موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

١

## حدود الشريعة / ١

المحرمات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۵۹) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2159 - 3 (ج. ۱)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ج.۱. حدود الشریعة/۱ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲۵۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)
■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۵۹
سلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۴۵۶

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني

## الآثار الفقهية

١. حدود الشريعة/١

بوستان كتاب
١٣٩٩

موسوعة آية‌الله العظمى الشيخ محمدآصف المحسنى / ج١

**الآثار الفقهية: ١. حدود الشريعة ج١/المحرمات**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله العظمى محمدآصف المحسنى

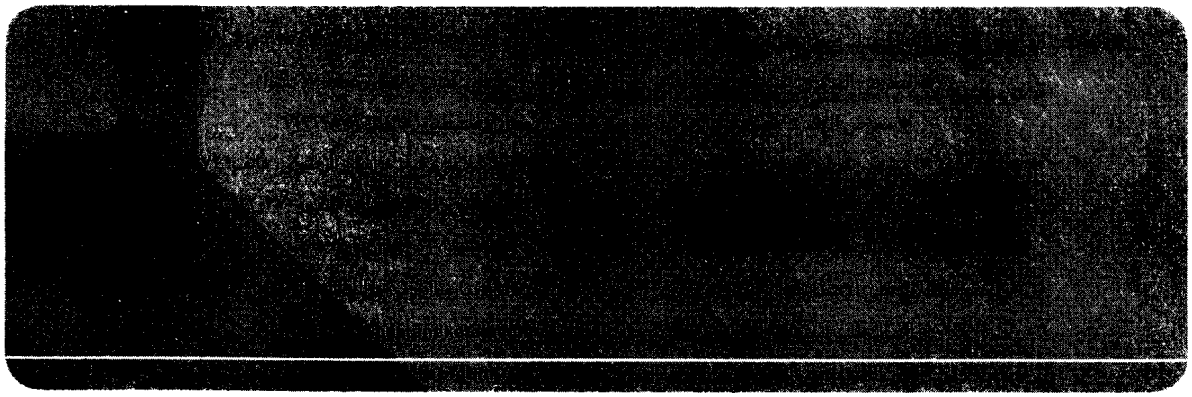
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● **الطبعة:** الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● **الكمية:** ٥٠٠ ● **السعر الدورة:** ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

**printed in the Islamic Republic of Iran**



**مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:**

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي
●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي
●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

**رئيس المؤسسة**
**محمدباقر انصاري**

# تمهيد

لاشكّ أنّ فطرة الإنسان و هدايته التكوينيّة، جعلت الإنسان موجوداً مشتاقاً إلى نيل الكمال و الفضيلة و الوصول إلي المعرفة باللّه تعالى والتزكية؛ إذ التنسيق و التنظيم و تهيئة أرضيّة تنمية الفطرة الطالبة للكمال في الإنسان يحتاج إلى قانون و دين و أحكام لترشده إلى غرضه و مقصده الأصلي. والإجابة عن الفطرة الإنسانيّة الطالبة للكمال، يستدعى التوجّه إلى أبعاده المختلفة الجسميّة والروحيّة والفرديّة والاجتماعية التي تحتاج إلى سلسلة من الأحكام وأساليب عقلائيّة مستدلّة حتى يتحقق الغرض الغائي.

إذ منذ خلق الإنسان كان موحّداً وطالباً للسعادة الواقعيّة و الكمال الغائي، فلذلك لازال طالباً للدين الإلهي و أحكامه الذي جاء به أنبياء اللّه تبارك وتعالى. هذا من جانب. ومن جانب، آخر أنّ الدين الإسلامي الذي هو أكمل أديان اللّه الوحيانيّة، يتضمّن قوانين وأحكاماً متضمّنة لطهارة الأعمال وعقائد متطوّرة مشتملة على السعادة الدنيويّة و الاخرويّة التي تمكّنه أن يكون مرجعاً آمناً لما يحتاجه الأفراد و المجامع البشريّة إلى يوم القيامة.

كما نعلم أنّ الفقه أحكام شرعيّة عمليّة وأوامر وضعه اللّه تعالى لتسنيق أمور الإنسان، نعلم أنّ العمل الصالح من الأمور المهمّة في صعيد العقيدة و الالتزام القلبي في جنب اللّه تعالي، فلذلك كان الفقه من العلوم المقصودة للإنسان وكان قطب الرحي للعلماء منذ بدئ الإسلام والنشر تعاليمه.

وبالتوجّه إلى توسعة حوائج الإنسان وظهور مسائل حديثة فردية والاجـتماعيّة، فالفقه أيضاً توسّع بمرور الزمن و اشتمل علي مسائل مـختلفة ومـوضوعات مـتشتّة بحيث صار اليوم من أبسط العلوم الإسلاميّة ولازال بمجاهدة الفقهاء يدرس ويدرّس.

وجدير بالذكر أنّ آيةاللّه العظمى الشيخمحمد آصف المحسنيﷺ برز اليوم في قامة أشهر العلماء المعاصرين و حاز عنوان أبرز فقهاء التاريخ بتأليفه مجموعة آثار نفيسة علميّة نردها كالتالية: ١. معجم الأحاديث المعتبرة (١٨ج)، ٢. حدود الشريعة (٤ج)، ٣. بحوث في علم الرجال؛ ٤. شرح كفاية الأصول؛ ٥. الضمانات الفـقهيّة وأسـبابها؛ ٦. الفقه ومسائل طبيّة (٢ج)؛ ٧. الأرض في الفقه (مشرعة بـحارالأنـوار)؛ ٨. صـراط الحقّ؛ ٩. فوائد دمشقيّة؛ ١٠. اقتصاد معتدل؛ ١١. توضيح المسائل السياسيّة. و عشرات الآثار الاخرى النفيسة التي تتلألأ في الحوزات و المراكز العلميتين لمدّة طولية إن شاء اللّه تعالى.

ونتذكّر أنّ مركز حفظ ونشر آثار آيةاللّه العظمى المحسنيﷺ يفتخر بالقيام بتقديم آثاره العلميّة في ستّ موسوعات: الفقهية، الرجاليّة، الحديثيّة، التـفسيرية، العـقائدية، الكلاميّة والأخلاقيّة وكتبه المختلفة الأخرى في ١٤٠ عنواناً إلى البـاحثين والعـلماء والمحبّين للعلم ومحبّي هذا العلامة الفقيد تغمّد اللّه برحمته وأنزل على ضريحه شآبيب رحمته. والمجموعة الماثلة موسوعة فقهيّة تعرض علي الأساتذة و المحصّلين.

فيعلم أنّ هذا الجهد الثمين بمساعدة مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في حوزة العلميّة في قم المقدّسة) كـما أنّ بـوستان كتاب قامت بطبع بعض آثاره رحمه اللّه قـبل هـذا. ولاشكّ أنّ مسـاعيهم الجـميلة وجهودهم الخالصة لوجه اللّه مشكورة عنداللّه تبارك وتعالى.

**محمدجواد المحسني**

**مؤسس و رئيس مركز تنظيم، حفظ و نشر آثار**

**آيةاللّه العظمى محمد آصف المحسني**

# مقدّمة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي بَعَث إلى الناس رسولاً منهم يتلو عليهم آياته، و يزكّيهم، و يعلّمهم الكتاب و الحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين.

و صلّى الله عليه و آله، لا سيّما الأئمّة الهداة الذين بيّنوا الحرام و الحلال من أحكام الدين.

يقول مؤلّف هذا الكتاب ـ (العبد الراجي رحمة ربّه الكريم الغنيّ) محمّد آصف المحسني، ابن الحاج محمّد ميرزا بن محمّد محسن ـ: إنّي عزمتُ على ذكر المحرَّمات و الواجبات الشرعيّة مع أدلّتها التفصيليّة المعتبرة حسب ترتيب الحروف الهجائيّة.

الذي دعاني إليه شدّةُ ابتلاء المومنين بالأحكام الدينيّة، و لزومُ معرفتهم بها، مع أنَّ أكثر المشتغلين بالعلوم الشرعيّة ـ فضلاً عن سائر المؤمنين من الشيعة ـ غافلون عن كثير منها؛ و ذلك لعدم كتابٍ يَتَضمّن ذكرَ المحرّمات، و الواجبات بترتيبٍ حَسَنٍ، و موجز على ما أعلمُ.

وليَعلم القارئ أنّني لا أشترط استيفاءهما على نفسي؛ فإنّ ذلك موقوف على تعاونِ جمع من أهل الخبرة و أصحابِ الفقه إلّا أنّي أرجو أن يتضمّن هذا الكتاب ذكرَ أكثرهما بعون الله و توفيقه.

ثمّ إنّ كتابنا هذا ينقسم إلى أربعة اجزاء: الجزء الأوّل و الثاني: في بيان المحرّمات. و الجزء الثالث و الرابع: في بيان الواجبات.

وقبل الشروع ينبغي التفات القرّاء الكرام إلى بعض الأمور كما يلي:

**الأمر الأوّل**: لم نذكر في الكتابإلّا ماله دليل معتبر سنداً، و صالح دلالةً. و أمّا الروايات الضعيفة سنداً، فلم نذكرها غالباً و إن كانت الشهرة تُعاضِدهاإلّا في بعض الموارد مع التصريح بضعفها. كما ربما أذكر ما ليس له دليل معتبر، لجهة ما من دون الإفتاء به.

وقد ذكرنا نظرنا في التوثيق، و التحسين، و التضعيف، و سائر مهمّات علم الرجال في رسالة موسومة بفوائد رجالية (بحوث في علم الرجال)، و العمدة هي الطبعة الرابعة من البحوث.

**الأمر الثاني**: ما يحرم أكلُه قد ذكرناه بتمامه في حرف «أ» في مادّة «أ.ك.ل»، و لمنجعل كلّ عنوان منه في محلّه، كالخنزير في حرف «خ»، و الميتة في «م»، و فيها شرائط الذبح، وكما جمعنا ما يَحرم شربُه في حرف «ش»، والبيوع المحرّمة في حرف «ب».

**الأمر الثالث**: مأخذُنا في الروايات ـ غالباً ـ كتاب وسائل الشيعة للمحدّث الأمين الجليل، محمد بن الحسن الحرّ العاملي﵀ دون ذكر نفس المصادر، كالكتب الأربعة، و كتب الصدوق، و غيرهاإلّا قليلاً، و المستفاد من وسائل الشيعة هو الطبعة الحديثة الأخيرة المجزَّأة بعشرين جزءاً. و لم نذكر فيما استفدنا منه رقم الباب و الرواية، كما هو المشهور، بل نذكر المجلد و رقم الصفحة، فإذا كان الحديث مثلاً في الصفحة «٢٥٠» من الجزء «١٠» كتبنا «ج ١٠، ص ٢٥٠» من دون التفات إلى ذكر رقم الأبواب و الأحاديث.

**الأمر الرابع**: في الرموز و العلائم التي استفدنا منها كما تلي: إذا ذكرنا رقماً لعنوان فهو دليل على أنّه حرام أو واجب عندنا ـ غالباً ـ، و إذا لم نذكر له رقماً بل وضعنا هذه العلامة﵀ بدل الرقم، فهو دليل على عدم حرمته أو وجوبه عندنا، و قد لم نذكر له رقماً اعتماداًعلى ذكره في عنوان آخر محرّم، وقد يتخلّف في العناوين عن هذا القرار و الوعد.

**المحسني**

الجزء الأوّل

# في المحرّمات

## «ألف» ـ«س»

# «ألف»

**١. إباء الشهادة**

قال الله تعالى: «وَلا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا».[١]

لا يبعد ظهور الآية أو انصرافها إلى فرض أداء الشهادة بعد تحمّلها و أنّ كتمانها حرام، لكنّ المستفاد من الروايات تفسير الآية بفرض تحمّل الشهادة، و أنّ الإباء عنه محرّم منهيّ عنه إذا لم يكن ضرريّا للشاهد، وإلّا لم يحرم لنفي الضرر.

ففي صحيح هشام عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَلا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا» قال: «قبل الشهادة».[٢]

و قوله: «وَمَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ». قال: «بعد الشهادة».[٣]

و في معتبر الحلبي عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَلا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا»، فقال: «لا ينبغي لأحد إذا دعي إلى شهادة أن يشهد عليها أن يقول: لا أشهدلكم» و قال: «فذلك قبل الكتاب».[٤]

و يمكن أن يشمل إطلاق الآية الفرضين كليهما و لو بقرينة سياق الآيات و ظاهر الصحيح و لو بقرينة الآية الحرمة، و كلمة «لا ينبغي» في جملة من الروايات الواردة

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. أي قبل تحمّل الشهادة.

٣. أي بعد تحمّلها. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٢٧.

٤. الكافي، ج٧، ص٣٨٠.

حولها، لا تكون ظاهرة فى الكراهة، حتى تكون قرينة لحمل النهي في الآيـة عـلى الكراهة، كما قد يتوهّم؛ فإن تلك الكلمة يمكن أن تستعمل في التحريم و الكراهة معاً، فيكون ظهور النهي قرينة لحملها على الحرمة. فافهم و لكـن مـال بـعضهم إلى إرادة الكراهة من الآية.[١]

ثمّ إنّ المذكور في بعض الكتب الفقهيّة، بل المشهور شهرةً عظيمةً، كما في الجواهر وجوبُ تحمّل الشهادة دون حرمة إبائها،[٢] لكنّ الأنسب بظاهر الآية هو الثاني، فيكون الوجوب عرضيّاً.

و اعلم، أنّ ظاهر الآية عينيّة الحكم المذكور، و المفتى به كفائيّته، و سيأتى بعض الكلام فيه، و في ما قبله في حرف «ك» في عنوان «كتمان الشهادة» إن شاءالله الرحمن.

**٢. إتيان البهيمة**

قال الله تعالى: «فَمَنِ ٱبْتَغىٰ وَرٰاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلعادُونَ».[٣]

أقول: في إطلاق الآية للّواط و السُحق و المقام، أو انصرافه إلى خصوص الزنا تردّد.

و في صحيح جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أتى بهيمةً؟ قال «يُقتَل».[٤]

و في صحيح أبي بصير عنه عليه السلام في رجل أتى بهيمةً، فأولَجَ قال: «عليه الحدّ».[٥]

و في صحيح ابن سنان عنه عليه السلام «... يُضرَب هو خمسةً و عشرين (ون) سوطاً، و ربع حدّ الزاني ...».[٦]

و في موثّق سماعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي بهيمةً: شاةً، أو ناقةً، أو بقرةً؟ قال: فقال: «عليه أن يُجَلد حدّاً غير الحدّ ...»[٧]

أقول: دلالة الروايات على حرمة العمل غيرُ خافية، و هل يلحق بالبهيمة غيرُها؟

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص١٨٠.
٢. المصدر.
٣. المؤمنون (٢٣): ٧.
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٧٢.
٥. المصدر.
٦. المصدر ص٥٧٠.
٧. المصدر، ص٥٧١.

الظاهر نَعَم؛ لفهم المتشرّعةِ المأخوذِ من مذاق الشرع.

قال الشهيدالثاني في حدود شرح اللمعة:

و هي ـ أي البهيمة ـ ذات الأربع من حيوان البرّ و البحر ـ و قال ـ الزجاج هي ذات الروح التي لا تميّز، سمّيت بذلك لذلك، و على الأوّل فالحكم مختصّ بها، فلا يتعلّق الحكم بالطير و السمك و نحوهما و إن حرم الفعل، و على الثاني يدخل، و الأصل يقتضي الاقتصار على ما تحقّق دخولُه خاصّة، و العرف يشهد له. انتهى كلامه.

و ما أفاده متين، كما يظهر من القاموس أيضاً، و الحكم الذي خصّه بذات الأربع دون الطير و السمك و الدجاجة و البطّ و غيرها ستعرفه في عنوان «الأكل» إن شاء الله.

و المهمّ هو تحديد عقوبة الفاعل؛ فإنّ الروايات فيه مختلفةٌ، كما هو ظاهر. و في الجواهر: «و المشهور أنّ تقديره إلى الإمام، بل نفي عرفانه بالخلاف فيه».[1]

أقول: و لا يبعد حمل الرواية الأولى و الثانية على صورة تكرار العمل، و الثالثة على أحد أفراد التعزير. أو يقال: إنّ حدّه هو خمسةٌ و عشرون سوطاً، فيحمل صحيح أبي بصير على صحيح ابن سنان، و المراد من قوله في موثقة سماعة: «غير الحدّ» هو حدّ الزنا. فتتّحد الروايات الثلاث في معناها و يحمل الأوّل على من تكّرر واحداً من العمل أو مرّتين أَو ثلاث مرّات. و الله العالم.

و للمسألة «حول الحيوان الموطوء» ذيل يمرّ بك في بحث الماكولات المحرّمة، إن شاء الله تعالى[2]!

### ٣و ٤. إتيان الذكران

أ) قال الله تعالى: «وَلُوطاً إِذ قالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ العالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ».[3]

ب) و قال الله تعالى: «أَتَأْتُونَ الذُّكْرانَ مِنَ العالَمِينَ * وَتَذَرُونَ ما خَلَقَ لَكُمْ

---

١. جواهر الكلام ج ٤١، ص ٦٣٨.

٢. يأتي في عنوان «المأكولات المحرّمة».

٣. الأعراف (٧): ٨٠ و ٨١.

رَبُّكُمْ مِنْ أَزْواجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عادُونَ».[١]

«وَلُوطاً إِذ قالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الفاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ».[٢]

و المراد بالإتيان هو الإيقاب و الإدخال قطعاً.

هذه الآيات و نحوها لا تدّل على حرمة اللواط في ديننا إلّا بناءً على صحّة استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، إذ معنى ناسخيّة دين لدين ليس هو رفع جميع أحكامه، بل رفع مجموعها من حيث المجموع، ففي ما شكّ في زواله لا مانع من استصحابه، و هذا الأصل (أي أصالة عدم النسخ) ممّا عدّه المحدّث الأستر ابادي ـ مع أنّه أخباري و الأخباريّون لا يرون الاستصحاب حجّة في الشبهات الحكميّة ـ من الضروريات الدينيّة! لكنّ في جريان الأصل المذكور إشكالاً نبّه عليه سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه في دروس خارج الأصول[٣] و هو إشكال موجّه، فلاحظ تقريرات دروسه.

هذا و الصحيح أنّ الآيات الشريفة تدلّ على حرمة العمل المذكور على المسلمين أيضاً بلا حاجة إلى توسّط الاستصحاب، لأنّ الله تعالى قدسمّاه فاحشة، و قد قال في موضع آخر من كتابه: «يَنْهىٰ عَنِ ٱلفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ»[٤] و قال تعالى أيضاً «وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ»[٥] و قال أيضاً: «إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ»،[٦] بل يدّل عليه قوله تعالى «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما». بالخصوص فإنّ الأظهر أنّ المراد بالضمير المنصوب هو اللواط دون الزنا بقرينة «وَاللَّذانِ» فالقرآن يدلّ على حرمة اللواط على المسلمين أيضاً.

ثمّ إنّه لا فرق بين كون الموطوء رجلاً أو طفلاً؛ لأنّ العنوان هو الذكران، و لا فرق

---

١. الشعراء (٢٦): ١٦٥ و ١٦٦.
٢. النحل (٢٧): ٥٤ و ٥٥.
٣. راجع: مصباح الأصول، مباحث الاستصحاب.
٤. النحل (٢٧): ٩٠.
٥. الأنعام (٦): ١٥١.
٦. الأعراف (٧): ٣٣.

بين كونه مسلماً أو كافراً، حيّاً أو ميّتاً، كما هو مقتضى الإطلاق.

و من الواضح أيضاً أنّ المحرّم هو مجرّد الدخول أنزَلَ أم لم يَنزل، و يمكن أن يستدلّ عليه أيضاً بإطلاق قوله تعالى: «فَمَنِ ٱبْتَغىٰ وَرٰاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلعادُونَ»؛ فإنّه يشتمل الزناء و اللواط على تردّد مرّ، و هذه الآية و مثلها مختصّة بالمسلمين.

ثمّ إنّه كما يحرم على الفاعل يحرم على المفعول أيضاً؛ فإنّه فاحشة، و نَهْيُ الله عنها يشمل كليهما، كما في قوله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ» ... و أظهر منه في الدلالة على حرمة العمل على المفعول قوله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ»، هذا ما يرجع إلى القرآن.

و أمّا السنّة، فقد وردت روايات كثيرة، ذات تعابيرَ عجيبةٍ شديدةٍ غليظةٍ. نعم، أكثرها من حيث السند ضعيف و إن كان في المعتبر منها كفايةٌ، و نحن نذكر هنا إحداها و هي صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام إذا أخذ الرجل مع غلامٍ في لحافٍ مجرّدينِ، ضُرِب الرجلُ و أُدِّب الغلامُ، و إن كان ثقب و كان محصناً رُجِم».[1]

**تتمّة مفيدة**

قال في حدود الجواهر: «و حرمته من ضروري الدين فضلاً عمّا دلّ عليه في الكتاب المبين، و سنّة سيّد المرسلين، و آله الطيّبين الطاهرين».

و قال المحقّق في الشرائع: «إنّه لا يَثبُت إلاّ بالإقرار أربعَ مرّاتٍ». و في الجواهر: «الذي قَطَع به الأصحاب» و في الشرائع أيضاً: «أو شهادة أربعةِ رجال بالمعائنة».

و يشترط في المُقِرّ البلوغُ، و كمالُ العقل، و الحرّيّةُ، و الاختيارُ فاعلاً كان أو مفعولاً، و لو أقَرَّ دون أربعٍ لم يُحَدّ و عُزِّر، و لو شهد بذلك دون الأربعة لم يَثبُت و كان عليهم الحدُّ للفرية، نعم، يَحكم الحاكم فيه بعلمِه.

و موجب الإيقاب القتل على الفاعلِ و المفعولِ وفي الجواهر:

بلا خلاف أجدُه فيه، بل الإجماع بقسمَيه عليه إذا كان كلّ منهما بالغاً عاقلاً (مختاراً)، أو

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٥٦.

يستوي في ذلك الحرّ، و العبد، و المسلم، و الكافر، و المحصن، و غيره بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسيمه عليه، بل في المسالك: العبد هنا كالحرّ بالإجماع و إن كان الحدّ بغير القتل، و ليس في الباب مستند ظاهر غيره.

و لو لاط البالغ (العاقل المختار) بالصبيّ موقِباً، قُتِل البالغُ، و أدِّبَ الصبيُّ، و كذا لو لاط بالمجنون. و لو لاط المجنون بعاقل، حُدَّ العاقلُ (بلاخلاف و لا إشكال) و في ثبوته على المجنون قولان أشبههما السقوطُ. و لو لاط الذمّيُّ بمسلم، قُتِل و إن لم يُوقِب.

و كيفيّة إقامة هذا الحدّ، القتل إن كان إيقاباً. و في رواية «إن كان محصناً رجم، و إن كان غير محصن جُلِد، لكنّ الأوّل (أي قتل الموقب و إن لم يكن محصناً) أشهر بل في الجواهر:

الإجماع بقسميه عليه، ثم المشهور أنّ الإمام مخيّر في قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه، أو رجمِه، أو إلقائه من شاهق، أو إلقاء جدار عليه، و يجوز أن يجمع بين أحد هذه و بين تحريقه.[١]

أقول: أمّا اعتبار أربع مرّات، فهو يستفاد من ظاهر صحيحة مالك بن عطيّة[٢] عن الصادق عليه السلام، ففيها «حتّى فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعة قال له: يا هذا! إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهنّ شئتَ: قال: و ما هنّ يا أميرالمؤمنين؟ قال: ضربة بالسيف في عنقك بالغة ما بلغت، أو إهداب (اهداء) من جبل مشدود اليدين و الرجلين، و إحراق بالنار».[٣]

و أمّا اعتبار شهادة أربعة رجال، فهو مدلول الروايات الصحيحة و غيرها، لكنّ في الرجم خاصّةً، و لم أجد ما يدلّ على اعتباره في الجلد، فلاحظ.

و اعتبار شروط المقرّ واضح سوى الحرّيّة، و لعلّ اعتبارها لأجل أنّ إقرار العبد إقرار على ملك غيره، لكنّه فيما إذا كان الحدّ القتل دون الجلد، كما إذا قيل به في غير

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٧٤ ـ ٣٨٢.
٢. بناءً على أنّ مالكاً الواقع في السند هو الثقة دون المجهول، و فيه تردّد ما.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ٤٢٣.

المحصن، و لابدّ من زيادة الدقّة في المقام.

قوله: «لم يُحدَّ وعزّر» أمّا عدم الحدّ، فواضح، و أمّا التعزير مع أنّه غير مذكور في صحيح مالك المتقدم، فلأجل أنّه أقرّ بمعصية، و بإقراره تثبت، فللحاكم التعزير.

قوله: «يَحكم الحاكمُ بعلمه» على الأقوى؛ لأنّ العلم حجّة عقليّة، و الحصر في قوله ﷺ «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» بالنسبة إلى غير العلم.

و أمّا عموم الحكم في المحصن و غيره، فنقول:

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «الملوط ـ اسم الفاعل من التلويط ـ حدّه حدّ الزاني»،[1] و معلوم أنّ الزاني يختلف حالُه في الحصان و غيره، ففي الأوّل الرجم، و في الثاني الجلد، و قد مرّ صحيح أبي بصير أيضاً، و يدلّ على التفصيل المذكور صحيحُ ابن أبي عمير،[2] و ليس على العموم دليل، سوى خبر مالك المتقدّم، و صحيح العرزمي[3] القابلين للتقييد بما مرّ؛ و أمّا الإجماع المدّعى عليه، فهو منقول غير حجّة.

ثمّ لا فرق في حكم الفاعل في كون المفعول عاقلاً بالغاً أم لا، بل حيّاً و ميّتاً، و تأديب الصبيّ المفعول دلّ عليه خبرٌ غيرُ معتبرِ السند، لكنّ صحيح أبي بصير السابق يدلّ عليه بالأولويّة، و المعتبر في كيفيّة القتل ما في خبر مالك، و ظاهر صحيح العرزمي ضرب العنق ثمّ إحراقه على نحو الوجوب، لكنّ قوله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما» ينافي القتل؛ فإنّ الإيذاء يباين القتل عرفاً. ومقتضاه ثبوت الحدّ على الفاعل و المفعول المكلّفين.

نعم، و اذا كان محصناً ثبت القتل؛ لصحيح أبي بصير و ابن أبي عمير عن العدّة.

### ❐ إيتاء السفهاء الأموال

قال الله تعالى: «وَلاتُؤْتُوا اَلسُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ اَلَّتِي جَعَلَ اَللّٰهُ لَكُمْ قِياماً وَاَرْزُقُوهُمْ فِيها

---

١. المصدر، ص٤١٦.

٢. المصدر، ص٤٢١.

٣. المصدر، ص ٤٢٠.

وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[١] في الآية احتمالان:

أحدهما: المراد بالسفهاء هم الأيتام أو مطلقهم، و الأموال أموالهم، و إنّما أضافها إلى المخاطبين باعتبار ما، كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ ما فِي ٱلأَرضِ جَمِيعاً»، و إن شئت فقل: إنّ مجموع الأموال لمجموع الأفراد و المجتمع الإنساني و إن اختصّ بعضها ببعضهم حسب الأسباب المقرّرة في الفقه. و معنى «جعل الله لكم قياماً» جعل الله لكم فيها قيمومةً، و المراد أنّ سفه المالكين مانع من إيتاء مالهم لهم، بل الواجب هو إيتاء نفقتهم و كسوتهم في مالهم.

نعم، لا يجوز إهانتهم في الكلام، بل يقال لهم قولاً معروفاً. و قيل: إنّما قال: «وَٱرْزُقُوهُمْ فِيها» فـ«فيها» مكان «منها» باعتبار أن يتّجر الوليّ بمالهم و يرزقهم من ربحه لا من أصله، و الذي يُدعِم هذا الاحتمال أمران:

[الأمر] الأوّل: ملاحظة ما قبل الآية من الآيات، و بعبارة أخرى: السياق.

[الأمر] الثاني: الأمر بالرزق و الكسوة فيها؛ إذا الأمر ظاهر في الوجوب، و لا يجب على الناس رزق السفهاء و كسوتهم إذا لم يكن من مالهم، و صرف الخطاب إلى من يجب نفقتهم عليه خلاف الظاهر.

ثانيهما: أنّ المراد مطلق السفهاء، و الأموال أموال المخاطبين، كما هو ظاهر قوله: «أَمْوالَكُمُ» و ظاهر قوله: «جَعَلَ ٱللّٰهُ ...» أي جعلها الله لكم قياماً و معيشة، و عليه فليس في الاية حكم تشريعيّ مولويّ، بل مفادها هو الإرشاد إلى حفظ المال بعدم إيتائه للسفهاء؛ فإنّ دفعها إليهم يجعلها في مظنّة التلف و الضياع، و الذي يدلّ عليه أمور:

الأمر الأوّل: إضافة المال إلى المخاطبين دون السفهاء، و هذا دليل قويّ.

الأمر الثاني: الآية التالية لهذه الآية و هي قوله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ ...»؛ إذ بناء على الاحتمال الأوّل يكون إحدى الآيتين مكرّرة (تقريباً) مع أنّ المناسب عليه أن يقال: «و ابتلوهم» لا «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتامىٰ». كما لا يخفى، فتدبّر.

---

١. النساء (٤): ٥.

الأمر الثالث: معتبرة حريز الواردة في الكافي حول الآية، كما في تفسير البرهان حيث منع الإمام من إيتاء المال لشارب الخمر مُستشهداً بالآية الكريمة، فلاحظ تجد صدقَ ما قلناه، فلعلّ الأظهر هو الاحتمال الثاني، خلافاً لجمع، و عليه فليس في الآية حكم تحريميّ، بل فيهما حكم إرشاديّ.

و أمّا الأمر بالرزق و الكسوة، فليس دليلاً على خلافه؛ إذ يمكن حمله على الاستحباب لوحدة السياق؛ إذ الظاهر أنّ الأمر بالقول المعروف للاستحباب؛ فإنّ اللازم هو ترك التوهين، و القول السوء، لا القول المعروف؛ فإنّه غير واجب، بل هو أمر أخلاقيّ، فافهم.

**فرع**

إذا آتى أحد السفيه المال للتجارة، أو على نحو الأمانة و غيرها، فهل يجوز للمالك مطالَبَته؟ و هل يضمن السفيه أم لا؟ الصحيح هو الأوّل؛ إذ ليس في الآية ما ينفي ذلك، و السفيه مكلّف و يشمله العمومات و الإطلاقات؛ فإنّ السَفَهَ خفّةُ العقل لا زوالُه، و يشير إليه قوله تعالى: «فَإِنْ كانَ اَلَّذِى عَلَيْهِ اَلحَقُّ سَفِيهاً... فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالعَدْلِ».[1]

ثمّ إنّه لا يجوز للأولياء إيتاء أموال الأيتام السفهاءَ لهم، لكنّ العنوان دفع الأموال إلى غير الرشيد، لا إيتاء الأموال للسفهاء، فنذكره في حرف «د» إن شاء الله تعالى.

## ٥. الأجرة على بعض الواجبات و غيرها

اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة حتّى جعل سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه مختارَه تاسعَ الأقوال، و هو القول بالجواز مطلقاً[2] و لكن التزم بالحرمة فيما إذا فُهِم من الدليل مجّانيّته، أو حرمة أخذ الأجرة عليه، و قال: «و من الواضح جدّاً

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٦٠.

أنّه ثبت في الشريعة المقدّسة عن أهل بيت العصمة حرمةُ أخذ الأجرة على الأذان و الإقامة».[١]

و قال أيضاً: «ثمّ إنّه لا يجوز أخذ الأجرة على القضاء؛ للروايات الخاصّة و استظهرَ من آية النفر ... أنّ الإفتاء أمر مجّاني في الشريعة المقدّسة، فيحرم أخذ الأجرة عليه ...».[٢]

قال سيّدنا الأستاذ المرحوم الحكيم في مستمسكه «فالعمدة في المنع أنّ الأذان و غيره من العبادات ممّا كان البعث إلى فعله بعنوان كونه للفاعل لا لغيره، و الإجارة عليه تستوجب كونَه ملكاً للمستأجر، فلا يكون حينئذ موضوعاً للطلب».[٣] هذا كلامه في بحث الأذان. و قال في مباحث القراءة:

المشهور شهرةً عظيمةً عدم جواز أخذ الأجرة على العمل الواجب.[٤]

و في جامع المقاصد في كتاب الإجارة: نسبة المنع عنه إلى صريح الأصحاب من غير فرق بين الواجب العينيّ و الكفائيّ، و العباديّ و التوصّلي.

و في الرياض: نفي الخلاف فيه و أنّ عليه الإجماع في كلام جماعة ... ـ إلى أن قال بعد نقاش أدلّة الحرمة: و لأجل ما ذكر اِستَشكل جماعةٌ في الحكم المذكور إلّا إذاعُلِم من الدليل وجوبُ فعله مجّاناً، كما ادّعاه المصنف﵀ في حاشية المكاسب بالنسبة إلى تعليم الجاهل، أو فهم منه كونه حقّاً من حقوق غيره على نحو يستحقّه على العامل مجّاناً، كما قد يدّعى بالنسبة إلى تجهيز الميّت، و تعليم الجاهل، لكن قال شيخنا الأعظم﵀ في مكاسبه: تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة، انتهى، و كذا تعيين الأوّل. نعم، الظاهر انعقاد الإجماع على وجوب تعليم الأحكام مجّاناً فيما كان محلّ الابتلاء، و هذا هو العمدة فيه ...، إلى أن قال: و التحقيق أنّ العبادات ـ واجبات كانت أو مستحبّات ـ إذا كانت يفعلها الإنسان لنفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليها، لمنافاة ذلك للإخلاص

---

١. المصدر، ص٤٧٩.

٢. المصدر، ص٤٨١.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ص٥٩.

٤. المصدر، ص٢١٥.

المعتبر فيها، و يكفى في إثبات هذه المنافاة ارتكاز المتشرّعة، بل بناء العقلاء عليها.

و أمّا غير العبادات، فلا بأس به إذا كان للمستاجر غرض مصحّح لبذل الأجرة.

و أمّا العبادات التى يفعلها عن غيره، فلا بأس بأخذ الأجرة عليها إذا كانت ممّا يقبل النيابة، و كذا غير العبادات؛ لعدم المانع.[١] **انتهى.**

أقول: لعلّ المقام قد اتضّح من هذه الكلمات بعض الإيضاح.

ثمّ اعلم، أنّ المانع من صحّة الإجارة، و جواز أخذ الأجرة، و الوجه في ثبوت حرمته أمران: الوجوب، و قصد القربة.

أمّا الثاني: فالأظهر عندي في عدم مانعيّته عن الإجارة، و أخذ الأجرة ما دلّ على صحّة إجارة الحجّ عن الميّت و العاجز؛ فإنّ الحجّ ممّا اعتبر فيه قصد القربة، فلو كان غير قابل للإجارة لما أمرت بها في الأخبار، فيفهم منها عدم المنافاة بينهما.

و أمّا احتمال إلغاء قصد القربة في الحجّ الإجاريّ لأجل الأخبار المذكورة، فممّا لامسرح له و هو مقطوع البطلان؛ فإنّ الحجّ الإجاريّ كالحجّ الأصليّ في العباديّة و اعتبار قصد القربة، و لا يفرقَ الحال بين العبادات النيابيّة و الأصليّة من هذه الجهة، و إن يفرق بينهماَ من ناحية الوجوب حيث إنّ الأولى غير واجبة على الإنسان ابتداء، و الثانية واجبة كذلك. في موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يجعل عليه صياماً في نذر فلا يقوى؟ قال: «يعطي من يصوم عنه كلّ يوم مدّين».[٢]

و الحاصل أنّ العباديّ ما يلزم أن يكون صادراً عن قصد القربة. و أمّا هذا القصد، فلا يعتبر أن يكون محقّقه أيضاً قريباً؛ لعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه، كما أشرنا إليه.

و أمّا الأوّل: فقد ذكروا لمانعيّته وجوهاً متعدّدةً لكنّ كلّها غير قابلة للاعتماد، و لامجال لذكرها و نقدها هنا، و الأظهر عدم مانعيّته أيضاً، فيصحّ إجارة الناس على الواجبات العينيّة التعيينيّة؛ إذ لم يدلّ دليل من الخارج على بطلانها، و على لزوم صدور

---

١. المصدر، ص٢١٧ (الطبعة الأولى).

٢. وسائل الشيعة، الباب ١٢ من النذر و العهد نقلاً عن الكافي و الفقيه؛ لاحظ: الحدائق الناظرة، ج١١، ص٦٥١.

العمل من المكلّف مجّاناً.

و ما ذكر سيّدنا الحكيم‌ﷺ سابقاً من لزوم كون العمل للمكلّف لا للغير أيضاً، غير بيّن و لا مبيّن؛ إذ اللّازم كون العمل صادراً منه باختياره تذلّلاً للّه تعالى لا كونه ملكاً له؛ إذ هو أوّل الكلام.

نعم، ما ذكره من حرمة أخذ الأجرة على العبادات المأتيّ لنفسه بشهادة ارتكاز المشترّعة على منافاتها للإخلاص، لا يخلو عن وجه. فلاحظ و تأمّل.

بقي الكلام في الأذان، و الإقامة، و القضاء و الإفتاء التي قال سيدنا الأستاذ الخوئى إنّ النصّ ورد على مجّانيّتها و استدلّ عليها بروايات:

فمنها: صحيح محمّد بن مسلم عن الباقرﷺ: «لا تصلّى خلف من يبغي على الأذان، و الصلاة بالناس أجراً، و لا تقبل شهادته».[1]

أقول: و فيه منع أخذ الأجرة على إمامة الناس في الصلاة أيضاً.

و منها: حسنة حمران في فساد الدنيا و إضمحلال الدين ...: «رأيت الأذان بالأجر و الصلاة بالأجر».[2]

و منها: صحيحة عمّار بن مروان حيث جعل الإمامﷺ من السحت أجور القضاة.[3]

أقول: رواية ابن مسلم ـ و إن وصفها سيّدنا الأستاذ بالصحة، و لعلّ الوصف قد صدر عنه قبل تبحّره في علم الرجال، أو صدر عن تلميذه المقرّر لكلامه ـ ضعيفة سنداً، كما لا يخفى على الخبير بعلم الرجال، مع أنّ مفادها ـ لأجل الانصراف ـ خصوص الأذان الإعلامي و خصوص صلاة الجماعة؛ لقوله ﷺ «بالناس».

وحسنة حمران ليس لها ذلك الظهور في الحرمة، كما يظهر من ملاحظة الرواية بطولها (فافهم) و لا يبعد انصرافها إلى الأذان الإعلامي، و صلاة الجماعة أيضاً، اللّهمّ إلّا أن يقال في أذان الصلاة و صلاة نفسه بالأولويّة، لكنّها غير قطعيّة.

---

١. المصدر، ج١٨، ص٢٧٨.

٢. المصدر، ج١١، ص٥١٥. و ذهب دام ظلّه في تكملة المنهاج إلى جواز أخذ الأجرة على القضاء مع الحكم بصحّة الرواية؛ لأنّه؛ ناقش في دلالة الرواية، و أنّها ناظرة إلى الأجور التي كان القضاة يأخذونها من الولاة الظلمة ... فلاحظ تمام كلامه في تكملة المنهاج، ج٢، ص٤، و فيه نظر.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٦٤.

و أمّا الرواية الثالثة، فهي تكفي للمراد، و إشكال الأستاذ عليها ضعيف، لكنّ الأظهر ضعف الرواية سنداً بعمّار بن مروان، كما يظهر عن الأستاذ نفسه في معجم الرجال، و كأنّ البناء على توثيقه صدر عنه قبل مهارته في علم الرجال. و هنا رواية أخرى من عبدالله بن سنان، و هي صحيحة أيضاً تدلّ ـ دلالة غير واضحة ـ على حرمة أجرة القضاء أيضاً.[١]

## ٦ و ٧. أجرة المغنّية

في صحيح أبي بصير، قال أبو عبدالله عليه السلام: «أجرة المغنّية التي تَزُفّ العرائس ليس به بأس، و ليست بالتي يَدخل عليها الرجالُ».[٢]

المستفاد منه حرمةُ أجرة المغنّية التي يدخل عليها الرجالُ، أي الغناء المحرّم، و يلحق بالمغنّية المغنّي؛ لعدم فهم خصوصيّةٍ في الذَكَر و الأنثى في أمثال المقامات، و يمكن أن يستفاد من إطلاق الرواية حكمُ الدفع و الأخذ.

## ٨ و ٩. أجرة الزانية

في خبر سماعة، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «السحت أنواع كثيرة: منها: كسب الحجّام إذا شارط، و أجر الزانية،[٣] و ثمن الخمر، و أمّا الرشاء في الحكم، فهو الكفر بالله العظيم ـ قال: و سألته عن الغلول فقال ـ الغلول كلّ شيء غلّ من الإمام، و أكل مال اليتيم و شبهه»،[٤] و مثل هذه الرواية غيرها في حرمة كسب الحجّام في صورة المشارطة، لكن الأقوى هو الكراهة فيه دون الحرمة؛ لموثّق زرارة، قال: سألت أبا جعفر عن كسب الحجّام؟ فقال: «مكروه له أن يشارط، و لا بأس عليك أن تشارطه و تماسكه، و إنّما يكره له و لا بأس عليك».[٥]

---

١. الكافي، ج٧، ص٤٠٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٨٥.
٣. إطلاقه يشمل الدفع و الأخذ.
٤. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٦٢. و الأظهر ضعف الرواية بضعف عثمان بن عيسى و لكنّ حرمة أجرة الزانية لا تحتاج إلى رواية، و الروايات الضعاف مؤيّدة لها. فتأمّل.
٥. المصدر، ص٧٣.

هذا، و يمكن المناقشة بأنّ المكروه في عرف الأئمّة عليهم السلام ليس ظاهراً في المرجوح غيرِ البالغ حدَّ الحرمة، كما في عرف الفقهاء، فهو غير صالح للقرينيّة و التقييد.

هذا إذا لم يرجع الضمير المستتر في اسم المفعول إلى كسب الحجّام، و كان قوله: «أن يشارط» نائب فاعله، و أمّا إذا كان فاعله الضمير الراجع إلى الكسب فقوله عليه السلام: «له أن يشارط» نصّ في الجواز، فتحمل الكراهة في الذيل على الاصطلاحيّة الأصولية.

## ١٠. الإيجار للحرام

و هو على أقسام:

١. أن يكون مورد الإيجار من الأفعال المحرّمة، كإيجار النفس للقتل، و الظلم، و السرقة، و أمثالها.

٢. أن يكون الإيجار مشروطاً بانتفاع المنفعة المحرّمة من العين المستأجرة، كإجارة المساكن، و السيّارات لبيع المحرّمات و نقلها، و شرط ذلك في ضمن العقد.

٣. نفس الفرض مع عدم الشرط في ضمن العقد، بل بالتوافق و الالتزام خارج العقد.

٤. العلم بترتّب الحرام على الإجارة من غير أن يجعل شرطاً في العقد، و داعياً إليه.

أمّا الأول، فلا شكّ في بطلانه، و استحقاق العقاب للمؤجر و الأجير؛ فإنّ ما دلّ على حرمة الأفعال المذكورة على المكلّفين لا يجامع وجوب الوفاء بالعقد الذي وقع عليها، فلا يمكن تصحيح الإجارة أصلاً، و العقل حاكم باستحقاق المتجرّئ للعقاب، و كلاهما متجرّئان في إجارتهما هذه.

و أمّا الحرمة الشرعيّة، ففيها تردّد، و لابدّ لمدّعيها من إقامة دليل، كادّعاء فهمها من مذاق الشرع.

و [أمّا] الثاني، فهو كالأوّل في استحقاق العقاب.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه: «و لا إشكال في فساد المعاملة فضلاً عن حرمته، و لا خلاف فيه».

أقول: لكن في فساد المعاملة إذا لم نقل بأنّ فساد الشرط يوجب فساد المشروط في باب المعاملات تأمّل، بل منعه سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه:

المشهور بيننا و بين العامّة عدم جواز ذلك إلّا أنّ الظاهر أنّ المسألة من صغريات الشرط الفاسد، و بما أنّك عرفت إجمالاً، و ستعلم تفصيلاً أنّ فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد، و لا يسري إليه، فلا موجب لفساد الإجارة من ناحية الشرط المذكور.[١]

أمّا الصورة الرابعة، فقد وردت الرخصة في بعض أفرادها، ففي صحيح ابن أذينة قال: كتبتُ إلى أبي عبدالله عليه السلام أساله عن الرجل يواجر سفينتَه أو دابّته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمرَ و الخنازير؟ قال: «لا بأس».[٢]

لكنّ في رواية جابر أو صابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يواجر بيته، فيباع فيه (فيها خ) الخمر؟ قال: «حرام أجره»[٣] لكنّ الرواي الأخير ـ سواء كان جابراً أو صابراً ـ غير ثقة و لا حسن، فالرواية لا تكون حجّة.

فإذا جازت الإجارة في مثل الخمر و الخنزير، جاز في أكثر المحرّمات بطريق أولى، و سرى الجَواز إلى الصورة الثالثة أيضاً،

و هي الإجارة بداعي الحرام. و أمّا استحقاق العقاب، فلا يبعد ترتّبه على فرض الداعي، فتأمّل.

و سياتي في باب البيع ماله ربط بالمقام، فلاحظ؛ فإنّه ينفعك هنا.

## ❐ اتّخاذ إلهين إثنين

نهى الله عنه فى القرآن،[٤] و هو من أكبر الكبائر، فإنّ الله لا يغفر أن يشرك به و المشرك مخلّد في النار. و الظاهر أنّ الإله بمعنى المعبود دون الخالق.

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٦٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٢٦.

٣. المصدر.

٤. النحل (١٦): ٥١: «وَ قالَ اللهُ لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلهٌ واحِدٌ فَإِيّايَ فَارْهَبُونِ».

## ١١ و ١٢. اتّخاذ الكفّار أولياء و موادّتهم

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالكُفّارَ أَوْلِياءَ وَاتَّقُوا اللّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»،[١] و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا اليَهُودَ وَالنَّصارىٰ أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لا يَهْدِي القَوْمَ الظّالِمِينَ».[٢]

و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آباءَكُمْ وَإِخْوانَكُمْ أَوْلِياءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَى الإِيمانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ».[٣]

و قال تعالى: «لا يَتَّخِذِ المُؤْمِنُونَ الكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيءٍ إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ المَصِيرُ».[٤]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ».[٥]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِما جاءَكُمْ مِنَ الحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ ...»[٦] «قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْراهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنّا بُرَءاؤُا مِنْكُمْ... إِلّا قَوْلَ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ ...».[٧]

«يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِمْ ...».[٨]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ البَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ».[٩]

---

١. المائدة (٥): ٥٦.
٢. المائدة (٥): ٥١.
٣. التوبة (٩): ٢٣.
٤. آل عمران (٣): ٢٧.
٥. النساء (٤): ٢٤٤.
٦. الممتحنة (٦٠): ١.
٧. الممتحنة (٦٠): ٤.
٨. الممتحنة (٦٠): ١٣.
٩. آل عمران (٣): ١١٨.

و قال تعالى: «فَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِياءَ حَتّىٰ يُهاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً * إِلّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ أَوْ جاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ أَوْ يُقاتِلُوا قَوْمَهُمْ».[١]

و قال تعالى: «لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ».[٢]

ههنا موارد للكلام و البحث:

### أ) موضوع الحكم في هذه الآيات

و هو كما يلي:

١. المتّخذون دين الاسلام هزواً و لعباً، سواء كانوا كفّاراً أو أهل كتاب، كما في الآية الأولى، و كلمة «من» فيها تبعيضيّة، كما هو الظاهر، فلا يكون الموضوع جميع أهل الكتاب و الكفّار، بل بعضهم، و هم الموصوفون بما ذكر، و يحتمل ـ غير بعيد ـ كون كلمة «من» بيانيّةَ، فيكون الموضوع جميعهم، لكنّ الأوّل إن لم يكن ظاهراً لا أقلّ من كونه قدراً متيقّناً في مقام التخاطب.

٢. اليهود و النصارى، سواء استهزؤابالإسلام أم لا، قاصرون في اعتقادهم أو مقصّرون، و لا يبعد إلحاق بقيّة أصناف الكفّار بهما بطريق أولى، أو بوحدة الملاك.

٣. المستحبّون الكفر على الإيمان، أيّ نوع كفر كان، و لو كانوا آباء أو إخواناً فضلاً عن سائر الأقارب و الأجانب، قاصرين كانوا أم مقصّرين، مضرّين أو نافعين لبعض الأشخاص.

٤. الكافرون، قاصرين كانوا أم مقصرّين، يضرّون بالإسلام و المسلمين أم لا.

---

١. النساء (٤): ٨٩.

٢. المجادلة (٥٨): ٢٤.

٥. عدوّالله و عدوّ المسلمين.

٦. الذين غضب الله عليهم، و الظاهر عدم شمول هذا العنوان للقاصرين.

٧. من حادّ الله و رسوله.

أقول: و حيث لا منافاة، فلا يحمل مطلقها على مقيّدها، بل يؤخذ بالجميع، فالذي يسري إليه الحكم هو العنوان المستوعب لجميع الأصناف المذكورة، و الظاهر أنّه غير المسلم مهما كان عقيدته و شعاره.

### ب) متعلّق الحكم فيها

و هو أيضاً كما يلي:

١. اتخاذهم أولياء كما في جملة من الآيات.

٢. تولّيهم، كما في عدّة من الآيات.

٣. إلقاة المودّة إليهم، كما في بعضها.

٤. الاستغفار و طلب المغفرة، كما في قصّة الخليل عليه السلام، و يلحق به طلب دخول الجنّة بطريق الأولى.[1]

٥. اتّخاذهم بطانة.

و أمّا طلب الخير الدنيويّ لهم من الله تعالى من غير محبّة و إظهار مودّة، فلم أجد في القرآن ما يدلّ على تحريمه، و ليس الدعاء بأعظم من إيصال الخير الدنيويّ إليهم من إطعام، أو سقي، أو إسكان، أو كسوة، أو حلّ موضوع علميّ و غير ذلك؛ فإنّ الظاهر عدم تحريم هذه الأمور في الجملة.

اللّهمّ إلّا أن يستدلّ على حرمتها بقوله تعالى: «قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْراهِيمَ

---

١. من لاحظ الروايات الواردة في صلاة الميّت، يعلم أنّه لا دعاء للمنافق و المخالف فضلاً عن الكافر، لكن يمكن أن يقال: إنّ الروايات المذكورة لا تدلّ على حرمة الدعاء لهما، بل غايتها أو المتيقّن منها عدم رجحان الدعاء أو كراهته، لكنّ في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام لمّا مات عبدالله بن أبيّ بن سلول حضر النبيّ صلى الله عليه وآله جنازته، فقال عمر: يا رسول الله! ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فسكت: فقال: ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فقال له: «ويلك! ما يدريك ما قلت؟ إنّي قلت: اللّهمّ احش جوفَه ناراً، و املأ قبرَه ناراً، و أصلِه ناراً، قال أبو عبدالله: فأبدى من رسول الله ما كان يكره. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٧٠. دلّت الصحيحة على أنّ المراد من النهي على قيام القبر هو الدعاء لهم.

وَ... كَفَرْنا بِكُمْ وَبَدا بَيْنَنا وَبَيْنَكُمُ ٱلعَداوَةُ وَالبَغْضاءُ أَبَداً حَتّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ»؛[1] إذ مع العداوة و البغضاء كيف يبقى مجال لطلب الخير واقعاً ـ فتأمّل ـ و إن جاز في مقام دفع شرّه، أو جلب نظره لحلّ مشكلة، لكنّ بمجرّد الطلب الإنشائيّ دون الحقيقي؛ إذ المحاذير تقدّر بقدر الضرورة.

لا يقال: الأسوة المذكورة لا دليل على وجوبها، غاية الأمر استحبابها (فإنّه يقال:) الدليل على وجوبها في المقام قوله تعالى بعد ذلك: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَاليَوْمَ الآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللّٰهَ هُوَ ٱلغَنِيُّ ٱلحَمِيدُ».[2]

أقول: الأسوة المذكورة ليست بواجبة، و الآية الأخيرة دليل على استحبابها دون وجوبها، و اللازم على المسلم بغض الكافر من حيث إنّه كافر لا من كلّ حيث، فالظاهر عدم حرمة الدعاء له في الأمور العاجلة؛ لعدم الدليل عليها، فتأمّل.

و في صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج ـ المرويّ بطرق كثيرة ـ قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: أرأيت إن احتجتُ إلى الطبيب و هو نصرانيّ أسلّم عليه و أدعو له؟ قال: «نعم، إنّه لا ينفعه دعاؤك».[3]

و ظاهر الرواية جواز الدعاء لدنياه و آخرته لكن لابدّ من تخصيصه بغير الكافر المقصّر في الدين و إلّا فالدعاء لآخرته حرام، كما عرفت، أو تحمل الرواية على الدعاء لدنياه فقط.

فإن قلت: مورد الرواية الحاجة. قلت: ليس كلّ حاجة يبيح المحرّمات مالم يبلغ حدّ الاضطرار.

فإن قلت: فمن أين قيّدتَ تحريمَ الدعاء للمقصّر من الكفّار دون مطلقها؟

قلت: لأنّ أبا إبراهيم عليه السلام لم يكن قاصراً، بل مقصّراً، معانداً، فلاحظ؛ و عليه فلا دليل

---

١. الممتحنة (٦٠): ٥.

٢. الممتحنة (٦٠): ٧.

٣. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١١٠٠. و الجملة الأخيرة ربّما تشهد بكون الدعاء هو الطلب بداعي دفع الحاجة لابداعي الحقيقة، فلاقّق النظر فيه.

على حرمة الاستغفار للقاصر.

فإن قلت: لا فائدة في الدعاء للكافر و لو كان قاصراً.

قلت: الدعاء يفيده في إسقاط الذنوب، و أمّا كفره، فليس بموجب للخلود إذا كان عن قصور، بل يمتحن في القيامة، كما في عدّة من الروايات الصحاح، و حرّرناه في صراط الحقّ،[1] فإذا أطاع يدخل الجنّة، فافهم؛ فإنّه دقيق.

ثمّ إنّه يلحق بالكافر المقصّر في حرمة الاستغفار، المنافقُ أيضاً، كما يفهم من صحيح الحلبي المذكور في الحاشية.

و أمّا طلب الهداية إلى الدين، فلا شكّ في جوازه و رجحانه، بل هدايته إليه واجبة عملاً.

### ج) نحو الحكم

و هو الحرمة الشديدة. و احتمال الكراهة، أو الإرشاد مقطوع البطلان من ملاحظة الآيات الشريفة المتقدّمة.

**و النتيجة** أنّ غير المسلم ـ كائناً من كان و لو قاصراً ـ يحرم تولّيه و اتّخاذه وليّاً و الدعاء لآخرته إذا كان مقصّراً و إلقاء المودّة إليه و مواداته.

### د) ماذا استثني؟

قال الله تعالى: «لا يَنْهٰاكُمُ ٱللّٰهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ * إِنَّما يَنْهاكُمُ ٱللّٰهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِى الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَظاهَرُوا عَلىٰ إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولـٰئِكَ هُمُ ٱلظّالِمُونَ».[2]

و قال الله تعالى: «وَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً * إِلّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلىٰ قَوْمٍ

---

١. صراط الحقّ، ج ٢، ص ٣٧٣.

٢. الممتحنة (٦٠): ٩.

بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ أَوْ جاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ ...».[١]

أقول: الاستثناء في الآية الأخيرة بكلا فرديه غير راجع إلى اتّخاذ الوليّ و النصير، بل إلى القتل، كما يظهر من قبلها و من قوله: «مِيثاقٌ»، و من قوله تعالى: «فَما جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً».

و إنّما الكلام في استثناء الآية الأولى، فنقول: إنّ قوله تعالى: «أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» بدل اشتمال لقوله: «عَنِ الَّذِينَ»، و معنى الآية: إنّ الله لاينهاكم عن برّ الكفّار الذين لم يقاتلوكم، و لم يخرجوكم من دياركم، و لا عن الإقساط معهم؛ فإنّ العدالة في نفسها حسنة.

و هذا ليس من الاستثناء في شيء؛ إذ المحرّم هو اتّخاذ الكفّار أولياء، و تولّيهم، و مودّتهم، و هذا ينطق بجواز البرّ و الإحسان و العدل مع الكفّار غير المضرّين، و لا ربط بين الأمرين. و قد مرّ منّا القول بجواز الإطعام و غيره للكافرين إذا كان بلا محبّة.

قال أمين الإسلام الطبرسي في المجمع في ذيل الآية الشريفة المذكورة:

و الذي عليه الإجماع أن برّ الرجل من يشاء من أهل الحرب قرابةً كان أو غير قرابة ليس بمحرّم، و إنّما الخلاف في إعطائهم مال الزكاة و الفطرة و الكفّارات، فلم يجوّزه أصحابنا، و فيه خلاف بين الفقهآء، **انتهى يعني فقهاء غير الإماميّة.**

قال المحقّق في الشرائع: «و لو أوصى الذّميّ للراهب و القسّيس و غيرهما جاز، كما تجوز الصدقة عليهم، و الهبة، و غيرهما». و عقّبه صاحب الجواهر بقوله: «بلا خلاف و لا إشكال؛ للعموم».[٢]

أقول: لكنّ قوله تعالى بعد ذلك: «إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّهُ ...» يدلّ على أنّ المحرّم إنّما هو تولّي الكفّار المقاتلين للمسلمين، المخرجين لهم من ديارهم، و قضيّة الحصر المستفاد من كلمة «إنّما» عدم حرمة تولّي الكفّار غير المضرّين و إن كانوا متعصّبين لدينهم، و بهذا الحصر يخصّص سائر الإطلاقات.

---

١. النساء (٤): ٨٩.

٢. جواهر الكلام، (كتاب الجهاد)، ص٦٥٩. (الطبعة القديمة).

ثمّ إنّ مقتضى المقابلة عرفاً بين قوله تعالى: «لا يَنْهاكُمُ ٱللّٰهُ...» و بين قوله تعالى: «إِنَّما يَنْهاكُمُ ...» أيضاً هو جواز تولّي غير المقاتلين المخرجين، و حرمة البرّ و القسط مع المقاتلين المخرجين فتأمل.[1]

و لعلّ هذا أحد مصاديق ما اشتهر بين الأصوليّين من أنّ التفصيل قاطع للشركة.

و الآيات المتقدّمة لا تأبى عن حملها على هذا الاختصاص.

نعم، لا يصحّ حمل الآية الأولى على هذا التفصيل؛ فإنّها آبية عن التخصيص، و هي قوله تعالى: «... ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِباً ...»، و الجمع بين هذه الآية أعني قوله تعالى: «... ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا دِينَكُمْ ...»، و بين الآية الآخيرة أعني قوله: «إِنَّما يَنْهاكُمُ ...» يفيدنا حرمة التولّي مع غير المسلمين من الذين يؤذون المسلمين، و يضرّون بدين الإسلام دون غيرهم، و الله العالم.

و هذا المعنى ممّا لا شكّ في حرمته و إن لم يكن مدلولاً للآيات المذكورة؛ لاستقلال العقل بذلك، بل بغضهم و عداوتهم من لوازم الإيمان و لا يمكن اجتماع الاعتقاد بالإسلام و محبّة من كان بهذه الصفة، و إلى هذا ينظر قوله تعالى: «قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْراهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنّا بُرَءاؤُا مِنْكُمْ وَمِمّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ كَفَرْنا بِكُمْ وَبَدا بَيْنَنا وَبَيْنَكُمُ ٱلعَداوَةُ وَالبَغْضاءُ أَبَداً حَتّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ».

و قوله تعالى: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى ٱلكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ».

ثمّ إنّ في الآيتين من الآيات المتقدّمة حرمةَ اتّخاذ الآباء و الإخوان أولياء، و حرمة مودّة الآباء و الأبناء و الإخوان و العشيرة، مع أنّ محبّة الأولاد و الآباء غير اختياريّة، و يصعب إزالتها جدّاً، و قد قال الله تعالى: «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، نعم، هي غير ممتنعة لكنّها عسرة.

فهل يمكن أن يقال: إنّ المحرّم هو المودّة من حيث كفرهم لا من حيث قرابتهم، فيجوز محبّتهم من هذه الناحية أم لا؟

---

١. و من هنا انقدح لزوم الإصلاح في كلام صاحب مجمع البيان و معقد إجماعه، فلاحظ و تدبّر، و على كلّ حالٍ لا مجال لحرمة القسط معهم على أيّ حالٍ إذا أريد منه العدل، فالمحرّم بناء على تماميّة مقتضى المقابلة المذكورة هو البرّ فقط.

الظاهر هو الثاني؛ لأنّ المسلم لا يحبّ ـ غالباً ـ الكافر من حيث كونه كافراً، بل لعلّه لا يوجد، و إن وجد فهو فرد نادر، و لا يمكن حمل المطلقات على الفرد النادر، و عليه، فالظاهر أنّ المراد من الآيات الناهية هو النهي عن جميع الحيثيّات، و هذا أمر ممكن يتحقّق بواسطة التلقين و غيره.[١]

## هـ) ما معنى المودّة و التولّي و اتّخاذ الأولياء

قال في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: «لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ».[٢]

لا ينبغي للمؤمنين أن يتّخذوا الكافرين أولياء لنفوسهم، و أن يستعينوا بهم، و يلتجؤوا إليهم، ويظهروا المحبّة لهم، كما قال في عدّة من مواضع القرآن... وقوله: «مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» معناه يجب أن يكون الموالاة مع المؤمنين[٣] و هذا نهي عن موالاة الكفّار و معاونتهم على المؤمنين.[٤] و قال ابن عباس رضي الله عنه: «نهي عن ملاطفة الكفّار».

و الأولياء جمع الوليّ و هو الذي يلي أمر من ارتضى فعله بالمؤونة و النصرة، و يجري على وجهين:

أحدهما: المعين بالنصرة، و الآخر المعان، فقوله تعالى: «اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» معناه معينهم بنصرته، و يقال: المؤمن وليّ الله، أي معان بنصرته... ثمّ استثنى فقال: «إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً»، و المعنى إلّا أن يكون الكفّار غالبين، و المؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم، و لم يُحسِن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهارُ مودّتهم بلسانه، و مداراتُهم تقيّةً منهم، و دفعاً عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك، انتهى كلام المجمع.

---

١. إذا كان المواداة بمعنى المحبّة من الطرفين، فيشكل الجزم بحرمة حبّ الكافر قلباً من طرف واحد؛ لجهة من الأسباب غير جهة كفره مع عدم إظهار الحبّ و إلقاء المودّة إليه، فتأمّل في المقام.

٢. آل عمران (٣): ٢٧.

٣. لا يستفاد من الآية الوجوب المذكور، كما لا يخفى على المتدبّر.

٤. بل المستفاد من الآية هو الحرمة مطلقاً و إن لم يكن التولّي على المؤمنين، و لو كانت المعاونة على المؤمنين، لكانت محرّمة حتّى مع المؤمنين.

و قال:

في سورة المائدة «الاتّخاذ» هو الاعتماد على الشيّء لإعداده لأمر، و هو افتعال من الأخذ، و أصله الاتّخاذ، فأُبدلت الهمزة تاءً، و أدغمت في التاء التي بعدها، و مثله الاتّعاد من الوعد، و الأخذُ يكون على وجوه: تقول: أخَذَ الكتاب إذا تناوله، و أَخَذَ القرآن إذا تقبّله، وَ أَخَذَ الله من مأمنه إذا أهلكه، و أصله جواز الشيّء إلى جهة من الجهات. و الأولياء جمع الوليّ و هو النصير؛ لأنّه يلي بالنصر صاحبه، **انتهى ما أردنا نقله.**

و عن الراغب في مفرداته:

الولاء و التوالي أن يحصل شيآن فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، و يستعار ذلك للقرب من حيث المكان، و من حيث النسبة، و من حيث الدين، و من حيث الصداقة، و النصرة، و الاعتقاد»، انتهى. و قيل: التولّيّ: اتّخاذ الوليّ.

أقول: و في اللغة: وَدَّ: أحبّه، و توادّ الرجلان: تحابا.

**فالنتيجة** أنّ محبّة الكفّار المذكورين حرام، و جعلَهم أنصاراً صدّيقين حرام أيضاً، و لا يجوز للمسلم أن يُولِد بينَه و بينهم التحابُبَ، و المعاونةَ، و الصداقَةَ، و المراودةَ يركن إليهم، و يلتجؤون إليه.

نعم، يرتفع الحرمة المذكورة في صورة الضرر و الخوف منهم، فيجوز المعاونة، و المراودةُ بلا صداقة قلبيّة؛ لقوله تعالى: «إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً». ثمّ إنّه هل تجوز الشركة معهم في المعاملات التجاريّة؟ و هل يجوز أداء ما تعارف بين المتلاقيين في العرف من الرسوم الأخلاقيّة معهم خصوصاً إذا كانوا أقارب أو جيراناً؟

قلت: الظاهر جوازُ الأمرين معاً؛ لعدم دليل على المنع، بل لا يبعد شمولُ قولهِ تعالى: «وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً» لهم أيضاً، و إنّما الحرام مودّتهم، و المراودة معهم بحيث يصدق أنّه اتّخذهم أولياء.

و قد ورد في الروايات المعتبرة سنداً إطعام الأسير، و سقيه، و الرفق به و إن كان يراد من الغد قتله، بل في بعض الروايات أنّ إطعام الأسير، و الإحسان إليه حقّ واجب و إن كان يراد قتله من الغد، لاحظ الروايات في الوسائل.[1]

---

١. مجمع البيان، ج١١، ص٦٩.

لكنّ في صحيح حريز عن سدير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أطعم سائلاً لا أعرفه مسلماً؟ فقال: «نعم، أعط من لا تعرفه بولاية و لا عداوة للحقّ، إنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً»، لا تعط من نصب بشيء من الحقّ، أو ادّعى إلى شيء من الباطل».[١]

أقول: لا يبعد حمله على الكراهة، فلا يكون دليلاً على الحرمة.

**و) هل يلحق بالكفّار أربابُ المذاهب الباطلةِ المنتحلة للإسلام أم لا؟**

يمكن أن يختار الشقّ الأوّل، و يدلّل عليه بوجوه:

١. أنّ المناط في النهي عن محبّة الكفّار و اتّخاذهم أولياء بعينه موجود فيهم أيضاً، فيسحب الحكم أيضاً.

٢. قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِمْ»، و لا شكّ أنّ معتنقي المذاهب الباطلة إذا كانوا مقصّرين في تحقيق الحقّ، مغضوب عليهم لله تعالى.

٣. قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن الحجّاج: «من قَعَدَ عند سباب أولياء الله، فقد عصى الله».[٢]

٤. قوله عليه السلام أيضاً في صحيح العقرقوقي بعد السؤال عن قوله تعالى: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللّهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ بِها ...» فقال: «إنّما عني بهذا الرجل يجحد الحقّ، و يكذّب به، و يقع في الأئمّة، فقم من عنده، و لا تقاعده كائناً من كان».

أقول: تمام الآية المسؤول عنها: «فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ».

٥. خبر ابن فضّال، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «مَن واصل لنا قاطعاً، أو قطع لنا واصلاً، أو مدح لنا عائباً، أو أكرم لنا مخالفاً، فليس منّا و لسنا منه»،[٣] و منها غير ذلك، و الخبر يضعف بضعف مصدره و هو كتاب صفات الشيعة.

---

١. البرهان، ج١، ص١٢٠. سدير مجهول فالرواية غير معتبرة مطلقاً.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٢.

٣. المصدر، ص٥٠٧.

أقول: أمّا الوجه الأوّل، فإحراز وحدة الملاك غير ثابت، و لإن فرض ثبوته، فهو ظنّيّ. و أمّا الوجه الثاني، ففيه أنّ إطلاقه الشامل للمقام غير معلوم؛ إذ قوله تعالى بعد ذلك: «قَدْ يَئِسُوا مِنَ ٱلآخِرَةِ ...» قرينة على اختصاصه بالكفّار.

و أمّا الروايات، فمقتضى النظر الدقيق فيها عدمُ دلالتها على المطلوب، و الثابت من بعضها حرمةُ بعض العناوين الخاصّة، كما في الرواية الثالثة و الرابعة، و بالجملة لم يثبت إلحاق «الضالّين» بالكفّار في هذا الحكم، فمودّتهم و اتّخاذهم أولياء غير محرّمة إلّا أن يطرأ عليها عنوان آخر محرّم، كما فرض في الرواية الأولى و غيرها.

و أمّا من حكم بكفره و لو مع ادّعائه الإسلامَ كالغلاة ـ مثلاً ـ فهم من الكفّار بلا حاجة إلى الإلحاق، و كالعالمين بالحقّ و لكنّهم أنكروا الحقّ بعد ثبوته، و ارتدّوا عن دينهم بتوهينهم من نصبه الله طريقاً لعباده، و كذا كلّ من أنكر ضروريّاً من الدين بحيث يكذّب النبيّ ﷺ فيه؛ فإنّه خارج عن الإسلام و إن اعتقد بعض أصوله، أو امتثل بعضَ فروعه.

**ز) ها هنا فروع كما يلي**

١. يجوز تبادل السفراء بين الدول الإسلاميّة و غيرها؛ لأنّه غير داخل فيما حرّمه القرآن.

٢. يجوز الشراء و الاشتراء و الشراكة معهم، و استخدامهم في بعض الأمور إذا لم‌يصدق عليها عنوانٌ محرّمٌ أخر، و لم يستلزم محذوراً آخرَ.

٣. من المحسوس أنّ جُملةً من الحكومات الكافرة في عصرنا في الشرق و الغرب أعداء للإسلام و المسلمين يحرم علينا مودّتهم، و اتّخاذهم أولياء في شتّى المجالات الحيويّة، بل هل ضعّف الإسلامَ إلّا هولاء الخنازير؟ فيحرم على الدُوَل الإسلاميّة، حرمة شديدة أكيدة صداقتهم، و اتّخاذهم أولياء إلّا لدفع الضرر.

و إنّما أطلنا الكلام في هذا الموضوع؛ لأنّه من المهمّات، و لا سيّما في هذه

الأعصار. و التجربة قد أثبتت أنّ القرآن كلامٌ إلهيّ؛ فإنّ المسلمين في طول تأريخهم لو توجّهوا إلى تشديد القرآن هذا، و عملوا به لمازالت سطوتُهم، ولما ضعفت شوكتُهم، و لم ينجرّ الأمر إلى هذا الوضع المؤسف المؤلم المفجع الذي لا يقدر المسلم الغيور على بيانه، بل تصوّره، «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَتَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرِينَ».

### ❐ اتّخاذ آيات الله هزواً

قال الله: «وَلا تَتَّخِذُوا آياتِ اَللّٰهِ هُزُواً».[١]

و لا شكّ في حرمة ذلك، بل ربّما يوجب الارتداد أيضاً، و نشير إليه في عنوان «الهزؤ، والاستهزاء»، من حرف «ه» إن شاء الله.

### ١٣. اتّخاذ البطانة من غير المؤمنين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ اَلبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وَما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنّا لَكُمُ اَلآياتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ».[٢]

و يصحّ أن نفسّر البطانة: بـ«همراز»، فاتّخاذ غير المؤمنين ـ أي غير المسلمين ـ بطانةً حرام و إن لم يكن عن مودّةٍ و ولايةٍ، لكن من المحتمل قويّاً كون النهي في هذه الآية غير مولويّ يدلّ على الحرمة الشرعيّة، بل هو إرشاديّ، كما يظهر للمتأمّل فيها، و الله العالم.

### ❐ أخذ التربة من حول الكعبة

في صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة، و إن أَخَذَ من ذلك شيئاً ردّه».[٣]

---

١. البقرة (٢): ٢٣١.

٢. آل عمران (٣): ١١٨.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٣٢.

أقول: الذيل قرينة على أنّ المراد بالصدر هو الحرمة، فلاحظ، و سياتي مزيد بحث في عنوان «الإخراج» في حرف «خ».

### ١٤. أخذ الجاني من الحرم

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً» قال: «إذا أحدث العبدُ في غير الحرم جنايةً ثمّ فرّ إلى الحرم، لم يسع لأحد أن يأخذَ في الحرم، و لكن يُمنَع من السوق و لا يُبايَعُ، و لا يُطعَم، و لا يُسقىٰ، و لا يُكَلّم؛ فإنّه إذا فعل ذلك يوشك أن يَخرجَ فيؤخذَ، و إذا جنى في الحرم جنايةً، أُقيم عليه الحدّ في الحرم؛ لأنّه لم يرع للحرم حرمةً»،[1] و مثله غيره.

### ١٥. أخذ المُحرِم شعرَ الحلال

قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية: «لا يأخذ المُحرِم من شعر الحلال».[2]

### □ اتّخاذ الأخدان

قال الله تعالى: «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ وَلا مُتَّخِذاتِ أَخْدانٍ».[3]

و قال تعالى: «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ... وَالمُحْصَناتُ... إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ».[4]

قال في مجمع البحرين: «و هم الأصدقاء في السرّ للزنا. واحدها «خدن» ـ بالكسر ـ، و خدان و الخدين: الصديق. خادنت الرجل أي صادقته».

أقول: إذا كان الخدن هو الصديق الزاني، أو المزنيّ بها، فالحرمة من جهة الزنا، فلا

---

١. المصدر، ص٣٣٧.
٢. المصدر، ص١٤٥.
٣. النساء (٤): ٢٥.
٤. المائدة (٥): ٥.

حكم جديد في الآيتين. و أمّا إذا لم يعتبر وقوع الزنا في الخدين و إن يترتّب عليه اتّفاقاً، فإن استلزم محرّماً آخرَ، فهو و إلّا ففي حرمة اتّخاذ الخدان الرجل للمرأة، و الخدان المرأة للرجل نظر؛ فإنّ الآيتين الكريمتين غيرُ ظاهرتين في الحرمة، فتأمّل.

### ◻ أخذ الزكاة و الخمس من مال مانعهما

هل يحرم أخذ الزكاة و الخمس لمستحقّها من مال وجبت عليه الزكاة و الخمس، أو الفطرة إذا أبى و امتنع من أدائها أم لا؟

و في الأدّلة اللفظيّة ليس ما يُثبِت الجواز لكنّ الأظهر عدم حرمة الأخذ إذا رأى الحاكم الشرعيّ مصلحةً فيه. و أمّا المستحقّون، ففي أخذهم إشكال أو منع يظهر وجهُه بالمراجعة إلى أدلّة وجوب الزكاة و الخمس، و إيتائهما للفقراء، و مع ذلك فهو ليس حكماً برأسه، بل من مصاديق حرمة أكل مال الغير.

و كتب إلينا سيّدنا الأستاذ الخوئي في جواب هذه المسألة من النجف الأشرف:

لا يجوز ذلك للمستحقّ، و يجوز للحاكم. أمّا عدم الجواز للمستحقّ، فلكونه غير مالك لذلك قبل الأخذ و القبض. و أمّا الجواز للحاكم، فلولايته على إجراء مثل هذه الأحكام، و العدالة الاجتماعيّة تقتضي جعلَ أمثال هذه الأحكام، و تطبيقها و إجرائها في الخارج، و من الواضح أنّ إجراء ذلك لا يمكن إلّا من قبل الحاكم الشرعيّ المبسوط اليد فيما إذا كان موجوداً، و إلّا فبالمقدار الممكن، و هذا المقدار من الولاية للحاكم الشرعيّ لايحتاج إلى دليل زائد، و الله العالم.

أقول: ما ذكره دام ظلّه لا بعد فيه.

### ◻ الأخذ بقول العرّاف و القائف و اللصّ

في صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين يقول: لاتأخذ بقول عرّاف، و لا قائف، و لا لصّ، و لا أقبل شهادة فاسق إلّا على نفسه».[1]

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦٩.

و قال في مجمع البحرين ـ في مادّة «عرف»:

و في الحديث عن عليّ عليه السلام: «لا آخذ بقول عرّاف، و لا قائف» ـ مثقّلاً: المنجّم و الكاهن ليستدلّ على معرفة المسروق و الضالّة بكلام أو فعل. قيل: العرّاف يخبر عن الماضي، و الكاهن يخبر عن الماضي و المستقبل.

و في مادّة «القاف» : و في الحديث «لا آخذ بقول قائف» وهو الذي يعرف الآثـار، و يُلحِق الولد بالوالد، و الأخ بأخيه.

أقول: إذا فرضنا الرواية: «لا آخذ» مكان «لا تأخذ» كما يظهر من المجمع، ومن ذيل الصحيحة، أي قوله عليه السلام: «و لا أقبل ...» فليس في الرواية إشعار بالحرمة بحسب اللفظ.

و أمّا إذا كانت كما نقلناه من الوسائل، فيحتمل إيضاً عدمُ الدلالة على الحرمة، بل فيه الدلالة على عدم الحجّيّة، كما يفهم من قوله: «و لا لصّ»؛ إذ قبول قول اللصّ ليس بحرام قطعاً، بل لمكان فسقه غير حجّة. فلاحظ و تدبّر فيه.

## ❐ أخذ المهر أو بعضه من الزوجة

قال الله تعالى: «وَإِنْ أَرَدْتُمُ اَسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَإِثْماً مُبِيناً ...».[1]

و الأظهر أنّ هذا ليس محرّماً مستقلّاً، بل من أفراد أكل مال الغير المحرّم.

و أمّا جواز الأخذ من المختلعة، فدلّت عليه عدّةٌ من الروايات، فلاحظ كتاب الخلع من الوسائل.[2]

## ❐ اتّخاذ الأيمان دخلاً

قال الله تعالى: «وَلاتَتَّخِذُوا أَيْمانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِها».[3]

---

١. النساء (٤): ٢١.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٨٧.

٣. النحل (١٦): ٩٧.

قال في المجمع: «نهى سبحانه عن الحلف على أمر يكون باطنه بخلاف ظاهره، فيضمر خلاف ما يظهر، أي يضمر الحلف و الحنث فيه».[١]

الظاهر أنّه من أفراد الكذب المحرّم لا أنّه محرّم على حدة و إنّما أفرد بالنهي؛ لأنّه أدخل في المفسدة، و أشدّ حرمة، فتأمّل.

## ١٦. إيذاء المؤمنين

قال الله تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ يُـؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيا وَالآخِرَةِ وَأَعَـدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِـيناً * وَالَّذِينَ يُـؤْذُونَ ٱلمُـؤْمِنِـينَ وَالمُـؤْمِناتِ بِغَيْرِ ما ٱكْتَسَبُوا فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا بُهْتاناً وَإِثْماً مُبِيناً».[٢]

و في صحيح هشـام بـن سـالم، قـال: سـمعتُ أبـا عـبدالله عليه السلام يـقول: «قـال الله عزّوجلّ ليأذن بحرب مـنّي مـن آذى عـبدي المـؤمن، وليأمـن غـضبي مـن أكـرم عبدي المؤمن».[٣]

أقول: الأذيّة هو المكروه، كما في القاموس، أو الضرر اليسير، كما في المـنجد، و يؤيّده قوله تعالى: «لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلّا أَذىً» و يصحّ أن يعبّر عن الإيـذاء فـي الفـارسيّة بـ«رنجانيدن» ثمّ إنّ إيذاء الله تعالى ليس عملاً محرّماً مستقلّاً بنفسه، بل هو عبارة عن مخالفة ما ثبت في الشريعة الإسلاميّة و هو واضح، و يحتمل أن يكون إيذاء الرسول أيضاً كذلك لوحدة السياق، لكنّ الصحيح أنّ إيذاء المؤمنين حرام في نفسه، قـال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُـؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِـيمٌ».[٤]

نعم، يمتاز إيذاؤه صلى الله عليه و آله عن إيذاء غيره بشدّة الحرمة، و المبغوضيّة، و العقاب، و يكون

---

١. قيل: و الدخل ما أدخل في الشيء على فساد. و قيل: الدخل الدغل و الخديعة.

٢. الأحزاب (٣٣): ٥٨، ٥٩.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٨٧. و الروايات في هذا الباب غير منحصرة بما ذكرته غير أنّي ملتزم في هذه الرسالة بأن لا أورد فيها إلّا ما كان سنده معتبراً، و لا أذكر غالباً ما كان سنده قاصراً، و ربّما أذكر الضعيف مع التـصريح بضعفه من غير اعتماد عليه و إن انجبر بالشهرة عند المشهور؛ فإنّي لا أرى في عـمل المشـهور جـبراً، و لا فـي إعراضهم وهناً، فإذا عبرّت بالرواية، فهي علامة عدم اعتبار سندها.

٤. التوبة (٩): ٦٣.

صاحبه ملعوناً في الدنيا و الآخرة، كما نصّ عليه القرآن.[١]

ثمّ إنّ الآية و الرواية معاً تدلّان على حرمة إيذاء المؤمنين ولكن يفترق مدلولهما من جهات شتّى:

[الجهة] الأولى: أنّ المراد بالمؤمن في الآية ـ و لو بحكم أصالة الإطلاق ـ مطلق من حكم بإسلامه و إيمانه بالله و رسوله و إن لم يكن إماميّاً؛ لأنّ هذا هو المعهود المتعارف من لفظ «المؤمن» في زمان نزول الوحي، و أمّا الرواية، فهي و إن لم يبعد اختصاص المؤمن فيها بالإمامي من جهة الانصراف غير أنّها لا تصلح لتقييد الآية الكريمة ؛ لعدم التنافي بينهما، كما لا يخفى. و ما قال جمع من الأعاظم في وجه التخصيص لا ينهض حجّة على إطلاق الكتاب العزيز.

[الجهة]الثانية:أنّالرواية اشتملت على إكرام المؤمنين و هو مستحبّ غير واجب، و الأمن من الغضب لا يكون أمارة الوجوب، ولذا يتفرّع على الصدقة و غيرها من المندوبات.

[الجهة] الثالثة: الأذيّة في الرواية أعمّ من الأذيّة اللسانيّة و غيرها، و من أي جهة حصلت، لكنّها في الآية يحتمل الاختصاص باللسانيّة؛ لقوله تعالى: «فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا بُهْتاناً وَ...» و هذا الاحتمال لا يُبقي ظهوراً للصدر في الإطلاق، فالحكم بحرمة مطلق الأذيّة يستند إلى الرواية، أو إلى العقل.

[الجهة] الرابعة: أنّ حرمة الإيذاء مخصوصة بغير من اكتسب ما يجوز، أو يجب إيذاؤه، كما في حقّ من وجب عليه إجراء الحدود و التعزيرات و القصاص، أو جاز أخذ الحقّ منه و نحو ذلك، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و قد صرّح بالتخصيص المذكور في الآية الشريفة، و عليه يحمل إطلاق الرواية.

و هل يجوز إيذاء المؤذي انتصاراً و انتقاماً؟ لا يبعد القول بالجواز؛ لإطلاق المستثنى في ذيل الآية المتقدّمة، و سنوضحه بأكثر من هذا في حرف «س» في عنوان «السبّ» إن شاء الله.

ثمّ إنّ إطلاق الآية و الرواية هو عدم الفرق بين المؤمن المتجاهر بالفسق و عدمه إذا

---

١. في القرآن أيضاً: «إِنَّ ذٰلِكُمْ كانَ يُـؤْذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ ٱلحَـقِّ... وَما كانَ لَكُمْ أَنْ تُـؤْذُوا رَسُولَ اللّٰهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذٰلِكُمْ كانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيماً».

لم نقل بانصرافهما إلى الأخير، ولكن لا يبعد إخراج المتجاهر منه؛ لما سيأتي في باب الغيبة من جواز غيبة المتجاهر حتّى في فرض تأذّيه بها على ما هو قضيّة إطلاق النّص إن اعتبرناه سنداً. فتأمّل فيه.[1] بقي في المقام أمور ربّما تنافى حرمة الإيذاء:

منها: فتواهم بكراهة دخول المسجد لآكل البصل و الفوم، و غيرهما ممّا يؤذي الناس دون الحرمة.

منها: فتواهم بحرمة السفر المؤذي للوالدين دون سائر المؤمنين و إن كانوا من الأصدقاء و الأقرباء.

منها: جواز دخول الأمكنة المزدحمة فيها بالناس، كالمشاهد المشرّفة و غيرها، و لاسيّما المطاف، و الجمرات، و مشهد الرضا، و الحسين عليهما السلام؛ فإنّ دخولها إمّا واجب أو مستحبّ، و لم يعهد من أحد المنع بدعوى حرمة إيذاء المؤمنين.

منها: غير ذلك، و هي كثيرة.

## تحقيق المقام

إنّ النصّ السابق منصرف عن أمثال هذه الموارد و نظائرها، و لا يشملها بمقتضى الفهم العرفي المنزل عليه الخطابات، و حرمة السفر المؤذي للوالدين بدليل خاصّ نتعرّض له في موطنه إن شاء الله.

نعم، في انصرافه عن المورد الأوّل إشكال، اللّهمّ إلّا أن يدّعى السيرة القطعيّة على الجواز، فتأمّل.

و بعد هذا الذي ذكرناه بمدّة وَصَلَتْنا رسالةٌ من سماحة سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه من النجف الأشرف، و أجاب عن سؤالنا حولَ الموضوع بما هذا لفظه:

الظاهر أنّه لا إطلاق للآية الكريمة، و لا لصحيحة هشام، بالإضافة إلى الأمثلة المذكورة

---

١. وجهه أنّ النسبة بين دليل حرمة الإيذاء و دليل جواز غيبة المتجاهر، عموم من وجه، لا عموم و خصوص، و يتعارضان في مادّة الاجتماع و هي أذيّة المتجاهر بالغيبة، و لا يصل النوبة إلى تساقطهما، كما هو المعمول في تعارض الخبرين، بل يقدّم إطلاق القرآن على الرواية، فتخصّص جواز الغيبة بما إذا لم يتأذَّبه المتجاهر، فافهم. نعم، يجوز إيذاء المبتدع، كما سياتي دليله في حرف «ب» في عنوان «البدعة» إن شاء الله ولكن يفهم جواز غيبة الظالم للمظلوم من خصوص القرآن لا من الروايات.

في السؤال؛ و ذلك لأنّ الفعل الذي يترتّب عليه إيذاء المؤمن يتصوّر على أقسام:

الأوّل: ما يترتّب عليه الإيذاء من دون التفات الفاعل.

الثاني: ما يترتّب عليه الإيذاء مع علم الفاعل و التفاته، ولكنّه لم يفعل ذلك بداعي الإيذاء، كما إذا فَتَح شخص محلّاً للتجارة و يعلم أنّ جارهُ يَتأذّى من ذلك.

الثالث: الفاعل لفعل قاصداً به إيذاء المؤمنين، فلا إشكال في دخول هذا القسم في مدلول الآية الكريمة و صحيحة هشام؛ فإنّه المتيقّن إرادته منهما، كما أنّه لا إشكال في خروج القسم الأوّل، و إنّما الكلام في القسم الثاني هل إنّه داخل في مدلولهما أم لا؟ و الظاهر عدم دخوله؛ و ذلك لأنّ الظاهر من قوله تعالى «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ...» هو أنّهم كانوا قاصدين للإيذاء، و كانوا بصدد ذلك، فلا إطلاق لها.

و عليه، فمن لم يكن بفعله قاصداً للإيذاء، بل فعله لغاية أخرى، كالمثال المذكور في القسم الثاني لا يكون مشمولاً للآية الكريمة، و على تقدير الإطلاق، فلابدّ من رفع اليد من هذا التعميم، و ذلك لجريان السيرة القطعيّة على جوازه من زمان الأئمّة عليهم السلام إلى زماننا هذا، و لا يختلف فيه إثنان، مثلاً من تزوّج بزوجةٍ ثانيةٍ يعلم بأنّ زوجته الأولى تتأذّى بذلك، فهل يحتمل أحد حرمة ذلك؟ و منه يظهر حال الأمثلة المشار إليه في السؤال.

على أنّه يمكن القول بأن الآية الكريمة غير ناظرة إلى حرمة الإيذاء أصلاً فضلاً عن إطلاقها؛ و ذلك لأنّها في مقام بيان إيذاء جماعة المؤمنين و المؤمنات؛ لتلبّسهم بالإيمان؛ و اعتناقهم العقيدة الإسلاميّة، و ليست في مقام بيان حرمة الإيذاء، والله العالم.

أقول: هذا كلامه فلاحظ و تدبّر فيه.

و نختم الكلام بما رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ رجلاً قال له: إنّ هذا زعم أنّه احتلم بأمّي؟ فقال: «إنّ الحلم بمنزلة الظّلّ، فإن شئت جلدتُ لك ظلّه ـ ثمّ قال ـ لكنّي أؤدّبه به لئلّا يعود يؤذي المسلمين».[1]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨٥.

**فائدة**

قال الشيخ الأنصارى في مكاسبة: «نعم، يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنّه إيذاء لهم بغير مصلحة».

و قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «و على تقدير الملازمة بينهما ـ بين الوشم و الإيذاء ـ فالسيرة القطعيّة قائمة على جواز الإيذاء إذا كان لمصلحة التزيين، كما في ثقب الآذان و الآناف».[1]

## ١٧. إيذاء الحيوان في الحرم

في صحيح عبدالله بن سنان، قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً البيت »عنى أو الحرم؟ فقال: «من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن من سخط الله عزّوجلّ، و من دخله من الوحش و الطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتّى يخرج من الحرم».[2]

أقول: الظاهر أنّ المراد من سخط الله إجراء الحدود دون العقاب الأخرويّ، و لا يبعد إلحاق مطلق الحيوان بالوحش و الطير في غير ما ثبت ذبحه، أو حمله، ولاحظ عنوان «النفر» و «الهيجان».

## ❐ الأذان الثالث و غيره

في رواية حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام برواية الشيخ، و عن الباقر عن السجّاد عليهما السلام برواية الكليني: «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة».[3]

لعلّ المراد به أذان العصر؛ لأنّه ثالث باعتبار الأذان و الإقامة للظهر، أو باعتبار أذان الصبح و الظهر، أو باعتبار أذان الظهر الإعلامي و الأذان غير الإعلامي، أي أذان صلاة الظهر.

---

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٠٥.
٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ١٧٢.
٣. المصدر، ج ٥، ص ٨١.

و قيل: إنّه مجمل، ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق شمول الحكم لصورة الجمع و التفريق، و الحرمة ليست بذاتيّة، بل تشريعيّة؛ لظهور لفظ «البدعة» فيها، كما لا يخفى، و الأظهر عندي جهالة حفص بن غياث، على أنّ حفصاً لا يروي ظاهراً عن الباقرعليه السلام، فأمره يدور بين كونه مشتركاً بين شخصين، و كونه أرسله عن الباقرعليه السلام، فلاحظ معجم الرجال.

و في صحيح ابن سنان عن الصادقعليه السلام: «السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن و يقيم للظهر، ثمّ يصلّي، ثمّ يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، و كذلك في المغرب و العشاء بمزدلفة».[1]

أقول: الظاهر منه أيضاً نفي المشروعيّة دون الحرمة الذاتيّة، فيحرم أذان عصر العرفة و عشاء المزدلفة تشريعاً.

و الأحوط إلحاق سائر الأمصار بعرفة في ترك الأذان للعصر في يومها، و الأقوى عدم السقوط في العشاء إذا صلّى بغير مزدلفة. و قيل: إنّ ظاهر هذا الصحيح هو صورة الجمع دون التفريق، فلا يسقط إذا فرّق بين الصلاتين.

## فصل في الماكولات المحرّمة

### ١٨ ـ ٢٣. الأكل في آنية الذهب و الفضّة

روى الصدوقرحمه الله بإسناده عن أبان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «لاتأكل في آنية ذهب و لا فضّة».[2]

أقول: إن كان أبان المذكور هو ابن تغلب الجليل، فالرواية غير حجّة لجهالة طريق الصدوق إليه في مشيخة الفقيه، و إن كان هو ابن عثمان الموثّق، فالرواية معتبرة؛ لصحّة الإسناد إليه.

و يمكن ترجيح الاحتمال الأخير؛ لما قيل في ترجمة محمّد بن مسلم من أنّ

---

١. المصدر، ج ٤، ص ٦٦٥.

٢. المصدر، ج ٢، ص ١٠٨٤.

أبان بن عثمان يروي عنه، فتدبّر.

و قد عبرّ عنه سيّدنا الأستاذ الخوئي بـ«المصحّحة» و هو يؤيّد الترجيح، و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا تأكل في آنية من فضّة و لا فى آنية مفضّضة»[١] و تلحق آنية الذهب بها في الحكم بطريق أولى، فتأمّل.

و في حسنة عبدالله بن سنان، عنه قال: «لا بأس أن يشرب الرجل في القدح المفضّض، و أعزل فمك عن موضع الفضّة».[٢]

أقول: إذا جاز الشرب منه، جاز الأكل منه أيضاً؛ للملازمة القطعيّة العرفيّة بينهما. ثمّ لا يبعد إلحاق المذهّب بالمفضّض في الحكم؛ للفهم العرفيّ، و الذوق السليم، وفاقاً لصاحب الحدائق،[٣] خلافاً لسيّدنا الخوئي قدس سره،[٤] فيجوز الشرب من الإناء المذهّب، ولا يجوز وضع الفم على موضع الذهب على الأحوط اللزومي.

ثمّ إنّ الظاهر من الأكل في المقام هو الأكل منهما مباشرةً، أو تناول المأكول منهما ثمّ الأكل، فالتناول و الأكل كلاهما محرّمان، و لا ينبغي الريب فيه أصلاً. و العجب من سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره حيث لا يرى حرمة التناول من النهي عن الأكل؛[٥] إذ التناول و إن لم يكن داخلاً في مفهوم الأكل غير أنّه مراد في المقام بلا إشكال: إذ الإناء ـ غالباً ـ بتوسّط التناول بحيث صار دخيلاً في مفهوم الأكل عند العرف.

لا يقال: المنهيّ في الروايتين المتقدّمتين الأكل فيهما لا منهما؛ ليكون التناول داخلاً في الأكل؛ فإنّه يقال: لا يظنّ بأحد الالتزام بجواز الأكل تناولاً، فالظاهر بل المطمئنّ به إرادة الأكل مطلقاً، سواء بالمباشرة أو بالتناول.

نعم، في دخول تناول الماء في عنوان الشرب نظر، بل هو مقدّمة له، فيحرم غيريّاً، أو من جهة عنوان الاستعمال.

قال في العروة الوثقى:

---

١. المصدر، ص١٠٨٥.

٢. المصدر، ص١٠٨٦.

٣. الحدائق الناضرة، ج٥، ص٥١٣.

٤. التنقيح، ج٣، ص٣٢٢.

٥. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣٣٨. (الطبعة الأولى).

بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام في الصينيّ من أحدهما ... و كذا لو فرغ ما في الإناء من أحدهما لا لأجل نفس التفريغ؛ فإن الظاهر حرمة الأكل و الشرب؛ لأنّ هذا يعدّ أيضاً استعمالاً لهما ....

أقول: حرمة الاستعمال لاتستلزم حرمة الأكل و الشرب، و الظاهر من النهي عن الأكل و الشرب فيهما هو الأكل و الشرب منهما بلا واسطة، فلاحظ.

ثمّ المحرّم هل هو الأكل فقط، أو المأكول أي الغذاء الموجود فيهما؟ الظاهر عدم صحّة هذا السؤال؛ فإنّ حرمة المأكول راجعة إلى حرمة أكله، ضرورة عدم تعلّق الأحكام بالأعيان من دون اعتبار الأفعال. نعم، الشيء تارةً يحرم أكلُه بعنوانه الأوّليّ، و أخرى بعنوانه الثانويّ، كما في المقام.

قال صاحب الحدائق﵀:

لا خلاف بين الأصحاب في تحريم الأكل و الشرب، و كذا سائر الاستعمالات، كالتطيّب و غيره في أواني الذهب و الفضّة، و ادّعى عليه العلامة في التذكرة و غيره الإجماع.[1]

أقول: و لعلّ هذا الاتّفاق إذا انضمّ إلى الخبرين المتقدّمين يكفي بإثبات حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضّة، و من آنية فيها قطعة منهما إذا وضع الفم عليها، فافهم. و مجموع الأحكام ستّة تتعلّق بالأكل و الشرب.

و ربّما سيأتي مزيد بحث في حرف «ع» في عنوان «الاستعمال»، و الله العالم.

## ٢٤. أكل الخبيث

قال الله تعالى: «اَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اَلرَّسُولَ اَلنَّبِيَّ ... يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي اَلتَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ اَلْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ اَلطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ اَلخَبائِثَ».[2]

و ضمير الجمع و إن كان يرجع إلى أهل الكتاب لكن لا يحتمل أنّه ﷺ يحرّم عليهم

---

١. الحدائق الناضرة، ج ٥، ص ٥٠٤.

٢. الأعراف (٧): ، ١٥٧.

شيئاً لا يحرّمه علينا و هذا مقطوع به.

و الخبائث: المستكره، النجس، و كلّ شيء فاسد، و كلّ حرام و هو مستعار، كما في المنجد، و فيه أيضاً: «الخبائث: ما كانت العرب تستقذره و لا تأكله، كالأفاعي و الخنافس».

و عليه فيحرم أكل كلّ ما يستنفره الطبع، و لعلّ الأظهر بقرينة ذكر أهل الكتاب هو طبع أكثر أهل العرف في كلّ عصر و مصر، لا طبع أغلب العرب، كما قيل.

و لسيّدنا الأستاذ الأعظم العلّامة الخوئي دام ظلّه كلام في حاشيته على المكاسب يناسب نقله، قال (سلّمه الله):

إنّ المقصود من الخبائث كلّ ما فيه مفسدة و رداءة و لو كان من الأفعال المذمومة، المعبّر عنه في الفارسيّة بلفظ «پليد»، و يدلّ على ذلك إطلاق الخبيث على العمل القبيح في قوله تعالى: «وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كانَتْ تَعْمَلُ الْخَبائِثَ» و يساعده العرف و اللغة، و إذن فالآية ناظرة إلى تحريم كلّ ما فيه مفسدة و لو من الأعمال القبيحة، فلا تعمّ شرب الأبوال الطاهرة، و نحوها ممّا تنفر عنها الطبائع.[1]

أقول: إن أراد (حفظه الله) أنّ لفظ «الخبيث» و مشتقّاته يطلق على غير ما يستنفره الطبع و يستقذره أيضاً فهو مسلّم و لكن لا يجديه شيئاً، و إن أراد أنّه لا يطلق عليه، فهو مردود قطعاً، و خلاف ما نصّ به أهل اللغة، كما مرّ. و عن مفردات الراغب:

المخبث و الخبيث: ما يكره رداءة و خساسة، محسوساً كان أو معقولاً، و أصله الردي، و ذلك يتناول الباطل في الاعتقاد، و الكذب في المقال، و القبيح في الفعال، و يطلق على ما لا يوافق النفس من المحظورات ....

و عن تاج العروس: «الخبيث: ضدّ الطيّب ...». و هذا فليكن مفروغاً عنه.

و إن أراد أنّ اللفظة المذكورة و إن تطلق عليه لكنّها غير مستعملة في الآية الكريمة، فهو بلا دليل، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ اللفظ ينصرف إلى الخبيث الحسّيّ، و لا سيّما الأطعمة و الأشربة التي يستقذرها الطبع و يستنفرها، خصوصاً بعد تقدّم كلمة الطيّبات،

---

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨.

و بالأخصّ بعد سبق قوله: «يَـأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ ٱلمُنْكَرِ» فإنّ المعروف ما فيه صلاح، و المنكر ما فيه مفسدة، فلو كان المراد من الطيّب أيضاً ما فيه مصلحة، و من الخبيث ما فيه مفسدة، لكانت الجملة بمنزلة التكرار، فالحقّ أنّ ما ذكـره سـيدّنا الأستاذ غير متين.

نعم، في صحيح الحذّاء ـ كما رواه في تفسير البرهان في ذيل الآية عن الكـافي ـ فسّر الإمام عليه السلام «الخبائث» بقول مَن خالف، لكنّه من التطبيق و الجـري دون الحـصر المفهوميّ، كما لا يخفى، فالأظهر ما قلنا.

أقول: و للمجلسي رحمه الله كلام آخر على خلاف ما استظهرناه، و لكنّه أيـضاً خـلاف الظاهر، فلاحظ بحاره.[1]

### ٢٥. أكل المسكر

إذا كان الشيء جامداً و فرض إسكاره، فالظاهر حرمته؛ لما في بـعض الروايـات المعتبرة من أنّ «كلّ مسكر حرام»، و تقييده في جملة منها بالشرب، لا يوجب حمل المطلق عليه، فتأمّل.

ثمّ إن فسّرنا السكر بما يرادف في الفارسيّ «مستى» فلا يشتمل الحشيش المـعبّر عنه في عرفنا بـ«چرس» بناء على أنّ كثيره غير مسكر.

و أمّا إن فسّرنا السكر بما يعمّ: «نشّه گى»، فيشمله. و الله العالم بأحكامه.

### ٢٦ ـ ٢٨. أكل المشتبة بالحرام

إذا اشتبه ما يحرم أكلُه بغيره ممّا يجوز أكله، يحرم أكل المشتبه، و يجب الاجتناب عن الجميع في الجملة؛ لحرمة المخالفة القطعيّة، و وجوب الموافقة القطعيّة، في غـير المحصورة و ما خرج عن محلّ الابتلاء كما حقّقها الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله بما لامزيد عليه، و يجري الحكم في الاستعمال و في الأشربة أيضاً.

---

١. بحار الأنوار، ج٦٥، ص١٢٦.

### ٢٩. أكل المُحرِمِ الصيد

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لحوم الوحش تُهدىٰ للرجل و هو مُحرِم لم يعلم (من الإعلام) بصيده، و لم يأمره به أيأكله؟ قال: «لا»،[١] و مثله صحيح محمّد بن مسلم، و زاد: و سألته: أيأكل قديد الوحش محرِمٌ؟ قال: «لا».

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام قال: «لا تأكل من الصيد و أنت حرام و إن كان أصابه محلّ».

### ٣٠. أكل صيد المُحرِم في الحَرَم

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إذا أصاب المحرمُ الصيدَ في الحرم و هو مُحرِم، فإنّه ينبغي أن يدفنه، و لا يأكله أحد، و إذا أصاب في الحلّ؛ فإنّ الحلال يأكله، و عليه الفداء»،[٢] و عليه تحمل المطلقات.

### ٣١. أكل صيد الحَرَم

في صحيح الحلبي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مُحرِمٍ أصاب صيداً و أهدى إليَّ منه؟ قال: «لا إنّه صيد في الحرم».[٣]

و في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصعد بصيد حمام الحرم في الحلّ، فيذبحه، فيدخله في الحرم فيأكله؟ قال: «لايصلح أكل حمام الحرم على حال»،[٤] لكن دلالة الأخير على الحرمة غير واضحة و إن كانت غير بعيدة و مقتضى الإطلاق في الأوّل حرمة أكل صيد الحرم على المُحِلّ و المُحرِم في الحلّ و الحرم.

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٧٧.

٢. المصدر، ص٧٨.

٣. المصدر، ص٧٩.

٤. المصدر. نعم لابدّ من إحراز صحّة سند العلّامة المجلسي رحمه الله إلى كتاب عليّ بن جعفر و لم يحرز، فلذا بنينا بعد الطبع الأوّل من هذا الكتاب على عدم حجّيّة جميع ما نقله المجلسي في الجزء العاشر عن عليّ بن جعفر، و تفصيله في كتابنا: بحوث في علم الرجال.

### ٣٢. أكل المضِرّات و شربها

مـــا يـــوجب الهـلاك يـحرم أكـله و شـربه؛ لقـوله تـعالى: «وَلا تُـلْقُوا بِـأَيْدِيكُمْ إِلَـــى التَّـــهْلُكَةِ»، و أمّـا إذا سـبّب ضـرراً عـظيماً، كـالعمى، و الشـلل، و قـطع اليـد و الرجل، و نحوها ممّا يفهم من مذاق الشارع عدم جوازه، فـهو أيـضاً حـرام، و إلّا فالحكم بحرمة كلّ ضرر يحتاج إلى إقامة دليل عليه، لاحظ عنوان «الإضرار» في آخر هذا الجزء.

### ٣٣و ٣٤. أكل الطين و التراب

قال الصادق عليه السلام في موثّق هشامين: «إن الله عزّوجلّ خلق آدم من طين، فحرّم أكل الطين على ذرّيّته».[1]

هذه الرواية معتبرة من روايات الباب و هي عشر روايات.

و عن المسالك: «المراد بها ما يشمل التراب و المدر»، بـل فـي مـجمع البـرهان: «المشهور بين المتفقّهة تحريم التراب و الأرض كلّها حتى الرمل و الأحجار».

أقول: أمّا المدر، فيشمله الطين؛ فإنّ الطين يشمل الرطب و اليابس مع أنّ الالتزام بحرمة الطين، و القول بحلّيّة المدر، بل و حتّى التراب بعيد جدّاً، فـالأقوى اجـتناب التراب و المدر أيضاً.

نعم، المتيقّن منهما غير ما استقرّت عليه السيرة في أكلهما في ضمن الأطـعمة و الفواكه. و أمّا الرمل و الحجر، فالأقوى عدم حرمة أكلهما، بعنوانهما.

### مسألة

قالوا بجواز أكل الطين من قبر الحسين عليه السلام؛ لأنّ فيه الشفاء. قال في الجواهر:

بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة ....

---

١. المصدر، ج١٦، ص٤٨٤.

قال المحقّق في الشرائع: «نعم، لا يتجاوز قدر الحمّصة».

و في الجواهر:

بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه؛ اقتصاراً على المتيقّن في مخالفة معلوم الحرمة، و قول الصادق في حسن سدير: «و لا تتناول منها أكثر من حمّصة؛ فإن تناول منها أكثر من ذلك فكأنّما أكل من لحومنا و دمائنا».[1]

قلت: دعوى تواتر الأخبار على رجحان الاستشفاء بطين قبر الحسين عليه السلام شيء يمكن القول به، و لا أقلّ من العلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار عن الأئمّة عليهم السلام؛ إذ الروايات في مختلف أبواب الفقه كثيرة.[2]

و أمّا على أكل طين القبر، فهي ممنوعة؛ إذ ما دلّ على جواز أكل الطين من قبر الحسين عليه السلام ليس بمتواتر و لو إجمالاً.

نعم، هي مستفيضة لكن لم أجد فيها مايصّح سنداً، و ما ذكره صاحب الجواهر من حسنة سدير، فلم أجدها.[3]

ثمّ إنّ قبره عليه السلام مستور لا يمكن أخذ الطين منه في هذه الأعصار، و لا دليل على جواز أكل طين بلد كربلاء، فالأحوط لزوماً ـ إن لم يكن أقوى ـ لزوم الاجتناب مطلقاً، بل المناسب حلّ التربة في الماء ثمّ شربه، يقول المجلسي في المكان الذي يؤخذ منه التربة:

ففي بعض الأخبار «طين القبر» و هو يدلّ ظاهراً على أنّها التربة المأخوذة من المواضع القريبة ممّا جاور القبر، و في بعضها «طين حائر الحسين...» و في بعضها «عشرون ذراعاً مكسّرة». و في بعضها: «خمسة و عشرون ذراعاً من كلّ جانب من جوانب القبر»، وفي بعضها: «تؤخذ طين قبر الحسين من عند القبر على سبعين ذراعاً»، و في بعضها: «فيه شفاء و إن أخذ على رأس ميل». و في بعضها «البركة من قبره على عشرة أميال». و في

---

١. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٥٨.

٢. لاحظ عدّة من أبواب كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه و بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ١٥٠ ـ ١٦٣.

٣. على أنّ سديراً مجهول غير حسن ثمّ المراد بالطين ما يشمل التربة أيضاً، كما يظهر للمتأمّل في الروايات. و على تقدير العدم يلحق التربة بالطين في الحكم بلا شكّ عند العرف، و إن شئت فقل: ليس المراد من طين قبره خصوص المبلول المرطوب جزماً، و عليه فيسهل إلحاق التراب بالطين اليابس.

بعضها: «حرم الحسين فرسخ في فرسخ من أربع جوانب القبر». و في بعضها: «حرمه عليه السلام خمس فراسخ من أربع جوانبه».

و قال: و جمع الشيخ و من تأخّر عنه بينها بالحمل على اختلاف مراتب الفضل و تجويز الجميع و هو حسن.

و قال أيضاً: الثالث: ما يؤكل له، و لا ريب في أنّه يجوز للاستشفاء من مرض حاصل و إن ظنّ إمكان المعالجة بغيره من الأدوية، و الظاهر الأمراض الجسمانية أيّ مرض كان، و ربّما يوسّع بحيث يشمل الأمراض الروحانيّة، و فيه إشكال. و أمّا الأكل بمحض التبرّك؛ فالظاهر عدم الجواز؛ للتصريح به في بعض الأخبار، و عموم بعضها، لكن ورد في بعض الأخبار جواز إفطار العيد به، و إفطار يوم عاشوراء أيضاً به.

و جوّزه بعض الأصحاب و لا يخلو من قوّة و الاحتياط في الترك إلّا أن يكون له مرض يقصد الاستشفاء به أيضاً.

قال المحقّق الأردبيلي: و لابدّ أن يكون بقصد الاستشفاء و إلّا فيحرم و لم يحصل له الشفاء كما في رواية أبي يحيى، و يدلّ عليه غيرها أيضاً.

و قد نقل أكله يوم عاشوراء بعد العصر، و كذا الإفطار بها يوم العيد و لم تثبت صحّته، فلايؤكل إلّا للشفاء.

و عن ابن فهد رحمه الله: ذهب ابن إدريس إلى تحريم التناول إلّا عند الحاجة.

و أجاز الشيخ في المصباح الإفطار عليه في عيد الفطر، وجَنح العلّامة إلى قول ابن إدريس لعموم النهي عن أكل الطين مطلقاً، و كذا المحقّق في النافع.

ثمّ قال: يحرم التناول إلّا عند الحاجة عند ابن إدريس، و يجوز على قصد الاستشفاء و التبرّك و إن لم يكن هناك ضرورة عند الشيخ. انتهى.

**تتمّة**

قيل بجواز الاستشفاء بالطين الأرمني و استعماله في الأدوية، لأنّه ورد في الأخبار المؤيّدة بعمومات دلائل حلّ المحرّمات عند الاضطرار.

و قيل: لا؛ لعدم صلاحية تلك الأخبار، لتخصيص أخبار التحريم.

و عن الشهيد الثاني: «موضع التحريم في تناول الطين ما إذا لم يدع إليه حاجة؛ فإنّ في بعض الطين خواصّ و منافع لا تحصل في غيره؛ فإذا اضطرّ إليه لتلك. المنفعة... جاز... لعموم قوله تعالى: «فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ ...».

أقول: لا يجوز أكل الطين الأرمني إلّا في فرض انحصاردفع الضرورة به و لعلّه في مثل زماننا فرض نادر.

و الأحوط لزوماً حلّ طين بلد كربلاء و استهلاكه في الماء ثمّ شربه للاستشفاء.

## ٣٥. الأكل من مائدة يُشرَب عليها الخمر

دلّت على حرمته موثّقة عمّار، و سيأتي نقلها في حرف «ج» في عنوان «الجلوس».

## ٣٦ ـ ٤١. أكل الدم و الميتة و لحم الخنزير و غيرها

قال الله تعالى: «قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلىٰ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[1]

و قال: «إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[2]

و قال: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَما أَكَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ... فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِأَثْمٍ فَإِنَّ ٱللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[3]

---

١. الأنعام (٦): ١٤٧.

٢. البقرة (٢): ١٧٣.

٣. المائدة (٥): ٥ و٦.

و قال: «إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ اَلمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ اَلخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اَضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[1]

أقول: هنا مباحث:

[البحث] الأوّل: التحريم في هذه الآيات يتعلّق بالأكل فقط دون سائر التصرّفات بقرينة قوله: «عَلىٰ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ» و قوله: «فِي مَخْمَصَةٍ» و غير هما، فالآيات الأربعة تحرّم أكل الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهلّ به لغير الله على غير المضطرّ.

[البحث] الثاني: يحرم شرب الدم و إن لم يكن مسفوحاً؛ إذ القيد في الآية الأولى لاينافي إطلاق سائر الآيات الكريمة، كما قرّر في أصول الفقه، فلا يكون احترازيّاً يسوّغ شرب الدم غير المسفوح، ثمّ إنّ حرمة الشرب غير مقيّدة بالدم النجس، بل الدم الطاهر أيضاً يحرم شربه.

[البحث] الثالث: أنّ الدم الكائن في الكبد غير محرّم الأكل؛ و ذلك لقيام السيرة المستمرّة المتّصلة بزمان صاحب الشرع من المسلمين على أكل الكبد، كيف و لو كان حراماً لاشتهر حرمته غاية الاشتهار، و لعلّه المراد من قوله في الآية الأولى: «أَوْ دَماً مَسْفُوحاً» فافهم.

نعم، إذا سفح الدم من الكبد بحيث استقلّ وجوداً يحرم شربه؛ للإطلاقات.

[البحث] الرابع: لا يبعد تفسير الميتة في الآيات الشريفة بما يموت بلا ذبح ذابح، و ما في الآية الثالثة من ذكر سائر أقسام غير المذكّى في مقابل الميتة، فهو من قبيل التفصيل بعد الإجمال، و قوله: «إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ» دليل على حرمة كلّ ما لم يذكّ، مات حتف أنفه، أو بسبب آخر، فالحلّيّة مترتّبة على المذكّى، و حصول شروط التذكية، كما سنشرحها. فافهم.

[البحث] الخامس: نقل في معنى قوله تعالى: «وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ» قولان:

الأوّل: أنّه ما ذكر غير اسم الله عليه. و الثاني: ما ذبح لغير الله، و استوجه الطبرسي الأوّل وفاقاً لجمع من المفسّرين.

---

١. النحل (١٦): ١١٦.

أقول: مقتضى المقابلة بين القولين حرمة ما ذبح لغير الله و إن ذكر اسم الله عليه عند القائلين بالقول الثاني، و إطلاقه يشمل ما إذا ذبح لأجل إكرام الضيف و القادم و الميّت و إن ذكر اسم الله عليه، و لا أدري هل بحرمته قائل أم لا؟

بل مقتضى القول الثاني حرمة ما ذبح لأجل الأكل و البيع، و اختصاص الحلّيّة بما إذا ذبح لله تعالى، فكأنّ الذبح من جملة العبادات لا يحلّ إلّا لقصده له تعالى، و هذا ممّا يمكن دفعه بالسيرة المستمرّة بين المسلمين، كما لا يخفى.

قال الراغب في مفرداته: «و الإهلال رفع الصوت عند رؤية الهلال، ثمّ استعمل لكلّ صوت، و به شبّه إهلال الصبيّ. و قوله: «وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ» أي ما ذكر عليه غير اسم الله و هو ما كان يذبح لأجل الأصنام».

و في مجمع البيان: «الإهلال في الذبيحة رفع الصوت بالتسمية، و كان المشركون يسمّون الأوثان و المسلمون يسمّون الله، و الهلال غرّة القمر لرفع الناس أصواتهم عند رؤيته بالتكبير».

و في موثّقة أبان عن الباقر عليه السلام: ««وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ» يعني ما ذبح للأصنام ... و ما ذبح على النصب كانوا (أي المجوس) يذبحون لبيوت النيران و قريش كانوا يعبدون الشجر و الصخرة، فيذبحون لهما ...».[1]

أقول: لا شكّ في حرمة أكل ما لم يذكر عليه اسم الله؛ لقوله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ».[2]

[البحث] السادس: ما ذبح على النصب يحتمل أن يكون ما ذبح لأجل الأصنام تقرّباً إليها، و يحتمل أن يكون المراد ما ذبح عليها و إن لم يذبح لها، و يحتمل ذبح الحيوان على الأحجار تقرّباً للأصنام، و أمّا مجرّد الذبح على الأحجار بلا مدخليّة الأصنام، فحرمته غير محتملة في دين الإسلام.

و في صحيح أبان بن تغلب أو موثّقته عن الباقر عليه السلام: ««وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ» يعني ما

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٣٤.

٢. الأنعام (٦): ١٢١.

ذبح للأصنام، و ما ذبح على النصب، كانوا يذبحون لبيوت النيران، و قريش كانوا يعبدون الشجر و الصخرة، فيذبحون لهما ...»،[1] و هذا هو المعتمد.

[البحث] السابع: الاستقسام بالأزلام إن شمل المقام أو خصّه، فهو من جهة القمار، أو أكل مال الناس بالباطل، فلا يكون محرّماً برأسه. و في موثّقة أبان المتقدّمة قال: «كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّؤونه عشرة أجزاء ثمّ يجتمعون عليه، فيخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل و السهام عشرة، سبعة لها أنصباء، و ثلاثة لا أنصباء لها، فالتي لها أنصباء ... و ثمن الجزور على من يخرج له من الأنصباء شيء و هو القمار، فحرّمه الله عزّوجلّ.

[البحث] الثامن: أنّ حرمة هذه الأمور الستّة ترتفع بحدوث الاضطرار إليها، و المراد بالاضطرار الخوف على نفسه بالتلف، و المرض، و الضرر الذى يصدق معه الاضطرار، و لا يختصّ بالأوّل، كما عن الشيخ في النهاية، و القاضي، و ابن إدريس، و العلّامة في مختلفه؛ لعدم ما يصلح قيداً؛ لإطلاق الآيات؛ و لقوله تعالى: وَما «جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، و قوله: «يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ».

قال في الجواهر بعد نقل ذهاب المشهور إلى خلاف الشيخ و أتباعه من المسالك:

بل الظاهر تحقّقه ـ أي الاضطرار ـ على نفس غير المحترمة، كالحامل تخاف على الجنين، و المرضع على الطفل، و بالإكراه، و بالتقية الحاصلة بالخوف على إتلاف نفسه أو نفس محترمة، أو عرضه، أو عرض محترم، أو ماله أو مال محترم يجب عليه حفظه، أو غير ذلك من الضرر الذي لا يتحمّل عادةً، بل لو كان مريضاً و خاف بترك التناول طول المرض أو عسر علاجه، فهو مضطرّ عرفاً ...؛ إذ المدار على صدق الاضطرار الظاهر تحقّقه بخوف الضرر الذي لا يحتمل عادةً إذا كان خوفاً معتدّاً به عند العقلاء.

أقول: ما أفاده متين، و الاضطرار حدّ جميع التكاليف الالاهيّة دون هذه الأمور

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٣٤.

فقط، و يمكن أن يستدلّ عليه بوجوه:

فمنها: قوله تعالى: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلّا ما اَضْطُرِرْتُمْ».[1]

منها: ما روي عن رسول الله ﷺ «رفع عن أمّتي تسعة أشياء ... و ما اضطرّوا إليه». و هذه الرواية قد وصفها جمعٌ بالصحّة، لكنّ الظاهر من الآية اختصاص ما حرّم بالماكولات لا مطلق المحرّمات، و لا أقلّ من الشكّ في الإطلاق، و الرواية مع اشتهارها غير سالمة عن النقاش في سندها؛ إذ في طريقها أحمد بن محمّد بن يحيى و هو لم يوثّق صريحاً لكنّ الأقوى حسنه، فالرواية حسنة.

نعم، ناقش بعضهم في رواية حريز عن الصادق عليه السلام.

منها: قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اَللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها ... إِلّا وُسْعَها».

و هذه الآية تخصّ بعض مصاديق الضرورة في كلام الجواهر المقدّم.

منها: قوله تعالى: «يُرِيدُ اَللّٰهُ بِكُمُ اَلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ اَلْعُسْرَ».

منها: قوله تعالى: «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».[2]

فتلخّص من ذلك كلّه انتفاء جميع التكاليف الإلزاميّة من الواجبات و المحرّمات عند عروض الاضطرار من دون اختصاص بما ذكر في الآيات المتقدّمة.

و ليعلم أنّ الاضطرار و إن كان مجوّزاً للمحرّمات لكن لا مطلقاً، بل بقدر رفع الاضطرار؛ إذ بعد رفعه لا اضطرار حتى يرتفع الحرمة به، و هذا واضح جدّاً، بل هو أحد محتملات قوله تعالى: «وَلا عادٍ». و فيه تقييد آخر و هو ان الحرج و العسر لا يبيحان بعض المحرّمات كالزنا واللواط و القتل كما يفهم من مذاق الشرع، مع انه في القتل منصوص في الجملة.

**و هنا فوائد**

[الفائدة] الأولى: اختلف أقوال المفسّرين حول الاستثناء عن الاضطرار ـ «غَيْرَ باغٍ

---

١. الأنعام (٦): ١٢٠.

٢. البرهان، ج ١، ص ٤٠١. فسّر فيه كلمة «الحرج» بـ«الضيق» و هو ما روى زرارة عن الباقر عليه السلام.

وَلا عادٍ» ـ و لا جدوى في البحث حولها، و نحن في غنىً عنها بصحيح حمّاد بن عثمان عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ:

«فَمَنِ اُضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ» قال «الباغي: باغي الصيد، و العادي، السارق، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا، هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، و ليس لهما أن يقصّرا في الصلاة».[1]

[الفائدة] الثانية: الباغي و العادي عند الاضطرار هل يجوز لهما الإمساك عن أكل الميتة و غيرها من المحرّمات المذكورة في الآية حتى الموت أم لا؟

ظاهر القرآن هو الأوّل، بل وجوبه لكن لابدّ من تأويله؛ إذ حفظ النفس أهمّ الأمور عند الشارع؛ فإذا أبيح المحرّمات مخافَة أمور تكون أدون من النفس، فكيف لا يجوز لحفظ النفس، فالصحيح أنّ الخائف على نفسه أو على نفس غيره أو على ضرر عظيم ببدنه، يجب عليه أكل الميتة و غيرها و إن كان باغياً، و عادياً و إن كان يعاقب على هذه الأكل و يكون آثما، و هذا الوجوب وجوب عقليّ من باب ارتكاب أخفّ الضررين، كوجوب الخروج من الدار المغصوبة مع كونه تصرّفاً قبيحاً يستحقّ عليه العقوبة، فافهم.[2]

[الفائدة] الثالثة: هل يكون ارتكاب سائر المحرّمات أيضاً، مثل أكل هذه الأربعة موجباً للعقاب للمضطرّ العادي و الباغي أم الحكم مخصوص بهذه الأربعة؟

أقول: الظاهر من الآيات هو حصر المحرّمات المأكولة في المذكورات، و عليه، فالاضطرار الرافع للحرمة و الاضطرار غير الرافع، كاضطرار الباغي و العادي قيد للمحرّمات التي تؤكل و تشرب لا للعناوين المذكورة في الآيات فقط، و عليه كلّ ما دلّ الدليل على حرمة أكله أو شربه فحكمه حكمها. فافهم؛ فإنّه دقيق.

نعم، لا دلالة في الآيات على التعدّي منها إلى المحرّمات غير المأكولة و المشروبة، لكنّ العقل شاهد بالإلحاق.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٩، ص٧٨؛ وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤٧٩. و لا يبعد أن يقال: إنّ الاضطرار المجوّز لأكل المحرّمات هو ما إذا لم يتحقّق بفعل حرام أو بمطلق اختياره بناء على عدم حرمة الصيد؛ فإنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً أو تكليفاً أيضاً على قول.

٢. نعم، لا يجوز لهما ـ و لو عقلاً ـ أكل الميتة عند عروض بعض مراتب الاضطرار الخفيفة و الجواز مخصوص بالصورتين المذكورتين في المتن.

[الفائدة] الرابعة: هل يلحق بطلب الصيد و السرقة سائر المحرّمات في سلب أثر الاضطرار و هو رفع الحرمة أم لا؟

يمكن أن يختار الثاني، لِعدم الدليل على الإلحاق، بل الدليل على خلافه، و هو قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدّمة: «ليس هي عليهما كما هي على المسلمين». و لكنّ الصحيح هو الوجه الأوّل؛ لعدم خصوصية في السرقة و الصيد ـ سواء قلنا بحرمة الصيد أو حلّه ـ بل المدار على عدم استناد الاضطرار إلى مجرّد اختيار المكلّف، أو إلى اختياره المحرّم، فإذا حصل الاضطرار بتوسّط عمل حرام لا يرفع الحرمة، و يدلّ على هذا ـ بدلالة واضحة ـ قوله تعالى: «فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِأِثْمٍ ...»[١] و هذا ظاهر.

[الفائدة] الخامسة: يشترط في تحقّق التذكية أمور:

١. كون الذابح مسلماً كما قالوا. و في عدّة من الروايات، و فيها الصحيح، كصحيح قتيبة الأعشي،[٢] و صحيح حسين الأحمسي:[٣] «فإنّما هو الاسم، و لا يؤمن عليه إلّا مسلم. لكنّه في مقام الإثبات و فرض الشكّ، و كأنّه يدلّ على حلّيّة ذبيحة غير المسلم مع إحراز التسمية.

و في جملة من الأخبار و منها: صحيح الحسين الأحمسي،[٤] و موثّق حميد،[٥] ورد النهي عن ذبيحة اليهوديّ و النصراني و المجوسيّ.

و ورد النهي عن ذبائح نصارى العرب كما في صحيح محمّد بن مسلم،[٦] و صحيح الحلبي،[٧] و صحيح بن مسلم،[٨] و ورد النهى كما في صحيح الحلبي[٩] وخبر حسين بن

---

١. المائدة (٥): ٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٤١.
٣. المصدر، ص٣٤٥.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٣٥٢.
٦. المصدر، ص٣٤٦.
٧. المصدر، ص٣٤٩.
٨. المصدر، ص٣٥٢.
٩. المصدر، ص٣٤٩.

علوان[١] عن ذبح النسائك ـ في عيد القربان ـ لغير المسلمين، و في حسنة حمران[٢] علّق ذبيحة اليهوديّ و النصرانيّ و المجوسيّ على سماع ذكر اسم الله فيحمل ما قبلها عليها جمعاً بينهما، و في صحيح ابن مسلم: «كل ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها و أنت تسمع ...»[٣] و في صحيح حريز حلّيّة «ذبائح اليهود و المجوس و النصارى بشهادة اسم الله».[٤]

المستفاد من هذه الروايات كما يلي:

أوّلاً: حرمة ذبائح نصارى العرب.

ثانياً: حرمة ذبيحة غير المسلم إذا كانت أضحيّة واجبة أو مندوبة، و فيه تأمّل.

ثالثاً: عدم اعتبار الإسلام في الذابح؛ إذ إطلاق الطائفة الثانية مقيّد بالطائفة السادسة، و هو المستفاد من الطائفة الأولى، كما لا يخفى. نعم، إذا كان الذابح مسلماً يجوز أكل ذبيحته إلّا إذا علم ترك التسمية، و إذا كان كتابيّاً أو مشركاً لا يجوز أكلها إلّا إذا علم و لو بخبر ثقة[٥] أنّه ذكر اسم الله، فلا تعارض بين الروايات بوجه مع كثرتها و اختلاف مضامينها.

نعم، في صحيح جميل و محمّد بن حمران[٦] أنّهما سألا أباعبدالله عليه السلام عن ذبائح

---

١. المصدر، ص٣٤٨ و توثيق ابن علوان مبنيّ على إثبات جملة: «كون الحسن بن علوان أوثق و أحمد من أخيه». من ابن عقدة.

و كتبنا ذلك للسيد الأستاذ الخوئي فأجاب بما لفظه: «النجاشي، ص٤١ الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفيّ عاميّ، و أخوه الحسن يكنّى أبا محمّد، ثقة رويا عن أبي عبدالله عليه السلام و ليس للحسن كتاب و الحسن أخصّ بنا و أولى. ثمّ إنّي لا أعتمد في توثيق الحسن و لا أخيه الحسين بما نقل عن ابن عقدة. و إنّما أعتمد في توثيق الحسين على قول النجاشي ثقة حيث استظهرنا أنّه راجع إليه بقرينة أنّه كان في مقام ترجمته، و في توثيق أخيه الحسن بقوله: «و الحسن أخصّ بنا و أولى» انتهى كلامه دام ظله.

و فهم العلّامة و غيره رجوع التوثيق إلى الحسن دون الحسين، و يمكن إثبات وثاقة الحسين بقول ابن عقدة المقتدّم، كما نقله العلّامة عنه في القسم الثاني من رجاله، فالأخوان كلاهما ثقتان. و ما أفاد سيّدنا الأستاذ بأجمعه غير قويّ؛ إذ مجرّد قول النجاشي: «إنّ الحسن أخصّ بنا و أولى» لا يدلّ على حسنه فضلاً من وثاقته.

نعم، لم ينقل العلّامة سنده إلى ابن عقدة، فالنقل مرسل، فلا يثبت وثاقة الحسين بدليل قويّ، و رجوع توثيق النجاشي إلى الحسين غير بعيد و إن لم يكن ظاهراً واضحاً. والله العالم.

٢. المصدر، ص٣٥٢.

٣. المصدر.

٤. المصدر، ص٣٥٣.

٥. المصدر، ص٣٥٢.

٦. المصدر.

اليهود و النصارى و المجوس؟ فقال: «كل»، فقال بعضهم: إنّهم لا يسمّون، فقال: «فإن حضرتموهم فلم يسمّوا فلا تأكلوا ـ و قال: ـ إذا غاب فكل».

أقول: إطلاق صدره ـ لو خلّي عن ذيله ـ كان محمولاً على صورة إثبات التسمية، و لكن ذيله يدلّ على حلّيّة الذبيحة في صورة الشكّ، فيعارض ما دلّ على حرمته، غير أنّ رفع اليد عن تلكم الروايات لأجل هذا الذيل غير سديد، فلابدّ من تأويله هذا بحسب الروايات.

و أمّا بحسب الصناعة الفقهيّة، فإليك عبارة المحقّق ممّزجاً بكلام صاحب الجواهر:

فلا يتولّاه ـ أي الذبح ـ الوثني و غيره من الكفّار غير الكتابيّ و إن كان من كفّار المسلمين، كالمرتدّ، و الغلاة، و الخوارج، و النصّاب، و نحوهم و حينئذ، فلو ذبح كان المذبوح ميتة، و إن جاء بالتسمية و غيرها من الشرائط، بل في المسالك و غيرها أنّه مجمع عليه بين المسلمين، و على المشهور ـ شهرةً عظيمةً ـ على معنى أنّه لا يتولّاه الكافر مطلقاً و إن كان كتابيّاً و جاء بالتسمية، بل استقرّ الإجماع في جملة من الأعصار المتأخّرة عن زمن الصدوقين على ذلك، بل و المتقدّمة، كما حكاه المرتضى و الشيخ بعد اعترافهما بأنّه من متفرّدات الإماميّة، بل كاد يكون (من ظ) ضروريات المذهب في زماننا، مضافاً إلى النصوص المستفيضة التي إن لم تكن متواترة بالمعنى المصطلح، فمضمونها مقطوع به، و لو بمعونة ما عرفت، فمن الغريب وسوسة بعض الناس فيه، و كأنّ الذي جرّاه على ذلك تعبير المصنّف و غيره عن ذلك بقوله: و في الكتابي روايتان أشهرهما المنع ....

و من الغريب بعد ذلك إطناب ثاني الشهيدين في المسالك و بعض أتباعه في تأييد القول بالجواز و اختياره ... و يذكره فيها ما لو وقع من غيره لعدّ من الخرافات، و أغرب من هذا أنّ الفاضل في «ض» مع اعتداله و شدّة إطنابه في الإنكار على ثاني الشهيدين في ميله إلى القول بالجواز، مال بعض الميل إلى ما سمعته في رواية ثالثة ... «و هي تؤكل ذباحة الذمّيّ إذا سمعتَ تسميته». و هي مع أنّها مطروحة لم يحك القول بها إلّا عن الصدوق.[1]

---

١. لا يبعد إلحاق نصارى العرب بغير نصارى العرب على القول المشهور. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٧٩ ـ ٨٦.

٢. الإيمان، كما نقل عن جمع في الجواهر،[١] لكن مادلّ عليه، كخبر زكريا بن آدم غير نقيّ السند.[٢] نعم، ثبت عدم حلّيّة ذبيحة الناصب و الحروريّة،[٣] لكن في حسنة حمران[٤] «لاتأكل ذبيحة الناصب إلّا أن تسمعه يسميّ»، فالناصب ملحق بأهل الكتاب.

و أمّا الحرورية، فلابدّ من حمل عدم حلّيّة ذبيحتها على الكراهة، لما ورد من جواز أكل ذبيحتها و ذبيحة المرجئ في صحيح الحلبي.[٥]

و يدلّ على جواز حلّيّة ذبيحة غير الإماميّ الروايات السابقة الدالّة على حل ذبيحة المسلمين، و صحيح فضيل، و زرارة و محمد بن مسلم.[٦]

٣. أمّا البلوغ، فغير معتبر. و في صحيح ابن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن ذبيحة الصبيّ؟ فقال: «إذا تحرّك و كان له خمسة أشبار و أطاق الشفرة».[٧]

٤. و كذا لا يشترط الذكوريّة؛ لصحيح ابن أذينة[٨] لكنّ في صحيح أو حسن سليمان بن خالد قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن ذبيحة الغلام و المرأة هل تؤكل؟ فقال: «إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها، حلّت ذبيحتها، و كذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله، و ذلك إذا خيف فوت الذبيحة و لم يوجد من يَذبح غيرُهما».[٩]

و عليه، فيحمل المطلقات عليه لكنّ في الجواهر: «لم أجد أحداً أفتى به، كما اعترف به بعضهم، فلا بأس بحمله على ضرب من الندب أو الكراهة ...».

٥. كون الآلة حديدة عند التمكّن، كما في صحيح ابن مسلم، و صحيح الحلبي و غيرهما.[١٠]

---

١. المصدر، ص٩٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٥٦.
٣. المصدر، ص٣٥٦.
٤. المصدر، ص٣٥٧.
٥. المصدر.
٦. المصدر، ص٣٥٨.
٧. المصدر، ص٣٣٦. الشفرة: السكّين العظيم كما في اللغة.
٨. المصدر، ص٢٣٩.
٩. المصدر، ص٣٣٨.
١٠. المصدر، ص٣٠٨.

و أمّا إذا لم يوجد الحديد، فبغيره ممّا يفري الأوداج، كالمروة، و القصبة، و العود، و الحجر، و العظم.

و الظاهر الاجتزاء بكلّ شيء غير هذه المذكورات؛ لعدم فهم خصوصيّة من الأمثلة، لاحظ صحيح ابن الحجّاج، و صحيح الشحّام.[١]

ثمّ إنّه لا يعتبر في الحديد كونه سكّيناً أو بشكل خاصّ آخر، بل بأيّ شكل كان و عليه، فيجوز الذبح بالأجهزة الحديثة إذا كانت حديدة.

ثمّ إنّ مجرّد عدم وجود الحديد عند قصد الذبح، يكفي في سقوط اشتراط الحديد، و لا يعتبر الاضطرار و خوف تلف الحيوان؛ لإطلاق الروايات، و الاضطرار و إن أخذ في رواية ابن مسلم، لكنّ سندها غير نقيّ؛ إذ عبدالله بن محمد بن عيسى لم يثبت وثاقته و لا حسنه.

٦. قطع الحلقوم كما في صحيح الشحّام، و فري الأوداج كما في صحيح ابن الحجّاج،[٢] و النحر في اللبّة كما فى صحيح ابن عمّار،[٣] فيحرم أكل ذبيحة لم تذبح من مذبحها كما في صحيح ابن مسلم و صحيح الحلبي[٤] لكنّ في الثاني «يعني إذا تعمّد ذلك و لم تكن حاله حال اضطرار ...»، و الظاهر أنّ هذه الجملة ليست من الإمام، بل من الكليني، أو من أحد الرواة، كما لا يخفى.

و لا يخفى أنّه ليس في الروايات ما يدلّ على مذهب الأصحاب من قطع الأوداج الأربعة، و ليس أيضاً خبر معتبر يدلّ صريحاً على أنّ النحر للإبل خاصّة، فليكن الأمران مستفادان من الخارج.

ثمّ إنّ هذا شرط في صورة التمكّن، و أمّا إذا عصى الحيوان، أو وقع في بئر فيصحّ ذبحه ونحره في أىّ موضع اتّفق، فراجع الباب العاشر من أبواب الذبح.

نعم، المذكور في تلكم الروايات عصيان الثور والثورة، كما في صحيح الحلبي و

---

١. المصدر، ص٣٠٨ و ٣٠٩.
٢. المصدر، ص٣٠٨.
٣. المصدر، ص٣٠٩.
٤. المصدر، ص٣١١.

عيص، و تردّي البعير في البئر، كما في روايتي الجعفي و زرارة، لكن يلحق بالثور كلّ حيوان مذبوح، و بعصيانه كلّ ما لم يتمكّن معه من ذبحه من مذبحه، و يلحق بتردّي البعير أيضاً كلّ مالم يتمكّن معه من نحره، و وجه الإلحاق فهم العرف بإلغاء اعتبار المذبح حينئذ من دون اعتبار خصوصيّة أخرى.

٧. حركة بعض أعضائه قبل الذبح، كطرف العين، و ركض القائمة، أو مصع الذنب، أو تحرّك الذنب. لاحظ الروايات في الباب الحادي عشر من أبواب الذبح،[١] لكنّ المعتبر حركة بعض أعضائه بعد الذبح لا قبله، فدقّق النظر في الروايات، تجد صدق ما قلناه.

٨. خروج الدم من الذبيحة، كما في صحيح الشحّام، لكن يعتبر كونه معتدلاً لا متثاقلاً، كما في صحيح بكر بن محمّد[٢] لكن صحيح الشحّام لا مفهوم له، فالعمدة صحيح بكر، و كونه قيداً زائداً على الحركة محلّ تأمّل، و الحكم مبنيّ على الاحتياط اللزومي.

٩. ذكر اسم الله عليه، فلا يجوز أكل مالم يذكر اسم الله عليه كتاباً و سنّةً، و لا يعتبر فيه صيغة مخصوصة؛ للإطلاق، بل في صحيح ابن مسلم[٣] قال: سألته عن رجل ذبح فسبّح أو كبّر أو هلّل أو حمد الله؟ قال: «هذا كلّه من اسماء الله، لا بأس به».

و لا فرق بين العلم و الجهل؛ للإطلاق. نعم، يحلّ أكله إن لم يسمّ نسياناً؛ للروايات[٤] لكن إذا كان الناسي مسلماً، و أمّا إذا نسيه الكافر، فيحرم أكله إن قلنا بجواز ذبحه في صورة ذكر اسم الله، فلاحظ صحيح بن مسلم،[٥] و الأحوط لزوماً التسمية عند التذكّر؛ لصحيح ابن مسلم: «إن كان ناسياً فليسمّ حين يذكر و يقول: بسم الله على أوّله و (على) آخره» إلّا أن يجعل الجملة الأخيرة قرينة على الاستحباب.

١٠. استقبال الذبيحة، فيحرم أكل ما لم يستقبل تعمّداً، و أمّا إذا ترك الاستقبال

---

١. المصدر، ص٣١٩.
٢. المصدر، ص٣٢١.
٣. المصدر، ص٣٢٧.
٤. المصدر، ص ٣٢٥.
٥. المصدر، ص٣٢٦.

جهلاً أو نسيانا، فيحلّ أكله، كما وردت فيه روايات.[١]

١١. يحرم قطع رأس الذبيحة حين الذبح من دون إيجابه تحريم الأكل كما دلّ عليه الروايات المعتبرة، فلاحظ باب (٩) من أبواب الذبح.[٢]

١٢. يحرم نخع الذبيحة كما فى صحيحي ابن مسلم و الحلبي[٣] و هو عبارة عن قطع النخاع ـ و هو عرق خاصّ ـ حين الذبح لا بعده.

**مسائل**

المسألة الأولى: ذكاة الجنين ذكاة أمّه إذا كان تامّاً، أي أشعر و أوبر و إلّا فلا يؤكل.[٤]

المسألة الثانية: لا يعتبر التسمية في صيد السمك، كما في الروايات.[٥]

المسألة الثالثة: لا يعتبر الإسلام في صيد السمك لكن لابدّ من إحراز إخراجه الكافر حيّاً من الماء. لاحظ الروايات.[٦]

المسألة الرابعة: إذا أخرج السمك حيّاً ثمّ عاد أو أرسله الصيّاد إلى الماء فمات فيه، يحرم أكله، كما فى الروايات.[٧]

المسألة الخامسة: لابدّ من الأخذ مضافاً إلى الحياة، فلو خرج حيّاً و مات قبل الأخذ، حرم كما يستفاد من الروايات.[٨]

المسألة السادسة: اعتبر جمعٌ ـ زائداً على ما تقدّم ـ استقرار الحياة في الذبيحة و هو أن يعيش مثلها اليوم أو الأيّام، و لو كانت الحياة غير مستقرّة و هي التي يفضي بموتها عاجلاً، لم تحلّ بالذباحة؛ لأنّ حركتها كحركة المذبوح. و الأقوى عدم اعتبار هذا الشرط؛ لعدم الدليل عليه، بل روايات اعتبار الحركة دالّة على عدمه، فلاحظ.

---

١. المصدر، ص ٣٢٤.
٢. المصدر، ص ٣١٥.
٣. المصدر، ص ٣١٤.
٤. المصدر، ص ٣٢٩ و ٣٣٠.
٥. المصدر، ص ٣٦١.
٦. المصدر، ص ٣٦٢ و ما بعدها.
٧. المصدر، ص ٣٦٥.
٨. المصدر، ص ٣٦٦ و ٣٦٧.

المسألة السابعة: لا يحرم أكل السمك حيّاً؛ لما يستفاد من الروايات السابقة الدالّة على أنّ ذكاته بإخراجه من الماء حيّاً بلا اعتبار موته في يده. و ما ذكره الشيخ الطوسي﵀ في وجه المنع عليل. و هل يجوز أكله حيّاً تحت الماء من دون إخراجه من الماء؟ فيه وجهان أقواهما الجواز كما يظهر ممّا يلي.

المسألة الثامنة: إذا نصب الحظيرة في الماء، فدخلها الحيتان، فماتت فيها قبل إخراجها من الماء، فالظاهر جواز أكله، كما دلّ عليه صحيحة الحلبي[1] و غيرها، فلاحظ.

المسألة التاسعة: ذهب جمع ـ كما في الجواهر ـ إلى أنّ ذكاة الجنين هي ذكاة أمّه إذا لم تلجه الروح، فلو ولجته لم يكن بدّ من تذكيته، فلو خرج ميّتاً بعد ولوج الروح فيه، كان ميتة؛ لإطلاق عموم ما دلّ على اشتراط تذكية الحيّ[2] لكنّه ضعيف، و إطلاق الروايات تدلّ على الجواز.

المسألة العاشرة: إذا خرج الجنين حيّاً و إن لم يتّسع زمان حياته للذبح، فالأقوى عدم تذكيته بتذكية أمّه، بل حلّيّته موقوفة على تذكية نفسه؛ لموثق عمّار[3] لكن لم أجده في التهذيب، فراجع.

## ٤٢ ـ ٤٧. العناوين المحرّمة العامّة من الحيوانات

أ) يحرم أكل كلّ حيوان سبع و إن لم يكن ذاناب، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الدابّة و الطير، و بين البرّيّ و البحريّ. اللّهمّ أن يدّعى انصراف السبع إلى الدابّة البرّيّة، لاحظ صحيح ابن الفرقد و صحيح الحلبي، و موثّق سماعة.[4]

ب) يحرم أكل كلّ ذي ناب من الوحش، كما في موثّقة سماعة المتقدّمة. الوحش: الحيوان البّري. الناب: السنّ خلف الرباعيّة، كما في المنجد.

---

١. المصدر، ص٣٦٩.

٢. جواهر الكلام، ج٣٦، ص١٨٢.

٣. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٣٣٠.

٤. المصدر، ص٣٨٧ و ٣٨٨.

ج) يحرم أكل كلّ طير يصفّ. ففي صحيح زرارة أنّه سأل أبا جعفر عمّا يؤكل من الطير؟ فقال: «كُل مادفّ، و لا تأكل ما صفّ».[١] و في موثّق سماعة المتقدّم «كل ماصفّ و هو ذو مخلب فهو حرام». الخبر.

و اعلم، أنّ الطيور أو أكثرها ـ و أنا غير عارف بكيفيّة الطيران كلّيّةً ـ لا تطير على نحو واحد، بحيث يكون صفيفاً لا دفّ فيه،

أو دفيفاً لا صفّ فيه، فالظاهر ـ كما ذكروافي الفقه أيضاً ـ هو الصفّ و الدفّ غالباً لا دائماً.

و قال بعض: جوارح الطير تصفّ، أي لا تحرّك غالباً جناحَها حين تطير، بخلاف آكلة الحبوب؛ فإنّها تدفّ غالباً.

د) كلّ ذو مخلب من الطير يحرم أكله، ففي صحيح ابن فرقد، عن أبي عبدالله عليه السلام «أكلُ ذي نابٍ من السباع، و مخلبٍ من الطير حرام» و مثله صحيح الحلبيّ، و في موثّقة سماعة «... حرّم رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ ذي مخلب من الطير».[٢]

هذا، و لكنّ في ذيل الموثّقة السابقة: «و كلّ ما صفّ و هو ذو مخلب فهو حرام»، و في الجواهر: «عن بعضهم ضبط الحديث هكذا: فهو ذو مخلب فهو حرام».

و على هذا، فالرابع و الثالث معاً أمارة واحدة، لا أنّهما أمارتان مستقلّتان على التحريم.

و لعلّ ما يكون صفيفه أكثر من دفيفه من الطيور كلّها ـ خارجاً ـ واجدة للمخلب، و لو كان كذلك لارتفع ثمرة البحث. و على فرض عدم الملازمة ـ خارجاً ـ بين ما يصفّ و ذي مخلب ففي المقام وجهان: أحدهما: هو الحلّ. في غير الواجد لكلتيهما، لأنّ ذيل الموثّقة يقيّد إطلاق ما دلّ على تحريم ما يصفّ، و ما هو ذو مخلب فيسقطهما عن استقلالهما.

ثانيهما: هو الحرمة فيهما؛ إذ غاية ما في الباب عدم دلالة الذيل على الاستقلال، و

---

١. المصدر، ص ٤٢١.

٢. المصدر، ص ٣٨٧.

هو لا ينافي دلالة غيره على استقلال كلّ واحد منهما. فتأمّل، و لعلّ الأظهر هو الأوّل و إن كان الثاني أحوط. و الله العالم.

**مسألة**

إذا فرض تساوي الدفّ و الصفّ في الطير و لم يوجد علامة أخرى على الحرمة، فالأظهر هو الحلّ؛ للإطلاقات، كقوله تعالى: «قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ...» و لأصالة الحلّيّة العامّة.

و قيل بالحرمة؛ لأصالة عدم التذكية، لكنّها لا تعتمد عليها في قبال العمومات و الشبهة حكميّة. و تحقيق الحال حرّرناه في شرح كتاب الطهارة من العروة الوثقى، و الله العالم.

هـ) عدم القانصة «سنگدان». ففي صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: الطير ما يؤكل منه؟ فقال: «لا تأكل مالم تكن له قانصة»،[1] و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام فقلت: فطير الماء؟ فقال: «ما كانت له قانصة فكل، و مالم تكن له قانصة، فلاتأكل»،[2] و في موثّق سماعة ... «كُل من طير البرّ ما كانت له حوصلة «چينه دان»، و من طير البحر ما كانت له قانصة، كقانصة الحمام».

ثمّ الحوصلة و القانصة إنّما تكون أمارتين إذا لم يعلم كيفيّة الطيران و إلّا فلا، مثلاً إذا فرضنا طيراً دفيفه أكثر من صفيفه، فهو حلال اللحم و إن لم تكن له قانصة و لا حوصلة، و إذا كان صفيفه أكثر، فهو حرام و إن وجد فيه أحدهما، و ذلك لقول الصادق عليه السلام في ذيل موثّق سماعة «و القانصة و الحوصلة يمتحن بهما من الطير ما لايعرف طيرانه، و كلّ طير مجهول».[3]

ثمّ الظاهر الاكتفاء في الحلّيّة بالقانصة أو الحوصلة فقط، و لا يعتبر اجتماعهما، و لايوجب الحرمة فَقْد أحدهما إن لم نقل بوحدتهما.

---

١. المصدر، ص٤١٨.

٢. المصدر، ص٤١٩.

٣. المصدر.

و) عدم القشر في السمك، ففي صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «كل ما له قشر من السمك. و ما ليس له قشر فلا تأكله».[١] و مثله غيره.

لكنّ في صحيح زرارة قال الصادق عليه السلام: «لم يحرّم الله شيئاً من الحيوان في القران إلّا الخنزير بعينه، و يكره كلّ شيء من البحر ليس له قشر، مثل الورق و ليس بحرام، إنّما هو مكروه».

و الرواية ـ مع صحّة سندها ـ مهجورة عند الأصحاب، و المعول على غيرها من الروايات، و مثل صحيح زرارة في الهجران صحيح ابن مسلم عنه عليه السلام: «إنّما الحرام ما حرّم الله و رسوله في كتابه» و لكنّهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها»؛ إذ المذاق الفقهي لا يلائمه. و الله العالم. و للبحث حول الروايتين محلّ آخر.

ز) المسوخ، ففي موثّق سماعة عن الصادق عليه السلام: «و حرّم الله و رسوله المسوخ جميعها».[٢]

أقول: متنه لا يخلو عن خلل؛ فإنّ الله لم يحرّم جميع المسوخ في القرآن.

### ٤٨ ـ ٦٢. العناوين الخاصّة المحرّمة

١ ـ ٤. الضبّ، الفارة، القردة، الخنازير.

و قد حرّمها القرآن أيضاً كما مرّ.

و قد عدّت هذه الأربعة من المسوخ في صحيح الحلبي.[٣]

٥. و في صحيح غياث عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن لحم الفيل؟ فقال: «ليس من بهيمة الأنعام».

أقول: الظاهر دلالة الرواية على حرمة لحم الفيل، و أنّه إشارة إلى قوله تعالى: أُحِلَّتْ «لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلأَنْعامِ» و أنّ لحم الفيل ممّا لم يحلّ، فتأمّل.

٦ ـ ٩. الجرّيّ، و المارماهي، و الزمير، و الجرّيث، كما في صحيح محمد بن مسلم،

---

١. المصدر، ص٢٩٧.

٢. المصدر، ص٣٨٠.

٣. المصدر.

و موثّق سماعة و غيرهما.[١]

١٠ ـ ١٢. في صحيح عليّ بن جعفر، قال الكاظم عليه السلام: «لا يحلّ أكل الجرّي، و لا السلحفاة، و لا السرطان».[٢] قال و سألته عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر و الفرات أيؤكل؟ قال: «ذلك لحم الضفادع (و) لا يحلّ أكله».

١٣. الوبر و هي ـ كما قيل ـ دويبة كالسنّور لكنّها أصغر منه، قصير الذنب و الأذنين، و ربّما يظنّ أنّه لا ذنب له. و قيل: دويبة كالهرّ على ما في القاموس. و على كلٍّ. يدلّ على حرمتها موثّقةُ عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام.[٣]

١٤ ـ ١٦. الصقرة، و البازى، و الحداة، و قد مرّ ذكرها في موثّقة سماعة.[٤]

**فائدة**

في موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «ما حرّم الله في القرآن من دابّة إلّا الخنزير، و لكنّه النكرة».[٥]

أقول: أيّاً ما كان معنى الجملة الأخيرة، ليس مراد الرواية حلّيّة جميع الدوابّ غير الخنزير، بل المراد عدم تحريم غيره في الكتاب العزيز فقط، و هذا حقّ لكنّ من الظاهر أنّ نفي الخاصّ لا يدلّ على نفي العامّ، فغيره أيضاً حرام في السنّة.[٦]

نعم، هذه الرواية تصلح شاهدة على أنّ قوله تعالى «إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ» ليس راجعاً إلى خصوص الجملة الأخيرة في الآية المذكورة في سورة المائدة، أعني «ما أَكَلَ السَّبُعُ» بل إلى جميع الجملات، أعني «المُنْخَنِقَةُ وَالمَوْقُوذَةُ وَالمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ».

و لو سلّمنا رجوع القيد إلى الأخيرة، فنلحق البقيّة بها حكماً، لأجل هذه الرواية

---

١. المصدر، ص ٤٠٠.

٢. المصدر، ص٤١٦.

٣. المصدر.

٤. المصدر، ص ٤٢١.

٥. المصدر، ص٤٧٨.

٦. نعم، في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام أنّه سئل عن سباع الطير و الوحش ...؟ فقال: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه ...» ثمّ قرأ هذه الآية «قُلْ لا أَجِدُ فِيما...» المصدر، ص٣٩٤. لكنّ الفقهاءرضى الله عنهم لم يفتوا بمضمونه و مضمون أمثاله، و الله و رسوله و خلفاؤه يعلمون حقيقة الحال. و قد سبق في المتن أنّ لبحثه محلّاً آخر.

فافهم جيّداً. و في صحيح حمّاد عن الصادق عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله عزوف النفس و كان يكره الشيء و لا يحرّمه، فأُتي بالأرنب فكرهها و لم يحرّمها».

أقول: حمل الرواية على التقيّة محتاج إلى إجماع قطعيّ، أو دليل قويّ، و إلّا فالرواية صريحة في عدم الحرمة.

و في صحيح ابن مسلم و غيره: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير و إنّما نهى عنها من أجل ظهورها مخافةَ أن يفنوها و ليست الحمير بحرام ...».[١]

أقول: النهي عنها وقع يوم خيبر، كما في صحيح زرارة و ابن مسلم و غيره.[٢]

و في صحيح ابن مسكان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام ... عن أكل الخيل و البغال و الحمير؟ فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها، و لا تأكلها إلّا أن تضطرّ إليها».[٣]

قلت: لابدّ من حمل النهي على الكراهة؛ لصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن لحوم الخيل و البغال و الحمير؟ فقال: «حلال و لكنّ الناس يعافونها».[٤]

### أكل الغراب

في صحيح زرارة عن أحدهما أنّه قال: «إنّ أكل الغراب ليس بحرام إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه، و لكن الأنفس تتنزّه عن كثير من ذلك تقزّراً».[٥]

أقول: و لأجله يحمل صحيح عليّ بن جعفر على الكراهة، قال: سألته عن الغراب الأبقع و الأسود أيحلّ أكلها؟ فقال: «لا يحلّ أكل شيء من العزبان «زاغ» و لا غيره».[٦] و لكنّ بنينا أخيراً على ضعف روايات عليّ بن جعفر المذكورة في الجزء العاشر من البحار، فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الرابعة).

و في الرواية الأخرى، و هي رواية أبي يحيى و لعلّها صحيحة سنداً. قال: سئل

---

١. المصدر، ص ٣٩١.
٢. المصدر، ص ٣٩٠.
٣. المصدر، ص ٣٩٣.
٤. المصدر، ص ٣٩٢.
٥. المصدر، ص ٣٩٦.
٦. المصدر، ص ٣٦٦.

الرضاعليه السلام عن الغراب الأبقع؟ قال: «إنّه لايؤكل و من أحلّ لك الأسود؟!

هذا و لكنّ في النفس من جهة صدور الرواية الأولى المحلِّلة شيء لمكان قوله: «إنّما الحرام ما حرّم الله» الوارد في غير هذه الرواية أيضاً، المتروك ظاهرها، و الله العالم.

و الاحتياط سبيله واضح. و على كلّ من أفتى بجواز أكل الغراب لا يدفع بدليل قويّ، فلاحظ جميع الروايات الواردة فيه في الباب السابع من أبواب الأطعمة المحرّمة.[1]

## أكل الحيتان

في صحيح الحلبيّ، قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا يكره شيء من الحيتان إلّا الجرّيّ، لكن عمومه مقيّد بما مرّ من حرمة بعض الأقسام. نعم، عمومه في غير ما ثبت حرمته محكم.

و في صحيح حمّاد، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الحيتان ما يؤكل منها؟ قال: «ما كان له قشر». قلت: ما تقول في الكنعت؟ قال: «لابأس يأكله».قال: قلت: فإنّه ليس له قشر؟ فقال: «بلى و لكنّها حوت سيّئة الخلق تحتك بكلّ شيء؛ فإذا نظرتَ في أصل أذنها وجدتَ لها قشراً».

أقول: و هذه الرواية تعطي أصلاً كلّيّاً في مقدار القشر.

## أكل الخطّاف

في موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام، عن الرجل يصيب خطّافاً في الصحراء، أو يصيده أيأكله؟ قال: «هو ممّا يؤكل».[2]

أقول: و ما دلّ على المنع ضعيف سنداً.

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٤١٦.

## ٦٣. أكل البيوض

في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «إذا دخلت الأجّمة فوجدت بيضاً، فلا تأكل منه إلّا ما اختلف طرفاه».

و في صحيح عبدالله بن سنان: «ما كان مثل بيض الدجاج ـ يعني على خلقته ـ فكل».

و في صحيح زرارة ... عن البيض في الآجام؟ فقال: «ما استوى طرفاه فلا تأكله، و ما اختلف طرفاه، فكل».[١]

هذه الروايات تدلّ على تعلّق الحلّيّة باختلاف طرفيه، و تعلّق الحرمة بتساويهما دلالةً واضحةً، و ليس فيها ما يدلّ على كون الحكم في صورة الشكّ، بل ظاهرها أنّها لبيان الحكم الواقعيّ، لكنّ الفقهاء ذهبوا إلى أنّ بيض حلال اللحم حلال، و بيض حرام اللحم حرام، و إذا اشتبه بين الصنفين فذكروا اختلاف الطرفين و تساويهما علامةً للحلّ و الحرَمة، و يدلّ عليه رواية زرارة عن أبي الخطّاب عن الصادق عليه السلام، و رواية ابن أبي يعفور عنه عليه السلام، و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه،[٢] لكنّها ضعيفة سنداً.

لكنّ أغلب الظن بملاحظة ذكر الأجمّة و الآجام أنّ مضمون الصحاح ما ذهب إليه الفقهاء من بيان حكم صورة الشكّ غير أنّ حرمة بيض الحيوان المحرّم الأكل ممّا لم أجد له دليلاً حتّى في مثل الطاوس حيث إنّ مادلّ على حرمة لحمه و بيضه ضعيف سنداً،[٣] و أدلّة حرمة الحيوان لا إطلاق لها تشمل البيض أيضاً.

### أكل طير الماء

في حسنة بن الحارث قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن طير الماء ما يأكل السمك منه

---

١. المصدر، ص٤٢٣ و ٤٢٤.
٢. المصدر، ص٣٩٠ و ٣٨١.
٣. المصدر، ص٤٢٣، ص٤٥٢.

يحلّ؟ قال: «لا بأس به، كله».[١]

أقول: الظاهر أنّ مراد الإمام عليه السلام هو عدم ما نعيّة أكل السمك من حلّيّة الحيوان الآكل، لا حلّيّة مطلق طير الماء و إن لم توجد فيه علامة الحلّ أصلاً، فافهم جيّداً.

## ٦٤و ٦٥. المرتضع من لبن خنزيرة و ذرّيّته

في صحيح أو موثّق حنّان بن سدير، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام و أنا حاضر عنده عن جدي رضع من لبن خنزيرة حتى شبّ و كبر و اشتدّ عظمُه ثمّ إنّ رجلاً استفحله في غنمه فخرج له نسل؟ فقال: «أمّا ما عرفتَ من نسله بعينه، فلا تقربنّه، و أمّا ما لم‌تعرفه، فكُلْه، فهو بمنزلة الجبن و لا تسأل عنه».[٢]

المستفاد من الرواية أمور:

الأمر الأوّل: كون المرتضع جدياً لكنّه ـ بحسب الظاهر ـ لا خصوصيّة له، فيلحق به كلّ رضيعة من الحيوان المأكول لحمه، و الله العالم.

الأمر الثاني: كون المرضعة خنزيرة، و لا يلحق بها غيرُها من الحيوانات؛ لعدم ما يوجب الإلحاق و لو فهم العرف، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: موضوع الحكم ليس مطلق الرضاع، بل الرضاع الخاصّ المذكور في الرواية.

الأمر الرابع: حرمة لحم المرتضع أبداً، و هو و إن لم يذكر في الرواية نصّاً، لكنّه يفهم قطعاً؛ إذ حرمة لحم نسله تدلّ ـ بالأولويّة القطعيّة ـ على حرمة لحمه.

الأمر الخامس: عدم وجوب الاحتياط في المقام، بل ظاهر الرواية جواز المخالفة القطعيّة تدريجاً، و لا قبح فيه.

الأمر السادس: عدم لزوم الفحص في الموضوع، كما هو المتداول في الموضوعات الخارجيّة.

---

١. المصدر، ص٤٢٧.

٢. المصدر، ص٤٢٩.

الأمر السابع: كون الرضيع ذكراً لقوله: «استفحله» فإذا كانت أنثى، فلا يحرم نسلُها، و أمّا نفسها، فلا يبعد القول بكونها محرّمةً؛ إذ هي ليست بأدون من ذرّيّة الرضيع المذكر، فتأمّل.

الأمر الثامن: ظاهر الرواية حرمةُ أكل لحم النسل من دون اختصاص بالمولودة منه بلا فصل، فلا فرق بين الطبقة الأولى و سائر الطبقات و إن كان الاعتبار العقلي على خلاف هذا العموم المستفاد من الإطلاق، بل لا يبعد انصراف الرواية إلى النسل الأوّل فقط، على أنّني في حرمة لحم النسل متوقّف.

الأمر التاسع: هل الرضاع معتبر في نشر الحرمة أم لا، بل يكفي مطلق الشرب بأيّ وضع كان، كما في الجواهر؟[1] فيه تردد، و الثاني إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط.

## ٦٦ و ٦٧. الجلّال[2]

في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلّالة و إن أصابك شيء من عرقها فاغسله».

و في صحيح هشام عنه: «لا تأكل لحوم الجلّالات و إن أصابك من عرقها فاغسله».

و في صحيح زكريا بن آدم عن أبي الحسن عليه السلام أنّه سأله عن دجاج الماء؟ فقال: «إذا كان يلتقط غير العذرة، فلاباس».[3]

و المستفاد من الصحيح الأوّل و الصحيح الأخير أمور:

١ ـ ٣. حرمة ألبان الإبل الجلّالة، نجاسة عرقها و حرمة أكل لحم الدجاجة التي تلتقط العذرة، كما يقتضيه مفهوم الشرط. و المستفاد من صحيح هشام حرمة لحم

---

١. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٨٦.

٢. قالوا: الجلل هو عذرة الإنسان و لم أجد دليلاً عليه، بل الظاهر من القاموس خلافه، و الأصحّ أنّه عذرة مطلق الحيوان المحرّم أكله، و في تحديد مدّة حصول الجلل بينهم خلاف، و لم يرد به نصّ، و في الجواهر: «لا عرف منقّح الآن يرجع إليه؛ لعدم استعماله فيه». قلت: العرف هو المرجع، و لو لأجل استعمال ما يرادف هذا اللفظ، و لعلّه في الفارسي: «نجاست خوار يا گُهخوار...» لاحظ صحيح زكريا بن ادم تجد صدق ما قلناه.

٣. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤٣٢.

مطلق الجلّال، و نجاسة عرقه.

و هناك روايات أخر كلّها ضعيفة الأسناد.

و في الباب الثامن و العشرين من أبواب الأطعمة و الأشربة روايات دلّت على حرمة لحم عدّة من الحيوانات الجلّالة، و تعليق حلّيّتها بالربط في عدّة أيّام، لكن الروايات كلّها ضعيفة سنداً ليس فيها حجّيّة.[١]

و في صحيح سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن أكل لحوم الدجاج في الدساكر (القرى و غيرها) و هم لا يمنعونها عن شيء تمرّ على العذرة مخلّى عنها و (عن) أكل بيضهنّ؟ قال: «لاباس به».[٢]

أستظهر منه أنّ الدجاجة المذكورة تأكل العذرة و تخلط معها علفاً طاهراً.

## ٦٨ و ٦٩. الحيوان الموطوء به و الانتفاع به

في صحيح محمّد بن عيسى عن الرجل عليه السلام أنّه يسأل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قال: «إن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتُذبح و تُحرق و قد نجت سائرها».[٣]

و في موثّق سماعة عن الصادق عليه السلام، عن الرجل يأتي بهيمةً أو ناقةً، أو بقرةً؟ فقال عليه السلام: «أن يحدّ حدّاً غير الحدّ ثمّ ينفىٰ (الرجل) عن بلاده إلى غيرها، و ذكروا أنّ لحم تلك البهيمة محرّم و لبنها».[٤]

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة؟ فقالوا جميعاً: «إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت، فإذا ماتت أحرقت بالنار، و لم ينتفع بها، و ضرب هو خمسة و عشرين (ون) سوطاً ربع حدّ الزاني، و إن لم تكن البهيمة له قُوِّمت و أُخِذ ثمنها منه، و دفع إلى صاحبها، و ذبحت و أحرقت بالنار، و لم ينتفع بها، و ضرب

---

١. المصدر، ص٤٣٣.

٢. المصدر، ص٤٣٢.

٣. المصدر، ص٤٣٦.

٤. المصدر، ص٥٧٠ و هو مرويّ عن الصادق و الكاظم و الرضا عليهم السلام.

خمسة و عشرين (ون) سوطاً. فقلت: و ما ذنب البهيمة؟ فقال: «لا ذنب لها، و لكنّ رسول الله ﷺ فعل هذا، و أمر به؛ لكيلا يجترئ الناس بالبهائم و ينقطع النسل»[١]

أقول: موثّق سماعة ينافي غيره في حرمة أكل لحم الحيوان؛ إذ قوله: «و ذكروا أنّ لحم تلك البهيمة محرّم و لبنها» ظاهر في عدم رضى الإمام عليه السلام به. و لا أدري رأي الفقهاء في نفي الفاعل.

**مسائل**

١. قال المحقّق في الشرائع في حيوان البحر: «و لا يؤكل منه إلّا ما كان سمكاً أو طيراً».

قال الفقيه الأكبر الشارح في جواهره:

> بلا خلاف أجده فيه بيننا، كما اعترف به في المسالك، بل عن الخلاف و الغنية و السرائر و المعتبر و الذكرى و فوائد الشرائع الإجماع عليه، و هو الحجّة بعد تبيّنه على وجه يمكن دعوى تحصيله و إن وسوس فيه بعض متأخّري المتأخّرين؛ لاختلال الطريقة ....[٢]

أقول: الكتاب و السنّة يدلّان على الجواز و الحلّيّة مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل. أمّا الكتاب، فمثل قوله تعالى: «قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ ...» و مثل قوله: «إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ...» و قوله: «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ...» و قوله: «... لَحْماً طَرِيّاً» و غيرها.

و أما السنّة، فقد تقدّم جملةٌ منها في طيّ المباحث السابقة.

نعم، تصدّى صاحب الجواهر رحمه الله في أوائل كتاب الأطعمة و الأشربة للمناقشة فيها من وجوه[٣] لكن لو بنينا على قبول مثل هذه الوجوه في قبال العمومات، و المطلقات، و الظواهر، لاختلّ نظام الاستنباط في أكثر كتب الفقه، و حدث طريق جديد في عالم الاجتهاد، و ملخّص القول أنّ المفتي يتردّد هنا في فتواه بين الإسناد إلى الكتاب و

---

١. المصدر، ج١٨، ص٥٧١: «أن يجلد» و كذلك في جواهر الكلام.
٢. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٢٤١ و ٢٤٢.
٣. المصدر.

السّنة و بين الاعتماد على الإجماع المنقول، و فتوى مشهور العلماء.

و لا شكّ أنّ الأوّلين مقدّمان، بل الأخيران لم يثبت حجّيّتهما في نفسهما. فالحاصل أنّ مجرّد كون الحيوان بحرياً، لا دليل على حرمة أكله.

٢. قد مرّ أنّ مطلق الجلّال ـ سواء كان برّيّاً أو بحريّاً ـ يحرم أكل لحمه، و من الإبل لبنها أيضاً، و هل يحكم بحرمة لبن غيرها من الحيوانات؟ الأحوط ذلك؛ للظنّ بعدم الفرق. و الأقوى هو الوقوف على النصّ في الحكم المخالف للقاعدة.

٣. حرمة لحم الجلّال ليست ذاتيّةً للحيوان المذكور، بل معلّقة على عنوان الجلّال؛ فإذا زال زالت، و الأقوى حليّة الأكل بربط الحيوان و علفه بالطاهر حتى يزول اسم الجلل عنه، و عدم الاكتفاء بالتقديرات المذكورة في الروايات؛ فإنّها ضعاف سنداً، نعم، الأحوط مراعاة أكثر الأمرين.

٤. ظاهر الصحيحين المتقدّمين في أوّل العنوان نجاسة عرق الجلّال، لكنّ نجاسته غير مسلّمة في الفقه، و لعلّ المتأخّرين أو المشهور على الطهارة، و اختارها سيّدنا الأستاذ الخوئي، و له في ذلك كلام ذكره في مبحث النجاسات من كتاب الطهارة، لكنّه غير مقنع، فالأحوط إن لم يكن أقوى هو الاجتناب.

٥. المستفاد عرفاً من صحيح ابن عيسى هو حرمة [أكل لحم] الحيوان المأكول اللحم الموطوء للإنسان، و هل يجب الذبح بتمام شرائطه ثمّ الإحراق أم يكفي مطلق الإعدام؟ مقتضى الجمود على النصّ هو الأوّل و إن كان الثاني أيضاً لا يخلو عن شيء، و الله العالم.

٦. في صورة اشتباه الموطوء بغيره الحكم هو القرعة على نحو ذكر في الرواية. و في إجراء القرعة في جميع موارد العلم الإجمالي، إذا كانت من الأموال وجه تدعمه قاعدة لا ضرر، لكن لم أر من ذكره او اختاره. و لو بنينا على إعمال القاعدة المشار إليها، لعمّ الحكم فرض موارد العلم التفصيلي أيضاً، فاذا علم أحد بنجاسة جميع أدهانه بمقدار كثير، هل يمكن نفي وجوب الاجتناب عنها بنفي الضرر؟ و المقام مشكل جدّاً.

٧. ظاهر موثّقة سماعة ـ لأجل ذيلها، و هو قوله: «إنّ لحم تلك البهيمة ...» ـ أنّ

الضمير في قوله: «أن يحدّ (يجلد) حدّاً غير الحدّ»و في قوله: «ثمّ ينفى من بلاده...»، راجع إلى الواطئ دون الموطوء.

لكنّ في الجواهر: «و لا أجد قائلاً به، كما أنّه كذلك لو كان المراد منه الموطوء».[1]

أقول: لو رجع الضمير في: «أن يحدّ» إلى الواطئ، و في: «ينفى» إلى الحيوان المقصود ركوبه، التأم مع سائر روايات الباب، و لابدّ من ذلك بعد عدم عامل به بين الإماميّة، لكن الناظر في الرواية يرى أنّها وردت غير مورد بيان الحكم الواقعيّ، و كأنّ الإمام قصد إجمال البيان أيضاً.

٨. قضيّة الأمر بالإحراق و عدم الانتفاع، هو الاجتناب عن جميع أجزائه حتّى صوفه و وَبَره.

٩. قال في الجواهر:

و هذه النصوص و إن خلت من التصريح بالنسل المتّفق ظاهراً على حرمته أيضاً إلّا أنّه قد يستفاد ـ و لو بمعونة الاتّفاق المذكور ـ من الذبح و الإحراق، و عدم الانتفاع، بل الظاهر عدم الفرق بين النسل الذكر و الأنثى.

أقول: لا حجّيّة في الإجماع المنقول، لا سيّما في مثل هذا الحكم المخالف للاعتبار العقليّ. نعم، الاحتياط حسن.

١٠. يجلد الواطئ خمسة و عشرين (ون) سوطاً، و يجب عليه أداء قيمة الحيوان الموطوء.

و إذا مات الواطئ، فالظاهر وجوب الإخراج على الورثة، بل لا يبعد وجوب البيع عليهم أيضاً، فتأمّل.

ثمّ إنّ رواية سدير مخصِّصة أو مقيِّدة لسائر روايات الباب في المقصود ظهره، كما لا يخفى، لكنّها قاصرة من ناحية سندها.

١١. قال في الجواهر:

ثمّ إنّ ظاهر المصنّف و غيره اختصاص الحكم المذكور بأقسامه في مأكول اللحم دون

---

١. المصدر، ص٢٨٧.

محرّمه، كالهرّ، و الكلب، و الفيل و نحوها، مع احتماله على معنى وجوب إحراقه و عدم جواز الانتفاع به؛ لإطلاق جملة من النصوص التي لا ينافيها ما في آخر من التعرّض لحرمة اللحم، إذ المعنيّ حينئذ أنّه يحرم لحمهاإن كانت ماكولة، فهو حكم من الأحكام.[1]

أقول: العمدة في المقام هو صحيح ابن سنان فقط، حيث ذكر فيه البهيمة، و في المنجد: «البهيمة (جمعها: البهائم): كلّ ذات أربع قوائم من دوابّ البرّ و الماء ما عدا السباع و الطيور».

أقول: لكن يحتمل أن يكون قولهعليه السلام في الصحيح المذكور: «قوِّمت و أخذ ثمنُها منه»، شاهداً على الاختصاص بما إذا جاز بيعه شرعاً و الأمر بالذبح دليل على اختصاص الحيوان بالمأكول دون مطلق ذوات أربع قوائم، كما أنّ قولهعليه السلام في ذيل الرواية: «لكيلا يجترئ الناس بالبهائم و ينقطع النسل» يصلح دليلاً على العموم، و الله العالم.

١٢. قولهمعليهم السلام: «ليكلا يجترئ الناس بالبهائم و ينقطع النسل»، يصلح قرينة على سقوط حكم الذبح و الحرق في مثل زماننا، فلا بأس بإلقاء الحيوان و الاستفادة منه و ذبحه لأكل لحمه. و كأنّ لزوم الذبح و الإحراق حكم صدر عن رسول اللهصلى الله عليه وآله تحفّظاً على النسل، و ليس من بيان الحكم الداعي الشرعي، و من أفتى به لا أراه ملوماً. و الله العالم.

## ٧٠ ـ ٩٢. أكل بقيّة المحرّمات

قال في الشرائع و الجواهر:

فلا خلاف بيننا و بين أكثر المسلمين في أنّه يحرم الكلب، بل الإجماع بقسميه عليه؛ لأنّه نجس، و سبع، و مسوخ ... و كذا يحرم السنّور بلا خلاف فيه بيننا أيضاً، أهليّاً كان أو وحشيّاً؛ للنصّ عليه بخصوصه؛ و لأنّه سبع، ... و كذا لاخلاف، بل الإجماع

---

١. المصدر، ص٢٨٨.

بقسميه عليه في أنّه يحرم الأرنب، و الضبّ، و الحشرات كلّها التي هي صغار دوابّ الأرض، و التي تاوي نقب الأرض، كالحيّة، و الفأرة، و العقرب، و الخنافس، و الصواصر، و بنات وردان، و البراغيث، و القمّل ممّا هو مندرج في الخبائث، أو الحشرات، أو المسوخ ... و كذا لا خلاف في أنّه يحرم اليربوع، و القنفذ، و الوبر، و الخزّ، و الفتك، و السمّور، و السنجاب، و الغطأة، و اللحكة و هي دُوَيبة تغوص في الرمل ... فلا خلاف في أنّه يحرم أكل الزنبور ... و الديدان حتّى التي في الفواكه منها و إن تردّد فيه بعض الناس.[١]

أقول: لا شكّ أنّ الكلب نجس، فهو حرام، و لا شكّ أيضاً أنّ المسوخ من العناوين المحرّمة كما مرّ، و كذا عنوان الخبائث؛ لقوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلخَبَائِثَ».

أمّا عنوان الحشرات، فلم أجد له نصّاً عاجلاً، و أمّا الكلام في سائر الحيوانات، فإن انطبق عليها أحد العناوين المحرّمة المتقدّمة، فهو و إلّا فحرمته موقوفة على إحراز دليل لبّي قطعيّ من الإجماع، و السيرة، و مذاق الشرع، و نحوها، و لا عبرة بالإجماعات المنقولة.

## ٩٣ ـ ٩٨. أكل ما يحرم من الذبيحة

في صحيح إبراهيم بن عبدالحميد بسند البرقي دون سند الكليني عن أبي الحسن عليه السلام قال: «حرّم من الشاة سبعة أشياء: الدم، و الخصيتان، و القضيب، و المثانة، و الغدد، و الطحّال، و المرارة».[٢]

لكن بنينا أخيراً على عدم اعتبار روايات البرقي في محاسنه؛ فإنّ هذا الكتاب لم يصل بسند معتبر إلى المجلسي و الحرّ قدس سرهما نسخته بطريق متصل معتبر. و تفصيله في كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الرابعة).

و في موثّق سماعة عن الصادق عليه السلام، قال: «لا تأكل جرّيثاً ... و لا طحّالاً، لأنّه بيت

---

١. المصدر، ص ٢٩٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٤٣٧.

الدم و مضغة الشيطان»،[1] لكن ضعّفنا سنده بعد ذلك؛ لجهالة عثمان بن عيسى الواقع في سندها أو ضعفه.

و قد ذكر في الروايات أشياء غير ما فيهما. و قيل: إنّ مقتضى القاعدة الاجتناب عن الجميع؛ لكونها أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ الإنصاف حصول العلم إجمالاً بكون شيء من غير الثلاثة الأولى أي الطّحال، و القضيب، و الأنثيين و هي الّتي اتفّق الفقهاء على حرمتها محرّماً و إن لا نعلم ذلك تفصيلاً.

أقول: لا علم لنا و لو إجمالاً بحرمة غير ما ذكر في الخبر المقتدّم. نعم، لابدّ من إضافة الروث؛ لأنّه خبيث، و كذا أكل كلّ خبيث، و قد قال الله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَائِثَ». نعم، لا خصوصيّة للشاة، بل الحكم شامل لكلّ ذبيحة، بل المنحور أيضاً، لكنّ لا مجال للتعدّي إلى الأسماك و الجراد، بل و لا في مثل العصفور و نحوه؛ فإنّ إلحاقه بالشاة غير ظاهر الوجه.

### حق الكلام فى المقام

روايات الباب كلّها غير معتبرة سنداً فنقول بحرمة الدم لتحريم القرآن، و الطحّال؛ لموثّقة عمّار الآتية و خمس روايات ضعاف عليهاء و كلّ ما دلّ عليه دليل خاصّ أو انطبق عليه عنوان محرّم.

و نقول بحرمة أكل الأنثيين الخصيتين؛ لدلالة ثمانية روايات غير معتبرة، بل أزيد منها، عليها، و نقول بحرمة أكل القضيب؛ لدلالة سبع روايات ضعاف، بل أزيد عليها، و بحرمة أكل الغدد؛ لدلالة عشر روايات ضعاف عليها، و بحرمة أكل النخاع، لدلالة خمس روايات أو أزيد عليها، و لا سبيل إلى ردّ تلك الروايات بضعف السند بعد حصول الوثوق بصدورها عن الأئمّة عليهم السلام، و لا أقلّ من الاحتياط اللازم في الاجتناب عنها. فلاحظ وسائل الشيعة.[2]

---

١. المصدر، ص٤٤٢.

٢. المصدر، ص٤٦٦.

**مسألة**

في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام و قد سئل عن الجرّيّ في السفود «آهنى كه باو گوشت بريان مى‌شود» مع السمك، قال: «يؤكل ما كان فوق الجرّي، و يرمى ما سال عليه الجرّيّ» قال: و سئل عن الطّحال مع اللحم في سفود و تحته خبز و هو الجواذب ـ عن المجلسي: و لعلّ المراد «بالجواذب» هنا الخبز المشرود تحت الطحّال و اللحم الذي على السفود ـ أيؤكلّ ما تحته؟ قال: «نعم، يؤكلّ اللحم و الجواذب، و يرمى بالطحّال؛ لأنّ الطحال في حجاب لا يسيل منه، فإن كان الطحّال مشقوقاً أو مثقوباً، فلاتأكل ما يسيل عليه الطحّال».[1]

أقول: الظاهر أنّ الرواية لا تثبت حكماً جديداً، بل يرشد إلى أنّ ما يسيل من الشيء المحرّم أيضاً محرّم؛ لأنّه من أجزاء المحرّم، فلا يجوز أكله، و إذا سال من المحرّم على الحلال و أمكن إزالة ما يسيل عن الحلال، يجوز أكله. ثمّ إنّ الحكم غير مختصّ بالجرّي و الطحّال، و لا بالمسك و اللحم، بل يعمّ كلّ محرّم يسيل منه على محلّل و لو بالعصر دون الشوى[2] و إن لم يكن المحرّم أعلى.

هذا ما فهمت من الرواية، و الله سبحانه أعلم بأحكامه.

## ٩٩. أكل النجاسات

من أحكام الأعيان النجسة حرمة أكلها. و ادّعي الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى السنّة المقطوع بها إن لم تكن متواترة اصطلاحاً.

## ١٠٠. أكل المتنجّسات

**و ممّا يحرم أكله، المتنجّس، فلاحظ الوسائل و ما دلّ على خلافه متروك.**[3]

---

١. المصدر، ص٤٦٨.

٢. و لا أدري لِمَ فصّل المحقّق تفصيلاً تعبّدياً في الشرائع، فلاحظ.

٣. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤١٦.

### ١٠١ و ١٠٢. أكل الجراد على المحرم و قتله

في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «ليس للمحرم أن يأكل جراداً، و لا يقتله». و مثله غيره.[١]

### ❐ أكل اللحم غريضاً

في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يؤكل اللحم غريضاً، و قال: إنّما تأكله السباع حتّى تغيّره الشمس أو النار». و يظهر من المحاسن أنّ الجملة الأخيرة أي «حتّى تغيّره» ... من حريز.

الظاهر أنّ المراد منه اللحم غير المطبوخ ولا يظنّ القائل به. و يحتمل أن يكون النهي عنه إرشاديّاً أو مولويّاً استحبابيّاً. و الله العالم!

### ١٠٣. أكل مال الغير من دون طيب نفسه

أكل مال الغير من دونه إذنه أو الاطمينان بطيب نفسه حرام بلاريب. و في الجواهر: «و لو كان كافراً محترم المال ... بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه إن لم تكن ضرورة، و الكتاب و السنّة دالّان عليه، بل العقل أيضاً».[٢]

أقول: لا يبعد أنّ الحرمة المذكورة اليوم من الضروريات الدينيّة، لا أقلّ من كونها قطعيّة مسلّمة في دين الإسلام، و من يتردّد فيها أو ينكرها و يقول بأنّ الملكيّة الفرديّة غير ثابتة في الإسلام فيجوز للحكومات أن تأخذ رؤس الأموال من التجّار مثلاً، فهو ليس من أجل اشتباه الحكم، بل من الزندقة و الإلحاد. و لاأقلّ من الفسق العظيم ـ نعوذ بالله منه ـ نعم، العقل لا يدلّ على المنع مطلقاً حتى فيما إذا كان الآكل فقيراً محتاجاً ـ دون حدّ الاضطرار ـ و كان المالك غير متضرّر، و لا متألّم بمقدار من ماله؛ لغنائه، و

---

١. المصدر، ج ٩، ص ٨٤.

٢. جواهر الكلام، ج ٣٦، ص ٤٠٥.

عدم التفاته لكنّه حرام في الشرع قطعاً.

ثمّ لا بأس بذكر بعض الروايات تنبيهاً على المقصود و إن كان أصل الحكم واضحاً قطعيّاً:

١. موثّقة سماعة، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «ليس بوليّ من أكل مال مؤمن حراماً».[١]

٢. صحيح زيد الشحّام عن الصادق عليه السلام في حديث: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدِّها إلى من ائتمنه عليها؛ فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم و لا ماله إلّا بطيبة نفس منه».[٢] و رواه الصدوق بسنده عن زرعة عن سماعة، عنه عليه السلام أيضاً و السند موثّق.

٣. عن الاحتجاج، عن أبي الحسين محمّد بن جعفر الأسدي، عن أبي جعفر محمد بن عثمان العمري، عن صاحب الزمان عليه السلام: «فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه».[٣] دلالة الحديث على الحرمة واضحة، و إنّما الكلام في السند.

٤. موثّقة أبي بصير عن الباقر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و أكل لحمه معصية، و حرمة ماله كحرمة دمه».[٤]

٥. في صحيح الحذّاء قال أبو جعفر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقّه، لم يزل الله معرضاً عنه، ماقتاً لأعماله التي يعملها من البرّ و الخير، لايثبتها في حسناته حتّى يردّ المال الذي أخذه إلى صاحبه».[٥] أنظر كيف أنّه مانع من قبول الأعمال؟!

و الروايات في مختلف أبواب الفقه متواترة قطعاً يفهم منها ذلك، فراجع الحدود، و المكاسب، و الغصب، و وجوب ردّ المظالم، و كتاب اللقطة، و السرقة و غيرها. و قد ورد بسند صحيح تحريم أكل صداق البنت على أبيها فضلاً عن غيره.[٦]

---

١. وسائل الشيعة، ١٢، ص٥٣.

٢. المصدر، ج٣، ص٤٢٤.

٣. الاحتجاج، ص٢٦٧؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٢٥.

٤. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٠. و رواه في المصدر، ج٨، ص٦١٠ و لكن سنده ضعيف و المتن مغائر في الجملة.

٥. المصدر، ج١١، ص٣٤٣.

٦. المصدر، ج١٦، ص٢٦.

أمّا القرآن، ففيه آيات دالّة عليه: منها: قوله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ و سياتي بحثه.

منها: قوله تعالى: «وَآتُوا الْيَتامىٰ أَمْوالَهُمْ وَلا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ[1] وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلىٰ أَمْوالِكُمْ إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبِيراً».[2]

منها: قوله تعالى: «وَآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً»،[3] و مفهومه: فإن لم يطبن لكم منه نفساً، فلا تأكلوه، أي يحرم أكله؛ فإنّ المنطوق هو جواز الأكل دون وجوبه حتى يكون المفهوم عدم الوجوب، فافهم جيّداً.

و منها: قوله: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامىٰ ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً».[4]

نعم، إذا كان الوليّ أو الوصيّ فقيراً، يجوز له أخذ أجرة المثل من ماله في مقابل عمله لليتيم؛ لقوله تعالى: «وَمَنْ كانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ».

و من الضروريّ عدم الفرق بين النساء و اليتامى و غيرهما في حرمة أكل أموالهم.

و منها: قوله: «وَتَأْكُلُونَ التُّراثَ أَكْلاً لَمّاً * وَتُحِبُّونَ الْمالَ ...».

و منها: قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَلا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ».[5]

و منها: قوله تعالى: «وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَإِثْماً مُبِيناً».

**فائدة**

الذي يحرم أكله و استعماله و تصرّفه هو مال مَنْ محترم مالُه و إن لم يكن إماميّاً. و

---

١. أي لا تدفعوا إليهم أموالكم الرديئة بدل أموالهم الجيّدة.

٢. النساء (٤): ٢.

٣. النساء (٤): ٤.

٤. النساء (٤): ١٠. في صحيح ابن محبوب صرّح بكون أكل مال اليتيم وأكل الرباء من الكبائر، وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٥٢.

٥. النساء (٤): ١٩.

أمّا ما ليس بمال عرفاً و إن كان مملوكاً، فلا يكون موضوعاً للحكم المذكور، و منه يظهر صحّة المسح بنداوة الماء المتوضّأ به، و كان الماء مال الغير و قد توضّأ به سهواً ثمّ التفت بعد الغسل و قبل المسح، كما أفتى به صاحب العروة و غيره، و لا يصغى إلى استصحاب الملكيّة؛ إذ لا أثر له؛ خلافاً لجمع.

هذا، و لكن لا يبعد أن نجعل الموضوع مطلق الشيء و إن لا يصدق عليه أنّه مال؛ لفحوى مكاتبة محمّد بن الحسن الآتية في حرف «ع» في عنوان «الاستعمال»، فلاحظ.

ثمّ الظاهر أن الإذن ـ على تقدير ثبوت اعتباره ـ إنّما هو من جهة كشفه عن طيب النفس، فلا خصوصيّة له، كما أنّ المراد من طيبة النفس هي التقديريّ و لو لأجل السيرة، فيجوز الأكل و الاستعمال و التصرّف في مال الغير و إن كان غافلاً عن التصرّف و الرضا به.

نعم، إذا فرضنا أنّ طيب نفس المالك موقوف على وعظه و نصحه و مدحه، فلايكفي الطيب المزبور للحلّيّة قطعاً، فالطيب الفعلي و إن لم يعتبر فيها لكنّ التقديريّ منه أيضاً بمرتبة لا يكفي، و إنّما الكافي منه ما إذا حصل بعد التفاته إلى الأكل، و التصرّف، فلاحظ، و الله العالم.

## مستثنيات الحرمة

### الأوّل: الأكل من البيوت الخاصّة

قال الله تعالى: «وَلا عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَواتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خالاتِكُمْ أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتاتاً».[1]

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة سألته عمّا يحلّ للرجل من بيت أخيه من الطعام؟

---

١. النور (٢٤): ٦١.

قال «المأدوم، و التمر، و كذلك يحلّ للمرأة من بيت زوجها».[١]

لكن في وصول نسخة مصدر الرواية و هو محاسن البرقي بسند معتبر الى الحرّ و غيره إشكال قويّ.

إذا تقرّر هذا فهاهنا مسائل:

[المسألة] الأولى: أنّ الآية الشريفة استثناء من أكل مال الغير حراماً و مقتضى إطلاق الآية جواز الأكل حتّى مع العلم بكراهة أرباب البيوت المذكورين فضلاً عن الظنّ و الشكّ بالكراهة، لكنّ الالتزام بالإطلاق الشامل للصورة الأولى ـ أي العلم بالكراهة ـ غير مناسب لمذاق المتشرّعة؛ فإنّهم يفهمون من مذاق الشرع عدم الجواز. و في الجواهر: «لا خلاف أجده». و عن الرياض: «إلّا أنّها (صورة العلم) خارجة بالإجماع ظاهراً».

و أمّا إخراج صورة الظنّ بالكراهة، بل صورة الشكّ بها أيضاً و اختصاص الحكم بصورة وجود أمارة ظنّيّة برضا أرباب البيوت، فهو خلاف الإنصاف، فإطلاق الآية محكم يجب الالتزام به، و الله الأعلم.

[المسألة] الثانية: إنّما المجاز هو الأكل دون الحمل و النقل، و دون الإطعام و التصدّق؛ لعدم دليل عليه. نعم، لا بأس بحمل يسير، كما إذا بقي في يده تمرة أو لقمة يريد أكلها خارج البيت، و ما دلّ على جواز الإطعام و التصدّق، لم يثبت سنده إلّا في الزوجة، و سيأتي في حرف «ع».

[المسألة] الثالثة: لم يذكر في الآية بيوت الأبناء و الزوجات والأزواج، لكنّ بيوت الأبناء تلحق بالبيوت المذكورة بطريق أولى، كما لا يخفى على من علم مذاق الشارع في حقّ الآباء بل الأمّهات على الأبناء، و لا يحتمل أحد جواز الأكل من بيوت الصديق دون الابن. و أمّا الزوجة و الزوج، فبيتهما داخلة في قوله: «بُيُوتِكُمْ» إلّا إذا كان بيت الزوج و ضرّتها الأخرى، فيشكل أكل الزوجة عنه.

و قد نصّ في خبر زرارة المتقدّم على حلّيّة أكل الزوجة من بيت زوجها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص ٥٣٠.

ثم إنّه إذا جاز الأكل من بيت الخال، و الخالة، و العمّ، و العمّة هل يجوز لهم الأكل من بيت ابن الأخ و بنته، و ابن الأخت و بنتها أم لا؟ فيه وجهان: مقتضى الظنّ القويّ غير المغني عن الواقع هو الأوّل، و مقتضى القاعدة هو الثاني.

[المسألة] الرابعة: الظاهر عدم الاعتبار بعنوان البيوت، فيجري الحكم في المخيّم و غيره أيضاً؛ للفهم العرفي.

[المسألة] الخامسة: هل يجري الحكم في الأجداد و الجدّات؟ قيل: نعم؛ لشمول الآباء و الأمّهات لهما، و فيه تردّد.

[المسألة] السادسة: لا يجري الحكم في العنوان الرضاعيّ، بل هو مختصّ بالنسبي؛ للتبادر.

[المسألة] السابعة: الظاهر أنّ المراد بقوله: «أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ» هو بيوت العبيد و الإماء؛ بناءاً على أنّهما لا يملكان، و إنّما المالك لأموالهما هو مالكهما. و أمّا لو لم يثبت في الفقه الملكيّة المذكورة، فيمكن أن يقال: إنّه بمعنى سلّطتم ـ كما فسرّ به ـ فيشمل الوكيل و القيّم أيضاً. و الله العالم.

و لصاحب الجواهر كلام آخر، فراجع إن شئت.[1]

[المسألة] الثامنة: العمدة في المقام ـ بعد المسألة الأولى ـ بيان ما يجوز أكله، و أنّه يجوز أكل كلّ شيء أم أكل بعض الأشياء؟ و في خبر زرارة السابق «المأدوم» (خورش) و التمر، لكنّ الرواية لا نظارة لها إلى تفسير الآية، و المحتمل قويّاً أنّ المراد بالأخ ـ في كلام الراوي ـ هو الأخ الدينيّ مع أنّ اعتبار الخبر غير ثابت.

و على كلٍّ، فالظاهر أنّه موكول إلى ما هو المتعارف بين أهل العرف من الأشياء المعدّة للأكل لأمثالهم. و أمّا مثل بعض المأكولات الثمينة النفيسة المعدّة لبعض الضيوف العظماء، فأكله مشكل، و الله العالم.

[المسألة] التاسعة: الظاهر أنّ جواز الأكل لايدلّ على جواز دخول البيت في صورة الشكّ، أو الظنّ بكراهة الدخول. و ليس في الآية الكريمة ما يفهم منه ـ و لو بمعونة فهم

---

١. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٤١٣.

العرف ـ الملازمة بينهما، فالأحوط الرجوع في جواز الدخول إلى القاعدة و هي عدم الجواز في صورة عدم الاطمئنان بالرضا في صورة عدم الإذن، فافهم لا أن يجعل قوله تعالى: «أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ» الظاهر في جواز الدخول قرينة على أنّ بقيّة الفقرات خالية عنه بالإطلاق و يقبح تداخل الأقسام، فافهم.

[المسألة] العاشرة: يلحق بالأكل الشرب بلا ريب حتّى شرب اللبن و الحليب فضلاً عن شرب الماء.

**الثاني: أكل المارّة من الثمار**

١. في خبر عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل يمرّ على ثمرة فيأكل منها؟ قال: «نعم، قد نهى رسول الله أن تستر الحيطان برفع بنائها».[١]

أقول: سند الشيخ إلى كتاب عليّ بن جعفر صحيح، كما يظهر لمن راجع علم الرجال في حال عليّ بن جعفر.

و صاحب الوسائل في الجزء العشرين من كتابه يصرّح بأنّه يروي هذا الكتاب و غيره من الشيخ بسنده، و إنّي و إن لم أفتّش طريق صاحب الوسائل إلى الشيخ لكنّي مطمئنّ بصحّته ثمّ التفتُّ بعد سنوات أنّ صحّة الطريق لا تدلّ على وصول نسخة الكتاب مناولة بسند صحيح خلافاً للمشهور أو جمع كثير، و عليه بنينا على ضعف الروايات المنقولة عن كتاب عليّ بن جعفر رضي الله عنه، و تفصيل البحث في كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الثالثة و الرابعة).

٢. خبر مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عمّا يأكل الناس من الفاكهة والرطب ممّا هو حلال لهم؟ فقال: «لا يأكل أحد إلّا من ضرورة، و لا يفسد إذا كان عليها فناء محاط و من أجل الضروره، نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبنى على حدائق النخل والثمار بناء لكي يأكل منها أحد» و في نسخة «لكي لا يأكل».[٢]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٤.

٢. المصدر، ص١٦.

و الحقّ عدم اعتبار الرواية سنداً؛ فإنّ نسخة مصدر الرواية و هو قرب الإسناد لم تصل إلى الحرّ و المجلسي بسند معتبر.

٣. في خبر ابن سنان عن الصادق عليه السلام «لا بأس بالرجل يمرّ على الثمرة و يأكل منها و لا يفسد، و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تبنى الحيطان بالمدينة لمكان المارّة.

قال: و كان إذا بلغ نخله أمر بالحيطان فخرّبت لمكان المارّة».[١]

و الأظهر ضعف الرواية سنداً، فإنّ مصدرها و هو محاسن البرقي لم تصل نسخته إلينا بسند معتبر، و في الكافي إسماعيل بن مرار المجهول.[٢]

في صحيح ابن يقطين على المشهور قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يمرّ بالثمرة من الزرع، و النخل، و الكرم، و الشجر، و المباطخ و غير ذلك من الثمر أيحلّ أن يتناول منه، و يأكل بغير إذن صاحبه؟ و كيف حاله إن نهاه صاحبه، (صاحب الثمرة) أو أمره القيّم فليس له؟ و كم الحدّ الذي يسعه أن يتناول منه، قال: «لا يحلّ له أن يأخذ منه شيئاً».[٣]

**هنا مباحث**

المبحث الأوّل: لا شكّ في صحّة إلغاء الشارع ملكيّة الملاك مطلقاً أو في الجملة، و هذا أمر ممكن ثبوتاً و أثبته هذه الروايات ظاهراً و ادّعي تواترها، بل ادّعي الإجماع على مفادها و هو جواز أكل المارّة من الأثمار، فلا مانع من الحكم المذكور عقلاً و لا قياساً إلى القواعد الفقهيّة، وما قيل في المنع، فهو من قبيل الاجتهاد في مقابل النصّ، فإنّ الصحيح المانع يحمل على الكراهة جمعاً بين الأدلّة و إن لم أجد في الروايات المجوّزة ما يعتبر سنده و دلالته، و الأحوط الترك مطلقاً.

المبحث الثاني: لا ينبغي الإشكال في شمول الحكم لصورة الظنّ بالكراهة فضلاً عن الشكّ بها بناء على اعتبار الروايات، فلا يقيّد بصورة وجود أمارة بالرضا؛ فإنّه تقييد بفرد نادر. و هذا فليكن أمراً مفروغاً.

---

١. المصدر، ص١٧. لا يبعد رجوع الضمير إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون حكاية عن عمله لكنّ في الجواهر ضبطه: «نخلة» مكان «نخله».

٢. المصدر، ج٩، ص٢٠٣ و ٢٠٤ الطبعة المجزّءة بثلاثين جزءاً.

٣. المصدر، ص١٥، ح ١٣.

المبحث الثالث: الذي يجوز أكله هو الثمرة، كما في الأوّل و الثالث. و في الخبر الثاني الفاكهة و الرطب، لكن لم يرد في المقام و هو المارّة. اللّهمّ إلّا أن يكون ذيله شاهداً و قرينةً على نظارته إلى المقام، كما هو غير بعيد.

و الثمرة كما في القاموس: حمل الشجر، فهل يشمل الرطب أم لا؟ فيه نظر. نعم، يجوز أكل الرطب في حال الضرورة ـ أي الجوع ـ كما في الخبر الثاني، و لكن لا يبعد إلحاق الرطب بالثمرة بالفهم العرفي.[1]

نعم، يشكل الأمر في البقول و الخضروات، و الأظهر الرجوع ـ في غير الثمرة و الرطب ـ إلى القواعد العامّة الدالّة على الحرمة، و إلى صحيح عليّ بن يقطين السابق الدالّ على المنع. و لا حجّيّة في الشهرة الفتوائيّة، و لا في الإجماع المنقول.

المبحث الرابع: المأذون هو الأكل دون الحمل، و هو ظاهر من الروايات.

المبحث الخامس: يختصّ الجواز بصورة المرور، فلا يشمل صورة النزول و لا المجيء إلى الشجرة بقصد الأكل؛ فإنّه لا يصدق عليه المرور، فتأمّل.

المبحث السادس: يحرم الإفساد، كما في الحديث الأخير؛ فإن فسّرناه بهدم الحائط و كسر الأغصان و نحوها، فوجهه واضح.

و هل يكون جواز الأكل مقيّداً بعدمه، كما قيل أم لا؟ الظاهر هو الثاني، فيكون الأكل حلالاً و إن ارتكب حراماً بالإفساد.

و إن فسّرناه بكثرة الأكل و لو بكثرة المارّة أو قلّة الثمر، فالظاهر حرمة الأكل، و الضمان في صورة الإفساد، و لا يبعد شمول الإفساد للأمرين المذكورين.

و أمّا قوله عليه السلام في الخبر الثاني: «و لا يفسد إذا كان عليها فناء محاط» فلعلّ المراد بالإفساد هو مجرّد هدم الفناء، أو أنّ القيد راجع إلى مجموع قوله: «و لا يأكل أحد إلّا من ضرورة و لا يفسد»، و إلّا فالإفساد حرام مطلقاً و إن لم يكن عليها فناء محاط، و لا يحتمل اختصاص حرمته بوجود فناء محاط.

المبحث السابع: هل يجوز الأكل مطلقاً أو يختصّ بصورة الضرورة؟ و هذا هو

---

١. و عن ف كما في جواهر الكلام، ص ٢٣٠. (كتاب المتاجر، الطبعة الأخيرة).

العمدة في المقام.

فعن سراتر الحلّي، كما في متاجر الجواهر:

إذا مرّ الإنسان بالثمر، جاز له أن يأكل منها قدر كفايته، و لا يحمل منها شيئاً على حالٍ من غير قصد إلى المضيّ إلى الثمرة للأكل، بل كان الإنسان مجتازاً في حاجته ثمّ مرّ بالثمار، سواء كان أكله منها لأجل الضرورة أو غير ذلك على ما رواه أصحابنا، و أجمعوا عليه؛ لأنّ الأخبار في ذلك متواترة، و الإجماع منعقد، و لا يعتدّ بخبر شاذّ أو خلاف من يعرف باسمه و نسبه؛ لأنّ الحقّ مع غيره.[1] **انتهى كلامه.**

لكنّ مقتضى الجمع بين الحديث الأوّل و الثالث، و بين الحديث الأوسط هو اختصاص الجواز بحال الضرورة ـ أي الجوع ـ و عدم ما يشبعه عنده و لو في لحظة المرور، ففي الحديث المذكور: «و لا يأكل أحد إلّا من ضرورة ولا يفسد إذا كان عليها فناء محاط».

نعم، يحتمل رجوع القيد إليه؛ لعدم صحّة رجوعه إلى الجملة الأخيرة، فيكون المعنى حينئذ عدم جوازَ الأكل بغير ضرورة من الأشجار المحاطة بالفناء، و في غير هذه الصورة نرجع إلى إطلاق الروايتين، و عليه، فيسهل الخطب؛ لعدم قائل بهذا التفصيل ـ أي عدم الجواز بغير ضرورة إذا كان له فناء محاط، و الجواز إذا لم يكن كذلك ـ فافهم و على كلّ فلعلّ الأظهر هو العمل بإطلاق الروايتين إن اعتبرنا هما صدوراً. و إن كان الأحوط الاجتناب في غير حال الضرورة و لو في عدم الحائط.

المبحث الثامن: معنى الروايات هل هو إثبات جواز الأكل للمارّة فقط، أو إلغاء ملكيّة المالك أيضاً حتّى لا يجوز له المنع، و كان المالك ممنوعاً عمّا يوجب حرمان المارّة؟

يمكن أن يستدلّ للثاني بقوله عليه السلام في الخبر الأوّل: «و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تستّر الحيطان برفع بنائها». و في الخبر الثالث: «و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تبنى الحيطان

---

١. المصدر.

بالمدينة لمكان المارّة»،[1] لكن يمكن تقييد النهي بصورة الضرورة، كما في الحديث الثاني. فإنّا و إن لم نقيّد جواز الأكل بالضرورة لكن لا مانع من تقييد عدم البناء به؛ فالنتيجة عدم جواز المنع في ضرورة المارّة.

نعم، يحتمل قويّاً أنّ النهي المذكور كان من قبيل الحكم المؤقّت دون بيان الأحكام الثابتة، يعني إنّه ﷺ إنّما نهى بعنوان حاكم الوقت لا بعنوان مبيّن الأحكام الكلّيّة، و يؤيّده أنّ المسلمين في جميع الأعصار بنوا الحيطان حول بساتينهم. و عليه، فلم يثبت ما دلّ على منع المالك من منع المارّة من الأكل، فيرجع إلى قاعدة سلطنة الناس على أموالهم، فتأمّل.

**الثالث: أكل مال الغير إلزاماً له**

أخرج الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت الرضا عليه السلام عن ميّت ترك أمّه، و إخوةً، و أخواتٍ، فقسّم هؤلاء ميراثه، فأعطوا الأمّ السدس، و أعطوا الإخوة و الأخوات ما بقي، فمات الأخوات، فأصابني من ميراثها، فأحببت أن أسألك: هل يجوز لي أن آخذ ما أصابني من ميراثها على هذه القسمة أم لا؟ قال: «بلى». فقلت: إنّ أمّ الميّت فيما بلغني قد دخلت في هذا الأمر أعني الدين؟ فسكت قليلاً ثمّ قال: «خذه».[2]

لاحظ الروايات في الوسائل[3] و إنّما لم نوردها؛ لعدم قوّة أسنادها. و أمّا هذه الرواية، فسندها صحيح إن كان أحمد هو البرقي و إن كان هو الأشعري ففي السند تردّد قويّ.

و أمّا من جهة المتن، فنقول: إذا قبض المال في زمان عدم استبصار الأمّ صار القابض مالكاً، و بعد استبصارها لا مجال لقلب الحكم أصلاً.[4]

و هنا صحيحة أخرى عامّة في باب الأموال، و النكاح، و الطلاق، و غيرها، و هي

---

١. هذا بناء على نسخة جواهر الكلام. و أمّا بناء على نسخة وسائل الشيعة الموجودة عندي كما مرّ، فالرواية حاكية عن عمل النبيّ في ماله فقط.

٢. تهذيب الأحكام، ج٩، ص٣٢٣.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٢٠؛ ج١٧، ص٤٨٤.

٤. لكن فيه تأمّل.

صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: سألته من الأحكام؟ قال: «يجوز على أهل كلّ ذوي دين ما يستحلّون».[١] كما في التهذيبين.[٢]

و في الفقيه عن العلاء، عن محمد بن مسلم، قال: سألته عن الأحكام؟ فقال: «يجوز على كلّ ذوي دين بما يستحلفون». و في التهذيب بسندين ـ لا يبعد اعتبار مجموعهما ـ عن العلاء، عن محمّد بن مسلم قال: سألته عن الأحكام، فقال: «في كل دين ما يستحلفون».[٣]

فهل أنّهما روايتان أو رواية واحدة، فإذا كانتا روايتين، يزيد الإشكال فيها. و روايتا التهذيب تدلّان على المغائرة، كما لا يخفى.

أقول: المراد بالجواز لنا لا لهم؛ إذ يحرم عليهم اتّباع أديانهم الفاسدة، و لذا أتى عليه السلام بكلمة «على» دون اللام، لكن الأظهر أنّ الحديث ليس بصحيح؛ فإنّ طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال غير خال عن الإشكال و فيه بحث طويل ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال، فعلى هذا لم توجد رواية معتبرة دالّة على عموم الحكم في جميع الموارد إلّا أن يطمأنّ الفقيه من مجموع الروايات و القرائن و حذف خصوصيّة الإرث.[٤] و ذكر السيّد السيستاني (دام عمره) شفاهاً «أنّ قاعدة الإلزام قاعدة عقلائيّة فتطّرد» و فيه نظر.

### الرابع: أكل الأب مال ابنه

و سيأتي بحثه في عنوان «العقوق» في حرف «ع» فلاحظ.

### الخامس: أكل المضطرّ مال غيره

قد سبق أنّ الاضطرار رافع للأحكام الإلزاميّة في الشريعة المقدّسة، فمن اضطرّ إلى أكل مال غيره، بحيث لم يكن عنده ما يشتري به الطعام، و لم يمكن تحصيله بوجه حلال أصلاً، جاز له أكل مال غيره بأيّ وجه اتّفق، لكن بمقدار يدفع به الضرورة لا أكثر منه. و مقتضى الجمع بين أدلّة الاضطرار و بين ما دلّ على ضمان من أتلف مال

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٤٨٤.
٢. جامع الأحاديث، ج٢٤، ص٥٤٠ و تهذيب الأحكام، ج٩، ص٣٢٢.
٣. تهذيب الأحكام، ج٨، ص٢٧٩.
٤. لاحظ: جامع الأحاديث، ج٢٩، ص٤٥٦.

الغير، و نفي الضرر، و قاعدة العدل،[١] جواز الأكل مع الضمان، و وجوب أداء عوضه عند التمكّن، سواء كان اضطراره مهلكاً أم لا؟

**هنا مسائل**

المسألة الأولى: يجب على المالك غير المضطرّ إلى طعامه و ماله، بذله إلى المضطرّ؛ لأنّ حفظ النفس المحترمة من الهلاك، واجب على كلّ أحد، و هذا الوجوب لا دليل عليه لفظاً؛ خلافاً لجمع من الفقهاء، بل دليله الفهم من مذاق الشرع و لو بملاحظة ما ورد في حقّ المؤمن، و إكرامه، و إطعامه، و قضاء حاجته، و نحو ذلك، و هذا الوجوب قطعيّ و إن نقل عن الشيخ و الحلّيﷺ إنكاره، بل ادّعى الشيخ السيرة في الأعصار و الأمصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع إمكان دفعه بالمال، و في المرضى إذا توقّف علاجهم المقتضي لحياتهم بأخبار أهل الخبرة على بذل المال.[٢]

نعم، في الاضطرار غير البالغ تلف النفس و غير الموجب لابتلاء المضطرّ بأمراض مزمنه طول عمره يشكل الوجوب المذكور و إن جاز للمضطرّ أكله و أخذه.

المسألة الثانية: لو دار الأمر بين أكل مال الناس حراماً و أكل الميتة، يقدّم الثاني لإطلاق قوله تعالى: «إِلّا ما اُضْطُرِرْتُمْ» و لو كانت ميتة آدميّ إلّا إذا كان أكلها حرجيّاً.[٣]

المسألة الثالثة: يجوز قتل من جاز قتله شرعاً لأكل لحمه؛ دفعاً للضرورة.

المسألة الرابعة: و لو اضطرّ إلى شرب خمر أو بول، قدّم الثاني؛ لما يفهم من الروايات من أنّ الأوّل أشدّ بغضاً عند الشارع. و لو اضطرّ إلى الخمر بعينه، جاز شربه لإطلاق أدلّة الاضطرار، و ما دلّ على المنع مأوّل، و من أراد التفصيل، فعليه بمراجعة المطوّلات في كتاب الأطعمة و الأشربة.

---

١. كتبنا دلائل هذه القاعدة من القرآن الكريم في محلّه.

٢. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٤٣٣.

٣. إلّا أن يقال: إنّ قاعدة الحرج لا تثبت جواز أكل مال الغير، بل لا ترفع حرمة أكل مال الغير، لأنّها امتنانيّة و المحتاج و مالك المال فيه على السواء، فلاحظ.

**السادس: أخذ مال الغير مقاصّة**

و هو ممّا لا إشكال فيه؛ لتجويز القرآن الكريم الاعتداء بالمثل، و سيأتي جملة من الآيات الشريفة الدالّة عليه في مادّة «السبّ» في حرف «س» و في غيرها.

و في صحيح داود: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: إنّي أخالط السلطان (أُعامل قوماً رفقة) فتكون عندى الجارية فيأخذونها و الدابّة الفارهة، فيبعثون فيأخذونها، ثمّ يقع لهم عندي المال. فلي أن آخذه؟ قال: «خذ مثل ذلك و لا تزد عليه».[١]

و في صحيح البقباق على المشهور أنّ شهاباً ما راه في رجل ذهب له بألف درهم و استودعه بعد ذلك ألف درهم، قال أبو العباس: فقلت له: خذها مكان الألف التي أخذ منك أبى، فأبى شهاب، قال: فدخل شهاب على أبي عبدالله عليه السلام، فذكر له ذلك، فقال: «أمّا أنا فأحبّ أن يأخذ و يحلف».[٢] يظهر منه جواز الحلف كاذباً تحفّظاً على حقّه وماله، و لا خصوصيّة للمورد.

و في صحيح سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وقع لي عنده مال فكابرني عليه، و حلف، و وقع له عندي مال آخذه (فآخذه) لمكان مالي الذي أخذه و أجحده و أَحلِفُ عليه، كما صنع؟ قال: «إن خانك فلا تخنه، و لا تدخل فيما عتبه عليه».[٣]

أقول: ظاهر الصحيح عدم جواز المقاصّة؛ إذا أخذه الغاصب بحكم الحاكم بعد حلف المنكِر، و قد تقرّر في محلّه وجوب الرضا بالحلف، فبه يقيّد المطلقات المجوِّزة و المانعة، كصحيح معاوية،[٤] لكن يعتبر استناد الحلف إلى الاستحلاف، كما قرّر في كتاب القضاء و إلّا فلا أثر للحلف في المنع، و إذا لم نقبل ظهور الرواية على الترافع إلى الحاكم، فمقتضى الصناعة حمل النهي على الكراهة جمعاً بين النصّ و الظاهر.[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٠٢.

٢. المصدر. يدلّ الحديث على جواز التقاصّ من مال الأمانة خلافاً لما ذكرناه في مادّة «الردّ» في الواجبات.

٣. المصدر، ص٢٠٤.

٤. المصدر، ص٢٠٥، ج١٦، ٢١٥.

٥. و للسيّد الأستاذ الخوئي ﷺ كلام، فلاحظه في تكملة المنهاج، ج١، ص١٤ و فيه بحث.

ثمّ إنّ من يطلب التفصيل في فروعات هذه المسألة، فلا بدّ له من مراجعة العروة الوثقى[١] للفقيه النبيل السيد اليزدي (شكر الله سعيه) فإنّه ذكر فيها معظم فروع المسألة. و الله الهادي.

**السابع: الشرب من الأنهار**

يجوز شرب الماء و التوضّوء به من الأنهار المملوكة؛ للسيرة القطعيّة. و المتيقّن منها صورة عدم نهي المالك. و عدم كونه صغيراً أو مجنوناً، كما ذكرنا في شرح كتاب طهارة العروة الوثقى.

**الثامن: غير المنقول ممّن أسلم في دار الحرب**

قال المحقّق في الشرائع: إذا أسلم الحربيّ في دار الحرب، حقن دمه، و عصم ماله ممّا ينقل، كالذهب و الفضّة، و الأمتعة دون ما لا ينقل، كالأرضين و العقار؛ فإنّها فيء المسلمين، و لحق به ولده الأصاغر و لو كان فيهم حمل.

و عقّبه صاحب الجواهر بكلامه:

> بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، كما اعترف به غير واحد ... و خصوص خبر غياث المنجبر بما عرفت، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب، فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: «إسلامه إسلام لنفسه، و لولده الصغار، و هم أحرار، و ولده و متاعه و رقيقه له...»[٢] فأمّا الدور و الأرضون، فهي فيء و لا تكون له؛ لأنّ الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم الإسلام، و ليس بمنزلة ما ذكرناه؛ لأنّ ذلك يمكن احتيازه و إخراجه إلى دار الإسلام.[٣]

أقول: الرواية ضعيفة سنداً، و لا تجبرها الشهرةُ على ما قرّرناه في محلّه.

و هل المراد بها جواز تصرّف المسلمين فيها ومعاملة الغنيمة معها، أو عدم اعتبار

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٢٠٨ ـ ٢١٨.
٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٨٩.
٣. جواهر الكلام، ج٢١، ص١٤٣.

الشارع الملكيّة في غير المنقول في دار الحرب لأهلها مسلماً كان أم كافراً؟

ظاهر الرواية الثاني، لكنّه بعيد جدّاً بالنسبة إلى السيرة و غيرها، فإذا سكنها مسلم من أهلها أو من غيرها، جاز، و لم يحتج إلى إذن، أو معاملة مع الحاكم الشرعيّ، فالصحيح هو الأوّل، فتأمّل. بل يشكل جواز مجرّد التصرّف أيضاً بعد ضعف الخبر.

**التاسع: مال المسلم إذا أخذ من الحربيّ في الجملة**

مقتضى القاعدة عدم تملّك الكافر مال المسلم بالاستغنام، و الاحتيال، و نحوهما، فإذا أخذه مسلم آخر بقهر، أو سرقة، أو هبة، أو معاملة يجب عليه ردّه إلى مالكه الأصلي، و هذا فليكن مفروغاً عنه.

إنّما الكلام فيما إذا أخذ الكافر مال المسلم في حرب أو غيره ثمّ استغنمه المسلمون في جهاد مشروع، فعن الشيخ الطوسي و القاضي:

أنّه للمقاتلة مع غرامة الإمام عليه السلام للمالك الثمن من بيت المال.

و إليه ذهب أبو حنيفة و الثوري و الأوزاعي ومالك و أحمد في إحدى الروايتين و غيرهم كما قيل، إذا عرف بعد القسمة أنّه لمسلم مثلاً.

و لعلّ المشهور بيننا هو إعادة المال إلى مالكه مطلقاً لكنّ مع رجوع الغانم بقيمته على الإمام عليه السلام إذا تبيّنت ملكيّته للمسلم بعد القسمة.

و عن جمع تقييد الرجوع بتفرّق الغانمين، و إلّا أعاد الإمام القسمة، أو رجع على كلّ واحد منهم بما يخصّه.[1]

أقول: الذي وقفتُ عليه من الروايات المعتبرة اثنتان:

صحيحة هشام عن الصادق عليه السلام قال: سأله رجل عن الترك يغزون على المسلمين، فيأخذون أولادهم، فيسرقون منهم أيردّ عليهم؟ قال: «نعم، و المسلم أخو المسلم، و المسلم أحقّ بماله أينما وجده».[2]

---

١. المصدر، ص٢٢٦.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٧٤.

هذه تدعم القاعدة الأوليّة و رأي المشهور، و أمّا رجوع الغانم على أمير الجيش، فلا بأس به و إن لم يدلّ عليه النصّ، لكنّ الصحيحة غير ظاهرة في فرض الحرب، لكنّ في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل لقيه العدوّ و أصاب منه مالاً أو متاعاً ثمّ إنّ المسلمين أصابوا ذلك كيف يصنع بمتاع الرجل؟ فقال: «إذا كانوا أصابوه قبل أن يحوزوا متاع الرجل ردّه عليه، و إن كانوا أصابوه بعد ما حازوه، فهو فيء المسلمين، فهو أحقّ بالشفعة»؛[1] و لأجلها عنونّا المسألة في المقام.

أقول: لا يخلو دلالة الرواية من إجمال، و لعلّ المراد من التفصيل هو التفصيل بين معرفة كون الغنيمة ملك فلان قبل الحيازة، و بين معرفتها بعدها.

و قيل برجوع الضمير المنصوب في قوله: «أصابوه» إلى الرجل دون المال و هو بعيد، و فسّر صاحب هذا القول الحيازة بالمقاسمة.

و عن السيّد الأستاذ بعد ذهابه إلى رجوع الضمير المنصوب إلى الرجل أنّ معنى الحيازة هو الاستيلاء و الاغتنام، فالمعنى: إن عرف صاحب المال قبل أن يغتنم، فهو له و إلّا فللمسلمين؛ فإنّه مجهول المالك و لاضمان فيه إذا وجد مالكه بعد صرفه خلافا للقطة، حيث تضمن بعد العثور على صاحبها. و هذا أوفق بلفظ الحديث من سابقه، و هو متّحد مع الاحتمال الذي ذكرناه أوّلاً بحسب النتيجة. و يحتمل رجوع الضمير في قوله: «يحوزوا» إلى العدوّ، فلا إجمال، و مع ذلك يشكل الالتزام بالصحيحة.[2]

### العاشر: المرور في أرض الغير

يجوز المرور في أراضي الناس من دون إذن مالكيهم، و العلم برضاهم؛ و ذلك للسيرة المستمرّة من زمان صاحب الشرع المقدّس إلى زماننا هذا، و تفصيل البحث في محلّه، و يمكن أن نقيّد الجواز بفرض عدم نهي المالك، و عدم العلم بكراهته، و على كلٍّ لا يجوز الإضرار بزرعه و ماله و إنّما الجائز مجرّد المرور.

---

١. المصدر.

٢. خصوصاً بعد عدم ظهور قويّ فيها بكون الرجل المالك مسلماً أو محترم المال.

**الحادي عشر: الأكل من طعام الغريم**

في موثّقة سماعة: سألته عن الرجل ينزل على الرجل و له عليه دين، أيأكل من طعامه؟ قال: «نعم، يأكل من طعامه ثلاثة أيّام ثمّ لا يأكل بعد ذلك شيئاً».[١]

أقول: الظاهر نظارة الرواية إلى شبهة الرباء دون إلغاء اعتبار إذن المالك في أكل طعامه، أو إلغاء ملكيّته، كما يفهم من مجموع روايات الباب، و لعلّه لا مفتي بيننا يفتي بجواز الأكل من طعام الغريم مرّة واحدة من دون إذنه.

**الثاني عشر: أكل طعام أهل الخراج**

يجوز للجباة النزول على أهل الخراج ثلاثةً أيّام، كما يأتي بحثه في حرف «ط» في عنوان «الإطعام» من الجزء الرابع من هذا الكتاب.

**الثالث عشر: التصرّف في أموال البغاة**

ينقل عن السيّد الأستاذ (دام ظله) أنّه قال: لا ينبغي الإشكال في حلّيّة مال البغاة و الخوارج و جواز التصرّف فيه بإتلاف و نحوه؛ فإنّ الإذن في القتال إذن في مثل هذه التصرّفات التي يتوقّف القتال عليها، كقتل فرسه، و كسر سيفه، و فتق درعه، و منه نعرف عدم الضمان بعد أن كان الإتلاف بإذن من وليّ الأمر و من هو أولى بالتصرّف.

و أمّا بعد انتهاء الحرب و عدم كون البغاة من النواصب فذهب جماعة أيضاً إلى الجواز، و أنّه يقسّم بين المقاتلين، كما في الكافر الحربيّ، بل ادّعى الشيخ في الخلاف إجماع الفرقة و أخبارهم عليه، لكن رُدَّ عليه بمنع الإجماع و الأخبار، بل عن جمع دعوى الإجماع على خلافه، فيرجع إلى عموم حرمة التصرّف في مال المسلم.

أقول: يلحق بالبغاة المهاجمون، فيجوز للطائفة المدافعة إتلاف أموال المهاجمين

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٠٢.

بمقدار يتوقّف عليه الدفاع و لاضمان، كما مرّ في كلام الأستاذ، بل يجوز توقيف أسلحتهم بعد الحرب إذا خيف من تكرار الهجوم.

**الرابع عشر: التصرّف في اللقطة في الجملة**

يجوز التصرّف في اللقطة إذا عرّفها سنةً مع بقاء المال على ملك مالكه على الأقوى؛ لما يأتي في الجزء الرابع من هذا الكتاب في عنوان «التعريف» إن شاء الله تعالى.

و كذا يجوز التصرّف في الشاة الضالّة و نحوها لواجدها و لو بالذبح و الأكل مع الضمان من دون تعريف سنةً، و هذا التصرّف ممّا أذن له الشارع.

ثمّ إنّ الظاهر من بعض الروايات المعتبرة عدم وجوب التصدّق بمجهول المالك، وجوباً تعييناً، بل يجوز فيه التصرّف إلى أن يجيء مالكه كاللقطة.[١]

و لا أدري هل التزم به أحد من الأصحاب أو جمع منهم أم لا؟

**□ أكل الأموال بالباطل**

قال الله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ[٣] ... * وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْواناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ ناراً».[٤]

و قال تعالى: «وَأَكْلِهِمْ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ».[٥]

---

١. المصدر، ص١١٠، ج١٧، ص٥٥٣ و ٥٨٢ و ٥٨٥.

٢. البقرة (٢): ١٨٨.

٣. الاستثناء منقطع؛ إذ التجارة لا تدخل في الباطل، فلا حصر في الآية كي يخصّص بالأسباب الصحيحة غير التجارة... ثمّ إنّ التجارة تشمل البيع، و الإجارة، و المضاربة، و أمثالها، كما يظهر من تعريف الراغب في مفرداته. نعم، لا تشمل الإرث و الهبة و نحوها.

٤. النساء (٤): ٢٩ و ٣٠.

٥. النساء (٤): ١٦١.

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ...».[١]

و الآيتان الأخيرتان و إن لم تردا في المسلمين لكنّ الظاهر منهم عموم الحرمة منهما، فافهم.

ثمّ إنّ المراد بالباطل هو الباطل عرفاً إلّا أن يتصرّف الشارع فيه سعةً و ضيقاً، و «الباء» ظاهر في السببيّة، و الأكل معناه واضح، لكنّ الظاهر إرادة المعنى الأعمّ، أيّ التصرّف على نحو التملّك، و الله العالم.

فمعنى الآية: يحرم أكل أموال الناس و تملّكها بسبب باطل عرفاً و شرعاً، فيشمل القمار و غيره من الأسباب الباطلة. و من جملة الباطل العرفي الغصب، و أكل مال الناس بلا جهة، و من الباطل الشرعي كلّ عقد فاقد لشرط أو جزء معتبر شرعيّ لم‌يعلم رضا المالك من غير جهة العقد المذكور، ثمّ إنّ ما ذكره سيّدنا الأستاذ من أنّ المراد من الباطل الواقعيّ دون العرفيّ، غير صحيح، لاحظ كلامه في مصباح الفقاهة.[٢]

## ١٠٤. الأمر بالقتل

في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل (فقتله)؟ فقال: «يقتل به الذي قتله، و يحبس الآمر بقتله في الحبس حتّى يموت».[٣]

أقول: الحبس الدائميّ دليل على حرمة الفعل، كما لا يخفى.

و في صحيح أو موثّق إسحاق بن عمّار[٤] في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً، فقتله، قال: فقال: «يقتل السيّد به».

و في الصحيح عن عليّ عليه السلام ...: «و هل عبد الرجل إلّا كسوطه أو كسيفه؟ يقتل السيّد، و يستودع العبد في السجن حتّى يموت».

---

١. التوبة (٩): ٣٤.

٢. مصباح الفقاهه، ج٢، ص١٤١.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٢.

٤. المصدر، ص٣٣.

و المحرّم مطلق الإعانة على القتل على ما يأتي من حرمة الإعانة على مطلق الظلم في حرف «ع» إن شاء الله تعالى.

### ١٠٥. الأمن من مكر الله

١. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ القُرىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرضِ وَلـٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ * أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلقُرىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنا بَياتاً وَهُمْ نائِمُونَ * أَوَ أَمِنَ أَهْلُ ٱلقُرىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنا ضُحىً وَهُمْ يَلْعَبُونَ * أَفَأَمِنُوا مَكْرَ ٱللّٰهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلخاسِرُونَ».[١]

٢. «أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا ٱلسَّيِّئاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللّٰهُ بِهِمُ ٱلأَرضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلعَذابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ».[٢]

٣. «أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جانِبَ البَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حاصِباً (سنك ريزه پاش...) ... * فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قاصِفاً مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِما كَفَرْتُمْ ...».[٣]

٤. «أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلأَرْضَ فَإِذا هِيَ تَمُورُ * أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حاصِباً فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ».[٤]

٥. «وَما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ * أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غاشِيَةٌ مِنْ عَذابِ ٱللّٰهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ ٱلسّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ».[٥]

أقول: ليست للآيات الشريفة ـ سوى واحدة منها ـ دلالة على حرمة الأمن من مكرالله، كما لا يخفى على المتدبّر فيها، لكنّ في صحيح عبدالعظيم عن الجواد عليه السلام، عن الكاظم عليه السلام، عن الصادق عليه السلام: «... أكبر الكبائر الشرك ... و بعده اليأس من روح الله؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلكافِرُونَ». ثمّ الأمن من مكر الله، لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللّٰهِ

---

١. الأعراف (٧): ٩١ ـ ٩٥.
٢. النحل (١٦): ٤٨.
٣. الإسراء (١٧): ٧١ و ٧٢.
٤. الملك (٦٧): ١٧ و ١٨.
٥. يوسف (١٢): ١٠٦ و ١٠٧.

إِلّا القَوْمُ ٱلخاسِرُونَ»».[١]

أقول: و الآية المستشهد بها في نفسها أيضاً لا تخلو من دلالة على الحرمة، و الله العالم. و في صحيح ابن سنان، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «إنّ من الكبائر ... و الأمن من مكر الله»،[٢] و مثله غيره.

ثمّ المراد بالمكر هو العذاب الدنيويّ، كخسف الأرض، و إرسال الحاصب، و نحو ذلك دون العقاب الأخرويّ كما يظهر من الآيات المتقدّمة.

و تلك الآيات متوجّهة إلى الكفّار و تخويفهم بالعذاب، و لا نظارة لها إلى المؤمنين سوى قوله تعالى: «فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلخاسِرُونَ» فإنّ إطلاقه يشمل الجميع.

و الصحيحة أيضاً قرينة عليه، فلا يجوز للكفّار أن يأمنوا العذاب؛ لكفرهم؛ و للمؤمنين لعصيانهم.

و لقائل أن يقول: إنّ المؤمن كيف لا يأمن من عذابه تعالى، و لا أقلّ من استغفاره في بعض الأوقات أو في الصلاة، و قد قال الله تعالى: «وَما كانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»،[٣].[٤]

و قال الله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ» و المكفِّر لاينزل لأجله العقوبة. فلم لا يجوز لمجتنب الكبائر الأمن من مكر الله تعالى؟[٥]

هذا مضافاً إلى التجربة المفيدة للعلم أو الاطمئنان الحاصلة من مرور مئات سنين بأنّ الله لا يعذّب المؤمنين على معاصيهم، بل الكفّار على كفرهم ـ غالباً ـ و الناظر في حال كفّار عصرنا و الأعصار المتقدّمة يطمإنّ بأنّ الله أمهل معظمهم إلى حين الموت، و أنّ هذه الدار ليست دار انتقام.

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢.

٢. المصدر، ص٢٥٤.

٣. الأنفال (٨): ٣٤.

٤. إن قلت: العذاب المنفيّ بالاستغفار هو عذاب الأمّة بأجمعها استئصالاً لهم، كما في الأمم الماضية، و أين هذا من إيصال مكر الله إلى كلّ فرد فرد؟ قلت: لو سلّم الأوّل لا نسلّم الأخير؛ إذ مقتضى قوله: «فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلخاسِرُونَ»، ليس هو احتمال وصول المكر إلى كلّ فرد، لاحظ الآيتين اللتين قبل الآية تجد صدق ما قلنا.

٥. إلّا أن يقال: كلّ ذلك تقييد لإطلاق الآية بالدليل الشرعي، و هو لا يضرّ بإطلاقها في الباقي.

و ليس حال هذه الأدوار حال الأدوار السابقة على الإسلام في نزول البلاء السماوي و استئصال الناس بالعذاب.

و أمّا ما يقع في بعض الأمكنة أحياناً من الزلزلة و الخسف و الطوفان و نحوها، فلا دلالة فيها على أنّها من جهة الانتقام؛ إذ كثير منها في البلاد الإسلاميّة التي فيها المستغفرون، و الغالب وقوعها في القرى دون الحاضرات (المدن) التي تكثر فيها المعاصي و الفسوق و الكفر، و ليكن هذا الذي ذكرنا قرينة على أنّ حرمة الأمن من مكر الله من جهة اعتقاد عدم قدرته تعالى على إيصال العذاب إلى الناس، وهذا حقّ، بل يكون هذا موجباً للكفر ـ نعوذ بالله منه ـ و لا يراد به الاطمئنان بعدم وقوع العذاب و إن اعتقد أنّه تعالى قادر عليه، لكنّه لا يفعل لكرمه و رحمته و فضله، فتأمّل؛ فإنّ المقام لا يخلو عن غموض و تردّد.

و قال السيّد الأستاذ الخوئي ـ كما كتبه لنا من النجف الأشرف ـ :

> الظاهر أنّ المراد ممّن يأمن مكر الله تعالى هو من لا يبالي بالدّين و بالحلال و الحرام، و يفعل ما يشاء، و يترك ما يشاء، فكأنّه لا جنّة و لا نار. و إن شئت فقل: إنّ المراد من ذلك صدور الفعل من الفاعل في الخارج مأموناً من عذاب الله غير خائف منه تعالى، و عليه فمن الطبيعي أنّ حرمته إرشاديّة لا مولويّة. انتهى كلامه.

نعم، قد ثبت اليوم (يوم إصلاح هذه الأوراق للطبعة الثالثة، ١٣٨٤ هش) أنّ أربعين مليوناً من الذين ابتلوا بمرض الأيدز، محكومون بالموت حتماً بين حين و آخر. نعم، ليس كلّ هؤلاء المبتلين، متمرّدين و معتادين بالفحشاء، بل عدّة منهم ورثوا المرض من الآباء و الأمّهات، أو بالعداء من غير التفات بقانون الأسباب الفيزيائيّة، كما قال: «**وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً**».

لكنّها ليست من العذاب الموعود المهدّد به في الآيات المتقدّمة، إلّا أن يقال بأنّها غاشية من عذاب الله. فلاحظ.

### ١٠٦. إيواء المحدث

في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من أحدث بالمدينة حدثاً، أو آوى محدثاً» قلت: ما الحدث؟ قال: «القتل».[١]

أقول: يحتمل انصراف الرواية إلى فرض مانعيّة الإيواء عن القصاص، أو الضمان، أو الحدّ و فرض تقوية القاتل و تشويقه لا مطلقاً، و على كلّ لا خصوصيّة للمدينة في أصل الحكم.

### ١٠٧. إيواء المحارب

في معتبرة حنّان عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «إِنَّما جَزاؤُا اَلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ» الآية. قال: «لا يبايع و لا يؤوى (و لا يطعم) و لا يتصدّق عليه»[٢] و يعبّر عن الإيواء بالفارسيّة بـ«جا دادن».

### ◻ إيواء المغنّية

في رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام: «المنجّم ملعون، و الكاهن ملعون، و الساحر ملعون، و المغنّية ملعونة، و من آواها ملعون، و آكل كسبها ملعون».[٣]

أقول: في سند الرواية تردّد، بل جهالة، فلا أعتمد عليها. ثمّ الظاهر أنّ حرمة إيواء المغنّية لأجل غنائها، و تسهيل عملها المحرّم، و إلّا فمطلق إيوائها ليس بحرام، فلاحظ.

ثمّ على فرض اعتبار الرواية هل يتعدّى من إيواء المغنّية إلى إيواء كلّ عاص لمعصيته؟ فيه وجهان، ولا شكّ أنّه نحو تجرّيٍ و هو يستحقّ العقاب.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٥.
٢. المصدر، ج١٨، ص٥٣٩.
٣. المصدر، ج١٢، ص١٠٣.

# «ب»

## □ البخس

قال الله تعالى: «وَلا تَبْخَسُوا ٱلنّاسَ أَشْياءَهُمْ».[1]

و قال تعالى: «وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللّٰهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً».[2]

و عن عيون الأخبار بأسانيده ـ التي في اعتبارها تردّد، و لا يبعد حسن مجموعها، فلاحظ آخر الوسائل ـ عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «... و اجتناب الكبائر و هي قتل النفس ... و البخس في المكيال و الميزان ...».[3]

فعدّ البخس في المكيال و الميزان من الكبائر.

ثمّ البخس: هو النقص. و يقال: تَباخَسَ القوم: تَغابَنوا، خَدَع بعضهم بعضاً في البيع و الشراء.

فالظاهر أنّه ليس حراماً عى حدة، بل هو من أفراد أكل أموال الناس بلا رضاهم، و لاحظ عنوان التطفيف في حرف «ط».

## □ البخل

قال الله تعالى: «وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ ٱللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ

---

١. الأعراف (٧): ٨٥ و هود (١١): ٨٥.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٦١.

شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ ٱلقِيامَةِ».[١]

و هذه الآية هي التي دلّت على تحريم البخل من بين الآيات الواردة في هذا الموضوع، لكنّها فسّرت بمنع الزكاة في الروايات، كما في تفسير البرهان.

إحداها: صحيحة سنداً و هي رواية محمّد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ ٱلقِيامَةِ». فقال: «يا أبامحمّد! ما من أحد يمنع من زكاة ماله شيئاً إلّا جعل الله ذلك يوم القيامة ثعباناً من النار، مطوّقاً في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب ـ قال: ـ و هو قول الله عزّوجلّ: «سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ» يعني ما بخلوا من الزكاة».

و على هذا، فليس البخل بحرام على حدة. و يمكن أن يقال: إنّ الرواية تدلّ على حرمة منع الزكاة، فهي يجب إيتاؤها، و يحرم منعها، و يظهر الثمرة في تعدّد العقاب و وحدته؛ إذ على احتمال كونها من الواجبات فقط يستحقّ العاصي عقاباً واحداً على ترك الواجب. و على الاحتمال الأخير يعاقب العاصي المذكور عقابين على ترك الواجب و فعل الحرام.

و بعبارة أخرى، يمكن أن تكون الزكاة ممّا في فعلها المصلحة الملزمة، و في تركها المفسدة الملزمة. و هذا أمر ممكن في نفسه. و إنّما الكلام في إثباته من الآية و الرواية و هو مشكل.

و في الآية احتمال آخر و هو حرمة البخل في نفسه بما أنّه صفة رذيلة، أو بما أنّه ينجرّ إلى منع الحقوق الواجبة، أو يضعف علائق المجتمع و غير ذلك، فيحرم البخل و لو في المستحبّات.

و إن شئت فقل: الإمساك عن غير الواجب إن كان عن غير ملكة بخل، فهو مكروه، و مرجوح إن كان عن ملكة بخل، فهو حرام، و لكنّ في الرواية ما يحصر مفهوم البخل في منع الزكاة و هو قوله عليه السلام يعني ما بخلوا به من الزكاة، فتأمّل.

و أمّا الفتوى الفقهي، فلا أتذكّر لأحد فيه قولاً و لا بحثاً، و لكن أكثر الظنّ عدم القول بالحرمة بين الفقهاء، و الله العالم.

---

١. آل عمران (٣): ١٨٠.

### ١٠٨. إبداء الزينة

قال الله تعالى: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها... وَلايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ أَوِ التّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْراتِ النِّساءِ وَلايَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ».[١]

و قال تعالى: «وَالقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لا يَرْجُونَ نِكاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِينَةٍ».[٢]

### هنا مباحث

المبحث الأول: الإبداء: الإظهار و ليس بمعنى مطلق الإعلام و إلّا لأصبح قوله: «وَلايَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ...» مكرّراً.

و الزينة: ما يتزيّن به، كالقرط، و السواد، و القلادة، و نحوها.

و الإربة: الحاجة. و المراد بها الشهوة التي تحوج إلى الإزدواج، يعني بهم ظاهراً السفهاء البلهاء الذين لا شهوة لهم. و اللام في «الطفل» للاستغراق، كما يفهم من صفته و هي الموصول.

و قوله: «لَمْ يَظْهَرُوا» من الظهور بمعنى الغلبة. قيل: لم يظهروا على أمور يسوء التصريح بها من النساء، و هو كناية عن البلوغ، و الأظهر صدقه فيما دون البلوغ أيضاً، و أمّا إعلام الزينة المخفية، فهو بتصويت أسباب الزينة، كالخلخال، و العقد، و القرط، و السوار كما قيل.

---

١. النور (٢٤): ٣١.

٢. النور (٢٤): ٦٠.

و قيل: التبرّج: إظهار المرأة من محاسنها ما يجب سترُه. و أصله الظـهور، و مـنه البرج: البناء العالي؛ لظهوره.

قال في المـجمع في تفسير الزينة الظاهرة: «و فيها ثلاثة أقاويل: أحدها: الثياب. ثانيها: الكحل و الخاتم و الخضاب فى الكفّ. و ثالثها: الوجه و الكفّان».

و قال في تفسير «التّابِعِينَ»:

قيل: التابع: الذي يتّبعك لينال من طعامك، و لا حاجة له في النساء و هو الأبله المولّى عليه. و قيل: هو العنين الذي لا إرب له في النساء بعجزه. و قيل: إنّه الخصيّ المجبوب الذي لا رغبة له في النساء. و قيل: إنّه الشيخ الهمّ.

لا بعد في شمول الكلمة «التّابِعِينَ غَيْرِ أُولِى الإِرْبَةِ» للجميع.

المبحث الثاني: ذكر غير واحد أنّ المراد بالزينة مواضعها؛ لعدم حرمة إظهار الزينة نفسها.

أقول: إن أرادوا الزينة منفصلةً عن بدن المرأة، فالأمر كذلك؛ إذ لا شكّ لأحد في جواز إظهار ما يتزيّن به للبيع، و الهبة، و الرهن، و الصياغة، و نحوها و لكن يشكل صدق الزينةالفعليّة عليه حقيقة. و إن أرادوا جواز إظهار الزينة مـلبّسة، فـالجواز أوّل الكلام، بل هو بمقتضى دلالة الآية حرام، بل و حتّى على القواعد مـنهنّ فـضلاً عـن غيرهنّ.

كيف لا و قد نهى الله تعالى عن إعلام الزينة على النساء و إن لم يظهرنَ، فيكون إظهارها و ابداؤها حراماً بطريق أولى.

نعم، في صحيح الفضيل بن يسار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الذراعين من المرأة أهما من الزينة التي قال الله تبارك و تعالى: «وَلايُبْدِينَ زِينَـتَهُنَّ إِلّا لِـبُـعُولَتِـهِنَّ»، قال: نعم، و مادون الخمار من الزينة و مادون السوارين».[1]

و حيث لا يستفاد الحصر من الرواية، فنقول: إنّ المراد بالزينة في الآية الكـريمة بقرينة الرواية هو ما يتزيّن به و مواضعه معاً، فيحرم عليهنّ إبداؤهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٤٥؛ البرهان، ج٣، ص١٣٠.

المبحث الثالث: لا يحرم إبداء الزينة الظاهرة؛ لقوله تعالى: «إِلّا ما ظَـهَرَ مِـنْها». و فسّرت في الروايات غير المعتبرة سنداً بالكحل و الخاتم و المسكـة، و هـي القـلب (السوار) و الثياب و خضاب الكفّ.[١]

و المستفاد من صحيح الفضيل المتقدّم أنّ السوارين و الكحل و الأسنان المذهّبة من الظاهرة، و كذا خضاب الكفّين. كما يظهر من قوله عليه السلام: «و مادون السوارين» بل ذكر السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: «إنّ الصحيحة تدلّ على أنّ الوجه ـ و هو مادون الخمار ـ و الكفّين ـ و هو مادون السوارين ـ من الزينة المحرّمة، فالرواية في الحرمة أظهر مـن الجواز».

أقول: خبر مسعدة الآتي قرينة على خلاف استظهاره منها، فافهم. و هـو بـزعمه صحيح السند، و هذه الصحيحة «مادون الخمار» لا تخلو عن إبـهام و لكـنّ الأظـهر بقرينة «و مادون السوار» ظاهرة فيما قلنا من أنّ الوجه و الكـفّين ليسـتامن الزيـنة المحرّمة، بل غيرهما منها.

أمّا القرط، فهي من الباطنة المحرّمة و إن كان ظاهر قوله عليه السلام: «و مادون الخـمار» خروجها منها، لكنّ الأُذنين خارجتان عن الوجه و داخلتان في ما يخمر ظاهراً، فيحرم إبداؤها، فافهم جيّداً.

و أمّا الثياب الظاهرة، فجواز إبدائها قطعيّ، بل ضروريّ، و إلّا حرم عليهنّ الخروج. و أمّا الثياب التي تحت الجلباب ـ و نحوه إذا صدق عليها الزينة، و لم يتعارف ظهورها من وراء الجلباب و أمثاله ـ فإبداؤها مشكل، بل المنع هو الأقرب؛ عملاً بالإطلاق.

و في صحيح مسعدةبن زياد، قال: سمعت جعفر أو سئل عمّا تـظهر المـرأة مـن زينتها؟ قال: «الوجه و الكفّين»،[٢] فالأقوال الثلاثة المنقولة عن مجمع البيان سابقاً كلّها صحيحة.

لكن يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي (مدّ ظله) كما في تقرير دروسه:

---

١. المصدر الثاني.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٤٦.

إنّ عدم وجوب ستر الوجه و اليدين عليهنّ لا يستلزم جواز نظر الرجل إليها، بل إطلاق قوله تعالى: «وَلايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» يدلّ على حرمة إظهار بدنها، و جعل الغير مطّلعاً عليه و إرائته مطلقاً، من دون فرق بين الوجه و اليدين و غيرهما إلّا لزوجها.

و على كلّ: الآية بملاحظة النصوص تفيد حكمين:

الأوّل: حكم ظهور الزينة في حدّ نفسه، فتفيد وجوب ستر غير الظاهرة منها دون الظاهرة التي هي الوجه و اليدان، و هذا فى فرض احتمال الناظر المحترم.

الثاني: حكم إظهار الزينة للغير عند العلم بوجوده[1] فتفيد حرمته مطلقاً من دون فرق بين الظاهرة و الباطنة إلّا للمذكورين في الآية، و حيث عرفت أنّ حرمة الإظهار و وجوب الستر تلازم حرمة النظر إليها، فتكون الآية الكريمة أولى بالاستدلال بها على عدم الجواز منه على الجواز.

أقول: عدم وجوب الستر عليهنّ يستلزم عرفاً جواز النظر، و لا يبعد عدم استلزام وجوب الستر حرمة النظر على عكس ما أفاده، و الآية مع انضمام الروايات تدلّ على جواز النظر إلى الوجه و اليدين منهنّ، و ما ذكره مرجوح. و قد سمعت منه في مجلس درسه قبل سنوات ـ درس كتاب الطهارة ـ أنّ الوجه أحسن و أجمل و أعجب موضع من المرأة، فكيف يصحّ جواز النظر إليه دون عقدها مثلاً (أو قال: ما يقرب منه) لكنّه استحسان محض أو غفلة عن ضرورة الحياة. لكنّ الأظهر ضعف الرواية؛ لعدم وصول نسخة المصدر منها و هو قرب الإسناد بسند معتبر إلى صاحبي الوسائل، و البحار.[2]

المبحث الرابع: المحتمل في قوله تعالى: «أَوْ نِسائِهِنَّ» أمران: أحدهما: أن يكنّ المؤمنات. ثانيهما: الجواري و الخدم لهنّ من الحرائر.

فعلى الأوّل لا يجوز لهنّ إبداء زينتهنّ لغير المسلمات. و على الثاني يجوز؛ إذ الجواري و الخدم قد يكنّ غير مسلمات. و يحتمل ثالث و هو أن يكون المراد بالنساء مطلقهنّ، و المعنى: و لا يبدين زينتهنّ إلّا للنساء.

---

١. أمّا إذا علم بعدم الناظر المحترم، فينتفي الحكمان معاً، فيجوز لها الكشف عن تمام بدنها.

٢. لاحظ تفصيل البحث في كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الرابعة).

و أمّا صحيح حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديّة و النصرانيّة؛ فإنّهنّ يصفن ذلك لأزواجهنّ».[١]

فمع عدم نظارته إلى الآية غير ظاهر في الواجب؛ إذ كلمة «ينبغي» تدلّ على مطلق الرجحان؛ فإذا دخلت عليها كلمة النفي تدلّ على مطلق المرجوحيّة الجامعة للكراهة و الحرمة، مع أنّ تعليل الذيل يشمل المسلمات أيضاً؛ فإنّهنّ أيضاً يصفن ذلك لأزواجهنّ، و أصالة الصحّة في حقّهنّ غير جارية؛ لأنّ هذا الوصف لم يكن بمحرّم، مضافاً إلى أنّ الحكم واقعيّ لا ظاهريّ؛ إذ لم يقل أحد بوجوب الستر من المسلمة إذا علم أنّها تصف لزوجها.

قال في الجواهر:

... المشهور عدم الفرق في جواز نظر المرأة إلى مثلها بين المسلمة و الكافرة. بل هو الذي استمرّت عليه السيرة و الطريقة؛ خلافاً للشيخ في أحد قوليه ... فعلى ذلك ليس للمسلمة أن تدخل مع الذمّيّة إلى الحمام،[٢] بل مقتضى ذلك عدم جواز ذلك لغير الذمّيّة من الكفّار كما هو مقتضى ما حكاه عنه، و عن الطبرسي و الراوندي ... لكنّ في المسالك: الأشهر الجواز، و أنّ المراد «بنسائهنّ» مَن في خدمتهنّ من الحرائر و الإماء، فتشمل الكافرة، و لا فارق بين مَن في خدمتها منهنّ و غيرها.[٣]

أقول: و الأظهر جواز إبداء الزينة لمطلق النساء و لو كافرات؛ لعدم ما يدلّ على حرمته عليهنّ لهنّ خصوصاً بعد الاحتمال الثالث المتقدّم في كلمة النساء؛ و للسيرة المشار إليها في كلام صاحب الجواهر و إن كان المفهوم من المسالك أنّ القول بالحرمة هو المشهور (مقابل الأشهر).

المبحث الخامس: «أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُنَّ»، و هذا مورد آخر من موارد استثناء حرمة إبداء الزينة، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين كونه عبداً أو أمةً، محكوماً بالإسلام أم لا، وبالملازمة العرفيّة يفهم جواز نظر العبد المملوك إليهنّ أيضاً.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٣٣.

٢. في التفسير الكبير (للفخر الرازي) أنّ عمر كتب: أن لا تدخل الذمّيّات مع المسلمات الحمّام.

٣. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٧١.

و في صحيح معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المملوك يرى شعر مولاته و ساقها؟ قال: «لا بأس به». و في صحيح عبدالرحمن، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المملوك يرى شعر مولاته؟ قال: «لابأس».[١]

و في صحيح ابن عمّار، قال: كنّا عند أبي عبدالله ... و هو يزعم أنّ أهل المدينة يصنعون شيئاً ما لا يحلّ لهم، قال: «و ما هو؟» قال: المرأة القرشيّة و الهاشميّة تركب و تضع يدها على رأس الأسود، و ذراعها على عنقه. فقال أبوعبدالله عليه السلام: «يا بنيّ! أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى. قال: «اقرأ هذه الآية: «لاجُناحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبائِهِنَّ وَلا أَبْنائِهِنَّ ... وَلا ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ». ثمّ قال عليه السلام: «يا بنيّ لا بأس أن يرى المملوك الشعر و الساق».[٢]

أقول: الآية في سورة الأحزاب و هي هكذا: «لاجُناحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبائِهِنَّ وَلا أَبْنائِهِنَّ وَلا إِخْوانِهِنَّ وَلا أَبْناءِ إِخْوانِهِنَّ وَلا أَبْناءِ أَخَواتِهِنَّ وَلا نِسائِهِنَّ وَلا ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ ...» و الظاهر رجوع الضمائر إلى نساء النبيّ صلى الله عليه و آله، لكن يلحق بهنّ غيرهنّ؛ لعدم فهم الخصوصيّة فيهنّ في المقام، ثمّ الظاهر من هذه الآية أنّ عدم الجناح في ترك الحجاب دون إبداء الزينة، فلاحظ، و كيفما كان، الصحيحة تدلّ على جواز نظر المملوك إلى سيّدتها، بل على جواز اللمس أيضاً.

هذا، و لكنّ في صحيح يونس بن يعقوب عن أبي‌عبدالله: «لا يحلّ للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها إلّا إلى شعرها غير متعمّد لذلك»[٣] و هو محمول على الكراهة جمعاً.

هذا ما يقتضيه الكتاب و السنّة، و أمّا الفقهاء من الخاصّة و العامّة فقد اختلفو فيه، فعن ابن إدريس كما في نكاح الجواهر[٤] نسبة عدم الجواز حتّى في الخصيّ المملوك إلى مذهبنا و نسبة الجواز إلى مذهب المخالفين، و أجاب عن الآية بأنّ أصحابنا رووا عن الأئمّة في تفسيرها أنّ المراد الإماء دون العبيد، و قد سبقه إلى هذا الجواب الشيخ

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٦٥.

٢. المصدر، و في مستمسك العروة الوثقى عبّر بالخبر و لم يعلم وجهه.

٣. المصدر الأوّل، ص ١٦٤.

٤. جواهر الكلام، ص ٢٠. (الطبعة القديمة).

الطوسي﵀ و استدلّ على المنع بإجماع الفرقة.

و حكي في الجواهر عن مختلف العلّامة جواز نظر المملوك الخصيّ إلى مالكته، و عن المسالك: الجواز مطلقاً، و قال:

بل ربّما مال إلى جواز رؤية الفحل إلى مالكته، و تبعه بعض مَن تأخّر عنه، لكنّ صاحب الجواهر تبعاً للمحقّق اختار المنع المستفاد من السنّة، و قال: الإجماع بقسميه على أنّ المرأة عورة، بل ذلك ضروريّ المذهب أو الدين. و أمّا الأخبار المجوِّزة، فحملها على التقيّة.[١]

أقول: و لمن لا يرى لإعراض الفقهاء نقصاً في حجّيّة الروايات ـ المعتبرة سنداً، و لا للمرسلة المذكورة في كلام الشيخ و ابن إدريس و غيرهما تقييداً لإطلاق الكتاب العزيز ـ الإفتاء بالجواز بلا دغدغة، و على هذا يقال: إذا جاز للمملوك الكافر النظر إلى سيّدتها المسلمة، و لم يحرم عليها إبداء زينتها، فكيف يحرم إبداؤها للنساء الذمّيّات و غيرهنّ؟ فتأمّل جيّداً.[٢]

---

١. المصدر، ج٢٩، ص٩١.

٢. ثمّ كتبنا بعد ذلك لسيّدنا الأستاذ الخوئي بأنّكم أفتيتم بحرمة إبداء الزينة للمملوك تبعاً للمشهور، و الحال أنّ ظاهر الكتاب و صراحة السنّة ـ الروايات المعتبرة ـ يدلّان على الجواز. و وجود المرسلة المقيِّدة لإطلاق الأوّل و إعراض المشهور المسقط لحجّيّة الثاني لا يبرّران لكم الفتوى بالحرمة. * تأريخ ١٧ جمادى الثانية، سنة ١٣٩٢ هـ‌ش.

فأجاب بما هذا لفظه: عمدة النصوص الدالّة على جواز نظر المملوك إلى شعر مولاته و ساقها هي رواية إسحاق بن عمّار، و صحيحة معاوية بن عمّار، و الأولى ضيعفة سنداً؛ فإنّ في طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمّار عليّ بن إسماعيل، و الظاهر منه بقرينة رواية عبدالله بن جعفر الحميري عنه هو عليّ بن إسماعيل الذي وثّقة نصر بن الصباح، و حيث إنّا لا نعتمد على توثيقه، فلم يثبت وثاقته، فتصبح الرواية ضعيفة.

و أمّا صحيحة معاوية بن عمّار، فهي معارضة بصحيحة يونس بن يعقوب الدالّة على عدم جواز نظر المملوك إلى شعر مولاته متعمّداً، و حيث إنّ الصحيحة الثانية موافقة للكتاب و السنّة، و مخالفة للعامّة دون الصحيحة الأولى؛ فإنّها مخالفة للكتاب و السنّة، و موافقة للعامّة، فلابدّ من تقديمها عليها، على أنّ المسألة من المتسالم عليها، و لم يختلف فيها إثنان. نعم، لو كان هناك اختلاف إنّما هو في جواز نظر العبد الخصيّ إلى شعر سيّدته، مع أنّه لا خلاف في عدم جواز نظره أيضاً.

و أمّا قوله تعالى: «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُـهُنَّ» فالظاهر منه الإماء دون العبيد، و ذلك بقرينة قوله سبحانه: «أَوْ نِسائِـهِنَّ» فإنّ المتبادر منه الحرائر. و حيث إنّ الإماء لم تكن مندرجة فيها ذكر عزّوجلّ بقوله: «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُـهُنَّ» فإذن الآية بقرينة المقابلة ظاهرة في أنّ المراد منه الإماء.

و لو تنزّلنا عن ذلك، فلا إشكال في أنّ الآية ليست ظاهرة في العموم و الإطلاق، فإذن تصبح مجملة من هذه الناحية، و عندئذ فلا أثر لها، و الله العالم. ١١ رجب ٩٢ هـ‌ق.

←

المبحث السادس: «أَوِ التّابِعِينَ». فسّر التابع في الروايات الكثيرة المعتبرة و غير المعتبرة بالأحمق الذي لا يأتي النساء.[١]

و لا يبعد إلحاق الشيخ الهمّ به إذا لم يكن ذا شهوة، و أمّا الخصيّ و المجبوب و العنين، فلا دليل على إلحاقهم بالأحمق؛ إذ لهم إربة الملاعبة، و التقبيل، و نحوهما، فيرجع إلى القواعد. و أمّا إذا لم يكونا من أولى الإربة، فلابأس بالإلحاق، لكنّ هنا رواية صحيحة دلّت على عدم الستر من الخصيّ و لو غير المملوك.[٢]

و مادلّ على المنع ـ إن صحّ سنداً ـ يحمل على الكراهة جمعاً غير أنّ القائل به منّا غير معلوم، فتترك، و الله العالم.

المبحث السابع: يحرم عليهنّ إبداء زينتهنّ لغير البالغ؛ إذا كان قادراً على إتيان النساء، بل و كان له إربة في الملاعبة، و يفهم عورات النساء.

المبحث الثامن: إعلام الزينة منهيّ عنه و إن لم يظْهرنها، و لا أدري رأي الفقهاء فيه، غير أنّ النهي ظاهر في التحريم، و يحتمل الحمل على الكراهة. و الله العالم.

المبحث التاسع: لا يجوز للقواعد إبداء زينتهنّ، و إن جاز إبداء بعض جسدها، كما في الآية، و سيأتي بعض الكلام فيه في التبرّج.

### خاتمة فيها حلّ مشكلة

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام أنّه قرأ «أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ» قال: «الخمار، و الجلباب». قلت: بين يدي من كان؟ قال: «بين يدي من كان، غير متبرّجة بزينة، فإن لم تفعل، فهو خير لها، و الزينة التي يبدين لهنّ شيء في الآية الآخرى».[٣] و في تفسير البرهان حذف كلمة «الأخرى».

---

← أقول: الروايات المعتبرة سنداً الدالّة على الجواز ثلاث في خصوص الشعر، كما ذكرنا، و لا يعارضها صحيح ابن يعقوب؛ لما عرفت من أنّ قضيّة الجمع العرفيّ هي حمله على الكراهة، كما هو قاعدة مطّردة في أمثال المقامات. و نفي الخلاف قد عرفت ضعفه في الجملة من بعضهم. و التبادر غير محقّق، و لا إشكال في إطلاق الآية و شمول كلمة «ما» الموصولة للإماء و العبيد فإذن تصبح مبيّنة غير مجملة، فلها الأثر. و مع ذلك الأحوط لزوماً هو الترك.

١. البرهان، ج٣، ص١٣١.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٦٧.

٣. المصدر، ص١٤٧.

أقول: كلمة «كان» في الموضعين تامّة، و قوله: «غير متبرّجة» ليس خبراً لكان؛ بل هو حال عن ضمير «يضعن». و المراد من الآية الأخرى ـ ظاهراً ـ هو قوله تعالى قبل هذه الآية بثلاثين آية تقريباً و هي «وَلايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها».

أمّا قوله: «لهنّ» فلعلّ مراد الإمام عليه السلام هو كلمة «نسائهنّ» أي التي يجوز للقواعد ابداؤها للنساء هي ما يجوز لغيرهنّ من الشابّات من الزينة الظاهرة، فتبصّر.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة، و لنا رسالة مفردة في تحقيق النظر و الحجاب شرعاً لبعض مسائل العروة الوثقى كتبناها في أوائل شهر صفر المظفّر، سنة ١٣٨٨ القمرية في النجف الأشرف بعد الرجوع من سفر الحجّ ـ السفر الأوّل ـ ولله تبارك و تعالى الحمد، ثمّ صارت من المخطوطات المفقودات.

### ١٠٩. البدعة في الدين

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلّ بدعة ضلالة، و كلّ ضلالة سبيلها إلى النار».

في صحيح الثمالي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما أدنى النصب؟ فقال: «ان يبتدع الرجل شيئاً فيحبَّ عليه و يُبغِض عليه»[1] و حيث إنّ النصب حرام، و الناصبيّ محكوم بالكفر، كان البدعة أيضاً حراماً.

و في صحيح داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم، و الوقيعة، و باهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام (و يحذرهم الناس) و لايتعلّمون من بدعتهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الاخرة».[2]

و الرواية و إن وردت مورد وظيفة المسلمين قبال أهل الريب و البدع، لكنّها تدلّ دلالةً واضحةً على حرمة البدع حرمةً شديدةً.

---

١. المصدر، ج١١، ص٥١٠، و عقاب الأعمال ص٢٣٠ (المطبوعة ببغداد سنة ١٩٦٤ م).
٢. المصدر الأوّل، ص٥٠٨.

أقول: البدعة عبارة عن إحداث مالا يكون من الدين، و إدخاله في الدين.

قال بعض الفضلاء المحدّثين:

أو ورد نهي عنه عموماً أو خصوصاً، فلا يشمل مثل بناء المدارس و أمثالها الداخلة في عموم إيواء المؤمنين و إسكانهم، و كإنشاء بعض الكتب العلميّة و الألبسة و الأطعمة المحدثة؛ فإنّها داخلة في عمومات الحلّيّة، و ما يفعل منها على وجه العموم إذا قصد كونها مطلوبة على الخصوص بدعة، كما إذا عيّن أحد سبعين تهليلةً في وقت مخصوص على أنّها مطلوبة للشارع في خصوص هذا الوقت بلا نصّ ورد فيها، كانت بدعةً.

و بالجملة، إحداث أمر في الشريعة لم يرد فيها نصّ ... فما ذكر المخالفون: أنّ البدعة منقسمة بالأقسام الخمسة تصحيحاً لقول الثاني في التراويح: «نعمت البدعة» باطل؛ إذ لاتطلق البدعة إلّا على ما كان محرّماً، كما قال رسول‌الله ﷺ: «كلّ بدعة ضلالة، و كلّ ضلالة سبيلها إلى النار».[1]

و عن الشهيد ﷺ في قواعده: محدثات الأمور بعد النبيّ تنقسم أقساماً، لا يطلق اسم البدعة عندنا إلّا على ما هو محرّم عندنا،[2] انتهى كلامه.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ حرمة البدعة هذه واضحة ضروريّة، عقلاً و شرعاً؛ فإنّها كذب و افتراء و جرأة على الله سبحانه، و قد قال الله تعالى: «آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ» و يظهر منه أنّ مجرّد عدم الإذن افتراء عليه، فالبدعة افتراء على الربّ الخالق المعبود جلّ شأنه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرىٰ عَلَى ٱللّهِ كَذِباً أُولـٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ ٱلأَشْهادُ هـٰؤُلاءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا عَلىٰ رَبِّهِمْ أَلا لَعْنَةُ ٱللّهِ عَلَى ٱلظّالِمِينَ».

و في صحيح محمّد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر ﷺ: «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله، و لا دين لمن دان بفرية باطل على الله، و لا دين لمن دان بجحود شيء من آيات الله».[3]

---

١. المصدر ٧ ج٥، ص١٩٢. هذه الجملة مرويّة عن رسول الله ﷺ، في ضمن رواية صحيحة في باب نوافل شهر رمضان.

٢. سفينة البحار، مادّة «ب. د.ع».

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٢١.

ثمّ لا يخفى الفرق بين البدعة و الاحتياط؛ إذ الأوّل إدخال ما ليس من الدين في الدين، و التزام أنّه منه. و الثاني: إتيان عمل أو تركه باحتمال أنّه من الدين من دون إدخاله فيه، و التزام أنّه منه، فلذا كان الثانى انقياداً و حسناً شرعاً و عقلاً مع أنّ الأوّل قبيح عقلاً و حرام شرعاً.

### ١١٠. تبديل الأزواج على الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «لايَحِلُّ لَكَ ٱلنِّساءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْواجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلّا ما مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكانَ اللّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ رَقِيباً».[١]

الآية ظاهرة في حرمة تزويج النساء عليه صلى الله عليه وآله، و تبديل أزواجه بغيرهنّ بعد نزول الآية الشريفة.

و لكنّ في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام ... قلت: قوله: «لايَحِلُّ لَكَ ٱلنِّساءُ» من بعد؟ قال: «إنّما عنى بها النساء اللاتي حرّم عليه هذه الآية: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ» إلى آخر الآية. و لو كان الأمر كما يقولون، قد أحلّ لكم مالم يحلّ له. إنّ أحدكم يتبدّل كلّما أراد و لكن ليس الأمر كما تقولون. إنّ الله عزّوجلّ أحلّ لنبيّه ما أراد من النساء إلّا ما حرّم عليه في هذه الآية التي في النساء».

و قريب منه ثلث روايات أخر لكنّ إسنادها ضعيفة،[٢] و عليه، فلا يكون حرمة النساء عليه صلى الله عليه وآله من خصائصه، و لا حكماً جديداً؛ إذ تلك النساء يحرّمن على الجميع، و سيأتي في عنوان «النكاح» و ظاهر الرواية عدم حرمة التبديل عليه أيضاً.

أقول: المتيقّن من حجّيّة الأخبار ما لم يخالف القرآن و إلّا فلا يعمل بها، كما في المقام؛ خلافاً للشهيد الثاني في مسالكه حيث التزم بالرواية مع أنّ متنها أيضاً لا يخلو من إيراد؛ إذ لا شكّ أنّ للنبيّ خصائص ـ واجبةً و محرّمةً ـ لم تشمل أمّته، فلا معنى للإنكار عليها «قد أحلّ لكم ما لم يحلّ له ...» على أنّ تخصيص النساء في الآية

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٣.

٢. البرهان، ج٣، ص٣٢٩ و ٣٣٠.

بالمحارم النسبيّة لا يخلو من بعد، بل من الركاكة بملاحظة قوله تعالى: «مِن بَعْدِها» و لابدّ من ردّ علمها إلى أهلها، و لا ينبغي تأويل القرآن بهذه الروايات.

و للعلّامة الحلّي كلام في المقام ذكرناه في صراط الحق،[١] فلاحظ، و ممّا ذكرنا هنا تعرف الخلل في صراط الحقّ.

### ❐ تبديل نعمة الله

قال الله تعالى: «وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللّٰهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُ فَإِنَّ ٱللّٰهَ شَدِيدُ ٱلعِقابِ».[٢]

الظاهر أنّ المراد بالنعمة ليست هي نعمة الله الدنيويّة، أي ما يرجع إلى الأكل، و اللبس، و نحوهما، بل الهداية إلى الدين، كما ربّما يظهر من صدر الآية أيضاً.

و عليه، فليس تحريم تبديل نعمة الله حكماً برأسه في قبال الشرك، و الكفر، و المعاصي، فانظر.

## ١١١. تبديل الوصيّة

قال الله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلمُتَّقِينَ * فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ما سَمِعَهُ فَإِنَّما إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ ٱللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٣]

المستفاد من الآيات الشريفة حرمة تبديل الوصيّة بالمعروف[٤] إلّا إذا زاد عن الثلث؛ فإنّه حيف على الورثة.

ثمّ لا فرق في الحرمة المذكورة بين كون الوصيّة المزبورة واجبةً أم مستحبّةً و إن كان صدر الآية ظاهراً في الوجوب و يأتي تحقيقه في عنوان «الوصيّة». في هذا الكتاب.

---

١. صراط الحق، ج٣، ص١٤١.
٢. البقرة (٢): ٢١١.
٣. البقرة (٢): ١٨٠ ـ ١٨٢.
٤. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤١١.

و كيفما كان يمكن أن يقال: إنّ هذا ليس حكماً برأسه؛ فإنّ التبديل المذكور إمّا أكل مال الغير (الموصى له) أو منعه عنه، لكن الأصحّ كونه حكماً على حدة. ففي صحيحتي محمّد بن مسلم عن الإمام عليه السلام في رجل أوصى بماله في سبيل الله؟ فقال: «أعطه لمن أوصى به له و إن كان يهوديّاً أو نصرانيّاً؛ إن الله تعالى يقول: «فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ما سَمِعَهُ فَإِنَّما إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ»». و مثلهما غيرهما.[1]

و أما الإصلاح في فرض خوف الجنف و الإثم،[2] فهو يتصوّر على وجهين:

١. إصلاح الوصيّة و ردّها من الانحراف و الإثم، و تبديلها بما هو حقّ مطابق للشريعة.

٢. الإصلاح بين الورثة و إرضاؤهم على أمر، و رفع نزاعهم في إنفاذ الوصيّة الموجبة للجنف و يمكن أن يرجّح هذا الاحتمال بقرينة قوله: «فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ».

و يظهر الثمرة بينهما أوّلاً في صورة عدم رضا الورثة، فلا معنى للتصالح و الإصلاح على الثاني، و لكنّه متوجّه على الأوّل مطلقاً.

و ثانياً: في أنّ الإصلاح على الأوّل بلحاظ مجرّد الضوابط الشرعيّة فقط. و على الثاني بها و برضا الورثة المختلفين معاً.

أقول: و الصحيح هو الوجه الأوّل و ذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ إرضاء الورثة إنّما يعتبر في فرض خوف الجنف فقط. أي في فرض ميل الموصي في وصيّة إلى بعض الورثة، لا في فرض خوف الإثم، أي فرض تعلّق الوصيّة بالحرام الشرعي، و المتيقّن فيه الإصلاح بالمعنى الأوّل و إذا فرضنا أنّ لفظ الآية لايطيق الوجهين معاً، فلابدّ من اختيار الوجه الأوّل مطلقاً.

الثاني: قد ثبت اشتراط نفوذ الوصيّة بأن لا يزيد في الماليات عن الثلث و إلّا لبطلت في الزائد، كما عن المشهور المدّعى عليه الإجماع بقسميه، و النصوص

---

١. البرهان، ج١، ص١٧٨.

٢. في بعض الروايات تفسير الجنف بكونه على جهة الخطأ و عدم العلم بالحرمة، و لازمه تفسير الإثم بتعمّد الحرام. و في بعضها تفسيره بالميل إلى بعض الورثة دون البعض و تفسير الإثم بعمارة بيوت النيران و اتّخاذ المسكر، أي فعل المحرمّات الذاتيّة، و لعلّه لأباس بهذا الفرق و إن فرض ضعف الرواية سنداً، و قولنا في آخر المتن: «نعم، ربّما يتوجه الإصلاح» يبني على صحّة هذا الفرق. و إلّا يمكن منعه بمنع صدق الجنف على الوصيّة المذكورة، و الله العالم.

المستفيضة أو المتواترة، و هذا هو الصحيح؛ لدلالة جملة من الأخبار المعتبرة عليه.[١]

و عليه، فإن لم تزد الوصيّة عن الثلث، فلا شكّ في لزوم إنفاذها رضى الورثة بها أم لا؟ و إن زادت و رضوا، فلا موضوع للإصلاح بينهم، و إن لم يرضوا، يجب إصلاح الوصيّة و ردّها إلى الثلث، و هذا هو معنى الوجه الأوّل.

نعم، ربما يتوجّه الإصلاح بمعناه الثاني في بعض موارد الوصيّة و العهديّة، كما إذا أوصى الميّت بولاية أطفاله لبعض زوجاته حبّاً لها من غير أمّهم، فلابدّ من علاج هذه الصورة إن لم نقل بشمول الآية للوجهين معاً.

و الأظهر أنّه لا مانع من إطلاق الآية بالنسبة إلى الوجهين، و يمكن أن نستشهد عليه بصحيحة محمد بن قيس،[٢] و صحيحة محمد بن سوقة.[٣]

## ١١٢. التبذير

قال الله تعالى: «وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبىٰ حَقَّهُ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلاتُبَذِّرْ تَبْذِيراً * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ وَكانَ الشَّيْطانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً».

و عن عيون الأخبار بأسانيده الثلاثة التي لا يبعد حسن كلّها عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «... و اجتناب الكبائر و هي قتل النفس ... و الإسراف و التبذير».[٤]

و في المنجد: «بذر المال: فرّقه إسرافاً و بدّده. و فيه أيضاً؛ أسرف المال. بذّره في كذا: جاوز الحدّ و أفرط فيه: أخطأ جهل، غفل فهو مسرِف».

و فيه: «السرف: تجاوز الحدود و الاعتدال. ضدّ القصد: الخطأ».

قال الطبرسي في محكيّ كلامه:

التبذير: التفريق بالإسراف و أصله أن يفرّق، كما يفرّق البذر إلّا أنّه يختصّ بما يكون على سبيل الإفساد، و ما كان على الأصل لا يسمّى تبذيراً و إن كثر،[٥] و أصل الإسراف

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٦١ ـ ٣٦٦.
٢. المصدر، ص٣٥٨.
٣. المصدر، ص٤٢١.
٤. المصدر، ج١١، ص٢٦١.
٥. إلى هنا كلامه موجود مذكور في تفسير سورة الإسراء من مجمع‌البيان.

تجاوز الحدّ المباح إلى ما لم يبح، و ربّما كان ذلك في الإفراط. و ربّما كان في التقصير، غير أنّه إذا كان في الإفراط يقال منه: أسرَفَ يُسرِف إسرافاً. و إذا كان في التقصير يقال: سَرَف يَسرِف سرفاً، انتهى.

إن أراد بالمباح الحكم الشرعيّ، فليس للإسراف عنه حرام على حدة، و إن أراد به المقتصد و المعتدل، فهو موافق للقول الصحيح من حرمة الإسراف بنفسه.

و ربّما قيل: «التبذير: إنفاق المال فيما لاينبغى، و الإسراف: زيادة على ما ينبغى».[١] و بعبارة أخرى: الإسراف تجاوز الحدّ في صرف المال، و التبذير إتلافه في غير موضعه، فهو أعظم من الإسراف، و لذا قال الله تعالى: «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ».

أقول: لاشكّ في حرمة كلا الأمرين صحّ التفسير المذكور أم لا.

ثمّ لايخفى أنّ الإسراف ربّما يطلق على الإفراط و تجاوز الحدّ و إن لم يكن في المال، كقوله تعالى، مخاطباً لقوم لوط: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ» و قوله تعالى مخبراً عن فرعون: «إِنَّهُ كانَ عالِياً مِنَ الْمُسْرِفِينَ» و قد مرّ في كلام المنجد أيضاً.

و على الجملة، يصحّ لنا أن نعبّر عن التبذير بـ«بيهوده خرج كردن» و مشخصّه هو العرف، و هذا من موارد تحديد تصرّفات الملّاك في أموالهم و إبطال ملكيّتهم بهذه السعة، خلافاً للطريقة الكافرة المعروفة بـ«كابيتاليزم الغربيّة».

فيحرم على الشخص أمثال إلقاء ماله في البحر أو إحراقه و تدخين التنباك بالأوراق النقديّة و ذلك ممّا يتعاطاه الأغنياء الفسقة.

### ١١٣. البذاء

و في صحيح ابن سنان، عنه عليه السلام: «من خاف الناس لسانه فهو في النار».[٢]

---

١. فروق اللغات، ص ٣٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٢٦.

قال الشيخ الأنصاري في عداد المحرّمات في المكاسب:[١] «الهُجر ـ بالضم ـ و هو الفحش من القول، و ما استقبح التصريح به منه».

و قال سيّدنا الحكيم في منهاجه في عداد المحرّمات: «الفحش: ما يستقبح التصريح به إذا كان في مقام الكلام مع الناس إلّا الزوجة؛ فإنّه لا يحرم معها».[٢]

و في المنجد: «البذاء: الكلام القبيح. بذا: تكلّم بالفحش. سفه البذاءة: الكلام السفيه السافل». و عن أربعين البهائي رحمه الله: «البذاء بالفتح و المدّ ـ بمعنى الفحش، و فسّر الجفاء بالغلظة و الخشونة».

إذا تقرّر هذا فاعلم، أنّ القول بحرمة مطلق الخشونة و الغلظة مشكل جدّاً؛ إذ ما من أحد إلّا وله خشونة و لو في بعض الأوقات حتى الأهل و الأرقاب فضلاً عن الأجانب. نعم، لا يبعد القول بحرمة الخشونة إذا كانت للإنسان غالبيّة. و هذا هو منصرف صحيح عبدالله بن سنان. و أمّا حرمة الفحش مطلقاً، فلابدّ من اراءة دليلها.

### ❐ البراءة من أميرالمؤمنين عليه السلام

قال شيخنا المفيد رحمه الله و من ذلك ما استفاض عنه عليه السلام من قوله: «إنّكم ستعرضون من بعدي فسبّوني، فإن عرض عليكم البراءة منّي، فلا تبرّأوا منّي فإنّي ولدتُ على الإسلام، فمن عرض عليه البراءة منّي فليمدد عنقه، فمن تبرّأ منّي، فلا دنيا له و لا آخرة».[٣]

أقول: قد ورد روايات بذلك. و وردت روايات أخرى بجواز البراءة أيضاً و في بعض الروايات: «ما أكثر ما يكذب الناس على عليّ عليه السلام ...» و لم يقل (أي عليّ): «و لاتبرّأ و منّى».

لكنّ الروايات بأجمعها ضعاف سنداً، فلابدّ من العمل بما دلّ على حفظ النفس من

---

١. المكاسب، ص٦١.

٢. و لعلّ الداعي إلى زيادة هذا الاستثناء في الطبعات الأخيرة من كتابه هو ما كتبناه إليه من القندهار قبل سنوات، أيام حياته و صحّته. رحمه الله رحمة واسعة.

٣. إرشاد الأذهان، ص٦٩ (طبعة النجف، سنة ١٣٨١ هـ ق).

التهلكة، و بعمومات التقيّة، و عليها يتعيّن القول بوجوب البرأة باللسان. فتأمّل جيّداً. و على كلٍّ، فالقول بالحرمة ضعيف جدّاً، و لا أدري فتوى الأصحاب في المقام.

نعم، لا شكّ أنّ البراءة من عليّ عليه السلام في غير مقام الضرورة حرام و موجب للخروج عن المذهب، و لكنّه جار في البراءة عن غيره من الأئمّة، كما أنّ البراءة من النبيّ صلى الله عليه وآله أو القرآن موجب للكفر، بل مع الالتفات إلى ماورد في كتب الأحاديث من الشيعة و السنّة في حقّ عليّ عليه السلام يمكن القول بكفر من تبرّأ من عليّ؛ فإنّه إنكار للضرورة الدينيّة، فلاحظ.

## ١١٤. التبرّي من النسب

قال الصادق عليه السلام في صحيح أبي بصير: «كفر بالله من تبرّأ من نسب و إن دقّ».[١]

أقول: ظاهر الرواية حرمة البراءة من النسب بعنوانها لا من جهة الكذب، خلافاً لسيدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه.

و قوله عليه السلام: «و إن دقّ» يحتمل أن يكون المراد منه و إن كان النسب بعيداً، و يحتمل أن يكون المراد منه و إن كان التبرّي بالإشارة. و الله العالم.

## ◻ التبرّج

قال الله تعالى: «وَالقَواعِدُ مِنَ ٱلنِّساءِ ٱلّٰتي لا يَرْجُونَ نِكاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِينَةٍ».[٢]

و قال تعالى: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلجاهِلِيَّةِ ٱلأُولىٰ».

أقول: إذا لم يجز التبرّج بزينة للقواعد، فلغيرها بطريق أولى، لكنّ الظاهر أنّه ليس حكماً آخر بعد ما مرّ من حرمة إبداء الزينة، فهو محرّم على جميع النساء بلا استثناء.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٥.

٢. النور (٢٤): ٦٠.

و في صحيح حريز بن عبدالله عن الصادق عليه السلام، أنّه قرأ «أن يضعن من ثيابهنّ» قال: الجلباب، و الخمار إذا كانت المرأة مسنّة».[١]

أقول: لفظ الآية خال من كلمة «من» و لعلّها من سهو الرواي، أو اشتباه الناسخ، أو ذكر تفسيراً للآية و أنّ المراد وضع بعض ثيابهنّ لا جميعها.

و في صحيح الحلبيّ عنه صلى الله عليه وآله أنّه قرأ: «أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ» قال: «الخمار، و الجلباب»،[٢] لكن في صحيح محمّد بن أبي حمزة عنه عليه السلام ... قال: «تضع الجلباب وحده». و في صحيح محمّد بن مسلم ـ بعد ذكر الآية ـ ما الذى يصلح لهنّ أن يضعن من ثيابهنّ؟ قال «الجلباب».

و في رواية أبي الصباح الكناني: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القواعد من النساء: ما الذي يصلح لهنّ «أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ»؟ فقال: «الجلباب إلّا أن تكون أمة، فليس عليها جناح أن تضع خمارها».

و هذه الرواية ترفع التنافي من بين هاتين الطائفتين من الروايات، لكنّ الرواي عن الكنانى هو محمّد بن الفضيل، و فيه كلام طويل في الرجال، و الأظهر عدم ما يدّل على كونه الثقة، فالرواية غير صالحة للاستدلال بها.

و حينئذ يصحّ أن نقول بجواز وضع الخمار و الجلباب لهنّ؛ حملاً للطائفة الثانية على الكراهة جمعاً.

و في خبر البزنطي عن الرضا عليه السلام عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: «لا إلّا أن تكون من القواعد».[٣]

لكن مصدر الرواية و هو قرب الأسناد، لم تصل نسخة منه إلى الحرّ رحمه الله بسند معتبر، فلا يعتمد عليه، و بناء على اعتباره سنداً يجوز للقواعد إبداء الرؤوس و الذراع و نحوها، لكن يحرم التبرّج بالزينة، كما إذا لبسن القرط و القلادة و نحوهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٤٧؛ البرهان، ج ٣، ص ١٥١.
٢. المصدر الأوّل.
٣. المصدر، ص ١٤٤.

و في نكاح الجواهر استظهر من عبارة الشهيد و غيرها ارتفاع حكم العورة عن جميع أجسادهنّ.[١]

أقول: الخمار ـ كما قيل ـ ما يستر الرأس و الرقبة و شيئاً من الصدر. و الجلباب ـ على ما قيل: ـ خمار المرأة الذي يغطّي رأسَها و وجَهاإذا خرجت لحاجة. و قيل: هو الملأ التي تشتمل بها المرأة شبه العباء الفعلي و على كلٍّ، لا دليل على جواز إظهار تمام جسدهنّ، و لا سيّما مثل الفخذ و البطن و نحوهما.

### ❐ بسط اليد

قال الله تعالى: «وَلاتَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ وَلاتَبْسُطْها كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً».[٢]

أقول: جعل اليد مغلولة كنايةُ عن إمساك المال و البخل. و قد مرّ أنّ البخل بعنوانه ليس بحرام، و المحرّم منه إنّما هو لأجل ترك الزكاة الواجبة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ البخل و الإمساك و إن لم يكن بحرام على غير النبيّ ﷺ، لكنّه حرام عليه ﷺ، و الحكم من خواصّه ﷺ، و بمثله يمكن أن يقال في البسط، و إلّا فإعطاء المال المملوك أمر حسن، و لا يظنّ بأحد أن يلتزم بالحرمة، لكنّ ملاحظة الآيات السابقة و اللاحقة تمنع عن احتمال الخصوصيّة، فلاحظ.

و هنا احتمال آخر و هو أن يكون النهي في كلتا الجملتين إرشاديّاً لا مولويّاً، و هذا الاحتمال يؤيّده آخر الاية، كما لايخفى.

و يمكن أن يقال بحرمة البسط شرعاً من أجل انطباق عنوان الإسراف عليه؛ إذ قد مرّ أنّ الإسراف و التبذير محرّم شرعاً، و هذا الاحتمال يقرّبه قوله: «كُلَّ ٱلْبَسْطِ»، و قوله: «مَحْسُوراً»، بل هو الأظهر و أمّا قوله تعالى في مقام مدح بعض عباده: وَيُؤْثِرُونَ «عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ ...» فيمكن قيده بفرض عدم تحقّق اللوم و الحسر، و الله العالم.

---

١. جواهر الكلام، (كتاب النكاح) ص١٩ (الطبعة القديمة).
٢. الإسراء (١٧): ٢٩.

ثمّ إنّ في تفسير الآية روايات، و في بعضها التفسير بما لا يربط بمقامنا، لكنّها بأجمعها ضعاف سنداً، فلذا لم ننقلها و إن شئت الوقوف عليها، لاحظ تفسير البرهان.[١]

## ١١٥ و ١١٦. مباشرة النساء على العاكفين

قال الله تعالى: «وَلا تُباشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ».[٢]

أقول. نسب تحريم مباشرة النساء على المعتكف إلى الأصحاب أو قطعهم، و ظاهر غير واحد الاتّفاق عليه، و يدلّ عليه النصوص الكثيرة. و في الجواهر: الإجماع بقسميه على حرمة مباشرة النساء بالجماع في القبل أو الدبر، كما في المستمسك،[٣] بل عن المشهور و عن قطع الأصحاب حرمة اللمس و التقبيل بشهوة بلا فرق بين الرجل و المرأة.

قال سيّدنا الحكيم﵀ في مستمسكه:

> و دليله غير ظاهر، و قوله تعالى: «وَلا تُباشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ» لو سلّم إرادة الاعتكاف الشرعي منه، فالظاهر من المباشرة فيه الجماع مع أنّ الحمل على مطلق المباشرة بالمعنى اللغوي غير ممكن، و البناء على إطلاقه و تقييده بما ذكر بالإجماع، ليس أولى من حمله على خصوص الجماع، و كأنّه لذلك كان ظاهر التهذيب جواز ما عدا الجماع. و أمّا مع عدمها (أي الشهوة) فمن المنتهى أنّه لا يعرف الخلاف في الجواز.[٤]

أقول: لا يبعد اختصاص المباشرة بالجماع في الآية الشريفة، و إنّما الكلام في أنّ حرمتها من أجل المسجد أو من جهة الاعتكاف، و أنّ المراد من العاكفين هو المعنى اللغوي أو الاصطلاحي، فيهما تردّد.

و أمّا حرمة الجماع لأجل الاعتكاف، فتدلّ عليه موثّقة ابن الجهم عن الكاظم﵇

---

١. البرهان، ج٢، ص٤١٦.
٢. البقرة (٢): ١٧٨.
٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٢٥٦.
٤. المصدر.

قال: سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال: «لا يأتي امرأته ليلاً و لا نهاراً و هو معتكِف»،[١] الرواية ظاهرة في أنّ المنع ليس لأجل المسجد، و صريح في عدم سببيّة الصوم؛ للحكم المذكور.

و في صحيح زرارة، قال: سألت أباجعفرعليه السلام عن المعتكِف يجامع (أهله)؟ قال: «إذا فعل، فعليه ما على المظاهر».

و في موثّق سماعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن معتكِف واقع أهله؟ فقال: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان».[٢]

و أمّا اللمس و التقبيل بشهوة، فلم أجد على حرمتهما دليلاً يُعتَمد عليه.

نعم، لا بأس بالحكم بحرمة الجماع على المرأة أيضاً و إن كان زوجها غير معتكِف؛ لقاعدة الاشتراك، و قد نفى عنه الخلاف أيضاً و السؤال المهمّ: هل يحرم الجماع على زوجة المعتكِف لأجل حرمته عليه بدعوى الملازمة بينهما بنظر العرف أم لا؟ حتّى من باب الإعانة على الإثم؛ لما يأتي من عدم الدليل على حرمتها في غير الظلم و نحوه.

### ❑ إبطال الصدقات بالمنّ و الأذى

«يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذىٰ».[٣]

في صحيح ابن زياد عن الصادقعليه السلام: «لا يدخل الجنّة العاق لوالديه، و مدمِن خمر، و منّان بالفعال للخير إذا عمله».[٤]

أقول: معنى الإبطال هو إبطال أجرها و استحقاق ثوابها و على هذا يكون النهي إرشاديّاً لا مولويّاً، و يؤيّده ما قبل الآية الشريفة أيضاً، قال الله تعالى: «اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنّاً وَلا أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ * قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُها أَذىً».[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٥.
٢. المصدر، ص٤٠٦.
٣. البقرة (٢): ٢٦٤.
٤. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣١٧.
٥. البقرة (٢): ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

و أمّا الأذى، فقد مرّ أنّه حرام. و أمّا الرواية، فعلى فرض دلالتها على الحرمة لا يبعد أن يقال فيها: إنّ المنّ الكثير ـ المستفاد من صيغة المبالغة ـ إيذءٍ للقابض، فيحرم من هذه الجهة. الأظهر أنّ المنّ على الله تعالى بإتيان العبادات، و على الناس بالإحسان إليهم يوجب حرمان المنّان من الثواب و الجنّة، و لا دلالة للرواية على أزيد من ذلك.

### □ إبطال الأعمال

«أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ».[1]

المدقّق في ما قبل هذه الآية و بعدها يفهم أنّ النهي المذكور إرشاديّ يرشد إلى أنّ الكفر يبطل الأعمال، فلابدّ من إدامة الإيمان حتى الموت؛ لئلّا يضيع أجر الأعمال الصالحة، و ليس النهي مولويّاً يدلّ على الحرمة الشرعيّة، فلاحظ.

## ١١٧. إبطال عمل الغير

هل يحرم إبطال أعمال الغير إذا كانت عباديّةً، كالصلاة، و الصوم، و الحجّ، و الاعتكاف، و نحو ذلك؟

قد يكون الإبطال مستلزماً للإيذاء و مزاحمة الناس في سلطنتهم على أفعالهم، و هذا ممّا لا شكّ في حرمته حتّى في غير العبادات، فإنّه ظلم.

و قد لا يكون كذلك، كما في صورة الصداقة، و الخلّة بين العامل و المبطل، فيُدخِل الماءَ في حلق الصائم أو يُضحِكه، فتبطل صلاته مثلاً.

يمكن أن يستدلّ على حرمته بقوله تعالى: «وَلا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ» لكن مرّ ما فيه. و لا يبعد أن يفصّل بين ما يحرم قطعُه على المكلَّف العامل، و ما لا يحرم، فيحكم بحرمة إبطال الأوّل على الغير دون الثاني؛ استناداً إلى مذاق الشرع، كما أنّ رضى المكلّف بإبطال عمله من الغير تجرّؤٌ محرّم.

---

١. محمد (٤٧): ٣٣.

و يجري هذا الكلام في منع الغير عن أعماله الواجبة حدوثاً بطريق أولى، فيحرم المنع مطلقاً فى صورة الإيذاء و الإكراه، و في خصوص الواجبات المضيّقة في غير الصورة المذكورة، و الله العالم.

### ❐ التباغض و بغض المؤمنين

في صحيح مسمع عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ـ في حديث ـ ألا إنّ في التباغض، الحالقة، لا أعني حالقة الشعر، و لكنّ حالقة الدين»[١]

و في صحيح الخزّاز، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «إنّ ممّن ينتحل مودّتنا أهل البيت من هو أشدّ فتنةً على شيعتنا من الدجّال». فقلت: بماذا؟ قال: «بموالاة أعدائنا، و معاداة أوليائنا؛ إنّه إذا كان كذلك، اختلط الحقّ بالباطل، و اشتبه الأمر، فلم يُعرَف مؤمن من منافق».[٢]

و في صحيح هشام بن سالم و حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ الرجل ليحبّكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله الجنّة بحبّكم، و إنّ الرجل ليُبغِضكم و ما يعلم ما أنتم عليه، فيدخله الله ببغضكم النار».[٣]

و في صحيح ابن أبي نجران، قال: سمعتُ أباالحسن عليه السلام يقول: «من عادى شيعتنا فقد عادانا، و من والاهم فقد والانا؛ لأنّهم منّا، خُلِقوا من طينتنا، من أحبّهم فهو منّا، و من أبغضهم، فليس منّا ... من ردّ عليهم، فقد ردّ على الله، و من طعن عليهم، فقد طعن على الله؛ لأنّهم عباد الله حقّاً ...».[٤]

أقول: هذا ما وجدته ـ عاجلاً ـ من صحاح الأحاديث في هذا الموضوع، لكن يحتمل أن يكون حالقيّة الدين في الحديث الأوّل لأجل عاقبة التباغض من صدور الفحش، و الغيبة، و التهمة، و أمثالها من المحرّمات، لا أنّه بنفسه يحلق الدين، على أنّه

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٧٠.
٢. المصدر، ج١١، ص٤٤١.
٣. المصدر، ص٤٣٩.
٤. المصدر، ص٤٤١.

مطلق يشمل الكفّار أيضاً، و التخصيص بالمسلمين أو المؤمنين تخصيص للأكثر المستهجن، فتأمّل؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ التباغض بين الطرفين و أنّه حالقة الدين فيكون المراد التباغض بين أهل الدين.[١]

و الحديث الثاني جعل أشدّيّة الفتنة على الأمرين معاً، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا ترتّب عليهما اشتباه المؤمن و المنافق.

و الأخير لا يدلّ ـ دلالةً واضحةً ـ على حرمة بغض بعض أفراد الشيعة؛ لأجل أمورٍ عارضةٍ في ميدان المعاشرة، بل الظاهر منه اعتبار عنوان الطائفة في الحكم، كما يفهم من قوله عليه السلام: «من ردّ عليهم، فقد ردّ على الله ...»؛ إذ لاشكّ في جواز الردّ على الشيعة في الأمور العادية، بل على العلماءِ الأعلام و رؤساء المذهب في الأحكام الشرعيّة حسب ما تقتضيه القواعد العلميّة. و الثالث: على فرض اعتباره لابدّ من تأويله أو ردّ علمه إلى قائله؛ إذ لا يمكن الأخذ بظاهره، والله ورسوله و خلفاؤه أعلم بحقائق الأحكام.[٢]

قال المحقّق في بحث العدالة من شروط الشاهد في كتاب الشهادة من الشرائع: «الحسد معصية، وكذا بغضة المؤمن، والتظاهر بذلك قادح في العدالة». و عقّبه في الجواهر بقوله:

> للنهي عن التعادي و التهاجر، و الأمر بالتحابب و التعاطف في النصوص التي لا تُحصى، و لكنّ الظاهر أنّ ما يجده الإنسان من الثقل من بعض إخوانه لبعض الأحوال و الأفعال، أو لغير ذلك، ليس من البغض إن شاء الله؛ فإنّه لاينفكّ عنه أحد من الناس. هذا، و في كشف اللثام و غيره أنّه لمّا كان كلّ منهما قلبيّاً قال: و التظاهر بذلك قادح في العدالة. بل في المسالك: و إن كانا محرّمين بدون الإظهار، لكنّ في محكيّ المبسوط: إن ظهر منه سبٌّ و قول فحش، فهو فاسق و إلّا ردّت شهادته للعداوة، و قال الصادق عليه السلام في خبر حمزة بن حمران: «ثلاثة لم ينج منها نبيّ فمن دونه: التفكّر في الوسوسة في الخلق، و الطيرة، و الحسد، ألا إنّ المؤمن (من) لا يستعمل الحسد»، فيمكن أن يقال: إنّ التظاهر بها

---

١. أقول: في اعتبار صحيح الخزّاز و صحيح هشام و حفص إشكال قويّ؛ لأنّ مصدرهما كتاب صفات الشيعة، و يظهر من بحار الأنوار، ج١، ص٢٦ تردّد المجلسي في اعتباره، فعلى هذا، لاتعتبر أحاديثه.

٢. و سيأتي في آخر عنوان «الاتّهام» قوله عليه السلام في الصحيح: «و إذا قال ـ الرجل لأخيه ـ: أنت عدوّي كفر أحدهما» و معناه كفر القائل إن كذب على أخيه المؤمن، و كفر المخاطب إن كان القائل صادقاً في دعواه، و لازمه حرمة العداوة إلّا أن يراد من الكفر بعض مراتبه التي لايلازم الحرمة. فلابدّ من التأمّل في المقام.

محرّم، و يؤيّده ما تسمعه من الأصحاب من عدم اقتضاء العدواة الدنيويّة ـ المفسّرة عندهم بسرور كلّ منهما بمسائيّة الآخر و بالعكس ـ فسقاً، كما ستعرف،[١] **انتهى.**

و عن المسالك: «إنّ الفرح بمساءة المؤمن، و الحزن بمسرّته معصية، فإن كانت العداوة من هذه الجهة و أصرّ على ذلك، فهو فسق».

أقول: و لاحظ مادة «ح.س.د» في هذا الجزء وعلى كلّ، الأحوط الاجتناب عن بغضة المؤمنين لأمور دنيويّةً.

## □ البغي

قال الله تعالى: «وَيَنْهىٰ عَنِ ٱلفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ».[٢]

و قال تعالى: «إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلحَقِّ».[٣]

في صحيح أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام، قال: «في كتاب عليّ عليه السلام: ثلاث خصالٍ لايموت صاحبهنّ أبداً حتّى يرى و بالهُنّ: البغي، و قطيعةُ الرحم، و اليمين الكاذبة يبارز الله بها».[٤]

و في صحيح ابن رئاب عن الصادق عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيّها الناس! إنّ البغي يقود أصحابه إلى النار،[٥] و أنّ أوّل من بغي على الله عناق بنت آدم، فأوّل قتيل قتله الله عناق، و كان مجلسها جريباً في جريب، و كان لها عشرون أصبعاً، في كلّ

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٥٢.
٢. النحل (١٦): ٩٠.
٣. الأعراف (٧): ٣٣.
٤. الكافي، ج ٢، ص ٣٤٧.
٥. البغي هو الظلم و العدول عن الحقّ، كما في القاموس. قيل: (و القائل صاحب تفسير الميزان) «هو طلب الإنسان ما ليس له بحقّ، كأنواع الظلم و التعدّي على الناس، و الاستيلاء غير المشروع عليهم». و في مجمع البحرين: «و البغي: الفساد. و أصل البغي: الحسد ثمّ سمّي الظالم بغيّاً؛ لأنّ الحاسد ظالم». و لعلّ أوسط الأقوال أوسطها». و في المجمع أيضاً«و قدر الجريب من الأرض ستّون ذراعاً في الستّين، و الذراع بستّ قبضات، فالقبضة بأربع أصابع. و عشر هذا الجريب يسمّى قفيزاً، و عشر هذا القفيز يسمّى عشيراً. و قال: المِنجل ـ بكسر الميم : ما يحصد به الزرع، و عظمة جثّة عناق بهذه الكبارة عجيبة غريبة، لا أدرى أنّها من الإمام أو من أحد الرواة ذكرها تتمّة لحديث الإمام عليه السلام.

أصبع ظفران مثل المنجلين، فسلّط الله عليها أسداً كالفيل، و ذئباً كالبعير، و نسراً مثل البغل، و قد قتل الله الجبابرة على أفضل أحوالهم، و آمن ما كانوا».[١]

و في صحيح الثمالي عن الباقر عليه السلام: «... و إنّ أسرع الشرّ عقوبةً البغي ...».[٢]

و في صحيح ابن ميمون عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ أعجل الشرّ عقوبةً البغي».[٣]

و في صحيحه الآخر عن عليّ عليه السلام: «... و لو بغى جبل على جبل، لهلك الباغي»، و لاحظ عنوان «الظلم».

### تتمّة مفيدة

«وَالَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ ٱلبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى ٱللّٰهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمِينَ * وَلَمَنِ ٱنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّما السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلحَقِّ أُولٰئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ».[٤]

يستفاد من الآيات الشريفة أنّ البغي حرام، و يجوز لمن بغي عليه أن يبغي على الباغي لكن بمقدار بغيه لا أكثر. نعم، يحسن له العفو و الصبر، هذا في الأموال و الضرب واضح، و كذا في سبّ الشخص، كما إذا قال الباغي: أنت خبيث فيجيب له: أنت خبيث. و للبحث تتمّة تمرّ بك في بحث «السبّ».

### ❐ ابتغاء العيب

قال الصادق عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أنبّئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبّة،

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٣٢.
٢. المصدر، ص٣٣٣.
٣. المصدر، ص٣٣٤.
٤. الشورى (٤٢): ٣٩ ـ ٤٢.

الباغون للبراء المعائب»،[١] البغي الطلب.

لكنّ الظاهر أنّه ليس حكماً برأسه، بل حرمته من جهة: الكذب، و الافتراء، و التوهين، و الإيذاء، و نحوها.

## ١١٨. البهتان

في صحيح بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام: «من بهت مؤمناً أو مؤمنة بما ليس فيه، بعثه الله في طينة خبال حتى يخرج ممّا قال». قلت: و ما طينة خبال؟ قال: «صديد يخرج من فروج المومسات»[٢] (أي المجاهرات بالفجور). لكنّ في سند الرواية مالك بن عطيّة، و في كونه الثقة تردّد ما.

أقول: الظاهر أنّ حرمة بهتان المؤمن ليست من جهة الكذب وحده، بل من جهة قذف المؤمن، و الاختلاق عليه بما يوهنه و يسوؤه. فيكون عقابه من الجهتين ـ نعوذ بالله منه ـ و في القرآن أيضاً دلالة على منع البهتان، و لاسيّما في قوله تعالى: «وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ ...» و يجري في الرجال بقاعدة الاشتراك.

في المنجد: بهته بهتاً: أخذه بغتةً. بهته بهتاً و بهتاناً: افترى عليه الكذب.

## ١١٩. بيتوتة المتوفّى عنها زوجها عن بيتها

في صحيح محمد بن عبدالجبّار، عن محمد بن إسماعيل، عن أبان، عن ابن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام قال: سألت عن المتوفّى عنها زوجها؟ فقال: «... و لا تبيت عن بيتها و تقضي الحقوق، و تحجّ و إن كانت في عدّتها».[٣]

يظهر منه عدم جواز البيتوتة عن بيتها، و جواز الخروج في النهار عن بيتها؛ فإنّه لازم لقضاء الحقوق، لكنّ اعتبار الرواية مبنيّ على أن محمد بن إسماعيل هو الثقة دون سائر المجهولين، و المراد من أبان هو ابن عثمان الثقة، أو الموثّق على قول، و الله العالم.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٦.
٢. المصدر، ص٦٠٣.
٣. الكافي، ج٦، ص١١٦.

و في موثّقة عبيد: «أنّها تحجّ و تشهد الحقوق».[١] و لا فرق في الحج بين واجبه و مستحبّه، و كذا بين الحقوق، فيجوز لها الخروج من بيتها نهاراً و البيتوتة عنه في سفر الحجّ، و يشكل إلحاق السفر لزيارة النبيّ و الأئمّة و تحصيل العلم غير الواجب و غيرهما بالحج المستحبّي و إن كان مظنوناً.

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام «... لا تبيت (المتوفّى عنها زوجها) عن بيتها ...».[٢]

و في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن المرأة يموت عنها زوجها أيصلح لها أن تحجّ أو تعود مريضاً؟ قال: «نعم، تخرج في سبيل الله و لا تكتحل و لاتطيب».[٣]

قضيّة إطلاقه جواز خروجها من بيتها ليلاً و نهاراً للواجبات و المستحبّات و بيتوتتها عن بيتها، فيحمل المنع عنها في الموارد المباحة، و لغير وجه شرعيّ، و لاإشكال أيضاً في جواز الخروج في فرض الضرورة و الضرر و الحرج كما لايخفى. و كذا يقيّد صحيح أبي بصير،[٤] لكنّ فيه: فقالت: «يا رسول الله! فكيف تصنع إن عرض لها حقّ؟ فقال: تخرج بعد زوال الليل و ترجع عند المساء، فتكون لم تبت عن بيتها، قلت له: فتحجّ؟ قال: نعم».

أقول: تحمل الرواية على الاستحباب؛ إذ خروج المرأة بعد زوال اليل ـ غالباً ـ غير مقدور للنساء إلّا بمعونة الرجال، مع أنّه يصدق عليه أنّها باتت عن بيتها في الجملة، لأنّ صدقها عليه، كما في الرواية لا يخلو عن إشكال.

و في رواية أبي العباس عن الصادق عليه السلام: «... لاتخرج نهاراً و لا تبيت عن بيتها»، قلت: أرأيت إن أرادت أن تخرج إلى حقّ كيف تصنع؟ قال: «تخرج بعد نصف الليل و ترجع عشاءً».[٥]

---

١. المصدر.
٢. المصدر.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص١١٧.
٥. المصدر، ص١١٦.

و يصعب تقييد المطلقات بمثل هذا القيد غير الميسور لهنّ غالباً، فلا يبعد حـمله على الفضيلة كما قلنا، على أنّ في اعتبار سند الرواية تأمّلاً؛ إذ في تعيين أبي رباط بحثاً، و كذا في أبي العباس إلّا أن يدّعى انصرافه إلى البقباق الثقة.

و في موثّقة عمّار التي رواها الصدوق و الشيخ أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عـن المـرأة يموت عنها زوجها هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدّتها؟ قال: «نعم، تختضب و تكتحل و تمتشط و تصبغ و تلبس المصبغ و تصنع ما شاءت بغير زينة لزوج».[1]

أقول: و هو ظاهر في جواز الخروج من بيتها ليلاً و نهاراً حتّى من غير حجّ شرعيّ إلّا أن يقيّد بغير البيتوتة عن بيتها، أو يحمل على حلّيّة جواز تبديل المنزل، أو يـردّ علمه إلى من صدر عنه لمخالفة لسانه مع لسان سائر الروايات في بعض الجملات.

**تتمّة**

أفتى الشيخ رحمه الله في محكيّ كلامه بكون البيتوتة عن بيتها مكروهة لا محرّمة، بل في الجواهر: «بل لم أجد أحداً من معتبري الأصحاب منعها (المتوفّى عنها زوجها) مـن ذلك».[2]

و قال في ردّ صاحب الحدائق القائل بالتحريم بعد اتّهامه باختلال الطريقة، و عدم معرفة اللسان؛ فإنّ النصوص ظاهرة لمن رزقه الله معرفة رمزهم و اللحن في قولهم فيما هو ظاهر الأصحاب من عدم منعها من ذلك، و أنّه يجوز لها من دون ضرورة، لكـنّ على كراهية... والأظهر ما عرفت. و لاحظ عنوان «الإخراج و الخروج» في حرف «خ».

## فصل في البيوع المحرّمة

### ١٢٠ و ١٢١. البيع بعد النداء للصلاة يوم الجمعة

قال صاحب الحدائق رحمه الله: الظاهر أنّه لاخلاف بين الأصحاب رضي الله عنهم في تحريم البيع بعد

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٥١.

٢. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٢٧٩.

النداء للصلاة يوم الجمعة بل نقل الإجماع عليه في المنتهى و التذكرة، و يدلّ عليه قوله عزّوجلّ: «إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ».[١]

أقول: يحتمل عدم حرمة البيع نفسيّة، بل هي غيريّة من أجل السعي الواجب، لكنّ الاظهر هو حرمته النفسيّة، و عليه، فيحرم البيع و لو في حال السعي عملاً بظاهر الآية.

ثمّ الظاهر أنّ المراد بالبيع ليس هو الإيجاب فقط، بل القبول أيضاً فهو حرام على البائع و المشتري، كما ذهب إليه جمع: منهم: صاحب الحدائق.[٢]

و ذهب العلّامة﵀ ـ و قيل: الظاهر أنّه المشهور بين المتأخرين ـ إلى حرمة بقيّة العقود و الإيقاعات، كالصلح، و الإجارة، و الطلاق، و غيرها إلحاقاً لها بالبيع للمشاركة في العلّة المومى إليها في قوله سبحانه و تعالى: «ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ» و إنّما خصّ البيع بالذكر؛ لأنّ فعله كان أكثريّاً ... و أيضاً فإنّ ظاهر الآية يقتضي وجوب السعي بعد النداء على الفور ... فيكون كلّ مانافاه محرّماً.

و أمّا المحقّق الحلّي، فقد ذكر أنّ الأشبه في المذهب عدم التحريم؛ خلافاً لطائفة من الجمهور.

أقول: و لعلّ الأحسن أن يقال بعدم الإلحاق، فيجوز إيجاد العقد و الإيقاع؛ لعدم ما يدلّ على المنع. نعم، إذا كان منافياً للسعى حرّم عرضاً من جهة سببيّة ترك الواجب، و ليست هذه الحرمة نفسيّة أو غيريّة بل عرضيّة غير مختصّة بالعقود و الإيقاعات، بل تشمل النومَ، و المكالمةَ، و الأكل، و الشرب، بل و قراءة القرآن، و الصلاة النافلة، و قضاء حاجة المؤمن، بل الواجب الموسّع، و كلّ ما يكون سبباً لترك السعي، و عليه، فإذا عقد (غير البيع) أو أوقع أو تكلّم أو قرأ القرآن أو فعل فعلاً غير ذلك في أثناء السعي إلى ذكر الله، فقد أتى بأمر مباح أو مندوب و إن كان ما ذهب إليه العلّامة و غيره أحوط جدّاً.

---

١. الجمعة (٦١): ٩. ليست الآية ظاهرة في التحريم، بل يحتمل أنّ ترك البيع واجب حيث إنّ الأمر قد تعلّق بترك البيع إلّا أن يقال: إنّه إرشاد إلى حرمته.

٢. الحدائق الناضرة، ج ١٠، ص ١٧٢.

ثمّ إذا كان أحد المتبائعين غير مكلّف بالسعي فهل يجوز المعاملة مع المكلّف به أم لا؟ قيل: لا؛ لحرمة التعاون على الإثم، و سيأتي في عنوان التعاون توضيح أمثال هذه المباحث. و كيفما كان، الحرمة المذكورة لا تدلّ على فساد المعاملة؛ لعدم الملازمةبينهما، كما قرّر في أصول الفقه.

ثمّ إنّ صاحب الحدائق ـ تبعاً لبعض من تقدّمه ـ ذهب إلى حرمة البيع بعد الزوال و لو قبل النداء،[1] و لكنّ الحقَّ عدمُها، و مبدأ الحرمة بعد الأذان، بل لا يبعد الحكم بالتحريم في أثناء الأذان أيضاً؛ إذ يصدق أنّه نودي و لو بإعلام بعض فصول الأذان.

### □ بيع أبوال ما لا يؤكل لحمُه

و عن أوائل المكاسب المحرّمة من متاجر الجواهر ادّعاء قيام الإجماع المحصّل على حرمة أبوال ما لا يؤكل لحمُه. و قال: «إنّ نقل الإجماع بين الأصحاب مستفيض عليها».[2]

أقول: أمّا الحرمة التكليفيّة، فليس لها دليل سوى الإجماعات المنقولة، و حجّيّتها موقوفة على الاطمئنان برضى الإمام عليه السلام، و هو غيرُ حاصلٍ لنا.

و أمّا الحرمة الوضعيّة (أعني الفساد)، فإن قلنا باعتبار الماليّة في المعاملة بحسب فهم العرف، و أنّ ما لامالية له باعتبار سلب منافعه، يكون المعاملة و المعاوضة عليه باطلة عندهم، فالأمر واضح.

نعم، إذا فرض الانتفاع بها في بعض الأحيان، تصحّ معاوضتها. و أمّا إن لم نقل باعتبارها، فلا دليل على الفساد أيضاً.

## ١٢٢. بيع الحرّ

نقل عن الشيخ و جمعٍ ـ بل عن المشهور، كما عن التنقيح أنّه: من باع إنساناً حرّاً صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى، قُطِعت يدُه.

---

١. المصدر، ص١٧٢ ـ ١٧٨.

٢. جواهر الكلام، ج٢٢، ص١٧.

و في الجواهر: «لكنّ عن الشيخ تقييد ذلك بالصغير ... إلّا أنّه كماترى ...».[١]

أقول: دليلهم رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين أُتِيَ برجل قد باع حرّاً، فقَطعَ يدَه».[٢] لكنّها ـ كغيرها ممّا دلّ عليه ـ ضعيف سنداً.

## ١٢٣ و ١٢٤. بيع آلات القمار

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): «فد اتّفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار، بل في المستند[٣] دعوى الإجماع عليها محقّقاً بعد أن نفى عنها الخلاف أوّلاً».

ثمّ إنّ مورد البحث هنا ـ سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف ـ ما يكون معدّاً للمقامرة و المراهنة، كالنرد و الشطرنج، و نحوهما ممّا يعدّ آلة قمار بالحمل الشائع، و إلّا فلا وجه لحرمة بيعه و إن اتّفقت المقامرة به في بعض الأحيان، كالجوز و البيض،[٤] و استدلّ له برواية أبي الجارود،[٥] لكنّها ضعيفة سنداً، و برواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام، عن آبائه في حديث المناهي، قال: «نهى رسول الله ... و نهى عن بيع النرد»،[٦] و برواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «بيع الشطرنج حرام، و أكل ثمنه سحت ...».[٧]

قال سيّدنا الأستاذ: و مورد الخبرين و إن كان خصوص بعض الآلات و لكن يتمّ المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار المعدّة لذلك».[٨]

أقول: هما معاً ضعيفان سنداً، و عذر الأُستاذ في تصحيح رواية أبي بصير بأنّ: «ابن إدريس لا يعمل بخبر الواحد؛ فإذا عمل بخبر أبي بصير الموجود في جامع البزنطي، فلا

---

١. المصدر، ج ٤١، ص ٥١٠.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥١٤.
٣. مستند الشيعة، ج ٢، ص ٣٣٥.
٤. راجع مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٥٢.
٥. بحار الأنوار، ج ١٦، باب حرمة بيع الشطرنج.
٦. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٤٣.
٧. المصدر، ص ٢١٤.
٨. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٥٣.

محالة قد وصل الجامع إليه بطريق متواتر، و لا أقلّ من طريق قطعيّ».

أقول: ابن إدريس قد عمل بخبر الواحد قهراً؛ لأنّ أبابصير (الرواي الأخير) واحد، و تواتر الجامع لا يجعل الخبر متواتراً؛ لأنّ النتيجة تتبع أخصّ المقدّمات، و قطع ابن إدريس بصحّة طريق لا يكون في حقّنا حجّةً، و هو لم يذكر طريقه إلى الجامع، لننظر قوّته و ضعفه، فالحقّ أنّ الرواية مرسلةٌ. هذا، و طريق البزنطي إلى أبي بصير أيضاً مرسلٌ.

و يمكن أن يجعل الإجماع المتقدّم قرينةً على أنّ الحرمة المذكورة (أي حرمة بيع آلات القمار) من المرتكزات عند المتشرّعة، الكاشفة عن ثبوتها شرعاً، فافهم جيّداً. و على فرض حرمة البيع، يحرم الاشتراء أيضاً.

## ١٢٥ و ١٢٦. بيع آلات اللهو

قال سيّدنا الأستاذ:

اتّفق فقهاؤنا، بل الفقهاء كافّةً ظاهراً على حرمة بيع آلات الملاهي وضعاً و تكليفاً، بل في المستند دعوى الإجماع على ذلك محقّقاً.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ الروايات قد تواترت من طرقنا، و طرق العامّة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي و المعازف، و أنّ الاشتغال بها و الاستماع إليها من الكبائر الموبقة، و الجرائم المهلكة، و أنّ ضربها يُنبِت النفاقَ في القلب، كما يُنبِت الماءُ الخضرةَ، و يتسلّط عليه الشيطان، يُنزَع منه الحياءُ، و أنّه من عمل قوم لوط ... بل من الوظائف اللازمة، كسرُها و إتلافها؛ حسماً لمادّة الفساد، و ليس في ذلك ضمان بالضرورة ... إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلّيّة التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة، و عليه، فالحقّ هو حرمة بيع آلات اللهو وضعاً و تكليفاً.[1]

أقول: و ملخّص ضابطته الكلّيّة التي ذكرها[2] أنّ الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب

---

١. المصدر، ص١٥٤.

٢. المصدر، ص١٥٠ و ١٥١.

و الصنم إن كان هي الهيئات العارية عن الموادّ، إمّا لعدم ماليّة الموادّ، كالخزف، أو لكونها مغفولاً عنها، فلا شبهة في حرمة بيعها وضعاً و تكليفاً؛ لوقوع البيع في معرض الإضلال، و لتمحّض المبيع في جهة الفساد، و انحطاطه عن الماليّة؛ لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنيّة، و لذا وجب إتلافها.

و إن كان الملحوظ في بيعها هي الموادّ مجرّدة عن الصورة الوثنيّة إلّا باللحاظ التبعي غير المقصود، فلا إشكال في صحّة بيعها.

و إن كان المقصود من البيع هي الموادّ و الهيئة معاً، كما إذا كان مصنوعة من الجواهر، فلا إشكال في حرمة البيع وضعاً و تكليفاً؛ لعموم أدلّة المنع. و لا معنى للخيار، و تقسيط الثمن هنا؛ لأنّ الصورة ليست موجودةً خارجيّةً مستقلّةً عن المادّة.

أقول: ماذكره وجهاً للبطلان في الصورة الأولى و الأخيرة غير واضح؛ إذ الماليّة غير معتبرة عنده في البيع فضلاً عن التجارة و العقد، و ما دلّ على بطلان البيع في فرض تمحّضيّة المبيع في الفساد ضعيف السند عنده و عندنا. و معرضيّة الإضلال تأثيرها في الحرمة التكليفيّة مشكلة فضلاً عن البطلان، و إنّما المسلّم هو حرمة الإضلال تكليفاً.

و دعوى تواتر الأخبار على ما ادّعاه ممنوعة. و لا يستفاد منها بطلان البيع أيضاً، فالعمدة في المنع هو الاتّفاق،[1] فتأمّل. و لا فرق في الحكم بين البيع و الاشتراء. و سيأتي في عنوان «بيع الخشب ...» استثناء للمقام.

### ❐ بيع آنية الذهب و الفضّة

قال الشيخ الأنصاريّ ﷺ في مكاسبه: «و منها: (أي من أقسام ما يحرم التكسّب به؛ لتحريم ما يقصد به) أواني الذهب و الفضّة إذا قلنا بتحريم اقتنائها، و قصد المعاوضة على مجموع الهيئة و المادّة لا المادّة فقط».

---

١. قال الشيخ الأنصاري ﷺ في مكاسبه، ص١٥: «و حيث إنّ المراد بآلات اللهو ما أعدّله توقّف على تعيين معنى اللهو و حرمة مطلق اللهو و حرمة مطلق اللهو إلاّ أنّ المتيقّن منه ما كان من جنس المزامير و آلات الأغاني و من جنس الطبول ...» و قال السيّد الأستاذ الخوئي دام ظلّه مصباح الفقاهة، ج١، ص١٥٦: «و من أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغنّي أهل الفسوق و لهوهم بالراديوات و غيرها من آلات الملاهي». أقول: الأقوى جواز بيع الراديو فإنّ لها منافع مهمة محلّلة اليوم.

أقول: المتيقّن هو تحريم استعمالها في الأكل و الشرب، أو بضميمة سائر الاستعمالات ـ على ما سيأتي إن شاء الله ـ و أمّا الاقتناء للتزيين مثلاً، فلا دليل على حرمته، كما يظهر من روايات الباب، وعليه، فلا دليل على حرمة البيع؛ خلافاً لصاحب العروة الوثقى و غيره.

### ١٢٧. بيع أمّ المملوك الصغير وحدها

يأتي بحثه و منعه في عنوان «الاشتراء» في هذا الجزء إن شاء الله تعالى.

### ١٢٨ و ١٢٩. بيع الجوار المغنّيات

في صحيح ابن أبي البلاد، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: ـ جعلتُ فداك ـ إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار و قد جعل لك ثلثَها؟ فقال: «لا حاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب و المغنّية سحت»،[1] و المتيقّن منه حرمة المعاملة وضعاً (أي البطلان دون الحرمة التكليفيّة). فتأمّل.

لكنّ مصدر الرواية وهو قرب الإسناد لم تصل إلى الحرّ بسند معتبر، فتسقط أحاديثه عن الاعتبار.

و روى الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن سهل، و عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً عن ابن فضّال، عن سعيد. هكذا في الوسائل و لكنّ في رجال المامقاني «سعد»، و كذا عن الكافي و الاستبصار : بن محمّد الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنّيات؟ فقال: «شراؤهنّ و بيعهنّ حرام، و تعليمهنّ كفر، و استماعهنّ نفاق».[2]

أقول: سند الرواية لا يبعد اعتباره؛ لقول الشيخ:

إنّ الطائفة عملت بما رواه الطاطريون، فسعد و أبوه و إن لم يوثّقا لكنّهما معتبر أقوالهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٨٦.

٢. المصدر، ص٨٨.

و الرواية ظاهرة في الحرمة التكليفيّة. و من العجب ما في هامش المصباح بعد ذكر الرواية عن محمّد الطاهري: ضعيفة؛ للطاهري و سهل و غيرهما.[١]

أقول: ضعف سهل لايضرّ؛ لأنّ الكليني يروي عنه، و عن عليّ بن إبراهيم في عرض واحد، و الطاطري و أبوه عملت الطائفة بروايتهما، و الطاهري لا وجود له في السند و هو مصحّف الطاطري.[٢] و قد قبل الأستاذ نقل الشيخ عمل الطائفة في دروسه، و كتاب رجاله.[٣]

ثمّ إنّ للشيخ الأنصاريّ﵀ كلاماً في المقام غير خال عن الإشكال، و قد نبّه عليه سيّدنا الأستاذ، فلاحظ.[٤]

ثمّ المراد لعلّه صورة وقوع المعاملة عليها بداعي صفة الغناء و إلّا فمجرّد مهارتها في التغنّي غير موجب لبطلان بيعها.

## ١٣٠ و ١٣١. بيع الخشب ممّن يتّخذه صليباً

في صحيح ابن أُذينة، قال: كتبتُ إلى أبي عبدالله﵇ أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذ برابط؟ فقال: «لابأس به»، و عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً قال: «لا».[٥]

أقول: مجرّد اطمئنان البائع ـ سواء كان مالكاً أو وكيلاً أو وليّاً ـ بأنّ المشتري يتّخذه صليباً بعد الاشتراء، يكفي في الحرمة، و لا يلحق به غيره من المحرّمات،

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٦٨.

٢. المصدر.

٣. نعم، نقل وصف الطاهري عن الكافي أيضاً، لكن لا يبعد اشتباهه أيضاً.

٤. أقول: و أنا بصدد إعداد هذا الجزء للطبعة الثالثة الاحتماليّة في المستقبل و الحقّ ضعف الرواية؛ إذ لا ظهور لكلام الشيخ في عدّته في وثاقة كلّ من يلقّب بالطاطري، بل غرضه أو المتيقّن من كلامه أنّ الثقات من هولاء المخالفين في الاعتقاد لا تترك رواياتهم لمجرّد خطائهم في اعتقاداتهم، فسعيد و أبوه مجهولان على الأصحّ. و الذي دعاني إلى المراجعة ثانياً إلى سند الرواية ركاكة متنها في مبالغة تعليمهنّ حيث أطلق الكفر عليه، فاستبعدت صدوره عن الإمام﵇، و كلام الشيخ نقلناه في كتابنا بحوث في علم الرجال، فارجع إليه إن شئت.
و العمدة في المنع هو ارتكاز المتشرّعة؛ فإنّ بيع الجواري المغنّيات لأجل غنائهنّ أمر مستنكر عندهم، و كذا شراؤهنّ و سائر المعاوضات عليهنّ، فلاحظ.

٥. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٢٧.

كما هو صريح الرواية؛ فإنّ البربط آلة اللهو، و الإمام عليه السلام جوّز بيع الخشب لفاعلها.

نعم، يلحق بالصليب الصنم و نحوه ممّا هو أكثر قبحاً عند الشارع، فافهم جيّداً. و المراد بالبيع هو الالتزام النفسي المكشوف بكاشف لفظيّ أو فعليّ على ما قرّرناه في حاشية كفاية الأصول، و هذا أمر اختياريّ يتعلّق به الحرمة التكليفيّة، و فى استلزمها للبطلان نظر أو منع، فلابدّ من التماس دليل آخر، و لا يبعد إلحاق سائر المعاوضات حتّى الهبة بالبيع في المنع؛ فإنّ الملاك تمكّن المشتري من اتّخاذه صلباناً. و يمكن أن نسند بطلان المعاملة بارتكاز المتشرّعة.

## ١٣٢ و ١٣٣. بيع الخمر

في صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها»،[١] فدلّت الصحيحة كغيرها[٢] على بطلان بيع الخمر.

و أمّا الحرمة، فقد قال سيّدنا الأستاذ دام ظلّه:

> قد قامت الضرورة عن المسلمين، و أطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر، و كلّ مسكر مائع ممّا يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ. و الفقاع، و غيرهما ... للخبر المشهور بين الخاصّة و العامّة من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الخمرَ، و عاصِرَها، و معتصِرَها، بائِعَها، و مشتريها، و ساقيها، و آكل ثمنها، و شاربها، و حاملها، و المحمولة إليه.[٣]

أقول: الرواية تدلّ على حرمة البيع و بطلانه، بل على حرمة التكسّب به مطلقاً و لو بالحمل و السقي، و الاشتراء ملحق بالبيع كما مر. لكنّ في سند الرواية الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه و في وثاقة ابن علوان إشكال ما. و الأحوط العمل برواياته إن كان غيره في الأسانيد من الصادقين.

---

١. المصدر، ص ١٦٤.

٢. المصدر، ص ٦١.

٣. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٢.

و الحاصل أنّ حرمة بيع الخمر و إن كانت مرتكزة في أذهان المتشرّعة غير أنّي لم أجد ـ عاجلاً ـ روايةً معتبرةً دالّة عليها.

نعم، فى حسنة الوشّاء أو صحيحه قال: كتبت إليه (يعني الرضاعليه السلام) أسأله عن الفقّاع؟ فكتب «حرام، و من شربه كان بمنزلة شارب الخمر»، قال: أبو الحسنعليه السلام: «لو أنّ الدار داري لقتلتُ بائعه، و لجلدت شاربه ...».[1]

تدلّ الرواية على حرمة بيع الفقّاع حرمةً شديدةً؛ فتدلّ على حرمة بيع الخمر بالأولويّة القطعيّة، بل لا يبعد استفادة الأولويّة من لفظ الرواية أيضاً، كما لا يخفى.

و في صحيح عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الماضيعليه السلام قال: «إنّ الله عزّوجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها، و لكنّ حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته الخمر فهو خمر».[2]

أقول: و عليه، فكلّ مسكر خمر، و الخمر يُحرَّم بيعه، إلّا أن يقال: إنّ الحرمة لم تثبت لبيع الخمر بعنوانه حتّى يفيد التنزيل المذكور حرمة بيع كلّ مسكر، بل ثبت للفقّاع ثمّ أثبتوه للخمر بالأولويّة، لكن نقول: إنّ المسكرات إذا كانت خمراً فهى فقّاع بطريق أولى، فيُحرَّم بيعها بطريق أولى، فافهم.

فتلخّص أنّ مطلق المسكرات يُحرَّم بيعها، و لا فرق بين مائعها و جامدها و قد كنّا سابقاً متردّداً في دليل حرمة أكل المسكر الجامد؛ لما في الروايات من أخذ قيد الشرب الظاهر في المائع لكنّ هذه الصحيحة نعمت الدليل على عموم الحرمة للجوامد، بل على حرمة بيع المسكرات الجامدة؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئيقدس سره.[3]

نعم، لابدّ من إقامة الدليل على طهارة المسكر الجامد؛ إذ مقتضى الإلحاق هو النجاسة و لم يقل بها أحد فيما أذكر عاجلاً، فتأمّل.

و على كلٍّ، لا بعد في إلحاق سائر المعاوضات بالبيع في الحكم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٩٣ و قريب منها حديث سليمان في المصدر، ج١٢، ص١٦٦.
٢. المصدر، ج١٧، ص١٧٣.
٣. مصباح الفقاهة، ج١، ص٨٥.

**تتمّة مفيدة**

قال المحقّق في الشرائع:

من باع الخمر مستحلّاً يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل و إن لم يكن مستحلّاً عزّر، و ما سواه لايقتل و إن لم يتب، بل يُؤَدّب».

و عن المسالك: بيع الخمر ليس حكمه كشربه؛ فإنّ الشرب هو المعلوم تحريمه من دين الإسلام كما ذكر، و أمّا مجرّد البيع، فليس تحريمه معلوماً ضرورة، و قد يقع فيه الشبهة من حيث إنّه يسوغ تناوله على بعض وجوه الضرورة، كما سلف، فيعزّر فاعله، و يستتاب إن فعله مستحلّاً، و إن تاب قبل منه، و إن أصرّ على استحلاله قتل حدّاً و كأنّه موضع وفاق، و ما وقفت على نصّ يقتضيه.[١]

و أمّا بيع غيره من الأشربة، فلا إشكال في عدم استحقاق فاعله القتل؛ لقيام الشبهة. نعم، يعزّر لفعل المحرّم كغيره من المحرّمات.

و عن بعضهم: و التحقيق أنّه ان استحلّه مع اعترافه بحرمته في الشريعة، فهو مرتدّ. حكمه حكم غيره من المرتدّين، و إلّا عرّف فإن تاب و إلّا قتل، و كذا الحكم في كلّ من أنكر مجمعاً عليه بين المسلمين؛ فإنّ إنكاره ارتداد مع العلم بالحال لا بدونه بلا فرق بين شيء و شيء، و كذا من أنكر شيئاً مع علمه أو زعمه بأنّه في الشريعة على خلاف ذلك و إن لم‌يكن مجمعاً عليه، فإنّه تكذيب للنبيّ صلى الله عليه وآله في علمه أو زعمه.

و الحقّ أنّ المستحلّ إن علم بتحريم البيع المذكور من النبيّ أو الإمام عليه السلام فهو مرتدّ، حاله كسائر المرتدّين و إن لم يعلم عرّف ثمّ بعد التعريف إن أمسك فهو و إلّا يؤدّب و يقتل في الثالثة كغيره من أرباب الكبائر.[٢]

و أمّا حسنة الوشاء، فهي محتاجة إلى مزيد التأمّل فيها؛ فإنّ البائع ليس أقبح من الشارب.

قال سيّدنا الأستاذ:

---

١. النصّ هو حسنة الوشّاء السابقة.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٦٦ و ٤٦٧.

لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب و الإسكار، و أمّا لو كان الغرض منه شيئاً آخر و لم يكن معدّاً للإسكار عند العرف و لو كان أعلى مراتب المسكرات، كالمائع المتّخذ من الخشب أو غيره المسمّى بلفظ «الكل» لأجل المصالح النوعيّة والأغراض العقلائيّة، فلا يحرم بيعه؛ لا نصراف أدلّة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً و تكليفاً، كانصراف أدلّة عدم جواز الصلاة في مالا يؤكل لحمه عن الإنسان.[١]

أقول: هذا الانصراف غير بعيد خصوصاً بملاحظة صحيح ابن يقطين المتقدّم.

## ١٣٤ و ١٣٥. بيع الخنزير

قال سيّدنا الأستاذ دام ظلّه: «المشهور، بل المجمع عليه بين الخاصّة و العامّة هو عدم جواز بيع الخنزير. قال في التذكرة: و لو باع نجس العين لم يصحّ إجماعاً».[٢]

أقول: و يدلّ على المنع رواية ابن سعيد عن الرضا عليه السلام، لكنّها بطريقيها ضعيفة سنداً.[٣] و أمّا رواية يونس،[٤] فلم يثبت كونها من الإمام، بل الظاهر أنّها فتوى يونس نفسه، فلا عبرة بها.

و يدلّ على الحرمة في الجملة صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر في رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمراً و خنازير و هو ينظر فقضاه؟ فقال: «لا بأس به، أمّا للمتقضّي فحلال و أمّا للبائع فحرام».[٥]

و على حلّيّة الثمن للمتقضّي الدائن يدلّ أيضاً صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمراً و خنزيراً ثمّ يقضي منها؟ قال: «لا بأس» أو قال: «خذها».

و مثله روايتا محمّد بن يحيى و أبي بصير.[٦]

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٨٦.
٢. المصدر، ص٧٩.
٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٦٧.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص١٧١.
٦. المصدر، ص١٧١ و ١٧٢.

و في صحيح منصور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لي على رجل ذمّيّ دراهم، فيبيع الخمر و الخنزير و أنا حاضر فيحلّ لي أخذها؟ فقال: «إنّما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك».

أقول: ذكر الذّمّي فيه لا يوجب تنزيل إطلاق بقيّة الروايات عليه، كما توهّم بعضهم؛ لعدم موجب التقييد، كما لا يخفى.

و في رواية عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: سألته عن رجلين نصرانيّين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل، فأسلما قبل أن يقبضا (يقبض نسخة) الثمن، هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: «إنّما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه».[1]

استفاد سيّدنا الأستاذ من حصرها بطلان البيع بعد الإسلام و إلّا لغى الحصر، و صحّته قبل الإسلام و إلّا لم يحلّ له الثمن.

أقول: استفادة الأمر الثاني واضحة. و أمّا استفادة الأمر الأوّل، ففيها غموض، بل منع، لكن الرواية ضعيفة؛ للإرسال على الأقوى.

و أقول أيضاً: حلّيّة الثمن لغير البائع ممّن له دين على البائع تدلّ على صحّة البيع و تملّك البائع الثمن و إلاّ لم يجز للدائن أخذه و لم يبرأ ذمّة البائع المديون بدفعه؛ فإنّ الثمن ملك المشتري، و هذا ظاهر.

فإن قيل: فكيف يحرم الثمن على البائع كما في صحيحة محمد بن مسلم؟

يقال: لعلّ حرمة التصرّف في الثمن مع كونه ملكاً للبائع من باب العقوبة و التأديب، أو لحكمة أخرى لانعلمها، لكنّ الالتزام بصحّة بيع الخمر ممّا لايتيسّر.

و يمكن أن يقال: إنّ الصحّة و الفساد ـ و هما من الأحكام الوضعيّة ـ تابعتان في كمّهما و كيفهما للاعتبار الشرعي، و لا مانع من صحّة البيع بمقدار يملك الدائن المذكور الثمن، و لا يحلّ للبائع؛ بل هو عليه محرّم.

و أمّا احتمال أنّ حلّيّة الثمن على الدائن مع بطلان البيع، عقوبةٌ للمشتري، أو لأجل أنّه مال أعرض عنه صاحبه، لبذله عمداً بإزاء ما لاماليّة له شرعاً و إن لا يحلّ للبائع

---

١. المصدر، ج١٣، ص١٧٢.

عقوبة، فضعيف. أمّا الوجه الأوّل، فلا ستواء المتعاملين في العقوبة فكيف ملكه البائع و سقط بدفعه للدائن دينه؟ و أمّا الوجه الثاني، فيلزمه القول بجواز أخذ الثمن لكلّ أحد و لا أظنّ الالتزام به من أحد. لفظ الحديث أيضاً لا يناسبه كما هو ظاهر.

و بالجملة، الروايات تدلّ على صحّة بيع الخمر و الخنزير في الجملة و إن حرم تصرّف البائع في الثمن و الالتزام بها مع التوجّه إلى ما هو مرتكز المتشرّعة، و صحيحة محمد بن مسلم و دعوى الضرورة على حرمة بيع الخمر ـ كما سبقت في العنوان السابق ـ مشكل، و ردُّ الروايات المعتبرةِ في هذا العنوان مشكل آخر، و ما أوتينا من العلم إلاّ قليلاً. و هنا احتمال آخر و هو الأخذ بمدلول الروايات المذكورة في المقام في خصوص بيع الخنزير، فتأمّل. و الاحتياط سبيله واضح.

ثمّ إنّ بيع لحم الخنزير و اشتراءه باطل، و أمّا بيع الخنزير الحي إذا فرض له منافع محلّلة، فبطلانه مستند إلى هذه الروايات، و أمّا حرمته التكليفيّة، فهي على نحو الاحتياط.

### ❐ بيع الدم

قال الشيخ الأنصاري﵀ في مكاسبه:

يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف، بل عن النهاية، و شرح الإرشاد لفخر الدين وقوع الإجماع عليه، و يدلّ عليه الأخبار السابقة.

**فرع**

و أمّا الدم الطاهر إذا فرضت له منفعةٌ محلّلةٌ، كالصبغ لو قلنا بجوازه، ففي جواز بيعه وجهان أقواهما الجواز؛ لأنّها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محلّلة ... و صرّح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر؛ لا ستخباثه، و لعلّه لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرّم، انتهى.

أقول: فيما ذكره﵀ إشكال نبّه عليه سيّدنا الأستاذ الخوئي في درسه،[1] و الأحسن أن يقال: إن الدم ـ سواء كانت نجسة أو طاهرة ـ إذا فرض لها منفعةٌ محلّلةٌ لا مانع من بيعها و شرائها تكليفاً و وضعاً، فيجوز؛ للعمومات.

---

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٦٤.

و للدم في هذه الأعصار منفعةٌ مهمّة محلّلة و هي تزريقها في بدن الضعفاء و المرضى، و أمّا إذا لم تكن لها منفعةٌ محلّلة، كما في قليلها، ففي صحّة بيعها إشكال؛ لأنّ مسلوب المنافع يشكل جريان المعاملة عند العرف عليه، فلا جزم لنا بشمول الأدلّة الإمضائيّة له. و على كلّ لا دليل على الحرمة التكليفيّة. و حرمة الخبائث منصرفة إلى أكلها فقط.

### ▫ بيع دور مكّة

في اللمعة و شرحها: و الأقرب عدم جواز بيع رباع مكّة (أي دورها)؛ لنقل الشيخ في الخلاف الإجماع عليه ... و الأقرب الجواز، لاحظ تفصيله في شرح اللمعة.[١]

أقول: أفتى الشهيدﷺ بحرمة أشياء في اللمعة بدلايل غير معتبرة تركنا التعرّض لها.

### ▫ بيع السلاح للأعداء

قد وردت فيه روايات غير نقيّة السند: منها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفرﷺ قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة قال: «إذا لم يحملوا سلاحاً، فلا بأس»،[٢] و المراد بالسلاح آلة الدفع و الهجوم، كما في اللغة.

ومقتضى إطلاقه هو حرمة البيع مطلقاً، سواء كان في الحرب أم في الصلح، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا خصوصية للحمل، بل يحرم التمليك بأيّ وجه كان البيع و غيره، لكن يشكل الأمر في بيع بعض الأسلحة المستوردة من بلاد الكفّار إلى المسلمين لبعض الكفّار مع العلم بعدم ضرر المسلمين، كالمسدّس مثلاً، و لا يبعد القول بالجواز.

و كذا إذا كان أحد في بلاد الكفّار يشترى الأسلحة منهم ثمّ يبيع منهم؛ فانّه غير داخل في ظاهر النصّ، لكنّ هذه الرواية أيضاً غير معتبرة بالإرسال، نعم، يحرم إيتاء الأسلحة للكفّار إذا فرض إضرارها للمسلمين حتّى بالإخافة فضلاً عن القتل و الجرح،

---

١. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٢٤٧. الطبعة الحديثة.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٧٠.

و لا فرق بين التمليك ببيع و غيره و بين مطلق الأسباب العقديّة و التكوينيّة، و يلحق بالأسلحة غيرها، و هذا الحكم لا يحتاج إلى التماس دليل لفظيّ.

## ❐ بيع المشروط بصرفه في الحرام

قال الشيخ الأنصاريّ﵀ في مكاسبه:

القسم الثاني: ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة، و هو تارةً على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة، كالمعاوضة على العنب مع التزامهما أن لا يتصرّف فيه إلّا بالخمر. و أخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غيره، كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره.

و الأوّل: إمّا أن يكون الحرام مقصوداً لا غيره، كبيع العنب على أن يعمله خمراً و نحو ذلك. و إمّا أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما، كبيع الجارية المغنّية بثمن لو حظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنّي. فهنا مسائل ثلاث ـ ثمّ ذكر بعد بيان حكمها صورةً أخرى بقوله: ـ أمّا لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، يعني به صورة علم البائع بصرف المشتري المبيع في الحرام بلا قصد منه، كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً مثلاً، فهذه مسائل أربع.

أمّا المسألة الأولى: و هو بيع المباح بأن يشترط في العقد صرفه إلى الحرام فقط، بحيث يكون بذل الثمن في مقابل المنفعة المحرّمة.

ـ فقد قال الشيخ المذكور﵀: ـ و لا إشكال في فساد المعاملة؛ فضلاً عن حرمتها، و لا خلاف فيه، و يدلّ عليه ـ مضافاً إلى كونها إعانة على الإثم، و إلى أنّ الإلزام و الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل ـ خبر جابر ....[1]

و عن المستند و متاجر الجواهر و غيرهما عدم الخلاف، بل الإجماع على حرمة الإجارة و البيع، بل كلّ معاملة و تكسّب للمحرّم سواء اشترطاه في العقد أم حصل اتّفاق

---

١. المكاسب، ص ١٥ (الطبعة الحديثة).

المتبائعين عليه ... و إلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف، بل هو ظاهر جميعهم.[١]

أقول: لم أفهم مراد الشيخ في أصل الفرض؛ إذ الثمن بإزاء المبيع لا بإزاء الشرط، أي صرفه في الحرام أو المنفعة المحرّمة و منه اتّضح بطلان الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ»؛ إذ أكل المال في مقابل المبيع دون شرطه، كما قرّره هو في بحث الشروط، فبين كلاميّه تناقض واضح.

و أمّا الاستدلال بحرمة الإعانة، فيضعف بعدم دليل على حرمتها في جميع الموارد، كما يأتي في حرف «ع».

و خبر جابر أو صابر قد تقدّم في عنوان «الإجارة» أنّه ضعيف سنداً، و الأصحّ أنّ المعاملة حرام عقلاً؛ لأنّها لمكان شرطها نوع من التجرّي الموجب لاستحقاق العقاب؛ و عدم ثبوت الحرمة الشرعيّة بدليل قويّ لا يهمّ بعد استحقاق العقاب؛ فإنّه العمدة. و أمّا بطلان المعاملة، فالظاهر أنّه مبنيّ على أنّ فساد الشرط هل يوجب فساد المعاملة المشروطة أم لا؟ و أمّا الإجماع ـ سواء كان نقله على الحرمة التكليفيّة أو الوضعيّة ـ فحجّيّته موقوفة على حصول الاطمئنان منه برضاء المعصوم أو بدليل معتبر.

و منه يعلم حال ما إذا كان الشرط جزء ما بذل له الثمن حسب فرض الشيخ، كما إذا باع العبد بشرط أن يغنّي به المشتري؛[٢] فإنّه حرام عقلاً، و باطل بناء على استلزام فساد الشرط فساد المشروط، و أمّا مسألة الداعي، فاستحقاق العقاب لأجل التجرّي غير بعيد، لكنّ المعاملة صحيحة؛ للمعومات و المطلقات، و عدم المخرج إلّا في بعض الموارد المتقدّمة، كبيع الجارية المغنّية المحرّم تكليفاً و وضعاً حيث يقع الثمن بإزاء الجارية وصفتها، أو تكون الصفة داعيةً لمكان مطلوبيّتها للمشتري لإعطاء زيادة الثمن للعين المبيعة، و الأظهر عدم التعدّي إلى غيرها.

و أمّا الصورة الرابعة، فقد تقدّم المنع عنها في بعض مواردها و هو بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً، و جوازها في بعض مواردها الآخر، كبيع الخشب ممّن يتّخذه برابط، و

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٦١.

٢. إذ افسّرنا كلام الشيخ بما ذكرنا يسقط اعتراض سيّدنا الأستاذ عليه بأنّ القدرة على الحرام ليست بحرام، فتأمّل.

تلك الرواية دليل على عدم اطّراد الحكم في تمام الموارد، بل لابدّ في كلّ مورد من ملاحظة الدليل، و الأقوى هو الجواز، و صحّة البيع مطلقاً إلاّ إذا دلّ الدليل على المنع، كما في بيع الخشب ممّن يتّخذه صليباً، و ذلك لعدّة من الروايات المعتبرة الدالّة على جواز بيع الثمرة و العنب و الرطب ممّن يجعل شراباً خبيثاً و خمراً و حراماً، و ملاحظة الروايات تدلّنا على أنّ الحكم غير مخصوص بموردها، بل هو حكم عامّ، فلاحظ.[١]

و هذه الروايات دليل على بطلان حرمة الإعانة على الإثم بناء على أنّها غير قابلة للتخصيص، كما نقل عن المحقّق النائيني؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي، فإذا خصّصت في مورد بهذه الروايات، فقد بان عدم ثبوتها رأساً، و الأصحّ عدم إبائها من التخصيص، و ليس المقام محلّ تفصيل. ثمّ إنّ الشيخ الأنصاريﷺ أطال المقام بما لا يبعد عندي أنّه من التطويل بلا طائل.

### ❐ بيع المصحف

قد وردت جملة من الروايات على أنّ المصاحف و كتاب الله و كلام الله لا تشترى و أنّ بيعها حرام، و إرشاد فيها بوقوع المعاملة على الحديد و الورق و الأديم و الدفّتين و الدفتر و عمل اليد، لكنّها بأسرها ضعيفة الأسناد.

و في صحيح أبي بصير عن الصادقعليه السلام: «... ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك» فقلت: فما ترى في ذلك؟ فقال: «أشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه».[٢]

مقتضى الصناعة جواز البيع و الشراء، لكنّ الأحوط إيقاع المعاملة على غير الكتاب من الورق و الدفّتين مثلاً؛ فإنّ المنقول عن المشهور بين أكابر الأصحاب حرمة البيع المذكور، لكنّها حكم تكليفي محض، و البيع صحيح على كلّ حال.

ثمّ إنّ للشيخ الأنصاريﷺ هنا بحثاً و إشكالاً، و لنا جواباً يطول المقام بذكرهما، والله الهادي.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٢٩ و ١٧٠.
٢. المصدر، ص١١٥ و ١١٦.

## ❐ بيع المصحف من الكافر

قال الشيخ الأنصاري في مكاسبه:

ثمّ إنّ المشهور بين العلّامة و من تأخّر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الّذي يجوز بيعه من المسلم، و لعلّه لفحوى ما دلّ على عدم تملّك الكافر للمسلم، و أنّ الإسلام يعلو و لا يعلى عليه، و يشكل أيضاً من جهة مناولته الكافر مع العلم العادي بمسّه إيّاه خصوصاً مع الرطوبة.[١]

أقول: فإذا زيد عليها حرمة الإهانة بالقرآن تصير الوجوه أربعة، لكنّها غير موجبة للحكم بالحرمة؛ فإنّ الأوّل مع فرض ثبوته قياس. و الثاني بعد اعتباره سنداً يترك لإجماله دلالةً و الثالث يضعف بما مرّ من عدم حرمة الإعانة، و الرابع أخصّ من المدّعى، مع أنّ الإهانة من التسليم دون البيع، و لا شكّ في حرمة ما يوجب توهين القرآن. و أمّا إذا شك، فأصالة العدم بلا مانع، فالأقوى هو الجواز.

## ❐ بيع العبد من الكافر

و استدلّ له في شرح اللمعة:

بأنّ ملكه إذلال للعبد، و إثبات سبيل له عليه، و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، و في حكم المسلم ولده الصغير و المجنون و مسبيه المنفرد به إن ألحقناه به فيه، و لقيطٌ يحكم بإسلامه ظاهراً إلّا فيمن ينعتق عليه، فلا منع فيه... و في حكمه مشروط العتق في البيع، و من أقرّ البائع الكافر بحرّيته و هو في يد غيره... و في حكم البيع تملّكه له اختياراً كالهبة لا بغير اختيار، كالإرث و إسلام عبده، بل يجبر على بيعه من مسلم على الفور و إلّا حيل بوضعه على يد مسلم إلى أن يوجد راغب، و في حكم بيعه إجارته له الواقعة على عينه،[٢] **انتهى كلامه.**

---

١. المكاسب، ص٦٧.

٢. كما في الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٢٤٣. ٠الطبعة الحديثة المجزّأة في عشرة أجزاء).

## ١٣٦. بيع العذرة

قال الشيخ الأنصاري‌ﷺ:

يحرم بيع العذرة النجسة من كلّ حيوان على المشهور، بل في التذكرة، كما عن الخلاف: الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس... و عن الجواهر: الإجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمُه. و عن المستند أنّه (أي تحريم بيع العذرة) موضع وفاق. و على هذا اتّفاق المذاهب الأربعة.[١]

أقول: الروايات المانعة و المجوّزة كلّها ضعاف سنداً، و قول سيّدنا الأستاذ بحسن حديث الجواز ضعيف، فالعمدة هو الإجماع المذكور، الموجب للاحتياط اللزومي، المختصّ بما إذا لم يكن لها منفعة محلّلة؛ فإنّه المتيقّن من الإجماع.

و أمّا الأرواث الطاهرة، فالمشهور هو الجواز، بل ادّعي عليه الإجماع. و عن المفيد و سلّار المنع، و هو بلا دليل.

### ▫ بيع العبد المدرك من الزانية

قال الباقرﷺ في صحيحة محمّدبن مسلم: «قضى أميرالمؤمنينﷺ في امرأة أمكنت من نفسها عبداً لها فنكحها، أن تُضَرب مائة، و يضرب العبد خمسين جلدةً، و يباع بصغر منها ـ قال: ـ و يحرم على كلّ مسلم أن يبيعها عبداً مدركاً بعد ذلك».[٢]

ولاأدري هل حرّم الفقهاء البيع المذكور أم لا؟ و لا يبعد حمل التحريم على التعزير و الحكم التدبيري دون الشرعيّ الأصليّ الدائميّ، و كذا الحال في وجوب بيع عبدها الزاني. فلاحظ.

## ١٣٧. بيع المعتكف

يحرم على المعتكِف البيعُ و الشراء. قال سيّدنا الحكيم: «بلا خلاف، بل الإجماع

---

١. المكاسب، ص٦٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٥٩.

بقسيمه عليه، كما في الجواهر».[١]

و في صحيح أبي عبيدة، عن أبي جعفرعليه السلام: «المعتكِف لا يشمّ الطيب، و لا يتلذّذ بالريحان، و لا يماري، و لا يشتري، و لا يبيع».[٢]

قال الفقيه اليزديرحمه الله في العروة:

بل مطلق التجارة مع عدم الضرورة على الأحوط ... بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مسّت الحاجة إليهما للأكل و الشرب مع تعذّر الوكيل أو النقل بغير البيع. و عن المنتهى تحريم الصنائع المشغلة عن العبادة، كالخياطة و شبهها إلّا ما لابدّ منه.

أقول: إلحاق مطلق التجارة بالبيع مظنون و ليس بثابث، فهو مبنيّ على الاحتياط. و أمّا جواز البيع عند الحاجة، فهو إمّا من جهة الانصراف أو لنفي الحرج،[٣] و إلحاق الصنائع بالبيع أشبه بالقياس.

## ١٣٨ و ١٣٩. بيع الفقّاع

قد مرّ تحريمه في بيع الخمر، فلاحظ.

## ١٤٠. البيع من القاتل في الحرم

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبداللهعليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم؟ فقال: «لا يُقتَل، و لا يُطعَم، و لا يُسقىٰ، و لا يُباع، و لا يُؤذىٰ حتّى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ».[٤]

و في صحيح الحلبي: «و لكن يمنع من السوق، و لا يُبايَع، و لا يُطعَم، و لا يُسقىٰ، و لا يكلّم؛ فإنّه إذا فعل ذلك يوشك أن يخرج فيؤخذَ».[٥]

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٢٥٨.
٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤١٢.
٣. لكنّ نفي الحرج لا يثبت صحّة الاعتكاف، كما نبّه عليه سيّدنا الحكيمرحمه الله. إلّا أن يقال: إنّ المنع حكم تعبّديّ و أنّ البيع غير مبطل للعمل.
٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٣٦.
٥. المصدر، ص٣٣٧.

أقول: الحرمة تكليفيّة لا تدلّ على الفساد، و الظاهر إلحاق مطلق التجارة بالبيع، كما يظهر من تعليل الرواية الثانية ـ فافهم ـ و الأظهر عدم حرمة الاشتراء على القاتل، ثمّ لايبعد أن يستفاد من التعليل أمران:

أ) لزوم كلّ عمل يقرّب خروج الجاني من الحرم؛ لعدم فهم خصوصيّة في منع الإطعام و السقي و البيع و التكلّم، و المنع من السوق، فتحمل على المثال.

ب) جواز الأفعال المذكورة إذا تبيّن عدم تأثيرها في خروجه؛ فإنّ الغرض من تحريمها خروجها عاجلاً من الحرم من دون إيذائه، فإذا علم عدم تأثيرها فيه لغي حرمتها.

ثمّ إنّه لابدّ من توجيه قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «و لكن يمنع من السوق»؛ إذ خروجه للسوق مساوق لجواز أخذه المطلوب.

ثمّ الظاهر عدم حرمة الأمور المذكورة في حقّ القاتل في الحرم؛ لأنّه يقام عليه الحدّ في الحرم صاغراً.

### ◻ بيع الكلاب

و الروايات[1] في الباب كثيرة و لكنّي أورد هنا ما أرضاه سنداً و هو: موثّقة محمّد بن مسلم و عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» ثمّ قال: «لابأس بثمن الهر».

فالكلب الذي يصيد يجوز بيعه و شراؤه، و ادّعي الإجماع عليه أيضاً. و الذي لايصيد باطل بيعه و شراؤه. و أمّا الحرمة التكليفيّة، فلم أجد عليها دليلاً.

ثمّ المشهور بين الشيخ و من تأخّر عنه جواز بيع كلب الماشية، و كلب الحائط، و كلب الزرع، و يسمّى كلّ واحد منها بالكلب الحارس، بل ادّعي عليه الإجماع، لكن قيل: إنّ الحرمة هو المشهور بين الفقهاء، و الأقوى هو البطلان؛ لعدم الدليل على الجواز. نعم، لابأس بإجارتها، و هبتها، و اقتنائها؛ لعدم الدليل على الحرمة. و شيخنا

---

١. راجع: المصدر، ج١٢، ص٦٢ و ٦٣ و ٨٢.

الأنصاري و سيّدنا الأستاذ قد أطالا الكلام في المقام، و لا أرى له نفعاً معتدّاً به، فلاحظ المكاسب و مصباح الفقاهه.[١]

## ❐ بيع المسوخ

قال سيّدنا لأستاذ دام ظلّه:

أمّا المسوخ، فالمشهور بين أصحابنا و بين العامّة حرمة بيعها، بل في المبسوط ادّعى الإجماع عليها و على حرمة الانتفاع بها، و في الخلاف؛ دليلنا إجماع الفرقة، و قوله ﷺ: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» و هي محرّمة الأكل، فيحرم ثمنها. و عن بعض فقهائنا أنّه لا يجوز بيعها؛ لنجاستها....

أقول: كلّ ذلك لا يوجب الحرمة، فالحقّ هو الجواز. و لا نفع في تفصيل الإبطال. قال سيّدنا الأستاذ: «نعم، ورد النهي عن بيع القرد، و كون ثمنه سحتاً، فإن ثبت عدم الفصل، فهو و إلّا فلابدّ من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد».

أقول: النهي عنه ورد في رواية مسمع الضعيفة بسهل بن زياد و غيره.[٢] و في كتاب الجعفريات كما في المستدرك[٣] و هو أيضا ضعيف بجهالة موسى بن إسماعيل، و باعتراف منه دام ظلّه فالحقّ هو الجواز مطلقاً.

## ❐ بيع ما لا نفع له

و قد استُدِلّ على الحرمة بالإجماع المحصّل و المنقول و غيره، لكنّ الحرمة التكليفيّة غير ثابتة، و لم يعلم ادّعاؤها من المثبتين.

و الوضعيّة، أعني الفساد إنّما تحتمل إذا لم يكن للمبيع منفعةٌ حتّى نادرة عند المشتري؛ فإنّه حينئذ يشكّ في صدق البيع و التجارة و غيرهما عليه، فيشمله قوله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ»، فتأمّل. و في استفادة الحكم التكليفيّ

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٨٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٢٤.

٣. مستدرك الوسائل، ج٢، ص٤٢٦.

للمعاملة حينئذ من الآية تردّد. و إذا كان له منفعةٌ و لو للمشتري وحده، يجوز بيعُه. و قد مرّ ما دلّ على جواز بيع الهرّ. و في صحيح العيص قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفهود و سباع الطير هل يلتمس التجارة فيها؟ قال: «نعم»[1] مع أنّها لا منفعة محلّلة لها في تلك الأزمان، فافهم.

## ❐ بيع ما لا يقبض ممّا يكال أويوزن

و قد نهي عنه في أخبار كثيرة حملت على الكراهة جمعاً. و قال الشهيد الثاني: «و الأقوى التحريم وفاقاً للشيخ رحمه الله في المبسوط مدّعيّاً الإجماع، و العلّامه رحمه الله في التذكرة و الإرشاد؛ لضعف روايات الجواز المقتضية لحمل النهي في الأخبار الصحيحة على غير ظاهره».[2]

أقول: في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام أيصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: «إذا ربح لم يصلح حتّى يقبض و إن كان يولّيه، فلا بأس».

و سألته عن الرجل يشتري الطعام أيحلّ له أن يولّي منه قبل أن يقبضه؟ قال: «إذا لم يربح عليه شيئاً، فلا بأس، فإن ربح، فلا بيع حتّى يقبضه». و قريب منه غيره. و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشترى الثمرة ثمّ يبيعها قبل أن يأخذها قال: «لابأس به إن وجد بها ربحاً فليبع» و الجمع بين هذه الصحاح هو الحمل على الكراهة، هذا بناء على عدم الاعتماد على طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد. و لاحظ الروايات في الباب الثامن عشر من أبواب أحكام العقود.[3]

## ❐ بيع المجسّمة

لم أجد دليلاً على حرمة بيع المجسّمة فضلاً عن غيرها من التصاوير.[4]

---

١. وسائل الشيعة، ١٢، ص١٢٣.
٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٣، ص٣٠٢.
٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٨٧ ـ ٣٩٢.
٤. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٤٠ و ٢٤١.

### ١٤١ و ١٤٢. بيع الميتة و الانتفاع بها

قال سيّدنا الأستاذ: «المشهور، بل المجمع عليه بين الخاصّة و العامّة هي حرمة بيع الميتة وضعاً و تكليفاً».[١]

أقول: الروايات الواردة في منع بيعها كلّها ضعيفة سنداً، كما أنّ ما دلّ على جوازه أيضاً ضعيف؛ فلا عبرة بشيء منها، و لا يلتفت إلى دعوى انجبارها بالشهرة؛ فإنّها لا أصل لها على ما قرّرناه في أصول الفقه.

نعم، إذا قلنا بحرمة الانتفاع من الميتة، لا يبعد بطلان البيع؛ لما مرّ، و حينئذ.

فلا بدّ من لفت النظر إلى هذه المسألة، فنقول:

ففي كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي: «أنّ المشهور إنّما هي حرمة الانتفاع ...»،[٢] و عليه فتاوى أكثر العامّة، و إليك ما فزت به من الروايات سوى ضعافها:

١. مضمرة سماعة، قال: سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: «إذا رميت و سميّت، فانتفع بجلده، أمّا الميتة، فلا».

٢. مضمرته أيضاً، قال: سألته عن أكل الجبن، و تقليد السيف و فيه الكيمخت و الغري (سر يشم)؟ فقال: «لا بأس ما لم يعلم».[٣]

و الأظهر ضعف الثانية بعثمان بن عيسى.

٣. مضمرة سماعة، قال: سألته عن جلد الميتة المملوح و هو الكيمخت؟ فرخّص فيه، و قال: «إن لم تمسّه فهو أفضل».[٤]

أقول: بل أكثر الظنّ أنّ النهي المذكور ليس نفسيّاً، بل من جهة الاحتراز عن تبعات الميتة النجسة؛ فإذا جاز الانتفاع، لا بأس بالبيع أيضاً غير أنّ دعوى الإجماع إذا

---

١. المصدر، ص٦٧.

٢. راجع: المصدر، ص٦٢؛ التنقيح، ص٥٠١؛ مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص١٥٦ (الطبعة الأولى).

٣. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤٥٣.

٤. المصدر، ص٤٥٤. إلّا أن يطرح روايات سماعة؛ لإضمارها، فلاحظ الطبعة الرابعة من كتابنا بحوث في علم الرجال، أو لتعارضها في المقام. فيرجع إلى أصالة الحلّيّة في استعمالها أو إلى أصالة البراءة عن حرمة الاستعمال.

انضمّت إلى بعض الروايات الضعيفة سنداً تصلح للاحتياط اللازم في البيع و الاشتراء وضعاً و تكليفاً، و الله الموفق.

**تتمّة**

في الروايتين المعتبرتين أنّ المختلط من الذكيّ و الميتة يباع ممنّ يستحلّ الميتة و يأكل ثمنه، و هذا أيضاً يؤيّد عدم حرمة البيع ممّن لا يستحلّ، و الفتوى بمضمونهما متعيّن، و كلّ ما قيل في المنع عن العمل بهما يشبه الاجتهاد في مقابل النصّ.[1]

**□ بيع اللحم بالحيوان**

سنذكر حكمه في طيّ مباحث الربا إن شاء الله في حرف «ر».

**١٤٣ و ١٤٤. بيع المملوك الصغير وحده**

سيأتي بحثه في اشتراء المملوك الصغير في حرف «ش».

**١٤٥. مبايعة المحارب**

مرّ دليل حرمتها في حرف «أ» ذيل عنوان «إيواء المحارب».

و أمّا المحارب، فسيأتي تفسيره، و أحكامه في الجزء الآتي من هذا الكتاب إن شاء الله.

---

١. المصدر، ج١٢، ص٦٨.

# «ت»

□ **اتّباع خطوات الشيطان**

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النّاسُ كُلُوا مِمّا فِي الْأَرضِ حَلالاً طَـيِّباً وَلا تَـتَّبِعُوا خُـطُواتِ ٱلشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِـينٌ».[1]

الظاهر أنّه ليس محرّماً برأسه، بل هو عبارة عن مخالفة الشريعة قولاً و عملاً، كما إذا أمسك عن أكل بعض الأطعمة المحلَّلة؛ بانياً على حرمته، أو أفتى بحرمة بـعض المأكولات الطيّبة، أو بجواز المحرّمة، أو يأكلها، بل و أعمّ من المأكولات، كما يظهر من بعد الآية: «يـا أَيُّـها ٱلَّـذِينَ آمَـنُوا ٱدْخُـلُوا فِـى ٱلسِّـلْمِ كـافَّةً وَلا تَـتَّبِعُوا خُـطُواتِ ٱلشَّيْطانِ».[2]

و في صحيح منصور بن حازم، قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام ... فقال: يـا أبـاجعفر! إنّي حلفتُ بالطلاق، و العتاق، و النذر. فقال له: «يـا طـارق! إنّ هـذه مـن خـطوات الشيطان».

و في موثّقة ابن حجّاج عنه عليه السلام: «إذا حلف الرجل على شيء و الذي حلف عـليه إتيانه خير من تركه، فليأت الذي هو خير، و لا كفّارة عليه، و إنّما ذلك من خطوات الشيطان». و الروايات متظافرة، لاحظها في تفسير البرهان.[3]

---

١. البقرة (٢): ١٦٨.

٢. البقرة (٢): ٢٠٤.

٣. ج١، ص١٧٤.

### ▫ اتّباع متشابهات القرآن

قال الله تعالى: «فَأَمّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغاءَ ٱلفِتْنَةِ وَٱبْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلّا اللّهُ وَالرّاسِخُونَ فِى ٱلعِلْمِ».[١]

أقول: الظاهر أنّ الحكم هنا أيضاً ليس سوى حكم طلب الفتنة و الإضلال، و حكم القول على الله بغير علم، و نحو ذلك، فليس للعنوان حكم على حده، و الله العالم.

### ▫ اتّباع الهوى و السبل

قال الله تعالى: «فَلا تَتَّبِعُوا ٱلْهَوىٰ أَنْ تَعْدِلُوا».[٢]

و قال تعالى: «وَلا تَتَّبِعُوا أَهْواءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً».[٣]

و قال «وَلا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ».[٤]

أقول: لا شكّ في حرمة كلّ ذلك في الإسلام غير أنّها ليست بأحكام على حدة، بل هي راجعة إلى ما سبق و يأتي.

## ١٤٦. تتّبع عثرات المسلمين

في حسنة إسحاق عن الصادق عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا معشر من أسلم بلسانه و لم يخلص الإيمان إلى قلبه! لا تذمّ المسلمين، و لا تتّبعوا عوراتهم؛ فإنّ من تتّبع عوراتهم تتّبع الله عورته، و من تتّبع الله عورته يفضحه و لو في بيته». و قريب منه صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام[٥] فلاحظ في عنوان «التعيير» في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

---

١. آل عمران (٣): ٦.

٢. النساء (٤): ٥١٤.

٣. المائدة (٥): ٧٧.

٤. الأنعام (٦): ١٥٣.

٥. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٥.

### ▫ ترك البرّ

روى الكليني عن عليّ، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كان أبي يقول: نعوذ بالله من الذنوب التي تعجّل الفناء، و تقرّب الآجال، و تخلّي الديار، و هي: قطيعة الرحم، و العقوق، و ترك البرّ».[١]

و السند معتبر؛ فإنّ إسحاق المذكور إن كان هو الصيرفي، فقد وثّقه النجاشي. و إن كان الساباطيّ الفطحيّ، فقد وثّقه الشيخ في الفهرست. نعم، توثيق الشيخ إسحاق في رجاله في أصحاب الكاظم عليه السلام غير معلوم الرجوع إلى أحدهما بعينه.[٢]

لكنّ العمدة هو فهم مدلول الرواية في محلّ الكلام؛ فإنّي لم أتحصّل ما أُفسّر به ترك البرّ الحرام، و لا يبعد أن يكون ترك البرّ راجعاً إلى قطيعة الرحم و العقوق (أي ترك البرّ إلى الوالدين و الأرقاب) فيما إذا ستلزم قطع الرحم و عقوقهما، و يمكن أن يراد به الظلم بقرينة بعض الروايات الأُخر، و الله العالم.

### ▫ ترك الجماعة

في صحيح عبدالله بن ميمون عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: «اشترط رسول‌الله صلى الله عليه وآله على جيران المسجد شهودَ الصلاة، و قال: لينتهينّ أقوام لا يشهدون الصلاة، أو لآمرنّ مؤذّناً يؤذّن ثمّ يقيم، ثمّ آمرُ رجلاً من أهل بيتي و هو عليّ فليُحرقنّ على أقوام بيوتَهم بحزم الحطب؛ لأنّهم لا يأتون الصلاة».[٣]

أقول: بعد عدم التزام الفقهاء بوجوب الجماعة يحمل الرواية على الحكم الصادر عن النبيّ صلى الله عليه وآله بعنوان الحاكم لا بعنوان مبيّن الأحكام الشرعيّة الأوّليّة ليكون الحكم دائميّاً شرعيّاً، بل هو حكم دينيّ سياسيّ صدر عن مصلحةٍ ملزِمةٍ رأها النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت بشروط خاصّة.

---

١. المصدر، ج١١، ص٥١٤.
٢. ذهب السيّدنا الأستاذ الخوئي إلى وحدة مسمّى الإسمين.
٣. عقاب الأعمال، ص٢٠٩ (المطبوعة أخيراً في بغداد مطبعة أسعد).

و عليه، فالإحراق المذكور لا يستكشف عن الحرمة الشرعيّة الدائميّة.

نعم، الرواية تدلّ على أنّ للحاكم الشرعيّ أن يُجبِر الناس على إتيان بعض المستحبّات، و تأديبهم على تركها عند اقتضاء المصلحة، و الله العالم.

نعم، يحرم ترك الجماعة إذا كان عن استخفاف بها؛ بناءً على اتّحاد حكم الجماعة و نفس الصلاة؛ فإنّ الاستخفاف بالصلاة حرام، كما يأتي دليله في حرف «خ»، فلاحظ.

## ١٤٧. ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر[١]

في صحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضاعليه السلام أنّه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابّة فيمسك عنها الأشهر و السنة لا يقربها لا يريد الإضرار بها، يكون لهم مصيبة، يكون في ذلك إثما؟ قال: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثما بعد ذلك».[٢]

### تفصيل

قال السيّد اليزديرحمه الله في العروة الوثقى:

مسألة: لا يجوز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر من غير فرق بين الدائمة و المتمتّع بها، و لا الشابّة و الشائبة على الأظهر، و الأمة، و الحرّة؛ لإطلاق الخبر.

أقول: إطلاق الرواية يشمل المتمتّع بها، فلا يحسن التردّد فيه و المنع عنه، كما عن بعض الفحول. و أمّا إلحاق الشائبة بالشابّة مع أنّ الرواية مختصّة بها، فهو من أجل الإجماع، كما قيل، و ليس عليه دليل لفظي في المقام، فالحكم مبنيّ على إطلاق بعض روايات الإيلاء، فلاحظ.[٣]

ثمّ قالرحمه الله: «كما أن مقتضاه (أي الخبر) عدم الفرق بين الحاضر و المسافر في غير سفر واجب».

أقول: ما أفاده غير واضح، لأنّ قول الرواي: «عنده المرأة» يحتمل الحضور دون

---

١. لا يبعد أن يكون الوطء بعد أربعة أشهر واجباً على الزوج لا أنّ تركه حرام.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٠٠.

٣. لكن إذا بلغ سنّها مبلغاً لايقدر الزوج أن يباشرها فيسقط حقّها.

العلقة الزوجيّة، فيبقى حكم الغيبة مورداً الأصالة البراءة على أنّ السيرة أيضا تـقوّي الإباحة، فلاحظ.

ثمّ قال:

و في كفاية الوطء في الدبر إشكال، و كذا في الإدخال بدون الإنزال؛ لإنصراف الخبر إلى الوطء المتعارف و هو مع الإنزال، لكنّ الانصراف المذكور ضعيف، و العمدة فيه مناسبة الحكم و الموضوع، و لعلّها مراد من قال: إنّ العمدة في الانصراف ظهور كون الحكـم المذكور إرفاقيّاً بالزوجة، و هو لا يحصل بمجرّد الوطء مطلقاً.

أقول: فلابدّ من اعتبار الوطء في خصوص القبل أيضاً بعين هذا الوجه إلّا إذا كان للزوجة هوى آخر.

ثمّ قال :

و الظاهر عدم توقّف الوجوب على مطالبتها ذلك، و يجوز تركه مع رضاها، أو اشتراط ذلك حين العقد عليها، أو مع خوف الضرر عليه أو عليها، أو مع غيبتها باختيارها أو مع نشوزها.

أقول: أمّا عدم التوقّف، فلإطلاق النصّ، و أمّا جواز الترك مع الرضاء أو اشتراطه، فهو مبنيّ على أنّه من حقوقها القابلة للإسقاط، كما يدلّ عليه بعض الروايات المعتبرة.[1]

و أمّا سقوطه بخوف الضرر، فوجهه واضح بعد حكومة قاعدة «لا ضرر». و أمّـا غيبتها، فهي كغيبته بلا فرق، كما مرّ. و أمّا النشوز، فلا دليل على رفعه للحكم إلّا من جهة التسالم، لكنّ الاحتياط اللزومي في العمل بإطلاق النصّ.

ثمّ قال: «إذا ترك مواقعتها عند تمام الأربعة أشهر لمانع من حيض أو نحوه، أو عصياناً، لا يجب عليه القضاء».

أقول: لعدم دليل على قضاء كلّ حقّ، اللّهمّ إلّا أن يستصحب الوجوب، و ما أورده سيّدنا الحكيم عليه في مستمسكه غير واضح. و التحقيق أنّ وجوب الوطء في الأربعة

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٣٦. ففي صحيح بريد و ابن بكير عنهما: «... فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسّها فسكتت و رضيت، فهو في حلّ وسعة ...».

ليس من الموقّت، فإذا تركها، بحسب الإتيان به فوراً ففوراً، كما ذكره بعض المعلّقين على العروة الوثقى.

ثمّ إنّ الاكتفاء بمباشرة واحدة في طول أربعة أشهر إذا كانت الزوجة تحتاج إلى أكثر منها، ليس من المعاشرة بالمعروف، بل ربّما يصدق على مثلها المعلّقة، بل وجوب التمكين عليها في كلّ وقت عند إرادة الزوج و عدم حقّ لها فيها إلّا مرّة في أربعة أشهر ينافي قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ». فالأحوط لزوماً إجابتها أكثر من مرّة عند هواها.

### ❐ تعتعة الشهود

قال الشهيدان في كتاب القضاء من اللمعة و شرحها:

> و يحرم على الحاكم أن يتعتع الشاهد[1] و هو (هنا) أن يداخله في الشهادة (فيدخل معه كلمات توقعه في التردّد أو الغلط) أو يتعقّبه بكلام ليجعله تمام ما يشهد به، بحيث لولاه لتردّد، أو أتى بغيره أو يرغّبه في الإقامة، أو يزهده لو توقّف.
>
> و كأنّ الحكم لإبطال الحقّ و إحقاق الباطل، و الإضرار.

## ١٤٨. الاتّهام

في الصحيح عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا اتّهم المؤمن أخاه إنماثّ الإيمان في قلبه، كما ينماثّ الملح في الماء».[2]

أقول: دلالة الرواية من جهة إنماثّ الإيمان على حرمة الاتّهام ممّا لا تخفى. و إنّما الكلام في وثاقة إبراهيم بن عمر المذكور؛ إذ في رجال النجاشي: «أنّه شيخ من أصحابنا، ثقة روى عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام، ذكر ذلك أبوالعباس و غيره، له كتاب يرويه عنه حمّاد بن عيسى و غيره».

---

١. التعتعة في الكلام: التردّد فيه.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٣.

أقول: التوثيق إن كان من النجاشي، فهو. و إن كان من أبي العباس، فهو أيضاً معتبر، سواء كان ابن نوح أو ان عقدة، حيث إنّ الأوّل ثقة، و الثاني موثّق و إن كان الأظهر أنّه ابن نوح دون ابن عقدة و إلّا لعبّر النجاشي: أنّه شيخ من الزيديّة مكان قوله: «من أصحابنا» فافهم، لكنّ العلّامة في خلاصته، قال: «قال ابن الغضائري: إنّه ضعيف جدّاً روى عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليه السلام، و يكنّى أبا إسحاق. ـ ثمّ قال العلّامة رحمه الله: و الأرجح عندي قبول روايته و إن حصل فيه بعض الشكّ».

أقول: ابن الغضائري ـ سواء كان الحسين أو ابنه أحمد ـ يعتبر قوله.

لكنّ الكلام في أنّ هذا الجرح الذي نقله العلّامة منه هل هو من كتاب أحمد أم من قوله أو قول أبيه؟ و هذا غير معلوم و إن كان الظاهر أنّه من كتاب أحمد، كما لا يخفى على الخبير، و حيث إنّ الكتاب المذكور غير ثابت عندنا بطريق معتبر ـ حتّى أنّ العلّامة أيضاً لم يذكر طريقه إليه ـ كان الجرح ساقطاً غير حجّة، بل و كذا الحال إذا نقله من قول أحدهما؛ فإنّ النقل مرسل، فهو غير معتبر، فيبقى توثيق النجاشي بلا معارض.

نعم، ينتقض ذلك بتوثيق النجاشي و الشيخ، في الغالب فإنّ توثيقاتهما مرسلة، و للبحث ذيل طويل، لاحظ كتابنا: بحوث في علم الرجال.

و كيفما كان، فالسند معتبر، و بعين هذا السند رواية مفصّلة أخرى، و إليك ذليها:

«و إذا قال الرجل لأخيه: «أفّ» انقطع ما بينهما من الولاية، و إذا قال له: «أنت عدوّي» كفر أحدهما، فإذا اتّهمه إنماثّ الإيمان في قلبه كما ينماثّ الملح في الماء»،[1] الخ.

قال الرازي في مختار الصحاح في مادّة «وهم»: و توهّم أي ظنّ. و أوهم غيره إيهاماً، و أوهمه أيضا توهيماً: و اتّهمه بكذا. و الاسم «التُهَمة» بفتح الهاء. و في المنجد: «اتّهمه بكذا، أدخل عليه التهمة و ظنّه به. و اتّهموه في قوله: شكّ في صدقه». و في القاموس: «و أوهمه و اتّهمه بكذا اتّهاماً: أدخل عليه التُهَمة ـ كهُمَزة ـ أي ما يتّهم عليه».

أقول: فالظاهر أنّ الاتّهام المحرّم هو نسبة المؤمن إلى عيب وسوء بمجرّد الظنّ و

---

١. المصدر، ص ٥٤٥.

الاحتمال، غائباً كان المؤمن، أو حاضراً، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الظاهر عدم شمول الحكم لمطلق المسلم؛ لأنّ المؤمن في الرواية الأولى و الإيمان في الرواية الثانية، ينصر فان في لسان أئمّة أهل البيت إلى أهل الولاية، و هذا بخلافهما في القرآن؛ فانّهما بمعنى المسلم و الإسلام، فافهم.

**تنبيه**

لم أجد في حرف «ث» محرّماً. و أمّا ما ورد في حرمة ثمن بعض الأشياء، فهو يدلّ على فساد المعاملة دون الحرمة الشرعيّة.

# «ج»

## □ الجحد بآيات الله

قال الله تعالى: «وَما يَجْحَدُ بِآيٰاتِنا إِلّا ٱلكافِرُونَ * ... وَما يَجْحَدُ بِآيٰاتِنا إِلّا الظّالِمُونَ».[1] و ورد ذكر الجحد في صورة «هود» و «الأنعام» و «الأعراف» و «النّحل» و «النّمل» و «غافر» و «الأحقاف» و «فصّلت» و «لقمان».

أقول: و لعلّ المراد من جحد آيات الله أو جحد نعمت الله ـ كما في الآيات ـ الراجع إلى إنكار الله و صفاته، فيكون من أقسام الكفر، فلا يكون موضوعاً لحكم جديد.

و أما الجحد بشيء من الأحكام و غيرها ممّا ثبت في الإسلام، فهو حرام بالعرض بلا ريب، بل إن علم المجحود من النبيّ، يكون جحده موجباً للكفر، و كذا إن علم من الإمام المعلوم إمامته، و إلّا فيكون موجباً للخروج عن المذهب دون الدين، و عليه، فإنكار الشيعة ما ثبت عنده أنّه من الإمام يوجب الكفر دون إنكار المخالفين. و أمّا إذا جحد شيئاً لم يثبت عنده من الدين، فلا شيء عليه؛ إذا لم يكن مقصّراً، بل لا شيء على منكر المعارف؛ إذ كان جاهلاً قاصراً و إن حكم عليه في الدنيا بالكفر. و أمّا في الآخرة، فلا يستحقّ العقاب، بل يمتحن هناك فيستحقّ الثواب أو العقاب على الطاعة أو المخالفة.[2]

---

١. العنكبوت (٢٩): ٤٧ و ٤٩.

٢. و قد وردت به عدّة روايات معتبرة، لاحظ الجزء الثاني من صراط الحقّ.

ثمّ إنّ المحكيّ عن الراغب: «إنّ الجحود نفي ما في القلب إثباته، و إثبات ما في القلب نفيه».

أقول: الثاني: إذا كان في الشرعيّات، يكون من التشريع و البدعة المحرّمة، و يؤيّد الأوّل قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً».

## ١٤٩. الجدال في الإحرام

قال الله تعالى: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الْحَجِّ».

و في آخر صحيح معاوية بن عمّار: «فالرفث: الجماع. و الفسوق: الكذب. و الجدال: قول الرجل: لا و الله! بلى و الله».[١]

و في صحيحه الآخر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يقول: لا لعمري! و هو محرمٌ؟ قال: «ليس بالجدال؛ إنّما الجدال قول الرجل: لا و الله و بلى و الله ...».[٢]

و في صحيح ليث، قال: سألته عن المحرِم يريد أن يَعمل العملَ، فيقول له صاحبه: و اللهِ! لا تعمله، فيقول: و الله! لأعملنّه، فيُحالِفه مراراً يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: «لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله عزّوجلّ معصية».[٣]

و الرواية الثالثة تحتاج إلى البحث،[٤] كما أنّ للمقام فروعاً و لابدّ من مراجعة المطوّلات، و نحن تعرّضنا للمقام في حواشينا على مناسك الحجّ لسيدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه.[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٠٨.

٢. المصدر، ص١٠٩.

٣. المصدر، ص١١٠.

٤. مع أنّها مضمرة، فيشكل الاعتماد عليها، كما قرّرنا في كتابنا بحوث في علم الرجال، نعم، رواها الصدوق في علله عنه، عن الصادق عليه السلام لكنّ طريقه ضعيف.

٥. لكنّ الحواشي المذكورة فُقِدَت كبعض مؤلّفاتي الآخر.

### ▫ مجادلة أهل الكتاب بغير الأحسن

قال الله تعالى: «وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتابِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ».[١]

قال في المجمع:

أي بالطريق التي هي أحسن، و إنّما يكون أحسن إذا كانت المناظرة برفق و لين؛ لإرادة الخير و النفع بها و في هذا دلالة على وجوب الدعاء إلى الله تعالى على أحسن الوجوه و ألطفها، و استعمال القول الجميل في التنبيه على آيات الله.[٢] ـ و قال في تفسير الاستثناء ـ: ... و الأوّل: أن يكون معناه إلّا الذين ظلموك في جدالهم، أو في غيره ممّا يقتضي الإغلاظ لهم.

أقول: الدلالة على الوجوب المذكورة ممنوعة؛ لأنّ المتيقّن من الاستثناء من الحرمة هو الجواز دون اللزوم. نعم، قوله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» دالّ على الوجوب، لكنّ التعدّي من المخاطب ـ و هو النبيّ الأكرم ﷺ ـ إلى غيره، محتاج إلى دليل مفقود،[٣] و يحتمل أن يكون النهي إرشاداً و يحتمل الكراهة بقرينة كلمة «أحسن»؛ إذ حرمة المجادلة بالحسن بعيدة جدّاً، و الله العالم.

ثمّ بناءً على الحرمة، هل يَلحق بأهل الكتاب سائرُ فِرَقِ الكفّارِ، و الفرق الضالّة من المسلمين، بل المؤمنين في المسائل العلميّة الخلافيّة أم لا؟ فيه وجهان، و كأنّما الأوّل أظهر.

و أمّا بناءً على الإرشاد أو الكراهة، فالظاهر هو الإلحاق؛ لعدم الفرق في الأخلاقيات و الهداية إلى الحقّ بأحسن الطريق بين أفراد الإنسان.

---

١. العنكبوت (٢٩): ٤٦.

٢. يحتمل قويّاً أنّ المراد بالأحسن ـ زيادة على ما ذكره ـ اتّخاذ مادّة الجدل من القطعيّات دون الظنّيّات و دون الشعريّات و المغالطات.

٣. القلب يشهد بالتعدّي.

### ١٥٠. المجادلة في الدين

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُجادِلُونَ فِي‌آياتِ اللّهِ بِغَيْرِ سُلْطانٍ أَتاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلّا كِبْرٌ ما هُمْ بِبالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ».[١]

يمكن اختصاص المجادلين ـ و لو بقرينة سائر الآيات الواردة فيهم و بقرينة وجودهم في زمن النبيّ الأكرمﷺ و غيرهما ـ بالكفّار.

وها هنا بحث آخر و هو أنّ المجادلة عن الدين أو المذهب إذا لم تكن عن قوّة علميّة بحيث توجب وهن الحقّ في نظر المنكرين و المخالفين أو إضلال الناس ممنوعة.

### ١٥١. التجرّؤ

يحرم التجرّؤ عقلاً، فمن شرب الماء باعتقاد أنّه مسكر، أو برجاء أنّه مسكر يستحقّ العقاب، و هذا ممّا لا ينبغي الشكّ فيه عقلاً و إن تردّد فيه شيخنا الأنصاريﷺ، بل لاعقاب على المحرّمات الواقعيّة إلّا إذا صدرت عن تجرٍّ و تعمّد، بل يمكن القول بحرمته شرعاً؛ لصحيح حفص بن البختري، قال: «قال أبو عبداللهؑ: إنّ قوماً أذنبوا ذنوباً كثيرةً فأشفقوا منها و خافوا شديداً، و جاء آخرون فقالوا: ذنوبكم علينا، فأنزل الله عليهم العذابَ ثمّ قال تبارك وتعالى: «خافونى و اجترأتم»».[٢]

و هل هو معفوّ مطلقاً أو في الجملة يأتي بحثه في مادّة «ن.و.ي» في حرف «ن»، إن شاء الله.

### ❐ جزّ المرأة شعرها

قال صاحب الجواهر في مباحث الأموات: «نعم، لا يجوز اللطم و الخدش و جزّ

---

١. غافر (٤٠): ٥٦.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٨٥٣.

الشعر إجماعاً»،[١] و ظاهر كلامه عدم الفرق بين الرجل و المرأة.

و أفتى بالحرمة صاحب العروة و من علّق عليها من أرباب الفتوى، ثمّ قال صاحب العروة: «في جزّ المرأة شعرها في المصيبة كفّارة شهر رمضان».

أقول: الجزّ: القطع. و النتف: النزع. و يعبّر عن الأوّل بالفارسية: «بريدن» و عن الثانى «كندن».

و أمّا الدليل على الحكم المذكور، فلم أجد سوى رواية ضعيفة السند دلّت على الكفّارة، فلاحظها.[٢] نعم، ادّعي الإجماع على ما في الخبر المذكور، فتكون الرواية منجبر سندها و الكفّارة تدلّ على الحرمة، فيتمّ المطلوب، و سيأتي مزيد بحث له في الخمش في باب الخاء فنذكر فيه رواية معتبرة دالّة على حرمة نتف الشعر و هو نزعه.

## ١٥٢. جعل دعاء الرسول كدعاء غيره

قال الله تعالى: «لا تَجْعَلُوا دُعاءَ اَلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً»،[٣] و فيه ثلاث احتمالات، بل أقوال:

منها: أنّ المراد بدعاء الرسول دعوتُه الناسَ إلى أمر من الأمور الدينيّة و الدنيويّة، فيكون إضافة الدعاء إلى الرسول من باب إضافة المصدر إلى فاعله.

منها: أنّ المراد بدعاء الرسول خطابُه، فلابدّ أن يعظّمه الأمّة في النداء، و يحرم أن يساوى بينه و بين غيره في الخطاب، فالإضافة من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله.

منها: أنّ المراد بالدعاء، الدعاء عليهم لو أسخطوه، فينهى الله عن التعرّض لدعائه عليهم بإسخاطه، فإنّ دعاء الرسول مقبول مستجاب لا محالة.

أقول: الأظهر هو المعنى الأوّل، كما يفهم ممّا قبل الآية و ما بعدها. و التشبيه أيضاً يؤيّد هذا المعنى؛ فإنّ إضافة «دعاء» إلى «بعضكم» من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل قطعاً.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤، ص٣٦٧.

٢. عقاب الأعمال، ص٢١٦ (طبع مطبعة أسعد بغداد ١٩٦٢ الميلادي).

٣. النور (٢٤): ٦٣.

و أمّا المعنى الثاني، فقد يستفاد من بعض الروايات، لكنّه ضعيف سنداً.[١]

و أمّا: المعنى الثالث، فهو خلاف الظاهر من الآية الكريمة جدّاً.

ثمّ إنّ النهي على الأوّل، راجع إلى وجوب امتثال أمر الرسول في كلّ ما أمر به و نهى عنه، فليس دالّاً على حكم مستقلّ إلّا أن يقال: إنّ الآية تدلّ على حرمة مساواة حكمه لحكم الناس بعضهم بعضاً، و في أحكام الناس بعضها واجب الامتثال و لازم القبول كما أنّ حكم الرسول ﷺ لازم و راجح، و عليه، فالمراد حرمة المساواة و لو كان المخاطب عاملاً بدعائه على حدّ عمله بدعاء غيره، و الله العالم.

و على الثاني، مدلول الآية حكم مستقلّ، و على الثالث، النهي إرشاديّ، كما لايخفى، فتدبّر.

## ١٥٣. التجسّس

قال الله تعالى: «وَلا تَجَسَّسُوا».[٢]

أقول: التجسّس ـ كما قيل: تتبّع ما استتر من أمور الناس للاطّلاع عليها، و مثله التحسّس ـ بالحاء المهلة ـ إلّا أنّ التجسّس ـ بالجيم ـ يستعمل في الشرّ و التحسّس ـ بالحاء ـ يستعمل في الخير. و لذا قيل: إنّ معنى الآية: و لا تتبّعوا عيوب المسلمين لتهتكوا الأمور التي سترها أهلها.

و في معتبرة إسحاق عن الصادق، عن رسول الله ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه و لم يخلص الإيمان إلى قلبه! لا تذمّوا المسلمين، و لا تتبّعوا عوراتهم؛ فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، و من يتتبّع الله عورته، يفضحه و لو في بيته».

و في صحيح أبي بصير عن الباقر، عنه ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه! لا تتبّعوا عورات المسلمين»،[٣] إلخ. و الروايات كثيرة.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٥؛ البرهان، ج٣، ص١٥٤.

٢. الحجرات (٤٩): ١٢.

٣. راجع: البرهان، ج٤، ص٢٠٩. و لم أراجع سنده عند الطبعة الثالثة.

## ▫ جعل الله عرضة للأيمان

قال الله تعالى: «وَلا تَجْعَلُوا اَللّٰهَ عُرْضَةً[١] لِأَيْمانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ اَلنّاسِ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».[٢]

قال بعض السادة المفسّرين المعاصرين:

و معنى الآية ـ و الله أعلم ـ «وَلا تَجْعَلُوا اَللّٰهَ عُرْضَةً» تتعلّق بها أيمانكم التي عقدتموها بحلفكم أن لا تبرّوا و تتّقوا و تصلحوا بين الناس؛ فإنّ الله سبحانه لا يرضى أن يجعل اسمه ذريعةً للامتناع عمّا أمر به من البرّ و التقوى و الإصلاح بين الناس ... و على هذا، يصير قوله تعالى: «أَنْ تَبَرُّوا» إلخ بتقدير «لا» أو لأن تبرّوا و هو شائع، مع «أن» المصدريّة كقوله تعالى: «يُبَيِّنُ اَللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا»،[٣] أي لن لاتضلّوا أو كراهة أن تضلّوا.

و يمكن أن لا يكون بتقدير «لا» و قوله تعالى: «أَنْ تَبَرُّوا» متعلّقاً بما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَلا تَجْعَلُوا» من النهي أي ينهاكم عن الحلف الكذائيّ، أو يبيّن حكمه الكذائيّ أن تبرّوا و تتّقوا و تصلحوا بين الناس.

و يمكن أن يكون «العرضة» بمعنى ما يكثر عليه العرض، فيكون نهياً عن الإكثار من الحلف بالله سبحانه، و المعنى: لا تكثروا من الحلف بالله؛ فإنّكم إن فعلتم ذلك أدّاكم إلى أن لا تبرّوا و لا تتّقوا و لا تصلحوا بين الناس؛ فإنّ الحلاّف الكثير من اليمين لا يستعظم ما حلف به ....

و الأنسب على هذا المعنى أيضا عدم تقدير «لا» في الكلام، بل قوله تعالى: «أَنْ تَبَرُّوا» منصوب بنزع الخافض، أو مفعولاً له بما يدلّ عليه النهي في قوله: «وَلا تَجْعَلُوا».

---

١. قال بعض المفسّرين: العرضة من العرض، و كإراءة الشيء للشيء حتّى يرى صلوحه، كما يريده و يقصده، كعرض المال للبيع، و عرض المنزل للنزول، و عرض الغذاء للأكل ... و الإيمان جمع يمين، مأخوذة من اليمين بمعنى الجارحة؛ لكونهم يضربون بها في الحلف و العهد و البيعة، فاشتقّ من آلة العمل اسم العمل للملازمة بينهما، كما يشتقّ من العمل اسم آلة العمل، كالسّبابة للأصبع التي يسبّ بها. «الميزان، ج٢، ص٢٣٢».

٢. البقرة (٢): ٢٣٤.

٣. النساء (٤): ١٧٥.

أقول: التقدير خلاف الظاهر في كلا الاحتمالين بكلا فرديه، و في خبر إسحاق عن الصادق من قوله عليه السلام: «إذا دعيت لتصلح بين إثنين، فلا تقل على يمين أن لا أفعل».[١] و رجال السند كلّهم مقبولون سوى عليّ بن إسماعيل؛ فإنّه حسن إن ثبت أنّه حفيد عمّار، كما صرّح به بعض الرجاليّين، لكنّه لم يصل إلى حدّ الإطمئنان، و الظنّ غير حجّة. و في كون النهي حينئذ للحرمة أو الكراهة وجهان.

## ❐ جعل اليد مغلولة

قال الله تعالى: «وَلاتَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ».[٢]

أقول: مرّ ما يتعلّق به في مادّة «البسط»، فراجع، و لكن يمكن أن يقال في المقام: إنّ الإمساك المطلق ـ و لو في عدم البذل الواجب كالزكاة و نحوها ـ حرام غير جائز، و حمل النهي ـ في هذه الآية ـ مع إطلاقه على إمساك ما يجب دفعه، خلاف الظاهر، فتدبّر فيه؛ فإنّه غير بعيد من تعاليم القرآن.

و لا يحسن اقتفاء ظواهر القرآن من طريق الفقه؛ فإنه تقييد بلا مقيّد، و إنّما اللائق اتّباع ظواهره ـ حتّى الإطلاقات ـ ما لم يمنع عنها دليل قطعيّ الاعتبار، لكنّ التعدّي عن المخاطب ـ و هو النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله ـ إلى غيره من أمّته يحتاج إلى دليل مفقود، فتأمّل.

## ❐ مجالسة أهل البدع و غيرهم

و قد ورد النهي عنها في بعض الروايات، لكنّ الوارد في القرآن هو النهي عن القعود مع الظالمين و الكافرين و المستهزئين، و حيث إنّ ألفاظ القرآن المجيد أهمّ من ألفاظ الأخبار الآحاد، نؤخّر البحث عنها إلى عنوان «القعود»، فانتظر، و أسأل الله التوفيق للبلوغ إليها.

---

١. البرهان، ج١، ص٢١٦.
٢. الإسراء (١٧): ٢٩.

### □ الجلوس للزنا

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «إذا شهد الشهود على الزاني أنّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الجلد»،[١] لكنّ في دلالته على حرمة الجلوس نظراً؛ لقرب احتمال كونه كنايةً عن الزنا، أو أمارة عليه. نعم، لا شكّ في قبحه حسب ارتكاز المتشرّعة، بل يمكن القول بحرمته لأجل ذلك، و كذا إيجاد الهيأة المتعارفة للّواط، فتأمّل.

### □ الجلوس في المسجد للجنب و الحائض

و في صحيح جميل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: «لا، و لكن يمرّ فيها كلّها إلّا المسجد الحرام، و مسجد الرسول صلى الله عليه و آله».[٢]

و في صحيح زرارة و ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قالا: قلنا له: الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: «الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين؛ إنّ الله تبارك و تعالى يقول: «وَلا جُنُباً إِلّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتّىٰ تَغْتَسِلُوا».

أقول: فالمحرّم هو مطلق اللبث دون الجلوس فقط.

### ١٥٤. الجلوس على مائدة يشرب عليها المسكر

في معتبرة هارون بن الجهم على بحث في محمد بن خالد ... فأتي بقدح فيه شراب لهم، فلمّا صار القدح في يد الرجل، قام أبو عبدالله عليه السلام عن المائدة، فسئل عن قيامه؟ فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ملعون ملعون من جلس على مائد يشرب عليها الخمر».[٣]

ثم إنّ قضيّة إطلاق الرواية حرمة الجلوس على المائدة و إن لم يأكل الجالس.[٤] و

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦٦.

٢. المصدر، ج١، ص٤٨٥.

٣. المصدر، ج١٦، ص٤٩٢.

٤. إلّا أن يدّعى أنّ الجلوس على المائدة كناية عن الأكل منها أو أنّه منصرف إلى خصوص صورة الأكل منها.

أمّا إذا كان جالساً في بيت فيها المائدة المذكورة و لم يكن جالساً عليها عرفاً، أو كان في مجلس يشرب فيه الخمر لم تكن فيه مائدة، ففي الحرمة تردّد منشاؤه التردّد في فهم العرف الخصوصيّة في المائدة، و الأحوط لزوماً هو الترك. هذا، و الظاهر من الرواية هو حرمة الجلوس فقط، فلو جلس و عصى ربّه لا يحرم عليه الأكل، كحرمة أكل النجس و مال الغير و نحوها، لكنّ في موثّقة عمّار المنقولة في الكافي و التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام ما يدلّ على حرمة المائدة، و نحن ننقل ما رواه الكافي، و نذكر متن رواية التهذيب عند الاختلاف بين القوسين.

قال: سئل عن المائدة إذا شُرِب عليها الخمر أو مسكر[1] (الخمر المسكر)؟ قال: «حرّمت المائدة». و سئل: فإن قام رجل على مائدة منصوبة يؤكل ممّا عليها و مع الرجل مسكر و لم يسق أحداً ممّن عليها بعد؟ قال: «لا تحرم (يحرم) حتّى يشرب عليها و إن وضع (و إن يرجع) بعد ما يشرب فالوذج فكُلْ؛ فإنّها مائدة أخرى يعني كُلِ الفالوذج»، و الرواية طويلة في التهذيب،[2] و رواها صاحب الوسائل عن الكافي بحذف كلمة «و» قبل قوله: «سئل فإن قام» و بحذف كلمة «كل» بعد كلمة «يعني».[3]

قال المحقّق في الشرائع: «و يحرم الأكل على مائدة يشرب عليها شيء من المسكرات أو الفقّاع»، و عقّبه في الجواهر بقوله: «بل في كشف اللثام نسبه إلى الأصحاب ... بل عن ابن إدريس: لا يجوز الأكل من طعام يُعصى الله به أو عليه».[4]

و [أمّا] تنقيح المقام و تمحيص المقال، [فعلى ما يأتي]:

أوّلاً: أنّ الجلوس على المائدة حرام على الاحتياط الواجب أَكَلَ الجالسُ منها أم لم يأكل.

و هل الحرمة مختصّة بوقت شرب الخمر أم تشمل ما بعده أيضاً، بل و ما قبله أيضاً

---

١. في جواهر الكلام: الخمر و المسكر. (الطبعة القديمة).

٢. راجع: الكافي، ج٦، ص٤٢٩، و تهذيب الأحكام، ج٩، ص١١٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٩٩.

٤. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٤٦٦ و ٤٦٧.

إذا علم بشربه عليها؟ فيه تردّد، و دعوى الحلّيّة قبل الشرب و لو مع العلم به من أجل جلوس الإمام عليه السلام على المائدة أوّلاً غير مسموعة؛ لعدم الدليل القاطع على علمه عليه السلام بجميع الموضوعات الخارجيّة. و إنّما الثابت من علم الإمام عليه السلام بالموضوعات هو البعض على ما حرّرناه بنحو بديع في الجزء الثالث من كتابنا صراط الحقّ في علم الكلام.

و الأصحّ عدم الحرمة في غير وقت الشرب؛ لعدم دلالة في صحيحة هارون على عموم الحرمة؛ بل دلالة موثّقة عمّار على الجواز. و ظاهر الرواية الثانية جواز الجلوس و حرمة الأكل فقط، لكنّ ظهورها يترك لأجل الرواية الأولى.

ثانياً: الأكل من المائدة المذكورة حرام. و أمّا ما ذكره المحقّق رحمه الله و غيره من حرمة الأكل على المائدة، فلم أجد دليلها و تظهر الثمرة بين ما ذكرناه و بين قولهم: إذا لم يجلس الآكل على المائدة، بل كان في بيت أخر، فمدّيده من المنفذ و أخذ الطعام من المائدة فأكل، أو جلس على المائدة و لكنّه لم يأكل منها، بل أخرج من لباسه طعاماً و أكله، فعلى المختار يحرم الأكل في الصورة الأولى، و يجوز في الصورة الثانية و إن كان عاصياً بالجلوس في الصورة الثانية دون الأولى.

و أمّا على فتوى الجماعة، فينعكس الأمر، يعني يحلّ الأكل في الأولى و يحرم في الثانية، و يحتمل قريباً إرادتهم ما ذكرنا، فلا خلاف في البين .

ثالثاً: يلحق المسكرات بالخمر في الحكم المذكور إمّا للقطع بعدم الفرق، أو للموثّقة على نسخة الكافي؛ فإنّه أضبط من الشيخ رحمه الله، أو من جهة أنّ وصف الخمر بالمسكر كما في نسخة التهذيب غير متعارف، و لعلّ أظهر النسخ هو نسخة الجواهر، كما نقلناها في الهامش.

رابعاً: أنّ حرمة الأكل مقيّدة بزمان شرب الخمر دون غيرها. و قد صرّح الإمام عليه السلام في الرواية بجواز الأكل قبل السقاية و بعد الشرب. و الأكل و الجلوس و إن كانا أمرين متبائنين، يصحّ اختلافهما من حيث الحكم غير أنّ جواز الأكل في غير حال الشرب، يستلزم جواز الجلوس عرفاً.

خامساً: أنّ ما ذكره ابن إدريس﵀ من حرمة الأكل من المائدة أو عليها[١] في سائر المعاصي، فتوىً بلا دليل لا يلتفت إليه، و الله العالم.

## ١٥٥. جلوس المعتكِف خارج المسجد

قال الصادق﵇ في صحيح الحلبي في حقِّ المعتكِف: «ثمّ لا يجلس حتّى يرجع و لا يخرج في شيء إلّا لجنازة، أو يعود مريضاً و لا يجلس حتّى يرجع ـ قال: ـ و اعتكاف المرأة مثل ذلك».[٢]

أقول: لعلّ المراد بالجلوس مطلق المكث من غير حاجةٍ و لو قائماً خارج المسجد و هذا غير بعيد.

## ١٥٦. جماع المحرم

سبق في باب الجدل ما يدلّ على حرمة الجماع على المحرم، و يمكن أن يستفاد من صحيح زرارة أيضاً حيث قال: سألته عن محرم غشي امرأته و هي محرمة. فقال: «... إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما و مضيا على حجّهما ... و إن كانا عالمين فرّق بينهما[٣] من المكان الذي أحدثا فيه، و عليهما بدنة، و عليهما الحجّ من قابل».[٤]

بناءً على أنّ الاستغفار كاشف عن حرمة الفعل و إن لم يكن بمبطل، فافهم.[٥]

و أمّا إبطاله للحجّ، ففيه تفصيل و بحث يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

---

١. هذا بناءً على عطف قوله: «عليه» على قوله: «من طعام» و أمّا بناءً على عطفه على قوله: «به» كما هو ظاهر، فالمحرّم عنده هو الأكل من المائدة فقط لا الأكل عليها، لكنّ مورد الحكم يصير عامّاً يشمل صورة الغصب و الغناء و الكذب و غيرها، فتأمّل جيّداً.

٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٨.

٣. هل التفريق واجب على الإمام فقط، أو على الزوجين المحدثين أيضاً و كأنّ اللفظ لا يفي بالثاني، و كذا الحكمة؛ فإنّ التفريق نوع تعزير لا يطبق إلّا بذريعة الإمام. و على الثاني يسقط الحكم إذا كان التفريق حرجياً للزوجة المحرمة و كذا على الأوّل.

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٥٧.

٥. و أمّا ما يقال من أنّ الكفّارة دليل الحرمة، ففيه تأمّل أو منع، كما أشرنا في حواشينا على مناسك سيّدنا الأستاذ الخوئي﵀ أيضاً، و قد ادّعى سيّدنا الأستاذ الحكيم﵀ الملازمة بينهما عرفاً أو إجماعاً، لكنّ الأوّل غير ثابت، و الثاني غير حجّة.

ثمّ إنّه لا فرق بين الزوج و الزوجة، فيحرم عليها أيضاً؛ لإطلاق قوله تعالى: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلحَجَّ فَلا رَفَثَ ...».

## ١٥٧. جماع الحائض

قال الله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًىً فَاعْتَزِلُوا ٱلنِّساءَ فِي المَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلتَّوّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلمُتَطَهِّرِينَ».[١]

قال سيّدنا الحكيم في المستمسك في إثبات الحرمة المذكورة: «إجماعاً من العلماء أو من علماء الإسلام حكاه ـ أي الإجماع المذكور ـ جماعة كثيرة، بل في كلام جماعة أنّه من ضروريات الإسلام، و يدلّ عليه الكتاب المجيد و السنّة المتجاوزة حدّ التواتر».[٢]

قال صاحب العروة:

السابع: وطؤها ـ أي الحائض ـ في القبل حتّى بإدخال الحشفة من غير إنزال، بل بعضها على الأحوط، و يحرم عليها أيضاً. و يجوز الاستمتاع بغير الوطء من التقبيل و التفخيذ و الضمّ ... و أمّا الوطء في دبرها، فجوازه محلّ إشكال. و إذا خرج دمها من غير الفرج، فوجوب الاجتناب عنه غير معلوم، بل الأقوى عدمه إذا كان من غير الدبر. نعم، لا يجوز الوطء في فرجها الخالي عن الدم حينئذ.

قلت: أكثر ما أفتاه مطابق للنصوص الواردة في الباب، كما يظهر لمن راجعها.

و أمّا الحرمة عليها، فلعلّها المستفاد من ارتكازات المتشرّعة و غيرها كسببيّة الحيض لحرمة الدخول عليه و عليها، و أنّ هذه السببيّة مقطوعة من دلالة القرآن. و أمّا الوطء في الدبر، فالأحوط حرمته، و لا فرق بين خروج الدم منه و عدمه؛ لضعف ما يخصِّص المنع بالأوّل سنداً و العمدة في المنع هو إطلاق الكتاب و بعض الروايات

---

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٣، ص٣١٧.

المعتبرة، و ضعف سند ما دلّ على أنّ المحرّم هو القبل بعينه و أنّ الجائز للزوج كلّ شيء غير الفرج، أو الجائز إتيانها حيث شاء ما اتّقى موضع الدم، إلى غير ذلك إلّا أن يقال: إنّ مطلق الاعتزال و قربهنّ ليس بحرام، بل هو كناية عن الدخول و المتيقّن هو الدخول في الفرج فقط.[١]

### ١٥٨. جماع النفساء

ليس هنا ما يدلّ على حرمة وطء النفساء بسند معتبر فالعمدة هو الإجماع المنقول على مساواة حكم النفساء مع الحائض، و الله العالم.

### ١٥٩ ـ ١٦٤. جمع المكلّفين المجرّدين في لحاف واحد

فى صحيح أبي عبيد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزاني مائة جلدة كلّ واحد منهما، و المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدين جلدت كلّ واحدة منهما مائة جلدة».[٢]

و في صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «حدّ الجلد في الزنا أن يوجدا في لحاف واحد. و الرجلان يوجدان في لحاف واحد، و المرأتان توجدان في لحاف واحد».[٣]

في صحيح الحلبي عنه عليه السلام، قال: «حدّ الجلد أن يوجدا في لحاف واحد، و الرجلان يجلدان إذا وجدا في لحاف واحد الحدّ، و المرأتان تجلدان إذا أخذتا في لحاف واحد الحدّ».[٤]

و قريب منها صحيح ابن الحجّاج، عنه عليه السلام.[٥]

و في صحيحه الآخر عنه عليه السلام: «كان عليّ عليه السلام إذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ، فإذا أخذ المرأتين ضربهما الحدّ».

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج٢، ص٥٦٧.
٢. راجع: المصدر، ج١٤، ص٢٥٨. بناء على كون أبي أيّوب الواقع فى سندها هو إبراهيم بن عثمان أو عيسى.
٣. المصدر، ج٤، ص٢٦٤، و ج١٨، ص٣٦٧ و ٣٩٣.
٤. المصدر، ج١٨، ص٣٦٣.
٥. المصدر، ص٣٣٤.

و في صحيح عبد الرحمن بن أبي الهاشم، عن أبي خديجة، عنه عليه السلام، قال: «ليس لامرأتين أن تبيتا في لحاف واحد إلّا أن يكون بينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، و إن وجدتا بعد النهي جلدت كلّ واحدة منها حدّاً حدّاً، فإن وجدتا أيضاً في لحاف واحد جلدتا، فإن وجدتا الثالثة قتلتا».[١]

لكن رواه الشيخ في التهذيبين عن أبي خديجة مقطوعاً قال: «لاينبغي لا مرأتين تنامان في لحاف واحد إلاّ و بينهما حاجز، فإن وجدهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كلّ واحد منهما حدّاً حدّاً، فإن وجدتا الثالثة في لحاف حدّتا، فإن وجدتا الرابعة قتلتا». هكذا في ثلاث نسخ مطبوعة من التهذيب.

أقول: الكلام في أبي خديجة سالم بن مكرم؛ فإنّه وثّقه النجاشي مكرّراً و ضعّفه الشيخ، و مدحه ابن فضّال، بل نقل عن الشيخ أيضاً توثيقه، و قد ذكرنا في كتابنا: بحوث في علم الرجال ترجيح اعتبار رواياته.

و في صحيح عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: «إذا وجد الرجل و المرأة في لحاف واحد قامت عليهما بذلك بيّنة و لم يطّلع منهما على سوى ذلك جلد كلّ واحد منهما مائة جلدة».[٢]

و في صحيح ابن سنان «يجلدان غير سوط واحد». و في موثّق أبان عن الصادق عليه السلام «إنّ عليّاً وجد امرأة مع رجل في لحاف واحد، فجلد كلّ واحد منهما مائة سوط غير سوط»، و في صحيح حريز: «أنّ عليّاً عليه السلام وجد رجلاً و امرأة في لحاف واحد، فضرب كلّ واحد منهما مائة سوط إلّا سوط».

أقول: الروايات كثيرة لكنّ الكلام في أنّه هل هو حرام شرعيّ أو حكم سياسي سدّاً لطريق الزنا و اللواط و المساحقة، و بعض الآثار يدلّ على الثاني لكن يمكن أن يكون ذلك حكمة للحرمة، كما هو غير بعيد، و الله العالم.

و في الشرائع و الجواهر:

---

١. المصدر، ج١٤، ص٢٦٤ نقلاً عن الكافي، ج٧، ص٢٠٢.
٢. المصدر، ج١٨، ص٣٦٥.

(و المجتمعان تحت إزار واحد) مثلاً (مجرّدين و ليس بينهما رحم)[١] و لا ضرورة[٢] تقتضي ذلك، (يعزّران من ثلاثين سوطاً إلى تسعة و تسعين سوطاً،[٣] كما عن الشيخ و ابن إدريس و أكثر المتأخّرين؛ لخبر سليمان بن هلال[٤] ... لكنّ في الرياض تبعاً للمسالك المناقشة فيه بأنّ مطلق الرحم لا يوجب تجويز ذلك[٥] ... و إمكان منع الحرمة مع عدم التجريد خصوصاً بعد ملاحظة السيرة[٦] (و لو تكرّر ذلك منهما و تخلّله التعزير حدّاً في الثالثة لفحوى خبر أبي خديجة ... و عن ابن حمزة أنّهما إن عادا ثلاثاً و عزّرا بعد كلّ مرّة و قتلا في الرابعة».[٧]

ـ و قال في محلّ آخر: ـ

(و الا جنبيّتان إذا وجدتا في إزار) واحد (مجرّدتين عزّرت كلّ واحدة دون الحدّ) على نحو ما سمعته في الرجلين (فإن تكرّر الفعل و التعزير مرّتين أقيم عليهما الحدّ) التّام (في الثالثة)، و لا خلاف أجده إلّا ما يمكن عن ظاهر الحلّيّ من القتل فيها؛ لأنّه كبيرة، و كلّ كبيرة يقتل فاعلها في الثالثة بعد تخلّل الحدّ أو التعزير، و فيه أنّه بعد تسليمه مخصّص بخبر أبي خديجة السابق (هكذا)[٨] ... نعم، (إن عادتا قال) الشيخ (في النهاية: قتلتا)؛ للخبر المزبور المعتضد بما روي من قتل أصحاب الكبائر في الرابعة (لكنّ الأولى الاقتصار على التعزير) ثمّ الحدّ في كلّ ثالثة (احتياطاً في التهجّم على الدم) ... قلت فيه

---

١. القيد المذكور لم يثبت بطريق معتبر؛ لضعف الرواية المشتملة عليه سنداً فالأقوى عموم الحكم في الرحم و غيره إلّا فيما ثبت جريان السيرة عليه، فتأمّل.

٢. قيد الضرورة مثل قيد الرحم إلّا أن يبلغ حدّ الاضطرار أو الحرج و العسر.

٣. الروايات المتقدّمة فيه مختلفة كما عرفت، فيفوّض إلى الحاكم و سيأتي في أواخر الجزء الآخر. من هذا الكتاب خلافه و ما هو الحقّ.

٤. و الخبر بجهالة سليمان بن هلال غير حجّة.

٥. متين بعد ضعف الخبر.

٦. و هو في محلّه لكنّ إطلاق الروايات شامل للمقام أيضاً، فإنّ ما دلّ على اعتبار التجرّد لا يصلح قيداً للمطلقات و المقام عند من لا يرى الفتاوى أهمّ من الروايات المعتبرة سنداً من المشكلات جدّاً. و أمّا الحاجز في رواية أبي خديجة، فليس هو الثياب ظاهراً، بل شيء آخر، كما لا يخفى. نعم، هو يقيّد إطلاق بقيّة الروايات، كما لا يخفى من هذه الجهة، فلا يحرم الاجتماع تحت لحاف واحد مع الحاجز بينهما.

٧. و الأقوى جواز القتل في الرابعة؛ لصحيح أبي عبيدة بضميمة ما دلّ على أنّ الزاني يقتل في الرابعة جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

٨. كون الجمع المذكور كبيرة مطلقاً محلّ بحث.

أوّلاً:

إنّ المتّجه بناء على ما ذكراه ـ أي المسالك و الرياض ـ القتل في التاسعة أو الثانية عشر لتخلّل الحدّ حينئذ؛ لأنّ الحكم كذلك مطلقاً.

و ثانياً: قد سمعت الصحيح و معقد الإجماع الدالّين على قتل أصحاب الكبائر في الثالثة. نعم، قد يقال في المقام بالرابعة إلحاقاً له بالزنا و احتياطاً في الدماء،[١] فتأمّل جيّداً انتهى.

و الأولى العمل بمعتبرة أبي خديجة و إن كان حمل المطلقات عليها صعب، و القتل في الرابعة، فتأمّل.[٢]

أقول: و سنرجع إلى المقام في بحث الحدود في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

و اعلم، أنّ الجمع في المضاجع ذو صور:

١. جمع الرجلين

٢. جمع المرأتين

٣. جمع الرجل و الامرأة

و هذه الثلاثة قد بحثنا عنها بنقل الروايات الدالّة عليها.

٤. جمع الصبيّ و الصبيّة ذات عشر

٥. جمع الصبيّة مع الصبيّة عشراً

٦. جمع الصبيّين البالغين عشراً

٧. جمع المرأة مع الصبيّ عشراً

٨. جمع الرجل مع الصبيّة عشراً

٩. جمع الرجل مع الصبيّ عشراً

١٠. جمع المرأة مع الصبيّة عشراً

و في الصحيح عن رسول الله ﷺ: «الصبيّ و الصبيّ، و الصبيّ و الصبيّة و الصبيّة و الصبيّة يفرّق بينهم في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين».[٣]

---

١. قد عرفت أنّه الأظهر مع الغضّ عن صحيح أبي خديجة.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٩١ ـ ٣٩٤.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٧.

يفهم من الصحيح حرمة الجمع في الرابعة بل السابعة على وجه لا بأس به. و أمّا الخامسة، فهي داخلة في الثانية حقيقةً، و أمّا السادسة، فهي أيضاً يفهم الحرمة فيها لكنّ البلوغ شرط للتكليف، فلا حرمة عليهما و إنّما الواجب على غيرهما أن يفرّقوا بينهما، و الثامنة داخلة في الثالثة، كما أن العاشرة داخلة في الثانية، و لا بأس بإلحاق التاسعة بغيرها في حرمة الجمع، و الله العالم.

فجميع الأحكام في المقام ستّة، كما لا يخفى.

### ❐ الجمع بين اثنتين من ولد فاطمة عليها السلام

قال الصادق عليه السلام كما في الرواية: «لا يحلّ لأحد أن يجمع بين ثنتين من ولد فاطمة عليها السلام إنّ ذلك يبلغها فيشقّ عليها». قلت: يبلغها؟ قال: «أي و الله!».

أقول: للرواية طريقان: الأول: ما رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن الحسن، عن السنديّ بن الربيع، عن محمّد بن أبي عمير، عن رجل من أصحابنا، قال: سمعته يقول....

الثاني: ما رواه الصدوق في العلل عن ما جيلويه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن حمّاد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول....[1]

أمّا الأول: فإسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن لا يخلو عن بحث معقّد كما قرّرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال و السند أيضاً مجهول، و مضمر، و مرسل، ففيه ضعف على ضعف.

و أمّا الطريق الثاني: فالراجح أنّ المراد بأحمد هو البرقي، فيكون المراد بقوله: «عن أبيه» هو محمّد بن خالد، و قد مرّ الكلام فيه؛ فسند الرواية غير خال عن نقاش ما و نحن نأخذ روايات محمّد بن خالد من باب الاحتياط اللازم. بل حكم السيّد الأستاذ الخوئي بضعفه أخيراً؛ لجهالة ماجيلويه، لكنّه ممنوع؛ لما ذكرنا في بحوث في علم الرجال من حسن حال ماجيلويه المذكور.

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ٣٨٨.

و أمّا الدلالة، ففيها مناقشات ثلاث:

منها: أنّ المشهور أعرضوا عن مدلولها.

منها: أنّ المحرّم هو إيذاؤها عليها السلام دون مشقّتها؛ إذ من المسلّم أنّ خدمتها لعليّ عليه السلام كانت مشقّة عليها و لم تكن بحرام عليه عليه السلام.

منها: أنّها غير ظاهرة في النكاح، فلعلّ الجمع في خدمة أو غيرها، لكنّ إعراض المشهور غير كاف لرفع اليد عن رواية إذا صحّت أو حسنت أو قويت سنداً إلّا أن يقال: إنّ مثل هذا الحكم لم يكد يخفى، بل لاشتهر و ذاع، و حيث لا فلا.

و أمّا الثاني: فصراحة الصدر في نفي الحلّيّة أقوى من ظهور المشقّة في الكراهة، على أنّ المراد بالمشقّة ظاهراً هو الإيذاء (أي الإيلام) و أنّها تتألّم من الجمع المذكور.[1]

و أمّا الثالث: فهو ممنوع ،بل هو ظاهر فيه و لو بقرينة فهم العلماء. نعم، الحكم تكليفيّ لا وضعيّ،[2] فالأحوط لزوماً هو الترك، مع قطع عن السيرة العمليّة بين المؤمنين.

ثمّ إنّي بعد ذلك اطّلعت على كلام لصاحب العروة و ما علّقه عليه سيّدنا الأستاذ الحكيم في مستمسكه و إليك ذكر عبارة العروة، جاعلاً بعض عبارات المستمسك في الحاشية.

مسألة: الأقوى جواز الجمع بين فاطميّتين[3] على كراهة، و ذهب جماعة من الأخباريّة إلى الحرمة و البطلان بالنسبة إلى الثانية.

و منهم: من قال بالحرمة دون البطلان، فالأحوط الترك[4] ... و إن كان الأظهر على القول بالحرمة عدم البطلان؛ لأنّها تكليفيّة[5] لا تدلّ على الفساد ... كما أنّ الظاهر

---

١. يقول السيّد الأستاذ أخيراً: «إنّ إيذاءها أيضاً غير محرّم؛ فإنّه لا دليل على حرمة الفعل المباح المقتضي لإيذاء المؤمن قهراً». و قد مرّ في بحث الإيذاء، فراجع. و فيه تأمل يظهر من الأحاديث الواردة في حقها عليها السلام.

٢. و إلاّ لكان العقد الثاني باطلاً، فلا يبقى موضوع لإيذائها حينئذ.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٢١٦. كما هو المعروف بين الأصحاب، بل ظاهرهم الاتّفاق عليه. و في الجواهر: «لم أجد أحداً من قدماء الأصحاب و لا متأخّريهم ذكر ذلك في المكروهات، فضلاً عن المحرّمات».

٤. ... و كيف كان، فالقائل بالحرمة و البطلان أو بالحرمة فقط نادر من الأخباريّين، و نسبته إلى جماعة منهم غير ظاهرة. أقول: اختار الحرمة صريحاً سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه في حاشيته لكنّه رجع عنها أخيراً كما في مستند العروة الوثقى لابنه؛ لاعتقاده بضعف الرواية سنداً لكنّ الرواية قويّة سنداً.

٥. ... فلأجل التعليل في الخبر بالمشقّة المحمولة على الإيذاء المحرّم لا لأجل القصور في موضوع العقد، لتدلّ على الفساد.

اختصاص الكراهة أو الحرمة بمن كانت فاطميّة من طرف الأبوين أو الأب، فلا تجري في المنتسب إليها عليها السلام من طرف الأمّ[١] ... و ذلك لإعراض المشهور عنه مع أنّ تعليله ظاهر في الكراهة؛ إذ لا نسلّم أنّ مطلق كون ذلك شاقّاً عليها إيذاءً لها حتى يدخل في قوله صلى الله عليه وآله: «من آذاها فقد آذانى».[٢]

أقول: و أنا متوقّف بحسب الحديث، و موافق للمشهور من جهة السيرة.

## ١٦٥. الجناية على الميّت

في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في رجل قطع رأس الميّت؟ قال: «عليه الديه؛ لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته و هو حيّ».[٣]

و في صحيح جميل عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قطع رأس الميّت أشدّ من قطع رأس الحيّ».[٤]

و في صحيح صفوان عنه عليه السلام: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيراً، و كسرك عظامه حيّاً و ميّتاً سواء».[٥]

و في صحيح كردين، قال: سألت أبا عبدالله عن رجل كسر عظم ميّت؟ فقال: «حرمته ميّتاً أعظم من حرمته و هو حيّ».

أقول: يستنبط من هذه الروايات بعض الأحكام الآخر، فلاحظ. لكن لاشكّ في تعيين كسر عظم الميّت أو قطع رأسه إذا دارالأمر بينه و بين الحيّ.

## ١٦٦. الجهاد مع الجائر

في صحيح يونس، قال: سأل أبا الحسن عليه السلام رجل و أنا حاضر، فقلت[٦] له: ـ جعلت

---

١. هذا يتمّ لو كان موضوع المنع الفاطميّتين، لكنّ الموضوع من كان من ولد فاطمه، و هو يصدق على من تولّد منها و لو من البنات، كما ذكره في الجواهر، و جعله من وجوه الإشكال في الخبر؛ لأنّه لا يخلو منه كثير من الناس، بل أكثر الناس ... أقول: ما ذكره جدير بالعناية.

٢. ... إنّ إيذاءها المنهيّ عنه يراد به الإيلام النفساني و هو غير لازم من المشقّة ... أقول: مرّ ما فيه.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٤٨.

٤. المصدر، ص٢٤٩.

٥. المصدر، ص٢٥١.

٦. كذا في المصدر، ج١١، ص٢٠ و لكن الصحيح أن يكون «قال له».

فداك ـ إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطي سيفاً و قوساً في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه (و هو جاهل بوجه السبيل) ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز، و أمروه بردّهما؟ قال: «فليفعل» قال: قد طلب (الشخص خ) الرجل فلم يجد و قيل له: قد قضى (مضى) الرجل قال: «فليرابط و لا يقاتل ...» قال يجاهد؟ قال: «لا، إلّا أن يخاف على دار المسلمين ...».[1]

و يستفاد هذا من جملة من الروايات.

## ١٦٧. الجهر بالقول للنبيّ صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى في سورة الحجرات: «يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْواتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاتَشْعُرونَ * إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْواتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ أُولئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوىٰ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ».

---

١. المصدر.

# «ح»

**□ الحبّ على المبتدع و البغض عليه**

في صحيح أبي حمزة الثمالي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما أدنى النصب؟ قال: «أن يبتدع الرجل رأياً[1] فيحبّ عليه و يبغض عليه».[2]

**١٦٨. حبّ شيوع الفاحشة**

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».[3]

في صحيح هشام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه، كان من الذين يحبّون ...».

أقول: المستفاد من هذه الصحيحة تعميم الفاحشة لجميع المعاصي و إن لم تكن من الكبائر، و أنّ الحكم ثابت لكلّ فرد من المؤمنين، و لا اختصاص له بعنوان جماعة المؤمنين.

ثمّ إن حبّ شيوع الفاحشة يفترق من الغيبة بعدم الإظهار، و مجرّد ودّ القلب، و بإظهارها للناس في حضور المقول فيه، سواء كان المحبّ صادقاً أم كاذباً. عصمنا الله

---

١. في عقاب الأعمال «شيئاً» بدل «رأياً».

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥١٠.

٣. النور (٢٤): ٢٠.

من الوقوع في هذه التهلكة و نظائرها.

و اعلم، أنّ الشياع كما يظهر من الراغب في مفرداته بمعنى الكثرة و القوّة. شاع الخبر أي كثر و قوي، و شاع القوم أي انتشروا و كثروا ... و الشيعة من يتقوّى بهم الإنسان، فمعنى الآية حرمة حبّ كثرة المعاصي في المؤمنين، و منه يظهر الإشكال في تطبيق الآية على من أظهر ما رأت عيناه و سمعت أذناه إلّا أن يقال: مقصود الرواية إلحاق هذا بمدلول الرواية حكماً لا موضوعاً.

### □ حبس الحقوق

عن عيون الأخبار ـ بأسانيد ثلاثة لا يبعد حسن مجموعها ـ عن الرضا عليه السلام: «و ... و اجتناب الكبائر و هي ... حبس الحقوق من غير عسر ...».[١] لكنّ الظاهر أنّه من ترك الواجب.

### ١٦٩. حجامة المحرم

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلّا أن لا يجد بدّاً، فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم».[٢]

و ما دلّ على الجواز مطلقاً يحمل على صور الضرورة جمعاً.

### ١٧٠. الحجّ عن الناصبيّ

في صحيح وهب بن عبد ربّه، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيحجّ الرجل عن الناصب؟ فقال: «لا» قلت: فإن كان أبي؟ قال: «إن كان أباك، فنعم».[٣]

أقول: لا يبعد إلحاق الصلاة و الصوم و غيرهما من العبادات بالحجّ في الحرمة إذا كان الناصبيّ غير أب الفاعل، و في الجواز إذا كان أباه. و ليس هذا بقياس، بل هو

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢١٦.
٢. المصدر، ج٩، ص١٤٣.
٣. المصدر، ج٨، ص١٣٥.

لأجل الفهم العرفيّ أو للقطع بعدم الفرق بينه و بينها، فافهم.

ثمّ إنّ في صحيح إسحاق بن عمّار ما يشعر بجواز الحجّ عن الناصبيّ،[١] لكنّه مخصوص بالأب جمعاً بين الخبرين. و يمكن أن تكون الرواية إرشاداً إلى الصحّة و البطلان.

### ❑ الحدّ على من عليه حدّ

في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين! إنّي زنيت فطهّرني ... ثمّ نادى الناس يا معشر المسلمين! اخرجو ليقام على هذا الرجل الحدّ، و لا يعرفنّ أحدكم صاحبه ... ثمّ قال: معاشر المسلمين! إنّ هذه حقوق الله، فمن كان لله في عنقه حقّ، فلينصرف، و لا يُقيم حدودَ الله من في عنقه حدٌّ، فانصرف الناس و بقي هو و الحسن و الحسين، فرماه كلّ واحد ثلاثةَ أحجار فمات الرجل ...».[٢]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «أُتيَ أميرالمؤمنين عليه السلام برجل قد أقرّ على نفسه بالفجور، فقال أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابه: اغدوا عليّ متلثّمين، فقال لهم: من فعل مثل فعله، فلا يرجمه و لينصرف، فانصرف بعضهم ...»،[٣] و مثلهما غيرهما.

أقول: ذهب بعضهم إلى الالتزام بمضمونهما، و قال بحرمة حدّ من عليه حدّ. و قال بعضهم الآخر بالكراهة. و قيل: إنّها المشهورة.

وجه الأوّل: ظهور النهي في الحرمة. و وجه الثاني: أنّه لو كان حراماً لاشتهر الحكم من زمن النبيّ صلى الله عليه و آله إلى زمان أميرالمؤمنين عليه السلام و لم يكن هناك حاجة إلى تعلميه إيّاه للناس، و يمكن أن يكون أمره من باب الحكم المؤقّت دون بيان الحكم الأوّليّ الشرعيّ، فلاحظ.

---

١. راجع: المصدر، ص١٣٩.

٢. المصدر، ج١٨، ص٣٤٢.

٣. المصدر.

### ١٧١. الإحداث في المسجد الحرام و الكعبة

في صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: «... ما تقول فيمن أحدث في المسجد الحرام متعمّداً؟» قال: قلت: يضرب ضرباً شديداً. قال: «أصبتَ، فما تقول فيمن أحدث في الكعبة تعمّداً؟» قلت: يقتل، قال: «أصبتَ».

و في موثّق سماعة: «و لو أنّ رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً، أُخرِج من الكعبة و من الحرم و ضُرِبَت عنقُه».[١] و الأظهر جهالة السند بعثمان بن عيسى.

أقول: الحكم غير مربوط بحرمة تنجيس المساجد؛ إذ يجري حكم الإحداث فيما إذا بال على فرش غير المسجد، أو في ظرف كان في الكعبة، أو وقع البول على لباس أحد اتّفاقاً.

ثمّ إن إطلاق الحدث يشمل الريح أيضاً، و لا أدري التزام الأصحاب به، لكنّ سيّدنا الأستاذ الخوئي ملتزم به، كما صرّح به في كتاب له كتب إليّ. لكنّه مشكل جدّاً. و ربّما يقع بعض الوهن في أصل الحكم حيث إنّه لم يذكره الإمام عليه السلام منفرداً و إنّما ذكره مثالاً لموضوع آخر، فلاحظ الروايتين في الوسائل و البحار، و لا أذكر من ذكره في كتاب الحدود.

#### □ الحداد أكثر من ثلاثة أيّام

في موثّق محمّد بن مسلم، قال: «ليس لأحدٍ أن يُحدَّ أكثرَ من ثلاث إلّا المرأة على زوجها حتّى تنقضي عدّتها».[٢] لكنّ الحكم غير مستند إلى الإمام، و لعلّه اجتهاد من محمدبن مسلم رحمه الله، فليس بحجّة في حقّنا.

### ١٧٢. محاربة الله و رسوله

قال الله تعالى: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرضِ فَساداً أَنْ

---

١. المصدر، ج٩، ص٣٨٥.

٢. المصدر، ج١٥، ص٤٥٠.

يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ».[١]

أقول: ليس في الآية حكم جديد؛ فإنّ محاربة الله و السعي في الفساد تنطبقان على سائر المحرّمات. نعم، يمكن أن نعدّ أشياء من مصاديق المحاربة و لم تحرم بعناوينها. و تفصيل البحث يأتي في أواخر الكتاب. و قد ذكرناه في رسالتنا: توضيح مسائل جنگی الذي ألّفناه في أيّام جهادنا ضدّ الماركسيّة الملحدة و قد طبع مرّات.

## ▫ الحرص

في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «أصول الكفر ثلاثة: الحرص، و الاستكبار، و الحسد».[٢]

و كون الحديث صحيحاً مبنيّ على أنّ بكر بن محمّد هو البكر الثقة بقرينة رواية عباس بن معروف عنه، لكنّ دلالة الرواية على الحرمة غير ثابتة؛ فإنّ ما ينشأ منه الحرام ليس بحرام.

هذا، مع أنّ الحرص هو البخل و شدة الرغبة في شيء. و المراد هنا ظاهراً هو الرغبة في المال، و هو بعنوانه ممّا يصعب للفقيه الالتزام بحرمته، لكن السياق يدلّ على الحرمة؛ فإنّ التكبّر و الحسد محرّمان في الجملة، كما يأتي بحثهما في محلهما، و الله العالم.

## ▫ إحراق أسماء الله و صفاته

في رواية عبدالملك بن عتبة عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام، قال: سألته عن القراطيس تجمع (تجتمع) هل يحرق بالنار و فيها شيء من ذكر الله؟ قال: «لا، تغسل بالماء أوّلاً قبل». لكنّ سند الرواية غير نقيّ على الأقوى، لتردّد عبدالملك بين الثقة و المجهول.

---

١. المائدة (٥): ٣٣.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٩٣.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا تحرقوا القراطيس، و لكن امحوها و خرّقوها».[١]

و إطلاق الثاني منزل على الأوّل و إلّا فيحمل على الكراهة؛ لعدم حرمة إحراق مطلق القراطيس قطعاً في إحراق غير ذكر الله و ذكر رسوله و الأئمّة. و أمّا إحراق ذكرهما، ففي إلحاقه بذكر الله تردّد، والمنع عن أصالة البراءة فيه محتاج إلى دليل، فتأمّل.

و في صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام عن الاسم من أسماء الله يمحوه الرجل بالتفل؟ قال: «امحوا بأطهر ما تجدون».

أقول: و هذا أحسن و أكمل، و الحرمة تدور مدار التوهين.

### ❐ تحريم ما أحلّ الله و الطيّبات

قال الله تعالى: «يٰا أَيُّها النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اَللّٰهُ لَكَ».[٢]

و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ».[٣]

أقول: الآية الأولى ترشد النبيّ صلى الله عليه و آله إلى عدم تحريم ما أحلّ الله له طلباً لمرضاة أزواجه، و هو غير محرّم؛ إذ يمكن أن يحرّم الإنسان بعض الملاذ بالنذر و العهد و اليمين إذا رأى مصلحة في ذلك، فلا يستفاد من الآية حكم إلزاميّ. نعم، تحريم الحلال بلا محرِّم شرعيّ محرَّم؛ لكونه بدعةً و تشريعاً، و منه يظهر المراد في الآية الثانية أيضاً إن شاء الله.

## ١٧٣. حسبان الشهداء أمواتاً

قال الله تعالى: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ».[٤]

---

١. المصدر، ج٨، ص٤٩٨.
٢. التحريم (٦٦): ١.
٣. المائدة (٥): ٨٧.
٤. آل عمران (٣): ١٦٩.

قال الله تعالى: «وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَلٰكِنْ لاتَشْعُرُونَ».[١]

أقول: حرمة الحسبان المذكور إمّا لأجل إنكار البرزخ، أو لأجل التسوية بين الشهداء و سائر الأموات و عدم تفضيل الشهداء على غيرهم، مع أنّ الشهداء فرحين بما آتاهم الله من فضله و ... و لعلّ الأوّل أظهر، و تخصيص الشهداء لأجل شرافتهم و أفضليّتهم، أو لأجل تشويق المؤمنين إلى الجهاد و نحو ذلك.[٢]

و في ذيل صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام و هو ردّ على من يبطل الثواب و العقاب بعد الموت[٣] و هو يدلّ على ما قلنا، لكن مصدر الرواية تفسير القمّي رحمه الله و لم يثبت اعتباره، كما حرّرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال.

و أمّا الآية الثانية، فيمكن تفسيرها بما ذكرنا أيضاً. و يمكن أن يستفاد منها حرمة تسمية الشهداء بالأموات، و أنّه لا يجوز أن يقال للشهيد: ميّت لكن الالتزام بحرمة التسمية المذكورة مشكل، و الله العالم.

### ١٧٤. الحسد

في صحيح محمّد بن مسلم، قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ الرجال ليأتي بأدنى بادرة فيكفر، و أنّ الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب».[٤]

و في صحيح معاوية بن وهب، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «آفة الدين الحسد و العجب و الفخر».[٥]

أقول: الظاهر أنّ كلّ واحد منها آفة للدّين لا مجموعها.

---

١. البقرة (٢): ١٥٤.

٢. ما ذكرناه في وجه التخصيص منبيّ على المشهور من إثبات الحياة البرزخية لكلّ أحد و فيه كلام طويل الذيل ذكرناه في كتابنا: فوائد دمشقية، و روح از نظر دين و عقل، و علم روحى جديد.

٣. تفسير البرهان، ج١، ص٣٢٥ و وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٤.

٤. المصدر الثاني، ج١١، ص٢٩٢.

٥. المصدر، ص٢٩٣.

و في رواية حريز عن الصادق، عن رسول الله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكّر في الوسوسة في الخلق (الخلوة) ما لم ينطقوا بشفة».[١]

أقول: إن رجع القيد إلى الأخير (التفكّر ...)، فالمرفوع هو مطلق الحسد، فيحمل ما دلّ على حرمته على الكراهة جمعاً، كما عن الشيخ الطوسي رحمه الله لكن بعض ما مرّ من الروايات يابى عن الحمل على الكراهة، كما لا يخفى.

و إن رجع إلى الثلاثة الأخيرة كلّها (الحسد، و الطيرة، و التفكّر)، فالمرفوع هو الحسد بلا إظهار، و المحرّم هو إظهار الحسد بالنطق، و لا يبعد إلحاق غير النطق من المبرزات به.

و إن شكّ في رجوعه يصبح الكلام من المحفوف بما يصلح للقرينة فالمتيقّن من المرفوع هو الحسد بلا إظهاره لا مطلقاً.

و يؤيّد رجوع القيد إلى الثلاثة صيغة الجمع (ينطقوا) لكن عن توحيد الصدوق: «ما لم ينطق بشفة».[٢] بصيغة المفرد.

و أمّا المناقشة في سند الرواية بعدم وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى العطّار كما صدرت منّا فيما مضى، فضعيفة؛ لما حقّقناه في كتابنا بحوث في علم الرجال من إثبات حسنه بترحّم الصدوق عليه في كتبه مكرّراً، فراجع إليه إن شئتَ.

فالأظهر وفاقاً للعلاّمة و تبعاً لابن إدريس رحمهما الله حرمة الحسد في الجملة، بل في الجواهر: «لا خلاف في أنّ «الحسد» و هو تمنّي زوال النعمة عن الغير أو هزوله (معصية) تأكل للإيمان ... (و كذا بغضة المؤمن)؛ للنهي عن التعادي و التهاجر ... (و التظاهر بذلك قادح في العدالة)، بل في المسالك: و إن كانا محرّمين بدون الإظهار ...».[٣]

أقول: و يمكن أن يقال في وجهه: إنّ المرفوع ليس هو الحرمة، كما في ما

---

١. المصدر، ص٢٩٥.

٢. بحار الأنوار، ج٢، ص٢٠٨.

٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٢ و ٥٣.

لايعلمون، بل مجرّد المؤاخذة و العقاب الأخروي، فالحسد حرام مطلقاً و إن اختصّ استحقاق العقاب بإظهاره، لكن في صحيح أبي مالك الحضرمي عن حمزة ـ الذي لم يرد فيه قدح و لا مدح ـ عن الصادق عليه السلام يؤيّد ما قلناه أوّلاً، ففيه: «ثلاثة لم ينج منها نبيّ فمن دونه: التفكر في الوسوسة في الخلق، و الطيرة، و الحسد، إلّا أنّ المؤمن لايستعمل حسده».[١]

ثمّ ممّا ذكرنا يعرف الحال في الطيرة و التفكّر في الوسوسة في الخلق أيضاً، و لكن لا أدري رأي الأصحاب فيهما، و الله العالم بحقائق الأشياء و الأحكام.

و اعلم، أنّ محمد بن عيسى نقل عن يونس أنّه لم يسمع حريز من أبي عبدالله إلّا حديثاً أو حديثين. لكن قيل في بعض النسخ وقع «محمد بن قيس» مكان «محمد بن عيسى» و هو رجل مجهول، فلا نعتمد عليه. فلاحظ بحوث في علم الرجال، الطبع الرابع ص١٣١ و ١٣٢.

## ١٧٥. تحسين الفاسق على فسقه

في صحيح حمّاد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للذي يغنّي أحسنت».[٢]

أقول: الظاهر أنّ قول الزور إشارة إلى قوله تعالى: «وَٱجْتَنِبُوا» قول الزور. و لا فرق بين الغناء و غيره من المحرّمات فى مرتكزات المتشرّعة، فافهم على أنّ العقل أيضاً يقبحه.

## ١٧٦. إحصاء عثرات المؤمن لتعبيره بها

في موثّقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام، قال: «أبعد ما يكون العبد إلى الكفر أن يؤاخي الرجل الرجل على الدين، فيحصي عليه زلّاته ليعنفه بها يوماً ما».[٣]

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٩٣.
٢. المصدر، ج١٢، ص٢٢٩.
٣. المصدر، ج٨، ص٥٩٤.

و في حسنة سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام، قال: «أدنى ما يخرج به الرجل من الإيمان أن يؤاخي الرجلُ الرجلَ على دينه فيحصي عليه عثراتِه و زلّاته ليعيره بها يوماً ما».[١]

و في معتبرة إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا معشر من أسلم بلسانه و لم يخلص الإيمان إلى قلبه! لا تذمّوا المسلمين، و لا تتبّعوا عوراتهم؛ فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، و من تتبّع الله عورته، أفضحه و لو في بيته».[٢]

و للحديث طرق في بعضها: «لا تتبّعوا عثرات المسلمين». و في بعضها. «لا تتبّعوا عثرات المؤمنين».

أقول: أمّا الأخيرة، فلا دلالة لها على الحرمة الشرعيّة. و أمّا الثلاث الأولى، فدلالتها على الحرمة غير بعيدة، لكنّ ذكر المؤاخاة فيها ربّما يشهد بصرف الحكم إلى الجهات الإخلاقيّة، و مع ذلك لا مناص من الالتزام بالحرمة؛ لقوّة ظهورها فيها، فافهم.

ثمّ إنّ مجرّد التعيير لم يثبت حرمته في هذه الروايات و لا مجرّد الإحصاء، بل المحرّم هو إحصاء الزلّات للتعيير، و ربّما نعود إليه في حرف «ع» في مادّة «التعيير» و لا فرق في الزلّات بين كونها محرّمات شرعيّة، أو معائب عرفيّة؛ عملاً بالإطلاق في غير الدفاع و التقاصّ.

### □ حفظ كتب الضلال

قد تعرّض له الشيخ الأنصاري رحمه الله و من علّق على مكاسبه من العلماء الكرام، و الصحيح أنّه ليس محرّماً في نفسه؛ لعدم الدليل عليه، و إنّما يحرم إذا ترتّب عليه إضلال الناس؛ فإنّه حرام قطعاً. و قيل: بالضرورة الإسلاميّة.

### □ تحقير المؤمن

في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «لا تحقّروا مؤمناً فقيراً؛ فإنّ من حقّر

---

١ ـ ٢. المصدر، ص٥٩٥.

مؤمناً، أو استخفّ به، حقّره الله و لم يزل ماقتاً له حتى يرجع عن محقّرته أو يتوب ـ و قال: ـ من استذلّ مؤمناً أو احتقره لقلّة ذات يده شهّره الله يوم القيامة على رؤس الخلايق».[١] و في السند: المثنّى و هو مشترك.

أقول: الحديث لا يشمل تحقير المؤمن و استخفافه لفسقه و لإضراره، بل لفقره، و أسوأ منه تحقيره لدينه و تديّنه. و هو إن لم‌يحرم بعنوانه بجهالة في السند، يحرم بعنوان الإذلال و الإهانة.

### ❐ المحاقلة

في موثّق عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن المُحاقَلَة و المزابَنَة» قلت: و ما هو؟ قال: «أن يشتري حمل النخل بالتمر، و الزرع بالحنطة».

أقول: و في رواية أخرى «السنبل بالحنطة».[٢]

أقول: الظاهر النهي للإرشاد إلى بطلان المعاملة لا للحرمة الشرعيّة، فتأمّل.

و قد كتب لنا سيّدنا الأستاذ الخوئي رأيه بأنّ النهي إرشاد إلى فساد المعاملة، و ليس نهياً تكليفيّاً حيث إنّ النهي المتعلّق بالمعاملة أو العبادة ظاهر في ذلك، و الحمل على التكليف يحتاج إلى دليل.

## ١٧٧ و ١٧٨. التحاكم إلى حكّام الجور

في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «أيّما مؤمن قدّم مؤمناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله، فقد شركه في الإثم».[٣]

و في صحيح أبي بصير ـ بسند الصدوق دون الكليني رحمه الله ـ عنه، قال في رجل كان بينه و بين أخ له مماراة في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه و بينه، فأبى إلّا أن يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عزّوجلّ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ

---

١. المصدر، ص٥٨٩.

٢. المصدر، ج١٣، ص٢٤.

٣. المصدر، ج١٨، ص٢.

آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلى الطّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».[1]

في معتبرة أبي خديجة[2] عنه عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا اليه».

في موثّقة ابن فضّال «... وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلى الْحُكّامِ»، فكتب بخطّه (أي أبو الحسن الثاني عليه السلام): «الحكّام القضاة» ثمّ كتب تحته: «هو أن يعلم الرجل أنّه ظالم، فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنّه ظالم».

أقول: إطلاق الثانية والثالثة لا يقيد بالأولى؛ لعدم المنافاة بينهما، و لا بالأخيرة؛ فإنّها ناظرة إلى حكم المأخوذ ظلماً، فالمأخوذ بغير ظلم حلال و إن كان التحاكم حراماً، فافهم.

نعم، إذا لم يمكن الترافع إلى أهل الحقّ و كان حقّه في عرضة التلف، جاز التحاكم إلى حكّام الجور؛ لقاعدة نفي الضرر. و أمّا إذا كان الخصم مخالفاً، فالظاهر جواز الترافع إلى حكّامهم؛ لعدم دلالة الأخبار على منعه في هذا الفرض.

ثمّ إن المستفاد من الأخبار المذكورة كون الحاكم مؤمناً عالماً بقضائه و لو عن تقليد، و إذا لم نقل بإطلاقها فيما إذا كان القاضي مقلّداً تقليداً صحيحاً، فلا شكّ في ما إذا كان مجتهداً متجزّئاً. و اشتراط الاجتهاد المطلق في القاضي لا دليل عليه. و للكلام ذيل ليس هنا موضع ذكره و قد ذكرناه في كتابنا الذي ألّفناه في القضاء بعد طبع هذا الكتاب (الطبعة الأولى) بعدّة سنوات.

## ١٧٩. الاحتكار

في صحيح سالم الحنّاط، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «ما عملك؟» قلت: حنّاط، و

---

١. المصدر، ص٣.

٢. رجال السند معتمدون غير أبي خديجة و هو مختلف فيه و عندي أنّه ثقة.

ربّما قدمت على نفاق، و ربّما قدمت على كساد فحبست. قال: «فما يقولون من قبلك فيه؟» قلت: يقولون: إنّه محتكر. فقال: «يبيعه أحد غيرك؟» قلت: ما أبيع أنا من ألف جزء جزءاً. قال: «لا بأس، إنّما كان ذلك رجل من قريش يقال له: حكيم بن حزام، و كان إذا دخل الطعام المدينة، اشتراه كلّه، فمرّ على النبيّ ﷺ. فقال: يا حكيم بن حزام! إيّاك أن تحتكر».[١]

في صحيح غياث بن إبراهيم عنه عليه السلام: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و السمن». و في رواية الصدوق ـ و السند صحيح أيضاً ـ زيد «الزيت»[٢] أيضاً.

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً و ليس في المصر غيره، فتحتكره، فإن كان في المصر طعام أو متاع (يباع) غيره، فلا بأس أن تلتمس بساحتك الفضل».[٣]

و في صحيح غياث عن الصادق، عن الباقر، عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام أنّه قال: «رفع الحديث إلى رسول الله أنّه مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، و حيث تنظر الأبصار إليها، فقيل لرسول الله: لو قوّمت عليهم! فغضب رسول الله حتى عُرِف الغضبُ في وجهه، فقال: أنا أقوّم عليهم؟ إنّما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء، و يخفضه إذا شاء».[٤]

أقول: مفاد الروايات أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الاحتكار حرام، و هذا من أحد موارد تحديد اختيارات المالك شرعاً.

الأمر الثاني: الاحتكار المحرّم عبارة عن حكرة الطعام إذا لم يكن في المصر غيره، أو كان و لا يبيعه مالكه ـ و لو بثمن زائد ـ فإذا كان غيره و يبيعه مالكه، فلا حرمة.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣١٦.
٢. المصدر، ص٣١٣.
٣. المصدر، ص٣١٥.
٤. المصدر، ج١٣، ص٣١٧.

الأمر الثالث: الاحتكار في الموارد الستّة المذكورة فقط لا في غيرها.

و لا يبعد تعميم الاحتكار إلى جميع الأمتعة المحتاج إليها عموم المسلمين غالباً و حمل الحصر في صحيح غياث على زمان الصادق عليه السلام، فالمرجع إطلاق بقيّة الروايات في أقسام الطعام، و صحيح الحلبي في الأمتعة، و الله العالم.

الأمر الرابع: القيمة مفوّضة إلى المالك، و ليس للحاكم أن يقوّم. اللّهمّ إلّا أن يكون التفويض المذكور ذا مفسدة بنظر الحاكم الشرعيّ، فله التعيين حينئذ فافهم.

## ١٨٠. الحكم بغير ما أنزل الله

قال الله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولـئِكَ هُمُ ٱلكافِرُونَ».

و قال الله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولـئكَ هُمُ ٱلظّالِمُونَ».

و قال تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولـئِكَ هُمُ ٱلفاسِقُونَ».[١]

قال بعض المفسّرين:

> و قد اختلف المفسّرون في معنى كفر من لم يحكم بما أنزل الله، كالقاضي يقضي بغير ما أنزل الله، و الحاكم يحكم على خلاف ما أنزل الله، و المبتدع يستنّ بغير السنّة، ... إنّ المخالفة لحكم شرعيّ، و لأيّ أمر ثابت في الدين في صورة العلم بثبوته و الردّ له توجب الكفر.
>
> و في صورة العلم بثبوته مع عدم الردّ له، توجب الفسق، و في صورة عدم العلم بثبوته مع الردّ له، لا توجب كفراً و لا فسقاً؛ لكونه قصوراً يعذر فيه، إلّا أن يكون قصر في شيء من مقدّماته،[٢] انتهى.

أقول: ما ذكره هو المشهور المعروف الذي لا يصحّ المصير إلى خلافه إن كانت الصورة الثانية غير خالية عن الإشكال؛ لأنّها تقييد لإطلاق الكتاب و الروايات المستفيضة و إن لم يوجد فيها معتبرة السند[٣] بلا مقيّد لفظيّ معتبر، فتأمّل.

---

١. المائدة (٥): ٤٤ ـ ٤٧.

٢. راجع: الميزان، ج ٥، ص ٣٤٨.

٣. راجع: البرهان، ج ١، ص ٦٧٤.

**فرع**

إذا ثبت لدى المجتهد المفتي حكم شرعيّ فهل يجوز له اخفاؤه و عدم إظهاره لمصلحة تتعلّق بمقامه الاجتماعي، أو لعدم تحمّل الناس له، أو بغير ذلك، فيأمر مقلّديه بالاحتياط مثلاً أو لا يجوز؟ أو فيه تفصيل بين فرض الإخفاء لمجرّد الاحتياط في الدين لأجل بعض المناقشات غير المعتبرة، فيجوز للروايات الدالّة على الاحتياط و التورّع، و بين فرض إخفائه لحفظ مقامه مثلاً، فلا يجوز عملاً بإطلاق الآيات الكريمة المتقدّمة؟ و لابدّ من التأمّل التامّ فيه. لاسيّما إذا كان الاحتياط موجباً لحرج المقلّدين.

**١٨١. الحلف بالبراءة من الله و رسوله**

في مكاتبة الصفّار إلى العسكري عليه السلام: رجل حلف بالبراءة من الله و رسوله فحنث، ماتوبته و كفّارته؟ فوقّع عليه السلام، «يطعم عشرة مساكين، لكلّ مسكين مدّ و يستغفر الله».

أقول: لعلّ الاستغفار للحنث لا للحلف بالبراءة. نعم، في بعض الروايات ما يدلّ على الحرمة، لكنّه ضعيف سنداً.[١]

لكن قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة في كتاب الكفّارات: «و اتّفق الجميع ـ أي القائلون بالكفّارة و القائلون بعدمها ـ على تحريمه مطلقاً» انتهى. أي تحريم الحلف صادقاً و كاذباً مع الحنث و عدمه.

و في كفّارات الجواهر:

> نعم، لا خلاف فيما أجده في أصل الحرمة، بل الإجماع بقسميه عليه من غير فرق بين الصدق و الكذب، و الحنث و عدمه.
>
> و عن فخر المحقّقين إجماع أهل العلم على عدم جوازه. و قال الشهيد في شرح كتاب قضاء اللمعة: و في تحريمه بغير الله في غير الدعوى نظر، من ظاهر النهي في الخبر، و

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٥٢.

إمكان حمله على الكراهة. أمّا بالطلاق و العتاق و الكفر و البراءة، فحرام قطعاً، فالأحوط لزوماً ـ إن لم يكن الأقوى ـ هو الترك؛ لمكان هذه العبارات.[١]

### ❑ الحلف بغير الله

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبى جعفر: قول الله عزّوجلّ: «وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشىٰ» «وَالنَّجْمِ إِذا هَوىٰ» و ما أشبه ذلك؟ فقال: «إنّ لله عزّوجلّ أن يقسم من خلقه بما شاء، و ليس لخلقه أن يقسموا إلّا به».[٢]

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «لا أرى للرجل أن يحلف إلّا بالله» قال: «أمّا قول الرجل: «لاب لشانيك» ـ قيل: مخفّف «لا أب لشانئك» أي مبغضك و يعبّر عنه في الفارسيّة: «تكيه كلام»: و قد جعل قسماً، و ربّما قيل: إنّه: بل شانئك لمن ينسب السوء إلى نفسه، أي السوء، لعدوّك لالك «فإنّه قول الجاهليّة، ولو حلف الناس بهذا وأشباهه لترك الحلف بالله...».[٣]

أقول: و عدم الجواز في الروايتين يحتمل عدم الصّحة و النفوذ، بل الرواية الثانية غير ظاهرة في الحرمة رأساً؛ لقوله: «لا أرى»؛ و للتعليل المذكور في الذيل، و لا أقلّ من الشكّ في الدلالة على الحرمة، و العمدة هي الرواية الأولى و هي مطلقة في المرافعات و غيرها، و لا تخصّص بالأوّل، كما يستفاد من الصدر، لكنّ لابدّ من حملها على الكراهة من جهة بعض الروايات[٤] و سيرة المسلمين العمليّة خارجاً، و حيث يقسمون بالقرآن و الرسول و الإمام و الكعبة و نحوها، و لا يبعد دعوى الاطمئنان باستمرارها إلى زمان المعصوم عليه السلام، و بعد ذلك وقفتُ على اختلاف الفقهاء أيضاً في ذلك، فلاحظ المقصد الرابع من كتاب قضاء الجواهر حيث ذهب بعضهم إلى البطلان، و عدم الأثر و بعضهم إلى الحرمة الشرعيّة أيضاً.[٥]

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج٣٥، ص٣٤٥ و في المقام بعض الروايات غير المعتبر ربّما ينافي هذا الحكم.
٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٩١.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص١٩٣.
٥. راجع: جواهر الكلام، ج٤٠، ص٢٢٧ و ٢٢٨. أقول: الأحوط لزوماً ترك الحلف بغير الله في المرافعات و التحاكم،

### ❐ إحلاف غير المسلم بغير الله

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أهل الملل يستحلفون؟ فقال: «لاتُحلِفوهم إلّا بالله عزّوجلّ».[١]

و في صحيح الحلبي أيضاً عنه عليه السلام، قال: سألته عن استحلاف أهل الذّمة؟ قال: «لاتُحلِفوهم إلّا بالله».[٢]

أقول: لكن في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الأحكام؟ فقال: «في كلّ دين ما يستحلفون به».[٣]

و فى صحيح محمّد بن قيس قال: سمعت أبا جعفر يقول: «قضى عليّ عليه السلام فيمن استحلف أهل الكتاب بيمين صبر أن يستحلفه بكتابه و ملّته».

و في صحيح محمّد بن مسلم أيضاً، قال: سألته عن الأحكام؟ فقال: «تجوز على كلّ دين بما يستحلفون».[٤] و طريق الجمع هو الحمل على الاستحباب إن لم يكن الإجماع على خلافه، لكنّ في الجواهر في المقصد الرابع من كتاب القضاء:

> و أمّا صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما، قال: سألته عن الأحكام؟ فقال: «في كلّ دين ما يستحلفون به»، و عن بعض النسخ «ما يستحلون به». و على التقديرين فهو مجرّد إخبار عن شرائعهم لا أنّ المراد منه جواز الحلف بغير الله.

أقول: و بمثله يمكن أن يقال في الأخيرة، و أمّا الثانية، ففيها أنّ محمد بن قيس الوارد في سندها، مشترك بين الثقة و الضعيف، فليست بحجّة، لكنّ الأظهر من صحيح ابن مسلم هو جواز الحلف بغير الله، و كون محمّد بن قيس هو الثقة، فتدبّر.

---

← كما أنّه باطل لا أثر له أيضاً لعدم وجوب السيرة هناك.

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٩٧ و قريب منه صحيحه الآخر في المصدر، ص١٩٨.

٢. المصدر، ص ٢٠.

٣. المصدر، ص١٩٨.

٤. المصدر.

**تتمّة**

قال في الشرائع و الجواهر في المقصد الرابع من كتاب القضاء:

لا خلاف في أنّه لا يستحلف أحد إلّا بالله تعالى شأنه و لو كان كافراً بإنكار أصل واجب الوجود ـ نعوذ بالله ـ فضلاً عن غيره بلا خلاف أجده في ذلك نصّاً و فتوىً. قال في محكيّ المبسوط: ... و عندي أنّ الوثني و الملحد يستحلف بالذي يعبده و يعتقده أنّه الخالق الرزاق ... .

فلا يجوز الإحلاف بغير أسماء الله تعالى، كالكتب المنزلة، و الرسل المعظّمة، و الأماكن المشرّفة فضلاً عن غيرها بلا خلاف أجده ....[1]

و أمّا السيّد الأستاذ الخويى، فقال في وجه عدم التنافي بين الروايات في كتابه مباني تكملة المنهاج:

النسبة بينهما ـ الروايات المجوّزة لحلف أهل الكتاب بما يعتقدون به، و الروايات المانعة عنه ـ نسبة الإطلاق و التقييد؛ فإنّ المنع عن الحلف بغير الله يعمّ الحلف بما يستحلفون به في دينهم و غيره، فيرفع اليد عن المطلق بقرينة المقيّد، فالنتيجة هي جواز الحلف بغير الله في كلّ دين بما يستحلفون به، و لا يجوز بغير ذلك و لو سلّمت المعارضة، فهي من قبيل المعارضة بين النصّ و الظاهر. فيحمل النهي على الكراهة، بمعنى أنّ القاضي يكره له أن يحلّفهم بغير الله.

أضف إلى ذلك بأنّنا لو سلّمنا المعارضة بينهما، فلا ترجيح للطائفة الثانية، بل يتساقطان، فالمرجع هو إطلاقات أدلّة القضاء بالإيمان،[2] **انتهى.**

## ١٨٢. حلق المحرم

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلّا أن

---

١. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٢٢٥ و ٢٢٧.

٢. مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢٦.

لايجد بدّاً فليحتجم، و لا يحلق مكان المحاجم».[١]

و في صحيح حريز عنه، قال: «لا بأس أن يحتجم المحرم مالم يحلق، أو يقطع الشعر».[٢]

و هل يجوز للمحلّ حلق شعر المحرم في غير فرض الإحلال؟ فيه وجهان.

### ❐ حلق الرأس بعد العمرة في الجملة

يقول السيّد الأستاذ الخوئي﵀ في مناسكه:

إذا قصّر المحرم المتمتّع في عمرته، حلّ له كلّ شيء حرّمه الإحرام سوى حلق الرأس؛ فإنّه إذا أتى بعمرة التمتّع في شهر شوّال، فيجوز حلقه إلى ثلاثين يوماً من مضيّ عيد الفطر، و الأحوط ـ لزوماً ـ تركه بعدها؛ فإذا حلق عن علم و عمل، يجب عليه كفّارة شاة على الأحوط.[٣]

أقول: و لعلّه نظر في قوله هذا إلى صحيح جميل إنّه سأل أبا عبدالله﵇ عن متمتّع حلق رأسه بمكّة؟ قال: «إن كان جاهلاً، فليس عليه شيء و إن كان تعمّد ذلك في أوّل شهور الحجّ بثلاثين يوماً، فليس عليه شيء و إن تعمّد ذلك بعد الثلاثين يوماً التي يوفّر فيها الشعر للحجّ؛ فإنّ عليه دماً يهريقه».[٤] لكنّها غير واضحة دلالةً، و لا تخلو عن إجمال، فلذا لم يجزم الأستاذ بمضمونه، بل أحتاط و لا أدري رأي الفقهاء فيه، و الله العالم.

### ❐ حلق رأس النساء قهراً

قال الصادق﵇ في رواية عبدالله بن سنان في رجل وثب على امرأة فحلق رأسها: «يضرب ضرباً وجيعاً و يحبس في سجن المسلمين حتى يستبرأ شعرها، فإن نبت أخذ منه مهر نسائها، و إن لم ينبت أخذ منه الدية كاملة ...».[٥]

---

١. المصدر، ص١٤٣.
٢. المصدر، ص١٤٤.
٣. المناسك، ص١٩٣ (الطبع الخامس عشر).
٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص٥٤٢.
٥. المصدر، ج١٩، ص٢٥٥.

و في سند الرواية كلام نبّه عليه سيّدنا الأستاذ في مباني تكملة المنهاج[١] و نحن تعرّضنا للمسألة في تعليقتنا على كتاب الديات للأستاذ ـ دام ظلّه ـ التي علّقناها عليه في بلدة اللاهور الباكستانيّة و فرغنا منها في الشهر العاشر سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و ستّين الهجرية الشمسيّة.

و على كلٍّ، لا يجوز أيّ فعل بالإنسان على خلاف مقتضى سلطنته على نفسه.

و أمّا سند الرواية، فيشكل الاعتماد على سند الشيخ في التهذيب و الحكم باعتباره بعد ما كان سند الكافي غير معتبر، فراجع مباني تكملة المنهاج، و الكافي، و التهذيب، و الوسائل، و تأمّل.

## ١٨٣. حلق الرأس على المحرمات

قال صاحب الجواهر رحمه الله:

> بل يحرم عليهنّ ذلك (أي على النساء المحرمات حلق رؤوسهنّ) بلا خلاف أجده فيه، بل عن المختلف الإجماع عليه و هو الحجّة بعد الرضوي: «نهى رسول الله أن تحلق المرأة رأسها»، أي في الإحلال (عن الإحرام) لا مطلقاً فإنّ الظاهر عدم حرمته عليها في غير المصاب المقتضي للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر، اللّهمّ إلّا أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور؛ بناءً على إرادة الإطلاق ،فيكون كحلق اللحية للرجال.[٢]

أقول: لكنّ الشهرة على تقدير تحقّقها غير جابرة، فيجوز لها حلق شعرها في غير الإحرام، و منه يظهر جواز تقصير الشعر لهنّ كما جرت به العادة في عصرنا، بطريق أولى.

و أصل الحكم على العنوان مبني على الاحتياط.

## ١٨٤. حلق الرأس للمحصور

قال: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَما اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ

---

١. مباني تكملة المنهاج، ج ٢، ص ٢٧٠.

٢. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤١٥.

حَتّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ».[١]

أقول: الحصر هو عجز المكلّف عن أداء الحجّ بسبب المرض. و محلّ الهدي يوم النهر، كما في صحيحة عمّار.[٢]

فيحرم الحلق قبله إلّا في صورة المرض و الأذى، فيجوز لكن يذبح شاة في المكان الذي أُحصِر فيه، أو يصوم ثلاثة أيّام، أو يتصدّق على ستّة مساكين، لكلّ مسكين نصف صاع، كما في رواية زرارة.[٣]

## ١٨٥. حلق اللحية

و هو محرّم بإجماع الشيعة و الحنفيّة و المالكيّة و الحنابلة، كما قيل. و أمّا الشافعية، فقالوا بكراهة الحلق. و استدلّ عليه (بعد الإجماع) بالسيرة القطعيّة بين المتديّنين المتّصلة إلى زمان النبيّ ﷺ؛ فإنّهم ملتزمون بحفظ اللحية، و يذمّون حالقها؛ بل يعاملون معه معاملة الفسّاق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة، كما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي.[٤]

أقول: السيرة المذكورة ـ على احتمال قويّ ـ ناشئة من فتوى العلماء بالحرمة، و فتوى العلماء مستندة إلى الأخبار الواردة في الموضوع. و الإجماع (مع كونه منقولاً غير حجّة) مستند أيضاً إلى الأخبار، و لا أقلّ من احتمال ذلك، فليس بتعبّديّ حتّى ينفع محصّله.

و أمّا الروايات، فهي بين ما لا دلالة له على الحرمة، و بين ما هو ضعيف سنداً.[٥]

---

١. البقرة (٢): ١٩٦.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٥.

٣. المصدر، ص٣٠٨. راجع، ص٢٩٥ و ٢٩٦، و في سند الرواية مثنّى، فإن كان هو ابن عبدالسلام أو ابن الوليد، فلا يبعد حسن الرواية. لاحظ معجم الرجال.

٤. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٦١.

٥. وسائل الشيعة، ج١، ص٤٢٣.

### ١٨٦. إحلال الشعائر

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ وَلا الشَّهْرَ الحَرامَ وَلا الهَدْىَ وَلا ٱلقَلائِدَ وَلا آمِّينَ لبَيْتَ ٱلحَرامَ».[١]

أقول: لا يبعد أن يكون المراد بالشعائر هو جملة من مناسك الحجّ. و يحتمل أن تكون الشعائر عامّة غير مختصّة بمناسك الحجّ، و عليه. فكلّ ما ثبت في الشريعة أنّه من الشعائر يحرم إحلاله، أي ترك احترامه.

### ◻ حمل السلاح للمحرم

لاحظ بحثه في حرف «ل» في مادة «اللبس» فإنّا نذكره هناك.

### ◻ حمل المحرم امرأته بشهوة

في صحيحة معاوية عن الصادق عليه السلام: «و إن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى و هو محرم، فلا شيء عليه، و إن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى، فعليه دم».[٢]

و لا بعد في جريان الحكم إذا حملته الزوجة المحرمة بشهوة، و لمزيد البحث لاحظ مادّة «المسّ» في حرف «م».

### ◻ تحنيط الميت المحرم

سيأتي بحثه في مادّة «اللمس» في حرف «م».

---

١. المائدة (٥): ٢.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٧٤.

# «خ»

## □ الخبائث

قال الله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلخَبَائِثَ».[1]

قد بحثنا عن حرمة أكل الخبائث مفصّلاً، فلاحظ مادّة «الأكل».

## □ التختّم بخاتم الحديد للرجال

في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلّي و عليه خاتم حديد؟ قال: «لا، و لا يختمّ به الرجل؛ فإنّه من لباس أهل النار».[2]

أقول: الالتزم بظهور النهي المذكور مع ملاحظة عمل المسلمين، و فتوى الفقهاء مشكل، و لعلّه لا لؤم إن حملناه على الكراهة.

## □ التختّم بخاتم الذهب

سيأتي بحثه في مادّة «اللبس» في حرف «ل» إن شاء الله.

## ١٨٧. إخراج الحمام و الطير من الحرم

في صحيح عليّ بن جعفر، قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن الرجل أخرج حمامة

---

١. الأعراف (٧): ١٧٥.

٢. وسائل الشيعة، ج٣، ص٣٠٤.

مـن حـمام الحـرم إلى الكـوفة أو غـيرها؟ قـال: «عـليه أن يـردّها، فـإن مـاتت، فعليه ثمنها يتصدّق به». و في صحيحه الآخر: قال: سألته عـن رجـل خـرج بـطير من مكّة حتى ورد الكوفة كيف تصنع؟ قال: «يـردّه إلى مكّـة، فـإن مـات، تـصدّق بثمنه».[١]

أقول: وجوب الردّ مع كون نفس الإخراج جائزاً بعيد جدّاً، بل المتفاهم عرفاً هـو حرمة الإخراج حدوثاً و بقاءً و إليه يرجع وجوب الردّ، فافهم.

### ١٨٨ و ١٨٩. إخراج التراب و الحصى من المسجد

في صحيح بن مسلم،[٢] قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام: «لا ينبغي لأحد أن يأخذ مـن تربة ما حول الكعبة و إن أخذ من ذلك شيئاً ردّه».[٣]

أقول: وجوب الردّ ـ كما يستفاد من الذيل ـ دليل على أنّ المراد: «لا ينبغى» عدم الجواز، كما أنّ المراد من الأخذ هو الإخراج بقرينة الردّ.

ثمّ الظاهر أنّ المراد ممّا حول الكعبة أو البيت، كما في رواية الشيخ و الصدوق هو تمام المسجد الحرام، فافهم.

و في صحيح معاوية بن عمّار، قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام إنّي أخذت سكّاً من سكّ المقام، و تراباً من تراب البيت و سبع حصيات؟ فقال: «بئس ما صنعت أمّا التراب و الحصى، فردّه».

أقول: رواه الكليني بسند ضعيف، و رواه الصدوق بإسناده عن معاوية و الإسـناد صحيح[٤] و السَكّ ـ بالفتح: المسمار، كما في مجمع البحرين. و لعلّ عدم وجوب ردّه؛ لكونه ألقى في المسجد من خارجه، و ليس مـن أجـزاء المسـجد، و لا مـمّا وقـف للمسجد، فلاحظ.

---

١. المصدر، ج٩، ص٢٠٤.
٢. بناءً على كون أبي أيّوب ثقةً.
٣. وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٠٦.
٤. المصدر.

و في موثّقة الشحّام: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أخرج من المسجد و في ثوبي حصاة؟ قال: «فردّها أو أطرحها في مسجد»،[١] و الرواية غير مختصّة بالمسجد الحرام، بل تعمّ كلّ مسجد، و تدلّ على جواز الطرح في غير المسجد المأخوذ منه من المساجد، و قد مرّ في عنوان «الأخذ» أيضاً بعض الكلام، و اعلم، أنّ أرض المسجد الحرام و أكثر المساجد في المدن و القرى مفروشة بالأحجار القيمة في أعصارنا و الحصى الموجود فيها لا يعدّ من أجزاء المسجد، بل يؤذي الطائفين و المصلّين و الواردين في المساجد، فيكون إخراجها أحسن و ليس بمحرّم.

### ١٩٠ و ١٩١. إخراج الدم للمحرم

في صحيح معاوية، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم، أو يقطع الشعر».[٢]

و في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عن المحرم يستاك؟ قال: «نعم، و لا يد من».

و في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن المحرم هل يصلح له أن يستاك؟ قال: «لا بأس، و لا ينبغي أن يد من فيه».[٣]

و قد مرّ في مادّة «الحلق» حرمة الاحتجام في غير الضرورة. هذا، و لكنّ في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام، قال: قلت: المحرم يستاك؟ قال: «نعم». قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: «نعم، هو من السنّة».[٤]

و حمله على صورة الاتّفاق و عدم العلم خلاف إطلاقه إلّا أن يقيّد الإطلاق بصحيح الحلبي، لا أنّه يُجعَل قرينة على حمل النهي في صحيح الحلبي على الكراهة، فتأمّل. ولايبعد منعه على الحجام و غيره أيضاً. و كذا في سائر ما يحرم على المحرم.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ج٩، ص١٥٧.
٣. المصدر، ص١٥٩.
٤. المصدر، ص١٥٨.

### ▫ خروج الزوجة من البيت من دون إذن زوجها

في كتاب عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن المراة ألها أن تخرج بغير اذن زوجها؟ قال: «لا ...».[١]

أقول: كتاب عليّ بن جعفر لم يصل إلى صاحبي البحار و الوسائل بسند معتبر.

و في صحيح ابن مسلم عن الباقر، عن رسول الله ﷺ: «... و لا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، و إن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء، و ملائكة الأرض، و ملائكة الغضب، و ملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها».[٢]

أقول: لكنّ في السند مالك بن عطيّة و هو مشترك بين المجهول و الثقة، ففي اعتبار الرواية نظر فلاحظ و على تقرير اعتبار الروايتين سنداً، أو حصول الاطمئنان من كثرة الروايات في المقام بالحكم، يحرم خروجها مطلقاً حتّى إذا لم يزاحم حقّ زوجها للإطلاق، و لا يسمع ما ذكره السيّد الأستاذ الخوئي من تقييد الحكم بمزاحمة حقوق الزوج، و أمّا بملاحظة ضعف الروايتين فما ذكره مقبول. و هل يجوز لزوجها أن يمنعها من أن تصل رحمها أم لا؟ سيأتي جوابه في عنوان «القطع» في حرف «ق». و على كلّ، يجوز خروجها من دون إذن بعلها عند الحرج بمقدار رفعه.

### ١٩٢ و ١٩٣. إخراج المطلّقات في العدّة و خروجها

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ اَلنِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا اَلعِدَّةَ وَاَتَّقُوا اَللّٰهَ رَبَّكُمْ لاتُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلايَخْرُجْنَ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ».[٣]

أقول: لاحظ الروايات في الوسائل،[٤] و نحن لا نذكر إلّا بعضها.

ففي صحيح الحلبي عن الصادق ﷺ: «لا ينبغي للمطلّقة أن تخرج إلّا بإذن زوجها

---

١. المصدر، ج١٤، ص١١٣.
٢. المصدر، ص١١٢.
٣. الطلاق (٦٥): ٢.
٤. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٣٤.

حتّى تنقضي عدّتها ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر إن لم تحض».

و في رواية سماعة، قال: سألته عن المطلّقة أين تعتدّ؟ قال: «في بيتها لا تخرج. و إن أرادت زيارةً، خرجت بعد نصف الليل،[١] و لا تخرج نهاراً. و ليس لها أن تحجّ حتّى تنقضي عدّتها».

و سألته عن المتوفّى عنها زوجها أكذلك هي؟ قال: «نعم، و تحجّ إن شاءت». و في موثّقة عمّار: «المطلّقة تحجّ في عدّتها إن طابت نفس زوجها».[٢]

أقول: الرواية بطريق الكليني و الشيخ ضعيفة بعثمان بن عيسى. و أمّا بطريق الصدوق فإن كان بغير توسّط زرعه فهي أيضاً ضعيفة بعثمان و إن كان بواسطته عن سماعة فهي معتبرة و غير مضمرة أيضاً. و طريق الصدوق في المقام غير معلوم.

و في صحيح ابن أبي خلف: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن شيء من الطلاق؟ فقال: «إذا طلّق الرجل امرأته طلاقاً لا يملك فيه الرجعة، فقد بانت منه ساعة طلقها، و ملكت نفسها، و لا سبيل له عليها، و تعتدّ حيث شاءت و لا نفقة لها». قال: قلت: أليس الله تعالى يقول: «لاتُخْرِجُوهُنَّ» فقال: «إنّما عنى بذلك التي تطلّق تطليقة بعد تطليقة، فتلك التي لا تخرج و لا تخرج حتّى تطلّق الثالثة؛ فإذا طلّقت الثالثة. فقد بانت منه، و لا نفقة لها، و المرأة التي يطلّقها الرجل تطليقةً ثمّ يدعها حتى يخلو أجلها. فهذه أيضاً تعتدّ في منزل زوجها و لها النفقة و السكنى حتّى تنقضي عدّتها.[٣]

**هنا مسائل**

المسألة الأولى: المستفاد من الروايات أنّ حرمة الخروج و الإخراج مختصّة بالرجعيّة دون البائنة. و في الجواهر ادّعى الإجماع بقسميه على جوازهما للأخيرة.[٤] فلا يجوز للرجل إخراج مطلّقة الرجعيّة من بيته أيّام عدّتها، و لا لها أن تخرج منها.

---

١. في رواية الصدوق و الشيخ: «و رجعت بعد نصف الليل». و في نسخة «قبل نصف الليل»، و كذا في الخروج.
٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٣٩.
٣. المصدر، ص٤٣٦.
٤. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٣٩.

المسألة الثانية: استثني في القرآن المجيد من حرمة الإخراج صورة إتيان الفاحشة المبيّنة. و فسّرت في بعض الروايات بالزنا، و في بعضها بالسحق، و في بعضها بأذاها لأهل زوجها سوء خلقها، و غير ذلك، لكنّ الروايات كلّها ضعيفة سنداً. و عن القواعد و في الشرائع هو أن تفعل ما يجب به الحدّ فتخرج لإقامته، و أدنى ما تخرج له أن تؤذي أهله.[١] و لكن إيذاء الأهل لا يصدق عليه الفاحشة المبيّنة عند المتشرّعة.

و مثله عبارة اللمعة، لكنّ في شرح اللمعة:

فتخرج في الأوّل لإقامة الحد ثمّ تردّ إلى البيت عاجلاً ـ ثمّ قال بعد أسطر: و اعلم، أنّ تفسير الفاحشة في العبارة بالأوّل هو ظاهر الآية، و مدلولها لغةً ما هو أعمّ منه. و أمّا الثاني: ففيه روايتان مرسلتان، و الآية غير ظاهرة فيه، و لكنّه مشهور بين الأصحاب، و تردّد في المختلف؛ لما ذكرنا، و له وجه، انتهى.

و سيّدنا الأستاذ الخوئي فسّرها بمراودتها مع الأجانب، و السبّ في حاشيته على توضيح المسائل.[٢]

و لم أجد في الروايات مايصحّ الاعتماد عليه في تحديد المستثنى، فالعمل على صدق إتيانها بالفاحشة المبيّنة و وجوب إعادتها بعد الحدّ محتاج إلى دليل مفقود. و الله العالم.

المسألة الثالثة: نقل عن الأكثر حرمة خروجها و لو برضاء زوجها. و ذكر الشهيد الثاني في شرح اللمعة: «إنّها من حقّ الله لا من حق الناس».

أقول: و هو الموافق لإطلاق الآية، لكن صحيح الحلبي السابق و معتبرة معاوية يدلّان على الجواز، فيقيّد بها إطلاق الآية و يلغى بهما فتوى الأكثر وفاقاً لصاحب الجواهر[٣] و كذا يجوز خروجها للضرورة أيضاً.

المسألة الرابعة: الأحوط هو الخروج ليلاً في حال الضرورة مع إذن الزوج و إن

---

١. المصدر، ص٣٣٣.

٢. و كتب سيّدنا الأستاذ في جواب سؤالنا عن دليله بقوله: «تفسير الفاحشة بالمراودة و الفحش من باب المثال و بيان أدنى فرديها و إلّا فهي غير منحصرة بهما، و الدليل على شموله لهما إطلاق الآية الكريمة، فلا تحتاج إلى وجود نصّ خاصّ في ذلك».

٣. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٣٣٢.

اضطرّت إليه نهاراً يجوز أيضاً مع إذنه. و أمّا الحجّ و إن كان مندوباً، فيجوز بإذنه؛ لمعتبرة معاوية،[١] و الأقوى جواز الخروج مع الضرورة أو الإذن نهاراً و ليلاً بعد ضعف خبر سماعة سنداً، و تعارض متنيه.

المسألة الخامسة: في خبر سماعة دلالة على أنّ المتوفّى عنها زوجها أيضاً لاتخرج نهاراً، بل تخرج بعد نصف الليل،[٢] لكن سنده ضعيف.

و في رواية ابن أبي يعفور «... و لا تبيت عن بيتها و تقتضي الحقوق ... و تحجّ و إن كان في عدّتها»،[٣] و في سند الرواية محمّد بن إسماعيل و لم يثبت عندي كونه هو الثقة، فتأمّل.

و الأظهر حرمة البيتوتة للمتوفّى عنها زوجها في غير بيتها؛ لروايات معتبرة، و جواز خروجها عن بيتها، كما يدلّ عليه موثّق عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام: «تخرج من بيت زوجها، و تحجّ، و تنقل عن منزل إلى منزل».[٤]

و في صحيح ابن مسلم «... و لا تبيت عن بيتها»،[٥] و قد مرّ بحث البيتوتة في حرف «ب».

## ١٩٤. إخراج الولد من حجر أمّه

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في رجل مات و ترك امرأة، و معها منه ولد، فالقته على خادم لها، فأرضعته ثمّ جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصّي؟ فقال: «لها أجر مثلها، و ليس للوصيّ أن يخرجه من حجرها حتّى يدرك، و يدفع إليه ماله».[٦] لاحظ مادّة «النزع» في حرف «ن» و عنوان «الاشتراء» في حرف «ش».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٣٩.
٢. المصدر، ص٤٣٥ و ٤٣٦.
٣. المصدر، ص٤٥٠.
٤. الكافي، ج٦، ص١١٦.
٥. المصدر، ص١١٧.
٦. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٧٩.

### ١٩٥. إخراج لحم المذبوح من منى

لا يجوز إخراج شيء ممّا ذبحه في منى من الهدي الواجب من منى، بل يخرج من رحله مثلاً إلى مصرفه بها؛ وفاقاً للمشهور على ما في الذخيرة، بل في المدارك: هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً.[١]

و ذهب جمع إلى عدم جواز إخراجه من الحرم دون خصوص منى: و هذا هو الأرجح؛ لصحيح ابن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال: سألته عن اللحم أيخرج به من الحرم؟ فقال: «لا يخرج منه بشيء إلّا السنام بعد ثلاثة أيّام».

و عليه يحمل إطلاق صحيح معاوية عن الصادقعليه السلام: «لا تخرجنّ شيئاً من لحم الهدي».[٢]

و في الجواهر: نعم، ينبغي القطع بالجواز إذا لم يكن مصرف له إلّا في خارجها، كما صرّح به في المسالك ... كما أنّه ينبغي القطع بالجواز إذا كان قد اشتراه مثلاً من المسكين لانسياق دليل المنع إلى غيره.[٣]

### ١٩٦. خروج المعتكف من المسجد

في صحيح داود بن سرحان ... فقلت لأبي عبداللهعليه السلام: «إنّي أريد أن أعتكِفَ فقال: «لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها».

و في صحيح ابن سنان عنه عليه السلام: «ليس للمعتكِف أن يخرج من المسجد إلّا إلى الجمعة أو جنازة أو غائط».[٤]

أقول: و هل خروج المذكور حرام تكليفاً أو هو مفسد للاعتكاف؟ فيه وجهان.

و على كلٍّ، استثني من حكم المذكور موارد:

---

١. جواهر الكلام، ج١٩، ص١٣١.
٢. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٣٣.
٣. جواهر الكلام، ج١٩، ص١٣٣.
٤. الكافي، ج٧، ص٤٠٩.

منها: الحاجة، كما في غير واحد من الروايات.

و منها: الجمعة. و منها: لغائط، كما مرّ. و منها: لجنازة. و منها: لعيادة مريض، كما في صحيح الحلبي،[١] و التعدّي عنها إلى غيرها موضع تردّد و إن كان الأظهر جوازه لكلّ ضرورة و واجب شرعيّ، بل و لجملة من المستحبّات أيضاً. فتأمّل.

## ١٩٧. الخروج من مكّة على المتمتّع محلّاً

المشهور أنّه لا يجوز الخروج من مكّة بعد الإحلال من عمرة التمتّع قبل أن يأتي بالحجّ، و أنّه إن أراد ذلك، عليه أن يحرم بالحجّ، فيخرج محرماً به، كما ذكره الفقيه اليزدي﵀ في العروة الوثقى، لكنّه قال:

> و الأقوى عدم حرمة الخروج و جوازه محلّاً، حملاً للأخبار على الكراهة، كما عن ابن إدريس﵀ و جماعة أخرى بقرينة التعبير بـ«لا أُحبُّ» في بعض تلك الأخبار، و قوله﵇ في مرسلة الصدوق﵀: «إذا أراد المتمتّع الخروج من مكّة إلى بعض المواضع، فليس له ذلك؛ لأنّه مرتبط بالحجّ حتّى يقضيه إلّا أن يعلم أنّه لا يفوته الحجّ» و نحوه الرضوي، بل و قوله﵇ في مرسلة أبان: «و لا يتجاوز إلّا على قدر ما لا تفوته عرفة ...».

أقول: ظاهر جملة من الصحاح حرمة الخروج،[٢] و المرسلتان ليستا بحجّتين، و الرضويّ لم يثبت كونه رواية؛ فضلاً عن كونه حجّةً، فلم يبق إلّا صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله﵇ عن رجل يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ يريد الخروج إلى الطائف، قال: «يهلّ بالحجّ من مكّة، و ما أحبّ أن يخرج منها إلّا محرماً، و لا يتجاوز الطائف أنّها قريبة من مكّة».

الرواية لا تدلّ على حرمة الخروج غير أنّ عدم دلالتها، ليس بحدّ يكون قرينة لحمل ما يظهر منه الحرمة على الكراهة. فالقول بالحرمة إن لم يكن أقوى لا أقلّ أنّه أحوط لزوماً، و يحتمل أن يشير ذيل صحيح الحلبي إلى أنّ الغرض من المنع

---

١. المصدر، ص٤٠٨.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٨ ـ ٢٢١.

فوت الحجّ، و إذا حصل له الاطمئنان بإدراك الحجّ لا مانع من السفر محلاً، و الله العالم.

### ◻ خسران الميزان

قال الله تعالى: «وَأَقِيمُوا ٱلوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا ٱلمِيزانَ»[١] أقول: حرمة الخسر المذكور ممّا لا شكّ فيها غير أنّها ليست بحكم جديد، بل هو من أفراد أكل مال الغير.

### ◻ الخشية من الكفّار

قال الله تعالى: «ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ».[٢]

و قال الله تعالى: «فَلا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى»[٣] أي لا تخشوا الظالمين.

و قال الله تعالى: «فَلا تَخْشَوُا ٱلنّاسَ وَٱخْشَوْنِ».[٤]

يحتمل أن يكون النهي عن الخشية لا لنفسها، بل للمحافظة على الشريعة و أحكامها و عدم تركها مخافةَ الكفّار، و يحتمل أن تكون الخشية المنهيّ عنها في بعض الآيات لأجل المغلوبيّة في الجدال لا لأجل الضرر البدني و المالي. ثمّ إنّ الخشية منهيّ عنها إذا كان الضرر منهم ـ بناءً على إرادة الضرر البدني و المالي ـ موهوماً. و أمّا إذا كان محقّقاً، فلا تحرم؛ فإنّ القرآن يصرّح بجواز التقيّة. و المقام بعدُ محتاج إلى مزيد التأمّل.

و كتب سيّدنا الأستاذ الخوئي إلينا في قندهار من النجف الأشرف: «الظاهر أنّ النهي في تمام هذه الآيات إرشاد إلى المحافظة على الحقّ، و عدم و رود ضرر عليه من قبل الكفّار و الظالمين و الناس».

---

١. الرحمن (٥٥): ٩.
٢. المائدة (٥): ٥.
٣. البقرة (٢): ١٥٠.
٤. المائدة (٥): ٤٤.

### ▫ الخصومة للخائنين

قال الله تعالى: «وَلا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً».[١]

لكنّ الخصومة بنفع الخائنين بما هم خائنون إضرار و خيانة بالمخلصين الصادقين، فتكون الحرمة غير ذاتيّة، بل يكون النهي إرشاداً إلى ترك سائر المحرّمات، فافهم.

### ▫ الإخصاء

يمكن أن يستدلّ على حرمته بقوله تعالى حكايةً عن الشيطان: «وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ».[٢]

لكنّ البناء على حرمة تغيير خلق الله، يستلزم التخصيص الأكثر المستهجين، و لو فرضنا الخروج بعنوان واحد؛ خلافاً لشيخ الأصوليّين و الفقهاءﷺ في رسائله.

و يمكن أن يستدلّ عليها بما دلّ على حرمة الإيذاء، و لكنّه لا يتمّ فيما إذا كان القابل راضياً.

و يمكن أن يستدلّ عليها بما دلّ على حرمة الإضرار بالغير؛ بناءً على ثبوتها حتّى في صورة رضاء من يضرّ به، فتأمّل.

### ١٩٨ و ١٩٩. خِطبة المزوجّة و الرجعيّة

لا يجوز التعرّض بالخِطبة ـ بالكسر ـ و لو معلّقةً على فراق الزوج لذات البعل، و لا لذات العدّة الرجعيّة؛ لأنّها زوجة حكماً، فضلاً عن التصريح بها إجماعاً محكيّاً من غير واحد إن لم يكن محصّلاً و هو الحجّة؛ مضافاً إلى ما في ذلك من منافاة ذلك احترام العرض المحترم كالمال و الدم، و من إفساد الامرأة على زوجها الذي ربّما أدّى إلى سعيها بالتخلّص منه و لو بقتله بسمّ و نحوه ... كما ذكره صاحب الجواهرﷺ.[٣]

---

١. النساء (٤): ١٠٥.

٢. النساء (٤): ١١٩.

٣. جواهر الكلام، ٧ ج، ص١٢٧.

أقول: لا بعد في استفادة الحكم المذكور من مذاق الشرع الأقدس، و الإجماع المنقول المدّعى نعم الكاشف عنه.

و صورة التعريض أن يقول: ربّ راغب فيك أو حريص عليك و إنّ الله لسائق إليك خيراً، و إنّك لجميلة، و ما أشبهه من الأقوال، و التصريح أن يخاطبها بما لا يحتمل إلّا النكاح، مثل أن يقول: إذا انقضت عدّتك، أتزوّجك، و نحو ذلك.

ثمّ لا يبعد عدم جواز الإجابة عليهما أيضاً؛ لسهولة فهمها من مذاق الشرع، كما لا يخفى.

## ٢٠٠. الاستخفاف بالحجّ

في عيون الأخبار بإسانيده التي لا يبعد حسن مجموعها عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون «... و اجتناب الكبائر و هي ... و الاستخفاف بالحجّ».[١]

أقول: الظاهر عدم الفرق بينه و بين سائر الواجبات و كبائر المحرمات، فلا يحلّ الاستخفاف بشيء منها و إن أتى بها بتمامها و في محالّها إلّا أن يقال: إنّ الاستخفاف الحرام لا يجامع فرض إتيانها بتمامها و في محالّها، لكنّه يتمّ في فرض الدوام دون فرض الأتّفاق.

## ٢٠١. الاستخفاف بالصلاة

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «لا تتهاون بصلاتك؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه و آله قال عند موته: ليس منّي من استخفّ بصلاته. ليس منّي من شرب مسكراً لا يرد عليَّ الحوض، لا و الله».[٢]

و في الصحيح الآخر عنه عليه السلام: «لا تستحقرنّ بالبول،[٣] و لا تتهاونّ به و لا بصلاتك فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال عنه موته: ليس منّي من استخفّ بصلاته، لا يرد عليّ الحوض. لا و الله! ليس منّي من شرب مسكراً، لا يرد عليَّ الحوض، لا و الله».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢١٦.

٢. المصدر، ج٣، ص١٥.

٣. النهي إرشاديّ ظاهراً؛ فإنّ النجاسة مانعة عن الوضوء و الصلاة على تفصيل مذكور في محلّه.

٤. وسائل الشيعة، ج٣، ص١٦.

و الروايات حول الموضوع كثيرة و ضعف الأسانيد غير مانع من حصول الوثوق بمضمونها.

### ٢٠٢. اختلاء خلاء مكّة و المدينة

في موثّقة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: حرّم الله حرمه بريداً في بريد أن يختلى خلاه أو يعضد شجره ... و حرم رسوالله المدينة ... و حرّم ما حوله بريداً في بريد أن يختلى خلاها و يعضد شجرها».[١]

و في مجمع البحرين: و اختليتُه: قطعتُه. و منه حديث «مكّة لا يختلى خلاها» ـ بضم أوّله و فتح اللام ـ أي لا يجزّ نبتها الرقيق، و لا يقطع ما دام رطباً (الخلا ـ بالقصر ـ: الرطب من النبات) و إذا يبس، فهو حشيش.

أقول: لاحظ مادّة «ق.ل.ع» في حرف «ق».

### ◻ الاختلاس

في معتبرة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: سمعتُه يقول: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا أقطع في الدغارة المعلنة و هي الخلسة، و لكن أعزّره».[٢]

و في معتبرة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل اختلس ثوباً من السوق، فقالوا: قد سرق هذا الرجل، فقال: إنّي لا أقطع في الدغارة المعلنة، و لكنّ أقطع من يأخذ ثمّ يخفى».[٣]

و يؤكّد هما روايات ضعيفة أسنادها.

و عن السرائر:

و المختلس هو الذي يسلب الشيء ظاهراً لا قاهراً من الطرقات و الشوارع من غير شهر

---

١. المصدر، ج٩، ص١٧٤. لا أدري رأي المشهور في اختلاء خلإ المدينة، و من المظنون عدم التزامهم بالتحريم، فالالتزام بالحرمة بعيد جدّاً. و لو كانت لبانت.

٢. المصدر، ج١٨، ص٥٠٣.

٣. المصدر.

السلاح، بل استلاباً و اختلاساً؛ فإنّه يجب عليه العقاب المردِع و الضرب الموجع، و لاقطع عليه؛ لأنّه ليس بسارق، و لا قاطع طريق.[١]

و في الشرائع: «لا يقطع المسلّب و لا المختلس و لا المحتال على الأموال بالتزوير و الرسائل الكاذبة، بل يستعاد منها المال و يعزّر».

و في الجواهر في مقام تفسير ما في الشرائع: «... و أمّا المختلس المفسّر في محكيّ النهاية و المهذّب و السرائر بالذي يأخذ المال ظاهراً من غير إشهار السلاح أو قهر، فهو راجع إلى المستلب الذي ...».[٢]

و لعلّهم أخذوه ممّا في الصحاح: «خلست الشيء و اختلسته و تخلسةً، إذا استلبته ... ليس في مدلول الروايات حكم على حدة و لعلّ المنساق منه أخذ المال من صاحبه عند صدور غفلة منه.

## ٢٠٣. تخليص القاتل من يد أولياء المقتول

في صحيح حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً فرفع إلى الوالي، فدفعه إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء. قال: «أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء (أبداً) حتّى يأتوا بالقاتل». قيل: فإن مات القاتل و هم في السجن؟ قال: «إن مات فعليهم الدية يردّونها جميعاً إلى أولياء المقتول».[٣]

أقول: الحبس و لزوم الدية قرينتان على حرمة التخليص المذكور، على أنّ حقّ المسلم لا يبطل، فلا يجوز إذهابه كما يستفاد من موثّقة عبيد عن الباقر عليه السلام.[٤]

و هل للمخلصين الرجوع إلى أخذ الدية من مال القاتل ولو من تركته؟ له وجه.

### □ الخلع بغير شرطه

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا يحلّ خلعها حتّى تقول لزوجها: و اللهِ! لا أبرّ

---

١. السرائر، ص٤٦٢ (الطبعة القديمة).
٢. جواهر الكلام، ج١٨، ص٥٩٧.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٤.
٤. المصدر، ص٦٥.

لك قسماً، و لا أطيع لك أمراً، و لا أغتسل لك من جنابة ...؛ فإذا قالت المرأة ذلك لزوجها، حلّ له ما أخذ منها».[١]

و قريب منه رواية سماعة و غيرها، لكنّ الظاهر أنّ عدم حلّيّة الخلع لأجل عدم حلّيّة أخذ المال عنها لا لنفسه.

### ▫ خلف الوعد

سيأتي بحثه في حرمة القول بلا فعل في حرف «ق» إن شاء الله.

### ▫ التخلّي على القبر

يحرم التخلّي على قبر المؤمن إذا استلزم هتكَه، و ذلك لما مرّ في عنوان الجناية من حرف «ج» في البحث عن الجناية على الميّت من أنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ، بل يحرم هتك المؤمن الميّت كالحيّ بأيّ وجه كان. و كذا يحرم التخلّي فيما إذا استلزم هتكاً للمقدّسات الدينيّة، كالقرآن، و مشهد الإمام و نحوها. و كذا يحرم إذا كانت المقبرة مملوكة و لم يرض مالكها به.

### ▫ خلوة الرجل بالأجنبيّة

استدلّ على حرمتها بروايات ضعيفة سنداً و دلالة، فلاحظ.[٢]

فالأظهر عدم الحرمة إذا لم يترتّب عليها حرام شرعيّ آخر.

نعم، قال الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير: «إذا وجد الرجل مع امرأة في بيت ليلاً و ليس بينهما رحم جلد».[٣]

أقول: الجلد دليل على حرمة الخلوة على الرجل و المرأة كليهما، لكنّ مناسبة الحكم و الموضوع ـ و إن شئت، فقل: شمّ الفقاهة و الانصراف ـ تقتضي اختصاص

---

١. المصدر، ج١٥، ص٤٨٨.

٢. المصدر، ج١١، ص٥٠٧ و ج١٣، ص٢٨٠، و ج١٤، ص١٣٣ و ١٣٤.

٣. المصدر، ج١٨، ص٤١٠.

الحكم بغير الكهول الذين لا يقدرون على الزنا، و لا فرق حسب فهم العرف بين البيت و الخيمة إذا كانا مجتمعين قريباً و أمكن التباعد.

نعم، يرتفع الحرمة و الجلد إذا اضطرّا إلى ذلك.[١] ثمّ المراد ـ على تقدير اعتبار الرواية سنداً ـ ليس مطلق الخلوة، بل الخلوة ليلاً في بيت أو شبهه.

## ٢٠٤. الخمر

حرمة شرب الخمر أصبحت اليوم، بل في الصدر الأوّل من الضروريات الإسلاميّة، و قد تواترت بها السنّة بعد تصريح القرآن الكريم، و هو من الكبائر الموبقة ـ أعاذ الله المسلمين منه ـ بل هو محرّم في جميع الأديان و الشرائع.

ففي صحيح إبراهيم بن عمر اليماني عن الصادق عليه السلام، قال: «ما بعث الله نبيّاً قطّ إلّا و قد علم الله أنّه إذا أكمل له دينه، كان فيه تحريم الخمر، و لم تزل حراماً ...».[٢]

و في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «من شرب الخمر شربةً، لم يقبل الله له صلاةً أربعين يوماً». و مثله صحيح ابن الحجّاج، و صحيح ابن خالد، و غيرهما عن الصادق عليه السلام.[٣]

و في صحيح ابن الحجّاج عنه عليه السلام: «مدمن الخمر يلقى الله كعابد وثنٍ»،[٤] و قريب منه صحيح ابن مسلم و غيره من الروايات الكثيرة .

و في صحيح العمركي، قال: قلت للرضا عليه السلام: إنّ ابن داود (يزيد) ذكر أنّك قلت له: «شارب الخمر كافر؟» فقال: «صدق قد قلت ذلك له».[٥]

و في روايات كثيرة: «إنّ شارب الخمر يجلد ثمانين».[٦] و يأتي تفصيله في بحث

---

١. و الأقوى ضعف الرواية المذكورة بعثمان بن عيسى الواقفي، كما ذكرنا وجهه في كتابنا بحوث في علم الرجال، فلا مدرك للحكم.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٣٧.

٣. المصدر، ص٢٣٨.

٤. المصدر، ص٢٣٨ و ٢٣٩.

٥. المصدر، ص٢٥٦.

٦. المصدر، ج١٨، ص٢٦٦.

الحدود في آخر الكتاب.

و الروايات في الباب كثيرة جدّاً، و لا يسع هذا المختصر نقلها.

## ٢٠٥. خمش الوجه

في صحيح البزنطي عن أبان،[١] عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لمّا فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكّة بايع الرجال ثمّ جاء النساء، فأنزل الله عزّوجلّ: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ المُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ» ... ما ذلك المعروف الذي أمرنا الله أن لا نعصيك فيه؟ قال صلى الله عليه وآله: لا تلطمن خدّاً، و لا تخمشن وجهاً، و لا تنتفن شعراً، و لا تشققن جيباً، و لا تسودن ثوباً ...».[٢]

و من العجيب قول سيّدنا الأستاذ الحكيم رضوان الله تعالى عليه في حاشيته على العروة الوثقى:

الظاهر جوازهما (أي اللطم و الخدش) إذا لم يؤدّ إلى الضرر المعتدّ به، بل ربّما يكون راجحاً في بعض الموارد.

قال صاحب الجواهر رحمه الله في أحكام الأموات: نعم، لا يجوز اللطم، و الخدش، و جزّ الشعر إجماعاً، حكاه في المبسوط، و لما فيه من السخط لقضاء الله تعالى إلخ.

قال في العروة الوثقى بعد الفتوى بالحرمة، و تبعه المحشّون: «في جزّ المرأة شعرها في المصيبة كفّارة شهر رمضان، و في نتفه كفّارة اليمين، و كذا في خدشها وجهها» لكنّ سيّدنا الحكيم رحمه الله قيّد الأخير بقوله: «إذا أدمته» و هو الصحيح كما في الرواية.

وترى هؤلاء الأعاظم يقيّدون وجوب الكفّارة بالمرأة دون حرمة الأفعال المذكورة، مع أنّ موثّقة أبان مختصّة بالنساء فقط، اللّهمّ إلّا أن يتمسّك بقاعدة الاشتراك.

---

١. الظاهر أنّ أبان هو ابن عثمان الموثّق.

٢. المصدر، ج ١٤، ص ١٥٤. الجزّ: القطع «بريدن» و النتف: النزع «كندن» ثمّ إنّ الرواية غير مخصوصة بحالة المصيبة. لكنّ الصحيح أنّه لا ينبغي في انصراف الرواية إليها، و لا أظنّ بأحد يفتي بحرمة اللطم و لو مزاحاً، و كذا إذا نتفت شعراً لغير جهة المصيبة.

ثمّ إنّ الرواية الواردة في الكفّارة ضعيفة سنداً، و لم أجد سواها ـ عاجلاً ـ يدلّ على الحكم، فلاحظ.[١]

نعم، قال صاحب الجواهر في كتاب الكفّارات بانجبارها بفتوى العلماء، بل بالإجماع.

و عن ابن إدريس: «أنّ أصحابنا مجمعون عليها في تصانيفهم و فتاواهم إلخ».

ثمّ قال صاحب الجواهر: «فلا وجه للتوقّف في العمل به من الطعن في سنده، كما وقع من بعض ذوي الاختلال في الطريقة».[٢]

أقول: و لعلّه ﷺ أراد بهذا البعض الشهيد الثاني، حيث ضعّف الرواية سنداً في كفّارات شرح اللمعة، و لكنّ الشهيدﷺ من ذوى المتانة في الطريقة، و القول قوله، و مثل هذه الإجماعات المنقولة التي غايتها إفادة الظنّ بحكم الله تعالى، لا تغني عن الحقّ شيئاً؛ فلا ينبغي أن يتحاشى من أمثال هذه الكلمات.

## ٢٠٦. الخوض في آيات الله

قال الله تعالى: «وَإِذا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ».[٣]

الخوض هو الشروع في الماء و المرور فيه، كما قيل. و المراد هنا ظاهراً هو التكلّم في آيات الله مع الاستهزاء و السخريّة، و يدلّ عليه قوله تعالى: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اللّٰهَ جامِعُ ٱلْمُنافِقِينَ وَالكافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً».[٤]

و هذا من أشدّ أنواع الحرام ـ نعوذ بالله منه ـ و سيأتى في مادّة «القعود» أنّ

---

١. المصدر، ج ١٥، ص ٥٨٣.
٢. جواهر الكلام، كتاب الكفّارات.
٣. الأنعام (٦): ٦٨.
٤. النساء (٤): ١٤٠.

الجلوس مع أمثال هولاء الخائضين ماداموا لاعبين في خوضهم، أيضاً حرام، و الإعراض عنهم لازم.

### ❐ الخيانة[١]

عن عيون الأخبار بأسانيده التي لا يبعد حسن مجموعها عن الرضا عليه السلام: «... و اجتناب الكبائر ... و الخيانة».[٢]

أقول: الظاهر أنّ المراد بها مقابل الأمانة، و أداء الأمانة واجب كتاباً و سنّةً، و لا شكّ أن تركها و هو الخيانة حرام عرضاً، و لاحظ ما ورد في أداء الأمانة في كتاب الوديعة من الوسائل.[٣]

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَماناتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[٤]

و من الظاهر أنّ خيانة الله و الرسول هو مخالفة حكمهما لا أنّها محرّمة بنفسها، فكذا خيانة الناس عبارة عن عدم ردّ أماناتهم، لكنّ الظاهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه ـ على ما ببالي ـ هو تعميم معنى الخيانة، فراجع، و تأمّل.

---

١. أمّا إخافة المؤمن و الاختيال، فلم يثبت حرمتهما لضعف رواياتهما سنداً أو دلالةً. راجع: وسائل الشيعة، ج٣، ص٣٦٧ و ٦١٦، و ج١١، ص٣٠٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٦٠.

٣. المصدر، ج١٣، ص٢١٨ و ٢٢٧.

٤. الأنفال (٨): ٢٧.

# «ل»

**□ استدبار القبلة في حال التخلّي**

دلّت روايات على حرمة استقبال القبلة و استدبارها في حال التخلّي. و ادّعي الإجماع عليها، و أنّها ظاهرة المذهب، لكنّ الروايات بأسرها ضعيفة سنداً،[1] و ليست من الكثرة و ظهور الدلالة بحيث تطمئنّ النفس بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام.

فمستند الحكم هو الإجماع إن تمّ.

**٢٠٧. دخول بيت الغير بلا إذن**

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلىٰ أَهْلِها ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلاتَدْخُلُوها حَتّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا فَٱرْجِعُوا هُوَ أَزْكىٰ لَكُمْ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ».[2]

أقول: الظاهر أنّ النهى ليس من جهة التصرّف في بيوت الغير ليقال: إنّه ليس موجباً لحكم جديد، و أنّه دالّ على حكم فرد من أفراد التصرّف في مال الغير، بل النهي من جهه الدخول على الغير على غفلة منه. و الإنسان ربّما لا يحبّ أن يراه غيره على حاله

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١، ص٢١٢.

٢. النور (٢٤): ٢٧ و ٢٨.

و إن كان الداخل ابنه أو أباه و كان راضياً بدخوله الدار و البيت. و الدليل على ما قلنا قوله تعالى: «حَتّىٰ تَسْتَأْنِسُوا»، كما لا يخفى، و عليه، فيكون الحكم حكماً جديداً.

و فى صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «و من دمّر على مؤمن بغير إذنه فدمه مباح للمؤمن في تلك الحالة»،[١] و سيأتي ما يرتبط بالمقام في مادة «طلع»، و أمّا جعل التسليم غاية، فلعلّه على ضرب من الرجحان و إلّا فلا أظنّ بأحد يفتي بحرمة الدخول بمجرّد عدم التسليم، و الله العالم بكلامه و حقيقة أحكامه.

## ٢٠٨ و ٢٠٩. دخول الجنب و الحائض المسجدين

في صحيح جميل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال: «لا، و لكن يمرّ فيها كلّها إلّا المسجد الحرام، و مسجد الرسول»،[٢] الرواية تدلّ على حرمة جلوس الجنب في المساجد كلّها، و جواز مرور المساجد، و حرمة المرور في المسجدين.

و في صحيح محمد بن مسلم و زرارة عن الباقر عليه السلام قالا: قلنا له: الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: «الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازَين. إنّ الله تبارك و تعالى يقول: «وَلا جُنُباً إِلّا عابِرِى سَبِيلٍ حَتّىٰ تَغْتَسِلُوا»»،[٣] لكنّ حرمة مرور الحائض في المسجدين غير ثابت.[٤]

نعم، في خبر محمّد بن مسلم قال الباقر عليه السلام في حديث: «الجنب و الحائض يدخلان المسجد متجازين، و لا يقعدان فيه، و لا يقربان المسجدين الحرمين»،[٥] و الظاهر أنّ المراد بالقرب الدخول لا معناه اللغوي لكي تحمل الرواية على الكراهة، و لكنّ في الرواية نوح بن شعيب و لم يثبت وثاقته على الأظهر.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٤٨.
٢. المصدر، ج١، ص٤٨٥.
٣. المصدر، ص٤٨٦.
٤. و يمكن أن يفهم اتّحاد حكم الحائض و الجنب فيما ذكر من مجموع صحيحة محمد بن مسلم و زرارة، كما يظهر بدقيق النظر.
٥. وسائل الشيعة، ج١، ص٤٨٨.

و أمّا النفساء، فألحقت بالحائض بقاعدة المساواة بينهما، و ترتفع الحرمة بالغسل دون قطع الدم، كما يلوح من الصحيح الثاني، فتدبّر.

### ٢١٠. دخول الحرم بلا إحرام

في صحيح عاصم بن حميد، قال قلت: لأبي عبدالله: يدخل الحرم أحد إلّا محرماً قال: «لا، إلاّ مريض أو مبطون»، و قريب منه صحيح ابن مسلم عن الباقرعليه السلام، و في صحيحه الآخر قال: سألت أبا جعفرعليه السلام هل يدخل الرجل مكّة بغير إحرام؟ قال: «لا، إلّا مريضاً أو من به بطن».[١]

و ينبغي ذكر بعض الفروع المتعلّقة بالمقام:

١. لم يوجد خلاف، بل ادّعي الإجماع على وجوب الإحرام على من يريد دخول مكّة، و هل يجب الإحرام لمن يدخل الحرم و لا يدخل مكّة؟ مقتضى إطلاق صحيحتي عاصم و محمد هو الأوّل، أي لا يدخل الحرم بلا إحرام.

و في الجواهر: «لكن قد عرفت سابقاً عدم وجوب الإحرام على من لم يرد النسك، بل أراد حاجة في خارج مكّة، بل في المدارك: إجماع العلماء عليه و حينئذ فيمكن حملها على داخل الحرم لإرادة دخول مكّة» ثمّ استشهد على هذا الحمل بروايات ضعيفة دلالةً أو سنداً.[٢]

أقول: رفع اليد عن إطلاق الصحيحتين المذكورتين من دون مقيّد معتبر غير سائغ[٣] أو مخالف للاحتياط اللازم.

#### فائدة

في الصحيح عن معاوية بن عمّار الثقة، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله يوم فتح مكّة: «إنّ

---

١. المصدر، ج٩، ص٦٧.

٢. جواهر الكلام، ج١٨، ص٤٣٨.

٣. للمسألة أثر مهمّ اليوم فإن جملة من الحجّاج الراكبين على الطائرات يمرّون على فضاء الحرم ثم ينزلون الجدّة، إلّا أن يقال بانصراف الحرم إلى الأرض و عدم شمول الروايتين للفضاء، و هكذا في مكّة، فتأمّل، و الأقوى صحّة الانصراف من الفضاء البعيد الممرّ للطائرات في الحرم و أمّا في مكّة ففيه تردّد.

الله حرم مكّة يوم خلق السموات و الأرض و هي حرام إلى أن تقوم الساعة، و لم تحلّ لأحد قبلي و لا تحلّ لأحد بعدي، و لم تحلّ لي إلّا ساعة من نهار».[١]

أقول: الرواية مرسلة و إن كان المظنون أنّ معاوية رواها عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله لكنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً. هذا من ناحية السند. و أمّا من ناحية الدلالة فلعلّ المراد من حلّيّة مكّة لرسول الله صلى الله عليه وآله هو جواز دخولها بلا إحرام و بلا لزوم إتيان العمرة و جواز قطع نباتها و نفر صيدها مثلاً، و يدلّ على بعض ذلك المراسيل.[٢]

و لعلّ المراد بها دخولها مع السلاح و بقصد تسخيرها و المظنون إرادة الكلّ.

٢. موضع الإحرام للحرم و مكّة هو الميقات، فلا يجوز التجاوز عنه لمن يقصد أحدهما، بلا إحرام و هو واضح.

٣. لا يجب الإحرام على من يمرّ بميقات و لا يريد دخول الحرم، كالمسافر من المدينة المنوّرة إلى الجدّة؛ لعدم الدليل عليه. و هذا أيضا ظاهر.

٤. في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في الرجل يخرج إلى جدّة في الحاجة؟ قال: «يدخل مكّة بغير احرام».[٣]

أقول: منصرف الرواية هو الخروج من مكّة و عدم المكث الكثير في جدّة، و لا فرق حسب إطلاقها بين المكّي و المقيم و غيره، و لا بعد في الالتزام بها؛ لوجود المقتضي و عدم المانع، فتأمّل فيه.

٥. في محكيّ المدارك:

> لو خرج أحد من مكّة و لم يصل إلى خارج الحرم ثمّ عاد إليها دخل بغير إحرام و ربّما وجد بأنّ النصوص الدالّة على حرمة مكّة يراد بها ما يشتمل حرمها، و لذا ذكر فيها عدم تنفير الصيد و غيره ممّا هو من أحكام الحرم، فمع فرض عدم الخروج عنه لا يجب عليه إحرام بخلاف ما لو خرج عنه ثمّ أراد الدخول بقصد الدخول في مكّة؛ فإنّه يجب عليه الإحرام مع فرض مضيّ الشهر.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٦٨.
٢. المصدر، ص ٦٩.
٣. المصدر، ص ٧٠.

قلت: رفع اليد عن إطلاق الروايات مشكل، و الله الأعلم.

٦. لو أخلّ بالإحرام عمداً و دخل مكّة بغير إحرام في غير عمرة أو حجّ مفروض أثم، و لا يجب عليه القضاء؛ لعدم الدليل و إن نقل عن الشهيد الثاني الجزم بالقضاء، بل عن العلّامة الإجماع عليه، و إليه ذهب أبو حنيفة، و الحقّ عدم وجوبه؛ لما قلنا وفاقاً لجمع، و لم يعلم نظارة قول الشهيد و إجماع التذكرة إلى خصوص المقام أو إلى ما يعمّه.

٧. إذا أحرم لدخول الحرم أو مكّة هل يجب أن ينوي بإحرامه الحجّ أو العمرة فيجب إكمال النسك الذي تلبّس به ليتحلّل من الإحرام أم يكفي مطلق الإحرام و بدخول الحرم أو مكّة يجوز التحلّل؟

اختار الأوّل بعضهم و استدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ الإحرام عبادة و لا يستقلّ بنفسه، بل إمّا يكون بحجّ أو عمرة، فلابدّ من قصد أحدهما به.

الثاني: ما يقال ـ كما في الجواهر:[1] إنّ ما دلّ عدم حصول الإحلال للمحرم إلّا بإتمام النسك كاف في عدم ثبوت استقلاله، بل يمكن بعد التأمّل في النصوص استفادة القطع بتوقّف الإحلال من الإحرام في غير المصدود و نحوه ممّا دلّ عليه الدليل على إتمام النسك، و ليس هو إلّا أفعال عمرة أو حجّة.

الثالث: خبر بشير النبّال،[2] إذ يمكن أن يشهد به على القول المذكور، لكنّه ضعيف سنداً. و أورد على الأوّل بإمكان إثبات مشروعيّة مجرّد الإحرام بإطلاق روايات الباب، و كونه جزء من العمرة أو الحجّ لا ينافي مشروعيّته في نفسه.

و أمّا الوجه الثاني، فمع اعترافنا بفقاهة صاحب الجواهر﵀ لا نقبل دعواه في دلالة الروايات على ما ذكره، بل هي ناظرة إلى الحاجّ أو المعتمر أو الأعمّ منهما.[3]

فمن أحرم بقصد الحجّ أو العمرة، فيجب عليه إتمام النسك، و إن أحرم لا بقصد

---

١. جواهر الكلام، ج١٨، ص٤٤١.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٦٩.

٣. راجع: المصدر، ج١٠، ص١٩٣ و ١٩٦.

أحدهما، لا يجب عليه الإتمام. و لم أجد ـ عاجلاً ـ دليلاً يدلّ على وجوب هذا القصد في قبال إطلاق الروايات، و أنا أرجو أن لا أخالف في قولي بإحلال مثل هذا المحرم بالدخول إلى مكّة أو الحرم دليلاً معتبراً، و لا سيّما في قاصد الحرم دون مكّة؛ فإنّ الأوجه عدم وجوب شيء من العمرة و الحجّ عليه ليجب عليه دخول مكّة ـ والله سبحانه العالم بأحكامه ـ هذا كلّه إذا لم يدخل مكّة أكثر من مرّة في شهره و إلّا لا يجب الاعتمار جزماً؛ إذ لكلّ شهر عمرة كما ستعرف.

٨. استثني في الروايات من وجوب الإحرام المريض و المبطون، و الظاهر إرادة المرض الذي يشقّ معه الإحرام لا مطلقه. و لا يبعد إلحاق السلس بالمبطون لوحدة الملاك ظاهراً و هو عدم بقاء الإحرام على طهارته. و لابدّ من استثناء فرض التقيّة و الضرورة أيضاً.

٩. قال الصادق عليه السلام في صحيحة رفاعة: «إنّ الخطّابيّة و المجتلبة (المختبلة) أتوا النبيّ صلى الله عليه وآله فسألوه، فأذن لهم أن يدخلوا حِلالاً».[١]

أقول: و لا شكّ في إلحاق السواق و مدراء القوافل و ناظمي أمور الحاجّ و الحشّاش و السقّا، و غيرهم من الطوائف الذين يتكرّر دخولهم في مكّة أو في الحرم؛ لعدم الخصوصيّة فيمن ذكر قطعاً.

١٠. ذهب جمع إلى جواز دخول مكّة من دون الإحرام قبل مضيّ شهر من إحرامه السابق و استدلّ له:

أوّلاً: بإطلاق الروايات الدالّة على أنّ في كلّ شهر أو لكلّ شهر عمرة.[٢] و فيه أنّه مبنيّ على لزوم كون مطلق الإحرام لعمرة أو حجّ، و مرّ النقاش فيه في الفرع السابع، على أنّه لا يتأتّى فيما إذا أحرم لحجّ، بل لا يبعد أن تكون الروايات المشار إليها ناظرة إلى تشريع العمرة المستحبّة مع قطع النظر عن الأسباب الأخر.

نعم، ما دلّ على لزوم الإقامة بمكّة على من أفسد عمرته بالجماع إلى الشهر الآخر لإتيان عمرة أخرى[٣] لا يخلو عن الدلالة، على أنّه لا عمرة أزيد من واحدة في الشهر

---

١. المصدر، ج٩، ص٧٠.
٢. المصدر، ج١٠، ص٢٤٤ و ٢٤٥.
٣. المصدر، ج٩، ص٢٦٨ و ٢٦٩.

مطلقاً، فلاحظ، و كذا موثّقة إسحاق الآتية.

و ثانياً: لصحيحة حمّاد بن عيسى الطويلة عن الصادق عليه السلام ففيها: «إن رجع في شهره، دخل بغير إحرام، و إن دخل في غير الشهر دخل محرِماً».[١]

أقول: الضمير في قوله «شهره» يرجع إلى المتمتّع الذي خرج من مكّة قبل الحجّ و بعد العمرة، فلعلّه ينصرف إلى شهر وروده بمكّة لا شهر خروجه منه فمدلول الرواية حينئذ أنّ المتمتّع إذا دخل مكّة في الشهر الذي خرج منه، لا يحتاج إلى الإحرام، و أمّا إذا دخلها في غير الشهر المذكور و إن كان السفر أسبوعاً واحداً مثلاً، يجب عليه الإحرام، و أمّا أوّلاً: غير مما أفتى به هؤلاء الجماعة. و ثانياً: يشكل التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد، كالعمرة المفردة أو من أتى بحجّ التمتّع ثمّ خرج أو أتى بالحجّ القران مثلاً، إلّا أن يلغى خصوصيّة المورد بفهم العرف.

و ثالثاً: بموثّقة إسحاق بن عمّار عن الكاظم عليه السلام سأله عن المتمتّع يجيء فيقضي متعة ثمّ تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة ...؟ قال: «يرجع إلى مكّة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه، لأنّ لكلّ شهر عمرة و هو مرتهن بالحجّ».[٢]

أقول: و هذه الموثّقة تصلح لتفسير الصحيحة المتقدّمة في كون المقصود من الشهر هو الشهر الذي تمتّع فيه دون الشهر الذي خرج من مكّة، كما ادّعيناه منها سابقاً بالانصراف، لكن يرد على الاستدلال بالموثّقة أنّها واردة في حكم العمرة دون الإحرام و لا ملازمة بينهما على رأينا، كما عرفته في الفرع السابع.

نعم، بناء على عدم تحقّق الإحرام إلّا في ضمن العمرة أو الحجّ تمّ الاستدلال المذكور، و منه يظهر عدم صلاحيّة الموثّقة لتفسير الصحيحة في تبين الشهر لأنّ هذه وردت في العمرة، و تلك في الإحرام، و لا مانع من تغاير الحكمين، فتأمّل و هنا بعض روايات أخر تدلّ على المقصود، لكنّها ضعيفة سنداً.[٣]

---

١. المصدر، ج٨، ص٢١٩.

٢. المصدر، ص٢٢٠. ذيل الرواية الذي لم ننقله فيه صعوبة تعرّض له صاحب جواهر الكلام، و على كلّ هو لا يرتبط بالصدر كلّ الارتباط، و لعلّ فيه سقطاً، و التعلّل المذكور «لأنّ لكلّ شهر عمرة» أيضاً محتاج إلى توجيه ما و لعلّ المقصود أنّه ليست عمرتان في شهر حتّى يجب العمرة في الشهر الذي تمتّع فيه.

٣. المصدر، ج٩، ص٧٠.

و المتحصّل من جميع ما ذكر عدم إثبات جواز دخول مكّة قبل مضي شهر من إحرامه أو من خروجه أو من إتمام عمرته بنحو يطمأنّ به النفس فالأحوط عدم الدخول بدون إحرام في غير ما دلّ النصّ على جوازه، إلّا أن يتمسّك بصحيح جميل، مقيّداً إطلاقه بشهر واحد.

١١. نقل عن المشهور جواز دخول مكّة محلّاً لمن دخلها لقتال مباح، و قيل: كما دخل النبيّ عام الفتح، و عليه المغفر على رأسه بلا خلاف، و فيه أنّ رواية معاوية المتقدّمة تردّ هذا الحكم و أنّه كان للنبيّ خاصّة. و إذا فرضنا دخول مكّة لقتال أو غيره واجباً و كان الإحرام حرجيّاً، يدفع وجوبه لقاعدتي نفي الحرج و الضرر.

### ❐ إدخال الحليلة الحمّامَ

في صحيح رفاعة عن الصادق عليه السلام: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فلا يُدخِل حليلتَه الحمّام».

و في خبر سماعة عنه عليه السلام: «فلا يرسل حليلتَه الحمّام». و مثلهما غيرهما،[1] لكنّ في صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام، قال: عن الرجل يقرأ في الحمام، و ينكح فيه؟ قال: «لا بأس به»، و مثله غيره،[2] و لأجله يحمل الأوّلان على الكراهة، لكن يمكن أن يقال: إنّ الحمّام في السؤال الأخير هو الحمّام الشخصيّ، أو الخالي عن الناس؛ إذ لا يعقل نكاح رجل في حمّام فيه الرجال أو النساء حتى يُسأَل الإمام عن حكمه.

و عليه، فظهور الأوّلين في الحرمة في الحمّامات المتعارفة بلا معارض و مقيّد. هذا، و لكنّ السيرة القطعيّة من المسلمين تُجبِرنا على أن نحملهما على الكراهة.

و هنا احتمال آخر. خطر ببالي أيّام تحصيلي في النجف الأشرف و هو أن يكون المنهيّ عنها هي الحمّامات المتعارفة في ذلك الزمان؛ لأجل عدم التستّر و غيره بأن

---

١. المصدر، ج ١، ص ٣٧٥.

٢. المصدر، ص ٣٧٤.

تكون على نحو القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة. لا يقال: هذا المضمون الذي صدر من الصادق عليه السلام صدر من النبيّ صلى الله عليه وآله ـ بسند غير نقيّ ـ فالاحتمال المذكور غير راجح؛ فإنّه يقال: يمكن أن يكون الغرض من النهيين أمراً واحداً و هو عدم المحافظة على العورة في تلك الأحيان و استلزام الدخول في الحمّام النظر إلى عورة الغير، بل لعلّ نهي الصادق عليه السلام مستند إلى نهي الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله و كان عادة أهل زمان النبيّ صلى الله عليه وآله مستمرّة إلى زمانه عليه السلام. و هنا احتمال آخر و هو أن عدم تحفظّ النساء على عوراتهنّ حدث في النظام الأموي الفاسد، فنهى عنه الإمام الصادق اجتناباً عن نظرهنّ إلى فروج نسائهنّ.

## □ دخول الكفّار الحرمَ

قال في جهاد الجواهر:

بل عن الشيخ عدم جواز دخولهم (الكفّار) الحرم، لا اجتيازاً، و لا استيطاناً، و اختاره الفاضل و غيره، بل لا أجد خلافاً فيه بينهم؛ معلّلاً له بأنّ المراد من المسجد الحرام في الآية، الحرم بقرينة قوله: «**وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً ...**»[1] و قوله تعالى: «**سُبْحانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الحَرامِ**».

مع أنّه أسرى به من بيت أمّ هانئ، بل لعلّ قول الأصحاب بعدم جواز الامتيار (جلب الطعام) مشعر بإرادة ذلك ضرورة عدم الامتيار في نفس المسجد، مضافاً إلى ما دلّ على تعظيم الحرم على وجه ينبغي تنزيهه عنهم، و إلى ما في الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنّه قال: «لا يدخل أهل الذمّة الحرم، و لا دار الهجرة، و لا يخرجون منها ...» و لو جاء رسول بعث إليه الإمام من يسمع رسالته؛ و لو أراد المشافهة خرج إليه الإمام من الحرم ... و لو مرض في الحرم نقله منه، و لو مات فيه لم يدفن فيه، بل عن الشيخ «لو دفن نبش».

و يحتمل إلحاق حرم الأئمّة عليهم السلام بذلك فضلاً عن الحضرات المشرّفة، بل و الصحن،

---

١. التوبة (٩): ٢٧.

لكنّ السيرة على دخولهم بلدانهم،[١] انتهى ما أردنا نقله.

أقول: نفي الخلاف ليس بدليل الحرمة. و تفسير المسجد بالحرم خلاف الظاهر، و قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً» ليس بقرينة عليه؛ فإنّ الكفّار إنّما يقصدون الحرم ـ غالباً ـ لأجل المسجد و الطواف؛ فإذا منعوا عنه، فلا يقصدون الحرم. و لو سلّم استعماله فيه في آية الإسراء فلا ينفع المقام؛ إذ مجرّد استعمال لا دليل في غير مورد القرينة؛ فإنّ المجاز إنّما يصار إليه بدليل خاصّ.

و تعظيم الحرم راجح لا واجب، بل و كذا تعظيم نفس المسجد الحرام، و إنّما المحرّم هتكه، و خبر الدعائم ضعيف، و نحن لا نقول بالجبر (أى بجبر ضعفه لأجل فتوى جمع أو المشهور بمضمونه) و منه يظهر حال المشاهد المشرّفة. فهذه الوجوه لا قابليّة لها فى الاستنباط الفقهي. و على كلّ، المنع كما هو المتداول اليوم أولى و أحسن.

## ٢١١. الدخول بالزوجة قبل إكمالها تسع سنين

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «إذا تزوّج الرجل الجارية و هي صغيرة، فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين».[٢]

و في صحيحه الآخر: «من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن»[٣] لكنّ في معتبرة حمران: «و إن أمسكها و لم يطلّقها حتى تموت فلا شيء عليه».[٤] و قضيّة الإطلاق عدم الفرق بين المنكوحة و المتمتّع بها في القبل و الدبر، فلاحظ.

## ٢١٢. دخول الزوج بالمدخولة شبهة

قال الفقيه اليزدي رحمه الله:

لا إشكال في عدم جواز وطئها (المرأة الموطوءة بالشبهة) و هل يجوز له (أي للزوج)

---

١. جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٦٥٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٧٠.
٣. المصدر، ص٧١.
٤. المصدر، ص٧٢.

سائر الاستمتاعات أو لا؟ وجهان، بل قولان. من أنّها لم تخرج عن الزوجيّة و يحصل الغرض من العدّة و هو عدم اختلاط الأنساب بترك الوطء، و أمّا الاستمتاعات الأخر، فلا دخل لها في ذلك، و من أنّ مقتضى العدّة الاجتناب عنها مطلقاً و هو الأحوط و إن كان الأوّل أقوى.[١]

لاحظ عنوان العدّة في حرف «ع» في بيان الواجبات.

## ٢١٣. الدعاء على المؤمن

و الذي وجدته من الروايات المعتبرة ما يرتبط بالمقام، هو صحيح هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّ العبد ليكون مظلوماً فلا [فما] يزال يدعو حتى يكون ظالماً»،[٢] ظاهر الرواية جواز الدعاء عليه بمقدار ظلمه، و حرمته إذا زاد عليه. و استفادة الحرمة من جهة إطلاق الظالم على الداعي؛ فإنّ الظلم حرام فتأمّل.

### □ الدعاء لطلب الحرام

يحرم الدعاء لطلب الحرام، كما في العروة الوثقى. و قال سيّدنا الأستاذ الحكيم (أعلى الله مقامه) في مستمسكه:

كما ذكر غير واحد مرسلين له إرسال المسلّمات، و في المنتهى الإجماع عليه. و اعترف غير واحد بعدم العثور على مستنده. نعم، هو نوع من التجرّي، فيحرم لو قيل بحرمته.

و في اقتضائه بطلان الصلاة إشكال؛ لعدم شمول ما دلّ على جواز الدعاء في الصلاة له، و من أنّه يكفي في عدم البطلان به أصل البراءة. و شمول ما دلّ على قدح الكلام لمثله غير ظاهر. نعم، عن التذكرة و في كشف اللثام الإجماع على البطلان به عمداً مع الاعتراف بعدم تعرّض الأكثر له، فإن تمّ إجماع و إلّا فالمرجع ما عرفت.[٣]

---

١. العروة الوثقى، ج٢، ص١٠٦.

٢. وسائل الشيعة، ج٤، ص١١١٦.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ص٣٩٤.

أقول: التجرّيّ حرام عقلاً، و يوجب استحقاق العقاب، كما قرّر في محلّه، بل لعلّ المقام أشدّ و أقبح من غيره، حيث يطلب من الله تعالى التوفيق على مبغوضه.

و أغلب الظنّ أنّ نظر مدّعي الإجماع على البطلان ـ مع الاعتراف المذكور ـ إلى دخول الدعاء المذكور في الكلام المبطل للصلاة في صورة التعمّد. و الانصاف عدم ظهور شموله للمقام، كما أفاده سيّدنا الحكيمﷺ فالبطلان غير واضح.

### □ الدعوة إلى البدعة

روى الكشّي مسنداً عن محمّد بن عيسى أنّ أبا الحسنعليه السلام أهدر مقتل فارس بن حاتم، و ضمن لمن يقتله الجنّة، فقتله جنيد. و كان فارس فتّاناً يفتن الناس، و يدعوهم إلى البدعة، فخرج من أبي الحسنعليه السلام: «هذا فارس يعمل من قبلي فتّاناً داعياً إلى البدعة، و دمه هدر لكلّ من قتله ممّن هو الذي يريحني منه و يقتله و أنا ضامن له على الله الجنّة».[1]

أقول: في السند الحسين بن الحسن بن بندار و لم يرد فيه مدح، لكنّ لا شكّ في حرمة الدعوة المذكورة؛ لأنّها إضلال، بل لايبعد جواز قتل فاعلها إذا رأى الحاكم الشرعي مصلحة فيه.

### □ الدعاء للكافر

لاحظ عنوان «الاتّخاذ»، في حرف «أ» و راجع عنوان «القيام»،في آخر حرف «ق» و عنوان «الاستخفار» في حرف «غ».

## ٢١٤. دفع مال اليتيم قبل رشده

قال الله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٢.

إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ»،[١] و في صحيح العيص عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: «إذا علمت أنّها لا تفسد و لا تضيّع»، فسألته إن كانت قد تزوّجت؟ فقال: «إذا تزوّجت انقطع ملك الوصيّ عنها».[٢]

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الأمر بالدفع في الآية للإرشاد إلى تخلّص الذمّة من ضمان المال، و عليه، فمفهوم الشرطيّة هو عدم جواز الدفع قبل إحراز رشد اليتيم لا عدم وجوبه، و هذا هو الظاهر من الصحيحة المزبورة و التزويج الذي ينقطع به ملك الوصيّ، أي اختياره عنها هو التزويج المسبوق بالبلوغ و الرشد، كما يقتضيه الانصراف.

و على الجملة يحرم دفع مال اليتيم قبل بلوغه و رشده، و يجوز إذا بلغ و شوهد رشده، فافهم. و إذا أجيز نكاح البالغة قبل الرشد، فألاحوط لزوماً عدم دفع مالها إليها قبل الرشد و إن زوّجت.

### ٢١٥. دفن الكافر

في موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن النصرانيّ يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت، قال: «لا يغسله مسلم و لا كرامة، و لا يدفنه، و لا يقوم على قبره و إن كان أباه».[٣]

أقول: النهي متوجّه إلى المسلم، فيجوز أن يشار إلى كافر آخر يدفنه! و هل يجوز مواراة جثّته في الأرض بقصد عدم التأذّي من ريحه عند الضرورة، لا سيّما إذا خلا من الشروط المعتبرة في الدفن؟ فيه وجهان، و الأرجح هو الجواز؛ للانصراف، و للضرر.

ثمّ إنّ النهي عن القيام على قبره يدلّ بالأولويّة على حرمة تكفينه و الصلاة عليه أيضاً، و قد نهى الله عن الصلاة على المنافق، فكيف على الكافر؟! و في بعض الروايات تصريح بالمنع عن التكفين و الصلاة أيضاً، لكنّه ضعيف سنداً.[٤]

---

١. النساء (٤): ٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٤٣٢.

٣. المصدر، ج٢، ص٧٠٣ و ٧٠٤.

٤. المصدر، ص٧٠٤.

و أمّا تعميم النهي عن القيام على قبر الأب مع ملاحظة ما مرّ في جواز الحجّ نيابةً عن الأب الناصبيّ، فمشكل جدّاً.

## ٢١٦ و ٢١٧. دفن المسلم في مقبرة الكفّار و عكسه

قال صاحب العروة و تبعه محشّو كتابه:

لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفّار، كما لا يجوز العكس أيضاً. نعم، إذا اشتبه المسلم و الكافر يجوز دفنهما في مقبرة المسلمين، و إذا دفن أحدهما في مقبرة الآخر، يجوز النبش. أمّا الكافر، فلعدم الحرمة له، و أمّا المسلم، فلأنّ مقتضى احترامه عدم كونه مع الكفّار.

أقول: الظاهر عدم دليل لفظيّ في المسألة، و مناط حكمهم هو حرمة هتك المسلم، فإنّ دفن المسلم في مقبرة الكفّار هتك له، كما أنّ دفن الكفّار في مقبرة المسلمين هتك لهم؛ فإنّ الكافر رجس نجس، لكن لزوم الهتك في تمام الموارد ممنوع جدّاً، هذا أوّلاً.

و ثانياً: حرمة هتك مطلق المسلم غير ثابتة عند الأصحاب، بل ثابتة العدم، كما يظهر من بحث «السبّ» و «الغيبة» و غيرهما.

و أمّا حكم صاحب العروة و من تبعه بجواز دفن المشتبه في مقبرة المسلمين، فلأجل عدم لزوم الهتك، لكن لازمه جواز دفنه في مقبرة الكفّار أيضاً؛ لعدم العلم بالهتك و إلّا لوجب دفن المشتبه في مكان لم يكن مقبرة لاحد القبيلين.

قال العلّامة﵀ في قواعده: «و لا يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم». و قال صاحب مفتاح الكرامة (رضوان الله عليه) في شرحه:

من الكفّار أولادهم بإجماع العلماء، كما في التذكرة و نهاية الاحكام و الذكرى و جامع المقاصد و روض الجنان و مجمع البرهان ... و قال في روض الجنان: لكن يجب مواراتهم لدفع التأذّي بجيفتهم لا بقصد الدفن في مقابر المسلمين، و ظاهره أنّه يجوز ذلك في مقابر المسلمين لا بقصد الدفن، بل ذلك صريحه. و ناقشه صاحب المجمع و المناقشة في محلّها ....[1]

---

١. مفتاح الكرامة، ج١، ص٥٠٣.

ثمّ قال العلّامة: «إلّا الذمّيّة (الحامل من المسلم)». و في مفتاح الكرامة «إجماعاً كما في الخلاف و ظاهر التذكرة حيث نسبه فيها إلى علمائنا». و في مجمع البرهان: «كأنّ دليله الإجماع ...» و في النافع إلى القيل.

أقول: أمّا الإجماع، ـ فمع كونه منقولاً ـ لا يحتمل كونه تعبّديّاً، بل مستند إلى حرمة الهتك. و أمّا الاستثناء في كلام العلّامة، فيظهر حال حكمه من حكم المستثنى، و الظاهر أنّه لأجل احترام الحمل المحكوم بالإسلام و في حرمة هتك مثله تأمّل، و الاحترام غير واجب.

## ٢١٨. دفن المسلم في محلّ يوجب هتكه

قال صاحب العروة الوثقى: «لا يجوز دفن المسلم في مثل المزبلة و البالوعةو نحوهما فيما هو هتك لحرمته ... كما لا يجوز الدفن في قبر الغير قبل اندراس ميتته».

أقول: ينبغي تقييد الغير بمن يحرم هتكه، و لعلّه مراد صاحب العروة.

## ٢١٩. التدليس

يحرم التدليس لا في نفسه، بل مع الغير، كخصّي دلّس نفسه على امرأة فتزوّجها، ففي الحديث المعتبر «يوجع رأسه» و هو كاشف عن الحرمة.[١]

## ٢٢٠. الدلالة في الحرم على الصيد

قال الصادق عليه السلام في صحيح منصور: «المُحرِم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل، فعليه الفداء». و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «لا تستحلّنّ شيئاً من الصيد و أنت حرام و لا أنت حلال في الحرم. و لا تدلّنّ عليه محلاًّ و لا محرماً، فيصطاده، و لاتشر إليه فيستحلّ من أجلك؛ فإنّ فيه فداء لمن تعمّده».[٢]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٦٠٨.

٢. المصدر، ج٩، ص٧٥.

### ▫ دلك المحرم

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يدخل المحرم الحمّام و لكن لا يتدلّك».[١]

و في صحيح صفوان عن يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبدالله عن المحرم يغتسل؟ قال: «نعم، يفيض الماء على رأسه و لا يدلّكه».

أقول: يعقوب مشترك بين الثقة و المجهول. و قيل: إنّ صفوان يروي عن الثقة، لكنّ التمييز غير ثابت، و كيفما كان لا أدري هل أفتى بحرمة الدلك أحد أم لا؟

و كتب لنا سيّدنا الأستاذ الخوئي: «إنّ الروايات المذكورة قد قيّدت بما دلّ على أنّ المحرَّم إنّما هو حكّ البدن و دلكه الموجب لسقوط الشعر أو خروج الدم لا مطلقاً». و هذا عجيب منه دام ظلّه فإنّ المقيّد بهما هو حكم الحكّ دون الدلك.[٢]

قال الشيخ في خلافه:

> يجوز للمحرم أن يدخل الحمّام لإزالة الوسخ عن جسمه، و يكره له دلك بدنه، و به قال الشافعي غير أنّه لم يكره الدلك. و قال مالك: عليه الفدية.

دليلنا أنّ الأصل براءة الذمّة و الإباحة، فمن حظره أو أوجب عليه شيئاً، فعليه الدلالة.[٣]

أقول: الدلالة على الحظر موجودة، كما ذكرناها غير أنّ المفهوم منه هو عدم ذهاب مشايخ الإماميّة إلى الحرمة، و لذا أفتى هو بالكراهة، و عليه، فيشكل الحكم بالحرمة.

### ▫ الدمر على المؤمن بلا إذنه

و قد أشرنا إلى حرمته في مسألة دخول بيت الغير في عنوان «الدخول»، و سيأتي أيضاً في عنوان «طلع» فلاحظ.

---

١. المصدر، ص١٦١.

٢. راجع: المصدر، ص١٥٩.

٣. الخلاف، ج١، ص٣٣٩، المسألة ١٠٨.

### ٢٢١. ادّهان المحرم

قال الصادق عليه السلام في ذيل صحيح الحلبي: «فإذا أحرمتَ، فقد حرم عليك الدهن حتّى تحلّ».[١] و في صحيح معاوية: «لا تمسّ شيئاً من الطيب و أنت محرم، و لا من الدهن».[٢]

و يجوز في حال المرض كما إذا تشقّقت يداه أو خرج به الخراج أو الدمل، فيجوز التداوي بسمن أو زيت أو إهالة، كما نصّ في صحيح هشام و ابن مسلم.[٣]

### ▫ التداوي بالمحرّم غير المسكر

اعلم، أنّ التداوي إن كان بالأكل و الشرب المحرّم، فلا يجوز في صورة غير الانحصار؛ لإطلاق دليل الحرام المذكور، و يجوز في صورة الانحصار لنفي العسر و الحرج؛ فضلاً عن أهمّيّة وجوب حفظ النفس، و لم يوجد مخالف فيه، كما في الجواهر و إن كان بغير الأكل و الشرب، فهو جائز مطلقاً إلّا إذا دلّ الدليل على حرمة الانتفاع به، فيحرم في صورة غير الانحصار، و رواية سماعة الدالّة على منع شرب بول الغير عند الاضطرار ضعيف سنداً مع أنّ دلالتها أيضاً غير واضحة.[٤]

### ▫ التداوي بالخمر و النبيذ

في صحيح ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن الرجل يـنعت له الدواء من ريح البواسير، فيشربه بقدر أسكرجة من نبيذ ليس يريد به اللذّة إنّما يريد الدواء؟ فقال: «لا، و لا جرعة ـ ثمّ قال: ـ إنّ الله عزّوجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرم دواءً و لا شفاء».[٥]

و في صحيح الحلبي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر؟ فقال: «لا، و

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٠٤.
٢. المصدر، ص١٠٥.
٣. المصدر، ص١٠٧.
٤. المصدر، ج١٧، ص٢٧٦.
٥. المصدر، ج١٧، ص٢٧٤.

الله! ما أحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، و ترون أناساً يتداوون به».[١]

أقول: التداوي إن كان بالشرب، كما هو مفروض الرواية الأولى، فإن كان في غير صورة الانحصار، فهو حرام قطعاً؛ لإطلاق الأدلّة، و صريح بعضها، كالروايات المذكورة. و إن كان في صورة العلم بالانحصار، فلا يبعد القول بالجواز؛ خلافاً لجمع،[٢] بل المنسوب إلى المشهور؛ و وفاقاً لجمع آخرين؛ لأهمّيّة حفظ الناس عند الشارع من ترك شرب الخمر، فلابدّ من رفع اليد عن ظواهر ما يدلّ على المنع.

نعم، لابدّ من إحراز الانحصار و العلم به، و منه انقدح جواز التداوي بغير الأكل و الشرب في صورة الانحصار بطريق أولى. و إن كان التداوي بغير الأكل و الشرب في صورة غير الانحصار، فملخّص الكلام فيه عدم الجواز؛ لصحيح الحلبي، حيث إنّه مطلق لم يفرض فيه الشرب.[٣] نعم، هو مختصّ بالخمر، و لا يشمل غيره من المسكرات. اللّهمّ إلّا أن تلحق به؛ لما ورد من أنّ كلّ مسكر خمر و إن شكّ في شمول التنزيل لصورة التداوي لاحتمال اختصاصه بحرمة الشرب فقط، كان مقتضى الأصل جواز التداوي و الانتفاع بسائر المسكرات، و الله العالم.

### ٢٢٢. الدياثة

قال الصادق عليه السلام في موثّق محمّد بن مسلم: «ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة، و لا يزكّيهم، و لهم عذاب أليم: الشيخ الزاني، و الديّوث، و المرأة تؤطى فراش زوجها» و الأقوى عدم اعتبار هذا الخبر سنداً؛ لجهالة عثمان بن عيسى عندي.

و قال عليه السلام في موثّق ابن ميمون: «حرّمت الجنّة على الديّوث».[٤] و في مجمع البحرين:

---

١. المصدر، ص٢٧٦.

٢. جواهر الكلام، ج ٣٦، ص ٤٤٤ و ٤٤٥.

٣. لكنّ دلالة الصحيح المذكور غير واضحة على الحرمة و إن كان الترك أحوط.

٤. المصدر، ج ١٤، ص١٧٥.

و الديّوث: من لا غيرة له على أهله. و مثله الكشخان، و القرنان و يقال: الديّوث: و هو الذي يُدخِل الرجل على زوجته. و القرنان: هو الذي يرضى أن يدخل الرجال على بناته. و الكشخان: من يُدخِل الرجال على الأخوات.

و عن تغلب: لم أرهما (يعني القرنان و الكشخان) في كلام العرب، و معناهما عند العامّة معنى الديّوث.

أقول: حرمة الدياثة قطعيّة و إن لم تكن الرواية موجودة.

# «ذ»

## ٢٢٣. ذبح الصيد في الحرم

أخرج الصدوق بإسناده عن صفوان، عن عبدالله بن سنان، قال أبو عبدالله عليه السلام: «لايذبح الصيد في الحرم و إن صيد في الحلّ».[١]

أقول: إن كان صفوان بن يحيى، فالرواية صحيحة؛ لوثاقة رجال طريق الصدوق إليه، و إن كان ابن مهران، فالحكم بالحرمة مبنيّ على الاحتياط؛ إذ في السند محمد بن خالد البرقي، و فيه كلام ذكرناه في رسالتنا بحوث في علم الرجال و قلنا: إنّه لابدّ من الاحتياط في رواياته.

ثمّ إن حرمة الذبح غير مختصّة بالمحرم، كما يفهم من إطلاق الرواية، بل تشتمل المحلّ أيضاً. و في صحيح الحلبي ـ بلا إسناد إلى الإمام عليه السلام ـ «المحرم إذا قتل الصيد، فعليه جزاؤه، و يتصدّق بالصيد على مسكين».

و في موثّقة إسحاق عن الصادق، عن عليّ عليهما السلام: «إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم، فهو ميتة لا يأكله محلّ و لا محرم، و إذا ذبح المحلّ الصيد في جوف الحرم، فهو ميتة لا يأكله محلّ و لا محرم».

## ٢٢٤. إذاعة الأسرار الدينيّة

في خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَيَقْتُلُونَ ٱلأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٨٥.

حَـقٍّ» فقال: «أمّا و الله! ما قتلوهم بأسيافهم و لكنّ أذاعوا عـليهم، و أفشـوا سـرّهم فقتلوا».[١] لكن في تأويل ظاهر الآية بهذا الخبر تردّد، على أنّ سنده لأجل عثمان بن عيسى غير معتبر.

و في صحيح ابن أبي يعفور عنه عليه السلام: «من أذاع علينا حديثنا، سلبه الله الإيمان».

أقول: و الروايات في ذلك كثيرة جدّاً و إن كان أكثرها غير خال عن النقاش في السند، لكنّ ملاحظة المجموع تطمأنّ الباحثَ عن صدور النهي عن الإمام، و هذا أقوى من خبر واحد سنده معتبر.

و بعبارة واضحة أنّ الخبر الموثوق أقوى من خبر الثقة إذا وجد. أمّا الحكم، فـلا شكّ في أنّه الحرمة، فإنّ ترك المندوبات، لا يسلب الإيمان. و أمّا الموضوع، فلم أجد ـ عاجلاً ـ لأحد حوله كلاماً و بحثاً، و الذي أظنّ ـ و الله العالم ـ أنّ المراد بالسرّ هـي الموضوعات المتعلّقة بالقادة الجائرين و السلاطين الناصبيّين و أصحاب الجور، و بيان عذابهم كمّاً و كيفاً بحيث لو سمعوها لا يتحمّلون على حفظ أنفسهم من إيقاع الشـرّ على قائلها و ناقلها من المعصومين و الرواة المؤمنين، فيسبّب توهين النبيّ أو الإمام أو المؤمنين، أو قتلهم و نحوه، فكلّ موضوع له معرضيّة لهذا و شـبهه يـحرم إذاعـته و إفشاؤه.

و كذا المطالب الحقّة الغامضة التي لا تـبلغ عـقولُ الرجـال الضـعفاء إلى دركـها، فيضلّون بسببها، أو يشكّون في مذهبهم، فإنّ إذاعتها محرّمة قطعاً و إن قيل بعدم كونها من أفراد السرّ المذكور. و من هنا يتّجه سؤال صعب على هذا و هو أنّه ما بال العلماء الأعاظم نقلوا في كتبهم أموراً مهمّة غامضةً و مطالب ضرريّة، نحو كفر الغـاصبين، و مطاعنهم، و قد سبّب ضرراً كثيراً على المؤمنين من أيدي المخالفين.

و يمكن أن يجاب عنه أوّلاً: بعدم علم المؤلّفين بترتّب الأضرار المذكورة أو غفلتهم عنه.

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٩٤. و قريب منه رواية ابن إسحاق عنه عليه السلام و الرواية معتبرة إن كان المرويّ عنه هو يونس بن مسكان دون ابن سنان، و لعلّ سنان محرّف مسكان.

و ثانياً: بأنّ الحرمة المذكورة إنّما تثبت إذا لم يزاحمها شيء آخرُ أهمّ، كما في المقام، و هو حفظ عقائد المؤمنين و أصول الدين؛ إذ لولا الكتب المذكورة، لا لتبس الأصول المذهبيّة، و اختفى البراهين الجعفريّة، و لا يدري أحد سوء العاقبة في تلك الحال، لكنّ السؤال المذكور لا يدفع بهذين الجوابين، و الله العالم.

## ٢٢٥. إذاعة سرّ المؤمن

في صحيح بن سنان، قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم». قلت: يعني سفلتيه؟ قال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه».[١] الرواية مضمرة.

و في صحيح ابن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «يُحشَر العبد يومَ القيامة و ما ندا دماً،[٢] فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ! إنّك تعلم أنّك قبضتني و ما سفكتُ دماً. فيقول: بلى و لكنّك سمعتَ من رواية كذا و كذا فرويتها عليه، فنقلت عليه حتّى صارت إلى فلان الجبّار فقتله عليه، و هذا سهمك من دمه».[٣]

أقول: المستفاد منها حرمة إذاعة أمرين للمؤمن: الأوّل: ما يضرّه. الثاني: ما لا يرضى بإفشائه و لو كان ينفعه، كما يقتضية إطلاق الرواية الأولى، فمن لا يرضى بإفشاء صلاة ليله لا يجوز افشاؤها.[٤] و لاحظ هيأة «الإفشاء» في حرف «ف» في الجزء الثاني.[٥]

## ٢٢٦. إذاعة الفاحشة

في رواية ابن حازم، قال أبو عبدالله عليه السلام: «قال رسول الله: من أذاع الفاحشة كان

---

١. المصدر، ج٨، ص٦٠٨.

٢. أي لم ينله و لم يصبه.

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٩٥.

٤. و الحقّ أنّه لا إطلاق للرواية فإنّ صدرها كالنصّ في اختصاصها بالمصائب و النواقص ضرورة عدم إطلاق العورة على الفضائل.

٥. ذكرنا المحرمات في الجزئين و طبعت كذلك و لكن في هذه الطبعة طبعت في جزء واحد و كذلك الواجبات، فالاجزاء الاربعة صارت في جزئين.

كمبتدئها، و من عيّر مؤمناً بشيء، لا يموت حتّى يركبه».[١]

أقول: في السند عليّ بن إسماعيل بن عمّار، و لا يبعد حسنه، فلاحظ رجال النجاشيّ و تأمّل.

ثمّ الظاهر اختصاص الحكم بفاحشة المؤمنين، و عليه، فيكون الحرمة مدلولة لقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ» بضميمة بعض الروايات المتقدّمة، لكنّ حبّ شيوع الفاحشة غير إذاعتها.

ثمّ إنّ المراد بـ«الَّذِينَ آمَنُوا» في الآية مطلق المسلمين دون الإماميّة فقط، ففرّق بين المؤمن المذكور في القرآن و في لسان أئمّة العترة عليهم السلام. فتأمّل.

## ٢٢٧. إذلال المؤمن

في رواية معلّى بن خنيس عن الصادق عليه السلام، قال: سمعته يقول: «قال الله عزّوجلّ ليأذن بحرب منّي، من أذلّ عبدي المؤمن، و ليأمن غضبي من أكرم عبدي المؤمن».[٢]

و في سند الرواية محمّد بن خالد البرقي الذي مرّ فيه الكلام.

و معلّى بن خنيس الذي ثبت لي أخيراً حسنه أو وثاقته؛ خلافاً للنجاشيّ رحمه الله؛ للروايتين الدالّتين على مدحه و جلالته، و قد تعرّضنا للموضوع في فوائدنا الرجاليّة (بحوث في علم الرجال).

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقد أسرى ربّي بي فأوحى إليّ من وراء الحجاب ما أوحى، و شافهني أن قال لي: يا محمد! من أذلّ لي وليّاً، فقد أرصد لي بالمحاربة، و من حاربني، حاربته. قلت: يا ربّ! من وليّك هذا؟ فقد علمتُ أنّ من حاربك، حاربتَه، فقال: ذاك من أخذتُ ميثاقه لك و لوصيّك و لذرّيّتكما بالولاية».[٣]

و في معتبرة معلّى بن خنيس عنه عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عزّوجلّ من

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٦٠٩.

٢. المصدر، ج٨، ص٥٩١. و إنّما نقله الإمام عن الله تعالى بوساطة حديث أبيه عن آبائه عن عليّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كما في الأحاديث المذكورة بعدها.

٣. المصدر، ص٥٩١.

استذلّ عبدي المؤمن، فقد بارزني بالمحاربة».

و في معتبرة أيضاً بطريق الصدوق: «قال رسول الله ﷺ: قال الله عزّوجلّ: قد نابذني من أذلّ عبدي المؤمن».[1] نسأل الله التوفيق في اجتنباب إذلال المؤمنين؛ فإنّه أمر كثير الابتلاء، و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

---

١. المصدر، ص٥٩٢.

# «ر»

**□ الرئاسة**

في صحيح معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام أنّه ذكر رجلاً، فقال: إنّه يحبّ الرئاسة؟ فقال: «ماذئبان ضاريان في غنم قد تفرّق رعاؤها بأضرّ في دين المسلم من الرئاسة».[1]

و في معتبرة[2] عبدالله بن مسكان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إيّاكم و هؤلاء الرؤساء الذين يترأّسون. فوالله! ما خفقت النعال خلف الرجل إلّا هلك و أهلك».[3]

و في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «أترى لا أعرف خياركم من شراركم؟ بلى، و الله! إنّ شراركم من أحبّ أن يوطّأ عقبه، أنّه لابدّ من كذّاب أو عاجز الرأي».[4]

أقول: لا يحضرني لأحد كلام حوال الموضوع، و الروايات فيها كثيرة، فلا بأس بعدم اعتبار أسنادها، و لا يبعد أن يقال بأنّ الرئاسة في نفسها غير محرّمة، و إنّما

---

١. المصدر، ج ١١، ص ٢٧٩.

٢. في رجال السند محمّد بن خالد البرقي و قد ذكرنا في رسالتنا الرجالية (بحوث في علم الرجال) لزوم الاحتياط في رواياته، و في السند عبدالله بن مغيرة المشترك، لكنّ الظاهر انصرافه إلى المشهور الثقة بإجماع العصابة. و أمّا ما في كلام بعضهم من أنّ ابن مسكان لم يرو عن الصادق سوى رواية من أدرك المشعر ... فهو غير صحيح و هذه الرواية إحدى دلائل بطلانه.

٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٧٩.

٤. المصدر، ص ٢٨٠.

تحرم لأجل مقارناتها و مقدّماتها و ملابساتها من ارتكاب المحرّمات الإلهيّة، و الله العالم. والتجربة في زماننا وفي جهاد افغانستان و غيرها اكبر برهان عليه.

## ٢٢٨. الرأفة بالزانية و الزاني

قال الله تعالى: «اَلزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».[١]

أقول: يحتمل أن يكون النهي لأجل المحافظة على حدّ الجلد، و يؤيّده قوله تعالى: «فِي دِينِ اللّهِ» و يحتمل أن يكون نفسيّاً و إن كان الحكمة فيه هي المحافظة المذكورة، و الله العالم.

## ٢٢٩ و ٢٣٠. الربا

قال الله تعالى: «اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ ما سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عادَ فَأُولٰئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ * يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا وَيُرْبِي الصَّدَقاتِ... * يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ».[٢]

و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبا أَضْعافاً مُضاعَفَةً وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[٣]

و قال تعالى: «وَأَخْذِهِمُ الرِّبا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ».[٤]

---

١. النور (٢٤): ٣.

٢. البقرة (٢): ٢٧٧ ـ ٢٨٠. إنّه يحرم على الآخذ و المعطي.

٣. آل عمران (٣): ١٣٠.

٤. النساء (٤): ١٦٠.

و قال تعالى: «وَما آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُواْ فِي أَمْوالِ النّاسِ فَلا يَرْبُواْ عِنْدَ اللّهِ وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللّهِ فَأُولـئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ».[١]

و في جملة من الروايات المعتبرة و غيرها عدّ الرباء من الكبائر.[٢]

و في صحيح هشام بن سالم المروي في الكافي و الفقيه و التهذيب عن الصادق عليه السلام: «درهم رباً (عند الله) أشدّ من سبعينَ زنية بذات محرم».[٣]

و في موثّق سماعة و صحيح هشام بن سالم عنه تعليل الحرمة بـ«لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف».[٤] و في موثّق زرارة عنه «... درهم رباً يمحق الدين، و إن تاب منه ذهب ماله و افتقر».[٥]

و في صحيح جميل عنه عليه السلام: «درهم رباً أعظم عندالله من سبعين زنية كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام».[٦]

## بيان

الوجه المعقول في الرواية و نظائرها و هي كثيرة؛ إنّ في أخذ درهم رباً مفسدة لاتوجد في سبعين زنية في بيت الله، و بهذا الاعتبار يقال: إنّ الأوّل أشدّ من الثاني و لكن لو دار الأمر ـ فرضاً ـ بين ارتكاب أحدهما، فلا شكّ في لزوم ترك سبعين زنيةً في بيت الله و ارتكاب أخذ درهم رباً لأشدّيّة مفسدة سبعين زنية من مفسدة أخذ ألف درهم من رباً، و هكذا الحال في قولهم: الغيبة أشدّ من الزنا و غيره.

إذا عرفت هذا، فتذكّر المقصود في طيّ مباحث:

المبحث الأوّل: أنّ حرمة الربا ضروريّة في دين الإسلام، و دلالة الكتاب و السنّة عليها قطعيّة. و قيل: قد شدّد الله سبحانه في آيات سورة البقرة في أمر الربا بما لم‌يشدّد

---

١. الروم (٣٠): ٣٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢.
٣. المصدر، ج١٢، ص٤٢٣.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٤٢٤.
٦. المصدر، ص٤٢٧.

بمثله في شيء من فروع الدين إلّا في تولّي أعداء الدين؛ فإنّ التشديد فيه أيضاً هي تشديد الربا، و أمّا سائر الكبائر، فإنّ القرآن و إن أعلن مخالفتها و شدّد القول فيها، فإنّ لحن القول في تحريمها دون ما في هذين الأمرين حتى الزنا، و شرب الخمر، و القمار، و الظلم، و ما هو أعظم منها، كقتل النفس التي حرم الله، و الفساد، فجميع ذلك دون الربا، و تولّي أعداء الدين.

أقول: من لاحظ الآيات الواردة في الربا و الآيات الواردة في تولّي أعداء الدين، و قد ذكرناها في هيأة «الأخذ»، يعلم أنّ أمر الربا أشدّ في القرآن من أمر التولّي بكثير، و كذا من جميع الفروع حتّى القتل، و الظاهر أشدّيّة أمر القتل من أمر التولّي، فلاحظ.[1]

المبحث الثاني: أنّ الله تعالى لم يبيّن معنى الربا و حدوده مع تشديده في حرمته؛ فإنّ الربا إن كان بمعنى الزيادة ـ كما هو الظاهر ـ فالأمر واضح؛ إذ ليس مطلق الزيادة بحرام، و كذا إن كان بمعنى الأخذ بأكثر ممّا أعطاه، فلابدّ من مراجعة السنّة في فهم المراد.

و الخبط ـ على ما قيل ـ هو المشي على غير استواء، فلعلّ المراد أنّ آكل الربا ينحرف عن الطريق الوسط بمسّ الشيطان، و مع ذلك فهو لا يدلّ على حرمة أكل الربا؛ فإنّ الانحراف المذكور مرتّب على الأكل و إنكار الحرمة، منه ظهر أنّ الأنسب لتشريع الحكم ابتداء هو آية النساء، و أنّ آيات البقرة مبسوقة بالحرمة، كما يظهر للمتدبّر.

فقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...» إخبار لا إنشاء. ثمّ إنّ تحريم الربا في قوله: «وَحَرَّمَ الرِّبا» تكليفيّ، كما يستفاد من السياق، و وضعيّة تحليل البيع لا تكون قرينة على كون التحريم المذكور أيضاً وضعيّاً بحتاً.[2]

و قوله تعالى: «فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ» يدلّ على وجه على فساد المعاملة و الحرمة الوضعيّة مطلقاً و إن لم يتب، فإنّ عدم التوبة لايصحّح المعاملة الربويّةقطعاً، و لادخول

---

١. إلّا أن يقال: في آيات البقرة أمران مهمّان: أحدهما: وعد الخلود في النار. و ثانيهما: الحرب من الله و رسوله. و الأوّل وارد في حقّ قتل المؤمن أيضاً، و الثاني ـ بقرينة ذكر الرسول ـ تهديد بالقتل و العذاب الدنيوي، و الله العالم بالواقع.

٢. لكنّه يدلّ على بطلان المعاملة أيضاً، و إن شئت فقل: الحرمة أعمّ من التكليفيّة و الوضعيّة.

رأس المال في ملك غير مالكه.

و أمّا قوله تعالى: «أَضْعافاً مُضاعَفَةً»، فلا يقف الحكم عليه، بل المدار على إطلاق قوله تعالى: «ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبا» إلخ.

المبحث الثالث: ظاهر قوله تعالى: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ ما سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ». إنّ بطلان الربا و عدم تملّك المربّي الزيادة مشروطة بالتعمّد و العلم بالحرمة، و أمّا إذا كان المربّي جاهلاً بالحكم، فيتملّك الزيادة المذكورة. نعم، إذا كان جاهلاً مقصّراً في تعلّم الحكم، يستحقّ العقاب بارتكابه الحرمة التكليفيّة، و لعلّ قوله تعالى: «وَأَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ» إشارة إلى هذا الموضوع، فافهم فإنّه دقيق.

فإن قلت: لعلّ الموعظة هو تشريع الحكم و إبلاغه إلى النبيّ بتوسّط الوحي، فالمعنى أنّ المعاملات الربويّة قبل نزول الوحي بحرمة الربا صحيحة و بعد ذلك فاسدة.

قلت: هذا الاحتمال يفسده أوّلاً: قوله تعالى: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ» فإنّه ظاهر في ما قلناه. نعم، ولو قال: فمن انتهى بعد مجيء الموعظة أو بعد ما وعظناه في الكتاب، لكان ظاهراً في ما ادّعي. و بالجملة بيان الحكم في القرآن و نزول الوحي لا يستلزم مجيء الموعظة إلى كلّ فرد من المكلّفين.

و ثانياً: أنّ هذه الآية غير واردة مورد التشريع، كما قلنا أوّلاً، بل الظاهر منها أنّها مسبوقة بتشريع الحكم، و عليه، فهي كالنصّ على ما قلناه؛ إذ مجيء الموعظة و عدمه بعد ثبوت أصل الحرمة، فتفطّن.

و من حسن الاتّفاق ورود جملة من الروايات على طبق ما استظهرناه من الآية الشريفة، و إليك ببعضها:

١. خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل أكل رباً لا يرى إلّا أنّه حلال؟ قال: «لا يضرّه حتّى يصيبه متعمّداً، فهو رباً».[١]

٢. رواية أحمد بن عيسى، قال: إنّ رجلاً أربى دهراً من الدهر، فخرج قاصداً أبا

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٣.

جعفر الجواد عليه السلام، فقال له: «مخرجك من كتاب الله يقول: «فَمَنْ جاءَهُ» إلخ. و الموعظة هي التوبة.[١] فجهله بتحريمه ثمّ معرفته به، فما مضى فحلال، و ما بقي فليستحفظ».[٢]

و الحقّ أنّ الروايتين ضعيفتان سنداً، كما ذكرنا وجهه في كتابنا بحوث في علم الرجال و الروايات غير المعتبرة سنداً كثيرة و هي مجموعها تقوّي الحكم.

٣. صحيح محمّد بن مسلم، قال: دخل رجل على أبي جعفر عليه السلام من أهل خراسان قد عمل الربا حتّى كثر ماله، ثمّ إنّه سأل الفقهاء فقالوا: ليس يقبل منك شيء إلّا أن تردّه إلى أصحابه، فجاء إلى أبي جعفر عليه السلام، فقصّ عليه قصّته. فقال له أبو جعفر عليه السلام: «مخرجك من كتاب الله: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ...» و الموعظة التوبة».[٣]

أقول: و لا بدّ من حمله على صورة الجهالة.

٤. صحيح الحلبي، قال الصادق عليه السلام: «كلّ رباً أكله الناس بجهالة ثمّ تابوا؛ فإنّه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة».[٤]

و قال: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً و قد عرف أنّ في ذلك المال رباً، و لكن قد اختلط في التجارة بغير حلال، كان حلالاً طيّباً، فليأكله و إن عرف منه شيئاً أنّه رباً، فليأخذ رأس ماله و ليردّ الزيادة».[٥]

و في التهذيب «بغيره» مكان: «بغير حلال» و هو الظاهر، و فيه توصيف «شيئاً» بـ«معزولاً».[٦] و لابدّ من حمل الرواية على فرض جهالة المورث بالحرمة كما يأتي.

و في صحيح آخر له عنه عليه السلام، قال: أتى رجل أبي عليه السلام فقال: إنّي ورثت مالاً و قد

---

١. و الموعظة هي بلوغ حرمة الربا إلى المكلّف دون التوبة، و لعلّ تفسيرها بها من باب إطلاق السبب ـ و هو الحكم المعلوم ـ على المسبّب، أعني التوبة. و عليه، فليست التوبة شرطاً في حلّيّة ما أخذه حال الجهالة. نعم، الرواية الرابعة و هي صحيحة الحلبي ظاهرة في الاشتراط، و الأقوى عدم الاشتراط؛ لعدم ظهور معتدّبه في الرواية المذكورة، فلاحظ. ثمّ التوبة إمّا من جهة ارتكاب المعصية الواقعيّة، أو من جهة أنّ الغالب هو تقصير الجاهل الموجب لاستحقاق العقاب. نعم، الأقوى اشتراطها على نحو يأتي قريباً في شروط الربا.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٣.

٣. المصدر، ص٤٣٢.

٤. و لعلّ هذه الاستفادة من قوله تعالى: «فَانْتَهىٰ».

٥. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣١.

٦. المصدر، ج٧، ص١٦.

علمتُ أنّ صاحبه الذي ورثتُه منه قد كان يربي، و قد عرف أنّ فيه رباً و أستيقن ذلك ليس بطيّب لي حلاله[١] لحال علمي فيه، و قد سألتُ فقهاء أهل العراق و أهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إن كنتَ تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً، و تعرف أهلَه، فخذ رأس مالك و ردّ ما سوى ذلك، و إن كان مختلطاً، فكله هنيئاً؛ فإنّ المال مالك، و اجتنب ما كان يصنع صاحبه؛[٢] فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا، و حرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه و وجب (وجبت) عليه فيه العقوبة إذا ركبه، كما يجب على من يأكل الربا».[٣]

أقول: يحمل الرواية على فرض جهل المورث المربي بحرمة الربا حين المعاملة الربويّة، و ذلك لوجهين:

الأوّل: قوله: «فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا» فإنّه صلى الله عليه وآله إنّما وضعه في فرض جهل المربي دون علمه قطعاً.

الثاني: قوله: «فإذا عرف تحريمه حرم عليه ...».

و أمّا قول السائل: «و قد عرف أنّ فيه ربا و أستيقن ذلك»، فهو ظاهر أو محمول على ما بعد المعاملة، يعني أنّه عرف فيما بعد أنّ الربا حرام، و أنّه موجود في ماله، و لابدّ من فرض انتهائه بعد علمه عنه أيضاً. و عليه يحمل ذيل صحيح الحلبي الأوّل و أن الأب المورث كان جاهلاً.

ثمّ إن مقتضى ظهور الروايتين، وجوب ردّ الربالمعزول غير المختلط على الوارث إلى مالكه إن يعرفه، و لابدّ من الالتزام به؛ فإنّ مجرّد الجهل لا يحلّل الربا؛ بل مع الانتهاء بعد مجيء الموعظة.

فلعلّ الوارث استمرّ جهله إلى حين الموت، كما يمكن فرضه في الرواية الأولى، فلا وجه كحمل الأمر بردّ الربا على الاستحباب، كما صنعه المحقّق اليزدي رحمه الله في كتابه.[٤]

---

١. لعلّ المراد أنّ حلاله المختلط بالربا الحرام أيضاً حرام؛ للعلم الإجمالي.

٢. يعني لا ترب في المعالمة، كما يصنع صاحب المال، أي المورث.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣١.

٤. العروة الوثقى، ج٢، ص١٧.

ثمّ إنّه يحتمل كون المراد بالمال المعروف رباً هو المعلوم مقداراً و إن اختلط بغيره، و المراد بالمختلط المختلط الذي لم يعلم مقداره، و لكنّه خلاف الظاهر، بل الصحيح الثاني على نسخة «التهذيب» لمكان كلمة «المعزول» أظهر في خلافه، و الله الأعلم.

ثمّ إنّه يشترط في حلّيّة الربا الواقع في زمان الجهل الانتهاء (و هو الانزجار و الكفّ و قبول النهي) عن الربا؛ لترتّبها في الآية على العلم بالحكم و امتثاله، فمن جاء موعظة من ربّه و لم ينته عنه، لا يحلّ له ما أخذه جاهلاً، بل لابدّ من ردّه إلى مالكه؛ لعدم الدليل على الملك و حلّيّة التصرّف. و لعلّ هذا هو مراد الروايات المفسّرة للموعظة بالتوبة، و لكنّ الرواة نقلوها بالمعنى، فاشتبهوا، و هذا الاحتمال غير بعيد، فلاحظ.

ثمّ لو فرض أنّ المربي لم ينته بعد مجيء الموعظة فوراً، بل انتهى عنه بعد مدّة، فهل يحلّ له ما أخذه في صورة الجهل أم لا؟ والأرجح الثاني؛ لأنّ المتيقّن (لو لم يكن ظاهراً) في الحكم بالحلّيّة هو صورة فوريّة الانتهاء.

نعم، لا فرق في الجهل بين كونه جهلاً بالموضوع، أو بالحكم، أو ببعض الخصوصيات؛ لظهور الآية في الحلّيّة في جميع ذلك، كما أنّه لا فرق بين كون المعطي عالماً بالربا أم لا، و لا بين صورة الاختلاط و عدمه (إلّا بناء على الاحتياط في بعض الوجوه) و لا بين وجود المال و عدمه.

و أمّا إذا لم يجئه الموعظة حتّى مات، فما حكم رباه؟ مقتضى الآية عدم الحلّيّة؛ لعدم تحقّق الانتهاء، و مقتضى ما تقدّم من الروايتين حلّيّته للوارث في الجملة.

و أنت بعد التدبّر فيما ذكرناه تقدر على إبطال جميع الاعتراضات الواردة من قبل المانعين أو المفصّلين، و لا سيّما اعتراضات الفقيه العظيم صاحب الجواهر رحمه الله.[1]

المبحث الرابع: الربا إمّا في القرض و إمّا في المعاملة و المعاوضة، لكلّ منهما أحكام خاصّة، و العمدة في الربا المعاوضي اشتراطه بشرطين: الشرط الأوّل الكيل و الوزن، فلا رباً في غير المكيل و الموزون، كالمعدود، و المذروع، و ما يباع بالمشاهدة،

---

١. ص١٩٧ جواهر الكلام، كتاب التجارة (الطبعة القديمة). و قد نسب المنع إلى المعروف بين المتأخّرين، و نقل عن الدروس نسبة المنع إليهم، و لكن لا معدّل عمّا ذكرنا.

كالجوز، و البيض، و العبد، و الثياب، و الدوابّ، و الأشجار، فيجوز فيها التفاضل و لو مع اتّحاد الجنس على الأقوى نقداً و نسيئة و هو المنقول عن المشهور؛ و يدلّ عليه روايات:

فمنها: صحيح زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن».[١]

منها: موثّق عبيد بن زرارة عنه عليه السلام، قال: «لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن».[٢]

منها: موثّق منصور بن حازم عنه عليه السلام، سألته عن الشاة بالشاتين، و البيضة بالبيضتين؟ قال: «لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً».[٣]

و منها: موثّقته الآخرى عنه عليه السلام، قال: سألته عن البيضة بالبيضتين؟ قال: «لا بأس به». و الثوب بالثوبين؟ قال: «لا بأس به». و الفرس بالفرسين؟ فقال: «لا بأس به». ثمّ قال: «كلّ شيء يكال أو يوزن، فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال و لا يوزن، فلا بأس به إثنين بواحد».[٤]

منها: موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «لا بأس بالثوب بالثوبين».[٥]

منها: صحيح زرارة عنه عليه السلام، قال: «البعير بالبعيرين، و الدابّة بالدابّتين يداً بيد ليس به بأس».[٦]

منها: غير ذلك، و لأجلها تحمل الكراهة في صحيح محمّد بن مسلم[٧] على الكراهة المصطلحة، فيضّعف ما عن المفيد و غيره من جريان الربا في المعدود و نحوه أيضاً. و كذا نفي الصلاحيّة في صحيح ابن مسكان.[٨]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٤.
٢. المصدر، ص٤٣٥.
٣. المصدر، بناء على أنّ المراد بابن رباط عليّ بن الحسن بن رباط دون عليّ ابن رباط، ثمّ الرواية في المصدر مضمرة و في تهذيب الأحكام، ج٧، ص١١٨، عن الصادق عليه السلام.
٤. المصدر، ص٤٤٨.
٥. المصدر.
٦. المصدر، ص٤٥٠.
٧. المصدر، ص٤٤٩.
٨. المصدر، ص٤٥٣.

و قول الإمام عليه السلام في الحديث الأخير و غيره: «يداً بيد» لا يوجب تقيّد جواز الربا في النقد فقط، بل الصحيح عموم الجواز في النسيئة أيضاً؛ للإطلاقات، بل ذيل الحديث الأخير بطريق الصدوق ـ و الطريق صحيح ـ نصّ فيما قلنا، فقد قال الصادق عليه السلام فيه: «لا بأس بالثوب يداً بيد و نسيئة إذا وصفتهما». و به يقيّد أو يخصّص أيضاً صحيح الحلبي و معتبرة زياد المشتملين على قوله عليه السلام: «فأمّا نظرة (نسيئة) فلا يصلح» كما سيأتي في الشرط الثاني، فما عن جمع من قدمائنا من الحكم بالحرمة في النسيئة غير متين.

ثمّ إن الظاهر من المكيل و الموزون كونهما كذلك في غالب الأمكنة لا في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، كما قال به كثير، و لا في بلد المتبائعين، كما عن جمع منهم أعيان عصرنا.

فلو علم باختلاف اصطلاح البلاد ـ و لم يثبت الغلبة ـ يرجع إلى عمومات المنع؛ فإنّ شمول المخصّص له غير معلوم؛ اللّهمّ أن يقال: كما أنّ شمول الخاصّ له غير معلوم، كذا شمول العامّ أيضاً له غير معلوم؛ فيكون من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فيرجع إلى الأصل، أو يقال: الشبهة مفهوميّة لا مصداقيّة، فيجوز التمسّك بالعامّ فيها، لكنّ الأحوط لزوماً إن لم يكن الأظهر فتوى، هو ما قلنا من اختصاص الحكم بما إذا كان الشيء مكيلاً أو موزوناً في غالب الأمكنة، و أمّا إذا كان البلاد فيه مختلفة، فالظاهر عدم شمول المخصّص له، فيبقى تحت العامّ، فتأمّل.

لا أقلّ من كون المنع أحوط احتياطاً لزوميّاً، و كلام جملة من الفقهاء رضى الله عنهم غير خال عن إشكال أو إشكالات، لكنّا لا نتعرّض لها؛ لعدم جدوى فيه.

## فروع

الفرع الأول: قال صاحب العروة:

إذا كان أحد العوضين ممّا يكال و الآخر ممّا يوزن، فلا مانع من بيع أحدهما بالآخر بأن يكال ما يكال، و يوزن ما يوزن إذا اختلفا جنساً. و أمّا مع اتّحاده، كما إذا كان فرعين من

أصل واحد، فلا يصلح؛ لاحتمال الزيادة الغير المغتفرة؛ لأنّه لا يصدق التساوي لا في الكيل و لا في الوزن،[١] انتهى.

لكنّ اعتبار التساوي غير لازم، و إنّما المانع هو الزيادة المنفيّة بالأصل، فيبقى عموم الأدلّة الدالّة على صحّة المعاملة أو إطلاقها بحاله.

الفرع الثاني: إذا كان الشيء مختلفاً بحسب الأحوال، فالظاهر اختلافه باختلافها، كما في التمر؛ فإنّه موزون بعد القصّ و يباع مشاهدة على النخل، و كذا أثمار سائر الأشجار، فلا يجري الربا في الثاني، كما يجري في الأوّل. و أمّا إذا كان مختلفاً بحسب نوع المعاملة، فلا يختلف حكمه، كما إذا قلنا بصحّة الصلح بالمشاهدة في مثل الحنطة و الشعير؛ فإنّه يجري فيه الربا و إن وقعت المصالحة بدونها.

الفرع الثالث: إذا كان جنس يباع بكلّ من الوزن و الكيل و العدّ، فقيل بعدم التفاضل إذا بيع بالوزن احتياطاً، بل كذا إذا بيع عدداً.

أقول: بل المنع هو الأقوى، كما يظهر من ملاحظة الروايات المتقدّمة.

الفرع الرابع: المنع عن معاوضة المثل بالمثلين و ما يقرب منه في بعض الروايات المتقدّمة، لا يدلّ على جواز المعاوضة بأقلّ من المثلين بل مقتضى إطلاق غيره هو حرمة مطلق الزيادة.

المبحث الخامس: الشرط الثاني من الشرطين المعتبرين في حرمة المعاملة و فسادها، اتّحاد جنس العوضين، أو كون أحدهما أصلاً للاخر، أو كونهما فرعين من جنس واحد. و المراد بالجنس النوع المنطقي الذي هو جنس لغوي عرفي، و ضابطه أن يكون له اسم خاصّ و لم يكن تحته قدر مشترك يسمّى باسم خاصّ، كالحنطة، و التمر، و الزبيب، و الذهب، و الفضّة، و نحوها ممّا يكون الأقدار المشتركة التي تحتها أصنافاً لها، و ليس لها اسم خاصّ، بل تذكر مع الوصف، فيقال: الحنطة الحمراء أو الصفراء، أو الجيّدة أو الرديئة أو نحو ذلك، و كذلك في بقية المذكورات. و على ما ذكر، فمثل الطعام و الحبّ و غيرهما ممّا يكون تحته أقدار مشتركة، كالحنطة، و الشعير، و

---

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٠.

الماش، و العدس لا يعدّ جنساً واحداً، فلا يكون مثل الحنطة و الماش من جنس واحد، كما ذكره صاحب العروة.[١]

أقول: و على كلٍّ يحرم المعاوضة نقداً و نسيئة إذا كان العوضان من جنس واحد، و إليك الروايات الواردة في المقام:

١. صحيح عمر بن يزيد[٢] عن الصادق عليه السلام ... قلت: و ما الربا؟ قال: «دراهم بدراهم مثلين بمثل، و حنطة بحنطة مثلين بمثل».[٣]

٢. صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إذا اختلف الشيئان، فلا بأس به مثلين بمثل يداً بيد».[٤]

٣. صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل، فلا بأس ببيعه مثلين بمثل، يداً بيد، فأمّا نظرة فلا يصلح».[٥]

٤. صحيحه الآخر عنه عليه السلام أيضاً: «لا يصلح الحنطة و الشعير (الشعير بالحنطة خ) إلّا واحد بواحد. ـ و قال: ـ الكيل يجري مجرىً واحداً ـ قال: ـ و يكره قفيز لوز بقفيزين، و قفيز تمر بقفيزين، و لكنّ صاع حنطة بصاعين [من] تمر، و صاع تمر بصاعين [من] زبيب إذا اختلف هذا، و الفاكهة اليابسة ـ فهو حسن و هو) يجري مجرىً واحداً ـ و قال: ـ لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً أو وزناً (كيل أو وزن خ)».[٦]

٥. في صحيحه الثالث عنه عليه السلام ... و سئل عن الزيت بالسمن إثنين بواحد؟ قال: «يد بيد لا بأس به».[٧]

٦. مضمرة سماعة، قال: سألته عن الطعام و التمر و الزبيب؟ فقال: «لا يصلح شيء منه إثنان بواحد إلّا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر؛ فإذا صرفته، فلا بأس إثنين بواحد و أكثر».

---

١. المصدر.

٢. و هو الثقة دون المجهول، كما يظهر من مشيخة الفقيه و فهرست الشيخ.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٤.

٤. المصدر، ص٤٤٠ و ٤٤٢.

٥. المصدر، ص٤٤٣.

٦. المصدر، ص٤٣٩ و ٤٤٣.

٧. المصدر، ص٤٢٣.

٧. موثّقته أيضاً عن الصادق عليه السلام: «المختلف مثلان بمثل يد بيد لا بأس بـه».[١] إلى غير ذلك من النصوص، و المسألة خالية عن الخلاف، كما قيل، بل في متاجر الجواهر: الاجماع بقسميه عليه.[٢]

**فروع كما تلي**

أ) ظاهر جملة من الروايات المذكورة أنّ جواز التفاضل في الجنسين المختلفين إنّما هو في النقد دون النسيئة؛ لقوله عليه السلام : «يداً بيد»، فيرجع فيها إلى عموم المنع، كما عليه جمع، لكنّ في الجواهر: و المشهور نقلاً و تحصيلاً، بل لعلّه عليه عـامّة المـتأخّرين الجواز، بل عن الغنية الإجماع عليه.

أقول: و يدلّ عليه صحيح الحلبي الثاني، و مضمرة سماعة؛ فـإنّهما مـطلقان،[٣] و لايقيّد إطلاقهما ببقيّة الروايات؛ لعدم المنافاة بينهما، كما لا يخفى.

و أمّا ما في صحيح الحلبي الأوّل من قوله: «فأمّا نظرة فلا يصلح»،[٤] فردّ بأنّ نفي الصلاحيّة لا تدلّ على الحرمة بل هو ظاهر في الكراهة.

أقول: المتأمّل في روايات باب الربا لا يجرأ أن يحمل نفي الصلاحيّة على الكراهة؛ لاستعماله في الحرمة كثيراً.

و قال المحقّق اليزدي:

> مع أنّ الحرمة إن كانت من جهة الربا، فمشكل؛ لأنّه مختصّ بالمتجانسين و إن كان المراد كونها تعبّديّة، فبعيد عن ظاهر الأخبار؛ لأنّ الظاهر منها كون البأس و عدم الصلاح من جهة الربا، فيناسب حملها على الكراهة، و يمكن حملها على التقيّة؛ لأنّ المنع مذهب العامّة....[٥]

أقول: الحمل على التقيّة مخصوص بصورة تعارض الأدلّة المفقود. و نحن نقول: إنّ الحرمة من جهة الربا، و الإشكال ضعيف؛ لأنّ اختصاص الربا بالمتجانسين حتى في

---

١. المصدر، ص٤٤٤.
٢. جواهر الكلام، كتاب المتاجر، ص١٨٣ ـ(الطبعة القديمة).
٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٤٤، ح ٨. و مثلهما في الإطلاق صحيحة أخرى للحلبي.
٤. راجع: المصدر، ص٤٥٣، ح ١٤. و في معتبرة زياد: «فأمّا نسيئة فلا يصلح».
٥. العروة الوثقى، ج٢، ص٣٠.

فرض النسيئة و عدم جريانه في غيرهما أوّل الكلام، بل هو ممنوع، و سند المنع ما عرفت.

فالحقّ أنّ الجملة المذكورة، أعني قوله: «فأمّا نظرة فلا يصلح» توجب الاحتياط في المقام، كما صنع المحقّق﵀ في الشرايع.[١]

هذا كلّه إذا كان العوضان من الجنسين المختلفين و كانا ممّا يكال أو يوزن، و أمّا إن كانا من الأثمان، فهو صرف يحرم التفاضل فيها، كما دلّت روايات.[٢]

و إن كانا من المعدودين، فقد مرّ جواز التفاضل فيها نسيئة. و إن كان أحدهما من الأثمان أو من المعدودات و الآخر من العروض، فالظاهر هو الجواز و إن كان صحيح الحلبي الأوّل و معتبرة زياد يشملان المقام أيضاً، بل في الجواهر:

> و إن كان أحدهما من الأثمان و الآخر من العروض، فلا خلاف أجده في جواز التماثل و التفاضل، بل الإجماع بقسميه عليه، إذ هو إمّا نسيئة أو سلم، و كلّ منهما مجمع على جوازه، بل لعلّه من الضروريات المستغني عن الاستناد إلى إطلاق الأدلّة و غيره، **انتهى.**

ب) قالوا بحرمة معاوضة المتجانسين نسيئة مع عدم التفاضل؛ فإنّ الأجل زيادة موجبة للربا.

و في العروة الوثقى:

> بل الظاهر الإجماع على عدم الجواز، و ما عن الخلاف من كراهته شاذّ أو محمول على إرادة الحرمة من الكراهة. و لا يخرج عن كونه رباً بزيادة مقدار في طرف صاحب الأجل،[٣] **انتهى.**

و في الجواهر ادّعي الإجماع بقسميه عليه.

أقول: و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق الروايات، جواز المعاملة المذكورة، و أنّ المانع من صحّة المعاملة و حلّيّتها هو زيادة الحسّية دون الحكميّة و إليك بعض هذه الروايات:

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج٢٣، ص٣٤٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٥٦.

٣. العروة الوثقى، ج٢، ص٢٤.

منها: صحيح عبدالرحمن، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: «لا يجوز إلّا مثلاً بمثل ـ ثمّ قال: ـ إنّ الشعير من الحنطة».

منها: صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة و لايباع إلّا مثلاً بمثل، و التمر [و الثمن خ] مثل ذلك» قال: و سئل عن الرجل يشتري الحنطة، فلا يجد صاحبها إلّا شعيراً أيصحّ له أن يأخذ إثنين بواحد؟ قال: «إنّما أصلهما واحد».[١]

منها: صحيح ابن مسلم و زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل، و السويق بالسويق مثلاً بمثل، و الشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به».[٢]

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة و مقتضى إطلاق ذلك، حرمة المعاوضة مع التفاضل نقداً و نسيئة، فما أفاده صاحب العروة قدس سره من أنّ زيادة المقدار في جانب صاحب الأجل لا تخرج المعاملة عن كونها ربويّة غيرمتين، بل حقّ العبارة على ما ذكرنا أن يقال: إنّها توجب الربا، فضلاً عن كونها مخرجة للمعاملة عن الربا. كما أنّ مقتضى إطلاقها جواز المعاملة مع التساوي في المقدار نقداً و نسيئة، و لم أجد عاجلاً له مقيّداً، فتدبّر جيّداً.[٣]

ج) لا فرق في الزيادة المحرّمة بين كونها جزءاً لأحد العوضين أو شرطاً. و قلنا: إنّ الشروط لا تقابل بالثمن؛ و ذلك للإطلاقات المتقدّمة من الكتاب و السنّة الشاملة للجزء و الشروط، كما أنّ مقتضاها عدم الفرق بين كونها من جنس العوضين أم لا، كما

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٨.

٢. المصدر، ص٤٤٠.

٣. راجع: المصدر، ص٤٣٩ و كتب لنا السيّد الأستاذ الخوئي دام ظلّه: «الظاهر أنّ المسألة من المتسالم عليها بين الأصحاب قديماً و حديثاً، و يدلّنا على الحكم المذكور قوله عليه السلام في معتبرة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلّا يداً بيد» و أمّا الروايات التي ذكرتها ـ يريد الروايات المذكورة في المتن ـ، فهي في مقام بيان عدم جواز بيع أحد المتجانسين بالمتجانسين الآخر بالتفاضل، و جوازه بالتساوي و لا إطلاق لها بالإضافة إلى جوازه نسيئة و لا نظر لها من هذه الناحية أصلاً، على أنّ معتبرة محمّد بن قيس المتقدّمة مقيّدة لإطلاقها»، انتهى كلامه.

أقول: لا يبعد وثاقة محمّد بن قيس الذي يروي عنه عاصم بن حميد، كما في المقام. لكن يشكل المقام من حيث دلالة الدليل فإنّه بعد محتاج إلى تأمّل. و لاسيّما أنّ حصر الجواز في بيع الجنسين المتماثلين في النقد فرض غير عقلائي ولايقع مثله عرفاً في السوق. و النسيئة إحسان من البائع إلى المشتري.

إذا باع من حنطة بمنّ منها و بمقدار من الدهن أو شيء آخر من المكيل أو الموزون أو المعدود أو غيره جزءاً كان المقدار المذكور أم شرطاً.

و أمّا إذا كانت الزيادة المشروطة غير عينيّة ممّا يكون مالاً كسكنى الدار، أو عملاً له ماليّة، كخياطة ثوب، أو يكون ممّا فيه منفعة، كاشتراط مصالحة أو بيع محاباتي، أو اشتراط خيار أو تسليم في مكان معيّن، أو ممّا فيه غرض عقلائيّ، كاشتراط كنس المسجد، أو إعطاء شيء للفقير، أو قراءة القرآن و غيرها، ففي الحرمة نظر، لكنّ الأحوط ـ إن لم يكن أقوى ـ المنع في الأوّلين؛ لقوّة احتمال شمول المطلقات لهما، و الأظهر في غيرهما الجواز للانصراف. فتأمّل.

د) هل المحرّم ـ تكليفاً و وضعاً ـ هو الزيادة فقط و يصحّ البيع بالنسيئة إلى غيرها أم يبطل أيضاً؟ الأقوى بطلان البيع إذا كانت الزيادة جزءاً؛ إذ الزيادة ليست ممتازة عن رأس المال حتى تكون المعاملة صحيحةً بالنسبة إليه، بل كلّ جزء من المثل يقابل الجزئين، فليس البيع بمثل و زيادة. و أمّا إذا كانت شرطاً، فإن قلنا: إنّ الشرط الفاسد مفسد، فهو. و إن لم نقل به و كانت الزيادة من المكيل و الموزون، فالبيع ـ أو أيّة معاملة كانت ـ باطل أيضاً؛ لإطلاق الروايات الدالّة على اعتبار المثليّة.[1] و إن كانت غيرهما، فيمكن القول بصحّة البيع؛ لعدم دليل قويّ على المنع، فلاحظ و تأمّل جيّداً.

هـ) هل الشرط كما أنّه موجب للربا يمنع عنه أيضاً كما إذا باع منّين من الحنطة بمنّ و اشترط عليه خياطة الثوب؟ الظاهر: أنّه لا يمنع، كما يفهم من الروايات الدالّة على اعتبار المثليّة. و أمّا لو جعل شرطاً في قبال شرط بأن باع قفيزاً من الحنطة بقفيز منها، و شرط عليه خياطة الثوب، و شرط الآخر كتابة مثلاً، ففيه وجهان: الصحّة؛ لصدق المساواة، خصوصاً مع تساوي الأجرتين. البطلان خصوصاً مع تفاوتهما كثيراً، بل يمكن أن يقال: إنّ في أمثال هذه المعاملات يتحقّق الربا من الطرفين، و يحتمل التفصيل بين تساوي الأجرتين، فيحكم بالصحّة، و تغايرهما، فيحكم بالحرمة و البطلان، و لعلّه الأوجه، فتأمّل.

---

١. المصدر، ص٤٣٨ و ٤٣٩.

و) الأقوى ما عليه المشهور المنقول من جريان الربا في غير البيع من المعاوضات، كما يظهر وجهه من مراجعة روايات الباب، و قد ذكرنا بعضها سابقاً.

قال صاحب العروة:

و هل يجري في التعاوض لا بعنوان المعاوضة مثل وفاء الديون، كما إذا كان عليه عشرة دارهم فيوفيّه بدفع إثني عشر درهماً؛ فإنّه ليس بعنوان المعاوضة، إلّا أنّ المدفوع عوض عمّا في ذمّته إذا قصد الوفاء بالمجموع لا بالعشرة منها و هبة الزائد، و كذا إذا كان عليه عشرة مؤجّلاً، فيرضى الدائن بثمانية حالّاً إذا كان القصد إلى كون الثمانية وفاء عن عشرة لا عن ثمانية و يكون إبراء عن إثنين.

و ربّما يحتمل كونه رباً؛ لأنّه تعاوض، بل في اللبّ معاوضة، فتشمله الأخبار ... و الأقوى عدم كونه رباً إذا لم يكن بعنوان المعاوضة من صلح أو غيره، بل كان بعنوان الوفاء بالمجموع و إن كان راجعاً إلى التعاوض؛ لانصراف الأخبار عنه ... و ممّا ذكر ظهر أنّ الأقوى عدم جريان الربا في الغرامات، كما إذا أتلف منّاً من الحنطة الجيّدة، فدفع إلى المالك منّاً و نصف منّ من الرديئة؛ فإنّه و إن كان المدفوع غرامة عوضاً عن التالف، فيكون بينهما تعاوض، خصوصاً إذا كان المدفوع من غير صنف التالف، بل أو من غير جنسه، كما إذا أعطى بدلاً عن المنّ من الحنطة منّين من الشعير، لكنّها ليست بعنوان المعاوضة، بل بعنوان الغرامة، فلا بأس بزيادة أحدهما على الآخر؛ خلافاً للمحقّق في الشرائع في باب الغصب ... و قد عرفت انصراف الأخبار عنها.

و كذا ظهر ممّا ذكرنا حال القسمة، و أنّه لا يجري فيه الربا و إن كانت تعاوضاً بين مال كلّ من الشريكين في كلّ من الحصّتين؛ لعدم كون العنوان عنوان معاوضة؛ إذ عنوانها التميّز بين الحقّين ... فلو كانت الشركة بالمناصفة و اقتسما بالثلث و الثلثين، لا يكون من الربا.

و الحاصل أنّ القدر المسلّم من الأخبار التعميم إلى كلّ ما كان بعنوان المعاوضة، لكنّ الأحوط إجراؤه في كلّ ما يتضمّن التعاوض أيضاً، كالوفاء، و الغرامة، و القسمة،[1] انتهى.

---

١. العروة الوثقى، ج٢، ص١٠ ـ ١٢.

أقول: دعوى الانصراف غير قويّة، فالأحوط هو تعميم الحكم و إجراء حكم الرباء في جميع هذه الصور. و أمّا صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثمّ يعطي (يقضى خ) سوداً (وزناً خ) (سوداً وزناً خ) و قد عرف أنّها أثقل ممّا أخذ و تطيّب به نفسه أن يجعل له فضلها؟ فقال: «لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط و لو (أولو خ) وهبها (وهب) له كلّها صلح (له خ) (أصلح خ)». و في العروة «و لو وهبها كملاً كان أصلح».[1]

فلا يدلّ على مرامه كما زعم؛ إذ المحتمل أو الظاهر من قول الراوي «و تطيّب به نفسه إلخ» هو هبة الزائد لا أنّه بعنوان الوفاء، فالحديث لا يصلح لتقييد المطلقات الشاملة للمقام (أي التعاوض). و منها صحيح الحلبي المتقدّم في بحث الزيادة الحكميّة.

و منها: صحيح هشام عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الأكرار فلا يكون عنده ما يتمّ له ما باعه، فيقول له: خذ منّي مكان كلّ قفيز حنطة قفزين من شعير حتّى تستوفي ما نقص من الكيل؟ قال: «لا يصحّ؛ لأنّ أصل الشعير من الحنطة و لكن يردّ عليه الدراهم بحساب ما ينقص من الكيل».[2]

و حمله على المبادلة دون الوفاء، كما احتمله صاحب العروة خلاف إطلاقه. نعم، ربّما يدلّ على الجواز الصحيح الآتي في أوّل الربا القرضي، فلاحظ.[3]

ز) قد عرفت اختصاص الربا باتّحاد الجنس في العوضين؛ فإذا اختلف الجنسان فلا رباً. و أمّا إذا شكّ في مورد في اتّحادهما، فقال صاحب العروة:

> الظاهر جواز المعاملة مع التفاضل فيه؛ إذ حرمة التفاضل معلّقة على الاتّحاد المشكوك تحقّقه الموجب للشكّ في حرمته، فيرجع فيه إلى عموم مثل أحلّ الله البيع، و دعوى أنّ الشبهة موضوعيّة و لا يجوز التمسّك فيها بالعموم؛ لأنّ المفروض أن الشكّ في أنّ الشيء الفلاني متّحد مع الآخر جنساً أم لا؛ و العامّ ليس متكفّلاً لبيان هذا ... مدفوعه بمنع عدم جواز التمسّك بعد ظهور العموم في جميع أفراده التي منها الفرد المشتبه، فلابدّ من شمول

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٧٦.
٢. المصدر، ص٤٣٨.
٣. المصدر، ص١٠٤.

حكمه له؛ بخلاف الخاصّ، فإنّ المفروض عدم تحقّق فرديّة المشكوك له حتّى يشمله حكمه.[١]

إلى آخر ما ذكره من كلامه الطويل. و يرد عليه أوّلاً: المنع من التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة إلّا في بعض الموارد، كما قرّرناه في موضعه،[٢] و الذي علّله به جواز التمسّك عليل جدّاً.

و ثانياً: لو سلّمناه، لكانت النتيجة هي حرمة المعاملة على عكس ما قاله هذا السيّد الجليل؛ فإنّ العمومات دلّت على حرمة مطلق الربا خرج منها المختلفان جنساً بمنفصل، فإذا شكّ في اتّحاد الجنس و اختلافه يرجع إلى عموم حرمة الربا؛ فإنّه شامل للمقام قطعاً؛ إذ المفروض وقوع التفاضل في أحد العوضين، و شمول حكم المخصّص له غير معلوم.[٣]

و ثالثاً: نمنع اشتراط المماثلة في الربا، لعدم دليل عليه، بل المانع منه هو اختلاف الجنسين، كما في صحيح محمّد بن مسلم، و صحيح الحلبي.[٤]

و الأصل عدم اختلاف الجنسين، فيتحقّق موضوع الربا. اللّهمّ إلّا أن يتمسّك لاشتراط المماثلة بمضمرة سماعة حيث قال: «لا يصلح شيء منه إثنان بواحد»[٥] و إن كان ذيلها يدلّ على أنّ الاختلاف مانع عن الحرمة، فافهم.

و هنا شيء آخر و هو أنّ الفرد المشكوك ربّما يدفع خصوصيّة الخاصّ فيه بالأصل، أي بأصالة العدم الأزلي؛ خلافاً للمحقّق النائيني حيث منع من جريان الأصل المذكور بدعوى كونه مثبتاً بدليل أنّ استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي، لكنّ الأصل المذكور و إن يخلو من هذا الإشكال كما قرّر في محلّه غير أنّه لا مسرح

---

١. العروة الوثقى، ج٢، ص٢٠.

٢. المسألة ذات أقوال محرّرة في أصول الفقه.

٣. من العجيب و الغريب أنّ صديقنا الشيخ الفيّاض (دام عمره) ملأ أو راقاً من كتابه «المحاضرات» و هي تقريرات لدروس السيّد الأستاذ الخوئي(دام ظلّه) و حاصله إنكار نسبة جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إلى صاحب العروة مع صراحة كلامه هنا فيه!!

٤. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٤٢ و ٤٤٣.

٥. المصدر، ص٤٤٣.

له في المقام؛ لأنّ المماثلة الجنسيّة عرفاً من عوارض الماهيّة و هي غير مسبوقة بالعدم حتّى في فرض عدم وجود موصوفها، و للكلام ذيل لا يسعه هـذا المـختصر، و قـد تعرّض له السيّد الحكيم‌ﷺ و السيد الخوئی دام ظلّه في مباحث الكرّ في كتاب الطهارة من شرحهما على العروة الوثـقى، فلاحظ لعلّك تعرف أنّ الحقّ في المقام مـع السـيّد الحكيم‌ﷺ.

و الأظهر عندي من جهة الحكم الوضعيّ هو فساد المعاملة؛ لعدم ما يصلح لصحّتها حتى قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالعُقُودِ» و قوله تعالى: «تِجارَةً عَنْ تَراضٍ» فإنّ تطبيقهما على المعاملة المشكوكة المذكورة غير ثابت بعد تخصيصهما بغير الربا؛ فضلاً عن مثل قوله: «أَحَلَّ اللّٰهُ ٱلبَيْعَ» الذي يكون قوله تعالى: «وَحَرَّمَ ٱلرِّبا» بمنزلة المخصّص المتّصل له، و لا شكّ لأحد في عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمخصّص المتّصل في الشبهات المصداقيّة.

و من جهة حكم التكليفيّ هو الحلّيّة إن لم يكن رضا المتعاملين بتصرّف كلّ منهما في مال الآخر مقيّداً بصحّة المعاملة؛ لجواز التصرّف في مال الغير برضاه، و الحرمة إذا كان رضاهما به مقيّداً بصحّة المعاملة المفروض بطلانها، (والله العالم). ثمّ إنّ في كلام صاحب العروة مواقع للإيراد و الإشكال تركنا التعرّض؛ للاشتغال بالأهمّ منها.

ح) إذا علم اتّحاد جنس العوضين و شكّ في التماثل و التفاضل، حكم بعدم جواز المعاملة بينهما؛ لأنّ المماثلة شرط، فلابدّ من إحرازه، كما إذا كان لشخص عليه مقدار من الحنطة و له عليه مقدار من الحنطة و الشعير و لم يعلم قدرهما؛ فإنّه لا يجوز أن يصالح ماله بما عليه، و هذا ظاهر، و يقول صاحب العروة‌ﷺ:

«و الظاهر إجماعهم على ذلك، كما يظهر منهم في مسألة ما يعمل من جـنسين و مسألة بيع الأواني المصوّغة من النقدين، و بيع تراب الذهب و الفضّة».

ط) الظاهر من الأخبار أنّ وصف الجيادة و الرداءة لا يسوّغ التفاضل في المقدار، كما أنّ الجيادة لا تعدّ زيادة توجب الرباء.

ي) قيل: إنّ اللحوم مختلفة باختلاف الحيوانات، و في الجواهر: بلا خلاف،[1] بل في التذكرة: الإجماع عليه، و الاشتراك في اسم اللحم لا يقتضي الاتّحاد، كالاشتراك في اسم الحيوان، فلحم الغنم جنس من غير فرق بين الضأن و المعز إجماعاً، و لحم البقر و الجاموس جنس واحد، و كذا الإبل عرابها و بخاتها، و الطيور أجناس مختلفة، كلّ واحد ممّا له اسم خاصّ جنس من غير فرق بين الذكر و الأنثى، و العصفور جنس واحد، و الحمام أيضاً أجناس لكلّ جنس اسم، و السمك جنس واحد، كما قيل. و قيل: أجناس. و قيل: إنّ جراد البحر غير جراد البرّ... الوحشيّ من كلّ حيوان غير أهليّ منه، بل عن الغنية و جامع المقاصد و التذكرة: الإجماع عليه، كما في الجواهر، و الألبان تابعة للحيوانات في الاتّحاد و الاختلاف بإجماع التذكرة، و لم يجد صاحب الجواهر فيه خلافاً، و كذا الصوف و الشعر و الوبر تابعة للحيوان المأخوذ منه.

أقول: الاختلاف الذي ذكروه ممنوع أو مشكوك، فيرجع إلى أصالة الفساد في المعاملة، كما تقدّم، و من المطمئنّ به اختلاف لحم الطيور، و لحم الدوابّ جنساً، و في سواهما من المذكورات لابدّ من الاحتياط بعدم أخذ التفاضل، أو جعل العوض شيئاً آخر. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإجماعات المنقولة المذكورة و إن لم تكن حجّة تعبّديّة إلّا أنّها تكشف عن اختلاف المذكورات جنساً عند أهل العرف؛ فإنّ اتّفاق العلماء و هم الكمّلون من أهل العرف على اختلاف أجناسها أقوى دليل عليه، فافهم.

نعم، الشحم غير اللحم و هو غير الألية و لو كانت من حيوان واحد، كما أنّ الصوف و الشعر جنسان.

ك) قال الفقيه اليزدي‌ﷺ:

المشهور على أنّ كلّ جنس مع ما يتفرّع عليه و يعمل منه كالجنس الواحد، فلا يجوز التفاضل بينه و بين فروعه، و كذا لا يجوز التفاضل بين فروعه بعضها مع بعض، فلايجوز التفاضل بين الحنطة و دقيقها و سويقها، و لا بينها و بين دقيق الشعير و سويقه، و كما لايجوز بين الشعير و بينهما، و لا بين الحنطة أو الشعير و الخبز منهما، و لا بينهما و بين

---

١. جواهر الكلام، كتاب المتاجر، ص٦٨ (الطبعة القديمة).

الهريسة، و لا بين الأرز و طبيخه، و لا بين الحليب و المخيض أو الجبن أو الزبد أو الأقط؛ و لا بعضها مع بعض، و لا بين السمسم و الشيرج، و الراشي، و لا بين التمر و الدبس منه، و السيلان و الخلّ منه، و لا بعضها مع بعض، و كذا في العنب مع دبسه و خلّه، و هكذا كلّ أصل مع فروعه، و بعض الفروع مع بعض. و عن التذكرة: الإجماع على هذه الكلّيّة،[١] و يستدلّ عليه مضافاً إليه بجملة من الأخبار... و عن الأردبيلي: التأمّل في هذه الكلّيّة... قلت: الإنصاف عدم استفادة الكلّيّة من الأخبار المذكورة ؛ إذ هي مختصّة بمثل الحنطة و الدقيق، و السويق، و العنب، و الزبيب، فلا دلالة فيها على اتّحاد مثل الحليب و الزبد، و التمر و العنب مع الخلّ منهما، و نحو ذلك.[٢]

أقول: بعد دلالة الروايات على عدم الربا في الجنسين المختلفين، كما مضت، فلابدّ في الحكم بالربا من إثبات اتّحاد الجنس عرفاً أو تعبّداً و إلّا فمقتضى القاعدة هو الجواز، و هذا ظاهر، و قد ثبتت حرمة التفاضل بين الشعير و الحنطة مع كونهما جنسين عرفاً، و علّلها في صحيح هشام المتقدّم بقوله عليه السلام: «لأنّ أصل الشعير من الحنطة».

و في صحيح عبدالرحمن بقوله عليه السلام: «إنّ الشعير من الحنطة»، و في صحيح الحلبي: «إنّما أصلهما واحد».[٣]

و كذا ثبتت في الحنطة و الدقيق، كما في مضمرة سماعة،[٤] و صحيح محمّد بن مسلم و زرارة،[٥] و ثبتت أيضاً في أقسام التمر و الزبيب، كما في مضمرة سماعة،[٦] و يلحق بالزبيب أقسام العنب و غيره، و ثبتت أيضاً في السويق و الدقيق، كما في صحيح زرارة، و في العنب و الزبيب، كما في موثّق سماعة.[٧]

قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن العنب بالزبيب؟ قال: «لا يصلح إلّا مثلاً بمثل، و الرطب

---

١. لاحظ كلام العلّامة في متاجر جواهرالكلام، ص١٨٥ (الطبعة القديمة).

٢. العروة الوثقى، ج٢، ص٢٨.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٣٨ الظاهر أنّ المراد به هو ما في الروايتين السابقتين، و على كلّ التعليل غير مفهوم لنا.

٤. المصدر، ص٤٣٩.

٥. المصدر، ص٤٤٠.

٦. المصدر ص٤٤٣.

٧. المصدر، ص٤٤٦. لكنّ في سندها أبا أيّوب و قد مرّ الكلام فيه غير مرّة.

بالرطب مثلاً بمثل». لكن يعارضها صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «لا يصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أنّ التمر يابس و الرطب رطب فإذا يبس نقص».

أقول: و مقتضى الأخير هو جواز التفاضل بمقدار النقص بعد اليبس، و حرمة التماثل في المقدار. و مقتضى الأوّل حرمة التفاضل و جواز التماثل، بل وجوبه، و بعد التعارض و التساقط نرجع إلى الظواهر الدالّة على اعتبار المماثلة في حين المعاملة فقط بلا اعتبار ما بعدها إن ثبت اتّحاد العنب و الزبيب، و التمر و الرطب.

ثمّ العمدة هو التعدّي عن هذه المذكورات إلى أمثالها؛ لأجل التعليلات المتقدّمة. و يحتمل عدمه، و اقتصار الحكم عليها، و الرجوع إلى غيرها إلى نظر العرف الحاكم في اختلاف الجنس و اتّحاده، و الأظهر عدم التعدّي لأجلها؛ خلافاً لصاحب الجواهر رحمه الله و غيره؛ فإنّ كون الشعير من الحنطة لم يعلم بوجه صحيح، فهو في حدّ ذاته مجمل، فلا مجال للتعدّي عن موردها.

نعم، يصحّ التعدّي من كلّ أصل إلى فرعه إذا كانا كالحنطة و الدقيق، أو كالدقيق و السويق؛ لعدم فهم خصوصيّة في السويق، و الدقيق، و الحنطة المذكورة في الروايات، فيلحق المصوغات الفلزيّة بغير المصوغات مثلاً، و في الزائد من هذا المقدار يرجع إلى عموم الجواز إن لم ينعقد إجماع.

قال في متاجر الجواهر:

> مع أنّه لا خلاف أجده أيضاً فيه، أي في العنب و الزبيب، و في القاعدة المعروفة بين الأصحاب قديماً و حديثاً و هي أنّ كلّ ما يعمل من جنس، يحرم التفاضل فيه و إن اختصّ هو باسم،[1] إلخ.

و قال العلّامة ـ بعد ذكر جملة من الأمثلة المتقدّمة في كلام السيّد اليزدي المتقدّم ـ: «عند علمائنا أجمع» فمقتضى التورّع الديني الاحتياط.

ل) المحكيّ عن المشهور عدم جواز بيع اللحم بالحيوان. و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و عن ابن إدريس و جمع من المتأخّرين، بل و عن المشهور: اختصاص

---

١. جواهر الكلام، كتاب المتاجر، ص ١٨٥. (الطبعة القديمة).

المنع بما إذا كان اللحم من جنس الحيوان، كلحم الغنم بالغنم، و أنّه لا مانع إذا كان من غير جنسه. و استظهر بعضهم أنّ محلّ الكلام هو الحيوان الحيّ، و عن ظاهر جمع هو المذبوح.

أقول: العمدة في المقام ما رواه المشائخ الثلاثة(قدّس الله أسرارهم) بأسانيدهم عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كره بيع اللحم بالحيوان»،[1] و قال الصادق عليه السلام في ذيل صحيحة التمّار: «و لم يكن عليّ يكره الحلال»[2] فينتج حرمة البيع المذكور.

و استشكل في العروة الوثقى[3] بعدم ثبوت موثّقيّة غياث، و أنّه بتريّ، و فيه أنّ جمعاً من الفقهاء و إن سبقوه في تضعيف غياث غير أنّه عجيب؛ لأنّ النجاشي وثّقه صريحاً، و البتريّة إن ثبتت للغياث المذكور، فهي لا تنافي الموثّقيّة و إنّما تنافي الوثاقة، كما قرّر في محلّه، لكنّ الحرمة على تقدير ثبوتها لم يثبت كونها من باب الربا، مع أنّ الحيوان لا يكال و لا يوزن في تلك الأعصار، بل تقع المعاوضة عليه مشاهدةً، بل هي تعبّديّة، و مقتضى إطلاق الرواية عدم اعتبار كون اللحم من جنس الحيوان المذكور، بل يحرم بيع لحم الطير بالدوابّ، و انصرافه عن الطيور بدويّ لا عبرة به، و المراد بالحيوان هو الحيّ دون المذبوح، كما هو الظاهر.

ثمّ إنّ المحرّم هو بيع اللحم بالحيوان بأن يجعل الحيوان ثمناً. و أمّا إذا جعل مثمناً و اللحم ثمناً، فيمكن أن يرجع إلى عموم الحلّ، و مع ذلك في أصل الحكم في النفس شيء، و الله العالم.[4]

م) إذا باع رطباً بمثله فضولاً و أجاز المالك بعد جفاف أحدهما و نقصه مع بقاء الآخر رطباً، فالصحّة و عدمها مبنيّان على القول بالكشف و النقل، فتأمّل.

ن) إذا زاد أحد المتجانسين على الآخر و ضمّ إلى الطرف الناقص ضميمةٌ من جنس

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٤١.

٢. المصدر، ص ٤٤٧.

٣. العروة الوثقى، ج٢، ص٣٩.

٤. وجه التردّد أنّ عدم كراهة عليّ عليه السلام للحلال لا يستلزم انحصار مكروهه في الحرام ضرورة حسن كراهته للمكروه الاصطلاحي أيضاً، فلا يبعد تفسير الحلال بالمباح الاصطلاحي المقابل للأحكام الأربعة الأخرى، فلاحظ و تأمّل.

آخر، كما إذا باع مدّاً من الحنطة و درهماً بمدّين أو درهمين، صحّ البيع، و كذا إذا ضمّ إلى كلّ من الطرفين جنس أخر. قال صاحب الجواهر﵀: و لا خلاف بيننا في الجميع، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منه مستفيض جدّاً إن لم يكن متواتراً،[١] إلخ.

أقول: العمدة في المستند هي الروايات كما تلي:

فمنها: المضمرة الصحيحة لابن[٢] الحجّاج... فقلت له: أشتري ألف درهم و دينار بألفي درهم؟ فقال: «لا بأس بذلك؛ إنّ أبي كان أجرأ على أهل المدينة منّي، فكان يقول هذا، فيقولون: إنّما هذا الفرار. لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، و لو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار. و كان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال».[٣]

منها: صحيحة أخرى له عن الصادق﵇: «كان محمّد بن المنكدر» إلخ.

منها: مضمرة صحيحة أخرى له قال: سألته عن رجل، إلخ؟

منها: صحيح الحلبي عن الصادق﵇: «لا بأس بألف درهم و درهم بألف درهم و دينارين، إذا دخل فيه ديناران أو أقلّ أو أكثر فلا بأس به».[٤]

## تنبيه

قال صاحب العروة:

و ظاهرها ـ أي الأخبار ـ كماترى انصراف كلّ جنس إلى مخالفه، كما أنّه إذا كانت الزيادة في أحدهما تنصرف إلى الجنس المخالف في الطرف الآخر، لكنّه خلاف قصد المتعاقدين و خلاف العرف؛ فإنّ مقتضاه مقابلة كلّ جزء من المثمن بجزء من الثمن بحسب القيمة، فهو تنزيل تعبّدي بالنسبة إلى خصوص الرباء للفرار منه، لا بالنسبة إلى سائر الأحكام؛ فإذا كانا لمالكين لا يكون لكلّ منهما ممّا يخالف جنسه، بل على حسب الحكم العرفي، و كذا بالنسبة إلى الصرف، فلو باع فضّة و نحّاساً بفضّة و نحّاس، لايخرج

---

١. جواهر الكلام، كتاب المتاجر، ص١٩٥ (الطبعة القديمة).

٢. و المسئوول عنه هو الصادق﵇، كما يظهر من متن الرواية.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٦٧.

٤. المصدر، ص٤٦٨.

عن حكم الصرف من حيث لزوم القبض في المجلس بدعوى أنّ المقابلة بين الفضّة و النحّاس، فلا يكون من الصرف، انتهى.

و) استثنوا من حرمة الربا الربا بين الوالد و ولده، و كذا بين المولى و مملوكه، و بين الزوج و زوجته، و بين المسلم و الحربيّ إذا أخذ المسلم الفضل، و المستشكل هو الأردبيلي و السبزواري ﷺ.

و في الجواهر بعد قول المحقّق ﷺ: لا رباً بين الولد و والده إجماعاً محكيّاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً صريحاً و ظاهراً، بل يمكن تحصيله، و فيها بعد قوله: «و لا بين المولى و مملوكه» إجماعاً بقسميه، و فيها بعد قوله: «و لا رباً بين الرجل و زوجته» إجماعاً أيضاً بقسميه. و بمثله قال في نفي الربا: «بين المسلم و الحربي».[1]

و الحقّ أنّ الروايات الواردة في المقام كلّها ضعاف سنداً، فلا تصلح مدركاً للحكم فمقتضى العمومات و المطلقات هو الحرمة، غير أنّ الإجماعات المتقدّمة الذكر يثبّطنا عن الجزم بالحكم، فنتوقّف في الحكم و نقول بوجوب الاحتياط في المقام.

ع) في صحيح الحلبي عن الصادق ﷺ: «الفضّة بالفضّة مثلاً بمثل، و الذهب بالذهب مثلاً بمثل، ليس فيه زيادة و لا نقصان، الزائد و المستزيد في النار».[2]

أقول: لكنّ الظاهر أنّ الإسكناس معدود من جنس غير النقدين، و ليس بمكيل و لابموزون، فيجوز بيع بعضه ببعضه تفاضلاً، و كذا لا يجري عليه حكم الصرف من وجوب القبض في المجلس، و لا يتعلّق به الزكاة.

## الربا القرضيّ

و في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا قرضت الدراهم ثمّ أتاك بخير منها، فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»،[3] و هذا المعنى مدلول جملة من الروايات، فالزيادة غير محرّمة إلاّ إذا كان مشروطة للمقرض و الشرط أعمّ من مذكور في العقد

---

١. راجع: المصدر، ص٤٣٦ و ٤٣٧.

٢. المصدر، ص٤٥٦.

٣. المصدر، ص١٠٤ و ج١٣، ص٤٧٧.

صراحة ؛ إذ ظهوره من مقدّر مبنيّ عليه العقد بحيث لولا الزيادة لما أقرض المقروض. و منه يظهر الحال في تسليم النقود إلى المصارف و البنوك الرائجة.

ويمكن أن نقول: إنّ حرمة الربا القرضي لاتشمل سائر العقود، فيصحّ أن يقصد بدفع الأوراق النقديّة إلى المصارف (البنوك) الوديعة، ولو بقصد تحصيل الربح منها. لا يقال: لا يجوز التصرّف للمستودع التصرف في مال الوديعة، ولا يقبله البنوك أو الأشخاص بهذا الوجه. فإنّا نجيب عنه بأنّ خصوصيّة الأوراق النقديّة الفرديّة ـ و كثير من الأفراد المتماثلة من الأنواع المختلفة الأخرى ـ في مثل أعصارنا، ملغاة عند العرف لدقة صنعها، فيجوز التصرّف فيها مالم ينه عنه المالك، فإذا دفع أوراقاً أخرى فقد دفع إليه ماله عرفاً. فتفطّن.

و أمّا إذا كانت الزيادة للمقترض بأن يستقرض الأكثر و يشترط دفع الأقلّ منه، فلا بأس به ظاهراً؛ لعدم دليل على المنع.

ثمّ إنّه لا يجوز اشتراط الزيادة قطعاً، كما أنّه يجوز اشتراط دفع المساوي في مكان مخصوص، كما دلّ عليه عدّة من الروايات.[١]

و لا فرق في الزيادة المشترطة بين كونها من جنس القرض أم لا؛ لإطلاق موثّق إسحاق بن عمّار،[٢] و مقتضى مفهوم الرواية الأولى عدم الفرق بين كون الزيادة مقداريّة أو وصفيّة.

## فروع

١. إذا اشترط المقرض عملاً على المقترض يحرم أيضاً كما قالوا، لكنّا لم نجد دليلاً يفي بحكم جميع صور المسألة، بل يجري فيه ما ذكرناه في ربا المعاملة في الفرع الثالث من فروع الشرط الثاني، فلاحظ.

٢. قال في متاجر الجواهر:[٣]

> الثامنة: الأقوى حرمة القرض بشرط البيع محاباةً أو الإجارة أو غيرها من العقود، فضلاً عن الهبة و نحوها...؛ لصدق جرّ النفع به المحرّم فتوىً و سنّةً، و لا يعارضه ما دلّ أنّ خير القرض ما جرّ نفعاً، المحمول ـ كما عرفت ـ على عدم الشرط.

---

١. المصدر، ج ١٢، ص ٤٨٠.

٢. المصدر، ج ١٣، ص ١٠٦.

٣. جواهر الكلام، كتاب المتاجر، ص ٣٠٠ (الطبعة القديمة).

أقول: للأعلام كلمات حول فروع يظهر من بعضها الجواز، و من بعضها المنع، لكنّ المنع لا دليل عليه؛ لضعف ما دلّ على حرمة جرّ النفع سنداً، و ما في الجواهر من انجباره باتّفاق الفتاوى على مضمونه شيء لا نقول به، بل الإمام عليه السلام في صحيح ابن مسلم[١] ردّ الخبر المذكور (أي الدالّ على منع جرّ النفع) و إن كان الظاهر من صحيح شعيب بن يعقوب صحّته،[٢] و العمدة الإجماع إن تمّ.

٣. قالوا بعدم اشتراط الربا القرضي باتّحاد الجنس، و بكونه في المكيل و الموزون، ولكنّ إطلاق الروايات النافية للربا في مختلف الجنس، كصحيح الحلبي، و موثّقة سماعة[٣] اتّحاد ربا القرضي و المعاملة في الصحّة و الحلّيّة، كما أنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على نفي الربا في غير المكيل و الموزون جواز الزيادة في المعدود، و المشهود في القرض أيضاً، فلاحظ.[٤]

و يمكن أن يستدلّ على جريان الربا في غير الموزون و المكيل بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل، فلا بأس ببيعه مثلين بمثل، يداً بيد، فأمّا نظرة، فلا يصلح».[٥]

لكنّ النظرة و النسية إنّما هي في البيع مقابلة يد بيد، و أين هذا من القرض، و احتمال الأولويّة ممنوع.

و الذي أراه عاجلاً في هذا المقام هو استناد الحكم إلى الإجماع إن ثبت، و ليس في الأدلّة اللفظيّة ما يثبت هذا الفتوى، بل الثابت بها خلافه، كما عرفت.[٦]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٠٤.

٢. المصدر، ص١٠٥.

٣. المصدر، ج١٢، ص٤٤٣.

٤. المصدر، ص٤٤٨.

٥. المصدر، ص٤٤٣.

٦. و إليك جواب سيّدنا الأستاذ الواصل إلينا من النجف: «إنّ النصوص في المسألة الأولى (الربا في القرض) قد صرّحت بأنّ كلّ نفع يجرّه القرض من قبل الشرط، فهو رباً، و كلّ نفع يجرّه القرض بدون شرط و بطيب النفس، فهو حلال و ليس رباً، و هي مطلقة من ناحية اتّحاد الجنس، و كونه مكيلاً أو موزوناً، و هذه الروايات موجودة في الباب «١٢» من أبواب الصرف، و في الباب «١٩» من أبواب الدين و القرض، و في الباب «١٨» من أبواب الربا. و أمّا ما ذكرت من الروايات ـ يريد بها صحيحة الحلبي و موثّق سماعة و غيرهما ـ فالظاهر منها أنّها في مقام نفي الربا المعاوضي، و عن غير المكيل و الموزون، و لا إطلاق لها بالإضافة إلى القرض أصلاً»، انتهى كلامه.
أقول: أمّا ما في الباب «١٢» من أبواب الصرف من رواية جعفر بن غياث، فهو مطلق، كما أفاده غير أنّ جعفراً مهمل ←

## ٤. قال المحقّق الثاني في جامع المقاصد:

هاهنا فائدة و هي أنّ الشروط الواقعة في عقد القرض أقسام:

[القسم] الأوّل: ما يفسده، و هو اشتراط الزيادة للمقروض في نفس مال القرض؛ لمحض الإحسان.

[القسم] الثاني: ما يكون لغواً أو وعداً و هو الزيادة للمقترض من غير أن يكون للمقرض زيادةٌ.

[القسم] الثالث: ما يكون مؤكّداً، كاشتراط رهن به و هو صحيح قطعاً.

[القسم] الرابع: ما يكون زيادة للمقرض، لكنّ في غير مال القرض. و في صحّته تردّد، و الأصحّ الصحّة.

[القسم] الخامس: ما يكون وعداً محضاً، كمالو أقرضه و شرط له أن يُقرضه شيئاً آخر.

إذا عرفت هذا، فلابدّ من الفرق بين هذه الشروط في الأحكام. ففي الأوّل معلوم بقاء مال القرض في ملك المقرض. و في الثاني إن كان الشرط لغواً، فلا بحث. و إن كان وعداً، فمعناه إن وفى به كان حسناً، و إلّا لم يأثم.

و وجهه أنّ القرض إحسان إلى المقترض بالقرض، و شرط في ذلك الإحسان إحساناً آخر لنفعه فقط، فلا يجب عليه لانتفاء المقابلة المقتضية للوجوب.

و في الثالث و الرابع يجب عليه الوفاء؛ لأنّ المقرض لم يرض بالقرض إلّا على ذلك التقدير المشترط و قد رضي المقترض على ذلك الوجه، فيجب الوفاء، فإن لم يفعل أثم و إن لم يكن له إجباره قطعاً؛ لأنّ القرض عقد جائز من الطرفين لكلّ منهما فسخه، فإن لم يفسخه حالاً، فهل يتوقّف وجوب الدفع على المطالبة بمال القرض أم يجب دفعه بمجرّد المطالبة بالشرط مع عدم الوفاء؟ وجهان، و في الأوّل قوّة.[1]

---

← في الرجال، راجع وسائل الشيعة، ج١٢، ص٤٥٤).

و أمّا ما أفاده من إنكار إطلاق ما دلّ على اعتبار اتّحاد الجنس بالنسبة إلى القرض و اختصاصه بالربا المعاوضي، فهو متين، المصدر، ص٤٤٣.

لكنّ ما دلّ على نفي الربا في غير المكيل و الموزون، لا يظهر منه الاختصاص بالمعاوضي، بل الإنصاف شمول إطلاقه للقرض أيضاً، المصدر، ص٤٤٨ و ٤٤٩.

بل يظهر من موثّقة منصور نفي الربا القرضي في مختلف الجنسين أيضاً، فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى العموم القرآني الدالّ على المنع.

١. جواهر الكلام، ص٢٩٤ (كتاب المتاجر، الطبعة القديمة) نقلاً عن جامع المقاصد.

و عقّبه في الجواهر بقوله: «و هو كماترى لا يرجع إلى ضابطة، بل هو عند التأمّل مخالف للضوابط الشرعيّة التي قد عرفت اقتضاءها اللزوم في كلّ شرط في عقد القرض إلّا ما جرّ نفعاً للمقرض...»[١] إلخ.

أقول: مضافاً على إيراد صاحب الجواهر عليه أنّ المقترض ربّما لا يقترض و لايقبض إلّا على حسب اشتراط الزيادة و المقرض قد رضي به، فكيف يكون الشرط في القسم الثاني لغواً أو وعداً؟ بل ربّما يكون القبض للمقترض ضرراً، و لا يقدم عليهمع قطع النظر عن الشرط المذكور.

و أمّاالقسم الرابع: فصحّة الشرط خلاف الإطلاقات، و الحقّ ما ذكرنا أوّلاً، والله العالم.

## ٢٣١ ـ ٢٣٤. الرجوع من بعض السور في الصلاة

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «و من افتتح سورةً ثمّ بدا له أن يرجع في سورة غيرها، فلا بأس إلّا «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ»، و لا يرجع منها إلى غيرها، و كذلك «قُلْ يا أَيُّها الكافِرُونَ»».[٢]

و في موثّقة عبيد بن زرارة على المشهور عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: «له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها».[٣]

و يستفاد من الروايتين:

أوّلاً: منع الرجوع من سورتي «الجحد» و «التوحيد» إلى غيرهما إلاّ سورة «الجمعة» و «المنافقين» في يوم الجمعة و إن كان صلاة ظهرها، كما يظهر من صحيح ابن مسلم و صحيح الحلبي و موثّقة عبيد.[٤]

ثانياً: منع الرجوع من «الجحد» إلى «التوحيد» و بالعكس.

ثالثاً: منع الرجوع من كلّ سورة إلى كلّ سورة بعد قراءة ثلثيها على وجه.

---

١. المصدر.

٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٧٧٥.

٣. المصدر، ص ٨٧٦.

٤. المصدر، ص ٨١٤.

رابعاً: منع الرجوع من «الجمعة» و «المنافقين» إلى غيرهما؛ فإنّه مفهوم من مجموع روايات المقام، كما أن إلحاق «الجحد» بـ«التوحيد» في جواز الرجوع عنه إلى «الجمعة» و «المنافقين» أيضاً يفهم من المجموع، فلاحظ.

هذا ما يفهم من الروايات المعتبرة، و أمّا الفتوى الفقهي، فلابدّ من مراجعة المطوّلات للاطّلاع عليه.

ثمّ إن السورة غير واجبة في الصلاة على الأظهر عندنا، و عليه، فيبعد أن يكـون المنع المذكور مفسداً للصلاة بدعوى أنّ النهى الوارد إرشاد إلى عدم صحّة الصلاة مع الرجوع المذكور، بل يدور بين كونه تنزيهيّاً أو تحريميّاً تعبّديّاً، و لا يخلو الثاني عن وجه، والله العالم.

## ٢٣٥. الرجوع في الصدقة مطلقاً

دلّت رواية الحسين بن علوان و مرسلتا ابن فهد على الحرمة: «بل لو ردّت الصدقة، لم يجز أكلها و بيعها؛ و لابدّ من إنفاقها ثانياً».[١]

لكنّ الروايات لضعف أسنادها غير حجّة.

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «و لا يرجع في الصدقة إذا ابتغى وجه الله». و قال: «الهبة و النحلة يرجع فيها إن شاء، حيزت أو لم تحز إلّا لذي رحم؛ فإنّه لا يرجع فيه».[٢]

و في صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام: «إنّما الصدقة محدثة[٣] إنّما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ينحلون و يهبون و لا ينبغي لمن أعطى لله شيئاً أن يرجع فيه» قال: «و ما لم يعط لله و في الله؛ فإنّه يرجع فيه نحلة كانت أو هبة، حيزت أو لم تحز».[٤]

---

١. المصدر، ٦، ص٢٩٤.

٢. المصدر، ج١٣، ص٣٣٤.

٣. لعلّ المراد كثرتها و شيوعها ؛ فإنّها كانت زمن رسول الله صلى الله عليه وآله كما حكاه القرآن: «إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اَللّٰهِ...» أو المراد بيان عادة الناس دون أهل البيت عليهم السلام.

٤. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٣٤. و تصحيح السندين مبني على كون أحمد بن محمّد فيهما هو البرقي دون الأشعري و هو غير معلوم.

و صحيح محمّد بن مسلم[١] باطلاقه يدلّ على حرمة الرجوع في الصدقة قبل الإقباض و وجوب الدفع ابتداء.

**هاهنا فروع**

١. لا يجوز الرجوع في ما وهب لذي رحم بعد قبضه، كما في صحيح محمد بن مسلم، و وجه اعتبار القبض عدم تماميّة الهبة بدونه. و هل الجواز المنفيّ تكليفيّ أو وضعيّ فيه وجهان. و لعلّ الصحيح هو الثاني، فمعناه بقاء ملكيّة الموهوب له للهبة، و عدم امتلاك الواجب له بالرجوع.

٢. يجوز رجوع الواهب إلى الهبة و النحلة و إعادة ما أعطاه بغير ذوي الأرحام، و مثل هذه السلطنة محفوظة له ما دام المال باقياً.

٣. لا يصحّ الرجوع في الصدقة و هي ما أعطاه الله تعالى. و أمّا لو ردّه الآخذ بلا رجوع من المتصدّق، فلا يبعد القول بعدم ملكه له، بل هو للفقراء و المساكين، يدفع إليهم؛ لخبر عليّ بن جعفر.[٢] و هذا الحكم من باب الاحتياط لضعف الخبر سنداً.

٤. عدم جواز الرجوع في الصدقة هل هو وضعيّ كما قلنا في مورد الهبة أو تكليفيّ و وضعيّ؟ فيه وجهان. و اعلم أنّ جواز الرجوع وعدمه في موارد في الهبة لم نحرّر بحثهما هنا فلاحظ الجزء ١٣ من الوسائل في الأبواب الأولى من كتاب الهبات.

**□ إرجاع المؤمنات إلى الأزواج الكفّار**

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ».[٣]

و لعلّ الإرجاع ليس محرّماً نفسيّاً، بل النهي عنه لأجل بطلان الزوجيّة بينهنّ و بين المشركين.

---

١. المصدر، ص ٣٤٠.

٢. المصدر، ص ٣٣٨.

٣. الممتحنة (٦٠): ١٠.

### ٢٣٦ و ٢٣٧. الرشوة في الحكم

قال الله تعالى: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ».[١]

دلّت هذه الآية على تحريم إعطاء المال لإبطال حقّ الغير، و تمشية الباطل، سواء كان الإدلاء بعنوان الرشوة أو بعنوان الهديّة بداعي إصدار الحكم له باطلاً. و يمكن أن يقال بحرمة أخذه للحكّام أيضاً للملازمة العرفيّة بين الإعطاء و الأخذ، و لإطلاق صدر الآية. و قد ادّعي أنّ حرمة الرشوة ـ في الجملة ـ من ضروريات الدين، و ممّا قام عليه إجماع المسلمين.

و في خبر سماعة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «السحت أنواع كثيرة: منها: كسب الحجّام إذا شارط،[٢] و أجر الزانية، و ثمن الخمر. و أمّا الرشا في الحكم، فهو الكفر بالله العظيم»[٣] و هذه الجملة وردت في عدّة من الروايات:

منها: موثّقة عمّار بناءً على أنّ أبا أيّوب الوارد في سندها هو أبو أيّوب الخزّاز الثقة.

أقول: ظاهر الرواية ـ على عكس ظاهر الآية أو صريحها ـ هو بيان حرمة أخذ الرشوة. و قضيّة إطلاقها عدم الفرق في كون سبب الأخذ هو إحقاق حقّ، أو إبطاله مع علم الحاكم بالحقّ و عدمه.

و في رواية عمّار بن مروان جعل من السحت أجور القضاة،[٤] لكنّ في سندها أبا أيّوب و هو لا يخلو عن كلام ؛ لاشتراكه بين الثقة و المجهول، ولكن لا يبعد كونه هو الثقة إن شاء الله.

و في صحيح عبدالله بن سنان، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاض بين القريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: «ذلك السحت».[٥]

---

١. بقرة (٢): ١٨٤.

٢. قد مرّ الكلام في هذه الجملة سابقاً.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٦٢.

٤. المصدر، ص٦٤. مرّ أنّ اعتبار الخمر مبنيّ على أنّ أبا أيّوب في سنده الخزّاز الثقة.

٥. المصدر، ج١٨، ص١٦٢.

أقول: الأحسن حملها على القاضي غير المستأهل للقضاء أو السلطان على الجائر الخائن، كما في تلك الأزمان بأن يكون القاضي من أعوان الظلمة، أو كونه هو الظالم و إلّا فيجوز ارتزاق القاضي الجامع للشرائط من بيت‌المال،[1] و الفرق بين الأجرة و الارتزاق أنّ الأجرة تفتقر إلى تقدير العمل و العوض و ضبط المدّة، و الأخير منوط بنظر الحاكم من غير أن يقدّر بقدر خاصّ.

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه:

ثمّ الظاهر أنّه لا يجوز أخذ الأجرة و الرشوة على تبليغ الأحكام الشرعيّة، و تعليم المسائل الدينيّة، و أنّ منصب القضاوة و الإفتاء و التبليغ يقتضي المجّانيّة.

أقول: اقتضاء المجّانيّة مستند إلى إطلاق موثّقة عمّار حيث تنفي الأجرة و الجعل. و أمّا الإفتاء و التبليغ، فالاقتضاء المذكور لابدّ و أن يفهم من أدلّتها و لا يخلو عن غموض، أو يقال بأهمّيّة الإفتاء و تبليغ الدين من القضاء، لكنّ المتيقّن صورة الانحصار، و كيف ما كان يجب على الآخذ ردّما أخذه، لبقاء المال على ملك مالكه، لاحظ هيأة «الأجر» في أوائل هذا الكتاب.

**تتمّة**

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: «لا بأس به».[2] قال صاحب الوسائل قدس سره: «الظاهر أنّ المراد المنزل المشترك بين المسلمين، كالأرض المفتوحة عنوةً، أو الموقوفة على قبيل، و هما منه»، انتهى.

---

١. بيت المال عندهم ـ كما قيل ـ عبارة عن الأموال التي تجمع عند وليّ المسلمين من الأموال التي مصرفها الجهات العامّة، كخراج الأراضي المفتوحة عنوة، و مقاسمتها، و الجزية، و سهم سبيل الله من الزكاة، و الأوقاف العامّة التي وقفت لمصالح المسلمين عموماً، و المال الموصى به كذلك، و الأموال التي مصرفها وجوه البرّ و غير ذلك، و مصرفها هي المصالح العامّة إجماعا.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٠٧.

### ٢٣٨. الرضا بالحرام

في المقام روايات كثيرة معظمها ضعيفة سنداً، فلاحظ الوسائل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كلّ حال، و تحريم الرضا به.[١]

و في صحيح الهروي عن الرضاعليه السلام:... يابن رسول الله! ما تقول في حديث روي عن الصادقعليه السلام قال: «إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسينعليه السلام بفعل آبائها؟»، فقالعليه السلام: «هو كذلك». فقلت: قول الله عزّوجلّ: «وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ» ما معناه؟ قال: «صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتلة الحسينعليه السلام يرضون بفعال آبائهم، و يفتخرون بها، و من رضي شيئاً كان كمن آتاه، ولو أنّ رجلاً قتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب، لكان الراضي عندالله عزّوجلّ شريك القاتل، و إنّما يقتلهم القائمعليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم».[٢]

أقول: لا بعد في التعدّي عن القتل إلى غيره.

و في صحيح آخر له عنهعليه السلام، قلت: لأيّ علّة أغرق الله عزّوجلّ الدنيا كلّها في زمن نوحعليه السلام و فيهم الأطفال، و من لا ذنب له؟ فقال: «ما كان فيهم الأطفال؛ لأنّ الله عزّوجلّ أعقم... و أمّا الباقون من قوم نوح، فأغرقوا بتكذيبهم لنبيّ الله نوحعليه السلام، و سائرهم أغرقوا برضاهم بتكذيب المكذّبين، و من غاب من أمر فرضي به، كان كمن شاهده و آتاه».

هذا مع استقلال العقل بقبح الرضا بما فيه غضب الرّب سبحانه و تعالى.

### ❐ إرضاع اللبن

قيل: إنّه يحرم إرضاع الأولاد فضلاً عن الأجانب إذا زادوا عن الحولين الكاملين، و نشير إلى وجهه في هيأة «الشرب»، و الحقّ عدم الحرمة.

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٠٩.

٢. بحار الأنوار، ج٤٥، ص٢٩٥. في الرواية إشكال؛ إذ الرضا بالقتل و إن كان حراماً لكنّه لا يستوجب قتل الراضي، اللّهمّ أن يكون من خصائص القائم في مورد الراضين بقتل الحسينعليه السلام أو مطلق المعصومين، و هو ممنوع فإنّ مدلول الخبر أعمّ منه و في قلبي من قبول روايات الهروي شيء.

**□ الترغيب إلى الحرام**

في صحيح حمّاد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للّذي يغنّي: أحسنت».[١]

أقول: لا فرق بين الغناء و غيره من المحرّمات؛ فإذا حرّم التحسين حرّم الترغيب و التشويق بطريق أولى، على أنّه تجرّؤ محرّم و قد مرّ في هيأة «التحسين» أيضاً. و الأظهر أنّ التحسين مصداق للترغيب و لا مباينة بينهما.

## ٢٣٩. الرغبة عن الأديان

يحرم الرغبة عن ملّة إبراهيم عليه السلام لقوله تعالى «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»[٢] والمذمّة تدلّ على الحرمة.

و لا فرق بين دين إبراهيم و سائر الأديان السماويّة؛ لأنّ الكلّ من الله، كما أنّه لا فرق في ذلك بين الأحكام المنسوخة منها، و الأحكام الباقية المعمول بها في الإسلام. نعم، المنسوخ لا يعمل به و لا يحسن تعلّمه للعمل. و هذا المقدار من الإعراض غير ممنوع، بل هو قد وقع، و الإعراض المحرّم ما إذا لوحظ جهة صدور المرغوب عنه إلى الله تعالى فافهم ـ و في الآية بحث تفسيريّ خارج عن غرض الفقه.

**□ الرفث**

قال الله تعالى: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الْحَجِّ».

و في صحيح معاوية: «فالرفث، الجماع...»[٣] و قد مرّ في هيأة «الجدال» و جماع المحرّم، فراجع.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٩.
٢. البقرة (٢): ١٣٠.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٠٨.

## ٢٤٠. رفع الأصوات فوق صوت النّبي

قال الله تعالى: «يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْواتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ».[١]

### ◻ الرقص

يأتي حكمه في حرف «ل» من عنوان اللهو.

### ◻ الرقية بما لا يعرف صحّته

و في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن المريض يكوى أو يسترقى»؟ قال: «لا بأس إذا استرقى بما يعرفه».[٢]

و في مجمع البحرين: و الرقية ـ كمدية ـ العوذة التي ترقى بها صاحب الآفة، كالحمى و الصرع، و غير ذلك من الآفات.

أقول: مفهوم الشرط ثبوت البأس في الاسترقاء بمالا يعرف؛ و لا يبعد استفاد الحرمة منه؛ و في بعض الروايات غير المعتبرة سنداً عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّ كثيراً من الرُقى و التمائم من الإشراك». و عن الصادق عليه السلام: «إن كثيراً من التمائم شرك».

التميمة خرزة أو ما يشبهها، كان الأعراب يصنعونها على أولادهم للوقاية من العين و دفع الأرواح».

و في رواية ثالثة: «لا يدخل في رقيته و عوذته شيئاً لا يعرفه».[٣]

فمن يسترقي لابدّ له أن يكتب من القرآن و من الروايات الواضحة معانيها المطابقة للأصول الشرعيّة؛ و عليه، فعدّة من الرقى المعمولة غير جائزة على الأحوط، و إن لم‌نجد رواية معتبرة سنداً و دلالة على الحكم.

---

١. الحجرات (٤٩): ٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٧٩.

٣. المصدر، ص ٧٧٨.

## ٢٤١. الركون إلى الظالمين

قال الله تعالى: «وَلَوْلا ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَأَذَقْناكَ ضِعْفَ الحَياةِ وَضِعْفَ المَماتِ».[١]

و قال الله تعالى: «وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ ٱلنّارُ».[٢]

و في القاموس و مختار الصحاح: «ركن إليه ـ كَنَصَرَ وَ عَلِمَ وَ مَنَعَ: مال و سكن».

و عن المصباح: «إنّ الركون هو الاعتماد على الشيء» و عن الراغب: «ركن الشيء جانبه الذي يسكن إليه». و في المنجد: «مال إليه و سكن و وثق به».

ثمّ إنّ تفسير «الذين ظلموا» بالمشركين كما في الآية الأولى خلاف الإطلاق؛ كما أنّ تعميمهم لمن يصدر منهم ظلم ما أيضاً غير ممكن و إلّا لدخل جميع الناس - سوى المعصومين منهم ـ فيهم، و هو كما ترى. و عليه، فلا يبعد أن يكون المراد بهم من صدر الظلم منهم غالباً، أو المراد النهي عن الركون إلى الظالم في خصوص ظلمه و إن صار صالحاً في غير هذا المورد الاتّفاقي، فتأمّل.

قال صاحب تفسير الميزان ﷺ:

> إنّ المنهيّ عنه في الآية إنّما هو الركون إلى أهل الظلم في أمر الدين و الحياة الدينيّة، كالسكوت في بيان حقائق الدين عن أمور تضرّهم، أو ترك فعل ما لا يرتضونه، أو توليتهم المجتمع و تقليدهم الأمور العامّة، أو إجراء الأمور الدينيّة بأيديهم و قوّتهم و أشباه ذلك.
>
> و أمّا الركون، و الاعتماد عليهم في عشرة، أو معاملة من بيع، و شرى، و الثقة بهم، و ائتمانهم في بعض الأمور، فإنّ ذلك كلّه غير مشمول للنهي الذي في الآية؛ لأنّها ليست بركون في دين أو حياة دينيّة.

ثمّ قال (زيد عمره):

---

١. الإسراء (١٧): ٧٥.

٢. هود (١١): ١١٣.

إنّ الركون المنهيّ عنه في الآية أخصّ من الولاية المنهيّ عنها في آيات كثيرة؛ فإنّ الولاية هي الاقتراب منهم بحيث يجعل المسلمين في معرض التأثّر من دينهم، أو أخلاقهم، أو السنن الظالمة الجارية في مجتمعاتهم و هم أعداء الدين.

و أمّا الركون إليهم، فهو بناء الدين أو الحياة الدينيّة على ظلمهم، فهو أخصّ من الولاية مورداً، أي أنّ كلّ مورد فيه ركون، ففيه ولاية من غير عكس كلّيّ، و بروز الأثر في الركون بالفعل، و في الولاية أعمّ ممّا يكون بالفعل. إلخ ـ

و قال أيضاً: ـ إنّ الآية بما لها من السياق المؤيّد بإشعار المقام إنّما تنهي عن الركون إلى الذين ظلموا فيماهم فيه ظالمون، أي بناء المسلمين دينهم الحقّ أو حياتهم الدينيّة على شيء من ظلمهم، و هو أن يرعوا في قولهم الحقّ، و عملهم الحقّ جانب ظلمهم و باطلهم حتى يكون في ذلك إحياء الحقّ بسبب إحياء الباطل، و مآله إلى إحياء حقّ بإماتة حقّ آخر، كما تقدّمت الإشارة إليه.

و أمّا الميل إلى شيء من ظلمهم و إدخاله في الدين أو أجراؤه في المجتمع الإسلامي أو في ظرف الحياة الشخصيّة، فليس من الركون إلى الظالمين، بل هو دخول في زمرة الظالمين،[1] انتهى كلامه.

أقول: و من أراد مزيد التطلّع حول الموضوع، فعليه بمراجعة تفسير المنار، و تفسير الميزان ؛ فإنّهما قد بسطا الكلام فيه، و لابدّ من المراجعة و التحقيق؛ إذ لا نصّ معتبر لتفسير الآية. و جهات البحث فيها هي ما يلي.

١. ما حقيقة الركون؟ و فيها أقوال: الميل، الميل اليسير، السكون، الاطمئنان، الاعتماد، و غير ذلك.

٢. ما هو الذي لا يجوز الركون إليهم فيه؟

٣. من هم الظالمون؟

و قد كتب لنا بعد هذا سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) ما هذا لفظه:

الظاهر أنّ النهي في الآية الكريمة عن الاعتماد على الظالمين في أمور الدين لا مطلقاً؛ إذ

---

١. الميزان، ج ١١، ص ٥٨ و ٦١.

من البديهيّ أنّه ليس الاعتماد عليهم في غير أمور الدين منهيّاً عنه، و لازم ذلك أمران:
الأمر الأوّل: أن يكون المراد من الظالمين مطلق المنحرفين عن الدين لا خصوص المشركين.
الأمر الثاني: أن يكون النهي إرشاديّاً لا مولويّاً و يؤكّد ذلك قوله تعالى في ذيل هذه الآية: «فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ».

**تتمّة**

أكّد القرآن منع الركون في حقّ النّبيّ ﷺ «... لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَأَذَقْناكَ ضِعْفَ الحَياةِ وَضِعْفَ المَماتِ ...».[١]

## ٢٤٢. الارتماس للمحرم

يحرم على المحرم ارتماسه في الماء، و أمّا إذا كان رأسه خارجاً، فلا بأس بارتماس سائر الأعضاء فيه. و أمّا العكس، فهو حرام، كما يستفاد من صحيح عبدالله بن سنان و صحيحي حريز، و يعقوب بن شعيب.[٢]

### □ الارتماس للصائم

لا شكّ في عدم جواز الارتماس للصائم، كما دلّت عليه الروايات.[٣]

ولكنّ الكلام في أنّ عدم الجواز المذكور هل هو من جهة كون عدمه معتبراً في الصوم، كالأكل و الشرب و غيرهما من المفطرات حتى يخرج بحثه عن مقصد كتابنا، أم هو من أجل الحرمة الذاتيّة من دون إفسادها الصوم، فالصائم إذا ارتمس في الماء استحقّ العقاب، و ارتكب محرّماً شرعيّاً، ولكن لا يضرّ بصومه؟ فيه خلاف، و نحن حرّرنا المسألة في شرح كتاب الصوم من العروة الوثقى قبل سنوات في العراق.[٤]

---

١. الإسراء (١٧): ٧٥.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٤٠ و ١٤١.
٣. المصدر، ج٧، ص٢٢.
٤. الشرح المذكور كبقيّة كتبي و بعض آثاري في الضياع و الاحتراق في فاجعة احتلال البلاد من قبل الماركسيّين، على أنّه لم يؤلّف عن تجربة كافية في الفقه، فلذا شرحت كتاب صوم العروة الوثقى في مدينة قمّ مرّةً ثانيةً.

و العمدة هي رواية إسحاق قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: «ليس عليه قضاؤه و لا يعودنّ»[١]

و قوله: «لا يعودنّ» دليل على الحرمة، خلافاً للسيّد الحكيم رحمه الله ولكنّ في السند عمران بن موسى المشترك بين الثقة و المجهول، و محمّد بن الحسين المشترك بين الثقة و غيره، وكان سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه يدّعي انصراف الإسمين إلى الثقتين بدليل أنّهما المشهورين.

و قال في معجمه بوحدتهما، و أنّ موسى بن عمران الأشعري و الزيتوني الثقة واحد لكنّ فيه تأمّل، و عليه، فلا مجال لرفع اليد عن ظاهر ما دلّ على أنّه كبقيّة المفطرات، فالمسألة خارجة عن غرض الرسالة، و إنّما ذكرناها؛ لأنّا كنّا نميل إلى الحرمة الذاتيّة سابقاً؛ وفاقاً للمحقّق رحمه الله.

و أمّا ما يدّعيه سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه شفاهاً من أنّ الرواية ـ على تقدير اعتبار السند ـ تترك ؛ لأنّ قوله عليه السلام في الصحيح: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام، و الشراب، و النساء، و الارتماس في الماء»[٢] نصّ في اعتبار عدم الارتماس في الصوم. و لا يعمل بالظاهر المعارض بالنّص، فعندي غير قويّ؛ فإنّ الصراحة في ضرر الصائم بالارتماس، و أيّ ضرر أعظم من الحرمة. و استحقاق العقاب، و ليس الصحيح صريحاً في إضراره ـ أي الارتماس ـ بالصوم و إفساده، فالعمدة في المقام سند الرواية.[٣]

### ◻ رمي البريء

قال الله تعالى: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ اَحْتَمَلَ بُهْتاناً وَإِثْما مُبِيناً»[٤] لكنّه كذب و افتراء و توهين، فليس بحكم على حدة و إن كان العقاب مضاعفاً، أي استحقاقه.

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٧.
٢. المصدر، ص١٩.
٣. ولا يبعد انصراف محمد بن الحسين إلى ابن الخطّاب الثقة، و الإشكال في كون عمران بن موسى هو الزيتوني الثقة؛ فإنّه مظنون بظنّ غير معتبر.
٤. النساء(٤): ١١٣.

### ٢٤٣. رمي حمام الحرم

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «الصاعقة لا تصيب المؤمن»، فقال له رجل: فإنّا قد رأينا فلاناً يصلّي في المسجد الحرام فأصابته! فقال أبو عبدالله «كان يرمي حمام الحرم».[١]

### ❐ رمي المحصنات

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَأُولئِكَ هُمُ ٱلْفاسِقُونَ».[٢]

و قال تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَناتِ ٱلْغافِلاتِ ٱلْمُؤْمِناتِ لُعِنُوا فِي ٱلدُّنْيا وَٱلآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ»[٣] و سيأتي بحثه في حرف «ق» في هيأة «القذف».

### ❐ الرهبانيّة

في رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس في أمّتي رهبانيّة، و لا سياحة و لا زمٌّ». «يعني سكوت»،[٤] لكنّ سند الرواية ضعيف.

و في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم: هل يصلح له أن يسيح في الأرض، أو يترهّب في بيت لا يخرج عنه؟ قال: «لا».[٥]

لكن لم أجد سنداً لكتاب عليّ بن جعفر،[٦] كما ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال، بعد طبع هذا الكتاب بمدّة كثيرة.

و في رواية أنس، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا عثمان! إنّ الله تبارك و تعالى لم يكتب

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٢ و ٢٠٣.
٢. النور (٢٤): ٥.
٣. النور(٢٤): ٢٣.
٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٤٩.
٥. المصدر.
٦. بحار الأنوار، ج١٠، ص٢٤٩ و ٢٩١.

علينا الرهبانيّة، و إنّما رهبانيّة أمّتي الجهاد في سبيل الله».[١]

و الرواية ضعيفة سنداً و غير دالّة على الحرمة.

و في رواية عثمان بن مظعون ـ في حديث ـ أنّه قال لرسول الله ﷺ: إنّي أردت أن أترهّب؟». قال: «لا تفعل يا عثمان! فإنّ ترهّب أمّتي القعود في المساجد، و انتظار الصلاة بعد الصلاة»[٢] لكنّ الرواية ضعيفة سنداً، و رواية السكوني و رواية إسماعيل عن الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ: «الاتّكاء في المسجد رهبانيّة العرب».[٣] ضعيفة سنداً و دلالة.

عدم مشروعيّة الرهبانيّة في الإسلام، قطعيّ ؛ إذ لو كانت، لبانت، فالإتيان بها بقصد أمر الله تعالى تشريع و بدعة و افتراء على الله تعالى. و أمّا إذا أتى بها أحد مع اكتفائه ممّا عنده من الرزق بحسب إرادته و لم يؤدّ رهبانيّته إلى ترك واجب أو إتيان حرام، فلا أراه عاصياً، فلاحظ.

قال الله تعالى: «وَجَعَلْنا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبانِيَّةً ٱبْتَدَعُوها ما كَتَبْناها عَلَيْهِمْ إِلّا ٱبْتِغاءَ رِضْوانِ اللّهِ فَما رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها فَآتَيْنا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ».

أقول: نصب الرهبانيّة ليس لأجل كونها مفعولاً ثانياً لقوله: «جَعَلْنا» فإنّها غير مجعولة للّه تعالى، بل هي مبتدعة من متّبعي عيسى عليه السلام على وجه،[٤] فهي مفعول فعل مقدّر يفسّره «ٱبْتَدَعُوها» و الاستثناء يحتمل رجوعه إلى ما يتعلّق بالفعل الأخير و إلى ما يتعلّق بفعلهم، أعني الابتداع و الأوّل أقرب لفظاً[٥] و الثاني معنىً، والله العالم.

## ٢٤٤. الرياء

قال الله تعالى: «إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ... يُراءُونَ ٱلنّاسَ».[٦]

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٨٩٥ (الهامش) نقلاً عن أمالي الصدوق، ص٤٠.
٢. المصدر، ج٣، ص٨٥.
٣. المصدر، ص٥٠٩.
٤. لمزيد الاطّلاع عن البحث راجع: التفاسير.
٥. والمعنى حينئذ كتابته استحباب الرهبانية عليهم بعد ابتداعهم إياها.
٦. النساء(٤): ١٤٢.

و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ».[١]

دلّت الآية على بطلان صدقة المال رياءاً.

و قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ رِئاءَ النّاسِ وَلا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ».[٢]

و قال الله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُراءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْماعُونَ».[٣]

أقول: استفادة الحرمة للرياء و بطلان العمل به من هذه الآيات، غير ظاهرة، سوى الآية الأخيرة فإنّ دلالتها على الحرمة من أجل كلمة «الويل» غيربعيدة، فلاحظ.

و يمكن أن يستفاد الحرمة أيضاً من قوله تعالى: «فَمَنْ كانَ يَرْجُو لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً»،[٤] و من قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ».[٥]

و في صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يقول الله عزّوجلّ: أنا خير شريك، فمن عمل لي و لغيري، فهو لمن عمله غيري».[٦]

قال السيّد البروجردي رحمه الله: «يحتمل قويّاً أن يكون صوابه لمن عمل له، كما في أمثاله».

أقول: و على كلٍّ، الرواية تدلّ على بطلان العمل الذي صدر بقصده تعالى و بقصد غيره، و لا يدلّ على حرمة الرياء نفسيّة.

و في صحيح عليّ بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يؤمر برجال إلى النار، فيقول الله عزّوجلّ لمالك: قل للنار لا تحرقي لهم أقداماً، فقد كانوا يمشون بها إلى المساجد، و لا تحرقي لهم وجوهاً (فقد كانوا يسبغون الوضوء، و لاتحرقي لهم أيدياً)، فقد كانوا يرفعونها بالدعاء، و لا تحرقي لهم لساناً، فقد كانوا

---

١. البقرة(٢): ٢٦٧.
٢. النساء(٤): ٤٣.
٣. الماعون (١٠٧): ٤ ـ ٧.
٤. الكهف (١٨): ١١٠.
٥. الأعراف (٧): ٢٩.
٦. مقدّمة جامع الأحاديث، ص١٠٠.

يكثرون تلاوة القرآن، قال: فيقول لهم خازن النار: أشقياء! ما كان حالكم؟ قالوا: كنّا نعمل لغير الله عزّوجلّ، فقيل: تأخذوا ثوابكم ممّن عملتم له (لهم)».[١]

أقول: دلّت الرواية على حرمة الرياء، و أخذ الثواب ممّن عمل له لا يدلّ على بطلان العمل ضرورة أنّ نفي الثواب لا يدلّ على البطلان؛ لاشتراطه بما لا يشترط في الصحّة، و كثيراً ما يخلطون بين الأمرين، كما أنّ عدم إحراق الأعضاء لأجل الأعمال المذكورة، لا يدلّ على صحّة الأعمال الصادرة رياءً ؛ إذ لعلّها باطلة؛ و لكنّها مع ذلك مانعة عن العذاب، فتأمّل ؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ الرواية لا تدلّ على حرمة الرياء، بل على بطلانها و دخول النار لأجل عدم الإتيان بالعبادات الواجبة المأمور بها.

في صحيح هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد، عن الصادق، عن الباقر عليهما السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سئل فيما النجاة غداً؟ فقال: إنّما النجاة في أن لا تخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه من يخادع الله يخدعه و يخلع منه الإيمان (ينزع)، و نفسه تخدع لو تشعر. فقيل له: و كيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله، ثمّ يريد به غيره، فاتقوا الله (فاجتنبوا) الرياء؛ فإنّه شرك بالله، إنّ المرائي يُدعىٰ يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر، حبط عملك، و بطل أجرك، و لا خلاق لك اليوم، فالتمس (فاطلب) أجرك ممّن كنت تعمل له».[٢]

أقول: الرواية تدلّ على حرمة الرياء و شدّتها، و ليست كلمة «ثمّ» للتراخي الزماني، بل المراد إرادة الغير بالعمل في حينه، و يمكن أن يقال: إنّ إطلاقها يشمل صورة استقلال الغير و انضمامه، و لا يبعد دلالة قوله: «حبط عملك» و بعده على بطلان العمل أيضاً، و كذا قوله: «فإنّه شرك بالله»،[٣] و يمكن أنّ الرواية تدلّ على بطلان العمل دون الحرمة؛ لاحتمال كون الأمر أرشاداً إلى بطلانه و ما يترتّب عليه من العقوبة و العذاب.

و الروايات الواردة في الباب كثيرة، لاحظ جامع الأحاديث.[٤]

---

١. المصدر، ص١٠١ و ج١، ص٤٣٤ (الطبعة الحديثة) ؛ بحار الأنوار، ج٨، ص٢٢٥.

٢. المصدر.

٣. فإنّ الرياء فعل عبادي، فإذا حرم فقد بطل؛ لأنّ النهي في العبادات يوجب الفساد، ضرورة عدم كون المبغوض مقرّباً، و في المنجد: الرياء: التظاهر بخير دون حقيقة.

٤. جامع الأحاديث، ج١، ص٤٢٥ ـ ٤٥٨.

ثمّ إنّ العمل المراء به إن لم يقصد به القربة أو قصد على نحو الجزئيّة، فهو باطل من جهة اعتبار قصد القربة في النيّة أيضاً، و أمّا إن كان الرياء و السمعة تبعاً، فإطلاق هذه الروايات يبطله أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ التوصّليات و إن لم تكن صحّتها مشروطة بالإخلاص و قصد القربة على الفرض و الرياء لا تبطلها، لكن يمكن أن يقال: إنّ المرائي عمل عملاً محرّماً يستحقّ العقاب؛ لإطلاق بعض الروايات، مثل موثّقة مسعدة بن زياد، و لم أر ـ عاجلاً ـ مَن تعرّض لذلك.[1]

ثمّ إنّ للمقام تفصيلاتٍ، لاحظ العروة الوثقى و ما علّق عليها من الحواشي، والله سبحانه أعلم.

---

١. سوى الفقيه المحقّق الهمداني في مصباحه، ج١، ص١١٨ و ١١٩، حيث حكم بعدم حرمتها في غير العبادات، فراجع كلامه رفع مقامه.

# «ز»

**□ المزابنة**

في موثّق عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المحالقة و المزابنة». قلت: و ما هو؟ قال: «أن يشتري حمل النخل بالتمر و الزرع بالحنطة».[1]

أقول: النهي عن معاملة ظاهرة في الإرشاد إلى فسادها، فهي محرّمة وضعاً لاتكليفاً، كما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه و لمزيد البحث لابدّ من مراجعة المطوّلات، كاللمعة و شرحها[2] و غيرهما.

## ٢٤٥. الزكاة على بني عبدالمطّلب

و في صحيح العيص عن الصادق عليه السلام...: «فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بني عبدالمطّلب! (هاشم) إنّ الصدقة لا تحلّ لي و لا لكم».[3]

و في صحيح زرارة و محمّد بن مسلم و أبي بصير عن الباقرين عليهما السلام، قالوا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الصدقة أوساخ أيدي الناس و إنّ الله قد حرّم عليّ منها و من غيرها ما قد حرّمه و أنّ الصدقة لا تحلّ لبني عبد المطّلب».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٤.
٢. الروضة البهية، ج٣، ص٣٤١.
٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٨٦.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا تحلّ الصدقة لولد العباس و لا لنظرائهم من بني هاشم».[١]

نعم، هذا مخصوص بالزكاة دون غيرها؛ لصحيح بن الحجّاج عنه عليه السلام، أنّه قال: «لو حرّمت علينا الصدقة لم يحلّ لنا أن نخرج إلى مكّة؛ لأنّ كلّ ماء بين مكّة و المدينة، فهو صدقة».[٢]

و في موثّق إسماعيل، قال: سألت أباعبدالله عن الصدقة التي حرّمت على بني هاشم ما هي؟ فقال: «هي الزكاة»، قلت: فتحلّ صدقة بعضهم على بعض؟ قال: «نعم».[٣]

ثمّ إنّ ما دلّ على جواز أخذ الزكاة المندوبة لهم غير معتبر سنداً، فالأظهر هو الحكم بحرمة مطلق الزكاة واجبةً كانت أو مندوبةً، و إن صحّح سيّدنا الحكيم رحمه الله سند بعضه.[٤] نعم، ادّعى في الجواهر الإجماع عليه بقسميه، فإن تمّ، فهو المدرك، و الأحوط هو المنع.

### □ تزكية النفس

قال الله تعالى: «فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقىٰ».[٥]

و قال الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّي مَنْ يَشاءُ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً».[٦]

و في صحيح جميل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقىٰ»؟ قال: «قول الإنسان: صلّيت البارحة: و صمت أمس و نحو هذا، إنّ قوماً كانوا يصبحون، فيقولون: صلّينا البارحة، و صمنا أمس، فقال عليّ عليه السلام:

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص١٨٨.
٣. جامع الأحاديث، ج٩، ص٢٩٥.
٤. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص ٤٧٠.
٥. النجم (٥٣): ٣٢.
٦. النساء (٤): ٤٩.

لكنّي أنام الليل و النهار، و لو أجد شيئاً بينهما لنمته».[١]

أقول: التزكية بالعمل هو غاية حياة الإنسان، و قد قال الله تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ. و المراد» بها هنا هي التزكية بالقول بأن يمدح الإنسان نفسه بذكر صفات حسنة، أو أفعال صالحة، كما في الرواية.

و في النفس من دلالة الآية الشريفة الأولى على الحرمة بعض الشيء ؛ إذ ربّما تلوح منها الإرشاديّة، فلاحظ، و دلالة الآية الثانية على الحرمة ربّما لا تخلو عن خفاء.

## ٢٤٦ و ٢٤٧. الزنا

قال الله تعالى: «وَلاتَقْرَبُوا ٱلزِّنىٰ إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبِيلاً».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ المُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ... فَبايِعْهُنَّ ...».[٣]

و قال تعالى: «ٱلزّانِيَةُ وَٱلزّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاتَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ ٱلمُؤْمِنِينَ».[٤]

و في صحيح السيد عبدالعظيمﷺ عن الكاظمؑ عدّه من جملة الكبائر؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يفْعَلْ ذٰلِكَ يلْقَ أَثاماً * يُضاعَفْ لَهُ ٱلعَذابُ يَوْمَ القِيامَةِ وَيَخْلُدْ فِيه مُهاناً».[٥]

و في كتاب الحدود من الجواهر:

المجمع على تحريمه في كلّ ملّة حفظاً للنسب، و لذا كان من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كلّ شريعة و هو من الكبائر المعلومة قطعاً من الكتاب و السنّة و

---

١. البرهان، ج ٤، ص ٢٥٤.
٢. الإسراء (١٧): ٣٢.
٣. الممتحنة (٦٠): ١٣.
٤. النور (٢٤): ٣.
٥. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٥٣.

الإجماع إن لم يكن ضرورة من الدين.[١]

أقول: بل حرمة الزنا من ضروريات الدين؛ فإنّها معلومة لجميع المسلمين.

و في الصحيح: «إذا زنا الزاني، خرج منه روح الإيمان، و إن استغفر عاد إليه، و لايزني الزاني حين يزني و هو مؤمن».

### ❐ تزوّج المحرم و تزويجه

في صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «ليس للمحرم أن يتزوّج و لا يزوّج. و إن تزوّج أو زوّج محلّاً، فتزويجه باطل».[٢] و مثله غيره، فهما حرامان تكليفاً و وضعاً. و لاحظ أوّل الأنكحة المحرّمة في الجزء الثاني.

### ❐ تزويق البيوت

في رواية أبى بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل، قال: يا محمد! إنّ ربّك يقرئك السلام و ينهى عن تزويق البيوت». قال أبو بصير: فقلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال: «تصاوير التماثيل».[٣]

أقول: التزويق: التزيين و التحسين، لكنّ الرواية ضعيفة سنداً بعثمان بن عيسى على الأظهر. و سيأتي ما يرتبط بالمقام في هيأة «التصوير» في حرف الصاد إن شاء الله.

## ٢٤٨. إزالة بكارة البكر باليد

في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في امرأة افتضت جاريتها بيدها. قال: «عليها مهرها و تجلد ثمانين».

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام في حديث طويل: «إنّ امرأة دعت نسوة فأمسكن

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٥٨. الزنا حرام لمفاسد خفيّة و جليّة و ليس علّة حرمته مجرّد حفظ النسب، و إلّا فالطبّ الحديث قادر على حفظ النسب مع الزنا.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٨٩.

٣. المصدر، ج٣، ص٥٦٠. و في السند محمد بن خالد البرقي الذي تقدّم فيه الكلام.

صبيّة يتيمة بعد ما رمتها بالزنا و أخذت عذرتها بأصبعها، فقضى أميرالمؤمنين عليه السلام أن تضرب المرأة حدّ القاذف، و ألزمهنّ جميعاً العقر، و جعل عقرها أربعمائة درهم».[١]

أقول: يستفاد الحرمة من قوله عليه السلام: «تجلد ثمانين». و مقتضى الإطلاق عدم تقيّد الحكم بصورة الإيذاء، بل يشمل صورة رضا الباكرة بها، فتأمّل. و يلحق بالمرأة الرجل، لعدم فهم خصوصيّة فيها، و لقاعدة الاشتراك، كما أنّ اليد و الأصبع أيضاً لا خصوصيّة لهما، فيلحق بهما غيرهما. نعم، لو زني بها زان لا يجري فيه هذا الحكم و إن كانت الحرمة أشدّ من جهة الزنا، لكنّ الرواية منصرفة عنه، كانصرافها عن افتضاض الزوج و المالك بغير الوطء المتعارف، لكنّ في الجواهر: «و لو كان المفتضي الزوج فعل حراماً. قال بعضهم: عزّر و استقرّ المسمّى، فتأمّل»،[٢] انتهى.

و سياتي تتمّة الكلام فيه في بحث الحدود إن شاءالله تعالى.

## تتمّة

قال في الشرائع و الجواهر:[٣]

من افتضى بكرة حرّة بأصبعه، لزمه مهر نسائها بلا خلاف أجده فيه رجلاً كان أو امرأة: ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في امرأة افتضت جارية بيدها؟ قال: «عليها المهر و تضرب الحد» و نحوه في طريق آخر، لكنّ بإبدال ضرب الحدّ بجلد ثمانين، كما في ثالث: أنّ أميرالمؤمنين قضى بذلك و قال: «تجلد ثمانين»[٤] ... و الأكثر على أنّه لو كانت أمة، لزمه عشر قيمتها ؛ لخبر طلحة... ثمّ إنّ الظاهر إرادة التعزير من الحدّ في الصحيح، و المحكيّ من عبارة المقنع، كما يطلق عليه كثيراً ضرورة عدم حدّ في ذلك، خصوصاً بعد التصريح في غيره «بالثمانين» التي يحكي عن المفيد و الديلمي أنّها أكثره، قالا: «فيجلد حينئذ من ثلاثين إليها». و عن الشيخ من «ثلاثين إلى سبعة و تسعين». و عن ابن

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ٢٣٨ و ٢٣٩.
٢. جواهر الكلام، ج ٤١، كتاب الحدود، أواخر حدّ الزنا.
٣. أعني أنّ الكلام المنقول ممزوج من كلام المحقّق و الشارح العلّامة رحمهما الله.
٤. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤٠٩.

إدريس: «إلى تسعة و تسعين» تنزيلاً على قضيّة المصلحة، و لا تقدير فيه قلّةً و لا كثرةً، فيفوّض إلى رأي الحاكم، كما عن الأكثر، و لعلّه الأقوى؛ لإطلاق ما دلّ على ذلك فيه، و لا معارض له إلّا خبر الثمانين الظاهر في تعيّنها، و لا قائل به أصلاً، فيطرح، أو يكون المراد بيان أحد أفراده، و الله العالم،[١] انتهى.

أقول: يمكن أن تلحق الأمة بالحرّة في الحكم؛ لضعف خبر طلحة سنداً و دلالة. و الثمانون بعد ورود الخبرين المعتبرين بها، لا معدّل عنه، إذ بهما يقيّد إطلاق الحدّ في الصحيح الآخر، و الأقوال لا عبرة بها عندنا، و الله العالم.

## ٢٤٩ و ٢٥٠. إزالة الشعر للمحرم من نفسه و غيره

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه؛ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر».[٢]

و في صحيح الحلبي عنه: «... إلّا أن لا يجد بدّاً، فليحتجم، و لا يحلق مكان المحاجم».[٣]

و في صحيح حريز عنه عليه السلام: «لا بأس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق، أو يقطع الشعر».[٤]

و في صحيح معاوية بن عمّار عنه: «لا يأخذ المحرم من شعر الحلال».[٥]

أقول: فلا يجوز له أخذ الشعر من المحرم بطريق أولى.

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً، فلا شيء عليه، و من فعله متعمّداً، فعليه دم».[٦]

و في صحيح حريز: «إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام، فعليه دم».[٧]

---

١. جواهرالكلام، ج٤١، ص٣٧٠.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٥٩.
٣. المصدر، ص١٤٣.
٤. المصدر، ص١٤٤.
٥. المصدر، ص١٤٥.
٦. المصدر، ص٢٩١.
٧. المصدر، ص٢٩٢.

و في صحيحه الآخر: «دم شاة».[١]

و في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الأنصاري و القمّل يتناثر من رأسه (و هو محرم) فقال: أتؤذيك هوامّك؟ فقال: نعم. قال: فأنزلت هذه الآية «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» فأمره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق رأسه، و جعل عليه الصيام ثلاثة أيام، و الصدقة على ستّة مساكين، لكلّ مسكين مدّان. و النسك شاة».[٢]

و في صحيح معاوية، قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم يعبث بلحيته فيسقط الشعرة و الثنتان. قال: «يطعم شيئاً».[٣]

أقول: أي بكفّ من طعام، أو كعك، أو سويق، كما في رواية أخرى.

ثمّ إنّ تفصيل المسألة بأزيد من ذلك مذكور في مناسك الحج لسيّدنا الأستاذ الخوئي التي لنا عليها حاشية.

و في الختام هل يحرم على الحلال أخذ شعر المحرم؟ و أيضاً هل يحرم عليه التمكّن من أخذ المحرم شعره؟ فيهما وجهان.

## ٢٥١. تزيين المحرم

قال صاحب الحدائق رحمه الله: «قد صرّح الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) بأنّه يحرم على الرجل لبس الخاتم إن قصد به الزينة، و إن قصد به السنّة، فلا بأس».[٤]

و قال سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه في مناسكه: «بل يحرم التزيين بأيّ قسم كان».

أقول: الروايات تدلّ على جواز لبس الخاتم مطلقاً، و المقيّد ضعيف سنداً،[٥]

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٢٩٥.

٣. المصدر، ص٢٩٩.

٤. الحدائق الناضرة، ج٥، ص٤٤٨.

٥. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ١٢٧.

فالمدرك منحصر بالإجماع المنقول و الأظهر جواز لبسه للمحرمة و لو بعد الإحرام لغير الزينة المعتادة. كما يأتي؛ لصحيح ابن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: «المحرمة تلبس الحليّ كلّه إلّا حليّاً مشهوراً للزينة».[١]

أقول: أي ظاهراً للزينة، و يقيّد إطلاقه بغير الزينة المعتادة قبل الإحرام، للصحيح الآتي بل الظاهر أنّه لا إطلاق له؛ لأنّ السؤال فيه عن اللبس بعد الإحرام.

و في صحيح ابن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحليّ، و الخلخال، و المسكة، و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه فهو عليها و قد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها، انتنزعه إذا حرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه، أو تلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها و مسيرها».

أقول: لا ينبغي الإشكال في حرمة التزيين للمحرم و المحرمة، كما يظهر من الروايات الكثيرة المعتبرة الواردة في اكتحال المحرم، و النظر في المرآة، فلاحظ.[٢]

نعم يخصّص الحكم بغير لبس المحرمة الحليّ المعتادة، كما في صحيح حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان للمرأة حليّ لم تحدثه للإحرام، لم تنزع حليّها».[٣] و سيأتي بحثه في حرف اللام في مادّة «اللبس».

## ٢٥٢. تزيين المتوفّى عنها زوجها

في موثّقة ابن يعفور عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن المتوفّى عنها زوجها؟ قال: «لاتكتحل للزينة، و لا تطيّب، و لا تلبس ثوباً مصبوغاً، و لا تبيت عن بيتها، و تقضي الحقوق، و تمتشط بغسله، و تحجّ و إن كان في عدتها».[٤]

---

١. المصدر، ص١٣٢.

٢. المصدر، ص١١١ ـ ١١٤.

٣. المصدر، ص١٣٢.

٤. المصدر، ج١٥، ص٤٥٠. و توصيفها بالموثّقة بناءً على أنّ المراد بأبان هو ابن عثمان، و بمحمد بن إسماعيل هو ابن بزيع الثقة، فلاحظ.

و في موثّقة ابن مسكان عن أبي العباس، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المتوفّى عنها زوجها؟ قال: «لا تكتحل للزينة، و لا تطيب، و لا تلبس ثوباً مصبوغاً، و لا تخرج نهاراً و لا تبيت عن بيتها».[١]

و في موثّقة عمّار: «... و تختضب، و تكتحل، و تمتشط، و تصبغ، و تلبس المصبغ، و تصنع ما شاءت لغير زينة (ريبة) لزوج».[٢]

قال المحقّق اليزدي في العروة:

يجب عليها في وفاة زوجها الحداد، و ما دامت في العدّة و هو كالإحداد في الشرع، بل و اللغة ترك الزينة في البدن و اللباس بمثل التكحّل، و التطيّب، و الخضاب، و الحمرة، و الخطّاط، و ماء الذهب و نحوها، و لبس ما يعدّ زينة، كالأحمر، و الأصفر، و الحليّ، و لبس الحرير و الديباج و نحوها من الثياب.

و بالجملة، كلّ ما يعدّ زينة ممّا تتزيّن به للزوج، المختلف بحسب الأشخاص و البلدان و الأزمان، فيحكم في كلّ بلد بما هو المعتاد فيه، و الاختصار في الأخبار على الثوب المصبوغ إنّما هو من باب المثال، بل المدار على ما يعدّ زينة بحسب حالها، فقد يكون الأسود زينة، و قد يكون الأبيض زينة.

نعم، لا بأس بتنظيف البدن و اللباس، و تسريح الشعر، و تقليم الأظفار، و السواك و دخول الحمّام، و لا السكنى في المساكن العالية، و الافتراش بالفرش الفاخرة ممّا لا يعدّ زينة في البدن و اللباس، و يدلّ على وجوب ترك الزينة الإجماع و الأخبار المستفيضة.

نعم، لا بأس بها مع الضرورة، و عليها يحمل إطلاق الجواز في بعض الأخبار،[٣] **انتهى كلامه.**

أقول: و مراده «ببعض الأخبار» في أخير كلامه هو موثّقة عمّار المذكورة، و في الجواهر ادّعي أنّ الأخبار المتواترة و الإجماع بقسميه على وجوب الحداد.

---

١. المصدر، ص ٤٥٠.

٢. المصدر، ص ٤٥٢.

٣. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٤.

و كيفما كان لا معدّل عن هذا القول و لو احتياطاً فيما لم يف به النصّ، والله العالم.

نعم، لا يجري الحكم المذكور في حقّ الأمة؛ لقول الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «إنّ الأمة و الحرّة كلتيهما ـ إذا مات عنها زوجها ـ سواء في العدّة إلّا أنّ الحرّة تحدّ، و الأمة لا تحدّ».[1]

و أمّا البيتوتة عن بيتها، فقد مرّ بحثها و حكمها في هيأة «البيتوتة» في حرف «ب» و في هيأة «إخراج المطلّقات» في حرف «خ».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٧٢.

# «س»

## ٢٥٣. السؤال عن أشياء

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفا اللّهُ عَنْها وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَها قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِها كافِرِينَ».[١]

الظاهر أنّ المؤمنين يسألون النّبيّ عن أحكام شرعيّة لم تكن المصلحة في بيانها حالاً و لو لاجل مشقّة الناس بها مع عدم تحمّلهم إيّاها، فنهاهم الله عن السؤال عنها، و أنّها تظهر بنزول الوحي في الوقت المناسب، و أنّه يجوز السؤال عنها في ذلك الوقت،[٢] و الآن أنّها معفوّ عنها، و أنّهم في رخصة. هذا هو ما أظنّ من الآية، و أمّا ما ذكره المفسّرون من الأقوال، و ما في بعض الروايات، فكلّه غير منطبق على الآية، فلاحظ مجمع البيان و تفسير البرهان. حول تفسير الآية.

و قال تعالى: «أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَما سُئِلَ مُوسىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ».[٣]

يوبّخ الله تعالى بعض المسلمين على بعض أسئلتهم الشبيهة من أسئلة بني اسرائيل،

---

١. المائدة(٥): ١٠١ و ١٠٢.

٢. و يحتمل أنّ قوله «وَ إِنْ تَسْأَلُوا» من تتمّة النهي لا لرفعه عن السؤال حين النزول، و المعنى: فإنّها بحيث تبيّن لكم إن تسألوا عنها حين نزول القرآن و تسؤكم إن أبدأت لكم و بيّنت. اختاره بعض المفسّرين المدقّقين.

٣. البقرة(٢): ١٠٨.

و هو يدلّ على منعهم من هذا النوع من الأسئلة، و لعلّ المراد بها السؤال عمّا علم بطلانه بضرورة العقل أو الدين كإرائة الله جهرةً مثلاً، و كذا المقترحات السفهيّة، و الله العالم.

## ٢٥٤. السؤال من غير حاجة

دلّت روايات على منع السؤال من غير حاجة، لكنّها بأسرها غير نقيّة سنداً أو دلالة،[١] و لا يبعد أن يكون السؤال المذكور حراماً على الأغلب من جهة العناوين الأخر، كالإهانة، و الإذلال و نحوهما بدعوى أنّ إذلال النفس كإذلال الغير في الحرمة ولو بتنقيح المناط، بل في حسنة إبراهيم بن عثمان عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله تبارك و تعالى أحبّ شيئاً لنفسه و أبغضه لخلقه، أبغض الله عزّوجلّ لخلقه المسألة، و أحبّ لنفسه أن يسأل».[٢] هذه الرواية المعتبرة سنداً ظاهرة في الحرمة، و لا أجد رأي المشهور فيه و إن كان ظاهر عنوان جامع الأحاديث هو الحرمة و الأحوط المنع في غير فرض الحاجة.

و هنا رواية تعجبني جدّاً، و يجدر أن أذكرها و إن لم تدلّ على الحرمة، و هي صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاءت فخذ من الأنصار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فسلّموا عليه، فردّ عليهم السلام. فقالوا: يا رسول الله! إنّ لنا إليك حاجة، فقال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: هاتوا حاجتكم، قالوا: فإنّها حاجة عظيمة، فقال: هاتوها ما هي؟ قالوا: تضمن لنا على ربّك الجنّة؟ قال: فنكس رسول الله صلى الله عليه وآله رأسه، ثمّ نكت في الأرض، ثمّ رفع رأسه، فقال: أفعل ذلك بكم على أن لا تسألوا أحداً شيئاً قال: فكان الرجل منهم يكون في السفر فيسقط سوطه فيكره أن يقول لإنسان ناولنيه؛ فراراً من المسألة، و ينزل فيأخذه، و يكون على المائدة و يكون بعض جلسائه أقرب إلى الماء منه، فلا يقول: ناولني حتّى يقوم فيشرب».[٣]

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٠٥؛ جامع الأحاديث، ج٩، ص٥٨٢ ـ ٦٠٥.
٢. جامع الأحاديث، ج٩، ص٥٩١.
٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٠٧.

و في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لو يعلم السائل ما في المسألة ما سأل أحدٌ أحداً، و لو يعلم المعطي ما في العطيّة ما ردّ أحدٌ أحداً».[١]

### ❐ السؤال لوجه الله

في موثّقة ابن أبي يعفور عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّي سألت رجلاً بوجه الله، فضربني خمسة أسواط، فضربه النبيّ خمسة أسواط أخرى، قال: سئل بوجهك اللئيم».[٢]

و في استفادة الحرمة منه مع قطع النظر عن اعتقاد الجسميّة إشكال، و الظاهر أنّ السبب في ضرب السائل لم يكن اعتقاده بجسميّته تعالى، بل هو استلزام سؤاله توهين وجه الله تعالى و لا إشكال في حرمته.

## ٢٥٥. السبّ

في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج عن الكاظم عليه السلام في رجلين يتسابّان، قال: «البادئ منهما أظلم، و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم».[٣]

لكنّ في باب السفه من أصول الكافي[٤] و الجزء الحادي عشر من الوسائل[٥] هكذا: ما لم يتعدّ المظلوم مع تفاوت في أوّل السند أيضاً.

و في صحيحة أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من تميم أتى النّبيّ، و قال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: «لا تسبّوا الناس، فتكسبوا العداوة لهم».[٦]

و في موثّق أبي بصير (على المشهور) عن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب

---

١. المصدر، ج١٨، ص٥٧٧.
٢. جامع الأحاديث، ج٩، ص٥٩٢.
٣. الكافي، ج٢، ص٣٦٠.
٤. المصدر، ص٣٢٢.
٥. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٢٥.
٦. الكافي، ج٢، ص٣٦٠.

المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و أكل لحمه معصية، و حرمة ماله كحرمة دمه».[١]

و في صحيح عبدالرحمن عن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: «عليه تعزير».[٢]

و في موثّق إسحاق عنه عليه السلام: «إنّ عليّاً كان يعزّر في الهجاء، و لا يجلد الحدّ إلّا في الفرية المصرّحة أن يقول: يا زان، أو يابن الزانية، أو لست لأبيك».[٣]

و في صحيح محمّد بن مسلم... فقلت لأبي جعفر عليه السلام أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النّبيّ صلى الله عليه وآله أيُقتَل؟ قال: «إن لم تخَف على نفسك، فاقتله».[٤]

و في صحيح هشام بن سالم، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل سبابة لعليّ عليه السلام قال: فقال لي: «حلال الدم و الله! لولا أن تعمّ به بريئاً»، قال: قلت: لأيّ شيء يعمّ بريئاً؟ قال: «يقتل مؤمن بكافر»، و لم يزد على ذلك علل.

قال: قلت: «في رجل مؤذٍ لنا؟ قال: «فيماذا؟» قلت: فيك، يذكرك». قال: فقال لي: «له في عليّ نصيب؟» قلت: إنّه ليقول ذاك و يظهره، قال: «لا تعرّض له»،[٥] إذا تقرّر ذلك، فهنا مباحث:

المبحث الأول: لا شكّ في حرمة السبّ بعنوانه؛ لهذه الروايات، و بعنوان كونه ظلماً و إيذاءً و إذلالاً، بل و بعنوان كونه قولاً زوراً، و قد قال سبحانه و تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»[٦] و ادّعي إجماع المسلمين عليها من غير نكير.

المبحث الثاني: قال المحقّق الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

ثمّ إنّ المرجع في السبّ إلى العرف، و فسّره في جامع المقاصد بإسناده ما يقتضي نقصه إليه، مثل الوضيع، و الناقص. و في كلام بعض آخر أنّ السبّ و الشتم بمعنى واحد. و في كلام ثالث: أنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص؛ فيدخل في النقص

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٠؛ الكافي، ج٢، ص٣٦٠.
٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٥٢.
٣. المصدر، ص٤٥٣. لكن في السند، غياث بن كلوب، و بنينا أخيراً على أنّه مجهول.
٤. المصدر، ص٤٦٠.
٥. المصدر، ص٤٦١.
٦. الحج (٢٢): ٣٢.

كلّ ما يوجب الأذى، كالقذف، و الحقير، و الوضيع، و الكلب، و الكافر، و المرتدّ، و التعبير بشيء من بلاء الله، كالأجذم و الأبرص. ثمّ الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانة و النقص،[1] **انتهى ما أردنا نقله.**

و قال سيّدنا الأستاذ الخوئي في حاشيته على المكاسب:

الظاهر من العرف و اللغة اعتبار الإهانة و التعيير في مفهوم السبّ، و كونه تنقيصاً و إزراء على المسبوب، و أنّه متّحد مع الشتم. و على هذا، فيدخل فيه كلّما يوجب إهانة المسبوب و هتكه، كالقذف، و التوصيف بالوضيع، واللاشيء، و الحمار و... و غير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص و الهتك، و عليه، فلا يتحقّق مفهومه إلّا بقصد الهتك. و أمّا مواجهة المسبوب، فلا تعتبر فيه.[2]

أقول: ما أفاده هذان العلمان صحيح، كما يظهر من مراجعة اللغة و العرف.

المبحث الثالث: مقتضى الإطلاق حرمة السبّ مطلقاً و لو مسبوقاً بسبّ المسبوب،[3] و يدلّ عليها قوله عليه السلام في صحيح ابن الحجّاج: «أظلم» الدالّ على كون الثاني ظالماً. و قوله: «و وزر صاحبه» و إنّما الإشكال في أنّ تبعة الحرمة المذكورةو هي الوزر و استحقاق العقاب عليه أم على البادئ؟

ذهب العلّامة المجلسي رحمه الله إلى الثاني، فقال: «إلّا أنّ الشرع أسقط عنه المؤاخذة، و جعلها على البادئ... و إنّما أسقطها ما لم يتعدّ، فإن تعدّى كان هو البادئ في القدر الزائد» انتهى.

و كذا المقدّس الأردبيلي، بل نسبه سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه[4] بعد اختياره له إلى جمع من الأكابر. و يمكن أن يستدلّ عليه بقوله تعالى: «فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ».[5] لكنّ في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم، فقال: «لا يقتل، و لا يطعم، و

---

١. المكاسب، ص٣٢ (الطبعة القديمة).

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٨٠.

٣. إضافة السبّ إلى المسبوب من باب إضافة المصدر إلى الفاعل.

٤. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٨٠.

٥. البقرة (٢): ١٩٤.

لا يسقى، و لا يبايع حتّى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ». قال: قلت: فما تقول في رجل قتل في الحرم أو سرق؟ قال: «يقام عليه الحدّ في الحرم؛ لأنّه لم ير للحرم حرمته و قد قال الله عزّوجلّ: «فَمَنِ ٱعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما ٱعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ»، فقال: هذا هو في الحرم»، فقال: «لا عدوان إلّا على الظالمين»[1] إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «هذا هو في الحرم» لا يدلّ على اختصاص الآية بالمورد المذكور، فإطلاقها في غير القتل محكم، و يبعد كلّ البعد أن لا تشمل الآية غير مورد الرواية.

و بقوله تعالى: «وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ ٱلبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَجَزٰاؤُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى ٱللّٰهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمِينَ * وَلَمَنِ ٱنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّما السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلحَقِّ أُولٰئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ».[2]

و بقوله تعالى: «إِلّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلوا ٱلصّالِحاتِ وَذَكَرُوا ٱللّٰهَ كَثِيراً وَٱنْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ».[3]

و بصحيحة ابن الحجّاج المتقدّمة حيث قال الإمام عليه السلام فيها: «و وزره و وزر صاحبه عليه».

و مدلول هذه الآيات نفي حرمة الانتصار و السيّئة جزاءاً و الاعتداء بالمثل، بل مدلول بعضها حسن الانتصار و الانتقام، فنفي الوزر بنفي موضوعه و هو الحرمة الشرعيّة، و هذا هو الأقوى عندي و هو المطابق للسيرة العقلائيّة.

و يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله الأوّل حيث قال:

> و المراد ـ و الله أعلم ـ أنّ مثل وزر صاحبه عليه؛ لإيقاعه إيّاه في السبّ من غير أن يخفّف عن صاحبه شيء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبّه و إيقاعه في السبّ برئ من الوزرين، انتهى.

---

١. البرهان، ج١، ص١٩٢.
٢. الشورى (٤٢): ٣٨ ـ ٤٢.
٣. الشعراء (٢٦): ٢٢٧.

أقول: و يمكن أن يستدلّ له أوّلاً: بأنّ استحقاق العاصي للعقاب عقليّ، فلا يعقل التخصيص إلّا أن يجاب عنه بأنّ الساقط عنه هو نفس العقاب لا استحقاقه. و ثانياً: بقوله تعالى: «وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ»[1] اللّهمّ إلّا أن يدّعى انصراف الآية إلى غير فرض التسبيب، كما في المقام.

و الأظهر عدم حرمة السبّ إذا صدر انتقاماً؛ لبناء العقلاء عليه ـ في الجملة ـ ؛ و للآيات المتقدّمة، بل و لنفي الحرج و العسر في كثير من الموارد. و منه يظهر أنّ استناد الظلم و الوزر إلى صاحب البادئ محمول على الاقتضاء دون الفعليّة، مع أنّ حمل وزر أحد على غيره ممّا لا يقبله الذوق السليم، و لا القرآن الكريم في قوله: «وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ».

و هكذا يمكن أن يقال بمثل ذلك في الأذيّة، و الظلم، و الإذلال، و السرقة، و الغيبة و غيرها؛ فإنّها تصبح جائزة في فرض الانتقام، لإطلاق الآيات المباركة بل في القصاص منصوص «وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصاصِ حَياةٌ» و «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ». إلّا فيما علم بدليل لفظيّ أو لبيّ عدم الجواز، كالزنا و اللواط و نظائرهما.

نعم، يمتاز المقام عن غيره بأنّ عقاب البادئ مضاعف؛ و يحتمل اطّراده (اي تعدّد العقاب أو شدّته) في سائر الموارد أيضاً؛ فإنّ البادئ أظلم، فيستحقّ القاتل ـ (مثلاً) عقابين: عقاباً على قتل غيره، و عقاباً على قتل نفسه، و هكذا، و الله العالم.

بقي شيء و هو أنّ الظاهر من رواية ابن الحجّاج أنّها رواية واحدة و أنّ تعدّدهما لمجرّد مغائرة بعض رواتها، و عليه، لم يعلم أنّ الصادر من المعصوم عليه السلام هل جملة: «ما لم يعتذر إلى المظلوم» أو جملة: «ما لم يعتد المظلوم» و ما يظهر من بعضهم من القول بصدور كلتا الجملتين بعيد جدّاً.

نعم، مقتضى القواعد صحّة الجملة الأخيرة؛ فإنّ المعتدي عليه يكون بادئاً في مقدار الزيادة، فيستحقّ الإثم، كما أنّ الاعتذار إلى المظلوم يمكن أن يكون توبة إلى الله

---

١. الأنعام (٦): ١٦٥.

سبحانه و تعالى، و أن يكون استرضاءً لصاحب الحقّ، فيكون مسقطاً للعقاب، فالجملتان معاً مطابقتان للقواعد، فافهم.

المبحث الرابع: سبّ المسلم موجب للتعزير، و سبّ النّبيّ و الإمام موجب للقتل بلا فرق بين كون السابّ مؤمناً أو مسلماً أو كافراً، و بلا فرق بين كون الإمام عليّاً عليه السلام أو غيره.

و أمّا ما في صحيح هشام من الأمر بعدم التعرّض لمن يقع في الصادق عليه السلام إذا كان موالياً لأميرالمؤمنين عليه السلام فلابدّ من توجيهه.

قال في الشرائع و الجواهر:

من سبّ النبيّ جاز لسامعه بل وجب قتله بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه....

و في المسالك: في إلحاق باقي الأنبياء بذلك قوّة؛ لأنّ كمالهم و تعظيمهم علم من دين الإسلام ضرورةً، فسبّهم ارتداد. و تبعه عليه غير واحد، بل في الرياض عن الغنية: الإجماع عليه.

قلت: قد يناقش بأنّ ذلك يقتضي الارتداد لا القتل على كلّ حال... و أمّا سب فاطمة، فلعلّه (قتل السابّ) من جهة العلم بكونها في الاحترام كأولادها. و أمّا غيرها (أي غير فاطمة من بنات النبيّ صلى الله عليه وآله) فالمتّجه ذلك إن كان بحيث يرجع إلى صدق سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله و النيل منه بذلك و نحوه عرفاً و إلّا ففي إطلاقه منع واضح،[1] إلخ.

أقول: إثبات غير ما ثبت بالنّص المعتبر موقوف على إحراز الإجماع و إلّا، فالمرجع هو البراءة أو غيرها من الأصول العمليّة. و في جهاد الجواهر:

بل لعلّ إطلاق الفتاوى كصريح بعض النصوص يقتضي عدم التوقّف على إذن الإمام، كما عن الغنية: الإجماع عليه، بل لا ريب في اندراج السابّ من المسلمين في الناصب الذي ورد فيه: إنّه حلال الدم و المال، بل ينبغي القطع بكفر السابّ مع فرض استحلاله ؛ إذ هو من منكري الضرورة حينئذ، بل الظاهر كفره و إن لم يكن مستحلّاً باعتبار كونه فعل ما

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٣٢ و ٤٣٧.

يقتضي الكفر، كهتك حرمة الكعبة و القرآن، بل الإمام أعظم منهما... بل الظاهر إلحاق سبّ فاطمة عليها السلام بسبّهم، و كذا باقي الأنبياء، بل و الملائكة ؛ إذ الجميع من شعائر الله تعالى شأنه، فهتكها هتك حرمة الله تعالى شأنه،[1] إلخ.

أقول: ولو جرينا على هذه الحدّة و الحرارة، لوجب قتل من هتك الكعبة و المساجد و المشاهد المشرّفة و علماء الدين، و المراجع للمؤمنين في أعصارهم، بل من هتك المصلّين و الحجّاج و الآمرين بالمعروف و... بدعوى أنّ هتكهم هتك حرمة الله تعالى.

المبحث الخامس: هل الحكم مخصوص بالمؤمن أو يعمّ المخالفين أيضاً؟ ظاهر النصوص المتقدّمة كلّها هو الثاني حتّى موثّق أبي بصير؛ لأنّ المؤمن في لسان رسول الله صلى الله عليه وآله غير ما هو مصطلح في لسان الأئمّة عليهم السلام، لكن قال في الجواهر:

فالظاهر إلحاق المخالفين بالمشركين في ذلك (أي في جواز هجوهم، و سبّهم، و لعنهم، و شتمهم ما لم يكن قذفاً مع شرائطه أو فحشاً) ؛ لاتّحاد الكفر الإسلامي و الإيماني فيه، بل لعلّ هجاؤهم على رؤوس الأشهاد من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقيّة، و أولى من ذلك غيبتهم التي جرت سيرة الشيعة عليها في جميع الأعصار و الأمصار، علماؤهم و أعوامهم حتّى ملاؤا القراطيس منها، بل هي عندهم من أفضل الطاعات و أكمل القربات، فلا غرابة في دعوى تحصيل الإجماع، كما عن بعضهم، بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريات فضلاً عن القطعيّات. فمن الغريب ما عن المقدّس الأردبيلي و ظاهر الخراساني في الكفاية من أنّ الظاهر عموم أدلّة تحريم الغيبة من الكتاب و السنّة للمؤمنين و غيرهم... و ظنّي أنّ الشهيد في قواعده جوّز غيبة المخالف من جهة مذهبه و دينه لا غير... لكن لا يخفى على الخبير الماهر الواقف على ما تظافرت به النصوص، بل تواترت من لعنهم و سبّهم و شتمهم... و بالجملة طول الكلام، كما فعله في الحدائق من تضييع العمر في الواضحات؛ إذ لا أقلّ من أن يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق... و ستعرف إن شاء الله أنّ المتجاهر بالفسق لا غيبة له فيما تجاهر فيه و في غيره. و منه يعلم فساد ما حكاه عن الشهيد، و على كلّ حال فقد ظهر اختصاص الحرمة

---

١. المصدر، ج٢٢، ص٦٢.

بالمؤمنين القائلين بإمامة الأئمّة الاثني عشر دون غيرهم من الكافرين و المخالفين و لو بإنكار واحد منهم عليهم السلام!

أقول: قد عرفت أنّ مقتضى الأدلّة اللفظيّة هو عموم الحكم لمن حكم بإسلامه؛ فإذا لوحظت معها رعاية الوحدة الإسلاميّة و الأخوّة الدينيّة اللازمة في هذه الأعصار العصيبة و الأوضاع الراهنة، فلا بعد حينئذ في الخروج عن السيرة المذكورة و الحكم بعدم الجواز احتياطاً لزوميّاً.

هذا مع أنّ دعوى تواتر الأخبار على ما ادّعاه هذا الفقيه المتبحّر رحمه الله ممنوعة، و الأنجسيّة من الكلاب إنّما ورد في حقّ الناصب الذي لا شكّ في جواز قتله فضلاً عن سبّه، لا في مطلق المخالفين المحكومين بإسلامهم، و المتجاهر بالفسق الذي يجوز غيبته و لو في غير ما يتجاهر به على الصحيح عنده هو الذي يتجاهر به عالماً بكونه حراماً، و أمّا إذا لم يعتقد حرمته، فلا يكون متجاهراً، و لذا لا يجوز غيبة المؤمن المتجاهر بعمل محرّم يراه حلالاً اجتهاداً أو تقليداً، و مخالفونا لا يرون مذهبهم باطلا و اتّباعه محرّماً، بل يزعمون حقّيّته و لزوم متابعته، و أنّه هو الطريق الحقّ أو الأحقّ إلى الله تعالى «كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» على أنّ مثل هذا الفتوى بهذه الشدّة ربّما يشكل (ولو كان صحيحاً في نفسه) من جهات أخرى في هذه الأزمان، كما لا يخفى. هذا، مع أنّ الأكثر الكثير القائلين بالتوحيد و النبوّة إنّما جهلوا الإمامة قصوراً لا تقصيراً، فلا كثير بعد في العمل بإطلاق الأدلّة اللفظيّة الدالّة على السبّ و الغيبة.

المبحث السادس: قال صاحب الجواهر رحمه الله في المكاسب المحرمة:

و كسبّ المؤمنين و شتمهم و النيل منهم لغير مصلحة، تترجّح على المفسدة من غير فرق بين الأخيار و الأشرار عدا الظالمين منهم، و المتجاهرين منهم بالكبائر؛ فإنّ السيرة على التقرّب إلى الله بسبّهم و إن ورد «أنّ سباب المؤمن فسق» بل تطابقت الأدلّة الثلاثة أو الأربعة على حرمة إيذاء المؤمن، و إهانته، و هتك حرمته، و ظلمه في نفس أو مال أو عرض.[1]

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في مكاسبه المحرّمة:

---

١. المصدر (كتاب مكاسب المحرّمة، الطبعة القديمة) ص١٦.

ثمّ إنّه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق؛ لما سيجي في الغيبة من أنّه لا حرمة له. و هل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر، فيشترط بشروطه أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوى كما في الروضة الثاني، و الأحوط الأوّل.

و يستثنى منه المبتدع أيضاً، لقوله ﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و الوقيعة فيهم»، و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثّر المسبوب عرفاً بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذلّةً و لا نقصاً، كقول الوالد لولده...: يا حمار... يا خبيث، و نحو ذلك، سواء لم يتأثّر بذلك بأن لم يكرهه أصلاً أو تأثّر به؛ بناءً على أنّ العبرة بحصول الذلّ و النقص فيه عرفاً. و يشكل الثاني بعموم أدلّة حرمة الإيذاء.

نعم، لو قال السيّد ذلك في مقام التأديب، جاز؛ لفحوى جواز الضرب. و أمّا الوالد، فيمكن استفادة الجواز في حقّه ممّا ورد من مثل قولهم: «أنت و مالك لابيك»، فتأمّل. مضافاً إلى استمرار السيرة بذلك إلّا أن يقال: إن استمرار السيرة إنّما هو مع عدم تأثّر السامع و تأذّيه بذلك....

أقول: المتحصّل من كلمات هذين المعلمين أنّ من استثني أو يمكن استثناؤه من حرمة السبّ طوائف:

الطائفة الأولى: الظالمون.

الطائفة الثانية: المتجاهرون.

الطائفة الثالثة: المبتدع.

الطائفة الرابعة: من لم يكن السبّ نقصاً له عرفاً.

الطائفة الخامسة: العبد في مقام تأديبه.

الطائفة السادسة: الابن في مقام تأديبه. و يمكن أن يضاف إليهم.

الطائفة السابعة: أهل الريب.

الطائفة الثامنة: في ما إذا تظلّم، كما يأتي في الغيبة.

أما الطائفة الأولى: و هم الظالمون، فإن أريد بهم البادون في السبّ، فقد سبق أنّه

صحيح، و كذا إذا أريد بهم من ظلموا السابّ بأكثر من سبّه، فإنّ الظاهر جوازه، كما إذا ضرب زيد عمراً فسبّه عمرو بلا ضرب. اللّهمّ إلّا أن يرد بمخالفته لقوله تعالى: فَاعْتَدُوا «عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ»، و بقوله: «وَجَزٰاؤُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها»، لكنّ المراد من المثليّة ـ ظاهراً و الله العالم ـ هي المثليّة في أصل المقدار، و عدم جواز التجاوز، لا المثليّة في الكيفيّة من جميع الجهات، فإذا أخذ الظالم لباسه ظلماً و قهراً و تمكّن هو من أخذ ظرفه أو متاعه الآخر بحيث لا يزيد قيمته عن الثوب، فالظاهر جوازه؛ لإطلاق الآيات.

و إن أريد بهم من ظلموا الناس، فيجوز لعنهم لغير المظلومين أيضاً، فلا دليل على التخصيص أو التقييد، و اللعن عليهم في القرآن المجيد ـ في مواضع ثلاثة ـ إنّما هو في كفّارهم دون غيرهم، فلاحظ[1] و مع فرض العموم، فاللعن فيها من الله تعالى و هو غير مستلزم لجوازه لنا، فافهم.

و أمّا الطائفة الثانية: ففي رواية هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام: «إذا جاهر الفاسق بفسقه، فلا حرمة له و لا غيبة».[2]

أقول: حرمة السبّ غير معلّقة على حرمة المؤمن لترتفع بارتفاعها. نعم، يجوز غيبته و إن صدر في ضمنها السبّ؛ للإطلاق. و أمّا السبّ في غير غيبته، فإن لم يوجب إهانةً له عرفاً، كما إذا قيل للمتجاهر بشرب الخمر مشافهاً: «إنّك شارب الخمر»، فهو أيضاً جائز، بل ليس بسبّ و إلّا كما إذا قيل لشارب الخمر: «يا زاني» و هو لم يتجاهر بالزنا، ففي جوازه إشكال أو منع، كما مرّ في الإيذاء. اللّهمّ إلّا أن يقال بجوازه؛ لعدم الفرق في نظر العرف بين السبّ في ضمن الغيبة و غيره، فتأمّل.

و الأظهر عدم جواز الغيبة فيما لم يتجاهر به، لأنّ في السند أحمد بن هارون و لم يثبت حسنه بكثرة ترضي الصدوق عليه. نعم، تدلّ روايات خمس غير معتبرة

---

١. راجع: الأعراف (٧)؛ هود (١١)؛ المؤمن (غافر) (٤٠).

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦٠٥.

الأسانيد على جواز الغيبة فيما لم يتجاهر به، ففي فرض الاطمئنان بصدور بعضها عن الإمام، جازت الغيبة المذكورة.[١]

و أمّا الطائفة الثالثة: ففي صحيح داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم، و الوقيعة، و باهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، و يحذّرهم الناس و لا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة».[٢] و نقله صاحب الوسائل و قد اشتبه ـ ظاهراً ـ في نقل السند، فلاحظ.[٣]

أقول: الظاهر أنّ المراد بالريب هو الشكّ، و بأهل الريب هو المشكّك للناس في عقائدهم، و الوقيعة الغيبة، كما عدّت من معانيها في القاموس. و فيه أيضاً: «بَهَتَهُ ـ كَمَنَعَهُ ـ بَهْتاً وَ بَهَتاً[٤] و بُهتاناً: قال عليه ما لم يفعل. و البَهيتَة: الباطل الذي يتحيّر من بطلانه و الكذب. البهت ـ بالضمّ... ـ الأخذ بغتة و الانقطاع و الحيرة».

فيمكن أن يكون أهل الريب و البدع طائفتين، فيكون المستثنى في كلامهما سبعة لا ستّة، و الظاهر من الرواية وجوب السبّ، لكن لا مطلقاً، بل لأجل قطع طمعهم في الفساد في الإسلام، و حذر الناس منهم.

ثمّ الظاهر جواز سبّهما (أهل الريب و أهل البدع) و إن علم بعدم ضلال الناس لأجلهما؛ و ذلك لقطع طمعهم في الفساد في الإسلام، و إنّما الإشكال فيما إذا لم يترتّب على السبب قطع طمع و لا أثر آخر، و لم يكن التشكيك و البدعة موجبتين لخروج الفاعل عن الإيمان و الإسلام، و هكذا في الوقيعة، و القول فيهم، و البهت.

نعم، إذا انطبق عنوان المتجاهر عليه، جازت غيبته مطلقاً على وجه.

و أمّا الكذب عليه، فمشكل مطلقاً؛ لاحتمال أنّ المراد بالبهت هو قطع المبتدع و

---

١. راجع: المصدر، ص٦٠٤ و ٦٠٥.

٢. راجع: الكافي، ج٢، ص٣٧٥.

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٨.

٤. راجع: القاموس المحيط، مادّة «ب.هـ.ت». بسكون الهاء في الأوّل و بفتحها في الثاني.

المريب بالحجّة دون البهتان و الافتراء. و بالجملة، الكذب حرام قطعاً، و جوازه في موردٍ محتاج إلى دليل واضح، أو إحراز مصلحة أقوى من مفسدة الكذب، كما في بعض موارد دفع البدعة و الريب.

و أمّا الرابع، فهو مسلّم إذا لم يتأذّ المسبوب أو لم يقصد الإهانة و إلّا يحرم من جهة حرمة الإيذاء، أو من جهة حرمة التجرّي، كما لا يخفى.

و أمّا الأخيران، فيمكن جواز سبّهما؛ للسيرة، لكنّ المتيقّن منها الطفل الصغير في الابن و إن كان لا يبعد جريانها في ما دون البلوغ إلّا في بعض الموارد النادرة، و على الجملة المعتمد في الحكم هو إحراز جريان السيرة كمّاً و كيفاً.

المبحث السابع: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «لا تسبّوا الرياح؛ فإنّها مأمورة؛ و لا تسبّوا الجبال، و لا الساعات، و لا الأيّام، و لا الليالي، فتأثموا و يرجع إليكم».[1]

و الظاهر أنّ الضمير في قوله: «يرجع» يرجع إلى السبّ، و الذيل شاهد بإرادة الحرمة من النهي، ولكن لا أدري القائل بها من الأصحاب عاجلاً، و على كلّ، لا مجوّز للفتوى بالجواز إن صحّ سند الرواية، لكنّ النوفلي لم يثبت مدحه و لا وثاقته، بل و كذا السكوني، فقد بنينا على جهالته أخيراً، فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الرابعة).

المبحث الثامن: قال الله تعالى: «وَلا تَسُبُّوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا ٱللَّهَ عَدْوَاً بِغَيْرِ عِلْمٍ».[2] منعت الآية الشريفة من سبّ آلهة الكفّار في صورة تسبيبه لسبّهم الله بجهالة منهم؛ فإذا كان سبّ آلهتهم في معرض أن يسبّوا الله، يحرم، و لا بعد في التعدّي عن المقام إلى غيره، فلا يجوز سبّ رؤساء المذاهب الباطلة قولاً و كتباً إذا كان في معرض أن يسبّ أتباعهم نبيّنا صلى الله عليه وآله أو أحد أوصيائه عليهم السلام. اللّهمّ إلّا أن يكون السبّ واجباً من جهات أخر.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ١٦١.

٢. الأنعام (٦): ١٠٨.

المبحث التاسع: سيأتي أنّ الغيبة عند العالم بالحال المذكورة، جائزة، أو أنّها ليست بغيبة. و أمّا السبّ (أيّ مذمّة أحد بقصد الانتقاص و التوهين) فحرام، سواء أكان المخاطب عالماً أم لا؛ لإطلاق أدلّته، فتأمّل.

المبحث العاشر: يمكن أن يستثنى من جواز السبّ غير ما مرّ، و سيأتي بحثه في الغيبة.

المبحث الحادي عشر: في مباحث القذف من حدود الشرائع و الجواهر:

(و كذا كلّ تعريض بما يكره المواجه و لم يوضع) للقذف (لغةً و عرفاً يثبت به التعزير لا الحدّ)، بلا خلاف أجده فيه بيننا... (و كقوله: أنت ولد حرام)، أو لست ولد حلال؛ فإنّه ليس بقذف أيضاً عندنا إلّا مع القرينة؛ لاحتمال الحمل في الحيض، و الصوم، و الإحرام (أو حملت بك أمّك في حيضها، أو يقول لزوجته: لم أجدكِ عذراً، أو يقول: يا فاسق، يا شارب الخمر و هو متظاهر بالستر، و يا خنزير، و يا حقير، و يا وضيع. و لو كان المقول له مستحقّاً للاستخفاف، لكفر أو ابتداع أو تجاهر بفسق، فلا حدّ و لا تعزير) بلا خلاف، بل عن الغنية الإجماع عليه، بل و لا إشكال، بل يترتّب له الأجر على ذلك[1] إلخ.

أقول: تعزير السابّ إذا كان سبّه محرّماً، حقّ عرفت دليله، كما أنّ من جاز سبّه لايثبت التعزير بسبّه و هو أيضاً ظاهر.

## ٢٥٦. التسبيب إلى المعصية

معنى التكليف سواء تعلّق بالفعل كما في الواجبات، أو بالترك كما في المحرّمات و المحظورات، و سواء في الشرعيّات و العرفيات، و سواء اشتمل على المصالح أو المفاسد أم لا، أنّ المكلِف و الملزِم يبغض ترك المأمور به، و وجود المنهيّ عنه، و لايرضى بهما، و مقتضى ذلك حرمة إيجاد الأوّل و لزوم ترك الثاني مباشرةً و تسبيباً.

فإذا قال الآمر: لا تفعلوا كذا، أو افعلوا كذا، فكما لا تجوز المخالفة مباشرةً كذا لاتجوز تسبيباً، كما يفهم من بناء العقلاء و سيرة العرف.

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٠٩.

لا يقال: إنّ حديث الرفع و غيره من أدلّة البراءة، يدلّ على عدم تكليف الجاهل، و العقل يحكم بعدم استحقاق الغافل و الجاهل القاصر لعقاب، بل الحقّ أنّ العقاب و الذمّ ليسا على مخالفة التكاليف الواقعيّة نفسها، بل على المخالفة الاختياريّة العمديّة، و عصيان التكليف، و التجرّيّ، كما حقّقناه في صراط الحقّ، فإذا لم يستحقّ المباشر ـ لجهله أو لنسيانه و سهوه ـ العقاب و العتاب، بل يكون فعله مباحاً، كيف يحرم على الغير تسبيبه، و هل هو إلّا تسبيب للمباح؟

فإنّا نجيب عنه أوّلاً: ببقاء التكليف على الجاهل كبقائه على العالم؛ غاية الأمر أنّه لا يستحقّ العقاب إذا كان معذوراً في جهله، و مجرّد عدم استحقاقه العقاب لا يدلّ على جواز الفعل أو الترك، بل مقتضى إطلاق أدلّة التكاليف، و ظاهر ما دلّ على عموم الأحكام للعالمين و الجاهلين ـ أو صريحه ـ هو تعلّق التكليف الواقعي به. نعم، الغافل لمكان عجزه غير مكلّف حال غفلته.

و ثانياً: إنّا لم نقل بحرمة إيقاع الغير فيما يحرم عليه حتى يورد عليه بما قيل، بل نقول: إنّ المفهوم من أدلّة التكاليف ـ ببناء العقلاء و سيرة العرف ـ حرمة مخالفتها بالمباشرة، و بتوسّط الغير سواء يحرم من الغير أيضاً كما في الجاهل أم لا، كما في الناسي و الساهي و النائم، كما إذا أدخل الخمر في فم النائم أو الناسي، بل، و كما إذا قدم خمراً أو نجساً للغافل و الجاهل فشرباه.

فإن قلت: إن كان المحرّم هو التسبيب مطلقاً ولو بالنسبة إلى غير المكلّف، فيلزم أن يحرم إطعام النجس للكفّار و الأطفال و المجانين، و إذا خصّصنا الحكم في حقّ المكلّفين، فيجوز تقديم الطعام النجس ـ مثلاً ـ إلى الأطفال، و المجانين، و النائمين و الغافلين بسهو أو نسيان، بل الكفّار أيضاً بناء على ما ذهب إليه المحدّث الكاشاني في الوافي و الصافي، و المحدّث البحراني في حدائقه، و سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)[1] من عدم تكليفهم بالفروع.

قلت: مقتضى الأدلّة اللفظيّة هو تحريم الفعل و الترك مباشرةً، و إنّما نقول بحرمة

---

١. صرّح لي به شفاهاً في أواخر أيّامي في النجف الأشرف و إن كان أوّلاً قائلاً بقول المشهور.

التسبيب لأجل بناء العقلاء و حكم العرف، كما أشرنا إليه. و هذا ممّا لا شكّ فيه غير أنّ الحرمة المذكورة تختلف سعةً و ضيقاً باختلاف مبغوضيّة الآمرين كثرةً و قـلّةً، كـما لا يخفى. و هذا ـ أي تحديد المبغوضية ـ لابدّ من إحرازه من الخارج.

و في الأحكام الشرعيّة يصحّ أن نقول: إنّ الله تعالى يبغض صدور المحرّمات، و ترك الواجبات من العاقلين البالغين، فيحرم التسبيب في حقّهم.

أمّا الأطفال و المجانين، فلا علم، و لا ظـنّ لنـا بـمبغوضيّة المـحرّمات، و تـرك الواجبات منهم، بل العلم حاصل بخلافه؛ للعلم برفع القلم عنهم، سواء أكان المراد من القلم قلم التكليف، أو قلم المؤاخذة، كما تعرّضنا له في صراط الحقّ. نعم، ربّما يفهم من مذاق الشارع حرمة التسبيب مطلقاً في بعض الموارد، كما في مثل اللواط، و الزنا، و القتل و نحوها. فلا يجوز التسبيب مطلقاً.

و أمّا الناسي و الساهي: فمقتضى العمومات و الإطلاقات كـونهما كـالذاكـرين و الملتفتين في ثبوت التكليف، و ليس لدينا ما يوجب اشتراط التكليف مطلقاً بـالقدرة بحيث إنّ من لا قدرة له على الامتثال كالناسي و الساهي، لا مقتضى لتكليفه،[1] بـل القدر المتيقّن بدلالة العقل أنّ العجز مانع عن فعليّة التكليف في حقّهم و إلّا فـالعاجز كالقادر في أصل اقتضاءالتكليف، كما يفهم من الإطلاقات. و عليه، فلا يـبعد القـول بحرمة التسبيب فيهم أيضاً؛ فإنّ العمل الصادر منهم مبغوض و إن لم يمكن تـحريمه عليهم، فافهم.

و أمّا الكفّار، فيحرم التسبيب إلى صدور المعصية منهم ببناء العقلاء، و حكم العقل إلّا إذا ثبت الرخصة من الشارع، كما في بعض المقامات. هذا بناءً على ما هو الأصحّ عندنا من كونهم مكلّفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.[2]

و أمّا إذا نفينا عنهم التكليف إمّا مطلقاً أو في غير ما اتّفق عليه شريعته و شريعتنا،

---

١. يأتي إثبات ما هو الحقّ في أوائل الجزء الثالث، ولكنّ ما ذكرنا هنا مبنيّ على قول السيّد الأستاذ الخوئي. فإن صحّ ما قلنا هناك من أنّ التكاليف مشروطة بالقدرة لم يحرم التسبيب في حقّ غير القادرين إلّا أن يقال: إنّه مفهوم من مذاق الشرع، و الله العالم.

٢. لاحظ الجزء الثاني من صراط الحقّ.

أو في الواجبات، ففي إلحاقهم بالأطفال و المجانين أو الناسين و الساهين تردّد لابدّ من التأمّل، و إن كان الأشبه في صورة الشكّ إلحاقهم بالأوّلين، فلاحظ و تدبّر. هذا ما عندنا بحسب القواعد.

## تعقيب و توضيح

لا إشكال في وجوب تعليم الأحكام الكلّيّة و إبلاغها إلى الجاهلين؛ لقوله تعالى: «فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ» و يسمّى هذا بوجوب الإرشاد.

و أمّا إعلام الجاهلين بالأحكام الجزئيّة من جهة الموضوعات الخارجيّة، فمقتضى الأصل عدم وجوبها، بل هو في بعض الموارد منصوص. ففي صحيح عبدالله بن سنان و أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكتّ؟ ثمّ مسح تلك اللمعة بيده».[1]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً و هو يصلّي؟ قال: «لا يؤذنه حتّى ينصرف».[2]

و في موثّقة ابن بكير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه و هو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يُعلِمه»، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد»،[3] لكنّ الطهارة الخبيثة إذا كانت شرطاً علميّاً لا واقعيّاً تصبح الرواية أجنبيّة عن محلّ البحث، كما لا يخفى.

نعم، يجب الإعلام فيما إذا علم بنصّ أو من مذاق الشارع اهتمامه به، بحيث لا يرضى للعالم السكوت عنه، كما إذا أراد أحد قتل مؤمن بحسبان أنّه مهدور الدم و نحو ذلك. و قيل: إنّ الأمر في الفروج و الأموال الكثيرة كالنفوس، كما إذا اعتقد أنّ امرأة يجوز له نكاحها، فأراد التزويج بها، و كانت في الواقع محرّمة عليه، بل صرّح

---

١. وسائل الشيعة، ج١، ص٥٢٤.
٢. المصدر، ج٢، ص١٠٦٩.
٣. المصدر.

سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام‌ظلّه) بوجوب مدافعته لو شرع في العمل على الملتفت.[١]

ثمّ إنّ فعل أحد الشخصين إلى الآخر إمّا سبب لوقوعه في الحرام، كإكرائه على الحرام. و إمّا داع له، كتقديم الطعام المحرّم إلى الجاهل أو بيعه ليأكله، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوّقة ليشربها، و سبّ آلهة المشركين الداعي إلى سبّ الله و سبّ آباء الناس الموجب لسبّ أبيه، و إمّا مقدّمة للحرام بلا داعويّة له، كإعطاء العصا لمن يضرب أحداً ظلماً؛ فإنّ الداعي للضارب أمر آخر، و إنّما الإعطاء مقدّمة للضرب المحرّم.

أمّا الأوّل: فلا ينبغي الشكّ في حرمته، بل يشتدّ عقابه من جهة أنّه ظلم و إيذاء و تسبيب.

و أمّا الثاني: فالأظهر إلحاقه بالأوّل في الحرمة، لبناء العقلاء المشار إليه سابقاً، بل مقتضاه حرمة القسم الثالث أيضاً و هو الإعانة على الحرمة، لكنّ الروايات تدلّ على عدم الحرمة. و إليك بعضها:

١. صحيح أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام...؟ فقال: «لو باع ثمرته ممّن يعلم أنّه يجعله حراماً، لم يكن بذلك بأس».

٢. صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراماً؟ فقال: «لا بأس به، تبيعه حلالاً ليجعله حراماً، فأبعده الله و أسحقه».

٣. صحيح ابن أذينة، قال: كتبتُ إلى أبي عبدالله أسأله عن رجل له كرم، أيبيع العنب و الثمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال: «إنّما باعه حلالاً في الإبّان الذي يحلّ شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه»، و مثلها غيرها فراجع.[٢]

و ملاحظة الروايات تحمل الفقيه على التجاوز عن مورد الروايات، كما لا يخفى، و قد مرّ في بحث البيوع ما له ربط بالمقام، والله العالم.

و كفيما كان، فقد ظهر أنّ المراد بالتسبيب في العنوان ما يعمّ السبب و الداعي.

ثمّ إنّي وقفتُ على كلام لسيّدنا الأستاذ الحكيم ينبغي ذكره. قال رحمه الله:

---

١. أمّا بعث العالم بالواجب التارك له عمداً، أو زجر فاعل الحرام عالماً، فهو من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٦٩ و ١٧٠.

التسبّب إلى الشيء عبارة عن فعل الشيء بواسطة السبب، فيعتبر فيه القصد إلى المسبّب، بخلاف التسبيب، فإنّه مجرّد فعل، ولو مع الغفلة عن ترتّب المسبّب عليه.[١]

و كيف كان، فدليل الحرام إن كان ظاهراً في توجّه الخطاب بتركه إلى خصوص من قام به الفعل لم يحرم التسبّب إليه من غيره فضلاً عن التسبيب[٢] و إن كان ظاهراً في توجّه الخطاب بتركه إلى كلّ أحد حرم التسبّب إليه و التسبيب مع الالتفات إلى ترتّبه على السبب، بل يجب على كلّ أحد دفع وقوعه و إن لم يكن على وجه التسبيب.[٣] و لو لم‌يكن ظاهراً في أحد الوجهين، كان مقتضى الأصل جواز التسبّب إليه،[٤] و التسبيب... و على هذا، فحرمة التسبيب إلى أكل النجس و شربه من غير المتسبّب، تتوقّف على ظهور الدليل في كون الخطاب على النحو الثاني و هو غير ظاهر.

نعم، قد يستفاد من صحيح معاوية الوارد في بيع الزيت المتنجّس، لقوله عليه السلام فيه: «بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»، من جهة أنّ الاستصباح ليس محبوباً و مأموراً به، و لا ممّا يترتّب على التنبيه و الإعلام،[٥] فلا بدّ أن يكون التعليل به عرضيّاً، و العلّة في الحقيقة هي ترك الأكل، فيكون ترك أكل المشتري واجباً على البائع... .

نعم، إنّ الصحيح المتقدّم و إن كان مورده الزيت المتنجّس، لكن يجب التعدّي عنه إلى مطلق المأكول و المشروب بقرينة التعليل المحمول على الارتكاز العرفي؛ فإنّ مقتضاه عدم الفرق بين الزيت و غيره.[٦]

نعم، يشكل التعدّي عن المأكول و المشروب إلى غيرهما من المحرّمات ؛ لعدم مساعدة الارتكاز عليه، فالاقتصار عليهما متعيّن.[٧]

---

١. التسبيب حرام، و يزيد عقابه بالتجرّيّ و التسبيب يحرم في فرض الالتفات دون الغفلة، كما يأتي عن السيّد الحكيم في فرض محلّ البحث.

٢. أقول: لا ينحصر الدليل فيما أفاده، بل عرفت أنّ بناء العقلاء أيضاً يدلّ على حرمة التسبيب.

٣. و قد صرّح سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) أيضاً في مثل عقد المرأة التي تحرم عليه واقعاً، و العاقد يراها حلالاً له، لكنّ الظاهر أنّ مدرك وجوب المدافعة هو العلم الخارجي دون الدلالة اللفظيّة، فلاحظ.

٤. عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو الحرمة في الجملة.

٥. لتوسّط إرادة المشتري بينهما.

٦. أقول: مثله خبر حفص بن البختريّ، كما يأتي في بحث الروايات الداعمة لهذه القاعدة من قريب.

٧. ما أفاده نقبله، و التعدّي إنّما هو بدليل لبّيّ على ما سبق.

و قد يستدلّ على حرمة التسبيب بأنّ فيه تفويتاً لغرض الشارع، و إيقاعاً في المفسدة، و فيه مع أنّ لازم ذلك عدم الفرق بين التسبيب و غيره أنّ تفويت الغرض إنّما يكون حراماً على من توجّه إليه الخطاب بحفظه، لا على من لم يتوجّه إليه الخطاب، كما هو محلّ الكلام.[١]

و قال أيضاً:

و قد يستدلّ على وجوب الإعلام بأنّ تركه تسبيب إلى فعل الحرام، كمن قدم إلى غيره محرّماً؛ فإنّه فاعل للحرام؛ لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبة الفعل إليه أولى. و فيه أوّلاً: أنّ مجرد ترك الإعلام لا يكون من قبيل السبب إلّا إذا كان شرب النجس اعتماداً على فعل البائع ليكون من قبيل من قدم إلى غيره محرّماً. أمّا لو كان اعتماداً على أصل الطهارة، فلا تسبيب فيه أصلاً،[٢] كما لو رأى نجساً في يد غيره يريد أكله، فإن ترك إعلامه من قبيل ترك أحداث الداعي إلى تركالحرام، لا من قبيل السبب إلى الحرام.

و ثانياً: أنّه لا دليل على تحريم التسبيب كلّيّاً. و نسبة الفعل إلى السبب حقيقة ممنوعة، و مجازاً غير مجزية،[٣] و لذا كان التحقيق ضمان المباشر للأكل فيما لو قدم إلى غيره طعاماً. و أنّ رجوع الآكل عند الخسارة على من قدم الطعام له ليتدارك خسارته لقاعدة الغرور، لا لقاعدة من أتلف، و لذا لم يعرف قائل منّا برجوع المالك على من قدم الطعام لا غير، و لو كان هو أولى بنسبة الإتلاف كان هو المتعيّن في الرجوع عليه بالبدل[٤] ... إلى آخر كلامه الشريف.

و إنّما نقلناه بطوله؛ لما فيه من الفوائد و إيضاح المقام، و المطالع المتأمّل بعد التدبّر فيه و فيما قلنا أوّلاً، و ما قلناه على كلام هذا السيّد العظيم‌ﷺ يعرف الصواب، والله الأعلم.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٢٣٧ و ٢٣٨(الطبعة الأولى). يرد عليه أنّ الأصحّ هو عموم الحكم في صورة التسبيب و الداعي، و في غيرهما دلّ الدليل على الجواز، كما عرفت، و قصور الخطاب لا يضرّ بعد وجود الدليل اللبّيّ السابق، فالوجهان ممنوعان.

٢. لو لم يصدق التسبيب في صورة الاعتماد في الأكل و الشرب على أصل الطهارة، لصدق أنّ بيعه داعياً له إلى الحرام، و لو مع الاعتماد المذكور، و قد عرفت أنّ مقتضى الدليل هو الحرمة في التسبيب و الداعي. نعم، ما ذكره أخيراً من كونه من قبيل ترك أحداث الداعي مسلّم، و قد دلّت الروايات على جوازه، كما مرّ خلافاً للقاعدة.

٣. الأمر كما أفادهﷺ، غير أنّا استدللنا بغير هذا الدليل، كما دريت.

٤. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص١٠٣.

**القاعدة و الأدلّة اللفظيّة**

إذا عرفت هذا، فنرجع إلى الأدلّة اللفظيّة الداعمة للقاعدة المذكورة القائلة بحرمة التسبيب كما تأتي:

فمنها: قوله تعالى: «وَلا تَسُبُّوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا ٱللَّهَ عَدْوَاً بِغَيْرِ عِلْمٍ».

منها: قول الكاظم عليه السلام: «و البادئ منهما أظلم، و وزره و وزر صاحبه عليه»[1] و قد تقدّما.

منها: قول الباقر عليه السلام في صحيح أبي عبيدة: «من أفتى بغير علم و لا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة، و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه».[2]

منها: إطلاق ما روي عن سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله بسند غير معتبر: «يعذّب الله اللسان بعذاب لا يعذّب به شيئاً من الجوارح، فيقول: أي ربّ... فيقال له: خرجَتْ عنك كلمةٌ فبلغَتْ مشارق الأرض و مغاربها، فسفك بها الدم الحرام، و انتهب بها المال الحرام، و انتهك بها الفرج الحرام، و عزّتي! لأعذبنّك بعذاب لا أعذّب شيئاً من جوارحك».[3]

منها: صحيح معاوية قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيضمن الإمام صلاة الفريضة؟ فإنّ هؤلاء يزعمون أنّه يضمن، فقال: لا يضمن، أيّ شيء يضمن؟ إلاّ أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر.[4]

أقول: تخصيص الضمان بالجنابة و غير الطهارة (لو لم يحملا على بيان المثال) إن لم يدلّ على بطلان القاعدة، فلا يدلّ على دعمها و لاحظ الروايات الواردة في هذا الموضوع في نفس المصدر المذكور، تعرف ضعف الاستدلال المزبور.

منها: صحيح ابن الحجاج: كان أبوعبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء

---

١ و ٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩، المراد هو الوزر التقديريّ، أي الوزر على تقدير مخالفته للواقع، إذا كان عالماً (في الرواية الثانية) أو كان سابّاً بادئاً (في الرواية الأولى).

٣. المصدر، ص١٠.

٤. المصدر، ج٥، ص٤٣٤.

أعرابي، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه. فلمّا سكت قاله له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئاً... فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو في عنقه قال أو لم يقل: و كلّ مفت ضامن».[١]

منها: خبر غياث عن الصادق عليه السلام[٢] «أنّ أميرالمؤمنين كره أن تسقى الدوابّ الخمر»[٣] بضميمة ما تقدّم في الربا أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال لكن لابد من حمله على الكراهة و قد مرّ ما فيه.

منها: صحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا و ما أحسبه إلاّ عن حفص بن البختري،[٤] قال: قيل لأبي عبدالله عليه السلام في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع. قال: «يباع لمن يستحلّ أكل الميتة».[٥]

منها: صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفراء أشتريه من الرجل الذي لعلّي لا أثق به فيبيعني على أنّها ذكيّة أبيعها على ذلك؟

فقال: «إن كنت لا تثق به، فلا تبعها على أنّها ذكيّة إلّا أن تقول: قد قيل لي: إنّها ذكيّة».[٦]

منها: صحيح الحلبي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا اختلط الذكيّ و الميتة، باعه ممّن يستحلّ الميتة و أكل ثمنه».[٧]

منها: صحيحه الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل كان له غنم و بقر... ثمّ إنّ الميتة و الذكيّ اختلطا كيف يصنع؟ قال: «يبيعه ممّن يستحلّ الميتة و يأكل ثمنه؛ فإنّه لا بأس به».[٨]

منها: موثّق أبي بصير، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأرة تقع في السمن أو في

---

١. المصدر، ج١٨، ص٦١.

٢. و في السند محمّد بن خالد البرقي الذي مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢٢٦.

٤. إن كان الحسبان من ابن أبي عمير، فلا يبعد اعتبار الرواية و إلّا فلا عبرة بالحسبان الحدسيّ، أو المحتمل حدسه احتمالاً راجحاً.

٥. وسائل الشيعة، ج١، ص١٧٤.

٦. المصدر، ج١٢، ص١٢٤.

٧. المصدر، ص٦٨.

٨. المصدر.

الزيت، فتموت فيه؟ فقال: «إن كان جامداً فتطرحها و ما حولها، و يؤكل ما بقي و إن كان ذائباً، فأسرج به، و أعلمهم إذا بعته».[١]

منها: صحيح معاوية و غيره عنه عليه السلام في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: «بعه، و بيّنه لمن اشتراه؛ ليستصبح به».[٢]

هذا ما وجدته ـ عاجلاً ـ ممّا يدلّ أو يؤيّد حرمة التسبيب، و في الاستدلال ببعضها نظر. ثمّ إن أمكن التعدّي من مواردها بفهم العرف، كما هو غير بعيد فهو و إلّا، فعموم الحكم مستند إلى بناء العقلاء و حكم العرف، كما عرفت.

نعم، إذا علم الإنسان عدم مبالاة المشتري بالحرام إمّا لعدم اعتقاده بالحرمة، أو لفسقه لا يجب إعلامه فيما إذا أقبضه شيئاً بالبيع و غيره؛ لعدم إحداث داع له بالمعاملة أو الهبة مثلاً. فافهم جيّداً.

## ٢٥٧. السبق في الجملة

في صحيح ابن أبي عمير، عن حفص،[٣] عن الصادق عليه السلام: «لا سبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل يعني النضال».[٤]

قال الشهيدان السعيدان العظيمان رحمهما الله في اللمعة و شرحها:

(و إنّما ينعقد السبق من الكاملين) بالبلوغ و العقل (الخاليين من الحجر) ؛ لأنّه يقتضي تصرّفاً في المال (على الخيل والبغال و الحمير) و هي داخلة في الحافر المذكور في الخبر (و الإبل و الفيلة)، و هما داخلان في الخفّ (و على السيف و السهم و الحراب)[٥] و

---

١. المصدر، ص٦٦.

٢. المصدر.

٣. الاحتمال الأرجح في حفص أنّه ابن البختري الثقة؛ لما قيل من أنّ ابن أبي عمير أكثر عنه، و لروايته عنه في نفس الموضوع، أعني الرهان و الرمي. و يحتمل أنّه ابن سوقة الثقة، و يحتمل أنّه ابن العلا الثقة، فالرواية صحيحة و أمّا إذا كان حفص المذكور أخا مرازم، فهو مجهول، فلاحظ.

٤. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٤٨، قيل الخفّ للبعير والنعام. و الحافر للدابّة بمنزلة القدم للإنسان، و النصل حديدة الرمح و السهم و السكين.

٥. جمع الحربة هي آلة من الحدية محددة دون الرمح تستعمل في الحرب، كما قيل. و زاد في شرائع الإسلام: السكين، و في جواهر الكلام: الرمح.

هي داخلة في النصل... و أطلق السبق على ما يعمّ الرمي؛ تبعاً للنصّ و تغليباً للاسم (لا بالمسارعة و السفن و الطيور و العدو)، و رفع الأحجار، و رميها، و نحو ذلك؛ لدلالة الحديث السابق على نفي مشروعيّة ما خرج عن الثلاثة. هذا إذا تضمّن السبق بذلك العوض.

و أمّا لو تجرّد عنه، ففي تحريمه نظر من دلالة النصّ على عدم مشروعيّته إن روي «السَبْق» ـ بسكون الباء ـ ليفيد نفي المصدر و إن روي بفتحها، كما قيل: إنّه الصحيح رواية كان المنفيّ مشروعيّة العوض عليها. فيبقى الفعل على أصل الإباحة؛ إذ لم يرد شرعاً ما يدلّ على تحريم هذه الأشياء، خصوصاً مع تعلّق غرض صحيح بها.[1]

و لو قيل بعدم ثبوت رواية الفتح، فاحتمال الأمرين يسقط دلالته على المنع.[2]

قال صاحب الجواهر رحمه الله:

ولكنّ في الرياض: إنّ الأشهر خلافه، (أي خلاف ما ذكره الشهيد الثاني من إباحة تلك الأفعال)، بل ظاهر المهذّب المحقّق الثاني و صريح المحكيّ عن التذكرة أنّ عليه إجماع الإماميّة في جميع الأمور المذكورة. ثمّ اختاره للإجماع المزبور المعتضد بالشهرة، و بما دلّ على حرمة اللهو و اللعب؛ لكون المسابقة في المذكورات منها بلا تأمّل و خصوص ما مرّ من المعتبرة المنجبر قصور سندها بالشهرة، بل و عمل الكلّ و لو في الجملة، الدالّة على تنفّر الملائكة عند الرهان، و لعن صاحبها ما خلا الثلاثة مع التصريح في بعضها بأنّ ما عداها قمار محرّم.[3] و دعوى توقّف صدق القمار و الرهانة على بذل العوض غير معلوم....

هذا، و يقول صاحب الجواهر بعد نقله:

لكن ينبغي أن يعلم أنّ التحقيق الحرمة و عدم الصّحة إذا أريد إيجاد عقد السبق

---

١. إذ مع الغرض الصحيح يخرج عن اللهو و اللعب مع أنّهما لم يثبت تحريمهما على وجه الإطلاق بحيث يشمل المجرّد عن الآلات المعدّة لمثل ذلك... و لعلّ من ذلك مصارعة الحسن و الحسين عليهما السلام بمحضر من النبيّ و مكاتبتهما و غيرهما ممّا هو مرويّ عن الحسن عليه السلام أيضاً.

٢. الروضة البهية، ج٤، ص٤٢٢ (المطبوعة في النجف الأشرف).

٣. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٤٩ و هو حديث العلا بن سيابة.

بذلك؛ إذ لا ريب في عدم مشروعيّته، سواء كان بعوض أو بدونه و لو للأصل فضلاً عن النهي في خبر الحصر. أمّا فعله لا على جهة كونه عقد سبق، فالظاهر جوازه للأصل و السيرة المستمرّة على فعله في جميع الأعصار و الأمصار من الأعوام و العلماء... بل لايبعد جواز إباحتهما العوض على ذلك، و الوعد به مع استمرار رضاهما به، لا على أنّه عوض شرعيّ ملتزم به... و الإجماعات المذكورة إنّما هي على ما ذكرنا من عدم مشروعيّة عقد السبق في غير الثلاثة و إن كان بغير عوض، ففعله حينئذ تشريع محرّم[1] لا أنّ المراد حرمة مطلق المغالبة و إن تعلّق بها غرض صحيح، و دعوى أنّها مطلقاً لهو و لعب حرام واضحة المنع... بل ربّما عدّ مثلها عبادة...[2]

أقول: ما أفاده الشهيد الثاني و صاحب الجواهر صحيح. و أمّا حكم الثاني ببطلان العقد، ففي كلّيّه كلام ليس هنا محلّ تفصيل المسألة، و سيأتي ما يرتبط بأصل المسألة في بحث القمار و اللهو أيضاً، فانتظر.

ثمّ إنّ أحكام أخذ العوض ممّا لا يحسن ذكرها في هذا المختصر، و الطالب يراجع شرح اللمعة و الجواهر و غيرهما.

و المتحصّل أنّ السبق ـ بفتح الباء ـ في غير ما استثني حرام و إن كان من الأسلحة الحديثة على الأظهر، فتأمّل. و لا يبعد نظارة الرواية إلى نفي الصحّة عمّا عدا الثلاثة، فلا تدلّ على الحرمة التكليفيّة إلّا من جهة حرمة أكل المال بالباطل.

## ٢٥٨. السجود لغير الله

قال الله تعالى: «**وَمِنْ آياتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهارُ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلّهِ**».[3]

---

١. بناء على صحّة الإجماعات المنقولة، و إلّا فلا تشريع بعد شمول المطلقات، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ و تقييدها بالمعاملات الرائجة بلا مقيّد و قد ثبت أنّ المطلقات لا تختصّ بأفرادها الظاهرة، بل تشمل النادرة أيضاً إلّا أن يقال: إنّ مقيّدها صحيح حفص المتقدّم في أوّل البحث، فتأمّل.

٢. جواهر الكلام، ج٢٨، ص٢٢٠ و ٢٢١.

٣. فصّلت (٤١): ٣٧.

و قال تعالى: «وَأَنَّ ٱلمَساجِدَ لِلّٰهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ ٱللّٰهِ أَحَداً».[١]

و في صحيحة حمّاد المعروفة: و سجد (أي الصادق عليه السلام) على ثمانية أعظم: الكفّين، و الركبتين، و أنامل إبهامي الرجلين، و الجبهة، و الأنف و قال عليه السلام: «سبعة منها فرض يسجد عليها و هي التي ذكرها الله في كتابه، فقال: «وَأَنَّ ٱلمَساجِدَ لِلّٰهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ ٱللّٰهِ أَحَداً»، و هي الجبهة، و الكفّان، و الركبتان، و الإبهامان. و وضع الأنف على الأرض سنّة» إلخ.[٢]

هذا عمدة ما وجدته عاجلاً من الدليل على المطلوب، و هناك روايات أخر لكنّها غير سليمة في سندها و دلالتها، فلاحظ.[٣]

قال صاحب العروة الوثقى قدس سره:

يحرم السجود لغير الله تعالى؛ فإنّه غاية الخضوع، فيختصّ بمن هو في غاية الكبرياء و العظمة، و سجدة الملائكة لم تكن لآدم، بل كان قبلة لهم، كما أنّ سجدة يعقوب و ولده لم‌تكن ليوسف، بل لله تعالى شكراً حيث رأوا ما أعطاه الله من الملك، فما يفعله سواد الشيعة من صورة السجدة عند قبر أميرالمؤمنين و غيره من الأئمّة مشكل إلّا أن يقصدوا به سجدة الشكر، لتوفيق الله تعالى لهم، لإدراك الزيارة. نعم، لا يبعد جواز تقبيل العتبة الشريفة، انتهى.

أقول: و يزاد على تعليله أنّ الظاهر عدم الفرق بين الشمس و القمر و بين غيرهما. و لو نوقش فيه في تعميم الإلحاق، يكفي الآية الثانية بضميمة الصحيحة، كما أنّ جزمه بعدم سجدة الملائكة لآدم عليه السلام أيضاً في غير محلّه؛ إذ لا يتمكّن من إقامة دليل معتبر عليه، بل هو خلاف ظاهر القرآن الكريم الدالّ على أمر الملائكة بسجودهم لآدم عليه السلام و هو أمر ممكن تابع لدليله، فكان على الملائكة في ذلك الوقت واجباً و هو الآن علينا محرّم. نعم، يمتنع جواز السجدة لآدم و غيره بعنوان العبوديّة و الربوبيّة مطلقاً، كما لايخفى، لكنّ ما ذكره محتمل قويّاً في سجدة يعقوب و أولاده ليوسف عليه السلام.

---

١. الجنّ (٧٢): ١٨

٢. البرهان، ج ٤، ص ٣٩٤.

٣. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٩٨٤ و ٩٨٥، و ج ١٠، ص ٣١٦، و ج ١٤، ص ١١٥.

و أمّا إشكاله في سجدة سواد الشيعة، فهو أيضاً يناقض ما جزم به أوّلاً من الحرمة، فكان ينبغي لهﷺ أن يبدّل لفظه مشكل بكلمة «محرّم» و كذا ينبغي لصاحب الجواهرﷺ تبديل كلمة «اللائق» بـ«اللازم». و قد شاع هذا العمل القبيح صورة في المشهد الرضويعليه السلام الموجب لطعن المخالفين علينا به، و يجدر بالمسؤولين منع الزوّار عن السجدة عند العتبات و إن كان قصدهم الشكر لله.

**تتمّة**

قال صاحب الجواهرﷺ:

و هو لغةً الخضوع و الانحناء و تطأطؤ الرأس. و لعلّ من اقتصر على الأوّل في تفسيره أو مع الثاني إرادة (أراد ظ) التفسير بالأعمّ متّكلاً في تمام المعنى على العرف... بل لعلّ من اعتبر تطأطؤَ الرؤوس فيه أيضاً كذلك؛ إذ الظاهر عدم كفاية مطلقه، بل المراد قسم خاصّ منه، و منه يعلم ما في قول البعض، و شرعاً وضع الجبهة على الأرض...، بل يمكن عدم اعتبار ذلك في صحّته، و إنّما هو واجب في الصلاة حاله كالذكر... و حينئذ يشكل اعتبار شيء من المساجد السبعة حتى الجبهة فيما أوجبه الشارع من السجود و التلاوة مثلاً، أو ندبه لشكر و نحوه مع فرض عدم الدليل بالخصوص.

نعم، قد يقال باعتبار وصول الجبهة في الانحناء و التقويس إلى حدّ تستقرّ على الأرض، و لو بوسائط من غير علوّ مفرط لا مباشرة لخصوص بشرة الجبهة للأرض، و لعلّه كذلك في الشرع و اللغة... كالنهي عن السجود لغير الله؛ فإنّه يكفي حينئذ فيه ذلك و إن لم يباشر الأرض و لم يضع شيئاً من مساجده... فإنّ المنحني حتى يضع وجهه على الأرض أو وضع جبهته على طنفسة و نحوها لا ريب في صدق اسم الساجد عليه في عرف المتشرّعة فضلاً عن غيرهم و يحرم فعله، لغير الله،[1] إلخ.

قال في العروة الوثقى: «و حقيقته وضع الجبهة على الأرض بقصد التعظيم». و قال سيّدنا الأستاذ الحكيمﷺ في مستمسكه: قال في مجمع البحرين... و هو في اللغة الميل

---

١. جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٢٣.

و الخضوع و التطامن و الإذلال، و كلّ شيء ذلّ فقد سجد. و منه مسجد البعير إذا خفض رأسه عند ركوعه،[١] و سجد الرجل: وضع جبهته على الأرض، انتهى.

و الظاهر أنّ استعماله في غير الأخير مبنيّ على نحو من العناية. نعم، في اعتبار وضع خصوص الجبهة إشكال؛[٢] لصدقه عرفاً بوضع جزء من الوجه ولو كان غيرها. و مثله اعتبار كون الموضوع عليه الأرض لا غير، بل المنع فيه أظهر،[٣] انتهى.

أقول: الظاهر صدق السجدة بوضع الخدّ على الأرض و إن لم تشمله الآية الثانية، كما عرفت، فالحوالة على الصدق العرفيّ حسنة، لكنّ في حسنة الحميري: «و أمّا السجود على القبر فلا يجوز... بل يضع خدّه الأيمن على الأرض[٤]». و هذا يؤيّد قول المستمسك، فتأمّل.

## ٢٥٩. السحر

في صحيح السيّد عبدالعظيم رضي الله عنه عن الجواد، عن الرضا، عن الكاظم، عن الصادق عليهم السلام في حديث عدّ الكبائر: «و السحر»؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «**وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ ٱشْتَرَاهُ مَالَهُ فِى ٱلآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ**». فعدّه الصادق عليه السلام من الكبائر.[٥]

و في رواية السكوني عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول الله: ساحر المسلمين يقتل، و ساحر الكفّار لا يقتل. قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله! لِمَ لا يقتل ساحر الكفّار؟ قال: لأنّ الشرك (الكفر) أعظم من السحر ؛ لأنّ السحر و الشرك مقرونان».[٦] لكنّ الرواية ضعيفة سنداً فليست بحجّة.

و في موثّق إسحاق: «... إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من تعلّم شيئاً من السحر كان آخر

---

١. في مجمع البحرين: «عند ركوبه».

٢. و في مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر: «سجد: خضع. و منه سجود الصلاة و هو وضع الجبهة على الأرض». أقول: و الظاهر أنّه يفسّر السجود الواجب شرعاً دون معناه لغة. و في المنجد: «انحنى خاضعاً: وضع جبهته بالأرض متعبّداً».

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢٩١.

٤. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٥٥.

٥. المصدر، ج ١١، ص ٢٥٢.

٦. المصدر، ج ١٢، ص ١٠٦، و ج ١٨، ص ٥٧٦.

عهده بربّه وحده القتل إلّا أن يتوب».[١]

لكنّ فيه غياث بن كلوب و رجعنا أخيراً عن القول بوثاقته، فلا نعتمد على الخبر المذكور.

أقول: و في كلام غير واحد دعوى الضرورة على حرمته في الجملة، فلا بحث في ثبوت الحكم، و إنّما البحث في معنى السحر و تحديده، فقد اختلف فيه كلام اللغويّين و الفقهاء، و الأحسن هو ما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)؛ فإنّه قال بعد نقل كلمات اللغويّين و الفقهاء:

و التحقيق ـ أنّ المتبادر عند أهل العرف من كلمة «السحر»، و الظاهر من استقراء موارد استعمالها، و ما اشتقّ منها عند أهل اللسان، و المتصيّد من مجموع كلمات اللغويّين في تحديد معناها ـ أنّ السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة و التمويه بحيث إنّ الساحر يلبس الباطل لباس الحقّ، و يظهره بصورة الواقع، فيرى الناس الهياكل الغريبة و الأشكال المعجبة المخوفة... فيريهم البرّ بحراً عجاجاً تجري فيه السفن، و تتلاطم فيه الأمواج، من غير أن يلتفتوا إلى كونه خدعةً و تمويهاً... «**فَإِذا حِبالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعىٰ**».

لا يقال: قد تكون للسحر حقيقة واقعيّة، كالتصرّف في عقل المسحور، أو بدنه، أو ما يرجع إليه، و عليه، فلا يتمّ تعريفه المذكور ؛ فإنّه يقال: ليست للسحر حقيقة واقعيّة، ولكن قد يترتّب عليه أمر واقعي، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئاً مهوّلاً، فيخاف هذا و يصبح مجنوناً،[٢] إلخ.

إذا عرفت هذا فهنا مسائل:

المسألة الأولى: ذهب جمع إلى اختصاص الحكم بصورة الإضرار على المسلمين، أو الاستهانة بشيء من حرمات الله، سواء عدّ من السحر أم لا.

أقول: لكنّ السحر و حكمه غير مختصّين بهاتين الصورتين؛ للإطلاق المتقدّم.

---

١. المصدر، ج١٨، ص٥٧٧.

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٨٥.

المسألة الثانية: تعرّض الرازي في تفسيره ذيل قوله تعالى: «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمانَ» في سورة البقرة للسحر و أقسامه مفصّلاً، و العلّامة المجلسيﷺ في بحاره (السماء و العالم) و أنا أذكر مجمله و من شاء التفصيل، فليراجع إليهما أو إلى ما نقلا عنه، أو إلى ما نقل عنهما:

القسم الأوّل: سحر الكلدانيّين و هو معرفة القوى العالية و ما يليق بالعالم السفلى و حوادثه، و معرفة معدّات هذه الحوادث ليعدّها، و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقة، فيكون متمكّناً من استحداث ما يخرق العادة.

القسم الثاني: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويّة، لإمكان التسلّط على جوارح الغير و أعضائه، فتسخره للقيام بحركات على غير إرادة منه.

القسم الثالث: الاستعانة بالجنّ، و يسمّى بالعزائم، و عمل تسخير الجنّ، و قيل: العزيمة تسخير الملك، و النيرنج تسخير الجنّ.

القسم الرابع: التخيّلات و الأخذ بالعيون؛ فإنّ المشعبذ الحاذق يُشغل أذهان الناظرين بأمور، و يأخذ بأبصارهم، ثمّ يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة، و بحركة خفيفة، فيظهر لهم غير ما انتظروه، فيتعجّبون منه.

القسم الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيّة، كراكب على فرسه في يده بوق، كلّما مضى ساعة من النهار ضُرِبَ بوقٌ من غير أن يمسّه أحد.[1]

القسم السادس: الاستعانة بخواصّ الأدوية، مثل أن تجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل.

القسم السابع: تعليق القلب و هو أن يدّعي الساحر علم الكيمياء و علم الليمياء[2] و الاسم

---

١. وقد يسمّى هذا بعلم الحيل و جرّ الأثقال.

٢. فسّر الكيميا كما عن تحفة الحكيم المؤمن بأنّه علم بتبديل قوى الأجرام المعدنيّة بعضها ببعض؛ ليظهر الذهب و الفضّة من سائر الفلزات.

و الليميا كما عنها أيضاً بالطلسمات. و سيأتي بيانها في المتن.

و السيميا كما عنها أيضاً بالشعبذة أي إشغال المشعبذ عيون الناس بشيء و صرف تمام حواسّهم إليه حتى إذا ←

الأعظم و إطاعة الجنّ له، فيتعلّق به قلب ضعيف العقل و يلزم أن يحصل فيه الرعب و الخوف، و يفعل فيه الساحر ما يشاء.

أقول: الأقسام بأجمعها غير داخلة في مفهوم السحر، كما يعرف من تعريفه، و عليه، فلا تحرم بحرمته. نعم، السابع: لكونه كذباً محرّم. و أمّا السادس و الخامس: فلا دليل على حرمتهما أصلاً، و هل الطبّ إلّا الاستعانة بخواصّ الأدوية؟ و هو واجب كفائيّ، بل يمكن إلحاق الخامس به أيضاً في الجملة. نعم، الإضرار بالناس حرام بأيّ وجه كان و هو غير مخصوص بالمقام.

و أمّا الرابع: فهو الشعبذة (الشعوذة)، و سيأتي بيان حكمه في حرف «ش» إن شاء الله.

و الثالث: و هو التسخير لم أجد عاجلاً دليلاً على حرمته إذا لم يستلزم محرّماً آخر. نعم، يشكل إذا كان مستلزماً لإيذاء الجنّ المؤمن ؛ فإنّ العقل لا يرخّص الإضرار و الإيذاء، فافهم.

و أمّا إذا كان المسخّر حيواناً، فالجواز هو المتّجه، و مثله تسخير الشياطين. و أمّا تسخير الملائكة فعلى فرض صحّته فهو كتسخير مؤمني الجنّ. و أمّا تسخير الإنسان، فإن كان كافراً، فلا بأس به، و إن كان مؤمناً، فإن كان راضياً، فكذلك و إن كان متأذّياً أو متضرّراً به، فهو حرام بلا كلام، و أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك، كما إذا أحدث الحبّ في قلب غافل، ففي حرمته تردّد منشأه عدم الدليل المعتبر، و استفادة الحكم من مذاق الشارع.[1]

هذا، إذا كان التسخير بغير صرف الشيء عن وجهه خدعة و إلّا فيكون من السحر المحرّم.

و تحريم الثاني ـ خصوصاً إذا كان الشخص المستعمل فيه راضياً ـ أيضاً محتاج إلى دليل غير موجود. و أمّا إذا لم يكن راضياً و كان مسلماً، فيمكن القول بمنعه بدعوى

---

← استغرقهم النظر إليه و التخيّل فيه ينتقل الساحر إلى شيء آخر بسرعة تامّة لا يلتفت إليه الناظرون، فيتخيّلون أنّه أتى أمراً عجباً، و يسمّى بالفارسيّة: «تردستى و چشم بندى».

١. التصرّف في مال الغير و نفسه من دون رضاه ممنوع عند العقلاء، و كأنّه المفهوم من مذاق الشرع.

استفادة الحرمة من مذاق الشارع، كما في التنويم المتعارف في زماننا. و أمّا إذا كان ضرراً و إيذاء له، فهو حرام بلا كلام.

و إن أفتى أحد بإلحاق الأوّل بالثاني، لم يكن مدفوعاً بالدليل القويّ بحسب القاعدة، لكن قال فخر المحققين في الإيضاح ـ على ما في مكاسب الشيخ الأنصاري ـ:

إنّه استحداث الخوارق إمّا بمجرّد التأثيرات النفسانيّة و هو السحر،[1] أو بالاستعانة بالفلكيّات فقط و هو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويّة بالقوّة الأرضيّة و هي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح السازجة و هي العزائم، و يدخل فيه النيرنجات، و الكلّ حرام في شريعة الإسلام، و مستحلّه كافر، انتهى.

قال الشيخ الأنصاري:

أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الإيضاح، فيكفي في حرمتها... دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و أنّ مستحلّها كافر... و هو ظاهر الدروس أيضاً، فحكم بقتل مستحلّها،[2] إلخ.

أقول: لا يحضرني الإيضاح حتّى أُلاحظه أنّه ادّعى الضرورة الدينيّة أم استنبطها الشيخ المعظّم من حكمه بقتل مستحلّ السحر؟ فإنّ الحكم المذكور في المقام لا يدلّ على الضرورة الدينيّة، إذ لعلّ مستند فخر المحقّقين في حكمه هو ما دلّ على قتل الساحر بتأويل كونه مستحلّاً، فتأمّل. و على كلٍّ، دعوى الضرورة في حيّز المنع، و يظهر المخالفة من بعضهم حيث حكم في بعض صور كلام الإيضاح بالجواز، و المانع لا بدّ له من دليل لفظيّ معتبر أو لبّيّ قطعيّ آخر.

المسألة الثالثة: قال في الشرائع: «من عمل بالسحر يقتل إن كان مسلماً، و يؤدّب إن كان كافراً».

و قال في الجواهر:

---

١. قيل: المقسم هو السحر اللغوي و القسم هو السحر بمعناه الاصطلاحي عند الفلاسفة.

٢. المكاسب، ص٣٣ (الطبعة القديمة).

بلا خلاف أجده فيه؛ لخبر السكوني... و في الثاني (أي موثّق إسحاق) دلالة على قتل متعلّم السحر، لكنّ ظاهر العبارة، بل هو المحكيّ عن جماعة اختصاصه بالعامل، و لعلّه للأصل، و تبادر العامل ممّا دلّ على قتله بقول مطلق؛ و الخبر المزبور لا جابر له مع أنّه محتمل للبناء على الغالب من العمل للتعلّم،[١] و قد يقال: إنّ المراد بالساحر هو متّخذ السحر صنعةً و عملاً له و إن لم يقع منه؛ لصدق اسم الساحر عليه كغيره من أرباب الصنائع.[٢] نعم، لا قتل على معرفة السحر لا لذلك، بل لإبطال مدّعي النبوّة مثلاً؛ فإنّه ربّما يجب تعلّمه لذلك، والله العالم.

ثمّ إنّ إطلاق النصّ و الفتوى يقتضي عدم الفرق بين المستحلّ[٣] و غيره، فما عن بعض المتأخرّين من القول باختصاصه بالأوّل لم نتحقّقه،[٤] إلخ.

أقول: الخبران كلاهما غير معتبرين سنداً.

و لسيّدنا الأستاذ الخوئي كلام آخر لابدّ من مراجعته.[٥]

و على الجملة، الحكم بقتل الساحر و متعلّمه بمثل هذه الروايات مشكل أو ممنوع، لاسيّما إذا لم يعمل بها مشهور الفقهاء، كما في مورد متعلّم السحر، والله العالم.

### ٢٦٠. المساحقة

في صحيح جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: دخلت امرأة مع مولاتها على أبي عبدالله عليه السلام فقالت: ما تقول في اللواتي مع اللواتي؟ فقال: «هنّ في النار، إذا كان يوم القيامة أُتِي بهنّ فأُلبسن جلباباً من نار، و خفّين من نار، و قناعين من نار، و أدخل في أجوافهنّ و فروجهنّ أعمدة من نار، و قذف بهنّ في النار». قالت: فليس هذا في كتاب الله، قال: «بلى». قالت: أين؟ قال: «قوله: «وَعاداً وَثَمُودَ وَأَصْحابَ الرَّسِّ»[٦]». لكنّ مصدر

---

١. خلاف ظاهر الرواية.

٢. يمكن أن يقال: إنّ المتيقّن هو اتّخاده صنعةً و عملاً و مع ذلك وقع منه و إن كان الظاهر هو من صدر منه هذا العمل.

٣. ما ذكره صحيح، كما هو مقتضى الإطلاق.

٤. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٢.

٥. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٩٢.

٦. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٦٣.

الرواية و هو التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمّي لم تصل نسخته بسند معتبر إلى المجلسي و الحرّ والمتأخّرين، بل و في مؤلّف التفسير كلام، فلا نعدّها معتبرة.

و في صحيح محمّد بن أبي حمزة و أبن أبي عمير و حفص عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه دخل عليه نسوة، فسألته امرأة منهنّ عن السحق؟ فقال: «حدّها حدّ الزاني»، فقالت امرأة: ما ذكر الله ذلك في القرآن؟! فقال: «بلى، هنّ أصحاب الرّسّ[1]». و رواه هشام بن سالم بسند صحيح أيضاً.

و في موثّق إسحاق بن جرير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: إنّ امرأة قالت له: أخبرني عن اللواتي باللواتي ما حدّهنّ فيه؟ قال: «حدّ الزنا، إنّه إذا كان يوم القيامة يُؤتىٰ بهنّ قد ألبسن مقطّعات من نار، و قنّعن بمقانع من نار، و سرولن من نار، و أدخل في أجوافهنّ إلى رؤوسهنّ أعمدة من نار، و قذف بهنّ في النار. أيّتها المرأة! إنّ أوّل من عمل هذا العمل قوم لوط، فاستغنى الرجال بالرجال، فبقي النساء بغير رجال، ففعلن كما فعل رجالهنّ».[2]

و في موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام: «السحاقة تجلد».

و في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر و أباعبدالله عليهما السلام يقولان: «بينما الحسن بن عليّ في مجلس أميرالمؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم، قالوا: ... امرأة جامعها زوجها، فلمّا قام عنها قامت بحموتها، فوقعت على جارية بكر، فساحقتها، فوقعت النطفة فيها، فحملت، فما تقول؟

فقال الحسن عليه السلام: معضلة و أبوالحسن لها، و أقول: فإن أصبتُ، فمن الله و من أميرالمؤمنين، و إن أخطأت، فمن نفسي، فأرجو أن لا أخطئ إن شاء الله.[3] يعمد إلى المرأة، فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أوّل وهلته؛ لأنّ الولد لا يخرج منها حتى تشقّ فتذهب عذرتهاثمّ ترجم المرأة ؛ لأنّها محصنة و ينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها و يردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثمّ تجلد الجارية الحدّ... فقال: (أي علي عليه السلام)

---

١. المصدر، ج١٤، ص٢٦٢ و ٢٦٣، و ج١٨، ص٤٢٥.

٢. المصدر، ص٢٦١.

٣. الجملات لا تناسب عصمة قائلها، و حملها على التواضع نوع فرار من المشكلة و ليس بحلّ لها.

لو أنّني المسؤول ما كان عندي فيها أكثر ممّا قال ابني».[١]

و في موثّقة معلّى بن خنيس أو صحيحته قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل وطئ امرأته فنقلت ماءه إلى جارية بكر فحبلت؟ فقال: «الولد للرجل، و على المرأة الرجم، و على الجارية الحدّ».[٢]

و لاحظ بحث الحدود في أواخر هذا الكتاب.

## ٢٦١. السخر

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلا نِساءٌ مِنْ نِساءٍ عَسىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ».[٣]

و في بعض كتب اللغة: «سَخِرَ ـ كَعَلِمَ ـ سَخَراً بفتح الخاء ـ سَخْراً ـ بسكون الخاء و فتح السين فيهما ـ و سُخْراً ـ بِضمّ السين و سكون الخاء ـ سُخُراً ـ بضمّهما ـ و سُخْرَةً ـ بضمّ الأوّل و سكون الثاني ـ و مسخّراً به و منه: هزّي به: السُخْرَةُ: من يُسخِرُه به».

ثمّ الظاهر ـ و لو بمساعدة فهم العرف ـ سريان الحكم في سخر الفرد أيضاً، و عدم وقوفه على سخر القوم، و قوله تعالى: «عَسىٰ» يصلح بمعونة أوّل الآية قرينة لاختصاص الحكم بالمؤمنين فقط.

## ٢٦٢. سخرة المسلم بدون شرط

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «كان أميرالمؤمنين يكتب إلى عمّاله: ألا لاتسخروا المسلمين، و من سألكم غير (عن يب) الفريضة فقد اعتدى فلا تعطوه، و كان يكتب يوصي بفلّاحين خيراً و هم الأكّارون».[٤]

و في موثّق إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن السخرة في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٢٦ و ٤٢٧.
٢. المصدر، ص٤٢٨.
٣. الحجرات (٤٩): ١١.
٤. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢١٦.

القرى و ما يؤخذ من العلوج و الأكرة في القرى؟ فقال: «اشترط عليهم، فما اشترطت عليهم من الدراهم و السخرة و ما سوى ذلك، فهو لك و ليس لك أن تأخذ منهم شيئاً حتى تشارطهم و إن كان كالمستيقن أنّ كلّ من نزل تلك القرية أخذ ذلك منه».[١]

و سألته عن رجل بنى في حقّ له إلى جنب جار له بيوتاً أو داراً، فتحوّل أهل دار جاره إليه، أله أن يردهم و هم له كارهون؟ فقال: «هم أحرار ينزلون حيث شاؤوا و يتحوّلون حيث شاؤوا».[٢]

أقول: في بعض كتب اللغة: سَخَرَ ـ بفتح الخاء ـ سِخْرِيّاً ـ بكسر السين و ضمّها و سكون الخاء ـ و سَخَّرَهُ ـ بالتشديد من التفعيل: كلّفه عملاً بلا أجرة. قهّره و ذلّه. السُخْرَةُ ـ بِضمّ الأوّل و سكون الثاني ـ مَن أو ما سخرته بلا أجرة و لا ثمن. العمل قهراً و بلا أجرة. كلّ عمل بلا أجرة كرهاً أو طوعاً. عامّيّة.

### ٢٦٣. إسخاط الربّ جلّ جلاله

إظهار ما يوجب إسخاط الربّ عند تعلّق قدره و قضائه بما لا يوافق الطبع حرام عقلاً، بل ذهب جمع إلى وجوب الرضا بالقضاء. قال العلّامة الحلّيّ﵀: «اتّفقت الإماميّة و المعتزلة و غيرهم من الأشاعرة و جميع طوائف الإسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره»،[٣] إلخ.

و هذا الوجوب و إن لم يثبت عندنا[٤] غير أنّه لابدّ من الحكم بحرمة ما يوجب إسخاطه تبارك و تعالى، كما يقتضيها العقل. و نعني بإسخاط الربّ الاعتراض عليه تعالى بأن يقول العبد: لِمَ أمرضتني، أنا غير مستحقّ لهذه البليّة و أمثال ذلك، فتأمّل.

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. إحقاق الحقّ (المطبوعة حديثاً)، ج ١، ص ٤٥٦.

٤. و المسألة مذكورة في صراط الحقّ، ج ٢، ص ٢٩١.

### ٢٦٤. الإسراف

قال الله تعالى: «يا بَنِي آدَمَ[١] خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».[٢]

و قال تعالى: «وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».[٣]

عدم الحبّ و إن لم يدلّ على الحرمة غير أنّ النهي يدلّ عليها لا وضعاً و لفظاً، كما قال به كثير من الأصوليّين، بل بدلالة العقل و مقتضى العبوديّة و الربوبيّة.

و قد مرّ الكلام المتعلّق بالمقام في بحث حرمة التبذير، فراجع حرف «ب».

نعم؛ في صحيح ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من نفقة أحبّ إلى الله عزّوجلّ من نفقة قصد، و يبغض الإسراف إلّا في حجّ أو عمرة».

فيمكن أن يخصّص به عموم ما دلّ على الحرمة، أو يقيّد به إطلاقه، لكنّ الأمر لايخلو عن إشكال، و يمكن أن يراد بالإسراف التوسّع في المؤونة.

ثمّ إنّ صاحب العروة رحمه الله و المعلّقين عليها أفتوا بكراهة الإسراف في الماء في الوضوء، و لم أر من أفتى بحرمته، و لعلّه لانصراف ما دلّ على الحرمة عن مثل هذا الإسراف، و لا بعد في أن يقال باختصاص الحرمة في المال المعتدّ به عند العقلاء دون المال الذي له قيمة جزئيّة.

### ٢٦٥. السرقة

في موثّقة إسحاق بن عمّار أو صحيحته عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: الَّذِينَ «يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ وَالفَواحِشَ إِلّا اللَّمَمَ»، فقال: «الفواحش: الزنا. و السرقة و اللمم: الرجل يلمّ بالذنب، فيستغفر الله منه».[٤]

---

١. الآية تدلّ على مكلّفيّة الكفّار بالفروع.

٢. الأعراف (٧): ٣١.

٣. الأنعام (٦): ١٤١.

٤. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٥.

و في الروايتين عن الباقر و الكاظم عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يزني الزاني و هو مؤمن، و لا يسرق السارق و هو مؤمن».[١]

## تفصيل في حدّ السارق

قال الله تعالى: «وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْا جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اَللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٢]

السرقة ـ كما قيل ـ أخذ الشيء خفية و بحيلة. و في صحيح ابن مسلم: «كلّ من سرق من مسلم شيئاً قد حواه و أحرزه، فهو يقع عليه اسم السارق و هو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلّا في ربع دينار أو أكثر».[٣]

و قطع يد السارق و السارقة مشروط بشرائط:

الشرط الأوّل: النصاب بلا خلاف فيه، و المشهور بينهم «إنّه ربع دينار من الذهب الخالص المضروب بسكّة المعاملة، أو ما قيمته ربع دينار»، و عن ابن عقيل: «إنّه دينار فصاعداً»، و عن الصدوق: «إنّه خمس دينار أو ما قيمته ذلك»، و عن ابن الجنيد الميل إليه كما عن المسالك.

و في الجواهر نقل الإجماع عن جمع على مذهب المشهور.

لكن الروايات المعتبرة سنداً متعارضة في تعيين أدنى ما يقطع به اليد كما تأتي:

١. ففي صحيح ابن مسلم و عبدالله بن سنان هو ربع الدينار.[٤]

٢. في صحيح ابن مسلم، و زرارة،[٥] و صحيح الحلبي، و صحيح ابن مسلم ـ بناء

---

١. المصدر، ص٢٥٧. و لا يبعد أن تكون السرقة جزءاً من أخذ أموال الناس، و أكلها من دون رضا مالكها و إن كان لها حكم خاصّ و هو قطع يد السارق، فليس بحكم جديد في الباب.

٢. المائدة(٥): ٣٨ و ٣٩.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨٣.

٤. المصدر.

٥. المصدر، ص٤٨٣.

على أنّ محمد بن حمران الراوي عن ابن مسلم هو النهدي كما هو المظنون ـ هو خمس الدينار.[١]

٣. في صحيح أبي حمزة (على تردّد في رواية ابن محبوب عن أبي حمزة) عشرة دراهم.[٢]

٤. في خبر إسحاق بن عمّار ـ بسند الصدوق[٣] ـ و خبر عليّ بن جعفر هو الدرهمان.[٤] لكنّ في الجواهر أنّ الأخيرين لا قائل بهما.

أقول: يمكن إرجاع الأخير إلى الثاني بناءً على ما قيل من أنّ الغالب في قيمة الدينار هو عشرة دراهم، لكنّ سند كليهما ضعيف على الأظهر، فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال.

ثمّ يمكن أن يقال: إنّ المتيقّن في تقييد إطلاق الآية الكريمة هو خمس الدينار، كما ذهب إليه الصدوق، لكنّ ذهاب المشهور يثبّطنا عن الجزم به إلّا أن يقال بأنّ الإطلاق ليس من الأخبار الآحاد، بل من الكتاب الحكيم، فلا يعتنى بمخالفة المشهور، فتدبّر.

الشرط الثاني: أن يخرج المتاع بنفسه أو بمشارك بلا خلاف فيه نصّاً و فتوىً، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر، و يتحقّق الإخراج بالمباشرة و بالتسبيب الذي يسند الفعل إلى ذيه عرفاً، مثل أن يشدّ بحبل ثمّ يجذبه، أو يضعه على دابّته فأُخرج، و لو أمر صبيّاً غير مميّز بإخراجه، تعلّق القطع بالآمر؛ لأنّ الصبيّ و المجنون كالآلة. و أمّا مع التمييز، ففي كشف اللثام: «لا قطع على الآمر بخروجه بتمييزه عن الآليّة، و لا على المأمور؛ لعدم تكليفه».

أقول: يدلّ على أصل اعتبار الإخراج صحيح الحلبي، قال: سالت أباعبدالله عليه السلام عن رجل نقب بيتاً، فأُخِذَ قبل أن يصل إلى شيء؟ قال: «يعاقب. فإن أُخِذَ و قد أخرج متاعاً، فعليه القطع».[٥]

---

١. المصدر، ص٤٨٥.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٤٨٦.
٤. المصدر، ص٤٨٧.
٥. المصدر، ص٤٩٨.

و في خبر إسحاق عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً كان يقول: لا قطع على السارق حتى يخرج بالسرقة من البيت و يكون فيها ما يجب فيه القطع».[١]

في سنده غياث بن كلوب و هو عندي مجهول على الأرجح، فهذا الخبر مؤيّد. و أمّا الطفل المميّز المخرِج بأمر البالغ، فإن لم يسند الفعل عرفاً إلى البالغ، فيأتي حكمه فيما بعد.

الشرط الثالث: الأخذ خفيةً، كما هو المفهوم من لفظ «السرقة» و إلّا يكون غصباً، و يدلّ عليه قول عليّ عليه السلام في صحيح أبي بصير أو موثّقته: «لا أقطع في الدغارة المعلنة و هي الخلسة ولكن أعزّره».[٢]

و في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام، قال: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل اختلس ثوباً من السوق، فقالوا: قد سرق هذا الرجل. فقال: إنّي لا أقطع في الدغارة المعلنة، ولكن أقطع ما يأخذ ثمّ يخفي».

و في معتبرة الصدوق عن قضايا أميرالمؤمنين: «لا أقطع في الدغارة المعلنة و هي الخلسة، و لكن أعزّره و لكن أقطع من يأخذ و يخفي».[٣]

أقول: صور المسألة أربع: الأخذ خفيةً و الإخراج علناً، و عكسه (أي الأخذ علناً و الإخراج خفية)، و إخفاؤهما معاً، و إعلانهما معاً. ثمّ إنّ الخفاء و الجهر تارةً يلاحظان بالنسبة إلى المالك أو من يقوم مقامه، كالوليّ و الوكيل؛ و تارةً إلى الأجنبيّ فترتقي الصور إلى ثمانية.

أقول. الظاهر هو العبرة بعلم المالك و من بيده المال دون الأجنبيّ. ثمّ يمكن أن يقال: إنّ العبرة أيضاً بخفاء الأخذ فقط. فلو أخرجه مع علم المالك في الأثناء يقطع، بل يمكن أن يقال به فيما أخذه في حال خفية شأنها غفلة المالك، لكنّه رآه من منفذ أو غيره و سكت خوفاً أو قصداً إلى قطع يده، لكنّ هذا الفتوى ـ مع التحفّظ على ظواهر الروايات المتقدّمة ـ لا يخلو عن إشكال، فلاحظ.

---

١. المصدر، ص٤٩٩.

٢. المصدر، ص٥٠٣.

٣. المصدر، ص٥٠٤.

و معنى هذا الشرط أنّ الّذين يدخلون البيوت خفيةً بالليل ولكن يأخذون أموال الناس بالأسلحة و القهر و يخرجون منها خفيةً، ليسوا يستحقّون قطع الأيدي. ولا يبعد صدق المحارب عليهم، فيحكم عليهم حكماً أشد من حكم السارق. و أمّا الذين لم يوقظوا أصحاب الدور و لم يخوّفوهم بالأسلحة و غيرها و يأخذون الأموال خفيةً و يخرجون، فهؤلاء يقطع أيديهم.

الشرط الرابع: الحرز. قال المحقّق في الشرائع: «فمن شرطه أن يكون محرزاً بقفل أو غلق أو دفن».

و قال صاحب الجواهر في شرحها:

أو نحوهما ممّا يعدّ في العرف حرزاً لمثله ؛ إذ لا تحديد في الشرع للحرز المعتبر في القطع نصّاً و فتوىً، بل إجماعاً بقسميه.

و عن الشيخ في النهاية: هو كلّ موضع ليس لغير مالكه الدخول عليه إلّا بإذنه، بل عن المبسوط و التبيان و الغنية و كنز العرفان نسبته إلى أصحابنا، بل عن الأخير الإجماع عليه صريحاً.

و أورد عليه في الجواهر:

بعدم الصدق عرفاً على الدار التي لا باب لها أو غير مغلقة و لا مقفلة، بل عن السرائر نفي الخلاف عن عدم القطع بالسرقة منهما و إن كان لا يجوز لأحد الدخول إليها إلّا باذن مالكها.[1]

أقول: يمكن أن يستدلّ على اعتبار أصل الشرط بصحيح أبي بصير، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في سفر، فسرق بعضهم متاع بعض؟ فقال: «هذا خائن لا يقطع، ولكن يقتطع بسرقة و خيانة». قيل له: فإن سرق من أبيه؟ فقال: «لا يقطع ؛ لأنّ ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن، وكذلك إن أخذ من منزل أخيه أو أخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول».[2]

يستفاد من الرواية مذهب الشيخ في النهاية، كما لا يخفى، لكن يقول صاحب

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٩٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٠٩.

الجواهر: «إنّ عدم القطع من هذه الجهة؛ (أي الإذن في الدخول) لا يقتضي عدمه أيضاً من جهة أخرى و هو اعتبار كون المال في حرز، و لا ريب في عدم صدقه بمجرّد المنع الشرعي عن الدخول».[١]

و يمكن أن يستدلّ عليه بقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «كلّ من سرق من مسلم شيئاً قد حواه و أحرزه، فهو يقع عليه اسم السارق و هو عندالله سارق، ولكن لايقطع إلّا في ربع دينار أو أكثر».[٢]

ثمّ إنّ الابن إن سرق المال من موضع كان محجوباً عنه، يقطع عملاً بالعمومات و الإطلاقات، و من هذا الباب ما دلّ على عدم قطع يد الأجير الذي أقعده المالك على متاعه فسرقه،[٣] و كذا الضيف[٤] بخلاف ضيف الضيف.[٥]

و أمّا ما دلّ على أنّه لا يقطع إلّا مَن نقب بيتاً أو كسر قفلاً، فسنده ضعيف،[٦] و منه يظهر أنّه لو هتك أحد الحرز بالنقب و الكسر فدخل الآخر و أخرج المال، لابدّ من قطع يد المخرج؛ فإنّه سارق لغةً و عرفاً، فإنّ المعتبر في المال أن يكون محرزاً، و لم يدلّ دليل على هتك المخرج الحرز. لكنّ المحقّق رحمه الله اشترط هتك الحرز في القطع، و قال: «فلو هتك غيره و أخرج هو لم يقطع أحدهما».

و عقّبه صاحب الجواهر بقوله: «و إن جاءا معاً بقصد التعاون، بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، بل و لا إشكال ضرورةَ عدم صدق السرقة على الأوّل و الأخذ عن الحرز على الثاني».

نعم، يجب على الأوّل إصلاح ما أفسده، كما يجب المال على الثاني، و بالجملة لم‌يجد صاحب الجواهر خلافاً في اعتبار كون الآخذ من الحرز هو الهاتك بالانفراد أو الاشتراك، فما عن بعض العامّة من إيجاب القطع على الثاني... و عن آخر ثبوت القطع

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٠٠.
٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨٣.
٣. المصدر، ص٥٠٥.
٤. المصدر، ص٥٠٦.
٥. المصدر، ص٥٠٨.
٦. المصدر، ص٥٠٩ و ٥١٠.

على الأوّل ؛ لأنّه ردء و عون للسارق، واضح الفساد على أصولنا.

أقول: مقتضى الإطلاقات هو وجوب القطع على المخرج كما عرفت، لكن لو تمّ الإجماع الكاشف عن رضا المعصوم، فهو الحجّة على عدم القطع.

الشرط الخامس: أن لا يكون المسروق طيراً. ففي صحيح غياث عن الصادق عليه السلام: «إنّ عليّاً أُتي بالكوفة برجل سرق حماماً، فلم يقطعه، و قال: لا أقطع في الطير».[١]

و في جملة من الروايات عدم القطع في سرقة الرخام و الثمر و الكشر (شحم النخل) و النخل و الزرع قبل أن يصرم، و الفاكهة، لكنّها بأسرها ضعاف سنداً.[٢]

و في الجواهر:

(و لا قطع في ثمرة على شجرها) عند المشهور على ما في المسالك؛ للنصوص المستفيضة التي تقدّم بعضها، المصرّحة بذلك، و بأنّه (يقطع لو سرق بعد إحرازها) الذي لا خلاف فيه، و لا إشكال في إطلاق عدم القطع بالأوّل الذي مقتضاه ذلك حتّى مع الإحراز بغلق و نحوه بقوّة انصراف الإطلاق نصّاً، بل و فتوىً على ما هو الغالب من عدم الحرز لها في حال كونها على الشجرة،[٣] إلخ.

الشرط السادس: أن لا يكون له حقّ، كما في المغنم، فإذا أخذ بمقدار حصّته أو أقلّ أو أكثر بأقلّ من مقدار النصاب، لا يقطع.

ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: قلت: رجل سرق من مغنم أيش الذي يجب عليه؟ أيقطع (الشيء الذي يجب عليه القطع)؟ قال عليه السلام: «ينظر كم نصيبه، فإن كان الذي أخذ أقلّ من نصيبه، عزّر و دفع إليه تمام ماله، و إن كان أخذ مثل الذي له، فلا شيء عليه، و إن كان أخذ فضلاً بقدر ثمن مجن و هو ربع دينار، قطع».[٤]

أقول: التعزير في الصورة الثانية ثابت بالأولويّة، و نفي الشيء إنّما هو بالإضافة إلى الصورة الثالثة. فإذا كان الأخذ حراماً دون المأخوذ لم يقطع. و لأجل هذه الصحيحة

---

١. المصدر، ص٥١٦.

٢. المصدر، ص٥١٦ و ٥١٧.

٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٠٦.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٩.

يرفع التنافي بين صحيح محمّد بن قيس و صحيح عبدالرحمن، فلاحظ.[١] و هذا الكلام يجري في كلّ مال مشترك بين السارق و غيره؛ لعدم خصوصيّة للمغنم.

الشرط السابع: أن لا يكون السارق عبداً سرق مال مولاه. ففي صحيح محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين في عبد سرق و اختان من مال مولاه، قال: ليس عليه قطع[٢]». و أمّا إذا سرق من غير مولاه، فإطلاق المطلقات و عموم العمومات، محكّمان، بل الصحيح الآتي دليل على الإطلاق. نعم، لا يقتل بالإقرار، بل يقتل بإقامة البيّنة، كما في صحيح الفضيل.[٣]

الشرط الثامن: أن لا يكون السارق من بيت المال و قد سرق من بيت المال. ففي صحيح ابن قيس عن الباقر عليه السلام قال: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجلين قد سرقا من مال الله أحدهما عبد مال الله و الآخر من عرض الناس، فقال: أمّا هذا، فمن مال الله ليس عليه شيء، مال الله أكل بعضه بعضاً. و أمّا الآخر، فقدّمه، و قطع يده ثمّ أمر أن يطعم اللحم و السمن حتى برئت يده».[٤]

الشرط التاسع: ما في صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله و ردّ سرقته على صاحبها، فلا قطع عليه».[٥]

أقول: الظاهر استفادة ذلك من قوله تعالى: «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اَللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ».[٦]

الشرط العاشر: العقل، فلا شيء على المجنون حال جنونه، و هو ظاهر.

الشرط الحادي عشر: البلوغ. نسبه في الجواهر إلى المشهور.

أقول: الروايات المعتبرة سنداً في سرقة الطفل و كيفيّة تأديبه كثيرة، و الذي يتحصّل

---

١. المصدر، ص٥١٨.

٢. المصدر، ص٥٢٧ و ٥٣٠. و إطلاق صحيح أبي عبيدة مقيّد بهذه الرواية، فيكون الصحيح المذكور دليلاً آخرَ على قطع العبد إن سرق مال غير مولاه.

٣. المصدر، ص٥٣٢.

٤. المصدر، ص٥٢٧.

٥. المصدر، ص٥٣٠.

٦. المائدة (٥): ٣٩.

من مجموعها ـ بعد تقيّد مطلقها بمقيّدها هو ـ أنّه لو سرق يُعفىٰ مرّتين، و يعزّر في الثالثة، و يتخيّر الحاكم في الرابعة بين أن يقطع أطراف أصابعه، و أن يحكّها حتى تدمي. و في الخامسة يقطع من أسفل من ذلك أي الأصابع.[١]

و ما في موثّقة زرارة عن قول عليّ عليه السلام: «أنّه ما عمله إلّا رسول الله صلى الله عليه و آله و أنا».[٢]

و قريب منه ما في موثّق عبدالرحمن، فهو لا ينافي عموم الحكم و بقاءه؛ إذ الظاهر أنّه بالإضافة إلى الحكّام الذين سبقوه، فلاحظ.

و هذا التفصيل متعيّن، قال به قائل أم لا، و لا عبرة بمخالفة المشهور و نحوها.[٣]

الشرط الثاني عشر: أن لا يعتقد السارق كون المال ماله، فلو أخذه باعتقاد أنّه ماله لم يقطع؛ لعدم كونه سرقة عرفاً، و مع فرض الصدق، لا يترتّب عليه القطع ؛ لانصراف الأدلّة عن مثله.

الشرط الثالث عشر: أن لا يكون السارق أباً لمالك المال المسروق، فلا يقطع يد الأب بسرقة مال ولده. و في الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى فحوى عدم قتله به، و قوله: «أنت و مالك لأبيك» و غيرهما، بل في معقد إجماع المسالك: الأب و إن علا».

أقول: ما أفاده محلّ نظر أو منع. نعم، إن تمّ الإجماع الكاشف عن رضى المعصوم، فهو الحجّة، و كذا إذا سرق ممّا لا يحجب عنه، فإنّه لا يقطع، كما مرّ في الشرط الرابع، كما أنّه لو قلنا بجواز أخذ الأب مال الابن؛ اعتماداً على إطلاق بعض الروايات الآتية في العقوق في حرف «ع»، لم يصدق السرقة رأساً.

الشرط الرابع عشر: إقرار السارق بالسرقة أو عدم إنكاره إيّاها في صورة عدم قيام

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٢٢ و ٥٢٦.

٢. المصدر، ص٥٢٤.

٣. لكن في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن الصبيّ يسرق، قال: «إن كان له سبع سنين أو أقلّ، رفع عنه، فإن عاد بعد السبع، قطعت بنانه أو حكّت حتى تدمي، فإن عاد، قطع منه أسفل من بنانه. فإن عاد بعد ذلك و قد بلغ تسع سنين، قطعت يده و لا يضيّع حدّ من حدود الله عزّوجلّ (راجع: الفقيه، ج ٤، ص ٤٤). و الجمع بينه و بين ما حصّلناه من مجموع الروايات لا يخلو عن إشكال. و على كلٍّ، الرواية تدلّ على أنّ الحدود لا تتبع التكليف الإلزامي.

البيّنة. ففي صحيح الحلبي: و سألته (الصادق) عن رجل أخذوه ـ أُخِذَ ـ و قد حمل كارة من ثياب، و قال صاحب البيت: أعطانيها. قال: «يدرأ عنه القطع إلّا أن تقوم عليه بيّنة»[١] إلخ.

أقول: لكنّ المال يردّ إلى المالك مع يمينه أو بلا يمينه بلا شكّ.

الشرط الخامس عشر: أن لا يكون مضطرّاً، و إلّا فيجوز، بل يجب السرقة إذا لم‌يمكن الغصب، و قد ورد روايات دالّة على عدم القطع في عام المجاعة في بعض الأشياء، لكنّها بأسرها ضعيفة سنداً.[٢]

الشرط السادس عشر: لم يكن مال المالك مباحاً أخذه للآخذ شرعاً، و إلّا فلا وجه للحدّ؛ لأنّه أخذ ما يستحقّه. نعم، لابدّ من إثبات استحقاقه. و لم أر من ذكره.

**هنا مسائل**

المسألة الأولى: في موثّق عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: «ليس على الذي يستلّب قطع، و ليس على الذي يطرّ الدراهم من ثوب قطع».[٣]

و في صحيح عيسى، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الطرّار و النبّاش و المختلس، قال: «لا يقطع». و ما دلّ على قطع يد الطرّار سنده غير نقيّ،[٤] لكنّ هنا صحيحة أخرى لعيسى بن صبيح، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الطرّار، و النبّاش، و المختلس؟ فقال: «يقطع الطرّار و النبّاش، و لا يقطع المختلس».[٥]

و المظنون قويّاً اتّحاد الروايتين و وقوع الاشتباه في متن أحدهما، فتسقطان عن الحجّيّة. و عليه، فيجري على الطرّار حكم السارق؛ فإنّه من أفراده، و هل الكمّ الظاهر حرز أم لا؟ فيه تفصيل؛ إذ الظاهر أنّه حرز عرفاً؛ للقليل دون الكثير، لكنّ موثقة عبد الرحمن تخصّص الحكم في حقّه.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٩٨.
٢. المصدر، ص٥٢٠.
٣. المصدر، ص٥٠٤.
٤. المصدر، ص٥٠٥.
٥. المصدر، ص٥١٢؛ تهذيب الأحكام، ج١٠، ص١١٦.

و في مجمع البحرين: الطرّار: هو الذي يقطع النفقات و يأخذها على غفلة من أهلها من الطرّ: ـ القطع و التشديد ـ القطع.

أقول: و الظاهر أنّه المرادف لما يسمّى في عرف العراق اليوم «النشال» و في الفارسيّة «كيسه بر».

المسألة الثانية: قال الصادق عليه السلام في صحيح حفص: «حدّ النبّاش حدّ السارق».[١]

و في صحيح إبراهيم بن هاشم، لمّا مات الرضا... فقال أبو جعفر عليه السلام: «سُئِل أبي عن رجل نبش قبر امرأة فنكحها، فقال أبي: يقطع يمينه للنبش، و يضرب حدّ الزنا، فإنّ حرمة الميّتة كحرمة الحيّة» فقالوا: يا سيّدنا! أتأذن لنا أن نسألك؟ قال: «نعم». فسألوه في مجلس عن ثلاثين ألف مسألة، فأجابهم فيها و له تسع سنين.

أقول: سند الرواية معتبر، غير أنّ الرواية في كتاب الاختصاص المنسوب إلى المفيد رحمه الله، لكن النسبة رغم اشتهارها عندي غير ثابتة،[٢] فلا اعتماد على الخبر المذكور.

و في الصحيح: «أنّ عليّاً قطع نبّاش القبر، فقيل له: أتقطع في الموتى؟ قال: إنّا لنقطع لأمواتنا، كما نقطع لأحيائنا. قال: و أُتي بنبّاش فأخذ بشعره و جلد به الأرض و قال: طؤوا عباد الله! فوُطِئ حتّى مات».[٣]

و في صحيح العزرمي: «أنّ عليّاً عليه السلام قطع نبّاشاً».[٤]

و في الصحيح عن الفضيل، عن الصادق عليه السلام: «النبّاش إذا كان معروفاً قُطِع»،[٥] بل هو المستفاد من لفظ «النبّاش» و سيأتي تفصيله في مادّة «النبش» في حرف «ن».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٠.

٢. و لكن في المصدر، ص٥١٢، و الكافي، ج١، ص٤٩٦: عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، قال: استأذن على أبي جعفر قوم من أهل النواحي من الشيعة فأذن لهم، فدخلوا، فسألوه في مجلس واحد عن ثلاثين ألف مسألة، فأجاب و له عشر سنين.

أقول: المظنون قويّاً اشتباه أحد من الرواة في عدد الأسئلة و كمّيّتها، أو وقوع كلمة «ألف» سهواً في المتن؛ فإنّ السؤال و الجواب عن ثلاثين ألف مسألة في المجلس الواحد بعيد أو غير ممكن عادةً، و الوجوه التي أجيب بها عنه غير مقنعة.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٢ و ٥١٣.

٤. المصدر، ص٥١٢.

٥. المصدر، ص٥١٣.

المسألة الثالثة: في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أُقيم على السارق الحدّ، نفي إلى بلدة أخرى».

و في موثّقة سماعة ـ لم يعلم أنّها مضمرة أو مقطوعة: «يُنفَى الرجل إذا قطع».[1] و إطلاقها ـ على فرض صحّتها ـ غير مختصّ بالسارق، بل يشمل النّبّاش أيضاً، ولكن لايعوّل عيلها.

المسألة الرابعة: يثبت السرقة بعلم الحاكم و بالبيّنة، كما مرّ، و بالإقرار. و في جملة من الروايات اعتبار المرّتين و عدم الاكتفاء بالمرّة الأولى، لكنّها ضعيفة سنداً أو دلالة. فلاحظ. نعم، يشترط في المقرّ الشرائط العامّة حتى البلوغ، ولو على المختار من إجراء الحدّ على الطفل كما تقدّم على إشكال. و كذا يعتبر الحرّيّة على ما مرّ في طيّ المباحث، ولكن ادّعي الإجماع على عدم كفاية الإقرار مرّةً، بل يعتبر الإقرار مرّتين، فإن تمّ الإجماع، فهو و إلّا، فيصح الاكتفاء في الحدّ بالمرّة فقط.

و في الجواهر: و لو أقرّ مرّتين و رجع، لم يسقط وجوب الحدّ، و تحتّمت الإقامة، و ألزمه الغرم. و أمّا لو أقرّ مرّة، لم يجب عليه الحدّ و وجب عليه الغرم. قيل: و ظاهر الأصحاب عدم الفرق بين الرجوع و التوبة، فمن أسقط الحدّ حتماً في الأوّل، أسقط في الثاني. و من قال بالعدم قال به في المقامين.[2]

## كيفيّة القطع

المسألة الخامسة: المستفاد من الروايات أنّه يقطع الأصابع الأربع من كفّ السارق في المرّة الأولى من يده اليمنى، و يقطع رجله اليسرى من وسط القدم في الثانية، و يخلّد في الحبس ثالثاً، و يقتل في الرابعة إن سرق في السجن، كما في موثّقة سماعة،[3] و يشكل الاعتماد على خبر سماعة بعد عدم ورود قتله في بقيّة الروايات و بعد عدم قتله في المرّة الثالثة، كما يقتل أصحاب الكبائر فيها، والله العالم.

---

١. المصدر، ص٥١٥.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٠٧.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤٩٣. بطريق الشيخ دون طريق الكليني ؛ فإنّه ضعيف بعثمان بن عيسى.

المسألة السادسة: في حديث عن الباقر عليه السلام في رجل سرق فلم يقدر عليه ثمّ سرق مرّة أخرى و لم يقدر عليه، و سرق مرّة أخرى، فأخذ فجاءت البيّنة، فشهدوا عليه بالسرقة الأولى و السرقة الأخيرة، فقال: «تقطع يده بالسرقة الأولى، و لا تقطع رجله بالسرقة الأخيرة». فقيل له: و كيف ذاك؟ قال: «لأنّ الشهود شهدوا جميعاً في مقام واحد بالسرقة الأولى و الأخيرة قبل أن يقطع بالسرقة الأولى، ولو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقة الأولى ثم أمسكوا حتّى يقطع ثمّ شهدوا عليه بالسرقة الأخيرة، قطعت رجله اليسرى».[1]

المسألة السابعة: في صحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام، قلت له: لو أنّ رجلاً قُطِعت يده اليسرى في قصاص فسرق ما يصنع به؟ قال: فقال: «لا يقطع و لا يترك بغير ساق». قال: قلت: لو أنّ رجلاً قُطِعت يده اليمنى في قصاص، ثمّ قطع يد رجل اقتصّ منه أم لا؟ فقال: «إنّما يترك في حق الله. فأمّا في حقوق الناس، فيقضى منه في الأربع جميعاً».

بقي في المقام مسائل أخرى، من أراد الاطّلاع عليها، فليراجع الجواهر و غيرها، والله العالم.

## ٢٦٦. السعي في تخريب المساجد

قال الله تعالى: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللّهِ أَنْ يُذكَرَ فِيها اَسْمُهُ وَسَعىٰ فِي خَرابِها... لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ».[2]

تدلّ الآية على أنّ خراب المسجد سواء فسّرناه بمنع المصلّين عن الصلاة فيها، أو هدم عماراتها محرّم،[3] و لا فرق على الثاني بين جعله طريقاً عامّاً بعد الخراب و عدمه؛ خلافاً للعامّة أو بعض مذاهبهم. و هل يمكن للحاكم الشرعي هدمه و جعله طريقاً أو شيئاً آخر عند المصلحة الملزمة؟ فيه وجهان.

---

١. المصدر، ص٤٩٩.

٢. البقرة (٢): ١١٤.

٣. الثاني هو الظاهر، و الاحتمال الأوّل داخل في صدر الآية.

### ٢٦٧. السعي في آيات الله معاجزين

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آياتِنا مُعاجِزِينَ أُولـئِكَ أَصْحابُ اَلجَحِـيمِ».[١]

و «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آياتِنا مُعاجِزِينَ أُولـئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِـيمٌ».[٢]

و «وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آياتِنا مُعاجِزِينَ أُولـئِكَ فِي العَذابِ مُحْضَرُونَ».[٣]

### ٢٦٨. السعاية

في موثّق مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد، عن آبائه: «أنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ أشرّ الناس يوم القيامة المثلّث، قيل: يا رسول الله! و ما المثلّث؟ قال: الرجـل يسـعى بأخيه إلى إمامه فيقتله، فيُهلِك نفسَه و أخاه و إمامَه».[٤]

أقول: المراد بالإمام ظاهراً هو الإمام الجائر؛ فإنّ الإمام العادل لا يقتل أحداً بمجرّد السعاية، و لا هلكة له إذا قتل أحداً حسب الموازين الشرعيّة.

### ❑ السفر من غير إذن الأب

سيأتي بحثه في حرف «ع» في عنوان «العقوق» إن شاءالله تعالى.

### ٢٦٩. إسقاط الحمل

في موثّق ابن عمّار أو صحيحه، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحـبل، فتشرب الدواء، فتلقي ما في بطنها؟ قال: «لا»، فقلت: إنّما هو نطفة؟ فقال: «إنّ أوّل ما يخلق نطفة».[٥]

أقول: الظاهر من أوّل الرواية أنّ السؤال و الجواب إنّما هو في إلقاء الحمل المحتمل

---

١. الحج (٢٢): ٥١.
٢. سبأ (٣٤): ٥.
٣. سبأ (٣٤): ٣٨.
٤. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٩.
٥. المصدر، ص١٥.

دون المعلوم، فالرواية تلغي الاستصحاب و توجب الرجوع عند الشكّ إلى الاحتياط، و يحتمل كون الخوف من الحبل المحقّق باعتبار الولادة، و هذا هو الأنسب بقول الراوي: «فتلقي ما في بطنها» و على هذا لا تمنع الرواية من الرجوع إلى الاستصحاب عند الشكّ، فيجوز شرب الدواء دفعاً للحمل. و الأوّل أظهر، و هو المستفاد من صحيحة رفاعة. ففي آخرها يقول الصادق عليه السلام: «فلا تسقها الدواء إذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه».[1]

و لا خصوصيّة لارتفاع الطمث شهراً على تردّد و المناط احتمال الحمل. هذا كلّه في الإسقاط.

و أمّا الدفع و المنع من انعقاد النطفة، فلم يدلّ على منعه دليل، بل ما دلّ على جواز العزل يدلّ على جوازه، فيجوز للمرأة أكل الحبوب الحديثة المانعة عن انعقادها و إن لم ترض به زوجها، فإنّي لم أجد ما يدلّ على اعتبار رضاه في دفع الحمل. و بقيّة الكلام في كتابنا الذي ألّفناه بعد هذا الكتاب بسنين و هو: «الفقه و مسائل طبيّة، و لاحظ هيأة «الإلقاء» في الجزء الثاني أيضاً.

## ٢٧٠. سقي الخمر صبيّاً

في جملة من الروايات حرمة سقي الخمر و المسكر صبيّاً و كافراً، بل في موثّقة غياث: «أنّ أميرالمؤمنين كره أن تسقى الدوابّ الخمر».[2] قد مرّ في باب الربا أنّ عليّاً عليه السلام لم يكره الحلال.

أقول: الروايات الدالّة على سقي الخمر للأطفال و الكفّار كلّها غير نقيّة سنداً، لكن

---

١. «المصدر، ج٢، ص٥٨٢. تمام الخبر: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري الجارية فربّما احتبس طمثها من فساد دم، أو ريح في رحم، فتسقي دواءً لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك و أنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال (لي): «لا تفعل ذلك»، فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل؟ فقال لي: «إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة، ثمّ إلى مضغة، ثمّ إلى ما شاء الله، و أنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم، لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمث فيه».

٢. في السند محمّد بن خالد و قد مرّ الكلام فيه غير مرّة والروايات مذكورة في: «المصدر، ج١٧، ص٢٤٥ ـ ٢٤٧.

لا يبعد الحكم بالحرمة من جهة الارتكاز الثابت في أذهان المسلمين المسبّب من مذاق الشارع المقدّس، بل بعد إثبات تكليف الكفّار بالفروع يحرم سقي الكفّار الخمر بما مرّ من جهة حرمة التسبيب على تفصيل سبق، بل يمكن القول بحرمة سقيهم الخمر و إن لم نقل بتكليفهم بالفروع؛ و ذلك لما ورد من أنّ الخمر قد حرّم في جميع الشرائع، فشربه حرام عليهم في مذهبهم ـ فافهم ـ نعم، لا يجري هذا الكلام في حقّ الكافر الذي لم يعتقد شريعة.

### ٢٧١. سقي القاتل في الجملة

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم، فقال: «لا يقتل، و لا يطعم، و لا يسقى، و لا يباع، و لا يؤذى حتّى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ» إلخ و مثله صحيح الحلبي و غيره.[١]

### ٢٧٢. المسكر

في صحيح الفضل بن يسار، قال: ابتدأني أبوعبدالله عليه السلام من غير أن أسأله، فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مسكر حرام»، قال: قلت: ـ أصلحك الله ـ كلّه؟ قال: «نعم، الجرعة منه حرام»،[٢] و الروايات في ذلك كثيرة.

و في رواية الفضيل عن الباقر عليه السلام: «إنّ لله عزّوجلّ عند كلّ ليلة من شهر رمضان عتقاء يعتقهم من النار إلّا من أفطر على مسكر أو شرب مسكراً، و من شرب مسكراً انحبست صلاته أربعين يوماً. و من مات فيها مات ميتةً جاهليّة».[٣]

هذه الرواية أحسن دليل على شمول المسكر للمائع و الجامد، لكنّ في السند محمد بن مروان المجهول حاله، بل كلّ محمد بن مروان مجهول إلّا محمد بن مروان الجلّاب، و لاحظ بيع الخمر في حرف «ب».

---

١. المصدر، ج٩، ص٣٣٦ ـ ٣٣٨.
٢. المصدر، ج١٧، ص٢٥٩.
٣. المصدر، ص١٦١.

و في الجواهر: و كذا لا خلاف في أنّه يحرم كلّ مسكر، ولو قلنا بعدم تسميته خمراً، بل الإجماع بقسميه عليه.

**تتمّة كما تأتي**

١. قال صاحب الجواهر في تعريف المسكر:

الذي يرجع فيه إلى العرف كغيره من الألفاظ، و إن قيل: هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم و ظهور السرّ المكتوم، أو ما يغيّر العقل و يحصل معه سرور، و قوّة النفس في غالب المتناولين، أمّا ما يغيّر العقل لا غير، فهو المرقد إن حصل معه تغيّب الحواسّ الخمس و إلّا فهو المفسد للعقل، كما في البنج و الشوكران، ولكنّ التحقيق ما عرفته؛ فإنّه الفارق بينه و بين المرقد و المخدّر و نحوهما ممّا لا يعدّ مسكراً.[١] انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: المُرقِد ـ على وزن اسم الفاعل من باب الإفعال ـ دواء يرقد شاربَه كالأفيون. و الرقود: النوم و الغفلة. و الشوكران و الشيكران ـ بفتح الشين و الكاف فيهما و يجوز ضمّ الكاف في الأخير ـ عشبة سامّة من فصيلة الخيميات، كثيرة الانتشار في العالم، و تفوح منها رائحة مخمّة، لها أزهار بيضاء و سيقان خضراء منقّطة بنقط ضاربة إلى الحمرة. و كان الأقدمون و لاسيما الإغريق يستخرجون منها سمّاً يسقى بعض المحكوم عليهم، كما في المنجد، و لا دليل على حرمة المذكورات؛ فإنّ المحرّم هو عنوان المسكر. و أمّا الحشيش المعبّر عنه في عرفنا بـ«چرس = حشيش»، فإن ثبت إسكاره، كما استظهره سيّدنا الأستاذ، فهو و إلّا فهو جائز أيضاً. و أمّا هروئين و نحوه، فالظاهر حرمته و إن لم يكن مسكراً؛ فإنّه مضرّ بحال الإنسان بحيث يعلم من مذاق الشرع منعه، فلا يجوز أكله أو شمّه و كلّ ما يؤدّي إلى الاعتياد به، و مثله الاعتياد بالأفيون، بل الأحوط ترك بيعه و شرائه و تجارته و انتاجه.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٩.

٢. في صحيح بريد، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «إنّ في كتاب عليّ: يضرب شارب الخمر ثمانين؛ و شارب النبيذ ثمانين».[١]

٣. في صحيح أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ مسكر من الأشربة يجب فيه كما في الخمر من الحدّ».[٢]

٤. في صحيحة أبي بصير المضمرة، قال: سألته عن السكران و الزاني؟ قال: «يجلدان بالسياط مجرّدَينِ بين الكتفينِ. فأمّا الحدّ في القذف، فيجلد على ما به ضرباً بين الضربين».

٥. في صحيح أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه».[٣] و قريب منه صحيحة أبي بصير.

٦. في صحيح يونس عن الكاظم عليه السلام: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدود مرّتين، قتلوا في الثالثة».

و البحث عن شرائط هذا الحدّ موكول إلى الكتب المبسوطة، والله الموفّق.

## ٢٧٣. السلام على طوائف

في موثّق مصدّق أو صحيحته عن الصادق، عن الباقر عليهما السلام: «لا تسلّموا على اليهود، و لا النصارى، و لا على المجوس، و لا على عبدة الأوثان، و لا على شارب الخمر، و لا على صاحب الشطرنج، و النرد، و لا على المخنّث، و لا على الشاعر الذي يقذف المحصنات، و لا على المصلّي؛ ذلك أنّ المصلي لا يستطيع أن يردّ السلام؛ لأنّ التسليم من المسلّم تطوّع و الردّ فريضة، و لا على آكل الرباء، و لا على رجل على غائط، و لا على الذي في الحمّام، و لا على الفاسق المعلن بفسقه».[٤]

أقول: إنّما حكمنا باعتبار السند اعتماداً على ما ذكره صاحب الوسائل في أبواب

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٦٩.

٢. المصدر، ص٤٨٣، الصحّة مبنيّة على أنّ عليّ بن النعمان هو النخعي دون الرازي. نعم، بناءً على صحّة كلمة «و» بدل كلمة «عن» بين أحمد بن محمّد و عليّ بن النعمان تكون الرواية صحيحة و إن لم نثبت وثاقة عليّ المذكور.

٣. المصدر، ص٤٧٦.

٤. المصدر، ج٨، ص٤٣٢.

قواطع الصلاة،[١] ولكنّه في أبواب أحكام العشرة ذكر «مسعدة» بعد ذكر «مصدّق» بين الهلالين، و عليه، فيسقط الرواية عن الحجّيّة؛ فإنّ مسعدة لم يثبت عندي وثاقته و لا مدحه، فإذا دار الأمر بين كون الراوي هو مسعدة أو مصدّق، لم تكن الرواية حجّة. و أنا أظنّ أنّ مصدّقاً لا يروي عن الصادق عليه السلام بلا واسطة. فتتبّع.

في صحيح غياث عن الصادق عليه السلام: «قال أميرالمؤمنين: لا تبدؤوا أهل الكتاب بالتسليم، و إذا سلّموا عليكم، فقولوا: و عليكم».[٢]

في موثّق زرارة عن الصادق عليه السلام: «تقول في الردّ على اليهود و النصراني: سلام».

في موثّق ابن مسلم عنه عليه السلام: «إذا سلّم عليك اليهود و النصرانيّ و المشرك، فقل: عليك».[٣] و قريب منه خبر سماعة الضعيف بعثمان بن عيسى.[٤]

في صحيح ابن الحجّاج، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أرأيت إن احتجتُ إلى طبيب و هو نصرانيّ أسلّم عليه و أدعو له؟ قال: «نعم؛ إنّه لا ينفعه دعاؤك».[٥]

أقول: الرواية الأولى مع عدم نقاوتها سنداً لم أجد ـ عاجلاً ـ مَن أفتى بمضمونها تماماً. والمتيقّن حمله على الكراهه و الرواية الأخيرة دليل على حمل الروايات المانعة عن السلام ابتداءً على أهل الكتاب على الكراهة، كما لا يخفى.

نعم، لا يجوز ردّ سلام أهل الكتاب على الأحوط بـ«عليكم السلام»، بل يردّ إمّا بالمبتدأ وحده، أو بالخبر وحده. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك راجح و إلّا فيجوز ردّ السلام بتمام الجملة، كما يفهم بالأولويّة من جوازه ابتداءً، كما في الصحيح الأخير، لكنّه غير خال عن الإشكال.

### ٢٧٤. الاستسلام

دلّت على عدم جواز الاستسلام و الاستئسار بغير جراحة مثقلة في الجهاد روايات

---

١. المصدر، ج ٤، ص ١٢٦٧.
٢. المصدر، ج ٨، ص ٤٥٢.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص ٤٥٣.
٥. المصدر، ص ٤٥٧.

ثلاث، لكنّها بأسرها ضعيفة سنداً،[١] فلابدّ من استناد الحرمة إلى الفهم من مذاق الشرع، بل إلى وجوب الجهاد مع القدرة و لم أجد ـ عاجلاً ـ من تعرّض له في باب الجهاد.

### ٢٧٥. السمعة

و هو إتيان العمل القولي ليسمعه الناس، و يدلّ على حرمته ما دلّ على حرمة الرياء، و الروايات الواردة في السمعة لعلّها لا تسلم سنداً، و الحكم واضح.

### ٢٧٦. استماع الغناء

وردت في الموضوع جملة من الروايات لكنّها ضعيفة سنداً، أو دلالةً فلاحظ،[٢] و لعلّ العمدة في إثبات الحرمة خبر عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه؟ قال: «لا».[٣] لكنّ سنده ضعيف و مرسل.

و هو ظاهر في حرمة الاستماع دون السماع.

و يمكن أن يستدلّ بصحيحي محمّد بن مسلم و أبي الصباح عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» قال: «هو» الغناء؛ بناءً على عود الضمير على نسخة إلى كلمة «الزور» أو على كون الغناء تفسيراً له بناء على نسخة ليست فيها كلمة الضمير، فالمراد من الشهود هو الحضور للاستماع.[٤] و هاتان العمدتان في المقام، لكنّ الآية لا تدلّ على حرمة الشهود، فلاحظ سياق الآيات في سورة الفرقان.

و في رواية الطاطرى عنه عليه السلام: «استماعهنّ (أي الجواري المغنّيات) نفاق».[٥] و الظاهر منه عرفاً حرمة استماع الغناء لا غير. لكنّ الرواية ضعيفة سنداً على الصحيح.

و يمكن استناد المنع إلى الروايات الضعيفة سنداً لكثرتها لمن اطمأنّ بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام أو إلى ارتكاز المتشرّعة.

---

١. المصدر، ج١١، ص٦٥.
٢. المصدر، ج١٢، ص٢٢٧ و ٢٣١ و ٢٣٦.
٣. المصدر، ص٣٢٢.
٤. المصدر، ص٢٢٦.
٥. المصدر، ص٨٨.

### ٢٧٧. استماع الغيبة

نذكر هنا عين ما ذكرنا سابقاً في رسالتنا المختصرة المعمولة في الغيبة.

هنا مسألتان: أحدهما: حرمة استماع الغيبة. و ثانيهما: وجوب الردّ على متكلّم الغيبة، دفاعاً عن المغتاب. و على كلّ منهما روايات، ولكنّها ضعيفة سنداً، و أكثرها دلالةً أيضاً. و ليس تطمأنّ النفس بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام بحيث يدلّ على المقصود دلالةً ظاهرةً، فالأظهر هو عدم حرمة الاستماع و عدم وجوب الردّ إلّا بعنوان النهي عن المنكر.

و قيّد سيّدنا الأستاذ الخوئي الجواز ـ على تقديره[1] ـ بما إذا لم يرض السامع بالغيبة، أو لم يكن سكوته إمضاءً لها؛ أو تشجيعاً للمتكلّم عليها، أو تسبيباً للاغتياب من آخر و إلّا كان حراماً من هذه الجهات.[2]

أقول: قد مرّ ما يتعلّق بالرضا بالحرام و بالتسبيب. و أمّا حرمة الإمضاء، فيمكن القول بها بدخوله في الغيبة؛ لعدم الفرق فيها ـ كما يأتي ـ بين التكلّم و سائر أقسام البيان. و أمّا حرمة التشجيع، فيمكن أن يستدلّ عليها بالعقل، و بما دلّ على حرمة الرضا بالحرام؛ لأنّ التشجيع ـ غالباً ـ عن رضى المشجِّع بالعمل المشجَّع عليه، و بمعتبرة حمّاد بن عثمان عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للذي يغنّي: أحسنت»،[3] و لا خصوصيّة للغناء.

ثمّ قال الأستاذ: «بل تحرم مجالسته (أي المغتاب) ـ بالكسر ـ للأخبار المتظافرة الدالّة على حرمة المجالسة مع أهل المعاصي».

و العمدة من هذه الروايات المتظافرة صحيحة سيف عن عبدالأعلى بن أعين، عن الصادق عليه السلام: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فلا يجلس مجلساً ينتقص (يعاب) فيه

---

١. و قد نفى الأستاذ المذكور الخلاف بين الخاصّة والعامّة في حرمة استماع الغيبة، و كفى بهذا موجباً للاحتياط بترك الاستماع.

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٦٠.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٩.

إمام أو يعاب (ينتقص) فيه مؤمن. إنّ الله يقول في كتابه: «وَإِذا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ».

بل رواه القمّي في تفسيره هكذا: «أو يغتاب فيه مؤمن».[1]

و لا بأس بالاعتماد على هذه الرواية إن لم تكن مهجورة؛ إذ لم أجد مَن حرّم الجلوس في مجلس يغتاب فيه مؤمن، فافهم.

نعم، عبدالأعلى لم يوثّقه أحد من الرجاليّين الذين يعتبر قولهم في حقّه سوى الشيخ المفيد، لكنّنا ذكرنا في كتابنا بحوث في علم الرجال عدم الاعتماد على توثيقات المفيد العامّة.

و في تفسير القمّي إيرادان مهمّان ذكرناهما في كتابنا: بحوث في علم الرجال.

و على كلٍّ، الأحوط لزوماً هو ترك استماع الغيبة و استماع الغناء.

### ٢٧٨. استماع اللهو

قال المحقّق في الشرائع و صاحب الجواهر في شرحها: «المسألة السادسة: لاخلاف أيضاً في أنّ العود و الضنج و غير ذلك من آلات اللهو حرام، بمعنى أنّه يفسق فاعله و مستمعه، بل الإجماع بقسميه عليه».[2]

أقول: قد مرّ كلام سيّدنا الأستاذ(دام ظلّه) في عنوان «البيع» من أنّ الاستماع إلى آلات اللهو من الكبائر الموبقة، و الجرائم المهلكة... .

و يمكن أن نستدلّ عليها بإطلاق قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» بناءً على أنّ المراد بالزور مطلق اللهو و الباطل، و بالشهود الحضور للاستماع، فتأمّل.

و الأحوط لزوماً ترك الاستماع إلى أصوات آلات اللهو المعروفة. و أمّا الحرمة فلا دليل عليه ؛ فإنّ شهادة الزور غير محرّمة، كما ذكرناه في استماع الغناء، و إجماع الجواهر لم نحصّله، فهو منقول لنا و ليس بحجّة، و فتوى السيّد الأستاذ غير مدلّل لنا.

---

١. المصدر، ج١١، ص٥٠٤.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥١.

### ❐ تسمية الإمام الغائب عليه السلام

هل يجوز أن يذكر اسم المهدي عليه السلام و هو «م ح م د» أم لا؟ في صحيح ابن رئاب عن الصادق عليه السلام: «صاحب هذا الأمر لا يسمّيه باسمه إلّا كافر».[١]

أقول: لا صراحة و لا ظهور قويّ في أنّ المراد بصاحب الأمر هو المهدي عليه السلام، إلّا أن يدّعى انصرافه إليه عليه السلام و قوله عليه السلام: «إلّا كافر» قرينة على أنّ المنع ليس بعنوانه الأوّليّ، بل لأجل الضّرر و هو منفيّ في زماننا.

و في حديث الجعفري عن أبي جعفر (أي الجواد) عليه السلام: «و اشهد على رجل من ولد الحسن لا يسمّى و لا يكنّى حتّى يظهر أمره»،[٢] و فيه أنّ عدم التكنية تدلّ على عدم حرمة التسمية ؛ إذ لا قائل بحرمتها.

و في صحيحه الآخر ـ بناء على وثاقة محمد بن أحمد العلوي، و كونه هو محمّد بن أحمد بن زيادة : «لأنّكم لا ترون شخصه، و لا يحلّ لكم ذكرُه باسمه». قلت: كيف نذكره؟ قال: «قولوا: الحجّة من آل محمد صلى الله عليه و آله».

و في صحيح الحميري عن العمري النائب رضي الله عنه... قلت: فالاسم؟ قال: «محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندي، فليس إليّ أن أحلّل و أحرّم، ولكن عنه عليه السلام؛ فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمّد مضى و لم يخلف ولداً... و إذا وقع الاسم وقع الطلب».[٣]

و في حسنة ابن أبي عمير عن الكاظم عليه السلام: «... تخفى على الناس ولادته، و لا تحلّ لهم تسميته حتّى يظهره الله تعالى، فيملأ الأرض عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً».[٤]

و في حسن العمري، قال: خرج توقيع بخطّ أعرفه: «من سمّاني في مجمع من

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٨٧.
٢. المصدر، ص٤٨٦.
٣. المصدر، ص٤٨٧.
٤. المصدر، ص٤٨٨.

الناس، فعليه لعنة الله».[١]

أقول: روايتا العمري ظاهرتان في التقيّة، فلا تصلحان دليلاً للمقام، لكنّ في البقية كفاية إن شاءالله. نعم، قد صرّح باسمه في جملة من الروايات، لكنّها لا تدلّ على الجواز ؛ لأنّ الذاكرين هم الأئمّة عليهم السلام، و الممنوعين هم الرعيّة، و على الجملة لا أقلّ من الاحتياط لزوماً بترك التسمية من دون الاعتقاد بالحرمة.

### ❑ تسمية غير الوصيّ الأوّل بأميرالمؤمنين

نقل صاحب الوسائل رحمه الله روايةً عن تفسير العيّاشي، و رواية عن الكافي دالّتين على حرمة تسمية أحد بأميرالمؤمنين حتّى إذا كان إماماً، و أنّ هذا اللقب مخصوص بعليّ عليه السلام، ثم قال: و الأحاديث في ذلك كثيرة، لكن ورد لها معارضات غير صريحة في الزيارة، فالأحوط الترك.[٢]

أقول: قد أورد العلّامة المجلسي رحمه الله روايات كثيرةً دالّةً على منع تسمية غير عليّ عليه السلام بأميرالمؤمنين، و فيها رواية واحدة تجوّز إطلاق الاسم على الأئمّة عليهم السلام، و نسب بعضهم عدم الجواز إلى الأصحاب، فلاحظ.[٣]

لكنّني لم أجد روايةً معتبرةً سنداً دالّةً على عدم جواز خطاب غير عليّ عليه السلام بهذا اللقب غير أنّ المنع من المرتكزات بين عوامّ الشيعة و خواصّها، فالأحوط هو المنع.

### ❑ تسمية الله بما لم يسمّ به نفسه

استُدِلّ على منعه و حرمته بالأدلّة الأربعة من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل. و هل معنى ما اشتهر من أنّ أسماء الله توقيفيّة و توظيفيّة، أنّه لا يجوز للناس أن يسمّونه تعالى بما يختارون، بل لابدّ من تسميته بما ورد من الشرع؟

---

١. المصدر، ص ٤٨٩.

٢. المصدر، ص ٤٧٠.

٣. راجع: بحار الأنوار، ج ٣٧، ص ٢٩٠ ـ ٣٤٠، و ج ١٠٠.

أقول: ذكرنا جميع أدلّة المانعين في الجزء الثاني من صراط الحق، فالأظهر عدم المنع في تسميته تعالى بما يحسن.

### ٢٧٩. تسمية الملائكة إناثاً

قال الله تعالى: «أَفَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلائِكَةِ إِناثاً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيماً».[١]

و قال: «وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمنِ إِناثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ».[٢]

و قال: «إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ المَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثىٰ».[٣]

المستفاد من مجموع الآيات حرمة اعتقاد الملائكة إناثاً، كبنات الله، و كذا حرمة اعتقاد أنّهم بنات الله، و كانت الملائكة موجودة أحياء ليس فيهم ذكورة و لا أنوثة. و في دلالة الآية الأخيرة على حرمة تسمية الملائكة تسمية الأنثى وجه، فتأمّل.

### ٢٨٠. سنّة الشر

في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «من عمل (علم) باب هدىً، كان له أجر من عمل به، و لا ينقص أولئك من أجورهم. و من عمل (علم) باب ضلالٍ، كان عليه وزر من عمل به، و لا ينقص أولئك من أوزارهم».[٤]

أقول: إنّما عنونا الباب بالسنّة مع أنّ المذكور في الصحيحة هو عنوان العمل أو التعليم؛ لاشتهار الحكم في الألسن بها و لورود بعض الروايات بعنوانها.

و كيفما كان، الروايات في الباب كثيرة، لكنّ المعتبر عندي سنداً ما ذكرت، و لا

---

١. الإسراء (١٧): ٤٠.
٢. الزخرف(٤٣): ١٩.
٣. النجم(٥٣): ٢٧.
٤. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٣٨.

شكّ في شمول الروايات للمذاهب الفاسدة و الآراء المنحرفة، ولكن هل تشمل مثل بناء أماكن الفساد و مواضع المعصية مع علم الفاعلين بالحرمة؟ فيه تردّد و يمكن أن يقال بشمولها له بناءاً على كلمة «عمل» و بعدمه بناءاً على كلمة «علم». نعم، يشمله أدلّة حرمة التسبيب أو الداعي على بعض الوجوه، فراجع.

و يمكن أن يحكم بحرمة بناء هذه الأماكن و أمثالها؛ استناداً إلى مذاق الشارع.

و أخرج البرقي في محاسنه عن ابن محبوب، عن إسماعيل الجعفي، قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «... و من استنّ سنّةَ جورٍ فاتُّبِع، كان عليه مثل وزر من عمل به من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء».

أقول: إن كان إسماعيل هو ابن جابر الخثعمي ـ كما لا يبعد، فالرواية معتبرة صحيحة.[1] لكن نسخة المحاسن لم تصل إلى المجلسي و الحرّ بسند متّصل، فالرواية كجميع روايات كتاب المحاسن مرسلة غير معتبرة. و لاحظ تفصيل البحث في كتابنا: بحوث في علم الرجال.

### ٢٨١. سوء الظن بالله تعالى

في صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام: «أحسن الظن بالله؛ فإنّ الله عزّوجلّ يقول: أنا عند ظنّ عبدي المؤمن بي، إن خيراً فخيراً، و إن شرّاً فشرّاً».[2]

و في صحيح بريد عن الباقر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال على منبره: و الذي لا إله إلّا هو! ما أُعطي مؤمن قطّ خير الدنيا و الآخرة إلّا بحسن ظنّه بالله، و رجائه له، و حسن خُلقِه، و الكفّ عن اغتياب المؤمنين. و الذي لا إله إلّا هو! لا يعذّب الله مؤمناً بعد التوبة و الاستغفار إلّا بسوء ظنّه بالله، و تقصير من رجائه له، و سوء خُلقِه، و اغتياب المؤمنين. و الذي لا إله إلّا هو! لا يحسن ظنّ عبد

---

١. المصدر، ص٤٣٧.

٢. المصدر، ص١٨٠.

مؤمن إلّا كان الله عند ظنّ عبده المؤمن؛ لأنّ الله كريم بيده الخير يستحيي أن يكون عبده المؤمن قد أحسن به الظنّ ثمّ يخلف ظنّه و رجاءه، فأحسنوا بالله الظنّ، و ارغبوا إليه».[١]

و في صحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ آخر عبد يؤمَر به إلى النار فيلتفت، فيقول الله جلّ جلاله: اعجلوه، فإذا أُتي به، قال له: عبدي لم التفتَّ؟ فيقول: يا ربّ! ما كان ظنّي بك هذا. فيقول الله جلّ جلاله: عبدي ما كان ظنّك بي؟ فيقول: يا ربّ! كان ظنّي بك أن تغفر لي خطيئتي و تُدخلني جنّتك؛ قال: فيقول الله جلّ جلاله: ملائكتي! و عزّتي، و جلالي، و آلائي، و ارتفاع مكاني! ما ظنّ بي هذا ساعةً من حياته خيراً قطّ، و لو ظنّ بي ساعةً من حياته خيراً، ما روّعتُه بالنار، أجيزوا له كذبه، و أدخلوه الجنّة. ـ ثمّ قال أبوعبدالله: ـ ما ظنّ عبد بالله خيراً إلّا كان له عند ظنّه، و ما ظنّ به سوءً إلّا كان الله عند ظنّه به؛ و ذلك قول الله عزّوجلّ: «وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْداكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الخاسِرِينَ».[٢]

## ٢٨٢. سوء الظنّ بالمؤمنين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ».[٣]

أقول: المراد من الكثير من الظنّ هو الظنّ السوء؛ فإنّ الظنّ الخير مأمور به. قال الله تعالى: «لَوْلاٰ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِناتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً».

---

١. المصدر، ص١٨١.

٢. المصدر، ص١٨٢، و البرهان، ج٤، ص١٠٨.

أقول: و يحتمل حمل المنع على الإرشاد، كما يحتمل حمله على المولويّة. و لا يبعد اختصاص سوء الظنّ الممنوع بعدم الغفران و غيره ممّا يرجع إلى الآخرة، فمن ظنّ ـ ولو لأجل التجربة ـ بأنّ الله لا يقضي حاجته، لم يرتكب إلّا المرجوح و ترك الأفضل. ثمّ أنّ الآية المشار إليها في الحديث الأخير تمنع عن الظنّ بأنّ الله لا يعلم كثيراً ممّا يعلمه الناس.

٣. الحجرات (٤٩): ١٢.

هذا من جهة، و من جهة أخرى أنّ الظاهر من الآية اختلاف الظنّ الكثير و بعض الظنّ في الكمّيّة، و من قال باتّحادهما، فقد رفع اليد عن الظاهر بلا دليل، و من هذين الأمرين نستنتج عدم حرمة مطلق سوء الظنّ؛ لأنّ كلّ حرام له إثم إلّا أن يدلّ دليل على العفو.

و التحقيق أن يقال: إنّ الكثير من الظنّ (أي سوء الظنّ) بتمام أفراده حرام، و العلّة في الحرمة المذكورة هي المفسدة الكائنة في جملة أفراد هذا الظنّ (أي الظنّ السوء المخالف للواقع،[1] فحيث إنّ في بعض أفراده مفسدة من التنقيص)، و مخالفة الواقع، أمر الله باجتناب جميع أفراده، أي يخالف الواقع أو يطابقه.

ثمّ إنّ الظنّ و إن كان في الأغلب أو الغالب قهريّاً غير أنّ بقاءه اختياريّ، يمكن زواله بالتلقين بخلافه وجداناً، و لذا لا داعي إلى صرف المنع إلى آثار الظنّ و هي الجري على وفقه، كما قالوا.

ثمّ إنّ الآية مطلقة تشمل جميع المسلمين، كما لا يخفى، و قد سبق في بحث حرمة التهمة ما ينفع للمقام، فلاحظ، بل الظاهر اتّحاد المسألتين، فتدبّر.

### ❐ تسويد الثوب

في موثّق أبان عن الصادق عليه السلام... فقالت أمّ حكيم: ما ذلك المعروف الذي أَمَرَنا الله أن لا نعصيك فيه؟ قال: «لا تلطمن خدّاً، و لا تخمشن وجهاً، و لا تنتفن شعراً، و لاتشققن جيباً، و لا تسودّن ثوباً، فبايعهنّ رسول الله صلى الله عليه وآله على هذا»،[2] إلخ.

و قد ورد في كراهة لبس الأسود روايات أخر.[3]

و إنّي لم أجد عاجلاً ما يصرف ظهور النهي في الموثّقة عن الحرمة إلى الكراهة المصطلحة غير السيرة الخارجيّة بين العوامّ و لعلّها تكفي للصرف المذكور، و لاسيّما بضميمة أنّ المسألة محلّ ابتلاء لعامّة النسوان، فلو كان لبس السواد حراماً لاشتهر و

---

١. الإثم كما في كتب اللغة، عمل ما لا يحلّ.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٥٤.

٣. المصدر، ج ٣، ص ٢٧٨.

ذاع، مع أنّي لا أتذكّر عاجلاً من أفتى بحرمة لبسه عليهنّ و يمكن أن يقال: إن تسويد الثوب ليس بمعنى لبس الثوب، فهو مجمل و هذا هو الأظهر.[١] وعلى كلّ، الرواية بسياقها منصرفة إلى حالة المصيبة.

### ❐ السوم

هو دخول الإنسان في سوم أخيه المسلم بيعاً و شراءاً بأن يطلب ابتياع الذي يريد أن يشتريه و يبذل زيادة عنه ليقدّمه البائع، أو يبذل للمشتري متاعاً غير ما اتّفق هو و البائع عليه، كما في شرح اللمعة.[٢]

و قيل: إنّه محرّم؛ لما روي عن الصادق، عن آبائه: «و نهى رسول الله ﷺ أن يدخل الرجل في سوم أخيه المسلم».[٣]

و الرواية ضعيفة سنداً لا يثبت بها حكم شرعيّ.

### ❐ السياحة

في معتبر عليّ بن جعفر عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم هل يصلح له أن يسيح في الأرض أو يترهّب في بيت لا يخرج منه؟ قال: «لا».

و في رواية غير معتبرة سنداً عن رسول الله عليه السلام: ليس في أمّتي رهبانيّة، و لا سياحة، و لا زُمّ، يعني سكوت.

و في مجمع البحرين:

و في الحديث: «لا سياحة في الإسلام» قيل: هي من ساح في الأرض إذا ذهب فيها...

---

١. قد كتب بعد ذلك سيّدنا الأستاذ الخوئي من النجف الأشرف: القرينة على الكراهة صحيحة عمر بن عليّ بن الحسين، قال: «لمّا قتل الحسين بن عليّ لبس نساء بني هاشم السواد... و كان عليّ بن الحسين يعمل لهنّ الطعام للمأتم»، (المصدر، ج٢، ص٨٩٠)، على أنّ الرواية مجملة؛ إذ تسويد الثوب يحتمل أنّه لبس الثوب الأسود، و يحتمل أنّه (تسويد الثوب) يكون كناية عن عمل يكون سبباً لتسويد الإنسان، أي لبست ملابس السوداء، انتهى كلامه.

أقول: لكن الرواية المشار إليها ضعيفة سنداً و حتى دلالةً.

٢. الروضة البهية، ج٣، ص٢٩٥ و ٢٩٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٣٨.

أراد بها مفارقة الأمصار و سكنى البراري و ترك الجمعة و الجماعات. و قيل: من يسيحون في الأرض بالنميمة و الإفساد بين الناس، و الأوّل أظهر.

أقول: بل هو الظاهر؛ إذ الثاني احتمال موهوم. هذا من حيث الموضوع، و أمّا من حيث الحكم، فقد مرّ ما يتعلّق به في الرهبانيّة، فراجع عنوان «الرهبانيّة» في مادّة «الرهب» من حرف «ر» في هذا الجزء.

# فهرس الموضوعات


تمهيد ..... ٥

مقدّمة ..... ٧

## الجزء الأوّل: في المحرّمات

### «ألف» ـ «س»

### «ألف»

١. إباء الشهادة ..... ١١

٢. إتيان البهيمة ..... ١٢

٣و ٤. إتيان الذكران ..... ١٣

تتمّة مفيدة ..... ١٥

□ إيتاء السفهاء الأموال ..... ١٧

فرع ..... ١٩

٥. الأجرة على بعض الواجبات و غيرها ..... ١٩

٦و ٧. أجرة المغنّية ..... ٢٣

٨و ٩. أجرة الزانية ..... ٢٣

١٠. الإيجار للحرام ..... ٢٤
◻ اتّخاذ إلهين إثنين ..... ٢٥
١١و ١٢. اتّخاذ الكفّار أولياء و موادّتهم ..... ٢٦
أ) موضوع الحكم في هذه الآيات ..... ٢٧
ب) متعلّق الحكم فيها ..... ٢٨
ج) نحو الحكم ..... ٣٠
د) ماذا استثني؟ ..... ٣٠
ه‍) ما معنى المودّة و التولّي و اتّخاذ الأولياء ..... ٣٣
و) هل يلحق بالكفّار أربابُ المذاهب الباطلةِ المنتحلة للإسلام أم لا؟ ..... ٣٥
ز) ها هنا فروع كما يلي ..... ٣٦
◻ اتّخاذ آيات الله هزواً ..... ٣٧
١٣. اتّخاذ البطانة من غير المؤمنين ..... ٣٧
◻ أخذ التربة من حول الكعبة ..... ٣٧
١٤. أخذ الجاني من الحرم ..... ٣٨
١٥. أخذ المُحرِم شعرَ الحلال ..... ٣٨
◻ اتّخاذ الأخدان ..... ٣٨
◻ أخذ الزكاة و الخمس من مال مانعهما ..... ٣٩
◻ الأخذ بقول العرّاف و القائف و اللصّ ..... ٣٩
◻ أخذ المهر أو بعضه من الزوجة ..... ٤٠
◻ اتّخاذ الأيمان دخلاً ..... ٤٠
١٦. إيذاء المؤمنين ..... ٤١
تحقيق المقام ..... ٤٣
فائدة ..... ٤٥
١٧. إيذاء الحيوان في الحرم ..... ٤٥

❐ الأذان الثالث و غيره ..... ٤٥
فصل في الماكولات المحرّمة ..... ٤٦
١٨ ـ ٢٣. الأكل في آنية الذهب و الفضّة ..... ٤٦
٢٤. أكل الخبيث ..... ٤٨
٢٥. أكل المسكر ..... ٥٠
٢٦ ـ ٢٨. أكل المشتبة بالحرام ..... ٥٠
٢٩. أكل المُحرِمِ الصيد ..... ٥١
٣٠. أكل صيد المُحرِم في الحَرَم ..... ٥١
٣١. أكل صيد الحَرَم ..... ٥١
٣٢. أكل المضِرّات و شربها ..... ٥٢
٣٣و ٣٤. أكل الطين و التراب ..... ٥٢
مسألة ..... ٥٢
تتمّة ..... ٥٤
٣٥. الأكل من مائدة يُشرَب عليها الخمر ..... ٥٥
٣٦ ـ ٤١. أكل الدم و الميتة و لحم الخنزير و غيرها ..... ٥٥
و هنا فوائد ..... ٥٩
مسائل ..... ٦٧
٤٢ ـ ٤٧. العناوين المحرّمة العامّة من الحيوانات ..... ٦٨
مسألة ..... ٧٠
٤٨ ـ ٦٢. العناوين الخاصّة المحرّمة ..... ٧١
فائدة ..... ٧٢
أكل الغراب ..... ٧٣
أكل الحيتان ..... ٧٤
أكل الخطّاف ..... ٧٤

٦٣. أكل البيوض ..... ٧٥
أكل طير الماء ..... ٧٥
٦٤و ٦٥. المرتضع من لبن خنزيرة و ذرّيّته ..... ٧٦
٦٦و ٦٧. الجلّال ..... ٧٧
٦٨و ٦٩. الحيوان الموطوء به و الانتفاع به ..... ٧٨
مسائل ..... ٧٩
٧٠ ـ ٩٢. أكل بقيّة المحرّمات ..... ٨٢
٩٣ ـ ٩٨. أكل ما يحرم من الذبيحة ..... ٨٣
حق الكلام فى المقام ..... ٨٤
مسألة ..... ٨٥
٩٩. أكل النجاسات ..... ٨٥
١٠٠. أكل المتنجّسات ..... ٨٥
١٠١ و ١٠٢. أكل الجراد على المحرم و قتله ..... ٨٦
□ أكل اللحم غريضاً ..... ٨٦
١٠٣. أكل مال الغير من دون طيب نفسه ..... ٨٦
فائدة ..... ٨٨
**مستثنيات الحرمة** ..... ٨٩
الأوّل: الأكل من البيوت الخاصّة ..... ٨٩
الثاني: أكل المارّة من الثمار ..... ٩٢
هنا مباحث ..... ٩٣
الثالث: أكل مال الغير إلزاماً له ..... ٩٦
الرابع: أكل الأب مال ابنه ..... ٩٧
الخامس: أكل المضطرّ مال غيره ..... ٩٧
هنا مسائل ..... ٩٨

السادس: أخذ مال الغير مقاصّة ..... ٩٩
السابع: الشرب من الأنهار ..... ١٠٠
الثامن: غير المنقول ممّن أسلم في دار الحرب ..... ١٠٠
التاسع: مال المسلم إذا أخذ من الحربيّ في الجملة ..... ١٠١
العاشر: المرور في أرض الغير ..... ١٠٢
الحادي عشر: الأكل من طعام الغريم ..... ١٠٣
الثاني عشر: أكل طعام أهل الخراج ..... ١٠٣
الثالث عشر: التصرّف في أموال البغاة ..... ١٠٣
الرابع عشر: التصرّف في اللقطة في الجملة ..... ١٠٤
□ أكل الأموال بالباطل ..... ١٠٤
١٠٤. الأمر بالقتل ..... ١٠٥
١٠٥. الأمن من مكر الله ..... ١٠٦
١٠٦. إيواء المحدث ..... ١٠٩
١٠٧. إيواء المحارب ..... ١٠٩
□ إيواء المغنّية ..... ١٠٩

«ب»

□ البخس ..... ١١٠
□ البخل ..... ١١٠
١٠٨. إبداء الزينة ..... ١١٢
هنا مباحث ..... ١١٢
خاتمة فيها حلّ مشكلة ..... ١١٩
١٠٩. البدعة في الدين ..... ١٢٠
١١٠. تبديل الأزواج على الرسول الأعظم ﷺ ..... ١٢٢

□ تبديل نعمة الله ..... ١٢٣
١١١. تبديل الوصيّة ..... ١٢٣
١١٢. التبذير ..... ١٢٥
١١٣. البذاء ..... ١٢٦
□ البراءة من أميرالمؤمنين عليه السلام ..... ١٢٧
١١٤. التبرّي من النسب ..... ١٢٨
□ التبرّج ..... ١٢٨
□ بسط اليد ..... ١٣٠
١١٥ و ١١٦. مباشرة النساء على العاكفين ..... ١٣١
□ إبطال الصدقات بالمنّ و الأذى ..... ١٣٢
□ إبطال الأعمال ..... ١٣٣
١١٧. إبطال عمل الغير ..... ١٣٣
□ التباغض و بغض المؤمنين ..... ١٣٤
□ البغي ..... ١٣٦
تتمّة مفيدة ..... ١٣٧
□ ابتغاء العيب ..... ١٣٧
١١٨. البهتان ..... ١٣٨
١١٩. بيتوتة المتوفّى عنها زوجها عن بيتها ..... ١٣٨
تتمّة ..... ١٤٠
فصل في البيوع المحرّمة ..... ١٤٠
١٢٠ و ١٢١. البيع بعد النداء للصلاة يوم الجمعة ..... ١٤٠
□ بيع أبوال ما لا يؤكل لحمُه ..... ١٤٢
١٢٢. بيع الحرّ ..... ١٤٢
١٢٣ و ١٢٤. بيع آلات القمار ..... ١٤٣

١٢٥ و ١٢٦. بيع آلات اللهو ..... ١٤٤
□ بيع آنية الذهب و الفضّة ..... ١٤٥
١٢٧. بيع أمّ المملوك الصغير وحدها ..... ١٤٦
١٢٨ و ١٢٩. بيع الجوار المغنّيات ..... ١٤٦
١٣٠ و ١٣١. بيع الخشب ممّن يتّخذه صليباً ..... ١٤٧
١٣٢ و ١٣٣. بيع الخمر ..... ١٤٨
تتمّة مفيدة ..... ١٥٠
١٣٤ و ١٣٥. بيع الخنزير ..... ١٥١
□ بيع الدم ..... ١٥٣
فرع ..... ١٥٣
□ بيع دور مكّة ..... ١٥٤
□ بيع السلاح للأعداء ..... ١٥٤
□ بيع المشروط بصرفه في الحرام ..... ١٥٥
□ بيع المصحف ..... ١٥٧
□ بيع المصحف من الكافر ..... ١٥٨
□ بيع العبد من الكافر ..... ١٥٨
١٣٦. بيع العذرة ..... ١٥٩
□ بيع العبد المدرك من الزانية ..... ١٥٩
١٣٧. بيع المعتكف ..... ١٥٩
١٣٨ و ١٣٩. بيع الفقّاع ..... ١٦٠
١٤٠. البيع من القاتل في الحرم ..... ١٦٠
□ بيع الكلاب ..... ١٦١
□ بيع المسوخ ..... ١٦٢
□ بيع ما لا نفع له ..... ١٦٢

□ بيع ما لا يقبض ممّا يكال أويوزن ..... ١٦٣
□ بيع المجسّمة ..... ١٦٣
١٤١ و ١٤٢. بيع الميتة و الانتفاع بها ..... ١٦٤
تتمّة ..... ١٦٥
□ بيع اللحم بالحيوان ..... ١٦٥
١٤٣ و ١٤٤. بيع المملوك الصغير وحده ..... ١٦٥
١٤٥. مبايعة المحارب ..... ١٦٥

«ت»

□ اتّباع خطوات الشيطان ..... ١٦٦
□ اتّباع متشابهات القرآن ..... ١٦٧
□ اتّباع الهوى و السبل ..... ١٦٧
١٤٦. تتّبع عثرات المسلمين ..... ١٦٧
□ ترك البرّ ..... ١٦٨
□ ترك الجماعة ..... ١٦٨
١٤٧. ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر ..... ١٦٩
تفصيل ..... ١٦٩
□ تعتعة الشهود ..... ١٧١
١٤٨. الاتّهام ..... ١٧١
تنبيه ..... ١٧٣

«ج»

□ الجحد بآيات الله ..... ١٧٤
١٤٩. الجدال في الإحرام ..... ١٧٥

□ مجادلة أهل الكتاب بغير الأحسن ..... ١٧٦
١٥٠. المجادلة في الدين ..... ١٧٧
١٥١. التجرّؤ ..... ١٧٧
□ جزّ المرأة شعرها ..... ١٧٧
١٥٢. جعل دعاء الرسول كدعاء غيره ..... ١٧٨
١٥٣. التجسّس ..... ١٧٩
□ جعل الله عرضة للأيمان ..... ١٨٠
□ جعل اليد مغلولة ..... ١٨١
□ مجالسة أهل البدع و غيرهم ..... ١٨١
□ الجلوس للزنا ..... ١٨٢
□ الجلوس في المسجد للجنب و الحائض ..... ١٨٢
١٥٤. الجلوس على مائدة يشرب عليها المسكر ..... ١٨٢
١٥٥. جلوس المعتكِف خارج المسجد ..... ١٨٥
١٥٦. جماع المحرم ..... ١٨٥
١٥٧. جماع الحائض ..... ١٨٦
١٥٨. جماع النفساء ..... ١٨٧
١٥٩ ـ ١٦٤. جمع المكلّفين المجرّدين في لحاف واحد ..... ١٨٧
□ الجمع بين اثنتين من ولد فاطمة عليها السلام ..... ١٩١
١٦٥. الجناية على الميّت ..... ١٩٣
١٦٦. الجهاد مع الجائر ..... ١٩٣
١٦٧. الجهر بالقول للنبيّ صلى الله عليه وآله ..... ١٩٤

«ح»

□ الحبّ على المبتدع و البغض عليه ..... ١٩٥

١٦٨. حبّ شيوع الفاحشة ..... ١٩٥
□ حبس الحقوق ..... ١٩٦
١٦٩. حجامة المحرم ..... ١٩٦
١٧٠. الحجّ عن الناصبيّ ..... ١٩٦
□ الحدّ على من عليه حدّ ..... ١٩٧
١٧١. الإحداث في المسجد الحرام و الكعبة ..... ١٩٨
□ الحداد أكثر من ثلاثة أيّام ..... ١٩٨
١٧٢. محاربة الله و رسوله ..... ١٩٨
□ الحرص ..... ١٩٩
□ إحراق أسماء الله و صفاته ..... ١٩٩
□ تحريم ما أحلّ الله و الطيّبات ..... ٢٠٠
١٧٣. حسبان الشهداء أمواتاً ..... ٢٠٠
١٧٤. الحسد ..... ٢٠١
١٧٥. تحسين الفاسق على فسقه ..... ٢٠٣
١٧٦. إحصاء عثرات المؤمن لتعبيره بها ..... ٢٠٣
□ حفظ كتب الضلال ..... ٢٠٤
□ تحقير المؤمن ..... ٢٠٤
□ المحاقلة ..... ٢٠٥
١٧٧ و ١٧٨. التحاكم إلى حكّام الجور ..... ٢٠٥
١٧٩. الاحتكار ..... ٢٠٦
١٨٠. الحكم بغير ما أنزل الله ..... ٢٠٨
فرع ..... ٢٠٩
١٨١. الحلف بالبراءة من الله و رسوله ..... ٢٠٩
□ الحلف بغير الله ..... ٢١٠

◻ إحلاف غير المسلم بغير الله ..... ٢١١
تتمّة ..... ٢١٢
١٨٢. حلق المحرم ..... ٢١٢
◻ حلق الرأس بعد العمرة في الجملة ..... ٢١٣
◻ حلق رأس النساء قهراً ..... ٢١٣
١٨٣. حلق الرأس على المحرمات ..... ٢١٤
١٨٤. حلق الرأس للمحصور ..... ٢١٤
١٨٥. حلق اللحية ..... ٢١٥
١٨٦. إحلال الشعائر ..... ٢١٦
◻ حمل السلاح للمحرم ..... ٢١٦
◻ حمل المحرم امرأته بشهوة ..... ٢١٦
◻ تحنيط الميت المحرم ..... ٢١٦

«خ»

◻ الخبائث ..... ٢١٧
◻ التختّم بخاتم الحديد للرجال ..... ٢١٧
◻ التختّم بخاتم الذهب ..... ٢١٧
١٨٧. إخراج الحمام و الطير من الحرم ..... ٢١٧
١٨٨ و ١٨٩. إخراج التراب و الحصى من المسجد ..... ٢١٨
١٩٠ و ١٩١. إخراج الدم للمحرم ..... ٢١٩
◻ خروج الزوجة من البيت من دون إذن زوجها ..... ٢٢٠
١٩٢ و ١٩٣. إخراج المطلّقات في العدّة و خروجها ..... ٢٢٠
هنا مسائل ..... ٢٢١
١٩٤. إخراج الولد من حجر أمّه ..... ٢٢٣

١٩٥. إخراج لحم المذبوح من منى ..... ٢٢٤
١٩٦. خروج المعتكف من المسجد ..... ٢٢٤
١٩٧. الخروج من مكّة على المتمتّع محلّاً ..... ٢٢٥
□ خسران الميزان ..... ٢٢٦
□ الخشية من الكفّار ..... ٢٢٦
□ الخصومة للخائنين ..... ٢٢٧
□ الإحصاء ..... ٢٢٧
١٩٨ و ١٩٩. خِطبة المزوجّة و الرجعيّة ..... ٢٢٧
٢٠٠. الاستخفاف بالحجّ ..... ٢٢٨
٢٠١. الاستخفاف بالصلاة ..... ٢٢٨
٢٠٢. اختلاء خلاء مكّة و المدينة ..... ٢٢٩
□ الاختلاس ..... ٢٢٩
٢٠٣. تخليص القاتل من يد أولياء المقتول ..... ٢٣٠
□ الخلع بغير شرطه ..... ٢٣٠
□ خلف الوعد ..... ٢٣١
□ التخلّي على القبر ..... ٢٣١
□ خلوة الرجل بالأجنبيّة ..... ٢٣١
٢٠٤. الخمر ..... ٢٣٢
٢٠٥. خمش الوجه ..... ٢٣٣
٢٠٦. الخوض في آيات الله ..... ٢٣٤
□ الخيانة ..... ٢٣٥

«د»

□ استدبار القبلة في حال التخلّي ..... ٢٣٦

٢٠٧. دخول بيت الغير بلا إذن ..... ٢٣٦
٢٠٨ و ٢٠٩. دخول الجنب و الحائض المسجدين ..... ٢٣٧
٢١٠. دخول لحرم بلا إحرام ..... ٢٣٨
فائدة ..... ٢٣٨
◻ إدخال الحليلة الحمّامَ ..... ٢٤٣
◻ دخول الكفّار الحرمَ ..... ٢٤٤
٢١١. الدخول بالزوجة قبل إكمالها تسع سنين ..... ٢٤٥
٢١٢. دخول الزوج بالمدخولة شبهة ..... ٢٤٥
٢١٣. الدعاء على المؤمن ..... ٢٤٦
◻ الدعاء لطلب الحرام ..... ٢٤٦
◻ الدعوة إلى البدعة ..... ٢٤٧
◻ الدعاء للكافر ..... ٢٤٧
٢١٤. دفع مال اليتيم قبل رشده ..... ٢٤٧
٢١٥. دفن الكافر على المسلم ..... ٢٤٨
٢١٦ و ٢١٧. دفن المسلم في مقبرة الكفّار و عكسه ..... ٢٤٩
٢١٨. دفن المسلم في محلّ يوجب هتكه ..... ٢٥٠
٢١٩. التدليس ..... ٢٥٠
٢٢٠. الدلالة في الحرم على الصيد ..... ٢٥٠
◻ دلك المحرم ..... ٢٥١
◻ الدمر على المؤمن بلا إذنه ..... ٢٥١
٢٢١. ادّهان المحرم ..... ٢٥٢
◻ التداوي بالمحرّم غير المسكر ..... ٢٥٢
◻ التداوي بالخمر و النبيذ ..... ٢٥٢

٢٢٢. الدياثة ..... ٢٥٣

«ذ»

٢٢٣. ذبح الصيد في الحرم ..... ٢٥٥
٢٢٤. إذاعة الأسرار الدينيّة ..... ٢٥٥
٢٢٥. إذاعة سرّ المؤمن ..... ٢٥٧
٢٢٦. إذاعة الفاحشة ..... ٢٥٧
٢٢٧. إذلال المؤمن ..... ٢٥٨

«ر»

◻ الرئاسة ..... ٢٦٠
٢٢٨. الرأفة بالزانية و الزاني ..... ٢٦١
٢٢٩ و ٢٣٠. الربا ..... ٢٦١
بيان ..... ٢٦٢
فروع ..... ٢٦٩
فروع كما تلي ..... ٢٧٢
تنبيه ..... ٢٨٤
الربا القرضيّ ..... ٢٨٥
فروع ..... ٢٨٦
٢٣١ ـ ٢٣٤. الرجوع من بعض السور في الصلاة ..... ٢٨٩
٢٣٥. الرجوع في الصدقة مطلقاً و في غيرها لذي رحم ..... ٢٩٠
هاهنا فروع ..... ٢٩١
◻ إرجاع المؤمنات إلى الأزواج الكفّار ..... ٢٩١
٢٣٦ و ٢٣٧. الرشوة في الحكم ..... ٢٩٢

تتمّة ..... ٢٩٣
٢٣٨. الرضا بالحرام ..... ٢٩٤
◻ إرضاء اللبن ..... ٢٩٤
◻ الترغيب إلى الحرام ..... ٢٩٥
٢٣٩. الرغبة عن الأديان ..... ٢٩٥
◻ الرفث ..... ٢٩٥
٢٤٠. رفع الأصوات فوق صوت النّبي ..... ٢٩٦
◻ الرقص ..... ٢٩٦
◻ الرقية بما لا يعرف صحّته ..... ٢٩٦
٢٤١. الركون إلى الظالمين ..... ٢٩٧
تتمّة ..... ٢٩٩
٢٤٢. الارتماس للمحرم ..... ٢٩٩
◻ الارتماس للصائم ..... ٢٩٩
◻ رمي البريء ..... ٣٠٠
٢٤٣. رمي حمام الحرم ..... ٣٠١
◻ رمي المحصنات ..... ٣٠١
◻ الرهبانيّة ..... ٣٠١
٢٤٤. الرياء ..... ٣٠٢

«ز»

◻ المزابنة ..... ٣٠٦
٢٤٥. الزكاة على بني عبدالمطّلب ..... ٣٠٦
◻ تزكية النفس ..... ٣٠٧
٢٤٦ و ٢٤٧. الزنا ..... ٣٠٨

□ تزوّج المحرم و تزويجه ..... ٣٠٩
□ تزويق البيوت ..... ٣٠٩
٢٤٨. إزالة بكارة البكر باليد ..... ٣٠٩
تتمّة ..... ٣١٠
٢٤٩ و ٢٥٠. إزالة الشعر للمحرم من نفسه و غيره ..... ٣١١
٢٥١. تزيين المحرم ..... ٣١٢
٢٥٢. تزيين المتوفّى عنها زوجها ..... ٣١٣

«س»

٢٥٣. السؤال عن أشياء ..... ٣١٦
٢٥٤. السؤال من غير حاجة ..... ٣١٧
□ السؤال لوجه الله ..... ٣١٨
٢٥٥. السبّ ..... ٣١٨
٢٥٦. التسبيب إلى المعصية ..... ٣٣٠
تعقيب و توضيح ..... ٣٣٣
القاعدة و الأدلّة اللفظيّة ..... ٣٣٧
٢٥٧. السبق في الجملة ..... ٣٣٩
٢٥٨. السجود لغير الله ..... ٣٤١
تتمّة ..... ٣٤٣
٢٥٩. السحر ..... ٣٤٤
٢٦٠. المساحقة ..... ٣٤٩
٢٦١. السخر ..... ٣٥١
٢٦١. سخرة المسلم بدون شرط ..... ٣٥١
٢٦٣. إسخاط الربّ جلّ جلاله ..... ٣٥٢

٢٦٤. الإسراف ..... ٣٥٣
٢٦٥. السرقة ..... ٣٥٣
تفصيل في حدّ السارق ..... ٣٥٤
هنا مسائل ..... ٣٦٢
كيفيّة القطع ..... ٣٦٤
٢٦٦. السعي في تخريب المساجد ..... ٣٦٥
٢٦٧. السعي في آيات الله معاجزين ..... ٣٦٦
٢٦٨. السعاية ..... ٣٦٦
□ السفر من غير إذن الأب ..... ٣٦٦
٢٦٩. إسقاط الحمل ..... ٣٦٦
٢٧٠. سقي الخمر صبيّاً ..... ٣٦٧
٢٧١. سقي القاتل في الجملة ..... ٣٦٨
٢٧٢. المسكر ..... ٣٦٨
تتمّة كما تأتي ..... ٣٦٩
٢٧٣. السلام على طوائف ..... ٣٧٠
٢٧٤. الاستسلام ..... ٣٧١
٢٧٥. السمعة ..... ٣٧٢
٢٧٦. استماع الغناء ..... ٣٧٢
٢٧٧. استماع الغيبة ..... ٣٧٣
٢٧٨. استماع اللهو ..... ٣٧٤
□ تسمية الإمام الغائب عليه السلام ..... ٣٧٥
□ تسمية غير الوصيّ الأوّل بأميرالمؤمنين ..... ٣٧٦
□ تسمية الله بما لم يسمّ به نفسه ..... ٣٧٦
٢٧٩. تسمية الملائكة إناثاً ..... ٣٧٧

٢٨٠. سنّة الشر ..... ٣٧٧
٢٨١. سوء الظن بالله تعالى ..... ٣٧٨
٢٨٢. سوء الظنّ بالمؤمنين ..... ٣٧٩
□ تسويد الثوب ..... ٣٨٠
□ السوم ..... ٣٨١
□ السياحة ..... ٣٨١

فهرس الموضوعات ..... ٣٨٣

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٢

حدود الشريعة / ٢

المحرمات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹٦۰) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2169 - 2 (ج. ۲)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۲. حدود الشریعة/۲ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۶۰
مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۴۸۷۲

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

٢. حدود الشريعة/٢

بوستان كتاب
١٣٩٦

موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني / ج٢

الآثار الفقهية: ٢. حدود الشريعة ج٢ / المحرمات

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسني ﷺ

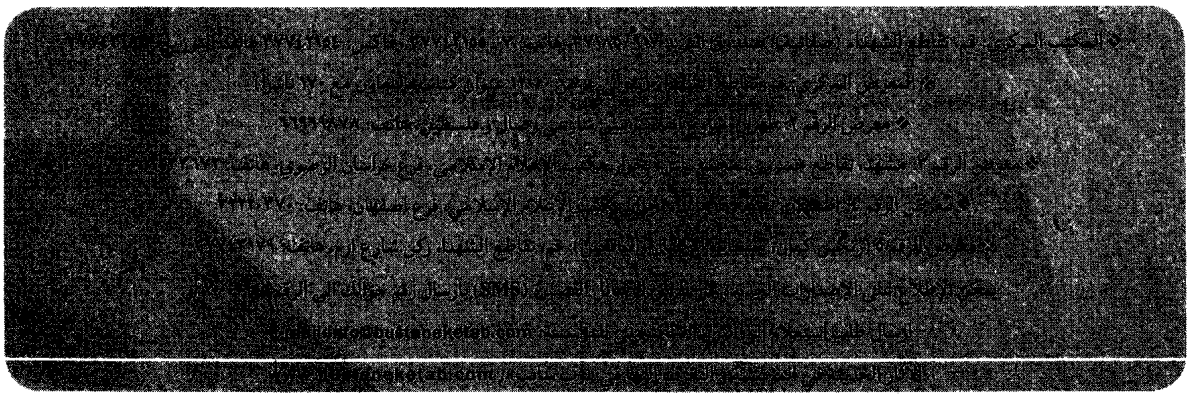
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

● أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ● تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ● ترتيب الصفحات: حسين محمدي

● الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ● خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ● تصميم الغلاف: محمود هدايي

● مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ● مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتغليف ● مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

الجزء الثاني

# في المحرّمات

## «ش» ـ «ي»

# «ش»

□ **التشبيب**

التشبيب ـ كما عن بعضهم ـ عبارة عن ذكر محاسن المرأة المعروفة المؤمنة، و إظهار شدّة حبّها بالشعر، و هو عند جمع من فقهائنا حرام؛ لأنّه تفضيح و هتك للمرأة، و إيذاء و إغراء الفسّاق بها، و إدخال النقص عليها و على أهلها، و إنّه من اللهو الحرام، و مخالف للعفاف المأخوذ في العدالة، و تهييج للشهوة بالنسبة إلى غير الحليلة، و إنّه من الفحشاء.

يقول الشيخ الأنصاري‌ﷺ ـ بعد ذكر الأدلّة المذكورة:

ثمّ إنّ المحكيّ عن المبسوط و جماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة، و ظاهر الكلّ جواز التشبيب بالمرأة المبهمة بأن تخيّل امرأة و يشبّب بها. و أمّا المعروفة عند القائل دون السامع، سواء علم السامع إجمالاً بقصد معيّنة أم لا، ففيه إشكال... و كيف كان، فإذا شكّ المستمع في تحقّق شروط الحرمة، لم يحرم عليه الاستماع، كما صرّح في جامع المقاصد.

و أمّا التشبيب بالغلام، فهو محرّم على كلّ حال، كما عن الشهيدين و المحقّق الثاني و كشف اللثام؛ لأنّه فحش محض، فيشتمل على الإغراء بالقبيح.

أقول: التوهين و الإيذاء و الإغراء و التنقيص (أي السبّ) و إن كانت محرّمة غير أنّها ليست لازمة للتشبيب؛ إذ قد يشبّب لا عند غيره و لا بقصد الإنقاص. نعم، لو

ترتّب عليه أحد العناوين، يحرم، ولكن لا فرق بين الشعر و غيره، و لا بين الزوجة و غيرها، بل يشمل مطلق المسلم على الأحوط. و الإنصاف عدم انفكاكه ـ غالباً ـ عن أحد العناوين المذكورة، ولكنّ مع ذلك أنّ المحرّم هو العنوان المذكور دون عنوان التشبيب.

و أمّا اللهو، فلا دليل على حرمته كلّيّاً باعتراف المستدلّ، و العفاف الواجب هو العفاف عن المحرّمات لا مطلقاً، فالاستدلال به مصادرة، و كذا الاستدلال بكونه من الفحشاء. و أمّا حرمة تهييج الشهوة، فسيأتي بحثها في حرف «هـ»، مع أنّ مقتضى الوجوه الأربعة الأخيرة المذكورة في لسان الشيخ الأنصاريﷺ لو تمّت، لدلّت على حرمة التشبيب مطلقاً و لم يجز استثناء مورد.

ثمّ على فرض الحرمة بأحد الوجوه المذكورة لا نقول بحرمة استماعه؛ لعدم الدليل عليه، و لا ملازمة ـ و لو عرفاً ـ بين حرمة شيء و حرمة استماعه، فالكذب حرام كلاماً و كتاباً، لكنّ استماعه و قراءته غير محرّمين، و حرمة استماع الغناء و الغيبة إنّما هي بدليل خاصّ، مع أنّها فيهما محلّ إشكال، كما مرّ.

## باب الأشربة المحرّمة

### □ الشرب من آنية الذهب و الفضّة

في خبر سماعة عن الصادقؑ: «لا ينبغي الشرب في آنية الذهب و الفضّة».[1]

و الأظهر أنّ الخبر ضعيف سنداً و دلالةً على الحرمة.

و في موثّقة بريد عنهؑ أنّه كره الشرب في الفضّة، و في القدح المفضّض.[2]

و في حسنة ابن سنان عنهؑ: «لا بأس أن يشرب الرجل في القدح المفضّض، و أعزل فمك عن موضع الفضّة».

أقول: دلالة الأوليين على الحرمة غير واضحة. نعم، الأخيرة (حسنة ابن سنان) تدلّ

---

١. المصدر، ج٢، ص١٠٨٤.

٢. المصدر، ص١٠٨٥.

على حرمة الشرب من آنية الفضّة بطريق أولى، و لا يبعد إلحاق الشرب من آنية الذهب به أيضاً بمساعدة الفهم العرفي، مع أنّ الحكم قد ادّعي عليه الإجماع، و في المستمسك[١] إجماعاً حكاه جماعة كثيرة... بل عن المنتهى أنّه إجماع كلّ من يحفظ عنه العلم، إلّا ما نقل عن داود؛ فإنّه حرّم الشرب خاصّة (دون الأكل)، و قد سبق بعض الكلام فيه في حرف «أ» في هيأة «الأكل» فلاحظ، مع أنّه يحرم من أجل الاستعمال المحرّم أيضاً، كما يأتي في حرف «ع»، فيحرم الشرب من آنية الذهب، و من آنية الفضّة، و من آنية قطعة منها من أحدهما إذا وضع الفم عليها، فهي أحكام أربعة.[٢]

## ٢٨٣. شرب البول

في موثّقة عمّار و مصدّق عن الصادق عليه السلام [أنّه] سئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: «إن كان محتاجاً إليه يتداوى به، يشربه، و كذلك أبوال الإبل و الغنم».[٣]

أقول: قضيّة مفهوم الشرط حرمة شرب أبوال البقر و الإبل و الغنم في صورة عدم الحاجة و المرض، فيثبت حرمة شرب أبوال ما لا يؤكل لحمه بطريق أولى، كما لا يخفى. و لا يبعد إلحاق أبوال الطيور و سائر أبوال ما يؤكل لحمه بأبوال الغنم و البقر، فتأمّل.

و يمكن أن يستدلّ على حرمة مطلق البول بأنّه من الخبائث و قد مرّ تحريمها.

و أمّا القول بحلّيّة شرب أبوال الإبل، فلم يقم عليه دليل مقنع، فلاحظ. و بعد هذا وقفت على كلام المحقّق و صاحب الجواهر و إليك بعضه تتميماً للفائدة: الأعيان النجسة، كالبول ممّا لا يؤكل لحمه ـ نجساً كان الحيوان، كالكلب و الخنزير، أو طاهراً، كالأسد و النمر ـ فإنّه لا يجوز شربها اختياراً إجماعاً أو ضرورة، و هل يحرم ممّا يؤكل لحمه بناءً على طهارته؟ قيل: نعم،[٤] إلّا بول الإبل؛ فإنّ يجوز للاستشفاء، و قيل: ـ

---

١. المصدر، ج١، ص٣٣٤.

٢. لم نكتب أرقام هذه الأحكام لما مرّ في مادّة «أ.ك.ل».

٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٧٨.

٤. المصدر، ج٢، ص١٠١٠، كلّ ما يؤكل لحمه، فبوله و خرؤه طاهران؛ لصحيح زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما.

القائل المرتضى و ابن الجنيد و ابن إدريس فيما حكي عنهم ـ بحلّ الجميع؛ لمكان طهارته، و الأشبه التحريم؛ لاستخباثها.

□ **شرب الخمر**

قد سبق بيان حرمته في حرف «خ».

□ **شرب الدم**

قد تقدّم حرمته في حرف «أ» في مادّة «الأكل»، فراجع.

□ **شرب المسكر**

مرّ بحث حكمه في حرف «س».

### ٢٨٤. شرب العصير بعد الغليان و قبل ذهاب الثلثين

قال الصادق عليه السلام في حسنة عبدالله بن سنان: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه».[١]

و قال الباقر عليه السلام في موثّقة زرارة: «إنّ نوحاً لمّا هبط من السفينة، غرس غرساً، فكان فيما غرس النخلة فجاء إبليس... فجعل نوح له الثلثين. ـ فقال أبو جعفر عليه السلام: ـ فإذا أخذت عصيراً، فطبّخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان، فكل و اشرب».[٢]

و قال الصادق عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور: «إذا زاد الطلاء على الثلث، فهو حرام».[٣]

أقول: في المنجد: الطلاء ـ بكسر الطاء: القطران. ما طبّخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه، و قد يكنّى به عن الخمر.

---

١. المصدر، ج١٧، ص٢٢٤.
٢. المصدر، ص٢٢٦.
٣. المصدر، ص٢٢٧.

و قال عليه السلام في صحيح حمّاد بن عثمان: «لا يحرم العصير حتى يغلي».[١]

و قال عليه السلام في موثّق ذريح: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم».[٢]

و قال في صحيح عبدالله بن سنان: «إنّ العصير إذا طبّخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، فهو حلال».[٣]

و في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج و يقول: قد طبّخ على الثلث و أنا أعرف أنّه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟

فقال: «[خمر خل][٤] لا تشربه ـ قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحلّه على النصف يخبر أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال: «نعم».[٥]

و في صحيح ابن أبي يعفور عنه عليه السلام: «إذا شرب الرجل النبيذ المخمور، فلا تجوز شهادته في شيء من الأشربة و إن كان يصف ما تصفون».[٦]

و في موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام: «... إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً)، فلا بأس أن يشرب».[٧]

و هنا بعض روايات أخر معتبرة سنداً اكتفينا عنها بما أوردناه. إذا عرفت هذا، فالكلام يقع في ضمن مباحث:

المبحث الأوّل: مبدأ الحرمة هو الغليان، كما في صحيح حمّاد المتقدّم، لكنّ في

---

١. المصدر، ص٢٢٩.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص٢٣٠.

٤. هذه الكلمة نقلت من نسخة التهذيب و هي غير موجودة في الكافي، بل في الوسائل و عن الوافي أيضاً مع النقل عن التهذيب. و الكلام في المقام طويل و الأظهر عدم ثبوت هذه الكلمة عن الشيخ الطوسي رحمه الله أيضاً، خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) و عليه، فالرواية لا تدلّ على نجاسة العصير العنبي، و الأقوى خلافاً لجمع من العلماء الكرام طهارة العصير و عدم نجاسته إلّا إذا صار مسكراً و قلنا بنجاسة المسكر. و أمّا إذا قلنا بنجاسة خصوص الخمر، فالأمر أوضح.

٥. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٣٤.

٦. المصدر، ص٢٣٥.

٧. المصدر.

موثّق ذريح هو النّش أو الغليان، و لأجله قال الفقيه اليزدي في عروته:

بل الأقوى حرمته بمجرّد النشيش و إن لم يصل إلى حدّ الغليان، و المراد بالنشيش ـ كما قيل ـ هو الصوت الحادث قبل الغليان، لكنّه غير ثابت لغةً، فلعلّه صوت الغليان، مع أنّ المحكيّ عن بعض الأعلام أنّ الموجود في النسخة المصحّحة من الكافي لفظة «و» بدل كلمة «أو» و على فرض ثبوت كلمة «أو»، فالأظهر اعتبار الغليان فيما يغلي بالنار أو الكهرب و نحوهما. و أمّا إذا غلى بنفسه أو بالهواء و الشمس فالمبدأ هو النش؛ فإنّا لو اعتبرنا النشّ مطلقاً، لزم لغويّة عنوان الغليان، كما لا يخفى.

و لا يمكن أن يقال: إنّه في الرواية بمعنى صوت الغليان، بل الظاهر منها أنّه أمر مغائر للغليان، و هذا هو الأحوط لزوماً و إن كان البحث غير خال عن الإشكال.

المبحث الثاني: مقتضى روايتي حمّاد و ذريح المذكورتين عدم اختصاص الحرمة بالغليان الحاصل من النار، بل ثبوت الحكم لمطلق الغليان و إن حصل بغيرها من العوامل، كالكهرب و الشمس و الهواء و غيرها، و كذا مقتضى إطلاق صحيح ابن أبي يعفور بناءً على أنّ المراد بقاء الزيادة على الثلث في عصير العنب، فلاحظ.

المبحث الثالث: ذهاب الثلثين يوجب الحلّيّة إذا كان مستنداً إلى النار، و يلحق بها الكهرباء أيضاً؛ لصدق الطبخ معه، كما ذكر في إحدى صحيحتي ابن سنان و صحيح معاوية بن عمّار. و أمّا إذا كان مستنداً إلى غيرهما، فلا دليل على حلّيته بذهاب الثلثين، فتأمّل. إلّا أن يصير خلّاً بناءً على مطهّريّة الانقلاب في المقام، و إذا غلى بغير النار ولكن كان ذهاب الثلثين بالطبخ، حلّ أيضاً للإطلاق.

المبحث الرابع: المأخوذ في الروايات و إن كان عنوان العصير غير أنّ العرف لا يرى للعصر خصوصيّةً، فيصحّ أن نعمّم الحكم لمطلق الماء الخارج ولو بغير عصر، كما إذا خرج بانشقاق الحبّ و غيره. و أمّا الماء الداخل في جوف الحب، فالأقوى عدم شمول الحكم له إذا غلى؛ لعدم الدليل عليه وفاقاً للمحقّق الأردبيلي، و خلافاً لجمع كثير.

المبحث الخامس: الظاهر من العصير الخارج من نفس الحبّ، و لا يصدق على الماء المصبوب فيه التمر و الزبيب أو غيره، فلا يصدق ـ صدقاً حقيقيّاً ـ على الماء

المصبوب المذكور أنّه عصير أو عصير التمر أو الزبيب، فلا يحرم كما هو المشهور المعروف.

لكنّ الظاهر من موثّق زرارة المتقدّمة[١] إطلاق العصير على الماء المصبوب فيه التمر و حرمته؛ فإنّ المذكور فيه النخلة و هي شجرة التمر، و من البعيد جدّاً أن يكون المذكور في ذيلها يراد به العنب، فلاحظ الرواية، تجد صدق ما قلنا.

لكنّ المذكور في الكافي نفسه،[٢] و في الحدائق[٣] الحُلْبة ـ بضمّ الحاء المهملة ـ مكان النخلة، و الحُلبة هي الكرم، كما في صحيح صفوان، فالظاهر أنّ ما في نسخة الوسائل خطأ من الناسخ و إلّا لتعرّض للرواية المحقّقون و مع الشكّ يرجع إلى إباحة نبيذ التمر، لعدم ثبوت هذه الكلمة عن الإمام عليه السلام.

و أمّا الاستدلال على تحريمه و تحريم نبيذ الزبيب بقوله عليه السلام: «كلّ عصير أصابته النار»، ففيه أنّ العموم بلحاظ أفراد عصير العنب و أحوالها، و لا عموم فيها و إلّا لشملت الحرمة عصير جميع النباتات و هو كما ترى، و تخصيصها بالزبيب و التمر مع كونه بلا مخصّص، تخصيص للأكثر المعظم و هو مستهجن، و الحاصل أنّه لم يتمّ دليل صحيح على حرمة عصير ما عدا العنب، و تفصيل الكلام في المطوّلات.

المبحث السادس: الغي اعتبار قول ذي اليد في المقام إذا كان يعصي الله بعمله بشرب العصير على النصف أو الأقلّ منه إذا كان أكثر من الثلث، بل ظاهر رواية ابن أبي يعفور أنّ شارب المسكر لا يقبل قوله في جميع المشروبات، و لا أدري هل يلتزم الأصحاب به أم لا؟ غير أنّ العدول عنه غير صحيح، والله العالم.

و في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: سألته عن المسلم العارف يدخل في بيت أخيه فيسقيه النبيذ أو الشراب لا يعرفه، هل يصلح له شربه من غير أن يسأله عنه؟ فقال: «إذا كان مسلماً عارفاً فاشرب ما أتاك به إلّا أن تنكره».[٤]

---

١. المصدر، ص٢٢٦.
٢. الكافي، ج٦، ص٣٩٤.
٣. الحدائق الناضرة، ج٥، ص١٢٨.
٤. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٢٣٣.

أقول: هذه الرواية، و الرواية المتقدّمة لعليّ بن جعفر و موثّقة عمّار كلّها تحمل على الرجحان دون اللزوم؛ لأجل صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، فتأمّل، مع أنّ روايتي عليّ بن جعفر ضعيفتان سنداً.

## ٢٨٥. شرب الفقّاع

و في صحيح الوشّاء عن الرضا عليه السلام: «إنّه حرام، و من شربه كان بمنزلة شارب الخمر، ولو أنّ الدارداري لقتلت بائعه، ولجلدت شاربه... ـ وقال عليه السلام: ـ هي خمرة استصغرها الناس».[١]

و في موثّقته المكاتبة: أسأله (الكاظم عليه السلام) عن الفقّاع، فقال: «هو الخمر و فيه حدّ شارب الخمر»،[٢] و الروايات كثيرة.

قال الفقيه اليزدي رحمه الله في العروة الوثقى:

> و هو شراب متّخذ من الشعير على وجه مخصوص، يقال: إن فيه سكراً خفيّاً، و إذا كان متّخذاً من غير الشعير فلا حرمة، و لا نجاسة إلّا إذا كان مسكراً، ـ و قال أيضاً: ـ ماء الشعير الذي يستعمله الأطبّاء في معالجاتهم ليس من الفقّاع، فهو طاهر حلال.

ثمّ الصحيح اشتراط الحرمة بالغليان عند سيّدنا الأستاذ الخوئي و غيره، فراجع حواشي العروة.

## ٢٨٦. شرب لبن الإبل الجلّالة

في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلّالة و إن أصابك شيء من عرقها فاغسله».[٣]

و في إلحاق مطلق الحيوان الجلّال بها تردّد، و يقوّي الإلحاق صحيح هشام عنه عليه السلام: «لا تأكل لحوم الجلّالات، و إن أصابك من عرقها فاغسله».[٤]

---

١. المصدر، ص٢٩٢.
٢. المصدر، ص٢٨٧.
٣. المصدر، ج١٦، ص٤٣١.
٤. المصدر.

### ٢٨٧. شرب لبن الحيوان الموطوء به

و في موثّق سماعة، قال: سألت أباعبدالله عن الرجل يأتي بهيمة شاةً أو ناقةً أو بقرة؟ قال: فقال: «عليه أن يجلد حدّاً غير الحدّ ثمّ ينفى من بلاده إلى غيرها، و ذكروا أنّ لحم تلك البهيمة محرّم و لبنها».[١]

أقول: نسبة التحريم إلى الذاكرين ربّما توجب التردّد في الحكم، و في جهة الصدور، فالاجتناب مبنيّ على الاحتياط.

### ٢٨٨. شرب لبن الحيوان غير المأكول

قال المحقّق﵀ في الشرائع في عداد محرّمات المائع: «الخامس: ألبان الحيوان المحرّم أكله، كلبن اللبوة، و الذئبة، و الهرّة».

و قال صاحب الجواهر﵀ في شرحها: «بلا خلاف أجده فيه، بل عن الغنية الإجماع عليه إن لم يكن محصّلاً...».[٢]

أقول: الحكم مبنيّ على الاحتياط، و هل يلحق بها لبن الإنسان، أم لا؟ فيه تردّد، و تفصيله أنّه ذهب بعض إلى أنّ شرب لبن الأمّ و غيرها حرام؛ لكونه من فضلات ما لايؤكل لحمه، الممنوع أكله، ثمّ أضرب فاستظهر أنّ حرمة اللبن المذكور من أجل أنّه من الخبائث، كالبصاق، و باقي رطوباتها، ثمّ قال: كلّ ما حرّم على المكلّف لخبثه، يحرم إطعامه لغير المكلّف، كالدم و نحوه، و من هنا حرّم على الأمّ إرضاع اللبن طفلها بعد الحولين الكاملين اللذين هما منتهى الرضاع كتاباً و سنّةً و إجماعاً.

أقول: يظهر من صاحب الجواهر الميل إليه في الجملة،[٣] لكن ليس اللبن من فضلات ما لا يؤكل لحمه إن عدّ الإنسان منه، كما أنّ كونه من الخبائث ممنوع جدّاً يظهر من مراجعة طبائع الناس.

---

١. المصدر، ج١٨، ص٥٧١.
٢. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٩٤.
٣. المصدر، ج١٣، ص٢٧٨.

و الدم حرام بعنوانه لا من جهة خبثه، و حرمة إطعام الصغار على الكبار فيه، غير ثابتة بنحو كلّيّ، و لابدّ في إثباته من إحراز مذاق الشرع فيما لا نصّ فيه، و ليس في المقام دليل يركن إليه في التحريم، فلا بأس بإرضاع الطفل غير البالغ من لبنها و لبن غيرها حتّى إذا قلنا بحرمته على البالغ، و يؤيّده ذيل صحيح سعد عن الرضا عليه السلام: ... فإن زاد على سنتين هل على أبويه شيء؟ قال: «لا».[١]

### ◻ شرب المنيّ

قد مرّ في باب أكل النجس ما ينفع المقام، فلاحظ. و إذا فرضنا المنيّ طاهراً، فيمكن القول بحرمته أيضاً للاستخباث.

### ◻ شرب النبيذ

في صحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام... فقال: إنّما سألتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي ثمّ يسكن؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مسكر حرام».[٢]

### ٢٨٩. شرب النجس

يحرم شرب النجس قطعاً بلا خلاف و لا إشكال.

### ٢٩٠. شرب المتنجّس

يستفاد الحرمة من الروايات الكثيرة.[٣]

و ما دلّ على خلافها يؤوّل أو يطرح، فإنّ المذاق الفقهي لا يقبله، والله العالم. هذا تمام كلامنا في الأشربة المحرّمة.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٧٦.
٢. المصدر، ج١٧، ص٢٨٤.
٣. راجع: المصدر، ج١٦، ص٤٦١.

**□ الشتم**

راجع عنوان «السبّ».

**□ التشريع**

راجع عنوان «البدعة».

### ٢٩١. الشرك

و في الصحيح: «أكبر الكبائر الإشراك بالله؛ يقول الله تعالى: و من يشرك بالله، فقد حرم عليه الجنة».[١]

أقول: و كيف لا يكون كذلك و قد قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ».

و للإشراك أقسام ذكرناها في صراط الحق في الجزء الثاني منه، فلاحظ.

### ٢٩٢. الشركة في قتل المسلم

لا شكّ في حرمتها. و في الصحيح عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي حمزة، عن أحدهما عليهما السلام: «... و الذي بعثني بالحقّ! لو أنّ أهل السماء و الأرض شركوا في دم امرئ مسلم و رضوا به، لأكبّهم الله على مناخرهم في النار ـ أو قال: ـ على وجوههم».[٢]

أقول: الظاهر أنّ أبا حمزة هو الثمالي الثقة. و أمّا منصور، فقد وثّقه النجاشي صريحاً، لكن روى الكشّي عن حمدويه، عن الحسن بن موسى ـ الذي هو حسن على الأقوى ... إنكار منصور هذا إمامة الرضا عليه السلام لأموال كانت في يده، فكسرها، فيتعارض

---

١. المصدر، ج١١، ص٢٥٢.

٢. المصدر، ج١٩، ص٩.

مع قول النجاشي، فيسقطان.

و ما قيل من أضبطيّة النجاشي، فهو و إن كانت مسلّمة غير أنّها لا تكون مرجّحة شرعاً. و ما قيل من أنّ الحسن لم يدرك منصوراً و لا نقل مستند قوله، فهو منقوض بأنّ توثيق النجاشي أيضاً مرسل، و لنا في هذا المقام كلام طويل ذكرناه في محلّه.

ثمّ إنّ صحيحة محمد بن مسلم أيضاً تدلّ على المراد، قال الباقر عليه السلام فيها: «إنّ الرجل ليأتي يوم القيامة و معه قدر محجمة من دم، فيقول: والله! ما قتلتُ، و لا شركتُ في دمٍ، فيقال: بلى ذكرتَ عبدي فلاناً، فترقّي ذلك حتى قتل، فأصابك من دمه»،[1] فتدبّر جيّداً.

## □ شراء الجواري المغنّيات

قال الصادق عليه السلام لرجل سأله عن بيع الجواري المغنّيات: «شراؤهنّ و بيعهنّ حرام، و تعليمهنّ كفر، و استماعهنّ نفاق»،[2] و يلحق بالبيع سائر المعاملات، فلا يجوز إجارتها، و المصالحة عليها، و هبتها إذا كان الداعي غناءها أو هو مع نفسها.

## □ شراء ما يتلقّى

في شرح اللمعة:

ذهب جماعة إلى تحريم شراء ما يتلقّى ممّن اشتراه من الركب بالشرائط[3] و من ترتّبت يده على يده؛ لقول الصادق عليه السلام: «لا تلق، و لا تشتر، و لا تأكل منه». ـ و قيل بالكراهة ـ و قال الشهيد الثاني أيضاً: و على القولين، يصحّ البيع.

أقول: في خبر منهال القصّاب قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «لا تلق؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن التلقّي». قال: و ما حدّ التلقّيّ؟ قال: «ما دون غدوة أو روحة». قلت: و كم الغدوة و الروحة؟ قال: «أربعة فراسخ».

---

١. المصدر، ص٨.

٢. المصدر، ج١٥، ص٨٨. لكن سبق منّا بأنّنا رجعنا أخيراً عن تصحيح هذه الرواية و صارت مجهولة سنداً، فالحكم مستند إلى غير هذه الرواية ممّا يحرم بيعهنّ، فيفهم حرمة الاشتراء بالملازمة، فافهم جيّداً.

٣. الشرائط عبارة عن أربعة فراسخ، دون ما زاد منها، قصد الخروج لأجله، و جهل البائع أو المشتري بالسعر بالبلد.

و في رواية ثانية له في الفقيه أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن تلقّي الغنم؟ فقال: «لا تلق، و لا تشتر ما تلقّى، و لا تأكل من لحم ما تلقّى».

أقول: الأقوى عدم الحرمة بجهالة منهال القصّاب و روايات الباب كلّها غير معتبرة.

### ٢٩٣ و ٢٩٤. اشتراء الأمّ المملوكة و بيعها

لاحظ ما يأتي عن قريب في اشتراء الولد المملوك.

### ❐ الاشتراء بآيات الله

و قال الله تعالى: «وَلا تَشْتَرُوا بِآياتِـي ثَمَناً قَلِـيلاً»[١] و قال تعالى: «وَلا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اَللّٰهِ ثَمَناً قَلِـيلاً»،[٢] إلى غير ذلك من الآيات، لكنّ الظاهر عدم كونه موضوعاً مستقلّاً لحكم جديد، فلاحظ.

### ٢٩٥. اشتراء الصيد الحيّ في الحرم

لاحظ دليله في حرف «م» في عنوان «إمساك الصيد الحيّ».

### ٢٩٦. اشتراء المعتكف

قال الباقر عليه السلام في صحيحة أبي عبيدة: «المعتكف لا يشمّ الطيب، و لا يتلذّذ بالريحان، و لا يماري، و لا يشتري، و لا يبيع».[٣] الظاهر أنّ الحرمة تكليفيّة فقط، و ليس بوضعيّة، فالمعاملة صحيحة و إن استحقّ المعتكف العقاب.

### ٢٩٧ و ٢٩٨. اشتراء لهو الحديث

قال الله تعالى: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَـشْتَرِى لَهْوَ اَلحَدِيثِ لِـيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اَللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ

---

١. البقرة(٢): ٤١؛ المائدة(٥): ٤٤.

٢. النحل (١٦): ٩٥.

٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤١٥.

وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ».[١]

و سيأتي ما يرتبط بالمقام في هيأة «اللهو» في حرف «ل» إن شاءالله.

ثمّ إذا كان الاشتراء حراماً، كان مطلق الإشاعة حراماً أيضاً، و مع هذا في استفادة الحكم من الآية تردّد و لعلّ الحكم من جهة إضلال الناس.

## ٢٩٩. اشتراء الولد المملوك في الجملة

في صحيحة عبدالله بن سنان أنّ الصادق عليه السلام قال في الرجل يشتري الغلام أو الجارية و له أخ أو أخت أو أب أو أمّ بمصر من الأمصار، قال: «لا يخرجه إلى مصر آخر إن كان صغيراً و لا يشتريه. و إن كان له أمّ، فطابت نفسها و نفسه، فاشتره إن شئت».

و قال عليه السلام في صحيحة معاوية: «أتي رسول الله صلى الله عليه وآله بسبي من اليمن، فلمّا بلغوا الجحفة، نفدت نفقاتهم، فباعوا جارية من السبي كانت أمّها معهم، فلمّا قدموا على النبي صلى الله عليه وآله سمع بكاءها فقال: «ما هذه؟»، قالوا: يا رسول الله! احتجنا نفقة، فبعنا ابنتها، فبعث بثمنها، فأتي بها. و قال: «بيعوهما جميعاً أو أمسكوهما جميعاً».[٢]

و في مضمرة سماعة الموثّقة، قال: سألته عن أخوين مملوكين يفرّق بينهما، و بين المرأة و ولدها؟ فقال: «لا، هو حرام إلّا أن يريدوا ذلك».[٣]

و في صحيح عمر بن أبي نصر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الجارية الصغيرة يشتريها الرجل؟ فقال: «إن كانت قد استغنت عن أبويها، فلا بأس».[٤]

أقول: يستفاد من هذه الروايات أمور:

الأمر الأوّل: حرمة إخراج الغلام الصغير أو الجارية الصغيرة من مصره أو مصر الاشتراء إذا جاز اشتراؤه، كما في الصحيح الأوّل. و هل يشترط المنع بوجود الأب أو

---

١. لقمان(٣١): ٦.

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٤١.

٣. المصدر، ص٤٢.

٤. المصدر، ج١٢، ص٤٢.

الأمّ أو الأخ أو الأخت؟ فيه تردّد، و الأوجه العدم؛ لعدم استفادة التقييد من كلام الإمام عليه السلام، لكنّ مقتضى اعتبار الحكمة هو الاشتراط، بل هذا هو منصرف كلام الإمام عليه السلام أيضاً.

الأمر الثاني: حرمة اشتراء الولد المملوك الصغير إذا لم تطب نفس أمها و نفسه. و أمّا إذا طابت نفسها، أو لم تكن له أمّ، فلم يحرم و إن كان له أب لم يطب نفسه؛ لإطلاق الصحيح الأوّل و كذا الموثّقة. و بهما يقيّد إطلاق الصحيح الثاني، لكنّ في الصحيح الأخير إناطة الاشتراء بالاستغناء عن الأبوين. و لا يبعد اعتبار الأمرين معاً، فيجوز الاشتراء إذا استغنى عن أبويه، و طابت نفسه و نفس أمّه. و الظاهر أنّ المقام من قبيل قوله: «إذا خفي الجدار، فقصّر، و إذا خفي الأذان فقصّر».

الأمر الثالث: كما يحرم اشتراؤه كذا يحرم بيعه وحده؛ لعدم الفرق بين البيع و الشراء عرفاً في أمثال المقامات على أنّ الحكم منصوص في الصحيح الثاني.

الأمر الرابع: كما يحرم بيع الولد و اشتراؤه، كذا يحرم بيع الأمّ و اشتراؤها، كما يدلّ عليه الصحيح الثاني، بل و إن طابت نفسها؛ للإطلاق، فافهم.

و أمّا بيع الأب و اشتراؤه، فيحتمل جوازه مطلقاً؛ لعدم دليل على المنع إلّا أن يمنع عنه؛ لأجل الموثّقة المانعة عن تفريق الأخوين بطريق أولى و هو الأظهر. نعم، إذا أراد ذلك، لا بأس به.

الأمر الخامس: حرمة التفريق بين الأخوين المملوكين، سواء كانا صغيرين أو كبيرين، و سواء كانا عن أبوين، أو عن أب، أو عن أمّ بجميع النواقل، بل مقتضى إطلاق الموثّقة المذكورة حرمة مطلق التفريق و إن كان تفريقاً مكانيّاً، بل جواز البيع و غيره من النواقل إذا لم يؤدّ إلى التفرقة المكانيّة، فلاحظ، و عليه، فلا يبعد حملها على الأولويّة و الرجحان، كما لا يخفى. ثمّ إنّه يحتمل نظارة الرواية بالانصراف إلى الصغيرين لا مطلقاً.

الأمر السادس: الظاهر من الروايات ـ بضميمة الفهم العرفي ـ عدم الفرق بين البيع و غيره من النواقل الاختياريّة، كالهبة، و الإجارة، و نحوها، و يشير إليه أو يدلّ قوله صلى الله عليه وآله

«أو أمسكوهما جميعاً» في صحيحة معاوية بن عمّار.

الأمر السابع: الظاهر حرمة المعاملة وضعاً و تكليفاً لا مجرّد البطلان أو الإثم وحده، فلاحظ. و يحتمل عدم الحرمة و بطلان المعاملة إذا لم يفرّق بينهما خارجاً، و الممنوع هو التفريق المكاني بينهما، و النهي عن البيع إنّما هو عرفيّ من جهة التفريق، و مع عدمه لا مانع من البيع، والله العالم.

قال في الشرائع و الجواهر: (التفرقة بين المماليك... و أمّهاتهم قبل استغنائهم عنهنّ محرّمة) عند الكاتب، و الشيخين، و التقي، و القاضي، و ابن حمزة، و الفاضل في التذكرة، و ظاهر القواعد، و المقداد في التنقيح، و العليّين، و ثاني الشهيدين و غيرهم على ما حكي عن بعضهم، بل هو المشهور، بل عن الخلاف الإجماع عليه.

(و قيل:) و القائل الشيخ في باب العتق من النهاية و الحلّي و الفاضل في جملة من كتبه، و أوّل الشهيدين، و ابن فهد في المقتصر (مكروهة و هو الأظهر) جمعاً بين ما دلّ على الجواز من الأصل، و عموم تسلّط الناس على أموالهم، و على خصوص العقود عليها و غيرهما، و ما دلّ على المنع، كصحيح... ضرورة أنّه لا يخفى على الفقيه العارف بلسانهم إرادة الكراهة،[1] إلى آخر كلامه الطويل.

لكنّ العدول عن ظواهر الروايات بما أفادهﷺ غير صحيح، فلا محيص عن اتّباعها ما لم يمنع قاطع و إنّما لم نفصّل القول في نقل كلامه و نقده بسبب خروج المسألة عن محلّ الابتلاء في هذه الأعصار، بل اليوم وقع أكثر البلاد الإسلاميّة في إسارة الكفّار إسارة موسومة بـ«الاستعمار الجديد»، أنقذ الله المسلمين من هذه الذلّة و الهلكة و الإسارة و... بالتوفيق للتمسّك بدينهم.

## ٣٠٠. الشطرنج

في صحيح ابن أبي عمير عن هشام، عن الصادقعليه السلام في قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوا

---

١. جواهر الكلام (كتاب المتاجر)، ص٢٥٢.

﴿اَلرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ ...﴾ قال: «الرجس من الأوثان الشطرنج».[١]

أقول: اسم هشام ينصرف إلى ابن الحكم أو إلى ابن سالم الثقتين، فالسند صحيح، و الدلالة أيضاً غير خفيّة، و الظاهر حرمة الشطرنج دون وجوب الاجتناب على ما يظهر من اللفظ؛ إذ لا يبعد أن يكون فعل الشطرنج ذا مفسدة، لا أن يكون تركه ذا مصلحة. و الأقوى عدم اعتبار الرواية؛ فإنّ في مصدرها ـ و هو تفسير القمّي ـ إيرادين، ذكرناهما في كتابنا: بحوث في علم الرجال(الطبعة الرابعة).

و في صحيح مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن الشطرنج؟ فقال: «دعوا المجوسيّة لأهلها، لعنها الله».[٢]

لكن في نسخة «مسعدة بن صدقة»، فالرواية تصبح ضعيفة؛ فإنّ الأظهر جهالة مسعدة بن صدقة. و من الباحثين من قال باتّحاد الرجلين، و لم يصل قوله إلى حدّ الوثوق.

و في صحيح حمّاد، قال: دخل رجل من البصريّين على أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال له: ـ جعلت فداك ـ إنّي أقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج و لست ألعب بها، ولكن أنظر؟ فقال: «ما لك و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله».[٣]

أقول: في استفادة حرمة الجلوس و النظر منه تأمّل؛ بل منع.

و الأظهر أنّه يحرم لعب الشطرنج على الاحتياط للروايات الكثيرة، و عدّة منها ظاهرة في الحرمة و عدّة منها ظاهرة في الكراهة، و لا يضرّ ضعف الأسانيد بعد فرض كثرتها.

## ❐ الشعبدة

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

الشعبدة حرام بلا خلاف، و هي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحسّ الانتقال من

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٣٠.

٢. المصدر، ص٢٣٨.

٣. المصدر، ص٢٤١.

الشيء إلى شبهه، كما يرى النار المتحرّكة على الاستدارة دائرة متّصلة؛ لعدم إدارك السكونات المتخلّلة بين الحركات. و يدلّ على الحرمة بعد الإجماع مضافاً إلى أنّه من الباطل و اللهو دخوله في السحر في الرواية المتقدّمة للسحر ما يشملها. **انتهى كلامه** رفع مقامه.

أقول: الإجماع المنقول غير المعتبر لا ينجبر به ضعف الرواية و قد مرّ في باب السحر ما يدلّ على أنّ الشعبذة ليست منه و دخولها فيه حسب بعض التعاريف غير صحيح؛ و اللهو و الباطل إن صدقا كلّيّاً على المقام، فلا نسلّم حرمتهما مطلقاً، كما سيأتي، فالحق أنّها بعنوانها ليست بحرام.

### ٣٠١. الاشتغال بالملاهي

عن عيون الأخبار بأسانيده التي لا يبعد حسن مجموعها[1] عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في تعداد الكبائر: «... و الاشتغال بالملاهي و الإصرار على الذنوب».[2]

أقول: لعلّ المراد بالموضوع (أي الاشتغال بالملاهي) الاشتغال الذي يصدّ فاعله عن ذكر الله تعالى، أو الاشتغال بآلات اللهو، كالطبل، و الدفّ، و الآلات المستحدثة في عصرنا ـ عصر اللهو و اللعب ـ و إن لم يكن صادّاً عنه، لكنّ في صدق مفهوم الاشتغال على اللعب اليسير و القليل دون الكثير، تأمّلاً لقوّة انصرافه إلى الكثير و المعتدّ به و لعلّنا نرجع في حرف «ل» في باب اللهو إلى المقام، فانتظر، فالمحرّم هو صرف الوقت فيها غالباً.

### ٣٠٢. الشفاعة في الحدود

في موثّق أبان عن سلمة، عن الصادق عليه السلام قال: كان أسامة بن زيد يشفع في الشيء الذي لا حدّ فيه، فأتي رسول الله صلى الله عليه وآله بإنسان قد وجب عليه حدّ، فشفع له أسامة، فقال

---

١. الأسناد مذكورة في آخر كتاب الوسائل، و وقفت على كلام للشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه في باب اللهو و هو هذا: «و هي حسنة كالصحيحة، بل صحيحة»، انتهى. و الأصحّ ما قلناه.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٦١.

رسول الله ﷺ: «لا تشفع في حدّ».[١]

و في رواية أخرى: «لا يشفع في حدّ».

أقول: الشفاعة المذكورة نوع من التجرّي المحرّم عقلاً، و يشير إليه قوله تعالى: «وَلاتَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ».

### ٣٠٣. الشفاعة السيّئة

قال الله تعالى: «مَنْ يَشْفَعْ شَفاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْها وَمَنْ يَشْفَعْ شَفاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْها».[٢]

الكفل و النصيب بمعنى، كما قيل.

يمكن أن يقال: إنّ المستفاد عن الآية الكريمة أمران:

١. استحباب الشفاعة الحسنة.

٢. حرمة الشفاعة السيّئة. و ربّما يدّعى صراحة الآية على الحرمة المذكورة. و يمكن أن يقال: إنّ إطلاق السيّئة يشمل المحرّم و المكروه، و لا معنى لحرمة التوسّط في إتيان المكروهات، فيحتمل استفادة مطلق مرجوحيّته من الآية. أو يقال: إنّ الآية ترشد إلى فائدة الشفاعة الحسنة و مضرّة الشفاعة السيّئة، و ليس فيها حكم مولويّ.

و كيفما كان لا شكّ في حكم العقل بحرمة التوسّط في المبغوضات الشرعيّة و عليه جرت قاعدة الربوبيّة و العبوديّة، بل الحكم في مثل القيادة منصوص، بل على القوّاد حد مذكور في الحدود.

و عليه يمكن أن يقال بدلالة الآية على الحرمة، إمّا بانصراف السيّئة إلى الممنوعات فقط، أو على حرمة الشفاعة للحرام و كراهتها للمكروه؛ فإنّ نصيب الحرام حرام، و نصيب المكروه مكروه، فافهم المقام.

---

١. المصدر، ج١٨، ص٣٣٢.

٢. النساء (٤): ٨٥.

## ٣٠٤. شقّ الجيب

في موثّقة أبان... فقالت أمّ حكيم: ما ذلك المعروف الذي أمرنا الله ألّا نعصيك فيه؟ قال عليه السلام: «لا تلطمن خدّاً... و لا تشققن جيباً».[١]

و روى الكليني رحمه الله عن محمّد بن يحيى و غيره، عن سعد بن عبدالله، عن جماعة من بني هاشم: منهم: الحسن بن الحسن الأفطس، أنّهم حضروا يوم توفّي محمّد بن عليّ بن محمد باب أبي الحسن عليه السلام يعزّونه... إذ نظر إلى الحسن بن عليّ إذ جاء مشقوق الجيب حتى قام عن يمينه.[٢]

أقول: السند معتبر؛ لعدم احتمال الكذب في قول جماعة من بني هاشم و إن كان الحسن بن الحسن مجهول الحال، لكن لم يعلم أنّه شقّ ثوبه أو لبس الثوب مشقوقاً، و هل أنّه عليه السلام كان بالغاً حين فوت أبيه أم لا؟ و في الروايات أنّه عليه السلام شقّ ثوبه على أبيه أيضاً.[٣] لكن أسنادها لا تخلو عن ضعف.

و في رواية غير معتبرة سنداً نفي البأس عن شقّ الجيوب إلّا شقّ الوالد على ولده، و الزوج على زوجته، و كفّارته حنث يمين.[٤]

قال الفقيه النبيل اليزدي في عروته: «و كذا لا يجوز شقّ الثوب على غير الأب و الأخ. و الأحوط تركه فيهما أيضاً» و أمضاه أكثر المحشّين.

ثمّ قال في شقّ الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده: «كفّارة اليمين...» و لم أرى مخالفاً له بين المحشّين المعاصرين.

أقول: المستفاد من الموثّقة حرمة الشقّ على النساء خاصّةً لكن لا مطلقاً، بل عند المصيبة للانصراف. و أمّا حرمته على الرجل، فلا دليل عليه، بل عمل العسكري عليه السلام ـ إن ثبت ـ دليل على الجواز، لكن يقول صاحب الجواهر رحمه الله:

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٥٤.
٢. المصدر، ج٢، ص٩١٦.
٣. المصدر، ص٩١٦ و ٩١٧.
٤. المصدر، ج١٥، ص٥٨٣.

«و كيف كان، فلا أعرف خلافاً معتدّاً به في حرمته (أي حرمة شقّ الثوب) بالنسبة للرجل في غير الأب و الأخ، بل في المحكيّ عن مجمع البرهان دعوى الإجماع عليه كظاهر غيره»[1] إلى آخر كلامه الذي لا يثبت بطوله مرامه. نعم، إذا انضمّ قاعدة الاشتراك إلى الإجماع المذكور يجب إلحاق الرجل بالمرأة احتياطاً حتى في الأب و الأخ؛ لعدم ثبوت فعل الإمام عليه السلام فيهما.[2]

**□ التشاكل بأعداء الله**

في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أوحى الله إلى نبيّ من الأنبياء أن قل لقومك: لا تلبسوا لباس أعدائي، و لا تطعموا مطاعم أعدائي، و لاتشاكلوا بما شاكل أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي».[3]

أقول: في السند النوفلي و لم يثبت مدحه و لا وثاقته، بل و كذا الحال في السكوني و دلالة الرواية على حرمة الأمور المذكورة على المسلمين أيضاً غير خالية عن الإشكال.

و عن جملة من كتب الصدوق: «و لا تسلكوا مسالك أعدائي» بدل «و لا تشاكلوا».

و في رواية طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ أمير المؤمنين كان لاينخل له الدقيق، و كان يقول: لا تزال هذه الأمّة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم، و يطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك، ضربهم الله بالذّل».[4]

و ضعف الرواية سنداً مانع عن لزوم التكلّم حول مدلولها.

## ٣٠٥. شمّ الطيب للمعتكِف

تقدّم دليله في اشتراء المعتكف في عنوان «الاشتراء».

---

١. جواهر الكلام، ج ٤، ص ٣٦٧.

٢. إنّما قلنا احتياطاً؛ لاحتمال اختصاص قاعدة الاشتراك فيما إذا ثبت الحكم أوّلاً على الرجال فتسرّى الحكم إلى النساء لا في عكسه، كما في المقام، فتأمّل.

٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١١١.

٤. المصدر، ج ٣، ص ٣٥٦.

### ٣٠٦. شمّ الطيب للمحرم

يحرم على المحرم شمّ الطيب في غير ما استثني، و سيأتي دليله في حرف«ع» في عنوان «الاستعمال» إن شاءالله.

### ٣٠٧. شهادة الزور

و عدّها الصادق عليه السلام في صحيح السيّد الحسني من الكبائر،[1] و قد قال الله تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله في موثّقة ابن‌زياد عن الصادق عليه السلام، عن أبيه: «إنّ شاهد الزور لا تزول قدمه يوم القيامة حتّى توجب له النار».[2]

و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: «شاهد الزور لا تزول قدماه حتّى تجب له النار».

#### فائدة

في صحيح ابن مسلم أنّه سأل الصادق عليه السلام في شاهد الزور ما توبته؟ قال: «يؤدّي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله، إن كان النصف أو الثلث، إن كان شهد هذا و آخر معه».

و في صحيح جميل عنه عليه السلام في شاهد الزور، قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، و إن لم يكن قائماً، ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل».[3]

و في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان بأنّه سرق، فقطع يده حتّى إذا كان بعد ذلك جاء

---

١. المصدر، ج١١، ص٢٥٣.
٢. المصدر، ج١٨، ص٢٣٨.
٣. المصدر، ص٢٢٩.

الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق، و ليس الذي قطعت يده، إنّما شبهنا ذلك بهذا، فقضى عليهما أنّ غرمهما نصف الدية و لم يجز شهادتهما على الآخر».[١]

و في موثّق سماعة عن الصادق عليه السلام: «شهود الزور يجلدون حدّاً و ليس له وقت (أي تعيّن فهو تعزير)، ذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتى يعرضوا و لا يعودوا».

و في صحيح غياث عنه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «... فطيف به ثمّ يحبسه أيّاماً، ثمّ يخلّي سبيله».[٢]

### ❐ الشهادة عند غير الأهل للقضاء

قال في العروة الوثقى: «من ليس أهلاً للقضاء، يحرم عليه القضاء بين الناس و حكمه ليس بنافذ، و لا يجوز الترافع إليه، و لا الشهادة عنده».

يقول السيّد الأستاذ الحكيم في مستمسكه حول الجملة الأخيرة:

> بلا إشكال ظاهر؛ لأنّها معاونة على الإثم إذا كانت بقصد فصل الخصومة و إلّا ففي صدق المعونة على الإثم إشكال، بل لا يبعد عدم الصدق، و حينئذ يشكل تحريمها إلّا من باب الأمر بالمعروف على تقدير اجتماع شرائطه.[٣]

أقول: إذا كان القاضي يصدق عليه كونه طاغوتاً، لا يجوز الشهادة عنده؛ لأنّ الله أمر المؤمنين أن يكفروا به و إلّا فلا دليل على المنع إذا كانت لتحصيل الحقّ، بل ربّما يتمسّك بإطلاق ما دلّ على وجوب الشهادة و حرمة كتمانها.

### ❐ الشهادة على المعسر

في صحيح محمّد بن القاسم بن الفضيل عن الكاظم عليه السلام قال: سألته، قلت

---

١. المصدر، ص٢٤٣.

٢. المصدر، ص٢٤٤ و ٢٥٢.

٣. مستمسك العروةالوثقى، ج١، ص٧١.

له: رجل من مواليك عليه دين لرجل مخالف يريد أن يعسره و يحبسه و قد علم (الله) أنّه ليس عنده، و لا يقدر عليه، و ليس لغريمه بيّنة، و هل يجوز له أن يحلف له ليدفعه عن نفسه حتى ييسّر الله له؟ و إن كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوه أنّه لا يقدر، هل يجوز أن يشهدوا عليه؟ قال: «لا يجوز أن يشهدوا عليه، و لا ينوي ظلمه».[1]

أقول: يحرم الشهادة على المعسر، سواء كان موافقاً أو مخالفاً، و كذلك المشهود له. كلّ ذلك لحرمة الإضرار بمسلم. نعم، إذا كان الفرض إثبات أصل الحق ليتمكّن المستحقّ من أخذه عند يسار الغريم، و لم تستلزم له حال إعساره ضرراً جاز. و عليه، فالصحيحة لا تثبت حكماً جديداً، بل تبيّن أحد موارد حرمة الضرر تخصيصاً ؛ لما دلّ على وجوب الشهادة، و حرمة كتمانها، فتدبّر.

## ٣٠٨. شهادة المحرم على النكاح

قال صاحب الجواهر رحمه الله:

و كذا يحرم عليه (أي المحرم) شهادة العقد في النكاح للمحلّين و المحرمين و المفترقين، بلا خلاف محقّق أجده فيه، بل في المدارك نسبته إلى قطع الأصحاب، بل عن محتمل الغنية الإجماع عليه، بل عن الخلاف دعواه صريحاً؛ لقول الصادق عليه السلام في مرسل ابن فضّال المنجبر بما عرفت: «المحرم لا ينكح و لا ينكح، و لا يخطب، و لا يشهد النكاح».

و في مرسل أبي شجرة في المحرم يشهد نكاح المحلّين؟ قال: «لا يشهد...»، فوسوسة بعض متأخّري المتأخّرين فيه لضعف الخبرين في غير محلّها.[2]

أقول: الحكم مبنيّ على الاحتياط، فافهم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٤٩.

٢. جواهر الكلام، ج١٨، ص٣٠١.

### ٣٠٩. الإشارة إلى الصيد

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا تستحلّ شيئاً من الصيد و أنت حرام، و لا أنت حلال في الحرم، و لا تدلّنّ عليه محلّاً و لا محرماً فيصطاده، و لا تشر إليه فيستحلّ من أجلك؛ فإنّ فيه فداءً لمن تعمّده».[1]

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٧٥.

# «ص»

□ **الصدّ عن ذكر الله تعالى**

قال الله تعالى: «إِنَّما يُرِيدُ ٱلشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَداوَةَ وَالبَغْضاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ ٱللّٰهِ وَعَنِ ٱلصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ».[1]

أقول: في دلالة الآية على حرمة كلّ ما يصدّ عن ذكر الله تأمّل. وكأنّ الآية إرشاديّة.

**٣١٠. الصدّ عن سبيل الله تعالى**

قال الله تعالى: «وَلا تَتَّخِذُوا أَيْمانَكُمْ دَخَلاً... وَتَذُوقُوا ٱلسُّوءَ بِما صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ ٱللّٰهِ وَلَكُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ».[2]

و قال تعالى: «ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ ٱللّٰهِ زِدْناهُمْ عَذاباً فَوْقَ ٱلْعَذابِ بِما كانُوا يُفْسِدُونَ».[3]

و قال تعالى: «قُلْ يا أَهْلَ الكِتابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً وَأَنْتُمْ شُهَداءُ وَما اللّٰهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ».[4]

و قال تعالى: «وَما لَهُمْ أَلّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ المَسْجِدِ الحَرامِ»[5] إلى غير

---

١. المائدة (٥): ٩١.
٢. النحل (١٦): ٩٤.
٣. النحل (١٦): ٨٨.
٤. آل عمران (٣): ٩٩.
٥. الأنفال (٨): ٣٤.

ذلك من الآيات الكريمة.

الظاهر أنّ سبيل الله هو دينه، فمنع الناس عن دين الله حرام، بل مقتضى الإطلاق حرمة منع المسلمين عن إتيان المستحبّات أيضاً، فما أفضح موقف المانعين عن زيارة بيت الله و بيوت أوليائه و عن الدخول في المساجد. نعوذ بالله منهم من عذابهم.

ثمّ الظاهر أنّ الصدّ هو الصدّ العملي الخارجي ـ مباشرةً أو تسبيباً ـ دون الصدّ العلمي؛ فإنّه و إن كان محرّماً، لكنّه داخل في عنوان «الإضلال»، كما لا يخفى.

### ▫ ما يصدّ عن القيامة و عن آيات الله

قال الله تعالى: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكادُ أُخْفِيها لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعىٰ * فَلايَصُدَّنَّكَ عَنْها مَنْ لاٰ يُؤْمِنُ بِها».[1]

و قال تعالى: «وَلايَصُدُّنَّكَ عَنْ آياتِ اللّٰهِ بَعْدَ إِذ أُنْزِلَتْ».[2]

أقول: الأظهر أنّ الآيتين و شبههما لا تثبتان حرمة ما يصدّ عن آيات الله مستقلة؛ فإنّها إرشاديّة إلى عدم ترك شرائع الله تعالى، فافهم.

### ▫ الصدقة لبني هاشم

قد مرّ بحثه في الزكاة في حرف «ز».

## ٣١١. التصدّق على المحارب

في موثّق حنّان عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «إِنَّما جَزاؤُا اَلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ» قال: «لا يبايع، و لا يؤوى (و لا يطعم)، و لا يتصدّق عليه».[3]

أقول: رواية إبراهيم بن هاشم عن حنّان ربّما يردّد الباحث في اتّصال سلسلة

---

١. طه (٢٠): ١٥ و ١٦.

٢. القصص (٢٨): ٨٧.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٣٩.

السند، لكنّ الذي يوجب اعتبار الرواية قول النجاشي في رجاله: «عمّر حنّان عمراً طويلاً»،[١] فلابدّ من الاحتياط. بل العقل يقبح هذا الفعل و شبهه، فيمكن التمسّك لإثبات الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة على ما حرّرناه في المجلّد الثاني من صراط الحقّ.

### ▫ الإصرار على الذنب

في حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في إعداد الكبائر: «و الإصرار على الذنوب».[٢]

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اَلذُّنُوبَ إِلّا اللّٰهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ ما فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ».[٣]

أقول: الروايات المفسّرة للإصرار كلّها ضعيفة سنداً، فلاحظ،[٤] فالأولى إحالته على العرف. و هل هو يلحظ بالنسبة إلى ذنب واحد أم مطلق الذنب؟ فيه تردّد، و هل هو حرام مستقلّ أو يؤكّد عقاب الحرام الذي أصرّ عليه أو إرشاد إلى ترك الذنوب الموجبة لكثرة العقاب، أو إلى التوبة الواجبة؟ وجوه.

### ▫ الصراخ على الميّت

قال صاحب الحدائق قدس سره:

> و بالجملة؛ فإنّه لا إشكال و لا خلاف عندنا في جواز البكاء كما صرّح به الأصحاب، إنّما الخلاف نصّاً و فتوىً في جواز النوح، فالمشهور بين الأصحاب جوازه ما لم يستلزم محرّماً من كذب، أو صراخ عالٍ، أو لطم الوجوه و خمشها و نحو ذلك. و في الذكرى عن المبسوط و ابن حمزة التحريم، و أنّ الشيخ ادّعى عليه الإجماع.[٥]

ظاهر هذه العبارة حرمة الصراخ العالي. و قال صاحب الجواهر: «مضافاً إلى ما في الحدائق من أنّ الظاهر من الأخبار و كلام الأصحاب حرمة الصراخ».

---

١. رجال النجاشي، ص ١١٣.
٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٦١.
٣. آل عمران(٣): ١٣٥.
٤. البرهان، ج ١، ص ٣١٥.
٥. الحدائق الناضرة، ج ٤، ص ١٦٥.

و في العروة: «لا يجوز اللطم...» بل و الصراخ الخارج عن حدّ الاعتدال على الأحوط، و وافقه على هذا الاحتياط اللزومي فضلاء العصر.

أقول: لم أجد دليلاً معتبراً على الحكم في مقابل أصالة الإباحة، فلاحظ.[١]

### □ التصرّف في مال الغير

لاحظ عنوان «الاستعمال» في حرف «ع».

### ٣١٢. تصرّف العبد في ماله

في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا يجوز للعبد تحرير، و لا تزويج، و لا عطاء من ماله إلّا بإذن مولاه».

أقول: عدم جواز التحرير و التزويج وضعيّ لا تكليفيّ، كما يظهر من صحيح منصور.[٢]

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام في رجل كاتب على نفسه و ماله و له أمة و قد شرط عليه أن لا يتزوّج فأعتق الأمة و تزوّجها؟ قال: «لا يصلح له أن يحدث في ماله إلّا الأكلة من الطعام، و نكاحه فاسد مردود».[٣]

أقول: لكن إذا أجاز سيّده، صحّ التزويج، كما في صحيح زرارة.[٤]

و في صحيح زرارة عنهما عليهما السلام قالا: «المملوك لا يجوز طلاقه و لا نكاحه إلّا بإذن سيّده». قلت: فإنّ السيّد كان زوّجه بيد من الطلاق؟ قال: «بيد السيّد، ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، أفشيء الطلاق»؟.[٥]

أقول: الاستفهام تقريريّ، و هذه الرواية تدلّ على منع عامّة التصرّفات سوى ما جرت السيرة على جوازه من غير إذن المولى.[٦]

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ٩١٥.
٢. المصدر، ج١٤، ص٥٢٢.
٣. المصدر، ص٥٢٣.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ج١٥، ص٣٤٣.
٦. البرهان، ج٢، ص٣٧٦.

### ▫ تصعير الخدّ

سيأتي بحثه في حرف «ك» في عنوان «التكبّر» إن شاءالله.

## ٣١٣. مصافحة الأجنبيّة من غير ثوب

في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: «لا إلّا من وراء ثوب».[١]

و قال عليه السلام في رواية سماعة: «لا يحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها: أخت، أو بنت، أو عمّة، أو خالة، أو بنت أخت، أو نحوها. و أمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها، فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب، و لا يغمز كفّها»،[٢] و إلّا ظهر أنّ لمس بدن الأجنبيّة بلا حاجز حرام بأيّ عضو كان من بدنه، و هذا يستفاد من هاتين الروايتين، لعدم فهم خصوصيّة المورد منهما. و إن كانت الأخيرة ضعيفة سنداً.

و يقول صاحب الجواهر: «كلّ من لا يجوز النظر إليه لا يجوز مسّه بطريق أولى».[٣]

### ▫ التصفيق

سيأتي بحثه في حرف «ل» في عنوان «اللهو».

## ٣١٤. صلاة الحائض

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «إذا كانت المرأة طامثاً، فلا تحلّ لها الصلاة».

و في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام: «إذا حاضت المرأة، فلا تصوم و لا تصلّي؛ لأنّها في حد نجاسة، فأحبّ الله أن لا يعبد إلّا طاهراً، و لأنّه لا صوم لمن لا صلاة له».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٥١.

٢. المصدر.

٣. جواهر الكلام، ج٢٩، ص١٠٠.

٤. وسائل الشيعة، ج٢، ص٥٨٦. والجملة الأخيرة غير مطّردة، بل أصلها محلّ نظر أو منع.

مقتضى الإطلاق حرمة مطلق الصلاة و الصوم، واجبتين كانتا أم مستحبّتين، يوميّة كانت الصلاة أو غيرها.

و هل الحرمة ذاتيّة أو تشريعيّة؟ يقول صاحب الكفاية في ضمن كلامه في بحث وضع الألفاظ للمعاني الصحيحة أو الأعمّ منها: «و لا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ» (أي بالحرمة الذاتيّة)، ولكنّه نفسه اختارها في رسالته المعمولة في الدماء الثلاثة، بل نسبها إلى ظاهر الأصحاب تبعاً لأخبار الباب.[١]

لكن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي في مجلس درسه (خارج الفقه) على ما كتبته في رياض المجتهدين في شرح العروة الوثقى تقريراً لأبحاثه: «إنّ المشهور قالوا بعدم الحرمة الذاتيّة و إنّما القائل بها جماعة منهم المحقّق الهمداني».

أقول: الأوجه هو الحرمة الذاتيّة تحفّظاً على الظواهر الشرعيّة، و ما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في مجلس درسه في نفيها غير مقنع، و التفصيل لا يناسب وضع الرسالة.

**تتمّة**

قال في العروة الوثقى: «يحرم عليها (أي الحائض) العبادات المشروطة بالطهارة، كالصلاة، و الصوم، و الطواف، و الاعتكاف».

قال سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره في مستمسكه: «إجماعاً حكاه جماعة كثيرة، بل في المنتهى: يحرم على الحائض الصلاة و الصوم و هو مذهب عامّة أهل الإسلام. و عن شرح المفاتيح أنّه ضروري».[٢] انتهى.

و يدلّ عليه النصوص الكثيرة المتفرّقة في أبواب الحيض و العبادات المذكورة، و هذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه و إنّما الإشكال في أنّ الحرمة المذكورة ذاتيّة كما قد يقتضيه ظاهر جملة من معاقد الإجماعات المشتملة... أو تشريعيّة...؟ هذا. و لا ينبغي

---

١. رسالة في الدماء الثلاثة، ص٦١.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٢٠٤.

التأمّل في أنّ موضوع الحرمة الذاتيّة على تقدير القول بها، ليس نفس الفعل الذي هو موضوع الأمر الموجّه إلى الطاهر؛ إذ لا يظنّ الالتزام من أحد بحرمته على الحائض، مع أنّه ممّا لا تساعده الأدلّة المساقة لإثبات الحرمة الذاتيّة، كما سيأتي، بل موضوعها الفعل المأتيّ به بنحو عبادي، و حينئذ فثمرة الخلاف المذكور أمران... و كلامه بطوله مفيد لابدّ من المراجعة إليه و إن كان بعضه لا يخلو عن نظر و منع، و الأظهر ما قلنا، والله العالم.

### □ الصلاة بين يدي قبر الإمام

في حسنة الحميري قال: كتبتُ إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ و هل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة، و يقوم عند رأسه و رجليه ها و هل يجوز أن يتقدّم القبر و يصلّي و يجعله خلفه أم لا؟

فأجاب و قرأت التوقيع عنه و نسخت: «و أمّا السجود على القبر، فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر. و أمّا الصلاة، فإنّها خلفه و يجعله الأمام ولا يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم و يصلّي عن يمينه و شماله».[1]

المستفاد من الرواية أمور:

١. لا يجوز السجود ـ و لو سجدة شكر لله و في غير الصلاة ـ على القبر، أي لايجوز وضع الجبهة على مكان القبر، و لا أدري رأي الأصحاب فيه، و إنّهم يفتون بحرمته أم لا؟ و على كلّ هذه الرواية تصلح تفسيراً لقوله صلى الله عليه و آله في الصحيح الآتي بعدم اتّخاذ قبره صلى الله عليه و آله مسجداً، و أنّ المراد به أن يكون موضعاً لوضع الجبهة، لا أن يصلّي فوقه كما قيل.

---

١. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٥. و المراد بالفقيه صاحب العصر و الزمان الحجّة ابن الحسن عليه السلام والمناقشة في سند الرواية ضعيفة. و ليعلم أنّ ما ثبت في الفقه من الأحكام الشرعيّة باستناد التوقيعات الواردة من الناحية المقدّسة لمولانا الحجّة القائم عليه السلام قليل جدّاً، و لعلّه لا يبلغ خمسة. و وضع الجالس خدّه على القبر لايصدق عليه السجود عرفاً كما يظهر من الخبر أيضاً و إلّا لحرم بحرمة السجود لغير الله كما مرّ.

٢. وقوع الصلاة عن يمين قبر الإمام و شماله و خلفه، و الرواية ظاهرة في عدم كراهة الصلاة خلفه و كون القبر قدّام المصلّي.

٣. عدم جواز الصلاة بين يدي القبر و جعله خلفاً، كما عن جماعة من متأخّري المتأخّرين، لكن في الجواهر:

> بل لعلّ سكوت المعظم عن ذكر ذلك مع ظهور استقصائهم في المندوبات و المكروهات كالصريح في ذلك (عدم بطلان الصلاة)... بعد ظهور إعراض الأساطين عنه؛ إذ هم كما ستعرف بين رادّ للخبر من أصله و بين حامل له على الكراهة...[١]

أقول: العمدة هنا هو التعليل (لأنّ الإمام لا يتقدّم)، فإن كان المراد به مطلق التقدّم المكاني، فيتوجّه إليه ما يقال من أنّ حرمة التقدّم عليه في المكان الذي هو غير مناف للاحترام الواجب في زمن الحياة غير معلومة فضلاً عمّا بعد الموت، و فضلاً عن كونه شرطاً في صحّة الصلاة، بل معلوم عدمها. و إن كان المراد به التقدّم في الصلاة، فالظاهر تماميّة الدلالة على الحرمة كما اخترناه سابقاً لحدّ الآن بدعوى انصراف التقدّم الى التقدّم في الصلاة.

أقول: و الذي يبعد الوجه الثاني أوّلاً: إطلاق الرواية و منع الانصراف. و ثانياً: لغويّة التعليل حينئذ، و كونه تكراراً للجملة السابقة، فيلزم اتّحاد العلّة و المعلول و هو قبيح غير لائق بكلام الإمام عليه السلام، فلا يستفاد من الرواية على هذا إلّا كراهة تقدّم المصلّي على القبر.

و في الجواهر: «و عليه قد يقال بعدم البطلان في هذه الأزمنة لوجود الحائل من الصندوق و الثياب و الشبابيك و نحوها. و احتمال سريان حكم القبر إليها باعتبار معاملتها معاملته في التعظيم و غيره ممّا لا تساعده الأدلّة»، انتهى.

أقول: نعم، لا تساعد الأدلّة التنزيل المذكور، لكن وجود الحائل المذكور لا يمنع صدق تقدّم المصلّي على القبر عرفاً. نعم، لا إشكال في صحّة الصلاة في الرواق ؛ فإنّ الجدار مانع من الصدق المذكور.

---

١. جواهر الكلام، ج٨، ص٣٦٢.

و في صحيح زرارة عن الباقرعليه السلام، قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: «بين خللها و لا تتّخذ شيئاً منها قبلة، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك؛ و قال: لا تتّخذوا قبري قبلة و لا مسجداً، فإنّ الله عزّوجلّ لعن الذين اتّخذوا قبورهم مساجد».[١]

المستفاد منه أمور:

١. صحّة الصلاة بين خلل القبور بأن تكون في جانبي المصلّي، يمينه و يساره.

٢. حرمة اتّخاذ قبره مسجداً. و لا فرق بينه و بين سائر القبور، و قد مرّ معناه[٢] و لايمكن حمل النهي على الكراهة ما لم يدلّ عليها دليل قويّ لأجل التعليل في الذيل.

٣. حرمة اتّخاذ القبر قبلة، فلا يجوز الصلاة خلف القبر ليقع قبلة للمصلّي. و إليها ذهب المفيد و الحلبي، بل و صاحب الحدائق في الجملة.[٣]

و أجيب عنه بوجوه:

أ) الممنوع استقبال القبر بمعنى استقبال أيّ جزء منه كالكعبة، كما هو الظاهر المناسب للفظ الاتّخاذ الظاهر في القصد القلبي.

أقول: لاأحد من المسلمين ـ فضلاً عن مثل زرارة ـ يتوهّم جواز اتّخاذ قبور الأموات كعبة و يزعم جواز إيقاع الصلاة إلى أيّ جزء من القبر، فليس هذا المعنى مورد سؤال زرارة جزماً، ولا مقصود الإمام في الجواب، فالمراد هو مطلق استقبال القبر في الصلاة.

ب) استفاضة النصوص في الصلاة خلف قبور الأئمّة عليهم السلام كالحسنة المتقدّمة،[٤] فتحمل الصحيحة على الكراهة، على أنّها موافقة لروايات العامّة، و لفتوى بعضهم بالحرمة.

ج) المشهور على خلافه، فإنّهم أعرضوا عنه. و في الجواهر بعد استظهار الكراهة من المفيد و احتمال عدم مخالفة الحلبي قال: «فتخرج المسألة حينئذ عن الخلاف و يكون المحدّث البحراني خارقاً للإجماع بغير شيء يعول عليه».[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٥٥ و ٤٥٦.

٢. و في جواهر الكلام: «إنّ المراد من اتّخاذه مسجداً بناؤه معاملاً معاملة المساجد في الصلوات فيه و نحوها».

٣. المصدر، ج٨، ص٣٥٤.

٤. لايخلو سند الحسنة المذكورة عن نقاش ما، فإنّه لم يذكر الشيخ طريقه إلى محمّد بن أحمد بن داود في مشيخة تهذيب الأحكام، فلاحظ.

٥. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٥٦؛ بحار الانوار، ج٦٣، ص١٢٨، نقلاً عن علل الشرائع.

د) أقول: السيرة الخارجيّة الجارية بين الشيعة هو إيقاع الصلاة خلف قبور الأئمّة عليهم السلام، و لا فرق بينها و بين قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، إلّا أن يدّعى نشأتها عن فتوى المشهور و منع اتّصالها بزمان المعصوم.

و الأحوط لزوماً ترك الصلاة خلف قبر المعصوم و قدامه عرفاً، بل يصلّي عند رأسه و رجليه.

### ٣١٥. الصلاة في أثناء الخطبة

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سألته عن الجمعة؟ فقال: «أذان و إقامة يخرج الإمام بعد الأذان فيخطب، و لا يصلّي الناس ما دام الإمام على المنبر».[١] و المقام محتاج إلى تفصيل.

### ٣١٦. الصلاة على النفساء

أجمعوا على أنّ النفساء كالحائض، كما عن جمع من الأعيان، و عن المدارك و الكفاية: «إنّه قول الأصحاب أو مذهبهم». و عن المعتبر: «هو مذهب أهل العلم لانعرف فيه خلافاً». و قد مرّ حرمة الصلاة على الحائض، فتحرم عليها أيضاً لأجل الإجماع المذكور إن تمّ، أو لنفس الروايتين المتقدّمتين.[٢]

على أنّ الحكم المذكور ليس ممّا لا يستفاد من الروايات الواردة في النفساء و حكم النفاس،[٣] فراجع، و لاحظ.[٤]

### ٣١٧. الصلاة على الميّت الكافر و المنافق

قال الله تعالى: «وَلا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٩.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٣، ص٤٦١.

٣. وسائل الشيعة، ج٢، ص٦١٠.

٤. المصدر، ج٥، ص١٩٢. و أمّا الصلاة النافلة في الجماعة، فهي و إن كانت محرّمة، لكنّها لكونها بدعة، و عليه، فليست بحرام حرمة مستقلّة و لذا لم أذكرها في المتن.

وَرَسُولِهِ وَماتُوا وَهُم فاسِقُونَ».[١]

تقدم ما يتعلق بالمقام في عنوان «الدعاء».

### ▫ الصمت في الصيام

قال الصادق عليه السلام في الصحيح: «لا وصال في صيام، و لا صمت يوماً إلى الليل».[٢]

و يأتي تفصيله في عنوان «الصوم».

### ▫ الصنج

في الجواهر و متنها في بحث العدالة من كتاب الشهادة: «المسألة السادسة: لا خلاف أيضاً في أنّ «العود و الصنج و غير ذلك من آلات اللهو حرام»، بمعنى أنّه يفسق فاعله و مستمعه، بل الإجماع بقسميه عليه».[٣]

أقول: سوف نبحث عنه في حرف «ل» في بحث «اللهو» إن شاءالله. و على كلٍّ لا نرى إجماع الجواهر موجباً للحكم بالحرمة.

## ٣١٨. التصوير

و اعلم، أنّ ما يتعلّق بالمقام أنواع:

النوع الأوّل: إيجاد صور الإنسان و الحيوان و تصويرها.

النوع الثاني: إيجاد صور الجنّ و الملائكة و تصويرها.

النوع الثالث: إيجاد صور الأشجار و الشمس و النجوم و الأنهار و الجبال و البراري و نحو ذلك.

النوع الرابع و الخامس و السادس: حفظها و اقتناؤها بأقسامها الثلاثة.

---

١. التوبة (٩): ٨٤.

٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٨٨.

٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥١.

النوع السابع و الثامن: إيجاد مجسّمة الحيوانات و الإنسان و مطلق ذي الروح و حفظها و إبقاؤها.

النوع التاسع و العاشر: إيجاد مجسمة غير ذي الروح و اقتناؤها و حفظها.

النوع الحادي عشر: بيع المجسّمة من ذي الروح.

النوع الثاني عشر: بيع المجسّمة من غير ذي الروح.

النوع الثالث عشر: بيع صور ذي الروح.

النوع الرابع عشر: بيع صور غير ذي الروح.

و اعلم، أنّ الروايات في المقام كثيرة: منها: ما لا يصحّ سنداً. و منها: ما لا يصحّ دلالةً. و منها: ما لا يتمّ سنداً و دلالة. فأنا أذكر هنا بعض ما يعتبر سنداً، و يستفاد منه الحكم الشرعي التكليفيّ للمقام، والله المستعان.

١. قال الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: «ربما قمت فأصلّي و بين يديّ الوسادة و فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوباً».[١]

و هذه الصحيحة تدلّ على جواز إبقاء صور الحيوانات.

٢. صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: «لا بأس إذا كانت عن يمينك و عن شمالك و عن خلفك أو تحت رجليك، و إن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً».[٢]

و هذه أيضاً تدلّ على جواز إبقاء جميع أنواع التماثيل و إن فرض سوق الجواب إلى حكم الصلاة، و لا أقلّ من الإشعار به.

٣. و ما في صحيح زرارة من تقييد الجواز بتغيير رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك يحمل على الأفضليّة.[٣]

٤. و في صحيح محمد بن مسلم و في السند محمد بن خالد، قال رجل للباقر عليه السلام: ـ رحمك الله ـ ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: «هذه للنساء أو بيوت النساء».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج٣، ص٤٦١.

٢. المصدر، ص٣١٧.

٣. المصدر، ص٥٦٤.

٤. المصدر.

لكن لم يذكر أنّها من ذي الروح أو من غيره، مجسّمات أو صور.

٥. صحيحة محمد و فيها أيضاً محمد بن خالد، قال: سألت أباعبدالله عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ فقال: «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان».[١]

أقول: و الظاهر إجمال الرواية في أنّ الراوي سأل عن إيجادها و عملها كما عليه الشيخ الأنصاري﵀، أو عن حفظها و اقتنائها، كما استظهرناه سابقاً.

و قد عرفت جواز الإبقاء في الصحيحة الأولى، ففي جواز العمل نرجع إلى البراءة إن لم نجد دليلاً على الحرمة. و أمّا الحيوان الذي لا يبعد أن يراد به مطلق ذي الروح بقرينة المقابلة بينه و بين الشجر و الشمس و القمر، و لا أقلّ من الإلحاق؛ لعدم خصوصيّة في الحيوان، بل لعلّه بالأولويّة، فإن أريد البأس[٢] في حفظ تمثاله، فلابدّ من الحمل على الكراهة؛ لما مرّ، و إن أريد إيجاده و عمله، فلا مانع من القول بحرمته. و أمّا إذا شكّ في أنّ المراد الإبقاء أو الإيجاد، فنرجع إلى البراءة في الثاني إن لم نجد دليلاً آخر، و لايمكن القول بالاحتياط بترك كليهما؛ للعلم الإجمالي بإرادة أحدهما في الرواية؛ و ذلك لما عرفت من جواز الإبقاء، فلا يتنجّز العلم المذكور.

و الحاصل إنّا لم نستفد من الصحيحة شيئاً جديداً إلّا إذا قلنا بإطلاقها للإيجاد و الإبقاء فيحرم الإيجاد.

٦. موثّقة أبي العباس (الفضل بن عبدالملك) عن الصادق﵇ في قول الله عزّوجلّ: «يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَتَماثِيلَ»، فقال: «والله! ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنّها الشجر و شبهه».[٣]

لا تخلو الرواية عن الدلالة على جواز عمل تماثيل غير ذي الروح في شرعنا أيضاً كما لا يخفى، على أنّه لم يفت أحد بحرمة عمل صور الأشجار و الأوراد و الأنهار و نحوها، بل ادّعي السيرة القطعيّة المستمرّة إلى زمان المعصوم على الجواز. و الرواية لا دلالة لها على حرمة تماثيل الإنسان؛ لأنّها تحكي عن واقع الحال.

---

١. المصدر، ص٥٦٣، و ج١٢، ص٢٢٠.

٢. دلالة البأس على الحرمة و إن كانت غير واضحة، لكنّها غير بعيدة، فافهم.

٣. وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٦١.

٧. و في صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «لا تبنوا على القبور، و لا تصوّروا سقوف البيوت ؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك».[١]

تحمل الكراهة على الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة، و ذلك لعدم إثبات دلالتها على أزيد من ذلك.

٨. و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «لا بأس بتماثيل الشجر».[٢]

قال صاحب الجواهر: «فلا خلاف في حرمة عملها (الصور المجسّمة)، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض كالنصوص»، ثمّ ذكر جملة من الروايات الضعاف سنداً أو دلالةً، و ادّعاء انجبار سندها و دلالتها بالإجماع المذكور. ثم قال: «بل لإطلاق الصورة في النصوص المزبورة أفتى جماعة بحرمة تصوير ذوات الأرواح مطلقاً، مجسمة أو غير مجسّمة»، ثمّ اختار القول بالجواز في غير المجسّمة لبعض القرائن، ثمّ قال بعد كلام له: «هذا كلّه في عمل الصور، أمّا بيعها و اقتناؤها و استعمالها و الانتفاع بها و النظر إليها و نحو ذلك فالأصل و العمومات و الإطلاقات تقتضي جوازه... مع أنّا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الأردبيلي من حرمة الإبقاء، و يمكن دعوى الإجماع على خلافه»،[٣] انتهى.

و المتحصّل من جميع ما مرّ و أصالة البراءة و الإطلاقات، جواز إبقاء الصور مطلقاً حتّى المجسّمة منها؛ لعدم دليل على لزوم الكسر. و ممّا دلّ على جواز إبقاء الصور في الجملة. و أمّا عمل صور ذوي الأرواح غير المجسّمة، ففي جوازه نوع تردّد ؛ لاحتمال الإطلاق في الرواية الخامسة، ولكنّ المراجع إلى أصالة البراءة غيرملوم. و الاحتياط سبيله واضح. و أمّا عمل الصور المجسّمة في الحيوان و الإنسان، فالواجب احتياطاً هو الترك، و يلحق بهما الجنّ و الملك ؛ لما عرفته في كلام صاحب الجواهر و منه يظهر صحّة البيع في جميع الصور المذكورة سابقاً، اعتماداً على الإطلاقات بعد جواز الإبقاء و الاستفادة من جميعها، و حرمة الصنع في بعضها لا يمنع عن صحّة البيع، والله العالم.

---

١. المصدر، ص٥٦٢.

٢. المصدر، ج١٢، ص٢٢٠.

٣. جواهر الكلام، ج٢٢، ص٤١ و ٤٤.

### ٣١٩. صوم الحائض

سبق بحثه في صلاة الحائض، فراجع.

### ٣٢٠. صوم أيّام التشريق لمن يكون بمنى

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن صيام أيّام التشريق؟ فقال: «أمّا بالأمصار، فلا بأس به، و أمّا بمنى فلا».[١]

و دعوى انصراف الرواية إلى خصوص الناسك ضعيفة جدّاً، فالأقوى الترك و إن لم‌يكن الساكن بمنى ناسكاً. و هاهنا روايات أخر، ولكن اكتفينا بواحدة منها. و نقل صاحب الحدائق عن المعتبر و التذكرة إجماع علماء الإسلام عليه.[٢]

و أيّام التشريق هي الحادي عشر و الثاني عشر و الثالث عشر من ذي الحجّة.

### ٣٢١ و ٣٢٢. صوم العيدين

يحرم صوم يوم عيد الفطر و يوم عيدالأضحى بإجماع علماء الإسلام؛[٣] للروايات الكثيرة الضعيفة سنداً أو دلالةً، لكنّ المجموع مع الإجماع المذكور يكفي للحكم المذكور إن شاء الله، لكنّ هنا صحيحة واحدة تدلّ على أنّ الله وضع الصيام في العيدين و أيام التشريق و السفر و المرض.[٤]

و هذه الصحيحة و إن لم تدلّ على الحرمة الذاتيّة، لكنّها تدلّ على الحرمة التشريعيّة.

قال صاحب الحدائق رحمه الله: و استثنى الشيخ من تحريم صوم العيدين و أيّام التشريق حكم القاتل في أشهر الحرم؛ فإنّه يجب عليه صوم شهرين من أشهر الحرم و إن دخل

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٨٥.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص٣٨٧.
٣. المصدر.
٤. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٨٣.

فيها العيد و أيّام التشريق... و المشهور بين الأصحاب هو عموم التحريم.[١]

أقول: مستنده روايتان: إحداهما: رواية زرارة و هي ضعيفة بسهل[٢] و ثانيتهما: صحيحة أخرى له، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قتل رجلاً في الحرم؟ قال: «عليه ديته و ثلث و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم و يعتق رقبة و يطعم ستّين مسكيناً». قال: قلت: يدخل في هذا شيء، قال: «و ما يدخل؟» قلت: العيدان و أيّام التشريق، قال: «يصوم؛ فإنّه حقّ لزمه». و قيل: إنّها ضعيفة سنداً. و قيل: دلالة، و لم يظهر لي وجه الضعف، إلّا أن يقال: إنّ متعلّق قوله: «يصوم»، هو صوم سائر الأيّام دون العيد، و أنّ المستفاد من الرواية هو عدم ضرر تخلّل العيد بالتتابع، كما ربّما يظهر من السيّد الخوئي في تعليقه على العروة في باب صوم الكفّارة.

### ٣٢٣. الصوم في السفر

دلّت على منع قضاء صوم رمضان صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه،[٣] و على منع صوم كفّارة الظهار رواية محمد بن مسلم عن الصادق على تردّد في سندها.[٤] و على عدم مشروعيّة الصوم المنذور نذراً مطلقاً صحيح عليّ بن مهزيار المضمر، و على صحّة صوم المنذور في السفر، و على عدم مشروعيّته (في النذر المطلق) موثّق زرارة أيضاً،[٥] و على منع مطلق الصوم في السفر و صوم التطوّع إلّا الثلاثة الأيّام التي كان يصومها في كلّ شهر، رواية ابن سنان على تردّد في سنده و هو عين التردّد في رواية محمد بن مسلم؛ للكلام الطويل في طريق الشيخ إلى عليّ بن فضّال. و في رواية عبدالحميد التي لا يبعد البناء على اعتباره عن الرضا عليه السلام صحّة الصوم و لزومه في نذر الصوم في يوم معيّن أبداه في السفر و الحضر.

و في موثّقة عمّار عن الصادق... لأنّه لا يحلّ له الصوم في السفر فريضة كان أو

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص٣٨٨.
٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٧٨.
٣. المصدر، ص١٣٧.
٤. المصدر، ص١٣٨.
٥. المصدر، ص١٣٩.

غيره، و الصوم في السفر معصية. و في رواية كرام الذي اختلف الشيخ و النجاشي في توثيقه عن الصادق، النهي عن صوم النذر المطلق في السفر.[١] و في موثّق زرارة أو صحيحه عن الصادق، قال: «لم يكن رسول الله ﷺ يصوم في السفر في شهر رمضان و غيره».[٢]

في صحيح معاوية عن الصادق جواز صوم ثلاثة أيّام بمدينة الرسول.[٣] و في صحيح البزنطي، النهي عن صوم التطوّع في السفر.[٤]

### ❐ صوم نذر المعصية

يحرم صوم يوم أو أيّام مطلقة أو مخصوصة بعنوان الوفاء عن نذر المعصية بفعل محرّم، أو ترك واجب شكراً أو زجراً عن فعل الواجب، أو ترك المحرّم، بلا خلاف يجده صاحب الجواهر؛[٥] بل نسبه بعضهم إلى قطع الأصحاب؛ لدلالة بعض الأخبار غير المعتبرة. و في الجواهر: و ليس هو كنيّة المعصية التي يعفو الله عنها إذا لم تقع المعصية، كما عساه يظهر من بعض متأخّري المتأخّرين، أو ربّما كان في قول أبي جعفر في خبر أبي حمزة: «من صام شعبان كان له طهور (طهر) من كلّ ذلّة و وصمة و بادرة»، قال أبوحمزة...: ما الوصمة؟ قال: «اليمين في المعصية و النذر في المعصية».[٦]

أقول: يمكن دلالة الرواية على حرمة التجرّي إذا فسّرنا الوصمة بمطلق العيب و العار. ثمّ إنّ للإصبهاني و صاحب المدارك كلام و للجواهر عليه كلام آخر، فلاحظ.[٧]

---

١. المصدر، ص١٤٢.
٢. المصدر، ص١٤٣.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص١٤٤.
٥. جواهر الكلام، ج١٧، ص١٢٤.
٦. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٦٢. الخبر سنده صحيح.
٧. جواهر الكلام، ج١٧، ص١٢٤ و ١٢٥.

## ٣٢٤. صوم الصمت

عن العلّامة دعوى إجماع علمائنا على حرمته. و قد تقدّم في عنوان «الصمت» قوله عليه السلام: «لا صمت يوماً إلى الليل». و في الجواهر:

إنّما يحرم بأن ينوي الصوم ساكتاً ولو في بعض اليوم، لا الصوم ساكتاً ولو في تمام اليوم بدون جعله وصفاً للصوم بالنيّة؛ فإنّه من المباحات، بل لو صمت ناوياً بعد الصوم فإنّما المحرّم التشريع بذلك إن لم يتعلّق به غرض صحيح دون الصوم الذي صمت فيه.

و أمّا صوم الصمت بمعنى نيّة الصوم عن الكلام خاصّة، فهو غير مراد هنا؛ ضرورة كون المراد بيان أنواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى و إن كان حراماً أيضاً إذا لم يتعلّق به غرض صحيح يوجبه أو يندبه.

و عن المدارك:

ظاهر الأصحاب أنّ الصوم على هذا الوجه يقع فاسداً؛ لمكان النهي، و يحتمل الصحّة ؛ لصدق الامتثال بالإمساك عن المضطرات مع النيّة و توجّه النهي إلى الصمت المنويّ و نيّته و هو خارج عن حقيقة العبادة.

و أورد عليه في الجواهر:

أنّه إن كان مبنى الفساد النصّ و معقد الإجماع، فلا إشكال في ظهورهما في توجّه النهي إلى نفس الصوم على هذا الوجه. و إن كان مبناه التشريع، فالتحقيق الفساد أيضاً مع الإدخال في العمل على وجه التشخيص للمأمور به من حيث تعلّق الأمر؛ ضرورة عدم حصول الامتثال حينئذ؛ لعدم أمر كذلك... و أمّا التشريع في أثناء العمل أو في ابتدائه، لكن لا على الوجه المزبور، بل على ضمّ الصمت إلى المفطرات، فالأصحّ عدم إبطاله؛ لعدم الدليل؛ لأنّه أمر خارج عن العبادة.[1]

---

١. المصدر، ص١٢٦.

### ٣٢٥. صوم الوصال

في صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام في حديث: «لا وصال في صيام».[١]

و في رواية منصور بن حازم عنه عليه السلام في حديث: «لا وصال في صيام».[٢] و له سند صحيح ظاهراً، لاحظ الكافي[٣] و يأتي تحقيقه في عنوان «الوصال».

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام قال: «الوصال في الصيام أن يجعل عشاءه سحوره».[٤]

و في الباب روايات أخرى بعضها معتبر و بعضها غير معتبر. و عن العلّامةالإجماع على حرمته.

فإذا نوى صوم يوم و ليلة إلى السحر، فقد تحقّق المنهيّ عنه، أو قصد صيام يومين و ما زاد. و أمّا إذا واصل بلا نيّة، فالظاهر جوازه؛ لانصراف الأخبار عنه، و لا أقلّ من الشكّ في شمولها له، و الأصل عدم الحرمة.

### ٣٢٦. الصوم على النفساء

في صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في المرأة تلد بعد العصر، أتتمّ ذلك اليوم أم تفطر؟ قال: «تفطر و تقضي ذلك اليوم».

لكنّ الحرمة الذاتيّة على نحو مرّ في صلاة الحائض، لا دليل عليها هنا، فلاحظ و تأمّل.

### □ صياغة آنية الذهب و الفضّة

يحرم صياغة آنية الذهب و الفضّة على الأظهر، و سيأتي بحثها في حرف «ع» في عنوان «الاستعمال»، فلاحظ.

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٨٧ و ٣٨٨.
٢. المصدر، ص٣٨٨ و ج١٥، ص٢٩٠.
٣. الكافي، ج٧، ص٤٤٠.
٤. وسائل الشيعة، ج٧، ص ٣٨٨.

### ٣٢٧. الصيد

في صحيح حمّاد بن عثمان عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ»، قال: «الباغي: باغي الصيد، و العادي: السارق، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا، هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، و ليس لهما أن يقصّرا في الصلاة».[١]

أقول: ذكر باغ الصيد في جنب السارق و جعلهما في قبال المسلمين و عدم زوال حرمة الميتة بالنسبة إليه، دلائل قويّة على حرمة الصيد، بل شواهد على شدّة الحرمة.

و حيث إنّ سيّدنا الأستاذ الخوئي كان يذهب إلى الجواز، فكتبت إليه: «إنّ الصحيحة تدلّ على الحرمة». فأجابني قبل أشهر من هذا اليوم بما هذا نصّه:

لا تدلّ الصحيحة المذكورة على حرمة الصيد اللهويّ بوجه. نعم، قد يتوهّم أنّ حرمة أكل الميتة على الباغي تقتضي ـ بمناسبة الحكم و الموضوع ـ حرمة الفعل الصادر منه (الصيد اللهويّ)، و كلّ هذا التوهّم خاطئ، و السبب في ذلك أن هذه الدلالة تبتني على أن تكون بينهما ملازمة على نحو يكون الدليل على إحداهما دليل على الأخرى في نظر العرف، و من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ ثبوت الحرمة للعنوان المفروض، لا يدلّ على كونه مبغوضاً عنده تعالى؛ بداهة أنّ ملاكها لو كان مبغوضيّة العنوان، لكان هذا الحكم ثابتاً لكلّ عنوان مساوٍ له في البغض و الكراهة أو أشدّ، و طبيعيّ أنّ الأمر ليس كذلك، بل الحكم خاصّ به و بعنوان العادي المذكورين في الآية الكريمة و الصحيحة و لا يمكن التعدّي عنها إلى غيرها.

هذا مضافاً إلى تصريح الصحيحة بعدم ثبوت هذا الحكم لغيرهما من المسلمين، كما أنّه لا وجه لتوهّم دلالة الصحيحة عليها من ناحية ذكر الباغي في سياق العادي؛ و ذلك لوضوح أنّ مجرّد ذكره في سياقه لا يدلّ على أزيد من كونه شريكاً معه في الحكمين المذكورين فيها، **انتهى كلامه.**

---

١. المصدر، ج١٦، ص٤٧٩.

قال الفقيه الهمداني في كتابه مصباح الفقيه:

ظاهر المتن ـ الشرائع ـ كصريح غيره في اندراج سفر صيد اللهو في سفر المعصية، ولكن حكي عن المقدّس البغدادي أنّه أنكر حرمته أشدّ الإنكار، و جعله كالتنزّه بالمناظر البهيجة، و المراكب الحسنة، و مجامع الأنس، و نظائرها ممّا قضت السيرة القطعيّة بإباحتها، و أورد عليه بكونه اجتهاداً في مقابل النصوص و الفتاوى.

أقول: أمّا مخالفته لظاهر الفتاوى أو صريحها، فممّا لا خفاء فيه. و أمّا النصوص، فدلالتها على الحرمة غير واضحة... اللّهمّ إلّا أن يدّعى انجبار قصورها بفتوى الأصحاب و فهمهم، و هو لا يخلو عن تأمّل. نعم، إن قلنا بحرمة اللهو مطلقاً ـ كما ربّما يظهر من كلماتهم التسالم عليه ـ اتّجه الاستدلال على حرمة سفر الصيد الذي قصد به التنزّه المسمّى في عرفهم بصيد اللهو بأنّه لهو، كما يشهد به قوله في صحيحة زرارة المتقدّمة: «إنما خرج في لهو»، ولكن حرمة مطلق اللهو بحيث يعمّ مثل التنزّه بالصيد لا تخلو عن تأمّل. هذا كلام هذا الفقيه المحقّق قدس سره.[1]

أقول: لا ينبغي الشكّ في دلالة صحيحة حمّاد المتقدّمة على الحرمة، و ما ذكره سيّدنا الأستاذ المحقّق و هذا المحقّق ممّا لا ينبغي الالتفات إليه، لكن بقي هنا شيء و هو أنّ المذكور في الحديث هو مطلق الصيد دون الصيد اللهويّ، لكنّ الإطلاق المزبور لا يكون قرينة للحمل على الكراهة، بل يرفع اليد عن الإطلاق، و يقيّد باللهويّ، فتدبّر. فإنّه لا مقيّد له، فلابدّ من الحكم بحرمة الصيد مطلقاً و هو كما ترى. و أمّا حكم مطلق اللهو، فسيأتي في حرف «ل».[2]

## ٣٢٨. صيد البرّ على المحرم

قال الله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلأَنْعامِ إِلّا ما يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنْتُمْ

---

١. مصباح الفقيه، ج٢، ص٧٤٣.

٢. إنّ صحيحة حمّاد تدلّ على أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار تكليفاً و عقاباً. و الحقّ أنّه لا شكّ في جواز أكل الميتة عند الاضطرار و إن كان حراماً؛ لأنّ حفظ النفس أكثر مصلحةً من مفسدة أكل الميتة، و هذا الجواز عقليّ، فافهم المقام جيّداً.

حُرُمٌ... وَإذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا».[١]

و قال: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِماحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَخافُهُ بِالغَيْبِ ... * يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الكَعْبَةِ أَوْ كَفّارَةٌ طَعامُ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِياماً لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ عَفَى اللّٰهُ عَمّا سَلَفَ وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقامٍ * أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ البَحْرِ وَطَعامُهُ مَتاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي إِلَيهِ تُحْشَرُونَ».[٢]

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيءٍ» قال: «حشرت لرسول الله في عمرة الحديبيّة الوحوش حتى نالتها أيديهم و رماحهم».

و في صحيح الحلبي: «حشر عليهم الصيد في كلّ مكان حتى دنا منهم ليبلوهم الله به».[٣]

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام: «كلّ شيء يكون أصله في البحر و يكون في البرّ و البحر، فلا ينبغي للمحرم أن يقتله، فإن قتله، فعليه الجزاء».[٤]

أقول: تقييد النهي عن الصيد بالإحرام، غير صريح في جوازه في الحلّ مطلقاً، بل يمكن أن يكون بعض أفراده حراماً أيضاً بدليل آخر، فلا تنافي الآية ما سبق، فلاحظ.

### ٣٢٩. اصطياد حمام الحرم

في صحيح عليّ بن جعفر، قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن حمام الحرم يصاد في الحلّ؟ فقال: «لا يصاد حمام الحرم حيث كان إذا علم أنّه من حمام الحرم».[٥]

أقول: مقتضى إطلاقه عدم الفرق في الحكم بين المحلّ و المحرم، فلا يجوز للمحلّ

---

١. المائدة (٥): ١ و ٢.
٢. المائدة (٥): ٩٤ ـ ٩٦.
٣. البرهان، ج١، ص٥٠٢.
٤. المصدر، ص٥٠٥.
٥. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٣.

اصطياد حمام الحرم في الحلّ، فلا يجوز قتله بطريق أولى. و هذا مذهب جمع، و ذهب جمع آخر إلى الكراهة، و استدلّ لهم بصحيح ابن سنان عنه، سأل أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»، قال: «من دخل الحرم مستجيراً به كان آمناً من سخط الله، و من دخل من الوحش و الطير، كان آمناً أن يهاج أو يؤذى حتّى يخرج من الحرم».[1]

فإنّ مفهوم ذيله جواز الاصطياد إذا خرج من الحرم إلّا أن يحمل هذا الصحيح على الطائر العابر دون الساكن في الحرم، فالاحتياط لازم وفاقاً للمحقّق في الشرائع.

---

١. المصدر، ص٢٠٢.

# «ض»

□ **ضرب الدفّ و الطبل و الطنبور**

يأتي بحث دليل حرمته في حرف «ل» ذيل عنوان «اللهو» إن شاءالله.

**٣٣٠. ضرب المسلم**

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ أعتى الناس على الله عزّوجلّ من قتل غير قاتله، و من ضرب من لم يضربه».[١]

و في صحيح الثمالي، قال: قال: «لو أنّ رجلاً ضرب رجلاً سوطاً، يضربه الله سوطاً من النار».[٢]

أقول: ضرب المسلمين حرام إلّا انتقاماً و انتصاراً حيث سبق دليل جوازه في عنوان «السبّ». و الصحيح الأوّل هنا أيضاً يدّل عليه.

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أيّما رجل قتله الحدّ في القصاص فلا دية له». و قال: «أيّما رجل عدا على رجل ليضربه، فدفعه عن نفسه، فجرحه، أو قتله فلا شيء...» و قال: «من بدأ فاعتدى، فاعتدي عليه، فلا قود له».

و في موثّق أبان عنه عليه السلام في رجل ضرب رجلاً ظلماً، فردّه الرجل عن نفسه فأصابه

---

١. المصدر، ج١٩، ص١١.

٢. المصدر، ص١٢.

شيء، قال: «لا شيء عليه».[١]

ثمّ المعلوم عدم جواز قتل الضارب ابتداء، و الروايات ناظرة إلى وقوع القتل في أثناء الدفاع عن النفس من غير قصد.

ثمّ إنّ جواز الدفاع مختصّ بالمضروب غير الظالم، و أمّا المضروب الظالم، فلابدّ له من تمكين الضارب المظلوم من نفسه بمقدار ظلمه.

و ممّا جاز الضرب هو ضرب الزوجة مخافة نشوزها، قال الله تعالى: «وَالـلّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً».[٢]

و يجب ضرب من قتل عبده ضرباً شديداً كما في الصحاح.[٣]

و كذا يجب ضرب المرأة المرتدّة أوقات الصلاة، كما في صحيح حمّاد.[٤]

و كذا يجب ضرب من أحدث في المسجد الحرام، كما في صحيح الكناني.[٥]

و يجوز للحاكم ضرب من يؤذي الناس بلا جهة قولاً و فعلاً، و قد سبق دليله في مبحث إيذاء المؤمنين؛ و يستثنى من حرمة الضرب جملة أخرى من الموارد.

## □ ضرب النساء أرجلهنّ لإعلام زينتهنّ

قال الله تعالى: «وَلايَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ».[٦]

و هل يمكن التعدّي عن مورد الآية إلى مطلق إعلام الزينة المخفيّة؟ فيه وجهان: من عدم الدليل، و من عدم خصوصيّة في زينة الرجلين، و الأحوط التعدّي و الإلحاق. و يحتمل حمل النهي عن الكراهة تحفّظاً على العفّة العامّة.

---

١. المصدر، ص٤٣.
٢. النساء (٤): ٣٤.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٧١.
٤. المصدر، ج١٨، ص٥٤٩.
٥. المصدر، ص٥٧٩.
٦. النور (٢٤): ٣١.

### ❐ ضرب البربط و غيره

قال الصادق عليه السلام في خبر إسحاق: «إنّ شيطاناً يقال له: القفندر، إذا ضرب في منزل الرجل أربعين صاحباً بالبربط و دخل الرجال، وضع ذلك الشيطان كلّ عضو منه على مثله من صاحب البيت، ثمّ نفخ فيه نفخةً، فلا يغار بعدها حتّى تؤتى نساؤه فلا يغار».[١]

أقول: لا قوّة في دلالة الرواية بذيلها على الحرمة. نعم، هي ثابتة له بعنوان اللهو، كما يأتي، بل سندها أيضاً ضعيف بعثمان بن عيسى على الأظهر.

## ٣٣١. الإضرار بالغير

قال الله تعالى: «لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ».[٢]

و قال تعالى: «وَلاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ».[٣]

و قال تعالى: «وَلا يُضارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ».[٤]

و قال تعالى: «وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا».[٥]

الآيات الكريمة تدلّ على عدم جواز إضرار الزوج بالزوجة و عكسه، و إضرار الكاتب و الشهيد بغيرهما.[٦] و يفهم منها ولا سيّما الآية الثالثة عدم جواز الإضرار بالغير مطلقاً إلّا فيما إذا ثبت جوازه أو وجوبه شرعاً. و يؤيّده ما روي عنه صلى الله عليه وآله: «ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرّه، أو ما كره»،[٧] لكنّه ليس بدليل؛ لضعفه سنداً.

و في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام على ما رواه المشائخ الثلاثة في كتبهم الأربعة (و طريق الصدوق أقوى؛ إذ ليس فيه محمّد بن خالد البرقي)، قال: «إنّ سمرة بن جندب

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٣٢.
٢. البقرة (٢): ٢٣٣.
٣. الطلاق (٦٥): ٦.
٤. البقرة (٢): ٢٨٢.
٥. البقرة (٢): ٢٣١.
٦. بناء على معلوميّة صيغة «لا يضارّ» في قوله تعالى: «وَلا يُضارَّ كاتِبٌ...» كما قيل به.
٧. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢١١.

كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاريّ بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلّمه الأنصاريّ أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الأنصاريّ إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه و خبّره الخبر، فأرسل إليه رسول‌الله ﷺ و خبّره بقول الأنصاري و ما شكا، و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاريّ: اذهب فاقلعها وارم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر و لا ضرار».[1]

هذه الرواية تقيّد تصرّفات المالك في ملكه بصورة عدم الإضرار بالغير، فيفهم منه حرمة الإضرار.

و في المكاتبة إلى العسكريّ عليه السلام: رجل كانت له قناة في قرية، فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قرية له، كم يكون بينهما في البعد حتى لا تضرّ إحداهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقّع عليه السلام: «على حسب أن لا تضرّ إحداهما بالأخرى إن شاء الله».

أقول: لا خصوصيّة للمورد عرفاً، فيحرم الإضرار مطلقاً.

و في مكاتبة أخرى إليه عليه السلام: رجل كانت له رحىً على نهر قرية و القرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر و يعطّل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟ فوقّع عليه السلام: «يتّقي الله و يعمل في ذلك بالمعروف، و لا يضرّ أخاه المؤمن».[2] تدلّ الرواية على أنّ الرحى إذا كانت منصوبة على نهر شخص بإذنه، فليس لصاحب النهر تحويله عن مجراه، لتعطيل الرحى، المستلزم للضرر على صاحبها. فتأمّل.

### تفصيل حول قاعدة «لا ضرر»

استنبط الفقهاء رحمهم الله من قوله ﷺ: «لا ضرر و لا ضرار» في الموثّقة و غيرها[3] قاعدة

---

١. المصدر، ج١٧، ص٣٤١.

٢. المصدر، ص٣٤٣.

٣. عن فخر المحقّقين دعوى تواتر الأخبار به، لكنّها ممنوعة.

نفي الضرر المعروفة بقاعدة «لا ضرر»، و حيث إنّها كثيرة الفروع نتعرّض لها بعض التعرّض و من يريد الإحاطة بها، فلابدّ له من مراجعة الكتب الأصوليّة، كالوسائل، و الكفاية، و حواشيهما، و أجود التقريرات و الدراسات، و غيرها و هو في فصول:

الفصل الأوّل: الضرر هو النقص و هو مع النفع ضدّان، لهما ثالث، و ليسا من قبيل العدم و الملكة، كما اختاره صاحب الكفايةﷺ. و أمّا الضرار ففيه أقوال:

القول الأوّل: مصدر من باب المفاعلة.

القول الثاني: فعال من الضرر، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و لعلّه المراد بقول الآخر. و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه.

القول الثالث: الضرر فعل الواحد و الضرار فعل الإثنين.

القول الرابع: الضرر ما تضرّ به صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به.

القول الخامس: الضرر سوء الحال و الضرار الضيق.

القول السادس: الضرر أريد به نفسه و الضرار السعي في الضرر، أي الإضرار.

القول السابع: الضرر و الضرار واحد، و التكرار للتأكيد فقط.

الفصل الثاني: حمل الجملة على النهي خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّها نافية، و الأقرب من الوجوه المذكورة في معنى الجملة أمران:

الأمر الأوّل: أنّه نفي الحكم و الآثار بلسان نفي الموضوع، كقوله: «لا رباً بين الوالد و الولد»، و «لا صلاة إلّا بطهور» و نحوهما. اختاره صاحب الكفايةﷺ.

الأمر الثاني: أنّه نفي السبب بلسان نفي المسبّب، أي لا حكم شرعيّ ينشأ من قبله الضرر، كما اختاره الشيخ الأنصاريّﷺ و جماعة.

و الفرق بينهما اختصاص الأوّل بما إذا كان متعلّق الحكم ضرريّاً في نفسه، كالوضوء الموجب للضرر، و شمول الثاني لما إذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم، كلزوم البيع الغبنيّ، و سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه، و إباحته له من دون استئذان من الأنصاريّ، و حرمة الترافع إلى حكّام الجور إذا توقّف أخذ الحقّ عليه.

و إليك تعبير آخر عن الفرق بين القولين في لسان صاحب الكفاية في مبحث الانسداد:

و أمّا المقدّمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التامّ بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام. و أمّا فيما لا يوجب، فمحلّ نظر، بل منع؛ لعدم حكومة قاعدة «نفي العسر و الحرج» على قاعدة «الاحتياط» و ذلك لما حقّقناه في معنى ما دلّ على نفي الضرر و العسر من أنّ التوفيق بين دليليهما (أي دليل نفي الضرر و الحرج) و دليل التكليف و الوضع المتعلّقين بما يعمّهما (أي الضرر و الحرج) و هو نفيهما (أي التكليف و الوضع) عنهما (أي الضرر و الحرج) بلسان نفيهما (أي الضرر و الحرج)، فلا يكون له حكومة على احتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلّق التكليف و إنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر ـ كما قيل، لكانت قاعدة نفيه محكّمة على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفيّة بنفيه.[1]

أقول: لكن لو سلّمناه رأيه في نفي الضرر، فلا نسلّمه في نفي الحرج جزماً، بل و في نفي العسر؛ فإنّ قوله تعالى: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، صريح في نفي جعل الحرج لا في نفي الحرج نفسه، و جعل الحرج هو تشريعه، فهو كالنّص على مختار الشيخ الأنصاريّ، و كذا نفي العسر؛ فإنّ قوله تعالى: «يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلايُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ»[2] ظاهر في نفي الحكم و التشريع دون نفي الموضوع؛ إذ الإرادة تشريعيّة على ما حقّقناه في كتابنا صراط الحقّ، فلاحظ.

بل الأظهر أنّ نفي الضرر كذلك؛ إذ ما ذكره صاحب الكفاية من أنّه نفي الموضوع بلحاظ آثار الضرر و أحكامه غير متين؛ صرورة بقاء أحكام الضرر و عدم رفعه بهذه الجملة ؛ إذ من أحكامه الحرمة أي حرمة الإضرار بالغير، فهل يقول صاحب الكفاية

---

١. كفاية الأصول، ج٢، ص١١٨.

٢. البقرة (٢): ١٨٥.

برفعها و جواز الإضرار بالغير؟ بل القابل للنفي هو آثار موضوع الضرر أعني الوضوء الضرريّ و الغسل الضرريّ و نحوهما مثلاً.

و بالجملة، صدور نفي الضرر من لسان الشارع بما هو شارع و حاكم شرعيّ، قرينة على أنّ المراد من الضرر المنفيّ هو الضرر الناشئ من الحكم الشرعيّ فقط، فاختصاص الرواية بالسبب الشرعيّ دون التكويني ليس ببعيد، كما استبعده صاحب الكفاية.

الفصل الثالث: أنّ الظاهر من الموثّقة أنّ الضرر الذي يكشف عن عدم ثبوت الحكم الشرعيّ في مورده هو الضرر الشخصيّ دون الضرر النوعيّ، كما أنّ الأمر كذلك في الجهل و الخطأ و النسيان و غيرها في حديث الرفع. و ما ذكره الشيخ في رسائله ضعيف لا يثبت اعتبار الضرر النوعيّ. و لبعض فضلاء عصرنا تقرير آخر حول نوعيّة الضرر المذكور، لكنّه أيضاً ضعيف، فتأمّل.

الفصل الرابع: النكرة في سياق النفي تفيد العموم، كما قالوا. و حيث إنّ الضرر في الرواية نكرة وقعت عقيب النفي، فهو يفيد العموم. و عليه، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة المتكفّلة للأحكام الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الأوّليّة في مورد الاجتماع، كالوضوء، و الغسل، و الصوم الضرريّة؛ فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فإن كانت دلالتها بالإطلاق، قدّمت القاعدة عليها تقديم العامّ على المطلق، و إن كانت بالعموم، فوجه تقديم القاعدة عليها هو فهم العرف، و الظاهر أنّ السرّ في فهم العرف هو حكومة القاعدة على الأدلّة المذكورة، كما يراها الشيخ الأنصاريّ، و السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)، خلافاً لصاحب الكفاية و سيّدنا الأستاذ الحكيم، و الكلام في المقام طويل الذيل غير أنّ الأظهر ما ذكرنا، و الله العالم.

الفصل الخامس: يقول الشيخ الأنصاريّ:

> إلّا أنّ الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها، بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي... خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه، كما تقدّم، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، و مع ذلك فقد استقرّت سيرة الفريقين على

الاستدلال بها في مقابل العمومات... إلّا أن يقال: ـ مضافاً إلى منع أكثريّة الخارج و إن سلمت كثرته ـ إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: أكرم الناس، و دلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب، و من هنا ظهر وجه صحّة التمسّك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله: «المؤمنون عند شروطهم» و قوله تعالى: «**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**»، بناء على إرادة العهود، كما في الصحيح.

أقول: تخصيص الأكثر مستهجن، سواء كان بجامع واحد أو بعناوين مختلفة، و الموردان المشار إليهما في كلامه‌ﷺ لابدّ من توجيههما، و لا يكونان عند العرف دليلين لرفع الاستهجان. و أمّا إذا علم المخاطب بالمخصّص حال الخطاب، فعلمه كالمخصّص المتّصل اللفظي يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ في غير الخاصّ المعلوم للمخاطب.

و فصّل سيّدنا الأستاذ الخوئي في درسه ـ خارج أصول الفقه ـ بين القضيّة الخارجيّة و القضيّة الحقيقيّة، فسلّم استهجان التخصيص المذكور في الأولى دون الثانية؛ فإنّ القضيّة الحقيقية قضيّة لم يلحظ فيها الخارج إلّا على نحو الفرض و التقدير، فلا يضرّ فيها كثرة أفراد المخصّص خارجاً.

أقول: الأصحّ إلحاق الحقيقيّة بالخارجيّة في الاستهجان؛ لضعف التعليل المذكور في كلامه، و لعلّه تبع في ذلك شيخه المحقّق النائينيﷺ؛ فإنّه كثيراً ما يفصّل في المسائل بين القضيّتين.

ثمّ إنّ الخارج من العموم المذكور أمور:

١. الديات ٢. الحدود و التعزيرات ٣. الضمانات ٤. الخمس و الزكاة و الفطرة ٥. الحجّ ٦. الجهاد ٧. اشتراء الماء للوضوء مثلاً ٨. نجاسة ملاقي النجس إذا كانت مسقطة لماليّته[1] و هكذا في موارد العلم الإجمالي، كما إذا علم بغصبيّة أحد الأموال الغالية أو نجاسته أو نجاسة سمن مائع مردّد بين مائة أسمان و كلّ من أفرادها ذو مقدار كثير، و هكذا إلى غير ذلك.

---

١. أو بعض أحكامها كوجوب الاجتناب.

أقول: إذا قلنا: إنّ المتيقّن من نفي الضرر هو عدم تشريع حكم يجوز لكلّ مكلّف الإضرار بغيره بسبب التصرّف في ماله، فلا يرد الإشكال في شيء حتى في مثل القصاص و الضمانات؛ لأنّهما خارجتان عن مدلول الرواية المخصوص بالإضرار الابتدائي، لكن إطلاق الرواية هو عدم تشريع حكم ضرريّ على العباد ولو من الشارع نفسه، و عليه، فنقول: الديات و الضمانات و أكثر أحكام الحدود خارجة عن الرواية تخصّصاً؛ لما عرفت من انصرافها إلى الضرر الابتدائي دون الانتقامي، كما يدلّ عليه قلع الشجرة في نفس الرواية.

و أمّا الخمس و أكثر موارد الزكاة، فيحتمل أنّ الشارع لم يعتبر المكلّف مالكاً لهما، بل اعتبرهما ملكاً للفقراء، فهو من باب عدم النفع دون الضرر.

و قد يجاب عن الجميع بأنّ مورد نفي الضرر هو الضرر الاتّفاقيّ دون الدائميّ، و لذا لم يعترض أحد على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حين نفيه الضرر بأحد المذكورات.

و هذا الجواب و إن صدر عن محقّق كبير، مثل سيّدنا الأستاذ الخوئي غير أنّه عجب، بل غريب منه (دام ظلّه)، فإنّه دعوى جزافيّة و تعليله عليل؛ فإنّ الصحابة كما لم يعترضوا عليه بالمذكورات، لم يعترضوا عليه بموارد الضرر الاتّفاقيّ أيضاً، كاشتراء الماء للوضوء بأضعاف قيمته.

و على الجملة، إن قيل بالتخصيص في غير ما ذكرنا، فلا مانع منه؛ لعدم لزوم تخصيص الأكثر، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري قدس سره، والله العالم.

الفصل السادس: إذا دار أمر شخص بين ارتكاب أحد الضررين المحرّمين، فلابدّ من اختيار أقلّهما ضرراً، و اجتناب ما يكون أهمّ حرمةً، كما هو الحال في مطلق موارد التزاحم.

و أمّا إذا دار الأمر بين الضرر للإثنين، كما إذا دخل رأس دابّة شخص في قدر شخص آخر و لم يمكن التخليص إلّا بكسر القدر، أو قطع رأس الدابّة، فإن كان هذا بفعل أحد المالكين، وجب عليه إتلاف ماله مقدّمةً لتخليص مال الغير عنه و ردّه إلى مالكه؛ فإنّه واجب مهما أمكن، و معه لا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة. و لا يتوهّم

جريان نفي الضرر في حقّ المالك الفاعل، كما يظهر من ملاحظة الموثّقة المتقدّمة.

و أمّا إذا كان بفعل غير المالكين، فيتخيّر كلّ من المالكين في إتلاف ماله و مال الآخر مع الضمان، «مثلاً أو قيمةً» غير المنفيّ بحديث نفي الضرر المستقرّ على الفاعل أخيراً.

نعم، إذا كان إتلاف أحدهما عند العرف أكثر عدواناً و ظلماً، فلابدّ من إتلاف الآخر؛ إذ لا يجري حينئذ فيه نفي الضرر الوارد مورد الامتنان المنفيّ في المقام؛ لأجل تزاحمه بإتلاف مال الآخر الأكثر الأهمّ، و هكذا إذا كان ذلك بآفة سماويّة و لم يكن بفعل فاعل؛ فإنّ الحكم واحد وفاقاً للمشهور. و أمّا ما اعترضه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) على ما في الدراسات[1] فهو ضعيف، كما يظهر للمتأمّل.

ثمّ إنّ تصرّف المالك في ملكه إذا كان بداعي الإضرار بالغير، أو كان لمجرّد العبث مع علمه بإضرار الغير، فهو حرام، كما عرفت.

و أمّا إذا كان بداعي دفع الضرر بحيث إن لم يتصرّف تضرّر المالك و إن تصرّف يتضرّر غيره، كجيرانه مثلاً، فالحقّ هو عدم صحّته؛ لعدم شمولها ككلّ مطلق و عامّ للفردين المتناقضين، أو المتضادّين، فيرجع إلى عموم السلطنة أو أصالة البراءة.

نعم، لا مانع من الضمان إذا أوجب ضرراً بغيره؛ لإطلاق أدلّة الضمان و إن نسب إلى المشهور عدم الضمان، لكن لا يبعد تقييد ذلك بما إذا لم يكن ضرر الجار مثلاً كثيراً جدّاً و إلّا فيمكن القول بمنع التصرّف بدعوى شمول نفي الضرر، للضرر المتوجّه إلى الجار دون الضرر القليل المتوجّه إلى المالك؛ لأنّه ورد مورد الامتنان، و يؤيّده قاعدة العدل و الإنصاف أيضاً، إلّا أن يقال بأنّ العدل و الإنصاف يحقّقان بالضمان، فتدبّر جيّداً.

و أمّا إذا كان بداعي جلب النفع، فالمشهور أيضاً على الجواز، بل ادّعي عليه الإجماع و خالفهم سيّدنا الأستاذ الخوئي، فقال: حينئذ يمنع المالك من تصرّفه في ماله ؛ لأنّ نفي الضرر ينفي جوازه من دون معارض.

أقول: و لا يبعد الذهاب إلى قول المشهور؛ فإنّ مجرّد منع المالك عن تصرّفه في

---

١. دراسات في الأصول، ص٣٤٦ و ٣٤٧.

سبيل نفعه ضرر. لا أقول: إنّ مجرّد عدم النفع ضرر، كما مرّ عن صاحب الكفايةﷺ؛ لوجود الواسطة بينهما جزماً، لكن أقول: إنّ المستفاد من موثّقة زرارة المتقدّمة إطلاق الضرر على معنى يشمل عدم النفع أيضاً؛ إذ عدم استئذان سمرة لا يكون دائماً ضرراً و حرجاً على الأنصاريّ، بل ربّما كان مجرّد فوات المنفعة، كلعبه مع زوجته مثلاً، مع أنّ النبيّ الأكرمﷺ أطلق عليه الضرر، فهذه الصورة (أي صورة التصرّف للنفع) تلحق بصورة التصرّف؛ لأجل دفع الضرر جوازاً و ضماناً و تفصيلاً، لكن الحقّ أنّ دخول الأجنبيّ على أحد في بيته و فيه زوجته و بناته ضرر عليه، فليس الضرر في الرواية بشامل لعدم النفع أيضاً. ثمّ إنّ هنا دقيقة و هي أنّ الضرر المذكور في الرواية يمكن دفعه بمنع تصرّف المالك، و تحريم وصوله إلى شجره، إلّا في بعض الأوقات مع الإذن من مالك الدار، لكنّ النبيّﷺ أمر بما كثر ضرره على مالك الشجر و إن لم يخرج مملوكه من الماليّة، و إذا فرض عدم القلع مثلاً، فهل يحكم بإحراق الشجر و إتلاف العين، أو يمنع من التصرّف، أو يتخيّر القاضي في الأمرين؟ فيه وجوه.

و التحقيق أنّ النّبيّ الأكرمﷺ بيّن حكماً شرعيّاً كلّيّاً بعنوان النّبيّ، و أمر أمراً سياسيّاً بعنوان الحاكم رآه أصلح، فللحاكم كلّ ما يراه صلاحاً للفرد أو المجتمع من قلع الشجرة، أو إحراقها، أو منع مالكها من الذهاب و نحو ذلك، و إذا استوت الوجوه في المصلحة فلابدّ من اختيار ما هو أقلّ ضرراً على المالك.

الفصل السابع: إذا توضّأ المكلّف أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر أو غفلة عنه، ثمّ بان أنّ طهوره كان ضرريّاً، ففي صحّة الوضوء أو الغسل، كما نقل عليها تسالم الأصحاب أو عدمها؛ لأنّ الضرر أزال وجوب استعمال الماء و عيّن التيمّم عليه؛ فإنّ الرافع للأحكام الضرريّة هو الضرر بوجوده الواقعي، كما هو الظاهر من الرواية بلا مدخليّة للعلم به، فيه وجهان.

يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه): «إنّ ورود دليل نفي الضرر في مقام الامتنان قرينة قطعيّة على عدم شموله للمقام؛ فإنّ نفي الحكم عن الطهارة المائيّة الضرريّة الصادرة حال الجهل الملازم لفساد ما أتى به، و للأمر بالتيمّم، بل لإعادة المشروطة

بالطهارة الواقعة معها مخالف للامتنان، فلا يشمله الدليل».

فإن قلت: الإضرار حرام، و كلّ حرام مبغوض، و كلّ مبغوض لا يصحّ به التقرّب، علم به المكلّف أم لا، فكيف يصحّ الوضوء أو الغسل؟

قلت: الصغرى الأولى ممنوعة؛ فإنّ المحرّم الإضرار بالغير دون الإضرار بالنفس؛ لعدم قيام الدليل على حرمته، إلّا في الإضرار الخطير الذي يفهم من مذاق الشارع حرمته، كقطع بعض الأعضاء و نحوه. و أمّا الإضرار الطفيف، فهو غير حرام ؛ للأصل، كالإضرار بالمال إذا لم يصدق عليه عنوان الإسراف و التبذير، بل يمكن الحكم بصحّة الطهور في صورة علم المكلّف بالضرر؛ فإنّ المتيقّن من حديث لا ضرر هو نفي الإلزام دون الجواز و الرجحان، و عليه، فإذا تحمّل الضرر، صحّ طهوره؛ فإنّه عمل مشروع و إن لم يكن عليه واجباً.

و الحاصل لا كثير تفاوت في صورة العلم و الجهل بالضرر بعد فرض ورود الرواية مورد الامتنان.

نعم، استشكل المحقّق النائينيﷺ بأنّ الحكم بصحّة الوضوء عند الحكم بصحّة التيمّم يستلزم تخيير المكلّف بينهما و هويشبه الجمع بين النقيضين؛ فإنّ الأمر بالتيمّم في الآية المباركة مشروط بعدم وجدان الماء، كما أنّ الأمر بالوضوء بقرينة المقابلة مشروط بالوجدان، ولكنّ تلميذه سيّدنا الأستاذدام‌ظلّه قد ردّه بأنّ ما علّق على وجدان الماء و عدمه في الآية إنّما هو وجوب الوضوء و وجوب التيمّم، فمن الجائز أن يكون واجد الماء في مورد قد شرع له التيمّم إرفاقاً، كما ثبت ذلك فيمن آوى إلى فراشه، فذكر أنّه غير متوضّ، لكن المقام غير خال عن الإشكال، والله عالم بحقيقة الحال.

الفصل الثامن: أنّه لابدّ من تخصيص القاعدة في موارد العلم بأهمّيّة التكليف عند الشارع، كما إذا دار الأمر بين تضرّر أحد بإتلاف مقدار من المال، و بين ارتكابه القتل أو الزنا أو اللواط و نحوها؛ فإنّه لا مجال لتوهّم نفي حرمة الأمور المذكورة بحديث نفي الضرر، و هذا فليكن مفروغاً عنه، و إن لم أجد عاجلاً من نبّه عليه.

**تتميم و تقسيم**

الإضرار بالغير على أنحاء:

النحو الأوّل: الإضرار المالي، كما إذا أكل أو أتلف ولو تسبيباً مال مسلم مثلاً.

النحو الثاني: الإضرار البدني، كقطع الأعضاء و الإخصاء و إحداث عيوب في البدن و نحوها.

النحو الثالث: الإضرار العرضي، كالتوهين و حطّ المقام، و غير ذلك.

النحو الرابع: الإضرار النفسي، كإحداث العيوب النفسيّة.

النحو الخامس: الإضرار الفكريّ، كالتشويش و التضييق و الإخافة و نحو ذلك، و مورد موثّقة زرارة المتقدّمة هو الأخير، كما يظهر للمتدبّر. و لا أقلّ من كونه القدر المتيقّن، و عليه، فيحرم الأنواع الأربعة الأخر بطريق أولى.

ثمّ إنّه لا شكّ في أنّ الحرمة في القسم الأوّل معلّقة على فقد الرضا و إلّا فالإضرار جائز قطعاً ما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرّم، كالإسراف و نحوه، و الظاهر إلحاق الخامس بالأوّل في التعليق المذكور، و لذا لو رضي الأنصاريّ بدخول سمرة لم يكن له حرج فيه، فتدبّر.

و أمّا القسم الثالث: فلا ينبغي الإشكال في حرمته و إن رضي الغير، بل لا يبعد أن يحرم على الإنسان أن يوهن نفسه.

و إنّما الكلام في الرابع و الثاني و أنّ حرمتهما خاصّة بصورة عدم رضى الغير، أم شاملة لفرض الرضا أيضاً؟ فيه تردّد، و الذاهب إلى الأوّل ـ في غير ما يفهم من مذاق الشرع حرمته، كالإضرار المهمّة من قطع يد أو رجل أو قلع عين مثلاً ـ لم يكن إلاّ تاركا للاحتياط، و الله العالم.

**٣٣٢. الإضرار بالنفس**

ظهر من طيّ البحث السابق الحدّ المحرّم من الإضرار بالنفس.

### ٣٣٣. إضلال الناس عن الحقّ

قال الله تعالى: «وَإِذا قِيلَ لَهُمْ[١] ماذا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ * لِيَحْمِلُوا أَوْزارَهُمْ كامِلَةً يَوْمَ الْقِيامَةِ وَمِنْ أَوْزارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلا ساءَ ما يَزِرُونَ».

أقول: و أمّا قوله تعالى: «وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ»[٢] ففي غير المضلّ.

و في خبر سماعة عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزّوجلّ: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً»،[٣] فقال: «من أخرجها من ضلال إلى هدىً فكأنّما أحياها و من أخرجها من هدىً إلى ضلال فقد قتلها».[٤]

و في صحيح هشام بن الحكم و أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال:

«كان رجل في الزمن الأوّل طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها، و طلبها من حرام فلم يقدر عليها، فأتاه الشيطان، فقال له: ألا أدلّك على شيء تكثر به دنياك و تكثر به تبعك؟ فقال: بلى. قال: تبتدع ديناً و تدعو الناس إليه، ففعل، فاستجاب له الناس و أطاعوه، فأصاب من الدنيا، ثمّ إنّه فكّر، فقال: ما صنعت؟ ابتدعت ديناً و دعوت الناس إليه، ما أرى لي من توبة إلّا أن آتي من دعوته إليه فأردّه عنه، فجعل يأتي أصحابه الذين أجابوه، فيقول: إنّ الذي دعوتكم إليه باطل، و إنّما ابتدعتُه، فجعلوا يقولون: كذبتَ، هو الحقّ ولكنّك شككتَ في دينك، فرجعتَ عنه! فلمّا رأى ذلك عمد إلى سلسلة فوتّد لها وتداً، ثمّ جعلها في عنقه، قال: لا أحلّها حتى يتوب الله عزّوجلّ عليّ، فأوحى الله عزّوجلّ إلى نبيّ من الأنبياء، قل لفلان: و عزّتي! لو دعوتني حتّى تتقطّع أوصالك ما استجبتُ لك حتّى تردّ من مات على ما دعوته إليه فيرجع عنه».[٥] و للحديث طرق و أسناد كثيرة.

---

١. والضمير في قوله تعالى «لهم» يرجع إلى المستكبرين.
٢. الإسراء (١٧): ١٥.
٣. المائدة (٥): ٣٢.
٤. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٤٧. و في السند عثمان بن عيسى و هو مجهول.
٥. المصدر، ص٣٤٣.

أقول: الإضلال قبيح عقلاً و قد وصف الله تعالى الشيطان به حكايةً عن موسى عليه السلام: «إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ»،[1] فهو محرّم و إن لم ترد به رواية.

لا يقال: كيف يكون قبيحاً و قد وصف الله به نفسه في آيات كثيرة؟ فإنّه يقال: القبيح هو الإضلال الابتدائي. و أمّا الإضلال الانتقامي، فلا قبح فيه، و ما يضلّ الله إلّا الفاسقين، فإضلاله تعالى أحداً لفسقه السابق و جزاءً له. و المسألة محرّرة بتفصيلها في كتابنا: صراط الحقّ، الموضوع في علم الكلام، فلاحظ الجزء الثاني منه، و لاحظ أيضاً عنوان «السنّة والبدعة».

**تنبيه**

هنا تم الجزء الأوّل من حدود الشريعة في محرّماتها كما في الطبعتين السابقتين لكن في هذه الطبعة الثالثة جمع الجزءان في جزء واحد، فكتاب حدود الشريعة المشتمل على أربعة أجزاء في المحرمات و الواجبات النفسية، صار جزأين في هذه الطبعة:

الجزء الأوّل: في تمام المحرّمات.

الجزء الثاني: في تمام الواجبات.

فلا تغفل من هذه النكتة حتى لاتتحيّر في بعض الجملات في هذا الكتاب.

---

١. القصص (٢٨): ١٥.

# «ط»

### ٣٣٤. طرد المؤمنين

قال الله تعالى: «وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدٰوةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيءٍ وَما مِنْ حِسابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظّالِمِينَ».[١]

أقول: الظاهر أن المراد من جملة الصلة وما بعدها بيان حال المؤمنين من دون مدخليّتها في الحكم، فكأنّ مدلول الآية تحريم طرد المؤمنين، وكيفما كان في شمول الحكم لغير الرسول الأكرم من كلّ زعيم دينيّ تردّد إن لم ينطبق عليه عنوان محرّم آخر، و الأوّل أشبه.

### ٣٣٥. إطعام المحارب

في صحيح حنّان عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ» قال: «لايبايع، ولا يؤوى، (ولا يطعم)، و لا يتصدّق عليه».[٢]

أقول: يظهر من الوسائل أنّ جملة «ولا يطعم» ليست مذكورة في جميع نسخ الكافي، لكنّ الظاهر كفاية وجودها في بعضها. ويظهر من تفسير البرهان أنّ الجملة غير

---

١. الأنعام(٦): ٥٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٣٩.

مذكورة في الكافي، ولكنّها موجودة في التهذيب[١] مع أنّ حرمة الإيواء والتصدّق تدلّ على حرمة الإطعام، فتأمّل، وعلى كلٍّ في إلحاق السقي بالإطعام وجه.

أقول: الشيء المهمّ هو أنّ المنع عن الإطعام وغيره ممّا ذكر في الصحيح هل هو مستمرّ حتّى موت المحارب فإنّه محكوم بالتلف والهلاك أو مقيّد بغير فرض توقّف حفظ نفسه، فيجب إطعامه وإيواؤه وبيعه كفاية؟ فيه وجهان، و يؤيّد الثاني عدم كونه مقتولاً لامحالة؛ إذ من جملة الأحكام النفي، وهو يتوقّف على الحياة، بل ربّما توقّف قتله أو صلبه أو قطع يده ورجله على أمور لاتتيسّر إلّا بعد مرور أيّام، فلابدّ لحفظه من إطعام، وليس إعدامه بالجوع من القتل المأمور به ظاهراً؛ فضلاً عن كونه من الصلب و القطع.

وعلى الجملة، لابأس باختيار القول الثاني إن شاءالله ـ وبمثله يقال في إطعام القاتل الذي لجأ إلى الحرم، لاسيّما أنّه غير مهدور الدم لكلّ أحد، بل هو بالنسبة إلى غير وليّ المقتول مصون النفس يجب حفظه من التلف، فافهم.

### ٣٣٦. إطعام القاتل الداخل في الحرم

في صحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم؟ فقال: «لايقتل، ولا يطعم، ولا يسقى، ولا يباع، ولا يؤذى حتّى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ»،[٢] ومثله صحيح الحلبي و غيره.

### ٣٣٧. إطعام المرتدّة

يحرم إطعام المرتدّة عن الإسلام إلّا ما يمسك نفسها، وكذا سقيها كما في صحيح حمّاد.[٣]

و هل هو حرام مطلقاً أو بعد رفع أمرها إلى الحاكم الشرعي؟ فيه و جهان.

---

١. البرهان، ج١، ص٤٦٦.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٣٦.
٣. المصدر، ج١٨، ص٥٩٤.

### ▫ الطعن على المؤمن

وردت فيه روايات: لكنّها لضعفها سنداً أو دلالةً لاتثبت الحرمة للعنوان.[١] نعم، هو مستلزم للحرام دائماً أو غالباً كما لايخفى.

### ▫ الطغيان

نهى الله تعالى عنه في جملة من آيات كتابه العزيز،لكنّه ليس محرّماً مستقلّاً، بل الظاهر أنّه عبارة عن التجاوز عن أحكام الله سبحانه و تعالى.[٢]

### ▫ التطفيف

قال الله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلايَظُنُّ أُولئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ».[٣]

ويمكن أن يقال: إنّ حرمة التطفيف ليست حكماً برأسها، بل هي إحدى أفراد حرمة أكل مال النّاس بلا جهة أو إحدى مصاديق حرمة الاستعمال في مال الغير من دون رضاه.

ويمكن أن يقال: إنّ مجرّد النقص في المعاملة حرام وإن وفى حقّ القابض خارج المعاملة تماماً، كما يظهر من كلام سيّدنا الأستاذ الخوئى في حاشيته على المكاسب، وهو قضيّة الجمود على الآية المتقدّمة، وقوله تعالى: «وَلا تَنْقُصُوا الْمِكْيالَ وَالمِيزانَ»،[٤] لكنّ الأظهر ـ بملاحظة الانصراف ـ هو الأوّل، فلاحظ إلّا أن يقال: مقتضى إطلاق الآية حرمة التطفيف حتى بالنسبة إلى من لايحرم أكل ماله، فهو حكم برأسه. والله العالم.

---

١. المصدر، ج٨، ص٦١١.
٢. هود (١١): ١١٢؛ طه (٢٠): ٨١؛ الرحمن (٥٥): ٨.
٣. المطفّفين (٨٣): ١-٥.
٤. هود (١١): ٨٥.

قال الشيخ الأنصاري: «وكيف كان، فلا إشكال في حرمته، ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة، ثمّ إنّ البخس في العدّ والذرع يحلق به حكماً وإن خرج عن موضوعه ...».

أقول: لا يبعد أن يقال: التطفيف مطلق التقليل، وذكرالوزن والكيل في الآية من باب المثال، فليس البخس في العدّ و الذرع خارجاً عن الموضوع، فلاحظ عنوان «البخس» في حرف «ب».

## ٣٣٨. الاطّلاع على المؤمن في داره

في صحيح حمّاد عن الصادق، قال: «بينما رسول الله في بعض حجرات نسائه إذاً طلع رجل في شقّ الباب وبيد رسول‌الله مدراة،[١] فقال: لو كنتُ قريباًمنك لفقأتُ به عينك».

أقول: فقأ العين: قلعها، كما في بعض كتب اللغة.

وفي صحيح ابن مسلم عن الباقر، قال: «عورة المؤمن على المؤمن حرام». و قال: «من اطّلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحة للمؤمن في تلك الحال، ومن دمر[٢] على مؤمن بغير إذنه، فدمه مباح للمؤمن في تلك الحالة».[٣]

وفي صحيح الحلبي عن الصادق: «أيّما رجل اطّلع على قوم في دارهم لينظر إلى عوراتهم ففقأوا عينه، أو جرحوه، فلادية عليهم». وقال: «من اعتدى فاعتدي عليه، فلا قود له».[٤]

وفي موثّق عبيد عنه، قال: «اطّلع رجل على النبيّ من الجريد (أي قضبان النخل المجرّدة عن خوصها كما في اللغة)، فقال له النبيّ: لو أعلم أنّك تثبت لي لقمت إليك بالمشقص (نصل عريض أو سهم فيه نصل عريض) حتّى أفقأ به عينيك»،

---

١. المِدراة: القرن، أوالمشط وهي ما تصنع عن الحديد ليتمشّط بها الشعر الملبّد، راجع المنجد مادّة «درى».

٢. دَمَر عليهم: دخل عليهم بدون إذن.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٤٨.

٤. المصدر، ص٥٠.

قال: فقلت له ـ وذاك لنا؟ فقال: «ويحك! أو ويلك! أقول لك: إنّ رسول الله ﷺ فعل وتقول ذاك لنا؟»[١]

**المستفاد من هذه الروايات أمور**

الأمرالأوّل: حرمة الاطّلاع على النّاس في دورهم، ولا يختصّ الحكم بالمسلمين فضلاً عن المؤمنين؛ لإطلاق صحيح الحلبي، ولا يقيّده صحيح ابن مسلم؛ لعدم التنافي بينهما، كما لا يخفى، وعليه، فلامانع من شمول الحكم للنظر في دور أهل الذمّة أيضاً. وأمّا الحربيّ، فالظاهر عدم شمول الحكم له، كما يفهم من مذاق الشرع.

الأمرالثاني: الظاهر عدم الخصوصيّة في الدار، بل يجري في الخيمة، و كلّ ما أعدّه الرجل لنفسه وأهله محفظة.

نعم، يشكل الأمر في الاطّلاع على ما إذا لم‌تكن فيه نساءٌ وإن كان فيه الرجال و الولدان؛ إذ يمكن دعوى انصراف الروايات عنه، فلاحظ.

الأمر الثالث: جواز فقأ العين غير مقيّد بإصرار المطّلع على اطّلاعه، كما قيل؛ فإنّ الروايات مطلقة.

الأمر الرابع: هل يجوز الاعتداء عليه بعد النظر والاطّلاع أم لا؟ فيه إشكال. ظاهر صحيح ابن مسلم اختصاصه بحالة الاطّلاع، ولا إطلاق في غيره إطلاقاً قويّاً. نعم، لابأس بضربه للحاكم إذا خاف عليه العود أواطّلع مراراً، بل يجوز للمطّلع عليه أيضاً تأديبه انتقاماً و انتصاراً، بل لايبعد جواز الجرح في الصورة المذكورة (أي تكرار العمل مراراً) لكنّ المتيقّن من جواز الجرح المذكور ما إذا لم يمكن الردع بالضرب و نحوه بعد العمل المذكور مع الإذن من الحاكم الشرعي.

الأمر الخامس: هل الحرمة و جواز الجرح المذكور مختصّان بصورة قصد الاطّلاع على عورة المؤمن، ومايشينه، وما لا يطيب نفسه باطّلاع الغير أومطلقا؟ ظاهر صحيح الحلبي هو الأوّل، وإطلاق غيره الثاني وهو الأظهر إن لم يفرض انصرافه إلى الأوّل.

---

١. المصدر، ص٤٩.

الأمر السادس: لايجري الحكمان المذكوران في صورة رضا صاحب الدار.

الأمر السابع: مقتضى صحيح ابن مسلم إلحاق المرأة بالرجل في الحكمين المذكورين.

الأمر الثامن: قضيّة إطلاق صحيح ابن مسلم جواز قتل من دخل الدار بلا إذن صاحبها إذا كان مؤمناً لكن لابدّ من تقييده في أثناء الدفاع من دون قصد أوّليّ إلى قتله، فافهم.

الأمر التاسع: هل يجري الحكم في المحارم؟ فيه إشكال. ولا بعد في تخصيص الأب من الحكم وإن قلنا بشمول الحكم للأقارب والمحارم؛ لصحيح الخزّاز عن الصادق عليه السلام قال: «يستأذن الرجل إذا دخل على أبيه، ولايستأذن الأب على الابن».[1]

**تتمّة**

في حدود الشرائع و الجواهر:

(الثانية: من اطّلع) على عورات (قوم) بقصد النظر إلى ما يحرم عليه منهم ولو من ملكه، (فلهم زجره) قطعاً، إذ هو من المدافعة عن العرض أيضاً وحينئذ، فلو (أصرّ، فرموه بحصاة أوعود) أوغيرهما، فاتّفق أنّه (جنى ذلك) عليه، (كانت الجناية هدراً) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه مع توقّف الدفع عليها، بل وكذا لوتعمّدوه بذلك مع الفرض المزبور؛ لأنّه من المدافعة عن العرض مضافاً إلى النصوص التي قدّمناها في المحارب ... (فلو بادره من غيرزجر، ضمن)؛ لكونه عادياً فيندرج في عمومات الضمان. وفي محكمي المبسوط: إن لم يكف الزجر استغاث عليه إن كان في موضع يبلغه الغوث، فإن لم يكن استحبّ أن ينشده فإن لم ينفع، فله ضربه بالسلاح.[2]

أقول: في هذه الكلمات مواقع للنظر تعرف ممّا سبق، فلا ملزم للتفصيل.

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ١٥٧.

٢. جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٦٦٠.

وفي محكيّ المبسوط: «ولو كان (المطّلع) أعمى فناله بشيء، ضمنه؛ لأنّ الأعمى لايبصر بالاطّلاع».

أقول: لابأس به إذا فرضنا انصراف الاطّلاع إلى الإبصار وإلاّ فلو عمّمناه للإصغاء وكان الأعمى يستمع إلى ما لايرضى به صاحب الدار، ففيه و جهان، والأشبه الأوّل.

ثمّ قال المحقّق و صاحب الجواهر(قدس سرهما):

(ولو كان المطّلع رحماً لنساء) صاحب (المنزل) بحيث يجوزله النظر إليهنّ، (اقتصر على زجره إن شاء)، ولايجوز له رميه، (ولو رماه والحال هذه فجنى عليه، ضمن)؛ لكونه عادياً حينئذ إلاّ أن يكون النظر ريبة (ولو كان من النساء مجرّدة، جاز زجره ورميه) على الوجه الذي سمعته، في الأجنبيّ (لأنّه ليس للمحرم هذا الاطّلاع) المتضمّن للعورة والجسد ...».[1]

أقول: المتيقّن خروج صورة رضا صاحب الدار وصورة عدم وجود الرجل في بيته في حين اطّلاع أرحام النساء عليهنّ في الدار، ورضاهنّ عن الحكمين، وفي غيرهما تقييد الإطلاقات بغير الأرحام محتاج إلى دليل مفقود، والله العالم.

### ❑ إطاعة فرق من الناس

قال الله تعالى: «وَلاتُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا وَاتَّبَعَ هَواهُ»[2] «وَلا تُطِعِ الكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ »[3] و «فَلا تُطِعِ المُكَذِّبِينَ»[4] «وَلا تُطِعْ كُلَّ حَلّافٍ مَهِينٍ»[5] و «وَلاتُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً »[6] و «وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما»[7] وقريب

---

١. المصدر، ص٦٦٢.
٢. الكهف(١٨): ٢٨.
٣. الأحزاب (٣٣): ١ و ٤٨.
٤. القلم (٦٨): ٨.
٥. القلم (٦٨): ١٠.
٦. الإنسان (٧٦): ٢٤.
٧. العنكبوت(٢٩): ٨.

منه في سورة لقمان «وَلاتُطِيعُوا أَمْرَ المُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلايُصْلِحُونَ».[١] إلى غير ذلك من الآيات.

فقد نهى الله عن إطاعة الغافلين قلوبهم عن ذكر الله والمتّبعين هواهم، والكافرين، والمنافقين، والمكذّبين، والحلّاف المهين، والآثمين، والكفور، والوالدين المجاهدينِ للشرك بالله، وعن أمر المسرفين، لكن يحتمل قويّاً حمل النواهي المذكورة على الإرشاد؛ فإنّ إطاعة هولاء الطوائف الضالّة لاتتحقّق إلّا بإتيان أفعالهم المحرّمة، فيتلوّث الإنسان بالمعاصي.

ويحتمل حملها أو حمل بعضها على المولويّة وإرادة المطاوعة ولو في المباحات وإن كانه حكمة النهي ما ذكرنا، والله العالم.

### □ طواف الحائض والنفساء

لاشكّ أنّ الطهارة من الحيض والنفاس شرط في صحّة الطواف على تفصيل مذكور في محلّه، ولاشك أنّ دخول الحائض والنفساء في المسجدالحرام حرام، كما أنّه لاشك في حرمة الطواف عليهما تشريعاً. وأمّا حرمته عليهما ذاتيّة ـ كما قيل ـ فلم أجد عليها دليلاً، وقدمرّ بعض الكلام في صلاة الحائض.

### □ الطواف بالقبور

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «لاتشرب وأنت قائم، ولا تطف بقبر، ولاتبُل في ماء نقيع؛ فإنّ من فعل ذلك فأصابه شيء، فلا يلومنّ إلّا نفسه».[٢]

أقول: السياق والتعليل ـ بناءً على رجوعه إلى الجميع ـ قرينتان قويّتان على إرادة الكراهة دون الحرمة؛ خلافاً لبعضهم إلّا أن يقال بحرمته؛ لكونه بدعةً وللعلاّمة المجلسي حول الرواية كلام في مزار بحاره، من شاء فليراجعه.[٣]

---

١. لقمان (٣١): ١٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٤٥٠.

٣. بحارالأنوار، ج ١٠٠، ص١٢٦.

### ٣٣٩. الطيب للمحرم

في صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «لاتمسّ شيئاً من الطيب ولامن الدهن في إحرامك، واتّق الطيب في طعامك، وأمسك على أنفك من الرائحة الطيّبة».[١] وسيأتي بحثه في حرف «ع» في هيأة «الاستعمال» فلاحظ.

### ❑ تطيب المرأة لغير زوجها

في صحيح الوليد أو موثّقته عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: أيّ امرأة تطيّبت لغير زوجها ثمّ خرجت من بيتها، فهي تُلعَنُ حتّى ترجع إلى بيتها متى ما رجعت».[٢]

أقول جملة «لغير زوجها» و حرف «ما» غير مذكورتين في النسخة التي كانت عندي من عقاب الأعمال، لكنّها غير قابلة للاعتماد؛ لكثرة الأغلاط في أسنادها و متونها، و هي المطبوعة في مطبعة السعد في بغداد سنة الألف و تسعمائة والإثنين والأربعين الميلاديّة (١٩٤٢م) والجملة المذكورة في نسخة الكافي أيضاً غير موجودة لكنّ طريق الكافي جدير بالبحث لأجل محمد بن إسماعيل فيه.[٣]

ثمّ إنّ الظاهر دلالة «اللعن» على الحرمة إذا لم تقم قرينة على خلافها، ولكنّ الكلام في أنّ اللعن لأجل التطيّب لغير الزوج، أو لخروجها عن البيت بلاإذن زوجها، أو لكليهما، وممّا يردّد الباحث في الحكم بحرمة التطيّب إطلاق الرواية الشامل لتطيّبها للنساء، كما في الأعراس وغيرها من المجالس النسائيّة مع أنّ السيرة قائمة على التطيّب. وكذا الإطلاق يشمل خروجها ولو مع إذن زوجها، والله العالم.

### ❑ تطييب الميّت

قيل: بمنع تطييبه بالمسك والعنبر والعود ونحوها. وممّن احتاط في تركه وجوباً

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٩٤.

٢. المصدر، ج١٤، ص١١٤.

٣. بنينا بعد ذلك على أنّ جهالته لاتضرّ باعتبار السند؛ لأنّه شيخ إجازة و كتب الفضل كانت مشهورة في عصر الكليني.

السيّدان العلاّمتان الخوئي والميلاني (دام ظلّهما) في توضيح المسائل مع أنّ سيدّنا الأستاذ الخوئي قد فنّد جميع الروايات المستدلّ بها على الحكم المذكور سنداً أودلالةً في مجلس درسه على ما كتبته في رياض المجتهدين؛ تقريراً لأبحاثه الفقهيّة، قال (دام ظلّه): «فلا يثبت بالأخبار المذكورة الكراهة فضلاً عن الاحتياط اللزومي» وهذا هو الأظهر، فلا ملزم للاحتياط.[1]

١. راجع: المصدر، ج٢، ص٧٣٣-٧٣٥.

# «ظ»

### ٣٤٠. التظليل على الرجل المحرم في حال المرور

في صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما، قال: سألته عن المحرم يـركب القـبّة؟ فقال: «لا». قلت: فالمرأة المحرمة؟ قال: «نعم».[١] الحديث يشمل حالة النزول وغـير السفر، ولايشمل حال مرور المحرم في ظلّ الجدار مثلاً، ولايشمل المرور في السوق المسقّف مثلاً .

وفي صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض».[٢]

وفي حسنة المعلّي بن خنيس عن الصادق عليه السلام: «لايستتر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس أن يستتر بعضه ببعض».

وفي معتبرة عبدالله عن أبي الحسن: أظلّل وأنا محرم؟ قـال:«لا» قـلت: أفأظـلّل وأكفّر؟ قال: «لا».[٣] منع التظليل، لا في الظلّ ولا فـي الطـريق المسـقّف، كـالمسعى والجمرات فى عصرنا.

كما أنّ مقتضى إطلاق الأوّل ثبوت الحكم في الليل والنهار لكنّ المفهوم من جميع الروايات أنّ التظليل من جهة الشمس، فلا مانع منه فيالليل، فتأملّ نعم، إطلاقه يشمل

---

١. المصدر، ج٩، ص١٤٦.

٢. المصدر، ص١٥٢.

٣. المصدر، ص١٤٦.

حالتي السفر والنزول، ومثله في هذا الإطلاق غيره لكن يقيّده غيرها ممّا دلّ على الفرق المذكور.[١]

أقول: تفصيل البحث عن فروعات هذه المسألة مذكور في محلّه.

### ٣٤١. الظلم

الظلم قبيح عقلاً، بل أكثر مايقبّحه العقل إنّما هولأجل تطبيق عنوان الظلم عليه، وهذا العنوان لايمكن أن يكون حسناً أبداً، بل هو قبيح دائماً.[٢]

والشرع أيضاً حرّمه أشدّ التحريم. قال الله في قرآنه: «وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ ٱلنّارُ»؛[٣] فإذا تمسّ النار من يركن إلى الظالم، فكيف الظالم نفسه؟! «وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»، وفي كثير من الآيات القرآنيّة استعمال «الظلم» بمعنى «المعصية» و هو بهذا المعنى خارج عن هذه المسألة.

ثمّ إنّه يجوز للمظلوم الانتقام من الظالم، كما مرّ. قال الله تعالى: «وَذَكَرُوا ٱللّهَ كَثِيراً وَٱنْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا».[٤]

وقال تعالى: «وَلَمَنِ ٱنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ».[٥]

وفي القرآن آيات كثيرة شاملة للمقام بإطلاقها، ووضوح المسألة يغنينا عن التفصيل.

وفي صحيح الوليد أو موثّقته عن الصادق عليه السلام: «ما من مظلمة أشدّ من مظلمة لايجد صاحبها عليها عوناً إلّاالله».[٦]

و في صحيح هشام بن سالم عند قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: اتّقوا الظلم؛ فإنّه ظلمات يوم القيامة».

---

١. راجع: المصدر، ص١٥٢، صحيح ابن بزيع.

٢. ويشكل الأمر في تجويز الفقهاء أو أكثرهم قتل الحيوانات بلاجهة عقلائيّة، كدفع ضرر، أو جلب منفعة، والأحوط ـ إن لم يكن الأقوى ـ المنع؛ فإنّه ظلم، والظلم حرام عقلاً و شرعاً، ولنعم ما قال السعدي:

مـــيازار مـــوری کـــه دانـــه کش است　　که جان دارد و جان شیرین خوش است

٣. هود(١١): ١٣.

٤. الشعراء (٢٦): ٢٢٧.

٥. الشورى (٤٢) ٤١.

٦. وسائل الشيعه، ج١١، ص٣٣٨.

وفي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «ما من أحد يظلم مظلمة إلّا أخذه الله بها في نفسه وماله. فأمّا الظلم الذي بينه وبين الله، فإذا تاب غفرله».

وفى صحيح هشام عن الصادق عليه السلام :«من ظلم مظلمة أُخِذَ بها في نفسه أو في ماله أو فى ولده».

وفي صحيح ابن يسار، قال أبو عبدالله عليه السلام: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً وفاته، فليستغفر الله له؛ فإنّه كفّارة له».[1]

أقول: لا منافاة بين الأخيرة وما سبق؛ لإمكان حمله على الاقتضاء ونظارتها إلى نفي الفعليّة؛ إذ يمكن أن يعوّض الله المظلوم بمقدار حقّه أو أزيد عند استغفار الظالم حين عجزه عن استدراك حقّ المظلوم، واستيفائه له، فتدبّر جيّداً.

ويحتمل أن يكون الاستغفار كفّارة بالنسبة إلى العذاب المستحقّ من عصيان الله دون المستحقّ من إتلاف حقّ الناس، ولا حظ باب التوبة في قسم الواجبات.

ثمّ إنّه يمكن أن لايحكم بحرمة أخذ حبّة من الحنطة والشعير و غيرهما ممّا لا ماليّة له بنظر العرف من جهة صدق عنوان الظلم عليه؛ فإنّ الحبّة المذكورة ونظائرها وإن كانت مملوكة إلّا أنّه لادليل على حرمة التصرّف في ملك الغير أو أكله. والذي يحرم تصرّفه واستعماله من دون الإذن هو المال المفروض عدم صدقه عليها. ويمكن أن نلحق بالحبّة الفضاء بناءً على أنّه ليس بمال عرفاً.

وأمّا إن قلنا بأنّ المال هو ما يميل إليه النفس، أو ما يبذل بإزائه شيء، فلا شكّ في صدقه على الفضاء.

## ٣٤٢. الظنّ في حقّ الرّب جلّ جلاله في الجملة

قال الله تعالى «وَلـٰكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللّٰهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمّا تَعْمَلُونَ * وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ اَلَّذِى ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْداكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الخاسِرِينَ».[2]

---

١. المصدر، ص٣٤٣.

٢. فصّلت (٤١): ٢١ و ٢٢.

وفي المجمع: «الإرداء»: الإهلاك».

أقول: الظاهر وجوب الاعتقاد بأنّ الله تعالى يعلم كلّ شيء، فإنّ الآيات الكريمة توجب علم القارئين بعموم علمه وقدرته تعالى. وكأنّه اليوم من الواضحات الإسلاميّة.

### ◻ الظنّ السوء

قدمرّ ما يتعلّق به في حرف «س» تحت عنوان «سوء الظنّ بالله وبالمؤمنين»، فراجع.

### ◻ إظهار الشماتة بالمسلم

في رواية الوائلة: «قال رسول‌الله ﷺ: لاتظهر الشماتة بأخيك، فيرحمه‌الله ويبتليك».

وفي رواية أبان عن الصادق عليه السلام: «لاتبدي الشماتة لأخيك، فيرحمه الله ويصيرها بك، وقال: من شمت بمصيبة نزلت بأخيه لم يخرج من الدنيا حتى يفتتن».[1]

أقول: الروايتان ضعيفتان سنداً ودلالةً، لكنّ الغالب ترتّب عنوان محرّم آخر عليه، كالإيذاء، والتوهين، والإذلال، ونحوها، والله العاصم.

## ٣٤٣. الظهار

في الشرائع و الجواهر:

لاخلاف في أنّ (الظهار محرّم؛ لاتّصافه بالمنكر) والزور في قوله تعالى: «**وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ القَوْلِ وَزُوراً**» و هما معاً محرّمان مع تصريح الرواية الواردة بسبب نزولها بكونه معصيةً (و) لكن (قيل) وإن لم نحقّقه لأحد من أصحابنا: (لاعقاب فيه؛ لتعقيبه بالعفو)، فقال عزّوجلّ بعد ذكره: «**وَإِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ**» و هو يستلزم نفي العقاب.

---

١. المصدر، ج٢، ص٩١٠.

وفيه أنّه لايلزم من وصفه تعالى بالعفو والغفران فعلّيّتهما بهذا النوع من المعصية... ونظائره في القرآن كثيرة، كقوله تعالى: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ فِيما أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلـٰكِنْ ما تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكانَ اَللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[1]

### □ إظهار المُحرِمة حليَّها للرجال

في صحيح ابن الحجّاج، قال: سألت أباالحسن عن المرأة يكون عليها الحليّ، والخلخال، والمسكة، والقرطان من الذهب، والورق تَحرمُ فيه و هو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها انتزعه (اتنزعه ظ) إذا أحرمت أوتتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه وتلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها و مسيرها».[2]

أقول: وفي شمول الرجال للمحارم والزوج نظر؛ لدعوى الانصراف إلى غيرهم. وإن قلنا بإلحاق المحارم بغيرهم، لأشكلنا في شمول الرواية للزوج، والله العالم.

ويحتمل قويّاً عدم حرمته للمحرمة أصلاً، ونهي الإمام عن إظهارها من جهة حرمة إبداء الزينة للأجانب مطلقاً. و إن شئت، فقل: إنّ نهيه عليه السلام هنا للإرشاد.

وسيأتي مزيد بحث له في عنوان «اللبس» في حرف «ل» إن‌شاء الله.

ولاحظ عنوان «الضرب» في الجزء الأوّل ذيل عنوان «ضرب النساء أرجلهنّ».

---

١. جواهر الكلام، ج٣٣، ص١٢٩.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٣١.

# «ع»

**□ عبادة الحائض والنفسا**

أشرنا إليها في صلاة الحائض في حرف «ص».

**□ عبادة الشيطان**

قال الله تعالى: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا ٱلشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ».[1]

أقول: الظاهر أنّ عبادة الشيطان في الآية عبارة عن إطاعته فيما يوسوس من ترك الواجبات و إتيان المحرّمات وإن كانت العبادة أخصّ من الإطاعة، كما لايخفى، وإن أريد بها معناها الأخصّ، فتدخل فيما يأتي.

**٣٤٤. عبادة غير الله**

قال الله تعالى: «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ».[2]

و قال: «إِنَّكُمْ وَما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَها وارِدُونَ».[3]

---

١. يس (٣٦): ٦٠.

٢. الأنعام (٦): ٥٦؛ غافر (٤٠): ٦٦.

٣. الأنبياء (٢١): ٩٨.

أقول: عبادة غير الله شرك و هو من أكبر الكبائر، و يدخل فيها الركوع و السجود لغير الله تعالى؛ فإنّهما من العبادات ولو كانا في غير الصلاة.

**بحث مهم**

لاإجمال في معنى العبادة المأمور بها؛ فإنّها بمصاديقها مبيّنة في الشرع و الفقه كالصلاة و الصوم و... ولاسبيل إلى اختراع العبادات؛ فإنّها تشريع و بدعة، فهي باطلة و محرّمة، و هذا واضح، و إنّما الصعوبة في تعريف العبادة التي هي محكومة بالحرمة والإشراك، والوهابيّة الضالّة المضلّة اخترعت في تعريفها شيئاً مغائراً لمعناها اللغويّ، وبه تنسب المسلمين إلى الكفر؛ لدواع عندهم (خذلهم الله تعالى) ونحن ذكرنا هذا البحث في كتابنا: توحيد اسلامی و نظری بر وهّابیّت و قدطبع في الباكستان و إيران أيّام جهادنا مع المار كسيّين في أفغانستان، ويجدربأهل التحقيق أن يراجعه؛ فإنّي لم أرفي الكتب الفقهية بحثاً عن هذا الموضوع.

و هنا احتمال آخر و هو أنّ العبادة الموضوعة للحرمة هي نفس العبادة الموضوعة للوجوب و الندب، فإنّ الشارع بيّن الثانية دون الأولى، ولو كانت مغائرة للثانية لبيّنها، فتأمّل في المقام، والله الملهم للصواب.

**٣٤٥. العتوّ عن أمرالله و نهيه**

قال الله تعالى: «فَلَمّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ».[١]

وقال الله تعالى: «فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ».[٢]

أقول: العتو والعتى ـ كما في بعض كتب اللغة: الاستكبار وتجاوز الحدّ.

ولا فرق في الحكم المذكور بين هذه الأمّة وسائر الأمم، كما لا يخفى، بل الظاهر ثبوت حرمة العتوّ وإن أتى بما كلّف به، فلاحظ.

---

١. الأعراف(٧): ١٦٦.

٢. الذاريات (٥١): ٤٤.

### ▫ العثو في الأرض

قال الله تعالى: «وَلا تَعْثَوْا فِـى الْأَرضِ مُفْسِدِينَ».[١] و لا يخفى أنّ النـهي المـذكور لايتضمّن حكماً جديداً.

## ٣٤٦. العجب

في صحيح الثمالي عن السجاد عليه السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: ثلاث منجيات: خوف الله في السرّ والعلانية، والعدل في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفـقر. وثـلاث مهلكات: هوى متّبع، وشحّ مطاع، وإعجاب المرءبنفسه».[٢]

أقول: الروايات الواردة في ذمّ العجب كثيرة جدّاً، بل لا يبعد حصول العلم بصدور بعضها عن المعصوم عليهم السلام.

وقال سيّدنا الحكيم قدس سره في مستمسكه:

نعم، يظهر من كثير من الأخبار حرمته لكنّه لاينطبق على العمل ليمتنع التقرّب به حينئذ، ومجرّد كونه من المهلكات و أنّه مانع من صعود العمل إلى الله سبحانه ومن قبوله أعمّ من الإبطال...».[٣]

أقول: ولكن مع ذلك استفادة الحرمة الذاتيّة منها مـحلّ إشكـال؛ لاحـتمال إرادة الإرشاد إلى لوازمه من ترك الوظائف اللازمة الشرعيّة، وعدم الخوف، والرجـاء إليـه تعالى، فلاحظ وتأمّل.

ثمّ العجب في اللغة: الكبر. أعجب بنفسه: استكبر. أعجب بالشيء: أسرّ الشيء. وقال بعضهم: «العجب: استعظام العمل الصالح، و استكباره، والابتهاج له، والإدلال به، وأن يرى نفسه خارجاً عن حدّ التقصير. وأمّا السرور به مع التواضع له تعالى والشكر له على التوفيق لذلك، فهو حسن. انتهى كلامه.

---

١. البقرة (٢): ٦٠؛ الأعراف، (٧): ٧٤؛ هود (١١): ٨٥؛ الشعراء(٢٦): ١٨٣؛ العنكبوت(٢٩): ٣٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١، ص٧٩.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٤٦٣.

وذكر السيّد الأستاذ الحكيم المذكور في كتابه منهاج الصالحين «التكبّر» في عداد الكبائر، ويأتي في محلّه. و إنّما الكلام في حرمة العجب بمعناه الثاني.

### ٣٤٧. العجلة بالقرآن

قال الله تعالى: «وَلاتَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ».

أقول: يحتمل كون النهي إرشاديّاً، ويحتمل كونه مولويّاً حسب الاختلاف في تفسير الآية، فراجع التفاسير.

### □ تعدّي حدود الله

قال الله تعالى: «تِلْكَ حُدُودُ ٱللّٰهِ فَلا تَعْتَدُوها وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللّٰهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلظّالِمُونَ».[١]

هذه الآية وغيرها ممّا يشابهها ليست دالّة على حكم جديد، كما لايخفى.

### □ الاعتداء

قال الله تعالى: «وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلاتَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».[٢]

و قال تعالى: «وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا».[٣]

و قال: «وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ المَسْجِدِ الحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا».[٤]

وذكر بعض المفسّرين في ذيل الآية الأولى «أنّ النهي مطلق يراد به كلّ ما يصدق عليه أنه اعتداء، كالقتال قبل أن يدعى إلى الحقّ والابتداء بالقتال، وقتل النساء والصبيان».

---

١. البقرة(٢): ٢٢٩.
٢. البقرة(٢): ١٩٠.
٣. البقرة(٢): ٢٣١.
٤. المائدة(٥): ٢.

أقول: الاعتداء هو التجاوز عن الحدّ، فهو والظلم واحد، فليس فيه حكماً جديداً. وأمّا تحديد الاعتداء الجائز على الكفّار، فلعلّه سيأتي في باب القتل، والله الموفّق.

### ٣٤٨. عداوة الشيعة

في الصحيح عن الصادق عليه السلام أنّ الرجل ليحبّكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله الجنّة بحبّكم، و أنّ الرجل ليبغضكم و يعلم ما أنتم عليه فيدخله الله ببغضكم النار.[١]

أقول: قد تقدّم الكلام في هذا الموضوع في حرف «ب» في عنوان «التباغض».

### ٣٤٩ و ٣٥٠. عداوة الرسل والملائكة

قال الله تعالى: «مَنْ كانَ عَدُوّاً لِلّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكالَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرِينَ».[٢]

قال المجلسي رحمه الله في السماء والعالم من البحار: «الظاهر أنّ التعبير بالكافرين عنهم (أي اليهودِ) لبيان أنّ هذا أيضاً من موجبات كفرهم، وتدلّ الآية على أنّه تجب محبّة الملائكة، وأنّ عداوتهم كفر»،[٣] انتهى.

أقول: استفادة حرمة عداوة الملائكة من الآية الكريمة لابأس بها وأمّا وجوب محبّتهم، فلا يستفاد بوجه.

### ◻ تعطيل الحدود

في الصحيح عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اللّهمّ ... قلت لنبيّك صلى الله عليه وآله ...: يامحمّد، من عطّل حدّاً من حدودي، فقد عاندني وطلب بذلك مضادّتي».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٣٩. الرواية محتاجة إلى البحث والتأمّل.
٢. البقرة(٢): ٩٨.
٣. بحارالأنوار، ج٥٩، ص١٤٩.
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٩.

أقول: الظاهر أنّ التعطيل بمعنى الترك دون التأخير، فحرمته عرضيّة لأجل ترك الواجب.

### ٣٥١. التعرّب بعدّ الهجرة

في صحيح ابن محبوب، قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي؟ وما هي؟ فكتب: «الكبائر من اجتنب ما وعدالله عليه النار كفّر عنه سيّئاته إذا كان مؤمناً، والسبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف».[١]

أقول: وكذا عدّ التعرّب المشار إليه من الكبائر في صحيح ابن مسلم، و غيرهما.

وفي خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «لارضاع بعد فطام، ولاوصال في صيام، ولايتم بعد احتلام، ولا صمت يوماً إلى الليل، ولاتعرّب بعد الهجرة، ولاهجرة بعد الفتح، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك...»[٢]

وفسّره في مجمع البحرين بقوله:

> يعني الالتحاق ببلاد الكفر والإقامة بها بعد المهاجرة عنها إلى بلاد الإسلام، وكلّ من رجع من الهجرة إلى موضعه من غير عذر ... كالمرتدّ. وفي كلام بعض علمائنا: التعرّب بعد الهجرة في زماننا هذا أن يشتغل الإنسان بتحصيل العلم ثمّ يتركه، ويصير منه غريباً؛ انتهى.

أقول: التعرّب يفرض على أقسام:

فمنها: الارتداد، فيرجع المكلّف إلى بلده و موضعه مرتدّاً عن الإسلام إلى كفره.

---

١. المصدر، ج١١، ص٢٥٢.

٢. المصدر، ج١٦، ص١٥٦.

ومنها: انتقال المكلّف إلى مكان لايقدر تعلّماً وعملاً على إطاعة ربّه عزّ اسمه.

ومنها: الالتحاق ببلاد الكفّار والسكونة فيها وإن تمكّن من إتيان وظائفه.

ومنها: ذهاب المؤمن إلى بلاد المخالفين. إمّا مع التمكّن من العمل بمذهبه. و إمّا بدونه، فالصور خمسة. لا إشكال في حرمة الأوّل والثاني، بل الثاني لعلّه المتيقّن من التعرّب المحرّم فضلاً عن الأوّل الذي لايحتاج في حرمته إلى كونه في التعرّب بعد الهجرة. كما أنّه لاإشكال في جواز الرابع قطعاً. وأمّا الأخير، فإن تمكّن من العمل تقيّة، فلا يبعد القول بالجواز؛ للسيرة. وإن لم يتمكّن أصلاً، كما في أداء الخمس و نحوه، فالاقوى عدم الجواز، فافهم.

وأمّا الثالث، ففيه إشكال وتردّد. والمسألة في العصر الحاضر محلّ لابتلاء الناس، ومقتضى البراءة هو الجواز؛ سواء أكان المرجع ماهاجر منه أولا أم غيره؛ حاضرةً كانت أو بادية، لكن جوازة موقوف على عدم خوف ارتداد الأولاد وأخذ ثقافة الكفّار، كما هو كذلك اليوم غالباً، بل و إتيان المحرّمات المباحة في مجتمع الكفر.

قال الشهيد الأوّل في جهاد اللمعة قال: «و يحرم المقام في بلد الشرك لمن لايتمكّن من إظهار شعائر الإسلام».

وقال الشهيد الثاني في شرحه:

من الأذان، والصلاة، والصوم وغيرها ... «واحترز بغير التمكّن ممّن يمكنه إقامتها؛ لقوّة، أوعشيرة تمنعه، فلا تجب عليه الهجرة. نعم، تستحبّ لئلاّ يكثر سوادهم، وإنّما يحرم المقام مع القدرة عليها (أي الهجرةِ)، فلو تعذّرت ... فلا حرج، وألحق المصنّف فيما نقل عنه ببلاد الشرك بلاد الخلاف التي لايتمكّن فيها المؤمن من إقامة شعائر الإيمان مع إمكان انتقاله إلى بلد يتمكّن فيه منها. انتهى.

أقول: بعض هذا الكلام مؤيّد لما قلنا من الجواز في الصورة الثالثة، وبعضه الأخير قد عرفت مافيه.

ونحن ذكرنا تفصيل فروع الهجرة في كتابنا توضيح مسايل جنگی الذی ألّفناه بعد تأليف هذا الكتاب بسنوات، وننقل هنا ما ذكرنا في هامش الصفحة الإحدى والثمانين،

الطبعة الثانية منه: المستفاد من الآية[١] أوّلاً: وجوب الهجرة من كلّ محلّ لايتمكّن من التديّن وإن لم يكن بلد شرك، كما في البلاد الأفغانيّة فعلاً. وثانياً: أنّ المناط في وجوبها هو العصيان (الظلم بالنفس) المحقّق بترك الواجبات وإتيان المحرّمات فقط من دون اعتبار المستحبّات، كالأذان. و ثالثا: الاكتفاء بالتديّن ولو في حالة الاختفاء؛ فإنّه الرافع للظلم على النفس من دون اعتبار التجاهر بالعمل، ورابعاً: كفاية العمل ولو مع الأذيّة؛ لعين ما قلناه في الثالث. فهذه ملاحظات أربع على كلام جمع من العلماء: منهم: صاحب الجواهر.

وأمّا ما نقله في المجمع عن بعضهم، فهو ليس من التعرّب، وترك التعلّم ليس بحرام مطلقاً؛ فإنّ التعلّم ربّما يكون مستحبّاً، وربّما واجباً كفائيّاً، وربّما واجباً عينيّاً.

### ٣٥٢ و ٣٥٣. عزم عقد النكاح للمعتدّة

قال الله تعالى: «وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ اَلنِّكاحِ حَتّىٰ يَبْلُغَ اَلكِتابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ ما فِي أَنْفُسِكُم فَاحْذَرُوهُ».[٢]

قيل: العزم عقد القلب على الفعل، وتثبّته بحيث لايبقى فيه وهن في تأثيره إلاّ أن يبطل من رأس. والعُقدة من العقد بمعنى الشدّ... ثمّ في تعليق عُقدةِ النكاح بالعزم الذي هوأمر قلبي، إشارة إلى أنّ سنخ هذه العُقدة أمر قائم بالنيّة والاعتقاد؛ فإنّها من الاعتبارات العقلائيّة التي لاموطن لها إلّا ظرف الاعتقاد، والمراد بالكتاب هو المكتوب، أي المفروض من الحكم وهو التربّص الذي فرضه الله على المعتدّات.

فمعنى الآية: ولاتجرّوا عقدة النكاح حتّى تنقضي عدّتهنّ. أي فليس المحرّم هو العزم على العقد، بل نفس العقد؛ فإنّ العزم عليه جائز؛ لقوله تعالى قبل هذه الآية: «وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ اَلنِّساءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ»، كما في المجمع. لكن أورد عليه في الجواهر:

---

١. النساء(٤): ٩٩ و ١٠٠.

٢. البقرة(٢): ٢٣٧.

بأنّ المباح هو العزم على النكاح بعد العدّة لافيها؛ فإنّ النكاح إذا كان حراماً كان العزم عليه أيضاً محرّماً فالاتّفاق على إباحة العزم على النكاح بعد انقضاء العدّة لايقتضي حمل العزم على نفس الفعل؛ إذ يمكن على معناه الحقيقي مع التقييد بالعدّة، ومنه يعلم تقييد الإكنان بما بعد العدّة؛ لأنّ العزم على القبيح قبيح، فيمتنع من الحكيم تجويزه.

أقول: لايبعد أن يكون مراد الأمين الطبرسيﷺ أيضاً ما ذكره صاحب الجواهرﷺ، فيكون النزاع في العزم الجائز غير القبيح لفظيّاً.

ثمّ قال صاحب الجواهر في وجه حرمة أصل النكاح: فإنّ المفهوم منه (أي من قوله تعالى: «وَلا تَعْزِمُوا») عرفاً النهي عن النكاح نفسه ولو لشيوع التعبير عن تحريم الفعل بالنهي عن مقدّماته لقصد المبالغة... فلأنّ تحريم عزم النكاح يستلزم تحريم النكاح المعزوم عليه؛ فإنّه لو كان جائزاً لجاز العزم عليه قطعاً؛ إذ لاحكم للعزم بالنظر إلى ذاته ... بل لايعقل جواز الفعل مع تحريم العزم عليه.[1] ثمّ الظاهر جريان الحكم فى حقّ المعتدّة حرفاً بحرف.

**فائدة**

من تزوّج امرأة في عدّتها عالماً بالحكم والموضوع، حرّمت عليه أبداً بمجرّد العقد، وكذا إن جهل المدّة والتحريم أو أحدهما، ودخل بها قبلاً أودبراً، حرّمت عليه أيضاً، ولولم يدخل، بطل ذلك العقد وكان له استئنافه بعد انقضاء العدّة بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الأجماع بقسميه عليه ... كذا في الجواهر. لاحظ الروايات في الوسائل.[2]

ففي صحيح الحلبي عن الصادقﷺ: «إذا تزوّج المرأة في عدّتها ودخل بها، لم تحلّ له أبداً عالماً كان أو جاهلاً، وإن لم يدخل حلّت للجاهل دون الآخر، وعليه يحمل المطلقات.

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٨٣ و ما بعدها.
٢. المصدر، ص٣٤٥.

**تتمّة**

قال في شرح اللمعة عند قول الماتن: «وزوجة الغائب (تعتدّ) في الوفاة من حين بلوغ الخبر بموته وإن لم يثبت شرعاً، لكن لايجوز لها التزويج إلاّ بعد ثبوته».

أقول: يأتي تفصيله في عنوان «التربّص» في الجزء الثالث في الواجبات.

## ٣٥٤. التعصب

في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من تعصّب أوتُعصِّب له[١] فقد خلع ربقة الإيمان من عنقه».

و في خبر السكوني عنه عليه السلام، عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «من كان في قلبه حبّةٌ من خَرْدلٍ من عصبيّةٍ، بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهليّة».[٢]

وفي رواية غير قويّة سنداً عن السجاد عليه السلام: «العصبيّة التي يأثم عليها صاحبُها أن يرى الرجال شرارَ قومِه خيراً من خيارِ قومٍ آخرين، وليس من العصبيّة أن يحبّ الرجل قومَه، ولكنّ من العصبيّة أن يُعين الرجل قومَه على الظلِم».[٣]

أقول: المتيقّن من العصبيّة المحرّمة ترويج باطل قومه، وظلمه على حقّ غيرهم، بل الترويج المذكور حرام وإن لم يكن من قومه، فلاحظ.

### ◻ العصير العنبيّ

تقدّم بحثه في عنوان «اشرب» في حرف «ش»، فلاحظ.

## ٣٥٥. عضد شجر المدينة

في موثّقة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرّمَ اللهُ حرَمه بريداً في بريد أن

---

١. أي برضاه.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٩٦. بنينا أخيراً على عدم اعتبار أخبار السكوني.

٣. المصدر، ص٢٩٨.

يختلى خلاه، أو يعضد شجره إلّا الأذخر، أويصاد طيره. وحرّم رسول‌الله ﷺ المدينة و ما بين لابيتهما صيدها، وحرّم ما حولها بريداً في بريد أن يختلى خلاها، ويعضد شجرها إلّا عودي الناضح».[١]

أقول: لاحظ عنوان «القلع» في حرف «ق».

والأظهر هو عدم اختصاص الحكم بالعضد، بل جريانه في مطلق القطع. والحكم هو الحرمة إن لم تكن السيرة على خلافه، وإلّا فالأحوط المنع لغير أهل المدينة، لكن اليوم لم يبق موضوع لاختلاء خلاها وعضد شجرها، لكثرة زرع الورد و الشجر و النبات. و أمّا صيد المدينة، فتركه احترام له ﷺ على كلّ حال.

### ٣٥٦. عضل النساء عن النكاح

قال الله تعالى: «فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْواجَهُنَّ إِذا تَراضَوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ».[٢]

أقول: تدلّ الآية على حرمة منع النّاس المرأة بعد قضاء عدّتها عن نكاح زوجها الأوّل إذا تراضيا بصورة مشروعة غير محرّمة، ويمكن أن يستفاد من الآية وغيرها حرمةُ المزاحمة للناس فيما عليه سلطنتهم وإن لم يكن بمال.

### □ عضل النساء

قال الله تعالى: «وَلا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ».[٣]

تدلّ الآية على حرمة تضييق الأزواج على زوجاتهم؛ ليجبرن على بذل شيء من الصداق لأجل الطلاق. نعم، يجوز الفعل المذكور في صورة الفاحشة المبيّنة وهي الزنا على ما قيل... .

ويمكن أن يقال: إنّ هذا ـ كسابقه ـ ليس حكماً جديداً، بل هما من أفراد الظلم

---

١. المصدر، ج٩، ص١٧٤.
٢. البقرة (٢): ٢٣٢.
٣. النساء(٤): ١٩.

المحرّم، والاستثناء المذكور في هذه الآية استثناء عن حرمة الظلم؛ انتقاماً وانتصاراً، فلاحظ.

### □ تعظيم السلطان الجائر

في موثّقة سماعة، قال: سألته عن المسافر كم يقصّر الصلاة؟ فقال: «في مسيرة يوم، ذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ. ومن سافر قصّر وأفطر إلّا أن يكون رجلاًمشيّعاً لسلطان جائر، أو خرج إلى صيد...» رواه الشيخ كذلك في الاستبصار[1] فيدلّ على حرمة مطلق تعظيم السلطان الجائر؛ إذ لا خصوصيّة للتشييع، لكن الموجود في النسخة المخطوطة الجيّدة حسب قول محشّي الاستبصار «مستتبعاً» بدل «مشيّعاً» فيناسب تطبيقه على رجل من أعوان الظلمة، أو مغلوب على أمره يجهل المسافة أونحوه.

والمذكور في التهذيب[2]: «إلّا أن يكون رجلاً مشيّعاً» بحذف كلمة «لسلطان جائر» لكنّه ليس بمهمّ؛ لذكرها في نسخة الاستبصار، فيحمل ما في التهذيب على الاشتباه والسهو من المؤلّف أو الناسخ، على أنّه لامعنى لكون مطلق التشييع مانعاً عن القصر، وحمله على كثير السفر خلاف الظاهر.

ويمكن أن يقال: إنّ مطلق ما يمنع عن القصر، ليس بحرام، كما يفهم من روايات باب القصر؛ إذ قد يكون السفر الباطل يتمّ فيه الصلاة، كما في سفر الصيد اللهويّ عند من لايقول بحرمته، لكنّ المناسبة بين الموضوع والحكم، تقتضي الحرمة، فالعمدة في الإشكال هو الوجه الأوّل.

### ٣٥٧. عقد المحرم إزاره في عنقه

في رواية سعيد الأعرج أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن المحرم يعقد أزاره في عنقه؟ قال: «لا».[3]

---

١. الاستبصار، ج١، ص٢٢٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٠٧.
٣. وسائل الشيعة، ج٩،ص ١٣٥.

أقول: دلالة الرواية على المنع لابأس بها، لكنّ في طريق الصدوق إلى سعيد المذكور «كرام الخثعمي» فقد وصفه الشيخ بـ«أنّه واقفي خبيث» لكنّ النجاشيّ كرّر وصف «الثقة» في حقّه، فالجمع بين القولين يقتضي إرجاع الخباثة إلى جهة وقفه، والوثاقة إلى كلامه، فيكون الرجل موثّقاً، لكنّ الذي يوجب التوقّف في ذلك قول الشيخ في كتابه الغيبة[1] حيث قال:

فروى الثقات أنّ أوّل من أظهر هذا الاعتقاد (الوقف على الكاظم عليه السلام) عليّ بن أبي حمزة البطائني، و زياد بن مروان القنديّ، وعثمان بن عيسى الرواسيّ طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها، واستمالوا قوماً فبذلوا لهم شيئاً ممّا اختانوه من الأموال نحو حمزة بن بزيع، وابن المكاري، وكرام الخثعمي، وأمثالهم، فروى محمّد بن يعقوب... .

أقول: فمثل هذا الخائن الذي يكذب لأجل المال، لايصلح للاعتماد على قوله. فإن قلت: كيف تثبت أصل النقل؟

قلت: لافرق بين التوثيق الخاصّ والتوثيق العامّ. وقول الشيخ(رحمه الله): «فروى الثقات» يكفي للحكم بصحّة الرواية، لكن قوله في آخر كلامه: «فروى محمّد بن يعقوب» ظاهر في أنّ مراده بـ«الثقات و رواياتهم» هو الروايات التي نقلها من الرواة المذكورين في كتابه وعليه، فيشكل الأمر؛ إذ ليس فيها ما يثبت خيانة كرام و كذبه.

وهنا شيء آخر وهو أنّه لم يثبت أنّ رواية الثقات هل هو وقف الثلاثة الأوّلين فقط، أو مع نقل استمالة الثلاثة الآخرين؛ إذ يحتمل أنّ نقل استمالتهم من الشيخ قدس سره و هو لمكان إرساله غير حجّة. وعلى كلّ حالٍ، لابدّ من الاحتياط في رواياته، كما ذكرنا في فوائدنا الرجاليه (بحوث في علم الرجال).

## ٣٥٨. عقوق الوالدين

العقوق[2] من الكبائر، والمسألة؛ لمكان ابتلاء الناس بها مستحقّة للتفصيل، فنقول:

---

١. الغيبة، ص٤٢. (مطبوعة النجف الأشرف).

٢. في القاموس: عقّ: شقّ. عقّ والده عقوقاً بفتح العين و في المنجد بضمّها ـ ومعقّةً؛ ضدّ برّه. وفي المنجد: عقّ الولدُ ←

قال الله تعالى: «وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَذِي اَلْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا اَلصَّلاةَ».[١]

وقال تعالى: «وَاَعْبُدُوا اللّٰهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَبِذِي القُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَالْجارِ ذِي اَلْقُرْبىٰ».[٢]

وقال تعالى: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ».[٣]

وقال تعالى: «وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّاتَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَاَخْفِضْ لَهُما جَناحَ اَلذُّلِّ مِنَ اَلرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ اَرْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً».[٤]

وقال تعالى: «وَوَصَّيْنَا اَلإنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ... أَنِ اَشْكُرْ لِي وَلِوالِدَيْكَ إِلَيَّ المَصِيرُ * وَإِنْ جاهَداكَ عَلىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَصاحِبْهُما فِي اَلدُّنْيا مَعْرُوفاً».[٥]

وقال تعالى: «وَوَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ...».[٦]

وقال تعالى: «وَوَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً ...».[٧]

وفي صحيح ابن محبوب، وصحيح السيّد عبدالعظيم الحسني،[٨] وصحيح عبيد، وصحيح ابن سنان،[٩] و حسنة الفضل[١٠] وغيرها عدّ عقوق الوالدين من الكبائر، فلاحظ.

---

← والدَه: عصاه: أي شقّ عصا طاعته وترك الشفقة عليه والإحسان إليه واستخفّ به. وفي مجمع‌البحرين: إذا أذاه وعصاه وترك الإحسان إليه وهو البرّ به. وأصله من العقّ وهو الشق والقطع.

١. البقرة(٢): ٨٣. سياق الآية مانع عن استفادة وجوب الإحسان بالوالدين و كذا الآية التالية.

٢. النساء (٤): ٣٦.

٣. الأنعام (٦): ١٥١.

٤. الإسراء(١٧): ٢٣ ـ ٢٥.

٥. لقمان(٣١): ١٤ و ١٥.

٦. العنكبوت (٢٩): ٨.

٧. الأحقاف (٤٦): ١٥.

٨. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢.

٩. المصدر، ص٢٥٤.

١٠. المصدر، ص٢٦١.

وفي صحيح عبدالله بن المغيرة عن الصادق، عن رسول‌الله ﷺ: «كن بارّاً واقصر على الجنّة وإن كنت عاقّاً، فاقصر على النار».[١]

وصحّه الرواية سنداً مبنيّة على صحّة رواية إبراهيم بن هاشم، عن عبدالله المذكور وإلّا فتصبح مرسلة.

وفي صحيح سيف عن الصادق عليه السلام: «من نظر إلى أبويه نظر ماقت لهما وهما ظالمان له، لم يقبل الله له صلاةً».[٢]

وفي صحيح أبي ولّاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» ما هذا الإحسان؟ فقال: «الإحسان أن تحسن صحبتهما، وأن لاتكلّفهما أن يسألاك شيئاً ممّا يحتاجان إليه وإن كانا مستغنيين، أليس يقول الله «لَنْ تَنالُوا اَلبِرَّ حَتّىٰ تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ» وقال: «إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلاتَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُما» قال: «إن أضجراك، فلا تقل لهما: أفّ ولاتنهرهما إن ضرباك. قال: «وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً» قال: «إن ضرباك فقل لهما: غفر الله لكما، فذلك منك قول كريم. قال: «وَاَخْفِضْ لَهُما جَناحَ اَلذُّلِّ مِنَ اَلرَّحْمَةِ» قال: لاتمل (تملأ ـ يه) عينيك من النظر إليهما إلّا برحمة ورقّة، ولاترفع صوتك فوق أصواتهما ولا يدك فوق أيديهما، ولاتقدّم قدّامهما».[٣]

وفي صحيح معمّر بن خلّاد، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أدعولوالديّ إذا كانا لا يعرفان الحقّ؟ قال: «ادع لهما، و تصدّق عنهما و إن كانا حيّين لا يعرفان الحقّ، فدارهما؛ فإنّ رسول‌الله ﷺ قال: إنّ الله بعثني بالرحمة لابالعقوق».[٤]

أقول: المستفاد من الآيات و الروايات أمور:

الأمر الأوّل: وجوب الإحسان بهما. والمفهوم منه مداراتهما في الأقوال والأفعال والسلوك الجميل معهما. ويدلّ عليه أيضا قوله تعالى: «وَصاحِبْهُما فِي اَلدُّنْيا مَعْرُوفاً»

---

١. المصدر، ج١٥، ص٢١٦.
٢. المصدر، ص٢١٧.
٣. المصدر، ص٢٠٤ و ٢٠٥.
٤. المصدر، ص٢٠٦.

وقوله عليه السلام في صحيح الحنّاط: «الإحسان أن تحسن صحبتهما».

و أمّا قوله عليه السلام فيه: «وأن لاتكلّفهما...» فالظاهر عدم وجوبه ولو من جهة السيرة. والاستشهاد بقوله تعالى: «لَنْ تَنالُوا ٱلبِرَّ حَتّىٰ تُنْفِقُوا مِمّا ...» شاهد أودليل على استحباب عدم التكليف المذكور، كما لا يخفى.

ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين كونهما شابّين أو كبيرين، مؤمنين أو كافرين، بل محسنين أم مسيئين. وما ثبت من جواز الانتصار و الانتقام، كمامرّ في عنوان «السبّ» وغيره يشكل جريانه في المقام مع هذه التأكيدات، بل ديل صحيح الكناني صريح في عدم الجواز في الجملة، فلاحظ، والله الأعلم.

الأمرالثاني: حرمة القول لهما بـ«أفّ» إذا كانا كبيرين في السنّ، كما في آية الإسراء، ويشكل انسحاب الحكم المذكور إلى غير الكبيرين في السنّ. فتأمّل.

وقال في مجمع البحرين: «الأفّ كلمة يقال لما يتضجّر منه و يستثقل»[1] ويصحّ أن نعبّر عنه بالفارسيّة «ملول شدم» و «خسته شدم» و «از صحبت‌تان حوصله‌ام سر رفت» وأمثالها.

ثمّ بلوغهما الكبر يفهم من الصدق العرفي؛ لعدم ضابط معيّن فيه، كما لايخفى.

الأمر الثالث: حرمة نهرهما، أي زجرهما، وفي منتهى الأرب: نهر: سرزنش كردن و بانك بر زدن، ومنه قوله تعالى: «وَأَمّا ٱلسّائِلَ فَلا تَنْهَرْ».

ثمّ الظاهر ثبوت الحرمة لزجر الوالدين غير الكبيرين أيضاً، لكن لابعنوان النهر، بل من جهة ترك الإحسان الواجب؛ فإنّه من أفراده، كما أنّ القول الكريم و خفض الجناح أيضا من أفراده، وليسا شيئاً آخر على الظاهر. وتفسير القول الكريم بالاستغفار في صحيح الحنّاط من باب التطبيق دون الحصر. وأمّا الاسترحام، فيشكل القول بوجوبه، ومن حمل الأمر به «وَقُلْ رَبِّ ٱرْحَمْهُما...» على الندب لم يكن مخالفاً للسيرة المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام.

---

١. وقال أيضا: وفي كلمة «أفّ» على ما قيل تسع لغات. «أفّ» بحركات ثلاث بغير تنوين، وبالحركات الثلاث مع التنوين وأفّة. وقال صاحب القاموس: أفّ يؤفّ وَيئِفّ وتأفّف من كرب أوضجره وأفّ كلمة نكرة... ولغاتها أربعون ... وبهذا العدد صرّح صاحب منتهى الأرب أيضا.

الأمر الرابع: العقوق حرام ومن الكبائر. والظاهر أنّه ترك الإحسان وضدّه. وأمّا النظر الماقت كما في صحيح سيف، فإن عدّ من العقوق، فهو حرام وإلّا فمجرّد عدم قبول الصلاة لايدلّ على حرمته.

الأمر الخامس: كان سيّدنا الأستاذ الخوئي (دامظلّه) في دروسه (خارج الفقه في بحث الصلاة على الميّت) يدّعي حرمة الدعاء لغير المؤمن، ولكنّني لم أجد دليله، ولو فرض حرمته، لكانت خاصّة بغير الوالدين؛ لصحيح عمر بن خلاّد المذكور.

الأمر السادس: وأمّا رفع الصوت واليد فوق صوتهما ويدهما والتقدّم قدّامهما كما في صحيح الحنّاط، فإن عدّت من العقوق أو ترك الإحسان، فهو حرام بلا كلام و إلّا فهو مستحبّ على الأرجح، والله العالم.

الأمر السابع: الآيات والروايات المتقدّمة لا تثبت لزوم إطاعة الأولاد للوالدين فيجوز لهم المخالفة عملاً وإن يحرم العقوق وترك التأدّب معهما قولاً وفعلاً. فإذا قال الوالدان لولدهما: طلّق زوجتك، أوانكح امرأة فلانيّة، أوملّك مالك لنا، أو لفلان أولاتسافر، أوسافر، أو نحو ذلك، فلايجب على الولد الجري على طبقه، وله المخالفة مع التأدّب في الكلام وذكر الأعذار. والتعلّل بتعليلات. وقوله تعالى: «وَإِنْ جاهَداكَ عَلىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما» وإن دلّ على جواز المخالفة، بل وجوبها وحرمة الإطاعة في المحرّمات وترك الواجبات ولو استوجبت المخالفة المذكورة تأذّيهما، لكنّه لايدلّ على وجوب الطاعة في غير المحرّمات وترك الواجبات، كما لا يخفى.

لايقال: إنّ الطاعة وقبول كلامهما من الإحسان الواجب؛ فإنّه يقال: يبعد شمول الإحسان الواجب للمبحوث عنه، كما يظهر من صحيحة الحنّاط.

لكن يشكل الأمر فيما إذا استلزمت مخالفة الولد لهما في مطالبهما تأذّيهما، وانزجارهما، ولم يفد الاحتيال في إقناعهما؛ فإنّه من العقوق المحرّم.

قال في صوم الجواهر: «بل لعلّه (أي صحّة صوم الولد) حتّى مع النهي؛ لعدم ما يدلّ على وجوب طاعة ذلك، مالم تستلزم إيذاء بذلك من حيث الشفقة التي لافرق بين

الوالد والوالدة...».[١]

أقول: استلزم الإيذاء وجوب الطاعة في مثل الطلاق والعتاق والتمليك غير ظاهر، فالفرق بينه وبين السفر والصلاة فى المسجد ونحوه بلا فارق. اللّهمّ إلّا أن يقال بخروج الأمثلة الأولى من وجوب الطاعة في فرض التأذّي بالسيرة الكاشفة عن مذاق الشرع، والمقام مشكل وأشكل منه قول العلاّمةﷺ في المنتهى على ما في جهاد الجواهر من:

أنّ إطاعة الأبوين فرض عين والجهاد فرض كفاية، وفرض العين مقدّم على فرض الكفاية؛ فإنّا لم نجد مايدلّ على فرض طاعة الوالدين مطلقاً، ولعلّ نظر العلاّمة في هذا الإفتاء إلى قوله ﷺ: «أنت ومالك لابيك»،[٢][٣]

لكنّه محلّ إشكال أو منع؛ إذ ليس الولد ملك أبيه يتصرّف فيه كيف يشاء، ولايجوز للولد عملاً إلّا بإذنه.

## بحث و تفصيل

قال الشهيد الأوّل في اللمعة: «وللأبوين منع الولد من الجهاد مع عدم التعيّن».

قال الشهيد الثاني:

وفي إلحاق الأجداد بهما قول قويّ، فلو اجتمعوا توقّف على إذن الجميع. ولا يشترط حرّيّتهما على الأقوى، وفي اشتِراط إسلامهما قولان، وظاهر المصنّف عدمه. وكما يعتبر إذنهما فيه يعتبر في سائر الأسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية مع عدم تعيّنه عليه؛ لعدم من فيه الكفاية، ومنه السفر لطلب العلم، فإن كان واجباً عيناً أو كفاية، كتحصيل الفقه و مقدّماته مع عدم قيام من فيه الكفاية وعدم إمكان تحصيله في بلدهما وماقاربه ممّا لايعدّ سفراً على الوجه الذي يحصل مسافراً لم يتوقّف على إذنهما وإلّا توقّف،[٤] انتهى.

---

١. جواهر الكلام، ج٢١، ص٣٢٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٩٥.

٣. جواهرالكلام، ج٢١، ص٢٣.

٤. الروضة البهية، ج ٢، ص ٣٨٤.

أقول: والأقوى عدم إلحاق الأجداد بهما؛ لاختصاص الأدلّة بهما وفقد ما يشملهم. نعم، إنّ مقتضى الإطلاق عدم اشتراط الحرّيّة والإسلام، كما أفاده خلافاً لصاحب الجواهر في الأخير حيث اعتبر إسلامهما، وما ذكره في وجهه لاينهض دليلاً، فلاحظ. وأمّا اعتبار الإذن في الجهاد، فلم يدلّ عليه دليل لفظيّ أصلاً، وماورد فيه فهو ضعيف سنداً ودلالةً.[١]

نعم، قال العلاّمة في محكيّ المنتهى: «من له أبوان مسلمان لم يجاهد تطوّعاً إلّا بإذنهما، ولهما منعه، وبه قال كافّة أهل العلم»، انتهى.

لكن لم يعلم أنّ الإجماع المذكور على سلطنة المنع أوعليه، وعلى اعتبار الإذن. والعبارة غير ظاهرة في الأخير مع أنّه مخصوص بالجهاد دون سائر الأسفار، كما صرّح به نفسه، و علّله بأن الغالب في الجهاد الهلاك، وفي هذا (أي السفر لطلب العلم والتجارة) السلامة.

وأورد عليه بأنّه مناف لما ذكره أوّلاً من وجوب الطاعة مع عدم تعيّن السفر المزبور عليه، والأظهر عدم الاعتناء بمثل هذه الإجماعات المنقولة في قبال العمومات والإطلاقات اللفظيّة، فلايعتبر إذنهما في شيء من الأسفار والجهاد. وأمّا سلطنتهما على المنع، فليس أيضاً عليها دليل سوى الإجماع المحكيّ عن التذكرة والإيضاح، ونفي وجدان الخلاف في كلام الفقيه المتتبّع صاحب الجواهر(قدس سره)[٢]

والأوجه إلحاق السفر بغيره من الأمور في عدم وجوب الطاعة وعدم حرمة المخالفة إلّا فيما إذا استلزم ترك الإحسان والمصاحبة المعروفة والعقوق على إشكال في بعض الموارد، كما عرفت.[٣]

الأمر الثامن: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله كما في صحيح ابن حازم عن الصادق عليه السلام: «لايمين

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٢.

٢. جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٥٥٢.

٣. قال سيّدنا الأستاذ الحكيم(قدس سره) في اعتكاف مستمسك، ج٦، ص٢٣٢ لاإشكال ظاهراً في حرمة إيذائهما بالمخالفة للأمر أو النهي الصادرين من أحدهما بداعي العطف والشفقة، وكأنّه القدر المتيقّن من وجوب إطاعة الوالدين و حينئذ فإذا نهى أحدهما الولد عن الاعتكاف بداعي الشفقة أو عن الصوم كذلك بطل.

للولد مع والده، ولا للمملوك مع مولاه، ولاللمرأة مع زوجها، ولانذر في معصية ولا يمين في قطيعة».[١]

وظاهره بطلان النذر بدون إذن الوالد دون الوالدة.

## بحث رجالى

سند الحديث في الكافي هكذا: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام.[٢] و هذا السند كماترى معتبر.

لكنّ المتن كأنّه ذيل لرواية أخرى رواه الكليني في محلّ آخر من الكافي.[٣] عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله، فذكر ثمان جملات، ثم ذكر المتن الذي نقلناه هنا، وهو خمس جملات و أنا في اعتمادي على منصور بن يونس متردّد.

فيكون الرواية غير معتبرة باحتمال أنّ منصور بن يونس واقع في هذا السند أيضاً، غاية الأمرسقط اسمه عن السند من الكليني أو من أحد الرواة، واحتمال تعدّد الرواية بعيد جدّاً، ورواه في التهذيب عن الكليني أيضاً كذلك جامع الأحاديث.[٤]

وأمّا الصدوق، فرواه بسنده في الفقيه ليس فيه منصور بن يونس ورواه بسندثان في أماليه عن منصور بن يونس عن منصور بن حازم، وعن عليّ بن إسماعيل، عن منصور بن حازم كما في الوسائل.[٥] لكن كلا السندين غير معتبر.

ورواه أيضاً الطوسي في مجالسه (أماليه) بسند غير معتبر عن ابن أبي عمير و محمدبن إسماعيل، عن منصور بن حازم وعليّ بن إسماعيل الميثمي، عن منصور بن حازم.[٦]

---

١. الكافي، ج٧، ص٤٤٠؛ وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٥٦.
٢. المصدر.
٣. راجع وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٩٠.
٤. جامع الأحاديث، ج٢٠، ص٤١٣.
٥. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٩٠.
٦. المصدر، ج٧، ص٣٨٩.

فينحصر طريق اعتبار الرواية عندي على حصول الوثوق بصدور الرواية لمكان هذه الأسانيد، و سند الراوندي المنقول في المستدرك كما في جامع الاحاديث.[١]

الأمر التاسع: هل يجوز لهما أخذ مال أولادهما بلاإذنهم أومع نهيهم أم‌لا؟ أمّا الأمّ، فلا يجوز لها أخذه؛ لعدم دليل عليه، بل الدليل على خلافه، كما ستعرف، ولا حقّ لها سوى النفقة الواجبة.

و أمّا الأب، فظاهر جملة من النصوص هو الجواز في الجملة، ففي خبر سعيد بن يسار، قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أيحجّ الرجل من مال ابنه وهو صغير؟ قال: «نعم» قلت: يحجّ حجّة الإسلام وينفق منه؟ قال: «نعم، بالمعروف» ثمّ قال: «نعم، يحجّ منه وينفق منه؛ إنّ مال الولد للوالد، ليس للولدأن يأخذ من مال والده إلّا بإذنه».[٢] و سنده عندي ضعيف بعثمان بن عيسى على الأقّل.

وفي صحيح محمّد بن مسلم عنه عليه السلام، قال: سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج الأب إليه؟ قال: «يأكل منه، فأمّا الأمّ، فلاتأكل منه إلاّ قرضاً على نفسها».[٣]

وفي صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام، سألته عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه؟ قال: «يأكل منه ما شاء من غير سرف»، وقال في كتاب عليّ عليه السلام: «إنّ الولد لايأخذ من مالد والده شيئاً إلّا بإذنه، والوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء، وله أن يقع على جارية ابنه إذا لم‌يكن الابن وقع عليها و ذكر ـ أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت ومالك لابيك».[٤]

لكنّ في صحيح الثمالي عن الباقر عليه السلام: «إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت ومالك لأبيك ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: ـ ماأحبّ أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لابدّ منه؛ إنّ الله لايحبّ الفساد».[٥]

والظاهر منه إلغاء إذن الولد في أخذ الأب من ماله بعنوان النفقة الواجبة لاغيرها. اللّهمّ إلّا أن يحمل على الكراهة؛ فإنّها المتيقّن من نفي المحبّة، فتأمّل.

---

١. جامع الأحاديث، ج ٢٠، ص ٤١٣.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٩٥ و ١٩٦.
٣. المصدر، ص ١٩٦.
٤. المصدر، ص ١٩٤ و ١٩٥.
٥. المصدر، ص ١٩٥.

وفي صحيح ابن سنان على قول جماعة، قال: سألته يعني أبا عبدالله عليه السلام: ماذا يحلّ للوالد من مال ولده؟ قال: «أمّا إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقة، فليس له أن يأخذ من ماله شيئاً. و إن كان لوالده جارية للولد فيها نصيب، فليس له أن يطأها إلّا أن يقوِّمها قيمةً تصير لولده قيمتها عليه قال: ـ و يعلن ذلك».

قال: وسألته عن الوالد أيرزأ من مال ولده شيئاً؟ قال: «نعم، ولا يرزأ الولد من مال والده شيئاً إلّا بإذنه. فإن كان للرجل وُلْدٌ صغار لهم جارية فأحبّ أن يقتضيها، فليقوِّمها على نفسه قيمةً ثمّ ليصنع بها ماشاء. إن شاء وطئ وإن شاء باع»[1]

وفي حسنة ابن أبي العلاء، قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ما يحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: «قوته (قوت) بغير سرف إذا اضطرّ إليه». قال: فقلت له: فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه فقدّم أباه، فقال له: «أنت و مالك لأبيك»؟ فقال: «إنّما جاء بأبيه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول‌الله! هذا أبي وقد ظلمنى ميراثي عن أمّي، فأخبره الأب أنّه قد أنفقه عليه و على نفسه، وقال: أنت و مالك لأبيك، ولم‌يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله يحبس الأب للإبن»؟[2]

أقول: التوفيق بين الروايات مشكل، ومع فرض التعارض يرجع إلى القاعدة الدالّة على حرمة مال الغير من دون إذنه و رضاه، كما أنّ ماقيل من الوجوه المحمولة عليها روايات الجواز أيضاً غير متين، والله العالم.

### □ اعتكاف الحائض والنفساء

ادّعى جماعة كثيرة الإجماع على حرمة العبادات المشروطة بالطهارة، كالصلاة، والصوم، والطواف، والاعتكاف على الحائض.[3]

أقول: لاشكّ في الحكم من جهة دخولها المسجد والمكث فيه، وبطلانه من جهة

---

١. قيل: رزأ منه: أصاب منه شيئاً.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٩٧. اعلم، أنّ حسن الحسين بن أبي العلا لم يثبت بطريق قويّ، و ما ذكره السيّد الأستاذ الخوئي في معجم رجاله يشكل الاعتماد عليه، وتعبيرناعنها بالحسنة لأجل قول الأستاذ.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٢٠٤.

اشتراطه بالصوم المتعذّر من الحائض والنفساء، إنّما الكلام فيه من حيث صدور العبادة منهما. والأقوى عدم الدليل هنا على الحرمة الذاتيّة، بل الحرمة تشريعيّة.

### ❐ تعليم الغناء

في رواية سعيد (سعد) بن محمد الطاطري (الطاهري) عن الصادق عليه السلام، قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنّيات؟ فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق».[١]

أقول: لا خصوصيّة للجواري، والحكم عامّ، كما يظهر من مراجعة العرف، لكن سعيداً و أباه مجهولان، فسند الرواية غير معتبر.

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي:

> هل يجوز تعلّم الغناء وتعليمه أم لا؟ قد يكون ذلك بالتغنّي واستماعه، وقد يكون بالتوصيف والسؤال عن قواعده. أمّا الأوّل، فلا شبهة في حرمته. وأمّا الثاني: فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات، ولكنّها ضعيفةالسند، فمقتضى الأصل هو الجواز إلّا أن يطرأ عليه عنوان محرّم.[٢]

أقول: لا فرق في الحكم ـ حسب المتفاهم العرفيّ ـ بين التعليم والتعلّم إلّا أن يدّعى انصراف تعليمهنّ ـ في الرواية ـ إلى التعليم العمليّ، بل مع عدم مراعاة الحجاب والنظر عن شهوة، كما لعلّه الغالب، ويؤيّده أو يدّل عليه التعبير بالكفر، كما لا يخفى، فتدبّر.

## ٣٥٩. عمارة المساجد على المشركين

قال الله تعالى: «**ما كانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَساجِدَ اللّٰهِ شاهِدِينَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالكُفْرِ أُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَفِي النّارِ هُمْ خالِدُونَ * إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ**

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٨٨.

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣١٨.

وَاليَوْمِ الآخِرِ وَأَقامَ الصَّلاةَ وَآتى الزَّكاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلّا اللّهَ فَعَسىٰ أُولـئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ المُهْتَدِينَ».[١]

يحرم عمارة المسجد أيّ مسجد كان ـ وتخصيصه بالمسجد الحرام بلا مخصّص على كلّ كافر غير مسلم، كما يفهم من حبط الأعمال، والخلود، والحصر. وقيل: المراد بالخشية العبادة.

و يشكل الأمر في مقتضى الحصر الدالّ على عدم جواز العمارة إلّا للمؤمن بالله واليوم الآخر، فاعل الصلاة والزكاة. نعم، من لم تجب عليه الزكاة جاز له العمارة قطعاً. اللّهمّ إلّا أن يحمل الآية على الإخبار دون الإنشاء، فيجوز تعميرها لمطلق المسلم.

وهل يختصّ الحكم بالكافر المعطي ولو كان البنّاء والعملة من المسلمين ـ أم يشمل الكافر الأجير أيضاً وإن كان المعطي مسلماً ـ؟ يمكن اختيار الأوّل للانصراف. ويحتمل فى الآية أنّها ناظرة إلى مجرّد الإخبار عن حال الكافر والمؤمن الموصوف بتلك الصفات وعليه، فلادلالة لها على الحرمة. وهذا الاحتمال مرجوح بالنسبة إلى المشركين.

### □ استعمال أواني الذهب والفضّة

في صحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضّة؟ فكرههما. فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنّه كان لأبي الحسن مرآة ملبّسة فضّةً، فقال: «لا...».[٢]

وفي صحيح ابن مسلم ـ بطريق المحاسن[٣] دون الكافى[٤] عن الباقر عليه السلام: «إنّه نهى عن آنية الذهب والفضّة» لكن كتاب المحاسن لم تصل نسخة منه إلى الحرّ و المجلسى بالمناولة و سند معتبر، كما ذكرنا في كتابنا بحوث في علم الرجال، فتسقط جميع رواياته عن الاعتبار.

---

١. التوبة (٩): ١٧ و ١٨.

٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٨٣.

٣. المحاسن، ص٤٧٧.

٤. راجع وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٨٤.

وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام «إنّه كره آنية الذهب والفضّة، و الآنية المفضّضة». وفي السند محمّد بن خالد البرقي الذي قلنا بوجوب الأخذ برواياته احتياطاً.[١]

و في موثّقة بريد عنه عليه السلام: «إنّه كره الشرب في الفضّة، وفي القدح المفضّض، وكذلك أن يدهن في مدهن مفضّض، والمشطة كذلك».[٢]

قال صاحب الحدائق: لاخلاف بين الأصحاب في تحريم الأكل والشرب، وكذا سائر الاستعمالات، كالتطيّب وغيره في أواني الذهب والفضّة، وادّعى عليه العلاّمة في التذكرة وغيره الإجماع.[٣]

وقال أيضا:

> المشهور بين الأصحاب تحريم اتّخاذ الأواني المذكورة وإن كان للقنية والادّخار، صرّح بذلك المحقّق في المعتبر، ونقله عن الشيخ رحمه الله ولم ينقل فيه خلاف إلّا عن الشافعي ... ونقل في المدارك عن العلاّمة في المختلف إنّه استقرب الجواز؛ استضعافاً لأدلّة المنع، واستحسنه وجعل المنع أولى.[٤]

أقول: هذه الروايات لاتدلّ على الحرمة دلالة ظاهرة. وأمّا الكراهة، فهي تفيد مطلق المرجوحيّة الجامعة للحرمة، والكراهة المصطلحة، ومجرّد ذهاب المشهور إلى الحرمة، لاتكون قرينة على إرادتها.

ثمّ الظاهر أو المحتمل في خبر ابن مسلم المذكورة أنّ النهي عن الوجود دون سائر الاستعمالات و إن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه) وجهاً لإرادة الاستعمال في الأكل والشرب، وكذا سيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله.

ولا فرق في النهي عن الوجود بين الصياغة والإبقاء؛ فإنّ المنهيّ عنه إن كان هو الثاني (أي الإبقاء) فحرمة الأوّل (أي الصنع والصياغة) بالأولويّة العرفيّة وإن كان

---

١. المصدر، ص١٠٨٥؛ المحاسن، ص٤٧٨.
٢. المصدر.
٣. الحدائق الناظرة، ج٥، ص٥٠٤.
٤. المصدر، ص٥٠٩ و ٥١٠.

المنهيّ عنه هو الأوّل، فيمكن الحكم بحرمة الثاني للملازمة العرفيّة، فتأمّل. والأوّل أظهر لكن عرفت ضعف الخبرسنداً، والله أعلم.

وأمّا الاستعمال في غير الأكل والشرب، فلادليل على تحريمه. نعم، هو أحوط للإجماع المنقول.

ومنه يظهر حرمة أخذ الأجرة على صنعها أيضاً؛ بناءً على حرمة صياغتها، كما ذكرنا في حرف «أ» في عنوان «الأجر». وأمّا البيع، فالظاهر بطلانة؛ لأنّ ما يحرم صنعه و يجب هدمه كيف يجب الوفاء بالعقد عليه؟ إلّا أن يقال. إنّ البيع يقع على المادّة دون الهيأة وليست لها قسط من الثمن، فيصحّ البيع. ولمزيد البحث راجع مكاسب الشيخ الأنصاريّ.

**تتمّة**

قال المحقّق الفقيه اليزدي في عروته:

لابأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما، كاللوح من الذهب أو الفضّة، والحليّ، كالخلخال وإن كان مجوَّفاً، بل وغلاف السيف والسكّين وإمامة الشطب، بل ومثل القنديل، وكذا نقش الكتب، والسقوف والجدران بهما.

والظاهر أنّ المراد من الأواني مايكون من قبيل الكأس، والكوز، والصينيّ، والقدر، والسماور، والفنجان، وما يطبخ فيه القهوة وأمثال ذلك، مثل كوز القليان، بل والمصفات، والمشقاب، والنعلبكي دون مطلق ما يكون ظرفاً، فشمولها لمثل رأس القليان، ورأس الشطب، وقراب السيف، والخنجر، والسكّين، وقاب الساعة، وظرف الغالية، والكحل، والعنبر، والمعجون، والترياك، ونحو ذلك غير معلوم وإن كانت ظروفاً؛ إذا الموجود في الأخبار لفظ الآنية و كونها مرادفاًللظرف غير معلوم، بل معلوم العدم ... وبالجملة، فالمناط صدق الآنية، ومع الشكّ فيه محكوم بالبراءة.

أقول: الذي يمكن الاستناد إليه في فهم معنى الإناء في الجملةهو صحيح ابن بزيع الدالّ أو المشعر بأنّ ما يلبس به المرآة من الإناء وإلّا لم يكن لسؤال الراوي بعد كراهة

الإمام عن آنية الذهب والفضّة مجال، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وفي غيره يرجع إلى البراءة على الأقوى وإلى الاشتغال على الأحوط.

### □ عمل الصور والتماثيل

تقدّم بحثه في مادّة «التصوير» في حرف «ص» مفصّلاً، فلاحظ.

### ٣٦٠. عمل باب الضلال

في موثّقة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «من عمل باب هدى، كان له أجر من عمل به ولا ينقص أولئك من أجورهم. ومن عمل باب ضلال، كان عليه مثل وزر من عمل به ولاينقص أولئك من أوزارهم».[١]

أقول: ويدخل في باب الضلال بناء السينما، ومجالس الرقص، والغناء، ونشر الصحف، والجرائد المضلّة، والمهيّجة للشهوة، والمرغّبة للنساء إلى الفسق والفجور، وغير ذلك؛ فيحرم أشدّ الحرمة، نعوذ بالله منها، ومن وزرها ومثل وزر عامليها. كما يدخل في الأوّل بناء المساجد والمدارس والمعاهد والجامعات، وأماكن التبليغ والمؤسّسات الخيريّة العامّة، وفّقنا الله له.

### □ استعمال الطيب على المحرم

قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمّار: «لاتمسّ شيئاً من الطيب وأنت محرم، ولامن الدهن وأمسك على أنفك من الريح الطيّبة، ولاتمسك عليها من الريح المنتنة؛ فإنّه لاينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة، واتّق الطيب في زادك، فمن ابتلي بشيء من ذلك، فليعد غسله، وليتصدّق بصدقةٍ بقدر ما صَنَع، وإنّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك، والعنبر، والورس، والزعفران، غير أنّه يكره للمحرم الإدهان الطيّبة إلّا المضطرّ إلى الزيت أو شبهه يتداوى به».[٢]

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٣٨.

٢. المصدر، ج٩، ص٩٤ و ٩٥.

وفي صحيح ابن سنان عنه: «لاتمسّ ريحاناً و أنت محرم، ولاشيئاً فيه زعفران، ولا تطعم طعاماً فيه زعفران».[١]

وفي صحيح حريز عنه عليه السلام: «لايمسّ المحرم شيئاً من الطيب، ولا الريحان، ولايتلذّذ به، فمن ابتلي بشيء من ذلك، فليتصدّق بقدر ما صَنَع بقدر شبعه يعني من الطعام».[٢]

أقول: حُكمُنا بصحّة الرواية مبنيّ على ما استظهره صاحب جامع الرواة(قدس سره) من أنّ عبدالرحمن الراوي عن حمّاد المرويّ عنه لموسى بن القاسم هو ابن الحجّاج دون سيّابة، لكنّ الاستظهار المذكور لايوجب الإقناع.

ثمّ إنّ استعمال الطيب أعمّ من الأكل، والشمّ، واللبس ونحوها، ويلحق بالأربعة المذكورة في صحيح معاوية، الريحان في الحرمة، ولايحمل على الكراهة، كما في غير الريحان؛ لأنّ ظاهر الرواية الأخيرة حرمة الريحان بنفسه، لابعنوان الطيب. نعم، الحكم مبنيّ على الاحتياط اللزومي لأجل تردّد عبدالرحمن بين الثقة والمجهول، كما عرفت، ولكن لاتسقط الرواية لأجله عن الحجّيّة؛ لقوّة احتمال كونه الثقة لأجل أنّه الأشهر، والاسم إذا ذكر مطلقاً، ينصرف إلى مسمّى الأشهر.

ثمّ إنّه يستثنى من الحكم موارد:

المورد الأوّل: موارد الضرورة والتداوي، كمامرّ.

المورد الثاني: الريح من العطّارين فيما بين الصفاء والمروة، كما في صحيح هشام،[٣] لكنّهم غير موجودين في المسعى في هذه الأعصار.

المورد الثالث: خلوق الكعبة.

المورد الرابع: خلوق القبر، كما في صحيح عبدالله و حمّاد.

وتمام الكلام يطلب من كتب مناسك الحجّ.

---

١. المصدر، ص٩٤.

٢. المصدر، ص٩٥.

٣. المصدر، ص ٩٨.

## ▫ العمل بالظنّ

قال الله تعالى: «وَما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلّا ظَنّاً * إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ... إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلّا يَخْرُصُونَ».[١]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ».[٢]

أقول: الآيات القرآنيّة ـ سوى الأخيرة منها ـ تدلّ على عدم حجّيّة الظنّ دون الحرمة، كما لايخفى، فيحرم العمل به إذا كان على نحو التشريع، أو موجباً لترك دليل معتبر شرعيّ في مورده، والآية الأخيرة قد مرّ الكلام حولها في حرف «س» في عنوان «سوء الظنّ» والله العالم.

## ▫ العمل على طبق الوسواس

قال سيّدنا الحكيم‌ﷺ:

> فإنّ الظاهر أنّه لا إشكال في حرمة العمل على طبق الوسواس؛ فيحرم الوسواس نفسه إذا كان يؤدّي إلى العمل على طبقه، كما هو القاعدة في كلّ فعل يعلم بترتّب الحرام عليه ولو بالاختيار، مثل ما إذا علم أنّه إذا دخل مجلس الشراب يختار شرب المسكر؛ فإنه يحرم الدخول إلى المجلس حينئذ، وكذلك في المقام إذا علم أنّه إذا حصل له الوسواس عمل على طبقه، فيحرم عليه حصول الوسواس، فيحرم ما يؤدّى إليه.[٣]

أقول: العمل بالوسواس طاعة الشيطان، كما يستفاد من صحيحة عبدالله بن سنان،[٤] وطاعة الشيطان محرّمة.

وفي الصحيحة المضمرة لزرارة وأبي بصير: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض

---

١. يونس(١٠): ٣٦ و ٦٦.
٢. الحجرات (٤٩): ١٢.
٣. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٢٠٣.
٤. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦.

الصلاة فتطمعوه ...».[١]

لكنّ الأظهر عدم الحرمة؛ لأنّ الحكم بحرمة مطلق طاعة الشيطان، لا دليل عليه، ضروورة أنّ إتيان المكروهات أيضاً من طاعة الشيطان وهو غير محرّم، فافهم. والنهي في المضمرة إرشاديّ ظاهراً وليس بمولويّ مع أنّ قطع الصلاة لم يثبت حرمته، وهكذا الكلام في غير المضمرة من روايات الباب،[٢] والقاعدة المشار إليها فى كلام سيّدنا الحكيم أيضاً غير واضحة، والحاصل أنّ العمل المؤدّي إلى الوسواس لم يثبت حرمته،[٣] و الله العالم.

### □ استعمال آلات اللهو

سيأتي بحث حكمه في حرف «ل» في عنوان «اللهو» .

### ٣٦١. استعمال مال الغير بلا رضاه

أخرج محمّد بن يعقوب عن محمد بن يحيى، قال: كتب محمّد بن الحسن إلى أبي محمّد عليه السلام: رجل اشترى من رجل ضيعةً أو خادماً بمال أخذه من قطع الطريق أومن سرقة؟ فوقّع عليه السلام: «لا خير في شيء أصله حرام، ولايحلّ استعماله».[٤]

ولعلّه في البيع الشخصي دون الكلّيّ والضمير فى كلمة «استعماله» راجع إلى المبيع.

وفي موثّقة سماعة: عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أميّة وهو يتصدّق منه، ويصل منه قرابته، ويحجّ ليغفر له ما اكتسب، و يقول: «**إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ**»؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ الخطيئة لاتُكفِّر الخطيئة...».[٥]

وفي صحيح زيد الشحّام عن الصادق عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقف بمنى حتّى قضى مناسكها ... قال: فإنّ دماءكم و أموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في

---

١. المصدر، ج٥، ص٣٢٩.
٢. المصدر.
٣. لاحظ كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي في التنقيح، ج ٢، ص ١٧١.
٤. المصدر، ج١٢، ص٥٨.
٥. المصدر، ص٥٩.

شهركم هذا، في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه، فيسألكم عن أعمالكم... إلّا من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها؛ فإنّه لايحلّ دم امرئ مسلم، ولا ماله إلّا بطيبة نفسه».[١]

وفي الصحيح عن الصادق عليه السلام في الرجل تدفع إليه امرأته المالَ، فتقول له: اعمل به، واصنع به ما شئت: أله أن يشتري الجارية يطأها؟ قال: «لا، ليس له ذلك».[٢]

دلّت الرواية على عدم جواز استعمال مال الغير، وفيها احتمال آخر أيضاً، وله استثناء، فراجع.[٣]

وفي الصحيح عن الكاظم عليه السلام عن المرأة لها أن تعطي من بيت زوجها بغير إذنه؟ قال: «لا إلّا أن يحلّلها».[٤]

وفي الموثّقة عن الصادق عليه السلام: ما يحلّ للمرأة أن يتصدّق (تتصدّق ظ) من مال (بيت خ ل) زوجها بغير إذنه؟ قال: «المأدوم».[٥]

قيل: هذا محمول على حصول الرضا وإن لم يصرّح بالإذن. ولعلّه غير بعيد؛ فإنّ الموثّقة وإن تصلح مقيّدة للرواية السابقة عليها بحسب الصناعة الفقهيّة غير أنّ الالتزام بها، مشكل، والله العالم.

وقد مرّ في عنوان «الأكل» ما يرتبط بالمقام، فلاحظ.

**فرع**

قيل ببطلان ا لوضوء إذا كان الفضاء الذي يتوضّأ فيه غصبيّاً.

أقول: لكنّ الأدلّة المذكورة تنصرف عن مثل هذا التصرّف والاستعمال، ومع الغضّ عنه، فالبطلان أيضاً محلّ إشكال، لكن تقدّم منّا وجه الحرمة في عنوان «الظلم».

---

١. المصدر، ج١٩، ص٣.
٢. المصدر، ج١٢، ص٢٠٠.
٣. المصدر، ص٢٠١.
٤. المصدر.
٥. المصدر.

**فائدة**

يستثنى من حرمة استعمال مال الغير والتصرّف فيه ما جرت عليه السيرة القطعيّة المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام بين المسلمين، كالجلوس في الأراضي الواسعة، والنوم فيها، والوضوء من الأنهار الكبيرة ونحوها. والمتيقّن منها صورة عدم نهي مالكها، وعدم كونه صغيراً أو مجنوناً، والله العالم. ولاحظ الاستثناءات في مادّة «الأكل».

## ٣٦٢. العود إلى الأرض الموبقة

قال الصادق عليه السلام على ما في صحيح محمّد بن مسلم في رجل أجنب في سفر ولم يجد إلاّ الثلجَ أو ماءً جامداً؟ قال: «هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي يوبق دينه».[١]

أقول: لاينبغي الشكّ في التعدّي عن مورد الرواية إلى كلّ أرض موبقة للدين، فيحرم العود إليها، بل الذهاب إليها ابتداءً، كما في بعض الأسفار المتعارفة وغير المتعارفة اليوم، اللّهمّ إلّا أن يشكل في الرواية بأنّ المصلّي عن تيمّم قد أتى بوظيفته ولم يضرّ بدينه، فالرواية لإجمالها ـ تختصّ بمواردها، ولا مجال للتعدّي إلّا أن يقال: إنّ التيمّم بالثلج أو الماء الجامد إنّما يصحّ اضطراراً لا اختياراً، و على هذا يجوز السفر إلى الفضاء إذا كان معه ما يصحّ به التيمم اختياراً كالتراب و الحجر.

## ٣٦٣. إعانة الظالم في ظلمه

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في مكاسبه:

> معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلّة الأربعة وهو من الكبائر ... وأمّا معونتهم في غير المحرّمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها ... لكنّ المشهور عدم الحرمة حيث قيّدوا المعونة المحرّمة بكونها في الظلم. والأقوى التحريم مع عدّالشخص من الأعوان....[٢]

---

١. المصدر، ج٢، ص٩٧٣.

٢. المكاسب، ص٥٤ (الطبعة القديمة).

يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه):

أمّا معونة الظالمين في ظلمهم، فالظاهر أنّها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة، بل بين عقلاء العالم، بل التزم جمع كثير من الخاصّة والعامّة بحرمة الإعانة على مطلق الحرام وحرمة مقدّماته.

واستدلّ عليه مضافاً إلى العقل والإجماع (غير التعبّديّ) بقوله تعالى: «وَلا تَرْكَنُوا...» فإنّ الركون هو الميل إليهم، فيدلّ على حرمة إعانتهم بطريق أولى، أوالمراد من الركون المحرّم هو الدخول معهم في ظلمهم، و بالروايات المستفيضة، بل المتواترة، ولم يرض بالاستدلال عليه بقوله تعالى: «وَلا تَعاوَنُوا عَلَى ٱلإِثْمِ وَالعُدْوانِ» فإنّ التعاون غير الإعانة، فلاتسري حرمة أحدهما إلى الآخر.

وقال أيضاً: «وأمّا دخول الإنسان في أعوان الظلمة، فلا شبهة أيضاً في حرمته، ويدلّ عليها جميع ما دلّ على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم وغير ذلك ...»[١]

وقال أيضاً: «إنّ المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانته ـ ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه، بل المراد به هو الظالم للغير».[٢]

والغرض من نقل هذه الكلمات إيضاح المقام بعض الإيضاح، وحينئذ نقول:

والذي وقفت عليه عاجلاً من الأخبار المعتبرة سنداً ودلالةً كما يأتي:

الأوّل: قول الصادق عليه السلام في الصحيح: «من أعان ظالماً على مظلوم، لم يزل الله عليه ساخطاً حتّى ينزع من معونته».[٣]

الثاني: قول الرضا عليه السلام في الخبر الحسن في مقام تعداد الكبائر: «ومعونة الظالمين، والركون إليهم».[٤]

والمراد معونتهم في ظلمهم، للانصراف؛ ولأنّ الظالم في غير ظلمه غير ظالم حتّى يحرم معونته.

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٤٢٧.
٢. المصدر، ص٤٢٩.
٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٥.
٤. المصدر، ص٢٦١.

الثالث: قول رسول الله ﷺ على ماروا ه السكوني: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواتاً، أو ربط كيساً، أومدّ لهم مدّة قلم؟ فاحشروهم معهم».[١]

الرواية تدلّ على حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة، أى من الذين يعينون الظلمة غالباً، وعلى حرمة الإعانة ولو في مورد، وإطلاق الرواية، كما قلنا في سابقتها منزل على الإعانة في الظلم.

وليست الظلمةُ الطبقةَ الحاكمةَ فقط؛ ليتوهّم متوهّم صحّةَ إطلاق المذكور، وضعف ما ذكرنا في تقييده بدعوى أنّهم من شأنهم الظلم، فيحرم إعانتهم، ودخول الإنسان في أعوانهم ولو في غير الظلم، ولا يعتبر التلبّس الفعلي في صدق الوصف، بل تكفي الشأنيّة؛ وذلك لأنّ الرواية حكاية عن قول رسول‌الله ﷺ دون الأئمّة، وليست في زمانه ﷺ ظلمة بهذا المعنى حتّى يدّعى الانصراف، بل المراد من الظلمة مطلق الظالمين، سواء أكانوا منفردين أم مجتمعين؟ كما في الحكومات الظالمة، فيحرم إعانتهم في ظلمهم لا في الأمور غير المحرّمة وإلّا لحرّم الإعانة مع أكثر الناس، مع أنّ السيرة القطعيّة قائمة على الجواز، فتأمّل. و على كلّ، الرواية بجهالة السكوني غير معتبرة.[٢]

ثمّ إنّ الاستدلال على حرمة إعانة الظالم بما ورد من حرمة الإعانة، مع الحكومات المعاصرة للأئمّة عليهم السلام، كما عن جمع كثير من الفقهاء: منهم: الشيخ الأنصاري، وسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) حتّى ادّعى تواتر الأخبار غير متين؛ إذا لم يؤخذ في موضوع الحكم ظلمهم، وعندي أنّه يشبه التخرّص، دقق النظر تجد صدق ما قلنا، ولعلّ الغرض الأقصى أوالعمدة من النهي من إعانتهم هو إثبات عدم مشروعيّة حكومتهم تقويةً لمقام الإمامة ولو عند الشيعة، كما يأتي في العنوان الآتي.

وأمّا حرمة إعانة أعوان الظّلمة زائدة على حرمة إعانة الظّلمة كما عن سيّدنا الأستاذ، فهى أيضاً غير صحيحة؛ لأنّ الإعانة إن كانت في ظلم، فهى من إعانة الظّلمة

---

١. المصدر، ج١٢، ص١٣٠. ولتحقيق حال السكوني راجع: بحوث في علم الرجال.

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٨٠.

وإلّا فلا ينبغي الريب في جوازها، كيف وقد جوّز هو (دامظلّه) إعانة الظلمة في غير الظلم، فجواز إعانة أعوان ا لظلمة في غيره، فليكن بالأولويّة.

## ٣٦٤. إعانة الحكومة غير الشرعيّة

قال الصادق عليه السلام في صحيح يونس: «لاتُعِنهم على بناء مسجد».[١]

الظاهر إرجاع الضمير إلى الحكومة العباسيّة الباطلة، والصحيحة المذكورة تنهى عن مطلق الإعانة.

وفي صحيح محمّد بن مسلم: كنّا عند أبي جعفر على باب داره بالمدينة، فنظر إلى الناس يمرّون أفواجاً، فقال لبعض من عنده: «حدث بالمدينة أمر؟» فقال ... ولي المدينةَ وال، فغدا الناس (إليه) يهنّئونه. فقال: «إنّ الرجل ليغدى عليه بالأمر يهنّأ به و إنّه باب من أبواب النار».[٢]

يمكن أن يستفاد منه حرمة الإعانة بطريق أولى، لكنّ الظاهر رجوع الضمير الأخير إلى الأمر دون التهنئة.

وفي صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «... والاستغناء بالله عزّوجلّ (عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان (تهذيب)) إنّه من خضع لصاحب سلطان ولمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياً، أخمله الله عزّوجلّ ومقته عليه و وكّله إليه».[٣]

إطلاقه شامل للمقام و كلمة «مقته» دليل الحرمة.

وفي صحيح أبى بصير، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي:«يا أبا محمد! لا، ولا مدّة قلم، إنّ أحدهم (كم) لايصيب من دنياهم شيئاً إلاّ أصابو (أو حتى يصيبوا الوهم من ابن أبي عمير) من دينه مثله».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٣٠.
٢. المصدر، ص١٣٥.
٣. المصدر، ص١٢٨.
٤. المصدر، ص١٢٩.

أقول: الظاهر حمل هذه الرواية على الإرشاد؛ لما يفهم من ذيلها، والتجربة الخارجيّة أقوى شاهدة على صحّة ما في ذيل الرواية، لكنّ مع ذلك لايشمل من يثق بنفسه. وربّما يأتي في حرف «و» في عنوان «الولاية» ما له نفع في المقام.

وأمّا صحيح حريز، فلا يفهم منه شموله للمقام، فتأمّل فيه حتى يظهر لك المراد، فلم يبق إلّا صحيح يونس.

والأقوى أنّ إعانة الحكومة غير الإسلاميّة إذا كانت سبباً لإبقائهم، أوتقويتهم ـ بحيث لولا الإعانة المذكورة من هذا الشخص، لضعفت الحكومة، أوزالت واضمحلّت ـ حرام قطعاً عقلاً و كشفاً من مذاق الشرع، بل يجب القيام لإزالته، دلّت هذه الروايات عليها أم لا؟ نعم، إذا علم المكلّف بأنّ سقوط حكومة لايستلزم ظهور حكومة إسلاميّة، بل حكومة باطلة أخرى أكثر ضرراً للدين من الحكومة الحاضرة، فلا يجب القيام، بل لايجوز.

والحاصل أنّه لابدّ من ملاحظة الموارد ومراعاة الأهمّ فالأهمّ، ودفع الأفسد بالفاسد.

وأمّا إذا لم تكن الإعانة كذلك، فلا دليل على المنع، وصحيح يونس ليس لها ظهور في المقام، بل الإنصاف أنّه غير خال عن الإجمال؛ لعدم العلم بأوصاف من يرجع إليه الضمير، فافهم، ولايبعد أنّ النهي راجع إلى حكومات معارضة لمقام الإمامة ولاموضوع لها الآن، فتأمّل.

### □ الإعانة على الذنوب والآثام

قد عرفت أنّ إعانة الظالم في ظلمه وإعانة الحكومة الباطلة، محرّمة. وسيأتي أنّ إعانة القاتل في قتله المؤمن حرام، وقد مرّت حرمة السعاية في حرف «س».

فهل لنا دليل على حرمة الإعانة على مطلق الحرام ـ غير الظلم والقتل ـ[1] أم لا؟

---

١. القتل كالجرح والغصب والضرب، بل التوهين والفحش والإيذاء والحبس والسرقة ونحوها من جملة أفراد الظلم، كما لايخفى، فيحرم إعانة الظالم في تمام أفراد الظلم، فلاتغفل من سعة مفهوم الظلم وكثرة مصاديقه.

ذهب المشهور من الخاصّة وجمع كثير من العامّة إلى حرمتها. واستدلّ لهم بوجوه،[١] كقوله تعالى: «وَلا تَعاوَنُوا عَلَى ٱلإِثْمِ وَالعُدْوانِ»،[٢] والإجماع. وأنّ ترك الإعانة دفع للمنكر وهو واجب، كرفعه، كما عن المحقّق الأردبيلي﵀.

وأورد سيّدنا الأستاد (دام‌ظلّه) على الأوّل بأنّ التعاون عبارة عن اجتماع عدّة من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشرّ ليكون صادراً من جميعهم، كنهب الأموال، وقتل النفوس، وبناء المساجد، وهذا بخلاف الإعانة؛ فإنّها من الأفعال.[٣]

و هي عبارة عن تهيئة مقدّمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، و عليه، فالنهي عن المعاونة على الإثم لايستلزم النهي عن الإعانة على الإثم. فلو عصى أحد، فأعانه الآخر فإنّه لايصدق عليه التعاون بوجه، فإنّ باب التفاعل يقتضي صدور المادّة من كلا الشخصين، و من الظاهر عدم تحقّق ذلك في محلّ الكلام.[٤]

وأورد على الثاني بأنّه غير تعبّديّ، بل هو مستند إلى الوجوه المذكورة في المسألة.[٥]

وأورد على الثالث بأنّ دفع المنكر إنّما يجب إذا كان المنكر ممّا اهتمّ به الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمة، وهتك الأعراض المحترمة، ونهب الأموال المحترمة،[٦] وهدم أساس الدين، و كسر شوكة المسلمين، وترويج بدع المضلّين، ونحو

---

١. راجع: مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٧٩.

٢. المائدة (٥): آيه ٢.

٣. في القاموس، ومختار الصحاح، و المنجد، و مجمع البيان، و مجمع البحرين: وتعاونوا (تعاون القوم) أعان بعضهم بعضاً. ففسّروا التعاون بالإعانة (همكارى) على أنّ التعاون أيضاً من الأفعال؛ فإنّ الاجتماع مقدّمة للتعاون لا أنّه داخل في مفهومه، كما يظهر من أستاذنا العلاّمة(دام ظله). والأظهر التعاون هو الإعانة المتقابلة، والإعانة معونة الثاني للفاعل القاصد أوّلاً و هذا هو مراد الأستاذ﵀ أيضاً.

٤. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٨٠ و ٤٢٧.

٥. المصدر، ص١٨١.

٦. ليس كلّ هتك عرض ونهب مال يجب دفعه، فمن يغتاب أويفتري لايجب وضع اليد على فيه مثلاً، كما أنّ من يريد سرقة مال طفيف أو غصبه، لايجب دفعه، بل المناط إحراز اهتمام الشارع به بحيث يفهم منه وجوب الدفع، ولعلّه مراد سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أيضاً.

ذلك: فإنّ دفع المنكر في هذه الأمثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفّاق المسلمين. وأمّا في غير مايهتمّ الشارع بعدمه من الأمور، فلا دليل على وجوب دفع المنكر.

وأمّا النهي عن المنكر، فهو لايدلّ على وجوب دفعه؛ فإنّ معنى دفعه هو تعجيز فاعله عن الإتيان وإيجاده في الخارج، سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتدع، والنهي عنه ليس إلّا ردع الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقرّرة في الشريعة المقدّسة.

أقول: ما ذكره السيّد الأستاذ﵀ صحيح، لكنّ الإعانة على الحرام إذا كانت عن قصد وقوعه، فلاشكّ في استحقاق العقاب عليها وإن كان الحرام المعان عليه من أصغر الصغار، فإنّها تجرّؤٌ، والتجرّيّ سبب للعقاب قطعاً، كما قرّرنا في أصول الفقه؛ خلافاً للشيخ الأنصاريّ ﵀، وعليه، فلا ثمرة في البحث عن حرمتها الشرعيّة بعد ثبوت استحقاق العقاب. وأمّا إذا لم يكن عن قصد، فلا يبعد القول بحرمته عقلاً غير أنّ الروايات تدلّ على الجواز، ومعها ينبغي الفتوى بالجواز على تفصيل تقدّم في عنوان «التسبيب» في الجزء الأوّل، والروايات المشار إليها أيضاً قد تقدّم نقلها أيضاً ذيل العنوان المذكور، والله العالم.

نعم، في صحيح بن سنان عن الصادق﵇: «أيّما مؤمن قدّم مومناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر، فقضى عليه بغير حكم الله، فقد شركه في الإثم»،[1] لكنّه إن تمّ دلالته، فهو من الإعانة على الظلم.

### ٣٦٥. الإعانة على قتل المسلم

في صحيح ابن مسلم عن الباقر﵇: «إنّ الرجل ليأتي يوم القيامة ومعه قدر محجمة من دم (مقدار خونى كه در حجامت گرفته مى‌شود)، فيقول: والله! ماقتلت ولا شركت في دم، فيقال: بلى ذكرت عبدي فلاناً، فترقّى ذلك حتى قُتِل، فأصابك من دمه».[2]

وفي صحيح حمّاد (برواية الفقيه) عن الصادق﵇، قال: «يجيء يوم القيامة رجل إلى رجل حتّى يلطّخه بالدم والناس في الحساب، فيقول: يا عبدالله! مالي ولك؟

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢، ح ١.
٢. المصدر، ج١٩، ص٨.

فيقول: أعنت عليَّ يوم كذا و كذا بكلمة، فقتلت».[١]

لكنّ في عقاب الأعمال عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام أو عمّن ذكره، وكذا في موضع آخر من الوسائل.[٢]

فالرواية لاحتمال الإرسال لاتكون حجّة وإن كان بعض الرواة في السندين مختلفاً، لكنّ الرواية واحدة.

وفي صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد (كما عن الفقيه)، عنه عليه السلام: «من أعان على مؤمن بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله». ومثله ما عن عقاب الأعمال إلّا أنّ فيه: «على قتل مؤمن».[٣]

والرواية معتبرة وإن لم نعرف (غير واحد) فإنّا لانحتمل أنّ جمعاً (كما يستفاد عرفاً من دلالة كلمة «غير واحد») كذبوا أو اشتبهوا في نقلهم عن الإمام عليه السلام لابن أبي عمير.

لكنّ المنقول عن الكافي هكذا: عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه، عنه عليه السلام: «من أعان على المؤمن بشطر كلمة، لقى الله عزّوجلّ يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمتي».[٤]

وبعض الأصحاب يمكن أن يكون رجلاً أو أحداً ولعلّه كاذب، فلا يكون الرواية حجّةً، لكن الحقّ أنّ نسخة الفقيه مبيّنة لرواية الكافي وأنّ المراد بالبعض هو غير واحد؛ لإطلاقه على الواحد والكثير، فالروايتان كلتاهما معتبرتان.

## □ التعاون على الإثم والعدوان

قال الله تعالى: «تَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ وَلا تَعاوَنُوا عَلَى ٱلإِثْمِ وَالعُدْوانِ».[٥]

أقول: يحمل النهي بناء على تفسير التعاون بما أفاده سيّدنا الأستاذ ـ على الإرشاد

---

١. المصدر، ص٩.
٢. المصدر، ج٨، ص٦١٥.
٣. المصدر، ج١٩، ص٩.
٤. المصدر، ج٨، ص٦١٦.
٥. المائدة (٥): ٢.

لامحالة؛ فإنّ إتيان المحرّم حرام بدليله وإن لم تكن الآية موجودة، وقد أسلفنا كلام الأستاذ في بحث الإعانة على الذنوب والآثام، فلاحظ.

## ٣٦٦. تعيير المؤمن بما يحصى عليه من زلّاته

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من عيّر مؤمناً بذنب لم يمت حتّى يركبه». وفي رواية إسحاق عنه عليه السلام: «... ومن عيّر مؤمناً بشيء لم يمت حتّى يركبه».[١]

أقول: العبارة ليس لسانها لسان الحرمة، كما لا يخفى، فاستدلال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله بها على الحرمة، ضعيف.[٢]

وفي موثّقة ابن بكير عنه عليه السلام: «أبعدما يكون العبد من الله أن يكون الرجل يواخي الرجل وهو يحفظ زلّاته، فيعيره بها يوماً ما».

وفي موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام: «إنّ أقرب ما يكون العبد إلى الكفر أن يواخي الرجل الرجل على الدين، فيحصي عليه زلّاته ليعنفه بها يوماً ما».[٣]

وفي حسنة سيف عن الصادق عليه السلام: «أدنى ما يخرج به الرجل من الإيمان أن يواخي الرجلُ الرجلَ على دينه يُحصي عليه عثراتِه وزّلاته؛ ليعيّره بها يوماً ما».[٤]

والظاهر دلالة هذه الروايات على الحرمة، بل لعلّ الروايتين الأخيرتين صريحتان في الحرمة، ولاحظ هيأة «التتبّع» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

وصور المسألة ستّ:

الصورة الأولى: إحصاء العثرات والزلّات بقصد التعيير.

الصورة الثانية: إحصاؤهما من دون قصد التعيير.

الصورة الثالثة: التعيير بهما من دون إحصائهما. كلّ ذلك مع المؤاخاة.

الصورة الرابعة والخامسة والسادسة: الصور الثلاثة المذكورة من دون المؤاخاة.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٦.

٢. لاحظ بحث الغيبة من مكاسبه المحرّمة، ص٤٢ (الطبعة القديمة).

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٤.

٤. المصدر، ص٥٩٥.

لاشكّ في حرمة القسم الأوّل؛ لأنّه المدلول للروايات، كما أنّه لاشكّ في عدم شمولها للقسم الثاني والخامس، فالظاهر جوازهما (أي إحصاء العثرات فقط من دون قصد تعيير بها مع المؤاخاة وعدمها) وإن كان خلاف المروءة.

وأمّا الثالث، ففي شمولها له تردّد، ويقوّي التردّد المذكور في القسم السادس. نعم، لو استلزم الإيذاء أو الإذلال و نحوهماكما هو كذلك غالباً ـ يحرم من هذه الجهات. وأمّا القسم الرابع؛ (أعني إحصاء العثرات بقصد التعيير من دون مؤاخاة)، فلا يبعد القول بحرمته؛ فإنّ مدخليّة المؤاخاة الدينيّة في أصل الحكم ممّا يصعب فهمها من مذاق الشارع؛[1] بل المفهوم منه تفرّد الإيمان وحده في الموضوعيّة لأمثال هذه الأحكام، كما هو ظاهر لمن جاس خلال ديار الروايات الدينيّة، وذاق حلاوة كلام الأئمّة عليهم السلام، وعليه، فلا ينبغي الجمود على ظاهر عبائر هذه الروايات، والله العالم.

---

١. نعم، لابأس بفهم غلظة الحرمة من المواخاة.

# «غ»

## ٣٦٧. الغدر ولو بالكفّار

قال في مجمع البحرين: «الغدر: ترك الوفاء ونقض العهد».

قال في الجواهر:

وكذا لايجوز الغدر بهم بأن يقتلوهم بعد الأمان مثلاً بلا خلاف أجده فيه؛ للنهي عنه أيضاً في النصوص السابقة، مضافاً إلى قبحه في نفسه، وتنفير الناس عن الإسلام...

نعم، يجوز الخدعة في الحرب، كما صرّح به الفاضل في جملة من كتبه، بل في التذكرة و المنتهى دعوى الإجماع، وقال: تجوز المخادعة في الحرب، وأن يخدع المبارز قرينه ليتوصّل بذلك إلى قتله إجماعاً، وقد روى العامّة أنّ عمرو بن عبدودّ بارز عليا...[1]

أقول: أمّا الدليل على جواز الخدعة، فهو خبر إسحاق عن الصادق.[2] و ضعفه سنداً لايضرّ بالحكم.

وأمّا مانقله صاحب الوسائل في باب تحريم الغدر والقتال مع الغادر، فضعيف سنداً ودلالة، فلاحظ.[3]

نعم، يدلّ عليه قول الصادق عليه السلام في الصحيح: «كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّةً ... ثمّ يقول: سيروا بسم‌الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملّة رسول‌الله، لاتغلّوا،

---

١. جواهر الكلام، ص٥٦٢ (كتاب الجهاد، الطبعة القديمة).

٢. راجع وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٠٢و في سنده غياث بن كلوب الذي رجعنا عن وثاقته أخيراً.

٣. المصدر، ج١١، ص٥١.

ولاتمثّلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولاصبيّاً، ولا امرأةً، ولا تقطعوا شجرةً إلّا أن تضطرّوا إليها، وأيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين، فهو جارٍ حتّى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، و إن أبى، فأبلغوه مأمنه واستعينوا بالله».[١]

### ❐ الغسل الثالث

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المرّة الأولى من غسل الوجه واليدين واجبة في الوضوء، والثانية منه مستحبّة، والثالثة منه محرّمة.

لكنّي لم أجد دليلاً على الحرمة سوى مرسلة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام، قال: «الوضوء واحدة فرض، واثنتان لايؤجر، والثالثة بدعة».[٢]

أقول البدعة غير مختصّة بالغسل الثالث، بل تجري في جميع أجزاء العبادات إذا أوتيت بقصد الأمر أوالقربة من دون إثبات. والسند مرسل لكن أفتى بالحرمة من لايعتمد على المرسلات، كالأستاذ.

## ٣٦٨. غسل الشهيد

قال الصادق عليه السلام في صحيح أبان: «الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولايغسّل إلّا أن يدركه المسلمون وبه رمق ثمّ يموت بعد؛ فإنّه يغسّل ويكفّن ويحنّط، إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله كفّن حمزة في ثيابه ولم يغسّله، ولكنّه صلّى عليه».[٣]

وفي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال: قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال: «نعم، في ثيابه بدمائه، ولايحنّط، ولايغسّل، ويدفن، كما هو...».[٤]

أقول: من المحتمل قويّاً ورود النهي مورد نفي الوجوب دون الجواز، فلا يكون

---

١. المصدر، ص٤٣.
٢. جامع الأحاديث، ج٢، ص٢٩٣.
٣. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٠٠.
٤. المصدر.

الغسل والتحنيط محرّمين ذاتيّين، بل حرمتهما تشريعيّة، فلاحظ.

ثمّ الحق عموم الرواية الأولى لكلّ من يقتل في سبيل الله، وللمسألة فروع مذكورة في المطوّلات و منها مستمسك[١] سيّدنا الأستاذ الحكيم ﷺ.

وإن شئت، فقل: إطلاقها يشمل المؤمنين الغافلين الجالسين في بيوتهم ومعاملهم وقدقتلوا برصاص الكافر أوقنبلته؛ لأجل دينهم و إيمانهم.

### ٣٦٩. غسل الكافر

في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن النصرانيّ يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت؟ قال: «لايغسّله مسلم ولا كرامة، ولايُدفِنه، ولايقوم على قبره وإن كان أباه».[٢]

أقول: ويلحق بالنصراني مطلق الكافر بلا إشكال.

قال الفقيه اليزدي ﷺ في العروة:

> ولايجوز تغسيل الكافر، وتكفينه، ودفنه بجميع أقسامه من الكتابيّ، والمشرك، والحربيّ، والغالي، والناصبيّ، والمرتدّ الفطريّ أو الملّي إذامات بلا توبة،[٣] وأطفال المسلمين بحكمهم،[٤] وأطفال الكفّار بحكمهم.[٥]

### ٣٧٠. غشّ المسلم

في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: «ليس منّا من غشّنا». وفي صحيحه الآخر، عنه، عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله لرجل يبيع التمر: «يا فلان! أما علمت أنّه ليس من المسلمين من غشّهم».[٦]

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٣٩٠.

٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٠٣.

٣. في مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٢٦٩: إجماعاً، كما عن الشيخ والعلاّمة و الشهيد، بل قيل: إنّ دعواه متواترة.

٤. فيه: بلاإشكال، كما في الجواهر، بل حكي عليه الإجماع. و يدلّ عليه ما ورد في تغسيل الصبيّ والصبيّة.

٥. فيه: بلاإشكال في الجواهر، وتقتضيه السيرة القطعيّة. أقول: لكنّها لاتدلّ على الحرمة، بل على عدم الوجوب.

٦. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٠٨.

وفي صحيح هشام بن الحكم: كنت أبيع السابريّ[١] في الظلال، فمرّ عليَّ أبوالحسن الأوّل موسى عليه السلام راكباً، فقال لي: «يا هشام! إنّ البيع في الظلال غشّ والغشّ لايحلّ».

وفي موثّق ابن مختار، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّا نعمل القلانس، فنجعل فيها القطن العتيق فنبيعها ولانبيّن لهم ما فيها قال: «أحبُّ لك أن تبيّن لهم ما فيها».[٢]

وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام: سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد، سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً ثمّ يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: «لايصلح له أن يغشّ المسلمين حتّى يبيّنه».[٣]

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض؟ قال: «إذا رؤيا (رُئِيا) جميعاً، فلا بأس مالم يغطّ الجيّد الرديء».[٤]

وفي صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً، فيكون أحسن له وأُنفق له أن يبلّه من غير أن يلتمس زيادة؟ فقال: «إن كان بيعاً لا يصلحه إلّا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة، فلا بأس. وإن كان إنّما يغشّ به المسلمين، فلا يصحّ».[٥]

قال سيّدنا الأستاذ: «لاشبهة في حرمة غشّ المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنّة؛ لتواتر الروايات من طرقنا ومن طرق العامّة، بل هي من ضروريات مذهب المسلمين».[٦]

إذا عرفت هذا فهنا مطالب:

المطلب الأوّل: قال في القاموس: غشّه: لم يمحّضه النصح، أو أظهر له خلاف ما أضمر كغششه. والغِشّ بالكسر ـ الاسم منه: والغلّ والحقد ... والمغشوش:

---

١. السابريّ ثوب رقيق جدّاً كما قيل.
٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢١٠.
٣. المصدر، ص٤٢١.
٤. المصدر، ص٤٢٠.
٥. المصدر، ص٤٢١.
٦. مصباح الفقاهة، ج١، ص٢٩٩.

الغير الخالص. والغَشَشُ محرّ كةً ـ الكدر المشوب. قال الشيخ الأنصاريّ في مكاسبه:

ثمّ إنّ الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيّد بالردي، أو غير المراد في المراد، كإدخال الماء في اللبن، وبإظهار الصفة الجيّدة المفقودة و هو التدليس، و بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضّة،[1] انتهى، ولابأس به.

المطلب الثاني: المحرّم من الغشّ ما إذا فعله في مقام المعاملة والمعاوضة مع الناس، وجعله سبباً لأكل مال الناس بالباطل وإن كان لعنوان الغشّ موضوعيّة. وأمّا إذا غشّه لنفسه أو لغيره في غير مقام المعاملة، كالضيافة، والهبة، ونحوها، فلا يحرم من هذه الجهة قطعاً، فلابدّ من حمل المطلقات على الصورة الأولى.

المطلب الثالث: مقتضى صحيحي: الحلبي، ومحمّد بن مسلم جواز المعاملة بالمغشوش إذ اعلم المشتري بالغشّ، أو أعلمه البائع، بل لاغشّ حينئذ على وجه.

المطلب الرابع: بيع المغشوش إن كان كلّيّاً، فالظاهر صحّة المعاملة وإن فعل البائع حراماً، ووجب عليه تبديل المغشوش بالخالص؛ لظهور مادلّ على عدم حلّيّة البيع في البيع الشخصيّ. وأمّا إذا كان البيع شخصيّاً، فالمستفاد من الروايات البطلان، وتفصيل الموضوع في مصباح الفقاهة[2] لسيدّنا الأستاذ (دام ظلّه).

### □ الغصب

في الجواهر:

هولغةً أخذ الشيء ظلماً، كما في القاموس وغيره... تقول: غصبه منه و غصبه عليه بمعنى، والاغتصاب مثله، والشيء غصب ومغصوب. نعم، في الإسعاد لبعض الشافعيّة زيادة «جهاراً» لتخرج السرقة ونحوها.

---

١. المكاسب، ص ٣٥ (الطبعة القديمة).

٢. مصباح الفقاهة، ص٣٠٢. لكنّني لم أتحصّل على معنى بيع الكلّيّ في بيع المعاطاة خصوصاً في المبيع، كما هو المتداول اليوم تحصيلاً واضحاً.

وعن ابن الأثير: إنّه أخذ مال الغير ظلماً وعدواناً، وإليه يرجع ما في الكتاب و القواعد و النافع و الإرشاد و الدروس و اللمعة و التنقيح من أنّه: الاستقلال بإثبات اليد على مال الغير عدواناً، بل في المسالك نسبه إلى الأكثر؛ إذ ليس فيها إلّا تبديل الأخذ بالاستقلال نظراً إلى صدق الغصب بذلك وإن لم يكن أخذاً، كما لو كان المال في يده فغصبه... كما أنّه في التبصرة و الروضة وغيرهما من كتب متأخّري المتأخّرين تبديل المال بالحقّ، فقالوا: الاستيلاء على حقّ الغير عدواناً.

وعن الدروس و غيره: إنّ تحريم الغصب عقليّ، و إجماعيّ، وكتابيّ، وسنّي... إلخ.[١]

### ❐ اغتصاب الفرج

في صحيح بريد: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجلٍ اغتصب امرأةً فرجَها؟ قال: «يقتل محصناً كان أو غير محصن».[٢]

وفي حدود الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض، كالنصوص المعتبرة، لكنّ الحرمة لأجل الزنا، كمالا يخفى، و الحدّ على القهر والجبر.

## ٣٧١. تغطية المحرم رأسه

قال الباقر عليه السلام في الصحيح: «المحرمة لاتتنقّب؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه».[٣]

وفي صحيح زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب؟ قال: «نعم، ولايخمّر رأسه».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٠٨. لكنّ السؤال هنا: هل للغصب حكم ذاتيّ بعد حرمة الأكل و حرمة التصرّف في أموال الناس من دون رضاهم، و حرمة السرقة و حرمة الظلم أم لا؟ و هل الأخذ بالعدوان يوجب شدّة العقاب؟ لم أجد على الأوّل دليلاً.

٢. المصدر، ج١٤، ص٢٤٢.

٣. المصدر، ج٩، ص١٣٨.

٤. المصدر.

وفي صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «لابأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداع»،[١] واستئفاء الكلام في المناسك.

### ❑ تغطية المحرمة وجهها

سيأتي بيان حكمها في حرف «ن» في عنوان «التنقّب» إن شاءالله.

## ٣٧٢. الاستغفار للمشركين

قال الله تعالى: «ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كانُوا أُولِي قُرْبىٰ ...».[٢]

أقول: أشرنا إليه في بحث حرمة اتّخاذ الكافرين أولياء في حرف «أ».

## ٣٧٣. الغلّ

عدّ الصادق عليه السلام في صحيح السيّد عبدالعظيم عليه السلام: «الغلول من الكبائر؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ».[٣]

وفي صحيح معاوية بن عمّار، قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّة دعاهم ... لاتغلّوا، ولاتمثّلوا، ولاتغدروا، ولاتقتلوا شيخاً فانياً، ولا امرأة، ولاتقطعوا شجراً إلّا أن تضطرّوا إليها...» وظنّ معاوية وإن لم يكن حجّة، غير أنّ للرواية أسناداً بعضها صحيح.[٤]

وفي موثّق سماعة عن الصادق عليه السلام: سألته عن الغلول؟ فقال: «الغلول: كلّ شيء غلّ من الإمام»،[٥] لكنّ في سنده عثمان بن عيسى، وقد ظهرلي ضعفه أخيراً.

وفي جهاد الجواهربعد الحكم بالحرمة و نقلها عن عدّة كتب ـ:

---

١. المصدر، ص١٣٩.
٢. التوبة (٩): ١١٣.
٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٣.
٤. المصدر، ص٤٣.
٥. المصدر، ج١٢، ص٦٤.

وفسّره في المحكيّ عن جامع المقاصد بالسرقة من أموالهم، ولكن فيه: إنّه مناف لما هو المعلوم في غير المقام من كون مال الحربيّ فيئاً للمسلم، فله التوصّل إليه بكلّ طريق. اللّهمّ إلّا أن يكون إجماعاً، أو يكون المراد السرقة منهم بعد الأمان ونحوه ممّا يكون محترم المال مع كفره، أويراد به النهي عن السرقة من الغنيمة، بل قيل: إنّه أكثر مايستعمل في ذلك، بل يمكن حمل مايقبل ذلك من عبارات الأصحاب عليه، والله العالم.[١]

## ٣٧٤. الإغلاق على الصيد

لايجوز إغلاق الباب وشبهه على الصيد في الحرم حتّى يموت أو يصيده بلا خلاف يجده صاحب الجواهر بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل هو قول كلّ من يحفظ عنه العلم، كما عن العلاّمة، واستدلّ له بإطلاق قوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً»؛ إذ يمكن إرادة كلّ ما له المدخليّة في صيده ولو بمعونة الإجماع. واستدلّ له أيضاً بصحيح الحلبي: «لاتستحلّنّ شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم ...».[٢]

أقول: قد ذكرنا كفّارة الإغلاق المذكور في حرف «ك» في بيان الواجبات، لكنّ الصحيح عدم دلالة الكفّارة على الحرمة، كما يظهر من ملاحظة كفّارات الحّج.

## ٣٧٥. الغلوّ في الدين

قال الله تعالى: «يا أَهْلَ الكِتابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى ٱللّهِ إِلّا الحَقَّ».[٣]

و قال تعالى: «قُلْ يا أَهْلَ الكِتابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الحَقِّ».[٤]

---

١. جواهر الكلام (كتاب الجهاد)، ص٥٦٣ (الطبعة الأخيرة).
٢. المصدر، ج١٨، ص٢٨٦.
٣. النساء (٤): ١٧١.
٤. المائدة (٥): ٧٧.

تحرّم الآيتان الغلوّ في الدين على أهل الكتاب فقط، لكنّه لاشكّ في حرمته على الجميع، و لا يتحمّل طبيعة الغلوّ في الدين الجواز الشرعي بوجه، فلافرق فيها بين المسلمين و أهل الكتاب، لكنّه على الثاني بعنوانه، وعلى الأوّل بعنوان الكذب والافتراء والبدعة ومخالفة الحقّ الواقع ونحوها، ويمكن أن يكون النهي عنه في حقّ الثاني أيضاً إرشاداً إليها، ويمكن أن يكون إرشاداً إلى البعد عن الحقّ الواقع. وعلى كلّ هو حرام جزماً، سواً بعنوانه أو بأحد العناوين المذكورة.

## ٣٧٦ و ٣٧٧. غمز كفّ الأجنبيّة والأجنبيّ

قال الصادق عليه السلام في رواية سماعة: «لايحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّاامرأة يحرم عليه أن يتزوّجها أخت أو بنت أوعمّة أوخالة أو بنت أخت أو نحوها. و أمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها، فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب، ولايغمز كفّها».[1]

ولا يبعد شمول الحكم للغمز وإن لم يكن مسبوقاً بالمصافحة. وفي إلحاق سائر أعضاء بدنها بالكفّ وجه وجيه، كما أنّ الظاهر إلحاق الأجنبيّة بالأجنبي في الحرمة، فيحرم عليها المطاوعة، كما يحرم عليها غمز كفّ الأجنبيّ مثلاً. و تحرم عليه المطاوعة أيضاً، لكنّ الرواية ضعفية سنداً بعثمان بن عيسى على الأقوى، وحينئذ يمكن أن نمنع من الغمز بقصد الشهوة أو بحصول اللذّة منه و إن لم يصافح، وبجوازه على فرض عدم قصد اللذّة و عدم حصولها، والظاهر عدم الفرق بينه و بين غمز المرأة لبدِن الرجل في القيدين والحكم.

## ٣٧٨. الغناء

و فيه أحاديث كما تأتي:

٢.١. في صحيحي: أبي الصباح عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ «وَالَّذِينَ لايَشْهَدُونَ الزُّورَ» قال: الغناء.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٥١.

٣. في حسنة ابن مسلم[١] قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول «الغناء ممّا وعدالله عليه النار» و تلا هذه الآية «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ ٱللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولـٰئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ»».[٢]

٤. في صحيح الريّان، قال: سألت الرضا عليه السلام يوماً بخراسان عن الغناء وقلت: إنّ العباسيّ ذكرعنك إنّك ترخّص في الغناء؟ فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له. سألني عن الغناء، فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام، فسأله عن الغنا، فقال: يا فلان! إذا ميّزالله بين الحقّ والباطل، فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل؟ فقال: قد حكمت».[٣]

٥. وفي موثّقة يونس عن عبدالأعلى الذي في حسنه تردّد، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: «جئنا كم جئناكم، حيّونا حيّونا نحيّكم» فقال: «كذبوا، إنّ الله عزّوجلّ يقول «وَما خَلَقْنَا ٱلسَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنّا كُنّا فاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلىٰ ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُم الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ»».[٤]

٦. في صحيح حمّاد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للّذي يغنّي: أحسنت».[٥]

٧. في صحيح هشام عنه عليه السلام في قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَٱجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». قال: «الرجس من الأوثان، الشطرنج. وقول الزور: الغناء»[٦] لكن مصدره تفسير القميّ و لم تصل نسخته إلى الحرّ و المجلسي بسند معنعن صحيح مناولة، كما ذكرنا في كتابنا بحوث في علم‌الرجال.

---

١. توصيف الرواية بالحسنة مبنيّ على أنّ ابن إسماعيل الواقع في سندها هو ابن عمّار.
٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٢٧.
٣. المصدر، ص٢٢٨.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٢٢٩.
٦. المصدر، ص٢٣٠.

٨. في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال».[١]

إذا تقرّر هذا، فهنا مطالب:

المطلب الأوّل: الصحيحتان الأوليان لا تدلّان على الحرمة؛ لعدم دلالة الآية الشريفة المذكورة عليها، كما لايخفى، وكذا الرابعة على الأظهر؛ إذ ليس كلّ باطل بحرام. وأمّا الخامسة، ففي دلالتها على الحرمة تردّد. والثالثة تحرّم الغناء المضلّ عن سبيل‌الله واتّخادها هزواً الامطلقةً نعم، الرواية السادسة تدلّ على الحرمة، كما لا يخفى لكن في غير العرائس و فرض عدم دخول الرجال عليها؛ إذ الغنا، حينئذ جائز، كما يظهر من‌الرواية التاسعة، فنفي المحقّق الأردبيلي رواية صحيحة صريحة في التحريم، كما عن شرح الإرشاد منظور فيه.[٢]

و عن المستند دعوى الإجماع، بل الضرورة الدينيّة على الحرمة، لكن أهل السنّة أو أكثرهم التزموا بحرمته؛ لجهات خارجيّة وإلّا فهو بنفسه أمر مباح عند هم.[٣] فلا ضرورة دينيّة، وينقل عن بعض علمائنا تجويزه لحصول الخشوع و البكاء من خشية الله تعالى مثلاً، فلاضرورة مذهبيّة نعم، يحرم الغناء ولايجوز عمله على المشهور المعروف، فلادليل على حرمة السماع، فلا يجب سدّ الأذن والابتعاد عن محلّ يسمع فيه الغناء. وأمّا الاستماع، فقد مرّ بحثه في هيأة «الاستماع»، في حرف «س».

المطلب الثاني: يحرم تشجيع المغنّي والمغنّية، وترغيبه، وتحسينه؛ للرواية السادسة، والعقل أيضاً مستقلّ بقبحه، فلايبعد اطّراد الحكم إلى تحسين كلّ محرّم شرعيّ.

المطلب الثالث: قول الصادق عليه السلام في الرواية الثامنة: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال» يحتمل وجوهاً:

---

١. المصدر، ج١١، ص٨٥.

٢. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الروايتين المعتبرتين تدلّان على حرمة الغناء بالظهور دون الصراحة، فقول المحقّق المذكور رحمه الله لايخلو عن وجه، لكنّه غير مختصّ بالمقام؛ فإنّ أكثر المحرّمات والواجبات كذلك.

٣. لاحظ: فقه المذاهب، ج٢، ص٤٢.

الوجه الأوّل: أن يكون تخصيصاً في حرمة أخذ الأجرة على العمل الحرام، فالغناء مطلقة حرام غير أنّ الغناء المعمولة في العرائس إذا لم يدخل على المغّنية الرجال يحلّ أخذ الأجرة عليه، و لايبعد إلحاق المغنّي بالمغنّية إذا لم تدخل عليه النساء.

والوجه الثاني: أن يكون تخصيصاً في حرمة الغناء، وأنّ الغناء في زفّ العرائس حلال إذا لم يدخل على المغنّية رجال أجانب.

الوجه الثالث: أنّه تبيين لحلّيّة الغناء في نفسه، كما عليها العامّة وأنّ المحرّم منه إذا دخل الرجال عليها.

أقول: الوجه الثالث معارض بمادلّ على حرمة الغناء؛ فإنّها ظاهرة في حرمته لنفسه، فتطرح الرواية المذكورة؛ لموافقتها للعامّة و على أنّ الرواية غير ظاهرة في الوجه المذكور، فالالتزام به كما عن بعض المحدّثين ـ خلاف الإنصاف.

و أمّا الوجه الثاني، فهو منسوب إلى جمع كثير من أعاظم الأصحاب، بل إلى المشهور. قال الشيخ الأنصاري رحمه‌الله فى مكاسبه:

> الثاني: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكتنف بها محرّم آخر من التكلّم بالأباطيل، واللعب بآلات الملاهي المحرّمة، ودخول الرجال على النساء. والمشهور استثناؤه ... وإباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل، ودعوى أنّ الأجر لمجرّدالزفّ لاللغناء عنده، مخالفة للظاهر ...؛ لأنّ المحكيّ عن المفيد، والرضيّ، وظاهر الحلّي، وصريح الحلبيّ والتذكرة و الإيضاح، بل كلّ من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. إلخ.

والأظهر هو الوجه الثاني لكن لافي مطلق الأعراس، كما يظهر من كلماتهم، بل عند زفّ العرائس، أي إرسال الزوجات إلى أزواجهم، كما هوقضيّة الجمود على ظاهر الرواية، ولادليل على التعدّي، فافهم جيّداً.

المطلب الرابع: ما هو الغناء و تحديده و تفسيره بوجه مضبوط؟ فيه أقوال، لكنّي لم أجد ما تطمإنّ به النفس، ومن أراد الاطّلاع عليها، فليراجع الكتب المطوّلة. والله الموفّق.

### ٣٧٩. الغيبة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاتَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ تَوّابٌ رَحِيمٌ».[١]

قال الصادق عليه السلام في خبر سماعة: «من عامل النّاس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم كان[٢] ممّن حرّمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله ووجبت أخوّته»،[٣] لكنّ السند لأجل عثمان بن عيسى ضعيف على الأظهر.

وقال الباقر عليه السلام في موثّقة أبي بصير: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه».[٤]

وفي الصحيح: قال عبدالله بن سنان له عليه السلام: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم». قلت: يعني سفلتيه؟ قال: «ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه».[٥]

وقال الصادق عليه السلام في حسنة هارون: «إذا جاهر الفاسق بفسقه، فلا حرمة له ولاغيبة».[٦]

والحقّ عدم اعتبارسند الرواية لجهالة أحمد بن هارون شيخ الصدوق رحمه الله ما لم‌يثبت كثرة رضى الصدوق عنه.

إذا تقرّر هذا، فنذكر هنا عين ماكتبناه قبل مدّة على مكاسب الشيخ الأنصاريّ قدس سره من دون تجديد نظر.

---

١. الحجرات(٤٩): ١٣.

٢. الجزاء هو مجموع الأمور الأربعة أعني حرمة الغيبة، وكمال المروّة، وظهور العدالة ووجوب الأخوّة، لامجرّد الغيبة فقط، فالرواية لاتكون مخصّصة للآية وغيرها ممّا أثبت حرمة الغيبة لمطلق المؤمن وإن لم يتّصف بالصفات الثلاث المذكورة، ولو فرض أنّ الجزاء كلّ واحد من الأمور المذكورة تحمل الرواية على المتجاهر، أو تطرح للقطع بحرمة غيبة المؤمن غير المتجاهر بلا جهة، فما قيل من جواز غيبة من لم يتّصف بالأمور المذكورة باطل جزماً.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٩٧.

٤. المصدر، ص٦١٠.

٥. المصدر، ص٦٠٨.

٦. المصدر، ص٦٠٥.

قوله رحمه الله تعالى:

ثمّ ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر، كما ذكره جماعة، بل أشدّ من بعضها. وعُدَّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الخيانة إليها، فأيّ خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ ....[١]

أقول: لادليل معتبر على كونها من الكبائر، وإن أكثروا القول فيه. وأمّا عدّ الخيانة من الكبائر، فهو في روايتين لايبعد حسن إحداهما، لكنّ في شمولها للغيبة نظر، أو منع؛ لإمكان استظهار ضدّ الأمانة منها، ولايسمع دعوى البداهة من سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام‌ظله).[٢]

قوله: «ثمّ إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتياب المخالف».

أقول: ظاهر الآية هو العموم؛ فإنّ المؤمن في عصر نزول القرآن أعمّ من المصطلح عليه اليوم، والأخوّة في ذيل الآية غير مخصّصة؛ لصدق الأخ الدينيّ على المخالف أيضاً. وإنّما وجب التبرّيّ من أهل البدع في بدعهم.

وفي الجواهر و غيرها الاستدلال على الجواز من جهة جواز غيبة المتجاهر؛ إذ المخالف قدتجاهر بأعظم الفسق. وهو استدلال عجيب؛ فإنّ المخالفين لايرون اعتقادهم و أعمالهم باطلة، ومعصية وفسقاً حتّى يكونوا متجاهرين بها. فهل يفتي هؤلاء الأجلّة بجواز غيبة المؤمن المخطئ في بعض عقائده أو أعماله اجتهاداً أو تقليداً؟

والمتجاهر من تجاهر بالمعصية مع العلم بعصيانها، وعلى الجملة، لا دليل لفظيّ يدلّ على جواز غيبة المخالف.

نعم، لاينبغي إنكار الارتكاز على جوازه، بل جريان السيرة عليه وإن كان الأحوط هو المنع، كما اختاره المحقّق الأردبيلي‌ﷺ وإن فصّل المامقاني المقال في حاشيته على المقام، نقداً على الأردبيلي؛ والله العالم.

---

١. أي قول الشيخ الأنصاريّ في مبحث الغيبة من مكاسبه.

٢. اللّهمّ إلّا أن تستفاد كبارتها من تعلّق الذمّ المعتدّبه بها؛ فإنّه دليل على الكبارة، كماسيأتي في خاتمة هذا الجزء.

قوله: «ثمّ الظاهر دخول الصبيّ المميّز المتأثّر بالغيبة».

أقول: لكنّ بشرط كونه مؤمناً صحيحَ الإيمان شرعاً يشمله عموم الروايات. وأمّا المميّز غير المؤمن، فالأقوى عدم حرمة غيبته؛ لضعف ماذكره المصنّف ﷺ.

قوله: «على حرمة اغتياب الناس» أقول: لكن لم يثبت ذلك بسند معتبر.

قوله: «مع صدق الأخ عليه» أقول: هذا في المميّز المؤمن دون غير المؤمن؛ إذ غير المؤمن ليس بأخ.

وقوله تعالى: «فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ» مجرّد استعمال لايثبت الحقيقة، فتدبّر.

قوله: «ومنه يظهر حكم المجنون» أقول: المجنون ليس بمؤمن، فلا دليل على حرمة اغتيابه. نعم، لايبعد جريان الحكم في المؤمن المجنون الأدواري، فإنّ حالة جنونه تلحق بحالة نومه، فتأمّل.

قوله ﷺ: «بقي الكلام في أمور: الأوّل: الغيبة: اسم مصدر لـ«غاب»، ففي المصباح: اغتابه إذا ذكره بما يكره».

أقول: «قول اللغويّين في تحديد مفهوم الغيبة لايوجب الاطمئنان، بل ليس بحجّة أيضاً على قول،[1] مع أنّهم غير متّفقين في التحديد المذكور. وأمّا الأخبار الواردة في تفسيرها، فكلّها أيضاً ضعيفة سنداً، ولا حجّيّة فيها؛ فإذن لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن في الحكم بالحرمة، وإليك تفصيل صورة المسألة تأتي ذيلاً:

١. ذكر الفضائل مع الرضا.

٢. ذكر الفضائل مع الكراهة.

٣. ذكر العاديات مع الرضا.

٤. ذكر العاديات مع الكراهة.

٥. ذكر المساوي المستورة مع الرضا لابقصد الانتقاص.

٦. ذكر المساوي المستورة مع الكراهة لابقصد الانتقاص.

٧. ذكر المساوي المستورة مع الكراهة بقصد الانتقاص.

---

١. ضعيف عندي كما أشرت إليه في كتابي: بحوث في علم الرجال.

٨. ذكر المساوي المستورة مع الرضا بقصد الانتقاص.

٩. ذكر مساوي الغير المستورة مع الرضا بقصد الانتقاص.

١٠. ذكر مساوي الغير المستورة مع الكراهة بقصد الانتقاص.

١١. ذكر مساوي الغير المستورة مع الرضا لابقصد الانتقاص.

١٢. ذكر مساوي الغير المستورة مع الكراهة لابقصد الانتقاص.

فهذه اثنتا عشرة صورةً نقول في بيان حكمها من حيث الحرمة والجواز:

أمّا الصورة الأولى، فهي جائزة، بل حسنة. وتلحقها الثانية إذا لم تعدّ سرّاًله عرفاً، فيحرم للرواية الثالثة،[1] ومثلهما الصورة الثالثة والرابعة إلّا إذا عدّالرابعة في حقّ بعض الأشخاص عيباً، فيدخل في القسم السادس.

وأمّا الخامسة، فالظاهر حرمته؛ لعدم اعتبار الرضا وقصد الانتقاص في مفهوم الغيبة، ويحتمل الجواز؛ لعدم إطلاق قويّ في المقام، ومنه يظهر حكم الصورة السادسة؛ فإنّه يحرم أيضاً. وتلحق بهما الصورتان اللاحقتان السابعة والثامنة، وهما المتيقّنان من الغيبة المحرّمة. ثمّ إنّ هذه الصور الأربع (أي الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة) تحرم من جهة أخرى أيضاً وهي إذاعة السّر، ولا يعتبر في حرمتها قصد الانتقاص بلاإشكال.

نعم، في اعتبار الكراهة في مفهوم السّروجه لابدّ من ملاحظة الصدق العرفيّ للسرّ. والظاهر اعتبارها فيه؛ إذ لايتحقّق سرّ يرضى صاحبه بإفشائه.

وأمّا الصور الأربع الأخيرة، فلادليل على حرمتها لامن جهة إذاعة السرّ، ولا من جهة الغيبة.

قوله: «بل في كلام بعض من قارب عصرنا: إنّ الإجماع والأخبار متطابقان، على أنّ حقيقة الغيبة على أن يذكر الغير بما يكرهه لوسمعه».

أقول: لكنّ المتيقّن من أدلّة الغيبة حرمة ذكر العيب المستور دون غير المستور منه، كما اختاره المصنّف و سيّدنا الأستاذ الخوئي وغيره. نعم، إذا كان غير المستور ذكره بقصد الانتقاص ربّما يحرم بعنوان آخر.

---

١. اللّهمّ إلّا أن يقيّد إطلاق ذيلها بصدرها؛ فإنّ العورة ظاهرة في المعائب دون الفضائل. فلاحظ.

قوله: «ثمّ إنّ ظاهر النصّ وإن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكنّ المراد به حقيقة الذكر، فهو مقابل الأغفال».

أقول: ما ذكره متين لمن أمعن النظر وأحرز مذاق الشرع.

قوله: «فإنّ قولك: هذا المطلب بديهيّ». أقول: في كون مثل هذه العبارة غيبة تأمّل.

قوله: «بقي الكلام في أنّه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب أو يكفي ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدخول».

أقول: الصحيح عدم كونه غيبة؛ فإنّ هذا ينصرف عنه ما في الكتاب والسنّة، بل ليس منها ذكر أحد عند العالم بالغيب؛ لاعتبار التستّر فيها، ولا ذكر أحد مجهول مردّد بين أشخاص كثير ين، كقول القائل: أحد أهل البلد، أحد أصدقائي، أحد أهل محلّتي.

قوله: «وإن كان بحيث يكره كلّهم ذكر واحد مبهم، كأن يقول: أحد ابني زيد».

أقول: لا تؤثّر في الحكم بالحرمة و الجواز كراهة المؤمن، وقد ذهب المصنّف نفسه إلى اختيار كون الغيبة كشف ما ستره الله دون كونها ذكر الأخ بما يكرهه لو سمعه.

والأقوى اختصاص حرمة الغيبة بما إذا كان الشخص معيّناً تفصيلاً، أو مردّد بين جمع قليلين، وفي غيره يرجمع إلى البرأة؛ لعدم إطلاق معتمد في المقام إلّا إذا ترتّب عليه عنوان محرّم آخر، كهتك المؤمنين، و إذلالهم و نحوها.

قوله: «الثاني: كفّارة الغيبة الماحية لها، ومقتضى كونها من حقوق النّاس... ».

أقول: كفّارتها هي التوبة إلى الله تعالى. وأمّا وجوب الاستحلال من المغتاب أو وجوب الاستغفار له، فلم يثبت بدليل معتبر إلّا أن يقال: إنّ الغيبة من الظلم، وقدمرّ وجوب الاستغفار للمظلوم في هيأة «الظلم» عند فوت الاستحلال الواجب، ولزوم الاستحلال لايحتاج إلى دليل خاص؛ فإنّه يجب لأجل برائة الذمّة من الحقّ،فالأظهر وجوب الاستحلال أوّلاً، ومع تعذّره يجب الاستغفار ثانياً.

قوله: «الثالث: فيما أستثني من الغيبة ... فاعلم، أنّ المستفاد من الأخبار المتقدّمة وغيرها أنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذّيه منه ... ».

أقول: ما ذكره غير ثابت من الأدلّة، و ما نقله عن جامع المقاصد غير تامّ، والغيبة محرّمة بعنوانها، ولعلّ مراد الشيخ الأنصاريّ﵀ حرمة الغيبة بعنوانها من أجل التنفيص.

قوله: «أقوى المصلحتين»، لكنّه مطّرد في جميع الأحكام، ولا اختصاص له بالغيبة.

قوله: «أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق؛ فإنّ من لايبالي...».

أقول: تحقيق المقام أنّ ذكر ما يتجاهر به الفاسق ليس بغيبة، أو ليس بحرام؛ لمامرّ من اعتبار الستر. نعم، يحرم غيبته في غيرما يتجاهر به، بل فيه عند من لايتجاهر به عنده، هذا بحسب القاعدة.

وأمّا الروايات الخاصّة، فهي ضعاف سنداً سوى حديث هارون المتقدّم و إن عبرّ عنه الشيخ الأنصاريّ﵀ بالرواية، و سيّدنا الأستاذ الخوئي صرّح بضعفها.[1]

أقول: رجال السند ثقات سوى أحمد بن هارون؛ فإنّه لم يوثّق في كتب الرجال، لكن قالوا: إنّه شيخ الصدوق، وقد أكثر الترضّي عنه، وقيل: إنّه لم يوجد ذكره في إكمال الدين إلّا مترضيّاً عنه. وقد ذكرتُ في الفوائد الرجالية إنّ كثرة الترضّي دليل على الحسن عرفاً؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي، فتصبح الرواية حسنة، وعليه، فيجوز غيبة المتجاهر، ولو في غير ما يتجاهر به حتّى عند من لم يتجاهر عنده للإطلاق، لكنّني متّى لم أحرز كثرة الترضّي عليه لاأبني على اعتبار رواياته، ولذا ضعّفنا الرواية.

وهذا أي الفتوى بإطلاقها، ممّا ذهب إليه جمع: منهم: سيّدنا الأستاذ الحكيم في منهاج الصالحين.[2]

قوله: «الثاني: تظلّم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متستراً به».

أقول: يدلّ عليه إطلاق قوله تعالى: «**لا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ**» والغيبة من الجهر بالسوء وإطلاقه يقتضي الجواز حتّى عند من لايرجو إزالة الظلم عنه. نعم، لايجوز إظهار غير ظلم الظالم من معائبه. ومن الظلم السبّ، والغيبة، والافتراء، والضرب، وأكل المال، ونحوها.

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٣٧.

٢. بعدما توفّي سيّدنا الأستاذ الحكيم﵀ أدرج سيّدنا الأستاذ الخوئي فتاويه في متن منهاج الصالحين وطبعه طبعاً أنيقاً، ويظهر من أوّل الكتاب أنّه(دام ظلّه) رجع عن قوله بحرمة غيبة المتجاهر في غير ما يتجاهر به، بل تبع سيّدنا الأستاذ الحيكم في القول بالجواز مطلقاً، فلاحظ.

نعم، يشكل الأمر في جواز تكرار الجهر بالسوء من القول إذا سبّه، أوغابه، أوعابه، أو ضربه مرّةً واحدةً، بل لايبعد تقييد الجواز بما إذا لم يزد ظلمه على ظلمه عرفاً، فتدبّر.

وأمّا ما ذكره المصنّفﷺ، فأكثره لايخلو عن مناقشة.

قوله: «ومنها: نصح المستشير؛ فإنّ النصيحة واجبة للمستشير».

أقول: النسبة بينهما عموم من وجه، وفى مورد الاجتماع تقع المزاحمة، فلابدّ من الأخذ بالأرجح وهو يختلف باختلاف المقامات.

وأمّا وجوب النصح، فيدلّ عليه صحيحة معاوية بن وهب، عن الصادقؑ قال: «يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب». ومثلها صحيحة الحذّاء.[1] وفي حمل الوجوب (يجب) على الوجوب المصطلح نظر.

وفي رواية سماعة عنهؑ: «أيّما مؤمن مشى مع أخيه المؤمن فلم يناصحه، فقد خان الله و رسوله»،[2] لكنّ في سندها عثمان بن عيسى الضعيف.

أقول: إن منعنا لزوم النصيحة ابتداء لأجل السيرة، لامانع من الالتزام بها في صورة الابتلاء مع المؤمن، كما في رواية سماعة المذكورة، فيدلّ على وجوب المستشير بطريق أولى إن تمّت سنداً.

قوله: «و منها: الاستفتاء ...». أقول: هذا الفرض داخل في الثاني، كما مرّ.

قوله: «و منها: قصد ردع المغتاب من المنكر». أقول: فيه نظر أو منع، لاحظ مصباح الفقاهة لسيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه).

قوله: «ومنها: قصد حسم مادّة فساد المغتاب ... ومنها: جرح الشهود».

أقول: الأمر، كما أفادهﷺ.

قوله: «ومنها: دفع الضرر عن المغتاب بالفتح ـ» أقول: إذا كان الضرر المتوجّه إليه أهمّ من غيبته تجوز بلا إشكال. وكذا الحال فيمن ادّعى نسباً، وكذا الغيبة للتقيّة إلّا أن يدّعى حكومة أدلّة التقيّة، فتجوز الغيبة لأجلها مطلقاً، ولو كان ما يتّقى عنه يسيراً جدّاً.

---

١. وسائل الشيعه، ج١١، ص٥٩٤.

٢. المصدر، ص٥٩٦.

قوله: «وعليه يحمل ماورد في ذمّ زرارة». أقول: قال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): «إنّ هذه الروايات غير مربوطة بالمقام؛ فإنّه لم يكن في زرارة عيب دينيّ ليكون ذكره غيبة إلخ». أقول: نعم، لكنّها تثبت جواز الغيبة بطريق أولى؛ فإنّ البهتان والافتراء أهمّ من الغيبة قطعاً.

قوله: «ثمّ إنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممّن يمدح المغتاب في حضوره إلخ». أقول: كما تدلّ عليه عشرة روايات، لكن لم تصحّ أسنادها،[1] فما ذكره المصنّف وغيره مبنيّ على فرض حصول الإطمئنان بصدور مضمونها من الإمام عليه السلام.

## □ تغيير خلق الله

قال الله تعالى: حكاية عن الشيطان: «وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ ٱلأَنْعامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللّٰهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطانَ وَلِيّاً مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً».[2]

قيل في تفسير «التبتيك» و هو الشقّ: إنّ عرب الجاهليّة كانت تشقّ آذان بعض الحيوانات لتحريم لحومها. وفي تفسير «التغيير» ما ينطبق على مثل الإخصاء وأنواع المثلة، واللواط، والسحق.

وهنا احتمال آخر يؤيّده جملة من الروايات المذكورة في تفسير البرهان عن تفسير العياشي وهو أنّ المراد بخلق الله أمره ودينه، ويؤيدّه قوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ ٱلنّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ ٱلقَيِّمُ».[3] و اختاره بعض علماء العامّة أيضاً.

وعلى الجملة، استفادة الحكم الجديد من الآية غير معلومة. وأمّا تغيير الخلق أي مخلوقاته تعالى، كما هو ظاهر الآية، فلا يمكن التمسّك به؛ لأنّه مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن.

---

١. المصدر، ج٨، ص٥٨١.

٢. النساء(٤): ١١٩.

٣. الروم(٣٠): ٣٠.

# «ف»

□ **فتنة المؤمنين والمؤمنات**

قال الله تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا ٱلمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذابُ ٱلحَرِيقِ».[1]

و قال تعالى: «وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلقَتْلِ».[2]

وقال تعالى: «وَإِخْراجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ».[3]

وقال تعالى: «فَأَمّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغاءَ ٱلفِتْنَةِ».[4]

قيل: و الفتنة هو ما يقع به اختبار حال الشيء، ولذلك يطلق على نفس الامتحان والابتلا، وعلى ما يلازمه غالباً وهو الشدّة والعذاب، وعلى مايستعقبه، كالضلال، و الشرك. وقد استعمل في القرآن الشريف في جميع هذا المعاني ... و الفتنة أشدّ من القتل: لأنّ في القتل انقطاع الحياة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحياتين و انهدام الدارين.

أقول: وعليه، فالفتنة في الآية الأولى بمعنى العذاب. وفسّرها في المجمع و غيره بالإحراق: وفي غيرها بمعنى الشرك أو الضلال، فلاحكم على حدة.

---

١. البروج(٨٥): ١٠.

٢. البقرة(٢): ١٩١.

٣. البقرة(٢): ٢١٧.

٤. آل عمران(٣): ٧.

### ٣٨٠. الإفتاء بغير علم

قال الباقر عليه السلام في صحيح أبي عبيدة: «من أفتى الناس بغير علم و لاهدىً من الله، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه».[١]

وقال الصادق عليه السلام في صحيح ابن الحجّاج: «إيّاك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك، إيّاك أن تفتي الناس برأيك، أوتدين بمالا تعلم».[٢]

وفي موثّقته الأخرى: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأي؟ فقال: «جالسهم، وإيّاك عن خصلتين يهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم».[٣]

وفي خبر السكوني عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: «رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من أفتى الناس بغير علم، لعنته ملائكة السماء والأرض».[٤]

وفي العروة الوثقى: «حرمة الإفتاء على من ليس أهلاً للفتوى».

أقول: وظاهره ثبوت الحرمة على من أفتى عن حجة، وعلم، ولكنّه لم يكن عادلاً أوواجداً لبعض الشروط الأخر، لكنّه لا دليل عليه إذا لم‌يترتّب عليه عنوان محرّم آخر، كالإضلال، بل يمكن تقييد الحرمة في أصل المسألة بما إذا لم يكن فتواه مطابقاً لفتوى مرجعه، فلو أفتى مع الالتفات إلى المطابقة المذكورة، يشكل الحكم بالحرمة؛ اعتماداً على إطلاق الروايات المذكورة إلّا في فرض التشريع.[٥]

### ٣٨١. الفحش

الروايات الواردة في الفحش مستفيضة، لكنّها بين ما لم يثبت سنده، كقول رسول‌الله صلى الله عليه وآله والباقر عليه السلام: «إنّ الله يبغض الفاحش ...».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩.
٢. المصدر، ج١٨، ص١٠.
٣. المصدر، ص١٦.
٤. المصدر.
٥. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٦٩ و ٧٠.

وبين ما لم يتمّ دلالته على الحرمة، كصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «من علامات شرك الشيطان الذي لايشكّ فيه أن يكون فحّاشاً لايبالي ما قال، ولا ما قيل فيه».

وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله لعائشة: يا عائشة! إنّ الفحش لوكان مثالاً لكان مثال سوء».

وبين ماصحّ سنده ولا يبعد دلالته على الحرمة (فتأمّل) كصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: إنّ من أشرّ عباد الله من تكره مجالسته لفحشه».[1]

و فسّره في بعض كتب اللغة بالقبيح من القول أوالفعل، وعلى هذا، يحرم بعض الأفعال أيضاً، كرفع الآلة التناسليّة في محضر غيره ولومن وراء الثوب، و نحوه، وقد مرّما يرتبط بالمقام في عنواني البذاء» و «السبّ»

### ❑ الفواحش والفحشاء

قيل: هما جمع الفاحشة وهي الزنا، وما يشتدّ قبحه من الذنوب.

قال الله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ».[2]

وقال تعالى: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ».[3]

وقال تعالى: «وَيَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ».[4]

أقول: لعلّها لاتتضمّن حكماً جديداً بعد وجود محرّمات وواجبات مذكورة في هذا الكتاب.

### ❑ تفخيذ الغلام

سيأتي إنشاءالله بحث حكمه في عنوان «اللواط» فى حرف «ل».

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٢٨.
٢. الأنعام(٦): ١٥١.
٣. الأعراف(٧): ٣٣.
٤. النحل(١٦): ٩٠.

**□ الفرح**

قال تعالى: «إِذْ قالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ الفَرِحِينَ».[١]

وقال تعالى: «... ذٰلِكُمْ بِما كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِما كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ».[٢]

قيل: الفرح مطلق السرور: والمرح الإفراط فيه. و عن الراغب: «الفرح: انشراح الصدر بلذّة عاجلة، وأكثر ما يكون ذلك في اللذّات البدنيّة. والمرح: شدّة الفرح والتوسّع فيها».

أقول: الظاهر عدم حرمة الفرح، ولا أدري بها قائلاً و نهي قارون من قومه في الآية الأولى إرشاديّ ظاهراً؛ فإنّ الفرح بالحياة الدنيا يستلزم نسيان الآخرة، والإقبال على الدنيا، وعدم المبالات بالدين وحدوده، كمالا يخفى على من أمعن النظر في حال العباد في البلاد، والله العالم.

**٣٨٢. الفرار من الزحف**

وفي جملة كثيرة من الروايات الصحاح وغيرها أنّ الفرار من الزحف من الكبائر، وعلّله (أي كونه كبيرة) الصادق عليه السلام في صحيح السيّد عبدالعظيم بقوله تعالى: «وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىٰ فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ».[٣]

وفي الشرائع و الجواهر:

فلا يجوز الفرار إذا كان العدوّ على الضعف أوأقلّ ...

فالمراد حرمة الفرار من الحرب والهرب منها وهو المكنّى عنه بتولية الدبر دون غير ذلك،

---

١. القصص (٢٨): ٧٦.

٢. غافر (٤٠): ٧٥.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢ و ما بعدها ويمكن أن لايكون الفرار المذكور من المحرّمات، بل من ترك الواجب؛ فإنّ الجهاد واجب.

ولذا قال المصنّف (أي المحقّق) كغيره من الأصحاب إلاّ للمتحرّف أيللقتال لايكون للفرار، بل لحضانة الموضع، وربّما قيل: هو الكرّ بعد الفر، ولعلّه هو أحد أفراد المتحرّف؛ فإنّه الميل إلى حرف أي طرف، ومنه التحرّف في طلب الرزق وهو الميل إلى جهة يظنّ الرزق فيها، فيراد حينئذ مطلق المتحرّف للقتال، كطالب السعة ... ليكون أمكن له في القتال عن المكان الضيق أو موارد المياه ... دفعاً لعطشه المانع عن القتال، أو استدبار الشمس، أو لتسوية لامته ... إلى غير ذلك من المصالح التي لايعدّ مع ملاحظتها فراراً أو هرباً.

«أَوْ مُتَحَيِّزاً» أي مائلاً إلى حيّز فئة، أي جماعة من الناس منقطعة عن غيرها قليلة كانت أو كثيرة، بل لافرق بين كونها قريبة أو بعيدة بحيث لايصدق معها الفرار من الحرب... نعم، الظاهر اعتبار كون الفئة صالحة للاستنجاد ولو بالانضمام؛ ضرورة انسباق المدخلّية في القتل من المستثنى في الآية؛ إذ لو فرض كون الفئة غير صالحة؛ لكونهم مرضى ... لم تكن فائدة في التحيّز إليها بالفرار الذي فيه قوّة للعدوّ وضعف و وهن للمسلمين ... فلوغلب عنده الهلاك مع كون العدوّ على الضعف أو أقلّ وكان في فئة لم يجز له الفرار. وقيل: يجوز، للأصل؛ ولقوله تعالى «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» وللحرج، ولكنّ الأوّل أظهر؛ لقوله تعالى: «إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا».

وإن كان المسلمون أقلّ من ذلك، لم يجب الثبات، كما صرّح به غير واحد، للأصل بعد انتفاء شرط الوجوب المستفاد من الكتاب والسنّة. نعم، قد يشكل في نحو زيادة الواحد والإثنين مثلاً مع الضعف والجبن في الكفّار، والشجاعة، والقوّة في المسلمين....[1]

ونحن ذكرنا تفصيل البحث في رسالتنا: توضيح مسائل جنگی التی ألّفناها فيما بعد لبيان الأحكام المتعلّقة بالدفاع الإسلامي في أفغانستان تجاه السوفياتيّين الملحدين والمار كسيّين الأفغانيّين.

---

١. جواهرالكلام،كتاب الجهاد «الفرار من الزحف».

### ٣٨٣. التفرّق فی الدین

قال الله تعالی: «وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا».[١]

وقال تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِی شَیءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَى اللّٰهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَفْعَلُونَ».[٢]

وقال تعالی: «أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ».[٣]

وقال تعالی: «وَلا تَكُونُوا مِنَ ٱلمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ».[٤]

وقال تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهِ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً * أُولٰئِكَ هُمُ ٱلكافِرُونَ حَقّاً وَأَعْتَدْنا لِلْكافِرِينَ عَذاباً مُهِيناً * وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ».[٥]

أقول: الظاهر عدم تضمّن الآيات الكريمة حكماً محرّماً جديداً سوى لزوم الالتزام بما ثبت ثبوته من الله تعالی من أحكام الدين والقرآن ونبوّة الأنبياء عليهم السلام ونحوه.

واعلم، أنّ الآيات تمنع عن أمرين: التفرّق في الدين، و تفريق الدين. أمّا الأوّل؛ فحرمته مخصوصة بفرض العمدوالعلم دون الجهل والاستنباط بدلائل شرعيّة، كالآيات والروايات، فإنّ أرباب المذاهب و المجتهدين المفتين قد تفرّقوا بأنظارهم في الدين، ولايمكن أن يكون مثله مورداً للنهي إذاكان اجتهادهم صحيحاً شرعاً. وأمّا تفريق الدين فالظاهر أنّ المراد منه ما شرحته آيات النساء، فلاحظ.

---

١. آل عمران(٣): ١٠٣.
٢. الأنعام(٦): ١٥٩.
٣. الشوری(٤٢): ١٣.
٤. الروم(٣٠): ٣١ و ٣٢.
٥. النساء (٤): ١٥٠-١٥٢.

### ٣٨٤. التفريق بين الأحبّة

قال رسول‌الله ﷺ كما في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ـ: «ألا أُنبّئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول‌الله! قال: المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبّة، الباغون للبرأ المعائب».[١]

أقول: قلمّا يخلو التفريق بينهم من محرّم آخر، كالغيبة، والكذب، وإذاعة السّر، ونحوها، فتأمّل.

### ٣٨٥. التفرقة بين المماليك وأمّهاتها

قد مرّ حكمها في حرف «ش» في عنوان «الاشتراء»

### ٣٨٦. الافتراء على الله

دلّت آيات كثيرة[٢] على حرمة الافتراء على الله تعالى، وهو من أفراد الكذب، كما لايخفى. نعم، هو لمكان اعتبار العلم بكذبه أشدّ حرمةً وأكثر مفسدةً وعقاباً ـ نعوذ بالله منه ـ والحقّ أنّ مجرّد عدم الإذن يكفي لصدق الافتراء، كما يدل عليه قوله تعالى: «آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ» و يمكن صدق الافتراء ولو كان المدلول مطابقاً للواقع ولم يكن بكذب و ذلك لمجرّد عدم الإذن، فافهم.

### ٣٨٧. الإفساد

ورد النهي عنه في الكتاب العزيز مكرّراً، ولا أظنّ تحقّقه بغير المحرّمات، وترك الواجبات، فليس في تحريمه حكماً على‌حدة، فتأمّل، وفصّلنا بحثه في رسالة توضيح مسائل جنگی، وإذا فرض تحقّقه بفعل المباحات، فلاشكّ في حرمته.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٦.

٢. راجع: المعجم المفهرس، مادّة «ف. ر. ي».

### ٣٨٨. تفسير الكتاب بالرأي

نقل الرضا عليه السلام كما في حسنة الريّان ـ عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في دينى».[١]

وفي رواية ضعيفة سنداً عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «ومن فسّر القرآن برأيه، فقد افترى على الله الكذب».[٢]

وفي رواية ضعيفة أخرى عن الباقر عليه السلام: «... وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل متصرّف على وجوه».[٣]

وفي مرسلة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم‌يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء».[٤]

يقول الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في رسائله:

> ذهب جماعة من الأخباريّين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين عليهم السلام، وأقوى مايتمسّك لهم وجهان: أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك...

أقول: لايبعد استظهار الحرمة النفسيّة من حسنة الريّان وأنّ تفسير كتاب الله تعالى بالرأي حرام من حيث إنّه تفسير لامن حيث إنّه كذب، وافتراء، وقول بما لايعلم، ونحوه.

و أمّا قول الأخباريّين وجوابه، فقد ذكر في رسائل الشيخ الأنصاريّ.[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٨.
٢. المصدر، ص١٦٠.
٣. المصدر، ص١٤٢.
٤. المصدر، ص١٤٩.
٥. وليعلم أنّ الذي دلّني على أصل هذا الحكم هو الفاضل الشيخ هادي النوري الأفغاني، أواخر عام (١٣٦١ هـ.ش) فأعطيته الجائزة وفاءً بالوعد.

### ❐ الفسق

تدلّ جملة من الآيات على تحريمه، وليس هو موضوعاً لحكم جديد.

### ٣٨٩. الفسوق على المحرم

قال الله تعالى: «فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي ٱلحَجِّ».[١]

في صحيح معاوية بن عمّار: «... والفسوق: الكذب والسباب».[٢]

وفي صحيح عليّ بن جعفر عليه السلام: «... والفسوق الكذب والمفاخرة».[٣]

وفي صحيح معاوية: «اتّق المفاخرة، وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله؛ فإنّ الله عزّوجلّ يقول: «ثُـمَّ لْـيَقْضُوا تَـفَثَهُمْ ...» ـ قال أبو عبدالله عليه السلام: ـ من التفث أن تتكلّم في إحرامك بكلام قبيح» إلخ.[٤]

وفي صحيح سليمان عن الصادق عليه السلام: «وفي السباب والفسوق بقرة».[٥]

وفي صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «وكفّارة الفسوق يتصدّق به إذا فعله و هو محرم».[٦]

ويبعد كلّ البعد حمل التصدّق على البقرة؛ لقوّة ظهوره في الشيء اليسير، كما لايخفى لمن راجع روايات الكفّارات، فتدبرّ.

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الكفّارة المذكورة غير لازمة، بل راجحة لصحيح الحلبي قال: قلت: أرأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه؟ قال: «لم يجعل الله له حدّاً يستغفرالله ويلبيّ».[٧]

---

١. البقرة(٢): ١٩٧.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٠٨.
٣. المصدر، ج٩، ص١٠٩.
٤. المصدر؛ الكافي ج٤، ص٢٣٨.
٥. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٨٢.
٦. المصدر، ص٢٨٣.
٧. المصدر.

**تتمّة**

قال المحقّق النائيني ﷺ في مناسكه: «الفسوق وهو الكذب... والسباب والمفاخرة، والأحوط إلحاق البذاء و اللفظ القبيح،[1] بل جميع الكبائر بالثلاثة المذكورة فتكون حرمة الجميع مؤكّدة في حقّ المحرم».

وقال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): «إن رجعت المفاخرة وهي إثبات الفضائل لنفسه إلى تنقيص غيره، فهي محرّمة ولو على غير المحرم. وإن لم يستلزم التنقيص. فهو جائز في نفسه، وحرمته على المحرم غير معلومة».

أقول: لاحظ صحيح معاوية الثاني، ففيه: «اتّق المفاخرة» وفي دلالته على حرمتها على المحرم وجهان، لكن ظاهر صحيح عليّ بن جعفر الأوّل هوالحرمة.

## ٣٩٠. إفشاء ما في المجالس

قال رسول‌الله ﷺ، كما قال الباقر ﷺ في صحيح زرارة: «المجالس بالأمانة».[2]

أقول: يظهر منه حرمة إفشاء ما يتكلّم في المجلس إذا كان من أسرار المؤمنين. وقد مرّ شبهه في باب الإذاعة، وهل يحكم بحرمة إفشاء ما في مجالس غير المؤمنين؟ الأقوى هو الحكم في مطلق المسلمين، وفي غيرهم يشكل الالتزام بالإطلاق، بل الأقوى هو الجواز في مجالس غير الذمّيّ.

## ٣٩١. فضل الأجير والحانوت

في صحيح أبي المغرا عن الصادق ﷺ في الرجل يؤاجر الأرض ثمّ يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها؟ قال: «لابأس؛ إنّ هذا ليس كالحانوت ولا الأجير؛

---

١. قال سيّدنا الحكيم في حاشية دليل الناسك، ص٨٦ على المقام: لأنّ المحكيّ عن الحسن أنّه الكذب والبذاء، ودليله غير ظاهر وإن كان يظهر من بعض النصوص أنّ ذلك حرام على المحرم وإن لم يكن من الفسوق.
أقول: ظاهر صحيحة معاوية المتقدّمة أنّ الكذب والسبّ من الفسوق.

٢. وسائل الشيعة، ج٨،ص ٤٧١.

إنّ فضل الحانوت والأجير حرام».[١] وتفصيل الكلام في كتاب الإجارة من المطوّلات.

**□ الفقّاع**

في مكاتبة ابن فضّال، قال: كتبتُ إلى أبى الحسن عليه السلام أسأله عن الفقّاع؟ فقال: «هو الخمر»، وفيه حدّ شارب الخمر،[٢] وقد تقدّم في حرف «ش».

**٣٩٢. التفكّر في ذات الله**

قال الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم: «إيّا كم والتفكّر في الله...».[٣] و سيأتي تفصيل البحث في عنوان «التكلّم».

**٣٩٣. تفويت الملاك الملزم**

قال سيّدنا الأستاد الحكيم في مسائل الجبيرة من مستمسكه: «لايجوز للمكلّف إيقاع نفسه في العذر؛ لأنّه تفويت للواقع الأوّليّ إلاّ أن يقوم دليل على جوازه».[٤]

أقول: وذلك لحكم العقل بقبح تفويت غرض المولى، كترك ماكلّفه المولى.

---

١. المصدر، ج١٣، ص٢٦٠.
٢. المصدر، ج١٢، ص٢٨٧.
٣. المصدر، ج١١، ص٤٥٣.
٤. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٤٩٦.

# «ق»

### ٣٩٤. التقبيل في الجملة

لايجوز تقبيل الأجنبيّة والأجنبيّ للآخر من دون فرق بين أعضاء البدن، سواء أكان عن شهوة أم لا؛ وذلك لحرمة لمسهما على الآخر، كما مرّ.

وأمّا تقبيل الأجنبيّ أو الأجنبيّة مثلهما؛ فإن كان عن شهوة، فهو حرام، للارتكازالمتشرّعي، ولعلّه في المحارم أشدّ وإلّا ففيه تفصيل يأتي.

هذا كلّه إذا استلزم التقبيل اللمس؛ وأمّا إذا لم يستلزمه، كما إذا قبّل اللباس فإن لم يكن عن شهوة أو ريبة وفتنة، فهو جائز. وإن كان عن شهوة أو ريبة، فحرمته مبنيّة على الارتكازات المتشرعيّة ونحوها.

و هل يجوز تقبيل الصبيّة للرجل عن غير شهوة؟ مقتضى الأصل الجواز؛ لكن في جملة من الروايات المنع من تقبيل جارية أتت عليها ستّ سنين.[1]

فيمكن القول بمنع تقبيل الصبيّ على المرأة أيضاً، لاسيّما إذا تجاوزت عن العشرة أو كان مراهقاً، بل في بعض الروايات: «والغلام لايقبّل المرأة إذا جاز سبع سنين» إلّا أنّ الروايات لاتخلو عن خلل في أسنادها أو متونها، فلاحظ وتأمّل.

وأمّا حكم التقبيل في حدّ نفسه ومع قطع النظر عن الشهوة أو الأنوثة والذكورة، فتحقيقه موقوف على سرد الروايات المعتبرة الواردة فيه، كماتأتي:

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٧٠.

١. صحيح رفاعة عن الصادق عليه السلام: «لايقبّل رأس أحد، ولا يده إلّا رسول‌الله، أو من أريد به رسول‌الله صلى الله عليه وآله».[١]

أقول: الظاهر صحّة إرادة رسول‌الله صلى الله عليه وآله من العلماء والسادة الصالحين، فيجوز تقبيل أيديهم، ورؤوسهم. وأمّا إذا كان العالم أو السيّد فاسقاً، ففي جواز تقبيل يده أو رأسه إكراما إشكال أو منع.

وأمّا إلحاق من علم رجحان إكرامه من الشرع، كالوالدين، والمعلّم، بل مطلق ذي الشيبة المؤمن، بل مطلق المؤمنين بهم، ففيه إشكال؛ للزوم تخصيص الأكثر.

نعم، يمكن أن نقيّد الرواية بغير الأرحام الكبار؛ للسيرة إن لم يمنع اتّصالها بزمان المعصوم، لكنّ المتيقّن جواز قبلة الوالدين حبّاً لأولادهم، ولا بعد في جواز قبلة الأولاد أيدي والديهم، ولا ينبغي الإشكال فيه.

٢. صحيح عليّ بن جعفر عن الكاظم عليه السلام: «من قبّل للرحم ذا قرابة، فليس عليه شيء، وقبلة الأخ على الخدود، وقبلة بالإمام بين العينين».[٢]

أقول: مقتضى إطلاقه جواز قبلة مطلق ذي القرابة للرحم والمحبّة، ويمكن أن يقال: إنّ النسبة بين هذا وسابقه عموم من وجه، و مورد الاجتماع هو تقبيل الأرحام على اليد والرأس، فيرجع إلى البراءه بعد التعارض والتساقط.

لكنّ الحقّ أنّ النسبة عامّ وخاصّ؛ فإنّ القبلة غالباً على الرأس والوجه واليد.

٣. صحيح يونس، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ناوِلْني يدك أقبّلها، فأعطانيها، فقلت: ـ جعلت فداك ـ رأسك، ففعل فقبّلته، فقلت: جعلت فداك ـ رجلك، قال: «أقسمت، أقسمت أقسمت» ثلاثاً «وبقى شيء، بقي شيء، بقى شيء».[٣]

لا يستفاد منه حكم تقبّل الرجل جوازاً وحرمةً؛ لاجمال ذيله، ولاحظ مرآة العقول، ولكن لاشكّ في مرجوحية تقبّل الرجل وذمّه، وإنّه لايبقي شيء بعد هذا

---

١. المصدر، ج١٨، ص٥٦٥.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص٥٦٦.

الذي يشبهه السجود في غاية التذلّل. والمتحصّل جواز تقبيل أيدي العلماء والسادات الصالحين إكراماً، وأولي الأرحام للرحم، ويشكل تقبيل غيرهم حسب الإطلاق وإن كان معلّمه وأستاذه في بعض الصناعات.

نعم، الظاهر جواز تقبيل الصغار حبّاً وترحّماً، للسيرة فافهم ـ ولاأدري رأي الأصحاب في المسألة. وأمّا تقبيل الوجه حبّاً لاإكراماً ـ، فلا دليل لفظيّ على المنع، ومن يفتي بجوازه، لم يكن محجوجاً بشيء مهمّ، والله العالم.

### ٣٩٥ و ٣٩٦. تقبيل المحرم امرأته

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته ...؟ قلت: المحرم يضع يده بشهوة؟ قال: «يهريق دم شاة»، قلت: فإن قبّل؟ قال: «هذا أشدّ ينحربدنة».

قال الصادق عليه السلام في صحيح مسمع: «يا أبا سيّار! إنّ حالَ المحرم ضيقةٌ، فمن قبّل امرأته على شهوة وهو محرم، فعليه دم شاة. ومن قبّل امرأته على شهوة فأمنى، فعليه جزور ويستغفر ربّه».[١]

وفي صحيح الحلبي أنه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن متمتّع طاف بالبيت وبين الصفا والمروة، وقبّل امرأته قبل أن يقصّر من رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه».[٢]

وفي صحيح معاوية ...: سألته عن رجل قبّل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي؟ قال: «عليه دم يهريقه من عنده».[٣]

أقول: الثالثة محمولة على الأوليين، فالمستفاد منها أمور.

الأمرالأوّل: لزوم نحر الجزور إذا قبّلها بشهوة و أمنى.

الأمرالثاني: لزوم ذبح الشاة إذا قبّلها شهوةً أو وضع يده بشهوة، على تأمّل في الأخير.

---

١. المصدر، ج٩، ص٢٧٦ و ٢٧٧.

٢. المصدر، ص٢٦٩.

٣. المصدر، ص٢٧٦.

الأمرالثالث: إهراق دم في تقبيل المحرمة إن كان الفاعل غير محرم، وهل هو واجب أومستحبّ؟ فيه وجهان.

ولا يبعد إلحاق المحرمة بالمحرم في ذلك كلّه، فتدبّر.

ثمّ إنّ حرمة التقبيل تستفاد من أمور أربعة.

١. الإجماع، لكنّه لم يصل إلى حدّ الحجّيّة.

٢. دلالة الكفّارة عليها، لكنّها عندي منظور فيها.

٣. دلالة قوله عليه السلام: «ضيقة» عليها، وقوله عليه السلام: «هذا أشدّ»، ولكنّ لعلّها بلحاظ الكفّارة دون العقوبة الأخرويّة، والحرمة التكليفيّة.

٤. قوله عليه السلام: «يستغفر ربّه» فإنّ الاستغفار لايكون إلّا عن ذنب، لكن كونه لأجل مطلق التقبيل أو عن شهوة غير معلوم، والمتيقّن رجوعه إلى الإمناء، فالحرمة مبنيّة على الاحتياط اللزومي وهي مشتركة بين الطرفين: الزوج، والزوجة.

### ٣٩٧ و ٣٩٨. تقبيل الغلام من شهوة

في بعض الروايات عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «من قبّل غلاماً من شهوة، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار».[١]

وفي سنده طلحة وهو مجهول على الأقوى، لكنّ الحكم يستفاد من مذاق المتشرّعة بلا إشكال.

قال في الشرائع: «وكذا يعزّر من قبّل غلاماً ليس له بمحرم بشهوة».

و قال في الجواهر:

> بلاخلاف أجده فيه، كغيره من المحرّمات ... بل لافرق بين المحرم وغيره في ذلك، بل لعلّه فى الأخير آكد ... إلّا أن يحمل (ما في المتن) على، إيراده مورد الغالب من ظهور الشهوة فيه دون المحرم، بل لافرق بينه وبين الكبير، ولابينه وبين الجارية والمرأة؛ إذ المناط في الجميع واحد....[٢]

---

١. المصدر، ج١٤، ص٢٥٧.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٨٦.

ثمّ الحرمة ثابتة للطرفين كماهو واضح.

### ٣٩٩. استقبال المتخلّى القبلة

يحرم على الاحتياط استقبالها حين البول والتخلّي؛ للإجماع المنقول، ولجملة من الروايات الضعيفة سنداً.[١]

### ❐ قبول شهادة من يرمي المحصنات

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَلاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْفاسِقُونَ».[٢]

أقول: لكن استفادة الحرمة الذاتيّة منها غير تامّة، بل المراد عدم حجّيّة شهادتهم على حذو سائر من لايقبل شهادتهم.

### ٤٠٠ ـ ٤١٤. القتل

قال الله تعالى: «وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ إِلّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللّٰهِ وَكانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَغَضِبَ ٱللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً».[٣]

وقال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ... وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ».[٤]

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١، ص٢١٢-٢١٤.
٢. النور(٢٤): ٥.
٣. النساء(٤): ٩١-٩٣.
٤. النساء (٤): ٣٢.

وقال تعالى: «مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنا عَلىٰ بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً».[١]

وقال تعالى: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ... وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ اَلَّتِي حَرَّمَ اَللّٰهُ إِلّا بِالْحَقِّ ...».[٢]

**هنا مباحث**

المبحث الأوّل: في جملة من الروايات المعتبرة أنّ قتل المؤمن أو النفس التي حرّم الله من الكبائر.[٣]

ولم أجد في الكتاب والسنّة ما يدلّ على حرمة قتل النفس مطلقاً إلّا آية سورة المائدة لكنّها ناظرة إلي بني إسرائيل فقط.[٤] نعم، قوله تعالى: «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» محكم[٥] إلّا أنّ دلالته على الحرمة غير واضحة.

نعم، الآيات الواردة في منع قتل الأولاد مطلقة غير مقيّدة بكونهم مؤمنين، فيحرم على الكافر قتل أولاده.

وفي الصحيح: «كان رسول‌الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سريّة دعاهم، فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: سيروا بسم‌الله، وبالله ... لاتغلّوا، ولاتمثّلوا، ولاتغدروا، ولاتقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبيّاً، ولا امرأة...».[٦]

---

١. المائدة(٥): ٣٢.

٢. الأنعام(٦): ١٥١؛ الإسراء (١٧) ٣٣.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢ ومابعدها، وحرمة قتل المسلم ضروريّة في دين السلام، بل لا يبعد كونه كبيرةً أيضاً ضروريّ‌الدين، والعقل أيضاً مستقلّ بتحريمه. وفي صحيح هشام:«ولايوفّق قاتل المؤمن متعمّداً للتوبة» فراجع: المصدر، ج١٩.

٤. لايبعد أن يدّعى دلالة الروايات الواردة حول الآية المذكورة في البرهان، ج١، ص٤٦٣ و ٤٦٤. على أنّ الآية محكمة.

٥. وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٦١. كما في موثّقة زرارة على المشهور إن فرض له إطلاق.

٦. المصدر، ج١١، ص٤٣.

وفي معتبرة حفص بطريق الصدوق، وفي السند محمّد بن خالد البرقي، في حديث سأل أباعبدالله عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ قال: فقال: «لأنّ رسولالله ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان في‌دار الحرب إلّا أن يقاتلن، فإن قاتلن (قاتلت) أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك، ولم تخف خللاً (حالا خ ل)، فلمّا نهى عن قتلهنّ في‌دار الحرب كان (ذلك) في‌دار الإسلام أولى . وكذلك المقعد من أهل الذّمة، والأعمى، والشيخ الفاني، والمرأة، والولدان في أرض الحرب».[١]

و المحصّل أنّه لايجوز قتل طوائف مِن غير المسلمين أيضاً، كما تأتى:

١. الشيخ الفاني.

٢. الأطفال.

٣. النساء (حتى إذا قاتلن وكنّ في ساحة الحرب إلّاعند الضرورة وحينئذ يلحق بهنّ الأعمى والأطفال والشيخ الفاني، فيجوز قتلهم).

٤. الأعمى.

٥. أهل الذّمة.[٢]

٦-٨. ويمكن أن يلحق بالأعمى: المقعد، والفلج، بل المجنون بطريق أولى، بل المجنون ليس بكافر. والمقعد من أهل الذّمة مذكور في رواية حفص.

٩. الكافر المأمون؛ لمامرّ من حرمة الغدر.

١٠. الرسول والسفير، كما عن التذكرة. وفي الجواهر: «هو مقتضى المصلحة، والسياسة ضرورة مسيس الحاجة إلى ذلك، كما هو واضح».

١١. الأسير بعد انقضاء الحرب، كما في جهاد الجواهر.[٣]

١٢. قتل الكافر قبل دعائه إلى الإسلام.[٤]

١٣. المرتدّ الملّي قبل استتابه، كمايأتي.

---

١. المصدر، ص٤٨.

٢. المصدر، ص٧٩.

٣. جواهر الكلام (كتاب الجهاد) ص٥١٧ الطبعة القديمة.

٤. المصدر، ص٥٥٧؛ وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٠. لمزيد الاطّلاع على بحوثه راجع: توضيح مسائل جنگى.

١٤. المستجير لسماعه القرآن، قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ...».[١]

١٥. الكافر بعد عقد المهادنة.

## نقل و تأكيد

وفي الشرائع: «ولا يجوز قتل المجانين، ولا الصبيان، ولا النساء منهم، ولو عاونّهم ـ بتشديد النون ـ إلّا مع الاضطرار». وعقّبه الشارح العلاّمة ﷺ في جواهره:

بلاخلاف أجده في شيء من ذلك، بل في المنتهى الإجماع عليه في النساء والصبيان، بل وعلى قتل النساء مع الضرورة.

وكذا لايجوز قتل الشيخ الفاني الذي لا رأي له، ولا قتال بلاخلاف أجده فيه، بل قد يظهر من التذكرة و المنتهى الإجماع عليه ... نعم، لوكان ذا رأي وقتال قتل إجماعاً محكيّاً في المنتهى و التذكرة إن لم يكن محصّلاً ... بل في المنتهى دعواه (أي الإجماع) على رأي دون قتال ... قال: الشيخ من المحاربين إن كان ذا رأي وقتال جاز قتله إجماعاً، وكذا إن كان فيه قتال ولا رأي له، أو كان له رأي ولا قتال فيه.

و يلحق به (الشيخ الفاني) المقعد والأعمى ... لكن ينبغي تقييد ذلك أيضاً بما إذا لم‌يكونا ذا رأي في الحرب، ولم يقاتلا، ولم تدع الضرورة إلى قتلهما.[٢]

المبحث الثاني: قيل بحرمة قتل الخنثى المشكل، والرهبان، وأصحاب الصوامع، والمريض الذي ييأس من برئه، وعن الخليفة الثاني استثناء الفلاحين الذي لايبغون للمسلمين الحرب. وعن الشافعي أرباب الحرف، والصناعات، والسوقة الذين لايتعاطون القتال.

أقول: لكن رفع اليد عن العموم بلا مخصّص.

---

١. التوبة (٩): ٥.

٢. جواهر الكلام (كتاب الجهاد)، ص٥٦١ و ٥٦٢ (الطبعة القديمة).

المبحث الثالث: لا إشكال ولاخلاف في أنّه يتحقّق العمد بقصد البالغ العاقل القتل ظلماً بما يقتل غالباً، بل وبقصده الضرب بما يقتل غالباً؛ عالماً به وإن لم يقصد القتل، وكذا لو قصد بما يقتل نادراً، فاتّفق القتل به، وهذا ما يستفاد من صحاح الروايات لاحظ الوسائل،[١] وسنذكر تفصيله في كتاب القصاص إن شاءالله.

**تستثنى من حرمة القتل موارد:**

المورد الأوّل: قتل القاتل: قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلقِصاصُ فِي ٱلقَتْلى ٱلحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثىٰ بِالأُنْثىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ ... وَلَكُمْ فِي ٱلقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ».[٢]

و قال تعالى: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً».[٣]

وقال تعالى: «وَجَزٰؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها ... وَلَمَنِ ٱنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ».[٤]

وقال تعالى: «وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصّابِرِينَ».[٥]

«ذٰلِكَ وَمَنْ عاقَبَ بِمِثْلِ ما عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ ٱللّٰهُ إِنَّ ٱللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ».[٦]

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على جواز قتل القاتل بعمومها وخصوصها. نعم، هو مشروط بأمور:

الأمر الأوّل: التساوي في الحرّيّة والرّقّيّة بمعنى أنّ الحرّ لايقتل بالعبد مطلقاً

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩.
٢. بقرة (٢): ١٧٤-١٧٦.
٣. الإسراء (١٧): ٣٤.
٤. الشورى(٤٢): ٤٠ و ٤١.
٥. النحل(١٦): ١٢٦.
٦. الحجّ(٢٢): ٦٠.

بلاخلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر.[١] وتدلّ عليه الروايات المعتبرة.[٢] نعم، يغرم ثمنه ويضرب ضرباً شديداً. لكن في الثالثة أو الرابعة يقتل كما هوالمطّرد في أرباب الكبائر، وفي المملوكة لايغرّم على الأظهر غير أنّه يكفّر كفّارة الجمع.[٣]

وأمّا ما دلّ على جواز قتل الحرّ المعتاد بقتل المماليك وقد قال به جمع ـ، فضعيف سنداً[٤] إلّا أن يرجع إلى ما سبق، أو يقال بالأولويّة بملاحظة مادلّ على قتل قاتل أهل الكتاب إذا اعتاد. وللمقام فروع لكنّها لخروجها عن محلّ الابتلاء لمنتعرّض لها.

الأمر الثاني: التساوي في الدين، فلا يقتل مسلم بكافر مع عدم الاعتياد ذمّيّاً كان أو مستأمناً، او حربيّاً بلا خلاف معتدّ به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهم مستفيض حدّ الاستفاضة، أو متواتر، كالنصوص، كما قيل.[٥]

وقيل: أيضاً إنّ المشهورالمدّعى عليه الإجماع ـ قتل المسلم المعتاد بقتل أهل الذمّة.

أقول: في موثّق إسماعيل عن الصادق عليه السلام... وسألته عن المسلم! هل يقتل بأهل الذمّة، وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: «لا، إلّا أن يكون معتاداً لذلك، لايدع قتلهم، فيقتل وهو صاغر».[٦]

وعليه يحمل المطلقات المجوِّزة والمانعة، وظاهر الرواية قتل المسلم باعتياده قتل أهل الكتاب ولوكان حربيّاً؛ لظهور العطف في التغاير، ولاأقلّ من الإطلاق. ولا أدري هل به قائل منّا أم لا؟

ويقتل الذمّيّ والذمّيّة بهما؛ للعمومات. وكذا يقتل الحربيّ بالذمّيّ.

نعم، لايبعد عدم قتل الذمّيّ بالحربيّ؛ لأنّ الحربيّ لاحرمة له، ومنه يظهر حال قتل

---

١. جواهر الكلام، ج٤٢، ص٨١ و ٨٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٧١.

٣. المصدر، ص٦٧ و ما بعدها.

٤. المصدر، ص٦٩. وتصحيحه عن السيّد الأستاد الخوئي ضعيف، فلاحظ تكملة المنهاج، ج٢، ص٤١.

٥. راجع: جواهر الكلام، ج٤٢، ص١٠٦.

٦. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٧٩ و ٨٠.

الحربيّ للحربيّ فتأمّل ـ فإنّ نفي الحرمة للحربيّ إنّما هو بالنسبة إلى المسلم بشروط لابالنسبة إلى غيره، فيرجع إلى العموم إن كان.

ولو قتل النصرانيّ ولايبعد إلحاق اليهود والمجوس به ـ مسلماً يتخيّر الوارث بين قتله، واسترقاقه، وأخذ أمواله؛ لصحيحة ابن سنان، و ضريس الكناسي.[١]

ولو قتل الذمّيّ مرتدّاً ولو عن فطرة ـ قتل به بلاخلاف أجده فيه، ولاإشكال؛ لأنّه مَحقون الدم بالنسبة إلى الذمّيّ، فيندرج في عموم أدلّة القصاص، كما في الجواهر.[٢] لكنّ المسألة عندي غير خالية عن إشكال. و في مباني تكملة المنهاج: «لإطلاق ادّلة القصاص كقوله تعالى: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»».[٣]

ثمّ إن قتل المسلم طفلاً يقتل به؛ للعمومات، كقوله: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» وغيره، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى الحلبي.[٤]

ثمّ إنّه يقتل الشيعي بالسنّي؛ عملاً بالعمومات. ويقتل الناصبيّ بغيره، ولايقتل المؤمن بالناصبيّ، كما في صحيح بريد العجلي.[٥] وفي قتل السنّي بالناصبيّ تردّد ينشأ من أنّ مقتضى مادلّ على قتل الناصب هو إباحة دمه لكلّ أحد أو للمؤمنين وحدهم، فلاحظ.

الأمر الثالث: ألّا يكون القاتل أباً. فلوقتل والد ولده، لم يقتل به بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. وتدلّ عليه روايات جملة منها معتبرة الأسناد.[٦]

وألحقوا أب الأب وإن على بالأب، وادّعي عليه الإجماع. وقيل بتناول الإطلاق له عرفاً، وتردّد المحقّق وغيره فيه، والأقوى إلحاق أب الأب بغيره، واختصاص

---

١. المصدر، ص٨٢.

٢. جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ١٠٦.

٣. مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٦٩.

٤. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٥٢. وإن كان مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في الصحيح: «فلاقود لمن لايقاد منه» القود للطفل، وقد أفتى به الأستاذ في تكملة المنهاج، ج٢، ص٧١.

٥. وسائل الشيعة، ج١٩،ص ١٠٠.

٦. المصدر، ص٥٦.

الحكم بالأب فقط؛ عملاً بعمومات القرآن العزيز؛ إذا لم يصدق الوالد على الجدّ صدقاً حقيقيّاً.

الأمر الرابع: عقل القاتل. وفي الجواهر: «إجماعاً بقسميه عليه، و نصوصاً عموماً، كحديث رفع القلم، وغيره، وخصوصاً مستفيضاً حدّ الاستفاضة».[١]

أقول: ويدلّ عليه صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام.[٢]

الأمر الخامس: عقل المقتول. فلا يقتل العاقل بالمجنون؛ لقول الباقر عليه السلام في صحيح أبي بصير: «وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراده. فلا قود لمن لايقاد منه و أرى أنّ على قاتله الدية في ماله يدفعها إلى ورثة المجنون، ويستغفر الله ويتوب إليه».[٣]

وادّعي عليه الإجماع وقطع الأصحاب أيضاً.

الأمر السادس: البلوغ، كما نسبه في الجواهر إلى المشهور، ونقل عن بعضهم الإجماع عليه، ولحديث رفع القلم المجمع عليه.

أقول: في صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: «عمد الصبيّ وخطأه واحد».

وفي حسنة إسحاق أو موثّقته عن جعفر، عن أبيه: «إنّ علياً كان يقول: عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة».[٤]

ومادلّ على خلافه ضعيف سنداً سوى روايتين هما صحيحة أبي بصير و صحيحة ضريس عن الباقر عليه السلام، قال: سئل عن غلام لم يدرك، وامرأة قتلا رجلاً خطأً؟ فقال: «إنّ خطأ المرأة والغلام عمد، فإن أحبّ أولياء المقتول أن يقتلوهما قتلوهما ... وإن أحبّوا أن يقتلوا الغلام قتلوه ...».[٥] والأحسن ردّ علمهما إلى من صدرتا عنه.

الأمر السابع: أن لا يكون القاتل أعمى، كما اختاره جمع، ونسب إلى المشهور؛ خلافاً لما نقل عن أكثر المتأخّرين من عدم اشتراطه. ويدلّ على الاشتراط صحيح

---

١. جواهر الكلام، ج٤٢، ص١٦٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٠٧.
٣. المصدر، ص٥٢.
٤. المصدر، ص٣٠٧. لكنّ الأظهر ضعف السند لجهالة غياث بن كلوب.
٥. المصدر، ص٦٤. و في الثانية: «إنّ خطأ المرأة و العبد مثل العمد».

الحلبي،[١] وموثّقة أبي عبيدة[٢] لكنّ في النفس من اعتبار هذا الشرط؛ لأجل هاتين الروايتين في قبال عمومات الكتاب العزيز شيء.

وفي رواية إسحاق، قال: سألت أحدهما عليه السلام عن حدّ الأخرس والأصمّ والأعمى؟ فقال: «عليهم الحدود إذا كانوا يعقلون ما يأتون»،[٣] ويبعد كلّ البعد استثناء القتل الذي هو أكبر ما يوجب الحدّ، وعليه، فهي تعارضهما، وبما أنّها موافقة للكتاب: و هما مخالفتان له، تقدّم عليهما، كما قرّر في محلّه،[٤] والله العالم.

الأمر الثامن: أن يكون المقتول محقون الدم؛ احترازاً عن المرتدّ بالنظر إلى المسلم؛ فإنّ المسلم لو قتله لم يثبت القود وإن أثم بعدم الاستئذان ممّن إليه القتل ... وكذا الزاني، واللائط، وكلّ من أباح الشرع قتله، كما في الشرائع و الجواهر، ولكنّ صاحب الجواهر رحمه الله قال:

> إنّما الكلام فيمن كان عليه القتل حدّاً، كالزاني المحصن، واللائط، والمرتدّ عن فطرة ولو بعد التوبة، يسقط القصاص عن قاتله المسلم أو مطلقاً. وليس في شيء ممّا وصل إلينا من النصوص تعرّض لذلك؛ فضلاً عن تواترها. نعم، ظاهر الأصحاب الاتّفاق على ذلك بالنسبة للمسلم.[٥]

الأمر التاسع: أن لايكون القتل إسرافاً؛ لقوله تعالى: «فَلا يُسْرِفْ فِي ٱلْقَتْلِ»، فلايقتل الحامل إلّا بعد وضع حملها، ونقل عليه الإجماع أيضا. و في الجواهر ومتنها: «وتخرج من نفاسها بلا خلاف مع فرض خوف الضرر على ولدها...؛ إذ لاتزر وازرة ... بل وحتّى ترضع الولد إن لم يكن له مرضعة... بلا خلاف».

لكنّ إطلاق موثّقة عمّار[٦] هو تأخير الحدّ إلى ما بعد الرضاع وإن وجد مرضعة

---

١. المصدر، ص٣٠٦.
٢. المصدر، ص٦٥.
٣. المصدر، ج١٨، ص٣٢١ والاظهر جهالة السند بيحيى بن أبي عمران.
٤. على أنّ لازم الروايتين المشار إليهما عفو الأعمى عن السرقة والزنا وغيرهما من الكبائر بدعوى أنّ عمده خطأ، كما يقتضيه إطلاقهما، وهو كماترى.
٥. جواهر الكلام، ج٤٢، ص١٩٢.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨٠.

أخرى، وأنّ نفي الخلاف في وجوب الحدّ حينئذ في الجواهر، والمقام لايخلو من إشكال. نعم، لومات الولد لامانع من إجراء الحدّ أو القصاص عليها، كمالا يخفى.

**تتمّة**

لو اشترك أكثر من واحد في قتل أحد، ففي بعض الروايات أنّه يقتل به واحد منهم دون الجميع؛ لأنّه الإسراف في القتل، لكنّه ضعيف سنداً،[١] وإن مال إليه بعضهم.

وفي الروايات المعتبرة[٢] جواز قتل الجميع، وقتل البغض مع مراعاة الدية التي هي خارجة عن محلّ كلامنا في هذه الرسالة. وادّعى على التخيير المذكور صاحب الجواهر الإجماع بقسميه، والله العالم.

المورد الثاني: قتل المحارب الساعي للفساد.

قال الله تعالى: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي‌الأَرضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ[٣] أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ * إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٤]

قال الجواد عليه السلام في صحيح عليّ بن حسان: «من حارب الله و أخذ المال وقتل، كان عليه أن يقتل ويصلب، ومن حارب وقتل ولم يأخذ المال، كان عليه أن يقتل ولايصلب، ومن حارب وأخذ المال ولم يقتل، كان عليه أن يقطع يده ورجله من خلاف، ومن حارب ولم يأخذ المال ولم يقتل، كان عليه أن ينفى ثمّ استثنى فقال: ـ إلّا الذين إلخ».[٥] لكن ناقشنا الرواية سنداً في بعض كتبنا، خلافاً للأستاذ.

قال الباقر عليه السلام فى صحيح ابن مسلم: «من شهر السلاح في مصر من الأمصار، فعقر، اقتصّ منه، ونفي من تلك البلد، ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر

---

١. راجع: المصدر، ج١٩، ص٣٠؛ البرهان، ج٢، ص٤١٨.
٢. المصدر.
٣. بأن يقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، كما في السارق.
٤. المائدة(٥): ٣٣ و ٣٤.
٥. البرهان، ج١، ص٤٦٧.

وأخذ المال ولم يقتل، فهو محارب، فجزاؤه جزاء المحارب، وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه، وإن شاء قطع يده ورجله قال: ـ وإن ضرب وقتل وأخذ المال، فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول، فيتّبعونه بالمال ثمّ يقتلونه» قال: فقال له أبو عبيدة: أرأيت إن عفا عنه أولياء المقتول؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «إن عفوا عنه، كان على الإمام أن يقتله؛ لأنّه قد حارب وقتل وسرق» قال: فقال أبو عبيدة: أرأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه، أ لهم ذلك؟ قال: «لا، عليه القتل».[١]

متن الرواية مضطرب، كما أشرنا إليه في غير المقام.[٢]

وفي صحيح بريد[٣] قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «إِنَّما جَزاؤُا...» قال: «ذلك إلى الإمام يفعل ما يؤمر»، قلت: فمفوّض ذلك إليه؟ قال: «لا، ولكن نحو الجناية»،[٤] وقال الصادق عليه السلام في آخر صحيح جميل حين سأل عنه النفي إلى أين؟ من مصر إلى مصر آخر؟ وقال: «إنّ عليّاً عليه السلام نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة».[٥]

وقال الباقر عليه السلام في صحيح ابن رئاب عن ضريس: «من حمل السلاح بالليل، فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة».[٦]

أقول: ضريس إن كان ابن عبدالملك، فالرواية صحيحة وإلّا فغير معتبرة. وقيل: إنّ عليّ بن رئاب يروي عن ضريس بن عبدالملك، وبه يتميّز، لكن هذا القول لايوجب الاطمئنان.

**تتمّة**

قال في الشرائع و الجواهر:

(المحارب كلّ من جرّد السلاح) أو حمله (لإخافة الناس) ولو واحد لواحد على وجه

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨،ص ٥٣٣.

٢. لاحظ: توضيح مسائل جنگی الذي طبع أربع مرّات في جهاد أفغانستان ضدّ الماركسيّة.

٣. بناء على وثاقة يحيى الحلبي الواقع في سنده.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٣٣.

٥. المصدر.

٦. المصدر، ص٥٣٧.

يتحقّق به صدق إرادة الفساد في الأرض ... في برّ أو بحر، ليلاً أو نهاراً في مصر و غيره... ويستوي في هذا الحكم (عند المشهور) الذكر والأنثى. المشهور بين الأصحاب هو أن ينفى المحارب عن بلده، ويكتب إلى كلّ بلد يأوي إليه بالمنع من مؤاكلته، ومشاربته، ومجالسته، أو مبايعته....[١]

ولتفصيل الكلام في الفروع المتعلّقة بالمحارب لابدّ من مراجعة المطوّلات.

ونحن قد ذكرنا تفصيل البحث في رسالة توضيح مسايل جنگی بشكل بديع، و ننقله في قسم ا لواجبات في هذا الكتاب إن شاءالله.

المورد الثالث: أصحاب الكبائر، فإنّهم يقتلون بشرطه.

ففي صحيح يونس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة».[٢] وقد وردت بمثل ذلك في خصوص شرب الخمر عدّة من الروايات.[٣] ويستثنى منه السارق؛ فإنّه يسبحن في الثالثة كما مرّ.

وفي صحيح أو موثّق أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً، ويقتل في الرابعة»[٤] ولامنافاة بينهما إذ الأخير مخصوص بالزنا، ويمكن إلحاق اللواط به.

المورد الرابع و الخامس: الزاني المحصن والزانية المحصنة، فإنّهما يرجمان،[٥] و نبحث عن فروعه في قسم الواجبات.

المورد السادس: الزاني بالإكراه، ففي صحيح بريد قال: سئل أبوجعفر عليه السلام عن رجل اغتصب امرأة فرجها؟ قال: «يقتل محصناً كان أو غير محصن»، وقريب منه صحيح زرارة و غيره.[٦] وفي إلحاق اللائط الموقب بالإكراه به وجهان.

لكنّ في صحيح أبي بصير: «إذا كابرالرجل المرأة على نفسها، ضرب ضربةً بالسيف

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٦٤ و ٥٦٥.
٢. وسائل الشيعة، ص٣١٤.
٣. المصدر، ص٤٧٧.
٤. المصدر، ص٣١٤.
٥. راجع: المصدر، ص ٣٤٦ و ما بعدها.
٦. المصدر، ص٣٨١.

مات منها أوعاش». وفي الجواهر: إلّا أنّي لم أجد عاملاً به، فوجب طرحه في مقابل ما عرفت».

المورد السابع و الثامن: من زنى بالمحارم النسبيّة. وفي الشرائع وشرحها:

أمّا القتل، فيجب على من زنى بذات محرم للنسب، كالأمّ والبنت وشبههما بلاخلاف أجده فيه ... بل الإجماع بقسميه عليه ... نعم، في الرياض ظاهر أكثر النصوص المزبورة الاكتفاء بالضربة الواحدة مطلقاً، أوفي الرقبة وهي لاتستلزم القتل، كما في صريح بعضها أي المشتمل على التخليد في الحبس ... قلت: قديقال: هو مع أنّه كما اعترف به ـ شيء لم يذكر أحد ممّن تقدّم أو تأخّر، بل عباراتهم طافحة بذكر القتل الحاصل بضرب السيف وغيره، وبالضربة الواحداة وغيرها، بل قدسمعت معاقد الإجماعات المحكيّة، ولاريب في قصور مادلّ على عدم القتل، والاكتفاء بالضربة الواحدة، ثمّ التخليد في الحبس عن معارضة ما عرفت من وجوه، بل هو شاذّ... .[١]

أقول: إليك ما أفزت به من الروايات المعتبرة سنداً.

أ) موثّقة ابن بكير عن أحدهماعليه السلام: «من زنى بذات محرم حتّى يواقعها، ضرب ضربة بالسيف، أخذت منه ما أخذت، وإن كانت تابعة، ضربت ضربة بالسيف أخذت منها ما أخذت» قيل له: فمن يضربهما وليس لهما خصم؟ قال: «ذاك على الإمام إذا رفعا اليه».

ب) وفي صحيح جميل (بطريق الصدوق دون الكليني) قلت لأبي عبداللهعليه السلام: أين يضرب الذي يأتي ذات محرم بالسيف؟ أين هذه الضربة؟ قال: «تضرب عنقه». أو قال: «تضرب رقبته».[٢]

ج) وفي حسنة بكير قلت لهعليه السلام: الرجل يأتي ذات محرم؟ قال: «يضرب بالسيف».

د) في صحيح أو موثّق أبى بصير عنهعليه السلام: «إذا زنى الرجل بذات محرم حُدَّ حدَّ الزاني إلّا أنّه أعظم ذنباً».[٣]

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٠٩ و ٣١١.
٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨٥.
٣. المصدر، ص٣٨٦.

هـ) في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في رجل يقع على أخته: «تضرب عنقه» أو قال: «رقبته».[١]

أقول: الرواية الأولى تصلح بياناً للروايات الأخيرة فتدبّر ـ وعليه، فلا يبقى دليل معتبر لقول المشهور؛ فإنّ الإجماع ليس بدليل مستقلّ يعتمد عليه لكنّ الإنصاف أنّ الروايات المذكورة لا دلالة قويّةً لها على عدم القتل، فيمكن أن نجعل عبارات الروايات كناية عن القتل، فتأمّل، وأمّا موثّق أبي بصيرفكأنّه لم يعمل به الأصحاب.

المورد التاسع: من زنى بامرأة أبيه يرجم و إن كان غير محصن على ما في خبر السكوني.[٢]

المورد العاشر: الذمّيّ إذا زنى بمسلمة بلاخلاف، بل الإجماع بقسميه عليه.

أقول: والأصل في الحكم صحيح حنّان عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن يهوديّ فجر بمسلمة؟ قال: «يقتل».[٣] ويلحق به النصرانيّ؛ لعدم الفرق، وغيره بطريق أولى.

المورد الحادي عشر: اللائط الموقب على ما مرّتفصيله في حرف «ل».

المورد الثاني عشر: المساحقة على مامرّ في حرف «س».

المورد الثالث عشر: سابّ النبيّ وسابّ الأئمة، كمامرّ في هيأة «السبّ».[٤]

المورد الرابع عشر: الناصب كما في صحيح داود بن فرقد.[٥]

المورد الخامس عشر: السارق إذا سرق في السجن على وجه مرّ في حرف «س».

المورد السادس عشر: الساحر، كما سبق تفصيله في هيأة «السحر» على قول.

المورد السابع عشر: السارق في مقام الدفاع عنه. ففي صحيح غياث عن الصادق، عن أبيه عليه السلام قال: «إذا دخل عليك اللص يريد أهلك ومالك، فإن استطعت أن تبدره وتضربه، فابدره واضربه.

---

١. المصدر، ص٣٨٧.

٢. المصدر، لكن ظهرلي أخيراً لزوم التوقّف في الأخذ بروايات السكوني.

٣. المصدر، ص٤٠٧.

٤. المصدر، ص٥٥٤ و ٥٥٥.

٥. المصدر، ص٤٦٣.

وقال: «اللصّ محارب لله ولرسوله فاقتله، فما منك منه فهو عليّ».[١]

وفي صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «... ومن فتك بمؤمن يريد نفسه وماله، فدمه مباح في تلك الحال».[٢] وفي الشرائع: اللصّ محارب، فإذا دخل داراً مستغلّباً، كان لصاحبها محاربته، فإن أدّى الدفع إلى قتله، كان دمه ضائعاً لايضمنه الدافع».

أقول: المحارب يقتل، صدق عليه عنوان اللصّ أم لا، لكنّ في الجواهر:

فقد أطلق المصنّف وغيره هنا محاربته على الوجه المزبور من غير تقييد بمراعاة الأسهل فالأسهل ... إلّا أنّي لم أجده قولاً صريحاً لأحد (في القتل ابتداء) في المحارب الأصلي فضلاً عن اللصّ المحارب، ولو لا ذلك لأمكن القول به ... بل إنلم‌يكن إجماعاً أمكن أن يقال بجواز قتل اللصّ غير المحارب أيضا حال دفاعه ابتداء؛ للأخبار المزبورة.[٣]

أقول: والأحوط عدم جواز قتل اللصّ ابتداء؛ لما ذكره وإنما يجوز إذا لم ينفع غيره.

## تتمّة

في الشرائع و الجواهر:

لوأراد (أي اللصّ المذكور) نفس المدخول عليه أو غيره، ممّن في الدار ممّن يضعف عنه، فالواجب الدفع مع ظنّ السلامة، بل أو عدم العلم بالحال؛ لإطلاق النصوص، ولا يجوز الاستلام (الاستسلام‌خ) والحال هذه، ولو عجز عن المقاومة وأمكن الهرب الذي تتوقّف النجاة عليه وجبت عيناً إن انحصر، أو تخيّر بينه وبين غيره من أسباب النجاة إن حصل، فإن لم يفعل أثم، ولو لم يمكنه الهرب ولا غيره من أفراد النجاة دافع بما يمكن؛ إذ هو أولى من الاستلام المفروض عدم احتمال للنجاة معه، والله العالم،[٤] انتهى.

أقول: وجوب المدافعة في فرض العلم بعدم النجاة لادليل عليه، ومقتضى الأصل عدمه، وهذا الفرض غير داخل في كلام الجواهر، كما يظهر من آخره.

---

١. المصدر، ص٥٤٣.
٢. المصدر، ص٥٤٤.
٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٨٢ و ٥٨٣.
٤. المصدر، ص٥٨٩.

المورد الثامن عشر: المرتدّ الفطريّ.

المورد التاسع عشر: المرتدّ الملّيّ إذا لم يتب.

**وهنا مباحث**

المبحث الأوّل: قال الله تعالى: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَأُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ».[١]

الآية الكريمة لاتخلو عن دلالة ما على قبول توبة المرتدّ وإن كان فطريّاً، فيصير مسلماً يقبل إيمانه وأعماله، ويدخل الجنّة ويجري عليه أحكام الإسلام إن بقي حيّاً ولم يقتل. نعم، الأحكام الآتية المنصوصة المدّعى عليها الإجماع لابدّ من إجرائها، كقتله، وتبيين زوجته، وتقسيم أمواله. ولامنافاة بين هذه الأحكام والحكم بكونه مؤمناً، تقيّاً، طاهراً يجري عليه سائر الأحكام الثابتة للمسلمين، فما من جمع من عدم قبول توبته واقعاً مناف للقواعد العدليّة، كمالا يخفى.

في الصحيح سأل محمّد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ؟ فقال: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلاتوبة، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده».[٢]

وقال الصادق عليه السلام في موثّق عمّار. «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، و جحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته، وكذّبه؛ فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته».[٣]

وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه».[٤]

قال الكاظم عليه السلام في صحيح أخيه في مسلم تنصّر: «يقتل ولا يستتاب». قلت:

---

١. البقرة(٢): ٢١٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٤.

٣. أي على ورثته المسلمين دلّت الرواية كغيرها، وكموثّق أبان على حرمة أكل مال المرتدّ لغيره. المصدر، ص٥٤٦.

٤. المصدر، ص٥٤٥.

فنصرانيّ أسلم ثمّ ارتدّ؟ قال: «يستتاب، فإن رجع وإلّا قتل».[١]

أقول: ذيل الرواية يقيّد الإطلاقات بالفطري في خصوص القتل بلااستتابة، وإنّما يقتل الملّيّ بعد استتابته وامتناعه من التوبة.

وأمّا في سائر الأحكام، فلا فرق بينهما؛ لظاهر الروايات، لكن في الجواهر ومتنها:

فلا خلاف ولا إشكال في أنّه لا تزول عنه أملاكه، بل تكون باقيةً على ملكه؛ للأصل وغيره. نعم، ينفسخ العقد بينه وبين زوجته؛ لعدم جواز نكاح الكافر مسلمة ابتداءً واستدامةً ... لكن عن الخلاف: إنّ لأصحابنا قولين يعني القول ببقاء ملكه، والقول بأنّه مراعى، فإن تاب علم بقاؤه وإلّا علم زواله من حين الردّة... إلّا أنّ القول المزبور غير معروف القائل، واضح الضعف؛ ضرورة منافاته لجميع الأدلّة من الاستصحاب وغيره.[٢]

أقول: ظاهر الروايات ـ ولو بالإطلاق ـ عدم الفرق بين الفطري والملّيّ في شيء من الأحكام سوى الاستتابة وعدمها، فإن تمّ إجماع، فهو و إلّا فرفع اليد عنها بلاموجب.

روى الشيخ الطوسيﷺ بإسناده الصحيح عن الحسين بن سعيد على المشهور، قال:

قرأت بخطّ رجل إلى أبي الحسن الرضاﷺ: رجل وُلِد على الإسلام ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب: «يقتل».[٣]

قول الحسين: «فكتب» شهادة منه وإخبار بأنّه علم كتابة الرضا، وعلم خطّه، ومعرفة الخطّ ليست حدسيّة محضاً، بل هي قريبة من الحسّ يقبل فيها إخبار الثقة، ثمّ المستفاد من الرواية اعتبار ولادة الشخص على الإسلام في صدق الفطريّ عليه دون انعقاد نطفته عليه.

ومقتضى إطلاقه عدم اعتبار بقاء والديه على الإسلام إلى حين بلوغه، كما أنّ الظاهر منها كفر الرجل بعد إسلامه بعد البلوغ، فإنّ المسؤول عنوان رجل، فافهم جيّداً.

وكيفما كان، الرواية مختصّةٌ بالفطريّ، ولاتشمل الملّيّ.

---

١. المصدر.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦١٥.

٣. وسائل الشيعة، ج١، ص٥٤٦.

في صحيح ابن محبوب عن غير واحد،[١] عن الباقرعليه السلام في المرتدّ: «يستتاب فإن تاب وإلّا قتل».[٢] و هذا محمول على الملّي بقرينة ما عرفت.

و في موثّق أبان في الفقيه عن الصادقعليه السلام في الصبيّ إذا شبّ فاختار النصرانيّة وأحد أبويه نصرانيّ أو مسلمين؟ قال: «لايترك ولكن يضرب على الإسلام»،[٣] فمنافاته لما سبق واضحة، ويمكن حمله على ما قبل البلوغ أو على تنصّره حين البلوغ من غير أن يسلم، فتأمّل، أو على إسلام والده بعد تولّد ابنه المرتدّ.

ولعلّ الأظهر حمل الضرب على القتل، لكنّ الأظهر ضعف الرواية سنداً؛ إذ الشيخ رواه عن أبان، عمّن ذكره، عن الصادقعليه السلام ومعه لامجال للاعتماد على سند الفقيه؛ إذ احتمال الحذف أقرب من احتمال الزيادة.

وفي صحيح حمّاد عنهعليه السلام في المرتدّة عن الإسلام؟ قال: «لايقتل، وتستخدم خدمةً شديدةً، وتُمنَعُ الطعام والشراب إلّا ما يُمسك نفَسها، وتُلبَسُ خشنَ الثياب، وتُضَرب على الصلوات».[٤]

ولا فرق بين كونها فطريّةً أو ملّيّةً.

وفي صحيح غياث: «.... تحبس أبداً».

وفي صحيح حريز: «لايخلّد في السجن إلّا ثلاثة: الذي يمسك على الموت، والمرأة ترتدّ عن الإسلام، والسارق بعد قطع اليد والرجل». وفي موثّق عباد...: «حُبِست في السجن وأُضِرّ بها».[٥]

وأمّا ما دلّ على قتلها، فلابدّ من حمله على محمل آخر؛ فإنّه ظاهر في قتل المرتدّة الملّيّة، ولا يحتمل كونها أسوأ من المرتدّ الملّيّ».[٦]

---

١. لايحتمل كذب جماعة على الإمام، وكلمة «غير واحد» ظاهرة في جماعة، فالرواية معتبرة؛ إذا كانت العدّة في عرض واحد و أمّا إذا كان في الطول، ففي اعتبارها نظر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٧.

٣. المصدر، ص٥٤٦.

٤. المصدر، ص٥٤٩.

٥. المصدر، ص٥٥٠.

٦. المصدر.

أقول: في ذيل معتبرة ابن محبوب المتقدّمة على تردّد في سندها ـ: «والمرأة إذا ارتدّت عن الإسلام استتيبت، فإن تابت، وإلّا خلّدت في السجن، وضيق عليها في حبسها».

يظهر من الرواية قبول توبتها إن تابت، ويزول عنها الحبس وغيره، ولاينبغي حملها على الملّيّة، كما حملنا الرجل في صدر الرواية على الملّيّ بقرينة سائر الروايات، وهذه القرينة مفقودة في المرأة، فلابدّ من الأخذ بالإطلاق.

وفي الجواهر:

نعم، إن تابت عفي عنها، كما صرّح به غير واحد. وهل قبول التوبة والعفو عنها ابتدائيّ أو استمراريّ؟ فيه وجهان، والرواية إنّما تدلّ على قبول توبتها حين الاستتابة، أي في الابتداء لابعدما يحكم بتخليدها،[1] فتأمّل.

المبحث الثاني: قال في الجواهر:

ويتحقّق (الارتداد) بالنيّة عليه ولو في وقت مترقّب أو التردّد فيه، وبالإقرار على نفسه بالخروج من الإسلام، أو ببعض أنواع الكفر ... بكلّ فعل دالّ عليه صريحاً على الاستهزاء بالدين والاستهانة به، ورفع اليد عنه، كإلقاء المصحف في القاذورات، وتمزيقه، واستهدافه، و وطئه، وتلويث الكعبة، أو أحد الضرايح المقدّسة بالقاذورات، أو السجود للصنم، وعبادة الشمس، ونحوهما وإن لم‌يقل بربوبيّتهما[2] ... وبالقول الدالّ صريحاً على جحد ما علم ثبوته من الدين ضرورةً، أو على اعتقاد ما يحرم اعتقاده بالضرورة من الدين. وقيّده في كشف اللثام بما إذا علم ذلك؛ لأنّه تكذيب للنبيّ ﷺ وإن كان بزعمه....[3]

ولكن قلنا هناك (في كتاب الطهارة): إنّه مخالف لإطلاق الفتاوى والنصوص المتفرّقة في الأبواب الدالّة على الحكم بكفر كلّ من صدر منه ما يقتضي إنكار الضروريّ ... بل لعلّ

---

١. تقدّم المبحث الأوّل في، ص١٢٤.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦١٢.

٣. حصول الارتداد بمجرّد السجدة لهما من دون الاعتقاد بربوبيّتهما محلّ نظر، أو منع. ثمّ الإنصاف عدم شمول الروايات المتقدّمة الدالّة على قتل المرتدّ لفرض الإنكار أو الإثبات جهلاً، فلاحظ.

اقتصار الأصحاب على الضروري، كالصريح في الكفربه مقيّداً، خصوصاً بعد قولهم:[١] سواء كان القول عناداً أو اعتقاداً أو استهزاءً. فما في كشف اللثام من أنّه لا ارتداد بإنكار الضروريّ أو اعتقاد ضروريّ الانتفاء إذا جهل الحال واضح الضعف، بل الظاهرحصول الارتداد بإنكار ضروريّ المذهب، كالمتعة من ذي المذهب أيضاً؛ لأنّ الدين هو ما عليه، ولعلّ منه إنكار الإماميّ أحدهمعليه السلام، انتهى من كلامه ما أردنا نقله، رفع مقامه.[٢] وللبحث فيه محلّ آخر.

المورد العشرون: الغالي الذي يعتقد ربوبيّة عليّعليه السلام وغيره، ففي صحيح هشام، قال سمعتُ أبا عبداللهعليه السلام يقول وهو يحدّث أصحابه بحديث عبدالله بن سبأ، وما ادّعى من الربوبيّة لأمير المؤمنينعليه السلام فقال:«إنّه لما ادّعى ذلك استتابه أميرالمؤمنين، فأبى أن يتوب، فأحرقه بالنار».[٣]

أقول: لعلّ استتابته لأجل كونه كان يهوديّاً ثمّ أسلم، فهو كافر ملّيّ، كما نقل الكشّي في رجاله عن بعض اهل العلم.

ويدلّ على الحكم المزبور (أي جواز قتل الغالي المذكور) صحيح آخر لهشام وفيه: «قتله بإحراق النار و دخانه لا بإدخاله في النار».[٤]

المورد الحادي و العشرون والثاني والعشرون والثالث والعشرون: مدّعي النبوّة، ومدّعي السنّة، ومدّعي كتاب من الله، كما في صحيح ابن أبي يعفور، و موثّق أبي بصير و روايته، وموثّقة ابن فضّال.[٥]

المورد الرابع و العشرون: واطئ البهيمة على وجه مرّ في هيأة «الإتيان» في أوّل الكتاب، فتدبّر .

المورد الخامس والعشرون: المحدث في الكعبة، كما في الروايات المعتبرة[٦] وقد

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٦٠٠.
٢. المصدر، ص٦٠١ و ٦٠٢.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٥٤. الظاهر قتله بحرارة النار ودخانها لا بإدخاله فيها.
٤. المصدر، ص٥٥٢ و ٥٥٣.
٥. المصدر، ص٥٥٥.
٦. المصدر، ص٥٧٩.

سبق بحثه في حرف «ح»، في مادّة الحدث.

المورد السادس والعشرون: قتل المتعدّي والمهاجم في حالة الدفاع، قال في الشرائع و الجواهر:

لاخلاف ولا إشكال في أنّ للإنسان أن يدفع المحارب أواللصّ أو غير هما عن نفسه و حريمه وماله ما استطاع؛ للأصل والإجماع بقسميه ... نعم، قالوا ـ من غير خلاف يعرف فيه بينهم ـ: يجب اعتماد الأسهل، فلو اندفع الخصم بالتنبيه ولو بالتنحنح، فعله. وإن لم يندفع إلّا بالصياح اقتصر عليه... وإن لم يندفع عوّل على اليد، فإن لم تغن فبالعصا، فإن لم تكف فبالسلاح إلى غير ذلك من أفراد الترقّي من الأسهل إلى الصعب ثمّ إلى الأصعب؛ ... وعلى كلّ حالٍ، فيذهب دم المدفوع هدراً جرحاً كان أوقتلاً، فضلاً عن ماله إذا لم يندفع إلّا بذلك بلاخلاف أجده فيه نصّاً وفتوىً، بل الإجماع بقسميه عليه.[١]

أقول: أمّا أصل الحكم في غير المحارب واللصّ [٢] ـ كما فيمن حاول ضرب أحد، أو أخذ ماله، أو جرحه، أوقتله بلا تشهير سلاحه بحيث لايصدق عليه أنّه محارب ـ فيصحّ أن نستدلّ عليه بصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أيّما رجل عدا على رجل ليضربه، فدفعه عن نفسه، فجرحه أوقتله، فلاشيء عليه ... من بدأ فاعتدى عليه، فلا قود له».[٣]

وهذه الرواية وكذا موثّقة أبان[٤] دليلان و نعم الدليلان على الحكم، وللفهم العرفي بعدم الفرق بينه و بينهما.

ثمّ هذا الباغي إن أراد المال، لم يجز تفدية النفس دونه؛ لأنّ النفس أهمّ من المال، حسب القاعدة لكن في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «من قتل دون ماله، فهو شهيد ـ وقال: ـ لو كنت أنا لتركت المال و لم أقاتل».[٥] و هو بإطلاقه يدلّ على جواز القتال دون المال حتّى الموت و إن كان ترك المال صيانةً للنفس أفضل،

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦٥٠.
٢. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٣ و هو صحيح غياث و فيه «اللصّ».
٣. المصدر، ج١٩، ص٤٢.
٤. المصدر، ص٤٣.
٥. المصدر، ج١٨، ص٥٨٩.

لكنّ الالتزام به مشكل، بل ممنوع، ولايبعد إرادة حصول القتل اتّفاقاً في أثناء المدافعة غير المستلزمة للقتل باعتقاد المقتول.

نعم، يجوز أو يحسن الدفاع عن ماله، بل يجب إذا كان المال أمانةً مهما أمكن، وإن آل الأمر إلى قتل الظالم أوجرحه. وفي جواز الدفاع حتّى جرح المدافع وجهان.

وإن أراد نفسه أو نفس أهله، يجب الدفاع أو الفرار منه مهما أمكن، وفي جواز القتل لحفظ نفس الغير وإن كان من أهله تردّد، والأشبه المنع؛ لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» إلّا أن يمنع حرمته بأدلّة نفي الحرج الحاصل في كثير من موارد المقام.

ولو أراد العرض كما لوقصد الزنى بأحد محارمه أوزوجته ـ، فالظاهر وجوب الدفاع حتّى الجرح ببعض أقسامه، وفي جوازه إلى الهلاك أو الجرح المهلك وجهان: من أهمّيّة النفس من العرض، و من لزوم الحرج في أكثر موارد الصبر و الاستلام، ولابدّ من التأمّل التامّ في الأدلّة.

وأمّا وجوب اعتماد الأسهل على نحوٍ ذكروه، فلا دليل عليه، بل السيرة على خلافه، كما ذكره صاحب الجواهر، بل بعض مراتبه خلاف الآيات القرآنيّة الدالّة على مماثلة الجزاء، ولاأقلّ من إدخال الظالم الخوف في نفس المظلوم، فكيف لايجوز للمظلوم إخافة الظالم وإنّما جاز له التنبيه فقط؟!

المورد السابع و العشرون: قال المحقّق في الشرائع و صاحب الجواهرفي شرحها:

(إذا وجد مع زوجته رجلاً يزني بها) وعلم بمطاوعتها له، (فله قتلهما) وإن لم يكن له استيفاء الحدّ (ولا إثم عليه)، كما عن الشيخ وجماعة القطع به، لكن قيّدهكما عن ابن إدريس ـ بإحصانهما. ومقتضى إطلاق المصنّف وغيره، بل عنه في النكت القطع بالإطلاق، أى سواء كان الفعل يوجب الرجم أو الجلد، كما لو كان الزاني غير محصن ... لإطلاق الرخصة المستفادة من إهدار دم من اطّلع على قوم ينظر إلى عوراتهم، و ما ورد من إهداردم من راود امرأة على نفسها حراماً، فقتلته ... لكن في صحيح داود بن فرقد أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب النبيّ قالوا لسعد بن عبادة: لو وجدتَ على

بطن امرأتك رجلاً ماكنتَ صانعا؟ قال: كنت أضربه بالسيف، فخرج رسول‌الله ﷺ فقال: ماذا ياسعد؟ قال سعد: قالوا: لو وجدتَ على بطن امرأتك رجلاً ماكنتَ تصنع به؟ قلت: أضربه بالسيف. فقال: يا سعد! وكيف بالأربعة الشهود؟ فقال: يا رسول‌الله! بعد رأي عيني وعلم الله أن قد فعل. قال: أي والله! بعد رأي عينك وعلم الله أن قد فعل؛ لأنّ الله عزّوجلّ جعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً».

ويمكن أن يكون بياناً للحكم في الظاهر وإن لم يكن عليه إثم فيما بينه و بين الله؛ اذ لا إشكال و لاخلاف في أنّه في الظاهر عليه القود من دون بيّنة أو تصديق وليّ المقتول.[١]

أقول: إذا كان الزاني محصناً أو مكرِهاً للمرأة، فقد مرّ أنّه يرجم ويقتل، لكن في جوازهما أو خصوص الأوّل لغير الحاكم تردّد.

نعم، لاإشكال للزوج في قتله في مقام الدفاع وإنّما الكلام فيما إذا ابتدأ بقتل الزاني غير المحصن، ولاسيّما إذا علم أنّه ينتهي من عمله فوراً إذا رأى زوجها أوسمع صوته.

ولا يبعد مع ذلك ـ المصير إلى ما أفاده المحقّق المذكور تبعاً للشيخ و أتباعه ﷺ؛ لفحوى قول الباقر ﷺ في صحيح ابن مسلم: «ومن دمّر على مؤمن بغير إذنه، فدمه مباح للمؤمن في تلك الحالة».[٢] وربّمايقيّد الحكم بحالة الدفاع فقط.

المورد الثامن والعشرون: الداخل دار غيره بلا إذن، كما عرفت دليله آنفاً، فتأمّل.

المورد التاسع والعشرون: الأسير المسلم الذي يتترّس به الكفّار في المحاربة قبال المجاهدين المسلمين؛ فيجوز قتله إذا توقّف الجهاد عليه، كما في الشرائع و الجواهر.[٣] ولأحوط تعليقه على خطر مهمّ على المسلمين إذا لم يقتلوه.

المورد الثلاثون: النبّاش. ففي الصحيح أنّ أمير المؤمنين قطع نبّاش القبر، فقيل له: أتقطع في الموتى؟ فقال: «إنّا لنقطع لأمواتنا كمانقطع لأحيائنا» قال: وأوتي بنبّاش، فأخذ بشعره، وجلد به الأرض، وقال: «طؤوا عباد الله» فوُطِئ حتّى مات.[٤]

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٦٨ و ٣٦٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٤٨. إلّا أن يدّعى انصرافه إلى حالة الدفاع.
٣. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٥٦١ (كتاب الجهاد).
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٢.

أقول: الرواية لاتدلّ على قتله مطلقاً، بل صدرهاكسائر الروايات ـ تدلّ على عدمه، فهي قضية في واقعة، ولعلّه زنى بالميّت وكان محصناً ونحن نذكر تحديد الموضوع في مادة «ن.ب.ش» في حرف «ن» إن شاء الله تعالى.

المورد الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون: من قصد زنا امرأة، فيجوز لها قتله. ففي صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام يقول في رجل أراد امرأة على نفسها حراماً، فرمته بحجر، فأصاب منه مقتلاً، قال: «ليس عليها شيء فيما بينها وبين الله عزّوجلّ وإن قدّمت إلى إمام عادل أهدردمه».[١]

أقول: يلحق بقاصد الزنا قاصد اللواط بلا إشكال، فيجوز للغلام قتله. وقد ورد به بعض الروايات.[٢]

المورد الثالث والثلاثون: قتل الكفّار والمشركين للأمر به في القرآن العظيم.

## بحث و تفصيل

الآيات الواردة في المقام على أنحاءٍ كما تأتي:

فمنها: ما يدلّ على قتل المقاتلين ومقاتلتهم، كقوله تعالى: «وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ[٣] ... وَاَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ اَلْقَتْلِ وَلا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ اَلْمَسْجِدِ اَلحَرامِ... وَقاتِلُوهُمْ حَتّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ اَلدِّينُ لِلّٰهِ».[٤]

و الآيات ظاهرة في حكم مقاتلة كفّار مكّة وقتلهم، وهم الّذين اعتدوا على المسلمين، وأخرجوهم من بلدهم.

ومنها: ما يدلّ على حكم قتل مطلق المشركين، كقوله تعالى: «فَإِذا اَنْسَلَخَ الأَشْهُرُ اَلحُرُمُ فَاقْتُلُوا اَلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاَحْصُرُوهُمْ وَاَقْعُدُوا

---

١. المصدر، ج١٩، ص٤٤.

٢. المصدر، ص٥١.

٣. قيل: إنّ الصلة لاتكون شرطاً ولاقيداً احترازيّاً، بل المعنى: قاتلوا مشركي مكّة الذين لايصلحون ويريدون قتالكم.

٤. البقرة (٢): ١٩١-١٩٤.

لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ...».[١]

وكقوله تعالى: «وَقاتِلُوا ٱلمُشْرِكِينَ كافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كافَّةً ...».[٢]

وقوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الكُفّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً».[٣]

وقوله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ[٤] ... وَقاتِلُوهُمْ حَتّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُ لِلّٰهِ».[٥]

ومنها: ما يدلّ على قتال ناكثي إيمانهم.[٦]

ومنها: ما يدلّ على حكم قتال أهل الكتاب حتّى إعطاء الجزية،[٧] ومن الواضح أنّ وجوب القتال أو جوازه، يستلزم وجوب القتل أو جوازه.

ومنها: ما دلّ على وجوب القتال في سبيل الله، ومنها غير ذلك.[٨]

ومنها: مادلّ على وجوبه لأجل المستضعفين، كقوله تعالى: «وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ القَرْيَةِ الظالِمِ أَهْلُها ...».[٩]

ومنها: قوله تعالى: «فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَما جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً».[١٠] و للآية مورد خاصّ استثني من وجوب القتال، فراجع.

ومنها: قوله تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها».[١١]

و هذه الآية تقيّد كلّ المطلقات الدالّة على وجوب الجهاد والقتال ابتداءً، فإن جنح

---

١. التوبة (٩): ٦.
٢. التوبة (٩): ١٢٣.
٣. التوبة (٩): ١٢٣.
٤. يمكن أن يستدلّ به على وجوب الدعوة إلى الإسلام قبل المقاتلة، وعدم جواز قتل الكافر ابتداء، كمامرّ.
٥. الأنفال(٨): ٤٠ و ٤١.
٦. راجع: التوبة(٩): ١٣ و ١٤.
٧. راجع: التوبة، (٩): ٣٠.
٨. راجع: النساء (٤): ٧٤ ـ ٧٦؛ المزّمّل(٧٣): ٢٠؛ الصف(٦١): ٤.
٩. راجع: النساء (٤): ١٧٥.
١٠. النساء (٤): ٩٠.
١١. الأنفال، (٨): ٦١.

الكفّار للسلم، فلابدّ من الجناح إليه من قبل المسلمين إلّا أن يحمل الأمر على مجرّد الجواز واسقاط وجوب القتال دون وجوب الميل إلى الصلح.

المورد الرابع والثلاثون: الطائفة الباغية من المؤمنين. قال الله تعالى: «وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ ٱلمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى ٱلأُخْرىٰ فَقاتِلُوا ٱلَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّٰهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلمُقْسِطِينَ».[١]

المورد الخامس والثلاثون: قتل مريد الزنا واللواط إن لم يمكن ردعه بغير القتل ولو لغير من يقصد به الفجور بل لكلّ أحد، ذكره بعض الأعيان.

### ٤١٥. قتل الإنسان نفسه

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كانَ بِكُمْ رَحِيماً * وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْواناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ ناراً وَكانَ ذٰلِكَ عَلَى ٱللّٰهِ يَسِيراً».[٢]

أقول: نفس جملة «وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» تدلّ على المراد وأنّه يحرم على المكلّف أن يقتل نفسه إلّا أنّ ما قبلها وما بعدها ـ وإن شئت فقل: السياق ـ يدلّ على سوق النهي لقتل الغير. أي لايأكل بعضكم أموال بعضكم، ولا يقتل بعضكم بعضاً، ويؤكّده كلمة: «العدوان»

نعم، في صحيح الحنّاط، قال: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار جهنّم خالداً فيها».[٣]

وفي جواز قتل الكافر الحربيّ وشبهه نفسه وجهان: من أنّه مهدور الدم ولاحرمة له شرعاً، ومن حكم العقل بمنعه والشرع إنّما أذن لغيره في قتله بعد عدم قبوله الإسلام، لا له.

---

١. الحجرات (٤٩): ٩.

٢. النساء (٤): ٢٩ و ٣٠.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٣.

وأمّا الذي يقتل قصاصاً، فلا يجوز له ذلك، لأنّ قتله يبطل حقّ الغير، ويمنع من استيفائه.

وأمّا الذي يقتل حدّاً، ففي جواز قتله نفسه وجهان، وكذا في قتل من يعلم بموته بعد ساعة مثلاً نفسه، أو يعلم بقتله بيد غيره، لاسيّما إذا كان قتل الغير أكثر تعذيباً وإيذاء وكان في الصبر ضرر على غيره، كإفشاء أسرار المجاهدين للدولة الظالمة.

### ٤١٦. قتل القاتل في الحرم

قال الصادق عليه السلام في الصحيح في رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم: «لايقتل ... حتى يخرج من الحرم، فيقام عليه الحدّ». وقال عليه السلام في رجل قتل في الحرم أو سرق: «يقام عليه الحدّ في الحرم صاغراً؛ لأنّه لم يرللحرم حرمة»[١] ويدلّ عليه غيره أيضاً.

### ٤١٧. قتل الصيد على المحرم

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفّارَةٌ طَعامُ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِياماً لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ عَفَى اللّٰهُ عَمّا سَلَفَ وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقامٍ* أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعامُهُ مَتاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً».[٢]

وفي صحيح حريز عن الصادق عليه السلام، «كلّ ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيّات وغيرها، فليقتله، وإن لم يردك فلاترده».[٣]

أقول: تفصيل الكفّارة مذكور في محلّها من كتاب الحجّ من الكتب الفقهيّة، فليراجع إليها من شاء. و قد سبق النهي عن قتل الجراد أيضاً.

---

١. المصدر، ج٩، ص٣٣٦.
٢. المائدة (٥): ٩٥ و ٩٦.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٦٦.

### ٤١٨. قتل الصيد في الحرم

يحرم على المحرم والمحلّ قتل الصيد في الحرم، وادّعي عليه الإجماع بقسميه عليه، وممّا يدلّ عليه صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لاتستحلّن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم، ولا تدلّنّ عليه محلّاً ولا محرماً...».

وقد استثني منه بعض الحيوانات، فلاحظ حرف «ك» في قسم الواجبات. وأمّا قوله تعالى: «ما دُمْتُمْ حُرُماً» فهو لاينفي مطلق المنع، بل المنع الحاصل من الإحرام، فلاحظ.

### ٤١٩. قتل القملة على المحرم

في موثّق زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يحكّ المحرم رأسه، ويغتسل بالماء؟ قال: «يحكّ رأسه مالم يتعمّد قتل دابّة».[١]

### ٤٢٠. قتل ذوات الأرواح

الظلم حرام عقلاً، وهو واضح موضوعاً وحكماً، وعليه ينبغي أن نحكم بحرمة قتل الحيوانات؛ فإنّه ظلم، ولنعم ماقال السعدي.

مـــيازار مـــورى كـــه دانـــه كش است

كه جان دارد و جان شيرين خوش است[٢]

نعم، فيما ثبت قتله شرعاً ـ جوازاً أو وجوباً ـ نعلم فيه جهة مرجّحة على ظلمه[٣] وفي غيره نرجع إلى حكم العقل؛ وإنّا لاندري رأي أصحابنا فيه صريحاً، ولذا نحكم بحرمته احتياطاً.

---

١. راجع: المصدر، ص١٥٩ و ١٦٢ و ١٦٣.

٢. ربّما يقال: إنّ الحكم بالحرمة ليس بملاك القبح العقلي المثبت للحرمة الشرعيّة، بل من جهة الرقّة، ولكنّه غير مسموع وإلّا لجرى في أكثر موارد الظلم على الإنسان أيضاً.

٣. مثل المؤذيات ومأكول اللحم و نحوهما. راجع: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٩٠.

وفي حسنة حفص عن الصادق عليه السلام: «إنّ امرأة عذّبت في هرّة ربطها حتّى ماتت عطشاً».[١]

قال الشهيد رحمه الله في اللمعة:

وكذا يجبر «المالك» على الإنفاق على البهيمة المملوكة إلّا أن تجتزي بالرعي، فإن امتنع أجبر على الإنفاق أو البيع أو الذبح إن كانت مقصودة بالذبح، وإن كان لها ولد وفّر عليه من لبنها وجوباً كما في شرحها ـ إلّا أن يقوم بكفايته «من غير اللبن»،[٢] انتهى.

ولعلّ حكمه بإجبار المالك من حيث رفع الظلم، ويحتمل كونه لأجل صون المال عن التلف، كما ذكره الشارح الشهيد الثاني رحمه الله.

وقد أفزت الآن على كلام المحقّق الثاني رحمه الله نذكره لئلّايظنّ بنا التفرّد في الحكم، قال رحمه الله: فإن قيل: يحرم تعذيب الدابّة، وعدم إطعامها، وسقيها، وتحمّلها فوق الطاقة، فكيف جازت العرقبة؟ قلنا: حال الحرب مخالف لغيره، وإتلاف الدابّة وإضعافها أمر مطلوب؛ لأنّ إبقاءها بحالها ربّما أدّى إلى استعانة الكفّار بها.[٣]

## ٤٢١. قتال المؤمن

قال رسول الله صلى الله عليه وآله في الموثّقة: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر...».[٤]

أقول: القتال ـ كما قيل ـ هو محاولة القتل، فهو حرام من جهة التجرّيّ أيضاً. وأُستثني منه قتال مانع الزكاة للإمام وإن لم يكن مستحلّاً ومرتدّاً.[٥]

---

١. المصدر، ص٣٩٧.

٢. آخر بحث النفقات من كتاب النكاح.

٣. راجع: جواهر الكلام، ص٥٦٣ (كتاب الجهاد الطبعة القديمة) والعبارة ظاهرة في حرمة تعذيب الدابّة.

٤. راجع: وسائل الشيعة، ج٨،ص ٥٩٩.

٥. راجع: جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٧٨٣، (الطبعة القديمة) وفي صحيح أبي بصير إن الزكاة ليس يحمد بها صاحبها، إنّما هوشيء ظاهر، إنّما حقن بها دمه، ويسمىّ بها مسلماً. وسائل الشيعة، ج٦،ص ١٩. لكنّ لاأظنّ عاملاً به، فلا بدّ من حمله على المستحلّ دون المانع، أو على فرض حضور الإمام عليه السلام راجع: وسائل الشيعة، ج٦، ص١٨.

### ٤٢٢. القتال مع الغادر

في رواية عن الصادق عليه السلام قال الراوي سألته عن قريتين من أهل الحرب لكلّ واحدة منهما ملك على حدة، اقتتَلوا ثمّ اِصطَلحوا ثمّ إنّ أحد الملكين غدر بصاحبه فجاء إلى المسلمين فصالحهم على أن يغزوا تلك المدينة؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «لاينبغي للمسلمين أن يغدروا، ولا يأمروا بالغدر، ولايقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار».[١]

أقول: قدمرّت حرمة الغدر، ولا بعد في حرمة القتال مع الغادر من حيث فهمه من مذاق الشرع غير أنّ الرواية ـ لاشتمال سندها على طلحة بن زيد المجهول، ـ غير حجّة.

### ٤٢٣. القتال في الشهر الحرام

قال الله تبارك و تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ ٱللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ ٱلحَرامِ».[٢]

وقال تعالى: «فَإِذا ٱنْسَلَخَ الأَشْهُرُ ٱلحُرُمُ فَاقْتُلُوا ٱلمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ».[٣]

نعم؛ يرتفع الحرمة إذا ابتدأ الكفّار بالقتال؛ لقوله تعالى: «الشَّهْرُ ٱلحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ ٱعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما ٱعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ».[٤]

### ٤٢٤. القتال عند المسجد الحرام

قال الله تعالى: «وَلا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ ٱلمَسْجِدِ ٱلحَرامِ حَتّىٰ يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥١.
٢. البقرة(٢): ٢١٧.
٣. التوبة(٩): ٥.
٤. البقرة(٢): ١٩٤.

فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزاءُ ٱلكافِرِينَ».[١]

أقول: ذيل الآية يدلّ على ما يستفاد من صدرها أيضاً وهو حرمة قتل المشرك عند المسجدالحرام و إن لم يصدق القتال عليه، بل حرمة القتال تدلّ على حرمة القتل بالأولويّة، فافهم، وعليه، فيحرم قتل الكفّار في شهر الحرام أيضاً وإن تيسّر بلاحرب مع قطع النظر عن آية التوبة المتقدّمة.

### □ التقديم بين يدي الله ورسوله

قال الله تعالى: «يٰا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَٱتَّقُوا ٱللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».[٢]

وفي تفسير التقديم وجوه ذكرها المفسّرون، ولا يبعد أن يراد به تقديم حكم ما من قبل نفسه من دون انتظار حكم يبيّنه الله ورسوله، ومحصّله النهي عن الحكم بغير ما حكم به الله، وعليه، فلا حكم جديد في الآية بعد حرمة البدعة والافتراء، فلاحظ.

## ٤٢٥. القذف بالزنا واللواط

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَلاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْفاسِقُونَ * إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ ٱللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٣]

وقال تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَناتِ ٱلْغافِلاتِ ٱلْمُؤْمِناتِ لُعِنُوا فِي ٱلدُّنْيا وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ».[٤]

وفي جملة من الروايات المعتبرة عدّ قذف المحصنة من الكبائر.[٥]

وفي صحيح عبدالله بن سنان: قذف رجل رجلاً مجوسيّاً عند أبي عبدالله

---

١. البقرة(٢): ١٩١.
٢. الحجرات(٤٩): ١.
٣. النور (٢٤): ٥.
٤. النور (٢٤): ٢٣.
٥. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٠ و ما بعدها.

فقال: «مه»، فقال الرجل: إنّه ينكح أمّه و أخته، فقال: «ذلك عندهم نكاح في دينهم».[١]

وفي موثّقة أبي بصير[٢] عن الصادق عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يقال للإماء: يابنت كذا و كذا؛ فإنّ لكلّ قوم نكاحاً».[٣]

وفي صحيح الحلبي أنّ أبا عبدالله عليه السلام: «نهى عن قذف من كان على غير الإسلام إلّا أن تكون قد اطّلعت على ذلك منه».

وقريب منه صحيح ابن سنان، وفي آخره: أيسر ما يكون أن يكون قد كذب».[٤]

وفي صحيح آخر لابن سنان عن الصادق عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين أنّ الفرية ثلاث، يعني ثلاثَ وجوه: إذا رمى الرجلُ الرجلَ بالزنا. وإذا قال: إنّ أمّه زانية. وإذا دعا لغير أبيه، فذلك فيه حدّ ثمانون».[٥]

وفي موثّق عبّاد عن الصادق عليه السلام، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «إذا قال الرجل للرجل يا معفوج (مفتوح)، يا منكوح في دبره؛ فإنّ عليه حدّ القاذف».[٦]

أقول: المعفوج: المنكوح، كما في مجمع البحرين.

إذا عرفت هذا، فهنا مسائل كما تأتي لا:

المسألة الأولى: أنّ القذف إنّما هو في الزنا واللواط، سواء في الفاعل والمفعول دون السحق وغيره. أمّا الجهة الثبوتيّة، فللروايات المتقدّمة، وإطلاق خبر حريز عن الصادق عليه السلام: «القاذف يجلد ثمانين جلدة، ولاتقبل له شهادة أبداً إلّا بعد التوبة أو يكذب نفسه، فإن شهد له ثلاثة وأبى واحد، يجلد ثلاثة، ولاتقبل شهادتهم حتّى يقول أربعة: رأينا مثل الميل في المكحلة»[٧] لكن في إطلاقه لما نحن بصدده،

---

١. المصدر، ج١٤، ص٥٨٨.

٢. التوصيف بالموثّقة لأجل وهب بن حفص الواقفي الثقة، والإنصاف عدم إحراز كون وهب المذكور في السند هو الثقة دون وهب المجهول، فالرواية غير خالية عن نقاش في سندها.

٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٨٨.

٤. المصدر، ج١٨، ص٤٣٠.

٥. المصدر، ص٤٣٣.

٦. المصدر.

٧. المصدر.

تأمّل.[١] والذي يسهّل الخطب أنّ الذي لم يذكر في الروايات هو قذف ذكر بكونه لائطاً وإلحاقه بغيره ممّا لايحتاج إلى دليل آخر بعد فهم العرف باتّحادهما حكماً، كمالا يخفى.

وأمّا الجهة السلبيّة، فلعدم دليل يدلّ عليه، بل يجري عليه حكم السبّ، والهيجاء، فيعزّر ناسبه.

المسألة الثانية: لو قال: يابن الزانية، أو ابن الزاني، فهو قذف لأحد الوالدين، فيجلد بمطالبته، ويعزّر لأجل إيذاء المواجه إن كان محترماً، ولو قال: ولدتَ من الزنا، فمع حياة الوالدين ومطالبتهما يجلد، وإلّا ففي الحدّ إشكال؛ لعدم تعيين أحدهما بالقول المذكور حتى يجلد بمطالبته، كما عن المسالك، واستجوده صاحب الجواهر على احتمال، خلافاً للمحقّق ﷺ ولو قال: زنيت بفلانة، أولطت بفلان، فالأظهر ثبوت الحدّين: حدّ للمخاطب، حدّ للمنسوب إليه. واحتمال أن يكون أحدهما مختاراً دون صاحبه لوتّم، لعمّ غير الفرض؛ خلافاً لجمع من الأعيان، وعليه، فلو أخبر عن نفسه بالزنا وقال: زنيت بك أو زنيت بفلانة، فلها حدّ عليه، ولايثبت في طرفه حدّ الزنا حتى يقرّ أربعاً كما في صحيح ابن مسلم.[٢]

المسألة الثالثة: قال المحقّق ﷺ في حدود الشرائع:

> ويشترط فيه (أي المقذوف) الإحصان وهو هنا عبارة عن البلوغ، وكمال العقل، والحرّيّة والإسلام، والعفّة (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه...) ومن فقدها أوبعضها فلاحدّ وفيه التعزير.[٣]

أقول: أمّا البلوغ، فيدلّ على اعتباره في المقذوف صحيح أبي بصير عن الصادق ﷺ في الرجل يقذف الصبيّة يجلد؟ قال: «لاحتى تبلغ».[٤]

لكن في صحيح آخر لأبي بصير: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يقذف الجارية

---

١. مصدر الرواية تفسير القمّي وهو غير معتبر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٤٧.

٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤١٧.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٤٠. يحتمل أن يكون البلوغ شرطاً لفعليّة الجلد، لالأصل جوازه، فتأمّل.

الصغيرة؟ قال: «لا يجلد إلّا أن تكون أدركت أو قاربت (قارنت)[١] إلّا أن يجعل الإجماع قرينة على حمل الجلد في الأوّل على الحدّ، وفي الثاني على التعزير ولو في خصوص المقاربة أو المقارنة، لكنّه لايخلو عن تكلّف.

وفي صحيح فضيل عن الصادق عليه السلام: «لاحدّ لمن لاحدّ عليه، يعني لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً، لم أرعليه شيئاً، ولو قذفه رجل، فقال: يا زان، لم يكن عليه حدّ».[٢]

أقول: الظاهر بقاء عموم الصدر بحاله، وذكر المجنون من باب المثال دون الانحصار. وحيث إنّ القاذف إذا كان غير البالغ، لاحدّ عليه، فلا حدّ له إذا كان مقذوفاً، نعم. يظهر من بعض الروايات المعتبرة التعزير على غير من بلغ، فيثبت له أيضاً التعزير المذكور.[٣]

وأمّا اعتبار عدم كونها متجاهراً، فلموثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في رجل قال للرجل: يابن الفاعلة، يعني الزنا؛ فقال: «إن كانت أمّه حيّة شاهدة ثمّ جاءت تطلب حقّها، ضرب ثمانين جلدة، وإن كانت غائبة انتظر بها حتّى تقدم ثمّ تطلب حقّها، وإن كانت قدماتت ولم يعلم منها إلّا خير، ضرب المفتري عليها الحدّ ثمانين جلدةً».[٤] بناءً على أنّ قوله عليه السلام: «ولم يعلم منها ...» غير مخصوص بصورة الموت.

ولصحيح عبيد عنه عليه السلام: «لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لانعلم منه إلّا خيراً ...»[٥] بناءً على عدم الفرق بين الحرّ والعبد في القيد المذكور.

ويدلّ عليه عنوان المحصنة في القرآن والروايات، والظاهر المراد من الحصان هو الحصان من الزنا فقط دون سائر المعاصي. وأمّا اعتباره في اللواط، فلم أجد له دليلاً عاجلاً، لكنّ الفهم العرفيّ هو الموجب للإلحاق، ولاسيّما بعد ادّعاء الإجماع بقسميه عليه.

ثمّ إنّ الموثّقة المذكورة تدلّ على تعليق الحدّ على المطالبة، كما لايخفى. ومقتضى

---

١. المصدر، ص٤٣٩.
٢. المصدر، ص٢٣٢.
٣. المصدر، ص٣٠٨.
٤. المصدر، ص٤٤٠.
٥. المصدر، ص٤٣٤.

إطلاقه عدم اعتبار مطالبة الوارث في إقامة الحدّ، بل على الإمام أن يضربه. لكن ظاهر صحيح ابن مسلم أونصّه، انتقال حقّ المطالبة إلى الورثة.[١]

وأمّا اعتبار الإسلام، فيدلّ عليه موثّق إسماعيل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الافتراء على أهل الذمّة والكتاب، هل يجلد المسلم الحدّ في الافتراء عليهم؟ قال: «لا، ولكن يعزّر».[٢]

ولكنّه لايشترط في القاذف، بل في موثّق عبّاد: سئل أبوعبدالله عن نصرانيّ قذف مسلماً، فقال له: يا زان؟ فقال: «يجلد ثمانين جلدة لحقّ المسلم، وثمانين سوطاً إلّا سوطاً لحرمة الإسلام؛ ويحلق رأسه، ويطاف به في أهل دينه لكي ينكل غيره».[٣]

وإنّما يشترط الإسلام في المقذوف إذا كان القاذف مسلماً وإلّا فهو غير معتبر، فيجلد القاذف الكتابيّ الحدّ إذا قذف كتابيّاً آخر، كما في موثّقة عمّار.[٤]

وأمّا اعتبار الحرّيّة في المقذوف، فلصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «من افترى على المملوك، عزّر لحرمة الإسلام»؛[٥] فإنّه ظاهر في عدم الحدّ على من قذف المملوك المسلم.

لكنّ في صحيح عبيد بناءً على أنّ عبدالرحمان الواقع في سنده هو ابن الحجّاج ـ عن الصادق عليه السلام: «لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلّا خيراً، لضربته الحدّ حدّ الحرّ إلّا سوطاً».[٦]

وفي صحيح منصور عنه عليه السلام في الحرّ يفتري على المملوك؟ قال: «يسأل، فإن كانت أمّه حرّة، جلد الحدّ».[٧]

أقول: الأخير قابل للحمل على قذف أمّ المملوك، وقبله لاينافي صحيح أبي بصير؛

---

١. المصدر، ص٤٤٧.
٢. المصدر، ص٤٥٠.
٣. المصدر.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٤٣٤.
٦. المصدر. و عبدالرحمن مشترك فالسند غير معتبر.
٧. المصدر، ص٤٣٦.

كلّ ذلك للتوفيق بينهما وبين الإجماع المتقدّم في كلام صاحب الجواهر، والله العالم.

نعم، هي غير معتبرة في القاذف، كما في جملة من الروايات. وما يدلّ على خلافها مأوّل أو مطروح، والله الأعلم.

المسألة الرابعة: لافرق بين الأجانب والزوج والزوجة في الحكم والجلد؛ للإطلاقات، وخصوص بعض الروايات المعتبرة سنداً، إلّا في سقوط الحدّ عنهما بالملاعنة، كما في الكتاب العزيز. نعم، لا إشكال في عدم حرمة الرمي مع الشهود لأجل إقامة الحدود، وفي جوازه للزوج مع عدم الشهداء كلام. الأظهر الجواز؛ لنفي الحرج فتأمّل ـ ويُدْرأ عنه الحدّ بالملاعنة.

المسألة الخامسة: إذا أعاد القذف بعد الجلد فإن قال: إنّ الذي قلت لك حقّ، لاجلد عليه ثانياً، وإن قذفه بالزنا بعد ماجُلِد، فعليه الحدّ، وإن قذفه قبل إقامة الحدّ عليه مرّات، لم يكن عليه إلّا حدّ واحد، كما في صحيح ابن مسلم.[١]

المسألة السادسة: إن قذف جماعة، فإن أتوا به إلى الحاكم الشرعيّ مجتمعين، ضرب حدّاً واحداً، وإن أتوا به متفرّقين، ضرب لكلّ منهم حدّاً، كما في صحيح جميل.[٢]

لكن هذا إذا قذفهم بلفظ واحد، كما إذا قال: هؤلاء زناة مثلاً. وأمّا إذا قذف جماعة واحداً بعد واحد، فلكلّ واحد حدّ، سواء جاؤوا به مجتمعين أومتفرّقين بلاخلاف موجود فيه إلّا من الإسكافي، فاعتبر مع ذلك الإتيان به متفرّقين و إلّاضرب حدّاً واحداً و هو مخالف الإجماع المدّعى في الغنية و السرائر، ونفي خلاف الجواهر.

ويدلّ عليه موثّق الحسن العطّار ـ بناءً على أنّه ابن زياد، كما هو غير بعيد ـ قلت لأبى عبدالله في رجل قذف قوماً قال: «بكلمة واحدة؟»، قلت: نعم، قال: «يضرب حدّاً واحداً، فإن فرّق بينهم في القذف، ضرب لكلّ واحد منهم حدّاً».[٣]

المسألة السابعة: يحرم على الأب قذف ولده؛ للإطلاقات، ولكن لايجلد، ولذا

---

١. المصدر، ص٤٤٤.

٢. المصدر.

٣. المصدر.

لوقذف أمّه وهي ميتة، لا ينتقل إلى ولد القاذف حقّ مطالبة جلد أبيه. نعم، ينتقل إلى سائر أولادها إذا كانوا من غير القاذف، كما قال الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم.[١]

المسألة الثامنة: يضرب القاذف ضرباً بين الضربين ويضرب جسده كلّه فوق ثيابه، ولا ينزع شيء من ثيابه إلّا الرداء، كما في الروايات المعتبرة،[٢] ولا ينفعه الإنكار بعد الإقرار، فيجلد وإن جحد قذفه بعد إقراره، وكذا في سائر الحدود، كما في صحيح الحلبي.[٣]

المسألة التاسعة: إذا تقاذف إثنان، سقط الحدّ، ولزمهما التعزير، كما في صحيح ابن سنان والحنّاط.[٤]

المسألة العاشرة: يسقط الحدّ بعفو القاذف و هو سائغ؛ فإنّه من إسقاط الحقّ، ولايجوز مطالبة الحدّ بعد العفو، كما في الروايات المعتبرة،[٥] وعليه، فلا بدّ من حمل نفي عفو المرأة لزوجها القاذف، كما في صحيح ابن مسلم على الكراهة، أو مصلحة الحاكم، ويبعد تخصيص المطلقات والقاعدة به.

المسألة الحادية عشرة: ينتقل حقّ مطالبة المقذوف إلى ورثته، فإن عفوا أوطالبوا الحدّ، فهو، وإن عفا بعضهم، يجلد بمطالبة بعضهم الآخر، كما في موثّق عمّار الساباطيّ.[٦]

## ٤٢٦. القراءة خلف الإمام

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة ومحمدبن مسلم: «كان أمير المؤمنين يقول: من قرأ خلف إمام يأتمّ به فمات، بعث على غير الفطرة».[٧]

---

١. المصدر، ص٤٤٧.
٢. المصدر، ص٤٤٨.
٣. المصدر، ص٤٤٩.
٤. المصدر، ص٤٥١.
٥. المصدر، ص٤٥٥.
٦. المصدر، ص٤٥٦.
٧. المصدر، ج٥، ص٤٢٢.

نعم، لابدّ من تقييده وتقييد غيره بغيرهما، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به، فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته، أم لم تسمع، إلّا أن تكون تجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ».[١]

ويمكن أن لاتكون القراءة محرّمة، بل كان الاستماع والإنصات واجباً، كما في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام «إن كنت خلف إمام فلاتقرأنّ شيئاً في الأوّليتين ... فإن الله عزّوجلّ يقول للمؤمنين: وإذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الإمام، فاستمعوا له، وأنصتوا لعلّكم ترحمون».

## ٤٢٧. قراءة آيات السجدة على الجنب والحائض

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قلت له: الحائض والجنب هل يقرءان من القرآن شيئاً؟ قال: «نعم، ماشاءا إلّا السجدة».[٢]

وقريب منه صحيح ابن مسلم.[٣]

أقول: المتيقّن منهما حرمة قراءة آية السجدة دون سورتها؛ خلافاً لجمع من أعيان فقهائنا (رضى‌الله‌عنهم)، بل ادّعوا الإجماع على حرمتها، ولكن لادليل عليها.

وفي صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها، فلا تكبّر قبل سجودك، ولكن تكبّر حين ترفع رأسك، والعزائم أربعة: «حم السجدة»، و «تنزيل»، و «النجم»، و اقرء باسم ربّك».[٤]

## ٤٢٨. قرب الأمة الحبلى وغيرها

قال الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن قيس في الوليدة يشتريها الرجل وهي حبلى؟ قال: «لايقربها حتّى تضع ولدها».[٥]

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ج١، ص٤٩٣.
٣. المصدر، ص٤٩٤.
٤. المصدر، ج٤، ص٨٨٠.
٥. المصدر، ج١٣، ص٤٠.

لايجوز قرب الأمة المشتراة وإن لم تكن حبلى إلّا بعد الاستبراء. والمسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء لاتستحقّ التفصيل.[١]

### ❐ القرب إلى الزنا

قال الله تعالى: «وَلاتَقْرَبُوا ٱلزِّنىٰ إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبِيلاً».[٢] و هو عبارة عن الزنا وقد مرّ في حرف «ز».

### ❐ قرب الفواحش

قال الله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ».[٣]

والحقّ أنّه لا حكم جديد في الآية؛ فإنّ الفواحش هي المحرّمات أو مع ترك الواجبات أو بعضهما. نعم، تفسير الآية محتاج إلى تأمّل عميق.

### ❐ قرب الصلاة سكراناً

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا ٱلصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارىٰ حَتّىٰ تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَلا جُنُباً إِلّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتّىٰ تَغْتَسِلُوا».[٤]

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «إن الله نهى المؤمنين أن يقوموا إلى الصلاة وهم سكارى يعني سكر النوم».[٥]

وعلى هذا حيث لاقائل بالحرمة، يحمل على الكراهة.

ويمكن أن يقال بحرمة إقامة الصلاة للسكران زائداً على حرمة شرب المسكر وإن أتى بتمام أجزائها و شروطها، ويحتمل كون النهي إرشاداً إلى إتيان الصلاة صحيحة، كما يظهر من ذيل الآية.

---

١. المصدر، ص٣٦.
٢. الإسراء(١٧): ٣٢.
٣. الأنعام(٦): ١٥١.
٤. النساء (٤): ٤٣.
٥. البرهان، ج١، ص٣٧٠.

### ٤٢٩. قرب الزوجة عند وطء أمّها وأختها شبهة

إذا وطئ المكلّف أمّ زوجتها أو أختها شبهة، لايجوز له قرب زوجتها حتى تنقضي عدّة الموطوءة شبهةً من الأمّ أو الأخت؛ خلافاً للمشهور، وقد ذكرنا دليله (وهو صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام) ـ[1] في ذيل عنوان «الجمع بين الأختين» في حرف «ن» من هذا الجزء.

وهل المراد بالقرب خصوص الدخول أو مطلق الاستمتاعات؟ فيه تردّد؛ للانصراف، والإطلاق، ويمكن ترجيح الأوّل، لقوله عليه السلام في آخر الرواية: «فإذا انقضت عدّة الأمّ حلّ له نكاح الابنة»؛ فإنّ المراد بالنكاح هو الدخول دون العقد جزماً، ولايطلق النكاح على مطلق الاستمتاع؛ كما لايخفى، فلاحظ، ولايبعد حرمة القرب على الزوجة أيضاً.

### ٤٣٠. قرب المشرك المسجدالحرام

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما المُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا المَسْجِدَ الحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هٰذا».[2]

دلّت الآية على تحريم دخول المشركين المسجدالحرام وهو ثابت إن قلنا بعدم مكلّفيّة الكفّار بالفروع، كما عن بعض الأخباريّين وسيّدالأستاذ الخوئيّ (دام ظلّه)، ولا نقول به، كما ذكرنا في الصراط الحق؛ فإنّه منصوص بعنوانه، ولذا قال في الجواهر:

> إجماعاً من المسلمين محصّلاً و محكيّاً مستفيضاً، ويحتمل أن يكون الخطاب في الحقيقة متوجّهاً ـ إلى المسلمين، أى يجب عليهم أن يمنعوا المشركين من المسجدالحرام. والظاهر إلحاق الكافرين بالمشركين في الحكم.[3]

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ١٤، ص٣٦٨.
٢. التوبة(٩): ٢٧.
٣. جواهر الكلام، (كتاب الجهاد)، ص٦٠٣ (الطبعة القديمة).

**تتمّة مفيدة**

قال صاحب الجواهر ﷺ:

ولاغيره من المساجد عندنا، كما عن التحرير، و كنز العرفان؛ فإنّ المراد منه معشر الإماميّة، كما صرّح بإجماعها عليه في المسالك، بل في المنتهى نسبه إلى مذهب أهل‌البيت عليهم السلام و هو الحجّة، مضافاً إلى ما يستفاد من التفريع في الآية المفيدة للاشتراك بينه وبين غيره من المساجد أيضاً، خصوصاً مسجدالنبيّ صلى الله عليه وآله، وغيره من المساجد (هكذا) ضرورة اعتبار التعظيم فيها أجمع.[1]

أقول: الإجماع منقول، فهو غير حجّة، واستفادة الحكم من التفريع ضعيفة، و التعظيم راجح لا واجب. نعم، لوكان دخولهم فيها مستلزماً لهتكها عرفاً، حرّم بلاإشكال. ولافرق في دخولهم المسجدالحرام بين تعدّي النجاسة وعدمها، كلّ ذلك للإطلاق.

وأمّا التعدّي عن المشركين إلى مطلق الكفّار حتى أهل الذمّة كما يظهر من بعضهم، بل عن صاحب الجواهر دعوى إجماع المسلمين محصّلاً ومحكيّاً مستفيضاً عليه في ظاهر كلامه، فلعلّه من جهة فهم اتّحاد المناط في الجميع و هو الكفر.

وقدمرّ بعض ما يتعلّق بالمقام فى عنوان «الدخول» من مادّة الدخول في حرف «د» وسيأتي بعضه الآخر في عنوان «الاستيطان» في حرف «و» إن‌شاءالله.

**❐ قرب النساء في الحيض**

قال الله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّىٰ يَطْهُرْنَ».[2]

أقول: مرّ تفصيل المسألة في عنوان الجماع فى حرف «ج».

---

١. المصدر.

٢. البقرة (٢): ٢٢٢.

### ◻ قرب مال اليتيم

قال الله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».[١]

لكنّه كناية عن عدم جواز التصرّف فيه، وعدم جواز أكله وهو من أفراد عدم جواز التصرّف في مال الغير، أو من أفراد أكل مال الغير بلا إذن منه، فليس فيه حكم برأسه.

### ٤٣١. تقريب الطيب للمحرم الميّت

قال الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «في المحرم إذا مات كيف يصنع به؟ «يغطّى وجُهه، ويصنع به كما يصنع بالحلال غير أنّه لايقرّبه طيباً».[٢]

والروايات في المسألة كثيرة نقلها المحدّث الحرّالعاملي (رضوان‌الله تعالى عليه) في بحث غسل الميّت، فلا حظ.[٣]

### ٤٣٢ و ٤٣٣. إقرار النطفة في رحم أجنبيّة

في خبر عليّ بن سالم عن الصادق عليه السلام: «إنّ أشدّ النّاس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه».[٤]

وعن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عندالله عزّوجلّ من رجل قتل نبيّاً أو إماماً، أو هدّم الكعبة التي جعلها الله قبلةً لعباده، أو فرّغ ماءه في مرأة حراماً».[٥]

لكن في سند الأولى عثمان بن عيسى و عليّ بن سالم، وفي الثانية القاسم بن محمّد ولم يثبت وثاقتهم ثمّ على تقدير ثبوت الحكم‌ولو بمعونة مذاق المتشرّعة التابع لمذاق الشرع ـ الظاهر عدم الفرق عرفاً بين كون المقرّ والمفرّغ هو صاحب الماء، كما في الروايتين أو غيره، كما يستفاد من نسخة عقاب الأعمال أيضاً، وعليه، فلايجوز نقل

---

١. النساء (٤): ؛ الأنعام (٦): ١٥٢؛ الإسراء (١٧): ٣٤.
٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٧٠.
٣. راجع: المصدر،ج ٩، ص٦٩٦ و ٦٩٧.
٤. هكذا في الكافي، ولكن في عقاب الأعمال «نطفة».
٥. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص٢٣٩.

الماء إلى رحم المرأة بالوسائل الطبّية، ولا يجوز لها أيضاً قبوله فافهم ـ وللبحث ثمرة مهمّة في عصرنا ،ولاحظ تفصيله في كتابنا الفقة و مسائل طبّية الذي ألّفناه بعد هـذا الكتاب بسنين.

### ❐ القِران بين السورتين في ركعة واحدة

نُسِب عدم جوازه إلى المشهور بين القدماء، بل عن الصدوق إنّه من دين الإماميّة، وعن السيّد إنّه من متفرّداتهم، لكنّ كثيراً من المتأخّرين على الجواز، وهو الحقّ؛ جمعاً بين الروايات، لاحظ مستمسك العروة لسيّدنا الأستاذ الحكيم﵀.[١]

### ❐ قرار المصلوب أكثر من ثلاثة

عن رسول الله ﷺ: «لاتقرّوا المصلوب بعد ثلاثة أيّام حتى يُنزل ويُدفن».[٢]

وفي رواية أخرى عنه: «لاتدعوا المصلوب بعد ثلاثة أيّام حتّى يُنزل فيُدفن».

وفي ذيل مرسلة: «ولا يجوز صلبه أكثر من ثلاثة أيّام»،[٣] لكن الروايات غير خالية عن الضعف في أسنادها إلّا أنّ الحكم ممّا لاخلاف فيه بيننا، كما في الجواهر،[٤] بل ادّعى عليه في الخلاف الإجماع، والله العالم.

### ❐ القسم بغير الله

قد مرّ بحثه في حرف «ح» في عنوان «الحلف» فلا حظ.

### ❐ الاستقسام بالأزلام

قد مرّ تفسيره في حرف «أ» في عنوان «الأكل» وهو نوع من القمار، فراجع.

---

١. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ص١٨٢.
٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص٦٧٨.
٣. المصدر، ج١٨، ص٥٤٢.
٤. راجع: جواهر الكلام، أحكام المصلوب.

### ❐ قساوة القلب

قال الله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللّهِ أُولئِكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ».[١]

أقول: الظاهر عدم استفادة محرّم مستقلّ من الآية الكريمة، فلاحظ.

### ❐ القصّة في المسجد

في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام رأى قاصّاً في المسجد، فضربه بالدرّة وطرده».[٢]

أقول: لكنّ عمل أميرالمؤمنين عليه السلام الصادر لتأديب القاصّ لايدلّ على حرمة فعله فيه؛ لصحّة التأديب على المكروه أيضاً عند المصلحة.

### ❐ القضاء بالنجوم

أخرج الصدوق بسنده عن عبدالملك بن أعين والسند صحيح ـ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي قد أبتليت بهذا العلم فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع، ورأيت الطالع الشرّ جلستُ ولم أذهب فيها، وإذا رأيتُ طالعَ الخيرَ، ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك».[٣]

بناءً على أنّ إحراق الكتب إرشاد إلى حرمة القضاء بها لا إلى عدم صحتها واستلزام الالتزام به التحيّر في الأمور والبعد عن الموازين العقلائيّة حتى لايدلّ على الحرمة، والله العالم.

### ❐ قطع الخبز بالسكين

في صحيح يونس عن الرضا عليه السلام، قال: «لاتقطعوا الخبز بالسكّين، ولكنّ اكسروه

---

١. الزمر (٣٩): ٢٢.

٢. وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٥١.

٣. المصدر، ج٨، ص٢٦٩.

باليد، خالفوا العجم».[١]

أقول: لو كان حراماً لاشتهر؛ لكثرة ابتلاء الناس به مع أنّي لاأتذكّر عاجلاً من أفتى بتحريمه، ولعلّ قوله عليه السلام: «خالفوا العجم» أمارة الكراهة، مع أنّ بعض الروايات يدلّ على الجواز، لكن في سنده ضعف.

### ❐ قطع رأس الذبيحة

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن رجل ذبح طيراً، فقطع رأسه أيُؤكل منه؟ قال: «نعم، ولكن لايتعمّد قطع رأسه».[٢]

وعن جمع القول بالكراهة، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيها، بل عن الشيخ رحمه الله دعوى إجماع الصحابة عليه، كما في الجواهر، لكن الاحتياط مع ذلك حسن، فتأمّل، ولاحظ هياة «النخع» في حرف «ن».

## ٤٣٤. قطع الرحم

وهو من الكبائر، كما في صحيح عبدالعظيم الحسني، عن الصادق عليه السلام و استدلّ الإمام على كونه كبيراً بقوله تعالى: «لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ ٱلدّارِ».[٣]

وعن الحسن الوشّاء، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله «لمّا أسري بي إلى السماء، رأيت رحماً متعلّقة بالعرش تشكو إلى الله رحماً لها، فقلت: كم بينك وبينها من أب؟ فقالت: نلتقي في أربعين أباً».[٤]

أقول: شكواها لا تدلّ على حرمة قطعها و وجوب وصلها، بل تصحّ وإن كان وصلها مندوباً شرعاً يحطّ بها مقام القاطع، فتدبّر. وعلى الجملة، لابعد في دعوى أنّ السيرة قائمة على عدم حرمة قطع مثل هذه الرحم.

---

١. المصدر، ج١٦، ص٤١٦.
٢. المصدر، ص٣١٦.
٣. المصدر، ج١١، ص٢٥٣.
٤. المصدر، ج١٥، ص٢٢٢.

في صحيح جميل، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً» قال: فقال: «هي أرحام الناس؛ إنّ الله أمر بصلتها و عظمها، ألاترى إنّه جعلها منه».[١]

وفي صحيح الفضيل عن الباقر عليه السلام «إنّ الرحم متعلّقة يوم القيامة بالعرش، تقول: اللّهمّ! صل من وصلني، واقطع من قطعني».[٢]

وفي معتبرة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «ما نعلم شيئاً يزيد في العمر إلّا صلة الرحم حتى إنّ الرجل يكون أجله ثلاث سنين فيكون وَصُولاً للرحم، فيزيد الله في عمره ثلاثين سنةً، فيجعلها ثلاثاً وثلاثين سنةً، ويكون أجله ثلاثاً و ثلاثين سنةً، فيكون قاطعاً للرحم، فينقصه الله ثلاثين سنةً، ويجعل أجله إلى ثلاث سنين».[٣]

أقول: لكن دلالة زيادة الأجل على الوجوب ممنوعة، ودلالة تنقيصه على الحرمة محلّ تردّد إن لم تكن محلّ منع.

وفي صحيح عبدالله بن سنان، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ لي ابن عمّ أصِلُه فيقطعني حتى لقد هممت لقطيعته إيّاي أن أقطعه؟ قال: «إنّك إذا وصلته وقطعك وصلكما الله جميعاً، وإن قطعته وقطعك، قطعكما الله جميعاً».[٤]

وفي صحيح ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام، عن الصادق عليه السلام: «صل رحمك ولو بشربة من ماء، و أفضل ما توصل به الرحم كفّ الأذى عنها...».[٥]

وفي رواية سماعة عن الصادق عليه السلام: «وممّا فرض الله عزّوجلّ أيضاً في المال غير الزكاة قوله عزّوجلّ: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»».[٦]

---

١. المصدر، ص٢٤٣.
٢. المصدر، ص٢٤٤.
٣. المصدر، ص٢٤٥.
٤. المصدر، ص٢٤٧.
٥. المصدر.
٦. البرهان، ج٢، ص٢٨٨. أقول: إذا استلزم الإمساك قطع الرحم لايبعد الالتزام بوجوب بذل المال لأجل هذه الرواية، لكن الآية المستشهد بها لاتدلّ بمجرّدها على الوجوب، فلا حظها في سورة الرعد.

وفي معتبرة إسحاق عنه عليه السلام: «فصلوا أرحامكم، وبرّوا بإخوانكم ولو بحسن السلام، وردّ الجواب».[١]

أقول: الروايات في الموضوع كثيرة جدّاً وإن كانت أسناد بعضها ودلالة بعضها الآخر ضعيفتان، لكنّ في المعتبر منها سنداً ودلالةً كفاية، مع أنّ الشكّ في حرمة القطع أو وجوب الوصل بعد تلكم الروايات الكثيرة مع فرض ضعف أسنادها، خارج عن السليقة المستقيمة.

قال الله تعالى: «وَاتَّقُوا اَللّٰهَ اَلَّذِى تَسـاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحامَ إِنَّ اللّٰهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً».[٢]

وقال تعالى: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِى الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ».[٣]

وقال تعالى: «وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى الْأَرضِ أُولـئِكَ هُمُ اَلخاسِرُونَ».[٤]

وقال تعالى: «وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ».[٥]

بقي في المقام مسائل كما تأتي:

المسألة الأولى: هل صلة الرحم واجبة أو قطعها حرام؟ فيه تردّد، والجزم بأحدهما مشكل، كما يظهر من ملاحظة الأدلّة، ولا كثير فائدة في إثبات أحد الأمرين بعد رجوع الشكّ في قرابة أحد إلى أصالة البراءة من الوجوب و الحرمة، ولكنّ الأشبه هو الثاني.

المسألة الثانية: ما معنى الوصل والقطع؟ قال سيّدنا الأستاذ الحكيم دام ظلّه في أوائل منهاج الصالحين وتبعه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في تفسير قطعية الرحم: «بمعنى ترك الإحسان إليه من كلّ وجه في مقام يتعارف فيه ذلك».

أقول: ولعلّه المتيقّن من مفاد الآيات والروايات، وما في بعض الروايات المتقدّمة

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٤٨.
٢. النساء (٤): ١.
٣. محمد(٤٧): ٢٢.
٤. البقرة(٢): ٢٧.
٥. الرعد(١٣): ٢٥.

من دفع المال، أو كفّ الأذى، أو حسن السلام، وردّ الجواب، أو بشربة من الماء يحمل على بيان بعض المصاديق.

المسألة الثالثة: لم أجد نصّاً ولا توضيحاً لأحد عاجلاً في تعيين الرحم وتحديدها، ويحتمل تفسيرها بمن يصدق عليه عرفاً أنّه قريب والظاهر عدم صدقه على من يلتقي معه بأربعين أباً. نعم، لابأس بأن نقول: إنّ الرحم والأقرباء هم الورثة في الطبقات الثلاث؛ لقوله تعالى «وَأُولُوا ٱلأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللّهِ».

المسألة الرابعة: هل يجوز للأب منع أولادها عن زيارة أمّهم المطلّقة مثلاً أومنعها عن زيارتهم؟ الظاهر عدم الجواز؛ لأنّه قطع لما أمر الله به أن يوصل.[1]

و إن قيل: إنّ الأولاد الصغار لمكان صغرهم غير مأمورين بالوصل، فلا يحرم منعهم من زيارة أمّهم وإن حرم منعها من زيارتهم[2] ولو في خارج بيته، لقلنا بالمنع من جهة إطلاق قوله تعالى: «لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها» بناءً على أحد الاحتمالين في تفسير الآية الشريفة.

ومنه انقدح الإشكال في منع الزوج زوجتها من صلة رحمها وإن لم يجز لها الخروج بدون إذنها.

## ٤٣٥. قطع الشجرة في الحرب

في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّة، دعاهم، فأجلسهم بين يديه ثمّ يقول: ... ولا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطرّوا إليها...».[3]

---

١. راجع: مصباح الفقاهة، ج١، ص٤٣٣. يقول فيه سيّدنا الأستاذ في بحث النميمة: «إنّ الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجّه الذمّ إلى الذين أُمروا بالصلة والتوادّد، فأعرضوا عن ذلك... وعلى كلّ حالٍ،فالنمّام لم يؤمر بإلقاء الصلة والتوادد بين النّاس؛ لكي يحرم له قطع ذلك»، انتهى.
أقول: الاستظهار المذكور لا يلائم إطلاق الآية واعتبار العقل، فالمتّجه هو الالتزام بالإطلاق، وعدم الاعتناء بالمناسبة المذكورة.

٢. بناءً على وجوب وصل الرحم الصغير وعدم انصراف الأدلّة عنه.

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٣.

### ❐ قطع الصلاة

قالوا: إنّ قطع الصلاة الفريضة من دون عذر حرام، واستدلّوا عليه بالإجماع وبعض الأخبار، لكنّ الإجماع المنقول غير حجّة، والأخبار غير دالّة على الحكم التكليفيّ المذكور. وأمّا ما يقول بعض مشائخنا المعاصر(دام توفيقه)[1] من أنّ حرمة القطع ضروريّة عند عوام المسلمين، فهو ناش من شدّة توغّله في الاحتياط، و مراعاة التقوى، وإلّا فقطعيّة حرمته فضلاً عن ضروريّتها ـ ممنوعة جدّاً، بل الحكم مبنيّ على الاحتياط.

### ❐ قطع الطريق

لاشكّ في حرمته غير أنّها ليست حكماً بنفسه؛ فإنّ قطع الطريق إمّا إيذاء، أو ضرب، أو غصب، أو ظلم، أوقتل، أو توهين، و كلّها محرّمة .

نعم، لقاطع الطريق جزاء شديد في الدنيا قبل عذاب الآخرة إن لم يتب. قال الله تعالى: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي‌الأَرضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ * إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[2] وقد مرّ بحثه غير بعيد،[3] وسنفصّله إن شاءالله في قسم الواجبات نقلاً عن كتابنا توضيح مسايل جنگی الذي ألّفناه بعد ذلك بسنين.

## ٤٣٦. قطع ما أمر الله أن يوصل

يظهر بحثه ممّا سبق، كما لايخفى؛ فإنّه يشتمل فرض الأمر المتوجّه إلى القاطع وهو المتيقّن، والأمر المتوجّه إلى غيره، كما ذكرنا، والله أعلم.

---

١. هو آيةالله السيّد الورع عبد الأعلى السبزواري وقد توفيّ في النجف الأشرف بعد وفاه السيّد الخوئي رحمهماالله.

٢. المائدة (٥): ٣٤.

٣. راجع: البرهان، ج١، ص٤٦٥.

□ **قطع واصل الائمّة عليهم السلام**

قال الرضا عليه السلام في خبر ابن فضّال: «من واصل لنا قاطعاً، أو قطع لنا واصلاً، أو مدح عائباً، أو أكرم لنا مخالفاً، فليس منّا، ولسنا منه».[1]

## ٤٣٧. القعود[2] مع الظالمين و غيرهم

قال الله تعالى: «وَإِذا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرىٰ مَعَ ٱلقَوْمِ ٱلظّالِمِينَ».[3]

وقال الله تعالى: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اللّٰهَ جامِعُ ٱلمُنافِقِينَ وَالكافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً».[4]

المستفاد من الآيتين حرمة القعود مع الذين يكفرون بالقرآن ويستهزؤون به، حين الكفر والاستهزاء. وفي غيره يجوز القعود معهم. وقوله تعالى: «فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرىٰ مَعَ ٱلقَوْمِ ٱلظّالِمِينَ» لايدلّ على تحريمه حتى في غير حين الكفر والاستهزاء؛ فإنّ إطلاقه منصرف إلى ما في صدر الآية.

ثمّ لايبعد إلحاق النبيّ والإمام والكعبة بالقرآن إن لم تشملهم الآيات ابتداءً، وبطريق أولى يحرم القعود مع الذين يكفرون بالله ويستهزؤون به (نعوذ بالله منه).

والمعتبر في القعود هو الصدق العرفي، فلا يحرم أن يقعد بعيداً عنهم و إن سمع

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٧. لكن الحقّ ضعف الرواية، لضعف مصدرها و هو كتاب صفات الشيعة، فلاحظ كتابنا: بحوث في علم الرجال.

٢. الأعراف (٧): ٨٦. قال الله تعالى: «وَلا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِراطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَها عِوَجاً». ليس في الآية حكم جديد. نعم، الخطاب في الآية لقوم شعيب لكنّ الحكم غير قابل للاختصاص بهم، بل يعمّ جميع المكلّفين.

٣. الأنعام(٦): ٦٨.

٤. النساء(٤): ١٤٠.

كلامهم بحيث لايعدّ قاعداً معهم.

ثمّ الظاهر عدم اعتبار جمع الوصفين (الكفر والاستهزاء) معاً في الحرمة، بل يكفي فيها أحدهما؛ للفهم العرفي، والذوق المتشرّعي.

قال الصادق عليه السلام في الصحيح: «من قعد عند سباب لأولياء الله، فقد عصى الله».[١]

أقول: وفي شمول الأولياء لغير المعصومين نظر.

قال السجاد عليه السلام في الصحيح:[٢] «إيّاكم وصحبة العاصين، ومعونة الظالمين، ومجاورة الفاسقين، احذروا فتنهم، وتباعدوا من ساحتهم».[٣] وحمله على الإرشاد أوجه.

وسأل العقرقوقي في الصحيح عن الصادق عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ»؟ فقال «إنّما عنى بهذا الرجل يجحد الحقّ ويكذّب به، ويقع في الأئمّة، فقم من عنده، ولا تقاعده كائناً من كان».[٤]

وقال عليه السلام في رواية عبدالأعلى: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يجلس مجلساً ينتقص (يعاب) فيه إمام أويعاب(ينقص) فيه مؤمن؛ إنّ الله يقول في كتابه: «وَإِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»».[٥]

أقول: لعلّ حرمة الجلوس في مجلس يعاب فيه المؤمن لأجل حرمة استماع الغيبة؛ خلافاً لما ذكرناه سابقاً من عدم دليل على حرمتها. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق الرواية حرمة التعييب حتّى عند حضور المؤمن، كما أنّ مقتضى الجمود على ظهورها عدم الحرمة في حال الذهاب والمرور.

والإنصاف أنّ عنوان الجلوس غير عنوان الاستماع، وبينها عموم من وجه، وعليه، فيشكل الفتوى بحرمة الجلوس المذكور إستناداً إلى هذه الرواية؛ إذ لعلّه لم يفت به

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٣.

٢. في السند مالك بن عطيّة المردّد بين الثقة والمجهول، ولعلّه الأوّل بقرينة روايته عن الثمالي، كمال قيل.

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٣.

٤. المصدر، ص٥٠٤.

٥. بناءً على الاعتماد على توثيق المفيد رحمه الله وإلّا فعبد الأعلى مجهول، كما هو الأظهر.

مفت. والاحتياط لاينبغي تركه، ويحتمل انصراف الخائضين إلى الكفّار فقط، وعلى كلٍّ، يُستثنى من الحكم الجلوس بغرض الإقناع، أو الإلزام، والإفحام للانصراف، ولترجيح الأهمّ.

### ٤٣٨. قعود المعتكِف تحت الظلال

في صحيح داود بن سرحان، قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: «لاتخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ولاتقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».[١] بل يحرم مطلق الجلوس، كمامرّ في حرف «ج».

### ٤٣٩. قفو غير المعلوم

قال الله تعالى: «وَلاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولـئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْئُولاً».[٢]

تدلّ الآية على حرمة اقتفاء (أي اتّباع) ماليس بمعلوم للإنسان، سواء في عقائده، أوفي أفعاله، أو في أقواله، كما هو قضيّة الإطلاق، وحكمة النهي أنّ اتّباع المجهول قد يؤدّي إلى الحقّ، وقد يؤدّي إلى الباطل، والإسلام يريدأن يصيب الإنسان الحقّ دائماً.

ولعلّ المراد من التعليل ـ و هو ذيل الآية ـ أنّ السمع يسأل عنه يوم القيامة أنّ ما سمعه كان قطعيّاً واضحاً أم لا؟ وأنّ البصر هل أبصر ما أبصر كان يقينيّاً أم ظنّيّاً؟ وأنّ النفس هل اعتقدت ما اعتقدته يقيناً أم احتمالاً وظنّاً؟ وهذه الثلاثة هي مصادر العلم غالباً، فلابدّ من متابعة العلم، ورفض مايجهل حاله؛ اعتقاداً وفعلاً وقولاً، والله العالم.

ثمّ إنّ متابعة ما علم منعه وبطلانه، تحرم بطريقٍ أولى، كما يظهر من بعض الروايات الواردة في تفسير الآية.[٣]

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٨ و ٤٠٩.
٢. الإسراء(١٧): ٣٦.
٣. راجع: البرهان، ج٢، ص٤٢٠.

فإن قلت: إذا اعتقد أحد بحسب الأمارات الظنّيّة موتَ زيد، أو تولّد بكرٍ، أو مرض عمروٍ، أو سفر خالدٍ، وهكذا اعتقاداً ساذجاً بلا إخبار عنه حتى يكون كذباً، فهل هو محرّم كما قد يقتضيه إطلاق الآية والحال أنّه لايظنّ بأحد الالتزام بحرمة مثل هذا الاعتقاد حتى مع الاقتفاء؟

قلت: لابدّ من رفع اليد عن مثل هذا الإطلاق إن فرض، وصرف الآية إلى ما يرجع إلى الدين، ويؤيّده عدم ذكر الحواسّ الثلاث الآخر؛ لعدم ارتباطها غالباً بالأحكام الشرعيّة، ويحتمل حمل النهي على الإرشاد، فيبقى الإطلاق بحاله.

لايقال: إنّ أكثر الأحكام الفقهيّة مستنبطة من الأدلّة الظنّيّة غير القطعيّة، فكيف هذا النهي؟ فإنّه يقال بالتخصيص، كما قيل، لكنّه لايصحّ لإباء مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً» عن التخصيص، والحقّ أنّ الفقه بتمامه قطعيّ؛ فإنّ الأدلّة الظنّيّة المذكورة قدثبتت اعتبارها بدلائلَ قاطعةٍ، ففي الحقيقة يرجع العمل بها إلى العمل بالقطع.

## ٤٤٠. قلع الحشيش والنبات من الحرم

في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام: «رآني عليّ بن الحسين عليه السلام و أنا أقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى، فقال: يا بنيّ! إنّ هذا لايقلع».[1]

وفي صحيح حريز عنه عليه السلام: «كلّ شيء ينبت في الحرم، فهو حرام على الناس أجمعين».

ومثله صحيحه الآخر وفي آخره: «إلّا ما أنبته أنت و غرسته».

وفي موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام: «حرّم الله حرمه بريداً في بريد أن يُختَلى خلاه، أو يعضد شجره إلّا الأذخر، أو يصاد طيره، و حرّم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة ما بين لابتيها صيدها، وحرّم ما حولها بريداً في بريد أن يختلى خلاها، و يعضد شجرها إلّا عودي الناضح».

---

١. الرواية تنافي عصمة الإمام قبل بلوغه، كما نسبت إلى مشهور الإماميّة. و هكذا تثبت عدم علمه بالأحكام.

فتحصّل أنّه يحرم قلع نبات الحرم حشيشُها و شجرُها إلّا ما اُستثني و هو النخل، وشجر الفاكهة، وما نبت في مضربه، وداره بعد بناء الدار، واتّخاذ المضرب، وما ينزع لأكل الإبل من النبات، وفي إلحاق سائر الحيوانات بالإبل وجه.

نعم، لا إشكال في إرسال الحيوان في الحرم لتأكل ما تشاء؛ لعدم الدليل على المنع، وكفّارة قطع الشجرة ثمنها، وفي بعض الروايات التي لابعد في اعتبار سندها «ذبح بقرة».[١] و تحمل على الفضل.

### ٤٤١. تقليم الأظفار على المحرم

في صحيح معاوية: سأل الصادق عليه السلام عن الرجل المحرم تطول أظفاره؟ قال: «لايقصّ شيئاً منها،[٢] إن استطاع؛ فإن كانت تؤذيه، فليقصّها (فليقلمهاخ)، وليطعم مكان كلّ ظفر قبضةً من طعام».

وفي معتبرة إسحاق عن الكاظم عليه السلام: سألته عن رجل أحرم، فنسي أن يقلم أظفاره؟ قال: فقال: «يدعها»، قال: قلت: إنّها طوال قال:«وإن كانت»، قلت: فإنّ رجلاً أفتاه أن يقلمها ويغتسل ويعيد إحرامه ففعل؟ قال: «عليه دم».[٣]

أقول: إن قلّم أصابع يديه كلّها، فعليه دم شاة، وإن قلّم أصابع يديه و رجليه جميعاً، فإن كان في مجلس واحد، فعليه دم، وإن كان فعله متفرّقاً في مجلسين، فعليه دمان». كما في صحيح أبي بصير،[٤] وينافيه بعض الروايات الآخر، وتفصيله في محلّه.

### ❑ القمار

سيأتي بحثه في حرف «م» في عنوان «الميسر» إن شاءالله.

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج٩، ص١٧٢-١٧٨ و ٣٠١.
٢. فيحرم أن يقصّ شيئاً من الظفر.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٦٢.
٤. المصدر، ص٢٩٣.

### ٤٤٢. القنوط من رحمة الله

قال الله تعالى: «قالُوا بَشَّرْناكَ بِالحَقِّ فَلا تَكُنْ مِنَ ٱلقانِطِينَ».[١]

أقول: في دلالته على الحرمة نظر، وإثباتها لنا على فرض ثبوتها على الخليل عليه السلام ممنوع. نعم، الآية التالية لها تدلّ على المطلوب، وهي قول إبراهيم عليه السلام: «قالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلّا الضّالُّونَ».[٢]

وقال تعالى: «قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ».[٣] الآية في نفسها ليست ظاهرة في الحرمة حقّ الظهور؛ لاحتمال سوق النهي مساق الإرشاد.

وقال تعالى حكايةً عن نبيّه يعقوب عليه السلام: «وَلاتَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ ٱللّٰهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلكافِرُونَ».[٤]

وفي صحيح أحمد، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك ـ إنّي قد سألت الله حاجةً منه كذا و كذا سنة وقد دخل قلبي من إبطائها شيء؟ فقال: «يا أحمد! إيّاك والشيطانَ أن يكون له عليك سبيل حتى يقنطك» إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: «أخبرني عنك لو أنّي قلت لك قولاً كنتَ تثق به منّي»؟ فقلت له: جعلت فداك ـ إذا لم أثق بقولك، فبمن أثق وأنت حجّة الله على خلقه؟ قال: «فكن بالله أوثق؛ فإنّك على موعد من الله عزّوجلّ، أليس الله يقول: «وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدّاعِ إِذا دَعانِ» و قال: «لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ» وقال: «وَاللّٰهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً» فكن بالله أوثق منك بغيره، ولاتجعلوا في أنفسكم إلّا خيراً؛ فإنّه مغفور لكم».[٥]

الصحيحة ظاهرة في تعميم حرمة القنوط من الله تعالى في أمور الدنيا و الآخرة،

---

١. الحجر(١٥): ٥٦.
٢. الحجر(١٥): ٥٧.
٣. الزمر(٣٩): ٥٣.
٤. يوسف(١٢): ٨٧.
٥. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١١٠٨.

كما هو مقتضى إطلاق الآيتين: الأولى، والأخيرة. والله العالم بحقيقة كلامه، وحكمة أفعاله.

ثمّ الظاهر من صحيح عبدالعظيمﷺ: إنّ الإياس من روح الله من أكبر الكبائر بعد الإشراك بالله (نعوذ بالله منه) وقد عدّ في صحيح ابن سنان،[١] وحسنة الفضل[٢] أيضاً من الكبائر. وقيل: أكبر الكبائر بعده الربا، أو مواداة أعداء الله تعالى، وتحقيقه في مقام آخر.

### ◻ قول الميّت للشهيد

قال الله تعالى: «وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَلكِنْ لاتَشْعُرُونَ».[٣]

أقول: النهي عن القول المذكور إمّا كناية عن النهي عن إنكار عالم البرزخ و اعتقاد أنّ الشهيد يبطل ويفنى، وإمّا عن تسمية الشهيد بالميّت، بل يجب أن يعبّر عنه إذا أريد البيان بالشهيد، والمقتول في سبيل الله، ونحو ذلك؛ لكنّ السيرة الخارجيّة لاتناسب هذا المعنى والأظهر بمناسبة قوله «بل أحياء» هو المعنى الأوّل كما مرّ في عنوان «الحسبان».

### ٤٤٣. القول بلاعلم على الله تعالى

قال الله تعالى: «وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ* إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ».[٤]

وقال تعالى: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ».[٥]

والآيات فيه كثيرة.

وقريب منها قوله تعالى: «وَلاتَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هذا حَلالٌ وَهذا

---

١. المصدر، ج١١، ص٢٥٢و ٢٥٤.
٢. المصدر، ص٢٦١.
٣. البقرة (٢): ١٥٤.
٤. البقرة(٢): ١٦٩.
٥. الأعراف(٧): ٣٢ و ٣٣.

حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى ٱللّٰهِ ٱلكَذِبَ».[١]

وكذلك القول على النبيّ والإمام بما هما مخبران عن الله تعالى، ويحرم القول بلا علم على النّاس أيضاً؛ لمامرّ من قوله تعالى: «لاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

## ٤٤٤. قول راعنا للنبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «يا أَيُّها ٱلَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَقُولُوا ٱنْظُرْنا وَٱسْمَعُوا».[٢] وحيث إنّ المسألة لعدم وجود النبيّ ﷺ بيننا ـ خارجة عن محلّ الابتلاء، لم نذكر تفصيلها ومن شاءه، فليراجع التفاسير.

## ٤٤٥. القول بنفي الإيمان عن المسلم

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىٰ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا فَعِنْدَ ٱللّٰهِ مَغانِمُ كَثِيرَةٌ».[٣]

دلّت الآية على منع المؤمنين من تكفير من أظهر الإسلام ولو بالتحيّة الإسلاميّة، ومن قتله في الجهاد لأخذ الغنائم، بل كلّ من أظهر الإسلام لابدّ من قبوله منه، وتفويض باطن أمره إلى الله تعالى.

## ٤٤٦. القول بلافعل

قال تعالى: «وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلغاوُنَ* أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ».[٤]

---

١. النحل(١٦): ١١٦.

٢. البقرة(٢): ١٠٤.

٣. النساء(٤): ٩٤.

٤. الشعراء(٢٦): ٢٢٤-٢٢٦.

وقال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ».[١]

وفي صحيح هشام، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام: «عدة المؤمن أخاه نذرلا كفّارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، ولمقته تعرّض، وذلك قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ»».[٢]

أقول: من معاني الآية أن يعظ النّاس بمواعظ الله، ولايتّعظ هو بها، و لم يعمل بها حتى لو كانت من المستحبّات دون الواجبات والمحرّمات، كما هو مقتضى الإطلاق. ولا أدري هل بحرمة مثل هذا القول (أي في المستحبّات) قائل أم لا.[٣]

ومن معانيها: الوعد، كما في الصحيح المتقدّم، فيحرم خلف الوعد، ويجب الوفاء به، كما في صحيح شعيب[٤] و غيره.

وإنكار سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) كون هذا المعنى من الآية مع تصادمه لإطلاق الآية ودلالة صحيح هشام يشبه الاجتهاد في مقابل النصّ. نعم، لسيّدنا الأستاذ المحقّق المذكور كلام لابأس بنقل بعض جملاته:

> الروايات الواردة ... كثيرة جدّاً و كلّها ظاهرة في وجوب الوفا بالوعد، وحرمة مخالفته، ولم نجد منها مايكون ظاهراً في الاستحباب ولكنّ خلف الوعد حيث كان يعمّ البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرّمات بينهم ... ومع ذلك فقد أفتوا باستحباب الوفاء به، وكراهة مخالفته حتى المحدّثين منهم؛ وذلك يدلّنا على أنّهم اطّلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب فأعرضوا عن ظاهرها.
>
> ثمّ ذكر ـ إنّ إعراض المشهور لايوهن الرواية المعتبرة سنداً فقال: ـ ولكن الذي يسهّل

---

١. الصفّ (٦١): ٢ و ٣.

٢. البرهان، ج٤، ص٣٢٨.

٣. ويحتمل أنّ المراد من جملة «لم تقولون» هو القول المتعلّق بنفسه، كما في صحيح هشام، لامطلقه، كموعظة الناس.

٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١٥.

الخطب أنّ السيرة القطعيّة بين المتشرّعة قائمة على جواز خلف الوعد، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعده معاملة الفساق ... فهذه السيرة القطعيّة تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالعهد وكراهة مخالفته...».[١]

أقول: الأظهر الحكم بحرمة الوعد؛ عملاً بالكتاب والسنّة، وعدم الالتفات إلى أمثال هذه السير، وسيّدنا الأستاذ أيضاً لم يطمئنّ نفسه بالسيرة المذكورة حيث قال بعد ذلك: «ومع ذلك كلّه، فرفع اليد عن ظهور الروايات وحملها على الاستحباب، يحتاج إلى الجرأة، والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد».[٢]

إذا عرفت هذا، فأقول: إنّ للاية معنىً ثالثاً وهو أن يقول الإنسان: أصوم غداً، أزور زيداً يوم الجمعة، آكل البطيخ ليلاً، ونحو ذلك وإن فرض عدم صدق عنوان النذر والعهد واليمين والوعد، بل وإن فرض وحدة المتكلّم وعدم حضور مخاطب أصلاً.

لكن الالتزام بحرمة مخالفة مثل هذا القول لاأقلّ أنّه رفض لطريقة الاستنباط المتعارفة، وعليه، فلا بدّ من الالتزام بصرف الآية عن مثل هذا الإطلاق، والله العالم بمراده.

### ٤٤٧. القول لفعل شيء بلااستثناء المشيئة

قال الله تعالى: «وَلاتَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً* إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسِيتَ ...».[٣]

يحتمل أن يراد به حرمة القول لفعل شيء بلا ذكر مشيئة الله، وعلى هذا، فيكون الخطاب غير متوجّه إلى غير النبيّ ﷺ؛ للسيرة القطعيّة على ذكر الأقوال بلاتعقّبها باستثناء المشيئة، ويحتمل أن يراد به حرمة اعتقاد استقلال الفاعل في أفعاله، كما يتوهّمه المعتزلة، ولعلّ الأوّل أظهر، والله العالم.

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٩٣.
٢. المصدر.
٣. الكهف(١٧): ٢٣ و ٢٤.

### ▫ قهر اليتيم

القهر: كما في القاموس ـ الغلبة، وعليه، فالظاهر صحّة ما في مجمع البيان من تفسيره «أي لاتقهره على ماله، فتذهب بحقّه؛ لضعفه، كما كانت تفعل العرب في أمر اليتامى».

## ٤٤٨. القيادة

قال سيّدنا الأستاذ:

وهي [القيادة] في اللغة: السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرّم. وقد يعبّر عنها بكلمة «الدياثة»، ولا شبهة في حرمتها وضعاً وتكليفاً، بل ذلك من ضروريات الإسلام، وهي من الكبائر الموبقة، والجرائم المهلكة.[1]

قال المحقّق في حدود الشرائع و صاحب الجواهر في شرحها:

أمّا القيادة، فهي الجمع من الرجل أو المرأة بين الرجال و النساء للزنا، أو بين الرجال والرجال ولو صبياناً للواط ... وعلى كلّ حالٍ، فلا خلاف في حرمتها، بل لعلّه من الضروريات ... ويثبت بالإقرار مرّتين مع بلوغ المقرّ، وكماله، وحرّيّته، واختياره بلاخلاف أجده فيه، وتثبت أيضاً بشهادة العدلين، ومع ثبوته يجب على القوّاد خمس و سبعون جلدة، ثلاثة أرباع حدّ الزاني رجلاً كان أو امرأة بلاخلاف أجده فيه، بل في المسالك و محكيّ الانتصار و الغنية الإجماع عليه، مضافاً إلى خبر عبدالله بن سنان ....

ولكن ليس فيه ماقيل من أنّه يحلق رأسه ويشهر، بل هو المشهور بين الأصحاب، ويستوي فيه الحرّ والعبد، والمسلم والكافر.

وهل ينفى عن مصره إلى الأمصار بأوّل مرّة؟ قال الشيخ وتبعه...: نعم. وقال المفيد و... ينفى في الثانية والأوّل مرويّ ... وأمّا المرأة، فتجلد بلا خلاف، لكن ليس عليها جزّ، ولا شهرة، ولا نفي اتّفاقاً على الظاهر منهم ....

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٨١.

أقول: الروايات الواردة في الموضوع كثيرة[١] ربما تورث الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام وإن ضعف أسناد كلّ واحدة منها على ما تتبّعت تتبّعاً غير تامّ، ولذا لم‌ننقل منها في المقام شيئاً. وكيف ماكان، فلا إشكال في حرمة القيادة، ولا أظنّ بمسلم يتردّد فيه وإن لم توجد رواية بها والجلد المذكور أيضاً لابأس به.

### □ القيافة

لم تثبت حرمتها في نفسها. ومن شاء التفصيل، فعليه بمراجعة المكاسب للشيخ الأنصاري قدس سره وحواشيها.

## ٤٤٩. القيام على قبر المنافق والكافر

قال الله تعالى: «وَلا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَماتُوا وَهُم فاسِقُونَ».[٢]

وفي ذيل موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في نصرانيّ مات: «ولا يقوم على قبره وإن كان أباه».[٣]

وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لمّا مات عبدالله بن أبيّ بن سلول حضر النبيّ جنازته، فقال عمر: يا رسول الله! ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فسكت، فقال: ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فقال له: ويلك! وما يدريك ماقلتُ؟ إنّي قلت: اللّهمّ احش جوفَه ناراً، واملأ قبره ناراً، وأصله ناراً قال أبو عبدالله عليه السلام ـ فأبدى من رسول الله ما كان يكره».[٤]

أقول: الظاهر من الآية حرمة القيام على قبر الكافر للدعاء له. واحتمال حرمة مجرّد القيام عليه ولو لأجل أمر من الأمور، مرجوح جدّاً. والظاهر من الصحيح أنّ

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣١٤، و ج١٤، ص١٣٥ و ١٣٦ و ١٥٦ و ٢٦٦، و ج١٨، ص٤٢٩.
٢. البراءة(٩): ٨٦.
٣. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٠٤.
٤. المصدر، ص٧٧٠.

القيام لاخصوصية له وإنّما المحرّم هو الدعاء فقط. ويحتمل ضعيفاً أن يكون المحرّم هو مجموع الأمرين: القيام، والدعاء له، فإذا انتفى أحد الأمرين، انتفت الحرمة بلحاظ دلالة الآية الكريمة. نعم، علمنا من قصّة إبراهيم عليه السلام حرمة الدعاء له مطلقاً وإن كان الداعي غير قائم على قبره، كما سبق بحثه في اتّخاذ الكفّار أولياء.

### ❑ القياس

تواترت الروايات على منع العمل في دين الله بالقياس والرأي، ونقل جامع أحاديث الشيعة أكثر من مائة وثلاثين حديثاً عليه.[1] ولا شكّ في أنّه غير حجّة، والعمل به غير مجزٍ عن الواقع، كما أنّه لاشكّ في حرمة الإفتاء به لأجل أنّه بدعة، وافتراء، وقول بلاعلم، ولكن هل يحرم العمل به حرمة تكليفيّة على حدّ حرمة شرب الخمر وغيره أم لا؟ فيه تردّد.

وبعبارة واضحة، هل الروايات تدلّ على حرمة نفس القياس في دين الله، وأنّه في حدّ ذاته مبغوض أم لا؟ مدلول الروايات عدم حجيّته، وعدم كفايته عن الواقع، فالعمل به محرّم تشريعاً وافتراء، ولايبعد رجحان الثاني، فلاحظ الروايات. وظاهر حسنة الريّان المتقدّمه في عنوان التفسير بالرأى فى حرف «ف» هو الأوّل.

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٦٧-٨٧.

# «ك»

### ٤٥٠. التكبّر

التكبّر والاستكبار تارةً عن الحقّ وآيات الله وعبادته، فهو يوجب الكفر، وقددلّت عليه آيات كثيرة في القرآن المجيد، فهو ليس ذاحكم جديد، ومثله الاستنكاف.

وأخرى يكون على الناس وإن كان متواضعاً ومنقاداً لله وأصل شريعته. ولاشكّ في أنّه مذموم، ولكن هل يكون حراماً أملا؟، لم أجد في القرآن المجيد عاجلاً ـ مايدلّ على حرمته. وأمّا السنّة، فإليك مافزت به ممّا أرتضي سندَه ودلالتَه على الحرمة، وتفسيرَ موضوعها:

١. حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام: «... واجتناب الكبائر وهي ... والكذب والكبر...».[١]

٢. موثّقة العلاء عن الصادق عليه السلام، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: العزّ رداء الله والكبر إزاره، فمن تناول شيئاً منه، أكبّه الله في جهنّم».[٢]

٣. موثّقة ابن بكير عنه عليه السلام: «إنّ في جهنّم لوادياً للمتكبّرين يقال له: سقر شكا إلى الله عزّوجلّ شدّة حرّه، وسأله عزّوجلّ أن يأذن له أن يتنفّس، فتنفّس، فأحرق جهنم».[٣]

٤. صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «لايدخل الجنّة من كان في قلبه

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٦١.

٢. المصدر، ص٢٩٨.

٣. المصدر، ص٢٩٩. شكاية سقر بلسان طبيعتها وإحراقه جهنّم نوع تمثيل.

مثقال حبّة من خردل من الكبر» قال: فاسترجعتُ، فقال: «مالك! تسترجع»؟ فقلت: لما سمعتُ منك. فقال: «ليس حيث تذهب إنّما أعني الجحود إنّما هو الجحود».[١]

٥. موثّقة أيّوب عن عبدالأعلى، عنه عليه السلام: «الكبر أن تغمص الناس وتسفه الحقّ».[٢] وعبدالأعلى مجهول على الأظهر.

والروايات كثيرة جدّاً بحيث أظنّ قويّاً بصدور بعضها من المعصوم عليه السلام، والمستفاد منها أنّ التكبّر على قسمين:

قسم في مقابل الحقّ وجحوده وهو الذي تكرّرت آيات القرآن في مذمّته، و قلنا باستلزامه للكفر، «وأوّل من استكبر كان إبليسَ».

قسم في مقابل الناس وتحقيرهم، فمن رأى غيره حقيراً لاقيمة له، ورأى نفسه عالياً وفوق غيره، فقد تكبّر. والظاهر عدم حرمته بالنسبة إلى الكفّار.

وهل يعمّ ما بالنسبة إلى المسلمين أو يخصّ ما بالنسبة إلى المؤمنين؟ فيه تردّد. لكنّ لاإشكال في جوازه بالنسبة إلى نعمة الولاية.

ثمّ الظاهر أنّ المراد برؤية علوّ نفسه وحقارة غيره هي بينه وبين الله وإلّا فالعالم يرى نفسه فوق الجاهل في علمه، والغني يرى نفسه أفضل من الفقير في غناه، والأستاذ من تلميذه فيما يتلمذ عليه، والأب من أولاده، وهكذا. وبالجملة، اختلاف الناس في مراتب العظمة العرفيّة سواء كانت معنويّة أومادّيّة ـ أمر حسّي لايقبل ملاحظتها النهي. فليكن المراد منه حسبان كبره عندالله تعالى، لكن لايبعد جريان الحكم في العلوّ العرفي أيضاً في غير الموارد المتقدّمة الحسّيّة العرفيّة، كما إذا رأى نفسه أكمل من غيره ـ وليس كذلك ـ فيأمر وينهى، ولا يسلّم على الناس، ولايجالسهم، وهكذا. فليس التكبّر المحرّم مخصوصاً باعتقاد العلوّ عندالله سبحانه؛ فإنّه بلا دليل يقيّد الإطلاقات، والله العالم.

---

١. المصدر، ص٣٠٦.

٢. المصدر.

### ٤٥١. الاستكبار عن الدعاء

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «إنّ الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ» قال ـ هو الدعاء».[١]

وفي صحيح حمّاد عنه عليه السلام: «ادع ولا تقل قد فرغ من الأمر؛ فإنّ الدعاء هو العبادة؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ ...» وقال: «اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»».[٢]

وفي صحيح حنّان بن سدير عن أبيه،[٣] عن الباقر عليه السلام في حديث ـ قال: «وما أحد أبغض إلى الله عزّوجلّ ممّن يستكبر عن عبادته، ولا يسأل ما عنده».[٤]

### ❐ كتابة الكتاب ونسبته إلى الله

قال الله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمّا يَكْسِبُونَ».[٥]

لكنّها كذب وافتراء وليس لها حكم جديد.

### ٤٥٢. كتمان الحقّ

قال الله تعالى لبني‌إسرائيل: «وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[٦]

الظاهر حرمة كتمان الحقّ على المسلمين أيضاً؛ لأنّه إضلال النّاس، أو لأنّ بناء الدين على إظهار الحقّ ووصوله إلى الناس، فلا يرضى الله بمنع هذا الوصول.

---

١. المصدر، ج ٤، ص ١٠٨٣.
٢. المصدر، ص ١٠٨٣ و ١٠٩٢.
٣. في حسن سدير تردّد لاحظ ترجمته.
٤. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٠٨٤.
٥. البقرة(٢): ٧٩.
٦. البقرة(٢): ٤٢.

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ».[١]

قوله تعالى: «فِي الْكِتابِ» لا دلالة له على جواز كتمان ماثبت بالأدلّة الثلاثة الأخرى إمّا لأجل أنّه سيق لبيان الموضوع في خصوص ما أنزل الله تعالى، و إمّا لأجل انتهاء غيره من الأدلّة إليه. على أنّ القيد المذكور ممّا لامفهوم له، فلاحظ.

لكن في جملة من الروايات وجوب كتمان بعض الأمور[٢] فضلاً عن جوازه.[٣] ويقول العلاّمة المجلسي﵀ في أثناء الروايات المذكورة:

> والذي يظهر من جميع الأخبار إذا جمع بعضها مع بعض أنّ كتمان العلم عن أهله وعمّن لاينكره ولايخاف منه الضرر مذموم. وفي كثير من الموارد محرّم، وفي مقام التقيّة، وخوف الضرر أو الإنكار، وعدم القبول؛ لضعف العقل، أو عدم الفهم، وحيرة المستمع لايجوز إظهاره، بل يجب أن يحمل على الناس ماتطيقه عقولهم، ولاتأبى عنه أحلامهم،[٤] انتهى كلامه.

أقول: العمدة تحديد ما يحرم كتمانه مع قطع النظر عن العوارض، وأنّه هل يختصّ بالواجبات والمحرّمات اللتين يبتلى المكلّفون بهما، أو مطلقهما، أو مطلق الاعتقاديات، والفرعيات، أو جميع ما فى القرآن؟ فيه وجوه، ومن المحتمل قريباً اختصاص الحرمة بكلّ مايحتاج إلى بيانه في مقام ترويج الدين، وإثبات الحقّ وهداية الناس، والله العالم.

### ٤٥٣. كتمان الشهادة

قال الله تعالى: «وَلا تَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ».[٥]

وعدّه الصادق﵇ في صحيح السّيد عبدالعظيم﵀ من الكبائر، ونصّ العبارة

---

١. البقرة(٢): ١٥٩.
٢. راجع: هيأة «الإذاعة» في حرف «ذ».
٣. راجع: بحارالأنوار، ج٢، ص٦٤-٨٠.
٤. المصدر، ص٧٣.
٥. البقرة(٢): ٢٨٣.

هكذا: «وشهادة الزور، وكتمان الشهادة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»».[١]

وهنا مباحث كما تأتي:

المبحث الأوّل: هل كتمان الشهادة حرام أو أداؤها واجب؟ ظاهر جمع من الفقهاء ومعقد إجماعهم هو الثاني، ويدلّ عليه قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا ٱلشَّهادَةَ لِلّٰهِ».[٢] بناء على عدم اختصاصه بموضوع الطلاق، وقوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهاداتِهِمْ قائِمُونَ»؛[٣] فإنّه وإن لم يدلّ على الوجوب دلالة تامّة إلّا أنّه يدلّ على أنّ الشهادة ممّا أمر بإقامته لا أنّ كتمانه منهيّ عنه.

لكن ظاهر الآية الأولى وقوله تعالى: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَهُ مِنَ ٱللّٰهِ».[٤] بناء على شموله للمقام، وقوله: «وَلا نَكْتُمُ شَهادَةَ اللّٰهِ إِنّا إِذاً لَمِنَ الآثِمِينَ».[٥] وصحيح السيّد المتقدّم حرمة كتمانها، والله العالم.

المبحث الثاني: الحكم المذكور سواء كان وجوباً أو حرمة ـ عينيّ أو كفائيّ؟ ظاهرالأدلّةهو الأوّل، كما لايخفى إلّا أنّ ظاهر الأصحاب الإطباق على الكفاية، بل استفاض في عباراتهم نقل الإجماع، ونفي الخلاف على ذلك؛ مؤيّداً بظهور كون الحكمة في وجوب الأداء وحرمة الكتمان ضياع الحقّ؛ ومن المعلوم عدم توقّف ذلك على شهادة الجميع، كما في الجواهر.[٦]

وإذا شككنا فيه، فهل قضيّة الأصل الأوّلي العينيّة أو الكفائيّة؟ يحتمل الثاني؛ للشكّ في أصل التكليف، فيرجع إلى نفيه عند قيام الغير بالعمل، لكنّ الأقوى كماقرّرنا في أصول الفقه ـ هو الأوّل؛ فإنّ تعلّق التكليف وتوجّه الخطاب معلوم، وسقوطه عن

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٢٥، وج ١٨، ص٢٢٧. والتعليل لايثبت كونه كبيرة، فهو تعبّديّ مع أنّه اشتهر لزوم كون التعليل عقلائيّاً، وهذا الإشكال يجري في جملة من التعليلات المذكورة في صحيح السيّد عبدالعظيم. والله العالم.

٢. الطلاق(٦٥): ٣.

٣. المعارج (٧٠): ٣٣.

٤. البقرة(٢): ١٤٠.

٥. المائدة(٥): ١٠٦.

٦. جواهر الكلام، ج٤١، ص١٨٤.

المكلّف عند قيام غيره مشكوك، والأصل بقاؤه، قام بهغيره أم لا، وهذا معنى العينيّة، لكنّ الأقرب ما عليه أهل الفتوى، وعليه يوجّه الظواهر الشرعيّة؛ خلافاً للسيّد الأستاذ حيث اختار العينيّة.[١]

المبحث الثالث: قبول الشهادة موقوف على شروط في الشاهد سوى العقل والبلوغ، وليس كلّ مكلّف يقبل الحاكم شهادته. وعليه، فهل الحكم مختصّ بواجد الشرائط، أويشمل كلّ أحد تعبّداً وإن علم الشاهد ردّ شهادته من قبل الحاكم؟ فيه وجهان. ظاهر الأدلّة هو الثاني، ومقتضى الاعتبار هو الأوّل، ولم أفزبكلام صريح منقّح للفقهاءﷺ في ذلك وإن كان المفهوم من مذاهبهم أيضاً هو الوجه الأوّل.

نعم، إذا احتمل أنّ شهادته تؤثّر في الشياع وحصول العلم للحاكم، وجب أداؤها أو يحرم كتمانها؛ لإطلاق الأدلّة. والخارج منه صورة تيقّن لغويّة الشهادة.

المبحث الرابع: الحكم الإلزاميّ المذكور كسائر الأحكام أواً أغلبها مقيّد بعدم الحرج والضرر؛ فإذا صار حرجيّاً، ينفى؛ لقوله تعالى: «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، كما إذا صار ضرريّاً، أسقطه قولهﷺ: «لاضرر ولاضرار». نعم، لايعتنى بتفويت المنافع.

المبحث الخامس: هل الحكم المذكور ثابت حتّى في الشهادة عند قاضي الجور ولاسيّما إذا علم الشاهد صدور قضائه على خلاف الحقّ إن لم يشهد أم هو مخصوص بالشهادة عند من يقضي بالحقّ وإن كان فاقداً لبعض شرائط القضاء أو عند من يجمع شروطه فقط؟

والظاهر أنّ القول الوسط أوسط، لكن يظهر من بعض الروايات الدالّة على أمر بعض الأئمّةﷺ أصحابهم بالشهادة عند القاضي هو الأوّل فإن تمّ سندها، فلابدّ من الإفتاء به، ومن جملتها معتبرة ابن سويد.[٢]

المبحث السادس: الحكم المذكور ثابت مطلقاً أو مخصوص بما إذا تحمّله بالأشهاد

---

١. مباني تكملة المنهاج، ج١، ص١٣٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٤٩.

(أي بما إذا أشهد المشهود له أو المشهود عليه الشاهد على المشهود، مقتضى إطلاق القرآن هو الأوّل، وعليه الأكثر، ومقتضى صريح جملة من الروايات هو الثاني، وعليه جمع من الأصحاب، فلا مانع من تقييد إطلاق الكتاب العزيز بها.

ففي صحيح ابن مسلم وصحيح هشام عن الباقر والصادق عليهما السلام: «إذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها، فهو بالخيار إن شاء شهد وإن شاء سكت». وفي صحيح هشام زيادة: «إذا أشهد لم يكن له إلّا أن يشهد».[١]

وفي موثّقة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إذاسمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها، فهو بالخيار إن شاء شهد وإن شاء سكت إلّا إذا علم من الظالم فيشهد، و لايحلّ له إلّا أن يشهد». و مثلها غيرها. و الحاصل أن الشاهد إذا علم الظلم وميّز الظالم من المظلوم، يجب عليه أن يشهد عند الحاكم أشهده أحد أم لم يشهده، لحرمة كتمان الحقّ، كمامرّ.[٢]

و أمّا إذا لم يميّز الظالم من المظلوم وإنّما شاهد بعض الحركات والأقوال مثلاً، فلا تجب عليه الشهادة عند الحاكم بما شاهده إذا لم يشهده أحد، وتجب إذا أشهده. وعليه، فهذه الموثّقة تصلح لأن تكون بياناً للروايات المقيِّدة لإطلاق الكتاب الكريم، وبه يمكن أن يجعل نزاع الفقهاء لفظيّاً، فتأمّل، و للحكم استثناء آخر مذكور في رواية محمّد بن القاسم بن الفضيل.[٣]

### □ كتمان ما في الأرحام

قال الله تعالى: «وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ».[٤]

الظاهر عدم الحرمة نفسيّاً، فيحلّ لهنّ كتمانه من بعض النسوة والرجال حياءاً، كما هو المعتاد عندهنّ، و إنّما يحرم ذلك لترتبّ الأحكام الشرعيّة عليه «وَأُولاتُ الأَحْمالِ

---

١. المصدر، ص٢٣١.

٢. المصدر، ص٢٣٢.

٣. المصدر، ص٢٤٩؛ راجع جواهرالكلام، ج٤١، ص١٨٠.

٤. البقره(٢): ٢٢٨.

أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» وعلى هذا لافرق فى الحرمة بين المطلّقات والمتوفّين عنهنّ أزواجهنّ والمزوّجات.

### ❑ اكتحال المحرم في الجملة

قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية: «لابأس بأن يكتحل وهو محرم بمالم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأمّا للزينة، فلا».

وقال عليه السلام في صحيح زرارة: «تكتحل المرأة كلّه إلّا الكحل الأسود للزينة».[١]

وفي صحيح الحلبي: قال، سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة؟ قال:«لاتكحل»، قلت: بسواد ليس فيه طيب؟ قال: «فكرهه من أجل أنّه زينة». وقال: «إذا اضطررت إليه فليكتحل».[٢]

الروايات كثيرة وفي ما ذكرناه كفاية، ومقتضى النظر الدقيق فيها عدم حرمة الاكتحال في نفسه، وإنّما يحرم لأجل أحد من الأمرين المحرّمين على المحرم: التطيّب، والزينة. ومع عدم صدقهما يجوز، كما أنّه يجوز الا كتحال ولو بطيب، وبما يعدّ زينة عند الاضطرار.

### ٤٥٤. الاكتحال بالخمر

في صحيح معاوية بن عمّار:[٣]قال:سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن الخمر يكتحل منها؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «ما جعل الله في محرّم شفاء». ولاحظ بعض المطوّلات الفقهيّة.[٤]

أقول: دلالته على الحرمة غير واضحة.

وفي معتبرة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الكحل يعجن بالنبيذ أيصلح ذلك؟ قال: «لا».

---

١. المصدر، ج٩، ص١١١.

٢. المصدر، ص١١٣.

٣. راجع: المصدر، ج١٧، ص٢٧٨. بناء على أنّ محمّد بن الحسن الميثمي هو محمّد بن الحسن بن زياد الميثمي الثقة، فلاحظه.

٤. الجواهر الكلام، ج١، ص١٨٠.

أقول: دلالة نفي الصلاحيّة على نفي الجواز غير ظاهرة.

نعم، مرسلة مروك، ورواية هارون تدلّان على الحرمة؛ لكنّهما ضعيفتان سنداً.[١]

قال المحقّق في كتاب الأطعمة والأشربة من الشرائع: «ويجوز عند الضرورة أن يتداوى به (الخمر و المسكر) للعين»، بل حكاه في المسالك عن الأكثر، كما في الجواهر.

ويظهر منهم المنع في غير الضرورة وهو إن لم يكن أقوى لاأقلّ من كونه أحوط احتياطاً لزوميّاً، فلاحظ عنوان «التداوي»

### ٤٥٥. الكذب على الله

دلّت على حرمته آيات كثيرة من القرآن المجيد. والكذب على النبيّ من حيث إنّه نبيّ و رسول، كذب على الله سبحانه وتعالى.

### ٤٥٦. تكذيب الله ورسوله وشريعته

دلّت على حرمته آيات كثيرة من القرآن المجيد، ولا شكّ أنّه ضدّ الإيمان وغير مجامع له، فالمكذّب لله ورسله وآياته معانداً و متعمداً كافر.

#### □ تكذيب آلاء الله تعالى

قال الله تعالى: «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ».

المفهوم منه حرمة التكذيب بأن يقال: إنّ تعليم القرآن، وخلق الإنسان، و تعليم البيان، وحسبان النيرين، ورفع السماء، ووضع الميزان مثلاً، ليست بنعم الله، فتدبّر فيه.

### ٤٥٧. الكذب

قال الشيخ الأنصاريّ ﷺ: «الكذب حرام بضرورة العقول والأديان، ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة».

---

١. المصدر، ص٢٧٩.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في حاشيته على المقام: «أمّا الكتاب والسنّة الواردة لدى الخاصّة والعامّة في ذلك، فذكر هما ممّا لايحصى».

أقول: لاشكّ في حرمة الكذب، لكنّ العمدة في إثباتها هي السنّة؛ فإنّ الأتّفاق وإن كان حاصلاً إلّا أنّ مدركه الظواهر الشرعيّة ونصوصها، والعقلاء وإن يقبّحون الكذب، لكنّهم يرتكبونه بأدنى معذرة.

وأمّا القرآن الكريم، فبعد ماوسع لي من التتبّع والتفحّص في آياته لم أجد آية تدلّ على حرمة الكذب دلالةً واضحةً،! وأحسن مايمكن أن يستدلّ به على الحكم آيات نشير إليها ذيلاً:

١. «فِـــى قُـلُوبِهِمْ مَـرَضٌ فَـزادَهُـمُ ٱللّـهُ مَـرَضاً وَلَـهُمْ عَـذابٌ أَلِـيمٌ بِـما كـانُوا يَـكْذِبَونَ».[١]

٢. «... ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ ٱللّهِ عَلى ٱلكاذِبِـينَ».[٢]

٣. «فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِيقُلُوبِـهِمْ إِلىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا ٱللّهَ ما وَعَـدُوهُ وَبِـما كـانُوا يَكْذِبُونَ».[٣]

٤. «إِنَّ اللّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُـوَ كاذِبٌ كَفّارٌ».[٤]

٥. «إِنَّ اللّهَ لايَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذّابٌ».[٥]

لكن دلالة الأولى مبنيّة على عدم رجوع ما يكذّبونه إلى إظهار الإيمان و إبـطان الكفر، كما هو الظاهر ممّا قبل الآية وإلّا فيكون العذاب لأجـل الكـفر والنـفاق دون الكذب. وإن شئت فقل: إنّ العذاب ليس على مطلق الكذب، بل عـلى الكـذب فـي الإيمان، وبمثله يقال في الثانية.

وبالجملة، لم يثبت دلالة آية من الكتاب العظيم دلالةً ظاهرة على حرمة الكـذب سوى الكذب على الله تعالى رغم اشتهار ادّعاء وجود الآيات الكثيرة الدالّة على حرمة

---

١. البقرة(٢): ١٠.
٢. آل‌عمران(٣): ٦١.
٣. التوبة(٩): ٧٧.
٤. الزمر(٣٩): ٣.
٥. المؤمن(٤٠): ٢٨.

الكذب في القرآن، والعمدة في إثبات حرمة مطلق الكذب هذه الآيات، ولاتخلو دلالتها عن إبهام ما، فلاحظ.

نعم، حرمة البهتان والقول بما لايفعل تشمل بعض أفراد الكذب أيضاً، كمامرّ، وهذا غير استفادة حرمة الكذب بعنوانه من القرآن.

وأمّا السنّة، ففي حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام عدّه من الكبائر.[١]

وفي موثّق محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إنّ الله عزّوجلّ جعل للشرّ أقفالاً، وجعل مفاتح تلك الأقفال الشرابَ، والكذب شرّ من الشراب».[٢]

أقول: شرب الخمر شرّ من الكذب في معظم أفراده قطعاً، وما في الرواية مبنيّ على ملاحظة ما في الكذب من المفسدة الخاصّة التي ليس في شرب الخمر وإن كانت فيه مفسدة أعظمُ منها، ومع ذلك، فدلالة الرواية بعبارتها هذه عرفاً ـ على كون الكذب من الكبائر ممّا لاينبغي الشكّ فيه، وإنكاره كما عن سيّدنا الأستاذ الخوئي ـ خارج عن المتفاهم العرفيّ، كما لايخفى.

وفي صحيح ابن الحجّاج، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الكذّاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال: «لا، ما من أحد إلّا يكون ذاك منه، ولكنّ المطبوع على الكذب».[٣]

أقول: السؤال ليس عن حكم الكذب، بل عن صدق وصف الكذّاب، فلا ينافي سائر الروايات. وفي صحيح معاوية لكن في السند محمّد بن خالد البرقي الذي مرّ فيه الكلام ـ عن الصادق عليه السلام: «المصلح ليس بكذّاب».[٤]

لايبعد دلالة الرواية على جواز الكذب في الإصلاح، وهي مخصّصة بلسان الحكومة. ويبعد أن يجري فيها ماقلنا في سابقتها.

وفي صحيح آخر له عنه عليه السلام، قال: «أبلغ عنّي كذا و كذا» في أشياء أمر بها، قلت:

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٦١.

٢. المصدر، ج٨، ص٥٧٢.

٣. المصدر، ص٥٧٣. ومنه يظهر ضعف دلالة الآية الأخيرة على الحرمة.

٤. المصدر، ص٥٧٨.

فأبلّغهم عنك، وأقول على ماقلت لي وغير الذي قلت؟ قال: «نعم، إنّ المصلح ليس بكذّاب إنّما هو الصلح ليس بكذب».[١]

أقول: دلالة الرواية على جواز الكذب في الإصلاح أظهر من سابقتها.

وفي موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام، عن أبيه: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول: لأن يخطفني الطير أحبّ إليّ من أن أقول على رسول‌الله صلى الله عليه وآله مالم يقل. سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وآله يقول يوم الخندق: الحرب خدعة، ويقول: تكلّموا بما أردتم».[٢]

وقد نقل صاحب الجواهر عن العلّامة الإجماع على جواز الخدعة، كما ذكرناه في عنوان «الغدر». فلاحظ.

أقول: فيجوز الكذب في الحرب ولو لتضعيف موقف الكفّار وإدخال الرعب في قلوبهم، بل لايبعد جوازها لتقوية قلوب عساكر المسلمين. وأمّا جوازها لأجل تغرير غير المحاربين من الناس كماهو المتداول اليوم بين الحكومات حيث يذيعون في إذاعاتهم الأخبار الكاذبة عن الحرب حفظاً على شؤونهم عندالدول الأخرى، ففيه تردّد، بل منع إن لم يرجع إلى خدعة المحاربين، فلاحظ.

**فائدة**

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه المحرّمة:

فاعلم، أنّه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما: الضرورة إليه، فيسوغ بالأدلّة الأربعة. قال الله تعالى: «**إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ** ...». وقوله عليه السلام: «ما من شيء إلّا وقدأحلّه الله لمن اضطراليه...». والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، وقد استفاضت أوتواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه ... ولاإشكال في ذلك، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأوّل ... وهذا الحكم جيّد، إلّا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة

---

١. المصدر، ج١٣، ص١٦٣. في بعض النسخ «إنّما هو الصلح ليس بكذب».
٢. المصدر، ج١١، ص١٠٢.

الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك.

أقول: الأمر في مقتضى إطلاقات الأدلّة، كما أفاده. ففي صحيح إسماعيل عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أوغير ذلك فحلف؟ قال: «لاجناح عليه»، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه؟ قال: «لاجناح عليه». وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: «نعم».[1]

أقول: يشعر صدر الرواية بحرمة الحلف بالعتاق والطلاق، كما قطع به الشهيد الثاني في شرح اللمعة. وقد تقدّم في هيأة «الحلف» في حرف «ح». والظاهر عدم إطلاق في الرواية يشمل المال القليل، كدرهم عراقيّ، و ريال سعوديّ، وتومان إيرانيّ ونحو ذلك؛ لأنّ المال الذي يأخذه السلطان شيء معتنى به؛ فلا يجوز الكذب؛ فضلاً عن الحلف الكاذب على مال لاعبرة به عرفاً.

والذيل بإطلاقه ـ يدلّ على جواز الحلف الكاذب على مال الغير وإن لم يكن عنده أمانة وشبهها، بل كان في يد مالكه، ولكن يمكن خلاصه بالحلف. و أمّا إذا أمكن خلاصه بحلف المالك، فيشكل التمسّك بإطلاق الرواية، بل الأحوط إن لم يكن الأقوى ـ حرمة حلف الغير حينئذ.

وفي موثّقة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: نمرّ بالمال على العشّار، فيطلبون منّا أن نحلف لهم، ويخلّون سبيلنا، ولايرضون منّا إلّا بذلك، قال: «فاحلف لهم...».[2] والرواية لاتخلو عن دلالة ما على المراد وإن لم تكن ظاهرة في أنّ الحلف المذكور كاذب.

ثمّ حلف الكاذب بلا عذر شرعيّ محرّم تحريماً مؤكّداً؛ لأنّه كذب وتهاون باسم الجلالة، ففي بعض الأحاديث: «من حلف على يمين وهو يعلم أنّه كاذب، فقد بارز الله».[3]

---

١. المصدر، ج١٦، ص١٦٢.
٢. المصدر، ص١٦٣.
٣. المصدر، ص١٤٥.

### ▫ الإكراه على البغاء وغيره

قال الله تعالى: «وَلاتُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى اَلبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الحَياةِ الدُّنْيا».[١]

أقول: يلحق بالبغاء وهو الزنا ـ غيره من المحرّمات، على أنّ الإكراه في نفسه حرام؛ لكونه ظلماً و إيذاء، وتعليق الحكم بإرادة التحصّن لأجل عدم تحقّق الإكراه بدونه، فافهم.

## ٤٥٨. كسر أعضاء الميّت

قال الصادق عليه السلام في صحيح صفوان: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلّا خيراً، و كسرك عظامه حيّاً وميّتاً سواء».[٢] يستفاد منه حرمة كسر أعضاء بدنه أيضاً.

وقد ذكرنا الروايات الواردة في هذا الموضوع في الجزء الأوّل في حرف «ج». والغرض هنا التنبيه على أنّ سيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله كان يفتي شفاهاً بجواز قطع أعضاء الميّت إذا أوصى بذلك، والمسألة عامّة البلوى يكثر الابتلاء بها، وقد شاع إلحاق الأطبّاء عيون الأموات بالأحياء العميان.

وكتب سيّدنا الأستاذ إلينا من النجف الأشرف:

> الظاهر هو الجواز مع الوصيّة؛ وذلك لأنّ القطع مع الوصيّة لايكون هتكاً للميّت. نعم، لايجوز القطع بدونها؛ لأنّه هتك‌له، والروايات المشار إليها محمولة على ذلك.[٣]

أقول: يشكل رفع اليد عن إطلاق الصحيحة المذكورة وحملها على صورة عدم الإيصاء؛ فإنّ قطع جملة من أعضاء الحيّ وإن رضي به حرام فليكن الحكم في الميّت كذلك، فالحكم بالجواز لايخلو عن تردّد، بل الأرجح أنّ صدق الهتك وتحقّق عنوانه غير موقوف على الكراهة أو عدم الرضا حتّى ينتفي بانتفائه، فتأمّل.

---

١. النور(٢٤): ٣٣.

٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٥١.

٣. كتبه إليّ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله في تاريخ ٥ جمادى الأولى، (عام ١٣٩٥ هـق).

وربّما يقال: إنّ الحرمة من جهة التصرّف في بدن الغير من غير إذنه؛ فإذا أذن بالوصيّة، فقد ارتفعت الحرمة، ولايقاس بحالة الحياة في عدم تأثير الإذن في ارتفاع الحكم؛ فإنّه لما علم من الخارج.

أقول: نعم، لكنّه مخالف لظهور الصحيحة المتقدّمة و لكن إن اعتمد على القاعدة الأوّليّة، ورفضت الروايات الخاصّة، فالصحيح جواز الكسر أو القطع مطلقاً، فإنّ الإنسان بعد موته لايعدّ مالكاً لبدنه، ولايعتبر إذنه في التصرّف في جثّته الميتة.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ إزالة العمى مثلاً عن إنسان مسلم وإعطائه العين الباصرة أمر مهمّ جدّاً، ويعلم من مذاق الشرع أنّها (أي صيرورة الأعمى بصيراً) تجوّز قطع بعض أعضاء الميّت لأجلها، لكنّه إن تمّ لم يفرق بين فرض الوصيّة وعدمها، بل فرض الرضا والكراهة، فلا حظ. و هذا هو الأقوى إذا توقّف أصل حياة الحيّ على عضوميّت. وأمّا إعادة البصرو سائر قوى الحيّ على أخذ عضو من الميّت ففيه تأمّل، والحكم متوقّف على إحراز رضى الشارع به. هذا في الأعضاء التي لايجوز قطعها حتى برضى الحيّ و أمّا فيما يجوز فيجوز قطعها بوصيّة منه بعد موتها. ولاحظ كتابنا الفقه و مسائل طبّية الذي ألّفناه بعد طبع الثاني من هذا الكتاب بأعوام.

### ٤٥٩. التكفير في الصلاة

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام «... ولا تكفر فإنّما يصنع ذلك المجوس».

أقول: الظاهر عدم نظارته إلى المانعيّة، وبطلان الصلاة به، كما هو المطّرد في باب النهي عن إجزاء عمل مركّب، كما أنّ الأمرفيه أيضاً إرشاد إلى الجزئيّة والشرطيّة دون الوجوب النفسيّ، بل الظاهر منه في خصوص المقام الحرمة النفسيّة، لكن لامطلقاً، بل إذا كان بعنوان الخضوع والتأدّب، كما يظهر من الرواية؛ فإنّ المجوس إنّما يصنعه للتأدّب والخضوع لأكابرهم، فتأمّل.

قال السيّد الفقيه في عروته: وأمّا إذا كان (التكفير) لغرض آخر، كالحكّ ونحوه، فلا بأس به مطلقاً حتى على الوضع المتعارف.

ثمّ التكفير عبارة عن وضع إحدى يديه على الأخرى بكفّه أوذراعه، كما في خبر عليّ بن جعفر عليه السلام، والظاهر عدم اعتبار اليمنى على اليسرى، كما في صحيح ابن مسلم.[١]

هذا، ولسيّدنا الأستاذ الحكيم دام ظله كلام في مستمسكه[٢] لايخلو عن نظر وإشكال، فلاحظ وتأمّل، والله الهادي.

### ٤٦٠. الكفر بالله تعالى

هو رأس المحرّمات وأكبر الكبائر، ولعلّ الأصل هو وجوب الإيمان وعرضيّة حرمة الكفر.

### □ التكفين بالحرير

قال الفقيه الهمداني دام ظله في شرح قول المحقّق: «ولايجوز التكفين بالحرير» إجماعاً على الظاهر المحكيّ عن جملة من العبائر... وظاهر هم بل صريح المحكيّ عن الذكرى عدم الفرق في معقد إجماعهم بين الرجل والمرأة.

أقول: الروايات التي استدلّ بها للحكم كلّها ضعيفة سنداً أو دلالة،[٣] فيكون الحكم مبنيّاً على الاحتياط. وإن شئت توضيح المقام، فعليك بمراجعة مصباح الفقيه للمحقّق المذكور[٤] ويحتمل أنّه كسائر مايعتبر في الكفن من الشرائط لا أنّه حرام نفسي، فلاحظ.

### □ التكلّم في الله

قال الباقر عليه السلام في صحيح أبو عبيدة: «تكلّموا في كل شيء ولاتكلّموا في الله».[٥]

---

١. المصدر، ج ٤، ص ١٢٦٤.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٠٦.
٣. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٧٢.
٤. مصباح الفقيه، ج ١، ص ٣٩٣.
٥. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٥٥.

وقال الصادق عليه السلام في صحيح سليمان أو حسنته: «إن الله يقول: «وَ أَنَّ إِلىٰ رَبِّكَ المُنْتَهىٰ» فإذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا».[١]

وقال الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم: «إيّاكم والتفكّر في الله؛ ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته، فانظروا إلى عظم خلقه».[٢]

وقال عليه السلام في صحيح أبي بصير: «تكلّموا في خلق الله، ولا تكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام لايزداد صاحبه إلّا تحيّراً».[٣]

وفي صحيح الحذّاء عن الباقر عليه السلام: «يا زياد إيّاك والخصومات؛ فإنّها تورث الشكّ وتحبط العمل وتردي صاحبها، وعسى أن يتكلّم الرجل بالشيء لايغفرله».[٤]

ولعلّ إطلاقه يشمل المقام أيضاً، فلاحظ.

أقول: الروايات في الموضوع كثيرة جدّاً، والذى أحتمل في معانيها عاجلاً أمور:

الأمر الأوّل: النهي عن توصيفه تعالى بالصفات الجسميّة إمّا إرشاداً أوتحريماً.

الأمر الثاني: النهي عن التفكّر في ذات الله تعالى؛ فإنّها غير قابلة للإدراك والتعقّل؛ فإنّه حقيقة خارجيّة صرفاً ولاوجود ذهنيّ له حتّى يتعقّل و هذا أيضاً يحتمل كونه إرشاديّاً ومولويّاً.

الأمر الثالث: النهي عن التفكّر في حقيقة صفاته الذاتيّة؛ فإنّها عين ذاته، وغير قابلة للتصوّر، و من لاحظ أقوال الفلاسفة وغيرهم في علمه تعالى يتبيّن له صدق ماقلنا. والنهي فيه أيضاً يحتمل الوجهين المتقدّمين، ولايبعد الحكم بحرمة التفكّر في ذات الله تعالى وحقيقة صفاته وإن كان حكمتهاعدم إمكان الوصول إليها أوضلالة المتفكّر، والحمل على الإرشاد خلاف الظاهر، فتأمّل.

وإذا حرم التفكّر حرم التعليم والتعلّم والبحث والتكلّم عنها أيضاً؛ لوحدة الملاك؛ و للروايات المتقدّمة؛ ولاستلزام التكلّم التفكّر المحرّم.

---

١. المصدر، ص٤٥٢.

٢. المصدر، ص٤٥٣.

٣. المصدر، ص٤٣٤.

٤. بحارالأنوار، ج٢، ص١٢٧.

### ٤٦١. التكلّم أثناء خطبتي الجمعة

يحرم التكلّم حتى يفرغ الإمام من خطبتي الجمعة و قد ذكرنا دليله في عنوان «الاستماع» في حرف «س» في ضمن بيان الواجبات، فلاحظ الأقول في الجواهر.[١] أمّا حال الجلوس بين الخطبتين، ففي الجواهر: «فالأقوى عدم الحرمة أيضاً على المأمومين».[٢]

### ٤٦٢. التكلّم بين خطبتي الجمعه للإمام

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «... خطبتان يجلس بينهما جلسةً لايتكلّم فيها قدر ما يكون فصل بين الخطبتين».[٣] و هل قوله: «يتكلّم» بصيغة المعلوم أوالمجهول؟

ويحتمل أن يكون السكوت شرطاً في صحّة الخطبتين وصلاة الجمعة، وهل هو بناء على صيغة المجهول، للإمام فقط أو للماموم أيضاً؟ فيه وجهان. ولا أدري رأي الأصحاب في حكم العنوان.

### ٤٦٣. التكلّم في الحرم مع الجاني

في صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»؟ قال: «إذا أحدث العبد في غير الحرم جناية ثمّ فرّ إلى الحرم، لم‌يسع لأحد أن يأخذه في الحرم، ولكن يمنع من السوق، ولا يبايع، ولايطعم، ولايكلّم؛ فإنّه إذا فعل ذلك يوشك أن يخرج فيؤخذ، وإذا جنى في الحرم جناية، أقيم عليه الحدّ في الحرم؛ لأنّه لم يرع للحرم حرمة».[٤] وقريب منه صحيح حفص .

فلايجوز التكلّم معه بلا وجه مجوّز.

---

١. جواهر الكلام، ج ١١، ص ٢٨٨-٢٩٦.
٢. المصدر، ص٢٩٦.
٣. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٢.
٤. المصدر، ج٩، ص٣٣٧.

## ❐ كنز الذهب والفضّة

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ ٱللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ* يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ».[1]

أقول: المبشَّر به النار مجموع كنزالذهب والفضّة وعدم الإنفاق في سبيلالله، والمراد بسبيل الله الذي يجب إنفاقها فيه أو يحرم إمساكه عنه، موارد:

المورد الأوّل: الزكاة.

المورد الثاني: الخمس.

المورد الثالث: مؤونة نفسه في الجهاد الواجب.

المورد الرابع: مؤونة جهاد غيره إذا لم يكن للحكومة الإسلاميّة مكنة تأديتها.[2]

المورد الخامس: مؤونة حفظ النفس المحترمة إذا وجب عليه عيناً أو كفايةً مع عدم قيام غيره به، ولا سيّما في بعض مواقع الطوفان والزلازل ونحوهما.

المورد السادس: النفقات الواجبة.

المورد السابع: الكفّارات.

المورد الثامن: الضمانات.

المورد التاسع: صلة الأرحام.

المورد العاشر: حفظ الحكومة الإسلاميّة عن السقوط.

المورد الحادي عشر: مؤونة الحجّ الواجب أصلاً أوعرضاً.

فإذا أنفق ذلك أوبعضهاأي لم ينفق البعض الآخر ـ حسب تمكّنه، فقد أنفقها في سبيل الله ولا حرج عليه بعد ذلك حسب الرأي السائد الفقهي قديماً وحديثاً؛ فإنّ احتمال وجوب إنفاق مازاد عن مؤونته في سبيل الله وعدم جواز ادّخار شيء من

---

١. التوبة (٩): ٣٤ و ٣٥.

٢. ومنها: اشتراء آلات الدفاعيّة والهجوميّة الحديثة لحفظ بلاد الإسلام بحكم الحاكم الإسلامي.

الذهب والفضّة باطل بالضرورة الدينيّة الإسلاميّة، ومخالفة للسيرة القطعيّة المتّصلة بزمان النبيّ صلى الله عليه وآله.

لايقال: إنّ جميع موارد البرّ والإحسان، وإطعام الفقراء وإكساء العراة، وسدّ جميع شؤون الاجتماع الإسلامي داخل في «سبيل‌الله» فلم ما أوجبت إنفاقها فيها؟ فإنّه يقال: نعم، إنّها من سبيل الله، ولكنّ الأدلّة الدالّة على استحباب المصرف في هذه‌الموارد دلّتنا على أنّ هذه الموارد غير مقصودة من الآية المتضمّنة للحكم الإلزامي، فافهم جيّداً.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لاحكم جديد في الآية، كمالا يخفى. لكنّ المذكور في الآية: «وَلا يُنْفِقُونَها» دون «ولاينفقون منها» وظاهرها إنفاق الجميع من الذهب والفضّة إعداماً للكنز لامقدار الواجب، فالآية محتاجة إلى توجيه آخر. كأن يراد بالكنز المحرّم عدم إيتاء الزكاة المفروضة فقط كما يظهر ممّا يأتي في آخر هذا الجزء من بعض الروايات الواردة في بيان الكبائر.

### ◻ تكنية محمّد صلى الله عليه وآله بأبي القاسم

في خبر السكوني بسند الصدوق ـ عن الصادق عليه السلام: «إنّ النبيّ نهى عن أربع كنىً: عن أبي عيسى، وعن أبي الحكم، وعن أبي مالك، وعن أبي القاسم إذا كان الاسم محمّداً».[1] والحقّ أنّ سند الرواية بالسكوني مجهول.

### ◻ الكهانة

دلّت جملة من الروايات على حرمتها، لكنّها لاتخلو عن ضعف في أسنادها، وفي رواية النصر التي ليس سندها بذلك النقيّ القويّ، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «المنجّم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنّية ملعونة، ومن آواها ملعون، وآكل كسبها ملعون».[2]

وفي مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن الهيثم، قال:

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص١٣١ و ١٣٢. في السند محمد بن خالد البرقي.
٢. المصدر، ج٨، ص٢٧٠ و ٦١٩، ج١٢، ص١٠٣ و ١٠٨.

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر، أو كاهن، أو كذّاب يصدّقه بما يقول، فقدكفر بما أنزل الله من كتاب».[1]

و وصفه الشيخ الأنصاريّ رحمه الله وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بالصحّة، لكنّ الحقّ ضعفها؛ فإنّ طريق الحلّيّ رحمه الله إلى كتاب المشيخة مجهول؛ فلايمكن الاعتماد عليه.

وكان سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) يعتذر عن جهالة الطريق في مجالس درسه، كتاب الطهارة، حينما كنتُ أحضرها، ولاتزال قائمة لحدّ الآن يستفيد منها مئآت إنسان من روّاد العلم، وطلّاب الفضيلة والكمال (أدام الله أيّام إفادته، وأبقى الله تلك المجالس المفيدة المحبوبة لله تعالى) بأنّ الحلّيّ لايعمل بخبر الواحد، فنعلم أنّ الكتب التي ينقل منها الحلّيّ قد وصلت إليه بطريق قطعيّ، فقلت له:

إنّ قطع الحلّيّ المستند إلى اجتهاده غير حجّة لنا، على أنّ الحلّيّ قد عمل بخبر الواحد لامحالة، فإنّ الحسن بن محبوب مخبر واحد نقل عن مخبر واحد آخر وهو الهيثم؛ فقطعيّة طريقه إلى كتاب لاتجعل الخبر قطعيّاً، ولا تخرجه عن خبر الواحد الظنّي.

ثمّ رجع أستاذنا العلّامة عن نظره، وحكم بضعف نحو هذه الروايات؛ فتوصيفه هذه الرواية بالصحّة في حاشية مصباح الفقاهة قد صدر منه قبل سنين.[2]

وحاصل الكلام أنّه لم نجد دليلاً معتبراً على حرمة الكهانة إلّا أن يقال بإفادة الروايات بتمامها و إن ضعفت أسنادها ـ الاطمئنان بصدور بعضها الدالّ على الحرمة عن المعصوم عليه السلام مع نفي الخلاف فيها في لسان الشيخ الأنصاريّ رحمه الله و غيره.

ثمّ الكهانة على ما قيل ـ إخبار عن المغيبات الاستقباليّة السماويّة والأرضيّة بمعونة قذف الجنّ والشياطين.

وقيل: الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان. وقد كان في العرب كهنة: فمنهم: من كان يزعم أنّ له تابعاً من الجنّ يلقي إليه الأخبار. ومنهم: من

---

١. المصدر، ج١٢، ص١٠٩.

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٤١٨.

كان يزعم أنّه يعرف الأمور بمقدّمات و أسباب يستدلّ بها على مواقعها من كلام من سأله أوفعله أوحاله، وهذا يخصّونه باسم العرّاف.

**تتمّة**

الإخبار الجزمي عن الأمور المستقبلة والماضية إذا كانت غير موثوق بها حرام؛ لأنّه قول بغير علم، وهو محرّم، كما مرّ. والإخبار غير الجزمي عنها بعنوان الاحتمال والظنّ ونحو ذلك جائز، كما إذا أخبر ظنّاً عن أمر مظنون. وأمّا الإخبار الجزمي عن الأمور التي يجزم بها المخبر، فلم أجد دليلاً على منعه، سواء كانت ماضية أو مستقبلة، وما استدلّ له الشيخ الأنصاريّ﵀ غير تامّ، فلاحظ.

# «ل»

## ٤٦٤. لبس الحرير على الرجال

يحرم لبس الحرير على الرجال في الجملة إجماعاً كما عن جماعة، بل عن كثير دعوى إجماع علماء الإسلام عليه، بل قيل: إنّه من ضروريات الدين، ويشهد له جملة من النصوص، كما في المستمسك لسيّدنا الحكيم.

أقول: في معتبرة إسماعيل بناء على وثاقة أبان الواقع في سندها ـ عن الصادق في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: «إن كان فيه خلط فلابأس».[1]

أقول: مفهومه ثبوت البأس إن لم يكن فيه خلط، فتأمّل.

وفي موثّقة سماعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟ فقال: «أمّا في الحرب، فلابأس وإن كان فيه تماثيل».[2]

أقول: دلّت الرواية على جواز لبس الحرير في الحرب وهو إجماعيّ، لكن لايستفاد منها حرمة لبسه في غير الحرب؛ لأنّ مفهومه وإن قلنا باعتباره ـ ثبوت البأس في لبسه إن كان فيه تماثيل.

وفي خبر عليّ بن جعفر عن الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال: «لاباس»[3] وهذا الحكم أيضاً إجماعيّ.

---

١. وسائل الشيعة، ج٣، ص٢٧١.

٢. المصدر، ص٢٧٠.

٣. المصدر، ص٢٧٦ و هامشها.

ثمّ اعلم، أنّي لم أجد عاجلاً رواية معتبرة سنداً وظاهرة دلالة على حرمة لبس الحرير للرجال، لكن ذلك لايوجب التردّد في الحكم؛ فإنّه ضروريّ أوقطعيّ، ومدلول خبر الواحد ولو كان صحيحاً ـ ظنيّ.

**هنا مسائل**

المسألة الأولى: كما لايجوز لبسه فالصلاة فيه أيضاً باطلة إجماعاً، لصحيح إسماعيل عن الرضا عليه السلام: هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: «لا».

ولا فرق بين مايتمّ فيه الصلاة وغيره؛ لمكاتبة عبدالجبّار، خلافاً للمشهور المستدلّ لهم بخبر الحلبيّ الضعيف بأحمد بن هلال.

قال العسكري عليه السلام في المكاتبة المشار إليها: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض».[1] وفي جواز الصلاة للمرأة فيه خلاف.

المسألة الثانية: المحرّم هو لبس الحرير المحض والخالص، فيجوز لبس الممزوج منه ومن غيره وإن قلّ. وهذا الحكم أيضاً إجماعيّ في الجملة، وتدلّ عليه المكاتبة المتقدّمة، وصحيح ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام،[2] و رواية إسماعيل المتقدّمة، فالمانع صدق الخلوص والمحوضة لامطلق الحرير.

المسألة الثالثة: لاملازمة بين جواز اللبس وصحّة الصلاة، فيمكن أن يحلّ لبسه، ولايصحّ الصلاة فيه؛ فإنّ صحّة الصلاة فيه محتاجة إلى دليل خاصّ؛ خلافاً لصاحب العروة وغيره.

المسألة الرابعة: الممنوع منه هو اللبس دون سائر التصرّفات، فيجوز افتراشه، والركوب عليه، والتدثّر به حال الاضطجاع. وبالجملة كلّ ما لم يصدق عليه اللبس، كما هو المعروف من مذهب الأصحاب على ماقيل؛ لعدم دليل على المنع. وفي صحيح عليّ بن جعفر، قال: سألت أباالحسن عن الفراش الحرير، ومثله من الديباج، والمصلّى

---

١. المصدر، ص ٢٦٧.

٢. المصدر، ص ٢٧١.

الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه، والتكاءة والصلاة؟ قال: «يفترشه، ويقوم عليه، ولا يسجد عليه».[١]

أقول: النهي عن السجدة ليس لأجل حرمة الاستعمال، بل لأجل فقده مايعتبر في ما يسجد عليه، ثمّ إنّ في المقام فروعاً ذكرها صاحب العروة وغيره، وللفقهاء فيها أنظار مختلفة، ولكن هذا المختصر لايسع تفصيلها، والطالب لابدّ له من مراجعة المطوّلات، والضابط حرمة لبس الحرير الخالص، فمتى صدق هذا العنوان حرم، وإن لم يصدق اللبس الاستقلالي على الأحوط وإلّا فجائز.

## ٤٦٥. لبس الحرير الخالص للمحرمة

قال الصادق عليه السلام في صحيح عيص: «المرأة المحرمة تلبس ماشاءت من الثياب غير الحرير والقفازين».[٢]

مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ثوبي إحرامها وغيرهما.

وفي معتبرة إسماعيل، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة؟ قال: «لا، ولها أن تلبسه في غير إحرامها». وفي موثّق سماعة أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرمة تلبس الحرير؟ فقال: «لايصلح أن تلبس الحرير محضاً لاخلط فيه ... إنّما يكره المبهم».[٣]

روى الصدوق بإسناده عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «... وليس يكره إلّا الحرير المحض».[٤]

أقول: الحصرفي الأخيرين يقيّد إطلاق الأوّلين، فيجوز لها لبس الحرير المخلوط، ولاينافي هذه الأخبار سوى صحيحة يعقوب عنه عليه السلام: المرأة تلبس القميص تزره عليها، وتلبس الحرير والخزّ والديباج؟ فقال: «نعم لاباس به».[٥]

---

١. المصدر، ص٢٧٤.
٢. المصدر، ج٩، ص٤٣.
٣. المصدر، ص٤٢.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٤١.

لكن الرواية عير ظاهرة ظهوراً يعتمد عليه في قبال ما عرفت ـ في المحرمة، وممّا ذكرنا يظهر الخلل في جملة من كلمات الفقهاء، فلاحظ، وتأمّل والله الهادي.[١]

## ٤٦٦. لبس الحقّ بالباطل

قال الله تعالى: «وَلا تَلْبِسُوا ٱلحَقَّ بِالْباطِلِ وَتَكْتُمُوا ٱلحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ».[٢]

وقال تعالى: «لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالباطِلِ وَتَكْتُمُونَ الحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[٣]

الآيتان وإن اختصّتا ببني‌إسرائيل وأهل الكتاب غير أنّ الحكم ثابت للكلّ قطعاً، كما أنّ الظاهر عدم الفرق بين أصول الدين و فروعه، فكلّ قول أو عمل يوجب التباس الحقّ بالباطل، فهو حرام، ومبغوض عند الشارع. وهذا ممّا يحكم به العقل وإن لم يدلّ عليه آية وإن وّرى ولم يكذب.

## ٤٦٧. لبس الحليّ للمحرمة

الروايات الواردة فيه على طوائف:

منها: مادلّ على جواز بقاء ما عليها من الحليّ قبل الإحرام مشروطاً بعدم إظهاره للرجال، كصحيح ابن الحجّاج،[٤] ومثله صحيح حريز بلاذكر الشرط المذكور.

ومنها: مادلّ على الحرمة مطلقاً، كصحيح الحلبي: «المحرمه لاتلبس الحليّ».

ومنها: مادلّ على جواز لبس الحليّ غير المشهور، كصحيح محمّد بن مسلم: «المحرمة تلبس الحليّ كلّه إلّا حليّاً مشهوراً للزينة». وحسنة الكاهلي: «تلبس المرأة المحرمة الحليّ كلّه إلّا القرط المشهور، والقلادة المشهورة».[٥]

ومنها: مادلّ على الجواز مطلقاً، كقوله عليه السلام: «لابأس أن تحرم المرأة في الذهب والخزّ».

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٥، ص٨٢-٨٧.

٢. البقرة (٢): ٤٢.

٣. آل عمران (٣): ٧١.

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٣١.

٥. المصدر، ص١٣٢.

ومنها: مادلّ على جواز لبس الخاتم، والمسك، والخلخالين.[١]

أقول: أمّا الثانية والرابعة، فهما مقيَّدان بغير هما بلا إشكال.

والتأمّل في الروايات يفيد جواز إبقاء ماعلى المرأة من حليّها حين الإحرام. وأمّا بعد الإحرام، فإن لبسته بقصد الزينة، فهو حرام، وإلّا فهو جائز إن لم يكن مشهوراً، كالقرط، والقلادة المشهورتين ونحو ذلك، ويحرم إن كان مشهوراً وإن لم يقصد به الزينة في غير الخاتم؛ إذ لا يبعد جواز لبسه لها مطلقاً؛ إذ في مادّة الاجتماع يرجع إلى إطلاق قوله تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ...» أو إلى الأصل، فلاحظ وتدبّر، والله العالم.

### □ لبس خاتم الحديد

سبق الإشارة إليه في عنوان «التختّم» في حرف «خ».

### ٤٦٨ و ٤٦٩. لبس الخفّين والجوربين للمحرم

في صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «ولاتلبس سراويل إلّا أن لايكون لك إزار ولاخفّين إلّا أن لايكون لك نعلان».

وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «وأيّ محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان، فله أن يلبس الخفّين إذا اضطرّ إلى ذلك، والجوربين يلبسهما إذا اضطرّ إلى لبسهما».[٢]

يعنى پوشيدن جوراب و موزه‌چه ساق داشته باشد كه چكمه باشد يا ساق نداشته باشد ـ حرام است و در صورت مجبوريت عيبى ندارد.

### ٤٧٠. لبس المخيط على المحرم

نقل الإجماع على تحريمه، لكنّ الروايات لاتثبته، وإنّما الممنوع فيها عناوين خاصّة.

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص ١٣٤.

ففي صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «لاتلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلّا أن تنكسه، ولا ثوباً تدرّعه،[١] ولا سراويل إلّا أن لايكون لك إزار، ولاخفّين إلّا أن لايكون لك نعلين».[٢]

ويلحق بها القباء؛ لصحيح الحلبي، عنه عليه السلام: «إذا اضطرّ المحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره، فليلبسه مقلوباً، ولا يدخل يديه في يدي القباء».[٣] و لمزيد البحث لابدّ من مراجعة المطوّلات وكتب الأخبار، ويجوز للمرأة لبس السراويل؛ لصحيح الحلبي.[٤] وأمّا غيره، ففيه إشكال وإن ادّعى العلّامة رحمه الله الإجماع على الجواز، فتدبّر.

### ٤٧١. لبس الذهب للرجال

في الشرائع و الجواهر: «وكذا يحرم التختّم بالذهب، بل ومطلق التحلّيّ به للرجال بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه وعن موضع آخر عنهما ـ إجماعاً أو ضرورة».

أقول: في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام: «لايلبس الرجل الذهب، ولا يصلّي فيه؛ لأنّه من لباس أهل الجنة».[٥]

وكيفما كان المحرّم هو اللبس دون مطلق الاستعمال. ففي صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في حديث: «إنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب».[٦]

### هنا مسائل كما تأتي

١. المتيقّن هو حرمة اللبس، فكلّ ما صدق عليه لبس الذهب، يحرم. وأمّا إذا

---

١. استاد می‌فرمود: هر لباسی که دست‌های انسان در آستین او داخل گردد این گونه لباس را درع می‌گویند. (كان الأستاذ يقول: كلّ لباس تدخل اليد في كمّه يسمّى درعاً) می‌گویم: عمده صدق عرفی است.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١١٥.

٣. المصدر، ص١٢٤.

٤. المصدر، ص ١٣٣.

٥. المصدر، ج٣، ص٣٠٠.

٦. المصدر، ص٣٠٢.

لم‌يصدق اللبس وإن صدق التحلّيّ والتزيّن، فحرمته مبنيّة على حجّيّة الإجماع المذكور في كلام صاحب الجواهر﵀ ونحن مع احترامنا لهذا المحقّق، وإذعاننا بعلمه وخبرويّته ـ لانجزم برضا المعصوم من الإجماع المذكور، فالأظهر هوالجواز وإن كان الأحوط هو الترك.

٢. هل يصدق اللبس على الأسنان الذهبيّة المتعارفة؟ فيه نوع تردّد، ومع الشكّ يجوز؛ للأصل.

٣. يجوز لبسها للنساء حتى حال الصلاة؛ لعدم دليل على المنع، وادّعي عليه الإجماع أيضاً، ويدلّ عليه وعلى جواز إلباس غير البالغين بعض الروايات المعتبرة سنداً.[١]

٤. يجوز افتراش الذهب وغيره ممّا لايعدّ لبساً، بل وكذا التدثّر مضطجعاً أو مستلقياً، كما في النائم؛ لعدم صدق اللبس. نعم، لو اشتمله قائماً أو جالساً، فالظاهر صدق اللباس.

### ٤٧٢. لبس السلاح للمحرم

قال الصادق﵇ في صحيح الحلبي: «المحرم إذا[٢] خاف العدوّ و يلبس السلاح، فلاكفّارة عليه». وقال﵇ في صحيح ابن سنان:«المحرم إذاخاف لبس السلاح».

وفي صحيح ثان له، قال: سألت أباعبدالله﵇ أيحمل السلاح المحرم؟ فقال: «إذا خاف المحرم عدوّاً أو سرقاً، فليلبس السلاح».[٣]

أقول: الرواية الأولى لا دلالة لها حقّ الدلالة ـ على الحرمة. والثانية بمفهومها تدلّ على حرمة لبس السلاح من دون خوف العدوّ والسرقة ونحوهما، ويلحق به كلّ ضرورة.

والظاهر أنّ الأمر في الثالثة (أي الصحيح الثاني لابن سنان) ليس للوجوب ليكون

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٣، ص٢٣٢. (الطبعة الأولى).

٢. في وسائل الشيعة، ج٩، ص١٣٧، ح ١ «إن. خ».

٣. المصدر، ح ٢.

مفهومها عدم وجوبه في صورة عدم الخوف حتى يجامع القول بالجواز، بل الأمر للإرشاد أوالجواز؛ لوقوعه مقام توهّم الحظر. ثمّ هذه الرواية لاتدلّ على حرمة حمل السلاح وإن لم يصدق لبسه، كحمل الرمح؛ إذ العمدة هوجواب الإمام لاسؤال الراوي، فيجوز حمل السلاح للمحرم إذا لم يصدق اللبس عليه، فافهم.

### □ لباس الشهرة

قال الفقيه اليزدي ﷺ في عروته:

يحرم لبس لباس الشهرة بأن يلبس خلاف زيّه من حيث الجنس، أو من حيث لونه، أومن حيث وصفه، و تفصيله، وخياطته، كأن يلبس العالم لباس الجندي أو بالعكس مثلاً، وكذا يحرم على الأحوط لبس الرجال ما يختصّ بالنساء وبالعكس، والأحوط ترك الصلاة فيهما وإن كان الأقوى عدم البطلان.

وفي صحيح ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله يبغض شهرة اللباس»[1] ولم أجد غيره رواية معتبرة سنداً.

وقال سيّدنا الحكيم ﷺ في مستمسكه:

والظاهر منه حرمة اللباس الموجب لشهرة لابسه بين النّاس. و لم أقف عاجلاً على كلماتهم في المقام. نعم، ظاهر الرياض و مفتاح الكرامة في مسألة تزيين الرجل بما يحرم عليه عدم الخلاف في حرمته، لكنّ صريح الوسائل في أحكام الملابس الكراهة، ولابدّ من مراجعة كلماتهم، فراجع.[2]

أقول: الرواية ظاهرة في الحرمة، ومع ذلك في النفس منها شيء؛ إذ ليس كلّ شهرة بحرام قطعاً مع عدم فرق معقول بين شهرة اللباس وشهرة غيره؛ فإنّا فيه من المتوقّفين.

ثمّ الرواية على تقدير استفادة الحرمة ـ لا تدلّ على بطلان الصلاة فيه وإن كان ساتراً بالفعل للعورة؛ خلافاً للأستاذ الخوئي؛ لأنّ المبغوض هو الشهرة الحاصلة من

---

١. المصدر، ج٣، ص٣٥٤.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٣، ص٢٥٥. (الطبعة الأولى).

اللبس، فهو مقدّمة للحرام. على أنّ شروط الصلاة بما أنّها خارجة عن ماهيّتها، لاتكون قربية، فحرمتها لاتدلّ على فساد الصلاة .

نعم، لوكانت الرواية في خصوص الصلاة، لكان النهي إرشاديّاً لامحالة إلى عدم صحّة الصلاة فيه، وبطلان الصلاة في اللباس الغصبيّ إنّما هو لأجل الإجماع دون حرمته، كما قرّر في محلّه مفصّلاً.

ثمّ إنّ شهرة اللباس قد تكون بلبس الرجال ما يختصّ بالنساء أو عكسه، فيحرم احتياطاً. و أمّا حرمته بعنوانه فلم أجد دليلاً معتبراً عليه؛ فإنّ الروايات بين مالم يتمّ سنده، ومالم يتمّ دلالته.[1] وأمّا لبس العالم لباس الجنديّ أوعكسه، فقد يكون لغرض وقد لايكون سبباً للشهرة، فإطلاق كلام العروة ممنوع.

### ٤٧٣. لبس القفازين للمرأة المحرمة

في صحيح عيص، قال الصادق عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ماشاءت من الثياب غير الحرير، والقفازين».[2]

قال سيّدنا الأستاذ: «قفازين به‌جای دستکش امروزه بوده که زنان عرب در آن تاریخ، پارچه‌ای را پر از پنبه نموده و برای دفع سرما به دست خود می‌پوشانیدند».

### □ لبس ملابس أعداء الله

في رواية السكوني والهروي عن الصادق عليه السلام: «إنّه أوحى الله إلى نبيّ من أنبيائه: قل للمؤمنين: لاتلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي».[3]

أقول: أسناد الرواية ضعيفة، والدلالة أيضاً غير ثابتة؛ فإنّ انسحاب الحكم الثابت على الأمم السالفة علينا، محتاج إلى دليل جامع، فتأمّل.

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج٣، ص٣٥٤ و ٣٦٧، ج١١، ص٢٧٢ و ٢٧٧، و ج١٢، ص٢١١.
٢. المصدر، ج٩، ص٤٣.
٣. المصدر، ج٣، ص٢٧٩.

### ٤٧٤. الإلحاد في أسماء الله

قال الله تعالى: «وَلِلّٰهِ ٱلأَسْماءُ ٱلحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِـها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ».[1]

قيل: «اللحد» و«الإلحاد» بمعنى واحد، وهو التصرّف، والميل عن الوسط إلى أحد الجانبين. ومنه لحد القبر؛ لكونه في جانبه، بخلاف الضريح الذي في الوسط، فقراءة «يَلْحَدُونَ» بفتح الياء من المجرّد ـ و «يُلْحِدُون» بضمّ الياء من باب الإفعال ـ بمعنى واحد، ونقل عن بعض اللغويّين: «اللحد» بمعنى الميل إلى جانب. و «الإلحاد» بمعنى الجدال و المحاراة.

قال في مجمع البيان:

أي دعوا الذين يعدلون بأسماء الله تعالى عمّا هي عليه، فيسمّون بها أصنامهم، ويغيّرونها بالزيادة والنقصان، فاشتقّوا «اللّات» من «الله» و «العزّى» من «العزيز» و «منات» من «المنّان» عن ابن عباس ومجاهد.

وقيل: إنّ معنى «يلحدون في أسمائه»، يصفونه بما لايليق به، ويسمّونه بما لايجوز تسميته به، وهذا أعمّ فائدة، ويدخل فيه قول الجبّائي: «أراد تسميتهم المسيح بأنّه ابن الله». وفي هذا دلالة على أنّه لايجوز أن يسمّى الله تعالى إلّا بما سمّى به نفسَه، انتهى كلامه.

أقول: وعليك بمراجعة التفاسير. وأمّا دلالة الآية على توقيفيّة أسماء الله تعالى كما ذكره الطبرسي‌ﷺ أخيراً ـ، فمحلّ منع، وفصّلناه في صراط الحقّ، فراجع الجزء الثاني منه. وعلى كلٍّ، لا بعد في دعوى ظهور الآية في منع إطلاق أسمائه تعالى على غيره بأن يكون هو المراد من الإلحاد، و لابدّ من إخراج أسمائه المشتركة، كالرحيم، والمعين، والرؤف ونحوها، ويحتمل إرادة إطلاق أسمائه تعالى على الأصنام والأوثان على نحو التعظيم دون مجرّد العلميّة.

---

١. الأعراف(٧): ١٨٠.

### ▫ لحم الخنزير

لا شكّ في حرمة أكله كتاباً وسنّةً وهي في دين الإسلام واضحة، وقد مرّ في بحث اللحوم المحرّمة في عنوان «الأكل» في حرف «أ».

### ▫ ملاحاة الرجال

في صحيح الحسن الكندي عن الصادق عليه السلام، قال: «قال جبرئيل للنبيّ صلى الله عليه وآله: إيّاك وملاحاة الرجال».[١]

وفي صحيح محمّد بن مسلم، قال: سئل الصادق عليه السلام عن الخمر. فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ أوّل ما نهاني عنه ربّي عزّوجلّ عن عبادة الأوثان، وشرب الخمر، وملاحاة الرجال».[٢]

أقول: الملاحاة: العداوة، والنهي عنها في الروايات غير عزيز، لكنّ الظاهر، بل المقطوع عدم الحرمة؛ لعدم الاختصاص بالمؤمنين، بل إنّه للإرشاد إلى ما يترتّب عليها من المعاصي، وتشويش الفكر، وغمض العيش، كما هو محسوس، وقد مرّ ما يتعلّق بالمقام في هيأة «البغض» في حرف «ب» في الجملة.

ويحتمل أن تكون بمعنى المنازعة كما في البحار نقلاً عن الجزريّ: «نهيتُ عن ملاحاة الرجال: أي مقاولتهم ومخاصمتهم، تقول: لاحيتُه ملاحاةً ولحاءً إذا نازعته».[٣] وكأنّ المعنيين قريبان، ولاحظ عنوان «المراء» في حرف «م».

## ٤٧٥. التذاذ المعتكف بالريحان

في الصحيح عن الباقر عليه السلام: «المعتكِف لايشمّ الطيب، ولايتلذّذ بالريحان، ولايماري، ولايشتري، ولايبيع».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٦٩.
٢. بحارالأنوار، ج٢، ص١٢٧.
٣. المصدر.
٤. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤١٢.

### ٤٧٦. لطخ رأس الصبيّ بالدم

قال الصادق عليه السلام في الصحيح: «... (كان) ناس يلطّخون رأس الصبيّ بدم العقيقة، وكان أبي يقول: ذلك شرك».

وفي صحيح عاصم عنه عليه السلام، قلت له: أيؤخذ الدم فيلطّخ به رأس الصبيّ؟ فقال: «ذلك شرك»، قلت: سبحان الله شرك؟ فقال: «لِمَ لم يكن ذاك شركاً؛ فإنّه كان يُعَمل في الجاهليّة، ونُهِي عنه في الإسلام».[1]

لم أجد المسألة عاجلاً في كلام الأصحاب حتّى أعرف نظرَهم فيها، وأنّهم يلتزمون بالحرمة أم لا؟ ولكن لا معدل عن الروايتين، قال بهما قائل أملا. نعم، لايتعدّى من الصبيّ إلى الرجل وإن لم يبعد إلحاق الصبيّة بالصبيّ. وجه الأوّل أنّ المنهيّ هو عمل الجاهليّة وهو غير معلوم بحدوده، فلابدّ من الأخذ بما في الروايتين. ووجه الثاني عدم الفرق بين الصبيّ والصبيّة عند العرف، فلاحظ، والله العالم.

### ٤٧٧. لطم الخدّ في المصيبة

سبق ذكر ما يدلّ على حرمته في حرف «خ» من هيأة «الخمش»، فراجع.

### ٤٧٨. ملاعبة الزوجين عند المميّز

لايبعد حرمة ملاعبة الزوجين بوجه غير متعارف عند حضور ناظر مميّز، فضلاً عن بالغ ولو كان ابنهما، وسنذكر دليله في عنوان «الاستئذان» لكن لا بعد في جوازها عند زوجته الثانية مثلاً، وكذا يمكن القول بجواز التقبيل بمحضر من أمّه أو أمّها العجوزة البالية، فلاحظ. و أمّا التقبيل والمصافحة، بل المعانقة مع الزوج أو الزوجة حين السفر ذهاباً وإياباً بغير شكل شهوانيّ، فالظاهر جوازه؛ لأصالة البراءة.

---

١. المصدر، ج١٥، ص١٥٧.

### ❐ اللعب بالشطرنج

تقدّم بحثه في هيأة «الشطرنج» في حرف «ش»، فراجع.

### ❐ اللعب بالنرد والأربعة عشر

في صحيح معمّر عن الرضا عليه السلام: «النرد والشطرنج والأربعة عشر[١] بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه، فهو ميسر».[٢]

أقول: وحيث إنّ اللعب بالشطرنج كما مرّ ـ حرام، فيستنتج من الرواية حرمة اللعب بالنرد والأربعة عشر أيضاً، وقد دلّت على حرمة النرد روايات أُخَر، لكن أسنادها لاتخلو عن خلل، ولكن استفادة الحرمة من دون المراهنة من الرواية محلّ نظر.[٣] وأمّا تحديد هذه الأمور الثلاثة موضوعاً ـ على وجه دقيق، فلابدّ من مراجعة من هو عارف بها.

### ❐ اللعب بالغلام

سيأتي بحثه قريباً في عنوان «اللواط».

### ❐ اللعن في الجملة

في صحيح الثمالي، قال: سمعت الباقر عليه السلام يقول: «إنّ اللعنة إذا خرجت من فيِّ صاحبها، تردّدت فيما بينهما، فإن وجدت مساغاً وإلّا رجعت على صاحبها».[٤]

ظاهر اللعن في عرف المتشرّعة حرمة ما يلعن لاجله إلّا فيما قامت القرينة على خلافه، فرجوع اللعن على اللّاعن دليل على حرمة لعن غير المستحقّ، فتأمّل.

---

١. قد تعرّض صاحب مجمع البحرين في مادّة «عشر» وصاحب الجواهر في شرح كتاب الشهادات من الشرائع تفسير «الأربعة عشر»، فلاحظ.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٤٢.

٣. لعلّ كلمة «قومر» تدلّ على المراهنة وهي حرام، فحرّم كلّ ما فيه المراهنة.

٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٣.

ثمّ إنّ الذي لايستحقّ اللعن هو المسلم أو المؤمن الذي لم يلعن أوّلاً، وإلّا فيجوز لعنه انتصاراً وانتقاماً، كما مرّ. وهل المتجاهر بالفسق يستحقّ اللعن أم لا؟ فيه تردّد وإن كان الأظهر أن المبتدِع يستحقّه.

### ٤٧٩. الإلقاء في التهلكة

قال الله تعالى: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».[١]

أقول: الظاهر رجوع النهي إلى الإفراط في الإنفاق حتى يصبح لا مال له، فيهلك.

ويحتمل شموله للتفريط فيه أيضا؛ فإنّ الجهاد إذا لم ينفق فيه حسب الحاجة، كان للمسلم تهلكة في دينه ودنياه.

ولايبعد القول بشمول النهي أكثر من هذا وهو إلقاء النفس في التهلكة من أيّ سبب كان، والتهلكة كلّ ما كان عاقبته إلى الفناء والهلاك، كما قيل.

### □ إلقاء السمّ في بلاد المشركين

في رواية السكوني الضعيفة عن الصادق عليه السلام، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «نهى رسول‌الله أن يُلقَى السمُّ في بلاد المشركين».[٢]

ذهب جماعة إلى تحريمه. وذهب جمع إلى الكراهة لأجل ضعف الرواية.

نعم، إذا استلزم إلقاء السمّ المذكور قتل الأطفال والنساء وغيرهما ممّن يحرم قتله من المشركين، حرّم جزماً في غير فرض الاضطرار في حالة الحرب.

### ٤٨٠. إلقاء المحرم الحلمة عن البعير

قال الصادق عليه السلام في الصحيح: «إن ألقى المحرمُ القرادَ عن بعيره، فلا بأس، ولايُلقي الحلمة».

---

١. البقرة (٢): ١٩٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٦.

وفي صحيح آخر: «إنّ القراد ليس من البعير والحلمة من البعير».[١]
وإن شئت البحث في تفسير لفظة «الحلمة» وفهم ذلك الحيوان، لاحظ الحدائق الناضرة للمحدّث البحراني﵀ وإن كان كلامه غير خال عن شيء.[٢]

### ٤٨١. إلقاء المحرم القملة من بدنه

يدلّ على حرمته جملة من الروايات بعضها معتبر سنداً، فلاحظ.[٣]
وتجويز سيّدنا الأستاذ الخوئي إيّاه غير قويّ.

### ❐ إلقاء ما في البطن

في معتبرة إسحاق: قلت لأبي‌الحسن﵇: المرأة تخاف الحبل، فتشرب الدواء، فتلقي ما في بطنها؟ قال: «لا»، فقلت: إنّما هو نطفة؟ فقال: «إنّ أوّل ما يخلق نطفة».[٤]
أقول: الإلقاء المذكور حرام بأيّ سبب كان، ولا فرق أيضاً بين كونه من الحامل وغيرها وهو واضح، وقد ذكرناه في حرف «س» ولاحظ أيضاً كتابنا الفقه و مسائل طبيّة».
ومنه يظهر حرمة ما اشتهر من العمل المسمّى بـ«كورتاژ» عند الأطبّاء.
قال المحقّق﵀ في ديات الشرائع: «ولو ألقت المرأة حملها مباشرةً أو تسبيباً، فعليها دية ما ألقتها، ولا نصيب لها من هذه الدية».
وقال صاحب الجواهر في شرحه:

> بلا خلاف ولا إشكال في ثبوت الدية عليها، بل وفي عدم إرثها أيضاً مع العمد، وقد سمعت التصريح به في صحيح أبي‌عبيدة عن الصادق﵇ ... ونحوه غيره؛ مضافاً إلى العمومات. وأمّا الخطأ، فقد عرفت الكلام فيه في كتاب المواريث.

---

١. المصدر، ج٩، ص١٦٥.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٥، ص٥١٠.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٦٣ و ١٦٥.
٤. المصدر، ج١٩، ص١٥، و ج٢٩، ص٢٥ (في نسخة الكمبيوتر).

وقال المحقّق: «ولو أفزعها مفزع، فألقته، فالدية على المفزِع»، وفي الجواهر: «بلا خلاف ولا إشكال؛ للعمومات، وللنصوص المتقدّمة».[١]

أقول: دية الجنين حسب مراتب عمره مختلفة، والمسألة ذات تفصيل، لا مجال لتقريره هنا.[٢]

**تتمّة**

إذا تعمّد متعمّد في إلقاء الجنين وإجهاضه بعد تعلّق الروح به، و فرض حياته حياة إنسانيّة ـ هل يثبت القود على المتعمّد؟

في الشرائع و الجواهر:

ولو ولجت فيه (الجنين) الروح، فديته كاملة للذكر، ونصف للأنثى، في الحرّ المسلم والذمّيّ بلا خلاف ولا إشكال، لما سمعته من النصوص المعتضدة بالعمومات.،[٣]

فتجب الكفّارة هنا مع مباشرة الجناية بلا خلاف ولا إشكال؛ لتحقّق موجبها.[٥]

و قال في محلّ آخر: ـ ولو ضربها (أي الحامل) فألقته، فمات عند سقوطه، فالضارب قاتل يقتل إن كان عمداً.

وفي الجواهر: لتحقق موضوع القصاص فيه و هو إزهاق الروح المحترمة... ويضمن الدية في ماله إن كان شبيهاً (بالعمد) ويضمنها العاقلة إن كان خطاءً... وتلزمه الكفّارة؛ لتحقّق موضوعها وهو قتل الإنسان الكامل... .[٦]

أقول: فظهر أنّ الجنين الذي ولجته الروح إن مات خارج الرحم، يثبت به القصاص في فرض العمد كغيره؛ عملاً بعمومات القرآن والسنّة، أو إطلاقاتهما. وأمّا إذا قتل في الرحم، فالدية الكاملة، سواء أكان عمداً أو سهواً، وذلك لأجل الأحاديث الواردة في

---

١. جواهر الكلام، ج٤٣، ص٣٧٤.
٢. راجع: الوافي، ج٩.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء.
٤. جواهرالكلام، ج٤٣، ص٣٦٤.
٥ـ المصدر، ص٣٦٦.
٦. المصدر، ص٣٨١.

المقام ولا خلاف فيه، كما نقله صاحب الجواهر.

ومن هنا تعرف بالنظر الدقيق فيما ذكرناه في كتابنا الفقه ومسائل طبيّة اشتباه المؤلّف وخلطه بين القسمين، ولاحظ تفصيل البحث في ذلك الكتاب،[1] والله الهادي.

### ❐ تلقّي الركبان والقوافل للاشتراء

قد سبق في عنوان «الاشتراء» في اشتراء ما يتلقّى فى حرف «س» أنّ ما دلّ على حرمته ضعيف.

### ❐ تلقين الحاكم أحد الخصمين

قال المحقّق في الشرائع: «لايجوز للحاكم أن يلقّن أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه، و (كذا لايجوز) أن يهديه لوجوه الحجاج؛ لأنّ شرع ذلك يفتح باب المنازعة وقد نصب لسدّها...».

وقال الشارح العلّامة في ضمن كلامه في الجواهر:

> لايندرج في الفرض تلقينه بعد العلم بكونه على الحقّ؛ إذ هو من المعاونة على البرّ و إن كان فيه فتح لباب المنازعة؛ إذ لا دليل على حرمته مطلقاً أو من القاضي في جميع الأحوال ... ثمّ إنّ الظاهر اختصاص الحكم بالمزبور، أمّا غيره، فلا دليل على حرمة التلقين عليه بعد فرض عدم العلم بفساد الدعوى، بل إن لم يكن إجماع في القاضي أمكن المناقشة في تحريمه عليه، فضلاً عن غيره... .[2]

ومنه يظهر حرمة تلقين المدّعين دعوى باطلة وحمايتهم من قبل المحامين إذا علموا فساد الدعوى؛ فإنّه إعانة على الظلم، وقد شاع هذا العمل المحرّم اليوم بين الناس.

ثمّ إنّه على فرض حرمة التلقين على الحاكم هل يحرم التلقّي والتلقّن على المترافع أم لا؟ فيه وجهان، ولا كثير بعد في الأوّل كما لايخفى على المتأمّل.

---

١. الفقه و مسائل طبية، ج١، ص٦٠ ـ ٦٢ (المطبوع في عام ١٤٢٤ هـ، ق = ١٣٨٢ هـ، ش).

٢. جواهر الكلام، ج٤٠، ص١٤٣ و ما بعدها.

### ٤٨٢. لمس غير المحارم

في رواية غير معتبرة سنداً عن الباقر عليه السلام: «ما من أحد إلّا ويصيب حظّاً من الزنا، فزنا العينين النظر، وزنا الفم القبلة؛ وزنا اليدين اللمس صدق الفرج ذلك أو كذب».[١]

وفي صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: «لا، إلّا من وراء الثوب».[٢]

أقول: المستفاد من صحيح أبي‌بصير بضميمة الفهم العرفي أو الذوق المتشرّعي أمور:

١. حرمة لمس الأجنبيّة بأيّ موضع من بدنه أيّ موضع من بدنها.

٢. حرمة لمس الأجنبيّ على الأجنبيّة كذلك.

٣. جواز لمس المحارم سوى العورة و كذا غمز بدنهم بلا شهوة.

ولاحظ عنوان «الغمز» في ما سبق.

### ❐ اللمز

قال الله تعالى: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ...» وقال الله تعالى في سورة الحجرات: «وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ».[٣]

أقول: لم يثبت تفسير اللمز تفسيراً معتبراً بما هو محكوم بحكم جديد غير ما مرّ ويأتي في المحرّمات، الله العالم.

### ٤٨٣ و ٤٨٤. اللواط

اللواط في اللغة ـ: الإلصاق والإلزاق، فهو لايلزم الدخول، كما لا يخفى. ونحن فصّلنا القول في اللواط بمعنى الإدخال، والثقب في حرف «أ» و هنا نقول:

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٣٨.

٢. المصدر، ص ١٥١.

٣. الحجرات (٤٩): ١١.

قال المحقّق و صاحب الجواهر في كتاب الحدود:[١]

(أمّا اللواط، فهو و طء الذكران) من الآدميّ (بإيقاب وغيره)، واشتقاقه من فعل قوم لوط، وحرمته من ضروريّ الدين فضلاً عمّا دلّ عليه في الكتاب المبين، و سنّة سيّدالمرسلين وآله الطيّبين الطاهرين... .

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كان ينبغي لأحد أن يرجم مرّتين لرجم اللوطيّ».

وفي آخر عنه: «اللواط ما دون الدبر، والدبر هو الكفر...»، وسأله حذيفة عن اللواط؟ فقال: «بين الفخذين». وسأله عن الوقب؟ فقال: «ذلك الكفر بما أنزل الله على نبيّه صلى الله عليه وآله».

والمراد بالإيقاب على ما في المسالك إدخال الذكر ولو بعض الحشفة....

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّ إطلاق اللواط على غيره من التفخيذ أو الفعل بين الأليتين من المجاز، وإدراج المصنّف له في تعريفه تبعاً للنصوص التي: منها: ما سمعته بل ربّما كان الظاهر من بعضها كونه المراد من اللوطيّ. وكيف كان (فكلاهما لايثبتان إلّا بالإقرار أربع مرّات) الذي قطع به الأصحاب....

وإن لم يكن إيقاباً، كالتفخيذ، وبين الأليتين، فحدّه مائة جلدة ...، بل في المسالك هو المشهور، وعليه سائر المتأخّرين، بل عن صريح الانتصار، وظاهر الغنية الإجماع عليه؛ للأصل والاحتياط، وخبر سليمان بن هلال المنجبر بما عرفت عن الصادق عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل؟ فقال: «إن كان دون الثقب، فالحدّ. وإن كان ثقب، أقيم قائماً ثمّ ضرب بالسيف». الظاهر في كون المراد من الحدّ فيه الجلد، (وقال في النهاية: يرجم إن كان محصناً، ويجلد إن لم يكن)، بل في المسالك حكاية عن القاضي وجماعة جمعاً بين الروايات السابقة المشتملة على أنّ حدّه حدّ الزاني، و بين ما دلّ على قتله بحمل الأوّل على غير الموقب. والثاني عليه، عن المختلف نفى البأس فيه.

(والأوّل أشبه، ويستوي فيه الحرّ والعبد، والمسلم والكافر)، مع عدم كون الفاعل والمفعول مسلماً و إلّا قتل، كما عرفت (والمحصن وغيره، ولو تكرّر منه الفعل وتخلّل الحدّ منه مرّتين، قتل في الثالثة. وقيل: في الرابعة وهو أشبه، وأحوط في الدما، وقد سبق

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٧٤، ما بين القوسين عبارة الشرائع و غيره عبارات صاحب الجواهر قدس سره.

الكلام فيه في الزنا الذي يظهر من غير واحد الإجماع على عدم الفرق بينه وبين ما هنا في ذلك، مضافاً إلى ما في الغنية من الإجماع أيضاً، فيخصّ به حيئذ ما دلّ على قتل أرباب الكبائر في الثالثة، والله العالم.

أقول: إذا عرفت هذا، فإليك روايات المسألة:

الرواية الأولى: قال الباقر عليه السلام في موثّقة زرارة: «الملوّط حدّه حدّ الزاني».[1]

الظاهر أنّ «الملوِّط» اسم فاعل من التفعيل وليس باسم مفعول من الثلاثي المجرّد، فمعناه أنّ حدّ اللاطيّ حدّ الزاني.

الرواية الثانية: عن محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخطّ رجل أعرفه إلى أبي‌الحسن عليه السلام، وقرأت جواب أبي‌الحسن عليه السلام بخطّه: هل على رجل لعب بغلام بين فخذيه حدّ؟ فإنّ بعض العصابة روى أنّه لا بأس بلعب الرجل بالغلام بين فخذيه. فكتب: «لعنة الله على من فعل ذلك». وكتب أيضاً ـ هذا الرجل ولم‌أر الجواب ـ: ما حدّ رجلين نكح أحدهما الآخر طوعاً بين فخذيه ما توبته؟ فكتب: «القتل»، و ما حدّ رجلين وُجدا نائمين في ثوب واحد؟ فكتب «مائة سوط».[2]

الرواية الثالثة: في صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام: «إذا أُخِذ الرجل مع غلام في لحاف مجرّدين، ضرب الرجل وأدّب الغلام».[3]

وهذا مباحث كما تأتي:

المبحث الأوّل: أنّ الرواية الأولى والثالثة لا إشكال فيهما سنداً. وأمّا الثانية، فطريق الشيخ إلى الحسين صحيح على المشهور في المشيخة، وعندي غير معتبر، وقول الحسين الثقة: «و قرأت جواب أبي‌الحسن بخطّه» يكفي لإثبات قول الإمام عليه السلام. وقوله: «ولم أر الجواب» يضعّف اعتبار الجملات الباقية؛ لاحتمال جعلها من الرجل السائل؛ فإنّه مجهول الحال، وبالجملة هي غير ثابتة من الإمام عليه السلام.

المبحث الثاني: أنّ مضمون الرواية الثالثة قد مرّ بشكل مفصّل في حرف «ج» في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤١٦.

٢. المصدر، ص٤١٧.

٣. المصدر، ص٤٢١.

عنوان «الجمع» فراجع.

المبحث الثالث: لا بعد في شمول إطلاق الرواية الثانية لصورة اللعب بفخذ الغلام من وراء الثياب أيضاً؛ لعدم ما يوجب صرف إطلاقه إلى خصوص فرض خلع الثياب فتأمّل.

المبحث الرابع: الظاهر عدم خصوصيّة في الفخذ وانسحاب الحكم إلى تمام بدن الغلام، فافهم، بل يمكن أن يقال بحرمة مطلق اللعب الحيواني مع الأجنبيّات والغلمان؛ اعتماداً على مذاق المتشرّعة الكاشف عن نظر الشارع.

المبحث الخامس: شمول الرواية الأولى للمقام غير ظاهر؛ لقوّة انصراف اللواط إلى الدخول، فالمراد بالملوِّط هو الموقب، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك.

المبحث السادس: لولا قطع الأصحاب باعتبار أربع مرّات في الإقرار، لأمكن المناقشة فيه؛ لعدم قيام دليل معتبر عليه في المقام، فتأمّل.

المبحث السابع: لا دليل يعتمد عليه في إثبات الحدّ جلداً كان أو قتلاً. وإن قيل بالتعزير في غير مورد صحيح أبي‌بصير، لم يكن بعيداً عن الصواب.

المبحث الثامن: هل الإجماع المنقول المتقدّم ذكره، يوجب تقييد ما دلّ على قتل أرباب الكبائر ـ سوى الزنا ـ في الثالثة أو يلحق المقام بالزنا بقتل المرتكب في الرابعة أم‌لا؟ فيه تردّد، والأشبه بأصولنا الثاني. ثمّ لا شكّ في عدم الفرق في الحكم المذكور وخباثته بين الفاعل والمفعول، كما في الزنا وإتيان الذكران.

## ٤٨٥. اللهو

قال الله تعالى: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ ٱللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولـئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ».[1]

قال بعض السادة المفسّرين:

اللهو ما يشغلك عمّا يهمّك، ولهو الحديث الذي يلهي عن الحقّ بنفسه، كالحكايات

---

١. لقمان (٣١): ٦.

الخرافيّة، والقصص الداعيّة إلى الفساد والفجور، أو بما يقارنه، كالتغنّي بالشعر، أو بالملاهي، و المزامير، والمعازف، فكلّ ذلك يشمله لهو الحديث.

وفي حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام عدّ الاشتغال بالملاهي من الكبائر.[١]

وفي صحيح عنبسة عن الصادق عليه السلام: «استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع».[٢]

وفي موثّقة زرارة عنه عليه السلام: أنّه سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلث؟ فقال: «أرأيتك إذا ميّز الله الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟ قال: مع الباطل قال: «فلا خير فيه».[٣]

أقول: لايستفاد من الآية الكريمة حرمة اللهو من حيث إنّه لهو، بل اللهو المضلّ عن سبيل الله الموجب لأخذ آيات الله هزواً.

والرواية الأخيرة أيضاً لاتدلّ على الحرمة؛ لعدم دليل معتبر على حرمة الباطل؛ ونفي الخيريّة يجامع الكراهة أيضاً.

وأمّاالثانية: ففي استفادة الحرمة منها تردّد بل منع والمتن غيرمفهوم بنحو واضح، وإلّا كانت رؤية اللهو أيضاً تنبت النفاق، ثمّ إنّه لم يرد في الزنا و القتل و سائر الكبائر الموبقة أنّها تنبت النفاق، فكيف اللهو ينجرّ إلى إنكار الخالق قلباً؟ والمتيقّن من الرواية الأولى هو حرمة ما يصدّ الإنسان عن ذكر الله. وبالجملة، المحرّم هو عنوان الاشتغال بالملاهي.

واعلم، أنّ الروايات في الموضوع كثيرة غير أنّ في أسنادها ضعفاً، فلذا أهملنا نقلها، والله العالم بأحكامه.

### مبلغ المسألة في الفقه

في الشرائع و الجواهر:

لا خلاف ولا إشكال في أنّ اللعب بآلات القمار كلّها حرام، كالشطرنج، والنرد...

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٦١.

٢. المصدر، ج١٢، ص٢٣٦.

٣. المصدر، ص٢٣٨.

والأربعة عشر وهي قطعة من خشب فيها حفر في ثلاثة أسطر، ويجعل في الحفر حصىً صغارٌ مثلاً للعب وغير ذلك، كالخاتم الذي يلعب به في زماننا، ونحوه، سواء قصد الحذق، أو اللهو، أو القمار.

لا خلاف أيضاً في أنّ العود والصنج وغير ذلك من آلات اللهو حرام، بمعنى أنّه يفسق فاعله، ومستمعه بل الإجماع بقسميه عليه.[١]

قال الشيخ الأنصاريّ ﷺ في مكاسبه:

لكنّ الإشكال في معنى اللهو؛ فإنّه إن أريد به مطلق اللعب، كما يظهر من الصحاح و القاموس، فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور والسيرة؛ فإنّ اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائيّ، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على إلاطلاق.

نعم، لو خصّص اللهو بما يكون من بطر، وفسّر بشدةّ الفرح كان الأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص، والتصفيق، والضرب بالطشت بدل الدفّ، وكلّ مايفيد فائدة آلات اللهو. ولو جعل مطلق الحركات التي لايتعلّق بها غرض عقلائيّ مع انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمته تردّد... .

وأخيراً إليك جملات من كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه):

لا خلاف بين المسلمين قاطبةً في حرمة اللهو في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام ... الثالثة: الأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالّة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ... وفيه أنّ هذه الروايات إنّما تدلّ على حرمة قسم خاصّ من اللهو، أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف، واستعمالها في ذلك، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين بحيث يعدّ منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين، وإنّما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق، وواضح أنّ هذه الأخبار لاتدلّ على ذلك ... والحاصل أنّه لا دليل على حرمة اللهو على وجه الإطلاق، وممّا ذكرناه ظهر أيضاً إنّا لا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنّف من تقوية حرمة الفرح الشديد.[٢]

أقول: نحن وإن لم نحصّل تواتر الأخبار وقطعيّة الإجماع كما لم نحصّل من الكتاب

---

١. جواهر الكلام، ج١، ص٤٣ (كتاب الشهادات).

٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٤٢٠-٤٢٣.

والسنّة المعتبرة ما يعتمد عليه غير أنّه لايمكن الفتوى بجواز مطلق اللهو؛ إذ لا أقلّ من حكاية كلمات الفقهاء من مذاق الشرع، و مبغوضيّة الأمور المذكورة عنده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا إطلاق ولا عموم يعتمد عليهما، وحينئذ، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من أفراد اللهو ومصاديقه والحكم بحرمتها على نحو الاحتياط الواجب، وإليك ذكر بعضها ممّا أذكر عاجلاً:

١. ضرب الطنبور مطلقاً.

٢. الدفّ، وضرب الطبل، لكنّ في غير ما تعارف استعمالها في مواقع التعزية والحرب على اختلاف رسوم البلاد، بل لا يبعد جواز الدفّ في الأعراس والختان؛ لعدم إجماع على منعه، كما عرفت، وما ذكره العلّامةﷺ من العموم، قد عرفت فقده.

٣. الرقص. ولكن من يقول بجواز رقص الزوجة لزوجها أو عند النساء من دون تهييج لم يكن ملوماً ومدفوعاً بدليل قويّ، ويحتمل جوازه للرجال عند الرجال، في بعض الأيّام لا دائماً، ولا اتّخاذه شغلاً.

٤. التصفيق إذا كان بداع شهوانيّ صرف. وأمّا إذا كان بداع عقلائيّ غير شهوانيّ، فالأظهر عدم حرمته، ويحتمل جوازه مطلقاً و هو الأظهر.

٥. استعمال آلات اللهو المعروفة في زماننا، ونظائرها ممّا ستحدث.

٦. استماع الأصوات الصادرة من الآلات المذكورة بمعونة فعل الإنسان؛ لإجماع الجواهر، ورواية عنبسة المقتدّمين. وهل يلحق بالاستماع النظر فيالمنظورات، كما في الرقص؟ فيه وجهان. وحيث إنّا لم نطمئنّ بدلالة الرواية علىالحرمة، ولا بحكاية الإجماع المذكور عن رضى المعصوم، أو عن دليل لو وصل إلينا لكان معتبراً ومقبولاً، لانجزم بحرمة النظر و الاستماع المذكورين، والله سبحانه تعالى العالم بأحكامه.

# «م»

## ٤٨٦. التمثيل

في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّةً، دعاهم، فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: سيروا بسم‌الله... ولاتغلّوا، ولا تمثّلوا، ولاتغدروا ...».[1]

وفي رواية عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «من أحدث حدثاً أو آوى محدِثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لايقبل منه صرف ولا عدل». قيل: يا رسول‌الله، ما الحدث؟ قال: «من قتل نفساً بغير نفس، أو مثّل مثلةً بغير قَوَد، أو ابتدع بدعةً بغير سنّة، أو انتهب نهبةً ذات شرف». فقيل: ما العدل؟ قال: «الفدية»، قيل: ما الصرف؟ قال: «التوبة».[2] ولكن في سندها مجاهيل.

وفي الشرائع:

«ولايجوز التمثيل بهم». وفي الجواهر: بقطع الأناف والأذان ونحو ذلك في حال الحرب بلا خلاف أجده فيه، كما سمعته من النهي عنه في النصوص السابقة، مضافاً إلى ما عن عليّ عليه السلام عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لاتجوز المثلة ولو بالكلب العقور». وإلى مخافة استعمالهم إيّاها مع المسلمين، بل مقتضى النصوص وأكثر الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيره، وبين ما بعد الموت وقبله، بل لا فرق أيضاً بين ما لو فعلوا ذلك بالمسلمين وعدمه وإن كان مقتضى قوله تعالى: «**الْحُرُماتُ قِصاصٌ**» الجواز، لكن

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٣.

٢. المصدر، ج١٩، ص١٨.

إطلاق النصّ والفتوى يقتضي عدمه.[١]

أقول: ويمكن إلحاق غير حال الحرب بها بطريق أولى. نعم، لا يبعد الجواز؛ انتصاراً أو انتقاماً، كمن مثّل مسلماً ثمّ مثّل به لما مرّ في بحث «السبّ».

وإطلاق دليل المنع لايعارضه ضرورة عدم تعارض بين الأدلّة المشتملة على الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأوّليّة، و بين المشتملة عليها لها بعناوينها الثانويّة تأخير كلام الجواهر مردود إليه.

قال المحقّق في قصاص الشرائع: ولايقتصّ (القاتل) إلّا بالسيف، ولايجوز التمثيل به، بل يقتصر على ضرب عنقه ولو كانت جنايته بالتغريق أو بالتحريق أو بالمثقل أو بالرضخ. وعقّبه في الجواهر:[٢] وفاقاً للأكثر، كما في المسالك، بل المشهور كما في غيرها، بل في محكيّ الخلاف إجماع الفرقة وأخبارهم على أنّه إذا قتل غيره بما فيه القود من السيف والحرق والخنق...؛ فإنّه لا يستفاد منه إلّا بحديدة، ولا يقتل مثل ما قتله، وهو الحجّة بعد النهي في أخبار كثيرة عن المثلة به[٣] و أنّها لاتجوز في الكلب العقور، أنّها من الإسراف في القتل المنهيّ عنه ... .

أقول: لانقبل ما قالوه في فرض الانتقام و يكفي في رده قوله تعالى: والحرمات قصاص.

## □ مدح من لايستحقّ المدح

حرمه بعض الفقهاء العظام وقد تعرّض له شيخنا الأنصاري﵀ في مكاسبه، والأظهر عدم حرمته بعنوانه، وما استدلّ له ضعيف، ومن أراد التفصيل، فعليه بشروح المكاسب.

## □ مدّ العينين إلى ما متّع به الكفّار

قال الله تعالى: «وَلاتَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الحَياةِ اَلدُّنْيا

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٦٢. (الطبعة القديمة).

٢. المصدر، ج٤٢، ص٢٩٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، الباب ٦٢ من أبواب القصاص في النفس، و مستدرك الوسائل، الباب ٥١ من أبواب القصاص في النفس.

لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقىٰ».[١]

وقال الله تعالى: «لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ وَلاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ».[٢]

والظاهر أنّ المراد بالمنهيّ عنه هو التعلّق النفسي والرغبة والميل. وأمّا النهي، فيحتمل أن يكون مختصّاً بالنبيّ ﷺ كما عن بعض المتكلّمين، ويحتمل أن يكون إرشاديّاً غير مولويّ، فيعمّ الجميع، ويحتمل أن يكون مولويّاً متعلّقاً بالجميع، ولعلّ الأوسط أوسط بقرينة قوله تعالى: «وَلاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ» في الآية الثانية؛ فإنّ النهي فيه إرشاديّ.

### □ المراء

قال العلّامة المجلسي ﷺ:

المراء: الجدل. ويظهر من الأخبار أنّ المذموم منه هو ما كان الغرض فيه الغلبة، وإظهار الكمال، والفخر، أوالتعصّب، وترويج الباطل.

وأمّا ما كان لإظهار الحقّ، ورفع الباطل، ودفع الشبهة عن الدين، وإرشاد المضلّين، فهو من أعظم أركان الدين، لكن التمييز بينهما في غاية الصعوبة والإشكال، وكثيراً ما يشتبه أحدهما بالآخر في بادئ النظر، وللنفس فيه تسويلات خفيّة لايمكن التخلّص منها إلّا بفضل الله تعالى.[٣]

أقول: لم أجد رواية معتبرة سنداً ودلالةً على حرمة المراء، بل المستفاد من بعض الروايات جواز قليله. ففي صحيح أبي‌ولّاد عن الصادق ﷺ: «كان عليّ بن‌الحسين ﷺ يقول: إنّ المعرفة بكمال دين المسلم تركه التكلّم فيما لايعنيه، وقلّة المراء، وحلمه، وصبره، وحسن خلقه»،[٤] بل لعلّ المستفاد منه جواز مطلق المراء، وعليه، فلا بدّ من القول بحرمة المراء من إحراز صدق عنوان محرّم آخر عليه.

---

١. طه (٢٠): ١٣١.

٢. الحجر (١٥): ٨٨.

٣. بحارالأنوار، ج٢، ص١٢٧.

٤. المصدر، ص١٢٩.

### ٤٨٧. مراء المعتكف

وفي صحيح الحذّا: «المعتكف لايشمّ الطيب، ولا يتلذّذ بالريحان، ولايماري، ولايشتري، ولايبيع».

قال صاحب العروة:

المماراة أي المجادلة على أمر دنيويّ، أو دينيّ بقصد الغلبة، وإظهار الفضيلة. وأمّا بقصد إظهار الحقّ وردّ الخصم من الخطأ، فلا بأس به، بل هو من أفضل الطاعات، فالمدار على القصد والنيّة. وقيل: إنّ المراء لايكون إلّا اعتراضاً بخلاف الجدال؛ فإنّه يكون ابتداء أو اعتراضاً.

### ٤٨٨. مسّ الطيب للميّت المُحرِم

في رواية سماعة المضمرة، قال: سألته عن المحرم يموت؟ فقال: «يغسّل، ويكفّن بالثياب كلّها، و يُغطّى وجهُه، ويُصنَع به كما يُصنَع بالمحلّ غير أنّه لايمسّ الطيب».

والرواية ضعيفة سنداً، لكن يدلّ على الحكم المذكور صحيح ابن سنان، و صحيح ابن مسلم، وغيرهما.[١]

### ٤٨٩. مسّ الحيوان غير الأهلي في الحرم

في صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن ظبي دخل الحرم؟ قال: «لايؤخذ ولايمسّ، إنّ الله تعالى يقول: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»».[٢]

أقول: التعليل يدلّ على شمول الحكم لعموم الحيوانات إن دخلت الحرم، مع أنّه لا خصوصيّة للظبي في مثل المقام ظاهراً، لكنّ في حرمة مجرّد المسّ غير المشتمل على الأخذ نظر؛ فإنّه لاينافي أمنه، فلعلّ عطفه قوله: «ولا يمسّ» على قوله: «لايُؤخَذ»

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٦٩٦ و ٦٩٧.

٢. المصدر، ج٩، ص٢٣١.

عطف تفسير على أنّ الآية بظاهرها لاتشمل الحيوانات، ولا أقلّ من الانصراف إلى الإنسان.

وفي صحيح معاوية أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن طيرٍ أهليّ أقبل فدخل الحرم؟ فقال: «لا يمسّ؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»».[1]

أقول: الظاهر أنّ المراد من المسّ هو الأخذ والتسلّط أو مع إضافة مسّه الموجب لإيذائه ولو بدون التسلّط، والله العالم.

## ٤٩٠. مسّ كتابة القرآن على غير المتوضّئ

المشهور المدّعى عليه الإجماع كما قيل ـ حرمته، والاستدلال عليها بقوله تعالى: «لا يَمَسُّهُ إِلّا المُطَهَّرُونَ» ضعيف؛ لعدم معلوميّة رجوع الضمير إلى القرآن دون الكتاب المكنون، هذا مع أنّ الجملة خبريّة لا إنشائيّة، كما أنّ حمل المطهّر على المتوضّئ المتطهّر غير ظاهر، فلاحظ.

نعم، تدلّ عليها رواية أبي بصير، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عمّن قرأ في المصحف وهو على غير وضوءٍ؟ قال: «لا بأس، ولا يمسّ الكتاب».[2]

أقول: الظاهر من الكتاب هو المكتوب، أي خطّ القرآن، لا جلده وورقه، ثمّ الظاهر منه حرمة مسّ آيات القرآن وإن كانت في كتاب آخر، وهذا ممّا يفهم منه عرفاً. وفي سند الرواية الحسين بن المختار، وفي وثاقته تردّد، ويمكن أن تجعل الروايات غير المعتبرة مؤيّدة لهذه الرواية، فتكون كافية للحكم، فتأمّل. وهنا مسائل نشير إليها ذيلاً:

المسألة الأولى: لايلحق بالقرآن أسماء الله تعالى، فضلاً عن أسماء الأنبياء والائمّة عليهم السلام إذا لم يكتب بقصد القرآن؛ لعدم دليل عليه.

نعم، الاجتناب عن مسّها ومسّ أبدانهم و مسّ الكعبة والضرائح وغيرها من المقدّسات من غير وضوءٍ نوع تأدّب، لكنّه غير الحكم الإلزامي الفقهيّ.

---

١. المصدر. و قوله: «طير أهليّ» محتاج إلى بحث.

٢. المصدر، ج١، ص٢٦٩.

المسألة الثانية: في شمول الحكم لمسّ القرآن بالشعر تردّد، ولعلّ الأشبه هو الجواز.

المسألة الثالثة: الحكم ثابت في جميع أنواع الخطوط حتى المهجور منها؛ للإطلاق. نعم، لايشمل ترجمة القرآن بسائر اللغات.

المسألة الرابعة: لايجوز للمحدث كتابة القرآن بأصبعه على الأرض ونحوها؛ لصدق المسّ؛ خلافاً لصاحب العروة وغيره.

المسألة الخامسة: قال صاحب العروة: «وأمّا الكتب على بدن المحدث وإن كان الكاتب على وضوء، فالظاهر حرمته؛ خصوصاً إذا كان بما يبقى أثره».

أقول: الأقوى الجواز؛ لعدم صدق المسّ على الفرض، وهنا فروع أُخر مذكورة في العروة يعرف الحكم فيها ممّا قلنا، والله الهادي.

### □ مسّ أسماء الله على الجنب

في موثّقة عمّار أو حسنته عن الصادق عليه السلام: «لايمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله تعالى، ولايستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله، ولا يجامع وهو عليه، ولا يدخل المخرج وهو عليه».[1]

وفي السند أحمد بن محمّد بن الوليد الذي قيل فيه: «إنّه مجهول»، ولعلّ المشهور أنّه حسن، لاتضرّ جهالته بالسند، أو أنّه مجرّد شيخ إجازة، فالرواية حجّة؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي.

وفي معتبرة إسحاق، قال: سألته عن الجنب والطامث يمسّان أيديهما الدراهم البيض؟ قال: «لا بأس».

وعن الشيخ الطوسي رحمه الله: «يعني إذا لم يكن عليها اسم الله».

أقول: هذا الاحتمال مرجوح جدّاً: إذ الظاهر أنّ السؤال سيق لأجل مسّ اسم الله تعالى. وعليه يحمل النهي في الرواية الأولى على الكراهة جمعاً. على أنّ استفادة الحرمة من الرواية نفسها تحكّم؛ فإنّ السياق يمنع عن ظهور النهي فيها عن المسّ

---

١. المصدر، ص٢٣٣ و ٤٩٢.

المذكور في الحرمة. ويزيد سيّدنا الحكيم﵀ في مستمسكه:

نعم، قد تحقّق أنّ الدراهم المسكوكة في عصر الأئمّة﵈ كان مكتوباً عليها القرآن الشريف، والشهادتان، فلو حرّم مسّ اسم الله تعالى، لزم الهرج والمرج، وذلك منتف، فيدلّ انتفاؤه على انتفاء الحرمة كلّيّاً أو في خصوص الدراهم.[١]

أقول: لو تمّ الدليل السابق على الحرمة في نفسه، لما رفعنا اليد عنه بهذا الاعتذار.

## ٤٩١. مسّ الجنب القرآن

حكي الإجماع عن جمعٍ على حرمة هذا المسّ. وعن الشهيد الأوّل ﵀ في الذكرى: «ولا يمنع يعنى الجنب ـ من مسّ كتب الحديث ولا الدراهم الخالية عن القرآن، والمكتوب عليه القرآن».

أقول: لا بعد في حرمة المسّ المذكور على الجنب، بعد حرمته على غير المتوضّئ، كما مر؛ فإنّ الجنب غير متوضٍّ، بل بطريق أولى.

## ٤٩٢ و ٤٩٣. مسّ المحرم امرأته

قال المحدّث البحراني ﵀ في الحدائق الناضرة: «لا خلاف أيضاً في تحريم النظر بشهوة، والتقبيل، والمسّ كذلك».[٢]

أقول: الروايات[٣] تدلّ على وجوب الكفّارة وهي الدم، أو دم شاة على من مسّ امرأته بشهوة وهو محرم، ولا تدلّ على حرمة المسّ دلالةً ظاهرةً، فهي إمّا لأجل نفي الخلاف المذكور في الحدائق، أو لأجل دلالة الكفّارة عرفاً على الحرمة، أو لقول الصادق﵇ في صحيح مسمع: «إنّ حال المحرم ضيقة ... ومن مسّ امرأته بيده و هو محرم على شهوة، فعليه دم شاة...»، بناء على أنّ الضيق بلحاظ المنع الشرعيّ، لا بلحاظ الكفّارة ـ والله العالم ـ وفي إلحاق المحرمة بالمحرم وجهان.

---

١. المصدر، ج٢، ص٢٩.

٢. الحدائق الناضرة، ج١٥، ص٣٤٤.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٧٤ ـ ٢٧٦.

### ٤٩٤. مسّ الحائض القرآن

يمكن أن يستأنس للحكم بقوله عليه السلام في رواية ابن مسلم: «والجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب»،[١] وبقوله عليه السلام في صحيح داود بن فرقد: «تقرأه (يعني تقرأالتعويذ)، وتكتبه، ولاتصيبه يدها» و بمعتبرة ابن‌حازم على الأقوى.[٢]

وفي المستمسك: «إجماعاً صريحاً، وظاهراً حكاه جماعة كثيرة ولم ينسب الخلاف فيه إلّا إلى ظاهر الكاتب».

أقول: الاحتياط سبيله واضح، إن لم نقل بناقضيّة الحيض للوضوء.

### ٤٩٥. إمساك المحرم عن الرائحة المنتنة

قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية: «لاتمسّ شيئاً من الطيب في إحرامك، وأمسك على أنفك من الرائحة الطيبة، ولا تمسك عليه من الرائحة المنتنة».

وفي صحيح ابن سنان عنه عليه السلام: «المحرم إذا مرّ على جيفة، فلايمسك على أنفه».

وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة، و لايمسك على أنفه من الريح الخبيثة».[٣]

### ٤٩٦. الإمساك للقتل

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «قضى عليّ عليه السلام في رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر، قال: يقتل القاتل ويحبس الآخر حتّى يموت غمّاً كما حبسه حتّى مات غمّاً». وقريب منه موثّقة سماعة وغيرها،[٤] والأقوى حرمة مطلق الإعانة على‌القتل، كما مرّ.

---

١. المصدر، ج١، ص٤٩٤. و في السند نوح بن شعيب و هو مجهول و مشترك.
٢. المصدر، ج٢، ص٥٨٥.
٣. المصدر، ج٩، ص١٠٠ و ١٠١.
٤. المصدر، ج١٩، ص٣٥.

### ٤٩٧. إمساك الصيد الحيّ

في صحيح الحلبي، قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن صيد رمي في الحلّ ثمّ أدخل الحرم وهو حيّ؟ فقال:«إذا أدخله الحرم و هو حيّ، فقد حرم لحمه وإمساكه»، وقال: «لاتشتره في الحرم إلّا مذبوحاً، وقد ذبح في الحلّ ثمّ دخل الحرم، فلا بأس به للحلال».[١]

وفي معتبرة بكير، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل أصاب ظبياً فأدخله الحرم فمات الظبي في الحرم؟ فقال: «إن كان حين أدخله خلّي سبيله، فلا شيء عليه، وإن أمسكه حتى مات، فعليه الفداء».[٢]

### ◻ إمساك عصم الكوافر

قال الله تعالى: «وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ»،[٣] أي لاتمسكوا بنكاح الكافرات، وأصل العصمة المنع، وسمّي النكاح عصمةً؛ لأنّ المنكوحة تكون في حبال الزوج وعصمته، وفي هذا دلالة على أنّه لايجوز العقد على الكافرة، سواء كانت حربيّة أو ذمّيّة، وعلى كلّ حالٍ؛ لأنّه عامّ في الكوافر، كما في مجمع البيان.

أقول: وسيأتي بحثه في حرف «ن» في عنوان «النكاح» إن شاءالله.

### ◻ إمساك الزوجة ضراراً

قال الله تعالى: «وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ».[٤]

لكن المحرّم هو الإضرار والاعتداء لا الإمساك.

---

١. المصدر، ج٩، ص٨٠.
٢. المصدر، ص٢٣١.
٣. الممتحنة (٦٠): ١٠.
٤. البقرة (٢): ٢٣١.

### ▫ المشي مرحاً

قال الله تعالى: «وَلا تَمْشِ فِي ٱلأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ ٱللّٰهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ».[١]

المرح: كما قيل ـ شدّة الفرح والتوسّع فيه. وفي المجمع: «أي بطراً وخيلاءَ». ولعلّ الأوّل أيضاً يرجع إليه وهو الأنسب بذيل الآية، وعليه، فالنهي راجع إلى التكبّر والفخر، ولا خصوصيّة للمشي. ولاحظ البحث فيّ عنوان «الكبر» في حرف «ك».

وبالجملة، النهي غير متوجّه إلى المسلمين، وعموم الذيل لايثبت الحرمة.

### ٤٩٨. المنّة كثيراً

في صحيح مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام: «لايدخل الجنّة العاقّ لوالديه، و مدمن الخمر، ومنّان بالفعال للخير إذا عمله».[٢]

وهو يبطل ثواب الصدقات، قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذىٰ».[٣] وقال تعالى: «ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنّاً وَلا أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ».[٤]

ولا تبعد دلالة الرواية على الحرمة في موردها وهو المنّ الكثير، لأجل السياق، ولكن لاأدري هل بها قائل أم لا؟

وفي بعض كتب اللغة: «منّ عليه بما صنع: ذكر وعدّد له فعله له من الخير، مثل أن يقول له: أعطيتك كذا، وفعلت لك كذا، وهو تكدير وتعيير تنكسر منه القلوب».

وهل يعتبر مواجهة الممنون عليه في صدق المنّ أم لا؟ الظاهر لا، ولا سيّما بعد عطف «الأذى» على «المنّ» في الآية، فلاحظ وتأمّل.

---

١. لقمان، (٣١): ١٨.
٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣١٧ و ٣١٨.
٣. البقرة (٢): ٢٦٤.
٤. البقرة(٢): ٢٦٢.

### ٤٩٩. المنع عن المساجد

قال الله تعالى: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذكَرَ فِيها اسْمُهُ وَسَعىٰ فِي خَرابِها أُولٰئِكَ مَا كانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إِلّا خائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ».[1]

مدلول الآية تحريم سدّ المساجد من أن يذكر الله فيها بصلاة ودعاء وعبادة، ويلحق به حرمان الناس ومنعهم عن المساجد أيضاً. ويستفاد من الآية حكم آخر وهو أنّ المانع لايدخل المسّجد، ولكنّ الأظهر أنّ قوله «أُولٰئِكَ مَا كانَ لَهُمْ...»، إخبار لا إنشاء، وعلى فرض الإنشاء يخرج منه المانع المسلم، إذ لا شكّ في جواز دخوله المسّجد. وأمّا دخول مطلق الكافر في مطلق المساجد، فلم يدلّ على منعه دليل.

ثمّ السعى في خراب المساجد وهي أوطان التعبّد أيضاً حرام، لأنّه نوع سدٍّ و تصرّف في الموقوفات عدواناً.

### □ منع الماعون

قال الله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُراءُونَ* وَيَمْنَعُونَ الْماعُونَ»، و فسّر الصادق عليه السلام «الْماعُونَ» في صحيح أبي‌بصير بقوله: «القرض يقرضه، والمعروف يصطنعه، و متاع البيت يعيره، ومنه الزكاة»، فقلت له: إنّ لنا جيراناً إذا أعَرْناهم متاعاً كسروه وأفسدوه، علينا جناح أن نمنعهم؟ فقال: «لا، ليس عليكم جناح أن تمنعوهم إذا كانوا كذلك».[2]

أقول: يمكن رجوع الويل إلى المصلّي المرائي المانع للماعون، فلا تدلّ الآية على حرمة منع الماعون فقط، و يمكن أن يرجع إلى مانع الماعون بتمام مصاديقه، ومنه

---

١. البقرة (٢): ١١٤.

٢. البرهان، ج ٤، ص ٥١١.

الزكاة، كما في الصحيح. و على كلٍّ، فلا ينبغي الشكّ في عدم حرمة منع مطلق الماعون. و إن كان مرجوحاً مذموماً.

### ٥٠٠. الاستمناء

في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل ينكح بهيمة أو يدلك؟ فقال: «كلّ ما أنزل به الرجل ماءه من هذا وشبهه، فهو زناً».[١]

أقول: يؤكّدها روايات أخر ضعيفة سنداً.

### □ تمنّي المعصية

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه):

لا شبهة في حرمة ذكر الأجنبيّات، والتشبيب بها، كحرمة ذكر الغلمان، والتشبيب بهم بالشعر وغيره؛ إذا كان التشبيب لتمنّي الحرام، وترجّي الوصول إلى المعاصي والفواحش، كالزنا، واللواط، ونحوهما؛ فإنّ ذلك هتك لأحكام الشارع، وجرأة على معصيته، ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء.[٢]

ما أفاده متين، وقد تقدّم الإشارة إليه في بحث التجرّي، فراجع.

### □ تمنّي ما فضّل الله به للغير

قال الله تعالى: «وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا ٱكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمّا ٱكْتَسَبْنَ وَٱسْأَلُوا ٱللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ».[٣]

الظاهر أنّ المراد بما فضّل الله هو المزايا التي جعلها الله لكلّ صنّف من الرجال والنساء، كما يشهد به الآية نفسها، وعليه، فلايتعيّن حمل النهي على المولويّة؛ لاحتمال سوقه للإرشاد، فلاحظ.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٦٥.
٢. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢١١.
٣. النساء (٤): ٣٢.

### ٥٠١. تمنّي موت البنات

قال عمر بن يزيد للصادق عليه السلام: إنّ لي بناتٍ، فقال: «لعلّك تتمنّى موتهنّ، أما إنّك إن تمنّيت موتهنّ ومُتْنَ، لم تُؤجَر يوم القيامة، ولقيتَ ربّك حين تلقاه وأنت عاصٍ».[١]

أقول: الجملة الأخيرة تدلّ على حرمة التمنّي المذكور وإن لم يَمُتنَ؛ فإنّ موتهنّ أمر غير اختياريّ مباشرة، ولا معلول للتمنّي، وإنّما فرضه الإمام ظاهراً لبيان نفي الأجر، لا لأجل تأثيره في تحقّق الحرمة.[٢]

والمفهوم عرفاً عدم الفرق في الحكم بين البنات والبنين. وأمّا تمنّي موت الأقارب، بل مطلق المؤمنين، بل المسلمين فيمكن أن يستفاد تحريمه من مجموع الروايات الواردة في حقوق المؤمنين وارتكاز المتشرّعة، وهل يلحق بتمنّي الموت، تمنّي الأمراض والإضرار المهمّة؟ فيه وجهان.

## ❐ الميل

قال الله تعالى: «**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوها كالمُعَلَّقَةِ**».[٣]

أقول: إذا كان الرجل راغباً ومائلاً إلى إحدى زوجتيه ومعرضاً عن زوجته الأخرى، فقهراً تترك هي، فلا هي ذات زوج تستفيد منه، ولا هي أرملة حرّة تتزوّج من تريد، فالعدل الحقيقي و إن لم يكن مقدوراً للزوج حيث إن حبّه غير اختياريّ إلّا أنّه لابدّ له من إيفاء حقوقها المشروعة، وعليه، فليس في الآية حكم جديد سوى النهي عن ترك حقوقها الواجبة أو الراجحة.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٠٣ و ١٠٤.

٢. دلّني على هذه الرواية الصحيحة وهذا الحكم، الفاضل السيّد محمد كاظم المصطفوي عضو اللجنة المركزيّة للحركة الإسلامية الأفغانية، وهو أوّل من جاء بحرام غير مذكور في الكتاب، فأعطيته الجائزة وذكرت اسمه وفاءً بالوعد.

٣. النساء (٤): ١٢٩.

# «ن»

## ٥٠٢. التنابز

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا... وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ».[١]

النبز بالتحريك ـ هو اللقب، ويختصّ بما يدلّ على ذمٍّ كما قيل، أي لاتلقّبوا بعضكم بعضاً بألقاب السوء. وهل الآية تشمل كلّ لقب سوء أو تختصّ بما يقبح شرعاً، كالزاني، واللاطي، والفاسق، والعاصي ونحو ذلك؟ فيه وجهان: من إطلاق الصدر، وخصوص الذيل وهو علّة النهي أو حكمته.

## ٥٠٣. النبش

في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام: «حدّ النبّاش حدّ السارق».[٢]

وفي صحيح ابن أبي‌عمير عن غير واحد من أصحابنا، قال: أُتي أميرالمؤمنين برجل نبّاش، فأخذ أميرالمؤمنين بشعره فضرب به الأرض، ثمّ أمر النّاس أن يطأوه بأرجلهم فوطئوه حتّى مات».[٣]

---

١. الحجرات (٤٩): ١١.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٠.

٣. لو كان الضمير في «قال» راجعاً إلى الصادق عليه السلام، لكان سند الرواية معتبراً؛ لعدم احتمال كذب جماعة وغير واحد في عرض واحد، ولا أقلّ من وجود صادق فيهم. وأمّا إذا كان الضمير راجعاً إلى ابن أبي‌عمير، فيحتمل أن يكون كلّ ←

وروى الشيخ المفيد في الاختصاص عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، قال: لمّا مات الرضاعليه السلام حججنا، فدخلنا على أبي جعفرعليه السلام وقد حضر خلق من الشيعة... فقال أبوجعفرعليه السلام: «سئل أبي عن رجل نبش قبرَ امرأةٍ فنكحها، فقال أبي: يقطع يمينه للنبش، ويضرب حدّ الزنا؛ فإنّ حرمة الميّتة كحرمة الحيّة».[1]

فقد تقدّم منّا الكلام في كتاب الاختصاص بأنّه لم يثبت كونه تأليفاً للشيخ المفيد، فلا يعتمد على شيء من رواياته. و إن فرضناها غيرمرسلة.

ويروي الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين: أنّه قطع نبّاش القبر، فقيل له: أتقطع في الموتى؟ فقال: «إنّا لنقطع لأمواتنا، كما نقطع لأحيائنا».

قال: وأتي بنبّاش فأخذ بشعره، وجلد به الأرض، وقال: «طؤوا عباد الله»، فوُطِئَ حتّى مات.

وفي صحيح عيسى بن صبيح، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الطرّار والنبّاش والمختلس؟ قال: «يقطع الطرّار والنبّاش، ولايقطع المختلس».[2]

وورد القطع في صحيح العزرميّ وموثّقة إسحاق وغيرها أيضاً.

لكنّ في صحيح الفضيل عن الصادق عليه السلام، عنه عليه السلام: «النبّاش إذاكان معروفاً بذلك، قطع».[3]

وفي صحيح عيسى بن صبيح، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الطرّار والنبّاش قال: «لايقطع».[4]

ولكنّ في الوسائل نقله عن التهذيب بغير هذاالسند، بل بسند الرواية السابقة عن الفضيل.

قال الشيخ الطوسي رحمه الله ولنعم ما قال ـ:

وأمّا رواية عيسى بن صبيح، وقوله: «لا يقطع الطرّار، والنبّاش، والمختلس» فيوشك أن يكون قد سقط من الخبر شيء؛ لأنّه قد روى هذا الخبر بعينه، وقال: سألته عن هؤلاء

---

← واحد من الجماعة المذكورة في طول آخر، فلابدّ من إحراز وثاقة جميعهم، وحيث إنّها غير معلومة، فلا تكون الرواية حجّة، ومتنه قضيّة في واقعة.

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١١. و قد مرّ ما يتعلّق به في عنوان السرقة .

٢. المصدر، ص٥١٢ و ٥١٣.

٣. المصدر، ص٥١٣. صحّة هذه الرواية مبنيّة على كون الفضيل هو ابن يسار.

٤. تهذيب الأحكام، ج١٠، ص١١٧.

الثلاثة؟ فقال: «يقطع الطرّار، والنبّاش، ولا يقطع المختلس»، وقد قدّمنا الرواية عنه في ذلك. إلخ.[١]

أقول: فلم يبق في قبال المطلقات سوى رواية الفضيل الذي لم يحصل الجزم لنا بكونه هو الثقة وإن نظنّ أنّه هو. نعم، يمكن أن يقال: إنّ النبّاش صيغة مبالغة، فلا يصدق على من نبش مرّة أو مرّتين، بل الظاهر من اللفظة المذكورة من كان عمله النبش، وكان معروفاً بذلك، كما هو مضمون رواية الفضيل المذكورة، فتأمّل.

وأمّا قتله بالوطء، فيحمل إمّا على من تكرّر منه الفعل بعد إجراء الحدّ عليه مرّتين، أو على من كان في قتله مصلحة مهمّة بنظر الإمام المعصوم عليه السلام.

ثمّ إنّ النبش على ما في القاموس ـ: هو، إبراز المستور، وكشف الشيء عن الشيء، وقال: ومنه النبّاش. وفي مجمع البحرين: نبشتُ الميّتَ نبشاً، من باب «قتل» ـ استخرجته من الأرض. ومنه «النبّاش» ونبشت السرّ: أفشيتُه.

**تتمّة**

في الشرائع و الجواهر:

(ويقطع سارق الكفن) من القبر وبعض أجزائه المندوبة (؛لأنّ القبر حرز له) إجماعاً في صريح المحكيّ عن الإيضاح، والكنز، والتنقيح، وظاهر الديلمي. وما عن المقنع والفقيه من عدم القطع على النبّاش إلّا أن يؤخذ وقد نبش مراراً مع شذوذه يمكن حمله كمستنده على النبّاش غير السارق ...، فالحكم حينئذ مفروغ منه (و) إنّما الكلام في أنّه (هل يشترط بلوغ قيمته نصاباً؟ قيل) نسب إلى الأكثر (: نعم. وقيل:... لايشترط. والأوّل أشبه. ولو نبش ولم يأخذ) الكفن (عزّر. ولو تكرّر منه الفعل وفات السلطان، كان له قتله، للردع) لغيره عن الفساد... .

ولو مات ولم يخلف شيئاً وكفّنه الإمام عن بيت المال، فعن المبسوط: لايقطع بلا خلاف... .[٢]

أقول: لا بعد في اعتبار سرقة الكفن في القطع بحيث يعزّر من نبش القبر بلا سرقة؛

---

١. المصدر، ص١١٨.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥١٥.

وذلك لأجل ما هو المعهود خارجاً من عمل النبّاش؛ فإنّه إنّما ينبش لسرقة الأكفان، ولذا يعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ(كفن كش، كفن دزد) وعليه، يشكل القول بحرمة نبش القبر المجرّد؛ فإنّ هذه الروايات لاتدلّ على حرمة شقّ القبر، بل على عقوبة الذي ينبش القبور لسرقة الأكفان.

ثمّ لا بأس بقول من لم يشترط النصاب في الكفن المأخوذ؛ لإطلاق الأدلّة الذي لا يعلم تقييده بما دلّ على النصاب في السرقة؛ لعدم العلم باتّحاد عنوان «النبّاش» و «السارق» شرعاً؛ إذ من المحتمل مدخليّة النبش في القطع أيضاً، فلاحظ، بل يشكل عدم القطع فيما إذا كان الكفن من بيت المال. وفي جريان الحكم إذا كان الميّت غير مسلم وجهان.

### ٥٠٤. نبش القبر

قال المحقّق الهمداني في كتابه مصباح الفقيه عند قول المحقّق الحلّي: «لايجوز نبش القبور»:

> بلا خلاف فيه، بل إجماعاً، كما عن جماعة نقله، بل عن المعتبر وغيره دعوى إجماع المسلمين عليه، وكفى بالإجماعات المحكيّة المعتضدة بعدم نقل الخلاف، ومعروفيّة الحكم لدى المتشرّعة قديماً وحديثاً ـ دليلاً للحكم. واستدلّ له أيضاً بأنّه مثلة بالميّت، وهتك له، ومقتضاه مسلّميّة حرمة المثلة، وهتك حرمته، ولعلّه كذلك، كما يشهد له ما دلّ على أنّ حرمته حيّاً كحرمته ميّتاً... .[٢]

وقد فصّل المقام هو وصاحب الجواهر وقد استثنوا منه موارد أحصاها الفقيه اليزدي﵀ في عروته إلى إثني عشر مورداً اختلف فيها المحشّون، فلاحظ.

وقال الفقيه المزبور في عروته:

> يحرم نبش القبر وإن كان طفلاً أو مجنوناً إلّا مع العلم باندراسه، وصيرورته تراباً، ولايكفي الظّن به وإن بقي عظماً، فإن كان صلباً، ففي جواز نبشه إشكال. وأمّا مع كونه

---

١. وسائل الشيعة، ج١، ص٤٢٨.

٢. مصباح الفقيه، ج١، ص٣٥٣ ومابعدها.

مجرّد صورة بحيث يصير تراباً بأدنى حركة، فالظاهر جوازه.

نعم، لايجوز نبش قبور الشهداء، والعلماء، والصلحاء، وأولاد الأئمّة ولو بعد الاندراس وإن طالت المدّة، وقال بعد ذكر المستثنيات: ـ بل يمكن أن يقال بجوازه في كلّ مورد يكون هناك رجحان شرعيّ من جهة من الجهات ولم يكن موجباً لهتك حرمته، أو لأذيّة الناس؛ وذلك لعدم وجود دليل واضح على حرمة النبش إلّا الإجماع، وهو أمر لبّي، والقدر المتيقّن منه غير هذه الموارد،[1] لكن مع ذلك لايخلو عن الإشكال، انتهى كلامه.

ووافقه جمع من المحشّين لكتابه على قوله هذا.

والأظهر أنّه لا اعتبار بالإجماع المذكور، والصحيح حرمة النبش فيما إذا استلزم هتكاً؛ لما ورد من أنّ حرمة المؤمن ميّتاً كحرمته حيّاً.[2] وأمّا في غيره، فلا يبعد القول بالجواز وإن كان الأحوط الترك. والمسألة ذات أهمّيّة كبيرة في عصرنا؛ فإنّ النّاس يحتاجون إلى بناء الدور في المقابر المتروكة كثيراً، فليس للمفتي أن يضيق على النّاس؛ فإنّه أيضاً خلاف الاحتياط.

ثمّ الأظهر عدم صدق الهتك إذا بقي من الميّت عظماً ولو صلباً، فلا يبعد القول بجواز النبش حينئذ وإن كنّا لم نفت لحدّ الآن بجوازه؛ خوفاً من الإجماع المذكور، ولكن نسبنا الحرمة للسائلين والمستفتين إلى فتوى المجتهدين؛ اجتناباً عن القول على الله بغير علم. وما قال في العروة في نبش قبور الشهداء والعلماء والصلحاء، قول فاقد للدليل.

### ❑ النبيذ

لاحظ عنوان الشرب في حرف «ش».

### ٥٠٥. نتف الشعر

لاحظ دليل حرمته في عنوان «الخمش» في حرف «خ».

---

١. عليه يشكل الأمر في حكم جماعة بحرمة نبش قبر الطفل والمجنون مطلقاً.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٢٨.

### ▫ تنجيس المحترم الشرعي

ادّعي الإجماع على حرمة تنجيس المساجد، بل على وجوب ازالتها عنها، وقالوا بحرمة تنجيس المشاهد، والمصاحف، والتربة المأخوذة من المشاهد المشرّفة بقصد التبرّك ونحو ذلك.

أقول: إن استلزم التنجيس هتكها، فلا شكّ في حرمتها؛ بل يحرم بمجرّد وضع النجس عليها أو فيها من دون تنجيس إذا استلزم الهتك والإهانة. للعلم بعدم رضى الشارع بهتكها وإلّا فالحكم مبنيّ على الاحتياط؛ للإجماع، والأدلّة اللفظيّة التي استدلّوا بها، ولكنّها قابلة للنقاش دلالةً او سنداً، والله العالم.

### ▫ النجش

قيل: إنّه لا خلاف بين الشيعة والسنّة في حرمة النجش في الجملة، وقد فسّروه بوجهين كما يظهر من أهل اللغة:

الوجه الأوّل: أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها، ولكن يسُمِعُه غيره، فيزيد بزيادته وهذا هو المرويّ عن الأكثر.

الوجه الثاني: أن يمدح سلعةَ غيره و يروّجها لبيعها، أويذمّها لئلّا تباع، وظاهر الوجهين تحقّق النجش بهما، سواء كان ذلك عن مؤاطاة مع البائع أم لا، كما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي أرضاه الله تعالى.

أقول: الظاهر عدم حرمته بعنوانه؛ لضعف ما استدلّوا عليه. نعم، إذا انطبق عليه عنوان محرّم آخر، كالغشّ، والكذب و نحوهما يحرم.[1]

### ٥٠٦. التنجيم

في موثّقة ظريف عن أبي‌الحصين الذي يحتمل أنّه زحر بن عبدالله الثقة، قال:

---

١. راجع: مصباح الفقاهة، ج١، ص ٤٣٠ و ٤٣١.

سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «سئل رسول‌الله عن الساعة، فقال: عند إيمان بالنجوم، وتكذيب بالقدر».[١]

والروايات في المسألة كثيرة غير أنّ معظمها ضعيفة سنداً، فلذا لم أذكرها، ومن أراد ملاحظتها، فليراجع مظانّها.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنّ المقصود فيما نحن فيه إثبات حرمة التنجيم الذي لايستلزم الكفر أو الشرك، فمن اعتقد تأثير الكواكب وأنكر الخالق أو جعل الكواكب شريكة لله في التأثير، فهو كافر ومشرك. وحرمة الكفر أو الشرك غير محتاجة إلى بيان مع أنّه سبق الإشارة إليها في حرفي «ش» و «ك».

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله:

التنجيم حرام وهوكما في جامع المقاصد ـ الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة، والاتّصالات الكواكبيّة ...إلى أن قال:ـ[٢] الثالث: الإخبار عن الحادثات والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتّصالات المذكورة فيها بالاستقلال، أو بالمدخليّة وهو مصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى والنصوص حرمته مؤكّدةً.

ثمّ نقل جملة من الأخبار الضعيفة سنداً إلى أن قال:ـ ولو حكم بالنجوم على جهة أنّ مقتضى الاتّصال الفلاني والحركة الفلانيّة، الحادثة الواقعة وإن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت، لم يدخل أيضاً في [مدلول] الأخبار الناهية؛ لأنّها ظاهرة في الحكم على سبيل البتّ... إلّا أنّ جوازه مبنيّ على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفليّة؛ وسيجيء إنكار المشهور لذلك وإن كان يظهر ذلك من المحدّث الكاشاني. ولو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلاً، فهو أسلم، **انتهى كلامه رفع مقامه.**

أقول: فالمحرّم من التنجيم في كلامه اعتقاد تأثير الاتّصالات كلّيّاً أو جزئيّاً، نحو تأثير النار في الحرارة. وهذا التأثير وإن كان مقدوراً لله تعالى إلّا أنّ مثله ممّا لايمحوه الله تعالى.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٠٣.

٢. ذكر في الأمر الأوّل جواز الإخبار بالكسوف و الخسوف، وقال: الظاهر أنّه لايحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب. وذكر في الأمر الثاني جواز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتّصالات والحركات بأن يحكم بوجود مطر في المستقبل عند الوضع المعيّن من القرب والبعد، والمقابلة، والاقتران بين الكوكبين.

وقال سيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه):

الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب من التقارن، والتباعد، والاتّصال، والتربيع، والاختفاء وغيرها من الحالات علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدرة الله وإرادته، بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد، والوضع الفلاني علامة أنوثته، وهكذا ... وهذا الوجه قد اختاره السيّد بن طاوس ... ووافقه عليه جمع من الأعاظم ... وحملوا عليه ما روي من صحّة علم النجوم وجواز تعلّمه.

الأمر الرابع: أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الشركة، وتلك الخصوصيات، كالحرارة، والبرودة المقتضيتين للإحراق والتبريد.

ثمّ أورد على الوجهين بمخالفتهما لإطلاق الروايات الدالّة على حرمة العمل بعلم النجوم، وجعلها علامة على الحوادث. وقال:

ظاهر جملة من الروايات أنّ لعلم النجوم حقيقة واقعيّة، ولكن لايحيط بها غير علّام‌الغيوب ومن ارتضاه لغيبه، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث.

وأورد أيضاً ـ بأنّ ذلك مناف للأخبار المتواترة الواردة في الحثّ على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البرّ، والدالّة على أنّها تردّ القضاء الذي نزل من السماء و أبرم إبراماً، و أنّها تردّ البلاء المبرم، ومن الواضح جدّاً أنّ الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك،[1] إلخ.

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، ففيه أنّه لا اعتبار بإطلاق الروايات الضعيفة. وأمّا الإيراد الثاني، فهو ينافي الوجه الثاني دون الوجه الأوّل الذي اختاره جمع من العلماء؛ إذ يمكن المحو و الإثبات في العلامات، وحيث إنّه لا إطلاق قويّ، ولا عموم معتبر في المسألة، فلا يمكن الحكم بحرمة هذا القسم لمن يرى صحّته وأنّى له بإثباته ـ[2] ولكنّ البطلان الواقعيّ لايستلزم الحرمة، فلعلّ المتيقّن بلحاظ الأدلّة اللفظيّة واللبيّة هو القسم الأخير، كما ذكرناه من قبل أيضاً، والله العالم.

---

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٥٣.

٢. خصوصاً بملاحظة علم النجوم الحديث، وثبوت مثليّة السماوات للسفليّات في فقد الشعور وتجانس الموادّ وغيرها.

### □ الاستنجاء بأشياء

قال صاحب العروة: «لايجوز الاستنجاء بالمحرّمات، والروث، والعظم. ولو استنجى بها عصى، لكن يطهّر المحلّ على الأقوى».

أقول: أمّا بالأوّل، فلا شكّ في حرمته، لكنّه من باب الهتك والتوهين، لا بدليل آخر. وأمّا بالأخيرين، فلا دليل على حرمة الاستنجاء بهما؛ لضعف الروايات المستدلّ بها سنداً ودلالةً.[١]

ولكنّ سيّدنا الأستاذ الحكيم نقل الإجماع من جمع، وقال: «هو العمدة فيه...، بل ظاهر الوسائل الجزم به أي بالكراهة ـ لكن يصعب الإقدام على مخالفة الإجماع المذكور»، انتهى.

أقول: لكن يصعب التحريم أيضاً بالإجماع المذكور؛ فإنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً، والاحتياط طريق النجاة.

### ٥٠٧. نخع الذبيحة قبل أن تموت

في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر، قال: سألته عن الذبيحة؟ فقال: «استقبل بذبيحتك القبلة، ولا تنخعها حتّى تموت، ولاتأكل من ذبيحة لم تذبح من مذبحها».

وفي صحيح الحلبي عن الصادق: «لاتنخع الذبيحة حتّى تموت، فإذا ماتت فانخعها».[٢]

أقول: في مجمع البحرين: والنخاع بالضّم ـ هو الخيط الأبيض داخل عظم الرقبة ممتدّاً إلى الصلب يكون في جوف الفقار، بالفتح والضّم، لغة قوم من الحجاز، ومن العرب من يفتح، ومنهم من يكسر. وفي الخبر: «لاتنخعوا الذبيحة حتى تجب»، أي لاتقطعوا رقبتها وتفصلوها حتى تسكن حركتها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١، ص٢٥٢.

٢. المصدر، ج١٦، ص٣١٣ و ٣١٤.

قال بعض الشارحين:

نخع الذبيحة هو أن يقطع نخاعَها قبل موتها، و هو الخيط وسط الفقار بالفتح ـ ممتدّاً من الرقبة إلى أصل الذنب.

وقال: والمنخع: ما بين العنق والرأس من باطن. يقال: ذبحه فنخعه نخعاً من باب نفع، أي جاز منتهى الذبح إلى النخاع. انتهى.

أقول: إن فسّرناه بالمعنى الأوّل، فقد تقدّم الكلام حوله في مادة «القطع» من حرف «ق». وإن فسّرناه بالمعنى الثاني، كما اختاره الشهيد الثاني ﷺ في شرح اللمعة أيضاً، فحمل النهي على الكراهة، ـ كما اختاره بعضهم منهم الشهيد الأوّل ـ غير ظاهر الوجه.

### ❐ نذر المعصية

يحرم نذر المعصية؛ لأنّه تجرّؤ والتزام بخلاف ما أمر الله به، والله سبحانه لايرضى بمثل هذا الالتزام قطعاً، ولو نذر كان نذره باطلاً؛ للروايات،[1] ومثله أخواه: العهد واليمين. وفي الحديث عن رسول‌الله ﷺ: «لا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة (رحم)».[2] ولعلّ المراد نفي الصحّة دون نفي الجواز وإثبات الحرمة.

## ٥٠٨. التنازع

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصّابِرِينَ».[3]

الظاهر عدم اختصاص التنازع المحرّم بما يثبت من الدين، بل يعمّ التنازع في الأمور المباحة أيضاً إذا تترتّب عليه الغاية المذكورة، وهي الفشل، وذهاب الريح، ويلحق غير حالة الحرب بها في الحكم بوحدة الملاك.

---

١. المصدر، ص٢٣٩ و ٢٤٠.

٢. الكافي، ج٧، ص٤٤٠.

٣. الأنفال (٨): ٤٥ - ٤٦.

### ٥٠٩. نزع الولد من أمّه في الجملة

قال الصادق في موثّقة داود بن الحصين ـ: «وَالوالِداتُ يُـرْضِعْنَ أَوْلادَهُـنَّ»، قـال: «مادام الولد في الرضاع، فهو بين الأبوين بالسويّة، فإذا فطم، فالأب أحقّ به من الأمّ، فإذا مات الأب، فالأمّ أحقّ به من العصبة. وإن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهـم وقالت الأمّ: لاأرضعه إلّا بخمسة دراهم؛ فإنّ له أن ينزعه مـنها إلّا أنّ ذلك خـير له وأرفق به إن يترك مع أمّه».[١]

وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «الحبلى المطلّقة ينفق عليها حتى تضع حملها وهي أحقّ بولدها حتى ترضعه بما تقبله امرأة أخرى؛ إنّ الله يقول: «لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»».

وفي صحيح أيّوب بن نوح، قال: كتب إليه بعض أصحابه: كانت لي امرأة ولي منها ولد وخلّيت سبيلها؟ فكتب عليه السلام: «المرأة أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين إلّا أن تشاء المرأة».[٢]

المستفاد من الروايات أمور:

الأمر الأوّل: أحقّيّة الأمّ للإرضاع إذا لم تطلب الأجرة بأكثر ممّا ترتضي غيرها من النساء. وفي نكاح الجواهر:

> بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بـل لعـلّه المـراد مـن قـوله تـعالى: «وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ» خصوصاً مع قوله تعالى بعد ذلك: «لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها» فلا يجوز نزعه منها.[٣]

الأمر الثاني: سقوط حقّها إذا طالبت أكثر مـن أجـرة غـيرها. وفـي الجـواهـر: «للنصوص السابقة المعتضدة بعدم الخلاف نقلاً وتحصيلاً، أو الإجماع كذلك». ويلحق بها المتبرّعة، كما يظهر من صحيح الحلبي. وفي الجواهر: «بل لعلّ ظـاهر المـصنّف

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٩٠ و ١٩١.
٢. المصدر، ص١٩٢.
٣. جواهر الكلام، (كتاب النكاح)، ص٢٤٧. (الطبعة القديمة).

سقوط الحضانة أيضاً»، كما ستسمع جزمه فيما يأتي.

أقول: السقوط المذكور هو المستفاد من موثّقة داود.

الأمر الثالث: أحقّيّة الأمّ بالولد مع موت الأب ولو بعد الرضاع، كما يدلّ عليه موثّقة داود، بل حتّى البلوغ، كما يدلّ عليه صحيح ابن سنان.[1]

الأمر الرابع: أحقّيّة الأب بعد الرضاع بالولد، فلايجوز نزعه منه، ويحمل الرواية الأخيرة على الندب إن صحّ رجوع الضمير المجرور إلى الإمام عليه السلام. وأمّا إذا رجع إلى أيّوب أو غيره، فهي ساقطة من رأس، ولا أقلّ من ضعفها بإضمارها.

## حقّ الحضانة

الحضانة بالفتح والكسر[2] كما عن القواعد و المسالك: ولاية وسلطنة على تربية الطفل وما يتعلّق بها من مصلحة حفظه، وجعله في سريره، وكحله، وتنظيفه، وغسل خرقه، وثيابه، ونحو ذلك.

وهي عبارة عن أحقّيّة الأمّ بالأمور المذكورة مدّة الرضاع ذكراً كان أو أنثى إذا رضعته هي بنفسها أو بغيرها. وفي الجواهر: «بلا خلاف معتدّ به أجده فيه». وعن الرياض: «إجماعاً، ونصّاً، وفتوىً».

أقول: أحقّيّة الأمّ بولدها في أيّام إرضاعها تستفاد من صحيح الحلبي المتقدّم، ولكنّها غير واجبة عليها، بل له إسقاطها وأخذ الأجرة على عملها، ولأجله يحمل قوله عليه السلام في الموثّقة المتقدّمة: «مادام الولد في الرضاع، فهو بين الأبوين بالسويّة»، على غير المقام.

وأمّا إذا فصّل الولد وانقضت مدّة الرضاعة، فالمنقول عن المشهور المدّعى عليه الإجماع، أنّ الوالد أحقّ بالذكر والأمّ أحقّ بالأنثى حتى تبلغ سبع سنين من حين الولادة، ثمّ يكون الأب أحقّ بها.

---

١. البرهان، ج١، ص١٢٥؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٧٧.

٢. قيل: أصلها الحفظ والصيانة. وقيل: هي من الحضن وهو ما دون الإبط إلى الكشح، كما في العين.

والأقوى إلحاق الأنثى بالذكر، كما يظهر ممّا تقدّم.

ثمّ إنّهم اشترطوا في ثبوت الحضانة للمرأة أن تكون عاقلة مسلمة حرّة وغير مزوّجة. وفي الجواهر: «بلا خلاف».

أقول: أمّا اشتراط الحرّيّة، فلجملة من الروايات: منها: موثّق جميل، و ابن‌بكير في الولد من الحرّ والمملوكة؟ قال: «يذهب إلى الحرّ منهما. لكنّها مجملة».[1]

واشتراط الإسلام لا دليل قويّ عليه. نعم، لا بعد في سقوط حقّها بعد تمييز الولد إذا خيف عليه الكفر، وهذا ممّا يفهم من مذاق الشرع.

واشتراط العقل واضح الوجه؛ فإنّ الشارع لايجعل لمن به جنون ولاية وتدبيراً قطعاً، وهل يلحق به كلّ من لم يتمكّن من التدبيرولو بالاستنابة ـ له وجه قويّ.

ثمّ إنّ هذه الشروط الثلاثة اعتبروها في الأب أيضاً، بل هي شروط في الوصيّ المفوّض إليه حقّ الحضانة حدوثاً وبقاءً، وإن لم أجد عاجلاً من قال به، لكنّه ممّا لا مناص عنه، وكذا في أب الأب وغيره ممّن ينتقل إليه حقّ الحضانة.

وأمّا عدم كونها مزوّجة، فلبعض الأخبار التي لاتعتبر سنداً، وللإجماع المنقول عن الروضة، وفيه تردّد.

وبما ذكرنا يظهر للّبيب عدم اعتبار الشروط المذكورة في الرضاع؛ لعدم إطلاق معتدّ به. نعم، في اعتبار العقل فيه وجه وإن قال في الجواهر:«ومن الغريب ذكرهم جملة من الأمور هنا بعنوان الشرطيّة لاستحقاق الحضانة، ولم يذكروا شيئاً منها في أحقّيّة الرضاع مع اتّحاد الوجه فيهما» فتأمّل انتهى.

وإذا فقد الوالدان، فقيل بانتقال الحقّ المذكور إلى أب الأب، وبعده إلى سائر الأرحام حسب ترتيبهم في الميراث، والمسألة ذات أقوال، والأحسن التصالح.

---

١. لاحظ: الروايات في نكاح جواهر الكلام، ص٢٤٨ و وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٨٢.

### ❐ النسيء

قال الله تعالى: «إِنَّما النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عاماً لِيُواطِئُوا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللّهُ فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ وَاللّهُ لا يَهْدِي القَوْمَ الكافِرِينَ».[١]

أقول: ليس في الآية الشريفة حكم جديد، فإنّ مايشرّعه الله لابدّ من العمل على طبقها، ولاتجوز تقديمه وتأخيره، وهذا ممّا يستفاد من نفس دليله.

### ❐ النشوز

قال الله تعالى: «وَاللّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً».[٢]

أقول: الضرب دليل على حرمة النشوز جزماً، ولكن مع ذلك ليس هو أمر محرّم، برأسه، بل ترك واجب، فقد عرّفه صاحب الجواهر بخروج الزوج أو الزوجة عن الطاعة الواجبة على كلّ واحد منهما للآخر.

وعلى هذا، فلايناسب هنا تفصيل أحكام النشوز وما يتحقّق به، ونذكره في طيّ البحث عن الواجبات إن وفّقنا الله تعالى لبيانها، كما وفّقنا لبيان المحرّمات، لحدّ الآن.

### ٥١٠. نصب آل محمد ﷺ

نصب آل محمد ﷺ حرام بالضرورة، والناصب أنجس من الكلب، بل هو خارج عن الإسلام وأحكامه، بل عداوة أهل‌البيت حرام وإن لم يُظهِرها، ولم يتديّن بها. وادّعى بعض أهل السنّة الإجماع على وجوب محبّتهم.[٣]

---

١. التوبة (٩): ٣٧.

٢. النساء (٤): ٣٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨٣ و ما بعدها. ولاحظ: كتاب التحفة الاثنا عشرية.

### ٥١١. نقض حكم الحاكم

لايجوز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط كما لعلّه المشهور على ما في المستمسك؛ لما هو المعلوم، بل حكى عليه الإجماع بعضُهم من عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك، وإنّما يجوز نقضه بالقطعيّ من إجماع، أو سنّة متواترة، أو نحوهما، كما في الجواهر.

أقول: الحكم الصادر عن الحاكم الشرعيّ يمكن أن نتصوّره بصور سبعة:

الصورة الأولى: لايتبيّن خطأه كما في حقّ غير المجتهدين من العوامّ وأهل العلم.

الصورة الثانية: يعلم كونه مطابقاً للأدلّة والأمارات.

الصورة الثالثة: يصبح مشكوكاً فيه.

الصورة الرابعة: يتبيّن خطأه بالدليل الاجتهاديّ. وبالجملة بالحجّة المعتبرة الشرعيّة.

الصورة الخامسة: يتبيّن خطأه بالدليل القاطع النظريّ، كإجماع استنباطيّ، أو خبر محفوف بقرينة قطعيّة.

الصورة السادسة: يتبيّن خطأه في مبادئ الحكم تبيّناً قاطعاً مع احتمال مطابقته للواقع.

الصورة السابعة: يتبيّن كون الحكم مخالفاً للواقع.

أقول: المتيقّن من عدم جواز نقض الحكم هو عدم جوازه في الصور الثلاثة الأوليات.

وأمّا الرابعة: فقيل بعدم جوازه، ونسب جوازه إلى إطلاق جماعة.[1]

أمّا الخامسة، فالمنقول عن صاحب الجواهر،[2] وصاحب العروة عدم جواز نقضه.

وأمّا السادسة: فلم يجوِّز سيّدنا الحكيمﷺ نقضه مع تجويزه نقض الخامسة والسابعة، لكن قيّد عدم الجواز بما إذا لم ينجرّ الحكم على خلاف موازين الاستنباط

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٩١.

٢. جواهر الكلام، ج٤٠، ص٩٧.

عمداً أو سهواً أو نسياناً؛ لانصراف الدليل عن هذه الصورة.

وجوَّز صاحب الجواهر النقض في صورة تراضي الخصمين بتجديد الدعوى عند حاكم آخر.[١]

وعن الشيخ ﷺ:

أنّ الحكم خطأً ولو بمخالفة القاطع لم ينقض إذا كان حقّاً للناس؛ لأنّ صاحب الحقّ ربّما أسقطه، وينقض إذا كان حقّاً لله عزّوجلّ، كالعتق، والطلاق، وبه أفتى الفاضل في محكيّ القواعد، وأورد على الأوّل بأنّ مجرّد احتمال رضاه لايرفع الخطاب بإظهار الحقّ.

وفي الجواهر:

وقد بان لك من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم ينقض ... وينقض إذا خالف دليلاً علميّاً لا مجال للاجتهاد فيه، أو دليلاً اجتهاديّاً لا مجال للاجتهاد بخلافه إلّا غفلة أو نحوها، ولاينقض في غير ذلك ... من غير فرق بين الحاكم ومقلّدته، وبين غير هم من الحكّام المخالفين له، ومقلّدتهم، ويبطل حكم الاجتهاد والتقليد في خصوص ذلك الجزئي أي مورد الحكم ـ كما أنّه لا فرق في ذلك بين العقود والإيقاعات، والحلّ والحرمة، والأحكام الوضعيّة حتى الطهارة والنجاسة، فلو ترافع شخصان على بيع شيء من المائعات وقد لاقى عرق الجنب من زنا مثلاً عند من يرى طهارته، فحكم بذلك كان طاهراً مملوكاً للمحكوم عليه وإن كان مجتهداً يرى نجاسته... ويخرج حينئذ هذا الجزئيّ من كليّ الفتوى بأنّ المائع الملاقي عرق الجنب نجس ... .[٢]

إذا عرفت هذا، فلابدّ من لفت النظر إلى دليلهم، وإليك بعض الروايات المناسبة للمقام:

١. صحيحة داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أباعبدالله ﷺ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ...؟ قال: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛

---

١. المصدر، ص٩٤ و ٩٥.

٢. المصدر، ص٩٧ و ٩٨.

فإنّي قد جعلت عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».[١]

أقول: هذا هو العمدة في الباب بحسب الظاهر.

٢. رواية أبي‌خديجة: بعثني أبوعبدالله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: «قل لهم: إيّا كم إذا وقعت بينكم خصومة... اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا؛ فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر».[٢]

أقول: من الظاهر دلالة الرواية ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ على عدم جواز ردّ حكم من جعله الإمام قاضياً.

٣. ما عن الحجّة المنتظر الغائب (عجلّ الله تعالى فرجه الشريف): «وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله».[٣]

أقول: أمّا الرواية الأولى، فهي ضعيفة سنداً؛ لأجل عمر الراوي الأخير؛ إذ كلّ ما قيل وما ورد في حقّه لا يبثت حسنه. على أنّ من يرى خطاءه بالحجّة الشرعيّة لا يرى حكمه حكم الأئمّة، فلا يصدق في حقّ مثله أنّه ردّ حكم الأئمّة، ولا أقلّ من الانصراف.

ومنه ينقدح الحال في الروايتين الأخيرتين أيضاً. على أنّ الثالثة ضعيفة سنداً، وللثانية سندان: أحدهما: معتبر ومتنه مغائر للمتن المذكور هنا في الجملة. بقي في المقام جهات من البحث كما تأتي:

الجهة الأولى: قال المحقّق في الشرائع:

> لو قضى الحاكم على غريم بضمان مال، وأمر بحبسه، فعند حضور الحاكم الثاني ينظر ـ في الحكم الأوّل ـ فإن كان الحكم موافقاً للحقّ، لزم وإلّا أبطله، سواء كان مستند الحكم (الثاني) قطعيّاً أو اجتهاديّاً، وكذا كلّ حكم قضى به الأوّل وبان للثاني فيه الخطأ،[٤] إلخ.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩٩.

٢. المصدر، ص١٠٠.

٣. المصدر، ص١٠١.

٤. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٩٣.

أقول: بناء على عدم اعتبار الروايات أو عدم إطلاقها، أو الأخذ بالقدر المتيقّن وهو عدم جواز الردّ في الصور الثلاثة الأُوَل ـ ما أفاده صحيح، كما هو غير بعيد، لكن وجوب النظر على الحاكم الثاني على ما فهمه صاحب الجواهر من كلامه ـ لا وجه له أصلاً، بل يشكل جوازه مع امتناع من له الحقّ عن المرافعة؛ لانقطاع دعواه بحكومة الحاكم الأوّل.

الجهة الثانية: الفتوى عبارة عن الإخبار بحكم كلّيّ عن جانب الشريعة، والحكم عبارة عن إنشاء حكم جزئيّ أو كلّيّ لا من جانب الشريعة. وفي الجواهر أنّه إنشاء انفاذ من الحاكم لا منه تعالى ـ لحكم شرعيّ، أو وضعيّ، أو موضوعهما في شيء مخصوص، فالفرق بينهما من جهتين:

الأولى: أنّ الأوّل إخبار، والثاني إنشاء.

الثانية: أنّ متعلّق الأوّل كلّيّ ومورد الثاني قد يكون جزئيّاً، كما هو الأكثر، وقد يكون كلّيّاً، كتحريم شرب التتن، أو استيراد مال، أو إصداره مطلقاً، لكنّه موقّت.

الجهة الثالثة: المتيقّن من نفوذ الحكم ولو من جهة العلم الخارجي ـ إنّما هو في النزاع والترافع، أو كلّ مورد يتيقّن الحاكم بخطورة الموقف، وضرر عظيم للإسلام أو المسلمين، ففي مثله يجب الحكم ويحرم الردّ. وأمّا في غيرهما، كالحكم بالصوم، أو الإفطار في أوّل رمضان و آخرها، ونحو ذلك، فلا دليل يفي بحرمة ردّه فضلاً عن وجوب إصداره، إلّا أن يستدلّ للأوّل بقوله تعالى: «أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ».

الجهة الرابعة: لايعتبر في الحكم صيغة مخصوصة، كما ربّما يتراءى من بعضهم، بل المناط إنشاء معنى الحكم بأيّ لفظ كان، بل يمكن تحقّقه بالفعل أيضاً.

### ❐ النظر إلى الخمر

روى الحسين بن بسطام بسنده عن الصادق عليه السلام، فقال: «لا والله، لايحلّ لمسلم أن ينظر إليه (الخمر) فكيف يتداوى به».[1]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص ٢٧٧.

أقول: لكن الحسين المذكور مجهول، فروايات كتابه (طبّ الأئمّة) غير معتبرة. نعم، في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «والله ما أحبّ أن أنظر إليه».[١]

والظاهر اتّحاد الروايتين، كما يظهر لمن لاحظ سندهما، فالنظر المذكور مكروه؛ ضرورة عدم دلالة نفي الحبّ على الحرمة.

### ❐ نظر المحرم في المرآة

من أحرم ذكراً كان أو أنثى ـ يحرم عليه النظر في المرآة؛ لصحيحي معاوية، وصحيح حريز، وصحيح حمّاد بن عثمان.[٢]

لكنّ الحرمة ليست حكماً برأسه، بل من جهة حرمة التزيين على المحرم، كما يظهر من الروايات الأربعة المذكورة، والمناط تحقّق الزينة قصدها أو لم يقصدها.

### ٥١٢ و ٥١٣. النظر إلى عورة الغير

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «أيّما رجل أطلع على قوم في دارهم ينظر إلى عوراتهم ففقأوا عينه أو جرحوه، فلا دية عليهم». وقال: «من اعتدى، فاعتدي عليه، فلا قود له».[٣]

لكن في دلالته على حكم المقام نظر.

وفي صحيح حريز عنه عليه السلام: «لاينظر الرجل إلى عورة أخيه».[٤]

وفي حديث أبي بصير عنه عليه السلام: «كلّ آية في القرآن في ذكر الفرج، فهي من الزناء إلّا هذه الآية؛[٥] فإنّها من النظر، فلا يحلّ للرجل المؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه، ولايحلّ للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها».[٦]

---

١. المصدر، ص٢٦٧.

٢. المصدر، ج٩، ص١١٤.

٣. المصدر، ج١٩، ص٥٠.

٤. المصدر، ج١، ص٢١١.

٥. المشار إليها آية غضّ الأبصار في سورة النور.

٦. البرهان، ج٣، ص١٣٠ نقلاً عن تفسير القمي، ج٢، ص١٠١ ... و العجب من صاحب وسائل الشيعة؛ لعدم نقله ←

و أمّا نظر الرجل إلى عورة المرأة و عكسه، فهما محرّمان بالأولويّة القطعيّة.

وفي صحيح ابن أبي‌عمير، عن غير واحد، عنه عليه السلام: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار».[١]

وفي المستمسك بعد نسبة جواز النظر إلى عورة الكافر إلى صاحب الوسائل ـ: «لكن هجرهما (أي صحيح ابن أبي‌عمير، ومرسل الصدوق) مانع عن جواز الاعتماد عليهما في ذلك».[٢]

أقول: المقتضي مفقود والمانع موجود، فالحكم بالحرمة موقوف على انعقاد إجماع قطعيّ مفقود.

وأمّا النظر إلى عورة الطفل المميّز والمجنون، فلابدّ أن يستند في تحريمه إلى إجماع، أو ارتكاز، وإلّا فلا دليل لفظيّ عليه إلّا إذا صدق على المميّز الأخ، وكذا على المجنون بأن كان جنونه بعد إسلامه.

ثمّ الظاهر عدم جواز النظر إليهما من وراء الزجاج، والمرآة، والماء الصافي، ونحو ذلك؛ إذ أنّ فرض قصور الروايات عن شمول مثله، فالمفهوم منها عرفاً ما يعمّه، كما في المستمسك. ثمّ لا بعد في حرمة إراءة العورة فيما يحرم النظر إليها؛ للملازمة العرفيّة بينهما، أو لمذاق المتشرّعة التابع لمذاق الشرع. و على كلّ، لايجري الحكم في الأفلام المخترعة اليوم؛ للانصراف.

## خاتمة

قال صاحب العروة رحمه الله: «لايجوز التوقّف في مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير، بل يجب عليه التعدّي عنه، أو غضّ النظر».

وعلّق عليه سيّدنا الحكيم رحمه الله: «هذا إذا كان النظر بغير اختياره؛ فإنّ الوقوف

---

← للحديث في كتابه. وسند تفسير القميّ غير معتبر ولكن نقله الكليني في الكافي عن أبي‌عمر الزبيدي: «كلّ شيء في القرآن في حفظ الفرج فهو من الزنا، إلّا هذه الآية فإنّها في النظر». راجع: وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٦٦ (في نسخة الكمبيوتر). والسند غير معتبر.

١. وسائل الشيعة، ج١، ص٣٦٥.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص١٨٩.

المذكور يكون علّة للحرام، فيحرم. وأمّا إذا كان باختياره، فتحريم مقدّمته غير ظاهر» انتهى. وما أفاده متين و إن كان مخالفاً لبعض كلماته المتقدمة في هذا الكتاب.

### ٥١٤ و ٥١٥. النظر إلى الأجنبيّات

قال الصادق عليه السلام في الصحيح: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها، ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها».[١] مفهومه ثبوت البأس في النظر إلى وجهها، ومعاصمها في غير صورة التزوّج، لكن يحتمل أن تكون الشرطيّة سيقت لبيان الموضوع لا لتقييد الحكم بها.

وفي رواية الكاهلي عنه عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنةً».[٢]

الرواية لاتدلّ على حلّيّة النظرة الأولى، ولا على حرمة النظرة الثانية إلّا بناءً على حرمة حصول الشهوة أو الفتنة وهي غير ثابتة، ويحتمل قويّاً حملها على الإرشاد إلى آثار الشهوة والفتنة.

قال الصادق عليه السلام في الصحيح ـ:«ما يأمن الذين ينظرون في أدبار النساء أن ينظر بذلك في نسائهم». وقريب منه صحيح هشام،[٣] ولكنّ عدم دلالتهما على الحرمة واضح.

وفي موثّقة زرعة بن محمّد، قال: كان رجل بالمدينة له جارية نفيسة، فوقعت في قلب رجل وأعجب بها، فشكى ذلك إلى أبي‌عبدالله، فقال له: «تعرّض لرؤيتها، و كلّما رأيتها، فقل: أسأل الله من فضله ...» والحديث طويل، لاحظه في فروع الكافي.،[٤] ونقل العبارة المتقدّمة المحدّث الحرّ رحمه الله في وسائله.[٥]

مثل هذه الجملة لايدلّ عرفاً على جواز النظر إلى بدنها، بل الرؤية تصدق وإن رآها من تحت ثيابها، لكنّ إطلاق الرواية يدلّ على جواز النظر، ورؤية وجهها، بل وبدنها بما كان متعارفاً كشفه في ذلك الزمان للجواري.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٩.
٢. المصدر، ص١٣٩.
٣. المصدر، ص١٤٥.
٤. الكافي، ج٥، ص٥٥٩ و ٥٦٠ (الطبعة الحديثة).
٥. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٦٠.

وفي موثّق عبّاد[١] بن صهيب المرويّ في الكافي، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «لابأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة، والأعراب، وأهل السواد، والعلوج؛ لأنّهم إذا نُهُوا لاينتهون قال: ـ والمجنونة، والمغلوبة على عقلها، لا بأس بالنظر إلى شعرها، وجسدها ما لم يتعمّد».[٢]

وفي الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبّاد، قال: سمعت ...: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة، والأعراب، وأهل البوادي من أهل الذّمة، والعلوج؛ لأنّـهنّ إذا نهين لاينتهين»، وقال: «المجنونة، والمغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعورها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك».[٣]

أقول: التعليل يعمّم الحكم إلى كلّ امرأة مكشوفة الرأس، أو البدن إذا نهيت لاتنتهي، فيجوز النظر إليها سوى فرجها ـ وهذه الرواية ترفع المشكلة في عصرنا عصر الابتذال والسفور.

وأمّا قوله عليه السلام في آخر الرواية: «مالم يتعمّد»، ففسّره صاحب الوسائل بالنظر بشهوة، وهذا التفسير وإن كان راجحاً غير أنّه لم يصل إلى حدّ الاطمئنان، ويمكن أن يراد به تكرار النظر وإدامته ولو لاستلزام الشهوة أو الريبة، أو الفتنة، ولكنّ الظاهر أنّ إجماله لايسري إلى صدر الرواية، ولو سرى، فإنّما يسري إلى المجنونة، والمغلوبة على عقلها فقط في النظر إلى شعرها، وجسدها؛ فإنّه قيد له.

ثمّ الظاهر أنّ المغلوبة على عقلها عطف بيان للمجنونة، ولا تشمل السفيهة ونحوها.

وفي صحيح عليّ بن الحكم عن الثمالي، عن الباقر عليه السلام، المرويّ في الكافي، قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها؛ إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لايصلح النظر إليه، يكون الرجل أوفق بعلاجه من النساء أيصلح له النظر إليها؟ قال:

---

١. عبّاد عاميّ لكن النجاشي وثّقه، ولا معنى للقول بأنّه ضعيف، كما عن المقداد، وتبعه سيّدنا الحكيم في مستمسكه، ثمّ تكلّف لاعتبار رواياته بما لايرجع إلى محصّل، فلاحظ مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص١٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٥٠.

٣. جامع الأحاديث، ج٢، ص٢٨٤.

«إذا اضطرّت إليه، فليعالجها إن شاءت».[١]

تدلّ الرواية على حرمة النظر إلى النسآء في صورة الاختيار في الجملة؛ بناءً على أنّ تعليق جواز العلاج على الاضطرار لأجل النظر فقط، كما هو المفروض في السؤال، أو لأجله، ولأجل اللمس لا لأجل اللمس وحده، إلّا أن يقال: إنّ قول الراوي: «في مكان لايصلح النظر إليه»، يراد به العورة، فيخرج عن محلّ البحث، فتدبّر.

وفي صحيح عليّ بن سويد، قال: قلت لأبي‌الحسن عليه السلام: إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة، فيعجبني النظر إليها؟ فقال:«ياعليّ! لا بأس إذا عرف الله من نيّتك الصدق، وإيّاك والزنا؛ فإنّه يمحق البركة، ويهلك الدين».[٢]

وقد مرّ[٣] جواز إبداء الوجه والكفّين، وعدم كونهما من الزينة المحرّمة إبداءهما، وعدم وجوب سترها على المرأة يدلّ عرفاً على جواز النظر إليها؛ خلافاً لبعضهم. نعم، حرمة ستر شيء على أحد لا يدلّ على حرمة النظر إليه على غيره، فلاحظ.

إذا تقرّر هذا فنقول:

أوّلاً: يحرم النظر إلى المرأة في الجملة لبعض هذه الروايات، وللقطع الخارجي الحاصل من السيرة المتّصلة البانية على الحرمة بين المسلمين. وهذا ممّا لا إشكال فيه، لكن يستثنى منه ما يلي:

١. النظر إلى من يراد تزوّجها بلا خلاف فيه بين المسلمين. وادّعي عليه الإجماع بقسميه؛ وللروايات المعتبرة المشتملة على جواز النظر إلى وجهها و معاصمها موضع القلب ـ وخلفها، ووجهها،[٤] ومحاسنها، بل في صحيح ابن مسلم، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوّج المرأة أينظر إليها؟ قال: «نعم، إنّما يشتريها بأغلى الثمن»، وقريب منه في صحيح يونس وزاد فيه:«وترقّق له الثياب؛ لأنّه يريد أن

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٧٢. لكن في صحّة رواية عليّ بن الحكم عن الثمالي تردّد؛ لاختلاف طبقتهما، و هذا الإشكال يجري في روايات ابن محبوب عن الثمالي أيضاً ولا جواب مقنع.

٢. المصدر، ص٢٣٢.

٣. تقدّم ذكره في حرف «ب» في هيأة «الإبداء».

٤. الخلف والوجه في رواية الحسن بن السري الذي لاتخلو وثاقته عن كلام، لكنّ الظاهر إرادة المستور دون المكشوف منها، فلا يضرّ ضعف الرواية بالحكم المذكور.

يشتريها بأغلى الثمن»، ومقتضاهما ولاسيّما الأخيرة ـ جواز النظر إلى تمام بدنها، سواء قصد تزوّجها بخصوصها أم لا. نعم، لابدّ من استثناء العورة على كلّ حال، سواء كان لأجل انصراف النصوص، أو للارتكاز، والظاهر أنّه لم يقل أحد بجواز النظر إليها.

نعم، يعتبر أن يحتمل في النظر زيادة البصيرة بحالها وإلّا فالحكم مشكل، بل ممنوع لانصراف الروايات عنه، وكذا إذا أراد التمتّع بها في أيّام معدودة بأجرة بخس، فافهم.[١]

٢. النظر إلى الكافرات كما عن المشهور ـ، ويدلّ عليه خبر السكوني عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا حرمة لنساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ»،[٢] لكنّ في السند النوفلي ولم يثبت اعتبار رواياته، ونحن لانقول بجبر ضعف الرواية بفتوى المشهور، بل أخيراً بنينا على جهالة السكوني أيضاً.

لكن في موثّقة عبّاد المتقدّمة المنقولة بطريق الصدوق في علله ذكر لفظ «أهل الذمّة» بدل «العلوج» فيشمل سائر الكفّار بطريق أولى، وحيث لا منافاة في صدور الكلمتين (العلوج وأهل الذمّة) من الإمام في هذه الرواية تؤخذ بهما، والعلوج إمّا مطلق الكفّار وإمّا كفّار العجم، وعلى الثاني يتعدّى أيضاً إلى مطلقهم؛ لعدم خصوصيّة في عربيّة الكفّار وعجميّتهم في مثل هذه المسائل الشرعيّة.[٣]

وممّا يدلّ على جواز النظر إلى غير المسلمات بالأولويّة ما سبق من جواز النظر إلى عورة من ليس بمسلم.

ثمّ إنّ من تتبّع الروايات الواردة في موضوع النظر، يظنّ ظنّاً قويّاً أو يطمئنّ بأنّ المنع عن النظر إلى النساء لأجل احترامهنّ، فإذا سقط بكفرها أو ابتذالها، يرتفع المنع، فلاحظ، وتأمّل، والله العالم.

٣. النظر إلى رؤوس النساء اللاتي إذا نهين لاينتهين، كما في الموثّقة المتقدّمة، والظاهر عدم الخصوصيّة في الرؤوس بل يجري الحكم في جميع أعضاء أبدانهنّ إذا لم يسترن، ولاينتهين سوى العورة؛ لعموم التعليل (فتأمّل) إلّا إذا طرأ عليه عنوان محرّم آخر.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٥٩-٦١.

٢. المصدر، ص ١٤٩.

٣. إلّا أن يقال: الموثّقة تدلّ على جواز النظر إلى الكفّار إذا لم يقبلن التستّر، والمدّعى أعمّ منه.

٤. النظر إلى النساء عند الاضطرار، فإنّ الاضطراركما مرّ في عنوان «الأكل» في حرف «أ» يبيح المحظورات.

٥. النظر إلى الوجه واليدين إلى موضع السوار، كما مرّ في عنوان «الإبداء» في حروف «ب».

٦. النظر إلى المحارم التي يحرم نكاحهنّ، ويدلّ عليه في الجملة قوله تعالى: «إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ ...»، وقد مرّ تحقيقه في محلّه. وعن الجواهر عدّه من الضروريات، فالمسألة مسلّمة، هذا في النسب. وأمّا في الرضاع، فلقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أو القرابة»،[1] لكنّ المتيقّن من التنزيل المذكور حرمة النكاح، وفي شموله لجواز النظر نوع تأمّل. على أنّه لايشمل الجميع، كما نبّه عليه السيد الحكيم ﷺ مثل ما دلّ على أنّه لاينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن، أو في أولاد المرضعة؛ فإنّ دليل التحريم في مثل ذلك، لايقتضي الخروج عن عموم حرمة النظر، وعموم وجوب التستّر.[2]

نعم، لا بعد في جواز النظر إلى بعض المحارم الرضاعيّة. ففي صحيح صفوان عن الرضا ﷺ أرضعت أمّي جارية بلبني؟ فقال: «هي أختك من الرضاعة ... صار أبوك أباها وأمّك أمّها».[3]

وفي صحيح ابن سنان عن الصادق ﷺ: «لايصحّ للمرأة أن ينكحها عمّها، ولا خالها من الرضاعة».[4]

وفي صحيح أيوّب: كتب عليّ بن شعيب إلى أبي‌الحسن ﷺ: امرأة أرضعت بعض ولدي هل يجوز لي أن أتزوّج بعض ولدها؟ فكتب ﷺ: «لايجوز ذلك لك؛ لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك».[5]

وفي صحيح ابن سنان عن الصادق ﷺ، قال: سئل وأنا حاضر ـ عن امرأة أرضعت

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٨٠ ـ ٢٨٢.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٢٧.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٩٩.
٤. المصدر، ص٣٠٠.
٥. المصدر، ص٣٠٦.

غلاماً مملوكاً لها من لبنها حتى فطمته هل لها أن تبيعه؟ فقال: «لا، هو ابنها من الرضاعة، حرم عليها بيعه وأكل ثمنه»، ثمّ قال: «أليس رسول الله ﷺ قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».[١]

ولايخفى أنّ عناوين الأخت والعمّ والخال والولد ونحوها ممّا يدلّ في عرف المتشرّعة والإسلام على جواز النظر أيضاً، بل يمكن أن يستدلّ بصحيح ابن سنان على جواز النظر إلى مطلق المحارم بالرضاع؛ لأنّ الإمام عليه السلام استدلّ بقول الرسول ﷺ على حرمة بيع الولد، وأكل ثمنه، فيدلّ على تعميم التنزيل لجميع الآثار، ومنها عدم حرمة النظر إلى الأمّ وغيرها دون خصوص حرمة النكاح، ولاسيّما إذا انضمّ إليها دعوى الضرورة على الجواز من صاحب الجواهر رحمه الله.

وفي رواية سماعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: «لايحلّ للرجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها، أخت، أو بنت، أو عمّة، أو خالة، أو بنت أخت، أو نحوها، وأمّا المرأة التي له أن يتزوّجها، فلا يصافحها إلّا من وراء الثوب، ولا يغمز كفّها».[٢] والسند غير معتبر.

أقول: جواز لمس من يحرم نكاحها يدلّ على جواز النظر إليها بطريق أولى، وهذه الرواية عامّة، لكن أشرنا في ما سبق إلى ضعف سندها بعثمان.

٧. النظر إلى النساء اللاتي يحرم نكاحهنّ بالمصاهرة في الجملة، كزوجة الولد، وزوجة الوالد، وجواز النظر إليهما مستفاد من القرآن المجيد، فراجع حرف «ب» في هيأة «الإبداء».

وأمّا اللاتي يحرمن لأجل الزنا واللواط وغيرهما، فلا دليل على جواز النظر إليهنّ، فحالهنّ حال سائر الأجنبيّات. وأمّا أمّ الزوجة ونحوها، فتدلّ على جواز النظر إليها رواية سماعة المتقدّمة، مضافاً إلى أنّ صاحب الجواهر ادّعى الضرورة عليه، ومثل هذه الدعوى من مثل هذا المدّعي المتتبّع يكفي لمثل هذا الحكم.

٨. النظر إلى المالكة إن تمّ ما استظهرنا من الأدلّة؛ خلافاً للمشهور، وقد مرّ تفصيله في حرف «ب» في هيأة «الإبداء».

---

١. المصدر، ص٣٠٧.

٢. المصدر، ص١٥١ و ٢٧٥.

٩. النظر إلى المملوكة، وادّعي عليه الضرورة، ولا يبعد جواز النظر إليها وإن حرم وطؤها بالتزويج، والكفر، والاشتراك، والكتابة، والارتداد ونحو ذلك؛ لمجرّد الملكيّة. نعم، الأمر في المشتركة غير واضح، فما ذكره الفقيه اليزدي في عروته و علّله سيّدنا الحكيم ﷺ في مستمسكه محتاج إلى تأمّل.

١٠. النظر إلى القواعد من النساء في الجملة، كمامرّ في هيأة «التبرّج».

١١. النظر إلى غير البالغة؛ لعدم دليل عليه، بل يمكن التمسّك للجواز بصحيح ابن الحجّاج.[١]

١٢. المجنونة على إجمال في جواز النظر إليها، كما مرّ.

ثانياً: لا دليل على حرمة نظر المرأة إلى الرجل سوى عورته ـ فإن تمّ إجماع في غير الوجه، واليدين، فهو وإلّا لايلحق النظر إلى سائر أعضاء بدنهم بالنظر إلى الوجه والكفّين منهم في الجواز.

ثالثاً: الحكم بحرمة النظر إلى العضو المبان منحصر ظاهراً باستصحابها حال اتّصال العضو، فإن صحّ، فهو، وإلّا فجاز النظر إليه في غير العورة ـ بأصالة البراءة إلّا أن يمنع عنها الارتكاز.

وفي العروة بعد حكمه بالتحريم، قال: لا مثل السنّ، والظفر، والشعر ونحوها.

وعن الشيخ الأنصاريّ ﷺ: لاينبغى الإشكال في جواز النظر إليها، وعلّله بعض الأساتذه بأنّ مثل هذه الأمور من قبيل النابت في الجسم لا جزء منه، وتحريمها في حال الاتّصال بالتبعيّة. ويحتمل أن يكون لأجل أنّها يسيرة لايعتدّ بها في بقاء الموضوع، ومثلها قشور الجلد، بل الأجزاء اليسيرة منه ومن العظم ممّا يشكّ في بقاء الموضوع فيه.

أقول: وهنا تفصيل آخر يخطر ببالي وهو القول بحرمة النظر إلى كلّ جزء مبان ثبت الحرمة لعنوانه؛ للاستصحاب دون غيره؛ لأنّ المتيقّن من حرمته حال كونه جزء المرأة، لكن لم أجد به قائلاً، بل محتملاً. هذا ما يتعلّق بهذا المقام، والله سبحانه عالم بحقيقة الحال.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٣٢.

### ٥١٦. النظر بريبة

إنّما جاز النظر في ما تقدّم إذا لم يكن بتلذّذ وريبة[١] وإلّا حرم في غير الزوجة مطلقاً، والمملوكة في بعض الحالات، وذلك لأنّ النظر بقصد اللذّة، وبالريبة حرام بالإجماع والارتكاز، كما ادّعاه غير واحد.[٢]

أقول: أمّا النظر بقصد اللذّة أو المشتمل على اللذّة، فلا دليل على حرمته، فإنّ الإجماع منقول غير حجّة، والارتكاز مشتبه بالغيرة، بل صحيح عليّ بن سويد يدلّ على جوازه، قال: قلت لأبي‌الحسن عليه السلام: إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة، فيعجبني النظر إليها. فقال: «يا عليّ! لا بأس إذا عرف الله من نيّتك الصدق وإيّاك والزنا؛ فإنّه يمحق البركة، ويهلك الدين»،[٣] والابتلاء غير ظاهر في الاضطرار؛ لصدقه بدونه، والظاهر أنّ المراد من صدق النيّة عدم القصد به إلى الزنا، كما يستفاد من آخره.

وأمّا الريبة، فيقول عنها السيّد الحكيم رحمه الله:

> قد عرفت أنّ الريبة مفسّرة في كلامهم بأحد أمور: خوف الوقوع في الحرام، وما يخطر في البال عند النظر من الميل إلى الوقوع في الحرام مع المنظور إليه من تقبيل ونحوه، وخوف الافتنان. ويظهر من كلماتهم حرمة النظر في جميع ذلك، وأنّ العمدة فيه الإجماع، وارتكاز المتشرّعة.[٤]

أقول: القدر المتيقّن من الإجماع والارتكاز هو حرمة النظر إذا خاف من نفسه الوقوع في الحرام فقط، بلا فرق بين الرجل والمرأة حتى الشيوخ والعجائز، وفي غيره يرجع إلى الإطلاق أو الأصل، فلا يحرم على الأصحّ وإن كان الأحوط الاجتناب مطلقاً. بل لايبعد وجوب هذا النظر على المنظورة والمنظور بأحد أسبابه. فلاحظ.

---

١. لاينفكّ النظر إلى محاسن من يراد تزوّجها عن اللذّة غالباً، وكذا إلى بعض من يجوز النظر إليها ممّن مرّت، ولو كان الجائز هو النظر الخالي عن التلذّذ، لوجب التنبيه عليه من الأئمّة، فتأمّل.

٢. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٢٤ و ٢٥.

٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٣١.

٤. مستمسك العروة الوثقى، ج١٤، ص٢٠.

### ٥١٧. نفر صيد الحرم

في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: ألا إنّ الله عزّوجلّ قد حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرام بحرام‌الله إلى يوم القيامة، لاينفر صيدها، ولا يعضد شجرها، ولايختلا خلاها، ولاتحلّ لقطتها إلّا لمنشد».[١]

وفي صحيح ابن سنان، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً» البيت عنى أو الحرم؟ فقال: «من دخل الحرم من الناس مستجيراً به، فهو آمن من سخط الله عزّوجّل، ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتى يخرج من الحرم».[٢]

### ❐ الانتفاع بالنجس

قال الشيخ الطوسي رحمه الله في محكيّ مبسوطه:

نجس العين لايجوز بيعه، ولا إجارته، ولا الانتفاع به، ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلّا الكلب؛ فإنّ فيه خلافاً.

وعن الحنابلة: لا يصحّ الانتفاع بالدهن النجس فيّ أيّ شيء من الأشياء. وعن الحنفيّة: لايحلّ الانتفاع بدهن الميتة؛ لأنّه جزء منها، وقد حرّمها الشرع، فلاتكون مالاً.[٣]

أقول: أمّا الانتفاع بالميتة: فقد بحثنا عنه في حرف «ب» في عنوان «البيع» مفصّلاً، فلاحظ. وذكرنا أنّ الأظهر جواز الانتفاع بها في غير ما يحرم، كالأكل والشرب مثلاً.

وأمّا الانتفاع بمطلق النجس، فقد استدلّ على حرمته بوجوه من الكتاب والسنّة والإجماع، والحقّ أنّ شيئاً منها لايتمّ، فلا مانع من إجراء أصالة البراءة، و الله العالم.[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٧٥.
٢. المصدر، ص١٧٦.
٣. فقه المذاهب، ج٢، ص٢٣١ و ٢٣٢.
٤. لمزيد الاطّلاع على البحث و الأدلّة راجع: مصباح الفقاهة، ج١، ص١٣٨.

### ٥١٨. الانتفاع بالحيوان الموطوء

لاحظ دليل تحريمه في حرف «أ» .

### ❐ النفاق

النفاق مركّب من أمرين محرّمين وهما: الكفر، والكذب، فلا حكم مستأنف له و القرآن يذمّه أشدّ الذمّ.

### ❐ إنفاق الخبيث

قال الله تعالى: «وَلا تَيَمَّمُوا ٱلخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ».[١] إن كان المراد بالخبيث هو المال الرديء، الذي لايقبله الطبع، فالنهي عنه إرشاديّ إلى عدم ثوابه؛ فإنّ الإنفاق المذكور لم ينشأ عن حبّ الله تعالى وأمره، وإنّما أنفقه للخلاص منه. والثواب على إنفاق ما يحبّه المنفق؛ فإنّه الذي ينشأ من قصد التقرّب، قال الله تعالى: «لَنْ تَنالُوا ٱلبِرَّ حَتّىٰ تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ». وإن كان المراد به الحرام، فالحرمة من جهة التصرّف في مال الغير واستعماله. وعلى كلّ من الاحتمالين رواية،[٢] وذيل الآية يرجّح الاحتمال الأوّل.

### ❐ الانتفاء من الحسب

روى الكليني﵀ عن عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي‌حمّاد، عن ابن أبي‌عمير وابن‌فضّال، عن رجال شتّى، عن الباقر والصادق﵇، قالا: «كفر بالله العظيم من انتفى (الانتفاء) من حسب وإن دقّ».[٣]

أقول: عليّ بن محمّد الذي يروي عنه الكليني دائر بين أشخاص ثلاثة، كما يظهر

---

١. البقرة(٢): ٢٦٧.

٢. البرهان، ج١، ص٢٥٤.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٢٢.

من بعض الكلمات: العلان، وابن بندر، و البرقي وقيل: بين الإثنين باتّحاد الأخيرين، وعليه، فهما ثقتان، وفي صالح تردّد وجهالة.

وفي مجمع البحرين: الحَسَب بفتح الحاء والسين ـ: الشرف بالآباء، وما يعدّ من مفاخرتهم، وهو مصدر حَسُبَ بضمّ السين ـ ككرم، ومنه: «من قصر به عمله، لم ينفعه حسبه ...»، و الحسب: النسب، يقال: كيف حسبه فيكم؟ أي نسبه. وهذا الثاني هو المراد هنا، وقد مرّ صحيح أبي‌بصير في حرف «ب» وهو «كفر بالله من تبرّأ من نسب وإن دقّ»، فلاحظ.

### ❐ نفي البكارة عن الزوجة

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا قال الرجل لامرأته: لم أجدكِ عذراء وليس له بيّنة؟ قال: «يجلد الحدّ، ويخلّى بينه وبين امرأته».[1] ومثله صحيح ابن‌سنان.[2]

والمراد من الحدّ هو التعزير، كما يفهم من غيرهما، لكنّ الظاهر أنّ الحرمة لأجل إيذاء المؤمنة، كما فهمه يونس، لكن في صحيح زرارة عنه عليه السلام في رجل قال لامرأته: لم تأتني عذراء؟ قال: «ليس بشيء»؛ لأنّ العذرة تذهب بغير جماع»،[3] وفي صحيح أبي‌بصير: «يضرب» قلت: فإن عاد؟ قال: «يضرب ...».

### ٥١٩. النقاب للمحرمة

في الصحيح قال الباقر عليه السلام: «المحرمة لاتتنقّب؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها إحرام الرجل في رأسه».[4]

وفي صحيح العيص: قال: الصادق عليه السلام في حديث: كره النقاب، يعني للمرأة المحرمة و قال: «تستدل الثوب على وجهها». قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: «إلى

---

١. المصدر، ص٦١٠.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٦٠٩.
٤. المصدر و ج٩، ص١٢٩.

طرف الأنف قدر ما تبصر».

وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: مرّ أبوجعفر بامرأة متنقّبة وهي محرمة، فقال: «احرمي، واسفري، وارخي ثوبكِ من فوق رأسكِ؛ فإنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك»، قال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطّي عينها»، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم».[1]

وفي صحيح البزنطي عن أبي‌الحسن عليه السلام: «مرّ أبوجعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها».

وفي صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «المحرمة تستدل الثوب على وجهها إلى الذقن».

قال صاحب الحدائق في تفسير النقاب: والظاهر أنّه عبارة عن شدّ الثوب على فمها وأنفها، وما سفل عنهما، كاللثام للرجل».[2]

وفي المنجد: «النقاب: ـ جمع نقب ـ القناع تجعله المرأة على ما رنّ أنفها، «دوپرك بينى» و تستر به وجهها. النقبة: ـ جمع نقب بفتح القاف ـ ثوب كالإزار يشدّ كما تشدّ السراويل، وفسّر القناع بما تغطّي به المرأة رأسها».

والمستفاد من هذه الروايات أمور:

الأمر الأوّل: حرمة التنقّب على المحرمة، وهذه هو المتيقّن من روايات الباب.

الأمر الثاني: حرمة تغطية الوجه ولو بغير نقاب؛ لقوله عليه السلام: «اسفري»، ولإماطة الإمام المروحة عن وجه محرمة، لكنّ الأمر بالإسفار ليس بنفسيّ ظاهراً، بل لأجل إزالة النقاب، وعمل الإماطة مجمل لايظهر وجهه؛ لجواز التستّر لها بلا خلاف؛[3] للنصوص المذكورة، ولعلّ المرأة المحرمة تنقّبت بالمروحة، فأماطها الإمام عليه السلام، والإنصاف أنّ حرمة التغطية مع جواز الاستدال حتى الذقن أو حتى النحر إذا كانت راكبة[4] متهافتة متناقضة، إلّا أن يخصّ الثاني بصورة التحجّب عن الأجنبيّ فقط، كما

---

١. المصدر، ص ١٣٠.

٢. الحدائق الناضرة، ج ١٥، ص ١٣٢.

٣. كما في دليل الناسك لسيّدنا الحكيم، ص ٩٢.

٤. كما في رواية سماعة لكن لم يصرّح فيها بالمحرمة، فلذا لم ننقلها.

ربّما يشعر به كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي في مناسكه التي لنا عليها حاشية مختصرة، لكنّها تخصيص بلا مخصّص، أو تقييد بلا مقيّد؛ فإنّ روايات الباب مطلقة، كما تراها، لكن سيّدنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ ادعّى الإجماع على حرمة التغطية،[1] والإنصاف أنّ المقام عندي من المشكلات؛ لاختلاف تعابير الروايات.

الأمر الثالث: جواز الإسدال على الوجه، كما عرفت.

الأمر الرابع: عدم الفرق فيما مرّ بين حال اليقظة والنوم، ولذا أفتى المحقّق النائيني بحرمة التغطية عليها ولو عند النوم، لكن في صحيح زرارة: «لا بأس أن تغطّي وجهها كلّه عند النوم».[2]

وقال سيّدنا الحكيم ﷺ: «وأمّا نومها عليها، فكما في الرجل لا بأس به» وعليه، فالحكم مختصّ بغير النوم، وهل يجوز لها التغطّي بالنقاب أم لابدّ أن يكون بغيره؟ الأحوط الثاني.

### ٥٢٠. نقض العهد

قال الله تعالى: «وَما يُضِلُّ بِهِ إِلّا الفاسِقِينَ* الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ».[3]

وقال تعالى: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي اَلأَرضِ أُولئِكَ لَهُمُ اَللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ اَلدّارِ».[4]

الظاهر عدم استفادة الحكم الجديد من الآيتين وما شابههما؛ إذا كان المراد من عهده هو أحكامه. وأمّا إذا كان المراد منه ما يقابل النذر واليمين، فله حكم جديد.

وفي صحيحة السيّد الحسني ﷺ: عدّ الصادقﷺ من الكبائر نقض العهد. ونحن نتعرّض له في بيان الواجبات إن شاءالله تعالى.

---

١. دليل الناسك، ص٩٢.

٢. اعتمدنا في التصحيح على تصحيح سيّدنا الحكيم في المصدر.

٣. البقرة (٢): ٢٦ و ٢٧.

٤. الرعد(١٣): ٢٥.

### ٥٢١. نقض اليقين بالشكّ

في صحيحة زرارة المضمرة...:«ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما تنقضه بيقين آخر».[١]

وفي صحيح آخر له عن الباقر عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».[٢] ... «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».[٣]

وفي صحيح ثالث له عن أحدهما عليهما السلام ...: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لاشيء عليه، ولاينقض اليقين بالشكّ، ولايدخل الشكّ في اليقين، ولايخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني عليه؛ ولايعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».[٤]

أقول: كلمة «لاينبغي» في الرواية الثانية وإن لم تدلّ على الحرمة في نفسها، لكنّها ـ بملاحظة الموارد ـ تدلّ عليها فلاحظ ـ كما أنّ نقض اليقين بالشكّ في مورد الرواية الأخيرة مغائر لما في مورد الروايتين الأوّلتين إلّا أن يوجّه بما يرجع إليهما.

وكيفما كان، فهذه الروايات تدلّ على حرمة نقض اليقين في ما يترتّب عليه شرعاً بالشكّ، ووجوب البناء على كون المشكوك الفعلي متيقّناً، كما كان كذلك سابقاً.

ثمّ إنّ الرواية الأخيرة ظاهرة في اختصاص الحكم المذكور بباب الصلاة، و عدم شمولها لجميع الموارد؛ بناءً على قراءة الجملات مبنيّةً للفاعل بقرينة قوله:«قام»؛ لرجوع الضمائر فيها إلى المصلّي.

وفي استفادة الحكم من هذه الروايات في تمام أبواب الفقه في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة إلّا فيما ثبت استثناؤه، كلام وإشكال مذكور في محلّه.

ولا بعد في جريانه في الموضوعات والأحكام؛ خلافاً للأخباريّين، والفاضل

---

١. وسائل الشيعة، ج١، ص١٧٥.
٢. المصدر، ج٢، ص١٠٦٢.
٣. المصدر، ص١٠٦٥.
٤. المصدر، ج٥، ص٣٢١.

النراقي، وسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) وفي الأعدام الأزليّة؛ وفاقاً للسيّد الأستاذ الخوئي. ولكن إذا لم تكن لوازم الماهيّة؛ تبعاً للمحقّق النراقي وسيّدنا الأستاذ الحكيم؛ وخلافاً للسيّدالخوئي، وتفصيل الكلام لايليق بهذا الكتاب.

### ◻ نقض الأيمان

قال الله تعالى: «وَلاتَنْقُضُوا ٱلأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها ...».[١]

لاحظ عنوان الحفظ في حرف «ح» فيما يأتي في الواجبات.

## ٥٢٢. نقل الحجر الأسود

لايجوز نقل الحجر الأسود عن مكانه، وكذا مقام إبراهيم؛ فضلاً عن الجمرات ونحوها، فلابدّ من إبقاء المشاعر على حالتها، وفي كلّ مورد لم يوجد دليل لفظيّ على حرمته تستند الحرمة المذكورة إلى فهمها من مذاق الشرع.

## ٥٢٣. نقل زكاة الفطرة

في مكاتبة عليّ بن بلال، قال: كتبت إليه: هل يجوز أن يكون الرجل في بلدة ورجل آخر من إخوانه في بلدة أخرى يحتاج أن يوجّه له فطرة أم لا؟ فكتب؛: «تقسّم الفطرة على من حضر، ولايوجّه ذلك إلى بلدة أخرى وإن لم يجد موافقاً».[٢]

والظاهر عدم مانع عن الفتوى بمضمون الرواية لولا إضمارها؛ فإنّه غير هيّن، كما ذكرنا في كتابنا بحوث في علم الرجال المسمّى سابقاً بـ«فوائد رجاليّة».

و ربما يحتمل نهيه عن التوجيه إلى بلا آخر، الحكم السياسي في ذاك الوقت.

# فصل في المناكح المحرّمة

أسباب تحريم نكاح النساء عشرون و نحن نذكرها حسب ترتيب حروف التهجّي:

---

١. النحل (١٦): ٩١.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٥١.

١. الجمع بين فاطميّتين، ٢. الإحرام، ٣. الإحصان، ٤. الرضاع، ٥. الرقّ، ٦. الزنا، ٧. زوجيّة النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله، ٨. المصاهرة، ٩. الطلاق، ١٠. الاعتداد، ١١. عدم الكفاءة، ١٢. قذف الصمّاء والخرساء، ١٣. الكفر، ١٤. اللعان، ١٥. اللمس، ١٦. النسب، ١٧. النظر، ١٨. استيفاء العدد، ١٩. الإيقاب، ٢٠. التبعيض في السبب، فيحرم وطء الأمة المشتركة بالملك.

وأمّا تزويج فاطميّتين، وقد تقدّم ذكره مفصّلاً في حرف«ز».

## ٥٢٤ ـ ٥٢٧. المحرم والمحرمة

في حسنة زرارة وداود بن سرحان عن الصادق عليه السلام: «... والمحرم إذا تزوّج وهو يعلم أنّه حرام عليه، لم تحلّ له أبداً».[١]

وفي موثّقة أديم عنه:«إنّ المحرم إذا تزوّج و هو محرم، فرّق بينهما ولايتعاودان أبداً».[٢]

ولا فرق بين كون المرأة محرمة أو محلّة؛ للإطلاق، كما لا فرق في التزويج بين المباشرة والتوكيل.

وفي صحيح ابن سنان: «ليس للمحرم أن يتزوّج ولايزوّج، وإن تزوّج أو زوّج محلّاً، فتزويجه باطل».[٣]

وفي صحيح يونس بن يعقوب، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المحرم يتزوّج؟ قال: «لا، ولايزوّج المحرم المحلّ».[٤]

دلّت الأوّليّتان على الحرمة الأبديّة إذا عقد المحرم مع علمه بالحرمة. وأمّا مع جهله ـ ولو تقصيراً أو غفلة ـ ونسيانه، فلاتحرم فافهم ـ وإن كان العقد باطلاً، ولا فرق في الإحرام بين كونه في العمرة أو في الحجّ ولو ندباً.

---

١. راجع: المصدر، ج١٤، ص٣٧٨. وتوصيفه بالحسنة دون الضعيفة مبنيّ على أنّ المثّنى الواقع في سندها ابن عبدالسلام، كما هو ليس ببعيد كثيراً، فراجع.

٢. المصدر، ج٩، ص٩١.

٣. المصدر، ص٨٩.

٤. المصدر، ج١٤، ص٣٧٨.

وإذا كانت المرأةُ محرمةً والرجلُ محلّاً، فالنكاح باطل بإجماع المنتهى، كما في المستمسك، وبدخوله في الروايات؛ بناء على أنّ المراد من المحرم الجنس الشامل للمرأة، وبقاعدة الاشتراك، كما فيه أيضاً.

أقول: لا بأس في الاعتماد على مجموعها؛ لبطلان العقد، ولكنّ الأظهر عدم إثبات الحرمة الأبديّة بها، والمتيقّن من الإجماع أيضاً هو الرجل المحرم.

ودلّت الأخيرتان على حرمة التزوّج والتزويج على المحرم. والظاهر شموله للمحرمة أيضاً، وقد مرّ في حرف «ز».

ولا فرق في من يزوّجه المحرم فضوليّاً، أو وكالةً، أو ولاية بين كونه محلّاً أو محرماً، ذكراً أو أنثى، ونصّت الثالثة على بطلان العقد وفساده أيضاً.

**فائدة**

إذا كان العقد باطلاً من غير جهة الإحرام، فإن كان لأجل فقد بعض أركانه بحيث لايصدق أنّه عقد وتزويج، فليس بحرام، ولا بموجب للحرام الأبديّ. وإن كان لفقد بعض الشروط، فالأظهر ترتّب الحكم عليه؛ لأنّ أسامي المعاملات عندنا موضوعة للأعمّ من الصحيح، كما قرّرناه في شرح كفاية الأصول. وإن كان لكون المعقودة أخت الزوجة أو الخامسة ونحوهما، ففي ترتّب الحكم عليه إشكال من جهة صدق التزويج، وقوّة احتمال الانصراف، والله العالم.

**٥٢٨ و ٥٢٩. المحصنة**

يحرم عقد المزوّجة لغير زوجها؛ لقوله تعالى: «**وَالمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ الّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ**».[1] و بطلان هذا العقد ضروريّ في دين الإسلام.

وأمّا الاستثناء، فهو أن يأمر الرجل عبده وتحته أمته، فيقول له: اعتزل امرأتك ولاتقربها، ثمّ يحبسها عنه حتى تحيض، ثمّ يمسّها، فإذا حاضت بعد مسّه إيّاها ردّها

---

١. النساء (٤): ٢٤.

عليه بغير نكاح.[١]

ثمّ إنّه يحرم على المحصنة أيضاً تزويج الأجانب. هذا واضح في دين الإسلام.

**مسألة**

العقد على ذات البعل مع الدخول بها والعلم بأنّها ذات بعل، يوجب حرمتها عليه أبداً، وبدون العلم والدخول معاً، لاتحرم عليه، فله تزويجها بعد موت زوجها، أو طلاقها. وقد نقل عدم الخلاف في هاتين الصورتين، وإنّما الكلام في فرض الدخول أو العلم فقط، والذي وقفت عليه من الروايات المعتبرة سنداً ما تلي:

١. موثّق أديم عن الصادق عليه السلام: «التي يتزوّج (تتزوّج ظ) ولها زوج، يفرّق بينهما ثمّ لايتعاودان أبداً»، كذا في الوسائل[٢] و التهذيب ولكن رواها صاحب الوسائل في تروك الإحرام بسند آخر وهو: «والذي يتزوّج المرأة ولها زوج، يفرّق بينهما ولايتعاودان أبداً».[٣] إطلاقه قد يشمل فرض الجهل وعدم الدخول أيضاً فيشمل المقام بطريق أولى.

٢. في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في امرأة فُقِد زوجُها أو نُعِي إليها، فتزوّجت ثمّ قَدمَ زوجُها بعد، فطلّقها، قال: «تعتدّ منهما جميعاً ثلاثةَ أشهر عدّة واحدةً، وليس للآخر أن يتزوّجها أبداً».[٤]

الظاهر منه و من تاليه خصوصُ فرض الدخول؛ للاعتداد، والمهر، وجهل المرأة والرجل بالحال.

٣. موثّقة زرارة بطريق الصدوق ـ عنه: «إذا نُعِي الرجل إلى أهله، أو أخبروها أنّه قد طلقّها فاعتدّت ثمّ تزوّجت فجاء زوجها الأوّل، فإنّ الأوّل أحقُّ بها من هذا الأخير، دخل بها الأوّل أو لم يدخل بها، وليس للآخر أن يتزوّجها أبداً، و لها المهر بما استحلّ من فرجها».[٥]

---

١. البرهان، ج١، ص٣٥٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٤١.
٣. المصدر، ج٩، ص٩١.
٤. المصدر، ج١٤، ص٣٤١.
٥. المصدر، ص٣٤٢.

٤. صحيح ابن الحجّاج، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم، فطلّقها الأوّل أو مات عنها ثمّ علم الأخير، أيراجعها؟ قال: «لا حتى تنقضي عدّتها».[١]

وهو يدلّ على نفي الحرمة الأبديّة في فرض جهل المتزوّج حتى مع فرض الدخول وعلم المرأة بالحال.

٥. صحيح الحسن بن محبوب عن عبدالرحمن ـ ولعلّه ابن الحجّاج الثقة ـ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة ثمّ استبان له بعد ما دخل بها أنّ لها زوجاً غائباً، فتركها ثمّ إنّ الزوج قدم فطلّقها أو مات عنها، أيتزوّجها بعد هذا الذي كان تزوّجها ولم يعلم أنّ لها زوجاً؟ قال: «ما أحبّ له أن يتزوّجها حتى تنكح زوجاً غيره».[٢]

فنفي الحبّ دليل على الكراهة دون الحرمة، فتدلّ الرواية على جواز تزويجها وإن دخل بها في حالة جهله بحالها وإن كانت هي عالمة بالحال، كما هو قضيّة الإطلاق، ولو لا هذا الأخير، لكان الحاصل من مجموع الروايات الحرمة الأبديّة بكلّ واحد من الدخول بالمعقودة ذات البعل ولو جهلاً، والعلم بحالها ولو من دون دخول بها، ومع ملاحظة الأخير المتيقّن بلحاظ الروايات حرمتها مع علمه بالحال، دخل بها أم لم يدخل، وبالجملة، الأخير يعارض الثاني، والثالث و يحتمل الرجوع بعد تساقطها إلى موثّق أديم، ويحتمل الرجوع إلى عموم الحلّ، فلاحظ وتأمّل.

### ٥٣٠ ـ ٦٠١. الرضاع و محرّماته

قال الله تعالى: «وَأُمَّهاتُكُمْ... وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ».[٣]

قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب أو بالقرابة»، كما في جملة من الروايات المعتبرة.[٤]

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٣٤١.

٣. النساء(٤): ٢٣.

٤. راجع: وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٨٠ ـ ٢٨٢؛ جواهر الكلام، ج٤٠، ص٦٩. وادّعي في الأخير تواتره عن الفريقين.

أقول: على ضوء هذا الكلام الجامع يحرم نكاح أصناف؛ لأجل الرضاع المتحقّق بشروطه وهي كما تأتي.

١و٢: حرمة الأمّ الرضاعيّة على أولادها الرضاعيّة كحرمة الأمّ الأصليّة على أبنائها الأصليّة وأولادهم وحرمتهم عليها.

٣و٤: حرمة فحل الأمّ الرضاعيّة صاحب اللبن على المرتضعة وأولادها وبالعكس.

٥و٦: آباء الأب والأمّ المذكورين وإن علوا وأمّهاتهما وإن علت ولادةً ورضاعاً على المرتضع وأولاده ولو رضاعاً، وكذا العكس.

٧و٨: أولاد الأمّ الرضاعيّة على المرتضع وأولاده ولو رضاعاً، وكذا العكس.

وأمّا أولادها رضاعاً من فحل آخر، فغير محرّم نكاحهم عليه وعليهم؛ بناءً على اعتبار اتّحاد الفحل في نشر الحرمة.

٩و١٠: أولاد الأب الرضاعيّ ولو عن غير المرضعة، ولو رضاعاً على المرتضع والمرتضعة، وأولادهما ولو رضاعاً، فإنّهم إخوة وأخوات، كما في أولاد الأب الأصليّ؛ فإنّهم إخوة وأخوات نسبيّة،[1] وأعمام وعمّات لأولاد المرتضع، وكذا العكس.

١١و١٢: إخوة الأب الرضاعي؛ فإنّهم أعمام ولو كانوا إخوة عن رضاع، وكذا العكس.

١٣و١٤: أخواته، فإنّهنّ عمّات ولو كنّ أخوات عن رضاع، وكذا العكس.

١٥و١٦: إخوة الأمّ الرضاعيّة؛ فإنّهم أخوال وإن كانوا إخوة عن رضاع، وكذا العكس.

١٧و١٨: أخواتها؛ فإنّهنّ خالات وإن كنّ أخوات عن رضاعة،[2] وكذا العكس.

---

١. عنوان أولاد الأمّ وأولاد الأب وإن لم يكن محرّماً في النسبي، لكنّهم إخوة وأخوات عرفاً، فيحرمون، ولانحتاج في صدق عنوان الإخوة والأخوات عليهم إلى دليل شرعيّ حتى يقال: إنّه مفقود، بل يكفي الصدق العرفي، وحيث إنّ أخت المرتضع وإن صدق عليها عرفاً أخت الابن، لكن لم يكن بعنوانها هذا محرّماً، نقول بجوازها للفحل، وكذا أمّ المرتضع، وهكذا العكس، فافهم جيّداً.

٢. هذا إذا كانت الأخت لأبويها من الرضاعة. وأمّا إذا كانت لأمّها فقط، فلا تحرم؛ لعدم اتّحاد الفحل. وفي موثّقة عمّار، قال: سألت أباعبدالله عن غلام رضع من امرأة أيحلّ أن يتزوّج أختها لأبيها من الرضاع؟ فقال: «لا، فقد رضعا جميعاً من لبن فحل واحد من امرأة واحدة»، قال: فيتزوّج أختها لأمّها من الرضاعة؟ قال: فقال: «لا بأس بذلك؛ إنّ ←

١٩و٢٠: أولاد الأخت الرضاعيّة ولو رضاعاً، وكذا العكس.

٢١و٢٢: أولاد الأخ الرضاعيّ ولو رضاعاً، وكذا العكس.

٢٣و٢٤: الأمّ الرضاعيّة للزوجة، وكذا العكس.

٢٥و٢٦: بنت الزوجة الرضاعيّة إذا كانت الزوجة مدخولة، وكذا العكس.

٢٧و٢٨: الجمع بين الأختين رضاعاً، وكذا العكس.

٢٩و٣٠: منكوحة الأب رضاعاً، وكذا العكس.

٣١و٣٢: حليلة الابن الرضاعي، وكذا العكس.[١]

٣٣و٣٤: أولاد أولاد الأمّ الرضاعيّة، سواء كانوا ولادةً أو رضاعاً على المرتضع، وكذا عكسه.

٣٥و٣٦: أولاد أولاد الأب الرضاعي، كما في السابق.

٣٧ـ٤٤: عمّة الأمّ الرضاعيّة، وعمّها، وخالها، وخالتها ولو رضاعة، وعكسه.

٤٥ـ٥٢: العمّة، والعمّ، والخالة، والخال للأب الرضاعيّ، وعكسه.

٥٣ـ٥٥: في صحيح أبي‌عبيدة عن الصادق عليه السلام: «لاتنكح المرأة على عمّتها، ولا على خالتها، ولا على أختها من الرضاعة».[٢]

وحيث لايحتمل أعمّيّة الرضاع عن النسب في الحرمة، فتقييد إطلاقه بصورة عدم إذن عمّتها، وخالتها، وهذا الحكم نقول به وإن لم ترد هذه الرواية؛ للعموم السابق.

٥٦ـ٦٣: أخت الملوط، وبنته، وأمّه، وجدّته رضاعاً؛ بناءً على حرمتهنّ نسباً، وكذا عكسه، فهذه أربعة وستّون حكماً يستفاد من قول رسول‌الله صلى الله عليه وآله في التنزيل.

٦٤و٦٥: أولاد المرضعة على أبي المرتضع، لا للعموم السابق، بل لصحيح أيّوب

---

← أختها التي ترضعه كان فحلها غير فحل التي أرضعت الغلام، فاختلف الفحلان، فلا بأس». وفي صحيح الحلبي: أيحلّ له أن يتزوّج أختها لأمّها من الرضاعة؟ فقال: «إن كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد، فلا يحلّ، فان كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلين، فلا بأس بذلك». وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٩٤.

أقول: وهذا المعنى يتمشّى في بعض الفروض الأخر، ولا يختصّ بهذا المورد.

١. بناءً على أنّ قوله تعالى: «وَحَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ» ناظر إلى نفي حرمة حليلة الابن المتبنّي فقط دون المتبنّي و الرضاعيّ معاً وإلّا، فلا حرمة.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٠٤.

بن نوح: كتب عليّ بن شعيب إلى أبي‌الحسن عليه السلام: امرأة أرضعت بعض ولدي، هل يجوز لي أن أتزوّج بعض ولدها؟ فكتب عليه السلام: «لايجوز ذلك لك؛ لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك».[١] والتعليل غير مفهوم، وتعبّديّة التعليل غير رائج، والله العالم.

وفي صحيح عبدالله بن جعفر، قال: كتبت إلى أبي‌محمّد عليه السلام: امرأة أرضعت ولد الرجل، هل يحلّ لذلك الرجل أن يتزوّج ابنة هذه المرضعة أم‌لا؟ فوقّع: «لاتحلّ».[٢]

أقول: فعلى هذا، إذا أرضعت المرأة ولد بنتها، حرمت البنت على زوجها، وكذا إذا أرضعت ولد زوج بنتها وإن لم يكن الولد المذكور من بنتها؛ لعدم الفرق في الحكم حدوثاً وبقاءً، وأمّا إذا أرضعت ولد ابنه، فلا تحرم زوجته عليه، وهذا ظاهر.

وهل يختصّ الحكم بولدها النسبي، أو يشمل الرضاعيّ أيضاً؟ ذهب سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في رسالته المسمّاة بتوضيح المسائل إلى الأوّل، ولكنّه ذهب في منهاجه إلى الثاني المنسوب إلى المشهور، وهو الأقوي كما لايخفى.

٦٦و٦٧: أولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعاً على أبي المرتضع. ويمكن أن يستدلّ عليه بصحيح أيّوب السابق، ويدلّ عليه صحيح عليّ بن مهزيار عن‌الجواد عليه السلام: إنّ امرأة أرضعت لي صبيّاً، فهل يحلّ لي أن أتزوّج إبنة زوجها؟ فقال لي: «ما أُجوِّد ما سألتَ، من هاهنا يؤتى أن يقول الناس: حرّمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا غيره»، فقلت له: الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لي، هي ابنة غيرها؟ فقال: «لو كنّ عشر متفرّقات ما حلّ لك شيء منهنّ، وكنّ في موضع بناتك».[٣]

أقول: ومع ذلك، الأظهر جواز نكاح أولاد الفحل زوجته المرضعة لأولاد أبي المرتضع؛ إذا لم يكن هنا مانع آخر، وعدم حرمته بهذا التنزيل الدالّ على أنّ أولادهما أولاد أبي المرتضع؛ فإنّ المحرّم على الرجل نكاح أخته وعلى المرأة نكاح أخيها، وليس عنوان أولاد الأب من العناوين المحرّمة، ولكنّ الأحوط هو الاجتناب؛ لدعوى الشيخ الإجماع على المنع وإن قيل: إنّه لا خلاف في الجواز.

---

١. المصدر، ص٣٠٦.
٢. المصدر، ص٣٠٧.
٣. المصدر، ص٢٩٧.

ثمّ إنّه لا دليل قويّ على إلحاق جدّ المرتضع بأبيه في الحكم المذكور. نعم، لا بأس بإلحاق أبيه الرضاعيّ بأبيه الأصلي في الحكم المذكور.

٦٨ـ٧٢: أمّ المزنيّ بها وبنتها من الرضاعة؛ فإذا زنى بامرأة، حرّمت أمّها وبنتها عليه ولو رضاعاً، وكذا العكس؛ لصحيح محمّد بن مسلم.[١]

**هاهنا فوائد**

الفائدة الأولى: لا إشكال ولا خلاف في أنّ الرضاع المحرّم يمنع من النكاح سابقاً، ويبطله لاحقاً؛ للقطع بعدم الفرق بين الابتداء والاستدامة، كما تطابقت عليه النصوص والفتاوى من الخاصّة، بل والعامّة.

فلو تزوّج مثلاً ـ رضيعة فأرضعتها من يفسد نكاح الصغيرة برضاعها كأمّه فتكون أخته، وزوجته فتكون بنته، و جدّته فتكون عمّته، وأخته فتكون بنت أخته، وزوجة الأب فتكون أخت لأبيه ـ فسد النكاح.

الفائدة الثانية: قد مرّ حرمة بنت الأخ الرضاعي ولو رضاعاً، لكنّ المستفاد من صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام الجواز، قال أميرالمؤمنين في ابنة الأخ من الرضاع: «لاآمر به أحداً، ولا أنهى عنه، وأنا أنهى عنه نفسي وولدي، فقال: عرض على رسول‌الله صلى الله عليه وآله ابنة حمزة، فأبى رسول‌الله صلى الله عليه وآله، وقال: هي ابنة أخي من الرضاع»،[٢] ويحمل الذيل على الكراهة بقرينة الصدر.

لكن في رواية عليّ بن جعفر: وسألته عن الاختلاف في القضاء عن أميرالمؤمنين عليه السلام في أشياء من المعروف (الفروج خ): أنّه لم يأمر بها، ولم ينه عنها، إلّا أنّه نهى عنها نفسه وولده، فقلت: كيف ذلك؟ ... قال: «قد بيّن إذ نهى نفسه وولده»، قلت له: فما منع أن يبيّن للناس؟ قال: «خشي أن لايطاع، ولو أنّ أميرالمؤمنين ثبتت قدماه، أقام كتاب الله كلّه، والحقّ كلّه، وصلّى حسن و حسين وراء مروان، ونحن نصلّي

---

١. المصدر، ص٣٢٥.

٢. المصدر، ص ٢٩٩.

معهم».[١] لكنّ الحقّ ضعف هذه الرواية سنداً كما حقّقته بعد الطبعتين من هذا الكتاب، في كتابنا: بحوث في علم الرجال، فالأظهر هو الجواز، والتعليل المذكور في هذا الخبر أيضاً ضعيف.

وعليه فلابدّ من مراجعة القاعدة الدالّة على الحرمة فتأمّل.

الفائده الثالثة: في رواية عليّ بن مهزيار عن أبي‌جعفر عليه السلام، قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثمّ أرضعتها امرأة له أخرى؟ فقال ابن شبرمة: حرّمت عليه الجارية وامرأتاه، فقال أبوجعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة، فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته».[٢]

أقول: الرواية وإن لم تكن حجّة شرعيّة؛ لضعف سندها غير أنّ مفادها مطابق للقاعدة، وقد أخطأ جمع من علمائنا أيضاً حيث حكموا بحرمة الأخيرة بدعوى أنّه أمّ زوجته؛ وأنّ المشتقّ حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، لكنّه مزيّف بما ثبت في محلّه من كون استعمال المشتقّ فيه مجازاً، وأنّه حقيقة في خصوص من تلبّس بالمبدأ.

الفائدة الرابعة: الرضاع المحرّم يتحقّق بشروط:

الشرط الأوّل: أن يرتضع الصبيّ حتى يشتدّ عظمه وينبت لحمه ودمه، كما في الروايات المعتبرة، أو يوماً وليلة، كما في موثّقة زياد بن سوقة،[٣] أو خمس عشرة رضعةً متواليات، كما فيها وغيرها، ومفهوم الشرط في معتبرة مسعدة[٤] وإن كان التحريم بعشر رضعات متواليات، لكنّه يحمل على الكراهة، لأجل موثّقة زياد.

الشرط الثاني: اتّحاد الفحل. وقد مرّ في بعض الحواشي بعض ما دلّ عليه. لاحظ الروايات،[٥] فلو أرضعت امرأة صبيّاً أو صبيّةً من لبن فحلين على بعد بعيد في الفرض المذكور، لم‌تُحصل الحرمة بين الرضيع والمرضعة والفحلين، فضلاً عمّا بينه وبين غير المرضعة والفحلين، وهذا ممّا لا خلاف فيه، بل في الجواهر الإجماع عليه بقسميه،

---

١. بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٢٦٦.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٠٥.
٣. المصدر، ج ٤، ص ٢٨٣.
٤. المصدر، ج ١٤، ص ٢٨٥.
٥. المصدر، ص ٢٩٢-٢٩٨.

وقال: بل يمكن القطع به من النصّ والفتوى، كالقطع منهما بأنّ المرأة مثلاً لو أرضعت بلبن فحل واحد مائة، حرم بعضهم على بعض، وكذا لو نكح عشراً وأرضعت كلّ واحدة واحداً أو أكثر القدر المحرّم، حرم التناكح بينهم جميعاً إجماعاً ونصوصاً.

ولو أرضعت إثنين مثلاً بلبن فحلين، لم يحرم أحدهما على الآخر وإن حرم على المرضعة وصاحب اللبن؛ لعموم قول رسول‌الله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، وإنّما قلنا بتخصيصه فيما بين المرتضعين؛ خلافاً للطبرسي حيث لم يشترط اتّحاد الفحل، فحكم بالحرمة بينهما؛ للعموم، ولرواية محمّد بن عبيدة[1] الهمداني عن الرضا عليه السلام، لكن الرواية ضعيفة بجهالة ابن عبيدة، والعموم مخصّص بالروايات المعتبرة. ثمّ إنّه لايعتبر بقاء زوجيّة الفحل للمرأة حين الرضاع بلاخلاف.

الشرط الثالث: اتّحاد المرضعة. فلو كان لرجل زوجتان أرضعت كلّ واحدة منهما رضيعاً واحداً بعض المقدار فكمل بإرضاعهما، لاينشر الحرمة؛ لموثّقة زياد، قلت لأبي‌جعفر عليه السلام: هل للرضاع حدّ يؤخذ به؟ فقال: «لايحرم الرضاع أقلّ من يوم وليلة، أو خمس عشرة رضعةً متواليات، من امرأة واحدة، من لبن فحل واحد، لم يفصل بينهما رضعة امرأة غيرها...»[2]

وخالف في هذا الشرط صاحب المسالك رحمه الله، ورمى الموثّقة بالضعف ولا عبرة بمخالفته بعد حجّيّة الموثّقة، وفي الجواهر: «واعتضادها بفتوى الأصحاب قديماً وحديثاً».

الشرط الرابع: الرضاع من الثدي. وممّا يدلّ عليه صريحاً صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى أميرالمؤمنين عليه السلام فقال: يا أميرالمؤمنين! إنّ امرأتي حلبت من لبنها في مكوك فأسقته جاريتي، فقال: أوجع امرأتك، وعليك بجاريتك».[3]

الشرط الخامس: أن لايكون اللبن ممزوجاً. فلو مزّج بأن ألقى في فم الصبيّ مائعاً

---

١. في رجال المامقاني «عبيد» بحذف التاء.

٢. الظاهر رجوع اعتبار الموالاة، و وحدة المرأة والفحل، وعدم الفصل برضعة أخرى إلى كلا التقديرين، أعنى بهما اليوم والليلة، والخمس عشرة، كما أنّ الظاهر من الرضعة، الرضعة الكاملة بلا خلاف وجده صاحب الجواهر بيننا. والحقّ اختصاص التوالي بالتقدير الثاني؛ لأنّ المتواليات في الموثّقة صفة خمس عشرة، فتدبّر فيه.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٩٨.

مثلاً و رضع، فامتزج حتّى خرج عن كونه لبناً استهلكه أم لا، غالباً أم لا، لم ينشر الحرمة؛ إذ الرضاع وإن تحقّق إلّا أنّ المعتبر مع ذلك نصّاً وفتوىً وصول اللبن، بل قيل: إنّ ذلك هو المفهوم من الرضاع والارتضاع.

الشرط السادس: حياة المرضعة. ففي الشرائع و الجواهر:

لأنّها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام العرفيّة التي منها صدق كونها مرضعة وأرضعنكم، ونحو ذلك، فهي حينئذ كالبهيمة المرضعة التي قد عرفت عدم نشر الحرمة بين الرضيعتين ... مع عدم ظهور خلاف فيه، بل في كشف اللثام: لا حكم للبن الميّت بالاتّفاق أيضاً، كما يظهر من التذكرة، ولكن في المتن مع ذلك فيه تردّد....

الشرط السابع: حياة الرضيع. واعتبارها من ملاحظة مجموع النصوص واضح.

الشرط الثامن: كون اللبن من الولادة: ففي صحيح يونس عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن امرأة لبنها من غير ولادة، فأرضعت جارية وغلاماً من ذلك اللبن، هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع؟ قال: «لا».[1]

ومقتضى إطلاقه نشر الحرمة ولو كانت الولادة عن وطء زناً، لكنّ في الجواهر عدمه إجماعاً بقسميه عليه.[2] وما استدلّ له ضعيف، ولذا نقول به في الولادة عن شبهة.

الشرط التاسع: كون الرضاع في الحولين. ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا رضاع بعد فطام».[3] وفي معتبرة داود عنه عليه السلام: «الرضاع بعد الحولين قبل أن يفطم محرّم».[4] لكنّها رميت بالشذوذ والوهن بمخالفتها للإجماع بقسميه.

وللبحث مسائل أخرى مذكورة في المطوّلات، كما أنّ للرضاع تفاصيل أخرى، لكنّ المختصر لا يسعها.

---

١. المصدر، ص٣٠٢.

٢. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٢٦٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٩١.

٤. المصدر، ص٢٩٢.

### ٦٠٢ و ٦٠٣. الأمة على الحرّ في الجملة

لايجوز للحرّ نكاح الأمة مع الطول وعدم خوف العنت، ويجوز مع عدم الطول وخوف العنت؛ لقوله تعالى: «وَمَن لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَناتِ المُؤْمِناتِ فَمِن ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُم المُؤْمِناتِ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِن بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ وَلا مُتَّخِذاتِ أَخْدانٍ فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى المُحْصَناتِ مِنَ العَذابِ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[1] فيحرم عليها نكاح الحرّ أيضاً، ولاحظ الروايات في الوسائل.[2]

### ٦٠٤ و ٦٠٥. الأمة على الحرّة

لايجوز نكاح الأمة على الحرّة إلّا بإذنها بلا خلاف أجده في المستثنى والمستثنى منه إلّا ما نقل الشيخ عن قوم من أصحابنا من عدم الجواز مطلقاً و إن أذنت، وهو مع أنّه غير معروف القائل واضح الضعف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر.

أقول: يدلّ على حرمة النكاح وبطلانه جملة من الروايات،[3] ويدلّ على المستثنى صحيح ابن بزيع،[4] لكنّه في المتعة خاصّة دون النكاح الدائم.

ثمّ إنّه لاينافي وجود الحرّة فرض عدم الطول وخوف العنت من ترك نكاح الأمة؛ لإمكان الخوف مع الحرّة لرتق أو مرض أو غيرهما، ويحرم على الأمة أيضاً نكاح الحرّ المتزوّج بالحرّة من دون إذنها.

---

١. النساء(٤): ٢٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٩١.

٣. المصدر، ص٣٩٢ و غيرها.

٤. المصدر، ص٤٢٤.

### ٦٠٦ و ٦٠٧. العبد أكثر من الحرّتين

يدل على منعه جملة من الروايات المعتبرة وغير المعتبرة[١] ويحرم العكس أيضاً.

### ٦٠٨ و ٦٠٩. الحرّ أكثر من الأمتين

في صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام: «... لايصلح له أن يتزوّج في ثلاث إماء».[٢] لكن نفي الصلاحيّة أعمّ من الحرمة. نعم؛ في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه (أي في عدم حلّيّة أكثر من إثنين)، بل الإجماع بقسميه عليه. والإثنان تحلّان مع تحقّق الشرطين المتقدّمين، وحيث إنّ هذه المسائل قد خرجت عن محلّ الابتلاء في هذه الأعصار، لم‌نفصّل القول فيها. اللّهمّ إنّا نرغب إليك في دولة كريمة تُعِزُّ بها الإسلام وأهله، وتُذِلّ بها الكفر و النفاق وأهلهما.

### ٦١٠ و ٦١١. الزاني والزانية

أ) قال الله تبارك وتعالى: «اَلزّانِى لا يَنْكِحُ إِلّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزّانِيَةُ لا يَنْكِحُهٰا إِلّا زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ».[٣]

ذيل الآية ظاهر في تحريم نكاح الزانية والزانى، سواء كان صدرها إخباراً، أوأريد به النهي، والأوّل غير بعيد، ولا أقلّ من الشكّ، فلا يستفادمنه حكم شرعيّ، بل لعلّ المراد أنّ من طبيعة حال الزاني والزانية أنّهما لاينكحان غيرهما؛ لما بين الزاني والزانية من التجانس والمشاركة في الفساد والقبح.

وإرجاع اسم الإشارة إلى الزنا المستفاد من الآية بعيد عن ظاهر الآية، فلايجوز أن يصار إليه بلا دليل. وللفقيه العظيم صاحب الجواهر رحمه الله كلام طويل في هدم دلالة الذيل

---

١. المصدر، ص٤٠٥.

٢. المصدر، ص٣٩٩.

٣. النور(٢٤): ٣. ثمّ إنّ لعلماء العامّة حول الآية الكريمة خمسة أقوال: أحدها: تفسير النكاح بالدخول فيكون المشارإليه «حرم ذلك» هوالزنا ولاحظ بقية الأقوال في الرؤية الإسلامية، ص٦٠١.

المذكور (أى قوله تعالى: «وَحُـرِّمَ ذٰلِكَ...» على الحرمة[١] وهويشبه قصد التأويل؛ لأجل الرأي السائد بين الفقهاء من القول بالجواز، وكلّ ما ذكره فهو مصادم لظهور الآية أو صراحتها في التحريم في الجملة، فلايلتفت إليه. ولولاضيق المجال، لنقلنا كلامه بطوله مع نقده وردوده، والله العاصم والموفّق.

هذا ما يرجع إلى الكتاب، وأمّا مايرجع إلى السنّة، فنقول: إنّها غير متّفقة، بل مداليلها متفاوتة[٢] فطائفة منها: تجوّز نكاح الزانية مطلقاً، كصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: سألته عن رجل فجر بامرأة ثمّ بدا له أن يتزوّجها؟ فقال: «حلال، أوّله سفاح وآخره نكاح، أوّله حرام وآخره حلال». وقريب منه صحيح الحلبي وفي آخره: «ومثله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثمّ اشتراها بعد فكانت حلالاً، وكصحيح بن رئاب، وصحيح بن مسكان،[٣] وصحيح إسحاق.[٤]

وطائفة منها: علّقت جواز نكاحها على رشدها وتوبتها، كموثّقة عمّار، وموثّقة إسحاق بن جرير، ففي ذيلها «وإنّما يجوزله أن يتزوّجها بعد أن يقف على توبتها». وصحيح ابن مسلم، وصحيح أبي بصير المضمر، وعليها يحمل مادلّ على المنع مطلقاً، كمفهوم صحيح منصور.[٥]

وطائفة منها: دلّت على عدم تحريم الزوجة بزناها على زوجها، كموثّقة عبّاد، وصحيح زرارة.

وطائفة منها: دلّت على حرمة نكاح المعلن والمعلنة بالزنا، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لاتتزوّج المرأة المعلنة بالزنا، ولايتزوّج الرجل المعلن بالزنا إلّا بعد أن تعرف منهما التوبة».

وكصحيح زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «**أَلزّانِي لا يَنْكِحُ إِلّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزّانِيَةُ لا يَنْكِحُها إِلّا زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ**» قال: «هنّ نساء مشهورات

---

١. جواهر الكلام، ج٣٩، ص٤٤.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص. ٣٣-٣٣٦.
٣. راجع: المصدر، ص٣٣٤، «الهامش».
٤. المصدر، ص٤٤٥.
٥. المصدر، ص٣٢٣.

بالزنا، ورجال مشهورون بالزنا، قد شهروا بالزنا، وعرفوا به والناس اليوم بذلك المنزل، فمن أقيم عليه حدّ الزنا أو شهر (منهم خ) بالزنا، لم ينبغ لأحد أن يناكحه حتّى يعرف منه توبته». وللرواية أسانيد.

أقول: قوله: «لم ينبغ» بمعنى لم يجز بقرينة قوله تعالى «وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ» فإنّه ورد في تفسير الآية، فافهم.

وكموثّقة حكم بن حكيم[1] عنه عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَٱلزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُهٰا إِلّا زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ» قال: «إنّما ذلك في الجهر». ثمّ قال: «لو أنّ إنسانا زنا ثمّ تاب تزوّج حيث شاء».

وطائفة منها: اشترطت العفّة، كصحيح ابن أبي يعفور: سألته عليه السلام عن المرأة ولايدري ما حالها، أيتزوّجها الرجل متعةً؟ قال: «يتعرّض لها، فإن أجابته إلى الفجور، فلا يفعل».[2]

أقول: أمّا الأخيرة، فتحمل على من علم فجرها أوّلاً وإن أبيت، فتحمل على الندب؛ لعدم وجوب التعرّض. ولا أظنّ قال به أحد.

وأمّا الأولى، فيقيّد إطلاقها بغيرها حسب المعمول المطّرد.

والثالثة: لاتصادم بشيء، فنلتزم بها، ونقول: إنّ الزنا لايضرّ بالنكاح بقاءً، وحيث لامنافاة بين الثانية والرابعة، فنقول: إنّه يحرم نكاح الزانية، سواء كانت معلنة أم لا حتّى تابت. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه إذا حكمنا بحرمة نكاح مطلق الزانية قبل توبتها، تلغى عنوان المعلنة في الطائفة الرابعة، ولكن يمكن أن يقال: إنّ العنوان المذكور لتأكّد الحرمة لالأصلها، فلايلغى، أو أنّه ناظر إلى الآية الكريمة، كما في صحيح زرارة، فلاحظ.

وأمّا الزوج، فإن كان معلناً بالزنا، فلايجوز نكاحه قبل التوبة، كما في الطائفة الرابعة، وفي تحقّقه بمرّة واحدة إشكال.

---

١. بناءً على أنّ أبان الواقع في سندها هو ابن عثمان الموثّق.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٥٣.

هذا مايتعلّق بالروايات. وأمّا الفتوى الفقهي، ففي الشرائع و الجواهر:

من زنى بامرأة خليّة عن زوج، لم يحرم عليه نكاحها وإن لم تتب، وفاقاً للمشهور شهرة عظيمة، بل في محكيّ الخلاف الإجماع عليه ... خلافاً للشيخين وجماعة، بل في محكيّ الغنية الإجماع عليه، فاشترطوا التوبه.[١]

أقول: كمالا اعتبار بإجماع الغنية لااعتبار بإجماع الخلاف الذي خالفه مدّعيه أوّلاً وهو الشيخ ﷺ. والإنصاف عدم جواز الاعتماد على أمثال هذه الإجماعات المنقولة المبنيّة على أمور اجتهاديّة، أو الناشئة عن حالات نفسيّة فرديّة.

وفي الجواهر أيضاً بعد ذكر الطائفة الرابعة الدالّة على حرمة نكاح الزانية المعلنة، وحملها على الكراهة :«بعد عدم معروفيّة القائل في تخصيص الحرمة بالمشهورة بالزنا خاصّة، ومنه يعلم حنيئذ هجرظاهر هذه الأخبار المقتضي لوجوب حمله على ما عرفت (من الكراهة)».[٢]

والملخّص عدم جواز نكاح الزانية والزاني قبل التوبة، وجوازه بعدها. نعم، هنا موضوع آخر وهو أنّ من صدر منه الزنا قبل سنوات مرّةأو مرّتين مثلاً، لم يصدق عرفاً عليه الآن أنّه زان أو زانية وإن لم يتب عن ذنبه السابق، بل يصدق عليه أنّه كان زانياً، كما قرّر في أصول الفقه، فلا يبعد انصراف أدلّة المنع إلى من هو يزني بالفعل، ومشتغل به، فلابدّ من نكاحه، أونكاحها من التوبة، فتدبّر.

## ٦١٢ و ٦١٣. الزنا بالمزوّجة

قال صاحب العروة ﷺ:

إذا زنى بذات بعل دواماً ومتعةً، حرّمت عليه أبداً، فلا يجوز له نكاحها بعد موت زوجها، أوطلاقها، أو انقضاء مدّتها إذا كانت متعةً. ولا فرق على الظاهر بين كونه حال الزنا عالماً

---

١. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٤٣٩.

٢. المصدر، ص٤٤٤.

بأنّها ذات بعل أولا، كمالا فرق بين كونها حرّة أوأمة، وزوجها حرّاً أو عبداً، كبيراً أو صغيراً. ولابين كونها مدخولاً بها من زوجها أولا، ولا....

أقول: لم يذكروا للحكم دليلاً سوى الإجماع، ولكن تردّد فيه المحقّق، وخالفه بعض المتأخّرين، كما قيل. وعن المسالك عدم تحقّق الإجماع على وجه يكون حجّة. ثمّ استدلّ له بالأولويّة؛ لأنّ العقد على ذات البعل مع العلم إذا كان محرّماً، فالزنا أولى، وإذا كان الدخول مع العقد محرّماً، فالزنا أولى. و تبعه على ذلك غيره. وفي المستمسك تبعاً للجواهر: «لكنّ القطع بالأولويّة غير حاصل، فالعمدة ظهور الإجماع، إلخ».

أقول: لكنّ الإجماع أيضاً غير قطعيّ، والظنّ لايغني من الحقّ شيئاً، والاحتياط من جهة الأولويّة المذكورة في المسالك لازم.

## ٦١٤ و ٦١٥. الزنا بالمعتدّة الرجعيّة

واستدلّوا على حرمة المعتّدة بالعدّة الرجعيّة إذا زنت بها، فيها حرمة أبديّة بالإجماع. ويظهر حال هذه المسألة من سابقتها، وأنّ الأولويّة المشارإليها، توجب الاحتياط.

## ٦١٦ ـ ٦١٩. المزنيّ بأمّها وابنتها

في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما، أنّه سئل عن الرجل يفجر بامرأة: أيتزوّج بابنتها؟ قال: «لا، ولكن إن كانت عنده امرأة ثمّ فجر بأمّها أو أختها، لم‌تحرم عليه امرأته؛ إنّ الحرام لاتفسد الحلال».[1]

وفي صحيح العيص عنه: «إن لم يكن أفضى إلى الأمّ، فلابأس، وإن كان أفضى، فلا يتزوّج ابنتها».[2] ومثله غيره، ويحمل المطلقات على هذا جمعاً، فلاحظ.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٢٦ و ٣٢٧.

٢. المصدر، ص٣٢٣. لابعد في شمول الرواية للوطء بالشبهة أيضاً، فلاحظ.

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهماعليه السلام: سألته عن رجل فجر بامرأة أيتزوّج أمّها من الرضاعة أو بنتها؟ قال: «لا».[١]

أقول: تدلّ الرواية على تحريم الأمّ من النسب بطريق أولى. وأمّا رواية ابن المثنّى عن الصادقعليه السلام، أنه سئل عن الرجل يأتي المرأة حراماً: أيتزوّجها؟ قال: «نعم، وأمّها وابنتها»،[٢] فتحمل على غير الدخول بقرينة ما تقدّم فتدبّر ـ على أنّ سندها غير نقيّ، وغير خال عن الإشكال، فلاحظ.

وفي صحيح ابن مسلم: سأل رجل أبا عبداللهعليه السلام وأنا جالس ـ عن رجل نال من خالته في شبابه ثمّ ارتدع يتزوّج ابنتها؟ قال: «لا»، قلت: إنّه لم يكن أفضى إليها، إنّما كان شيء دون شيء؟ فقال: «لايصدق ولا كرامة».[٣]

أقول: والعجب من السيّد الأستاذ الحكيم حيث لم يحمل المطلقات على المقيّدات، كما حملناها نحن، وكلامه بطوله غير خال عن الإيراد، كما يظهر للمتأمّل في روايات الباب، والله الهادي.

**تتمّة**

في محكيّ الانتصار للسيد المرتضى رحمه الله: «ممّا ظنّ انفراد الإماميّة به القول بأنّ من زنا بعمّته أو خالته حرّمت عليه بنتاهما على التأبيد ...» ثمّ استدلّ على التحريم بالإجماع والأخبار.[٤]

أقول: الظنّ غير حجّة له ولنا، ولم نجد خبراً ورد في حرمة بنت العمّة إذا زنى بالعمّة، والله العالم.

## ٦٢٠ ـ ٦٢٣. المزنيّ بها للأب أو الابن

في حسنة أبي بصير، قال: سألته عن الرجل يفجر بالمرأة أتحلّ لابنه؟ أو

---

١. المصدر، ص٣٢٥.
٢. المصدر، ص٣٢٤.
٣. المصدر، ص٣٢٩.
٤. المصدر، ص٣٢٩ و ٣٣٠.

يفجر بها الابن أتحلّ لأبيه؟ قال: «لا، إن كان الأب أو الابن مسّها واحد منهما، فلا تحلّ».[١]

الرواية ظاهرة في منع النكاح المسبوق بالزنا، وليس له ظهور في منعه به بقاءاً، وبها يقيّد إطلاق صحيح مرازم الآتي، فتأمّل.

وفي صحيح عليّ بن الحكم عن عبدالله بن يحيى الكاهلي، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن رجل اشترى جاريةً ولم يمسّها، فأمرت امرأته ابنها وهو ابن عشر سنين، أن يقع عليها، فوقع عليها، فماترى فيه؟ فقال: «أثم الغلام وأثمت أمّه، ولا أرى للاب إذا قربها الابن أن يقع عليها».[٢]

أقول: عمدة ما ذكر في توثيق الكاهلي المذكور أو حسنه قول النجاشي: وكان عبدالله وجيهاً عند أبي الحسن عليه السلام، ووصّى به عليّ بن يقطين، فقال له: «اضمن لي الكاهلي وعياله ...» ولولا ذكر التوصية، لكانت الوجاهة أمارة حسنه، لكنّ ذكر التوصية ربّما يوجب احتمال استفادة الوجاهة منها، وهى غير ثابتة بطريق معتبر، على أنّها لاتدلّ على الحسن، فضلاً عن الوثاقة، على أنّ دخول غلام صغير ذي عشر سنوات بالجارية أيضاً غير خال عن الغرابة، والله العالم.

فالعمدة هو الحديث الأوّل، و به نحكم بحرمة المزنيّ بها لكلّ من الأب والابن على الآخر، وكذا عكسه، ولكنّ في صحيح مرازم، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام وسئل عن امرأة أمرت ابنها أن يقع على جارية لأبيه، فوقع ـ فقال: «أثمت وأثم ابنها»، و قدسألني بعض هؤلاء عن هذه المسألة، فقلت له: أمسكها؛ فإنّ الحلال لايفسده الحرام.[٣]

وإطلاقه يشمل ما إذا كان وقوع الابن عليها قبل دخول أبيه بها، والظاهر من الرواية هو الزنا العمدي دون الوطء بالشبهة. و يحتمل أنّ السائلين كانوا من المخالفين فأفتاهم الإمام عليه السلام حسب مذهبهم، و طبّق عليه الكبرى المتسالم عليها (الحلال لايفسده الحرام).

---

١. المصدر، ص٣٢٨.
٢. المصدر، ص٣١٩.
٣. المصدر، ص٣٢٠.

**خاتمة**

قال الفقيه اليزدي﵀ في عروته: لافرق في الزنا بين كونه اختياريّاً، أو اجباريّاً، أو اضطراريّاً، ولابين كونه في حال النوم أو اليقظة، ولا بين كونه الزاني بالغاً أو غير بالغ، وكذا المزنيّ بها، بل لو أدخلت الامرأة ذكر الرضيع في فرجها، نشر الحرمة على إشكال، بل لوزنا بالميتة، فكذلك على إشكال أيضاً، وأشكل من ذلك لوأدخلت ذكر الميّت المتّصل. وأمّا لوأدخلت الذكر المقطوع، فالظاهر عدم النشر.

أقول: وفي بعض ماذكره، تأمّل.

## ٦٢٤ و ٦٢٥. أزواج النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «وَما كانَ لَكُمْ أَنْ تُـؤْذُوا رَسُولَ اللّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذٰلِكُمْ كانَ عِنْدَ اللّهِ عَظِيماً».[١]

## ٦٢٦ ـ ٦٢٩. زوجة الأب والابن

تحرم زوجة كلّ من الأب والابن على الآخر فصاعداً في الأوّل ونازلاً في الثاني، نسباً، أو رضاعاً، دواماً، ومتعة بمجرّد العقد وإن لم يكن قد دخل، والظاهر عدم الخلاف فيه، بل أصل الحكم في الجملة قطعيّ.

قال الله تعالى: «وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ ٱلنِّساءِ إِلّا ما قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَمَقْتاً وَساءَ سَبِيلاً»،[٢] بناء على أنّ المراد بالنكاح العقد دون الدخول.

وقال تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ... وَحَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ».[٣]

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما﵉: «لو لم يحرم على النّاس أزواج النبيّ ﷺ بقول الله عزّوجلّ: «وَما كانَ لَكُمْ أَنْ تُـؤْذُوا رَسُولَ اللّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٣.

٢. النساء(٤): ٢٥.

٣. النساء(٤): ٢٧.

بَعْدِهِ أَبَداً» حرم على الحسن والحسين بقول الله تبارك و تعالى: «وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ إِلّا ما قَدْ سَلَفَ» ولايصلح للرجل أن ينكح امرأة جدّه.[١]

أقول: إذا لم يجز نكاح زوجة الجدّ للأمّ ولو غير مدخولة، كما هو مقتضى الإطلاق، لم يجز نكاح زوجة الجدّ للأب كذلك بطريق أولى، وإذا ثبت إرادة الأجداد من الآباء في الآية الكريمة يسهّل ادّعاء إرادة الأبناء النازلين من الأبناء فيها ولو بضميمة الاتّفاق، وعدم الخلاف.

ثمّ إنّ قوله تعالى: «مِنْ أَصْلابِكُمْ» لاينفي الحرمة في الابن الرضاعيّ؛ بناء على أنّ المراد به النسبي في مقابل المتبنّي الذي جرت عادة العرب على تسميته إبناً، كما أنّه لافرق في الحليلة بين المدخولة وغيرها.

### ٦٣٠ ـ ٦٣٣. مملوكة الأب أوالابن المدخولة

تحرم مملوكة الأب والابن إذا كانت مدخولة بإجماع من المسلمين، كما قيل. ولا تحرم بغير الدخول، واللمس، والنظر بشهوة في الجملة إجماعاً كما نقل.

ففي صحيح البزنطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل تكون له الجارية، فيقبّلها هل تحلّ لولده؟ قال: «بشهوة؟» قلت: نعم. قال: «ماترك شيئا إذا قبّلها بشهوة».

ثمّ قال ابتداءً منه: «إن جرّدها ونظر إليها بشهوة، حرّمت على أبيه و ابنه». قلت: إذا نظر إلى جسدها؟ فقال: «إذا نظر إلى فرجها وجسدها بشهوة، حرّمت عليه».

وفي صحيح جميل، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل ينظر إلى الجارية يريد شراءها أتحلّ لابنه؟ فقال: «نعم، إلّاأن يكون نظر إلى عورتها».[٢]

والروايات غير منحصرة فيما أوردناه غير أنّ المسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء، لاتستحقّ مزيد بحث، ولذا أهملنا تحديد الموضوع، والطالب يرجع إلى المطوّلات.[٣]

---

١. البرهان، ج١، ص٣٥٦؛ وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣١٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣١٧.
٣. المصدر، ص٣٢١.

### ٦٣٤ و ٦٣٥. أمّ الزوجة

تحرم أمّ الزوجة على الزوج؛ لقوله تعالى: «حُـرِّمَتْ عَـلَيْكُمْ... وَأُمَّـهاتُ نِسـائِكُمْ»،[١] ولم يفرّقوا بين أمّها وجدّاتها، ولا يبعد إرادة العموم من نـفس الآيـة، ولو بـقرينة فـهم العلماء ذلك.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين كون الزوجة دائمة، أومنقطعة، وكـونها مدخولة أوغير مدخولة.

قال أميرالمؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) في موثّقة عمّار عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «والأمّهات مبهمات دخل بالبنات أم لم يدخل بهنّ، فحرّموا، وأبهموا ما أبهم الله».[٢]

أقول: الإبهام هنا بمعنى الإطلاق، وعدم تقيّد حرمة نكاحهنّ بالدخول ببناتهنّ.

وفي صحيح غياث عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام قال: إذا تزوّج الرجل المرأة، حرّمت عليه ابنتها إذا دخل بالأمّ، فإذا لم يـدخل بـالأمّ، فـلابأس أن يـتزوّج بالابنة، وإذا تزوّج بالابنة فدخل بها أولم يدخل، فقد حرّمت عليه الأمّ وقال: ـ الربائب عليكم حرام، كنّ في الحجر أولم يكنّ».[٣]

وفي صحيح أبي بصير المضمرة، قال: سألته عن رجل تزوّج امرأة ثمّ طلّقها قبل أن يدخل بها؟ فقال: «تحلّ له ابنتها، ولاتحلّ له أمّها».[٤]

لكنّ في صحيح جميل: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة ثمّ طلّقها قبل أن يدخل بها هل تحلّ له ابنتها؟ قال: «الأمّ والابنة في هذا سواء. إذا لم يدخل بإحداهما حلّت له الأخرى».[٥]

وفي صحيح محمّد بن إسحاق المضمر، قلت له: رجل تزوّج امرأة ودخل بها ثـمّ ماتت، أيحل له أن يتزوّج أمّها؟ قال: «سبحان الله، كيف تحلّ له أمّها وقد دخل بها»؟

---

١. النساء (٤): ٢٦.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٥٥.
٣. المصدر، ص٣٥٢.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٣٥٦.

قال: قلت له: فرجل تزوّج امرأة فهلكت قبل أن يدخل بها، تحلّ له أمّها؟ قال: «وما الذى يحرّم عليه منها ولم يدخل بها».[١] ومنهما يظهر المراد في صحيح جميل وحمّاد بن عثمان أيضاً.[٢]

ويمكن حمل النهي في غير المدخول بها على الكراهة جمعاً، كما ذهب إليه ابن عقيل، فاشترط الدخول بالبنت في تحريم الأمّ، وحيث إنّه لم ينقل عن أحد منّا موافقته، كان الاحتياط اللزومي في العمل بإطلاق الكتاب العزيز.

## ٦٣٦ و ٦٣٧. بنت الزوجة المدخول بها

قال الله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَرَبائِبُكُم الـلّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمْ الـلّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ».[٣]

وفي موثّقة عمّار عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الربائب عليكم حرام من الأمّهات التي قد دخل بهنّ، هنّ في الحجور، وغير الحجور سواء».[٤]

وقريب منها غيرها، وإطلاقها يشمل البنت المتولّدة بعد خروج الأمّ عن زوجيّته، وقالوا بعدم الفرق بين بنتها وبنت بنتها، وبنت ابنها فنازلاً. والأظهر استفادة الحكم من الخارج، كالإجماع و نحوه، كما عن المستند لامن النصّ، كما يظهر من بعضهم: منهم السيّد الأستاذ الحكيم في مستمسكه. والاحتياط في عدم نكاح بنت الزوجة المتولّدة عنها بعد طلاق الزوجة وعدم النظر إليها.

ثمّ إنّ قضيّة إطلاق الكتاب وبعض الروايات، جواز نكاح بنت الزوجة غير المدخولة، ولو باشرها، وقبّلها، ورأى منها ما يحرم على غير الزوج، لكنّ في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما المنع[٥] إلّا أنّه محمول على الكراهة؛ لصحيح العيص.[٦]

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٣٥٥.
٣. النساء(٤): ٢٦.
٤. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٥١.
٥. المصدر، ص٣٥٣.
٦. المصدر، ص٣٥٤.

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق أيضاً عدم الفرق في الدخول بين القبل والدبر، بل ولو ببعض الحشفة؛ لصدق الدخول وإن استظهر الإجماع على عدم كفايته، ولزوم الدخول بتمام الحشفة،[١] وكونه في اليقظة والنوم، و بالاختيار والإخبار منهما، أو من غير هما. نعم، لابدّ من الدخول، ولا يكفي إنزال الماء في رحمها، فقط.

### ٦٣٨ و ٦٣٩. أمّ المملوكة الموطوءة وبنتها

في المستمسك: «إجماعاً محقّقاً، والنصوص به وافية».

أقول: لامجال لنقل روايات المسألة بعد عدم وقوع الابتلاء بها في هذه الأعصار.[٢]

### ٦٤٠ ـ ٦٤٣. بنت أخت الزوجة وبنت أخيها في الجملة

قال الباقر عليه السلام في موثّقة ابن مسلم: «لاتزوّج ابنة الأخ ولا ابنة الأخت على العمّة، ولا على الخالة إلّا بإذنهما، وتزوّج العمّة والخالة على ابنة الأخ وابنة الأخت بغير إذنهما».[٣]

وعليها تحمل المطلقات؛ خلافاً للإسكافي، والعمّاني حيث قالا بالجواز مطلقاً، ولصاحب المقنع حيث منع مطلقاً، وفي الجواهر ادّعى على قول المشهور الإجماع مستفيضاً أو متواتراً كالنصوص.

ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الصغيرتين والكبيرتين في الدوام والانقطاع ولوساعة. وهل يكفي إذن وليّ العمّة والخالة إذا كانتا صغيرتين؟ الظاهر العدم، كما أنّ الظاهر عدم سقوط إذنهما حينئذ.

ثمّ إنّ روايات الباب المعتبرة لاتشمل فرض اقتران العقدين؛ لاختصاصها بفرض سبق عقد العمّة والخالة، ولكنّ مع ذلك يشكل الرجوع إلى البراءة؛ لإمكان استفادة

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص١٥٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٥٧.

٣. المصدر، ص٣٧٥.

إلحاق الاقتران بالسبق من مناسبة الحكم والموضوع، وإن شئت، فقل: من الذوق العرفي. فتأمّل.

وأمّا ما في العروة من عدم الفرق في العمّة والخالة بين الدنيا منهما والعليا تبعاً لجماعة، فهو ممنوع، فالصحيح الاختصار في الحكم على الدنيا منهما. نعم، لافرق بين المسلمتين والكافرتين، كما أفاد واحتمال الاختصاص بالأوّل، كما عن السيّد الحكيم﵀ ضعيف المأخذ، كما يظهر للمراجع إلى الروايات المعتبرة، فلاحظ.

ثمّ الأظهر اعتبار الإذن دون الرضا الباطني؛ فإنّ المأخوذ في الروايات المعتبرة هو الأوّل، ولو أذنتا ثمّ رجعتا ولم يبلغه الخبر، فتزوّج ببنت الأخت أو الأخ، بطل النكاح.[1] نعم، لوكان الرجوع بعد العقد لغى، كما يستفاد من الروايات، ولا أقلّ من استصحاب أثر العقد.

ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد من روايات الباب مقارنة الإذن للعقد، فيبطل وإن لحقه الإذن، لكنّ ملاحظة ما ذكروه في صحّة البيع الفضولي، تمنع عن هذه الاستفادة، والله العالم.

## ٦٤٤ و ٦٤٥. الجمع بين الأختين

قال الله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلّا ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّٰهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً».[2]

والظاهر عدم الخلاف في تحريمه بين المسلمين، وقد قيل: إنّ النصوص به متواترة معنى، ولافرق في الجمع بين الدخول وغيره.

### هنا مسائل

المسألة الأولى: الجمع بين الأختين المملوكتين في مجرّد الملك جائز؛ لعدم مايدلّ

---

١. يمكن أن يقال بصحّته؛ لحصول الإذن. ولا أثر للرجوع بعده؛ لعدم الدليل، فتأمّل.

٢. النساء (٤): ٢٣.

على منعه. وأمّا جمعهما في الوطء، فلا يجوز؛ للروايات. ويستفاد من الآية أيضاً، وهو إجماعيّ. وأمّا الجمع بينهما في الاستمتاعات دون الوطء، ففيه إشكال؛ فإنّ الظاهر من الآية هو الجمع في النكاح، فيتعدّى إلى الوطء بالملك بطريق أولى. وأمّا الاستمتاع به، فلا دليل على منعه، بل يمكن أن يستدلّ على جوازه بإطلاق صحيح ابن يقطين[١] بعد تقييده بصورة عدم الدخول، فتأمّل.

المسألة الثانية: لوتزوّج بإحدى الأختين ثمّ تزوّج بالأخرى، كان عقد الثانية باطلاً، ولايحرم الأولى إذا دخل بالثانية عالماً؛ فإنّ الحرام لايحرّم الحلال. وأمّا إذا دخل بها جهلاً، فاللازم حرمة الدخول بالأولى قبل خروج الثانية عن العدّة، خلافاً للمشهور؛ لصحيح زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة بالعراق ثمّ خرج إلى الشام، فتزوّج امرأة أخرى فإذا هي أخت امرأة التي بالعراق؟ قال: «يفرّق بينه وبين المرأة التي تزوّجها بالشام، ولايقرب المرأة العراقيّة حتى تنقضي عدّة الشاميّة»، قلت: فإن تزوّج امرأة ثمّ تزوّج أمّها وهو لايعلم أنّها أمّها؟ قال: «قد وضع الله عنه جهالته بذلك ثمّ قال: ـ إن علم أنّها أمّها، فلايقربها، ولايقرب الابنة حتى تنقضي عدّة الأمّ منه، فإذا انقضت عدّة الأمّ، حلّ له نكاح الابنة». قلت: فإن جاءت الأمّ بولد؟ قال: «هو ولده، ويكون ابنه وأخا امرأته».[٢]

المسألة الثالثة: لواتّفق تزويج الأختين بعقد واحد يتخيّر الزوج في إمساك أيّتهما شاء؛ لصحيح الجميل بطريق الصدوق.[٣] وأمّا إذا اقترن العقدان، فحيث لادليل على الصحّة، يحكم ببطلان العقدين؛ لبطلان الترجيح بلا مرجّح، وهذا التفصيل ممّا لم أجدله قائلاً.

المسألة الرابعة: في الصحيح: قرأ الحسين بن سعيد في كتاب رجل[٤] إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل يتزوّج المرأة متعةً إلى أجل مسمّى، فينقضى الأجل بينهما،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٧٢.

٢. المصدر، ص٣٦٨. لكن رواه في الكافي عن جميل، عن بعض أصحابه، عن أحدهما عليهما السلام، فتكون الرواية مرسلة، والأظهر استئناف العقد على أحدالأختين.

٣. المصدر، ص٣٦٧.

٤. هذا الرجل مجهول وقد روى غير واحد. كما في وسائل الشيعة: هذا الرجل لعلّه دسّ ونسب الخطّ إلى الرضا عليه السلام ولامصدّق من الرواة الثقاة على كون الخطّ منه عليه السلام، فالرواية تصبح غير معتبرة سنداً، والعمل على القواعد.

هل يحلّ له أن ينكح أختها من قبل أن تنقضي عدّتها؟ فكتب: «لايحلّ له أن يتزوّجها حتى تنقضي عدّتها».[١]

أقول: من المعلوم أنّ العدّة في المتعة بائنة. وهل يلحق بها العدّة البائنة في الدوام؟ فيه وجهان: من عدم خصوصيّة عند العرف في أمثال المثال للمتعة، ومن عدم قائل بالحرمة، بل عن الحلّيّ رمي الرواية في موردها بالشذوذ، ومخالفة أصول المذهب.

وقال سيّدنا الأستاذ الحكيم بسقوطها عن الحجّيّة، لإعراض الأصحاب عنها،[٢] وعليه، فالأحوط هو الالتزام بالرواية في موردها فقط، ولايتعدّى إلى غير المتمتّع بها من البائنات. نعم، الحكم في الرجعيّة جار؛ لأنّها بمنزلة الزوجة.

### ٦٤٦ و ٦٤٧. المطلّقة ثلاثاً في الجملة

قال الله تعالى: «الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً... فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا إِنْ ظَنّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللّٰهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ يُبَيِّنُها لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».[٣]

وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «فإذا خرجت من حيضتها الثالثة، طلّقها التطليقة الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك، فإذا فعل ذلك، فقد بانت منه، ولا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره».

وفي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن حرّتحته أمة أو عبد تحته حرّة كم طلاقها؟ وكم عدّتها؟ قال: «السنّة في النساء في الطلاق، فإن كانت حرّة فطلاقها ثلاثاً وعدّتها ثلاثة أقراء، وإن كان حرّتحته أمة، فطلاقها تطليقتان، وعدّتها قرءان».[٤]

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ٣٦٩.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٢٦٠.
٣. البقرة(٢): ٢٢٩-٢٣٠.
٤. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٤٠٩.

وفي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في امرأة طلّقها زوجها ثلاثاً قبل أن يدخل بها، قال: «لاتحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره».[١]

أقول: المتيقّن من الآية كون الطلاق الثاني رجعيّاً؛ إذ الإمساك في البائن، وأمّا الطلاق الأوّل، فلا دليل على كونه رجعيّاً. ومقتضى الحديث الأخير وصحيح ابن بزيع[٢] ترتّب الحكم بعد الطلاق الثالث وإن كانت الطلقات بائنة، ولا فرق حسب دلالة الروايات بين الرجوع في العدّة الرجعيّة وعدمه (أي النكاح بعد العدّة)،[٣] فالعبرة بثلاث طلقات في الحرّة، وبإثنتين في الأمة.

نعم، إذا تزوّجت بعد الطلاق، انهدم و لغى أثره، والطلاق الواقع بعد تزويجها برجل آخر من الزوج الأوّل يعدّ طلاقاً مستأنفاً وأوّلاً، كما في موثّقة رفاعة،[٤] وصحيح ابن سنان.[٥] نعم، يشترط في الحلّيّة دخول المحلّل بها، كما في صحيح أبي‌بصير،[٦] وموثّقة زرارة[٧] وغيرهما، وأن يتزوّج بها بعقد دائم دون منقطع، كما في صحيح ابن مسلم وغيره،[٨] وكذلك في التزويج بعد الطلقة الأولى على الأحوط، وتصدّق المرأة بإخبارها عن التزوّج بالمحلّل إذا كانت ثقة، كما في صحيح حمّاد عن الصادق.[٩]

### ٦٤٨ و ٦٤٩. المطلّقة تسعاً في الجملة أبداً

في صحيح زرارة وداود عن الصادق عليه السلام: «والذي يطلّق الطلاق الذي لاتحلّ له حتى

---

١. المصدر، ج١٥، ص٣٥١. وفي جواهرالكلام: أمّا النصوص، فهي متواترة فيه أيضاً، وفي أنّها لاتحلّ له حتى ينكحها دواماً زوج آخر غيره.
٢. المصدر، ص ٣٥٠.
٣. ولكن جملة من الروايات تنافيه، كموثّقة معلّى بن خنيس، و صحيح ابن سنان، وصحيح زرارة. راجع: المصدر، ص ٣٥٢ و ٣٥٥.
٤. المصدر، ص٣٥٣.
٥. المصدر، ج١٤، ص٣٥٥.
٦. المصدر.
٧. المصدر، ج١٥، ص٣٦٦.
٨. المصدر، ص٣٦٨.
٩. المصدر، ص٣٧٠.

تنكح زوجاً غيره، ثلاث مرّات، وتزّوج ثلاث مرّات لاتحلّ له أبداً».[١]

وفي موثّق المعلّى بن خنيس عنه عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثمّ لم يراجعها حتى حاضت ثلاث حيض، ثمّ طلّقها فتركها حتّى حاضت ثلاث حِيض، ثمّ تزوّجها ثمّ طلّقها من غير أن يراجع، ثمّ تركها حتى حاضت ثلاث حيض؟ قال: «له أن يتزوّجها أبداً مالم يراجع ويمسّ».[٢]

بعد تقييده بلزوم التزويج بالمحلّل في كلّ ثلاثة يدلّ على جواز تزوّجها في العاشرة فصاعداً في غير العدّي، فيكون مورد الصحيح الأوّل هو الطلاق العدّي، فتحرم في التاسعة أبداً وإن كان الصحيح المذكور غير واضح الدلالة إلّا مع ضميمة الفهم الخارجي الفقهي معها في الجملة.

## تأكيد و توضيح

قال في الشرائع و الجواهر:

> إذا استكملت المطلّقة تسعاً للعدّة، ينكحها بينها رجلان حرمّت على المطلّق أبداً إجماعاً بقسميه. والمراد بالطلاق للعدّة أن يطلّقها بالشرائط ثمّ يراجع في العدّة ويطأ، ثمّ يطلّق في طهر آخر ثمّ يراجع في العدّة ويطأ، ثمّ يطلّق الثالثة فينكحها بعد عدّتها زوج آخر ثمّ يفارقها بعد أن يطأها، فيتزوّجها الأوّل بعدّة ويفعل كما فعل أوّلاً إلى أن يستكمل لها تسعاً كذلك يتخلّل بينهما نكاح رجلين،[٣] فتحرم في التاسعة مؤبّداً.[٤]

أقول: الفروع المرتبطة بالمسألة مذكورة في المطوّلات، وهذا المختصر لا يسع لتفصيلها.

### □ الاعتداد

لايجوز نكاح المعتدّة في عدّة الغير، ومع العلم أو الدخول تحرم أبداً، وقدمرّ بحثه مجملاً في حرف «ع»، في عنوان «العزم» فلاحظ.

---

١. المصدر، ص٣٥٩.

٢. المصدر، ص٣٥٤.

٣. أقول: أونكاحين لرجل واحد؛ إذ لادليل على اعتبار تعدّد الناكح، فلاحظ.

٤. جواهر الكلام، ج ٣٠، ص١٨.

**❐ عدم الكفاءة**

لاخلاف في أنّ الكفاءة شرط في النكاح، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. وفي الشرايع: «ولكنّ هي بمعنى التساوي في الإسلام».[١]

أقول: الكفاءة المذكورة إن كانت بمعنى التساوي المذكور، فنبحث عنها في الكفر، و إن كانت بمعنى التساوي في القوميّة، والرقّيّة والحرّيّة، والعربيّة والعجميّة بأن يمنع من نكاح الحرّة العبد، والعربيّة العجميّ، والهاشميّة غير الهاشمي وبالعكس، وكذا أرباب الصنائع الدنيّة، كالكنّاس والحجّام وغيرهما بذوات الدين والعلم والصلاح والبيوتات العاليات، فلا نقول باعتبارها؛ لعدم دليل عليه، بل الدليل على خلافه.[٢]

فلا يحرم النكاح إذا كان أحد الطرفين أدون من الآخر نسباً وحسباً وشرفاً.

وأمّا ما في صحيح الحلبي المضمر في رجل تزوّج امرأة، فيقول: أنا من بني فلان، فلا يكون كذلك، قال: «يفسخ النكاح «أو قال: «يردّ» فالالتزام به مشكل جدّاً وإن حكي عن بعضهم البناء على إطلاقه. وعن بعضهم في صورة شرطه في العقد. وعن بعضهم: إذا ظهر أنّ الزوج أدنى ممّن انتسب إليه بحيث لايلائم شرف المرأة.[٣]

وإن اعتبر فيها (أي الكفاءة) يسار الزوج و تمكّنه من النفقة، فلا دليل قويّ عليه أيضاً، بل يمكن إقامة الدليل على خلافه.

نعم، في الصحيح عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اَللّٰهُ» قال «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلّا فرّق بينهما».

وفي صحيح أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها، ويطعمها مايقيم صلبها، كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما».[٤]

---

١. المصدر، ص٩٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٤ و ٤٧ و ما بعدها.

٣. المصدر، ص٦١٤؛ راجع جواهرالكلام، ج٣٠، ص٩٢ و مابعدها.

٤. المصدر الأوّل، ج١٥، ص٢٢٣.

ولابأس بالالتزام بمضمونهما، وأنّ من منع النفقة بالمقدار المذكور فيهما سواء كان عن يسار أو عسار ـ طلّق الحاكم زوجته. وما أجاب به صاحب الجواهر عنهما وأمثالهما، فلم أفهمه، ويمكن أن يستدلّ عليه أيضاً بدليل نفي الحرج والضرر، وبقوله تعالى: «وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً»، فتأمّل فيّ هذا الاستدلال، والعمدة الروايتان.

### ❐ الإفضاء

وحيث إنّ المحرّم به النكاح بمعنى الوطء دون العقد عند المشهور المدّعى عليه الإجماع، نذكر بحثه في حرف«و» في هيأة «الوطء» ولو بنينا على ذكر باب حرمة الوطء أيضاهنا، لناسب ذكر السنّ، والحيض، والنفاس وغيرها من موانع جواز الدخول، كالإحرام، والاعتكاف، والصوم ونحوها أيضاً.

### ٦٥٠ ـ ٦٥٣. قذف الصمّاء والخرساء

في صحيح الحلبي ومحمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل قذف امرأته وهي خرساء، قال: «يفرّق بينهما».[١]

وفي صحيح أبي بصير، قال: سئل أبو عبدالله عن رجل قذف امرأته بالزنا وهي خرساء صمّاء لاتسمع ما قال؟ قال: «إن كان لها بيّنة فشهدت عند الإمام جلد الحدّ وفرّق بينها وبينه ثمّ لاتحلّ له أبداً، وإن لم يكن لها بيّنة، فهي حرام عليه ما أقام معها ولاإثم عليها منه».[٢]

في الجواهر و متنها:

اللعان هوسبب تحريم الملاعنة تحريماً مؤبّداً، وكذا (في كونه سبباً للحرمة أبداً) قذف الزوجة الصمّاء والخرساء بما يوجب اللعان لو لم تكن كذلك، وإن لم يكن لعان بينهما لانتفاء شرطه بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه.

---

١. المصدر، ج١٤، ص٦٠٣.

٢. المصدر، ج١٥، ص٦٠٣.

أقول: لادليل لفظيّ في الصمّاء وحدها، فلابدّ من استناد الحكم فيها إلى الإجماع، كما أنّ اعتبار شروط الملاعنة في القذف غير واضح الوجه، فلابدّ من الاحتياط.

### ٦٥٤ ـ ٦٥٨. الكافر و الكافرة

قال الله تعالى: «وَلا تَنْكِحُوا ٱلمُشْرِكاتِ حَتّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا ٱلمُشْرِكِينَ حَتّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ».[١]

وقال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ ٱلمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ... فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الكُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ».

وقال تعالى: «وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوافِرِ».[٢]

وقال تعالى: «ٱليَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّباتُ وَطَعامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالمُحْصَناتُ مِنَ ٱلمُؤْمِناتِ وَالمُحْصَناتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ».[٣]

المستفاد من الايات الكريمة أمور:

الأمر الأوّل: حرمة نكاح المرأة غير المسلمة غير الكتابيّة إبتداء على المسلم.

وفي الشرائع و متنها: «لايجوز للمسلم نكاح غير الكتابيّة إجماعاً من المسلمين، فضلاً عن المؤمنين، و كتاباً وسنّة... وكذا العكس، لأنّ الكافرة مكلّفة بالفروع».

الأمر الثاني: حرمة نكاح غير المسلمة مطلقاً ولو كانت كتابيّة بقاءً؛ لإطلاق النهي عن إمساك نكاح الكوافر. فإذا أسلم الزوج المشرك أو الكتابي؛ يحرم عليه إمساك زوجتها الكافرة وإن كانت كتابيّة.[٤]

وكذا العكس لما أشرنا إليه في سابقه، فتأمّل، والمراد من النكاح المحرّم هنا إمّا

---

١. البقرة (٢): ٢٢١.

٢. الممتحنة(٦٠): ١٠.

٣. المائده(٥): ٨.

٤. ويمكن أن يحمل الكوافر على غير الكتابيات؛ لبعد جواز نكاحها على المسلم الأصلي وحرمتها على المسلم المسبوق بالكفر، وسيأتي ما هو الحقّ فيما بعد.

الاستمتاعات، كما يؤيّدها، أو يدلّ عليها قوله تعالى: «لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» أو البناء على العلقة الزوجيّة، كما يؤيّده أو يدلّ عليه قوله تعالى: «وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوٰافِرِ».

الأمر الثالث: حرمة إنكاح المشركين المسلمات وإنكاح المشركات المسلمين، فلا يجوز للوليّ والوكيل وغيرهما أن يتزوّج المؤمنة للمشرك ولا المشركة للمؤمن، وحيث إنّ المفعول الثاني في قوله تعالى: «وَلا تَنْكِحُوا» غير مذكور، يمكن أن يحكم بحرمة مطلق الإنكاح، فلا يجوز للوليّ المسلم مثلاً أن ينكح ابنته الكافرة للمشرك، ولا المشركة لابنه المشرك، ولكنّ قوله تعالى: «وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ...» والغاية يدلاّن على أنّ المراد من المحذوف المؤمن والمؤمنات.

الأمر الرابع: حرمة نكاح المشرك والكافر المؤمنة، وهي تفهم من حرمة الإنكاح، ومن قوله تعالى: «فَلا تَرْجِعُوهُنَّ...» وكذا العكس.

الأمر الخامس: جواز نكاح الكتابيّة ابتداء للمسلم؛ للآية الأخيرة، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الذمّيّات وغير هنّ.

هذا ما يتعلّق بالكتاب العزيز، وأمّا السنّة، فإليك جملة من رواياتها:

الرواية الأولى: في صحيح زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَالمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» فقال: «هي منسوخة بقوله: «وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوٰافِرِ»».[1]

أقول: لابدّ من ردّ علمه إلى من صدر عنه؛ إذ مضافاً إلى عدم صحّة النسخ المذكور، بناءً على تقدّم نزول الآية الثانية على نزول الآية الأولى ينافيه مادلّ على جواز نكاح اليهوديّة والنصرانيّة، كصحيح ابن سنان،[2] وصحيح معاوية بن وهب وغيره،[3] وصحيح أبي بصير،[4] ولأجل هذه الروايات يحمل مادلّ على منع نكاح اليهوديّة والنصرانيّة،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤١٠.
٢. المصدر، ص٤١١.
٣. المصدر، ص٤١٢.
٤. المصدر، ص٤٢٠.

كصحيح ابن مسلم،[١] وموثّقة بن جهم بناءً على حجّيّة دلالتها[٢] على الكراهة.

الرواية الثانية: صحيح ابن سنان والحلبي عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: سألته عن رجل هاجر وترك امرأته مع المشركين ثمّ لحقت به بعد ذلك، أيمسكها بالنكاح الأوّل أوتنقطع عصمتها؟ قال: «بل يمسكها وهي امرأته».[٣]

إطلاقه بناءً على فرض الزوجة مشركة ـ يقتضي عدم الفرق بين ما قبل العدّة وما بعدها بكثير، كما أنّ مقتضى ترك الاستفصال شمول الحكم للمشركين وأهل الكتاب، بل في الجواهر:

> وإذا أسلم زوج الكتابيّة، فهو على نكاحه، سواء قبل الدخول أوبعدهبلاخلاف أجده، بل في المسالك وغيرها الإجماع، بل ولا إشكال على المختار من جواز نكاح المسلم الكتابيّة ابتداء، فضلاً عن الاستدامة، بل وعلى غيره؛ لضعف الاستدامة عن الابتداء.[٤]

أقول: مقتضى إطلاق قوله تعالى: «وَلاتُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوافِرِ» حرمة نكاحها استدامةً مطلقاً، فيشكل قول صاحب الجواهر رحمه الله وغيره بالأولويّة، وضعف الاستدامة عن الابتداء.

نعم، هو قابل للتقييد بالصحيح المذكور، فإذا أسلمت، فهي على زوجيّتها الأولى. وأمّا إذا لم تسلم، فإن كانت غير كتابيّة، فقد بطلت زوجيّتها بلا إشكال، وإن كانت كتابيّة، بطلت على إشكال وتردّد؛ لضعف ما استدلّ له من الإجماع والروايات؛ فإنّ الأوّل منقول والثاني في إسناده ضعف.[٥] والله العالم.

بل ولعلّ المتيقّن في بقاء الزوجيّة في صورة إسلامها مع ملاحظة إطلاق الآية وقوعه زمن العدّة؛ فإذا أسلمت بعد زمان العدّة لابدّ من الاحتياط بتجديد العقد، فتأمّل، والله العالم.

---

١. المصدر، ص٤١٠.

٢. المصدر، ص٤١٠ و ٤١١ وفيها أيضاً نسخ آية الحلّيّة بآية منع نكاح المشركات، والإشكال فيه أظهر، فإنّ المشرك والمشركة لايشملان الكتابيّ والكتابيّة في عرف القرآن.

٣. المصدر، ص٤٦١.

٤. جواهر الكلام، (كتاب النكاح الطبعة القديمة) ص١١١.

٥. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤١٧.

الرواية الثالثة: صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام، عن الرجل تكون له الزوجة النصرانيّة، فتسلم هل يحلّ لها أن تقيم معه؟ قال: «إذا أسلمت لم تحلّ له»، قلت: فإنّ الزوج أسلم بعد ذلك أيكونان على النكاح؟ قال: «لا، يتزوّج بتزويج جديد»،[١] وفي نكاح الجواهر قال: «لا إلاّ بتزوّج جديد».[٢]

وفي صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «إذا أسلمت امرأة وزوجها على غير الإسلام فرّق بينهما».[٣]

وفي صحيح ابن الحجّاج عن الكاظم عليه السلام، في نصرانيّ تزوّج نصرانيّة، فأسلمت قبل أن يدخل بها؟ قال: «انقطعت عصمتها منه، ولامهر لها، ولا عدّة عليها منه».[٤]

أقول: لايبعد استفادة حرمة تزويج المسلمة الكتابيّ ابتداءً من هذه الروايات، فافهم.

ثم إنّ قضيّة إطلاق صحيح ابن سنان عدم الفرق بين الكتابيّ وغيره.

وفي الشرائع: ولو أسلمت زوجته (أي زوجة الكتابيّ) قبل الدخول، انفسخ العقد، وإن كان بعد الدخول، وقف الفسخ على انقضاء العدّة.[٥] وأمّا غير الكتابيّين، فإسلام أحد الزوجين موجب لانفساخ العقد في الحال إن كان قبل الدخول، وإن كان بعده، وقف على انقضاء العدّة،[٦] والروايات المتقدّمة لادلالة لها على توقّف الانفساخ على انقضاء العدّة في صورة الدخول.

الرواية الرابعة: صحيح زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: النصرانيّ تزوّج النصرانيّة على ثلاثين دنّ خمراً و ثلاثين خنزيراً ثمّ أسلما بعد ذلك ولم يكن قد دخل بها؟ قال «.. وهما على نكاحهما الأوّل».[٧]

---

١. راجع: جواهر الكلام (كتاب النكاح)، ص١١٢، (الطبقة القديمة).

٢. المصدر.

٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٢١.

٤. المصدر، ص٤٢٢.

٥. في شرحها من الجواهر: «وفاقاً للأكثر، بل المشهور». أقول: الظاهر أنّه لامخالف معروف في المسألة راجع: جواهر الكلام، ج٣٠، ص٥١ و ٥٢.

٦. في المصدر: «بلاخلاف في شيء من ذلك ولاإشكال نصّاً وفتوىً. بل لعلّ الاتفاق نقلاً وتحصيلاً عليه».

٧. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤١٧.

أقول: قوله عليه السلام: «أسلما بعد ذلك» إن دلّ على تقارن إسلامهما فهو وإلّا فيحمل على مالاينافي ماسبق، والمعتبر من التقارن والمعيّة ماكان كذلك عند العرف، ولابأس بانسحاب الحكم إلى صورة الدخول أيضاً بطريق أولى.

الرواية الخامسة: في جملة من الروايات المعتبرة عدم جواز نكاح اليهوديّة والنصرانيّة على المسلمة.[1]

ففي صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لاتتزوّج اليهوديّة و النصرانيّة على المسلمة». و مثله رواية سماعة المضمرة و زاد: «و يتزوّج المسلمة على اليهوديّه و النصرانيّه».

وقريب منها موثّقة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام، وزاد فيها: «وللمسلمة الثلثان، وللأمة والنصرانيّة الثلث» لكنّ المنع المذكور ليس حكماً تعبّديّاً إلهيّاً، بل هو من حقوق الزوجة المسلمة، فإذا رضيت جاز، كما في العمّة والخالة بالنسبة إلى بنت أخيها و أختها؛ وذلك لصحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في رجل تزوّج ذمّيّة على مسلمة، قال: «يفرّق بينهما ويضرب ثمن حدّ الزاني إثني عشر سوطاً ونصفاً، فإن رضيت المسلمة، ضرب ثمن الحدّ ولم يفرّق بينهما» قلت: كيف يضرب النصف؟ قال: «يؤخذ السوط بالنصف ويضرب».

أقول: الظاهر سقوط الضرب إذا استأذنها واسترضاها من أوّل الأمر.

هذا كلّه إذا تزوّج الكتابيّة على المسلمة. وأمّا إذا نكح المسلمة على الكتابيّة، فلها الخيار إذا كانت جاهلة؛ لصحيح أبي بصير.[2]

الرواية السادسة: صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل المسلم يتزوّج المجوسيّة؟ فقال: «لا، ولكن إذا كانت له أمة مجوسيّة، فلابأس أن يطأها ويعزل عنها، ولا يطلب ولدها»،[3] الأحوط العمل بالرواية، وعدم نكاح المجوسيّة.

---

١. المصدر، ص٤١٩.

٢. المصدر، ص٤٢٠.

٣. المصدر، ص٤١٨.

**هنا مسائل كما تأتي**

المسألة الأولى: هل يجوز إنكاح الكافرة للكافر ولو كان حربيّاً للوليّ المسلم أو الوكيل المسلم؟ الظاهر هو الجواز؛ لما مرّمن عدم دلالة قوله تعالى: «وَلا تُنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكِينَ» على الحرمة في المقام؛ لاختصاصها ولو بالانصراف إلى إنكاح المسلمات للمشركين، فلاحظ.

المسألة الثانية: لوارتدّ أحد الزوجين عن الإسلام، أوارتدّا معاً دفعةً قبل الدخول، وقع الفسخ في الحال مطلقاً، سواء كان الارتداد عن فطرة أو ملّة بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل من أهل العلم كافّةً في الأوّل على ما عن التذكرة؛ لعدم جواز نكاح المسلم والمسلمة، كافرة وكافراً، ابتداءاً واستدامةً ولو كتابيّاً؛ لعدم إقرارهم عليه إذا كان ارتداداً. ولو وقع بعد الدخول، وقف الفسخ على انقضاء العدّة من غير فرق فى وقوعه من أيّهما كان، بل ومن غير فرق في ارتداد الزوجة بين الفطريّ والملّيّ.

نعم، إن ارتدّ الزوج عن فطرة، ينفسخ النكاح في الحال وإن كان بعد الدخول؛ لأنّه لايقبل عوده بالنسبة إلى ذلك بلاخلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر.[1]

أقول: راجع عنوان «القتل» في حرف «ق»، فلعلّك تقف على حكم المقام.

المسألة الثالثة: لايصّح نكاح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت عليهم السلام، ولانكاح الناصبيّة كذلك؛ لارتكابهما ما يعلم بطلانه من دين الإسلام مع فرض تديّنهما بذلك، فهو حينئذ إنكار لضروريّ من ضروريات الدين، ودخول في سبيل الكافرين، كغيره ممّن كان كذلك بلاخلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص كاد أن تكون متواترة فيه، بل هي كذلك، بل الظاهر تحقّق النصب المقتضي للكفر بالبغض والعداوة لواحد من أهل البيت وإن لم يتّخذ ذلك ديناً، ضرورة صدق الناصب عليه؛

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٤٩.

فإنّه العدوّ المبغض، بل الظاهر تحقّقه بالبغض والعداوة وإن لم يكن معلناً، كما في الجواهر.[١]

أقول: العمدة في الحكم صحيح بن سنان، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الناصب الذي قد عرف نصبه وعداوته، هل يزوّجه المؤمن وهو قادر على ردّه وهو لايعلم بردّه؟ قال: «لا يتزوّج المؤمن الناصبة، ولايتزوّج الناصب المؤمنة، ولايتزوّج المستضعف مؤمنة».[٢]

أقول: حمل النهي في الجملة الأخيرة على الكراهة؛ لدليل خارجيّ لايكون مسوِّغاً لرفع اليدعن ظهوره في الحرمة في غيرها. وأمّا معنى النصب، فيطلب من غير هذا الكتاب وإن كان مقتضى إطلاقه هو ماذكره صاحب الجواهر في تفسيره من عدم اعتبار الإعلان، فلاحظ.

وفي المقام بحث معضل بلحاظ عمل النبيّ صلى الله عليه وآله، والحسن، و السجاد عليهما السلام، وأنافي المقام متوقّف.

المسألة الرابعة: الظاهر عدم اعتبار تساوي الزوجين في الإيمان بالمعنى الأخصّ، فيجوز للشيعيّ نكاح المسلمة المخالفة له في المذهب، ولعلّه ممّا لاخلاف فيه؛ لعدم دليل على الاعتبار، بل الدليل على جوازه.

وأمّا نكاح المخالف للمؤمنة، فهو أيضاً جائز على الأقوى، خلافاً للمشهور المدّعى عليه في محكيّ الخلاف والمبسوط والسرائر والغنية وغيرها الإجماعَ.

ففي صحيح ابن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام بم يكون الرجل مسلماً تحلّ مناكحته وموارثته؟ وبم يحرم دمه؟ قال: «يحرم دمه بالإسلام إذا أظهر وتحلّ مناكحته وموارثته».[٣]

وفي صحيح محمّد بن مسلم: سأل أبا جعفر عليه السلام عن الإيمان؟ فقال: «ما كان في القلب والإسلام ما كان عليه التناكح والمواريث، وتحقن به الدماء...»[٤]

---

١. المصدر، ص١٠٢.

٢. لاحظ صحيح عمر بن أبان في وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٢٩.

٣. المصدر، ص٤٢٧.

٤. المصدر، ص٤٣٢.

وفي صحيح العلاء: أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن جمهور النّاس؟ فقال: «هو اليوم أهل هدنة تردّ ضالّتهم، وتؤدّى أمانتهم، وتحقن دماؤهم، وتجوز مناكحتهم و موارثتهم، في هذه الحال»،[1] ومادلّ على المنع ـ إن صحّ سنداً ودلالةً ـ يحمل على الكراهة؛ جمعاً بينه وبين ماذكر، نعم، إذا خيف عليها الانحراف من المذهب، حرم إنكاحها ونكاحها من مخالف مذهبه، لكنّ الحرمة تكليفيّة محضة لايبطل منها العقد، فالنكاح صحيح وإن عظم الإثم.

ففي صحيح زرارة بسند الصدوق ـ عن الصادق عليه السلام: «تزوّجوا في الشكاك ولاتزوّجوهم؛ فإنّ المرأة تأخذ من أدب زوجها، ويقهرها على دينه».[2]

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لايتزوّج الأعرابيّ بالمهاجرة، فيخرجها من دارالهجرة إلى الأعراب».

وفي صحيح حمّاد عن الصادق عليه السلام: «لايصلح للأعرابيّ أن ينكح المهاجرة، فيخرج بها من أرض الهجرة، فيتعرّب بها إلّا أن يكون قد عرف السنّة والحجّة، فإن أقام في أرض الهجرة، فهو مهاجر».[3]

أقول: فإذا لم يجز نكاح الأعرابيّ للمهاجرة تكليفاً مخافةَ التعرّب، هكذا لايجوز تكليفاً نكاح المخالف للمؤمنة مع خوف ضلالها، وقهرها على دينه.

هذا مجمل الكلام في مانعيّة الكفر ولواحقه عن النكاح، وقد يتلخّص ممّا ذكرنا مايلي:

أ) حرمة نكاح الكافرة غير الكتابيّة على المسلم.

ب) حرمة إنكاح المشركين والكافرين، المسلمات، وإنكاح الكافرة للمسلم.

ج) حرمة نكاح الكافر على المسلمة ولو كتابيّاً.

د) حرمة نكاح المجوسيّة على تردّد.

هـ) حرمة نكاح الكتابيّة على المسلمة من دون رضاها.

---

١. المصدر، ص٤٣٣.

٢. المصدر، ص٤٢٨.

٣. المصدر، ص٤٣٥.

و) حرمة نكاح الناصب والناصبيّة على إشكال.

ز) حرمة نكاح من يخاف لأجله الضلال على المسلم أوالمؤمن أو المسلمة أو المؤمنة.

### ٦٥٩ و ٦٦٠. اللعان

يحرم التناكح بين الملاعن والملاعنة؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقذف امرأته؟ قال: «يلاعنها، ثمّ يفرّق بينهما، فلاتحلّ له أبداً».[١]

وفي صحيح زرارة وداود عنه عليه السلام في الملاعنة: «إذا لاعنها زوجها، لم تحلّ له أبداً». وأمّا اللعان وشروطه وبحوثه، فليس المقام مقام بيانها.

### ٦٦١ و ٦٦٢. اللمس في الجملة

إذ قبلّ الرجل مملوكتها بشهوة، تحرم على ولده، كما يدلّ عليه صحيح البزنطي.[٢]

وفي صحيح آخر عن الصادق عليه السلام في الرجل تكون له الجارية أفتحلّ لابنه؟ فقال: «مالم يكن جماع أو مباشرة كالجماع، فلابأس».[٣]

استفادة الحرمة لأجل مطلق اللمس عن شهوة مشكلة، والمسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء غير جدير بالبحث عنها، ولاحظ مامرّ بعنوان مملوكة الأب أوالابن المدخولة.

### ٦٦٣ ـ ٦٨٣. النسب

قال الله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ وَبَناتُ ٱلأَخِ وَبَناتُ ٱلأُخْتِ».[٤]

---

١. المصدر، ص٣٧٩.
٢. المصدر، ص٣١٧.
٣. المصدر، ص٣٢١.
٤. النساء(٤): ٢٣.

أقول: لاشكّ في حرمة أمّهات الأمّ وأمّهات الأب من الجدّات، وبنت البنت، فنازلة، وبنت الابن كذلك، ولكنّ في دخول الجدّات في الأمّهات، وبنات البنات في بناتكم المذكورتين في الآية تردّد، وعليه، فتستند الحرمة، إلى دليل خارجيّ، كالإجماع والضرورة.

وصاحب الجواهر ﷺ ذكر وجوهاً لدخول العاليات والسافلات[1] في الآية الكريمة حتى قال في آخر كلامه:

فمن الغريب احتمال بعضهم أنّ المراد في الآية خصوص مالا واسطة فيه، والتحريم في غيره قد استفيد من السنّة، ولكنّ الوجوه التي ذكرها لاتقنع المحقّق، والغرابة ممنوعة وإن كان استناد حرمة زوجة الجدّ إلى قوله تعالى: «وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ» في الرواية المعتبرة[2]. يؤيّد مختاره....[3]

**هنا فوائد**

الفائدة الأولى: المتفاهم العرفي أنّ الحرمة على أحد الطرفين في المقام حرمة على الآخر، فيحرم على الأمّ والبنت مثلاً نكاح الابن والأب، وهذا الحكم قطعيّ أو ضروريّ اليوم في دين الإسلام.

الفائدة الثانية: بعد عدم تعلّق الحكم بالأعيان، فهل المحرّم هو الإيجاب والقبول، أو الدخول والوطء؟ اختار بعض المفسّرين الثاني؛ فإنّ قوله تعالى: «الّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ» استثناء من الوطء؛ لبطلان نكاح المملوكة، لكن يبعده أمران:

الأمر الأوّل: قوله تعالى قبل الآية «وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ...» فإنّه ممّا يوجب صرف الذهن إلى العقد دون الوطء في الآية.

الأمر الثاني: المراد حينئذ من الآية المذكورة حرمة الزنا مع الأصناف المذكورة،

---

١. المراد بالعاليات الجدّة و إن علت لأب كانت أولأمّ، وعمّة الأب (أي أخت الجدّة للأب) لأب أولأمّ أولهما. .وعمّة الأمّ (أي أخت الجدّ لها) كذلك، و عمّة الجدّ وعمّة الجدّة وهكذا، وخالة الأمّ والأب، و خالة الجدّة والجدّ. وهكذا المراد بالسافلات، بنات الابن والبنت وبناتهنّ، وهكذا وبنات الأخت والأخ، وهكذا، ولا فرق في الأخ والأخت أن يكونا لأب أولأمّ أولهما، وكذا في العمّة والخالة.

٢. وهي صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام راجع: البرهان، ج١، ص٣٥٦.

٣. جواهرالكلام، ج٢٩، ص٢٤٠.

ولايخفى بعد إرادتها من مصبّ الآية، مع أنّها جارية في غيرهنّ، فلا معنى للاختصاص والتفصيل. وممّا يؤيده قوله تعالى: «وان تجمعوا بين الاختين» فإنّ المحرّم هو نفس الجمع بينهما في الزوجيّة وإن لم يتحقّق وطؤهما بعد، وعلى هذا، فالأنسب علاج الاستثناء المذكور بمالاينافي تقدير النكاح.

ثمّ النكاح ليس مفهومه مفهوم الإيجاب والقبول، فليساهما بمفهومهما بمقدّرين، بل الذي يحتمل تقديره أمور:

١. الوطء بعنوان الازدواج (نزديكى كردن بعنوان زن و شوهر شدن).

٢. العقد القولي وإن لم يتّفق بعده الدخول، بل وإن لم يقصده من الابتداء.

٣. النكاح بمعنى الازدواج (زناشوئى) الذي هو بناء قلبي، واعتبار نفساني مكشوف بالألفاظ التي اعتبرت في عقد النكاح، وهذا هو الأظهر؛ لما حقّقنا في حواشينا على كفاية الأصول من وضع ألفاظ المعاملات غالباً ـ للأسباب والمسبّبات، أي الكاشف والمكشوف معاً، إلّا أن يقال: إنّ لفظ النكاح ورد بمعنى الدخول والعقد ولم يرد بمعنى الاعتبار النفسي والألفاظ، لكنّه يندفع بأنّ العقد ليس مجرّد لفظ أوعمل، بل اللفظ الكاشف عن اعتبار نفسيّ متقدّم، ولا يعتبر في تحريمه اعتبار طرف الآخر، كما يظهر من خطاب الآية.

الفائدة الثالثة: لافرق في صدق العناوين المأخوذة في الآية عرفاً بين كونها عن نكاح صحيح، أوسفاح قبيح، وعدم ثبوت النسب بالزنا بالإجماع والأخبار لايجوز رفع اليد عن الدلالة اللفظيّة في المقام.[1] وهذا ممّا لاخلاف فيه عندنا، فتحرم الأمّ على ابنها مثلاً و إن ولدته من الزنا، فالمناط في التحريم هو صدق العناوين المذكورة عرفاً.

### ٦٨٤ ـ ٦٨٧. النظر إلى المملوكة عن شهوة

في صحيح محمدبن إسماعيل عن الرضا عليه السلام: «... إن جرّدها (أي الجارية) ونظر إليها

---

١. المتيقّن عدم ثبوت النسب بالزنا في بعض الأحكام كالإرث ولانعمّمه في جميع الأحكام والموارد وبالجملة لايعتمد على الإجماعات المنقولة و نحوها، والعمدة هو اتّباع الأدلّة اللفظيّة في كلّ مورد بعد صدق النسب عرفاً من الزنا.

بشهوة حرّمت على أبيه وابنه». قلت: إذا نظر إلى جسدها؟ فقال:«إذا نظر إلى فرجها وجسدها بشهوة حرّمت عليه».

وفي صحيح جميل، قلت لأبي عبدالله: الرجل ينظر إلى الجارية يريد شراءها أتحلّ لابنه؟ فقال: «نعم إلّا أن يكون نظر إلى عورتها».[١]

وفي صحيح ابن سنان عنه عليه السلام في الرجل تكون عنده الجارية يجرّدها وينظر إلى جسمها نظر شهوة هل تحلّ لأبيه؟ وإن فعل أبوه هل تحلّ لابنه؟ قال: «إذا نظر إليها نظر شهوة ونظر منها إلى ما يحرم على غيره لم تحلّ لابنه، وإن فعل ذلك الابن لم تحلّ للأب».[٢]

وفي رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا جرّد الرجل الجارية ووضع يده عليها فلا تحلّ لابنه».[٣]

وفي السند محمّد بن إسماعيل شيخ الكليني و هو مجهول على الأقوى لكنّه شيخ إجازة لاشيخ رواية؛ إذ لاكتاب له ولا مصنّف ولاأصل له، فإذا ثبت اشتهاركتب ابن شاذان في زمان الكليني نفهم أنّ توسيط شيخه لمجرّد الإجازة و لمجرّد اتّصال السند، فلا يضرّ جهالته بصحّة السند.

أقول: تحديد الحكم يطلب من المطوّلات.

### ٦٨٨ و ٦٨٩. استيفاء العدد

إذا استكمل الحرّ أربعاً بالعقد الدائم حرم عليه مع وجود هنّ عنده نكاح مازاد دواماً إجماعاً من المسلمين، بل ضرورة من الدين، وما عن طائفة من الزيديّة من جواز نكاح تسع لم يثبت، بل المحكيّ عن مشائخهم البراءة من ذلك، كما في الجواهر.

وأمّا النكاح بالعقد المنقطع، فغير محدود، وكذا ما تملكها اليمين، وقد نفى في الجواهر عن الأوّل الخلاف، وعن الثاني الخلاف بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين،

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣١٧.
٢. المصدر، ص ٣١٨.
٣. المصدر، ص ٣١٩.

وقال: «بل لعلّه من ضروريات الدين» كما أنّه قال في الأوّل في ردّ المسالك: «قلت: لابأس بدعوى ضرورة المذهب على ذلك فضلاً عن الإجماع».[1]

### ٦٩٠ ـ ٦٩٥. الإيقاب

قال صاحب العروة:

من لاط بغلام فأوقب ولو ببعض الحشفة، حرّمت عليه أمّه أبداً وإن علت، وبنته وإن نزلت، وأخته من غير فرق بين كونهما صغيرين أو مختلفين، ولاتحرم على الموطوء أمّ الواطئ، وبنته وأخته على الأقوى ... والظاهر عدم الفرق في الوطء بين أن يكون عن علم وعمد واختيار، أو مع الاشتباه، كما إذا تخيّله امرأته أو كان مكرهاً... ولو كان الموطوء ميّتاً، ففي التحريم إشكال، إلخ.

أقول: الروايات الواردة في المقام كلّها ضعيفة سنداً،[2] فلا بدّ من استناد الحكم إلى الإجماع وحيث إنّه دليل لبيّ يقتصر على القدر المتيقّن، والأحوط لزوماً عدم العقد على أمّ المفعول وأختها، والله عالم.

### ◻ نكاح من مات زوجها

يقول الشهيد الثاني في آخر كتاب الطلاق من شرح اللمعة: «زوجة الغائب تعتدّ في الوفاة من حين بلوغ الخبر بموته وإن لم يثبت شرعاً، لكن لايجوز لها التزويج إلّا بعد ثبوته».

أقول: فهذه امرأة يحرم نكاحها وإن خرجت من العدّة بمضيّ زمانها من حين الخبر، ومع ذلك لايجوز تزويجها وتزوّجه، وعلى هذا، فيمكن أن يجعل موت الزوج من أسباب المناكح المحرّمة في الجملة، وسيأتي تفصيل القول فيه في عنوان «التربّص» في قسم الواجبات إن شاءالله تعالى.

---

١. راجع: المصدر، ص٣٩٩و ٤٠٠ و ٤٠١و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٤٦ـ٤٤٨.
٢. المصدر، ص٣٣٩ و ٣٤٠.

### ◻ نكاح البهيمة

يحرم وطء البهيمة، لموثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل ينكح بهيمة أو يدلك؟ فقال : «كلّ ما أنزل به الرجل ماءه من هذا وشبهه، فهو زناً».[١]

أقول: ظاهر الرواية كون الحرمة من جهة الاستمناء. وأمّاوطء الحيوان من دون إنزال، فقد مرّبحثه في أوّل الجزء الأوّل.

### ◻ المنكر

قال الله تعالى: «وَيَنْهىٰ عَنِ ٱلفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ».[٢]

فالمنكر منهيّ عنه بهذه الآية وغيرها من الآيات الكريمة، بل النهي عنه واجب كفاية غير أنّه ليس سوى المحرّمات وما أنكره الشارع الأقدس، فلاحكم جديد، ويحتمل أن يراد بالمنكر ماأنكره العقول أو العادات العامّة، ولم يكن في الدين ما يخالفها، فتدبّر.

### ◻ الاستنكاف

«وَأَمّا الَّذِينَ ٱسْتَنْكَفُوا وَٱسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذاباً أَلِيماً».[٣]

الظاهر الاستنكاف والاستكبار بمعنى، أوبمعنى الإباء والامتناع، وعلى كلّ حال، لاحكم جديد فيه.

## ٦٩٦. النميمة

قال رسول الله صلى الله عليه وآله في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «ألا أنبّئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يارسول الله! قال: المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبّة، الباغون للبرآء المعائب».[٤]

---

١. المصدر، ص٢٦٥.
٢. النحل (١٦): ٩٠.
٣. الأنعام(٦): ١٧٣.
٤. وسائل الشيعة، ج٨، ص٦١٦.

وقال الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن قيس: «الجنّة محرّمة على القتّاتين المشّائين بالنميمة».[١]

والروايات في المقام كثيرة بحيث إنّها مع ضعف أسنادها لاتحتمل الكذب والاختلاق.

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في مكاسبه: «النميمة محرّمة بالأدلّة الأربعة، وهي نقل قول الغير إلى المقول فيه ...» قال الله تعالى: «وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلأَرضِ أُولـٰئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ ٱلدّارِ» و النّمام قاطع لما أمر الله بصلته ومفسد.[٢] ثمّ إنّه قديباح ذلك لبعض المصالح التي هي آكد من مفسدة إفشاء السرّ...

قال: سيّدنا الأستاذ الخوئي:

> لاخلاف بين المسلمين في حرمتها، بل هي من ضروريات الإسلام وهي من الكبائر المهلكة، وقد تواترت الروايات من طرق الشيعة، ومن طرق العامّة على حرمتها، وعلى كونها من الكبائر، بل يدلّ على حرمتها جميع مادلّ على حرمة الغيبة، وقد استقلّ العقل بحرمتها؛ لكونها قبيحة....[٣]

### ❐ نيّة الحرام

نيّة الحرام تستوجب استحقاق العقاب عقلاً؛ لأنّه جرءة على المولى وهتك لحرمته، وهذا فليكن واضحاً جدّاً وإن لم يرتض به شيخنا الأنصاريّ رحمه الله ولكن لاشكّ في استحقاقها العقاب، بل يمكن أن نقول بالحرمة الشرعيّة أيضاً؛ لما مرّ من حرمة الرضا بالحرام، وحرمة حبّ شيوع الفاحشة، بل بالأولويّة؛ ولقوله تعالى «تِلْكَ ٱلدّارُ ٱلآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي ٱلأَرْضِ وَلافَساداً وَالعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».[٤] بدعوى دلالة

---

١. المصدر، ص٦١٧.

٢. راجع: مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٤٣. ففيه لسيّدنا الأستاذ في الاستدلال بالآية كلام وهو عندي منظور فيه، وقد مرّ في بحث قطع الرحم، فراجع حرف «ق».

٣. المصدر، ص٤٣٢.

٤. القصص (٢٨): ٨٤.

عدم جعل الجنّة لمريدي العلوّ والفساد على حرمة إرادتهما، فإذا ألحقنا غيرهما بهما يتمّ المطلوب، وقدمرّ في عنوان التجرّي في الجزء الأوّل مايرتبط بالمقام.

نعم، في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة ولايعمل، فتكتب له حسنة، فإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وأنّ المؤمن ليهمّ بالسيّئة أن يعملها فلايعملها، فلاتكتب عليه».[١]

وفي صحيح الفضيل بن عثمان المرادي، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله:... يهمّ العبد الحسنة ... كتب الله له حسنة بحسن نيّته... ويهمّ بالسيّئة أن يعملها فإن لم يعملها لم يكتب عليه شيء، وإن هو عملها أجّل سبع ساعات، قال صاحب الحسنات لصاحب السيّئات و هو صاحب الشمال: لاتعجل عسى أن يتبعها بحسنة تمحوها، فإنّ الله يقول: «إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ» أو الاستغفار، فإن هو قال: أستغفر الله الذي لا إله إلّا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم الغفور الرحيم ذوالجلال والإكرام و أتوب إليه، لم يكتب عليه شيء، وإن مضت سبع ساعات ولم يتبعها بحسنة ولااستغفار، قال صاحب الحسنات لصاحب السيّئات: اكتب على الشقيّ المحروم».[٢]

وفي صحيح بكير أوحسنته بناء على أنّه ابن أعين ـ عن الصادق عليه السلام أو عن الباقر عليه السلام: «إن الله قال لآدم عليه السلام: يا آدم! جعلتُ لك أن من همّ من ذرّيّتك بسيّئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيّئة، و من همّ منهم بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر».[٣]

وفي صحيح جميل عن الصادق عليه السلام: إذا همّ العبد بالسيّئة[٤] لم تكتب عليه، وإذا همّ بحسنة كتبت له»[٥] إلى غير ذلك من الروايات.

ويمكن أن يقال: إنّ عدم الكتابة لايدلّ على عدم الحرمة. ففي صحيح زرارة عن

---

١. بحارالأنوار، ج٥، ص٣٢٥، و في سندها عثمان بن عيسى وهو ضعيف على الأصحّ.

٢. المصدر، ص٣٣٦. تشهد الرواية على أنّ عدم الكتابة لاتدلّ على عدم الحرمة، نعم، لاشكّ في دلالته على عدم العقاب ولو عفواً وتفضّلاً منه تعالى.

٣. وسائل الشيعة، ج١، ص٣٧.

٤. في بحارالأنوار، ج٥، ص٣٢٧ «بسيّئة».

٥. وسائل الشيعة، ج١، ص٣٧.

أحدهما عليه السلام: «لايكتب الملك إلّا ما يسمع، وقال الله عزّوجلّ: «وَٱذكُرْ رَبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً» قال: «لايعلم ثواب ذلك الذكر في نفس العبد غير الله تعالى».[1]

لكن هذا الاحتمال خلاف الإنصاف؛ فإنّ الروايات ظاهرة في عدم حرمة الهمّ المذكور ولو بعنوان العفو، فلا بدّ من حمل هذه الرواية على محمل غير مناف لتلكم الروايات، ولا تنافي بينها وبين قوله تعالي: «... لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِى ٱلأَرْضِ وَلافَساداً» بناءً على دلالتها على الحرمة؛ لإمكان تخصيص الروايات بالآية الشريفة في إرادة العلوّ والفساد فقط، والمقام من المشكلات؛ فإنّ الروايات تنفي أو تعفو العقاب عن مطلق التحرّي، وقبوله مشكل جدّاً.

والإشكال كلّ الإشكال في صحيح الفضيل المتقدّم؛ إذ غيره ظاهر أو يقبل الحمل على أنّ التي لاتكتب هي نفس السيّئة. وهذا ممّالا إشكال فيه عقلاً و إنّما الكلام في أنّ نفس هذا القصد الذي يحكم العقل باستحقاق العقاب عليه، يكتب أولا؟ وصحيح الفضل يدلّ على الثاني وعليه المحتمل أمران:

الأمر الأوّل: أن يترك ظهور الرواية و يحمل على ما يحمل عليه سائر روايات الباب أو يردّ علمها إلى من صدر عنه؛ فإنّه مخالف للحكم العقليّ، ضرورة أنّ قانون العبوديّة والربوبيّة على عدم المخالفة والعصيان.

الأمر الثاني: اختصاص حرمة التجرّي بغير مورد الرواية المختصّة بالنيّة المجرّدة، فيحرم التجرّي فيما إذا تلبّس بفعل الحرام جمعاً بين العقل والنقل. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه من التخصيص في الأحكام العقليّة وهو باطل. ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الثابت بالعقل هواستحقاق العقاب، والمنفيّ بالنقل هو فعليّته عفواً وتفضّلاً، كما يدلّ عليه صحيح الفضيل حيث علّق كتابة السيّئة أيضاً على عدم الحسنة والاستغفار، فتأمّل.

### ٦٩٧. نهر الوالدين

وهو ممّا حرّمه القرآن، وقد مرّبحثه في عنوان العقوق في حرف «ع»، فلاحظ.

---

١. بحارالأنوار، ج٥، ص٣٢٢.

### ٦٩٨. نهر السائل

قال الله تعالى: «وَأَمَّا ٱلسَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ».

يحتمل النهي على الإرشاد، ويحتمل حمله على الحرمة واختصاص النهي بالنبيّ الأكرمﷺ، ويحتمل التعميم، فيحرم على كلّ مسؤول عنه نهر السآئل وزجره زائداً على ماجرت السيرة المستمرّة بزمان المعصوم على فعله.

### ٦٩٩. النهي عن الصلاة

وهو نهي عن المعروف، ولاشكّ في كونه مبغوضاً للشارع، وموجباً لاستحقاق العقاب، بل لافرق بين الصلاة وغيرها وإن كانت الأولى منصوصة بعنوانها، قال الله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِى يَنْهىٰ * عَبْداً إِذا صَلّىٰ».[1]

وقال تعالى: «المُنافِقُونَ وَالمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ».[2] وهل يحرم النهي عن كلّ معروف و إن كان ندباً غير واجب؟ فيه تردّد.

---

١. العلق (٩٦): ٩.

٢. التوبة(٩): ٩٧.

# «و»

### ٧٠٠ و ٧٠١. وضع الجنب والحائض شيئاً في المسجد

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم: «الحائض والجنب لايدخلان المسجد... ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: قلت له: فما بالهما يأخذان منه ولايضعان فيه؟ قال: «لأنّهما لايقدران على أخذ مافيه إلّا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره».[1]

مقتضى إطلاقه عدم الفرق في كون الوضع من خارج المسجد أو داخله في حالة العبور أو المكث، والتعليل غير واضح كلّ الوضوح، ليستفيد منه اختصاص الحكم بصورة الأخير، فتكون الحرمة لأجل الدخول، كما يظهر من سيّدنا الحكيم قدس سره وفي إلحاق النفساء بهما في الحكم تردّد.

### □ الوضوء بعد الغسل

قد ورد عن الصادق عليه السلام: «إنّ الوضوء بعد الغسل بدعة»،[2] وللمقام ذيل طويل، لكنّ كلمة «البدعة» لاتدلّ على الحرمة الذاتيّة، كمالا يخفى.

والعمدة في سقوط الوضوء ـ بعد مطلق الأغسال الواجبة والمسنونة إلّا ماخرج

---

١. وسائل الشيعة، ج١، ص٤٩١.

٢. المصدر، ص٥١٤.

بالدليل ـ موثّقة عمّار.[١]

ولايبعد الاعتماد على رواية محمّد بن مسلم[٢] عن الباقر عليه السلام؛ لأنّ أحمد بن محمد شيخ المفيد وإن لم يوثق لكنّه شيخ إجازة، فلاتضرّ جهالته بالسند إذا فرض شهرة كتب أبيه أوكتب سعد في زمان الشيخ المفيد، فلاحظ.

### ❐ الوضوء بالماء النجس

قال صاحب الحدائق رحمه الله:

الظاهر أنّه لاخلاف في تحريم الوضوء بالماء النجس ... وإنّما الخلاف في المعنى المراد من التحريم في هذا المقام. فقيل: المراد به المعنى المتعارف و هوما يترتّب الإثم على فعله مع بطلانه، وقيل: إنّه عبارة عن مجرّد البطلان. والأوّل اختيار جماعة ... وعلّلوه....[٣]

أقول: لامنافاة بين القولين؛ فإنّ الحرمة تشريعيّة، وأمّا الذاتيّة، فلا مجال لها.

### ❐ وطء الحنطة والشعير

في الصحيح سأل هشام بن سالم أبا عبدالله عليه السلام عن صاحب لنا يكون على سطحه الحنطة والشعير فيطأونه ويصلّون عليه؟ قال: فغضب ثمّ قال: «لولا أنيّ أرى أنّه من أصحابنا للعنته».[٤]

أقول: لاأجدعاجلاً قائلاً بالحرمة سوى صاحب الوسائل رحمه الله، والالتزام بها مشكل جدّاً.

## ٧٠٢. وطء الزوجة النفساء

يحرم وطء الزوجة في نفاسها كما في الحيض.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٥١٣.
٣. الحدائق الناضرة، ج٢، ص٣٧٠.
٤. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٦١٠.

### ٧٠٣. وطء الزوجة الصائمة

المفهوم من مذاق الشرع أنّه لايجوز وطء الزوجة الصائمة إذا كان الصوم واجباً عليها بحيث لايجوز لها الإفطار وإن كان الزوج غير صائم، وبالأولويّة لايجوز إكراهها؛ لأصالة عدم جواز إجبار المسلم على غير الحقّ الواجب عليه. وأوردعليه بعموم مادلّ على ثبوت حقّ الانتفاع بالبضع للزوج الذي لاينافيه حرمة التمكين تكليفاً من جهة الإفطار.

وأجيب عنه بعدم ثبوت مايدلّ على عموم الحقّ المذكور، ووجوب إطاعة الزوج مقيّد بغير المعصية، وهل يجوز له وطؤها في حال نومها حتى في صوم رمضان إذا لم‌يجب الصوم على الزوج؟ فيه إشكال، ولعلّه لا مانع من الرجوع إلى البراءة، فتدبّر.

### ❐ وطء الزوجة المفضاة

حكي على تحريمه الإجماع من جماعة من الفقهاء رضى الله عنهم[1] وليس له مدرك معتبر لفظيّ، ولعلّه لأجله خالف فيه بعضهم.

### ٧٠٤ و ٧٠٥. وطء الزوجة على المظاهر

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً...».[2]

وفي الجواهر و متنها: «إذا أطلق الظهار، حرم عليه الوطء حتى يكفّر بلاخلاف معتدبه ولا إشكال؛ لما سمعته من الكتاب والسنّة والإجماع».[3]

وفي معتبرة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «الظهار إذا عجز صاحبه عن الكفّارة، فليستغفر

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٣٣٥.

٢. المجادلة (٥٨): ٣ و ٤.

٣. جواهر الكلام، ج ٣٣، ص ١٤٧.

ربّه، وينوي أن لايعود قبل أن يواقع ثمّ ليواقع وقد أجزأ ذلك عنه من الكفّارة، فإذا وجدالسبيل إلى مايكفّر يوماً من الأيّام، فليكفّر ...».[1]

أقول: فيقيدّبها إطلاق الآية الكريمة؛ خلافاً لجمع.

### ٧٠٦ و ٧٠٧. وطء الزوجة والأمة الميّتتين

ويمكن أن يستند الحكم إلى ارتكاز المتشرّعة الناشئ من مذاق الشرع، وربّما قيل: إنّ الوطء موجب لهتكها، وقد دلّت روايات على حرمة هتك الميّت، كمامرّ.

أقول: ويضعّف أوّلاً بمنع استلزامه الهتك. وثانياً: باختصاصه بالمؤمنة، ولازمه جواز وطء الزوجة والأمة الميّتتين إذا كانتا مخالفتين وذمّيّتين.

وربّما يعلّل المنع بانقطاع الزوجيّة والملكيّة بالموت، وهذا هو العمدة فإنّ الزوجيّة، والملكيّة والرئاسة والوكالة وسائر الاعتبارات العقلائيّة تبطل عندهم بالموت فلاشكّ حتى يرجع إلى استصحاب الزوجيّة والملكيّة أو أحكامهما، وأمّا جواز نظر الزوج إلى بدن زوجته الميّتة، فهو بدليل خاصّ كالسيرة مثلاً و جواز غسلها منصوص تعبّديّ، وعلى كلّ يظهر من بعض الفقهاء أنّ الحكم كأنّه من المسلّمات، والله العالم.

### ❐ استيطان الكفّار الحجاز

قال المحقّق في الشرائع: ولايجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور.

قال صاحب الجواهر في شرحه:

بل في المنتهى ومحكيّ المبسوط و التذكرة الإجماع عليه، وهو الحجّة بعد السيرة القطعيّة التي يمكن استفادة الإجماع أيضاً منها، مضافاً إلى ماسمعته من خبر الدعائم ولفظه:«لايدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دارالهجرة، يخرجون منها...» وإلى خبر ابن الجراح المرويّ من طرق العامّة: إنّ آخر ماتكلّم به النبيّ ﷺ أن قال: «أخرجوا اليهود

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٥٥.

من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب» متمّماً بعدم القول بالفصل. وإلى ماورواه ابن‌عباس عنه ﷺ أيضاً أنّه أوصى بثلاثة أشياء، قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ماكنت أجيزهم» وسكت عن الثالث، أوقال نسيته... بناء على أنّ المراد من جزيرة العرب في هذه الأخبار الحجاز خاصّة ... و قيل وإن كنت لاأعرف القائل قبل المصنّف ـ: المرادبه (أي الحجاز) مكّة والمدينة. نعم، هو محكيّ عن الفاضل في جملة من كتبه، ولعلّ الأولى الرجوع إلى ما يسمّى الآن حجازاً، كما في المسالك...[١]

أقول: الحكم بعدُ محتاج إلى دليل يصلح لإثباته، كما لا يخفى على الخبير.

## ٧٠٨ و ٧٠٩. مواعدة النساء سرّاً

قال الله تعالى: «وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلكِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٢]

قال الصادق ﷺ في تفسير قوله: «وَلكِنْ ...»: لا هو الرجل يقول للمرأة قبل أن تنقضي عدّتها ـ: أوعدكِ بيت آل فلان ليعرض لها بالخطبة. و يعني بقوله: «إِلّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً» التعريض بالخطبة».

قال في صحيح آخر في تفسير الآية المذكورة أيضاً:« «السرّ أن يقول الرجل موعدك بيت آل فلان ثمّ يطلب إليها أن لاتسبقه بنفسها إذا انقضت عدّتها»، قلت: فقوله: «إِلّا أَنْ تَقُولُوا ...». قال: «هو طلب الحلال في غير أن يعزم عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله».[٣]

وقال في موثّقة عبدالرحمن في قول الله عزّوجلّ: «إِلّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً»: «يلقاها فيقول: إنّي فيكِ لراغب، وإنّي للنساء لمكرم، ولا تسبقيني بنفسك، والسرّ

---

١. جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٨٩.
٢. البقرة (٢): ٢٣٥.
٣. البرهان، ج ١، ص ٢٢٧.

لايخلو معها حيث وعدها».[١]

أقول: المستفاد من مجموع الآية الكريمة و الروايات حرمة الخلوة مع المعتدّة، ولو ليعرّض لها بالخطبة، فلابدّ من حمل الاستثناء في الآية الكريمة على المنقطع.

وقوله في الرواية الثانية: «ثمّ يطلب إليها ...» يحمل على الكراهة لأجل الرواية الأخيرة.

وأمّا خطبة ذات البعل والرجعيّة، فقد تقدّم حرمتها ولو تعريضاً في حرف «خ» في عنوان «الخطبة» هل يحكم بحرمة الخلوة مع الخليّة لخطبتها أم لا؟ فيه تردّد. مقتضى البراءة عدمها.

### ٧١٠. الولاية من قبل الجائر

قال رسول‌الله ﷺ ـ كما في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام، عن آبائه: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين أعوان الظلمة؟ ومن لاق لهم دواتاًء أوربط كيساً، أومدّلهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم».[٢]

أقول: الموظّف من قبل الظالم يعدّ من أعوانه، فإطلاق الرواية يدلّ على حرمة الوظيفة من قبل الظالم وصيرورة الشخص عضواً مؤثّراً لدولته.

ويدلّ عليها أويشعربها صحيح الوليد بن صبيح.[٣]

يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي: «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة، وتدلّ عليها الأخبار المستفيضة، بل المتواترة»،[٤] انتهي.

وفي صحيح عليّ بن يقطين، قال: قال لي أبوالحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ لله تبارك و تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه».[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٨٤.
٢. المصدر، ج١٢، ص١٣٠. والخبر مجهول سنداً و غيرحجة.
٣. المصدر، ج١٣، ص١٣٥.
٤. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٦.
٥. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٣٩.

تدلّ الرواية بإطلاقها على حلّيّة بعض أقسام الولاية من قبل الجائر، لكنّ ليس فيها مايبيّن وجهه.

نعم، يفهم من حال المخاطب (عليّ‌بن يقطين) أنّ المراد به المؤمن الذي يعين إخوانه بقدر مقدوره.

وفي حسنة الشحّام، قال: سمعت الصادق جعفر بن محمّدعليه السلام يقول:«من تولّى أمراً من أمور الناس فعدل، وفتح بابه، ورفع ستره، ونظر في أمور الناس، كان حقّاً على الله عزّوجلّ أن يؤمّن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة».[1]

أقول: ليس مراد الرواية تولّي الخلافة؛ فإنّها تولّي جميع الأمور لاتولّي أمر من الأمور، كما أنّه ليس مرادها التولّي من قبل الإمام الحقّ؛ لأنّ الأوضاع الراهنة في عصر الصادقعليه السلام توجب انصراف هذه الرواية وأمثالها عنه، ولا أقلّ من شمول الرواية للمقام بإطلاقها.

ثمّ إنّ الرواية تبيّن ماأهملته سابقتها من وجه الجواز، وهو العدل، وخدمة النّاس.

قال شيخنا الأنصاريّرحمه الله في مكاسبه: «ثمّ إنّه يسوّغ الولاية المذكورة أمران: أحدهما: القيام بمصالح العباد بلاخلاف على الظاهر المصرّح به في المحكيّ عن بعض ...».

ولكن يشكل الأخذ بإطلاق الرواية فيما إذا علم بأنّ الجائر يكرهه على بعض المحرّمات إذا تولّى منصباً، بل المنع متّجه.

وفي صحيح الحلبي، قال: سئل أبوعبداللهعليه السلام عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلآء وهو يحبّ آل محمّد، ويخرج مع هؤلاء في بعثهم فيقتل تحت رايتهم؟ قال: «يبعثه الله على نيّته»، قال: وسألته عن رجل مسكين خدمهم (دخل معهم) رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعينه الله به فمات في بعثهم؟ قال: «هو بمنزلة الأجير، إنّه إنّما يعطي الله العباد على نيّاتهم».

وفي موثّقة عمّار عنهعليه السلام: سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: «لا، إلّا

---

١. المصدر.

أن لايقدر على شيء يأكل ويشرب، ولايقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء، فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».[١]

أقول: الصحيحة تدلّ على حرمة قبول الولاية بقصد تعاونهم وإعانتهم وإلّا فهي بقصد معاشه وغيره جائزة. نعم، إطلاقه مقيّد بالموثّقة الدالّة على جوازها في صورة عدم شغل آخر يكفي معاشه. فالمجوِّز للولاية أمران: أحدهما، خدمة الناس. ثانيهما: الحاجة. نعم، لابدّ من تقييد الجواز بفرض عدم استلزامه ارتكاب محرّم شرعيّ آخر، فلا حظ.

وأما الخمس: فلابدّ من مراجعة كتاب الخمس في تحقيقه، والله العالم بحقيقة الأحكام والأحوال.

### ◻ التولّي في الحرب

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىٰ فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ».[٢]

أقول: لاحظ التفصيل في حرف «ف» في عنوان «الفرار».[٣]

## ٧١١. تولّي غير المولى

في رواية الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، قال: «وجد في سيف رسول‌الله ﷺ صحيفة، ففتحوها، فوجدوا فيها: إنّ اعتى الناس على الله القاتل غير قاتله ... ومن تولّى غير مواليه، فقد كفر بما أنزل على محمّد ﷺ».[٤]

وفي رواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن

---

١. المصدر، ص١٤٦.

٢. الانفال، (٨): ١٥و١٦.

٣. الكفّار عندنا وإن كانوا مكلّفين بالفروع كتكليفهم بالأصول على ما ذكرنا في الجزء الثاني من صراط الحق غير أنّ القول بتكليفهم حتى لو كانوا محاربين بمثل هذا الحكم و نظائره لايخلو عن اعوجاج في السليقة.

٤. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٧.

آبائهعليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ! من انتمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله ... ومن تولّى غير مواليه، فقدكفر بما أنزل الله عزّوجلّ».[١]

وفي صحيح يونس عن كليب الأسدي، عن الصادق عليه السلام: «أنّه وجد في ذؤابة سيف رسول‌الله صحيفة مكتوب فيها: لعنة الله والملائكة على من أحدث حدثاً، أو آوى محدِثاً. ومن أدعى إلى غير أبيه فهو كافر بما أنزل الله، ومن أدعى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله».[٢]

وفي رواية إبراهيم، قال أبو عبدالله عليه السلام «وجد في ذؤابة سيف رسول‌الله صلى الله عليه وآله صحيفة فإذاً فيها ... ومن تولّى غير مواليه فهو كافر بما أنزل الله عزّوجلّ على محمد صلى الله عليه وآله» ... ثمّ قال: «تدري ما يعني من تولّي غير مواليه؟» قلت: مايعني به؟ قال: «يعني أهل الدين (البيت)».

أقول: الروايات كلّها ضعاف سنداً إلّا أن يدّعى الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم وهي غير جزافيّة.

وذكر بعض محشيّ الوسائل أنّ تولّي غير الموالي يوجب كون الشخص سائبة لايطلب دمه أحد، ولا يبالي أحد بقتله، وإن قتل واحداً خطأ لاعاقلة له يؤدّي عنه.

وأمّا تفسير قوله عليه السلام: «غير مواليه» بقوله عليه السلام: «أهل البيت» فينطبق على مايتبادر من غيره، والمراد أهل‌بيت هذا المتولّي؛ يعني من خرج وتبرّأ من أهل بيته ودخل في ولاية غيرهم.

وأمّا كلمة «أهل الدين»، فمعناها على فرض الصحّة ـ أنّه لايجوز تبرّي الإنسان من مواليه، واتّخاذ الموالي من غيره إن كان من أهل دينه. وأمّا إن لم يكن كنصرانيّ أسلم ومواليه غير مسلمين، لابأس بأن يتبرّأ من ولايتهم ويتولّى أهل دينه بشرائطه.

---

١. المصدر، ص١٨.

٢. المصدر، ص١٦.

### □ هبة الزكاة والخمس

الزكاة والخمس إنّما شرّعتا لإزالة الفقر أولتخفيفه، وعليه، فيفهم من مذاق الشرع عدم جواز هبة الفقير بطيب نفسه ما أخذه من الزكاة والخمس، و زكاة الفطرة للغنيّ؛ فإنّه نقض لغرض الشارع الأقدس.

نعم، يجوز ذلك فيما إذا كان الغنيّ القابض مريداً لردّ المال على الفقراء الذين كان استحقاقهم مظنوناً غير مقطوع، وفيما إذا كان الشخص عليه من الوجوه الماليّة الواجبة مقدار كثير، وصار فقيراً يعجز عن أدائها وأرادأن يتوب إلى الله تعالى لابأس بتفريغ ذمّته بالردّ والأخذ، كما ذكره جمع، وضابط الجواز عدم فهم المنع من مذاق الشرع.

وأمّا مصالحة الفقير أومصالحة الحاكم وهبته، فهي باطلة؛ لأجل أنّ الفقير والحاكم ليس لهما ولاية المصالحة جزماً، ولاحقّ للثاني في الهبة أصلاً، وهذا واضح.

ثمّ إنّ عدم الجواز المذكور هل هو وضعيّ فقط أوتكليفيّ أيضاً؟ لايبعد ترجيح الأوّل؛ إذمعه لايبقى حاجة إلى التحريم التكليفيّ، فافهم.

### □ الوهن في طلب الكفّار

قال الله تعالى: «وَلا تَهِنُوا فِي ٱبْتِغاءِ ٱلقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَما تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللّٰهِ ما لا يَرْجُونَ».[1]

الظاهر عدم استفادة الحكم الجديد من الآية سوى وجوب الجهاد، فلاحظ.

## ٧١٢. إهانة المؤمن

في صحيح معلّى بن خنيس، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن الله تبارك و تعالى يقول: من أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحاربتي، وأنا أسرع شيء الى نصرة أوليائي».[2]

---

١. النساء (٤): ١٠٤.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٨٨.

وكما يحرم إهانة الغير وإذلاله هكذا يحرم توهين النفس وإذلالها إمّا بتنقيح المناط، أولرواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله تبارك و تعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه».[١]

ورواية سماعة عنه عليه السلام: «إنّ الله عزّوجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّوجلّ: «وَلِلّٰهِ ٱلعِـزَّةُ وَلِـرَسُولِهِ وَلِـلْمُـؤْمِنِـينَ» فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً، ولايكون ذليلاً، يعزّه الله بالإيمان والإسلام».[٢]

لكن الأظهر ضعف الروايتين؛ لوجود عثمان بن عيسى في كلتيهما كما ذكرنا في محلّه.

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٢٤.

٢. المصدر.

# «هـ»

### ٧١٣. هتك المقدّسات الدينيّة

لايجوز هتك المقدسّات الدينيّة، كالقرآن، والكعبة، والمسجد، ومشاهد الأئمّة عليهم السلام، والتربة الحسينيّة المأخوذة بعنوان التبرّك، وهذا ممّا يطمأن به من مذاق الشرع، على أنّه يمكن إقامة شواهد من الروايات على حرمة هتك جملة من هذه المذكورات أيضاً، وكذا لايجوز هتك المؤمن حيّاً وميّتاً، كما يعلم ممّا سبق. والمسألة لمكان وضوحها لاتحتاج إلى تفصيل و يدلّ بعض الروايات غيرالمعتبرة سنداً على حرمة هتك الحنطة والخبز.[١]

### □ الهجر

قال الصادق عليه السلام في صحيح هشام بن الحكم:«قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: لاهجرة فوق ثلاث».[٢]

وقال الباقر عليه السلام في رواية حمران التي لايخلو سندها من تردّد: «ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلّا وبرئت منهما في الثالثة» قيل: هذا حال الظالم، فمابال المظلوم؟ فقال: «ما بال المظلوم لايصير إلى الظالم فيقول: أنا الظالم حتي يصطلحا».[٣]

أقول: العمدة الرواية الأولى، ويمكن أن يستفاد منها الحرمة كاستفادتها من قوله

---

١. المصدر، ج١٦، ص٦١١.

٢. المصدر، ج٨، ص٥٨٤.

٣. المصدر، ص٥٨٦.

تعالى: «فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي ٱلحَجِّ»[١] ويمكن حملها على الكراهة للسيرة الخارجيّة بين المؤمنين، على أنّ مقتضى إطلاقها حرمة الهجرة ولو من الكفّار فضلاً عن المسلمين، وتقييدها بالمؤمنين ليس بأولى من حملها على الندب، فتدبّر جيّداً.

### ◻ الهُجر

تقدّم حكمه في الجزء الأوّل في عنوان «البذاء» من حرف «ب».

### ◻ الهجاء

في موثّقة إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يعزّر في الهجاء، ولا يجلد الحدّ إلّا في الفرية المصرّحة أن يقول: يازان، أو: يابن الزانية، أو: لست لأبيك».[٢]

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله:

هجاء المؤمن حرام بالأدلّة الأربعة؛ لأنّه همز ولمز وأكل اللحم وتعيير وإذاعة سرّ،[٣] وكلّ ذلك كبيرة موبقة، فيدلّ عليه جميع ماتقدّم في الغيبة، بل البهتان أيضاً بناءً على تفسير الهجاء بخلاف المدح، كما عن الصحاح، فيعمّ مافيه من المعائب، ومالیس فيه، كما عن القاموس و النهاية والمصباح، لكن مع تخصيصه فيهما بالشعر. ولافرق في المؤمن بين الفاسق وغيره ... وكذا يجوزهجاء المبدع لئلاّيؤخذ ببدعته، لكن بشرط الاقتصار على المعائب الموجودة فيه، فلا يجوز بهته بما ليس فيه؛ لعموم حرمة الكذب، وما تقدّم من الخبر في الغيبة من قوله عليه السلام في حقّ المبتدعة: «باهتوهم لكيلا يطمعوا في ضلالكم» محمول على اتّهامهم، وسوء الظن بهم بما يحرم اتّهام المؤمن به بأن يقال: لعلّه زان، أو سارق، وكذا إذا زاد ذكر مالیس فيه من باب المبالغة، ويحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم؛ فإنّ مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

أقول: والأوّل إن لم يكن أقوى لاشكّ أنّه أحوط.

---

١. البقرة (٢): ١٩٧.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣.

٣. مصباح الفقاهة، ج١، ص٤٥٧.

### ٧١٤. هدم بناء الكعبة

المفهوم من مذاق الشرع حرمة هدم بناء الكعبة والمسجدالحرام والمسجدالنبويّ، وحرمة هدم قبر النبيّ ﷺ وقبور سائر الأئمّة والمساجد مع قطع النظر عن حرمة تخريب الأوقاف والتصرّف في أموال الغير من غير إذنهم، والأحوط إلحاق هدم السرداب المقدّسة في سامرّاء وسائر الأماكن المنسوبة إلى الأولياء والمزارات التي يزورنها المؤمنون، ويتقرّبون فيها إلى الله تعالى بالعبادات والخيرات.

### ٧١٥. الاستهزاء

الاستهزاء بأحكام الله ورسله وأوصيائهم وآياته يكشف غالباً عن عدم القبول والاعتقاد، فيكون أمارة الكفر. و أمّا إذا فرضنا تجرّده عنه، فلاشكّ في حرمته، كما يستفاد فى الجملة من القرآن الكريم كقوله تعالى: «وَلا تَتَّخِذُوا آياتِ اَللّٰهِ هُزُواً».[1]

وقوله: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ اَلحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اَللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولٰئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ».

وإنّما الكلام في أنّه بنفسه يوجب الكفر أم لا؟ والمقام محتاج إلى مزيد تأمّل.

### ٧١٦. الإهلال لغير الله

قد مرّت الإشارة إليه في عنوان «الأكل»، فراجع.

## ❐ الهمز

قال الله تعالى: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ...».

استظهرنا في عنوان «اللمز» عدم استفادة حكم جديد من الآية الكريمة، فلاحظ.

---

١. البقرة (٢): ٢٣١.

### □ تهنئة الوالي الجائر

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: كنّا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة، فنظر إلى الناس يمرّون أفواجاً، فقال لبعض من عنده: «حدث بالمدينة أمر؟» فقال: ـ أصلحك الله ـ ولي المدينة وال، فغدى الناس (إليه) يهنّئونه، فقال: «إنّ الرجل ليغدى عليه بالأمر يهنّى به وأنّه لباب من أبواب النار».[١]

أقول: إن رجع الضمير المنصوب في قوله عليه السلام «وإنّه» إلى التهنئة، فتكون محرّمة. وأمّا إذا رجع إلى الولاية، فحرمة التهنئة موقوفة على صدق عنوان محرّم آخر عليها، كالتجرّي و قول الزور مثلاً. والرواية إن لم تكن ظاهرة في الأمر الثاني.[٢] لاأقلّ من إجمالها.

### □ التهاون بالصلاة

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «لاتتهاون بصلاتك؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال عند موته: ليس منّي من استخفّ بصلاته، ليس منّي من شرب مسكراً، لايرد عليّ الحوض لاوالله».[٣] والروايات في ذلك كثيرة.

يمكن أن نلحق بالصلاة غيرها؛ لحكم العقل بأنّ كلّ آمر ومقنّن لايرضى بأن يتهاون بأمره ونهيه، فلاحظ. يحتمل كون النهي للإرشاد وإلى المحافظة على الصلاة، فلاحكم جديد، فلاحظ. ويحتمل اتحاد التهاون والاستخفاف معنى.

### فائدة

قال المحقّق في بحث عدالة الشاهد من كتاب الشهادات: «فلا يقدح في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٣٥.

٢. لظهور رجوع الضمير المنصوب إلى الأمر في قوله: «بالأمر» كما يرجع إليه الضمير المجرور في قوله: «به».

٣. وسائل الشيعة، ج٣، ص١٥.

العدالة ترك المندوبات، ولوأصرّ مضرِباً عن الجميع مالم يبلغ حدّاً يؤذن بالتهاون بالسنن».

وقال صاحب الجواهر في شرحه:

بل في المسالك: لو اعتاد ترك صنف منها، كالجماعة، والنوافل، ونحو ذلك فكترك الجميع؛ لاشتراكهما فى العلّة المقتضية لذلك. نعم، لوتركها أحياناً لم يضرّ. ولكنّ الإنصاف عدم خلوّه من البحث إن لم يكن إجماعاً؛ ضرورة عدم المعصية في ترك جميع المندوبات أو فعل جميع المكروهات من حيث الإذن فيهما، فضلاً عن ترك صنف منهما ولو للتكاسل والتثاقل منه، واحتمال كون المراد بالتهاون الاستخفاف فيه يدفعه؛ إنّ ذلك من الكفر لامن العصيان ولايعتبر عنه ببلوغ الترك حد التهاون، كما هو واضح.[1]

## ٧١٧. تهييج الشهوة

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي في ضمن كلام له حول حكم التشبيب:

الأخبار الدالّة على حرمة ما يثير الشهوة إلى غير الحليلة حتى بالأسباب البعيدة وهي كثيرة قدذكرت في مواضع شتّى: منها: مادلّ على النهي عن النظر إلى الأجنبيّة؛ لأنّه سهم من سهام إبليس....[2]

قال صاحب العروة في النكاح: «ويحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع، تحسينه وترقيقه، قال تعالى: «فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ»».

أقول: أمّا الأخبار التي أشار إليها سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) فلم أجد فيها مايدلّ على حرمة تهييج الشهوة دلالة ظاهرة بسند معتبر.

وأمّا الآية الكريمة، فهي مخصوصة بنساء النبيّ، والتعدّي عنهنّ إلى غير هنّ غير ظاهر حقّ الظهور، كما يظهر من صاحب الجواهر. وصرّح به سيّدنا الحكيم (قدس

---

١. جواهر الكلام، (كتاب الشهادات)، ج ٤١، ص ٣٠.

٢. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢١٤.

سرّهما). نعم، استدلّ الأخير على حرمته بارتكاز المتشرّعة[1] وهو لايخلو عن تردّد، فلاحظ، وتأمّل، والله العاصم.

### □ هيجان الحيوان في الحرم

لاحظ دليل حرمته في الجزء الأوّل. وقدمرّ في عنوان «النفر» فيحرف «ن» أيضاً.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٤٠.

# «ي»

□ **اليأس من روح الله**

قال الله تعالى حكاية عن يعقوب لبنيه ـ: «وَلاتَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ ٱللّٰهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلكافِرُونَ ».[1]

أقول: قدمرّ بحثه في عنوان «القنوط» في حرف «ق» فلاحظ.

**٧١٨. الميسر**

قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ».[2]

و قال تعالى: «إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ».[3]

أقول: قسّموا الموضوع إلى أربعة أقسام:

أوّلها: اللعب بالآلات المعدّة للقمار مع المراهنة، ولاشكّ في حرمته في دين الإسلام، فضلاً عن كونها إجماعيّة ومدلولة للروايات المدّعى تواترها.

ثانيها: اللعب بغير الآلات المعدّة للقمار مع المراهنة، كالمراهنة على حمل الحجر، والمصارعة ومهارشة الديكة، والطفرة ونحوذلك، أو مطلق المراهنة بلالعب، كالمراهنة

---

١. يوسف(١٢): ٨٧.

٢. البقرة(٢): ٢١٩.

٣. المائدة(٥): ٩٠.

على غلبة أحد المتصارعين، ونحوه.

وقال سيّدنا الأستاذ الخوئي:

و الظاهر أنّه لاخلاف في الجملة بين الشيعة و أكثر العامّة في حرمة المراهنة على اللعب مطلقاً وإن كان بغير آلات المعدّة للقمار. نعم، يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما إذاكان اللعب بالآلات المعدّة له. وأمّا مطلق الرهان والمغالبة بغيرها، فلا حرمة فيه. نعم، تفسد المعاملة عليه، ولايملك الراهن الجعل، فيحرم عليه التصرّف فيه.[1]

أقول: الميسر قمار العرب بالأزلام، كما في مختار الصحاح. وقال في القاموس: والميسر كمنزل ـ: اللعب بالقداح ... أو هو الجزور التي يتقامرون عليها، أوهو النرد، أو كلّ قمار.

وقريب منه ما في المنجد أوهو هو.

ولم يعلم المراد من الميسر المذكور في الكتاب العزيز، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن وهو اللعب بالأزلام، والجزور، أو أحدهما، فتأمّل.

نعم، للقمار مفهوم عامّ يشمل القسم الثاني بجميع أفراده. ففي القاموس: «وقامره مقامرة وقماراً فقمره كنصره وتقمّره: راهنه فغلبه». وفي مختار الصحاح: «وقامره فقمره: غلبه في لعب القمار». وفي المنجد:«قمر ـ قمراً: راهن ولعب في القمار. قمرالرجل: غلبه في القمار». القمار كلّ لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً سواء كان بالورق وغيره، إلّا أنّه بعنوانه غير مذكور في القرآن المجيد.

نعم، قال الرضاعليه السلام في صحيح معمّر بن خلاّد: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة. وكلّ ماقومر عليه فهو ميسر».[2]

الظاهر أنّ قوله عليه السلام «ميسر» إشارة إلى الميسر المحرّم في القرآن، فهذه الصحيحة تدلّ

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٧٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٤٢.

على إرادة العموم من الميسر، وليس الحرمة وضعيّة فقط حتى لاينافي قول صاحب الجواهر، بل تكليفيّة، فافهم. فإنّ ما قوّمه عليه هو المال أو شبهه، و حرمته تدلّ على بطلان سببه لا على حرمة نفس الفعل، فقول الجواهر مطابق لأصالة البراءة.

وفي حسنة فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في تعداد الكبائر :«والميسر هو القمار...» و كأنّها مجملة محوّلة إلى محلّ البحث.

وفي معتبرة إسحاق، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض، ويقامرون؟ فقال:«لاتأكل منه؛ فإنّه حرام».[1]

وفي السند محمّد بن أحمد النهدي وقد ضعّفه ابن الغضائري، ولكنّ تضعيفه، بل كتابه لم يثبت لنا بطريق معتبر، فلتسقط عامّة توثيقاته وتجريحاته عن الاعتبار. نعم، رماه النجاشي بالاضطراب، ولكنّه لإجماله لايسوغ رفع اليدعن توثيق محمّد بن المسعود له؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي في مصباحه.

وأمّا الدلالة، فقال الأستاذ المشار إليه: «إنّها صريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض، وحرمة أكلهما».[2]

أقول: نمنع الظهور، بل الإشعار فضلاً عن الصراحة؛ إذا الرواية تدلّ على الحرمة الوضعيّة، وحرمة الأكل، ولانظارة لها إلى حرمة القمار التكليفيّة، ومثلها حسنة محمد بن عيسى، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ» قال:«ذلك القمار»[3] في الدلالة على الحرمة الوضعيّة، فتدبّر.

نعم، في صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام :«لاتصلح المقامرة ولا النهبة».[4] لكن نفي الصلاحيّة وإن استعمل كثيراً فيّ الروايات في الحرمة كما يظهر للمتتبّع ـ غير ظاهر فيها حقّ الظهور.

نعم، لابأس بالاستدلال على حرمة المقامرة بإطلاق صحيح زياد بن عيسى، قال:

---

١. المصدر، ص١٢٠.
٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٧٦.
٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٢١.
٤. المصدر، ص١٢٠.

سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عزّوجلّ: «وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ»، فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عزّوجلّ عن ذلك»،[1] فتأمّل، إذ لايعلم أنّ مقامرة قريش كانت بالأسباب المعدّة للقمار أو بمطلقها، فلا إطلاق للصحيح من هذه الجهة.

ثالثها: اللعب بالآلات المعدّة للقمار من دون مراهنة. وعن المستند نفي الخلاف في حرمته أيضاً. واستدلّوا عليها بوجوه ضعيفة يطول بنا المقام بنقلها وردّها.

فكلّ ماثبت الحرمة بعنوانه، كما في الشطرنج، والنرد، والأربعة عشر، وغيرها نلتزم بها وإلّا فالمرجع هو البراءة، ومنه يظهر حكم.

رابعها: وهو اللعب بغير آلات القمار وبلارهن، كالمصارعة ونحوها؛ فإنّه جائز؛ لعدم دليل على الحرمة، على أنّها توجب الحرج للأكثر مع أنّ السيرة قائمة على الجواز، فالمنع عنه، كما نسب إلى المشهور عجيب جدّاً والله الأعلم.

### ❑ اليمين الغموس

وفي صحيح السيّد الحسني رحمه الله عن الصادق عليه السلام في تعداد الكبائر: «واليمين الغموس الفاجرة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولـئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ»،[2] وعدّه الرضا عليه السلام في حسنة الفضل بن شاذان أيضاً من الكبائر».[3]

وقيل: إنّه اليمين الكاذبة على الماضي والحال. وفي منهاج الصالحين في ضمن الكبائر: «واليمين الغموس الفاجرة وهي الحلف بالله تعالى كذباً على وقوع أمر أوعلى حقّ أمر، أو منع حقّ خاصّة، كما قديظهر من بعض النصوص».

أقول: الكذب حرام مطلقاً، والمراد في المقام تأكّد الحرمة، والله سبحانه تعالى هو العالم.

---

١. المصدر، ص١١٩.
٢. المصدر، ج١١ ص٢٥٣.
٣. المصدر، ص٢٦١.

هذا تمام كلامنا في بيان المحرّمات الشرعيّة حسب ترتيب حروف الهجاء، وقد بلغ تعداد المحرّمات إلى أكثر من ألف محرّم لكنّ الناظر المدقّق يعلم أنّ بعض ماكان محرّماً ولو احتياطاً لم نذكر له رقماً، كما أنّ بعض ما لم يكن عندنا محرّماً، ذكرنا له رقماً. وقدتمّ في عصر يوم الأربعاء ثاني ذىالقعدة الحرام، عام ١٣٩٣هـ.ق في بلدة القندهار. صانها الله وجميع البلاد الإسلاميّة من الآفات والبليّات.

وقدتمّ تصحيح الكتاب للطبعة الثالثة في كابول عاصمة الأفغانستان عام ١٤٢٥هـ.ق = عام ١٣٨٤ هـ.ش. و تمّ تصحيح الأوراق المطبوعة بالكامبيوتر في دفتر التبليغات الإسلاميّة بقمّ يوم الإثنين ١٣٨٦/٤/١٢ في كابول، والله ولى التوفيق.

**تنبيه**

الكتاب طبع ثلاث مرّات في ٣٥ سنة و قد ذكر في متنه أسامي بعض مؤلّفاتي المتأخّرة عن الطبعة الأولى لهذا الكتاب بعشرة سنوات و ربما كذلك عن طبعته الثانية فلا يشتبه الأمر على القرّاء من هذه الجهة.

# خاتمة في بيان فوائد

**الفائدة الأولى: في بيان جملة من الروايات المتضمّنة للكبائر كما تأتي**

١. صحيح عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، قال: حدّثني أبوجعفر الثاني عليه السلام، قال: «سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام، يقول: دخل عمروبن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام، فلمّا سلّم وجلس، تلاهذه الآية «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ ٱلإِثْمِ وَالْفَواحِشَ» ثمّ أمسك، فقال أبوعبدالله عليه السلام: ماأسكتك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّوجلّ، فقال: نعم، ياعمرو! أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: «مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللّٰهُ عَلَيْهِ ٱلجَنَّةَ».

وبعده الأياس من روح الله؛[1] لأنّ الله عزّوجلّ، يقول: «لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلكافِرُونَ»؛ ثمّ الأمن من مكر الله؛ لأنّ الله عزّ وجلّ، يقول: «فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللّٰهِ إِلّا القَوْمُ ٱلخاسِرُونَ».

ومنها: عقوق الوالدين؛ لأنّ الله سبحانه جعل العاقّ جبّاراً شقيّاً.

وقتل النفس التي حرم الله إلّا بالحقّ؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها» إلى آخر الآية.

وقذف المحصنة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «لُعِنُوا فِي ٱلدُّنْيا وَٱلآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ».

وأكل مال اليتيم؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً».

---

١. يظهر من هذا أنّ الإياس أكبر الكبائر بعد الشرك، لكن مرّ أنّ الربا أشدّ وأقبح، فتدبّر. وقيل: إنّ محبّة الكفّار أشدّها. ولايبعد أنّ القتل و الربا و محبّة الكفّار و حتى بعض الكبائر الآخر أكبر من اليأس: فلاحظ وتأمّل.

والفرار من الزحف؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىٰ فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ».

وأكل الربا؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَلرِّبا لا يَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ اَلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ اَلمَسِّ».

والسحر؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اَشْتَراهُ مالَهُ فِي اَلآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ».

والزنا؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثاماً * يُضاعَفْ لَهُ اَلعَذابُ يَوْمَ القِيامَةِ وَيَخْلُدْ فِيه مُهاناً».

واليمين الغموس الفاجرة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «اَلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اَللّٰهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولٰئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ».

والغلول؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ اَلقِيامَةِ».

ومنع الزكاة المفروضة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ».[1]

وشهادة الزور، وكتمان الشهادة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ».

وشرب الخمر؛ لأنّ الله عزّوجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمّداً أوشيئاً ممّا فرض الله عزّوجلّ؛[2] لأنّ رسول‌الله ﷺ قال: «من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسوله».

ونقض العهد وقطيعة الرحم؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «لَهُمُ اَللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ اَلدّارِ»».

قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه، ونازعكم في الفضل والعلم.

٢. صحيح ابن محبوب، قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن يسأله عن

---

١. يظهر من هذه الجملة ان الكنز المحرم مخصوص بعدم أداء الزكاة المفروضة.

٢. يظهر من هذه الفقرة أنّ ترك الواجبات المذكورة في القرآن كبيرة، فافهم جيّداً.

الكبائر كم هي؟ وماهي؟ فكتب: «الكبائر من اجتنب ما وعدالله عليه النار، كفّر عنه سيّئاته إذا كان مؤمناً».

والسبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، و أكل الربا، والتعرّب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف.

٣. صحيح عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكبائر؟ فقال: «هنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع: الكفربالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلماً، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة». قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال: «نعم». قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: «ترك الصلاة»، قلت: فما عددتَ ترك الصلاة في الكبائر؟! قال: «أيّ شيء؟ أوّل ماقلت لك؟» قلت: الكفر؟ قال: «فإنّ تارك الصلاة كافر يعني من غير علّة».

٤. صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام في القنوت في الوتر إلى أن قال ـ:«واستغفر لذنبك العظيم». ثمّ قال: «كلّ ذنب عظيم».

٥. صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمّداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيّنة، وكل ما أوجب الله عليه النار».

٦. صحيح عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّ من الكبائر عقوق الوالدين، واليأس من روح الله، والأمن من مكرالله».

٧. معتبرة إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالفَواحِشَ إِلّا اَللَّمَمَ» فقال:«الفواحش: الزنا والسرقة. واللمم: الرجل يلمّ بالذنب، فيستغفرالله منه». الحديث.

٨. موثّقة ابن بكير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام في قول رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «إذا زنى الرجل فارقه روح الإيمان: «قال: هو «قوله: «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» ذاك الّذى يفارقه».

٩.صحيح الفضيل عن أبى‌عبدالله عليه السلام قال: «يسلب منه روح الإيمان مادام على

بطنها، فإذا نزل عاد الإيمان» قال: قلت: أرأيت إن همّ؟ قال: «لا، أرايت إن همّ أن يسرق أتقطع يده؟».

١٠. حسنة الفضل بن شاذان، عن الرضاعليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «الإيمان هوأداء الأمانة، واجتناب جميع الكبائر وهو معرفة بالقلب ـ، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان إلى أن قال: ـ واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرّم الله تعالى: والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة والدم ولحم الحنزير وما أهلّ لغير الله به من غير ضرورة، وأكل الربا بعد البيّنة، والسحت، والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان، وقذف المحصنات، والزنا، واللواط، واليأس من روح‌الله، والأمن من مكرالله، والقنوط من رحمةالله، ومعونة الظالمين، والركون إليهم، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب، والكبر، والإسراف، والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحجّ، والمحاربة لأولياء الله، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب».[١]

**الفائدة الثانية: في الفرق بين الكبيرة والصغيرة**

لاشكّ أنّ المعصية ومخالفة حكم الله سبحانه وتعالى في حدّ نفسها كبيرة وعظيمة، ولذا ورد في الصحيح السابق أنّ كلّ ذنب عظيم، وكيف لايكون كذلك، وكلّ حرام وعصيان يوجب استحقاق النار، ولاشيء أكبر وأعظم من النار ولو للحظات.

ومع ذلك، ففي المحرّمات مابعضها أكبر من بعض، أي مفسدة بعض الأفعال أشدّ وأكثر من مفسدة بعضها الآخر، فيشتدّ المبغوضيّة حسب اشتداد المفسدة.[٢]

قال الله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً».[٣]

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٥٢ و ٢٦١.
٢. لاحظ: كتابنا صراط الحقّ، ج٢.
٣. النساء (٤): ٣١.

وقال تعالى: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ ٱلإِثْمِ وَالْفَواحِشَ وَإِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ».[١]

وقال تعالى: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ وَالفَواحِشَ إِلّا ٱللَّمَمَ».[٢]

أقول: الظاهر دخول الفواحش في الكبائر، ولعلّ ذكرها لأجل التأكيد، وعلى كلٍّ يفهم من هذه الآيات الكريمة وغيرها كقوله تعالى: «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» وقوله: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلقَتْلِ».[٣] أكبريّة بعض الذنوب من بعض، وقدسمّى القرآن غير الكبائر بالسيّئات في الآية الأولى. والمعرّف الكلّي لها هو ما في صحيح ابن محبوب المتقدّم من قوله: «وعدالله عليه النّار».

و لكنّ المتأمّل في صحيح السيّد الحسني وحسنة الفضل المتقدّمين لايسعه الاعتماد على هذا الميزان وحده؛ إذ الإمام عليه السلام علّل كبر بعض المعاصي بغير إيعاد النار، فلا غرو أن يقال بأنّ الكبيرة ما تعلّق الذمّ المعتدّبه بعنوانه في الكتاب والسنّة وإن لم أظفر من احتمله أواعتقده.[٤]

بقي شيء وهو أنّه ماهو مقتضى الأصل عند الشكّ في كون المعصية كبيرة أو صغيرة؟ قال سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره: لو شكّ فيه كفى أصالة عدم كونها ممّا أو عدالله تعالى عليها النار في إثبات كونها صغيرة.[٥]

ويقول صاحب الجواهر قدس سره في كتاب الشهادة من جواهره في مبحث عدالة الشاهد عند البحث عن اللعب بآلات القمار، واللهو، والقمار ما هذا لفظه: «على أنّ الأصل في كلّ معصية أن تكون كبيرة؛ لأنّ الأصل عدم تكفيرها، ولعموم الأمر بالتوبة من كلّ معصية إلّا ما علم أنّها صغيرة».

---

١. الشورى(٤٢): ٣٧.

٢. النجم(٥٣): ٢٢.

٣. البقرة(٢): ٢١٧-١٩١.

٤. لاحظ رسالة العدالة للشيخ المحقّق الأنصاري تجد فيها كلمات العلماء الأبرار، ولا ضرورة في نقلها هاهنا. قال الشهيد الثاني بعد تعريف الكبيرة بما توعّد عليها بخصوصها في كتاب أوسنّة ـ: وهي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبعة وسبعين. ثمّ ذكر منها ثلاثاً وثلاثين فراجع: الروضة البهية، ج٢، ص١٢٩.

٥. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٢١٦. (الطبعة الأولى).

أقول: والصحيح هو الأوّل: فإنّ الأصل عدم الخصوصيّة الموجبة للكبارة في المعصية، فيكفّر باجتناب غيرها من الكبائر، وعليه، فلا يجب التوبة عنها. نعم، لو لم يجتنب عن الكبائر، وجبت التوبة عنها؛ فإنّها معصية غير مكفّر عنها، فتدبّر.

وقد أفاد بعض أعلام العصر أنّ استصحاب وجوب التوبة يقتضي صحّة القول الأوّل، لكنّه كماترى؛ فإنّ وجوب التوبة عن المعصية المردّدة بين الكبيرة والصغيرة على مجتنب الكبائر أوّل الكلام.

ثمّ رجع عن هذا وقال لي بأنّ مقتضى إطلاقات أدلّة التوبة وجوبها عن كلّ معصية إلّا ما علم أنّها صغيرة، كما نقلنا عن صاحب الجواهر، فأوردت عليه بأنّه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ فإنّ الإطلاق المذكور أو العموم قد قيّد، أو خصّص بغير الصغيرة؛ فلا يصحّ انسحاب حكم العامّ على المشكوك؛ خلافاً لصاحب العروة كما مرّ في بحث الربا، فلم يأت بجواب مقنع.

**الفائدة الثالثة: في ارتفاع الحكم عند الحرج والضرر**

يرتفع الحكم عند الحرج والضرر. وربّما قيل باختصاص رفعهما للواجبات فقط دون المحرّمات. والحقّ أنّه لافرق في رفع الحكم بهما بين الوجوب والحرمة إلّا فيما إذا علم من مذاق الشرع عدم رفعه بهما، فلا يرتفع ولو كان وجوباً إلّا ببعض مراتبهما، وقد تقدّم تفصيل ذلك في طيّ مباحث الكتاب، والمقام مع استحقاقه مزيد البحث والتفصيل ـ ممّا أهمل في كلامهم.

قال سيّدنا الحكيم:

> ... فلا يكون الحرج مجوّزاً لفعل المحرّمات عندهم وإن كان مجوّزاً لترك الواجبات، فلا يجوز الزنا للحرج، ولايجوز أكل مال الغير للحرج... وإن كان الفرق بين الواجبات والمحرّمات في ذلك غير ظاهر، ومقتضى دليل نفيه نفي التحريم، كنفي الوجوب.[1]

---

١. راجع: المصدر، ج١٤، ص٢٤٧. (الطبعة الحديثة).

أقول: للحرج مراتب متفاوتة في الشدّة والضعف، والأحكام الإلزاميّة أيضاً متفاوتة بلحاظ الأهمّيّة والترك، فإذا راعينا هذه الجهة حسب الذوق الديني والارتكاز المتشرّعي انتفى الفرق بين الواجبات والمحرّمات، واطّردت القاعدة، فلاحظ.

**الفائدة الرابعة: في أصالة البراءة**

إذا شكّ في وجوب شيء أو حرمته بعد الفحص واليأس عن الدليل، فلابأس بمخالفة الحكم الإلزامي المحتمل، سواء كانت الشبهة البدويّة حكميّة أم موضوعيّة، فإذا ارتكب ما احتمل حرمته، أو ترك ما احتمل وجوبه، فهومأمون من العذاب وإن صادف احتماله الواقع؛ فإنّ العقل يقبّح عقاب الجاهل من دون بيان. وهذا هو القول المقبول المنقول عن المجتهدين. وما ذكره السيّد الشهيد الصدر﵀ من تقدّم حقّ الطاعة للمولى القديم جلّ جلاله على هذه القاعدة، ضعيف لانعول عليه.

وذهب الأخباريّون منّاعلى ما هو المعروف ـ إلى وجوب الاحتياط والتوقّف في الشبهة الحكميّة التحريميّة، بل وبعضهم في الشبهة الحكميّة الوجوبيّة أيضاً، وذلك لا لأجل منع قبح العقاب من دون بيان؛ فإنّه ممّا لايقبل الشكّ والمنع، بل لأجل روايات كثيرة دالّة على ذلك وهى واردة على حكم العقل؛ فإنّها بيان، ولكنّها على كثرتها وضعف أسناد معظمها ليس بينها مايفى بمرادهم، فراجع،[1] و تأمّل، والله العالم.

واستدلّ المجتهدون لمذهبهم بآيات من الكتاب الكريم، لكنّ دلالتها على مرادهم غير واضحة على الإطلاق[2] وبأخبار إليك بجملة منها:

---

١. راجع: بحارالانوار، ج٢، ص٢٥٨-٢٦١؛ وسائل الشيعة، ج١٨، ص١١١-١٢٩؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٨٩-٩٢ وراجع ماذكره المحقّقون من الأصوليّين حول مداليل تلكم الروايات في مبحث أصالة البراءة من كتب أصول الفقه.

٢. نعم، في خصوص المأكولات يستفاد مراد الأصوليّين من قوله تعالى: «وَما لَكُمْ أَلّا تَأْكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» أي مع خلوّ مافصّل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه. وما أورده شيخنا الأنصاري﵀ على دلالته غير متين، فلاحظ.

ولايبعد أن يقال بدلالة الآية على حلّيّة كلّ مالم يثبت حرمته بدعوى عدم اختصاص العتاب على ترك خصوص بعض المأكولات، فهي تنافي وجوب الاحتياط الطريقي الذي يقول به الأخباريون، فتدبّر جيّداً.

←

الخبر الأوّل: ما عن الخصال، عن محمّد بن أحمد بن يحيى العطّار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن الصادق عليه السلام، عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطاء، والنسيان، وما أكرهو عليه، ومالا يعلمون، ومالا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفته».

أقول: هكذا عن التوحيد، لكنّ في نسخة منه: «أحمد بن محمّد بن يحيى» مكان «محمد بن أحمد بن يحيى» و «وضع» مكان «رفع».[1]

والأظهر أنّ من يروي عنه الصدوق هو أحمد؛ فإنّه المشتهر بالعطّار، وبرواية الصدوق عنه، دون محمّد بن يحيى الثقة، ولاأقلّ من الشكّ،[2] فتسقط الرواية عن الحجّيّة رغم اشتهار توصيفها بالصحّة؛ تبعاً للشيخ الأنصاري رحمه الله؛ فإنّ أحمد بن محمّد بن يحيى مجهول، كما قال سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمه الله. لضعف جميع ما قالوه في وثاقته أو حسنه في علم الرجال.

نعم، يثبت حسنه بكثرة ترحّم الصدوق عليه في كتبه، ولذا بنينا على اعتبار رواياته أخيراً، فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال.

وهنا رواية ثانية رواها أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمّة ستّ خصال: الخطأ، والنسيان، وماأكرهوا عليه، وما لايعلمون، وما لايطيقون، وما اضطرّوا إليه».[3]

أقول: اعتبار سند هذه الرواية موقوف على أمور:

---

← ثمّ مع الغضّ عن هذه الآية و فرض تماميّة دلالة الروايات المستدلّ بها على وجوب الاحتياط على مايرومه الأخباريوّن نخرج الشبهات البدويّة باستصحاب عدم الحكم الإلزامي فيها، فتختصّ الروايات المزبورة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

١. مقدّمة جامع الأحاديث، ص٨٨.

٢. في مقدّمة الفقيه، الرقم: ١٤٥ في بيان أسماء مشائخ الصدوق: محمد بن أحمد بن يحيى العطّار. ونقل في الحاشية عن المحدث النوري قوله: «كذا في بعض الأسانيد ويحتمل كونه مقلوباً». أقول: وهذا هوالأظهر.

٣. المصدر نقلناه عن وسائل‌الشيعة.

الأمرالأوّل: صحّة انتساب النوادر إلى أحمد بن محمّد بن عيسى. وقد أنكرها محدّث النوري﵀ في مستدركه.

الأمر الثاني: صحّة سند صاحب الوسائل إلى أحمد بن محمّد بن عيسى.

أقول: وحيث إنّ سند الشيخ إليه وإلى كتبه صحيح، فيكون سند صاحب الوسائل إليه أيضاً صحيحاً معتبراً، كمالا يخفى على الخبير.

الأمر الثالث: اتّحاد إسماعيل الجعفي مع إسماعيل الخثعمي الثقة بتوثيق الشيخ؛ فإنّ الأوّل وإن وثّقه العلاّمة الحلّي ﵀ وجمع ممّن تأخّروا عنه إلّا أنّ مثل هذه التوثيقات ناشئة عن الحدس، وأمور اجتهاديّة، فليست بحجّة، وللكلام حول اعتبار التوثيقات الرجاليّة ـ مجال واسع قرّرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال الذي ألّفناه بعد طبع هذا الكتاب طبعه الأوّل.

لكنّ اتّحاد الجعفي والخثعمي غير بعيد، فإسماعيل ثقة لاإشكال فيه.

الأمر الرابع: صحّة رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عن إسماعيل المذكور بلاواسطة ولكنّها باطلة جزماً فالرواية مرسلة، والذي يسقط حجّيّة روايات النوادر بأجمعها هو أنّ نسختها لم تصل إلى الحرّو المجلسي بسند معنعنة متّصلة بالمناولة، كما شرحنا هذا المطلب المهمّ المغفول عنه في كتابنا بحوث في علم الرجال.

الخبر الثاني: ماعن غوالي اللآلي، عن النبيّ الأكرمﷺ: «الناس في سعة مالم يعلموا».[1]

أقول: ضعفه لمكان إرساله ظاهر واضح.

الخبر الثالث: ما عن الكافي، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله﵇، قال: «ماحجب الله عن العباد، فهو موضوع عنهم».[2]

و عن توحيد الصدوق، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن

---

١. مقدّمة جامع الأحاديث، ج١.

٢. الكافي ج١، ص١٦٤.

محمّدبن عيسى،، عن أبن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبيعبدالله عليه السلام، قال: «ما حجب الله [علمه خ] على العباد، فهو موضوع عنهم».[١]

ونقلها في البحار هكذا: «العطّار عن أبيه، عن ابن عيسى، عن ابن فضال، عن ابن فرقد، عن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم».[٢]

أقول: الرواية ضعيفة بزكريا بن يحيى، فلايثبت بها حكم شرعيّ.

الخبر الرابع: مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». وعن الغوالي، عنه عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نصّ».[٣]

أقول: عدم حجّيّتها واضحة بيّنة.

الخبر الخامس: ما عن أمالي الشيخ رحمه الله عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمّدبن وهبان، عن أبي القاسم عليّ بن جنشي (حبشى، كما عن المستدرك)، عن أبيالفضل العباس بن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر (عن أبيه، كما عن المستدرك)، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الأشياء مطلقة مالم يرد عليك أمر ونهي، وكلّ شيء يكون فيه حلال وحرام، فهولك حلال أبداً مالم تعرف الحرام منه فتدعه».[٤]

وفي البحار:... عن العباس بن محمّد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان ....[٥]

أقول: عليّ بن جنشي غير مذكور في الرجال، والظاهر أنّه غلط، والصحيح أنّه ابن حبشي الذي حاله مجهول، ومثله في الجهالة العباس بن محمّد، والحسين بن أبي غندر، فلا حجيّة في الرواية. ومصدرها أيضاً لم تصل نسخة منه مناولة.

الخبر السادس: مارواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن

---

١. مقدّمة جامع الأحاديث، ج١.
٢. بحار الانوار، ج٢، ص٢٨٠.
٣. مقدّمة جامع الأحاديث، ج١.
٤. المصدر، ص٨٩.
٥. بحار الانوار، ج٢، ص٢٨٤.

عيسى، عن الحجّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبدالأعلى بن أعين، قال: سالت أباعبدالله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: «لا».[١]

وهو إنّما يدلّ على المراد إذا كان مدلول الشيء فرداً خاصّاً؛ إذ لوكان المعنى أنّ من لم يعرف شيئاً من الأشياء أصلا... كان الخبر ناظراً إلى الجاهل القاصر، فلا يرتبط بالمقام على أنّ عبدالأعلى لم يثبت حسنه.

الخبر السابع: ما عن الكافي، عن عليّ، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هولك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أوامرأة تحتك وهي أختك، أو رضيعتك، وأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة».[٢]

أقول: كلّ ما قيل في بيان موثّقيّة مسعدة بن صدقة لاينهض حجّة عليها، فالرواية غير معتبرة. على أنّ فى رواية عليّ عن هارون منعاً.

الخبر الثامن: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام، قالى: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة أهي ممّن لاتحلّ له أبداً؟ فقال له: «أمّا إذا كان بجهالة، فليتزوّجها بعدما تنقضي عدّتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك».

فقلت: بأىّ الجهالتين يعذر بجهالته أن يعلم ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لايقدر على الاحتياط معها».

فقلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: «نعم، إذا انقضت عدّتها، فهو معذور في أن يتزوّجها».

---

١. الكافي، ج١، ص١٦٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٦٠؛ بحار الانوار، ج٢، ص٢٧٣.

فقلت: فإن كان أحدهما متعمّداً، والآخر بجهل؟ فقال: «الذي تعمّد لايحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً».[١]

يحتمل أنّ المعذوريّة في خصوص عدم ترتّب الحرمة الأبديّة على التزويج لامطلقاً وإلّا فالمقصّر غير معذور، لكنّه احتمال مرجوح.

ويحتمل أنّها مطلقة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «وقد يعذز الناس في الجهالة بماهو أعظم من ذلك» لكنّه موجبة جزئيّة لمكان كلمة «قد»، فلا ينفع للمرام.

ويمكن أن يستفاد جواز البراءة في الشبهة الحكميّة من قوله عليه السلام: «أهون من الأخرى» بضميمة ما اتّفقوا عليه من جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة، كما تدلّ عليه الصحيحة الآتية، لكنّ الأهونيّة ليست من كلّ جهة، بل من جهة إمكان الاحتياط في الحكميّة، وعدمه في الموضوعيّة، كما صرّح به الإمام عليه السلام في نفس الرواية، بل التعليل المذكو يدلّ على نظارة الرواية إلى خصوص الغافل من الجاهل فإنّ الملتفت والمتردّد منه يقدر على الاحتياط، و من الواضح أنّ الغافل غير قادر، فليس بمكلّف حتّى يحتمل استحقاق عقابه.

نعم، يتوجّه على الرواية سؤال الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة في القدرة على الاحتياط و عدمها؛ فإنّ الغافل لايقدر على الاحتياط في كلتيهما، و المتردّد المحتمل يقدر عليه فيهما، فلاحظ.

الخبر التاسع: صحيحة محمّد بن مسلم أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن سباع الطير، والوحش حتّى ذكرله القناقذ، والوطواط، والحمير، والبغال؟ فقال: «ليس الحرام إلّاما حرّم الله في كتابه»،[٢] يظهر الكلام فيه ممّا سبق في بحث المأكولات المحرّمة.

الخبر العاشر: صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: «كلّ شيء فيه حلال و حرام، فهولك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه».[٣]

---

١. بحارالانوار، ج٢، ص٢٧٥.

٢. المصدر، ج ص٢٨١.

٣. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٥٩.

وفي موضع آخر من أبواب الأطعمة المحرّمة من الوسائل: «... فيه حرام و حلال...».[1]

وقيل في الموضع الثاني من التهذيب: «... كلّ شيء يكون منه حرام...».

وهذه الصحيحة حجّة على جريان أصالة البراءة في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، والله العالم. وعلى كلٍّ، هذه الروايات مؤيّدة لقاعدة قبح العقاب بلابيان.

هذا ماتيسّرلي ذكره في كتابي هذا (حدود الشريعة في محرّماتها) وأسأل الله القبول، والجزاء، والتوفيق للقسم الثاني منه في بيان واجباتها، إنّه نعم المعين ونعم المسؤول، وله الحمد أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على سيّدنا خاتم النبيّين وآله قادة الخلق، وهداة الحقّ أجمعين، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لاسيّما من استفدنا منهم من أساتذتنا العلماء المكرّمين الحاضرين منهم والماضين.

---

١. المصدر، ج١٦، ص٤٩٥.

# فهرس الموضوعات

## الجزء الثاني: في المحرّمات

### «ش» ـ «ي»

### «ش»


□ التشبيب ..... ٧

باب الأشربة المحرّمة ..... ٨

□ الشرب من آنية الذهب و الفضّة ..... ٨

٢٨٣. شرب البول ..... ٩

□ شرب الخمر ..... ١٠

□ شرب الدم ..... ١٠

□ شرب المسكر ..... ١٠

٢٨٤. شرب العصير بعد الغليان و قبل ذهاب الثلثين ..... ١٠

٢٨٥. شرب الفقّاع ..... ١٤

٢٨٦. شرب لبن الإبل الجلّالة ..... ١٤

٢٨٧. شرب لبن الحيوان الموطوء به ..... ١٥

٢٨٨. شرب لبن الحيوان غير المأكول ..... ١٥

□ شرب المنيّ ..... ١٦

□ شرب النبيذ ..... ١٦
٢٨٩. شرب النجس ..... ١٦
٢٩٠. شرب المتنجّس ..... ١٦
□ الشتم ..... ١٧
□ التشريع ..... ١٧
٢٩١. الشرك ..... ١٧
٢٩٢. الشركة في قتل المسلم ..... ١٧
□ شراء الجواري المغنّيات ..... ١٨
□ شراء ما يتلقّى ..... ١٨
٢٩٣ و ٢٩٤. اشتراء الأمّ المملوكة و بيعها ..... ١٩
□ الاشتراء بآيات الله ..... ١٩
٢٩٥. اشتراء الصيد الحيّ في الحرم ..... ١٩
٢٩٦. اشتراء المعتكف ..... ١٩
٢٩٧ و ٢٩٨. اشتراء لهو الحديث ..... ١٩
٢٩٩. اشتراء الولد المملوك في الجملة ..... ٢٠
٣٠٠. الشطرنج ..... ٢٢
□ الشعبدة ..... ٢٣
٣٠١. الاشتغال بالملاهي ..... ٢٤
٣٠٢. الشفاعة في الحدود ..... ٢٤
٣٠٣. الشفاعة السيّئة ..... ٢٥
٣٠٤. شقّ الجيب ..... ٢٦
□ التشاكل بأعداء الله ..... ٢٧
٣٠٥. شمّ الطيب للمعتكِف ..... ٢٧
٣٠٦. شمّ الطيب للمحرم ..... ٢٨

٣٠٧. شهادة الزور ..... ٢٨
فائدة ..... ٢٨
□ الشهادة عند غير الأهل للقضاء ..... ٢٩
□ الشهادة على المعسر ..... ٢٩
٣٠٨. شهادة المحرم على النكاح ..... ٣٠
٣٠٩. الإشارة إلى الصيد ..... ٣١

«ص»

□ الصدّ عن ذكر الله تعالى ..... ٣٢
٣١٠. الصدّ عن سبيل الله تعالى ..... ٣٢
□ ما يصدّ عن القيامة و عن آيات الله ..... ٣٣
□ الصدقة لبني هاشم ..... ٣٣
٣١١. التصدّق على المحارب ..... ٣٣
□ الإصرار على الذنب ..... ٣٤
□ الصراخ على الميّت ..... ٣٤
□ التصرّف في مال الغير ..... ٣٥
٣١٢. تصرّف العبد في ماله ..... ٣٥
□ تصعير الخدّ ..... ٣٦
٣١٣. مصافحة الأجنبيّة من غير ثوب ..... ٣٦
□ التصفيق ..... ٣٦
٣١٤. صلاة الحائض ..... ٣٦
تتمّة ..... ٣٧
□ الصلاة بين يدي قبر الإمام ..... ٣٨
٣١٥. الصلاة في أثناء الخطبة ..... ٤١

٣١٦. الصلاة على النفساء ..... ٤١
٣١٧. الصلاة على الميّت الكافر و المنافق ..... ٤٢
□ الصمت في الصيام ..... ٤٢
□ الصنج ..... ٤٢
٣١٨. التصوير ..... ٤٢
٣١٩. صوم الحائض ..... ٤٦
٣٢٠. صوم أيّام التشريق لمن يكون بمنى ..... ٤٦
٣٢١ و ٣٢٢. صوم العيدين ..... ٤٦
٣٢٣. الصوم في السفر ..... ٤٧
□ صوم نذر المعصية ..... ٤٨
٣٢٤. صوم الصمت ..... ٤٩
٣٢٥. صوم الوصال ..... ٥٠
٣٢٦. الصوم على النفساء ..... ٥٠
□ صياغة آنية الذهب و الفضّة ..... ٥٠
٣٢٧. الصيد ..... ٥١
٣٢٨. صيد البرّ على المحرم ..... ٥٣
٣٢٩. اصطياد حمام الحرم ..... ٥٣

## «ض»

□ ضرب الدفّ و الطبل و الطنبور ..... ٥٥
٣٣٠. ضرب المسلم ..... ٥٥
□ ضرب النساء أرجلهنّ لإعلام زينتهنّ ..... ٥٦
□ ضرب البربط و غيره ..... ٥٧
٣٣١. الإضرار بالغير ..... ٥٧

تفصيل حول قاعدة «لا ضرر» ..... ٥٨
تتميم و تقسيم ..... ٦٧
٣٣٢. الإضرار بالنفس ..... ٦٧
٣٣٣. إضلال الناس عن الحقّ ..... ٦٨
تنبيه ..... ٦٩

«ط»

٣٣٤. طرد المؤمنين ..... ٧٠
٣٣٥. إطعام المحارب ..... ٧٠
٣٣٦. إطعام القاتل الداخل في الحرم ..... ٧١
٣٣٧. إطعام المرتدّة ..... ٧١
□ الطعن على المؤمن ..... ٧٢
□ الطغيان ..... ٧٢
□ التطفيف ..... ٧٢
٣٣٨. الاطّلاع على المؤمن في داره ..... ٧٣
المستفاد من هذه الروايات أمور ..... ٧٤
تتمّة ..... ٧٥
□ إطاعة فرق من الناس ..... ٧٦
□ طواف الحائض والنفساء ..... ٧٧
□ الطواف بالقبور ..... ٧٧
٣٣٩. الطيب للمحرم ..... ٧٨
□ تطيب المرأة لغير زوجها ..... ٧٨
□ تطييب الميّت ..... ٧٨

«ظ»

٣٤٠. التظليل على الرجل المحرم في حال المرور ..... ٨٠
٣٤١. الظلم ..... ٨١
٣٤٢. الظنّ في حقّ الرّب جلّ جلاله في الجملة ..... ٨٢
□ الظنّ السوء ..... ٨٣
□ إظهار الشماتة بالمسلم ..... ٨٣
٣٤٣. الظهار ..... ٨٣
□ إظهار المُحرِمة حليَّها للرجال ..... ٨٤

«ع»

□ عبادة الحائض والنفسا ..... ٨٥
□ عبادة الشيطان ..... ٨٥
٣٤٤. عبادة غير الله ..... ٨٥
بحث مهم ..... ٨٦
٣٤٥. العتوّ عن أمرالله و نهيه ..... ٨٦
□ العثو في الأرض ..... ٨٧
٣٤٦. العجب ..... ٨٧
٣٤٧. العجلة بالقرآن ..... ٨٨
□ تعدّي حدود الله ..... ٨٨
□ الاعتداء ..... ٨٨
٣٤٨. عداوة الشيعة ..... ٨٩
٣٤٩ و ٣٥٠. عداوة الرسل والملائكة ..... ٨٩
□ تعطيل الحدود ..... ٨٩

٣٥١. التعرّب بعدّ الهجرة ..... ٩٠
٣٥٢ و ٣٥٣. عزم عقد النكاح للمعتدّة ..... ٩٢
فائدة ..... ٩٣
تتمّة ..... ٩٤
٣٥٤. التعصب ..... ٩٤
□ العصير العنبيّ ..... ٩٤
٣٥٥. عضد شجر المدينة ..... ٩٤
٣٥٦. عضل النساء عن النكاح ..... ٩٥
□ عضل النساء ..... ٩٥
□ تعظيم السلطان الجائر ..... ٩٦
٣٥٧. عقد المحرم إزاره في عنقه ..... ٩٦
٣٥٨. عقوق الوالدين ..... ٩٧
بحث و تفصيل ..... ١٠٢
بحث رجالى ..... ١٠٤
□ اعتكاف الحائض والنفساء ..... ١٠٦
□ تعليم الغناء ..... ١٠٧
٣٥٩. عمارة المساجد على المشركين ..... ١٠٧
□ استعمال أواني الذهب والفضّة ..... ١٠٨
تتمّة ..... ١١٠
□ عمل الصور والتماثيل ..... ١١١
٣٦٠. عمل باب الضلال ..... ١١١
□ استعمال الطيب على المحرم ..... ١١١
□ العمل بالظنّ ..... ١١٣
□ العمل على طبق الوسواس ..... ١١٣

□ استعمال آلات اللهو ..... ١١٤
٣٦١. استعمال مال الغير بلا رضاه ..... ١١٤
فرع ..... ١١٥
فائدة ..... ١١٦
٣٦٢. العود إلى الأرض الموبقة ..... ١١٦
٣٦٣. إعانة الظالم في ظلمه ..... ١١٦
٣٦٤. إعانة الحكومة غير الشرعيّة ..... ١١٩
□ الإعانة على الذنوب والآثام ..... ١٢٠
٣٦٥. الإعانة على قتل المسلم ..... ١٢٢
□ التعاون على الإثم والعدوان ..... ١٢٣
٣٦٦. تعيير المؤمن بما يحصى عليه من زلّاته ..... ١٢٤

«غ»

٣٦٧. الغدر ولو بالكفّار ..... ١٢٦
□ الغسل الثالث ..... ١٢٧
٣٦٨. غسل الشهيد ..... ١٢٧
٣٦٩. غسل الكافر ..... ١٢٨
٣٧٠. غشّ المسلم ..... ١٢٨
□ الغصب ..... ١٣٠
□ اغتصاب الفرج ..... ١٣١
٣٧١. تغطية المحرم رأسه ..... ١٣١
□ تغطية المحرمة وجهها ..... ١٣٢
٣٧٢. الاستغفار للمشركين ..... ١٣٢
٣٧٣. الغلّ ..... ١٣٢

٣٧٤. الإغلاق على الصيد ..... ١٣٣
٣٧٥. الغلوّ في الدين ..... ١٣٣
٣٧٦ و ٣٧٧. غمز كفّ الأجنبيّة والأجنبيّ ..... ١٣٤
٣٧٨. الغناء ..... ١٣٤
٣٧٩. الغيبة ..... ١٣٨
□ تغيير خلق الله ..... ١٤٥

«ف»

□ فتنة المؤمنين والمؤمنات ..... ١٤٦
٣٨٠. الإفتاء بغير علم ..... ١٤٧
٣٨١. الفحش ..... ١٤٧
□ الفواحش والفحشاء ..... ١٤٨
□ تفخيذ الغلام ..... ١٤٨
□ الفرح ..... ١٤٩
٣٨٢. الفرار من الزحف ..... ١٤٩
٣٨٣. التفرّق فى الدين ..... ١٥١
٣٨٤. التفريق بين الأحبّة ..... ١٥٢
٣٨٥. التفرقة بين المماليك وأمّهاتها ..... ١٥٢
٣٨٦. الافتراء على الله ..... ١٥٢
٣٨٧. الإفساد ..... ١٥٢
٣٨٨. تفسير الكتاب بالرأي ..... ١٥٣
□ الفسق ..... ١٥٤
٣٨٩. الفسوق على المحرم ..... ١٥٤
تتمّة ..... ١٥٥

٣٩٠. إفشاء ما في المجالس ..... ١٥٥
٣٩١. فضل الأجير والحانوت ..... ١٥٥
□ الفقّاع ..... ١٥٦
٣٩٢. التفكّر في ذات الله ..... ١٥٦
٣٩٣. تفويت الملاك الملزم ..... ١٥٦

«ق»

٣٩٤. التقبيل في الجملة ..... ١٥٧
٣٩٥ و ٣٩٦. تقبيل المحرم امرأته ..... ١٥٩
٣٩٧ و ٣٩٨. تقبيل الغلام من شهوة ..... ١٦٠
٣٩٩. استقبال المتخلّى القبلة ..... ١٦١
□ قبول شهادة من يرمي المحصنات ..... ١٦١
٤٠٠ ـ ٤١٤. القتل ..... ١٦١
هنا مباحث ..... ١٦٢
نقل و تأكيد ..... ١٦٤
تستثنى من حرمة القتل موارد: ..... ١٦٥
تتمّة ..... ١٧٠
تتمّة ..... ١٧١
تتمّة ..... ١٧٥
وهنا مباحث ..... ١٧٦
بحث و تفصيل ..... ١٨٤
٤١٥. قتل الإنسان نفسه ..... ١٨٦
٤١٦. قتل القاتل في الحرم ..... ١٨٧
٤١٧. قتل الصيد على المحرم ..... ١٨٧

٤١٨. قتل الصيد في الحرم ..... ١٨٨
٤١٩. قتل القملة على المحرم ..... ١٨٨
٤٢٠. قتل ذوات الأرواح ..... ١٨٨
٤٢١. قتال المؤمن ..... ١٨٩
٤٢٢. القتال مع الغادر ..... ١٨٩
٤٢٣. القتال في الشهر الحرام ..... ١٩٠
٤٢٤. القتال عند المسجد الحرام ..... ١٩٠
□ التقديم بين يدي الله ورسوله ..... ١٩١
٤٢٥. القذف بالزنا واللواط ..... ١٩١
٤٢٦. القراءة خلف الإمام ..... ١٩٧
٤٢٧. قراءة آيات السجدة على الجنب والحائض ..... ١٩٨
٤٢٨. قرب الأمة الحبلى وغيرها ..... ١٩٨
□ القرب إلى الزنا ..... ١٩٩
□ قرب الفواحش ..... ١٩٩
□ قرب الصلاة سكراناً ..... ١٩٩
٤٢٩. قرب الزوجة عند وطء أمّها وأختها شبهة ..... ٢٠٠
٤٣٠. قرب المشرك المسجدالحرام ..... ٢٠٠
تتمّة مفيدة ..... ٢٠١
□ قرب النساء في الحيض ..... ٢٠١
□ قرب مال اليتيم ..... ٢٠٢
٤٣١. تقريب الطيب للمحرم الميّت ..... ٢٠٢
٤٣٢ و ٤٣٣. إقرار النطفة في رحم أجنبيّة ..... ٢٠٢
□ القِران بين السورتين في ركعة واحدة ..... ٢٠٣
□ قرار المصلوب أكثر من ثلاثة ..... ٢٠٣

□ القسم بغير الله ..... ٢٠٣
□ الاستقسام بالأزلام ..... ٢٠٣
□ قساوة القلب ..... ٢٠٤
□ القصّة في المسجد ..... ٢٠٤
□ القضاء بالنجوم ..... ٢٠٤
□ قطع الخبز بالسكين ..... ٢٠٤
□ قطع رأس الذبيحة ..... ٢٠٥
٤٣٤. قطع الرحم ..... ٢٠٥
٤٣٥. قطع الشجرة في الحرب ..... ٢٠٨
□ قطع الصلاة ..... ٢٠٩
□ قطع الطريق ..... ٢٠٩
٤٣٦. قطع ما أمر الله أن يوصل ..... ٢٠٩
□ قطع واصل الائمّة: ..... ٢١٠
٤٣٧. القعود مع الظالمين و غيرهم ..... ٢١٠
٤٣٨. قعود المعتكِف تحت الظلال ..... ٢١٢
٤٣٩. قفو غير المعلوم ..... ٢١٢
٤٤٠. قلع الحشيش والنبات من الحرم ..... ٢١٣
٤٤١. تقليم الأظفار على المحرم ..... ٢١٤
□ القمار ..... ٢١٤
٤٤٢. القنوط من رحمة الله ..... ٢١٥
□ قول الميّت للشهيد ..... ٢١٦
٤٤٣. القول بلاعلم على الله تعالى ..... ٢١٦
٤٤٤. قول راعنا للنبيّ ﷺ ..... ٢١٧
٤٤٥. القول بنفي الإيمان عن المسلم ..... ٢١٧

٤٤٦. القول بلافعل ..... ٢١٧
٤٤٧. القول لفعل شيء بلااستثناء المشيئة ..... ٢١٩
□ قهر اليتيم ..... ٢٢٠
٤٤٨. القيادة ..... ٢٢٠
□ القيافة ..... ٢٢١
٤٤٩. القيام على قبر المنافق والكافر ..... ٢٢١
□ القياس ..... ٢٢٢

«ك»

٤٥٠. التكبّر ..... ٢٢٣
٤٥١. الاستكبار عن الدعاء ..... ٢٢٥
□ كتابة الكتاب ونسبته إلى الله ..... ٢٢٥
٤٥٢. كتمان الحقّ ..... ٢٢٥
٤٥٣. كتمان الشهادة ..... ٢٢٦
□ كتمان ما في الأرحام ..... ٢٢٩
□ اكتحال المحرم في الجملة ..... ٢٣٠
٤٥٤. الاكتحال بالخمر ..... ٢٣٠
٤٥٥. الكذب على الله ..... ٢٣١
٤٥٦. تكذيب الله ورسوله وشريعته ..... ٢٣١
□ تكذيب آلاء الله تعالى ..... ٢٣١
٤٥٧. الكذب ..... ٢٣١
فائدة ..... ٢٣٤
□ الإكراه على البغاء وغيره ..... ٢٣٦
٤٥٨. كسر أعضاء الميّت ..... ٢٣٦

٤٥٩. التكفير في الصلاة ..... ٢٣٧
٤٦٠. الكفر بالله تعالى ..... ٢٣٨
□ التكفين بالحرير ..... ٢٣٨
□ التكلّم في الله ..... ٢٣٨
٤٦١. التكلّم أثناء خطبتي الجمعة ..... ٢٤٠
٤٦٢. التكلّم بين خطبتي الجمعه للإمام ..... ٢٤٠
٤٦٣. التكلّم في الحرم مع الجاني ..... ٢٤٠
□ كنز الذهب والفضّة ..... ٢٤١
□ تكنية محمّد ﷺ بأبي القاسم ..... ٢٤٢
□ الكهانة ..... ٢٤٢
تتمّة ..... ٢٤٤

«ل»

٤٦٤. لبس الحرير على الرجال ..... ٢٤٥
هنا مسائل ..... ٢٤٦
٤٦٥. لبس الحرير الخالص للمحرمة ..... ٢٤٧
٤٦٦. لبس الحقّ بالباطل ..... ٢٤٨
٤٦٧. لبس الحليّ للمحرمة ..... ٢٤٨
□ لبس خاتم الحديد ..... ٢٤٩
٤٦٨ و ٤٦٩. لبس الخفّين والجوربين للمحرم ..... ٢٤٩
٤٧٠. لبس المخيط على المحرم ..... ٢٤٩
٤٧١. لبس الذهب للرجال ..... ٢٥٠
هنا مسائل كما تأتي ..... ٢٥٠
٤٧٢. لبس السلاح للمحرم ..... ٢٥١

□ لباس الشهرة ..... ٢٥٢
٤٧٣. لبس القفازين للمرأة المحرمة ..... ٢٥٣
□ لبس ملابس أعداء الله ..... ٢٥٣
٤٧٤. الإلحاد في أسماء الله ..... ٢٥٤
□ لحم الخنزير ..... ٢٥٥
□ ملاحاة الرجال ..... ٢٥٥
٤٧٥. التذاذ المعتكف بالريحان ..... ٢٥٥
٤٧٦. لطخ رأس الصبيّ بالدم ..... ٢٥٦
٤٧٧. لطم الخدّ في المصيبة ..... ٢٥٦
٤٧٨. ملاعبة الزوجين عند المميّز ..... ٢٥٦
□ اللعب بالشطرنج ..... ٢٥٧
□ اللعب بالنرد والأربعة عشر ..... ٢٥٧
□ اللعب بالغلام ..... ٢٥٧
□ اللعن في الجملة ..... ٢٥٧
٤٧٩. الإلقاء في التهلكة ..... ٢٥٨
□ إلقاء السمّ في بلاد المشركين ..... ٢٥٨
٤٨٠. إلقاء المحرم الحلمة عن البعير ..... ٢٥٨
٤٨١. إلقاء المحرم القملة من بدنه ..... ٢٥٩
□ إلقاء ما في البطن ..... ٢٥٩
تتمّة ..... ٢٦٠
□ تلقّي الركبان والقوافل للاشتراء ..... ٢٦١
□ تلقين الحاكم أحد الخصمين ..... ٢٦١
٤٨٢. لمس غير المحارم ..... ٢٦٢
□ اللمز ..... ٢٦٢

٤٨٣ و ٤٨٤. اللواط ..... ٢٦٢
٤٨٥. اللهو ..... ٢٦٥
مبلغ المسألة في الفقه ..... ٢٦٦

«م»

٤٨٦. التمثيل ..... ٢٦٩
□ مدح من لايستحقّ المدح ..... ٢٧٠
□ مدّ العينين إلى ما متّع به الكفّار ..... ٢٧٠
□ المراء ..... ٢٧١
٤٨٧. مراء المعتكف ..... ٢٧٢
٤٨٨. مسّ الطيب للميّت المُحرِم ..... ٢٧٢
٤٨٩. مسّ الحيوان غير الأهلي في الحرم ..... ٢٧٢
٤٩٠. مسّ كتابة القرآن على غير المتوضّئ ..... ٢٧٣
□ مسّ أسماء الله على الجنب ..... ٢٧٤
٤٩١. مسّ الجنب القرآن ..... ٢٧٥
٤٩٢ و ٤٩٣. مسّ المحرم امرأته ..... ٢٧٥
٤٩٤. مسّ الحائض القرآن ..... ٢٧٦
٤٩٥. إمساك المحرم عن الرائحة المنتنة ..... ٢٧٦
٤٩٦. الإمساك للقتل ..... ٢٧٦
٤٩٧. إمساك الصيد الحيّ ..... ٢٧٧
□ إمساك عصم الكوافر ..... ٢٧٧
□ إمساك الزوجة ضراراً ..... ٢٧٧
□ المشي مرحاً ..... ٢٧٨
٤٩٨. المنّة كثيراً ..... ٢٧٨

٤٩٩. المنع عن المساجد ..... ٢٧٩
◻ منع الماعون ..... ٢٧٩
٥٠٠. الاستمناء ..... ٢٨٠
◻ تمنّي المعصية ..... ٢٨٠
◻ تمنّي ما فضّل الله به للغير ..... ٢٨٠
٥٠١. تمنّي موت البنات ..... ٢٨١
◻ الميل ..... ٢٨١

«ن»

٥٠٢. التنابز ..... ٢٨٢
٥٠٣. النبش ..... ٢٨٢
تتمّة ..... ٢٨٤
٥٠٤. نبش القبر ..... ٢٨٥
◻ النبيذ ..... ٢٨٦
٥٠٥. نتف الشعر ..... ٢٨٦
◻ تنجيس المحترم الشرعي ..... ٢٨٧
◻ النجش ..... ٢٨٧
٥٠٦. التنجيم ..... ٢٨٧
◻ الاستنجاء بأشياء ..... ٢٩٠
٥٠٧. نخع الذبيحة قبل أن تموت ..... ٢٩٠
◻ نذر المعصية ..... ٢٩١
٥٠٨. التنازع ..... ٢٩١
٥٠٩. نزع الولد من أمّه في الجملة ..... ٢٩٢
حقّ الحضانة ..... ٢٩٣

❑ النسيء ..... ٢٩٥
❑ النشوز ..... ٢٩٥
٥١٠. نصب آل محمد ﷺ ..... ٢٩٥
٥١١. نقض حكم الحاكم ..... ٢٩٦
❑ النظر إلى الخمر ..... ٢٩٩
❑ نظر المحرم في المرآة ..... ٣٠٠
٥١٢ و ٥١٣. النظر إلى عورة الغير ..... ٣٠٠
خاتمة ..... ٣٠١
٥١٤ و ٥١٥. النظر إلى الأجنبيّات ..... ٣٠٢
٥١٦. النظر بريبة ..... ٣٠٩
٥١٧. نفر صيد الحرم ..... ٣١٠
❑ الانتفاع بالنجس ..... ٣١٠
٥١٨. الانتفاع بالحيوان الموطوء ..... ٣١١
❑ النفاق ..... ٣١١
❑ إنفاق الخبيث ..... ٣١١
❑ الانتفاء من الحسب ..... ٣١١
❑ نفي البكارة عن الزوجة ..... ٣١٢
٥١٩. النقاب للمحرمة ..... ٣١٢
٥٢٠. نقض العهد ..... ٣١٤
٥٢١. نقض اليقين بالشكّ ..... ٣١٥
❑ نقض الأيمان ..... ٣١٦
٥٢٢. نقل الحجر الأسود ..... ٣١٦
٥٢٣. نقل زكاة الفطرة ..... ٣١٦
فصل في المناكح المحرّمة ..... ٣١٦
٥٢٤ ـ ٥٢٧. المحرم والمحرمة ..... ٣١٧

فائدة ..... ٣١٨
٥٢٨ و ٥٢٩. المحصنة ..... ٣١٨
مسألة ..... ٣١٩
٥٣٠ ـ ٦٠١. الرضاع و محرّماته ..... ٣٢٠
هاهنا فوائد ..... ٣٢٤
٦٠٢ و ٦٠٣. الأمة على الحرّ في الجملة ..... ٣٢٨
٦٠٤ و ٦٠٥. الأمة على الحرّة ..... ٣٢٨
٦٠٦ و ٦٠٧. العبد أكثر من الحرّتين ..... ٣٢٩
٦٠٨ و ٦٠٩. الحرّ أكثر من الأمتين ..... ٣٢٩
٦١٠ و ٦١١. الزاني والزانية ..... ٣٢٩
٦١٢ و ٦١٣. الزنا بالمزوّجة ..... ٣٣٢
٦١٤ و ٦١٥. الزنا بالمعتدّة الرجعيّة ..... ٣٣٣
٦١٦ ـ ٦١٩. المزنيّ بأمّها وابنتها ..... ٣٣٣
تتمّة ..... ٣٣٤
٦٢٠ ـ ٦٢٣. المزنيّ بها للأب أو الابن ..... ٣٣٤
خاتمة ..... ٣٣٦
٦٢٤ و ٦٢٥. أزواج النبيّ ﷺ ..... ٣٣٦
٦٢٦ ـ ٦٢٩. زوجة الأب والابن ..... ٣٣٦
٦٣٠ ـ ٦٣٣. مملوكة الأب أوالابن المدخولة ..... ٣٣٧
٦٣٤ و ٦٣٥. أمّ الزوجة ..... ٣٣٨
٦٣٦ و ٦٣٧. بنت الزوجة المدخول بها ..... ٣٣٩
٦٣٨ و ٦٣٩. أمّ المملوكة الموطوءة وبنتها ..... ٣٤٠
٦٤٠ ـ ٦٤٣. بنت أخت الزوجة وبنت أخيها في الجملة ..... ٣٤٠
٦٤٤ و ٦٤٥. الجمع بين الأختين ..... ٣٤١
هنا مسائل ..... ٣٤١

٦٤٦ و ٦٤٧. المطلّقة ثلاثاً في الجملة ..... ٣٤٣
٦٤٨ و ٦٤٩. المطلّقة تسعاً في الجملة أبداً ..... ٣٤٤
تأكيد و توضيح ..... ٣٤٥
□ الاعتداد ..... ٣٤٥
□ عدم الكفاءة ..... ٣٤٦
□ الإفضاء ..... ٣٤٧
٦٥٠ ـ ٦٥٣. قذف الصمّاء والخرساء ..... ٣٤٧
٦٥٤ ـ ٦٥٨. الكافر و الكافرة ..... ٣٤٨
هنا مسائل كما تأتي ..... ٣٥٣
٦٥٩ و ٦٦٠. اللعان ..... ٣٥٦
٦٦١ و ٦٦٢. اللمس في الجملة ..... ٣٥٦
٦٦٣ ـ ٦٨٣. النسب ..... ٣٥٦
هنا فوائد ..... ٣٥٧
٦٨٤ ـ ٦٨٧. النظر إلى المملوكة عن شهوة ..... ٣٥٨
٦٨٨ و ٦٨٩. استيفاء العدد ..... ٣٥٩
٦٩٠ ـ ٦٩٥. الإيقاب ..... ٣٦٠
□ نكاح من مات زوجها ..... ٣٦٠
□ نكاح البهيمة ..... ٣٦١
□ المنكر ..... ٣٦١
□ الاستنكاف ..... ٣٦١
٦٩٦. النميمة ..... ٣٦١
□ نيّة الحرام ..... ٣٦٢
٦٩٧. نهر الوالدين ..... ٣٦٤
٦٩٨. نهر السائل ..... ٣٦٥
٦٩٩. النهي عن الصلاة ..... ٣٦٥

«و»

٧٠٠ و ٧٠١. وضع الجنب والحائض شيئاً في المسجد ..... ٣٦٦
◻ الوضوء بعد الغسل ..... ٣٦٦
◻ الوضوء بالماء النجس ..... ٣٦٧
◻ وطء الحنطة والشعير ..... ٣٦٧
٧٠٢. وطء الزوجة النفساء ..... ٣٦٧
٧٠٣. وطء الزوجة الصائمة ..... ٣٦٨
◻ وطء الزوجة المفضاة ..... ٣٦٨
٧٠٤ و ٧٠٥. وطء الزوجة على المظاهر ..... ٣٦٨
٧٠٦ و ٧٠٧. وطء الزوجة والأمة الميّتتين ..... ٣٦٩
◻ استيطان الكفّار الحجاز ..... ٣٦٩
٧٠٨ و ٧٠٩. مواعدة النساء سرّاً ..... ٣٧٠
٧١٠. الولاية من قبل الجائر ..... ٣٧١
◻ التولّي في الحرب ..... ٣٧٣
٧١١. تولّي غير المولى ..... ٣٧٣
◻ هبة الزكاة والخمس ..... ٣٧٥
◻ الوهن في طلب الكفّار ..... ٣٧٥
٧١٢. إهانة المؤمن ..... ٣٧٥

«هـ»

٧١٣. هتك المقدّسات الدينيّة ..... ٣٧٧
◻ الهجر ..... ٣٧٧
◻ الهُجر ..... ٣٧٨
◻ الهجاء ..... ٣٧٨

٧١٤. هدم بناء الكعبة ..... ٣٧٩
٧١٥. الاستهزاء ..... ٣٧٩
٧١٦. الإهلال لغير الله ..... ٣٧٩
□ الهمز ..... ٣٧٩
□ تهنئة الوالي الجائر ..... ٣٨٠
□ التهاون بالصلاة ..... ٣٨٠
فائدة ..... ٣٨٠
٧١٧. تهييج الشهوة ..... ٣٨١
□ هيجان الحيوان في الحرم ..... ٣٨٢

«ي»

□ اليأس من روح الله ..... ٣٨٣
٧١٨. الميسر ..... ٣٨٣
□ اليمين الغموس ..... ٣٨٦
تنبيه ..... ٣٨٧

خاتمة في بيان فوائد ..... ٣٨٩
الفائدة الأولى: في بيان جملة من الروايات المتضمّنة للكبائر كما تأتي ..... ٣٨٩
الفائدة الثانية: في الفرق بين الكبيرة والصغيرة ..... ٣٩٢
الفائدة الثالثة: في ارتفاع الحكم عند الحرج والضرر ..... ٣٩٤
الفائدة الرابعة: في أصالة البراءة ..... ٣٩٥

فهرس الموضوعات ..... ٤٠٣

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٣

حدود الشريعة / ٣

الواجبات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹٦۱) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2161 - 6 (ج. ۳)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۳. حدود الشریعة/۳ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۶۱
شماره نوبت انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۲۵۸

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني

## الآثار الفقهية

٣. حدود الشريعة/٣

بوستان كتاب
١٣٩٩

موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى / ج ٣

الآثار الفقهية: ٣. حدود الشريعة ج٣ / الواجبات

● النظارة و الإشراف: مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسنى رحمه الله

● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب

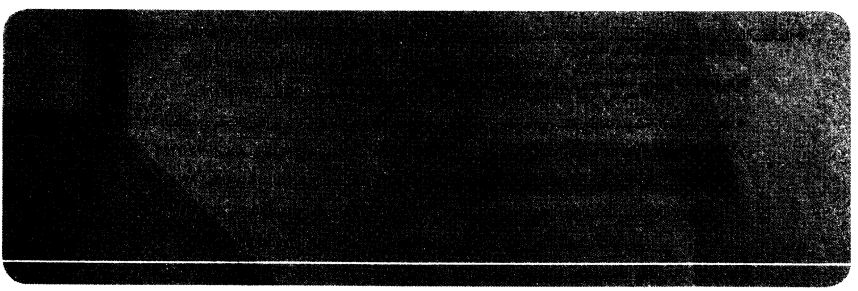
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان



جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran


مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

## مقدّمة الطبعة الثانية

**بسم اللّه الرحمن الرحيم**

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف خلقه، و أفضل بريّته، محمّد و آله الطاهرين، و على أصحابه المهتدين، و علينا و على عباد اللّه الصالحين. و بعد، فهذا هو الجزء الثاني من كتابنا الموسوم بحدود الشريعة نبحث فيه عن الواجبات النفسيّة الشرعيّة ـ النقليّة و العقليّة ـ من أدلّتها التفصيليّة حسب ترتّب الحروف التهجّي مع الاجتناب عن التطويل، و عن الاعتماد على الروايات الضعيفة سنداً.

و هو كتاب لا يستغني عنه المؤمنون، لاسيّما المحصّلون منهم من أهل العلم، ثمّ السؤال عن مراجعهم للتقليد.

أسأل اللّه السداد، و إصابة الحقّ، و انتفاع المؤمنين به، ثم القبول و الأجر إنّه دائم الفضل و قديم الإحسان.

و قد طالعته مرّتين، بعد الطبعة الأولى و صحّحت أغلاطه، و أصلحت نواقصه مرّة في بلدة قمّ المشرفّة في الشهر السادس، سنة ١٣٦٦ هـ.ش و مرّة في كابول في الشهر السادس، سنة ١٣٨٤ هـ.ش.

شاء مركز الطبع والنشر للإعلام الإسلامي التابع للحوزة الكبيرة العلمية بقم، تجديد طبع قسمة الواجبات النفسية الشرعيّة من كتاب حدود الشريعة، فوافقت عليه، مع الشكر للّه، الشكور و تقديراً للمركز الموقّر الفائق في أهدافه المقدّسة الثقافية الإلهيّة زاد اللّه تعالى في توفيقات القائمين به.

و هذا الطبع طبعة ثانية لقسمة الواجبات كما أنه طبعة ثالثة لقسمة المحرّمات.

و قد امتازت هذه الطبعة بزيادات و إصلاحات في المحتوى و دقّة في تصحيح الأغلاط اللفظيّة والشكل الجميل العصري.

والعمدة أن يستفيد منه المؤمنون عامّةً و أهل العلم منهم خاصّةً، و أن أكتسب الغاية القصوى و هي رضى الرّب الكريم الجليل و قبوله هذا العمل القليل، إنّه دائم الفضل والإحسان.

كابول أفغانستان

١٣٨٦/٤/١٢ش

١٤٢٨/٢/١٨ق

# مقدّمة

نذكر فيها أموراً أربعة:

الأمر الأوّل: في بيان الشرائط العامّة للأحكام الشرعيّة و هي أمور:

١. الحياة، و اعتبارها واضح.

٢. العقل، و اعتباره أيضاً واضح. و في صحيح محمّد بن مسلم المرويّ في الكافي، و في أمالي الصدوق عن الباقر عليه السلام: «لمّا خلق الله عزّوجلّ العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال (له): و عزّتي (و جلالي). ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك، و لا أكملتك إلّا فيمن أحبّ أمّا إنّي إيّاك آمر، و إيّاك أنهى، و إيّاك أعاقب، و إيّاك أثيب.»[1]

٣. القدرة، بمعنى عدم تعلّق التكليف بالعاجز، لأنّه لغو، بل قبيح. ففي الحقيقة العجز مانع عقليّ منه، لا أنّ القدرة شرط؛ لعدم دليل عقليّ عليه، بل و كذا اعتبار العقل لا دليل عليه عقلاً، و إنّما لا يحسن تكليف المجنون؛ لأنّه لا يفهم الخطاب، و يعجز عن امتثاله، و كذا النائم و الغافل و غيرهما.

نعم، يمكن أن يستفاد اعتبار القدرة و اشتراطها فيه من قوله تعالى: «لا نُكَلِّفُ نَفْساً

---

١. هو أوّل حديث افتتح به الكافي، و ذيل الرواية يشهد ببطلان حمل العقل على المجرّد المفارق؛ فأنّه غير مكلّف، و لا معاقب، و لا يكمل فيمن يحبّه الله، و هنا شيء ينبغي التنبيه عليه، و هو أنّ العقل و إن كان شرطاً للتكليف و الجزاء (العقاب و الثواب) معاً، كما يظهر من هذه الرواية إلّا أنّ التكليف لا يتفاوت، و لا يتغيّر بمراتب العقل، فالعقلاء مع درجات عقولهم المتفاوتة سواء أمام التكليف، و تعلّق التوظيف قطعاً. و أمّا الجزاء، فاختلافه باختلاف مراتب العقول أمر ممكن مستفاد من بعض الظواهر النقليّة، فثواب العالم الكامل أو عقابه أكثر من الجاهل.

إِلّا وُسْعَها»،[١] و من قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اَللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها»[٢] (أو) «إِلّا وُسْعَها»،[٣] و من قوله تعالى: «لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها»،[٤] و من قوله: «يُرِيدُ اَللّٰهُ بِكُمُ اَلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ اَلْعُسْرَ»[٥] بطريق أولى، و احتمال دلالتها على مانعيّة العجز عن التكليف خلاف ظهورها، و منها ينبثق أنّ متعلّق التكليف هو الحصّة المقدورة دائماً دون الجامع بينها و بين غير المقدورة، كما يصرّ عليه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في دروسه خارج أصول الفقه و كان يجعل القدرة شرطاً لامتثال التكليف و تنجّزه من جهة تقبيح العقل تكليف ما لا يطاق،[٦] فإنّ المستفاد من ظواهر الآيات المتقدّمة مدخليّة القدرة في أصل ثبوت التكاليف، و عليه، فإذا أتى المكلّف المأمور به بغير إرادته و اختياره، و لم يحرز من الخارج حصول الغرض و سقوط الأمر، كما في تطهير الثوب و البدن، بل شكّ فيه، وجب إتيانه ثانياً عن إرادة؛ لأنّ الصادر عن غير إرادة لم يكن مقدوراً، فلم يكن مكلّفاً به، فلابدّ من امتثال التكليف، على أنّ انصراف الأفعال المأمور بها ـ في كثير من الموارد ـ إلى الاختيارية ممّا لا ينبغي إنكاره، خلافاً لسيّدنا الأستاذ المتقدّم، و شيخه المحقّق النائيني رحمة الله عليه.

ثمّ إنّ المحقّق النائينيﷺ لا يكتفي باعتبار القدرة في مقام الامتثال من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، كما يكتفي سيّدنا الأستاذ(دام ظلّه)، بل يذهب إلى أنّ اعتبارها إنّما هو لاقتضاء نفس التكليف؛ فإنّ الآمر إنّما يأمر بشيء ليحرّك عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة و الاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن، و هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلّقه مقدوراً؛ لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، و عليه، فالبعث لا يكون إلّا نحو المقدور.[٧]

---

١. الأنعام (٦): ١٥٢؛ الأعراف (٧): ٤٢؛ المؤمنون (٢٣): ٦٢.
٢. الطلاق (٦٥): ٧.
٣. البقرة(٢): ٢٨٦.
٤. البقرة(٢): ٢٣٣.
٥. البقرة(٢): ١٨٥.
٦. لاحظ: أجود التقريرات، ج١، ص٢٦٤.
٧. المصدر.

و أورد عليه سيّدنا الأستاذ بأنّ الأمر عبارة عن اعتبار ما في الضمير على ذمّة الغير بمبرز، و هذا لا يقتضي اعتبار القدرة فيه، بل هو بحكم العقل، كما مرّ. و يظهر الثمرة عند المزاحمة بين الواجب الموسّع و المضيّق إذا لم نقل باقتضاءِ الأمر بشيء النهي عن ضدّه؛ فإنّ المكلّف لو عصى و ترك المضيّق و أتى بالموسّع، كما إذا ترك الإزالة و صلّى مثلاً، فعلى قول هذا المحقّق لا تصحّ هذه الصلاة مع قطع النظر عن الترتّب؛ لأنّ الفرد المزاحم المذكور و إن كان من أفراد طبيعة الصلاة، إلّا إنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، و متعلّقة للطلب؛ ليكون انطباق المأمور به عليه قهريّاً، كما هو كذلك؛ بناءً على قول سيّدنا الأستاذ. إذ غاية ما يقتضيه الأمر بالمضيّق هو عدم الأمر بهذا الفرد المزاحم؛ لعدم القدرة على الإتيان به شرعاً، و هو في حكم عدم القدرة عليه عقلاً، و ذلك لا يقتضي الفساد؛ بداهة أنّ الوجوب إنّما تعلّق بصرف وجود الطبيعة لا بخصوصيّة أفرادها ليرجع التخيير بينها إلى التخيير الشرعي، فملاك الامتثال إنّما هو انطباق المأمور به على الفرد الخارجي، لا كون الفرد بشخصه مأموراً به، و بما أنّ الواجب الموسّع له أفراد غير مزاحمة، و صرف وجود الطبيعة مقدور للمكلّف يصحّ تعلّق الأمر به من الآمر؛ إذ لا مزاحمة بينه و بين الواجب المضيّق، و إنّما المزاحمة بين المضيّق و الفرد المزاحم من الموسّع، و إذا كان صرف وجود الطبيعة مطلوباً للآمر، و كان انطباقه على الفرد المزبور قهريّاً، فيتحقّق به الامتثال قهراً.

أقول: بعد ما ثبت اعتبار القدرة بالآيات الكريمة في أصل التكليف، لايبقى مجال لهذا النزاع و إن كان ما ذكرنا يوافق قول النائيني في النتيجة، كما أنّه مع الغضّ عن دلالة الآيات المتقدّمة كان رأي النائيني أصوب من رأي سيّدنا الأستاذ(دام ظلّه)؛ لضعف مبناه، و هو تفسيره الوضع بالتباني و التعهّد أوّلاً، ولجريان كلام النائيني حتّى على هذا المبنى ثانياً، فلاحظ.

لكن مع ذلك كلّه يمكن أن يقوّى قول السيّد الاستاذ بتقريب أنّ مفاد الآيات الكريمة اعتبار كون المكلّف به مقدوراً. و قد تقرّر في محلّه أنّ متعلّق التكليف هو الطبيعة دون الأفراد، و الطبيعة الجامعة بين الأفراد الممكنة و الأفراد المزاحمة

مع واجب مضيّق مقدور، فلا موجب لتقييدها بالفرد غير المقدور، فإذا ما حقّقها المكلّف في ضمن أيّ فرد، كان امتثالاً للتكليف لا محالة، كما يظهر من كلام الأستاذ أيضاً.

ثمّ إنّ للسيد الأستاذ الخوئى (دام ظلّه) دليلاً آخر في امتناع شمول التكليف للفرد المزاحم، بناء على أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة؛ إذ تقييده بالفرد المزاحم باطل، فكذا شمول إطلاقه له، فإنّ كلّما استحال التقييد استحال الإطلاق.[١]

وردّه بعض تلامذته﵀ بأنّ الإطلاق المقابل للقييد بتقابل العدم و الملكة إنّما هو الإطلاق بمعنى عدم التقييد الذي هو معنى سلبيّ يستلزم سريان الحكم إلى فاقد القيد، و ليس المراد منه الإطلاق بمعنى شمول الحكم المقيّد؛ فإنّ هذا معنى إيجابيّ لايكون مقابلاً مع التقييد تقابل العدم و الملكة عند صاحب هذا المبنى ...

فما ذكره المحقّق الثاني من إمكان الأمر بالواجب الموسّع المزاحم مع الواجب المضيّق في عرض واحد، و مع الغضّ عن الترتّب لابأس به إن لم يتمّ دلالة الآيات المتقدّمة على خلافه.

ثمّ إنّهم ذكروا في عداد مرجّحات باب التزاحم أنّ المشروط بالقدرة العقليّة فقط يقدّم على المشروط بالقدرة الشرعيّة، كما إذا نذر إعطاء مال للفقير ثمّ دار صرفه في نفقة من يجب نفقته عليه، و في إعطائه للفقير؛ فإنّه يقدّم الأوّل؛ لأنّ وجوب النفقة غير مشروط بالقدرة الشرعيّة، بخلاف وجوب العمل بالنذر، و هكذا.

و يرد عليه أنّ عامّة التكاليف الإلزاميّة مشروطة بالقدرة الشرعيّة، كما عرفت، و ليس هنا واجب كان مشروطاً بالقدرة العقليّة فقط، فلا صغرى لهذه الكبرى، غاية الأمر أنّ بعض الواجبات مقيّد بالقدرة الشرعيّة بعنوانها، و بعضها ليس كذلك و إن كان مقيّداً بها بعنوانه العامّ، كما عرفت.

نعم، في خصوص المثال المتقدّم يتقدّم وجوب النفقة على وجوب العمل بالنذر؛

---

١. المحاضرات، ج٣، ص٩٤.

لما سيأتي في عنوان «الحجّ» و عنواني «الحلف» و «النذر»، فتأمّل في المقام، و الله وليّ الاعتصام.

٤. اليسر، بمعنى أنّ الحرج و الاضطرار و الضرر مانعة عن التكليف على نحو تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في فصل المأكولات المحرّمة في حرف «ض».

نعم، مطلق الضرر و الحرج غير مطّردين في ما نعيّنهما لجميع التكاليف، كما ذكرنا هناك.

قال سيّدنا الحكيم‌ﷺ في ضمن كلام له:

لكن ليس بناء الفقهاء عليه، فلا يجوز الزنا للحرج، و لا يجوز أكل مال الغير للحرج، و لا يجوز شرب الخمر للحرج، فلا يكون الحرج مجوِّزاً لفعل المحرّمات عندهم و إن كان الفرق بين الواجبات و المحرّمات في ذلك غير ظاهر ....[١]

و الأقوى هو اطّرادهما في المانعيّة مطلقاً، لكن لابدّ من مراعاة مراتبهما في الشدّة و الضعف مع الأحكام الإلزاميّة بحسب أهمّيّتها المفهومة من مذاق الشرع، فلاحظ.

٥. البلوغ، اعتباره في الجملة قطعيّ، بل ضروريّ في دين الإسلام.

و أمّا تحديده تفصيلاً، فإليك ما وجدته عاجلاً من الروايات المعتبرة سنداً، الواردة في هذا الموضوع.

منها: موثّقة عمّار، قال: سألته ـ أي أبا عبدالله‌ﷺ ـ عن الغلام، متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشر سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم، و الجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم».[٢]

و منها: حسنة عبدالله ابن سنان عنه‌ﷺ، قال: «إذا بلغ الغلام أشدّه ثلاث عشر سنة، و دخل في الأربع عشرة (سنة)، وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم أو لم يحتلم،

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٢٤٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢.

و كتبت عليه السيّئات، و كتبت له الحسنات، و جاز له كلّ شيء إلّا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً».[١]

و منها: صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد،[٢] عنه عليه السلام: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين».[٣]

و منها: صحيح الحلبي و زرارة عنه عليه السلام، أنّه سئل عن الصلاة على الصبيّ متى يصلّى عليه قال: «إذا عقل الصلاة» قلت: متى تجب الصلاة عليه؟ فقال: «إذا كان ابن ستّ سنين، و الصيام إذا أطاقه».[٤]

و منها: صحيحة معاوية قال: سألت أبا عبدالله، في كم يؤخذ الصبيّ بالصيام؟ قال: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة، و أربع عشرة سنة، فإن هو صام قبل ذلك فدعه، و لقد صام ابني فلان قبل ذلك، فتركته».[٥]

منها صحيح يونس، قال: أرسلت إلى أبي عبدالله عليه السلام، إنّ لي إخوة صغار متى تجب على أموالهم الزكاة؟ قال: «إذا وجب عليهم الصلاة وجب عليهم الزكاة...».[٦]

و منها: رواية الصدوق بإسناده إلى صفوان، عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، و كذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت».[٧]

أقول: إسحاق معتبر خبره مطلقاً، و صفوان إن كان ابن مهران، فسند الصدوق إليه ممّا يجب فيه الاحتياط، و إن كان ابن يحيى، فالطريق صحيح.

و منها: صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لا تصحّ للجارية إذا حاضت إلّا أن تختمر إلّا أن لا تجده».[٨]

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٣٥٢ و ٣٥٤ (طبعة الثانية).
٢. الرواية معتبرة؛ لعدم احتمال كذب جماعة في نقل خبرهم عن الإمام عليه السلام، كما ذكرنا في الفوائد الرجالية. المسمّى بعد ذلك بـ: بحوث في علم الرجال.
٣. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٣٥٢ و ٣٥٤ (الطبعة الثانية).
٤. المصدر، ص٢٩٦.
٥. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٦٧.
٦. المصدر، ج٦، ص٥٥.
٧. المصدر، ج٨، ص٣٠.
٨. المصدر، ج١٤، ص١٦٩.

و منها: صحيح بن الحجّاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن يقنّع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة».[١]

و غير خفّي أنّ زمان حرمة الصلاة عليها هي زمان حيضها.

و منها: صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «و لا يتمّ بعد احتلام»،[٢] و تقدّم الكلام حول سنده.

و منها: صحيح آخر له عن هشام، عنه عليه السلام: «انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام و هو أشدّه، و إن احتلم و لم يؤنس منه رشده و كان سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليّه ماله».[٣]

و منها: صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم.»[٤]

هذا ما نقلت لك من بين الروايات الكثيرة، و لا أقول: أن لارواية معتبرة غير ما ذكرت، بل الاستقصاء محتاج إلى مزيد تتبّع، إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هنا مطالب:

المطلب الأوّل: أنّ ما يمكن أن يستفاد منه موضوع البحث من القرآن موارد:

منها: قوله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٥]

يستفاد منه أنّ انقطاع اليتم ببلوغ النكاح، و من الواضح عدم الفرق بين اليتم و غيره في مثل هذا الحكم، فيكون بلوغ النكاح مزيلاً لمرتبة الصباوة، و مثبتاً لحالة الرجوليّة، بل و النسائيّة أيضاً لقاعدة الاشتراك إن لم نقل بشمول إطلاق الآية للقبيلتين.

ثمّ الظاهر حسب المتفاهم العرفي أنّ المراد ببلوغ النكاح ليس هو الدخول أو العقد نفسه، بل أهليّته، و استعداده، فمن تمكّن من الازدواج و الإنزال، فقد بلغ مرتبة النكاح، سواء أنزل فعلاً أم لا.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٢٩٠.
٣. المصدر، ج١٣، ص١٤١.
٤. المصدر، ج١٤، ص١٦٩.
٥. النساء(٤): ٦.

نعم، في الماليات و المعاملات لابّد من إيناس الرشد أيضاً، و لا يكفي فيها مجرّد البلوغ المذكور.

و منها: قوله تعالى: «وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ».[١]

يظهر منه أنّ بلوغ الأشدّ علامة لنفوذ تصرّفات الإنسان، سواء كان يتيماً أم لا، كما مرّ.

قال في القاموس:

أشدّه ـ و يضمّ أوّله ـ أي قوّته، و هو ما بين ثماني عشرة سنة إلى ثلاثين. واحد جاء على بناء الجمع، كأنك و لانظير لهما. أو جمع لا واحد له من لفظه، أو واحده شدّة ـ بالكسر ـ مع أنّ فعلة لا تجمع على أفعل أو ...

أقول: لا بعد في تفسير بلوغ الشدّ ببلوغ النكاح بقرينة الآية المتقدّمة، فيجري فيه ما قلنا أوّلاً من أنّ المراد به أهليّة الازدواج و الدخول لانفسه، و غير خفيّ أنّ هذه الأهليّة تختلف في الأفراد باختلاف الأوضاع و الأحوال.

و منها: قوله تعالى: «وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...».[٢]

في الآية إشعار أو دلالة بانقطاع الصباوة ببلوغ الحلم، فلاحظ.

و في القاموس: «الحلم ـ بالضمّ و الضمّتين ـ: الرؤيا أحلام، حلم في نومه و احتلم و تحلّم وانحلم ... و الحلم ـ بالضمّ ـ و الاحتلام: الجماع في النوم ـ و الاسم الحُلُم كعنق»، و عن المصباح: «حلم الصبيّ و احتلم، أدرك و بلغ مبالغ الرجال، فهو حالم و محتلم».

أقول: لعله ـ أي بلوغ الحلم ـ عبارة أخرى عن بلوغ النكاح، و عليه، فالمستفاد من القرآن المجيد من تعابيره الثلاثة في معنى البلوغ هو استعداد الإنسان فعلاً للنكاح و الدخول.

---

١. الإسراء (١٧): ٣٤؛ الأنعام (٦): ١٥٢.

٢. النور (٢٤): ٥٩.

نعم، ظاهر حسنة ابن سنان المتقدّمة مغائرة بلوغ الأشدّ مع الاحتلام، إلّا أن يراد من الاحتلام فيها الإنزال بقرينة صحيحة هشام السابقة، الظاهرة في اتّحادهما، بل لابن سنان رواية معتبرة أخرى ناصّة في اتّحادهما.[١]

المطلب الثاني: اختلف الروايات في تحديد السنّ المعتبر كشفاً أو تأثيراً في البلوغ، ففي موثّقة عمّار «ثلاث عشرة سنة في الغلام و الجارية»، و في حسنة ابن سنان، «الدخول في الأربع عشرة في الغلام» و هو متّحد مع الموثّقة، كما لا يخفى.

و في صحيح معاوية: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة و أربع عشرة في الصبيّ في خصوص الصوم الذي لم أجد عاجلا من فرق بينه و بين غيره من التكاليف سوى الكاشاني على ما حكي عنه.

و أمّا صحيح الحلبي الدالّ على وجوب الصلاة على الصبيّ إذا كان ابن ستّ سنين، فلابدّ من ردّ علمه إلى أهله إن لم يحمل على الاستحباب.

و أمّا في الصبيّة، ففي بعضها «ثلاث عشرة سنة»، و في صحيح ابن أبي عمير: «تسع سنين». و مقتضى الجمع بينهما تحقّق بلوغ الصبيّ بدخوله في الستّ عشرة، لعدم تحقّق خمس عشرة إلّا بإكمالها، و دخول الستّ عشرة، لا بإكمال الأربع عشرة، و الصبيّة بدخولها في الأربع عشرة، و التحديد الدالّ على ما دون ذلك يحمل على الاستحباب، و إن لم يقبل الحمل على الاستحباب، فيسقط الجميع للمعارضة فنرجع إلى استصحاب عدم تحقّق البلوغ قبل الدخول في السادسة عشرة في الصبيّ، و الرابعة عشرة في الصبيّة.

أو نقول: إنّ السنّ ليس محقّق البلوغ، بل هو كاشف عنه،[٢] و إنّما محقّقه استعداد الشخص و أهليّته للنكاح، و البلوغ على ما سلف، و حصوله في الأشخاص يختلف باختلاف الأحوال، و عليه يحمل اختلاف التحديدات.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٤٣؛ جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٢٤١ (الطبعة الحديثة)، لكن حذف فيه اسم عبدالله بن سنان و قد ذكره الجامع.

٢. راجع: جواهر الكلام، كتاب الحجر (الطبعة القديمة)، ص٣٧٩ و فيه: «لكنّه خلاف ما عليه الأصحاب من أنّ السنّ بلوغ في الشرع و إن كانت العلّة فيه كشفه عن غيره».

و يؤيّد ـ قويّاً ـ أنّ الإمام مع كونه في صحيحة معاوية المتقدّمة في مقام التحديد و كان اللازم عليه عليه السلام الدقّة بأتمّ وجه، قال: «ما بينه و بين خمس عشرة سنة و أربع عشرة سنة».

قال صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الحجر: منها:

(و) كذا يعلم البلوغ شرعاً إن لم يكن عرفاً (بالسنّ و هو بلوغ خمسة عشر سنة للذكر على المشهور بين الأصحاب في المقام شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، كما اعترف بذلك في المسالك، بل نقلها مستفيض، أو متواتر، كالإجماع صريحاً و ظاهراً على ما في مفتاح الكرامة حيث قال: كادت تبلغ إجماعات المسألة اثني عشر إجماعاً من صريح، و ظاهر، و مشعر به، بل هو معلوم، و ربّما يشهد له التتبّع، بل ربّما يزيد على ذلك....[1]

نعم، المشهور بين الأصحاب، بل المستقرّ عليه المذهب، كما في الجواهر هو بلوغ الأنثى بكمال تسع.

و أورد على موثّقة عمّار المتقدّمة أنّها مشتملة على ما أجمع الإماميّة على خلافه من عدم زيادة بلوغ الجارية على العشر، و هذا الإجماع على تقدير إيراثه الاطمئنان برضى المعصوم، يوجب سقوط الموثّقة عن الحجّيّة، فتبقى صحيحة ابن أبي‌عمير خالية عن المعارض.

و يمكن أن يستدلّ على هذا القول المشهور بالروايات المعتبرة سنداً، الدالّة على حرمة الدخول بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين[2] بضميمة ما ذكرناه في تفسير الآيات من أنّ البلوغ عبارة عن الإحساس بالشهوة، و حصول استعداد النكاح و الإنزال و أهليّته (أهليّة فعليّة) إلّا أن يقال بأنّ مجرّد جواز وطئها لا تدلّ على أنّها بلغت مبلغاً تشتهي المقاربة، و التجربة أيضاً شاهدة بذلك؛ إذ كثير من البنات البالغة سنة العاشرة من عمرها غير مستعدّة و غير راغبة في الازدواج.

---

١. المصدر، ص ٢٨٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٧٠.

نعم، لا شكّ في القول بعدم وجوب الصوم عليها في أوّل العاشرة إذا لم تطق الصيام، كما لعلّه الغالب في الصيف، لا من جهة أنّ البلوغ مختلف في التكاليف، كما عن المحدّث الكاشاني حتّى يردّ بما ذكره صاحب الجواهر بقوله:[١]

فما تفرّد به الفاضل الكاشاني من أنّ التحديد بالسنّ مختلف في التكليفات، و أنّ الحدّ في كلّ شيء هو التحديد الوارد فيه ظنّاً منه أنّ التوفيق بين النصوص الواردة في السنّ إنّما يحصل بذلك، واضح الفساد؛ لمخالفته لإجماع الإماميّة، بل المسلمين كافّة؛ فإنّ العلماء ـ مع اختلافهم في حدّ البلوغ بالسنّ مجمعون على أنّ البلوغ الرّافع للحجر هو الذي يثبت به التكليف.

و أنّ الّذي يثبت به التكليف في العبادات هو الذي يثبت به التكليف في غيرها، و أنّه لافرق بين الصلاة و غيرها من العبادات فيه، بل هذا أمر ظاهر في الشريعة، معلوم من طريقة فقهاء الفريقين، و عمل المسلمين في الأعصار و الأمصار من غير نكير....[٢]

بل من جهة قوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اَللّٰهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها» و في قضاء مثل هذا الصوم تردّد.

و أمّا إذا أطاقته بجهد و مشقّة كثيرة، فأيضاً لا تجب عليها؛ لقوله تعالى «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ».[٣]

و أمّا إذا أمكنها الصوم بلا عسر و حرج، وجب عليها.

و مع ذلك كلّه، فالحكم بتحقّق البلوغ فيها بإكمال التسع في الأنثى مبنيّ على الاحتياط اللازم دون الفتوى، و الله العالم.[٤]

ثمّ لا شكّ في أنّ المراد بالسنة في المقام و غيره هي السنوات القمرّية؛ لأنّها

---

١. جواهر الكلام، كتاب الحجر، ص ٣٨٥ (الطبعة القديمة).

٢. و ممّن فرّق في العبادات و المعاملات في البلوغ المحدّث البحراني على أشكال، فراجع: الحدائق الناضرة، ج ١٣، ص ١٨٥.

٣. و يؤيّد عدم الوجوب ما مرّ من الرّوايات الدالّة على إتيان الصوم بالقوّة و الطاقة، و لايخفى أنّ الإ طاقة المذكورة فيها غير الإ طاقة المذكورة في الآية، فلاحظ.

٤. هذا كلّه مع مراعاة الفتوى الفقهي و مع الغضّ عنها نقول: إنّ بلوغ الأنثى بالحيض، أو بإكمال ثلاث عشرة سنة، أو بالوصول إلى النكاح، و بلوغ الذكر به، و بإكمالها خمس عشرة سنة.

المعهودة من الشرع، و المعروف عند العرب، قال الله تعالى: «وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَالحِسابَ». و قال «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَالحَجِّ».

المطلب الثالث: مقتضى جملة من الروايات المتقدّمة أنّ الاحتلام في الغلام، و الحيض في الجارية يحقّقان البلوغ أو يكشفان عنه، و قضيّة إطلاق صحيحة منصور بن حازم[١] بلوغ الأنثى أيضاً بالاحتلام، و كذا إطلاق الآيات، بل و كذا قاعدة الاشتراك.

قال العلّامةﷺ في محكيّ «التذكرة»:

> الاحتلام: ـ خروج المنيّ، و هو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد ـ بلوغ في الرجل و المرأة عند علمائنا أجمع، و لا نعلم فيه خلافاً في الذكر و هو في النساء كذلك، و للشافعي قول بأنّ خروج المنيّ من النساء لا يوجب بلوغهنّ ... و عن «المسالك»: هذا عندنا و عند الاكثر موضع وفاق ...

أقول: تفسير الاحتلام بخروج المنيّ لم أجده في ما عندي من كتب اللغة، ففي «مختار الصحاح»: «الحلم: ـ بضمّ اللام و سكونها ـ ما يراه النائم، و قد حلم يحلم ـ بالضمّ حلماً و حلماً و احتلم أيضاً، و حلم بكذا، و حلم كذا بمعنى، أى رآه في النوم».

و الظاهر أنّ الاحتلام عبارة عن بلوغ الشخص مبلغ إحساس الشهوة، و الميل إلى الجماع، و هو كما يتحقّق بالرؤياء يتحقّق بالإنزال أيضاً، سواء كان في النوم أو في اليقظة. نعم، قول العلّامة مطابق لقول صاحب «القاموس المتقدّم»: «الاحتلام: الجماع في النوم» لكنّ الاحتلام أعمّ منه.

نعمّ الإنزال في الصغر، كما في ما دون العشرة في الذكر لا يكشف عن الاحتلام، بل هو لعارض عرض، كما أنّه في الثلاثة عشر يكشف عنه. و أمّا في العشرة، ففيه إشكال و إن كان ظاهر معتبرة إسحاق المتقدّمة هو الأوّل، و يمكن اختلاف الأشخاص في ذلك، و الله العالم.

و أمّا الأنثى، فيلغو اعتبار الاحتلام في حقّها؛ إذ خروج المنيّ قبل التسع لا يكون كاشفاً عن البلوغ. نعم، ينفع للمشكوك عمرها.

---

١. مرّ البحث حول سند الرواية في البحث عن المحرّمات.

ثمّ إنّه اشتهر التمسّك بخبر «رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبيّ حتّى يحتلم...» رواه الصدوق في خصاله، و الإحسائي في غوالیه[١] و رواه العلّامة أيضاً، لكن سند الرواية ضعيف، و لا جابر له، و كلّ ما قيل في اعتباره موهون، و قد وصفت جملة من الروايات الضعيفة سنداً بالصحّة، و الحسن، و الموثّقة في لسان جماعة من الفقهاء: منهم: صاحب الجواهر ﷺ في هذا المقام أهملنا تفصيله؛ مخافة الإطالة.

المطلب الرابع: قالوا: إنّه يعلم البلوغ بإنبات الشعر الخشن على العانة التي حول الذكر و القبل.

أقول: و دليله و جهان:

الوجه الأوّل: الأخبار.

الوجه الثاني: الإجماع المحكيّ عن الخلاف و التذكرة.

لكنّ الأخبار ضعيفة سنداً، و الإجماع منقول، فلا عبرة عندي بالإنبات مطلقاً، هذا مختصر القول في معنى البلوغ، و الله سبحانه الأعلم بأحكامه، و موضوعاتها، و بحقائق الأمور.

## النظرة الأخيرة حول البلوغ

أقول:[٢] من بلغ من الذكر و الأنثى بلوغ النكاح،[٣] و بلوغ أشّده، و بلوغ الحلم،[٤] فقد صار مكلّفاً بالأحكام الشرعيّة، و هو عبارة عن بلوغ بدنه و قواه إلى الجماع، و أهليتّه للدخول و الإنزال، و عليه يحمل موثّق عمّار، و حسنة عبدالله بن سنان، و يحمل الاحتلام فيها على الإنزال الفعلي دون أهليّته بقرينة رواية أخرى لابن سنان، الدالّة على اتّحاد الأشدّ و الاحتلام، و كذا صحيح هشام: و كذا عليه يحمل صحيح معاوية المذكورة.

---

١. الخصال، ص ٤٤؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٣٠٣.

٢. و أنا بصدد تصحيح الكتاب للطبعة الثانية في كابول في شهر رجب ١٤٢٥ = الشهر السادس، السنة ١٣٨٤هـ.ش.

٣. النساء (٤): ٦.

٤. النور (٢٤): ٥٩.

فتتّحد الآيات و تلك الروايات و مايقاربها في المدلول على بلوغ المكلّفين. و الاختلاف بذكر سنة أو أكثر في بعض هذه الروايات تحمل على اختلاف بلوغ الأفراد بحسب طبعها و مزاجها بمدّة من الزمان إلى بلوغ أشدّه، و بلوغ الحلم و النكاح، فلا منافاة بين الأدلّة اللفظيّة لحدّ الآن.

و يبلغ الذكور بالاحتلام، كما في الروايات، و الظاهر إرادة الإنزال بالفعل عنه، فهي تنسجم مع غيرها من الأدلّة.

و يبلغ الإناث بالحيض، كما في بعض الروايات، و الحال فيه كما في الاحتلام. و بعض الروايات الواردة على تحقّق البلوغ بالسنين القليلة، تحمل على الندب، فلم يبق المنافاة إلّا بين هذه الآيات و الروايات، و بين مادلّ على حدّ بلوغها بالتسع، كصحيحة محمّد بن أبي عمير عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين»،[1] و الظاهر أنّ المتن ليس من كلام الإمام عليه السلام، بل هو قول ابن أبي عمير المأخوذ من روايات دلّت على ذلك. و إليك ما وقفت عليه عاجلاً كما تأتي:

١. رواية حمران عن الباقر عليه السلام: «إنّ الجارية إذا تزوّجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتم، و دفع إليها مالها، و جاز أمرها في الشراء و البيع، و أقيمت عليها الحدود التامّة».[2] هذه الرواية غير معتبرة سنداً.

٢. معتبرة يزيد الكناسي ـ على الأظهر ـ عن الباقر عليه السلام: «الجارية إذا بلغت تسع سنين، ذهب عنها اليتم، و زوّجت و أقيم عليها الحدود التامّة عليه و لها».[3]

٣. موثّق عبدالله بن سنان ـ بناء على أنّ جعفر بن سماعة، الواقع في سنده هو جعفر بن محمد بن سماعة، كما أفاده سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في معجمه ـ عن الصادق عليه السلام: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة، و كتبت عليه السيّئة، و عوقب. و إذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، و ذلك أنّها تحيض لتسع سنين».[4]

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٤٢٣.
٢. المصدر، ص٤٢٠.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٤٢٣.

و التعليل في الذيل يدلّ على أنّ المدار على الحيض دون السنّ، فنبني على الحيض في الحكم بالبلوغ.

٤. الروايات الدالّة على منع الدخول بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين، اثنتان منها عن الباقر عليه السلام، و اثنتان منها عن الصادق عليه السلام.

٥. الروايات الدالّة على أنّ من دخل بها قبل ذلك السنّ فأفضاها أو عيّبت، فهو ضامن. و في بعض هذه الروايات صرّح الإمام بأنّ الدخول بها بعد التسع، لا يوجب على الزوج شيئاً، و هي خمس روايات كلّها عن الإمام الصادق عليه السلام.

أقول: لعلّ الغالب في زماننا لاسيّما في الأماكن الباردة عدم بلوغ الأنثى إلى أهليّة النكاح و الجماع حسب طبعها و مزاجها بعد إكمالها تسع سنين، فهي غير مكلّفة قبلها، و قبل أن تحيض؛ لما مرّ من الآيات و الروايات، لكن لو تزوّجت بها و دخل بها تصبح مكلّفة بجميع الأحكام الشرعيّة، و ذلك لأجل هذه الروايات التسعة؛ إذ لا يحتمل أن يقال: انّها بعد الجماع غير مكلّفة بغسل الجنابة.[1] و يستنتج من جميع ما سبق أنّ بلوغ الذكر بأهليّته للنكاح، و مع الشكّ فيها بإكمالها خمس عشرة سنة، و بلوغ الأنثى بأهليّتها للنكاح أو بتزويجها و الدخول بها بعد إكمالها التسع، أو حيضها، واللّه الأعلم و لا منافي للأمارة الثانية أو الموجب الثاني إلّا معتبرة يزيد الكناسي، و ذيل موثّق عبدالله بن سنان، لكنّ التعليل الوارد في ذيل الموثّق، و ذلك «أنّها تحيض لتسع سنين» يرفع المنافاة، و أنّ بلوغ التسع لا موضوعيّة له؛ و إنّما الموجب أو الكاشف الأصيل هو الحيض، و للّه الحمد.

بقي شيء يجب التنبيه عليه، و هو أنّ حكم الشرع بجواز دخول بذات التسع كسائر أحكامه الأوليّة مبنيّ على عدم عناوين ثانوية؛ فإذا حكم الطبّ ـ حكماً طبّيّاً جزميّاً[2] ـ بأنّ الدخول المذكر توجب الضرر المهمّ للمدخول بها، يحرم الدخول بها حتى يجوّزه الطبّ.

---

١. و يؤيّد هذا القول رواية حمران المتقدّمة.

٢. أي لا يكون حكماً سياسياً لثقافات معيّنة.

و إذا حكم الطبّ بعدم ضرر بدني أو نفسي مهمّ للبنت و حكم بأنّ حملها مضرّ لها، جاز الدخول بها و يجب عليها ما يمنع حملها فقط، فلا يلتبس أحد الأمرين (الدخول و الحمل) بالآخر.

٦. العلم، قد يكون اشتراط العلم في التكاليف بمعنى الالتفات، و لا شكّ حينئذ في اعتباره؛ فإنّ غير الملتفت غافل، و الغافل عاجز. نعم، ليس هو بشرط على حدة،فحال اعتبار الالتفات حال اليقظة، و الذكر ـ مقابل السهو و النسيان ـ في رجوعها إلى القدرة.

و قد يكون بمعناه الأصلي الذي هو نقيض الجهل، فيقع الكلام في أنّه شرط أم لا؟ و بعبارة أخرى، الجاهل مكلّف كالعالم و لو كان عن قصور. أم لا؟ و لو كان عن تقصير؟ أو فيه تفصيل بين القصور و التقصير؟ أمّا اشتراطه في استحقاق العقاب في القاصر، فهو مقطوع عقلاً؛ لبداهة قبح العقاب بلا بيان صادر، أو مع بيان صادر غير واصل و لو بعد الفحص، فمن لم يتمكّن من تحصيل الواقع ـ في الأصول و الفروع ـ إمّا لعجزه عن أصل الفحص و التعلّم، أو عن الفحص الموصل و المصيب، فأخطأ بعد فحصه، فهو غير مستحقّ للعقاب على ترك الواقع. و هذا معنى قول الأصوليّين: إنّ العلم شرط تنجيز التكليف.

نعم، وجوب الاحتياط على الجاهل الملتفت أمر ممكن، و قد قال به محدّثونا في الشبهات الحكميّة التحريميّة، لكنّه لم يثبت، كما مرّ في هذا الجزء.

و أمّا الجاهل المقصّر، فلا يعذره العقل في المخالفة، و لا يرى في عقابه مانعاً.

و هذا واضح، و إنّما الكلام في اشتراط العلم في ثبوت التكاليف، و أنّ الجاهل كالعاجز و الناسي مثلاً غير مكلّف أصلاً، أو هو كالعالم بالتكليف مكلّف و إن لم يكن في فرض قصوره مستحقّاً للعقاب.

استدلّوا في أصول الفقه على النفي بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل): لزوم الدور، كما عن العلّامةﷺ في تحريره؛ فإنّ العلم بالحكم موقوف على ثبوت الحكم؛ بداهة توقّف كلّ كاشف على مكشوفة، فلو توقّف الحكم على العلم به لدار.

الوجه الثاني: الأخبار المتواترة الدالّة على اشتراك العالمين و الجاهلين في أحكام الله تعالى، كما عن الشيخ الأنصاري، و صاحب الفصول (رحمهما الله تعالى)، و هي أخبار الاحتياط، و التوقّف، و البراة، كما ذكره سيدنا الأستاذ العلّامة الخوئي (دام ظلّه) في كتاب كتبه لي.

الوجه الثالث: الإجماع على الاشتراك المذكور.

لكنّ الأوّل يتمّ إذا لم يفرض للحكم مرتبتان كالإنشائي و الفعلي، و إلّا فيصحّ أن يكون بمرتبته الأولى موقوفاً عليه، و بمرتبته الثانية موقوفاً كما في بعض موارد القصر و التمام، و الصوم و الإفطار، و الجهر و الإخفات، و غيرها.[1]

أو لم يفرض العلم بخلاف الحكم الواقعي مقلباً له لمطابقة المعلوم و إلّا فيمكن أن يكون شرب التتن حراماً في الواقع، فإذا اعتقد المكلّف جوازه تنقلب الحرمة جوازاً، و هذا ما يسمّى في لسان بعض طلّاب عصرنا بـ«التصويب الاعتزالي».

و ربّما يستدلّ بالخلف بدل الدور ببيان أنّه لو كان الحكم معلّقاً على العلم به، فيلزم عدم الوجوب لطبيعي المأمور به مثلاً؛ إذ الوجوب للطبيعة المعلومة الحكم بما هي معلومة الحكم بينما أنّ تعلّق العلم بوجوب المأمور به لا يمكن فرضه إلّا إذا كان الوجوب متعلّقاً بطبيعي الشيء المأمور به، فما فرضناه متعلّقاً بطبيعي المامور به لم‌يكن متعلّقاً بطبيعيّه، بل بخصوص معلوم الوجوب، و هذا هو الخلف المحال.

و قد يقال: إنّ التعليق المذكور يلتزم المحال، و كلّ ما يستلزم المحال محال، و ذلك لأنّه قبل حصول العلم لا حكم حسب الفرض، فإذا أراد أن يعلم يعلم ماذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول، و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلّق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه.

أقول: الوجهان كالوجه المذكور هنا يبطلان فرض عدم الحكم في الواقع مع قطع

---

١. و قد يقال: إنّه من باب إعفاء الجاهل بالحكم في الموردين: الجهر و الإخفات، و القصر و التمام عن الإعادة و القضاء، و إسقاطهما عنه اكتفاءً لما وقع منه و سقط دون اختصاص أصل التكليف بالعالم. و قد يقال: إنّ عدم الإعادة و القضاء لأجل عدم إمكان التدارك، ولكنّ الجاهل المقصّر مستحقّ للعقاب من أجل ترك المأموربه. أقول: الأخير ممنوع، و الأوّل محتاج إلى التدليل عليه.

النظر عن العلم به، المشتهر في لسان بعض الطلّاب بـ«التصويب الأشعرى»، و لا يبطل ما فرضناه في جواب الدور من «التصويب الاعتزالي» فلاحظ.

و الثالث: مع كونه منقولاً يحتمل قوّياً استناده إلى الوجهين الآخرين، فلا يكون حجّة.

فالأحسن أن يستدلّ عليه أوّلاً: بعدم الدليل على الاعتبار، فإنّا لم نجد من الكتاب و السنّة ما يدلّ على اشتراط التكاليف بالعلم، بل مقتضى العمومات و الإطلاقات، كقوله تعالى: «يا أَيُّهَا النّاسُ»، «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا»، «وَلِلّهِ عَلى النّاسِ»، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ ...» و أمثال ذلك هو شمول الحكم للجميع.[1]

و لا قبح في خطاب من يتمكّن من تحصيل العلم كما يعلم ذلك من بناءِ العقلاء، و سيرة واضعي القوانين الدوليّة.

و ثانياً: بالآيات و الروايات الدالّة على وجوب التعليم و التفقّه، و السؤال و الاحتياط فإنّها ظاهرة في وجوب امتثال الأحكام على جميع الناس، و المستفاد من مجموعها عدم انقلاب الحكم من جهة العلم بخلافه، و ليس وجوب التعليم نفسيّاً، بل طريقيّاً، كما لا يخفى على الخبير، فتأمّل.

الأمر الثاني: في بيان الوظيفة عند تعارض الأدلّة اللفظيّة، ففي موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه».[2]

هذه هي الرواية الوحيدة المعتبرة سنداً الصالحة دلالة على التخيير، لكنّ للمناقشة

---

١. إلّا أن يقال: إن الإطلاق المذكور لا يدفع مثل قيد العلم؛ فإنّه و مقابله من التقسيمات الثانوية دون الأوليّة. نعم، هذا يمنع من التمسّك بالإطلاق اللفظي دون الإطلاق المقامي؛ إذ يمكن للشارع بيان اختصاص أحكامه بالعالم بدليل آخر سوى نفس خطابات التكاليف تتميماً للجهل، و حيث لم يبيّنه يصحّ الحكم بعدم الاختصاص، و هذا هو المسمّى بالإطلاق المقامي.

و أمّا ما يقال من تلازم الإطلاق و التقييد في مقام الإثبات، و أنّهما من قبل العدم و الملكة، فإذا استحال التقييد بالعالم استحال الإطلاق، فجوابه أنّه غير جار في المقام؛ فإنّ اختصاص التكليف بالجاهل دون العالم باطل قطعاً، فإذا استحال اختصاصه بالعالم، فقد وجب الإطلاق، و شمول الدليل للعالم و الجاهل، فدقّق النظر.

٢. الكافي، ج١، ص٦٦؛ وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٧.

فيها مجالاً، فإنّ المستفاد من الأمر بالارجاءِ عدم حجّيّة كلتا الروايتين في مدلوليهما، و لا يستفاد من قول عليه السلام: «فهو في سعة...» جواز الأخذ باحداهما بحسب الظاهر؛ فإنّه من المحتمل قويّاً أن يكون مدلوله نفي الضيق الناشئِ من قبل المتعارضتين المذكورتين. فالسعة المذكورة نتيجة الإرجاء المأمور به، و على هذا، فهي لا تنافي التضييق الآتي من قبل سائر القواعد و الأصول المحتّمة للفعل أو الترك.

و يحتمل أن يكون المراد بالسعة ـ حسب إطلاقها ـ التخيير بين الأخذ بأحد المتعارضين، و بطرح كليهما، و هذا الاحتمال لا دافع له حتى بملاحظة ما فصلّه السيّد الشهيد الصدر رحمه الله،[1] و في بعض ما أفاده نظر، و في جملة من الأخبار غير المعتبرة ما يؤيّد حمل السعة على الأخذ بأحد المتعارضين.

و في صحيح منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما بالي اسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثمّ يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: «إنا نجيب الناس على الزيادة و النقصان».[2]

قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمّد أم كذبوا؟

قال: «بل صدقوا»،[3] قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: «أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً».[4]

يقول سيّدنا البروجردي بعد نقلها:[5] «فيستفاد من هذا و أمثاله أنّه يجب الأخذ بالأخير عند التعارض لولا مرجّح آخر للأوّل».

أقول: الاستفادة المذكورة من هذه الرواية غير تامّة مطلقاً. لاختصاصها بالأحاديث

---

١. راجع: بحوث في علم الأصول، ج٧، ص٣٣٨.

٢. الظاهر أنّ المراد بالزيادة و النقصان هو المطلق و المقيّد، و العامّ و الخاصّ و الإجمال و التفصيل، كما يتّفق ذلك لكلّ مفت، فإذا سئل عن وجوب نفقة الزوجة مثلاً ربّما يجيب أنّها واجبة، و ربّما يجيب أنّها واجبة إذا كانت دائمة أو لم‌تكن ناشزة، و هكذا... و كذا ما يراه المفتي مناسباً بحسب خصوصيات الموارد. و يدلّ عليه بعض الروايات أيضاً.

٣. ليس المراد الإيجاب الكلّي حتّى ينافي كذب بعضهم عليه صلى الله عليه وآله في بعض الأمور.

٤. الكافي، ج١، ص٦٥.

٥. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٦٧.

النبويّة، كما لا يخفى.

فإن قلت: إن أريد من النسخ معناه المصطلح، فقد ادّعي الإجماع، بل الضرورة على أنّه لا يثبت بخبر الواحد، و إن أريد منه ما يشمل التخصيص و التقييد، فقد خرج الكلام عن التعارض.

قلت: يمكن اختيار الشقّ الأوّل، و منع الإجماع و الضرورة في المنسوخ الثابت أوّلاً بخبر الواحد. و المتيقّن منهما بطلان نسخ ما ثبت بالكتاب و السنّة القطعيّة بخبر الواحد.

قال صاحب المعالم﵀ في بحث نسخها:

> يجوز نسخ كلّ من الكتاب و السنّة المتواترة، و الآحاد بمثله، و لاريب فيه، و نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة و هي به، و لانعرف فيه من الأصحاب مخالفاً، و جمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، إلخ.

ثمّ إنّه من المحتمل قويّاً شمول النسخ لإزالة ما حكمه النبيّ أو الإمام السابق بعنوان الحاكم لمصلحة موقّتة لابعنوان مبيّن الحكم الشرعي الدائمي، فافهم جيّداً.

نقل المحدّث الحرّ في وسائله عن سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا، و إثبات صحّتها عن محمد، و عليّ ابني عليّ بن عبدالصمد، عن أبيهما، عن أبى البركات عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب بن نوح، عن محمّد أبي عمير، عن عبدالرحمان بن أبي عبداللّه، قال: قال الصادق﵇: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فَذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».[1]

و بالإسناد عنه (أي ابن بابويه)، عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبن فضّال، عن الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص ٨٤ و ٨٥.

... فقلت: فيروى عن أبي عبدالله عليه السلام شيء، و يروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه».[١] الكلام حول هاتين الروايتين يقع في مقامات ثلاثة:

أوّلها: أنّ عليّ بن الحسين أبا البركات لم يرد فيه توثيق سوى قول الحرّ في محكيّ تذكرة المتبحرين: عالم صالح، محدّث يروي عن أبي جعفر بن بابويه، و هذا يفيد حسنه، لكنّ الفصل الزمنيّ بين المحدّث الحرّ و أبي البركات ربّما يبلغ سبعة قرون، فاحتمال استناد التحسين المذكور إلى الحسن ـ رغم ما أفاده السيّد الجليل الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) و رغم دقّته و تفصيله، ـ ضعيف.[٢]

و في سند الرواية الثانية السعد آبادي(و هو عليّ بن الحسين) و لم يثبت وثاقته، و لاصدقه عندي، فالروايتان ساقطتان سنداً.

و هنا بحث آخر و هو الكلام في صحّة طريق صاحب الوسائل رحمه الله إلى رسالة الرواندي حيث لم يذكره الحرّ في وسائله، و لم يذكر اسم الكتاب في خاتمة الوسائل، و هنا يجيء دور السيّد الشهيد المحقّق الصدر رحمه الله، فدقّق النظر حتى أثبت طريقاً له إلى تلك الرسالة، و قد أتعب نفسه في ذلك (زاد الله في أجره) لاحظ تقرير درسه.[٣]

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ طريق العلّامة إلى سعيد بن هبة الله غير معتبر على الأرجح و حتّى أنّ الحرّ رحمه الله لم يوثّق حسين بن رده، و أحمد بن عليّ بن عبدالجبّار، بل وصفهما بأوصاف تذكر في حقّ أهل العلم حسب القاعدة العامّة.

و لإن سلّمنا دلالتها على صدق أحمد لانسلّمها على صدق حسين بن رده رحمه الله، فالطريق غير معتبر.

و ثانياً: أنّ هنا بحثاً أعمق من صحّة الطرق إلى صاحب الكتاب، بل المهمّ إثبات وصول نسخة منه إلى الحرّ و المجلسي (رضي الله عنهما) كما أشرنا إليه غير مرّة في هذا الكتاب، و فصّلناه في كتاب بحوث في علم الرجال، و لكنّ القوم رحمهم الله عنه غافلون

---

١. المصدر.

٢. راجع: بحوث في علم الأصول، ج٧، ص٣٥٥. و ما بعدها.

٣. المصدر، ص٣٥١.

بالمرّة. و أنا مطمئنّ بأنّ النسخة منه لم تصل من المؤلّف إلى الحرّ بسند متّصل مناولة. فكلّ روايات هذه الرسالة تسقط عن الاعتبار. نعم، للصدر في المقام كلام آخر لغرض آخر: ذكر صاحب البحار أنّ هناك رسالة للراوندي سمّاها برسالة الفقهاء، و قال: «إنّها وصلت إليه عن طريق الثقاة. ثمّ يعقّبه الصدر﵀: «و المظنون أنّها عين الرسالة».[١]

أقول: إذا سلّمنا ان كلام العلّامة المجلسي تدلّ عرفاً على وصول الرسالة من مؤلّفها إلى المجلسي في امتداد القرون السبعة من ثقة إلى ثقة.... و قطعنا بأنّها هي عين رسالة التي وقع نسخة منها بيد الحرّ لا نسلّم صحّة ما يرويه الحرّ عنها، و لعلّ بين نسختين اختلافاً، و لا دليل على اطّلاع الحرّ على وصول النسخة المعتبرة إلى المجلسي اوّلاً و لادليل على تطبيق نسخته عليها ثانياً، و لادليل على وقوعها بيد الحرّ ثالثاً، و ليس ما نقله الصدر﵀ عن البحار بدقيق رابعاً، فلاحظ كلام المجلسي في البحار.[٢] هذا كلّه من جهة السند.

و أمّا من ناحية الدلالة، فيمكن أن يقال بأنّ ظاهر المخالفة في الخبر و إن شمل المخالفة بالعموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد غير أنّ علمنا الخارجي بصدور الروايات المخصّصة و المقيّدة، و التي تصلح قرينة لصرف ظواهر الكتاب منهم﵈، أوجب حملها على خصوص التباين و نظيره، فالروايات الدالّة على أنّ المخالف للقرآن زخرف، باطل، يضرب بالجدار، و لم يقله الأئمّة﵈ واردة في بيان عدم حجّيّة الرواية المخالفة أي لتمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا في بيان ترجيح أحد الحجّتين، و لا دليل على استثناء هذه الرواية من بين تلكم الروايات، كما يظهر من صاحب الكفاية﵀، خلافاً لما كنّا نجزم سابقاً، تبعاً لجماعة من المحقّقين: منهم: سيّدنا الأستاذ الخوئى (دام ظلّه) من حمل هذه الرواية و نظائرها على بيان الترجيح دون الحجّيّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ التصرّف في تلكم الروايات لأجل العلم الخارجي المذكور لايوجب ارتكاب مخالفة الظاهر في هذه الرواية الناظرة إلى صورة تعارض الخبرين

---

١. المصدر، ص ٣٥٠.

٢. بحارالأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥.

الظاهرة في الترجيح، و يؤيّده أو يدلّ عليه أمران:

الأمر الأوّل: قوله عليه السلام: «حديثان مختلفان»، فإنّه ظاهر في أنّ علّة العرض هو اختلافهما، فمثله لأجل الترجيح دون تمييز الحجّة عن اللّاحجة جزماً؛ إذ على الثاني يصبح قوله: «مختلفان» لغواً محضاً.

لا يقال: إنّه من التمسّك بمفهوم الوصف، و لعلّ المشهور على منعه؛ فإنّه يقال: لا شكّ في ثبوته في مقام التحديد و بيان الضابطة، كما لا شكّ في ظهور القيد المذكور في الرواية فيما قلناه.

الأمر الثاني: إرداف مخالفة العامّة بمخالفة القرآن في الرواية، فإنّ مخالفة العامّة ليست من شرائط الحجّيّة قطعاً، بل من المرجّحات، أي لترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى عند التعارض، فلتكن مخالفة القرآن أيضاً كذلك.

**تكميل**

عرفت أنّ مخالفة الحديث للقرآن الكريم على قسمين: أوّلهما: المخالفة على نحو التباين، و هي توجب سقوط الرواية عن الحجّيّة، كان لها معارض أم لا.

ثانيهما: المخالفة بنحو العموم و الخصوص، و الإطلاق و التقيّد و أمثالهما، و هي مرجّحة في مقام تعارض الخبرين المعتبرين للخبر غير مخالف القرآن على مخالفه كذلك.

و إنّي لحدّ الآن لم أجد حديثاً معتبر السند يدلّ على ترجيح خبر خال عن مخالفة القرآن كذلك على معارضه الواجد لها كذلك.

نعم الخبران المتقدّمان من الراوندي يدلّان عليه، خلافاً لصاحب «الكفاية» رحمه الله، لكن عرفت ضعفهما سنداً، خلافاً للسيّد الصدر و غيره رحمهم الله.

و أمّا سقوط الخبر بمخالفته للقرآن على نحو التباين، فتدلّ عليه روايات:

١. عن ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، و منهم من لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً عن

كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ و إلّا فالذي جاءكم به أولى به».[١]

أقول: و يمكن أن يقال: إنّ هذا الحديث و ما شابهه يبطل نفسه؛ إذلا شاهد عليه من القرآن أو من قول رسول الله عليه، فلابدّ أن نقول بردّ علمه إلى عبدالله بن أبـي‌يعفور راوي الحديث، و إنّه أولى به.

على إنّا نعلم بصدور روايات كثيرة عن أئمّة أهل البيت ليس لها شاهد كذلك.

و على كلّ، الرواية لا تنظر إلى ترجيح الحجّة على الحجّة، بل إلى تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لقول الراوي: «من لا نثق به» و لإطلاق قول الإمام عليه السلام.[٢]

٢. صحيح أيّوب، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله، فهو زخرف».[٣] فالحديث كسابقه يشترط في حجّيّة الحديث موافقة الكتاب و السنّة المعلومة، و يتوجّه إليه الوجهان السابقان.

٣. عن هشام بن الحكم و غيره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب النبيّ ﷺ بـمنى، فقال: أيّها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب اللّه فأنا قـلته، و مـا جـاءكم يـخالف كتاب الله فلم أقله».[٤]

أقول: تصحيح السند موقوف على شهرة كتاب الفضل فـي زمـان الكـليني، و أنّ وساطة محمّد بن إسماعيل لمجرّد الاجتناب عن الوجادة و الإرسال، فلا تضرّ جهالتها باعتبار السند، فلاحظ.

و على كلٍّ، الرّواية لم تذكر فرض عدم الموافقة و عدم المخالفة للقرآن، و العمدة من هذه الثلاثة بحسب السند هو الصحيح الثاني، و حديث يونس الآتي؛ فإنّ في سنده عبدالله بن محمّد المجهول. نعم، رواه أخوه ـ أيضاً ـ أحمد بن محمّد في محاسنه، لكنّ المحاسن لم تصل نسخة منه بطريق المناولة إلى المجلسي و الحرّ رحمهما الله، فرواية المحاسن مؤيّدة و ليست بدليل.

---

١. الوافي، (نقلاً عن الكافي) ج ١، ص ٦٩.
٢. في الحديث إشكال آخر و بحث آخر، والله العالم.
٣. الوافي، الزخرف المموّه المزوّر، والكذب المحسّن.
٤. المصدر.

و عملي على اشتراط الحديث المعتبر سنده بعدم مخالفتها للقرآن و السنّة المعلومة بنحو التباين مطلقاً كلّيّاً كان أو جزئيّاً كما في مادّة الاجتماع من العموم من وجه، و هذا الاشتراط عقلي، قطعيّ و كلّ ما ورد من الأحاديث غير المعتبرة سنداً تكون مؤيّدة أو مرشدة إلى حكم العقل.

و أمّا موافقة القرآن، فلا تشترط في حجّيّة أخبار الآحاد، للعلم القطعيّ بصدور الروايات الكثيرة غير الموافقة له من الأئمّة عليهم السلام، و يمكن أن يستدلّ على عدم الاشتراط بإطلاق قوله تعالى: «وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و بإطلاق ما دلّ على لزوم إطاعته صلى الله عليه و آله، و عليه جرت السيرة القطعيّة. و أمّا المخالفته بغير نحو التباين، فلا تؤثّر في ترجيح الخبر الفاقد لها على الخبر الواجد لها؛ لعدم دليل عليه.

فالمرجّح العمدة هو احتمال التقيّة، فالخبر المخالف للعامّة يرجح على الخبر الموافق لها؛ لصحيح زرارة الآتية في سبب اختلاف الروايات ـ والله عالم بحقيقة الأمور ـ و إذا لم يكن احتمال التقيّة في البين، فلا يبعد القول بالتخيير بين الأخذ بأحدهما و بين رفض كليهما و الرجوع إلى سائر العمومات و المطلقات، أو الأصول؛ لموثّقة سماعة المتقدّمة، فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بالتساقط بعد التعارض.

### تنبيه

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): إن كانت النسبة بين خبر الواحد و ظاهر الكتاب، أو السنّة القطعيّة العموم من وجه، فإن كان العموم في كلّ منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب و السنّة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع. و إن كان العموم في كلّ منهما بالإطلاق ليسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع؛ لما ذكرناه من أنّ الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدّمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة، و ذكرنا أنّ المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه... و من هنا يظهر أنّه لو كان العموم في الخبر وضعيّاً و في الكتاب و السنة إطلاقيّاً يقدّم الخبر في

مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم التماميّة الإطلاق مع وجود العموم الوضعيّ في قباله.[١]

أقول: بناءً على اعتبار الترجيح بموافقة القرآن و السنّة يقدّم ظاهرهما على خبر الواحد المعارض مطلقاً حتّى في فرض الأخير فضلاً عن الفرض الثاني، فإنّ الإطلاق و إن استفيد من بركة مقدّمات الحكمة لكن لا شكّ عرفاً في نسبته إلى القرآن، فيقال: إطلاق آية القرآن يقتضي كذا و كذا.

فما دلّ على ترجيح موافق القرآن على مخالفه شامل للمقام أيضاً، فتأمّل.

و يؤكّده مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».[٢]

## خاتمة في سبب اختلاف الروايات

في الصحيح عن محمّد بن عيسى بن عبيد الثقة، عن يونس بن عبدالرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر، فقال له: يا أبا محمّد! ما أشدّك في الحديث، و أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟ فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟».

فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً، إلّا ما وافق القرآن و السنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله)، دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله، و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا و سنّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّوجلّ، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله».

قال يونس: وافيت العراق، فوجدت بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر، و وجدت أصحاب أبي عبدالله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم، أخذت كتبهم، فعرضتها ـ من بعد ـ على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث

---

١. مصباح الأصول، ص ٤٣٠ و ٤٣١.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٩. لكن في تقديم إطلاق القرآن على عموم الخبر تأمّلاً بعدم تماميّة الإطلاق مع وجود العموم، كما أفاده الأستاذ، فافهم.

أبي عبدالله عليه السلام، و قال لي: «إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام (لعن الله أبا الخطّاب) و كذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإنّا ان تحدثّنا(حدثّنا ظ) حدثّنا بموافقة القرآن و موافقة السنّة، إمّا عن الله و إمّا عن رسوله. و لا نقول: قال فلان و فلان، فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا، و كلام أوّلنا مصداق لكلام آخرنا. و إذا آتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، و قولوا: أنت أعلم بما جئت به؛ فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة، و عليه نور، فما لا حقيقة معه و لا نور عليه، فذلك قول الشيطان».[1]

أقول: فمن أسباب اختلاف الروايات كذب الكاذبين، و دسّ الواضعين، و جعل الجاعلين، كما في هذه الصحيحة.

و منها: التقيّة، كما في الروايات الكثيرة حتى لو كان الضرر استقباليّاً غير مترقّب فعلاً ففي موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن مسألة فأجابني ثمّ جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثمّ جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني و أجاب صاحبي، فلمّا خرج الرجلان، قلت: يابن رسول الله! رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبتَ كلّ واحد منهما بغير ما أجبتَ به صاحبه فقال: «يا زرارة! إنّ هذا خير لنا، و أبقى لنا و لكم، ولوا اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، و لكان أقلّ لبقائنا و بقائكم». قال: ثمّ قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شيعتكم لو حملتوهم على الأسنّة و على النار لمضوا و هم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فأجابني بمثل جواب أبيه.[2]

---

١. رجال الكشي، ص١٩٥ و ١٩٦. في ترجمة المغيرة بن سعيد. و منه يظهر ضعف ما ذكره المحقّق الهمداني من الأخذ بما روى عن الأئمّة عليهم السلام و إن لم يكن جامعاً لشرائط الحجّيّة، و لا يجوز العدول منه إلى سائر الظنون المبتنية على الحدس و التخمين ... و إن كانت أقوى من الظنّ الحاصل من تلك الرواية، فإنّ للخبر من حيث هو نوع اعتبار لدى العرف و العقلاء عند تعذّر تحصيل العلم و عدم المناص عن العمل، و تعذّر الاحتياط راجع: مصباح الفقاهة، ج ٣، ص ١٦ وجهه أنّ عدم العمل بالظن الغير المعتبر لا يوجب التعويل على خبر ضعيف آخر غير حجّة شرعاً، و مع هذه الرواية و أمثالها بل مع العلم الإجمالي بمجعوليّة بعض الأخبار و وضعها، ليس للخبر الضعيف أيّ نوع من الاعتبار.

٢. الكافي، ج ١، ص ٦٥.

يقول صاحب الحدائق بأنّ العلّة الوحيدة في اختلاف الأخبار هي التقيّة، و صرّح بعدم اعتبار وجود قائل من العامّة، و أطال في إثبات مدّعاه.

أقول: أمّا عدم اعتبار وجود القائل من العامّة في تحقيق التقيّة فصحيح، كما يظهر من موثّقة زرارة، و مما رواه الشيخ في باب مواقيت التهذيب في الصحيح على الظاهر[1] عن سالم أبي خديجة، عن الصادق، قال: سأله السنان و أنا حاضر، فقال: ربّما دخلت المسجد و بعض أصحابنا يصلّي العصر و بعضهم يصلّي الظهر؟ فقال: «أنّا أمرتهم بهذا، لو صلّوا على وقت واحد، لَعُرفوا، فأخِذ برقابهم».

ثمّ قال: «و هو أيضاً صريح في المطلوب إذا لا يخفى أنّه لا تطرّق للحمل هنا على موافقة العامّة؛ لاتّفاقهم على التفريق بين وقتي الظهر و العصر. لكنّ حصر سبب اختلاف الرواية في التقيّة غير صحيح، بل له أسباب أخر، كما سيأتي، و لبطلان قول صاحب الحدائق لابدّ من مراجعة كتابنا: بحوث في علم الرجال. و من هاتين الروايتين يظهر ضعف ما يتوهّم من أنّ تعارض الروايات الصحيحة المعتبرة الكثيرة و تناقضها ربّما يكشف عن عدم عصمة الأئمّة و أنّهم كسائر المجتهدين يصيبون و يخطأون و ليسوا مأمونين عن السهو و الغلط و الاشتباه. وجه الضعف أنّه لا شكّ في تحقّق التناقض و التعارض و الاختلاف بين صحاح الروايات، و ليس كلّ ذلك من قبل الرواة ظاهراً أو جزماً، لكن ذلك مع ما عرفت من مضمون الروايتين لا يكشف عن عدم عصمتهم، و الله الهادي و العاصم.

و في الأخير إليك رواية أخرى معتبرة سنداً و هي ما رواه الصدوق في علله عن أبيه، عن سعد، عن محمد بن الوليد و السندي، عن أبان بن عثمان، عن محمّد بن بشير و حريز، عن أبي‌عبدالله، قال: قلت له: إنّه ليس شيء أشدّ عليَّ من اختلاف أصحابنا، قال: «ذلك من قبلي».[2]

الظاهر أنّ محمد بن الوليد الواقع في السند هو البجلي الخزّاز الّذي وثّقه النجاشي، و

---

١. الحدائق الناضرة، ج١، ص٦ و التصحيح عن البحراني.
٢. بحارالأنوار، ج٢، ص٢٣٦.

قال في حقّه: «عين، نقيّ الحديث» ذكره الجماعة بهذا. روى عن يونس بن يعقوب و حمّاد بن عثمان و من كان في طبقتهما، و عمّر حتى لقاه محمّد بن الحسن الصفّار و سعد، و مدحه الكشي بقوله: «من أجلّة العلماء و الفقهاء و العدول» بعد وصفه بكونه فطحيّاً.

لكن بعد ذلك كلّه يبقى إشكال آخر لا جواب له و هو أنّ الله تعالى لم يوصل شريعته إلى الناس بوجه يعتمد عليه أهل العلم، و يطمئنّ به النفوس و العقول، و أحاديث أهل السنّة أكثر نقصاً، و الله العالم.

و منها: ما يرجع إلى خصوصيّة الموارد، و سوق الكلام عليها، و هي كالقرينة المتّصلة اللفظيّة، فيشتبه الأمر على غير العالم بها.

و منها: اختفاء القرائن المتّصلة اللفظيّة.

و منها: أشتباه الراوي في التلقّي أو الإلقاء.[1]

و منها: النسخ، كما مرّ.

و منها: النقل بالمعنى، و التّصرف من الرواة الأمّيّين و العوامّ سهواً.

و منها: ما مرّ في صحيح منصور بن حازم من الجواب بالزيادة و النقصان.

و منها: اشتباه أرباب الكتب الحديثيّة.

و منها: تقطيع الحديث.

و منها: الاشتباه في كتابة الأحاديث و قراءتها.

و منها: غير ذلك و مع ذلك في النفس من اختلاف الروايات شيء و هو المشكل الرئيسي في صعوبة الاستنباط و اختلاف الآراء، والله العالم.

الأمر الثالث من المقدّمة: في بيان أقسام الواجب، و معرفة الأمر، فنقول: صيغة الأمر تدلّ على الطلب المطلق الجامع للوجوب و ا لندب، و تقيده بالأوّل وضعاً لأجل التبادر غير محرز، و العمدة في إثبات الوجوب في الأمر هو حكم العقل على نحو

---

١. من جملة علل الاشتباه ما نقله الكشّي في ترجمة ابن أبي عمير عنه: رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامّة و علم الخاصّة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامّة عن الخاصّة و حديث الخاصة عن العامّة، فكرهت أن يختلط عليّ ... راجع: رجال الكشي، ص ٥٩٠ و ٥٩١، الرقم ١١٠٥.

قرّرناه في صراط الحق،[١] و ذكرنا فيه أيضاً الفرق بين الأمر المولوي و الإرشادي، فلا نعيده هنا، و إن كان مهمّاً، و لابدّ للطالب من فهم الفرق المذكور.

ثمّ الواجب على أنحاء نذكر منها ما يلي:

فمنها: النفسي و الغيري.

و الأوّل: ما وجب لنفسه، كالصلاة، و الزكاة، و الصيام، و نحوها.

و الثاني: ما وجب لواجب آخر، كالوضوء، و الغسل، و نحو ذلك.

و الإيراد على الأوّل بأنّ الأحكام على مذاق العدليّة تابعة للمصالح و المفاسد اللازمة حصولاً و تركاً، فتصير الصلاة و الصيام و غيرهما من الواجبات الغيريّة، فيقال مثلاً بأنّ الواجب لنفسه هو الاجتناب عن الفحشاء و المنكر، و حيث إنّه يحصل بفعل الصلاة أوجبها الله له لا لنفسها مردود بأنّه قد يكون الاجتناب المذكور غير ممكن، فلا يتعلّق به التكليف، فلا تكون الصلاة واجبة لواجب آخر، و ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ المقدور بالواسطة مقدور و إلّا لم يقع، مثل التطهير، و التمليك، و التزويج، و الطلاق، و العتاق مورداً لحكم من الأحكام، خلط بين الأمور التوليديّة و الإعداديّة، فإنّ المقام من الثاني الذي يتوقّف ذو المقدّمة على أمر غير اختياريّ و ما مثّل به يكون من الأوّل الذي إمّا يترتّب على نفس المقدّمة بلا توسّط شيء أصلاً، أو بتوسّط أمر اختياريّ، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ مقدّمة الواجب سواء كانت عقليّة أو شرعيّة، أو عادية تجب وجوباً غيريّاً عقليّاً قطعاً.

و أمّا الوجوب الغيريّ الشرعيّ، فثبوته مطلقاً محلّ كلام بين الأعلام، و المسألة مبيّنة في علم أصول الفقه مفصّلاً.

و منها: أنّ الواجب إمّا تعبّديّ و هو الذي يعتبر في امتثال أمره و سقوطه قصد القربة، و إمّا توصّليّ و هو الذي لا يعتبر في صحّته قصد التقرّب و إن اشترط في كماله و ترتّب الثواب عليه.

---

١. صراط الحقّ، ج ١، ص ٥٧.

و إذا شكّ في واجب أنّه تعبّديّ أو توصّليّ، مقتضى الأصل العمليّ بل الأصل اللفظيّ على الأظهر عدم اعتبار قصد القربة، فيكون الواجب توصّليّاً إلّا إذا ثبت تعبّديّته، و تقرير بحثه في الأصول.

ثمّ لا شكّ في حصول التقرّب بقصد الأمر، بل لا يبعد حصوله لأجل الخوف من العقاب، و لأجل الطمع و طلب الثواب، لصحيح هارون،[1] فتأمّل، و فيه: «أنّ! أفضل العبادة ما صدر لأجل حبّه تعالى» و قد تعرّضنا للمسألة في صراط الحقّ.[2]

و الأحسن و الأحوط إتيان العمل بقصد أمره تذلّلاً، و جعل الدواعي الأخر في طول قصد الأمر المذكور.

و منها: الذاتيّ و الطريقيّ، فإنّ المقدّمة إن كانت مقدّمة وجود الواجب، فهي واجبة بالوجوب الغيريّ، المعبّر عن مقابلها بالواجب النفسيّ و إن لم تكن مقدّمة لوجوده، بل للعلم به، فهي مقدّمة علميّة لا يترشّح عليها الوجوب الغيريّ ولكنّها واجبة بالوجوب الطريقيّ، فتعلّم الأحكام إنّما تجب لكونه طريقاً إلى امتثال الواجبات و المحرّمات. و قد تكون المقدّمة العلميّة مقدّمة وجوديّة، فتجب بالوجوب الغيريّ، و يصحّ لنا أن نعبّر عن مقابل الواجب الطريقيّ بالواجب الذاتيّ.

ثمّ إنّ الاحتياط الواجب و التعلّم الواجب، و الاجتهاد و التقليد الواجبين، بل العمل بالإمارات (في الأحكام) و البيّنات و غيرها(في الموضوعات) و غير ذلك وجوبها طريقيّ ليس بنفسيّ و لا بغيريّ و لا بإرشادي؛ إذ لولا وجوب التعلّم[3] مثلاً لرجعنا في الشبهات البدويّة قبل الفحص إلى البراءة و الحال أنّ الوجوب الإرشاديّ لا أثر له، و معنى الوجوب الطريقيّ هو ما يتنجّز الواقع بتنجّزه في صورة الإصابة كما قيل.

و منها: المطلق و المشروط، فإنّ الواجب إذا لوحظ وجوبه إلى شيء آخر فإن كان وجوبه مشروطاً بوجوده فهو مشروط، كالصلاة بالنسبة إلى الوقت، و الحجّ بالنسبة إلى

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٨٤.

٢. صراط الحقّ، ج ١، ص ١٠٨.

٣. أجود التقريرات، ج ١، ص ١٥٩. و قال في هامشه: «إنّه نفسيّ طريقيّ».

الاستطاعة، و إلّا فهو مطلق، كالصلاة بالنسبة إلى الوضوء، و الحجّ بالنسبة إلى التعلّم و السفر.

ثمّ الأظهر عدم الوجوب عند عدم الشرط، لا أنّ الوجوب فعليّ، و الواجب استقباليّ، كما قيل.

و منها: المعلّق و المنجّز، فإنّ الوجوب و الواجب إن كانا فعليّين فهو منجّز، و إن كان الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً فهو معلّق.

و أوّل من قسم هذا التقسيم هو صاحب الفصول على ما اشتهر، و مقسمه الواجب المطلق دون المشروط عند صاحب الكفاية.

و يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي:

إنّ المعلّق من أفراد الواجب المشروط لكنّ بالشرط المتأخرّ دائماً و يكون القيد متأخّراً.

و ثمرة هذه القسمة تصحيح وجوب جملة من المقدّمات قبل تحقّق ذويها، فيقال: إنّ وجوب ذي المقدّمة فعلّي، و إن كان الواجب استقباليّاً، فلا مانع من ترشّح الوجوب الغيريّ منه على مقدّماته.

أقول: لا يبعد أن يكون وجوب الحجّ و الصوم معلّقاً؛ فإنّ ظاهر قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»، إنّ الوجوب يتحقّق بمجرّد الاستطاعة و إن لم يجئ زمان الحجّ، كما أنّ ظاهر قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» تحقّق الوجوب من أوّل زمان شهود الشهر، ولو في أوّل يومه ـ فافهم ـ نعم، الواجب مشروط بحلول الزمان، و عدم الحيض، و النفاس، و السفر، و المرض، و غير ذلك، فتأمّل.

**تنبيه**

الموارد التي أفتوا بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذيالمقدّمة هي ماتلي:

١. إبقاء الماء قبل وقت الصلاة لواجده إذا علم بعدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت، بل أفتى جماعة بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت أيضاً في الفرض المزبور.

٢. الغسل ليلة الصيام قبل الفجر.

٣. إبقاء الاستطاعة في أشهر الحجّ مع كونه مقدّمة وجوبيّة، بل أفتى بعضهم به قبل أشهر الحجّ.

٤. السفر و غيره من المقدّمات الوجوديّة قبل وقت الحجّ.

٥. تعلّم الأحكام قبل مجيء وقت الواجب، أو حصول شرط الوجوب إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه، بل أفتى جماعة بوجوب التعلّم قبل البلوغ أيضاً في الفرض المذكور، كما أنّه يجب تحصيل المعارف قبله ليكون مؤمناً في أوّل آن البلوغ[1] و تسمّى هذه المقدّمات بالمقدّمات المفوّتة.

و أجاب عنها المحقّق النائينيﷺ و تلميذه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) بما لا يخلو عن خلل و نقص بعد ما مرّ من اشتراط عامّة التكاليف بالقدرة شرعاً، و الخوض في النقل و النقد ينافي وضع هذا المختصر.

و الحقّ عندي في المورد الأوّل عدم الوجوب المذكور فلا يرد نقض. و في المورد الثاني يستند وجوب الغسل إلى وجوب الصوم الفعلي المعلّق، كما استظهرناه من الآية الكريمة، و منه يظهر حال المورد الرابع أيضاً.

و أمّا المورد الثالث، فنقول: إذا حصل الاستطاعة وجب الحجّ، و مع فعليّة الوجوب لا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه عن الامتثال، بل يجب عقلاً التحفّظ على كلّ ما يوجب المكنة من العمل الواجب المذكور، فلا يجوز تمريض نفسه، أو إلقاء ماله في البحر، أو قتل فرسه، أو تخريب سيّارته.

و أمّا تحديد حرمة التعجيز بخروج الرفقة أو التمكّن من المسير أو إطلاق القول فيها في جميع السنة، فيسأتي بحثه في حرف «ح». و أمّا المورد الخامس، فسيأتي تفصيل الكلام فيه في حرف «ع» في عنوان «التعلّم» إن‌شاءالله.

نعم، وجوب التعلّم على غير البالغ في الفرعيّات ممنوع، و لا نقول به كي نحتاج إلى توجيهه حسب القواعد.

---

١. راجع: المصدر، ص ١٤٨. نسبه كلّه فيه إلى المحقّق النائيني.

نعم، لا بعد في وجوب تعليم العقائد لهم على الأولياء ليكون أطفالهم مسلمين في أوّل آن البلوغ، و هذا الوجوب ممّا يفهم من مذاق الشرع بلا شكّ، و يؤيّده قوله تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُها النّاسُ وَالحِجارَةُ» فتدبّر.

و هنا وجه آخر يجري في جميع المقدّمات المفوّتة الواجبة قبل وجوب ذويها، و يحلّ إشكال تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، و هو ما ذكره بعض الأصوليّين من أنّ وجوب المقدّمة شرعاً ـ على تقدير القول به ـ غير مترشّح من وجوب ذيها، و لا هو معلول له كما اشتهر، بل هو مترشّح من اعتبار الآمر، فالمولى الآمر كما يطلب ذي المقدّمة من المأمور يطلب مقدّمته أيضاً فيه، و المقدّمة قد تكون متقدّمة زماناً بحيث لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه إلّا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة؛ فإنّه لا شكّ في أنّ الآمر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدّم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحوّل إلى الإرادة الحتميّة بالأمر؛ إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً، فلابدّ أن يأمر بها فعلاً، أمّا ذو المقدّمة، فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته؛ لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت....[1]

ما ذكره لا بأس به. لكنّه ربّما يرجع إلى حكم العقل بوجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذويها. و أمّا قوله: «إنّ وجوب المقدّمة غير مترشّح من وجوب ذيها، بل هو مترشّح من اعتبار الآمر». فيمكن أن يعترض عليه معترض بأنّ حقيقة اعتبار الأمر ليس إلّا إيجابه، و لا فرق بينهما إلّا في عالم الألفاظ، فلاحظ.

و منها: الأصليّ و التبعيّ، و التقسيم إمّا بلحاظ الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً للإلتفات إليه، و أخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة، غيره كما ذهب إليه صاحب الكفاية، و أمّا بلحاظ الدلالة و مقام الإثبات كما عن الفصول و القوانين فأنّه يكون في هذا المقام تارةً مقصود بالإفادة، و أخرى غير مقصود لها على حدة إلّا أنّه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة و دلالة المفاهيم، و

---

١. راجع: أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٧ و ٢٨٣.

كلّ منهما ممكن و لا مشاحّة في الاصطلاح غير أنّ التقسيم المذكور لا أثر مهمّ له.

و منها: الإستقلاليّ و الضمنيّ؛ فإنّ الشي إن كان بنفسه مأموراً به فهو الأوّل، كالصلاة، و إن كان جزء للمأمور به فهو الثانى، كالفاتحة، و الركوع، و السجود في الصلاة، و ترك الأكل، و الجماع في الصيام.

و منها: الذاتيّ و العرضيّ، فإنّ الشيء ربّما يجب لا لأجله و لا لأجل توقّف واجب آخر عليه، بل لأجل حرمة شيءٍ آخر، أو واجب ملازم أو مقارن، فهو عرضيّ.

و منها: التعيينيّ و التخييريّ.

و منها: العينيّ و الكفائيّ.

و منها: الموسّع و المضيّق، و المقصود منها غير خفيّ، و إن شئت فقل: إنّ الواجب إمّا موقّت و إمّا غير موقّت، و الأوّل إمّا موسّع و إمّا مضيّق، و الثّاني إمّا فوريّ و إمّا غير فوريّ.

و المقصود بالذكر هنا هو بيان الواجبات النفسيّة الذاتيّة الاستقلاليّة تعبّديّة كانت أو توصّليّة، مطلقة أو مشروطة، معلّقة أو منجّزة، أصليّة أو تبعيّة، موقّتة أو غير موقّتة، عينيّة أو كفائيّة، تعيينيّة أو تخييريّة دون الواجبات الغيريّة و العرضيّة و الضمنيّة و الطريقيّة و إن كنّا نبحث عن الأخير في الجملة.

و كذا ليس المقصود بيان الواجبات الإرشاديّة، بل المراد بيان الأوامر المولويّة.[1]

الأمر الرابع: قد سبق في آخر الجزء الاوّل أنّ الذنوب على قسمين: كبيرة و صغيرة، و نقلنا الروايات الواردة في تعيين كون جملة من المحرّمات كبيرة، و أمّا الواجبات، فالمنصوص في الصحيح عن الصادق عليه السلام منع الزكاة المفروضة؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ». و ترك الصلاة متعمّداً؛ لأنّ رسول‌الله صلى الله عليه و آله قال: «من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله و ذمّة رسوله»، و في صحيح آخر: «تارك الصلاة كافر» يعني من غير علّة، و الفرار من الزحف لأنّ الله عزّوجلّ يقول:

---

١. الفرق بين الأمر المولويّ و الإرشاديّ مذكور في أوائل الجزء الأوّل من كتابنا صراط الحقّ.

«وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ... وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ» و هذا الأخير مذكور في جملة من الصحاح.

و في صحيح عبدالعظيم في تعداد الكبائر: «أو شيئاً ممّا فرض الله عزّوجلّ» يظهر منه أنّ الواجبات الواردة في القرآن ترك كلّ منها من الكبيرة.

و في صحيح ابن محبوب عن الكاظم عليه السلام: «الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار».

و في حسنة الفضل «الإيمان هو أداء الأمانة، و اجتناب جميع الكبائر و هو... و حبس الحقوق من غير عسر... و الإصرار على الذنوب». فيعلم من ذلك كبر جملة من تروك الواجبات و صغرها.

و يمكن أن يستفاد من مجموع الروايات أنّ كلّ واجب أوعِدَ على تركه إيعاد مهمّ بحسب الشرع و مذاق المتشرّعة فهو كبيرة، و إلّا فلا ما لم يصرّ عليه إلّا إذا فرضه الله في كتابه؛ فإنّ تركه كبيرة مطلقاً، كما مرّ.

هذا مختصر القول فيما أردنا ذكره أمام المقصود، و نرجع الآن إلى المطالب المقصودة بعون الله تعالى.

الجزء الثالث

# في الواجبات

## «أ» ـ«س»

# «أ»

**□ إيتاء الأجر للمرضعات**

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»،[1] تبيّن أحد موارد وجوب إيتاء أجر الأجير في جميع الموارد، فليست تتضمّن حكماً جديداً؛ فإنّه من أفراد أداء مال الغير، او من مصاديق الوفاء بالعهد و العقد.

**□ إيتاء أجر الزوجات و صدقاتهنّ**

قال الله تعالى: «فَما اَسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً».[2]

و قال الله تعالى: «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالمَعْرُوفِ».[3]

و قال الله تعالى: «وَآتُوا اَلنِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً».[4]

أقول: إذا اشترطنا المهر في صحّة العقد و إن لم نوجب ذكره و تحديده فيه، فحال المقام حال ما تقدّم من دخول الفرض في العقود المأمور بوفائها، و بالتالي في أداء مال الغير.

و أمّا إذا لم نشترطه فيها و قلنا بصحّة النّكاح من دون مهر، كان إيتاء المهر واجباً

---

١. الطلاق (٦٥): ٦.

٢. النساء (٤): ٢٤.

٣. النساء (٤): ٢٥.

٤. النساء (٤): ٤.

نفسيّاً مستقلاً من جهة الآيات المتقدّمة.

و يمكن أن نستدلّ على الأوّل بقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي و غيره،[١] فأمّا لغير رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يصلح النكاح إلّا بمهر، فتدبّر.

هذا كلّه في الدائم. و أمّا في المنقطع، فادّعى صاحب الجواهر رحمه الله الإجماع بقسميه على كون المهر شرطاً فيها، و يدلّ عليه حديث زرارة عن الصادق عليه السلام: «لا تكون متعة إلّا بأمرين: بأجل مسمّى و أجر مسمّى،[٢] و الظاهر أنّ هذا الاشتراط مفهوم من الروايات.

### □ إتيان البيوت من أبوابها

قال الله تعالى: «وَلَيْسَ ٱلبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا ٱلبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَلٰكِنَّ البِرَّ مَنِ ٱتَّقىٰ وَأْتُوا ٱلبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها».[٣]

الظّاهر أنّ ألامر إرشاديّ ليس بمولوى يدلّ على الوجوب الشرعي، سواء أفسّرناه بوجوب إيتاء الوظائف الشرعيّة على وجهها، كما عن محاسن البرقي على ما في تفسير البرهان عن الباقر عليه السلام: «يعني أن يأتي الأمر من وجهه أيّ الأمور كان».[٤]

أم فسّرناه بظاهره فإنّه قيل أن عدّة من العرب الجاهلي بعد الإحرام للحجّ كانوا لايدخلون بيوتهم من أبوابها، بل يتّخذون نقباً من ظهورها، و يدخلون منه، فنهاهم القرآن عنه، و أمرهم بدخول البيوت من أبوابها. و يحتمل كونه على الثاني لنفي توهّم الخطر.

### ١. إيتاء حقّ الحصاد

قال الله تعالى: «وَهُوَ ٱلَّذِى أَنْشَأَ جَنّاتٍ مَعْرُوشاتٍ[٥] وَغَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٢٠٠ و ج ١٥، ص ٢٨.
٢. المصدر، ج ١٤، ص ٤٦٥.
٣. البقره (٢): ١٨٩.
٤. لكنّ في السند عمرو بن شمر و هو ضعيف فراجع: البرهان، ج ١، ص ١٩٠.
٥. أي الشجرة التي ترفع أغصانها بعضها على بعض بدعائم كالكرم. و غير المعروشات ما كانت قائمة على أصولها فقط.

مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ[١] وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمّانَ مُتَشابِهاً وَغَيْرَ مُتَشابِهٍ[٢] كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ[٣] يَوْمَ حَصادِهِ».[٤]

و في صحيح زرارة و محمد بن مسلم و أبي بصير كلّهم عن الباقرعليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ»: «هذا من الصدقة تعطى المسكين القبضة بعد القبضة، و من الجذاد[٥] الحفنة[٦] بعد الحفنة حتّى يفرغ».[٧]

أقول: إن أريد من الصدقة الزكاة، فلا حقّ جديد، و إن أريد بها غيرها، فهي غير واجبة، بل الصدقات مستحبّة، فتأمّل. نعم، في تفسير العياشي: «من غير الصدقة» لكنّ لا اعتبار بسنده.

و في خبر سعد عن الرضاعليه السلام قلت: إن لم يحضر المساكين و هو يحصد كيف يصنع؟ قال: «ليس عليه شيء»[٨] و مصدر الرواية تفسير القمّي و في اعتباره منع ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال، و الرّوايات في المقام كثيرة لاحاجة إلى نقلها. و عن الشيخرحمه الله بعد اختيار وجوبه إجماع الطائفة و أخبارهم عليه.

يقول صاحب الجواهررحمه الله في كلام له: «فإنّ عدم التقدير و عدم الوجوب لو لم يحضر، وعدم المؤاخذة به، و التشبيه بالبذر الذي لم يقل أحد بوجوب الإعطاء منه، و الاختلاف في الغاية، و غير ذلك مشعر بعدم الوجوب، كما نسب إلى أكثر العلماء في محكيّ التذكرة، بل هو المشهور نقلاً و تحصيلاً بل لا مخالف صريح أجده إلّا الشيخ ... بل السيرة المستمرّة على عدمه، و الآية لا مانع من حملها على الندب، بل لعلّ الإطناب في ذلك من تضييع العمر بالواضحات؛ ضرورة استقرار الإجماع الآن على عدم الوجوب ....[٩]

---

١. أي ما يؤكل منه كالحنطة و العدس و غيرهما.
٢. في الطعم و اللون و الشكل و الفائدة و غير ذلك، فتأمّل.
٣. أي حقّ الثّمر أو حقّ الله و الأوّل أظهر.
٤. الأنعام (٦): ١٤١.
٥. في المنجد بعد ضبطه مثلثاً: المكسر: ما تكسر من الشيء.
٦. في مجمع البحرين: ـ بالفتح فالسكون ـ ملأ الكفّين من طعام.
٧. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٣٤.
٨. المصدر، ص١٣٥.
٩. و من هنا تعرف قيمة الإجماعات المدّعاة.

أقول: الإشعار لا يكفي في صرف الأمر الوارد في الكتاب الكريم عن ظاهره في الوجوب، فالأحوط لزوماً في حين الحصاد، و قطع الثمرة إعطاء مقدار للفقير سأل ام لم يسأل، نعم، إذا لم يحضر، فلا يجب الإيصال؛ لصحيح سعد المتقدّم، و إنّما لم نجزم بالوجوب لأجل أنّ المسألة ممّا يبتلى به عامّة النّاس في كلّ موسم، فلو كان الحقّ المذكور واجباً لا شتهر و ذاع مع أنّ صاحب الجواهر لم يجد مخالفاً صريحاً غير الشيخ،[1] و الله العالم.

### ❐ إيتاء ذي القربى

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي القُربىٰ».[2]

يحتمل أن يكون المراد من «ذي القربى» الإمام، و من «الإيتاء» إعطاء الخمس، كما في بعض الروايات المذكورة في تفسير البرهان.

و يحتمل إرادة الإطلاق، و حمل الأمر على مطلق الرجحان الأعمّ من الاستحباب بقرينة «الإحسان».

و يحتمل الوجوب لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا تتوقّف عليه صلة الرحم، و قد مرّ حرمة قطع الرحم، و لعلّ الأوسط أوسط.

و قال الله تعالى: «وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبىٰ حَقَّهُ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ».[3] يجري فيه الوجهان الأخيران في الآية السابقة.

### ٢. إيتاء الزكاة

أمر به القران الكريم، و الخوض في تفاصيله خارج عن وسع هذا المختصر، و لاحظ «عنوان الزكاة»، و لنا حاشية على كتاب الزكاة من العروة الوثقى كتبناها في الشهر الخامس من السنة (١٣٦٤ هـ.ش) ببلدة قمّ المشرّفة.

---

١. و مال إليه الفاضل الخراساني، و احتمله السيّد المرتضى، كما في الحدائق الناضرة، ج١٢ و ١٣.
٢. النحل (١٦): ٩٠.
٣. الإسراء (١٧): ٢٦.

### ٣. إيتاء المكاتبين مال الله تعالى

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتابَ[١] مِمّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنَ مالِ اللّٰهِ الَّذِي آتاكُمْ».[٢]

قال في الشرائع و الجواهر: (من كاتب عبده) مطلقاً أو مشروطاً (وجب عليه أن يعيّنه من زكاته إن وجب عليه، و لاحدّ له قلّةً و لا كثرةً)، بل المدار على صدق اسم إيتاء المال، خلافاً لبعض العامّة، (و يستحبّ) له (التبرّع بالعطيّة إذا لم تجب)، وفاقاً في ذلك كلّه للمحكيّ عن الشيخ في خلافه و كثير من المتأخّرين.[٣]

و في اللّمعة و شرحها: «(و يكفي فيه الحطّ من النّجوم)؛ لأنّه في معناه أي في معنى الإيتاء ـ (و يجب على العبد القبول) إن آتاه من عين مال الكتابة أو من جنسه لا من غيره».[٤]

أقول: الأظهر وجوب إيتاء مقدار من المال على المولى للمكاتب، سواء وجبت عليه زكاة أم لا، و يكفي فيه الحطّ من النجوم، كما ربّما يظهر من صحيح محمد[٥] و المسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء لا تستحقّ التفصيل.

### □ إيتاء أموال اليتامى

قال الله تعالى: «وَآتُوا ٱلْيَتامىٰ أَمْوالَهُمْ»،[٦] لاحظ عنوان «الدفع» في حرف «د».

### ٤. إيتاء النصيب

قال الله تعالى: «وَلِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ

---

١. أي المكاتبة.
٢. النور (٢٤): ٣٣.
٣. جواهر الكلام، كتاب العتق، ص٤٩٨ (الطبعة القديمة).
٤. الروضة البهية، ج٢، ص١٧٣ (الطبعة القديمة).
٥. البرهان، ج٣، ص١٣٢.
٦. النساء (٤): ٢.

فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ».[١]

و في صحيح ابن محبوب عن الكاظمعليه السلام ...: «إنّما عنى الله بذلك الأئمّةعليهم السلام، بهم عقد الله عزّوجلّ أيمانكم».[٢]

الظاهر أنّ هذا التأويل أو التفسير من باب التطبيق دون الحصر المفهومي، كما لا يخفى، و عليه، فلا بعد في توجيه الآية بالميراث، فالمراد بـ«المولى» من له ولاية على‌الميراث، و المراد بـ«الذين عقدت أيمانكم» هم الأزواج و الزوجات، أو مع ولاء ضمان الجريرة، و ولاء الإمامة، أو مع ولاء التعق، فتأمّل».

و الخطاب متوجّه إلى من بيده المال أو الاختيار أو إلى الحاكم الشرعيّ، فيجب عليه إيتاء نصيب الأولاد والأقربين و الزوجين[٣] حسب ما بيّن الشرع.

### ٥. إيتاء النفقة لزوج المسلمة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ».[٤]

و هل الوجوب متعلّق بالحاكم الشرعيّ أو بالمؤمنين كفاية و لو بالتوزيع على جمع منهم أو بالمرأة المسلمة ولو بالأخذ من أجرها بعد نكاحها؟ فيه وجوه، و المناسب للآية الكريمة الثاني، و على كلّ يحرم إرجاع المؤمنات إلى أزواجهنّ بعد المهاجرة، و يجب إيتاء ما أنفقه أزواجهنّ عليهنّ.

و هل المراد بالنفقة خصوص المهر أو مطلقها حتّى أجرة المسكن؟ إطلاق الآية هو الثاني. و قيل بالأوّل و ربّما يظهر إرادته من صحيح ابن أذينة و ابن سنان الآتي في العنوان التالي بقرينة السياق، فدقّق النظر.

---

١. النساء (٤): ٣٣.

٢. البرهان، ج ١، ص ٣٦٦.

٣. يحتمل رجوع ضمير الجمع إلى خصوص «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ».

٤. الممتحنة (٦٠): ١٠.

### ٦. إيتاء مثل النفقة لزوج الكافرة

قال الله تعالى: «وَإِنْ فاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْواجِكُمْ إِلَى الكُفّارِ فَعاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْواجُهُمْ مِثْلَ ما أَنْفَقُوا».[١]

يحتمل أنّ المراد بالشيء هو المهر، و المعنى ـ ظاهراً ـ إن ذهب منكم مهر من زوجاتكم بسبب لحوقهنّ بالكفّار فأصبتم غنيمة منهم في الحرب،[٢] فأعطوا المؤمنين الذين ذهبت أزواجهم إلى الكفّار مثل ما أنفقوا.

ظاهر الآية عدم الفرق بين ما تزوّجت المرتدّة بكافر أم لا، فضلاً عمّا إذا كان لزوجها الكافر مال في الغنيمة المصابة. نعم، ظاهرها اختصاص الوجوب بالغنيمة المأخوذة من الكفّار الّذين حلّت المرتدّة بهم لامن مطلقهم، كما أنّ الظاهر منها اختصاص الوجوب أيضاً بالحاكم الشرعيّ؛ لأنّه الذي يتولّى أمر الحرب و ما يتبعها من تقسيم الغنائم.

و في صحيح ابن أذينة و ابن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل لحقت امرأته بالكفّار و قد قال الله تعالى في كتابه: «وَإِنْ فاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْواجِكُمْ إِلَى الكُفّارِ...» ما معنى العقوبة هاهنا؟ قال: «أن يعقب الذي ذهبت امرأته على امرأة غيرها يعني يتزوّجها بعقب، فإذا هو تزوّج امرأة غيرها[٣] فإنّ على الإمام أن يعطيه مهرها مهر امرأته الذاهبة». قلت: فكيف صار المؤمنون يردّون على زوجها بغير فعل منهم في ذهابها و[٤] على المؤمنين أن يردّوا على زوجها ما أنفق عليها ممّا يصيب المؤمنين[٥] قال: «يردّ الإمام عليه أصابوا من الكفّار أم لم يصيبوا، لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه»،[٦] ظاهر هذه الرواية عدم وجوب

---

١. الممتحنة (٦٠): ١١.

٢. فسّر المعاقبة و العقاب بالوصول و الانتهاء إلى عقبى الشيء و الغنيمة عقبى الحرب.

٣. في «البرهان»، «أخرى» بدل «غيرها».

٤. حرف «و» غير مذكور في «البرهان».

٥. في «المصدر» «المؤمنون» بدل «المؤمنين».

٦. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٨.

الإيتاء قبل تزوّج المسلم الذاهب زوجته إلى الكفّار بمسلمة أخرى، و إطلاق الآية يقتضى خلافه، كما أنّ ظاهرها أيضاً وجوب الإيتاء على الإمام و إن لم يقع الحرب، فضلاً عن أصابة الغنيمة،[1] ثمّ المراد بالنفقة هو خصوص المهر بقرينة السياق، و هذا غير بعيد، فلاحظ، والله العالم.

### □ الاستيجار لصلاة الميّت

لو لم يكن للميّت وليّ أو كان لكن مات قبل أن يقضي صلاة الميّت وجب الاستئجار من تركته، و كذا لو تبيّن بطلان ما أتى به، كما صرّح به صاحب العروة الوثقى، ولكنّه لم يذكر صورة كفر الوليّ أو عصيانه، و أنّه يجب الاستئجار فيهما أيضاً أم لا؟

و على كلّ، استدلّ لأصل مختاره من أنّ الواجبات البدنيّة دين ـ بفتح الدّال ـ الله، و دين الله أحقّ أن يقضى.

و أورد عليه بأنّه لم يثبت بطريق معتبر أنّ الواجبات البدنيّة دين، على أنّ قوله: «و دين الله أحقّ أن يقضي» أيضاً غير ثابت من طريقنا، و على فرض ثبوته لا يفيد ما رامه؛ لأنّ وجوب القضاء لا يدلّ على إخراجها من أصل التركة، فافهم.

و على كلّ حالٍ، استدلال صاحب العروة ضعيف صغرىً و كبرىً، و غير خفيّ أنّ البحث في غير فرض الوصيّة و معها يكون الاستئجار واجباً على تفصيل يأتي فيما بعد.

و يمكن أن يفصّل بين ترك الصلاة و تأخير قضائها قصوراً، و بين تركها عمداً و تقصيراً، ففي الأوّل لا يجب؛ لعدم الدليل. و في الثاني يجب على الورثة، ثمّ على الإمام الاستئجار من مال الميّت بدعوى فهم وجوبه من مذاق الشرع.

---

١. و يمكن دفع التنافي بين الآية و الرواية بحمل الآية على خصوص الإيتاء من الغنيمة و الرواية على إيتاء إلامام من غير الغنيمة المأخوذ ممّن حلّت المرأة بهم.

### ❐ أخذ الحذر

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ».[١] قيل: ـ الحذر بالكسر فالسكون: ـ ما يحذر به، و آلة الحذر كالسلاح. و ربّما قيل: إنّه مصدر كالحَذَر ـ بفتحتين ـ و هو كناية عن التهيّؤ التامّ للخروج إلى الجهاد، أي أعدّوا للخروج، و اخرجوا إلى عدوّكم، و هل وجوب الإعداد المذكور غيريّ نشأ من وجوب الجهاد، كوجوب غسل الوجه و اليدين، و مسح الرؤس و الأرجل الناشئ من وجوب الصلاة، أو هو واجب نفسيّ و إن كانت الحكمة فيه إقامة الجهاد؟ و الأقرب هو الأوّل.

### ❐ أخذ الزينة

قال الله تعالى: «يا بَنِى آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ* قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبادِهِ».[٢]

في صحيح عبدالله عن أبي الحسن عليه السلام: «... من ذلك التمشّط عند كلّ صلاة»، و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من لم يشهد جماعة الناس في العيدين، فليغتسل، و ليتطيّب بما وجد، و ليصلّ وحده كما يصلّي في الجماعة، و قال: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قال: العيد ان و الجمعة...».[٣]

أقول: لا بعد في حمل الأمر على الاستحباب (إن شاء الله) بعد عدم الوقوف على قائل بوجوبه، و السيرة تسانده.

### ❐ أخذ الأسلحة

قال الله تعالى: «فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً واحِدَةً

---

١. النساء (٤): ٧١.
٢. الأعراف (٧): ٣١ و ٣٢.
٣. البرهان، ج ٢، ص ٩.

وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كانَ بِكُمْ أَذىً مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ...».[١]

لا بعد في حمل الأمر في المقام على الإرشاد إلى محافظة النفس، و المنع عن غلبة الكفّار على المسلمين أثناء الصلاة، و يحتمل ذلك في الأمر بأخذ الحذر أيضاً.

### □ اتّخاذ الشيطان عدوّاً

قال الله تعالى: «إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً إِنَّما يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحابِ السَّعِيرِ».[٢]

أقول: الظاهر أنّه إرشاد إلى ترك متابعته في ما يخالف حكم الله سبحانه، فتأمّل.

### □ أخذ الصدقة على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها».[٣]

و هل هو واجب على النبيّ الأكرم ﷺ أو هو كناية عن وجوب الزكاة على الناس؟ فيه وجهان أوجههما الثاني، و يحتمل قويّاً وجوب أخذ الزكاة على الحاكم الديني من المكلّفين و صرفها في مواردها، لكنّ لازم ذلك عدم جواز الأداء و التسليم أو الصرف للمالكين، و السيرة بخلافه إلا أن يقيّد الأخذ ـ ولو لأجل الانصراف ـ بفرض عدم إرادة المالك بنفسه إيّاها، لكنّ الوجوب يرجع إلى ولاية الحاكم.

### □ أخذ العفو

قال الله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجاهِلِينَ».[٤]

لا يبعد كون الأوامر الثلاثة إرشاديّة غير مولويّة، كما يظهر من الروايات غير

---

١. النساء (٤): ١٠٢.
٢. فاطر (٣٥): ٦.
٣. التوبة (٩): ١٠٣.
٤. الأعراف (٧): ١٩٩.

المعتبرة سنداً.[١]

و يحتمل المولويّة و اختصاصها بالنبيّ الأكرم ﷺ، و يحتمل حمل الوسط فقط على المولويّة مع عدم الاختصاص، و الله العالم.

### ▫ أخذ القرآن من الكافر

قال صاحب العروة ﷺ: «لا يجوز إعطاؤه (القرآن) بيد الكافر و إن كان في يده يجب أخذه منه».

أقول: لا دليل عليه في غير صورة الهتك، و معه لا فرق بين الكافر و المسلم، و قد مرّت الإشارة إليه في عنوان «الهتك» في الجزء الاوّل من المحرّمات.

## ٧. أخذ حقّ الناس على القاضي

يجب على القاضي أخذ حقوق المستحقّين عند مطالبتهم من المتصرّفين بغير وجه سائغ؛ فإنّ القاضي إنّما نصب لأجل ذلك، و لا فرق في الأخذ بين المباشرة و التسبيب بأن يأمر الشرطي بأخذه، و سيأتي ما يرتبط بالمقام في حرف «ق» في عنوان «الإقامة»، و يدلّ على الحكم رواية سلمة، قال: سمعت عليّاً ﷺ يقول لشريح: «... فخذ للناس بحقوقهم منهم، و بع فيها العقار و الديار؛ فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: مطل المسلم المؤسر ظلم للمسلم، و من لم يكن له عقار و لا دار و لا مال، فلا سبيل عليه، ألخ».[٢] لكنّ سند الرّواية ضعيف.

و قال الشيخ الأنصاري ﷺ في القسم الرابع من جوائز الجائر من مكاسبه:

> حتّى إنّه يجب على الحاكم الشرعيّ استنقاذ ما في ذمّته (الظالم) من حقوق السادة و الفقراء بعنوان المقاصّة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس، خصوصاً لنفس المستحقّين مع تعذّر استئذان الحاكم. نعم، لا يبعد اختصاص وجوب الأخذ على القاضي بصورة مطالبة المالك إخراج ماله من يد الظالم.

---

١. البرهان، ج٢، ص٥٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٥٥.

□ **اتّخاذ الله وكيلاً**

قال الله تعالى: «رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ فَاتَّخِذهُ وَكِيلاً».[١]

أقول: لاحظ: عنوان «التّوكل».

**٨. أخذ المشركين**

لاحظ ما كتبناه تحت عنوان: «الحصر» في حرف «ح».

**٩. أخذ ما آتاه الرسول صلى الله عليه وآله**

قال الله تعالى: «وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».[٢]

أقول: هذه الآية و غيرها توجب إطاعة الرّسول في أوامره و نواهيه، سواء وجد في القرآن ما يطابقه أم لم يوجد، بل ذكرنا في الجزء الثالث من صراط الحقّ أنّ الله سبحانه فوّض إليه تشريع الأحكام في الجملة، فلاحظ.

□ **تأديب العاصي**

في موثّقة أبي بصير ـ بسند الصدوق ـ قال: قلت: آكل الربا بعد البينة؟ قال: «يؤدّب، فإنّ عاد أدّب، فإن عاد قتل».[٣]

أقول؛ يظهر من هذه المضمرة أنّ القتل في الثالثة لا يتوقّف على إجراء الحدّ عليه في المرّتين الأوليين، بل عليه و على التعزير، و نستو في بحثة في عنوان «التعزير».

**١٠. أداء الأمانة**

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمانَتَهُ».[٤] و قال الله تعالى:

---

١. المزّمّل (٧٣): ٩.

٢. الحشر (٥٩): ٧.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص ٥٨٠ و ٥٨١.

٤. البقرة (٢): ١٨٣.

«إِنَّ اَللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا اَلأمانات إِلىٰ أَهْلِها».[١] و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اَللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَماناتِكُمْ».[٢]

أقول: ما دلّ على وجوب أداء الإمانة من الروايات كثيرة،[٣] و ادّعى بعض المعاصرين تواتر الأخبار على شرعيّتها. و كيفما كان، الأمانة إمّا شرعيّة و هي ما كان التسليط على المال بإجازة الشارع و هو المالك الحقيقي، كما في تسليط الوليّ على مال القاصر، و كالتسليط على مجهول المالك، و ما بطل من الأمانة المالكيّة، كالشركة، و المضاربة بموت و غيره. و ما تطيره الريح الى دار الغير من الأمتعة، و ما ينزع من الغاصب بطريق الحسبة، و ما يؤخذ من الصبيّ و المجنون من مال الغير و إن كان كسباً من قمار، كالبيض، و ما يؤخذ من مالهما وديعة عند خوف تلفه بأيديهما، و ما يتسلّمه منهما نسياناً، و ما يؤجد فيما يشترى من الأمتعة، كالصندوق من مال لا يدخل في البيع و اللقطة في يد الملتقط مع عدم ظهور المالك، و ظابطه ما أذن في الاستيلاء عليه شرعاً، و لم يأذن فيه المالك، كما ذكره الشهيد الثاني‌ﷺ.

و أمّا مالكيّة و هي ما كان التسليط على المال بإذن المالك و رضاه.

و الثانية خاصّة و عامّة، إمّا الأمانة الخاصّة، فهي الوديعة التي بمعنى الاستنابة في الحفظ وحده. و أمّا الأمانة العامّة، فهي الّتي تحصل بالتسليط على مال الغير لأجل أمر آخر، كالعين المستأجرة، و المرهونة، و المضارب بها، و غير ذلك.

مقتضى الإطلاقات وجوب أداء الأمانة في الجميع. نعم، الأمانة المالكيّة إنّما يجب أداؤها إذا طالبها المالك، أو علم القابض بعدم رضى المالك ببقاء المال عنده. و أمّا الشرعيّة، فإن دلّ الدليل على جواز بقاء المال وجوبه عنده فهو، و إلّا فمقتضى الإطلاقات وجوب الردّ فوراً بحسب العرف.

ثمّ الوجوب هل هو نفسي أو عرضيّ و في الحقيقة يرجع إلى حرمة الخيانة، و أكل

---

١. النساء (٤): ٥٨.

٢. الأنفال (٨): ٢٨.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢١٨ ـ ٢٢٦.

مال الغير، و التصرّف من دون رضى المالك، كما يظهر من صاحب الجواهر[1]؟ فيه وجهان.

و الحقّ أنّه لا مرجّح بين الاحتمالين؛ لأنّ كلّ واحدة من الآيتين المتقدّمتين تدلّ على واحد منهما، فلا يتميّز الأصليّ من العرضيّ و أنّ الحكم الأصليّ هو حرمة الخيانة في الأمانة أو وجوب أداء الأمانة.

و على كلٍّ، ليس الحكم المذكور من جهة حرمة أكل مال الغير أو وجوب أدائه؛ فإنّها مخصوصة بمحترم المال، و هذا عامّ حتّى في حقّ الكافر، كما يدلّ عليه ما عن الصادق عليه السلام من قوله: «فلو أنّ قاتل عليّ ائتمنني على أمانة، لأدّيتها إليه». و من قوله: «و أدّوا الأمانة إلى الأسود و الأبيض و إن كان حروريّاً، و إن كان شاميّاً». و من قوله: «أدّ الأمانة إلى من ائتمنك و أراد منك النصيحة ولو إلى قاتل الحسين»، و من قوله: «أدّوا الأمانة إلى أهلها و إن كانوا مجوساً». و من قوله: «عن أميرالمؤمنين عليه السلام أدّوا الأمانة ولو إلى قاتل ولد الأنبياء»، و من قوله: «اعلم، أنّ ضارب عليّ عليه السلام بالسّيف و قاتله... لأدّيت إليه الأمانة». و من قوله: «يردّ عليه (اي على الخارجي الخبيث) فإنّه ائتمنه عليه بأمانة الله» و من قوله: «أدّوا الأمانة ولو إلى قاتل الحسين بن عليّ عليه السلام»، و ما عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أدّوا الفريضة و الأمانة إلى من ائتمنكم ولو إلى قتلة أولاد الأنبياء»، فالحرمة المذكورة غير مخصوصة بمال محترم المال، و تشمل الكافر، و من كان ماله و دمه حلالاً، كما في هذه الروايات، لكنّها بأسرها ضعيفة الأسناد.

نعم، هنا رواية معتبرة سنداً تثبت بها نفسيّة الوجوب المذكور، و هي حسنة الثمالي، قال: سمعت سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب عليه السلام يقول لشيعته: «عليكم بأداء الأمانة، فوالذي بعث محمدّاً بالحقّ نبيّاً! لو أنّ قاتل أبي الحسين بن عليّ عليهما السلام ائتمنني على السيف الذي قتله به لأدّيته إليه»[2] بناء على ظهور الرواية لأجل القسم، و ذكر قاتل أبيه الذي هو أخبث البريّة، و أسوأ الفجرة الكفرة في أنّ تأدية الإمام

---

١. جواهر الكلام (كتاب الوديعة)، ص٥٠١، (الطبعة القديمة).
٢. الوسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٢٥.

أمانة قاتل أبيه عليه السلام من التأدية الواجبة التي أوصى بها شيعته بقوله: «عليكم بأداء الأمانة».

نعم، الرواية مخصوصة بالأمانة المالكيّة، أي الوديعة فقط، و لا تشمل غيرها، فيرجع فيه إلى القواعد الدالّة على حرمة أكل مال المسلم و الكافر الذّمّي و حلّيّة أكل مال غيرهما، فتدبّر.

و يؤيّده إطلاق قوله تعالى: «إِنَّ اَللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا اَلأمانات إِلىٰ أَهْلِها» و منه يظهر و هن مناقشة صاحب الجواهر رحمه الله في المسألة حيث قال: «إن لم يكن إجماع على وجوب الردّ حتّى على من عليه حقّ المقاصّة و غيرهم أمكن المناقشة...».[1]

نعم، في صورة التقاصّ لا بأس بالقول بعدم الوجوب، كما مرّ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

ثمّ الظاهر عدم استلزام التأدية المأمور بها لزوم الإيصال و حمل الأمانة إلى مالكها، أو من بيده اختيارها حتّى إذا كان الإيصال مستلزماً للمشقّة أو المؤونة، بل الظاهر منها هو التسليم إذا جاء المالك و أراد أخذه و نقله أو تصرّفه، و كذا الحكم في المقبوض بعقد فاسد مع علم المالك، و لا فرق في ذلك بين القول بحرمة الخيانة و وجوب أداء الأمانة.

نعم، في الأمانة الشرعيّة لابدّ من إعلام المالك فوراً إذا كان جاهلاً بحصول ماله عنده، و إذا توقّف إعلامه على الفحص عنه، فوجوب الفحص مشروط بعدم المشقّة و الضرر المنفيّين، و تحديد الفحص من حيث الكيفيّة و الكمّيّة محتاج إلى تأمّل، و إن كان الأرجح في الثاني اعتبار اليأس.

و في مكاسب الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث جوائز السلطان:

ثمّ إنّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه في تعريف اللقطة ... ثمّ إنّ الفحص لا يتقيّد بالسنة على ما ذكره الأكثر هنا، بل حدّه اليأس و هو مقتضى الأصل إلّا أنّ المشهور كما في جامع المقاصد على أنّه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الردّ إليه، بل يجب ردّه إلى مالكه، فإن جهل عرّف سنّة ثمّ يتصدّق به عنه، و به رواية

---

١. جواهر الكلام، ج٥، ص٥٠٦ (كتاب الوديعة، الطبعة القديمة).

حفص بن غياث، إلخ.[١]

و إمّا إذا فرض عجز المالك في الأمانة الشرعيّة و المالكيّة عن المجيء حتى بإرسال نائبه، فهل يجب على الأمين إيصال الأمانة إليه و لو بمشقّة أو تحمّل ضرر أم لا؟ عملاً بأصالة البراءة أو يقال بإيجاب الإيصال إليه أو إلى الحاكم، و ضمان المالك بعمل الأمين أو بما صرفه في سبيل الإيصال عملاً بقاعدة العدل و الإنصاف، و نفي الحرج و الضرر، و بما دلّ على وجوب التأدية بقول مطلق. لازمه منع الإيصال إذا كان المال أقلّ من مصرف إيصاله إلّا مع مطالبة المالك مع الضمان وجوه، و تجري هي في المغصوب و غيره أيضاً.

و إن كان الأظهر في المغصوب وجوب إيصاله إلى مالكه إلّا في بعض الموارد، و يمكن أن نبني المقام على أنّ الحكم الأصليّ في المقام هو الحرمة أو الوجوب، فعلى الأوّل لا يجب الإيصال إذا لم يصدق الخيانة، و على الثاني يجب و إن كان مصرف الإيصال على المالك جمعاً.

و قال الشيخ الأنصاري﵀ أيضاً في بحث جوائز الجائرين من مكاسبه:

و ظاهر أدلّة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض، و عدم كفاية التخلية إلّا أن يدّعى أنّها في مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين، لا تكليف الأمين بالإقباض، و من هنا ذكر غير واحد، كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أنّ المراد برّد الأمانة رفع يده عنها، و التخلية بينه و بينها.

أقول: و قال أيضاً:

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال، كأجرة دلّال صائح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ، بل يتولّاه الحاكم ولاية عن صاحبه، و يخرج عن العين أجرة الدلّال... و يحتمل وجوبه عليه؛ لتوقّف الواجب عليه، و ذكر جماعة في اللقطة أنّ أجرة التعريف على الواجد لكنّ حكي عن التذكرة أنّه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره إلى الحاكم ليبذل أجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها أن رآه أصلح، و أستوجه ذلك جامع المقاصد، انتهى.

---

١. المكاسب، ص ٧٠.

ثمّ إنّ الأمين و المستودع لا يضمن الوديعة إذا تلفت أو عابت مع عدم التقصير، والظاهر أنّ الحكم إجماعيّ، و في الجواهر: «بل الأجماع بقسمية عليه، مضافاً إلى الأصل، و قاعدة الإيتمان المعلوم من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل».[١]

أقول: في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «صاحب الوديعة و البضاعة مؤتمنان».[٢] و في صحيح زرارة، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وديعة الذهب و الفضّة؟ فقال: «كلّ ماكان من وديعة و لم تكن مضمونة لا تلزم».[٣]

أقول: يمكن شمول إطلاقه للضمان الابتدائيّ، و الحاصل بالخيانة و التقصير. و في صحيح مسعدة بن زياد عنه، عن أبيه عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ليس لك أن تتّهم من قد ائتمنته؛ و لا تأتمن الخائن و قد جرّبته».[٤]

أقول: النهي في الذيل إرشاديّ لا مولويّ.

و في صحيح محمد بن الحسن، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل دفع إلى رجل وديعة فوضعها في منزل جاره فضاعت، هل يجب عليه إذا خالف أمره و أخرجها عن ملكه؟ فوقّع عليه السلام: « هو ضامن إن شاءالله».

هذا في صورة مخالفة أمر المالك. و أمّا في مطلق التقصير، فالضمان فيه إجماعيّ ظاهراً،[٥] و هو صحيح؛ لأنّه تصرّف غير مأذون.

### ١١. أداء الدية على المخلّص

في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالي، فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم، فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء؟ قال: «أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء (أبداً) حتّى

---

١. جواهر الكلام (كتاب الوديعة)، ج ٥، ص ٥٠١، (الطبعة القديمة).
٢. وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٢٢٧.
٣. المصدر، ص ٢٢٨.
٤. المصدر، ص ٢٢٩.
٥. راجع: الجواهر الكلام، ج ٥، ص ٥٠٧ (كتاب الوديعة الطبعة القديمة). لعلّك تستظهر منه دعوى الإجماع بقسمية عليه.

يأتوا بالقاتل»، قيل: فإن مات القاتل و هم في السجن؟ قال: «إن مات، فعليهم الدية يؤدّونها جمعياً إلى أولياء المقتول».[١]

### تنبيه

و اعلم، أنّ الواجبات في أداء الدية كثيرة لا يتيسّر ذكرها في هذا المختصر، و لها كتاب مستقلّ في الكتب الفقهيّة باسم «كتاب الديات» و هو آخر الكتب الفقهيّة حسب الترتيب المشهور المألوف في علم الفقه، و قد تعرّض سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) لمسائلها و فروعها بوجه حسن في كتابه القيّم مباني تكملة المنهاج و لنا عليه تعليقة كاملة[٢] و لست أدري عدد واجبات الدية و الأرش، و الضمان بالتحديد و التدقيق، لكنّ المظنون أنّها على بعض الوجوه تزيد عن مائتين و سبعين واجباً، فلك أن تضيفه إلى الرقم الذي يحصل في آخر هذا الجزء على آخر عدد الواجبات، و الله العالم.

### ١٢. أداء الدين على الإمام

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «من مات و ترك ديناً، فعلينا دينه، و إلينا عياله، و من مات و ترك مالاً، فلورثته، و من مات و ليس له موالي، فماله من الأنفال»،[٣] و يدلّ عليه غيره أيضاً.

و هل الإمام يؤدّي من سهمه، أو من بيت المال؟ فيه وجهان. و على الأوّل يجري الحكم في حقّ المجتهدين الآخذين لسهمه عليه السلام، كما هو المتداول اليوم، و على الثاني يختصّ الحكم بمن بيده بيت المال، و للمسألة ثمرة كبيرة، و يمكن ترجيح الثاني بعدم ورود خبر في أداء دين ميّت من قبل الأئمّة عليهم السلام و الحال أنّ الأئمّة المتأخّرين يأخذون سهمهم، و كذا بعدم إثبات أخذ الصادق عليه السلام سهم الإمام.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٤ و ٣٥.
٢. شرعت في تأليفها يوم ١٧ ربيع المولود، سنة ١٤٠٥ ـ أواخر برج التاسع من سنة ١٣٦٣ الشمسيّة في بلدة لاهور، و فرغت منها في خمسة عشر يوماً.
٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٥٤٨.

### ١٣. أداء ما على الميّت

إذا كان على الميّت حقوق الناس إو حقوق الله، يجب على ورثته القيام بها، و أداؤها إذا كان له مال يفي بها، سواء بقي للوارث ميراث أم لا، و سواء أخذه أم لم يأخذه، و سنشير إلى وجه هذا الوجوب في عنوان «الحجّ عن الميّت» فيما يـأتي إن شـاء الله، و لا أقلّ من كونه أحوط.

### ١٤. أداء مال الغير مِثلاً و قيمةً

يجب أداء مال الغير، سواء أخذه بغصب و جور، أو بغيره بلا إشكال، لكنّ الوجوب المذكور ليس نفسيّاً ذاتيّاً، بل من أجل حرمة التصرّف في مال الغير و أكـله، و مـنع المالك عن ماله: فإنّ كلّ مالك مسلّط على ماله، و لا يجوز لأحد أن يمنع أحداً عنه.

هذا إذا كان المال موجوداً بعينه، و أمّا إذا تلف و هلك، فيجب ـ وجوباً نفسيّاً ـ أداء مثله إن أمكن، و إن لم يكن له مثل أو كان و لم يوجد يجب أداء قيمته يوم الأداء؛ لبناء العقلاء، و سيرة العرف الممضاة عند الشارع، و كذا منافعه المستوفاة و غير المستوفاة.

نعم، في ضمان المنافع غير المستوفاة في مثل المقبوض بالبيع الفاسد إذا لم يستند فوتها إلى القابض نظر أو منع، خلافاً لما عن المشهور من الضمان و المقام ذو مباحث طويلة متنوّعة لا يسع هذا المختصر بيانها، فلابدّ لمن يريد الإحاطة بها من مراجـعة المطوّلات.

### تقعيب و تفصيل

مال الغير إمّا أن يعلم مقداره و صاحبه، و إمّا أن لا يعلم مقداره و لا صاحبه، و إمّا أن يعلم مقداره و يجهل صاحبه، و إمّا أن يعلم صاحبه و يجهل مقداره، فهذه شقوق أربعة ذكرنا حكم الشقّ الأوّل منها.

و أمّا الشقّ الثاني، فهو على وجهين؛ لأنّ مال الغير و حقّه إمّا موجود في الخارج، كما إذا اختلط بماله، و إمّا مستقرّ في ذمّته و لا عين خارجيّة له.

و المشهور في الوجه الأوّل وجوب إخراج الخمس اعتماداً على روايات:

منها: صحيح الحسن بن محبوب، عن عمّار بن مروان، قال: سمعت أبـاعبدالله عليه السلام يقول: «فيما يخرج من المعادن، و البحر، و الغنيمة، و الحـلال المـختلط بـالحرام إذا لم يعرف صاحبه، و الكنوز الخمس».[١]

و منها: رواية السكوني عنه عليه السلام: «أتى رجل أميرالمؤمنين فقال: إنّي كسـبت مـالاً أغمضت في مطالبه حلالاً و حراماً، و قد أردت التوبة و لا أدري الحلال منه و الحرام و قد اختلط عليَّ، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: تصدّق بخمس مالك؛ فإنّ الله قد رضـي مـن الأشياء بالخمس، و سائر المال لك حلال».[٢]

و منها: رواية الحسن بن زياد و هي قريبة من الثانية.[٣]

لكنّ الأخيرة ضعيفة بالحكم بن بهلول و غيره، و الثانية ضعيفة بالنوفلي؛ إذ لم يثبت مدحه أو وثاقته في علم الرجال. نعم، وثّقه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) استناداً إلى وقوعه في أسناد روايات كامل الزيارات لابن قولويه رحمه الله؛ فإنّه حكم بوثاقة جميع رواة أخبار كتابه في ديباجته، لكـنّنا نـاقشناه فـي فـوائـدنا الرجـالية، و أثـبتنا أنّ عـبارة ابن قولويه رحمه الله لا تدلّ على وثاقة جميع رواة رواياته، بل الثابت منها وثـاقة مشـائخه خاصّة، و قد ذكرنا أخيراً أنّ العبارة لا تدلّ على وثاقة مشائخه أيضاً؛ خلافاً للمحدّث النوري، و أنّ مفادها قضيّة مهملة، بل بنينا قبل مدّة على جهالة السكوني أيضاً.

على أنّ قوله عليه السلام: «تصدّق» ظاهر في إعطاء الخمس للفقير، و معه لا يبقى لقـوله: «خمس مالك» ظهور في الخمس الذي أراده الفقهاء رحمهم الله، هذا مضافاً إلى إجمال التعليل في ذيلها، و العمدة هي الرواية الأولى، لكنّ «عمّار بن مروان» اسم لرجلين:

أحدهما: الخزّاز الكوفي الذي وثّقه النجاشي، و روى هو و الشيخ الطوسي كتابه عن محمد بن سنان، عنه.

ثانيهما: الكلبي الواقع في مشيخة الفقيه و حـاله مـجهول، و لم يـعنونه صـاحب

---

١. المصدر، ج٦، ص٣٤٤.
٢. المصدر، ص٣٥٣.
٣. المصدر، ص٣٥٢.

جامع الرواة، و لعلّه لزعم اتّحادهما، لكنّه غير ثابت، بل يمكن أن يكون المذكور في الرواية اسماً لرجل ثالث يروي عن أبي جعفر عليه السلام كما في الوسائل[١] والأظهر أن نقول: إنّ أمر الراوي الأوّل دائر بين كونه عمّار بن مروان الخزّاز الثقة و بين كونه محمّد بن مروان الكلبي المجهول و ربما بين عمّار بن مروان الكلبي المجهول أيضاً على وجه مرجوح، فلا يعتبر السند ولاحظ معجم الرجال.[٢]

فإذا لم تثبت حجّيّة هذه الأخبار و نظائرها أمكن القول بوجوب تصدّق القدر المتيقّن من مال الغير؛ فإنّه مفهوم من مذاق الشرع بملاحظة ما ورد في اللقطة و غيرها.

و يمكن القول بعدم وجوب التصدّق، و جواز إباحته لمن بيده؛ لقول الجواد عليه السلام في صحيحة عليّ بن مهزيار الآتية في عنوان «الخمس»: «و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب»[٣] فإنّه مطلق يشمل فرض الامتياز و الامتزاج، و فرض معلوميّة مقداره و عدمها.

و يؤيّد القول المذكور ما ورد في جواز تملّك اللقطة بعد التعريف و اليأس عن المالك، و يدلّ عليه أيضاً إطلاق ذيل موثّقة سماعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أميّة و هو يتصدّق منه، و يصل منه قرابته، و يحجّ ليغفر له ما اكتسب، و يقول: «إِنَّ الحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ»، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة، و أنّ الحسنة تحطّ السّيّئة ـ ثم قال ـ: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»،[٤] و إطلاقه يشمل صورة ما أخذ بالغصب و الظلم إيضاً، فيكون تخصيصاً لما دلّ على حرمة أكل مال الغير عند تعذّر إيصاله إليه في صورة الاختلاط، لكنّ المذاق الفقهي لا يلائمه، و يمكن أن نقول بها في خصوص أموال الحكومة، و نقود البنوك، و المصارف الرسميّة المتعارفة اليوم.

و أمّا إذا كان ما لا يعرف مالكه و لا مقداره في الذمّة، فيمكن أن نلحقه بالوجه

---

١. المصدر، ج١٢، ص٦١.

٢. معجم الرجال، ج١٢، ص٢٨١.

٣. تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٤٢ لكنّ الرّواية لا نظارة لها إلى هذه الجهة حتى يتمسّك بإطلاقها؛ فإنّها تعرّضت لتعلّق الخمس بعنوان الفوائد السنويّة فقط أي إذا جاز أخذها للإنسان و لا يدلّ على كيفيّة جواز أخذه بوجه، فلاحظها. و سيأتي في باب الخمس ما قيل: انّ المراد به مال نشكّ في أصل وجود صاحبه فهو من المباحات.

٤. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٥٨.

الأوّل في عدم وجوب شيء على صاحب الذمّة أو في وجوب الخمس، أو بوجوب، التصدّق، أو وجوب تعلّق الخمس المصطلح بالوجه الأوّل بالأوّلويّة، و يمكن أن نوجب عليه التصدّق وفاقاً لما عن المعروف بالقدر المتيقّن أو المقدار الأكثر، و لا شكّ أنّه أحوط، و على هذا الوجه إذا علم رضى المالك بمصرفه في مورد خاصّ تعيّن؛ لفراغ الذمّة عن الشغل و تحصيل البراءة.

و أمّا الشقّ الثالث: أعني ما إذا علم مقداره و جهل صاحبه، ولو بالفحص المقدور فيجب أن يتصدّق به، سواء كان عيناً خارجيّة أو مستقرّاً في الذمّة، و لعلّه لا خلاف فيه بينهم.

و يمكن أن يستدلّ عليه أوّلاً: بصحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام برواية الشيخ، و عن الصادق عليه السلام بروايته و رواية الكليني في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام، فعصر خمراً ثمّ باعه؛ قال: «لا يصلح ثمنه ... أنّ الذّي حرّم شربها حرّم ثمنها ـ ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام ـ أنّ أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها».[1]

و الرواية إمّا منصرفة إلى صورة ما جهل مالكه أو محمولة عليه،[2] لكنّ في دلالتها على الوجوب إشكال ظاهر؛ فإنّ الأفضليّة أعمّ من اللزوم.[3] و كأنّ التصدّق و عدم الردّ على مالكه إمّا لأجل الانتقام منه أو إعراضه عنه.

و ثانياً: بصحيحة يونس عن الرضا عليه السلام: ... رفيق لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله و رحلنا إلى منازلنا، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟ قال: «تحملونه حتى تحملوه (تلقوه) إلى الكوفة»، قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده، و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمنه»، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: «على أهل الولاية».[4]

---

١. المصدر، ص ١٦٤.

٢. و هنا احتمال آخر و هو إسقاط ملكيّة مالك ثمن الخمر عقوبة، و هذا هو الملائم لإطلاق الرواية الشامل صورتي الجهل و العلم بوجود مالك الثمن.

٣. راجع عنوان «التصدّق».

٤. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٧.

أقول: يجري الحكم في صورة أخذ المال قهراً و غصباً بطريق أولى عند العرف. نعم، لا يشمل الرواية ظاهراً فرض الاختلاط و الامتزاج؛ للانصراف عنه، و لا فرض كونه في الذمّة بلا إشكال إلّا أن يستظهر منها عرفاً أنّ المناط هو جهالة المالك، و معلوميّة مقدار ماله، كما هو غير بعيد، و لا دخل في الحكم لسائر الخصوصيات، فتأمّل.

و أمّا الأمر بالبيع و التصدّق بالثمن، فالظاهر أنّه لخصوصيّة المورد، أو لأنفعيّة الثمن غالباً و إلا فلا مانع من التصدّق بأصل المال جزماً.

و يحتمل حمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب بقرينة ما تقدّم في الشقّ الثاني من صحيحة ابن مهزيار فتأمّل، و موثّقة سماعة فإنّهما شاملان للمقام أيضاً إلّا أن يقال: إنّ صحيحة يونس أخصّ من صحيحة ابن مهزيار؛ فإنّ الأولى ظاهرة في المال المعلوم المقدار، و الثانية مطلقة، فتدبّر.

نعم، موثّقة سماعة مطلقة تشمل ما علم مقداره و ما جهل، لكنّ في فرض الاختلاط و عدم الامتياز. و صحيحة يونس ظاهرة في فرض الامتياز و عرفان المقدار، فإذا كان المال معلوم المقدار، و كان ممتازاً عن غيره، وجب التصدّق به، و يدلّ عليه صحيحة أبي راشد،[1] و معتبرة إسحاق[2] أيضاً، و إذا تلف و ذهب عنه، فيمكن القول باستقراره في الذمّة، فيجب التصدّق بمثله؛ لما يفهم من مذاق الشرع.

و يدلّ على عدم سقوط الحقّ و بقاء الدين، و وجوب الطلب مهما أمكن و حتّى على بقاء الدين بعد اليأس عن الطلب مجموع صحيحة معاوية و معتبرة زرارة[3] الآتيتين في عنوان «الطلب» في هذا الكتاب إن شاء الله. و أمّا إذا كان مخلوطاً لم يتميّز يمكن القول بتملّكه و تصرّفه للموثّقة، فتأمّل.

و أمّا الشقّ الرابع: أعني ما إذا علم مالكه و جهل مقداره لتردّده بين المتباينين، سواء كانا في الخارج أو في الذمّة، وجب دفع ما يدّعيه المالك أنّه له؛ للعلم الإجمالي

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ج١٣، ص٣٠٣.

٣. المصدر، ص١١٠.

الموجب لمنع تصرّفه فيهما، و عدم فراغ الذمّة إلّا به، و إن كان المالك جاهلا إمّا بأصل المال أو بخصوصيتّه، فإن كان الأخذ ظلماً و غصباً، وجب إرضاء المالك بإعطاء أيّ المالين يريده؛ دفعاً لتبعة الظلم المسؤول عنه يوم القيامة، و أمّا إذا لم يرض المالك أصلاً إلا بردّ كلا المالين أو المثلين، أو كان الأخذ بغير الظلم و العدوان، فلا مانع من الرجوع إلى القرعة، فقد قال رسول‌الله ﷺ: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا امرهم إلى الله إلا خرج سهم المحقّ».[1]

و قال الصادق عليه السلام في صحيح منصور: «فأيّ قضيّة أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجّل، أليس الله يقول: «فَسَاهَمَ فَكانَ مِنَ المُدْحَضِينَ»».[2]

و إمّا إذا جهل لتردّده بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليّين فإمّا أن يكون في الذمّة، أو في العين، و على الثاني فإمّا أن يكون المال بيده، أولا.

أمّا الأوّل و الثّاني: فيجب فيهما ردّ الأقلّ، و لا يجب أداء الأكثر؛ للأصل؛ و لأنّ اليد أمارة الملكيّة، فيقتصر في الخروج عنها على المعلوم.

فإن قلت: أصالة البراءة عن وجوب دفع الزائد إنّما يتمّ إذا لم يكن أخذ المال من الأوّل قهراً و ظلماً و إلا فلا يسقط أثر الظلم و استحقاق العقاب بمجرّد الجهل بالمقدار، فإذا احتمل الآخذ أنّ حقّ الغير و ماله هو الأكثر، يحكم العقل بوجوب دفعه؛ تحصيلاً للبراءة اليقينيّة للذمّة المشغولة به، و كذا إذا علم بالمقدار في حين ثمّ جهله و إن كان الأخذ بغير ظلم لتنجّز التكليف سابقاً، فلابدّ من الرجوع إلى الاشتغال و الاحتياط بدفع الأكثر.

قلت: أمّا الفرض الأخير، فالتحقيق أنّ الذي يجب فعلاً على المكلّف ليس الّا الأقلّ، فإنّ وجوب الأكثر منفيّ بالأصل المعتبر شرعاً. و أمّا الفرض الأوّل، فالإنصاف أنّه لا رافع لأثر الظلم السابق؛ فأنّ أصالة البراءة إنّما تنفي وجوب الأكثر فعلاً، و لا تقدر على نفي الأثر المذكور، و التوبة إنّما تسقط العقاب الناشئ عن مخالفة أمر الله سبحانه،

---

١. كما في صحيحة أبي بصير عن الباقر عليه السلام المصدر، ج١٨، ص١٨٨.
٢. المصدر، ص١٩١.

و لا دليل لنا على إسقاطها تبعة الظلم و حقّ الغير، فاحتمال بقاء حقّ الغير يقتضي أن يحكم العقل بدفع الأكثر، و سيأتي في عنوان «التوبة» بعض ما يناسب المقام إلّا أن يقال: إنّ الشارع يحكم لأجل تشريع الاستصحاب بأنّ المأخوذ هو الأقلّ دون الأكثر. و معه لا شيء على المكلّف مطلقاً، فتأمّل.

أمّا الثالث، فيجري فيه استصحاب عدم ملكيّة الزائد، فلا يجوز له منع المالك عن الأكثر إذا ادّعاه. و أمّا إذا شكّ هو أيضاً فالأصل المذكور يجري في حقّه أيضاً، و حينئذ تصل النوبة إلى القرعة إذا لم يصالحا و لم يدّعه الثالث، بل علم عدم ملكيّة الثالث له، فإن خرج الأكثر باسم المالك، فهو و إلّا فيجري فيه ما ذكرناه آنفاً.

هذا كله إذا كان المالك معلوماً بعينه، و أمّا إذا كان مردّداً في عدد محصور، ففي وجوب التخلّص من الجميع ولو بإرضائهم بأيّ وجه كان، أو وجوب التصدّق، أو استخراج المالك بالقرعة، أو دفعه إلى واحد منهم، أو توزيع ذلك المقدار عليهم بالسّوية وجوه. و لا يفرق في الحكم كون المال معلوم المقدار أو مجهول المقدار بعدما تبيّن حاله فيما سبق.

أقول: أمّا الوجه الأخير الّذي قوّاه صاحب العروة، فدليله قاعدة «العدل و الإنصاف» المعمولة عند العقلاء، لكنّ حجّيّتها بنحو تتقدّم على قاعدة «الاشتغال» و «القرعة» غير واضحة،[1] و يلحق به الاحتمال الثاني؛ فإنّ مورده جهل المالك من رأس، فلا مسرح له في المقام. و أمّا الوجه الرابع، فهو مبنيّ على ترجيح الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة المستلزمة للموافقة القطعيّة في الجملة، و الأمر يدور بين الوجه الأوّل و الثالث.

و لا ينبغي الإشكال في الرجوع إلى القرعة إذا لم يتمكّن الدافع من إرضاء الكلّ بأداء المال للجميع؛ إذ أيّ قضيّة أعدل من القرعة حينئذ، و كذا إذا رضوا بها (أي بالقرعة)، و أمّا إذا لم يرضوا بها و كان الدافع متموّلاً و متمكّناً من أداء المال للجميع،

---

١. ذكرنا بعد ذلك قاعدة العدل في بعض كتبنا الفقهيّة (آخر كتاب الأرض في الفقه)، و دلّلنا عليها بآيات من القرآن الكريم، فأصبحت من القواعد التي تستنبط منها الأحكام الكلّيّة الشرعيّة.

فالأرجح التفصيل. فإنّ الأخذ الأوّل إن كان إحساناً كما في الأمانة و الوديعة، فالحقّ هو الرجوع إلى القرعة؛ إذ لا سبيل على المحسن، فلا معنى لإلزامه بالضرر.

و إن كان ظلماً و عدواناً، فلا مانع من إيجاب إرضاء الجميع عليه تحصيلاً لرفع ضمانه، و دليل نفي الضرر لا يشمله مع احتمال تضرّر المالك بالقرعة، و لا أقلّ من الشكّ في الشمول، فلا ملزم لرفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي ما لم يكن حرجاً.

و إن لم يكن الأخذ إحساناً و لا عدواناً كما إذا قبضه سهواً و غفلة، فلا يبعد الرجوع إلى القرعة، إذ لا مانع لشمول دليل نفي الضرر له، و لا سيما إذا كان الحقّ في الذّمة، فتأمّل.

ثمّ إذا تبيّن المالك بعد التصدّق أو العمل بالقرعة و علم أنّه لم يصل إليه حقّه، فهل يجب على الدافع أداء حقّه إليه ثانياً، أو أنّهما أسقطا حقّه بإذن مالك الملك؟ فيه وجهان، من كون مقتضى القاعدة هو الضمان، و من ظهور ما دلّ على التصدّق و التقارع على عدم الضمان في تلك الحالة، و القول بتوقّف الضمان على ظهور المالك خلاف ظاهره، و لا شكّ أنّ الأوّل أحوط. و الله العالم.

### ١٥. الاستئذان على الأطفال و البالغين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشاءِ ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ ... * وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آياتِهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».[١]

يستفاد من الآيتين أمور:

الأمر الأوّل: وجوب الاستئذان على العبيد، سواء بلغوا الحلم أم لم يبلغوا.

الأمر الثاني: وجوب الاستئذان على الأطفال، و لا بعد في اعتبار بلوغهم و بلوغ

---

١. النّور (٢٤): ٥٨ و ٥٩.

العبيد مرتبة التمييز بقرينة قوله تعالى: «لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» فتأمّل، و بقرينة قوله تعالى: «ثَلاثُ عَوْراتٍ»؛ إذ لا عورة بالنسبة إلى غير المميّز، و أقوى منهما عدم صحة تكليف غير المميّز، و أمّا ما دلّ على اشتراط التكليف بالبلوغ، فهو قابل للتخصيص، فلا يعتبر في هذا الحكم البلوغ المصطلح.[1]

الأمر الثالث: تقيد استئذانهما في كلّ يوم بثلاثة أوقات، و جواز الدخول و الخروج في غيرها بلا استئذان.

الأمر الرابع: وجوب الاستئذان على البالغين الداخلين على أبويهم و أقاربهم و غيرهم كلّما دخلوا ولو في غير الأوقات الثلاثة المذكورة إذا احتملوا ما يقبح النظر إليه، ثمّ إنّ هنا مباحث:

١. لم يتعرّض القرآن الكريم و لا الروايات لبيان كمّيّة الوقت الواجب فيه الاستئذان. نعم، في رواية المدائني: «فإنّها ساعة عشرة و خلوة» و في رواية الحلبي: «في هذه الثلاث الساعات»، لكنّهما ضعيفتان سنداً[2] مع أنّ مقدار الساعة أيضاً مجهول.

نعم، الأوّل ينتهي وقته بصلاة الفجر الواجبة لا بدخول وقتها، فإنّه خلاف الظاهر، لكن ابتداءه غير معلوم، و يحتمل أنّه من حين النوم في الليل إلّا أن يشكل بأنّ المستأذن له حينئذ يصير مرّتان لا ثلاث مرّات؛ بنا على امتداد الثالث من بعد صلاة العشاء إلى وقت النوم. و الأخيران يبدءان بوضع الثياب على ما هو المتعارف، و بعد صلاة العشاء، ولكنّ انتهاء هما غير معلوم، و هل المراد مضيّ وقت فضيلة العشاء أو إتمام صلاة غالب الناس، أو صلاة صاحب البيت المراد دخولها؟ فيه وجوه.

و يحتمل قويّاً تفويض التحديد إلى المخاطبين، فيقدّرون الوقت للأطفال و العبيد حسب حاجتهم.

٢. يمكن أن يقال بعدم الوجوب فيما إذا لم يمكن في الأوقات الثلاثة ما يسوء

---

١. و يحتمل أن يكون الأمر بالاستئذان الأوّل في الآية بالنسبة إلى غير البالغين إرشاداً إلى لزوم تفهيم الإذن على الأولياء للصغار دون وجوبه عليهم. نعم، يشكل ذلك بالنسبة إلى البالغين المملوكين؛ فإن الاستئذان عليهم واجب، فليزم التفكيك و هو بناء على استفادة الوجوب من العقل و إن لم يكن بممنوع بتاتاً لكنّه لا يخلو عن الإشكال.

٢. البرهان، ج٣، ص١٥٠ و ١٥١.

صاحب البيت إطّلاع الطفل و المملوك عليه؛ لقوله تعالى: «ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ»، فإنّ الحكم المذكور ليس تعبّدياً صرفاً لا يعلم وجهه، و لعلّه لأجل ذلك جرت السيرة على عدم استئذان الأطفال و عدم توظيف الوالدين أولادهم على الاستئذان المذكور، فتأمّل.

و يمكن أن يلحق بهما البالغون أيضاً في عدم وجوب الاستئذان في الفرض المذكور.

٣. هل يمكن تقييد قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلاعَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ...» بما إذا كان الزوجان تحت اللحاف وقت النوم و الملاعبة و الجماع أم لا؟ لا كلام فيه بالنسبة إلى البالغين من المملوكين، و أمّا بالنّسبة إلى الأطفال فحيث إنّ إلزامهم خلاف القاعدة يقتصر فيه على مورد النصّ، فتأمّل.

نعم، يمكن أن يستفاد من الآية و حكمة تشريع الحكم عدم جواز ملاعبة الزوجين، كالتقبيل، و غيرهم بمحضر أطفالهم المميّزين، فلاحظ و تأمّل.

٤. الظاهر عدم الفرق في وجوب الاستئذان على الأطفال بين الوالدين و سائر الناس من جهة قوله تعالى: «ثَلاثُ عَوْراتٍ».

٥. قال الصادق عليه السلام في صحيح الخرّاز: «يستاذن الرجل إذا دخل على أبيه، و لا يستأذن الأب على الابن، و يستأذن الرجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين».[١]

أقول: إذا علم الأب أنّ دخوله على ابنه يسوؤه، فيجب عليه الاستئذان و إنّما يجوز له ترك الاستئذان عملاً بإطلاق الرّواية إذا شكّ فيه، كما يجوز للابن الدخول على أبيه و غيره إذا علم عدم ما يسوؤه بالاطّلاع، و إنّما لا يجوز له و لغيره الدخول بلا استئذان إذا شكّوا فيه، و لا بعد في حمل الرواية على ذلك، فافهم، و كذا الكلام في الأخت و البنت غير المتزوّجتين في غير مجرى السيرة.

### ١٦. الاستئذان من النبيّ صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذا كانُوا مَعَهُ عَلىٰ أَمْرٍ

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٥٧ و ١٥٨.

جامِعٍ لَمْ يَذهَبُوا حَتّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا ٱسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ».[١]

تدلّ الآية على وجوب الاستئذان من النبيّ ﷺ في التفرّق عن الأمر الجامع، و لا يجب عليه ﷺ الإذن، و له العمل بما يراه صلاحاً، و لا يختصّ الحكم بخصوص الجهاد؛ فإنّ المورد لا يقيّد إطلاق اللفظ، كما لا يخفى.

و لا بعد في التعدّي عن النبيّ ﷺ إلى الإمام، بل إلى كلّ حاكم يحكم المجتمع الإسلامي حسب الموازين الشرعيّة إذا احتمل أنّ التفرّق و الذهاب يوجب الخلل و الفتور في الأمر الجامع. اللّهمّ الّا أنّ يعلم أن الأمر الجامع المذكور غير لازم، فلا يجب الاستئذان حينئذ من غير النبيّ ﷺ. لعدم إطلاق في البين.

### □ إيذاء فاعل الفاحشة

قال الله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللّٰهَ كانَ تَوّاباً رَحِيماً».[٢]

أقول: الضمير في قوله تعالى: «يَأْتِيانِها» راجع إلى الفاحشة المذكورة قبل هذه الآية، و الظاهر لأجل تثنية الموصول المذكّر إرادة اللواط من الفاحشة دون الزنا، خلافاً لجمهور المفسّرين[٣] و لا مجال هنا لتشريح البحث و نقل الأقوال و نقدها، فالمستفاد من الآية الكريمة وجوب إيذاء اللائط و الملوط ـ أي المفعول ـ و المراد به الجلدفي غير المحصن، و القتل في المحصن، و القتل في المحصن على ما مرّ في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب و إن منع عن صدق الإيذاء على القتل، لقلنا باختصاص الآية بغير المحصن جمعاً بين الأدلّة. ولكنّ الآية ينفي قتل المفعول في كلّ حال؛ لأنّ القتل غير الإيذاء و دعوى كون القتل من أحد مصاديق الإيذاء كما قاله لي بعض العلماء المعاصرين، واضح الضعف.

---

١. النور (٢٤): ٦٢.

٢. النساء (٤): ١٦.

٣. و من أراد التفصيل، فعليه بمراجعة مجمع‌البيان و البيان لسيدنا الأستاذ الخوئي ص٣٢٩، الطبعة الثانية وغيرهما.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا الإيذاء يبائن الجلد و الرجم، فهو واجب مستقلّ، حتّى إذا لم يمكن الرجم و الجلد، كما في أعصارنا و أمكن الإيذاء فقد وجب، فتأمّل و يحتمل نسخه بالسنّة القطعيّة الدالّة على الجلد و القتل، فلاحظ.

ثمّ إنّ الظاهر من الإعراض عن فاعلي الفاحشة في فرض التوبة و الصلاح، هو ترك الإيذاء إذا علم توبتهما بعد فاحشتهما و إصلاحهما حالهما كما في المحارب و غيره.

### ١٧. أكل الذبيحة

قال الله تعالى «... عَلىٰ مارَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعامِ فَكُلُوا مِنْها وَأَطْعِمُوا ٱلبائِسَ الفَقِيرَ»[١] مدلول الآية ـ بحسب فهم العرف و عدم جواز تصرّف أحد في مال غيره ـ أنّ كلّ حاجّ فليأكل من ذبيحته إذا أمكن، و ليطعم منها.

و في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إذا ذبحت أو نحرت فكل و أطعم، كما قال الله تعالى: «فَكُلُوا مِنْها» ...».[٢]

لكنّ المنقول عن ظاهر الأصحاب هو الاستحباب، و إنّما حكي الوجوب عن السرائر و الدروس و الشرايع،[٣] و هو الأظهر للأمر المذكور، و الواجب مسمّى الأكل و لو بلقمة؛ للإطلاق.

و على هذا، يشكل بل يمنع اشتراك جمع من الحجّاج في الأكل، و طبخ لحوم ذبائحهم المختلطة في قدر واحد؛ لعدم العلم حينئذ بامتثال الواجب، بل الأصل عدم أكل كلّ حاجّ من ذبيحته، و يمكن أن يدّعى استقرار السيرة على الاشتراك المذكور في كلّ دورة و عصر في الجملة، فيقوى بها قول المشهور، لكنّ إحراز هذه السيرة متّصلة بزمان الأئمّة أو النبيّ صلى الله عليه وآله مشكل، و الله العالم.

---

١. الحج (٢٢): ٢٨.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١٤٢.
٣. دليل الناسك، ص ٢٠٠.

**تنبيه**

قد تعلّق الأمر بالأكل في عدّة من الآيات الكريمة، لكنّه للإرشاد أو الإباحة، و ليس للوجوب، فلاحظ.

نعم، ظاهر قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اَسْمُ اَللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآياتِهِ مُـؤْمِنِـينَ»،[١] هو وجوب أكل اللحم إذا ذبح بوجه شرعيّ خصوصاً وقد أكّده بقوله تعالى بعده: «وَما لَكُمْ أَلّا تَأْكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اَسْمُ اَللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَـرَّمَ عَلَيْكُمْ ...».[٢]

ولكنّ لابدّ من التصرّف في ظاهره و توجيهه من العمل إلى التشريع. بـل ظـاهر الإيات أو منصرفها هو هذا.

**□ أمر الأهل بالصلاة**

قال الله تعالى: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاَصْطَبِرْ عَلَيْها».[٣]

أقول: هذا إمّا من أفراد الأمر بالمعروف، و إمّا حكم مستقلّ، لكنّه مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

**١٨. الأمر بالمعروف**

قال الله تعالى: «خُذِ اَلعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْـرِضْ عَـنِ الجـاهِلِـينَ».[٤] فـي اسـتفادة الوجوب من الآية إشكال، و على فرضها فالتعدّي عن المخاطب و هو النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله إلى الأمّة غير واضح.

و قال تعالى حكاية عن قول لقمان لابنه: «يا بُنَيَّ أَقِمِ اَلصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَـعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنْكَرِ».[٥]

---

١. الأنعام (٦): ١١٨.
٢. الأنعام (٦): ١١٩.
٣. طه (٢٠): ١٣٢.
٤. الأعراف (٧): ١٩٩.
٥. لقمان (٣١): ١٧.

و في دلالته على الوجوب علينا ـ معاشر المسلمين ـ نوع تردّد. و قال تعالى: «اَلَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقامُوا اَلصَّلاةَ وَآتَوُا اَلزَّكاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّهِ عاقِبَةُ اَلأُمُورِ».[١]

أقول: استفادة الوجوب منها غير ظاهرة إلّا من جهة السياق و هي ضعيفة. و مثل هذه الآية في عدم الدلالة على الوجوب آية التوبة،[٢] بل قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ»[٣] و غيره.

نعم، يدّل عليه قوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ اَلمُنْكَرِ وَأُولئِكَ هُمُ اَلمُفْلِحُونَ».[٤]

في روايات أنّ وقاية أهل من النّار المأمور بها في القرآن: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً ...».[٥]

هو الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لا يبعد صدور بعضها عن الإمام عليه السلام المستفاد منه وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى الأهل فقط، كما لا يخفى.

و الروايات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كثيرة جدّاً بحيث يعلم صدور بعضها عن المعصوم عليه السلام و إن كان أسناد معظمها غير خالية عن الضعف و الخلل.[٦]

إذا عرفت هذا، ففي المقام مطالب نذكر المهمّ منها في هذا المختصر كما تلي:

الأوّل: لا يحكم العقل بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، خلافاً لجمع، و لو لا النقل[٧] لما قلنا بالوجوب أصلاً، و أمّا الاستدلال بقاعدة «اللّطف»،

---

١. الحجّ (٢٢): ٤١.
٢. التوبة (٩): ٧١.
٣. آل‌عمران (٣): ١١٠.
٤. آل‌عمران (٣): ١٠٤.
٥. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤١٧.
٦. راجع: المصدر، ص ٣٩٣ ـ ٤١٤.
٧. و العمدة قوله تعالى «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ ...» كما عرفت.

فيضعف ببطلان القاعدة المذكورة على ما حقّقناه في علم الكلام،[١] كما أنّ الاستدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المذكورين أيضاً ضعيف؛ لأنّ الضرر الذي يحتمل في صورة الترك غير واجب الدفع، كضيق المعاش، و تسلّط الأشرار على الأخيار مثلاً، و الواجب دفعه كالعقاب الأخروي، و الهلاكة الدنيويّة و غيرها لا يحتمل أصلاً، أو احتمالاً معتدّاً به بعد قبح العقاب بلا بيان، و بعد التجربة، فافهم.

المطلب الثاني: ظاهر الآية المباركة أو صريحها أنّ وجوبهما كفائيّ، فما عن جمع من عينيّة الوجوب لا دليل عليه حتى رواية واحدة معتبرة سنداً، و من الواضح أنّ القول بالعينيّة يجامع السقوط مع حصول المطلوب بترك العاصي الإصرار على المعصية، ضرورة امتناع التكليف به حينئذ بانتفاء متعلّقه، و إنّما يظهر فائدة القولين في وجوب قيام الكلّ به قبل حصول الغرض، و عدم كفاية قيام من به كفاية على الوجوب العينيّ، و سقوط الوجوب عمّن زاد على من به الكفاية من القائمين على القول الآخر. و حينئذ فلو أمر و نهى بعض و تخلّف بعض كان آثماً على الأوّل و إن حصل المطلوب بالبعض الآخر، كما صرّح به غير واحد، لكنّ الآية كالصريحة في خلاف هذا القول، بل يمكن القول باستمرار السيرة المتّصلة إيضاً على خلافه، فلا إثم على المتخلّف في الفرض المذكور. نعم، لو شكّ في قيام الغير به يجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ للأصل المطّرد في جميع الواجبات الكفائيّة، و هذا ظاهر.

المطلب الثالث: يمكن أن يكون التعبير في الآية الشريفة «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ...» بدل، فلتدع منكم أمّة إلى الخير و لتأمرو ا بالمعروف ... إشارة إلى وجوب الإعداد و تهيّة المقدّمات المحتاج إليها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، فتدبّر.

المطب الرابع: الظاهر من الأمر بالامعروف و النهي عن المنكر المأمور بهما في الآية الشريفة هو طلب الفعل و طلب الترك، قولاً: فيقال لمن ترك واجباً: «افعله» و لمن يرتكب محرّماً لا «تفعله»، و لا يكفي القول بأنّ ما تركته واجب، و للثاني: بأنّ ما فعلته

---

١. راجع: صراط الحق، ج ٢، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٥.

محرّم، بل لابدّ من البعث و الزجر عملاً بظاهر الآية.

و لم أجد في الأدلّة اللّفظيّة المعتبرة ما يوجب أكثر من هذا الذي هو مدلول الآية الشريفة إلّا في بعض موارد خاصّة سيمرّ بك في أثناء مباحث الكتاب، بل ظاهر بعض الروايات الواردة في وقاية الأهل عن النار المشار إليها سابقاً صريح في ذلك.

و أمّا الفتوى الفقهي، فإليك عبارة المحقّق الممزوجة بكلام صاحب الجواهر، ملخّصة:

فمراتب الإنكار ثلاث بلا خلاف أجده بين الأصحاب الأولى: الإنكار بالقلب. الثانية و الثالثة: الإنكار باللسان و اليد ... كما لا خلاف في وجوبهما أيضاً ... فقد صرّح الفاضل و ابن السعيد و الشهيدان و غيرهم بوجوب مراعاة الأيسر، فالأيسر في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بل نسبه بعض الأفاضل إلى الشهرة؛ بل و لم أجد من حكيّ الخلاف في ذلك، فيجب دفع المنكر بالقلب أوّلاً كما إذا عرف أنّ فاعله يزجر بأظهار الكراهية، و إذا عرف أنّ ذلك لا يكفي، و عرف الاكتفاء بضرب من الإعراض و الهجر وجب و اقتصر عليه مراعياً للأيسر فالأيسر، و لو عرف أنّ ذلك لا يرفعه انتقل إلى الإنكار باللسان مرتّباً الأيسر من القول فالأيسر، و إن لم يرتفع إلّا باليد، مثل الضرب، و الحبس جاز لكن ذلك كلّه مع فرض ترتّبها في الإيذاء، و إلّا فلو فرض أنّ الهجر أشدّ، إيذاءً من بعض القول وجب الثاني، و لو علم من أوّل الأمر أنّه لا يجدي إلّا المرتبة الأخيرة من المراتب استعملها من غير تدرّج بهما؛ إذ هو في مجهول الحال.

فإن قلت: إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يقتضي خلاف الترتيب المذكور، بل في بعض الأخبار إلزام ارتكاب الأثقل من الإنكار.

قلت: الترتيب المذكور مستفاد من الروايات، مضافاً إلى قاعدة حرمة إيذاء المؤمن و ضراره المقتصر في الخروج منها على مقدار يرتفع به الضرورة.

هذا، و لكن المحكيّ عن الشيخ و ابن حمزة أنّه يجب أوّلاً باللسان ثمّ باليد ثمّ بالقلب، كما أنّ المحكيّ عن الأوّل توقّف وجوب الضرب و التأديب على إذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامّة.

لكن استظهر صاحب الجواهر من المحقّق و غيره الإجماع على عدم توقّف الضرب الخالي عن الجرح على إذن الإمام أو القائم مقامه.[١]

أقول: صحّة هذه الفتاوي موقوفة على حصول الاطمئنان برضى المعصومﷺ عن الإجماع، و نفي الخلاف و الشهرة، و حجّيّة بعض الروايات الضعيفة سنداً إمّا بدعوى حصول العلم العادي بصدورها، و إمّا من جهة اعتضادها و انجبارها بالشهرة، و إلّا فهي بأجمعها ساقطة، بل الترتيب المذكور مخالف لظاهر الكتاب العزيز في الجملة؛ فإنّه يدلّ على وجوب الأمر باللسان ابتداء، كما لايخفى.

و أمّا الإنكار القلبي، فإن أريد به عدم الرضاء بالحرام و مبغوض الله سبحانه و تعالى، فهو واجب؛ إذ لا شكّ في حرمته، كما سبق دليلها في حرف «ر» في الجزء الأوّل:

و إن أريد الكراهة القلبيّة زائدة على الرضاء، فهي و إن كانت من لوازم الإيمان لكن لا دليل على وجوبها، على أنّ القسمين أجنبيّان عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و إن أريد به إظهار الكراهة على الوجه و العين، كما هو الظاهر، فلا دليل قويّ عليه بعد ما عرفت من تفسير الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بمعناهما اللغوي.

و أمّا ما ذكره صاحب الجواهرﷺ من أنّ المراد بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف و التجنّب عن المنكر، لا مجرّد القول و إن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر و النهي، بل و بعض النصوص ... لكن ما سمعته من النصوص و الفتاوي الدالّة على أنّهما يكونان بالقلب و اللسان و اليد صريح في إرادة حمل الناس عليهما... أنّ المراد من إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الكتاب و السنّة حمل تارك المعروف و فاعل المنكر على الفعل و الترك بالقلب على الوجه الذي ذكرناه، و باللسان و اليد كذلك، بل قد سمعت دعوى الإجماع من الأردبيلي على الأخير، فضلاً عن الأوّلين. فيظهر ضعفه ممّا تقدّم إلّا أن يفرض الإجماع كبعض

---

١. راجع: جواهرالكلام، ج٣، ص٦١٩ و ٦٢٠.

الروايات الضعيفة سنداً حجّة شرعية؛[1] إذ على تقدير عدم حجّيّتها لا مجوّز للعدول عن ظاهر اللفظ كما اعترف به هو نفسه، و من جميع ذلك يظهر أنّ الجرح و القتل أولى بالمنع في مقام ألامر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، و هو المنسوب إلى المشهور أيضاً؛ خلافاً لجمع من أعيان الطائفة. نعم، للحاكم الشرعي صاحب السلطة ما رآه مصلحة للدين و المسلمين.

و ربّما يأتي بعض الكلام المناسب للمقام في عنوان «الدّفاع» في حرف «د» و في عنوان «الإقامة» في حرف «ق» و الله الموفّق للسداد.

المطلب الخامس: لاينبغي التردّد في اختصاص المنكر بالمحرّم دون المكروه؛ إذ ما أجاز الله تعالى فعله لا يكون منكراً؛ فإنّ الله ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في شمول المعروف للواجب و المستحبّ معاً فإنّ المستحبّ معروف و محبوب و إن جاز تركه شرعاً، لكن وجوب الأمر بالمعروف مخصوص بالواجب فقط، و لايشمل المستحبّ و إن حسن الأمر به، فإنّ ما جاز تركه بإذن من الشارع كيف يجب على الغير الأمر بإتيانه، و هل هو إلّا من زيادة الفرع على الأصل؟ و لأجله يقيّد إطلاق الآية الشريفة.

نعم، الأمر بإتيان المستحبّ و ترك المكروه مستحبّ لأنّه إحسان في حقّ المأمور و المنهي، و الله يحبّ المحسنين.

و قد حكي الاستحباب عن تصريح الحلّي و الديلمي و الفاضل و الشهيدين و غيرهم، بل عن المفاتيح الإجماع عليه. و يقول صاحب الجواهر: «بل لولا الإجماع أمكن القول بوجوب الأمر بالمعروف الشامل لهما و إن لم يجب الندب على المأمور ... لكنّ الأمر سهل بعد معلوميّة الحال».

أقول: المستحبّات التي لها دخل في نظام المجتمع الإسلامي المشرق، كجملة من المكارم الأخلاقيّة لا دليل قويّ على إخراجها عن المعروف الواجب الأمر به، فإن

---

١. نعم، صحيح ابن سنان الآتي في المطلب التاسع يدلّ على جواز حبس فاعل محارم الله تعالى. لكنّه لا لكلّ أحد، بل للبعض.

لم نجزم بوجوبه لأجل الإجماع، و لما ذكرنا أوّلاً لا أقلّ من القول به احتياطاً، فتأمّل.

و أمّا المستحبّات العامّة، كالصدقة، و النافلة، و صلاة الليل، و الاشتغال بالأوراد و الأذكار و نحو ذلك، فالسيرة المتّصلة جارية على عدم أمر بها بنحو الوجوب، و هو الموافق لارتكاز المتشرّعة المأخوذ من مذاق الشرع، فلاحظ.

المطلب السادس: هل يشترط في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين علم التارك بوجوب المتروك، و علم الفاعل بحرمة الفعل أم لا؟

ظاهر كلام المحقّق﵀ في الشرائع حيث قال:

(فالمعروف هو كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه،[1] و المنكر كلّ فعل قبيح إذا عرف فاعله قبحه، أو دلّ عليه).

عدم تحقّق المعروف و المنكر في صورة جهل المكلّف، فعلمه ليس شرطاً للحكم، بل محقّق للموضوع.

و توضيح المقام أنّ فاعل المنكر[2] تارةً: يعلم الحكم و الموضوع معاً، و أخرى: يجعلهما معاً، و ثالثةً: يعلم الحكم دون الموضوع، و رابعةً: يعلم الموضوع دون الحكم.

فالأوّل: كمن يترك صلاة الظهر مع علمه بوجوبها و بزوال الشمس، و كمن يعلم بحرمة الخمر و خمريّة المائع المعيّن و هو يشربه.

و الثاني: كمن لا يعلم أنّ ردّ السلام واجب و لم يلتفت أيضاً إلى سلام المسلّم، و لا يردّ السلام، و كمن لا يعلم بحرمة الخلوة مع الأجنبيّة، و مع ذلك يتخيّل أنّ المرأة المخلّى بها اختها فيخلو بها.

و الثالث: كمن يعلم بحرمة الاستقبال في حال التخلّي، و بوجوب ستر العورة، لكن يتخيّل أنّ القبلة غير ما يستقبله، و أنّه لا ناظر محترم، فيستقبل القبلة و يكشف عورته.

و الرابع: كمن يجهل حرمة حلق اللحية مع علمه بالموضوع و هو يحلق، و كمن يعلم بتنجّس المسجد و يجهل وجوب تطهيره فلا يطهّره.

---

١. الترديد إمّا من جهة العلم الاجتهادي و التقليدي، و إمّا من جهة العلم الابتدائي الذي هو حاصل قبل الفعل و العلم الحاصل في الأثناء. و هذا التعريف منقول عن العلّامة أيضاً.

٢. نعني بالمنكر ما يشمل فعل الحرام و ترك الواجب معاً.

أقول: القبح و الحسن العقليّان و إن يتوقّفان على العلم، فينتفيان في صورة جهل الفاعل، كما قرّر في محلّه إلّا أنّ المعروف و المنكر غير موقوفين عليه؛ لما مرّ في المقدّمة من شمول التكاليف للعالمين و الجاهلين و لو كانوا قاصرين، لأنّ عدم استحقاقهم للعقاب لا يوجب قلب المنكر غير منكر و المعروف غير معروف، و عليه يصحّ القول بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في جميع الصور المذكورة حتى الصورة الثالثة، كما صرّح به العلّامة الحلّي﵀ في محكيّ أجوبة المسائل المهنّائيّة[1] حيث سأله السيّد المهنا عمّن رأى في ثوب المصلّي نجاسة، فأجاب بأنّه يجب الإعلام؛ لوجوب النهي عن المنكر و إن كان حكمه في مورد السؤال مخالفاً لصراحة صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما﵇، قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً و هو يصلّي؟ قال: «لا يؤذنه حتى ينصرف».[2]

نعم، لا يصحّ التعدّي عن مورد الرواية إلى غيره، بناء على أنّ الطهارة شرط علمي في صحّة الصلاة لا واقعي، و يمكن أن نحكم بعدم الوجوب في القسم الثالث المذكور مطلقاً، لأجل روايتين أخريين:

أحداهما: صحيحة عبدالله بن سنان و أبي بصير عن الصادق﵇: «اغتسل أبي من الجنابة» فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء؟ فقال له: «ما كان عليك لو سكّت؟» ثمّ مسح تلك اللمعة بيده.[3] و هي كالصريحة في عدم الوجوب، و لا خصوصيّة للمورد عرفاً، كما لا يخفى.

ثانيتهما: موثّقة ابن بكير قال: سألت أباعبدالله﵇ عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه و هو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يُعلِمُه»، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال «يعيد»،[4] و يشكل بأنّ عدم صحّة الصلاة إن كان لأجل النجاسة، فقد مرّ أنّها مانعة بوجودها العلمي دون الواقعي، فعدم الإعلام لعدم إتيان منكر، و أمّا قوله﵇: «يعيد»، فهو محمول على وقوع

---

١. المكاسب، ص ١٠.
٢. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٦٩.
٣. المصدر، ج ١، ص ٥٢٤.
٤. المصدر، ج ٢، ص ١٠٦٩.

الإعلام قبل الصلاة لا بعدها؛ جمعاً بين الأدلّة، كما ذكرناه في محلّه، أو على الاستحباب.

و إن كان من جهة ما ينافي الصلاة بوجودها الواقعي، فيكون ترك الإعلام من قبيل التسبيب المحرّم؛ إلّا أن يقال بعدم التفات المعير إلى صلاة المستعير، و كيفما كان، ففي الصحيحة الأولى كفاية، خصوصاً بملاحظة أنّ الشارع لم يوجب الفحص و الاحتياط في الموضوعات الخارجيّة، فإذا جاز له الفعل و الترك ظاهراً يبعد وجوب بعثه أو زجره على الغير، فتأمّل.

نعم، ربّما يفهم من مذاق الشرع وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في هذه الصورة، و ذلك في بعض الموضوعات المهمّة، كالنفوس و الأعراض، فإذا اعتقد أحد أنّ زيداً يجوز أو يجب قتله، فتصدّى له و يعلم غيره أنّه مؤمن، يجب عليه تنبيه المتصدّي، بل قيل بوجوب مدافعته لو شرع المعتقد المذكور في القتل، و كذا إذا حسب أحد امرأة أجنبيّة أنّها زوجته فأراد مجامعتها، و هذا الوجوب يستفاد من مذاق الشرع بارتكاز المتشرّعة.

و كذا يجب الأمر في الموضوعات المستنبطة، كما إذا جهل أحد الغسل أو الوضوء أو الصلاة و الصيام، فإنّها كالأحكام شرعاً. هذا كلّه في القسم الثالث، و أمّا القسم الأوّل: فهو المتيقّن من مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و أمّا الثاني و الرابع: فظاهر جماعة من الأعيان، كالفقيه اليزدي‌ﷺ و محشّي كتابه:[1] منهم: العلّامتان الأستاذان السيد الحكيمﷺ و السيّد الخوئي(دام ظلّه)، عدم شمول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لهما، و إنّما يجبان بوجوب الإرشاد المدلول عليه بقوله تعالى: «وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» و غيره ممّا يدلّ على وجوب تبليغ الأحكام النّاس؛ حذراً من الاندراس.

و الأظهر دخولهما في مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين؛ لعدم ما يصلح إخراجهما عنها سوى دعوى انصراف المعروف و المنكر إلى فرض علم

---

١. راجع: مبحث أحكام التخلّي من العروة الوثقى و شروحها و تعاليقها.

فاعلهما بعنوانهما، لكنّها لا يساندها شاهد و قرينة، لاسيّما في المعروف. فهما واجبان بوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و بوجوب الإرشاد.

هذا إذا كان جهله غير مانع عن فعليّة التكليف (أي تنجّزه بأن يكون مقصّراً. و أمّا من كان معذوراً في جهله، كالمجتهد أو المقلّد المخطئ، فالظاهر عدم وجوب أمره و نهيه؛ لانصراف الآية الكريمة و غيرها عن مثل هذا المورد جزماً، و كذا من لم يكن مكلّفاً، كالنائم، و الغافل، و غير البالغ؛ إذ لا يتصوّر المنكر و المعروف اللازمان في حقّهم، و السيرة أيضاً تدلّ عليه.

و أمّا ما ذكره بعض الفضلاء[1] من أنّ غير المكلّف كالصبيّ قد يؤمر و ينهى وجوباً، كما إذا علم إضراره لغيره، فهو بلا دليل؛ لأنّ دفع الضرر عن الغير ليس بواجب إلّا في مثل القتل مثلاً، و وجوبه على الوليّ ـ ان ثبت ـ لا يرتبط بالمقام.

المطلب السابع: وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين مشروطان بأمور:

١. علم الآمر و الناهي بالمعروف و المنكر للأمن من الغلط في التعريف و الإنكار عن التبديل، و قد نفى الخلاف فيه.

٢. جواز تأثير الإنكار، فلو علم أو غلب على ظنّه أنّه لا يؤثّر، لا يجب إجماعاً في الأوّل، كما عن العلّامة، و بقول الأكثر في الثاني.

٣. كون المتخلّف مصرّاً على الاستمرار، فلو علم منه الامتناع، سقط الإنكار بلاخلاف و لا إشكال، كما في الجواهر، بل ظاهر الشرائع و غيره السقوط بالأمارة الظّنّية على الامتناع.

٤. عدم المفسدة في الإنكار، فلو علم أو ظنّ توجّه الضرر إليه أو إلى ماله أو عرضه أو إلى أحد من المسلمين في الحال أو المآل، سقط الوجوب بلا خلاف يجده صاحب الجواهر؛ لنفي الضرر و الحرج، لكنّ في إلحاق ظنّ الضرر بالعلم به منع، و يمكن أن نزيد على هذه الشروط شرطاً آخر.

---

١. راجع: قلائد الدرر، ج٢، ص٢٠٤.

٥. عمل الآمر و الناهي بما يقول؛ لقوله تعالى: «لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ» و قوله تعالى: «كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ» و قد بحثنا عن مدلول الآية في حرف «ق» في الجزء الأوّل، فراجع.

أقول: أمّا الشرط الأوّل: فالإيراد على دليله واضح؛ فإنّ الأمن المذكور إنّما يوجب تحصيل العلم بالمعروف و المنكر مقدمّةً، و لا يوجب اشتراط وجوبهما بحصول العلم، فالصحيح أن يستدلّ على اعتباره بأنّ الجاهل لا يحرز ترك المعروف و إتيان المنكر من غيره، بل مقتضى أصالة الصحّة البناء على جواز الفعل و الترك الصادرين من المسلم مالم يعلم فساده، و هذا معنى اشتراط الوجوب بالعلم، لكنّ اعتبار هذا الشرط لا يوجب انتفاء المشروط في الواقع، بل بحسب الظاهر، فقط كما لا يخفى.

و أمّا الشرط الثاني: فاعتباره مبنيّ على أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين لأجل إتيان المعروف و ترك المنكر لا أنّهما تعبّديان، و يؤكّده الإجماع المنقول المذكور، لكن هذا إذا علم عدم التأثير، و أمّا في صورة الاحتمال ـ و إن كان مرجوحاً ـ فمقتضى الإطلاق وجوبهما، فلا عبرة بالأمارة الظّنّية على نفي التأثير، و لعلّ مقصودهم منها الوثوق و الاطمئنان الذي هو علم عرفاً.

و أمّا الشرط الثالث: فاعتباره لأجل أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين لم يشّرعا لأجل تعيير العاصي حتى يجبا بمجرّد المعصية، بل لأجل حمل المكلّف على الطاعة و العدول عن المخالفة، و هذا إنّما يتحقّق بإحراز الإصرار، فإذا علم أو ظنّ أو احتمل ـ احتمالاً عقلائياً ـ عدم إصرار العاصي على المعصية، لم يبعد عدم الوجوب، و منه يظهر أنّ من يقصد المعصية ـ و لو مرّة واحدة ـ يجب أمره أو نهيه صوناً عن المخالفة. و كذا يجبان في حقّ من عصى مرّة واحدة، و يعلم عدم عوده، لكنّه مع التفاته إلى التوبة و لا يتوب، فإنّ التّوبة واجبة، فيجب أمره بها.

و أمّا الشرط الخامس: ففيه أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من دون الائتمار و الانتهاء في محلّ الابتلاء و إن كانا محرّمين على وجه أظهر كما مرّ، إلّا أنّه ليس بمعنى اشتراط وجوبهما بهما، بل هما واجبان مطلقاً و يجب الائتمار و الانتهاء في

مقام العمل أيضاً، حتى لا يعاقب على القول الخالي عن الفعل، و على ترك الواجبات و فعل المحرّمات.

و أمّا من يأمر بما لايأتمر به أو ينهى عمّا لا ينتهي عنه، فقد امتثل وجوب الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، لكنّه يستحقّ العقاب؛ لأجل أنّه يقول ما لا يفعل، و إن لم يأمر فلا يستحقّه، ولكنّه قد ترك الواجب الآخر، أي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و الامتناع بالاختيار إنّما ينافي الاختيار تكليفاً لا عقاباً، كما بيّن في أصول الفقه على القول الأصحّ.

المطلب الثامن: المستفاد من الآية الكريمة ـ ولو بمناسبة الحكم و الموضوع أو بالظهور اللفظيّ أو بغيره ـ إفهام تارك المعروف و فاعل المنكر بالطلب و الزجر، و ترغيبه في متابعة الشريعة بصيغة الأمر و النهي، و الإفهام المذكور قد يكون مشافهة للمتخلّف، و قد يكون بالبيان على المنابر التي يحضرها المتخلّف و الممتثل على ما هو المتعارف اليوم في مجامع الشيعة الإماميّة (كثّرهم الله و حفظهم و وفّقهم لما يحبّ و يرضى) و يكفي كلّ منهما للإطلاق، بل لا يبعد كفاية نشر الكتب المتضمّنة للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ بناءً على إلغاء خصوصيّة القول عرفاً، و أنّ المقصود هو إفهام العاصي بالأمر و النهي.

ثمّ إنّه قد لا يتوقّف الإفهام المذكور على المشي و الذهاب إلى مكان بعيد، أو قريب أو صرف مال، و تحمّل مشقّة و تعب، و قد يتوقّف عليها، مقتضى الإطلاق وجوب القسمين؛ لأنّ الواجب لا يسقط لأجل مقدّماته، بل يوجبها بالوجوب الغيري عقلاً و شرعاً أو عقلاً لا شرعاً، بل يمكن أن نعمّم الحكم حتى في صورة لزوم الحرج و الضرر في الجملة، لقوله تعالى حكاية عن لقمان: «يا بُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَٱصْبِرْ عَلىٰ ما أَصابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ».[1]

بناء على ما أرسله في مجمع البيان من أميرالمؤمنين عليه السلام من تفسير المصيبة بالمشقّة و الأذى من أجل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لكنّ المرسلة غير حجّة، و الآية

---

١. لقمان (٣١): ١٧.

مطلقة، و المراد الصبر على المصيبة و في استفادة الوجوب منه إشكال، بل منع، فوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و وجوب مقدّماتهما موقوف على عدم الضرر، و الحرج، و الذلّة؛ ففي موثّق أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله تبارك و تعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه»[1] إلّا فيما يفهم من مذاق الشرع لزوم تحمّلهما لأجلهما، فيجب التحمّل.

بقي شيء و هو أنّ عمل الأئمّة عليهم السلام و المسلمين لم يكن على الذهاب إلى بيوت المتخلّفين العصاة، و محالّ مشاغلهم، و الضرب في الأرض لأجل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر المذكورين، و يمكن أن يستند ذلك إلى وجود المشقّة أو العلم بعدم التأثير أو العلم بقيام الغير به، و نحو ذلك، فلا يكون قرينة على تقييد الآية الكريمة ببعض الأفراد، لكنّ الاستناد المذكور في جميع الموارد بعيد جدّاً، و المسألة مع أهمّيّتها لم أجد توضيحها و تفصيلها في ما يحضرني من الكتب الفقهيّة عاجلاً، و هذا ربّما يشهد بعدم الوجوب. فتأمّل فإنّه يحصل لك الوثوق بعدم وجود مثل هذه الأعمال.

ثمّ إنّه لو احتمل التأثير في تكرار الأمر و النّهي لم يجب؛ لصدق الامتثال، كما أنّه إن علم عدم التأثير ابتداء لم يجب من الأوّل أيضاً على ما مرّ.

المطلب التاسع: يؤكّد وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالنسبة إلى الأهل؛ لقوله تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً» و ظاهره وجوب الوقاية حتّى بالضرب و الإيذاء، لكنّ المستفاد من خبر أبي بصير و غيره كما اشرنا في أوائل هذا العنوان كفاية الأمر و النهي في صدق الوقاية، كما في غير الأهل.

لا يقال: الروايات تنفي الوجوب دون الجواز؛ إذ يقال: الضرب و الإيذاء و غيرهما إذا لم تجب تحرم لما مرّ من حرمة إيذاء المؤمن و ضربه و إذلاله، و لا نصّ آخر يجوّزها. و أمّا الأمر بضرب الزوجة الناشزة بعد الموعظة و الهجرة،[2] فلم يثبت أنّه لأجل ترك المعروف، بل لا يبعد كونه لأجل تحصيل الحقوق.

---

١. و قريب منها موثّقة سماعة، و توصيفهما بالموثّقتين مبنيّ على وثاقة عثمان بن عيسى الواقفي كما نزعم سابقاً، لكنّنا عدلنا عنها أخيراً. فهما غير معتبرتين. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٢٤. نعم، مضمونهما مطابق للقاعدة.

٢. النساء (٤): ٣٤.

نعم يجوز ضرب الأولاد؛ لصحيح غياث عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أدّب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك، و اضربه ممّا تضرب منه ولدك»،[1] لكنّه ليس من الأمر بالمعروف، بل من شؤون الولاية.

نعم، لا يبعد جواز الضرب و الحبس و غيرهما ممّا يمنع العصاة عن العصيان للحاكم الشرعي، و هذا ممّا يمكن أن يستفاد من صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول‌الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: قيّدها: فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّوجلّ»[2] بل التعليل في الذيل يدلّ على جواز ذلك كلّه لكلّ أحد و إن كان مقتضى الاحتياط الاستئذان من حاكم الشرع الموجود في المحلّ. و لاحظ عنوان «الحبس».

و كان سيّدنا الحكيم رحمه الله يقول في درسه: إنّ مدلول أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لإيجاد الداعي فقط، لا لتعجيز الفاعل و الترك من المعصية» لكنّه لا يتمّ مطلقاً بشهاده هذة الصحيحة.

ثمّ إنّه لا فرق في جواز الحبس و التقييد بين الأمّ و الأب و الأولاد، بل لا يبعد تعميم الحكم بالنسبة إلى مطلق المحارم، بل إلى مطلق الناس بإذن الحاكم، لكن لا في كلّ معصية، بل في بعضها ممّا يساوي الزناء في القبح،[3] و على كلّ حال استفادة الوجوب من الرواية مشكلة جدّاً.

المطلب العاشر: هل يجب أمر الكافر و نهيه أم لا؟

لا إشكال فيه بالنسبة إلى المعارف و أصول الدين و إن كان الظاهر من بعض الروايات عدم وجوب الدعوة إلى الولاية،[4] بل ظاهر صحيحة زرارة[5] عدم وجوب معرفة الإمام على من لم يقرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، و قد تعرّضنا لتأويلها في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٩٧ و ١٩٨.
٢. المصدر، ص٤١٤.
٣. إلّا أن يتمسّك للعموم بذيل الرواية المتضمّن لمحارم الله عزّوجلّ.
٤. بحارالأنوار، ج٥، ص٢٠٣ و ٢٠٤.
٥. الكافي، ج١، ص١٨٠.

صراط الحق،[١] لكنّ الظاهر وجوبه مع اجتماع شروطه، و لابدّ من توجيه الروايات بوجوه غير منافية للوجوب، فإنّ الإمامة من أظهر أفراد المعروف و أهمّها عند الشارع، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم وجوبه في ترك العبادات الموقوفة صحّتها على الإسلام، للانصراف و اللغويّة.

و إنّما الأشكال في وجوبه في الفروعات التي لا تكون عباديّة، كالغيبة، و الكذب، و ردّ مال الغير، و الوفاء بالعقود، و نحو ذلك. فإن قلنا: إنّ الكفّار غير مكلّفين بالفروع، كما عن جمع من أصحابنا و غيرهم، فلا إشكال في عدم الوجوب، فإنّهم حينئذ كالمجانين، و أمّا إن قلنا بأنّهم مكلّفون بالفروع كتكليفهم بالأصول، كما هو المشهور المنصور،[٢] فرفع اليد عن إطلاق الآية المتقدّمة الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر محتاج إلى دليل صارف، و ليس إلّا السيرة ـ فتأمّل ـ، و لم أجد عاجلاً لأحد من العلماء فيه قولاً و لا رأياً، والله العالم.

المطلب الحادي عشر: بناء على مذهب المشهور من جواز الإيذاء و الضرب و الحبس، كما مرّ في المطلب الرابع، يشكل الأمر في صحّة العبادات التي يأتي بها المكلّف بداعي دفع الإيذاء أو رفعه؛ إذ العبادة لابدّ أن تكون بداعي أمر الله، إمّا لأنّه أهل للعبادة، أو لخوف عقابه، أو لطمع ثوابه، أو لرضاه، و غيرها، و لم أذكر من حكم بصحّتها بداعي أمر شخص فراراً من إيذائه، فيكون داعياً إلى امتثال أمر الله تعالى.

و لا يمكن القول بعدم وجوب الأمر بالمعروف في العبادات؛ لعموم النصّ و الفتوى، و لا القول بالاكتفاء بالعبادة الصورية الفاقدة عن قصد القربة في مورد الأمر بالمعروف.

فيمكن أن يدفع الإشكال بأنّ هذا الإيذاء لمّا كان واجباً على المؤذي من جهة الأمر بالمعروف من قبل الشرع، كان الانقياد إليه طاعة، و انقياداً لأمر الشارع نفسه، فكما يصحّ امتثال الأمر بداعي الخوف من عقاب الآخرة، بل من انتقامه تعالى في الدنيا و عذابه العاجل، و كذلك يصحّ بداعي الخوف من إيذاء من سلّطه الله عليه تشريعاً، والله العالم.

---

١. صراط الحق، ج٢، ص٢٥٥ و ٢٥٦.

٢. راجع: الكافي، ج ١، ص٣٥١ ـ ٣٦٠.

### ❐ الائتمار بالمعروف

قال الله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ»[١] أي يجب قبول أمر الزوجة و الزوج في مقدار الأجرة إذا كانت بمقدار أجرة المثل، و لا ينقصها الزوج عن الحدّ المتعارف، و لا تزيدها الزوجة عنه.

و قيل في تفسيره: «و برّوا بالمعروف منكم في أمر الولد، و مراعاة أمّه حتّى لا يفوت شفقتها»، لكن لا يبعد أظهريّة الأوّل. و هل وجوب ائتمار المذكور إرشاديّ أو مولويّ؟ فيه وجهان، و يحتمل حمل الأمر على الاستحباب و الرجحان و هو الأصحّ. فافهم.

## ١٩. الإيمان

قال الله تعالى: ـ حكايةً عن المؤمنين ـ «رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِياً يُنادِي لِلْإِيمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنّا».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ آمِنُوا بِما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ ...».[٣]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً».[٤]

و قال تعالى: «قُولُوا آمَنّا بِاللّٰهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلىٰ إِبْراهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْباطِ[٥] وَما أُوتِيَ مُوسىٰ وَعِيسىٰ وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ

---

١. الطلاق (٦٥): ٦.
٢. آل‌عمران (٣): ١٩٣.
٣. النساء (٤): ٤٧.
٤. النساء (٤): ١٣٦.
٥. ظاهر الآية أنّهم كانوا أنبياء، لكن قد أنكر بعض الأصحاب ذلك، و تفصيل الكلام لا يناسب المقام؛ فإنّه من مسائل علم الكلام.

تَوَلَّوْا فَإِنَّما هُمْ فِي شِقاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اَللّٰهُ وَهُوَ اَلسَّمِيعُ اَلعَلِيمُ».[١]

و قريب منه ما في سورة آل‌عمران.[٢]

و قال تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اَللّٰهُ وَرَسُولُهُ»،[٣] و الآيات في المقام كثيرة، و لا حاجة إلى نقلها بتمامها، إذا عرفت هذا فاستيفاء البحث [يأتي] في ضمن بحوث:

البحث الأول: المستفاد من مجموع الآيات المذكورة و غيرها أنّ ما يجب الإيمان به أمور:

الأمر الأوّل: وجود الله وحده لا شريك له.[٤]

الأمر الثاني: رسالة نبيّنا الأعظم محمد صلى الله عليه و آله.

الأمر الثالث: نبوّة جميع الأنبياء سلام الله على نبيّنا و عليهم.

الأمر الرابع: القرآن المجيد.

الأمر الخامس: الكتب المنزلة الماضية على الأنبياء عليهم السلام.

الأمر السادس: اليوم الآخر.[٥]

الأمر السابع: الملائكة.[٦]

الأمر الثامن: ما أنزل الله إلى المسلمين و إلى الأنبياء السابقين عليهم السلام.

هذه الأمور ممّا يلزم تحصيلها على كل مكلّف، و أمّا ما وراء ذلك من العقائد و المعارف، فلا يجب الاعتقاد بها تحصيلاً. نعم، إذا ثبت وجب الاعتقاد به لا بعنوانه، بل بعنوان ما أنزل الله على رسوله و هو المشتهر بما جاء به النبيّ صلى الله عليه و آله.

---

١. البقرة (٢): ١٣١ و ١٣٧.

٢. آل‌عمران (٣): ٨٤.

٣. التوبة (٩): ٢٩.

٤. لكن وجوب التصديق الشرعيّ بوجوده تعالى لا طريق إلى إثباته ألّا من جهة وجوب النظر، فارجع إلى الجزء الأوّل من صراط الحقّ، و سنشير إليه في آخر المبحث في المتن أيضاً.

٥. قال الآشتياني في شرحه على الرسائل، ص٢٨٢: إنّ ظاهرهم الاتّفاق على كون المعاد، بل المعاد الجسماني أصلاً مستقلاً في قبال سائر أصول الديانات، لا أن يكون اعتباره في الإيمان كاعتبار الاعتقاد بسائر الأمور الثابتة من النبيّ صلى الله عليه و آله أصولاً و فروعاً.

٦. يحتمل أن يكون انكار الملائكة كفراً و لا يجب الايمان بهم، فلاحظ و تأمّل.

و قد ثبت في القرآن الكريم علمه تعالى، و قدرته،[1] و حياته، و إرادته، و رحمته، و غير ذلك، كما ثبت فيه وجود الجنّة و النار، و الحساب، و عدم نبيّ آخر بعد نبيّنا ﷺ و كلّ ذلك ممّا قامت الضرورة الدينيّة الإسلاميّة على ثبوتها أيضاً، فيجب الاعتقاد بها و بنظائرها.

نعم، لا يجب الاعتقاد بوجوب الوجود و عينيّة صفاته مع ذاته تعالى، و استحالة الشريك، و نفي الجسميّة، و المكان، و الزمان، و حلول الحوادث به، و نحو ذلك؛ فإنّ هذه الأمور ممّا لا يدركها إلّا الخواصّ بالبراهين العقليّة، و لا حظّ للعوامّ فيها، و ليس في القرآن المجيد ما يوجب اعتقادها على الناس.

فمن اعتقد بوجود الله تعالى و وحدانيتّه فهو مسلم و إن لم يعتقد وجوب وجوده و استحالة خالق آخر، بل احتمل إمكانه بعد جزمه بعدم تحققّه خارجاً، كما هو كذلك بناء على أصالة الماهيّة و اعتباريّة الوجود، فإنّ شبهة ابن كمّونه ممّا لا دافع له عليها أصلاً. و لاحظ توضيحه في شرح المنظومة للسبزواري. و الجزء الثاني من كتابنا صراط الحق.

يقول الشيخ الأنصاريّ ﷺ في أواخر مباحث الانسداد من رسائله:

«و يكفي في معرفة النبيّ ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختصّ به؛ و التصديق بنبوّته و صدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره إلى آخره».

و استظهر قوله هذا من الأخبار، و قول جماعة من العلماء الأخيار، كالشهيدين، و المحقّق الثاني، و غيرهم.

و يقول تلميذه المحقّق الآشتياني في الشرح في بيان مراد أستاذه: «لا العصمة في الجملة؛ فإنّه لا إشكال في اعتبارها في الإيمان بالمعنى الأخصّ...» قلت: فيه نظر يأتي.

---

١. يمكن أن يكون الإيمان بعلمه و قدرته و جملة من صفاته تعالى واجباً بعنوانه و ان لم يخرج الجاهل ببعضها عن الإيمان؛ لجملة من الآيات الآتية في حرف «ع» في عنوان «العلم بأمور» إلّا أنّه يشكل إثبات المولويّة في مثل الأمر بتحصيل العلم بالعلم و القدرة و الحكمة، فقبل اثبات هذه الصفات لا يعقل وجوب شرعيّ و بعده لا موضوع له؛ فإنّه من تحصيل الحاصل، و سيأتي دفعه في المتن.

و يقول أيضاً:

لا إشكال في دلالة الأخبار على كون الاعتقاد و الإقرار بالإمامة و الولاية الخاصّة (أي ولاية آل محمد صلوات الله عليهم) معتبراً في الإيمان بالمعنى الأخصّ و كونه أصلاً مستقلاً... الظاهر لزوم العلم بالترتيب (أي لزوم العلم بترتيب إمامة الأئمّة في الإيمان) فأنّه لازم اعتبار العلم بنسبهم المعروف اللازم في معرفة الإمامة.[١]

أقول: ما ذكره أوّلاً: ممّا لا شبهة فيه، نعم، الاعتقاد بإمامة الأئمّة غير معتبر في الإيمان بالمعنى الأعمّ و هو الإسلام إلّا لمن ثبت له أنّها ممّا جاء به النبيّ ﷺ و ما أنزل الله تعالى إليه.

و أمّا ما ذكره ثانياً من اعتبار العلم بترتيب إمامتهم في الإيمان، فهو ممنوع، فمن اعتقد إمامة الأئمّة الأثني عشر المعلومة بالضرورة المذهبيّة في هذه الأعصار، ولكن اعتقد أنّ الإمام الرضا عليه السلام مثلاً ابن الإمام الجواد عليه السلام لا أبوه، لا يكون خارجاً عن المذهب، و لعلّ هذا القائل أراد من الترتيب عدم كفاية اعتقاد إمامة غيرهم، كمن اعتقد أنّ الإمام الرابع محمد الحنفيّة مثلاً، و لم يرد عدم كفاية اعتقاد كون الرضا عليه السلام مثلاً إماماً تاسعاً أو سابعاً، فلاحظ.

و هل يعتبر الاعتقاد بعدله تعالى و عصمة الأئمّة في الجملة، و بحياة الإمام الثاني عشر في الإيمان بالمعنى الأخصّ أم لا؟ فيه وجهان. و لا فائدة في البحث عنهما فإنّهما اليوم من الضروريات، فيجب الاعتقاد بهما، إمّا لإصالتهما و خصوصيّة عنوانهما و إمّا لكونهما ممّا جاء به النبيّ ﷺ و الأئمّة عليهم السلام، فتأمّل.

البحث الثاني: الإيمان هو الإذعان النفسي و المعرفة التصديقيّة، قال الله تعالى: قالَتِ «اَلأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلـكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ».[٢]

و في صحيح فضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام: «إنّ الإيمان ليشارك الإسلام و لايشاركه الإسلام، إنّ الإيمان ما وقرّ في القلوب، و الإسلام ما عليه المناكح و

---

١. بحرالفوائد في شرح الرسائل، ص ٢٨٤.

٢. الحجرات (٤٩): ١٤.

المواريث و حقن الدماء ...».[١]

و في حسنة حمران بن أعين عن الباقر عليه السلام: «الإيمان ما استقرّ في القلب و أفضى به إلى الله عزّوجلّ و صدّقه العمل بالطاعة لله و التسليم لأمره، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة من الناس من الفرق كلّها، و به حقنت الدماء، و عليه جرت المواريث، و جاز النكاح، و اجتمعوا على الصلاة، و الزكاة، و الصوم، و الحج، فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان.»[٢]

أقول: قوله عليه السلام: «صدّقه العمل...» معناه أنّ الاعتقاد المستقرّ في القلب يستلزم العمل لولا المانع و ليس ظاهراً في أنّ العمل دخيل و مؤثّر في الإيمان، و منه يظهر الحال في صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «الإيمان إقرار و عمل و الإسلام إقرار بلا عمل»،[٣] أيّ الإقرار الناشئ عن الإذعان القلبي المستلزم للعمل لولا المزاحم.

و في حديث سماعة عن الصادق عليه السلام ... فقال: «الإسلام شهادة أنّ لا إله إلّا الله، والتصديق برسول‌الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح والمواريث، و على ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى و ما يثبت في القلوب من صفة الإسلام و ما ظهر من العمل. و الإيمان أرفع من الإسلام بدرجة؛ أنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، و الإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن و إن اجتمعا في القول و الصفة».[٤]

فالثواب و النجاة الأخرويّان و حقيقة التديّن، إنّما تحصل بالإذعان و التصديق القلبي بما أعددناه سابقاً، و هذا الإذعان واجب على كلّ مكلّف، كما دلّت عليه الآيات.

و أمّا الإسلام الذي هو موضوع لحقن الدم، و حرمة الأموال[٥] و جريان المناكح و المواريث، و الطهارة، و نحوها فهو الإقرار غير المعتبر فيه أن ينشأ عن اليقين بما يقرّبه

---

١. الكافي، ج٢، ص٢٦.

٢. المصدر. و الرواية طويلة و هي دالّة على ترتّب الثواب على عبادات المخالفين، فلاحظ.

٣. المصدر، ص ٢٤.

٤. البرهان، ج٤، ص١٢٣.

٥. الدليل على إباحة أموال الكفّار غير الذمّيّ منتشر في مختلف المقامات كما ورد في جواز أخذ مال الناصب و ما ورد في أخذ أموال الخرميّة، كما يأتي نقله في باب الخمس و غير ذلك، و لعلّه لا خلاف فيها لأحد حتّى في غير حالة الحرب و الاغتنام.

من توحيد الله جلّ جلاله، و رسالة رسوله ﷺ، و هذا مقطوع من جهة السيرة؛ فإنّ الّذين أسلموا في حياة النبيّ الأكرم ﷺ أكثرهم أو جملة منهم لم يكونوا متيقّنين بما يقرّون به في أوائل الإقرار و مع ذلك كان ﷺ يقبل إسلامهم.

ثمّ إنّ الإقرار على أقسام:

منها: الإقرار المقرون بالاعتقاد الجزميّ القلبي، و هذا هو المعتبر في الإيمان و قد عرفت عدم اعتباره في الاسلام آنفاً.

منها: الإقرار المقرون بالبناء القلبي الفاقد للاعتقاد الجزميّ القلبي، و لا شكّ في كفايته في تحقّق الإسلام به؛ للسيرة القطعيّة المشار إليها آنفاً، و ليس صاحب هذا الإقرار بمنافق قطعاً. و يدلّ بعض الروايات المعتبرة على استحقاقه للثواب على أعماله، و الظاهر أنّه يدخل الجنّة، بل كثير من المؤمنين بالله و برسوله ليس لهم اعتقاد جازم بالمعاد الجسماني، و إنّما يبنون عليه.

منها: الإقرار المقرون بإظهار الترديد أو الإنكار، و لا ينبغي الشكّ في عدم كفايته لثبوت الإسلام، و عليه يحمل قول الصادق ﷺ في الصحيح: «من شكّ في الله و في رسوله فهو كافر».[1]

منها: الإقرار المخالف للاعتقاد، فيقرّ بالتوحيد و الرسالة مع العلم بكذبه في إقراره، هذاولكنّه لا يظهر الترديد والإنكار. وهل يكفي مثل هذا الإقرار في ثبوت الإسلام أم لا؟

ذهب صاحب العروة الوثقى و جمع من محشّي كتابه في بحث المطهّرات إلى عدم الكفاية، و ذهب صاحب الجواهر، و السيدان الأستاذان في شرحيهما على العروة إلى الكفاية، و استدلّ المثبتون على مدّعاهم بوجوه:

منها: قوله تعالى: «قالَتِ ٱلأَعْرابُ آمَنّا»، فقد أخبر الله سبحانه النبيّ ﷺ بنفاق جماعة معيّنة مع التصريح بإسلامهم، ذكره سيدنا الأستاذ الخوئي.[2]

أقول: لكن نفي الإيمان الظاهر في نفي التصديق و الاعتقاد الجزميّ لا يدلّ على

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٦١.

٢. التنقيح، ج٣، ص٢٣٤.

نفي البناء القلبي أيضاً، و أنّ الأعراب لا اعتقاد لهم حتّى بالبناء القلبي؛ إذ يحتمل أنّ إسلامهم كان عبارة عن الإقرار المقرون بالبناء الخالي عن العرفان و الاعتقاد و الجزم، و هذا الاحتمال غير مدفوع بدليل قويّ.

و منها: الأخبار، و قد استدلّ بها صاحب الجواهر، و المحقّق الهمداني،[١] و السيّدان الأستاذان الخوئي[٢] و الحكيم[٣] و غيرهم.

قال في الجواهر: «يستفاد من التأمّل و النظر خصوصاً ما ورد في تفسير قوله تعالى: قالت «اَلأَعْرابُ آمَنّا...» فيكون الإسلام عبارة عن إظهار الشهادتين، و التلبّس بشعار المسلمين و إن كان باطنه و اعتقاده فاسداً و هو المسمّى بالمنافق...» بل في شرح المفاتيح للأستاذ أنّ الأخبار بذلك متواترة، و لم يستبعده سيّدنا الحكيم في مستمسكه في بحث المطهّرات.

أقول: دلالة الأخبار المذكورة ممنوعة، لقوّة انصرافها عن الإقرار المخالف للاعتقاد، كما هو محلّ البحث، فلاحظ.

و منها: قوله تعالى: «إِذا جاءَكَ المُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّهِ وَاللّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّ المُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ».

و حمل التكذيب على معنى عدم اليقين منهم بالرسالة بعيد، و يلزم منه كون الشاكّ الملتزم في نفسه بالإسلام منافقاً، و هو كما ترى ذكره سيّدنا الحكيم في مستمسكه.[٤]

أقول: يتّجه إليه سؤال الدليل الدالّ على أنّ المنافق مسلم إلّا أن ينضمّ، إليه الوجه الآتي.

و منها: السيرة القطيّعة الجارية على الحكم بإسلام المظهر لهما (للشهادتين) و لو مع العلم بالخلاف، لمعاملة النبيّ ﷺ مع مثل أبي‌سفيان و غيره من بعض أصحابه معاملة الإسلام؛ لإظهارهم الشهادتين مع العلم بعدم إيمانهم لله تعالى طرفة عين، و إنّما أسلموا

---

١. مصباح الفقيه، ج ١.
٢. التنقيح، ج ٣، ص ٢٣٤.
٣. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣١٧ (الطبعة الأولى).
٤. المصدر.

بداعي الملك و الرئاسة، ذكره الأستاذ العلّامة السيّد الخوئي و أكمله بالآية المتقدّمة، نقلناها سابقاً بعنوان الدليل المستقلّ.

أقول: و هذا هو العمدة إن ثبت ذلك كما هو غير بعيد، لكن في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «من شكّ في الله و في رسوله فهو كافر».[١] فيدلّ على كفر المنكر بطريق أولى.

و في صحيح ابن حازم؛ قلت لأبي عبدالله عليه السلام: من شكّ في رسول الله؟ قال: «كافر»، الخ،[٢] إلّا أن يحمل على الكفر المقابل للإيمان لما مرّ من أنّ الشكّ مع الإقرار لا ينافي الإسلام، أو يحمل على الشكّ مع عدم الإقرار أو مع الإنكار أو الترديد.

نعم، في رواية محمّد بن مسلم، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً و زرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبدالله: ما تقول فى من شكّ في الله؟ فقال: «كافر يا أبا محمد!»، قال: فشكّ في رسول الله؟ فقال: «كافر». ثم التفت إلى زرارة، فقال: «إنّما يكفر إذا جحد».[٣]

دلّت الرواية على أنّ مجرّد الشكّ و إن لم يكن موجباً للكفر، لكنّ الإنكار موجب له فالجاحد كافر و إن أقرّ بخلاف عقيدته.

لكنّ في سند الرواية خلف بن حمّاد و لم يثبت وثاقته؛ إذ لم يفهم أنّه الكوفيّ الذي وثّقه النجاشي و إن ذهب سيّدنا الأستاذ الخوئي إلى وحدة المسمّى بخلف بن حمّاد الثقة بتوثيق النجاشي، فلاحظ معجمه. و في السند أيضاً محمّد بن خالد البرقي الذي مرّ فيه الكلام غير مرّة في الجزء الأوّل.

و مقتضى التورّع الديني للمكلّفين أن يعاملوا مع مثل هذا الشخص ما يوافق الاحتياط في مثل الإنكاح و ردّ السلام و نحوهما. و أمّا في مثل الطهارة، فلا يبعد الرجوع في حقّه إلى الطهارة؛ لأنّ دليل نجاسة الكفّار لبّي يؤخذ بالقدر المتيقّن. نعم، يشكل الأمر في قتله إذا تمّ عليه الحجّة و هو باق على اعتقاده؛ فإنّه واجب على فرض

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٦١.

٢. المصدر، ص٥٦٨.

٣. المصدر، ص٥٦٩؛ الكافي، ج١، ص٣٩٩.

كفره، و حرام على فرض إسلامه، فلا يمكن الاحتياط.

و على كلّ حال، فقد ظهر أنّ الإسلام عبارة عن الإقرار بالله الواحد، و رسالة محمّدﷺ، لكنّ لابدّ من إضافة الإقرار بأمرين آخرين:

أحدهما: الإقرار بصحّة ما جاء به النبيّﷺ، و ما أنزل الله عليه إجمالاً.

و الرادّ على النبيّ بشيء لا يكون مسلماً، و أمّا إذا لم يرجع الإنكار إلى الردّ عليه، كمن أنكر حكماً من أحكام الإسلام و إن كان ضروريّاً لجهالته بصدوره من النبيّ الأعظمﷺ، فالأظهر أنّه مسلم؛ لعدم الدليل على كفره وفاقاً لجمع من المحقّقين، و خلافاً لصاحب الجواهر و غيره في الجملة، و التفصيل لا يناسب المختصر.[1]

ثانيهما: الاعتقاد باليوم الآخر و إن أهمل اعتباره جمع من الفقهاء، و لم يرد ذكره، و الإقرار به في إسلام الكفّار حين الإقرار بالشهادتين، لكن مع ذلك لابدّ من اعتباره، لقوله تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُـؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَـرَّمَ اَللّٰـهُ وَرَسُولُهُ».[2]

و الظاهر انصراف قوله: «وَلا يُحَرِّمُونَ...» إلى صورة العلم و الإنكار و العناد دون صورة الجهل و الخطأ و اعتقاد الخلاف، فتدبّر جيّداً.

نعم، لا يتوقّف الإسلام على الإقرار بتفاصيل المعاد و لا الإيمان بها، إلّا ما أصبح ضروريّاً أو معلوم الصدور من النبيّﷺ و لا ينبغي الشكّ في أنّ وجود الجنّة و النار[3] و الحساب في القيامة من الضروريات الإسلاميّة.

البحث الثالث: استحقاق دخول الجنّة و غيره من آثار الإيمان هل يتوقّف على الإذعان بجميع ما مرّ من وجود الله تعالى، و رسالة الرسول، و نبوّة الأنبياء و القرآن، و سائر الكتب المنزلة، و المعاد، و الملائكة، و ما أنزل الله إلينا، و إلى الّذين من قبلنا

---

١. لكن في مثل الصلاة و الزكاة مثلاً يشكل الحكم بإسلام من ينكر وجوبهما و يتركهما، و هذا معنى قولنا في المتن في الجملة.

٢. التوبه (٩): ٢٩.

٣. المراد: وجود الجنّة و النار ليس هو الوجود الفعلي المحقّق الآن فإنّه غير ضروريّ بهذا المعنى، بل الأعمّ منه و من تحقّقه يوم القيامة، و هذا هو البالغ حدّ الضرورة و ان كان الأظهر تحقّق وجود الجنّة أو مع وجود النار فعلاً و حين نزول القرآن أيضاً لظهور بعض الآيات المباركة فيه.

بحيث من جهل بعضها لم يكن مومناً أو يكفي لحصوله الإيمان بالله الواحد المدبّر، و برسوله الخاتم، و بالقرآن، و باليوم الآخر، و تصديق الرسول الخاتمﷺ فيما جاء بـه إجمالاً، و بالقرآن، و بإمامة الأئمّةعليهم السلام، و اليوم الآخـر و إن لم يـعتقد نـبوّة الأنـبياء السابقين، و كتبهم المنزلة إليهم من الله تعالى؛ للجهل، أو الغفلة، أو الاشتباه و إن أثم في صورة التقصير؟ فيه وجهان. لعلّ اظهرهما أوّلهما. و هل يترتّب الثواب عـلى مـجرّد الإسلام و الإقرار بالعقائد الحقّة من دون الاعتقاد بها خالياً عن الانكار أيضاً؟ ظاهر بعض الروايات المعتبرة في الكافي ذلك.

البحث الرابع: وجوب المعرفة و الإيمان بالله و رسوله، كوجوب الإيمان بـغيرهما شرعيّ مولويّ، لكنّ تنجّزه بتوسّط حكم العقل بوجوب النظر دفعاً للضرر على نحو حقّقناه مفصلاً في أوائل صراط الحقّ.

# «ب»

□ **التبتيل**

قال الله تعالى: «وَٱذكُرِ ٱسمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً»،[1] و حيث إنّ «التبتيل» نوع من الدعاء و لم يقل أحد بوجوبه فيما أعلم، يحمل الأمر به على مطلق الرجحان، ففي صحيح زرارة و محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «... التبتيل: الإيماء بالأصبع، و التضرّع، تحريك الأصبع. و الابتهال: تمدّ يديك جميعاً».[2]

و في خبر أبي بصير عنه عليه السلام قال: سألته عن الدعاء و رفع اليدين؟ فقال: «أربعة أوجه: أمّا التعوّذ، فتستقبل القبلة بباطن كفيّك، و إمّا الدعاء في الرزق، فتبسط كفّيك و تقضي بباطنهما إلى السماء، و أمّا التبتّل أن تحرّك قائماً بأصبعك السبّابة، و أمّا الابتهال، فرفع يديك تجاوز بهما رأسك. و دعاء التضرّع أن تحرّك أصبعك السبّابة ممّا يلي وجهك و هو دعاء الخيفة».[3]

و في صحيح محمّد بن مسلم عنه عليه السلام: «... الرغبة: تبسط يديك باطنهما، و الرهبة: تظهر ظاهرهما. و التضرّع: تحريك السبّابة اليمنى يميناً و شمالاً، و التبتّل: تحريك السبّابة اليسرى ترفعها إلى السماء رسلاً[4] و تضعها، و الابتهال:

---

١. المزمّل (٧٣): ٨.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٤٨٧؛ البرهان، ج ٤، ص ٣٩٧.

٣. المصدر.

٤. أي بالرفق و الطمأنينة.

تبسط يدك و ذراعك إلى السماء حين ترى أسباب البكاء.[١]

### ❐ بذل فاضل الماء

قال المحقّق في الشرائع: «و لو حفرها (أي البئر) لا للتملّك، بل للانتفاع، فهو أحقّ بها مدّة مقامه عليها». و قيل: «يجب عليه بذل الفاضل من مائها (أي البئر) عن حاجته». وكذا قيل في ماء العين و النهر. و عن التذكرة: «إنّ الحافر غير قاصد التملّك، و ليس له منع المحتاج عن الفاضل عنه.[٢]

أقول: و هذا هو الأظهر، فليس البذل من ماله بواجب.

## ٢٠. بذل الكفن على الزوج

يجب بذل كفن ـ بفتح الفاء ـ الزوجة الميّتة على زوجها، و دليله يأتي في عنوان «التكفين» في حرف «ك».

### ❐ بذل المال لحفظ النفس و العرض

يجب بذل المال إذا توقّف عليه صيانة النفس؛ لأنّها أهمّ عند الشارع منه، كما يجب لأجل صيانة العرض كدفع اللواط و الزنا و لو بالأهل، و حديث «نفي الضرر» لا مسرح له هاهنا؛ لما يعلم من مذاق الشرع من أهمّيّة النفس و العرض من المال.

و في وجوب بذله لدفع التوهين و الذلّة عن نفسه وجهان: أوجههما العدم، لكنّ الوجوب على تقديره عرضيّ ينشأ من حرمة إلقاء النفس في التهلكة و حرمة المنكر.

و في صحيح فضيل عن الباقر عليه السلام: «سلامة الدين و صحّة البدن خير من المال، و المال زينة من زينة الدنيا حسنة»[٣] لكنّه لا يدلّ على الوجوب المولويّ.

---

١. الكافي، ج٢، ص٤٨٠؛ البرهان، ج٣، ص٣٩٧.
٢. راجع: جواهر الكلام، ج٣٨، ص١٢٣.
٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٥١.

### □ البراءة من الكفّار

لاحظّ عنوان «البغض» في ما يأتي عن قريب.

### □ الاستبراء بالبول

نقل عن جمع من متقدّمي الأصحاب وجوب البول بعد الجنابة بالإنزال و قبل الغسل مع القدرة، و اختاره المحدّث البحراني أيضاً، لكن ما استدلّ له لا يفي به، و لا أرى نفعاً في التعرّض لتفصيل المسألة، فلاحظ كتاب الحدائق[١] ان شئت.

### □ استبراء الأمة قبل البيع

قال الصادق عليه السلام في صحيح حفص في رجل يبيع الأمة من رجل: «عليه أن يستبرئ من قبل أن يبيع»،[٢] و ما دلّ على خلافه ضعيف سنداً،[٣] و في كلام الشهيدين رحمهما الله: «و يجب على البائع استبراء الأمة قبل بيعها إن كان قد وطئها،[٤] و إن عزل بحيضة أو مضيّ خمسة و أربعين يوماً في من لا تحيض، و هي في سنّ من تحيض».

أقول: الظاهر أنّ الاستبراء شرط لجواز البيع تكليفاً و وضعاً لا أنّه واجب ذاتيّ، و منه يظهر أنّ ما دلّ على وجوب الاستبراء بعد البيع أيضاً غير واجب ذاتيّ، و أنّما هو شرط لجواز الوطء في القبل و الدبر، أو خصوص القبل، كما عن صاحب الحدائق دون سائر الاستمتاعات.[٥]

قال الفقيه اليزدي رحمه الله:

كلّ من ملك أمة يجب عليه استبراؤها (أي طلب براءة رحمها من الحمل بأيّ نحو كان التملّك من الشراء، أو الهبة، أو الصلح، أو الإرث، أو الاستغنام، أو الاسترقاق، أو نحو ذلك

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص١٠٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٧.
٣. المصدر، ص٣٨.
٤. راجع: المصدر، ج١٤، ص٥١٦، إذ فيه موثّقة عمّار عنه عليه السلام و هي دالّة عليه.
٥. الحدائق الناظرة، ج١٣، ص٣٦.

من أنحاء التملّك) لحكمة عدم اختلاط الأنساب بالإجماع، و النصوص المتواترة، و هي و إن كانت معتبرة بالشراء إلّا أنّ الظاهر بملاحظة حكمة الحكم، و فهم العلماء أنّه من باب المثال...[١]

لكنّ المسألة لخروجها عن محلّ الابتلاء لا تستحقّ التفصيل.

### ❐ التبشير

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في جملة من الآيات أن يبشّر المؤمنين العاملين، والصابرين، و المخبتين، و المحسنين، و المتّبعين لأحسن القول و غيرهم بالجنّة، والمغفرة، و الثواب، و الكرامة، و أن يبشّر المنافقين، و الكافرين، و القاتلين الّذين يأمرون بالقسط و غيرهم بالعذاب الأليم.

و هل هو واجب تعبّديّ عليه ﷺ أو لا، بل يتحقّق بمجرّد تلاوة الآيات الكريمة من دون إنشاء جديد، فيكون المقام من أفراد تبليغ ما أنزل عليه من ربّه؟ و هذا هو الظاهر.

و مثله قوله تعالى: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنا»،[٢] بناء على أحد الوجهين في تفسير الآية، و مثله ما في آيتي سورة الصافّات.[٣]

### ❐ الاستبشار

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ اَشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ... فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ».[٤]

الظاهر أنّ الأمر به إرشاديّ كما لا يخفى. و مثله قوله تعالى: «... وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ».[٥]

---

١. راجع: البهجة المرضية، ج ٣، ص ٣١٥ ـ ٣١٨؛ العروة الوثقى، ج ٢، ص ٩٣ ـ ١٠٣؛ منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٧١.

٢. مريم (١٩): ٣٨.

٣. الصافّات (٣٧): ١٧٥ و ١٧٩.

٤. التوبة (٩): ١١١.

٥. فصّلت (٤١): ٤١.

### ٢١. بعث الحكمين

قال الله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِها إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اَللّٰهُ بَيْنَهُما إِنَّ اللّٰهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً».[١]

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في ذيل الآية: «ليس للحكمين أنّ يفرّقا حتّى يستأمرا الرجل و المرءة، و يشترطان عليهما إن شاءا جمعاً، و إن شاءا فرّقا، فإن جمعا فجائز و إن فرّقا فجائز».[٢]

و قريب منه موثّقة سماعة عنه عليه السلام و في ذيلها: «ولكن لا يكون ذلك إلّا على طهر من المرأة من غير جماع من الزوج»، قيل له: أرأيت إن قال أحد الحكمين: قد فرّقت بينهما و قال الآخر: لم أفرّق بينهما؟ قال: «لا يكون التفريق حتى يجتمعا جميعاً على التفريق، فإذا اجتمعا على التفريق جاز تفريقهما».[٣]

إذا عرفت هذا فهنا مطالب:

١. ظاهر الآية وجوب البعث شرعاً. و حمله على الإرشاد ـ كما عن بعضهم ـ خلاف الظاهر ولكن يشكل بأنّ الظاهر من الآية أنّ الغرض من البعث المذكور هو رفع المخالفة و البينونة بين الزوجين و إصلاحهما، و هو كما يمكن. ببعث الحكمين من أهلهما يمكن ببعث واحد أجنبيّ، و قد يكون بحضور الحاكم عند الزوجين. أو بحضورهما عنده، و قد يكون بطريق آخر، بل قد لا يمكن ببعث الحكمين، كلّ ذلك يؤيّد حمل الأمر على الإرشاد، فالأمر دائر بين تعيين ما في الآية و عدم جواز التوفيق بينهما بغيره و إن كان أقرب و أسهل، و بين حمل الأمر على الإرشاد، فيجوز بكلّ ما أدّى إلى التوفيق، و يحسن ترجيح الأقرب فالأقرب.[٤]

و أمّا إذا لم يكن لهما أو لأحدهما أهل، أو كان و لم يمكن بعثه، أو أمكن ولكن يعلم

---

١. النساء (٤): ٣٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٨٩.

٣. المصدر، ص٩٣.

٤. إلّا أن يقال بوجوب البعث المذكور على القاضي عند إرادة الزوجين الإصلاح بأيّ وجه إتّفق، و ما في الآية أحد مصاديق البحث.

عدم نفعه له، لم يجب على الوجهين. و هل يلزم اختيار طريق آخر، كبعث الحكمين من أهله أو من أهلها مثلاً للتوفيق على القول بالوجوب الشرعيّ؟ فيه وجهان: أصحّهما الثاني، و يمكن أن يقال: ـ كما هو ليس ببعيد ـ إنّ اصل التوفيق و الإصلاح واجب شرعاً، ولكن بعث الحكمين لا خصوصيّة له، و إنّما ذكر من جهة أنّه أحد الوسائل و الطرق. نعم، لا يجوز الاكتفاء بما هو أدون منه في التأثير و التوفيق.

٢. لم يذكر المخاطب بهذا الخطاب في القرآن و السنّة و المتيقّن منه الحاكم الشرعيّ، و في مثل عصرنا لا بعد في شمول الخطاب للعلماء، و يحتمل أن يكون المخاطب به جميع المكلّفين سوى الزوجين، فيجب عليهم بالوجوب الكفائيّ محاولة الإصلاح و رفع الشقاق ولو بالتفريق المشروع.

و القول بتوجّه الخطاب المذكور إلى الزوجين نفسهما ضعيف جدّاً كما لا يخفى.

و عن المسالك: «فالظاهر ما عن الأكثر من أنّ المخاطب بالبعث الحكّام المنسوبين لمثل ذلك».

٣. المفهوم من الآية و الروايتين نفوذ حكم الحكمين على الزوجين في غير الطلاق، بل فيه أيضاً في صورة الاشتراط من الأوّل، فيجب عليهما إمضاء ما حكم به الحكمان المذكوران.

نعم، إن رفعا شقاقهما قبل حكم الحكمين أو تراضيا بغيره بعد حكمهما، يسقط وجوب الإمضاء و إن كان هو الأحوط، خصوصاً في الصورة الثانية في غير التفريق، و أمّا فيه، فلابدّ من رفع الطلاق بسبب شرعيّ، كرجوعه أو رجوعها في العوض، أو بعقد جديد، و لا يكفيّ مجرّد رضاهما في الثانية.

و قوله عليه السلام في الروايتين: «جاز تفريقهما». و «إن فرّقا فجائز»، معناه «نَفَذَ و نافذٌ».

و هل ينفذ حكم الحاكم الأجنبيّ في صورة عدم إمكان الحكم من الأهل؟ فيه وجهان، و يمكن أن يجب بوجوب حكم الحاكم الشرعيّ العامّ.

٤. لا يصحّ التفريق إلّا بشروط ثلاثة: أوّلها: إذن الزوجين لهما في ذلك. ثانيها: اتّفاق الحكمين فيه. ثالثها: توفّر الشرائط المعتبرة في الطلاق. كلّ ذلك للروايتين السابقتين.

و هل هو رجعيّ أو بائن؟ و الظاهر من بعض الفقهاء أنّه تابع لما يصالحان عليه، فإن

صالحا على الخلع يكون بائناً، و إن صالحا على الرجعيّ، فهو رجعيّ، هذا هو الأظهر، ولكن غير خفيّ أنّ التصالح لا يصحّ إلّا بما وافق الأصول الشرعيّة.

٥. يعتبر في الحكمين العقل، و البلوغ، و أهليّة التوفيق. و أمّا الحرّيّة، و العدالة، فغير معتبرتين؛ لعدم الدليل عليهما. و اعتبارهما في الحاكم العامّ لا يقتضي اعتباره في المقام، و دعوى القطع باعتبارهما ـ كما عن الشهيد الثاني في المسالك ـ غير مسموعة.

٦. يقول صاحب الجواهر: «و الظاهر تحقّق الشقاق بينهما بالنشوز من كلّ منهما، و من هنا كان المحصّل من الأصحاب في المراد من الآية إضمار الاستمرار، بمعنى: و إن خفتم استمرار الشقاق بينهما، أو كون المراد بالخوف العلم و التحقّق».[١]

أقول: الأوّل أحسن، كما لا يخفى على المتدبّر.

٧. النشوز قد يكون من الطرفين، و أخرى من طرف الزوج فقط، و ثالثة من طرف الزوجة فقط.

أمّا الأوّل، فقد عرفت حكمه. و أمّا الثاني، ففي القرآن العزيز: «وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خافَتْ مِن بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ».[٢] و في صحيح الحلبي عن الصادق: «... هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها، فيقول لها: إنّي أريد أن أطلّقك، فتقول له: لا تفعل، إنّي أكره أن تشمت بي، ولكن انظر في ليلتي، فاصنع بها ما شئت، و ما كان سوى ذلك من شيء فهو لك، و دعني على حالتي فهو قوله تعالى: «فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً» و هذا هو الصّلح.[٣]

و لا بعد في شمول الصلح المذكور في الآية للطلاق الخلعيّ و غيره؛ فإنّ الرواية تبيّن بعض أفراد الصلح، و لا دلالة قويّة لهما على حصر مدلول الآية بما فيها.

و مع عدم الصلح أو إباء الزوج عنه، فهل يجوز لها الامتناع عن التمكين منه أو لا؟ فيه وجهان: من عدم تقيّد ما دلّ على وجوب التمكين عليها بأداء حقّها من زوجها، و من جواز الانتقام و الانتصار، كما مرّ في عنوان «السبّ» في المحرّمات و هو الأظهر.

---

١. جواهر الكلام، ج٣، ص٢٣٣.
٢. النساء (٤): ١٢٨.
٣. الوسائل الشيعة، ج١٥، ص٩٠.

و على الثاني لابدّ من مراعاة المماثلة عرفاً، و يجوز لها رفع أمرها إلى الحاكم لتطبيق القانون الشرعيّ، و على كلّ حالٍ لا شك في جواز خروجها من البيت و إن نهى عنه الزوج؛ تحصيلاً للنفقة إذا منعها عنها؛ لنفي الحرج.

و أمّا الثالث: فقال تعالى: «وَالـلّاتِي تَـخافُونَ نُشُـوزَهُنَّ فَـعِظُوهُنَّ وَاهْـجُرُوهُنَّ فِـي الْمَضاجِـعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِـيلاً».[١]

الضرب و إن لم يجز قبل الموعظة و الهجر في المضاجع كما يفهم من سياق الآية إلّا أنّ الأمور الثلاثة ليست بواجبة، بل هي جائزة للزوج، فإنّ له ترك استيفاء حقّه من زوجتها، و سيأتي تفصيل القول فيه في عنوان «الهجر» في حرف «ه» إن شاء الله، فلاحظ.

### □ بعث الزانية الكتابية إلى أهلها

في خبر السكوني عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ محمّد بن أبي بكر كتب إلى علي عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة، فكتب إليه: إن كان محصناً ... و أمّا اليهوديّة، فابعث بها إلى أهل ملّتها فليقضوا فيها ما أحبّوا.»[٢]

أقول: وجوب البعث على القاضي طريقيّ للوصول إلى تطبيق حدود الله تعالى بزعمهم. و هل هو تعيينيّ أو تخييريّ بينه و بين القضاء بحكم الأسلام؟ فيه و جهان، و إذا لم يكن لها أهل ملّة و لم يمكن بعثها إليهم، فالظاهر وجوب إجراء الحكم الإسلامي عليها؛ للاطلاقات. لكن الرواية ضعيفة سنداً.

### □ بعث شخص للاستعلام

لاحظ عنوان «التربّص على المتوفّى و المفقود عنها زوجها» في هذا الجزء، لكنّه ليس بواجب ذاتي.

---

١. النساء (٤): ٣٤.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١.

### ٢٢. بعث الهدي على المحصور[١]

في موثّق زرعة، قال: سألته عن رجل أحصر في الحجّ. قال: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، و محلّه[٢] أن يبلغ الهدي محلّه، و محلّه منى يوم النحر إذا كان في الحجّ و إن كان في عمرة، نحر بمكّة، فإنّما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى، و إن اختلفوا في الميعاد لم يضرّه إن شاء الله تعالى».[٣]

أقول: هكذا رواه الوسائل عن التهذيب و هو بهذا الحدّ غير حجّة؛ لقوّة احتمال أنّه سئل غير الإمام كسماعة مثلاً، لكن رواه الصدوق في مقنعه[٤] هكذا: «سأل سماعة أبا عبدالله عليه السلام عن رجل»، لكن سند الصدوق في مشيخة الفقيه إلى سماعة ضعيف على الصحيح بعثمان بن عيسى. و على تقدير صحّته لا تنفع إلّا لما رواه في الفقيه دون سائر كتبه كالمقنع مثلاً، نعم سنده إلى زرعة عن سماعة صحيح في المشيخة، لكن لم يعلم أنّ ما رواه في المقنع رواه عن زرعة عن سماعة؛ فلعلّه رواه عن غير زرعة، و لعلّ سنده ضعيف، و المتحصّل أنّ الرواية سنداً لا تخلو عن منقصة و مناقشة.

و في موثّق زرارة[٥] عن الباقر عليه السلام: «المصدود يذبح حيث صُدَّ و يرجع صاحبه، فيأتي النساء. و المحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً، فإذا بلغ الهدي أحلّ هذا في مكانه ...».

و الأصل في المقام قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذا أَمِنْتُمْ ...».[٦]

---

١. في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «المحصور غير المصدود»، قال: «المحصور هو المريض و المصدود هو الذي يردّه المشركون ... و المصدود تحلّ له النساء و المحصور لا تحلّ له النساء وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٣. فالمحصور هو المحرم الذي لا يتمكن من إتمام حجّه أو عمرته لأجل المرض.

٢. يحتمل أنّه بصيغة اسم الفاعل أي موجب إحلاله و يحتمل أنّه اسم الزمان.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٦.

٤. ضمن الجوامع الفقهيه، ص٢٠.

٥. راجع: حاشية وسائل الشيعه، ج٩، ص٣٠٤ و للسند نسخة أخرى.

٦. البقرة (٢): ١٩٦.

الإحصار في الآية مطلق يشمل الصدّ و الإحصار الاصطلاحيين، بل شمول الآية للصدّ بملاحظة قوله تعالى «أَمِنْتُمْ» أظهر، و القول بجواز الذبح في محلّ الحصر بدعوى صدق بلوغ الهدي محلّه فيه إن لم يكن غلطاً، فهو خلاف الظاهر جدّاً فلا يصار إليه بوجه.

و أمّا ما في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إنّ الحسين بن عليّ خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ عليّاً ذلك و هو بالمدينة، فخرج في طلبه فأدركه في السقيا و هو مريض بها، فقال: يا بنيّ ما تشتكي؟ فقال: أشتكي رأسي، فدعا عليّ ببدنة فنحرها، و حلق رأسه، و ردّه إلى المدينة. فلمّا برئ من وجعه اعتمر»، فقلت: أرأيت حين برئ من وجعه أحلّ له النساء؟ فقال: «لا تحلّ له ا لنساء حتّى يطوف بالبيت، و يسعى بين الصفا و المروة»، فقلت: فما بال النبيّ صلى الله عليه وآله حين رجع إلى المدينة حلّ له النساء و لم يطف بالبيت؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا، النبيّ كان مصدوداً و الحسين محصوراً».[1]

فهو لا ينافي ما يستفاد من الآية و الروايتين المتقدّمتين، بل و صحيح زرارة[2] للزوم حمل البدنة فيها على الصدقة؛ لأجل حلق الرأس بسبب المرض قبل بلوغ الهدي محلّه، و عدم ذكر بعث الهدي إلى محلّه لا يدلّ على عدم تحققّه، و لا حاجة إلى ما تكلّفوه حول الرواية، و الله الهادي. (فتأمّل).

نعم، يمكن تخصيص الآية في بعض مصاديقها كالصدّ الاصطلاحي، و جواز ذبح هديه في محلّ الصدّ لكنّه في جميع مصاديقها غير صحيح؛ لأنّه إلغاء لظاهر القرآن و عنوان البلوغ المذكور فيه بلا وجه معتبر.[3]

و اعلم، أنّ وجوب البعث هو المشهور كما عن غير واحد، و عن الأكثر تقييد مكّة بفناء الكعبة، و ابن حمزة بالحزورة و عن الإسكافي تخيير المحصر بين الذبح حيث أحصر و البعث، و قيل غير ذلك.[4]

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠٣.
٢. المصدر، ص٣٠٦.
٣. راجع: المصدر، ص٣٠٣ و ما بعدها.
٤. جواهر الكلام، ج٢٠، ص١٤٣.

ثمّ للمقام فروع و بحوث طويلة لا تناسب وضع هذا المختصر، فلذا اكتفينا بما ذكرنا، و من يطلب الاستيفاء فعليه بمراجعة المطوّلات، والله وليّ التوفيق.

### ٢٣. بغض أعداء الله

كتب الرضا عليه السلام إلى المأمون ـ كما في حسنة الفضل ـ: «و حبّ أولياء الله واجب، و كذلك بغض أعداء الله و البراءة منهم و من أئمّتهم».[١] لا أظنّ بأحد يفتي بوجوب حبّ المؤمن من كل جهة، و لا أنّ الرواية تدلّ عليه، بل إن اوجب حبّه لاوجبه من جهة إيمانه بالله سبحانه و بدينه؛ و منه يظهر أنّ بغض عدوّ الله و البراءة منه لا يجب من كلّ جهة، بل من جهة عداوته لله تعالى فافهم، و قد مرّ في عنوان «الأخذ» في الجزء الأوّل ما يتعلّق بالمقام، و لاحظ ما يأتي في عنوان الحبّ».

### ❐ ابتغاء الوسيلة إلى الله

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ».[٢]

أقول: الظاهر أنّ المراد بالوسيلة ما يتوسّل به للبلوغ إلى مرضاة الله تعالى من الواجبات و المستحبّات، أو مطلق الطاعة. فيكون الأمر بابتغائها إرشاديّاً لا مولويّاً.[٣]

### ❐ البكاء الكثير

قال الله تعالى: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ... فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً جَزَاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ».[٤]

ليس الأمر مولويّاً جزماً، بل هو للتهديد و التخويف، و المعنى: فليضحكوا قليلاً

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٤٣.
٢. المائدة (٥): ٣٥.
٣. راجع: البرهان، ج١، ص٤٦٩، فيه للوسيلة معني آخر تقرّ به.
٤. التوبة (٩): ٨١ و ٨٢.

أيّام قعودهم عن الجهاد أو أيّام حياتهم الدنيا، و ليبكوا كثيراً في بقيّة عمرهم أو في الآخرة.

فليس في الآية دلالة على وجوب البكاء الكثير و الضحك القليل، بل لا يحتمل إيجاب الثاني على المتخلّفين المذكورين.

### ٢٤. إبلاغ المشرك إلى مأمنه

قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ».[١]

تدلّ الآية الكريمة على وجوب إجارة المشرك ليسمع القرآن، فإن أسلم بعد ذلك، فهو و إلّا، فلا يجوز قتله في الجوار، بل يجب إبلاغه إلى محلّ يأمن فيه على نفسه من سيوف المسلمين، فإن بقي على كفره جاز، بل وجب قتله إن أمكن؛ كلّ ذلك لأنّ الغرض الأقصى هداية الإنسان إلى ربّه لا قتل الكافر مهما أمكن.

و عليه، فيلحق بالنبيّ كلّ حاكم شرعيّ و إن لم يكن معصوماً، فيجب عليه إجارة من يطلب الحقّ و إن لم يكن مشركاً، فيلحق بالمشرك مطلق الكافر الّذي يجب قتله، و يلحق بكلام الله مطلق إتمام الحجّة، و إيضاح الدليل على إثبات ما يستوجب إصلاحه و إسلامه، كما إذا كان الكافر جاهلاً بلغة القرآن.

و كما يجب على الحاكم الاسلامي إجارته و إبلاغه إلى محلّه المأمون، كذا يحرم على آحاد المسلمين إيذاؤه، و أخذ ماله، و قتله كما لا يخفى.

و بالجملة، هذه الآية مخصّصة للآية السابقة عليها، و هي قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...» و توهّم نسخها بها سخيف جدّاً، و أمّا إذا لم يكن له مأمن كما إذا كان بين المسلمين فاستجار، فإجارته و إن كانت واجبة إلّا أنّه لا يجب إيصاله إلى محلّ مأمون؛ لانصراف الآية عن مثل هذا الفرض، فتدبّر.

---

١. التوبة (٩): ٦.

### ٢٥. تبليغ ما أنزل على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنّاسِ».[١] الإنصاف أنّ استفادة العموم من الموصول مشكلة، بل لا يبعد أن يراد به أمر خاصّ أو أمور خاصّة؛ إذ لو كان المراد جميع ما أنزل الله لم يفد قوله: «فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ» إلّا معنى واضحاً بل يلغو، فإنّ الجزاء على هذا يصير عين الشرط، أي: فإن تركت جميع ما أنزلناه إليك، فما بلّغت رسالته، فيظهر منه أنّ المراد به أمر خاصّ مهمّ بحيث إن تركه ترك تبليغ الرسالة رأساً، و قد تواتر و ثبت من طريق الشيعة و أهل السنّة أنّ المراد به إمامة أميرالمؤمنين و خلافته، و أنّها هي التي يجب على الرسول الأكرم ﷺ تبليغها على الناس، و قد فعل.

نعم، قوله تعالى: «و إِن مّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّما عَلَيْكَ ٱلبَلاغُ وَعَلَيْنا ٱلحِسابُ».[٢] يدلّ بإطلاقه على وجوب جميع ما أنزل إليه من الشريعة.

### ❐ ابتلاء اليتامى

قال الله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱليَتامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٣]

يحرم دفع مال اليتيم إليه على من عنده ماله قبل البلوغ و الرشد، و يجب بعد ذلك. و هل يجب عليهم اختبار بلوغ اليتامى و رشدهم إذا احتملوا ذينكما في حقّهم أو لا يجب، للاستصحاب حتّى علموا بهما في حقّهم؟ مقتضى القاعدة هو الثاني، و مفادّ الآية الحاكمة عليها هو الأوّل.

و هل هو واجب نفسيّ أو طريقيّ؟ فيه وجهان، و إن كان هو أصليّ على كلّ حال، والظاهر هو الثاني، و لاحظ عنوان «الدفع» تجد فيه ما يرتبط بالمقام.

---

١. المائدة (٥): ٦٧.
٢. الرعد (١٣): ٤٠.
٣. النساء (٤): ٦.

### ٢٦. بناء الكعبة المشرّفة

يجب بناء الكعبة إذا هدّمت ـ لا سمح الله ـ وجوباً كفائيّاً على عامّة المسلمين، و هذا ممّا يفهم من مذاق الشرع من جهة ارتكاز المتشرّعة، بل من بعض الروايات الآتية في أوّل حرف «ج» في عنوان «الجبر» و يلحق بالكعبة المشرّفة المسجد الحرام، و مسجد النبيﷺ، و بعض المشاهد المشرّفة لنفس الدليل و هو الارتكاز.

### ٢٧. مباهتة أهل البدع

في الصحيح عن رسول اللهﷺ: «إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم، و الوقيعة، و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام (و يحذرهم الناس)، و لا يتعلّمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة».[١]

أقول: في بعض كتب اللغة: «بهت و باهت: حيّره و أدهشه بما يفتري عليه من الكذب ... باهت الرجل: أتى بالبهتان». قيل في بيان المراد من المباهتة أن يقال: لعلّه ـ أي المبتدع ـ فاسق، لعلّه زان، لعلّه عدوّ للدين مثلا، و هذا القول لابدّ من أخذه و لو بعنوان الاحتياط الواجب؛ حذراً من الكذب المحرّم، فافهم.

ثمّ إنّ الأمور الخمسة أو الأربعة ليست بواجبات نفسيّة ظاهراً، بل إنّما أمرت بها للمنع عن رواج البدع و الريب، فالواجب هو هذا المنع بكلّ وسيلة و ذريعة قوليّة أمكنت من دون خصوصيّة للوسائل و الذرائع، فتأمّل، بل بوسيلة عمليّة في بعض المقامات.

### ٢٨. البيتوتة بمنى على الحاجّ

تجب البيتوتة ـ في الجملة ـ ليالي التشريق بمنى على الحاجّ، و الروايات الواردة

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٨.

فيها كثيرة، و المتحصّل من جميعها وجوبها في الجملة، و جواز الخروج منها بعد نصف الليل، بل قبله، و ترك البيتوتة بها رأساً؛ للاشتغال بالنسك بمكّة طول الليل، و لا يجوز تركها لغيره. نعم، يجوز أن يخرج ليلاً من منى، ولكن يجب العود إليها قبل نصف الليل، هذا من جهة الحكم التكليفيّ.

و أمّا من جهة الكفّارة، فمن بات لياليها في غير منى حتّى أصبح، فعليه دم يهريقه، إلّا لمن لم يزل في طوافه و دعائه و في السعي بمكّة حتّى يطلع الفجر؛ فإنّه لا كفّارة عليه، كما أنّه إذا بات ليلة واحدة من لياليها في غير منى، فلا كفّارة عليه و إن أساء، إلّا إذا بات بمكّة، فعليه الدم ـ فتأمّل ـ و أمّا إذا خرج و جاوز بيوت مكّة فنام ثمّ أصبح قبل أن يأتي منى، فلا شيء عليه.[1]

هذا، ولكنّ المسألة لا تخلو عن إشكال بملاحظة الروايات، و الشهرة الفتوائيّة بين الأصحاب، فالأحوط أن يذبح لكلّ ليلة لم يبت في منى و لم يشتغل بالعبادة بمكّة شاة، والله العالم.

ثمّ إنّ الليلة الثالثة و هي ليلة الثالث عشر يختصّ وجوب بيتوتتها بمن غربت عليه الشمس بمنى، و بمن لم يتّق الصيد و النساء، و إلّا فلا تجب بيتوتتها، بل له النفر بعد الزوال، كلّ ذلك للروايات،[2] فتدبّر.[3]

### □ البيتوتة عند الزوجة

نذكرها في عنوان «القسمة» في حرف «ق»، فإنّها العنوان المعنون في كلام الأصحاب.

### □ بيع الحيوان الموطوء

الحيوان الموطوء للإنسان إن كان ممّا يركب ظهره غرّم الواطئ قيمته، و يجب،

---

١. راجع: المصدر، ج ١٠، ص٢٠٦ ـ ٢١١.
٢. المصدر، ص٢٢١ ـ ٢٢٦.
٣. وجوب البيتوتة لأجل النساء مبنيّ على الاحتياط.

إخراجه من المدينة التي فعل به فيها إلى بلاد أخرى لا يعرف، فيبيعه فيها كيلا يعير به صاحبه، كما في رواية سدير،[١] لكنّ مرّ في الجزء الأوّل ضعف الرواية.

### ٢٩. بيع العبد الزاني

قال الباقرؑ في صحيح ابن مسلم: «قضى أميرالمؤمنينؑ في امرأة أمكنت من نفسها عبداً لها، فنحكها أن تضرب مائة (و يضرب العبد خمسين جلدة)، و يباع بصغر منها، قال: و يحرم على كلّ مسلم أن يبيعها عبداً مدركاً بعد ذلك.»[٢]

مقتضى الإطلاق عدم الفرق في الحكم بين كون العبد زوجاً لها قبل الملك أم لا؛ إذ على الصورتين يحرم المجامعة عليهما بعد الملك، كما دلّ عليه روايات.[٣]

ثمّ إنّني لم أجد لوجوب بيع العبد المذكور على الحاكم ـ كما هو المستفاد من الرواية، و لا لحرمة بيع العبد المدرك منها على المسلمين ـ تعرّضاً في كتب الفقه، و يحتمل قويّاً كونهما من الأحكام الموقّتة الصادرة عن مصلحة رأها الإمامؑ بعنوان الحاكم لا من الأحكام الدائمة الشرعيّة الثابتة على كلّ أحد في كلّ حال فلاحظ. و بالجملة، فليفرّق بين الأحكام الشرعيّة الثابتة الأوّليّة و بين الأحكام السياسيّة التاديبيّة المتطوّرة حسب اختلاف الموارد.

### □ المبايعة

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفىٰ بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً».[٤]

و قال تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ المُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٧١.
٢. المصدر، ج١٤، ص٥٥٩.
٣. المصدر، ص٥٥٦.
٤. الفتح (٤٨): ١٠.

وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١] و في رواية الحسين بن مصعب عن الصادق عليه السلام، عن اميرالمؤمنين عليه السلام، «كنت أبايع لرسول الله صلى الله عليه وآله على العسر و اليسر، و البسط و الكره إلى أن كثر الإسلام و كثف»، قال: «و أخذ عليهم عليّ عليه السلام أن يمنعوا محمّداً و ذرّيّته ممّا يمنعون عنه أنفسهم، فأخذتها عليهم، نجا من نجا و هلك من هلك».[٢]

أقول: هذا كلّ ما وجدته من الكتاب و السنّة حول البيعة، و لم أجد في هذه العجالة كلاماً في الفقه لأحد من العلماء حول الموضوع، مع أنّ الرواية ضعيفة سنداً بمحمّد بن زياد بن عيسى، و بالحسين بن مصعب. على أنّه قيل: إنّ في بعض النسخ: «كنت أنا مع رسول الله»، بدل «كنت أبايع لرسول الله صلى الله عليه وآله»، فلا يعتمد على الرواية بوجه.

أمّا القرآن، فأولى الآيتين منه إنّما تدّل على رجحان مبايعة الرسول (أي قبول البيعة) دون وجوبها ـ فتأمّل ـ نعم هي تدلّ على حرمة نقض البيعة.

و ثانيتهما: تدلّ على وجوب المبايعة على الرسول صلى الله عليه وآله دون الأمّة، لكن لا مطلقاً، بل مع توفّر الشروط المذكورة فيها، و ليس للآية إطلاق يشمل الرجال أيضاً.

أقول: للبيعة حالات ثلاث:

١. كونها لازمة لأجل تقوية دين الإسلام أو الحكومة الإسلاميّة و نحوهما.

٢. حكم بها المعصوم أو الحاكم الشرعيّ.

٣. كونها في حدّ نفسها بلا أحد الاعتبارين.

لا شكّ في وجوبها في الصورتين الأوليين، و عليها يحمل مورد الآيتين و غيرها بناء على ثبوت كون البيعة فيهما واجبة.

و أمّا حكمها في الصورة الثالثة كما إذا لم تكن هناك حكومة إسلاميّة، أو كانت و لم تحتج إلى البيعة، فالظاهر عدم الوجوب؛ لعدم دليل يدلّ عليه.

و بالجملة، الواجب على الناس هو الإيمان بالله، و بالرسول، و الإمام، و بما ثبت في

---

١. الممتحنة (٦٠): ١٢.

٢. الكافي، ج٨، ص٢٦١؛ قيل: إنّ الضمير المرفوع في قوله: «فأخذتها» يرجع إلى الصادق عليه السلام، لكنّه مرجوح، و كأنّه وقع تحريف في متن الخبر.

الشريعة اعتقاده، و امتثال الأحكام الإلزاميّة التي منها إطاعة الرسول، و أولي الأمر. وأمّا إيقاع البيعة على الناس و قبولها على الحاكم، فلا دليل عليه من الكتاب و السنّة. ولذا لم أجد لها عنواناً في الفقه يبحث عن فروعها و أحكامها و شروطها.

ثمّ البيعة شرعاً عقد بين الناس و الحاكم الإسلامي للاعتراف بحكومة الحاكم و الانقياد له. و أمّا الشروط المذكورة في بيعة النساء، فهي قضيّة في واقعة و ليست بمعتبرة في البيعة دائماً، و إنّما المهمّ الالتزام بها خارج العقد، والله الأعلم.

### □ التبيين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوا وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقىٰ إِلَيْكُمُ اَلسَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ اَلحَياةِ اَلدُّنْيا... كَذٰلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ ... فَتَبَيَّنُوا...».[1] و قال تعالى: «يٰا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ».[2] التبيين المذكور ليس بواجب نفسيّ في الموردين، بل شرطيّ كوجوب الوضوء للصلاة النافلة، فإنّ التبيين الأوّل: لأجل إثبات الكفر، و جواز القتل، و أخذ المال. و الثاني: لجواز ترتيب الأثر على قوله و المضيّ على وفقه، أو وجوبه.

---

١. النساء (٤): ٩٤.

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

# «ت»

### ٣٠. متابعة الإمام

قال صاحب العروة: «لا يجوز أن يتقدّم المأموم على الإمام في الأفعال، بل يجب متابعته بمعنى مقارنته أو تأخرّه عنه تأخّراً غير فاحش» و وجوب المتابعة هذا تعبّديّ و ليس شرطاً في الصحّة، فلو تقدّم أو تأخّر فاحشاً عمداً أثم، ولكن صلاته صحيحة. و علّق سيّدنا الأستاذ الحكيم على تعبّديّة الوجوب بقوله: «كما عن المشهور، بل عن جماعة نسبته إلى الأصحاب، لا شرطيّ للجماعة بحيث يكون ترك المتابعة موجباً لبطلان الجماعة و أرتفاع أحكامها، و لا شرطيّ للصلاة كذلك».[١]

أقول: لا دليل لفظيّ معتبر على الحكم كما يظهر لمن راجع المطوّلات.

### □ متابعة النبيّ الأكرم

قال الله تعالى: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ ... وَاتَّبِعُوهُ».[٢] و قد دلّت آيات على وجوب متابعة ما أنزل من الربّ، و متابعة القرآن، و ملّة إبراهيم، و غيرها، ولكن ليس فيها و في الآية الأولى حكم جديد، كما لا يخفى، إلّا أن يقال: إنّ الآية المذكورة تدلّ على وجوب اتّباعه مطلقاً، سواء أخبر عن الله تعالى أو عن رأيه، بل المستفاد من قوله

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص١٦٩.
٢. الأعراف (٧): ١٥٨.

تعالى: «وَما آتاكُمُ اَلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و الروايات الواردة حولها، إنّ الله فوّض إلى نبيّه جعل الأحكام، و صلاحيّة التشريع و التقنين والتحريم و الإيجاب و غيرهما، فيجب على الأمّة اتّباعه في ذلك، و كذا لا حكم جديد في الآيات الآمرة للنبيّ بمتابعته لما يوحي إليه، و الشريعة، و ملّة إبراهيم عليه السلام؛ فإنّها تدلّ على العمل بحكم الله، و إيصاله إلى الناس. لاحظ عنوان «الأخذ» و «الإطاعة».

### ٣١. إتلاف مادّة الفساد

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي في شرح المكاسب: «يجب إتلاف هياكل العبادة؛ حسماً لمادّة الفساد» و قال في منهاجه: «بل يجب إعدامها (آلات اللهو) على الأحوط و لو بتغيير هيئتها»، و قال في شرح المكاسب أيضاً: «بل من الوظائف اللازمة كسرها و إتلافها؛ حسماً لمادّة الفساد».[1]

أقول: لم أجد عاجلاً دليلاً أعتمد عليه في إثبات هذا الفتوى على إطلاقه إلّا إذا علم وجوبه من مذاق الشرع، لكنّه فيما لا يترتّب عليه الفساد المهمّ فعلاً ممنوع، فلابدّ من التماس دليل آخر يفي بإثبات لزوم إتلاف مادّة الفساد على جميع مراتبه و أنواعه، و لم أجد عاجلاً ـ أيضاً من حدّد الفساد الواجب حسمه.

### ٣٢. إتمام الحجّ الفاسد

إذا فسد الحجّ بالجماع يجب إتمامه ثمّ يجب استنافه من قابل بلا خلاف كما قيل، لكن إن قلنا بأنّ الحجّ الثاني هو الفرض و الأوّل فاسد لا أثر له، يكون وجوب إتمامه نفسيّاً تعبّديّاً. و إن قلنا بأنّ الفرض هو الأوّل و الثاني عقوبة، كما يدلّ عليه صحيح زرارة صريحاً[2] في فرض علمهما بحرمة العمل عليهما، فوجوب الإتمام من جهة وجوب الحجّ، فلا يكون حكماً برأسه و إنّما الثاني موضوع لحكم جديد.

---

١. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٥٥.

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٥٧، و ٢٥٨. الصحيحة مضمرة و توافقها في المعنى في الجملة رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام أيضاً لكن سند الصدوق إلى أبي بصير ضعيف.

### ٣٣. إتمام الحجّ المندوب

يمكن أن يستدلّ على وجوبه بإطلاق قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ»،[١] و في صحيح ابن أذينة عن الصادق عليه السلام، سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ؟ قال: «يعني بتمامهما أداء هما و اتّقاء ما يتّقي المحرم فيها».[٢]

لكنّه من المحتمل سوق الأمر بالإتمام لأجل إتيان العمل تقرّباً إليه تعالى، و عدم إتيانه لأجل الغير، فعباديّة الحجّ ثابتة بدليل لفظيّ، بخلاف معظم الواجبات التعبّديّة الّتي علمت عباديّتها من غير اللفظ.

الحقّ أنّه لا مانع من دلالة الآية على الأمرين: إتمام العمل إلى آخره كما يدلّ عليه قوله: «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ...» و إتيانه لله تعالى. و على كلّ، ادّعى سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) التسالم على وجوبه، بل يدلّ على بعض موارده بعض الروايات.[٣]

و يمكن أن يستدلّ على وجوب إتمام كلّ من العمرة و الحجّ ندباً بإطلاق أدلّة ما يحرم على المحرم و غيرها حتّى يؤتى بموجبات التحلّل، فلاحظ.

### ❐ إتمام الصوم

قال الله تعالى: «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ».[٤]

لاحظ عنوان «الصيام» فإنّ إتمام الصوم لا يغائر نفس الصوم إلّا أن يقال: إنّ من أفسد صومه عمداً في أثناء النهار يجب عليه إتمامه على ما أفتوا به، و هذا الوجوب لا يثبت بما دلّ على وجوب الصوم.

و يمكن أن يستند الوجوب المذكور إلى هذه الآية، كما صرّح لي بعض الأعاظم حينما طالبته بدليل الحكم المذكور، ولكن فيه نظر بيّن.

---

١. البقرة (٢): ١٩٦.
٢. الكافي، ج ٤، ص ٢٦٥.
٣. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٢٦٦.
٤. البقره (٢): ١٨٧.

و يمكن أن نستدلّ على الوجوب المذكور بموثّق عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال: «يشرب بقدر ما يمسك رمقه، و لا يشرب حتى يروي»،[١] فتأمّل و لاحظ عنوان «الإمساك»؛ إذ نذكر فيها بعض المؤيّدات، و لاحظ أيضاً عنوان «الصوم».

### ٣٤ و ٣٥. إتمام الاعتكاف

إذا اعتكف المكلّف يومين في المسجد، وجب إتمامه في اليوم الثالث. و إذا اعتكف خمسة أيّام، وجب عليه إتمام اليوم السادس، و في لزوم إتمام كلّ ثالث كاليوم التاسع و اليوم الإثني عشر مثلاً تأمّل، و سيأتي دليل المسألة في حرف «ص» في عنوان «صوم الاعتكاف».

### ٣٦. إتمام العهد

قال الله تعالى: «إِلاَّ الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ».[٢]

و قال تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها».[٣]

و قال تعالى: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَما اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ».[٤]

و قال تعالى: «وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلىٰ سَواءٍ إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ الخائِنِينَ».[٥]

أقول: تدلّ الآية الأولى على وجوب الوفاء بالعهد مع المشركين، بل مع مطلق الكفّار ما داموا ملتزمين بعهدهم، و لم يعينوا أعداء المسلمين عليهم. و كذا الآية الثالثة؛

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص١٥٣.
٢. التوبة (٩): ٥.
٣. الأنفال (٨): ٦١.
٤. التوبة (٩): ٨.
٥. الأنفال (٨): ٥٨.

فإنّ الجنوح المأمور به يشمل الابتداء و الاستدامة.

نعم، يمكن ان يقال: إنّ الآية الثالثة تنفي العهد مع المشركين مطلقاً، إلّا في مورد واحد استثني في الآية حيث يجب الاستقامة لهم ما استقاموا لنا، لكن يجوز نظارة الايةَ الشريفة إلى خصوص الّذين إن يظهروا علينا لا يرقبوا فينا إلّا و لا ذمّةً يرضوننا بأفواههم و تأبى قلوبهم و «لا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلّاً وَلا ذِمَّةً وَ أُولـئِكَ هُمُ اَلمُعْتَدُونَ». كما يظهر من الآيات المتأخّرة عن هذه الآية، فلا تمنع عن معاهدة الملتزمين بعهدهم من الكفّار.

و بالجملة النفي خاصّ و الجواز عامّ و لا منافاة بينهما. ثمّ إنّ الكفّار إن نقضوا عهدهم فقد بطل المعاهدة و إن لم ينقضوا، ولكن خفنا منهم النقض، فلا يبعد القول بعدم جواز النقض ابتداءً، بل اللازم إعلامهم بلغويّة المعاهدة أوّلاً ثمّ العمل بما يراه الإمام من الحرب والقتل و غيره. و هذا من جهة الآية الأخيرة، و إن لم تخلو دلالتها عليه من شيء.

## ٣٧. التوبة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلى اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّاتٍ ...».[١]

و قال تعالى: «وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ اَلمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[٢]

أقول: للموضوع جهات من البحث و نذكر منها ما يلي:

الجهة الأولى: وردت في موضوع التوبة آيات و روايات كثيرة جدّاً،[٣] و لا إشكال في وجوب التوبة، بل ادّعي إجماع الأمّة، و إنّما الإشكال في كيفيّة الوجوب. قال العلّامة المجلسي: «لا خلاف بين المتكلّمين في وجوب التوبة سمعاً، و اختلفوا في وجوبها عقلاً».[٤]

---

١. التحريم (٦٦): ٨.

٢. النور (٢٤): ٣١.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٤٩؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١١ ـ ٤٢.

٤. بحار الأنوار، ج ٥، ص ٤٨.

أقول: يمكن أن يقال بوجوبها عقلاً لا شرعاً، أي لا تجب وجوباً مولوياً شرعياً؛ فإنّ التوبة كالتقوى و الإطاعة رافعة للضرر، و رفع الضرر لازم بحكم الفطرة،[١] فكما أنّ الأوامر المتعلّقة بالطاعة و التقوى و النواهي الواردة في المعصية و الفسق و غيرهما، تحملان على الإرشاد إلى حكم العقل، فكذا يحمل أوامر التوبة عليه؛ فإنّ العقل بعد إخبار الشارع بأنّ التوبة تمحو أثر الذنب من العقاب و غيره، يستقلّ بوجوبها فوراً.

و بالجملة، استفادة الوجوب التعبّديّ من القرآن و السنّة مع ملاحظة حكم العقل بوجوبها مشكلة؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي حيث قوّى في درسه وجوبها الشرعيّ، إعتماداً على ظهور الأمر فيه. لكنّ التّحقيق أنّ هذا الوجه الذي ذكرنا ضعيف؛ فإنّ العقل لا يدرك رافعيّة التوبة أو دافعيّتها للضرر إلّا بعد أمر الشارع بها و إيجابها من قبله. و في مثله لا معنى لرفع اليد عن ظاهر الأوامر الشرعيّة جزماً و إلّا لأمكن أن ننكر وجوب الصلاة المولويّ أيضاً و إن نحمله على الإرشاد؛ لأنّ العقل يحكم بلزومها بعد اطّلاعه ببيان نقليّ على أنّها تنهى عن الفحشاء و المنكر. و لم يقل أحد بوجوب الاستغفار مع كونه رافعاً للضرر.

نعم هنا إشكال قويّ آخر و هو أنّه إذا قلنا بالوجوب الشرعيّ و فرضنا أنّ العاصي لم يتب من عصيانه في الآن الأوّل، يجب عليه في الآن الثاني التوبة من أصل المعصية، و من ترك التوبة منها، و هكذا، فتارك التوبة في مدّة قصيرة يستحقّ عقوبات، و هكذا يتضاعف عليه استحقاق العقوبات، و هو شاهد على نفي الوجوب الشرعيّ؛ فإنّ تعدّد العقوبات المستحقّة بحيث ربّما تبلغ إلى الملايين خلاف ما ارتكز في أذهان المتشرّعة؛ و لأنّ التوبة إنّما شرّعت رحمةً للعباد و تخفيفاً للعصاة، و محواً لآثار المعصية و قرب المكلّفين إلى حضرة الحقّ جلّت عظمته، لا لأجل استحقاق العاصي آلاف عقوبة لأجل معصية واحدة.

لا يقال: الرضا بالحرام حرام كما مرّ في الجزء الأوّل فمن لم يتب من عصيانه و كان

---

١. و الفرق إنّهما دافعتان للضرر و هي رافعة له، و رفع الضرر كدفعه لازم، هذا إذا قلنا إنّ استحقاق العقاب و البعد عن ساحة الحقّ بنفسه ضرر، و إمّا إن قلنا بأنّ الضرر هو نفس العقاب، فالتوبة أيضاً دافعة للعقاب.

ملتفتاً، يكون راضياً بعصيانه في كلّ آن، فيعود تعدّد العقوبات المستحقّة على القول بالوجوب العقليّ أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ ترك التوبة لحاجة، أو ضعف ارادة، أو غيره، لا يستلزم الرضا بالمعصية، فكم من عاص لائم لنفسه غير تائب.

و كان بعض مشايخنا يلتزم بتعدّد العقوبات المستحقّة على تارك التوبة، و لم يستبعده، لكنّه ممّا لا يليق بالالتفات إليه.

و يمكن أن يدفع بأنّ الواجب شرعاً هو أصل التوبة عن الذنب. و أمّا فوريّتها، فلم يدلّ دليل على وجوبها الشرعيّ، و إنّما الحاكم بها العقل، فمن ترك التوبة رأساً يستحقّ عقابين: عقاباً على أصل المعصية، و عقاباً على ترك توبتها. و أمّا من تاب منها ولو بعد مدّة فلا يستحقّ شيئاً و إنّما ترك واجباً عقليّاً، فتأمّل.

الجهة الثانية: ظاهر جماعة و صريح آخرين أنّ حقيقة التوبة الندم، ففي العروة الوثقى:

> و حقيقتها الندم و هو من الأمور القلبيّة، و لا يكفي مجرّد قوله: «أستغفرالله»، بل لا حاجة إليه مع الندم القلبي و إن كان أحوط، و يعتبر فيها العزم على ترك العود إليها، انتهى كلامه.

فإن قلت: حقيقة التوبة لغةً هو الرجوع، و ليس في الشرع ما يدلّ على إرادة معنى آخر منها، و حيث إنّ الرجوع حقيقة إلى الله تعالى محال، فلابدّ من أن يراد الرجوع الادّعائي، أو الرجوع الحقيقيّ إلى حكمه و دينه من أمره و نهيه، كما أنّ توبة الله على العبد هي رجوعه تعالى عليه بالرحمة و المغفرة، فالتوبة عبارة عن رجوع العاصي عن عصيانه إلى الله تعالى أو حكمه.

نعم، الندم علّة لهذا الرجوع، كما أنّ دفع الضرر في الأكثر أو الحياء من الله سبحانه في البعض علّة لهذا الندم، فهو ليس داخلاً في حقيقة التوبة، كما قالوا، بل سبب له.

قلت: المستفاد من الأدلّة أنّ التوبة هو الرجوع عن طبيعيّ المعصية، اي جميع أفرادها الماضية و الحالية و المستقبلة، و هذا الرجوع يتحقّق في الأخيرين بالترك، و

عزم ترك العود، و لو على تقدير القدرة بأن عجز عن فعل الحرام أو ترك الواجب فعلاً؛ فإنّ المستفاد من الآيات و الروايات صحّة هذه التوبة.

و في الأوّل بالندم فقط؛ لعدم محقّق آخر له غيره؛ فإنّ الإستغفار خارج عن حقيقة التوبة، و مفهومها، كما يستفاد من قوله تعالى: «وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً وَيُـؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُ».[١]

و من قوله حكاية عن هود النبيعليه السلام: «وَيا قَوْمِ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُـرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً».[٢]

فإذن صحّ تفسير التوبة بالندم عمّا تحقّق، و العزم على ترك العود في المستقبل، و يدلّ عليه صحيحة ابن سنان الواردة في توبة القاتل الآتية في أواخر الجهة السادسة من هذا المطلب، ففيها يقول الصادقعليه السلام: «و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على تـرك العود...».

و يؤيّده صحيح ابن أبي عمير عن عليّ الجهضمي، عن الباقرعليه السلام: «كفى بالندم توبة».[٣]

فإن قلت: هل يمكن الفصل بين الندم و العزم بـأن يـندم مـن المـعصية السـابقة، و لا يعزم تركها في المستقبل، بل كان متردّداً أو واثقاً مـن نـفسه الرجـوع إليـها فـي مستقبل، قريب أو بعيد؟ فهل يصدق التوبة حتى يسقط أثر المعصية الماضية أم لا؟

قلت: الظاهر عدم الصدق، وفاقاً لما نقل عن ظاهر الأكثر، فإنّ من يتردّد في العود تركاً و فعلاً، أو يثق بالعود لا يصدق عليه أنّه رجع إلى الله تعالى، فلا يكون تائباً. نعم الإتيان الخارجي في الاستقبال لا ينافي العزم على ترك العود، كما لا يـخفى و هـو مستفاد من الروايات أيضاً، بل لا يبعد صدق الرجوع و التوبة إذا عزم ترك العود مدّة معيّنة مع التردّد أو العزم على المخالفة بعدها، فتأمّل.

و قول البهائيرحمه الله: «فاشتراط العزم على عدم العود أبـداً تـقتضي بـطلانها»،[٤] غـير

---

١. هود (١١): ٣.

٢. هود (١١): ٥٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٩، فيه روايات تؤيد المطلب.

٤. الأربعين (للبهائي)، ص٢٤٣.

مسموع، إذ الاشتراط المذكور أوّل الكلام. و أمّا مع عدم العزم رأساً، فالإنصاف عدم صدق الرجوع و التوبة، خلافاً لسيّدنا الحكيمﷺ و جماعة.[١]

نعم تعليل العلّامة الحلّي لاعتباره بأنّ ترك العزم يكشف عن نفي الندم[٢] ضعيف؛ لعدم الكشف المذكور، بل الدليل ما قلناه.

الجهة الثالثة: مقتضى الإطلاقات اللفظيّة وجوب التوبة عن كلّ معصيّة، صغيرة كانت أو كبيرة، بل مقتضى حكم العقل أيضاً كذلك؛ فإنّ العقاب الأخروي ـ و لو فرض قليلاً أكبر ضرر يحكم العقل بوجوب دفعه، و هل يجب التوبة عن الصغيرة على مجتنب الكبائر بعد ما أخبر الشارع بعدم عقوبته عليها أم لا يجب؟ و الأوّل هو الصحيح بناء على الوجوب الشرعي؛ للإطلاقات.[٣]

و أمّا بناء على الوجوب العقلي، فقد يفصل بين استناد وجوب التوبة إلى وجوب دفع الضرر و وجوب شكر المنعم، فلا تجب على الأوّل؛ لعدم ضرر بعد تكفير الصغيرة باجتناب الكبيرة، و تجب على الثاني؛ لعدم الفرق في الحسن بين التوبة في الكبيرة و الصغيرة؛ لعدم الفرق في وجوب الإطاعة عقلاً بين الأمر في الكبيرة و الأمر في الصغيرة.

قال العلّامةﷺ في شرح التجريد: «فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك، و لا يجب من الصغائر المعلوم منها أنّها صغائر»، و قال آخرون: «أنّها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل». و قال آخرون: «إنّها تجب من كلّ صغير و كبير من المعاصي و الإخلال بالواجب، سواء تاب عنها قبل أو لم يتب، استدلّ المصنّف (المحقّق الطوسيﷺ) على وجوبها بأمرين:

[الأمر] الأوّل: أنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف، و دفع الضرر واجب.

[الأمر] الثاني: أنّا نعلم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

---

١. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٣٢٧ و ٣٢٨.

٢. شرح التجريد، ص٢٦٣.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٣٧. نعم، ربّما يشعر من قول الصادقﷺ: «لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار»، بعدم احتياج الصغيرة إلى الإستغفار، لكن في السند عمّار بن مروان القندي و هو مهمل والإشعار غير حجّة أيضاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّها تجب عن كلّ ذنب؛ لأنّها تجب من المعصية؛ لكونها معصية و من الإخلال بواجب؛ لكونه كذلك، هذا عامّ في كلّ ذنب و إخلال بالواجب إنتهى كلامه.[١]

و التحقيق أوّلاً: أنّ التوبة غير واجبة عن الصغائر على من اجتنب عن الكبائر؛ بناء على الوجوب الفطري و هو وجوب دفع الضرر؛ لعدم ضرر عليها حتى يجب دفعها. نعم، تجب من جهة وجوب شكر المنعم؛ لعموم الملاك إن قلنا بوجوبه،[٢] كما أنّها تجب على من لم يجتنب عن الكبائر حتى و إن تاب منها (أي من الكبائر) بعد إتيانها لوجوب دفع الضرر.

ثانياً: أنّ من تاب من معصية لا تجب التوبة عنها ثانياً و ثالثاً؛ لصدق الامتثال بالمرّة، كما حقّق في أصول الفقه، و ما يظهر من كلام العلّامةﷺ من تكرار وجوبها ضعيف.

ثالثاً: لا يرجع ما أفاده المحقّق الطوسي و بيّنه العلامّة الحلّيﷺ في الدليل الثاني من وجوب الندم إلى معنى محصل؛[٣] فإنّه عين الدليل الأوّل إلّا أن يجعل المناط في الثاني شكر المنعم؛ أو مطلق حكم العقل بلزومه، و كلاهما ممنوع.

رابعاً: أنّ ما ذكره من وجوب التوبة من المعصية لكونها معصية صحيح، فإنّ من ترك الذنب حفظاً لسلامة بدنه، أو لعرضه، أو من جهة عجزه و نحو ذلك لا يكون تائباً، فلابدّ في التوبة من الرجوع إلى الله تعالى، كما يظهر من القرآن الكريم. نعم، لا شك في أنّ الرجوع بداعي النجاة من النار توبة إلى الله.

و ما ذكره العلّامة الحلّي تبعاً للمحقّق الطوسيﷺ من بطلانها بدعوى أنّها ليست من التوبة عن القبيح؛ لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامة البدن لم يكن يتوقّع صدوره من مثلهماﷺ، أفيفتي العلّامة ببطلان توبة أكثر المؤمنين الذين يتوبون عن المعاصي حينما يتخوّفون بالنّار، و يصبحون صلحاء، و لا يعلمون القبح، كما يعلمه المتكلّمون، بل

---

١. شرح التجريد، ص٢٦٣ و ٢٦٤.

٢. الصحيح عدم وجوب شكر المنعم عقلاً في خصوص الواجب الوجود جلّ جلاله، و بحثه طويل.

٣. راجع: الأربعين، (للبهائي)، ص٢٣٤.

الداعي الوحيد لهم في الرجوع إلى الله تعالى هو خوف النار و طمع الجنة؟ كلّا.

الجهة الرابعة: استشكل بعضهم في تشريع التوبة و فتح بابها بأنّ: «فيه إغراء بالتمرّد، و المخالفة: فإنّ الإنسان إذا علم بقبول توبته بعد ارتكاب المعصية لا يعتني بمانع العصيان، بل تزيد جرأته على مخالفة التكاليف الإلهيّة.

و قد أجيب أيضاً بأنّ:

التوبة لا تتحقّق في فرض قصد المكلّف المعصية بأن يعصي ثمّ يتوب، فإنّ التوبة انقلاع عن المعصية، و لا انقلاع في هذا الذي يأتي به؛ فإنّه كان عازماً على ذلك قبل المعصية و مع المعصية و بعد المعصية، و لا معنى للندامة... ـ أعني التوبة ـ قبل تحقّق الفعل، بل مجموع الفعل و التوبة في أمثال هذه المعاصي مأخوذ فعلاً، واحداً مقصود بقصد واحد، مكر أو خديعة يخدع بها ربّ العالمين، و لا يحيق المكر السيّئ إلّا بأهله، انتهى.

و هذا الجواب ضعيف؛ فإنّ لازمه قبول توبة من يعصي و يتجرّي بلا خوف من الله حين العصيان دون توبة من يعصي و يخاف و يبني على الرجوع إلى الله بعد خمود شهوته، و ذهاب شدّة حاجته، و هو كما ترى.

و ربّما يطعن بعض الملحدين به على الدين، و إن الدّين بمسقطاته للذنوب كالتوبة والعفو و الشفاعة و نحوها[1] يتسبّب إلى ميل الأفراد إلى الجرائم الأخلاقيّة والاجتماعيّة، فهو مضرّ للأمن الاجتماعي و الرقي الأخلاقي.

و الجواب المشترك عن كلتا الشبهتين هو: إنّا نرجع إلى وجداننا و نشاهد حال العصاة، فنرى هذا الادّعاء خلاف الواقع؛ فإنّ الداعي للعصيان في معظم الموارد، بل في جميعها إلّا ما شذّ، هو ميل الإنسان و شهوته و غضبه الغالبتين على خوفه من الله أو اعتقاده الباطل من دون التفاته إلى مسقطات الذنوب.

و الذي يؤكّده و يشهد له أنّ العلماء المحيطين بتفاصيل التوبة و الاستغفار، و غيرهما، و سعة رحمة الله هم أبعد من الذنوب و الآثام؛ فإنّها كلّها لا ينافي خوفهم

---

١. ذكرنا المسقطات في عنوان «الاستغفار» إلى عشرة، فلاحظها، و غير خفيّ أنّ الإشكال و الجواب يجري في جميعها بتفاوت يسير.

الشديد منه سبحانه و تعالى، فيعلم من ذلك أنّ التوبة و أخواتها غير مؤثّرة في جرأة العصاة، و طغيان المتمرّدين عملاً، كما هو مشهود خارجاً، فالله سبحانه هو العالم بحقائق النفوس الإنسانيّة، و لا يقنّن في التشريع ما ينافي مقتضى العبوديّة و الربوبيّة، و لا ما يختلّ به الأمن الاجتماعي و التكامل الأخلاقيّ، بل لا يحصلان إلّا بالتعاليم الدينيّة.

و أظنّ أن من تنبّه بما ذكرنا و التفت إلى حال العصاة في الخارج، يقتنع بما قلنا، و لا يرى البحث محتاجاً إلى مباحث نظريّة بعيدة عن الواقع.

و أمّا الجواب الخاصّ عن الإشكال الأوّل: أنّ مفسدة زيادة الجرأة على تقدير تسليمها مزاحمة بمفسدة يأس العبد من رحمة الله التي وسعت كلّ شيء، و قطع رجائه منه سبحانه، كما يفهم من حرمة اليأس من رحمة الله، بل هي من الكبائر، بل يفهم من صحيح عبد العظيم المتقدّم، أنّه أكبر الكبائر بعد الشرك بالله، فيقدّم الأهمّ على المهمّ، و هذا واضح و حكمته أنّ الآئس من رحمة الله يغرق في بحر الجناية.

و الجواب الخاصّ عن الإيراد الثاني: أنّ التوبة و سائر المسقطات إنّما تؤثّر في رفع العقاب الأخروي و التبعات الروحيّة دون التبعات الاجتماعيّة؛ فإنّها غالباً بحالها تاب أم لم يتب، فإذا أكل أحد مال غيره أو ضربه، فلا يسقط وجوب أداء المال و لزوم تمكّنه من القصاص و الانتقام بالتوبة، فأين المضادّة مع الأمن الاجتماعي؟ و أيضاً قد علم من الشريعة أنّ من يذنب ثمّ يتوب ليس كمن لا يذنب أصلاً، فاين المضرّة للرقي الأخلاقي؟

الجهة الخامسة: أنّ المعصية الماضية إمّا لا تابع لها مطلقاً، كالكذب، و شرب الخمر، و وطء الزوجة الحائض، و عدم ردّ سلام المؤمن و نحو ذلك، و إمّا لها تابع، و هذا التابع إمّا راجع إلى حقّ الله تعالى فقط، كقضاء الصلاة و الصيام، و أداء الزكاة، و إتيان الحجّ، و إمّا راجع إلى الناس، كردّ مال الغير إليه، أو إلى وارثه، أو إلى الحاكم الشرعي، إمّا عيناً، و إمّا مثلاً، أو قيمةً، و تمكين الغير من استيفاء حقّه منه، كما في القتل، و القذف، و الضرب، و غيرها، و إرشاد من أضلّه و نحو ذلك.

لا شكّ في كفاية مجرّد النّدم و العزم في القسم الأوّل على ما هو مقتضى الإطلاقات. و أمّا القسمان الأخير ان، فعن غير واحد اعتبار إتيان التابع فيهما في صحّة التوبة، و ذهب بعضهم إلى عدم اعتباره فيهما، و الصحيح هو التفصيل و ملاحظة الموارد؛ فإنّها مختلفة في ذلك ظاهراً، فإذا لم يتوقّف صدق التوبة على إتيان التابع، فالحقّ هو عدم الاعتبار، كما أفاده العلّامة في شرح التجريد أوّلاً، و تبعه البهائي و صاحب الجواهر و غيره؛ لعدم مقيّد لتلكم الإطلاقات، فمن لا يقضي صلاته الفائتة و يتوب من ترك صلاته في وقتها، تصحّ توبته من ذلك و إن كان عاصياً بترك القضاء، و قس على هذا غيره.

و إذا توقّف صدق التوبة عن المعصية على إتيان التابع، كما إذا تاب عن ترك الحجّ، و إمساك الزكاة و غصب مال الغير، و الحال أنّه يقدر فعلاً على إتيان الحجّ، و أداء الزكاة، و ردّ مال الغير عيناً، ففي هذه الصورة لا يتحقّق التوبة عن المعصية بدون إتيان التابع، و ليس هذا عند الدقّة من التخصيص بشيء؛ إذ مع ترك التابع لا رجوع عن المعصية.

الجهة السادسة: هل يكفي في إسقاط حق الغير مجرّد التوبة أم لابدّ معه من الاستحلال منه؟ و إليك بعض موارد البحث:

١. القذف، فهل يكفي للقاذف في إبراء ذمّته عند الله سبحانه مجرّد التوبة أو لابدّ من استرضاء المقذوف، أو الإقرار عند الحاكم ليقام عليه الحدّ؟

٢. الغيبة، فهل محوها بالتوبة فقط، أو مع الاعتذار و استرضاء المغتاب، أو يفصل بين اطّلاع المغتاب على الغيبة و تألّمه منها، و عدمه؟ ففي الثاني يكفي التوبة، و في الأوّل يلزم استرضاؤه أيضاً، كما ذهب إليه المحقّق الطوسي في تجريده.

٣. حبس مال الغير ثمّ دفعه إليه أو وارثه، فهل يكفي التوبة لرفع أثر الظلم الحاصل بمجرّد الحبس خصوصاً إذا أدّى أجرة مدّة الحبس أو لم يكن للمحبوس أجرة و منفعة، كالنقود المتعارفة في هذه الأعصار، و يجري هذا الكلام في المكسور بعد إصلاحه، و في المغصوب التالف بعد ردّ المثل أو القيمة بطريق أولى؟

يقول صاحب الجواهر ﷺ في كتاب الشهادات:

إنّ الظلم بحبس المال عن صاحبه لا يرتفع بالإيصال إلى الوارث، و إنّما يفيد الوصول إلى الوارث ارتفاع الظلم عنه بنفس المال. و أمّا حقّ الحبس، فالظاهر تعلّقه به، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التوبة تكفّر ذلك، و فيه ما فيه؛ فإنّها لا ترفع حقوق الناس، و إنّما هي ترفع عقاب الذنب من حيث التوعّد عليه من الله تعالى شانه... .

و أمّا حقّ الناس، فلابدّ من وصوله إلى مستحقّيه، و لا طريق إلى هذا الحقّ و أمثاله ممّا ليس لأحد العفو عنه إلّا صاحبه[1] إلّا التوسل إلى الله تعالى شأنه بتحمّل ذلك عنه، و الإلحاح عليه ... فلعلّ الله تعالى يعوّضه يوم القيامة بما يرضيه عن مظلمته.[2]

٤. القتل، فهل يكفي لرفع تبعته التوبة أو مع تمكين الورثة من القصاص، أو مع الاستغفار للمقتول أم لا يكفي، بل لابدّ من استرضاء المقتول يوم القيامة و لو بالتوسّل و التضرّع إلى الله تعالى في الدنيا ليرضي المقتول عنه كما مرّ نظيره في كلام صاحب الجواهر آنفاً؟.

٥. الإهانة فمن أهان مسلماً عند جمع، فهل يجب جبرانه و استرضاؤه بحيث إذا لم يمكن الاستدراك كما إذا مات احد الحاضرين لمجلس الإهانة أو مات من أهانه، بقي ذمّته بالنّسبة اليه مشغولة؟

٦. الإضلال، فهل يجب على المضلّ إرشاد الضالّ أم لا؟ و على الأوّل هل الوجوب المذكور من جهة حقّ الله تعالى أو من جهة حقّ الناس؟

٧. الضرب، هل يجب على الضارب تمكين المضروب من ضربه انتقاماً. و إذا فرض موته فهل يجب تمكين ورثته أم لا؟ و على التقديرين، فهل يبقى للمضروب حقّ على الضارب و لو بعد الاستغفار له أم لا؟

---

١. سيأتي أنّ الاستغفار طريق إلى تكفير الظلم.

٢. و قال: «و من ذلك يظهر أنّ المال الذي لم يوصله إلى وارثه إلى آخر الأبد تصحّ مطالبة الجميع به و إن كان الأخير منهم يطالب بعينه، و غيره يطالب به من حيث حبسه، و قاعدة العدل تقتضي الانتصاف منه للجميع. و لكن صحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام: «إذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات، ثمّ صالح ورثته على شيء، فالّذي أخذ الورثة لهم و ما بقي فهو للميّت يستوفيه منه في الآخرة و إن هو لم يصالحهم على شيء حتى مات و لم يقض عنه فهو للميّت يأخذه به»، ينافي ما ذكرنا و قد عمل به غير واحد. أقول: سند الرواية المذكورة هكذا: محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل، عن محمد بن عزافر، عن عمر بن يزيد، عن الصادق عليه السلام. دلّت الرواية على صحّة ملكيّة الميّت. راجع: وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٦٦.

و على الجملة، لا شكّ في كفاية التوبة لإسقاط استحقاق العقاب و محو أثر المعصية السابقة فيما يرجع إلى حق الله جلّ جلاله من جهة إخباره تعالى تفضّلاً (لا عقلاً) في جميع الموارد المتقدّمة و نظائرها، كما مرّ وجهه في الجهة السابقة، و إنّما الكلام في كفايتها لإسقاط ما يرجع إلى حقّ الناس حتى بعد عدم التمكّن من استرضائهم.

و أعلم، أنّ الله تعالى هو مالك الناس، و له الأمر و الحكم كيف يشاء، و يجوز له تعالى عقلاً العفو عن حقوق الناس، و ليس فيه أيّ محذور عقليّ، خصوصاً إذا عوّضه من قبله و أرضاه، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً يمكن أن نقول به إثباتاً؛ لإطلاق جملة من الآيات و الروايات الدالّة على كفاية التوبة عن الذنب، و عدم مقيّد يقيّدها بحقّ الله سبحانه وحده، و هو رفع استحقاق العقاب، بل مقتضاها إسقاط حقوق الناس أيضاً، إلّا ما خرج بالدليل كردّ الأموال عيناً أو مثلاً و قيمةً، و كتمكين الغير من إقامة الحد على نفسه، و نحو ذلك؛ و لقوله تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذابُ ٱلحَرِيقِ».[1]

فإنّ المستفاد منه أنّ العذاب ليس مترتّباً على مجرّد عذاب المؤمنين و المؤمنات، بل عليه و على عدم التوبة، فإذا تاب الفاتن فلا يعذّب و إن لم يعتذر إلى المظلوم و لم يسترضيه، كما هو قضيّة إطلاق الآية، إلّا أن يناقش فيه باختصاص الآية بالكفّار، و عدم شمولها للمؤمنين.

و من الظاهر أنّ توبة الكافر هو إيمانه و قد اشتهر «أنّ الإسلام يجبّ ما قبله»، و عليه السيرة أيضاً، بل صحيحة زرارة تدلّ على عدم كفاية التوبة في حقوق الناس و أموالهم، فقال الباقر عليه السلام فيها: «ما من أحد يظلم مظلمة إلّا أخذه الله بها في نفسه و ماله، فأمّا الظلم الذي بينه و بين الله، فإذا تاب غفر له».[2]

فإنّ الظاهر منه أنّ التوبة إنّما تؤثّر في محو ذنوبه التي لا ترجع إلى الناس، بل هي

---

١. البروج (٨٥): ١٠.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٣٨.

مطلقة تشمل صورة التمكّن من الجبران و الاسترضاء و عدمهما. نعم، الرواية مخصوصة بآثار الظلم الدنيويّة و لا يشمل العقاب الأخروي، بل هو غير ناظر إلى مقامنا.

نعم، في صحيح ابن يسار عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً و فاته فليستغفر الله له؛ فإنّه كفارة له».[١] و له سند آخر غير معتبر لكنّه مؤيّد له.

و ظاهر الحديث الشريف أنّ الإستغفار للمظلوم في فرض عدم إمكان الجبران و الاسترضاء كفّارة ظلم الظالم مطلقاً[٢] إلّا فيما دلّ، الدليل على عدم كفايته، كما في الأموال المأخوذة منه ظلماً؛ فإنّه يجب ردّها مع الاستغفار.

و في موثّقة سماعة: سألته عمّن قتل مؤمناً متعمّداً هل له من توبة؟ قال: «لا، حتّى يؤدّي ديته إلى أهله، و يعتق رقبة، و يصوم شهرين متتابعين، و يستغفر الله و يتوب إليه و يتضرّع، فإنّي أرجو أن يتاب عليه إذا فعل ذلك»، قلت: فإن لم يكن له مال؟ قال: «يسأل المسلمين حتّى يؤدّي ديته إلى أهله».[٣]

أقول: لم يذكر في الرواية إطعام ستّين مسكيناً، و لابدّ منه كما في صحيح عبدالله بن سنان الآتي و خلاصة البحث أمور:

أوّلاً: أنّ الظالم لابدّ له من استرضاء المظلوم مع التمكّن تخلّصاً من العقاب؛ فإنّ الظالم حسب دلالة الآيات و الروايات مسؤول معاقب، و القدر المتيقّن من تأثير التوبة إنّما هو في رفع توعّده تعالى، و عقابه من جهة معصية أمر الله تعالى، و لم يثبت تأثيرها في رفع حقّ العبد و مظلمته، فالعقل يحكم بوجوب براءة الذمّة من عذاب يوم القيامة و غيره، و هذه البراءة لا يحصل إلّا بإبراء المظلوم له.

---

١. المصدر، ص٣٤٣.

٢. في رواية الثمالي المرويّة في ثواب الأعمال ص٤٤ عن السجاد عليه السلام حاكياً عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «...إنّ ربّكم تطوّل عليكم في هذا اليوم، ففغر لمحسنكم و شفّع محسنكم في مسيئكم، فأفيضوا مغفوراً لكم، و ضمن لأهل التبعات من عنده الرضا». ولكن ينافيها صحيح الكافي و يظهر منه أنّ الجملة الأخيرة من غير الثمالي، و هذا الغير مجهول، فلم يثبت ما هو المقصود في المقام بسند معتبر، فلاحظ: جامع أحاديث الشيعة، ج١٢، ص٢٥١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٦٥، ٦٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٣.

هذا إذا كان المظلوم ملتفتاً إلى الظلم أو كان غافلاً، ولكن أمكن استرضاه من دون أن يستلزم تألّمه جديداً، و أمّا إذا استلزمه، فحيث إنّ إيلامه و إضراره محرّم، يشكل جواز الاسترضاء حينئذ، فإن أمكن رفع ظلمه وجب، كما إذا أمكن له تكذيب نفسه عند من اغتابه أو سبّه أو عابه أو قذفه،[1] بل التكذيب المذكور يغني عن الاسترضاء في صورة غفلة المظلوم، و إن أمكن استرضاؤه بلا تألّم جديد؛ فتأمّل.

و ثانياً: يجب على الظالم الاستغفار للمظلوم إذا لم يمكن الاسترضاء منه لموت أو بعد أو مانع آخر، و هذا الاستغفار يكفّر ظلمه إن شاء الله. و اعتمادنا في ذلك على صحيحة ابن يسار المتقدّمة. و لا بعد في أن يلحق به ما إذا استلزم الاسترضاء غمّاً و ألماً آخر، كما مرّ، أو مفسدة عظيمة، كما إذا أخبر أحد بأنّه زنى بزوجته؛ فإنّه بمنزلة الفوت، بل هو فوت شرعاً بعد عدم جواز إيلامه مطلقاً و لو بداعي الاسترضاء. و أمّا القول في مقدار الاستغفار فلا دليل عليه و إن كان مقتضى الإطلاق اجتزاء مرّة واحدة غير أنّ مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي لزوم الاستغفار حسب كمّيّة الظلم، و ربّما يستفاد هذا من ذيل صحيح ابن سنان الآتي.

ثالثاً: يجب على الظالم تمكين المظلوم من الانتصاف و الانتقام الذي قرّره الشارع الأقدس من جهة أمر الله، و من جهة انتصار المظلوم، و استيفاء حقّه منه، و قد مرّ بعض ما يتعلّق بالمقام في عنواني: «السبّ» و «الظلم» في قسمة المحرّمات، فلاحظ.

نعم، لا دليل على وجوب تمكين الورثة من ذلك في غير ما دلّ الدليل عليه، بل يكفي الاستغفار.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «كفّارة الدم إذا قتل الرجل المؤمن متعمّداً، فعليه أن يمكّن نفسه من أوليائه، فإن قتلوه فقد أدّى ما عليه إذا كان نادماً على ما كان منه، عازماً على ترك العود، و إن عفا عنه، فعليه أن يعتق رقبة، و يصوم شهرين

---

١. راجع: المصدر، ج١٨ ص٢٨٣: في صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام في حقّ المحدود: «إذا تاب و توبته أن يرجع ممّا قال، و يكذّب نفسه عند الإمام و عند المسلمين، فإذا فعل فإنّ على الإمام أن يقبل شهادته بعد ذلك».

متتابعين، و يطعم ستّين مسكيناً، و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على ترك العود، و يستغفر الله عزّوجلّ ما بقي».[١]

رابعاً: هل يجب عليه إقامة الحدود الشرعيّة بالذهاب إلى الحاكم الشرعي و الإقرار بما فعل، كالقتل و القذف و نحوهما؟ سيأتي بحثه في حرف «ق» إن شاء الله، و على كلّ هو لا يرتبط بمسألة إبراء الذمة عن حقوق الناس.

خامساً: يجب هداية من أضلّه؛ للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من جهة التسبيب، هذا في صورة الإمكان، و أمّا إذا لم يمكن إرشاده لموت أو مانع آخر، فهل يكفي الاستغفار للضالّ أم لا؟ فيه تردّد، خصوصاً إذا لم ينفعه الاستغفار، كما إذا وجبت الضلالة الكفر (نعوذ بالله منه)؛ لقوّة انصراف صحيح ابن يسار عن هذه الصورة، بل في صحيح هشام بن الحكم، و أبي بصير عن الصادق عليه السلام، الوارد في حقّ المبتدع المضلّ، و قد تاب: «فأوحى الله إلى نبيّ من الأنبياء قل لفلان: و عزّتي؛ لو دعوتني حتّى تنقطع أوصالك ما استجبت لك حتى تردّ من مات على ما دعوته إليه، فيرجع عنه».[٢] و الطريق الوحيد لمثل هذا الشخص في صورة عدم إمكان الإهداء و الإرشاد هو التضرّع إلى الله سبحانه و تعالى بأن يعامل معه بفضله و كرمه و جوده و منّه، فإنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، قد أخبر أنّه يغفر الذنوب جميعاً، فلا موجب لليأس و القنوط عن رحمة الله تعالى.

الجهة السابعة: في أنّ التوبة مقبولة في كلّ حال أم لا؟ و المصرّح به في القرآن الكريم هو الثاني. قال الله تعالى: «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولٰئِكَ يَتُوبُ اَللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَكانَ اَللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً * وَلَيْسَتِ اَلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ اَلسَّيِّئاتِ حَتّىٰ إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ اَلْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ اَلْآنَ وَلا اَلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفّارٌ أُولٰئِكَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً».[٣]

و قال تعالى: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىٰ نَفْسِهِ اَلرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ

---

١. المصدر، ج١٥، ص٥٧٩ و ص٥٨٠.

٢. راجع: المصدر، ج١١، ص٣٤٣، و ج١ من هذا الكتاب عنوان «الإضلال».

٣. النساء (٤): ١٧ و ١٨.

مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١]

و قال تعالى: «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ».[٢]

و اعلم، أنّ ما يتعلّق بالآيات من البحث أمور:

١. تدلّ الآية الأولى على وجوب قبول التوبة على الله تعالى ممّن عصى جهلاً إذا رجع بعد التفاته من قريب، و لم يدم على المعصية، و تفسير الجهالة بالسفاهة خلاف الظهور، و إن دلّ عليه بعض الروايات الضعيفة، اللّهمّ أن يقال بانصراف الجهالة في أمثال المقام إلى السفاهة ولو لغلبة المعصية عن علم، و هذا غير بعيد.

٢. إهمال توبة من يعصي عالماً أو جاهلاً، لكن لا يرجع عن ذنبه بعد الالتفات من قريب، بل تدوم عليه مدّة ما، و أنّه هل يقبل توبته أم لا؟ نعم، المطلقات الدالّة على قبول التوبة في الكتاب و السنّة تشمل الفرض، فعدم بيان حكمه في هذه الآية لا يضرّ بعد شمول غيرها له؛ بل صريح بعض الروايات الآتية قبول مثل هذه التوبة، و لعلّ جهة إهماله في هذه الآية نظارتها إلى التوبة الواجبة على الله، فإنّ الله و ان يقبل توبة من لا يرجع عن السوء من قريب، لكنّه لم يجعل قبوله على نفسه مؤكّداً واجباً، فافهم.

هذا إذا لم نقل بأنّ المراد من القريب هو ما قبل ظهور آية الموت، و إلّا فهو داخل في مفروض الآية.

٣. عدم قبول توبة من يموت كافراً.

٤. عدم قبول توبة من يتوب عند حضور الموت.

قال الشيخ البهائيﷺ في أربعينه:

أمّا التوبة عند حضور الموت و تيقّن الفوت و هو المعبّر عنه بالمعائنة، فقد انعقد الإجماع على عدم صحّتها، و نطق بذلك القرآن العزيز...

---

١. الأنعام (٦): ٥٤.

٢. النحل (١٦): ١١٩

و قد روى محدّثو الإماميّة عن أئمّة اهل البيت عليهم السلام أحاديث متكثّرة في أنّه لا تقبل التوبة عند ظهور الموت، و علاماته، و مشاهدة أهواله.[١]

أقول: و في صحيح جميل، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «إذا بلغت النفس هاهنا ـ و أشار بيده إلى حلقه ـ لم يكن للعالم توبة» ثمّ قرأ «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّهِ ...»[٢].

أقول: لا يبعد انصراف الآية «وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ...» في نفسها إلى العالم، فلا تنفي قبول توبة الجاهل عند الموت، و هذه الرواية نعمت المؤيّده عليه، و على هذا، فمن التفت حين حضور الموت إلى أنّ أعماله كانت سيّئة و هو كان جاهلاً بحرمتها صحّت توبته، و إنّما المردود حين حضور الموت توبة العاصي العالم بمعصيته.

لا يقال: إنّ الجاهل لا يستحقّ العقاب حتّى يحتاج إلى التّوبة؛ فإنّه يقال:

أوّلاً: أنّ أثر التوبة لا ينحصر في إسقاط العقاب؛ أذ لعلّها تؤثّر في تحلية النفس و إشراق الباطن، فهي من التكامل المخلوق له الإنسان.

ثانياً: إنّما لا يستحقّ العقاب الجاهل القاصر، و أمّا المقصّر، فهو كالعامد في استحقاق العقاب و إن كان العالم أسوأ حالاً منه، فلهذا يقبل توبته دون العالم حين المعاينة.

٥. توقّف المغفرة و الرحمة على التوبة و الإصلاح معاً دون مجرّد التّوبة، كما يستفاد من الآيتين الأخيرتين، و مثلهما قوله تعالى: «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ»[٣] و غيره و هو كثير في القرآن، و لا يبعد تقييد بعض الآيات المطلقة بهما، كقوله تعالى: «... ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولـٰئِكَ يَتُوبُ ٱللّهُ عَلَيْهِمْ» و قوله تعالى: «وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و بالمقيّدات الكثيرة المذكورة، لكنّ الكلام في معنى الإصلاح المذكور و هو يحتمل وجوهاً:

---

١. الأربعين (للبهائي) ص٣٣٧، ذيل ح ٣٨.

٢. البرهان، ج١، ص٣٥٣؛ بحارالأنوار، ج٦، ص٣٢. و كانت للجاهل توبة، لكن مصدر الرواية لم يصل إلى المجلسي بسند معتبرة مناولة، فتصبح الرواية غير معتبرة، نعم، هي مؤيّدة و إن لم تكن بحجّة.

٣. المائدة (٥): ٣٩.

الوجه الأوّل: العزم على ترك العود إلى المعصية التي رجع عنها إلى الله تعالى بأن لا يكون التوبة مجرّد ندم على ما مضى.

الوجه الثاني: إتيان التابع من قضاء الصلوات و الصيام، و أداء حقوق الناس و استرضاء المظلوم، و نحو ذلك خلافاً لما استظهرناه سابقاً من عدم اعتباره في التوبة.

الوجه الثالث: إصلاح عامّة الأمور و لازمه بطلان التوبة المبعّضة، فمن لا يصلح ما بينه و بين ربّه حسب قانون العبوديّة و الربوبيّة بل يستمرّ على تمرّده و عصيانه، و إنّما يتوب عن بعض معاصيه، فلا يغفره الله، و لا يرحمه، و لا يقبل توبته.

نعم، لابدّ من تخصيصه بغير الكافر التائب عن كفره، المقيم على بعض المعاصي الجوارحيّة عملاً بإطلاق بعض الآيات، و بالسيرة القطعيّة القائمة على قبول إسلام الفاسق.

الوجه الرابع: أن يكون الإصلاح عطف تفسير للتوبة، فليس شيئاً زائداً عليها.

الوجه الخامس: الإصلاح هو العمل الصالح و إن قلّ، كما عن الخلاف و جامع المقاصد و ابن شهرآشوب.

الوجه السادس: الإصلاح هو الاستمرار على التوبة، كما عن الوسيلة و المقنع و النهاية و هو الأقرب عند المحقّق في الشرائع ذكر هذا القول و سابقه في بحث قبول شهادة القاذف حيث علّق في الكتاب الكريم على التوبة و الإصلاح، و فسرّه صاحب الجواهر بإكذاب نفسه جهاراً، كما هو منصوص، و قال: «إنّ الإصلاح ليس شيئاً زائداً على الإكذاب المذكور».

الوجه السابع: أن يكون الإصلاح (بأيّ معنى فسّر) شرطاً للرحمة و المغفرة المطلقة، لا للمغفرة و الرحمة لخصوص المعصية التي تاب عنها، و من الواضح أنّ التوبة عن ذنب لا يسبّب محو آثار الذنوب السابقة اللاحقة بأجمعها، لكن يردّه ما سبق من قوله تعالى: «فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اَللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ»، إذ الظاهر منه أنّ الإصلاح شرط لقبول التوبة، فتدبّر.

أقول: بعد احتمال الوجه الأوّل و الرابع و السادس و ما اشتهر بين العوامّ و الخواصّ

من كفاية التوبة وحدها لإسقاط العقاب، لا يبعد القول بعدم استفادة أمر زائد من كلمة «الإصلاح» و لا أقّل من الشكّ، فيرجع إلى أصالة البراءة، و الله العالم.[١]

الجهة الثامنة: أمر الله المؤمنين بالتوبة النصوح على ما مرّ، و هي الذنب الذي لا يعود المذنب فيه أبداً، كما في صحيح أبي بصير[٢] عن الصادق عليه السلام، و قال أبوبصير: و أيّنا لم يعد[٣]؟ فقال الصادق عليه السلام: «يا أبامحمّد، إنّ الله يحبّ من عباده المفتن التوّاب».

و في صحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «التوبة النصوح أن يكون باطن الرجل كظاهره و أفضل».[٤]

و في رواية أبي بصير فسّرها الصادق عليه السلام بصوم يوم الأربعاء و الخميس و الجمعة.[٥]

و عن الصدوق رحمه الله: «معناها أن يصوم هذه الأيّام ثمّ يتوب»، لكن يضعف أوّلاً: بوقوع البطائني الضعيف في السند. و ثانياً: بأنّ وجوب التوبة فوريّ لا يجوز تأخيرها إلى ما بعد الجمعة، فالتوجيه كأصل الحديث ضعيف، فالأظهر حمله على استحباب الصوم بعد التوبة لو صحّ سنده.

ثمّ المستفاد من مجموع الصحيحتين أنّ التوبة النصوح ما كان النادم عازماً عزماً قويّاً على ترك المعصية في المستقبل أبداً ـ فلاحظ و تأمّل ـ و عليه، فتوصيف التوبة بالنصوح توضيحيّ و توكيديّ على ما اخترناه سابقاً من اعتبار العزم المذكور في التوبة.[٦]

الجهة التاسعة: إنّما يتوب العبد بتوفيق من الله تعالى و فضله و رحمته، فدائماً توبة العبد محفوفة بالتوبتين من الله تعالى و رجوعين منه عليه بالرحمة:

أولاهما: قبل توبة العبد؛ فإنّ الله يرجع عليه بالرحمة و التوفيق للتوبة.

---

١. راجع: جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٣٩ ـ ٤٢.

٢. البرهان، ج ٤، ص ٣٥٥؛ بحارالأنوار، ج ٦، ص ٣٩.

٣. في المصدرين «و إنّا لم نعد» و لكنّ الصحيح ظاهراً ما ذكرناه و لا أقلّ من إجمال في الحديث، أو تهافت بين الصدر والذيل.

٤. البرهان، ج ٤، ص ٣٥٦؛ بحارالأنوار، ج ٦، ص ٢٢.

٥. بحارالأنوار، ج ٦، ص ٢٢.

٦. و يمكن أن تكون مخالفة التوبة فيما بعد كاشفةً عن عدم كونها نصوحاً.

و ثانيتهما: بعد توبته بالرجوع عليه بقبول التوبة، و يشير إلى الأولى قوله تعالى: ثُـمَّ «تابَ عَلَيْهِمْ لِـيَتُوبُوا».[١]

ثمّ التوبة على العبد واجبة إمّا عقلاً و شرعاً، أو عقلاً فقط. و أمّا على الله تـعالى، فالتوبة الثانية واجبة من جهتين: من جهة إخباره بأنّه يقبل التوبة حتى أطلق على نفسه «قابِلِ ٱلتَّوْبِ» والله تعالى لا يخلف وعده، و من جهة تصريحه بوجوبها على نفسه في الجملة في قوله: «إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ ...»؛ إذ كلمة «على» تفيد الوجوب كما في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِـجُّ البَـيْتِ»، و أمّا التوبة الأولى، فبناء على وجوب اللـطف عليه تعال فهي أيضاً واجبة عليه تعالى، لكن ذكرنا في علم الكلام ما يضعف دليـل قاعدة اللطف الواجب.

الجهة العاشرة: قال الله تعالى: «إِلّا مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولـٰئِكَ يُـبَدِّلُ ٱللّٰهُ سَـيِّـئاتِـهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللّٰهُ غَـفُوراً رَحِـيماً».[٢]

أقول: المستفاد مـن الآيـة تـبديل سـيّئات الذيـن رجـعوا عـن كـفرهم و آمـنوا و عـملوا صـالحاً حسـنات، فـلا دلالة عـلى أنّ تـوبة المـؤمنين تـوجب تـبديل سيّئاتهم حسنات، كما توهّم بـعض الأفـاضل، لكـنّ الظـاهر مـن الروايـات الواردة حول الآية[٣] شمولها للمؤمنين أيضاً، و أنّ الله يبدّل سـيّئاتهم حسـنات يـوم القـيامة برحمته و فضله، إلّا أنّـه ليس فـيها بسـند مـعتبر مـا يـدلّ عـلى ذلك فـي حـقهّم، بل مع فرض توبة المؤمنين لا يبقى سيّئة لهم فـي القـيامة حـتّى تـتبدّل بـالحسنة، فشمول الآية لهم من التأويل. و لعلّ مراد الآية قلب السيّئات حسـنات فـي الحـياة الدنيا.

و في كيفيّة التبديل المذكور في الآية أقوال: فقيل: «إنّ الله يمحو سوابق معاصيهم بالتوبة، و يثبت مكانها لواحق طاعاتهم، فيبدّل الكفر إيماناً، و القتل بغير حقّ جهاداً و قتلاً بالحقّ؛ و الزنا عفّة و إحصاناً».

---

١. التوبة (٩): ١١٨.

٢. الفرقان (٢٥): ٧٠.

٣. البرهان، ج٣، ص١٧٤.

و قيل: «المراد بالسيّئات و الحسنات ملكاتهما لا نفسهما، فيبدّل ملكة السيّئة ملكة الحسنة».

و قيل: «المراد بها العقاب و الثواب عليهما لا نفسهما، فيبدّل عقاب القتل و الزنا مثلاً ثواب القتل بالحقّ و الإحصان».

و قيل: «المراد ظاهر الآية بلا تأويل، فتتبدّل السيّئة نفسها حسنة».

أقول: الأوّل و الرابع ينطبقان على الذين رجعوا عن كفرهم إلى الإيمان، كما هو ظاهر من الآية، و على المؤمنين في الآخرة، كما هو مدلول الروايات. و الثاني و الثالث مخصوصان بالأوّلين و لا يشملان حال المؤمنين في الآخرة، كما لا يخفى.

ثمّ القول الأوّل و الثالث أسهل تصديقاً من غيرهما، و الأخير هو مدلول الروايات إن تمّت من ناحية إسنادها، لكنّه يصعب فهمه بالنسبة إلى القواعد، فلاحظ و تأمّل.

الجهة الحادية عشرة: في نقل بعض الروايات المعتبرة الواردة في التوبة كما تأتي:

١. صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام: «إذا تاب العبد توبة نصوحاً أحبّه الله، فستر عليه في الدنيا و الآخرة»، فقلت: و كيف يستر عليه؟ قال: «ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب، و يوحي إلى جوارحه: اكتمي عليه ذنوبه، و يوحي إلى بقاع الأرض: اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب، فيلقى الله حين يلقاه، و ليس شيء يشهد بشيء من الذنوب».[١]

٢. صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: «يا محمّد بن مسلم! ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفورة له، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة و المغفرة، أما و الله! إنّها ليست إلّا لأهل الإيمان»، قلت: فإن عاد بعد التوبة و الاستغفار من الذنوب و عاد في التوبة؟ فقال: «يا محمد بن مسلم! أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه و يستغفر منه و يتوب ثمّ لا يقبل الله توبته»؟ قلت: فإنّه فعل ذلك مراراً يذنب ثمّ يتوب و يستغفر، فقال: «كلّما عاد المؤمن بالاستغفار و التوبة عاد الله عليه بالمغفرة، و إنّ الله غفور رحيم،

---

١. الكافي، ج٢، ص٤٣٠. و الظاهر أنّ الرواية ناظرة إلى صورة التوبة الشاملة دون المبعضة.

يقبل التوبة، و يعفو عن السيّئات، فإيّاك أن تقنط المؤمنين من رحمة الله».[١]

٣. صحيحة الحذاء عنه عليه السلام: «إنّ الله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته و زاده (مراده) في ليلة ظلماء فوجدها، فالله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من ذلك الرجل براحلته حين وجدها».[٢]

أقول: الفرح و السرور و الرضاء في حقّه تعالى إمّا بمعنى ثوابه أو بمعنى المصلحة الكائنة في الفعل؛ لاستحالة تلك الصفات النفسيّة على الواجب المجرّد كما لا يخفى، إلّا أن يراد بها معان مناسبة للذات الواجبة و إن لم يفهمها المتكلّمون.

٤. صحيحة ابن سنان عن حفص، عن الصادق عليه السلام: «ما من مؤمن يذنب ذنباً إلّا أجلّه الله عزّوجلّ سبع ساعات من النهار، فإن هو تاب لم يكتب عليه شيء، و ان لم يفعل كتب عليه سيّئة» فأتاه عبّاد البصري، فقال له: بلغنا إنّك قلت: «ما من عبد يذنب إلّا أجلّ الله ...»، فقال: «ليس هكذا قلت ولكنيّ قلت: و ما من مؤمن و كذلك كان قولي».[٣]

أقول: سيأتي مزيد بحث في عنوان «الاستغفار» في حرف «غ».

٥. صحيحة جميل عن ابن بكير، عن أحدهما عليهما السلام: «إنّ آدم عليه السلام قال: يا ربّ! ... قال: جعلت لهم التوبة، أو قال: بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه قال: يا ربّ حسبي».[٤]

أقول: هذا مخصوص بالجاهل دون العالم، كما مرّ سابقاً.

و في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام: «إذا بلغت النفس هذه (و أهوى بيده إلى حنجرته) لم يكن للعالم توبة و كانت للجاهل توبة».[٥]

يقول العلّامة المجلسي رحمه الله بعد نقل الخبر:

ظاهره الفرق بين العالم و الجاهل في قبول التوبة عند مشاهدة أحوال الآخرة، و هو

---

١. المصدر، ص٤٣٤.
٢. المصدر، ص٤٣٥.
٣. المصدر، ص٤٣٩.
٤. المصدر، ص٤٤٠.
٥. بحارالأنوار، ج٦، ص٣٢. نقلاً عن كتابي: الحسين بن سعيد، و رواه العياشي في تفسيره، والسند غير معتبر.

مخالف لما ذهب إليه المتكلّمون من عدم قبول التوبة في ذلك الوقت مطلقاً، و عدم الفرق في التوبة مطلقاً بين العالم و الجاهل، و يمكن توجيهه بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد بالعالم من شاهد أهوال الآخرة، و بالجاهل من لم يشاهدها؛ لأنّ بلوغ النفس إلى الحنجرة قد ينفكّ عن المشاهدة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد نفي التوبة الكاملة عن العالم في هذا الوقت دون الجاهل، مع حمل تلك الحالة على عدم المشاهدة؛ إذ العالم غير معذور في تأخيرها إلى هذا الوقت.[١]

أقول: ما نقله عن المتكلّمين لا دليل عليه من العقل و النقل، فالمتعيّن البناء على الظواهر النقليّة.

٦. في صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام: «لمّا أعطى الله إبليس ما أعطاه من القوّة، قال آدم: يا ربّ! سلّطت أبليس على ولدي، و أجريته منهم مجرى الدم في العروق، و أعطيته ما أعطيته، فمالي و لولدي؟ قال: لك و لولدك السيّئة بواحدة و الحسنة بعشر أمثالها، قال: يا ربّ! زدني، قال: التوبة مبسوطة إلى أن تبلغ النفس الحلقوم، قال: يا رب! زدني، قال: أغفر و لا أبالي قال: حسبي».[٢]

أقول: يحمل على الجاهل جمعاً بينه و بين الآية المباركة المتقدّمة.

و نختم البحث بذكر خبر حسن سنداً عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: مثل المؤمن عند الله عزّوجلّ كمثل ملك مقرّب، و إنّ المؤمن عند الله عزّوجلّ أعظم من ذلك، و ليس شيء أحبّ إلى الله من مؤمن تائب أو مؤمنة تائبة».[٣]

هذا ما تيسّر لي ذكره هنا من أحكام التّوبة، و لاحظ عنوان «الاستغفار» في حرف «غ»، ففيها نذكر ـ إن شاء الله ـ أموراً نافعة متعلّقة بالمقام، اللّهمّ إنّا نرجع إليك من كلّ ما لم يكن فيه رضاك، و أبرأ إليك ممّا سواك، و أتوب إليك من كلّ ما لم تأمر به توبة عبد ذليل، خائف، مسكين، مستكين، لا يستطيع لنفسه نفعاً و لا ضرّاً، و لا حياتاً و لا موتاً، و لا نشوراً، فتب علينا إنّك أنت التّواب الرّحيم.

---

١. المصدر، ص٣٣.

٢. وسائل الشيعة، ١١، ص٣٧١.

٣. عيون أخبار الرضا، ج١، ص١٠٥؛ بحار الأنوار، ج٦، ص٢١.

**□ استتابة المرتدّ الملّيّ**

لا إشكال و لا خلاف في أنّ استتابة من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ واجب، كما في الجواهر[1] و قد مرّ تفصيل ذلك في عنوان «القتل» عند البحث عن المرتدّ، و ذكرنا أنّ استتابة المرتدّة أيضاً ثابتة، و المكلّف بوجوبها هو الإمام ثمّ الحاكم الشرعي ظاهراً، و الدليل على وجوبها هو ما دلّ على وجوب إقامة الأحكام و الحدود، و إن فرض قصور الدليل اللفظيّ على وجوب الاستتابة المذكورة، فهو مفهوم من الخارج.

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦١٣.

# «ث»

### ۳۸. الثبات في الجهاد

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا».[۱] الظاهر أنّ وجوب الثبات غير وجوب نفس الجهاد، فإنّ الثاني كفائيّ، و الأوّل عينيّ؛ إذ مقتضى الإطلاق حرمة تولّي الإدبار و وجوب الثبات و لو كان بقيّة المسلمين المحاربين كافية لدفع العدوّ.[۲]

و لا فرق في الحكم بين أقسام المقاتلة من الجهاد الابتدائيّ و الدفاع؛ خلافاً لبعضهم على الأقوى لعدم مقيّد للإطلاق.

و في الجواهر و متنها:

(و لا يجوز الفرار إذا كان العدوّ على الضعف أو أقلّ)، كما صرّح به الشيخ و الفاضلان و الشهيدان و غيرهم، بل لا أجد فيه خلافاً... .[۳]

على كلّ حال، (فلو غلب عنده الهلاك لم يجز له الفرار) ... بل في الرياض نسبته إلى الأكثر، (و قيل: يجوز؛ لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و للحرج (و) لكنّ (الأوّل أظهر؛ لقوله تعالى: «إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا».

---

۱. الأنفال (۸): ٤٥.

۲. و يمكن أن يكون وجوب الثبات لأجل وجوب الجهاد؛ فإنّه واجب ابتداءً و استدامةً، فيجوز الرجوع و ترك الثبات إذا كان بقيّة المسلمين كافية لدفع العدوّ و حصول الغرض. نعم، إذا كان الرجوع و ترك الثبات بعنوان الفرار من العدوّ حرم؛ لقوله تعالى: «إِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ»، و للروايات الدالّة على كون الفرار من الكبائر، و هذه الحرمة ذاتيّة، لا عرضيّة لثبوتها حتّى مع الكفاية في البقيّة.

۳. راجع: وسائل الشيعة، ج۱۱. و أمّا الروايات فلم أجد فيها ما اعتبر سنده.

(و إن كان المسلمون أقلّ من ذلك لم يجب الثبات)، كما صرّح به غير واحد؛ للأصل بعد انتفاء شرط الوجوب المستفاد من الكتاب و السنّة و الفتاوي المقتضي لانتفاء المشروط. نعم، قد يشكل ذلك في نحو زيادة الواحد و الإثنين مع الضعف و الجبن في الكفّار، و الشجاعة و القوّة في المسلمين بإطلاق أدّلة الثبات بعد انسياق اعتبار كون العدوّ على الضعف، فأقلّ إلى ما هو الغالب من غير الفرض، و كذا الكلام في صورة العكس... (و لو غلب على الظن السلامة استحبّ) الثبات، (و إذا غلب العطب يجب الانصراف) مع السلامة به؛ لوجوب حفظ النفس و حرمة التغرير بها. (و قيل: يستحبّ و هو الأشبه، و لو انفرد إثنان بواحد من المسلمين لم يجب الثبات).

أقول: و الأصل في التفصيل المذكور قوله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ* الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصّابِرِينَ».[1]

فإن قلت: مدلول الآية هو الإخبار دون بيان الحكم الإلزاميّ المذكور في كلام الفقهاء، قلت: يستفاد الحكم المذكور من قوله تعالى: «الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ». كما لا يخفى.

ثمّ الظاهر اختصاص الحكم بما إذا لم يتفاوت الحال بين الفريقين المحاربين من غير جهة الكمّيّة كثيراً و إلّا لم يجر الحكم المذكور، كما إذا كان لأحد الطرفين أسلحة أقوى من أسلحة الطرف الآخر، كما في أعصارنا هذه.

ثمّ المراد من عدم تفقّه الكافرين ـ إن كان عدم فهمهم بأمور الآخرة ـ تختصّ الآية بغير أهل الكتاب القائلين بالثواب و العقاب، و إن كان عدم فهمهم بالأمور الحربيّة تصبح الآية على نحو القضيّة الخارجيّة دون الحقيقة، فلا تشمل كفّار أعصارنا المحيطين برموز الحرب و استعمال الأسلحة، و يؤيّد خارجيّة القضيّة اختلاف الحكم في زمن الرسول ﷺ في مدّة قليلة، فكان الواجب على العشرين من المسلمين المقاومة

---

١. الأنفال (٨): ٦٥ ـ ٦٦.

و الثبات في مقابل المائتين من الكفّار، و لمّا ضعفت همم المسلمين تغيّر الحكم، فوجب ثبات المائة من المسلمين في مقابلة المائتين فخفّف الله بمقدار أربعة أخماس، و من ذلك كلّه يظهر وجه التوقّف في الحكم الفقهيّ المذكور ـ و الله العالم ـ. و قد ذكرنا بعض ما يتعلّق بالمقام من الفروع في رسالتنا المسماة بـ: توضيح مسايل جنگی، التي ألّفناه لبيان أحكام الجهاد القائم في وطننا الإسلامي (أفغانستان)، في قبال الماركسيّين الملحدين السوفياتيّين و الأفغانيّين طيلة السنوات التسعة الماضية، و قد طبعت مرّات لحدّ الآن. و على كلّ، وجوب الثبات عرضّي و الأصل هو حرمة تولّي الإدبار والفرار.

# «ج»

### ٣٩. جبر الكافر على بيع عبده المسلم

لاحظ بحثه في هذا الكتاب في عنوان «البيع».

### ٤٠ ـ ٥٤. جبر الناس على الحجّ و الزيارة و الإقامة

قال الصادق عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «لو عطّل الناس الحجّ لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحجّ إن شاؤوا و إن أبوا؛ فإنّ هذا البيت إنّما وضع للحجّ».[١]

و قال عليه السلام في صحيح هشام و معاوية و غيرهما: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، و على المقام عنده، و لو تركوا زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين».[٢]

المستفاد من الروايتين أحكام خمسة عشر مع إلحاق منّا كما تأتي:

١. وجوب الحجّ على الناس كفائيّاً، حتّى لا يخلو البيت من الحاجّ، فإنّ غير الواجب لا يجبر عليه؛[٣] و هذا ممّا يمكن استفادته من روايات أخر أيضاً،[٤] و الظاهر عدم كفاية أحد و إثنين، بل اللازم حجّ جماعة بحيث لا يصدق خلوّ البيت عرفاً، و هذا

---

١ و ٢. الكافي، ج ٤، ص ٢٧٢.

٣. بناء على عدم انصراف الحجّ في الحديثين إلى الواجب منه.

٤. الكافي، ج ٤، ص ٢٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ١٣.

الوجوب الكفائيّ غير وجوبه العينيّ على المستطيع، كما هو أظهر من أن يخفى.

نعم، الظاهر كفاية حجّ من يحكم ببطلان حجّه، أو بعدم قبوله عندنا، فمع وجود الحجّاج المخالفين لا يجب، بل لا يجوز للوالي إجبار المؤمنين إلّا أن يطرأ عنوان آخر ملزم.

٢ و ٣. وجوب زيارة النبيّ ﷺ كفائيّاً بحيث لا يصير مزاره ﷺ متروكاً، و لا بعد في إلحاق مزارات الأئمّة المعصومين ﷺ بمزاره ﷺ، بحيث لا تكون متروكة في مجموع السنة، فتدبّر.

٤ ـ ٦. وجوب إجبار الوالي الناس على الحجّ، و زيارة قبر النبيّ الأعظم ﷺ، بل و خلفائه الراشدين؛ بناء على الإلحاق السابق.

٧ ـ ٩. وجوب إنفاق الوالي من بيت المال مأونة الحجّ و الزيارة إذا لم يكن للناس مال. نعم إذا كان بعضهم غنيّاً و أمكن بماله بعثه خصّ الإجبار به و إن حجّ و أتى بواجبه العينيّ؛ و ذلك لما يظهر من الرواية من اشتراط صرف المال من بيت مال المسلمين بفقد الأموال للناس.

١٠ ـ ١٢. وجوب المقام في مكّة و المدينة كفائيّاً إذا لم يكن فيهما أهل و لا ساكن، و لا بعد في التعدّي عنهما إلى مشاهد الأئمّة ﷺ و لا يكفي في رفع وجوبه مجيء الناس في الموسم فقط.

١٣ ـ ١٥. وجوب إجبار الناس للإقامة في مكّة و المدينة و مشاهد الأئمّة ﷺ على الإمام، و لا بعد في إلحاق كلّ حاكم شرعيّ بالإمام، بل هو الأقرب، كما يظهر من الرواية الثانية.[1]

## ٥٥. جبر المؤلي

من آلى امرأته يتربّص به أربعة أشهر، فإن فاء فهو و إلّا فيجبر من قبل الإمام

---

١. لاحظ أوائل حجّ الجواهر، تجد فيها لمؤلّفها العلّامة و لابن إدريس و للشيخ الطوسي و غيرهم من الأعلام آراء غير قويّة و لا ملزم لنقلها و نقدها، و الله الهادي.

فلاحظ الروايات في الوسائل؛[١] فإن استفيد وجوب الجبر منها أو ممّا ورد في المظاهر فهو، و إلّا فهو يستفاد من وجوب إقامه الدين على الإمام و من يقوم مقامه فيها.

### ٥٦. جبر المظاهر

في صحيح بريد بن معاوية عن الصادق عليه السلام في حقّ المظاهر: «فإن كان يقدر على أن يعتق؛ فإنّ على الإمام أن يجبره على العتق أو الصدقة من قبل أن يمسّها و من بعد ما يمسّها[٢]»، و ربّما يأتي تفصيل البحث في باب الكفّارات في حرف «ك».

### ٥٧. جبران الخسارة

يجب جبران ضعف الرعايا على الإمام في الجملة؛ لقول الصادق في الصحيحة: «لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة»، و قد تقدّمت الصحيحة في عنوان «الإيتاء» في حرف «أ».

أقول: تحديد المقام ربّما لا يخلو عن صعوبة، لكنّ التفصيل ـ لخروج المسألة عن مورد الابتلاء في هذه الأعصار المظلمة ـ غير لازم.

### □ الجبر على القسمة

لاحظ عنوان «أجابة الشريك للقسمة» الآتية عن قريب.

### ٥٨. الجدال

قال الله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ اَلْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»[٣] قيل: أي ناظرهم بالقرآن[٤] و المعنى: اصرف المشركين عمّا هم عليه من الشرك

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٤٢ و من بعدها.
٢. المصدر، ص٥٣٢.
٣. النحل (١٦): ١٢٥.
٤. و بمضمونه رواية ضعيفة منقولة في تفسير البرهان و هي أيضاً ضعيفة بعثمان بن عيسى.

بالرفق و السكينة و لين الجانب في النصيحة؛ ليكونوا أقرب إلى الإجابة، فإنّ الجدل هو فتل الخصم و صرفه من مذهبه بطريق الحِجاج، و قيل: إنّه المفاوضة على سبيل المنازعة و المغالبة.

و قيل: «إنّ الجدل هو الحجّة المستعملة لفتل الخصم عمّا يصرّ عليه، و ينازع فيه من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذة عليه من طريق ما يتسلّمه هو و الناس، أو يتسلّمه هو وحده في قوله أو حجّته، فينطبق على الجدل المصطلح في علم المنطق»، و قيل: «هو مقابلة الحجّة بالحجّة».

و لا بعد في تعدّي الحكم عن المخاطب ـ و هو الرسول الأعظم ﷺ ـ إلى كلّ عالم قادر على الجدال، و هل الحكم عامّ؛ إتماماً للحجّة أو خاصّ بصورة احتمال التأثير؟ فيه وجهان؛ أوجههما الثاني بقرينة قوله «أَحْسَنُ».

و الأقرب أنّ المجادلة المذكورة فرداً و مرتبةً من الدعوة إلى سبيل الربّ و هي الواجبة.

### ▫ جزّ شعر الزاني

لاحظ بحثه و حكمه في عنوان «الحلق» في حرف «ح».

### ▫ جلد من خلّى بالمرأة ليلاً

قال الصادق عليه السلام في رواية أبي بصير: «إذا وجد الرجل مع امرأة في بيت ليلاً و ليس بينهما رحم جلدا».[1]

يظهر منها حرمة الخلوة بالأجنبيّ و الأجنبيّة ليلاً، و يؤيّدها وجوب الجلد تعزيراً، لكنّ في السند عثمان بن عيسى، و فيه إشكال قويّ. ثمّ ظاهر الرواية ـ إطلاقاً ـ عدم كفاية ثالث غير مميّزة و انصرافها عن فرض وجود بالغ أو بالغة معهما جزماً، و في كفاية المميّز غير البالغ، تأمّل.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤١٠.

### ٥٩. جلد رامي المحصنات

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاتَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْفَاسِقُونَ».[١]

أقول: يشترط في ثبوت ضرب القاذفين أمور:

١. أن يكون الرمي بما مرّ في الجزء الاوّل في عنوان «القذف».

٢. أن يكون المقذوف محصناً، و قد مرّ بيانه أيضاً.

٣. أن لا يكون المقذوف ابن القاذف؛ لصحيح محمّد بن مسلم، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا؟ قال: «لو قَتَلَه ما قُتِلَ به، و إن قَذَفه لم يُجلد له... و إن كان قال لابنه: يابن الزانية ـ و أمّه ميّتة ـ و لم يكن لها من يأخذ بحقّها منه إلّا ولدها منه؛ فإنّه لا يقام عليه الحدّ؛ لأنّ حقّ الحدّ قد صار لولده منها، فإن كان لها ولد من غيره، فهو وليّها يجلد له و إن لم يكن لها ولد من غيره و كان لها قرابة يقومون بأخذ الحدّ جلد لهم».[٢]

و الأقوى أنّ أب الأب كالأمّ في دخولهما في العموم، بل الظاهر شمول الحرمة للأب أيضاً و الاستثناء إنّما هو في الجلد لا في الحكم.

٤. أن لا تكون له بيّنة تصدّقه، كما في الآية.

٥. أن لا يقرّ المقذوف. و قيل: «لا خلاف فيه» نعم، إن أقرّ مرّة واحدة لم يثبت بها الزنا و تسقط بها الحدّ.

٦. أن لا تكون المقذوفة زوجة و لم يلاعن معها و إلّا لا حدّ عليه على الوجه الذي فصلّ في الكتاب العزيز.

٧. أن لا يعفو المقذوف عنه و إلّا فلا يحدّ بلا خلاف كما ادّعي.

أقول: هذا إذا كان قبل المرافعة و حكم الحاكم، فيدلّ عليه موثّقة سماعة و غيرها، و

---

١. النور (٢٤): ٤.

٢. وسائل الشيعة، ص٤٤٨.

فيها «أنّه ليس له حدّ بعد العفو».[١] و أمّا إذا كان بعد حكم الإمام فيمكن أن نقيّد إطلاق الآية المباركة بصحيحة ضريس،[٢] بل الظاهر من الجواهر أنّه لا خلاف فيه، فلاحظ.[٣]

٨. أن لا يقذفه المقذوف، ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في رجلين افترى كلّ منهما على صاحبه. فقال: «يدر عنهما الحدّ و يعزران[٤]» و مثله غيره.

ثمّ إنّه يضرب ضرباً متوسّطاً، يضرب جسده كلّه فوق ثيابه، و لا يسقط بإنكاره بعد الإقرار.[٥]

و حيث إنّ وجوب الجلد المذكور ليس من الأحكام، بل من الحقوق لم تفصّل بحثه.

## ٦٠. جلد الزاني

قال الله تعالى: «اَلزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ».[٦]

فسّر بعض اللغويين الزنا بالفجور، و الزنا بهذا المعنى اللغوي لا يكون موضوعاً لتعلّق الحدّ من الجلد و الرجم، بل لا يكون موضوعاً للحرمة التكليفيّة البحتة، فالزنا بمرتبة منه غير محرّم، و بمرتبة منه محرّم، ولكن ليس موضوعاً لتعلّق الحدّ، و بمرتبة منه متعلّق للحدّ دون الرجم، و بمرتبة منه موضوع للرجم أيضاً.

أمّا المرتبة الأولى، فهو ما إذا أطلقناه على مجرّد الدخول، مع فقد بعض الشرائط العامّة، كالبلوغ، أو العقل، أو الإكراه مثلاً.

و أمّا المرتبة الثانية، ففي فرض اجتماع الشرائط العامّة المذكورة في أوّل هذا الجزء في الفاعلة و الفاعل من العقل و البلوغ و الاختيار و نحو ذلك،[٧] و إذا اجتمع هذه الشروط في أحد الطرفين دون الآخر، فالحرمة خاصّة بالواجد لها دون الفاقد و إن

---

١. المصدر، ص٤٥٥.
٢. المصدر، ص٤٥٤.
٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٢٨.
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٥١.
٥. المصدر، ص٤٤٩.
٦. النور (٢٤): ٢.
٧. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨٢؛ بحار الأنوار، ج٥، ص٣٠٤.

فرض صدق الزنا في حقّه، كمن يقرب من البلوغ الشرعي و لم يبلغ بعد.

و لا يرتفع الحرمة المذكورة بالضرر و العسر و الحرج إلّا ببعض مراتبها الشديدة، و هذا ممّا يفهم من مذاق الشرع. و مثله كلّ معصية يعلم أهمّيّتها، و عظم قبحها شرعاً. كاللواط، و السحق، و ترك الصلاة، و نحوها.

و عرّفه في الشرايع و الجواهر «بإيلاج الإنسان ذكره في فرج امرأة محرّمة[١] أصالة لالحيض و نحوه[٢] من غير عقد، و لا شبهة عقد و لا ملك للعين، أو المنفعة، و لا شبهة ملك لهما...».[٣]

أقول: النسبة في مقام الصدق بين الزنا و الحرمة عموم من وجه؛ لصدق الأوّل في غير البالغ، و صدق الثاني في الوطء بالشبهة، أعني بها الاطمئنان الوجداني، أو الحجّة الشرعيّة الظاهريّة على حلّيّة الوطء؛ فإنّ الوطء محرّم قطعاً و أن كان المشتبه غير معاقب.

و أمّا المرتبة الثالثة: فمع اعتبار ما سبق يعتبر العلم بالحرمة، فمن جهل الحكم و لو تقصيراً، أو لقرب عهده بالإسلام أو بعده عن أهل الديانة فلا حدّ عليه. و في الجواهر: فلا خلاف في أنّه (يشترط في تعلّق الحدّ) على الزاني و الزانية (العلم بالتحريم) حين الفعل أو ما يقوم مقامه من الاجتهاد و التقليد، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلاً عن محكيّه مضافاً إلى الأصل، و خبر درء الحدّ بالشبهة و غير ذلك.[٤]

و أمّا المرتبة الرابعة: فيعتبر فيها ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ الإحصان، و سيأتي بيانه في عنوان «الرجم» بقى في المقام مباحث:

**المبحث الأوّل**: ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم توقّف وجوب الغسل و المهر و الرجم بدخول تمام الذكر. فقد سأل أحدهما عليه السلام: متى يجب الغسل على الرجل و

---

١. و الصحيح تبديل المرأة بالأنثى، و تعميم الفرج للقبل و الدبر تصريحاً، و التصريح بصدق الزنا في الصورة إيلاج الأنثى ذكر الرجل أو الغلام في فرجها.

٢. كالنفاس، و الإحرام و النذر، و الصوم الواجب، و الاعتكاف، و المسجد، و غير ذلك.

٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٥٨.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٣ و ٣٢٤.

المرأة؟ فقال: «إذا أدخله، فقد وجب الغسل و المهر و الرجم»[١] فيلحق بها الجلد أيضاً على الأقوى.

لكن لابدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق المشعر بعدم كفاية إدخال بعضه بالروايات المعتبرة الدالّة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين المفسّر بغيبوبة الحشفة في صحيح ابن بزيع.[٢]

و في صحيح الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل، أعليه غسل؟ قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل ـ قال: ـ و كان عليّ عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل و الحدّ يجب فيه؟ قال: يجب عليه المهر و الغسل».[٣]

و في حدود الجواهر: «و قد صرّح غير واحد باعتبار غيبوبة قدر الحشفة من مقطوعها». و هو غير بعيد.

**المبحث الثاني**: قال الطريحي رحمه الله في مجمع البحرين: «تجالد القوم و اجتلدوا، أي ضرب بعضهم بعضاً، و جلدتُ الجاني جلداً... من باب «ضَرَبَ يَضرِبُ ـ بالمِجلَد ـ

---

١. المصدر، ج١، ص٤٦٩.

٢. مفهوم هذا الشرط المكرّر المشهور عدم وجوب الغسل بالوطء بدبر الأنثى أو بمطلق الدبر، و لم أفز بكتاب بحث عنه سوى كتاب مشارق الشموس للخوانساري رحمه الله في شرح الدروس، ص١٦١، قال: أمّا دبر المرأة، فقد اختلف فيه الأصحاب فالأكثرون... على وجوب الغسل بالوطء. فيه. و الشيخ في الاستبصار و ظاهر النهاية و كذا ظاهر الصدوق و سلّار عدم الوجوب و يظهر من المبسوط التردّد فيه...

و احتجّ أيضاً بمفهوم: «إذا التقى الختانان...» و ردّ بضعف حجّيّة المفهوم، مع أنّه منفيّ ههنا بالاجماع. فإنّ الانزال إذا تحقّق من غير التقاء وجب الغسل، فلو دلّ على نفي الحكم عمّا عداه لزم خرق الإجماع، و فيه أنّ خروج بعض ماعداه عن حكم المفهوم بالإجماع لا يستلزم خروج الباقي أيضاً ممّا لا دليل على خروجه. نعم، يمكن أن يقال: عموم المفهوم ممنوع ... إلى أن قال: «و ظهر مما ذكرنا أنّ الظاهر بالنظر إلى الأدلّة المذكورة عدم وجوب الغسل؛ لأنّ أصل البراءة ليس ما يعارضه كما عرفت. لكن قال السيد المرتضى: «لا أعلم خلافاً بين المسلمين أنّ الوطء في الموضع المكروه من ذكر أو أنثى يجري مجرى الوطء في القبل مع الإيقاب و غيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل و المفعول به و إن لم يكن إنزال... فهذه مسألة إجماع من الكلّ و إن شئت فقل: إنّه معلوم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله أنّه لا خلاف بين الفريقين في هذا الحكم».

أقول: لكنّ الصحيحة المذكورة في المتن تدلّ بذيلها على وجوب الغسل، إذ لا شكّ في وجوب الحدّ على الوطء بالدبر، و الذيل قرينة على عدم المفهوم أو على عدم شموله للمقام. و ما أورده عليه المحقّق الخوانساري في موضع آخر من **شرحه** على **الدروس**، ص٣١ ضعيف لا يعتمد عليه.

٣. وسائل الشيعة، ج١، ص٤٦٩.

بكسر الميم ـ و هو السوط... جلدته بالسيف و السوط و نحوه إذا ضربتَه».

أقول: المستفاد من القرآن كون آلة الضرب من الجلود؛ فإنّ الجلدة القطعة أو النوع من الجلد. نعم، في موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّه أتي برجل كبير البطن قد أصاب محرّماً فدعا رسول‌الله صلى الله عليه وآله بعرجون فيه مائة شمراخ فضربه مرّة واحدة فكان الحدّ»[1] لكن هذا مخصوص بالمريض و نحوه، و نلتزم به في مورده.

نعم، لا يعتبر كون الآلة سوطاً (تازيانه)، ففي صحيح أبي بصير سئل الصادق عليه السلام: كيف يجلد رسول‌الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: «كان يضرب بالنعال و يزيد كلّما أتى بالشارب ثمّ لم يزل يزيدون حتّى وقف على ثمانين، أشار بذلك عليّ عليه السلام على عمر فرضي بها»،[2] و مثله صحيح الحلبي.[3] و في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام...: «حتى قام عليّ بِنسعة مثنية لها طرفان فضربه بها أربعين.»[4]

و في مجمع البحرين: «النِسع ـ بالكسر ـ سير ينسج عريضاً يشدّ به الرحال، القطعة منه نِسعة و يسمّى نسعاً لطوله». و فيه أيضاً: السير: الذي يقدّ من الجلد و الجمع سيور». أقول: القدّ: القطع. و لا فرق في ذلك بين شرب الخمر و الزنا و إن كانت الروايات وردت في الأوّل و لاسيّما بملاحظة صدر صحيح أبي‌بصير المذكور.

في معتبرة إسحاق سأل الكاظم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد»، قلت: فمن فوق ثيابه؟ قال: «بل تخلع ثيابه»، قلت: فالمفتري؟ قال: «يضرب بين الضربين جسده كلّه فوق ثيابه»، و قريب منها معتبرة أخرى له.

و في موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام: «يضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة، و يضرب على كلّ عضو، و يترك الرأس و المذاكير».[5]

---

١. المصدر، ج١٨، ص٣٢٢.

٢. المصدر، ص٤٦٦.

٣. راجع: المصدر، ص٤٦٦ و ٤٦٧ لكن صحيح الحلبي صريح باختصاصه بالضرب في الخمر لا مطلقاً، و الظاهر وحدة الروايتين: رواية أبي‌بصير، و رواية الحلبي. فلاحظ.

٤. المصدر، ص٤٦٦.

٥. المصدر، ص٣٦٩.

قيل: المذاكير ـ جمع الذكر ـ على خلاف القياس، و لعلّه إنّما جمع؛ لشموله للخصيتين أو لما حوله، كقولهم: «شابّت مفارق رأسه» و سيأتي في حدّ المسكر أنّه يضرب بين الكتفين، و لا بعد في إرجاع اختيار ذلك إلى الحاكم الشرعيّ و أنّه مخيّر في الضرب بين الكتفين و الضرب على كلّ عضو.

في موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّ الزاني كأشدّ ما يكون من الحدود».[١]

ثمّ إنّه لا يقام الحدّ على من التجأ إلى الحرم؛ فإنّه من الآمنين. نعم، من زنى في الحرم قام عليه الحدّ؛ و قد مرّ دليله في الجزء السابق مكرّراً.

و كذا لا يقام الحدّ على الرجل بأرض العدوّ (أي الكفّار) مخافة أن يلحق بالعدوّ، كما في صحيح غياث[٢] عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليهما السلام، و تلحق به المرأة أيضاً، نعم، إن لم يخف اللحوق يقام عليهما الحدّ؛ للمطلقات.

و هنا مباحث أخر لكنّنا لم نتعرّض لها لجهات.

**المبحث الثالث**: الضرب بمائة جلدة مخصوص بغير من زنى و جلد ثلاثاً، فإنّه يقتل في الرابعة إذا كان حرّاً و لا يجلد، كما يستفاد من معتبرة أبي بصير عن الصادق عليه السلام، و أمّا في غير الزنا، ففي صحيح يونس عن الكاظم عليه السلام: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة».[٣]

و مخصوص بغير المحصن و المحصنة؛ لصحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «... فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد»[٤] و هو ظاهر موثّقة سماعة عنه.[٥]

لكن في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة، ثمّ الرجم»[٦] و مثله صحيح زرارة،[٧] و مع التعارض يرجع إلى إطلاق القرآن الدالّ على عموم الجلد.

---

١. المصدر، ص ٣٧٠.
٢. المصدر، ص ٣١٨.
٣. المصدر، ص ٣١٤.
٤. المصدر، ص ٣٤٦.
٥. المصدر، ص ٣٤٧.
٦. المصدر، ص ٣٤٨.
٧. المصدر، ص ٣٤٩.

و هذا هو المنقول عن المشهور و عامّة المتأخّرين، بل عن السيّد أنّه من منفردات الإماميّة و هناك روايات معتبرة دلّت أيضاً على عدم السقوط بوجه عامّ بحيث يحصل الاطمئنان بالصدور،[١] [٢].

و مخصوص بغير الشيخ و الشيخة؛ لصحيح عبدالله بن سنان، و صحيح سليمان بن خالد، لكن قيل: إنّه لا قائل بهما منّا، و لا شكّ في حملهما على التقية، فإنّما يرجمان إذا كانا محصنين بعد جلدهما، بل يمكن اختصاص الجلد السابق على الرجم بهذا الفرد من المحصن، أي الشيخ و الشيخة دون الشابّ و الشابّة منه؛ فإنّه مقتضى الجمع بين الروايات على ما ذكره بعضهم، فلاحظ و تأمّل، و سنرجع إليه في بحث الرجم.

و مخصوص بغير من تاب قبل قيام البيّنة؛ لرواية جميل عن رجل، عن أحدهما عليهما السلام.[٣] و قيل: إنّه المشهور بين الفقهاء لكن الرواية ضعيفة سنداً، فلا يسقط الجلد بالتوبة إلّا أن يستفاد سقوطه من قوله تعالى: «فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما ...»[٤] لكنّه ورد في اللواط إلّا ان يلحق الزنا به بطريق أولى، فتأمّل.

نعم، إطلاق الآية مخصوص بغير الزاني المكره، و أمّا هو، فيقتل محصناً كان أو غير محصن، كما دلّت عليه روايات يظهر منها عدم ثبوت الجلد عليه،[٥] و بغير من يزني بمحارمه ـ سواء في الرجل و المرأة ـ فإنّه يضرب ضربة بالسيف، كما تدلّ عليه روايات معتبرة ظاهرة في نفي الجلد عنه،[٦] و بغير كافر يزني بمسلمة؛ فإنّ الظاهر عدم الجلد عليه بل يقتل،[٧] و بغير العبد؛ فإنّه يضرب خمسين جلدة.[٨]

**المبحث الرابع**: لو زنى مكرّراً في يوم أو أيّام واحدة أو نساء متعدّدة، مقتضى القاعدة

---

١. المصدر، ص٣٢٥ و ما بعدها.
٢. جواهرالكلام، ج٤١.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٧
٤. النساء (٤): ١٦.
٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨١ و ٣٨٢.
٦. راجع: المصدر، ص٣٨٥ و ٣٨٦.
٧. المصدر، ص٤٠٧.
٨. المصدر، ص٤٠١.

تكرار الحدّ به، لكنّ المشهور لم يلتزموا به و أوجبوا حدّاً و احداً، نعم، لو زنى ثانياً بعد إقامة الحدّ عليه حدّ ثانياً والرواية الدالّة على تعدّد الحدّ في الثاني، و على وحدته في الأوّل ضعيفة بالبطائني.[١]

**المبحث الخامس**: إنّما يجب الجلد إذا ثبت الزنا و هو لا يثبت إلّا بأربعة شهود، كما هو ظاهر الكتاب العزيز و يشهدون على الإيلاج و الإخراج، كما في صحيح محمّد بن قيس و غيره،[٢] و بتكرار الإقرار أربعاً بلا خلاف يجده صاحب الجواهر، و هو مدلول بعض الروايات المعتبرة في الزنا الموجب للرجم، و أمّا الزنا الموجب للجلد، فيمكن أن يستدلّ له بإطلاق صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر في رجل قال لامرأته: يا زانية أنا زينت بكِ، قال: «عليه حدّ واحد؛ لقذفه إيّاها»، و أمّا قوله: «أنا زينت بك» فلا حدّ فيه إلّا أن يشهد على نفسه أربع شهادات بالزنا عند الإمام[٣] و قضيّة إطلاقه عدم الفرق بين كون الأقارير الأربعة في مجلس واحد أو مجالس متعدّدة.

هذا، ولكن في صحيح الفضيل الطويل عن الصادق: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة حرّاً كان أو عبداً أو حرّة كانت أو أمة، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ على الّذي أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلّا الزاني المحصن؛ فإنّه لايرجمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء...» إلخ،[٤] و حمل على التقية لمكان المملوك، و الأمة و لظهوره في عدم الرجم حتّى بالإقرار أربع مرّات مع أنّ الصحيح المذكور عامّ قابل للتخصيص بغير الزنا، فلاحظ.

**المبحث السادس**: أنّ المخاطب بوجوب الجلدهم المسلمون، و المتيقّن منه الحاكم الشرعي و إن كان نائباً عامّاً عن الإمام، و مع فقده يتولّاه عدول المسلمون أنفسهم كفائيّاً مع مراعاة حدوده و أحكامه.

---

١. المصدر، ص٣٩٣.
٢. المصدر، ص٣٧٢ و ٣٧٣.
٣. المصدر، ص٤٤٧.
٤. المصدر، ص٣٤٣.

### ٦١. جلد الزاني الصغير

في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام في غلام صغير لم يدرك، ابن عشر سنين زنى بامرأة؟ قال: «يجلد الغلام دون الحدّ» إلخ.[١]

أقول: قوله عليه السلام: «يجلد» إن كان إنشاءاً، فالوجوب قد ثبت للعنوان، و إن كان إخباراً، فالوجوب يثبت من باب إقامة الحدود.

### ٦٢. جلد من لم يسمّ حدّه

في الصحيح عن الباقر، عن أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ و لم يسمّ، أيّ حدّ هو؟ قال: «أمر أن يجلد حتّى يكون هو الذي ينهى عن نفسه في الحدّ».[٢]

و أورد عليه الشهيد الثاني رحمه الله في شرح اللمعة و محكيّ مسالكه باشتراك محمّد بن قيس الواقع في سنده بين الثقة و غيره، و عن صاحب البرهان تضعيفه؛ لوقوع سهل في السند، وردّه صاحب الجواهر بأنّ الأمر في سهل سهل.

أقول: هذه الكلمات بأسرها غير سديدة، فإنّ الظاهر أنّ محمّد بن قيس هو الثقة، كما لايخفى على من دقّق نظره في علم الرجال، والأمر في سهل ليس بسهل، بل صعب، و ليس عندنا ما يسوِّغ الاعتماد على رواياته، لكنّ العجب من صاحب مجمع البرهان رحمه الله حيث استشكل في السند لأجل سهل؛ إذ في عرضه إبراهيم بن هاشم، و إليك نصّ السند حتّى تتعجّب من تسليم صاحب الجواهر رحمه الله، أيضاً: محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد و، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس.

و في الجواهر: «لصحّة الخبر المزبور، و عمل المشهور به في الجملة».

أقول: يشكل الأمر في الأقلّ و الأكثر؛ فإنّ أقلّ الحدود على ما أتذكّر الآن هو حدّ

---

١. المصدر، ص٣٦٢.

٢. المصدر، ص٣١٨.

من تزوّج ذمّيّة على مسلمة و هو إثنا عشر سوطاً و نصفاً، كما مرّ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، لا حدّ القيادة و هو خمسة و سبعون، كما ربّما يظهر من صاحب الجواهر، بل و مع قطع النظر عن حدّ المتزوّج المذكور يكون الأقلّ هو خمسة و عشرين سوطاً و هو حدّ من أتى بهيمة. فتأمّل

و أكثر الحدود هو المائة إلّا نادراً، فيشكل تجاوز الضرب عن المائة و إن لم ينه هو عن نفسه، كما أنّه يشكل الاكتفاء بضرب خمسة أسواط إذا نهى عن نفسه إلّا أن يقال بإرادة التعزير من الحدّ، فيؤخذ بإطلاق الرواية في جانب الأقلّ، لكنّ فيه أنّ التّعزير بنظر الحاكم دون الفاعل، فتأمّل،[1] و أمّا في جانب الأكثر، فقيل بعدم التجاوز عن المائة، و قيل بأكثر منها؛ لاحتمال احتفاف موجب الحدّ بزمان أو مكان شريف يوجب التعزير زائداً على الحدّ، و قيل: إنّ بعض الحدود لا يثبت بالإقرار مرّة واحدة. على أنّ قبول نهيه عند عدد لا ينطبق على أحد من الحدود غير صحيح، و لذا قيل بوجوب الأخذ بمضمون الرواية تعبّداً، فلاحظ الجواهر[2] و الله العالم.

### ٦٣ و ٦٤. جلد شارب الخمر و المسكر

في الصحاح عن رسول الله ﷺ، كما عن الباقر و الصادق عليهما السلام: «من شرب الخمر فاجلدوه؛ فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه».[3]

و في صحيح آخر عن الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن الفقاع؟ فقال: «(هو) خمر، و فيه حدّ شارب الخمر». و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قلت له: أرأيت النبيّ ﷺ كيف يضرب في الخمر؟ قال: «كان يضرب بالنعال و يزداده إذا أتي بالشارب ثمّ لم يزل الناس يزدادون حتّى وقف ذلك على ثمانين، أشار بذلك عليّ عليه السلام على عمر فرضي بها».[4]

---

١. راجع: الروضة البهية، ج٩، ص١٢٦ ـ ١٣٤. وجه التأمّل إمكان إرجاع التعزير في مقداره إلى المقرّ إكراماً له، حيث أقرّ من عند نفسه بموجب الحدّ.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٨٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٧٦ و بعدها.

٤. المصدر، ص٤٦٧.

و في صحيح زرارة عن الباقر: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إنّ الرجل إذا شرب الخمر سكر، و إذا سكر هذي، و إذا هذي افترى، فاجلدوه حدّ المفترى». و الروايات الدالّة على تحديد الجلد بالثمانين كثيرة:

منها: موثّقة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام: «كان عليّ عليه السلام يضرب في الخمر و النبيذ ثمانين، و الحرّ و العبد و اليهوديّ و النصرانيّ»، قلت: و ما شأن اليهوديّ و النصرانيّ؟ قال: «ليس لهم أن يظهروا شربه يكون ذلك في بيوتهم».[١] و قريب منه موثّق أبي بصير و سماعة.

و في صحيح محمّد بن قيس زيادة «المجوسي»[٢] أيضاً.

و في صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: «كلّ مسكر من الأشربة يجب فيه كما يجب في الخمر من الحدّ. فالجلد بثمانين جلدة ليس حدّ الخمر و حده، بل حدّ عامّة المسكرات».

و في صحيح أبي بصير في حديث، قال: سألته عن السكران و الزاني؛ قال: «يجلدان بالسياط مجرّدين بين الكتفين،[٣] فأمّا الحدّ في القذف، فيجلد على ما به ضرباً بين الضربين»،[٤] و لا حدّ على الجاهل بالحكم، كما مرّ في الزنا؛ و لموثّقة ابن بكير[٥] عن الصادق عليه السلام، إذا عرفت هذا، فهنا مباحث:

١. المراد بالمسكر ما من شأنه أن يسكر، فإنّ الحرمة منوطة بتناول القطرة منه و إن لم تكن مسكرة. و في حدود الجواهر: «بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص المستفيضة أو المتواترة...» و بالجملة، فالمسألة خالية عن الإشكال، و من هنا يثبت الحدّ على من تناول شيئاً من الترياق الذي فيه جزء من الخمر و لو يسيراً، و كذا غيره من الأدوية.

---

١. المصدر، ص٤٧١.

٢. المصدر، ص٤٧٢. يظهر من هذه الرواية ظهوراً ما أنّ المجوس من أهل الذمّة.

٣. في جواهر الكلام، ج٤١: (و) لا خلاف معتدّ به في أنّه (يضرب الشارب) غير المرأة (عرياناً) مستور العورة عن الناظر المحترم، أو مع الغضّ عنها (على ظهره و كتفيه و يتّقي وجهه و فرجه).

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٧٤.

٥. المصدر، ص ٤٧٥.

أقول: و لا بأس به بل في الشرايع: «ثبوت الحدّ بشرب العصير العنبي المحرّم»، و عن المسالك: «مذهب الأصحاب أنّ العصير العنبي... بمنزلة الخمر في الأحكام...». و عن الرياض: «و كأنّه إجماع بينهم، كما صرّح به في التنقيح، لكن عن كشف اللثام؛ لم أظفر بدليل على حدّ شاربه ثمانين، و لا بقائل قبل الفاضل سوى المحقّق».[1]

أقول: العمدة في إثباته ما ذكره صاحب الجواهر﵀ بقوله: لعلّ دليله ظهور النصوص أو صريحها المتقدّمة في محلّها أنّه بحكم الخمر في الحرمة و غيرها ـ فلاحظ و تأمّل ـ لكن الظهور المذكور ممنوع جدّاً. نعم، لا بأس بالتعزير.

٢. قال المحقّق﵀: «يثبت بشهادة عدلين مسلمين... و بالإقرار دفعتين، و لا تكفي فيه المرّة».

أقول: أمّا الأوّل، فلا خلاف و لا إشكال فيه كما قيل. و أمّا الثاني، فهو ممنوع، بل الظاهر كفاية المرّة، لعدم المقيّد، للإطلاقات الدالّة على كفاية الإقرار مرّة واحدة.

٣. لو شرب المسكر مراراً لم يتخلّل حدّ بينها كفى حدّ واحد بلا خلاف؛ للأصل، و العمومات. و انتفاء الحرج، و صدق الشرب و إن تعدّد، كما سمعته في نظائره، و لا فرق بين اختلاف جنس المشروب و اتّحاده، كما في الجواهر.

أقول: لا بأس بأصل الحكم في الجملة و إن كان بعض ما ذكر ضعيفاً.

٤. المخاطب بهذا الحكم كالمخاطب بحدّ الزنا، كما مرّ.

ثمّ إنّه يجب على الحاكم الشرعي و المؤمنين ـ كفاية ـ جلد أشخاص آخرين حدّاً و تعزيراً لكن بعنوان إقامة الحدود لا من جهة تعلّق الأمر بعنوان الجلد و إيجابه، كما في الزنا، و شرب المسكر، و لذا لم نذكره هنا. فافهم.

## ٦٥. الاجتناب عن عمل الشيطان

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ

---

١. و هذا التناقض و نظائره الكثيرة هي التي أرشدتنا إلى عدم الاعتماد و عدم حصول الاطمئنان في معظم الإجماعات المتداولة بين العلماء﵃.

عَمَلِ ٱلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[١]

يحتمل أنّ الأمر بوجوب الاجتناب ليس بذاتي، بل عرضي من جهة حرمة الخمر، و القمار، و غيرهما.

و يمكن أن يقال: إنّ الوجوب ذاتي، و قد تعلّق بالاجتناب عن عمل الشيطان دون الخمر و غيره، بل الأمور الأربعة لبيان مصاديق عمل الشيطان، و ليس عمله منحصراً في هذه الأربعة، فكلّ ما ثبت في الشرع أنّه عمل الشيطان يجب الاجتناب عنه بهذه الآية. و هذا لا يخلو عن شيء، فتدبّر.

### ❐ الاجتناب عن أمور

قال الله تعالى: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا ٱللّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطّاغُوتَ».[٢]

و قال تعالى: «فَاجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَٱجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ».[٣]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»[٤] تدلّ الآيات الكريمة على لزوم الاجتناب، و الابتعاد عن الرجس من الأوثان، و الطاغوت، و الظنّ السوء، و قول الزور.

و في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّوجلّ».[٥]

و في صحيح هشام عنه عليه السلام، قال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، و قول الزور: الغناء».[٦]

أقول: و هذا من باب التطبيق. و كيفما كان يشكل إثبات حكم جديد من هذه الآيات الشريفة بعد ما مرّ من ذكر المحرّمات في الجزء الأول، فلا بعد في أنّ الأمر بالاجتناب عرضيّ لا ذاتيّ.

---

١. المائدة (٥): ٩٠.
٢. النحل (١٦): ٣٦.
٣. الحج (٢٢): ٣٠.
٤. الحجرات (٤٩): ١٢.
٥. البرهان، ج١، ص٢٤٤ على إشكال في بعض رواتها.
٦. المصدر، ص٩١.

## ٦٦. الجنوح للسلم

قال الله تعالى «وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ ... وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ».[١]

يظهر من الآية عدم وجوب محاربة الكفّار إذا مالوا إلى السلم و الصلح، بل يجب[٢] علينا الميل إلى السلم حينئذ، و بهذه الآية يقيّد جميع ما دلّ على وجوب الجهاد و المقاتلة، و قتل الكفّار من المطلقات، فيجب الجهاد و المقاتلة إذا لم يمل الكفّار إلى المسالمة و المتاركة، و عدم التعرّض و وقف إطلاق النار، و إلّا فلا يجوز، بل يجب الجنوح إلى السلم، و هذا المعنى ـ و إن لم يكن مشكلاً من جهة الجمع بين المطلق و المقيّد إلّا أنّه من جهة ما هو المعلوم من مذاق الشرع خارجاً في غاية الإشكال.

و أمّا ما في بعض الروايات من تفسير السلم بشيء آخر، فمع فرض صحّة سنده[٣] ناظر إلى بيان بعض المصاديق، و لا ينافي ما نحن بصدده من ظهور الآية في مدلولها.

و نقل عن جمع، كابن عبّاس، و مجاهد، و زيد بن أسلم، و عطاء، و عكرمة، والحسن، و قتادة نسخ هذه الآية بآية السيف.[٤]

و يقول بعض المفسّرين الأعلام من المعاصرين﵀: «و الآية لا تخلو عن ايماء إلى كون الحكم مؤجّلاً حيث قال: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ»[٥]».

و نقل الرازي في تفسيره عن بعضهم: «إنّ الآية تضمّنت الأمر بالصلح إذا كان الصلاح فيه».

أقول: أمّا القول الثاني، ففيه «إنّا لم نفهم الإيماء المذكور»، و على تقديره، فالعبرة

---

١. الأنفال (٨): ٦٠ و ٦١.

٢. يمكن أن يحمل الأمر على الاباحة دون الوجوب بدعوى وقوعه عقيب الحظر و لزوم الجهاد، لكنّه مشكل.

٣. البرهان، ج٢، ص٩١.

٤. لاحظ: المنار، و التفسير الكبير للفخر الرازي، و تفسير ابن كثير و غيرها.

٥. الميزان، ج٩، ص١٣١.

بالظهور دون الإيماء و الإشعار، و لا شكّ في عدم ظهور للآية في كون الحكم المذكور مؤجّلاً.

و أمّا الثالث، فهو خلاف ظاهر الآية الدالّة على وجوب الجنوح للسلم على المسلمين بمجرّد جنوح الكفّار لها.

أمّا الأوّل، فأورد عليه بأنّ آية السيف خاصّة بالمشركين دون غيرهم، و من هنا صالح النبيّ ﷺ نصارى نجران في السنة العاشرة من الهجرة مع أنّ سورة براءة نزلت في السنة و عليه، فتكون آية السيف مخصّصة، لعموم الحكم في الآية الكريمة و ليست ناسخة لها.

و جوابه عدم انحصار الناسخ في آية السيف حتّى يقال باختصاصها بالمشركين فقط، بل قوله تعالى: «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ...»[1] و غيره من المطلقات أيضاً يصلح ناسخاً له، لكنّ دعوى النسخ غير واضحة.

و قد يقال في الجواب: إنّ إطلاق الآية الشريفة و إن شمل صورتي: تمكّن المسلمين من الحرب، و عجزهم عنها إلّا أنّه لابدّ من تنزيله على الثانية، و الرجوع في الأولى إلى المطلقات الدالّة على مقاتلة الكفّار و جهادهم و قتلهم، و الوجه في التقييد قوله تعالى: «فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ،[2] فإنّ قوله: «تَدْعُوا» عطف على قوله تعالى: «تَهِنُوا» و حرف «و» في قوله تعالى: «وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» حالية، و المراد بالعلوّ ـ ظاهراً ـ الغلبة، أي فلا تدعوا إلى السّلم في حال قوّتكم و غلبتكم على الكفّار، فافهم.[3]

---

١. استدلال بهذه الآية بلحاظ آخرها مشكل.

٢. محمد (٤٧): ٣٥.

٣. وجهه أنّ كون حرف «و» للحال دون الاستئناف غير ظاهر، بل قوله: «وَاللّٰهُ مَعَكُمْ» يلائم الاستيناف كما لا يخفى على المتدبّر، فالمقام مشكل لابدّ من علاجه بوجه مقنع، و هنا شيء آخر و هو أنّ المنهيّ في الآية هو الدعوة إلى السلم و هذا ظاهر في الدعوة الأبتدائيّة دون إجابة دعوة الكفّار، و هذا ممّا لم يلتفت إليه أحد فيما أعلم و قد ذكرناه في كتابنا: جهاد الإسلامي.

أقول: و هنا جواب آخر يخطر بالبال و هو أنّ هذه الآية يرتبط بما قبلها من الآيات، فتكون هناك شرطيات ثلاث تبيّن حال الكفّار المعاهدين في النقص و الوفاء.

«الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ ...» (الأنفال (٨): ٥٦، «فَإِمّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ ←

## ❐ إجابة الخاطب

قال المحقّق في الشرايع:

لو خطب المؤمن القادر على النفقة وجب إجابته و إن كان أخفض نسباً، ولو امتنع الوليّ كان عاصياً. و عن كشف اللثام: «و لم يعلم فيه شيء من المسلّطات على الفسخ، و لم يأب المولّى عليها». و عن الشهيد الثاني في مسالكه تقييده بعدم قصد العدول إلى الأعلى مع وجوده بالفعل أو القوّة.

ـ ثمّ قال: ـ و إنّما يكون عاصياً مع الامتناع إذا لم يكن هناك طالب آخر مكافئ و إن كان أدون منه، و إلّا جاز العدول إليه.

و في الجواهر تقييده بما إذا لم يكن ممّن يكره مناكحته، كالفاسق و خصوصاً شارب الخمر، و المخالف، و غير ذلك ممّا لا يجتمع مع وجوب الإجابة إلّا بنوع من التأويل.

أقول: يمكن أن يستدلّ على الحكم بقوله تعالى: «وَأَنْكِحُوا الْأَيامىٰ مِنْكُمْ وَالصّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ»[1] و بصحيحة عليّ بن مهزيار قال: كتب عليّ بن

---

← فَشَرِّدْ بِهِمْ ...» الأنفال (٨): ٥٧ و «وَ إِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً ...» الأنفال (٨): ٥٨.
«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها» الأنفال (٨): ٦١.
فإذا أصحّ هذا الارتباط بين الآيات فقد حلّت المعضلة؛ إذ لا إطلاق للآية المباركة حينئذ في وجوب الجنوح عند كلّ جنوح من الكفّار للسلم، كما كان في فرض عدم ارتباطها بما قبلها. و ملخّص المراد ـ على هذا ـ أنّ الكفّار المعاهدين الذين وقعت معهم المعاهدة حسب مصلحة الإسلام و المسلمين إن نقضوا عهدهم فشرّدوا بهم من خلفهم إذا قدرتم عليهم، و إن خفتم من قوم منهم خيانة فانبذ إليهم على سواء و إن جنحو للسلم و الوفاء بالعهد فاجنح لها.
و أمّا أنّ هذه المعاهدة و السلم حتى متى تجب؟ و متى تحرم؟ و متى تباح؟ و كيف تقع؟ و ما هي شروطها؟ فالآيات غير ناظرة إليها أصلاً. و في بالي جواب ثان عن العويصة و هو أنّ المراد من السلم ليس مطلق الرغبة في الصلح و عدم المحاربة فقط، بل لابدّ فيها من إعطاء الجزية عن يد إذا كان المايل لها الكافر الكتابي؛ إذ مع عدم إعطائها يصبح غير مسالم يدخل في قوله «قاتِلُوا الَّذِينَ... وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ... حَتّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ ...»، فإذا صحّ هذا في الكتابيّ لابدّ من اشتراط عدم المنع عن تبليغ الإسلام و عدم تحقق الفتنة في سلم غير الكتابيّ من الكفّار الحربيّين جمعاً بين الآيات.
فمعنى الآية الأمر بقبول المسالمة مع الكفّار الّذين يدّعون السلم، أي لا يريدون الحرب و لا يمنعون المسلمين عن العمل بدينهم، و لا يصدّون عن سبيل الله عن إرشاد الضالّين.
و لا بأس في لزوم قبول المصالحة معهم في هذا الفرض كما لا يخفى على من دقّق نظره في مجموع الآيات الكريمة، فتدبّر.

١. النور (٢٤): ٣٢.

أسباط إلى أبي جعفر عليه السلام في أمر بناته، و أنّه لا يجد أحداً مثله، فكتب إليه أبوجعفر عليه السلام: «فهمت ما ذكرت من أمر بناتك، و إنّك لا تجد أحداً مثلك، فلا تنظر في ذلك ـ رحمك الله ـ فإنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال: إذا جاءكم من ترضون خُلقه و دينه، فزوّجوه، إلّا تفعلوه تكن فتنة و فساد كبير».[1]

لكن يشكل بأنّ مقتضى إطلاق الأوّل وجوب الإنكاح ابتداءً لا بعد خطب خاطب، كما هو محلّ البحث. و المفهوم من الثاني منع البنات من التزويج مطلقاً من جهة بعض الاعتبارات لا وجوب إجابة أيّ خاطب كان، كما قيل.

نعم، إن عضل الولّي مولّى عليها من التزويج مطلقاً سقط ولايته إجماعاً بقسميه، و يأثم لأجل الإضرار المحرّم.

ثمّ إنّ الحكم على تقدير ثبوته مخصوص بالوليّ مع رضاء المولّى عليها، و لا يتعلّق بالمخطوبة؛ إذ لا يجب عليها أصل النكاح فضلاً عن خصوصياته، و دعوى وجوب الإجابة عليها للخاصّ بعد فرض عزمها على أصل النكاح لا دليل عليها، بل السيرة المستمرّة على خلافها، كما ذكره في الجواهر أيضاً.

### ٦٧. إجابة الشريك للقسمة

إذا طلب أحد الشريكين القسمة، وجب على الآخر إجابته مع عدم الضرر، فإن امتنع عن القسمة أجبر عليها بلا خلاف، كما في الجواهر، بل استظهر الاتّفاق عليه، و القسمة عبارة عن تميّز الحقّ لكلّ شريك من غيره و هي أمر برأسه، و لا يدخل في البيع و الصلح و غيرهما، سواء كان فيها ردّ أولا، فلا يترتّب عليها آثار البيع من الشفعة، و خيار المجلس و اعتبار القبض في النقدين، بل هي ليست بمعاوضة.

و استدلّ على وجوب الإجابة بوجوه:

[الوجه الأوّل]: أنّ للإنسان ولاية الانتفاع بماله، و الانفراد أكمل نفعاً.

[الوجه الثاني]: وجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، و المال إلى مالكه و هو هنا بالقسمة.

---

١. جواهر الكلام (كتاب النكاح)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٥، ص ١٢٧.

[الوجه الثالث]: قاعدة نفي الضرر و الضرار.

و أورد بعض السادة المعاصرين على الأوّل بأنّ ثبوت الولاية على الانتفاع بالمال لا يقتضي الولاية على تبديل ماله و مال شريكه؛ فإنّ الملكيّة المشاعة غير الملكيّة المفروزة، و تبديل الأولى بالثانية الذي يعبّر عنه بالقسمة، و عرفت أنّها معاملة مستقلّة إنّما يكون بتبديل مال نفسه و مال شريكه، و دليل السلطنة لا يثبت الولاية على التّصرّف الموجب للتّصرف في مال الغير أيضاً.[١]

و على الثاني بأنّه إيضاً لا يقتضي وجوب الإجابة؛ لأنّ الإيصال الواجب إنّما هو عدم الممانعة من تصرّف المالك في ماله، و هذا غير وجوب تبديله بمال آخر.

و على الثالث بعدم ترتّب الضرر على عدم القسمة، بل غايته فوت النفع مع أنّ حديث «لا ضرر» لا يصلح لإثبات الوجوب؛ لأنّه ناف للحكم لا مثبت؛ فإذاً لا دليل على وجوب الإجابة سوى الإجماع و هو المستند.[٢]

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، فسيأتي بحثه. و أمّا الثاني، فيضعّف بأنّ التبديل المذكور مقدمّة لعدم الممانعة المشروعة لأجل الشركة، فيجب لبناء العقلاء أو لفهمه من مذاق الشرع. و أمّا وجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، فلا مسرح له إذا كان المال المشترك بيدهما معاً، فيجب بوجوبه.

و أمّا الثالث، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ عدم القسمة كثيراً ما يكون ضرريّاً، بل إذا فرضنا عدم كونه ضرريّاً ـ ضرراً ماليّاً ـ نقول بجريان قاعدة نفي الضرر في المقام؛ فإنّ مجرّد تحديد السلطنة على المال لمكان الشركة يوجب تشويش البال وهم المالك، و هذا يكفي في جريان القاعدة، كما يظهر من قصّة الأنصاري، و دخول سمرة عليه بلا استئذان من صاحب المنزل، و هي مورد قاعدة «لا ضرر».

و أمّا الرابع، ففيه أنّ الحديث و إن كان نافياً و غير مثبت إلّا أنّه ينفي جواز إباء القسمة للممتنع؛ لأنّه ضرريّ، فإذا لم يجز الإباء صحّ إجباره، و هذا معنى وجوب

---

١. و ضعفه غير خفيّ فإنّ الاستدلال إنّما سيق لوجوب الإجابة على الشريك، و أنّ الشريكين معاً يقسمان، لا أنّ طالب القسمة يستقلّ بالتقسيم حتى يرد عليه هذا الإيراد.

٢. فقه الصادق، ج١٥، ص١٩٢.

الإجابة. نعم، هو يكون حينئذ عرضيّاً لا ذاتيّاً.

ثمّ إنّ بناء العقلاء على سلطنة الإنسان على بدنه و أفعاله و أمواله، و على عدم جواز مزاحمة الغير له فيها، و هذا البناء إن لم يدعم بالأدلّة اللفظيّة الشرعيّة، لا أقلّ من عدم ردعه شرعاً فهو حجّة، و لا شك أنّ الامتناع عن القسمة مزاحمة للمالك في ماله و هو غير مشروع، و لعلّ هذا هو مرّد الوجه الأوّل، و على هذا، فيضعّف الإيراد المتقدّم عليه، و أمّا الإجماع الذي استند إليه السيد المشار إليه، فلا يحتمل ـ احتمالاً راجحاً ـ كونه تعبّديّاً، بل المظنون قويّاً رجوعه إلى بناء العقلاء المذكور.

هذا إذا لم تكن القسمة ضرريّة، و أمّا إذا كانت ضرريّة، فإن اتّفقا عليها، فهي جائزة، و لا ينبغي الإشكال فيها، خلافاً للمحقّق في الشرائع إلّا إذا انطبق عليها عنوان «الإسراف»، أو عنوان محرّم آخر، و إن لم يتّفقا فإن كان الضرر على طالب القسمة دون الشريك، تجب أجابته؛ لما مرّ، و إن كان على الشريك سواء كان على الطالب أيضاً أم لا، لا تجب الإجابة إلّا إذا كان ضرر الطالب أكثر، فلا يبعد وجوبها؛ بناءً على ما مرّ في عنوان «الضرر» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و في صورة عدم وجوب الإجابة و إصرار طالب القسمة لابدّ من مراجعة الحاكم حتّى يحسم هو مادّة النزاع.

ثمّ الأظهر تحقّق القسمة بمجرّد التراضي، و عدم اعتبار القرعة فيها. نعم، هي تكفي لها، بل تتعيّن في صورة عدم التراضي.

**تتمّة**

قال صاحب الجواهر:

«ثمّ إنّ الظاهر ما صرّح به في الدروس و اللمعة و الروضة و غيرها من عدم وجوب الإجابة إلى المهاباة، إي قسمة المنفعة بالأجزاء أو بالزمان... و أنّه لا يلزم الوفاء بها لو أجاب، فتجوز لكلّ منهما فسخها...».

أقول: الوجوه المتقدّمة جارية فيها أيضاً بعد بنائهما على عدم القسمة عيناً؛ لعدم إمكانها. و لم أجد لعدم الوجوب وجهاً وجيهاً. نعم، يصحّ ما ذكروه في فرض إمكان

القسمة؛ لعدم الدليل على الوجوب.[١] و يمكن أن يقال بصحّة المهاباة، و لزوم الوفاء بها؛ لكونها عقداً يشمله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و إن أمكن تقسيم العين.

### ٦٨. إجارة الكافر

قال الله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ».[٢]

و في الصحيح عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «... و أيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، و إن أبى فأبلغوه مأمنه، و استعينوا بالله»[٣] يظهر منه و من غيره عدم اختصاص الإجارة بالنبيّ صلى الله عليه وآله، أو بواحد معيّن آخر، بل تجوز لكلّ أحد من المسلمين، و هل وجوبها مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو يتعلّق بكلّ من توجّه الاستئجار إليه، لاستماع القرآن؟ فيه وجهان لا يبعد رجحان الثاني، لكنّه فيما إذا أمكن للمستجير سماع كلام الله و دلائل دينه، و لم أجد عاجلاً من تعرّض للموضوع،[٤] و على كلٍّ، يلحق بالمشرك مطلق الكافر. و لاحظ عنوان «الإبلاغ» في حرف «ب».

ثمّ المراد بقوله: «نظر إلى أحد...» أمله، فالنظر بمعنى الإمهال دون التأمّل (نگاه كردن).

### ٦٩. الاجتهاد

يجب الاجتهاد في أحكام الله تعالى التي لا تكون ضروريّة أو قطعيّة وجوباً تخييراً على كلّ مكلّف؛ فإنّ العمل لا يتمّ بدون العلم بالأحكام إذا ترك الاحتياط، و منشأ العلم المذكور أمران لا ثالث لهما، و هما: الاجتهاد، و التقليد.

فيجب على كلّ مكلّف بالوجوب الطريقيّ العينيّ التخييريّ أن يكون مجتهداً أو

---

١. قد وفّقنا الله تعالى لتأليف كتاب على حده في القضاء و الشهادات، و ذكرنا تفصيل البحث فيه.
٢. التوبة (٩): ٦.
٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣.
٤. و للإجارة مباحث مذكورة في المطوّلات، فراجع إن شئت.

مقلّداً أو محتاطاً. و ما قيل في إبطال الأخير مطلقاً أو في الجملة ضعيف، كما قرّر في محلّه. و هل يجوز للمتمكّن عن الاجتهاد، العمل بالتقليد إذا لم يكن له عذر؟ فيه إشكال أو منع؛ لأنّ مثله عالم عرفاً، و التقليد في مورد مراجعة الجاهل إلى العالم، فلابدّ من الاجتهاد إن لم يعمل بالاحتياط، فتأمّل.

ثمّ إنّ الاجتهاد ـ مع قطع النظر عن الوجوب العينيّ التخييريّ الطريقيّ المذكور ـ يجب على المستعدّين المتمكّنين له بالوجوب الكفائي حتّى إن قلنا بجواز تقليد الميّت ابتداءً؛ إذ ليس كلّ حكم يحتاج إليه المكلّفون بمذكور في الكتب الفقهيّة السابقة، كما لا يخفى على أهل الخبرة، ثمّ الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على أحكام الله تعالى على ما فصّل في علم أصول الفقه.

### ٧٠. الجهاد

أصل وجوب الجهاد كوجوب الصلاة و الزكاة و الصيام و غيرها ضروريّ في دين الإسلام، و لا أقلّ من كونه قطعيّاً لا يستحقّ الاستدلال حتّى بالآيات الكريمة، و تفصيل خصوصياته غير لازم في هذه الأعصار المظلمة التي لا يرفع صوت الدين إلّا في زوايا المساجد، و لا حامي له إلّا حملة العلم الدينيّ الّذين لا يقدرون على شيء، و لا يطاعون في قليل و كثير و لا رأي لمن لا يطاع. و إلى الله تعالى المشتكى من هذه الدول اللئيمة التي يعزّ بها الكفر و أهله، و يذلّ بها الإسلام و أهله.[١]

هذا، و لكن مع ذلك نذكر هنا بعض الموضوعات المهمّة إجمالاً، فنقول:

الموضوع الأوّل: يشترط وجوبه الكفائيّ زائداً على الشروط العامّة المتقدّمة بالذكوريّة، و لعلّ من يدّعي وضوح اشتراطها في الإسلام لم يكن مجازفاً. و بالحريّة المدّعي على اعتبارها الإجماع، و بالسلامة عن المرض و الفقر المانعين عنه، قال الله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَلا عَلَى المَرْضىٰ وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا

---

١. هكذا كان الأمر حين التأليف ثمّ تغيّر الحال حين طبعه، فقام شعبنا المسلم بالجهاد ضدّ المحتلّين السوفيات الملحدين أربعة عشر سنة، و وقعت أحداث أخرى في بعض بلاد المسلمين و اشتدّ البغضاء بين المسلمين والكفّار حين تصحيح هذا الجزء للطبع الثاني في عام ١٣٨٤هـ.ش، في كابول. و لله الأمر من قبل و من بعد.

نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ ما عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١]

و قال تعالى: «لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ[٢] و هل يشترط بوجود الإمام و إذنه حتّى لا يكفي في وجوب الجهاد، بل في مشروعيّته أمر الحاكم الشرعيّ في الغيبة أم لا؟ و قد نفى العلم بالخلاف في اعتباره صاحب الرياض في محكيّ كلامه، و الذي يصلح أن يستدلّ به على اشتراطه وجهان:

الأوّل: الإجماع المنقول الذي استظهر من بعض العبائر.

الثاني: الروايات الدالّة على منع الجهاد بغير إذن الإمام.[٣]

أقول: أمّا الأوّل، فهو واضح الضعف، و لا ينهض حجّة على تقييد الإطلاق الثابت بخبر الواحد، فكيف يقيّد وجوب الجهاد المدلول بالآيات و الروايات الكثيرة و هو من أركان الإسلام؟

و أمّا الثاني، فالصحيح أنّ الروايات المذكورة تدل على حرمة الجهاد بإذن السلاطين الجائرين الظالمين الذين قد يصبح جهادهم أولى من جهاد الكفّار، فالحركة إلى ساحة الحرب و المقاتلة بأمر هولاء الفسقة الفجرة غير واجبة، بل غير مشروعة.

و بالجملة، الجهاد ليس كالصلاة، و الصيام، والحجّ، و الزّكاة أمراً فرديّاً لا يحتاج إلى أمر حاكم، و تحريض آمر، و تدبير مدبّر، و لا يجوز لكلّ أحد يقدر على إقامة الجهاد من جهة نفوذ أمره في جماعة أن يقيم الحرب، بل لابدّ أن يكون ذلك برأى من الرئيس الذي يترأّس المجتمع الإسلامي، و إليه يرجع أمر الحلّ و العقد، فلابدّ من استئذان الحاكم الشرعي في ذلك، و هذا ممّا لا فرق بين الإمام المعصوم و غيره، ففي زمان الغيبة، يجوز بل يجب للمجتهد الجامع للشرائط أن يصدر أمر الجهاد إذا رأى المصلحة في ذلك، واعتبار العصمة في الحاكم تقييد للآيات و الروايات بلا مقيّد، كما لا يخفى.[٤]

الموضوع الثاني، الجهاد الواجب على أقسام.

---

١. التوبة (٩): ٩١.

٢. الفتح (٤٨): ١٧.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٢ ـ ٤١.

٤. و قد فصّلنا هذه المسألة في رسالتنا المسمّاة بـ«توضيح مسايل جنگي» التي ألّفناها بعد تأليف هذا الكتاب بسنوات في حال الثورة الإسلاميّة الأفغانيّة و قد طبعت لحدّ الآن أربع مرّات.

١. الجهاد الابتدائي الذي يحارب المسلمون الكفّار لأجل الدعوة إلى الإسلام. و هذا القسم جوازه ـ فضلاً عن وجوبه ـ مشروط بإيصال الدعوة الدينيّة إلى الكفّار، و عدم قبولهم الإسلام، فلا يجوز للمسلمين أن يبدوا بمحاربة الغافلين عن الإسلام؛ إذ ليست الغاية القتل أو أخذ الأموال، و احتلال الأراضي، أو الحكومة أو السلطنة على الناس، بل الغاية شيوع الدين، و رجوع الناس إلى الحقّ، و إلى دين الله الفطريّ، فإذا احتمل أنّ الكفّار يسلّمون إذا التفتوا لا يبقى مجوِّز للقتل و سفك الدم، و يمكن أن يستدلّ عليه بقوله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ».[١]

نعم، إذا امتنعوا عن الإسلام و قبول الجزية ـ فيما يصحّ أخذ الجزيّة ـ جاز، بل وجب محاربتهم، و أمّا قبله، فلا يجوز بلا خلاف و لا إشكال.[٢]

و كذا لا يجوز محاربة الكفّار الذين وصلتهم الدعوة الإسلاميّة، ولكن استمهلوا حتّى ينظروا في حقيقة الدين، كما يفهم من قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ»، الخ. و في تعيين المدّة يراعي الحاكم الصلاح.

فإن قلت: مقتضى الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة ـ و إن كان وجوب هذا القسم فضلاً عن جوازه إلّا أنّ مقتضى بعض الآيات الأخر، اختصاص الجهاد و المقاتلة بالكفّار الذين يقاتلون المسلمين و أنّه ليس الجهاد الابتدائي واجباً، بل لا يكون جائزاً. قال الله تعالى: «فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً»،[٣] «وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ».[٤]

بناء على تفسير الاعتداد بقتل من لم يقاتلونا و إلّا فالآية توجب الدفاع، و لا نظر لها إلى الجهاد الابتدائي نفياً و إثباتاً. و نحن نوجب الجهاد الابتدائي بالآيات الأخر، فالعمدة هي الآية الأولى.

الجواب: أنّ الضمائر الثلاثة المرفوعة و الضمير المجرور بكلمة «على» فيها غير

---

١. الأنفال (٨): ٣٨.

٢. اعتمدنا في نفي الخلاف على تتبّع صاحب جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٥٥٧.

٣. النساء (٤): ٩٠.

٤. البقرة (٢): ١٩٠.

راجعة إلى مطلق الكفّار، بل إلى من وقع معهم المسالمة و المصالحة، فلاحظ ما قبل الآية[١] و ما ورد حولها، و ما في متن الآية من قوله تعالى: «وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ» تجد صدق ما قلنا.

و بالجملة، وجوب هذا القسم من الجهاد أمر مفروغ عنه بملاحظة آيات القرآن، و سيرة النبيّ ﷺ و المسلمين حتّى تكرّر منه ﷺ، و هو في النزع و خصوصاً في تنفيذ جيش أسامة، و لعن متخلّفيها، كما نقله الشهرستاني في الملل و النحل، و لنِعم ما صنعه بعض الفقهاء العظام حيث جعله كالضروريّ. و لاحظ عنوان «الجنوح».

٢. إذا دهم المسلمين الكفّار و يخشى منهم على البيضة أو يريدون الاستيلاء على بلادهم، و أسرهم، و سبيهم، و أخذ أموالهم، و هذا واجب دفعه على عامّة المكلّفين، و لو كانوا عبيداً، و نساء، و مرضى، و عماة، و زمنى و غيرهم مهما أمكن في أيّ مكان كان، و وجوبه أيضاً كفائي. و يدلّ على وجوبه جملة كثيرة من الآيات، و لاسيّما الدالّة على وجوب الجهاد في سبيل الله.

و في الجواهر:[٢]

> قد يمنع الوجوب، بل قد يقال بالحرمة[٣] لو أراد الكفّار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة مع إبقائهم للمسلمين على إقامة شعار الإسلام و عدم تعرّضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه ضرورة عدم جواز التعزير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفّار في غير ما استثني؛ إذ هو في الحقيقة إعانة للدولة الباطلة على مثلها، نعم، لو أرد الكفّار محو الإسلام و درس شعائره، و عدم ذكر محمّد ﷺ و شريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذ و لو مع الجائر لكن بقصد الدفع عن ذلك لا إعانة سلطان الجور، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص بالخصوص التي تقدّم بعضها و إلى عموم الأمر بالقتال

---

١. «فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ... فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ...».

٢. جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٧.

٣. هذا احتمال ذهني خطر ببال قائله الجالس في بيته غافلاً عن أهداف المستعمرين و عن تهاجمهم الثقافي و السياسي و الاقتصادي، و لا يحقّ له إصدار الحكم.

في الآيات المتكثّرة الشاملة للفرض، بل ظاهر الأصحاب أنّه من أقسام الجهاد، فتشمله آياته و رواياته و إن كان لا يشترط فيه الشرائط الخاصّة التي هي للجهاد الابتدائي للدعاء إلى الإسلام.

و قال في محلّ آخر منها:

بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الإسلام مع هجوم العدوّ ـ و لو في زمن الغيبة ـ من الجهاد؛ لإطلاق الأدلّة، و اختصاص النواهي بالجهاد ابتداء للدعاء إلى الإسلام من دون إمام عادل أو منصوبه ... و لا إذنهما في زمان بسط اليد، و الأصل بقاؤه على حاله،[١] إلخ.

أقول: كون الدفاع من الجهاد متين، بل لعلّه من الواضحات حسب دلالة الآيات الكريمة، و قد مرّ أن وجوب الجهاد الابتدائي أيضاً غير موقوف على إذن الإمام أو نائبه الخاصّ ثمّ إنّ الدفاع واجب على الحرّ و العبد، و الذكر و الأنثى، و السليم و المريض، و الأعمى و الأعرج، و غيرهم إن احتيج إليهم، و لا يختصّ بمن قصد من المسلمين، بل يجب على من علم بالحال النهوض إذا لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة، و يتأكّد الوجوب على الأقربين، فالأقربين، كما صرّح به صاحب الجواهر﵀ أيضاً، و يدلّ عليه قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الكُفّارِ».[٢]

٣. مساعدة المسلمين المستضعفين، قال الله تعالى: «وَما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَ المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالوِلْدانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ القَرْيَةِ الظالِمِ أَهْلُها».[٣]

و قال تعالى: «وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلّا عَلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ وَاللّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».[٤]

و هذا القسم في عصرنا الحاضر محلّ ابتلاء المسلمين حيث يقع المسلمون في

---

١. جواهر الكلام، كتاب الجهاد ص ٥٥٠.
٢. التوبة (٩): ١٢٣.
٣. النساء (٤): ٧٥.
٤. الأنفال (٨): ٧٢.

بلادهم تحت ضغط الكفّار و هجومهم، فيجب على مسلمي سائر البلاد مساعدتهم، سواء استنصروا أم لا في صورة عجزهم عن المقاومة و دفع هجوم الكفّار، ولكن من المؤسف أنّ المسلمين اليوم لا قدرة لهم على النصر، و من يملك القدرة في البلاد الإسلاميّة و توجد لديه الأسلحة الحديثة ليسوا من المسلمين في الأغلب، بل عملاء الكفّار أو أسوأ منهم. أنقذ الله المسلمين من هذه النكبة و الظلمة و الشقاوة، نعم «إِنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ».

٤. مقاتلة أهل الكتاب[١] إذا لم‌يقبلوا شرائط الذمّة و أخلّوا بها. قال الله تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اَللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ اَلحَقِّ مِن اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلكِتابَ حَتّىٰ يُعْطُوا اَلْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ».[٢]

٥. محاربة البغاة الذين خرجوا من طاعة الإمام العادل المعصوم. و قد ادّعي عليه الإجماع بقسميه، و قيل: إنّ المحكيّ منهما مستفيض، كالنصوص من طرق العامّة و الخاصّة،[٣] و منها: محاربة أصحاب الجمل، و الصفّين، و الخوارج، و محاربة معاوية الطاغية، و فئته الباغية في زمن السبط الأكبر الحسن المجتبى عليه السلام.

٦. مقاتلة الطائفة الباغية من الطائفتين المؤمنين، و سيأتي بحثها في حرف «ق» و هذه الأقسام ربّما تختلف في بعض الأحكام.

٧. مقاتلة الحكومات الجائرة الخائنة الحاكمة بغير ما أنزل الله في كثير من الموارد، المحبّين بل التابعين لأعداء الله و الدين بشروطها المذكورة في كتابنا: جهاد اسلامي، المطبوع في زمان الجهاد.

و أمّا محاربة قطّاع الطريق، و اللصّ، و العدوّ في مقام الدفاع، فليست من محلّ البحث في شيء.

---

١. لا شكّ في كون اليهود و النصارى من أهل الكتاب، و الحقّ أنّ المجوس أيضاً منهم لا أنّهم بحكمهم، و ذلك لصحيحة زرارة المضمرة «هم من أهل الكتاب و مجراهم مجرى اليهود و النصارى في الحدود و الديات» و لموثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «... إنّ ديتهم (أي المجوس) دية اليهود و النصارى»، و قال: «إنّهم أهل الكتاب» راجع: وسائل الشيعة ج١٩، ص١٦١ و ١٦٦.

٢. التوبة (٩): ٢٩.

٣. جواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٦١٠.

**الموضوع الثالث**: الظاهر من الأوامر الواردة في القرآن الكريم لزوم جهاد الكفّار كلّما أمكن، و احتيج إليه بحسب القوّة و الاستعداد فليس لتحديده قلّة و كثرة حدّ معين.

و أمّا ما قيل من أنّ أقلّ ما يفعل الجهاد في السنة مرّة، بل عن بعض المحقّقين دعوى الإجماع عليه. و استدلّ عليه بعضهم بقوله تعالى: «فَإِذا اَنْسَلَخَ الأَشْهُرُ اَلحُرُمُ فَاقْتُلُوا اَلمُشْرِكِينَ» باعتبار تعلّق وجوبه على الانسلاخ، فيجب كلّما وجد الشرط، و لايتكرّر بعد ذلك بقيّة العام؛ لعدم إفادة الأمر المطلق التكرار فضعيف، والأمر المعلّق بالانسلاخ لرفع الحظر و المنع الثابت بحلول الأشهر الحرم، لا لإفادة الوجوب المشروط بوجود شرطه، و بقاء موضوعه غير دلالة الأمر المطلق على التكرار.[١]

الموضوع الرابع: قال الله تعالى: «يا أَيُّها اَلنَّبِيُّ جاهِدِ اَلكُفّارَ وَالمُنافِقِينَ وَاَغْلُظْ عَلَيْهِمْ».[٢]

و يتّجه هنا سؤال و هو أنّ النبيّ لم يجاهد المنافقين و لم يقاتلهم. و جوابه أنّ الجهاد هنا ليس بمعنى المقاتلة، كما في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اَللّهَ لَمَعَ المُحْسِنِينَ»[٣] و قوله تعالى: «وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما»[٤] و قوله: «وَجاهِدُوا فِي اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ»[٥] فتدبّر. و في صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام: «جاهد الكفّار و المنافقين بإلزام الفرائض».[٦]

أقول: الجهاد إنّما شرعت لنشر الإسلام، و رفع ما يمنع عنه، و المنافق حيث يقرّ بلسانه أنّه مسلم و مطيع للإسلام و يتظاهر به، لا يبقى سبيل لقتله و جهاده، و لعلّه لأجله لم يجاهد النبيّ معهم، فكأنّ معنى الآية ما سبق. و أمّا تفسيره بـ«جاهد الكفّار بالمنافقين» فهو خلاف الظاهر جدّاً ليس عليه دليل.

---

١. جواهر الكلام، كتاب الجهاد.
٢. التوبة (٩): ٧٣؛ التحريم (٦٦): ٩.
٣. العنكبوت (٢٩): ٦٩.
٤. العنكبوت (٢٩): ٨.
٥. الحج (٢٢): ٧٨.
٦. البرهان، ج٢، ص١٤٥.

أقول: بعد سقوط السلطة في بلادنا بيد الشيوعيّين الماركسيّين ـ خذلهم الله ـ و وقوع الدين و الاستقلال و الكرامة في معرض الخطر و قيام مسلمي الوطن الإسلامي (افغانستان) لإزالة الإلحاد و الكفر، إقامة الدولة الإسلاميّة، و تأسيسنا للحركة الإسلاميّة الأفغانيّة و احتياج المجاهدين المؤمنين إلى معرفة أحكام الجهاد و فروعه ألّفنا رسالتنا المسمّاة بـ: توضيح مسايل جنگی.

ثمّ إنّنا بعد ذلك ألّفنا كتابنا المسمّى بـ الجهاد الإسلامي، في الجزءين و ذكرنا فيه أكثر الموضوعات المتعلّقة بالجهاد و عنونّا فيه بعض الأمور المهمّة الّتي لم يعنون لحدّ الآن في الكتب الفقهيّة و هو كتاب لا يستغني عنه المناضلون و أهل الكفاح المسلّح، و الله وليّ التوفيق.

### ٧١. الجهاد بالمال

قال الله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ».[١]

و قال تعالى: «انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً[٢] وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[٣] المستفاد من الآيتين و غيرهما وجوب بذل المال في الجهاد بجميع أقسامه، سواء وجب المقاتلة على الباذل أم لم يجب؛ لعذر من الأعذار.

و بالجملة، قد يجب الجهاد بالنفس و المال معاً، و قد يجب الجهاد بالنفس فقط، و قد يجب بالمال فقط. و حكم كلّ من الأخيرين مطلق؛ لا أنّ وجوب الثاني معلّق على عدم وجوب الأوّل، و الجهاد في كلّ زمان كان موقوفاً على إعداد الأسلحة الدفاعية و الهجوميّة، و وسائل النقل.

و حيث تطوّرت آلات الحرب في هذه الأعصار لا جرم احتاج الحرب إلى أموال

---

١. الحجرات (٤٩): ١٥.

٢. قيل: إنّ الثقال ـ و هو جمع ثقيل ـ كناية عن وجود الموانع الشاغلة كمشاغل التجارية، و حبّ الأهل و الولد و الأقرباء و نحو ذلك، و الخفة كناية عن خلاف ذلك.

٣. التوبة (٩): ٤١.

طائلة كثيرة جدّاً، فيجب على المستطيعين من المسلمين بذل المال لشرائها أو توليدها إذا قامت الدولة الإسلامية و لم تقدر على تحصيل آلات الحرب و إعداد شروطه بعد إلغاء الجمرك و الضرائب الظالمة المحرمّة في القانون الإسلامي، و هذا البذل غير بذل المال بعنوان الزكاة و الخمس و غيرهما.

### ٧٢. تجهيز النائب للحجّ

قال الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام أمر شيخاً كبيراً لم يحجّ قطّ و لم يطق الحجّ لكبره أن يجهّز رجلاً يحجّ عنه».[١]

أقول: لا فرق ـ حسب إطلاق الرواية ـ في كون النائب صرورة و غير صرورة، و سواء حصلت الاستطاعة الماليّة قبل عدم الطاقة أو بعده. إلّا أن يمنع إطلاقها؛ لأنّها نقل قضيّة في واقعة، فلا تشمل صورة حصول الاستطاعة بعد عدم الطاقة، و لذا قيل بعدم وجوب الاستنابة في الفرض الثاني؛ لما يأتي في عنوان «الحجّ» من الروايات الدالّة على اعتبار الصحّة في الاستطاعة الظاهرة في عدم الوجوب رأساً عند المرض المانع عن مباشرة الحجّ، و ليس في روايات الباب ظهور معتدّ به في شمول الفرض المذكور حتّى يقال: إنّ الصحّة شرط في وجوب المباشرة دون مطلق الحجّ و لو بالاستنابة، خلافاً لجمع، فلاحظ.

و بمثله نقول في المصدود؛ فإنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على اعتبار تخلية السرب و صحيح الحلبي الآتي هو ذلك.

نعم، في الرواية قيود أربعة يشكل ثبوت الحكم المذكور عند انتفائها؛ لأنّه على خلاف القاعدة كما تأتي:

القيد الأوّل: أن يكون المكلّف شيخاً كبيراً، فلا يشرع الحكم المذكور للشابّ المأيوس عن إتيان الحجّ، كما إذا عمي أو زمن مثلاً.

القيد الثاني: أن يكون آئسا و لا يرجى زوال عجزه، فلا يشمل الحكم ما إذا احتمل

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥.

البرء، و عن المعتبر الإجماع عليه.

القيد الثالث: أن يكون يأسه و عجزه عن الحجّ لأجل كبر سنّه دون ما إذا استند عدم طاقته إلى مرض آخر، كالعمى، و الشلل، و غيرهما.

لكن قال المجلسي في مرآة العقول: «أجمع الأصحاب على أنّه إذا وجب الحجّ على كلّ مكلّف و لم يحجّ حتى استقرّ في ذمّته، ثمّ عرض له مانع عن الحجّ لا يرجى زواله عادة من مرض أو كبر أو خوف أو نحو ذلك، يجب عليه الاستنابة».[١] و سيأتي المتن.

القيد الرابع: كون النائب رجلاً، فلا تنوب المرأة عن الحيّ و الحيّة إلّا أن يقال: إنّ ذكره لمجرّد الغلبة، فلا بأس بنيابة المرأة الكبير و الكبيرة، كما أنّه لا يقف الحكم في المنوب عنه على الشيخ، بل يلحق به الشيخة الكبيرة؛ لقاعدة الاشتراك.

و مثل هذه الرواية صحيحة معاوية بن عمّار عنه عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام رأى شيخاً لم يحجّ قطّ و لم يطق الحجّ من كبره، فأمره أن يجهّز رجلاً فيحجّ عنه».[٢]

نعم، في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «كان عليّ صلوات الله عليه يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحجّ فعرض له مرض أو خالطه سقم، فلم يستطع الخروج، فليجهّز رجلاً من ماله ثمّ يبعثه مكانه»،[٣] و لاجله يلغى اعتبار القيد الأوّل و الثالث، فيثبت الحكم في حقّ الشابّ و الشيخ اللذين لم يطيقا الحجّ لمطلق مرض، بل لمطلق مانع و إن كان غير مرض؛ لأجل صحيح الحلبي، بل يمكن أن نلغي به القيد الرابع أيضاً[٤] قال الصادق عليه السلام فيه: «إن كان رجل مؤسر حال بينه و بين الحجّ مرض أو أمر يعذره الله عزّوجلّ فيه، فإنّ عليه أن يحجّ عنه صرورة لا مال له».[٥] و في الوسائل: «مرض أو حصر، أو أمر...».

أقول: ظاهر الرواية يختصّ بمن أخّر الحجّ عن عذر شرعي لا عن عصيان. و ليس

---

١. الكافي، ج ٤، ص ٢٧٢ (الهامش).
٢. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٤.
٣. الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣.
٤. راجع: وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٠٦. يدلّ عليه أيضاً بعض المطلقات الأخر أيضاً.
٥. فروع الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣.

كالصحيحين السابقين قويّ الظهور في الحجّ الواجب.

و أقول أيضاً: قضيّة الجمود على هذا الصحيح وجوب الإحجاج على الموسر و إن كان حلول المانع مقارناً بحصول يساره، فلا يعتبر في الحكم إلّا اليسار المالي و لو بعد العجز، لكن لا يبعد أن يعتبر فيه استقرار وجوب الحجّ المباشري بتقريب أنّ وجوب الإحجاج ليس حكماً مستقلّاً برأسه أجنبيّاً و غير مربوط بوجوب الحجّ، بل هو قائم مقامه و ينوب، منابه، فينتفي في صورة عدم استقراره، و يدلّ عليه أيضاً الروايات الدالّة على اعتبار الصحّة و غيرها في وجوب الحجّ؛ فإنّها أظهر من هذه الصحيحة في هذه الجهة، كما أنّ المتفاهم عرفاً شمول الصحّة المذكورة للتمكّن المنافي له الشيخوخة و الهرم، فلاحظ و تدبّر. و عليه، فمن نذر قبل اليسار زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة في كلّ سنة ثمّ حصل الاستطاعة و قلنا بصحّة النذر المذكور، لا يجب الإحجاج و تجهيز غيره؛ لأجل هذه الصحيحة.

نعم، هي تقيّد النائب بكونه صرورة،[1] لكنّ الظاهر عدم كونها مقيّداً لسائر المطلقات، فيكفي الذي حجّ سابقاً أيضاً كالذي لا مال له. و في الجواهر: «لمعلوميّة عدم وجوب استنابة الصرورة».

نعم، صحيح محمّد بن مسلم و صحيح الحلي لا يدلّان على اعتبار اليأس عن إتيان الحجّ ابداً، بل مقتضى إطلاقهما كفاية العجز في السنة التي أراد الخروج فيها، و قد صرّح غير واحد بأنّ الوجوب إنّما هو فيما إذا لم يرج زواله. و أمّا ما يرجى زواله لم تجب الاستنابة فيه، بل عن المنتهى: «الإجماع عليه»، بل عن المدارك: «أنّه لو حصل اليأس بعد الاستنابة وجب عليه الإعادة؛ لأنّ ما فعله أوّلاً لم يكن واجباً فلا يجزي عن الواجب»، لكنّ في الخلاف: «إذا كان به علّة يرجى زوالها، مثل الحمى و غيرها فأحجّ رجلاً عن نفسه ثمّ مات أجزأه عن حجّة الإسلام»،[2] ثمّ ادّعى إجماع الفرقة، و وجود الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام.

---

١. و للمؤلف قصّة لطيفة حول هذا القيد وقعت له قبل سنوات.

٢. الخلاف، ج ١، ص ٣٧٣، المسألة ١٠.

أقول: هذا الكلام غير ظاهر في الإجزاء بعد البرء ـ بل هو صرّح بعد ذلك بأنّ المعضوب (الزمنى، المقعد، الممنوع من الحركة) الذي لا يرجى زواله، يجب عليه أن يحجّ رجلاً عن نفسه، فإذا فعل ثمّ برئ يجب عليه أن يحجّ بنفسه حجّة الإسلام، و به قال الشافعي في الأمّ... بل و لا في الوجوب؛ إذ المراجع إلى الخلاف يصدّق بأنّ الشيخ قائل بعدم الوجوب. هذا.

و ذهب الشهيد الأوّل﵀ في محكيّ دروسه إلى أنّ وجوب الاستنابة فوريّ إن يأس من البرء و إلّا استحبّ الفور، و تبعه صاحب الحدائق﵀ تمسّكاً بظاهر الأخبار المتقدّمة، كما قيل.

و صاحب الجواهر حملها على الندب في من لم يستقرّ عليه الحجّ سابقاً، و عدم كفايته عن الحجّ الواجب، و إنّما قال بوجوب الاستنابة على من استقرّ الحجّ في ذمّته سابقاً،[1] و هذا ممّا لا خلاف فيه، بل ادّعي عليه الإجماع.

أقول: الأمر في الصحيحين المذكورين يدور على أمور: الحمل على الندب، الحمل على الوجوب التعبّديّ و هو بعيد جدّاً، تقييد العذر بالدوام إمّا لأجل الروايتين الأوليين و إمّا لأجل ما هو المعلوم خارجاً؛ لما هو المركوز في ذهن أهل المحاورة و المتشرّعة من اعتبار الدوام في العذر. ألاترى أنّه إذا قيل: المعذور يتيمّم أو يصليّ جالساً و إيماء لايراد به مطلق العذر و لو في ساعة من الوقت الموسّع، فمن احتمل زوال العذر لم يجز له الاكتفاء بالتيمّم أو الصلاة عن جلوس مثلاً، بل لو صلّى كذلك باعتقاد دوام العذر ثمّ تبيّن خلافه، وجبت الإعادة، و يؤيّد المقام أنّه لم يحك عن أحد القول بوجوب الاستنابة و الاجتزاء إذا علم المكلّف زوال عذره في السنة الآتية و تمكّنه من إتيان الحجّ مباشرة.

و منه يظهر أنّه لو أحجّ غيره عن نفسه مع رجاء زوال العذر ولكن استمرّ العذر، صحّ الحجّ، و كان مجزيّاً عن حجّة الإسلام؛ لأنّ الموضوع هو العذر المستمرّ، و لا مدخليّة لليأس و الرجاء في الحكم الواقعي، و إنّما اليأس كان طريقاً عقلائياً إلى إحراز

---

١. جواهرالكلام، كتاب الحجّ، ص٤٥٨.

الموضوع، و أمّا لو عكس الأمر فاعتقد دوام العذر فأحجّ غيره ثمّ زال العذر، فهل يجب عليه الحجّ مباشرة أم لا؟ فيه وجهان أوّلهما مشهور كما قيل، و هو المطابق للقواعد، و ثانيهما مستفاد من إطلاق روايات الباب، فتدبّر.

يقول صاحب العروة:

و الظاهر كفاية حجّ المتبرّع عنه في صورة وجوب الاستنابة، و هل يكفي الاستنابة من الميقات كما هو الأقوى في القضاء عنه بعد موته؟ وجهان لا يبعد الجواز حتى إذا أمكن في مكّة مع كون الواجب عليه هو التمتّع، ولكنّ الأحوط خلافه؛ لأنّ القدر المتيقّن من أخبار الاستنابة من مكانه كما أنّ الأحوط عدم الكفاية في التبرّع عنه لذلك أيضاً.

أقول: و لما أفاده وجه غير بعيد، كما لا يخفى على المتأمّل.

# «ح»

**٧٣. حبّ أولياء الله**

في حسنة الفضل عن الرضاعليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «و حبّ أولياء الله واجب و كذلك بغض أعداء الله، و البراءة منهم و من أئمّتهم.[١]

أقول: الظاهر أنّ المراد بأولياء الله المؤمنين الموالين لأئمّة العترةعليهم السلام؛ للإطلاق؛ ولما في ذيل الرواية، فيحتمل حمل الأمر على الاستحباب؛ لبعد وجوب حبّ مطلق المؤمن، و بغض أعداء الله، و الثابت حرمة محبّة الكفّار و اتّخاذهم أولياء، كما مرّ في الجزء الأوّل.

و يؤيّد الاستحباب عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة للفظة «الواجب» في معناه المصطلح عليه إلّا أن يدّعى ثبوتها في مثل زمان الرضاعليه السلام.

نعم، إن خصّصنا أولياء الله بالأئمّةعليهم السلام كان الحكم هو الوجوب، بل ادّعى عليه الإجماع بعض علماء العامّة في الجملة، و يدلّ عليه في خصوص أصحاب الكساء، كما يأتي في حرف «و» قوله تعالى: «قُلْ لاأَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ فِى القُرْبىٰ».[٢]

و يحتمل وجوب حبّ المؤمن من حيث إنّه مؤمن و وليّ الله، بل لعلّه لا ينفكّ عن حبّ الله و الإيمان به، و كذا وجوب بغض أعداء الله من حيث كونهم مخالفين لشريعة

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٤٣.
٢. الشورى (٤٢): ٢٣.

الله، و على كلّ حال، أنا في الحكم المستفاد من الرواية و أنّه الوجوب أو الاستحباب متردّد متوقّف و التفصيل لا يناسب المقام، و الله العالم.

ثمّ إنّ الحبّ ـ و إن كان قهريّاً غالباً غير أنّه ـ يمكن تحصيله بالتلقين و التوجّه إلى ما يترتّب عليه من الفوائد الأخرويّة، و لاحظ عنوان «المودّة» في حرف «و».

### ٧٤ و ٧٥. حبس الآمر بالقتل و العبد القاتل

قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة في رجل أمر رجلاً بقتل رجل (فقتله) فقال: «يقتل به الذي قتله، و يحبس الآمر بقتله في الحبس حتّى يموت».[١]

إن كان فعل «يحبس» بمعنى الإنشاء فهو، و إلّا يستفاد الوجوب ممّا يأتي من وجوب إقامة الحدود، إذا عرفت، هذا فهنا مسائل:

**المسألة الأولى**: إذا أكره أحد أحداً على قتل ثالث، فإن كان الإكراه بتوعدّه على ما دون النفس، فالحكم كما مرّ من حبس المكره و قتل القاتل؛ لأنّ الإكراه المذكور لا يجوّز قتل النفس المحترمة، و إن كان بتوعّده على النفس أو نفس من يجب عليه حفظه، ففيه إشكال؛ لعدم جريان حديث «نفي الإكراه» و «نفي الحرج»؛ لأنّهما وردا مورد الامتنان المتساوي فيه للمكروه و من يراد قتله، بل لا يجري حديث «لا ضرر» أيضاً في المقام؛ لأنّ الضررين متساويان، و لذا حكي عن المشهور إلحاق هذا الفرض أيضاً بسابقه.

لكنّ الأظهر دخول المقام في بحث دوران الأمر بين المحذورين: و هما حرمة قتل النفس المحترمة، و وجوب حفظ نفسه، أو حرمة إلقاء نفسه في التهلكة، فيتخيّر هو في تقديم أحدهما فلا يكون القتل محرّماً حتّى يقتصّ به إلّا أن يقال بأهمّيّة الأوّل من الثاني بملاحظة التأكيدات الواردة في القرآن و السنّة حتّى جعل قتل نفس كقتل جميع الناس، لكن الظاهر شمول كلّ ذلك لقتل النفس أيضاً؛ إذ لا فرق بحسب الواقع بين نفس و نفس، فالتفاوت بين الحكمين إنّما هو في دلالة العبارات و مقام الإثبات.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٣.

و أمّا ما في صحيحتي ابن مسلم و الثمالي من جعل التقيّة لحقن الدم، فعند بلوغه لاتقيّة،[١] فهو لا ينافي المختار، بل لا يتّصل بالمقام؛ لأنّ عدم مشروعيّة التقيّة لا يستلزم بذل النفس، كما لا يخفى. و بالجملة، عدم مشروعيّة التقيّة لا ينافي الرجوع إلى القواعد العامّة و الخاصّة؛ و أمّا ثبوت الدية على القاتل، فليس يتعلّق به كلامنا هنا إلّا أن يقال: إنّ التقيّة أكثر توسّعاً، فنفي مشروعيّتها في النفس يستلزم نفي مشروعيّة الإكراه بالأولويّة.

**المسألة الثانية**: المباشر المكره أو المأمور إمّا يكون بالغاً عاقلاً، و إمّا يكون مجنوناً أو صبيّاً غير مميّز، أو حيواناً أو يكون مميّزاً مراهقاً.

فعلى الأوّل يجري ما مرّ. و على الثاني و الثالث و الرابع يكون القاتل هو الآمر و المشير. و المباشر كالآلة. و على الأخير الآمر ليس بقاتل و القاتل لا يقتصّ منه.

**المسألة الثالث**: حكي عن المشهور عدم الفرق في الحكم بين كون القاتل عبداً للآمر أولا؛ عملاً بإطلاق الصحيح المتقدّم، و الأقوى وفاقاً لجمع خلافه، و أنّ الواجب قتل الآمر و حبس العبد القاتل؛ لمعتبرة إسحاق عن الصادق عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، قال: فقال: «يقتل السيّد به»،[٢] و لصحيح آخر عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «و هل عبد الرجل إلّا كسوطه؟ أو كسيفه؟ يقتل السيّد و يستودع العبد في السجن حتّى يموت»[٣] و يمكن أن يلحق ـ لأجل التعليل المذكور ـ القوّاد العسكريّين بالسيّد، فتأمّل. و لابدّ لفهم معنى الآمر من مراجعة اللغة و أصول الفقه.

**المسألة الرابعة**: وجوب الحبس على الحاكم الشرعي، و مع فقده أو عجزه لا يبعد تعلّقه بالقادرين كفائيّاً ولكنّ مع الإذن من الحاكم على الثاني إن أمكن.

### □ حبس مخلّص القاتل

في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجلاً قتل رجل عمداً فرفع إلى

---

١. المصدر، ج١١، ص٤٨٣.
٢. المصدر، ج١٩، ص٣٣.
٣. المصدر.

الواليّ، فدفعه الواليّ إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليه قوم، فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء. قال: «أرى أن يحبس الذين خلّصوا القاتل من أيدي الأولياء (أبداً) حتى يأتوا بالقاتل». قيل: فإن مات القاتل و هم في السجن؟ قال: «إن مات، فعليهم الدية يؤدّونها جميعاً إلى أولياء المقتول».[١]

أقول: لا يستفاد وجوب الحبس المذكور من اللفظ و بعنوانه، فهو واجب من جهة إقامة الدين على الإمام و الحاكم، ثمّ إنّ وجوبه ليس حكماً شرعيّاً ظاهراً، بل هو من لواحق حقوق الناس، فإذا أبرأ الورثة المخلّص لا شيء عليه من الحبس و الدية».

### ٧٦ و ٧٧. حبس المرتدّة و السارق

في صحيح غياث عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «إذا ارتدّت المرأة عن الإسلام لم تقتل ولكن تحبس أبداً».[٢]

و في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «لا يخلّد في السجن إلّا ثلاثة: الذي يمسك على الموت، و المرأة ترتدّ عن الإسلام، و السارق بعد قطع اليد و الرجل».[٣]

و في موثّق عبّاد بن صهيب عنه عليه السلام: «المرتدّ يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و المرأة تستتاب، فإن تابت و إلّا حبست في السجن و أضرّ بها».[٤]

و في صحيح آخر عن الباقرين عليهما السلام: «... فإن تابت و إلّا خلّدت في السجن و ضيق عليها في حبسها».[٥]

و في صحيح حمّاد عنه عليه السلام في المرتّدة عن الإسلام، قال: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة، و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك لنفسها، و تلبس خشن الثياب، و تضرب على الصلاة».[٦]

---

١. المصدر، ص٣٤.
٢. المصدر، ج١٨ ص٥٤٩.
٣. المصدر، ص٢٢١ و ٥٥٠.
٤. المصدر، ص٥٥٠.
٥. المصدر، ص٢٢١ و ٥٥٠.
٦. المصدر، ص٥٤٩.

أقول: الاستخدام أحد مصاديق الضيق و الإضرار، و هل يجوز استخدامها خارج السجن إذا لم يمكن داخله أم لا؟ بل ينتقل إلى غيره من أفراد الإضرار؟ فيه وجهان، مقتضى الجمود على النصّ هو الثاني.

### ٧٨. حبس الشاهدين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُما مِنْ بَعْدِ الصَّلاةِ فَيُقْسِمانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَناً وَلَوْ كانَ ذا قُرْبىٰ وَلا نَكْتُمُ شَهادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذاً لَمِنَ الْآثِمِينَ».[١]

أقول: لا يستفاد من الآية وجوب الحبس (و هو الإيقاف) نفسيّاً، فإن وجب، فهو لإجل إثبات الحقوق، فلاحظ التفاسير، و في معتبرة غياث عن جعفر، عن أبيه: «إنّ عليّاً كان إذا أخذ شاهد زور... ثمّ يحبسه أيّاماً ثمّ يخليّ سبيله».[٢]

### □ حبس فاعل الفاحشة

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أمّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت. قال: قيّدها فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها محارم الله عزّوجلّ».[٣]

أقول: لا بأس بالتعدّي من الأمّ إلى الأبّ و الأولاد و الإخوة و الأخوات، بل إلى مطلق الأقارب و إلى الأجانب، و من الزنا إلى اللواط، و المساحقة، و السرقة، و شرب الخمر، و نحو ذلك، كما يدلّ عليه ذيل الرواية لكن بإذن الحاكم الشرعي.

لكنّ استفادة الوجوب من الرواية مشكلة و المتيقّن منها هو جواز ذلك. و يحتمل أنّ التقييد هو قيدها بحبل و نحوه دون الحبس في بيت بقرينة صدر الرواية.

---

١. المائدة (٥): ١٠٥.

٢. وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٣٤ (الطبعة الحديثة).

٣. المصدر، ج١٨، ص٤١٤.

### ٧٩. حبس الكفيل

قال الصادق عليه السلام في موثّقة عمّار: «أتي أميرالمؤمنين برجل تكفّل بنفس رجل فحبسه، و قال: اطلب صاحبك». و يدلّ عليه ثلاث روايات أخر، و في بعضها: «احبسوه حتّى يأتي بصاحبه».[١]

#### ❐ حبس من قتل عبده

في رواية غير معتبرة سنداً عن الصادق عليه السلام: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام رفع إليه رجل عذّب عبده حتّى مات، فضربه مائة نكالاً، و حبسه سنة...».[٢]

#### ❐ حبس القاتلين

في موثّقة الفضيل بن يسار عن الباقر في القاتلين المؤدّين إلى ورثة المقتول قصاصاً الدية، ثمّ الوالي بعدُيلي أدبهم و حبسهم.[٣]

### ٨٠. الممسك للقتل

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجلين أمسك أحدهما و قتل الآخر قال: «يقتل القاتل و يحبس الآخر حتّى يموت غمّاً كما حبسه حتى مات غمّاً».[٤]

و في موثّقة سماعة، قال: «قضى أميرالمؤمنين في رجل شدّ على رجل ليقتله و الرجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتّى جاء الرجل فقتله، فقتل[٥] الرجل الذي قتله، و قضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً يموت فيه؛

---

١. المصدر، ج١٣، ص١٥٦.
٢. المصدر، ج١٩، ص٦٨.
٣. المصدر، ص٣٠.
٤. المصدر، ص٣٥.
٥. في تهذيب الأحكام، ج١٠، ص٢١٩. «يقتل» بدل «فقتل»، في وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢١٩ ولكن الأوّل أصحّ.

لأنّه أمسكه على الموت».[١]

أقول: لكنّ السند لا يخلو عن إرسال، فإنّ سماعة لم ينقل قضاء أميرالمؤمنين عن إمام معصوم، و لا عن ثقة عاصر أميرالمؤمنين عليه السلام، لكن رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي نجران، عن عاصم، عن محمّد بن قيس، عن الباقر عليه السلام، ولكن في طريق الشيخ إلى الحسين جهالة على المختار..

و في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «إنّ ثلاثة نفر رفعوا إلى أميرالمؤمنين عليه السلام و احد منهم أمسك رجلاً، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى في (صاحب) الرؤية أن تسمل عيناه،[٢] و في الذي أمسك أن يسجن حتّى يموت كما أمسكه، و قضى في الذي قتل أن يقتل».[٣]

و سندها ضعيف، لكنّ الصدوق رواها بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام و الإسناد صحيح.

### تنبيه

استوفينا بيان موارد الحبس في الروايات في كتاب القضاء الذي ألّفناه بعد هذا بمدّة.

## ٨١. التحجّب

يجب على البالغات التحجّب على ما ذكرناه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في عنوان «الإبداء» و لاحظ عنوان «الإدناء» في هذه الجزء أيضاً.

و أما قوله تعالى: «**وَإِذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**».[٤] الدالّ على لزوم التكلّم مع نساء النبيّ صلى الله عليه وآله عند الحاجة من وراء

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥.
٢. سمل العين: قلعها.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥و٣٦.
٤. الأحزاب (٣٣): ٥٣.

الحجاب المستلزم لتحجّبهنّ من الأجانب مطلقاً.

فإن قلنا باختصاص الحكم بأزواج الرسول ﷺ، فلا بحث فيه اليوم، و إن عمّمناه لغيرهنّ بقرينة الذيل، فاستفادة الحكم الإلزامي منه مشكل؛ لعدم وجوب كلّ أطهر على المكلّف، إلّا أن يقال: إنّ الوجوب مستفاد من الأمر و الأطهريّة لا تنافيه. نعم، لم يفت أحد باشتراط الحجاب في جواز مكالمة الرجال مع النساء، فيحمل الأمر على نحو من التنزيه و الاحتياط، أو الإرشاد، أو على منع الأصحاب من دخولهم حجرات النبيّ ﷺ بداعي سؤال المتاع عن أزواجه إلّا أن يقال بأنّ مقصود الآية هو عدم النظر إليهنّ مطلقاً حتّى بغضّ العين و صرفها عنهنّ، و بأيّ وجه كان، لكنّ المتر اءى من مدلولها عدم النظر إلى قامتهنّ أيضاً و لو كانت مستورة، فإنّه هو المنصرف من كلمة «وراء الحجاب»، فيكون الحكم اختصاصيًا لأزواجه ﷺ، فلاحظ و تأمّل، و الله العالم.

### □ إحجاج النائب

سبق بحثه في عنوان «التجهيز» في هذا الجزء قبيل هذا.

## ٨٢. الحجّ عقوبة

في صحيح زرارة المضمرة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته و هي محرمة؟ قال: «جاهلين أو عالمين»؟ قلت: أجبني في (عن) الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما و مضيا على حجّهما و ليس عليهما شيء، و إن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه و عليهما بدنة، و عليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه، فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما و يرجعا إلى المكان الّذي أصابا فيه ما أصابا»، قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثا فيهما ما أحدثا، و الأخرى عليهما عقوبة».[١]

و يأتي تفصيله في باب الكفّارات في هذا الجزء إن شاء الله.

---

١. وسايل الشيعة، ج٩، ص٢٥٧.

### ٨٣. الحجّ كفائيّاً

يجب الحج كفائيّاً على عامّة المكلّفين في فرض خلوّ البيت عن الحجّاج على ما مرّ بحثه في عنوان «الجبر»، فلاحظ.

### ٨٤. الحجّ عن الميّت

إذا كان على الميّت حجّ واجب و لم يأت به عصياناً أو نسياناً أو لعذر آخر حتّى مات، يجب على ورثته أن يقضوا الحجّ عنه أصليّاً كان أو عرضيّاً، و يدلّ على وجوبه جملة من الروايات:

منها: صحيحة معاوية عن الصادق عليه السلام في رجل صرورة مات و لم يحجّ حجّةالإسلام و له مال، قال: «يحجّ عنه صرورة لا مال له».[١]

و منها: صحيحة الحلبي عنه عليه السلام: «... يقضى عن الرجل حجّة الإسلام من جميع ماله».[٢]

منها: موثّقة سماعة عنه عليه السلام: عن الرجل يموت و لم يحجّ حجّة الإسلام و لم يوص بها و هو مؤسر؟ فقال: «يحجّ عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك».[٣]

منها: صحيحة ابن أبي‌يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل نذر لله إن عافى الله ابنه من وجعه ليحجّنّه إلى بيت الله الحرام، فعافى الله الابن و مات الأب، فقال: «الحجّة على الأب يؤدّيها عنه بعض ولده»، قلت: هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه؟ فقال: «هي واجبة على الأب من ثلثه، أو يتطوّع ابنه، فيحجّ عن أبيه».[٤]

هذا، ولكنّ الرواية لا تخلو عن إشكال، فإنّ المنذور إمّا إحجاج الابن المريض وحده أو مع رجل كبير آخر، أو مع حجّه أيضاً، إمّا بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، و

---

١. المصدر، ج٨، ص١٢١.
٢. المصدر، ص٥٠.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٥١ و ٥٢.

قول الإمام عليه السلام بوجوبه على الميّت إنّما يتمّ على فرض تعدّد المطلوب و عدم قبول الابن الذهاب إلى الحجّ و هو غير مفروض في جوابه عليه السلام، و لا يتوجّه هذا الإشكال إلى صحيح مسمع[١] الحاكي قول رسول الله صلى الله عليه وآله.

نعم، يظهر منه أنّ تحقّق الشرط بعد فوت الناذر يوجب الوفاء بالنذر، و لا يمكن التعدّي إلى غير المورد إن قبلناه فيه؛ لأنّه على خلاف القاعدة.[٢]

منها: صحيحة الكناسي، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل عليه حجّة الاسلام نذر نذراً في شكر ليحجّن به رجلاً إلى مكّة فمات الذي نذر قبل أن يحجّ حجّة الإسلام، و من قبل أن يفي بنذره الذي نذر، قال: «إن ترك مالاً يحجّ عنه حجّةالإسلام من جميع المال و أخرج من ثلثه ما يحّج به رجلاً لنذره و قد وفى بالنذر، و إن لم يكن ترك مالاً إلّا بقدر ما يحجّ به حجّة الإسلام حجّ عنه بما ترك، و يحجّ عنه وليّه حجّة النذر إنّما هو مثل دين عليه».[٣]

إذا تقرّر هذا، فينبغي أن نذكر بعض فروع المسألة:

**الفرع الأوّل**: إنّما يجب القضاء عن الميّت إذا لم يتلبّس بالحجّ أصلاً أو تلبّس ولكن مات دون الحرم، و أمّا إذا مات بعد الإحرام في الحرم، فلا يجب القضاء عنه؛ لصحيحة الكناسي عن الباقر عليه السلام في رجل خرج حاجّاً ـ حجّة الإسلام ـ فمات في الطريق، فقال: «إن مات في الحرم، فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام، و إن مات دون الحرم، فليقض عنه وليّه حجّة الإسلام».[٤]

و مثله رواية بريد العجلي، لكنّ جريان الحكم في الحجّ النذريّ مشكل؛ لاختصاص الروايتين بحجّة الإسلام، و إطلاق مرسلة المفيد لا عبرة به، فإطلاق كلام الحدائق غير مرضيّ؛ وفاقاً لصاحب العروة.

أقول: و عليهما تحمل صحيحة زرارة.[٥]

---

١. المصدر، ج١٦، ص٢٣٨.
٢. راجع: جواهرالكلام، ج٣٥، ص٣٨٩ و ما بعدها.
٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٢.
٤. المصدر، ص٤٧.
٥. المصدر، ص٤٨.

و قال صاحب الحدائق: «لا خلاف بين أصحابنا فيما أعلم في أنّ من مات بعد الإحرام و دخول الحرم برئت ذمّته».[١]

**الفرع الثاني**: هل المكلّف به الحاكم الشرعي أو الورثة أو عموم الناس؟ لا يبعد تعيين الوسط بالإطلاق المقامي؛ إذ غير الورثة ممّا يحتاج تعيينه إلى البيان، و السيرة إيضاً تؤيّد ذلك، فتجب على الورثة قضاؤه و إن لم يأخذوا الميراث، أو لم يكن كما إذا لم يترك الميّت ما يزيد على حجّه، كما هو مفروض بعض النصوص.

و يدلّ عليه أيضاً ذيل صحيحة الكناسي المتقدّمة آنفاً، نعم، هو لا يشمل الحجّ النذري لكن إلحاقه بحجّة الإسلام غير بعيد، كما لا يخفى.[٢] و يدلّ عليه ذيل صحيحة الكناسي التي ذكرناه أوّلاً بالأولويّة، فتأمّل.

ثمّ لو تعدّد الورثه، فالظاهر تعلّق الوجوب بهم بنحو الكفاية، و مع التشاحّ لا يبعد الرجوع إلى القرعة مع التساوي في القدرة على الأداء، و في تقديم الذكور على الإناث وجه قريب؛ للانصراف و السيرة، و مع الامتناع و عدم إمكان الإجبار يجهزّ الحاكم رجلاً من مال الميّت؛ لأنّه من الحسبة.

هذا، ولكنّ في صحيحة العجلي عن الصادق: سألته عن رجل استودعني مالاً و هلك و ليس لولده شيء و لم يحج حجّة الإسلام؟ قال: «حجّ عنه و ما فضل فأعطهم».[٣]

المستفاد من الرواية وجوب الحجّ على المستودع و إن لم يكن وصيّاً عن الميّت و إن كان ا لورثة يعملون بوظيفتهم الشرعيّة، و لا أدري رأي الأصحاب فيه، غير أنّ الالتزام بها مشكل جدّاً. و العمدة أنّه لا إطلاق للرواية يشمل فرض عدم امتناع الورثة عن أداء الحجّ؛ فإنّها تنقل قضيّة في واقعة، إلّا أن يستكشف إطلاقها بترك الإمام الاستفصال، و على هذا؛ فإذا احتمل امتناع الورثة عن أداء الحجّ لا مانع من الرجوع

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٤، ص١٤٩.

٢. و أمّا صحيحة ابن أبي يعفور الدالّة على وجوب الحجّ النذريّ على الولد، فقد عرفت ما فيها. نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بصحيح مسمع المشار إليه سابقاً.

٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص١٢٩.

إلى إطلاق الرواية.

والأظهر لزوم المراجعة إلى حاكم في غير فرض الاطمئنان بامتناع الورثة عن إتيان الحجّ.

و لا يبعد التعديّ عن الوديعة إلى كلّ مال يكون عند أحد بعاريّة، أو قرض، أو إجارة، أو غصب و نحو ذلك، فتأمّل.

**الفرع الثالث**: مدلول جملة من الروايات المتقدّمة و غيرها قضاء حجّةالإسلام من أصل التركة، و لا خلاف فيه أيضاً، بل ادّعي الإجماع عليه. و أمّا قضاء الحجّ المنذور، ففيه خلاف، فعن جمع أنّه من الأصل أيضاً، و عن آخرين أنّه من الثلث.

و استدلّ الأوّلون بإطلاق صحيح مسمع،[١] و بأنّ الحجّ واجب ماليّ و الواجبات الماليّة تخرج من الأصل إجماعاً، و بأنّ معنى النذر ـ لمكان «اللام» في قول الناذر «لله عليّ ...» تمليك المنذور لله تعالى، فإذا كان مملوكاً كان ديناً، فيجب إخراجه من الأصل، و حجّةالإسلام أيضاً دين؛ لمكان حرف «اللام» في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ».

و في صحيح معاوية: «أنّه ـ أي حجّة الإسلام ـ بمنزلة الدين الواجب».[٢]

و في صحيحة الكناسي المتقدّمة: «إنّما هو ـ أي الحجّ النذريّ أو مطلق الحجّ ـ مثل دين عليه».

و هذا معنى ما يقال من أنّ للأمر بالحجّ جهة وضعيّة و ليس هو تكليفاً صرفاً و أضرب الفقيه اليزدي‌ﷺ و قال: «بأنّ جميع الواجبات الإلهيّة ديون الله تعالى، سواء كانت مالاً أو عملاً مالياً أو عملاً غير مالي، و لازمه إخراج الجميع من الأصل كما صرّح به نفسه».

أقول: إطلاق الرواية ـ على تقدير العمل بها ـ مقيّد بالروايتين الصريحتين بإخراجه من الثلث. و الثاني ضعيف صغرىً و كبرىً، فالعمدة هو الوجه الثالث و إن كان إضراب

---

١. المصدر، ج١٦، ص٢٣٨.

٢. المصدر، ج٨، ص٤٦.

المحقّق اليزدي‌ﷺ غير صحيح.[١]

و استدلّ الآخرون بصحيحة ابن أبي يعفور، و صحيحة الكناسي المتقدّمتين. و يدلّ عليه أيضاً إطلاق صحيحتي: معاوية بن عمّار و الحلبي،[٢] و مضمرة سماعة[٣] على وجه، و هذه الروايات تصلح لتقييد ما دلّ على إخراج الديون من الأصل بغير الحجّ النذري، و يؤيّده أنّ صحيحة ابن أبي‌يعفور ـ مع تصريحها بأنّه مثل الدين ـ دلّت على إخراجه من الثلث.

نعم، أورد عليها و على صحيحة ضريس بوجوهٍ عمدتها أنّ الأصحاب لم يعملوا بهما في موردهما ـ و هو الإحجاج ـ حيث حكموا بإخراجه من الأصل، فكيف يعمل بهما في غيره؟

قلت: إن جعلنا إعراضهم عذراً في ترك الفتوى ـ بمضمون الروايتين، فلا داعي من غضّ النظر عن إطلاق صحيحة معاوية بن عمّار، و مضمرة سماعة الدالّتين على إخراج غير حجّةالإسلام من الثلث ـ كان الحجّ الموصى به تطوّعاً أم نذراً، فتأمّل.

**الفرع الرابع**: إذا كان على الميّت الحجّ و الدين معاً و لم تف التركة بهما، فهل يقدّم الدين أو الحجّ أو توزّع عليهما كما يظهر من بعض الفقهاء المفروغيّة عنه[٤]؟

ربّما يظهر من صحيح بريد تقديم الحجّ على الدين، قال: سألت أباجعفرﷺ عن رجل خرج حاجّاً و معه جمل له، و نفقة، و زاد فمات في الطريق؟ قال: «إن كان صرورة ثمّ مات في الحرم، فقد أجزأ عنه حجّةالإسلام، و إن كان مات و هو صرورة قبل أن يحرم، جعل جمله و زاده و نفقته و ما معه في حجّةالإسلام، فإن فضل من ذلك شيء، فهو للورثة إن لم يكن عليه دين».

قلت: أرأيت إن كان الحجّة تطوّعاً ثمّ مات في الطريق قبل أن يحرم لمن يكون جمله و نفقته و ما معه؟

---

١. الظاهر أنّ التمليك مختصّ بالنذر لمكان «اللام» دون العهد و اليمين حيث لا «لام» فيهما.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٦.

٣. المصدر، ج١٣، ص٤٢٦.

٤. و عند عدم كفاية حصّة الحجّ لمصارفه يسقط وجوب الإحجاج، فيتعيّن صرفها في أداء الدين. و نسب سيّدنا الأستاذ الحكيم القول بالتوزيع إلى المعروف بيننا، و جعله مقتضى قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجّح.

قال: «يكون جميع ما معه و ما ترك للورثة إلّا أن يكون عليه دين، فيقضى عنه، أو يكون اوصى بوصيّة فينفذ ذلك لمن أوصى له، فيجعل ذلك من ثلثه».[١]

حيث اشترط ردّ ما يفضل عن مؤونة حجّة الإسلام و نفقة الحجّ المستحبيّ إلى الورثة بعدم الدين دون حجّة الإسلام، بل أمر بجعل ما تركه الميّت في حجّة الإسلام على الإطلاق.

و بالجملة، للرواية ظهور لا يقبل التردّد في تقديم حجّة الإسلام على الدين. و أمّا الزكاة، فمقتضى صحيحة معاوية تقديم الحجّ عليها أيضاً، قال: قلت له:[٢] رجل يموت و عليه خمسمائة درهم من الزكاة، و عليه حجّة الإسلام، و ترك ثلاثمائة درهم، فأوصى بحجّة الإسلام، و أن يقضى عنه دين الزكاة؟ قال: «يحجّ عنه من أقرب ما يكون، و يخرج البقيّة في الزكاة».[٣]

لكنّ الرواية مختصّة بما إذا كانت الزكاة في الذمّة، فلا تشمل فرض وجود ما يتعلّق به الزكاة، كما لا يخفى، فتدبّر.

و يدلّ عليه أيضاً روايته الأخرى مسندة إلى الصادق عليه السلام، لكنّ سندها غير معتبر على الأظهر عندي.[٤]

و يلحق بالزكاة الخمس الواجب جزماً، فالمتحصّل تقديم حجّ الميّت على ديونه، و زكاته و خمسه اللذين في ذمّته. هذا، و يقول الفقيه اليزدي رحمه الله:

> و لو كان عليه دين أو خمس أو زكاة و قصرت التركة، فإن كان المال المتعلّق به الخمس أو الزكاة موجودا قدّما لتعلّقهما بالعين،[٥] فلا يجوز صرفه في غيرهما، و إن كانا في الذمّة فالأقوى أنّ التركة توزّع على الجميع بالنسبة.
>
> و قد يقال بتقديم الحجّ على غيره و إن كان دين الناس؛ لخبر معاوية... و نحوه خبر آخر لكنّهما موهونان بإعراض الأصحاب.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٧ نقلاً عن تهذيب الأحكام، ج٥، ص٤٠٧. باختلاف، فجملة «إن لم يكن عليه دين» محذوفة عنه.

٢. الرواية مضمرة.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٧٦.

٤. المصدر، ج١٣، ص٤٢٧.

٥. يأتي في عنوان «الخمس» الإشكال في كون الخمس متعلّقاً بالعين مطلقاً، فتأمّل.

أقول: و قد سبقه فيه صاحب الجواهر﵀ أيضاً، و الحكم في المقام مشكل.

**الفرع الخامس**: الأقوى عدم وجوب حجّ الميّت من بلده بل جوازه من الميقات، كما عن الأكثر؛ خلافاً لجمع؛ لوضوح أنّ طيّ المسافة ليس دخيلاً في الحجّ جزءً أو شرطاً، و إنّما هو مقدّمة عقليّة للبعيد. و القول بوجوبه من البلد تقييد للإطلاقات بلادليل. نعم، عن الحلّي دعوى تواتر الأخبار بذلك، لكن ردّه الفاضلان بعدم وقوفهما على خبر شاذّ و القول قولهما في غير فرض الوصيّة.

نعم، إذا لم يمكن الاستيجار إلّا من البلد وجب و كان جميع المؤونة من الأصل و هو واضح. و هل الحكم يشمل ما إذا لم يمكن في السنة الأولى الاستيجار من الميقات ولكن أمكن في السنة اللاحقة، فيجب الحجّ البلديّ حتى إذا كانت الورثة صغاراً؟ فيه وجهان، استظهر من الأصحاب أنّ الوجه الأوّل مفروغ عنه عندهم. و استدلّ عليه بأنّه دين كما مرّ، فيجب المبادرة إلى أدائه عملاً بقاعدة السلطنة، و لما دلّ على أنّ حبس الحقوق من الكبائر، و قد مرّ في الجزء الأوّل. و بأنّ «اللام» في قوله تعالى: «وَلِلّهِ عَلى النّاسِ» لام الملك. فيكون الحجّ مملوكاً، فيكون ديناً حقيقيّة، أو لأنّ ما دلّ على وجوب الفور في حال الحياة يدلّ عليها بعد الوفاة أيضاً؛ لأنّ ما يفعله النائب و هو ما يجب على المنوب عنه بماله من الأحكام.

هذا كلّه إذا لم يوص به الميّت، و أمّا إذا أوصى به، فإن علم مراده ولو بالقرائن عمل به، و إن لم يعلم فهو على قسمين؛ لأنّه إمّا عيّن مالاً له و إمّا لم يعيّنه.

أمّا القسم الأوّل، ففي صحيح عليّ بن رئاب، قال: سألت أباعبدالله﵇ عن رجل أوصى أن يحجّ عنه حجّةالإسلام و لم يبلغ جميع ما ترك إلّا خمسين درهماً، قال: «يحجّ عنه من بعض المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ من قرب».[١]

و حيث لا يعلم أنّ خمسين درهماً لأيّ مقدار من المسافة يكفي، لا يستفاد شيء من الرواية.

و موثّقة بكير أنّ الصادق﵇ سئل عن رجل أوصى بماله في الحجّ فكان لا يبلغ

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص١١٧.

ما يحجّ به من بلاده، قال: «فيعطى في الموضع الذي يحجّ به عنه».[١]

أقول: لا يبعد دلالتها على لزوم الإجارة من كلّ مكان هو أقرب إلى بلد الموصي إذا يكفيه المال الموصى به. و هذا هو المنصوص في صحيح البزنطي عن محمد بن عبدالله، عن الرضاﷺ، لكن محمّد بن عبدالله المذكور لم يحرز صداقه.

و في صحيح الحلبي عنهﷺ: «و إن أوصى أن يحجّ عنه حجّةالإسلام و لم يبلغ ماله ذلك، فليحجّ عنه من بعض المواقيت».[٢]

لا يبعد دلالته ـ بالإطلاق ـ على عدم وجوب الإيجار ممّا بين البلد و الميقات و إن كفاه المال الموصى به إذا لم يكف من البلد، فيحمل ما سبق على الرجحان، و الأصحّ أنّه إن كفى المال الموصى به من البلد لا ينبغي الاحتياط في ترك الاستيجار منه، و إن لم يكف منه يجوز الاستيجار من الميقات، و لا يجب ممّا دونه، لعدم الدليل عليه.

و منه يظهر الحال في القسم الثاني و هو ما إذا أوصى الميّت و لم يعيّن مالاً؛ فإنّه يجوز من الميقات و من البلد، و في جواز الثاني مع إمكان الأوّل في فرض وجود الصغار أو عدم رضا الورثة وجهان، و لا فرق في ذلك كلّه بين حجّة الإسلام و غيرها.

**الفرع السادس**: إذا شكّ في الشروط، كالمال، و الصحّة، و تخلية السرب و غيرها، فإن كانت لها حالة سابقة تستصحب و يحكم بوجوب القضاء عنه إن لم يعلم أنّه أتى في حياته حتّى لو ظنّ بالإتيان، فإنّ الظنّ كظاهر حال المسلم غير حجّة.[٣]

نعم، في الموقّتات تجري قاعدة الفراغ و الحجّ و إن كان فوريّاً، لكنّه ليس من الموقّت، اللّهمّ إلّا في الحجّ النذري في بعض الفروض، فتأمّل. و إن لم تكن لجميعها أو لبعضها حالة سابقة يرجع إلى البراءة، فلا تجب الحجّ عنه.

**الفرع السابع**: مقتضى صحيحة الكناسي المتقدمّة في أوّل هذا الموضوع وجوب الحجّ النذري على الوليّ و إن لم يترك الميّت مالاً، و يلحق به حجّةالإسلام للأولويّة، و للتعليل في ذيلها «إنّما هو مثل دين عليه» و قد قال به بعضهم، و يشكل تقييده بوجود

---

١. المصدر.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص١٨٦.

٣. و أمّا لزوم حمل فعل المسلم على الصحّة، فيمكن أن يقال: إنّه لم يحرز منه الفعل حتّى يحمل على الصحّة.

التركة؛ للروايات الدالّة على إخراجه من أصل المال و صلبه حتّى موثّقة سماعة؛ فإنّ ذيلها لا تخلو عن إجمال؛ خلافاً للسيد الأستاذ الحكيم في مستمسكه ولكن عن الجواهر أنّه محمول على الندب قطعاً.

و استشهد الشيخ الطوسيﷺ حمل الأمر على الندب بصحيحة ابن أبي يعفور،[١] و الاستشهاد في محلّه، فتدبّر.

## ٨٥. حجّة الإسلام

قال الله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ».[٢]

و في صحيح ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبدالله ﷺ ... فجاء الجواب بإملائه: «سألت عن قول الله عزّوجلّ «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ...» يعني به الحجّ و العمرة جميعاً؛ لأنّهما مفروضتان».

و سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ» قال: «يعني بتمامهما أداءهما و اتّقاء ما يّتقي المحرم فيهما».

و سألته عن قوله تعالى: «الحَجِّ الأَكْبَرِ» ... فقال: «الحجّ الأكبر الوقوف بعرفة، و رمي الجمار، و الحجّ الأصغر العمرة».[٣]

أقول: الآيات و الروايات التي تدلّ على وجوب الحجّ كثيرة جدّاً، بل أصل الحكم ضروريّ في دين الإسلام، ولكن ينبغي التكلّم في موارد:

**المورد الأوّل**: ظاهر جملة من الروايات: منها: صحيحة عليّ بن جعفر وجوب الحجّ على أهل الجدة و الغنى و القدرة في كلّ عام. و عن الصدوق الإفتاء به ولكن لابدّ من تأويلها أوردّ علمها إلى أهلها، إذ لا شكّ في عدم وجوب تكرار الحجّ، و كفاية المرّة الواحدة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٥، ح٤٠٦. و قد مرّ ذكرها في أوائل هذا البحث.
٢. آل‌عمران (٣): ٩٧ الآية من إحدى دلائل مكلفيّة الكفّار بالفروع، و لا مقيّد لإطلاقها.
٣. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣ و ٤.

**المورد الثاني**: فسّرت الاستطاعة في الروايات بالزاد، و الراحلة، و صحّة البدن، و تخلية الطريق، و بما يحجّ به.

ففي صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام في ذيل الآية المتقدّمة: «هذه لمن كان عنده مال و صحّة ...؛ إذ هو يجد ما يحجّ به».[١]

و في الصحيح عنه عليه السلام: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك و ليس له شغل يعذّره الله به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام».[٢]

و في صحيح الحلبي و ابن مسلم عن الباقر عليه السلام في ذيل الآية المتقدّمة. «يكون له ما يحجّ به».[٣]

و في صحيح محمّد بن يحيى الخثعمي، قال: سأل حفص الكناسي أباعبدالله عليه السلام ـ و أنا عنده ـ عن قول الله عزّوجلّ: «وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» ما يعني بذلك؟ قال: «من كان صحيحاً في بدنه، مخلّى سربه (أي طريقه)، له زاد و راحلة، فهو ممّن يستطيع الحجّ» أو قال: «ممّن كان له مال».[٤]

و في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام في ذيل الآية: «و السبيل: الزاد و الراحلة مع الصحّة».[٥]

و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام حول الآية: «من كان صحيحاً في بدنه مخلّى، سربه، له زاد و راحلة».[٦]

أقول: المفهوم عَرفاً من اعتبار الزاد و الراحلة في وجوب الحجّ اعتبارهما إذا احتاج الحاجّ إليهما، و أمّا إذا لم يحتج إليهما فلا يعتبران، و يجب الحجّ بدونهما أو بدون أحدهما و يكون حجّة الإسلام؛ عملاً بالروايات الأوليات، و لست أن أستدلّ بروايات أخرى على وجوب الحجّ بدونهما، أو بدون أحدهما عند عدم الحاجة حتّى يرد عليه

---

١. المصدر، ص١٦.
٢. المصدر، ص١٧.
٣. المصدر، ص٢٢.
٤. المصدر، ج١٨، ص٣٤٣.
٥. المصدر، ج٨، ص٢٣.
٦. المصدر.

ما أورده سيّدنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ في مستمسكه[١] و مع ذلك الأحوط إعادة الحجّ إذا وجد الزاد و الراحلة؛ للإجماعات المنقولة.

ثمّ المراد بالصحّة إيضاً ليست نفي مطلق المرض، بل المرض المانع من سفر الحجّ و إتيان أفعاله، و كم من مريض لا يمنع مرضه عن أداء حجّه؟ و هذا ممّا لا إشكال فيه عرفاً بمناسبة الحكم و الموضوع.

ثمّ المراد بالزاد و الراحلة ما يناسب حال كلّ شخص بحسب الضعف و القوّة. و قيل: بل بحسب الضعة و الشرف. و فيه إشكال أو منع إذا لم يكن خلافه حرجيّاً. ففي صحيح ابن مسلم عن الباقرﷺ: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيا؟ قال: «هو ممّن يستطيع الحجّ و لم يستحي و لو على حمار أجدع أبتر»، قال: «فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً و يركب بعضاً فليفعل».[٢]

و في صحيح معاوية عن الصادقﷺ: «فإن كان دعاه قوم أن يحجّوه فاستحيا فلم يفعل؛ فإنّه لا يسعه إلّا أن يخرج و لو على حمار أجدع أبتر».[٣]

و في صحيح الحلبي عنهﷺ: «... و لو يحجّ على حمار أجدع أبتر».[٤]

و في صحيح أبي‌بصير عنهﷺ: «من عرض عليه الحجّ و لو على حمار أجدع مقطوع الذنب فأبى، فهو مستطيع للحجّ». إلى غير ذلك من الروايات، فتأمّل، فمهما لا يلزم الحرج يجب الحجّ، و يعتبر نفقة عوده إلى وطنه و نفقة عياله أيضاً إذا كانت واجبة عليه، فإنّ وجوب صرف المال عليهم يوجب سلب الاستطاعة شرعاً.

و أمّا إذا لم تجب عليه شرعاً، فإن كان ترك النفقة مؤدّياً إلى الهلاك، فيجب الإنفاق و يسقط وجوب الحجّ قطعاً؛ لأهمّيّة حفظ النفس من الحجّ و إن لم يؤدّ إليه، فان لم يكن في ترك الإنفاق عليه حرج و مشقّة يجبّ الحجّ، و إن كان في تركه مشقّة عليه، فلا يجب الحجّ لأجل نفي الحرج، كما لا يخفى.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص٤٩.
٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦.
٣. المصدر، ص٢٧.
٤. المصدر.

نعم، لا يعتبر نفقة العود في صورة عدم إرادته أو عدم استلزام تركه الحرج، كما أنّه يجب بيع أمواله و عقاره؛ لتحصيل نفقة الحجّ أيّاً ماكان إذا لم يلزم منه الحرج.

و أمّا اعتبار الرجوع إلى كفاية من تجارة، أو زراعة، أو صناعة، أو منفعة ملك له من بستان، أو دكّان أو نحوها، فلا يعتبر في الاستطاعة الموجبة للحجّ، سواء في البذليّة و غيرها؛ لعدم دليل عليه إلّا إذا استلزم فقدها الحرج و العسر، فلا يجب الحجّ بدون الرجوع إلى الكفاية المذكورة.

بقي في المقام مسائل:

أولّها: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفة مثلاً، ثمّ حصلت، هل يجب الحجّ و ينحلّ النذر و اليمين أم يجب العمل بالنذر ـ مثلاً ـ و يسقط وجوب الحجّ لعدم الاستطاعة؟ استظهر سيّدنا الحكيم رحمه الله من الأصحاب الاتّفاق على عدم وجوب الحجّ من نظير المسألة.[1]

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و كان سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) يصرّ عليه في دروسه ـ خارج أصول الفقه عند البحث عن مرجّحات باب التزاحم ـ و يستدلّ على مختاره:

أوّلاً: بأنّ الاستطاعة المشروط بها وجوب الحجّ ليست بمعنى القدرة، كما لعلّه المشهور، بل هي ـ على ما فسّرت في الروايات ـ عبارة عن الزاد و الراحلة و أمن الطريق المعبّر بتخلية السرب، و الصحّة، فوجوب الحجّ مشروط بهذه الأمور، و غير هذه الأمور من المقدّمات شروط عقليّة لا شرعيّة.

و أمّا النذر و اليمين، فقد أخذ في وجوب الوفاء بهما القدرة الشرعيّة؛ إذ ورد في جملة من الروايات أنّه لا نذر و لا يمين في معصية،[2] فيستفاد منها اشتراط صحّتهما بما لا يكون متعلّقهما موجباً لمعصية، و في المقام كذلك؛ فإنّ الوفاء بالنذر يوجب ترك الحجّ الذي بني عليه الإسلام. و الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة يقدّم عليه غير المشروط كذلك.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص٨٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٥٧ و ١٥٩.

و ثانياً: لو سلّم اشتراط الحجّ بالقدرة شرعاً مطلقاً، و من كلّ جهة فايضاً يقدّم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر و اليمين؛ للعلم بعدم رضى الشارع بسقوط الحجّ بالمرّة، و ذلك لأنّه حينئذ يجوز لكلّ مسلم أن ينذر و يحلف قبل الاستطاعة صلاة ركعتين في مسجد بلده في كلّ عرفة.

و ثالثاً: أنّ وجوب النذر و اليمين مشروط بالقدرة شرعاً على وجه خاصّ، أي لا يكونان محلّلين لحرام، أي لا يكونان مستلزمين لفعل محرّم و لترك واجب لولاهما (أي النذر و اليمين) لكانا فعليّين، فوجوب الحجّ بعد تحقّق الاستطاعة كاشف عن عدم انعقادهما.

و بعبارة أخرى: الاستطاعة العقليّة للحجّ موجودة وجداناً، و الذي يفرض مانعاً فإنّما هو وجوب الوفاء بالنذر و اليمين، و هو لا يمكن أن يكون مانعاً؛ فإنّ مانعيّته موقوفة على عدم وجوب الحجّ؛ لما عرفت من اشتراطها بعدم كونها محلّلين للحرام، فلو استند عدم وجوب الحجّ إلى هذا المانع، لزم الدور. و ليس ما ذكرناه مختصّاً بباب الحجّ، بل يجري في كلّ مورد زاحم النذر واجباً غيره، فليقدّم ذلك الواجب عليه و لو كان مشروطاً بالقدرة شرعاً.

أقول: يرد على الوجه الأوّل: أنّ ما أفاده و إن كان تامّاً بالنسبة إلى جملة من الروايات المفسّرة للاستطاعة بالأمور المذكورة كما مرّ، لكنّه لا يتمّ بالنسبة إلى صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك، و ليس له شغل يعذّره الله به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام و إن كان مؤسراً و حال بينه و بين الحجّ مرض أو حصر أو أمر يعذّره الله فيه؛ فإنّ عليه أن يحجّ عنه من ماله صرورة لا مال له».[1]

فإنّ المستفاد منه أنّ مطلق العذر يمنع عن وجوب الحجّ، و لا شكّ أنّ وجوب الوفاء بالنذر عذر عند الله تعالى. و على الجملة، كلا الواجبين مشروطان بالقدرة الشرعيّة، فلابدّ من تقديم أحدهما على الآخر من مرجّح.

و يرد على الوجه الثاني: أنّ المحذور هو ترك الحجّ بالمرّة، و عندئذ لا مانع للحاكم

---

١. المصدر، ج٨، ص١٧ و ٤٤.

أن يحكم ببطلان نذر الناذرين حدوثاً و بقاءً، و قد مرّ وجوب إجبار الواليّ الناس على الحجّ لئلّا يخلو البيت، و هذا لا يدلّ على بطلان النذر على نحو السالبة الكلّيّة إلّا أن يدّعى القطع بعدم رضا الشارع حتّى بترك بعض المكلّفين حجه للنذر و شبهه، أو يقال بتقديم الحجّ على المنذور؛ لكونه أهمّ جزماً او احتمالاً.

و يرد على الثالث: أنّ الثابت بطلان النذر و اليمين في المعصية، و النذر في المقام يسلب موضوع وجوب الحجّ، كما عرفت، فلا يستلزم المعصية، و تفسير المعصية باستلزام ترك الواجب التقديري، أي لولا النذر لوجب الحجّ، ضعيف جدّاً؛ لانصراف ما دلّ على نفي النذر و اليمين في المعصية عن مثله، فلاحظ الروايات تجد صدق ما قلناه.[1]

فإلى هنا تبيّن أنّ القول بتقديم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر غير راجح، بل العكس هو الأظهر؛ خلافاً للمحقّق النائيني، و تلميذه سيّدنا العلامّة الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)،[2] لكن بقي في المقام أمر آخر ربّما ينهدم به ما سبق في ترجيح وجوب النذر على وجوب الحجّ، و هو ما دلّ على أنّ من رأى خيراً من يمينه فليدعها، و قد عنون صاحبا الكافي[3] و الوسائل[4] باباً لذلك، و أوردا فيه روايات:

منها: صحيحة سعيد الأعرج، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين فيرى إن تركها أفضل و إن لم يتركها خشي أن يأثم أيتركها؟ قال: «أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».

و في موثّق عبدالرحمان بسند الشيخ عنه عليه السلام: «إذا حلف الرجل على شيء، والذي حلف عليه، إتيانه خير من تركه، فليأت الذي هو خير، و لا كفّارة عليه، و إنّما ذلك من خطوات الشيطان».[5]

---

١. المصدر، ج١٦، ص١٥٦ و ما بعدها.

٢. راجع: تعارض الأدلّة الشرعية، ص١٣٧ ـ ١٤٢. ثمّ بعد ذلك بسنين وقفت على وجوه أخرى استدلّ بها لتقديم الحجّ أو فوريّته على المنذور.

٣. الكافي، ج٧، ص٤٤٤.

٤. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٥ ـ ١٧٧.

٥. المصدر، ص١٨٤.

و لا شكّ أنّ حجّ المستطيع خير من محلوفه و منذوره و لو كان صلاة مائة ركعة في جامع الكوفة، أو زيارة الإمام الحسين في يوم عرفة، كما يستفاد من الكتاب و السنّة.

و هذه الصحيحة تقرّر أصلاً كلّيّاً في باب اليمين. و أمّا النذر، ففي موثّقة زرارة، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: أيّ شيء لا نذر في معصية؟ قال: فقال «كلّ ما كان لك فيه منفعة في دين أو دنياً، فلا حنث عليك فيه».[1]

و لا شكّ أنّ في الحجّ منفعة، بل منافع «لِـيَشْهَدُوا مَـنافِـعَ لَهُمْ» و ظاهر الرواية عدم انعقاد النذر في الفرض. و أمّا عدم انعقاده في المنفعة الدنيويّة، فإطلاقه مأوّل. و يأتي تحقيقه في محلّه. و الإنصاف أنّ المتأمّل في روايات النذر و اليمين لا يجرأ على فتوى ترك الحجّ؛ لأجل تعلّقهما بما ينافيه.

ثانيها: إذا استلزم الذهاب إلى الحجّ تلف مال معتدّ به له في بلده لم يجب، كما صرّح به صاحب العروة رحمه الله، و لعلّه لأجل قاعدة الضرر، لكنّها مخصّصة بأدّلة وجوب الحجّ قطعاً؛ فإنّ الحجّ ضرريّ دائماً، فلا ينبغي الشكّ في وجوب الحجّ إذا لم يكن ذهاب المال المذكور مجحفاً جدّاً[2] يقع المكلّف بدونه في حرج. و على فتوى المحقّق اليزدي رحمه الله لا يجب الحجّ على أحد في مثل زماننا الذي تأخذ السلطات الجائرة من قاصدي الحجّ مقدار مال معتدّ به و هو قطعيّ البطلان. و لعلّه أراد ما إذا كان صرف المال موجباً للحرج، كما قلنا. و كذا الكلام فيما إذا استلزم تلف مال في الأثناء، أو في مكّة، أو عند العودة.

ثالثها: قد مرّ اعتبار أمن الطريق و تخلية السرب في الاستطاعة الموجبة للحجّ، و لا فرق بين ما كان الصادّ هو الحكومة، أو اللصّ أوغيره؛ للإطلاق.

نعم، لو كان هناك طرق أحدها مأمون وجب الذهاب منه، و هذا ظاهر.

يقول: صاحب العروة:

---

١. المصدر، ص٢٣٩.

٢. راجع: المصدر، ج٨، ص٢٠٠ و فيه «من مات و لم يحجّ حجّةالإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تحجف به أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً». هذا الصحيحة رواها ذريح عن أبي‌عبدالله عليه السلام. أقول: في المنجد: «أجحف الدهر بالناس: استأصلهم و أهلكهم. أجحف فلان بعبده: كلّفه ما لا يطاق».

و لو كان جميع الطرق مخوفاً إلّا أنّه يمكنه الوصول إلى الحجّ بالدوران في البلاد، مثل ما إذا كان من أهل العراق و لا يمكنه إلّا أن يمشي إلى كرمان، و منه إلى خراسان، و منه إلى بخارا، و منه إلى الهند، و منه إلى بوشهر، و منه إلى جدّة مثلاً، و منه إلى المدينة، و منها إلى مكّة، فهل يجب أو لا؟ وجهان أقواهما عدم الوجوب؛ لأنّه يصدق عليه أنّه لا يكون مخلّى السرب.

أقول: الصدق ممنوع، و الأقوى الوجوب؛ فإنّه يستطيع أن يحجّ من طريق مأمون.

رابعها: إذا حصلت الاستطاعة في بعض شهور السنة حتّى في شهر المحرّم هل يجب حفظها ليحجّ في القابل أم لا يجب؟ أم فيه تفصيل؟ و يجري هذا البحث إذا حصلت الاستطاعة و لم يتمكّن من الحجّ لعذر آخر، كفقدان جواز السفر (پاسپورت) و نحوه، فهل يجب إبقاؤها إلى القابل أم لا؟

أقول: الاستطاعة عبارة عن زاد، و الراحلة، و الصحّة، و تخلية الطريق، و ما يحجّ به، كما مرّ؛ فإذا حصلت فقد وجب الحجّ، فهي بوجودها علّة للوجوب، و بوجوبها معلولة له، و لا منافاة بينهما.

أمّا الأوّل، فلإطلاق قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً».

و أمّا الثاني، فلما تقرّر في الأصول من وجوب المقدّمة شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: لا يمكن وجوب الحجّ بحصول الاستطاعة الحاصلة في غير أشهر الحجّ؛ فإنّ الحجّ موقّت بوقت خاصّ لا غير، قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَالْحَجِّ»، و قال تعالى: «اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ ...»؛[1] فإنّه يقال: الموقّت هو الواجب دون الوجوب، و لا مانع بناء على صحّة الواجب المعلّق من أن يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً، و لا تنافيه الآيتان المتقدّمتان: أمّا الأولى، فظاهر؛ فإنّ المستفاد منها توقيت الحجّ دون الوجوب. و أمّا الثانية، فتقدير صدرها: زمان الحجّ أشهر معلومات، و هذا لا ينافي إطلاق الحكم

---

١. البقرة (٢): ١٨٩ و ١٩٧.

كما قلناه، و معنى ذيلها (أيّ قوله تعالى «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلحَجَّ»): فمن أوجب الحجّ على نفسه بالإحرام في الأشهر المذكورة، فيتّحد مع الصدر و مع الآية المتقدّمة مدلولاً، و ليس المراد بالفرض هو الحكم الشرعي الابتدائي قطعاً؛ إذ فاعله هو الله سبحانه دون المكلّف، و من المعلوم أنّ الضمير المرفوع يرجع إلى كلمة «من» الموصولة المراد بها المكلّف.

و يدلّ على ما قلنا صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «ٱلحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلحَجَّ»: «و الفرض التلبية و الإشعار و التقليد، فإن فعل ذلك فقد فرض الحجّ، و لا يفرض الحجّ إلّا في هذه الشهور...».[1]

و قوله عليه السلام في الذيل: «و لا يفرض الحجّ» يعني: لا يحرم و لا يشرع في الحجّ إلّا في هذه الشهور ـ بقرينة الصدر ـ لا أنّه لا يجب الحجّ إلّا في هذه الأشهر، فافهم. و حيث إنّ الأمور المذكورة ممّا لا يمكن الحجّ بدونها تصبح مقدّمة للواجب أيضاً، فتجب حفظها وجوباً غيريّاً، و لو عقلاً، و عليه، فلا يجوز إتلاف الزاد و النفقة، و تمريض النفس.

فلو علم أنّه يبتلى بمرض مانع عن السفر في المستقبل يجب عليه السفر حالاً، و لو شكّ فيه، فلا يجب؛ للسيرة، و كذا يجب البدار إلى السفر في أيّ جزء من السنة إذا علم بسدّ الطريق في المستقبل، كلّ ذلك إذا لم يستلزم حرجاً و إجحافاً و إلّا فلايجب. و الظاهر عدم الفرق في ذلك كلّه بين شهور سنة واحدة و سنوات متوالية إن لم يقم إجماع على خلافه.

### تنبيه

قد عرفت أنّ الاستطاعة عبارة عن الزاد، و الراحلة و الصحّة، و أمن الطريق، فإذا ملك الزاد و الراحلة و هو مريض، أو منع الحكومة من السفر لم يتحقّق الاستطاعة الموجبة لوجوب الحجّ، فجاز له إتلاف الزاد، و كذا إذا كان سالماً حين حصولهما ولكن

---

١. البرهان، ج١، ص١٩٩ نقلاً عن الكافي.

مرض بعد ذلك، فقد سقط الوجوب، فجاز له الإتلاف و إن علم بزوال مرضه بعد أيّام.

و القول بأنّ شرط الوجوب هو وجود الزاد، و الراحلة الفعليّين، و الصحّة، و أمن الطريق حين المسير، خلاف الظاهر و تفكيك بين أجزاء الاستطاعة من دون مفكّك، فتأمّل.

هذا ما أراه راجحاً في المقام، و للعلماء العظام كلمات نافعة، و آراء جيّدة و لكن لا يمكن نقلها في هذه الرسالة، و الله العالم بأحكامه.

خامسها: إذا لم يكن له زاد و راحلة، ولكن قيل له. «حجّ و علىَّ نفقتك و نفقة عيالك»، وجب عليه، و كذا لو قال: «حجّ بهذا المال» و كان كافياً له ذهاباً و إياباً و لعياله، فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة، كما تحصل بملكها من غير فرق بين أن يبيحهاله أو يملّكها إيّاه، و لا بين أن يبذل عينها أو ثمنها، و لا بين أن يكون البذل واجباً عليه بنذر أو يمين أو نحوهما أو لا، و لا بين أن يكون الباذل موثوقاً به أو لا، و كذا لوكان له بعض النفقة فبذل له البقيّة وجب أيضاً، و كذا إذا وهبه ما يكفيه للحجّ لأن يحجّ، بل و كذا لو وهبه و خيّره بين أن يحجّ به أو لا. على إشكال في هذا الأخير،[1] كلّ ذلك لإطلاق جملة من الروايات.[2]

و أمّا لو وهبه و لم يذكر الحجّ لا تعييناً و لا تخييراً، فالظاهر عدم وجوب القبول، كما عن المشهور؛ فإنّ القبول نوع تكسّب و هو غير واجب، و لا يشمله الروايات المشار إليها، المسوقة لبيان حكم عرض الحجّ دون تمليك المال مطلقاً، هذا كلّه مختصر القول في الاستطاعة التي هي مقدّمة الواجب.

و أمّا الحج نفسه، فهو على أقسام ثلاثة: مفرد، و قران، و تمتّع. و الأوّلان: وظيفة

---

١. وجهه صدق عرض الحجّ عليه، فيثبت له حكم البذل من الوجوب، فيجب القبول. و ظهور العرض في النصوص في العرض على التعيين لا في العرض على التخيير، كما في المستمسك، هذا، و في صحيح حمّاد بن عثمان قال: بعثني عمر بن يزيد إلى أبي جعفر الأحول بدراهم و قال: قل له: إن أراد أن يحجّ بها فليحجّ، و إن أراد أن ينفقها فلينفقها، قال: فأنفقها و لم يحجّ. قال حمّاد: فذكر ذلك أصحابنا لأبي عبدالله عليه السلام فقال: «وجدتم الشيخ فقيهاً» لكن لاإطلاق فى الرواية يثبت أنّ الأحول كان صرورة لم يحجّ حجّةالإسلام، فلعلّه ترك الحجّ المندوب، فتأمّل، وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٣٧.

٢. المصدر، ج٨، ص٢٦.

المكيّ و من قرب من مكّة، و الثالث: وظيفة البعيد. و في تحديد البعد و القرب خلاف.

و أمّا الكلام حول مناسك الحجّ، فهو خارج عن وسع هذه الرسالة المبنيّة على الاختصار، و لنفس العلّة تركنا بيان تفاصيل الصلاة و الزكاة و الصوم.

### ❐ التحديث بنعمة الرب

قال الله تعالى: «وَأَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ».[1]

إذا فسّرنا النعمة بالدين، فلا شكّ في وجوب تحديثه على النبيّ الأكرم و الإمام، بل على كلّ أحد من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من باب الإرشاد[2] و إن حملناها على عمومها، فإن قلنا بدلالة الأمر على الإرشاد أو الاستحباب، فيكون الحكم على خلاف خصوصيّة الخطاب عامّاً، و إن قلنا بدلالته على الوجوب، فالتعدّي عن النبيّ الأكرمﷺ إلى غيره مشكل أو ممنوع، و السيرة أيضاً على خلافه، و الفرض أيضاً باطل؛ لأنّ نعمة الله لا تحصى، فلا يمكن التحديث عنها مع أنّ التحديث عن بعض نعم الله ينافي مقام النبوّة، و على كلّ حال، لا تدلّ الآية على حكم مولويّ جديد.

## ٨٦. الحداد على المتوفّى عنها زوجها

لا إشكال في وجوب الحداد على المتوفّى عنها زوجها إذا كانت معقودة بالعقد الدائم، و ادّعي عليه الإجماع، و الأخبار المستفيضة، و قد مرّ بحثه في عنوان «التزيين» في الجزء الأوّل.

و أمّا المعقودة بعقد الانقطاع، فمقتضى إطلاق الأخبار المشار إليها وجوب الحداد عليها أيضاً، كما صرّح به بعضهم. و استشكل فيه صاحب العروة بدعوى انصراف الأخبار إلى الدوام؛ لكنّه ضعيف لا يعول عليه.

نعم، في صحيح ابن الحجّاج ـ بطريق الصدوق دون الشيخ ـ قال: سألت

---

١. الضحى (٩٣): ١١.

٢. و على الأوّلين من باب تبليغ الأحكام أيضاً.

أباعبدالله عليه السلام عن المرأة يتزوّجها الرجل متعةً ثمّ يتوفّى عنها زوجها... قلت: فتحدّ؟ قال: فقال: «نعم، إذا مكثت عنده أيّاماً، فعليها العدّة و تحدّ، و إذا كانت عنده يوماً أو يومين أو ساعة من النهار، فقد وجبت العدّة كملاً، و لا تحدّ».[١]

أقول: لا معدّل عن العمل بهذه الرواية جمعاً بين المطلق و المقيّد، ثـمّ الظـاهر أنّ المراد بالمكث هو المكث الخارجي، كما ذكره المحقّق اليزدي رحمه الله في عروته[٢] دون مدّة العقد، كما تخيّلناها سابقاً.

## ٨٧. تحريض المؤمنين على القتال

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ حَـرِّضِ ٱلمُـؤْمِنِـينَ عَلَى ٱلقِتالِ»[٣] و قال الله تعالى: فَقاتِلْ «فِي سَبِـيلِ ٱللّهِ لا تُكَلَّفُ إِلّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ المُؤْمِنِـينَ».[٤]

ظاهر الآيتين وجوب تحريض المؤمنين على الجـهاد عـلى النـبيّ الأكـرم صلى الله عليه وآله و لا خصوصيّة له صلى الله عليه وآله، بل يعمّ الحكم كلّ حاكم ديني يصلح له إقامة الجهاد حسب ملائمة الظروف له. و يمكن أن يكون المقام من أحد موارد الأمر بالمعروف، فلا حكم جديد. و الأظهر أنّ القتال مكروه للطبائع غالباً، فيحتاج إلى تحريض، و هو أمر زائد على الأمر بالمعروف، و قد جرّبناه أيّام جهادنا ضدّ السوفيات المقبورة.

## ٨٨. إحراق الحيوان الموطوء

قال الصادق عليه السلام ـ على ما في صحيح ابن سنان في الرجل يأتي البهيمة ـ: «إن كانت البهيمة للفاعل ذُبِحت، فإذا ماتت أُحْرِقت بالنار و لم ينتفع بها، و ضرب هو خمسة و عشرين (ون) سوطاً ربع حدّ الزّاني و إن لم تكن البهيمة له قوّمت و أخذ ثمنها منه، و دفع إلى صاحبها، و ذبحت و أحرقت بالنار و لم ينتفع بها، و ضرب خمسة و عشرين

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٨٤.
٢. العروة الوثقى، ج٢، ص٦٦.
٣. الأنفال (٨): ٦٥.
٤. النساء (٤): ٨٤.

(ون) سوطاً» فقلت: و ما ذنب البهيمة؟ فقال: «لا ذنب لها ولكن رسول الله ﷺ فعل هذا و أمر به؛ لكيلا يجترئ الناس بالبهائم و ينقطع النسل».[١]

ثمّ أقول: وجوب الضرب على الحاكم فقط، و أمّا وجوب الذبح و الحرق، ففي تعلّقه به أو بالفاعل أو بالعموم كفايةً وجوه. و المتيقّن هو الاوسط، و مع امتناعه أو عجزه يقوم الحاكم به، و مع عدمه أو عجزه لا بعد في الوجه الثالث.

و قد مرّ سائر روايات المسألة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فلاحظ، و يحتمل ـقويّاًـ وجوب الذبح فقط دون الإحراق بالنار، بل يكفي إعدام الحيوان و لو بالمواراة في الأرض، و على فرض وجوب الإحراق، فالظاهر كفاية الكهرب أيضاً، و إنّما ذكر النار في الرواية من باب المثال و لا خصوصيّة له.

### ❐ إحراق اللائط أو الملوط

قال الصادق عليه السلام في صحيح العزرمي: «وجد رجل مع رجل في إمارة عمر، فهرب أحدهما و أُخِذ الآخر، فجيء به إلى عمر... فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه، فضرب عنقه... ثمّ أراد أن يحمله، فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أيّ شيء بقي؟ قال: ادع بحطب، فدعا عمر بحطب، فأمر به أميرالمؤمنين عليه السلام فأحرق به».[٢]

أقول: المنقول عن المشهور تخيير الإمام في قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه، أو رجمه، أو إلقائه من شاهق، أو إلقاء جدار عليه، و جوّزوا أن يجمع الإمام بين أحد هذه و بين تحريقه: للصحيح المذكور، فحملوا الخبر على الجواز دون اللزوم على خلاف ظاهره.

أقول: أوّلاً: أنّ هذا الخبر معارض بخبر مالك بن عطيّة.[٣]

و ثانياً: أنّ الكبيرة لا تخرج فاعلها عن الإسلام، فيجب غسله، و كفنه، و الصلاة عليه، و دفنه. و ظاهر الخبر ترك كلّ ذلك، فيشكل الالتزام به. و رواية مالك قد ناقشنا

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٦، ص٤٣٦؛ ج١٨، ص٥٧٠.
٢. المصدر، ج١٨، ص٤٢٠.
٣. المصدر، ص٤١٩.

فيها باشتراك مالك بين الثقة و غيره نقاشاً ما، و الله العالم بأحكامه، و صحّة هاتين الروايتين و أمثالهما.

### ٨٩. تحريم ما حرّم الله

قال الله تعالى: «قاتِلُوا اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اَللّٰهُ وَرَسُولُهُ».[١]

أقول: الظاهر من الآية وجوب الحكم و البناء على حرمة ما هو حرام في الشريعة المقدّسة، و لا خصوصيّة للمحرّم إن قلنا: إنّه بمعنى المصطلح الفقهي، بل يلحق به الواجب و المباح، و غيرهما.

ثمّ الظاهر ـ بل المقطوع به بلحاظ السيرة ـ عدم لزوم تحصيل العلم بجميع الأحكام مقدّمة للحكم على طبق حكم الشريعة، بل يختصّ الحكم المذكور بما إذا علم حكم الله تعالى، بل المحتمل قويّاً نظارة الآية إلى حرمة إنكار حكم الله و رسوله لا وجوب الحكم به، فلاحظ. و على تقديره، فهو ممكن لكلّ أحد على أن يبني على حرمة ما حرّمه الله إجمالاً.

### تنبيه

تعلّق الأمر بالحذر في جملة من الآيات الكريمة، لكنّ الظاهر أنّه للإرشاد دون الحكم المولويّ.

### □ محاسبة النفس

قال الكاظم عليه السلام في صحيح إبراهيم اليماني: «ليس منّا من لم يحاسب نفسه في كلّ يوم، فإن عمل حسناً استزاد الله، و إن عمل سيّئاً، استغفر الله منه و تاب».[٢]

---

١. التوبة (٩): ٢٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٧٧.

الظاهر أنّها غير واجبة ذاتاً، بل مقدّمة لترك المعاصي، و إسقاط استحقاق العقاب و إصلاح الحال.

### ❐ الإحسان

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي القُربىٰ»،[1] الظاهر استعمال الأمر في مطلق الرجحان الشامل للوجوب و الاستحباب؛ إذ لم يعهد وجوب مطلق الإحسان في كلّ حال في شريعةالإسلام.

### ❐ الإحسان إلى الأسير

قال أميرالمؤمنين عليه السلام ـ على ما في صحيحة مسعدة بن زياد ـ: «إطعام الأسير و الإحسان إليه حقّ واجب و إن قتلته من الغد».

لاحظ عنوان «الإطعام» في حرف «ط»، و الظاهر أنّ الواجب بمعني ثابت، فيحمل على الندب.

### ❐ حسن الظنّ بالله تعالى

في صحيح ابن رئاب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «يؤتى بعبد يوم القيامة ظالم لنفسه، فيقول الله: ألم آمرك بطاعتي؟ ألم أنهك عن معصيتي؟ فيقول: بلى يا ربّ! ولكن غلبت عليّ شهوتي، فإن تعذّبني فبذنبي لم تظلمني، فيأمر الله به إلى النار، فيقول: ماكان هذا ظنّي بك! فيقول: ما كان ظنّك بي؟ قال: كان ظنّي بك أحسن الظنّ، فيأمر الله به إلى الجنّة، فيقول الله تبارك و تعالى: لقد نفعك حسن ظنّك بي الساعة».[2]

أقول؟: لكنّه مع أهمّيّته و عظيم فائدته يشكل الحكم بوجوبه. نعم، سوء الظنّ بالله حرام، كما مرّ في محلّه.

---

١. النحل (١٦): ٩٠.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١٨٣.

فإن قلت: حسن الظنّ بالله دافع للضرر؛ لمنعه عن عذاب النار، كما في الرواية، و كلّ دافع للضرر واجب عقلاً، و لاسيّما مثل الضرر الأخروي، و عذاب النيران.

قلت: ليس حسن الظنّ بالله تعالى كالإطاعة و التوبة في دفعها للضرر حتّى يجب عقلاً، و لا دليل قويّ على أنّ حسن الظنّ بالله دائماً، و لكلّ أحد يدفع العذاب، كما لا يخفى على أنّه لو تمّ لأوجب جملة من المستحبّات الفقهيّة، و لا يلتزم به أحد.

## ٩٠. الإحسان بالوالدين

تدلّ على وجوبه عدّة من كرائم الآيات، و قد مرّ بحثه في عنوان «العقوق» في حرف «ق» في طيّ بيان المحرّمات في الجزء الأوّل.

أقول: ظاهر قوله تعالى: «وَٱعْبُدُوا اللّٰهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَبِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَالْجارِ ذِي الْقُرْبىٰ وَالْجارِ الْجُنُبِ وَالصّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً».[١]

وجوب الإحسان بالطوائف الثمانية لكنّ ملاحظة السيرة و المسلك الفقهي تحملنا على حمل الأمر على الاستحباب، أو تفسير الاحسان بمرتبة خاصّة منه، والله العالم بكلامه، و القدر المسلّم وجوب الإحسان بالوالدين، و بذي القربى بمقدار يتحقّق به صلة الرحم.

## ٩١. حصر المشركين

قال الله تعالى: «فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا...».[٢] قيل: الغرض إيراد المشركين مورد الفناء و الانقراض، و إنجاء الناس من شرّهم، و لازم ذلك أن يكون الأوامر الأربعة المذكورة في الآية بياناً لنوع من الوسيلة إلى فنائهم و إنفادهم، فإن ظفر بهم و أمكن

---

١. النساء (٤): ٣٦.

٢. التوبة (٩): ٥.

قتلهم قتلوا، و إن يمكن ذلك قبض عليهم و أخذوا، و إن لم يمكن أخذهم حصروا ـ و الحصر هو المنع من الخروج عن محيط ـ و حبسوا في كهفهم، و منعوا من الخروج إلى الناس و مخالطتهم، و إن لم يعلم محلّهم قعد لهم في كلّ مرصد ليظفر بهم، فيقتلوا أو يؤخذوا.

و قيل: إنّ في الآية تقديماً و تأخيراً، و التقدير: «فخذوا المشركين حيث وجدتموهم و اقتلوهم» و مهما يكن من شيء، فإنّ ظاهر الآية وجوب حصر المشركين،[1] و هل هو مقدّمة للقتل فيكون الوجوب غيريّاً أو عمل أمر به بعد عدم التمكّن من القتل، فيكون الوجوب نفسيّا؟ كلاهما محتملان، و كذا في الأخذ و القعود.

و يمكن أن يقال: إنّ الواجب أوّلاً: هو قتل المشركين، بل مطلق الكفّار بعد اليأس عن رجوعهم إلى الحقّ، كما يفهم من آيات القرآن الكريم،[2] و عند عدم التمكّن منه، أو عدم الجواز هو الأخذ، أي الأسر، كما قيل: إنّ العرب يسمّون الأسير أخيذاً، و مع تعذرّه فالحصر منعهم عن الخروج من محلّهم حتّى يسلّموا. و أمّا القعود، فالظاهر أنّه لأجل القتل و الأخذ و الحصر، و لا خصوصيّة له.

### ٩٢. تحصيل الكفن

الواجب على سبيل الكفاية هو كفن الميّت المسلم ـ بسكون الفاء ـ دون بذل الكفن ـ بفتح الفاء ـ له، كما سيأتي في عنوان «التكفين» في الجزء الثاني، ولكن إذا أمكن تحصيل الكفن له بالسؤال الخالي عن المشقّة من متبرّع أو عن معطي زكاة، فلا يبعد القول بوجوب تحصيله كفاية؛ اعتماداً على ارتكاز المتشرّعة من قبح دفن الميّت عارياً في هذه الحال، و هذا الوجوب إن لم يكن أظهر لا أقلّ أنّه أحوط، والله العالم.

---

١. إلّا أنْ يناقش في هذا الظهور لأجل ورود الأوامر مورد رفع الحظر.

٢. لقوله تعالى: «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ» و منه يظهر بطلان ما تخيّله صاحب تفسير المنار حيث خصّ القتل بالمشركين وحدهم، و قد مرّ بحث المقام سابقاً إلّا أن يقال: إنّ القتال غير القتل، فالقتل مخصوص بالمشركين ـ كمشركي قريش ـ و لا يجب قتل مطلق الكفّار غير الذمّيّين، كما يفهم من تضاعيف هذا الكتاب.

### □ إحصاء العدّة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ اَلنِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا اَلعِدَّةَ».[١] الظاهر أنّ إحصاء العدّة عبارة عن الالتزام بأحكام العدّة في تمام مدتّها من عدم جواز التزويج و نحوه، فليس في الآية حكم جديد. نعم، ظاهر إحصاء العدّة اعتبار القصد في صحّتها، لكن سيأتي صحّتها من الجاهلة أيضاً في الجملة. لكن ظاهر الآية توجه الأمر بإحصاء العدّة إلى الرجال دون النساء فالمكلّف بمراعاة العدّة و ترتيب أحكامها هم الأزواج.

### □ الحضّ على إطعام المساكين

قال الله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذٰلِكَ اَلَّذِي يَدُعُّ اَليَتِيمَ * وَلا يَحُضُّ عَلىٰ طَعامِ اَلمِسْكِينِ».[٢]

و قال تعالى: «كَلّا بَلْ لا تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ* وَلا تَحاضُّونَ عَلىٰ طَعامِ اَلمِسْكِينِ».[٣]

و قال تعالى «إِنَّهُ كانَ لايُؤْمِنُ بِاللّٰهِ اَلعَظِيمِ* وَلا يَحُضُّ عَلىٰ طَعامِ اَلمِسْكِينِ».[٤]

أقول: دلالة الآيتين الأوليين على وجوب حضّ المتمكّنين على إطعام المساكين محلّ إشكال.

و أمّا دلالة الآية الأخيرة، فالظاهر أنّه لا مجال لردّها؛ لظهورها في أنّ سبب دخول جهنّم و الابتلاء بالعذاب المذكور فيها هو عدم الإيمان و عدم الحضّ، فيكون وجوب الحضّ كوجوب الإيمان بالله موكّداً و مهمّاً جدّاً، فإذا وجب الحضّ، فقد وجب الإطعام بطريق أولى، لكن وجوب الإطعام في الشريعة الإسلاميّة غير معهود و لا أظنّ بأحد أفتى به، فلابدّ من علاج المسألة بما يطابق الأصول، و يمكن أن يراد به فرض شدّة الاحتياج إلى الطعام، أو فرض الزكاة والكفّارات. و لم أجد في الفقه من أفتى بوجوب الحضّ والمحاضّة. و الله العالم.

---

١. الطلاق (٦٥): ١.
٢. الماعون (١٠٧): ١ ـ ٣.
٣. الفجر (٨٩): ١٧ و ١٨.
٤. الحاقّة (٦٩): ٣٣ و ٣٤.

### ٩٣. حضانة الأطفال

تجب حضانة الأطفال على الوالد كما يفهم من الروايات، لكن على نحو لا ينافي أحقّيّة الأمّ بها و قد تقدّمت الروايات و تفصيل المسألة في الجزء الأوّل ذيل عنوان «النزع».

### ٩٤. حضانة اللقيط

لاحظ عنوان «الالتقاط» في حرف «ل».

### ٩٥. حفظ الحمامة على المحرم

في صحيح زرارة أنّ الحكم سأل أباجعفرعليه السلام عن رجل أهدي له في الحرم حمامة مقصوصة، فقال: أنتفها و أحسن علفها حتّى إذا استوى ريشها فخلّ سبيلها»[١] و مثله غيره.

أقول: قد مرّ حرمة إخراج طيور الحرم منه،[٢] هذا من ناحية، و من ناحية أخرى لا يجب الإقامة لأجل ذلك في الحرم؛ لأنّها عسر و حرج غالباً، فإن أمكن استيداعها لأحد من أهل مكّة ولو بأجرة قليلة فهو[٣] و إلّا فلا بُعدَ في إطلاقها في محلّ مأمون في الحرم، و يحتمل حمل الأمرين الأوّلين على الندب و مطلق الرجحان.

### □ المحافظة على الصلوات

قال الله تعالى: «حافِظُوا عَلَى ٱلصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ ٱلوُسْطىٰ وَقُومُوا لِلّٰهِ قانِتِينَ».[٤] ليس في الآية حكم جديد، كما لا يخفى.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص١٩٩.
٢. راجع: المصدر، ص٢٠٤.
٣. يدلّ عليه رواية كرب الصيرفي، المهمل، و ليس فيها ذكر الأجرة.
٤. البقرة (٢): ٢٣٨.

### ٩٦. حفظ الفروج

قال الله تعالى: «قُـلْ لِلْمُـؤْمِنِـينَ يَغُـضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْـفَظُوا فُـرُوجَهُمْ ذٰلِـكَ أَزْكىٰ لَـهُمْ... وَقُلْ لِلْمُـؤْمِناتِ يَغْـضُضْـنَ[1] مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَـحْفَظْنَ فُـرُوجَـهُنَّ ...».[2]

أقول: استفادة الوجوب مع ملاحظة قوله تعالى: «ذٰلِـكَ أَزْكىٰ لَـهُمْ» مشكلة؛ فإنّه ظاهر في مطلق الرجحان؛ ضرورة عدم لزوم كلّ ما هو أزكى للمكلّف.

لا يقال: إنّه ذكر في حقّ الرجال و لم يذكر في حقّ النساء فلا أقلّ من دلالة الآية على وجوب الحفظ عليهنّ. فإنّه يقال: من المطمئنّ به وحدة الملاك في الموردين، و إنّما لم يذكر في حقّهنّ صوناً عن التكرار لا لخصوصيّة المورد، و لا أقلّ من احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة، فلا يصحّ التمسّك بأصالة الظهور، كما ذكر في الأصول. لكنّ الأظهر بشهادة العرف أنّ الجملة المذكورة لاتضرّ بظهور الآية في الوجوب إن شاء الله تعالى.

و في صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كلّ آية في القرآن في ذكر الفرج فهي من الزنا إلّا هذه الآية؛ فإنّها من النظر، فلا يحلّ للرجل المؤمن أن ينظر إلى فرج أخـيه، و لا يحلّ للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها».[3]

يستفاد منها أوّلاً: وجوب حفظ العورة عن النظر؛ لعدم إمكان استفادة حرمة النظر المصرّحة في الرواية من استحباب الحفظ.

ثانياً: توجّه الحكم إلى كلّ من الذكر و الأنثى بالنسبة إلى جنسه، كما هو مقتضى ذيل الرواية، و عليه، فلا يستفاد لزوم غضّ بصر الذكر عن الأنثى و عكسـه لوحـدة السياق إلّا أن يقال بإطلاق الآية، و أنّه يدلّ على لزوم حفظ الفرج من كلّ من الجنسين المخالف و المماثل، و ليس في الرواية ما يقيّد إطلاقهما، فيحمل ما في الآيـة عـلى

---

١. يحتمل توجّه الأمر بالغضّ إلى خصوص فرج جنس الموافق و المخالف بأن يجب حفظ الفرج، و يـجب غـضّ البصر عنه بناء على حمل كلمة «من» على غير التبعيض.

٢. النور (٢٤): ٣٠.

٣. البرهان، ج٣، ص١٣٠، لم ينقل الحرّ رحمه الله هذا الخبر في وسائله، و لا بعد في صحّة المتن، لكن مصدر الرواية تفسير القمّي و قد ضعّفنا نسبته إلى القمّي رحمه الله في كتابنا: بحوث في علم الرجال، فلا نعتمد على رواياته.

مجرّد ذكر المثال و هذا الإطلاق بقرينة كلمة «و يغضّوا» و «يغضضن» يكون أظهر، فلاحظ.

و يمكن أن يستدلّ على وجوب حفظ العورة أيضاً بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام، قال: سألته عن الحمّام؟ فقال: «أُدخله بإزار»[1] بدعوى عدم خصوصيّة في الحمّام و الإزار، بل المراد حفظ العورة عن الناظرين، «إلّا أن يقال: إنّه أمر راجح لا واجب، و لذا يعمّ الحكم صورة خلوّ الحمّام عن الناظر، كما هو مقتضى إطلاقها، لكنّها إن جرى فيها الاحتمال المذكور، فلا يجري في صحيحة رفاعة عن الصادقعليه السلام قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فلا يدخل الحمّام إلّا بمئزر»؛[2] فإنّ لسانها لسان الحكم الإلزامي، و لأجله يقوّي دعوى عدم خصوصيّة الحمّام و الإزار.

و يؤيّده صحيحة الحلبي عنهعليه السلام، قال: سألت أباعبداللهعليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد؟ قال: «لا باس به».[3]

فإذا وجب ستر العورة من الرجال وجب من النساء بطريق أولى، ثمّ الأقوى عدم وجوب الحفظ من المجنون؛ فإنّه و الطفل غير المميّز كالحيوان. نعم، يمكن سريان الحكم إلى الطفل المميّز بإطلاق صحيحة رفاعة، بل بإطلاق الآية أيضاً. و في شمول حكم الغضّ و الحفظ في هذه الآية للكافرين نظر.

### ٩٧. حفظ المال الموقوف

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي:

> إذا احتاجت الأملاك الموقوفة إلى التعمير أو الترميم لاجل بقائها و حصول نمائها، فإنّ عيّن الواقف لها ما يصرف فيها عمل عليه، و إلّا صرف من نمائها وجوباً، مقدّماً على حقّ الموقوف عليهم. و إذا احتاج إلى التعمير بحيث لولاه لم يبق للبطون اللاحقة، فالظاهر

---

١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٦٧.
٢. المصدر، ص ٣٦٨.
٣. المصدر، ص ٣٧٠.

وجوبه و إن أدّى إلى حرمان البطن السابق ـ و قال أيضاً: ـ إذا خرب الوقف و لم تبطل منفعته ... فإن أمكن تجديده و إن كان بإجارته مدّة و صرف الإجارة في العمارة وجب ذلك.[١]

أقول: سألت عنه (دام ظلّه) دليل فتواه، فكتب إليّ من النجف الأشرف ما لفظه:

إن عيّن الواقف مصرفاً لتعمير الوقف فهو، و إن لم يعيّن فبما أنّ المرتكز في ذهن الواقف هو بقاء الوقف كذلك و صرف نمائه فيما عيّن له، فبطبيعة الحال ينصرف ما دلّ على وجوب العمل به إلى صورة بقاء الوقف بحاله. فلو توقّف بقاؤه كذلك على تعميره وجب ذلك بمقتضى هذا الارتكاز الذي هو شرط ضمنيّ للواقف في متن العقد. ثمّ إنّ الحفظ المذكور واجب على المتولّي إن كان، و إلّا فعلى الحاكم الشرعي من باب الحسبة، انتهى كلامه.

### ٩٨. حفظ النفس المسلمة

لا يجوز إهلاك الغير و الإضرار به من دون مجوّز شرعي، كما مرّ في بحث المحرّمات، كما لا يجب دفع الضرر عن الغير إلّا في بعض الموارد الخاصّة.

و أمّا ما عن المسالك و غيرها من وجوب حفظ مال الغائب من باب المعاونة على البرّ، و إعانة المحتاج، فيكون واجباً على الكفاية،[٢] و ـ قال أيضاً: ـ إنّ قبول الوديعة... قد يكون واجباً، كما إذا كان المودع مضطرّاً إلى الاستيداع؛ فإنّه يجب على كلّ قادر عليها واثق بالحفظ قبولها منه كفاية، و لو لم يوجد غير واحد تعيّن عليه الوجوب.[٣]

ضعيف لا دليل عليه، و الأمر بالتعاون على البرّ و التقوى لمطلق الرجحان و إلّا لزم تخصيص الأكثر المستهجن.

ولكن يجب حفظ نفس المسلم عن التلف و الهلاك، فإذا بلغ مسلم لأجل جوعه أو مرضه أو غيره من الأسباب مبلغ التلف، وجب على المسلمين كفايةً حفظه بأيّ وجه

---

١. منهاج الصالحين، ج ٢ ص ٢٥٦.
٢. جواهر الكلام، كتاب الوديعة، ص ٤٩٩.
٣. المصدر، ص ٥٠٠.

أمكن ولو بصرف مال، و كان بعض مشائخنا السادة يدّعي عدم وجود دليل لفظيّ عليه، و يسند الحكم إلى العقل فقط، و إنّه هو الذي أدرك ضرورته، و قد تحقّق في محلّه[١] «أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

أقول: يمكن أن نستدلّ عليه بوجوه خمسة:

أوّلها: حكم العقل، كما ذكر السيّد الأستاذ المشار إليه، و هو يشمل مطلق الإنسان.

ثانيها: فهمه من مذاق الشرع لبعض الآيات و الروايات الكثيرة الواردة في حقّ المؤمنين و المسلمين[٢] بحيث يعلم منه وجوب حفظهم عن التلف و التهلكة، قال الله تعالى: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً».[٣] مدلول الآية كحكم العقل في سعة الشمول. و لاحظ ما مرّ قبيل هذا في عنوان «الحضّ» في هذا الجزء.

ثالثها: ما ورد في وجوب شقّ بطن الأمّ الميّت و إخراج ولدها، كما يأتي نقله في عنوان «الإخراج».

رابعها: الروايات التي تأتي في عنوان «إخراج الولد من بطن أمه» في حرف «خ».

خامسها: ما روى الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام ـ و السند صحيح ـ من «أنّ ثلاثة نفر رفعوا إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، واحد منهم أمسك رجلاً، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى في (صاحب) الرؤية أن تسمل عيناه، وفي الذي أمسك أن يسجن حتّى يموت كما أمسكه، و قضى في الذي قتل أن يقتل».[٤]

وجه الدلالة أنّ سمل عيني الرائي إنّما هو لأجل عدم الدفاع عن المقتول و لو بإعلام الناس، و ليس له وجه سوى ذلك؛ إذ لا يحتمل أنّه لأجل النظر إلى القتل؛ فإنّه غير محرّم قطعاً.[٥]

و أفاد الأستاذ المتقدّم أيّام تشرّفي في النجف في أواخر عام «١٣٩٨هـ.ق» أنّ

---

١. لاحظ ما كتبنا حول هذه القاعدة المسمّاة بـ«قاعدة الملازمة» في الجزء الثاني من صراط الحقّ، ص١٧٦ ـ ١٨٩.

٢. لاحظ الجزء الثاني من الكافي و الجزء الثامن و الحادي عشر من وسائل الشيعة.

٣. المائدة (٥): ٣٢.

٤. راجع: وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥ و ٣٦.

٥. راجع: المصدر، ج١٨، ص٣١٣. يؤيّد الحكم رواية السكوني و إن كانت ضعيفة سنداً و دلالة.

سمل عينه لأجل بغيه و تعاونه على المقتول، فقلت لسماحته: إنّ هذا لا يستفاد من الرواية فقرأ الرواية من كتاب الوسائل و لم يقدر على إثبات دعواه منها، ولكنّه مع ذلك أصرّ على استظهاره.

نعم، الرواية لا تشمل غير صورة عدم الدفاع كما إذا أشرف أحد على التلف من جهة الجوع و البرد و غيرهما، إلّا أن يقال: إنّ سمل العينين ليس لخصوص ترك الدفاع، بل لعدم حفظ نفس محترمة؛ إذ لم يثبت وجوب الدفاع بخصوصه في مثل المقام و لو من جهة الأمر بالمعروف، فتأمّل، و إنمّا يجب لأجل وجوب حفظ النفس المحترمة، على أنّ وجوب الدفاع أيضاً يرجع إلى وجوب الحفظ.

و قد مرّ بعض ما يناسب المقام في الجزء الأوّل من هذا لكتاب، فارجع.

و ببالي أنّ الشيخ الطوسي (رحمه اللّه) خالف و لم يوجب حفظ نفس المؤمن؛ اعتماداً على سيرة المسلمين على عدم إقدامهم في مواقع الزلزلة، و القحط، و قصد السلطات الجائرة قتل المظلومين و أمثال ذلك، و لا أذكر محلّه عاجلاً، و ما قلنا هو الصحيح، و يمكن تخصيص الحكم بما سيأتي في عنوان «النصر» و في عنوان «الوفاء مع الحربي»، فلاحظ و تأمّل.

ثمّ لا فرق في الحكم بين الحمل و غيره؛ فإذا ماتت المرأة الحاملة و أمكن إخراج حملها حيّاً وجب و لو بشقّ جوفها، و عيّنه جمع بكونه من الأيسر و لا دليل معتبر عليه، بل هو موكول إلى نظر الطبيب، و الأحسن أن يخاط بطنها بعد إخراج الحمل[1] إن لم يتوقّف الغسل عليه و إلّا وجب مقدّمة. و لا فرق في وجوب إخراجه و لو بالشقّ المذكور بين العلم بموت الطفل في الخارج و عدم بقائه إلّا دقائق يسيرة و عدمه. نعم، إذا علم عدم إمكان إخراجه حيّاً لم يجب.

و كذا في فرض حياتها إذا علم أنّ بقاءه في بطنها يوجب تلفه؛ فإنّه يجب إخراجه ولو بأن تتضرّر به الأمّ بعض الضرر و كذا يجب إخراجه حيّاً إذا كان بقاؤه يوجب تلفها.

و أمّا إذا دار الأمر بين حفظ الولد و إتلاف الأمّ و عكسه لعدم إمكان التحفّظ على كليهما، فقد ذكر صاحب العروة الوثقىﷺ أنّه ينتظر قضاء الله سبحانه و تعالى حتّى

---

١. و قيل: يجب لرواية ضعيفة سنداً.

يتعلّق بموت أحدهما، و تبعه عليه كلّ من علّق على كتابه من الأعلام و أرباب الفتوى، و الظاهر أنّ أوّل من عنون المسألة و أفتى بوجوب الانتظار هو صاحب الجواهر﵀ في آخر بحث دفن الميّت، و إليك عبارته:

«و أمّا لو كانا معاً حيّين و خشي على كلّ منهما، فالظاهر الصبر إلى أن يقضي الله، و لا ترجيح شرعاً، و الأمور الاعتباريّة من غير دليل شرعيّ لا يلتفت إليها».[1]

أقول: الكلام في موردين: الأوّل: في وظيفة الأمّ الحامل. و الثاني: في وظيفة غيرها من المكلّفين، كالطبيب، و زوج الحامل، و غيرهما.

أمّا الأوّل، فلا يبعد القول بجواز إهلاك الحمل للأمّ الحامل؛ لإصالة البراءة؛ لأنّ تكليفها بحرمة هلاكه عليها في هذه الحالة عسر و حرج و هما منفيّان في الشريعة.

فإن قلت: قاعدتا نفيهما وردتا مورد الامتنان، فلا يشمل المقام و نظايره ممّا يتضرّر بهما آخرون؛ إذ الامتنان للنوع ليس لشخص خاصّ.

قلت: نعم، لكن تطبيقه على المقام ممنوع؛ فإنّ قوله تعالى: «وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و قوله تعالى: «يُرِيدُ اَللّٰهُ بِكُمُ اَلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ اَلْعُسْرَ» متوجّهان إلي المكلّفين و لا يشملان الحمل قطعاً؛ إذ لا يعقل في حقّه جعل العسر و الحرج حتّى يمنّ عليه بنفيهما، و منه يظهر جواز الهلاك حتّى إذا كان الولد رضيعاً، بل غير مميّز في مفروض البحث، فإذا دار الأمر بين حفظ المكلّف نفسه أو حفظ صبيّ غير مميّز آخر جاز له إتلاف الصبيّ لنفي العسر و الحرج، سواء كان الصبيّ إبناً له أم أجنبيّاً.

و أمّا الصبيّ المميّز، فحيث يمكن جعل الحكم الحرجي في حقّه عقلاً، فلا مانع من شمول الآيتين المذكورتين له، إلّا أن يدّعى انصرافهما إلى المكلّفين، و فيه إشكال.

فإن قلت: ليس تلفها معلوماً حتّى تكون حرمة إتلافه عليها حرجيّة؛ لاحتمال موته و بقائها.

قلت: علمها بموتها أو موت حملها مع تكليفها بالصبر يوجب الحرج قطعاً. و إن شئت فقل: إنّ لزوم الحرج غير منحصر بصورة علمها بموتها، بل يترتّب على خوف موتها أيضاً إذا لم يجز لها الفرار منه بإسقاط حملها، و هذا أمر وجداني.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤ (آخره)، ص ٣٧٨.

و يمكن أن يؤيّده أيضاً بأنّ قتل الحمل في مفروض البحث لا يعدّ ظلماً و زوراً عند العقلاء، بل يرونها محقّة فيه، و أنّ لها الحقّ، فيشمله قوله تعالى: «وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلّا بِالْحَقِّ»[1] إلّا أن يدّعى أنّ المعهود من مثل هذا الحقّ في الشريعة هو القصاص و الحدّ لا غير لكنّه غير مدلّل، فتأمّل.

و هنا اعتراض آخر يخطر بالبال و هو أنّ بناء الفقهاء ليس على إجراء قاعدتي «الحرج» و «العسر» لرفع حرمة الزنا و اللواط و السحق فضلاً لرفع حرمة قتل النفس، كما ذكرنا ذلك في الفائدة الثالثة من خاتمة الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

و جوابه أوّلاً: أنّ الحرج في المقام هو احتمال تلف النفس دون سائر أقسام المشقّة. و ثانيّاً: أنّ قتل الحمل ليس كقتل سائر النفوس الحيّة، و لذا لم يفت أحد ـ فيما أعلم ـ بوجوب القصاص في حقّ من قتله متعمّداً، و إنّما اكتفوا بالدية الكاملة.

و يمكن أن نستدلّ عليه أيضاً بأنّ المورد يدخل في باب التزاحم بين الحكمين و هما وجوب حفظ نفسها و وجوب حفظ حملها، أو حرمة إلقاء نفسها في التهلكة، و حرمة قتل حملها، و حيث لا ترجيح لإحدى النفسين على الأخرى تتخيّر الأمّ بينهما، فلها قتل حملها، و لها اختيار موتها و حفظ حملها، بل الصحيح تعيين الأوّل عليها، و عدم جواز الثاني لها؛ لأنّها ـ لكونها مسلمة مؤمنة ـ أهمّ من نفس ولدها، و كون ولد المؤمن بحكم المؤمن ـ لو سلّم ـ لا ينافي ما ذكرنا؛ فإنّ المؤمن الواقعي أهمّ من المؤمن الحكمي، على أنّه في مثل الحمل غير مسلّم؛ لعدم دليل قويّ عليه. و وجوب الدية الكاملة على قتله معارض بعدم تشريع قصاص قاتله.

نعم، لا يجوز إتلافه في غير فرض الكلام بدلائل مرّت في بيان المحرّمات، لكن يشكل بأنّ تلف نفسها غير معلوم حتّى يجب عليها قتل حملها، فلعلّ الله تعالى قدّر موت حملها؟ فكيف يجوز لها قتله؟ فتأمّل فيه؛ فإنّا قد أجبنا عنه في الدليل الأوّل، و العمدة هو الدليل الأوّل.

و أمّا المورد الثاني، فإن علم الطبيب الماهر الأمين مثلاً أنّه لو لم يقتل أحدهما لماتا

---

١. الإسراء (١٧): ٣٣.

كلاهما، فالظاهر جواز قتل أحدهما له، و هذا ممّا يعلم من مذاق الشرع، و بناء العقلاء.

و أمّا بحسب الأدلّة اللفظيّة، فالمقام لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ المتيقّن من وجوب حفظ النفس إنّما هو غير هذا الفرض.

و إن علم بموت أحدهما إذا لم يتدخّل، فالظاهر عدم جواز التدخّل للغير، و لزوم انتظار قضاء الله تعالى كما ذكره الجماعة؛ لعدم دليل على جواز قتل أحدهما مقدّمة لحفظ الآخر؛ فإنّ عمدة الدليل على الجواز في المورد الأوّل هو نفي الحرج غير الجاري في المقام، كما هو ظاهر. إذ لا حرج في حقّ الأجنبيّ، بل إذا كان قتل الحمل حرجياً بالنسبة إلى أبيه مثلاً لا يجوز له قتل زوجته الحامل؛ لتناقض قاعدة نفي الحرج في المقام و عدم صحّة إجراء القاعدة لرفع حرمة قتل مؤمن آخر.

نعم، إذا كان قتل الأمّ حرجياً بالنّسبة إلى ثالث، كأب، أو أمّ، أو أخ لها جاز له قتل الحمل؛ لما عرفت من عدم شمول القاعدة له، كما يجوز له و للحامل إجارة الكافر أو المسلم الجاهل الغافل، بل العالم بحرمة قتل الحمل إذا كان غير مبال بالأحكام الشرعيّة و غير مقيّد بقيودها و حدودها، كجملة من أطبّاء عصرنا، لقتل الحمل.

**فإن قلت**: التوكيل المذكور إعانة على الظلم، فيحرم.

**قلت**: المفروض جواز قتل الحمل للموكّل، فلا يكون ظلماً حتّى يكون التوكيل إعانة عليه. نعم، هو إعانة على الحرام؛ فإنّ الوكيل الأجنبي لا يجوز له قتل الحمل، إلّا أنّه لا دليل على حرمة الإعانة على الحرام، كما سبق في بحث المحرّمات. و على تقديره لا مانع من تخصيصها و ليست بأشدّ من حرمة قتل النفس حيث خصّصناه بقاعدة الحرج و حكومتها.

و هنا احتمال آخر و هو جواز قتل الحمل للثالث مطلقاً و إن كان أجنبيّاً لم يحصل له حرج من موت الأمّ، و ذلك لما أسلفنا من أهمّيّة المسلم على غير المسلم ـ حتّى بنحو السلب، والإيجاب دون الملكة و عدمها ـ فيتلف الحمل امتثالاً؛ لوجوب حفظ أمّه المسلمة في فرض خوف تلفها و احتمال فوتها؛ فتدبّر فيه.

هذا ما عندي في هذا المقام، و الله عالم بحقيقة الحال. و على كلّ، قد استثني من الحكم المذكور (أي وجوب حفظ النفس المحترمة) موارد ثلاثة:

أوّلها: ما إذا شرط الكافر في الجهاد أن لا يقاتله غير المسلم المقاتل؛ فإنّه واجب الوفاء بلا خلاف يجده صاحب الجواهر إلّا من ابن الجنيد. و معنى هذا الوجوب عدم جواز الدفاع عن المؤمن، و عدم وجوب حفظ نفسه و إن حصل العلم بقتله بيد الكافر، و هذا ممّا يمكن فهمه من السيرة الخارجيّة المنقولة عن الحروب الدينيّة في صدر الإسلام و يشير إليه إطلاق الاستثناء في قوله تعالى في الجملة: «وَإِنِ ٱسْتَنْصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»[1] و لاحظ عن «وان «النصر» في الجزء الثاني و هو المورد الثاني من الاستثناء. فلاحظه.

ثالثها: هل يجب إرضاء ورثة المقتول للعفو عن القاتل المسلم أو المؤمن و لو بإعطاء الدية لهم؟ الصحيح عدم الوجوب، كما يفهم من السيرة المتّصلة بزمان النبيّ الأكرم ﷺ، بل لو علم المكلّف خلاص القاتل بمجرّد الشفاعة إلى ورثة المقتول لم يجب و إلّا لبان و اشتهر و حيث لا فلا.

ثمّ إنّه لا شكّ في وجوب حفظ نفس المكلّف عليه أيضاً لعين ما مرّ هناك، و لأجله ذهب جماعة من الفقهاء إلى وجوب حفظ القاتل نفسه من القصاص بإرضاء ورثة المقتول و لو ببذل الدية.[2]

و ربّما نسب إلى المشهور عدم وجوب حفظ النفس في مثل المقام، و أنّ للقاتل عدم بذل الدية و تمكين ورثة المقتول من قتله.

أقول: و لعلّه غير بعيد؛ إذ لو كان هو واجباً لاشتهر و ذاع و بان، حيث لا ـ حتّى في مورد واحد، فإنّا لم نر أمراً من النبيّ الأكرم أو أحد الأئمّة توجّه إلى القاتل بوجوب بذل الدية و حفظ نفسه ـ فلا.

---

١. الأنفال (٨): ٧٢.

٢. راجع: جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٢٨٠.

### ٩٩. حفظ الوديعة على المستودع

يجب حفظ الوديعة على المستودع بلا خلاف أجده، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، مضافاً إلى ما في عدمه من الخيانة المحرّمة كتاباً و عقلاً و سنّةً متواترةً و إجماعاً بقسميه، و إلى كونه مقدّمة لوجوب أداء الأمانة و ردّها إلى مالكها[١] بل يجوز الحلف و لو كذباً عند الظالم؛ حفظاً لها، كما دلّت عليه بعض الروايات.[٢]

ثمّ إنّ حفظ كلّ شيء بحسبه و لا تحديد له شرعاً، فيجب وضعه في محلّه المعدّ لأمثاله عرفاً إلّا أن يعيّن المالك حفظاً خاصّاً، فيجب العمل بما عيّنه، كلّ ذلك ظاهر.

### ١٠٠. حفظ الأيمان

قال الله تعالى: «لا يُؤاخِذُكُمُ اَللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلـٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ... ذٰلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمانَكُمْ».[٣]

الظاهر من حفظ الأيمان هو العمل بما حلف و الجري على مقتضاه لا الإمساك عن الحلف ابتداء، كما قيل؛ فإنّه خلاف الظاهر من الآية. و يمكن أن نستدلّ عليه بما دلّ على حرمة القول بلا فعل، كما مرّ في الجزء الأوّل و بقوله تعالى: «وَلاتَنْقُضُوا اَلأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وَقَدْ جَعَلْتُمُ اَللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً».[٤]

و الظاهر أنّ حرمة النقض عرضيّة و إنّما الأصيل و الذاتي وجوب الحفظ، فلاحظ. و لا يتوهّم جواز مخالفة اليمين من صحيحة عبدالرحمن، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن اليمين التي تجب بها الكفّارة؟ قال: «الكفّارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه و لا يشتريه ثمّ يبدو له، فيشتريه، فيكفّر عن يمينه».[٥]

فإنّها في مقام بيان وجوب الكفّارة، و لا نظارة لها إلى جواز الحنث و عدمه حتّى

---

١. راجع: المصدر (كتاب الوديعة)، ص ٥٠٠، الطبعة القديمة.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٦٢؛ تهذيب الأحكام، ج٨، ص٢٨٥.

٣. المائدة (٥): ٨٩.

٤. النحل (١٦): ٩١.

٥. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٦.

يستفاد من قوله عليه السلام: «ثمّ يبدو له إلخ» خلاف ما مرّ و فيه تأمّل. إذا عرفت هذا، ففي المقام مسائل كثيرة نذكر جملة منها بعونه تعالى:

المسألة الأولى: يشترط في الحالف البلوغ، و العقل، و الاختيار، و القصد، فلا ينعقد حلف الطفل و المجنون و هو واضح، و لا حلف المكره و المجبور؛ للروايات.[1] و حلف اللاغي كما يظهر من الآية.

و أمّا الغضبان، فإن لم يملك نفسه فلا ينعقد و إلّا فيجب الوفاء به، و لا ينعقد يمين الولد و الزوجة و المملوك إلّا بإذن الأب و الزوج و المالك، كما يدلّ عليه قول رسول الله صلى الله عليه وآله في صحيحة منصور عن الصادق عليه السلام: «لا يمين للولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا نذر في معصية و لا يمين في قطيعة».[2]

فإنّ الظاهر منها نفي صحّة اليمين، خصوصاً بقرينة قوله صلى الله عليه وآله: «و لا يمين في قطيعة». و مقتضى الإطلاق عدم الفرق في إبطال اليمين بين كون الوالد حاضراً أو غائباً؛ إذ المعيّة غير ظاهرة في المعيّة المكانيّة، و لا بين كونه كافراً أو مؤمناً، و لا بين كون المرأة منقطعة أو دائمة، لكنّ المتيقّن من الرواية اعتبار رضاء هؤلاء في انعقاد يمين هولاء دون إذنهم بخصوصه، كما هو ظاهر.

و نقل عن المشهور و الأكثر صحّة انعقاد حلفهم (أي الابن، و الزوجة، و المملوك) إلّا أنّ للأب، و الزوج، و المالك إحلال الحلف، فلم يشترطوا إذنهم في انعقاد الحلف،[3] فلو لم يعلموا انعقد اليمين و وجب على الحالف حفظه و الكفّارة إذا حنث.

و هذا القول و إن أطال بعض الأعاظم في تصحيحه لكنّه خلاف ظاهر الصحيحة المتقدّمة كما قلنا، و الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

و إذا منعوا عن الجري بمقتضى اليمين بعد إمضائهم، فهل ينحلّ اليمين أم لا؟ فيه

---

١. منها معتبرة البزنطي و فيها «محمّد بن خالد» كما في المصدر، ص١٦٤، و راجع أيضاً: ص١٧٢.

٢. المصدر، ص١٥٦. لكن في سند الحديث كلام ذكرناه في محلّه.

٣. لكن في قلائد الدرر، ج ٣، ص ٢٠ «... فيقع بدون الإذن باطلاً فالإذن حينئذ يكون شرطاً في الصحّة ... و هذا هو المشهور».

وجهان أوجههما الأوّل؛ لروايات تقدّم بعضها في بحث الحجّ، و مع الشكّ يرجع إلى الاستصحاب بناء على جريانه في الأحكام الكليّة، فافهم.

المسألة الثانية: إنّما ينعقد اليمين إذا حلف بالله و أسمائه المختصّة به أو المشتركة بينه و بين غيره و إن لم تنصرف إليه تعالى، بل و إن غلبت استعماله في غيره إذا قصد بها ذاته تعالى. و القول باختصاص الانعقاد بلفظ الجلالة و أسمائه الخاصّة أو المشتركة الغالبة عليه تعالى ضعيف، فإنّه خلاف إطلاق الروايات.

ففي جملة من الروايات المعتبرة أنّ «كلّ يمين لايراد بها وجه الله عزّوجلّ، فليس بشيء».[١]

و في صحيح عليّ بن مهزيار عن الجواد عليه السلام: «.. إنّ الله عزّوجلّ يقسم من خلقه بما شاء، و ليس لخلقه أن يقسموا إلّا به عزّوجلّ».[٢]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: مثله.[٣]

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «و أمّا قوله «لعمرو الله» و قوله: «لاهاه» فإنّما ذلك بالله عزّوجلّ».[٤] و يؤيّده أو يدلّ عليه إطلاق الآية المعنونة.

و في الشرائع: «لا تنعقد بما لا ينصرف إطلاق اسمه إليه، كالموجود، و الحيّ، و البصير، و السميع ـ و إن نوى بها الحلف ـ لأنّها مشتركة». و في الجواهر: «بل لا أجد فيه خلافاً بينهم إلّا ما يحكى عن الإسكافي من انعقادها بالسميع، و البصير، و إن اعتقد العينيّة...» أقول: و الأصحّ ما قلناه أوّلاً.

و لو حلف بقدرة الله، و علمه، و حياته و غيرها من صفاته الذاتيّة، فإن اعتقد زيادتها على ذاته تعالى ـ كما عليه جمع من غيرنا ـ لا ينعقد حلفه، و ان اعتقد العينيّة ـ كما عليه أهل الحقّ ـ انعقد؛ لأنّه حلف بذات الله. و لو حلف بجلال الله، و عظمته ففي انعقاده تردّد و الاحتياط ـ لأجل إجماع المبسوط عليه، و لأجل أنّ جلاله تعالى و

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٦٦ ـ ١٦٩..
٢. المصدر، ص١٩٠.
٣. المصدر، ص١٩١.
٤. المصدر، ص١٩٢.

عظمته ليسا أمرين مغائرين لذاته ـ لا يترك، و مثله الحلف بحقّ الله إن لم يقصد بـه احترامه أو دينه، بل هو الأقوى لو كان عند العرف قسماً به تعالى.

و لا ينعقد بالطلاق و العتاق و غيرهما، بل لا ينعقد بالقرآن، و النبيّ و الإمام. نعم، إذا استلزم ترك الالتزام باليمين هتك النـبيّ، و الإمـام، و القـرآن مـثلاً حـرم الحـنث بلاكفّارة. و الدليل على عدم الانعقاد بغير ما يدلّ على ذاته تعالى روايات كثيرة.[١]

المسألة الثالثة: لا شكّ في عدم انعقاد اليمين بمجرّد اللفظ و لو كـان صـريحاً إذا لم يصدر عن قصد؛ للآية المتقدّمة؛ و لقوله تعالى: «لا يُؤاخِذُكُمُ اَللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلـٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»،[٢] و لصحيح صفوان عن الكاظم عليه السلام، قـال: سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يحلف و ضميره على غير ما حلف عليه، قال: «اليمين على الضمير».

و مثله صحيح إسماعيل[٣] عن الرضا عليه السلام و هل ينعقد بالقصد و الضمير المجرّد دون التلفّظ استناداً إلى هاتين الآيتين و الروايتين؟ فيه إشكال، بل منصرف الأدلّة بأجمعها، بل ظهور بعضها هو التلفّظ بالحلف، و لا أقلّ من الشكّ فيرجع في القصد المجرّد إلى إصالة البراءة، فلاحظ.

المسألة الرابعة: لا إشكال في عدم انعقاد اليـمين فـي إتـيان المـحرّمات و تـرك الواجبات و هذا أمر قطعيّ لا يحتاج إلى نقل الروايات الدالّة عليه،[٤] كما أنّه لا شكّ في انعقاده في ترك المحرّمات و المكروهات، و إتيان الواجبات و المستحبّات.

و هل يصحّ في ترك المستحبّات و إتيان المكروهات و المباحات و تركها أم لا؟

الجواب عدم الصحّة في الأوّلين إلّا إذا كان له جهة عارضة أفضل من المستحبّ أو ترك المكروه المذكور، و الصّحة في الأخير إلّا إذا فرض ابتلاؤه بما هو خير منه. و إليك الروايات المربوطة بالمسألة:

---

١. المصدر، ص١٦٧ ـ ١٧٠ و ١٩٠ و ١٩١ و ١٩٦ و ١٩٧ ـ ٢٠٠.
٢. البقرة (٢): ٢٢٥.
٣. وسايل الشيعة، ج١٦، ص١٨٠.
٤. المصدر، ص١٥٦ ـ ١٦١.

منها، موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام، قلت له: يحلف بالأيمان المغلّظة أن لا يشتري لأهله شيئاً، قال: «فليشتر لهم، و ليس عليه شيء في يمينه».[١]

أقول: لا يجوز التمسّك بإطلاق الرواية، فإنّ الاشتراء قد يكون واجباً أو مندوباً، و قد يكون محرّماً أو مكروهاً، و قد يكون مباحاً، و بل لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الحلف المنعقد على نحو السالبة الكلّيّة و مثله مرجوح دائماً، فلذا حكم الإمام ببطلان يمينه.

منها: صحيحة الأعرج، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين، فيرى أنّ تركها أفضل و إن لم يتركها خشي أن يأثم، أيتركها؟ قال: «أما سمعت قول رسول‌الله صلى الله عليه و آله: إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».[٢]

أقول: لا يقيّد إطلاق قول الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله بمورد فرض الراوي، كما هو ظاهر، و مدلوله ـ ولو بالانصراف انحلال اليمين و إن كان متعلّقه واجباً أو مندوباً ـ إذا زاحم واجباً أو مندوباً آخر أرجح، فمن حلف على إعطاء النفقة لواجب النفقة أو إطعام الفقراء ثمّ توقّف إنقاذ غريق على صرف ذلك المال انحلّ يمينه.

و من حلف على إطعام فقير معيّن ثمّ وُجِدَ فقير أهمّ منه، كعالم فاضل مجاهد و لم يمكن إطعامهما معاً انحلّ يمينه و استحبّ إطعام العالم المذكور، و عدم انحلال اليمين و إن كان متعلّقه مباحاً إذا لم ير خيراً منه أو لم يمكن فعله.

فالأمر في قوله صلى الله عليه و آله «فدعها» ليس للوجوب؛ إذ ليس كلّ خير بواجب العمل، بل هو وقع عقيب الحظر الناشئ من اليمين.

مثلها ـ في الدلالة على انحلال اليمين في صورة مزاحمة متعلّق اليمين بما هو أهمّ و أحسن منه ـ موثّقة عبدالرحمن بسند الشيخ رحمه الله عنه عليه السلام «إذا حلف الرجل على شيء و الذي حلف عليه إتيانه خير من تركه، فليأت الذي هو خير و لا كفّارة عليه، و إنّما ذلك من خطوات الشيطان».[٣] و على كلّ، المستفاد من الروايتين توقّف وجوب العمل

---

١. المصدر، ص١٦٧.

٢. المصدر، ص١٧٥.

٣. راجع: المصدر، ص١٧٦، كأنّ الرواية مقطوعة أو وقع فيه التصحيف من الناسخ أو المطبعة و لكن في الكافي، ج٧، ص ٤٤٣ روي عن عبدالرحمن و هو أيضاً خطأ.

باليمين، و لزوم الكفّارة الواجبة بالحنث على عدم تزاحم متعلّق اليمين بما هو خير و أحسن منه، و لا فرق بين كون ما هو خير أمراً آخر، أو نقيض المحلوف عليه، كما يظهر من الرواية الثانية، و لا إجمال فيه، و لا في نفس الخيريّة كما زعمه بعض الأعاظم.

ثمّ إذا توقّف انعقاد اليمين بقاء على عدم مزاحمته بالأحسن منه، فليتوقّف عليه حدوثاً؛ إذ لا يقبل الفهم العرفي التفكيك بينهما، بل التوقّف الحدوثي أولى، و عليه، فلا ينعقد اليمين ابتداء في فرض المزاحمة المذكورة، بل الرواية الثانية ظاهرة فيه. نعم، موردها النقيض الخير دون الضدّ الخير، و لا بعد في إلحاقه به عرفاً، و لأجل ذيل الرواية قال الشهيدﷺ في محكيّ الدروس:

> متعلّق اليمين كمتعلّق النذر، و لا إشكال هنا في تعلّقها بالمباح، و مراعاة الأولى في الدنيا أو الدين، و ترجيح مقتضى اليمين مع التساوي، و هذه الأولويّة متبوعة و لو طرأت بعد انعقاد اليمين، فلو كان البرّ أولى في الابتداء ثمّ صار المخالفة أولى اتّبع و لا كفّارة عندنا، انتهى.

و قال صاحب الجواهرﷺ: «و كيف كان، فلا خلاف و لا إشكال في عدم الحنث و عدم الكفّارة إذا كان خلاف اليمين خيراً منها إلخ».

فإن قلت: على هذا، لا ينعقد اليمين في المباحات و إتيان أكثر المستحبّات؛ فإنّ بعض المستحبّات الأخر أو الواجبات خير منها، فلا ينعقد الحلف على إطعام الفقراء الجهّال؛ فإنّ إطعام العالم خير منه، و لا على الصلاة في مسجد المحلّة؛ لأنّ الصلاة في المسجد الجامع خير منها، و هكذا.

قلت: الاعتبار بفرض المزاحمة لا مطلقاً، فمن يقدر على الإطعامين و الصلاتين لا مزاحمة، فلا مانع من الانعقاد، و هذا يفهم من منصرف الروايتين.

و أيضاً قد يكون إتيان الخير غير ميسور للناذر حدوثاً و بقاءً، فلا بأس بالانعقاد. بقي شيء و هو أنّه إذا فرض أنّ الناذر مصمّم على عدم إتيان ما هو خير من محلوفه

على كلّ تقدير، فهل يجب عليه العمل بيمينه أم لا؟

مقتضى الاعتبار هو الأوّل، و مقتضى الإطلاق هو الثاني إلّا أن ينزّل عليه، و أنّ الأمر بترك المحلوف ليس نفسيّاً، بل لأجل إتيان الخير، فإذا لم يكن قاصداً و فاعلاً له لا مانع من تحكيم إطلاق ما دلّ على وجوب الوفاء، و الله العالم.

و يمكن أن يستدلّ عليه بصحيحة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: «الكفّارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه و لا يشتريه ثمّ يبدو له فيشتريه، فيكفّر عن يمينه»؛[1] فإنّ ظاهرها انعقاد اليمين في المباحات التي يوجد خير منها غالباً، فوجه صحّة اليمين فيها هو بناء الحالف على عدم إتيان غير محلوفه، فتأمّل.

و يمكن أن تجعل هذه الصحيحة قرينة على أنّ المراد بالخير في الروايتين المتقدّمتين هو الخير الأخروي، و يمكن أن يقيّد ذيلها الدالّ على الكفّارة بصورة عدم المرجوحيّة؛ لأجل هاتين الروايتين. و موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام: «كلّ يمين حلفت عليها لك فيها منفعة في أمر دين أو دنياً، فلا شيء عليك فيها، و إنّما تقع عليك الكفّارة فيما حلفت عليه فيما لله فيه معصية إن لا تفعله ثمّ تفلعه».[2]

و يظهر منها عدم انعقاد اليمين على ترك المستحبّات و إتيان المكروهات، فمتعلّق اليمين لابدّ أن لا يكون مرجوحاً بحسب الدين و الدنيا. و الظاهر أنّ المراد بالمنفعة الدنيويّة المنفعة غير المجبورة بالمنفعة الأخرويّة، كما إذا حلف أن لا يأكل عنباً مثلاً ثمّ أصابه مرض ينفعه العنب، فمثل هذه اليمين لا ينعقد. و أمّا إذا حلف على إعطاء شيء للفقير فإمساكه و إن كان خيراً غير أنّه يجب العمل بالحلف؛ لأنّ الضرر مجبور بثواب الآخرة. و يمكن أن تكون الموثّقة ناظرة إلى ترتّب الكفّارة و عدمها دون جواز المخالفة و حرمتها، كما سيأتي الإشارة إليه.

و عن الفاضل السبزواري:

و يبقى الإشكال في الأمر الذي يترجّح بحسب الدين و لم يبلغ حدّ الوجوب و ترجّح

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٧٧.

٢. المصدر، ص١٨١.

تركه بحسب الدنيا؛ لتعارض عموم الأخبار فيه، و ظاهر الأصحاب الانعقاد هنا.

أقول: عرفت وجهه، لكن مع ذلك يبقى الإشكال في بعض المصاديق.

و عنه أيضاً في محكيّ كفايته:

و الظاهر أنّ متعلّق اليمين إذا كان مرجوحاً بحسب الدين لم ينعقد و جاز تركه، و قد قطع به الأصحاب، و يستفاد من أخبار كثيرة، و الإشكال ثابت في المباح الذي يتساوى طرفاه بحسب الدنيا، و قد قطع الأصحاب بالانعقاد هنا، و نقل إجماعهم على ذلك.

و قال صاحب الجواهر ـ بعد نقل كلمات جملة من العلماء ـ: «إلى غير ذلك من عباراتهم المتّفقة ظاهراً في انعقاد اليمين على المباح المتساوي فعلاً و تركاً على فعله و تركه ...».

أقول: فلا إشكال فيه؛ إذ في فرض طروء الأولويّة على خلافه لا ينعقد أو ينحلّ، و في فرض عدمها يشمله العمومات، و لا مانع منه، و قطع الأصحاب له مؤكّد.

المسألة الرابعة: قد ثبت عدم جواز مخالفة اليمين إذا كان متعلّقها غير مرجوح، و لا مزاحماً بما هو خير منه، و هل تتعلّق الكفّارة بمجرّد المخالفة المحرّمة أم أنّ موضوعها أخصّ من موضوع الحرمة؟

مقتضى صحيح عبدالرحمن[١] السابق، و صحيح ابن الحجّاج[٢] و صحيح زرارة[٣] بل مقتضى إطلاق الآية المتقدّمة هو الأوّل.

و مقتضى الحصر في ذيل موثّقة زرارة المتقدّمة هو الثاني، أي اختصاص الكفّارة في ترك الواجب أو إتيان الحرام إذا حلف إتيان الأوّل و ترك الثاني و هي تصلح لتقييد الطائفة الأولى من الأخبار المطلقة و الآية الكريمة.

و مثل التعليل المذكور فيها أو أصرح منه ذيل صحيح ثان لزرارة عن الباقر عليه السلام: «إنّما الكفّارة في أن يحلف الرجل «و الله لا أزني، و الله لا أشرب الخمر، و الله لا أسرق، و الله لا أخون» و أشباه هذا، «و لا أعصي» ثمّ فعل فعليه الكفّارة فيه».[٤] و لأجلهما تحمل

---

١. المصدر، ص١٧٧.

٢. المصدر، ص١٨٢.

٣. المصدر، ص١٨٣ و ١٨٤.

٤. المصدر، ص١٨١.

صحيحة عبدالرحمن المتقدّمة ـ و غيرها الدالّة على ثبوت الكفّارة بحنث مطلق اليمين ـ على الكراهة على بعد.

لكن في رواية حمران عنهما عليهما السلام: «... و ما لم يكن فيه طاعة و لا معصية فليس هو بشيء».

و في رواية زرارة عن الصادق عليه السلام: «و ما كان سوى ذلك ممّا ليس فيه برّ و لا معصية فليس بشيء».[1] و في سندهما حمزة بن حمران و هو مجهول عندي على الأظهر.

أقول: بعد تقييد إطلاق صدر الأخيرين بالحصر المذكور في الروايتين المتقدّمتين يدّلان على عدم الكفّارة في ترك المحلوف المباح دون المستحبّ، أو المكروه، لكنّهما من ناحية السند تقصران عن إثبات حكم شرعي، فالمتحصّل اختصاص الكفّارة بحنث اليمين المتعلّقة بترك الحرام أو فعل الواجب فقط.

هذا ما يقتضيه الجمع الدلالي بين الروايات ولكنّني لا أفتي به؛ فإنّ الظاهر أنّه لا قائل بهذا التفصيل، بل المستفاد من الجواهر نفي الخلاف و الإشكال في ثبوت الكفّارة بمطلق الحنث،[2] و العمدة إطلاق الآية المذكورة أوّلاً، فتأمّل والاحتياط سبيله واضح، والله العالم بحقيقة أحكامه.

المسألة الخامسة: هل ينعقد اليمين مجرّدة عن الشرط؟ قضيّة الإطلاقات و صراحة بعض الروايات: منها: صحيح زرارة المتقدّم آنفاً هو الأوّل، و هذا هو الموافق لإطلاق الكتاب العزيز أيضاً، و مقتضى بعض الروايات هو الثاني، و سياتي بحثه في حرف «و» عند الكلام حول لزوم الوفاء بالنذر إن شاء الله تعالى.

المسألة السادسة: مقتضى إطلاق الادلّة اللفظيّة على ما فصّلناه في أصول الفقه خلافاً لجمع من الأعلام توصّليّة المأمور به دون عباديّته، فيكون اليمين و إخوتاها توصّليّة، و يظهر من صاحب الجواهر قدس سره الإجماع على نفي عباديّتها.

---

١. المصدر، ص١٨٣.

٢. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٢٦٤.

لكن الظاهر من بعض الروايات عباديّة اليمين، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «كلّ يمين لا يراد بها وجه الله عزّوجلّ في طلاق أو عتق فليس بشيء»،[1] و قريب منه صحيحه الآخر و غيره.[2]

لكنّ التأمّل في مجموع الروايات يهدينا إلى أنّ المراد بهذه الروايات عدم صحّة اليمين بالطلاق و العتاق و نحوهما، و اشتراط صحّتها بذكر أسماء الله تعالى، و الله العالم.

المسألة السابعة: في الاستثناء الداخل على اليمين، كقوله: «إلّا إن شاء الله» و يلحق به قوله: «إن شاء الله»، فالمراد به تعليق الحلف على مشيئة الله سبحانه و تعالى.

و أعلم، أنّ الكلام مرّة يقع حسب ما يقتضيه القاعدة، و مرّةً حسب الروايات، و أخرى بلحاظ الفتاوي الفقهيّة، فنقول: قاصدين الاختصار، و على الله الاتّكال.

التعليق على المشيئة على وجهين:

أوّلهما: التعليق على نحو التبرّك كما في موارد الاطمئنان بوقوع المحلوف فيها حسب العادة و التجربة و عدم قصد التعليق الحقيقي، و مع قصد التبرّك لا تعليق إلّا لفظاً و صورةً.[3]

ثانيهما: التعليق الحقيقي و إن حصل التبرّك في ضمنه، و حينئذ لابدّ من لفت النظر إلى معان المشيئة حتّى لا يقع الباحث في الغلط و الاشتباه، كما ربّما يتراءى من بعض العبائر، و الأرجح أنّ لها ثلاثة معان:

١. المشيئة التشريعيّة، بمعنى طلب الله فعل شيء أو تركه عزماً أو ندباً.

٢. المشيئة التكوينيّة الإلجائيّة الموجبة للاضطرار، كما في قوله تعالى: «وَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ».

٣. المشيئة التكوينيّة الملائمة لاختيار العبد، كما في قوله تعالى ـ على وجه ـ: «وَماتَشاءُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ». إذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ الحالف إن قصد التبرّك، فلاأثر

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٦٩.

٢. المصدر، ص١٦٥.

٣. ربّما يقال بالفرق الإثباتي بين التبرّك و التعليق أنّ في الأوّل تكتب حرف النون في كلمة إن الشرطيّة متّصلة بالفعل (إنشاءالله) و في الثاني تكتب منفصلة حسب القاعدة «إن شاء الله» لكنّه قول غير ثابت.
ثمّ إنّ بحث أقسام الإرادة و تفصيلها مذكور في كتابنا صراط الحق الموضوع في علم الكلام.

للاستثناء، و مطلق التعليق في صيغة اليمين؛ لما مرّ من عدم التعليق بحسب الواقع، و إنّما هو تعليق بحسب اللفظ و الشكل فقط.

و إن أراد التعليق و نوى الإرادة التشريعيّة، انعقدت يمينه فيما إذا حلف على فعل الواجب و المستحبّ، أو على ترك الحرام و المكروه و لم تنعقد في المباح فعلاً و تركاً، و هذا ظاهر، لكنّ الحالفين ـ لاسيّما العوامّ منهم ـ لا يقصدون من المشيئة هذا المعنى غالباً بلا إشكال.

و إن نوى المشيئة التكوينيّة الإلجائيّة كما إذا قال: «و الله لأفعلنّ كذا إلّا إن يشاء الله»، تنعقد اليمين غالباً مع قدرة الحالف، فإنّها تكشف عن عدم تعلّق تلك المشيئة على خلاف محلوفه. و إن قال: «و الله لأفعلنّ كذا إن شاء الله» لا تنعقد اليمين؛ لعدم تحقّق المشيئة الاضطراريّة في حقّه، إلّا إذا تخيّل ذلك كما إذا كان الناذر من المجبّرة و الأشاعرة فإنّ كسبهم لا يخرج الفعل عن حدّ الاضطرار و الإلجاء.

و إن نوي الثالث و قال: «و الله لأصومنّ غداً إن شاء الله»، ثمّ لم يصم بلا مرض و مانع قهري وجبت عليه الكفّارة؛ لانعقاد يمينه بعد تحقّق تلك المشيئة التكوينيّة الإلهيّة في حقّه، و مجرّد صدق هذا كاف في انعقاد يمينه و إن كان عدم صومه أيضاً بمشيئة الله سبحانه؛ لاستواء نسبة هذه المشيئة إلى فعل العبد و تركه، كما حقّق في محلّه.

و إن قال: «و الله لأصومنّ غداً إلّا أن يشاء الله»، فالظاهر عدم الانعقاد و عدم الحنث؛ لما عرفت آنفاً من تحقّق هذه المشيئة لكلّ من طرفي الفعل الاختياري و تركه، فمشيئة الله تعالى لعدم صومه في الغد محقّقة، و هذا كاف في عدم الانعقاد، و إن كانت هي لفعل صومه أيضاً محقّقة، فافهم فإنّه دقيق.

ثمّ إن علم مراد الحالف فلا إشكال في البين؛ فإنّه المتّبع، و إن شكّ فيه و لم يمكن استعلام ما في الضمير فإن دار الأمر بين التعليق و التبرّك، فلا يبعد الرجوع إلى أصالة عدم التعليق بعد عدم جريان الأصل المذكور في جانب آخر، لعدم أثر شرعي له إلّا على نحو المثبت و لا نقول به.

و أمّا إن علم التعليق و دار الأمر بين أقسام المشيئة، فالأرجح هو البناء على الثالث

إذا كان الحالف شيعيّاً، و على الثاني إن كان من علماء أهل السنّة و فهمائهم. و أمّا الأوّل (الإرادة التشريعيّة)، فقصده من لفظ المشيئة في الاستعمالات العرفيّة مرجوح، بل لعلّه غير محتمل، و الله العالم.

و أمّا لو علّق على مشيئة الغير، كما إذا قال: «و الله لا أشربنّه إلّا إذا شاء زيد»، فإن شاء زيد شربه، فقد انعقدت اليمين و إن لم يشأ و لو لموت أو مرض أو غيبة فلا تنعقد. و لو قال: «و الله لأشربنّه إلّا أن يشاء زيد» فإن شاء زيد عدم شربه لم تنعقد و إلّا تنعقد و إن كان عدم المشيئة لأجل غيبة أو فوت أو مرض. هذا ما يقتضيه القاعدة بنظري، و الله الأعلم بالصواب.

و أمّا الروايات، فهي و إن كانت كثيرة لكنّ المعتبر منها سنداً روايتان فقط نذكرهما هنا، و لا عبرة بالضعاف:

١. خبر عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحلف على اليمين و يستثني ما حاله؟

قال: «هو على ما استثنى»،[١] انطباقه على ما إذا علّق على مشيئة الغير أو على أمر اختياري أو غير اختياري واضح، كما إذا قال: «و الله لأفعلنّ كذا إن شاء زيد، أو مات زيد، أو إن فعلت كذا» فإنّ المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد عرفاً، و الحلف قد تعلّق بمجموعه حسب الفرض.

و أمّا انطباقه على ما إذا علّق على مشيئة الله، فقد مرّ ما يتّضح به حاله. و لا يستفاد عدم انعقاد اليمين أو انحلالها بالاستثناء من هذه الروايات بوجه من الوجوه، كما قد يتخيّل. لكن رجعنا أخيراً عن صحّة روايات كتاب عليّ بن جعفر؛ لأنّ أصل الكتاب لم يصل إلى المجلسي و الحرّ بسند معتبر مناولة. فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال.

٢. صحيح عبدالله بن ميمون عن الصادق عليه السلام: «للعبد أن يستثني ما بينه و بين أربعين يوماً إذا نسي، إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس من اليهود، فسألوه عن أشياء، فقال: تعالوا غداً أحدّثكم و لم‌يستثن، فاحتبس جبرئيل أربعين يوماً ثمّ أتاه و قال: و لا تقولنّ لشيء إنّي

---

١. المصدر، ص١٨٨.

فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله و اذكر ربّك إذا نسيت».[١]

الرواية ناظرة إلى جهة أدبيّة أخلاقيّة، كما لا يخفى، و لا يستفاد منها حكم فقهي في باب اليمين و غيرها، و قضيّة القاعدة المعمول بها أنّ الاستثناء المنفصل لا يغيّر الحكم في باب اليمين. و لا يوجد فيه خلاف بيننا، كما في الجواهر[٢] و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما ادّعاه المحقّق في شرائعه من كون الصحيحة المذكورة مهجورة، و زاد في الجواهر:[٣] لم يعمل بها أحد من أصحابنا، بل و لا من العامّة لما عرفت من أنّها لاتثبت حكماً إلزاميّاً، فقهيّاً حتّى ترمى بالهجر.

و أمّا الفتوى الفقهي، ففي الشرائع و شرحها جواهر الكلام: أنّ الاستثناء يوقف اليمين عن الانعقاد بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، لو لم يكن المحلوف عليه الواجب أو المندوب، أو ترك الحرام أو المكروه، فلا يحنث حينئذ بالفعل المحلوف عليه، و لا تلزمه الكفّارة... و خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال أميرالمؤمنين: من استثنى في اليمين فلا حنث و لا كفّارة...»[٤] بل ظاهرها (أى الروايات الثلاثة) كالفتاوى الإيقاف مطلقاً و إن كان المتعلّق فعل الواجب أو المندوب....[٥]

هذا، و يقول العلّامة رحمه الله في قواعده[٦] بعد حكمه بأنّ الاستثناء بمشيئة الله تعالى يوقف اليمين بشرطي الاتّصال و النطق...: و ضابط التعليق بمشيئة الله تعالى أنّ المحلوف عليه إن كان واجباً أو مندوباً انعقدت و إلّا فلا. و قيل في وجهه: «لأنّهما ممّا شاء قطعاً إلّا على رأي الأشعري». و عن الدروس رمي هذا القول بالندرة. و عن الرياض «أنّه كالاجتهاد في مقابلة النصّ».

أقول: قول العلّامة خلط بين المشيئة التكوينيّة و التشريعيّة، و قد تقدّم التفصيل، فلا عبرة به. و أمّا أصل بطلان اليمين بالاستثناء مطلقاً أو في الجملة، فلا دليل لفظيّ

---

١. المصدر، ص ١٩٠.
٢. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٤٤.
٣. المصدر.
٤. وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٨٨.
٥. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٤٢.
٦. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ١٣٠.

عليه؛ فإنّ الروايات الثلاث التي تمسّك بها صاحب الجواهر اثنتان منهما ضعيفتان سنداً و ثالثتها و هي صحيحة عليّ المتقدّمة غير دالّة عليه، بل هي أيضاً ضعيفة سنداً كما عرفت، فليس في البين سوى الشهرة أو الإجماع المنقول، و حيث إنّهما لا تصلحان عندنا لإثبات حكم شرعيّ نرجع إلى ما سبق من القاعدة مع مراعاة الاحتياط فيما إذا يحرز مخالفة المشهور.

و في الجواهر أيضاً مع اشتمال كلامه على كلام الشرائع: أمّا تعليقها على مشيئة غيره، فلا إشكال و لا خلاف في جوازها أيضاً، لإطلاق الأدلّة سواء كان التعليق لعقدها أو لحلّها، فلو قال: «و الله لأدخلنّ الدار إن شاء زيد» فقد علّق عقد اليمين على مشيئته. فإن قال زيد: شئت، انعقدت....[1]

و قالوا: إنّ الحروف التي يقسم بها بشهادة أهل اللسان ثلاثة و هي: الباء، و الواو، و التاء، و قيل: إنّ أصلها الباء».

**تتمّة**

إذا حلف على إتيان فعل أو تركه إمّا مطلقاً و إمّا مقيّداً بالوقت، سواء دواماً أو موقّتاً ثمّ خالف حلفه و تعلّق به الكفّارة واستحقّ الإثم. فهل يباح له المحلوف عليه بعده أم لا؟ و هل يمكن الفرق بين الإثم و تعلّق الكفّارة أم لا؟

يمكن أن يقال: إنّه إذا جعل الزمان ظرفاً ينحلّ اليمين بمجرّد المخالفة فلا إثم و لا كفّارة بعده، سواء أطلق أو قيّده بوقت. و أمّا إذا جعل الزمان مفرداً للموضوع، كما إذا قال: «والله لأصومنّ كلّ يوم إلى مدّة كذا» أو: «و الله لأصلّينّ صلاة الليل كلّ ليلة جمعة» لا يرفع حكم الحلف بعد المخالفة، بل يستحقّ الإثم، و يتعلّق به الكفّارة كلّما حنث. و لم أجد عاجلاً لأحد حول الموضوع كلاماً. و يجري هذا الكلام في النذر و العهد أيضاً.

بقي في المقام مسائل رأينا الاشتغال بغيرها أولى، و سنذكر بحث النذر و العهد في حرف «و» في عنوان «الوفاء» إن شاء الله تعالى.

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٢٤٨.

### ١٠١. الحكم على الحاكم الشرعي

يجب على الحاكم الشرعي الحكم بالمنع أو العقل في بعض الموارد، و سيأتي بحثه في أوّل حرف «ق» في عنوان «القبول» إن شاء الله. و دليل الوجوب فهمه من مذاق الشرع، أو ارتكاز المتشرّعة، أو لزوم إقامة الدين، أو غير ذلك.

### ١٠٢. الحكم بما أنزل الله و بالعدل

قال الله تعالى: «فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ».[١]

و قال الله تعالى: «وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ».[٢]

و قال الله تعالى: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ».[٣]

و قال الله تعالى: «فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الهَوىٰ».

أقول: فيجب على الحاكم أن يحكم في تقنين القوانين الكلّيّة، و في الشبهات الموضوعيّة، و المرافعات كلّها بحكم الإسلام، و لا يبغي له بدلاً، فمن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون و الظالمون و الفاسقون، و هذا أمر واضح قطعيّ في الإسلام.

و في خبر السكوني عن الصادق، عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام «إنّ محمّد بن أبي‌بكر كتب إلى عليّ عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة، فكتب إليه: إن كان محصناً فارجمه، و إن كان بكراً فاجلده مائة جلدة ثمّ اِنفه. و أمّا اليهوديّة، فابعث بها إلى أهل ملّتها فليقضوا فيها ما أحبّوا».[٤]

أقول: و هذا تقييد لإطلاق وجوب الحكم بما أنزل الله، و لعلّه المراد من الإعراض في قوله تعالى: «فَإِنْ جاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ».

---

١. المائدة (٥): ٤٨.

٢. المائدة (٥): ٤٩.

٣. المائدة (٥): ٤٢.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١. و سنده ضعيف.

نعم، الآية و الرواية في خصوص اليهود دون مطلق أهل الكتاب، لكن في الجواهر و متنها:

(و لو زنى الذمّيّ بذمّيّة) أو كافرة غير ذمّيّة (دفعه الإمام إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ على معتقدهم، و إن شاء أقام الحدّ بموجب شرع الإسلام) بلا خلاف أجده فيه، كما عن بعضهم الاعتراف به، بل في الرياض جعله الحجّة ... نعم، هو مختصّ بما إذا كان زناه بغير المسلمة، أمّا بها، فعلى الإمام قتله، و لا يجوز الإعراض؛ لأنّه هتك حرمة الإسلام، و خرج عن الذّمّة.[1]

أقول: الأحوط اختصاص التخيير المذكور بأهل الكتاب بإلغاء الخصوصيّة في اليهود، و في غير أهل الكتاب يرجع إلى ما أنزل الله تعالى. و لاحظ قاعدة «العدل» في كتابنا الأرض في الفقه.

## ١٠٣. حلق رأس الزاني

قال المحقّق في الشرائع في بيان حدّ الزنا:

«أمّا الجلد و التغريب، فيجبان على الذكر غير المحصن، فيجلد مائة و يجزّ رأسه، و يغرّب عن مصره مملّكاً أو غير مملّك». و في الجواهر: «وفاقاً لظاهر المحكيّ عن... بل في المسالك نسبه إلى أكثر المتأخّرين، بل من غيرها إلى الشهرة، بل عن ظاهر السرائر و صريح الخلاف الإجماع عليه... .

نعم، ليس في النصوص السابقة الجزّ الذي صرّح به الشيخان، و سلّار، و ابنا حمزة و سعيد، و الفاضلان، بل لم أجد فيه خلافاً... لكن في صحيح عليّ بن جعفر: سأل أخاه عن رجل تزوّج امرأة و لم يدخل بها فزنى ما عليه؟ قال: «يجلد، و يحلق رأسه، و يفرّق بينه و بين أهله و ينفى سنة».[2]

و في خبر حنّان بن سدير عن الصادق عليه السلام في من تزوّج ففجر قبل أن يدخل بأهله؟.

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٣٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٦١٦. سند الخبر صحيح، فلا يحتاج إلى ألاخبار في اعتباره.

فقال: «يضرب مائة، و يجزّ شعره، و ينفى من المصر حولاً، و يفرّق بينه و بين أهله».[١] و هما ـ بعد الانجبار بما عرفت ـ الحجّة على ذلك، و جزّ الشعر محمول على ما في الأوّل من حلق الرأس لا ما يشمل جزّ اللحية و نحوها، بل لعلّه المتبادر منه، و لذا منع الأصحاب عن غيره... نعم، لم أجد في غيرهما الجزّ، و موردهما في من أملك و لم يدخل. و أمّا غير المملّك، فلا دليل على جزّ شعره، اللّهمّ إلّا أن يكون إجماعاً.

و في المسالك: «الاتّفاق على وجوب الثلاثة على البكر».

قلت: الإجماع المفيد للعلم ممنوع، و المراد بالبكر هو الذي أملك و لم يدخل، كما يظهر من صحيح محمّد بن قيس، فلابدّ من الاقتصار على مورد الرواية.

### ١٠٤. الاستحلال ممّن اعتدى عليه

يجب على الظالم الاستحلال من المظلوم على ما مرّ بحثه في أحكام التوبة لنفسه و له. و منه الاستحلال من الذي اغتابه، و من جماعات أخرى يأتي ذكرهم في حرف «س» في عنوان «سؤال الحلّ عن مالك المزنيّ بها».

### ١٠٥. تحنيط الميّت

يجب تحنيط الميّت و هو مسح الكافور أو جعله على مساجده السبعة و هي: الجبهة، و اليدان، و الركبتان، و إبهاما الرجلين. و مقدار الكافور غير معيّن، بل يكفي مسمّاه عرفاً.

و قيل: يشترط فيه أن يكون طاهراً مباحاً جديداً، فلا يجزئ العتيق الذي زال ريحه، و أن يكون مسحوقاً. نعم، يحرم تحنيط الميّت المحرم، كما مرّ في بحث المحرّمات.

أقول: الروايات الواردة في التحنيط كثيرة،[٢] لكن لا دلالة ظاهرة لها على الوجوب؛

---

١. راجع: المصدر، ج١٨، ص٣٥٩ الرواية صحيحة سنداً و هي: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام ـ و أنا أسمع ـ عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر، إلخ، و لاحظ عنوان «التفريق» أيضاً.

٢. راجع: المصدر، ج٢، ص٧٤٤ ـ ٧٤٨.

خلافاً لجمع: منهم: سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه)،[١] نعم، هو مشهور شهرة عظيمة كما قيل، بل عن جماعة من الأعيان الإجماع عليه. و عن الشيخ الأنصاري﵀ «إنّ المناقشات الواردة على دلالة الروايات لاتهمّ بعد الإجماع المحقّق عليه».

ثمّ اعتبار الطهارة لا دليل عليه سوى الإجماع المنقول أو الارتكاز، فهو مبنيّ على الاحتياط، و اعتبار الإباحة لاجل أنّ الحرام لا يكون واجباً ـ فتأمّل ـ و عدم كفاية العتيق لأجل أنّ الحنوط نوع من الطيب، و اعتبار المسحوق لظهور الروايات في اعتبار التلويث الذي لا يتأتىّ إلّا به كما قيل.

### ١٠٦. الاحتياط في الشبهة المحصورة

يجب الاحتياط و الموافقة القطعيّة فضلاً عن حرمة المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة بشروط ذكرت في أصول الفقه، و قد فصّل بحوثه الشيخ العلّامة الأنصاري﵀ في رسائله، و من جملة الشروط عدم خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ الابتلاء، و ما اعترضه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) غير قويّ لا يعول عليه، و هذه الرسالة لا تسع مثل هذه المباحث. و لاحظ عنوان «الوقوف».

### ١٠٧. الاحتياط في النكاح

في صحيح شعيب الحدّاد[٢] قال: قلت لأبي عبدالله﵇: رجل من مواليك يقرئك السلام و قد أراد أن يتزوّج امرأة و قد وافقته و أعجبه بعض شأنها و قد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة، و قد كره أن يتقدّم على تزويجها حتّى يستأمرك، فتكون أنت تأمره، فقال أبوعبدالله﵇: «هو الفرج، و أمر الفرج شديد، و منه يكون الولد، و نحن نحتاط، فلا يتزوّجها».[٣]

و في صحيح مسعدة بن زياد على وجه، عن جعفر، عن آبائه: «إنّ النبيّ ﷺ قال:

---

١. راجع: التنقيح و هو تقرير دروسه.
٢. بناء عليّ أنّ محمّد بن أبي حمزة الواقع في السند هو الثمالي.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٩٣.

لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها و أنّها لك محرم و ما أشبه ذلك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة».[١]

هل يستفاد من الروايتين وجوب الاحتياط في مسائل النكاح و لو في خصوص ماكان المراد به الوطء دون مجرّد النظر و نحوه بحيث لا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليّة؛ فإذا بلغ المكلّف ارتضاعه من امرأة بغير حجّة شرعيّة كما إذا لم يكن المخبر ثقة، فأصالة عدم الارتضاع و الإرضاع و إن كانت تصحّح تزويجها و تزوّجه، لكنّها غير جارية، بل المرجع هو أصالة الاحتياط، فيه إشكال و نظر.

نعم، إذا كانت الزوجة هي التي أخبرت بحرمتها عليه، فلابدّ من الاحتياط و الاختبار و لو كانت غير ثقة إذا كان إخبارها قبل الدخول، ففي صحيح أبي‌بصير، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة، فقالت: أنا حبلى، و أنا أختك من الرضاعة، و أنا على غير عدّة: «قال إن كان دخل بها و واقعها فلا يصدّقها، و إن كان لم يدخل بها و لم يواقعها فليحتط،[٢] و ليسأل إذا لم يكن عرفها قبل ذلك».[٣]

### □ الاحتياط في الإفتاء

في صحيحة عبدالرحمن، قال: سألت أباالحسن عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألو عنه فتعلموا».[٤]

أقول: الإفتاء بغير حجّة شرعيّة افتراء على الله سبحانه، و إضلال، و قول بغير علم، كلّ ذلك محرّم، و موبق، فليس في الرواية حكم جديد. كما لا يخفى.

---

١. المصدر، ص١٩٣.
٢. هذا على رواية الصدوق. و على رواية الكليني رحمه الله «فليختبر». و على كلّ هو واجب طريقيّ.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٢٣.
٤. المصدر، ج١٨، ص١١١ و ١١٢.

### ١٠٨. التحيّة

قال الله تعالى: «وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اَللّٰهَ كانَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ حَسِيباً».[١]

أقول: الظاهر من الآية وجوب التحيّة في جواب كلّ تحيّة و لو كانت غير السلام المعهود في الإسلام، فمن قال: «أبقاك الله» يجب أن يقال له: «أبقاك الله» أو «حيّاك الله» أو شبهه، و حمل الأمر في الآية على الاستحباب بعيد، و لذا حكي عن العلّامة الحلّيﷺ جواز ردّ التحيّة غير السلام في الصلاة؛ اعتماداً على ظاهر الآية، كردّ السلام، لكن صحّة الصلاة حينئذ محتاجة إلى دليل؛ فإنّه كلام و الكلام من القواطع و المبطلات ـ فلاحظ ـ إلّا أن يجيب المصلّي بقوله: «اللّهمّ حيّ من حيّاني».

هذا، ولكن قال صاحب المدارك في محكيّ كتابه: «التحيّة ـ لغةً ـ: السلام على ما نصّ عليه أهل اللغة، و دلّ عليه العرف». و عن المصباح المنير:

حيّاه تحيّة، أصله الدعاء بالبقاء، و منه التحيّات لله، أي البقاء. و قيل: الملك ثمّ كثر حتّى استعمل في مطلق الدعاء، ثمّ استعمله الشرع في دعاء مخصوص و هو سلام عليكم.

و عن القاموس: «و التحية السلام».

أقول: لكن هذه الكلمات لا تصلح لإثبات وضع التحيّة للسلام و لو في العرف العامّ، كما أنّ ما نقل عن أكثر المفسّرين أو جمهورهم من أنّ المراد بها في الآية هو السلام و إن كانت في غيرها بمعناها. أيضاً غير حجّة إلّا أن يتمسّك لإثباته بعدم قول بوجوب ردّ غير السلام، بل التسالم على عدم وجوب الردّ لغير السلام من أنواع التحيّات.

و استشهد سيّدنا الحكيمﷺ على عدم وجوب مطلق التحيّات بصحيحة محمّد بن مسلم: دخلت على أبي جعفرﷺ و هو في الصلاة، فقلت: السلام عليك، فقالﷺ: «السلام عليك»، فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف قلت: أيردّ السلام و هو

---

١. النساء (٤): ٨٧.

في الصلاة؟ قال عليه السلام: «نعم مثل ما قيل له»؛[١] فإنّ قوله: «كيف أصبحت» نوع من التحيّة.[٢]

أقول: لكنّه ليس من التحيّة. نعم، السلام من التحيّة إن لم يكن نفسها و لو في خصوص المقام، لقوله تعالى: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ». و قوله تعالى: «وَتَحِيَّتُهُمْ فِيها سَلامٌ».

قال المحقّق الهمداني:

> و على تقدير أن يكون المراد بالتحيّة في الآية ما يعمّ كلّ برّ و إحسان قولي أو فعلي، وجب حملها على الندب؛ إذ لا يمكن الالتزام بوجوب ردّ التحيّة بهذا المعنى؛ فإنّه كاد أن يكون مصادماً للضرورة فضلاً عن مخالفة الإجماع... .[٣]

و كيفما كان يجب ردّ السلام بلا خلاف يوجد، بل نقل الإجماع على وجوب فوريّة الردّ. و قيل: إنّه مقطوع به في كلماتهم، و لا بعد في اعتبار الفوريّة في تحقّق مفهوم ردّالسلام كما يفهم من نظر العرف. فلو أخّره إلى زمان يعتدّ به فقد فات محلّه و يعدّ الجواب بعده لغواً و استهزاءً.

إذا عرفت هذا، فهنا فروع لابدّ من ذكرها للابتلاء بها غالباً:

الفرع الأوّل: وجوب ردّ السلام كفائي بلا خلاف يجده بعضهم. و عن الذكرى دعوى الإجماع عليه، و يدلّ عليه صحيحة غياث عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سلّم من القوم واحد أجزأ عنهم، و إذا ردّ واحد أجزأ عنهم»،[٤] فلا بعد لأجله في رفع اليد عن ظاهر الآية المتقدّمة الدالّة على عينيّة الوجوب و إن كان الأحوط استحباباً العمل بظاهر الآية.

هذا إذا قال المسلّم أو المسلمون: «السلام عليكم»، و أمّا إذا سلّم المسلّم على كلّ واحد سلاماً منفرداً، فالظاهر وجوب الردّ عيناً فلا يجزى ردّ واحد منهم.

و كذا إذا قال: «السلام على كلّ فرد منكم» فإنّ المتيقّن من كفاية ردّ واحد من الجماعة إنّما هو فيما إذا قال: «السلام عليكم».

---

١. البرهان، ج ١، ص ٤٠٠.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٤٢٨ (الطبعة الأولى).
٣. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٤٢١.
٤. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٥٠.

ثمّ المراد بكفاية ردّ واحد من القوم إنّما هو في صورة دخوله في السلام معهم؛ فإنّه المفهوم من الرواية، بل نسب إلى ظاهر النصّ و فتاوى الأصحاب، فلا يكفي ردّ من لم يكن مقصوداً بالسلام ضمناً. نعم، لا يبعد كفاية ردّ غير البالغ إذا كان مميّزاً؛ لإطلاق الرواية المخصّص للقاعدة[١] و إن كان الأحوط عدمها.

و يظهر من صدر الرواية و صحيحة عبدالرحمن أنّ استحباب السلام أيضاً كفائي، و لا يبعد الاستحباب العيني و لو غير مؤكّد، فلاحظ.

الفرع الثاني: يجب على الأظهر إسماع الردّ للشكّ في صدق التحيّة المأمور بها بدونه لأجل الانصراف أو مناسبة الحكم و الموضوع. و منه يظهر عدم وجوب ردّ التحيّة غير المسمعة إلّا إذا استلزم تركه هتكاً، فيجب الردّ، و هكذا في غير الفرض.

الفرع الثالث: لو سلّم جمع على واحد، فالظاهر عدم كفاية الردّ الواحد بضمير المفرد، و كفايته بضمير الجمع؛ للصدق عرفاً إنّه ردّ التحيّة.

الفرع الرابع: المظنون قويّاً أنّ فعل الأخرس في مقام التحية يلحق بالسلام في وجوب الردّ، فلا ينبغي ترك الاحتياط بالردّ المفهم له دون الردّ القولي غير المسموع.

الفرع الخامس: لا فرق في وجوب الردّ بين كون المردود عليه رجلاً أو امرأة، مسلماً أو كافراً بالغاً أو غير بالغ مميّز،[٢] كلّ ذلك للإطلاق. نعم في الكافر يردّ الجواب بالمبتدأ فقط أو بالخبر فقط على ما ذكرناه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، في عنوان «السلام».

الفرع السادس: لو تلاقى إثنان، فسلّم كلّ واحد منهما على الآخر، وجب على كلّ منهما جواب الآخر؛ لظهور أنّ الجواب لا يحصل بالسلام الابتدائي.

الفرع السابع: الظاهر اعتبار إمكان الإسماع في وجوب الردّ، فلا يجب ردّ السلام المسموع من الإذاعات و التلفزيونات المتعارفة اليوم، و إطلاق الآية منصرف عن هذه

---

١. و هي القائلة بعدم كفاية ما أتى به غير المكلّف عن المكلّف فيما لم تعلم كفايته من خارج، كما تقرّر في أصول الفقه.

٢. وجوب ردّ السلام على الصبيّ المميّز المسلم مذهب جماعة من الأصحاب: منهم: صاحب المدارك وجدّه في روض الجنان كما في الحدائق الناضرة، ج٩، ص٧٦.

الصورة، و كذا إذا كان المسلم أصمّ أو كان راكباً على السيّارة و نحوها، أو كانت الأصوات العالية، كصوت المكائن مثلاً مانعة عن الإسماع و إن كان الأحوط في غير الأوّل الردّ بالنحو المتعارف.

الفرع الثامن: إذا قال المسلم: «السلام عليك و رحمة الله» أو مع زيادة «و بركاته» فهل يجب الردّ بمثله أو يكفي في الجواب الاقتصار على «و عليك السلام» فقط؟ ظاهر القرآن هو الأوّل، و لم أجد من الأصحاب مصرّحاً بالمسألة إلّا أن يقال: إنّ المراد بالتحيّة ـ كما تقدّم ـ هو السلام، و لا يجب ردّ غير السلام، و من الظاهر أنّ الرحمة و البركة ليستا منه، فلا يجب الردّ، لكنّه غير ظاهر؛ لاحتمال كونهما من تتمّة السلام و ملحقاته، و الأحوط لزوماً هو الردّ بالمثل؛ لأنّ المتيقّن من عدم وجوب ردّ غير السلام غير الفرض.

الفرع التاسع: هل يجوز الردّ؛ بـ«سلام عليك» أو بـ«سلام عليكم» أم لا، بل لابدّ من تقديم الظرف؟

ذهب صاحب الحدائق﵀ إلى الثاني، و نسبه إلى المشهور بين الأصحاب رضي اللّه عنهم، و نسب الأوّل إلى ابن إدريس و السبزواري في الذخيرة... و قال: «و أنت خبير بأنّ الأخبار الكثيرة ممّا قدّمنا ذكره، و ما لم نذكره كلّها متّفقة الدلالة على الردّ بتقديم الظراف».[1]

لكن ما أفاده ضعيف جدّاً، و الحقّ هو الجواز، لصدق جواب السلام، و إطلاق الآية الشريفة، و صحيحة زرارة عن الباقر﵇، عن رسول الله ﷺ: «... إذا سلّم عليكم مسلم، فقولوا: سلام عليكم، و إذا سلّم عليكم كافر، فقولوا: عليك»[2] و منها يظهر عدم لزوم حرف «و» في الجواب.

و أمّا ما اعتذره المحدّث المتقدّم﵀ عنه، فهو ضعيف أيضاً، كما يظهر وجهه لمن راجع حدائقه.

---

١. الحدائق الناظرة، ج٨، ص٤٥٣.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٥٣.

الفرع العاشر: يقول المحدّث البحرانيﷺ:

المفهوم من الأخبار أنّ صيغة «السلام» التي يسلّم بها لابدّ أن يبدأ فيها بلفظ «السلام». مثل «سلام عليكم» أو «[سلام] عليك» أو «السلام عليكم» أو «[السلام] عليك». فأمّا تقديم الظرف، فإنّما هو في الجواب من غير المصلّي، كما عرفت.

و نقل بعض المتأخّرين عن ظاهر الأصحاب أنّ «عليك السلام» أو «عليكم السلام» صحيح يوجب الردّ، و أنكره في الذخيرة، فقال:

لم أطّلع على ما نقله عن ظاهر الأصحاب إلّا في كلام ابن إدريس مع أنّه قد صرّح العلّامة في التذكرة بخلافه، فقال: و لو قال: «عليك السلام» لم يكن مسلّماً إنّما هي صيغة الجواب.[١]

أقول: كلّ ذلك تقييد للإطلاقات بلا مقيّد معتبر، كما لا يخفى، فيجب ردّ السلام إذا قدّم الظرف، أو أضاف السلام إلى ضمير المتكلّم، أو إلى الله تعالى، فالمناط هو الصدق العرفي، و ممّا يدلّ على أنّ تقديم الظرف لا يوجب بطلان السلام موثّق عمّار، سأل أباعبدالله‌ﷺ من النساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم؟ قال: «المرأة تقول: عليكم السلام، و الرجل يقول: السلام عليكم».[٢]

الفرع الحادي عشر: السلام بداعي الاستهزاء و الإيذاء و التوهين ليس بتحيّة، فلا يجب ردّه، و لا أقلّ من انصراف الأدلّة عن مثله.

الفرع الثاني عشر: لا فرق في وجوب ردّ السلام بين حالة الصلاة و غيرها لأجل روايات:

منها، صحيحة منصور عنهﷺ: إذا سلّم عليك الرجل و أنت تصلّي، قال: «تردّ عليه خفيّاً كما قال».[٣]

منها: موثقة عمّار عنهﷺ: سألته عن السلام على المصلّي؟ فقال: «إذا سلّم عليك

---

١. الحدائق الناضرة، ج٩، ص٧٢.
٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٤٤.
٣. المصدر، ج٤، ص١٢٦٥.

رجل من المسلمين و أنت في الصلاة، فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك».[١]

منها: صحيح محمّد بن مسلم، قال: دخلت على أبي‌جعفر عليه السلام و هو في الصلاة فقلت: السلام عليك، فقال: «السلام عليك...» قلت: أيردّ السلام و هو في الصلاة؟ فقال: «نعم، مثل ما قيل له».[٢]

أقول: ظاهر الرواية أنّ الإمام ردّ السلام جهراً بحيث سمعه محمّد بن مسلم، ففعله عليه السلام دليل على جواز الإسماع، فإذا جاز فقد وجب؛ لما مرّ في الفرع الثاني، فلابدّ أن يحمل ما في موثّقة عمّار و صحيحة منصور من الأمر بالردّ الخفيّ، و النهي عن رفع الصوت على المرتبة الشديدة؛ إذ للإسماع مراتب، و الأحوط لزوماً مراعاة هذه الجهة.

و النتيجة من مجموع الروايات وجوب ردّ السلام بمثله على المصلّي.

ثمّ إنّ مقتضى اعتبار المثليّة ـ بقول مطلق ـ اعتبارها في الإفراد و الجمع، و التعريف و التنكير، و حذف الخبر و نحوها، و اختاره جماعة، بل نسبه في الحدائق ـ بعد اختياره ـ إلى المشهور.[٣]

نعم، في شمولها للرحمة و البركة نظر، بل الأحوط لزوماً تركه في الصلاة،[٤] بل أنكر المحقّق الهمداني أصل المثليّة، فقال:

> لكنّ المتأمّل يرى أنّ عبائر كثير منهم بمعزل عن ذلك، و أنّ الصيغ الأربع المتعارفة في السلام بأسرها لديهم متماثلة، و أنّ غرضهم بذلك الاحتراز من أن يقول: «و عليكم السلام» كما ورد النهي عنه في الموثّقة المزبورة.[٥]

أقول لايهّم بيان المراد من الفتاوي، بل المهمّ هو ظهور الرواية، و قد عرفته.

الفرع الثالث عشر: إذا كان المصلّي في ضمن من سلّم عليهم، فإنّ ردّ السلام غيره،

---

١. المصدر، ص١٢٦٦.

٢. المصدر، ص١٢٦٥.

٣. المصدر، ج١٩، ص٧٩.

٤. هل هذا مع الاحتياط المتقدّم في المسألة الثامنة متهافت؟ و الاحتياط التامّ محتاج إلى بيان.

٥. مصباح الفقيه، ج٢، ص٤٢٥.

فالأظهر عدم الجواز له، خلافاً لجمع؛ لعدم الدليل على جواز التكلّم حينئذ و إن لم يردّه غيره يردّه وجوباً. و هل يجوز الردّ ابتداء سيّما مع علمه بردّ غيره قبل فوت الفوريّة؟ فيه إشكال، أظهره الأوّل؛ للاطلاق.

الفرع الرابع عشر: قال صاحب العروة: «لو سلّم بالملحون وجب الجواب صحيحاً، و الأحوط قصد الدعاء أو القرآن».

أقول: أمّا وجوب أصل الردّ، فلأنّ السلام بالملحون تحيّة، و أمّا وجوب الردّ صحيحاً، فلا دليل عليه، بل يكفي الملحون ولو للسلام الصحيح العرفي و إلّا لم يجب الردّ، و لم يجز في الصلاة، و أمّا قصد الدعاء و القرآنيّة ـ كما تكرّر ذكره في كلامه و كلام غيره من الأعلام ـ فغير نافع، و لا يحصل به الاحتياط، بل هو خلاف الاحتياط؛ فإنّ الدعاء الذي يجوز في الصلاة ما دعي الله تعالى و نوجي به، لا ما خوطب به غيره تعالى، كما أنّ المراد بالقرآن بقصد القرآنيّة فقط لا يحصل به التحيّة الواجبة و إن قصد به خطاب المسلّم ورد تحيّته، فهو كلام آدميّ بألفاظ القرآن، كما قال مخاطباً لابنه مثلاً: «الق ما في يمينك»؛ فإنّه مبطل للصلاة بلا إشكال.

الفرع الخامس عشر: إذا سلّم مرّات عديدة يكفى الجواب مرّة. نعم، لو أجاب ثمّ سلّم يجب جواب الثاني أيضاً، و هكذا إلّا إذا خرج عن المتعارف، فلا يجب الجواب حينئذ. كما في العروة الوثقى أيضاً.

أقول: كفاية الجواب مرّة خلاف القاعدة، بل يمكن أن يستشهد بموثّقة أبان بن عثمان ...: «و جاء رسول الله ﷺ حتّى وقف على باب دارهم، و قال: السلام عليكم يا أهل الدار فلم يجيبوه، فأعاد عليهم السلام فلم يجيبوه، فأعاد السلام؛ فقالوا: و عليك السلام يا رسول الله و رحمة الله و بركاته، فقال: مالكم تركتم إجابتي في أوّل السلام و الثاني...»[1] على الوجوب،[2] فالأحوط الردّ المتعدّد و إن كان الاكتفاء بالردّ مرّة غير بعيد؛ للصدق عرفاً إذا لم تفت الفوريّة العرفيّة.

---

١. وسائل الشيعة، جي، ص٤٤٥.

٢. لكن الظاهر أنّ الرواية تنظر إلى استفهام وجه سكوتهم، و لا يستفاد منه حكم المقام، كما لا يخفى.

الفرع السادس عشر: إذا شكّ في الفوريّة و صدق الجواب عن التحيّة، فإن كان الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة جرى استصحاب بقاء الوقت، و إن كان بنحو الشبهة المفهوميّة، فلا تجري، و منه يظهر عدم جريان استصحاب الحكم للشكّ في بقاء الموضوع، و الاحتياط هو الردّ في الصلاة ثمّ إعادة الصلاة بعد تمامها، و هذا الاحتياط يجري ظاهراً إذا شكّ المصلّي في صيغة السلام حتّى يردّ مثلها؛ فإنّه يردّ الجواب كيف ما شاء، ثمّ يعيد صلاته بعد التمام.

الفرع السابع عشر: هل يجب ردّ السلام بغير العربيّة كما إذا قال الفارسي: سلام بر تو باد، بر شما سلام باد، بر تو و يا بر شما سلام، الظاهر وجوب الردّ، بل لا يبعد الوجوب إذا بدّل كلمة «السلام» بلفظ يفيد معناه في لغة المسلّم إلّا أن يدّعى الانصراف إلى السلام باللغة العربيّة لكنّه مشكل؛ لأنّ الأصل في المقام هو الآية الكريمة، فافهم.

**تتمة**

السلام إمّا بمعنى الصلح، و إمّا بمعنى السلامة و الحفاظة، كقوله تعالى في حقّ يحيى عليه السلام «وَسَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً»، و قريب منه قوله حكاية عن عيسى عليه السلام «وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ» إلخ.

و إمّا بمعنى الانقياد و عدم التجاوز، كقوله تعالى: «ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً» و قوله تعالى: «فَلَمّا أَسْلَمَا» و غيرهما.

قال الطريحي في مجمع البحرين:

> و اختلفت الأقاويل في معنى «السلام عليك»، فمن قائل: معناه الدعاء، أي سلمت من المكاره. و من قائل: معناه «اسم السلام عليك». و من قائل: «اسم الله عليك» أي أنت في حفظه، كما يقال: «الله معك» و إذا قلت: «السلام علينا» و «السلام على الأموات» فلا وجه لكون المراد به الإعلام بالسلامة، بل الوجه أن يقال: هو دعاء بالسلامة لصاحبه من آفات الدنيا و من عذاب الآخرة.

أقول: و لا يعقل هذا الدعاء بالنسبة إلى أرواح المعصومين عليهم السلام؛ اذ لا يتطرّق العذاب

إلى أرواحهم مع أنّ المؤمنين يسلّمون عليهم في زياراتهم. و يحتمل أنّه هنا بمعنى الانقياد، فالمعنى: إنّ انقيادي لك و أنا منقاد لكم» فتأمّل.

## ١٠٩. إحياء الحقّ

في الصحيح عن الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... أيّها الناس! أحيوا القصاص، و أحيوا الحقّ لصاحب الحقّ و لا تفرّقوا».[١]

### □ إحياء القصاص

يدلّ عليه الصحيح السابق، و ربّما يدلّ صدر الحديث الذي لم نذكره على إرادة الحدود أيضاً من القصاص، و لاحظ بقيّة البحث حول الحديث في عنوان «القتل» في أواخر هذا الجزء.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٥٥.

# «خ»

**١١٠. الاختتان**

في صحيح الغياث عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «لا بأس بأن لا تختتن المرأة، فأمّا الرجل فلابدّ منه».[١]

و في حسنة الفضل عن الرضا عليه السلام أنّه كتب إلى المأمون: «و الختان سنّة واجبة للرجال، و مكرمة للنساء».[٢]

و في صحيح محمّد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه من التوقيع عن محمّد بن عثمان العمري في جواب مسائله عن صاحب الزمان (عجّل‌الله فرجه الشريف): «و أمّا ما سألت عنه من أمر المولود الذي تنبت غلفته بعد ما يختن، هل يختن مرّة أخرى، فإنّه يجب أن تقطع غلفته، فإنّ الأرض تضجّ إلى الله عزّوجلّ من بول الأغلف أربعين صباحا».[٣]

أقول: التعليل لا يصلح لصرف قوله عليه السلام: «فإنّه يجب». إلى الندب؛ فإنّ ظهوره في الوجوب أقوى.

و أمّا ما دلّ على أنّ «الختان من السنّة» أو «أمّا السنّة فالختان على الرجال» فغير دالّ على الوجوب، كما يظهر من مراجعة روايات الباب.

---

١. المصدر، ج١٥، ص١٦٣.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص١٦٧؛ راجع سند التوقيع في المصدر، ج٣، ص١٧٢، فالسند معتبر.

و في الجواهر و متنها:

و أمّا الختان، فلا خلاف في أنّه مستحبّ يوم السابع، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص به مستفيضة أو متواترة، و لو أخّر عنه جاز بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه... نعم، لو بلغ و لم يختن وجب أن يختن نفسه بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه؛ و ذلك لأنّ الختان واجب بالضرورة من المذهب و الدين التي استغنت بذلك عن تظافر النصوص كغيرها من الضروريات. فمن الغريب وسوسة المحدّث البحراني عند ذلك كلّه، و ميله إلى عدم الوجوب.

نعم، في وجوبه على الوليّ قبل البلوغ خلاف، و الأشهر، بل المشهور العدم؛ للأصل... و الخنثى المشكل يقوى عدم الوجوب عليه؛ للأصل.

أقول: ما أفاده في نفي الوجوب على الوليّ صحيح ظاهراً، و أمّا الخنثى، فيمكن شمول الرواية الثالثة له إلّا أن يدّعى انصرافها إلى الذكر. أو ينكر إطلاقها من هذه الجهة.

### ١١١. استخدام المرتدّة

في صحيح حمّاد عن الصادق عليه السلام: في المرتدّة عن الإسلام قال: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة، و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك نفسها، و تلبس خشن الثياب، و تضرب على الصلاة».[1]

أقول: لابدّ أن يكون الاستخدام في المحبس إن أمكن جمعاً بينه و بين ما دلّ على حبسها، و قد مرّ في عنوان «الحبس» و إن لم يمكن، فلا بعد في جواز استخدامها خارج المحبس ثمّ إرجاعها إليه بعده، فتأمّل.

### ١١٢. إخراج المحبسين لأداء الصلاة و العيد

في رواية عبدالرحمن بن سيابة عن الصادق عليه السلام: «إنّ على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، و يوم العيد إلى العيد، و يرسل معهم، فإذا

---

١. المصدر، ص٥٤٩.

قضوا الصلاة و العيد ردّهم إلى السجن».[١]

أقول: الراوي الأخير «و هو عبدالرحمن» لم يثبت وثاقته و حسنه، فالرواية غير معتبرة.

لكن رواها الصدوق بطريقه إلى عبدالله بن سنان،[٢] و الطريق صحيح، فتكون الرواية صحيحة معتبرة، و في آخرها: «حبس الإمام بعد الحدّ ظلم» و الذي تقتضيه القاعدة الأوّليّة أنّ الواجب إذا كان كفائياً و قام به غير المحبوس، أو كان تخييريّاً بين أمرين أو أمور يمكن إتيانه ببعض أطرافه في داخل السجن، فهو و لا ملزم لإخراجه منه.

و أمّا إذا كان واجباً تعيينيّاً و عينيّاً لا بدل له يجب إخراجه لإتيانه إذا لم يمكن إتيانه فيه.

و أمّا إذا كان له بدل طوليّ، فإن علم من مذاق الشارع عدم ارتضائه بترك المبدل منه لمجرّد الحبس يجب إخراجه منه أيضاً لإتيانه، و إن لم يعلم ذلك، فلا ملزم لإخراجه.

و أمّا صلاة الجمعة، فان قلنا بوجوبها التعيينيّ (أي وجوب حضورها بعد إقامتها)، فيجب إخراج المحبوس إليها و إلّا فلا.

و أمّا صلاة العيد، فلا يجب إخراجه إليها في زمان الغيبة؛ لعدم وجوبها تعييناً عند المشهور. و لعلّ الصحيحة ناظرة إلى زمان حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام و فرض تمكّنهم من الصلاة، فتكون الجمعة و العيد واجبتين تعييناً.[٣] و على كلّ، الرواية مختصّة بالذين حبسوا بسبب الدين، و لا تشمل غيرهم، فيرجع في حقّهم إلى القاعدة.

### ❐ إخراج الزاني

في موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام: «إذا زنى الرجل ينبغي للإمام أن ينفيه

---

١. المصدر، ج٥، ص٣٦.

٢. المصدر، ج١٨، ص٢٢١.

٣. المستفاد من الصحيحة المذكورة لزوم إخراج المحبسين في الدين للمراسم المتعارفة في العيد أيضاً سوى الصلاة، فكأنّه إرفاق بهم حتّى يلتقوا بأهليهم و ليستأنسوا و يشترك الكلّ في فرح العيد؛ و هذا لأجل قوله عليه السلام فيها: «فإذا قضوا الصلاة و العيد...» فعطف العيد على الصلاة.

من الأرض التي جلد فيها إلى غيرها. فإنّما على الأمام أن يخرجه من المصر الذي جلد فيه».[١]

أقول: يأتي تفصيل المسألة في عنوان «النفي» في حرف «ن».

### ١١٣. إخراج القميص من القدم

في صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «إذا لبست قميصاً و أنت محرم، فشقّه و أخرجه من تحت قدميك».[٢]

و في الصحيح الآخر عنه عليه السلام في رجل أحرم و عليه قميصه؟ فقال: «ينزعه و لا يشقّه و إن كان لبسه بعد ما أحرم شقّه ممّا يلي رجليه».[٣]

### ١١٤. إخراج الكفّار في الجملة

قال اللّه تعالي «وَاَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ اَلْقَتْلِ»[٤] يأمر القرآن بإخراج مشركي مكّة منها، كما أخرجوا المسلمين منها.[٥] و الظاهر عدم الخصوصيّة للمورد، فيجب إخراج الكافر من بلده عند التمكّن منه إذا هو أخرج المسلم منه إلّا أن يقال: إنّ الأمر ورد مورد توهّم الحظر، فلا يثبت الوجوب، فتأمّل. و عدم الوجوب ما وقع حال فتح مكّة حيث عفا عنهم رسول الله صلى الله عليه و آله و لم يخرجهم من مكّة بلدهم إلّا أن يقال: إنّ الحكم كان على تقدير بقائهم على الشرك و قد أسلموا، فتأمّل.

### ❐ إخراج الولد من بطن أمّه

في موثّقة عليّ قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها؟

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٩٣.

٢ و ٣. المصدر، ج٩، ص١٢٥.

٤. البقرة (٢): ١٩١.

٥. قيل في معنى الآية: شدّوا على المشركين بمكّة كلّ التشديد بقتلهم حيث وجدوا حتى ينجرّ ذلك إلى خروجهم من ديارهم و جلائهم من أرضهم كما فعلوا بكم ذلك.

قال: «شقّ (يشقّ) بطنها و يخرج ولدها».[١]

و في صحيحه قال: سألت أباالحسن موسى عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها يتحرّك؟ قال: «يشقّ عن الوالد».[٢]

و في موثّقة محمّد بن مسلم أنّ امرأة سألته فقالت: لي بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى فاتت و الولد يتحرّك في بطنها و يذهب و يجيء فما أصنع؟ قال: قلت: يا أمة الله! سئل محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: «يشقّ بطن الميّت و يستخرج الولد».[٣]

أقول: وجوب شقّ الميّت غيري، كما أنّ وجوب الإخراج أيضاً كذلك لأجل حفظ النفس المحترمة، فلاحظ عنوان «الحفظ».

### ❐ خشوع القلب

قال الله تعالى: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّهِ وَما نَزَلَ مِنَ الحَقِّ وَلايَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ».[٤]

الظاهر أنّ الترغيب في الخشوع ـ و هو تأثّر القلب قبال عظمة الله و كبريائه كما قيل ـ إنّما هو لأجل امتثال أحكام الله تعالى، فليس بواجب نفسيّ ذاتيّ على حدة، و يحتمل أنّه مطلوب نفسيّ، فإنّه أفضل حالات العبد مع ربّه، فيكون سوق الآية لبيان مطلق الرجحان.

### ❐ الخشية من الله تعالى

قال الله تعالى: «إِلّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي».[٥]

و قال الله تعالى: «فَلا تَخْشَوُا النّاسَ وَاخْشَوْنِ».[٦]

الظاهر أنّ الأمر بها إرشاد كالأمر بالحذر و التقوى و غيرهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٦٧٣.

٢ و ٣. المصدر، ص ٦٧٤.

٤. الحديد (٥٧): ١٦.

٥. البقرة (٢): ١٥٠.

٦. المائدة (٥): ٤٤.

### □ إخفات الصوت على النساء

قيل بوجوب إخفات الصوت و عدم إظهاره على النساء عند الأجانب، و نسب إلى جماعة من الأساطين، بل عن الفاضل الهندي: «قلت: لاتّفاق كلمة الأصحاب على أنّ صوتها عورة يجب عليها إخفاؤه عن الأجانب».

أقول: السيرة القطعيّة المتّصلة بزمان النبيّ الأكرم و جملة من الآثار، تبطل هذه الدعوى، و أنّ صوت المرأة ليس بعورة، و ادّعاء الإجماع موهون جدّاً، و لا ينبغي للباحث المحقّق الاعتماد على أمثال هذه الإجماعات، بل على معظمها.

## ١١٥. خفض الجناح على النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ... وَلاتَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ».[١]

و قال الله تعالى: «وَٱخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ* فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تَعْمَلُونَ».[٢]

يحتمل أنّ يكون خفض الجناح كناية عن التواضع و لين الجانب و الميل؛ فإنّ الأصل فيه أنّ الطائر حين انضمام أفراخه إليه يبسط جناحه عليها ثمّ يخفضه لها. و قيل: هو كناية عن صبر النفس مع المؤمنين، و ضمّهم إلى نفسه بالتربية و التأديب. و قيل: إنّه كناية عن ملازمة المؤمنين و الوقوف معهم من غير مفارقة. و المعاني متقاربة.

و أمّا الحكم، فيحتمل أنّه الوجوب، و يحتمل أنّ الأمر سيق للإرشاد. و على الثاني لاشكّ في شمول الحكم لكلّ زعيم ديني، و أمّا على الأوّل، فالشمول محتاج إلى دليل.

### تنبيه

و أمّا قوله تعالى: «وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ».[٣]

---

١. الحجر (١٥): ٨٨.
٢. الشعراء (٢٦): ٢١٥ و ٢١٦.
٣. الإسراء (١٧): ٢٤.

فالظاهر أنّ المراد به التواضع و الإحسان، و قد مرّ بحثه في عنوان «العقوق» فـي بيان المحرّمات.

### ١١٦. خلع ثياب الزاني عند الجلد

في معتبرة إسحاق عن الكاظم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد». قلت: فمن فوق ثيابه؟ «قال: بل تخلع ثيابه...».[١]

و في معتبرة أخرى له عنه عليه السلام... فقلت: من فوق الثياب؟ فقال: «بل يجرّد». و ما دلّ على خلافه ضعيف سنداً، و هل هو واجب تعبّديّ أو شرط للجلد؟ فيه وجهان.

### ١١٧. تخلية الحيوان على المحرم

في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام في من أصاب طيراً في الحرم، قـال: «إن كـان مستوى الجناح فليخلّ عنه، و إن كان غير مستوى، نتفه و أطعمه و أسقاه، فإذا استوى جناحاه خلّى عنه».

و الروايات في ذلك كثيرة[٢] و لاحظ عنوان «الحفظ».

### □ الاختمار على النساء

لاحظ عنوان «الإدناء» في حرف «د» في هذا الجزء.

### ١١٨. خمس الأرض المشتراة على الذّميّ

قال الباقر عليه السلام في صحيح أبي عبيدة: «أيّما ذمّيّ اشترى من مسلم أرضاً؛ فإنّ عليه الخمس».[٣]

أقول: مقتضى الإطلاق عدم الفرق فـي الحكـم بـين الأرض المـجرّدة و الأرض

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦١.
٢. المصدر، ج٩، ص١٩٩.
٣. المصدر، ج٦، ص٢٤١.

المعمورة، كالدكّان، و البيت و نحوهما، فيجب فيهما الخمس؛ لأنّ الثمن يوزّع على الأرض و العمارة.

نعم، الأظهر اختصاص الحكم بما إذا انتقل إليه من المسلم بالاشتراء دون سائر المعاوضات؛ كما أنّه لا بعد في انصراف الرواية إلى الاشتراء المستقرّ، ففي فرض فسخ البيع بالخيار أو الإقالة يمكن منع وجوب الخمس.

ثمّ المستفاد من الرواية تعلّق الخمس بذمّة الذمّيّ المشتري لا بعين الأرض، كما لا يخفى، فيأخذه منه الحاكم الشرعي عند التمكّن.

### ١١٩. خمس المعادن

في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سألته عن معادن الذهب و الفضّة، و الصفر، و الحديد، و الرصاص؟ فقال: «عليها الخمس جميعاً».[١]

و في صحيح الحلبي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ قال: «الخمس». و عن المعادن كم فيها؟ قال: «الخمس». و عن الرصاص، و الصفر، و الحديد، و ما كان من المعادن كم فيها؟ قال: «يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب و الفضّة».[٢]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ماكان ركازاً ففيه الخمس». و قال: «ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى، الخمس».[٣]

و في صحيح ابن مسلم قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الملاحة؟ فقال: «ما الملاحة؟» فقال: فقلت: أرض سبخة مالحة يجتمع فيه الماء فيصير ملحاً، فقال: «هذا المعدن، فيه الخمس» فقلت: و الكبريت و النفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: «هذا و أشباهه فيه الخمس».[٤]

و في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن،

---

١ و ٢. المصدر، ص٣٤٢.

٣ و ٤. المصدر، ص٣٤٣.

و الغوص، و الغنيمة» و نسي ابن أبي عمير الخامس.[١]

و في صحيح البزنطي: قال سألت أباالحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً».[٢]

إذا عرفت هذا، فإليك بعض مسائل الموضوع:

**المسألة الأولى**: كلّ ما صدق عليه عرفاً أنّه معدن ظاهراً كان على وجه الأرض أم باطناً يجب فيه الخمس، و إن شكّ في صدقه يرجع إلى البراءة أو استصحاب عدم تعلّق الخمس به.

**المسألة الثانية**: الوجوب ـ على خُلُوّ الروايات المتقدّمة ـ متعلّق بالذي يملكه بالاستخراج أو الأخذ، و لا يجب على من انتقل إليه بأحد الوجوه الناقلة؛ للسيرة القطعيّة على عدم إخراج المتديّنين خمس ما يملكونه من المعادن، و لا يوجد بيت يخلو منها.

**المسألة الثالثة**: لا يعتبر في المعدن الإخراج، بل يتعلّق الخمس به و إن كان على ظهر الأرض، كما يظهر من الروايات المتقدّمة.

**المسألة الرابعة**: المستفاد من الروايات أنّه يتعلّق الخمس على المعدن و لو كان مخرجه كافراً، أو صبيّاً، أو مجنوناً، فيجب على وليّهما الإخراج كما قيل. و يحتمل عدم تعلّق الخمس بالأخيرين؛ لرفع القلم عنهما حتّى إذا كان الحكم وضعيّاً فإنّ البلوغ شرط لمطلق الأحكام الشرعيّة إلّا ما ثبت عدم اشتراطه به.[٣]

**المسألة الخامسة**: إخراج الخمس بعد المؤونة لما يأتي من إطلاق صحيح البزنطي. و هل النصاب يلاحظ ابتداء و في جميع ما أخرجه أو بعد استثناء المؤن فيجب الخمس إذا كان الباقي بعد الاستثناء بالغاً حدّ النصاب؟ فيه خلاف بين الفقهاء و تفصيله في المطوّلات.

---

١و٢. المصدر، ص ٣٤٤.

٣. مع الشكّ يرجع إلى استصحاب الحكم الفعلي أو البراءة.

**المسألة السادسة**: يعتبر بلوغ النصاب في الإخراج دفعة واحدة عرفاً، فلو تعدّد الإخراج عرفاً لم يتعلّق به الخمس على إشكال في بعض الموارد، و هو (أي النصاب) بلوغ ما أخرجه عشرون ديناراً كما في الصحيح الأخير، خلافاً للقدماء حيث لم يعتبروا النصاب فيه.

**المسألة السابعة**: المتيقّن من الأخبار استفادة ملكيّة المخرج لما أخرجه لا مطلقاً، فلا مانع من استخراج الغير منه بحفر آخر، و إخراج آخر.

**المسألة الثامنة**: ظاهر الأدلّة أنّ الخمس متعلّق بالمال لا بالذمّة، فتأمّل فيه و في الأمر الثاني المتقدّم.

## ١٢٠. خمس الغنيمة

قال الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ وَ الْيَتامىٰ وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَما أَنْزَلْنا عَلىٰ عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ».[1]

قال في القاموس: «و المغنم و الغنيمة و الغنم ـ بضمّ الفاء ـ: الفيء. غَنِمَ ـ بكسر العين ـ غنماً ـ بالضم و بالفتح و بالتحريك ـ و غنيمة و غُنماناً ـ بالضم ـ: الفوز بالشيء بلا مشقّة».

و قال في مجمع البحرين:

> الغنيمة في الأصل الفائدة المكتسبة، و لكن اصطلح جماعة على أنّ ما أخذ من الكفّار إن كان من غير قتال فهو فيء، و إن كان مع القتال فهو غنيمة، و إليه ذهب الإماميّة و هو المرويّ عن أئمّة الهدى كذا قيل. و قيل: هما بمعنى واحد.

و في المنجد: «غنم غنماً الشيء: فاز به و ناله بلا بدل ... و الغنيمة ج غنائم: ما يؤخذ من المحاربين عنوةً و المكسب عموماً. يقال: غنيمة باردة أي طيّبة أو بلا تعب. و في ترجمة. منجد الطلّاب: «چيزى را به مفتى بدست آوردن».

---

١. الأنفال (٨): ٤١.

و قال الراغب في المفردات:

الغَنَم ـ بفتحتين ـ معروف ... (گوسفند) و الغُنْم ـ بالضم فالسكون ـ اصابته[١] و الظفر[٢] به، ثمّ استعمل في كلّ مظفربه من جهة العِدَى و غيرهم ... «العدى» على وزن «النداء» اسم جمع للعدوّ.

أقول: المنساق من مفهوم الغنيمة بعد التأمّل هو اعتبار عدم المشقّة و التعب أو عدم البدل، فلا يصدق على ما حصل بالبيع، و إجارة النفس و سائر المعاملات: ثم الظاهر أو المتيقّن من الآية إرادة ما أُخذ من الكفّار في الحرب من الغنيمة المذكورة دون مطلق الفائدة؛ لوجوه مؤيّدة له:

أوّلها: سياق الآيات؛ فإنّها وردت في أمر الجهاد و الحرب.

ثانيها: فهم كثير من الفقهاء و المفسّرين. قال في قلائد الدرر:

فقيل: هي (الغنيمة) ما أُخذ من دار الحرب بقتال، و يرشد إليه السياق ... و هو قول كثير من المفسّرين، و به قال كثير من الأصحاب، و جعلوا ثبوت الخمس فيما عدا ذلك من الأنواع السبعة بدليل خارج.[٣]

ثالثها: الروايات الدالّة[٤] على ثبوت الخمس في الغنائم، و الغوص، و الكنز، و المعدن، و غيرها حيث جعلت الغنائم قسيمة و مقابلة للمذكورات لا شاملة لها، فيفهم منها أنّ الغنائم تختصّ بالمأخوذة في الحرب من الكفّار، و من جملة هذه الروايات صحيحة ابن أبي عمير[٥] عن غير واحد، عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن، و الغوص، و الغنيمة»، و نسي ابن أبي عمير الخامس.

رابعها: صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «ليس الخمس إلّا في الغنائم

---

١ و ٢. الضميران يرجعان إلى الغَنَم بالفتحتين (گوسفند).

٣. راجع: قلائد الدرر، ج١، ص٣١٧. و نقل عن صاحب غنية النزوع و الشهيد و الطبرسي تفسيرها بالمعني العامّ الشامل. و في مصباح الفقيه، ج٣، ص١٠٩. نسبة التفسير المذكور إلى كثير من الأصحاب، و قال: بل ربّما ينسب الاستدلال به إلى الأصحاب عدى شاذّ منهم، بل عن صاحب رياض المسائل دعوى الإجماع على عموم الآية. ولا اعتماد على هذه الأقوال المتضاربة.

٤. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣٩.

٥. المصدر، ص٣٤٤.

خاصّة»[١] بناء على أنّ المراد به نفي لزوم الخمس في الكتاب العزيز، و أنّ خمس ما عدا الغنائم ثابت بالسنّة. و حمل الغنائم في الرواية على المعنى العامّ يجعل قوله عليه السلام: «خاصّة» فارغاً عن معنى معقول، كما لا يخفى؛ بل يلغى الحصر أيضاً.

خامسها: أنّه لو كان المراد بالغنيمة جميع ما يجب تخميسه حتى الأرباح، لتداول بحثه في زمان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله و اشتهر أخذه أو عفوه مع أنّه لا أثر له حتّى في رواية ضعيفة أو مرسلة،[٢] بل من المطمإنّ به أو المقطوع به أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ما أخذ خمس أرباح المكاسب. و كذا جملة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

و على الجملة، أنّ من حمل لفظ الغنيمة على مطلق الفائدة و ما تعلّق به الخمس في الروايات فقد تحكّم، و حمل اللفظ على ما لا يطيقه دلالته الوضعيّة، و أغمض النظر عن المؤيّدات الخمسة أو الأربعة.

ثمّ إنّه يمكن القول من جهة دلالة الآية بعدم وجوب أداء الخمس من الغنائم ـ وجوباً مقصوداً بالبحث ـ بل الشارع إنّما اعتبر ملكيّة أربعة أخماس الغنائم للمجاهدين فقط، و اعتبر ملكيّة خمسها الآخر لمستحقّيه، فلا يجوز لهم التصرّف فيه؛ فإنّه من التصرّف في مال الغير.

**هنا مباحث**

المبحث الأوّل: المتيقّن من إخراج الخمس صورة ما أخذ من الكفّار بالمقاتلة، و الإغارة، و الغلبة، كما إذا حواه العسكر، سواء كانت بداعي الدعاء إلى الإسلام أو الدفاع عنه، أو بداعي مجرّد أخذ المال، و مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين كون الآخذ واحداً، أو جماعة مجنّدة.

و أمّا إذا أُخذ بالسرقة و الحيلة و الرباء و الدعوى الباطلة، فلا بعد في دعوى انصراف الآية عنه، فلا يدخل المأخوذ بها في الغنيمة التي تجب أداء خمسها بعنوانها.

---

١. \المصدر، ص٣٣٨.

٢. راجع: \المصدر، ص٣٨٦. فيه رواية واحدة غيرمعتبرة سنداً، نقلها الحرّ عن العاملي عن ابن طاووس و فيها «و إخراج الخمس من كلّ ما يملكه أحد من الناس...».

المبحث الثاني: المستفاد من الآية تعلّق الخمس بما يتملّكه الغانمون ـ فتدبّر ـ و يبقى في أيديهم أربعة أخماسه، و عليه، فلا يتعلّق الخمس بالأراضي التي تصبح ملكاً لجميع المسلمين، و لا تدخل في ملك الغانمين، و لا تعدّ غنيمة للمجاهدين و الغزاة من حيث إنّهم غزاة، و لا بما يصرفه الإمام في بعض الجهات.

و في صحيحة ابن سنان و ابن أذينة عن الصادق عليه السلام: «... و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه»[١] و لا بما يخصّ الإمام كقطائع الملوك؛ إذ ليس فيها للناس شيء، كما في صحيح سيف عن داود بن فرقد.[٢]

نعم، لا فرق على الأظهر في الحكم بين صورة الاستيذان من الإمام و عدمه؛ لإطلاق الآية و عدم مقيّد له سوى إجماع منقول، و رواية مرسلة،[٣] و كلاهما غير معتمدين.

لكن في صحيح معاوية بن وهب: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السريّة يبعثها الإمام، فيصيبون غنائم كيف يقسّم؟ قال: «إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله و للرسول، و قسّم بينهم أخماس، و إن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ»[٤] و الرواية من جهة المفهوم بالنسبة إلى قوله: «مع ...» محلّ بحث.[٥]

و فصّل صاحب العروة في المقام تفصيلاً، فحمل الصحيحة على زمان الحضور و إمكان الاستيذان من الإمام. و أمّا في زمان الغيبة، فقال: «الأحوط إخراج خمسها من حيث الغنيمة».

---

١. المصدر، ج١٥، ص٣٨ و تقدّم في عنوان «الإيتاء» من حرف «أ».

٢. المصدر، ج٦، ص٣٦٤. لكن إذا فرضنا كون الأنفال ملكاً شخصياً للإمام يشكل نفي الخمس ممّا يخصّ الرسول صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام من الغنيمة، كالقطائع المذكورة.

٣. المصدر، ص٣٦٥.

٤. المصدر، ص٣٦٥.

٥. لكن ما دلّ على حلّيّة خمس الغنائم للمؤمنين تطييباً لولادتهم يدلّ على عدم كون المغنوم كلّه للإمام و إن كانت الحروب بغير إذنه. لاحظ صحيحة ضريس الكناسي الآتية في خمس الأرباح و الفوائد تجد صدق ما قلنا.

أقول ما ذكره في الشقّ الأخير صحيح، و ما ذكره في الشق الأوّل، ففيه نظر كما عرفت، لكنّ المسألة خارجة عن محلّ الابتلاء فعلاً.

المبحث الثالث: الأنفال كلّها للإمام و لا حقّ لأحد فيها، فلا يتعلّق بها خمس. قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَنْفالِ قُلِ ٱلأَنْفالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا ٱللّٰهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ».[1]

**بحث استطرادي في الفيء و الأنفال**

اعلم، أنّ ما يؤخذ من الكفّار بلا إيجاف خيل و لاركاب، فمصرفه كمصرف الخمس و ليس داخلاً في الأنفال المختصّة بالإمام على الأظهر؛ فإنّه هو المستفاد من القرآن. قال الله تعالى: «وَمَا أَفاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشٰاءُ وَاللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ* ما أَفاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرىٰ فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبىٰ وَاليَتامىٰ وَالمَساكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلأَغْنِياءِ مِنْكُمْ وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَٱتَّقُوا ٱللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ ٱلعِقابِ * لِلْفُقَرٰاءِ المُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوالِهِمْ».[2]

لا شكّ في أنّ المراد من الفيء في الآيتين ـ بحسب السياق ـ شيء واحد، و لا يصغى إلى ما ادّعاه السيّد الأستاذ من إرادة الغنيمة الحربيّة من الفيء المذكور من الآية الثانية مستدّلاً بصحيحة محمّد بن مسلم،[3] و بقرينة المقابلة بين الآيتين حيث المفروض في الأولى عدم القتال، فمنظور الآية الثانية هو القتال لامحالة.

نعم، لم يبيّن الله تعالى مقدار ما يرجع إليه و إلى رسوله و ذي القربى و غيرهم من الأصناف، لكن آية الأنفال ترفع إجمال هذه الآية من هذه الجهة.

أقول: رواية محمّد بن مسلم ليست بصحيحة؛ إذ في طريق الشيخ إلى ابن فضّال بحث طويل في محلّه. و ليست بين الآيتين مقابلة حتّى تنزّل الآية الثانية على القتال،

---

١. الأنفال (٨): ١.

٢. الحشر (٥٩): ٦ ـ ٨.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٨.

بل هي مبيّنة و مفسّرة للأولى و أنّ مثل هذا الفيء كلّه للّه و للرسول و للأربعة المذكورة.

و الحقّ عدم اعتبار كون المساكين و الأيتام و ابن السبيل من بني‌هاشم؛ لعدم الدليل المعتبر عليه، و يؤيّده ما ورد في التواريخ و السير أنّ النبيّ ﷺ وزّع أموال بني‌نضير في هذه الواقعة على المهاجرين و بعض نفر من الأنصار و قصّته معروفة.

نعم، قال الشيخ الطوسي رحمه الله كما حكي عنه من تبيانه من أنّ الآيتين تنظران إلى مال واحد و هو الفيء. يشير الأولى إلى من بيده المال و الثانية إلى من يستحقّ الصرف فيه.[1]

و أمّا الأنفال المذكورة في القرآن: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَنْفالِ قُلِ ٱلأَنْفالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا ٱللّٰهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، فلا يبعد تفسيرها بالغنائم الحربيّة، و المستفاد من الآية الشريفة أنّ الصحابة اختلفوا في حكمها، و أنّها لمن؟ و بأيّ شرط؟ فراجعوا رسول الله ﷺ و سألوا عن حكمها، فأجابهم الله قطعاً لنزاعهم بأنّها للّه و للرسول. ثمّ بعد رفع النزاع و الجدال بينهم في حكمها بيّنه الله تعالى بقوله: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ ...» كما ذكره صاحب تفسير الميزان رحمه الله.

و اعلم، أنّ الرسول ﷺ و الإمام من بعده يتصرّفان ـ حسب التشريع الإسلامي ـ في الغنيمة كيفما يرون الصلاح و لا يتحتّم عليها تقسيم الأربعة الأخماس بين المقاتلين فقط، بل لهما سدّ كلّ نائبة تنوب بالإسلام و المسلمين منها، فإن بقي منها شيء يوزّعه بينهم و إلّا[2] فلا، فوليّ الأمر يجري و ينقّل و يعطي ما يشاء [شاء.خ] قبل أن تقع السهام و قد قاتل رسول الله بقوم لم يجعل لهم في الفيء نصيباً. و إن شاء قسّم ذلك بينهم،[3] فالآية الثانية لم يحدّد تصرّف الرسول ﷺ في غير الخمس من الغنائم.

---

١. أقول: و يمكن أن نقول بمثله في آية الأنفال لوحدة نظم الآيتين.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٨. في ذيل صحيح ابن أذينة و محمّد بن سنان عن الصادق عليه السلام: «لأنّ على الإمام أن يجبر جماعة من تحت يده، و إن حضرت القسمة فله أن يسدّ كلّ نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقي بعد ذلك شيء يقسّمه بينهم، و إن لم يبق لهم فلا شيء عليه».

٣. الكافي، ج١، ص٥٤٤ لكنّ الحديث مقطوع أو مضمر، والراوي زرارة.

**الأنفال في الروايات**

سواء كانت الأنفال في القرآن بمعنى الغنائم الحربيّة التي هي توزّع على المقاتلين بعد إخراج خمسها و غيره من المصارف أم بمعنى غيرها أم بمعنى جامع، فللأنفال مصاديق أخر كلّها حقّ للرسول ﷺ، ثمّ من بعده للإمام. و إليك هذه المصاديق:[١]

المصداق الأوّل: ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب.

المصداق الثاني: ما صولح عليه مع الكفّار، أي ما أخذ عنهم صلحاً.

المصداق الثالث: ما أعطاه قوم بأيديهم.

المصداق الرابع: كلّ أرض خربة.

المصداق الخامس: بطون الأودية.[٢]

المصداق السادس: قطائع الملوك كلّها للإمام،[٣] و كذا ما يخصّ الملوك.[٤]

المصداق االسابع: القرى التي قد خربت و انجلى أهلها.

المصداق الثامن: كلّ أرض لا ربّ لها.

المصداق التاسع: و المعادن منها، الظاهر رجوع الضمير إلى الأرض التي لا ربّ لها، و رجوعه إلى الأنفال بعيد و لاحظ المستمسك.[٥]

المصداق العاشر: مال من مات و ليس له مولى[٦] و قد ورد ماينا فيه أيضاً.

المصداق الحادي العشر: صفايا الغنائم، كما في صحيح ربّعي عن الصادق ﷺ، قال: «كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه و كان ذلك له، ثمّ يقسّم ما بقي... و كذلك

---

١. و لا نعتمد على الروايات غير المعتبرة سنداً على عادتنا الثابتة.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٤ كلّ هذه الخمسة في صحيح البختري و دلّت على الأوّل و الثاني و الثالث ذيل صحيحة معاوية في المصدر، ص٣٦٥ و فيه: «و إن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلّ ما غنموا للإمام يجعله حيث أحبّ.» و يدلّ على الرابع في الجملة معتبرة عمّار في المصدر، ص٣٧١.

٣. المصدر، ص٣٦٦ و هو صحيح ابن فرقد.

٤. المصدر، ص٣٧١ و هو رواية إسحاق.

٥. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٦٦٣.

٦. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٦ تدلّ على الأربعة الأخيرة رواية إسحاق لكنّها غير معتبرة عندنا. و تدلّ على الأخيرة جملة من الروايات، فراجع: المصدر، ج١٧، ص٥٤٧و لم يصل الينا بسند معتبر.

الإمام أخذ كما أخذ الرسول»[١] لكن لم أجد عاجلاً ما يدلّ على كونها من الأنفال موضوعاً كالأنهار الأربعة؛ فإنّها و إن كانت للإمام لكنّها لم يثبت كونها أنفالاً. و في صحيح الكناسي عن الصادق عليه السلام: «نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال، و لنا صفو المال».[٢]

المصداق الثاني عشر: ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الإمام كما عن المشهور، بل عن الشيخ دعوى إجماع الفرقة و أخبارهم عليه، و قد سبق منّا الإشكال فيه.

المصداق الثالث عشر والرابع عشر: البحار و المفاوز كما عن المفيد، و دليله غير ظاهر، فلا وجه لهما.

المصداق الخامس عشر والسادس عشر: رؤوس الجبال و الآجام ـ جمع الأجمة: الشجر الكثير الملتّف أو الأرض المملؤة من القصب و نحوه ـ دلّت عليهما روايات ضعيفة، فلا نقول بدخولهما في الأنفال.

إذا عرفت هذا، فيقع الكلام مختصراً في ضمن فصول:

الفصل الأوّل: يقول السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه): «لعلّ المشهور بين الفقهاء اختصاص ذلك ـ ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب ـ بالأراضي»، لكنّه نفى البعد عن تعميمه لغيرها من المنقولات كالفرش و الأواني و نحوهما تبعاً لجماعة اعتماداً على إطلاق صحيح حفص و صحيح معاوية، و عدم الاعتناء بما في بعض الروايات من الاختصار على الأرض، و ما ذكره هو الأرجح.

الفصل الثاني: استظهرنا من الكتاب الكريم سابقاً أنّ ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أنّه لله و لرسوله و لذي القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل. و أمّا

---

١. المصدر، ج ٦، ص ٣٥٦.

٢. المصدر، ص ٣٧٣. و في رجال الكشي ص ٢٠٠: أنّ العلباء الأسدي ولي البحرين فأفاد سبعين ألف (سبعمائة ألف) دينار و دوابّ و رقيقاً، قال: فحمل ذلك كلّه حتى وضع بين يدى أبي‌عبدالله عليه السلام ... و علمت ... و أنّه كلّه لك، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «هاته» فوضع بين يديه، فقال له: «قبلنا منك و وهبناه لك، و أحللناك منه، و ضمنّا لك على الله الجنّة...».

و لم يذكر فيها أنّ الأموال من الأنفال، و يحتمل كونها من الغنائم، أو مطلق الأموال الموجودة في بيت المال و الله العالم و هي معتبرة أبي‌بصير.

الروايات الدالّة على أنّه للإمام فتحمل على إرادة التصرّف و الإداره و النظارة أو غيرها ممّا لا ينافي ما مرّ.

و يمكن أن نجعل هذا قرينة على إلحاق سائر مصاديق الأنفال به، أي بالبنود الثلاثة المتقدّمة في كون المستحقّ هم و الأصناف الستّة، و إنّما الإمام وليّها و مدبّرها و موزّعها، و أمّا الملك، فالنصف للإمام، و النصف للأصناف الثلاثة.

و اعلم، أنّ مقتضى الإطلاق عدم الفرق في الأرض التي لم تفتح عنوة (البنود الثلاثة الأولى) بين كونها خربة مواتاً أم عامرة مواتاً، و قد نسب هذا إلى إطلاق كلماتهم أيضاً.

أقول: و لأبدّ أن يكون دلك بناء على أنّ الأراضي الميتة داخلة في الأنفال مطلقاً كما قيل و إن أخذ من الكفّار بالمقاتلة و القهر. و أمّا الأراضي المفتوحة عنوة التي هي ملك لجميع المسلمين، فشرطها أن تكون عامرة كما قالوا.[1]

الفصل الثالث: الأرض التي لا ربّ لها أصلاً كالبراري و المفاوز، أو كان و، لكنّه تركها، و باد عنها أو انجلى عنها من الأنفال؛ لصحيح حفص: «و كلّ ارض خربة و بطون الأودية، فهو لرسول الله ﷺ و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء».

و في موثّقة إسحاق قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الأنفال؟ فقال: «هي القرى التي قد خربت و انجلى أهلها، فهي للّه و للرسول، و ما كان للملوك فهو للإمام، و ما كان من الأرض بخربة، و لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، و كلّ أرض لا ربّ لها...».[2]

أقول: و لابدّ من معالجة قوله: «و لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب» قيداً للخربة، و لا نقيّد به إطلاق صحيح حفص، و الحكم بملكيّة الخربة للمقاتلين إذا أخذوها من الكفّار؛ فإنّ الأرض ما دامت خربة فهو للإمام، و لا فرق في ذلك كونها تحت سلطة الكفّار أو غيرهم، فتدبّر.

و يدخل فيها الأراضي العامرة بالأصل، كالغابات التي لا ربّ لها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٢٠. لكن في صحيح البزنطي عن الرضا ﷺ «... و ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول‌الله ﷺ بخيبر قبل أرضها و نخلها». فإنّه يدلّ على كون مطلق الأرض المفتوحة عنوة للناس عامرة و خربة، و يمكن أن يقال بإطلاقه، و عليه يتمّ القيد في موثّقة إسحاق الآتية في المتن.

٢. المصدر، ج٦، ص٣٧١.

**مسألة**

الأرض المملوكة لأحد، و الأرض الموقوفة، و المفتوحة عنوة إذا خربت بعد عمرانها و باد عنها أهلها، فهل تدخل في الأنفال أم لا، بل هو باق على ملك مالكها الأوّل؟ يقول الأستاذ الخوئي:

ظاهر المحقّق و صاحب الجواهر الأوّل، ولكنّه لا يخلو عن إشكال، بل لا يبعد خروجها عن ملك المسلمين بخراب؛ إذ لا إطلاق يدلّ على كونها (المفتوحة عنوة) ملكاً للمسلمين حتّى بعد الحرب إلّا الاستصحاب لكنّه غير جار في الشبهات الحكميّة، و على تقدير جريانه لا يعارض عموم ما دلّ على «أنّ كلّ أرض خربة للإمام» كصحيح حفص. و على فرض الإطلاق معارض مع العموم المذكور المقدّم على الإطلاق.[١]

أقول: و ما ذكره مشكل يظهر وجهه بالتأمّل في أخبار الباب و لاحظ.[٢]

الفصل الرابع: بطون الأوديّة، و لابدّ من مراجعة خمس مستند العروة الوثقى حتى تعلم كلام الأستاذ فيه.[٣]

الفصل الخامس: قيل: إنّ في المعادن أقوالاً ثلاثة:

القول الأوّل: أنّها من الأنفال مطلقاً سواء كانت في الملك الشخصيّ أم في الملك العامّ لكنّهم عليهم السلام أباحوا للمخرج و إن لم يكن شيعيّاً.

القول الثاني: إنّها ليست من الأنفال مطلقاً؛ لأدلّة الخمس، فيملكها المستخرج بعد أداء خمسها.

القول الثالث: التفصيل بين المعدن المستخرج من أرض هي من الأنفال، و المستخرج من غيرها؛ فالأوّل من الأنفال بتبع الأرض دون الثاني. و هذا هو الأظهر؛ لما مرّ من موثّقة إسحاق، و لاحظ كتاب الأراضيّ لزميلنا و صديقنا الشيخ الفياض و

---

١. مستند العروة الوثقى (كتاب الخمس)، ص٣٥٨.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٥٩٩ و ٦٠٠.

٣. المصدر، ص٣٦١ و ٣٦٢.

هو يرى ملكيّة المعادن الكائنة في المفتوحة عنوةً للمسلمين و في أراضي الإمام له، و في الملك الشخصيّ لمالكها.

الفصل السادس: في صحيح حفص عن الصادق عليه السلام: «إنّ جبرئيل كرى برجله خمسة أنهار و لسان الماء يتبعه الفرات، و دجلة، و نيل مصر، و مهران، و نهر بلخ، فما سقت أو سقي منها فللإمام، و البحر المطيف بالدنيا و هو إفسيكون».[1]

أقول: لا أدري هل قال بملكيّة ما سقي منها للإمام قائل أم لا؟ و الأظهر حملها على غير الملكيّة الاعتباريّة.

الفصل السابع: في حكم الأنفال.

يقول الأستاذ الخوئي:

أمّا الأراضي، فلا شكّ أنّهم عليهم السلام حلّلوها لكلّ من أحياها، قال صلى الله عليه وآله: «ثمّ هي منّي لكم أيّها المسلمون». و قد ورد: «إنّ من أحيا أرضاً فهي له»، فالناس كلّهم مرخّصون في التّصرف فيها أو فيما يتكوّن فيها أو عليها من المعادن و الأشجار و الأحجار و نحوها. و قد دلّت عليه السيرة القطعيّة المستمرّة من المسلمين و إن كان في بعض الأخبار أنّها كذلك إلى زمان ظهور الحجّة لا مطلقاً، و هذا أمر آخر هو من وظائف الإمام.

و أمّا إرث من لا وارث له، أو صفايا الملوك، أو ما أخذ من الكفّار بغير قتال من المنقولات، فلم يدلّ دليل على إباحته سوى روايتين معتبرتين مختصّتين بما انتقل من الغير، كما تقدّم فالتّصرف فيها غير جائز.[2]

و يقول السيّد الأستاذ الحكيم رحمه الله:

و المصرّح به في كلام الشهيدين و غيرهم تحليل الأنفال للشيعة في زمان الغيبة، و ربّما نسب ذلك إلى المشهور، إلّا أنّه نوقش في صحّة النسبة، بل في الحدايق: ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلّق من الأنفال بالمناكح و المساكن و المتاجر خاصّة ... نعم. لا تبعد دعوى حصول القطع بصدور التحليل منهم عليهم السلام في الأرض الموات؛ لتواتر

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص ٣٧٠.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٣٦٥.

النصوص إجمالاً بجواز التصرّف فيها بالإحياء، و استحقاق المحيي لها، كما لا يبعد استقرار السيرة على التصرّف فيما له عليه السلام من الأرض بأقسامها المتقدّمة، بل عموم الابتلاء بها من غير نكير، و من البعيد جدّاً أن يكون الحكم التحريم من غير أن يكون معلوماً لدى الشيعة... و لكن الإنصاف عدم الوثوق بحصول التحليل بهذا المقدار كلّيّة، فالبناء على الاحتياط في كلّ مورد إلّا أن يحصل الوثوق به في محلّه، كما هو الحال في حقّه من الخمس. ـ ثمّ قال في هامشه ـ:

و إن كان الظاهر أنّ السيرة الارتكازيّة و العمليّة على جريان أحكام الإذن حتّى للمخالفين فضلاً عن الموالين ... فيجري على جميع الأنفال حكم الملك من عدم جواز التصرّف إلّا بإذن صاحبها المخالف ... فالمخالف و المؤالف سواء في أحكام الإذن و الإباحة، و لا مجال للتشكيك في ذلك.[١]

أقول: و في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له و عليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه».[٢]

و في الصحيح عنه أيضاً: «و كلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، و محلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم؛ فإنّ كسبهم من الأرض حرام...».[٣] و يدلّ على المقام إطلاق معتبرة أبي خديجة و إطلاق صحيحة[٤] الفضلاء أيضاً، و لا يبعد البناء على ما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في هذا المقام، و الروايات الكثيرة المعتبرة الواردة في أوّل كتاب إحياء الموات تدلّ على أحقيّة المسلم و الكافر للأراضي المواة و غيرها بالإحياء، و أنّ الإحياء سبب للملكيّة، أو لجواز التصرّف حتّى البيع على الأقلّ مع أنّه لا بيع إلّا في ملك، كما اشتهر، و الله العالم.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٦٠٤.
٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨٣.
٣. المصدر، ص٣٨٢.
٤. المصدر، ص٣٧٧.

### خاتمة بحث الغنيمة

قال وليّ العصر إمامنا المهديّ الغائب (عجّل‌الله فرجه الشريف) في توقيعه الواصل بسند حسن: «... فلا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه».[١]

و يمكن أن يستفاد هذا العموم في الجملة من قوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» و من غيره.

فيحرم التصرّف في مال جميع الناس فضلاً عن أكله و إتلافه[٢] و لو كان مالكه كافراً ذمّيّاً.

نعم، من لا يؤمن بالله أو الرسول أو اليوم الآخر يجوز قتله، كما مرّ في بحث الجهاد، فبطريق أولى يجوز أخذ ماله ـ فافهم ـ و لا بعد في جوازه و إن لم يبلغه الدعوة إلى الإسلام، و لم يستحقّ القتل ـ فتأمّل ـ و أمّا المرتدّ، فلا يجوز أخذ ماله كما يستفاد من الروايات، التي مرّت في حرف «ق» في عنوان «القتل» في الجزء الأوّل.

نعم، في صحيح البختري عن الصادق عليه السلام: «خذ مال الناصب حيثما وجدته، و ادفع إلينا الخمس،[٣] و يمكن أن نثبت به حلّيّة مال الكافر غير الذمّيّ بطريق أولى، و تدلّ على حلّيّة مال الكافر صحيحة ابن مهزيار الطويلة الآتية أيضاً.

### ١٢١. خمس الغوص

في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، و المعادن، و الغوص» إلخ.[٤]

---

١. المصدر.

٢. غير محتاج إلى التوضيح أنّه لا فرق في حرمة مال المسلمين و عدم جواز التصرّف فيه و أكله و إتلافه بين الشيعة و أهل السنّة، و أمّا الناصب الذي يحلّ ماله، فهم شرذمة قليلون و هم أعداء آل البيت و مبغضوهم. و أمّا أهل السنّة، فهم إخواننا في الدّين «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا».

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص ٣٤٠.

٤. المصدر، ص ٣٤٤.

في صحيح الحلبي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن العنبر و الغوص و اللؤلؤ؟ فقال: «عليه الخمس».[١]

إذا عرفت هذا، فنذكر بعض مسائل الموضوع كما تأتي.

١. لا نصاب في هذا القسم خلافاً للمشهور، نعم يستثنى منه المؤونة.

٢. إخراج الحيوانات البحريّة لا يدخل في مضمون الروايتين، فلا خمس عليها.

٣. لا فرق في شمول الحكم بين البحار و الأنهار؛ للإطلاق.

٤. إذا أخرج حيواناً و وجد في بطنه شيئاً إتّفاقاً لا خمس فيه على الأظهر؛ لعدم صدق الغوص. نعم، اللؤلؤ لم يعتبر فيه صدق الغوص، فيجب فيه الخمس في الفرض.[٢]

٥. إذا غرق شيء و أعرض مالكه عنه فأخرجه الغوّاص، فالظاهر ـ خلافاً لجمع ـ تعلّق الخمس به؛ للإطلاق، و منع الانصراف.

ثمّ الظاهر تعلّق الخمس بالعين، و عليه يمكن أن يقال: إنّه لا حكم تكليفيّ ابتدائي في المقام.

## ١٢٢. خمس الكنز

في صحيح الحلبي المتقدّم عن الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ فقال: «الخمس». و في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز؟ فقال: «ما يجب الزكاة في مثله ففيه الخمس».

و في الصحيح السابق عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز ...».

ثمّ الظاهر اختصاص الحكم بالنقدين المسكوكين اللذين يتعلّق بهما الزكاة بعد بلوغهما نصاب الزكاة؛ لصحيح البزنطي، فيرجع في غيرهما إلى أحكام اللقطة.

---

١. المصدر، ص٣٤٧.

٢. المصدر، ص٣٨٢. و اعلم، أنّ المستفاد منها عفو الإمام عن خمس الغوص لمطلق الشيعة حتّى من قبل قائمهم عليه السلام.

ثمّ إنّه لا يتعلّق الزكاة بالكنز؛ لصحيح هارون عن الصادق عليه السلام في المال الذي يوجد كنزاً يؤدّى زكاته؟ قال: «لا». قلت: و إن كثر؟ قال: «و إن كثر» فأعدتها عليه ثلاث مرّات.[١]

**بحث و تفصيل**

هل الكنز لواجده مطلقاً أو بعد التعريف، أو يدفع إلى مالك الأرض من دون تعريف؟ فيه مباحث مفيدة لابدّ من إرخاء عنان القلم فيها مع الاجتناب عن الإطالة في ضمن فصول أربعة:

**الفصل الأوّل**: ما هو الأصل الأوّلي في التصرّف في الأموال، الجواز أو الحرمة؟

قد يعلم أنّه لا مالك لها، و قد يشكّ في ملكيّتها. الصحيح في هذين الفرضين هو الجواز. لمنع أصالة الحذر في الأشياء، و لأصالة البراءة و الحلّيّة، و استصحاب عدم الجواز مختلّ الأركان؛ إذ لا حالة سابقة للحرمة و عدم الجواز، و هذا واضح.

و قد يعلم أنّ له مالكاً ولكن لا يعلم أنّه محترم المال، كالمسلم و الذمّيّ و المعاهد أو ليس بمحترم المال، هل المرجع أصالة الحلّيّة أو أصالة الحرمة؟

اختار بعضهم الأوّل و أصالة عدم وضع المسلم أو من في حكمه في حرمة أخذ ماله، يده على المال، فيجوز استملاكه، و مجرّد كون المال في بلاد الإسلام لا يكون أمارة على أنّه لمسلم؛ فإنّ غايته إيراث الظنّ و هو لا يغني عن الحقّ شيئاً.

و هذا القول مبنيّ على أنّ الوضوع لحرمة الأكل و التصرّف هو مال المسلم و المؤمن، كما دلّت عليه روايات مرّت في «الأكل» في الجزء الأوّل، و في عنوان «الاستعمال» في الجزء الأوّل

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و أنّ مقتضى الأصل عدم جواز التصرّف في مال كلّ أحد إلّا إذا ثبت كونه غير محترم المال، كالحربيّ، و الناصبيّ و نحوه. و يمكن أن نستدلّ عليه بوجهين:

**أوّلهما**: سيرة العقلاء على أصالة حرمة مال الغير من دون رضاه، بل يدلّ عليه حكم

---

١. المصدر، ج١٧، ص٣٥٥.

العقل أيضاً؛ فإنّه يقبح أخذ مال الغير غصباً و سرقة و خيانة، و الجامع «أكل مال الغير» من دون طيب نفسه؛ لكونه ظلماً و عدواناً في الجملة، فليس الإسلام شرطاً لحرمة التصرّف، بل الكفر مانع عنها، فما لم يحرز ذلك كان الحكم هو المنع عقلاً.

**ثانيهما**: الظواهر النقليّة الدالّة على الحرمة المذكورة على نحو المطلق، كقوله تعالى: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ...». و قوله تعالى: «لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً»، و قوله تعالى: وَلا تَقْرَبُوا «مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». و قوله تعالى: «وَتَأْكُلُونَ التُّراثَ أَكْلاً لَمّاً» و قوله تعالى: «لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ»، و قوله تعالى: «وَأَكْلِهِمْ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ»، و قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النّاسِ بِالباطِلِ». و غير ذلك.

و تؤكّده الروايات الواردة في موضوع القصاص، كما ذكرنا بعضها في سادس مستثنيات حرمة أكل مال الغير في الجزء الأوّل.

و قد ورد بسند معتبر[1] عن مولانا صاحب الزمان (عجّل‌الله تعالى فرجه): «...فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحلّ في مالنا...»، و لا يقيّد إطلاقه بما دلّ على حرمة مال المسلم أو المؤمن؛ لعدم المنافاة بينهما، كما لا يخفى.

و لا يصحّ دعوى انصراف لفظ «الغير» في الرواية إلى المسلم؛ لأنّها فاقدة عن الدليل؛ و لأنّ المراد من لفظ «أحد» هو كلّ إنسان مكلّف قطعاً، فيكون المراد من كلمة «غيره» أيضاً كلّ أحد مسلم و غير مسلم.[2]

لا يقال: العموم أو الإطلاق مخصّص أو مقيّد بالحربيّ و الناصبيّ مثلاً، فالتمسّك به عند الشكّ من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، و المشهور اليوم على خلافه؛ فإنّه يقال: نعم لولا استصحاب عدم الكفر الموجب لالتئام موضوع الحرمة و هو الأحد غير

---

١. راجع: خمس أرباح المكاسب في هذا الجزء، و توهّم جمع ضعف الرواية سنداً توهّم خاطئ.

٢. و لذا لا يظنّ بفقيه يجوّز أخذ مال إنسان موجود حاضر أو غائب فعلاً لم يعلم كفره و إيمانه تعويلاً على أصالة عدم إسلامه!

الكافر، و أصالة عدم كون المالك مسلماً، أو أصالة عدم وضع يده على المال لا أثر شرعيّ لها إلّا على نحو الأصل المثبت الذي لا نقول به، فلا تجري أصلاً.

هذا كلّه يصحّ إذا فسّرنا الكفر بالإنكار أو الشكّ؛ فإنّه نوع من الالتفات، و الأصل عدمه به. و أمّا إذا قلنا: إنّ الموضوع لحلّيّة المال هو غير المسلم حتى و لو كان غافلاً عن الإيمان كما هو المسلّم بينهم ظاهراً، فلا حالة سابقة لعدم الكفر بهذا المعنى حتّى يستصحب حتى عدمه الأزلي، فإن تمّ هذا البيان، كان المرجع أصالة الحلّيّة أو أصالة البراءة مع قطع النظر عن حكم العقل و بناء العقلاء المتقدّمين.

**الفصل الثاني**: في اللقطة، إذا عرّفها الواجد سنةً ثمّ تصدّق بها فأتى صاحبها، فإنّ المتصدّق ضامن لها، كما في خبر عليّ بن جعفر، بل يمكن الاستظهار من بعض الروايات ضمانها على الواجد حتّى إذا حفظها بعد التعريف الواجب لمالكها، لكنّ الفقهاء كأنّهم لم يلتزموا في غير فرض التفريط و التعدّي، كما فرضنا له في عنوان «التعريف» في المحرّمات، و الأظهر ضعف الروايتين سنداً.[١]

**الفصل الثالث**: في مجهول المالك. و الفرق بينه و بين اللقطة غير خافية، فإنّ الثانية ضاعت عن مالكها و فقدت منه بينما الأوّل لم يفقد منه، بل مالكه مجهول عند من بيده المال، و حكمه الفحص حتى اليأس ثمّ التصدّق و لا ضمان على المتصدّق؛ لأنّه تصدّق به من قبل مالكه بإذن مالك الملوك،[٢] و قد مرّ ما يدلّ على وجوب الفحص و التصدّق في ذيل عنوان «أداء مال الغير» في هذا الجزء.

**الفصل الرابع**: في الكنز. و هو المال المذخور في الأرض بحيث يصدق عليه الكنز (گنج) عرفاً،[٣] و إليك ملخّص نظر الفقهاء حوله من جهة الفحص و عدمه، و التملّك مع التخميس و عدمه.

الكنز لا يخلو عن كونه إمّا في دار الكفر أو في دار الإسلام في الأرض الموات أو

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢.

٢. و يمكن أن نقول بمثله في اللقطة أيضاً، فلا ضمان على الملتقط بعد الصدقة.

٣. الكنز من أحد أفراد المجهول مالكه غالباً، و يمكن أن يكون من اللقطة في بعض الموارد النادرة، لكن له حكم خاصّ في الشريعة، و لعلّ السرّ في خصوصيّة حكمه قد امة فكّه عن مالكه غالباً بحيث تنقطع علاقة ملكيّة مالكه عنه بنظر العرف.

في أرض الأنفال، كالخربة التي لا أهل لها، أو في أرض مملوكة، أمّا مع العلم بعدم كونه ملكاً للبائعين، أو مع العلم بكونه لمالك مسلم، أو يشكّ في وجود مالكه. و على كلّ قد يكون على المال المذكور أثر الإسلام، و قد لا يكون عليه أثره. و عن غير واحد من الفقهاء دعوى الإجماع على أنّ الكنز إذا وجد في دار الحرب أو في الإماكن العامّة في دار الإسلام، كأراضي الأنفال و المفتوحة عنوةً و لم يكن عليه أثر الإسلام، فهو لواجده، و عليه خمسه.

و أمّا إذا كان عليه أثر الإسلام، فعن جماعة أنّه داخل في اللقطة يجري عليه حكمها، و عن جماعة أخرى أنّه محكوم بحكم الكنز من التملّك و أداء الخمس. و قد استدلّ الأوّلون بوجوه:

فمنها: أصالة عدم جواز تملّكه من غير تعريف، و المتيقّن ثبوت الملكيّة بعد التعريف و اليأس عن مالكه. و قد تقدّم أنّ الأصل في أموال الغير الحرمة، بل التملّك بعد التعريف أيضاً يحتاج ـ على هذا ـ إلى دليل آخر.

منها: كونه في دار الإسلام أمارة كونه لمسلم أو من بحكمه، فإنّ من في هذه الدار محكوم بحقن الدم و المال.

أقول: و هو كماترى يشمل فرض عدم أثر الإسلام عليه أيضاً، إلّا أن يضاف إلى الاستدلال جملة: «إذا كان عليه أثر الإسلام» أيضاً، و مع ذلك يضعّف بأنّ الأماريّه المذكورة ظنيّة غير حجّة، و أصالة حقن الدم و المال في دار الإسلام بخصوصها لا دليل عليها، فأثر الإسلام و عدمه في الحكم سيّان.

منها: موثّقة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى عليّ في رجل وجد ورقاً في خربة: أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها و إلّا تمتّع بها».[1]

أقول: ما ذكر في وجه شمولها للكنز ضعيف، و لا إطلاق لها؛ لأنّها تحكي عن قضيّة في واقعة، على أنّها غير مختصّة بما هو واجد لأثر الإسلام، بل تشمل فاقده أيضاً.

و ممّا يؤيّد عدم كونها واردة في الكنز أنّه لم يقيّد التعريف فيها لأهل الخربة بل

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٥.

أطلق. و الظاهر منه أنّه يعرّفها على نحو تعريف اللقطة أو مجهول المالك، و ذيل الرواية تشهد بورودها في اللقطة، و هذا هو الأرجح، فلم يبق لهم إلّا الوجه الأوّل لكنّه إنّما يعوّل عليه إذا لم يتمّ أدلّة القول الثاني أو بعضها؛ بداهة عدم اعتبار الأصل عند الدليل الاجتهادي. و إليك تلك الأدلّة باختصار:

**الدليل الأوّل**: أصالة الحلّيّة عند الشكّ في إسلام مالكه. أقول: قد مرّ ضعفه مفصّلاً، كضعف استصحاب عدم وضع يدا لمسلم عليه.

**الدليل الثاني**: الروايات الواردة في خمس الكنز و الغوص و المعدن و غيرها، تدلّ دلالة عرفيّة واضحة على ملكيّة ذي اليد لأربعة أخماسها بعد إخراج خمس واحد منها، و لا يتوقّف في ذلك أحد من أهل العرف، فهي و إن وردت مورد تعلّق الخمس لكن ملكيّة المكلّف للباقي مستفادة منها جزماً. و لا فرق حسب إطلاقها بين ماله أثر الإسلام أم لا، و المناط صدق الكنز عرفاً، و هذا وجه قويّ[1] و به يرفع موضوع أصالة الحرمة.

و أمّا إذا وجد الكنز في أرض مملوكة ففيه روايتان معتبرتان سنداً:

الرواية الأولى: سأل محمّد بن مسلم الباقر عليه السلام عن الدار يوجد فيها الورق؛ فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، و إن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به».[2] قريب منه صحيح آخر له عن أحدهما عليهما السلام.

الرواية الثانية: سأل إسحاق الكاظم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها»، قلت فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدّق بها».[3]

أقول: لا يفهم ورود الرواية الثانية في الكنز، و مجرّد دفن الدراهم لا يدلّ عليه؛ لإمكان دفنها تحت شبر من تراب الدار، و لا شكّ في عدم صدق الكنز عليه، خصوصاً

---

١. خلافاً للسيّد الأستاذ الحكيم دام ظله في مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٤٧٠.
٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٤.
٣. المصدر، ص٣٥٥.

إذا كان دفنها قريب عهد بالإخراج، على أنّه يبعد كلّ البعد أن يحضر رجل مسافر داراً نزل فيها بمكّة بمقدار يصدق على ما يجد فيها عنوان الكنز، مع أنّ الرواية وردت في قضيّة خاصّة لا إطلاق لها بوجه، بل قول الرواي: «و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة» يشعر أو يدلّ على إمكان إيصال المال إلى صاحبه؛ إذ لو كان الراوي يعتقد الكنز كان عالماً بفقدان مالكه، فلا معنى للاعتذار بالنسيان، و عدم الذكر و من القرائن على عدم كون المال من الكنز هو أنّ الدراهم حدثت في زمان الأئمّة و لم تكن رائجة قبل الإسلام حتّى يصدق عليها كنز ـ فافهم ـ فالعمدة الصحيحة الأولى؛ فإنّها بإطلاقها تشمل الكنز، و ظاهرها أنّ الكنز في الدار محكوم بالملكّية لأهل الدار، سواء كان مالكاً لها أو مستاجراً أو ساكناً مجّاناً، و لا وجه لانصراف قوله: «فيها أهلها» إلى المالك كما لا يخفى، بل قضيّة الإطلاق لزوم دفع الكنز إليه مع العلم بعدم كونه له فهو هبة إلهيّة له، و لذا لم يفرض الإمام صورة إنكار الأهل له أو علم الواجد بعدم كونه لأهل الدار، فهو من توابع الدار و حقّ من سكنها.

نعم، إذا علم بوجود مالكه يجب دفعه إليه لانصراف الرواية عن هذا الفرض جزماً، و أمّا إذا كانت خربة لا أهل لها، فهو لواجده و إن أيقن أنّه كان لمسلم و احتمل بقاء بعض ذرّيّته إلى هذا الوقت. فالنتيجة أنّ هذا الفرض (فرض كون الكنز في الدار) يخالف الفروض السابقة في الحكم، و أنّه لأهل الدار دون الواجد.

و هذا هو مختاري و إليه أذهب، غير أنّني أوصي أهل الدار إذا كان مستاجراً أو مستعيراً أن يصالح مع مالك الدار من باب الاحتياط الواجب، و الله العالم.

و يمكن أن نقول: بملاحظة صحيحتي: محمّد بن مسلم و معتبرة إسحاق بن عمّار و موثّقة محمد بن قيس مع ملاحظة الاعتبار العقلائي أنّه إذا وجد المال في الدار و فيها أهلها فعلى الواجد أن يعرّفه إلى أهل الدار، فإن عرفوه فهو لهم، و إن لم يعرفوه أو علم أنّ المال ليس لهم يتصدّق به؟ و يحتمل أنّه هبة من الله لأهل الدار فهو لهم مطلقاً، و إن وجده في خربة لها أهل فهو لهم لكن يستحبّ له أن يعرّفه، فإن وجد من يعرفه و إلّا تمتّع به و به يجمع بين تلكم الروايات.

هذا ولكنّ المشهور ـ كما قيل ـ لم يلتزموا به و ذهبوا ـ في فرض احتمال كونه لأحد المالكين ـ إلى وجوب تعريفه إلى من انتقل عنه ـ إذا كان المالك الفعلي هو الواجد ـ فإن عرفه فهو و إلّا رجع إلى المالك قبله و هكذا، فإن يأس من مالكه يعامل معه معاملة مجهول المالك بالتصدّق على المؤمنين المستحقّين.

و عن جمع: منهم: صاحب العروة الوثقى أنّه لواجده إذا لم يعرفه أحد من الملّاك؛ لأصالة عدم العاصم. و قيل: إنّه لقطة.

و عن المبسوط و المسالك و الدروس و غيرها أنّه لواجده إذا لم يكن عليه أثر الإسلام و إن كان فلقطة يجب التعريف به

و قيل: و إن ادّعاه المالك السابق فالسابق أعطاه بلا بينّة؛ لقاعدة اليد، و إن تنازع الملّاك فيه يجري عليه حكم التداعي. قيل: إنّ التداعي المذكور إنّما هو في فرض تنازع الملّاك المشتركين، و أمّا في تنازع الملّاك المترتّبين كان اللاحق منكراً لموافقة قوله لليد و السابق مدّعياً لمخالفة قوله لها.

و أعلم، أنّ المشهور استدلّوا على وجوب التعريف ـ كما عن جمع ـ بقاعدة اليد؛ فإنّها أمارة الملك، فإن عرفه ذو اليد و إلّا سقطت عن الاعتبار و الكاشفيّة، فتحيا اليد السابقة فإنّها إنّما سقطت عن الأماريّة لمكان اليد اللاحقة؟ فإذا سقطت اللاحقة سلمت السابقة، و هكذا.

وردّ أوّلاً: بأنّه لا أماريّة لليد السابقة الزائلة بوجه، بل الأماريّة لليد الفعليّة فقط.

و ثانياً: بأنّ مقتضى قاعدة اليد و أماريّتها على الملك لزوم الدفع إلى ذيها بلا تعريف و سؤال، كما عن جماعة اختياره، و لذا لو كان ذو اليد ميّتاً يجب دفعه إلى وارثه، أو مجنوناً أو طفلا يدفع إلى وليّه من غير سؤال و تعريف.

أقول: و هنا إشكال آخر حاسم و هو أنّه لا يحتمل كون الكنز للمالك السابق، و لا معنى لحجّيّة مطلق الأمارات و الأدلّة في فرض القطع البتّي على خلاف مدلولاتها؛ و ذلك لأنّ الكنز لو كان له لما أبقاه حين بيع الدار على حاله، و لما سلّط المشتري على ثروته و لعلّه لم يتّفق ذلك في طول التأريخ، فهذا أقوى شاهد على ما اخترناه من

القول. و هنا إشكال صعب آخر و هو أنّ مجرد وجود شيء في ملك الإنسان لا يحقّق عنوان اليد التي هي بمعنى السيطرة و الاستيلاء، فلا يصدق على مالك الجاهل بالكنز أنّه ذو يد و مستول على ما تحت الأرض، فلا مجرى لقاعدة اليد في المقام.

و نقل عن الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) أنّ مقتضى القاعدة أنّه فرق بين الأرض المملوكة بالبيع و غيره، و أرض الموات في الحكم، فإن احتمل الواجد أنّ للكنز مالكاً محترماً موجوداً بالفعل كان من مجهول المالك و وجب التعريف، فيراجع المالك السابق كما يراجع غيره، فإن ظهر و إلّا تصدّق عنه. و أمّا لو لم يحتمل وجود المالك الفعلي كما إذا كان الكنز عتيقاً جاز استملاكه فهو لواجده، و عليه خمسه؛ لإطلاق ما دلّ على جواز تملّكه و أداء خمسه.

أقول: الواجد للكنز تارةً: يعلم بعدم وجود مالك محترم له، كما في الكنوز القديمة، فهذا هو المتيقّن من الكنز الذي جاز استملاكه بلا تعريف، إلّا إذا وجده في دار غيره، فيدفعه إليه على ما مرّ.

و تارةً: يعلم أنّ له مالكاً موجوداً بالفعل، فيجب دفعه إليه بلا إشكال، و لعلّه لا خلاف فيه من أحد أصلاً.

و تارةً ثالثة: يعلم بأنّ له مالكاً موجوداً لكنّه مجهول بشخصه، فالظاهر أنّه محكوم بحكم مجهول المالك، فيجب الفحص ثمّ التصدّق بعد اليأس؛ و ذلك لإنصراف الروايات المتقدّمة عن الفرض.

و أمّا إذا احتمل أنّ له مالكاً، فالظاهر عدم العبرة به، و لزوم العمل على وفق إطلاق الروايات.

بقي في المقام رواية أخرى لابدّ من التعرّض لها و هي صحيحة الحميري الدالّة على أنّ من وجد في جوف الجروز أو البقرة أو غيرهما من الحيوانات صرّة فيها الدراهم أو دنانير أو جوهرة أو غيرها يعرّفها البائع فإن لم يعرفها فالشيء للواجد رزقه الله.[1]

---

١. المصدر، ص٣٥٩. حجّيّة الخبر مبنيّة على حصول الأطمئنان بأنّ المسؤول عنه هو الإمام عليه السلام.

هذه الرواية غير واردة في الكنز؛ لعدم صدقه على ما يوجد في بطن الحيوان جزماً.

و عن السيد الأستاذ(دام ظلّه):

أنّه من مجهول المالك لابدّ فيه من التعريف، و بما أنّ البائع أقرب المحتملات فيراجع، و بالتعبّد الشرعي يسقط التعريف من غير البائع، كما أنّه بإذن الإمام عليه السلام يتملّكه الواجد، و به يخصّص ما دلّ على وجوب التصدّق بمجهول المالك نظير تخصيصه بما ورد في ما يلقيه البحر إلى الخارج من استملاكه و إن كان من مجهول المالك.

أقول: الموجود في بطن الحيوان قد يكون من اللقطة، كما إذا ضاع من المالك ثمّ ابتلعه الحيوان إلّا أن يعتبر فيها الالتقاط القصديّ و المفروض أنّ الصرّة وقع بيده أو في بيته بغير قصده و علمه. ثمّ إذا شكّ في كونه مجهول المالك أو لقطة يمكن الحكم بعدم كونه لقطة باستصحاب عدم ضياعه من مالكه.

و على كلّ ما في الرواية لا ينطبق على حكم اللقطة، و لا على حكم مجهول المالك، فإمّا أن نلتزم به في مورده تعبّداً كما أفاد الأستاذ، أو نقيّده بما يقرب إلى حكم أحدهما، و الله العالم.

ثمّ المعروف أنّ فيه الخمس إذا لم يعرفها البائع إلحاقاً له بالكنز ولكن لم يعتبروا فيه النصاب، كما اعتبروه في الكنز، و هذا القول ضعيف لا دليل عليه، فالكلّ للواجد بناء على العمل بالرواية.

و يلحق بالدابّة الطيور في وجوب تعريف البائع بناء على العمل بالرواية عند احتمال كونه له و إلّا فلا يجب التعريف في كليهما.

و أمّا ما يوجد في جوف السمكة المشتراة، فعن المشهور أنّه ملك للواجد من دون تعريف و عليه خمسه، و عن جمع وجوب تعريف بائعها أيضاً؛ و منهم: صاحب العروة الوثقى قدس سره.

أقول: الموجود في جوف السمكة إمّا ممّا يتكوّن في البحر، و إمّا ممّا لا يتكوّن فيه كالخاتم مثلاً.

أمّا الأوّل: فإن قلنا بصحّة الحيازة التبعيّة و عدم القصد فيها فهو ملك البائع الصائد،

فلابدّ من دفعه إليه بلا تعريف لا إلى مطلق البائع و إن لم يكن صائداً و لا نرجع إلى الصحيحة المتقدّمة؛ لأنّها مختصّة بغير السمكة. نعم، إذا باعها مع ما في بطنها، فالمال للمشتري سواء كان هو البائع أو نفس الواجد.

و إن قلنا بتقدّم الحيازة بالقصد و الالتفات و صدق الابتلاء ليعتبره العرف مالكاً باعتبار أنّه سبق إلى ما لم يسبق إليه غيره، فهو من المباحات جاز استملاكه للواجد بلا تعريف أصلاً و لا خمس عليه بخصوصه أيضاً.

أمّا الثاني: فقيل بعدم تعريف البائع و غيره. أمّا غير البائع، فبالأولويّة القطعيّة بعدم وجوبه في الدابّة التي أكلت المال من وجه الأرض، و السمكة أكلته بعد ما ألقي في البحر، و عدّ عند العقلاء من التالف. و أمّا تعريف البائع، فلعدم الدليل عليه هنا؛ لأنّ حال البائع كغيره في احتمال أنّه ملك له بنسبة الواجد في ضمن الألوف بل الملايين الملغى عند العقلاء قطعاً.

و الأظهر أن يعامل معه معاملة مجهول المالك عملاً بالقاعدة.

ثمّ إنّ للمقام فروع أخر لكنّها يطول بنا بيانها و قد خرجنا بالفعل أيضاً عن طور الكتاب؛ فإنّ بناءه على الاختصار، فمعذرة إلى القرّاء الكرام، و الله وليّ الاعتصام.

### ١٢٣. خمس أرباح المكاسب و الفوائد

الروايات المعتبرة سنداً الواردة في هذا الباب هي هذه:[1]

١. صحيحة أبي عليّ بن راشد، قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك و أخذ حقّك، فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: و أيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أجيبه. فقال: «يجب عليهم الخمس»، فقلت: في أيّ شيء؟ فقال: في «أمتعتهم، و صنائعهم (ضياعهم)»، قلت:[2] والتاجر عليه و الصانع بيده[3]؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».

أقول: يظهر من الرواية أنّ أصل هذا الخمس و مورده لم يكن متعارفاً بين الشيعة

---

١. راجع: المصدر، ج٦، ص٣٤٨ ـ ٣٥١.

٢. ضبطه المحقّق الهمداني «فالتاجر» و أحتمل أنّ «و التاجر» من سهو القلم.

٣. كلمة «و الصانع بيده» قرينة على أنّ المسؤول عنه في المرتبة الأولى هي الضياع دون الصنائع كما لا يخفى.

كسائر ما في مذهبهم و إلّا لم يجهله مثل أبي عليّ بن راشد مع جلالته، و كونه من الممدوحين و من وكلاء الأئمّة و المتولّين لأمورهم عليهم السلام و هو من أصحاب الجواد و الهادي عليهما السلام حتّى جعل الهادي عليه السلام طاعته طاعته و عصيانه عصيانه، فراجع ترجمته في الرجال تجد صدق ما قلنا.

و قوله عليه السلام: «إذا أمكنهم» ظاهر عرفاً في عدم وجوب دفع الخمس على التاجر و الصانع بيده إذا كان بحاجة إلى الربح و خمسه بحيث لو دفعه لوقع في عسر. و حمل الإمكان على الإمكان العقليّ و القدرة العقليّة خلاف المتفاهم عرفاً.

٢. صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: كتب إليه[١] إبراهيم بن محمّد الهمداني: أقرأني عليّ كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، و أنّه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس و لا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة و خراجها لا مؤونة الرجل و عياله؟ فكتب و قرأه عليّ بن مهزيار: «عليه الخمس بعد مؤونته و مؤونة عياله و بعد خراج السلطان».

أقول: الظاهر أنّ متعلّق الخمس هو غلّات الأرض لانفس الأرض، كما يظهر وجهه بالتدبّر في الرواية. فليس المراد بالمؤونة مؤونة يوم أو أسبوع و حتّى شهر؛ لأنّ الحرث و الحصد لا يتحقّقان في شهر واحد، فإمّا أن تحمل المؤونة على ما هو المتعارف من مئوونة السنة، أو على مؤونة مدّة الحرث و الحصد، و هو بعيد، فلاحظ.

٣. صحيحة أخرى له، قال: كتب إليه[٢] أبوجعفر (الجواد عليه السلام)، و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة قال: «إنّ الّذي أوجبت في سنتي هذه[٣] و هذه سنة عشرين و مائتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، و سأفسّر لك بعضه إن شاء الله أنّ موالي ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم، فعلمت

---

١. الظاهر رجوع الضمير إلى الإمام الهادي عليه السلام كما يظهر من الصحيحة الآتية.
٢. لم أعلم مرجع الضمير في «إليه» و لعلّه محمّد بن إبراهيم المذكور في الرواية السابقة.
٣. قيل: هي سنة وفاته عليه السلام و لعلّها المراد من كراهة انتشارها.

ذلك، فأحببت أن أطهّرهم و أزكّيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا،[١] قال الله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوالِـهِمْ صَدَقَةً... * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ هُـوَ يَقْبَلُ اَلتَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَأْخُذُ اَلصَّـدَقاتِ... * وَقُلِ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى ...» و لم‌أوجب عليهم ذلك في كلّ عام، و لا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم، و إنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب و الفضّة التي قد حال عليهما الحول، و لم أوجب ذلك عليهم في متاع، و لا آنية، و لا دوابّ، و لا خدم، و لا ربح ربحه في تجارة و لا ضيعة إلّا في ضيعة سأفسّر لك أمرها تخفيفاً منّي عن مواليَّ، و منّاً منّي عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم، و لما ينوبهم في ذاتهم.

فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام[٢] قال الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ... وَاللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ» فالغنائم و الفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء، و الفائدة يفيدها، و الجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر،[٣] و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل عدوّ يصطلم،[٤] فيؤخذ ماله، و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب[٥] و[٦] ما صار إلى مواليَّ من أموال الخرّميّة الفسقة،[٧] فقد علمت أنّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٤١ و فيه هكذا: «بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس». و ما قيل من أنّ مراد الإمام عليه السلام وجوب إيتاء مقدار من المال في عام خاصّ على المؤمنين زائداً على الخمس و الزكاة ضعيف، و لعلّه لم‌يخطر ببال أحد، و على كلّ أنّ قوله عليه السلام: «في عامي هذا»، و قوله: «و لم أوجب عليهم ذلك في كلّ عام» و قوله: «و إنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه» من المشكلات و ربّما أجيب عنه بأنّ الكيفيّة التي أختارها الإمام للتطهير تختصّ بهذه السنة.

٢. من جملة صعوبات هذه الرواية قوله: «في كلّ عام» إذا الحول غير معتبر في خمس الغنايم إلّا أن يحمل على استمرار وجوب الخمس و دوامه، أو يستظهر ذلك منه. ثمّ الظاهر أنّ المراد بالفائدة ما تحصل مجّاناً و يفترهما مابعدها من الأمثلة.

٣. في تهذيب الأحكام: «خطر عظيم». قيل: لأنّ غير العظيم لا يبقى إلى آخر السنة حتى يتعلّق الخمس به وبالجملة، هو لا يدلّ على وجوب خمس الجائزة غير الخطيرة؛ لأنّه يدلّ على عدم وجوبه، فيثبت وجوبه من الرواية الخامسة.

٤. الصلم: القطع. اصطلمه: استأصله.

٥. و المشهور في مجهول المالك التعريف ثمّ التصدّق، و أجيب بأنّ الآية لا تنظر إلى مجهول المالك؛ للفرق الواضح بين قولنا: «مال لا يعرف صاحبه» و بين قولنا: «مال لا يعرف له صاحب» إذ الصاحب في الأوّل مفروض لوجود غايته أنّه غير معروف، فيكون من مجهول المالك بخلاف الثاني ـ و هو الوارد في الآية ـ حيث لم يفرض له صاحب و مالك، و لعلّه لا صاحب له أبداً، و أنّه من المباحات الأصليّة التي هي ملك لمن استولى عليها.

٦. و في تهذيب الأحكام: «و من ضرب ما صار».

٧. قيل: إنّهم يبيحون المحرّمات.

أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من مواليَّ، فمن كان عنده شيء من ذلك، فليوصله إلى وكيلي، و من كان نائياً بعيد الشقّة، فليعتمد لإيصاله ولو بعد حين، فإنّ نيّة المؤمن خير من عمله، فأمّا الّذي أوجب من الضياع في كلّ عام، فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته[١] و من كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته، فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك».

أقول: يظهر من الرواية أنّه لا خمس في هذه الأشياء:

الذهب و الفضّة بعد السنة المذكورة،[٢] و المتاع و الآنية، و الدوابّ، و الخدم، و ربح التجارة. و الجائزة غير الخطيرة، و الميراث ممّن يحتسب ميراثه، و من الأب و الابن و إن لم يحتسب ميراثهما، و الضيعة التي لا تقوم بمؤونة سنته.

و مقتضى إطلاق الرواية عدم الفرق بين كون هذه الأشياء موردة للحاجة أم لا إن لم يتمّ دعوى الانصراف إلى الأوّل كما هو الظاهر. و عليه، فنفي الخمس في بعضها بالقياس إلى الفتاوي في غاية الصعوبة، و التي يجب فيها الخمس هي هذه:

الغنائم، والفوائد ـ و لعلّها عطف تفسير للغنائم، و الظاهر أنّها بمعنى جامع يشمل ما يذكر بعدها و غيره[٣] ـ الجائزة العظيمة،[٤] و الميراث ممّن لا يحتسب ميراثه من غير الأب و الابن، و مال من يجوز أكله، كالكافر و الناصبي؛ فإنّ الخرّميّة يبيحون المحرّمات كما قيل. و المراد بالعدوّ الذي ذكر في الرواية إمّا الناصب، و إمّا الأعمّ منه و من الكافر، و المجهول مالكه،[٥] أو مال يشكّ في ملكيّته لأحد.

٤. صحيحة الريّان، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: ما الذي يجب عليَّ ـ يا مولاي ـ

---

١. يستفاد من الرواية ـ بسهولة ـ أنّ المراد بالمؤونة مؤونة السنة لا مؤونة يوم؛ فإنّ كلّ ضيعة تقوم بمؤونة صاحبها مدّةما لامحالة، فافهم جيّداً. و كذا الرواية السابقة، بل قوله عليه السلام: «في كلّ عام» ظاهر بل كالصريح في ذلك.

٢. سنة ٢٢٠هـ.ق.

٣. و لا يمكن إيجاب الخمس على الصانع بيده بدعوى شمول الفوائد لما يفضل عن مؤونته؛ فإنّ عدم وجوبه على ربح التجارة ينفي الخمس عليه بطريق أولى.

٤. راجع: المكاسب، ص٦٨. قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث جوائز السلطان: «... بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً و هي عدّة أخبار مذكورة في محلّها، و حيث إنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب».

٥. إذا جاز أخذه للإنسان.

في غلّة رحى أرض في قطيعة لي، و في ثمن سمك، و بَرديّ (و هو نبات معروف، و عن منتهى الأرب: گياهى است كه در آب رويد نبات منبته الماء)، و قصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب: «يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله».

أقول: الرواية غير صريحة في كون الخمس من جهة الربح و التجارة، و لعلّ أرضه من الأراضي الخراجيّة، أو من مال الإمام عليه السلام و قد رأى مصلحة في أخذ خمس ما استفاده، لكن قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في خمس كتابه:

و حمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسّرة بما أقطعه السلطان من قطع أراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم ـ لا الخمس المتعلّق بأرباح المكاسب، كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة ـ يدفعه، مضافاً إلى عدم وجوب إخراج خمس أراضي الخراج، و كونها ملحقة بالأنفال من جهة الخمس، كما يستفاد من بعض النصوص ـ بل أكثر الفتاوي الخالية من ذكر إخراج الخمس من ارتفاع أراضي الخراج ـ أنّ هذا الحمل مناف للحكم بإخراج خمس غلّة الرحى المبنيّة على تلك الأرض؛ فإنّ أرض الخراج لا يجب تخميس الغلّة الحاصلة من الأبنية الموجودة فيها، غاية الأمر وجوب تخميس طسق الأرض،[1] انتهى كلامه.

أقول: و مع ذلك لا مانع من أخذ الإمام عليه السلام خمس فوائد الأرض الخراجيّة أو أرض الأنفال و لو كانت الفوائد من أبنية الأرض مصالحة، و ليس لنا دليل قاطع دلّ على نفي ذلك بشكل عامّ، فتأمّل.

و على الجملة، جواب الإمام ناظر إلى ما فرضه السائل في سؤاله المختصّ بأرض القطيعة، فلا يتعدّى إلى غيرها، فغايته لزوم الخمس في ما يحصل من القطائع و هو باق أبداً؛ لأنّ الملزم هو الحسن العسكري عليه السلام و لم يرد عفوه بعد ذلك منه، و لا من وليّ العصر (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) بسند معتبر.

۵. موثّقة سماعة عن الكاظم عليه السلام، قال سألت: أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»، هذه الرواية هي العمدة في التعميم و هي محمولة

---

۱. المكاسب، كتاب الخمس، ص ۴۸۹.

على التشريع، فلاتنا في ما سبق و ما يأتي من التحليل.

٦. موثّقة عبدالله بن بكير عن الصادق عليه السلام: «إنّي لآخذ من أحدكم الدرهم، و إنّي لمن أكثر أهل المدينة مالاً ما أريد بذلك إلّا أن تطهّروا».[١]

لكنّ الرواية لا تدلّ على حكم المقام؛ لاحتمال وروده في خمس الغنائم و غيره، فلا يصحّ الاستدلال بها.

٧. معتبرة أبي بصير عن الباقر عليه السلام: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى مالايحلّ له»،[٢] لم يعلم مراد الإمام عليه السلام من الخمس، فهي تدلّ على أنّ الخمس للبائع كسائر أمواله، و بالالتزام تدلّ على وجوب دفعه لأهله على نحو الموجبة الجزئيّة، ثم الجمع بينها و بين معتبرة أبي خديجة الآتية يقتضي حمل هذه على غير الشيعة، كما لا يخفى.

٨. موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال: «لا، إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل و لا يشرب، و لا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».[٣] هذا و ما بعده وصل إلينا بطريق معتبر عن الإمام الصادق الدالّ على خمس الفائدة، و مورد الروايتين هو المال المأخوذ من السلطان و الناصب، و لا إطلاق لهما يشمل غيره. و لم أفز عاجلاً برواية معتبرة عن الصادق عليه السلام و لا ممّن قبله من الأئمّة عليهم السلام تدلّ على وجوب الخمس في الأرباح و الفوائد دلالة ظاهرة.

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣٧.

٢. للرواية طريقان: أحدهما ضعيف كما في المصدر، ص٣٧٦؛ تهذيب الأحكام، ج٤، ص١٣٦. و ثانيهما موثّق معتبر كمافي تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٣٣.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٣. و لا فرق حسب دلالة الرواية في الحكم بين رواتب الموظّفين، و رواتب المتقاعدين. فإن قلنا بعدم احتساب مؤونة السنة من المأخوذ المذكور، كما هو الظاهر من الرواية، فهو، و إن قلنا بجواز احتسابها منه، فالمعتبر من السنة هي السنة من حين أخذ الرواتب في المتقاعدين لا من حين ذكر أسمائهم في الديوان و الدوائر الحكوميّة، فإنّهم لا يملكونه بمجرّد ذلك و إن ينقص من رواتبهم الشهريّة شيئاً فشيئاً بناء على بطلان مثل هذه الإجارة، و إنّ المال الواصل إليهم ليس من الأجرة، بل هو كالغنيمة و الفائدة، كما يستفاد من هذه الموثّقة، و يحتمل في مثل الموظّفين و المتقاعدين اعتبار المؤونة الشهرية، فإنّهم يأخذون الحقوق شهريّة. نعم، بعض المتقاعدين يأخذون حقوقهم سنويّة، فيعتبر في حقّهم مؤونة السنة بناء على اعتبار المؤونة. و يحتمل أنّ قوله عليه السلام: «فصار في يده شيء» ناظر إلى بعد ما يأكل و يشرب، أي بعد المؤونة السنويّة يجب عليه الخمس.

٩. صحيحة حفص البختري عن الصادق عليه السلام: «خذ مال النـاصب حـيثما وجـدته، و ادفع إلينا الخمس».[١]

١٠. صحيح عليّ بن مهزيار، قال: كتبت إليه؛ يا سيدي، رجل دفع إليه مال يحجّ به، هل عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس أو على ما فضل في يده بعد الحجّ؟ فكتب: «ليس عليه الخمس».[٢]

هل الحكم مخصوص بمورده أو يشمل مطلق الإجارة، فلا خمس على الأجير و لو لغير الحجّ؟ و المحتمل هو الثاني، و العمل على الأوّل.

ثم إنّي بعد ذلك بسنين كثيرة اطّلعت على كلام سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظـلّه) حول الرواية و إليك ملخّصه:[٣]

أوّلاً: أنّه لم يفرض فيها أنّ المال المرفوع إليه كان بعنوان الأجرة، و من الجائز أن يكون قد بذل للصرف في الحجّ، كما هو متعارف من غير تمليك، و لا عقد إجارة، بل مجرّد البذل و إجازة الصرف في الحجّ، و من الواضح عدم الخمس إلّا فيما يملكه الإنسان و يستفيده، و البذل المزبور ليس منه حسب الفرض.

ثانياً: يقرب دعوى أنّ السؤال ناظر إلى جهة الوجوب الفعلي؛ إذ لم يسأل أنّه هل في المال خمس أو لا حتّى يكون ظاهراً في الحكم الوضعيّ ليلتزم بالاستثناء، بل يقول: هل عليه خمس؟ و لا ريب أنّ مثله ظاهر في التكليف، فالسؤال ناظر إلى وقت الإيجار، و الجواب ناظر أيضاً إلى نفي ذلك، أيّ ليس عليه الخمس فعلاً.

و بالجملة، لم يقل أحد من الفقهاء بعدم وجوب الخمس على أجرة الحجّ، و احـتمال التخصيص باطل جزماً.

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، فيضعّف بإطلاق الرواية؛ لأجل ترك استفصال الإمام فـي جوابه لفرض الإجارة و الأجرة أيضاً، فلا يعتنى باحتمال كون الدفع بـعنوان مـجرّد

---

١. المصدر، ص ٣٤٠.

٢. المصدر، ص ٣٥٤.

٣. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٢١٨ و هو تقرير لدروسه ـ خارج الفقه ـ وقفت على الكتاب المذكور (عام ١٤٠٧) بقم و أنا بصدد تصحيح هذا الجزء من كتابي للطبعة القادمة المحتملة، و الله الموفّق.

الإباحة في المصرف.

و يضعّف الثاني أيضاً بإطلاق قوله عليه السلام: «ليس عليه الخمس»، بل سؤال السائل أيضاً مطلق «أو على ما فضل في يده بعد الحجّ» يشمل مضيّ السنة و جزمه ببطلان التخصيص غير وجيه، و نفي القول به من أحد من الفقهاء أيضاً فاقد للمدرك، و المسلّم أنّه لم يصل إليه فتوى أحد بالجواز، و هذا غير دعوى أنّه لم يفت به أحد، و لعلّه المراد من نفيه (دام ظلّه) أيضاً، و على كلّ لا نرى مانعاً من العمل بالرواية.

١١. صحيحة أخرى له قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله و مشربه من الخمس، فكتب بخطّه: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ».[١]

أقول: دلّت الرواية على أنّ من لم يقدر على دفع حقّ الإمام فقد سقط عنه و إن قدر على ما يأكله و يشربه، فالإعواز و إن لم يكن مسقطاً للديون إلّا أنّه في حقّ الإمام مسقط، و هذا تفضّل منه عليه السلام، و لا بأس بتعميم الحكم بالنسبة إلى حقّ وليّ العصر إمامنا الغائب (عجّل الله فرجه)؛ لأنّه لا يكون أقلّ إحساناً و رحمةً من جدّه الإمام التقيّ الجواد عليه السلام ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الرواية بقاء الحلّيّة و إن صار واجداً لمقدار حقّه عليه السلام بعد ذلك، فلاحظ.

١٢. صحيحة الفضلاء و هم: أبوبصير و زرارة، و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبي‌طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم و فروجهم؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا و إنّ شيعتنا من ذلك و آباءهم (أبناءهم) في حلّ».[٢]

أقول: الظاهر من الحقّ تمام الخمس، و حيث إنّه معصوم يجب قبول قوله عليه السلام و إن كان الحقّ نصفه لغيره. و الأظهر أنّ خمس غير الغنائم كلّه حق الإمام، فلاحظ.

ثمّ الظاهر بل المطمإنّ به شمول الحقّ المذكور للأنفال، و خمس الغنائم، و عدم شموله لخمس الأرباح، و الفوائد؛ إذ لاعين و لا أثر له في ذلك الزمان، فالتمسّك

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٩.

٢. المصدر، ص٣٧٩. الظاهر صحّة نسخة «أبنائهم» دون «آبائهم» لأنّ آباء شيعة أميرالمؤمنين إمّا كانوا غير مسلمين أو ماتوا في زمان النبيّ الأكرم و لا شيء عليهم.

بإطلاقه لنفيه خلاف الإنصاف، فتأمّل. و أمّا شموله لخمس سائر ما يتعلّق به الخمس، ففيه تردّد.

فإن قلت: حلّيّة الخمس منهم موضوع خارجي لا حكم كلّيّ؛ فإنّها إذن مالكيّ لا شرعيّ، و المنسوب إلى المشهور عدم حجّيّة الخبر الواحد ـ و إن كان عدلاً ـ في الموضوعات الخارجيّة، بل لابدّ من إقامة البيّنة لإثباتها.

قلت: بناء العقلاء على حجّيّة خبر الثقة في الأحكام و الموضوعات ممّا لا يقبل الإنكار، و رواية مسعدة بن صدقة التي استظهروا منها ردع بنائهم على الحجّيّة في الثاني ضعيفة سنداً و دلالة، كما ذكرنا في فوائدنا الرجالية، و عليه، فالحقّ حجّيّة خبر الثقة في الأحكام و الموضوعات إلّا فيما ثبت اعتبار التعدّد و العدالة.

و لا منافاة بين هذا التحليل و ما دلّ على ثبوت الخمس في الغنيمة من الآية، و صحيحة ابن‌سنان؛[1] فإنّ الثاني في مقام بيان التشريع.

ثمّ المتيقّن من هذه الحلّيّة و العفو إنّما هي فيما إذا انتقل إلى الشيعة من غيرهم و أمّا إذا كان الغانمون هم الشيعة ابتداء، فثبوت الحلّيّة في حقّهم مشكل، بل الوجوب هو الأظهر لقول الجواد عليه السلام في الرواية الطويلة السابقة.[2]

١٣. صحيحة ضريس الكناسي عن الصادق عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا»؟ فقلت: لا أدري، فقال: «من قبل خمسنا أهل البيت إلّا لشيعتنا الأطيبين؛ فإنّه محلّل لهم و لميلادهم»[3] ظاهره تحليل الخمس مطلقاً للشيعة و إن كانت الحكمة منع تحقّق الزنا منهم، و لا يتوهّم اختصاص الخمس فيها بالغنائم، فإنّ الإماء يعدن من الأموال، فيجوز تعلّق الأرباح بهنّ، كما لا يخفى.[4]

---

١. المصدر، ص٣٣٨.

٢. و يحتمل إطلاق الروايتين كليهما و الجمع بينهما بتخصيص عفو أميرالمؤمنين عليه السلام بزمانه و الأزمنة التي لم يرد نصّ من أحد الأئمّة عليهم السلام بمطالبة الخمس.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٩.

٤. الحروب الدائرة في أعصار الأئمّة عليهم السلام من الحسن المجتبى إلى الحسن العسكري لم تكن بإذنهم و مع ذلك يتكلّم الصادق عليه السلام في هذه الرواية من خمسه لا من كلّ الغنايم. و هذا يدلّ على أنّ حقّهم عليهم السلام هو الخمس وقع الحرب بإذنهم أو لا، فتدبّر.

١٤. حسنة أحمد بن عائذ عن أبي‌خديجة، عن الصادق عليه السلام: قال رجل ـ و أنا حاضر ـ: حلّل لي الفروج، ففزع أبوعبدالله عليه السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يتعرّض الطريق إنّما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة، أو شيئاً أُعطاه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم و الغائب، و الميّت منهم و الحيّ، و ما يولد منهم إلى يوم القيامة، فهو لهم حلال، أما و الله! لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له إلخ».[١]

أقول: دلالتها على حلّيّة الخمس في الجملة لجميع الشيعة إلى الأبد واضح، و أبو خديجة لابدّ في العمل بروايته فإنّه صالح.

١٥. صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «إنّ أميرالمؤمنين حلّلهم من الخمس (يعني الشيعة) ليطيب مولدهم».[٢]

أقول: الكلام فيها ما مرّ في الرواية التاسعة.

بقي هنا روايتان أخريان دالّتان على عدم الحلّ: أولاهما: صحيحة إبراهيم بن هاشم عن الجواد عليه السلام، لكنّها لا دلالة فيها على أنّ ما لا يحلّ هو الخمس، بل الظاهر منها هو مال الوقف، فلاحظ.[٣]

ثانيتهما: ما رواه الصدوق رحمه الله عن أربعة من مشائخه (و هم: محمّد بن أحمد السناني، و عليّ بن أحمد، و الحسين بن إبراهيم، و عليّ بن عبدالله الورّاق) عن محمّد بن جعفر الأسدي الثقة، قال: كان فيما ورد على الشيخ أبي جعفر محمّد بن عثمان العمري (قدّس اللّه روحه) في جواب مسائله إلى صاحب الدار عليه السلام: «و أمّا ما سألت عنه من أمر من يستحلّ ما في يده من أموالنا، و يتصرّف فيه تصرّفه في ماله من غير أمرنا فهو ملعون، و نحن خصماؤه، فقد قال النبي صلى الله عليه و آله: المستحلّ من عترتي ما حرّم الله ملعون على لساني و لسان كلّ نبيّ مجاب، فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا، و كانت لعنة الله عليه بقوله عزّوجلّ: «أَلا لَعْنَةُ اَللّٰهِ عَلَى اَلظّٰالِمِينَ» ـ إلى أن قال: ـ و أمّا ما سألت عنه من أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها، و أداء الخراج منها، و صرف

---

١. وسائل‌الشيعة، ج ٦، ص ٣٧٩. و ليستثنى من إطلاقها معاصر و الأئمّة الثلاثة (الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام) حيث طالبوا الشيعة بحقّهم.

٢. المصدر، ص ٣٨٣.

٣. المصدر، ص ٣٧٥.

ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر و تقرّباً إليكم، فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحلّ ذلك في مالنا، إنّه من فعل شيئاً من ذلك لغير أمرنا، فقد استحلّ منّا ما حرّم عليه، و من أكل من مالنا شيئاً، فإنّما يأكل في بطنه ناراً سيصلى سعيراً».[1]

أقول: لا يحتمل كذب هولاء المشائخ الأربعة في حكايتهم عن الأسدي للصدوق‌ﷺ فالرواية، معتبرة سنداً. و أمّا من جهة الدلالة، فذيلها ظاهر في غير الخمس، بل و كذا صدرها ـ كما لا يخفى ـ حيث عبّر‌ﷺ بـ«أموالنا و الضياع لناحيتنا» و لم يعبّر بالحقّ و الخمس كما في سائر الروايات. و لا أقلّ من عدم دلالته على المقام، فلا تنافي ما سبق من التحليل.

فإن قلت: الخمس حقّ كلّ إمام في زمانه، فتحليل إمام حقّه بتمامه أو بعضه مخصوص به لا يتعدّى غيره، و حيث إنّه لم يثبت من وليّ العصر و إمام زماننا (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) تحليل الخمس كلّاً أو جزء، فلابدّ من الأداء.

قلت: قد أباح أميرالمؤمنين‌ﷺ خمس الغنائم للشيعة مع أنّ نصفه لغيره على المشهور؛ فإذا أمكن ذلك و لم يستشكل أحد فيه، يمكن في المقام بطريق أولى، فيصحّ تحليل إمام معصوم حقّ إمام آخر، كيف و قد ادّعي الإجماع على حلّيّة الأنفال مع عدم ثبوتها من وليّ العصر‌ﷺ، فلابدّ من الأخذ بظاهر كلامهم و قد مرّ أنّ ظاهر كلام الجواد و صريح قول الصادق‌ﷺ التحليل دائماً و أبداً.

إذا عرفت هذا، فلا بدّ من البحث عن أمور:

**الأمر الأوّل**: ظاهر الرواية الخامسة تشريع الخمس في كلّ فائدة سواء حصلت اختياراً أو اكتساباً أم قهراً، و كذا الرواية الرابعة في الجملة خلافاً لما نقل عن المشهور من اختصاصه بما يكتسب.

قال الفقيه الهمداني:

و كأنّ مراد الجميع أو الأغلب ـ على ما يظهر بالتدبّر في كلماتهم ـ هو الفوائد الحاصلة

---

١. المصدر، ص٣٧٦ و ٣٧٧. في الرواية بحث طويل.

من وجوه المعاملات، أو من كدّ يمينه، أو من أمواله المعدّة للاستفادة بأجرتها أو نمائها من عقار أو حيوان أو غير ذلك؛ فإنّها بأسرها من وجوه التكسّب و إن لا يطلق في بعضها على فاعلها عرفاً اسم الكاسب، دون ما يدخل في ملكه بغير هذه الأسباب، كالإرث، و الصدقة، و الصداق، و العطيّة، و نحوها؛ فإنّه خارج عن موضوع كلماتهم جزماً، إلخ.[1]

أقول: و الأرجح العمل بظاهر الرواية المشار إليها و غيرها ممّا يدلّ على ثبوت الخمس بكلّ فائدة،[2] لكن مقتضى إطلاق روايتي: «١٣» و «١٤» هو العفو عن مطلق الخمس و عن الأنفال، و يؤكّدها بعض الروايات الأخر أيضاً كما لا يخفى. و من الواضح عدم التنافي بين روايتين: إحداهما تبيّن تشريع الحكم، و أخراهما تبيّن العفو.

و عليه، فالأصل الثانوي هو عدم وجوب الخمس على المؤمنين إلى يوم القيامة إلّا ما ثبت وجوبه بدليل خاصّ من الأئمّة المتأخّرين لا بنحو القضيّة المهملة، فإنّه يحمل على أهل زمان ذلك الإمام، و يرجع فيما بعده إلى عموم العفو الزماني المصرّح به في الرواية الثانية عشرة، بل بنحو القضيّة الحقيقيّة الشاملة للأفراد المقدرّة أيضاً.

و الإنصاف أنّ الروايات المتقدّمة المثبتة للخمس ـ حتّى الرواية الطويلة المنقولة عن الجواد عليه السلام ـ خالية عن الدلالة على وجوب الخمس على كلّ مكلّف، بل مداليلها وجوب الخمس على أهل زمانهم بنحو القضيّة الخارجيّة، فتأمّل.

و على هذا، يسقط وجوب الخمس في زمان الغيبة رأساً عن الشيعة الإماميّة في غير الغنائم و نحوها على ما مرّ.

و هنا شيء آخر لابدّ من التنبيه عليه و هو أنّه إذا كان خمس الفوائد واجباً لاشتهر و بان في زمان النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله، و أميرالمؤمنين، و الحسنين عليهما السلام فضلاً من زمان سائر الأئمّة عليهم السلام و لذاعت كيفيّة أخذه و تقسيمه، و كان حاله حال الزكاة، بل أشّد وضوحاً، مع أنّه لم يوجد رواية ضعيفة[3] دلّت على أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و الأمير المكرّم، و الحسنين،

---

١. مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص١٢.

٢. و يمكن أن يقول قائل: إنّ وجوب أداء الخمس لم يثبت بدليل واضح مسلّم، كما مرّ و المشهور ـ على ما ادّعي ـ لم يلتزموا في غيرما يحصل من وجوه التكسّب، فلا ملزم لأداء خمس غيرها، فتأمّل.

٣. سوى رواية واحدة في وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨٦. آخر كتاب الخمس.

و السجّاد عليه السلام أخذوها من أحد.

و يقوى الإشكال إذا فرض دخول الفوائد في الغنيمة ليكون خمسها مستفاداً من القرآن العزيز، كما نسب ذلك إلى كثير من علمائنا، إذاً كيف بان أحد أفراد الغنيمة ـ و هو المأخوذ من الكفّار المحاربين ـ دون غيره، و ليس له وجه ظاهر.

بل أضف إلى ذلك أنّ خمس الأرباح و الفوائد مبالغ كثيرة هائلة جدّاً، فكيف لم يبيّن الأئمّة عليهم السلام لاسيّما الإمام العسكري و الإمام الغائب المهديّ(عجلّ الله تعالى فرجه) موارد مصرف ما يرجع إليهم من حقّهم منه؟

و ما الداعي لإهمال هذا الأمر المهمّ؟ و لا مسرح في مذهب الشيعة القائلين بعصمة الإمام للقول بغفلته عنه، بل مع فرض عدم العصمة لا مجال له أيضاً؛ فإنّ العقلاء لا يغفلون و لا يسكتون عن مثل هذه الأمور، بل يوصون بها، و يهتمّون بها غاية الاهتمام.

نعم، يمكن أن يدفع الإشكال الثاني بأنّ وجوب الخمس في صدر الإسلام لا ينافي سكوت النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمّة الأوّلين عليهم السلام عن مطالبته لمصالح لا نعلمها نحن الآن، و حيث تغيّرت الحال في زمان الجواد عليه السلام طالب المؤمنين بحقّه. و قد وردت رواية ضعيفة سنداً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله رواها ابن طاوس، و نقله صاحب الوسائل في آخر كتاب الخمس من كتابه و هي تدلّ على وجوب أداء خمس ما يملك لأميرالمؤمنين و أولاده عليهم السلام[1]

و أمّا الإشكال الأوّل: فليس عندي لدفعه جواب مقنع، بل الإنصاف أنّ وجوب إخراج الخمس لا يخلو عن الإشكال و الغموض. نعم، الفتوى الفقهي السائد اليوم قائم بوجوبه حتّى جعله في زمرة الواضحات المذهبيّة إن لم تكن من ضرورياتها، فلعلّ المنصف يتحتّم على نفسه أن يخطّئ رأيه في عدم الوجوب بدلاً عن تخطئة رأي القائلين بالوجوب، لاسيّما إذا كان المانع منحصراً في رواية واحدة أو روايتين مثلاً.

---

١. راجع: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص١٩٥ ـ ١٩٩. و لسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) كلام طويل في جواب هذا السؤال وقفت عليه بعد مرور سنين من تأليف هذا الكتاب، و ما ذكره من الوجوه ضعيف كضعف. ما اعتذرنا هنا، فإنّ الدفع المذكور غير مقنع. فلاحظهما.

و بالجملة، الإشكال في وجوب الخمس ممّا لا يقبله المذاق الفقهي السائد اليوم، فلعلّ أحسن محامل الخبر المذكور هو الأنفال فقط، أو مع الخمس المتعلّق بأموال من لا يعتقدون وجوب أدائه المنتقلة إلى الشيعة بإحدى النواقل، لكن هذا لا يمنع من لم يجزم بوضوح الأمر من أن يتوقّف فيه و إن لا يصدر رأيه على سبيل البتّ و القطع، و إن يحتاط في عمله و أموال الناس بأن يأمرهم بإخراجه على سبيل الاحتياط، والله العالم.

يقول سيّدنا الأستاذ ردّاً على أخبار العفو:

إنّها غير قابلة للتصديق في نفسها؛ لوجهين:

أوّلاً: من جهة منافاتها لتشريع الخمس الذي هو لسدّ حاجات السادة و الفقراء من آل محمد ﷺ إذ لو لم يجب دفع الخمس على الشيعة، فمن أين يعيش فقراء السادة و المفروض امتناع غير الشيعة عن هذا الحقّ، و الزكاة محرّمة عليهم.

و ثانياً: أنّها معارضة بالروايات الكثيرة الآمرة بدفع الخمس في الموارد المتفرّقة، كقوله: «خذ من أموال الناصب ما شئت و ادفع إلينا خمسه»، أو «من أخذ ركازاً فعليه الخمس»، و ما ورد في أرباح التجارات من صحيحة عليّ بن مهزيار و غيرها، فلو كان مباحاً للشيعة و ساقطاً عنهم؛ فلماذا يجب عليهم أداؤه؟ و هل أنّها وردت لبيان مجرّد الحكم الاقتضائي غير الفعلي؟!

ـ ثمّ قال ـ: إنّ النصوص في الباب على ثلاثة طوائف:

[الطائفة] الأولى: ما دلّ على الإباحة المطلقة، كصحيحة الفضلاء، و صحيحة زرارة المتقدّمتين، و معتبرة الحارث بن المغيرة.[1]

الطائفة الثانية: ما دلّ على نفي التحليل مطلقاً، كصحيح إبراهيم بن هاشم، و معتبرة أبي بصير لكنّ الأوّل غير ظاهر في الخمس، و الثاني لا يدلّ على نفي التحليل على نحو الإطلاق، بل على نحو الموجبه الجزئيّة، كما مرّ، بل هو لا ينافي العفو.

الطايفة الثالثة: ما يدّل على تحليل الخمس عمّا انتقل إلى الشيعة عمّن لا يعتقد الخمس كما نسب إلى ظاهر كلام الأصحاب، أو عمّن لا يخمّس و إن اعتقد على الصحيح عنده،

---

١. أقول: الأخيرة غير معتبرة عندي.

و هذه هي شاهدة جمع بين الطائفتين المتقدّمتين، فالمحتمل من جميع الروايات هو التفصيل بين الخمس الواجب ابتداء على المكلّف، فلا تحليل، و بين ما انتقل إليه من الغير، فلا خمس عليه، و إنّما هو في ذمّة من انتقل عنه إن لم يكن له بدل، كالهبة و إلّا ففي بدله.

و استدلّ له بما رواه يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام، لكنّه بطريقيه ضعيف سنداً على الأرجح عندي و بحسنة أبي خديجة المتقدّمة في طيّ نقل الروايات لكنّها من الطائفة الأولى. نعم، لا ننكر شمول إطلاقها للمقام أيضاً.

**الأمر الثاني**: في مستحقّ الخمس و موارد مصرفه.

أمّا خمس الغنائم، فقد ورد بيان مصرفه، و ذكر مستحقّه في الكتاب العزيز، و أنّه يقسّم ستّة أقسام. قسم لله تعالى، و قسم لرسوله صلى الله عليه و آله، و قسم لذي القربى، و قسم لليتامى، و قسم للمساكين، و قسم لابن السبيل، كما قال الله تعالى: «أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ ...».[1]

و قال تعالى: «ما أَفاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرىٰ فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبىٰ وَاليَتامىٰ وَالمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِياءِ مِنْكُمْ وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ العِقابِ».[2]

لكن في صحيحة ربعيّ عن الصادق عليه السلام: «كان رسول الله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه، و كان ذلك له ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس، و يأخذ خمسه، ثمّ يقسّم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه، ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله لنفسه، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى و اليتامى و المساكين و أبناء السبيل، يعطي كلّ واحد منهم حقّاً، و كذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول صلى الله عليه و آله».[3]

أقول: و المحتمل قويّاً أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله إنّما يقسّم الخمس خمسة أخماس بعد أخذ حقّه و هو سدس الخمس، فلا ينافي الآيتين الدّالتين على التقسيم السداسي. و إن كان

---

١. الأنفال (٨): ٤١.

٢. الحشر (٥٩): ٧.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٦.

الخماسي أيضاً صحيحاً، بل راجحاً له ﷺ؛ لأنّه إحسان بالنسبة إلى الشركاء.

و في صحيح البزنطي عن الرضا ﷺ قال: سئل عن قول الله عزّوجلّ: «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ ...» فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله ﷺ، و ما لرسول الله، فهو للإمام» فقيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقلّ ما يصنع به؟ قال: «ذاك إلى الإمام، أرأيت رسول الله ﷺ كيف يصنع؟ أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام».[1]

أقول: فنصف الخمس مستحقّه معلوم، ولكن مورد صرفه لم يعيّن في الأدلّة، و أمّا النصف الآخر، فمستحقّوه هم: المساكين، و الأيتام، و أبناء السبيل. و لا بعد في اعتبار الفقر في الثاني؛ نظراً إلى حكمة تشريع الخمس؛ و لقوله تعالى: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ». نعم، لا يشترط فقر ابن السبيل مطلقاً، بل في بلد العطاء، فلا مانع من إيتائه لمن كان غنيّاً في موطنه. ثمّ المراد ـ حسب إطلاق الآية و الرواية ـ مطلق الفقراء و الأيتام و أبناء السبيل، لكنّ أصحابنا الإماميّة خصّوهم بفقراء و مساكين و أيتام أقارب النبيّ ﷺ، و لم يجعلوا لغيرهم منه شيئاً. و ادّعى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه عليه، و بعض الروايات يدلّ عليه لكنّها لضعفها سنداً لا تصلح حجّة.[2]

ففي رواية زرارة عن الصادق ﷺ: «لو كان العدل ما احتاج هاشميّ و لا مطّلبيّ إلى صدقة؛ إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ...».[3]

أقول: الظاهر أنّه ﷺ أراد بالمجعول في كتاب الله هو الخمس، و يحتمل إرادة الفيء فقط، و حيث إنّ سند الشيخ إلى ابن فضّال محلّ بحث طويل وفاقاً للسيّد الأستاذ في رجاله فتصبح الرواية غير حجّة.

---

١. المصدر، ص٣٦٢.

٢. و ممّا يبعد هذا التخصيص و الاختصاص أنّ فقراء بني هاشم قليلون، و لا معنى لجعل نصف خمس أرباح العالم الإنساني و نصف خمس الكنوز، و المعادن، و الغوص، و الغنيمة و غيرها لهم مع فقراء غير بني هاشم أكثر منهم بمرّات كثيرة، و لم يجعل لهم سوى الزكاة التي هي أقلّ قليل من سهم السادة مع جعل ما يصرف في سبيل الله، و في المؤلّفة قلوبهم، و في الرقاب في الزكاة المذكورة! فهذا شيء لا يقبله التعاليم الإسلاميّة، فلا يبعد القول بالتعميم و إن كان بنو هاشم أولى به، و يؤيّده و يدلّ عليه أنّ آية خمس الغنيمة وردت في غزوة بدر، و لم يكن يومئذ لبني‌هاشم في من أسلم منهم أيتام و أبنا سبيل و فقراء على ما قيل، كما كانوا في سائر المسلمين.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص١٩١.

و مثله مرسلة ابن بكير و غيرها إلّا أن يجعل كلّها بإضافة الفتاوي موجبة للاطمئنان باشتراط الشرط المذكور. ثمّ الحديث ـ على تقدير صدوره ـ ناظر إلى خمس الغنيمة و الأنفال، بقوله عليه السلام: «إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم»، بل لا يبعد دلالة رواية سليم بن قيس عليه، ففيها: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: فنحن و الله عنى بذي القربى الذين قرن الله بنفسه و برسوله، فقال تعالى: «فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» فينا خاصّةً...»[1] إن تمّت سنداً.

والظاهر أنّ قوله عليه السلام: «فينا خاصّة» يتعلّق بقوله: «فقال تعالى» لكنّ الآية مخصوصة بالفيء و الأنفال دون خمس الغنيمة؛ لأنّها من سورة الحشر دون سورة الأنفال، و الحقّ أنّ الرواية لا تخلو عن إرسال؛ لأنّ الراوي عن سليم هو إبراهيم بن عثمان (أي أبو أيّوب الخزّاز) و قيل: إنّه لم يدرك سليم، و لم يؤيّد رواية رواها عن سليم سوى هذه الرواية، فهي ساقطة عن الحجّيّة؛ لجهالة الواسطة المحذوفة. على أنّ قوله تعالى: لِلْفُقَرٰاءِ «الْمُهاجِرِينَ الَّذِينَ ...» بعد آية الفيء نوع دلالة أو إشارة إلى التعميم، مع أنّه نسب إلى اصحابنا أنّ الأنفال كلّه للإمام بلا تسهيمها بسهام، ولكنّ مرّ منّا الالتزام بمدلول الآية، و تسهيم السهام الستّة في خصوص مورد الآية. نعم، غيره من الأنفال حقّ الإمام عليه السلام.

نعم، يبقى الإشكال في تفسير ذي القربى بأميرالمؤمنين عليه السلام دون العبّاس رضي الله عنه و فاطمة عليها السلام فإنّه تفسير بعيد لاسيّما إذا طبّقناه على الأئمّة من بعده، و هذا ممّا لا يمكن إتمامه بدليل لفظيّ، فالعمدة فيه بناء الأصحاب.

هذا كلّه في خمس الغنائم، و أمّا خمس المعادن و الكنوز و الأرض المشتراة و الغوص و الفوائد، فلم أجد رواية معتبرة تبيّن مصرفه،[2] لكنّ الأنسب إلحاق خمس المعادن و الكنوز و الغوص بخمس الغنيمة في التقسيم و المصرف؛ لصحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن، و الغوص، و الغنيمة» و نسي ابن أبي عمير الخامسة؛ فإنّ الرواية ظاهرة في

---

١. المصدر، ص٣٥٧.

٢. سوى ما ورد بسند معتبر في عفو خمس الغوص بغوصه لأحد المؤمنين، و الظاهر من الرواية عفوه لعموم المؤمنين.

أنّ خمس هذه الأشياء حقيقة واحدة لا يختلف حكمه باختلاف الأشياء المذكورة، وحينئذ يسهل الأمر في إلحاق خمس الأرض و الفوائد بخمس تلك الأربعة في المصرف و التقسيم، فلا يهمّ بعد ذلك ما في بعض الروايات المتقدّمة من التعبير بالحقّ، الظاهر في رجوع تمام خمس الفوائد إلى الإمام عليه السلام. ألا ترى أنّه إذا تبيّن حقيقة غسل الجنابة أو الوضوء للصلاة الواجبة ثمّ وجب غسل الحيض، و غسل النفاس، و غسل الاستحاضة، و غسل مسّ الميت، و غسل الجمعة، و الوضوء لغير الصلاة، و لم يرد بيان حقيقتها نعلم أنّها كغسل الجنابة، و الوضوء للصلاة في الكيفيّة، فافهم.[1]

**الأمر الثالث**: في مصرف سهم الإمام عليه السلام في زمان غيبته.

قد عرفت أنّ نصف الخمس يرجع إلى الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه و آله، و في مثل عصرنا حيث تعذّر إيصاله إليه عليه السلام اختلف أنظار الفقهاء فيه غاية الاختلاف، و إليك ما وجدته من الأقوال عاجلاً.

القول الأوّل: سقوط وجوب دفعه و أنّه معفوّ؛ لأحاديث التحليل المتقدّمة.[2]

القول الثاني: كنزه و دفنه في الأرض و غيرها، و لم يعرف قائله بعينه.

القول الثالث: صلة ذريّة فاطمة عليها السلام، و فقراء الشيعة على طريق الاستحباب، و في الواقع أنّه يرجع إلى الأوّل، كما لا يخفى.

القول الرابع: عزله لصاحب الأمر عليه السلام، فإن خشي إدراك الموت قبل ظهوره وصىّ به إلى من يثق به في عقله و ديانته، فيسلّمه إلى الإمام عليه السلام إن أدرك قيامه، و إلّا وصّى به إلى مثله حتى يظهر الإمام عليه السلام، و دليله أنّ الخمس حقّ وجب لصاحبه و هو لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء إليه، فوجب حفظه عليه إلى وقت إيابه و التمكّن من إيصاله إليه.

---

١. إشارة إلى منع سهولة إلحاق خمس الفوائد و الأرباح بغيره في مورد مصرفه؛ فإنّ الروايات المعتبرة الواردة فيه إمّا غير متعرّضة للمستحقّ أو ظاهرة في كونه للإمام عليه السلام فقط، فارجع البصر إليها و ليس لدينا رواية دلّت على أنّ المكلّفين أدّوا إلى فقراء بني هاشم مالاً بعنوان حقّ الخمس، و لو كان واجباً لاشتهر و بان؛ لكثرة الابتلاء و يمكن صرفه في مطلق الجهات العامّة و الفقراء و إن كان فقراء بني هاشم أولى و أصلح، و الله العالم.

٢. حكي ذلك عن الديلمي و السبزواري لكن قيل: إنّ الأوّل قال بإباحة سهم الإمام فقط، و نقل في الحدائق الناضرة، ج ١٢، ص ٤٣٨ القول بسقوط مطلق الخمس عن شيخه عبدالله البحراني و جملة من معاصريه.

و هذه الأقوال الأربعة التي حكاها شيخنا المفيدﷺ في مقنعته غير مخصوصة بسهم الإمامؑ، بل تشمل سهم السادات، و تمام الخمس، كما يظهر من أوّل عبارته و آخرها. فيمكن أن يستفاد منها أنّ الخمس كلّه عندهم حقّ الإمامؑ.

القول الخامس: ما اختاره هوﷺ حيث قال بعد القول الرابع:[1]

و إن ذهب ذاهب إلى ما ذكرناه (أي العزل و الوصيّة إلى الثقات) في شطر الخمس الذي هو خالص للإمامؑ و جعل الشطر الآخر لأيتام آل محمدﷺ، و أبناء سبيلهم، و مساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد إصابة الحقّ في ذلك، بل كان على صواب، انتهى كلامه.

و اختاره ابن إدريس الحلّي و قال في محكيّ سرائره:

إنّ هذا القول هو الذي يقتضيه الدين، و أصول المذهب، و أدلّة العقول، و أدلّة الفقه، و أدلّة الاحتياط، و إليه نذهب، و عليه يعول جميع محقّقي أصحابنا المحصّلين الباحثين عن مأخذ الشريعة، وجهابذ الأدلّة، و نقّاد الآثار بغير خلاف بينهم، انتهى كلامه.

و قال في الجواهر: «إنّه موافق للمشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً، نقلاً و تحصيلاً إن لم يمكن المجمع عليه، و للأصول، و الكتاب، و السنّة التي قد علمت قصور أخبار التحليل عن مقاومتها».[2]

القول االسادس: وجوب صرف سهم الإمام إلى الأصناف الموجودين؛ لأنّ على الإمام الإتمام عند عدم الكفاية، و كما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند غيبته نقله المحقّق في الشرائع ثمّ ارتضاه، و نقله صاحب الجواهر عن العلّامة في التحرير، و عن المفيد والمجلسي و كاشف الغطاء، و عن محكيّ الديلمي، و عن جمع من متأخّري المتأخّرين، لكن تنظّر في النسبة الأخيرة، بل جعل الشهرة البسيطة و المركّبة على

---

١. راجع: تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٤٧ و ١٤٨. على تردّد في أنّ العبارة بتمامها منهﷺ أو أنّ بعضها الأخير من الشيخ الطوسي.

٢. لم يسأل صاحب جواهر الكلام نفسه و لا ابن إدريس قبله عن وجود الأموال الموصى بها من سهمهﷺ من زمان المفيد إلى زمانه، و أنّها أين؟ و عند من؟ و كم صارت؟! وبالجملة هذا القول مقطوع الفساد، بل أخذ الخمس من الناس بداعي الحفظ حتى الإيصال إلى الإمام حرام جزماً فإنّه إفساد المال على أربابهم و على مجتمع الشيعة والفتوى بهذا القول إهانة للمذهب والدين فيحرم قطعاً.

خلاف هذا القول، و أطال في تضعيفه حتى قال: «فدعوى وجوب دفع سهم الإمام للأصناف الآن من حيث وجوب الإتمام عليه حتّى في هذا الزمان للمرسلين السابقين ممّا لا تستأهل أن يسوّد بها قرطاس».

القول السابع: تقسيمه بين مواليه و العارفين بحقّه من أهل الفقه و الصلاح و السداد نقله في الجواهر عن ابن حمزة في وسيلته.

القول الثامن: التخيير بين الدفع و الوصيّة و نحوها، نسبه صاحب الجواهر إلى المتأخّرين، و غيره إلى المشهور.

القول التاسع: ما اختاره في محكيّ القواعد من التخيير بين حفظ تمام الخمس بالوصيّة به، و بين صرف النصف إلى أربابه، و حفظ الباقي، و بين قسمة حقّه على الأصناف.

القول العاشر: تعيّن صرفه على المهمّ من مصارف الأصناف الثلاثة و غيرهم ممّا رجّح على بعضها من مصارف غيرهم و إن كانوا هم أولى. و هم أولى أيضاً عند التساوي أو عدم وضوح الرجحان، مال إليه صاحب الجواهر، و قريب منه ما مال إليه المحقّق الهمداني.

القول الحادي عشر: ما ذكره صاحب الوسائل من وجوب إيصاله إلى بقيّة الأصناف مع التعذّر، و إباحته للشيعة مع عدم احتياج السادات،[1] و استوجهه بعض آخر كما قيل.

القول الثاني عشر: معاملة المال المجهول مالكه معه باعتبار تعذّر الوصول إلى الإمام؛ إذ معرفة المالك باسمه و نسبه دون شخصه لا تجدي، بل لعلّ حكم مجهول المالك باعتبار تعذّر الوصول إليه للجهل به، فتتصدّق به حينئذ نايب الغيبة عنه، و يكون ذلك وصولاً إليه على حسب غيره من الأموال التي يمتنع إيصالها إلى أصحابها، جعله صاحب الجواهر أقوى ممّا أختاره أوّلاً من القول العاشر.[2]

و احتمله المحقّق الهمداني، بل اختاره لكنّه احتاط، فحكم باقتصاره على فقراء

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٧٥ و ٣٨٧.

٢. الجواهر الكلام، كتاب الخمس، ص١٥٧.

الهاشميّين مع الإمكان.[١] و بهذا الاقتصار حكم صاحب العروة الوثقىﷺ و جمع من محشّي كتابه احتياطاً أيضاً.

القول الثالث عشر: التخيير في صرفه بين الفقراء السادة، و في حفظ الدين، و كلّ أمر مهمّ في الإسلام ذكره بعض المعاصرين.

القول الرابع عشر: صرفه على نحو يوثق برضا الإمامﷺ به، و الأحوط نيّة التصدّق بالمال عنهﷺ، ذكره سيّدنا الأستاذ المرحوم الحكيمﷺ في حاشيته على العروة.

القول الخامس عشر: التخيير بين إيداعه و دفنه، كما عن الشيخ الطوسيﷺ في نهايته.

القول السادس عشر: صرف حصّة الأصناف عليهم، و سقوط حقّ الإمام في زمان الحضور و الغيبة، كما عن صاحب المدارك، و المحدّث الكاشاني،[٢] أو في خصوص زمان الغيبة، كما استظهره صاحب الحدائقﷺ اعتماداً على رواية ضعيفة.[٣]

القول السابع عشر: اختصاص التحليل بخمس الأرباح بدعوى أنّه بتمامه حقّ الإمام أمّا خمس سائر الأقسام، فهو مشترك بينه و بين الأصناف. اختاره صاحب المعالم[٤] و لعلّهﷺ يقول بحلّيّة حقّ الإمام في خمس سائر الأقسام أيضاً.

هذا ما وجدته من الأقوال، و لعلّ المتتبّع يجد أكثر من هذا. و يحتمل تداخل بعض هذه الأقوال.

و أمّا القول الأوّل، فقد مرّ بحثه. نعم، إن لم يصلح شيء من الأقوال الأخر ينتهي الأمر إليه من حيث النتيجة، فلا يجب دفع سهمهﷺ أصلاً، و أمّا سهم سائر الأصناف، فقد عرفت أنّ الصحيح لزوم دفعه إلى مستحقّيه، و منه يظهر ضعف القول الثالث أيضاً.

و أمّا القول الثاني ـ الذي لم يعرف قائله ـ فعجب من قائله أنّه كيف لم يلتفت إلى أنّ أكثر الأموال تفسد و تهلك بالدفن، أو يخرج عن الاعتبار و الرواج بعد مدّة، كما في الأوراق الرائجة اليوم، فلا تصل إلى مالكها، أو لا تنفعه، فما معنى الدفن المذكور؟ و إن

---

١. مصباح الفقيه، ج٣، ص١٥٩.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٢، ص٤٤٢.
٣. المصدر، ص٤٤٨.
٤. المصدر، ص٤٤٣.

فرض حرمان السارقين و الحفّارين و أمثالهما منها. و أمّا تبديلها بما لا يفسد كالذهب و أمثاله، فلا دليل على وجوبه أصلاً، فلاحظ. مع أنّنا نثق بوقوعها بيد الأشرار في زمان ما.

و الإنصاف أنّ هذا القول كجملة من الأقوال الأُخر تحميق للشيعة، و توهين لمذهبهم عند العقلاء، و مخالف للقرآن المجيد و السنة المقدّسة في تحريمهما التبذير و الإسراف حتّى سمّى المبذرين إخوان الشياطين.

و الأمر في دفن سهم سائر الأصناف أفحش و أسوأ، و منه ينبثق ضعف القول الرابع أيضاً.

و أمّا القول الخامس المنسوب إلى المشهور، فلا شكّ في مطابقته للقواعد الشرعيّة فيما إذا علم وصول المال إلى مالكه، و أمّا إذا علم ـ و لو بالتجربة ـ عدم وصوله إليه، فلا يجب بل يحرم، كما هو كذلك في المقام؛ فإنّا لم نسمع من أحد في هذه الأعصار بوجود شيء من سهم الإمام وصل إليه أو إلى غيره من الأعصار القديمة التي كان الحكم الفقهي السائد فيها الإيداع و الإيصاء، فكلّ ما سلّموه إلى الثقات فقد تلف وضاع، أو تسلّط عليه ورثة الثقات فأكلوه أكلاً لمّاً، فالقطع حاصل بعدم وصول حقّه عليه السلام إليه و لاسيّما في مثل أعصارنا التي تسيطر الحكومات على جميع شؤون شعوبهم، فهذا القول ضعيف قطعاً، بل قريب إلى القول الأوّل فيحرم إلّا عند من يثق بظهور الإمام (عجّل‌الله تعالى فرجه الشريف) في عاجل قريب، و يطمإنّ بوصول المال إليه. و هذا الواثق إمّا شخص أوحديّ متّصل بالإمام، و إمّا فرد قليل العقل، بل سفيه محجور.

و أما القول السادس، فهو ضعيف؛ إذ لم يثبت وجوب الإتمام عليه عند حضوره عليه السلام بدليل معتبر، و لو فرض ثبوته فنمنعه في حال غيبته عليه السلام؛ لعدم التمكّن منه.

و أمّا السابع، فهو إمّا من جهة إجراء حكم المال المجهول المالك، و إمّا من جهة حصول العلم برضاه عليه السلام بذلك، و سيأتي بحثه.

و أمّا القول الثامن، فيظهر حاله ممّا سبق، و مثله القول التاسع، و الحادي عشر.

و أمّا القول العاشر، فدليله إمّا حصول العلم برضاء الإمام، و إمّا أنّه القدر المتيقّن من مورد صرفه بعد عدم سقوطه.

أمّا الأوّل، فلا كلام لنا فيه؛ فإنّ العلم حجّة عقليّة لمن حصل له. و أمّا الثاني، فهو على إطلاقه ممنوع جدّاً. و منه يظهر حال القول الثالث عشر.

و أمّا القول الرابع عشر، فإنّما يتّم إذا لم يثبت القول الثاني عشر و إلّا فجاز تصدّقه على مطلق الفقير و لم يتمّ و إن كان قائله مثل سيّدنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ. و أمّا ما أفاده في مستمسكه[1] من «أنّ موارد نصوص التصدّق بمجهول المالك فيما يعتذر فيه الإيصال إلى المالك، و مع إحراز الرضاء يتحقّق الإيصال الواجب، و مع الوثوق بالرضاء يكون أقرب من التصدّق إلى تحصيل الواجب إلخ» فهو ضعيف؛ لشمول نصوصه بإطلاقها مثل المقام، كما سيأتي. فكأنّه نوع اجتهاد في مقابل النصّ، على أنّ إحراز الرضاء، أو الوثوق به أمر متعسّر أو متعذّر غالباً، كما أشار إليه المحقّق الهمداني تبعاً لصاحب الجواهرﷺ، و التجربة تؤيّد ذلك، فظنّ خيراً و لا تسأل عن الخبر.

يقول السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) بعد اختياره هذا الذي اختاره السيّد الأستاذ الحكيم:

> إنّه لا إطلاق لدليل مجهول المالك يشمل صورة وجود مصرف يحرز رضاء المالك بالصرف فيه؛ فإنّ حديث الرفيق في طريق مكّة قضيّة في واقعة، و منصرف عن هذه الصورة بالضرورة.
>
> فلو فرضنا إنّا أحرزنا أنّ المالك المجهول كان عازماً على صرف هذا المال في عمارة مسجد مثلاً؛ فإنّه لا يجوز وقتئذ صرفه في التصدّق.[2]

أقول: سيأتي عن قريب أنّ للرواية إطلاقاً شاملاً للمقام و كذا صحيحة أبي راشد الآتية في عنوان «التصدّق» نعم، إنّ في هذا القول إيرادين مهمّين: أحدهما: ما يأتي فيما بعده، ثانيهما: عدم كون السهم حقّ الإمام من حيث إنّه إمام، أي إنّه من امتيازات المنصب بهدف صرفه في شؤون الدولة و الأمّة، كما هو الظاهر من أكثر الأقوال المتقدّمة أو كلّها، فنظروا إليه نظر الملك الشخصي لمالكه، و يؤيّده قوله تعالى: «... فَأَنَّ

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٦٤٩، الطبعة الأولى.

٢. مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٣٢٦.

لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبىٰ» حيث لم يذكر وصف الإمام ليكون إشارة إلى منصبه، و ظاهر هذه الكلمة أنّ سهمه لشخصه، مع أنّ ذاالقربى المذكور قد استحقّ سهمه في زمان حياة الرسول ﷺ و هو لا يتولّى أمر المسلمين، و هذا وجه قويّ؛ لصحّة ما فهموه.

و أمّا حق الله و الرسول، ففي صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ...» فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله ﷺ، و ما كان لرسول الله ﷺ فهو للإمام.»[1]

و عليه، فيمكن أن يفصّل في سهم الإمام ثلثيه لشؤون الدولة و الأمّة، و ثلثه لشؤون شخصه إلّا أن يقال: إنّ الفرض منه أيضاً هو سدّ النوائب لكنّه لا يمكن إتمامه بدليل معتبر. و عليه، فإن تمّ القول بكونه مجهول المالك، فإنّما يتمّ في ثلث السهم فقط دون ثلثيه الباقيين، فيضعّف هذا القول من رأس.

و أمّا القول الخامس عشر، فقد بان ممّا سبق ضعفه بكلاشقيّه، و كذا القول السادس عشر.

أمّا القول الأخير، فهو لا بأس به إن تمّ وجوب خمس الأرباح، و دليل التحليل، و على فرضه فهو يشمل سهم الإمام عليه السلام من الغنيمة أيضاً.

فلم يبق من الأقوال المذكورة إلّا لقوال الثاني عشر و هو كون سهم الإمام عليه السلام داخلاً في مجهول المالك، و عرفت أنّ الأظهر اختصاص البحث بثلثه لا بتمامه.

فنقول: الذي لا يمكن إيصال ماله إليه إمّا مجهول مطلقاً باسمه و نسبه و محلّه و هويّته،[2] أو مجهول ببعضها و إن كان معلوماً ببعضها الآخر، كما إذا جهل بهويّته و محلّه و علم باسمه و نسبه مثلاً.

إذا عرفت هذا فقد روى الشيخ الطوسي رحمه الله في تهذيبه[3] بإسناده عن الصفّار، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبدالرحمان (و السند صحيح على الأقوى) قال: سئل أبوالحسن الرضا عليه السلام: ... رفيق كان لنا بمكّة فرحل منها إلى منزله

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٢.
٢. أعني بالهويّة الشكل و الصورة.
٣. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٩٥.

و رحلنا إلى منازلنا، و لمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟

قال: «تحملونه حتّى تحملوه إلى الكوفة»، قال: لسنا نعرفه، و لا نعرف بلده، و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمنه».

قال له: على من ـ جعلت فداك ـ قال: «على أهل الولاية»[1] و نقله صاحب الوسائل عن الكافي أيضاً بسند صحيح.[2]

أقول: تدلّ الرواية على حكم المقام؛ فإنّ صاحب السهم عليه السلام يجهل بهويّته و محلّه و إن كان يعرف باسمه و نسبه، فإنّ من رجع إلى المحاورات العرفيّة في باب الإفادة و الاستفادة يعلم أنّ المحصّل من الرواية وجوب التصدّق بالمال عند تعذّر إيصاله إلى مالكه و لو مع الفحص عنه، و لا دخل بجهالة الاسم و النسب و معرفتهما فيه. فليس مدلول الصحيحة قضيّة في واقعة كما قيل؛ بل المستفاد منها قاعدة كلّية شاملة لمصاديقها.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

> ثمّ إنّ حكم تعذّر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك، و تردّده بين غير محصورين في التصدّق استقلالاً أو بإذن الحاكم كما صرّح به جماعة منهم المحقّق في الشرائع،[3] انتهى.

فالقول بوجوب تصدّق سهم الإمام عليه السلام على مطلق الفقراء لا يخلو من قوّة بناء على أنّه متعلّق بالعين سواء كان بنحو الإشاعة أو الكلّيّ في المعيّن؛ فإنّ حقّه عليه السلام و إن لم يكن متميّزاً كما في مورد الرواية إلّا أنّه موجود في الخارج. و أمّا إذا فرضنا أنّه من الحقّ القائم بالعين نظير حقّ الرهان. أو أنّه في الذمّة[4] فلا تشمله الرواية؛ فأمره دائر بين

---

١. أقول: أمّا اعتبار الفقر فيهم، فلأجل انصراف التصدّق إليه، و لأجل حكمة التصدّق، و لما يفهم من مذاق الشرع من عدم إيجابه التصدّق على الأغنياء، و لا سيّما إذا كان المتصدّق فقيراً فتدبّر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٧.

٣. المكاسب، ص٧١.

٤. ادّعي نفي الخلاف على نفيه، و سيأتي بحثه.

السقوط رأساً[١] و بين إلحاقة بالعين المجهول مالكها بتنقيح المناط، و بين صرفه فيما يوثق برضا صاحبه؛ لأنّه نوع من الإيصال لكنّه لا دليل على وجوب مثل هذا الإيصال، خصوصاً في مثل المقام الذي لا تقصير للمكلّف أصلاً، و يمكن أن نستدلّ على السقوط بموثّقة زرارة. قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، و لا على وليّ له، و لا يدري بأيّ أرض هو؟ قال: «لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أنّ نيته الأداء»،[٢] و كذا بموثّقة هشام،[٣] لكنّها لا تدلّ على سقوط الدين، بل على عدم وجوب الأداء عند عدم التمكّن.

و بصحيحة هشام بن سالم، قال: سأل حفص الاعور أبا إبراهيم عليه السلام و أنا جالس، قال: إنّه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة، ففقدناه و بقي من أجره شيء و لا يعرف له وارث؟ قال: «فاطلبوه»، قال: قد طلبناه فلم نجد، قال: فقال: «مساكين» و حرّك يده. قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب و اجهد، فإن قدرت عليه و إلّا فهو كسبيل مالك حتّى يجيء له طالب، فإن حدث بك حدث، فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه».[٤]

أقول: دلالة الرواية على إباحة الحقّ حتى يجيء طالبه، و على عدم وجوب التصدّق به واضحة، فهي ترجع إلى أخبار التحليل في نتيجتها، و على كلّ، هذه الروايات الثلاث بأجمعها تدلّ بإطلاقها على بطلان الوجه الثالث كما لا يخفى، و المتحصّل من ذلك كلّه أنّ سهم الإمام يجب أن يعامل معه معاملة المجهول مالكه بناء على تعلّقه بالعين، و كونه خارجيّاً، و يسقط لزوم دفعه على القول بكونه في الذمّة فهو مباح للمكلّف في الجملة و إن لم يثبت تملّكه. و الخمس في بعض موارده متعلّق بالذمّة، كما سيأتي، فلا يجب دفع السهم، لكنّ المشهور المدّعى عليه نفي الخلاف في أنّه متعلّق بالعين و إن اختلفوا في كيفيّة تعلّقه فالأحوط لزوماً هو الدفع بعنوان التصدّق

---

١. لاحظ: عنوان «التصدّق» في حرف «ص».

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١١٠، و راجع: أيضاً: عنوان «الوصيّة».

٣. المصدر.

٤. المصدر، ص٥٨٢.

عن صاحبه، بل قال صاحب الجواهر: إنّه لم يوجد عامل بخبر هشام مطلقاً.

أمّا ثلثاه الآخران (حقّ الله و حقّ الرسول)، فهو للإمام، و مصرف الإمامة، و لا بأس بوجوب صرفه في أمور الدين، و حفظ نفوس المؤمنين، و ترويج شعائر أهل الإيمان.

بقي هنا فروع أخر:

**الفرع الأوّل**: المستفاد من الروايات أنّ المالك ولاية الإفراز، و من الظاهر أنّ وجوب التصدّق متوجّه إليه، فليس عليه أن يراجع الحاكم الشرعي في شيء من أمر دفع حقّ الإمام فضلاً عن حقّ الأصناف الأخر. نعم، يحسن له أن يصرفه في مثل أعصارنا في إعاشة محصّلي العلوم الشرعيّة إذا لم يكن مورد أهمّ منه، كحفظ الدين من هجوم الكافرين و نحوه.[1]

و إذا شاهد الحاكم الشرعي خللاً في تعظيم الشعائر، و ضعفاً في ترويج الدين و أحكامه و توقّف ذلك على مال لم يوجد سواه، فله الحكم على الناس بصرف سهم الإمام في هذا السبيل مباشرة، مع إشارة الحاكم الشرعي.

نعم، ليس له الإفتاء بشكل عامّ بوجوب تسليمه إلى الحاكم و سلب الاختيار عن المالك، كما هو المتداول اليوم عملاً حتّى بلغ الأمر إلى أنّ المالكين يزعمون أنّ تصرّفهم في سهم الإمام حرام، و أنّ الحكم الشرعي الإلهي هو وجوب الدفع إلى المجتهد فقط، فإنّ هذا تحكّم محض. و له مفاسد يعرفها اهل الخبرة.

و أمّا ثلثاه الآخران، فهل يجب دفعه إلى المجتهد الأعلم أو إلى اللجنة المشتركة من المجتهدين أو يجوز للمكلّف مصرفه مباشرة؟ فيه وجوه.

**الفرع الثاني**: لم يثبت بدليل قويّ أنّ مصرف المجهول مالكه مصرف الزكاة، بل ظاهر صحيحة يونس المتقدّمة اختصاصه بفقراء المؤمنين، فيشكل صرف السهم على

---

١. و إنّي أتعجّب من بعض العلماء المعاصر في بلدة قم المقدّسة و غيرها حيث يجوّزون صرف السهم إلى الطلّاب و يتوقّفون أو يمنعون صرفه في سبيل الجهاد و الدفاع عن الدين، كما في دفاع مسلمي افغانستان عن هجوم الماركسيّين لعنهم الله، و ربّما يخطر بالبال أنّ هذا المنع و المضايقة من تسويل النفس أو وسوسة الشيطان، أستغفر الله.

القول بكونه منه فيما يرجع إلى الجهات العامّة، كبناء المساجد و المدارس، و نشر الكتب و نحو ذلك. نعم، إذا قبضه المستحقّ يجوز له صرفه فيما ذكر.

لكنّ الذي يبعّد القول بكون سهم الإمام من مجهول المالك انصراف رواياته عن فرض تمكّن المالك من مراجعة من بيده المال، و هذا الانصراف ممّا لا ينبغي الريب فيه، و إذا فرضنا الإمام الثاني عشر (عجّل الله تعالى فرجه) قادراً على أخذ حقّه و لو مع واسطة أو وسائط و من غير مباشرة و لم يقدم للمصلحة، يشكل القول بوجوب التصدّق عنه؛ فإنّ حقّه يصير شبه الأمانة المالكيّة.

فأحسن الأقوال و أحسنها حينئذ هو ما اختاره الأستاذان السيّدان: الحكيم و الخوئي من صرفه فيما يوثق و يطمإنّ برضاه إذا أحرزه.

**الفرع الثالث**: يشكل أخذ السهم لغير الفقير و إن كان ساعياً في تحصيل العلوم الشرعيّة و في ترويج الشعائر الدينيّة إلّا إذا كان في إعطائه للغني مصلحة هامّة.

**الفرع الرابع**: لا يتملّك الآخذ سهم الإمام؛ لعدم دليل يدلّ عليه، فالمتيقّن أنّه يباح صرفه، فلا يجوز للآخذ المستحقّ صرفه في غير ما يحتاج إليه، و لا تصحّ هبته لغنيّ، و لا يرثه غير المستحقّ، و لا يتعلّق به الزكاة و الخمس، و إذا اشترى به شيئاً بالبيع الشخصي صار البيع من السهم. و للمقام فروع أخر لا مجال لذكرها هنا.

**الأمر الرابع**: في تفصيل استثناء المؤونة:

قال الطريحي في مجمع البحرين: «المؤونة تهمز و لا تهمز و هي فعولة».

و قال الفرّاء: هي مفعلة من الأين و هو التعب و الشدّة، و يقال: مفعلة من الأون و هو الخرج و العدل؛ لأنّه ثقل على الإنسان، كذا قال الجوهري. و قال أيضاً: موّن: مانة يموّنه مونةً إذا احتمل مؤونته و قام بكفايته». و قريب منه ما في المنجد، و فسّرها في القاموس و المنجد بالقوت. و قال في منتهى الأرب: «مانه موناً ـ بالفتح ـ مؤنة: قيام ورزيد بر نفقه و كفالت عيال، و برداشت بار ايشان را» إلخ.

و الظاهر أنّ المراد بالمؤونة المستثناة في المقام ما يحتاج إليه المكلّف بحسب شأنه اللائق بحاله لنفسه و لعياله من المأكل، و المجلس، و المسكن، و ما يصرفه في

صدقاته، و زياراته، و أضيافه، و ما يلزمه بنذر أو كفّارة و غير ذلك، كلّ ذلك بحسب المتعارف بحاله و إلّا تعلّق به الخمس؛ للإطلاقات و عدم المخصّص. إذا عرفت هذا، فإليك روايات المسألة:

١. في صحيح ابن مهزيار السابق حول الضيعة: «عليه الخمس بعد مؤونته، و مؤونة عياله و بعد خراج السلطان».

٢. في صحيح أبي عليّ بن راشد المذكور: و التاجر عليه و الصانع بيده؟ فقال عليه السلام: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».

٣. في الصحيح الثالث: «و لم أوجب ذلك عليهم في متاع، و لا آنية، و لا دوابّ، و لا خدم ... فأمّا الّذي أوجب من الضياع في كلّ عام، فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته، و من كانت ضعيته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك».

٤. في صحيح البزنطي، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: «بعد المؤونة».[١]

هذا ما وجدته من الروايات المعتبرة التي وردت حول استثناء المؤونة.

و أمّا الفتوى الفقهي السائد، فهو استثناء مؤونته تمام السنة من خمس الفوائد و الأرباح، و تعلّق الخمس بعدها و مؤونة الإخراج و التصفية، أو الحفظ من خمس المعادن، و الكنوز، و الغوص، و الغنيمة.

لكنّ المستفاد من الروايات ما يلي:

١. أنّ ما يحصل من الأرض يتعلّق الخمس فيه بما يفضل عن المؤونة، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، و الثالثة المرفوع إبهامها بالثانية. و المراد بالمؤونة مؤونة المكلّف و عياله، و مؤونة الأرض في تمام السنة؛ للإطلاق المقامي. و ليس المراد بها مؤونة اليوم مثلاً؛ إذ ما من أرض إلّا و غلّتها تفضل عن مؤونة يوم، فلا معنى للترديد في الصحيحة الثالثة، بل إذا فرض أرض تقوم بمؤونة سنة و لا تقوم بمؤونة سنة لاحقة كما في بعض

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٥٤.

البلاد، ففي تعلّق الخمس بها إشكال، من انصراف المؤونة إلى سنة، و من الإطلاق.

٢. الصناعات التي تصنع باليد، كالخياطة، و الصياغة و نحوهما يتعلّق الخمس بها بعد المؤونة كما في الرواية الأولى، و حيث إنّ المراد بها ليس مؤونة يوم بحيث يجب على الصانع بيده إخراج خمس ما زاد عن المؤونة في كلّ يوم؛ فإنّه غير معهود في المذهب، بل هو مقطوع العدم بلحاظ السيرة المستمرّة المتّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام، فلابدّ أن يراد بالمؤونة المذكورة مؤونة السنة، و كذا أرباح التجارات.

بقي الكلام في الهبات الخطيرة، و الصدقات، و المهور،[1] و أجرة عمل السلطان، و مال الناصب و الكافر، و الغنيمة، و المعادن، و الكنوز و غيرها.

أمّا الغنيمة، فلا شكّ في وجوب إخراج خمسه قبل تصرّف الغانمين فيها، فلا تصل النوبة الى استثناء مؤونة السنة و غيرها. نعم، يستثنى منه مؤونة حفظها.

و أمّا غيرها ممّا ذكر، فلابدّ من الالتفات إلى صحيح البزنطي؛ فإنّه لا وجه سواه، و فيه محوران من البحث:

المحور الأوّل: هل المراد بالخمس مطلق الخمس بأقسامه، أو المراد به بعضه على نحو القضيّة المهملة؟

المحور الثاني: ما هو المراد بالمؤونة؟ هل أريد بها ـ و لو بمعونة الإطلاق المقامي ـ المؤونة السنويّة أو غيرها؟ أمّا المحور الأوّل: فادّعاء الإطلاق فيه غير عسير، و لا مانع من إجراء مقدّمات الحكمة لإثباته و هو ظاهر.

و أمّا المحور الثاني: الذي هو العمدة، فإثبات كون المؤونة المذكورة فيها هي مؤونة السنة، محتاج إلى دليل مفقود، فهي مهملة، فتصير المراد منها مجملاً، و لا يستفاد منها إلّا خروج المؤونة عن تشريع الخمس، و أمّا ما هي، فلم تبيّن.

و قد تقرّر في أصول الفقه أنّ أمر المخصّص المنفصل إذا دار بين الأقلّ و الأكثر من جهة الشكّ في مفهومه يقتصر على الأقلّ و في غيره يرجع إلى عموم العامّ، و لا يسري

---

١. ما قيل في وجه عدم تعلّق الخمس بالمهور ضعيف لا يعول عليه. يقول السيد الأستاذ: قد قامت السيرة القطعية على خلافه؛ إذ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى... مع أنّه لم يصرّح بوجوب الخمس فيه و لا فقيه واحد (راجع: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٢١٨). و هو محلّ نظر أو منع. و أضعف منه ما ذكره أيضاً في المصدر، ص ٤١٧.

إجمال المخصّص إليه، و النتيجة على ضوء ذلك وجوب إخراج الخمس من المذكورات من دون استثناء مؤونة نفسه و عياله، كما في الغنيمة، و الله الهادي.

ثمّ إنّ هنا احتمالاً آخر بملاحظة بعض روايات العفو.

فيمكن أن يفصّل لأجله بين ما يقع المكلّف من أداء الخمس في العسر و ما لم يقع، بل تكفيه أربعة الأخماس الباقية مع سائر أمواله لمؤونة السنة، فيحكم بسقوط وجوب الخمس في الأوّل نظراً إلى الرواية التاسعة المتقدّمة الدالّة على حلّيّة من أعوز حقّ الإمام عليه السلام؛ فإنّها ظاهرة في أنّ السائل كان واجداً لمأكله و مشربه، فالإعواز في كلام الإمام منصرف إلى دفع الزائد عليهما، و ثبوته في الثاني؛ لعدم دليل على استثناء مؤونة السنة من الخمس.

و يمكن أن نستدلّ على جواز استثناء مؤونة السنة من خمس جميع الأقسام بصحيحة ابن مهزيار الطويلة المتقدّمة حيث قال الجواد عليه السلام فيها: «فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام... فأمّا الذي أوجب من الضياع في كلّ عام فهو...».

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام: «في كلّ عام» لا يدلّ على وجوب إخراج الخمس في كلّ عام مرّة حتّى يدلّ على ما ذكر، بل معناه أنّ الخمس واجب أبداً و دائماً، و ليس وجوبه مخصوصاً بهذه السنة، كما يدلّ عليه إيجاب خمس الذهب و الفضّة في خصوص السنة المذكورة، لاحظ صدر الرواية تجد صدقه.

فإنّه يقال: نعم، ولكن مع ذلك لا تخلو الرواية عن الدلالة على ما ذكرناه أوّلاً: فإنّ قوله: «في كلّ عامّ» يدلّ على أمرين: أحدهما: عدم اختصاص وجوب الخمس في الغنائم، و الفوائد بالسنة المذكورة. و ثانيهما: كون الخمس في كلّ عام مرّة، فتأمّل.

نعم، ذيلها ظاهر في ذلك لكنّه في خصوص الضيعة.

**الأمر الخامس: في كيفيّة تعلّق الخمس بالمال.**

خمس الغنيمة متعلّق بالعين، كما تدلّ عليه الآية الكريمة،[1] و المستفاد منها حسب فهم العرف أنّه بنحو الكلّي في المعيّن، فيجوز للغانم أن يتصرّف فيها ما دام مقدار

---

١. و قد ورد في بعض الروايات بحرف «على» و في بعضها بحرف «في» لكنّ المهمّ هو تعبير الآية.

الخمس منه باقياً في يده مع قصده إخراجه من البقيّة، ولو باعه ـ مثلاً ـ كان البيع فضوليّاً و لا ينفعه إذن الحاكم الشرعي؛ لعدم ثبوت ولايته في أمثال ذلك، و مثله خمس ما يأخذه عمّال السلطان، و ما يؤخذ من مال الناصب، و أمّا خمس الأرض التي اشتراها الذمّيّ، فهو متعلّق بالذمّة دون العين، كما هو ظاهر دليله السابق.

و أمّا خمس الغوص، فقد ورد بحرف «على» و هو ظاهر في كونه حقّاً على العين نظير حقّ الرهن مثلاً.

و أمّا خمس الكنوز و المعادن، فقد ورد بحرف «على» و حرف «في» و جعل الخمس مظروفاً للعين يلائم إرادة مقدار يساوي خمس العين؛ لتبائن الظرف و المظروف، فالخمس يقوم في العين كقيام الحقّ بموضوعه، فيجوز التصرّف في المال مادام موضوع الحقّ (و هو الخمس) باقيّاً إلّا أن يقال: إنّ الجار و المجرور متعلّقان بفعل مقدّر، نحو «يجب» مثلاً، فالتعبير ناظر إلى بيان مورد الخمس لا إلى كيفيّة تعلّقه بالعين.

و أمّا خمس الفوائد، فقد ورد التعبير فيه بحرف «في» و بكلمة «عليه» و «عليهم» الراجع ضمير هما إلى المكلّف و المكلّفين الظاهر في تعلّق الخمس بالذمّة. و حيث لا دليل قويّ على تعلّق خمسها بالعين فالمتيقّن تعلّقه بالذمّة،[1] فيجوز التصرّف في تمام المال، و ينفذ إيقاع المعاملة عليه إن لم يقم الإجماع على خلافه أو لم يقل: إنّ نفس كلمة «الخمس» ظاهرة في العين أو في الكسر المشاع أو يستشهد لنفي تعلّقه بالذمّة بمعتبرة أبي‌بصير المتقدّمة في الرقم السابع، و لعلّه مخصوص بخمس الغنائم.

### مسائل

ثمّ إنّه لا بأس بالتعرّض لبعض المسائل المهمّة المتعلّقة بالمقام على سبيل الاختصار؛ لكثرة الابتلاء بها، و الله المستعان و هو كمايلي.

---

١. إلّا أن يقال بأنّه من قبيل الحقّ القائم بموضوعه لأجل حرف «في» أو يقال بدلالة كلمة «في» على وجود الخمس في العين حسب الفهم العرفي.

١. إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلّق بها الخمس أو تعلّق بها لكنّه أدّاه، فنمت و زادت، فإن كانت الزيادة منفصلة يجب فيها الخمس؛ لصدق الفائدة عليه دائماً على الظاهر، و إن كانت متّصلة، فالظاهر عدم صدق الفائدة عليه دائماً، بل ربّما تصدق عليها الفائدة كما في ثمرة الأشجار أو سمن الدوابّ بحيث تتحمّل حمل الأثقال و نحوه مثلاً، و ربّما لا تصدق عليها كما في نموّ الشجرة و سمن الدابّة و نموّ الصوف نموّاً قليلاً و أمثال ذلك، فكلّ ما صدق عليه الفائدة يجب فيه الخمس، و ما لم يصدق عليه الفائدة عرفاً لم يجب، فالبحث صغرويّ لا ضابط له، بل لابدّ من ملاحظة كلّ مورد على حدة.

و أمّا لو ارتفعت قيمتها السوقيّة لم يجب خمس تلك الزيادة؛ لعدم صدق حصول الفائدة، بل الصادق حينئذ الفائدة التقديريّة.

بل لو باعها لم يجب الخمس في الزيادة المفروضة؛ لأنّ البيع تبديل مال بمال لا زيادة مال على ماله. نعم، إذا ملكها بمعاوضة فزادت قيمتها فباعها بجنس الثمن الأوّل لكن بأكثر منه كما إذا اشتراها ـ مثلاً ـ بألف دينار ثم باعها بألفي دينار يجب الخمس في الألف الزائد؛ لصدق حصول الفائدة. و أمّا إذا لم يملكها بمعاوضة كما في الهبة و الإرث، أو ملكها بمعاوضة ولكن باعها بغير جنس ثمنها الأوّل، كما إذا اشتراها بمائة دينار مثلاً فباعها بأرض تقوم بمائتي دينار لم تجب فيها الخمس،[1] كما أفاده سيّدنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ.

لكن الأحوط إن لم يكن أقوى تعلّق الخمس في الفرض الأخير و هو ما إذا ملكها بالمعاوضة ثمّ باعها بغير جنس الثمن؛ فإنّ العرف لا يرى صدق الفائدة منحصراً في صورة تجانس الثمنين؛ فإنّ الملاك في الفائدة عندهم هو زيادة القيمة، كما لا يخفى، فتدبّر.

و لا فرق في جميع ما ذكرنا بين ما كان الغرض من تحصيلها و إبقائها الاتّجار بها أو الاقتناء، و الانتفاع بنمائها، و نتاجها أو أجرتها على الأظهر؛ لوحدة الملاك.

و تفصيل صاحب العروةﷺ و محشّي كتابه من الأعلام بين مال التجارة و غيره، و

---

١. لكن إذا باع الأرض بأكثر من مائة في مفروض المثال وجب خمس الزيادة.

إيجاب الخمس في ارتفاع قيمة العين بعد تمام السنة إذا أمكن بيعها، و أخذ قيمة ثمنها في الأوّل بدعوى أنّ المقصود فيها الازدياد في الماليّة من غير نظر إلى الخصوصيات الفرديّة، كما هو شأن عامّة التجّار منظور فيه؛ لصدق الفائدة على السواء في الموردين فعلاً و تقديراً.

و منه يظهر عدم ضمان المكلّف إذا نقص قيمة المال بعد رأس السنة و قد تعلّق به الخمس و لم يؤدّه فتأمّل.

و إذا كان عنده من الأعيان الّتي تعلّق بها الخمس و لم يؤدّه فنمت و زادت، فلا ينبغي الشكّ في تعلّق الخمس بنمائها أيضاً للاتّحاد وجوداً.

و أمّا لو ارتفعت قيمتها السوقيّة؛ فإن قلنا بتعلّق الخمس بالذمّة، فلا يجب خمس زيادة القيمة؛ لعدم صدق الفائدة عليها. نعم، إذا باعها وجب الخمس في الزيادة كما مرّ، و إن قلنا بتعلّقه بالعين، فلابدّ من تخميس العين أو القيمة فعلاً و إن لم يقصد بيعها فعلاً و كان المقصود منها اقتناؤها و الانتفاع بنتاجها مثلاً.

و إذا اشترى بالعين التي لم يؤدّ خمسها مالاً آخر فارتفعت قيمته السوقيّة فإن كان البيع كلّيّاً، فلا يتعلّق الخمس بالمال المبتاع و لا بنمائه؛ لعدم صدق الفائدة و إنما يجب عليه خمس الثمن، و لا يجوز للبائع أخذ الخمس و التصرّف فيه، و يبقى ذمّة المشتري في المقدار المذكور مشغولة بالنسبة إلى البائع، بناء على تعلّق الخمس بالعين. و أمّا إذا فرضنا تعلّقه بالذمّة، فيجوز للبائع التصرّف في تمام الثمن، و لا تشغل ذمّة البائع بالنسبة إلى المشتري و إنّما يجب عليه إبراء ذمّته بدفع مقدار خمس الثمن.

و إن كان البيع شخصيّاً، فعلى القول بتعلّق الخمس بالعين يشكل صحّة المعاملة بالنسبة الى مقدار الخمس حتّى إذا أجاز الحاكم أو المستحقّ؛ فإنّ ولاية الحاكم لم تثبت على أمثال هذه الأمور، و المستحقّ إنّما يملكه بعد القبض لا قبله.

نعم، إذا قلنا بثبوت ولاية الحاكم عليها فأمضاه، يتعلّق الخمس بنفس المبيع، فيتعلّق الخمس به و بنمائه و بزيادة قيمته إذا بيع، و هذا واضح حسب القاعدة، و أمّا بحسب بعض الروايات المستفاد منه انتقال خمس العوضين إلى الذمّة في مطلق المعاملات

حتّى في الهبة و الميراث، فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

و على القول بتعلّقه بالذمّة يصحّ البيع و لا يتعلّق الخمس بزيادة قيمته السوقيّة، لعدم صدق حصول الفائدة إلّا إذا باع و حصلت تلك الزيادة فعلاً. هذا كلّه في ارتفاع القيمة، و أمّا النماء، ففي منفصله يجب الخمس بعد المؤونة؛ لصدق الفائدة عليه دائماً، و في متّصله إنّما يجب في فرض الصدق المذكور عرفاً.

هذا كلّه إذا اشترى بعد انتهاء سنته و وجوب الخمس في ثمنه. و أمّا إذا اشترى من أرباح سنته ما ليس من المؤونة فارتفعت قيمته كان الواجب إخراج خمسه عيناً أو قيمة، فإنّ ما اشتراه حينئذ بنفسه من الفوائد و الأرباح.

و إذا علم أنّه أدّى الثمن من ربح لم يخمّسه ولكنّه شكّ في أنّه كان في أثناء السنة، ليجب الخمس في ارتفاع القيمة أيضاً في آخر سنة الاشتراء أو كان بعد انتهائها؛ لئلّا يجب الخمس إلّا بمقدار الثمن فقط.

ففي لزوم المصالحة مع الحاكم أو الرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب وجوه. يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه) في توجيه الأوّل:

> العلم الإجمالي حاصل بتعلّق الخمس إمّا بعين ما اشتراه إذا كان الثمن من الربح أثناء السنة، إمّا بالثمن فيما إذا كان من الربح بعد مضيّ السنة، و هذا العلم الإجمالي أوجب الاحتياط بالمصالحة.

أقول: إن تمّ هذا التوجيه لأوجب الاحتياط بدفع الأكثر، و لا معنى للمصالحة؛ إذ ليس للحاكم ولاية على مثل هذه الأمور، و الظاهر أنّ المورد مجرى البراءة عن الزائد.

٢. لا يجب إخراج الخمس من الميراث. قيل: و لعلّه المشهور، و نسب إلى الحلبي وجوبه، و الأقوى العدم؛ لحسنة أبي خديجة و رواية عليّ بن مهزيار الطويلة، مع أنّ المسألة مورد الابتلاء، فلو كان واجباً لاشتهر و بان.

نعم، يجب تخميس الميراث الذي لا يحتسب من غير الأب و الابن كما فيها، لكن إذا علم أنّ مورثه لم يؤدّ خمسه، فإن كان في ذمّته، فلا شكّ في استثنائه من التركة، كسائر الديون المتقدّمة على الإرث بنصّ القرآن، لكن في وجوب إخراجه على غير

الوصيّ من الورثة نظر، كما إذا لم يُرِد الوارث أخذ حقّه، لكن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي ـ شفاهاً ـ «قيام الإجماع على حفظ مال المؤمن إذا كان خطيراً.» و فيه، نظر بل منع مع أنّ إيصال المال إلى مالكه غير حفظه ـ فتأمّل ـ و الأحسن أن يستدلّ عليه بصحيح الكناسي المتقدّم في عنوان «الحجّ عن الميّت»، و بما يأتي في عنوان «التقديم» في حرف «ق»، فلاحظ.

و إن كان في تركته فقد أسقطه الأستاذ العلّامة المتقدّم[1] مستدلًّا بصحيحة يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمّاطين[2] فقال: ـ جعلت فداك ـ تقع في أيدينا الأموال و الأرباح و تجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت و إنّا عن ذلك مقصّرون. فقال: أبو عبدالله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم».[3]

و قال ـ شفاهاً ـ قبل عدّة سنوات:

> إنّ هذه الصحيحة ظاهرة في إباحة خمس ما ينقل من الغير إلى المكلّف بأيّ ناقل كان، فلا محالة يتعلّق الخمس بذمّة المنتقل عنه، أو بعوض العين المتعلّقة للخمس إن كان لها عوض، و دعوى انصراف الرواية إلى فرض كون المنتقل عنه غير معتقد للخمس، فلا تشمل الإماميّ كما عن جمع ضعيفة، و المراد بقوله عليه السلام: «اليوم» هو يوم عدم استيلاء الأئمّة على الأمور ظاهراً لا زمان حياتهم عليهم السلام.

أقول؛ للرواية طريقان: طريق الشيخ، و طريق الصدوق. و الأوّل ضعيف بمحمّد بن سنان،[4] و الثاني ضعيف بالحكم بن مسكين، و وقوعه في أسناد روايات كامل الزيارات لا يثبت وثاقته، كما ذكرنا في فوائدنا الرجالية.[5] فتصبح الرواية غير حجّة.

و أيضاً يستفاد الحكم المذكور من رواية الحارث بن المغيرة أيضاً[6] لكن سندها

---

١. راجع: مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس، ص٢٢٢. و للأستاذ تفصيل آخر غريب لا ينبغي صدوره منه.
٢. القمّاط: من يصنع القَمطَ و هو جمع قِماط (بكسر الأوّل و تخفيف الثاني).
٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨٠.
٤. و في بعض النسخ: «محمّد بن سالم».
٥. الفوائد الرجالية سمّي بـ«بحوث في علم الجال» في الطبعات الأخيرة.
٦. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨١.

لا يخلو عن جهالة، فلا يعتمد عليها.[١]

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بقول الجواد عليه السلام في الرواية الثالثة المتقدّمة؛ فإنّه مطلق يشمل صورة العلم بعدم أداء المورث خمس ما ورثه، و كذا يصحّ أن يستدلّ عليه بحسنة أبي خديجة المتقدّمة؛ فإنّها تدلّ على نفيه عن الميراث مطلقاً. نعم، إطلاقه لا يشمل فرض تعلّق الخمس بالذمّة، فيجب أداؤه كسائر ديونه؛ عملاً بإطلاق القرآن.

و منه يظهر أنّ ما قالوه من أنّ المكتسب إذا مات في أثناء الحول بعد حصول الربح سقط اعتبار مؤونته في باقيه؛ لانتفاء موضوعها صحيح، لكن لا ثمرة له بناء على عدم تعلّق الخمس بالميراث مطلقاً، أو فيما إذا كان عينه موجودة في الخارج، فتأمّل.

٣. لا خمس فيما يملك بالخمس أو الزكاة على الأظهر؛ لانصراف أدلّة وجوبه عنه و إن يصدق عليه الفائدة، وفاقاً لجمع، و خلافاً للآخرين.

و أمّا ما ينتقل بعوض سهم السادة و سهم الإمام و حقّ الفقراء، فلا يصدق عليه أنّه فائدة و لو كان البيع كلّيّاً لأنّ المال المنتقل ـ سواء كان ثمناً أو مثمناً ـ دخل في ملك صاحب الخمس لا بلا عوض حتّى يصدق عليه الفائدة، بل بعوض ما في يده من الخمس، و لا يكون تبديل المال بمال مصداقاً للفائدة عند العرف.

فإن قلت: المتصرّف لسهم الإمام عليه السلام لا يكون مالكاً، فإذا اشترى عيناً بالبيع الكلّي ثمّ دفع ثمنه من السهم، فقد ملك المبيع و لم يخرج من ملكه شيئاً و لا نعني بالفائدة إلّا هذا.

قلت: مجرّد حصول الملكيّة لا توجب صدق الفائدة ما دام المبيع حصل بعوض إلّا أن يقال: إنّ الممنوع صدق الربح دون الفائدة لكن فسّرها في بعض كتب اللغة بالزيادة و هي منتفية في الفرض، و لا بعد في إلحاق الصدقة الواجبة بالزكاة.

و أمّا الصدقة المندوبة، فلا بعد في إلحاقها بالجائزة، فيتعلّق بها الخمس إذا كانت خطيرة عظيمة و إلّا فلا، كما يستفاد من الرواية الثالثة. نعم، يتعلّق الخمس بالنماء

---

١. و عندي أنّ الروايتين لو تمّتا من ناحية السند لكانتا من أدلّة عفو الخمس مطلقاً، فلاحظ، و لا تصغى إلى دعوى الانصراف و أمثالها؛ فإنّها ضعيفة.

الحاصل في ملك الآخذ في جميع ذلك؛ للإطلاق.

و أمّا ما يأخذه الطلّاب و محصّلو العلوم الدينيّة من المجتهدين من رواتبهم الشهريّة، فإن علموا بأنّه من سهم الإمام عليه السلام فهو، و إن علموا بأنّه ملك شخصي للمعطي، فهو محكوم بحكم الهبة و الجائزة يجب عليهم إخراج خمسها في آخر السنة بناءً على تعلّق الخمس بكلّ فائدة.

و إن تردّد الأمر بينهما و لم يعلم بأنّ المأخوذ هل هو من سهم الإمام عليه السلام أو من مال المعطي؛ و ذلك لأنّ المتصدّين لإعطاء رواتب أهل العلم قد يتّفق لهم عدم كفاية الوجوهات المأخوذة من المؤمنين للرواتب و المصارف، فيستقرضون من بعض الأغنياء في ذمّتهم و يعطون الطلّاب المستحقّين، فإذا شكّ الآخذون في ذلك، فهل يحكم على المأخوذ بأنّه سهم اعتماداً على الغلبة، أو يحكم بأنّه هبة لقاعدة اليد الدالّة على الملكيّة الشخصيّة حتّى يعلم خلافها؟ فيه وجهان. الثاني هو الأوجه إلّا أن يناقش بعدم بناء العقلاء على أماريّة أمثال هذه الأيادي للملكيّة الشخصيّة و لا أقلّ من الشكّ في ذلك؛ فإنّ معظم ما في أيديهم من الأموال إنّما هي الزكوات، و الأخماس، و التبرّعات، و النذورات، و الصدقات التي يدفعها المؤمنون إليهم ليصرفوا في الموارد المستحقّة، و الغالب في الرواتب أنّها من سهم الإمام عليه السلام، و مع هذه الحالة يشكل الاعتماد على اليد و حكايتها عن الملك الشخصي، فلا جرم من الاحتياط في ذلك، والله العالم. و يشكل أيضاً لأجل ما قلنا في دلالة أيدي من يتصرّفون غالباً في الأموال المحرّمة على الملكيّة.

٤. إذا كان للمكلّف أنواع من الاستفادة، كإجارة الأرض، و الكتابة، و الخياطة مثلاً يجوز له أن يلاحظ في آخر السنة ما استفاده من المجموع من حيث المجوع، فيخرج خمس ما يفضل عن المؤونة.

فإن ضمّ الأرباح بعضها إلى بعض ـ و إن لم يدلّ على لزومه دليل لكنّه ـ لا مانع منه، فيخرج المكلّف خمس الربح المتأخّر الذي لم يستثن مؤونة سنته منه و المفروض أنّ تعلّق الحقّ بخمسه من حين وصوله، و أنّ التأخير إلى آخر السنة إرفاق، لكنّه ليس بواجب معيّن كما زعم جمع منهم صاحب العروة.

و يجوز أن يجعل لكلّ فائدة سنة؛ لإطلاق ما دلّ على إخراج الخمس بعد المؤونة، كما عن الشهيد الثاني في مسالكه، و اختاره جمع. نعم، لا يجب جعل السنة لكلّ فائدة بحيالها قطعاً؛ لأنّه حرجي في الجملة و مخالف للسيرة القطعيّة.

٥. لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار، فصار البيع لازماً فاستقاله البائع فأقاله من دون ضرورة عرفيّة، يجب عليه خمس الزيادة بناء على صدق الفائدة الفعليّة على ارتفاع القيمة السوقيّة، و قد تقدّم بحثه في المسألة الأولى.

و أمّا إذا أقاله لأجل ضرورة عرفيّة، لم يجب الخمس و إن تحقّقت الإقالة في السنة اللاحقة من الربح بعد أن كان الضرورة في سنة الربح المذكور خلافاً لجمع من معلّقي العروة الوثقى؛ إذ لا يصدق الفائدة عرفاً مع الضرورة المذكورة بعد مدّة.

نعم، إذا تجدّدت الضرورة إلى الإقالة بعد عدمها في آخر سنة الخمس كانت الإقالة بالنسبة إلى الخمس فضوليّة، و لابدّ من أداء الخمس.

٦. رأس المال ـ و هو ما يحتاج إليه في تحصيل مؤونته سواء كان من الأوراق المعمولة اليوم، أو من الأراضي، أو العمارات أو الآلات المحتاج إليها في عمله و كسبه ـ هل يتعلّق به الخمس أو لا؟

قد يكون رأس المال في نفسه محتاجاً إليه بحيث لولاه للزم النقص و المهانة في حقّه حتّى فيما إذا فرض حصول مؤونته من شخص آخر.

و قد لا يكون كذلك لكنّ المالك يحتاج إليه في سنة حصوله، فقد يشكل استثناؤه من وجوب خمسه باحتمال انصراف المؤونة عنه أو عدم شمولها له؛ فإنّه يحتاج إليه في حصول المؤونة لا أنّه نفس المؤونة.

و قد لا يحتاج إليه في سنة الربح، أو لا يمكن الاستفادة فيها و إنّما يستفاد منها بعد مدّة. قال الشيخ الأنصاري‌ﷺ: «و الظاهر أنّه لا يشترط التمكّن من تحصيل الربح منه بالفعل، فيجوز صرف شيء من الربح في غرس من الأشجار لينتفع بثمرتها و لو بعد سنين، و كذلك اقتناء أناث أولاد الأنعام.

أقول: أمّا القسم الأوّل، فلا شكّ في عدم تعلّق الخمس به؛ لأنّه بنفسه مؤونة

كما لا يخفى. كما أنّه لا ينبغي التردّد في تعلّقه بالقسم الثالث، لعدم عدّه من مؤونة سنة الربح، فلا دليل على استثنائه، و إنّما الإشكال في القسم الثاني، و قد اختلف فيه علماء العصر.

و الأظهر عدم وجوب الخمس إذا لم يكن لنفقته سبب سواه يناسب شأنه و إن كان يزيد عن موونة السنة إذا صرفه، و لم يجعله رأس مال؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي في منهاج الصالحين؛ و ذلك لعدم ما يوجب التقييد المذكور بعد صدق المؤونة عليه.

و أمّا إذا كان الاحتياج إليه في تكثير الربح كبعض المكائن الحديثة، فإنّ رأس المال المذكور لايعدّ من المؤونة بل الأظهر اختصاص العفو عن رأس المال المحتاج إليه في مؤونة السنة بما إذا استلزم صرف عينه في مؤونة السنة مشقّة و أما إذا لم يستلزم ذلك و فرض أنّ المكلّف إذا كان فاقداً لرأس المال لا يبتلى بالحرج، و يمكنه تحصيل معاشه يوميّاً أو شهريّاً لم يصدق عليه المؤونة؛ فلابدّ من إخراج خمسه، و لعلّ هذا هو مراد من أوجب الخمس عليه.

٧. المستفاد من الروايات الثلاثة الأول المتقدّمة أنّ مبدأ السنة التي يكون الخمس بعد خروج مؤونتها، حال الشروع في الاكتساب فيمن شغله التكسّب، كالزراعة، والصناعة لا حين حصول الفائدة و ظهور الربح، كما اختاره جماعة. نعم، هو يتمّ فيمن حصل له الفائدة إتّفاقاً. و أمّا ما ذكره السيّد الأستاذ في تضعيف هذا القول و تصحيح كون حصول الفائدة هو مبدأ السنة،[1] فيظهر ضعفه من الدقّة في الروايات الثلاثة المشار إليها.

و يترتّب عليه أنّه إذا استقرض من ابتداء السنة للمؤونة أو صرف بعض رأس المال فيها قبل حصول الربح يجوز له وضع مقداره من الربح على المختار. و أمّا بناء على مختار الجماعة، فلا يجوز الوضع المذكور في غير مؤونة الربح. و أمّا هي، فيوضع مقداره من الربح على القولين؛ فإنّ الربح هو ما زاد عمّا يصرف في سبيل حصوله لا مطلقاً.

ثمّ إنّه إذا أراد المكلّف تغيير رأس سنته أمكنه ذلك بدفع خمس ما ربحه أثناء السنة،

---

١. مستند العروة، كتاب الخمس، ص٢٤٨.

و استئناف رأس سنة بعد ذلك من حين العمل.

٨. قضيّة إطلاق ما دلّ على أنّ الخمس بعد المؤونة جواز صرف المؤونة ممّا يتعلّق به الخمس و إن كان عنده مال لا خمس فيه، خلافاً لمن لم‌يجز صرفها منه، بل ممّا لا خمس فيه، و خلافاً لمن أوجب التوزيع بقاعدة العدل و الإنصاف، كما أنّ ظاهره هو المؤونة الفعليّة دون التقديريّة، فلوقتر على نفسه لم يحسب له، خلافاً للمنقول عن المشهور، و لا أقلّ أنّه أحوط لزوماً.

٩. إذا استغنى عمّا يحتاج إليه، كالفرش، و الظروف، و الحليّ مثلاً بعد سنة الربح، و الاستفادة، فالأظهر عدم وجوب خمسه؛ لأنّه حينما كان مؤونة لم يتعلّق به الخمس، و لم يشمله أدلّته، فدخوله فيها بعد خروجه عن المؤونة محتاج إلى دليل مفقود،[1] و إن شئت فقل إنّ عدم الحاجة إليه في السنين اللاحقة لا يخرجه عن كونه مؤونة سنة الربح و الفائدة، بل لو باعه بأزيد من ثمنه لم يتعلّق الخمس بالزيادة؛ فإنّ البيع تبديل مال بمال، فلا يصدق على ثمنه الثاني أنّه فائدة زائدة على ماله الذي لم يتعلّق به الخمس على قول مرّ ما فيه. نعم، إذا استغنى عنه قبل آخر سنة الربح، فالأحوط لزوماً إخراج خمسه؛ فإنّه ربح غير مؤونة فعلاً.

١٠. لا شكّ في أنّ مصارف الحجّ من مؤونة عام الاستطاعة و إذا انتهى حول الربح في أثناء سفر الحجّ فإن لم يمنع إخراج خمس ما في يده عن إتمام الحجّ وجب عليه إخراجه و إلّا، فلا يجب خمسه، لعدم صدق الفائدة بعد وجوب صرفه في سبيل الحجّ، فتدبّر.

نعم، لو منع إخراجه من العود إلى بلده تعلّق به الخمس، و يؤدّيه إذا أمكنه و إلّا فهو في حلّ منه كما تقدّم، و إن لم يتمكّن من سفر الحجّ حتّى انقضى عام الربح وجب عليه خمس الربح؛ لوجود المقتضي و عدم المانع.

و أمّا إذا تمكّن و عصى حتّى انقضى الحول فقد أوجب أعلام عصرنا فيه الخمس أيضاً لكنّه عندي لا يخلو عن نظر فيما أوجب إخراج الخمس سلب الاستطاعة الماليّة؛

---

١. لاحظ ما ذكروه في بعض تنبيهات الاستصحاب في أصول الفقه.

لما مرّ في بحث الحجّ من وجوب حفظ الاستطاعة بعد حصولها، و مع هذا الوجوب كيف يتعلّق به وجوب الخمس؟ و مع فرض التزاحم فالحجّ، أهمّ من الخمس كما لا يخفى، و لعلّ بناء المثبتين هنا على عدم وجوب حفظ الاستطاعة في تمام السنة، و قد تقدّم في عنوان الحجّ اختيارنا لوجوب حفظها مطلقاً. نعم، إذا علم بعدم إمكان الحجّ لمانع خارجي لا مانع من تعلّق الخمس بالمال. ثمّ إذا توقّف سفر الحجّ على بذل المصارف قبل عامه، كما هو المتداول عند بعض الحكومات، فيأخذون أجرة الطائرات و غيرها قبل سفر الحجّ بمدّة كثير فحلّت سنة الخمس قبل سفر الحجّ، فالظاهر عدم وجوب الخمس على الربح المذكور فإنّه صارت مؤونة بحكم الشرع.

١١. الدين و هو على أقسام، كما تأتي:

منها: أن يستقرض لأجل مؤونته و مؤونة ربحه و يصرفه فيها، لا ينبغي الترديد في كون الدين المذكور من المؤونة المستثناة من الفوائد و إن لم يؤدّه؛ فإنّ الخمس بعد المؤونة. نعم، ما صرف قبل حصول الربح لا يعدّ عند جمع من المؤونة، و قد تقدّم ضعف هذا القول.

منها: أن يستقرض لغير المؤونة، كأن اشترى ما ليس منها، فتلف أو أتلف مال غيره فتعلّق عوضه بذمّته أو أوجب على نفسه شيئاً بالنذر و غيره، فإن أدّاه في أثناء السنة، فلا ينبغي الشكّ في عدّه من المؤونة، و إن لم يؤدّه فيه فلا يستثنى من الربح؛ لما ذكرنا من ظهور المؤونة في الفعليّة دون التقديريّة و إن نفي الخلاف في اعتبار الثاني.

نعم، إذا أدّاه في السنة اللاحقة عدّ من مؤونتها على الأظهر، فإنّه من المصارف العقلائيّة التي لا إفراط فيه و لا إسراف، فلا وجه لعدم عدّه من المؤونة و إن كان متمكّناً في السنة السابقة من أدائها و لم يؤدّه خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) حيث منع أداء الدين السابق من المؤونة مطلقاً.

منها: الفرض السابق لكن مع وجود ما استدان له في آخر السنة، كأن اشترى سيّارة غير معدودة من مؤونته، فإن أدّى ثمنها في أثناء السنة، فلا شكّ في عدم تعلّق الخمس به لكن يتعلّق الخمس بالسيّارة المشتراة؛ لصدق الفائدة عليها، و إن لم يؤدّه لا يجوز له

الوفاء من الربح لكن لا يتعلّق الخمس بما اشتراه أيضاً؛ لعدم صدق الفائدة عليها إلّا إذا كان قيمته أكثر من ثمنه، فيتعلّق الخمس بالزيادة على قول.

١٢. المراد من كون الخمس بعد المؤونة هو استثناء المؤونة من الخمس و عدم تعلّقه بها لا عدم وجوبه إلّا بعد زمان المؤونة؛ فإنّه خلاف المتبادر من الروايات، فالخمس يتعلّق بالفائدة حين حصولها إذا لم تكن من المؤونة، فلو أسرف أو أتلف ماله لا لغرض عقلائي يوجب كونه من المؤونة في أثناء الحول لم يسقط الخمس عنه.

ثمّ إن علم عدم زيادة الفائدة عن مؤونة السنة فهو، و إن علم زيادتها عنها لا شكّ في جواز إخراج الخمس لتعلّقه بها، بل يجوز ذلك إذا شكّ في تجدّد المؤونة؛ لاستصحاب العدم، بل مقتضى القاعدة وجوب الإخراج و الأداء في الصورتين لكن ادّعي الإجماع على نفيه في الثانية، و عدم الخلاف ظاهراً في الأولى.

أقول: أمّا في الثانية، فلا يجب أداء الخمس قبل السنة؛ للسيرة المستمرّة. و أمّا في الأولى، فالأحوط لزوماً هو عدم جواز التأخير؛ لعدم دليل عليه سوى الإجماع المذكور، و ما ذكره السيّد الأستاذ في إثبات جواز التأخير من الوجوه غير واضح.[١]

١٣. إذا كان للمكلّف رأس مال و فرّقه في أنواع من الزراعة مثلاً، فتلف رأس المال أو بعضه من نوع منها أو خسر فيه، فالأقوى جواز جبرانه بربح نوع آخر منها فضلاً عن التجارة الواحدة إذا تلف فيها بعض رأس المال و ربح الباقي أو خسر في وقت و ربح في وقت آخر بناء على ما مرّ من كون مبدأ السنة هو حين الاشتغال دون حصول الفائدة، بل لا يبعد[٢] جواز الجبر المذكور لو كان له زراعة و صناعة مثلاً، فخسر في أحدهما أو تلف رأس ماله و ربح في الآخر، كلّ ذلك لأجل عدم صدق الفائدة على الربح المذكور مع ملاحظة الخسارة و التلف المزبورين و إن كان الأحوط ـ خصوصاً في صورة التلف ـ عدمه، بل هو الأقوى إذا تلف ما لا يعدّ من رأس المال، كما إذا انهدم

---

١. مستند العروة الوثقى، كتاب خمس، ص٢٧٢ و ٢٧٥.

٢. أقول ـ و أنا بصدد التصحيح للطبع الثاني ـ: إنّ جبران ما يخسر في التجارة بما يربح بالزراعة مثلاً بعد ما مرّ من استقلالّ كل فائدة برأسها يصحّ جعل السنة لها، مشكل جدّاً، فلا يترك الاحتياط.

داره أو كسر بعض ظروفه مثلاً؛ لصدق الفائدة حينئذ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ و بعض من تبعه من المعاصرين.

نعم، إذا اشترى مثل التالف أو عمّر داره كان ما صرفه من المؤونة، و هذا شيء آخر.

١٤. إذا أدّى خمس الغوص، و الكنز، و المعدن، و الغنيمة كفاه، و لا يجب عليه خمس آخر في آخر السنة من جهة صدق الفائدة؛ فإنّ المستفاد من الأدلّة كفاية خمس واحد بلا فرق بين جعل الغوص و غيره مكسباً له أم لا.

١٥. اعتبار الخمس هل هو بنحو التكليف أو الوضع؟ و يظهر الثمر في اعتبار البلوغ و العقل، فلا يجب الخمس على الصبيّ و المجنون على الأوّل؛ لاشتراط التكليف بالكمال، كما مرّ في مقدّمة هذا الجزء، و يجب على الثاني كما قيل؛ لعدم ما يدلّ على نفي اقتضاء ما يقتضي الخمس في حقّهما. و جعل الثاني مقتضى إطلاق الفتاوي و معاقد الإجماعات.

أقول: لا ينبغي الشكّ في أنّه في الغنيمة من قبيل الوضع دون التكليف كما يظهر من الآية الكريمة. و أمّا في غيرها، ففي استظهار الوضع من الروايات تردّد، و لعلّ من يرجع إلى البراءة في مال المجنون و الصبيّ و لاسيما في الفوائد و الأرباح لم يكن مدفوعاً بدليل قويّ ـ فتأمّل ـ و العمدة أنّ تحرّر الأحكام الوضعيّة بجيمع أقسامها من الاشتراط بالبلوغ غير واضح، بل الأرجح أنّها كالتكليفيّة فيه إلّا ما علم تحرّره منها، كالنجاسة، و الطهارة، و الضمان في الجملة و نحو ذلك؛ و ذلك لإطلاق أدلّة الشرائط العامّة. و مع فرض عدم إطلاق يرجع إلى استصحاب عدم تعيين الاعتبار الشرعي حين عدم التمييز إلى حالة التمييز إلّا أن يقال: إنّه تعليقيّ، أو يرجع إلى استصحابه حالة قبل حصول المال إلى ما بعده.

و يظهر الثمرة أيضاً في تصرّف المالك في تمام الربح قبل أداء خمسه آخر السنة، فيجوز إذا كان الاعتبار بنحو التكليف أو الوضع على الذمّة، و لايجوز إذا كان في العين بأيّ نحو كان.

١٦. إذا اشترى سيّارة بألفي دينار مثلاً و آجرها سنة باربعمائة دينار فصارت قيمة

السيّارة في نهاية السنة من جهة الاستعمال ألفاً و ثمانمائة دينار مثلاً يجب الخمس في المائتين فقط؛ إذاً المائتان الباقيتان من المؤونة أي مؤونة تحصيل الربح. و قس عليه نظائره.

١٧. إذا كان المكلّف لا يحاسب نفسه مدّة من السنين و قد ربح فيها و استفاد أموالاً، و اشترى منها أعياناً و أثاثاً، فالواجب عليه إخراج الخمس من كلّ ما استفاده ممّا لم يكن معدوداً من المؤونة. و أمّا ما كان من المؤونة، فإن ملكه من ربح السنة التي اشتراه مثلاً فيها لم يجب إخراج الخمس منه، و إن كان قد اشتراه من ربح السنة السابقة، وجب عليه إخراج خمسه على ما سبق، و إن شكّ في ذلك فقد ذكر غير واحد لزوم المصالحة مع الحاكم الشرعي احتياطاً، و لعلّ الأظهر وجوب إخراج خمسه أيضاً؛ لأنّ كونه فائدة محرز وجداناً و عدم كونها من المؤونة إلى انتهاء السنة بالاستصحاب فيلتئم موضوع وجوب الخمس من الوجدان و التعبّد و هو الفائدة غير المؤونة، و قد عرضت هذا على الأستاذين العلّامتين: السيّد الحكيم و السيّد الخوئي قدس سرهما قبل سنوات في النجف الأشرف، فأجاب الأوّل بأنّ المفهوم عرفاً أنّ الموضوع هو ما يفضل عن المؤونة و هو لا يثبت باستصحاب عدم المؤونة.

و أجاب الثاني بدلالة رواية صحيحة على أنّه (أي ما يفضل عن المؤونة) الموضوع، أمّا القول الأوّل، فإثباته على عهدة مدّعيه، و أمّا القول الثاني فهو ممنوع، و قد طالبت الأستاذ بإراءة الرواية فتصفّح الوسائل مكرّراً حتّى وجدها فاعترف بضعفها سنداً كما قلت له أوّلاً.

و أمّا لزوم المصالحة، ففيه أنّه لم يثبت ولاية الحاكم في أمثال المقامات، فمع الغضّ عن الاستصحاب يرجع إلى البراءة إلّا أن يقال بولاية الحاكم فيما يرجع إلى سهم الإمام عليه السلام بدليل أنّه مسؤول مصرفه، فلابدّ أن يكون له ولاية عليه، فتأمّل.

١٨. إذا حلّ رأس الحول فلم يدفع خمس الربح ثمّ دفعه تدريجاً من ربح السنة الثانية لا من نفس الربح السابق، لم يحسب ما يدفعه من المؤونة، بل يجب فيه الخمس إذا كان المدفوع عوضاً عن خمس عين موجودة، و إذا كان عوضاً عن خمس عين تالفة، فوفاؤه يحسب من المؤونة و لا خمس فيه، كما أشرنا إليه سابقاً.

١٩. ذكر جمع أنّه إذا انتقل إلى شخص مال فيه الخمس ممّن لا يعتقد وجوبه، كالكافر و غيره لم يجب عليه إخراجه فإنّ الأئمّة عليهم السلام أباحوا لشيعتهم ذلك، سواء كان من ربح تجارة أو غيرها، و سواء كان من المناكح و المساكن و المتاجر أو غيرها.

أقول: و الدليل عليه هو السيرة المتّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام فإنّ الشيعة كانوا يتعاملون مع غيرهم من المسلمين، و أهل الذمّة و لم يعهد من أحد إيتاء خمس ما أخذه منهم، و هذا كالضروري في الجملة.

و قيل: إنّ الظاهر من كلمات الفقهاء أنّه من المسلّمات، بل عن ظاهر البيان أنّه ممّا أطبق عليه الإماميّة، و إنّما نسب إنكار هذا التحليل إلى الإسكافي و الحلبي رحمهما الله، واستدلّوا على العفو أيضاً بروايات تقدّم بعضها.

و أمّا إذا انتقل إليه ممّن يعتقد الخمس، فإن قلنا بتعلّق الخمس بالذمّة دون العين، فلا يجب الإخراج أيضاً. و إن قلنا بتعلّقه بالعين، فلا يملك مقدار الخمس، فيجب عليه إخراجه إلى أهله كما لعلّه المشهور المعروف، خلافاً لما حكي عن بعضهم، و صرّح به سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) من انتقال الخمس إلى الذمّة و عدم وجوب إخراجه من العين على المؤمن استناداً إلى رواية أشرنا إلى ضعف سندها فيما مرّ.

نعم، يمكن أن نستدلّ عليه بحسنة أبي خديجة المتقدّمة؛ فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق في المنتقل عنه بين كونه معتقداً للخمس أو غير معتقد له، و يؤيّده أو يدلّ عليه ذكر الميراث فيها؛ فإنّ الغالب انتقاله من الشيعة إلى الشيعة.

٢٠. الظاهر جواز أخذ الخمس من مال من لا يعتقد الخمس للحاكم الشرعي عند بسط يده، و في فرض قدرته، و كذا من مال من يعتقده ولكن لا يخرجه المستحقّ و غير الحاكم كما أشرنا إلى وجهه في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

٢١. لعلّ المتسالم عليه بينهم تخيير المالك بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً و جنساً. و السيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) تسلّمه في النقدين دون جنس آخر. و استدلّ للأوّل برواية ظاهرة في باب الزكاة زاعماً شمول إطلاقها للخمس أيضاً، و استشكل في التعدّي عن النقدين إلى أموال آخر؛ لعدم دليل عليه، ولم يقدر على إثبات جواز دفع الخمس بالنقود الرائجة اليوم بالدليل، لكنّه ادّعى القطع

بعدم خصوصيّة في النقدين.

أقول: الأقوى ما عليه المشهور؛ فإنّ المقصود في أمثال هذه الموارد هو مطلق الماليّة من دون خصوصيّة في عين خاصّة، و هذا أمر معلوم من سيرة العرف و هو السرّ في اتّفاق العلماء أو المشهور عليه، و ما ذكره (دام ظلّه) تكلّف غير محتاج إليه، و لا بصحيح.

بقي في المقام مسائل أخرى غير أنّ الرسالة لا تتحمّل ذكرها؛ لبنائها على الاختصار.

و إنّما نشير إلى ثلاث مسائل فقط:

**المسألة الأولى**: الروايات الواردة في الخمس لا تشمل مطلق الفوائد، بل تخصّ ما يكتسبه المكلّف سوى الرواية الطويلة عن الإمام الجواد عليه السلام: «فأمّا الغنائم و الفوائد، فهي واجبة عليهم في كلّ عام ... فهي غنيمة يغنمها المرء، و الفائدة يفيدها، و الجائزة التي لها خطر، و الميراث ...». و سوى ما مرّ في رقم «٥» في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير.

أقول: أمّا الثانية، فهي ناظرة إلى مقام التشريع، و الإمام الكاظم عليه السلام و هو الذي روي الحديث عنه لم يوجب أداء الخمس، و لم يأخذ من المؤمنين، و روايات الحلّ تشمله، و الأئمّة الثلاثة: الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام لم يجعلوا الفائدة موضوعاً للخمس إلّا الجواد عليه السلام في ما نقل عنه من الرواية الطويلة التي ذكرناها أوّلاً، و يمكن أن يكون عطف الفوائد على الغنائم عطفاً تفسيريّاً لاستدلاله عليه السلام عليها بآية: «وَٱعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ...»، نعم، الجائزة الخطيرة تستثنى، و يجب فيه الخمس كالميراث ممّن لا يحتسب من غير أب و ابن و غيرهما كما في هذه الرواية الطويلة، و الله أعلم.

**المسألة الثانية**: خمس الأرباح كلّها للإمام عليه السلام، و لا دليل على تقسمه إلى نصفين، و اختصاص نصف بالمساكين و الأيتام و ابن السبيل، فلاحظ الروايات.

ثمّ لا دليل على حصر هؤلاء الثلاثة بالذرّيّة الطيّبة؛ لفقد دليل معتبر على تقييد الآية المطلقة لهم و لغيرهم. نعم، الذرّيّة الطيّبة لمكان حرمانهم من الزكاة أولى من غيرهم و أحوط.

**المسألة الثالثة**: لست أفتي بوجوب خمس الأرباح، و لست أخالف المشهور في نفيه، بل أقول: الحكم في كلّ من طرفي البحث مشكل جدّاً، و الاحتياط سبيل النجاة. و لا أحبّ تفصيل البحث. و كلّ ما أكلته في أيّام تحصيل العلم من السهم وفّقني الله لردّه و صرفه في الحوزة العلميّة بكابول، و هو وليّ التوفيق و القبول، و هو المنّان الحنّان المتفضّل، ذو الجلال و الإكرام و الأنعام على عبده الذليل الفقير المقصّر.

**خاتمة الفصل**

روى الصدوق في إكمال الدين عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان (عجّل الله تعالى فرجه): «... و أمّا الخمس، فقد أبيح لشيعتنا، و جعلوا منه في حلّ إلى أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم و لا تخبث».[١]

أمّا حال حفيد عصام، فلاحظ كلام السيّد الداماد في حقّه في الرواشح[٢] في كتابنا بحوث في علم الرجال[٣] و لاحظ حال إسحاق بن يعقوب في كتاب الجامع في الرجال.[٤]

فلو سلّمنا السند لثبت إباحة الخمس من وليّ العصر (عجّل الله تعالى فرجه) إلّا أن يقال: إنّه عليه السلام لم يبح بل أخبر عن إباحته عن آبائه السابقين أو بعضهم عليهم السلام، فلعلّ المراد إباحة خمس الغنائم وحده، لكنّه احتمال مرجوح. و الله العالم.

**□ الخوف من الله تعالى**

قد ورد فيه عدّة من الروايات المتبرّكة[٥] لكن في إثبات وجوبه النفسيّ التعبّدي بها نظر أو منع.

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٥٥٠.
٢. الرواشح، ص١٠٤ ـ ١٠٧، الراشحة ٣٣ ولا يبعد حسنه.
٣. بحوث في علم الرجال، ص١٠٨.
٤. الجامع في الرجال، ص٢٣٢.
٥. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٧١ ـ ١٧٤.

## «ل»

### □ الدخول في السلم

قال الله تعالى: «يا أَيُّها اَلَّذِينَ آمَنُوا اَدْخُلُوا فِي اَلسِّلْمِ كافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ اَلشَّيْطانِ».[1]

قيل: إنّ السلم و الإسلام و التسليم واحدة، و قد أوّل في عدّة من الروايات بولاية أميرالمؤمنين عليه السلام و من بعده من الأئمّة عليهم السلام، و على كلّ، فالظاهر عدم تضمّن الآية حكماً جديداً.

### ١٢٤. الدعاء إلى الخير

قال الله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ اَلمُنْكَرِ».[2]

يحتمل أن يكون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عطف تفسير للدعاء إلى الخير، و يحتمل أعمّيّته منهما، و يحتمل اختصاصه بأصل الدين و نظارتهما إلى فروعها من الواجبات و المحرّمات.

و على كلّ، لا شكّ في شمول الخير بل المعروف ظاهراً لأصل الدين و إن فرض

---

١. البقرة (٢): ٢٠٨.

٢. آل‌عمران (٣): ١٠٤.

انصراف المعروف و المنكر عن الإسلام و الكفر، فيكون دعاء الكفّار إلى الإسلام و الإيمان واجباً على المسلمين[١] كفايةً بأيّ وسيلة ممكنة، و قد مرّ في بحث الأمر بالمعروف في حرف «أ» ما يرتبط بالمقام.

نعم، لابدّ أن يكون الدعاء المذكور حسب اختلاف الموارد بالحجّة المثبتة للحقّ جزماً، أو بالبيان الذي تلين به النفس، و يرقّ له القلب لما فيه من صلاح حال السامع، و إن شئت فقل بالبرهان و الخطابة المصطلحين في علم المنطق، و ذلك لقوله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ اَلْحَسَنَةِ»،[٢] فإنّ الحكمة و الموعظة الحسنة تنطبقان على البرهان و الخطابة المذكورين ظاهراً.

و الظاهر عدم اختصاص الحكم فيها بالمخاطب و هو النبيّ الأكرمﷺ، بل يشمل كلّ قادر على الدعوة المذكورة بأحد الوجهين، و هل الحكم عامّ إتماماً للحجّة أو مخصوص بصورة احتمال التأثير؟ فيه وجهان.

ثمّ لا فرق بين التوحيد و النبوّة و الإمامة و المعاد، و غيرها من أصول الدين و ما يجب الاعتقاد به في وجوب الدعاء إليها، لشمول الخير لكلّها. و ما في جملة من الروايات من عدم وجوب الدعاء إلى الإمامة لابدّ له من توجيه وجيه.

و سلف المسلمين قد دعوا الناس في البلاد المختلفة إلى الإسلام فأسلم جمع كثير على أيديهم فيها، و أمّا مسلمو اليوم، فيكفرون في عقور دورهم قبل أن يسافروا إلى البلاد الكافرة. نعم، قامت فئة شابّة في هذه الأيّام في أميركا و أروبا يدعون الناس إلى الإسلام، و يشرحون مناهجه، و يعرّفونهم تعاليمه (وفّقهم الله و أيّدهم) و لابدّ للعلماء العظام أن يساعدوهم مادّيّاً و علميّاً حتّى لا تضعف هذه الدعوة، و لا تنحرف عن التخطيط الإسلامي. و للكلام مقام آخر.

ثمّ إنّ هنا شيئاً مهمّاً آخر و هو أنّ التجربة أثبتت طوال القرون الماضية أنّ البراهين العقليّة و الدلائل المنطقيّة غير قادرة على إخضاع الكفّار للدين إلّا نادرة؛ فإنّ غالب

---

١. مكلّفيّة الكفّار بالفروع و إن كانت صحيحة عندنا كما ذكرنا في الجزء الثاني من صراط الحقّ لكنّها في مثل المقام غير محتمل.

٢. النحل (١٦): ١٢٥.

الناس رهناء أحاسيسهم و عواطفهم، و بعيدون عن أحكام عقولهم، و الذي له النزع و الجذب، و يقوى على جرّ عوامّ الناس إلى المعارف الدينيّة و إقناعهم بحقّيّة الّدين هو أخلاق الداعين الحسنة الفاضلة، و مطابقة عملهم لقولهم و هدفهم و صدقهم و حسن نيّتهم في حقّ النّاس.

و بالجملة، الأخلاق الفاضلة و المعاشرة الحسنة، هما السببان الرئيسيان في رجوع جماعات كثيرة من كفّار الهند و الصين و غيرهما إلى الحقّ، و رغبتهم إلى دين الإسلام و اعتناقهم به في الأعصار الأوّليّة؛ لما رأوا من حسن خلق الجالية المسلمة، و حسن معاشرتهم مع فقدهم للمراتب العالية للعلم و الاستدلال، فيجب انتباه حملة العلم، و رجال الدعوة في العصر الحاضر إلى هذه النكتة، و عدم الاكتفاء ـ كلّ الاكتفاء ـ بالمؤلّفات و المنشورات؛ فإنّ التجربة أثبت فشلها في تمام التأثير، وكمال الإقناع.

بل الأمر كذلك في معجزات الرسل عليهم السلام؛ فإنّها بمفردها و إن توجب إتمام الحجّة و قطع المعذرة عقلا إلّا أنّها لا تجذب أحاسيسهم إلى الدين و إقناعهم به، و لذا لم نفز في التأريخ على من أسلم بعد مشاهدة شقّ القمر و نحوه، و أصدق شاهد على ذلك قول الله سبحانه و تعالى: «وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ».

فإنّه يدلّ على عدم كفاية معجزاته صلى الله عليه و آله لجذب القلوب مع سوء الخلق، فيفهم منه أهمّيّة الأخلاق الحسنة في تأثير التبليغ، و إصابة الدعوة، و لأجله أمر الله رسوله عقيب الإخبار بانفضاضهم من حوله على فرض كونه فظّاً غليظ القلب، بقوله: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ».

نعم، ليس حسن الخلق بمعنى ترك الحقّ لرضى الخلق، فلذا ختم الله الآية بقوله: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلى ٱللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ المُتَوَكِّلِينَ».[1]

و بالجملة أنّ موضوع دعوة الناس إلى الدين موضوع الارتباط بالقلوب غالباً، و إنّما يرتبط بالعقول نادراً، فليس الأثر كلّ الأثر للدليل، بل للدين كما جاء في أوّل الآية

---

١. آل‌عمران (٣): ١٥٩.

المشار اليها: «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اَللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ». ربّنا وفّقنا له. ربّنا نعوذ بك من أن يتنفّر الناس من الدين من أجل سلوكنا و أخلاقنا، فنكون من المضلّين.

### ١٢٥. دعاء الأدعياء لآبائهم

قال الله تعالى: «وَما جَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ... أُدْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اَللّٰهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ فِيما أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ ما تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكانَ اَللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[١]

قال أمين الإسلام الطبرسي﵀ في تفسيره:

> و في هذه الآية دلالة على أنّه لا يجوز الانتساب إلى غير الأب، و قد وردت السنّة بتغليظ الأمر فيه. قالﷺ: «من انتسب إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله»، انتهى.

أقول: مرّ في قسم المحرّمات حرمة التبرّي من النسب، لكن الآية غير ناظرة إلى هذه الجهة، كما لا يخفى. بل ظاهرها ـ و لا سيّما بملاحظة ذيلها ـ وجوب دعاء الأدعياء باسم آبائهم حين التخاطب، إذا علم آباؤهم بأعيانهم و إلّا يجب دعاؤهم باسم الأخ و غيره، و عدم جواز دعائهم باسم الذين تبنّوهم و اتّخذوهم أبناء، فلاحظ و تدبّر. و يحتمل سوق الأمر للإرشاد إلى إلغاء البنوّة الجعليّة و عدم جواز ترتيب أحكام البنوّة الحقيقيّة عليها، فلا دلالة له على الوجوب أصلاً.

### □ الدعاء إلى سبيل الله تعالى

قال الله تعالى: «اُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ اَلْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».[٢] لاحظ ما ذكرنا قبيل هذا تحت عنوان «الدعاء إلى الخير»، و لاحظ ما مرّ في عنوان «الجدال».

---

١. الأحزاب (٣٣): ٤ و ٥.
٢. النحل (١٦): ١٢٥.

### ❐ دعاء الله تعالى

قال الله تعالى: «وَقالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ».[١]

أقول: أمر الله عباده بالدعاء و توعّدهم على الاستكبار عنه بدخول النار و سمّاه عبادة، و المناط هو الاشتغال بالدعاء بحيث لا يصدق الاستكبار؛ فإنّه من الكبائر، و لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «الاستكبار».

### ❐ دعاء الله بأسمائه الحسنى

قال الله تعالى: «وَلِلّٰهِ ٱلأَسْماءُ ٱلحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ».[٢]

الدعاء بنفسه و إن لم يكن واجباً مطلقا لكن إذا دعي الله تعالى فيجب أن يدعى بأسمائه الحسنى، و الظاهر أنّ اللام في «الأسماء» للاستغراق؛ لبعد كونه للعهد، فيدعى الله بكلّ اسم يليق به تعالى، و يحتمل قويّاً عدم الأمر للوجوب، و أنّه للإرشاد إلى التجنّب عن الإلحاد في أسمائه؛ فإنّه المحرّم، كما يظهر من الوعيد في ذيل الآية.

و ممّا يؤيّده هو استبعاد وجوب الدعاء بالاسم الأحسن، و عدم جوازه بالاسم الحسن؛ فإنّ «الحسنى» اسم تفضيل مؤنّث، فتدبّر جيّداً، و لم أجد عاجلاً للمقام تعرّضاً في كلام الفقهاء (رضي اللّه عنهم)، ثمّ إنّ المفسّرين ذكروا في تفسير قوله تعالى: «فَادْعُوهُ» احتمالات:

فمنها: أنّه من الدعوة بمعنى التسمية، كقولنا دعوته زيداً، أي سمّيته.

منها: أنّه من الدعوة بمعنى النداء، أي نادوه بها، فقولوا: يا رحيم، يا كريم، أو من الدعوة بمعنى العبادة، أي فاعبدوه مذعنين أنّه متّصف بما يدلّ عليه هذه الأسماء من

---

١. غافر (المؤمن) (٤٠): ٦٠.

٢. الأعراف (٧): ١٨٠.

الصفات الحسنة و المعاني الجميلة، و اختاره بعض السادة المفسّرين (طال عمره)، و أيّده بجملة من الآيات؛ لكنّ الإنصاف أنّ الاحتمال المذكور مرجوح، و ما ذكر في دعمه غير واضح، بل ممنوع،[1] و الأظهر المتبادر هو الاحتمال الوسط.

و أمّا قوله تعالى: «وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» و قوله تعالى: «وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً»[2] فان كانت »الدعوة فيهما بمعنى العبادة، فلا حكم جديد فيهما، و إن كان بمعنى النداء، فالأمر فيهما إمّا للإرشاد أو للاستحباب، أو في الأوّل للأوّل و في الثاني للثاني، والله العالم.

ثمّ إنّ قوله: «فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ» لا يدلّ على توقيفيّة أسماء الله تعالى و عدم جواز تسميته تعالى إلّا بما سمّى هو نفسه، كما ذهب إليه جمع، بل ادّعي عليه الإجماع، كما فصّلنا بحثها في الجزء الثاني من صراط الحق.

### ١٢٦. الدفاع عن الدين

يجب الدفاع عن الدين ضرورة أو قطعاً و هو تارةً بالمقاتلة و المحاربة و قد مرّ تفصيله في بحث الجهاد، و غير خفيّ أنّ الإطلاقات الدالّة على وجوب الجهاد و القتال في سبيل الله يشمل الهجوم و الدفاع معاً، و قد يكون بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الدعوة إلى الدين قولاً و قد عرفت وجوبها، و قد يكون بتأليف الكتب، و نشر الرسائل، و طبع الأوراق، و عقد المجالس و المباحثة و الجدال، و قد يكون بحرق الكتب الضالّة، و هدم الدور الفاسدة، و ضرب الخونة المأجورة، و قد يكون بغير ذلك، كلّ ذلك واجب كفايةً، و بحسب القدرة. نسأل الله التوفيق و التأييد.

نعم، لا يتيسّر الدفاع الكامل عن الدين في هذه الأعصار المظلمة إلّا بإقامة حكومة إسلاميّة، و إزالة الأنظمة اللّا إسلاميّة عن البلاد الإسلاميّة.

---

١. راجع: الميزان، ج٨، ص٣٦٠ و ٣٦١.
٢. الأعراف (٧): ٢٩ و ٥٦.

### ١٢٧. الدفاع عن النفس

قال الله تعالى: «... وَقِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوِ ادْفَعُوا قالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتالاً لَاتَّبَعْناكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمانِ».[١]

قيل: أي لو لم تقاتلوا في سبيل الله فادفعوا عن حريمكم و أنفسكم. و قيل: أي كثّروا سوادنا، و لا يخفى بعده. و على الأوّل يشكل دلالة الآية على وجوب الدفاع عن النفس؛ لاحتمال سوق الأمر مساق قطع المعذرة، و احتيال الفرار عن الجهاد، فتأمّل.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون مظلمته فهو شهيد».[٢]

أقول: لكنّه لا يدلّ على الوجوب، بل غايته الجواز و الاستحباب، بل لابدّ من تقييده في الجملة؛ إذ لا يجوز إلقاء النفس في التهلكة لأجل حفظ المال، بل يجب إيثار المال لحفظ النفس، و منه يظهر وجوب حمل صحيح ابن مسلم عن أحدهما قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون ماله فهو شهيد». و قال: «لو كنت أنا لتركت المال و لم أقاتل»[٣] على محمل صحيح، كجواز المقاتلة عند الظنّ بالسلامة، لكنّه قتل فيؤجر أجر الشهيد.

قال في الشرائع و الجواهر:

(و كذا) يجب الدفاع (على كلّ من خشي على نفسه مطلقاً أو ماله)، أو عرضه، أو نفس مؤمنة، أو مال محترم، أو عرض كذلك (إذا غلب على ظنّه السلامة) كما أشبعنا الكلام فيه في كتاب الحدود.[٤]

أقول: يجب الدفاع عن نفسه و عن نفس غيره المحترمة؛ لوجوب حفظها كما مرّ في مادّة «الحفظ» لكن في جواز إدامة الدفاع عن الغير حتى الموت و القتل فضلاً عن

---

١. آل‌عمران (٣): ١٦٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٩٢. و يمكن أن يقال: إنّ جواز المقاتلة يستلزم وجوبها.

٣. المصدر، ج١٨، ص٥٨٩.

٤. الجواهر الكلام، كتاب الجهاد، ص٥٥١. (الطبعة القديمة).

وجوبه تأمّل، بل الأظهر عدم الجواز؛ لأنّ إلزام المكلّف بالدفاع عن الغير حتّى الموت عسر و حرج و هما منفيّان في الشريعة ـ فتأمّل ـ فإذا لم يجب لم يجز أيضاً؛ لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». و أمّا وجوبه لأجل المال سواء كان له أو لغيره، فلم أجد دليلاً عليه. نعم، إذا وجب حفظه كالوديعة وجب الدفاع مقدّمة بالمقدار المتعارف.

### ١٢٨. دفع الضرر المحتمل

يجب دفع الضرر المعلوم و المظنون و المحتمل بحكم العقل، بل بحكم الغريزة أيضاً، كما يشاهد من أحوال المجانين و الحيوانات في تجنّبهم عن المضارّ، و هذا واضح.

و هذا الحكم (وجوب دفع الضرر ولو احتمالاً) هو الأساس لوجوب النظر في دعاوي الأنبياء، و في وجود الله تعالى، كما ذكرناه في علم الكلام.

و هذا هو المنشأ لوجوب التقليد و الاجتهاد و الاحتياط على نحو التخيير، و لوجوب تعلّم الأحكام التي هي محلّ إبتلاء المكلّف، و لوجوب الاحتياط في الشبهات المحصورة إلى حدّ الموافقة القطعيّة و لغيرها.

و اعلم، أنّ الضرر إمّا عقاب أخروي، و إمّا ضرر دنيوي، و هو يرجع إمّا إلى البدن أو إلى المال، أو إلى العرض.

أمّا العقاب، فيجب دفعه و إن كان محتملاً، و لابدّ من تحصيل المؤمّن منه، و هذا ممّا لا إشكال فيه من جهة حكم العقل.

و أمّا ضرر النفس و إزهاق الروح، فيجب دفعه بحكم العقل و إن كان محتملاً احتمالاً معتدّاً به عند العقلاء، و إذا ضعف الاحتمال عندهم، فلا يجب، كما في الركوب على السفن و الطائرات و الأقمار الصناعيّة، و في غيره من الأفعال الرائجة عندهم.

و أمّا نقص العضو المهمّ كالعين و اللسان و اليد مثلاً، فكذلك يجب دفعه ولو احتمالاً فهماً من مذاق الشرع بالارتكاز.

و أمّا حفظ المال، فلا يجب بعنوانه إلّا إذا انطبق عليه عنوان محرّم، كـ«الإسراف» و «الخيانة»، أو توقّف عليه واجب آخر، كحفظ النفس و نحوها، و كأداء الدين الواجب، أو الحجّ، أو الزكاة، أو الخمس، أو الكفّارة الواجبة، و غير ذلك.

و أمّا حفظ العرض، فيحرم إذ لال النفس و توهينه، و إذهاب ماء وجهه في الجملة. و هل يجب دفع هتك العرض حتّى إذا كان احتمالياً؟ فيه بحث و تفصيل ليس هنا موضع ذكره، و سيأتي بعضه في العنوان التالي، و الله الموفق.

### ١٢٩. دفع المنكر و الدفاع عنه

هل يجب دفع المنكر كنهيه أم لا؟ و الحقّ عدمه في الجملة؛ فإنّ المنكر إن كان كالسبّ و التوهين و الافتراء، فإن رجعت إلى المكلّف نفسه فلا يجب الدفاع و الردّ و لاالدفع، أي تعجيز المرتكب عن عمله في الخارج قهراً، بل يحسن العفو و إن جاز الانتقام، كما مرّ في عنوان «السبّ» في الجزء الأوّل. و إن كان في حقّ الغير فلا يجب إلّا النهي عنه، و لا دليل على وجوب الدفع، بل السيرة على عدمه. و إن كان المنكر هو القتل فقد عرفت وجوب الدفاع و الدفع، و إن كان كالزنا و اللواط، فإن كان متوجّهاً إلى نفس المكلّف، فالظاهر وجوب الدفاع؛ لأنّ ما دلّ على حرمته لا يزول بمجرّد قصد الغير، بل المستفاد من الأدلّة حرمة العمل و التمكين معاً، فمع القدرة يجب الدفاع[1] إلّا إذا بلغ النفس، فلا يجب، بل لا يجوز على الأظهر، فتدبّر.[2]

و إن كان متوجّهاً إلى الغير سواء كان الغير راضياً أم مكرهاً، فوجوب دفعه مبنيّ على إحراز لزومه من مذاق الشرع ولو من جهة ارتكاز المتشرّعة؛ فإنّي لم أجد عاجلاً

---

١. و أمّا ما دلّ على نفي ما يكرهونه، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه حتّى يكون جواز ارتكاب المحرّمات العظيمة بأدنى مراتب الإكراه، و هذا معلوم من مذاق الشرع و سيرة المتشرّعة. بل ربّما يقال بمنع تأثير الإكراه في باب المحرّمات رأساً، و كان سيّدنا الحكيم ﷺ متردّداً في جريانه فيها، و كان لا يفتي برفع الحرمة لأجل الإكراه كما سمعت منه قبل سنوات، و قد ذكره في نكاح مستمسكه أيضاً.
و الحقّ جريانه في الواجبات و المحرّمات معاً لكن لابدّ من ملاحظة الموارد و خصوصيّتها حسب مذاق الشرع و المتشرّعة.

٢. قد مرّ في عنوان «القتل» في الجزء الأوّل ما يرتبط بالمقام، و ذكرنا بعض الروايات الدالّ على جواز قتل المعتدي في حالة الدفاع.

في الأدلّة اللفظيّة ما يعتمد عليه في الحكم[١] سوى صحيحة ابن سنان المتقدّمة في الجزء الأوّل في عنوان «الحبس»، و ذكرت ما هو الحقّ بنظري، و لاحظ ما ذكرناه ذيل عنوان «الإعانة على الذنوب و المعاصي» أيضاً في حرف «ع» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و يحتمل الفرق بين الدفاع عن الأهل والأجانب. و الله العالم بحقائق أحكامه.

### نقل و تأييد

قال السيّد الأستاذ الخوئي:

إنّ دفع المنكر إنّما يجب إذا كان المنكر ممّا اهتمّ الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمة، و هتك الأعراض المحترمة، و نهب الأموال المحترمة، و هدم أساس الدين، و كسر شوكة المسلمين، و ترويج بدع المضلّين و نحو ذلك؛ فإنّ دفع المنكر في هذه الأمثلة و نحوها واجب بضرورة و اتّفاق المسلمين.[٢]

و قال أيضاً في محلّ آخر:

و يؤيّده وجوب إتلافها (أي هياكل العبادة المبتدعة) حسماً لمادّة الفساد، كما أتلف النبيّ صلى الله عليه و آله و عليّ عليه السلام أصنام مكّة،؛ فإنّه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.[٣]

### □ دفع مال اليتيم إليه بعد رشده

قال الله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٤]

الظاهر تعلّق الخطاب بمن بيده أموال اليتامى ولايةً أو وصايةً أو وكالةً، و يلحق به أخذ مال اليتيم ظلماً و قهراً، و لم يدفع قبل رشده عصياناً أو نسياناً إلى وليّه.

ثمّ إنّ وجوب دفع مال اليتيم مشروط بأمرين: بلوغه، و رشده، و إنّما أمر بالابتلاء

---

١. راجع: ج١، عنوان «الحبس» من هذا الكتاب.
٢. مصباح الفقاهة، ج١، ص١٨١.
٣. المصدر، ص١٤٩.
٤. النساء (٤): ٦.

لأجل إحرازهما و ليس مطلوباً في حدّ ذاته.

نعم، لولا الأمر المذكور لكان المرجع عند الشكّ في البلوغ أو الرشد هو الاستصحاب و أصالة عدمهما لكن الأمر المذكور مانع من الرجوع إليه، فكلّ ما شكّ فيه يجب الابتلاء و الاختبار.

و إذا توقّف الدفع على الإعلام وجب مقدّمة. و إن توقّف على صرف مال، فإن كان الأخذ بإذن شرعيّ فهو على المالك دون الدافع؛ لنفي الضرر، و إن كان بظلم فهو على الدافع مقدّمة إلّا إذا كان إجحافاً، و أمّا إذا كان بسهو و نسيان، ففي كونه على الدافع أو المالك وجهان.[١]

و يدلّ على الأوّل إطلاق ما ورد من أنّ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه.» لكنّه ضعيف سنداً و لا يصلح للاعتماد عليه إلّا أن يقال: إنّه حكم عقلائي ماض عند الشارع، فلا يحتاج في إثباته إلى صحّة السند، فلاحظ.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب الدفع فوريّ عرفاً، فلا يجوز التأخير و إن لا يجب بالفوريّة العقليّة. و إن أذن في البقاء كان أمانة مالكيّة، و إن امتنع من القبول يكفي الإلقاء أو التخلية إن لم يرد الدافع الإبقاء عنده.

ثمّ البلوغ قد مرّ تفسيره في أوّل هذا الجزء، و أمّا الرشد، فهو خلاف السفاهة، كما يستفاد من صحيحة هشام.[٢]

في صحيح العيص عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: «إذا علمت لا تفسد و لا تضيّع» إلخ.[٣] هذا ولكن أصل الحكم عرضيّ لا ذاتيّ، أو من أحد مصاديق أداء مال الغير.

### ١٣٠. دفن الشهيد بثيابه

قال الصادق عليه السلام في صحيح أبان في من قتل في سبيل الله: «يدفن كما هو في ثيابه

---

١. و كذا إذا كان المأخوذ ظلماً، شيئاً قليلاً جدّاً و توقّف إيصاله على صرف مال كثير و إتعاب شديد.
٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٤١.
٣. البرهان، ج١، ص٣٤٣.

إلّا أن يكون به رمق».[١]

قال في صحيحه الآخر: الّذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه، و لا يغسّل إلّا أن يدركه المسلمون و به رمق».[٢]

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال: «نعم، في ثيابه بدمائه، و لا يحنّط، و لا يغسّل، و يدفن كما هو.»[٣]

فكلّ ما صدق عليه الثياب يجب دفنه معه دون ما لم يصدق و إن تلطّخ بالدم؛ لأنّ وجوب دفن دمائه كوجوب دفن الثياب ممّا لا يستفاد عرفاً من الرواية الأخيرة؛ إذ لعلّ قوله عليه السلام: «بدمائه» بلحاظ عدم جواز الغسل أو عدم وجوبه، و تفصيل المقام في شرحنا على العروة الوثقى للسيّد اليزدي رحمه الله.

### ١٣١. دفن حمام الحرم

إذا ذبح المكلّف الصيد في الحرم كالحمام و الطيور أثم، و يجب عليه دفنه و مواراته، بل إذا طرحه فعليه فداء آخر، كما يدلّ عليه روايات ثلاث لكنّها بأسرها ضعاف، فالحكم مبنيّ على الاحتياط، و كذا الفداء الآخر؛ لفتوى المشهور به.

### ١٣٢. دفن من يرجم

من يراد رجمه فإن كان رجلاً يدفن إلى حقويه، و إن كانت امرأة تدفن إلى وسطها، كما سيأتي في عنوان «الرجم» في حرف «ر».

### ١٣٣. دفن الميّت المسلم

وجوب دفن الميّت المسلم في الجملة من الواضحات أو من الضروريّات الدينيّة، فلا يحسن التكلّم فيه، و إنّما البحث في جهاته و خصوصياته في ضمن مسائل:

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٠٠.
٢. المصدر.
٣. المصدر.

**المسألة الأولى**: قال صاحب المدارك في محكيّ كلامه:

قد قطع الأصحاب و غيرهم بأنّ الواجب وضعه في حفيرة تستر عن الإنس ريحه، و عن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا، انتهى.

و استدلّ عليه ـ مضافاً إلى الاتّفاق المذكور ـ بأنّ المنصرف من الدفن هو ذلك لا مطلق مواراته، بل الواجب مواراته المطلقة.

و تنظّر فيه صاحب الجواهر؛ إذ لم يثبت للدفن حقيقة شرعيّة و لا مجاز شرعيّ، و تأمّل في دعوى ثبوت الإجماع لخلوّ كثير من كلمات الأصحاب لذلك، و قال:

لم أعثر على من ادّعاه قبل سيّد المدارك، لكن لا يظهر منه الاكتفاء بمطلق المواراة غير المانعة عن الشمّ ريحه، و عن السباع بدنه، كما نسبه إليه غير واحد؛ إذ قال في آخر كلامه: فلذا كان الاجتزاء بمسمّى الدفن مع الأمن من ذينك الأمرين من غير الحفيرة لا يخلو من قوّة، انتهى.

و هذا ممّا لا بأس بالالتزام به؛ فإنّه إذا فرض مكان لم يكن فيه للإنس و السباع ممرّ لا بأس بمطلق المواراة.

نعم، إن أراد كفاية المواراة التي يظهر ريح الميّت معها فهو ضعيف. ففي حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا: «إنّما أمر بدفن الميّت لئلّا يظهر الناس على فساد جسده، و قبح منظره، و تغيّر رائحته، و لا يتأذّى الأحياء بريحه، و ما يدخل من الآفة و الفساد ...».[1]

**المسألة الثانية**: لا بعد في كفاية مواراته في جدار عريض يقبل الحفر و إن لم يصدق عليه الأرض، و ما قيل من أنّ المواراة في الأرض قد أخذت في مفهوم الدفن عرفاً غير معلوم.

نعم، لا يكفي وضعه في بناء أو تابوت و نحو ذلك؛ لعدم الصدق. و إذا تعذّر جاز، بل وجب لما مرّ من أنّ حرمة المؤمن ميّتاً كحرمة المؤمن حيّاً، و لا يحتمل جواز إلقائه على الأرض إذا لم يمكن الدفن.

---

١. المصدر، ج١، ص٨١٩. و في الدلالة نظر؛ لاحتمال اعتبار الثلاثة معاً، لا كلّ واحد.

**المسألة الثالثة**: ادّعي الإجماع، و الشهرة المحقّقة، و استقرار السيرة على لزوم أن يضجع الميّت على جانبه الأيمن مستقبل القبلة، لكنّ الأوّلين غير حجّتين، و الأخير لا يثبت الوجوب.

و استدلّوا أيضاً بروايات ضعيفة سنداً، و العمدة روايتان:

الرواية الأولى: صحيحة ابن عمّار عن الصادق عليه السلام: «كان البراء بن المعرور الأنصاري بالمدينة و رسول الله صلى الله عليه و آله بمكّة، و أنّه حضره الموت و رسول الله صلى الله عليه و آله و المسلمون يصلّون إلى بيت المقدّس، فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبيّ صلى الله عليه و آله، و أنّه أوصى بثلث ماله، فجرت به السنّة».[١]

و الظاهر من السنّة الطريقة الثابتة دون الاستحباب، كما هو المتبادر عندنا إلّا أن يجعل ذكر الإيصاء بالثلث قرينة عليه؛ فإنّه غير واجب قطعاً. على أنّ دلالة الرواية على جريان السنّة بجعل وجه الميّت إلى مكّة غير واضحة؛ لاحتمال كونه إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و لو كان في اليمن مثلاً، و خصوصيّة المورد غير مقيّدة.

نعم، في آخر رواية الحسين بن مصعب عنه عليه السلام: «فنزل الكتاب بالقبلة و جرت السنّة بالثلث»[٢] لكنّه مع ضعف الحسين لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ الكتاب لم ينزل بالقبلة، ففي متنها اشتباه.[٣]

و يدلّ عليه أيضاً آخر صحيحة ثانية لابن عمار: «... أن يجعل وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه و آله إلى القبلة، و أنّه أوصى بثلث ماله، فنزل به الكتاب، و جرت به السنّة»،[٤] فتدبّر فيه.

الرواية الثانية: صحيحة يعقوب بن يقطين قال: سألت أباالحسن الرضا عليه السلام عن الميّت، كيف يوضع على المغتسل موجهّاً وجهه نحو القبلة، أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة؟ قال: «كيف تيسّر، فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره».[٥]

---

١. المصدر، ج ٢، ص ٨٨٤.
٢. المصدر، ج ١، ص ٢٥١.
٣. إلّا أن يكون المراد وجوب الصلاة إلى القبلة، فهو أجنبيّ عن المقام.
٤. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٨٨٥.
٥. المصدر، ص ٦٨٨.

استدلّ بها سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في مجلس درسه بعد الاستدلال بالأولى، و قال:

بل يستفاد منها زائداً على وجوب الاستقبال وجوب وضعه على جانبه الأيمن، و الوجه في ذلك أنّ قوله ﷺ: «وضع كما يوضع في القبر» يدلّ على أنّ كيفيّة وضعه في القبر أمر معروف بين المتشرّعة و إلّا لكان من الإحالة إلى المجهول.

أقول: لا يصحّ مثل هذا الاستظهار للفتوى؛ إذ لا يستفاد منه الوجوب، كما لا يخفى، فإذن لا دليل معتبر على الحكمين لكنّ الفتوى بعدم الوجوب غير ميسور بملاحظة عمل المؤمنين و ارتكازاتهم.

ثمّ لا بعد في جريان الحكمين المذكورين للرأس وحده، و للبدن من دون رأس، بل في جريانه لكلّ جزء منه، تردّد.

هذا كلّه إذا أمكن دفنه في البرّ، و أمّا إذا لم يمكن كما إذا مات في السفينة، أو خيف العدوّ عليه في دفنه، فسيأتي حكمه في حرف «ط» في عنوان «الطرح» إن شاء الله.

**المسألة الرابع**: وجوب الدفن توصّلي لا يعتبر فيه قصد القربة، لكنّ في كفاية دفن الصبيّ تردّد؛ لأنّ التوصّليّة لا تقتضي إلغاء خصوصيّة الصدور من المكلّفين، كما قرّرناه في أصول الفقه إلّا أن يدّعى الاطمئنان بحصول الغرض بمطلق الدفن و إن تحقّق بالريح أو عمل الصبيّ أو غيره مع حصول شروطه، لكنّه مشكل.

**المسألة الخامسة**: قالوا بوجوب دفن الأجزاء المبانة من الميّت حتّى الشعر و السنّ و الظفر؛ للإجماع، و مرسلة ابن أبي‌عمير، و استصحاب وجوب دفنه حال اتّصاله بالميّت. و الأوّلان غير حجّتين، و الأخير قد أورد عليه بأنّ الواجب هو دفن الجزء المذكور تبعاً للبدن، و بعد الانفصال يعدّ شيئاً مستقلًّا في الوجود، فيتعدّد الموضوع. فتأمّل. و أمّا الأجزاء المنفصلة عن الحيّ، فلا دليل على وجوب دفنها، بل السيرة قائمة على عدمه في الجملة.

**المسألة السادسة**: إذا مات شخص في البئر و نحوه و لم يمكن إخراجه يجب أن يسدّ و يجعل قبراً له؛ لأنّ هذا غاية ما يمكن في حقّه. نعم، وجوب السدّ في بعض الموارد غير لازم.

**المسألة السابعة**: لا يجوز دفن المسلم في محلّ مغصوب، أو موقوف، أو مستلزم لهتكه و لو كان مرجوماً، و لا يجوز دفن الكافر مطلقاً، كما مرّ في بحث المحرّمات.

### ١٣٤. إدناء الجلابيب على النساء

قال الله تعالى: «يا أَيُّها النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَبَناتِكَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[١]

أقول: إدناء الجلابيب إرخاؤها، أي يسترن بها، و الجلابيب ـ جمع جلباب ـ و هو ثوب تشتمل به المرأة، فيغطّي جميع بدنها، أو الخمار الذي تغطّي به رأسها و وجهها، و معنى قوله تعالى: «أَنْ يُعْرَفْنَ» أي يعرفن بزيّهنّ أنّهنّ حرائر، و لسن بإماء، فلا يؤذيهنّ أهل الريبة؛ فإنّهم كانوا يمازحون الإماء هكذا قيل. و قيل في معناه: ذلك أقرب أن يعرفن بالستر و الصلاح فلا يتعرّض لهنّ؛ لأنّ الفاسق إذا عرف امرأة بالستر و الصلاح لم يتعرّض لها. و يحتمل كونه بمعنى أن لا يعرفن بالجمال فلا يؤذين. و قد رجّحه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) شفاهاً قبل سنوات، لكنّه مرجوح و إن لم يكن عديم النظير في القرآن.

ثمّ إنّ صدر الآية يدلّ على الوجوب لكن ذيلها شاهد على الإرشاد، فلا يمكن الجزم بأحد الطرفين، و احتمال كون الذيل من فوائد التشريع المولويّ لم يبلغ حدّ الظهور، فتأمّل.

و يؤكّد الإرشاد، و عدم نظارة الآية إلى بيان الوجوب إضافة الجلابيب إليهنّ لبعد وجوب التستّر بخصوص الجلابيب المذكورة على جميع النساء إلى الأبد لا بغيرها، حتّى لا يجوز تغيير طرز جلابيبهنّ بعض التغيير.

و قال الصادق عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم: «لا يصلح للجارية إذا حاضت إلّا أن تختمر إلّا أن لا تجده».[٢]

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٦٨.

و في صحيح عبدالرحمن قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطيّ رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم؟ و متى يجب عليها أن تـقنّع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة».[١]

و قال الرضا عليه السلام في صحيح البزنطي: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم».[٢] أي لا تجب التغطية منه.

و قال عليه السلام في صحيحه الآخر: «لاتغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّى يبلغ الغلام».[٣]

أقول: لا مجال للتشكيك في دلالة الروايات على الوجوب ولو بالقرينة الخارجيّة الدالّة على التحجّب على النساء في الإسلام، و ليس مستحبّاً على إطلاقه، فيجوز لهنّ التبرّج بمرأى من الرجال الأجانب، بل هو واجب قطعاً، بل ضرورة في الجملة، كما أنّه لا مجال لاستبعاد إلحاق تمام جسدها بشعرها و برأسها في الحكم المذكور إلّا ما ظهر من زينتها على نحو بيّنّاه في الجزء الأوّل في هيأة «الإبداء» بل وجوب تغطية الشعر و الرأس يدلّ على عدم وجوب تغطية الوجه عرفاً؛ فإنّ البنات بطبيعة الحال كنّ يسترن أبدانهنّ في تلك الأزمنة، فإيجاب تغطية الشعر عليهنّ وحده من دون التعرّض للوجه و الكفّين يفيد عدم وجوب تغطيتها.

ثمّ إنّها إذا اضطرّت إلى الخروج بحيث كان تركه حرجيّاً و لم تجد خماراً تختمر به جاز خروجها من دون خمار، بناء على جريان نفي الحرج في المحرّمات إيضاً، كما هو الأظهر، و لعلّ هذا هو المراد من الصحيحة الأولى، كما أنّ المراد من حرمة الصلاة عليها في الصحيحة الثانية هو حيضها.

هذا، و قد مرّ الكلام حول الحجاب في عنوان «الإبداء» و في عنوان «النظر» في الجزء الأوّل، فلاحظهما إن شئت، و لاحظ عنوان «التحجّب» في هذا الجزء.

---

١ـ٣. المصدر، ص١٦٩.

# «ذ»

### ۱۳۵. ذبح الحيوان الموطوء

في صحيح يونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، و عن صباح الحذّاء عن الكاظم عليه السلام، و عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة؟ فقالوا جميعاً: «إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت، فإذا ماتت أحرقت بالنار و لم ينتفع بها ...». فقلت: و ما ذنب البهيمة؟ فقال: «لا ذنب لها ولكن رسول الله فعل هذا، و أمر به لكي لا يتجرّأ الناس بالبهائم و ينقطع النسل».[1]

و لا فرق حسب إطلاق الرواية بين كون ما يركب ظهره، أو يؤكل لحمه. نعم، رواية سدير عن الباقر عليه السلام تقيّد وجوب الذبح و الإحراق بالثاني لكن سدير لم يثبت مدحه بطريق معتبر.

نعم، وثّقه سيّدنا الأستاذ الخوئي على أساس قاعدة ناقشناها في فوائدنا الرجالية.

و يمكن أن يقال بكفاية مطلق الأماتة دون الذبح الشرعي؛ لأنّ الغرض إحراقه و محوه، فلا أثر للذبح ـ فتأمّل ـ و قد مرّ بعض الكلام في الرواية في الجزء الأوّل و في عنوان «الإحراق» هنا. و يمكن أن يكون أمره بعنوان الحاكم، والعلّة في حكمه انقطاع النسل فينتفي الحكم بانتفاء العلّة؛ إذ المخوف منه اليوم هو كثرة النسل! فمع بقاء حرمة الفعل، لا يجب الذبح والإحراق، والله العالم.

---

۱. المصدر، ج۱۸، ص ۵۷۰. السند الأوّل صحيح كما لا يخفى، لكن في السندين الآخرين لأجل صباح و ابن خالد تردد.

### ١٣٦ و ١٣٧. ذبح الهدي على الواجد و نحره

في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام «... و إذا وجد الرجل هدياً ضالّاً فليعرّفه يوم النحر و الثاني و الثالث، ثمّ يذبحها عن صاحبها عشيّة الثالث».[١]

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «إذا وجد الرجل بدنة ضالّة فلينحرها، و ليعلم أنّها بدنة».[٢]

و في صحيح منصور عنه عليه السلام في رجل يضلّ هديه فوجده رجل آخر فينحره؟ فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه، و إن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه».[٣]

إذا عرفت هذا فينبغي التنبيه على مطالب:

**المطلب الأوّل**: الموضوع هو الهدي، فمن وجد حيواناً في منى و لم يعلم أنّه هدي أو لا، بل احتمل أنّه مال بائعي الإبل و الغنم، فلا يجوز له العمل بهذه الروايات، بل لابدّ له من العمل بما ثبت في باب اللقطة.

**المطلب الثاني**: مقدار التعريف يؤخذ من العرف و الصدق عندهم، و لا يجب صرف كلّ الوقت فيه، بل ظاهر الصحيح الأوّل اختصاص التعريف بالأيّام الثلاثة دون لياليها و بمقدار لا يصل إلى الحرج.

**المطلب الثالث**: إذا لم يذبحها بالليل بل ذبحها يوم الثالث، فالظاهر الإجزاء عن صاحبه، بل الظاهر الإجزاء و إن ذبحها في اليوم الأوّل و إن أثم بترك التعريف لكنّه شيء لا يرتبط بالإجزاء عن صاحبه. نعم، لابدّ من نيّة الذبح من قبل صاحبها، كما يظهر من الصحيح الأوّل، و لا يصحّ التعويل على إطلاق الصحيح الثالث في عدم اعتبار النيّة المذكورة، و لعلّه لا قائل به أيضاً[٤] و العمدة في الإجزاء هو الذبح بمنى.

---

١ـ٣. المصدر، ج ١٠، ص١٢٧.

٤. جواهر الكلام، ج١٩، ص١٢٨.

**المطلب الرابع**: لا يفهم ورود صحيح معاوية في محلّ البحث، فلعلّه ورد في مورد مباين للمقام، و مع فرض كونه وارداً في المقام يمكن أن يكون الغرض من الإعلام إفهام صاحب البدنة حتى لا ينحر غيرها، فلعلّه لا يزيد على التعريف الواجب المذكور، و الله العالم.

**المطلب الخامس**: عن المدارك تبعاً للمسالك: «أنّه متى جاز ذبحه، فالظاهر وجوب الصدقة به، و الإهداء، و يسقط وجوب الأكل قطعاً لتعلّقه بالمالك». و في الجواهر: «و قد يناقش في وجوب الأوّلين أيضاً بظهور دليلهما في المالك و إطلاق الأمر هنا بالذبح الظاهر في الإجزاء».[1]

أقول: ما ذكرناه مظنون جدّاً، فلا يترك الاحتياط بالصدقة و الإهداء.

### ❐ ذكر الله تعالى

أمر الله تعالى في غير واحد من آيات القرآن عباده بذكره مطلقاً، و في بعض الحالات و بعض المحالّ.[2]

و الظاهر إرادة أحد المعاني التالية منها على سبيل منع الخلوّ.

المعنى الأوّل مطلق الذكر اللساني، مثل التسبيح، و التحميد، و التهليل، و التكبير، و المدح و الثناء الجميل.

المعنى الثاني بعض أفراد الذكر، كالتسبيحات الأربع، و تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام و غيره.[3]

المعنى الثالث الذكر القلبي بمعنى الالتفات و التوجّه، و عدم الغفلة و النسيان.[4]

المعنى الرابع الدعاء.

المعنى الخامس ما يشمل بعض العبادات الواجبة و المندوبة، كالصلاة مثلاً.

---

١. المصدر، ص١٣٠.

٢. راجع: البقرة (٢): ١٥٢ و ١٩٨ و ٢٠٠ و ٢٠٣؛ آل عمران (٣): ٤١؛ النساء (٤): ١٠٣؛ الأعراف (٧): ٢٠٥؛ الأنفال(٨): الأحزاب (٣٣): ٩ و غيرها.

٣. راجع: البرهان، ج١، ص٢٠٢ و ٢٠٣.

٤. المصدر، ج٢، ص٥٧.

و على كلّ لا يستفاد منها الوجوب حسب الرأي الفقهي السائد، فلابدّ من حملها على الاستحباب و مطلق الرجحان، و كذا يحمل على الندب أو الإرشاد ما ورد من الأمر بذكر نعمة الله سبحانه.

### ❐ التذكير على النبيّ ﷺ

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في عدّة من آيات القرآن المجيد بالتذكير.[1] و هل هو لأجل تبليغ الوحي الواجب، أو من الأمر بالمعروف، أو تكليف مخصوص بالنبيّ الأكرم ﷺ وراء الأمرين؟ و الظاهر هو الوسط، كما يشير إليه قوله تعالى: «فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرىٰ» و قوله تعالى: «فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ». فلا حكم جديد فيها، فتدبّر.

---

١. راجع: الأنعام (٦): ٧٠؛ ق (٥٠): ٤٥؛ الذاريات (٥١): ٥٥؛ الطور (٥٢): ٢٩؛ الأعلى (٨٧): ٩؛ الغاشية (٨٨): ٢١ و غيرها.

# «ر»

### ۱۳۸. التربّص على المطلّقات

قال الله تعالى: «وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ[۱] بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ».[۲]

و في صحيحتي زرارة و محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «القرء ما بين الحيضتين».[۳]

و في صحيحة أخرى لزرارة عنه عليه السلام: «الأقراء الأطهار».[٤]

و في صحيحة ثالثة له عنه عليه السلام قال: قلت: ـ أصلحك الله ـ رجل يطلّق امرأته على طهر من غير جماع بشهادة عدلين؟ فقال: «إذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدّتها و حلّت للأزواج» قلت له: ـ أصلحك الله ـ إنّ أهل العراق يروون عن عليّ صلوات الله عليه قال: «هو أحقّ برجعتها ما لم تغسل من الحيضة الثالثة؟» فقال: «كذبوا».[۵]

أقول: و بها يزول الإبهام عن صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «عدّة التي تحيض، و يستقيم حيضها ثلاثة أقراء و هي ثلاث حُيُض»،[٦] و يفهم أنّ المراد الدخول في الحيضة الثالثة لا الخروج عنها، و يدلّ عليه روايات كثيرة،[۷] و ما دلّ على خلافه مؤوّل أو مطروح.[۸]

---

۱. التربّص: الانتظار و حبس النفس عن الزواج الجديد، و الخبر بمعنى الإنشاء، فيفيد الوجوب.

۲. البقرة (۲): ۲۲۸.

۳. البرهان، ج۱، ص۲۱۹.

٤ ـ ٦. وسائل الشيعة، ج۱۵، ص٤٢٤ ـ ٤٢٦؛ البرهان، ج۱، ص۲۱۹.

۷. وسائل الشيعة، ج۱۵، ص٤٢٦ و ما بعدها.

۸. أقلّ زمان يمكن أن تنقضي به العدّة ستّة و عشرون يوماً و لحظة و هى لحظة الطهر بعد الطلاق. و إذا لم يتخلّل بين ←

إذا عرفت هذا، فهنا مسائل:

**المسألة الأولى**: يشترط في وجوب التربّص على المطلّقة الدخول بها؛ لقوله تعالى: «**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها**».[١]

و لجملة من الروايات: منها: صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها، فليس عليها عدّة...».[٢]

و لا يعتبر فيه الإنزال؛ للإطلاق، و لصحيح ابن سنان عنه عليه السلام ...، عن رجل تزوّج امرأة؛ فأدخلت عليه و لم يمسّها، و لم يصل إليها حتى طلّقها، هل عليها عدّة منه؟ فقال: «إنّما العدّة من الماء». قيل له: فإن كان واقعها في الفرج و لم ينزل؟ فقال: «إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العدّة».[٣]

بقي الكلام في الإنزال المجرّد عن الدخول، فهل هو يوجب العدّة أو لا؟ فيه وجهان: من إطلاق قوله عليه السلام في هذه الصحيحة: «إنّما العدّة من الماء»، و قوله في صحيح ابن مسلم: «العدة من الماء»،[٤] و اقتضاء الحكمة، و من إطلاق الآية و الروايات النافية للتربّص في غير فرض الدخول.

و عن المسالك أنّ ظاهر الأصحاب عدم وجوب العدّة بدون الحمل.

أقول: و لعلّ إيجاب العدّة في فرض الحمل مستند إلى قوله تعالى: «**وَأُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**»، و أورد عليه بأنّ الآية سيقت لبيان مدّة عدّة الحامل، لا لبيان

---

← آخر صيغة الطلاق و الحيض لحظة صحّ الطلاق، ولكن يجب عليها التربّص بثلاثة أطهار، و تتمّ بدخولها في الحيضة الرابعة.

و في جواهر الكلام، ج٣٢ «هذا كلّه في ذات الحيض و إلّا فقد يتصوّر انقضاء العدّة بالأقلّ من ذلك في ذات النفاس بأن يطلّقها بعد الوضع قبل رؤية الدم بلحظة، ثمّ ترى النفاس لحظة؛ لأنّه لأحد لأقلّه عندنا، ثمّ ترى الطهر عشرة ثمّ ترى الدم ثلاثاً، ثمّ ترى الطهر عشراً ثمّ ترى الدم، فيكون مجموع ذلك ثلاثة و عشرين يوماً و ثلاث لحظات: لحظة بعد الطلاق، و لحظة النفاس، و لحظة الدم الثالث.

١. الأحزاب (٣٣): ٤٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٠٤.

٣. المصدر، ص٦٥.

٤. المصدر، ص٤٠٣.

وجوب العدّة عليها و إن لم تكن مدخولة فيها.

أقول: لو لم نقل بوجوب العدّة في غير الدخول للغى قوله: «إنّما العدّة من الماء»، فلابدّ من القول بوجوبها بالدخول و الماءِ من غير فرق في الثاني بين الدخول بما دون الحشفة، و السحق، و إيصال الماء بآلات طبّيّة حديثة و غيرها. و من غير فرق بين الحامل و غيرها، لكنّ المستفاد من صحيح ابن سنان أنّ الإمام رفع يده عن العنوان المذكور بعد سؤال الراوي و جعل العنوان للأحكام الثلاثة هو مطلق الدخول إلّا أن يدّعى رفع اليد عنه هو الحصر دون أصل العنوان. و يؤيّده صحيح ابن مسلم، و مع ذلك إنّي غير جازم بالحكم، بل متوقّف.

و في تعميم الدخول للدبر أو تخصيصه بالقبل فقط أيضاً وجهان: من إطلاق بعض الأدلّة خصوصاً قوله: «إنّما العدّة من الماء»، و منع الانصراف، و من قوله عليه السلام في عدّة من الروايات: «إذا التقى الختانان وجب المهر و العدّة»، و في بعضها إضافة الغسل أيضاً؛ فإنّ مفهومه عدم وجوب الثلاثة إذا لم يلتق الختانان، و من المعلوم عدم التقائهما في الوطء في الدبر.

و يؤيّده أو يدلّ عليه أيضاً ذيل صحيح ابن سنان المتقدّم بناء على رجوع الضمير المنصوب في «أدخله» إلى الفرج المذكور في سؤال الراوي، فإنّ مفهومه عدم وجوب الثلاثة إذا لم يدخل في الفرج[1] و إن أدخل في الدبر.

لكن في الجواهر:

> بل لا فرق بين القبل و الدبر في ذلك بلا خلاف أجده فيه عدا ما عساه يشعر به اقتصار الفاضل في التحرير على الأوّل، بل ظاهرهم الإجماع عليه و إن توقّف فيه في الحدائق... و تبعه في الرياض لولا الوفاق، لكن قد يقال: بعد كون الدبر أحد المأتيّين[2] وأحد الفرجين، و ما تقدّم سابقاً من النصوص في تفسير قوله تعالى: «**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ**» يمكن منع أنّ المنساق من الإيقاع و الإدخال و نحوهما غيره....

---

١. الظاهر عرفاً في القبل.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج١٤، ص ١٠٣ فيه رواية عن الصادق عليه السلام عن رجل يأتي أهله من خلفها قال: «هو أحد المأتيّين فيه الغسل» لكن الرواية ضعيفة سنداً.

أقول: و يجري النزاع في مقطوع الحشفة و أولج مقدارها؛ لعدم صدق التقاء الختانين فيه، لكن قول عليّ عليه السلام في صحيح الحلبي:[١] «... كيف لا يوجب الغسل و الحدّ يجب فيه»؟ أقوى ظهوراً من المفهوم المذكور، فكلّ دخول موجب للحدّ موجب للغسل و لو حلالاً، فيبعد تخلّف العدّة عنها، و يمكن تعليق الحكم في العدّة على حكم الطبّ بإمكان الحمل منه و عدمه.

ثمّ إنّ ظاهر صحيح أبي عبيدة الوارد في الخصيّ كفاية مجرّد اللذّة في وجوب التربّص،[٢] لكن يعارضه صحيح البزنطي في المورد بعينه النافي لوجوبه مع فرض الدخول،[٣] فإذا حمل الأولى على الدخول و الثاني على الخلوة المجرّدة،[٤] انطبقا على سائر الروايات الدالّة على لزوم الاعتداد بالدخول و إن كان بفسخ أوهبة، بل وطء شبهة أو وطء ملك، كما هو قضيّة الإطلاق، فلا يتوقّف الاعتداد على الطلاق و إن كان هو مسمّى في الأخير بالاستبرا اصطلاحاً.

**المسألة الثانية**: الاعتداد بالقروء المذكورة مخصوص بمن يستقيم حيضها في كلّ شهر أو في أقلّ من ثلاثة أشهر، كما يدلّ عليه صحيح جميل عن زرارة. و موثّق زرارة،[٥] و غيرها تعتدّ بالشهور كتاباً و سنّةً و إجماعاً.

قال الله تبارك و تعالى: «وَالّلائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَالّلائِي لَمْ يَحِضْنَ».[٦]

مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين اليأس لأمر طبيعيّ، ككبر السنّ، أو لأمر عارض دائماً أو موقّتاً و إن كانت المرأة في سنّ من تحيض، و كذا في عدم الحيض بين كونه لأجل الصغر أو لعارض و إن كانت في سنّ من تحيض.

و المراد من الارتياب ـ ظاهراً ـ هو الشكّ في حكم العدّة، كما ذكره السيّد

---

١. المصدر، ج١، ص٤٦٩.
٢. المصدر، ج١٥، ص٤٦٩.
٣. المصدر، ص٥٢.
٤. و الأظهر هو عدم حجّيّة صحيح أبي نصر وردّ علمه إلى من صدر عنه؛ لأنّه نفى وجوب العدّة مع فرض الدخول وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.
٥. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١١ و بهذا الصحيح يتبيّن معنى صحيح أبي‌بصير في المصدر، ص ٤١٠.
٦. الطلاق (٦٥): ٤.

المرتضى، و نسبه بعد اختياره إلى جمهور المفسّرين و أهل العلم بالتأويل،[١] و تبعه بعض من تأخّر عنه، و يدلّ عليه أيضاً جملة من الأخبار المعتبرة و غيرها.[٢]

لكنّ المشهور المدّعى عليه الإجماع[٣] عدم وجوب العدّة على اليائسة؛ لكبرها و الصغيرة التي لم تبلغ التسع و إن دخل بهما؛ لروايات ادّعى في الجواهر إمكان تواترها. و عليه، لابدّ من تفسير الارتياب في الآية المباركة بالشكّ في كون اليأس لكبرها أو لعارض، و في كون عدم الحيض لصغرها أو لعارض،[٤] و في الجواهر: «و أمّا التي لاتحيض. فالمرتاب فيها و هي البالغة سنّ الحيض فثلاثة أيضاً.

و بما أنّ هذه الأخبار مخالفة للعامّة تقدّم على الطائفة الأولى، و لا بأس بحملها على من لاترى الحيض لمانع لا لكبرها أو صغرها، و المقام من جهة الأدلة اللفظيّة لا يخلو عن صعوبة، و سنذكر بعض الكلام في المستقبل القريب.

و في صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما أنّه قال: «في التي تحيض في كلّ ثلاثة أشهر مرّة أو في ستّة[٥] أو في سبعة أشهر، و المستحاضة[٦] التي لم تبلغ الحيض، و التي تحيض مرّة و يرتفع مرّة،[٧] و التي لا تطمع في الولد، و التي قد ارتفع حيضها و زعمت أنّها لم تيأس، و التي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر أنّ عدّة هؤلاء كلهنّ ثلاثة أشهر».[٨]

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٣٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤١٢ و ٤١٣.

٣. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٣٣.

٤. في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: و سألت عن قول الله عزّ وجلّ: «إِنِ ٱرْتَبْتُمْ» ما الريبة؟ فقال: «ما زاد على شهر فهو ريبة فلتعتدّ ثلاثة أشهر و لتترك الحيض...» راجع: البرهان، ج ٤، ص ٣٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١٢.

أقول: لابدّ من تقييده بصورة عدم رؤية الدم في الأقلّ من ثلاثة أشهر بصحيح جميل المشار إليه قبلاً: «فإذا زاد الطهر و جاز الشهر تكلّف المرأة بالشهور».

ثمّ إن دام الطهر إلى ثلاثة فهو، و إن انقطع برؤية الدم في أقلّ منها و لو ببيوم أو نصف يوم، فترجع إلى القروء.

و على كلّ، الرواية لا تدلّ على قول معيّن من القولين المذكورين، كما لا يخفى.

٥. في الاستبصار زيادة كلمة «أو سنة» و في الفقيه: «في كلّ ثلاثة أشهر و في كلّ سنة مرّة». أقول: مفاد الكلّ واحد.

٦. في الفقيه زيادة حرف «و» العاطفة بعد المستحاضة، و هذا هو الصحيح ظاهراً، أي لا تعتدّ بالقروء المستحاضة و التي لم تبلغ الحيض.

٧. لابدّ من تقييده بما إذا لم تكن المرّة الثانية في أقلّ من ثلاثة أشهر جمعاً بين الروايات.

٨. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤١٠.

رواها المشائخ الثلاثة (رضي اللّه عنهم) في كتبهم الأربعة كلّها.

و في موثّقة زرارة عن أحدهماعليه السلام: «أيّ الأمرين سبق إليها فقد انقضت عدّتها إن مرّت بها ثلاثة أشهر لا ترى فيها دماً فقد انقضت عدّتها، و إن مرّت ثلاثة أقراء فقد انقضت عدّتها.»[١]

و الروايات في المقام كثيرة. نعم، هنا روايات منافية لما تقدّم، كصحيح أبي بصير، و صحيح الحلبي[٢] و غيرهما ممّا توجب الاعتداد بالقروء على من لا تحيض إلّا في كلّ ثلاث سنين، لكنّها مطروحة، و يمكن حمل بعضها على اشتباه الراوي الشهور بالقروء، و لعلّه لا عامل منّا بها.

و في ذيل موثّقة عمّار:[٣] فإن مضت سنة و لم تحض فيها ثلاث حيض؟ فقال: «يتربّص بها بعد السنة ثلاثة أشهر، ثمّ قد انقضت عدّتها»، قلت: فإن ماتت أو مات زوجها؟ قال: «أيّهما مات ورثه صاحبه ما بينه و بين خمسة عشر شهراً».

و في الجواهر: «فلم أجد عاملاً به ... نعم في الاستبصار حمله على ضرب من الندب و الاحتياط. و استوجهه غير واحد ممّن تأخّر عنه ...».[٤]

و المستفاد من الأدّلة المتقدّمة و غيرها أنّ هولاء الطوائف يتربّصن بالشهور:

**الطائفة الأولى**: من لاترى الحيض في أقلّ من ثلاثة أشهر، و أمّا من حاضت فيها و لو مرّة واحدة، فعدّتها بالقروء، و ربّما ينتهي تربّصها إلى تسعة أشهر من حين الطلاق، فأيّهما ـ القروء و الشهور سبقت تمّت به عدتّها، يدلّ عليه جملة من الروايات المعتبرة و غيرها. و في الشرائع و الجواهر:[٥] أمّا لو رأت في الثالث حيضاً و تأخّرت الثانية أو الثالثة صبرت تسعة أشهر؛ لاحتمال الحمل بسبب التأخّر المزبور ثمّ إن تمّ أقرؤها أو وضعت فذاك و إلّا اعتدّت بعد ذلك بثلاثة أشهر و هو أطول عدّة، و الأصل فيه خبر سودة بن كليب ... المنجبر سنده بعمل الأصحاب، لكنّه كماترى خاصّ بمستقيمة

---

١. المصدر، ص٤١١.
٢. المصدر، ص٤١٤.
٣. ص٤٢٣، المصدر.
٤. جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٢٣.
٥. المصدر، ج٣٢، ص٢٣٧.

الحيض التي عرض لها ارتفاع الحيض و لم تعلم سببه، و من المحتمل كونه الحمل.

أقول: و حيث إنّ عمل المشهور لا يجبر ضعف السند عندنا، فلا نلتزم بالخبر،[١] بل الاعتماد على تلكم الأخبار.

**الطائفة الثانية**: المستحاضة التي لا تطهّر؛ لصحيح الحلبي[٢] و رواية زرارة[٣] و رواية أبي‌بصير[٤] و هل يتوقّف اعتدادها بالشهور على فقد ما ذكروه في كتاب الحيض من عادتها أو عادة نسائها و فقد الصفات أم لا، أو فيه تفصيل؟ يطلب بحثه من المطوّلات.

**الطائفة الثالثة**: اليائسة من الحيض لعارض، يدلّ عليه إطلاق جملة من الروايات، و هذا هو المتيقّن من قوله تعالى: «وَالـلّائِـى يَـئِسْنَ مِنَ ٱلمَحِـيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ... وَالـلّائِـى لَمْ يَحِضْنَ» و المصرّح بها في صحيح محمّد بن مسلم[٥] و غيره.

**الطائفة الرابعة**: اليائسة من الحيض لكبرها، يدلّ عليه إطلاق الآية على وجـه، و إطلاق جملة من الروايات، كصحيح الحلبي،[٦] و رواية أبي‌بصير، و صحيح محمد بن مسلم،[٧] و إطلاق صحيح الحلبي الآخر،[٨] و رواية محمّد بن حكيم،[٩] و ليس فيها مـا يدلّ على خلافه بسند معتبر سوى صحيحة حمّاد عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن التي قد يئست من الحيض، و التي لا يحيض مثلها قال: «ليس عليها عدّة».[١٠]

نعم، الظاهر أنّ المراد من اليأس في الرواية هو اليأس المستند إلى كـبر السـنّ لا مطلقاً؛ للقطع بوجوب العدّة على اليائسة لعارض، و هذا بخلاف الروايات المثبتة؛ فإنّها

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٢٣.
٢. المصدر، ص٤٠٨ و ٤١٢.
٣. المصدر، ص٤١١.
٤. المصدر، ص٤١٣.
٥. المصدر، ص٤١٠.
٦. المصدر، ص٤٠٧ و ٤٠٨.
٧. المصدر، ص٤١٠.
٨. المصدر، ص٤١٢.
٩. المصدر، ص٤١٥.
١٠. المصدر، ص٤٠٥؛ و يدلّ عليه من الروايات الضعاف مرسلة جميل، و روايتي ابن الحجّاج و روايتي محمد بن حكيم عن ابن مسلم، و مرسلة حمّاد، و وصف صاحب الجواهر بعض هذه الروايات بالحسنة و بعضها بـالموثّقة خلاف التحقيق.

مطلقة تشمل اليأس بقسميه، فيجمع بينهما بحمل المطلقات على غير اليائسة المصطلحة في الفقه، لكن قوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة: «و التي لا تطمع في الولد» أيضاً مخصوص بمن لا تطمع فيه، لكبر سنّها للقطع بوجوب العدّة على من لا تطمع فيه لعارض، و قد صرّح به فيها أيضاً، فالنسبة بينهما تباين، فإمّا أن يجمع بينهما بحمل المثبت على الاستحباب لكنّه بعيد، و إمّا أن نطرحه بناءاً على أنّه موافق للعامّة، و لعلّ هذا هو الأقرب و لو بمعونة فتوى المشهور المدّعى عليه الإجماع من عدم وجوب العدّة على اليائسة، و الصغيرة، كما تقدّم عن الجواهر.

**الطائفة الخامسة**: الصغيرة التي لا تبلغ الحيض، كما تدلّ عليه رواية أبي‌بصير، ورواية هارون، و رواية محمّد بن مسلم بإطلاقها، و صحيح الحلبي كذلك، و رواية محمّد حكيم، و صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام أنّه قال في الجارية التي لم تدرك الحيض؟ قال: «يطلّقها زوجها بالشهور...».[1]

بل يدلّ عليه قوله: «وَاللّائِي لَمْ يَحِضْنَ» على وجه، لكنّه غير واضح كلّ الوضوح، و الجمع بين الروايات مشكل، فإمّا أن نقدّم الروايات النافية؛[2] لموافقتها للمشهور المدّعى عليه الإجماع، و مخالفتها للعامّة كما قيل، أو نرجع إلى البراءة بعد تعارضهما و تساقطهما.

و يمكن أن نحمل الطائفة المثبتة على البالغة تسعاً غير المدركة حيضاً؛ لأنّ الحيض بعد البلوغ بمدّة غالباً على المشهور في بلوغها، و النافية على غير البالغة، لكنّه جمع تبرّعيّ؛ و الله العالم.

و على كلّ، مورد النزاع هي المدخولة، فإنّ غير المدخولة لا عدّة لها، و لا فرق في الدخول بين كونه حراماً كما في حقّ غير البالغة متعمّداً، أو جائزاً كما في الناسي، أو في المتعمّد إذا كانت هي بالغة و إن لم تحض بعد.

**المسألة الثالثة**: نقل عن المشهور أنّ حدّ اليأس ستّون في المرأة القرشيّة،

---

١. المصدر، ص٤٠٧.

٢. كصحيح حمّاد، و صحيح الحلبي، و مرسلتي جميل صراحة، و روايتي ابن الحجّاج، و مرسلة حمّاد و إن عبّر عنها في الجواهر بالحسنة، راجع المصدر، ص٥٠٤ و ٥١٠.

و خمسون في غيرها، و ربّما ألحقت النبطيّة بالقرشيّة أيضاً. و قيل: إنّه ستّون مطلقاً. و قيل: إنّه خمسون مطلقاً. و سبب الاختلاف هو اختلاف الروايات و هو المشكلة الرئيسيّة في معظم الفقه .

و التحقيق أنّ الروايات الواردة كلّها ضعيفة سنداً، و لا حجّيّة في شيء منها، خلافاً لجمع من الأعلام المحقّقين:

منهم: السيّدان الأستاذان: الحكيم (قدّس سرّه) و الخوئي(دام ظلّه) حيث وصفوا بعضها بالصحّة و الوثوق.

و يمكن أن نبني على حجّيّة سندين منها و هما: روايتي عبدالرحمن بن الحجّاج، ففي إحداهما الدالّة على أنّ حدّ اليأس خمسون سنة ـ،[1] و محمّد بن إسماعيل الذي لم يرد فيه توثيق، لكنّه شيخ إجازة، و إذا فرضنا شهرة كتب الفضل بن شاذان في زمان الكليني لا تضرّ جهالته باعتبار الرواية.

و في ثانيتهما طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، فهذا الطريق و إن لم يكن مسلّم الاعتبار، لكنّه ليس بضعيف ظاهراً، بل فيه بحث طويل قرّرناه في الرجال، فلاأقلّ من الأخذ به من باب الاحتياط، و متن الرواية يدلّ على أنّ حد اليأس ستّون سنّةً، و هاتان الروايتان من راوٍ واحد، و هما متعارضتان، فتساقطان، و مسألة مشكلة تعارض الروايات، مشكلة رئيسيّة في الفقه.

فحدّ اليأس هو إحرازه بالوجدان أو بما يطمأنّ به من أمارات الطبّ الحديث[2] إلّا أن ينعقد الإجماع على نفي أحكام الحيض بعد الستّين أو الخمسين، و لا فرق بين القرشيّة و غيرها على الصحيح.[3]

و إمّا إذا لم يتمّ الإجماع، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد. ففي مثل الدخول يرجع بعد الخمسين إلى الإطلاقات الدالّة على جوازه، أو إلى البراءة للشكّ في تحقّق الموضوع،

---

١. المصدر، ج٢، ص٥٨٠.

٢. بعد فرض كون الحيض ذا تشخّص طبّيّ و إلّا لا يمكن للطبيب أيضاً أن يحكم به نفياً و إثباتاً.

٣. لأنّ مدركه ضعيف جدّاً، بل لو فرض صحّته لم يصحّ الإفتاء به؛ للقطع بعدم امتياز القرشيات عن بقية نساء العالمين، و مثل هذه الفتاوي توهين و تحقير للفقه الجعفري أوّلاً، و لشريعة الإسلام ثانياً.

و الأصل عدم المحيض، أو الأصل عدم الحرمة.

و في مثل الصلاة يتمسّك بالعمومات و المطلقات الواجبة للصلاة في حقّها، (أي حقّ ذات الدم بعد الخمسين) لما تحقّق في محلّه من الاقتصار على المخصّص المنفصل المجمل على المتيقّن منه فى شبهة الحكميّة أو المفهوميّة و الرجوع إلى العالم في غيره، و لا يسري إجماله إلى العامّ و هكذا. و إن أبيت إلّا اختيار قول بعينه، فاختر الخمسين جدّاً لليأس؛ لما قلنا في جهالة محمد بن إسماعيل.

**المسألة الرابعة**: لو رأت الدم مرّة ثمّ بلغت اليأس، ففي رواية هارون بن حمزة عن الصادق عليه السلام: «تعتدّ بالحيض و شهرين مستقبلين»،[1] و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه».

و في العروة:

> و ظاهرهم الاقتصار في التلفيق على مورد الخبر، لكنّ الأظهر إلحاق صورة رؤية الدم مرّتين، فيضمّ شهر مستقبل. و إذا كانت ذات الشهور فاعتدّت بشهرين أو بشهر أو أقلّ ثمّ يئست أتمّت ثلاثة أشهر إلخ.

أقول: هذا هو الأحوط و إن كان غير واجب؛ لأنّ الخبر ضعيف سنداً، فيضعف ما رتّب عليه، و لا نقول بانجباره بالشهرة غير المعتبرة في نفسها، فعدّة مثل هذه المرأة تنتهي بأوّل زمان اليأس،[2] و لا وقع لاستبعاد صاحب العروة قدس سره.

**المسألة الخامسة**: إذا انحلّ عقد الصغيرة ببطلان أو فسخ أو هبة، و فرض الدخول بها عصياناً، أو نسياناً، ثمّ بلغت و حاضت بعد شهر مثلاً، فهل يجب عليها التربّص بالقروء أم لا؟ و الأقوى هو الثاني؛ لعدم وجوب العدّة عليها قبل البلوغ و عوده بعده محتاج إلى دليل.

نعم، في صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في الجارية التي لم تدرك الحيض قال: «يطلّقها زوجها بالشهور»، قيل: فإن طلّقها تطليقة ثمّ مضى شهر ثمّ حاضت في الشهر الثاني، قال: فقال: «إذا حاضت بعد ما طلّقها بشهر ألقت ذلك الشهر و استأنفت

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤١٦؛ جواهر الكلام، كتاب الطلاق، ص٣٢٦ (الطبعة القديمة).

٢. على المشهور من عدم العدّة على اليائسة.

العدّة بالحيض، فإن مضى لها بعد ما طلّقها شهران ثمّ حاضت في الثالث تمّت عدّتها بالشهور، فإذا مضى لها ثلاثة أشهر فقد بانت ـ و هو خاطب من الخطاب ـ و هي ترثه و يرثها ما كانت في العدّة».[١]

أقول: قد عرفت أنّه لا عدّة على الصغيرة بالشهور، فلا يمكن الاعتماد على صدر الرواية و ذيلها، بل في الجواهر نفي العامل بها من الإماميّة، فلاحظ.

**المسألة السادسة**: عدّة الحامل تنتهي بوضع حملها فقط و إن اتّفق بعد الطلاق مثلاً بلحظة، سواء كان تربّصها ـ مع عدم الحبل ـ بالشهور أو القروء، قال الله تعالى: وَأُولاتُ «اَلأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»، و تدلّ عليه صحيحتا زرارة و إسماعيل، و خبر سماعة، و صحيحة الحلبي،[٢] و صحيحة عبدالله بن سنان،[٣] و صحيحة محمّد بن قيس،[٤] و غيرها. و هذا هو المشهور بين الفقهاء ظاهراً.[٥]

لكنّ في صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «طلاق الحامل الحبلى واحدة، و أجلها أن تضع حملها و هو أقرب الأجلين» و قريب منه صحيحة الحلبي.[٦]

أقول: لا يصحّ إطلاق أقرب الأجلين على وضع الحمل من جهة أنّه قد يكون بعد الطلاق بيوم أو أيّام بخلاف الشهور و القروء، كما قيل به انتصاراً للمشهور، فإن وضع الحمل قد يكون أبعد الأجلين، كما قد يكون أقرب الأجلين، فلا ينبغي إطلاق أحدهما عليه مطلقاً؛ فإنّه ركيك عرفاً.

و إذا جعلنا الجملة حاليةً صحّت الجملة و تمّ بها ـ على إشكال ـ ما نقل عن الصدوق و ابن حمزة من اعتداد الحامل بأقرب الأجلين من الوضع و القروء أو الشهور، إلّا أن يقال: ليس للرواية ظهور في كون الجملة حالية، وركاكة المعنى الأوّل لا تجعلها ظاهرة فيها، بل نلتزم بإجمالها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٠٧.
٢. المصدر، ص٤١٨ و ما بعدها.
٣. المصدر، ص٤٨٢.
٤. المصدر، ج١٤، ص٣٦٦.
٥. جواهرالكلام، ج٣٢.
٦. وسائل الشيعة ج١٥، ص٤١٨.

نعم، لا إشكال في ظهور رواية أبي الصباح عنه عليه السلام: «طلاق الحامل واحدة، و عدّتها أقرب الأجلين».[١] في قولهما لكنّ الرواية ضعيفة سنداً بمحمّد بن الفضيل، فالأقرب هو الذهاب إلى المشهور خلافاً لصاحب الجواهر.

ثمّ إنّه لا فرق حسب إطلاق الآية و الأخبار بين كون الحمل لمن له العدّة من المطلّق و لغير من له العدّة، كما لو كانت حاملة بالزنا، قبل الطلاق، لكنّ في الجواهر عن كشف اللثام نفي الخلاف في عدم انتهاء عدّة الأخيرة بالوضع، بل لابدّ له من الاعتداد بالأقراء و الأشهر. و في العروة الوثقى:[٢] «لأنّه لا حرمة لماء الزاني، و لذا يجوز تزويجها إذا لم يكن لها بعل و كانت حاملة، و الظاهر الاتّفاق عليه».[٣]

و في الجواهر و متنها:

لو حملت من زناً ثمّ طلّقها الزوج اعتدّت بالسابق من الأشهر و الأقراء لا بالوضع الذي قد عرفت سابقاً اعتبار كون الموضوع لذي العدّة في الاعتداد به بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل و لا في أنّ لها التزويج حينئذ بعد انقضاء العدّة؛ لعدم العدّة لها بوضعه، و كذا لو لم تكن ذات بعل و كانت حاملة من زناً.[٤]

أقول: و سبيل الاحتياط واضح، بل أوجبه بعض أساتيذنا العظام.

و أمّا الزانية غير الحامل، فعن تحرير العلامة: «أنّ عليها العدّة». و عن المسالك: «لا بأس به حذراً من اختلاط المياه و تشويش الأنساب». بل عن الحدائق: «اختياره لخبر إسحاق بن جرير».

أقول: و يدلّ عليه قوله عليه السلام فيما سبق: «العدّة من الماء، و استدلّ صاحب الجواهر[٥] على عدم لزوم اعتداد الزانية بإطلاق ما دلّ على التزويج بالزانية على كراهة و غيره. و يمكن أن يكون الإطلاق المذكور من جهة عدم مانعيّة الزنا، على القول المشهور لا من جهة عدم لزوم الاعتداد، فلاحظ و تأمّل، و سنرجع إلى البحث في عنوان

---

١. المصدر.
٢. ص ٦٠، ج ٢.
٣. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦٠.
٤. جواهر الكلام، ج ٣٢.
٥. المصدر.

«الاعتداد» في ما بعد، إن شاء الله.

نعم، لا فرق في الحمل بين كونه تامّاً أو غير تامّ حتى العلقة بعد معلوميّة كونها مبدأ لنشوء آدمي؛ لصحيح ابن الحجّاج عن الكاظمؑ: «كلّ شيء يستبين أنّه حمل تمّ أو لم يتمّ فقد انقضت عدّتها، و إن كانت مضغة،[١] و إذا كانت حاملاً بإثنين لم تخرج من العدّة، إلّا بوضعهما».

**المسألة السابعة**: يقبل قول المرأة في العدّة و الحيض وجوداً و عدماً، بل يقدّم ادّعاؤها عند الاختلاف أيضاً؛ لصحيح زرارة عن الباقرؑ: «العدّة و الحيض للنساء إذا ادّعت صدّقت».[٢]

**المسألة الثامنة**: إذا شكّت المرأة في الحمل، فالأصل عدمه، سواء كان قبل العدّة أو بعدها، أو في أثنائها و قبل التزويج بآخر أو بعده.

و عن الشيخ و البحراني و العلّامة عدم جواز النكاح الجديد لها إذا ارتابت قبل انقضاء العدّة (أيّ الفرض الأوّل و الثالث) لوجوه قابلة للنقاش[٣] عمدتها وجوب الاحتياط في النكاح على ما مرّ في حرف «ح» في عنوان «الاحتياط» في هذا الجزء ولكن إن أتمّ لا يفرق بين فرضهم و فرض انقضاء العدّة.

و أمّا إذا ادّعت حبلاً، ففي صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج عن الكاظم: «انتظر بها ـ في الجواهر انتظرت ـ تسعة أشهر فإن ولدت و إلّا اعتدّت بثلاثة أشهر ثمّ قد بانت منه».[٤]

أقول: يمكن أن يكون الحكم في الاعتداد الأخير على فرض عدم الولادة هو الاستحباب دون الوجوب؛ فإنّ عدّتها قد انقضت بانقضاء تسعة أشهر، و لا يعتبر القصد فيها، كما يأتي.

ولو قلنا به لكفى القصد إلى أصلها دون خصوصيّتها، كعدّة الحمل أو القروء أو

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤١.
٢. المصدر.
٣. جواهر الكلام، ج٣٢.
٤. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٢.

الشهور مثلا، فلا يفهم للاعتداد وجه بحسب القواعد، و يؤيّد التعبير بالاحتياط دون الاعتداد في بعض الروايات التي لا يعتمد على أسنادها حقّ الاعتماد.[١]

و أمّا إذا شكّ الرجل المطلِّق، فيجب عليه الصبر أيضاً إلى تسعة أشهر؛ لصحيح حمّاد بن عثمان، قال لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل له أربع نسوة طلّق واحدة منهنّ و هو غائب عنهنّ، متى يجوز له أن يتزوّج؟ قال: «بعد تسعة أشهر و فيها أجلان: فساد الحيض، و فساد الحمل،»[٢] و يتعدّى عن مورد الرواية بمعونة فهم العرف إلى الحاضر الجاهل و إلى عقد أخت المطلّقة و إن لم يكن تحته غيرها، و هكذا.

ثمّ إنّ هذه الصحيحة ظاهرة في أنّ أقصى مدّة الحمل هي تسعة أشهر، بل و لا يخلو الصحيحة المتقدّمة أيضاً عن دلالة ما عليها و إن استظهر صاحب العروة الوثقى منها أنّ أقصاها سنة لكن عرفت ما فيه. و يضعّفه أيضاً أنّه لا يحتمل كون الاعتداد بالثلاثة لأجل الشكّ في الحمل؛ فإنّه يستبين بعد تسعة أشهر لا محالة و إن كان أقصاه إلى سنة.

**المسألة التاسعة**: لو طلّق الحامل طلاقاً رجعيّاً ثمّ مات الزوج في العدّة استأنفت عدّة الوفاة. و قد ادّعي عليه الأجماع ـ بقسميه ـ و استفاضة الروايات أو تواترها مضافاً إلى ما دلّ على أنّها بحكم الزوجة الشامل للمقام، فيشملها حينئذ عموم الآية، كما في الجواهر.[٣]

أقول: و هو كما أفاد بحسب دلالة الروايات،[٤] ففي صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «أيّما امرأة طلّقت ثم توفّي عنها زوجها قبل أن تنقضي عدّتها و لم تحرم عليها، فإنّها ترثه ثمّ تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، و إن توفّيت و هي في عدّتها و لم تحرم عليه، فإنّه يرثها».

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين اعتداد المطلّقة بالقروء و الشهور قبل الوفاة. نعم،

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٤٧٩.

٣. راجع: جواهر الكلام، كتاب الطلاق، ص٣٢٩ (الطبعة القديمة).

٤. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٦٥.

إذا كانت حاملاً، فظاهر أنّ عدّتها أبعد الأجلين، كما سيأتي.

و قوله عليه السلام: «و لم تحرم عليه». يخرج البائنات عن الحكم، فهنّ على استصحاب عدّتها غير مندرجة في الآية و الرواية، فيقتصرن على إتمام عدّة الطلاق. و قد نقل عدم الخلاف فيه أيضاً.

**المسألة الحادية عشرة**: اختلفت الروايات المعتبرة في تحديد عدّة المتمتّع بها، ففي صحيح ابن الحجّاج بطريق الصدوق عن الصادق عليه السلام: «فحيضة و نصف مثل ما يجب على الأمة».[١]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «... و عدّة المطلّقة ثلاثة أشهر، و الأمة المطلّقة عليها نصف ما على الحرّة، و كذلك المتعة عليها مثل ما على الأمة».[٢]

و في صحيح آخر له عن الصادق: «عدّة المتعة إن كانت تحيض فحيضة، و إن كانت لا تحيض فشهر و نصف».[٣]

و في موثّق زرارة قال: «عدّة المتعة خمسة و أربعون يوماً»، كأنّي أنظر إلى أبي جعفر عليه السلام يعقد بيده خمسة و أربعين، إلخ.[٤]

و في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام، عن الباقر عليه السلام: «عدّة المتعة حيضة». و قال: «خمسة و أربعون يوماً» لبعض أصحابه.[٥]

و في صحيح ابن مسلم عند جمع أنّه سأل الصادق عليه السلام عن المتعة؟ فقال: «إن أراد أن يستقبل أمراً جديداً فعل، و ليس عليها العدّة منه، و عليها من غيره خمسة و أربعون ليلة».[٦]

و يجمع بين الروايات بما في الصحيح الثاني لزرارة، فلا منا فاة بينها، فالتي لا تحيض و هي في سنّ من تحيض عدّتها خمسة و أربعون يوماً. و ادّعى

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٤٨٤.

٣. المصدر، ج١٤، ص٤٧٣.

٤. المصدر، ص٤٧٣. لكن مصدر الرواية فيه إشكال قويّ.

٥. المصدر، ص٤٧٤. لكن في صحّة مصدره إشكال ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال.

٦. المصدر، ص٤٨٥.

صاحب الجواهر﵀ عليه الإجماع بقسميه.

و التي تحيض عدّتها حيضة. نعم يشكل الأمر في الرواية الأولى، و يمكن أن يشير قوله: «فحيضة و نصف إلى خمسة و أربعين يوماً» و التعبير بحيضة و نصف حيضة من جهة ما هو الغالب من رؤية الدم في كلّ شهر مرّة.

هذا، ولكن في صحيحة إسماعيل قال: سألت أباعبدالله﵇ عن المتّعة؟ فقال: «الق عبدالملك بن جريح فسأله عنه؛ فإنّ عنده منها علماً»، فلقيته... و عدّتها حيضتان، و إن كانت لا تحيض فخمسة و أربعون يوماً... فقال﵇: «صدق أقرّ به». قال ابن أذينة: وكان زراره: يقول هذا و يحلف أنّه الحقّ، إلّا أنّه كان يقول: «إن كانت تحيض فحيضة. و إن كانت لا تحيض فشهر و نصف».[1]

و في خبر أبي‌بصير ـ بطريق المجلسي﵀ في بحاره ـ عن الباقر﵇: «و لا تحلّ لغيرك حتّى تنقضي لها عدّتها، و عدّتها حيضتان».[2]

أقول: لا بعد فيما قاله زرارة؛ لإمكان حمل الحيضتين على الندب و أنّ الواجب هو الاعتداد بحيضة واحدة و إن كان الأحوط الاعتداد بحيضتين؛ لذهاب المشهور إليه، كما نسب إليهم. و لم ينسب الاعتداد بحيضة إلّا إلى ابن عقيل و زرارة، بل قيل: إنّه متروك بين الأصحاب.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق في مقدار العدّة المذكورة بين كون المتمتّع بها مدخولة أو غير مدخولة، لكنّ السيّد الأستاذ الخوئي صرّح لي شفاهاً بنفي الخلاف في عدم ثبوتها على الثانية.

و يمكن أن يستدلّ له برواية ابن الحجّاج عن الصادق﵇، كما في الكافي: «ثلاث تتزوَّجْنَ على كلّ حال التي لم تحض ... و التي لم يدخل بها ...».[3]

وجه الدلالة إن قلنا بحكومة هذه الرواية على تلكم الروايات واضح، و إن لم نقل به

---

١. المصدر، ج ١٤، ص ٤٤٧.

٢. بحارالأنوار، ج ١٠٣، ص ٣١٥. مصدر الرواية كتابي الحسين بن سعيد أو كتابه و كتابي النوادر و لم تصل نسخة منهما إلى صاحبي البحار و وسائل الشيعة بسند متّصل معتبر متناولة. فلا اعتماد على الرواية.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٠٦.

كان النسبة بين الإطلاقين عموم من وجه، فيتساقطان في مادّة الاجتماع، فيرجع إلى الأصل النافي عن وجوب العدّة، و حرمة النكاح، لكنّ في سند الرواية سهل بن زياد الضعيف، و متنها أيضاً يخالف المتن الذي رواه الشيخ في التهذيب،[1] و سند الشيخ أيضاً محلّ إشكال؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ الخوئيﷺ.

نعم، يتمّ الحكومة المذكورة أو الرجوع إلى الأصل في الصبيّة و اليائسة؛ لصحّة الروايات الواردة فيهما. فيمكن في غيرهما بعدم القول بالفصل. و الأحسن الاستدلال على الحكم بصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: «العدّة من الماء»[2] فإنّ إطلاقه يشمل الدائمة و المنقطعة، و الظاهر من الرواية سوقها مساق التحديد، و عدم تشريع العدّة في غير الماء. نعم، ثبت الحكم في فرض الدخول المجرّد أيضاً بدليل آخر، و في غيره إطلاقها محكم، و الله العالم.

### ١٣٩ و ١٤٠. التربّص على المتوفّى و المفقود عنهما زوجهما

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً».[3]

أقول: لا إشكال و لا خلاف في الحكم في الجملة، و يلزم البحث في جملة من الفروع المهمّة المربوطة بالمقام:

**الفرع الأوّل**: مقتضى إطلاق الآية الكريمة عموم الحكم لعقد الدوام، و عقد الانقطاع من غير فرق بين الصغير و الكبير، و العاقل و المجنون،[4] و المسلمة و الذمّيّة، و من ذوات القروء و غيرهنّ، و المدخولة و غيرها، بل الأخيرة منصوصة في جملة من الروايات:

منها: صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: في الرجل يموت و تحته امرأة

---

١. المصدر، ص٤٠٣.

٢. المصدر.

٣. البقرة (٢): ٢٣٤.

٤. و إن أشكل في شمول الخطاب للمجنون و الصغير، فلا مانع من التمسّك بإطلاق الروايات، فراجعها.

لم يدخل بها؟ قال: «لها نصف المهر، و لها الميراث كاملاً، و عليها العدّة كاملة»،[١] و ما دلّ على خلافه لم يثبت اعتبار سنده، على أنّه على فرضه يحمل على التقيّة بشهادة موثّقة عبيد،[٢] فلا ينبغي الإشكال في ذلك كلّه، و إنّما الإشكال في شمول الحكم للصغيرة و المجنونة؛ فإنّ ظاهر الآية أنّ الحكم تكليفيّ لا وضعيّ، لكن قصور دلالة الآية لا يمنع عن شمول صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة آنفاً له، فإنّ الحكم فيها وضعيّ، كما يفهم من السياق، و احتمال تعلّق قوله: «عليها العدة» بفعل مقدّر «يجب» مرجوح ـ فتدّبر ـ، لكنّ الرواية تلحق المجنونة بالعاقلة دون الصغيرة بالكبيرة، فإنّ الضمير في قوله عليه السلام: «عليها العدّة» راجعة إلى المرأة المذكورة في السؤال دون مطلق الأنثى، و ليس معنى الوضع بمجرّده شاملاً للصغيرة أيضاً.

**الفرع الثاني**: عدّة الطلاق من حينه حاضراً كان الزوج أو غائباً بحسب القاعدة، و لأجل صحيحة زرارة، و محمّد بن مسلم، و بريد بن معاوية كلّهم عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «في الغائب إذا طلّق امرأته فإنّها تعتدّ من اليوم الذي طلّقها».[٣] و الحكم حتّى في الثاني مشهور ادّعي عليه الإجماع.[٤]

هذا إذا علمت يوم الطلاق ولو ببيّنة أو حجّة شرعيّة، كخبر الثقة على إشكال فيه،[٥] لا إشكال فيه، و لو في أثناء العدّة، بل و كذا إذا ثبت لديها الطلاق بعد انقضاء مدّة العدّة و إن لم تعلم يومه، بل شهره، لكن تعلم بانصرامها، فلا يجب عليها شيء، و جاز لها التزويج؛ لصحيحي البزنطي، و صحيح محمّد بن مسلم، و صحيح أبي بصير.[٦]

و أمّا إذا ثبت لديها طلاقها في أثناء العدّة أو مع الشكّ في انقضائها، فمقتضى صحيح الحلبي هو الاعتداد من يوم بلوغ الخبر لا من حين الطلاق؛ فإنّه سئل الصادق عن

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٦٢.
٢. المصدر، ص٤٦٣.
٣. المصدر، ص٤٤٤.
٤. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٣٧١.
٥. راجع: وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٦؛ فإنّ خبر الثقة و إن كان حجّة على الأظهر في الموضوعات إلّا أنّه يمكن الإشكال فيه في خصوص المقام بصحيح أبي بصير.
٦. المصدر، ص٤٤٥.

الرجل يطلّق امرأته و هو غائب عنها، من أيّ يوم تعتدّ به؟ فقال: «إن قامت لها بـيّنة عدل أنّها طلّقت في يوم معلوم و تيقّنت، فلتعتدّ من يوم طلّقت، و إن لم تحفظ في أيّ يوم و في أيّ شهر، فلتعتدّ من يوم يبلغها»[١] و قريب منه خبر زرارة،[٢] و خبر الكناني[٣] الضعيف سندهما.

أقول: يشكل الالتزام بإطلاقها ـ إن فرض ـ و إيجاب العدّة الكاملة على من تعلّم علماً يقينيّاً بمرور شهر أو شهرين من طلاقها، و إنّما تشكّ في أنّ المنقضي شهر و يوم أو شهر فقط بلا زيادة يوم، و لذا لم يلتزم بإطلاق المذكور صاحب الجواهر و إن اعترف بإطلاق النصّ و الفتوى، فلاحظ كلامه.[٤] و يحتمل نظر الرواية إلى فرض شكّ المرأة في مضيّ زمان من العدّة و عدمه إلّا بمقدار يوم أو يومين مثلاً، فأمرها الإمام بالاعتداد من يوم بلوغ الخبر احتياطاً.

يقول المحقّق: «و لو علمت الطلاق و لم تعلم الوقت اعتدّت عند البلوغ»، و يقول صاحب الجواهر: «بلا خلاف أجده؛ لصحيح الحلبي».

بقي شيء في المقام و هو أنّ ظاهر قوله تعالى: «**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ** ...» اعتبار العلم و القصد في العدّة؛ فإنّ التربّص بـمعنى الانـتظار و حـبس النـفس عـن الترويج، و يمكن أن يستشهد له بموثّقة عمّار المتقدّمة الآمرة بالاعتداد ثلاثة أشهر بعد مضيّ السنة عن الطلاق بدعوى أنّه لاعتبار قصد خصوصيّة العدّة. نعم، قد مرّ هجرها بين الأصحاب في كلام صاحب الجواهر.

و كذا بموثّقة عبدالرحمن بن الحجّاج المذكورة في المسألة السابعة المتقدّمة و إن احتملنا كون الاعتداد بالثلاثة مستحبّة غير لازمة، لكنّ النصوص المتقدّمة و غـيرها كالصريح في خلاف هذا الاستظهار، فلا يتعلّق الحكم بفرض القصد.

هذا في عدّة المطلّقة، و أمّا عدّة المتوفّى عنها زوجها، فهي من حين بلوغ الخـبر

---

١ـ ٢. المصدر، ص ٤٤٤.

٣. المصدر، ص ٤٤٥. لم يظهر أنّ الضمير في «تيقّنت» و «لم تحفّظ» راجع إلى البيّنة أو إلى الامرأة.

٤. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٣٧٦.

إليها، و قد نقل الاتّفاق عليه بعد استفاضة الروايات أو تواترها.

أقول: الروايات على ثلاثة أقسام:

**القسم الأوّل**: ما يدلّ على أنّها من يوم بلوغ خبر الوفاة و هو عدّة من الصحاح.[١]

**القسم الثاني**: ما يدلّ على أنّها من يوم الوفاة، و هو ثلاثة روايات لكنّ المعتبر منها سنداً هو صحيحة الحلبي، ففي ذيلها: «و إن كانت ليست بحبلي، فقد مضت عدتّها إذا قامت لها البيّنة أنّه مات في يوم كذا و كذا، و إن لم يكن لها بيّنة فلتعتدّ من يوم سمعت».[٢]

**القسم الثالث**: صحيحة منصور عن الصادق عليه السلام في المرأة يموت زوجها أو يطلّقها و هو غائب؟ قال: «إن كان مسيرة أيّام، فمن يوم يموت زوجها تعتدّ، و إن كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر؛ لأنّها لابدّ من أن تحدّ له».[٣]

و بالأوّل قال المشهور، و إلى الثاني مال الشهيد الثاني؛ تبعاً لابن الجنيد حملاً للقسم الأوّل على الندب، لكنّه حمل بعيد، لاسيّما بملاحظة صحيحة البزنطي، مع أنّ صحيحة الحلبي موافقة لجميع العامّة، كما قيل، فيتعيّن حملها على التقيّة إلّا أن يقال: إنّها موافقة للقرآن، الظاهر أو المشعر في اتّصال التربّص بالموت، فتقدّم على الروايات المعارضة لها.

نعم، إذا قلنا: إنّ التربّص لا يتحقّق إلّا عن علم و قصد أصبح ما دلّ على قول المشهور موافقاً للكتاب، و هذه الصحيحة مخالفة لها، لكنّ المشهور أنفسهم يرون تحقّق التربّص في فرض الجهل في عدّة المطلّقة. نعم، تقدّم في أوّل هذا الكتاب أنّ موافقة القرآن ليست من المرجّحات، خلافاً للمشهور.

و بالثالث التزم الشيخ في محكيّ تهذيبه و لا بأس به؛ إذ به يقيّد المطلقات إلّا أنّ إجمال التعليل المذكور في الرواية يثبّطنا عن مخالفة المشهور، فإنّه لا يصلح للتشقيق

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٦ ـ ٤٤٩.

٢. المصدر، ص٤٤٨.

٣. المصدر، ص٤٤٩. ثمّ إنّ السؤال و إن كان عن المطلّقة و المتوفّى عنها زوجها معاً لكنّ ذيل الجواب يدلّ على اختصاص الحكم بالأخيرة، فيشكل انسحابه على الأولى أي المطلّقة.

المزبور فيها، بل هو يقتضي الاعتداد من حين بلوغ الخبر مطلقاً في القريب و البعيد، كما علّل به الحكم في الروايات المطلقة، فالأحسن ـ ولو من باب الاحتياط ـ الواجب هو الالتزام بقول المشهور.

**الفرع الثالث**: ذكر صاحب الجواهر﵀ أنّ ظاهر الأصحاب اعتداد زوجة الحاضر من حين الوفاة و إن لم يبلغها الخبر لمانع من الموانع، كالحبس، و المرض، و نحوهما حتّى مضى جملة من العدّة، بل أكثرها، بل جميعها، و لعلّه لظهور أدلّة العدّة في الاتّصال بسببها خرج منها الغائب؛ للنصوص المزبورة، المحمول ما فيها ـ من الإطلاق الشامل له و لغيره ـ على التقييد بالغائب في غيرها، أو المنساق من مواردها، و فحواها، و غيرهما.[1]

أقول: الحمل المذكور غير واضح، فيمكن إلحاق الحاضر بالغائب،[2] و أنّ العبرة في ابتداء العدّة ببلوغ خبر الوفاة إليها و إن كان بعد الوفاة بمدّة لمرض، أو حبس أو غير ذلك.

ففي صحيح البزنطي عن الرضا﵇: «المتوفّى عنها زوجها تعتدّ من يوم يبلغها؛ لأنّها تريد أن تحدّ عليه»، و قريب منه صحيح الفضلاء، فلاحظ.[3]

ثمّ إنّ صحيحة منصور لا تشمل زوجة الحاضر، فلا يشملها التفصيل الذي اختاره الشيخ﵀، فتشملها المطلقات، فتنتج أنّ زوجة الحاضر أسوأ حالاً من زوجة الغائب، و هذا أمر مستبعد ربّما يؤيّد صحّة ما ذهب إليه المشهور، و ضعف التفصيل المذكور.

### تنبيه

في جملة من الروايات المعتبرة تعليل ابتداء عدّة الوفاة من حين بلوغ الخبر بأنّها تريد أن تحدّ على زوجها والحداد واجب، كما مرّ في الجزء الأوّل، و في هذا الجزء في حرف «ح». و ادّعى صاحب الجواهر تواتر الأخبار و الإجماع بقسميه عليه.

---

١. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٣٨٤.

٢. و إن لم يجد صاحب الجواهر أحداً ذكره، بل ذكر أنّ ظاهرهم خلافه.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٤٤٦ و ٤٤٧.

**الفرع الرابع**: الاعتداد بأربعة أشهر و عشر لا يختصّ بالمتوفّى عنها زوجها، بل هو لزوجة المفقود أيضاً في الجملة. و إليك ما وجدته من الروايات المعتبرة سنداً الواردة في المسألة:

أولاها: موثّقة سماعة عند جمع، قال: سألته عن المفقود؟ فقال: «إن علمت أنّه في أرض فهي منتظرة له أبداً حتّى يأتيها موته أو يأتيها طلاق، و إن لم تعلم أين هو من الأرض و لم يأتها منه كتاب و لا خبر، فإنّها تاتي الإمام فيأمرها أن تنتظر أربع سنين فيطلب[1] في الأرض، فإن لم يوجد له خبر حتّى يمضي الأربع سنين أمرها أن تعتدّ أربعة أشهر و عشراً ثمّ تحلّ للأزواج، فإن قدم زوجها بعد ما تنقضي عدّتها، فليس له عليها رجعة، و إن قدم و هي في عدّتها أربعة أشهر و عشراً، فهو أملك برجعتها».[2]

ثانيتها: صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن المفقود؟ فقال: «المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث[3] الوالي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها، فإن لم يوجد له أثر أمر الوالي وليّه أن ينفق عليها، فما أنفق عليها فهي امرأته» قال: قلت: فإنّها تقول: فإنّي أريد ما تريد النساء، قال: «ليس ذاك لها و لا كرامة، فإن لم ينفق عليها وليّه أو وكيله أمره أن يطلّقها، فكان ذلك عليها طلاقاً واجباً».[4]

ثالثتها: صحيحة بريد بن معاوية قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المفقود، كيف تصنع امرأته؟ فقال: «ما سكتت عنه و صبرت فخل عنها، و إن رفعت أمرها إلى الوالي أجّلها أربع سنين، ثمّ يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه فليسأل عنه، فإن خبر عنه بحياة صبرت، و إن لم يخبر عنه بحياة حتى تمضى الأربع سنين، دعا وليّ الزوج المفقود فقيل له: هل للمفقود مال؟ فإن كان للمفقود مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته، و إن

---

١. بصيغة المعلوم أي يطلب الإمام كما يظهر من بقيّة الروايات أيضاً.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٩٠. و عندي طريق الشيخ إلى الحسين غير معتبر.

٣. المتراءى من هذه الجملة بدواً أنّ البعث و الكتابة بعد مضيّ أربع سنين، لكنّها تحمل على صحّة بريد حمل المبهم على المفسّر، أو حمل الظاهر على الأظهر. و يمكن أن لا تحمل عليها بل يلتزم بكلّيّتهما فإن راجعت الحاكم قبل مضيّ أربعة سنين أجّلها الحاكم أربعة سنين، و إن راجعته بعد مضّيها بعث الحكم رسولاً أو كتب كتاباً ثمّ بعد ذلك يأمر وليّه بطلاقها إن لم ينفق عليها. نعم، إن قلنا به فلابدّ من اعتبار تحقّق الفحص في المدّة المذكورة من قبل المرأة. و أمّا إذا راجعته بعد المدّة من دون فحص يفحص مدّة ما بأمر الحاكم.

٤. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٩٠.

لم يكن له مال قيل للوليّ: أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوّج ما أنفق عليها، و إن أبى أن ينفق عليها أجبره الوالي على أن يطلّق تطليقة في استقبال العدّة و هي طاهر، فيصير طلاق الوليّ طلاق الزوج، فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدّتها من يوم طلّقها الوليّ فبدا له أن يراجعها فهي امرأته و هي عنده على تطليقتين، و إن انقضت العدّة قبل أن يجيء و يراجع، فقد حلّت للأزواج، و لا سبيل للأوّل عليها».[1]

أقول: فالطلاق رجعي و إن كان العدّة بمقدار عدّة الوفاة. و ذهب جماعة إلى أنّها عدّة الطلاق دون الوفاة و هو ضعيف، كما يظهر من رواية سماعة. و صحيحة معاوية، و مثله في الضعف ما حكي عن جمع من عدم الاحتياج إلى الطلاق، بل يكفي أمر الحاكم بالاعتداد اعتماداً على رواية سماعة، لكنّها مقيّدة بغيرها جمعاً، كما هو المشهور، على أنّها ضعيفة سنداً، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

قال صاحب العروة:

هل اللازم من الأوّل رفع أمرها إلى الحاكم لضرب الأجل و الفحص في الأطراف ببعث شخص أو بالكتابة، كما هو ظاهر المشهور أو يكفي مضيّ أربع سنين و لو قبل الترافع و من غير أمر الحاكم، كما اختاره صاحب الحدائق تبعاً للكاشاني؟

أقول: الأوّل هو المستفاد من الروايات إلّا أن يحمل على التمثيل، أو يقطع بعدم خصوصيّة في تأجيل الحاكم و أنّ المناط هو مضيّ أربع سنين مع الفحص في الجملة،[2] كما أنّه في صورة فقد الوليّ، فالظاهر قيام حاكم الشرع مقامه في إيقاع الطلاق، و لا خصوصيّة للوليّ، بل الفحص أيضاً لا خصوصية له، و إنّما هو لأجل تبيّن حال الزوج، فلو حصل اليأس من الاطّلاع عليه، سقط وجوبه، و لكن لا يصحّ طلاقها إلّا بعد مضيّ المدّة. نعم، الحكم مخصوص بالدائمة و لا يشمل المتعة، لذكر «الطلاق» و «الإنفاق» إلّا أن يقال بأولويّة جواز هبة المدّة إذا لم يوجد لها نفقة و لو بالخدمة إلّا بتزويج.[3]

---

١. المصدر، ص٣٨٩.

٢. قال السيّد الأستاذ الخويي (دام ظلّه) في منهاج الصالحين بعد اختياره: «ولكنّ الحاكم يأمر بالفحص عنه مقداراً ما ثمّ يأمر بالطّلاق. أو يطلّق». أقول: و هو المعتمد؛ لصحيح الحلبي السابق، و قد تقدّم وجهه في الحاشية السابقة.

٣. راجع: العروة الوثقى.

ثمّ إنّه لا فرق في المفقود بين المسافر و من كان في معركة القتال، أو في السفينة فكسرت، أو في الحبس، أو أخذه الحكومة و غير ذلك، كما أنّه لا خصوصيّة للكتابة عرفاً، بل المدار على الفحص و إن كان الفاحص فاسقاً إذا علم صدقه ولو بالقرينة.[١]

**الفرع الخامس**: إذا طلّق زوجته رجعيّاً فمات في أثناء العدّة، اعتدّت عدّة الوفاة. و أمّا لو كان الطلاق بائناً، أكملت عدّة الطلاق لا غير؛ لروايات: منها: صحيحة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «أيّما امرأة طلّقت ثمّ توفّي عنها زوجها قبل أن تنقضي عدّتها و لم تحرم عليه فإنّه يرثها».[٢]

## تنبيه

لم‌نذكر الأحكام الخاصّة بالأمة؛ لخروجها عن محلّ الابتلاء، كما أنّا لم‌نفصّل القول في مسائل عدّة الطلاق وعدّه الوفاة. و لاحظ عنوان «الاعتداد» في حرف «ع» أيضاً.

## ◻ المرابطة

قال الله تعالى في آخر سورة آل‌عمران: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصابِرُوا وَرابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحونَ».[٣]

أقول: لا بعد في حمل الأوامر المذكورة على الإرشاد، أو على مطلق الرجحان الشامل للوجوب و الندب، و على تقدير وجوب المرابطة شرعاً يمكن أن يستدلّ به على وجوب إقامة النظام المادّيّ والمعنويّ، فنوجب الصناعات المحتاجة إليها وجوباً كفائيّاً؛ و ذلك لأنّ المراد بالمرابطة ظاهراً هو المواظبة، و حذف المتعلّق يدلّ على العموم، فيكون المحصّل ما عرفت، فتأمّل. و أمّا ما في صحيح ابن مسكان و غيره عن الصادق عليه السلام: «... و رابطوا على الأئمّة[٤] فهو من قبيل التأويل، فلا ينافي ظاهره. أو ذكر

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٧.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦٤.
٣. آل‌عمران (٣): ٢٠٠.
٤. البرهان، ج ١، ص ٣٣٤. و في الصحيح المذكور: «اصبروا على المصائب، و صابروا على الفرائض».

أحد المصاديق، و لا يحمل الآية على مواظبة الحدود والثغور؛ لأنّها اصطلاح حادث بعد نزول القرآن.

### ❐ الترتيل

قال الله تعالى: «يا أَيُّها المُـزَّمِّـلُ * قُـمِ اللَّـيْلَ إِلّا قَلِـيلاً... وَرَتِّلِ القُرْآنَ تَرْتِـيلاً».[١]

قال في القاموس: «الرتل ـ محرّكة ـ: حسن تناسق الشيء ... و الحسن من الكلام ... و رتّل الكلام ترتيلاً؛ أحسن تأليفه».

و في رواية عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «بيّنه بياناً و تهذّه هذّة الشعر، و لا تنثر نثر الرمل، ولكن أفزع (أفزعوا) قلوبكم القاسية، و لا يكن همّ أحدكم آخر السورة».

الظاهر عدم استفادة الحكم الإلزامي من الأمر، بل هو محمول على الندب، و يمكن أن يقال: إنّ ترتيل القرآن ـ و هو تبيين حروفه على تواليها ـ شرط في صحّة القراءة، فبفقدانه تبطل القراءة، فتبطل به الصلاة، فيكون الأمر غيريّاً؛ بناء على تخصيص الترتيل بالترتيل في الصلاة.

### ❐ رجاء الوقار

قال الله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام لقومه: «ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلّهِ وَقاراً».[٢]

أقول: الاستفهام إنكاريّ، فتدلّ الآية على الوجوب؛ إذ لا إنكار على ترك غير الواجب، و الوقار ـ كما قيل ـ بمعنى العظمة اسم من التوقير، بمعنى التعظيم، و الرجاء هو الظنّ بما فيه مسرّة ضدّ الخوف، و المراد به هنا مطلق الاعتقاد.

و عليه، فتكون اعتقاد تعظيمه تعالى و وقاره لازماً حتّى علينا ـ معاشرَ المسلمين ـ لا بالاستصحاب؛ فإنّه غير خال عن الإيراد، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمه الله، بل للقطع بعدم نسخ مثل هذا الحكم إلّا أن يناقش بأنّ الاعتقاد المذكور كناية عن الإيمان به تعالى بقرينة كون المخاطبين كفّاراً، فلاحظ و تأمّل.

---

١. المزمّل (٧٣): ١ ـ ٤.
٢. نوح (٧١): ١٣.

### ▫ إرجاع البصر

قال الله تعالى: «ما تَرىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمـٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرىٰ مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ».[١]

إرجاع البصر هو النظر ثانياً، و هو كناية عن المداقّة في النظر و الإمعان فيه، كما قيل. و على كلّ حالٍ، لا يستفاد من الآية الأمر المولويّ، بل الأمر إرشاديّ، كما لا يخفى.

### ▫ الرجوع من البيوت

قال الله تعالى: «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلا تَدْخُلُوها حَتّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا فَٱرْجِعُوا هُوَ أَزْكىٰ لَكُمْ».[٢]

أقول: دخول بيت الغير من دون إذنه محرّم؛ فإنّه تصرّف في مال الغير، أو اطّلاع على عورة الغير، فالأمر بالرجوع ـ ظاهراً ـ غير ذاتيّ، بل عرضي من جهة ترك الحرمة، فإنّ الرجوع لا يكون واجباً، كما لا يخفى.

### ١٤١. الرجم

في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «و قضى أميرالمؤمنين عليه السلام للمحصن الرجم».[٣]

و في صحيحتي محمّد بن مسلم و زرارة عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة ثمّ الرجم».[٤]

أقول: وجوب رجم المحصن و المحصنة ـ في الجملة ـ ممّا لا خلاف فيه، بل قيل:

---

١. الملك (٦٧): ٣ و ٤.
٢. النور (٢٤): ٢٨.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٧.
٤. المصدر، ص٣٤٨ و ٣٤٩.

إنّ الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض أو متواتر، كالنصوص.[١]

و نذكر هنا بعض المسائل المهمّة على سبيل الاختصار:

١. الإحصان في الرجل عبارة عن وطء فرج مملوك بعقد دائم يغدو عليه و يروح، فمن لم يملك، أو أملك و لم يطأ بعد، أو وطئ متعةً لا يكون محصناً فلا يرجم إذا زنى، بل يجلد.

أمّا القيد الأوّل (و هو اعتبار الوطء)، فيدلّ عليه روايات كثيرة: منها: صحيحة رفاعة عن الصادق عليه السلام: الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله أيرجم؟ قال: «لا».

منها: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما: سألته عن قول الله عزّوجلّ: «فَإِذا أُحْصِنَّ»؟ قال: «إحصانهنّ أن يدخل بهنّ»، قلت: إن لم يدخل بهنّ أما عليهنّ حدّ؟ قال: «بلى».[٢]

و إنّما يدفع الرجم لو ثبت عدم الدخول. و أمّا إذا شكّ فيه فيرجم، و لا يصدّق الزاني في ادّعائه عدم الوطء؛ تقديماً للظاهر على الأصل؛ لمعتبرة إسحاق قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل تكون له الجارية أتحصنه؟ قال: فقال: «نعم إنّما هو على وجه الاستغناء»، قال: قلت: و المرأة المتعة؟ قال: فقال: «لا، إنّما ذلك على الشيء الدائم»، قال: قلت: فإن زعم أنّه لم يكن يطأها؟ قال: فقال: «لا يصدّق، و إنّما أوجب ذلك عليه؛ لأنّه يملكها»،[٣] و قريب منها معتبرته الأخرى، و ليس فيها التعليل المذكور.

و هل عدم تصديقه في خصوص المملوكة أو يجري في الزوجة الحرّة أيضاً؟ فيه وجهان: من عدم الخصوصيّة، و من اقتصار الحكم المخالف للقاعدة على مورده. فتأمّل.

و هل يلحق المرأة بالرجل في عدم التصديق؟ فيه تردّد، و الأظهر هو الثاني، فما لم يثبت وطؤها لا ترجم.

ثمّ مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق بين القبل و الدبر، كما في نظائر المقام، لكنّ

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣١٩.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٨ و ٣٥٩؛ جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٧٢: نعم، لو لم يتمكّن إلّا من الدبر أمكن الإشكال فيه بعدم انسياقه من النصوص.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٣. مقتضى التعليل وجوب رجم المملّك و إن لم يعلم عدم دخوله بها، لكنّ المفهوم من قوله: «لا يصدّق» «مكان لا عبرة به» ربّما ينافي التعليل، و جملة من نواقص الروايات من ذنب النقل بالمعنى.

عن الرياض: الفرج هو القبل دون الدبر، كما صرّح به جماعة من غير خلاف بينهم أجده، إلّا من إطلاق نحو عبارة المتن، و فيه ما عرفته من إمكان حمله على الغالب، و استشكله في الجواهر إذا كان الواطئ في الدبر متمكّناً من الفرج،[١] و الله العالم.

و أمّا القيد الثالث (و هو اعتبار الدوام)، فيدلّ عليه أيضاً روايات: منها: معتبرة إسحاق المتقدّمة.

و أمّا القيد الأخير، فيدلّ عليه صحيح إسماعيل عن الباقر عليه السلام، قال: قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدوه عليه و يروح فهو محصن».[٢]

و صحيح محمّد عن الصادق عليه السلام: «المغيب و المغيبة ليس عليهما رجم إلّا أن يكون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل».[٣]

و في صحيح أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في الرجل الذي له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة أن يدرأ عنه الرجم، و يضرب حدّ الزاني». قال: «و قضى في رجل محبوس في السجن و له امرأة حرّة في بيته في المصر و هو لا يصل إليها، فزنى في السجن قال: «عليه الحدّ (يجلد الجلد) و يدرأ عنه الرجم».[٤]

و اعلم، أنّه يعتبر الحرّيّة في إحصان الرجل بلا خلاف؛ لبعض الروايات المعتبرة، ولكنّ الكلام في أنّه هل يعتبر في رجمه كون الطرف الآخر أيضاً حرّاً أم لا؟

مقتضى معتبري إسحاق المشار إليهما سابقاً هو عدم الاعتبار. و قيل: هذا هو المشهور شهرة عظيمة. و ذهب جمع إلى الاعتبار، و عدم تحقّق الإحصان بالأمة، و استدلّوا بجملة من الروايات الصحاح، فلاحظ مباني تكملة المنهاج.[٥]

و قال في الشرائع و الجواهر:

(و الإحصان في المرأة كالإحصان في الرجل) بلا خلاف أجده، بل عن الغنية: الإجماع عليه؛ لاشتراك معنى الإحصان فيهما نصّاً و فتوىً، لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٧٢.
٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٢.
٣. المصدر، ص٣٥٥.
٤. المصدر، ص٣٥٥.
٥. مباني تكملة المنهاج، ج١، ص٦٠٣.

إرادته الفعل على الوجه المزبور لا إرادتها متى شاءت، ضرورة عدم كون ذلك حقّاً لها.

و في صحيحة أبي عبيدة عن أبي‌عبدالله عليه السلام: سألته عن امرأة تزوّجت برجل و لها زوج؟ فقال: «إن كان زوجها مقيماً معها في المصر الذي هي فيه تصل إليه و يصل إليها؛ فإنّ عليها ما على الزاني المحصن الرجم، و إن كان زوجها الأوّل غائباً أو مقيماً معها في المصر الذي هي فيه، و لا يصل إليها و لا تصل إليه، فإنّ عليها ما على الزانية غير المحصنة».

ثمّ إنّه نفى الخلاف في عدم اعتبار حياة المزنيّ بها قي ثبوت الجلد أو الرجم على الزاني، فلا يفرق الحال بين كونها حيّة أو ميّتة، و يدلّ عليه بعض الروايات[١] أيضاً.

٢. هل يثبت في موارد الرجم الجلد أم هو ساقط؟ و تفصيل الكلام فيه في موردين:

المورد الأوّل: في الشيخ و الشيخة. ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «في الشيخ و الشيخة جلد مائة و الرجم، و البكر و البكرة جلد مائة و نفي سنة».[٢]

و في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى أميرالمؤمنين في الشيخ و الشيخة أن يجلدا مائة، و قضى للمحصن الرجم، و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مائة و نفي سنة في غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها».[٣]

أقول: مقتضى الجمع بين الروايتين ـ حسب المتفاهم العرفي ـ هو أنّ الشيخ و الشيخة المحصنين يجلدان و يرجمان. و ادّعي الإجماع عليه أيضاً،[٤] و غير المحصنين يجلدان فقط، و منه يظهر حال صحيح ابن سنان،[٥] و صحيح سليمان بن خالد.[٦]

المورد الثاني: في الشابّ و الشابّة المحصنين. ففي صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «... فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد»،[٧] و هذا هو المستفاد من

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥١٠.
٢. المصدر، ص٣٤٨.
٣. المصدر، ص٣٤٧.
٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣١٨.
٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٧.
٦. المصدر، ص٣٥٠. لكن قوله عليه السلام في آخرهما: «قد قضيا الشهوة» يابى عن الحمل على المحصن.
٧. المصدر، ص٣٤٦.

صحيح محمّد بن قيس السابق، و موثّقة سماعة[١] أيضاً.

و في صحيح أبي‌العباس عنه عليه السلام: «رجم رسول الله صلى الله عليه وآله و لم يجلد» و ذكروا أنّ عليّاً رجم بالكوفة و جلد، فأنكر ذلك أبو عبدالله عليه السلام، و قال: «ما نعرف هذا».[٢]

و ذكر السيّد الأستاذ (دام ظلّه) «أنّه يدلّ على نفي الوقوع لاعلى نفي التشريع» و هو عجيب؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لا يترك الواجب، فعدم وقوع الجلد في مورد الرجم من دون ذكر علّة يدلّ على عدم وجوبه لا محالة، و نقل عن الشيخ الطوسي وجه آخر و هو إيضاً غير ظاهر.

و في رواية عبدالله بن طلحة، و رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «إذا زنى الشيخ و العجوز (الشيخة) جلدا ثمّ رجما عقوبةً لهما، و إذا زنى النصف من الرجال رجم و لم يجلد إذا كان قد أحصن...»،[٣] و يؤيّده بعض الروايات الآخر أيضاً، لكن يعارضها صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «في المحصن و المحصنة جلد مائة ثمّ الرجم»،[٤] و صحيح زرارة عنه عليه السلام المتّحد مع ما قبله متناً،[٥] و روايته الأخرى،[٦] و صحيح الفضيل، قال: سمعت أبا عبدالله: «... إلّا الزاني المحصن؛ فإنّه لا يرجمه حتى يشهد عليه أربعة شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلة ثمّ يرجمه».[٧]

و اختار الثاني صاحب الجواهر تبعاً للمحقّق، و نسبه إلى الشيخين، و ابن إدريس، و عامّة المتأخّرين، بل قال: «ادّعى عليه الشهرة غير واحد».

و ذهب السيّد الأستاذ في مباني تكملة منهاجه[٨] إلى الأوّل، فإنّ الطائفة الأولى مخصوصة بغير الشيخ و الشيخة؛ لما مرّ من وجوب الجمع في حقّهما، فإذا اختصّت

---

١. المصدر، ص٣٤٧.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص٣٤٩. و الرواية ظاهرة في عدم اعتبار الإحصان في رجم الشيخ و الشيخة، لكن يحمل عليه جمعاً بينها و بين ما مرّ، على أنّ أسنادها الثلاثة غير خالية عن الإشكال.

٤. المصدر، ص٣٤٨.

٥. المصدر، ص٣٤٩.

٦. المصدر، ص٣٤٨.

٧. المصدر، ص٣٤٣.

٨. ص١٩٧، ج١.

بالشابّ و الشابّة تكون أخصّ من الطائفة الثانية، فتحمل على الشيخ و الشيخة، لكنّه حمل بعيد و إن لم يكن مخالفاً للصناعة،[١] فإذا لم نجوّز حملها على الشيخ و الشيخة، فبعد التعارض تقدّم الثانية على الأوّل، الموافقة للعامّة، المخالفة لإطلاق الكتاب.

و أمّا موثّق زرارة من قضاء عليّ عليه السلام في امرأة زنت، فحبلت، فقتلت ولدها سرّاً، فأمر بها، فجلدها مائة جلدة، ثمّ رجمت و كانت[ن] أوّل من رجمها.[٢]

فلا يمكن حمله على الشيخة؛ لقرينة الحبل، فعلى القول الثاني حاله ظاهر، و على القول الأوّل، فيمكن أن يلتزم به في مورده لكنّ الموثّق غير وارد في المحصنة، بل الإطلاق لا يشملها؛ لأنّه يحكي عن قضيّة في واقعة خاصّة، فلا يصحّ مدركاً للحكم.

٣. إنّما ترجم المحصنة إذا زنى بها الرجل، و أمّا إذا زنى بها غير المدرك لا ترجم، بل تجلد الحدّ؛ لصحيحة أبي بصير[٣] عن الصادق عليه السلام.

و هل يدرأ الرجم عن الرجل إذا زنى بغير مدركة؟ قيل: نعم، بل نسب إلى المشهور، و لعلّ الأقوى العدم، وفاقاً لجمع، للإطلاق، فلاحظ و تأمّل؛ فإنّ إطلاق معتبرة أبي مريم يدلّ على قول المشهور،[٤] و بين الإطلاقين عموم من وجه يتعارضان في مادّة الاجتماع، و هو دخول الرجل الجامع لشرائط الإحصان بغير البالغة، فإمّا يتساقطان و يرجع إلى البراءة عن الرجم، أو يرجع الإطلاق الثاني؛ لكونه موافقاً لإطلاق القرآن، و موافقة القرآن أحد المرجّحات عند المشهور في زماننا.

٤. في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «... و لا يرجم إن زنى بيهوديّة أو نصرانيّة أو أمة، فإن فجر بامرأة حرّة و له امرأة حرّة فإنّ عليه الرجم ـ و قال: ـ وكما لا تحصنه الأمة و اليهوديّة و النصرانيّة إن زنى بحرّة، كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهوديّة أو نصرانيّة أو أمة و تحته حرّة».[٥]

---

١. بناء على صحّة انقلاب النسبة، كما ذهب إليها السيّد الأستاذ تبعاً لشيخه النائيني رحمه الله؛ لكنّها غير واضحة، و لا يبعد القول ببطلانه تبعاً للشيخ، و صاحب الكفاية و غيرهما، و تفصيله في باب التعادل و الترجيح من علم الأصول.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٩.

٣. المصدر، ص٣٦٢.

٤. المصدر، ص٣٦٢.

٥. المصدر، ص٣٥٤.

أقول: المستفاد منها اعتبار إسلام الزوجة و المزنيّ بها و حرّيّتهما في الإحصان و الرجم، لكن قال السيّد الأستاذ في مباني تكملة المنهاج: «إنّه مقطوع الفساد؛ إذ لا يعتبر في المزنيّ بها الإسلام و الحرّيّة بلا خلاف و لا إشكال».

أقول: أمّا اعتبار الحرّيّة، فقد مرّ بحثه في الجملة، و لا ملزم لتحقيقه في مثل هذه الأعصار، و أمّا اعتبار الإسلام في الإحصان و الرجم، فلا معارض للصحيحة في الإحصان سوى المطلقات، و أمّا في الرجم، فيعارضها رواية السكوني عن الصادق، عن آبائهعليهم السلام: «إنّ محمّد بن أبي‌بكر كتب إلى عليّعليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهوديّة و النصرانيّة فكتب إليه: إن كان محصناً فارجمه ...»،[1] لكن سندها غير معتبر.

نعم، الكافر و الكافرة يحصن كلّ منهما الآخر؛ لقول الباقرعليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «و النصرانيّ يحصن اليهوديّة و اليهوديّة يحصن النصرانيّة».[2]

ثمّ إذا زنى كافر بكافرة لم يجب رجمهما، بل يتخيّر الإمام بين الرجم و الدفع إلى ملّتهما بلا خلاف بين الأصحاب كما قيل، و استدلّ عليه بقوله تعالى: «فَإِنْ جاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ...» لكنّ الإعراض غير الدفع، كما هو ظاهر.

٥. لا فرق في المحصنة بين المطلّقة رجعيّاً و عدمها؛ فإنّ الرجعيّة زوجة، و لا أعلم خلافاً في الحكم أيضاً، مع أنّ رواية الكناسي[3] تدلّ عليه بالخصوص، و النتيجة أنّ الطلاق الرجعيّ لا أثر له في الحكم على الزوجين.

٦. يثبت الرجم بالإقرار أربع مرّات، كما مرّ في بحث الجلد في حرف «ج» لكن إذا لم يعقبه الإنكار و إلّا للغى في إثبات الرجم فقط دون الحد؛ لعدّة من الروايات: منها: صحيح ابن مسلم عن الصادقعليه السلام: «من أقرّ على نفسه بحدّ أقمته عليه إلّا الرجم؛ فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم»،[4] و كذا يثبت بشهادة أربعة شهود[5] على الإيلاج و

---

١. المصدر، ص٣٦١.

٢. المصدر، ص٣٥٧. و لعلّ الصحيح: «و اليهوديّ يحصن النصرانيّة».

٣. المصدر، ص٣١٩.

٤. المصدر.

٥. راجع: المصدر، ج١٥، ص٦٠٢: قيل: لا يكون الزوج أحدهم، خلافاً لما عن الأكثر، و ذلك لصحيح مسمع الدالّ ←

الإخراج كالميل في المكحلة،[١] كما يدلّ عليه روايات كثيرة معتبرة سنداً:[٢]

منها: صحيحة محمّد بن قيس عن الباقر، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «لا يرجم رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج، ـ و قال: ـ لاأكون أوّل الشهود الأربعة، أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأجلَد».

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة، فشهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان: «وجب عليه الرجم، و إن شهد عليه رجلان و أربع نسوة، فلا تجوز شهادتهم، و لا يرجم، و لكن يضرب حدّ الزاني».[٣]

٦. كيفيّة الرجم ـ كما في موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام ـ هو أن: «تدفن المرأة إلى وسطها ثمّ يرمي الإمام و يرمي الناس بأحجار صغار، و لا يدفن الرجل إذا رجم إلّا إلى حقويه».[٤]

و في معتبرة أبي بصير عنه عليه السلام: «تدفن المرأة إلى وسطها[٥] إذا أرادوا أن يرجموها، و يرمي الإمام ثمّ يرمي الناس بعد بأحجار صغار».

و في المرفوعة التي لا يبعد اعتبارها[٦] عنه عليه السلام: «إذا أقرّ الزاني المحصن كان أوّل من يرجمه الإمام ثمّ الناس، فإذا قامت عليه البيّنة، كان أوّل من يرجمه البيّنة ثمّ الإمام ثمّ الناس».[٧] و هذا هو المشهور بين الفقهاء كما قيل، و إذا ناقشنا في اعتبار الرواية سنداً، فلا يبعد وجوب بدء الإمام أو وكيله، و كذا الحاكم الشرعي أو وكيله بالرجم

---

← على جلد الثلاثة و ملاعنة الزوج. أقول: لكن في سند الرواية إبراهيم بن نعيم و هو مشترك، فلاحظ معجم رجال الحديث.

١. المستفاد من الروايات ـ مضافا إلى نفس مفهوم الشهادة ـ أن تكون الشهادة عن حسّ و رؤية، و أمّا رؤية نفس العمل و إدخال الفرج في الفرج، فهي متعذّرة غالباً، و لا يبعد الاكتفاء برؤية بعض الأفعال الملازمة للدخول، و بها يصدّق رؤية الدخول و الجماع عرفاً، كما في سائر الأفعال.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧١ ـ ٣٧٣.

٣. المصدر، ص٤٠١.

٤. المصدر، ص٣٧٤ و ٣٧٥. الحقو: الإزار و معقده. جاى بستن إزار و شلوار.

٥. المصدر، ص٣٧٤. لكن في صحيحة أبي مريم: «و أدخلها الحفيرة إلى الحقو و موضع الثديين»؛ لأجله قيّد بعضهم الوسط بموضع الثديين. فافهم.

٦. و السند هكذا: رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن المغيرة و صفوان و غير واحد رفعوه إلى أبي عبدالله عليه السلام، فتامّل فيه.

٧. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧٤.

مطلقاً؛ عملاً بإطلاق معتبرة أبي بصير، كما ذهب إليه بعض المحقّقين من مشائخنا الأعلام.

٧. يتأخّر الرجم إلى بعد الولادة و الرضاعة إذا كانت المحصنة الزانية حبلى، ففي موثقة عمّار قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن محصنة زنت و هي حبلى؟ قال: «تقرّ حتى تضع ما في بطنها و ترضع ولدها ثمّ ترجم».[١]

بل في رواية معتبرة عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «... فانطلقي فارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله ... قال: فانطلقي فأكفّليه حتى يعقل أن يأكل و يشرب و لا يتردّي من سطح و لا يتهوّر في بئر» قال: فانصرفت و هي تبكي ... فاستقبلها عمرو بن‌حريث ... فقال لها: ارجعي إليه فأنا أكفّله ... فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: «أبعد أربع شهادات بالله لتكفّلنّه و أنت صاغر».[٢] الحديث و قد ذكر أنّه رجمها.

لكن الرواية غير قابلة للاستدلال على المقصود، فإنّ إمهاله عليه السلام لها قبل إكمال إقرارها و هو خارج عن محلّ النزاع، بل في صحيحة أبي مريم: «... فتربّص بها حتى وضعت ثمّ أمر بها بعد ذلك ... فرماها بحجر»،[٣] فيحمل الإرضاع المذكور في الموثّقة على الإرضاع الأوّل فقط، لكنّ في الشرائع: «حتى تضع و تخرج من نفاسها»، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده نصّاً و فتوًى».[٤]

و على كلٍّ، بعد الإرضاع ترجم إلّا إذا خيف على ولدها التلف فتقرّ حتى حصول الأمن.

٨. المستفاد من مجموع الروايات[٥] أنّه إذا هرب من حكم عليه بالرجم من الحفيرة؛ فإن ثبت موجب رجمه بالبيّنة ردّ إليها ثانياً، و كذا إن ثبت بالإقرار و كان فراره قبل إصابته الحجارة، و أمّا إذا ثبت بالإقرار و كان فراره بعدما أصابه ألم الحجارة لا يردّ. و قيل: إنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب، فلاحظ و تدبّر.

---

١. المصدر، ص ٣٨٠.
٢. المصدر، ص ٣٧٨.
٣. المصدر، ص ٣٨٠.
٤. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٣٧.
٥. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٧٦.

٩. نسب إلى المشهور جواز تصدّي الرجم لمن كان عليه حدّ من حدود الله على كراهة، و ذهب بعضهم إلى عدم جوازه عملاً بظاهر بعض الروايات المعتبرة،[١] بل في بعضها عدم الجواز لمن فعل مثل فعله و إن جرى عليه الحدّ على ما هو قضيّة إطلاقه، والله العالم. لكنّ الروايات بأجمعها سوى صحيحة زرارة ضعيفة سنداً، و مورد الصحيحة قضيّة في واقعة و الحرّ العاملي حمل الروايات على الكراهة. و قيل: إنّ رواية ميثم[٢] أيضاً معتبرة سنداً لكن فيه: «أنّ محمد بن أميرالمؤمنين أيضاً انصرف يومئذ فيمن انصرف» و هذا قذف له، فيشكل الاعتماد على هذه الرواية. فمذهب المشهور هو المنصور.

١٠. نقل بعضهم نفي الخلاف في وجوب التعجيل في إقامة الحدود بعد أداء الشهادة، و يؤيّده رواية السكوني.[٣]

١١. في الجواهر و متنها: «و من تاب قبل قيام البيّنة عليه سقط عنه الحدّ بلا خلاف أجده، بل في كشف اللثام الاتّفاق عليه للشبهة».[٤]

و قول أحدهماعليهما السلام: «... و لو ادّعى ـ إذا أخذ ـ التوبة قبل الثبوت، قُبِلَ من غير يمين للشبهة».[٥]

أقول الرواية:[٦] ضعيفة سنداً؛ للإرسال و الإجماع منقول، فلا عذر في ترك العمل بالمطلقات في غير السارق و المحارب و اللائط، إلّا أن يفهم عدم الفرق بين هؤلاء الثلاثة و سائر مرتكبي الكبائر، فلاحظ.

١٢. لو أقرّ بما يوجب الرجم ثمّ أنكر، سقط الرجم بلا خلاف يجده صاحب الجواهر، و لو أقرّ بحدّ غير الرجم، لم يسقط بالإنكار في المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة،[٧] و يدلّ عليه روايات معتبرة.[٨]

---

١. المصدر، ص٣٤١.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٣٧٢.
٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٠٧.
٥. المصدر.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٧.
٧. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٩٢.
٨. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣١٨.

١٣. و لو أقرّ بحدّ ثمّ تاب كان الإمام مخيّراً في إقامته رجماً كان أو جلداً بلا خلاف أجده في الأوّل، بل عن السرائر الإجماع عليه، بل لعلّه كذلك في الثاني أيضاً. كما في الجواهر.

أقول: لم أجد عليه دليلاً معتبراً لفظيّاً و إن أسقط بعض أساتذتنا المحقّقين قيد التوبة أيضاً.[١]

هذا ملخّص الكلام في جملة من فروعات المسألة.

## ١٤٢. ردّ تراب المسجد و حصاه

في معتبرة زيد الشحّام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخرج من المسجد و في ثوبي حصاة؟ قال: «فردّها أو اطرحها في مسجد».[٢] تقدّم بيان الموضوع في الجزء الأوّل في المحرّمات في هيأتي «الأخذ» و «الإخراج»، فلاحظ.

## ١٤٣. ردّ المتنازع فيه إلى الشارع

قال الله تعالى: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ».[٣]

و المراد بالشيء هو الحكم الشرعي أو ما يؤول النزاع فيه إليه دون مالا يرتبط بالشرع، و وجوب الردّ هذا ليس حكماً برأسه، فإنّ الحكم بغير ما أنزل الله كذب و افتراء، أو تشريع محرّم، فلاحظ.

و يمكن أن نتمسّك بإطلاق «شيء» و نوجب ردّ كلّ ما يتنازع فيه نزاعاً ينجّر و يؤول إلى العداوة و التضارب و اختلال النظم الاجتماعيّ، ففي الردّ حفظ المجتمع من المفاسد العظيمة، و هذا ممّا قام بناء العقلاء عليه أيضاً. و يقوم الحاكم الشرعيّ مقام الإمام القائم مقام الرسول في ذلك.

---

١. لاحظ: المصدر، ص٣٣١.
٢. المصدر، ج٢، ص٥٠٦.
٣. النساء (٤): ٥٩.

### ١٤٤. ردّ طير الحرم إليه

في صحيح عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن رجل خرج بطير من مكّة حتّى ورد به الكوفة كيف يصنع؟ قال: «يردّه إلى مكّة فإن مات تصدّق بثمنه». و في صحيح آخر له سأله عن رجل أخرج حمامة من حمام الحرم إلى الكوفة أو غيرها؟ قال: «عليه أن يردّها. فإن ماتت فعليه ثمنها يتصدّق به».[١]

### □ ردّ السلام

تقدّم بحثه في حرف «ح» في عنوان «التحيّة» فلاحظ.

### □ ردّ الغيبة

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في مكاسبه:

ثمّ إنّه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردّ الغيبة... و الظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبة، و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دنيويّاً انتصر له بأنّ العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي، و إن كان عيباً دينيّاً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية. فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يبتلى بالمعصية، فينبغي أن يستغفر له.

أقول: هذا الذي أفاده رحمه الله حسن مرغوب فيه، لكنّه غير واجب، لضعف الأخبار المستدلّ بها عليه سنداً أو دلالة.[٢]

### ١٤٥. ردّ جواب الكتاب

قال الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان:[٣] «ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٤.
٢. المصدر، ج٨، ص٦٠٦ و ٦٠٧.
٣. المصدر، ص٤٣٧ و ٤٩٤.

ردّ السلام، و البادئ بالسلام أولى بالله و رسوله».

يقول الفقيه الهمداني﵀ في أثناء كلام له:

و حكي عن بعض المحدّثين القول أو الميل إلى وجوب ردّ الكتابة، و اختاره بعض متأخّري المتأخّرين؛ لصحيحة عبدالله...

و فيه أنّ العادة قاضية بأنّه لو كان رّد الكتابة واجباً في الشريعة لصار بواسطة عموم الابتلاء به من الضروريات، فكيف يختفي ذلك في الشريعة على وجه استقرّت السيرة على عدم الالتزام به و تركه من غير نكير، كما أومأ إليه في الجواهر حيث أجاب عن هذا الخبر بأنّه لا يخرج بمثله عن السيرة القطعيّة، فالمراد بالوجوب بحسب الظاهر تأكّد طلبه على وجه لا ينبغي مخالفته لا الوجوب بمعناه المصطلح، و إرادة المعنى المزبور من لفظ «الوجوب» في الأخبار، و كذا في عبائر القدماء غير عزيز،[1] انتهى كلامه.

أقول: لا قطع لنا بالسيرة المتّصلة الممضاة، و إرادة الاستحباب المؤكّد من لفظ «الوجوب» و إن لم تبعد كما أفاد، لكنّها بعيدة في هذه الصحيحة؛ لمكان التشبيه، فالوجوب إن لم يكن أقوى لا أقلّ من كونه أحوط لزوماً. نعم، لا بأس بترك جواب المكتوبات التي يفهم بالقرينة عدم انتظار كاتبيها إلى الجواب، و كذا تنصرف الرواية عن مثل المكاتيب المتداولة بين الدوائر الرسميّة اليوم.

### ❐ ردّ مال المؤمن

قال الباقر﵇ في صحيح الحذّاء: «قال رسول الله ﷺ: من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقّه لم يزل الله معرضاً عنه، ما قتاً لأعماله التي يعملها من البرّ و الخير، لا يثبّتها في حسناته حتّى يردّ المال الذي أخذه إلى صاحبه»،[2] و في صحيح أبي نصر، قال: سألت أباالحسن الرضا﵇ عن الرجل يصيد الطير...؟ فقال: «إذا عرف صاحبه ردّه عليه، ... و إن جاءك طالب لا تتّهمه ردّ عليه».[3]

---

١. مصباح الفقيه، ج٢، ص٤١٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٣.

٣. المصدر، ج١٧، ص٣٦٦.

أقول: و هل يتعدّى من مورد الرواية إلى غيره في وجوب الردّ إلى الطالب غير المتّهم أم لا؟ فيه وجهان: من بعد خصوصيّة للطير، و من بقاء الضمان ما لم يطمأنّ بوصول المال إلى مالكه، و يفهم من لقطة الجواهر عدم التزام المشهور بالوجه الأوّل.

ثمّ وجوب الردّ عرضي، والأصل حرمة أخذ المال و حبسه والتصرّف فيه.

### ▫ رزق الوالدة على زوجها

قال الله تعالى: «وَعَلَى ٱلمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ».[١]

أقول: نبحث عنه في عنوان «النفقة» في حرف «ن» إن شاء الله.

### ▫ رزق السفهاء

قال الله تعالى: «وَلا تُؤْتُوا ٱلسُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللّٰهُ لَكُمْ قِياماً وَٱرْزُقُوهُمْ فِيها وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٢]

مرّ في الجزء الأوّل أنّ الأظهر حمل الأمر بالرزق و الكسوة، هذا على الاستحباب.

### ▫ رزق أولى القربى من الارث

قال الله تعالى: «وَإِذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُوا ٱلقُرْبىٰ وَاليَتامىٰ وَالمَساكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٣]

أقول: السياق و عدم التعيين و التعليق على الحضور كلّها آيات الاستحباب دون الوجوب، خلافاً لجمع من العامّة حيث أوجبوه من مال الكبير و الصغير، أو من مال الكبير فقط. و قال بعضهم: «إنّ ما أمرنا أن نرزقهم منه هو الأعيان المنقولة، و أمّا الأرض و الرقيق و ما أشبه ذلك، فلا يجب أن يرضخ منه بشيء بل يكتفى بالقول المعروف».[٤]

---

١. البقرة (٢): ٢٣٣.

٢. النساء (٤): ٥.

٣. النساء (٤): ٨.

٤. المنار، ج ٤، ص٣٩٧.

### ❐ إرسال الصيد على المحرم

في الجواهر و متنها:

(فمن كان معه صيد فأحرم زال ملكه عنه) كما صرّح به الشيخ... بل ظاهر غير واحد: منهم: الفاضل في محكيّ المنتهى اتّفاق الأصحاب عليه، بل عن الخلاف و الجواهر الإجماع عليه صريحاً ... (و) لأنّه (وجب عليه إرساله) كما في النافع و القواعد وغيرهما، و محكيّ المبسوط و الغنية و الإصباح، بل عن ظاهر الغنية الإجماع عليه...[1]

أقول: و يدلّ على وجوب الإرسال روايات كثيرة أشرنا إليها في عنوان «التخلية» في حرف «خ» فلاحظ.

### ١٤٦. إرشاد الضالّ

يجب على المضلّ تعييناً إرشاد من أضلّه، إلى الحقّ، و قد مرّ دليله في حرف «ض» في عنوان «الإضلال» في الجزء الأوّل، و في حرف «ت» في عنوان «التوبة» في هذا الجزء.

### ١٤٧. إرشاد الناس إلى الأحكام

الإرشاد في مصطلح جماعة من الفقهاء غير الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و هو عبارة عن بيان الأحكام الشرعيّة للجاهلين بالنطق و الكتابة لئلّا تندرس و تنسى، و وجوبه كفائيّ توصليّ طريقيّ أو ذاتيّ. قال الله تعالى: «فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، و لاحظ ما مرّ في بحث الأمر بالمعروف.

### ❐ إرضاع اللباء على الأمّ

في اللمعة و شرحها:

يجب على الأمّ إرضاع اللباء و هو أوّل اللبن في النتاج، قاله الجوهري، و في نهاية

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٢٢٤.

ابن الأثير: «هو أوّل ما يحلب عنه عند الولادة»، و لم أقف على تحديد مقدار ما يجب منه، و ربّما قيّده بعض بثلاثة أيّام، و ظاهر ما نقلناه عن أهل اللغة أنّه حلبة واحدة، و إنّما وجب عليها ذلك؛ لأنّ الولد لا يعيش بدونه، و مع ذلك لا يجب عليها التبرّع به، بل بأجرة على الأب إن لم يكن للولد مال... و ربّما منع من كونه لا يعيش بدونه، فينقدح حينئذ عدم الوجوب، و العلّامة﵀ قطع في القواعد بكونه لا يعيش بدونه، و قيّده بعضهم بالغالب و هو أولى.

أقول: يقول صاحب الجواهر﵀:

لعدم الدليل على وجوبه، بل ظاهر إطلاق الأدلّة خلافه، و دعوى توقّف الحياة عليه يكذّبها الوجدان، و من هنا حملها بعض الناس على الغالب، أو على أنّه لا يقوى، و لا تشتدّ بنيته إلّا بذلك، و حينئذ، فلا وجه للوجوب، و لو سلّم، فهو حينئذ من حيث الضرر لا من حيث كونها أمّاً...[1]

فالوجوب لا دليل عليه أوّلاً، و أنّه راجع إلى وجوب حفظ النفس ثانياً إن قبلنا توقّف الحياة أو دفع ضرر مهمّ بدنيّ عليه، و لا نقبله.

## ١٤٨. إرضاع الأولاد على الأمّ

قال الله تعالى: «وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ».[2]

لا ينبغي الشكّ في أنّ قوله: تعالى «يُرْضِعْنَ» ليس خبراً عن الواقع، لعدم المطابقة كلّيّة، و لظهوره في الإنشاء، فيدلّ بظاهره على وجوب إرضاع الأولاد على الأمّهات، و لا ينافيه قوله تعالى: «لِمَنْ أَرادَ» فإنّ المعلّق على الإرادة ليس أصل الإرضاع حتّى يتعيّن حمل أمره على الاستحباب، بل إرضاع الحولين الكاملين بحسب الظاهر، على أنّه يحتمل أن يكون معناه: «لمن أراد أن يتمّ الرضاعة المفروضة عليها»، و لم يرد

---

١. المصدر، ج ٣١، ص ٢٧٢.
٢. البقرة (٢): ٢٣٣.

مخالفة أمر الله تعالى. و يحتمل أن يكون المقصود بالموصول هو الزوج دون الزوجة يعني الأمّ، و يؤيّده تذكير فعل الصلة فلاحظ، و هذا هو المتيقّن، و لكن لم يوجد خلاف بين فقهائنا في عدم وجوبه عليها. نعم، حكي عن الشهيد الثاني و غيره وجوبه عليها في صورة فقدان الأب، و فقر الولد، و عدم مرضعة أخرى.

و أورد عليه بأنّ الوجوب حينئذ من جهة حفظ النفس أو من جهة وجوب الإنفاق، و هذا غير وجوب الإرضاع عليها.

و استدلّوا على عدم الوجوب و حمل الأمر في الآية المتقدّمة على الندب بما يأتي:

أوّلاً: بقوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ».[١]

ثانياً: بقوله تعالى: «وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرىٰ».[٢]

ثالثاً: برواية المنقري، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرضاع؟ فقال: «لا تجبر الحرّة على رضاع الولد، و تجبر أمّ الولد».[٣] و بغير ذلك.

أقول: و الرواية ضعيفة سنداً، و الشرطية في الآية الأولى سيقت لأجل لزوم إيتاء الأجرة، و لا دلالة لها على عدم وجوب الرضاع، و الأجرة لا تنافي الوجوب.

نعم، الآية الثانية تدلّ على عدم وجوب الرضاع، فإذا أراد كلّ من الوالد و الوالدة من الآخر ما فيه عسر من قلّة الأجرة و كثرتها، لا تجب الإجابة، فسترضع للولد امرأة أخرى، فلو كان الإرضاع واجباً عليها لما سقط عنها بالتعاسر إلّا أن يقال: إنّ غاية الاستدلال ـ إن تمّ في نفسه ـ عدم وجوبه للمطلّقة في فرض التعاسر، لا على مطلق الأمّهات، و إن كنّ غير مطلّقات،[٤] فلا دليل قويّ على رفع اليد من إطلاق الآية الدالّة على الوجوب في غير المطلّقات. و دعوى عدم خصوصيّة الطلاق في ذلك عهدتها على مدّعيها.

نعم، لا يخلو ذيل موثّقة داود عن دلالة ما على عدم الوجوب، قال الصادق عليه السلام فيها:

---

١. الطلاق (٦٥) ٦.

٢. الطلاق (٦٥) ٦.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٧٥.

٤. و ذلك لأنّ الآية المباركة واردة في حقّ المطلّقات، و كذا قوله: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ...» فلاحظ سورة الطلاق.

«و إن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم و قالت الأمّ: لا أرضعه إلّا بخمسة دراهم، فإنّ له أن ينزعه منها إلّا أنّ ذلك خير له و أرفق به أن يترك مع أمّه»[1] فإنّه يدلّ أو يشعر بأنّ للأمّ مطالبة زيادة الأجرة و إن انجرّت إلى نزع ولدها منها.

لكن رفع اليد عن ظهور الآية الكريمة المتقدّمة بهذا المقدار لا يخلو عن شيء، فتامّل، و يمكن أن يستدلّ على الوجوب أيضاً بقوله تعالى: «فَإِنْ أَرادا فِصالاً عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَتَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما» فإنّ مفهوم الشرط فيه عدم جواز الفطام عند اختلاف الوالدين و عدم تراض منهما. قال صاحب مجمع البيان: «فإن تنازعا رجعا إلى الحولين».

و قد يقال: إنّ الفصال في صورة عدم التراضي و التشاور مكروه لا أنّه محرّم و إلّا لم يعلّق على التراضي و التشاور، هذا إذا كان المراد من الفصال هو فصل الأمّ ولده عن رضاعها، كما هو غير بعيد بملاحظة السياق. و أمّا إذا أخذناه بإطلاقه، فيصير أجنبيّاً عن محلّ البحث و هو تكليف الأمّ في إرضاعها، و داخلاً في البحث الآتي.

ثمّ إنّه لو سلّم دلالة الآية الأولى على وجوب الإرضاع، نخصّصه بصورة عدم تراضي الوالدين، و نقول بعدم وجوبه في صورة التراضي حتّى الشهر الأوّل من الولادة على وجه، أو بعد أحد و عشرين شهراً على وجه آخر غير قويّ؛ لأجل الآية الأخيرة.

و ممّا يدلّ على عدم وجوب الإرضاع عليها إطلاق قوله تعالى: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ ...» ضرورة عدم ملائمة وجوب الإرضاع على الأمّ مع جواز اتّخاذ مرضعة أخرى للأب.[2]

و يمكن أن يقال بوجوب إرضاع الأولاد عليها إذا أراد الزوج إتمام الرضاعة، و إذا اتّفق معها في الفطام ـ بعد أحد و عشرين شهراً أو مطلقاً ـ أو اتّخذ مرضعة أخرى، فله ذلك، و هذا ممّا يمكن استنباطه من مجموع الآيات، فتأمّل المقام.

ثمّ الرضاع بمعنى امتصاص الثدي لشرب اللبن، كما يظهر من بعض كتب اللغة،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٩٠ و ١٩١. و لا يحضرني عاجلاً ما يدلّ على شمول الحكم للزوجة الوالدة غير إطلاق هذه الرواية مع احتمال نظارتها إلى المطلّقة كغيرها.

٢. في الاية احتمالات لابدّ من مراجعة التفاسير ثمّ اختيار ما هو الظاهر منها.

فعلى القول بوجوب الإرضاع يجب على الوالدة جعل ثديها في فم ولدها. و لا يكفي إيصال اللبن إلى فمه كيفما اتّفق، فضلاً عن تسليمه إلى مرضعة أخرى، أو إرضاعه بلبن غيرها، أو بلبن صناعيّ، أو تغذيته بغذاء من غير اللبن، إلّا أن يدّعى عدم خصوصيّة في جعل الثدي في فم الولد، بل اللازم إيصال لبنها إلى فمه و لو بحلبه في ظرف أوّلاً ثمّ إشرابه، و الله العالم.

### ❐ إرضاع الأولاد على الأب

هل يجب على الأب أو مطلق الوليّ سوى الأمّ إرضاع الأولاد بأن يستأجر لهم المرضعة، أو يشتري حليبها و يغذّيهم به، أو لا يجب إطعامهم اللبن الآدميّ، بل الواجب عليه تغذيته بكلّ ما يمكن أن يعيشوا به من المأكولات حسب تجويز الطبّ الحديث، و على الأوّل هل اللبن الصناعيّ يقوم مقام اللبن الطبيعي أم لا؟

و بعبارة أخرى، رزق الأطفال الواجب هل هو خصوص اللبن أم مطلق الإطعام؟ و على الأوّل يقع البحث في مدّته و نهايته، و إليك عبارة الجواهر ممزوجة بعبارة الشرائع:[1]

و الأصل في نهاية الرضاع حولان؛ للآية. و للمرويّ في تفسير «لا رضاع بعد فطام» أنّه الحولان، و فحوى ما دلّ على أن ليس للمرأة أن تأخذ في رضاع ولدها أكثر من حولين ... و يجوز الاقتصار على أحد و عشرين شهراً بلا خلاف أجده؛ فيه للأصل، و قول الصادق في خبر سماعة: «الرضاع أحد و عشرون شهراً، فما نقص فهو جور» و في خبر عبدالوهّاب بن الصباح: «الفرض في الرضاع أحد و عشرون شهراً، فما نقص عن أحد و عشرين شهراً فقد نقص المرضع، فإن أراد أن يتمّ الرضاعة له، فحولين كاملين ...» فظاهر الخبرين بعد الانجبار سنداً و دلالة أنّه لا يجوز نقصه عن ذلك، و حينئذ، فلو نقص لغير ضرورة كان جوراً محرّماً، بل في كشف اللثام دعوى الاتّفاق عليه، و لعلّه ظاهر غيره أيضاً.

---

١. جواهر الكلام، ج٣١، ص٢٧٦ و ٢٧٧.

فما عن بعض من الجواز للأصل و ظاهر قوله تعالى: «فَإِنْ أَرادا فِصالاً...» والصحيح: «ليس للمرأة أن تاخذ في رضاع ولدها أكثر من حولين كاملين، فإذا أرادا الفصال قبل ذلك عن تراض منهما فحسن»، فواضح الضعف، لوجوب تقييد ذلك بالمدّة المذكورة.

أقول: الروايات المستدلّ بها ضعيفة سنداً[١] و لا نقول بالانجبار، و الإجماع منقول، والاحتياط سبيله واضح و إن لم يقم دليل على الوجوب.

### ١٤٩. الرضا بالحلف

قال الصادق عليه السلام في صحيح الخزّاز بطريق الصدوق في الفقيه فقط: «من حلف بالله، فليصدّق، و من لم يصدّق فليس من الله في شيء، من حلف له بالله، فليرض، و من لم يرض فليس من الله».[٢] و قريب منه صحيح الحسين عنه عليه السلام و غيرهما.[٣]

أقول: لا بعد في انصراف الرواية إلى خصوص باب الدعاوي و المرافعات بعد حكم القاضي، فتدبّر.

و يمكن أن يقال: إنّ وجوب التصديق و الرضا ليس تعبّديّاً مخصوصاً بالحلف، بل هو من لوازم حجّيّة الحجّة الشرعيّة، و المراد عدم جواز التردّد في العمل على طبق الحجّة.

و يمكن أن يجعل الرواية دليلاً على حرمة استيفاء الحقّ من الحالف و إن علم خصمه بكذبه و بقاء حقّه في ذمّته؛ لأنّ ذلك من بعض مراتب الرضا بالحلف، و يدلّ عليه موثّقة ابن أبي يعفور[٤] أيضاً لكن لا بالحلف الابتدائي، بل المسبوق بالاستحلاف.

#### □ الرضا بقضاء الله

أجمعت العدليّة ـ على ما قاله العلّامة الحلّي ـ على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢١٩؛ ح١٥، ص١٧٧.
٢. المصدر، ج١٦، ص١٥١.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ج١٨، ص١٧٩.

و حيث إنّا تعرّضنا للمسألة مفصّلاً في بعض كتبنا الموضوع في علم الكلام، فلا نعيد هنا بحثه،[١] و محصوله عدم وجود دليل يفي بوجوبه.

### ❐ الركوع

قال الله: «وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاةَ وَآتُوا ٱلزَّكاةَ وارْكَعُوا مَعَ ٱلرّاكِعِينَ».[٢]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ».

الظاهر أنّ الوجوب ليس استقلاليّاً، بل هو ضمنيّ؛ فإنّ الركوع لم يعهد عملاً واجباً، بل هو من أجزاء الصلاة، فيجب بوجوبها.

### ١٥٠ و ١٥١. رمي الإمام و البيّنة

قد تقدّم في هيأة «الرجم» قريباً أنّه إذا أقّر الزاني المحصن يجب على الإمام أن يبتدئ برجمه، و إذا قامت البيّنة عليه يجب على البيّنة المذكورة الابتداء بالرجم ثمّ الإمام ثمّ الناس، و تقدّم القول المخالف له أيضاً.

و على كلّ حالٍ، ليس هذا الوجوب من شرائط الرجم حتّى إذا سبق الإمام غيره فرجموه حتّى القتل وجب قتلهم، بل هو ـ على تقدير صحّة مدركه ـ وجوب تعبّديّ نفسيّ، و يقوم الحاكم الشرعيّ مقام الإمام المعصوم في غيبته في ذلك.

و الظاهر ـ بمناسبة الحكم و الموضوع ـ كفاية رمي وكيل الإمام أو الحاكم أيضاً، و في صحّة توكيل البيّنة في الرمي وجهان، و لا يشك فيها في فرض كون المباشرة حرجيّاً للبيّنة.

و يمكن القول بالاستحباب دون الوجوب؛ لعدم وجود الإمام في كلّ بلدة، بل هو في العاصمة الإسلاميّة فقط، فلاحظ.

---

١. راجع: صراط الحقّ، ج ٢، ص ٢٩١؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٨٩٨.

٢. البقرة (٢): ١٤٣.

# «ز»

**□ الزكاة**

وجوب الزكاة من الضروريات الإسلاميّة التي لا تحتاج إلى الاستدلال، و هي ممّا بني عليه الإسلام، بل في صحيح أبي‌بصير عن الصادق‌عليه‌السلام: «إنّ الزكاة ليس يحمد بها صاحبها، و إنّما هو شيء ظاهر، إنّما حقن الله بهادمه، و سمّي بها مسلماً، و لو لم يؤدّها لم تقبل له صلاة»، يظهر منه جواز قتل مانع الزكاة.

ثمّ الزكاة في تسعة أشياء، و قد قال الإمام الصادق‌عليه‌السلام في صحيحة ابن سنان: «لمّا نزلت آية الزكاة: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها» في شهر رمضان، فأمر رسول‌الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله مناديه فنادى في الناس: إنّ الله تبارك و تعالى قد فرض عليكم الزكاة، كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب، و الفضّة، و الإبل، و البقر، و الغنم، و من الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و نادى فيهم بذلك في شهر رمضان، و عفى لهم عمّا سوى ذلك».[1]

و التعرّض لمسائل الزكاة يحتاج إلى تسويد جزء مستقلّ، و هذا المختصر لا يسعها، و أشرنا إليها في حرف «أ» أيضاً. و فصّلناها في كتاب آخر و هو شرح زكاة العروة الوثقى.

**١٥٢. زكاة الفطرة**

اتّفق المسلمون إلّا ما شذّ من العامّة ـ على وجوب زكاة الفطرة، فلا إشكال في

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣.

أصل الوجوب، بل هو أقدم من وجوب زكاة المال، ففي صحيح هشام عن الصادق عليه السلام [قال]: «نزلت الزكاة و ليس للناس أموال و إنّما كانت الفطرة».[١]

و إنّما البحث في جملة مهمّة من فروعها كما تأتي:

١. يشترط في الوجوب المذكور أمور كما نذكر:

أوّلها: العقل.

ثانيها: البلوغ؛ فإنّ المستفاد من روايات الباب أنّ الحكم تكليفيّ محض، و ليس بوضعيّ، مع أنّ ثبوت مطلق الوضعيّة على غير البالغين غير بيّن و لا بمبيّن، كما سبق.

و قال سيّدنا الحكيم رحمه الله: «و إشكاله ظاهر؛ فإنّ الحديث (حديث رفع القلم) ظاهر في رفع الوجوب، فلا يصلح لحكومته على ما دلّ على اشتغال الذمّة بها[٢] و يدفع بأنّ الاشتغال المذكور إنّما ثبت من جهة الوجوب التكليفيّ، فيرتفع برفعه؛ فتأمّل.

ثالثها: عدم الإغماء، فلا تجب على من أهلّ شوّال عليه و هو مغمى عليه.

أقول: الإغماء و الغفلة و النوم من باب واحد، فلا معنى للتفريق بينها، لكن نسب الاشتراط المذكور إلى قطع الأصحاب، و نفي الخلاف فيه، و مع ذلك، فالاحتياط لازم.

رابعها: الحرّيّة، لكن اعتباره على نحو المطلق محلّ إشكال.

خامسها: الغنى، فلا تجب على من لا يملك قوت سنته فعلاً أو قوّة، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: سئل عن رجل يأخذ من الزكاة، عليه صدقة الفطرة؟ قال: «لا».[٣]

و في صحيح الفضيل عليه السلام، قال: قلت له: لمن تحلّ الفطرة؟ قال: «لمن لا يجده، و من حلّت له لم تحلّ عليه، و من حلّت عليه لم تحلّ له»،[٤] و ما دلّ على خلافه يحمل على الندب جمعاً، لكنّ الفقير إذا كان غير بالغ أو مجنوناً فلا يجوز للوليّ الإعطاء عنه؛ فإنّ إطلاق رواية إسحاق و إن كان يشمل الفرض خلافاً لسيّدنا الحكيم إلّا أنّها ضعيفة سنداً بطريقيها و إن عبّر عنها بالموثّقة في الكتب.[٥]

---

١. المصدر، ص ٢٢٠.

٢. مستمسك العروة الموثقى، ج٦، ص٥٥٢؛ فقه الصادق، ج٦، ص٢١٤.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٣.

٤. المصدر، ص ٢٢٤.

٥. المصدر، ص٤٢٥.

و الأقوى عدم اعتبار وجدان مقدار الفطرة الواجبة زائداً على مؤونة السنة في وجوبها؛ لإطلاق النصّ، خلافاً لجمع من الأعيان.

الفرع الثاني: زكاة الفطرة من العبادات، كما أرسلوه إرسال المسلّمات، فلا تصحّ من الكافر كسائر العبادات، و الظاهر أنّ المسألة إجماعية.

و ذهب بعض الأصحاب إلى اشتراط الوجوب بالإسلام، لكنّه ضعيف، كما ذكرناه في محلّه،[1] فالكافر مكلّف و إن لم تصحّ منه العبادات؛ فللحاكم إجباره بأداء الزكاة، أو أخذها منه قهراً. نعم، إذا أسلم تسقط عنه؛ لحديث الجبّ و إن ضعف سنده، و لخصوص صحيح معاوية الآتي.

و أمّا المخالف إذا استبصر بعد الهلال، فإن لم يؤدّها فلا موجب للسقوط، و إن أدّاها إلى المستحقّ، فلا موجب للبقاء، و إن أدّاها إلى غير المستحقّ كالفقير المخالف، فالظاهر عدم الاجتزاء، و لزوم الإعادة؛ عملاً بالقاعدة الأوّليّة. و لبعض الروايات المعتبرة في زكاة المال على وجه.[2]

الفرع الثالث: وقت تعلّق الوجوب غروب ليلة العيد، فمع اجتماع الشرائط المذكورة، تجب و بدونها فيه لا تجب، و لا عبرة بتحقّقها بعد ذلك و لو بقليل، و هذا ممّا يستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار بطريق الشيخ، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال: «لا، قد خرج الشهر»، و سألته عن يهوديّ أسلم ليلة الفطر عليه فطرة؟ قال: «لا».[3]

و هي تدلّ ـ دلالة ظاهرة ـ على أنّ العبرة بالشرائط إنّما هي في جزء أخير من شهر رمضان، و بالملازمة العرفيّة يثبت أنّه هو وقت تعلّق الوجوب أيضا.[4]

فما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الحكيم في مستمسكه من منع الدلالة على ذلك، و تبعه بعض أهل العصر ممّا لا محصّل له. نعم، الرواية تختصّ ببعض الشروط، و لا تشمل جميعها، لكنّ المستفاد منها بقرينة فهم العرف عدم الخصوصيّة للمذكور. و عن جماعة

---

١. صراط الحق، ج٢.

٢. راجع الباب ٣ من ابواب المستحقين للزكاة من وسائل الشيعة لكن يأتي في آخرها، البحث من جواز دفعه للمخالفين في الجملة.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤٥.

٤. و يؤيّده ما في رواية ثانية لمعاوية: «و ليس الفطرة إلّا على من أدرك الشهر»، لكنّها لأجل البطائني ضعيفة.

من القدماء و المتأخّرين أنّ وقت الوجوب أوّل يوم العيد (أي طلوع فجره). و استدلّ له بصحيح العيص قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفطرة متى هي؟ فقال: «قبل الصلاة يوم الفطر»، قلت: فإن بقي شيء بعد الصلاة؟ قال: «لا بأس إلخ».[١]

لكنّ الرواية غير دالّة عليه؛ لاحتمال ورودها في وقت الإخراج، بل هو المحمل جمعاً بينها و بين رواية معاوية المتقدّمة.

نعم، يجوز تقديمها من أوّل رمضان؛ لصحيحة الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام: «على الرجل أن يعطي عن كلّ من يعول من حرّ، و عبد، و صغير، و كبير، يعطي يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل و هو في سعة أن يعطيها من أوّل يوم يدخل من شهر رمضان»[٢] إلى آخره.

و الأحوط عدم دفعها ليلة العيد، بل إمّا يقدّمها في رمضان، أو يعطيها يوم العيد؛ لعدم دليل ظاهر على كفاية إعطائها في ليلة العيد، فتأمّل.

هذا كلّه من ناحية المبدأ، و أمّا من ناحية المنتهى، فقد اختلفت فيه الروايات و الأقوال.

و يمكن أن يستفاد من صحيحة الفضلاء المتقدّمة أنّه صلاة العيد؛ بناء على أنّ الأفضليّة بلحاظ تقديمها في شهر رمضان، لا بلحاظ تأخيرها عن الصلاة حتّى تدلّ على استحباب التوقيت المذكور، لكنّ مقتضى إطلاق صحيحة العيص جواز تأخيرها إلى ما بعد الصلاة و إن كان الأحسن إعطاؤها قبل الصلاة.

و في معتبرة إسحاق قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفطرة؟ فقال: «إذا عزلتها فلا يضرّك متى أعطيتها قبل الصلاة أو بعد الصلاة».[٣]

و مفهومه المنع في صورة عدم العزل عن الإعطاء بعد الصلاة. نعم، هو قابل للحمل على الاستحباب بقرينة صحيح العيص، فالأظهر جواز تأخيرها إلى آخر يوم العيد و إن كان الأحسن لمن يصلّي صلاة العيد إعطاؤها قبلها. نعم، إذا عزلها جاز تأخيرها إلى ما

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤٦.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٢٤٨.

بعد العيد أيضاً.

ففي صحيح زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل أخرج فطرته، فعزلها حتى يجد لها أهلاً فقال: «إذا أخرجها من ضمانه فقد برأ و إلّا فهو ضامن لها حتّى يؤدّيها إلى أربابها»[1] لكنّ في جواز عزلها مع التمكّن من المستحقّ إشكال، لعدم دليل قويّ عليه إلّا، أن يكون إجماعيّاً أو مستفاداً من إطلاق معتبرة إسحاق السابقة.

ثمّ إذا أخّرها نسياناً أو عصياناً من وقتها من دون عزل، فذهب جماعة إلى سقوطها؛ لأصالة البراءة، و جماعة إلى بقائها؛ للاستصحاب المقدّم على البراءة،[2] و يمكن دعمه بذيل صحيحة زرارة المتقدّمة آنفاً إلّا أنّه يشكل في شمولها لغير صورة العزل، لكنّه ضعيف. و على كلّ حالٍ، الوجوب إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط لزوماً.

الفرع الرابع: يجب العزل إذا لم يوجد المستحقّ في الوقت، و لا يجب تقديمه على رمضان إذا علم بعدم التمكّن من الإعطاء إلى المستحقّ يوم العيد؛ لعدم دليل عليه، بل لا يكفي و إن علم بعدم التمكّن من العزل أيضاً، فلابدّ من القضاء حينئذ. فافهم.

ثمّ الأظهر صحّة عزل أقلّ من مقدارها، بل و أزيد من مقدارها، لصدق العزل عرفاً، و الإشكال على الثاني بأنّ الظاهر من العزل العزل من غيره، فلا يصدق مع الاشتراك ضعيف. نعم، لا شكّ في عدم صدقه بالعزل في جميع أمواله أو في كثيرها، و منه يظهر صحّته في مال مشترك بينه و بين غيره و كان ماله بقدرها، بل هذا أوضح من سابقه.

الفرع الخامس: لا تبعد دلالة صحيحة زرارة المتقدّمة على عدم ضمان المكلّف للفطرة المعزولة إذا تلفت بغير تفريط. و ربّما قيل: إنّ هذا في صورة عدم وجود المستحقّ، و أمّا مع وجوده، فالتأخير في حدّ نفسه نوع من التفريط و التعديّ، فلا ينفع العزل في نفي الضمان.

أقول: العمدة في الضمان عدم ثبوت جواز العزل في فرض وجود المستحقّ، فوجوب الدفع على القاعدة، كما لا يخفى.

الفرع السادس: مقتضى مكاتبة عليّ بن هلال عدم جواز نقل الفطرة إلى بلدة أخرى

---

١. المصدر.

٢. استصحاب الموقّت في خارج الوقت محلّ إشكال.

و إن لم يوجد موافق (أي مؤمن)، و يدلّ عليه خبر الفضيل، ولكن سنده ضعيف؛ خلافاً لجمع، و أمّا المكاتبة المذكورة، فهي مضمرة، و ليس حال ابن هلال كحال سماعة حتّى يعتمد على مضمراته، فلابدّ من الاحتياط، و عدم النقل إن وجد المكلّف مؤمناً و إلّا يوكّله الفقير المؤمن البعيد في القبض، و الإرسال مثلاً.

و هل النقل على تقدير ثبوت تحريمه يبطل الفطرة أو هو محرّم نفسي؟ وجهان أظهرهما الثاني، و قد ذكرناه في الجزء الأوّل، فلاحظ.

الفرع السابع: يجب إخراج الفطرة عن نفسه و عن كلّ من يعوله كائناً من كان؛ لعدّة من الروايات، ففي صحيح عمر عن الصادق عليه السلام: «... الفطرة واجبة على كلّ من يعول من ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، حرّ أو مملوك».[١]

و في صحيحة ابن الحجّاج: «... إنّما تكون فطرته على عياله».[٢]

و قضيّة إطلاقها عدم الفرق في الحكم بين وجوب الإنفاق و جوازه، بل حتّى إذا أنفق من حرام، و لا يكفي مجرّد وجوب الإنفاق ما لم ينفق، و لم يصدّق عنوان العيال، فلا تجب عن الزوجة الناشزة إذا لم ينفق عليها؛ خلافاً للحلّي حيث ادّعى الإجماع على وجوبها، وردّه المحقّق في محكيّ معتبره بقوله: «ما عرفنا أحداً من فقهاء الإسلام فضلاً عن الإماميّة أوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي إلخ». و بها يقيّد جزماً ما في صحيح صفوان،[٣] و معتبرة إسحاق،[٤] و صحيح ابن ميمون،[٥] و صحيح الحلبي،[٦] و غيرها من أخذ بعض العناوين الآخر، كالكبير، و الصغير، و الحرّ، و العبد، و كلّ إنسان، و الأب، و الأمّ، و الولد، و الامرأة، و الخادم، و الأهل، و غير ذلك. و إن كانت النسبة بين عنوان العيال و كلّ واحد من العناوين الأخر عموماً من وجه إلّا أنّ المراد هو الأوّل، و يشهد له ما في صحيح ابن الحجّاج من الحصر «إنّما تكون فطرته على

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٧.
٢. المصدر.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٢٢٨.
٥. المصدر، ص٢٢٩.
٦. المصدر.

عياله». هذا بحسب الكبرى، فليكن مسلّماً مفروغاً عنه، لكن بحسب الصغرى قد يشكل الأمر في موارد:

**المورد الأوّل**: الضيف، فقد اختلف فيه أقاويل الفقهاء (رضي الله عنهم) و لم يرد فيه ما يحتجّ به إلّا صحيح عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه، فيحضر يوم الفطرة يؤدّي عنه الفطرة؟ فقال: «نعم، الفطرة واجب على كلّ من يعول من ذكراً و أنثى، صغيراً و كبير، حرّ أو مملوك».

أقول: العبرة في وجوب دفع الفطرة عن الضيف هو صدق عنوان من يعول عليه، أو صدق العيال عليه؛ للحصر المتقدّم، و لهذا الخبر. و الظاهر عدم صدقه ببقاء الضيف ليلة، و الخبر أيضاً منصرف عنه، و مع الشكّ يرجع الضيف إلى الاستصحاب أو أصالة الاشتغال، و المضيف إلى البراءة.

**المورد الثاني**: إذا كان الشخص عيال إثنين بأن عالاه معاً، لا يبعد التفصيل بين صورة اشتراك النفقة بين الإثنين مثلاً، و صورة تناوب المعال بأن يعال على كلّ واحد في زمان، ففي الصورة الأولى تجب فطرته عليهما معاً بالتساوي، أو بنسبة الإنفاق، و الأوّل لا يخلو عن وجه من جهة الإطلاقات، و إذا كان أحد المعيلين معسراً، فوجوب دفع حصّته على الآخر المؤسر لا يخلو عن إشكال؛ لعدم دليل واضح عليه إلّا أن يرجع إلى الإطلاقات، كما هو غير بعيد.

و في الصورة الثانية: تجب فطرته على من يعوله وقت الهلال؛ للاطلاق فإن كان المعيل حينئذ معسراً سقط عنه، و عن المعيل الآخر جزماً.

**المورد الثالث**: لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على من يعطي أجرة الإرضاع، سواء كان أباً له أو غيره، و سواء كانت المرضعة أمّاً له أو غيرها. و أمّا إذا أرضعته أمّه أو غيرها مجّاناً. فقيل: إنّ الرضيع عيال من يعول بالمرضعة للتبعية، لكنّه مشكل؛ فإنّه عيال المرضعة، فتجب فطرته عليها إلّا أن يدفع ذلك بالسيرة إن أحرزت.

نعم، إذا كان الأجرة من مال الرضيع، فلا تجب فطرته على أحد؛ لأنّ المنفق غير بالغ، و البالغ غير معيل.

**المورد الرابع**: لو ملك أحد مالاً لشخص هبة أو صلحاً و هو أنفقه على نفسه لا يجب على المملّك زكاته؛ لعدم صيرورته عيالاً له بمجرّد ذلك، و يدلّ عليه صحيح ابن الحجّاج[١] أيضاً. و أمّا إذا كان من عياله عرفاً و وهبه مثلاً لينفقه على نفسه سواء كان المعال معه أو في محلّ بعيد، فقيل: يجب زكاته عليه، و قيل: لا تجب، لكنّ الأرجح هو الأوّل؛ فإنّه إنفاق بنحو التملّك لا بنحو البذل، فتدبّر.

ثمّ الظاهر عدم وجوب الزكاة على الآباء عن أبنائهم المحصّلين في الجامعات الدائرة في هذه الأعصار حيث تنفق الحكومات عليهم، و يهيّؤون لهم الطعام و المسكن، و إنّما ينفق آباؤهم عليهم الكسوة و بعض الحاجات الأخر، فتأمّل.[٢]

و هل تجب على الحكومات فطرة من يعولهم أم لا؟ فيه تردّد منشأه دعوى انصراف الروايات عن مثل هذه العيلولة، و هي غير بعيدة، و كذا إذا أنفق الحاكم الشرعيّ سهم الإمام و غيره من وجوه البرّ على مستحقّيها و جعلهم عيالاً له؛ فإنّ الظاهر عدم وجوب فطرتهم عليه؛ لانصراف الأدلّة عن مثله حتّى إذا استقرض ما ينفق عليهم ثمّ أدّى قرضه من الوجوه المذكورة.

**المورد الخامس**: لو استأجر شخصاً و اشترط في ضمن العقد أن يكون نفقته عليه، فذهب جمع إلى وجوب فطرة الأجير على المؤجر، و ذهب جمع إلى عدمه؛ فإنّه من قبيل الأجرة، و لعلّ الأوّل أظهر؛ لصدق كونه عيالاً أو منضمّاً إلى العيال، كما في صحيح ابن سنان، فمطلق الأجرة لا تمنع عن صدق موضوع الوجوب. نعم، لو اشترط عليه مقدار نفقته فيعطيه من الأوراق المعمولة مثلاً لينفق على نفسه لم تجب عليه. و المناط الصدق العرفي في عدّه من عياله و عدمه.

**المورد السادس**: ما إذا نزل على المكلّف نازل قهراً و من غير رضاه و صار ضيفاً عليه مدّة، و كذا لو عال شخصاً بالإكراه و الإجبار، فقد اختلفوا فيه؛ للإطلاق و الانصراف.

---

١. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٢٧.

٢. وجهه ما مرّ في المورد الثاني، فإنّه من أقسام الاشتراك.

**الفرع الثامن**: المستفاد من روايات الباب أنّ كلّ من وجبت فطرته على غيره، سقطت عن نفسه و إن كان غنيّاً و إن لم يخرجها المعيل عصياناً أو نسياناً، لكن ذهب بعضهم إلى وجوبها على نفس المعال إن لم يخرجها المعيل، و استدلّ له سيدّنا الأستاذ الحكيم‌ﷺ:

بأنّ الجمع بين دليل وجوب الفطرة على المعيل، و دليل وجوب الفطرة على العيال الجامع للشرائط بضميمة ما يستفاد من أنّ لكلّ إنسان فطرةً واحدةً أن يكون الوجوب عليهما من قبيل الوجوب الكفائيّ الذي تحقّق في محلّه أنّ الواجب فيه واحد، و الواجب عليه متعدّد، إذ لا مانع من اشتغال ذمم متعدّدة بواجب واحد؛ لأنّ الوجود الذمّيّ اعتباريّ، و لا مانع من أن يكون للواحد وجودات متعدّدة اعتباريّة، و ارتكاب هذا الحمل أولى من ارتكاب التقييد في دليل الوجوب على العيال،[1] انتهى كلامه.

أقول: الحمل المذكور خلاف الظاهر، بل لابدّ من ارتكاب التقييد في دليل الوجوب على العيال بملاحظة دلالة الروايات.

نعم، ذهب إلى الوجوب في صورة فقر المعيل جماعة تبعاً للحلّي و المحقّق، و هو الأظهر؛ لعدم المخصّص لعموم الأدلّة المقتصر في تخصيصها على خصوص صورة اجتماع شرائط الوجوب في المعيل؛ لأنّها مورد نصوص التخصيص؛ خلافاً للشيخ و غيره.

**الفرع التاسع**: في الصحيح عن الصادقﷺ: «الفطرة على كلّ قوم ممّا يغذّون عيالهم من لبن أو زبيب أو غيره».[2]

و في صحيح معاوية عنهﷺ: «يعطي أصحاب الإبل و الغنم و البقر من الأقط صاعاً».[3]

و في صحيح آخر له عنهﷺ: «... جرت السنّة بصاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، فلمّا كان زمن عثمان و كثرت الحنطة قوّمه الناس، فقال: نصف صاع

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٥٣٠.
٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٣٨.
٣. المصدر، ص٢٣١.

من برّ بصاع من شعير».[١]

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «... نصف صاع من حنطة أو شعير، أو صاع من تمر، أو زبيب لفقراء المسلمين».[٢]

و في صحيح ابن سنان و الحلبي عنه عليه السلام: «... صاع من تمر، أو نصف صاع من برّ، والصاع أربعة أمداد».[٣]

و في صحيح محمّد بن مسلم عنه: «الصدقة لمن لا يجد الحنطة و الشعير، يجزي عنه القمح و العدس (و السلت) و الذرة نصف صاع من ذلك كلّه، أو صاع من تمر أو زبيب».[٤]

و في صحيح الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام: «... فإن أعطى تمراً فصاع لكلّ رأس و إن لم يعط تمراً، فنصف صاع لكلّ رأس من حنطة أو شعير، و الحنطة و الشعير سواء، ما أجزأ عنه الحنطة فالشعير يجزئ عنه».[٥]

هذا ما وجدته من الروايات و المستفاد منها أمور:

الأوّل: أنّ الضابط في جنس ما يدفع بعنوان زكاة الفطرة هو ما كان غذاء للدافع و عياله في الجملة و إن لم يقتصر عليه، و إلّا فيشكل الاكتفاء به، و لو كان تمراً و حنطة إذا لم يكن بعنوان القيمة، فإنّ النسبة بين الرواية الأولى و غيرها و إن كان عموماً من وجه إلّا أنّ الأقرب عرفاً تقييد ما في الروايات بما يغذّي بها، فكلّ ما يغذّي به جاز دفعه و إن لم يذكر اسمه في الروايات، كالخبز، و الماش، و العنب، و العدس، و المشمش، و غيرها.

نعم، يمكن أن يكتفي بالشعير من يغذّي عياله بالحنطة، و بالعكس تخصيصاً في الضابطة؛ لأجل ذيل صحيحة الفضلاء.

الثاني: مقدار الزكاة من التمر و الزبيب صاع لكلّ رأس، و من غيرهما نصف صاع

---

١. المصدر، ص٢٣٢.
٢. المصدر، ص٢٣٣.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٢٣٤.
٥. المصدر.

لكلّ رأس جمعاً بين الروايات، لكن ادّعي الإجماع بقسميه على وجوب إخراج صاع من جميع الأجناس، فهو الأظهر على الاحتياط اللازم.

الثالث: أنّ الصاع أربعة أمداد، كما في صحيح الحلبي، و ابن سنان، و المدّ ملئ الكفّين من الطعام، كما في جملة من الكتب اللغويّة، و قدر الصاع أيضاً بستّمائة و أربعة عشرة مثقالاً صيرفيّاً.[١] و في رواية لا يخلو سندها عن الكلام أنّه تسعة أرطال بالعراقي، لكنّه مشهور، بل ادّعي عليه الإجماع.

الرابع: يكفي الصاع الملفّق من جنسين ممّا يغذّى به، خلافاً لجمع؛ للإطلاق، و أمّا كفاية نصف الصاع من الجنس الأعلى بعنوان القيمة عن صاع كامل من جنس أدنى، كنصف صاع من حنطة أعلى بعنوان القيمة عن الحنطة الأدنى، ففيها تردّد.

**الفرع العاشر**: لا يجب إخراج العين المغذّى بها، بل يجوز دفع قيمتها أيضاً؛ لجملة من الروايات، ففي موثّقة إسحاق عن الصادق عليه السلام: «لا بأس بالقيمة في الفطرة».[٢]

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الدراهم و غيرها.

**الفرع الحادي عشر**: مستحقّها المؤمن الفقير، كما يدلّ عليه الروايات،[٣] و المشهور المدّعى عليه الإجماع أنّ مصرفها مصرف الزكاة و هو غير بعيد بعد التأمّل في الأدلّة، فلا يجوز فطرة غير الهاشميّ للهاشميّ و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً. و المناط هو المعيل، لأنّه المكلّف بإخراج الفطرة دون العيال خلافا لبعضهم؛ فإذا كان العيال هاشميّاً دون المعيل لم يجز دفعها إلى الهاشميّ، و يجوز في عكسه. نعم، في معتبرة إسحاق عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن صدقة الفطرة أعطيها غير أهل ولايتي من فقراء جيراني؟ قال عليه السلام: «نعم الجيران أحقّ بها لمكان الشهرة».[٤]

---

١. ولايخفى منافاة هذا التقدير لما في الكتب اللغويّة، فإنّ ملئ الكفّين لا يساوي مائة و ثلاثة و خمسين مثقالاً صيرفيّاً. لكن ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في كتاب كتبه إليّ: «إنّ عمدة الدليل على صحّة متل هذه الأوزان المتعارفة هي أنّها وصلت إلينا كذلك يداً بيد من زمن الأئمّة الأطهار عليهم السلام و لم يختلف فيها إثنان. و ما ورد في اللغة من تفسير المدّ ملئ الكفّين لا يمكن الاعتماد عليه حيث إنّه يختلف باختلاف الأشياء خفّةً و ثقلاً». انتهى كلامه. فالعمدة هو الإجماع و السيرة. و أمّا ذيل كلام الأستاذ العلّامة، فلا يخلو عن ضعف، كما لا يخفى.

٢. وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤١.

٣. المصدر، ص٢٤٩.

٤. المصدر، ص٢٥٠.

و ظاهرها جواز دفعها إلى المخالفين تقيّة و كفاية، ذلك بل في صحيح عن عليّ بن يقطين أنّه سأل أباالحسن عليه السلام عن زكاة الفطرة أيصحّ أن نعطي الجيران و الظؤورة ممّن لا يعرف و لا ينصب؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا كان محتاجاً»،[1] و ظاهرها جواز دفعها إلى غير الناصبي حتى إذا وجد المؤمن، و لا خصوصيّة للجار و المرضعة، فإنّهما في كلام الراوي، فتأمّل.

ثمّ إنّه يجوز أن يدفع أقلّ من صاع للفقير على الأظهر؛ للإطلاق. نعم، لابدّ من قصد القربة.

### ١٥٣. زيارة الإمام عليه السلام

دلّت على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام عدّة من الروايات،[2] لكنّ الوجوب العينيّ على كلّ مستطيع، كوجوب الحجّ مقطوع العدم، فالروايات تحمل على الاستحباب المؤكّد، أو الوجوب الكفائيّ بحيث لا يبقى مزاره عليه السلام متروكاً في تمام السنة، كما أشرنا إليه في حرف «ج». و معه لا فرق بينه و بين سائر الأئمّة عليهم السلام.

### ١٥٤. زيارة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

يجب زيارة قبر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنوّرة بالوجوب الكفائيّ على ما سبق في حرف «ج» في هيأة «الجبر» من هذا الجزء.

ثمّ الزيارة هل هي مجرّد حضور الزائر عند المزور أو يعتبر فيه التسليم نحو السلام عليك؟ الظاهر هو الثاني، و في كفاية «صلّى الله عليك» وجه. و هل يكفي القيام في ناحية بعيدة من قبره الشريف من المسجد؟ لا بعد فيه إذا كان ما بينهما مشغولاً بقيام الزائرين. و المناط الصدق العرفيّ.

---

١. المصدر، ص٢٥١.

٢. راجع: المصدر، ج١٠، ص٣١٨ و ٣٤٩.

# «س»

### ١٥٥. السؤال عن الأنبياء عليهم السلام

قال الله تعالى: «وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» لا شكّ أنّ الخطاب مخصوص بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، و المسؤول عنه إمّا أمم الرسل الموجودين في زمانه صلى الله عليه وآله، و إمّا الرسل عليهم السلام في ليلة المعراج بأرواحهم و أجسادهم البرزخي، كما يدلّ عليه روايات.[١]

و الأظهر على الأوّل عدم إفادة الأمر الوجوب، و إنّما سيق مساق تأكيد التوحيد و ثبوته في جميع الشرائع، و على الثاني إفادته الوجوب، فيكون السؤال مع العلم بالحال أمراً تعبّديّاً قد وجب لغرض غير الاستعلام، كالشهادة للمنكرين.

### □ السؤال عن أهل الذكر

قال الله تعالى: «وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ * بِالبَيِّناتِ وَالزُّبُرِ[٢] وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ».[٣]

و قال تعالى: «وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنَ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».[٤]

---

١. البرهان، ج ٤، ص ١٤٧.

٢. الجار و المجرور متعلّقان بمقدر «أي أرسلناهم» بالحجج الواضحة و الكتب المنزلة عليهم، كما قيل.

٣. النحل (١٦): ٤٤.

٤. الأنبياء (٢١): ٧.

أقول: المستفاد من السياق أنّ المراد باهل الذكر هم أهل الكتاب لا غير، و عليه، فلادلالة للأمر على الوجوب التعبّديّ، بل هو لأجل إراءة الطريق المفضي إلى تصديق النبيّ ﷺ فيما يقول، أوفى نبوّته، أو في الجميع. و ليس للآيتين ظهور أو إطلاق يدلّ على أنّ المراد بأهل الذكر مطلق العلماء حتّى يستفاد منهما وجوب سؤال الجاهل عن العالم و تقليده إيّاه، كما زعمه بعض المحقّقين من الأصوليّين من أساتذتنا، فافهم. نعم، هو حكم كلّيّ عقلائيّ، و حيث إنّ الشارع لم يردع عنه، بل الآيتان تبيّنان أحد موارده، فهو ممضى عنده هذا.

و قد فسّرت روايات كثيرة أهل الذكر بالأئمّة عليهم السلام، ولكنّها من التأويل دون التطبيق و التفسير.[1]

و قد أوجب الأئمّة عليهم السلام في هذه الروايات السؤال على الناس و لم يوجبوا الجواب على أنفسهم، لكنّ لابدّ من توجيهه كعدم تصريح الآية بهذا الوجوب، فإنّه لا شكّ في وجوب بيان الأحكام الشرعيّة عليهم للناس، و هل نصبوا إلّا لأجل ذلك؟ و هل وجوب السؤال إلّا لأجل حصول الجواب؟

**تنبيه:** قد ورد الأمر بالسؤال في عدّة من الآيات الكريمة، لكنّها لا تدلّ على حكم إلزاميّ جديد، فلذا لم نذكرها.[2]

### ١٥٦ ـ ١٥٩. سؤال الحلّ عن مالك المزنيّ بها و غيره

في رواية أبي شبل قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل مسلم فجر بجارية فما توبته؟ قال: «يأتيه و يخبره و يسأله أن يجعله في حلّ و لا يعود»، قلت: «فإن لم يجعله من ذلك في حلّ؟ قال: «يلقى الله عزّوجلّ زانياً خائناً إلخ».[3]

أقول: مضمون صدر الخبر مطابق للقاعدة، كما يظهر من مباحث التوبة، فلاننظر

---

١. راجع: البرهان، ج٢، ص٣٦٩ و ما بعدها.

٢. الممتحنة (٦٠): ١٠؛ يونس (١٠): ٩٤؛ الفرقان (٢٥): ٥٩ و غيرها.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤١٤.

إلى سنده، و كذا يجب الاستحلال من زوج المزنيّ بها و إن كانت حرّة؛ لأنّ الزاني قد تصرّف في حقّه و تعدّى إلى عرضه، لكنّ الاستحلال و سؤال الحلّ إنّما يجب إذا لم يترتّب عليه مفسدة أخرى، كما هو الغالب، بل قد يحرم كما إذا علم انجرار الأمر إلى القتل و الفساد العظيم، و كذا يجب الاستحلال عن امرأة غير متزوّجة إذا جامعها، أو قبّلها، أو لعب بها كرهاً و قهراً، و كذا إذا تعدّى على الغلام بما ذكر إذا أمكن و إلّا فليستغفر الله للمعتدي عليه، كما مرّ في عنوان «التوبة».

### □ السؤال من الناس

يجب على القاتل المتعمّد إذا لم يقتله الورثة و لم يهبوا الدية له و كان معسراً أن يسأل الناس ـ إذا لم يتمكّن من التكسّب ـ إعطاء المال له حتّى يتحصّل الدية فيبذلها للورثة، و يدلّ عليه موثّق سماعة الذي مرّ في باب التوبة. و فيه: قلت: فإن لم يكن له مال؟ قال: «يسأل المسلمين حتّى يودّي دينه إلى أهله».[1]

نعم، الوجوب المذكور عرضي كوجوب السؤال، لحفظ نفسه أو نفس محترمة أخرى.

### □ تسبيح الله تعالى

أمر الله تعالى نبيّه الكريم في أكثر من خمسة عشر موضعاً من كتابه بتسبيحه، فإن قلنا بدلالة الأمر على الوجوب عملاً بالظاهر، فهو من خواصّه ﷺ و إلّا فيحمل على الندب، و يمكن أن يكون الأمر في بعضها للوجوب الضمنيّ أي وجوب التسبيح في الركوع و السجود في الصلاة. و أمر المؤمنين أيضاً في سورة الأحزاب[2] بتسبيحه، و هو للندب، فلاحظ.

---

١. المصدر، ج١٩، ص٢٣.
٢. الأحزاب (٣٣): ٤٢.

### ❐ المسابقة إلى المغفرة و الخيرات

قال الله تعالى: «سابِقُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ»،[1] يحتمل توجّه الخطاب إلى الكفّار و إرادة الإيمان من المسابقة إلى المغفرة، و يحتمل توجّهه إلى الجميع، و إرادة الإيمان و العمل الصالح، و على كلّ، لا يستفاد من الأمر حكم جديد.

و مثله قوله تعالى: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ»[2] و قوله تعالى: «وَلَوْ شاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ».[3]

### ❐ ستر العورة

لاحظ عنوان «الحفظ» في حرف «ح».

### ❐ السجدة

ورد الأمر به في بعض الآيات فهو إمّا للندب، و إمّا للوجوب الضمنيّ، أو هو للإرشاد إلى عدم صحّة الصلاة بدونه.

## ١٦٠. سجدة التلاوة

قال الصادق عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها، فلا تكبّر قبل سجودك، ولكن تكبّر حين ترفع رأسك، و العزائم أربعة: حم السجدة، و تنزيل، و النجم، و اقرأ باسم ربّك».[4]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يعلّم السورة من

---

١. الحديد (٥٧): ٢١.
٢. البقرة (٢): ١٤٨.
٣. المائدة (٥): ٤٨.
٤. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٨٠.

العزائم فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد، قال: «عليه أن يسجد كلّما سمعها، و على الذي يعلّمه أيضاً أن يسجد».[١]

و في صحيح ابن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ؟ قال: «لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً له، أو يصلّي بصلاته، فأمّا أن يكون يصلّي في ناحية و أنت تصلّي في ناحية أخرى، فلا تسجد لما سمعت».[٢] إذا عرفت هذا فهاهنا فروع:

١. اتّفق العلماء أنّ موضع السجدة في الأربع المذكورة آخر آياتها، و هي معلومة مشهورة.

٢. لا خلاف في وجوبها على القارئ و المستمع، و عن الأكثر وجوبها على السامع أيضاً خلافاً لجماعة، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار، ففي خبر عليّ عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه».[٣] فإنّه مطلق يشمل السماع أو ينصرف إليه فتجب به، و استدلّ له أيضاً بخبر أبي بصير،[٤] لكنّهما ضعيفان سنداً.

و صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة صريحة في عدم الوجوب، و قد أورد عليها بأمور كلّها قابلة للدفع:

منها: أنّها تفصّل بين المأموم السامع و غيره، و لم يقل به أحد، لكنّه غير مضرّ في حجّيّتها في سائر مضامينها،[٥] فالأظهر عدم وجوبها عليه، كما لا تجب على من كتبها أو تصوّرها أو أخطرها بالبال؛ لعدم الدليل عليه.

٣. وجوب السجدة فوريّ بالإجماع كما قيل، لكنّه لو تركها نسياناً أتى بها إذا تذكّر؛ لصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فنسيها

---

١. المصدر، ص٨٨٤.

٢. المصدر، ص٨٨٢. كذا في المصدر ولكن الصحيح أن يكون «فأمّا إن يكن يصلّي».

٣. المصدر.

٤. المصدر، ٨٨٠.

٥. راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ص٣٣٧ و فيه لسيّدنا الأستاذ الحكيم دام ظله عليها إيراد آخر غير صحيح أيضاً.

حتّى يركع و يسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر إذا كان من العزائم»،[١] و يحتمل أن المسؤول عنه خصوص الواجبة في الصلاة، و لها حكم خاصّ.

٤. إذا استمعها أو قرأها مراراً وجب تكرارها، كما في صحيح محمّدبن‌مسلم السابق، و لأصالة عدم التداخل، و أمّا إذا سمعها مكرّراً في زمان واحد من شخص واحد، كما يتّفق ذلك في المسجّلات و الراديوات، أو من جماعة، أو استمعها من شخص آخر حين ما يقرأها فهل يجب التكرار بأصالة عدم التداخل أم يكفي سجدة واحدة للجميع للإطلاق؟ فيه قولان. و الأظهر هو الأوّل في الأخير، و الثاني في الأوّلين.

٥. لا ينبغي الإشكال في اعتبار قصد القرآنيّة في وجوب السجدة؛ إذ بدونه لايصدق على مقروئه أنّه قراءة قرآن، و لا يبعد كفاية قصد الصبيّ غير المميّز أيضاً. نعم، في المجنون و النائم تردّد، و لعلّ الأشبه العدم، و يشكل الأمر في القراءة المسموعة من المسجّلات الحديثة؛ فإنّها و إن كانت مغائرة لقراءة القارئ القاصد للقرآنيّة بالدقّة العقليّة، لكنّها عينها بالنظر العرفي و الاحتياط في اختيار الثاني. نعم، لا شكّ في إلحاق المسموعة من الإذاعة و التلفيزيون مباشرة بالمسموع من القارئ نفسه، و أمّا إذا أذيع صوت المسجّلة منها ففيه الإشكال و الاحتياط المتقدّمان.

٦. لا يتعدّى الحكم ترجمة آيات السجدة؛ لاختصاص الدليل بنفسها.

٧. السجدة عبادة يعتبر فيها قصد التقرّب، فيعتبر إباحة المكان؛ إذ وضع الجبهة معتبر في مفهومها، و لا يكون المبغوض مقرّباً. و في اعتبار سائر ما يعتبر في السجود الاصطلاحيّ نظر، بل الأظهر عدم اعتبار الاستقبال و وضع سائر المساجد؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة و هو على ظهر دابّته؟ قال: «يسجد حيث توجّهت به؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلّي على ناقته و هو مستقبل المدينة، يقول الله عزّوجلّ: «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّٰهِ»».[٢]

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٧٧٩.

٢. المصدر، ص ٨٨٧: و المتيقّن من الحديث الترك في السفر. فتأمّل.

و لا يعتبر فيها الطهارة من الحدث و الخبث، كما استفيد ممّا ورد في حقّ الحائض و غيرها؛[1] فإنّ الحائض فاقدة عن كلتا الطهارتين غالباً، و ما دلّ على منعها منهما يحمل على غير العزائم جمعاً، و كذا لا يعتبر فيها طهارة موضع الجبهة، و لا ستر العورة فضلاً عن صفات الساتر؛ للأصل.

٨. في صحيح الحذّاء عن الصادق عليه السلام: «إذا قرأ أحدكم السجدة من العزائم، فليقل في سجوده: سجدت لك تعبّداً و رقّاً، لا مستكبراً عن عبادتك و لا مستنكفاً، و لا مستعظماً، بل أنا عبد، ذليل، خائف، مستجير».[2]

لكن عن الفاضل النراقي رحمه الله دعوى الإجماع على عدم وجوب الذكر فيها، و لا كثير بعد في حمل ما في الرواية على الرجحان.

٩. في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه»، قال: و سألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثمّ يقوم فيتمّ صلاته إلّا أن يكون فريضة فيومئ برأسه إيماء».[3]

أقول قد رجعنا عن الحكم بصحّة روايات كتاب عليّ بن جعفر، فلاحظ بحوث في علم الرجال.

### ١٦١. سجدتا السهو

لا إشكال في وجوب سجدتي السهو في الجملة و إنّما الإشكال و الخلاف في أنّه نفسيّ استقلاليّ، أو نفسيّ ضمنيّ، أو غيريّ. و بعبارة أخرى، هل هما من الواجبات التعبّديّة بحيث لا تبطل الصلاة بتركها أو من الأجزاء الصلاتيّة و إن كان محلّهما بعد التسليم، كالأجزاء التي تقضى بعد الصلاة، و على الثاني لا يتعلّق بحثهما بهذا الكتاب، كما لا يخفى. و كذا إذا كانتا من الشروط المتأخّرة للصلاة.

---

١. المصدر، ج ٢، ص ٥٨٤.
٢. المصدر، ج ٤، ص ٨٨٤.
٣. المصدر، ص ٨٨٢.

ذهب المشهور إلى الأوّل و ذهب جمع إلى الثاني،[١] ولكنّني لم أجد ما يصرف ظهور الأوامر الواردة في بيان كيفيّة المركّبات في الجزئيّة و الشرطيّة، و في الارتباط إلى النفسيّة.

و على كلّ، إليك بعض تفصيل المسألة، فنقول:

الكلام يقع تارة في موجباتها و أخرى في كيفيّتها.

أما الأوّل: فالّذي يوجبها أمور:

الأمر الأوّل: التكلّم سهواً كما نسب إلى المشهور قديماً و حديثاً، و ادّعي عليه الإجماع في جملة من الكتب، و يدلّ عليه صحيح ابن الحجّاج قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم، فقال: «يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين».[٢] [و في رواية أخرى له قال:] قلت له: يسجد سجدتي السهو قبل التسليم هما أم بعد؟ قال: «بعد».[٣]

و في صحيح الأعرج عن الصادق عليه السلام: «... و سجد سجدتين لمكان الكلام».[٤]

و في صحيح ابن أبي يعفور عنه عليه السلام: «و إن تكلّم فليسجد سجدتي السهو».[٥]

لكن في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين و يتكلّم؟ فقال: «يتمّ ما بقي من صلاته تكلّم أو لم يتكلّم، و لا شيء عليه»[٦] و يبعد حمل نفي الشيء على حمل نفي الإعادة؛ فإنّه مفهوم من قوله: «يتمّ»، فيحمل ما سبق على الندب كما اختاره بعض، لكنّ الالتزام به مشكل جدّاً؛ إذ ظهور الأمر في الوجوب أقوى من الجملة المذكورة في التأسيس دون التأكيد، فالأحوط هو الوجوب.

لكنّ الأظهر عدمه في صورة الجهل و سبق اللسان؛ فإنّ الموضوع هو السهو المنفيّ فيهما على إشكال في الثاني، بل لا يبعد دخوله في السهو.

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج١٢؛ مصباح الفقيه، ج٢.

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣١٣.

٣. المصدر، ص٣١٤.

٤. المصدر، ص٣٢٣.

٥. المصدر.

٦. المصدر، ص٣٠٨. و قريب منه حديث محمّد بن مسلم في المصدر، ص٣٠٩.

الأمر الثاني: السلام في غير محلّه سهواً كما عن المشهور المدّعى عليه الإجماع و إن نسب إلى بعضهم و استظهر من آخر عدم وجوبهما له، و العمدة في المقام روايتان:

أولاهما: موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في رجل صلّى ثلاث ركعات و هو يظنّ أنّها أربع، فلمّا سلّم ذكر أنّها ثلاث؟ قال: «يبني على صلاته متى ما ذكر، و يصلّي ركعة و يتشهّد، و يسلّم، و يسجد سجدتي السهو و قد جازت صلاته».[١]

لكن ليس فيها ما يعيّن أنّهما لأجل السلام، بل لعلّهما لأجل النقيصة، أو زيادة التشهّد. فافهم.

ثانيتهما: صحيح سعيد عنه: «صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ سلّم في ركعتين ... فبنى على صلاته فأتمّ الصلاة أربعاً ... و سجد سجدتين؛ لمكان الكلام».[٢]

للرواية ظهور قويّ في عدم وجوب السجدتين؟ لأجل السلام السهوّي و إلّا لسجدهما رسول الله صلى الله عليه وآله، و لو سجدهما لذكرها الإمام عليه السلام، فالأظهر خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع عدم الوجوب حتّى إذا فرض ورود الموثّقة المتقدّمة في السلام، إذ نحملها على الندب جمعاً. فتأمّل.

الأمر الثالث: نسيان السجدة الواحدة، ففي صحيح أبي بصير ـ بطريق الصدوق ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن نسي أن يسجد سجدة واحدة: «... فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو».[٣]

أقول: فيحمل ما دلّ على الوجوب[٤] على الندب جمعاً، خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع .

الأمر الرابع: نسيان التشهّد، و يدلّ على وجوبه جملة من الروايات المعتبرة: منها: موثّقة أبي‌بصير، قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهّد؟ قال: «يسجد سجدتين يتشهّد فيهما».[٥]

---

١. المصدر، ص٣١.
٢. المصدر، ص٣١١.
٣. المصدر، ج٤، ص٩٦٩.
٤. إن صحّ سنداً و دلالةً.
٥. وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٩٦.

و في صحيح عبدالله، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين في المكتوبة، فلا يجلس فيهما حتّى يركع؟ فقال: «يتمّ صلاته ثمّ يسلّم و يسجد سجدتي السهو قبل أن يتكلّم».[١]

الأمر الخامس: الشكّ بين الأربع و الخمس كما نسب إلى المشهور، و يدلّ عليه جملة من الروايات المعتبرة.[٢]

الأمر السادس والسابع: القيام في موضع القعود أو العكس، كما يدلّ عليه صحيح معاوية المضمر، قال: سألته عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال: «يسجد سجدتين بعد التسليم و هما المرغمتان ترغمان الشيطان».[٣]

و لسيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله فيه كلام[٤] يأتي قريباً.

الأمر الثامن والتاسع: مطلق الزيادة و النقيصة غير المتداركة، لكنّه لا دليل معتبر على إيجابهما للسجدتين، خلافاً لجمع من المتأخّرين.

الأمر العاشر: الظنّ بالأربع بعد التردّد بينه و بين الثلاث؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إن كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً و لم يذهب وهمك إلى شيء، فسلّم ثمّ صلّ ركعتين و أنت جالس تقرأ فيهما بأمّ الكتاب، و إن ذهب وهمك إلى الثلاث، فقم، فصل الركعة الرابعة و لا تسجد سجدتي السهو، فإن ذهب وهمك إلى الأربع، فتشهّد و سلّم ثمّ اسجد سجدتي السهو».[٥] و لا أدري هل به قائل أم لا؟ و على الثاني، يحمل الصحيح على الندب.

الأمر الحادي عشر: الشكّ بين الإثنين و الأربع، ففي صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إن لم تدر أربعاً صلّيت أم ركعتين، فقم و اركع ركعتين ثمّ سلّم و اسجد سجدتين و أنت جالس ثمّ سلّم بعدهما».[٦]

---

١. المصدر، ص٩٩٥.
٢. المصدر، ص٣٢٦.
٣. المصدر، ج٥، ص٣٤٦.
٤. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٣٤٤.
٥. وسائل الشيعة، ص٣٢١.
٦. المصدر، ص٣٢٤.

و في حسنة بكير عن الباقر عليه السلام، قلت له: رجل شكّ فلم يدر أربعاً صلّى أم ثنتين و هو قاعد؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجدات و يسلّم ثمّ يسجد سجدتين و هو جالس»[١] لكنّ ظاهر صحيح ابن أبي يعفور، و صحيح زرارة، و غيره[٢] عدم الوجوب، فتحملان على الندب.

الأمر الثاني عشر: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، تدلّ عليه صحيحة سهل،[٣] و قد حملت على التقيّة، فلاحظهما.

الأمر الثالث عشر: الشكّ بين الزيادة و النقيصة، ففي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص، فليسجد سجدتين و هو جالس، و سمّاهما رسول الله صلى الله عليه و آله المرغمتين».[٤]

في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً، أم نقصت أم زدت، فتشهّد، و سلّم، و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءة، فتشهّد فيها تشهّداً خفيفاً».[٥]

و في خبر سماعة قال: قال: «من حفظ سهوه فأتمّه، فليس عليه سجدتا السهو، إنّما السهو على من لم يدر أزاد أم نقص عنها».[٦]

أقول: و رواه بعينه الفضيل بن يسار[٧] عن الصادق عليه السلام، و على هذا، لا بعد في الالتزام بلزوم سجدتي السهو في فرض العلم الإجمالي بوقوع الزيادة و النقيصة، كما حكي عن بعض الفقهاء و إن قيل: إنّ المشهور لم يلتزموا به، نعم، الظاهر اختصاص النصوص بما إذا لم يكن العلم الإجمالي مبطلاً للصلاة؛ لبعد وجوب سجدتي السهو مع إعادة الصلاة.

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٣٢٣. يؤيّده أو يدلّ عليه صحيح محمّد بن مسلم و غيره.

٣. المصدر، ص٣٢٥.

٤. المصدر، ص٤٢٦.

٥. المصدر، ص٣٢٧.

٦. المصدر، ص٣٣٧. و ربّما يقال: إنّ قوله: «نقصت» و قوله: «زدت» عطف على قوله: «لم تدر» فيدلّ الصحيح على الموجبين: الثامن، و التاسع المتقدّمين، لا على قوله: «أربعاً أم خمساً» ليدلّ على المقام، لكنّ هذا القول غير ظاهر من الرواية، و لا أقلّ من إجمالها، راجع جواهر الكلام، ج١٢، ص٤٣٥.

٧. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٧.

و ربّما يقال في تفسير الروايات: إنّ المراد ليس فرض العلم بتحقّق الزيادة أو النقيصة أجمالاً، بل الشكّ في أنّه زاد أم لم يزد، نقص أم لم ينقص، لكنّه خلاف ظاهرها، فتدبّر.

و الأظهر أنّ رواية سماعة ضعيفة بعثمان بن عيسى، كما أنّ طريق الصدوق إلى الفضيل أيضاً غير معتبر.

الأمر الرابع عشر: سبق اللسان و الأركان، ففي موثّقة عمّار، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبّح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، و ليس في شيء ممّا يتمّ به الصلاة سهو».

و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثمّ ذكر من قبل أن يقدم ـ (يقوم) شيئاً أو يحدث شيئاً؟ فقال: «ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلّم بشيء».

و عن الرجل إذا سها في الصلاة فينسى أن يسجد سجدتي السهو؟ قال: «يسجد متى ذكر ...».[1]

محصول الرواية ـ على إشكال فيه ـ أنّ القيام أو القعود الصادر عن غير إرادة إذا قارنه شيء من الذكر و القراءة،[2] يوجب سجدتي السهو، و كذا يوجبهما ما سبق إليه اللسان من الذكر و إن لم يقارنه عمل جوارحيّ.

و أمّا القيام أو القعود الإراديّ السهوي، فلعلّه لا تشمله هذه الموثّقة الناظرة إلى السهو في العمل دون الإرادة. و منه يظهر عدم الارتباط بين هذه الموثّقة و صحيح معاوية المتقدّم في القيام أو القعود السهويّ، و أنّ كلّاً منهما يدلّ على مالا يدلّ عليه الآخر، فلا منافاة بينهما، و لا يتقيّد الصحيح بهذه الموثّقة، كما زعمه سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره، فالقيام مثلاً إن كان مراداً بإرادة سهويّة يوجبهما و إن لم يتكلّم بالذكر و القراءة، و إن كان نفسه سهويّاً و كان المصلّي أراد القعود، فلا يوجبهما بمجرّده، بل مع اقترانه بالتكلّم المذكور و إن كان ذكراً مستحبّاً؛ للإطلاق. و لا أدري هل به قائل أم لا؟

---

١. المصدر، ص٣٤٦.

٢. و هذا هو المراد بالتكلّم المذكور في كلام الإمام ظاهراً لا التكلّم الآدميّ كما، لا يخفى.

إلّا أن يدّعى و حدة هذه الموثّقة و صحيحة معاوية المتقدّمة مورداً حسب الفهم العرفي، فيصحّ ما ذكره السيّد الحكيم من التقييد، لكنّ في النفس من موثقة عمّار شيء.

ثمّ إنّ المفهوم عرفاً من موثّقة عبدالله بن أبي يعفور المتقدّمة في نسيان التشهّد اعتبار الفوريّة في إتيانهما بعد السلام، فتأمّل.

نعم، إذا نسيهما أتى بهما حين الذكر؛ لما مرّ في موثّقة عمّار آنفاً. و أمّا إذا تركهما عمداً فالأحوط الإتيان بهما ثمّ إعادة الصلاة؛ لما أشرنا إليه من عدم الدليل المعتبر على كون وجوبهما نفسيّاً.

و أمّا الكلام في المقام الثاني، فهو أنّ المعتبر في هذا العمل ـ بعد النيّة ـ أمور:

١ و ٢. وضع الجبهة على الأرض و الذكر، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «تقول في سجدتي السهو: بسم الله و بالله (اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد) و صلّى الله على محمّد و آل محمد». قال: و سمعته مرّة يقول: «بسم الله و بالله، السلام عليك أيّها النبيّ و رحمة الله و بركاته».[١]

و عن جمع عدم وجوب الذكر؛ لموثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام، قال: سألته: عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال: «لا، إنّما هما سجدتان فقط ... و ليس عليه أن يسبّح فيهما، و لا فيهما تشهّد بعد السجدتين.».[٢]

و أجيب عن صحيح الحلبي بأنّه روي في بعض نسخ التهذيب: «كان يقول في سجدتي ...» فيكون الصحيح إخباراً عن عمل الإمام، و غير دالّ على الوجوب، فالأظهر عدم وجوب الذكر، بل عدم اعتبار ما يصحّ عليه السجود فيهما، بل الظاهر عدم اعتبار ما يزيد على مسمّى السجدة فيه، كما ربّما يميل إليه صاحب الجواهر[٣] أيضاً أو يتوقّف فيه؛ للإطلاقات. فتأمّل.

٣. السجدتان قطعاً للروايات، و يتحقّق الإثنينيّة برفع الرأس فقط و إن لم يجلس بينهما منتصباً.

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٤.

٢. المصدر.

٣. جواهر الكلام، ج١٢، ص ٤٤٩.

٤. التشهّد، ففي صحيح الحلبي: «... فتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً»،[١] و يدلّ عليه غيره أيضاً كموثّقة عمّار السابقة، لكنّ مقتضى الصناعة حمل الأمر على الاستحباب، لموثّقة عمّار المتقدّمة آنفاً، خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع.

٥. السلام، كما يدلّ عليه بعض الروايات المعتبرة، لكنّ قضيّة الحصر في قوله عليه السلام: «إنّما هما سجدتان فقط» حمل الأمر على الندب، خلافاً للمشهور.

و اعلم، أنّه لا دليل على اعتبار الطهارة من الحدث و الخبث، و الستر، و الاستقبال و غيرهما فيهما، و لا على وضع سائر المساجد، و أمّا اعتبار عدم الضحك و الكلام في أثنائهما، ففيه تردّد منشأه ما دلّ على إيقاعهما قبل الكلام، فليعتبر عدم الكلام المذكور مثلاً في أثنائهما أيضاً، فتدبّر.

### □ التسريح

قال الله تعالى: «وَسَرِّحُوهُنَّ سَراحاً جَمِيلاً».[٢] الظاهر أنّ السراح الجميل إطلاقهنّ من غير إيذائهنّ، فلا حكم جديد في الآية الشريفة بعد حرمة إيذاء المؤمنين والمؤمنات.

### □ المسارعة إلى المغفرة

قال الله تعالى: «وَسارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُها اَلسَّمٰواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ».[٣]

أقول: يجري فيه ما ذكرناه في عنوان المسابقة عن قريب.

## ١٦٢. مساعدة الحاكم

قال صاحب الجواهر في آخر المجلّد الثاني منها:

فلا إشكال، كما لا خلاف في وجوب مساعدة الناس لهم (أي الفقهاء) على ذلك ... (أي

---

١. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٤.
٢. الأحزاب (٣٣): ٤٩.
٣. الجمعة (٦٢): ٩.

على القضاء) ضرورة كونه من السياسات الدينيّة التي لا يقوم الواحد بها، و من البرّ و التقوى اللذين أمر بالتعاون عليهما، إلخ.

أقول: الأمر كما أفاد، و سنشير إلى دليله في حرف «ق» في عنوان «إقامة الحدود»، نعم الأمر بالتعاون على البرّ و التقوى لمطلق الرجحان دون الرجحان المطلق.

### □ السعي إلى ذكر الله

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[1] المراد بذكر الله هو صلاة الجمعة أو خطبتيها، و سيأتي بحثها في باب الصلاة في حرف «ص» إن شاء الله تعالى. فيكون الوجوب غير نفسيّ.

### □ إسفار المحرمة

راجع عنوانه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

## ١٦٣. سقي الأسير

راجع عنوان «الإطعام» في حرف «ط».

### □ إسكان المطلّقات

قال الله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ».[2]

أقول: لاحظ فصل النفقات في حرف «ن».

## ١٦٤. التسليم على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ

---

١. الجمعة (٦٢): ٩.

٢. الطلاق (٦٥): ٦.

وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[١] إن كان المراد من التسليم هو السلام المعهود كما هو الأرجح، فالظاهر حمل الأمر على الندب؛ إذ لم أجد قائلاً يفتي بوجوب السلام عليه ﷺ، و إن كان المراد التسليم له ﷺ في ما يقول، فلا شكّ في وجوبه. قال الله تعالى: «فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[٢]

أقول: يلحق بصورة المشاجرة غيرها في الحكم قطعاً.

### ❐ التسليم على الأنفس

قال الله تعالى: «فَإِذا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبارَكَةً طَيِّبَةً ...».[٣]

لا يمكن استفادة الوجوب من الأمر المذكور، فليحمل على الاستحباب.

## ١٦٥. الإسلام

قال الله تعالى: «وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ العالَمِينَ».[٤]

أقول: المراد به الانقياد و عدم مخالفة الله في أوامره و نواهيه، و مثله قوله تعالى: «وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلعالَمِينَ».[٥] و قوله تعالى: «فَلَهُ أَسْلِمُوا»[٦] و قوله تعالى: «وَأَنِيبُوا إِلىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ».[٧]

و يحتمل أن يكون الإسلام في بعضها بمعناه المصطلح، و يدلّ على وجوبه قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلامُ»[٨] و قوله: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٦.
٢. النساء (٤): ٦٥.
٣. النور (٢٤): ٦١.
٤. المؤمن (٦٦): ٤٠.
٥. الانعام (٦): ٧١.
٦. الحجّ (٢٢): ٣٤.
٧. الزمر (٣٩): ٥٤.
٨. آل‌عمران (٣): ١٩.

فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ».[١] ضرورة عدم جواز ترك التديّن و عدم الالتزام بالدين، و الإسلام غير الإيمان؛ لقوله تعالى: «قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ»[٢] و يستفاد من الآية أنّه عبارة عن الإقرار اللساني بالله تعالى، و قد مرّ في بحث الإيمان في حرف «أ» ما يرتبط بالمقام، و لابدّ من المراجعة إليه.

### ❐ السماع

قال الله تعالى: «فَاتَّقُوا اللّهَ ما اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا».[٣] الظاهر أنّه كناية عن القبول و عدم الردّ أو عن الامتثال، فالأمر فيها إرشاد إلى ما يحكم به العقل و الفطرة. و مثله قوله تعالى: «يا أَيُّها النّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ».[٤]

### ❐ الاستماع للقرآن

قال الله تعالى: «وَإِذا قُرِيءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».[٥]

في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «و إن كنتَ خلف إمام، فلا تقرأ شيئاً في الأوليين، و أنصت لقراءته... فإنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَإِذا قُرِيءَ الْقُرْآنُ» يعني في الفريضة خلف الإمام «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» إلخ».[٦]

لا شكّ في عدم جواز القراءة و وجوب الإمساك و ان كان أحدهما عرضيّاً لأجل الآخر، كما لا يخفى. لكنّ الإشكال في وجوب الاستماع، و لا أظنّ فقيهاً أفتى بوجوبه زائداً على وجوب الإنصات، بل السيرة على تركه، بل كثيراً ما غير ممكن؛ لبعد المأموم

---

١. آل‌عمران (٣): ٨٥.
٢. حجرات (٤٩): ١٤.
٣. التغابن (٦٤): ١٦.
٤. الحجّ (٢٢): ٧٣.
٥. الأعراف (٧): ٢٠٤.
٦. البرهان، ج٢، ص٥٦.

عن الإمام بكثرة الصفوف، أو الهمهمة، أو غير ذلك، و لا يبعد أن يكون بمعنى الإنصات فلاحظ، و لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل.

### ❐ استماع خطبتي الجمعة

ذهب المشهور إلى وجوب استماع الخطبة، و يدلّ عليه مفهوم صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يتكلّم الرجل إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه و بين أن يقام الصلاة، و إن سمع القراءة أو لم يسمع أجزأه».

و في صحيح آخر له: «إذا خطب الإمام يوم الجمعة، فلا ينبغي لأحد أن يتكلّم حتّى يفرغ الإمام من خطبته، فإذا فرغ الإمام من الخطبتين تكلّم ما بينه و بين أن يقام الصلاة ...».[1]

يقول صاحب الحدائق رحمه الله: «فإنّه لا وجه للنهي في المقام إلّا من حيث وجوب الإصغاء للخطبة و الاستماع لها»[2] ... و قال: «و الظاهر أنّه يجب الإصغاء أو يحرم الكلام على من يمكن في حقّه السماع، فالبعيد الذي لا يسمع، و الأصمّ لا يجب عليهما و لا يحرم؛ لعدم الفائدة».[3]

أقول: المستفاد من الروايتين حرمة الكلام فقط دون وجوب الاستماع، فيحرم الكلام على البعيد، كما يحرم على القريب؛ للإطلاق.

## ١٦٦. سوق البدنة

لاحظ عنواني: «التفريق» و «النذر» في حرف «ن» و غيرها.

### ❐ التسوية بين المترافعين

لاحظ عنوان «المواساة» في حرف «و».

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٩.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص٩٦.
٣. المصدر، ص١٠٠.

**□ السير في الأرض**

يستفاد تعلّق الأمر به من جملة كثيرة من الآيات الشريفة[١] و هو بظاهره غير مراد جزماً، بل المراد به الاعتبار و الاتّعاظ و إمعان النظر. و هل الأمر المذكور إرشاد إلى الإطاعة و ترك المعصية، أو هو واجب شرعيّ و إن كان حكمته ما ذكر؟ فيه وجهان، و الأشبه هو الأوّل.

١. لاحظ: آل‌عمران، و الأنعام، و النّحل، و النمل، و العنكبوت، و يوسف، و الحجّ، و الروم، و فاطر، و غافر.

# فهرس الموضوعات


مقدّمة الطبعة الثانية ..... ٥

مقدّمة ..... ٧

النظرة الأخيرة حول البلوغ ..... ١٩

تكميل ..... ٢٩

تنبيه ..... ٣١

خاتمة في سبب اختلاف الروايات ..... ٣٢

تنبيه ..... ٣٨


## الجزء الثالث: في الواجبات

### «أ» ـ «س»

#### «أ»


□ إيتاء الأجر للمرضعات ..... ٤٥

□ إيتاء أجر الزوجات و صدقاتهنّ ..... ٤٥

□ إتيان البيوت من أبوابها ..... ٤٦

١. إيتاء حقّ الحصاد ..... ٤٦

□ إيتاء ذي القربى ..... ٤٨

٢. إيتاء الزكاة ..... ٤٨
٣. إيتاء المكاتبين مال الله تعالى ..... ٤٩
□ إيتاء أموال اليتامى ..... ٤٩
٤. أيتاء النصيب ..... ٤٩
٥. أيتاء النفقة لزوج المسلمة ..... ٥٠
٦. إيتاء مثل النفقة لزوج الكافرة ..... ٥١
□ الاستيجار لصلاة الميّت ..... ٥٢
□ أخذ الحذر ..... ٥٣
□ أخذ الزينة ..... ٥٣
□ أخذ الأسلحة ..... ٥٣
□ اتّخاذ الشيطان عدوّاً ..... ٥٤
□ أخذ الصدقة على النبيّ ﷺ ..... ٥٤
□ أخذ العفو ..... ٥٤
□ أخذ القرآن من الكافر ..... ٥٥
٧. أخذ حقّ الناس على القاضي ..... ٥٥
□ اتّخاذ الله وكيلاً ..... ٥٦
٨. أخذ المشركين ..... ٥٦
٩. أخذ ما آتاه الرسول ﷺ ..... ٥٦
□ تأديب العاصي ..... ٥٦
١٠. أداء الأمانة ..... ٥٦
١١. أداء الدية على المخلّص ..... ٦١
تنبيه ..... ٦٢
١٢. أداء الدين على الإمام ..... ٦٢

١٣. أداء ما على الميّت ٦٣
١٤. أداء مال الغير ٦٣
تقعيب و تفصيل ٦٣
١٥. الاستئذان على الأطفال و البالغين ٧٠
١٦. الاستئذان من النبيّ ٩ ٧٢
□ إيذاء فاعل الفاحشة ٧٣
١٧. أكل الذبيحة ٧٤
تنبيه ٧٥
□ أمر الأهل بالصلاة ٧٥
١٨. الأمر بالمعروف ٧٥
□ الائتمار بالمعروف ٩٠
١٩. الإيمان ٩٠

«ب»

□ التبتيل ١٠٠
□ بذل فاضل الماء ١٠١
٢٠. بذل الكفن على الزوج ١٠١
□ بذل المال لحفظ النفس و العرض ١٠١
□ البراءة من الكفّار ١٠٢
□ الإستبراء بالبول ١٠٢
□ إستبراء الأمة قبل البيع ١٠٢
□ التبشير ١٠٣
□ الاستبشار ١٠٣

٢١. بعث الحكمين ..... ١٠٤
□ بعث الزانية الكتابية إلى أهلها ..... ١٠٧
□ بعث شخص للاستعلام ..... ١٠٧
٢٢. بعث الهدي على المحصور ..... ١٠٨
٢٣. بغض أعداء الله ..... ١١٠
□ ابتغاء الوسيلة إلى الله ..... ١١٠
□ البكاء الكثير ..... ١١٠
٢٤. إبلاغ المشرك إلى مأمنه ..... ١١١
٢٥. تبليغ ما أنزل على النبيّ ﷺ ..... ١١٢
□ ابتلاء اليتامى ..... ١١٢
٢٦. بناء الكعبة المشرّفة ..... ١١٣
٢٧. مباهتة أهل البدع ..... ١١٣
٢٨. البيتوتة بمنى على الحاجّ ..... ١١٣
□ البيتوتة عند الزوجة ..... ١١٤
□ بيع الحيوان الموطوء ..... ١١٤
٢٩. بيع العبد الزاني ..... ١١٥
□ المبايعة ..... ١١٥
□ التبيين ..... ١١٧

«ت»

٣٠. متابعة الإمام ..... ١١٨
□ متابعة النبيّ الأكرم ﷺ ..... ١١٨
٣١. إتلاف مادّة الفساد ..... ١١٩

٣٢. إتمام الحجّ الفاسد ..... ١١٩
٣٣. اتمام الحجّ المندوب ..... ١٢٠
□ إتمام الصوم ..... ١٢٠
٣٤ و ٣٥. إتمام الاعتكاف ..... ١٢١
٣٦. إتمام العهد ..... ١٢١
٣٧. التوبة ..... ١٢٢
□ استتابة المرتدّ الملّيّ ..... ١٤٤

«ث»

٣٨. الثبات في الجهاد ..... ١٤٥

«ج»

٣٩. جبر الكافر على بيع عبده المسلم ..... ١٤٨
٤٠ ـ ٥٤. جبر الناس على الحجّ و الزيارة و الإقامة ..... ١٤٨
٥٥. جبر المؤلي ..... ١٤٩
٥٦. جبر المظاهر ..... ١٥٠
٥٧. جبران الخسارة ..... ١٥٠
□ الجبر على القسمة ..... ١٥٠
٥٨. الجدال ..... ١٥٠
□ جزّ شعر الزاني ..... ١٥١
□ جلد من خلّى بالمرأة ليلاً ..... ١٥١
٥٩. جلد رامي المحصنات ..... ١٥٢
٦٠. جلد الزانى ..... ١٥٣

٦١. جلد الزاني الصغير ..... ١٦٠
٦٢. جلد من لم يسمّ حدّه ..... ١٦٠
٦٣ و ٦٤. جلد شارب الخمر و المسكر ..... ١٦١
٦٥. الاجتناب عن عمل الشيطان ..... ١٦٣
□ الاجتناب عن أمور ..... ١٦٤
٦٦. الجنوح للسلم ..... ١٦٥
□ إجابة الخاطب ..... ١٦٧
٦٧. إجابة الشريك للقسمة ..... ١٦٨
تتمّة ..... ١٧٠
٦٨. إجارة الكافر ..... ١٧١
٦٩. الاجتهاد ..... ١٧١
٧٠. الجهاد ..... ١٧٢
٧١. الجهاد بالمال ..... ١٧٩
٧٢. تجهيز النائب للحجّ ..... ١٨٠

«ح»

٧٣. حبّ أولياء الله ..... ١٨٥
٧٤ و ٧٥. حبس الآمر بالقتل و العبد القاتل ..... ١٨٦
□ حبس مخلّص القاتل ..... ١٨٧
٧٦ و ٧٧. حبس المرتدّة و السارق ..... ١٨٨
٧٨. حبس الشاهدين ..... ١٨٩
□ حبس فاعل الفاحشة ..... ١٨٩
٧٩. حبس الكفيل ..... ١٩٠

□ حبس من قتل عبده ..... ١٩٠
□ حبس القتال ..... ١٩٠
٨٠. الممسك للقتل ..... ١٩٠
تنبيه ..... ١٩١
٨١. التحجّب ..... ١٩١
□ إحجاج النائب ..... ١٩٢
٨٢. الحجّ عقوبة ..... ١٩٢
٨٣. الحجّ كفائيّاً ..... ١٩٣
٨٤. الحجّ عن الميّت ..... ١٩٣
٨٥. حجّة الإسلام ..... ٢٠١
تنبيه ..... ٢٠٩
□ التحديث بنعمة الرب ..... ٢١١
٨٦. الحداد على المتوفّى عنها زوجها ..... ٢١١
٨٧. تحريض المؤمنين على القتال ..... ٢١٢
٨٨. إحراق الحيوان الموطوء ..... ٢١٢
□ إحراق اللائط أو الملوط ..... ٢١٣
٨٩. تحريم ما حرّم الله ..... ٢١٤
تنبيه ..... ٢١٤
□ محاسبة النفس ..... ٢١٤
□ الإحسان ..... ٢١٥
□ الإحسان إلى الأسير ..... ٢١٥
□ حسن الظنّ بالله تعالى ..... ٢١٥
٩٠. الإحسان بالوالدين ..... ٢١٦

٩١. حصر المشركين ..... ٢١٦
٩٢. تحصيل الكفن ..... ٢١٧
□ إحصاء العدّة ..... ٢١٨
□ الحضّ على إطعام المساكين ..... ٢١٨
٩٣. حضانة الأطفال ..... ٢١٩
٩٤. حضانة اللقيط ..... ٢١٩
٩٥. حفظ الحمامة على المحرم ..... ٢١٩
□ المحافظة على الصلوات ..... ٢١٩
٩٦. حفظ الفروج ..... ٢٢٠
٩٧. حفظ المال الموقوف ..... ٢٢١
٩٨. حفظ النفس المسلمة ..... ٢٢٢
٩٩. حفظ الوديعة على المستودع ..... ٢٢٩
١٠٠. حفظ الإيمان ..... ٢٢٩
تتمّة ..... ٢٤٢
١٠١. الحكم على الحاكم الشرعي ..... ٢٤٣
١٠٢. الحكم بما أنزل الله و بالعدل ..... ٢٤٣
١٠٣. حلق رأس الزاني ..... ٢٤٤
١٠٤. الاستحلال ممّن اعتدى عليه ..... ٢٤٥
١٠٥. تحنيط الميّت ..... ٢٤٥
١٠٦. الاحتياط في الشبهة المحصورة ..... ٢٤٦
١٠٧. الاحتياط في النكاح ..... ٢٤٦
□ الاحتياط في الإفتاء ..... ٢٤٧
١٠٨. التحيّة ..... ٢٤٨

تتمة ..... ٢٥٥
١٠٩. إحياء الحقّ ..... ٢٥٦
□ إحياء القصاص ..... ٢٥٦

«خ»

١١٠. الاختتان ..... ٢٥٧
١١١. استخدام المرتدّة ..... ٢٥٨
١١٢. إخراج المحبسين لأداء الصلاة و العيد ..... ٢٥٨
□ إخراج الزاني ..... ٢٥٩
١١٣. إخراج القميص من القدم ..... ٢٦٠
١١٤. إخراج الكفّار في الجملة ..... ٢٦٠
□ إخراج الولد من بطن أمّه ..... ٢٦٠
□ خشوع القلب ..... ٢٦١
□ الخشية من الله تعالى ..... ٢٦١
□ إخفات الصوت على النساء ..... ٢٦٢
١١٥. خفض الجناح على النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله ..... ٢٦٢
تنبيه ..... ٢٦٢
١١٦. خلع ثياب الزاني عند الجلد ..... ٢٦٣
١١٧. تخلية الحيوان على المحرم ..... ٢٦٣
□ الاختمار على النساء ..... ٢٦٣
١١٨. خمس الأرض المشتراة على الذّميّ ..... ٢٦٣
١١٩. خمس المعادن ..... ٢٦٤
١٢٠. خمس الغنيمة ..... ٢٦٦

هنا مباحث ..... ٢٦٨
بحث استطرادي في الفيء و الأنفال ..... ٢٧٠
الأنفال في الروايات ..... ٢٧٢
مسألة ..... ٢٧٥
خاتمة بحث الغنيمة ..... ٢٧٨
١٢١. خمس الغوص ..... ٢٧٨
١٢٢. خمس الكنز ..... ٢٧٩
بحث و تفصيل ..... ٢٨٠
١٢٣. خمس أرباح المكاسب و الفوائد ..... ٢٨٩
مسائل ..... ٣٢٠
خاتمة الفصل ..... ٣٣٦
□ الخوف من الله تعالى ..... ٣٣٦

«ل»

□ الدخول في السلم ..... ٣٣٧
١٢٤. الدعاء إلى الخير ..... ٣٣٧
١٢٥. دعاء الأدعياء لآبائهم ..... ٣٤٠
□ الدعاء إلى سبيل الله تعالى ..... ٣٤٠
□ دعاء الله تعالى ..... ٣٤١
□ دعاء الله بأسمائه الحسنى ..... ٣٤١
١٢٦. الدفاع عن الدين ..... ٣٤٢
١٢٧. الدفاع عن النفس ..... ٣٤٣
١٢٨. دفع الضرر المحتمل ..... ٣٤٤

١٢٩. دفع المنكر و الدفاع عنه ..... ٣٤٥
نقل و تأييد ..... ٣٤٦
□ دفع مال اليتيم إليه بعد رشده ..... ٣٤٦
١٣٠. دفن الشهيد بثيابه ..... ٣٤٧
١٣١. دفن حمام الحرم ..... ٣٤٨
١٣٢. دفن من يرجم ..... ٣٤٨
١٣٣. دفن الميّت المسلم ..... ٣٤٨
١٣٤. إدناء الجلابيب على النساء ..... ٣٥٢

«ذ»

١٣٥. ذبح الحيوان الموطوء ..... ٣٥٤
١٣٦ و ١٣٧. ذبح الهدي على الواجد و نحره ..... ٣٥٥
□ ذكر الله تعالى ..... ٣٥٦
□ التذكير على النبيّ ﷺ ..... ٣٥٧

«ر»

١٣٨. التربّص على المطلّقات ..... ٣٥٨
١٣٩ و ١٤٠. التربّص على المتوفّى و المفقود عنهما زوجهما ..... ٣٧٤
تنبيه ..... ٣٧٨
تنبيه ..... ٣٨١
□ المرابطة ..... ٣٨١
□ الترتيل ..... ٣٨٢
□ رجاء الوقار ..... ٣٨٢

□ إرجاع البصر ..... ٣٨٣
□ الرجوع من البيوت ..... ٣٨٣
١٤١. الرجم ..... ٣٨٣
١٤٢. ردّ تراب المسجد و حصاه ..... ٣٩٣
١٤٣. ردّ المتنازع فيه إلى الشارع ..... ٣٩٣
١٤٤. ردّ طير الحرم إليه ..... ٣٩٤
□ ردّ السلام ..... ٣٩٤
□ ردّ الغيبة ..... ٣٩٤
١٤٥. ردّ جواب الكتاب ..... ٣٩٤
□ ردّ مال المؤمن ..... ٣٩٥
□ رزق الوالدة على زوجها ..... ٣٩٦
□ رزق السفهاء ..... ٣٩٦
□ رزق أولى القربى من الارث ..... ٣٩٦
□ إرسال الصيد على المحرم ..... ٣٩٧
١٤٦. إرشاد الضالّ ..... ٣٩٧
١٤٧. إرشاد الناس إلى الأحكام ..... ٣٩٧
□ إرضاع اللباء على الأمّ ..... ٣٩٧
١٤٨. إرضاع الأولاد على الأمّ ..... ٣٩٨
□ إرضاع الأولاد على الأب ..... ٤٠١
١٤٩. الرضا بالحلف ..... ٤٠٢
□ الرضا بقضاء الله ..... ٤٠٢
□ الركوع ..... ٤٠٣
١٥٠ و ١٥١. رمي الإمام و البيّنة ..... ٤٠٣

«ز»

□ الزكاة ..... ٤٠٤
١٥٢. زكاة الفطرة ..... ٤٠٤
١٥٣. زيارة الإمام عليه السلام ..... ٤١٥
١٥٤. زيارة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ..... ٤١٥

«س»

١٥٥. السؤال عن الأنبياء عليهم السلام ..... ٤١٦
□ السؤال عن أهل الذكر ..... ٤١٦
تنبيه ..... ٤١٧
١٥٦ ـ ١٥٩. سؤال الحلّ عن مالك المزنيّ بها و غيره ..... ٤١٧
□ السؤال من الناس ..... ٤١٨
□ تسبيح الله تعالى ..... ٤١٨
□ المسابقة إلى المغفرة و الخيرات ..... ٤١٩
□ ستر العورة ..... ٤١٩
□ السجدة ..... ٤١٩
١٦٠. سجدة التلاوة ..... ٤١٩
١٦١. سجدتا السهو ..... ٤٢٢
□ التسريح ..... ٤٢٩
□ المسارعة إلى المغفرة ..... ٤٢٩
١٦٢. مساعدة الحاكم ..... ٤٢٩
□ السعي إلى ذكر الله ..... ٤٣٠

□ إسفار المحرمة ..... ٤٣٠
١٦٣. سقي الأسير ..... ٤٣٠
□ إسكان المطلّقات ..... ٤٣٠
١٦٤. التسليم على النبيّ ﷺ ..... ٤٣٠
□ التسليم على الأنفس ..... ٤٣١
١٦٥. الإسلام ..... ٤٣١
□ السماع ..... ٤٣٢
□ الاستماع للقرآن ..... ٤٣٢
□ استماع خطبتي الجمعة ..... ٤٣٣
١٦٦. سوق البدنة ..... ٤٣٣
□ التسوية بين المترافعين ..... ٤٣٣
□ السير في الأرض ..... ٤٣٤

فهرس الموضوعات ..... ٤٣٥

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٤

حدود الشريعة / ٤

الواجبات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةالله‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةالله‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹٦۲) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2162 - 3 (ج. ٤)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.٤. حدود الشریعة/٤ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۶۲
شمارگان انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۲۵۵

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني

## الآثار الفقهية

٤. حدود الشريعة/٤

بوستان كتاب
١٣٩٩

موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني / ج٤

**الآثار الفقهية: ٤. حدود الشريعة ج٤ / الواجبات**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسني

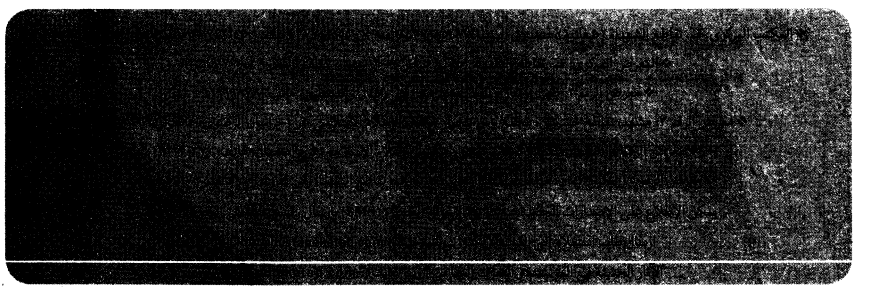
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ **تومان**

جميع الحقوق © محفوظة

**printed in the Islamic Republic of Iran**



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقدار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي ●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والفرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي ●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

الجزء الرابع:

# في الواجبات

«ش» ـ«ي»

# «ش»

**١٦٧. شدّ الوثاق**

قال الله تعالى: «فَإِذا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثاقَ فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمّا فِداءً حَتّىٰ[1] تَضَعَ ٱلحَرْبُ أَوْزارَها».[2]

يعني يجب قتل الكفّار في ساحة الحرب مع الإمكان، و لا يجوز غير ذلك حتّى إذا أكثرتم قتلهم، فآسروهم بشدّ الوثاق، ثمّ بعد ذلك، فإمّا تمنّون عليهم بالإطلاق، أو تفدونهم فداء بالمال، أو بالأسراء من المسلمين عندهم.

ذهب فقهاء الإماميّة إلى أنّ أناث الكفّار يملكن بالسبي و لا يقتلن و لو كانت الحرب قائمة، و كذا الذراري غير البالغين. و الذكور البالغين يتعيّن عليهم القتل إن أسروا و الحرب قائمة.

و نقل عن الإسكافي أنّه أطلق التخيير بين الاسترقاق و الفداء بهم، والمنّ عليهم، و مقتضاه عدم القتل. و أورد عليه بأنّه معلوم البطلان نصّاً و فتوىً.

و يتخيّر الإمام في كيفيّة القتل بين ضرب أعناقهم و بين قطع أيديهم، و أرجلهم، و تركهم ينزفون حتّى يموتوا، و قيل بتخييره بين أنواع القتل مطلقاً.

و أمّا إن أسروا بعد انقضاء الحرب، فإلامام مخيّر بين المنّ و الفداء و الاسترقاق.

---

١. قيل: إنّ في الآية تقديماً و تأخيراً، و التقدير هكذا: «فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ (حتّى تضع الحرب أوزارها) إذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الوَثاقَ فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمّا فِداءً».

٢. محمّد (٤٧): ٤.

و نقل عن القاضي زيادة القتل في التخيير المذكور، وردّ بمخالفته ظاهر الأدلّة.

أقول: لم أجد في الأدلّة اللّفظيّة المعتبرة ما يفي بتمام هذا الفتوى،[١] فالعمدة فيه بناء الأصحاب (رضي‌الله عنهم).

و على الجملة، هل المراد بشدّ الوثاق هو معناه الظاهري، أو الأسر بأيّ وجه اتّفق، المظنون قويّاً هو الثاني، كما لا يخفى.

### ١٦٨. تشريد الكفّار

قال الله تعالى: «الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ* فَإِمّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي اَلحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ».[٢]

قيل: الثقف: الظفر و الإدراك بسرعة. و التشريد: التفريق على اضطراب. و معنى الآية: إذا ظفرتم في الحرب بالكفّار المناقضين عهدهم، فافعلوا بهم من القتل و التنكيل ما يعتبر به من خلفهم من الكفّار بحيث يخافون عن نقض العهد أو قتال المؤمنين.

فإذا كان موجب التشريد ذلك، فيمكن أن نقول بعدم تضمّن الآية حكماً لموضوع جديد، و يحتمل أن يراد به شدّة العمل زائداً على المقدار الواجب في الجهاد، فتدبّر.

### ١٦٩. شقّ الثوب على المحرم

مرّ دليله في عنوان «الإخراج» في حرف «خ» من هذا الجزء.

### □ الشكر لله تعالى

أمر الله في جملة من الآيات بالشكر له. و في مورد أمر بشكر نعمته، و يستفاد وجوب شكره من عدّة آيات أخر أيضاً.

و الشكر: هو الثناء لأجل النعمة أو اعتراف النعمة كما قيل، و قيل: إنّه تصوّر النعمة و

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٣.

٢. الأنفال (٨): ٥٦ و ٥٧.

إظهارها. و قيل: إنّه مقلوب عن الكشر أي الكشف، و يضادّه الكفر و هو نسيان النعمة و سترها، و لا أدري القول بوجوبه في الفقه بأن يوجب فقيه الاعتراف بنعمة الله أو الثناء على نعمائه تعالى، أو تصوّرها و إظهارها. نعم، يجب على العبد الإذعان بأنّ جميع ما به من الله تعالى لانتهاء الأمور إليه تعالى وحده لا شريك له، فافهم.

و لعلّ المراد بالشكر الواجب في الآيات المشار إليها هو الإيمان و امتثال أوامره تعالى في الواجبات الشرعيّة، و عدم الكفر و المعصية، و يمكن حمل الأمر في بعض الآيات على الاستحباب، و لا شكّ في رجحان الاعتراف و الثناء المذكور، و أنّه يزيد النعم، بل يحتمل الوجوب أيضاً لدلالة الآيات المذكورة. و هل هو واجب بحسب حكم العقل مع قطع النظر عن النقل أم لا؟ أشرنا إليه في أوائل صراط الحقّ، و الظاهر اختصاص حكم العقل بوجوب شكر المنعم بالمنعم غير الله تعالى، و لا معنى عند العقل لرجحان الشكر لله تعالى فضلاً عن وجوبه، و المقام لا يسع التفصيل.

### □ شكر الوالدين

قال الله تعالى: «وَوَصَّيْنَا ٱلإِنْسانَ... أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوالِدَيْكَ».[1] هل المراد بالشكر هو الثناء أو التصوّر و الإظهار أو الإحسان؟ و هل يؤخذ بظاهر الأمر من الوجوب، أو يحمل على الندب وجوه.

### ١٧٠. شهادة حدّ الزنا

قال الله تعالى: «وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ ٱلمُؤْمِنِينَ» و في صحيح غياث الوارد حول الآية عن الصادق عليه السلام: «و الطائفة واحد»[2] لكّن صحّة إطلاق الطائفة على الواحد محلّ إشكال، فيشكل الاعتماد في تفسير الآية على هذه الرواية، فالواجب ـ ولو من باب الاحتياط ـ وجوب حضور جمع عند إجراء الحدّ.

---

١. لقمان (٣١): ١٤.

٢. البرهان، ج٣، ص١٢٣.

نعم، لا يصحّ التعدّي منه إلى سائر الحدود لأجل هذه الآية، و ربّما ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الوجوب من رأس، لكنّه ضعيف.

### □ الإشهاد و الاستشهاد

أمر الله باستشهاد الشهيدَينِ على الدَّين، و الإشهاد على التبايع،[١] و كأنّه إرشاد إلى حفظ الأموال و إثبات الحقوق، لا أنّه حكم تعبّديّ شرعيّ.

قال المحقّق في الشرائع:

> و إذا ظهر للمودع أمارة الموت وجب الإشهاد، و قال الشارح في جواهره: كما صرّح به غير واحد، بل لا أجد خلافاً بينهم... و من هنا يتّجه القول بوجوب ما يرفع ذلك (ملكيّة الورثة و الديّان) و نحوه عنها من غير تخصيص بالإشهاد و نحوه، نعم، هو قد يجب في الجملة و ذلك حيث يتوقّف رفع ذلك عليه و إلّا كان مخيّراً بينه و بين غيره، إلخ.[٢]

و قال الله تعالى: «فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ».[٣]

أقول: يجري فيه ما مرّ من عدم وجوبه النفسيّ.

### □ الاستشهاد على الزانية

قال الله تعالى: «وَالّلاتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ ...».[٤]

و هل هو واجب تعبّديّ نفسيّ لحكمة إقامة المنسوخ ـ و هو حبس الزانية في البيت ـ أو مقدّمة لإجراء الحدّ المذكور؟ فيه وجهان، و لا بعد في الثاني، كما ربّما يشهد له ذيل الآية، فلاحظ.

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. جواهر الكلام، (كتاب الوديعة)، ص٥٠٥ (الطبعة القديمة).

٣. النساء (٤): ٦.

٤. النساء (٤): ١٥.

**□ الإشهاد على الطلاق**

قال الله تعالى: «فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ».[١]

أقول: الإشهاد المذكور شرط في صحّة الطلاق؛ لا أنّه واجب نفسيّ، فالآية تبيّن الحكم الوضعيّ دون التكليفيّ.

**١٧١. المشاورة**

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ... والَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ».[٢]

استفادة الوجوب من الآية مبنية على إرادة الإنشاء من الإخبار، و لا دليل عليها.

ثمّ الشورى هو الأمر الذي يتشاور فيه. و قيل: إنّه مصدر، أي و شأنهم المشاورة بينهم و هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض كما قيل، و هو أمر حسن جدّاً، بل ربّما يجب في بعض المقامات تحفّظاً على مصالح المسلمين، بل لا يبعد وجوبه على الحاكم الشرعيّ المدبّر لشؤون المسلمين في مختلف أبعادها من الأمور السياسيّة، و الاجتماعيّة، و الاقتصادية، و الثقافية، و ذلك للعلم الحاصل بارتكاب الأخطاء المهمّة المضرّة للأمّة، و الدولة، و الوطن في الساحة الداخليّة و الخارجيّة في مثل أعصارنا، و التجربة شاهدة عليه أيضاً؛ فإنّ الحكام المستبدّين بآرائهم، و القادة المغرورين بأنفسهم أورثوا البوار و البلاء للناس. نعم، الوجوب المذكور عرضيّ.

و أمّا كيفيّة هذه المشورة، فهي موكولة إلى اقتضاء الأوضاع الحاضرة المختلفة باختلاف الأزمان و الأماكن.

---

١. الطلاق (٦٥): ٢.

٢. الشورى (٤٢): ٣٧ و ٣٨.

### ▫ مشاورة الأمّة على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ اَلْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي اَلْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اَللّٰهِ».[١]

و هل هي واجبة عليه ﷺ بعنوان الوالي و مدبّر شؤون المجتمع الإسلامي دون عنوان كونه رسولاً و مبلّغاً لما أنزل إليه، أو هي من الأمور الأخلاقيّة المندوبة تأليفاً لقلوب الصحابة، كما يقتضيه السياق؛ لبعد وجوب الاستغفار و العفو عليه؟ فيه وجهان. و هل يجري الحكم في حقّ غيره ﷺ من الحكّام و المدبّرين؟ الظاهر هو الأوّل على الثاني، و أمّا على الأوّل، ففيه تردّد أشبهه ذلك. و يحتمل وجوب الثلاثة عليه ﷺ بعنوان كونه رسولاً بحكمة عدم انفضاضهم من حوله، و ترغيبهم إلى قبول الإسلام. و تقرّبهم إلى الله تعالى. نعم، مشاورتهم إنّما هي في الأمور الخارجيّة دون تشريع الأحكام.

---

١. آل‌عمران (٣): ١٥٩.

# «ص»

□ **الصبر**

قال الله تعالى: «وَأَطِيعُوا اَللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذهَبَ رِيحُكُمْ وَاَصْبِرُوا إِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّابِرِينَ»[1] و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اَصْبِرُوا وَصابِرُوا وَرابِطُوا ...».[2] و الروايات الواردة فيه أكثر من أن تحصى،[3] ولكنّ الصبر ليس موضوعاً مستقلّاً للحكم؛ فإنّه إمّا عن المعصية، و إمّا على الطاعة، فحكمه حكمهما، و إمّا على المصيبة. و الظاهر أنّ المراد بالمصابرة في الآية الثانية تحمّل الأذى جماعةً باعتماد صبر البعض على الآخرين و بالعكس، فهي نوع من مطلق الصبر، و لاحظ عنوان «الربط»، و على الجملة، لا شكّ في وجوب الصبر في الجملة؛ لكنّه عرضيّ.

**١٧٢. الصبر على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله**

أمر الله نبيّه في آيات كثيرة بالصبر، و لا بعد في وجوب الاستقامة و الصبر عليه في مقابل المصائب و إن كان وجوباً غيريّاً نشأ عن وجوب تبليغ الأحكام، و نشر الدين، و هداية الخلق، و تحكيم الحقّ، بل يمكن عدم جواز الفزع في حقّه، فليس حاله عليه السلام

---

١. الأنفال (٨): ٤٦.

٢. آل عمران (٣): ٢٠٠.

٣. الكافي، ج٢، ص٨٧؛ وسائل الشيعة، ج٢، ص٩٠٢.

كحالنا في عدم وجوب الصبر على المصيبة، و عدم حرمة الفزع علينا في الجملة، بل لا مانع من أن يكون الصبر على المصيبة علينا من شرائط كمال الإيمان، و عليه ﷺ من الواجبات الشرعيّة، و الله العالم.

### ١٧٣. مصاحبة الوالدين معروفاً

قال الله تعالى: «وَصاحِبْهُما فِي ٱلدُّنْيا مَعْرُوفاً».[١]

أقول: مرّ بحثه في الجزء الأوّل في عنوان «العقوق».

### ١٧٤. إصدار الحكم على المجتهد

يجب إصدار الحكم على القاضي، و المجتهد الجامع للشرائط في بعض الموارد على ما يأتي تفصيله في عنوان «قبول حكم الحاكم» في هذا الجزء في حرف «ق»، و لاحظ عنوان «الحكم» في هذا الجزء أيضاً.

### □ الصدع على النبيّ الأكرم ﷺ

قال الله تعالى: «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ المُشْرِكِينَ».[٢] قال الصادق عليه السلام في صحيحة محمّد الحلبي: «اكتتم رسول الله بمكّه مختفياً خائفاً خمس سنين ليس يظهر أمره و عليّ عليه السلام معه و خديجة، ثمّ أمر الله تعالى أن يصدع بما أُمِر، فظهر رسول الله ﷺ و أظهر أمره». و في صحيحة عبدالله الحلبي: «مكث رسول الله بمكّة بعدما جاء الوحي عن الله تبارك و تعالى ثلاث عشرة سنة مستخفياً، منها ثلاث سنين خائفاً لا يظهر حتّى أمر الله عزّوجلّ أن يصدع بما أُمِر، فأظهر الدعوة».[٣]

قيل: الصدع، و الفرق، و الفصل نظائر، صدع بالحقّ إذا تكلّم به جهاراً.

ثمّ إنّه يستفاد من الآية عدم جواز التقيّة عليه ﷺ في بيان الحكم، و نقل عن المحقّق

---

١. لقمان (٣١): ١٥.

٢. الحجر (١٥): ٩٤.

٣. البرهان، ج ٢، ص ٣٥٠.

الطوسي أنّه مذهب أصحابنا، فيتفاوت حال النبيّ ﷺ و الأئمة عليهم السلام في ذلك،[١] و الظاهر أنّ الصدع بالمأمور به هو عبارة أخرى عن تبليغه، فليس بواجب غيره.

### ١٧٥. تصديق الحالف

ذكرنا دليله في عنوان «الرضا» في حرف «ر»، و الله العالم.

### ١٧٦. تصديق الله تعالى

قال الله تعالى: «نَحْنُ خَلَقْناكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ».[٢] لا شكّ في وجوب تصديق الله و تصديق رسوله و إلّا لا يكون الشخص مؤمناً، بل كان ملحداً زنديقاً. والتصديق عبارة عن اعتقاد العبد بصدق إخباره تعالى و إخبار رسوله ﷺ و خلفاء رسوله ﷺ.

### ١٧٧. التصدّق على المحرم

في حسنة سليمان، قال: سألته عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكّة؟ قال: «عليه ثمنه يتصدّق به، و لا ينزع من شجر مكّة شيئاً إلّا النخل و شجر الفواكه».[٣]

أقول: ما يجب على المحرم من التصدّق نذكره في حرف «ك» في باب الكفّارات إن‌شاء الله. و يحتمل جواز قطع بعض الأشجار و الزروع في زماننا، حيث كثرت الأشجار و الزروع. فتدبّر فيه.

### ١٧٨. التصدّق بثلث المنحورة

في موثّقة العقرقوقي، قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: سقت في العمرة بدنة، فأين أنحرها؟ قال: «بمكّة»، قلت: فأيّ شيء أعطى منها؟ قال: «كل ثلثاً، و اهد ثلثاً، و تصدّق بثلث»،[٤] و لاحظ عنوان «الإطعام» في حرف «ط».

---

١. لكن تدبير أمور الناس و تأليف القلوب لازم لإصلاح العباد و جمعهم، و هو يغاير التقيّة المصطلحة.
٢. الواقعه (٥٦): ٥٧.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٠١.
٤. المصدر، ج١٠، ص٩٢.

### ١٧٩. التصدق بثمن الهدي

في مضمرة الحلبي: سألته عن الهدي الواجب إذا أصابه كسر أو عطب أيبيعه صاحبه و يستعين بثمنه على هدي آخر؟ قال: «يبيعه، و يتصدّق بثمنه، و يهدي هدياً آخر».

و في صحيح ابن مسلم عن أحدهماعليه السلام: «... لا يبيعه، فإن باعه، فليتصدّق بثمنه، و ليهد هدياً آخر».[١]

أقول: لا أعلم عاجلاً قائلاً بوجوب التصدّق مع لزوم الهدي الآخر، فيمكن حمل الأمر بالتصدّق على الاستحباب، فتدبّر.[٢]

### ١٨٠. التصدّق بثمن الطير

في صحيح عليّ عن الكاظمعليه السلام، عن رجل أخرج حمامة من حمام الحرم إلى الكوفة أو غيرها. قال: «عليه أن يردّها، فإن ماتت فعليه ثمنها يتصدّق به»[٣] و مثله غيره، و المتيقّن الموافق للارتكاز هو أن يعطي الصدقة في جميع ما مرّ للفقير المؤمن، فيشكل صرفها في جهات عامّة، أو لغير المؤمن، أو لغير الفقير.

و لاحظ باب الكفّارات في حرف «ك».

### ١٨١. التصدّق بمجهول المالك

في صحيحة ابن راشد، قال: سألت أباالحسنعليه السلام، قلت: ـ جعلت فداك ـ اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلمّا وفّرت المال خبّرت أنّ الأرض وقف؟ فقال: «لا يجوز شراء الوقوف، و لا تدخل الغلّة في ملكك، ادفعها إلى من أوقفت عليه»، قلت: لاأعرف لها ربّاً، قال: «تصدّق بغلّتها».[٤]

---

١. المصدر، ص١٢٦.
٢. راجع جواهر الكلام، (كتاب الحجّ)، ص٤٠٩.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٤.
٤. المصدر، ج١٣، ص٣٠٣.

أقول: لعلّ الغلّة من البذر الموقوف و كانت مع الأرض مبيعة.

و في صحيحة يونس عن الرضا عليه السلام: ... رفيق لنا بمكّة، فرحل منها إلى منزله و رحلنا إلى منزلنا، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأيّ شيء نصنع به؟ قال: «تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة»، قال: لسنا نعرفه، و لا نعرف بلده، و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: «إذا كان كذا، فبعه و تصدّق بثمنه»، قال له: على من ـ جعلت فداك ـ؟ قال: «على أهل الولاية».[١]

أقول: الظاهر أنّ الأمر بالبيع ليس لوجوبه تعبّداً، بل لكونه أصلح لبعض الجهات، فلا يبعد التصدّق بنفس العين المجهول مالكها إذا تعذّر إيصالها إليه، و لا بعد ـ بحسب المتفاهم العرفي ـ في انسحاب الحكم إلى فرض تعذّر الإيصال و إن علم مالكه بعينه ولعلّه مورد الرواية بعينه.

و في معتبرة إسحاق، قال: سألت أبا إبراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه، و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها»، قلت: فإن لم يعرفوها، قال: «يتصدّق بها».[٢]

أقول: تقدّم تفصيل هذه المسألة في بحث خمس الكنز في حرف «خ» فلاحظ.

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثمّ باعه، قال: «لا يصلح ثمنه»، ثمّ قال: «إنّ رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله فأهريقتا، و قال: إنّ الّذي حرّم شربها حرّم ثمنها»، ثم قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها».[٣]

أقول: دلالة صيغة التفضيل على الوجوب غير ظاهرة؛ و على كلّ، يتقيّد بصورة جهالة مالك الثمن إلّا أن يقال: كون الإمام في مقام البيان قرينة على الوجوب بعد

---

١. المصدر، ج١٧، ص٣٥٧.
٢. المصدر، ص٣٥٥.
٣. المصدر، ج١٢، ص١٦٤.

تعرّضه للحكم الاستحبابي و إهماله التوظيف الشرعي، و التقييد المذكور غير قطعيّ؛ لاحتمال إلغاء الشارع ملكيّة مشتري الخمر عن الثمن مع بطلان المعاملة و عدم النقل و الانتقال عقوبة له، بل يمكن اطّراد الحكم في كلّ معاملة محرّمة أقدم البائع على بذل ماله عالماً بالحرمة، فتدبّر.

بقي الكلام في حقّ الغير الثابت في الذمّة، فهل يجب التصدّق به، أو يسقط التكليف من رأس؟

ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي ـ في كتابه الواصل إليّ من النجف ـ في ترجيح الوجه الأوّل:

> إنّ عمدة الدليل على التصدّق في المقام (أي فرض الحقّ المجهول مالكه في الذمّة) مضافاً إلى مقتضى الارتكاز العرفي في عدم الفرق بين العين الخارجيّة و ما في الذمّة، هو أنّ الامر في المقام يدور بين تلف المال و التصدّق به من قبل صاحبه بعد عدم إمكان إيصاله إليه على الفرض.

أقول: تقدّم في بحث الخمس[1] ما يمكن أن يستدلّ به على الوجه الثانى من موثّقة زرارة، فافهم و لاحظ في عنوان «أداء مال الغير» في حرف «أ» من هذا الجزء.

### ١٨٢. التصدّق على المحرم الحالق

راجع عنوان «الإزالة» في الجزء الأوّل، و عنوان «صوم أذى الحلق» الآتي في هذا الجزء.

### ١٨٣. التصدّق بالمدّة على العاقد متعة

روى الكليني عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: رجل تزوّج امرأة متعةً ثمّ وثب عليها أهلها فزوّجوها بغير إذنها علانيةً و المرأة امرأة صدق كيف الحيلة؟ قال: «لا تمكّن زوجها من نفسها حتى ينقضي شرطها و عدتّها»، قلت: إن

---

١. راجع: عنوان «الخمس» في هذا الكتاب.

شرطها سنة و لا يصبر لها زوجها و لا أهلها سنة. فقال: «فـليتّق الله زوجـها الأوّل، وليتصدّق عليها بالأيّام؛ فإنّها قد ابتليت و الدار دار هدنة، المؤمنون في تقية»، قلت: فإنّه تصدّق عليها بأيّامها و انقضت عدّتها كيف تصنع؟ قال: «إذا خلا الرجل بها فلتقل هي: يا هذا ... فاستأنف أنت الآن، فتزوّجني تزويجاً صحيحاً ...».[١]

و رواه الصدوق عن يونس بن عبدالرحمن عن الرضاﷺ مع زيادة ذيل.[٢]

أقول: طريق الكليني ضعيف بالإرسال، و طريق الصدوق ضعيف بجهالة إسناده إلى يونس؛ فإنّه غير مذكور في الفقيه، و لا في غيرها حسب تتّبعي، هذا، مضافاً إلى بعد تماثل عبارة شخصين (إسحاق و يونس) و إمامين (الكاظم و الرضاﷺ) في الحروف و الكلمات؛ فإنّه اتّفاق بعيد جدّاً، و مع ذلك فلا بعد في وجوب التصدّق عليها بـالمدّة الباقية صوناً عن وقوع الزنا و هو مفهوم من مذاق الشرع، كما لا يخفى.

### ١٨٤. التصدّق على من يشقّ عليه الصوم

يجب التصدّق على الشيخ و الشيخة و ذي‌العطاش إذا شقّ عـليهم الصـوم، فـفي صحيح محمّد بن مسلم عن الباقرﷺ: «الشيخ الكبير و الذي به العطاش لاحرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، و يتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يـوم بـمدّ مـن طـعام، و لا قضاء عليهما و إن لم يقدرا، فلا شيء عليهما».[٣]

أقول: و تفصيل القول يأتي في عنوان «الفدية» في حرف «ف» إن شاء الله تعالى تبعاً لعنوان القرآن المجيد.

### ١٨٥. التصدّق على المفطر المعسر

في صحيح ابن سنان عن الصادقﷺ في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر؟ قال: «يعتق نسمة أو يصوم... أو يطعم ستّين مسكيناً فإن لم يقدر

---

١. راجع: الكافي، ج٥، ص٤٦٦؛ وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٩٣.
٢. الفقيه، ج٣، ص٢٩٤.
٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٥٠.

تصدّق بما يطيق».

و في صحيحة أخرى له عنه عليه السلام: ... فلم يجد ما يتصدّق به على ستّين مسكيناً؟ قال: «يتصدّق بقدر ما يطيق».[١]

و هل عدم الوجدان بلحاظ الحال الموجودة فقط أم بلحاظ الحال و الاستقبال معاً؟ فيعتبر في الاكتفاء بالتصدّق اليأس عن الكفّارة فيما بعد؟ قضيّة الإطلاق هو الأوّل لكن العلم بتحقّق المكنة في أسبوع مقبل أو شهر مقبل مثلاً يوجب عدّ المكلّف واجداً لا عاجزاً و غير واجد بحسب الصدق العرفي و هو المعيار، كما أنّها (أيّ قضيّة الإطلاق) عدم وجوب الكفّارة إذا تجدّد التمكّن بعد العجز، و على كلّ حال، لابدّ من رفع اليد عن إطلاقه الدالّ على كفاية التصدّق من عديم المال و إن كان متمكّناً عن الصوم.[٢] و ربّما يظهر من بعض الكلمات وجوب الاستغفار مع التصدّق أيضاً.

### ١٨٦. التصدّق على قاتل الصيد

لاحظ بحثه في حرف «ك» في عنوان «الكفّارات».

### □ التصدّق على من لا يقضي رمضان

يجب التصدّق على من لم يصم قضاء رمضان إلى رمضان آخر عذراً أو عمداً لكلّ يوم بمدّ من الطعام على مسكين، و يدلّ عليه صحيحة زرارة و غيرها.[٣]

### □ التصدّق على وليّ الميّت

المشهور المدّعى عليه الإجماع أنّه لو مات المريض و قد فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض، فإن برئ بعد فواته و تمكّن من القضاء و لم يقضه، وجب على وليّه القضاء عنه إن لم يوص به، و قد ادّعى عليه تواتر الأخبار.

---

١. المصدر، ص٢٩.

٢. بل الظاهر إرادة عدم القدرة على الخصال الثلاثة من قوله عليه السلام في الصحيح الأوّل: «فإن لم يقدر».

٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٤٥.

و خالفهم ابن أبي‌عقيل، فذهب إلى أنّ الواجب هو الصدقة عنه عن كلّ يوم بمدّ من الطعام،[١] و قال: «و بهذا تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام، و القول الأوّل مطرح؛ لأنّه شاذّ».

و استدلّ له العلّامة بالروايتين: أولاهما: صحيحة ابن بزيع عن الجواد عليه السلام قال: قلت له: رجل مات و عليه صوم، يصام عنه أو يتصدّق؟ قال: «يتصدّق عنه فإنّه أفضل».[٢]

لكنّه مطلق و قابل للتقيّد بغيره، فيكون فضل التصدّق في غير فرض التمكّن من القضاء، فيحمل على الندب، و لا تصل التوبة إلى حملها على التقيّة، كما صنع في الحدائق حيث نقل عن العلّامة أنّ التصدّق قول جمهور الجمهور.

ثانيتهما: صحيحة أبي مريم: «... و إن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات، و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، و إن لم يكن له مال صام (تصدّق) عنه وليّه».[٣]

أقول: و مع الغضّ عن الشهرة مقتضى الجمع بينهما هو تخيير الوليّ بين الصوم و التصدّق لكنّ الأحوط لزوماً اختيار الصوم دون التصدّق لشذوذ القول به و إن لا يستفاد من رواية أبي‌مريم الصوم لأنّ في نسخة منها ذكر التصدّق، و ذلك لصحيح محمد بن مسلم و غيره.[٤]

### □ الصفح عن أهل الكتاب

قال الله تعالى: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتّىٰ يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ ...».[٥] إن كان المراد بأمر الله المأتيّ به هو تشريع الجهاد، فالأمر بالصفح قد زال؛ لأنّه كان موقّتاً. و إن كان غيره، فالأمر أخلاقيّ غير مناف لوجوب الدفاع، بل الدفع عن الحقّ و عن حفظ المسلمين عن الضلالة و الارتداد.

و مثل هذه الآية قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْواجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ

---

١. راجع: الحدائق الناضرة، ج١٣، ص٣١٩.
٢. الفقيه، ج٣، ص٢٣٦.
٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٢٢ و ٢٤١.
٤. راجع: جامع أحاديث الشيعة، ج١١، ص٥٧٤.
٥. البقرة (٢): ١٠٩.

فَٱحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١] فقد رغب الله تعالى في العفو و الصفح مع إيجاب الحذر منهم حتى لا يفتتن المسلمون بهم فيصيرون مثلهم كفّاراً.

و كذا مثلهما في كون الأمر للندب قوله تعالى: «وَلايَأْتَلِ أُولُوا ٱلْفَضْلِ مِنْكُمْ ... وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٢]

ثمّ إنّ العفو ـ كما قيل ـ: القصد لتناول الشيء، يقال: عفوت عنه أي قصدت إزالة ذنبه صارفاً عنه، و الصفح: ترك التثريب و هو أبلغ من العفو.

### □ الصفح على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله

قال الله تعالى: «وَلا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلىٰ خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلّا قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ».[٣]

أقول: ظاهر الآية أنّ الأمر فيها و في غيرها للاستحباب، و احتمال وجوبه عليه صلى الله عليه وآله و كونه من خواصّه صلى الله عليه وآله غير قويّ.

## ١٨٧. صلب المحارب

سيأتي ذكره في خاتمة الكتاب في آخر هذا الجزء إن شاء الله تعالى.

### □ الإصلاح بين الأخوين

قال الله تعالى: «إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا ٱللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».[٤]

فإن حملنا الإصلاح على فرض مقاتلة الأخوين ـ كما ذكرت في الآية المتقدّمة على هذه الآية ـ فسيأتي حكمه. و إن حملناه على إطلاقه، فالظاهر إرادة الاستحباب

---

١. التغابن (٦٤): ١٤.
٢. النور (٢٤): ٢٢.
٣. المائدة (٥): ١٣.
٤. الحجرات (٤٩): ١٠.

من الأمر؛ لجريان السيرة العمليّة على عدم الالتزام بإصلاح المؤمنين في كلّ ما يتنازعان. نعم، يجب القضاء على القاضي، كما سيأتي دليله في مورده، و لعلّه المراد منه.

### □ إصلاح ذات البين

قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلأَنْفالِ ... فَاتَّقُوا ٱللّٰهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ».[١]

أقول: الأمر إرشاديّ؛ فإنّ إصلاح الحالة السيّئة الفاسدة بيننا ليس سوى ترك المحرّمات و إتيان الواجبات.

### ١٨٨. الإصلاح بين المقاتلين

قال الله تعالى: «وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما».[٢]

لا ينبغي الشكّ في وجوب المنع من الاقتتال بين المؤمنين حفظاً لنفوسهم كما مرّ، والآية الكريمة توجب الإصلاح بينهما زائداً على وجوب المنع الثابت بالعقل و النقل، والوجوب الكفائي يتعلّق بمن يقدر على الإصلاح بينهما.

ثمّ الظاهر أو المتيقّن من وجوب الإصلاح ما إذا لم يكن الحاكم الشرعي مبسوط اليد كلّ البسط، و إلّا فيجب عليه تطبيق الأحكام الشرعيّة على الظالمين من المقتتلين، و إطفاء نار الحرب، و منعهم من التعدّي و الإخلال؛ و ذلك لقوله تعالى: «فَقاتِلُوا ٱلَّتِي تَبْغِي ...» لأنّ المقاتلة لا تمكن إلّا في صورة قوّة المقاتلين.

و نحن فصّلنا معنى الآية في كتابنا: توضيح مسايل جنگی.

### ١٨٩. الصلاة على من يؤخذ عنه الزكاة[٣]

قال الله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً... وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ».[٤]

---

١. الأنفال (٨): ١.

٢. الحجرات (٤٩): ٩.

٣. كلمة «الصلاة» في هذا العنوان والعنوان التالي بمعني «الدعاء» أي المعنى اللغوي.

٤. التوبة (٩): ١٠٣.

و المراد بالصلاة ـ حسب مناسبة المقام ـ الدعاء لهم بقبول الصدقة، و لأموالهم بالبركة، و ظاهر الأمر وجوب الصلاة المذكورة، لكن في ثبوته على كلّ حاكم شرعيّ يأخذ الزكاة تردّد.

قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة عند قول الشهيد الأوّل:

و يستحبّ دعاء الإمام أو نائبه للمالك: و قيل: يجب؛ لدلالة الأمر عليه و هو قوّى، و به قطع المصنّف في الدروس، و يجوز بصيغة الصلاة؛ للاتّباع و دلالة الأمر، و بغيرها؛ لأنّه معناه لغة، و الأصل هنا عدم النقل؛ و قيل: يتعيّن لفظ الصلاة لذلك، و المراد بالنائب ما يشمل الساعي و الفقيه، فيجب عليهما أو يستحبّ، و أمّا المستحقّ، فيستحبّ له بغير خلاف،[1] إنتهى.

## ١٩٠. الصلاة على النبيّ الأكرم

قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[2]

مقتضى إطلاق الأمر وجوب الصلاة على النبيّ مرّة في تمام العمر؛ إذ لا يستفاد منه نوع من التكرار بوجه، فيمتثل الأمر المذكور في أثناء الصلاة المفروضة قهراً.

و أمّا الروايات، فمع كثرتها ليس فيها ما يدلّ على الوجوب بسند معتبر[3] سوى صحيحة زرارة عن الباقر: «إذا أذّنت فافصح بالألف و الهاء، وصلّ على النبيّ كلّما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره».[4]

لكنّ السياق ربّما يدلّ على الاستحباب. و في حسنة الفضل عن الرضا في كتابه إلى المأمون قال: «و الصلاة على النبيّ واجبة في كلّ موطن، و عند العطاس، و الذبائح، و غير ذلك».[5]

---

١. راجع: جواهر الكلام، كتاب الزكاة، (الطبعة القديمة)، ص١٠٢ و تركنا التعرّض للآراء فيها لضعفها عندنا.
٢. الأحزاب (٣٣): ٥٦.
٣. وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢١٠ ـ ١٢٢٢.
٤. المصدر، ص٦٣٩ و ٦٦٩.
٥. المصدر، ص١٢١٩.

أقول: يحمل الوجوب على الاستحباب، لعدم قائل بوجوبها في الموارد المذكورة في الرواية، و السيرة العمليّة أيضاً قائمة في الجملة على عدم الالتزام بالوجوب،[١] بل عن المحقّق، و العلّامة و غيرهما الإجماع على عدم الوجوب في غير الصلاة.

أمّا الأقوال، فعن المشهور استحبابها عند الذكر والسماع. و عن الصدوق، و المقداد، و صاحب مفتاح الفلاح، و صاحب الحدائق، و الوافي، و المولى الصالح شارح أصول الكافي، و الشيخ عبدالله، و صاحب المدارك، و بعض العامّة وجوبها كلّما ذكر ﷺ، و عن بعض العامّة وجوبها في العمر مرّة.

نعم، يمكن أن يجب ضمّ الصلاة على الآل، إلى الصلاة عليه ﷺ؛ لموثّقة أبان عن الباقر، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من صلّى عليّ و لم يصلّ على آلي لم يجد ريح الجنّة و أنّ ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام».[٢]

و في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «و إذا صلّى عليَّ و لم يُتبِع بالصلاة على أهل بيتي كان بينها و بين السموات سبعون حجاباً، و يقول الله تبارك و تعالى: لا لبيّك، و لا سعديك، يا ملائكتي! لا تصعدوا دعاءه إلّا أن يلحق بالنبيّ عترته، فلا تزال محجوباً حتّى يلحق بي أهل بيتي».[٣]

و في موثّقة عمّار قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فقال رجل: اللّهمّ صلّ على محمّد و أهل بيت محمّد، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «يا هذا! لقد ضيّقتَ علينا، أما علمت أنّ أهل البيت خمس أصحاب الكساء»؟ فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: «اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد، فنكون نحن و شيعتنا دخلنا فيه».[٤]

يقول: سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره: «الظاهر التسالم على وجوب ضمّ الصلاة على الآل إلى ضمّ الصلاة عليه ﷺ. و في التذكرة الإجماع عليه».[٥]

أقول: و لعلّه العمدة؛ إذ الروايات المتقدّمة حتّى موثّقة أبان غير ظاهرة في الوجوب، فلاحظ.

---

١. حتّى أنّ الائمّة عليهم السلام حيث ذكروا اسم النبيّ ﷺ، لم يصلّوا عليه ﷺ، كما في جملة من الروايات.
٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٢١٩.
٣. المصدر، ص ١٢٢٠.
٤. المصدر.
٥. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٣٥٢.

و في صحيح البخاري بإسناده عن عبدالرحمن بن أبي ليلا، قال: لقاني كعب بن عجرة، فقال: ألا أهدي لك هديّة سمعتها عن النبيّ ﷺ؟ فقلت: بلى فاهدها لي، فقال: سألنا رسول اللّه ﷺ فقلنا: يا رسول اللّه، كيف نصلّي عليكم أهل البيت؛ فإنّ الله تعالى قد علّمنا كيف نسلّم. فقال: «قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد، كما صلّيت على إبراهيم و على آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد، و بارك على محمّد و آل محمّد، كما باركت على إبراهيم و آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد».[1]

يقول ابن حجر في صواعقه بعد نقل هذا الحديث و حكمه بصحّته:

فسؤالهم بعد نزول الآية و إجابتهم بـ«اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد» إلى آخره دليل ظاهر على أنّ الأمر بالصلاة على أهل بيته و بقيّة آله مراد من هذه الآية و إلّا لم يسألوا عن الصلاة على أهل بيته و آله عقب نزولها... . دلّ على أنّ الصلاة عليهم من جملة المأمور بها... فقال: «لا تصلّوا عليَّ الصلاة البتراء»، فقالوا: ما الصلاة البتراء؟ قال: «تقولون: اللّهمّ صلّ على محمّد و تمسكون، بل قولوا: اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد» إلخ،[2] لكن العامّة اتّفقوا على ترك ذكر الآل في الصلاة عليه ﷺ حتى عند ذكر هذه الروايات في كتب الحديث فضلاً عن تركه في سائر كتبه سوى خطب كتبهم تقرّباً إلى معاوية و أمثاله لعن اللّه العصبيّة الحمقاء.

## باب الصلوات

### ١٩١. صلاة الآيات

سببها أمور أربعة عند المشهور نذكرها حسب ترتّب الحروف الهجائيّة.

**السبب الأوّل**: كلّ مخوف سمائيّ على المشهور لصحيحة زرارة؛ و محمّد بن مسلم، قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: هذه الرياح و الظلم التي تكون، هل يصلّى لها؟ قال: «كلّ أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فزع، فصلّ له صلاة الكسوف، حتى يسكن».[3]

---

١. صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٥٥.

٢. الصواعق المحرقة لمؤلّفه ابن حجر، ص ١٤٤، دار الطباعة المحمديّة درب الأتراك بالأزهر، القاهرة.

٣. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ١٤٤.

وأمّا المخوف الأرضي، فلا دليل على وجوب الصلاة بوقوعه على الأظهر. والمعيار في إثباته خوف غالب الناس عنه دون النادر؛ للانصراف.

ثمّ الظاهر من الصحيحة أنّ الصلاة المذكورة موقّتة بزمان الأخاويف السماويّة حتّى تسكن، فإذا تركها عمداً أو قهراً و عذراً لم يجب قضاؤه بعد زوال الخوف.

**السبب الثاني**: الزلزلة و إن لم يحصل بها خوف؛ لرواية سليمان الديلمي الضعيف،[١] و لرواية عمّارة الضعيفة سنداً و دلالة.[٢] نعم، في صحيحة الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام: «إنّ صلاة كسوف الشمس و القمر و الرجفة و الزلزلة عشر ركعات و أربع سجدات...»[٣] لكنّها ناظرة إلى بيان كيفيّة العمل دون بيان الحكم، فلا يستفاد منها الوجوب، و لعلّ هذه الرواية بضميمة الإجماع المنقول تكفي للاحتياط اللزوميّ و إن قيل: إنّ جمعاً من الفقهاء لم يذكروها.

**السبب الثالث و الرابع**: كسوف الشمس و القمر. ففي صحيحة جميل عن الصادق عليه السلام: «وقت صلاة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس و عند غروبها و هي فريضة».[٤]

و روى الصدوق بإسناده إلى الفضيل و محمد أنّهما قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: «أتقضى صلاة الكسوف من إذا أصبح فعلم، و إذا أمسى فعلم؟ قال: «إن كان القرصان احترقا كلاهما قضيت، و إن كان إنّما احترق بعضهما فليس عليك قضاؤه».[٥]

أقول: قوله: «قضيت» بمعنى «اقض» فيدلّ على الوجوب، و من الواضح أنّ وجوب القضاء يكشف عن وجوب الأداء و إن لم يكن تابعاً له و ما دلّ على نفي القضاء مطلقاً يحمل على صحيح زرارة و محمد بن مسلم جمعاً.[٦]

---

١. وسائل الشيعة، ج ٥، ص ١٤٤ و ١٤٥.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص ١٤٩.
٤. المصدر، ص ١٤٢ و ١٤٦.
٥. المصدر، ص ١٥٥.
٦. المصدر، ص ١٥٥ و ١٥٦.

و الأظهر أنّ سند الصدوق في مشيخة الفقيه إلى محمّد بن مسلم و الفضيل كليهما ضعيف غير حجّة، لكن صحيح زرارة و محمّد بن مسلم يكفي للاعتماد.[١]

### كيفيّة هذه الصلاة

يتحصّل من الروايات الواردة أنّ كيفيّة صلاة الكسوفين و الزلزلة و المخوف السماوي واحدة و هي ركعتان في كلّ واحدة منهما خمسة ركوعات و سجدتان بعد الخامس من كلّ منهما، فيكون المجموع عشرة ركوعات و أربع سجودات و بعد السجدتين الأخيرتين يتشهّد و يسلّم، و لها من حيث قراءة الحمد و السورة صور تسع ذكرها صاحب العروة﵀ و هي بأجمعها تستفاد من الروايات المعتبرة و نقلها يوجب التطويل.

### مسائل

١. أوّل وقت صلاة الكسوفين حين الأخذ، كما في صحيح جميل، و قد نقل عليه اتّفاق المسلمين، و أمّا آخره، ففيه قولان: أحدهما: أنّه تمام الانجلاء. ثانيهما: أنّه الشروع في الانجلاء و الأقوى هو الأوّل، لصحيح الفضلاء: «... صلّاها رسول الله و الناس خلفه في كسوف الشمس، ففرغ حين فرغ و قد انجلى كسوفها».[٢]

و الإيراد عليه بأنّه إنّما يدلّ على جواز البقاء في الصلاة و عدم وجوب الفراغ منها قبل الشروع في الانجلاء. و أمّا جواز التأخير إلى ما بعد الشروع في الانجلاء و وجوب الفعل لو علم به حينئذ، و كذا وجوب الأداء لو علم به حينئذ؟ و كان الوقت إلى الشروع في الانجلاء يقصر عن أداء الفعل، فلا يستفاد منه، ضعيف، لأنّ الرواية تثبت بالملازمة العرفيّة امتداد الوقت إلى تمام الانجلاء كما لا يخفى، على أنّ الثالث يثبت بإطلاق

---

١. المصدر، ص١٥٤ و ١٥٥.

٢. المصدر، ص١٤٩. و قد استدلّ للقول المذكور بروايات أخر لا يخلو سندها أو دلالتها عن ضعف و العمدة هذه الرواية.

الروايات كما هو ظاهر، و الثاني بالاستصحاب، والأوّل بأصالة البراءة عن وجوب المبادرة كما أفاد المورد أيضاً، و أمّا انتهاء وقتها بتمام الانجلاء فيثبته ما دلّ على القضاء بعد الانجلاء. إلّا أن يقال بأنّ الرواية تخبر عن قضيّة في واقعة لا إطلاق لها لفرض سعة وقت ما قبل الانجلاء للصلاة، فلعلّ مجموع وقت الكسوف ـ قبل الانجلاء و ما بعد الشروع فيه إلى آخره ـ كان بقدر الصلاة.

نعم، يصحّ الاستدلال بصحيحة معاوية عن الصادق عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد».[1] فإنّه يدلّ على امتداد الوقت إلى الانجلاء حتى في سعة الوقت حسب إطلاقها. فلاحظ و تأمّل.

و صلاة الزلزلة لا وقت لها كما عن المشهور المدّعى عليه الإجماع؛ لعدم دليل عليه. و قيل بوجوب المبادرة إلى الإتيان بها بمجرّد حصولها و إن عصى فبعده إلى آخر العمر لكنّ الأرجح عدم وجوب المبادرة، فلا عصيان بالتأخير، لضعف ما استدلّ به للفوريّة و إن صحّ سنده، فهي موسّعة.

و أمّا صلاة الأخاويف، فوقتها وقت الآية المخوفة؛ لقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة و محمّد المتقدمة «حتّى يسكن» فإنّ الظاهر أنّه قيد للوجوب،[2] و بيان لامتداد مشروعيّة الوقت، كقوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اَللَّيْلِ».

و قيل: منصرف الصحيحة المذكورة ما إذا وسع وقت الآية للصلاة، و في فرض ضيقه عنها يتّسع وقتها كصلاة الزلزلة، لكن الأظهر حينئذ عدم وجوبها رأساً؛ لاستحالة التكليف بعمل يقصر عنه وقته، فتأمّل.

نعم، يشكل الأمر في بعض الأخاويف التي لا يسع وقتاً للصلاة دائماً أو غالباً، فيمكن أن يلتزم في مثله بأنّه من قبيل الأسباب، و لا تتوقّت صلاته بوقت، لكن وحدة اللسان في الروايات تمنع عن هذا التفكيك، فتأمّل.

٢. لو شكّ في عدد الركعتين تبطل الصلاة؛ لما ذكر في محلّه. و لو شكّ في عدد

---

١. المصدر، ص١٥٣.

٢. مستمسك العروة الوثقى، و ما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الحكيم غير ظاهر.

الركوعات يبنى على الأقلّ؛ للاعتناء بالشكّ في المحلّ، و إن شكّ فيه بعد تجاوز محلّه لم يعتن به؛ لقاعدة التجاوز.

٣. إذا أدرك من وقت الكسوفين ركعة لجهل أو عمد أو غفلة عن سعته، فأطال في إتيان مستحبّاتها فإن قلنا بعموم من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، فصلاته أداء؛ فإنّه أدرك الوقت، و إن لم نقل به، فإن قلنا باعتبار نيّة الأداء و القضاء في صحّة المأمور به، فطريق الاحتياط الإتيان بها ثمّ إعادتها قضاء. و إن لم نقل به صلّى من دون قصد أحدهما. و أمّا إذا لم يسع الوقت لإكمال الصلاة، فلا تجب، كما مرّ وجهه آنفاً.

و لا ينافيه قول الباقر عليه السلام في الصحيح: «... فإن انجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأقم ما بقي...»؛[1] لعدم ثبوت إطلاق له يشمل ضيق الوقت من الأوّل، فلعلّ المراد به فرض تفويت الوقت بإطالة المستحبّات غفلة عن عدم سعته.

٤. يختصّ الحكم بمن في مكان الآية و لا يشمل غيره؛ لقصور الأدلّة عنه.

٥. إذا علم بأحد الكسوفين و أهمل حتى مضى الوقت عصى قطعاً، و في وجوب قضائها تردّد؛ لعدم دليل معتبر عليه في هذا الفرض (و هو فرض القصد) و ما استدلّ له المحقّق الهمداني و غيره، و سيّدنا الحكيم رحمه الله من موثّقة عمّار[2] يردّه ضعف الرواية بعليّ بن خالد، فليست بموثّقة بل مقتضى إطلاق صحيحة عليّ و غيرها عدمه، و كذا اذا علم ثمّ نسي، و طريق الاحتياط واضح، بل لا يترك، لاحتمال الفحوى من وجوب قضائها في صورة الجهل، كما استظهره الفقيه الهمداني رحمه الله.

و أمّا إذا لم يعلم بهما حتّى خرج الوقت فإن كان القرص محترقاً وجب القضاء و إن لم يحترق كلّه فلم يجب، كما مرّ دليله.

و أمّا الزلزلة، فقد مرّ عدم توقيت صلاتها، و أنّها موسّعة على تقدير وجوبها.

و أمّا صلاة الأخاويف، فالمنقول عن المشهور وجوب قضائها إذا تركها عمداً أو نسياناً، و عدم وجوبه إذا تركها جهلاً، لكن استصحاب الوجوب بعد الوقت إذا جرى

---

١. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥١.
٢. المصدر، ص١٥٦.

لم يفرّق بين الصورتين في الوجوب كما أنّه إذا لم يجر لم يجب فيهما معاً. و الأوّل إن لم يكون أقوى لا شكّ أنّه أحوط.

٦. الظاهر وجوب إتيان صلاة الزلزلة على الحائض و النفساء بعد النقاء، و أمّا غيرها، ففي وجوب قضائه عليها إشكال، و الأقوى عدمه، لعدم الدليل عليه.

٧. إذا تعدّد السبب دفعةً أو تدريجاً تعدّد وجوب الصلاة؛ لإصالة عدم التداخل. هذا إذا وسع الوقت للصلاتين مثلاً. و أمّا إذا لم يسع، فيقدّم صلاة الكسوفين على صلاة الأخاويف على وجه و هي على صلاة الزلزلة؛ لما مرّ، و وجوب صلاة المقدّم عليها بعد الوقت مبنيّ على صحّة الاستصحاب في الموقّت بعد خروج وقته.

## ١٩٢. صلاة الجمعة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ[١] لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ...».[٢] لا شكّ لأحد في وجوب صلاة الجمعة في شريعة الإسلام في الجملة، لكن وقع الاختلاف بين الإماميّة في وجوبها العيني في زمان غيبة الإمام، فذهب إليه جمع و نفاه الآخرون، و هم بين من يقول بوجوبها التخييريّ بينها و بين صلاة الظهر، و بين من ينفي مشروعيّتها في هذا الزمان و يعيّن فريضة الظهر وحدها.

و استدلّ القائلون بوجوبها العيني بالآية الكريمة حيث أمر الله تعالى بالسعي إلى ذكره و هو إمّا صلاة الجمعة و إمّا خطبتاها أو هما معاً. و أورد المنكرون عليه بوجوه أكثرها ضعيف لا يليق بالذكر حتى قال العلّامة المجلسيﷺ:

> واعترض عليه بوجوه سخيفة ... و بعضها يتضمّن الاعتراض على الله تعالى؛ إذ لا يترتّب متتبّع في أنّ الآية إنّما نزلت لوجوب صلاة الجمعة و الحثّ عليها، فقصّورها عن إفادة المرام يؤول إلى الاعتراض على الملك العلّام.[٣]

---

١. و المراد بالنداء هو الأذان؛ فإنّه المعهود لنداء الصلاة. و القول بأنّه كناية عن دخول وقت الصلاة ضعيف جدّاً لا يلتفت إليه.

٢. الجمعة (٦٢): ٩ و ١٠.

٣. الحدائق الناضرة، ج ٩، ص ٤٠٢.

أقول: لكنّ الإنصاف عدم دلالة الآية على مدّعاهم؛ فإنّ الله سبحانه علّق وجوب السعي على الأذان، فيمكن أن يقال: إنّ تعليق الواجب على إتيان أمر مستحبّ و إن كان أمراً معقولاً إلّا أنّه خلاف الظاهر، فإنّ طبع التعليق المذكور حسب الدلالة العرفيّة هو استحباب المعلّق حينئذ، ـ فتأمّل ـ و إن ناقشنا ذلك و أخذنا بظهور الأمر في الوجوب[1] فمفادّ الآية وجوب الصلاة بعد الأذان الذي يتبع رأي إمام الجماعة و قصده[2] إمّا وحده أو مع قصد جمع لإقامة الصلاة المذكورة، و ليس في الآية ما يوجب إقامة هذه الصلاة ابتداء على المكلّفين حتّى يكون عقد الجماعة من مقدّماتها، فتجب لوجوبها، و منه يظهر أنّ ما ذكره العلّامة المشار إليهﷺ لا يخلو عن نوع مصادرة، فإنّه من أين أثبت أنّ الآية نزلت لوجوب إقامة الصلاة المذكورة و عقد جماعتها حتّى يرجع الإشكال في دلالتها إلى الاعتراض على الله سبحانه و تعالى (نعوذ بالله منه)، بل الآية ـحسب دلالتها ـ نزلت لوجوب اللحوق بالجماعة، و إيقاع الصلاة بعد قصد من يعقد الجماعة.

و بعبارة واضحة، الآية تدلّ على وجوب الحضور فى صلاة الجمعة التي نودي بها من قبل من يقيمها من المؤمنين من الإمام و المأمومين، و لا أقّل من قبل الإمام القاصد لها، لا على وجوب الإقامة ابتداء على الناس. نعم، وجوبها الابتدائي كبقيّة الصلوات أمر و وجوب الحضور بعد الإقامة أمر آخر، و المدّعى هو الأوّل و مدلول الآية هو الثاني، فتدبّر.

نعم، يدلّ بعض الروايات الصحيحة على أنّ صلاة الجمعة كانت فريضة على النبيّ ﷺ، لكنّ الآية الكريمة لا دلالة له على ذلك.

و أمّا ما أجاب الشهيد الثانيﷺ بأنّه إذا ثبت بالأمر أصل الوجوب حصل المطلوب؛ لإجماع المسلمين قاطبة فضلاً عن الأصحاب، على أنّ الوجوب غير مقيّد بالأذان و

---

١. ربّما يمنع كون الأمر للوجوب، فإنّ السعي هو الإسراع في المشي و هو غير واجب، بل الواجب إدراك الصلاة، لكن الظاهر أنّ السعي كناية عن إدارك الصلاة و عدم فوتها، فإنّ وقتها ضيق ليس كوقت صلاة الظهر. ثمّ إنّ في تحديد وقت صلاة الجمعة أقوالاً خمسة.

٢. فإنّ العادة قاضية بائتمار المؤذّن لأمر غيره من الإمام و نحوه، و ليس له الاختيار في أن يؤذّن للجمعة دون الظهر أو العكس، و لا يحتمل ـ ثبوتاً ـ تعلّق ا لوجوب على مجرّد نداء مؤذّن كائناً من كان.

إنّما علّقه على الأذان حتّاً على فعله لها، و تبعه صاحب الحدائق﵀ فهو لا يرجع إلى محصّل، فإنّا لا ندّعي أنّ وجوب الجمعة العيني مشروط بالأذان، بل نقول: إنّ الآية لا تدلّ على وجوب إقامة الجمعة ابتداء، بل بعد قصد من يرجع إليه إقامة الجماعة.[١]

و بعبارة واضحة أنّ هنا أمرين: أحدهما: إقامة الجماعة و قصد الصلاة ابتداء، و الآية الشريفة ساكتة عن هذا الأمر. ثانيهما: السعي و اللحوق بالجماعة بعد إرادة صلاة الجمعة، و هذا هو الواجب بعد الإقامة.

على أنّ لنا أن نعارض و نقول: إنّ المستفاد من الآية عدم وجوب الصلاة عند عدم الأذان فإذا، لم تجب في هذه الصورة لم تجب في غيرها بالإجماع، و الحلّ أنّ مثل هذه الإجماعات لا أثر لها عندنا و عندهما﵉أيضاً.

و هنا أمر آخر و هو أنّ الآية الشريفة نزلت لوجوب السعي للصلاة من يوم الجمعة و هي أعمّ من صلاة الظهر و صلاة الجمعة، و لا دليل على أنّ المراد بصلاة يوم الجمعة هو خصوص صلاة الجمعة، بل المستفاد من الروايات المعتبرة هو التعميم.

ففي صحيحة الفضل عن الصادق﵇: «إذا كان قوم (القوم) في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر و إنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين».[٢]

يظهر منها أنّ صلاة الجمعة اسم لما يصلّى قبل صلاة العصر يوم الجمعة سواء كانت أربع ركعات أو ركعتين. و أظهر منها خبر سماعة قال: سألت أباعبدالله عن الصلاة يوم‌الجمعة فقال: «أمّا مع الإمام، فركعتان، و أمّا من يصلّي وحده، فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر ...».[٣] انظر إلى قوله﵇: «بمنزله الظهر». فإنّه يدلّ على أنّ ما يصلّى يوم‌الجمعة لا تكون صلاة الظهر و إن كان أربع ركعات، بل هي بمنزلة الظهر.

و في صحيحة زرارة الآتية: «فليصلّها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيّام»، فمعنى الآية على هذا وجوب السعي إلى الصلاة في يوم الجمعة، سواء كانت ركعتين أو

---

١. كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدّمة.
٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٠.
٣. المصدر، ص١٣.

أربع، و أين هذا من وجوب إقامة الجمعة؟ إلّا أن يقال: إنّ هذا لو تمّ لخصّ بما في الروايات دون الآية؛ لأنّ غير صلاة الجمعة الثنائيّة وقته موسّع في المشهور، فالأمر بالسعي قرينة على إرادة صلاة الجمعة فقط. نعم، لو حملناه على الإرشاد صحّ التعميم لكنّه خلاف الظاهر. إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالسعي للتأكيد على إقامة الصلاة في أوّل الوقت فقط.

هذا ما يرجع إلى الكتاب، و أمّا السنّة، فالروايات الواردة في المسألة كثيرة حتّى قال المجلسي الأوّل رحمه الله:

فصار مجموع الأخبار مائتي حديث، فالذي يدلّ على الوجوب بصريحه من الصحاح و الحسان و الموثّقات و غيرها أربعون حديثاً، و الذي يدلّ بظاهره على الوجوب خمسون حديثاً، و الذي يدلّ على المشروعيّة في الجملة أعمّ من أن يكون عينيّاً او تخييريّاً تسعون حديثاً، و الّذي يدلّ بعمومه على وجوب الجمعة و فضلها عشرون حديثاً، و الذي يدلّ بصريحه على وجوب الجمعة إلى يوم القيامة حديثان، و الذي يدلّ على عدم اشتراط الأذان بظاهره ستّة عشر حديثاً، بل أكثرها كذلك، كما مرّت الإشارة إليه ... وأكثرها أيضاً يدلّ على الوجوب العينيّ ....[1]

أقول: الأخبار المعتبرة سنداً على طوائف: فطائفة منها: ظاهرة و لو بإطلاقها في الوجوب العينيّ. و طائفة منها: ظاهرة في الوجوب التخييريّ و طائفة منها: تدلّ على وجوب الحضور بعد الإقامة. و طائفة: تدلّ على عينيّة الوجوب مع الإمام و عدم الشرعيّة بدونه، كما نقل عن جمع من القدماء.

فمن الطائفة الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم و أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله عزّوجلّ فرض في كلّ سبعة أيّام خمساً و ثلاثين صلاة، منها صلاة واجبة على كلّ مسلم أن يشهدها إلّا خمسة، المريض، و المملوك، و المسافر، و المرأة، و الصبيّ».[2]

و الظاهر أنّ التعبير بالشهود باعتبار اشتراط هذه الصلاة بالجماعة. و صحيحة

---

١. الحدائق الناظرة، ج٩، ص٣٩٠.

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص٥. الاستثناء بالنسبة إلى الصبيّ منقطع.

منصور عنه عليه السلام: «... والجمعة واجبة على كلّ أحد لا يعذر الناس فيها إلّا خمسة ...».[١]

و من الطائفة الثانية: صحيحة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن تدع الجمعة في المطر»؛[٢] إذ لو كانت الجمعة واجبة عيناً لم يسقط بالمطر قطعاً، و هل يمكن سقوط صلاة الصبح مثلاً بالمطر إذا احتاج في طهارته المائيّة أو الترابية إلى خارج بيته؟ بل و هل يمكن أن نفتي بانتقال غسل مثل هذا الشخص إلى التيمّم؟ و هل لنا واجب عيني يسقط بالمطر؟ فالرواية كالصريحة في نفي عينيّة وجوبها.

ثمّ إنّ العرف لا يرى خصوصيّة في المطر، بل يفهم من الرواية سقوط الجمعة بكلّ عذر شابه المطر، كالبرودة و الحرارة، و نحو ذلك.

و صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «... فمن صلّى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلّها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيّام».[٣]

يظهر منه عدم وجوب إقامة الجماعة للجمعة، فتأمّل.

و صحيحة أخرى له قال: حثّنا أبوعبدالله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه فقلت: نغدو عليك؟ فقال: «لا، إنّما عنيت عندكم».[٤]

أقول: لا يخلو الرواية عن دلالة ما على ترك زرارة و غيره لصلاة الجمعة حتّى حثّهم عليها، فلو كانت واجبة عيناً لم يتركها أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، و لا سيّما مثل الجليل الفقيه الثقة زرارة رحمه الله.

و موثّقة عبدالملك عن الباقر عليه السلام: «مثلك يهلك (أي يموت) و لم يصلّ فريضة فرضها الله؟» قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: «صلّوا جماعة يعني صلاة الجمعة».[٥]

تدلّ الرواية على أنّ عبدالملك لم يصلّ الجمعة أصلاً، و إنّما كان يصلّي الظهر و أحبّ الإمام أن يصلّي الجمعة أيضاً، فلو كان وجوب الجمعة عينيّاً و تركها عبدالملك لعاتبه الإمام أشدّ العتاب، بل لفسقه و طرده من عنده.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٣٧.
٣. المصدر، ص١٤.
٤. المصدر، ص١٢.
٥. المصدر.

و صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال: سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: «نعم (و) يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب».[١]

أقول: المراد الخطابة الفعليّة دون التقديريّة، فليس المراد من يقدر على الخطبة؛ إذ ما من قرية إلّا و فيها من يقدر على الخطبة الواجبة لاسيّما إمام الجماعة كما فرض في الرواية، فيدلّ الرواية على عدم وجوب إقامة الجمعة كما لا يخفى.

و أيضاً لو كانت الخطبة واجبة لم يجز الاقتداء بإمام الجماعة، لفسقه بتركه الفريضة المعيّنة مع أنّ الإمام إذن لمثله في الجماعة بقوله: «يصلّون أربعاً» إلخ و يجري هذا الكلام في موثّقة الفضل[٢] أيضاً.

و ممّا يدلّ على هذا المعنى هو أنّه لم يرد في رواية حسب تتبّعي الناقص أنّ إماماً من الأئمّةعليهم السلام صلّى هذه الصلاة في بيته و إسناد الترك إلى التقية باطل قطعاً؛ لتمكّنه منها مع ستّة أو أربع من خواصّ أصحابه في جوف بيته و لو في كلّ شهر مرّة، و لو فعلها الإمام لنقل إلينا الرواة من هذه الجماعات آثاراً لامحالة.[٣]

و من الطائفة الثالثة التي تدلّ على وجوب الحضور و اللحوق بعد عقد الجماعة أو بعد البناء عليه لا على إقامتها ابتداء، صحيحة زرارة عن الباقرعليه السلام: «إنّما فرض الله عزّوجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزّوجلّ في جماعة و هي الجمعة، و وضعها عن تسعة: عن الصغير، و الكبير، و المجنون، و المسافر، و العبد، و المراة، و المريض، و الأعمى و من كان على رأس فرسخين».[٤]

وجه نظارة الرواية إلى الحضور بعد الإقامة لا إلى أصل الإقامة خلافاً لجمع منهم صاحب الحدائق و الوسائلرحمهما الله الجملة الأخيرة؛ فإنّ الرواية لو كانت ناظرة إلى بيان

---

١. المصدر، ص١٠.

٢. المصدر.

٣. قد ذكر بعض علماء العامّة في بعض بلاد الخليج (عمّان أو مسقط) أنّه لم يثبت في شيء من الآثار إقامة صلاةالجمعة في غير المدينة المنوّرة في زمان النبيّ الأكرم و هذا (على تقدير صحّته) أيضاً ينافي عينيّة الوجوب كما لا يخفى.

٤. وسائل الشيعة، ج٥، ص٢.

وجوب إقامتها لم تستثن من كان على رأس فرسخين لوجوب الإقامة عليه أيضاً على الفرض و إنّما يستقيم استثناؤه من الحضور إلى الجماعة بعد فرض عقدها و إقامتها.

و هكذا نقول في صحيحة محمّد بن مسلم، و حسنة الفضل،[١] و صحيحة زرارة و ابن مسلم،[٢] و أظهر منها صحيحة أخرى لابن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الجمعة، فقال: «تجب على كلّ من كان منها على رأس فرسخين، فإن زاد على ذلك فليس عليه، شيء».[٣]

و في صحيحة أخرى لزرارة: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر و لا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام. فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم».[٤]

وجه الدلالة أنّ المستفاد من ذيل الرواية أنّ اجتماع السبعة شرط الوجوب لا وجودهم مع أنّ وجود السبعة ممّا لا يحتاج إلى بيان؛ إذ ما من بلد أو قرية إلّا و فيها أكثر من سبعة نفر جامعين للشروط، فالوجوب على تقدير الاجتماع، و أمّا نفس الاجتماع، فلا دلالة للرواية على وجوبه، فلاحظ.

و أمّا صحيحة أبي بصير و ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علّة طبع الله على قلبه».[٥] فهي كما تحتمل وجوب الإقامة عيناً تحتمل وجوب الحضور عيناً.

و أمّا الطائفة الرابعة، فمنها صحيحة زرارة التي رواه البرقي و الكليني و الصدوق عن الصادق عليه السلام: «صلاة الجمعة فريضة، و الاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علّة ثلاث جمع إلخ»،[٦] تدّل الرواية على وجوب إقامة الجمعة ابتداء إذا كان مع الإمام، و الإنصاف انصراف الإمام إلى الإمام المعصوم، مع أنّه لو فسّر بالإمام الخطيب

---

١. المصدر، ص١١.
٢. المصدر، ص١٢.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٨.
٥. المصدر، ص٤.
٦. المصدر.

لا يفرق الحكم أيضاً؛ فإنّ المراد ليس مجرّد وجود الإمام أو حضوره و إن لم يصلّ، و لذا لم يجتمع أصحاب الأئمّة معهم لأداء هذه الصلاة، بل نفاه الصادق عليه السلام باجتماع زرارة و أصحابه إليه كما مرّ. بل الإمام المريد لإقامة الجمعة، فتدخل الرواية في الطائفة الثالثة على كلّ حال.

و في خبر سماعة المرويّة عن نسخة من الكافي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة فقال: «أمّا مع الإمام، فركعتان، و أمّا من يصلّي وحده، فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان إمام يخطب، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات و إن صلّوا جماعة»[1] و عن نسخة أخرى منه: «أمّا مع الإمام، فركعتان، و أمّا من يصلّي وحده، فهي أربع ركعات و إن صلّوا جماعة».[2]

أقول: الظاهر أنّ التفسير في النسخة الأولى من الراوي أو الكليني رحمه الله و رواه الصدوق هكذا: «صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان، فمن صلّى وحده فهي أربع ركعات».[3]

و في موثّقة أخرى له كما في التهذيب: «إنّما صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان، فمن صلّى مع غير إمام وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر».[4]

أقول: و العمدة هي النسخة الثانية للكافي لكنّها أيضاً لا تدلّ على نفي مشروعيّة الجمعة في زمان الغيبة؛ إذ المراد بالإمام إن كان الإمام المعصوم، فتدخل الرواية في الطائفة الثالثة؛ فإنّ المراد به الإمام المعصوم المريد لإقامة الجمعة دون مجرّد وجوده قطعاً كما يعرف ممّا سبق، و عليه، فذيلها يدلّ على عدم الوجوب العيني فقط جمعاً بينه و بين ما مرّ. و إن كان المراد الإمام الخطيب، فتدخل في الطائفة الثانية، كما لا يخفى وجهه ممّا تقدّم. و على كلّ، رواية سماعة بسند الكافي و الصدوق ضعيفة سنداً، و بسند التهذيب موثّقة.

و إليك خلاصة نتايج البحوث المذكورة:

---

١. المصدر، ص١٣.
٢. المصدر، ص١٦.
٣. المصدر، ص١٤.
٤. المصدر، ص١٥.

١. لم تثبت عينيّة فرض إقامة صلاة الجمعة في زمان الحضور؛ فإنّ إطلاق الطائفة الأولى يحمل على الطائفة الثالثة أو الثانية، ولكن قال صاحب الحدائق: «و لا خلاف بين أصحابنا في وجوبها عيناً مع حضوره عليه السلام أو نائبه الخاصّ، و إنّما الخلاف في زمن الغيبة...»[١] أقول: المستفاد من مجموع ما تقدّم عدم الفرق بين المعصوم و غيره، و بين زمان الحضور و الغيبة، فإذا قصد إمام ـ و لو غير معصوم ـ إقامة الجمعة فنودي لها وجب الحضور و اللحوق بها و إلّا فلا.

نعم، يمكن أن يستفاد من صحيحة ابن سنان[٢] أنّها فرض عين على النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله ولكن لا مجال للتعدّي عنه إلى غيره؛ لاحتمال كون ذلك من خواصّه صلى الله عليه و آله. فإذا أقامها وجب على غيره اللحوق و الحضور.

٢. إقامة الجمعة واجبة بالوجوب التخييري بينها و بين إقامة الظهر،[٣] و قد عرفت أنّ الطائفة الرابعة لا تدلّ على نفي المشروعيّة، و ما استدلّ له من الوجوه الأخر أيضاً ضعيفة لا حاجة إلى نقلها و نقدها، كما أنّ إطلاق الطائفة الأولى أيضاً يرفع اليد عنه بملاحظة الطائفة الثالثة و الثانية.

٣. مقتضى ظاهر الآية الكريمة و الطائفة الثالثة عينيّة وجوب الحضور و اللحوق بصلاة الجمعة بعد إقامتها، سواء كان المقيم معصوماً أو غير معصوم، لكن نسب إلى المشهور من علمائنا عدم الوجوب في الصورة الثانية و لا دليل عليه، بل ظاهر الآية والروايات على خلافه.

٤. لا يشترط حضور الإمام، و لا إذنه، و لا نائبه لا في زمان الحضور، و لا في زمان الغيبة، لا في صحّة الصلاة، و لا في وجوبها بلا فرق بين الوجوب التخييري و الوجوب العيني للحضور بعد الإقامة؛ لعدم الدليل المعتبر عليه، بل هو على نفيه، كقوله عليه السلام فيما سبق: «فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم» و غيره.

---

١. الحدائق الناضرة، ج٩، ص٣٧٨.

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٨.

٣. و إن شئت فقل: إقامة صلاة الجمعة واجبة عيناً لكنّ المكلّف مخيّر بين الرباعيّة و الثنائيّة.

هذا ملخّص الكلام في أصل وجوب صلاة الجمعة، و إن شئت التفصيل بأكثر من هذا، فارجع إلى المطوّلات، كالحدائق (و مؤلّفها من القائلين بالوجوب العيني)، و الجواهر، و مصباح الفقيه، و غيرها.

**كيفيّة هذه الصلاة**

صلاة الجمعة هي ركعتان كصلاة الصبح حتّى في وجوب الإجهار على الأظهر[1] و وقتها زوال الشمس، كما تدلّ عليه جملة كثيرة من الروايات، و يمكن الاستفادة منها أنّ انتهاء وقتها بمضيّ ما يمكن فيه تحصيل المقدّمات و قراءة الخطبتين أو استماعهما و فعل الركعتين، ثمّ بعد ذلك ينقضي وقتها فيصلّى صلاة الظهر.

حكي هذا القول عن ابن زهرة، و أبي صلاح، بل ادّعي عليه الإجماع و إن كان المنقول عن المشهور المدّعى عليه الإجماع أنّه يخرج وقتها إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله ولكن لا دليل عليه ظاهراً.

و لو خرج الوقت و هو فيها أتمّها جمعة إن أدرك ركعةً منها بناء على عموم قاعدة «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت.» و إلّا فالقاعدة تقتضي بطلانها و إتيان صلاة الظهر، لكنّ الأحوط الإتمام ثمّ إتيان الظهر؛ للإجماع المنقول على إتمام الجمعة، بل و إن لم يدرك منها ركعة.

و لا تقضى الجمعة إذا فات وقتها، بل يصلّى الظهر كما يستفاد من بعض الروايات في بعض الصور، و من القاعدة أيضاً، و قد ادّعي عليه الإجماع.

و لو لم يحضر المأموم الخطبة و أوّل الصلاة، ولكنّه أدرك ركعة مع الإمام صحّ صلاته و ادّعي عليه الإجماع بقسميه، و يدلّ عليه الروايات أيضاً، و الأقوى كفاية اللحوق بالإمام في الركوع و إن لم يدرك تكبيره للركوع.

و يشترط في هذه الصلاة أمور:

أوّلها: العدد، فلا يصحّ بأقلّ من خمسة أحدهم الإمام ولكن شرط الوجوب هو

---

١. لجملة من الروايات المعتبرة، و الإجماع المنقول المدّعى على عدم وجوبه غير حجّة.

السبعة، كما يستفاد من مجموع الروايات[١] و قد مرّ بعضها، و ظاهرها اشتراط العدد حدوثاً و بقاء، لكنّ ادّعي الإجماع على عدم اعتباره بعد الدخول في الصلاة لكنّ اللازم من باب الاحتياط الإتمام ثمّ الإتيان بالظهر.

ثانيها: الخطبتان، فلا تصحّ الجمعة بدونهما و قد ادّعي عليه الإجماع، و يستفاد هذا من جملة من الروايات: منها: حسنة الفضل عن الرضاﷺ: «إنّما جعلت الخطبة يوم الجمعة في أوّل الصلاة في العيدين بعد الصلاة إلخ».[٢]

و في صحيح معاوية عن الصادق: «... الخطبة و هو قائم خطبتان يجلس بينهما جلسة لا يتكلّم فيها قدر ما يكون فصل ما بين الخطبتين»،[٣] و يجب في كلّ واحدة «الحمدلله» بلا خلاف، و «الصلاة على النبيّ و آله» عند الأكثر و ادّعي عليه الإجماع. و «قراءة سورة قصيرة» على ما نسب إلى المشهور، و قيل بوجوبها بين الخطبتين. و قيل بكفاية آية واحدة ممّا يتمّ بها فائدة السورة.

و في موثّقة سماعة عن الصادقﷺ: «ينبغي للإمام الذي يخطب بالناس يوم الجمعة أن يلبس عمامة في الشتاء و الصيف، و يتردّى ببرد يمنيّة أو عدنيّ (عبريّ)»[٤] «يخطب يعني إمام الجمعة و هو قائم يحمد الله و يثني عليه، ثّم يوصي بتقوى الله، ثّم يقرأ سورة من القران صغيرة (قصيرة)، ثمّ يجلس، ثمّ يقوم فيحمدالله و يثني عليه، و يصلّي على محمّدﷺ و على أئمّة المسلمين، و يستغفر للمؤمنين و المؤمنات، فإذا فرغ من هذا أقام المؤذّن، فصلّى بالناس ركعتين يقرأ في الأولى بسورة الجمعة و في الثانية بسورة المنافقين».[٥]

و الاحتياط أن يأتي الخطيب بما في الروايات و ما نقل عن المشهور.

---

١. كون عدد الخمسة شرط الصحّة دون الوجوب إنّما يعقل بالنسبة إلى الواجب التعييني كالحضور بعد الإقامة عندنا و الإقامة على قول. و أمّا بالنسبة إلى الواجب التخييري كالإقامة عندنا فتصوّره محلّ إشكال، فتدبّر.

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣١.

٣. المصدر، ص٣٢.

٤. المصدر، ص٣٧.

٥. المصدر، ص٣٨.

ثالثها: الجماعة، و اعتبارها أظهر من أن يحتاج إلى تنبيه.[١]

رابعها: أن لا يكون هناك جمعة أخرى بينهما دون ثلاثة أميال و هي فرسخ واحد، كما ادّعى عليه الإجماع. و في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «يكون بين الجماعتين ثلاثة أميال ـ يعني لا تكون جمعة إلّا فيما بينه و بين ثلاثة أميال ـ و ليس تكون جمعة إلّا بخطبة ـ قال: ـ فإذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميال، فلا بأس أن يجمع هولاء و يجمع هولاء».[٢]

أقول: و عليه، فإن اقترنت الجماعتان بطلتا؛ للمانع، و إن سبقت إحداهما و لو بتكبيرة الإحرام بطلت المتأخّرة؛ للاختلال بشرطها و صحّت الأولى، و لا تمنع عنها المتأخّرة؛ لأنّها فاسدة.

و قد قيل: إنّ المتبادر من النصّ و الإجماع إنّما هو اعتبار الفصل بين الجمعتين الصحيحتين. و لو علموا بعد الصلاة بعقد جمعة أخرى و لم يعلموا السابقة، فالظاهر رجوع كلّ منهما إلى أصالة الصحّة.

و إذا علموا بعقد الجمعة من قبل المخالفين، فعلى القول بوضع أسامي العبادات للأعمّ ـ كما هو المختار ـ لا يبعد شمول المنع للمؤمنين، بل اختاره بعض أساتذتنا المحقّقين، لكنّ المنع باطل، كما يظهر من حثّ الصادق عليه السلام أصحابه على الجمعة، و من قوله (أي الباقر) لعبد الملك بن أعين، و من قوله عليه السلام: «... و لم يخافوا أمّهم بعضهم» و غير ذلك، و لا يحتمل عدم عقد الجماعة من المخالفين في مورد كلام الإمام عليه السلام.

بقي في المقام مسائل أخرى لا يسعها هذا المختصر.

### ١٩٣. صلاة الطواف

ليست صلاة طواف النساء من أجزاء الحجّ على الأظهر، فوجوبها نفسيّ استقلاليّ لا ضمنيّ، و سيأتي بحثه في عنوان «الطواف» في حرف «ط» في الجزء الثاني.

---

١. و يشير إليه قوله تعالى: «فَإِذا قُضِيَتِ اَلصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا».

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٦.

## ١٩٤. صلاة العيدين

في صحيحة جميل عن الصادق عليه السلام: «صلاة العيدين فريضة إلخ».[١]

و في صحيحة ثانية له، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن التكبير في العيدين؟ قال: «سبع و خمس». قال: «صلاة العيدين فريضة». قال: و سألته ما يقرأ فيهما؟ قال: «و الشمس و ضحيها، و هل أتيك حديث الغاشية و أشباههما».[٢]

قال صاحب الحدائق رحمه الله: «أجمع الأصحاب رضي الله عنهم على وجوبها، كما نقله جماعة».[٣] و قال:

> المشهور في كلام الأصحاب، بل نقل جملة منهم الإجماع أنّه يشترط في صلاة العيد ما يشترط في الجمعة من الشروط المتقدّمة، و قد تقدّم إنّها خمسة إلّا أنّ الخلاف هنا وقع في الخطبتين، إلخ.[٤]

أقول: و العمدة في المقام اشتراط وجوبها بحضور الإمام أو منصوبه؛ فإنّه هو المشهور بين الأصحاب، بل عن الذخيرة «عدم ظهور مصرّح بالوجوب في زمن الغيبة»، بل عن الرياض و شرح الألفية «الإجماع على انتفائه». خلافاً لما نسب إلى جماعة من متأخّرى المتأخّرين من القول بوجوبها في زمان الغيبة أيضاً على الجامع دون المنفرد.

و عن المحدّث المجلسي في البحار الميل إليه. و يظهر من المدارك و غيره أيضاً تقويته، و اختاره صاحب الحدائق صريحاً، بل نسبه إلى كلّ من قال بوجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة، و عن زاد المعاد للمجلسي التصريح بوجوبها جماعةً مع الفقيه و استحبابها منفرداً لدى تعذّره.[٥]

أقول: و الكلام في المقام طويل الذيل لا تسعه هذه الرسالة، و الأرجح أنّ المستفاد

---

١. المصدر، ص٩٥.
٢. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص٢٠٢.
٣. المصدر، ج١٥، ص ١٤٤.
٤. المصدر.
٥. مصباح الفقيه، ج٢، ص٤٦٤.

من مجموع الروايات[١] اشتراط وجوبها بصلاة الإمام الأصل أو نائبه، و عليه، فلا تجب في زمن الغيبة و إن كان الأحوط شديداً عدم الترك، و الله الأعلم.

### ١٩٥. صلاة القضاء

في صحيحة زرارة عن الباقرﷺ أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها، قال: «يقضيها إذا ذكرها من ليل أو نهار إلخ».[٢]

يصحّ استفادة وجوب قضاء الصلاة منها مطلقاً، أي من أيّ سبب كان بطلانها أو تركها؛ لأنّ ما ذكر فيها من الأسباب إنّما ذكر في كلام الراوي دون الإمام، فلا خصوصية لها، و يؤكّده قولهﷺ في آخر الصحيحة: «فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى...»[٣] فإنّه قريب من الصراحة في أنّ الموضوع لوجوب القضاء هو فوت الفريضة.

و في صحيحة أخرى له ـ و إن كانت مضمرة ـ قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «يقضي ما فاته كما فاته...».[٤]

يستفاد منها بسهولة أنّ موضوع لزوم القضاء هو الفوت، لكن ينبغي أن يعلم أنّ المراد بالفريضة الفائتة ليست الفريضة الفعليّة، بل بالقوّة و إن لم تبلغ مرحلة الفعليّة لمانع كالنوم مثلاً.

و في صحيحة عبيدة بن زرارة عن الصادقﷺ قال: «أيّما امرأة رأت الطهر و هي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة، ففرّطت فيها حتّى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرّطت فيها، و إن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك، فجاز وقت صلاة و دخل وقت صلاة أخرى، فليس عليها قضاء».[٥]

أقول: لا خصوصيّة للمرأة الحائض قطعاً، فتدلّ الرواية على وجوب القضاء في صورة تعمّد الترك و التفريط.

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج٨، ص٩٥ و ٩٨.
٢. الكافي، ج٢، ص٣٩٢؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٨.
٣. وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٠.
٤. المصدر، ص٣٥٩.
٥. المصدر، ج٢، ص٥٩٨.

و في صحيحة زرارة و الفضيل عن الباقر عليه السلام في قول الله تبارك اسمه: «إِنَّ ٱلصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً».[1] قال: «يعني مفروضاً، و ليس يعني وقت فوتها، إذا جاز ذلك الوقت ثمّ صلّاها لم تكن صلاته هذه مؤدّاة، ولو كان ذلك لهلك سليمان بن داود عليه السلام حين صلّاها لغير وقتها ولكنّه متى ما ذكرها صلّاها ـ ثمّ قال: ـ و متى استيقنت أو شككت في وقتها أنّك لم تصلّها أو في وقت فوتها[2] أنّك لم تصلّها صلّيتها، فإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل حائل، فلا إعادة عليك من شكّ حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت».[3] فإنّ ذيلها ظاهر في وجوب قضاء الصلاة اليوميّة إذا علم عدم إتيانها بلا فرق فيه بين السهو، و الجهل، و العمد، و الاختيار، و الاضطرار، و غير الاختيار، فوجوب القضاء ليس تابعاً لوجوب الأداء.

نعم، لا تشمل الرواية صورة الإخلال بما يعتبر في الصلاة عمداً أو سهواً، و ربّما يدّعى شمولها لها بدعوى أنّ المراد ترك الصلاة المأمور بها، و هو كما يتحقّق بالترك رأساً يتحقّق بالإخلال بما يعتبر فيها و هو غير بعيد، فتدبّر.

نعم، إذا أخلّ المصلّي بغير الأركان سهواً لا يجب القضاء لحديث «لا تعاد» فإنّه حاكم على ما دلّ على وجوب القضاء، و أمّا إذا كان الإخلال عن جهل فإن كان عن قصور فقد قيل بشمول الحديث المذكور له؛ لضعف ما قيل في اختصاص حديث «لا تعاد» بالنسيان فقط و إن كان عن تقصير. فقيل بلزوم القضاء لئلّا يختصّ ما دلّ على لزوم القضاء بفرض الإخلال العمديّ؛ فإنّه من حمل المطلق على الفرد النادر و هو قبيح.

نعم، لا قضاء على الصبيّ بالضرورة، و لا على المجنون؛ للإجماع، بل الضرورة كما قيل. لكنّ القدر المتيقّن في الخروج عن الإطلاق المتقدّم صورة عدم استناد الجنون إلى اختيار المكلّف، فلا مانع من شمول الإطلاق لغيرها ظاهراً، فيجب القضاء بعد الإفاقة.

---

١. النساء (٤): ١٠٣.

٢. استظهر أنّ المراد بوقتها وقت فضيلتها، و بوقت فوتها وقت إجزائها.

٣. الكافي، ج٣، ص٢٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٣، ص٢٠٥.

و كذا لاقضاء على المغمى عليه؛ للروايات الكثيرة النافية له، و ما دلّ على ثبوت القضاء عليه مطلقاً، أو في بعض الصور يحمل على الاستحباب جمعاً، بل الأقوى جريان الحكم في فرض تعمّد الإغماء إذا كان خارج الوقت لا فيه، لصدق الفوت حينئذ، و الوجه في عدم الوجوب إطلاق صحيحة أيّوب أنّه كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن المغمى يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته من الصلوات أو لا؟ فكتب: «لا يقضي الصوم، و لا يقضي الصلاة».[1] و من هنا يمكن لنا أن نسقط وجوب القضاء في فرض الجنون العمديّ، أيضاً بالأولويّة العرفيّة.

و لا على الكافر الأصليّ؛ إذ لم يوجد خبر دلّ على وجوب القضاء عليه بعد إسلامه، مع أنّ الحكم محلّ الابتلاء كثيراً والإنصاف أنّ الحكم قطعيّ، فلا يحتاج إلى الإستناد إلى حديث «الجبّ» فيه حتّى يقال: إنّه ضعيف السند، أو إنّه ليس من طريقنا.

نعم، المرتدّ يجب عليه القضاء؛ للإطلاق المتقدّم و عدم المقيّد. و أمّا المخالف إذا استبصر، فلا يجب عليه قضاء ما أتى به في حال خلافه إذا كان صحيحاً في مذهبه أو مذهبنا؛ لإطلاق صحيحة العجلي.[2]

## فروع

١. هل وجوب القضاء فوريّ يجب المبادرة إليه بلا تأخير أم لا؟ فيه قولان: أوّلهما: منسوب إلى المشهور بين القدماء، و بالغ بعضم فيه حتّى منع من الاشتغال بالأكل و الشرب و الكسب إلّا بمقدار الضرورة.

ثانيهما: منسوب إلى المشهور بين المتأخّرين، و هذا هو البحث المعروف بـ«المواسعة و المضايقة» و قد استدلّ لهما بوجوه غير مقنعة، و لعلّ عمدة دليل المضايقة صحيح زرارة المذكور في أوّل هذه المسألة من قوله عليه السلام: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها، من ليل أو نهار...»[3] فإنّه ظاهر في الفوريّة خلافاً لسيّدنا الأستاذ دام ظلّه.

---

١. إلّا أن يقيّد إطلاقها بقوله: «كلّما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر» الدالّ على اختصاص الحكم بغير الاختيار، ولكنّه غير وجيه.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٩٧.

٣. المصدر، ج ٥، ص ٣٥٠.

و عمدة دليل المواسعة ذيل صحيحه الآخر الطويل:[١] «و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما؛ لأنّهما جميعاً قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس»، قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها».

أقول: هذه الجملة الأخيرة تدلّ على أنّ صلاة القضاء ممّا لا تخاف فوتها، فيفهم منه المواسعة، ولأجلها يحمل الصحيح الأوّل على الندب، لكن هذا الاستدلال غير خال عن نقاش ما، فالأحوط هو المبادرة إلى القضاءِ إذا أمكن.

٢. يجب المماثلة في القضاء، فإذا فاتته صلاة السفر يقضي ركعتين ولو في الحضر، و إذا فاتته صلاة الحضر يقضي أربعاً ولو في السفر؛ للروايات.[٢]

و أمّا إذا فاتته صلاة و كان في أوّل الوقت حاضراً و في آخره مسافراً أو بالعكس، فقيل بالتخيير في القضاء بين القصر و التمام. و قيل بوجوب التمام إذا تعيّن في وقت من أوقات الأداء. و قيل: إنّ العبرة بما وجب في أوّل الوقت و هو المستفاد من رواية ضعيفة بموسى بن بكر،[٣] و المنسوب إلى المشهور أنّ العبرة في القضاء بحال الفوت و هو الأقوى؛ لأنّ المستقرّ في الذمّة حال الفوت هو الفائت لا الأوّل الذي زال بعد طروءِ العنوان الثاني.

و منه يظهر أنّه إذا فاتته الصلاة في أماكن التخيير الأربعة يجب قضاؤها قصراً؛ لأنّ التخيير في ضيق الوقت ينقلب إلى تعيّن القصر، على أنّ الحكم الأوّلي هو القصر، و جواز الإتمام إنّما جاء من خصوصيّة المكان، فإذا زالت زال الجواز؛ لكنّه لا ينفي التخيير إذا أراد القضاء في نفس الأماكن، كما ذهب إليه صاحب العروة الوثقى، فلاحظ.

نعم، الوجه الأوّل يوجب قصر القضاء مطلقاً.

نعم، إذا فاتته الصلاة في السفر الذي يجب فيه الاحتياط بالجمع بين القصر و التمام، يجب القضاء أيضاً بالجمع؛ للعلم الإجمالي.

---

١. المصدر، ج٣ ص٢١١ و ٢١٢.
٢. المصدر، ج٥، ص٣٥٩.
٣. المصدر، ص٣٥٩.

٣. لا ينبغي الشكّ في وجوب الترتيب في قضاء الصلوات المترتّبة إداء، كالظهرين، أو العشائين من يوم واحد، و قد دلّت عليه روايات،[١] و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً بل المشهور المدّعى عليه الإجماع في كلام جملة من المحقّقين وجوبه في مطلق الصلوات اليوميّة الفائتة، بمعنى وجوب الإتيان بالأسبق فالأسبق في الفوت و عمدة دليلهم صحيحة زرارة الطويلة. فقد قال الباقر عليه السلام في صدرها: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء، و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة إلخ».[٢]

بناء على إرادة أوّلهنّ في الفوت لا في القضاء لكنّها غير ظاهرة، لاحتمال نظارة الرواية إلى الثاني، و بيان كيفيّة القضاء. و أنّه يكفيه أذان الصلاة الأولى من الصلوات التي يقضيها تدريجاً، و أنّه لا حاجة إلى الأذان لكلّ صلاة مادام متشاغلاً بالصلاة. نعم، يحسن لكلّ صلاة إقامة، مع أنّها أخصّ من مدّعاهم؛ فإنّها لا تدلّ على وجوب الترتيب في غير الصلاة الأولى مع الصلوات المقضيّة، و لا قائل بالتفصيل.

و يؤيّده صحيحة ابن مسلم[٣] الظاهرة في أنّ المراد بأوّلهنّ هو أوّلهنّ في القضاء دون الفوت، فمن يرجع إلى البراءة لا يكون مخطئاً، و الله أعلم.

٤. تدلّ صحيحة أبي‌بصير و صحيحتا ابني مسكان و سنان[٤] عن الصادق عليه السلام على عدم وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة، فإن تمّ ما يدلّ على التقديم المذكور سنداً و دلالة يحمل على التخيير أو يحمل الثانية على فرض عدم الخوف من فوت وقت الفضيلة للصلاة الحاضرة حيث تقدّم الفائتة عليها، و الأولى على فرض الخوف كما ذكره السيّد الأستاذ دام ظله، و مع فرض التعارض و عدم ترجّح الأوّل يرجع إلى البراءة، فلا يشترط صحّة الحاضرة بتقديم قضاء الفائتة.

---

١. المصدر، ص٢٠٩ و ما بعدها.
٢. الكافي، ج٣، ص٢٩١؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٤٨.
٣. المصدر الثاني.
٤. المصدر، ج٣، ص٢٠٩.

### ١٩٦. صلاة القضاء عن الميّت

في صحيح حفص البختري عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام؟ قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: «لا، إلّا الرجال».[١]

و روى ابن طاوس بإسناده إلى ابن أبي‌عمير، عن رجاله، عنه عليه السلام في الرجل يموت و عليه صلاة أو صوم، قال: «يقضيه أولى الناس به».[٢]

لكنّني لم أفز على حال هذا الإسناد، فلا أعتمد على الرواية، و العمدة هي الرواية الأولى. و قد ادّعي الاجماع على أصل وجوب القضاء عن الميّت على وليّه في الجملة، و إنّما الكلام في فروعه، و نتعرّض لها على سبيل الاختصار و هي كما تلي:

**الفرع الأوّل**: قضيّة الإطلاق عدم الفرق بين الصلاة الواجبة عليه ابتداء و الواجبة عليه بالاستيجار و الولاية و غيرهما، و دعوى الانصراف عن الثاني ـ كما عن غير واحد ـ ممنوع، كما أنّ مقتضاه عدم الفرق بين العمد و العذر، و دعوى الانصراف إلى الثاني باطل، و لا يبعد غلبة التعمّد في فوت الصلاة، فتدبّر.

**الفرع الثاني**: الميّت الذي يقضى عنه صلاته وجوباً هو الرجل فقط، كما في الرواية، و هو المنقول عن المشهور، و ليس لنا إطلاق في رواية معتبرة سنداً يشمل المرأة أيضاً، خلافاً لجمع، فالمرأة لا تقضي و لا يقضى عنها إلّا أن يدّعى عدم خصوصيّة في الرجل، كما في غير المقام، فيقضى عنها.

**الفرع الثالث**: ظاهر الرواية عدم وجوب اختصاص القضاء بالولد الأكبر كما عن المشهور؛ فإنّه غير مفهوم من اللفظ جزماً. و ما قيل في وجهه غير ناهض، و الراوي نفسه أيضاً لم يفهم إرادة الولد الأكبر من أولى الناس، و لذا سأل الإمام ثانياً عن فرض كونه امرأة على أنّ قوله عليه السلام: «لا، إلّا الرجال» أيضاً يخالف تأويل المشهور؛ فإنّ إطلاق

---

١. المصدر، ج٧، ص٢٤١.
٢. المصدر، ج٥، ص٣٦٦.

الرجال ـ بصيغة الجمع ـ على الابن الأكبر غير متعارف؛ فالتمسّك بإطلاقه ـ إن لم يقم الإجماع على خلافه ـ متعيّن، فيجب على الذكور في تمام طبقات الإرث، و المناط هو صدق العنوان المذكور، «أي أولى الناس بميراثه»، و إذا شكّ يرجع إلى البراءة.

**الفرع الرابع**: لا يبعد انصراف الرواية عن الممنوع من الإرث بالقتل أو الكفر و غيره. نعم، هو في الصوم ممنوع؛ لموثّقة أبي بصير، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته»، فليس فيها إشعار بمدخليّة الميراث في الحكم. ثمّ المراد من «أولى الناس بالميراث» من هو كذلك بالقوّة، فيجب القضاء عن ميّت لم يترك شيئاً، و هذا مفهوم من الخارج.

**الفرع الخامس**: إذا كان الأولى بالميراث متعدّداً، فلا يبعد استفادة وجوب التقسيم من الرواية؛ للفهم العرفي، و من قاعدة العدل و الإنصاف إن لم يقضه بتمامه أحدهم بانفراده، نعم، الأوفق بلفظ الرواية هو الوجوب الكفائي عليهما أو عليهم، بل هذا هو المتعيّن في صوم اليوم الواحد أو الصلاة الواحدة.

**الفرع السادس**: ظاهر الرواية لزوم المباشرة على أولى الناس بالميراث، لكنّ الأقوى كفاية صلاة الأجير و المتبرّع؛ فإنّ غير الوليّ إذا صلّى نيابة عن الميّت بلا فرق بين الإجارة و التبرّع و الوصيّة، فقد فرغ ذمّته، فيمتنع بقاء الأمر بتفريغ ذمّته على الوليّ؛ فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

فإن قلت: فراغ ذمّة الميّت بفعل غير الوليّ أوّل الكلام. قلت: إنّه يفهم من أدلّة مشروعيّة العبادة عن الأموات، و يدلّ عليه في خصوص الصوم رواية أبي بصير[1] إن ثبتت وثاقة محمّد بن يحيى الواقع في سندها.

**الفرع السابع**: الظاهر لزوم مراعاة الوليّ تكليف نفسه في جميع أحكام الصلاة و الصيام؛ فإنّ التكليف متوجّه إليه، فمدار الامتثال و عدمه هو نظر الوليّ، فلا عبرة بماكلّف به الميّت.

**الفرع الثامن**: يمكن أن يقال: إنّ ظاهر الرواية متروك عند المشهور أو الكلّ؛

---

١. المصدر، ج٧، ص٢٤٢.

لعدم قول بوجوب القضاء على مطلق الأولى بالميراث، فلا جرم يحمل على الاستحباب عليهم، و لا وجه للقول بوجوبه، و تفسير الأولى بالميراث بالابن الأكبر؛ فإنّه رجم بالغيب.

### ١٩٧. صلاة الليل على النبيّ الأكرم ﷺ

قال الله تعالى مخاطباً لنبيّه الخاتم ﷺ: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً».[١] لم يثبت لي عاجلاً كيفيّة هذه الصلاة الواجبة على النبيّ الأكرم بدليل معتبر.

نعم، هي مستحبّة على الأمّة[٢] و كيفيّتها مذكورة في الكتب المعدّة للعبادات و الأذكار، و ليس المختصر يتّسع أمثال هذه المسائل. نعم، لابدّ من ذكر خبر سماعة عن الصادق ﷺ في تفسير «المقام المحمود».[٣]

قال: سألته عن شفاعة النبيّ يوم القيامة؟ قال: «يلجم الناس يوم القيامة العرق، فيقولون: انطلقوا بنا إلى آدم ليشفع لنا عند ربّه، فيقول: إنّ لي ذنباً و خطيئة، فعليكم بنوح، فيأتون نوحاً، فيردّهم إلى من يليه، فيردّهم كلّ نبيّ إلى من يليه حتى ينتهوا إلى عيسى، فيقول: عليكم بمحمّد رسول الله ﷺ، فيعرضون أنفسهم عليه و يسألونه، فيقول: انطلقوا، فينطلقوا إلى باب الجنّة، و يستقبل باب الرحمن و يخرّ ساجداً، فيمكث ما شاء الله، فيقول الله: ارفع رأسك و اشفع تشفع، اسأل تعط، و ذلك قوله: «عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً»».

### ١٩٨. الصلاة على الأموات

وجوبها الكفائي في الجملة ممّا لا ريب فيه في الإسلام، و إنّما المحتاج إلى البحث

---

١. الإسراء (١٧): ٧٩.

٢. فإن قلت: قوله تعالى يدلّ على وجوبها على الأمّة أيضاً في المزمّل: «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ ... فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» قلت: التوبة لا تدلّ على نفي الوجوب، بل يصدق مع نفي الاستحباب أيضاً، و يؤكّده قوله: «طائِفَةٌ»، إذ لو كانت واجبة عليهم ما تركها غير الطائفة المذكورة من المؤمنين، و أيضاً لو كانت واجبة لاشتهر أمرها و بان.

٣. البرهان، ج٢، ص٤٣٨.

بيان فروعه فنقول مختصراً:

١. لا ينبغي الإشكال في عدم وجوبها على الميّت الكافر بلحاظ السيرة الجارية بين المسلمين المتّصلة بزمان صاحب الشرع ﷺ.

و أمّا المنافق، فقد صرّح سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في مجلس درسه بوجوب الصلاة عليه، لجريان أحكام الإسلام عليه بحسب الظاهر. و يضعّفه ظاهراً قوله تعالى: «وَلا تُصَلِّ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَماتُوا وَهُم فاسِقُونَ».[١]

فإنّ الآية نازلة في حقّ المنافقين، كما يظهر من الآيات المتقدّمة على هذه الآية إلّا أن يقال: إنّ المراد بالصلاة و القيام المذكورين في الآية هو الدعاء.

و يدلّ على تفسير القيام به صحيحة[٢] الحلبي المتقدّمة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و يدلّ على تفسير الأوّل (أي الصلاة) به صحيحة هشام عن الإمام الصادق عليه السلام: «كان رسول الله ﷺ يكبّر على قوم خمساً و على قوم آخرين أربعاً، فإذا كبّر على رجل أربعاً اتّهم، يعني بالنفاق».[٣]

فالمراد بالصلاة المنهيّ عنها على المنافق هي الصلاة التي تصلّى على الميّت المؤمن التي فيها خمس تكبيرات، و يجب فيها الدعاء له. و أمّا الصلاة التي فيها أربع تكبيرات و لا دعاء فيها، فلا تشملها الآية. نعم، لابدّ من إقامة دليل ـ و إن كان إطلاقاً ـ على وجوب الصلاة على المنافق.[٤]

و يمكن أن نستدلّ على عموم الحكم لغير الكافر بصحيحة إبراهيم عن طلحة بن زيد، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «صلّ على من مات من أهل القبلة و حسابه على الله».[٥]

لكن كلّ ما قيل في موثّقية طلحة و الاعتماد على رواياته لا يمكن قبوله، بل الأرجح أنّه مجهول، فلا تنهض رواياته حجّة.

---

١. التوبة (٩): ٨٤.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٧٠.

٣. المصدر، ص٧٧٢.

٤. فإنّ عمل الرسول الأكرم ﷺ لا يدلّ على الوجوب.

٥. وسائل الشيعة، ج٢، ص٨١٤.

و بخبر عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام: عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: «يغسّل و يكفّن و يصلّى عليه و يدفن».[١]

و بصحيحة الفضل عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام في الرجل يقتل فيوجد رأسه في قبيلة، و وسطه و صدره و يداه في قبيلة، و الباقي منه في قبيلة؟ قال: «ديته على من وجد في قبيلته صدره و يداه، و الصلاة عليه».[٢]

و السؤال فيهما عن الرجل و حكم الإمام بالصلاة عليه من غير استفصال بين المؤمن و المخالف و المنافق، و يجري هذا الكلام في صحيحة أخرى لعليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام، و في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، فلاحظهما،[٣]

إلّا أن يناقش بأنّ هذه الروايات في بيان حكم أمر آخر، و لا نظارة لها إلى هذه الجهة، فاستفادة عموم الحكم منها لا يخلو عن إشكال.

نعم، لا مجال للتشكيك في وجوب غسل غير الإماميّ ممّن يحكم بإسلامه خلافاً لجمع حيث خصّوا الوجوب بالميّت المؤمن، و ذلك للقطع بإيقاع الصلاة على كلّ مسلم، و بنحو الوجوب في حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله، فإذا شكّ بعد ذلك في اشتراط إيمان الميّت في وجوب الصلاة عليه يرجع إلى استصحاب عدمه.

٢. لا تجب الصلاة على ميّت يقلّ عمره من ستّ سنين. ففي صحيحة زرارة: مات ابن لأبي جعفر عليه السلام ... فغسّل و كفّن و مشى معه و صلّى عليه... فقال: «إنّه لم يكن يصلّى على مثل هذا، و كان ابن ثلاث سنين، كان عليّ عليه السلام يأمر به فيدفن و لا يصلّي عليه، ولكن الناس صنعوا شيئاً، فنحن نصنع مثله»، قال: قلت: فمتى تجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا عقل الصلاة و كان ابن ستّ سنين».[٤]

أقول: و في شمول الرواية للمجنون إذا كان ابن ستّ سنين نظر أو منع؛ فإنّه لا يعقل الصلاة، و الأولى عدم نيّة الاستحباب و الأمر فيما إذا يصلّى على الأقلّ من ستّ سنين

---

١. المصدر، ص٨١٥. الرواية غير معتبرة سنداً.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٨١٦.
٤. المصدر، ص٧٨٨.

لأجل هذه الرواية و إن كانت صحيحة ابن سنان تدلّ على استحبابها. و أمّا إذا تولّد ميّتاً و غير حيّ، فلا تشرع الصلاة عليه، للصحيحة المذكورة.[١]

٣. لا خلاف ظاهراً بين الفقهاء في تأخّر الصلاة عن الغسل و الكفن، و هذا ممّا يمكن استفادته من الروايات أيضاً. و إذا لم يمكن تكفينه يحفر له و يوضع في لحده، و يستر عورته بأيّ شيء أمكن، كالحجر ثمّ يصلّى عليه، ثمّ يدفن كما في موثّقة عمّار، و فيها: «لا يصلّى على الميّت بعد ما يدفن، و لا يصلّى عليه و هو عريان حتى توارى عورته».[٢]

و مقتضى إطلاقه سقوط الصلاة على الميّت المدفون و إن لم يصلّ عليه أصلاً، لكن في صحيحة هشام عن الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يصلّي الرجل على الميّت بعد ما يدفن»،[٣] و لاجله يحمل النهي في السابقة على الكراهة جمعاً.[٤]

أقول: مقتضى القاعدة وجوب النبش إذا تركت الصلاة على المدفون سهواً أو عمداً إذا لم يستلزم هتكاً أو حرجاً، و هاتان الروايتان لا تدفعانه. و لا يبعد القول به في الأولى، بل الثانية إن لم يقم الإجماع على عدمه. نعم، إذا صلّي عليه ثمّ تبيّن بعد الدفن فساد الصلاة المذكورة لا يبعد الاجتزاء بها؛ لموثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام ... أنّه سأل عمّن صلّي عليه، فلمّا سلّم الإمام فإذا الميّت مقلوب رجلاه إلى موضع رأسه؟ قال: «يسوّى و تعاد الصلاة عليه و إن كان قد حمل ما لم يدفن، فإذا دفن فقد مضت الصلاة عليه، و لا يصلّى عليه و هو مدفون».[٥]

و الاقتصار على مورد الحديث دون غيره ليس من الجمود الجميل، فتدبّر. و يظهر من هذه الرواية اعتبار وضع رأس الميّت إلى يمين المصلّي و رجليه إلى يساره كما هو المتعارف، و يمكن استفادة اعتبار الاستلقاء ممّا ورد في الصلاة على العراة حيث أمر الإمام بستر عورة الميّت بخشب أو حجر؛ إذ لو كان وضعه على وجهه على الأرض

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٨١٣.
٣. المصدر، ص٧٩٤.
٤. فمن أراد الصلاة على الميّت بعد دفنه تطوّعاً، له ذلك على كراهة.
٥. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٩٦.

جائزاً لم يحتج ستر عورته إلى شيء آخر، فتدبّر فيه. و الظاهر أنّه لا خلاف في اعتبار الأمرين، و قد فصّل صاحب العروة الكلام في شروط هذه الصلاة، إلّا، أنّ بعضها مدلّل و بعضها لا دليل عليه، و التعرّض لها يوجب التطويل.

٤. المستفاد من مجموع الروايات وجوب خمس تكبيرات على المؤمن، و يجب الدعاء أو الثناء أو الصلاة بعد كلّ تكبيرة، و ليس فيه ذكر و دعاء معيّن، و ما ذكره المشهور و ادّعي عليه الإجماع من وجوب الشهادتين بعد التكبيرة الأولى، و الصلاة على محمّد و آله بعد الثانية، و الدعاء للمؤمنين بعد الثالثة، و الدعاء للميّت بعد الرابعة لا دليل معتبر عليه، فلا نقول بوجوبه.

نعم، نقول بوجوب الدعاء على الميّت من جهة الروايات أوّلاً، و من جهة عدم صدق الصلاة على الميّت بدونه ثانياً؛ فإنّه لو اقتصر المصلّي على التكبيرات الثناء، والصلاة، و الدعاء لغير الميّت لا يصدق عليه أنّه صلاة على الميّت.[١]

و ادّعى بعضهم الإجماع على وجوب الصلاة على محمّد و آله فيها أيضاً. و يعضده اشتمال جميع الروايات المعتبرة على الصلاة عليه و آله فهو إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط لزوماً.

و الأحسن الجمع بين الشهادتين، و الصلاة، و الدعاء للمؤمنين و للميّت بعد كلّ تكبيرة.

ثمّ إنّه لا يجب الدعاء للميّت إذا لم يكن مؤمناً إثني عشريّاً، فإن كان مستضعفاً يحسن أن يقول: «اللّهمّ اغفر للذين تابوا و اتّبعوا سبيلك، وقهم عذاب الجحيم»، و إن كان يجهل مذهبه فيجوز أن يدعى به أيضاً، و يجوز أن يقال: «اللّهمّ إن كان يحبّ الخير و أهله فاغفر له، و ارحمه، و تجاوز عنه».[٢]

و الظاهر عدم وجوبه فيهما، و كفاية الدعاء للمؤمنين في الأخير فضلاً عن الأوّل، و إنّما الكلام في غير المستضعف ممّن يعلم مذهبه و خلافه؛ فإنّ الدعاء له و إن كان غير

---

١. لكنّه منقوض بالصلاة على المنافق و المخالف.

٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٦٨.

واجب لكن هل يجب الدعاء عليه أم لا؟ لا بعد في الثاني و إن كان الأحوط إتيانه بما في الروايات المعتبرة، ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: إن كان جاحداً للحقّ فقال: «اللّهمّ املاء جوفه ناراً، و سلّط عليه الحيّات و العقارب إلخ».[1]

أقول: و الأظهر كفاية الدعاء في مطلق صلاة الميّت بغير العربية أيضاً؛ للإطلاقات، و ما قيل في وجه اعتبار العربيّة ضعيف جدّاً، بل الأظهر أنّ التكلّم بكلام آدميّ لا يبطلها إذا بقي صورة العمل محفوظة؛ فإنّ مبطليّة الكلام إنّما هي للصلوات التي لها ركوع و سجود.

و أمّا التكبيرات، فيجب فيها الإتيان بالعربيّة الصحيحة على وجه ذكروه في تكبيرة الإحرام، و تبطل الصلاة بنقصانها سهواً أو عمداً.

و قد مرّ أنّها في صلاة المنافق أربع، و مقتضى إطلاق جملة من الروايات المعتبرة[2] وجوب خمس تكبيرات في غير المنافق مؤمناً كان أو غير مؤمن، مستضعفاً كان أو معانداً إذا حكم بإسلامه و لا دليل على كفاية الأربع خلافاً للمحقّق و جمع ممّن تأخّر عنه، و خلافاً لمن ذهب إلى التخيير بين الخمس و الأربع مع أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر غير معقول على ما حقّق في أصول الفقه.

و قد ورد في بعض الروايات دعاء مخصوص في الصلاة على الطفل، لكنّه غير واجب، و الروايات غير معتبرة، فيصلّي في الصلاة عليه على محمّد و آله، و يدعو بما يشاء.

### ١٩٩ ـ ٢٠٣. صلاة اليوم و الليل

تجب في كلّ يوم و ليلة خمس صلوات: ركعتان للصبح، و ثلاث للمغرب، و أربع للظهر، و أربع للعصر، و أربع للعشاء لغير المسافر الذي يجب عليه تقصير الظهرين والعشاء.

---

١. المصدر، ص ٧٧١.

٢. راجع: المصدر، ص ٧٧٢ ـ ٧٦٨.

و أصل وجوبها ضروري في دين الإسلام يقبح الاستدلال عليه، و أمّا الكلام في شروطها و أجزائها و أحكامها، فهو خارج عن وسع هذه الرسالة.[١]

### تنبيه

و أمّا صلاة الاحتياط و الإجارة و النذر و العهد و اليمين، فهي غير واجبة بوجوب نفسيّ حتّى تعنون، و الوجه فيه ظاهر.

## باب الأصوام

### ❐ صوم التأديب

إذا أفطر المكلّف عمداً في شهر رمضان، فقد بطل صومه و وجب عليه القضاء و الكفّارة، ولكن مع ذلك لا يجوز له الإتيان بالمفطرات بعده، بل أوجبوا على مثله الإمساك عنها، و لعلّه إجماعي بينهم، ولكنّني لم أجد في الأدلّة اللفظيّة ما يثبته بشكل واضح و عامّ.

نعم، لا يبعد استفادة ذلك من مجموع الروايات الواردة في مطلق المفطرات، و سيأتي نقلها في عنوان «الإمساك» في الجزء الثاني إن شاء الله تعالى، و قد أشرنا إليه في عنوان «الإتمام» أيضاً.

### ٢٠٤. صوم أذى الحلق

قال الله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ[٢] فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ».[٣]

---

١. و مع وجود صلاة الجواهر و صلاة الشيخ الأنصاري و صلاة المحقّق الهمداني لا ينبغي تاليف كتاب في الصلاة. بل لابدّ من التحقيق في المسائل التي تهمّ اليوم في حياة المسلمين.

٢. و في صحيحة معاوية عن الصادق عليه السلام: «المحصور غير المصدود» و قال: «المحصور هو المريض، و المصدود هو الذي يردّه المشركون... و المصدود تحلّ له النساء... و المحصور لا تحلّ له النساء» (البرهان، ج١، ص١٩٣) و ليعلم أنّه لا دليل على كون الحصر في الآية بمعناه المصطلح، بل لا يبعد شموله للصدّ أيضاً.

٣. البقرة (٢): ١٩٦.

أقول: ظاهر القرآن حرمة الحلق ما لم يبلغ الهدي مكّة أو منى إلّا في صورة المرض أو الأذى من الرأس، فيحلق و يفدي بأحد الأمور الثلاثة: صوم ثلاثة أيّام، أو التصدّق على ستّة مساكين لكلّ مسكين مدّان، و ذبح شاة. و على الأخير فتجتمع على المريض شاتان: إحدهما: للبعث و هي واجبة تعييناً. ثانيتهما: للفدية عن تقدّم الحلق على بلوغ الهدي إلى محلّه و هي واجبة تخييراً.

و على كلّ حال، إذا حلق رأسه جهلاً و نسياناً لا شيء عليه، و إذا حلقه عمداً، فعليه دم شاة فقط، و إذا حلقه لضرورة، فعليه صيام ثلاث أيّام، أو دم شاة، أو صدقة، فالصيام واجب تخييريّ. و قد نقلنا روايات المسألة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في عنوان «الحلق» و في عنوان «الإزالة»، و لا فرق في ذلك بين المحصور و غيره، بل الحكم ثابت لمطلق المحرم عند الضرورة في حلق جميع الرأس أو معظمه، و في ثبوته في حلق بعض الرأس تردّد. راجع عنوان «بعث الهدي» في حرف «ب» في هذا الجزء، ففي ذيله تفصيل للبحث.

### ٢٠٥. صوم بدل النذر

في صحيحة عليّ بن مهزيار عن أبي‌الحسن عليه السلام: يا سيّدي رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر، أو أضحى، أو أيّام التشريق، أو سفر، أو مرض هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاؤه؟ و كيف يصنع يا سيّدي؟ فكتب إليه: «قد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيّام كلّها، و يصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله»، و كتب إليه يسأله: يا سيّدي! رجل نذر أن يصوم يوماً فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفّارة؟ فكتب إليه: «يصوم يوماً بدل يوم، و تحرير رقبة مؤمنة».[1]

أقول: يلحق بالوقاع غيره من المفطرات، لكن في إلحاق فرض ترك الصوم سهواً بصورة الأعذار المذكورة تردّد.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٣.

## ٢٠٦. صوم بدل الهدي

قال الله تعالى: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَما اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ».[١]

أقول: لابدّ لتوضيح المقام من بيان فروع:

أوّلها: نقل عن المشهور أنّ من فقد الهدي و وجد ثمنه يخلفه عند من يشتريه طول ذي‌الحجّة، فإن لم يوجد ففي العامّ المقبل في ذي الحجّة، و ذهب المحقّق في الشرائع و قبله ابن إدريس إلى وجوب الصوم.

أقول: إطلاق الآية يثبت قولهما، بل هو المتعيّن إذا وجد الثمن بعد يوم النفر؛ لرواية أبي‌بصير عن أحدهماعليهما السلام قال: سألته عن رجل تمتّع فلم يجد ما يهدي حتّى إذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة أيذبح أو يصوم؟ قال: «بل يصوم: فإنّ أيّام الذبح قد مضت».[٢]

و ليس في سندها من يتوقّف فيه إلّا عبدالكريم الواقفي؛ فإنّا قد أوجبنا الاحتياط في رواياته في فوائدنا الرجاليه،[٣] ولكن في صحيحة حريز عن الصادقعليه السلام عن متمتّع يجد الثمن و لا يجد الغنم، قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكّة و يأمر من يشتري له و يذبح عنه، و هو يجزي عنه، فإن مضى ذوالحجّة أخّر ذلك إلى قابل من ذي الحجّة».[٤]

أقول: قولهعليه السلام: «و هو يجزي عنه» يدلّ على عدم وجوب الصوم بالالتزام، و يشترط في النائب المشتري الأمانة دون العدالة، و الظاهر أنّ من اعتبر الوثاقة فيه يريد ما ذكرنا دون العدالة، كما يظهر من صاحب الجواهر، فأورد عليهم بكفاية الاطمئنان، فلا خلاف في المسألة.[٥]

---

١. البقرة (٢): ١٩٦.

٢. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٥٣.

٣. و قد تبدّل اسمه في الطبعات الثلاثة الاخيرة ببحوث في علم الرجال.

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٥٣.

٥. جواهر الكلام، (كتاب الحجّ)، ص٤٠٢. و أمّا ما يدّعيه الفاضل المامقاني في رجاله من إجماع الرجاليّين على ←

و المتحصّل أنّ الحاجّ إمّا لا يقدر على ذبح الهدي و نحره، و لا على ثمنه، و إمّا يقدر على ثمنه دون نفسه في يوم النحر أو قبله أيضاً، و إمّا يقدر على الثمن يوم النفر و لا يقدر عليه قبله، فهذه صور ثلاث:

ففي الأولى: يجب الصوم بلا إشكال؛ للآية الكريمة. و في الثانية: يجب ما ذكر في صحيح حريز، و المتيقّن منه ترك الصوم إلى آخر ذي‌الحجّة من القابل، و بعده يجب الصوم و إن احتمل، بل علم بوجدان الهدي في العام الثالث، لكنّ وجوب الصوم لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ صيام ثلاثة أيّام من أيّامه مقيّد بوقوعه في الحجّ، و صحيح معاوية الآتي عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله مخصوص بالصورة الأولى، فوجوب فعله في البلد محتاج إلى دليل، بل مقتضى صحيح منصور الآتي سقوطه و تعيّن الذبح ولو بعد سنوات إلّا أن يقال: إنّه مخصوص بالصورة الأولى، فلاحظ.

و في الثالثة: يجب الصوم أيضاً، فإنّ الحاجّ إذا كان يوم النفر فاقداً لثمن الهدي يشمله الآية المباركة و إن فرضنا الرواية ضعيفة السند.

هذا كلّه إذا وجد الأمين، و أمّا إذا لم يوجد فهل يجب الصوم عملاً بإطلاق الكتاب أو يجب إبتاء الثمن في بلده لمن يريد الحجّ من قابل فيذبح عنه؟ و الأظهر هو الأوّل و إن كان الأحوط الجمع بين الأمرين.

ثانيها: مقتضى جملة من الروايات جواز إيقاع صوم الثلاثة في جميع أيّام ذي‌الحجّة من أوّله إلى آخره. ففي صحيحة رفاعة عن الصادق عليه السلام: «... إنّا أهل بيت نقول ذلك؛ لقول الله عزّوجلّ: «فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ» يقول في ذي‌الحجّة».[1]

و في رواية زرارة ـ و فيها عبدالكريم المشار إليه آنفاً ـ: «من لم يجد هدياً و أحبّ أن يقدّم الثلاثة الأيّام في أوّل العشر فلا بأس».[2]

و في صحيحة سليمان بن خالد أو حسنته، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن

---

← إرادة العدل الضابط من الثقة، فهو تخرّص، و هذا النجاشي يصرّح في ترجمة «عبدالكريم بن عمرو» أنّه واقفي، و مع ذلك يقول: «ثقة، ثقة، عين».

١. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ١٥٥.

٢. المصدر.

رجل تمتّع و لم يجد هدياً؟ قال: «يصوم ثلاثة أيّام بمكّة و سبعة إذا رجع إلى أهله».[١]

أقول: دلالته على جواز الصوم في ما بعد يوم النفر واضحة، و مثلها صحيحة ابن مسكان.[٢]

و في صحيحة منصور عنه عليه السلام: «من لم يصم في ذي‌الحجّة حتّى يهلّ هلال المحرّم فعليه دم شاة و ليس له صوم، و يذبحه بمنى».[٣]

أقول: و كذا في صورة النسيان؛ فإنّه يسقط الصوم و يبعث بدم كما في صحيح الحلبي.[٤]

و في صحيحة زرارة عنه عليه السلام: «من لم يجد ثمن الهدي فأحبّ أن يصوم الثلاثة الأيّام في العشر الآواخر فلا بأس بذلك».[٥] و يدلّ على الحكم أيضاً صحيحة ابن سنان[٦] و غيرها من الروايات. نعم لابدّ من التقييد في الأوّل بما إذا كان متلبّساً بإحرام العمرة.[٧]

هذا، ولكن في صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: من كان متمتّعاً فلم يجد هدياً، فليصم ثلاثة أيّام في الحجّ، و سبعة إذا رجع إلى أهله، فإن فاته ذلك و كان له مقام بعد الصدر، صام ثلاثة أيّام بمكّة، و إن لم يكن له مقام صام في الطريق أو في أهله، و إن كان له مقام بمكّة و أراد أن يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره إلى أهله أو شهراً ثمّ صام بعده».[٨]

أقول: يستفاد منها وجوب المبادرة إلى الصوم قبل دخول مكّة من منى و إن كان وقته باقياً إلى آخر ذي‌حجّة، و قد ادّعي عدم الخلاف في وجوبه يوم السابع و الثامن و

---

١. المصدر، ص١٥٦.
٢. المصدر، ص١٥٩.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص١٦٠.
٥. المصدر، ص١٥٨.
٦. المصدر، ص١٦٤.
٧. راجع: جواهر الكلام، (كتاب الحجّ)، ص٤٠٥.
٨. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٦٠ و ١٦٣. و يكفي ظنّ دخول أهل بلده في بلدهم في صحّة الصوم، كما في بعض الروايات، و الأحوط هو اليقين به.

التاسع، و منه يظهر وجوب التتابع في صوم الثلاثة المذكورة أيضاً، و قد دلّ عليه بعض الروايات، و ادّعي عليه الإجماع أيضاً.

و يدلّ عليه (أي وجوب المبادرة) صدر صحيحة رفاعة المتقدّمة، و صحيحة معاوية،[١] و صحيحة ابن مسلم،[٢] و صحيحة حمّاد،[٣] و غيرها، فتقيّد بها الروايات الأولى، ولكن لا يبعد الحكم باستحباب الصوم في يوم السابع و الثامن و التاسع دون وجوبه؛ لصحيح زرارة السابقة الدالّة على جواز إيقاعه في أوّل العشر لكن عرفت النقاش في سنده.

و يظهر من كلام سيّدنا الأستاذ الحكيم أنّ عدم الوجوب مختار غير واحد من الفقهاء،[٤] و الاحتياط لا يترك و إن كان الأشبه هو الاستحباب، و عدم الوجوب، و على القول بالوجوب إذا لم يقدر صوم تلك الثلاثة لعذر مثلاً، فليصم يوم الثالث عشر و يومين بعده، كما يظهر من صحيحة رفاعة المتقدّمة، و صحيحة عيص عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن متمتّع يدخل يوم التروية و ليس معه هدي؟ قال: «فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفة و يتسحّر ليلة الحصبة فيصبح صائماً، و هو يوم النفر ـ الثالث عشر من ذي الحجّة ـ و يصوم يومين بعده».

و تقرب منها صحيحة معاوية في الأمر بصوم أيّام (الثالث عشر إلى الخامس عشر) من ذي الحجّة و قد دلّت جملة من الروايات على عدم جواز الصوم أيّام التشريق (العاشر إلى الثاني عشر) منه. نعم، في الروايتين أمر بصيام أيّام التشريق[٥] لكنّهما حملتا على التقيّة و رميتا بالشذوذ.

و إذا لم يصم يوم السابع فقط، فهل يجوز أو يجب صوم يوم الثامن و التاسع، و يوم الثالث عشر، أو يصوم بعد أيّام التشريق؟ مقتضى رواية ابن الحجّاج ـ التي في سندها الحسين بن المختار الذي هو عندي مجهول على الأقوى ـ أنّه لا يصوم يوم التروية،

---

١. المصدر، ص١٥٥.
٢. المصدر، ص١٥٧.
٣. المصدر، ص١٥٨.
٤. دليل الناسك، ص٢٠٣.
٥. وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٦٥.

و لا يوم عرفه، ولكن يصوم ثلاثة متتابعات بعد أيّام التشريق[١] و قد دلّت عليه صحيحة رفاعة المتقدّمة و غيرها أيضاً.

و في بعض الروايات غير المعتبرة سنداً[٢] أمر بصوم يوم التروية، و يوم عرفة، و يوم آخر بعد أيّام التشريق، و نسبه في الجواهر إلى المشهور، بل عن الحلّي و غيره الإجماع عليه، ولكن لا يبعد تأخير الصوم إلى ما بعد أيّام التشريق، بل لعلّه هو الأحوط من جهة تحقّق التتابع، و كلّ ما ذكره صاحب الجواهر﵀ غير مفيد.[٣]

و أمّا إذا لم يصم اليومين فلا يصم يوم عرفة، بل لابدّ من تأخيره إلى ما بعد أيّام التشريق بلا خلاف يجده صاحب الجواهر؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب التتابع؛ ولما مرّ.

ثالثها: كما يعتبر التتابع في صوم الثلاثة يمكن أن نقول به في صوم السبعة؛ لرواية عليّ عن أخيه الكاظم﵇ قال: سألته عن صوم ثلاثة أيّام في الحجّ و سبعة أيصومها متوالية أو يفرّق بينها؟ قال: «يصوم الثلاثة (الأيّام) لا يفرّق بينها. و السبعة لا يفرّق بينها، و لا يجمع بين السبعة و الثلاثة جميعاً»[٤] و هذه الرواية رواها عليّ بن جعفر في كتابه و السند صحيح عند جمع لا إشكال فيه،[٥] و لا يضرّ ضعف طريق آخر لها، فطعن صاحب الجواهر في سندها عجيب، لكنّ المشهور الذي نفى عرفان الخلاف عنه هو عدم اعتبار الموالات، و يدلّ عليه رواية في سندها الغالي الذي قيل: إنّه مسلّم الضعف، هذا، ولكن الذي يجوّز ذهابنا إلى المشهور هو عدم ذكر جملة «و السبعة لا يفرّق بينها» في بحارالأنوار الماخوذ منها روايات عليّ بن جعفر في كتابه، و إليك نصّ الرواية: و سألته عن صوم الثلاثة الأيّام في الحجّ و السبعة أيصومها متوالية أو يفرّق بينها؟ قال: «يصوم الثلاثة لا يفرّق بينها، و لا يجمع السبعة و الثلاثة معاً».[٦]

---

١. المصدر، ص١٦٧.

٢. المصدر.

٣. الجواهر الكلام، كتاب الحجّ، ص٤٠٣.

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٧٠.

٥. رجعنا عن صحّة روايات عليّ بن جعفر في كتابه أخيراً، لاحظ كتابنا، بحوث في علم الرجال. و مع ذلك التعجّب من صاحب جواهر الكلام في محلّه على مبناه، و على كلّ، فالرواية غير معتبرة سنداً.

٦. بحارالأنوار، ج١٠، ص٢٨٠.

فالأمر يدور بين اختلاف نسخ البحار و بين اشتباه صاحب الوسائل ﷺ في النقل، وعليه، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة.

## ٢٠٧. صوم شهر رمضان

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ... أَيّاماً مَعْدُوداتٍ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَرِيضاً...».[١]

والمراد من الصيام المكتوب هو صيام شهر رمضان جزماً، ولكن لا حاجة في إثبات وجوب صوم رمضان إلى الاستدلال بالقرآن و السنّة القطعيّة؛ فإنّه ضروريّ من ضروريات الدين و هي مستغنية عن التأييد فضلاً عن التدليل.

قال الباقر عليه السلام: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، و الزكاة، و الحجّ، و الصوم، و الولاية».

قال زرارة: فقلت: أيّ شيء من ذلك أفضل؟ قال: «الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ و الوالي هو الدليل عليهنّ»، قلت: ثمّ الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: «الصلاة».

قلت: ثمّ الذي يليها في الفضل؟ قال: «الزكاة؛ لأنّه قرنها بها، و بدأ بالصلاة قبلها»، قلت فالذي يليها في الفضل؟ قال: «الحجّ»، قلت: ما ذا يتبعه؟ قال: «الصوم».[٢]

اعلم، أنّا لا نبحث عن فروع صوم رمضان، كما لم نبحث عن فروع الصلاة و الزكاة و الحجّ؛ لأنّ بناء الكتاب على الاختصار، و لأنّها مفصّلة في المطوّلات.[٣] نعم، لنا نظر خاصّ في التروك الواجبة في الصيام، فلاحظ الجزء الثاني من كتابنا: الفقه و مسائل طبّيّة. الذي ألّفناه بعد الطبع الأوّل من هذا الكتاب بسنين.

## ٢٠٨. صوم الاعتكاف

لا يصحّ الاعتكاف بأقلّ من ثلاثة أيّام، و من اعتكف في المسجد يومين يجب عليه

---

١. البقرة (٢): ١٨٣ ـ ١٨٥.

٢. الرواية مفصّلة في المحاسن، و لاحظ أوّل وسائل الشيعة.

٣. و لنا حاشية استدلاليّة على كتاب الصوم من العروة الوثقى ألّفناها بعد ذلك في بلدة قمّ المقدسة.

إتمامه في اليوم الثالث، و جاز له الخروج منه بعد ذلك، ولكن لو اعتكف خمسة أيّام فيه وجب السادس.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إذا اعتكف يوماً و لم يكن اشترط فله أن يخرج و يفسخ الاعتكاف، و إن أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّام».[١]

و في صحيحة أبي عبيدة عنه عليه السلام: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام آخر، و إن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتمّ ثلاثة أيّام آخر»،[٢] و في دلالة الرواية على وجوب إتمام كلّ ثالث كالتاسع و الإثني عشر مثلاً نظر. و كيفما كان، فإذا وجب الاعتكاف في اليوم الثالث و السادس وجب فيهما الصوم؛ لدلالة جملة من الروايات على اشتراطه به.

ولم يعتبر علماؤنا أن يكون صوم الاعتكاف لأجله، بل المعتبر مطلق الصوم أيّ صوم كان، و لو كان استئجارياً أو نذراً و هو مقتضى إطلاق الأدلّة أيضاً.

## ٢٠٩. صوم قضاء رمضان

قال الله تعالى: «أَيّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللّٰهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ».[٣]

مدلول الآيتين وجوب قضاء صوم رمضان الفائت بالمرض و السفر فقط، فالخطاب في قوله تعالى «وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ» متوجّه إلى من كان مريضاً أو على سفر في شهر رمضان، ولكن مع ذلك لا يخلو عن دلالة ما على مطلوبيّة، إكمال العدّة من غير نظر إلى سبب الفوت، فيستفاد منه عموم وجوب القضاء[٤] إلّا ما خرج بالدليل.

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٤.
٢. المصدر، ص٢٣٣.
٣. البقرة (٢): ١٨٤ و ١٨٥.
٤. فإنّ إطلاق العلّة لا يقيّد بمورد المعلول.

على أنّ وجوب القضاء في فرض الإبطال التعمّدي و في الإبطال عن جهل في الجملة منصوص.

نعم، في صحيح الحلبي قال للصادق عليه السلام: رجل صام في السفر؟ فقال: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك، فعليه القضاء، و إن لم يكن بلغه فلا شيء عليه».[1] لكن الرواية غير دالّة على أنّ الجهل مانع عن القضاء، بل لعلّه يدلّ على صحّة الصوم المأتيّ به في السفر، فنفي القضاء لنفي موضوعه.

و يدلّ عليه أيضاً صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أيّ شهر شاء إلخ»،[2] كما عن صاحب المدارك رحمه الله. و ما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الحكيم رحمه الله من عدم نظارتها إلى هذه الجهة بل إلى أمر آخر بعد الفراغ عن ثبوت القضاء،[3] ليس بقويّ؛ فإنّ الظاهر نظارة الرواية إلى الجهتين، فيستفاد منها عموم وجوب القضاء سواء في ذلك العمد و العذر، فتأمّل؛ فإنّ ما أفاده السيّد الحكيم رحمه الله غير هيّن. نعم، لا يجب على البالغ قضاء ما فاته قبل بلوغه، و لا على من أسلم من الكفر الأصليّ ما فاته في حال كفره[4] بالضرورة فيهما.

و أمّا المرتدّ، فأوجبوا عليه القضاء؛ للعموم السابق، و لم يلحقوه بالكافر الأصليّ. و أمّا المخالف إذا استبصر، فقد مرّ حكمه في قضاء الصلاة.

و كذا لا يجب قضاء ما فاته لأجل الإغماء، كما أشرنا إليه في قضاء الصلاة، و منه يظهر عدم وجوب ما فاته أيّام جنونه بالأولويّة مع أنّه ممّا لا خلاف فيه، كما أنّه لا خلاف في وجوبه على الحائض و النفساء؛ للعموم، و الروايات الخاصّة.

و حيث إنّ وجوب القضاء غير تابع لوجوب الأداء ـ كما عرفت ـ فيجب قضاء ما فات للنوم و الغفلة عن نيّة الصوم، فلاحظ.

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٢٧.

٢. المصدر، ص٢٤٩.

٣. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص١٩٠.

٤. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٨. في صحيح عيص عن الصادق عليه السلام عن قوم أسلموا...: «ليس عليهم قضاء، ولا يومهم الذي أسلموا فيه إلّا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر».

**فروع**

١. لا يعتبر التتابع و لا يجب الفور في هذا الصوم للروايات،[١] و كذا لا يجب تعيين الأيّام؛ لأنّه فرع التعيّن المفقود في صوم أيّام رمضان. و لا يعتبر الترتيب بينه و بين غيره من أقسام الصوم الواجب، للأصل، بل و لإطلاق الأدّلة.

٢. يستثنى من العموم السابق ما إذا فاته صوم رمضان للمرض و استمرّ مرضه إلى رمضان آخر؛ فإنّه يجب عليه التصدّق لكلّ يوم بمدّ، و لا يجب عليه قضاء الصوم على الأقوى، و هو المشهور المدّعى عليه تواتر الأخبار خلافاً لجماعة.

ففي صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقرعليه السلام: سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتّى أدركه رمضان آخر؟ فقال: «إن كان برئ ثّم توانى قبل أن يدركه رمضان الآخر صام الذي أدركه و تصدّق عن كلّ يوم بمدّ من طعام على مسكين، و عليه قضاؤه، و إن كان لم يزل مريضاً حتّى أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه و تصدّق عن الأوّل لكلّ يوم مدّ على مسكين و ليس عليه قضاؤه».[٢]

و قريب منها صحيح زرارة، و إطلاق صحيحة ابن سنان،[٣] و حديث عليّ بن جعفر.[٤] و روايتا الكناني و سماعة الدالّتان على وجوب الصيام في هذا الفرض ضعيفتان سنداً.[٥]

و الأقوى جريان هذا الحكم فيما إذا لم يصم لعذر آخر غير المرض، لكنّه مرض و استمرّ مرضه إلى رمضان آخر فلم يقدر على القضاء؛ لصحيح عبدالله بن سنان عن الصادقعليه السلام: «من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثمّ أدرك رمضان آخر و هو مريض فليتصدّق بمدّ لكلّ يوم، فأمّا أنا، فإنّي صمت و تصدّقت».[٦]

---

١. راجع: المصدر، ص٢٤٨ ـ ٢٥٢.
٢. المصدر، ص٢٤٤ و ٢٤٥.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٢٤٧.
٥. المصدر، ص٢٤٥.
٦. المصدر.

إذاً يظهر من ذيله أنّ الصوم غير واجب و إنّما صام الإمام عليه السلام تطوّعاً و زيادة للتقرّب. و في غير هاتين الصورتين يرجع إلى العموم الدالّ على وجوب القضاء.

٣. الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر، بل نفي الخلاف في عدم جوازه. و قد استدلّ له بوجوه قابلة للنقاش، فالاحتياط لا يترك فيه.

٤. كما يجب القضاء في صورة ترك الصوم رأساً كذلك يجب إذا أخلّ بما يعتبر فيه من الأجزاء و الشروط؛ فإنّ الفاسد بحكم المتروك، و قد دلّت جملة من الروايات المعتبرة على وجوب القضاء بالإخلال بجملة من الأمور، و هذه الرسالة لا تسع بيانها.

### □ صوم كفّارة جزّ الشعر

في رواية خالد، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل شقّ ثوبه على أبيه أو على أمّه أو على أخيه أو على قريب له؟ فقال: «لا بأس بشقّ الجيوب قد شقّ موسى بن عمران على أخيه هارون، و لا يشقّ الوالد على ولده، و لا زوج على امرأته، و تشقّ المرأة على زوجها، و إذا شقّ زوج على امرأته أو والد على ولده، فكفّارته حنث يمين و لا صلاة لهما حتّى يكفّرا أو يتوبا من ذلك، فاذا خدشت المرأة وجهها، أو جزّت شعرها، أو نتفته، ففي جزّ الشعر عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً، و في الخدش إذا أدميت و في النتف كفّارة حنث يمين، و لا شيء في اللطم على الخدود سوى الاستغفار و التوبة، و لقد شققن الجيوب، و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن عليّ عليهما السلام، و على مثله تلطم الخدود، و تشقّ الجيوب».[1]

أقول: سند الرواية بجهالة خالد ضعيف، لكن ادّعي الإجماع على مضمونها، و الحقّ عدم وجوب ما فيها؛ لضعف سندها، فلا تصل النوبة إلى البحث عن متنها، و قد تقدّم بعض الكلام في الجزء الأوّل، و لاحظ أيضاً ما أفاده الشهيد الثاني رحمه الله في شرح اللمعة.[2]

---

١. المصدر، ج١٥، ص٥٨٣.

٢. الروضة البهية، ج٣، ص١٤ ـ ١٧.

### □ صوم كفّارة الحلف بالبراءة

قال الشهيد الثاني﵀ في الروضة:

و اختلف في وجوب الكفّارة به مطلقاً أو مع الحنث، فنقل المصنّف هنا قولين من غير ترجيح، و كذا في الدروس و هو أنّه (يكفّر كفّارة ظهار، فإن عجز فكفّارة يمين على قول) الشيخ في نهايته، و جماعة، و لم نقف على مستنده، و ظاهرهم وجوب ذلك مع الحنث و عدمه، و مع الصدق و الكذب. و في توقيع العسكري﵇[1] في الصحيح «أنّه مع الحنث يطعم عشرة مساكين لكلّ مسكين مدّ و يستغفر الله تعالى»، و العمل بمضمونها حسن؛ لعدم المعارض مع صحّة الرواية ... و ذهب جماعة إلى عدم وجوب الكفّارة مطلقاً، لعدم انعقاد اليمين؛ إذ لا حلف إلّا بالله تعالى، و اتّفق الجميع على تحريمه مطلقاً.[2]

أقول: و عن الصدوق﵀ أن يصوم ثلاثة أيّام أو يتصدّق على عشرة مساكين كما في كفّارات الجواهر،[3] و الأقوى ما أفاده الشهيد الثاني﵀، و وجهه واضح.

### ٢١٠. صوم كفّارة الصيد

لاحظ تفصيله في حرف «ك» في باب الكفّارات.

### ٢١١. صوم كفّارة الظهار

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً».[4]

أقول: ليست التحرير و الصيام و الإطعام واجبات نفسيّة، بل هي شروط لجواز

---

١. راجع: عنوان «الحلف» من هذا الكتاب.
٢. الروضة البهية، ج٣، ص١٤، الطبعة الجديدة.
٣. جواهر الكلام، كتاب الكفّارات.
٤. المجادلة (٥٨): ٤ و ٥.

الوطء، ولكن ربّما تصير نفسيّة، كما سيأتي في بحث الكفّارات، و مع العجز عن صوم شهرين يجب صوم ثمانية عشر يوماً، كما في بعض الروايات.

### ٢١٢. صوم كفّارة الاعتكاف

في صحيح زرارة قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن المعتكف يجامع أهله؟ قال: «إذا فعل فعليه ما على المظاهر»،[١] و قريب منه صحيح أبي ولّاد.[٢]

و في موثّقة سماعة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ فقال: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»..[٣]

و في ذيل موثّقة أخرى له: «عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً».[٤]

أقول: كفّارة الظهار ـ كما مرّت آنفاً ـ مرتّبة، و كفّارة صوم رمضان مخيّرة، و يرفع التنافي بين الطائفتين بحمل الأولى على الأفضليّة، و مع التعارض يرجع إلى التخيير أو البراءة من الترتيب.

ثمّ إنّ هذا الحكم مخصوص بخصوص الجماع، و لا يجري في غيره من مبطلات الاعتكاف، و قد تجمع مع هذه الكفّارة كفّارة أخرى، كما إذا جامع المعتكف أهله في نهار رمضان أو في قضاء رمضان بعد الزوال.

### ٢١٣. صوم كفّارة العهد

لاحظ عنوان «الكفّارة» في حرف «ك» في هذا الجزء.

### ٢١٤. صوم كفّارة الإفاضة من عرفات

إذا أفاض الحاجّ قبل الغروب من عرفات جاهلاً أو ناسياً، فلا شيء عليه، و ادّعي

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٦.
٢. المصدر، ص٤٠٧.
٣. المصدر، ص٤٠٦.
٤. المصدر، ص٤٠٧.

عليه الإجماع بقسميه. و إن كان عمداً، فلا ريب في إثمه مع عدم عوده من دون فساد لحجّه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر و جبره ببدنة، فإن لم يقدر عليها، فصيام ثمانية عشر يوماً. ففي صحيح ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام: سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس؟ قال: «عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكّة، أو في الطريق، أو في أهله».[١]

و إطلاقه محمول على المتعمّد لأجل صحيح مسمع.[٢] نعم، هو محكم في فرض عوده قبل الغروب ـ فافهم ـ لكن المحكيّ عن جماعة منهم المحقّق في الشرائع أنّه لا يلزم شيء،[٣] و على كلّ، المستفاد منه جواز إيقاع هذا الصوم في السفر أيضاً.

### ٢١٥. صوم كفّارة إفطار رمضان

من أفطر في نهار رمضان متعمّداً بلا عذر يجب عليه ـ مضافاً إلى قضاء ذلك اليوم ـ عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً مخيّراً؛ للروايات، و ما دلّ على ترتّب أفراد هذه الكفّارة محمول على الأفضليّة.

ففي صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستّين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق»،[٤] و في المقام فروع كثيرة نذكر بعضها.

الفرع الأوّل: لا كفّارة على من أفطر سهواً أو جهلاً ـ و لو كان عن تقصير ـ أو جبراً، أو كرهاً؛ لعدم صدق التعمّد. نعم، يستفاد من روايات الاستمناء ترتّب الكفّارة عليه من دون اعتبار صدق الإفطار و التعمّد، فلا يترك الاحتياط ـ فتأمّل ـ فإنّ التشبيه بالمجامع في الرواية دالّ على اختصاص كفّارته بفرض التعمّد.

الفرع الثاني: الأقوى عدم تكرّر الكفّارة بتكرّر المفطر في يوم واحد؛ لأن موضوعها

---

١. المصدر، ج ١٠، ص ٣١.
٢. المصدر، ص ٣٠.
٣. جواهر الكلام، كتاب الحجّ، ص ٣٧٧.
٤. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٩.

الإفطار في أكثر المفسدات و هو لا يصدق على إتيان المفسد بعد فساد الصوم بمفسد سابق، فالإفطار هو استعمال المفطر أوّلاً. نعم، لا يرد في الجماع و الاستمناء عنوان الإفطار، و مقتضى الإطلاق تكرّرها بتكرّرهما و قد التزم به جمع في الأولّ لكنّ المنصرف أو المتيقّن من أدلّتهما ما ذكرناه في غيرهما و إن كان التكرار أحوط.

الفرع الثالث: كّل صوم يعتبر فيه التتابع إذا وقع فيه بعض الأعذار القهريّة غير الاختياريّة، فلم يصم يوماً أو أيّاماً لا يجب الاستئناف و إن كان راجحاً، بل يبني على ما صام، و هذا هو المستفاد من الروايات بعد الجمع بينها.[١]

الفرع الرابع: ادّعي الإجماع بقسميه على جواز التفريق في صوم شهرين متتابعين إذا صام شهراً و يوماً متتابعاً، و يدلّ عليه بعض الروايات أيضاً.[٢]

الفرع الخامس: يجب الجمع بين الخصال الثلاث بالإفطار على محرم، كشرب الحرام، و النجس، و الخمر، و الزنا، و جماع الزوجة الحائض و غير ذلك. و قد ادّعي عليه الإجماع. و الأصل فيه رواية الهروي[٣] عن الرضاعليه السلام، لكنّه ضعيف سنداً.

نعم، تصدّى سيّدنا الأستاذ الحكيمقدس سره؛ لتصحيحه بتوثيق من وقع في سنده لكنّه غير مجد، كما يظهر للمراجع الخبير بعلم الرجال.

نعم، روى الصدوقرحمه الله بإسناده إلى أبي‌الحسين محمّد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه من الشيخ أبي‌جعفر محمّد بن عثمان يعني عن المهديعليه السلام في من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً بجماع محرّم عليه، أو بطعام محرّم عليه: «إنّ عليه ثلاث كفّارات».[٤]

أقول: إسناد الصدوق إلى الأسدي صحيح أو حسن، و الأسدي نفسه ثقة، و الشيخ حاله معلوم، فالرواية حجّة شرعيّة يجب الأخذ بها،[٥] لكن لا نتعدّى عن موردها و هو

---

١. المصدر، ص٢٧٤.

٢. المصدر، ص١٧١ ـ ٢٧٤.

٣. المصدر، ص٣٥.

٤. المصدر، ص٣٦.

٥. إلّا أنّه يشكل في إسناد الرواية إلى وليّ‌العصر (عجلّ الله تعالى فرجه الشريف) فإنّ قوله: «يعني» لعلّه من حدس ←

الجماع و الطعام و إن كان إلحاق الشراب بالطعام غير بعيد، فوجوب الصوم هنا تعيينيّ بخلافه في الإفطار بحلال؛ فإنّه تخييريّ.

الفرع السادس: إذا تعذّر بعض الخصال في كفّارة التخيير تعيّن الباقي، و في كفّارة الجمع وجب الإتيان بالباقي؛ لما يفهم من الخارج و إن فرض في ظاهر الدليل كون التكليف بالجمع ارتباطيّاً.

و كذا إذا لم يتمكّن من العتق و الصوم و إطعام ستّين مسكيناً ولكنّه يقدر على إطعام عدد أقلّ من الستّين، فهو واجب، بل هو منصوص في صحيح ابن سنان السابق، و مثله يأتي في الصوم، و سيأتي بعض ما يرتبط بالمقام في باب الكفّارات في حرف «ك».

### ٢١٦. صوم كفّارة إفطار القضاء

المشهور ـ بل الذي نفي الخلاف عنه، و ادّعي عليه الإجماع ـ أنّه إذا صام قضاء شهر رمضان ثمّ أفطر بعد الزوال يجب عليه الكفّارة، و هي عند المشهور إطعام عشر مساكين لكلّ مسكين مدّ، فإن لم يتمكّن فصوم ثلاثة أيّام.

و نسب إلى جماعة أنّها كفّارة يمين. و قيل: إنّها كفّارة الإفطار في رمضان. و قيل: إنّها صيام ثلاثة أيّام أو إطعام عشرة مساكين، و اختاره بعضهم في فرض عدم الاستخفاف و إلّا فكفّارة الإفطار في رمضان، هذا ما يرجع الى أقوال الفقهاء.

و أمّا الروايات، فما استدلّ بها للمشهور ضعيف سنداً بحارث بن محمّد. و ما ذكره سيّدنا الحكيم‌ﷺ تبعاً للوحيدﷺ في وجه الاعتماد على رواياته ليس بقوّي، كما أنّ ما دلّ على أنّها كفّارة رمضان ضعيف أيضاً على الأقوى، و إليك ما يعتبر سنداً:

المعتبرة الأولى: صحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لأبي‌عبدالله‌ﷺ: رجل وقع و هو يقضي شهر رمضان؟ فقال: «إن كان وقع عليها قبل صلاة العصر، فلا شيء عليه، يصوم

---

← أحد الرواة، و كان الكلام فتوى الشيخﷺ استناداً إلى رواية الهروي. و لاجل هذا الاحتمال لا أفتي بالجمع المذكور. و يؤيّده أو يدلّ عليه عدم ذكر الجملة المذكورة «يعني» عن المهدي في المصدر أعني الفقيه. و لاحظ بحث كفّارة الإفطار في رمضان في هذا الجزء.

يوماً بدل يوم، و إن فعل بعد العصر، صام ذلك اليوم و أطعم عشرة مساكين، فإن لم يمكنه صام ثلاثة أيّام كفّارة لذلك».[١]

المعتبرة الثانية: موثّقة عمّار عنه عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يكون عليه أيّام في شهر رمضان ـ إلى أن قال: سئل: فإن نوى الصوم ثمّ أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال: «قدأساء و ليس عليه شيء إلّا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه».[٢]

و الجمع بينهما يقتضي حمل الأولى على الاستحباب أو تقيّد الثانية بالأولى، فقبل صلاة العصر لا كفّارة و بعدها تجب الكفّارة، و لعلّه الأوفق بالصناعة، فتدبّر.

## ٢١٧. صوم كفّارة قتل الخطأ

قال الله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللّهِ ...».

يأتي بحثه في العنوان التالي.

## ٢١٨ ـ ٢٢٠. صوم كفّارة قتل العمد

قال الصادق عليه السلام ـ في صحيحة عبدالله بن سنان ـ: «كفّارة الدم إن قتل الرجل مؤمناً متعمّداً، فعليه أن يمكّن من نفسه أولياءه، فإن قتلوه فقد أدّى ما عليه إذا كان نادماً على ما كان منه، عازماً على ترك العود. و إن عفي عنه فعليه أن يعتق رقبة، و يصوم شهرين متتابعين، و يطعم ستّين مسكيناً؛ و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على ترك العود، و يستغفر الله أبداً ما بقي. و إذا قتل خطأ أدّى ديته إلى أوليائه ثمّ أعتق رقبة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، و إن لم يستطع فإطعام ستّين مسكيناً مدّاً.[٣] و كذلك إذا وهب له دية المقتول فالكفّارة عليه فيما بينه و بين ربّه لازمة».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٥٤ و ٢٥٥.

٢. المصدر، ص٢٥٥.

٣. القرآن الكريم اختصر على بيان الخصلتين، و الصحيحة بيّنت ثالثهما و هو الإطعام.

٤. البرهان، ج١، ص٤٠٣.

أقول: فكفّارة قتل العمد كفّارة جمع، و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً، و المستفاد من الرواية تعليق وجوبها على عفو الورثة عن القاتل، فلا تجب قبله و إن كان متمكّناً من إتيانها. و هل تجب في فرض المصالحة و أخذ الدية؟ فيه وجهان أقواهما الوجوب؛ لموثّقة سماعة،[١] و كذا تجب عليه إن لم يعلم بفعله أحد؛ للموثّقة المذكورة؛ و لمعتبري[٢] الجعفي و أبي المغرى. و أمّا كفّارة قتل الخطأ، فهي و إن لم تكن كفّارة جمع لكنّها مترتّبة، كما يظهر من الآية الكريمة، و الرواية، و ليست مخيّرة كما عن الشيخ المفيد و سلّار رحمهما الله. و هل الرواية تختصّ من استبدّ بالقتل أو تشمل من اشترك فيه أيضاً؟ فيه وجهان. ذهب إلى الثاني في صورة العمد و الخطأ بعض أساتيذنا. و ربّما يدلّ عليه ما دلّ على جواز قتل، المشتركين في القتل، فلاحظ.

و أمّا مهدور الدم شرعاً ـ و هو الذي لم يجب أو لم يجز قتله لغير الإمام ـ، فإن قتله غير الإمام من دون إذنه عليه السلام فهل قتله يوجب الكفّارة أم لا؟ فيه إشكال.

### ٢٢١. صوم كفّارة حنث النذر

يأتي بحثه في باب الكفّارات في حرف «ك».

### ٢٢٢. صوم كفّارة وطء الأمة المحرمة

قيل: هي بدنة أو بقرة، و مع العجز فشاة، أو صيام ثلاثة أيّام.[٣]

### ٢٢٣. صوم كفّارة حنث اليمين

قال الله تعالى: «وَلـٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٣.
٢. المصدر، ص٢٢.
٣. راجع: المصدر، ج٩، ص٢٦٢ و ٢٦٣.

ذٰلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ».[١]

هذه الكفّارة بالنسبة إلى الإطعام و الكسوة و العتق مخيّرة، و بالنسبة إلى الصيام مترتّبة، و هو ظاهر، وليكن الصوم متتابعاً؛ لصحيحة الثمالي عن الصادق عليه السلام: «... أو صوم ثلاثة أيّام متوالية إذا لم يجد شيئاً من ذا».[٢]

## ٢٢٤. صوم الميّت على وليّه

قد مرّ ما يتعلّق بالمقام في بحث صلاة القضاء عن الميّت، و لا ترديد في وجوب قضاء الصوم عن الميّت. و نزيد هنا أنّ الواجب على الوليّ قضاء مطلق الصوم الواجب و إن لم يكن من رمضان؛ للإطلاق.

نعم، لا يجب القضاء عن الذي أفطر في رمضان للنفاس و الحيض و المرض ثمّ توفّي قبل أن يتمكّن، فلا يقضى عنه؛ لروايات،[٣] و لا فدية في ماله؛ للأصل. و أمّا إذا أفطر لاجل السفر، ففي عدّة من الروايات وجوب القضاء.[٤]

و في صحيحة الصفّار قال: كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيّام و له وليّان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيّام أحدُ الوليّين و خمسة أيّام الآخرُ؟ فوقّع: «يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيّام ولاء إن شاءالله».[٥]

يقول سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره بعد ذكر الخبر: «ظاهره وجوب الموالاة في الصوم، وعدم جواز فعله من غير الأكبر، و كلاهما لا يلتزم به أحد».[٦]

هذا تمام كلامنا في أقسام الصوم الواجب.

و أمّا حقيقة الصوم نفسها، فهي عبارة عن الإمساك ـ من طلوع الفجر إلى المغرب عن أمور مشروطة بالنيّة و قصد القربة في تمام آناء النهار بحيث لو تردّد في لحظة منه، فسد صومه، و هي عبارة ـ عن الأكل، و الشرب، و الجماع ـ و اعتبار هذه الثلاثة

---

١. المائدة (٥): ٨٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٦١.

٣ ـ ٥. المصدر، ج٧، ص٢٤٠ و ما بعدها.

٦. مستمسك العروة الوثقى، ج٥، (الطبعة الأولى).

قطعيّ، و مستفاد من القرآن المجيد. و الأكل يصدق في الغذاء و غيره كالحصوة و التربة، و يمكن أن نقيّد إطلاقه بمفهوم الحصر في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام، و الشراب، و النساء، و الارتماس في الماء»،[1] فلا يفسد الصوم بأكل غير الغذاء، لعدم صدق الطعام، لكنّ الظاهر أنّ الفقهاء لم يلتزموا به، بل يمكن الخدش في مفهوم الحصر أيضاً بأنّه إنّما سيق بالنسبة إلى مفسدات الصوم لا بالنسبة إلى هذه الجهة، فإطلاق الآية محكم.

نعم، لا بأس بتزريق الإبرة الحديثة بتمام أقسامها؛ لعدم صدق الأكل و الشرب عليه، و لا يعتبر في الجماع إنزال المنيّ، بل يفسده مجرّد الدخول و يبطل عن الاستمناء، و عن البقاء على الجنابة عمداً إلى الفجر في خصوص رمضان، و عن الحقنة بالمائع، و عن تعمّد القيء، و عن الارتماس في الماء على قول، و عن تعمّد الكذب على الله جلّ جلاله، و رسوله صلى الله عليه و آله، و الأئمّة عليهم السلام عند الأكثر، و الأقوى عدم إبطاله الصوم، و عن إيصال الغبار الغليظ عند المشهور، و الأقوى عدمه. كلّ ذلك في صورة التعمّد إلّا في بعض الموارد، فلا يبطل الصوم في صورة السهو و النسيان، و في الجهل خلاف.

و قد وفّقنا الله تعالى لشرح كتاب الصوم من العروة الوثقى مرّة ثانية[2] بعد شرحه موجزاً في النجف الأشرف قبل سنوات نسأل الله القبول.

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٩.

٢. في رمضان عام «١٣٠٦هـ.ش» في مدينة قمّ المقدسة و أنا مهاجر.

# «ض»

### ٢٢٥. ضرب المحدث في المسجد الحرام

لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «الإحداث».

### □ ضرب الخمر على النساء

قال الله تعالى: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْها وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ».[١]

و لاحظ ما مرّ في الجزء الأوّل تحت عنوان «إبداءِ الزينة» و عنوان «النظر» و في هذا الجزء في عنوان «التحجّب».

و اعلم، أنّه ربّما يقال بوجوب التحجّب على النساء بالخمار خاصّة، و عدم كفاية التستّر بمطلق اللباس لأجل هذه الآية، و الخمار ما يستر البدن فيشبه ما يسمّى في عرفنا بـ«چادر» أو «چادرى» لكنّه غير قويّ، فإنّ المراد بالخمار ـ ظاهراً ـ كما قيل هو المقنعة التي يستر بها الرأس و العنق، و يدلّ عليه قوله تعالى: «عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ» و فسرّت بالصدور، و قيل: إنّهنّ يجعلن أطراف خمرهنّ على ظهورهنّ فتبينّ صدورهنّ فأمرهنّ الله بضربها على جيوبهنّ، فأين هذا من الدلالة على اعتبار خصوص العباء (و چادر بالفارسية)؟! هذا أوّلاً.

و ثانياً: لو سلّمنا ما قاله المتوّهم لما نسلّم اعتبار العباء بخصوصه أيضاً؛ فإنّ الآية

---

١. النور (٢٤): ٣١.

لم تأمر بضرب الخمر حتّى يتمّ الاستظهار المذكور، بل بالخمر المضافة إلى المؤمنات في عصر النبيّ ﷺ و هو دليل على عدم الخصوصيّة في اللباس الساتر؛ إذ لا شكّ في جواز التغيير في طراز خمرهنّ بنحو لا يضرّ بالتستّر، على أنّ لازمه عدم كفاية الجلباب (چادر) أيضاً؛ لأنّها تستر الرأس و البدن و هو كماترى، فالأظهر كفاية التستّر بكلّ ما يصحّ به التستّر و لا خصوصيّة للكيفيّة. نعم، لا يبعد اعتبار عدم بروز بعض الأعضاء، كالثديين و الأليتين من وراء الثوب على نحو يهيّج شهوة الناظرين فهماً من مذاق الشرع.

### ٢٢٦. ضرب المرتدّ و المرتدّة

في خبر[١] أبان عن الصادق عليه السلام في الصبيّ إذا شبّ فاختار النصرانيّة و أحد أبويه نصرانيّ أو مسلمين؟ قال: «لا يترك ولكن يضرب على الإسلام».[٢]

و في صحيح حمّاد عن الصادق عليه السلام في المرتدّة عن الإسلام، قال: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة ... و تضرب على الصلوات».[٣]

أقول: أمّا الأوّل، فقد تقدّم في الجزء الأوّل في حرف «ق» في عنوان «القتل» بأنّ المرتدّ إن كان فطريّاً يجب قتله مطلقاً، و إن كان ملّيّاً يستتاب، فإن تاب فهو و إلّا يقتل فليس لضربه مورد، فلم نفهم معنى هذه الرواية إلّا أن يحمل الضرب على القتل حملاً بعيداً. والعمدة أنّها ضعيفة سنداً.

و أمّا الثاني، فيمكن أن يكون أحد أفراد الإضرار بها المذكورة في موثّقة عباد، أو التضييق عليها المذكور في معتبرة ابن محبوب،[٤] و على تقدير تعيين الضرب أو اختياره، فإن ضرب بعود و جلد فهو، و إن ضرب باليد فلابدّ من الاجتناب عن لمس بدنها. و هل هو في أوقات الصلوات الخمسة أو يكفي في ثلاثة أوقات؟ فيه وجهان،

---

١. سند الرواية لا يخلو عن إشكال بل منع، لأنّ الكافي رواه عن أبان، عن بعض الأصحاب، عن الإمام عليه السلام. و كذا الشيخ الطوسي، و إنّما الصدوق رواه عن أبان، عن الصادق عليه السلام، و يبعد نقل رواية واحدة بألفاظ واحدة مرّتين.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٦.

٣. المصدر، ص٤٥٩.

٤. المصدر، ص٤٠١ و ٥٥٠.

و يحتمل ـ اعتماداً على ظاهر العبارة ـ عدم وجوب الضرب في أوقات الصلوات، بل هو على إتيان الصلوات و إن كان الضرب في غير أوقاتها، بل في الأسبوع مرّة أو مرّتين، و يؤيّده قوله في خبر أبان: «ولكن يضرب على الإسلام».

و يمكن أن يكون هو و سائر خصوصيات المسألة منوطة بنظر الحاكم الشرعي.

### ٢٢٧. ضرب قاتل العبد

في صحيحة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: قول الله عزّوجلّ: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلقِصاصُ فِى ٱلقَتْلى ٱلحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثىٰ بِالأُنْثىٰ» فقال: «لا يقتل حرّ بعبد ولكن يضرب ضرباً شديداً و يغرم ثمنه دية العبد» و كذا في غيرها من الروايات المعتبرة.[١]

### ٢٢٨. ضرب الزوج الصائم المكره

اذا استكره الزوج الصائم زوجته الصائمة في المواقعة، فعليه كفّارتان، و ضرب خمسين سوطاً، كما يأتي الإشارة إليه في الفرع الثالث من كفّارة الإفطار في رمضان في بحث الكفّارات.

### ٢٢٩. ضرب قاتل الطير في الكعبة

إذا قتل المحرم الطير في الكعبة يضرب دون الحدّ. لحسنة حمران الآتية في كفّارات الصيد.

### □ ضرب الناشزة

لاحظ عنوان «الهجر» في حرف «هـ» في الجزء الثاني. و على كلّ، هو من الحقّ دون الحكم.

---

١. المصدر، ج١٩، ص٧١.

### ٢٣٠. ضرب واطئ البهيمة

مرّ دليله في أوّل الجزء الأوّل و لعلّ المتتبّع يجد موارد أخر يجب فيها الضرب بوجوب التعزير.

### ٢٣١. ضمّ صلاة الآل في الصلاة على النبيّ ﷺ

يجب ضمّ الصلاة على آل النبيّ إلى الصلاة عليه ﷺ، و قد سبق بحثه في عنوان «الصلاة على النبيّ الأكرم ﷺ» في حرف «ص»، فافهم.

# «ط»

### ٢٣٢. طرح الميّت في البحر

في صحيح أيّوب، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل مات و هو في السفينة في البحر كيف يصنع به؟ قال: «يوضع في خابية و يؤكى رأسها، و تطرح في الماء».[١]

هذه هي الرواية المعتبرة سنداً من بين الروايات الواردة في الباب.

قال الفقيه اليزدي رحمه الله في العروة الوثقى:

إذا مات ميّت في السفينة فإن أمكن التأخير ليدفن في الأرض بلا عسر، وجب ذلك، وإن لم يمكن لخوف فساده، و لمنع مانع ... يوضع في خابية و يؤكى رأسها، و يلقى في البحر ... و إن كان الأقوى عدم وجوب الاستقبال. أو يثقل الميّت بحجر أو نحوه بوضعه في رجله و يلقى في البحر كذلك. و الأحوط مع الإمكان اختيار الوجه الأوّل. و كذا إذا خيف على الميّت من نبش العدوّ قبره و تمثيله ... و مؤونة الإلقاء في البحر ... تخرج من أصل التركة.

أقول: وجوب التأخير مبنيّ على الاحتياط؛ لإطلاق الرواية، و ما قاله سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه في وجه تقييد الرواية بصورة عسر التأخير، غير وجيه.

نعم، ينصرف الرواية ـ ظاهراً ـ عمّا إذا كانت السفينة على شاطئ البحر فمات فيها مسلم؛ فإنّه يجب دفنه في الأرض. و لا يجوز الطرح بالقسم الثاني؛ لضعف دليله. نعم،

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٨٦٦.

لا بأس به إذا لم يمكن الطرح بالقسم الأوّل، و لم يمكن التأخير، و لا بأس بما ذكره من الإلحاق بعد تعذّر الدفن في الأرض؛ كما ذكر.

### ▫ طلب ذي الحقّ

يجب على من عليه حقّ طلب صاحب الحقّ المذكور إذا غاب، كما تدلّ عليه صحيحة معاوية، قال: سئل أبو عبدالله عن رجل كان له على رجل حقّ ففقد و لا يدري أحيّ هو أم ميّت، و لا يعرف له وارث، و لا نسب، و لا بلد؟ قال: «أُطْلُبْه». قال: إنّ ذلك قد طال فأصدّق به؟ قال: «أُطْلُبْه».[1]

نعم، إذا يأس من وجدانه، لا يجب طلبه، ففي معتبرة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، و لا على وليّ له، و لا يدري بأيّ أرض هو؟ قال: «لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أنّ نيّته الأداء»،[2] و لاحظ عنوان «الوصيّته» أيضاً.

و هل هو وجوب غيريّ أو عرضي ينشأ من وجوب ردّ مال الغير إليه أم نفسيّ و إن كان حكمته ذلك؟ و الأظهر هو الأوّل. و لاحظ ما مرّ في عنوان «أداء الأمانة» و «أداء مال الغير». ثمّ الحكم لايجري في الأمانة المالكيّة في الجملة.

## ٢٣٣. إطعام الأسير

في الجواهر و متنها:

(و يجب أن يطعم الأسير، و يسقى و إن أريد قتله) في ذلك الوقت الذي يحتاج فيه إلى الإطعام، كما صرّح به غير واحد، بل نسب إلى ظاهر الأصحاب، بل نفي الخلاف عنه عدا شاذّ من المتأخّرين محتجّين بصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: سألته عن قول الله عزّوجلّ: «وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ»؟ قال: «هو الأسير ـ. و قال: ـ الأسير

---

١. المصدر، ج١٣، ص١١٠.
٢. المصدر.

يُطعَم و إن كان يقدّم للقتل ـ و قال ـ إنّ عليّاً كان يطعم من خلّد في السجن من بيت مال المسلمين».[١]

و بحسن زرارة أو صحيحه عن أبي عبدالله عليه السلام: «إطعام الأسير حقّ على من أسره و إن كان يراد من الغد قتله؛ فإنّه ينبغي أن يُطعَم و يُسقىٰ و يُرفَق به كافراً كان أو غيره»، لكنّ الإنصاف انسياق الندب من النصوص المزبورة بملاحظة بعض القرائن فيها ... مضافاً إلى معلوميّة عدم احترام نفس المشرك الذي هو شرّ الداوبّ المؤذية، بل طلب إتلافها. نعم، قد يقال بإطعامه؛ لبقاء حياته حتّى يصل إلى الإمام، و الله العالم،[٢] انتهى كلامه رفع مقامه.

### □ إطعام الجباة

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «النزول على أهل الخراج ثلاثة أيّام».

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «ينزل على أهل الخراج ثلاثة أيّام». و قريب منهما صحيحتا محمد و ابن سنان.[٣]

أقول: لا يستفاد من هذه الروايات وجوب إطعام جباة الخراج على أهله، بل غايتها أنّها تدلّ على الجواز، و تخصيص حرمة أكل مال الغير من دون رضاه، فتأمّل.

و في موثّقة سماعة، قال: سألت أبا عبدالله عن رجل ينزل على الرجل و له عليه دين أيأكل من طعامه؟ قال: «نعم يأكل من طعامه ثلاثة أيّام ثمّ لا يأكل بعد ذلك شيئاً».[٤]

و الظاهر أنّ الجواز في هذه الرواية ليس تخصيصاً في حرمة أكل مال الغير قهراً، وكرهاً، بل من جهة عدم تحقّق الرباء بذلك. ففي صحيح جميل عنه عليه السلام في الرجل يأكل من عند غريمه أو يشرب من شرابه أو تهدى له الهدية؟ قال: «لا باس به».[٥]

نعم، هو مكروه و إن لم يكن رباًو كان الغريم راضياً؛ لصحيح الحلبي عنه عليه السلام أنّه كره

---

١. المصدر، ج١١، ص٦٨.
٢. جواهر الكلام، ج١٩، ص٥٧٢؛ وسائل الشيعة، ج١١، ص٦٨ و ٦٩.
٣. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢١٦.
٤ـ٥. المصدر، ص١٠٢.

للرجل أن ينزل على غريمه؟ قال: «لا يأكل من طعامعه، و لا يشرب من شرابه و لا يعلف من علفه».[١]

و في صحيح مسعدة بن زياد عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بالنزول على أهل الذّمة ثلاثة أيّام». و قال: «إذا قام قائمنا اضمحلّت القطائع، فلا قطائع» و قال: «إنّ لي أرض خراج قد ضقت بها».[٢]

### □ إطعام الجائع

وردت في وجوبه روايات ضعيفة سنداً،[٣] و لا شكّ في وجوبه إذا خيف تلفه و قد مرّ دليله في مادّة «ح.ف.ظ» في حرف «ح» و الأحوط لزوماً إطعام الجائع المؤمن؛ لمجموع هذه الروايات؛ و لفحوى قوله تعالى: «وَلا تَحاضُّونَ عَلىٰ طَعامِ ٱلمِسْكِينِ» إذا لم يكن حرجيّاً أو مجحفاً.

## ٢٣٤. الإطعام على الحالف الحانث

قال الله تعالى: «فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ».[٤]

و في صحيح أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام «مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ»؟ قال: «ما تعولون[٥] به عيالكم من أوسط ذلك». قلت: و ما أوسط ذلك؟ فقال: «الخلّ، و الزيت، و التمر، و الخبز يشبعهم به مرّة واحدة». قلت: كسوتهم؟ قال: «ثوب واحد».[٦]

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام «في كفّارة اليمين يطعم عشرة مساكين، لكلّ مسكين مدّ من حنطة أو مدّ من دقيق و حفنة،[٧] و كسوة لكلّ إنسان ثوبان».[٨]

---

٢. المصدر، ج١٢، ص١٦٣.
٣. المصدر، ج١٦، ص٥٦٤ و ٥٦٥.
٤. المائدة: (٥) ٨٩.
٥. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٦٦. و فيه «تقولون».
٦. البرهان، ج١، ص٤٩٥.
٧. قيل: «و» للحال، و الحفنة: ملاء الكفّ.
٨. البرهان، ج١، ص٤٩٥.

و في صحيح آخر عنه عليه السلام: «... و إن شئت جعلت لهم أُدماً، و الأدم أدناه ملح، و أوسطه الخلّ و الزيت، و أرفعه اللحم».[١]

أقول: هنا فروع:

الفرع الأوّل: ظاهر الإطعام المأموربه اعتبار أكل المساكين الطعام بحيث لو بذله أو باعه من غنيً لم يجز، فلابدّ إمّا من إشباعهم، و إمّا من التسليم إليه مع الاطمئنان من الأكل. و منه يظهر تعيين بذل نفس الطعام دون قيمته، و دون جنس آخر إلّا بعنوان التوكيل؛ لاشتراء الطعام و كان المسكين مأموناً.

لكنّ ظاهر صحيح الحلبي المتقدّم الدالّ على كفاية مدّ من الحنطة و الدقيق أنّ المراد بالإطعام المأموربه في القرآن هو مجرّد بذل الطعام من دون اعتبار الأكل، ولذا قيل: إنّ الإطعام مفسّر في النصوص ببذل الطعام لهم ليأكلوه أو تمليكهم إيّاه، فلا يعتبر في الأوّل التمليك، و لا يعتبر في الثاني الأكل، و لو اعتبر الأكل في الجميع، لزم عدم الاجتزاء بمجرّد التصدّق حتى يتحقّق الأكل في الخارج و هو خلاف المقطوع به من النصوص، و يظهر من بعضهم نفي الخلاف فيه.

الفرع الثاني: لا يجوز إشباع مسكين واحد عشر مرّات، بل لابدّ من إشباع عشرة مساكين؛ لظاهر الآية، و الظاهر أنّ الحكم مسلّم في الفقه، و لا خلاف فيه، كما أنّه ادّعي الاتّفاق على جوازه في صورة التعذّر، و يدلّ عليه خبر السكوني[٢] و إن كان مقتضى القاعدة السقوط، فلا يترك الاحتياط.

الفرع الثالث: لا يعتبر في المستحقّ أن يكون مسكيناً، بل يصحّ البذل للفقير أيضاً، كما يظهر من إطلاق معتبرة إسحاق.[٣]

و قد قيل: إنّ الإجماع صريحاً و ظاهراً محكيّاً عن جماعة على أنّ الفقير و المسكين يراد كلّ منهما من الآخر عند الانفراد. و به يمكن أن يعدل عن ظهور الآية.

الفرع الرابع: ظاهر الأوسط المذكور في الآية و بعض الروايات هو الأوسط في

---

١. المصدر، ص٤٩٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٦١ و سنده ضعيف.

٣. المصدر.

كيفيّة الطعام دون مقداره و إن كان المستفاد من صدر صحيح الحلبي الثاني تفسيره بالأوسط في الكمّيّة و المقدار أيضاً، فيجب إعطاء مدّ واحد من أوسط ما يطعم الحانث أهله من أيّ شيء كان، و لا يتقيّد بما في الروايات؛ فإنّها ناظرة ـ ظاهراً ـ إلى الطعام الشائع في ذلك العصر و لا حصر فيها، و هذا حكم مخصوص بكفّارة اليمين و في غيرها يكفي الإطعام. بمطلق الطعام.

الفرع الخامس: يستوي في المستحقّ المذكّر و المؤنّث، و الصغير و الكبير، كما يدلّ عليه صحيح يونس،[1] و لا ينافيه صحيح إبراهيم، كما لا يخفى. نعم، يعتبر فيه الإيمان و لو لم يوجد المؤمن، فيجوز لغير الناصب من المستضعفين، كما يدلّ عليه صحيح يونس و صحيح عمّار.[2]

الفرع السادس: من حلف بالبراءة ثمّ حنث يجب عليه الاستغفار و إطعام عشر مساكين، كما مرّ في عنوان «الصوم».

### □ إطعام المخلّد في السجن

لاحظ صحيح أبي بصير في عنوان «إطعام الأسير» المتقدّم، و لعلّه لا تبعد دلالته على الوجوب لأجل السياق.

### ٢٣٥. إطعام الطير على المحرم

يدلّ على وجوبه روايات ذكرنا: إحداها: في هيأة «التخلية» في حرف «خ».

### ٢٣٦. الإطعام على المحرم قاتل الصيد

لاحظ أبواب الكفّارات في حرف «ك».

---

١. المصدر، ص ٥٧٠.

٢. المصدر، ص ٤٧١.

### ٢٣٧. الإطعام على المحرم المسقط شعره

في صحيح معاوية، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم يعبث بلحيته فيسقط منها الشعرة و الثنتان؟ قال: «يطعم شيئاً».[١]

و هل يكفي إطعام واحد لسقطات أم لا؟ مقتضى القاعدة هو الثاني و إن لم يتخلّل بينها الإطعام، و الله الأعلم.

### ٢٣٨. الإطعام على المظاهر العائد

قد مرّ في بحث الصوم أنّه ليس بواجب نفسيّ، بل هو شرط لجواز الدخول. و قد يكون نفسيّاً كما يأتي في الكفّارات.

### ٢٣٩. الإطعام على المعتكف المجامع

مرّ دليله في صوم كفّارة الاعتكاف.

### ٢٤٠. الإطعام على المفطر في رمضان

مرّ دليله في عنوان صوم كفّارة إفطار رمضان في باب الصوم.

### ٢٤١. الإطعام على المفطر قضاء رمضان

تقدّم دليله و ما فيه في عنوان «صوم كفّارة إفطار القضاء».

### ٢٤٢. إطعام القاتل الخاطئ و المتعمّد

مرّت الإشارة إلى دليله و سيأتي في حرف «ك»، في عنوان «الكفّارة» بعض أنواع الإطعام الواجب الآخر، إن شاء الله تعالى.

---

١. المصدر، ج٩، ص٢٩٩.

**٢٤٣ و ٢٤٤. إطعام القانع و المعتر**

قال الله تعالى: «فَكُلُوا مِنْها وَأَطْعِمُوا ٱلقانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ».[١]

و قال تعالى: «فَكُلُوا مِنْها وَأَطْعِمُوا ٱلبائِسَ الفَقِيرَ».[٢]

أقول: يجب على الحاجّ إطعام الفقير من المذبوح أو المنحور، و الأحوط[٣] أن لا يقلّ من ثلثه، و لا شكّ في وجوبه النفسيّ، و لكنّ هل هو استقلاليّ أو ضمنيّ؟ فيه وجهان.

**□ طلب الرزق**

يجب طلب الرزق لحفظ نفسه و نفس غيره و لو كان أجنبيّاً، و للإنفاق على من يجب نفقته عليه وجوباً غيريّاً في فرض توقّف الحفظ و الإنفاق المذكورين عليه. و أمّا وجوبه في نفسه، فلم يثبت.[٤] و قيل: لا يجب لحفظ النفس؛ لأنّ الله تعالى يرزقه من حيث لا يحتسب حتماً، و هذا الادّعاء غير مدلّل.

**٢٤٥. الطلاق**

يجب على الوليّ طلاق زوجة الغائب على تفصيل مرّ في هيأة «التربّص» في حرف «ر». و يجب الطلاق في بعض موارد أخر يأتي بحثه في هيأة «التفريق».

**٢٤٦. طلاق الزوجة في الجملة**

يجب على من ترك جماع زوجته أكثر من الأربعة أشهر أن يطلّق زوجته في الجملة. و إليك بعض ما يتعلّق بالمقام:

---

١. الحجّ (٢٢): ٣٦.

٢. الحجّ (٢٢): ٨.

٣. راجع: جواهر الكلام، ج١٩، ص٤٠٠ و ٤٠١.

٤. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٩ و ٤٢.

١. ترك جماع الزوجة على أقسام:

منها: الترك مع الحلف عليه بقصد الانتقام، و لمجرّد الغضب و الإضرار.

منها: الفرض السابق؛ لنفع راجع إليه أو إليها.

منها: الفرض السابق من دون قصد نفع أو إيذاء.

منها: الترك عن غضب من دون يمين.

منها: الترك عن غير الغضب و من دون يمين.

القسم الأوّل: هو القدر المتيقّن من الإيلاء الذي لا يجب الالتزام بالحلف بعد أربعة أشهر، بل يجوز مخالفته مع الكفّارة، و له أحكام خاصّة.

و القسم الثاني، و الثالث: يمكن دخولهما في الإيلاء؛ لإطلاق صحيحة بريد،[١] و صحيح أبي‌بصير،[٢] لكنّه مقيّد بصحيح الحلبيّ،[٣] و صحيح أبي‌بصير الآخر، و صحيح الكناني،[٤] فيدخلان في مطلق القسم، و يجري عليهما حكمه.

و أمّا الفرض الرابع: فحكمه حكم الإيلاء في وجوب الرجوع عن القسم، أو الطلاق؛ لصحيح البختري عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا غاضب الرجل امرأته، فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه، فإمّا أن يفيء، و إمّا أن يطلّق، فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين، فليس بمؤل».[٥]

و لا وجه لترك العمل بمضمونه و إن لا أدري رأي الأصحاب فيه، و يساعده الاعتبار أيضاً، فإنّ ترك الوطء ضرر بالزوجة و لا يرضى به الإسلام، و يمكن إلحاق صورة عدم الغضب (أي القسم الآخر) بالغضب؛ لعدم خصوصيّة فيه، فكلّ من ترك وطء زوجته أكثر من أربعة أشهر مع القدرة عليه، يجوز للحاكم الشرعيّ إجباره على الوطء أو الطلاق. نعم، إذا كان الزوج غائباً، لم يجز طلاقه؛ لأجل عدم الوطء و إن جاز لأجل عدم الإنفاق على تفصيل مرّ في بحث التربّص، لكنّ الذي يثبّطنا عن الجزم

---

١. المصدر، ج ١٥، ص ٥٤٢.

٢. المصدر، ص٥٤١.

٣. المصدر، ص٥٣٥ و ٥٤٠.

٤. المصدر، ص٥٤٢.

٥. المصدر، ص٥٣٥.

بالإلحاق المذكور هو ذيل هذه الصحيحة، بل المراد ظاهراً منه أنّ ترك الزوجة بلا يمين أو غضب ليس محكوماً بحكم الإيلاء فدقّق النظر فيه.

و كذا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق صدر صحيح الحلبيّ[١] عدم جريان حكم الإيلاء في غير فرض اليمين، خرج منه صورة الغضب، لأجل صحيح البختري السابق، و بقي الباقي تحته، فلاحظ، و تدبّر.

و المتحصّل من الجميع أنّ إجبار الزوج على الطلاق إنّما هو في فرض تركه الزوجة عن غضب، سواء حلف أم لا.

٢. الأظهر عدم جريان الحكم فيما إذا كان الزوج غير قادر على الجماع؛ للغوية اليمين و عدم تأثير الغضب، و انصراف الأدلّة عنه.

٣. يشترط في القسم الأوّل؛ الدخول بها أوّلاً؛ لصحيح زرارة و غيره.[٢] و أمّا في القسم الثاني: ففيه تردّد؛ لعدم المقيّد، و للأولويّة.

٤. لا يجري الحكم في الأمة و المتمتّع بها؛ إذ ليس لهما طلاق.

٥. إذا رافعت الزوجة زوجها بعد الإيلاء إلى الحاكم، أنظره الحاكم إلى أربعة أشهر من حين المرافعة؛ خلافاً لإطلاق جملة من الروايات الدالّة على أنّها من حين الإيلاء؛ و ذلك لصحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام، و صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام فإنّهما أظهر منها.[٣] و أمّا قوله تعالى: «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فآءُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».[٤] فلا ظهور له في أحد الوجهين و إن لايخلو عن إشعار بالثاني.

٦. الفئة هو الوطء قبلاً أو إظهار العزم عليه عند القدرة إن عجز عنه فعلاً.

٧. إذا أبى عن الوطء و الطلاق، ففي خبر أبي بصير: «أنّ الإمام يحبسه أبداً»[٥] لكن يشكل الاعتماد عليه، مضافاً إلى ضعفه مصدراً، بل ينبغي القول بجواز طلاقها للحاكم

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ص٥٣٨.

٣. المصدر، ص٥٤١.

٤. البقرة (٢): ٢٢٧.

٥. سنده معتبر و لكن لم يصل إلينا مصدره مناولة بسند معتبر و هو تفسير القمّي.

إذا لم ينفع الحبس بعد مرّة، و هذا ممّا يسهل فهمه من مذاق الشرع و إن فرض فقد الدليل اللفظي عليه، و للإيلاء مسائل أخرى مذكورة في المطوّلات.

**تتمّة مفيدة**

قضيّة إطلاق جميع روايات الباب عدم الفرق بين الزوجة الشابّة و غير الشابّة، فيستفاد منها وجوب وطء الزوجة مطلقاً في كلّ أربعة أشهر،[1] فلاحظ عنوان «الترك» في المحرّمات. نعم، لا بعد في انصراف الروايات عن العجوزة الكبيرة و إن كان الزوج شابّاً.

## □ طلاق الزوجة كثيرة الشبق

قال صاحب العروة الوثقى:

إذا كانت الزوجة من جهة كثرة ميلها و شبقها لا تقدر على الصبر إلى أربعة أشهر بحيث تقع في المعصية إذا لم يواقعها، فالأحوط المبادرة إلى مواقعتها قبل تمام الأربعة أو طلاقها و تخلية سبيلها.

أقول: فعلى هذا يكون طلاقها في الفرض واجباً تخييريّاً.

و عن سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه:

أنّه لم ير من تعرّض لهذه المسألة و لعلّه لوضوح عدم وجوب دفع المنكر مطلقاً حتى و لو بفعل ما يوجب رفع المقتضي للحرام، و لذا لا تجب التزوّج من المرأة التي لو لم‌يتزوّجها لوقعت في الحرام ـ ثمّ إنّه مدّظلّه لم يستبعد صحّة كلام العروة، لقوله تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً ...»[2] و قال: فإنّ المستفاد منها وجوب حفظ من يتولّاه عن الوقوع في الحرام، مضافاً إلى وجوب حفظ نفسه، فهو مكلّف بالإضافة إلى حفظه نفسه بحفظ أهله، بخلاف الأجنبيّ حيث إنّه غير مكلّف بحفظه،

---

١. راجع: مباني العروة الوثقى (للسيد محمد تقي الخوئي)، ج ١، ص ١٤٣.
٢. التحريم(٦٦): ٦.

و ما ورد في النصوص من تفسيرها بأمرهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر لابدّ من حمله على بيان أوّل مرتبة تتحقّق بها الوقاية دون التحديد، و ذلك لأنّها إنّما دلّت على فراغ ذمّة المكلّف بنصحهم و إرشادهم إلى ما هو الصحيح خاصّة، و أنّ الإثم يكون بعد ذلك على مرتكبه.

و حيث إنّ من الواضح أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يختصّ حتى بالنسبة إلى غير الأهل بذلك، بل قد يجب الضرب أو ما هو أشدّ منه في بعض الأحيان، فلا يمكن حمل هذه النصوص على بيان الحد، و أنّه لا يجب على المكلّف أمر أهله بالمعروف و نهيهم عن المنكر بهذا المقدار خاصّة؛ إذ لايحتمل أن يكون تكليفه بالنسبة إليهم أقلّ ممّا يجب عليه بالنسبة إلى غيرهم، بل لابدّ من حملها على بيان أقلّ مراتب تحقّق الوقاية، فلا تكون هذه النصوص منافية لما استظهرناه.

و مع التنزّل و فرض دلالتها على الحدّ يمكن إثبات وجوب مواقعتها قبل أربعة أشهر بما تقدّم منّا غير مرّة من أنّ حرمة الفعل إذا كانت مشدّدة، بحيث علم كراهية وقوعه للشارع على كلّ تقدير حتى ولو من القاصرين، كالزنا و القتل بل و شرب الخمر أيضاً وجب على المكلّفين سدّ طريق تحققه في الخارج و المنع من وقوعه بأيّ طريق كان، و من هنا يجب على الزوج مواقعة زوجته الشبقة فيما دون الأربعة أشهر حفظاً لها من الوقوع في الحرام، و سدّاً لبابه إذا انحصر الطريق بها و إلّا فله أن يمنعها بكلّ و سلية ممكنة، و لا أقلّ في المقام من الاحتياط اللازم.[1]

هذا كلام الأستاذ المحقّق، و لابدّ من إمعان النظر فيه، و لابدّ من مراجعة عنوان الوقاية في هذا الجزء أيضاً.

و يحتمل وجوب الطلاق عند عدم إمكان المواقعة من باب التسبيب الذي مرّ في الجزء الأوّل. و يمكن أن ينفى لزوم النكاح بنفي الحرج إذا كانت تتقيّد غير قاصدة للزنا، فتفسخ كفسخ كلّ عقد جائز، والله العالم.

---

١. مباني العروة الوثقى، ج١، ص١٤٩.

### □ تطهير الثياب

قال الله تعالى: «وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ».[١]

إن كان المراد من التطهير إزالة النجاسة عنه، فالوجوب شرطيّ! لجواز لبس المتنجّس. و إن كان المراد منه التشمير[٢] كما في صحيح بن سنان[٣] فوجوبه على غير النبيﷺ محلّ تردّد أو منع. نعم، إن عدّ من التكبّر، حرم من جهته.

### □ إطهار الجنب

قال الله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا»[٤] المراد به الاغتسال؛ لقوله تعالى: وَلا جُنُباً «إِلّا عابِرِى سَبِيلٍ حَتّىٰ تَغْتَسِلُوا».

و ظاهر بعض الروايات وجوب الغسل نفسيّاً لا لأجل أمر آخر و هذا هو المحكيّ عن جملة من الفقهاء، كابن حمزة، و العلّامة، و والده، و ولده، و الأردبيلي و غيرهمﷺ.

لكن المنسوب إلى ظاهر الأصحاب و فتواهم و إلى إجماع المحقّقين عدمه، و أنّه إنّما يجب شرطاً في غيره و هو الأرجح، و يطلب تفصيله من المطوّلات. و لاحظ هيأة «الغسل» في عنوان «غسل الجنابة» في هذا الجزء.

### ٢٤٧. تطهير المسجد

نقل عن جماعة من الفقهاء الإجماع على وجوب تطهير المساجد و إزالة النجاسة عنها، و هذا الإجماع هو الدليل في المسألة؛ لضعف ما استدلّوا له من الأدلّة اللفظيّة سنداً أو دلالة، و هو واجب كفائيّ فوريّ، فتأمّل، و تفصيل جزئيّات المسألة في المطوّلات.[٥]

---

١. المدّثّر (٧٤): ٤.

٢. تشمير الثوب: رفعه.

٣. البرهان، ج ٤، ص ٣٩٩.

٤. المائدة (٥): ٦.

٥. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٩٣. واعلَمْ أنّ مسجد الحرام يتنجّس غالباً خصوصاً في الموسم، فإنّ الطائفين ←

**٢٤٨ و ٢٤٩. تطهير بدن الميّت و كفنه**

يجب تطهير بدن الميّت إذا تنجّس قبل الغسل و في أثنائه مقدّمة لأغساله، و يجب تطهير بدنه و كفنه بعد الغسل حتى بعد الدفن وجوباً نفسيّاً كفائيّاً. و إذا لم يمكن تطهير الكفن، يجب قطعه لأجل إزالة النجاسة عنه.

و الدليل عليه موثّقة روح ـ على إشكال في السند[١] ـ عن الصادق عليه السلام: «إن بدا من الميّت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه و لا تعد الغسل».[٢]

و حسنة الكاهلي ـ بطريق الشيخ ـ عنه عليه السلام: «إذا خرج من منخر الميّت الدم أو الشيء بعد الغسل و أصاب العمامة أو الكفن قرّض (ضه) بالمقراض».[٣]

أقول: و المتحصّل وجوب إزالة النجاسة عن بدن الميّت و كفنه وجوباً نفسيّاً على إشكال فيه في إزالتها عن الكفن؛ لاحتمال اشتراطه بالطهارة حدوثاً بقاء حتى بعد الدفن. و يمكن، بل لا يبعد إلحاق تطهير النجاسة الخارجيّة بتطهير النجاسة الناشئة من بدن الميّت في الحكم.

**□ طاعة الزوج على الزوجة**

في رواية محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «جاءت امرأة إلى النبيّ صلى الله عليه و آله، فقالت: يا رسول‌الله! ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه و لا تعصيه، و لا تصدّق من بيته إلّا بإذنه، و لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه، و لا تمنعه نفسها و إن كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلّا بإذنه ...».[٤]

و ليس في سند الرواية من يتوقّف فيه إلّا مالك بن عطيّة المشترك بين الثقة و غيره. ولعلّ الأوّل أقوى.

---

← لا يعلمون النجاسات و التنجيس، لكن لا وسيلة لتطهيره، فعلى القول بحرمة تنجيس المساجد، لا يجب التطهير للعجز و وجوب التطهير في الأصل مبنيّ على الاحتياط.

١. لاشتراك غالب بن عثمان الواقع في سندها بين الثقة و غيرها.

٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص٧٢٣.

٣. المصدر، ج١٤، ص١١٢.

٤. المصدر، ص١١٣.

و في صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: «إذا صلّت المرأة خمسها، و صامت شهرها، و حجّت بيت ربّها، و أطاعت زوجها، و عرفت حقّ عليّ، فلتدخل من أيّ أبواب الجنان شاءت».[١]

أقول: السياق يشهد بوجوب الإطاعة المذكورة عليها.

و في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام: سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: «لا»، و سألته عن المرأة ألها أن تصوم بغير إذن زوجها؟ قال: «لا بأس».[٢] لكن رجعنا أخيراً عن تصحيح روايات عليّ بن جعفر في كتابه؛ لفقد سند معتبر للكتاب، فلاحظ كتابنا بحوث في علم الرجال.

أقول: الصوم محمول على القسم الواجب منه جمعاً إن قلنا باعتبار الخبر الأوّل سنداً.

هذا بناء على خلوّ هذه الرواية عن كلمة «تطوّعاً» كما في بحارالأنوار،[٣] و نكاح الوسائل. و أمّا بناء على ذكرها، كما في صوم الوسائل[٤] فيحمل الأوّل على الندب. و في خبره الآخر عنه عليه السلام: سألته عن المرأة المغاضبة زوجها، هل لها صلاة؟ و ما حالها؟ قال: «لا تزال عاصية حتى يرضى عنها».[٥]

و في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام: «أيّما امرأة قالت لزوجها: ما رأيت قط من وجهك خيراً فقد حبط عملها».[٦]

أقول: إطاعة الزوجة زوجها في كلّ أمر غير ممنوع شرعاً ليست بواجبة حسب الرأي السائد الفقهيّ المؤيّد بالسيرة العمليّة، و بالمفهوم من مذاق الشرع، فلا يمكن التمسّك بإطلاق ما في الروايات، و المتيقّن منها وجوب إطاعته في ما يرجع إلى الجماع[٧] و الاستمتاع و التمكين منهما كلّما أرادهما، و وجوب بعض مقدّماتها عليها،

---

١. المصدر.
٢. المصدر.
٣. بحارالأنوار، ج١٠، ص٢٨٢.
٤. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٩٤.
٥. المصدر، ج١٤، ص١١٥.
٦. المصدر.
٧. و الظاهر عدم الفرق فيه بين القبل و الدبر إلّا إذا استلزم الثاني حرجاً لها.

كإزالة ما ينفر عنه طبع الزوج، و ما يمنعه منهما، كأوساخ البدن و اللباس مثلاً.

و كذا يجب عليها القرار في بيتها، و عدم الخروج إلّا بإذن زوجها و هو منصوص أيضاً.

و أمّا الصوم المندوب، فمقتضى إطلاق الرواية الأولى توقّف جوازه على إذنه و إن لم‌يكن مزاحماً لحقّه و هو أحوط. و أمّا إذا كان مزاحماً له، فلا يجوز من دون إذنه، كما لا يخفى.

و في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق و لا صدقة، و لا تدبير، و لا هبة، و لا نذر في مالها إلّا بإذن زوجها إلّا في حجّ أو زكاة أو برّ والديها أو صلة رحمها».[1]

أقول: لعلّه لا بعد في حمل ما فيه على ضرب من الرجحان و الأولويّة، و سيأتي بحثه في عنوان «الوفاء بالنذر» في أواخر هذا الجزء إن شاء الله تعالى.

## ٢٥٠. إطاعة الله و الرسول و أولي الأمر

ورد الأمر في جملة من الآيات الكريمة بإطاعة الله سبحانه و تعالى و رسوله، و ورد في سورة النساء الأمر بإطاعة الله و الرسول و أولي الأمر منكم.[2]

أقول: إطاعة الله عبارة عن امتثال التكاليف الشرعيّة، و إطاعة الرسول و أولى الأمر عبارة عن إتيان ما ذكر، فالأمر بها إرشادي أيضاً و ما يرون صلاحاً في بعض الأحيان أو لبعض الأشخاص، و إن شئت، فقل: إنّها عبارة عن امتثال ما يخبرون عن الله تعالى، و ما ينشئون من الأحكام السياسية عملاً بالإطلاق.

و يمكن أن يدخل العلماء الذين يجب تقليدهم على الناس بالشروط المذكورة في محلّها في أولى الأمر؛ عملاً بإطلاق الآية غير المنافي لما ورد من تخصيصهم بأئمّة أهل البيت عليهم السلام، و إن فرضنا المنافاة و اختصاص الآية بالأئمّة عليهم السلام[3] فلا شكّ أيضاً في

---

١. المصدر، ج١٦، ص٢٣٧.

٢. النساء (٤): ٥٩.

٣. وجه المنافاة استظهار عصمة أولى الأمر من إطلاق وجوب إطاعتهم من دون نصب قرينة، على أنّها في فرض إصابة الواقع فتدبّر، على أنّ تفسير أولي الأمر بالمجتهدين الجامعين للشرائط المذكورة في الفقه، ليس بواضح كلّ ←

وجوب إطاعة العلماء المذكورين في أحكامهم الصادرة عنهم بعنوان حاكم الوقت إذا رأوا صلاحاً ملزماً في إصدارها، و إثبات مثل هذا الحكم لا يحتاج إلى خبر واحد حتى يتجشّم في تصحيح سنده و إتمام دلالته؛ فإنّ إقامة نظام الإسلام ـ عند تيسّرها وإمكانها ـ لا تتحقّق إلّا بإصدار أحكام سياسيّة و تأديبية موقّتة، فالأمر يدور بين إهمال النظام الإسلامي و إيجاب مثل تلك الأحكام على الناس، و حيث إنّ الأوّل ممّا لا يجوز للمسلم قبوله، يتعيّن الثاني.

و بالجملة، أصل وجوب قبول حكم الحاكم، فليكن واضحاً مقطوعاً غير محتاج إلى البحث و الكلام. لكنّ الذي يجب التنبّه له على الحكومة الإسلاميّة و ولاة الأمر هو أنّه لايجوز إصدار أحكام خارجة عن الموازين الشرعيّة؛ فإنّه محرّم، و لا يجب اتّباعه على الناس و إن كان التمييز بينهما لا يخلو عن صعوبة و قد ابتلي مسلمو أفغانستان في الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة في زمان الهجرة في أيّام جهادهم ضدّ الماركسيّين بتضييقات و تشديدات متنوّعة ربّما يقال: إنّ جملة منها مخالفة للموازين الشرعيّة فلا قيمة لها، و الله العالم.

### ٢٥١. الطواف بشهود زور

في موثّقة سماعة المضمرة قال: سألته عن شهود زور؟ فقال: «يجلدون حدّاً ... ويطاف بهم حتى يعرفهم الناس ...»[١] و مثله رواية غياث، كما يأتي في آخر عنوان «التعزير» و يأتي أيضاً في طواف النصراني القاذف مسلماً.

### ٢٥٢. طواف النساء

لا إشكال في توقّف حلّيّة وطء النساء و الاستمتاع بها للمحرم على طواف النساء بعد حرمتهما بالإحرام. و في الجواهر دعوى الإجماع بقسميه عليها.[٢]

---

← الوضوح، لكنّ رفع اليد عن الإطلاق ـ حسب المتفاهم العرفي ـ و تقييده بصورة عدم مخالفة أوامره للشرع هيّن و التفسير المذكور من القدر المتيقّن، فتأمّل المقام.

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٨٤.

٢. جواهر الكلام، ج١٩، ص٢٥٨ و قيل بالحلّيّة قبل ركعتي الطواف لكنّ صحيح معاوية ظاهرة في توقّفها عليهما.

و عن الشهيد﵀: ليس طواف النساء مخصوصاً بمن يشتهي النساء إجماعاً، فيجب على الخصيّ و المرأة والهم و على من لا إربة له فيهنّ. بل عن العلّامة دعوى الإجماع على وجوبه على الخصيان. و عن بعضهم حرمة النساء على المميّز بعد بلوغه لو تركه؛ لكون الإحرام سبباً لحرمتهنّ، و الأحكام الوضعيّة لا تختصّ المكلّف حتى أنّ الشهيد حكم بمنعه من الاستمتاع قبل البلوغ، بل عن العلّامة الإجماع على وجوبه على الصبيان.

و في صحيح الحسين بن عليّ بن يقطين: سألت أبا الحسن﵇ عن الخصيان و المرأة الكبيرة أعليهم طواف النساء؟ قال: «نعم، عليهم طواف النساء كلّهم».[١]

ثمّ إنّه واجب في حجّ التمتّع و القران و الإفراد كلّها، كما يدلّ عليه الروايات.[٢]

و في الجواهر دعوى الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض كالنصوص.[٣]

و كذا في العمرة المفردة إجماعاً كما عن العلّامة، و يدلّ عليه جملة من الروايات. و عن الجعفي عدمه؛ لبعض الروايات.[٤]

أقول: فليس طواف النساء و صلاته مجرّد شرط في حلّيّة النساء، بل هو مضافاً إلى ذلك واجب، كما هو ظاهر النصّ و الإجماع. و لكنّ الكلام في أنّه هل هو واجب ضمنيّ، أي هو من أجزاء الحجّ بحيث ينقص الحجّ أو يبطل بتركه، كسائر أركانه، فلا يرتبط بحثه بالمقام، أم هو واجب تعبّدي استقلاليّ برأسه على الحاجّ و المعتمر ـ عمرة مفردة ـ فيكون مقصوداً بغرض الكتاب؟ فيه وجهان، و الأصحّ هو الثاني، فلذا تعرّضنا له هنا.

و إليك عبارة بعض الفقهاء المحقّقين لبيان الحال: ... فلا يبطل النسك بتركه حينئذ من غير خلاف، كما عن السرائر؛ لخروجه عن حقيقة الحجّ.

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٨٩.
٢. المصدر، ج٨، ص١٤٩ ـ ١٥٦.
٣. جواهر الكلام، ج١٩، ص٤٠٥.
٤. راجع: وسائل الشيعة، ج٩، ص٤٩٣ و ٤٩٥.

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبيّ:[١] «و عليه (يعني المفرد) طواف البيت ... و طواف بالبيت بعد الحجّ». و نحوه صحيح معاوية[٢] في القارن، و صحيح الخزّاز[٣] قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل، فقال: ـ أصلحك الله ـ إنّ معنا امرأة حائضاً لم تطف طواف النساء و يأبى الجمال أن يقيم عليها؟ قال: فأطرق و هو يقول: «لا تستطيع أن تتخلّف عن أصحابها، و لا يقيم عليها جمالها» ثمّ رفع رأسه إليه، فقال: «تمضي فقد تمّ حجّها».

فإنّ قوله: «فقد تمّ حجّها» ظاهر في خروجه عن النسك و لو في حال الاختيار، و لا يقدح في ذلك كون مورده الاضطرار؛ إذالعبرة بعموم الوارد لا خصوص المورد، كما هو واضح.[٤]

فالمتحصّل أنّ طواف النساء و صلاته واجبان نفسيّان لا ضمنيّان ـ من باب الجزئية ـ و واجبان وضعيّان «أي لا تحلّ النساء» و كذا الذكور إلّا بهما، فلاحظ و تأمّل، و الله العالم.

و أمّا الرمي، فإن وجد قرينة على أنّه واجب نفسيّ استقلاليّ فهو، و إلّا فيبنى على كونه واجباً ضمنيّاً؛ عملاً بالقاعدة المطّردة في الأوامر و النواهي الواردة في المركّبات؛ فإنّهما تحملان على الجزئيّة و الإرشاد أو الوجوب الضمني، فلاحظ.

---

١. المصدر، ج٨، ص١٥٤.
٢. المصدر، ص١٥٦.
٣. المصدر، ج٩، ص٥٠٠.
٤. جواهر الكلام، ج١٩، ص٣٧٢ و ٣٧٣.

# «ظ»

### ٢٥٣. ظنّ الخير بالمؤمنين

قال الله تعالى: «لَوْلاٰ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِناتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقالُوا هٰذا إِفْكٌ مُبِينٌ»[١] في الآية وضع الظاهر موضع المضمر، أي ظننتم بأنفسكم خيراً وقلتم: ... و على كلٍّ يستفاد منها وجوب ظنّ الخير بالمؤمنين عند احتمال الشرّ بهم، و لا أدري هل به قائل أم لا؟ فإنّ الحكم المشهور الفقهيّ هو حرمة سوء الظنّ بالمؤمنين، كما مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «حرمة سوء الظنّ بالمؤمن»، و يمكن حمل الآية على الاستحباب، و لاسيّما من جهة ذيلها؛ فإنّ وجوب القول بالكذب المبين لم يقل به أحد في الفقه ـ على ما أعلم ـ إلّا أن يقال: إنّه من لازم ظنّ الخير.

و لا يبعد القول بوجوب ظنّ الخير بالمؤمنين و المؤمنات؛ عملاً بظاهر الآية قال به قائل أم لا. نعم، لا دليل على التعدّي عن مورد الآية و هو الرمي بالزنا، ففيه يجب ظنّ الخير و في غيره يحرم الظنّ السوء جمعاً بين الأدلّة، فتدبّر.

### ٢٥٤. إظهار البراءة من أهل البدع

في الصحيح: «قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم».[٢]

---

١. النور (٢٤): ١٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٠٨.

**□ إظهار العلم**

في رواية عن رسول الله ﷺ: «إذا ظهرت البِدَع في أمّتي، فليُظهِر العالم علمَه، فمن لم يفعل، فعليه لعنة الله».[١]

تدلّ الرواية على وجوب إظهار العلم حين ظهور البدع، و يدلّ عليه أيضاً رواية طلحة الدالّة على حرمة كتمان العلم،[٢] و رواية يونس.[٣]

لكن الروايات بأسرها ضعيفة سنداً. نعم، الحكم ثابت بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإرشاد.

**□ إظهار الكراهة لأهل المعاصي**

في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أمرنا رسول الله ﷺ أن نلقي أهل المعاصي بوجوه مكفهرة».[٤]

أقول: أي بوجوه منقبضة عالية.

و في السند النوفلي الذي لم يثبت صدقه في كلامه، بل والسكوني أيضاً كذلك على الأقوى، لكنّ الإظهار المذكور من لوازم الإيمان، و الحبّ بالله تعالى.

---

١. المصدر، ص٥١٠.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٥١١.
٤. المصدر، ص٤١٣.

# «ع»

□ **عبادة الله تعالى**

أمر الله تعالى عباده بعبادته في جملة كثيرة من الآيات القرانيّة:

منها: قوله تعالى: «إِنَّ هـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ».[1]

و منها: قوله: «يا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ...».[2]

و منها: قوله تعالى مخاطباً لنبيّه: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ».[3]

أقول: لا شكّ أنّ النبيّ الخاتم ﷺ كان من الموقنين، فالمراد باليقين المجعول غايةً هو اليقين الحاصل من العيان، و مشاهدة أحوال البرزخ؛ فإنّه هو الذي لم يحصل له ﷺ في حياته، فلا تدلّ الآية على ارتفاع التكليف في الحياة الدنيا بعد حصول اليقين[4] و إن كان هو بمكان من الإمكان.

و قيل بالمنع بدعوى أنّ تجويز ارتفاع التكليف عن الإنسان الكامل ملازم لتجويز تخلّفه عن الأحكام و القوانين، و هو فيما يرجع إلى المعاملات يوجب فساد المجتمع، و العناية الإلهيّة تاباه، و فيما يرجع إلى العبادات يوجب تخلّف الملكات عن آثارها؛ فإنّ الأفعال مقدّمات معدّة لحصول الملكات ما لم تحصل، و إذا حصلت عادت تلك

---

١. الأنبياء (٢١): ٩٢.

٢. البقرة (٢): ٢١.

٣. الحجر (١٥): ٩٩.

٤. السيرة النبويّة شاهدة قطعيّة على بقاء التكليف الإلهيّ و لزوم عبادة الله عليه طيلة حياته ﷺ.

الأفعال آثاراً لها تصدر عنها صدوراً لا تَخَلُّف فيه، و هو تلفيق ضعيف؛ فإنّ ما ذكر في المعاملات ـ مع نقضه في الجملة بالمراهق غير المكلّف إجماعاً ـ أخصّ من المدّعى؛ إذ ارتفاع التكليف فيها لا يستلزم فساد الاجتماع إلّا في بعض الحالات النادرة القابلة للدفع بتكليف غيره بالمنع و الإزالة.

و ما ذكر في العبادات يمنع بمنع صيرورة الأفعال آثاراً لازمة الصدور عن الملكات مع انتفاضه بما في الجنّة؛ فإنّ الأفعال تختلف عن ملكاتها قطعاً إلّا أن يدّعى أنّ نظام الآخرة غير نظام الدنيا و لو في الجملة، فلا يكون النقض قطعيّاً.

و على كلٍّ ارتفاع التكليف عن الإنسان الكامل، كالانبياء ممكن إلّا أنّه لم يقع، بل الثابت ثبوتاً قطعيّاً بتّيّاً عدمه، و هذا ممّا اتّفق عليه المسلمون سوى جماعة ضالّة مضلّة ينسبون أنفسهم إلى الإسلام و ليسوا بمسلمين حقيقةً.

و كيفما كان، العبادة عبارة عن الصلاة، و الزكاة، و الصيام، و الحج، و نحوها من الأعمال التي يعتبر في صحّتها قصد التقرّب أو قصد الأمر أو قصد الجنّة أو قصد الفرار عن النار و أفضلها ما أوتي به لحبّ الله تعالى، كما ذكره الصادق عليه السلام في صحيح هارون، و لاحظ عنوان «العبادة» في المحرّمات أيضاً و لا يجوز لأحد أن يخترع عملاً ـ مفرداً و مركّباً ـ و يتعبّد به نفسه زاعماً أنّه يقرّب الإنسان إليه تعالى، و أنّه يرضى به؛ فإنّه تشريع محرّم و على كلّ ليس في الآية حكم جديد.

### ❐ الاعتبار

قال الله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصارِ»،[1] و هل الاعتبار المذكور و هو أخذ العظة و العبرة واجب تعبّديّ أو الأمر به إرشاد؟ الثاني أرجح.

## ٢٥٥. إعداد القوّة للكفّار

قال الله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ

---

١. الحشر (٥٩): ٢.

وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ وَما تُنْفِقُوا مِنْ شَيءٍ فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ».[١]

يجب إعداد القوّة من الرجال المدرّبين، و الآلات الحربيّة، و اقتناء الخيل و غير ذلك؛ حفظاً على المجتمع الإسلامي، و هداية للكفّار. و إليك بعض فروع المسألة:

الفرع الأوّل: الوجوب المذكور متوجّه إلى الحاكم الإسلامي و الموظّفين من قبله، و لايبعد تعلّقه بآحاد الناس على نحو الكفاية عند فقدان الحاكم بسبب من الأسباب؛ إذا علم أو احتمل دفع الكفّار به.

الفرع الثاني: الظاهر تنزيل إطلاق قوله تعالى: «ما اَسْتَطَعْتُمْ» على مقدار الكفاية، وعدم وجوب إعداد ما يزيد على قدر الحاجة، و تحصيل الغرض.

الفرع الثالث: القوّة التي يجب إعدادها و لو في زمان السلم و قبل قيام الحرب تختلف باختلاف الظروف و ملابساتها، فربّما يكون الشيء قوّة في زمان و لا يكون قوّة في زمان آخر، و هذا واضح جدّاً. و أمّا ما في الروايات من تفسيرها بالخضاب و بالسواد، و بالرمي، و بالسيف، و الترس،[٢] فهو من بيان المصاديق، فالواجب هو إعداد القوّة و هي في مثل زماننا عبارة عن الرجال العسكريّين المدرّبين العالمين بفنون الهجوم و الدفاع، و بكيفيّة استعمال الأسلحة، و إطارة الطائرات، و بمقدار مقاومة الآلات الحربيّة، و نحو ذلك، و عن الدبّابات، و الطائرات، و القنبلات الذرّيّة، والهيدروجينيّة و نحوها ممّا هو متعارف اليوم و ما يتعارف غداً.

الفرع الرابع: إنّما يجب رباط الخيل إذا علم أو احتمل تأثيره في إرعاب العدوّ و إلّا فلا، بل هو من اللغو عند عدم الحاجة إليها، فلا يَنْبَغي الجمود على ظاهر الآية الناظرة في كلمتها هذه إلى زمان الوحي و ما شابهها.

الفرع الخامس: الظاهر أنّ المراد بـ«آخَرِينَ» غير المعلومين في الآية، هم المنافقون و غير مشركي قريش من الكفّار، و ما قيل من أنّهم الجنّ[٣] ضعيف.

---

١. الأنفال (٨): ٦٠.

٢. البرهان، ج٢، ص٩١.

٣. المصدر.

الفرع السادس: يجب على الأغنياء بذل المال في سبيل تحصيل القوّة المذكورة، كوجوب بذل الزكاة و الخمس و غيرهما، و يفهم هذا من ذيل الآية أيضاً و قد مرّت الإشارة إليه في عنوان «الكنز» و في عنوان «الجهاد» أيضاً.

الفرع السابع: لا يجب الإعداد المذكور على المؤمنين في مثل أعصارنا المظلمة من وجوه غير خافية إلّا إذا قامت فيهم حكومة إسلاميّة، أو هو جمت الأمّة الإسلاميّة في قطر من أقطار الإسلام من قبل الكفار فيجب.

الفرع الثامن: لا يبعد تعميم القوّة المأمور بإعدادها لجميع ما هو مؤثّر في الانتصار، و تضعيف الأعداء كإرشاد الناس، و تثقيفهم ثقافة إسلاميّة ـ أخلاقيّة، اجتماعيّة، سياسيّة ـ و تأسيس تشكيلات و أنظمة مترابطة حزبيّة، و كلّ ما تتقاضاه الظروف، و منها إعطاء الحرّيّة الكاملة المعقولة للشعب حتى يكونوا عوناً للدولة الإسلاميّة عند هجوم الكفّار عليها.

الفرع التاسع: وجوب الإعداد هل هو نفسيّ أو غيريّ نشأ من وجوب الجهاد، أو هما معاً غيريّان نشئا من وجوب التحفّظ على الدين و العمل به، أو هما معاً نفسيّان و إن كان حمكتها ذلك؟ فيه وجوه. و قد تكلّمنا حول الآية الكريمة في كتابنا توضيح مسائل جنگی، و كتابنا جهاد الإسلامي و هو جزءان و قد طبعا في زمان احتلال بلدنا بواسطة السوفياتيّين الملحدين المتجاوزين طيلة أعوام ١٣٥٨ ـ ١٣٧١ هـ.ش.

### ٢٥٦. الاعتداد على المرأة

يجب الاعتداد على الزوجة المدخول بها على تفصيل مرّ في عنوان «التربّص».

و أمّا الزانية، فيقاس حالها تارةً إلى الزاني، و أخرى إلى غيره من الرجال، و ثالثةً إلى زوجها. أمّا بالقياس إلى الزانی، ففي موثّق إسحاق ـ بسند الشيخ ـ عن ـ الصادق عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يفجر بالمرأة ثمّ يبدو له تزويجها، هل يحلّ له ذلك؟ قال: «نعم، إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدّتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن

يتزوّجها، و إنّما يجوز له تزويجها بعد أن يقف على توبتها».[١]

أقول: فبالأولى يعتبر العدّة بالقياس إلى غير الزاني من الأجانب، و يكفي الإطلاق في اعتبارها بالنسبة إلى الزوج إلّا أن يقال: إنّه لا إطلاق و لا عموم في أنّ الدخول مطلقاً يوجب العدّة عليها. نعم، الإطلاق في خصوص الإنزال ثابت بالصحيحين السابقين[٢] لكن قال الصادق عليه السلام في موثّقة عباد: «لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني إذا كانت تزني ...».[٣]

و ظاهرها عدم وجوب العدّة على الزانية بالنسبة إلى زوجها و إلّا لكان على الإمام أن يبيّنه، و يمكن أن يحمل موثّق إسحاق على ضرب من الندب؛ لإطلاق جملة من الأخبار الأخر مع ورودها في مقام العمل، كما صنعه في الجواهر؛[٤] و لما اشتهر من عدم حرمة ماء الزاني، و ربّما يستظهر من قوله تعالى: «فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا إنّ العدّة من» حقّ الواطئ، فإذا لم يحترم وطؤه لم يكن له عدّة. و إليك موجبات العدّة مع قطع النظر عن الزنا:

الموجب الأوّل: الطلاق بأقسامه، و قد مرّ تفصيله في عنوان «التربّص».

الموجب الثاني: الفسخ بالعيوب مثلاً.

الموجب الثالث: الانفساخ بالارتداد، و الإسلام، و الرضاع.

الموجب الرابع: انتهاء المدّة، أو هبتها في المتعة. و قد مرّ تفصيله.

الموجب الخامس: الوطء بالشبهة؛ للإطلاق، كما في غيره؛ و للنصّ الخاصّ في بعض موارده.

و في الجواهر و متنها:

و لو وطئت المرأة بعقد الشبهة ثمّ مات و قد انحلّت الشبهة، اعتدّت عدّة الطلاق حائلاً كانت أو حاملاً بلا خلاف و إشكال؛ و ذلك لأنّه بعد أن ظهر الحال كان الحكم للوطء

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٣١؛ ج ١٥، ص ٤٧٦.

٢. راجع: حرف «ر»، عنوان «التربّص».

٣. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٣٢.

٤. جواهر الكلام، ج ٣٢، ص ٢٦٤.

لاللعقد؛ إذ ليست زوجة كى تندرج في المتوفّى عنها زوجها، فلم يبق إلّا أنّها موطوءة وطأً محترماً تعتدّ منه عدّة الطلاق.[١]

الموجب السادس: عدّة الوفاة، كما مرّ تفصيله في حرف «ر».

بقي في المقام فروع لا بأس بذكر بعضها:

١. لا فرق في وجوب العدّة بالوطء شبهةً بين المزوّجة و الخليّة، فيجب عليها الاعتداد حتى من زوجها، للإطلاق؛ و لصحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: سألته عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته أنّه طلّقها فاعتدّت المرأة و تزوّجت، ثمّ إنّ الزوج الغائب قدم فزعم أنّه لم يطلّقها، فأكذب نفسه أحد الشاهدين؟ فقال: «لا سبيل للأخير عليها، و يؤخذ الصداق من الذي شهد، فيردّ على الأخير، و الأوّل أملك بها، و تعتدّ من الأخير و لا يقرّ بها الأوّل حتّى تنقضي عدّتها».[٢]

أقول: يحتمل أنّ القرب كناية عن الدخول فقط، فيجوز لزوجها سائر الاستمتاعات. و يحتمل أنّه كناية عن مطلق ما يجوز للزوجين من الاستمتاعات، و الأحوط هو الثاني؛ لعدم ثبوت انصرافه، (أي القرب) إلى الاحتمال الأوّل، لكن هذا في مورد الرواية و هو كون الدخول مسبوقا بالعقد شبهةً. و أمّا في الوطء المجرّد عن العقد، فالأظهر جواز الاستمتاع بها سوى الوطء؛ لعدم ثبوت الإطلاق و استصحاب الجواز، بل ظاهر الجواهر تجويز سائر الاستمتاعات مطلقاً، خلافاً للقواعد و المسالك.

و يمكن أن يستظهر من الروايات أنّ مبدأ العدّة هو رفع الشبهة لا آخر وطء وطئت شبهة. و يمكن إجراؤه في الوطء المجرّد من العقد أيضاً و أنّ مبدأها من حين رفع الاشتباه.

و يمكن الرجوع في غير مورد الرواية و هو الوطء المجرّد عن العقد إلى كون الاعتداد من الوطء الآخر شبهةً، بل في الجواهر: فوقت الاعتداد من الشبهة آخر وطئه لا وقت الانجلاء؛ لأنّ المراد حصول العلم ببراءة رحمها من ذلك الوطء الذي هو في الحقيقة موجب للعدّة لا غيره و إن كان عقداً فاسداً، و دعوى أنّ الشبهة لمّا كانت

---

١. المصدر، ص ٢٨٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦٦.

بمنزلة النكاح الصحيح كان الانجلاء بمنزلة الفراق، فتكون العدّة منه كما ترى مجرّد استحسان. نعم، قد يقال: إنّ ظاهر النصوص الدالّة على عدم التداخل[١] الاعتداد للشبهة إذا كانت مع عقد تزويج بعد التفريق بينهما و هو لازم ارتفاع الشبهة. نعم، لو كانت الشبهة مجرّد الوطء من دون عقد، اتّجه حينئذ الاعتداد من آخر وطء، و من هنا كان الاحتياط لا ينبغي تركه.[٢]

٢. عدّة الشبهة عدّة الطلاق ظاهراً، كما يظهر من بعض الروايات،[٣] فإن كانت حاملاً، فبوضع الحمل، و إن كانت حائلاً مستقيمة الحيض، فبالأقراء و إلّا فبالشهور، و كذلك المفسوخ نكاحها. نعم، المنفسخ نكاحها بالارتداد تعتدّ عدّة الوفاة، كما تدلّ عليه موثّقة عمّار،[٤] و في المتعة الفاسدة يمكن أن نجعلها عدّة المتعة، لكنّه إن لم يكن خلاف الإطلاق لا شكّ أنّه خلاف الاحتياط اللازم.

٣. الظاهر بقاء وجوب النفقة و إن حرمت الاستمتاعات، فالزوجة الموطوءة شبهةً، كالزوجة المحرمة أو الحائض، و المانع منه هو النشوز غير المحقّق في المقام. نعم، إذا كانت زانية و كانت الشبهة من قبل الفاعل، يشكل وجوب النفقة خصوصاً إذا فرض علمها بحرمة مسّها على زوجها لأجله، بل الأقوى سقوط نفقتها حينئذ، كما يأتي في هيأة «النفقات» في حرف «ن».

٤. مقتضى إطلاق قوله تعالى: «وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ ٱلنِّكاحِ حَتّىٰ يَبْلُغَ ٱلكِتابُ أَجَلَهُ».[٥] و بعض الأخبار[٦] عدم جواز نكاح مطلق المعتدّة و لو كانت موطوءة شبهةً، و عن بعضهم جوازه في الأخيرة إذا طلّقها زوجها بالطلاق البائن و إن كان مقاربتها محرّمة قبل انقضاء عدّتها؛ إذ لا منافاة بين كون المرأة ذات بعل مع كونها في العدّة و عن الجواهر ابتناء المسألة على الوجهين المتقدّمين من جواز غير الدخول من

---

١. المصدر، ج١٤، ص٣٤٤.
٢. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٢٦٧.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٤١ و ٣٤٤ و ٣٤٦.
٤. المصدر، ج١٨، ص٥٤٥.
٥. البقرة (٢): ٢٣٧.
٦. راجع: وسائل الشيعة، ج١٤، ص٣٨٣ و ما بعدها.

الاستمتاعات و عدمه. فعلى الأوّل يجوز، و على الثاني لا يجوز؛ إذ لا يبقى على هذا تأثير للعقد، فلا يمكن صحّته بخلافه على الأوّل؛ لكفاية تأثيره في غير الوطء من سائر الاستمتاعات، و يشكل إتمامه بدليل معتبر و ربّما تشبهه الزوجة في حال الإحرام في الجملة.

٥. ذكر بعض الفقهاء أنّه إذا كانت الموطوءة بالشبهة خليّة يجوز لواطئها أن يتزوّجها قبل انقضاء عدّتها منه بلا إشكال.

أقول: وجهه على ما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي في ما كتبه إليّ من النجف الأشرف أنّ ظاهر الآية الكريمة و بعض الروايات اختصاص الحكم (يعني حرمة التزويج في أثناء العدّة) بغير الزوج، فهما قرينتان على التقييد و الاختصاص، على أنّه قد صرّح في بعض روايات المتعة بجواز التزويج للزوج في أثناء العدّة.[١]

٦. إذا وُطِئَت شبهةً في عدّة الطلاق أو الوفاة، فعن المشهور المدّعى عليه الإجماع إيجاب العدّتين عليها، و عدم التداخل، و يدلّ عليه بعض الروايات لكنّ مقتضى الجمع بين الروايات هو التداخل، و كفاية عدّة واحدة، كما اختاره جمع منهم صاحب العروة و إن كان الأحوط الأوّل.[٢]

٧. قال صاحب الجواهر:

> نعم، في المسالك و الحدائق و المحكيّ من عبارة الشيخ وجوب العدّة للشبهة و لو من الامرأة خاصّة، بل أرسلوه إرسال المسلّمات، و لكن فيه أنّه مناف للأصل؛ و لما دلّ على عدم حرمة ماء الزاني، فلا حقّ له عليها في الاعتداد الذي ظاهر قوله تعالى: «**فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها**» كونه من حقوقه، و لعلّه لذا قال في كشف اللثام: لا عدّة عليها و إن لم يكن الولد ولد زنا، كما نصّ عليه الأصحاب؛ فإنّ العدّة إنّما هو حقّ الواطئ؛ فإذا لم يحترم وطؤه لم يكن له عدّة،[٣] انتهى.

و تبعهما السيّد الأستاذ الخوئي دام ظلّه في منهاجه.

---

١. المصدر، ص٤٧٥.

٢. العروة الوثقى، ج٢، ص١٠٩.

٣. جواهر الكلام، (كتاب الطلاق)، ص٣٥٣.

أقول: مدلول الآية ظاهراً عدم استحقاق الأزواج غير الواطئين للاعتداد على أزواجهنّ المطلّقات و المستفاد منه أنّ العدّة حقّ الزوج الواطئ على زوجته الدائمة المدخولة المطلّقة، و لازمه عدم تشريع العدّة على المتمتّع بها المدخولة بها، والأمة المدخولة بها و الزوجة الدائمة المنزل فيها بغير الدخول إلّا أن يدّعى ظهور الآية في أنّ حقّيّة العدّة للدخول، و لا ربط بغيرها من الخصوصيات في الحقّ المذكور، و نلحق الإنزال بالدخول لدليل آخر مرّ في هيأة «التربّص» من قوله عليه السلام: «العدّة من الماء»، لكنّه يشمل الزوج و الزاني و غير مختصّ بالزوج، و العمدة في إثبات فتوى هولاء الجماعة صحّة ما دلّ على عدم حرمة ماء الزاني بحيث يدلّ على نفي العدّة منه، فتأمّل في المقام.

٨. لا يجوز عقد أخت المعتدّة الرجعيّة في زمان عدّتها، و يجوز في البائنة[١] و لا يجوز في المتعة على الأحوط؛ للصحيح عن الرضا عليه السلام الدالّ على المنع قبل انقضاء العدّة[٢] لكن في الاستدلال به إشكال مرّ في المحرّمات.[٣]

قال سيّدنا الحكيم رحمه الله: بل إعراض الأصحاب عنها موجب لسقوطها عن الحجّيّة، فلا مجال للخروج عن القواعد المقتضية للجواز.[٤]

أقول: و قد تقدّم منّا جهالة كاتب الرواية، فلا حجّيّة فيها و المرجع هو القواعد. والصحيح ضعف رواية البزنطي عن الرضا عليه السلام بجهالة طريق الشيخ إليه بل لم يذكره في المشيخة، فيجوز عقدها كما في البائنة.

### ❐ العدل

و قال الله تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي القُربىٰ».[٥]

قضيّة الإطلاق وجوب العدل في أفعال نفسه و إقامته في أفعال غيره، فيجب على

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٧٩ ـ ٤٨١.
٢. المصدر، ج ١٤، ص ٣٦٩.
٣. تقدّم في عنوان «المناكح المحرّمة» في بحث الجمع بين الأختين في هيأة «النكاح».
٤. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٢٦١.
٥. النحل (١٦): ٩٠.

المتمكّن أخذ حقّ المظلوم من الظالم، و تمكين المظلوم لانتصاره من الظالم. نعم، هو في فعل نفسه واجب عينيّ، و في فعل غيره واجب كفائيّ؛ اللّهمّ أن يدّعى انصرافه إلى الأوّل أو شكّ في شمول الإطلاق للثاني، بل يبعد وجوب إقامة العدل على غير الحكومة الإسلاميّة، و لا أظنّ الالتزام به من الفقهاء.

و يمكن حمل الأمر على الاستحباب أو مطلق الرجحان فإنّ الإحسان ليس بواجب، بل و لا إيتاء ذي القربى على وجه مطلق، و الله العالم.

و أمّا قوله تعالى: «اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ ...».[١]

و قوله تعالى: «وَإِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كانَ ذا قُرْبىٰ».[٢] ففي خصوص الشهادة كما يظهر ممّا قبلهما. و على الجملة لا حكم جديد في هذه الآيات و نظايرها زايداً على المحرّمات و الواجبات المتقدّمة و الآتية، فتأمّل. و المحقّق لابدّ أن يراجع قاعدة العدل التي حرّرناه في كتابنا «الأرض في الفقه»،[٣] فإنّ ملاحظتها مفيدة إن شاء الله تعالى.

### □ الاعتداء

قال الله تعالى: «الشَّهْرُ اَلحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اِعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اِعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ ...».[٤] إذا كان الاعتداء في مثل الجهاد كما يلوح من الآية، فحكمه حكم الجهاد، و إذا كان في غيره كما في الانتقام والانتصار، فهو جائز غير لازم؛ لدلالة القرآن على رجحان العفو، فافهم.

## ٢٥٧. عرض الإسلام على الورثة

في صحيح أبي ولّاد: سئل الصادق عليه السلام عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً (عمداً) فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذّمة من قرابته؟ فقال: «على

---

١. المائدة (٥): ٨.
٢. الأنعام (٦): ١٥٢.
٣. «الأرض في الفقه»، ص١٤٣.
٤. البقرة (٢): ١٩٤.

الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته (دينه) الإسلام، فمن أسلم فهو وليّه يدفع القاتل إليه ...».[١]

و في الجواهر: «لكن فيه دلالة على وجوب العرض على الوارث و استقرار الإرث للإمام بامتناعه عنه، و لم أعرف أحداً اعتبر ذلك ...».[٢]

أقول: الحكم سواء كان هو الوجوب أو الندب شامل للحاكم الشرعي جزماً، بل لا يبعد شموله للمتصدّي لتقسيم الميراث أيّ كان.

### ٢٥٨. تعريف اللقطة

اللُقَطة ـ بضمّ اللام و فتح القاف ـ المال المخصوص و منه الحيوان و إن أطلقت على الآدمي أيضاً في كلام الفقهاء. و أمّا اللقطة بالمعنى الأخصّ فقيل في تعريفها: إنّها كلّ مال ـ غير الحيوان ـ ضائع أخذ و لا يد عليه.

و الفرق بينها و بين مجهول المالك اعتبار صدق مفهوم الضياع من المالك فيها دونه، فإذا شكّ في تحقّق الضياع يكون الأصل عدمه، فلا يترتّب أحكام اللقطة عليه، كما قيل، فليس منها المال الواقع في اليد لشخص ثمّ ضاع مالكه على وجه لا يعرف، ولعلّ منه ما في صحيح يونس.[٣]

و في الجواهر: «بل الظاهر عدم جواز أخذ المال المزبور (أي ما لا يد عليه) و لكن لم يعلم و لو بشاهد الحال تحقّق وصف الضياع فيه مع عدم مظنّة تلفه؛ لأصالة حرمة الاستيلاء على مال الغير ... فإذا قبضه كان ضامناً».[٤] و هو متين.

و أمّا جواز أخذ اللقطة و عدم حرمتها، فهو مستفاد من روايات الباب و النهي في بعضها يحمل على الكراهة أو الإرشاد إلى التخلّص عن تبعاتها أو على حرمة الأخذ بقصد التملّك من دون نيّة التعريف و الإيصال إلى مالكها، فإنّه تصرّف محرّم في مال

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٩٣.
٢. جواهر الكلام، ج٣٩، ص٢٠.
٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٧.
٤. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٧٢.

الغير و إنّما نجوّزه لا بقصد التملّك.

و اعلم، أنّه بناء على التعريف المتقدّم لا يدخل في اللقطة ما تركه المالك لجهة من الجهات، فإن أعرض عنه جاز تملّكه للواجد و إن لم يثبت إعراضه عنه لم يجز أخذه، كما تقدّم.

و إليك عمدة الروايات الواردة في الموضوع:

١. صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: و اللقطة يجدها الرجل و يأخذها؟ قال: «يعرّفها سنة، فإن جاء لها طالب و إلّا فهي كسبيل ماله».[١]

٢. صحيح محمّد عند جمع، عن أحدهما عليهما السلام بسند الشيخ، قال: سألته عن اللقطة؟ قال: «لا ترفعوها، فإن ابتليت فعرّفها سنةً، فان جاء طالبها و إلّا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك إلى أن يجيء لها طالب»[٢] و قريب منه ما في الكافي و زيد عليه: «فإن لم يجيء لها طالب، فأوص بها في وصيّتك».[٣]

٣. صحيح حنّان، قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام و أنا أسمع عن اللقطة؟ فقال: «تعرّفها سنةً، فإن وجدتَ صاحبها و إلّا فأنت أحقّ بها يعني لقطة غير الحرم».[٤]

٤. صحيح عليّ بن جعفر عن الكاظم عليه السلام: قال: سألته عن الرجل يصيب اللقطة دراهم، أو ثوباً، أو دابّة كيف يصنع؟ قال: «يعرّفها سنةً، فإن لم يعرف صاحبها جعلها في عرض ماله حتى يجيء طالبها فيعطيها إيّاه، و إن مات أوصى بها، فإن أصابها شيء فهو ضامن».[٥]

٥. موثّقة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى عليّ في رجل وجد ورقاً في خربة أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها و إلّا تمتّع بها».[٦]

٦. صحيح الحميري، قال: كتبتُ إلى الرجل عليه السلام أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٤٩. أي يجوز للواجد التصرّف فيه دون إتلافه.
٢. المصدر، ص٣٥٠.
٣. المصدر، ص٣٥٢.
٤. المصدر، ص٣٥٠.
٥. المصدر، ص٣٥٢.
٦. المصدر، ص٣٥٥.

بقرة للأضاحي، فلمّا ذبحها وجد في جوفه صرّة فيها درهم أو دنانير أو جوهرة لمن يكون ذلك؟ فوقّع عليه السلام: «عرّفها البائع، فإن لم يكن يعرفها، فالشيء لك رزقك الله إيّاه».[١]

و المستفاد من هذه الروايات أمور:

الأوّل: وجوب تعريف اللقطة ـ و هي المال الملقوط ـ سنة كاملة و إن لم يقصد التملّك،[٢] و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً. و المدار في كيفيّة هذا التعريف و كمّيّته هو الصدق العرفي، وفاقاً لصاحب الجواهر رحمه الله و غيره؛ لعدم معيّن شرعيّ، و ما ذكره علماؤنا الأبرار في تحديده غير واضح الوجه. فقيل بأن لا ينسى اتّصال الثاني بما سبقه، و أنّه تكرار لما سبق. و قيل: و نسب إلى المشهور أن يكون في الأسبوع الأوّل كلّ يوم مرّة، و في بقيّة الشهر الأوّل كلّ أسبوع مرّة، و في بقيّة الشهور كلّ شهر مرّة. و قيل: في كلّ ثلاثة أيّام مرّة في تمام السنة. و قيل غير ذلك. و لا يبعد أن يكون الأوّل و الأخير ممّا يصدق عليهما التعريف عند العرف، و إذا شكّ في الصدق العرفي فهل يرجع في الزائد المشكوك إلى البراءة أو الاشتغال؟ فيه وجهان. هذه كلّه من حيث الزمان.

و أمّا من حيث المكان، فلايبعد الاكتفاء بالإعلام في كلّ مرّة في أحد المجامع، و لا يجب الإعلام في جميع مجامع البلد مثلاً؛ للمشقّة و العسر أوّلاً؛ و للإطلاقات ثانياً نعم. في صحيح يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام: «... فإنّ صاحبها يعرّفها سنة في كلّ مجمع ثمّ هي كسبيل ماله»،[٣] و الالتزام به غير ميسور؛ فإنّه يستلزم العسر غالباً. و لا يبعد أن يراد به كلّ مجمع يراوده الواجد في طول السنة، فافهم.

الثاني: لا يبعد دعوى انصراف الروايات إلى أنّ ابتداء سنة التعريف من حين الالتقاط. و أمّا اعتبار توالي التعريف في الحول الواحد بحيث يقع التعريف المعتبر في إثني عشر شهراً متواليةً، فقد صرّح غير واحد، بل نسب إلى الأصحاب بعدم لزومه، كما في الجواهر، فيجوز له أن يعرّف شهرين و يترك شهرين، و هكذا حتى يتمّ له إثنا عشر

---

١. المصدر، ص٣٥٩. والطبعة الأخيرة من وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٤٥٢ لمؤسّسة آل‌البيت.

٢. خلافاً للشيخ الطوسي حيث لم يوجبه عند عدم قصد التملّك، و ربّما يشعر به صحيح عليّ بن جعفر المتقدّم. لكنّه لا يعتنى بالإشعار المذكور في قبال تلكم الروايات.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٦١.

شهراً، لكن قال صاحب الجواهر: قلت: إن لم يكن إجماعاً أمكن دعوى انسباق التوالي بالمعنى المزبور.

أقول: و هو غير بعيد فالأحوط لزوماً ـ إن لم يكن أقوى ـ الإقدام بالتعريف بعد الالتقاط بلا فصل مستمرّاً إلى أن يتمّ السنة و على كلّ لا يجوز إهمال التعريف مدّة طويلة؛ فإنّ المفهوم من مذاق الشرع عدم تأخير إيصال المال إلى مالكه من غير إذنه. و أمّا إذا أفضي الإهمال إلى حرمان المالك و لو بالتعريف، فهو ممّا يدلّ على عدم جوازه أدلّة وجوب التعريف؛ فإنّ المفهوم منها وجوب إيصال المال إلى مالكه و لو بطريق خاصّ لا بكلّ طريق ممكن.

الثالث: إذا ترك التعريف من الأوّل أو في الأثناء مدّة جهلاً أو سهواً أو عصياناً، فعلى القول بعدم اعتبار الاتّصال و التوالي يجب التعريف؛ لعدم موجب لسقوط الحكم، و على القول باعتباره ربّما يشكل وجوبه إن لم يكن إجماعا؛ لفوات الشرط و عدم أمر آخر. لكن الظاهر بقاء الوجوب في هذا الفرض أيضاً؛ لوضوح أنّ التعريف لأجل إيصال المال إلى مالكه، فيجب كلّما يرجى وصوله إليه. نعم، إذا أخّر التعريف سنين بحيث حصل اليأس من وجدان المالك، سقط وجوب التعريف جزماً، و كذا يسقط الوجوب إذا يأس من وجدانه في أثناء سنة التعريف أو كان آئساً منه ابتداء؛ إذ يصبح التعريف لغواً محضاً. و في جواز التملّك حينئذ إشكال يأتي.

الرابع: نقل عن المبسوط و التحرير و القواعد أنّه لو التقط في الصحراء عرّف في أيّ بلد شاء. و عن جامع المقاصد تعليله بعدم أولويّة بلد على آخر، و لا يجب أن يغيّر قصده و يعدل إلى أقرب البلاد إلى ذلك الموضع، أو يرجع إلى مكانه الذي أنشأ السفر منه. نعم، إن اجتازت قافلة عرّفها فيهم. صرّح بذلك كلّه المصنّف في التذكرة ....[1]

أقول: من المطمئنّ به أو المقطوع به أنّ وجوب التعريف لأجل إيصال المال إلى مالكه، فلا معنى لكفاية التعريف في أيّ بلد شاء الملتقط و إن علم بعدم الوصول كما هو مقتضى إطلاق كلامهم، بل اللازم التعريف فيما إذا يرجى وصول المال إلى

---

١. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣١٢.

مالكه و لو بالاستئناب أو الدفع إلى الحاكم الشرعيّ، و مع عدم التمكّن منه سقط وجوبه فيما لا يرجى وصوله إليه.

و كذا إذا التقط في البلدان و القرى لكنّه غير مقيم في محلّ الالتقاط، فيجب الدفع إلى الحاكم أو الأمين ليعرّف فيما يحتمل وجود مالكه فيه، و لا يجوز له نقله إلى ما لا يحتمل وجوده فيه؛ فإنّ المفهوم من وجوب التعريف عدم جواز إضاعة المال على مالكه، بل لايجوز عندي أخذ مثل هذه اللقطة التي يعلم بعجزه عن تعريفها؛ لما ذكرنا إلّا فيما إذا علم عدم وصول المال إلى مالكه أصلاً، فيجوز أخذه، و لا يجب تعريفه، بل يتصدّق به عن صاحبه كما يأتي.

الخامس: مقتضى الرواية الثالثة (و هي صحيحة حنّان) الفرق بين لقطة الحرم و غيره، لكنّ الظاهر أنّ جملة «يعني لقطة غير الحرم» من الصدوق أو بعض الرواة دون الإمام عليه السلام، و لا أقلّ من الشكّ فيه. نعم، الأقوال و الروايات في لقطة الحرم مختلفة، و الأقوى إلحاق الحرم بغيره في جواز الأخذ؛ لضعف المانع.

نعم، في الباب الأول من كتاب اللقطة من الوسائل أخرج الرواية المانعة و الظاهرة في الحرمة هكذا: و بإسناده عن الصفّار، عن محمّد بن الحسين، عن وهيب بن حفص و عن عليّ بن حمزة، عن أبي بصير عن العبد الصالح عليه السلام، قال: سألته عن رجل وجد ديناراً في الحرم فأخذه؟ فقال: «بئس ما صنع ما كان ينبغي له أن يأخذه ...». و الرواية على هذا موثّقة، لكنّ السند في التهذيب[1] و موضع آخر من الوسائل[2] هكذا: عن الصفّار، عن محمّد بن الحسين، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن عليّ بن أبي حمزة.

و على هذا تصبح الرواية ضعيفة؛ فإنّ عليّ بن أبي حمزة البطائني ضعيف، لكنّ السند في نفسه غير واضح؛ فإنّ عليّ بن أبي حمزة يروي عن أبي بصير، و لم أر مورداً روى فيه أبو بصير عنه، سواء كان عليّ المذكور هو البطائني الضعيف، أو الثمالي الثقة. و يحمل هذا السند على السند السابق.

---

١. راجع: تهذيب الأحكام، ج٧، ص٣٩٥.
٢. راجع: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٦٨.

و رواه في كتاب الحج نقلاً عن التهذيب بإسناده عن موسى بن القاسم، عن أبي جبلّة، عن عليّ بن أبي حمزة، قال: سألت العبد الصالح ....[١]

و على كلّ صحّ السند أم لم يصحّ فإنّ المفهوم من مجموع الروايات ما ذكرنا من عدم الفرق بين لقطة الحرم و لقطة غير الحرم في عدم الحرمة، و جواز الأخذ.[٢] و أمّا جواز التملّك، فسيأتي بحثه.

السادس: إطلاق الروايات يدلّ على عدم الفرق في وجوب التعريف بين مادون الدرهم و ما زاد عنه من الدرهم وفوقه، بل في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، عن الرجل يصيب درهماً، أو ثوباً، أو دابّة كيف يصنع؟ قال: «يعرّفه سنةً فإن لم يعرّف حفظها في عرض ماله ...».[٣]

فالدرهم و ما يساويه قيمة منصوص لكن المراد بالدرهم ظاهراً هو جنسه مقابل الثوب و الدابّة، فلا يثبت به وحدته، على أنّ المذكور فيما رواه الصدوق عن عليّ لفظة «دراهم» كما مرّ، فالدرهم الواحد غير منصوص خلافاً لصاحب الجواهر، بل هو مشمول للإطلاقات و المظنون قويّاً اتّحاد الروايتين.

ثمّ الإطلاق مقيّد بما دون الدرهم؛ للاجماعات المنقولة، و الأخبار غير المعتبرة، بل عن التذكرة نفي العلم بالخلاف بين أهل العلم فيه بعد أن نسبه في موضع آخر منها إلى علمائنا أجمع، فيجوز تملّك ما دون الدرهم ابتداء و لا يجب تعريفه.

أقول: المتيقّن من الإجماع و الروايات غير المعتبرة هو جواز التصرّف دون التملّك خلافاً لما يستظهر من كلماتهم، و عليه، فإذا وجد صاحبه و طلب ماله وجب ردّه إليه. و القول بالفسخ بعد صحّة التملّك بعيد جدّاً.

و عن الفخر و المقداد الإجماع على عدم وجوب ردّ العين فالمضمون هو القيمة، لكنّ الإجماع المذكور غير ثابت، بل في الجواهر: «بل لعلّ المتحقّق خلافه».[٤]

---

١. المصدر، ج٩، ص٣٦١.
٢. راجع: المصدر، و في المسألة خمسة أقوال أخرى مذكورة في جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٨٤.
٣. المصدر، ج١٧، ص٣٧٠.
٤. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٨١.

و أما ضمان أرش العيب بالتصرّف، فالظاهر عدمه؛ لأنّ التصرّف وقع بإذن مالك الملوك. و أمّا ضمان المثل أو القيمة بعد تلف العين ففيه تردّد، و ذهب صاحب الجواهر إلى ثبوته، و ابن إدريس إلى عدمه.

ثمّ الظاهر أنّ المدار على حال الالتقاط، فلو كان دون الدرهم حينه ثمّ بلغ قيمته أزيد من ذلك أو بالعكس، لم يتغيّر الحكم؛ لأنّه المنساق من الأدلّة كما قيل، فتدبّر فيه.

و يؤيّد أصل الاستثناء (أي استثناء مادون الدرهم من وجوب التعريف) صحيح حريز عن الصادق عليه السلام: «لا بأس بلقطة العصى و الشظاظ[1] و الوتد و الحبل و العقال و أشباهه». قال: و قال أبو جعفر عليه السلام: «ليس لهذا طالب».[2]

أقول: الجملة الأخيرة تدلّ أوّلاً: على أنّ المراد من الصدر ليس نفي البأس عن أصل الالتقاط حتى لا ينافي وجوب التعريف، بل جواز التصرّف و عدم وجوب التعريف. و ثانياً: على جواز التصرّف في كلّ شيء لا يطلبه مالكه حسب اختلاف الأمكنة و الأزمنة، و لا خصوصيّة للمذكورات.

و صحيح داود حيث سأل الصادق عليه السلام عن النعلين و الإداوة[3] و السوط يجده الرجل في الطريق أينتفع به؟ قال: «لا يمسّه». و قال: «لا بأس بلقطة العصيّ و الشظاظ و الوتد و الحبل و العقال و أشباهه».[4]

و إن كان النسبة بين هذه الأشياء و ما دون الدرهم ربّما تكون عموماً من وجه. ثمّ إنّ المشهور كما في الجواهر[5] حملوا النهي عن الثلاثة المذكورة في صدر صحيح داود على الكراهة و لا دليل ظاهر لهم.

و الأقوى أنّها إن أصبحت ممّا لا طالب لها جاز أخذها و التصرّف فيها بلا تعريف و إلّا فيجب التعريف بها إن بلغت قيمتها درهماً أو أزيد.

---

١. عن النهاية: «الشظاظ» خشبة محدّد الطرف تدخل في عروتي الجوالقين ليجمع بينهما عند حملهما على البعير و الجمع: أشظّة.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٦٢.

٣. الإداوة ـ بالكسر ـ: المطهرة و هي تكون من الجلد، كما عن بعض العلماء.

٤. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٦٣.

٥. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٠٢.

ثمّ الدرهم عبارة عن نصف مثقال صيرفيّ و قليل، و إن شئت فقل ١٢/٦ حبّة، و المثقال الصيرفي عبارة عن أربعة و عشرين حبّةً، فيجوز تملّك ١٢/٥ حبّة من الفضّة أو ما يساويها في القيمة.[١]

السابع: لو كانت اللقطة ممّا لا يبقى كالطعام و البقول و نحوها قوّمه على نفسه و انتفع به بلا خلاف موجود، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر،[٢] و عن ظاهر التذكرة الإجماع على التخيير بين البيع،[٣] و تعريف الثمن، و بين التقويم على النفس، و التملّك، و التعريف حولاً،[٤] ثمّ أفتى ببطلان البيع إذا لم يستأذن الملتقط من الحاكم مع وجوده. و قيل بعدم إفراز قيمته عمّا في ذمّته في فرض التقويم؛ لإطلاق النصّ و الفتوى. و المدار في القيمة على يوم الأكل، و هل للملتقط البيع أو التقويم من أوّل الأمر أو لابدّ من التأخير إلى آخر زمان الخوف من الفساد؟ اختار صاحب الجواهر الثاني، و جعله أقوى.[٥]

و جزم جماعة ـ كما نقل ـ بأنّه لا يجوز له إبقاء ذلك حتّى يتلف، فإن فعل ضمن، بل نفى الريب عنه الكركي، و استوجه بعضهم مع إمكان الدفع إلى الحاكم أو البيع على الغير.

و أمّا التعريف، فيقول صاحب الجواهر: «فظاهر الأصحاب بقاء التعريف في مفروض المسألة، بل صرّح به بعضهم؛ لإطلاق دليله الذي لا ينافيه التصرّف المزبور فيه قبله، فيعرّفه حينئذ نفسه دون ثمنه».[٦]

و لو أمكن بقاء اللقطة بعلاج و إصلاح، قيل برفع خبرها إلى الحاكم ليبيع بعضه و ينفقه في إصلاح الباقي، أو يبيع الجميع حسب المصلحة. و قيل بتخيير الملتقط بين

---

١. و قد ادّعي إجماع الأمّة من الخاصّة و العامّة، على أنّ كلّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعيّة. أقول: و قد قدّر المثقال الشرعيّ بثلاثة أرباع المثقال الصيرفي.

٢. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٩٩.

٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥١. لا يبعد جواز البيع من دون إذن الحاكم اعتماداً على صحيح عليّ بن جعفر ... إنّما يحلّ له بيعها بما أنفق عليها و على كلّ اختيار البيع أو التقويم على نفسه مطابق للاحتياط فلا يترك.

٤. هذا هو الأحوط فهماً من مجموع روايات باب اللقطة.

٥. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٠٠.

٦. المصدر، ص٣٠٢.

إخبار الحاكم و مباشرة نفسه لذلك.

أقول: لانصّ معتبر في المقام،[١] بل هو خارج من منصرف الروايات المتقدّمة الدالّة على وجوب التعريف سنةً كاملةً؛ فإنّها منصرفة إلى ما يمكن بقاؤه إلى سنة و لو بعلاج غير محتاج إلى صرف المؤونة، فالتعريف أحوط، كما أشرنا إليه في الحاشية.

الثامن: إذا تعذّر تعريف اللقطة إمّا لفقدان العلامة فيها، كما في أكثر الاشياء المصنوعة في هذه الأعصار،[٢] أو للعلم بعدم اطّلاع المالك عليه، أو لأنّ التعريف يوجب اتّهام المعرّف أو توهينه سقط وجوبه، و إذا أمكن الاستئناب في الفرض الأخير و لو بأجرة وجب؛[٣] لأنّ الشارع أوجب التعريف على الملتقط، فإذا هو توقّف على بذل مال، يجب مقدّمة، و يشكل نفيه بدليل نفي الضرر ما لم يكن مجحفاً حرجيّاً؛ لأنّه إنما يبذله لحفظ شأنه، و لأنّ نفي الضرر بلحاظ النوع دون الفرد، بل و إن زادت الأجرة على قيمة اللقطة يسيراً، و ليس له الرجوع على المالك إن وجد؛ لعدم دليل عليه، فتأمّل، و هل يجوز التصدّق بها قبل الحول حينئذ فيه تفصيل يأتي في أمر العشرين.

التاسع: مقتضى إطلاق الروايات المتقدّمة أنّه إذا عرّفها سنةً، سقط وجوبه و إن ظنّ أو اطمأنّ، و علم بوصولها إلى مالكها إذا زاد في التعريف، لكنّ التمسّك بهذا الإطلاق مشكل جدّاً؛ لقوّة احتمال انصراف الروايات عن صورة الاطمئنان و العلم، ففيها يمكن إيجاب التعريف حتى الوصول، أو زوال الاطمئنان، و هذا الوجوب إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط، فتدبّر.

العاشر: إذا ضاعت اللقطة من الملتقط فالتقطها آخر، وجب عليه التعريف سنةً و لو بضميمة تعريف الملتقط الأوّل، للإطلاق، فإن وجد الملتقط الأوّل لم يجز دفعها إليه إلّا إذا اطمأنّ بأنّه يعمل بتكليفه ـ فتأمّل ـ، كما أنّه يجب على الأوّل أخذها من الثاني إذا

---

١. لوجوب ردّ العين إلى مالكه مهما أمكن و المفروض احتمال وجدانه إلى آخر زمان الخوف و رواية السكوني ضعيفة سنداً، فراجع: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٧٢.

٢. نعم، إذا كان فيها خصوصيّة يمكن معرفة صاحبها بها، مثل العدد الخاصّ، أو الزمان و المكان الخاصّين أو غيرها، وجب التعريف، كما لا يخفى، و لابدّ من الالتفات إلى هذه الجهة حتى لايظنّ أنّها ممّا لا علامة لها، فلا يجب تعريفها.

٣. و يجوز الاستنابة اختياراً و احتمال مباشرة الملتقط ساقط.

لم يثق بأنّه يمتثل تكليفه، و لو شكّ كلّ منهما في إتيان الآخر بالتكليف رجعا إلى الحاكم و مع فقده يسلّمانها إلى من يثقان به و على كلّ إذا تمّ تعريفها سنة و لو بتعريفهما، يجوز لمن بيده اللقطة في آخر السنة التصرّف فيها.

الحادي عشر: وجوب التعريف حكم تكليفيّ و إن يترتّب عليه حكم وضعيّ، فلا يتعلّق بغير المكلّف، كالمجنون، و الصغير، و لابوليّهما،[1] و هل يجب على الحاكم الشرعيّ أم لا؟ فيه تردّد إلّا إذا كانت اللقطة مالاً كثيراً يفهم من مذاق الشرع وجوب إيصالها إلى مالكها حتى من غير الواجد، فيجب على كلّ أحد و إن لم يكن وليّاً أو حاكماً لكنّ الفرض نادر.

الثاني عشر: نقل عن المشهور جواز دفع الملتقط اللقطة إلى الحاكم، فيسقط وجوب التعريف عنه، لكنّه يتمّ فيما إذا قبله الحاكم، و تعهّد التعريف و إلّا، فلا موجب لسقوط وجوب التعريف، و لا دليل على وجوب قبوله على الحاكم، فتدبّر.

الثالث عشر: إذا تلفت اللقطة قبل التعريف أو في أثنائه، فإن كان بغير تعدٍّ أو تفريط سقط وجوب التعريف، لعدم فائدته؛ فإنّ الملتقط غير ضامن في هذا الفرض، كما يأتي. و إن كان بتعدّ أو تفريط لم يسقط وجوب التعريف، فيجب ردّ المثل أو القيمة إن وجد المالك.

الرابع عشر: الضائع إمّا إنسان، فيسمّى لقيطاً، و إمّا حيوان فيسمّى ضالّةً، و إمّا مال غيرهما، فيسمّى لقطة (بالمعنى الأخصّ) و هي التي ذكرنا بعض فروعها المتعلّقة بتعريفها.

لم أجد من صرّح بوجوب تعريف اللقيط،[2] و لا دليل عليه بهذا العنوان، فتعريفه غير لازم إلّا أن يطرأ عليه عنوان آخر موجب للتعريف و إنّما يجب احتضاره على تفصيل مذكور في المطوّلات. و أمّا تعريف الضالّة، فلابدّ من نقل ما ورد فيها بسند معتبر حتى يتّضح حكمه و مورده:

في صحيح عليّ عن الكاظم عليه السلام، عن الرجل يصيب اللقطة دراهم أو ثوباً أو دابّة

---

١. لكن إن عرّف وليّهما كفى.

٢. لسنا نبحث عن المملوك لعدم جدوى فيه اليوم.

كيف يصنع؟ قال: «يعرّفها سنةً ...».[١]

و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: «جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله! إنّي وجدت شاة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هي لك، أو لأخيك، أو للذئب. فقال: يا رسول الله! إنّي وجدت بعيراً؟ فقال: معه حذاؤه و سقاؤه، حذاؤه خفّه و سقاؤه كرشه، فلا تهجه».[٢]

و قريب منه صحيح معاوية بن عمّار، و فيه: «الشاة الضالّة بالفلاة». و فيه أيضاً بعد قوله صلى الله عليه وآله: «للذئب». «و ما أحبّ أن أمسّها».[٣]

و في صحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلت وقامت وسيّبها صاحبها ممّا لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها، و أنفق نفقته حتى أحياها من الكلال، و من الموت، فهي له، و لا سبيل له عليها، و إنّما هي مثل الشيء المباح».[٤]

و في الصحيح عن الكاظم عليه السلام: عن الرجل يصيب درهماً،[٥] أو ثوباً، أو دابّة كيف يصنع بها؟ قال: «يعرّفها سنةً، فإن لم يعرّف حفظها في عرض ماله حتى يجيء طالبها، فيعطيها إيّاه، و إن مات أوصى بها و هو له ضامن».[٦]

المستفاد من هذه الروايات أنّ الحيوان على أقسام ثلاثة لكلّ قسم حكم خاصّ:

الأوّل: الحيوان الذي أعرض عنه مالكه يجوز تملّكه لواجده، و لا يحق الأوّل بعد تملّك الثاني أن يطالبه و يتملّكه، و لا فرق بين الحيوان و غيره في ذلك.

و الإعراض يفهم بإقرار المالك و بالقرائن، و من جملتها ما في صحيحة ابن سنان المتقدّمة. و ما في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى في رجل

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢.

٢. المصدر، ص٣٦٣.

٣. المصدر، ص٣٦٤.

٤. المصدر، ص٣٦٤. و يدلّ الصحيح بوضوح على أنّ الإعراض مسقط للملكيّة.

٥. و في صحيحة الآخر المتقدّم ذكرت كلمة «الدراهم» بدل «درهم» و المظنون قوياً اتّحاد الروايتين، فلا يثبت النصّ على الدرهم كما ذكرنا سابقاً خلافاً لصاحب الجواهر الكلام.

٦. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٧٠.

ترك دابّته من جهد فقال: إن تركها في كلاء و ماء و أمن، فهي له يأخذها حيث أصابها، و إن تركها في خوف و على غير ماء و لا كلاء، فهي لمن أصابها».[١]

و الروايتان أجنبيّتان عن باب اللقطة، و تدلّان على أنّ الإعراض مسقط للملكيّة، و يتملّك الشيء المعرض عنه كلّ من أخذه. و هل يجوز رجوع المالك الأوّل به ما لم يعمل عليه الثاني أو لا يجوز مطلقاً؟ فيه وجهان.

الثاني: الحيوان الذي يمكنه التعيّش بنفسه و لا يخاف عليه من السباع و عدم الماء و الكلاء، لا يجوز أخذه و التقاطه حسب القاعدة الأوّليّة من حرمة التصرّف في مال الغير من دون إذنه، و يدلّ عليه صحيح هشام المتقدّم.

و في الجواهر:

> فالبعير لا يؤخذ إذا وجد في كلاء و ماء يتمكّن من التناول منهما و إن لم يكن صحيحاً بلا خلاف أجده بين القدماء و المتأخّرين منّا، بل في الكفاية نسبته إلى الأصحاب مشعراً عليه بالإجماع، و لعلّه كذلك، بل في غاية المرام ذلك صريحاً ... أو كان صحيحاً و إن لم يكن في كلاء و ماء بلا خلاف أجده.[٢]

و إذا أخذه ضمنه؛ لقاعدة اليد و إن قصد به الإحسان[٣] وفاقاً للشهيد الثاني؛ لعموم على اليد، بل الضمان ثابت حتى إذا شرع في تعريفه، فتلف في أثنائه؛ لعدم إذن شرعيّ في أخذه من الأوّل، فلا هو أمانة شرعيّة، و لا مالكيّة، فلا ينفع التعريف في رفع ضمانه.

ثمّ على تقدير أخذه حراماً هل يجب عليه التعريف حولاً كاملاً؟ و بعبارة أخرى هل هو محكوم بحكم اللقطة؟ أم أنّ اللقطة المحكومة بأحكام خاصّة هي ما جاز أخذه فلايشمل المقام، فلابدّ من الفحص و الطلب حتى اليأس كمجهول المالك ثمّ التصدّق بها مع الضمان، و من إمكان شموله في بعض إطلاقات روايات اللقطة؟ ظاهر صاحب الجواهر هو الأوّل، و عن بعضهم هو الثاني[٤] و الأظهر هو الأوّل.

---

١. المصدر، ج١٧، ص٣٦٤.

٢. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢١٨.

٣. و لا يجوز الأخذ حتى بنيّة الحفظ و إيصاله إلى مالكه، لإطلاق النهي خلافاً للتذكرة.

٤. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٥٢ و ٢٥٣.

و قال العلّامة في محكيّ تذكرته:

إنّ الأحجار الكبار كأحجار الطواحين و الحباب الكبيرة و قدور النحاس العظيمة و شبهها ممّا ينحفظ بنفسه ملحقة بالإبل في تحريم أخذه، بل هو أولى منه؛ لأنّ الإبل في معرض التلف إمّا بالأسد أو بالجوع أو العطش أو غير ذلك و هذا بخلاف تلك، و لأنّ هذه الأشياء لا تكاد تضيع عن صاحبها، و لا تخرج من مكانها بخلاف الحيوان....

لكن صاحب الجواهر يذهب إلى أنّها مع فرض صدق اسم الضائع عليها و لو لنسيان مالكها أو غير ذلك لقطة؛ إذ لا يعتبر في صدقه سقوطه من المالك ... .

أقول: المتيقّن من جواز الالتقاط ما إذا لم يطمئنّ برجوع المالك إلى ماله و وصوله إليه، و معه لا يجوز أخذه، و عليه، فإذا احتملنا عدم وصول مال إلى مالكه جاز أخذه لقطة و إذا اطمأنّا بوصوله إليه سالماً لا يجوز أخذه بلا فرق بين ما ذكر في كلام العلّامة و غيره، فالحقّ مع صاحب الجواهر.

الثالث: الحيوان الذي يخاف عليه من السباع، يجوز التقاطه؛ لقوله ﷺ: «هي لك أو لأخيك أو للذئب». و قد ادّعي الإجماع على جواز أخذ الشاة إذا وجدت في الفلاة التي يخشى عليها فيها من التلف.

و إذا لم يعرّفها أو أكلها بعد التعريف ضمنها لصاحبها و في كون الحيوان ملكاً للواجد بقيمته شبه القرض الذي يملك عينه بعوض في ذمّته، أو أنّه مباح التصرّف حتّى بالأكل مع الضمان وجهان أرجحهما الأوّل؛ لقوله ﷺ «هي لك أو لأخيك ...» ثمّ لا فرق في ذلك بين الشاة و ما يشابها من الحيوانات، و لسنا بصدد بيان المصاديق للأقسام الثلاثة[1] لاسيّما القسمان الأخيران؛ فإنّه موكول بنظر المكلّف، و لا يبعد إلحاق فرض فقدان الماء و الكلاء بفرض الخوف من السباع في جواز الأخذ و الالتقاط.

بقي البحث في أمر مهمّ و هو مقدار الواجب من التعريف في هذا القسم فقد اختلف كلمتهم فيه، فذهب صاحب الجواهر إلى وجوب التعريف سنة استظهاراً من النصوص و نقله عن تحرير العلّامة عن غير واحد ممّن تأخّر عن العلّامة، و قال:

---

١. و لا خصوصيّة للشاة و البعير الواردتين في الروايات، كما زعمها غير واحد، بل قد يجوز التقاط البعير دون الشاة باختلاف الحالات.

إنّه لا ينافي ذلك تملّكها في الحال و التصرّف فيها بإتلاف عينها؛ لأنّ ثمرة التعريف حينئذ غرامة القيمة و الأوصاف يمكن حفظها و الشهادة عليها و جعله مقتضى الجمع بين ما دلّ على تعريفها و بين ما دلّ على التصرّف فيها و التملّك في المال من النصّ والإجماع.[١]

و عن جامع المقاصد: «و هل يجب تعريف الشاة المأخوذ من الفلاة؟» قال في التذكرة: الأقرب العدم؛ لظاهر قوله ﷺ: «هي لك». فإنّ المتبادر منه تملّكها من غير تعريف، و ليس تقييده بالتعريف أولى من تقييد دليل التعريف بما عدا الشاة و هذا قويّ متين».[٢]

أقول: العمدة في وجوب تعريف الضالّة بعد العمومات أو المطلقات روايتان هما صحيحتا عليّ بن جعفر السابقة عن أخيه عليه السلام ففي إحداهما عن الرجل يصيب اللقطة دراهم (درهماً) أو ثوباً أو دابّة كيف يصنع؟ قال: «يعرّفها سنةً».[٣] و في ثانيتهما: عن رجل أصاب شاة في الصحراء هل تحلّ له؟ قال: «قال رسول الله ﷺ: هي لك أو لأخيك أو للذئب و عرّفها حيث أصبتها فإن عرفت فردّها إلى صاحبها و إن لم تعرف فكُلها و أنت ضامن لها ...».[٤]

الظاهر من الجملة الأخيرة «عرّفها حيث أصبتها» هو وجوب التعريف في مكان الإصابة أو زمانها، و يدلّ عليه أيضاً قوله ﷺ: «و إن لم تعرف فكلها» فإنّ عدم جواز الأكل إلّا بعد التعريف سنةً لعلّه لم يقل به أحد و لا أقلّ من ذهاب المشهور إلى خلافه، فيفهم منه إرادة التعريف حين الإصابة مرّة، و به يقيّد المطلقات الخالية عن التعريف و لأجله تحمل الصحيحة الأولى في خصوص الدابّة على الندب[٥] إن شاء الله تعالى، فالحقّ هو رأي المحقّق الثاني لكن لافي خصوص الشاة كما عن العلّامة أيضاً، بل في

---

١. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٣٨ و ٢٣٩.
٢. المصدر.
٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢.
٤. المصدر، ص٣٦٥.
٥. سواء كان الدابّة بمعناها اللغوي أو بمعنى الفرس؛ إذ على الأخير يحمل ذكره على المثال. نعم المراد الدابّة غير المعتصمة بنفسها.

كلّ حيوان يخاف عليه حتّى و إن لم يكن مأكولاً، فيباع فإنّ الإذن في أكل الشاة إذن في جميع النواقل، فحال الثمن حال مجهول المالك في الطلب و الفحص حتى اليأس ثمّ التصرّف، و الله العالم.

هذا كلّه في الفلاة. و أمّا لو وجد الضوالّ في العمران لم يحلّ أخذها ممتنعة كانت كالإبل أو لم تكن، كالصغير من الإبل و البقر، كما عن المشهور. و نقل عن جماعة أنّه لو أخذها أحد كان له الخيار بين إمساكها لصاحبها أمانةً و عليه نفقتها من غير رجوع بها كالعين المغصوبة و بين دفعها إلى الحاكم. و صرّح بعضهم بأنّها أمانة مضمونة. و عن الفاضلين: «لو لم يجد حاكماً أنفق و رجع بالنفقة».

إن كان شاة حبسها ثلاثة أيّام فإن لم يأت صاحبها، باعها الواجد و تصدّق بثمنها؛ لرواية ابن أبي يعفور.[١] لكنّ الرواية ضعيفة سنداً. بمحمّد بن موسى و غير واردة في خصوص العمران، فلا يكون بحجّة، و دعوى جبرانها سنداً و دلالة بعمل المشهور لا أصل لها.

هذا في الشاة و أمّا غيرها، فإن كانت ممتنعة لا يجوز أخذها لما مرّ، و من أخذه أثم و عليه نفقته بلا رجوع إلى مالكه و يجب عليه الفحص حتّى اليأس ثمّ التصدّق مع الضمان. و أمّا الشاة، فإن لم يخش عليها، فلا يجوز أخذها أيضاً و إن يخش عليها أو يعلم بعدم وجدان مالكها، جاز أخذها و معه يترتّب عليه أحكام اللقطة كلّها مع الإمكان أو بعضها مع عدم فائدة بعضها، كالتعريف إذا كان آئساً من مالكها.

و على الجملة لا فرق بين الفلاة و العمران في ذلك عندي، و صحيحتا هشام و الحلبي أيضاً مطلقتان،[٢] و الله أعلم.

و على كلّ حالٍ نفي الخلاف و الإشكال في عدم ضمان الضالّة بعد الحول على وجه تكون ملكاً له بقيمتها إلّا مع قصد التملّك بالقيمة، فلو قصد حفظها دون تملّكها لم‌يضمن إلّا مع التفريط و الإفراط.[٣] لكن مرّ منّا عدم المساعدة على ذلك، و الله الأعلم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٦٥.
٢. المصدر، ص٣٦٣.
٣. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٦٦.

على كلّ، هذه الصورة لا يجب التعريف و هو واضح، كلّ ذلك لأجل صحيحة ابن سنان.

الخامس عشر: يستثنى[١] من وجوب التعريف حولاً مورد آخر، و إليك رواياته:

الرواية الأولى: صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها، فهى لهم، و إن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به».[٢]

الرواية الثانية: صحيح الآخر عن أحدهما عليهما السلام، و هو قريب من الأوّل.[٣]

الرواية الثالثة: معتبر إسحاق، قال سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها». قلت: فإن لم يعرفونها؟ قال: «يتصدّق بها».[٤]

الرواية الرابعة: موثّقة محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام: «قضى عليّ عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها و إلّا تمتّع بها».[٥]

المستفاد من الروايات المذكورة ما يأتي:

أوّلاً: أنّ ما يوجد في الخربة التي باد أهلها، فهو لواجده، و لا يجب عليه التعريف؛ فإنّه لغو محض؛ إذ المفروض جلاء أهلها عنها. و أمّا إذا احتمل ـ احتمالاً عقلائيّاً ـ وجود الأهل و وصول المال إليه، فالأظهر أو الأحوط جريان حكم اللقطة عليه إن لم يصدق عليه عنوان مجهول المالك.

ثانياً: أنّ ما يوجد في المساكن و الأراضي المملوكة، فهو لأهلها إذا ادّعوه من دون حاجة إلى بيان الأوصاف و إقامة البيّنة؛ للإطلاق. و أمّا إذا لم يعرفوه فإن لم يحتمل له مالك آخر، يمكن وصوله إليه يجب التصدّق به؛ لمعتبرة إسحاق. و إن احتمل ذلك

---

١. ربّما يكون الخروج موضوعيّاً، فلا يصدق الاستثناء.
٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٤.
٣. المصدر، ص٣٥٥.
٤. المصدر.
٥. المصدر.

يمكن القول بجريان حكم اللقطة عليه؛ للروايات المتقدّمة و إن كان إطلاق المعتبرة يقتضي إلحاق هذه الصورة بما قبلها.

ثالثا: عدم الفرق بين المسكوك بسكّة الإسلام و غيرها.

رابعاً: أنّ الظاهر عدم خصوصيّة في الخربة، فلا يبعد جريان الحكم في أرض لا مالك لها، و في المفاوز الأصليّة إذا لم يحتمل وجود مالك لها بالفعل، بل علم كونه من القدماء الماضين.

و عن الرياض:

> ما يوجد في أرض خربة قد جلا عنها أهلها بحيث لم يعرفوها أصلاً، و في فلاة أي أرض قفرة غير معمورة من أصلها، أو تحت الأرض التي لا مالك لها ظاهراً، فهو لواجده، فيملكه من غير تعريف إجماعاً؛ إذا لم يكن عليه أثر الإسلام من الشهادتين، أو اسم سلطان من سلاطينه، و على الأقوى مطلقاً وفاقاً للنهاية و الحلّي و غيرهما.

أقول: لا فرق بين ما تحت الأرض و ما على وجهها إذا لم يصدق على الأوّل الكنز، و لا بين أثر الإسلام و غيره، لكن فيما إذا لم يحتمل وجود مالك له، و إلّا فهو لقطة على تردّد كما أشرنا إليه، و قد تقدّم ما له ربط بالمقام في بحث الكنز في حرف «خ» في عنوان «خمس الكنز».

السادس عشر: إذا وجد في جوف الدابّة جوهرة أو غيرها يجب أن يعرّفها بائع الذبيحة، فإنّ ادّعى، فهو له و إن لم يعرفها فهو لواجده، و إذا لم يكن لها بائع، فهو لمالكها و يلحق بالبائع الواهب و غيره، و المناط هو مالك الحيوان، كلّ ذلك يستفاد من صحيحة الحميري[1] و قد ذكرناها في خمس الكنز. و هذا استثناء آخر من وجوب التعريف باللقطة على فرض صدقها عليها.

و أمّا ما يوجد في جوف السمكة، فالمنسوب إلى إطلاق الأصحاب أنّه لواجده، و يستفاد من بعض الروايات أيضاً لكنّها غير حجّة[2] و لا شكّ في الحكم إذا كان الواجد متصيّداً، و في غيره إن علم أنّه ليس للبائع، فلا يجب التعريف عليه، بل جاز تملّكه،

---

١. المصدر، ص٣٥٩.

٢. المصدر، ص٣٥٩ ـ ٣٦١.

و إن علم أنّه من الناس وجب تعريفه، و كذا ما يوجد في بطن الطير، فإنّ الخارج منه بصحيحة الحميري هو الدابّة فقط دون الطير و الأسماك[١] و إن شكّ، ففي إلحاقه بالدابّة أو جريان حكم اللقطة عليه أو التملّك من دون تعريف لإطلاق الأصحاب المتقدّم وجوه. و لابدّ لك من مراجعة خمس الكنز، فإنّا ذكرنا بعد هذا هناك تفصيلاً آخر.

السابع عشر: في صحيح جميل بن صالح، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً؟ قال: «يدخل منزله غيره؟»، قلت: نعم، كثير، قال: «هذا لقطة»، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا، قال: «فهو له».[٢]

أقول: الحكم عام؛ إذ لا خصوصيّة للدينار و المنزل و الرجل و الصندوق جزماً.

ثمّ إنّ إطلاق الرواية يقتضي عدم الفرق بين المحصور و غير المحصور في ترتّب أحكام اللقطة، لكنّ الأظهر تقييده بالثاني؛ فإنّ الداخلين إذا كانوا محصورين يعرفهم، فإن وجد صاحبه فيردّ إليه، و إن أنكر ذلك، فهو له إلّا أن يعلم بعدم ملكه، فيصير من مجهول المالك، و إن لم يدّعوا و لم ينكروا، فهو لهم، و في وجوب المصالحة أو القرعة أو التقسيم وجوه مرّ بحثها سابقاً.

الثامن عشر: ذكر المحقّق في الشرائع و نسبه صاحب الجواهر إلى جماعة «أنّ من أودعه لصّ مالاً ليس للمودع، لم يجز أن يردّ عليه مسلماً كان اللصّ أو كافراً، فإن عرف مالكه دفعه إليه و إلّا كان حكمه حكم اللقطة».[٣]

و الأصل في هذه الفتوى خبر حفص الذي رواه المشائخ الثلاثة، لكنّه ضعيف سنداً، و الأظهر أنّه من المجهول المالك، فيجب الفحص عن صاحبه حتى اليأس، و لا فرق بين اللصّ و الغاصب و الساهي و الناسي و غيرهم. نعم، إذا اطمأنّ بأنّ المأخوذ منه يعمل بوظيفته يجوز دفعه إليه.

---

١. لكن يحتمل قويّاً إلحاق الطير و الأسماك بالدابّة بدعوى أنّ ما ذكر في الرواية من العناوين الخاصّة إنّما هو من باب المثال، و لا خصوصيّة لها، بل الموضوع هو الحيوان و هذا غير بعيد.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٣.

٣. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٣٤.

التاسع عشر: إذا عرّفها الواجد حولاً فلم يوجد مالكها، كان الواجد مخيّراً على قول الشيخ و جماعة، و ربّما ادّعي عليه الإجماع بين تملّكها و عليه ضمانها و الصدقة بها عن مالكها مع الضمان إن رضيها المالك و بين إبقائها في يد الملتقط أمانة لمالكها من غير ضمان.[١] كل ذلك في لقطة غير الحرم.

و عن بعضهم الاقتصار على حولها كسبيل المال بعد التعريف، و عن بعضهم الاقتصار على التصرّف المراد به الملك، و عن بعضهم التخيير بين التصرّف و الحفظ لصاحبها، و عن بعضهم الإجماع على التملّك و الصدقة، و أنّه الحقّ اليقين، و أنّ التخيير بين الثلاثة خلاف مذهبنا و قول أصحابنا و رواياتهم.

أقول: لا عبرة بالأقوال، فلابدّ من الالتفات إلى الروايات فنقول: أمّا التملّك، فيدلّ عليه معتبرة أبي خديجة و أنّ الملتقط بعد تعريفها سنةً يملكه ملكاً متزلزلاً، فإن مات يرثها ولده، لكن إن جاء طالبها دفعوها إليهم.[٢]

و معتبرة حنّان عن الصادق عليه السلام: «تعرّفها سنةً، فإن وجدتَ صاحبها و إلّا أنت أحقّ (أملك) بها». و قال: «هي كسبيل مالك».[٣]

و الحقّ أنّه لا اعتماد على هذا الظهور، فإنّ مطالعة جميع روايات الباب تدلّ على مجرّد جواز التصرّف في اللقطة بعد تعريفها سنةً، و لا يثبت منها الملكيّة، و منه يشكل الأمر في إتلاف المال المذكور أو نقله بأحد النواقل؛ لعدم دليل معتبر يدلّ عليه سوى قوله عليه السلام في رواية حنّان: قال: «خيّره إذا جاءك بعد سنة بين أجرها و بين أن تغرمها له إذا كنت أكلتها».[٤]

لكن هذه الجملة لم ترد في رواية الصدوق عن حنّان، بل في رواية الشيخ عنه، والصحيح سنداً هو إسناد الصدوق فقط، فإنّ سند الشيخ ضعيف بأبي القاسم، فالجملة غير ثابتة.

---

١. المصدر، ص ٢٩٥.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٧٠.
٣. المصدر، ٣٥٠.
٤. المصدر.

و سوى قول الكاظم عليه السلام في اللقطة إذا كانت جارية: «لا، (أي لا يحلّ فرجها) إنّما يحلّ له بيعها بما أنفق عليها».[١]

و سوى قوله صلى الله عليه و آله في الشاة: «هي لك أو لأخيك أو للذئب، فخذها و عرّفها حيث أصبتها، فإن عرفت فردّها إلى صاحبها، و إن لم تعرف، فكلها و أنت ضامن لها إن جاء صاحبها يطلبها أن تردّ عليه ثمنها».[٢]

لكن في التعدّي عن اللقيط و الضالّة إلى اللقطة بالمعنى الأخصّ حتّى فيما دون الدرهم إشكال، لا سيّما ظاهر الصحيح الأخير عدم تعريف الشاة سنةً واحدة، و لا يحضرني عاجلاً نصّ يجوّز الإتلاف أو النقل للملتقط بعد التعريف.

و هذا من الثمرة بين إباحة التصرّف و الملكيّة و لو متزلزلةً في اللقطة بالمعنى الأخصّ. و من ثمرات المقام ما عن المشهور من عدم وجوب ردّ العين إلى مالكه، بل المثل أو القيمة.[٣] بناء على الملكيّة و لزومها و على المختار يجب ردّ العين. و يدلّ عليه صحيحة ابن مسلم،[٤] و معتبرة أبي خديجة و غيرهما أيضاً.

و أمّا التصدّق بها عن مالكها، فلم يرد به أمر في المقام (أي في اللقطة التي عرّفت سنة) إلّا في روايتين ضعيفتين سنداً و فيهما إشكال آخر أيضاً.[٥] و لو تصدّق من عند نفسه فكرهه المالك يضمن له؛ لصحيحة علي بن جعفر عن أخيه.[٦]

و أمّا الإبقاء أمانة كمالكها، فقد حكي عليه الإجماع المعاضد بالشهرة، و أحسن ما استدلّ له من الروايات صحيحة عليّ بن جعفر حيث سأل أخاه الكاظم عليه السلام عن اللقطة يجدها الفقير هو فيها بمنزلة الغنيّ؟ قال: «نعم». و سأله عن الرجل يصيب درهماً أو ثوباً أو دابّة كيف يصنع بها؟ قال: «يعرّفها سنةً، فإن لم يعرف، حفظها في عرض ماله حتى يجيء طالبها، فيعطيها إيّاه و إن مات أوصى بها و هو لها ضامن».[٧]

---

١. المصدر، ص٣٥١.
٢. المصدر، ص٣٦٥.
٣. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٧٤.
٤. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٠ و ٣٥٢.
٥. المصدر، ص٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٦٩.
٦. المصدر، ص٣٥٢.
٧. المصدر، ص٣٦٧ و ٣٧٠.

حيث عبّر الإمام بالحفظ دون الجعل[١] و نحوه كما في سائر الروايات، لكن قوله ﷺ: «فإن لم يعرف» يحمتل التخفيف و التشديد، فعلى الأوّل يتعلّق بالمقام و يكون مفعوله المقدّر «صاحبها».

و على الثاني، فلا تعلّق له بالمقام؛ إذ من ترك التعريف الواجب عليه لا معنى للتملّك، بل و إباحة التصرّف أو التصدّق؛ بل اللقطة باقية على ملك مالكها، و لابدّ على الواجد من التعريف و هذا الفرض هو المناسب للضمان مع الحفظ.

نعم، رواه في قرب الإسناد هكذا: «فإن لم يعرف صاحبها»،[٢] لكنّه مؤيّد لاحتمال التخفيف و ليس بدليل؛ لضعفه سنداً.

هذا، و يقول صاحب الجواهر ﷺ بعد نقل الصحيحة دليلاً على القول بالإبقاء أمانةً:

> بناء على إرادة ردّها إذا جاء الطالب في عهدته من الضمان، لا أنّ المراد قيمتها في ذمّته و هي ملك له؛ فإنّه لا يناسب ما سبق من الحديث.
>
> كلّ ذلك مضافاً إلى انسياق الإباحة من الأمر بالصدقة و التملّك و ورودهما في مقام توهّم الحظر و إلى معلوميّة عدم وجوب التملّك عليه بالقيمة و الصدقة مع الضمان، بل لعلّ إبقاء الأمانة من الإحسان الذي لا اعتراض عليه فيه، بل قد يدّعى أنّ ذلك هو الأصل فيها، و إلى ما تقدّم في الضالّة و الإنفاق عليها التي يمكن دعوى كون المقام أولى منها بذلك.[٣]

أقول: ما ذكره غير خال عن ضعف و نقاش و نحن لا نرى ظهوراً قابلاً للاعتماد للرواية في الإبقاء أمانةً لمالكها، بل حال الرواية حال سائر الروايات في الدلالة على إباحة التصرّف، فالأرجح بطلان التخيير المذكور و إنّما الثابت شرعاً فيها بعد تعريفها حولاً هو إباحة التصرّف فيها كسائر أموال الملتقط. نعم، يجوز له عدم التصرّف و الإبقاء لمالكها، لكنّه غير مأمور به، و غير داخل في التخيير شرعاً، فافهم جيّداً.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٩٧؛ الفقيه، ج٣، ص١٨٦ و فيه «جعل» بدل «حفظ» فدلالة الرواية على المقصود ضعيفة. و سند النسختين صحيح فلا يفهم صدوره من الإمام.

٢. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢.

٣. جواهر الكلام، ح ٣٨، ص٣٧٤.

العشرون: ورد الأمر بالتصدّق في موارد و هي هذه:

١. لقطة الحرم، ففي الصحيح عن الصادق عليه السلام: «اللقطة لقطتان: لقطة الحرم و تعرّف سنةً فإن وجدت صاحبها و إلّا تصدّقت بها، و لقطة غيرها تعرّف سنةً، فإن لم تجد صاحبها، فهي كسبيل مالك (فإن جاء صاحبها و إلّا فهي كسبيل مالك)».[١]

و حيث إنّ التقسيم قاطع للشركة تدلّ الرواية على وجوب التصدّق بها فقط، و قد ادّعي الإجماع على عدم جواز تملّكها، و لم ينقل الخلاف عن أحد فيه سوى التقي رحمه الله.

٢. ما إذا وجد في معمورة عرّفه الواجد لأهلها، فإن عرفوه فهو لهم، و إن لم يعرفوه يتصدّق به، كما في معتبر إسحاق.[٢] و أمّا إذا وجده في خربة، فهو لواجده من دون تعريف؛ فإنّ معتبرة محمّد بن قيس الدالّة على التعريف تحمل على الندب بقرينة صحيحي ابن مسلم.[٣] نعم، لو وجد مالكه دفع إليه وجوباً، فهما من مذاق الشرع.

و المورد إما غير داخل في اللقطة موضوعاً و إمّا خارج حكماً[٤] حيث لا يجب فيه التعريف سنةً، بل التعريف مرّة واحدة لأهل المنزل، فيتصدّق، و لا خصوصيّة للورق و الدرهم، فلا بأس أن يقال بأنّه إذا وجد مال في منزل، بل مطلق معمورة يعرّفه لأهلها، فإن عرفوه و ادّعوه، فهو لهم عملاً بالظاهر، و إن لم يدّعوه فيتصدّق به من قبل صاحبه، و لا يجب تعريفه سنةً.

نعم، يمكن ادّعاء انصراف الروايات عن معمورة يتردّد فيها الكثيرون من المراجعين كالدوائر الرسميّة و شبه الرسميّة، و بعض محلّات التجارة و الحمامات و نظائرها، فتدبّر. و في صحيح جميل عن الصادق عليه السلام في رجل وجد في منزله ديناراً: «يدخل منزله غيره؟»، قلت: نعم كثير، قال: «هذا لقطة»، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: «يدخل أحد يده في صندوق غيره أو يضع فيه شيئاً»، قلت: لا. قال: «فهو له».[٥]

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٦١.

٢. المصدر، ج١٧، ص٣٥٥.

٣. المصدر، ص٣٥٤ و ٣٥٥.

٤. الأمر يدور بين كونه لقطة و كونه مجهول المالك، و قد مرّ قوام الأوّل بالضياع و إحرازه فأصالة عدم ضياعه عن مالكه تنفي كونه لقطة.

٥. وسائل الشيعة، ج١٧، ص ٣٥٣.

و هذا أيضاً يؤكّد ادّعاء الانصراف.

٣. مجهول المالك كما في جملة من الروايات المذكورة في خلال هذا الكتاب، و هذا خارج عن محلّ بحثنا.

٤. ما لا ينفع التعريف، و يمكن أن يستدلّ له بموثّقة زرارة سأل الباقرﷺ عن اللقطة، فأراني خاتماً في يده من فضّة؟ قال: «إنّ هذا ممّا جاء به السيل و أنا أريد أن أتصدّق به».[١]

يدلّ على جواز التصرّف فيها أيضاً إلى حين التصدّق، و يحتمل كونه من مجهول المالك، و على كلّ الرواية لا تدلّ على وجوب التصدّق، كما لا يخفى.

نعم، لا دليل على جواز التصرّف في اللقطة إذا يأس من المالك و لو بالتعريف أو امتنع لمانع آخر، ففي مثله لا طريق إلّا التصدّق مع الضمان أو الإبقاء أمانةً.

و استدلال صاحب الجواهر للتملّك بإطلاق بعض الروايات[٢] غير واضح.

و هل يجوز التصدّق إذا لم يجب التعريف قبل تمام السنة، بل بعد الالتقاط بلا فصل أم لابدّ من الصبر إلى تمامها ثمّ يتصدّق بها؟ و الأظهر هو التفصيل بينما لم يجب التعريف لليأس. عن مالكها، فيجوز البدار إلى تصدّقها، بل هو أحسن و ما لم يجب لمانع آخر مع احتمال وجدان مالكها، فلا يجوز حتى آخر الحول.

الواحد و العشرون: في بيان ضمان الملتقط لما يلتقطه، و أنّه هل يضمن مطلقاً أم لا، أو فيه تفصيل؟ و قبل الشروع في نقل الأقوال و الروايات ينبغي ذكر الموارد التي يحتمل ضمانه فيها:

١. التلف أو العيب قبل التعريف سنةً.

٢. التلف أو العيب بعد التعريف سنةً و لو مع قصد الإبقاء أمانة.

٣. التلف أو العيب في أثناء التعريف.

٤. التلف أو العيب بالتصرّف المجاز، كالأكل و الاستعمال.

---

١. المصدر، ص٣٥٨.

٢. راجع: جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٧٢.

٥. النقل بالتصدّق المأمور به، كما مرّ.

٦. النقل بالتصدّق غير المأمور به.

ذهب جمع من أعيان الطائفة منهم المحقّق في شرائعه أنّه لو تصدّق بلقطة الحرم بعد تعريفها حولاً، فكرهه المالك أنّه لا يضمن؛ لأنّها في يده أمانةً و قد دفعها دفعاً مشروعاً، فلا يتعقّبه الضمان. و قيل: إنّه الأشهر، بل في محكيّ الغنية الإجماع عليه، لكن إذا فرضنا اعتبار الإجماع المنقول من غير صاحب الغنية، فلا نعتبر إجماعاته حتى بعنوان التأييد.

و عن المسالك أنّ الضمان هو المشهور، و عن جامع المقاصد نسبته إلى الأصحاب. و لعلّه لأولويّته منه في لقطة غير الحرم، و لبعض الروايات الضعيفة سنداً،[١] و لعموم قاعدة اليد.[٢]

و قوّاه صاحب الجواهر، لكنّه كغيره نفي الضمان مع اختيار حفظها لصاحبها بعد التعريف؛ لكونها حينئذ أمانة كغيرها، و أنّه محسن، فلا سبيل عليه.

أقول: كونها أمانةً ممنوعة لا مالكيّة و لا شرعيّةً؛ لما مرّ من عدم الأمر من الشارع بإبقائها أمانةً، بل له أمر واحد و هو الأمر بالتصدّق، فالأظهر عكس ما اختاره صاحب الجواهر أي ثبوت الضمان مع عدم التصدّق؛ لعموم على اليد و عدمه مع التصدّق بأمر مالك الملوك، و ما في رواية أبي بصير من الضمان مع التصدّق لا يعتمد عليه؛ لعدم نقاوة سندها.[٣]

و بالجملة الأصل في كلّ مال تصدّق من قبل صاحبه بأمر شرعيّ عدم تعقّبه بالضمان إلّا فيما ثبت ضمانه بدليل معتبر. و أمّا إذا تصدّق الواجد من قبل نفسه، فلا وجه لنفي الضمان.

و في الجواهر أيضاً:

فاللقطة ـ و لو كانت لقطة حرم ـ عندنا أمانة شرعيّة في يد الملتقط في مدّة الحول

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص ٣٤٨ و ٣٦٨.

٢. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢٩٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٤٨ و ٣٦٨.

لا يضمنها إلّا بالتفريط أو التعدّي، فتلفها من المالك، و كذا بعد الحول إذا لم يقصد تملّكها عندنا بلا خلاف و لا إشكال في شيء من ذلك. نعم، من الأخير نيّة التملّك بها قبله (أي باللّقطة قبل الحول) لما عرفته مكرّراً من عدم الإذن شرعاً و لا من المالك في هذا الحال. ثمّ أورد إشكالاً على الضمان في هذا الفرض فاستدرك بقوله: إلّا أنّ الحكم مفروغ عنه بين الأصحاب، سواء قصد ذلك من أوّل الالتقاط أو في أثناء الحول، بل في الرياض الإجماع عليه، بل لا تعود الأمانة بعدوله كالمفروغيّة من عدم ضمانها مع أخذها للحفظ أبداً و إن وجب عليه تعريفها عندنا، كما عرفت بل في المسالك: يضمن بتركه لأنّه عدوان و إن نوى الحفظ و يستمرّ الضمان حينئذ و إن ابتدأ بالتعريف فتلف في سنته؛ لتحقّق العدوان، فلا يزول إلّا بقبض المالك أو ما يقوم مقامه كالوديعة، بل يظهر من الرياض الإجماع عليه.

و يقول صاحب الجواهر: و لكن قد يشكل بمثله تحقّق العدوان فيها ثمّ نقل عن الدروس عدم الضمان حتى إذا كان تركه لغير ضرورة.[١]

و يقول أيضاً: «و لو عابت بعد التملّك فأراد ردّها مع الأرش جاز، بل وجب على المالك القبول».[٢]

أقول: يفهم منه ضمان العيب و النقص أيضاً كالتلف بعد التملّك.

و أمّا الروايات المعتبرة الواردة في الضمان، فإليك ما وجدته عاجلاً:

١. صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام بطريق الفقيه: ... فإن لم يعرف جعلها في عرض ماله حتى يجيء طالبها فيعطيها إيّاه، و إن مات أوصى بها، فإن أصابها شيء فهو ضامن.[٣]

٢. صحيح آخر له: «... فيعرّفها سنة ثمّ يتصدّق بها». قال: «هو ضامن».

٣. صحيح ثالث له عن رجل أصاب شاة في الصحراء: «... فإن عرفت فردّها إلى صاحبها و إن لم تعرف فكلها و أنت ضامن لها إن جاء صاحبها ...».

---

١. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٧٢.

٢. المصدر، ص٣٧٧.

٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٥٢ و ٣٧٠. قد مرّ الكلام حول هذه الصحيحة.

٤. صحيح الجمّال عن الصادق عليه السلام: «من وجد ضالّة فلم يعرّفها ثمّ وجدت عنده؛ فإنّها لربّها أو مثلها عن مال الذي كتمها». يحتمل إرادة مطلق اللقطة من الضالّة.

إذا عرفت هذا، فنقول بعون الله تعالى:

أوّلاً: ضمان اللقطة في فرض ترك التعريف رأساً أو تركه بحدّه لا قبل التعريف بمدّة قليلة لا ينافي وجوب التعريف عرفاً.

ثانياً: ضمانها بعد التعريف حولاً في فرض استعمالها و إبقائها أمانة لمالكها فضلاً عن أكلها و إعدامها.

ثالثاً: ضمانها مع التصدّق من دون أمر شرعيّ.

رابعاً: عدم الضمان لأجل استيفاء منافعها بعد التعريف.

خامساً: عدم الضان مع التصدّق بها بأمر شرعيّ.

سادساً: عدم الضمان إذا تلفت في أثناء التعريف، لكونها أمانة شرعيّة، كما تقدّم عن المشهور أو الكلّ.

الثاني و العشرون: لا تجب أن تدفع اللقطة إلى من يدّعيها و لا يعلم به الملتقط إلّا بالبيّنة أو الشاهد و اليمين، فلا يكفي شهادة العدل الواحد؛ لعدم كونه بيّنة بلاخلاف أجده، و لا يكفي الوصف في وجوب الدفع، و لو وصف صفات لا يطّلع عليها إلّا المالك غالباً ممّا لا يحصل القطع بكونه المالك، و نسب وجوب الدفع بالوصف إلى أهل الظاهر من العامّة. نعم، يجوز به الدفع، كما نقل عن المشهور مع فرض حصول الظنّ، كما في الجواهر.[1]

أقول: و لا بعد في وجوب الدفع بخبر الثقة و إن لم يكن عدلاً؛ لما ذكرنا في محلّه من حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات، كالأحكام إلّا ما خرج بدليل، و هو مفقود في المقام.

و أمّا التفصيل بين وجوب الدفع و جوازه في الوصف، فإن تمّ فإنّها يتمّ في فرض إباحة التصرّف في اللقطة، فيدفع مع الضمان إن ظهر كون المالك غير القابض. و أمّا في

---

١. جواهر الكلام، ج٣٨، ص٣٨٣.

فرض وجوب التصدّق فقط، فلا معنى لجواز الدفع و ترك التصدّق الواجب.

أمّا الروايات المعتبرة، فالمفهوم من أكثرها و المصرّح في بعضها لزوم الدفع إلى طالبها إذا جاء، و في بعضها: «فإن عرفت (أي عرفت صاحبها)» و في بعضها: «فإن وجدت صاحبها». و المحصّل من مجموعها وجوب الدفع بكلّ قرينة توجب الثقة و الاطمئنان بصدق الطالب و إن كانت وصفاً، و لا وجه لاعتبار القطع، و حذف الوصف، و لا ترفع اليد عن الحقّ بتوهينه بنسبته إلى أهل الظاهر!

نعم، سأل البزنطي ـ في الصحيح ـ الرضاﷺ عن الرجل يصيد الطير الذي يسوّي دراهم كثيرة و هو مستوي الجناحين و هو يعرف صاحبه، أيحلّ له إمساكه؟ فقال: «إذا عرف صاحبه ردّه عليه، و إن لم يكن يعرفه و ملك جناحه، فهو له، و إن جاءك طالب لاتتّهمه ردّه عليه».[1]

الحكم بملكيّة الطير للصيّاد مبنيّ على استصحاب عدم المملوكيّة أو عدم المالكيّة (أي العدم المحمول دون النعتي) لكن على هذا لم يعرف قيد «ملك جناحيه» في الحكم بالملكيّة، على أنّ إطلاق الرواية يشمل فرض وجود صاحب غير معروف له، فيدلّ على إلغاء حكم اللقطة في خصوص أخذ الطير أو في خصوص صيد الطير و الاعتماد على مثل هذا الإطلاق غير ملائم لمذاق المتشرّعة. و على كلّ لا يعتبر في صدق ادّعاء الطالب للطير البيّنة أو شهادة الثقة أو بيان الوصف، بل يكفي في وجوب ردّ الطير إليه مجرّد عدم اتّهامه، و عدم قرينة ظنّيّة على كذبه و إن كان مجهولاً مشكوك الصدق و الكذب. و هل يمكن التعدّي عنه إلى مطلق اللقطة؟ فيه وجهان، لكن إذا أخرجنا من الصحيحة فرض العلم الإجمالي بوجود مالك له لا يجوز التعدّي بوجود الفرق الواضح بين المقامين بتحقّق قاعدة الاشتغال في موارد اللقطة دون المقام، كما لا يخفى.

### ٢٥٩. تعريف الهدي الضالّ

في صحيحة ابن مسلم عن أحدهماﷺ: «و إذا وجد الرجل هدياً ضالّاً فليعرّفه يوم

---

١. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٦٦.

النحر و الثاني و الثالث، ثمّ ليذبحها عن صاحبها عشيّة الثالث».[١]

و هل يصحّ ذبحه حين الوجدان إذا لم ينفع التعريف، أو كان في حفظه مشقّة، أو ضرر غير متحمّل؟ فيه وجهان.[٢] لا يبعد جوازه مع مراعاة التأخير مهما أمكن، لكن نفي الضمان إذا وجد صاحبه حينئذ مشكل جدّاً إلّا إذا لم يذبح مالكه غيره بعد، و قلنا بكفايته عن الواجب، فتدبّر.

### □ الإعراض على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله

قد أمر الله تعالى نبيّه الكريم بالإعراض عن المنافقين، و المشركين، و الجاهلين، و غيرهم في جملة من الآيات الشريفة:[٣] منها: قوله تعالى: «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً».[٤]

و منها: قوله: «وَإِذا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظّالِمِينَ».[٥]

يمكن أن نفسّر الإعراض بوجوه باختلاف الموارد: منها: الكفّ عن المقاتلة، كما في حقّ المنافقين، أو المشركين في صدر الإسلام مع وجوب وعظهم.

و منها: الكفّ عن جهد النفس في حملهم على التوحيد و تحمّل المشاقّ فوق الطاقة في سبيل هدايتهم؛ فإنّما عليه صلى الله عليه وآله البلاغ.

و منها: ترك باطلهم، و الاجتناب عن عملهم، و عدم القعود معهم، كما يظهر من الآية الأخيرة، و قد ذكرناه في باب المحرّمات في حرف «ق».

و منها: عدم الإيذاء، كما في قوله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما»[٦] ـ و الله العالم ـ و عليه فالأمر قد يكون مولويّاً، و قد يكون إرشاديّاً.

---

١. المصدر، ج ١٠، ص ١٢٧.
٢. راجع: جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٣٩٥.
٣. النساء (٤)؛ الأنعام (٦)؛ الأعراف (٧)؛ الحجر (١٥)؛ السجدة (٣٢)؛ النجم (٥٣).
٤. النساء (٤): ٦٣.
٥. الأنعام (٦): ٦٧.
٦. النساء (٤): ١٦.

### ٢٦٠. التعزير

يجب على الحاكم الشرعي تعزير العصاة في الجملة؛ تحفّظاً على النظام، و على عدم هتك أحكام الله، و قوانين الإسلام.

أمّا أصل المشروعيّة، فيدلّ عليه فعل أمير المؤمنين عليه السلام في جملة من الموارد، و ما دلّ على جواز تعزير الحاكم و غيره حتّى في الصبيّ، و ما ورد من «أنّ الله جعل لكلّ شيء حدّاً، و جعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً».[١] و قيل: إنّه مقتضى طبع اهتمام الإسلام بحفظ النظام المادّي و المعنوي.

و أمّا وجوبه، فإن لم يفهم من الروايات الخاصّة، فهو مستفاد من المجموع من حيث المجموع، و مذاق الشرع بلا إشكال.

نعم، ثبوته في ترك كلّ واجب، و في فعل كلّ حرام عالماً عامداً، كما اختاره بعض أساتذتنا، و نسبه إلى المشهور شهرةً عظيمةً، بل إلى نفي الخلاف في الجملة، فهو محلّ تردّد لعدم استفادة العموم من الروايات المعتبرة، و محلّ الإشكال ما إذا صدر ذنب من بعض المتديّنين الصلحاء من غير تكرار و توهين، لاسيّما في مثل الغيبة، و الكذب، و توهين الزوجة، أو التلميذ، أو المصاحب، و أمثال ذلك، و الله العالم.

و ظاهر الجواهر[٢] اختصاص التعزير بالكبائر، بل ظاهره أنّ هذا هو الذي لا خلاف فيه دون القول الأوّل، فلم يحرز دعوى الشهرة عليه.

و قد يقال باختصاصه بالكبائر دون الصغائر ممّن كان يجتنب الكبائر؛ فإنّها حينئذ مكفرة لا شيء عليها. أمّا إذا لم يكن مجتنباً لها، فلا يستبعد التعزير لها أيضاً.

أقول: إن تمّ لجرى في الكبائر المعقّبة بالتوبة أيضاً.

و على كلّ حالٍ، ذهب بعضهم إلى عدم الدليل على وجوبه إذا فرض انتهاء العاصي بالنهي، أو التوبيخ. و جواب الجواهر عنه بوجود عموم الدلالة غير واضح، فهذا الوجه

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٩ ـ ٣١٢.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٤٤٨.

لابأس به، لكنّ فرضه نادر؛ لعدم حصول العلم بالانتهاء المذكور غالباً.

نعم، لا يبعد دخول التوبيخ و الحبس، كالضرب في التعزير، كما ذكرنا سابقاً، لكن لابدّ من مراعاة المناسبة بينه و بين المعصية في الكمّيّة و الكيفيّة، فلا يصحّ حبس من أذنب ذنباً سنةً أو سنوات مثلاً.

و في رواية حفص عن الصادق عليه السلام، قال: «أتي أمير المؤمنين برجل وجد تحت فراش رجل، فأمر به أمير المؤمنين، فلُوِّث في مخروءة».[١] و لابدّ من أن لا يبلغ به حدّ الحرّ في الحرّ و هو المائة، و لا حدّ العبد في العبد و هو الأربعون، كما في الشرائع و الجواهر و غيرهما، بل عن المجلسي في مرآة العقول نسبته إلى الأصحاب.[٢] و قيل: يجب أن لا يبلغ به أقلّ الحدّ، ففي الحرّ خمسة و سبعون، و في العبد أربعون.

و قيل: إنّه فيما ناسب الزنا يجب أن لا يبلغ حدّه، و فيما ناسب القذف أو الشرب يجب أن لا يبلغ حدّه، و فيما لا مناسب له أن لا يبلغ أقلّ الحدود و هو خمسة و سبعون حدّ القوّاد».[٣]

إذا تقرّر ذلك، فلابدّ من لفت النظر إلى الروايات؛ فإنّها العمدة في المقام.

ففي معتبر إسحاق بن عمّار، أنه سأل الكاظم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: «بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة و العشرين».[٤]

و في صحيح حمّاد بن عثمان عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: كم التعزير؟ فقال: «دون الحدّ»، قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: «لا، و لكن دون أربعين، فإنّها حدّ المملوك»، قلت: و كم ذاك؟ قال: «على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل، و قوّة بدنه».[٥]

أقول: هذا هو الأصل في مطلق التعزير بالضرب إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه في

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٢٤.
٢. راجع: الجواهر الكلام، ج٤١، ص٤٨٨.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٨٣، «الهامش».
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٥٨٤.

جانب الزيادة، كما في المجتمعين تحت لحاف، في الجملة إن فرض كون ضربهما تعزيراً لا حدّاً، و في جانب النقيصة، كما في الصبيّ على ما يأتي، فلا يتمّ شيء من الأقوال المتقدّمة إلّا أن يدفع المختار بالإجماع، لكنّه غير تامّ. نعم، الأحسن عدم التجاوز عن ما بين العشرة و العشرين إذا لم يكن هنا داع قوّي على خلافه؛ لمعتبرة إسحاق.

و يكفى في موجبه الإقرار مرّةً واحدةً إن لم تقم بيّنة عليه، و لا يحتاج إلى تكرار الإقرار و إن قيل به؛ لعدم الدليل عليه جزماً في المقام.

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا أقرّ الرجل على نفسه بحدّ أوفرية ثمّ جحد، جلد».[1]

و يترتّب عليه أنّه إذا أقرّ مرّةً واحدةً فيما يعتبر التعدّد، يثبت التعزير دون الحدّ، و وجهه واضح.

إذا تقرّر ذلك، فنتعرّض لبعض مسائل الباب على نحو الاختصار ـ مضافاً إلى ما مرّ في أثناء مطالب الكتاب الماضية و الآتية؛ مستعيناً بالله الجبّار ـ:

١. كلّ تعريض بما يكرهه المواجه و لم يوضع للقذف لغةً و لا عرفاً، يثبت به التعزير لا الحدّ بلا خلاف يجده بعض الفقهاء، و يدلّ عليه صحيح عبدالرحمن و غيره،[2] و كذا إذا تقاذف المحصنان سقط الحدّ و ثبت تعزيرهما؛ لصحيح ابن سنان، و صحيح الحنّاط،[3] لكن فرض تقارن القذفان بعيد، و عليه، فالقاذف الثاني انتصر و انتقم و عمله جائز، فكيف يستحقّ التعزير إلّا أن يكون قذفه محرّماً من جهة الكذب.

٢. نقل عن المشهور أنّه لايعزّر الكفّار مع التنابز، و التداعي بالألقاب المشعرة بالذمّ و التعيير بالأمراض إلّا أن يخشى حدوث فتنة، فيحسمها الإمام بما يراه. و قيل: إنّ الحكم مفروغ منه.

أقول: و لعلّه لجواز توهين الكافر حتى للكافر، و الله العالم.

---

١. المصدر، ص٤٤٩.

٢. المصدر، ص٤٥٢.

٣. المصدر، ص٤٥١.

٣. من افتضّ بكراً بيد و غيرها عزّر. قيل: من ثلاثين إلى ثمانين، و قيل: من ثلاثين إلى سبعة و تسعين. و قيل: إلى تسعة و تسعين حسب المصلحة.

لكنّ في صحيح بن سنان في امرأة افتضّت جارية بيدها؟ قال: «عليها مهرها، و تجلد ثمانين»،[١] فالثابت حدّ لا تعزير.

لكن يقول صاحب الجواهر: «و لا قائل به أصلاً، فيطرح أو يكون المراد بيان أحد أفراده».[٢]

أقول: لا أرى وجهاً قويّاً في ترك العمل بالصحيحة.

ثمّ قال في الجواهر: «و لو كان المفتضّ بالإصبع الزوج فعل حراماً، قال بعضهم: و عزّر، و استقرّ المسمّى، فتأمّل».[٣]

أقول: إذا فرض عجز الزوج عن افتضاض البكارة بالدخول و الجماع، كما نسمع في بعض الأفراد، جاز له الافتضاض بيده جزماً و إن فرض حرمته مع القدرة على الدخول، و إذا خيف عليها من مرض به، فهل يجوز افتضاضها بيد الطبيبة أم لا؟ و هل تضمن الطبيبة مهرها؟ فيه إشكال، للإطلاق و الانصراف.

و الأقوى هو الجواز؛ لنفي العسر و الحرج؛ و لوجوب جماعها في كلّ أربعة أشهر، و وجوب التمكين عليها، فتأمّل.

نعم، لابدّ من حصول العلم بالعجز الدائمي، أو في المدّة الكثيرة لا في شهر أو أشهر، و لابدّ من مراعاة عدم لمس يدها فرجها، بل لا يجوز النظر إلى عورتها إذا أمكن العمليّة بدونه، و الله العالم.

٤. قال السيد الأستاذ الخوئي: لا بأس بضرب الصبيّ تأديباً خمسة أو ستّة مع رفق، و دليله رواية حمّاد، لكنّها ضعيفة بمعلّى بن محمّد.[٤]

و في رواية إسحاق بن عمّار دلالة على جواز ضرب الغلام إلى خمسة،[٥] لكنّها

---

١. المصدر، ص ٤١٠.
٢. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٧١ و ٣٧٢.
٣. المصدر.
٤. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥٨١.
٥. المصدر، ص ٣٣٩.

ضعيفة بعثمان بن عيسى على الأظهر.

فتأديبه موكول إلى أبيه أو أمّه، و لابدّ من اعتبار المناسبة، و يجوز تأديب اليتيم أيضاً، كتأديب الولد؛ لمعتبرة غياث، عن الصادق عليه السلام: «أدّب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك، اضربه ممّا تضرب منه ولدك».

و في رواية معتبرة:[1] «قال أمير المؤمنين عليه السلام للصبيان: أبلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتصّ منه». و هو أحوط.

و يجوز للحاكم أيضاً تأديبهم بطريق أولى. و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّه كان يضرب بالسوط و نصف السوط و ببعضه في الحدود، كان إذا أتي بغلام و جارية لم يدركا لا يبطل حدّاً من حدود الله عزّ و جلّ. قيل له: كيف كان يضرب؟ قال: كان يأخذ السوط بيده من وسطه، أو من ثلثه ثمّ يضرب به على قدر أسنانهم ...».[2]

٥. من باع الخمر عزّر؛ لأنّ بيعه من المعصية، و كذا غير الخمر.

٦. لو نبش القبر و لم يسرق الكفن عزّر.

٧. إذا ارتكب ما يوجب الحدّ و لم يمكن الحدّ ـ كما في السّارق في بعض حالات ـ عزّر.

٨. أخذ مال الغير حراماً إذا لم يتوفّر شروط السرقة عليه، قهراً أو سرّاً، يعزّر.

٩. واطئ البهيمة يعزّر على ما نقل عن المشهور و إن كانت الروايات فيه مختلفة، كما مرّ في أوائل الجزء الأوّل. و الأحوط لزوماً تعزيره بخمسة و عشرين سوطاً.

١٠. من أحدث في المسجد الحرام، ضرب ضرباً شديداً، كما مرّ في بحث المحرّمات. و الأقوى اختصاصه بالبول و الغائط دون إخراج الريح إلّا إذا عدّ هتكاً للمسجد.

١١. من استمنى عامداً يعزّر.

---

١. المصدر، ص٥٨٢.

٢. المصدر، ص٣٠٨.

١٢. في مضمرة سماعة، قال: سألته عن شهود زور؟ فقال: «يجلدون حدّاً ليس له وقت، فذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتّى يعرفهم الناس ...».[١]

و في الجواهر: «يجب تعزير شاهد الزور بلا خلاف أجده بما يراه الحاكم من الجلد و النداء في قبيلته و محلّته بأنّه كذلك؛ ليرتدع غيره، بل هو فيما يأتي».[٢]

و في معتبرة غياث عن الصادق عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان إذا أخذ شاهد زور، فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه، و إن كان سوقيّاً بعث إلى سوقه، فطيف به ثمّ يحبسه أيّاماً ثمّ يخلّي سبيله».[٣]

أقول: قد مرّ أكثر موارد الحبس في حرف «ح» المهملة.

١٣. قيل: الزنا بالميتة أفحش، فتغلظ العقوبة زيادة عن الحدّ بما يراه الإمام، بل قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل عن كشف اللثام الاتّفاق عليه»،[٤] و بمثله قيل في اللواط.

و لو كانت الميتة زوجته أو أمته، اقتصر في التأديب على التعزير، كما عن الأكثر القطع به، و في الجواهر:

> بل لم أجد خلافاً فيه، كما اعترف به في الرياض، و سقط الحدّ بالشبهة شرعاً، و بقاء علقة الزوجية و إن عزّر؛ لانتهاك الحرمة، أو لكونه محرّماً إجماعاً و إن لم‌يكن زناً لغةً و عرفاً، و لا بحكمه شرعاً.[٥]

أقول: لا دليل معتبر على حرمة جماع الزوجة الميتة؛ فإنّ الإجماع المنقول غير حجّة، و هتك الحرمة لو سلّم غير جار في الزوجة الكتابيّة و نحوها إلّا أن يقال ببطلان الزوجيّة كبطلان الرئاسة والمالكيّة و نحوهما بالموت عرفاً هو غير بعيد، فيصدق الزنا، و جواز غسلها للزوج تعبّديّ. و الله العالم.

١٤. إذا دخل رجل تحت فراش امرأة أجنبيّة أو في بيتها عمداً، يعزّر.

---

١. المصدر، ص٥٨٤. و الظاهر أنّ المراد بنفي الوقت هو نفي تعيّن العدد.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٥٢.
٣. وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٣٤.
٤. جواهر الكلام، ج٤١، ص٦٤٥.
٥. المصدر.

١٥. إذا وجد الرجلان أو الامرأتان أو رجل و امرأة تحت لحاف واحد على نحو مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «الجمع» ثبت التعزير عليهما عند جمع، لكنّ أكثر الروايات يثبت الحدّ، و الجمع العرفي لا يخلو عن إشكال، فلاحظ الجزء الأوّل من هذا الكتاب، و آخر هذا الجزء أيضاً.

١٦. من آذى المؤمنين يضرب، كما مرّ دليله الخاصّ في الجزء الأوّل في باب «أ».

١٧. الساحر يعزّر مطلقاً و إن كان مسلماً؛ خلافاً للمشهور حيث حكموا بـقتله.[١] لضعف مدركه، و لا نقول بانجباره بالشهرة، و الاحتياط في الدماء لازم.

١٨. من قبّل الغلام أو الرجل بشهوة، أو قبّل الأنثى الأجنبيّة، أو المحارم بشـهوة، عزّر جزماً. و في رواية إسحاق عن محرم قبّل غلاماً بشهوة؟ قال: «يضرب مائة».[٢]

لكنّ الرواية ضعيفة بيحيى بن مبارك، و متنه أيضاً غير متّفق. و في بعض النسخ «مجدم» مكان «محرم» و المجدم: الرذيل من الناس.

١٩. من عصى في مكان أو زمان شريف، عزّر زيادة على الحدّ إن كان.

٢٠. إذا سئل أحد بوجه الله، يعزّر. و في رواية ابن يعفور: «أنّ رسول الله ضـربه بخمسة أسواط بعد ما ضربه المسؤول عنه بخمسة».[٣]

٢١. القاصّ في المسجد يعزّر. ففي صحيح هشام: «أنّ أمير المؤمنين ضربه بالدرّة و طرده (من المسجد)».[٤]

بقي في المقام أمور كما تأتي:

الأمر الأوّل: الحدّ في مصطلح الفقهاء هو العقوبة المعيّنة نوعاً و كمّاً بمعصية خاصّة، و التعزير هو العقوبة أو الإهانة، و لا تقدير لها كمّاً، أو كمّاً و نوعاً.[٥] و الأغلب من أفراد

---

١. المصدر، ص ٤٤٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٥٨، و ج١٨، ص٤٢٢.

٣. المصدر، ج١٨، ص٥٧٧.

٤. المصدر، ص٥٧٨.

٥. يمكن أن نحكم بصحّة التعزير بغير الضرب من الأفعال و الكيفيّات الرادعة عن المعصية حسب اختلاف الأفراد، و الأزمان، و الحالات؛ و اعتماداً على المفهوم من مذاق الشرع، و أنّ غرضه هو ردع المكلّفين عن المعصية، و عدم خصوصيّة في الضرب.

الثاني كذلك، لكنّ بعض أفراده ورد مقدّراً،[١] و لأجله وقع الاختلاف في جملة من الموارد. فقيل بأنّها حدود؛ لورود التقدير. و قيل: تعزيرات؛ لأنّ ذكره من باب أحد الأفراد دون التعيّن.

أقول: الأصل في بيان الكيفيّة و الكمّيّة هو التعيّن دون المثال، فكلّ عقوبة معلومة المقدار تحمل على الحدّ إلّا إذا علم من الخارج أنّه من باب المثال، فيحكم بكونه تعزيراً، و على هذا يزيد أسباب الحدود من الستّة بكثير.

الأمر الثاني: أنّ هذا الاصطلاح السائد اليوم، هل حدث في لسان الفقهاء، أم كان مستقرّاً في لسان الأئمّة عليهم السلام أيضاً؟ و حيث إنّ الحدّ و التعزير بمعنى واحد و هو المنع، يصحّ على الأوّل استعمال كلّ منهما على الآخر، كما هو واقع في بعض الروايات، فلا يستفاد من ذكر كلّ منهما في الروايات معناهما الاصطلاحي.

و المفهوم من الروايات استقرار الاصطلاح المذكور في زمان الأئمّة ظاهراً، و من جملة هذه الروايات صحيح حمّاد، و معتبرة إسحاق المتقدّمان في أوائل هذا الباب.

فالأصل في كلٍّ من اللفظين المذكورين هو إرادة معناه الخاصّ المصطلح الفقهيّ المأخوذ من الروايات إلّا ما دلّ الدليل على خلافه، كما اختار صاحب الجواهر رحمه الله أيضاً.

و يظهر الثمرة في الأحكام المترتّبة على عنوان الحدّ، فعلى المختار لا تترتّب على التعزير إذا شكّ فيه، بل نسبه صاحب الجواهر[٢] إلى ظاهر الأصحاب في بعض المقامات، و على غير المختار تشمل التعزير أيضا؛ لأنّه أيضاً حدّ لغةً.

و من جملة هذه الأحكام درء الحدّ بالشبهة، و عدم اليمين في الحدّ، و عدم الكفالة و الشفاعة فيه، و جواز عفو الإمام عن بعض الحدود.

الأمر الثالث: قد يعرض لبعض الواجبات أو المحرّمات بل المستحبّات في بعض الحالات ما يقتضي زيادة العقوبة أو غيرها. ففي صحيح ابن ميمون عن الصادق، عن الباقر عليهما السلام: «اشترط رسول الله على جيران المسجد شهود الصلاة، و قال: لينتهينّ أقواماً

---

١. قيل: إنّه خمسة: جماع الزوجة في شهر رمضان ٢٥ سوطاً، تزوّج الأمة على الحرّة و الدخول بها قبل إذنها ١٢/٥ سوطاً، المجتمعان تحت إزار واحد، افتضاض البكر بالأصبع، وجود الرجل و المرأة في لحاف واحد.

٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٥٧.

لا يشهدون الصلاة، أو لآمرنّ مؤذّناً يؤذّن ثمّ يقيم، ثمّ آمر رجلاً من أهل بيتي و هو عليّ عليه السلام، فليحرقنّ على أقوام بيوتهم تحرز من الحطب لا يأتون الصلاة».[١]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام منع المسلمين من بيع العبد المدرك لامرأة تمكّنت عبدها من نفسها، و أوجب بيعه عليها».[٢]

و في الصحيح «إنّ عليّاً قطع نبّاش القبر، فقيل له: أتقطع في الموتى؟ قال: إنّا لنقطع لأمواتنا، كما نقطع لأحيائنا، قال: و أتي بنبّاش فأخذ بشعره و جلد به الأرض، قال: طؤوا عباد الله! فوُطئ حتّى مات».[٣]

و في موثّق عبّاد: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن نصرانيّ قذف مسلماً، فقال له: يا زان. فقال: «يجلد ثمانين جلدة لحقّ المسلم، و ثمانين سوطاً إلّا سوطاً لحرمة الإسلام، و يحلق رأسه، و يطاف به في أهل دينه لكي ينكل غيره».[٤]

الأمر الرابع: لا مانع من الشفاعة في التعزيرات إذا لم يطرأ عليها عنوان محرّم آخر؛ لعدم دليل على المنع، بل ظاهر موثّق أبان عن سلمة عن الصادق عليه السلام جوازها قال: «كان أسامة بن زيد يشفع في الشيء الذي لا حدّ فيه، فأتي رسول الله صلى الله عليه وآله بإنسان قد وجب عليه حدّ، فشفّع له أسامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تشفع (يشفع) في حدّ».[٥]

الأمر الخامس: لا ينحصر جنس التعزير بالضرب فقط، بل يمكن تحقّقه بأشياء أخر، و يشهد له بعض الروايات.

فمنها: ما مرّ في الحبس. و في معتبر الفضل الوارد في المشركين في القتل بعد أخذ الدية عنهم «ثمّ الوالي بعد يلي أدبهم و حبسهم».[٦]

و منها: ما مرّ قريباً في طواف شهود زورو حسبهم.

و منها: ما مرّ في أوائل هذا العنوان من التلويث في مخروأة.

---

١. عقاب الأعمال، ص٢٠٩.
٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٥٥٩.
٣. المصدر، ج١٨، ص٥١٢ و ٥١٣.
٤. المصدر، ص٤٥٠.
٥. المصدر، ص٢٣٣.
٦. المصدر، ج١٩، ص٣٠.

و منها: حلق الرأس، كما مرّ آنفاً.

و منها: إيجاب بيع العبد الزاني على مالكتها المزنيّ بها، و حرمة بيع العبد المدرك منها على المسلمين، كما مرّ آنفاً أيضاً.

و منها: ما مرّ آنفاً من إحراق البيوت.

و قد تقدّم في بعض حواشي هذا الباب إمكان التعزير بالأفعال الرادعة عن المعصية حسب اختلاف الأفراد و العادات و الحالات اعتماداً على المفهوم من مذاق الشرع من دون خصوصيّة للضرب.

الأمر السادس: ربّما تقتضي المصلحة ترك التعزير رأساً، و لأجلها لم يعزّر أمير المؤمنين عليه السلام عائشة و عبدالله بن زبير و مروان و شركاءهما بعد حرب الجمل، و لم يعزّر الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله أصحابه العاصين في صلح الحديبيّة و في غيره، بل المتروك في حقّ الأوّلين هو الحدّ دون التعزير؛ لأنّهم كالقاسطين حاربوا الله و رسوله، و سعوا في الأرض فساداً، و الله أعلم بحقيقة أحكامه و سرائر عباده.

الأمر السابع: أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة كما هو الغالب أو في الرابعة، كما في الزنا، و ما ألحق به من الجمع تحت اللحاف و في السرقة، كما يأتي في باب القتل.

و الظاهر جريان الحكم في التعزير أيضاً، لموثّقة أبي بصير المضمرة: قلت: آكل الربا بعد البيّنة؟ قال: «يؤدّب، فإن عاد أدّب، فإن عاد قتل».[1]

### ❐ تعزير الله

قال الله تعالى: «إِنّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً* لِتُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً»[2] التعزير هو النصرة، و التوقير: التعظيم. و لعلّ المراد

---

١. المصدر، ج١٨، ص ٥٨٠.

٢. الفتح (٤٨): ٩.

بالتسبيح و الصلاة، و وجه وجوب الثلاثة وقوعها ـ علّة لإرسال الرسول ﷺ ـ و في رجوع الضمير المنصوب في الفعلين الأوّلين «التعزير و التوقير» إلى الله أو رسوله تردّد، و الأشبه هو الأوّل، و لا حكم جديد في الآية ظاهراً.

### □ اعتزال الحائض

قال الله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا ٱلنِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّىٰ يَطْهُرْنَ».[١]

المراد من العزلة هو ترك الدخول قطعاً أو ضرورة، و المتيقّن منه هو الدخول في القبل؛ لعدم إطلاق يقتضي منع مطلق الدخول. فما ذكرناه سابقاً من منع الدخول في الدبر اعتماداً على إطلاق الآية غير سديد، و كون عدم القرب كناية عن مطلق الدخول غير ثابت. نعم، إن تمّ إطلاق في الروايات المعتبرة سنداً، فهو، و الأحوط المنع.[٢]

### □ عزل الدين عند الوفاة

يجب على المكلَّف المديون عزل الدين عند وفاته؛ اذا غاب صاحبه، و لم يعرف خبره. و عن المسالك:

> و أمّا العزل عند الوفاة، فظاهر كلامهم خصوصاً على ما يظهر من المختلف أنّه لا خلاف فيه، و إلّا لأمكن تطرّق القول بعدم الوجوب؛ لأصالة البراءة مع عدم النصّ.
>
> و عن جامع المقاصد: ظاهرهم أنّ وجوب العزل عند الوفاة إجماعيّ، و وجهه ظاهر؛ فإنّه أبعد عن تصرّف الورثة فيه، و أنفى للتعليل في أدائه.[٣]

و هو على فرض ثبوته عرضي ينشأ من وجوب أداء مال الغير و ليس بذاتيّ.

---

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

٢. يبقى بعد سؤال صعب في تفسير الآية و هو لزوم التكرار غير الجيّد إذا كان الاعتزال و عدم القرب كناية عن الدخول.

٣. راجع: جواهر الكلام، كتاب التجارة، ص٢٩٥.

### ❐ معاشرة الزوجات بالمعروف

قال الله تعالى: «وَعاشِرُوهُنَّ بِالمَعْرُوفِ»[١] الظاهر أنّ المراد بالمعاشرة المعروفة هو أداء حقوقها الواجبة، و عدم إيذائها، و ضربها بلا وجه، فليس في الآية حكم جديد. وإن تمسّك بالإطلاق لابدّ من حمل الأمر على الاستحباب.

قال صاحب الجواهر: «لكن من المعلوم عدم وجوب كلّ معروف معها (أي الزوجة)، و أنّ المسلّم وجوبه في ما أدّى تركه إلى الظلم و الجور عليها».

لا يبعد أن يقال: إنّ المعاشرة المأمور بها تشمل أموراً تأتي:

١. التكلّم معها بالمقدار المتعارف، فلا يجوز ترك الكلام معها دائماً.

٢. بشاشة الوجه على النحو المعمول، فلا يجوز عبس الوجه معها دائماً.

٣. الإذن في خروجها عن البيت لزيارة أهلها، و أقاربها، و أصدقائها في الجملة، أو للحمام، أو لزيارة الأحبّاء إذا كان مرقدهم في محلّه مثلا، و حبسها في بيته مادام العمر ليس من المعاشرة بالمعروف جزماً، سيّما في أمثال زماننا هذا.

٤. زيارة بعض أقاربها في بعض الأوقات؛ حفظاً لكرامتها؛ إذا اقتضت الحال.

٥. الإذن لأهلها و أصدقائها في زيارتها في بيته؛ إذا اقتضت الحال.

٦. الإذن لها في إطعامها بعض من يهمّها إطعامه من ماله إذا اقتضت الضرورة العرفيّة فليست المعاشرة الواجبة محصورة في أداء حقوقها الواجبة، كما قلنا أو فيما أدّى تركه إلى الظلم، كما يقول صاحب الجواهر، فإطلاق الآية الكريمة متّبع إن لم يقم الإجماع على عدم وجوب هذه الأمور و أمثالها على الزوج.[٢]

٧. المضاجعة في المنام في الجملة.

٨. اللعب معها في الجملة.

٩. البيتوتة عندها و في فراشها؛ إذا لم نوجبها عليه بالنصّ الآتي في عنوان قسمة اللّيالي.

---

١. النساء (٤): ١٩.

٢. إلّا أن يقال: إنّ أكثر أفراد المعروف من المستحبّ، فالأمر دائر بين تقييده بما ذكر في المتن من الأمور الستّة مثلاً، ومن حمل الأمر على الاستحباب، و الظاهر ترجيح الثاني، فلا مدرك للقول بالوجوب.

**□ الاعتصام بحبل الله تعالى**

قال الله تعالى: «وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعاً»[١] المراد بالحبل ـ ظاهراً ـ هو القرآن أو النبيّ و الإمام أو الشريعة، و على كلّ لا حكم جديد فيه؛ فإنّ مدلوله التزام الجميع بشريعة الله سبحانه و تعالى، و عدم الاستبعاد عنها، و لا دلالة للآية على إتحاد المكلّفين في الموضوعات كما اشتهر في الأفواه.

**٢٦١. إعطاء دية من لم يعلم قاتله**

يجب إعطاء دية من لم يعلم قاتله، و لا لوث هناك، من بيت المال؛ لروايات:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان و ابن بكير عن الصادق عليه السلام، قال: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله، قال: إن كان عرف له أولياء يطلبون ديته أعطوا ديته من بيت مال المسلمين، و لا يبطل دم امرئ مسلم؛ لأنّ ميراثه للإمام، فكذلك تكون ديته على الإمام ... و قضى في رجل زحمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات أنّ ديته من بيت مال المسلمين».[٢]

**٢٦٢. الاستعفاف**

قال الله تعالى: «وَمَنْ كانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ».[٣]

في موثّقة بن عيسى عن الصادق عليه السلام حول الآية: «من كان يلي شيئاً لليتامى و هو محتاج، ليس له ما يقيمه، فهو يتقاضى أموالهم، و يقوم في ضيعتهم، فيأكل بقدر الحاجة و لا يسرف، فإن كانت ضيعتهم لا تشغله عمّا يعالج لنفسه، فلا يذر من أموالهم شيئاً».[٤]

---

١. آل‌عمران (٣): ١٠٣.
٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٠٩.
٣. النساء (٤): ٦.
٤. البرهان، ج١، ص٣٤٣.

و في صحيح ابن سنان عنه عليه السلام: «المعروف هو القوت، و إنّما عنى الوصيّ لهم، والقيّم في أموالهم، و ما يصلحهم».[١]

فيجب على الوصيّ أو القيّم للصغار العمل لهم مجّاناً، و من دون أجرة إذا كان لا يحتاج في معاشه و قوته إلى غيره.

و الأظهر الاكتفاء بأجرة المثل. قلّت عن قدر الحاجة و القوت، أم كثرت، و ما في الروايتين منزل عليها، و الظاهر أنّها المراد بالأكل بالمعروف في الآية. و الأقوال في المسألة خمسة، يقول صاحب الجواهر ـ بعد نقلها و اختيار أحدها ـ: «فإنّ الآية و إن اشتملت على الأمر الظاهر في الوجوب خصوصاً في أوامر الكتاب، لكنّ المادّة تشعر بالندب، فيضعف الظنّ بإرادته منه على وجه يعارض ما سمعته من القاعدة (أي احترام فعل المسلم كما له) و الصحيح (يعني به صحيح هشام)»، إلى آخر ما ذكره.[٢]

و الأقوى ما عرفت، وفاقاً للشهيد الثاني في محكيّ مسالكه، و كلّ ما ذكره هذا الفقيه الجليل غير ناهض نهوضاً قويّاً في قبال ظهور الآية الكريمة، فافهم.

### □ العقيقة

يدلّ بعض الروايات على وجوبها،[٣] و المراد به الاستحباب جزماً؛ للسيرة، خلافاً للإسكافي، و المرتضى، و بعض المتأخّرين، بل عن الثاني في محكيّ انتصاره دعوى الإجماع على الوجوب، لكن عن الشيخ دعوى الإجماع على الاستحباب،[٤] و نحن لا نقيم للإجماع وزناً في الأدلّة، و من أشهر موهناته الإجماعات المتضاربة، فربّما من قائل واحد، و ربّما من مخالف للإجماع في كتاب و هو يدّعى الإجماع في كتابه الآخر، فلا يصحّ للفقيه أن يبتعد عن الحقّ اغتراراً بدعوى الإجماعات.

---

١. المصدر، ص٣٤٤.
٢. جواهر الكلام، كتاب الوصايا، ص٦٩٣.
٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص١٤٤.
٤. راجع: جواهر الكلام، كتاب النكاح، ص٢٤٤.

### ▫ التعقّل

يستفاد وجوب التعقّل من عدّة آيات في الكتاب الكريم، لكنّه ليس بنفسيّ، بل لأجل قبول أصول الدين و فروعه، فلاحظ.

### ٢٦٣ و ٢٦٤. اعتكاف اليوم الثالث و السادس

قال الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «إذا اعتكف يوماً و لم يكن اشترط، فله أن يخرج و يفسخ الاعتكاف، و إن أقام يومين و لم يكن اشترط، فليس له أن يفسخ (و يخرج) اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيّام».[١]

و في صحيح أبي عبيدة عنه عليه السلام: «من اعتكف ثلاثة أيّام، فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام آخر، و إن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة، فلا يخرج من المسجد حتى يتمّ ثلاثة أيّام آخر».[٢]

و يحتمل قريباً إلحاق كل ثالث، كالتاسع، و الثاني عشر، و غيرها بالثالث و السادس و الظاهر من الرواية الأولى مشروعيّة جواز فسخ الاعتكاف بالاشتراط من الأوّل، فلا يجب إتمام اليوم الثالث، و احتمال إرادة اشتراط التتابع دون أصل الاعتكاف، خلاف الظاهر.

### ٢٦٥. العلم بأمور

أمر الله تعالى في جملة من الآيات بالعلم بعدّة من صفاته و أفعاله، و إليك بعضها: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعِقابِ». «وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ». «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ». وَاعْلَمُوا «أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ ما فِي أَنْفُسِكُم». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٤٠٤.
٢. المصدر، ص٤٠٤ و ٤٠٥.

عَلِـيمٌ». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِـيدٌ». «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ». «فَاعْلَمُوا أَنَّما عَلىٰ رَسُولِنا البَلاغُ ٱلمُبِـينُ». «وَاعْلَمُوا أَنَّما أَمْوالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ». «وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ». «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاٰ إِلـٰهَ إِلّا اللّٰهُ».

أقول: يمكن حمل الآيات المذكورة و غيرها على أحد أمور على سبيل منع الخلوّ:

أوّلها: الإرشاد. ثانيها: الطريق إلى وقوع متعلّق العلم. ثالثها: وجوب الاعتقاد العلمي بمتعلّقه؛ إذ يجب على المكلّف الاعتقاد بعلمه تعالى و قدرته و عزّته و حكمته و غيرها و إن لم يخرج الشاكّ و الغافل عن بعضها عن الإيمان، و لعلّ جملة من تلكم الصفات والأفعال كانت ضروريّة الثبوت في حين نزول الآيات المـزبورة، فـضلاً عـن مـثل عصرنا، فافهم و تدبّر، و الله العالم.

### □ إعلام المالك

يجب على المؤتمن شرعاً إعلام المالك بما له، و أنّه عنده و قد أشرنا إليه في حرف «أ» ذيل عنوان «أداء الأمانة».

و هذا وجوب طريقيّ و الأصل هو وجوب ردّ المال إلى مالكه.

### مسألة

إذا دخلت دجاجة الجار خلاء في بيت مكلّف لا يجب عليه سدّ الباب و أخذها أمانة شرعيّة حتى يجب عليه إعلام مالكها؛ لعدم دليـل عـليه، بـل يـجوز للـمكلّف اِخراجها من بيته لقاعدة السلطنة و إن علم ضياعها.

### □ إعلام المشتري و غيره بالنجس

يجب على البائع إعلام المشتري إذا باعه النجس في بعض الموارد، كما أنّه يجب إعلام الضيوف و غيره فـي صـورة التسـبيب؛ لئـلّا يـقع الغـير فـي الحـرام لأجـله؛ و قد مرّ تفصيل ذلك في الجزء الأوّل عنوان «السبّب» في حرف «س»، فلا خصوصيّة

للبيع، بل يجري الحكم في جميع النواقل و ما بحكمها إلّا فيما كان الطهارة شرطاً علميّاً.

### ٢٦٦. تعليم العقائد للأطفال

يجب على الأولياء تعليم أطفالهم العقائد الإسلاميّة بحيث يكونون مسلمين و مؤمنين حينما تجب عليهم عقلاً أو شرعاً، و هذا ممّا يفهم من مذاق الشرع؛ للعلم بعدم ارتضائه بإهمال الأطفال حتى لا يكونوا مسلمين عند التكليف، و لا يعرفوا أصول العقائد حين الخطاب، هذا، و يمكن إلحاق غير الوليّ به في الحكم أيضاً في الجملة.

### ▫ تعلّم الأحكام

يجب تعلّم الأحكام التي يعلم المكلّف ابتلاءه بها بالوجوب الطريقي؛ فإنّ الأحكام الواقعيّة شاملة للجميع، و لا اختصاص لها بالعالمين بها، كما مرّ؛ فإذا لم يتعلّم و وقع في مخالفة الواقع، استحقّ العقاب.[1]

فإن قلت: هذا إذا كان الحكم فعليّاً، فيجب التعلّم مقدّمة. إمّا بالوجوب الغيري، كما في فرض توقّف وجود المأمور به عليه، و إمّا بحكم العقل بتحصيل البراءة اليقينيّة عند اشتغال الذمّة في فرض توقّف إحراز المأمور به عليه.

و أمّا إذا لم يكن فعليّاً، فلا موجب لوجوب المقدّمة الوجوديّة، فضلاً عن المقدّمة العلميّة.

قلت: مخالفة التكليف في ظرفه إذا استند إلى ترك التعلّم و لو في ظرف سابق يوجب استحقاق العقاب، و الدليل على ذلك بناء العقلاء، كما يظهر من ملاحظة السيرة القائمة بين الآمرين و المأمورين، فوجوب التعلّم لا يتوقّف على فعليّة وجوب الحكم، بل على الاطمئنان بابتلائه به في وقت مستقبل، فإنّ مؤاخذة مثل هذا الشخص على

---

١. و أمّا إذا لم يستلزم ترك التعلّم الوقوع في المعصية، فلا موجب له؛ فإنّا لا نذهب إلى وجوب قصد الوجه و التمييز، بل نقول بجواز الاحتياط و لو مع استلزامه التكرار في العبادات مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ القطعيّ.

مخالفة الواقع، غير قبيح عند العقلاء.

فإن قلت: هذا إذا كان المكلّف به المجهول مقدوراً في نفسه لو لا الجهل المانع من إحرازه و أمّا إذا كان الجهل به موجباً لعجز المكلّف منه في ظرفه، فيمكن المناقشة في وجوب تعلّمه بأنّ التكليف في حينه لا يبلغ مرحلة الفعليّة، لفرض خروجه عن قدرة المكلّف، فلا يلزم مخالفة للتكليف الفعلي، و لا تفويت الملاك الملزم، و من الظاهر عدم وجوب إيجاد ما هو شرط الملاك و التكليف.

قلت: يمكن أن نجيب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما عن المحقّق الأردبيلي و من تبعه من أنّ وجوب التعلّم نفسيّ، لكن إثبات ذلك من الأدلّة مشكل جدّاً، بل هو طريقيّ.

الوجه الثاني: أنّ القدرة ليست دخيلة في ملاك الأحكام بحيث لو لم يقدر المكلّف على عمل، كان ملاكه غير تامّ؛ فإنّه غير بيّن و لا بمبيّن، بل القدرة إنّما هي شرط حسن التكليف و جواز الخطاب، ضرورة قبح خطاب العاجز بما يعجز عنه في ظرف العمل. وعليه، فعجز المكلّف ـ و إن يبطل التكليف و توجّه الخطاب إلّا أنّه ـ لا يؤثّر في تماميّة الملاك، فتركه يوجب استحقاق العقاب عقلاً، فلابدّ من التعلّم دفعاً للضرر المعلوم أو المحتمل، لكنّنا ذكرنا في مقدّمة هذا الجزء اعتبار القدرة شرعاً في التكليف على الإطلاق، و على هذا الفرض يصبح غير المقدور غير مكلّف به، و لا علم لنا بكفيّة الملاكات غالباً إلّا بإلهام و شبهه، فلا يتمّ هذا الوجه أيضاً، و لذا نجوّز إهراق الماء قبل دخول وقت الصلاة مع العلم بعدم تمكّننا من الماء بعده[1] للوضوء و لتطهير البدن، وكذا تنجيس البدن مع العلم بعدم إمكان تطهيره بعد دخول الوقت و نحو ذلك.

الوجه الثالث: بناء العقلاء على أنّ العجز الناشئ من قبل الجهل الممكن زواله، لا ينافي فعليّة التكليف، و لعلّه يرجع إلى ما بعده.

الوجه الرابع: رواية مسعدة بن زياد الدالّة بإطلاقها على وجوب التعلّم حتّى

---

١. و أمّا إضاعة الماء و ما يتيمّم به معاً، فلا يمكن القول بجوازه؛ نظراً لما نفهم خارجاً من مذاق الشرع و أهمّيّة الصلاة عنده.

فيما احتمل ابتلاء المكلّف به في المستقبل مع عدم اطمئنانه بالتمكّن منه لو لا التعلّم المانع من إجراء استصحاب عدم الابتلاء، و هذا هو العمدة إذا انضمّ إلى بناء العقلاء قال: سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام و قد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلّمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة».[1]

**تتمّة**

حَكَم جمع بفسق تارك التعلّم. و يمكن أن يستدلّ عليه بأحد من الوجوه على سبيل منع الخلوّ:

أحدها: حرمة التجرّي شرعاً، فإنّ ترك التعلّم نوع من التجرّي.

ثانيها: وجوب التعلّم النفسي، و لا شكّ أنّ ترك الواجب و فعل الحرام يوجب الفسق خصوصاً مع الإصرار.

ثالثها: أنّ العدالة عبارة عن الملكة، و من ترك التعلّم مع العلم بالابتلاء أو احتماله ملتفتاً إلى عدم تمكّنه من امتثال التكليف بدونه، فاقد لتلك الملكة و إن لم يكن التعلّم واجباً، و نظير ذلك ارتكاب أحد طرفي الشبهة المحصورة التحريميّة، أو ترك أحد طرفي الشبهة الوجوبيّة من غير مبالاة بمخالفة الواقع؛ فإنّ الارتكاب المذكور كاشف عن عدم الملكة و إن لم يصادف عمله مخالفة الواقع.

أقول: الأوّل صحيح كما مرّ في الجزء الأوّل، و الثاني ضعيف كما أشرنا إليه آنفاً، والثالث أيضا لا غبار عليه بناءً على تفسير العدالة بالملكة. و أمّا إذا فسّرناه بمجرّد ترك الواجب و فعل الحرام، فلا يتمّ.

---

١. راجع: البرهان، ج١، ص٥٦٠؛ بحار الأنوار، ج٢، ص١٨٢ باختلاف يسير سندها معتبر، لكن مصدره أمالي الطوسي و لم يصل إلى الحرّ العاملي و المجلسي بسند معتبر، فإن أردت التفصيل، راجع كتابنا: بحوث في علم الرجال.

### ٢٦٧. تعلّم القرآن

هل يجب تعلّم القرآن بتمامه ـ قراءة و تفسيراً ـ في كلّ بلد و قرية وجوباً كفائيّاً أم لا؟ مستند الوجه الأوّل هو فهمه من مذاق الشرع و هو غير بعيد، لكن لا في كلّ قرية أو محلّ صغير، فإنّ السيرة على خلافه، بل بنحو يمكن للناس التعلّم و الاستعلام إذا أرادوا و لو بالسفر غير الحرجي المتعب جدّاً.

### ٢٦٨. العمرة

في صحيح عمر بن أذينة ... عن أبي عبدالله عليه السلام: «... سألتَ عن قول الله عزّ و جلّ «وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» يعني به الحجّ و العمرة جميعاً؛ لأنّهما مفروضان». و سألتُه عن قول الله عزّ و جلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ» قال: «يعني بتمامهما أداءهما و اتّقاء ما يتّقى المحرم فيهما». و سألته عن قوله تعالى: «الحَجِّ الأَكْبَرِ» ما يعني بالحجّ الأكبر؟ فقال: الحجّ الأكبر، الوقوف بعرفة، و رمي الجمار، و الحجّ الأصغر العمرة.[١]

و في موثّقة الفضل عنه عليه السلام في قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ» قال: «هما مفروضان».[٢]

و في صحيح معاوية و زرارة عنه عليه السلام: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ على من استطاع؛ لأنّ الله عزّ و جلّ يقول: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ» و إنّما أنزلت العمرة بالمدينة»، قال: قلت له: فمن تمتّع بالعمرة إلى الحج أيجزي ذلك عنه؟ قال: «نعم».[٣]

و في صحيح يعقوب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قول الله عزّ و جلّ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ» يكفي الرجل إذا تمتّع بالعمرة إلى الحجّ مكان تلك العمرة المفردة؟ قال: «كذلك أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه».

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٣.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ج١٠، ص٢٣٥.

إذا عرفت هذه الروايات، فإليك بعض مسائل الموضوع:

المسألة الأولى: يجب العمرة مع الاستطاعة إليها؛ لما عرفت من الآية و الروايات، و قد ادّعي الإجماع بقسميه عليه، بل عن العلّامةﷺ الإجماع على الفوريّة، و قد نفى صاحب الجواهر[١] تبعاً للحلّي الخلاف فيها، لكنّ وجوب الفور لا يثبت عندي بهذا المقدار، بل يظهر عن كشف اللثام أنّه لا قائل به إلّا الشيخ و الحلّي.

المسألة الثانية: مقتضى الإطلاق عدم اعتبار الاستطاعة للحجّ في وجوب العمرة مع الاستطاعة إليها.

المسألة الثالثة: لا إشكال في كفاية العمرة التمتّع بها عن العمرة المفردة؛ لاستقرار السيرة القطعيّة على عدم الإتيان بالعمرتين، فمن اعتمر تمتّعاً، سقط عنه وجوب العمرة المفردة، و يدلّ عليه جملة من الروايات[٢] و قد ذكرنا بعضها، و ادّعى عليه الإجماع أيضاً.

المسألة الرابعة: لا شكّ في وجوب العمرة المفردة على غير النائي؛ لما عرفت. و هل يجب على النائي إذا لم يستطع للحجّ فلم يعتمر متعة؟ مقتضى الإطلاق هو الأوّل، لكن ذهب جمع إلى عدم الوجوب، بل نسبه صاحب العروةﷺ إلى المشهور، واستشهدوا بوجوه:

منها: أنّها لو وجبت لكان من استكمل الاستطاعة لها فمات قبل أدائها و قبل ذي الحجّة، لوجب استئجارها عنه من التركة، و لم يذكر ذلك في كتاب و لا خبر.[٣]

منها: السيرة القائمة على عدم استقرار العمرة على من استطاع من النائين فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحجّ[٤] و عدم الحكم بفسقه لو أخّر الاعتمار إلى أشهر الحج.[٥]

و منها: صراحة النصوص ـ أو ظهورها ـ الواردة في حجّ التمتع في وجوب المتعة

---

١. جواهر الكلام، ج١٩، ص٥٤٣.

٢. وسائل الشيعة، ج١٠، ص٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٣و٤. و الجواب أنّ الفرض نادر.

٥. لا نسلّم فوريّة وجوبها، فلا يرد الإشكال.

بها إلى الحجّ على النائى، بل هو ظاهر قوله تعالى: «فَمَنْ تَمَتَّعَ...».

و منها: صحيح الحلبي[١] عن الصادق عليه السلام: «دخلت العمرة في الحجّ إلى يوم القيامة؛ لأنّ الله تعالى يقول: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَما اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ» فليس لأحد إلّا أن يتمتّع؛ لأنّ الله أنزل ذلك في كتابه، و جرت به السنّة من رسوله صلى الله عليه وآله».[٢]

و منها: أنّ العمرة قسمان: تمتّع و إفراد. و عمومات الوجوب على من استطاع العمرة لا تجدي في إثبات وجوب العمرة المفردة بالاستطاعة إليها حتى يثبت إطلاق لدليل المشروعيّة يقتضى أنّ كلّ من استطاع إلى أيّ نوع من العمرة وجبت عليه، و الإطلاق المذكور مفقود.

أقول: فبناء على هذه الوجوه و غيرها لا تجب العمرة على الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة بمكّة إذا كان مستطيعاً للعمرة، و كذا لا تجب على من تمكّن عنها، و لم يتمكّن من الحجّ لمانع، لكنّ الاعتماد على الوجوه المذكورة و رفع اليد عن إطلاق تلك الروايات مشكل، فالأحوط لزوماً هو الإتيان بها، كما أفتى به جمع على ما قيل.

### ٢٦٩. العمرة لدخول مكّة

سبق في الجزء الأوّل في حرف «د» منع دخول مكّة من دون إحرام، و عليه فيجب الاعتمار لمن يدخله فراراً عن الحرمة، و قد مرّ استثناء بعض الأشخاص منها مفصّلاً، فلا نعيده.

و عن المدارك:

و الظاهر أنّه إنّما يجب الإحرام لدخول مكّة إذا كان الدخول إليها من خارج الحرم، فلو خرج أحد من مكّة و لم يصل إلى خارج الحرم ثمّ عاد إليها، دخل بغير إحرام.

و في الجواهر:

ظاهره المفروغية من ذلك، فإن كان إجماعاً أو سيرة قاطعة فذاك، و إلّا كان منافياً

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص١٧٢. ذيل الرواية غير ناظر إلى المقام، فلعلّ صدرها كذلك.
٢. المصدر.

لإطلاق النصّ و الفتوى أو عمومها، و لا ينافي ذلك كون الميقات أدنى الحلّ؛ ضرورة أنّه بناء على الوجوب يجب عليه أن يخرج إليه مع التمكّن و الإحرام من مكانه ....[١]

ثمّ اعلم، أنّ بعض المعاصرين قال أو مال إلى عدم وجوب العمرة، و أنّ الواجب على من يريد دخول مكّة هو الإحرام فقط، فإذا دخلها جاز له نزع ثوبيه، و لا دليل على وجوب الطواف و غيره من واجبات العمرة، و عمدة الدليل على وجوب العمرة هو إطلاق أدلّة محرّمات الإحرام حتى الحلق و طواف النساء، و الله العالم.

### ٢٧٠ و ٢٧١. العمرة للفساد و الفوات

من أفسد عمرته وجب عليه الاعتمار ثانياً على ما قطع به الأصحاب. ذكره النراقيﷺ في محكيّ مستنده.

قال صاحب الجواهر في شرح قول المحقّق:

(فقد تجب ... بالاستئجار و الإفساد و الفوات) أي فوات الحجّ، فإنّ من فاته وجب عليه التحلّل بعمرة، و من وجب عليه التمتّع مثلاً، فاعتمر و فاته الحجّ، فعليه حجّ تمتّع من قابل، و هو إنّما يتحقّق بالاعتمار قبله.

أقول في صحيح بريد عن الباقرﷺ في رجل اعتمر عمرة مفردة، فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه و سعيه، قال: «عليه بدنة، لفساد عمرته، و عليه أن يقيم إلى الشهر الآخر، فيخرج إلى بعض المواقيت، فيحرم بعمرة». و قريب منه صحيح مسمع و غيره.[٢]

و هل الإقامة بمكّة واجبة بحيث يحرم الخروج تعبّداً أو أنّها كناية عن عدم العود إلى الوطن و ترك الاعتمار من رأس؟ فيه وجهان: من الجمود على اللفظ، و من فهم العرف.

---

١. جواهر الكلام، ج١٩، ص٣٦٨ ـ ٣٧١.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٦٨.

**تنبيه**

العمرة عبارة عن الإحرام عن الميقات، و ترك المحرّمات المذكورة في الجزئين الأوّلين، و الطواف و ركعتيه، و السعي، و التقصير، أو الحلق للذكور. و طواف النساء في المفردة. و أمّا في المتعة، فلا حلق فيها، و لا طواف النساء.

**□ العمل بالأدلّة**

يجب العمل بالكتاب والروايات المعتبرة و الأمارات المعتمدة حسب ما فصّل بحثه في أصول الفقه، لكنّ الوجوب المذكور ليس بنفسيّ، بل هو طريقيّ، كما لا يخفى، فلا يرتبط بغرض هذا الكتاب.

**□ الاستعاذة من الشيطان**

قال الله تعالى: «خُذِ ٱلعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجاهِلِينَ* وَإمّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطانِ نَزْغٌ[1] فَاسْتَعِذ بِاللّهِ».[2]

أقول: إن كان الحكم كالخطاب خاصّاً بالنبيّ ﷺ، فلا مانع من حمل الأمر على الوجوب عملاً بالظهور، و إن عمّمنا الحكم يشكل الالتزام بالوجوب مطلقاً، فالأوجه حمله على الاستحباب.

و هل المراد هو قول: «أعُوذُ بِاللّهِ» أو الالتجاء و الإمساك عن الغضب، و عدم الانتقام مثلاً؟ فيه وجهان أقربهما الثاني، و يحتمل إرادة التوبة أو الاستغفار منها.

و قال الله تعالى: «فَإذا قَرَأْتَ ٱلقُرْآنَ فَاسْتَعِذ بِاللّهِ مِنَ ٱلشَّيْطانِ ٱلرَّجِيمِ».[3]

الظاهر أنّ المراد طلب المعاذ من الله تعالى في حال القراءة. و أمّا قول «أعذني من الشّيطان الرّجيم» أو «أعوذ بالله من الشّيطان الرجيم» فهو كاشف و مبرز، أو سبب له

---

١. قيل: النزغ: الدخول في أمر لأجل إفساده. و قيل: هو الإغراء و الإزعاج. و أكثر ما يكون حال الغضب.
٢. الأعراف (٧): ١٩٩ و ٢٠٠.
٣. النحل (١٦): ٩٨.

لانفسه. و يحتمل أن يراد بالمعاذ و طلبه التوكّل، كما يلوح من الآية التالية لهذه الآية، فلاحظ. ثمّ الكلام في حكمه كالكلام في السابقة. و بالجملة لا يثبت حكم إلزاميّ بالآيتين و غيرهما.

### ❐ التعاون

قال الله تعالى: «تَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ»[١] الأمر مستعمل في مطلق الطلب والرجحان و هو معناه لغةً، و لا يستفاد منه الوجوب كلّيّاً و في خصوص المقام؛ فإنّ من البرّ و التقوى ما هو غير واجب، فلا يجب التعاون عليه، بل يستحبّ، فالتعاون يجب إذا كان البرّ و التقوى واجباً، و يندب إذا كان مندوباً، فلاحظ.

فاستدلال الشهيد الثاني﵀ به على وجوب حفظ مال الغير ابتداء غير تامّ. نعم، يثبت به استحبابه.

### ❐ الاستعانة

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ».[٢]

الظاهر أنّ الأمر في الآية للإرشاد، فلا حكم مولويّ فيها.

### ❐ العهد

قال الله تعالى: «وَكانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْئُولاً»،[٣] لاحظ عنوان «الوفي» في حرف «و».

---

١. المائدة (٥): ٢.

٢. البقرة (٢): ٤٥ و ١٥٣.

٣. الأحزاب (٣٣): ١٥.

# «غ»

**□ إغرام الدية على الإمام**

في رواية حمران عن الصادق عليه السلام في رجل دخل بزوجته غير المدركة فأفضاها: «فإنّه قد أفسدها، و عطّلها على الأزواج، فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، و إن أمسكها و لم يطلّقها حتّى تموت، فلا شيء عليه».[1]

أقول: و تحقيق المسألة في كتاب الديات.

**□ غسل الجمعة**

في خبر سماعة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجمعة؟ فقال: «واجب في السفر و الحضر إلّا أنّه رخّص للنساء في السفر و قلّة الماء ...».[2]

و في استفادة الوجوب المصطلح منها نظر، بل منع يظهر من ملاحظة بقيّة الرواية، فالوجوب بمعناه اللغويّ أي الثبوت على أنّ سنده ضعيف.

و في صحيح منصور عنه عليه السلام الغسل يوم الجمعة على الرجال و النساء في الحضر، و على الرجال في السفر، و ليس على النساء في السفر».[3]

و في صحيح ابن المغيرة عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الغسل يوم الجمعة؟ فقال:

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٧١.
٢. المصدر، ج ٢، ص ٩٣٧.
٣. المصدر، ص ٩٤٣.

«واجب على كلّ ذكر أو أنثى عبد أو حرّ».[١]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «الغسل واجب يوم الجمعة».[٢]

أقول: و العمدة في صرف ظواهر هذه الأخبار و نظائرها الدالّة على وجوب الغسل إلى الاستحباب المذكور، خلافاً لجمع، و وفاقاً للمشهور، السيرة الخارجيّة القائمة على عدم التزام المؤمنين؛ إذ لو كان واجباً لما خفي على العوامّ، فضلاً عن مشهور العلماء؛ لأنّه محلّ الابتلاء، كغسل الجنابة و غيره، من الأغسال المفروضة، و حيث لا فلا.

### ❐ غسل الجنابة

لا شكّ في وجوب غسل الجنابة، بل و أغسال الحيض، و الاستحاضة و النفاس، و مسّ الميّت وجوباً شرطيّاً، بمعنى اشتراطها في صحّة الصلاة، و بعض العبادات الأخر على نحو تقرّر في كتاب الطهارة.

و هل يجب غسل الجنابة بالوجوب النفسي المبحوث عنه في هذا الكتاب؟ يقول المحقّق الخوانساري في كتابه مشارق الشموس في شرح الدروس للشهيد الأوّل رحمه الله[٣] بعد تصريحه بخلوّ كلام القدماء عنه:

> و إنّما طال التشاجر و التنازع بين المتأخّرين رحمهم الله في خصوص غسل الجنابة، هل هو واجب لنفسه أو لغيره؟ فابن إدريس و المحقّق رحمه الله و جماعة على الثاني. و الراوندي و العلّامة و والده رحمهم الله و جماعة على الأوّل، و يفهم من كلام المصنّف رحمه الله في الذكرى وقوع الخلاف في غير غسل الجنابة أيضاً من الطهارات ... .

ثمّ شرح المحقّق المذكور في أدلّة الطرفين و تحرير محلّ البحث شرحاً طويلاً مفصّلاً يحسن الرجوع إليه للمتتبّعين.[٤]

و لاحظ عنوان «الإطهار» فيما مرّ من هذا الجزء.

---

١. المصدر.

٢. المصدر.

٣. مشارق الشموس، ص٢٦ ـ ٣٣.

٤. المصدر.

□ **غسل الإحرام**

في رواية سماعة المتقدّمة: «و غسل المحرم واجب»، و لعلّه لأجلها أوجبه ابن عقيل، و نقله المرتضى عن كثير من الأصحاب، و قوّاه صاحب الحدائق.[١]

و عن المشهور الاستحباب، بل عن الشيخين ادّعاء نفي الخلاف في كونه سنّة، و هذا هو الصحيح؛ لعدم دليل معتبر على الوجوب. و أمّا الرواية، فتحمل على الندب؛ لما مرّ مع أنّ سندها ضعيف بعثمان بن عيسى.

**٢٧٢. غسل الميّت**

لا إشكال في وجوب غسل الميّت المؤمن. و هل يجب غسل كلّ ميّت مسلم، كما نقل عن المشهور المستظهر عليه الإجماع أم لا كما عن جمع، بل عن المفيدﷺ الحرمة لغير تقيّة؟

أقول: المسلمون الموتى في زمان النبيّ الأكرمﷺ يغسلون بالغسل المتعارف الشائع بيننا و هو الغسل الواجب، و لم يدلّ دليل على تقييد الوجوب بمعتقدى الولاية، فمقتضى الاستصحاب بقاء وجوب الغسل الثابت لكلّ ميّت مسلم.

هذا ما أراه دليلاً لإثبات الحكم. و أمّا ما استدلّ له سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه من الوجوه لمذكورة في لسان من تقدّمه، فلا يخلو عن الإيراد و المنع، و قد نبّه على بعضه سيّدنا الأستاذ الحكيمﷺ في مستمسكه. و أمّا قول الصادقؑ في رواية سماعة: «غسل الميّت واجب»، فلا يستفاد منه الوجوب المصطلح، خلافاً لسيّدنا الحكيم حتى يستفاد منه الإطلاق، كما زعمه سيّدنا الخوئي و غيره؛ فإنّ الإمام أطلق كلمة «الواجب» فيها على الأغسال المسنونة أيضاً بحيث لا يبعد الاستظهار مطلق الرجحان من الكلمة المذكورة، فلاحظ الرواية بطولها.[٢]

---

١. الحدائق الناضرة، ج ٤، ص ١٨٣ و ١٨٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٩٣٧.

ثمّ الواجب تغسيل المسلم كغسل المؤمن؛ لأنّه الصحيح المأمور به شرعاً، و قاعدة الإلزام في المقام غير جارية. نعم، لو غسّله مثله لا يجب إعادة الغسل على المؤمن؛ للسيرة القطعيّة.

و طفل المسلم أو المؤمن بحكمه؛ للإجماع المدّعى عليه، و للرواية الآتية، و طفل الكافر بحكمه؛ للسيرة القطعيّة. و لا فرق في الطفل بين كونه من نكاح أو زنا؛ لأنّه ولد لغةً و عرفاً، و ليس للشارع اصطلاح خاصّ في معنى الولد و إنّما الثابت منه فيه منع بعض آثاره، كالميراث مثلاً.

و المشهور المدّعى عليه الإجماع وجوب غسل السقط إذا تمّ له أربعة أشهر. و قيل: إذا استوى خلقته، و هو قريب من الأوّل.

و العمدة في المقام ما رواه الشيخ الطوسي بسند حسن على الأظهر من حسن أحمد العطّار، عن سماعة، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل، و اللحد، و الكفن؟ قال: «نعم، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى».[1] و هذا يكفي لقول المشهور.

و أمّا إذا كان أقلّ منها، فلا يجب غسله، و كفنه، و لا لفّه، و لا دفنه على الأصحّ؛ لعدم دليل معتبر عليه و إن كان الأحسن لفّه في خرقة، ثمّ دفنه للإجماع المنقول.

ثمّ المشهور المدّعى عليه الإجماع اعتبار قصد القربة فيه، و ليس في الأدلّة اللفظيّة ما يثبت عباديّته كغيره من أكثر العبادات، فالحوالة على الارتكاز و غيره، لكنّه في المقام غير ثابت؛ لتردّد جمع فيه، و مقتضى الإطلاق و الأصل ـ إذا شكّ ـ هو التوصليّة دون العباديّة، كما تقرّر في محلّه.

و أمّا كيفيّة الغسل، فقد وردت فيها روايات:

منها: صحيح عبدالله بن مسكان عن الصادق عليه السلام: سألته عن غسل الميّت؟ فقال: «اغسله بماء و سدر، ثمّ اغسله على أثر ذلك غسلةً أخرى بماء و كافور ـ و ذريرة إن

---

١. المصدر، ص ٦٩٥.

كانت ـ و اغسله الثالثة بماء قراح». قلت: ثلاث غسلات لجسده كلّه؟ قال: «نعم ...».[١]

و استيفاء فروع الموضوع خارج عن وسع الرسالة، و قد تعرّضنا لها في شرحنا على العروة الوثقى.

## ٢٧٣ و ٢٧٤. الغسل على الذي يُرجَم أو يُقتَصُّ

في رواية مسمع كردين عن الصادق عليه السلام: «المرجوم و المرجومة يُغسَلان، و يحنّطان، و يلبسان الكفن قبل ذلك، ثمّ يرجمان، و يصلّى عليهما، و المقتصّ منه بمنزلة ذلك، يغسّل، و يحنّط، و يلبس الكفن (ثمّ يقاد) و يصلّى عليه».[٢]

و الرواية ضعيفة سنداً، لكن قيل بجبره بالعمل. و قد ادّعى جماعة على مضمونه الإجماع صريحاً و ظاهراً، كما قيل. و الظاهر أنّ المراد بالغسل هو غسل الميّت بعينه كمّاً و كيفاً، و قيل: إنّه لا إشعار في الرواية، و كلام القدماء به، و أنّ الصحيح وجوب الغسل عليهما، كسائر الأغسال.

أقول: و على كلٍّ، الأحوط إعادة الغسل بعد الرجم و القود؛ لضعف الرواية.

### □ غسل الوجه و اليدين

قال الله تعالى: «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ».[٣]

لكن الوجوب المذكور ليس بنفسيّ، بل هو شرط للصلاة و غيرها، فلا يرتبط بالمقام.

### تنبيه

و يجري هذا الكلام في غسل الجنابة و الحيض و الاستحاضة و مسّ الميّت و النفاس؛ فإنّها حسب الرأي السائد الفقهي واجبات شرطيّة لا نفسيّة، فيخرج بحثها عن

---

١. المصدر، ص ٦٨٠.
٢. المصدر، ص ٧٠٣.
٣. المائدة (٥): ٦.

تعرّض الرسالة. و أمّا الغسل الواجب بالنذر و أخويه، فهو و إن كان نفسيّاً، لكنّه من جهة وجوب الوفاء، و وجوب حفظ الإيمان، و غيرهما.

### ❐ الغضّ من الأبصار

قال الله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ[١] أَبْصارِهِمْ...» «وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ».[٢]

الغضّ: إطباق الجفن على الجفن كما قيل. و في مختار الصحاح: «غضّ طرفه خفضه ... و كلّ شيء كففته فقد غضضته».

أقول: غضّ البصر إن كان كنايةً عن ترك النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه أو إلى خصوص العورة، فقد مرّ بحثه،[٣] و إن كان بمعناه، فلابدّ من حمله على جهات أخلاقيّة؛ إذ يبعد كلّ البعد وجوب غضّ البصر، بل لا يحتمل بلحاظ السيرة العمليّة، كما لا يخفى، و كذا يحمل عليها قوله تعالى: «وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْواتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ».[٤]

و أمّا كلمة «من» الداخلة في الموضعين من الآية، فالظاهر أنّه للتبعيض، فالمأمور به هو غضّ بعض النظر.

### ❐ تغطية الرأس على المرأة

أشرنا إليها في عنوان «الأدناء» في حرف «د».

### ❐ الاستغفار

أمر الله في جملة من الآيات بالاستغفار و هو بين ما يخصّ النبيّ الأكرم ﷺ،

---

١. في كلمة «من» أقوال: فقيل: إنّها ابتدائيّة. و قيل: زائدة. و قيل: تبعيضيّة. و قيل: جنسيّة.
٢. النور (٢٤): ٣٠ و ٣١.
٣. راجع: البرهان، ج٣، ص١٢٩ و ١٣٠.
٤. لقمان (٣١): ١٩.

و ما يشمل الناس، و الأوّل خارج عن محلّ ابتلائنا و إن كان الأشبه حمل الأمر فيها على الاستحباب. و أمّا الثانى، فكقوله تعالى: «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ اَلنّاسُ وَاَسْتَغْفِرُوا اَللّٰهَ».[١]

و قوله تعالى: «وَأَنِ اَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا[٢] إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ...».[٣]

و قوله تعالى: «وَاَسْتَغْفِرُوا اَللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[٤]

و قوله تعالى: «فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاَسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ».[٥]

أقول: إن كان المراد بالاستغفار هو التوبة؛ فإنّها سبب للمغفرة، فحكمه حكمها، و قد مرّ بحثها و إن لم يكن كذلك، كما هو المقطوع في محلّه من الآيات، ففيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: حمل أوامره على الاستحباب في غير مورد التوبة.

الاحتمال الثاني: القول بوجوبه، و مقتضى إطلاق الآيات كفاية الاستغفار مرّةً واحدةً فى الحجّ، و مرّةً واحدةً في تمام العمر. و لا أتذكّر من قال بوجوبه، فلا يبعد ترجيح الاحتمال الأوّل في غير ما ثبت وجوبه بخصوصه، هذا بلحاظ الأدلّة اللفظيّة فقط. و أمّا بحسب مجموع النقل و العقل، فلا مانع من القول بوجوب الاستغفار بعد كلّ معصية؛ فإنّه رافع للضرر نقلاً، و كلّ رافع للضرر الخطير واجب عقلاً، أي ببناء العقلاء.

أمّا الصغرى، فلأنّ الاستغفار يغطّي الذنوب و الإ لم يؤمر به في القرآن و السنّة؛ فإنّه بمعنى طلب المغفرة، و لو لا حصولها عقيبه، للغى الأمر به. قال الله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوراً رَحِيماً».[٦]

---

١. البقرة (٢): ١٩٩.

٢. و قد صدرت هذه الجملة من جملة من الأنبياء عليهم السلام إلى أممهم. و قيل: إنّ المراد بالتوبة الإيمان، كما في قوله تعالى: «فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ» (غافر (٤٠): ٧).
فالمعنى: اطلبوا المغفرة من المعصية الماضية ثمّ آمنوا بربّكم.
و قيل: اطلبوا المغفرة و اجعلوها غرضكم ثمّ توصّلوا إليه بالتوبة. و قيل: استغفروا من ذنوبكم الماضية ثم توبوا إليه كلّما أذنبتم في المستقبل. و قيل: إنّ كلمة «ثمّ» بمعنى الواو؛ لأنّ التوبة و الاستغفار واحد، و الله العالم بمراده.

٣. هود (١١): ٤.

٤. المزّمّل (٧٣): ٢٠.

٥. فصّلت (٤١): ٦.

٦. النساء (٤): ١١٠.

و يدلّ عليه أيضاً جملة من الروايات التي نذكرها فيما بعد.

و أمّا الكبرى، فلا شكّ لأحد في حكم العقل بوجوب رفع استحقاق العذاب الأخروي و دفعه، و لكن لازم ذلك الوجوب التخييريّ بينه و بين التوبة؛ فإنّها أيضاً تمحو الذنوب، بل بينهما و بين كلّ ما يمحو الذنوب، و لعلّه لا قائل به بين المسلمين أو الإماميّة؛ فإنّ ظاهرهم وجوب التوبة تعييناً.

و الأظهر عدم وجوب الاستغفار بهذا الدليل؛ فإنّ التوبة واجبة تعييناً، كما مرّ تفصيلها في حرف «ت» و وجوبها شرعيّ، و معها يسقط أثر الذنوب، و يزول استحقاق العقاب، فلا مجال لوجوب سائر مسقطات الذنوب. و لا بعد في ذلك؛ فإنّ حقيقة تأثير المسقطات في إزالة الذنوب و محو أثرها، كاستحقاق العقاب و غيره، غير معلومة لنا، فلعلّ التوبة أقوى تأثيراً من غيرها، فلذا أوجبها الشارع دون غيرها.

فإن قلت: فإذا كانت التوبة ماحية للذنوب بحيث لا يبقى ذنب على التائب منه، فلا يبقى مجال لسائر المسقطات، فما معنى ما ورد أنّها تسقط الذنوب؟

قلت: يكفي في ذلك تأثيرها في فرض عدم التوبة، فمن لا يتوب عن ذنبه يمكنه إسقاط ذنوبه الماضية بغير التوبة من المسقطات، و هذا من رحمة الربّ الرحيم الكريم؛ إذ التوبة بمعنى الندم القلبي، و ربّما لم يصل العبد إلى هذه الدرجة؛ لشوقه الحيوانى إلى ذنب، أو قلّة خوفه و حيائه من الله تعالى. و أمّا الاستغفار، فليس له مؤونة روحانيّة في طلب إزالة المعصية و هو يتأتّى من جميع فسّاق المسلمين، و لعلّه المراد بالآيات الآمرة بالاستغفار ثمّ بالتوبة تدريجاً من الأدنى إلى الأعلى، و هذا المعنى أحسن ممّا نقلناه في السابقة، فلاحظ، و لا مانع من وجوب الاستغفار على العاصي عند عدم حصول الندم له من المعاصي؛ فإنّه رافع للضرر، و كلّ رافع للضرر المهمّ واجب عند العقلاء؛ لقبح بقاء استحقاق العقاب على الذمّة.

و حيث انجرّ بنا الكلام إلى هنا، فينبغي أن نتعرّض للمسقطات المذكورة حسب تتبّعي الناقص؛ فإنّ معرفتها نافعة جدّاً.

**مسقطات الذنوب**

المسقط الأوّل: التوبة، و قد سبق تفصيله في حرف «ت».

المسقط الثاني: الاستغفار، كما أشرنا إليه آنفاً، و هل هو التلفظ بـ«أستغفر الله» أو «اللّهمّ اغفر لي» أو «أطلب المغفرة أو الغفران» أو غير ذلك، أو يكفي فيه الخطور القلبي مثلاً؟ فيه وجهان.

و اعلم، أنّ الروايات في الموضوع كثيرة جدّاً و ننقل هنا بعضها:

الرواية الأولى: صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «من عمل سيّئة، أجّل فيها سبع ساعات من النهار فإن قال: «أستغفر الله الذي لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم و أتوب إليه» ثلاث مرّات، لم تكتب عليه».[١]

فالرواية تدلّ على اعتبار التلفّظ في الاستغفار الدافع للسيّئة.

الرواية الثانية: المرفوعة المضمرة: «لكلّ شيء دواء و دواء الذنوب الاستغفار».[٢]

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الصمد عن الصادق عليه السلام: «العبد المؤمن إذا أذنب ذنباً، أجّله الله سبع ساعات؛ فإن أستغفر الله لم يكتب عليه شيء، و إن مضت الساعات و لم يستغفر، كتب عليه سيّئة».[٣]

الرواية الرابعة: في صحيحة المرادي عن الصادق عليه السلام: «... أو الاستغفار، فإن قال: «أستغفر الله الذي لا إله إلّا هو، عالم الغيب و الشهادة، العزيز الحكيم، الغفور الرحيم، ذاالجلال و الإكرام، و أتوب إليه» لم يكتب عليه شيء، و إن مضت سبع ساعات و لم يتبعها بحسنة و استغفار، قال صاحب الحسنات لصاحب السيّئات: اكتب على الشقيّ المحروم، إنّ المؤمن ليذكر ذنبه بعد عشرين سنة حتى يستغفر ربّه، فيغفر له، و أنّ الكافر لينساه من ساعته».[٤]

---

١. راجع: الكافي، ج ٢، ص ٤٣٧؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٥١ و ٣٥٢.
٢. المصدر الثاني، ص ٣٥٢.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص ٣٥١ و ٣٦٥.

الرواية الخامسة: حسنة بكير عن أحدهماعليهما السلام في حديث: «إنّ الله عزّوجلّ قال لآدم: جعلتُ لك أنّ من عمل من ذرّيّتك سيّئة ثمّ استغفر، غفرت له».

ثمّ إنّ الاستغفار كما يمحو العقاب الأخروي كذا يدفع العذاب الدنيويّ، قال الله تعالى: «وَما كانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ».[١]

المسقط الثالث: الحسنات. قال الله تعالى: «إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ ذٰلِكَ ذِكْرىٰ لِلذّاكِرِينَ».[٢]

و في صحيحة المرادي، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... و إن هو عملها أيّ السيّئة، أجّل سبع ساعات، و قال صاحب الحسنات لصاحب السيّئات و هو صاحب الشمال: لا تعجل عسى أن يُتبِعَها بحسنة تمحوها؛ فإنّ الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ» و إن مضت سبع ساعات و لم يُتبِعها بحسنة أو استغفار، قال صاحب الحسنات لصاحب السيّئات: اكتب على الشقيّ المحروم».[٣]

و الرواية تقيّد إطلاق الآية بسبع ساعات، و لكن في جملة من الروايات غير النقيّة سنداً إنّ صلاة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب النهار،[٤] و لا يبعد الاطمئنان بصدوره من الإمامعليه السلام، و من المعلوم أنّ الفصل بين صلاة الليل و الذنب الواقع في أوّل النهار مثلاً أكثر من سبع ساعات، فلابدّ من رفع اليد من التقييد مطلقاً، أو في خصوص الصلاة، مقتضى الصناعة الثاني و المظنون قويّاً هو الأوّل، و لا سيّما أنّ الاستغفار يمحو أثر الذنب و لو بعد عشرين سنة، كما مرّ، فتدبّر.

و الصحيح أنّ الإذهاب أعمّ من الدفع و الرفع، فلا منافاة بين الآية و الرواية، فإن كان الاستغفار قبل مضيّ سبع ساعات لم تكتب السيّئة من رأس و رفعت و إن كان بعده رفعت بعد ما كتبت.

ثمّ إنّي لم أجد في الروايات ما يبيّن أنّ أيّة حسنة تذهب بأيّة سيّئة على نحو

---

١. الأنفال (٨): ٣٣.
٢. هود (١١): ١١٤.
٣. البرهان، ج٢، ص٢٣٦.
٤. المصدر، ص٢٣٦ ـ ٢٤٠.

الظابطة، و المسألة في حدودها مجهولة.

نعم، المتيقّن أنّ الصلاة من الحسنات المذهبة لها، كما يستفاد ممّا قبل الآية السابقة، و كذا الصوم؛ لقول رسول الله ﷺ في الصحيح: «الصوم جنّة من النار»،[١] و الحجّ للروايات و بعض الآيات. و الجهاد و المهاجرة في سبيل الله، و التأذّي فيه، فضلاً عن القتل؛ لقوله تعالى: «فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهارُ».[٢]

و القرض؛ لقوله تعالى: «إِنْ تُقْرِضُوا اَللّٰهَ قَرْضاً حَسَناً يُضاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ».[٣]

و في صحيح الثمالي عن الباقر، عن السجاد عليهما السلام: «أربع من كنّ فيه كمل إيمانه، و محّصت عنه ذنوبه: من وفى لله بما جعل على نفسه للناس، و صدق لسانه مع الناس، و استحيا من كلّ قبيح عند الله و عند الناس، و يحسن خلقه مع أهله».[٤]

المسقط الرابع: التقوى. قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ العَظِيمِ».[٥]

و قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللّٰهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ».[٦] و هذا قريب من سابقه.

المسقط الخامس: الرجوع عن الشرك و الإيمان و العمل الصالح. قال الله تعالى: «إِلّا مَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اَللّٰهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً».[٧]

أقول: قد مرّ بعض الكلام حول التبديل في مادّة عنوان «التوبة».

و قال تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ».[٨]

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٨٩.
٢. آل‌عمران (٣): ١٩٥.
٣. التغابن (٦٤): ١٧.
٤. وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٥٠.
٥. الأنفال (٨): ٢٩.
٦. الأحزاب (٣٣): ٧١.
٧. الفرقان (٢٥): ٧٠.
٨. الأنفال (٨): ٣٨.

و يقرب منه معنى الحديث المعروف: «الإسلام يجبّ ما قبله». و غفران الذنوب بالإيمان يستفاد من جملة من الآيات الكريمة.

المسقط السادس: اجتناب الكبائر و هو يمحو الصغائر، و قد أشرنا إليه في خاتمة قسم المحرّمات.

و هل المراد اجتناب جميع الكبائر في طول العمر أو اجتنابه في الجملة، فمن اجتنب الزنا مع القدرة عليه، يكفّر عنه نظره عن شهوة مثلاً؟ فيه وجهان.

المسقط السابع: الإقرار و الاعتراف بالذنب عندالله، يدلّ عليه بعض الروايات، لكنّه غير سالم سنداً، أخرجها ثقة الإسلام الكليني في «الكافي» في باب الاعتراف بالذنوب، وفيه ما يستفاد منه أنّ الخوف من الذنب، و علم الفاعل بأنّ الله مطّلع عليه إن شاء عذّبه و إن شاء غفر له أيضاً من المسقطات؛ لكنّهما لم يردا بسند معتبر،[1] لكن إذا اطمأنّت النفس بصدور مداليلها لكثرة أسنادها، فكفى. بل ربّما يشعر بكون الاعتراف من المسقطات قوله تعالى: «وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اَللّٰهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[2]

المسقط الثامن: إجراء الحدّ؛ فإنّه مسقط لعقاب الآخرة. ففي موثّق زرارة عن حمران، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل أقيم عليه الحدّ في الدنيا، أيعاقب في الآخرة؟ فقال: «الله أكرم من ذلك».[3]

المسقط التاسع: الابتلاء بالحزن و الغم و المعصيبة، تدلّ عليه روايات كثيرة:

منها: صحيحة أبان عن الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن ليهول عليه في نومه، فيغفر له ذنوبه، و أنّه ليمتهن في بدنه فيغفر له ذنوبه».

و في صحيحة الكناني عنه عليه السلام: «... و ما من مؤمن يصيب شيئاً من الرفاهيّة في دولة الباطل إلّا ابتلي قبل موته إمّا في بدنه، و إمّا في ولده، و إمّا في ماله حتّى يخلصه الله ممّا اكتسب في دولة الباطل».[4]

---

١. راجع: «الكافي»، ج٢، ص٤٢٦ و ٤٢٧؛ وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٤٧ و ٣٤٨.

٢. التوبة (٩): ١٠٢.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٩.

٤. راجع: «الكافي»، ج٢، ص٤٤٤ ـ ٤٤٧.

أقول: لا يمكن نقل الروايات الواردة في الموضوع هنا.

المسقط العاشر: شفاعة النبيّ الأكرم و أوصيائه سلام الله عليهم أجمعين و غيرهم.[١]

المسقط الحادي عشر: حسن الظن بالله، و قد مرّ إحدى رواياتها في حرف «ح» في «عنوان حسن الظن بالله تعالى».

المسقط الثاني عشر: عفو الله و مغفرته. تدلّ عليه الآيات الكثيرة من القرآن، قال الله تعالى: «وَلِلّٰهِ مُلْكُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ».[٢]

و قال تعالى: «إِنَّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ».[٣]

و قال تعالى: «قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ».[٤]

هذا ما وجدته عاجلاً من مسقطات الذنوب، و الاستئفاء موقوف على التتبّع التامّ، وكلّ ميسّر لما خلق لأجله.

## ٢٧٥. الاستغفار على الحالف بالبراءة

في الصحيح: كتب محمّد بن الحسن إلى أبي محمّد عليه السلام: رجل حلف بالبراءة من الله و رسوله فحنث، ما توبته و كفّارته؟ فوقّع عليه السلام: «يطعم عشرة مساكين لكلّ مسكين مدّ، و يستغفر الله عزّ و جلّ».[٥]

أقول: ظاهره وجوب الاستغفار، و الاكتفاء بالمرّة مقتضى الإطلاق.

## ٢٧٦. الاستغفار للمظلوم

في صحيح الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «من ظلم أحداً

---

١. راجع: بحار الأنوار، ج٨، ص٢٩ ـ ٦٣.
٢. الفتح (٤٨): ١٤.
٣. النساء (٤): ٤٨ و ١١٦.
٤. الزمر (٣٩): ٥٤.
٥. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٧٢.

وفاته، فليستغفر الله له؛ فإنّه كفّارة له».[١]

فيجب الاستغفار على الظالم لمن ظلمه بأحد أفراد الظلم؛ للأمر، و لأنّه الطريق الوحيد إلى إسقاط ذنبه، و العقل يحكم برفع الضرر، و لا يبعد أن يعلّق كمّيّة الاستغفار على كمّيّة الظلم، و تشخيصها إلى نظر المشترّعة ـ فتأمّل ـ و في رواية غير معتبرة سنداً عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «تستغفر لمن اغتبته كما ذكرته». في جواب من سأل عن كفّارة الاغتياب.[٢] و وجوب هذا الاستغفار لا ينافي ما مرّ من عدم وجوب مطلق الاستغفار؛ فإنّ هذا مخصوص بحقّ الناس و ذاك بحقّ الله.

### ٢٧٧. الاستغفار على العاجز عن الكفّارة

قال الصادق عليه السلام في رواية أبي بصير: «كلّ من عجز عن الكفّارة التي تجب عليه من صوم، أو عتق، أو صدقة في يمين، أو نذر، أو قتل، أو غير ذلك ممّا يجب على صاحبه فيه الكفّارة، فالاستغفار له كفّارة ما خلا يمين الظهار؛ فإنّه إذا لم يجد ما يكفّر به حرم (مت خ) عليه أن يجامعها، و فرّق بينهما إلّا أن ترضى المرأة أن يكون معها و لا يجامعها».[٣]

أقول: الرواية تدلّ على وجوب الاستغفار بضميمة وجوب التخلّص من تبعة العقاب عقلاً،[٤] و هذا ممّا لا ينبغي إنكاره. و إنّما الكلام في سند الرواية؛ فإنّ الكليني رواها عن عليّ، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن عاصم، عن أبي بصير، و ضعفها لإرسالها واضح.

و الشيخ رواها بإسناده عن عاصم، عن أبي بصير، و سند الشيخ إلى عاصم غير مذكور في مشيختي: التهذيب و الاستبصار و إن ذكر الأردبيلي رحمه الله في جامعه صحّته، فضلاً عن وجوده، و تبعه عليه المحدّث النوري رحمه الله في خاتمة المستدرك، و هما ماهران خبيران.

---

١. المصدر، ج ١١، ص ٣٤٣.
٢. المصدر، ج ١٥، ص ٥٨٣.
٣. المصدر، ص ٥٥٤.
٤. مع قطع النظر عن التوبة.

نعم، ذكر الشيخ له كتاباً في فهرسته،[١] ثمّ ذكره سنده إلى الكتاب المذكور، و سنده إليه صحيح إلّا أنّ صحّة سنده إلى الكتاب لا يستلزم صحّته إلى جميع ما يروى عنه و إن لم يثبت أنّه من كتابه. هذا.

و لكنّ الصحيح صحّة الرواية؛ لأنّ الشيخ ذكر في مشيختي: التهذيب و الاستبصار أنّه يبتدئ فيهما بذكر الرواي الذي أخذ الحديث من كتابه أو أصله، و حيث إنّه ابتدأ في نقل الرواية المذكورة بعاصم[٢] نعلم أنّه أخذها من كتابه لا غير، و المفروض أنّ سنده إلى كتابه صحيح، لكن ذكرنا بعد هذا بسنين في كتابنا بحوث في علم الرجال أنّ المدار في تصحيح الرواية حصول الكتاب إلى الشيخ مناولةً بسند معتبر دون صحّة سند الكتاب و هذا بحث طويل.

ثمّ إنّ ذيل الرواية المخصّص عن يمين الظهار معارض أو مقيّد بموثّقة إسحاق، وللفقهاء فيه اختلاف. فلاحظ الكتب المبسوطة الفقهيّة. و الأحوط لمن عجز عن كفّارة الظهار الاستغفار مع ترك الوطء. و في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام الواردة في من عجز عن كفّارة اليمين ...: «يستغفر الله و لا يعد؛ فإنّه أفضل الكفّارة و أقصاه و أدناه، فليستغفر الله، و يظهر توبته و ندامته».[٣]

## ٢٧٨. الاستغفار على قاتل المجنون

في صحيحة المرادي، قال: سألت أبا جعفر عن رجل قتل مجنوناً؟ فقال: «إن كان المجنون أراده فدفعه عن نفسه (فقتله) فلا شيء عليه من قود و لا دية، و يعطى ورثته ديته من بيت مال المسلمين ـ قال: ـ و إن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراده، فلا قود لمن لا يقاد منه، و أرى أنّ على قاتله الدية في ماله يدفعها إلى ورثة المجنون، و يستغفر الله و يتوب إليه».[٤]

أقول: ظاهر الرواية وجوب الاستغفار زائداً على التوبة.

---

١. الفهرست، ص١٤٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج، ص١٦؛ الاستبصار، ج ٤، ص٥٦.
٣. راجع: وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٩ و ج١٥، ص٥٦٢.
٤. المصدر، ج١٩، ص٥٢.

### ٢٧٩. الاستغفار على القاتل المتعمّد

في صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «كفّارة الدم إذا قتل الرجل المؤمن متعمّداً ... و إن عفا عنه، فعليه أن يعتق ... و أن يندم على ما كان منه، و يعزم على ترك العود، و يستغفر الله عزّوجلّ أبداً ما بقي».[١]

أقول: لا يبعد كفاية الاستغفار في كلّ يوم مرّة إذا تذكّر، فتأمّل.

### ٢٨٠. الاستغفار على من تعمّد بقاء الجنابة في شهر رمضان

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، أنّه قال في رجل احتلم أوّل الليل، أو أصاب من أهله، ثمّ نام متعمّداً في شهر رمضان حتّى أصبح، قال: «يتمّ صومه ذلك ثمّ يقضيه ... و يستغفر ربّه».[٢]

أقول: و في التعدّي عنه و أمثاله ممّا نصّ على لزوم الاستغفار بعده إلى كلّ معصية تردّد و إن كان في فرض الشكّ يصحّ الرجوع إلى البراءة.

### ٢٨١ ـ ٢٨٥. الاستغفار على المحرم

في صحيح مسمع عن الصادق: «يا أبا سيّار! إنّ حال المحرم ضيقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة و هو محرم، فعليه دم شاة، و من قبّل امرأته على شهوة، فعليه جزور، و يستغفر ربّه».[٣]

الظاهر عدم الخصوصيّة في الاستغفار، بل يكفي التوبة. و لعلّه المراد منه فتأمّل.

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: أرأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه؟ قال: «لم يجعل الله له حدّاً، يستغفر الله و يلبّي».[٤]

---

١. المصدر، ج١٥، ص٥٨٠.
٢. المصدر، ج٧، ص٤٣.
٣. المصدر، ج٩، ص٢٧٧.
٤. راجع: معاني الأخبار، ص٢٩٥؛ وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٨٣ باختلاف يسير.

أقول: و قد حمل على غير التعمّد، و عليه يشكل الالتزام بوجوب الاستغفار.

و مثله صحيح زرارة عنه عليه السلام: «من أكل زعفراناً متعمّداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم، فإن كان ناسياً، فلا شيء عليه، و يستغفر الله و يتوب إليه».[١]

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام: عن محرم نظر إلى امرأته، فأمنى أو أمذى و هو محرم؟ قال: «لا شيء عليه، و لكن ليغتسل، و يستغفر ربّه».[٢]

و في مضمرة زرارة عن محرم غشي امرأته و هي محرمة...؟ قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما و مضيا على حجّهما».[٣]

و لعلّ وجوب الاستغفار في صورة الجهل لأجل كونه مقصّراً؛ إذ لا ذنب للقاصر، أو يقال: إنّه واجب تعبّديّ، و لعلّه يكفّر المنقصة الحاصلة في الحجّ من الجماع، و لعلّ الأحسن حمل الأمر بالاستغفار في أمثال هذه الموارد على الندب، و مطلق الرجحان، كرجحان الغسل في صحيح معاوية.

و في صحيحة حمران أو حسنته عن الباقر عليه السلام: سألته عليه السلام عن رجل كان عليه طواف النساء و حدّه، فطاف منه خمسة أشواطاً ... ثمّ غشي جاريته قال: «... و يستغفر الله، و لا يعود ...».[٤]

أقول: ظاهره الوجوب إلّا أن يقال فيه ما ذكرنا قبيل هذا. و الأحوط عدم ترك الاستغفار و إن تاب، و لابدّ من التوبة من كلّ ذنب.

## خاتمة

فيها أمران:

الأمر الأوّل: قال صاحب الجواهر في خاتمة كفّارات كتابه: «و أمّا الاستغفار ... فظاهر الأصحاب الاتّفاق على بدليّته مع العجز عن خصال الكفّارة على الوجه الذي

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٨٤.
٢. المصدر، ص٢٧٤.
٣. المصدر، ص٢٥٧.
٤. المصدر، ص٢٦٧.

عرفت في غير الظهار ...».[١]

الأمر الثاني: قال ثاني الشهيدين في محكيّ مسالكه:

اعلم، أنّ المراد بالاستغفار في هذا الباب (أي الظهار) و نظائره أن يقول: أستغفر الله مقترناً بالتوبة التي هي الندم على فعل الذنب، و العزم على ترك المعاودة إلى الذنب أبداً، و لا يكفي اللفظ المجرّد عن ذلك ... .

أقول: الاستغفار هو طلب الغفران فقط، و لا يعتبر فيه الاقتران بالتوبة جزماً، فما ذكره تقييد للمطلق من دون دليل، فالصحيح أنّ المراد بالاستغفار هو مجرّد التلفّظ بطلب المغفرة فقط إلّا فيما دلّ الدليل على اعتبار التوبة معه بالخصوص، فإيراد صاحب الجواهر على الشهيد الثاني في ذلك موجّهٍ متين. نعم، التوبة واجبة بوجوب مستقلّ.

### ❐ الغفران على المؤمنين

قال الله تعالى: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيّامَ اللّهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ».[٢]

أمر الله نبيّه أن يأمر المؤمنين بالمغفرة للكفّار، و التقدير: «قل للمؤمنين: اغفروا ليغفروا ...».

فإن قلت: كيف التوفيق بين هذا الأمر و الأمر بالجهاد؟

قلت: التوفيق من وجهين:

أوّلهما: حمل المؤمنين و الكافرين في هذه الآية على من بمكّة، و من المعلوم عدم تشريع الجهاد آنذاك، و المغفرة الإعراض و عدم المخاصمة مع الذين يؤذون النبيّ ﷺ و المسلمين.

ثانيهما: حمل المغفرة على ما لا ينافي الجهاد من المحقّرات، و سوء الأدب في

---

١. جواهر الكلام، ج٣٣، ص٢٩٥.

٢. الجاثية (٤٥): ١٤.

المعاشرة، و كم من كافر لا يجب أو لا يجوز قتله، كما مرّ بحثه في محلّه، مع أنّ العنوان المذكور في الآية لا يختصّ بالكفّار، بل يشمل المنافقين أيضاً، و لا جهاد معهم، و هذا من مفاخر التعاليم الأخلاقيّة، و مكارم آداب القرآن، و هذا أقرب من الوجه الأوّل.

و هل الأمر بالمغفرة للوجوب أو للندب؟ الظاهر الثاني: فإنّ الانتقام و الانتصار أمر سائغ حتّى من المسلمين، فضلاً عن غيرهم، فلاحظ.

### □ الغيرة

في المعتبرة عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله كان أبي إبراهيم غيوراً و أنا أغير منه، و أرغم الله أنف من لا يغار من المؤمنين».[١]

و في صحيح جميل عنه عليه السلام: «لا غيرة في الحلال بعد قول رسول الله صلى الله عليه وآله: لاتُحدِثا شيئاً حتى أرجعَ إليكما، فلمّا أتاهما أدخل رجليه بينهما في الفراش».[٢]

و المتحصّل أنّ الغيرة ـ في غير الحلال، كإنكاح البنت و الأخت و غيرهما ـ مرغوب فيها جدّاً، بل لا تبعد دلالة الرواية على الوجوب و إن لم نستفد منه حكماً جديداً.

و في بعض كتب اللغة:

غارَ غيرةً و غيراً. و غار الرجل على امرأته من فلان و هي عليه من فلانة ـ الاسم من غار ـ: أنف من الحمية، و كره شركة الغير في حقّه بها، و هي كذلك، فهو غيران و غيور و مغيار ... الغيرة ـ ... اسم من غار ـ: النخوة.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٠٩.

٢. المصدر، ص١٧٦. ضمير التثنية في «لا تحدثا» و «إليكما» و «أتاهما» و «بينهما» يرجع إلى «عليّ و فاطمة عليهما السلام».

# «ف»

**٢٨٦. الفتوى**

لا يحتاج جواز الفتوى و مشروعيّته إلى دليل يستدلّ به؛ فإنّه عبارة عن بيان أحكام الله تعالى عن حجّة معتبرة شرعاً. و هذا لا ضيرفيه، بل لا يعقل المنع عنه بهذا العنوان، و يؤيّده ما أرسله الشيخ في فهرسته عن الباقر عليه السلام قوله لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس؛ فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك» فجلس.

و أقلّ مراتب الأمر الرجحان، و يؤيّده أيضاً ما عن الصادق عليه السلام في مرسلة الاحتجاج: «فأمّا من كان من الفقهاء ... فللعوامّ أن يقلّدوه».[1] و ما عنه أيضاً: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، و عليكم أن تفرّعوا».

و ما عن الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول، و عليكم التفريع».[2] و يدلّ عليه ما دلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى؛ فإنّه نوع ضعيف من الاجتهاد و الفتوى.

ففي الصحيح، قال محمّد بن مسلم: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد و أنقص؟ قال: «إن كنت تريد معانيه، فلا بأس».[3]

و يؤيّده أيضاً رواية معاذ بن مسلم عن الصادق عليه السلام، قال: «بلغني أنّك تقعد في

---

١. المصدر، ج١٨، ص٩٥.
٢. المصدر، ص٤١.
٣. المصدر، ص٥٤.

الجامع، فتفتي الناس؟» قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد، فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودّتكم و حبّكم فأخبره بما جاء عنكم ... فقال: لي: «اصنع كذا؛ فإنّي كذا أصنع».[١] و يؤيّده أيضاً رواية السويديّ،[٢] و رواية عليّ بن المسيّب.[٣]

و تدلّ عليه صحيحة العقرقوفى بإطلاقها، قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسديّ، يعني أبا بصير».[٤]

و صحيحة ابن أبي يعفور بإطلاقها، قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك، و لا يمكن القدوم، و يجيء الرجل من أصحابنا، فيسألني و ليس عندي كلّ ما يسألني عنه؟ فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي؛ فإنّه سمع من أبي و كان عنده وجيهاً».[٥]

و إطلاق صحيحة الحسن بن عليّ بن يقطين عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذُ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: «نعم».[٦]

و قريب منها روايتان أُخريان.

وجه الاستدلال أنّ جواب السؤال قد يكون بنقل ألفاظ الرواية، و قد يكون بإعمال نظر، و تطبيق، و عمليّة اجتهاديّة. و هذا هو الفتوى.

أضف إلى ذلك أنّ العمل بالروايات واجب في الجملة عند جميع العلماء، و لا يمكن ذلك إلّا بإعمال النظر و الاجتهاد، كالتخصيص، و التقييد، و التصرّف بالقرينة و المفهوم، و تقديم النصّ، و الأظهر على الظاهر، و ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، و انقلاب

---

١. المصدر، ص١٠٨.
٢. المصدر، ص١٠٩.
٣. المصدر، ص١٠٦. و إنّما جعلناها مؤيّدة لعدم صحّة أسنادها، لكنّها تصلح حجّةً على الأخباريّين.
٤. المصدر، ص١٠٣.
٥. المصدر، ص١٠٥.
٦. المصدر، ص١٠٧.

النسبة و عدمه، و تحقيق الحقّ في الاستصحاب و البراءة و الاحتياط و أمثال هذه المباحث، فلا يمكن لعالم بيان الأحكام إلّا عن اجتهاد أو تقليد سمّي بالأصوليّ أو بالأخباريّ.

نعم، لا يجوز الإفتاء من غير حجّة شرعيّة، ففي صحيح ابن حجّاج: «إيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم».[١]

و في صحيح هشام، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون، و يكفّوا عمّا لا يعلمون ...».[٢]

و في رواية أبي بصير التي في سندها مثنّى و هو مجهول على الأظهر. قلت لأبي‌عبدالله: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله، و لا سنّته، فننظر فيها؟ فقال: «لا، أمّا إنّك إن أصبتَ لم تؤجَر، و إن أخطأت كذبتَ على الله»،[٣] فلابدّ أن يكون إعمال النظر و الاجتهاد عن حجّة شرعيّة أو عقليّة قطعيّة، و إلّا لكانت الفتوى باطلة غير نافذة، بل كانت كذباً، و إفتراءً، و مضلّة، و مخالفةً لأحكام الله تعالى، و لا شكّ في حرمتها، بل ذهب بعضهم إلى تحريم الفتوى على من ليس جامعاً للشرائط التي ذكروها في باب التقليد. و قيل: صرّح جماعة من الأعيان ـ مرسلين له إرسال المسلّمات، بل ظاهر المسالك و غيره ـ بأنّه إجماعيّ.[٤]

أقول مقتضاه حرمة الفتوى على المجتهد إذا كان غير عادل أو غير رجل مثلاً و إن صدرت عن حجّة شرعيّة.

لكنّ الفتوى المذكور ليس بحرام، بل غير حجّة، و إنّما يحرم إذا ترتّب عليه عنوان محرّم آخر، بل لا يبعد عدم حرمة الفتوى عن الرأي بعنوانها، و إنّما المحرّم الكذب، و التشريع، و الإضلال، و الافتراء و نحو ذلك، و التفصيل ليس هنا محلّه.[٥]

ثمّ إذا ثبت مشروعيّة الفتوى و جوازها، يقع الكلام في أنّه هل قد يجب أو لا؟

---

١. المصدر، ص١٠.

٢. المصدر، ص١٢.

٣. المصدر، ص٢٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٦٩.

٥. ذكرنا في الباب روايات غير معتبرة سنداً؛ اقتناعاً للإخباريّين.

يمكن أن نستدلّ على وجوبها الكفائي بقوله تعالى: «فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».[١]

المستفاد من الآية وجوب النفر، لأجل التفقّه و الإنذار، فيكونان واجبين حسب المتفاهم العرفي، و الإنذار هو الفتوى. و لا يفرق في هذا الاختلاف في مرجع الضمائر في الآية إلّا على الوجه المرجوح.[٢]

و يقول الشيخ الأنصاريّ ﷺ في رسائله:

لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، و الحذر هو الخوف الحاصل عقيب هذا التخويف ... و من المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة ... أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهّال، فالتخوف لا يجب إلّا على المتّعظ أو المسترشد ... توضيح ذلك أنّ المنذر إمّا أن ينذر أو يخوّف على وجه الإفتاء، و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده. و إمّا أن ينذر أو يخوّف بلفظ الخبر؛ حاكياً له عن الحجّة. فالأوّل كأن يقول: يا أيّها الناس! اتّقوا الله في شرب العصير؛ فإنّ شربه يوجب المؤاخذة ... و أمّا الإنذار على الوجه الأوّل، فلا يجب الحذر عقيبه إلّا على المقلّدين لهذا المفتي ... .

أقول: لا يبعد اختصاص الإنذار بصورة الإرشاد، و الأمر بالمعروف، و النهي عن المنكر، و عدم شموله للفتوى؛ لأنّ من طبعها عدم الإنذار فيها، كما هو المتداول إلى اليوم و ان كان يلزمه، و الأحسن أن يقال: إنّ العمل بالأحكام الشرعيّة لا يمكن إلّا بمراجعة الكتاب و السنّة، و فهم مقاصدهما، و هو لا يمكن إلّا بإعمال النظر و الاجتهاد قطعاً، كما أشرنا إليها قبيل هذا، فيجب على كلّ مكلّف إعمال النظر في الأدلّة، و استنباط الأحكام الإلزاميّة و الوضعيّة منها، لكنّ هذا الوجوب العينيّ يوجب العسر و الحرج، بل اختلال النظام،[٣] فهو منفيّ جزماً، فلابدّ من القول بوجوبه كفائيّاً، و جواز

---

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. و هو أن يكون الإنذار من المجاهدين بذكر ما شاهدوه في الغزوات من حكمة الله في نصرة أوليائه على أعدائه في الحرب.

٣. بل الاجتهاد متعذّر في حقّ أكثر الناس و لو بالعرض.

التقليد لغير المجتهد، فإذاً يجب الفتوى على المجتهدين؛ للعلم القطعيّ بأنّ الشارع لا يرضى بسكوت المجتهدين، و اندراس أحكام الدين، و ضلالة المسلمين، فوجوب الفتوى إن لم يدلّ عليه دليل لفظيّ هو مفهوم من مذاق الشرع فهماً قطعيّاً، بل يمكن أن يستدلّ عليه بقوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ»[١] فإنّ إطلاق الخير يشمل بيان الأحكام الفقهيّة، و فروع الأصول الاعتقاديّة أيضاً.

بل يمكن الاستدلال بذيله: «وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ» على وجه، أو بطريق أولى على وجه.

و بقوله تعالى: «أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ»،[٢] فإنّ بيان الأحكام الشرعيّة من الموعظة الحسنة لغةً.

إذا تقرّر ذلك يلزم البحث عن جهات أخرى للموضوع:

الجهة الأولى: إذا لم يوجد في زمان غير مفت واحد، وجب الفتوى عليه عيناً، و كذا إذا وجد و لكن لا يصل فتواه إلى الناس، فيجب الفتوى على من يتيسّر فتواه للناس عيناً، و هذا واضح.

الجهة الثانية: هل يتعيّن الفتوى على من يعتقد أعلميّته من غيره بناءً على اشتراط الأعلميّة في حجّيّة الفتوى أم لا؟ فيه وجهان: من عدم حجّيّة فتوى غيره على الفرض، فوجود غيره كعدمه، و من جواز رجوع الناس إلى سائر المجتهدين في فرض عدم فتواه؛ لاختصاص الاشتراط بفرض إحراز الاختلاف في الفتوى.

الجهة الثالثة: إذا أمكن استعلام فتوى مجتهد بالتليفون أو البرقيّة و الفاكس والأنترنت و السفر الخالي عن العسر و الضرر، لا يتعيّن الفتوى على آخر.

و أمّا إذا لم يتيسّر إلّا بالسفر البعيد، و تحمّل المشقّة، و الضرر غير اليسير، فيمكن أن يكون الفتوى على المجتهد القريب واجباً عينيّاً.

الجهة الرابعة: هل الواجب هو جعل نفسه في معرض الاستفادة أو إيصال الفتوى

---

١. آل‌عمران (٣): ١٠٤.

٢. النحل (١٦): ١٢٥.

إلى الناس بالتأليف، و طبع الكتب، و الإذاعة و نحو ذلك أم فيه تفصيل بين من يتمكّن من الرجوع إلى المفتي، و بين من لا يتمكّن؟ لا يبعد اختيار هذا التفصيل فهماً من مذاق الشرع، و لذا يشكل الأمر بالنسبة إلى بعض البلاد النائية حيث لم يترجم الكتب الفتوائيّة بلغتهم لحدّ الآن، و ليس بينهم أهل العلم بمقدار الكفاية.

فإن قلت: السيرة المعمولة من الأوّل لحدّ الآن جارية على عدم إرسال المبلّغين، والكتب إلى النواحي البعيدة، فكأنّ المستفاد من عمل النبيّ صلى الله عليه و آله و الأئمّة عليهم السلام هو تبليغ الدين، و بيان الأحكام من غير تحمّل السفر، و المشقّة، و تأليف الكتب. و يؤيّده الروايات الكثيرة الواردة حول قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ». الدالّة على وجوب السؤال على الناس، و عدم وجوب الجواب على الأئمّة عليهم السلام.

قلت: يشكل الجزم بالحكم من السيرة؛ لاحتمال كونها بسبب العجز، و عدم المكنة ـ فتأمّل ـ و أمّا الروايات الدالّة على عدم وجوب الجواب على الأئمّة، فيشكل الالتزام بمفادها على الإطلاق، بل لا يصحّ؛ لأنّ بيان الأحكام واجب على الأئمّة جزماً، فلابدّ من توجيه هذه الروايات.

الجهة الخامسة: هل يجوز للمفتي الاعتماد على فهمه وحده أم يجب عليه تشكيل لجنة علميّة للتشاور و التفاهم حول الأدلة، و كيفيّة استنباط الحكم الشرعي، أم فيه تفصيل بين حصول العلم الإجمالي بالاشتباه في فرض الاستنباط الفردي بمقدار أكثر من فرض الاستنباط الجماعي؟ و هذا هو الأظهر. و حيث إنّ الشقّ الأوّل نادر جدّاً يجب على كلّ مفت أن لا يعتمد على فهمه وحده، و لا يتبادر إلى الفتوى، بل لابدّ من البحث و التفاهم مع غيره من أهل الاجتهاد.

نعم، هذا مخصوص بالفتوى دون تأليف الكتب الاستدلاليّة لغير العوامّ؛ فإنّه لا دليل على الوجوب، بل يمكن التدليل على خلافه.

الجهة السادسة: لا يجب على المفتى إظهار فتواه في كلّ مسألة، فله إخفاؤها في بعض الموارد، و التوقّف، و الاحتياط للأصل؛ إذا لم يستلزم إيقاع المقلّدين في خلاف الواقع.

الجهة السابعة: مورد الفتوى الواجب هو الأحكام الإلزاميّة الفرعيّة العمليّة النظريّة، و بعض الفروع الاعتقاديّة الذي يكفيه البناء القلبي، و لا يعتبر فيه الاعتقاد، و لا يستقلّ العقل بإدراكه، و كان وجوب البناء عليه تحصيليّاً لا حصوليّاً إن فرض.

و يصحّ الفتوى في جميع الأحكام حتى المباحات، بل و تصحّ في المسائل النظريّة الأصوليّة (أى أصول الفقه) لكنّها غير واجبة. نعم، يجب على الناس التقليد في جميع الأحكام في فرض عدم الاحتياط.

الجهة الثامنة: لا يجب الفتوى على من لم يعتقد الناس اجتهاده؛ لعدم الفائدة فيه إلّا إذا طرأ عليه عنوان ثانويّ ملزم آخر.

الجهة التاسعة: اشترطوا في حجّيّة فتوى المفتي أموراً:

١. العقل.

٢. البلوغ.

٣. الحياة ابتداء. و جوّزوا البقاء على تقليد الميّت في الجملة.

٤. الإيمان بالمعنى الأخصّ.

٥. العدالة.

٦. الاجتهاد المطلق.

٧. الرجوليّة.

٨. الأعلميّة في الجملة.

٩. طهارة المولد.

١٠. الضبط و هو عدم تجاوز سهوه عن المتعارف.

أقول: في اعتبار أكثر هذه الشروط نظر؛ لعدم دليل لفظيّ معتبر أو لبّي أو عقليّ قاطع عليها لكنّ هذا المختصر لا يسع أمثال هذه المباحث.

### ▫ فدية الحلق

لاحظ عنوان «الصوم» في ما يأتي.

### ٢٨٧. فدية الصوم

قال الله تعالى: «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ».[١]

في موثّقة ابن‌بكير ـ بطريق الصدوق ـ عن الصادق عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ»: «الذين كانوا يطيقون الصوم و أصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك، لكلّ يوم مد».[٢]

و في صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام: «الشيخ الكبير، و الذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، و يتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمدّ من طعام، و لا قضاء عليهما، و إن لم يقدرا فلا شيء عليهما».[٣]

و في صحيحة أخرى له عنه عليه السلام: «و يتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم بمدّين من طعام».[٤]

و في صحيحة ثالثةله عنه عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ ...: «الشيخ الكبير»ر، و الذي يأخذه العطاش».[٥]

و في موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال: «يشرب بقدر ما يمسك رمقه، و لا يشرب حتّى يروي».[٦]

و في صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «الحامل المقرب، و المرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان؛ لأنّهما لا تطيقان[٧] الصوم، و عليهما أن تتصدّق كلّ واحد منهما في كلّ يوم تفطر فيه بمدّ من طعام، و عليهما قضاء كلّ يوم

---

١. البقرة (٢): ١٨٤.
٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٥١.
٣. المصدر، ص١٥٠.
٤. المصدر، ص١٥٠.
٥. المصدر، ص١٥٠.
٦. المصدر، ص١٥٣.
٧. هذه الإطاقة غير الإطاقة المرادة في الآية، كما لا يخفى.

أفطرتا فيه تقضيانه بعد».[١]

إذا تقرّر ذلك، فهاهنا مباحث:

المبحث الأوّل: قيل، إنّ الإطاقة صرف تمام الطاقة في الفعل، و لازمه وقوع الفعل بجهد و مشقّة.

أقول: هذا هو المراد من الآية ظاهراً، سواء صحّ القول المذكور لغةً أم لم يصحّ؛ إذ لا محمل صحيح لها غيره. و ما قيل في خلافه ضعيف، كما يظهر لمن راجع التفاسير و كتب الفقه، و يدلّ على ما ذكرنا الصحيحة الثالثة لمحمّد بن مسلم، و لا ينافيه موثّقة ابن بكير المتقدّمة، لأجل الفعل الناقص «كانوا»؛ فإنّه ـ ظاهراً ـ لمجرّد الربط لا لغرض الإطاقة في الزمان السابق على زمان إصابة الكبر و العطاش، و إلّا لكان المناسب التعبير في قوله: «و أصابهم» بحرف «ف» العاطفة دون الواو، فافهم.

و عليه، فمحصّل معنى الآية الذين يطيقون الصوم بمشقّة و حرج لا يجب عليهم الصوم، بل عليهم بدله و هو طعام مسكين، و لا يجب قضاؤه أيضاً عليهم و إن قدروا عليه بعد ذلك من دون مشقّة، فإنّ التفصيل قاطع للشركة. و منه يظهر خروج المريض من هذا الحكم؛ فإنّ الآية الشريفة فصّلت بين المريض و المسافر، و بين من يشقّ عليه الصوم، فحكمت على الأوّلين بالقضاء فقط،[٢] و على الأخير بالفدية فقط دون القضاء، و قد صرّح به في صحيحة محمّد بن مسلم الأولى.

المبحث الثاني: إطلاق الآية و بعض الروايات في الطعام و التصدّق محمول على ما في صحيحة محمّد الدالّة على التصدّق بمدّ واحد. و ما دلّ على التصدّق بمدّين محمول على الفضل و الندب، و يصحّ القول بالتخيير بينهما على وجه.

المبحث الثالث: لزوم التصدّق. هل يخصّ فرض المشقّة أو يعمّ صورة التعذّر أيضا؟ فيه خلاف بين الفقهاء، و المشهور على الثاني كما قيل. و الصحيح عندي أن يبنى البحث في هذه المسألة على إطلاق صحيحتى ابن مسلم الأُولَيَيْنِ و عدمه، فعل الأوّل

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٥٣.

٢. نعم، لابدّ من تقييده بما لم يستمرّ المرض إلى العامّ المقبل و إلّا سقط وجوب القضاء و وجبت الفدية المذكورة؛ لما علمناه بدليل خارجي، و هو الروايات المشار إليها في مادّة «ص. و. م» في حرف «ص».

يتمّ القول الثاني، و على الثاني يتعيّن الذهاب إلى القول الأوّل؛ إذ لا دليل معتبر غيره خلافاً لبعض الفقهاء: منهم: سيّدنا الأستاذ الحكيم في مستمسكه.[١]

و الذي يوجب التردّد في الإطلاق المذكور، و يقرب انصرافه إلى مدلول الآية هو الصحيح الثالث لابن مسلم و موثّقة ابن بكير؛ إذ مدلول تلك الصحيحة يقرب منهما بحيث يسهل دعوى الانصراف المذكور، و الانصاف عدم الجزم بأحد الطرفين، فالأحوط هو قول المشهور و إن كان الرجوع إلى البراءة لايخلو عن وجه، فافهم.

المبحث الرابع: قد عرفت أنّ ظاهر الآية و صريح الرواية عدم وجوب القضاء. فهل هو مخصوص بصورة المشقّة أو يعمّ صورة التعذّر أيضاً إذا حصل التمكّن بعده؟ فيه خلاف، بل ظاهر بعض الكلمات وجوب القضاء في الأوّل أيضاً، و أنّه هو المشهور، لكنّه ضعيف جدّاً لا يلتفت إليه.

و الانصاف أنّه لا دليل لفظيّ على نفي القضاء في فرض التعذّر، سوى صحيحة محمّد الأولى التي عرفت التردّد في إطلاقها و شمولها؛ لصورة التعذّر، فلا مانع من الرجوع إلى عموم القضاء، كما قرّرناه في حرف «ص» في عنوان «الصوم»، فلاحظ. اللّهمّ إلّا أن يدّعى الأولويّة في نفي وجوب القضاء و هي غير بعيدة عرفاً، و إنكارها خلاف الذوق السليم مع أنّه لا دليل قويّ على عموم القضاء و إن كان الاحتياط حسن.

المبحث الخامسة: من به داء العش و إن كان من أفراد المريض، لكنّه غير محكوم بحكمه، سواء كان داؤه مرجوّ الزوال أم لا، بل حكمه الفدية و سقوط القضاء؛ للروايات المتقدّمة، و بها يضعف سائر الأقوال، و لا مجال لإطالة الكلام و النقض و الإبرام.

فإن قلت: رواية عمّار المتقدّمة تدلّ على صحّة صوم من يصيبه العطاش، و عدم الفدية عليه، و لا يجوز له أن يروي، بل يشرب بقدر حفظ الرمق، فينافي ما سبق.

قلت: الرواية ظاهرة فيمن يعرضه العطاش اتّفاقاً، و لعارض، و تلك الروايات إمّا خاصّة بمن له داء العطش، كما يظهر من قول الإمام: «لكلّ يوم مدّ» و قوله: «في كلّ يوم بمدّ» و قوله: «في كلّ يوم بمدّين». أو مطلقة، أو مختلفة من هذه الجهة، فبعضها

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص١٦٦.

خاصّة به، و بعضها مطلقة، فتحمل على غير المقيّد جمعاً، فلا منافاة بينهما.

المبحث السادس: الحامل المقرب و المرضع القليلة اللبن إذاشقّ عليهما الصوم كان حكمهما حكم الشيخ و الشيخة الكبيرين؛ لإطلاق الآية الشريفة، فلا يجب عليهما الصوم، و لا قضاؤه، و تتصدّقان من كلّ يوم بمدّ، لكنّ صحيحة محمّد دلّت على وجوب القضاء عليهما، مضافاً إلى وجوب التصدّق، و ما استدلّ لنفي القضاء ضعيف سنداً و دلالة.[١]

لكنّني في وجوب قضائه من جهة دلالة الآية المباركة على التقسيم القاطع للشركة من المتوقّفين، و الأظهر حمل وضع القضاء عليهما في الصحيحة على الاستحباب و مطلق الرجحان قال به قائل أم لا؟

و لا فرق حسب إطلاق الصحيحة بين أن يضرّ الصوم بها من حيث كونها حاملاً و مرضعاً، و بين أن يضرّ بحملها و بولدها. و عن المشهور عدم وجوب التصدّق إذا كان الخوف على نفس الحامل دون حملها، بل نسب إلى الأصحاب، لكن قيل: إنّه لم يوقف على مصرّح به إلّا الفخر و بعض من تأخّر عنه.

و الأظهر بحسبه أيضاً ثبوت الحكم في صورة وجود من يقوم مقام المرضعة المذكورة في الرضاع تبرّعاً، أو بأجرة من أب الولد، أو منها أو من متبرّع، فإنّ المكاتبة الدالّة على التقييد ضعيفة سنداً،[٢] و اعتقاد الحلّي﵀ بصحّة سنده مثلاً لا يقوم حجّة في حقّنا، خلافاً لسيّدنا الحكيم﵀، و قد ذكرنا في فوائدنا الرجاليّة (بحوث في علم الرجال) ما يضعّف هذا و أمثاله. و إذا لم تطق الصبيّة في أوّل بلوغها الصيام، فالأظهر عدم وجوب القضاء عليها و إنّما عليها الفدية؛ لإطلاق الآية، و لا أدري رأي الأصحاب.

### تنبيه

في كفّارات الإحرام ما هو بلفظ «الفداء» فينبغي ذكره هنا، و ما هو بلفظ «الإطعام»،

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص١٥٤.

٢. المصدر، ص١٥٤.

فيحسن ذكره في حرف «ط»، و ما هو بلفظ «التصدّق»، يناسب بحثه في حرف «ص»، و ما هو يناسب بغير ذلك، لكنّنا تركنا مراعاة لهذه الجهة، و قصدنا ذكر تمامها في حرف «ك» في باب الكفّارات؛ حذراً من تشتّت المناسبات، و تفرّق المجتمعات، والله الموفّق.

### □ الفرح بفضل الله و رحمته

قال الله تعالى: «قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ».[١]

أقول: الظاهر أنّ الأمر إرشادي لا مولويّ، و يؤكّده، أو يدلّ عليه قوله تعالى: «هُوَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ»، فلاحظ.

### □ الفرض من المال

قال الصدوق﵀ في الفقيه في ذيل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسّائِلِ وَالمَحْرُومِ»: «فالحقّ المعلوم غير الزكاة و هو ما يفرضه الرجل على نفسه أنّه في ماله و نفسه، و يجب أن يفرضه على قدر طاقته و وسعه»، انتهى.

قال صاحب الحدائق: «ربّما ظهر من هذه العبارة الوجوب».[٢]

أقول: لا تدلّ الآية على الوجوب أفتى به الصدوق أم لم يفت به.

نعم، يدلّ عليه رواية سماعة عن الصادق﵇: «... و لكنّ الله عزّ و جلّ فرض في أموال الأغنياء حقوقاً غير الزكاة، فقال عزّ و جلّ: «فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ»، فالحقّ المعلوم غير الزكاة و هي شيء يفرضه الرجل على نفسه في ماله يجب أن يفرضه على قدر طاقته و وسعة ماله، فيؤدّي الذي فرض على نفسه إن شاء في كلّ يوم، و إن شاء في كلّ جمعة، و إن شاء في كلّ شهر» و هو الظاهر من صحيحة أبي بصير أيضاً.[٣]

أقول: لابدّ من حملهما على الاستحباب إن لم تُحمَلا على النذر و أخويه؛ إذ لو

---

١. يونس (١٠): ٥٨.

٢. الحدائق الناضرة، ج١٢، ص١٥.

٣. البرهان، ج٤، ص٣٨٤.

وجب كان سبيله سبيل وجوب الزكاة في الاشتهار، مع أنّه ليس كذلك، بل لم ينسب إلى أحد سوى ما استظهر من عبارة الصدوق، و هي مأخوذة من عبارة الرواية. و لاتدلّ على أنّه قائل بالوجوب.

### ٢٨٨. التفريق بين الزوجين إن لم‌ينفق عليها

في الصحيح عن الصادق‌عليه‌السلام في قوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اَللّٰهُ». قال: «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة و إلّا فرّق بينهما».[١]

و صحيح المرادي عن الباقرعليه‌السلام: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها، و يطعمها ما يقيم صلبها، كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما».[٢]

و في صحيح آخر عن الصادق‌عليه‌السلام حول الآية المذكورة: «إذا أنفق الرجل على امرأته ما يقيم ظهرها مع الكسوة و إلّا فرّق بينهما».[٣]

أقول: الظاهر إنّما يجب الطلاق على الحاكم إذا طالبته الزوجة، فلو رضيت بالحال لم يجب، بل لم يجز (أي لم يصحّ الطلاق).

و بالجملة هو حقّ الزوجة، فلها الصبر، و لها مطالبة الطلاق، فيجب على الحاكم ـإذا تمكّن ـ طلاقها ولايةً على الزوج.

و هل يلحق بالطعام و اللباس المسكن و غيره من أجزاء النفقة؟ فيه وجهان: من خلوّ النصّ، و عدم الخصوصيّة، فتدبّر.

و في كلام بعض الفقهاء:

> فإذا تزوّجت المرأة الرجل العاجز أو طرأ العجز بعد العقد ... و لكن يجوز لها أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي، فيأمر زوجها بالطلاق، فإن امتنع طلّقها الحاكم الشرعي.
>
> و إذا امتنع القادر على النفقة عن الإنفاق، جاز لها أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي، فيلزمه بأحد الأمرين من الإنفاق و الطلاق، فإن امتنع عن الأمرين و لم يمكن الإنفاق

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٢٣.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٢٢٦.

عليها من ماله، جاز للحاكم طلاقها. و لا فرق بين الحاضر و الغائب.

أقول: إطلاق الروايات المتقدّمة أو الروايتين الأخيرتين يشمل العاجز بقسميه، والقادر الممتنع، فيجب على الحاكم الطلاق إذا طالبته و إن أمكنه الإنفاق عليها من مال الزوج قهراً، لكنّه مقيّد بما يأتي فى باب النفقة في حرف «ن». و أمّا تعليق طلاق الحاكم على امتناع الزوج من الطلاق، فلعله من جهة أنّه القدر المتيقّن من الروايات، لكن إذا امتنع الزوج من الحضور عند الحاكم عمداً أو قصوراً، سقط التعليق، و جاز الطلاق ابتداءً.

نعم، يستثنى منها إن فرض إطلاقها، ما مرّ في حرف «ر» في طيّ مسائل تربّص المفقود عنها زوجها، فلاحظ.

### ٢٨٩. التفريق بين الزوجين المحرمين إن فسد حجّهما

في صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء و إن لم يكن جاهلاً، فإنّ عليه أن يسوق بدنة، و يفرّق بينهما حتى يقضيا المناسك، و يرجعا إلى المكان الذي أصابا، و عليه الحجّ من قابل».[١]

و في صحيحة ثانية له عنه عليه السلام في المحرم يقع على أهله: «يفرّق بينهما و لا يجتمعان في خباء إلّا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محلّه».[٢]

و في صحيحة ثالثة في رجل وقع على امرأة و هو محرم، قال: «إن كان جاهلاً، فليس عليه شيء، و إن لم يكن جاهلاً، فعليه سوق بدنة، و عليه الحجّ من قابل، فإذا انتهى المكان الذي وقع بها، فرّق محملاهما، فلم يجتمعا في خباء واحد إلّا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محلّه».[٣]

و في صحيحة الحلبي عنه عليه السلام: «... عليه بدنة، و إن كانت المرأة أعانت ... و يفرّق

---

١. المصدر، ج٩، ص٢٥٥.
٢. المصدر، ص٢٥٦.
٣. المصدر، ص٢٥٧.

بينهما حتى ينفر الناس[١] و يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا». قلت: أرأيت إن أخذا في غير ذلك الطريق إلى أرض أخرى يجتمعان؟ قال: «نعم».[٢]

و في صحيحة زرارة المضمرة: «... إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما و مضيا على حجهما. و إن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه، و عليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه، فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما و يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا ...».[٣]

و في صحيح سليمان عن الصادق عليه السلام: «... و يفرّق بينهما حتى يفرغا من المناسك و حتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا».[٤]

و يستفاد من هذه الروايات أمور:

الأمر الأوّل: أنّ التفريق هنا بمعنى الافتراق، و ترك الخلوة، و عدم الاجتماع في محلّ لا ثالث لهما، لا بمعنى مطلق التفريق في المكان و إن وجد ثالث، كما يظهر من أكثر الروايات، فإنّ مقتضى الجمع بينهما خلافه، و لا بمعنى الطلاق، كما في العنوان السابق، و هو ظاهر.

الأمر الثاني: يشكل الاكتفاء بالغير الذي لا يكون مميّزاً من الصغار و المجانين، بل المميّز الأعمى، و الأحوط لشبهة الانصراف اعتبار وجود الرجل أو المرأة في جواز الاجتماع.

الأمر الثالث: المفهوم من الروايات أنه حكم نفسيّ تأديبيّ لا دخل له في عمل الحجّ.

الأمر الرابع: الحكم ثابت في كلا الحجّين: الحاضر، و القابل.

الأمر الخامس: اختلف الروايات في تحديد منتهى التفريق الواجب، كقضاء المناسك و الرجوع إلى محلّ الجماع معاً، و بلوغ الهدي محلّه، و نفر الناس و الرجوع

---

١. في جواهر الكلام «حتى يتفرّق الناس» لكن ما في وسائل الشيعة موافق للمصدر أعني معاني الأخبار، ص ٢٩٥.
٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٢٥٧.
٣. المصدر، ص ٢٥٨.
٤. المصدر، ص ٢٥٩.

إلى مكان الإصابة، لكنّ الرجوع غير متعارف إلى عرفات و مزدلفة و منى ـ في الجملة ـ، و لا دلالة للروايات على وجوب الرجوع تعبّداً؛ لأجل زوال التفريق الواجب، فلا يعتبر فيه الرجوع، و يدلّ عليه إطلاق ذيل صحيحة الحلبي أيضاً، فالمحصّل أنّ الرجوع إلى محلّ الإصابة إنّما يعتبر إذا كان ممرّه إليه طبعاً أو اختياراً، فلو لم يكن المحلّ المذكور مرجعا، كعرفات مثلاً أو كان كمكّة و ما قبل الميقات، لكنّه رجع من طريق آخر و لو فراراً عن التفريق، فقد سقط اعتباره، كما يستفاد من صحيحة الحلبي، و كذا لا يجب التفريق بينهما إذا حجّا من قابل من غير الطريق الذى سلكاه أوّلاً و أحدثا فيه، كما إذا كان محلّ الإصابة ما بين مكّة و مسجد الشجرة مثلاً ثمّ حجّا من قرن المنازل مثلاً؛ فإنّه (أي الفرض الأخير) و إن لم يذكر في الرواية، لكنّه مفهوم بالأولويّة.

ثمّ إنّه لا يبعد أن يجعل الغاية بلوغ الهدي محلّه، كما لا يبعد كونه كناية عن ذبحه، و يحمل غيره من قضاء جميع المناسك و نفر الناس و الرجوع إلى مكان الإصابة[1] على الاستحباب، كما عن الحدائق و الرياض. و أمّا ما أورد عليه صاحب الجواهر رحمه الله فغير ظاهر، و في كلامه مواقع للنظر، فلاحظ و تأمّل.

الأمر السادس: قيل: إنّ إطلاق النصوص ـ كالفتاوى ـ يشمل صورتي: الإكراه، والمطاوعة، و ربّما يوجد في بعض الفتاوى تقييده بالمطاوعة. و استدلّ له في الجواهر بالانصراف، لكنّه غير ظاهر، و بصحيح زرارة المتقدّمة بدعوى أنّ مفهومها يدلّ على عدم التفريق بينهما إذا لم يكونا عالمين، سواء كانا جاهلين كما في صدر الرواية، أو أحدهما عالماً و الآخر جاهلاً، و المكره بحكم الجاهل.

و أورد عليه صاحب الجواهر بقوله: «لكنّه مقطوع السند، فلا يقيّد به إطلاق الأخبار السالفة».

أقول: هذا منه عجيب؛ فإنّ الصحيح ليس بمقطوع و إنما هو مضمر، و لا يضرّ

---

١. قد يكون مكان الإصابة قبل الذبح، كما إذا وقع على أهله في منى و هو في طريق عرفة من مكّة يوم التروية، أو ليلة يوم العرفة، أو قبل زوال يومها.

إضماره في حجّيّته، كيف و قد قبلوا مضمرات سماعة الذي لا يبلغ زرارة في العلم والوثاقة و الشهرة.

نعم، يمكن منع دلالة المفهوم على ما ذكر، كما يظهر من ملاحظة الرواية، على أنّ كون المكره في حكم الجاهل غير واضح، و الصحيح هو التعميم، فإنّ صحيحة الحلبي كالنص في شمول الحكم لصورة استكراها، فلاحظها. نعم، تصحّ دعوى الانصراف إذا كان المكره ـ بالفتح ـ هو الزوج.

الأمر السابع: الواجب هو التفريق بينهما من قبل الإمام بمقتضى الإطلاق المقامي، فالتكليف لم يتعلّق بهما و إلّا كان اللازم التعبير بالافتراق أو الاعتزال، و لا يجب عليهما إبلاغ الإمام أو الحاكم الشرعي ليفرّق بينهما، فيجوز لهما الاجتماع، و الله العالم.

### ❐ التفريق بين الزاني و زوجته

في صحيح حنّان، قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام ـ و أنا أسمع ـ عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر قبل أن يدخل بأهله؟ فقال: «يضرب مائة، و يجزّ شعره، و ينفى من المصر حولاً، و يفرّق بينه و بين أهله».[١] و قريب منه صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام.[٢]

و في خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها، قال: «يفرّق بينهما، و لا صداق لها؛ لأنّ الحدث كان من قبلها».[٣]

و قريب منه معتبرة الفضل بن يونس عن الكاظم.[٤]

أقول: ذكر نفي الصداق يدلّ على أن المراد بالتفريق هو الطلاق دون مجرّد البينونة مع بقاء علقة النكاح، كما هو المستفاد من الصحيح الأوّل حسب مناسبة الحكم و الموضوع و مع ذلك هو مستحبّ لأجل صحيحة رفاعة ... قلت: هل يفرّق بينهما إذا

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٥٩.
٢. المصدر، ج١٤، ص٦١٦.
٣. المصدر، ج١٨، ص٣٥٩.
٤. المصدر، ج١٤، ص٦٠١.

زنى قبل أن يدخل بها؟ قال: «لا».[١] ففرق بين زنا الزوج و الزوجة قبل الدخول، و لكن لاأدري هل أفتى أحد بمضمون الخبر أم لا؟

و قيل: إنّه لا عامل بها أصلاً على أنّ صحيحة الحلبي و صحيحة معاوية[٢] تعارضان هاتين الروايتين، فيرجع إلى عمومات الحلّ، لكن مورد الصحيحتين وقوع الزنا قبل العقد لا بعده، كما هو مورد خبر السكوني و معتبرة الفضل و ادّعاء الأولويّة، كما عن السيّد الأستاذ ضعيف لا يلتفت إليه ألبتّة.

### ٢٩٠. التفريق بين الأطفال في المضاجع

قال صاحب العروةﷺ في نكاحها: «يفرّق بين الأطفال في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين» و في رواية: «إذا بلغوا ستّ سنين»، و يظهر من جملة المجتهدين ارتضاؤهم به حيث لم يعلّقوا عليه.

و في صحيح عبدالله عن الصادقؑ ... عن رسول الله: «الصبيّ و الصبيّ، و الصبيّ، و الصبيّة، و الصبيّة، و الصبيّة، يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين».[٣]

أمّا رواية ستّ سنين،[٤] فهي مرسلة غير حجّة.

و في رواية جعفر بن محمّد الأشعري عن ابن القدّاح، عن الصادقؑ: «يفرّق بين الغلمان، و بين النساء في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين».[٥]

لكنّ الأشعري المذكور لم يثبت عندي حسنه فضلاً عن وثاقته. نعم، يمكن إسراء الحكم إلى المرأة و الصبيّ، كما يظهر ممّا أوردنا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

و أمّا الرجل و الصبيّة لعشر سنين، فبالأولويّة، فإنّ اجتماعهما محرّم، و عليهما الحدّ، كما مرّ هناك. و أمّا الرجل و الصبيّ، فتفريقهما و إن لم يكن مدلولاً لرواية معتبرة ظاهراً، لكنّ حكمه مفهوم من مجموع الروايات و مذاق الشرع، فتأمّل.

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٦١٥ و ٦١٦ و ج١٨، ص٣٥٨.
٣. المصدر، ج١٨، ص٣٥٧.
٤. المصدر، ج١٤، ص١٧١.
٥. المصدر.

ثمّ إنّ ظاهر الصحيحة الأولى، و فتوى الجماعة المشار إليهم وجوب التفريق على الأولياء كفاية بين الأطفال في المضاجع إلّا أنّ سيدنا الحكيمﷺ يقول: لكنّ الظاهر بناء الأصحاب على خلافه[1] و حيث إنّا لم نحرز البناء على وجه يقتضي سوق الأمر إلى الاستحباب، نلتزم بالحكم الإلزامي احتياطاً، فالاحوط لزوماً هو التفريق الذي لا يعتبر فيه تعدّد الفراش، بل يكفيه الحاجز فى فراش واحد، فتدبّر جيّداً.

ثمّ المستفاد من الرواية بمناسبة الحكم و الموضوع ثبوت الحرمة على الصبيّة نفسها أيضاً إذا بلغت عشراً فيحرم عليها الجمع في المنام مع الصبيّ والصبيّة عشراً، فمجموع الأحكام هنا ستّة: ثلاثة منها واجبات، و ثلاثة منها محرّمات قدّمناها في عنوان «الجمع» في المجلّد الأول.

### ❐ الفسح فى المجالس

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ».[2]

التفسح و الفسح هو الاتّساع، فيتّسع المجالس ليسع المكان غيره، و الأمر أخلاقيّ ندبيّ لا مولويّ إلزاميّ.

### ٢٩١. التفقه في الدين

قال الله تعالى: «وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».[3]

تدلّ الآية بوجه على وجوب تفقّه أصول الدين و فروعه كفايةً للنفس و للغير بمقدار الحاجة، و هو يختلف بحسب الأفراد و الأزمان، و الظاهر أنّ هذا التفقّه الواجب لا يلزم أن يكون عن اجتهاد، بل يشمل ما إذا كان عن تقليد صحيح، فمن تعلّم

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٤٢.
٢. المجادلة (٥٨): ١١.
٣. التوبة (٩): ١٢٢.

فتاوى مجتهد يجوز تقليده ثمّ رجع إلى محلّه، فقد أتى بوظيفته، و قد يتعيّن عند عدم قيام الغير، كما هو الشأن في جميع الواجبات الكفائيّة. و قد مرّ ما يتعلّق بالمقام فيما سبق.

## توضيح

الذي يجب تفقّهه في زماننا، هو المعارف الاعتقادية و جواب الشبهات الرائجة عليها في عصرنا من قبل الملحدين و أجرائهم، و من قبل المسترشدين و المستشرقين.

و الأحكام الفقهيّة التي هي مورد ابتلاء المكلّفين نفس التعلّم في بلدته أو قريته و ما حولها للذكور و الإناث.

و تفسير القرآن بمقدار الاحتياج، و فهم الحديث الشريف، و ربّما مقدار من علم الرجال تمييزاً للحديث المعتبر عن غيره.

و ينبغي تعليم المكارم الأخلاقيّة، و تأريخ النبيّ الأكرم و خلفائه الإثني عشر، و سيرتهم الحميدة، و جواب السؤالات الواردة عليها.

كلّ ذلك يختلف باختلاف الأفراد و الأزمان و الأماكن، و الله الهادي.

و أمّا الاكتفا بتعلّم الكتب المسمّية بالسطح في زماننا، فهو غير مبرئ للذمّة غالباً.

### □ التفكر

يستفاد من القرآن الكريم وجوبه، لكنّه طريقيّ للوصول إلى العقائد الحقّة، و في تحصيل السعادة بمتابعة الشريعة، و لا شكّ في أنّ للتفكّر آثاراً مهمّة، و فوائد عمليّة في الحياة المادّيّة و المعنويّة، بل هو حياة الروح، و روح الحياة الحقيقيّة.

# «ق»

### ۲۹۲. قبول حكم الحاكم

اعلم، أنّ حكم الحاكم الشرعي و هو المجتهد الجامع للشرائط على أقسام:

منها: ما يتعلّق بحسم مادّة النزاع بين المتخاصمين، و يرجع إلى القضاء، و القاضي و إن لم يكن مجتهداً.

منها: ما يراه الحاكم فيه مصلحة لازمة للإسلام، كإيجاب الدفاع، بل إيجاب الجهاد على الأظهر،[1] و أمثال ذلك.

منها: ما يراه فيه مصلحة مهمّة للمسلمين، كتحريم استعمال بعض الأشياء، أو استيرادها من محلّ آخر، و مقاطعة بعض الكفّار أو مصالحتهم، و كالمنع عن شيوع ما ينافي رشد المسلمين، و كالإلزام بإتيان بعض الأمور في الملابس و المساكن و المآكل و المتاجر، و نظائرها الكثيرة التي يفهم المجتهد أو الحاكم منها و من مذاق الشرع لزوم إقدامه، و صحّة حكمه لمصالح المسلمين عاجلاً و حاضراً، أو آجلاً و مآلاً.

أقول: لا إشكال في وجوب قبول الحكم في هذه الموارد الثلاثة، بل هو مقطوع غير محتاج إلى الاستدلال برواية، أو روايات، أو إجماع أو غيره كما يأتي:

أمّا الأوّل، فإنّا نعلم أنّ الإسلام لا يرى و لا يجوّز بقاء المتنازعين على نزاعهما

---

۱. قد مرّ بحثه في عنوان «الجهاد» في حرف «ج»، و فصّلناه في كتابنا: توضيح مسائل جنگی.

المفضي إلى القتال و القتل في الأغلب، و التسلّط على المتنازع فيه بالقهر و القدرة، فهو إن لم يكن ضروريّاً لا أقلّ من كونه قطعيّاً يغني عن الاستدلال بالروايات التي ربّما يشكل إثباتها من ناحية أسنادها،[١] و بالجملة قد ثبت بالضرورة أو التواتر وجود القضاء، و القاضي في الإسلام. و لا معنى له إلّا وجوب قبوله، و لزوم نفوذه، و هذا واضح، بل لا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر.

و أمّا الأخيران، فلا شكّ في وجوب إصدار الحكم و إعلام الناس به على الحاكم نفسه، و هو واضح جدّاً و إلّا لكان كافراً أو ظالماً و فاسقاً إذا كان مدرك حكمه آية ظاهرة، أو سنة مطمئنّ بها، أو علم وجداني، و في غيره يستند وجوب إصدار الحكم إلى مذاق الشرع.

نعم، وجوبه كفائيّ و مخصوص بصورة احتمال التأثير، كما لا شكّ أيضاً في وجوب قبوله على الغير، سواء كان مجتهداً أيضاً أم لا إذا علم بصحّة الحكم، بل و كذا إذا شكّ فيها لبناء العقلاء و سيرة العرف العامّ الإنسانيّ.

نعم، إذا علم أحد أنّ الحكم ـ في الموارد الثلاثة ـ مخالف للواقع لا يجب قبوله، بل لا يجوز؛ إذ لا دليل من العقل و النقل على نفوذ مثل هذا الحكم. و أمّا إذا علم أنّه مخالف للأدلّة الاجتهاديّة التعبّديّة، و احتمل موافقته للواقع، ففي وجوب قبوله و جواز ردّه حينئذ إشكال و اختلاف، و ربّما ادّعي على الأوّل الإجماع، لكن خالفه جمع، كما قيل، و الأظهر هو الثاني، كما ذكرناه في كتاب القضاء.

و منها: ما لا يرجع إلى الموارد الثلاثة المذكورة، كحكمه بثبوت الهلال؛ لوجوب الصوم، أو الإفطار و نحو ذلك، فالأظهر أنّه لا دليل قويّ على وجوب إصداره، و وجوب قبوله، و إنفاذه.[٢] و ما استدلّ له لا يخلو عن خلل، كالإجماع المنقول، و بعض الروايات الضعيفة سنداً و دلالة، فلاحظ.[٣]

---

١. سوى صحيحة واحدة لأبي‌خديجة ذكرناها في كتاب القضاء و الشهادة و قد طبع قبل هذا الكتاب بأشهر و إن كان تأليفه متأخّراً عنه بسنين، و لله الحمد.

٢. إلّا أن يطرأ عليه عنوان آخر.

٣. و صحيح محمّد بن قيس يمكن به تصحيح نفوذ حكم الحاكم بالإفطار. راجع: وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٩٩.

**▫ قبول دين الدائن**

يجب قبول الدين على الدائن إذا ردّه المديون؛ فإنّ الامتناع منه بمنزلة إجبار أحد على قبول الأمانة، و هو ظلم غير جائز.

**▫ قبول القيمة على الزوجة**

ترث الزوجة ممّا ثبت في الأرض من بناء، و أشجار، و أخشاب، و آلات، لكنّ للوارث دفع القيمة إليها، و يجب عليها القبول، كما يستفاد من روايات الباب.[١]

**٢٩٣. قبول الوصيّة في الجملة**

في صحيح محمّد عن الصادق عليه السلام: «إن أوصى رجل إلى رجل و هو غائب، فليس له أن يردّ وصيّته، و إن أوصى إليه و هو بالبلد، فهو بالخيار إن شاء قبل و إن شاء لم يقبل».[٢]

أقول: ظاهره التفصيل في وجوب قبول الوصيّة و عدمه بين كون الوصيّ حال الوصيّة في غير بلد الموصي، فيجب و لو حضر من غد و ردّ الوصيّة ابتداء و إن علم الموصي و هو يقدر على تعيين وصيّ آخر، و بين كونه حالها في بلده و إن لم يكن من أهل البلد، بل و إن لم يكن غيره أحد يمكن الوصيّة إليه، و هذا التفصيل التعبّدي في مثل المقام بعيد غاية البعد، و المظنون قويّاً عدم كونه مراداً للإمام عليه السلام، بل المراد غيره، و قد دلّ عليه القرائن اللفظية أو الحالية عند الراوي و هي خفيت علينا.

و في صحيح الفضيل عنه عليه السلام في رجل يوصى إليه، قال: «إذا بعث إليه من بلد فليس له ردّها و إن كان في مصر يوجد فيه غيره فذاك إليه».[٣]

الكلام في الشرطيّة الأولى من هذه الرواية، كالكلام في الرواية السابقة.

---

١. راجع: المصدر، ج١٧، ص٥١٧ ـ ٥٢٢.
٢. المصدر، ج١٣، ص٣٩٨.
٣. المصدر.

و المحتمل في الشرطيّة الثانية أنّ ضمير الفعل الناقص راجع إلى الموصى إليه، و المراد بالمصر مصر الموصي؛ يعني إذا كان الوصيّ مع الموصي في مصر يوجد من يصحّ للوصاية غير هذا الوصيّ فله الردّ و القبول، و إن لم يكن فيه غيره، فلابدّ له من القبول، و به يقيّد إطلاق شرطيّة الرواية الأولى، و يحتمل رجوعه إلى الموصي، إي إذا كان الموصي في مصر يوجد فيه غير الوصيّ المذكور فيجوز له ردّ الوصيّة.

و في صحيح منصور عنه عليه السلام: «إذا أوصى الرجل إلى أخيه و هو غائب، فليس له أن يردّ عليه وصيّته؛ لأنّه لو كان شاهداً فأبى أن يقبلها، طلب غيره».[1]

أقول: التعليل في الذيل يرشد إلى جواز الردّ إذا أمكنه إعلام الموصي و أمكن للموصي الوصاية إلى آخر، فالموجب للقبول ليس مجرّد غيبة الوصي عن بلد الموصي، بل جهل الموصي بالردّ و عدم تمكّنه من انتخاب وصيّ آخر، و عليه فلا بعد في إلغاء خصوصيّة الغيبة و الحضور؛ فإنّ المتفاهم العرفي يقضي بدوران الحكم مدار ما عرفت، و قد ادّعي الإجماع على عدم مدخليّتها. و أمّا مناقشة صاحب الجواهر رحمه الله في هذه الاستفادة، فليست قويّة.[2]

و في صحيح هشام عنه عليه السلام في الرجل يوصي إلى رجل بوصيّة فيكره أن يقبلها. فقال أبوعبدالله: «لا يخذله على هذه الحال».[3]

أقول: لا يمكن الجمع بين الإطلاق و ظهور النهي؛ إذ لعلّه لا قائل بوجوب قبول الوصيّة على كلّ حال، فإن رجّحنا الإطلاق نحمل النهي على الكراهة، كما لعلّه الأظهر، و إن رجّحنا ظهور النهي، نحمل إطلاقه على ما عرفت.

فالمتحصّل من الروايات وجوب قبول الوصيّة على من يعيّنه الموصي إذا لم يمكنه إعلام ردّه إليه، أو أمكنه، و لكنّه لم يردّ أو لم يتّفق له ردّه، أو ليس غيره من يصلح لها، فلا يجوز له الردّ[4] و إن أمكنه إعلام الموصي بردّه؛ فإنّه في فرض عجزه كعدمه بلا فرق

---

١. المصدر.

٢. جواهر الكلام، ج٢٨، ص٤١٥.

٣. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٩٩.

٤. على تردّد فيه؛ إذ الروايات لم تتعرّض لهذه الصورة.

في ذلك كلّه بين كون الوصي في بلد الموصي أو في بلد آخر.

نعم، إذا فرضنا انصراف الموصي عن الوصيّة إذا ردّها هذا المعيّن لعدم شوقه المؤكّد في الوصيّة سواء صلح غيره أم لا، لا يبعد جواز الردّ مع الإعلام و إن لم يوجد غيره صالحاً لها.

هذا ما استفدته من الروايات. و أمّا الفتوى الفقهي، ففي الجواهر و الشرائع:

(و للموصى إليه أن يردّ الوصيّة) و إن كان قد قبلها (مادام الموصي حيّاً بشرط أن يبلغه الردّ)، كما أنّ للموصي عزل الوصيّ بلا خلاف في الثاني...، بل في الأوّل خلافاً للصدوق في خصوص ما إذا كان الموصي أباً، أو كان الأمر منحصراً إليه، فلم يجز الردّ فيها؛ لمكاتبة علي بن ريان....

أقول: مال إلى قول الصدوق العلّامة، و اختاره صاحب الرياض إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، لكنّ المكاتبة ضعيفة سنداً،[1] و كون ردّ وصيّة الأب عقوقاً إن تمّ، فوجوبه من جهة غير الوصيّة مع شموله لوصيّة الأمّ، بل الجدّ و الجدّة على وجه. و فيهما أيضاً:

(و لو مات) الموصي (قبل الردّ أو بعده و لم يبلغه لم يكن للردّ أثر و كانت الوصيّة لازمة للموصى إليه)، بلاخلاف أجده فيما لو كان قد قبلها قبل الردّ، بل في المسالك و محكيّ المبسوط والخلاف والتذكرة الإجماع عليه، بل و إن لم‌يكن قد قبلها على المشهور بين الأصحاب ... خلافاً للفاضل في المختلف و التحرير، فجوّز الردّ أيضاً بعد أن اعترف بنسبة عدم الجواز إلى الأصحاب كافّة، و مال إليه في المسالك....[2]

**بقي في المقام فروع**

الفرع الأوّل: إذا وجب القبول لا يحرم على الوصيّ التماس سحب الوصاية من الموصي، فإنّ الالتماس غير الردّ.

الفرع الثاني: إذا كان العمل بالوصيّة مستلزماً لترك واجب أهمّ، كالحجّ مثلاً، أو كان

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٤٠٠.

٢. جواهر الكلام، ج٢٨، ص٤١٥ و ٤١٦.

حرجيّاً له لم يجب القبول، و إذا كان العمل ببعضها حرجيّاً، أو مزاحماً لواجب أهمّ آخر، لم يسقط وجوب القبول على الإطلاق، بل بالنسبة إلى ذلك البعض إلّا أن يعلم بوحدة الغرض، كما في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فيسقط وجوب القبول رأساً.

و أمّا إذا كان المانع في المباشرة، فيجب القبول و التوكيل إن لم يفهم المباشرة من الوصيّة.

الفرع الثالث: إذا كان العمل بها مستلزماً لصرف المال من الوصي، فإن كان قليلاً جدّاً بحيث لا يعدّ ضرراً عرفاً يجب القبول؛ للإطلاقات و إلّا فلا يجب فيما يتضرّر به؛ تحكيماً لدليل نفي الضرر.

الفرع الرابع: الظاهر اعتبار اللفظ أو ما يقوم مقامه في الردّ، فلا يكفي مجرّد عدم الرضا الباطني، و منه يعلم صحّة الوصيّة لمن يعلم عدم رضاه بقبولها لو علم، مع إخفائها لو مات الموصي كما في الجواهر.[1]

أقول: ما أفاده متين و إن كان المستفاد من الروايات كفاية مجرّد عدم القبول و الإباء عنه في نفي الوجوب؛ فإنّ الردّ هو بيان عدم القبول، فلاحظ.

الفرع الخامس: ليس قبول الوصيّة واجباً على الكفاية، كما زعمه العلّامة؛ لعدم الدليل عليه[2] و أمّا ما يظهر من الشهيد الثاني[3] من التمسّك بقوله تعالى: «وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ» لإثبات الوجوب في أمثال المقامات، فيضعف بأنّ الأمر مستعمل في مطلق الطلب الجامع للوجوب و الندب؛ ضرورة عدم وجوب التعاون على كلّ برّ و تقوى، بل الواجب منه أقلّ قليل بالنسبة إلى غيره، و قد مرّت الإشارة إليه.

الفرع السادس: إذا أوصى إلى أحد فردّها و لم يقبلها ثمّ أوصى إليه ثانياً و أخفاها منه حتى مات، فهل يجب عليه قبولها بدعوى أنّها وصيّة لم يلحقها الردّ و عدم القبول، أو لا يجب تمسّكاً بإطلاق الأخبار؟ فيه وجهان. اختار الأوّل منهما صاحب الجواهر حتى إذا علم من الردّ الأوّل استمراره على معنى الردّ؛ لعدم العبرة بما في نفسه، ثم قال:

---

١. راجع: المصدر، ص٤١٧.

٢. المصدر.

٣. راجع: مسالك الأفهام، كتاب الوديعة.

«بل يمكن ذلك لو صدر منه ما يقتضي الردّ مع عدم علمه بالإيجاب، لكن يقوّى في النظر خلافه».

أقول: لا يبعد الوجه الثاني، كما يستفاد من ملاحظة الأخبار.

الفرع السابع: إذا لم يجب قبول الوصيّة لأجل الضرر و الحرج، فقبله فهل له الإباء عن الإنفاذ بعد موت الموصي أم لا؟ فيه وجهان. و على الثاني ربّما يجب العمل بها من باب الوعد إن قلنا بوجوب الوفاء به. و أمّا إذا لم يجب قبولها لأجل الردّ و إمكان الوصيّة إلى الغير فقبله، فالظاهر عدم الإشكال في عدم جوازه الإباء بعد موته.

الفرع الثامن: إذا أوصى في تجهيزه إلى أحد فهل يجب عليه قبول الوصيّة أم لا؟ قد يريد الموصي مباشرة الفعل فهذا ممّا لا دليل على وجوب قبوله؛ لأنّه ضرر و مشقّة، و إذا لم يستلزم حرجاً و لو على خصوص الوصي ففيه إشكال . و قد يريد الوصيّة بالولاية دون المباشرة مقتضى إطلاق كلام صاحب العروة في بحث أحكام الميّت في فصل مراتب الأولياء و من تبعه من المحشّين عدم الوجوب، و لعلّه لدعوى انصراف الروايات إلى خصوص صورة ضياع الوصيّة لو لم يقبل الوصيّ، كما أفاده سيّدنا الحكيمﷺ في مستمسكه و قال: «بل ذلك ظاهر بعض النصوص، فلا يشمل ما كان واجباً على عامّة المكلّفين كفاية، و قد جعل الشارع له وليّاً فتأمّل[1]». لكن رفع اليد عن إطلاق الروايات بهذا المقدار غير متين، و لعلّه لأجله أمر بالتأمّل.

الفرع التاسع: لا يجب على الوصيّ أن يستأذن في تجهيز الموصي الميّت من أوليائه؛ لأنّ وليّ الميّت أولى من غير الميّت به لا من نفسه أيضاً؛ خلافاً لجمع، بل نسب إلى المشهور، بل إلى العلماء.

### ٢٩٤ ـ ٣١٣. القتل

يجب قتل أصناف نذكرها إشارة و اختصاراً على ترتيب حروف الهجاء كما تأتي:

١. المُحدِث في الكعبة، و قد سبق بيان حكم قتله في حرف «ح» في الجزء الأوّل

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٦٢.

في عنوان «الحدث».

٢. المحارب المساعي للفساد، لاحظه فيما تقدّم.

٣ ـ ٥. مدّعي النبوّة[١] أو السنّة، أو كتاب من الله تعالى.

ففي موثّقة ابن أبي‌يعفور، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّ بزيعاً يزعم أنّه نبيّ؟ فقال: «إن سمعته يقول ذلك فاقتله»، قال: فجلست إلى جنبه غير مرّة فلم يمكنّي ذلك.[٢]

و في الصحيح عن الباقر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّها الناس! إنّه لا نبيّ بعدي و لا سنّة بعد سنّتي، فمن ادّعى ذلك فدعواه و بدعته في النار، فاقتلوه و من تبعه؛ فإنّه في النار، أيّها الناس! أحيوا القصاص، و أحيوا الحقّ لصاحب الحقّ و لا تفرّقوا...».[٣]

أقول: وجوب قتل هؤلاء الثلاثة متعلّق بالكلّ كفاية، بخلاف الأوّلين؛ فإنّ قتلهما متعلّق بالإمام ابتداء، فتدبّر.

ثمّ إنّه يستفاد من ذيل الرواية الأخيرة وجوب إجراء الحدود على الجميع، بناءً على أنّ المراد بالقصاص بقرينة المورد ما يشمل الحدود أيضاً، فيمكن أن نجعله أصلاً بأن نوجب إجراء الحدود كفاية على الناس إلّا ما دلّ الدليل على اختصاصه بالإمام، فتأمّل.[٤]

٦. المرتدّ، و قد سبق تفصيل حكمه في الجزء الأوّل في عنوان «القتل» من هذا الكتاب.

٧. الزاني الذمّي بالمسلمة، لاحظ عنوان «القتل» من هذا الكتاب.

---

١. في حدود جواهر الكلام: «بلا خلاف أجده».

٢. لم يجد صاحب الجواهر قدس سره الخلاف بيننا في وجوب قتل من قال: «لا أدري محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله صادق أو لا؟» وكان على ظاهر الإسلام. و استدلّ عليه بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من شكّ في الله و في رسوله فهو كافر». ثمّ ذكر أنّه ظاهر النصّ و الفتوى و قال: «نعم، لو وقع الشكّ المذكور من الكافر لا يقتل به....

و قد يلحق مدّعي الإمامة بمدّعي النبوّة، و كذا من شكّ فيه ـ أي الإمام ـ و كان على ظاهر التشيّع كي يكون منكراً لضروريّ من الدين بعد أن كان عنده من الدين ما هو عليه من المذهب، فهو حينئذ كمن أنكر المتعة ممّن كان على مذهب التشيّع. و في جملة من النصوص: «إنّ الشاكّ في عليّ كافر». و لكن الإنصاف ... عدم خلوّ الحكم المزبور من إشكال. و يجري الكلام فيمن أنكر أحد الأئمّة من أهل التشيّع، و الله العالم». أقول: في كلامه أنظار لا مجال لبيانها.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٥٥.

٤. المصدر.

٨ و ٩. الزاني بالمحارم النسبيّة، و كذا الزانية إذا كانت تابعة، و قد مرّ الكلام فيهما في الجزء الثاني في عنوان «القتل».

١٠ و ١١. الزاني المحصن و الزانية المحصنة، كما مرّ تفصيله في عنوان «الرجم» في حرف «ر».

١٢. الزاني المكرِه ـ بالكسر ـ، لاحظ عنوان «القتل» من هذا الكتاب.

١٣. الزاني بامرأة أبيه، على خبر السكوني عن الصادق عليه السلام: عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه رفع إليه رجل وقع على امرأة أبيه، فرجمه و كان غير محصن.[١]

١٤ و ١٥. سابّ النبيّ أو الإمام؛ و قد سلف دليله في الجزء الأوّل في عنوان «السبّ» و صحيح هشام عنه عليه السلام أنه سئل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: «يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام».[٢]

فإذا وجب قتل سابّ الإمام فبطريق أولى يجب قتل الخارج عليه، بل ذكر سيّدنا الأستاذ الخوئي في منهاجه: «و أمّا الخارج على الإمام، فلا يبعد شمول وجوب قتله لنفسه أيضاً».[٣] فتدبّر فيه.

١٦. الساحر. و لا خلاف فيه كما في الجواهر و لكنّني في وجوبه، بل في أصل جوازه من المتوقّفين، بل لا يبعد المنع. لاحظ عنوان «السحر» في هذا الكتاب.

١٧. المساحقة على نحو ما مرّ في عنوانها في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

١٨. السارق، ففي خبر سماعة المضمرة: «إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم، فإن عاد استودع السجن، فان سرق في السجن قتل».[٤] مرّ الكلام فيه في عنوان «السرقة».[٥]

١٩. المسلم الأسير الذي يتترّس به الكفّار إذا توقّف أمر الجهاد عليه.

٢٠. أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة إلّا في الزنا

---

١. المصدر، ص٣٨٧. و السند عندي غير معتبر بجهالة السكوني على الأظهر.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٥٤ و ٥٥٥.

٣. منهاج الصالحين، ج٢، ص٥٣٩.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨.

٥. والحقّ أنّ خبر سماعة ضعيفة سنداً، فلا: قتل على سارق المحبوس.

و السرقة؛ فإنّ فاعلهما يقتل في الرابعة؛ لما مرّ آنفاً، و لما سبق في عنوان «القتل» في هذا الكتاب،[١] و لا يبعد إلحاق المجتمعين تحت لحاف واحد بهما في القتل بالرابعة.

٢١. قتل الفئة الباغية، لاحظ عنوان «القتال» فيما يأتي قريباً إن شاء الله.

٢٢. قتل القاتل، لا يجب على وليّ المقتول قتل القاتل، بل له العفو. و أمّا إذا لم يكن له وليّ، فيجب على الإمام القتل أو أخذ الدية على سبيل التخيير، كما هو مقتضى صحيحة أبي ولّاد عن الصادق في الرجل يقتل و ليس له وليّ إلّا الإمام: «إنّه ليس للإمام أن يعفو، له أن يقتل أو يأخذ الدية، فيجعلها في بيت مال المسلمين»،[٢] فالقتل واجب تخييريّ على الإمام.

٢٣. قتل الكفّار و المشركين، مرّ تفصيله في عنوان «القتل»، و في عنوان «الجهاد و الشدّ»، أي شدّ الوثاق ـ، فلاحظ.

٢٤. اللصّ و كذا كلّ مهاجم إذا توقّف حفظ النفس و إلّا هل بل ترك بعض المحرّمات عليه مقدّمة؟ و أمّا إذا توقّف حفظ المال عليه، فقتله في مقام الدفاع جائز ليس بواجب، و قد مرّ بحثه في عنوان «القتل» في هذا الكتاب.

٢٥ و ٢٦. اللائط و الملوط، و قد مرّ بحثه في أوائل الجزء الأوّل في عنوان «الإيتاء». و القتل في بعض هذه الأقسام واجب على الإمام ابتداء، و في بعضها على الناس، و في بعضها عليهما معاً.

### ❐ القتال

يجب قتال الكفّار و المشركين في سبيل الله، و قد مرّ بحثه في باب الجهاد.

## ٣١٤. قتال الفئة الباغية

قال الله تعالى: «وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما

---

١. لاحظ عنوان «التأديب» تعرف عموم وجوب القتل إذا عزّروا مرّتين أيضاً.
٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٩٣ و ٩٤.

عَلَى ٱلأُخْرىٰ فَقَاتِلُوا ٱلَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّٰهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلمُقْسِطِينَ».[1]

و في المقام بحوث نذكر شطراً منها مستمدّاً منه تعالى:

البحث الأوّل: المستفاد من الآية أنّ الاقتتال المفروض لا يضرّ بإيمان المقاتلين.

البحث الثاني: الأمر بالإصلاح و المقاتلة و الإقساط متوجّه ـ بحسب الظاهر ـ إلى المؤمنين دون خصوص الحاكم الشرعي، لكن طبع الحال يقتضي رجوع هذه القضايا إليه و هو المطابق للسيرة المعمولة المتداولة بين العقلاء، و عليه، فلا بعد في تعلّق الوجوب بالحاكم أوّلاً و على فرض عدمه أو عجزه بالمؤمنين ثانياً على نحو الكفاية و إن لم تف به دلالة الآية؛ لأنّه مفهوم من الخارج.

البحث الثالث: لا شهادة في الآية على وجود الإمام المعصوم في إحدى الطائفتين المتقاتلتين إلّا بالإطلاق، لكن ينافيه توجّه الأمر بالإصلاح و الإقساط إلى خارج الطائفتين؛ إذ مع فرض المعصوم كان الواجب اتّباع عامّة المكلّفين له و لفئته، و ليس فوقه مصلح و مقسط، فالصحيح إبقاء الآية على إطلاقها بالنسبة إلى أفرادها الطوليّة و العرضيّة.

البحث الرابع: ليس الإصلاح المأمور به أوّلاً تابعاً لنظر المصلحين كيف ما اتّفق، بل لابدّ أن لا يكون مخالفاً للأحكام الشرعيّة، و لذا قيّده في الأمر الثاني بالعدل ثمّ أكّد ذلك بالأمر بالإقساط و هو العمل بالموازين المقرّرة من القصاص و الديات و الحدود و الضمانات و نحو ذلك، إلّا أن ينصرف ذو الحقّ عن حقّه، أو رأى الحاكم الصلاح في تأديته من بيت المال أو من جهة أخرى.

البحث الخامس: إنّما شرّعت هذه المقاتلة لإعادة النظم و الهدوء، و إمحاء البغي و الفساد، و الرجوع إلى الشريعة و دين الله، فلا يجوز للمصلحين المقاتلين نهب أموال الفئة الباغية و اغتنامها، و سبي ذراريهم و نسائهم، و قتل مدبريهم إذا لم يكن له فئة يرجع إليه فيعود ثانياً و تملّك مأسورهم و نحو ذلك ممّا يجوز في الجهاد.

---

١. الحجرات (٤٩): ٩.

و بالجملة مقتضى الأدلّة اللفظيّة و اللبّية حرمة قتل المسلمين و جرحهم و إيذائهم و أخذ أموالهم و غير ذلك، و المفروض عدم كفرهم و بقاؤهم على إسلامهم، و الثابت بالآية الكريمة هو مجرّد قتالهم إذا لم يقبلوا الإصلاح، و قصدوا البغي على الطائفة الأخرى، لكن لا إلى إفنائهم، بل إلى رجوعهم إلى الحقّ، فالجائز هو القتال المغيّى بغاية الرجوع فقط، فيبقى الباقي على الأصل الأوّل حتّى بالنسبة إلى ما أخذ عنهم في حين القتال من الأسلحة، فضلاً عمّا اشتمل عليهم من الثياب و الملابس، فلا غرو في جواز قتل أحد و حرمة التصرّف في ماله، لأنّ الأوّل مقدّمة لإحقاق الحقّ دون الثاني.

و يمكن أن ندعمه أوّلاً: بسكوت الآية عنها؛ إذ لو كانت الأمور المذكورة جائزة لكانت المناسب التنبيه عليها.

و ثانياً: بقوله تعالى: «وَأَقْسِطُوا»؛ فإنّ من الإقساط عدم التصرّف في مال المسلمين و عدم مزاحمتهم في سلطنتهم على أموالهم و على أنفسهم، و عدم ظلمهم بعد رجوعهم إلى الحقّ و أداء حقّ الفئة المظلومة.

البحث السادس: إذا فرض حصول الرجوع إلى أمر الله تعالى و المنع عن البغي بغير القتل، كالأسر، و الحبس، و منع الماء عنهم، و الحصر في مكان خاصّ، فهل يجوز قتال الباغية معه أم لا؟ ربّما يفهم الأوّل من إطلاق الآية حيث فرّع فيها الأمر بالقتال على البغي، لكنّ الالتزام به مشكل، بل ممنوع، و ذلك لما هو المعلوم من مذاق الشرع في أمر الدماء، بل الأقوى الاقتصار على الأسهل فالأسهل، و عدم جواز البدار إلى الأصعب و إن لم يكن قتلاً، و بالجملة إطلاق الآية محمول على صورة عدم إمكان إعادة الحقّ إلّا بالقتال أو نفسّر القتال بالمحاربة، و نقيّدها بغير صورة القتل.

البحث السابع: جواز القتال أو غيره من المراتب الدانية، هل يتوقّف على قصد الطائفة الباغية قتل الطائفة الأخرى، كما يظهر من قوله تعالى: «اَقْتَتَلُوا» أم لا، بل يكفيه قصدهم مطلق الظلم، و طلب ما لا يحقّ لهم و إن لم يكن خطيراً، كما يقتضيه قوله تعالى: «فَإِنْ بَغَتْ»؟ لكنّ الاعتماد على إطلاقه مشكل؛ لاحتفافه بما يصلح أن يكون قرينة له و هو قوله تعالى: «اَقْتَتَلُوا» بناء على أنّ الاقتتال و المقاتلة هما محاولة القتل و

التعريض له، و القدر المتيقّن من الآية هو الوجه الأوّل، ففي غير صورة الاقتتال يرجع إلى أحكام الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و غير ذلك، و قد ذكرناها في المباحث المتقدّمة في هذا الكتاب.

نعم، إذا كان قصد الباغية المال أو الأرض أو الحكم لكن أطلقوا الرصاص مثلاً لإخافة الطائفة الأخرى من المؤمنين غير مبالين بإصابة الرصّاصات بالأفراد، ففي مثله لا شكّ في صدق المقاتلة، فيجوز للطائفة المصلحة مقاتلة الباغية.

و يمكن أن يجعل الغاية و هي قوله تعالى: «حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّٰهِ» قرينة على الوجه الثاني؛ فإنّ أمر الله تعالى هو انصراف الباغية عن مطلق التعدّي و الإصلاح بالعدل في جميع الأمور المختلف فيها بين الطائفتين، فتأمّل.

المبحث الثامن: الحكم مخصوص بما إذا كان الاقتتال بين الطائفتين (أي الجماعتين من المسلمين). و أمّا إذا كان بين فردين لا يصدق عليهما الطائفتين، أو بين طائفة و شخص واحد لا يصدق عليه الطائفة، فلا يشمله لفظ الآية، فلابدّ من الرجوع إلى القاضي لحسم مادّة النزاع إن كان أو من علاج آخر.

نعم، لا بأس بوجوب الإصلاح بينهم إذا أمكن إمّا لقوله تعالى: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»، و إمّا لإحرازه من مذاق الشارع، و يحتمل إلحاق الصور الثلاثة بالصورة الأولى في بعض الفروض بدعوى عدم خصوصيّة للطائفة.

البحث التاسع: لا يبعد صدق الفيء بإقرار الباغية و ادّعائهم قبول الإصلاح و إن لم يسلّموا أسلحتهم إلى المصلحين إلّا أن يعلم المصلحون كذبهم، فالاستمرار في القتال.

البحث العاشر: إذا لم يعلم الباغية من المحقّة، فلا يجوز الاقتتال و الخوض في المعركة و هو ظاهر، و هل يجب منع القتال و لو مع استلزامه قتل المصلحين أو المقاتلين أو منهما معاً أم لا يجب؟ و للمسألة صور و شقوق يعلم أحكامها من بيانها.

الصورة الأولى: أن يكون المحاربة بالضرب و القيد و الشدّ و ببعض الجراحات، فالظاهر عدم وجوب التدخّل، و توقيف المحاربة المذكورة على المكلّفين؛ لعدم دليل أجده عاجلاً عليه إلّا أن يستدلّ بقوله تعالى: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»، أو يدّعى دخوله

في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لكنّه غير ثابت، كما مرّ.

نعم، هو حسن و مرغوب فيه؛ لقوله تعالى: «تَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ»، و لأنّه إحسان، «وَاللّٰهُ يُحِبُّ ٱلمُحْسِنِينَ»، و قد أمرنا بالعدل و الإحسان؛ إذا لم يستلزم محرّماً، كالضرب و نحوه، و إلّا ففي التدخّل إشكال أو منع.

نعم، لا بأس بوجوبه على الحاكم الشرعي؛ لأنّه من وظائفه بلا إشكال، و لكن في وجوبه، بل في جوازه إذا استلزم قتل بعض المقاتلين أو من تحت يده من الجند وجهان.

الصورة الثانية: أن تكون المحاربة بالقتال (أي محاولة القتل و أمكن إيقافها بلا استلزام قتل)، فلا شكّ في وجوب التدخّل على جميع الناس وجوباً كفائيّاً؛ لما مرّ من وجوب حفظ النفس في حرف «ح».

الصورة الثالثة: الصورة بحالها إلّا أنّه لا يمكن المنع و إيقاف الحرب إلّا بالقتال، لكن يعلم أنّ التدخّل يقلّل القتل، كما إذا علموا أنّهم لو تدخّلوا يقتل منهم بيد المقاتلين أو من المقاتلين بأيديهم خمسة أشخاص، و إن لم يتدخّلوا يقتل من المحاربين خمسون شخصاً مثلاً.

الصورة الرابعة: الصورة بحالها لكن يعلم أنّ التدخّل يكثر القتل.

الصورة الخامسة: الصورة بحالها لكن لا يعلم أنّه يقلّل القتل أو يكثره، فالظاهر دخول المسألة في باب التزاحم؛ فإنّ حفظ النفس و حفظ نفس غيره واجب، فلا يبعد أن يقال بوجوب التدخّل في الصورة الثالثة، و بحرمته في الرابعة ترجيحاً للأهمّ على المهمّ. و أمّا الخامسة، ففي وجوب التدخّل فيها أو حرمته أو جوازه وجوه.

و يمكن القول بعدم وجوب التدخّل على الناس مطلقاً؛ فإنّ وجوب حفظ نفس الغير في صورة استلزامه الحرج العظيم (و هو إتلاف النفس) غير ثابت، فإذا لم يجب التدخّل لم يجز؛ لأنّه يستلزم القتل المحرّم، فتأمّل.

نعم، التفصيل المذكور يجري في حقّ الحاكم الشرعي من حيث كونه حاكماً بلا مانع، كما لا يخفى، و إطلاق الآية يؤيّد وجوب التدخّل، فافهم.

البحث الحادي عشر: قضيّة إطلاق الآية عدم الفرق بين كون الداعي من الاقتتال أمراً سائغاً أو محظوراً كانوا معذورين فيه للقصور و الخطأ أم مستحقّين للّوم و الذمّ للعناد، و التقصير، فتشخيص بغاوة إحدى الطائفتين موكول إلى نظر المصلحين.[1]

البحث الثاني عشر: إذا وقع القتال بين الجند و الطائفة الطالبة لحرّيتها، كما هو المتداول في هذه الأعصار، فأيّ الطائفتين من الباغية حتّى وجبت مقاتلتهم على سائر المسلمين إذا تمكّنوا؟

لا إشكال في كون الباغية هي الحكومة إذا تخلّفت عن تطبيق القوانين الشرعيّة و أعرضت عن العدالة الدينّية، و كان ذلك هو داعي المقاتلين، و الشعب، إذا قصدوا إبطال القوانين الشرعيّة أو أرادوا الظلم و الفساد. و أمّا إذا كان الغرض هو مجرّد إنهاء السلطة و تشكيل حكومة قوميّة، كما هو كذلك غالباً أو دائماً و الفرض أنّ السلطات الفعليّة في البلاد الإسلامية غير إسلاميّة، فلا تكون مخالفتها ممنوعة شرعاً من هذه الجهة كي يقال: إنّ المقاومين هم الباغية. نعم، قد يكون الانشعاب أكثر ضرراً للإسلام، و قد يكون الانضمام كذلك، فيفهم البغاة، و قد يتساوى الأمران، أو لا يفهم زيادة الضرر.

و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى القاعدة حينئذ بغي الحكومة؛ لأنّها تزاحم الناس في السلطنة على أنفسهم، و تقيّدهم بقيود ما أنزل الله بها من سلطان؛ فإذا لم يرضوا بها لم يجز إجبارهم.

هذا إذا كانت السلطة مدّعية للإسلام، و أمّا إذا كانت كافرة و لم يكن في جندها طائفة مسلمة غير مسلوبة الاختيار، فالقتال معهم داخل في المقاتلة في سبيل المستضعفين، و قد أشرنا إليه في مباحث الجهاد في حرف «ج».

و اعلم، أنّ هذه المسائل ممّا لم أجدها في كلام أحد، و لا أدري هل تعرّض لها فقهاؤنا الكرام المحقّقون أم لا؟ فلابدّ من التأمّل التامّ فيها.[2]

---

١. لابدّ من مراجعة الجزء الأوّل من كتابنا «جهاد اسلامى»، الذي ألّفناه قبل سنة (١٤٠٦هـ.ق) للفرق بين الباغية والمحارب.

٢. و لابدّ من مراجعة رسالتنا توضيح مسائل جنگى، التي ألّفناها بعد هذا الكتاب بسنين، لكنّها طبعت قبل هذا بثلاث مرّات؛ إذ ذكرنا فيها الفروع الأخر للمقام.

البحث الثالث عشر: محاربو الأنبياء يجوز قتلهم، و أخذ أموالهم، و سبي نسائهم و رجالهم، سواء كانوا مقصّرين أو قاصرين، فإنّ ذلك لا يوجب تفاوتاً في مثل هذه الأحكام قطعاً، و إنّما يوجبه في استحقاق العقاب الأخروي و عدمه على ما حرّرناه في الجزء الأوّل من صراط الحقّ الموضوع في علم الكلام.

فإن ألحقنا الإمام عليه السلام بالرسول صلى الله عليه وآله في هذه الجهة، فهو، و إلّا فلا أقلّ من كون محاربي الإمام نصّاباً جاز قتلهم و أخذ أموالهم بعد دفع الخمس، و لا شكّ أنّ قتال هؤلاء مع الإمام عليه السلام من الجهاد في سبيل الله و إن ثبت من فعل أميرالمؤمنين عليه السلام أو قوله خلاف هذا، فهو إمّا تفضّل منه أو لمصلحة رآها لازمة بعنوان الحاكم، و فرق بين إنشاء الحكم الجزئي و بين الإخبار عن الحكم الكلّي الشرعي، كما لا يخفى.

هذا كلّه ما يترجّح في ذهني القاصر. و إن شئت أن تعرف أنظار فقهائنا العظام و أصحابنا الكرام في الآية و حكم البغاة، فلاحظ المطوّلات؛[1] فإنّها مخالفة لما في هذا الكتاب في الجملة و هم يحصرون البغاة بالخارجين عن طاعة الإمام العادل بحيث لا يبقى مورد للآية الكريمة في مثل أعصارنا.

### □ تقديم الصدقة على النجوى

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[2]

لا شكّ في دلالة الآية على الوجوب الشرطي بصدرها و ذيلها، لكنّه نسخ بقوله تعالى بعد ذلك: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا... وَتابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ ...».

### ٣١٥ و ٣١٦. تقديم الرمي فالذبح على الحلق

ذهب جمع كثير إلى وجوب تقديم الرمي على الذبح و الحلق ثمّ تقديم الذبح على

---

١. راجع: جواهر الكلام (كتاب الجهاد)، ص٦٠٩ ـ ٦١٤، (الطبعة القديمة).
٢. المجادلة (٥٨): ١٢.

الحلق في الحج، و استدلّوا له بوجوه،[١] فلو قدّم بعضاً على بعض عالماً عامداً أثم قطعاً، و لا إعادة بلا خلاف محقّق يجده صاحب الجواهر،[٢] بل عن المدارك أنّ الأصحاب قاطعون به، فيكون الوجوب المزبور نفسياً لا شرطياً، و تفصيله في محلّه.

### ٣١٧. تقديم الصلاة اليوميّة على الكسوف

إذا وقعت المزاحمة بين الصلوات اليوميّة و صلاة الكسوف و الخسوف بحيث يستلزم إتيان إحداهما في وقتها قضاء الأخرى وجب تقديم الصلاة اليوميّة على غيرها، كما تدلّ عليه الروايات.[٣]

### ٣١٨. تقديم الكفن على الدين و غيره

في صحيح زرارة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل مات و عليه دين بقدر كفنه؟ قال: «يكفّن بما ترك إلّا أن يتّجر عليه إنسان فيكفّنه و يقضي بما ترك دينه».

و في خبر السكوني عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «إنّ أوّل ما يبدأ به من المال الكفن، ثمّ الدين، ثمّ الوصيّة، ثمّ الميراث».[٤]

فيجب تقديم الكفن،[٥] أوّلاً على غيره ثمّ أداء الدين على غيره[٦] ثمّ الوصيّة على الميراث، فهذه أحكام ثلاثة، و لكن متعلّقاتها مختلفة، فإنّ الأوّل واجب كفائيّ على الجميع، و واجب عينيّ على الوصيّ، و الثاني مخصوص بالوصيّ أو الورثة أو الحاكم. أمّا على الوصي، فلأجل ما ذكر في هذا الكتاب، و أمّا على الورثة و إن لم يردّوا الميراث، فللإطلاق المقامي المفهوم من خبر السكوني؛ إذ توجّه التكليف إلى

---

١. جواهر الكلام، ج١٩، ص٢٤٧، (الطبعة الحديثة).
٢. المصدر، ص٢٥٠؛ وسائل الشيعة، ج١٠، ص١٣٩، لاحظ الروايات فيها.
٣. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٤٧.
٤. المصدر، ج١٣، ص١٩٨ و سنده غير معتبر.
٥. و هل يلحق بالكفن غيره من السدر، و الكافور، و أجرة الأرض، و ثمن الماء، و غيره أم لا؟ لا دليل لفظيّ على ذلك، لكن قيل: إنّه لا خلاف بينهم في الإلحاق، و ادّعي السيرة عليه.
٦. احتملنا سابقاً في عنوان «الحجّ» تقديم الحجّ على الدين، فلاحظ.

غيرهم محتاج إلى البيان و التنصيص، و لبعض الروايات المتقدّمة في عنوان «الحجّ»، فتأمّل، و أمّا على الحاكم مطلقاً أو في فرض عدم وجود الورثة أو عدم قيامهم، فلأجل ولاية الحسبة، و لا يتعلّق بغيرهم. و الثالث متعلّق بالوصي، و في المقام كلام لا مجال لبيانه.

### ٣١٩. القراءة على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ... إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ».[١]

هل المراد بالقراءة هو التلفّظ أو المطالعة؟ الظاهر هو الأوّل. و قيل بالثاني، و إنّه كناية عن حفظ ما يوحى إليه من القرآن، و لا يخلو عن وجهٍ حسبَ الاعتبار، و على كلٍّ، ليس المراد القراءة للناس، بل للنفس، فافهم. نعم، يجب عليه ﷺ القراءة للناس؛ لقوله تعالى: «وَقُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً»[٢] و لغيره.

و لا شكّ أنّ المراد بها في الآية الأخيرة التلفّظ. و أمّا قوله تعالى: «فَاقْرَءُوا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ»، فالأمر إمّا للندب أو للوجوب النفسي الضمنيّ (وجوب القراءة في الصلاة) دون الاستقلالي.

### ❐ قرار نساء النبيّ ﷺ في بيوتهنّ

قال الله تعالى: «يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ... وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولىٰ».[٣]

أقول: يبعد أن يكون القرار في البيوت واجباً على زوجات النبي ﷺ بحيث لم يجز لهنّ الخروج من بيوتهنّ أصلاً، بل هو بلحاظ التأريخ معلوم الانتفاء، فالظاهر أنّ المراد بالقرار الواجب هو عدم خروجهنّ بالتبرّج المحرّم شرعاً، و قد سبق ما يتعلّق بالتبرّج في الجزء الأوّل في عنوان «التبرّج».

---

١. العلق (٩٦): ١ ـ ٣.
٢. الإسراء (١٧): ١٠٦.
٣. الأحزاب (٣٣): ٣٢ و ٣٣.

**▫ الإقرار بالشهادتين**

يجب الإقرار بالشهادتين على كلّ مكلّف زائداً على الاعتقاد القلبي و إلّا لم يتحقّق إسلامه،[١] و قد مرّ بعض ما يدلّ عليه في عنواني: «الإيمان» و «الإسلام».

**▫ القرض**

قال الله تعالى: «وَأَقْرَضُوا ٱللَّهَ قَرْضاً حَسَناً».[٢]

يحمل الأمر على الاستحباب من أجل الرأي السائد الفقهي، بل و لأجل السيرة أيضاً، فتدبّر.

و المراد به إقراض عباد الله أو مطلق صرف المال في سبيل الله تعالى.

**٣٢٠. قسمة الليالي على الزوج**

المنقول عن المشهور وجوب القسمة على الزوجات ابتداء (أي تجب بالعقد و التمكين) كالنفقة. و عن الشيخ الطوسي و من تبعه عدم وجوبها ابتداء، فلا يجب للزوجة الواحدة مطلقاً؛ إذ لا موضوع حينئذ للقسمة، و لا للمتعدّدات إلّا مع المبيت ليلة عند إحداهنّ، فيجب لغيرها حتّى يتمّ الدور، ثمّ لا يجب عليه شيء حتّى يبيت ثانياً عند بعضهنّ، فيجب عليه الدور، و هكذا.

و حكي عن جماعة وجوبها ابتداء مع التعدّد دون الواحدة، فهذه أقوال ثلاثة.[٣]

و الظاهر أنّ مراد الكلّ من وجوب القسمة وجوب المضاجعة ليلة من أربع ليال، و يلزم لفت النظر إلى الروايات المعتبرة سنداً، الظاهرة دلالة و هي عدّة كما تأتي:

منها: صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عزّ و جلّ: «وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ ...»، قال: «هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها، فيقول لها: إنّي أريد أن أطلّقكِ،

---

١. راجع: أوائل وسائل الشيعة من المجلّد الأوّل.

٢. المزّمّل (٧٣): ٢٠.

٣. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ١٥٠ و ما بعدها.

فتقول: ... و لكن انظر في ليلتي، فاصنع بها ما شئت، و ما سوى ذلك من شيء فهو لك، و دعني على حالتي، فهو قوله تعالى: «فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً»، و هذا هو الصلح».[١]

يظهر منه استحقاق الزوجة و إن كانت واحدة للمضاجعة في ليلة، و حيث إنّه لا قائل بالقسمة أقلّ من أربع ليال، و لا أكثر منها يستفاد منه القول الأوّل.

فإن قلت: ـ نحن و إن لم نقل بالقول الأوّل لكن ـ لا مانع من إيجاب المضاجعة في بعض الليالي فراراً من الظلم المنافي للمعاشرة المعروفة المأمور بها، فلعلّها المراد من الليلة التي يقع الصلح عليها لا الليلة من الأربع.

قلت: إنّه بعيد من قولها: «ليلتي» الظاهر في تعيين الليلة. و تحديدها، كما لا يخفى على من له ذوق إلّا أن يدعّى انصراف الرواية إلى صورة التعدّد؛ لأجل جملة: «فاصنع بها ما شئت».

و منها: صحيح محمّد بن قيس على تردّد في سند الشيخ إلى عليّ بن الحسن عن الباقر عليه السلام: «قسّم للحرّة الثلثين من ماله و نفسه يعني نفقته، و للأمة الثلث من ماله و نفسه».[٢]

و هو بإطلاقه يدلّ أيضاً على القول الأوّل لكنّ في دلالته تأمّل، بل منع.

منها: صحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يكون عنده امرأتان إحداهما أحبّ إليه من الأخرى أله أن يفضّل إحداهما على الأخرى؟ قال: «نعم، يفضّل بعضهنّ على بعض ما لم يكن أربعاً، و إذا تزوّج الرجل بكراً و عنده ثيّب، فله أن يفضّل البكر بثلاثة أيّام».[٣]

أقول: المتيقّن استفادة القول الثاني منه.

منها: صحيحه الآخر عنه عليه السلام، أنّه سأله عن رجل تكون عنده امرأتان إحداهما أحبّ إليه من الأخرى، أله أن يفضّل إحداهما؟ قال: «نعم، له أن يأتي هذه ثلاثة ليال، و هذه

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٩٠ و هو لمكان قوله: «أطلّقك» مخصوص بالدائمة.
٢. المصدر، ص٨٧ و ٨٨.
٣. المصدر، ص٨٠ و ٨٢.

ليلة، و ذلك أنّ له أن يتزوّج أربع نسوة، فلكلّ امرأة ليلة،[١] فلذلك كان له أن يفضّل إحداهنّ على الأخرى ما لم يكن أربعاً».[٢]

أقول: هو كسابقه، بل لا يبعد كونهما رواية واحدة رواها الحلبي مرّتين بلفظين مختلفين.

منها: صحيح محمّد بن مسلم المضمره و هو قريب من سابقه.[٣]

و يمكن أن نجعل إطلاق قوله عليه السلام فيها: «كان لكلّ امرأة ليلة»، دليلاً للقول الأوّل، فافهم.

منها: قوله في صحيحه الآخر عن أحدهما عليهما السلام: «... قسّم للحرّة مثلي ما يقسّم للمملوكة».[٤]

منها: صحيح ابن سنان عن الصادق: «... ثمّ يقسّم للحرّة مثلي ما يقسّم للأمة».[٥]

تدلّ الروايتان على وجوب القسمة بعد فرض الابتداء، كما هو القول الثاني، و على ضعف حقّ الحرّة بالنسبة إلى حقّ الأمة المملوكة، فلاحظ.

منها: خبر عليّ عن أخيه الكاظم عليه السلام: سألته عن رجل له امرأتان قالت إحداهما: ليلتي و يومي لك، يوماً أو شهراً أو ما كان، أيجوز ذلك؟ قال: «إذا طابت نفسها و اشترى ذلك منها، فلا بأس».[٦] و في السند العلوي الذي لم يثبت حسنه بدليل قويّ لكن يؤيّد الخبر، نقله في كتاب منسوب إلى عليّ بن جعفر.

أقول: يدلّ الرواية ـ بظهورها و إطلاقها ـ على القول الثالث إلّا أن يدّعى انصرافه إلى القول الثاني.

و حيث لا منافاة بين الروايات نلتزم بالجميع و نفتي بوجوب القسمة ابتداء و إتماماً،

---

١. هذه الفقرة تنفي وجوب القسمة في حقّ المتمتّع بها، كما لا يخفي. فالحكم بحدوده مخصوص بالمنكوحة الدائمة. و يدلّ عليه أيضا خبر هشام في وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٦٩، لكنّه ضعيف سنداً.

٢. المصدر، ج١٥، ص٨٩.

٣. المصدر، ص٨١.

٤. المصدر، ص٨٧.

٥. المصدر، ٨٨.

٦. المصدر، ص٨٥ و ٨٦.

واحدة كانت الزوجة أو متعدّدة، ففي الصور الثلاث يجب البيتوتة، و هذا هو القول المشهور، و لكن حيث إنّ دلالة الرواية الأولى ليست بتلك، لا نجزم بوجوب البيتوتة في فرض وحدة الزوجة، بل نقول به احتياطاً.

و أمّا سائر الوجوه المستدلّ بها لإثباته، فهي لا ترجع إلى محصّل، كما أنّ الوجوه المستدلّ بها على نفيه كذلك، فارجع إلى المطوّلات.

و الإنصاف أنّ الرواية الأخيرة أيضاً لا تخلو عن الانصراف، فالالتزام بها مبنيّ على الاحتياط.

**ثمّ إنّ للموضوع فروعاً كثيرة نذكر بعضها**

الفرع الأوّل: إذا لم نقل بوجوب البيتوتة و القسمة ابتداء في فرض الوحدة و التعدّد، فهل يمكن أن نقيّده بعدم جواز صدق الإعراض التامّ عنها أم لا، بل يكتفي بالمضاجعة عند المواقعة و لو في كلّ أربع شهور مرّة؟ فيه وجهان: من عدم دليل معتبر خاصّ، و من أنّ تركها مع اشتياقها ظلم، فضلاً عن كونه غير معاشرة بالمعروف، و غير إمساك بالمعروف، بل يمكن أن يقال بأنّ الزوجة حينئذ كالمعلّقة، و بشمول قوله تعالى: «وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا»،[1] فتأمّل. و لا يبعد كون المستفاد من مجموع الأدلّة اللفظيّة كشف الوجه الأوّل من مذاق الشرع؛ بل هو الأقوى.

الفرع الثاني: الليل هو الامتداد المحصور بين غروب الشمس و طلوعها، أو طلوع الفجر، لكنّه غير مراد هنا يقيناً؛ للسيرة القطعيّة القائمة على خروج الرجال من بيوت زوجاتهم للصلاة و زيارة الأصدقاء و الأقرباء، أو للأكل معهم، و على المجالسة مع الضيوف و مطالعة الكتب من جانب أوّل الليل؛ و لاستحباب صلاة الليل، و بعض الصلوات و الأدعية في بعض الليالي من جانب آخرها و للعسر و الحرج في إيجاب لبث الرجل في بيتها في تمام المدّة المذكورة، فكلّ ذلك و شبهه جائز و خارج عن الحكم.

---

١. البقرة (٢): ٢٣١.

فما أورده صاحب «الجواهر» على القول بوجوب القسمة ابتداء من:

أنّه يستلزم أحكاماً عديدة يصعب استلزامها، بل لعلّها مخالفة للمعلوم من سيرة أهل الشرع و طريقتهم، كعدم جواز الاشتغال في العبادات و الاستئجار في الليل لبعض الأعمال و غير ذلك إلّا برضى صاحبة الليلة.[1]

فيه: أنّه إن أريد من الليل تمامها، فالسيرة ممنوعة جدّاً، و إن أريد بعضها، فلا شكّ في جوازه لنفس هذه السيرة كما قلنا أوّلاً، على أنّه يجري على القولين الأخيرين أيضاً في الجملة.

الفرع الثالث: بناء على القول الثاني لا دليل على اعتبار الموالاة على الأقوى، فإذا بات عند إحداهنّ لا تجب عليه البيتوتة عند ثانيتهنّ في الليلة اللاحقة، بل يجوز الاعتزال ليلةً أو ليالٍ ثمّ يكمّل الدور ـ فدقّق النظر في الروايات تجد صدق ما قلنا ـ بل ربّما يمكن إقامة الدليل على عدمها، كما في الليالي التي أمر بالإحياء فيهنّ بالعبادات، فتأمّل.

الفرع الرابع: المضاجعة ـ و نعني بها النوم في فراش واحدة ـ و إن لم تذكر في الروايات المتقدّمة لكنّها مفهومة منها حسب المتفاهم العرفي، فلا يكفي مجرّد البيتوتة عندها، كما إذا نام في غير فراشها مثلاً. و أمّا لزوم إعطاء الوجه لها في جملة من الليل و إن لم يتلاصق الجسمان، فلا دليل قويّ عليه و إن يظهر من «الجواهر» نفي الخلاف فيه، بل استظهر منهم المفروغيّة منه.

نعم، يشكل تركه بالمرّة، بل لعلّه خلاف الحكمة. و أمّا المعانقة و التقبيل و غيرهما من الاستمتاعات إذا أرادتها و اشتاقت إليها، فهي مستحبّة؛ لأنّها من المعاشرة بالمعروف. و إن قلنا بأنّ الأمر بها «عاشِرُوهُنَّ» للوجوب، فهي واجبة في الجملة.

ثمّ إذا تعذّرت المضاجعة لمرضها أو مرضه، أو لم تردها، فهل يجب البيتوتة في بيتها أو له الانتقال من عندها، بل البيتوتة عند ضرّتها. الأقوى الثاني؛ للأصل بعد

---

١. راجع: جواهر الكلام، (كتاب النكاح)، ص ٢٢٠ (الطبعة القديمة).

ما عرفت من أنّ المراد بالبيتوتة هي المضاجعة، والأحوط الأوّل جموداً على إطلاق العنوان.

الفرع الخامس: يسقط وجوبها في موارد:

منها: السفر. فإذا رجع منه إليها أو إليهنّ، لا يجب عليه القضاء، و لا يجب استصحابهنّ معه؛ للسيرة القطعيّة على ذلك،[1] بل له أن يستصحب بإحداهنّ. نعم، لو سافر بإثنتين وجب القسمة بينهما؛ للإطلاق، و عدم المقيّد.

و الظاهر إلحاق سفرها بسفره في سقوط القضاء سواء كان السفر بإذنه أو لا، مع فرض عدم تحقّق النشوز، كما إذا سافر لأداء واجب مضيّق، كالحج، أو فراراً عن العقوق و قطع الرحم؛ فإنّه إذا وقعت المزاحمة بين لزوم إطاعة الزوج في عدم الخروج من بيتها من دون إذنه و إن لم يناف الخروج حقّه، و بين حرمة العقوق و قطع الرحم، لم يبعد ترجيح الثاني ـ إن شاء الله ـ؛ لأهمّيّته، كما يستفاد من الآيات و الروايات بناء على القول بعدم جواز الخروج بدون إذنه و إن لم أجد أحداً يقول بذلك، لكن لا وحشة من الانفراد إذا عرف الحقّ. و لكن في «الجواهر»: نعم إن كان (أي سفرها) في واجب مضيّق، أو بإذنه في غرضه لم يسقط حقّها، و وجب القضاء لها بعد الرجوع على ما صرّح به بعضهم، بل ظاهره عدم الخلاف فيه إلخ.[2]

منها: الضرر و الحرج، كما إذا كان محبوساً و أمكن المضاجعة بصرف المال، أو تحمّل المشاقّ، أو كانت مريضة تضرّه مضاجعتها و أمثال ذلك، و كذا لا تجب عليها أيضاً، لأجل الضرر و الحرج.

منها: النشوز بلا خلاف يجده صاحب «الجواهر»؛ لأنّ القسمة من جملة حقوق الزوجيّة و هي بمنزلة النفقة التي تسقط بالصغر و النشوز، إلخ.

أقول: إلحاق القسمة بالنفقة في سقوطها بالنشوز أوّل الكلام، و الشهرة في مقابل الإطلاقات لا يعتنى بها، فالأظهر عدم السقوط إلّا من جهة الانتصار و الانتقام على ما

---

١. في بعض أقسام السفر خلاف، لاحظ المطوّلات.

٢. جواهر الكلام، (كتاب النكاح)، ص٢٢٨ (الطبعة القديمة).

مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «السبّ»، و لابدّ من اعتبار الموازنة في الكمّيّة.

و هل يسقط حقّ الزوج بنشوزه، فيجوز لها ترك المضاجعة إذا لم ينفق عليها مثلاً ولم يمكنها الطلاق بمراجعة الحاكم؟ فيه وجهان. أظهرهما الأوّل؛ لجواز الانتصار المشار إليه المتقدّم في عنوان «السبّ» في الجزء الأوّل.

منها: صغر الزوجة و جنونها، و وجه السقوط فيهما ادّعاه انصراف المطلقات منهما، كما هو كذلك في فرض عدم استمتاع الزوجة الصغيرة أو المجنونة بمضاجعة الزوج. وأمّا في غيره، فلا دليل قويّ على رفع اليد عن المطلقات إلّا أن يتضرّر الزوج من المجنونة أو كانت مضاجعتها حرجيّة.

و أمّا جنون الزوج و صغره، فهما مانعان عن تكليفه، كما هو واضح، و لا دليل على وجوب القسمة على وليّه.

ثمّ الظاهر عدم وجوب المضاجعة عليهنّ في هذا الفرض؛ إذ لم يثبت أنّ المضاجعة حقّ الزوجين معاً. نعم، إذا طالبهنّ بها، فالحقّ الوجوب، و سيأتي بحثه في عنوان «التمكين» في حرف «م» إن شاء الله.

الفرع السادس: هل هذا الحقّ يستوجب القضاء إذا لم يتأدّ في وقته، كما إذا ذهبت إلى بيت أبيها، أو مرضت، أو مرض زوجها، أو تشاغلت بمشاغل بإذن زوجها، أو لم يؤدّه الزوج نسياناً أو عصياناً؟ فيه وجهان: من عدم استفادته من الروايات المتقدّمة، و من كونه من لوزام الحقّ، و فيه تأمّل؛ إذ لم يثبت كلّيّة الكبرى بدليل. والله العالم.

نعم، في الشرائع و الجواهر: «و لو جار في القسمة قضى لمن أخلّ بليلتها بلا خلاف، بل عن المسالك نقل وجوب القضاء على من تركها لجنونه ثمّ أفاق عن المشهور»، فالأحوط القضاء. و يمكن أن يستفاد من فحوى الصحيح عنه عليه السلام المتقدّم في عنوان «إحياء الحقّ».

الفرع السابع: لا شكّ في سقوط الحقّ إذا رضيت الزوجة و انصرفت عن حقّها ولو بالمصالحة أو المعاوضة حسب دلالة الروايات، بل مقتضى إطلاق صحيح الحلبي

المذكور أوّلاً سقوط حقّ المواقعة أيضاً برضاها، و أنّها من الحقوق القابلة للإسقاط.

الفرع الثامن: ذهب جمع إلى جواز جعل القسمة أزيد من ليلة لكلّ واحدة من الزوجات. و ذهب عدّة إلى منعه، و الأظهر هو الأوّل؛ للاطلاقات، و ضعف ما استدّل له المانعون من مضمرة سماعة؛[1] فإنّها غير دالّة على المنع. نعم، بناء على لابدّيّة المضاجعة في كلّ أربع ليال ـ كما هو مقتضى القول الأوّل ـ يقيّد الجواز بما إذا لم يتجاوز تركها منها.

الفرع التاسع: إذا كان الزوج ممّن يشتغل بالليل، كالحراث، و عمّال بعض المعامل و المصانع، و موظّفي بعض الدوائر الحكوميّة فهل يسقط وجوب البيتوتة و القسمة في حقّه، كما احتمله صاحب الجواهر إن لم يكن إجماع على خلافه باعتبار تعذّر محلّه، أو ينتقل إلى النهار؟ و قد قيل: إنّ إطلاق النصّ و الفتوى بوجوب الليلة وارد مورد الغالب و هو ما يكون معاشه نهاراً، فلو انعكس، انتقل الحكم إلى النهار.

أقول: فليفرض محلّ البحث فيما إذا أرادت الزوجة النوم في النهار، فإنّ الواجب هو المضاجعة دون مجرّد الكون معها، فإذا نامت الزوجة في الليل و لم تنم في النهار، كما في موسم الشتاء، فالظاهر السقوط فيما إذا لم يستلزم الهجر التامّ و الإعراض العامّ؛ لما مرّ. و الإنصاف أنّ حكم المضاجعة في النهار مشكل، و لابدّ من المصالحة.

الفرع العاشر: المشهور ـ كما قيل ـ أنّ الثيّب تختصّ عند الدخول بثلاث ليال، و البكر بسبع ليال.

و في صحيح محمّد بن مسلم المضمر: قلت له: الرجل تكون عنده المرأة يتزوّج أخرى أله أن يفضّلها؟ قال: «نعم، إن كانت بكراً فسبعة أيّام، و إن كانت ثيّباً، فثلاثة أيّام».[2]

و صحيح هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في الرجل يتزوّج البكر؟ قال: «يقيم عندها سبعة أيّام».[3]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٨٣. و السند عندي أيضاً ضعيف بعثمان بن عيسى.
٢. المصدر، ص٨١.
٣. المصدر، ص٨٢.

و صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إذا تزوّج الرجل بكراً و عنده ثيّب، فله أن يفضّل البكر بثلاثة أيّام».[١]

أقول: صحيح الحلبي لا ظهور له في كون التفضيل المذكور في أوّل العرس، فلعلّه بعد السبع، و لابدّ من الحمل عليه بقرينة ما سبق عليه.

ثمّ إنّ ظاهر صحيح هشام وجوب الاختصاص المذكور على الزوج في خصوص البكر، و لا بعد في إلحاق الثيّب بها في أصل الوجوب.

و كيف ما كان، لا يبعد اعتبار الموالاة فيها؛ للانصراف، كما لا يبعد وجوب كونه عندها نهاراً و ليلاً، لكن بما جرت به العادة بحيث لا ينافي خروجه إلى شغله و غيره.

### ❐ قصّة القصص على النبيّ صلى الله عليه و آله

قال الله تعالى: «وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِى... فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ».[٢]

أقول: الظاهر أنّ المراد بالقصص هي قصص القرآن لا كلّ قصّة، فوجوب القصّة من وجوب تبليغ ما أنزل إليه صلى الله عليه و آله.

## ٣٢١. قضاء الدين و العبادات

يجب قضاء الدين عن الميّت من ماله على وارثه و إن لم يرد أخذ الميراث و لم يكن ما تركه بيده بلا فرق بين الدين العرفي و الشرعي؛ لما مرّ في عنوان «التقديم»، بل يدلّ عليه صحيح الكناسي المذكور في عنوان «الحجّ عن الميت».

لكنّ استفادة الوجوب من الصحيحة في موردها مشكلة، فكيف في غيرها، و لذا أنكره سيّدنا الأستاذ الخوئي(دام ظلّه). و قال بأنّ: «أداء دين الميّت واجب على الحاكم من جهة الحسبة، لا على الورثة خاصّة، فتأمّل».[٣]

---

١. المصدر.

٢. الأعراف (٧): ١٧٥ و ١٧٦.

٣. قول السيّد الأستاذ إمّا في بعض كتبه الفتوائيّة و إمّا في رسالة خاصّة أرسلها إليّ من النجف الأشرف جواباً لمسألتي، و الله العالم.

و في رواية موسى بن بكر عن الكاظم عليه السلام: «... فليستدن على الله و على رسوله ما يقوت به عياله، فإن مات و لم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه وزره، إنّ الله عزّ و جلّ يقول: «إِنَّما اَلصَّدَقاتُ ...» فهو فقير، مسكين، مغرم».[١]

و أمّا قضاء دين نفسه، فوجوبه من جهة أداء مال الغير و حقّه.

و أمّا قضاء السجدة و التشهّد بعد الصلاة، فظاهر أنّ وجوبه نفسيّ ضمنيّ لا استقلالي، فلا يرتبط بغرض الكتاب. و قضاء الصلاة و الصوم عن النفس، و عن الميّت، و كذا قضاء الحجّ عن الميّت، و قضاء العمرة الفاسدة و إن كان واجباً نفسيّاً استقلاليّاً إلّا أنّا لا نبحث عنه هنا؛ إذ مرّ بحثه في حرف «ص» في عنوان: «الصلاة» و «الصوم» في عنواني «الحجّ» و «الاعتمار».

### ٣٢٢. القضاء على القاضي

يجب القضاء على من يجمع شروطه بالوجوب الكفائي في فرض التعدّد، و بالوجوب العيني في فرض التوحّد، و ليكن الوجوب المذكور قطعيّاً واضحاً في الإسلام.

و مع الغضّ عن هذا الوضوح نقول: إنّه ممّا يتوقّف عليه النظام، و كلّ ما يتوقّف عليه النظام، فهو واجب كفائيّ بطبعه، و ربّما يكون واجباً عينيّاً، و الدليل على الكبرى فهم المتشرّعة من مذاق الشارع ذلك؛ فإنّه لا يرضى باختلال النظام.

و في الجواهر:

و ربّما وجب تولّي القضاء مقدّمة للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و للقيام منه بالقسط.[٢]

و أعني بالقضاء الحكم بين المترافعين في الدعاوي التي تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي حسماً لمادّة النزاع.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٩١. و الرواية بجهالة موسى بن بكر غير حجّة، و الظاهر نظارتها إلى فرض فقر الميّت و عدم تركه ما يفي بدينه و يدلّ عليه بعض الروايات المعتبرة أيضاً، فهي خارجة عن محلّ البحث.

٢. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص٣٨.

و عن الرياض: نفي الخلاف في وجوب القضاء بيننا، قال:

لتوقّف نظام النوع الإنساني عليه،[١] و لأنّ الظلم من شيم النفوس، فلابدّ من حاكم ينتصف من الظالم للمظلوم، و لما يترتّب عليه من النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف.

و عن جملة من الكتب الفقهيّة، بل نسب إليهم تعريفه بولاية الحكم شرعاً لمن له أهليّة الفتوى بجزئيّات القوانين الشرعيّة على أشخاص معيّنين من البريّة بإثبات الحقوق و استئفائها للمستحقّ. و عن الشهيد الأوّل تعريفه بولاية شرعيّة على الحكم، والمصالح العامّة من قبل الإمام.

أقول: وجوب القضاء بهذا المعنى تابع لدليله الخاصّ؛ إذ ليس إيجاب الحكم بثبوت الهلال مثلاً على القاضي ممّا يصلح ادّعاء القطع عليه. و لاحظ في عنوان: «الإقامة».

و اعلم، أنّا ذكرنا دلائل وجوب القضاء و تعريفه على وجه مفصّل في كتابنا المسمّى بـ: كتاب القضاء و الشهادة.

### □ قضاء النذر و اليمين

و في صحيح محمّدبن‌مسلم، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الإيمان، و النذور، واليمين التي هي لله طاعة؟ فقال: «ما جعل لله عليه في طاعة فليقضه ...».[٢]

أقول: سيأتي تفصيله في حرف «و» في عنوان: «الوفاء».

### ٣٢٣ و ٣٢٤. قطع يد السارق و رجله

لاحظ عنوان: «السرقة» في الجزء الأوّل.

### □ القعود للكفّار

لاحظ عنوان: «الحصر» في حرف «ح».

---

١. المصدر، ص١٠. و إشكال صاحب الجواهر عليه، غير قويّ.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٨١.

**□ التقليد**

لاحظ في عنوان: «الاجتهاد» في حرف «ج» و في عنوان: «الفتوى» في حرف «ف». و للتقليد مباحث كثيرة تعرّضنا لها في تعليقنا على العروة الوثقى، و ليس هنا موضعها، و لاحظ عنواني: «التعلّم» و «التفقّه» في هذا الجزء، و على كلّ وجوبه طريقيّ لا ذاتيّ.

**□ قلع مادّة الفساد**

الفساد إذا كان نوعيّاً و اجتماعيّاً يجب قلعه؛ لأنّه ممّا يعلم من مذاق الشرع، و إذا كان شخصيّاً، فهو يختلف باختلاف الموارد، ففي أيّ مورد علم ـ و لو بالقرائن الخارجيّة ـ أنّ الشارع قد اهتمّ بقلعها، و أنّه لا يرضى بوجودها وجب قلعها و إلّا فلا، بل يكتفى بالنهي عن المنكر بشروطه و نشير إليه أيضاً في عنوان: «إكمال الأمور الحسبيّة».

**٣٢٥. إقامة الحدود**

في صحيح الفضيل عن الصادق عليه السلام: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة حرّاً كان أو عبداً، أو حرّة كانت أو أمة، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للّذي أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلّا الزاني المحصن؛ فإنّه لا يرجمه حتّى يشهد عليه أربعة شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلدة، ثمّ يرجمه. و من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله في حقوق المسلمين، فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذي أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطالبه بحقّه». قال: فقال له بعض أصحابنا: يا أباعبدالله! فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة على نفسه، أقيم عليه الحدّ فيها؟ فقال: «إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه، فهذا من حقوق الله. و إذا أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً، حدّه، فهذه من حقوق الله. و إذا أقرّ

على نفسه بالزنا و هو غير محصن فهذا من حقوق الله، قال: أمّا حقوق المسلمين، فإذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفرية، لم يحدّه حتّى يحضر صاحب الفرية أو وليّه، و إذا أقرّ بقتل رجل لم يقتله حتّى يحضر أولياء المقتول، فيطالبوا بدم صاحبهم».[١]

و في صحيح هشام عنه عليه السلام: «لا يستقيم الناس على الفرائض و الطلاق إلّا بالسيف».[٢]

أقول: يفهم منه وجوب إقامة الناس عليهما و إلّا لم يجز استعمال السيف؛ فإنّه ظلم، و من الظاهر أنّ صاحب السيف هو الإمام، فالحكم مخصوص به، و لا بعد في إلحاق غير الفرائض و الطلاق بهما إلّا أن يقال: إنّه مجرّد إخبار غير ناظر إلى بيان حكم شرعيّ.

و كيف ما كان، فقد ثبت وجوب إقامة الحدود الإلهيّة على الإمام، و كذا إيفاء حقوق الناس بعد مطالبتهم إيّاها، و هل يجوز للناس إجراء الحدود و إقامتها مع التمكّن أم لا؟ مقتضى ما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله هو الأوّل، قال صلى الله عليه وآله: «أيّها الناس! إنّه لا نبيّ بعدي، و لا سنّة بعد سنّتي، فمن ادّعى ذلك فدعواه و بدعته في النار، فاقتلوه و من تبعه؛ فإنّه في النار. أيّها الناس! أحيوا القصاص، و أحيوا الحقّ لصاحب الحقّ، و لا تفرّقوا»؛[٣] بناء على استعمال لفظ «القصاص» في الأعمّ من القصاص المصطلح، و من الحدود بقرينة المورد، فيشمل التعزير أيضاً؛ فإنّه نوع من قصاص و حدّ.

بل ظاهره وجوب إقامة الحدود و القصاص و الديات على جميع الناس كفايةً إلّا ما دلّ الدليل على إخراجه. و هناك روايات دلّت على جواز إجراء الحدّ للمالك على مملوكه.[٤]

نعم، في خبر حفص بن غياث، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام: من يقيم الحدود؟ السلطان، أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم».[٥]

---

١. المصدر، ج١٨، ص٣٤٣.
٢. المصدر، ج١٧، ص٤١٩.
٣. المصدر، ج١٨، ص٥٥٥.
٤. المصدر، ص٣٣٩.
٥. المصدر، ص٣٣٨.

فبناء على إرادة الإمام ممّن إليه الحكم ينافي ما سبق، لكنّه مردود أوّلاً: بضعف السند، فإنّ في طريق إسناده القاسم بن محمّد الإصبهاني و لم يثبت مدحه و إن لم يثبت ضعفه، بل لعلّ الأظهر جهالة حفص أيضاً على ما ذكرناه أخيراً في كتابنا بحوث في علم الرجال.

و ثانياً: باحتمال إرادة من يجوز له الإقامة، فيكون الصحيح السابق موضّحاً و مبيّناً له، فتأمّل.

و في رواية أبان بن تغلب التي رواه الصدوق في الفقيه و عقاب الأعمال، و البرقي في المحاسن، و الكليني في الكافي بأسنادهم عن الصادق عليه السلام: «دمان في الإسلام حلال من الله عزّ و جلّ لا يقضي فيهما أحد حتّى يبعث الله قائمنا أهل البيت؛ فإذا بعث الله قائمنا أهل البيت، حكم فيهما بحكم الله تعالى ذكره: الزاني المحصن يرجمه، و مانع الزكاة يضرب عنقه».[1]

لكنّ أسنادها غير قويّة أوّلاً، و الروايات الصحاح دالّة على وقوع الرجم من غير وليّ العصر (عجّل الله تعالى فرجه) ثانياً، فالأحسن حملها ـ إن تمّت سنداً ـ على خصوص مانع الزكاة. و لا إطلاق لها يشمل الحدود كلّها، بل الإطلاق ثابت لجواز الاجراء.

و يؤيّده قول أميرالمؤمنين عليه السلام في الصحيح ـ بسند الصدوق ـ: «... و إنّك قد قلت لنبيّك صلى الله عليه و آله فيما أخبرته من دينك: يا محمّد! من عطّل حدّاً من حدودي، فقد عاندني، و طلب بذلك مضادّتي».[2]

و قول الصادق عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم، في الرجل يؤخذ و عليه حدود أحدها القتل؟ فقال: «كان عليّ عليه السلام يقيم عليه الحدود ثمّ يقتله، و لا تخالف عليّاً».[3]

أقول: لا شكّ في ظهور المخالفة في المخالفة العمليّة فقط، أو فيما يعمّها و المخالفة القلبيّة، و ليست منحصرة بالثانية، و لولا جواز إقامتها لمحمّد بن مسلم لم يكن معنى

---

١. المصدر، ج٦، ص١٩.
٢. المصدر، ج١٨، ص٣٠٩.
٣. المصدر، ص٣٢٦.

للنهي المذكور، بل هذه الصحيحة خير دليل على المدّعى، لا أنّها مؤيّدة فقط، فلاحظ.

و قال ابن إدريس في محكيّ سرائره:

و الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا و من المسلمين جميعاً أنّه لا يجوز إقامة الحدود، و لا المخاطب بها إلّا الأئمّة، و الحكّام القائمون بإذنهم في ذلك. و أمّا غيرهم، فلا يجوز التعرّض لها على كلّ حال، فلا يرجع عن هذا الإجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله، أو كتاب الله، أو سنّة متواترة مقطوع بها ....[1]

و قال صاحب الجواهر ـ بعد نفي الخلاف في عدم الجواز ـ:

مضافاً إلى النصوص الدالّة على ذلك المذكورة في كتاب الحدود و غيره التي منها يعلم التقييد في الخطابات العامّة الآمرة بإقامة الحدود نحو غيرها من خطابات الجهاد و غيره، المعلوم كون المراد منها مباشرة الإمام، أو من نصبه لذلك.[2]

أقول: استثنوا من المنع المذكور في صورة عدم ظهور الإمام أو عدم بسط يده إقامة الحدّ للمولى على مملوكه؛ خلافاً للمفيد، و الديلمي، بل ذهب الشيخ، و القاضي، و أوّل الشهيدين إلى جوازها للأب، و الزوج على الولد، و الزوجة. و ذهب الشيخان إلى جوازها للوالي الشيعيّ المنصوب من قبل الجائر القادر على إقامة الحدود بلا ضرر عليه، مع اعتقاده أنّه يفعله بإذن الإمام الحقّ.

نعم، قالوا بجواز إقامتها للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، العدول في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، و يجب على الناس مساعدتهم على ذلك، كما يجب مساعدة الإمام عليه السلام عليه.

و قال صاحب الجواهر ـ بعد إسناد هذا القول إلى المشهور ـ:

بل لا أجد فيه خلافاً إلّا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة و إدريس و لم نحقّقه، بل لعلّ المحقّق خلافه؛ إذ قد سمعت سابقاً معقد إجماع الثاني منهما، الذي يمكن اندراج الفقيه في الحكّام عنهم، فيكون حينئذ إجماعه عليه لا على خلافه. نعم، ظاهر المحقّق في

---

١. جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٨٦ (كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٦٢١) الطبعة القديمة.
٢. المصدر.

الشرائع التوقّف في الحكم، بل هو المنسوب إلى بعض كتب العلّامة.[١]

أقول: المانع القويّ لجواز إجراء الحدّ لغير المجتهدين من العارفين بأحكام الحدود و تفاصيله هو الإجماع المنقول، و لزوم الاعتماد عليه، بل و جوازه مبنيّ على إيرائه الاطمئنان برأي الإمام، أو بوجود حجّة شرعيّة، و هو يختلف باختلاف الأشخاص.

و الأظهر هو البناء على العمومات، وإطلاق المطلقات في غير ما ثبت التخصيص أو التقييد بدليل خاصّ معتبر، و عليه، يجب على كلّ مكلّف إجراء الحدود وجوباً كفائيّاً في زمان الحضور، و في زمان الغيبة إلّا إذا رأي الحاكم الشرعي ـ سواء أكان إماماً، أو نائبه الخاصّ أو نائبه العامّ ـ صلاحاً في انحصاره بنفسه، هذا بحسب الظواهر اللفظيّة.

و أمّا بحسب الاعتبار، فاختصاص إجراء الحدود بالأئمّة المعصومين عليهم السلام مقطوع البطلان؛ فإنّ في الإسلام أحكاماً سياسيّة، تأديبيّة، اجتماعيّة، قضائيّة بحيث لولاها لاختلّ الأمن العامّ.

و هل يحتمل عاقل أن تكون تلك الأحكام مع أهمّيّتها و ضرورتها، خاصّة بزمان الحضور الذي يقلّ عن ثلاثمائة سنة بحيث لو غلب شيعيّ عالم على السلطة لم يجز له قطع يد السارقين، و لا قتل القاتلين و المحاربين، بل يكتفي بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أو مع القضاء بين المتخاصمين، و أخذ الحقوق فقط، ثمّ يجلس في مقرّ حكمه، و إمارته، و يدعو الله سبحانه أن يظهر وليّ العصر (عجلّ الله فرجه) ليملأ الأرض عدلاً و قسطاً؟! و يعيش الشيعة في جوّ مظلم يشبه عيش الحيوان في الغابة؟!

و أنا أعتقد أنّ مرجع هذا القول إلى الدعوة إلى إزالة الإسلام عن المجتمع البشري و اختصاصه بزوايا المساجد و البيوت، و هو أمر يقطع بفساده كلّ من نظر إلى عمل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله نظر عابر.

نعم، لا إشكال في بقاء القوانين الإسلاميّة في القرآن و السنة إلى يومنا هذا، و إلى يوم القيامة، و لا فرق في ذلك بين وجوب الصلاة و الصيام، و وجوب قطع يد السارق، و قتل القاتل و المحارب، و غيرها، فيجب على المسلمين إجراء الحدود و المساعدة

---

١. المصدر، ص ٣٩٤ و تقدّم ذكر كلام ابن إدريس أنفاً.

عليه؛ فإنّ قوله ﷺ: «أحيوا القصاص، و أحيوا الحقّ لصاحب الحق» يشمل الإجراء و المساعدة معاً. و القول باختصاص إقامة الحدود بزمان الحضور ربّما لا يقلّ قبحاً عن تقييد وجوب الزكاة و الخمس به.

و خلاصة القول أنّ الوجوب المذكور فليكن بحسب الاعتبار العقلي، و بحسب سيرة النبيّ ﷺ، و بحسب المفهوم من مذاق الشرع، و خطاب القرآن، و طبيعة التشريع الإسلامي قطعيّاً واضحاً يقبح الاستدلال له ببعض الأخبار الآحاد التي يحتاج في إفادتها للمراد إلى الكلام في تصحيح إسنادها، و تتميم دلالتها؛ فإنّه يشبه إثبات وجوب الصلاة اليوميّة بفعل عمّار بن ياسر، أو محمّد بن مسلم، و زرارة مثلاً، أو وجوب الجهاد بفعل مالك بن أشتر مثلاً.

قال الفقيه المتتبّع النجفي في جواهره:

> إنّ المقتضي لإقامة الحدّ قائم في صورتي: حضور الإمام، و غيبته، و ليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقّه، أو إلى نوع من المكلّفين، و على التقديرين لابدّ من إقامته مطلقاً، و ثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغيّة فيه بين الأصحاب؛ فإنّ كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع.
>
> قال الكركي في المحكيّ من رسالته التي ألّفها في صلاة الجمعة: اتّفق أصحابنا على أنّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيّة، نائب من قبل أئمّة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل. و ربّما استثنى من الأصحاب القتل و الحدود.[1]

أقول: الظاهر أنّ مقصوده ببعض الأصحاب ابني زهرة و إدريس، كما مرّ مع الإجمال في كلام الثاني.

و قال أيضاً في جواهره: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنّه ماذاق من طعم الفقه شيئاً، و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم أمراً إلخ».

---

١. المصدر، ص٣٩٦.

نعم، لابدّ من التنبيه على شيء و هو أنّ إجراء الحدود ليس أمراً بسيطاً غير متوقّف على المعرفة التامّة بالأحكام الشرعيّة، بل لابدّ لمقيم الحدود من العلم بجميع الأحكام المتعلّقة بها؛ لئلّا يقع في الكبائر الموبقة، كالظلم، و التوهين، و الغصب، و القتل، و نحو ذلك، فينتهي الأمر بالآخرة إلى انحصار التكليف بإقامة الحدود بالعلماء المأمونين و المتمكّنين.

ثمّ الأرجح عندي عدم اعتبار الاجتهاد فيه، أي لا يعتبر أن يكون علم المقيم مستنداً إلى الاستدلال الصناعي؛ لعدم دليل عليه. و ما استدلّ به عليه ضعيف لا يوجب الاعتماد عليه، بل يكفيه مطلق العلم، سواء استند إلى اجتهاده، أو إلى تقليده الصحيح، فإذن جاز إقامة الحدود للعلماء المنتشرين اليوم في البلاد و القرى و إن لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد و لو تجزّياً إذا أحاطوا بالشروط و القيود الشرعيّة المتعلّقة بها علماً و فهماً، وكانوا أمناء صلحاء أتقياء.

## تعقيب و تنقيد

استدلّ لجواز إقامة الحدود للفقهاء في حال الغيبة بوجوه:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أباعبدالله عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ فقال: «من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنّما يأخذ سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، و قد أمر الله أن يكفر به»، قلت: كيف يصنعان؟ قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فارضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلتُه حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما بحكم الله قداستخفّ، و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله».[1]

و بها استدلّ على اعتبار الاجتهاد في القاضي و الحاكم، لكنّ المناقشة فيه من وجوه:

أوّلاً: أنّ الجمود على قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته حاكما» و الأخذ بإطلاقه ليشمل

---

١. الكافي، ج٧، ص٤١٢.

مقيم الحدود، خلاف الإنصاف؛ لقوّة احتمال أنّ المراد بالحاكم هو القاضي في خصوص قطع نزاع المترافعين،[١] كما هو مورد الرواية، و ليس للرواية ظهور معتدّ به حتّى يقال: إنّ المورد لا يخصّص الوارد. و ممّا يؤيّد أنّه لم يتعارف إجراء الحدود من علماء الشيعة في تلك الأعصار؛ لعدم قدرتهم، إلّا أن يقال بأنّ إقامة الحدود من وظائف القاضي و إن لم يكن حاكماً.

و ثانياً: أنّ استفادة الاجتهاد و لا سيّما الاجتهاد المطلق من الرواية خلاف الإنصاف؛ لصدق النظر و المعرفة على العلم الحاصل من التقليد أيضاً لغةً و عرفاً، فتأمّل، و إن لم يصدق في اصطلاح الأصوليّين و الفقهاء، و العمدة في اعتبار هذا الاشتراط هو الإجماع المدّعى في كلام صاحب الجواهر و غيره، لكنّه منقول غير حجّة.

و ثالثاً: أنّ الرواية ضعيفة سنداً؛ لأنّ عمر بن حنظلة الراوي الأخير لم يثبت وثاقته و لا مدحه. نعم، وثّقه الشهيد الثاني﵀ في محكيّ درايته، قال: «... لكن أمره عندي سهل؛ لأنّي حقّقت توثيقه من محلّ آخر و إن كانوا قد أهملوه».

قلت: مثل هذا التوثيق الناشئ عن الحدس و الاجتهاد غير حجّة في حقّ غيره؛ لأنّه من التقليد الباطل؛ إذ لا نحتمل ـ احتمالاً عقلائياً ـ بلوغ وثاقة عمر المذكور إليه بطريق حسّي من غير جهة الشيخ و النجّاشي و الكشّي، مع أنّ مدركه في ذلك روايتان ضعيفتان سنداً، بل الإنصاف أنّ صدور مثل هذا التوثيق من مثل الشهيد الثاني مع دقّة نظره و استقامة فكره بعيد جدّاً.

نعم، رام الفاضل المامقاني﵀ توثيق الرجل على عادته بأمور ضعيفة موهونة لا يجوز الاعتماد على أمثالها في استنباط أحكام الله تعالى.[٢]

فإن قلت: المشهور عملوا بهذه الرواية حتّى سمّوها مقبولة، و الشهرة تجبر ضعف السند.

---

١. لاحظ: عنوان: «قبول حكم الحاكم» فيما سبق.

٢. رام الشهيد الصدر إلى توثيق عمر بن حنظلة بتوثيق مَن وثّقه؛ لأجل رواية صفوان عنه اعتماداً على كلام الشيخ الطوسي، لكنّنا لا نقبله، كما حرّرناه في كتابنا: بحوث في علم الرجال.

قلت: هذا الاستدلال ضعيف صغرىً و كبرىً كما يأتي:

أمّا الصغرى، فلعدم إحراز الشهرة بين القدماء الذين لم تصل فتاويهم إلينا، فإنّ الواصل إلى المتأخّرين من تأليف متقدّميهم عدّة كتب قليلة، فمن أين تحرز الشهرة الفتوائيّة بين القدماء؟ اللّهمّ إلّا من نقل الشيخين و أمثالهما، كما إذا قال الشيخ المفيد مثلاً: إنّ الحكم الفلاني هو المشهور بين أصحابنا مثلاً. و الشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين لا تأثير لها في جبر السند و الدلالة، و على فرض ثبوت الشهرة بين القدماء فمن أين يعلم استناد فتاويهم إلى هذه الرواية، و قد ثبت أنّ مجرّد موافقة رواية لفتاوي المشهور لا تكون جابر لسندها، بل الجابر هو إحراز استناد الفتاوي إلى الرواية المذكورة و حيث لا، فلا.

أمّا الكبرى، فلعدم حجّيّة الشهرة في حدّ نفسها، و من المعلوم أنّ ضمّ اللاحجّة إلى اللاحجّة لا ينتج الحجّيّة، فحجّيّتها إمّا تكون لإيراثها الاطمئنان بصدور الخبر عن المعصوم، و إمّا تكون لبناء العقلاء على حجّيّة الخبر المعمول به بين جمع كثير و إن ضعف سنده، أو لدلالة الأخبار المتواترة معنىً على حجّيّة الخبر الواحد بدعوى دلالتها على حجّيّة مثل هذا الخبر.

لكنّ الأوّل يختلف باختلاف الأشخاص و الموارد و هو بعد حصوله حجّة عقلائيّة لم يردع عنه الشرع، فهو عند العرف كالعلم عند العقل.

و الأخير غير ثابت، بل و كذا الثاني إذا لم يوجب الاطمئنان بصدور الخبر. و قد قيل: إنّه لا تعبّد في أمور العقلاء.

قال سيّدنا الأستاذ الحكيم﵀:

المحتمل بدواً في أدلّة الحجّيّة (أي حجّيّة خبر الواحد) أحد أمور ثلاثة:

[الأمر] الأوّل: حجّيّة الخبر المظنون بصدوره بالنظر إلى نفس السند، مثل كون الرواي ممّن يظنّ بصدقه.

[الأمر] الثاني: حجّيّة مظنون الصدور و لو بالنظر إلى ما هو خارج عن السند، مثل عمل الأصحاب به، و اعتمادهم عليه.

[الأمر] الثالث: حجّيّة ما هو أعمّ من ذلك، و ما هو مظنون الصحّة، و مطابقة مؤدّاه للواقع و لو بالنظر إلى الخارج، كما لو كان الخبر موافقاً لفتوى المشهور و إن لم يعتمدوا عليه، كخبر الدعائم و الرضوي و نحوهما.

و ظاهر المصنفﷺ ـ يريد به صاحب الكفاية ـ استظهار الثالث من أدلّة الحجّيّة، و لا يخلو من تأمّل، بل المتيقّن هو الأوّل و إن كان الثاني أظهر.[1]

أقول: بناء العقلاء على قبول خبر الثقة و الصادق و إن لم يحصل الوثوق بصحّة كلّ خبره، و على الخبر الموثوق به و إن كان مخبره مجهول الحال أو كاذباً؛ فإنّ الاطمئنان حجّة عقلائيّة من أيّ جهة حصل، كالعلم؛ فإنّه حجّة عقليّة من أيّ سبب تحقّق، و الأخبار المتواترة إجمالاً على تردّد ما، المستدلّ بها على حجّيّة الأخبار الآحاد أيضاً لا تثبت أكثر من هذا، فالصحيح هو الوجه الثالث؛ إذا كان المراد بالظنّ في كلامهﷺ هو خصوص الاطمئنان، كما هو مراد صاحب الكفاية على ما يظهر من عبارته، و إن أراد من الظنّ مطلق الظنّ فالأمور الثلاثة المذكورة كلّها لا دليل عليها، و الأصل في الظنّ عدم الحجّيّة.

و على كلّ حيث إنّ الشهرة لا توجب الاطمئنان لنا، لا نقول بجبرها للسند الضعيف. قال الشهيد الثاني في درايته: «و أمّا الضعيف، فذهب الأكثر إلى المنع عن العمل به مطلقاً، و أجازه آخرون مع اعتضاده بالشهرة روايةً و فتوىً ...»، و فيه نظر، و ذكر في وجهه أنّ هذا يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقة قبل زمان الشيخﷺ و الأمر ليس كذلك؛ فإنّ من قبله من العلماء كانوا بين مانع من الخبر الواحد مطلقاً، كالمرتضى و الأكثر على ما نقله جماعة، و بين جامع الأحاديث من غير التفات إلى تصحيح ما يصحّ، و ردّ ما يردّ. قال:

فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه، ليس بمتحقّق، و لمّا عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهيّة جاء من بعده من الفقهاء و أتبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له.[2]

---

١. حقائق الأصول، ج٢، ص٢١٨.

٢. خاتمة مستدرك الوسائل، ج٣، ص٧٦٥.

يظهر منه أنّ ما اشتهر من ذهاب المشهور إلى جبر الرواية الضعيفة غير صحيحة، بل القائل بها جماعة، و أنّ الأكثر على المنع.

و منها: حسنة أحمد عن أبي‌خديجة، عن الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم؛ فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه».[1]

أقول: مفاد الرواية خصوص القضاء الذي لا إشكال في جوازه و وجوبه على المتمكّن منه كفايةً إلّا أن يقال بأنّ إقامة الحدود أيضاً من وظائف القاضي، و الله العالم.

و منها: بعض الروايات الأخر المذكورة في الجواهر، لكنّها ضعيفة سنداً أو دلالة، و يمكن أن نستدلّ على وجوب إقامة الحدود و غيرها بقوله تعالى: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»،[2] فتأمّل.

### □ إقامة الحكومة

في الإسلام أمور لابدّ من إجرائها:

الأمر الأوّل: إقامة الحدود، سواء خصّصنا حكمها بالمجتهد، أو عمّمناه لكلّ عالم.

الأمر الثاني: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و منه المنع عن إجراء الأحكام المخالفة للتشريع الإسلامي، فافهم.

الأمر الثالث: الدفاع عن الإسلام، و سدّ هجوم الكفّار، و إعداد القوّة لهم.

الأمر الرابع: المقاتلة لتحرير المستضعفين.

الأمر الخامس: الجهاد بناء على المختار من بقاء وجوبه زمن الغيبة.

الأمر السادس: المعاملة الخاصّة مع أهل الذمّة.

الأمر السابع: القضاء في المنازعات.

الأمر الثامن: أخذ حقوق المستحقّين من المانعين.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤.

٢. الشورى(٤٢): ١٣.

الأمر التاسع: أخذ أموال الناس و حقوقهم من الغاصبين و الظالمين.

الأمر العاشر: تطبيق الأمور الاقتصاديّة على الموازين الإسلاميّة.

الأمر الحادي عشر: تطبيق الأحكام الإسلاميّة على المسلمين بتقنينها، و هذا هو العمدة.

هذه الأمور الواجبة و نحوها ـ حتّى مثل الحجّ و الصوم في بعض الموارد ـ ممّا لا يمكن أداؤها في فرض استيلاء الحكّام غير الإسلاميّين الذين يديرون أمور البلاد و العباد بالقوانين الموضوعة حسب الدواعي المختلفة المخالفة للأحكام الشرعيّة، كما هو المشاهد اليوم، و يمنعون عن تصدّ لإجراء الحكم الإسلامي على المسلمين، و يحكمون عليه بالحبس و القتل و غيرهما؛ لأجل عصيان القانون السائد، و عليه يتحتّم على المسلمين تحصيل القدرة على تطبيق الأحكام الشرعيّة، و إزالة المانع عنه و هو لا يمكن في هذه الأعصار ـ بل و في أكثر الأزمنة الماضية ـ إلّا بإقامة دولة كريمة يعزّ بها الإسلام و أهله.

و بعبارة أخرى أنّ هنا أموراً ثلاثة:

الأوّل: أنّ في الإسلام أموراً لازمة الإجراء إمّا عيناً أو كفايةً.

الثاني: توقّف هذه الأمور على تهيئة قوّة ليست هي اليوم إلّا ما يسمّى بالحكومة.

الثالث: وجوب مقدّمة الواجب شرعاً أو عقلاً.

فالأمر الأوّل في بعض موارده ضروري، و في بعضها الآخر قطعيّ، و في البعض الآخر كالجهاد مدلّل.

و الأمر الثاني حسّي و الثالث قطعيّ أيضاً. فيثبت من ذلك كلّه وجوب إقامة الحكومة الإسلاميّة، و يمكن أن نستدلّ عليه بقوله تعالى: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ... أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ».[1]

فإنّ في معنى إقامة الدين كلّه معنى إقامة الحكومة الدينيّة لا محالة، فتجب بوجوبها، فافهم.

---

١. الشورى (٤٢): ١٣.

هذا الذي ذكرنا، فليكن واضحاً قطعيّاً، إنّما الإشكال و الكلام في تحديد تحمّل الضرر لأجلها؛ فإنّها لا تتيسّر اليوم إلّا بصرف الأموال، و إتعاب الأبدان، و قتل الأنفس، بل و إلّا بقتل النفوس المؤمنة أو المسلمة غالباً، فيقع الكلام في أنّ القتل و القتال و تحمّل الأضرار المالية و البدنيّة بأيّ مرتبة منها واجبة؟ و بأيّ مرتبة منها محرّمة؟ و بأيّ مرتبة جائزة؟ و هذه أسئلة يصعب جوابها؛ فإنّه لم يتكلّم حولها في الفقه ـ حسب تتبّعي ـ و لابدّ من تنقيح هذه الجهة، و بناء الأئمّة و عملهم عليهم السلام ربّما يدلّ على عدم وجوب تحمّل القتل و القتال، و عمل الحسين عليه السلام لا يدلّ على الوجوب، بل غايته الجواز، و مطلق الرجحان إن لم نقل بأنّه خاصّ به و إلّا فالمرجع هو القواعد، و عمل سائر الأئمّة، كالنصّ في عدم الوجوب إلّا أن يستند سكوتهم إلى العجز.[1]

### ❐ إقامة الدين

قال الله تعالى: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِيأَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَمُوسىٰ وَعِيسىٰ أَنْ أَقِيمُوا اَلدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ».[2]

أقول: إقامة الدين إمّا بمعنى العمل به، فهو لا يتضمّن حكماً جديداً، و إمّا بمعنى حفظه في حياة الإنسان، فهو يتحقّق في ضمن الاجتهاد في الفقه، و في المسائل النظريّة الأصوليّة الاعتقاديّة، و في الإرشاد، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و المقاتلة في حالة الدفاع، فلا يستفاد أيضاً من الآية حكم جديد.

نعم، إن قيل بشمولها لدفع المنكرات العامّة و إجبار الناس بالالتزام بشرائع الإسلام تصبح الآية مفيدة للحكم الجديد. ثمّ إنّني لم أفهم النكتة في استعمال الوصيّة فيما أنزل إلى الأربعة من أولي العزم، و الوحي إلى خاتمهم صلّى‌الله عليه و آله و عليهم.

---

١. و نحن تعرّضنا للموضوع في الجزء الأوّل من كتابنا: الجهاد الإسلامي، حين احتلال البلاد توسّط الماركسيّين الروسيّين (السوفيات)، لعنهم الله و لعن أذنابهم من الماركسيّين الأفغانيّين، و قيام الثورة الإسلاميّة في أرجاء الوطن نصرها الله تعالى.

٢. الشورى (٤٢): ١٣.

### ٣٢٦ و ٣٢٧. الإقامة بالحرمين

لاحظ ما ذكرناه في عنوان «الجبر» في حرف «ج»، بل لا يبعد إلحاق مشاهد الأئمّة بهما في الحكم المذكور، كما أشرنا إليه هناك.

### ٣٢٨. الإقامة بمكّة

تدلّ جملة من الروايات على وجوب الإقامة بمكّة على من أفسد عمرته المفردة بالجماع حتى الشهر المقبل، فيخرج إلى بعض المواقيت و يعتمر ثانياً. و قد مرّ الإيماء إليه في حرف «ع» في عنوان «العمرة» و يأتي في «الكفّارات» في حرف «ك».

### □ إقامة الوجوه

قال الله تعالى: «وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ».[١]

الظاهر أنّه لا حكم جديد في الآية بأيّ معنى فسّرت.

### □ القول الحسن

قال الله تعالى: «وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ... وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً».[٢]

السياق يدلّ على توجّه الخطاب إلى بني إسرائيل، لكنّ المستفاد من الروايات الواردة حول الآية[٣] شموله للمسلمين أيضاً، لكنّ في إرادة الوجوب من الأمر نظر، و لا بعد في حمل الأمر على نوع من الرجحان، كقوله تعالى: «وَإِذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبىٰ ... وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً»[٤] و كقوله: «وَقُلْ لِعِبادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»،[٥] أو على إرادة ترك السبّ و البهتان و الافتراء و الاتّهام في المكالمة، و الله العالم.

---

١. الأعراف (٧): ٢٩.
٢. البقرة (٢): ٨٣.
٣. البرهان، ج ١، ص ١٢٠.
٤. النساء (٤): ٨.
٥. الإسراء (١٧): ٥٣.

### ▫ القول السديد

قال الله تعالى: «يٰا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اَتَّقُوا اَللّٰهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً».[١]

و قال تعالى: «وَلْيَخْشَ اَلَّذِينَ... وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً».[٢]

أقول: إذا أريد من القول السديد ما ينافي الكذب، و البهتان، و الافتراء، و إنكار حقّ الناس، و نحو ذلك، فلا حكم جديد في الآيتين. و إن أريد به مطلقه، فيحمل الأمران على الندب؛ إذ لم يعهد في الفقه القول بوجوب مطلق القول السديد و السيرة أيضاً على عدم الوجوب.

### ▫ القول المعروف

قال الله تعالى: «يا نِساءَ اَلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ اَلنِّساءِ إِنِ اَتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ اَلَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[٣]

قيل في تفسير القول المعروف: أي ما يعرفه الشرع و المتديّنون و هو القول الذي لا يشير بلحنه إلى أزيد من مدلوله معرّى عن الإيماء إلى فساد و ريبة. و يمكن أن يراد به التكلّم الخالي عن الترقيق و التليين الداعي إلى ثوران الشهوة، كما هو معنى الخضوع المحرّم بنهي القرآن. و احتمال اختصاص الحكم بنساء النبيّ و حدهنّ مرجوح جدّاً، فلاحظ.

و في الحقيقة أنّ القول المتضمّن للترقيق الداعي إلى ثوران الشهوة أو المشير إلى الريبة محرّم لا أنّ القول المعروف واجب عليهنّ إلّا عرضاً.

### ▫ القول الكريم للوالدين

قال الله تعالى: «وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً».[٤]

---

١. الأحزاب (٣٣): ٧٠.
٢. النساء (٤): ٩.
٣. الأحزاب (٣٣): ٣٢.
٤. الإسراء (١٧): ٢٣.

أقول: لا بعد في وجوب القول الكريم ـ في مقام التخاطب و المكالمة ـ للوالدين، فتأمّل، و لاحظ عنوان «العقوق»؛ فإنّه فسّر القول المذكور في الرواية المعتبرة بما لا يصحّ الالتزام بوجوبه، فيحمل على الندب.

### ❐ القيام لصلاة الجماعة

قال الله تعالى: «وَإِذا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ ...».[١]

هل القيام لصلاة الجماعة في حال الخوف واجب أم لا؟ و إن شئت فقل: هل يجب الصلاة في الجماعة إذا أقيمت في حال الحرب أو في حالة مطلق الخوف من الكفّار أم لا؟

و بعبارة أخرى هل الأمر في الآية لوجوب صلاة الجماعة، أو للمنع عن الصلاة اجتماعاً، و الأمر للإرشاد إلى هذه الجهة حتّى لا يميل الكفّار عليهم ميلة واحدة؟ فيه وجهان، و لعلّ الثاني أرجح.

### ❐ قيام الليل على النبيّ ﷺ

قال الله تعالى لنبيّه ﷺ: «يا أَيُّها المُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ[٢] إِلّا قَلِيلاً * نِصْفَهُ أَوِ ٱنْقُصْ مِنهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ القُرْآنَ تَرْتِيلاً»،[٣] و لاحظ عنوان «التهجّد» و عنوان «الصلاة» في حرفي: «هـ.» و «ص».

### ٣٢٩. الاستقامة

قال الله تعالى: «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلّا ٱلَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ ٱلمَسْجِدِ ٱلحَرامِ فَما ٱسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ ٱللّهَ يُحِبُّ ٱلمُتَّقِينَ».[٤]

---

١. النساء (٤): ١٠٢.

٢. في رواية ابن مسلم عن الباقر ﷺ: «أمره الله أن يصلّي كلّ ليلة إلّا أن يأتي عليه ليلة في الليالي لا يصلّي فيها شيئاً» البرهان، ج ٤، ص٣٩٦.

٣. المزّمّل (٧٣): ١ ـ ٤.

٤. التوبة (٩): ٧.

يدلّ الآية على وجوب الوفاء بالعهد مع الكفّار ما داموا على عهدهم. و يأتي في مادّة «و.ف.ي» في عنوان «الوفاء» من هذا الجزء مزيد بيان إن شاء الله.

و قال تعالى: «فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ وَمَنْ تابَ مَعَكَ».[1]

و قال تعالى: «أَنَّما إِلـهُكُمْ إِلـهٌ واحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ».[2]

أقول: ليس فيهما حكم جديد، كما لا يخفى.

---

١. هود (١١): ١١٢.

٢. فصّلت (٤١): ٦.

# «ك»

**□ التكبير على النبيّ ﷺ**

أمر الله نبيّه به في الموضعين[1] من كتابه، فإن حملناه على التكبير في الصلاة، فيحمل الأمر على الإرشاد إلى الجزئيّة، و إن حملناه على الابتدائي فإن قلنا بوجوبه عملاً بالظاهر، فهو من خواصّه ﷺ؛ لعدم وجوب التكبير حسب الطريقة الفقهيّة على الأمّة، و إن قلنا باستحبابه، فلا بأس بمشاركة غيره معه فيه.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد بالتكبير ليس هو التلفّظ بـ«الله أكبر»، بل نسبته تعالى إلى الكبر و العظمة، أي الاعتقاد بعظمته و كبريائه تعالى، المستلزم لضعر غيره تعالى في عقله و قلبه ﷺ و وجوب مثل هذا الاعتقاد لا يحتاج بعد وجوب معرفة الله تعالى إلى دليل آخر؛ فإنّه منه، فافهم.

**□ الكتابة**

قال الله تعالى: «**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ...**».[2]

أقول: الظاهر أنّ الأمر للإرشاد إلى حفاظة الحقّ و عدم النزاع فيه كمّاً، و كيفاً، فلا يستفاد منه الوجوب المولوي، خلافاً لبعضهم؛ فإنّ للمالك التسامح في ملكه.

---

١. المدّثّر (٧٤): ٣؛ الإسراء (١٧): ١١١.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

### ▫ كتابة الدين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ ...».[١]

تكرّر الأمر بالكتابة على الكاتب مرّتين توسّط بينهما النهي عن تركه، و لعلّ مثل هذه العناية عديمة النظير أو قليلة النظير في القرآن المجيد، فهي واجبة مؤكّدة كفاية على الكاتب و إن جاز له أخذ الأجرة لاحترام عمله و عدم المنافاة بين الوجوب و الأجرة، كما يأتي.

لا يقال: أصل الكتابة غير واجبة على الدائن، فكيف على غيره؟ و ذلك لأنّ الدين حقّ الدائن، و له التسامح في ملكه كيف يشاء، فإذا حمل الأمر في قوله: «فَاكْتُبُوهُ» على الإرشاد أو الاستحباب، هان حمل الأمرين المتعلّقين بالكاتب عليه أيضاً؛ ضرورة عدم زيادة الفرع على الأصل؛ فإنّه يقال: لا مانع من وجوب الكتابة على الكاتب إذا طلبها الدائن منه و إن لم تجب على المالك نفسه. فلا محيص من العمل بظاهر القرآن المؤكّد. و لا أدري رأي أصحابنا فيه.

و نقل في «المجمع»[٢] عن جماعة من المفسّرين و الشعبي والرمّاني، و الجبّائي وجوبها الكفائيّ كالجهاد، و عن بعضهم جواز أخذ الأجرة عليها، و عن الشيخ الطوسيﷺ قوله: عندنا لا يجوز ذلك (أخذ الأجرة).

و قيل: تجب عليه وقت فراغه. و قيل: واجب عليه أن يكتب إذا أمر. قيل: إنّما تجب عليه إذا أضرّ بصاحب الدين إن امتنع. و قيل: إنّها كانت واجبة ثمّ نسخ بقوله: «وَلا يُضارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ»، و هو كماترى ينفي وجوب الشهادة أيضاً.

### ▫ الإكثار من سبّ أهل الريب

في الصحيح عن رسول اللهﷺ: «إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي، فأظهروا

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

٢. مجمع البيان، ج ١، ص ٦٨٢.

البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم، و الوقيعّة، و باهتوهم لكيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام (و يحذرهم الناس)، و لا يتعلّموا من بدعهم، يكتب اللّه لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة».[١]

و لعلّ السبّ و القول فيهم و الوقيعة متّحدة المعنى، و وجوب الإكثار عند توقّف إبطال فسادهم في الإسلام عليه، فتأمّل.

### ❐ كسوة السفهاء

قال الله تعالى: «وَتُؤْتُوا ٱلسُّفَهَاءَ أَمْوالَكُمُ... وَٱرْزُقُوهُمْ فِيها وَٱكْسُوهُمْ ...».[٢]

أقول: قد ذكرنا في أوائل الجزء الأوّل ما يقتضي حمل الأمر بالرزق و الكسوة على الاستحباب، فلاحظ.

نعم، يجب كسوة الزوجة على الزوج، و كسوة الفقراء بحنث اليمين، و سيأتي بحث الأوّل في النفقات في حرف «ن» و الثاني في «باب الكفّارات» عن قريب.

## ٣٣٠. الكفر بالطاغوت

قال الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً».[٣]

قيل: الطاغوت مصدر بمعنى الطغيان، كالجبروت، و الملكوت، غير أنّه ربّما يطلق و يراد به اسم الفاعل مبالغة ... و كان استعماله في الإنسان أوّلاً على نحو الاستعارة ثمّ ابتذل فلحق بالحقيقة، و هو خروج الإنسان عن طوره الذي حدّ له العقل أو الشرع، فالطاغوت هو الظالم الجبّار ... .

و في صحيحة أبي‌بصير، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: قول الله عزّ و جلّ في كتابه:

---

١. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٥٠٨.
٢. النساء (٤): ٥.
٣. النساء (٤): ٦٠.

«وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلى الْحُكّامِ»، فقال: «يا أبا بصير! إنّ الله عزّ و جلّ قد علم أنّ في الأمّة حكّاماً يجورون إمّا أنّه لن يعني حكّام العدل، و لكنّه عنى حكّام الجور. يا أبامحمّد! إنّه لو كان لك على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل، فأبى عليك إلّا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت و هو قول الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ...»».[1]

و قضية إطلاق الآية عدم جواز التحاكم إلى الحاكم الجائر حتّى إذا علم بتوافق حكمه حكم الحقّ في خصوص الواقعة صدفة، فضلاً عمّا إذا شكّ أو علم بمخالفته له. و لابدّ من مراجعة ما كتبناه في هذا الباب في كتابنا: القضاء و الشهادة.

## باب الكفّارات

نذكر الكفّارات و أحكامها على سبيل الاختصار بالترتيب التالي: ١. كفّارة الإيلاء؛ ٢. كفّارة الجماع و الاستمتاع على المحرم؛ ٣. كفّارة سائر المحرّمات على المحرم؛ ٤. كفّارة خلف العهد؛ ٥. كفّارة خلف النذر؛ ٦. كفّارة خلف اليمين؛ ٧. كفّارة الدخول بالحائض؛ ٨. كفّارة الصيد و القتل في الحرم؛ ٩. كفّارة الظهار؛ ١٠. كفّارة الإفطار في رمضان؛ ١١. كفّارة الإفطار في قضاء رمضان؛ ١٣. كفّارة قتل الخطأ؛ ١٤. كفّارة قتل العمد.

### ❐ كفّارة الإيلاء

و هي كفّارة اليمين الآتية؛ فإنّ الإيلاء فرد من اليمين، و إنّما تجب إذا لم يطلّق زوجتها و أراد إمساكها و مسّها. و أمّا إذا عزم على الطلاق، فلا تجب الكفّارة، فوجوبها شرطيّ.

فإن قلت: لا إيلاء حتّى يحلف الزوج على أكثر من أربعة أشهر، و قد مرّ أنّه لا يمين في معصية، فلا ينعقد اليمين في الإيلاء أبداً حتّى تجب كفّارتها؛ و ذلك لوجوب الوطء في كلّ أربعة أشهر.

---

١. البرهان، ج ١، ص ٣٨٧.

قلت: هذا بحسب القاعدة إلّا أنّ الروايات تدلّ على صحّتها[١] و أمّا الكفّارة، فتدلّ على وجوبها تنصيصاً موثّقة منصور بن حازم، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل آلى من امرأته، فمرّت أربعة أشهر؟ قال: «يوقف، فإن عزم الطلاق بانت منه، و عليها عدّة المطلّقة و إلّا كفّر عن يمينه و أمسكها»،[٢] و لاحظ عنوان «الطلاق».

### ٣٣١ و ٣٣٢. كفّارة الجماع و الاستمتاع على المحرم

إذا جامع المحرم جهلاً لا شيء عليه؛ لصحيح زرارة و صحيح معاوية،[٣] و كذا نسياناً؛ لصحيح آخر عن زرارة.[٤]

فما يظهر من سيّدنا الأستاذ الحكيم في دليل الناسك[٥] من انحصار الدليل في الثاني بالمرسلة و الإجماع، غير متين. و إذا جامع عمداً، فعليه الكفّارة و هي البدنة و الحجّ من قابل في الجملة.

و تفصيله أنّ الجماع إمّا في إحرام العمرة و إمّا إحرام الحجّ. و العمرة إمّا مفردة و إمّا متمتّع بها. أمّا الأوّل: و هو العمرة المفردة ـ ففي صحيحة بريد عن الباقر عليه السلام، عن رجل اعتمر عمرة مفردة، فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه و سعيه؟ قال: «عليه بدنة؛ لفساد عمرته، و عليه أن يقيم إلى الشهر الآخر، فيخرج إلى بعض المواقيت، فيحرم بعمرة».[٦] و مثله صحيح مسمع فيما بعد الطواف و قبل السعي. و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين العمرة المندوبة و الواجبة، و هل الأمر بالإقامة بمكّة من جهة الإتيان بالعمرة في الشهر القابل و عدم الذهاب إلى وطنه بحيث جاز له الخروج عنها بعد البناء على الرجوع إليها للعمرة، أو أنّ الإقامة واجبة تعبّديّة؟ فيه وجهان. و لعلّ الأوّل أقرب جموداً على اللفظ.

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٣٥ ـ ٥٤٧، بل لا يبعد دلالة الكتاب أيضاً على صحّتها: البقرة (٢): ٢٢٦ و ٢٢٧.
٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٤٧.
٣. المصدر، ج٩، ص٢٥٤.
٤. المصدر، ص٢٥٥.
٥. دليل الناسك، أحكام المحرم.
٦. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٦٨.

و هل يجب إتمام العمرة الفاسدة، كما قطع به العلّامة و الشهيدان و غيرهم أم لا؟ وقد ذكر غير واحد أنّه ليس في كلام الأكثر تعرّض لوجوب إتمامها، و لوجوب التفريق، كما في الجواهر.[١]

مقتضى حكم الروايات بفسادها هو الأوّل، و معه لا معنى للاستصحاب، و لا للاستدلال بقوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ»، فإنّ ما يصلح إتمامه للّه تعالى هو الصحيحة دون الفاسدة، بل في صحيح ابن سنان في قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ»، قال: «إتمامها أن لا رفث، و لا فسوق، و لا جدال في الحجّ»،[٢] لكن لا يعلم أنّه مضمر أو مقطوع، فلاحظ.

نعم، يظهر من سيّدنا الحكيم الإجماع على وجوبه، فإن تمّ فهو و إلّا فلا، كما هو الأرجح إلّا أن يدّعى أنّ المراد بالفساد هو لزوم العمرة في الشهر القابل على حذو معنى فساد الحجّ، و يؤكّده أنّ الإمام لم يأمر بإعادة العمرة في الشهر الحاضر بل أمر بإنشائها في الشهر المقبل، لكنّ هذه الدعوى أيضاً خلاف ظهور الرواية، و لا يقاس بعمرة المتمتّع. هذا إذا جامع قبل السعي. و أمّا إذا جامع بعد السعي و قبل التقصير، فلا تعرّض في روايات الباب لفساد العمرة و صحّتها حسب تتبّعي و عليه فنحكم بعدم الفساد لأجل أصالة الصّحة، و بعدم لزوم إهراق الدم، لأصالة البراءة، لكنّه في الثاني موجود، فلا تصل النوبة إلى الأصل، بل يجب البدنة، و ذلك لإطلاق صحيح على عن أخيه، عن أبيه، عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمّداً ما عليه؟ قال: «يطوف و عليه بدنة»،[٣] لكن ذكر محشّي الرسائل أنّه لم يجد الرواية في المصدر، و على كلّ هي أحوط لرواية النظر.[٤] و الإمناء و غيرها من المطلقات و إن كان في أسنادها ضعف. ولو وجد صحيح على المتقدّم في مصدره لا يبعد القول بوجوبها اعتماداً على إطلاقه، لكن قوّينا أخيراً عدم اعتبار مصدر هذه الرواية و هو كتاب

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٣٨٤.
٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ١١٠.
٣. المصدر، ص ٢٦٦.
٤. راجع: عنوان «نظر المحرم إلى نسائه» في هذا الكتاب.

مسائل عليّ بن جعفر؛ فإنّه لم يصل إلى المجلسي و الحرّ بسند معتبر، فلاحظ كتابنا: بحوث في علم الرجال.

و أمّا الثاني: و هو العمرة المتمتّع بها، فعن صاحب المدارك نسبة فسادها بالجماع الواقع قبل السعي، و وجوب البدنة، و قضائها كالعمرة المفردة إلى مذهب الأصحاب، و أنّه لا يعلم مخالفاً فيه.[١]

بل عن ظاهر العلّامة أنّه موضع وفاق، لكن صاحب الجواهر يعترف بعدم عثوره على نصّ في المقام، كما يعترف به غير واحد. و قال في آخر كلامه:

و كيف كان، فلم نجد دليلاً معتدّاً به في المسألة، و مقتضى الأصول عدم الفساد في عمرة المتمتّع بالجماع فيها بعد ما عرف من اختصاص تلك النصوص في المفردة، و دعوى التنقيح بعد عدم إجماع و نحوه غير مسموعة.[٢]

أقول: في صحيحة معاوية، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن متمتّع وقع على امرأته قبل أن يقصّر؟ قال: «ينحر جزوراً و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»، و رواه الحلبي أيضاً.

و في صحيحة أخرى له، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن متمتّع وقع على امرأته (أهله) و لم يقصّر (و لم يزر)؟ قال: «ينحر جزوراً و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً و إن كان جاهلاً فلا شيء عليه».[٣]

فجملة: «و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»، إن لم يدلّ صحّة الحجّ كما هو الأرجح لا يدلّ على فساد الحجّ مع أنّ الاعتماد على إطلاق صدرهما للمعتمر و الحاجّ مشكل؛ لذكر ما يدلّ على اختصاصه بالحجّ فقط، و هو قوله «ثلم حجّه»؛ إذ لعلّ المراد به الحجّ المقابل للعمرة فلا وجه لفساد العمرة. و سيأتي جواب الأخير في الحاشية.

و العمدة حسنة سليمان عنه عليه السلام: «... و الرفث فساد الحج»[٤] فهذا نعم الدليل لفتوى

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٣٨٠ و عن الرياض: «و كان عدم إشكالهم في الفساد لعدم الخلاف فيه».
٢. المصدر، ص ٣٨٣.
٣. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٢٧٠.
٤. المصدر، ص ٢٥٧.

المشهور. نعم، ليس المراد من الفساد بطلان العمرة، كما في المفردة، بل المراد بقرينة صحيحة زرارة المضمرة[١] الدالّة على صحّة هذا الحجّ و أنّ الحجّ الثاني عقوبة، هو استلزامه حجّاً آخر، و المراد بالحجّ ما يشمل العمرة أيضاً، كما يظهر بالتأمّل فيها،[٢] و في صحيح معاوية،[٣] و منه يظهر صحّة الاستدلال بصحيحه الآخر.

قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله؟ فقال: «إن كان جاهلاً، فليس عليه شيء و إن لم‌يكن جاهلاً؛ فإنّ عليه أن يسوق بدنة و يفرّق بينهما ... و عليه الحجّ من قابل».[٤]

و دعوى أنّ المراد بالحجّ في آخر الرواية ما يقابل العمرة لا ما يعمّهما بعيدة جدّاً كما نبّهنا عليه في الهامش.

و مثله صحيح جميل[٥] و غيره. نعم، مقتضى إطلاق هذه الروايات وجوب قضاء الحجّ من قابل و إن أمكن إعادة العمرة قبل فوت الوقت و هو بعيد لكن الاستبعاد في مقابل الإطلاق غير مسموع، مع أنّ خروجه بدليل ـ إن تمّ ـ لا يضرّ بالإطلاق المحكم في غيره.

و قال في الجواهر بعد إنكار البطلان: «و مع التسليم يتّجه اختصاصها بالفساد، فينشأ عمرة أخرى غيرها مع سعة الوقت و إلّا لا نقلب الحجّ إلى الإفراد».[٦]

أقول: إنشاء عمرة أخرى غير مفيد و إن ذكره غير واحد؛ فإنّ بطلان العمرة ليس بمعنى فسادها، بل بمعنى وجوب حجّ أخر في القابل مع صحّتها، فالعمرة صحيحة

---

١. المصدر.

٢. قد يطلق الحجّ على ما يقابل العمرة، كما في قوله تعالى: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ»، و قد يطلق على ما يشملها، و لايبعد أن يكون قوله تعالى: «اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ اَلْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي اَلْحَجِّ» منه؛ إذ الحجّ بالمعنى الأوّل ليس زمانه أشهر معلومات، بل من يوم التاسع من ذي‌الحجّة إلى آخر الشهر على قول، و إلى آخر أيّام التشريق على قول آخر، و على كلّ، فزمانه أيّام معلومات لا أشهر معلومات، و إنّما الذي زمانه أشهر معلومات هو الحجّ بالمعنى الثاني، أي الشامل للعمرة أيضاً، فإذا حرم الرفث فيهما ثبت المطلوب؛ فإنّ المفسد له هو هذا الرفث المذكور في الآية حسب دلالة الروايات، فهو مفسد للحجّ و العمرة معاً، فافهم.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٠٨.

٤. المصدر، ص٢٥٥.

٥. المصدر، ص٢٥٦.

٦. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٣٨٣.

يجب إتمامها،[١] و به يسقط الفرض لكنّه يجب حجّ آخر عقوبة في القابل، كما في مضمرة زرارة المشار إليها.

و قال في الجواهر أيضاً: هذا كلّه في الجماع قبل السعي. و أمّا إذا كان بعده، فلا فساد في عمرة التمتّع قطعاً؛ لصحيح معاوية بن عمّار السابق و غيره و هو: «و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»،[٢] فتأمّل.

هذا كلّه في الحجّ الكفّارة. و أمّا الدم، فإن جامع قبل السعي، فعليه بدنة للمطلقات الكثيرة الدالّة على ذلك و إن لم يجد، فشاة؛ لصحيح عليّ بن جعفر.[٣]

و إن جامع بعد السعي و قبل التقصير، فعليه جزور و بقرة، كما في صحيح الحلبي،[٤] فإن لم يجد فشاة؛ لما مرّ، بل إن صحّ سند رواية ابن مسكان[٥] كان المكلّف مخيّراً بين الجزور، و البقرة، و الشاة ابتداءاً، فتأمّل.

و أمّا الثالث ـ و هو الحج ـ فادّعي الإجماع و النصوص على وجوب قضائه من قابل إذا جامع فيه قبل وقوف المشعر،[٦] و إن جامع بعده، فلا يضرّ بحجّه بمعنى عدم وجوب إعادته من قابل، و ادّعي الإجماع بقسميه عليه،[٧] و يدلّ عليه صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام «إذا وقع الرجل بامرأته دون مزدلفة أو قبل أن يأتي مزدلفة فعليه الحجّ من قابل»،[٨] و إطلاق المفهوم يقتضي الصحّة و إن واقع في مزدلفة نفسها، و بهذا المفهوم نقيّد المطلقات الدالّة على البطلان.

---

١. قال سيّدنا الأستاذ الحكيم قدس سره في دليل الناسك، ص١٠٩: «و على تقدير الفساد، فوجوب الإتمام غير ظاهر و إن حكي عن غير واحد، بل اللازم وجوب استئنافها من أحد المواقيت ...».
أقول: و هذا إنّما يتمّ إذا خصّصنا مضمرة زرارة بالحجّ المقابل للعمرة، و هو خلاف الظاهر. و مع عمومها يجب إتمامها؛ لما دلّ على وجوبها ابتداءاً إلّا أن يقال بعدم حجّيّة المضمرة المذكورة.

٢. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص٣٨٣.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٥٦.

٤. المصدر، ص ٢٦٩.

٥. المصدر، ص ٢٧٠.

٦. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص٣٤٩.

٧. المصدر، ص٣٦٣.

٨. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٥٥ و في نسخة الكليني: «إذا وقع المحرم امرأته قبل أن يأتي المزدلفة، فعليه الحجّ من قابل».

هذا، و في حسنة حمران عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسة أشواط ... ثمّ غشي جاريته؟ قال: «يغتسل ثمّ يرجع و يطوف بالبيت طوافين ... و يستغفر الله و لا يعود، و إن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثمّ خرج، فغشي فقد أفسد حجّه، و عليه بدنة، و يغتسل ثمّ يعود فيطوف أسبوعاً».[١]

لكن في الجواهر: إلّا أنّ الإجماع بقسميه على خلافه مع ضعفه.[٢]

و قال سيّدنا الحكيم رحمه الله في دليل الناسك: «إنّه مطروح و محمول على نحو من العناية».

أقول: ضعف الخبر، كما في عبارة الجواهر ممنوع؛ إذ ليس في السند من يتكلّم فيه إلّا حمران حيث ضعّفه الشهيد الثاني، و السيّد في المدارك لكن تضعيفهما غير متّبع، فلاحظ كتابنا: بحوث في علم الرجال، و قد حكم صاحب الجواهر نفسه بحسن الرواية في محلّ آخر.

هذا من جهة إعادة الحجّ. و أمّا الحيوان، فيجب البدنة إذا جامع قبل مزدلفة؛ للروايات و قد ادّعي عليه الإجماع،[٣] بل و كذا لو جامع قبل تجاوز النصف من طواف النساء على ما قيل. و قيل: بعد خمسة أشواط. و أمّا بعده، فلا كفّارة أصلاً و إن فعل حراماً،[٤] و الأحوط إن لم يكن الأرجح وجوب البدنة مطلقاً حتّى إذا جامع بعد الشوط السادس من طواف النساء؛ لعدم ظهور قويّ في صحيحة حمران يقيّد به المطلقات، فلاحظ و إن لم يجد البدنة فشاة؛ لما مرّ.

**بقي هنا مسائل كما تأتي**

المسألة الأولى: لا فرق في الزوجة بين الدائم و المنقطع، و لا بين صورة الإنزال و

---

١. المصدر، ص٢٦٧.
٢. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٣٦٤.
٣. المصدر، ص٣٤٩.
٤. لاحظ: المصدر، ص٣٤٩ و ما بعدها.

عدمه، و لا بين الدبر و القبل؛ كلّ ذلك للإطلاق. لكن في صحيح معاوية، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج؟ قال: «عليه بدنة و ليس عليه الحجّ من قابل ...».[١]

إلّا أنّ المستفاد من بعض كتب اللغة شمول الفرج للدبر أيضاً و أنّه بمعنى ما بين الفرجين. نعم، لا يبعد دعوى انصرافه إلى القبل و إن جعلها صاحب الجواهر واضحة المنع.[٢]

المسألة الثانية: هل الكفّارة مخصوصة بمواقعة الأهل، أو تشمل الزنا و اللواط أيضاً كما اختاره صاحب الجواهر تبعاً للعلّامة و غيره؛ لصدق الجماع و جماع النساء المفسّر به الرفث، المصرّح بإفساده الحجّ؟ نعم، لا تشمل وطء البهائم، كما لا يخفى و هو الأشهر.

أقول: ما أفاده متين بالنسبة إلى الزنا[٣] دون إتيان الذكران و إن كان ذنبه أعظم، و مقتضى الأصل عدم وجوب إعادة الحجّ به و إن نفى الخلاف في وجوب البدنة به، فتأمّل.

المسألة الثالثة: قضيّة الإطلاق عدم الفرق بين الحجّ الواجب و المستحبّ و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً.[٤]

و عدم الفرق بين الحجّ الأصلي و الحجّ عقوبة. نعم، إذا أفسدهما معاً لا يتعدّد القضاء فإذا أتى في السنة الثالثة بحجّة صحيحة كفاه عن الفاسد ابتداء و قضاء و إن أفسد عشر حجج.

المسألة الرابعة: لا فرق بين المرأة و الرجل في الكفّارة المذكورة. نعم، لو كانت الزوجة مكرهة سقط عنها الكفّارة. و قيل: إنّه لا خلاف فيه، و يدلّ عليه صحيح الحلبي[٥] و حسنة سليمان،[٦] و صحيح معاوية[٧] لكن فيه: «و إن كانت المرأة تابعة على

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٦٢.
٢. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٣٥٢.
٣. و هذا البيان يجري في العمرة و الحجّ معاً؛ لأنّ الرفث حرام في كليهما، و قد تقدّم بحثه في بعض الحواشي المتقدّمة.
٤. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٣٥٢.
٥. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٥٨.
٦. المصدر، ص٢٥٩.
٧. المصدر، ص٢٦٢.

الجماع، فعليها مثل ما عليه، و إن كان استكرهها، فعليه بدنتان، و عليه الحجّ من قابل».

و في الجواهر و الشرائع: «نعم، كان على الزوج المكره المحرم كفّارتان بدنتان بلا خلاف أجده».[١]

هذا كلّه في كفّارة الجماع. و أمّا كفّارة سائر الاستماعات، فهي ما يلي.

١. من عبث بأهله حتى يمني يجب عليه ما على الذى يجامع، كما في صحيح ابن الحجّاج.[٢]

لكن في الجواهر: «و لم يحضرني أحد عمل به على جهة الوجوب، فلا بأس بحمله على ضرب من الندب؛ لأنّ الفرض كونه قد أحلّ، فلا شيء عليه إلّا الإثم».

أقول: تعليله عليل، و العمدة هو إعراض الأصحاب، لكنّ الاحتياط لا يترك.

٧. قال الصادق عليه السلام كما في موثّق سماعة: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوّج محرماً و هو يعلم أنّه لا يحلّ له»، قلت: فإن فعل فدخل بها المحرم؟ قال: «إن كانا عالمين فإنّ على كلّ منهما بدنة، و على المرأة إن كان محرمة بدنة و إن لم تكن محرمة، فلا شيء عليه إلّا أن تكون قد علمت أنّ الذي تزوّجها محرم، فإن كانت علمت ثمّ تزوّجته، فعليها بدنة».[٣]

المستفاد منه ـ زائداً على ما تقدّم ـ أمران:

أوّلهما: وجوب البدنة على العاقد المحلّ العالم بالحكم إذا دخل المعقود له بزوجتها، و ألحق به العاقد المحرم بالفحوى، و قد نسب إلى قطع الأصحاب.

ثانيهما: وجوب البدنة على المرأة المحلّة العالمة بإحرام زوجها. و هل تجب بالدخول كما يلوح من صدر الرواية أو بمجرّد التزويج كما يظهر من ذيلها؟ فيه وجهان، و كأنّ الأخير أرجح، فلاحظ.

### تنبيه

في صوم العروة في فصل صوم الكفّارة: «كفّارة الواطئ أمته المحرمة بإذنه، فإنّها

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٣٦٢.
٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٢٧١.
٣. المصدر، ص ٢٧٩.

بدنة أو بقرة، و مع العجز فشاة أو صيام ثلاثة أيّام».[١] و لجمع من محشّي العروة نظر مغائر في الجملة.

### ٣٣٣ ـ ٣٥٠. كفّارة سائر المحرّمات

الأمور التي تلزمها الكفّارة هي ما نذكرها بترتيب حروف الهجاء:

١. الأكل. سيأتي بيان كفّارته في كفّارة اللبس و استعمال الطيب.

٢. الجدال الذي هو قول الرجل: «لا و الله»، «بلى و الله»، و المستفاد من مجموع الروايات أنّه إذا حلف المحرم بثلاثة أيمان صادقة فقد جادل، فعليه دم شاة يهريقه، و يتصدّق به، و لا كفّارة في اليمين مرّة أو مرّتين. و إذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم شاة يهريقه و يتصدّق به، و إذا حلف فوق مرّتين كذباً، فعليه بقرة. و أمّا إذا حلف كذباً مرّتين، فعن المشهور وجوب البقرة، لكنّه لا دليل عليه، و الأقوى كفاية شاتين. و هل يعتبر الولاء بين الإيمان في الأوّل و في اليمينين في الثاني أم لا؟ الأظهر هو الثاني، في الثاني و الأوّل في الأوّل بناء على ثبوت المفهوم للوصف، كما هو غير بعيد؛ فإنّه في مقام التحديد؛ خلافاً لما اشتهر في ألسنة الأصوليّين من عدمه مطلقاً. ففي صحيح معاوية: «... إذا حلف بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد ...»، و به يقيّد إطلاق المطلقات، لكن في الجواهر بعد أن حكاه عن بعض: إلّا أنّه نادر يمكن دعوى اتّفاق الأصحاب على خلافه ... و من ذلك يظهر قوّة النصوص المطلقة ...، و على كلّ ما ذكرنا هو المستفاد من مجموع الروايات المعتبرة سنداً، فلاحظ.[٢]

لكن في الجواهر:

> و المشهور بين الأصحاب، بل قيل: لا خلاف يعتدّ به أنّ في الكذب منه مرّة شاة، و مرّتين بقرة، و ثلاثاً بدنة، و في الصدق منه ثلاثاً شياة، و لا كفّارة في ما دونه، لكن في استفادة ذلك كلّه ممّا وصل إلينا من النصوص إشكال ....[٣]

---

١. العروة الوثقى (المحشّاة)، ج ٢، ص ٢٣٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٢٩١ و ٢٩٢.

٣. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٥.

أقول: عرفت الحقّ ممّا وصل إلينا من النصوص المعتبرة.

٣. الحلق. من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسياً أو جاهلاً، فلا شيء عليه، و من فعله متعمّداً فعليه دم شاة، كما في صحيح زرارة و غيره،[١] و ما دلّ على لزوم إطعامه ثلاثة مساكين في نتف الإبط ضعيف سنداً بمحمّد بن عبدالله بن هلال.[٢]

نعم، في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إن نتف المحرم من شعر لحيته و غيرها شيئاً، فعليه أن يطعم مسكيناً في يده»،[٣] لكنّه مقيّد بغير نتف الإبط جمعاً و لا يشمل الحلق؛ فإنّه يباينه هذا إذا كان الحلق بغير عذر و إن كان لمرض أو أذىً، فالمكلّف مخيّر بين أمور ثلاثة مرّت في عنوان «الإزالة» في الجزء الأوّل، و في أوّل عنوان «الصوم». فلاحظ.

و إذا سقط بعض الشعرات بمسّ اليد من غير قصد، فإن كان في الوضوء، فلا كفّارة؛ لصحيح الهيثم، قال: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان؟ فقال: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج».[٤]

بل في غير الوضوء أيضاً، لصحيح جعفر، عنه عليه السلام: «لو مسستُ لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليّ شيء»،[٥] فيحمل ما دلّ على الإطعام[٦] على الاستحباب.

فالمتحصّل أنّ في حلق الرأس و نتف الرأس تعمّداً و بلا عذر، دم شاة. و في حلق الرأس مع العذر التخيير بين الشاة و الإطعام و الصوم. و في نتف غير الإبط عمداً إطعام مسكين، و بغير عمد لا شيء واجب، فلاحظ.

هذا، و عن العلّامة في المنتهى و التذكرة دعوى الإجماع ـ عدا أهل الظاهر ـ على عدم الفرق بين الرأس و غيره، لكنّها غير حجّة شرعاً.

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٩١ و ٢٩٢.
٢. المصدر، ص٢٩٢.
٣. المصدر، ص٣٠٠.
٤. المصدر.
٥. المصدر.
٦. المصدر.

ثمّ الظاهر كون المدار على صدق مسمّى حلق الرأس و إن لم يكن جميعه، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار المباشرة، فلو حلق غيره مع الرضا تعلّقت الكفّارة بصاحب الرأس، سواء كان الحالق محلّاً أو محرماً، فتأمّل.

٤. السباب و الفسوق. و الأظهر عدم كفّارة لهما، و الأحوط ذبح البقرة في السباب فقط و إن كان هو فرداً من الفسوق، و قد مرّ بحثه في عنوان «الفسوق».

٥. التظليل. المستفاد من الروايات أنّ من ظلّل لعذر يجب عليه دم شاة.[١]

و لا تتكرّر بتكرّره في إحرام واحد. ففي إحرام العمرة شاة، و في إحرام الحجّ شاة، كما تدلّ عليه صحيحة أبي عليّ بن راشد.[٢] و أمّا إذا ظلّل عمداً و لغير عذر، فلم أجد في الروايات ما يجب به، لكن ربّما يستظهر الإجماع على إلحاقه بصورة العذر، فلا يترك الاحتياط.

٦. استعمال الطيب. ففي صحيح زرارة عن الباقرﷺ: «من أكل زعفراناً متعمّداً أو طعاماً فيه طيب، فعليه دم، فإن كان ناسياً، فلا شيء عليه، و يستغفر الله، و يتوب إليه»،[٣] و لا دليل معتبر يدلّ على وجوب دم الشاة في مطلق استعمال الطيب سوى صحيحة معاوية،[٤] لكنّها مع الإشكال في متنها مقطوعة سنداً.

نعم، في صحيحتي ابن عمّار[٥] أنّ في استعماله وجوب التصدّق بقدر ما صنع.

و في صحيح حريز عن الصادقﷺ: لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب، و لا الريحان، و لا يلتذّ به، فمن ابتلي بشيء من ذلك، فليتصدّق بقدر ما صنع بقدر شبعه، يعني من الطعام. هذا هو المعتمد، و ما ذكره سيّدنا الأستاذ الحكيم في تقوية فتوى المشهور ضعيف. نعم، قول المشهور بوجوب دم الشاة في مطلق الاستعمال أحوط؛ للإجماع المنقول.

٧. تغطية الرأس للرجل. ففي صحيح الحلبي إطعام مسكين في يده، لكنّه مقطوع

---

١. المصدر، ص ٢٨٤.
٢. المصدر، ص ٢٨٥.
٣. المصدر، ص ٢٨٤.
٤. المصدر، ص ٩٥.
٥. المصدر.

غير مسند إلى الإمام عليه السلام، كما يظهر من موضعين من الوسائل،[١] لكن في موضع آخر[٢] نقله عن التهذيب مسنداً عن الصادق عليه السلام، و الموجود في نسختي من التهذيب[٣] أنّه مقطوع، فلا يحتجّ به، فلم يبق إلّا دعوى ظهور الإجماع الموهون بعدم تعرّض جماعة له، كما نقله مستظهر الإجماع نفسه، و هو سيّدنا الأستاذ الحكيم دام ظله.

و قال: «و في الوسائل: إنّ كفّارته إطعام مسكين؛ لصحيح الحلبي و لم يعرف له موافق».[٤]

أقول: صريح صاحب الوسائل في باب تروك الإحرام حمل الأمر بالإطعام المذكور على الاستحباب، ثمّ قال رحمه الله: «و عن الوافي أنّه رواه بإبدال رأسه بوجهه».[٥]

أقول: فالحديث مقطوع مختلف المتن، فليسقط.

هذا، و في الشرائع و الجواهر:

(و كذا تجب) الشاة (لو غطّى رأسه بثوب مثلاً أو طيّنه بطين يستره، أو ارتمس في الماء، أو حمل على رأسه ما يستره)، بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، كما عن المنتهى و المبسوط و التذكرة الاعتراف به، بل في المدارك و غيرها: هو مقطوع به في كلام الأصحاب ... .[٦]

فالاحتياط لا ينبغي تركه.

٨. الإفتاء. فمن أفتى بجواز تقليم الأظفار للمحرم فقلّم، عليه شاة، كما عن المشهور، و مدركه روايتان لإسحاق:[٧] إحداهما: ظاهرة الدلالة، ضعيفة السند، ثانيتهما: صحيحة السند، قاصرة الدلالة، فالحكم مبنيّ على الاحتياط؛ لأجل دعوى نفي الخلاف، و عمل الأصحاب، فتأمّل؛ إذ يمكن جعل الصحيحة دليلاً على قول المشهور

---

١. المصدر، ص١٤٢ و ٢٨٦.
٢. المصدر، ص ١٣٨.
٣. المصدر، ج٥، ص٣٠٨.
٤. دليل الناسك، ص١١٥.
٥. وسائل الشيعة، ج٥، ص١٣٨.
٦. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص٤١٨.
٧. وسائل الشيعة، ج٥، ص٢٩٤ و ٢٩٥.

بقرينة صحيحة زرارة،[١] و هو غير بعيد، فلاحظ.

٩. قصّ الأظفار. ففي صحيح أبي‌بصير عن الصادق‌عليه‌السلام في رجل قصّ ظفراً من أظافيره و هو محرم؟ قال: «في كلّ ظفر مدّ من طعام حتّى يبلغ عشرة، فإن قلّم أصابع يديه كلّها، فعليه دم شاة»، فإن قلّم أظافير يديه و رجليه جميعاً؟ فقال: «إن كان فعل ذلك في مجلس واحد، فعليه دم، و إن كان فعله متفرّقاً في مجلسين، فعليه دمان».[٢]

أقول: هذا بسند الصدوق، و قد رواه الشيخ بسنده: «قيمة مدّ من طعام»، لكن قيل: إنّ الأصحاب اعتمدوا على الأوّل، هذا كلّه في المتعمّد، سواء كان له عذر أم لا، كما هو قضية الإطلاق، لكنّ في صحيح معاوية عنه‌عليه‌السلام في المحرم تطول أظفاره أو ينكسر بعضها فيؤذيه؟ قال: «لا يقصّ منها شيئاً إن استطاع، فإن كانت تؤذيه فليقصّها، و ليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام».[٣]

و عليه، فيفرق حكم المعذور من غيره، فليس على الأوّل إلّا قبضة من طعام مكان كلّ ظفر و إن قلّم أظافير يديه و رجليه جميعاً، و إنّما الشاة على غير المعذور، و هذا القول حسن إن لم ينعقد الإجماع على خلافه، فلاحظ.

و إذا قلّم الأظفار غيره، سواء كان محلّاً أو محرماً، فإن لم يكن باختيار منه، فلاكفّارة عليه، و إن كان برضاه و اختياره، ففي تعلّق الكفّارة به تردّد، بل و كذا في أصل حرمته، و ليس القصّ كالحلق، كما لا يخفى.

١٠. قطع شجر الحرم. ففي صحيح منصور عنه‌عليه‌السلام في الأراك يكون في الحرم فأقطعه؟: «عليك فداؤه».[٤]

أقول: الظاهر إرادة القيمة منه.

و في حسنة سليمان عنه‌عليه‌السلام: سألته عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكّة، قال: «عليه ثمنه يتصدّق به ...».[٥]

---

١. المصدر، ص٢٩١.
٢. المصدر، ج٩، ص٢٩٣.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٣٠١.
٥. المصدر.

و في صحيح موسى، قال: روى أصحابنا عن أحدهماﷺ أنّه قال: «إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين».[١]

أقول: إن رواه الأصحاب ـ أي جماعة من الرواة ـ في عرض واحد، فلا شكّ في حجّيّة الرواية؛ للاطمئنان بعدم كذب جماعة، و إن رووه طولاً، كما رواه أحد عن آخر، عن ثالث، عن الإمام، فلا حجّيّة فيها؛ لجهالة الرواة، و هذا الاحتمال غير منكر؛ فإنّ موسى بن القاسم ربّما يروي عن الصادقﷺ بثلاثة وسائط،[٢] فيمكن أن يروى عن الباقرﷺ بأربع أو خمس وسائط، و لم يعلم أنّ الإمام المرويّ عنه هو الصادقﷺ، فلعلّه الباقرﷺ، فيشكل الاعتماد عليها، فالأظهر هو وجوب قيمة ما يقلعه من الشجر مطلقاً و إن كان مخالفاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع من وجوب البقرة في الشجرة الكبيرة، والشاة في الصغيرة، و القيمة في أبعاضها، و هو الأحوط إذا لم تنقص قيمة البقرة أو الشاة عن قيمة الشجر و إلّا فالأحوط ذبح أحدهما مع التصدّق بما يساوي قيمة الشجر، و لا فرق بين المحلّ و المحرم في ذلك.

١١. لبس ما لا يجوز. ففي صحيح زرارة عن الباقرﷺ: «... أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله و هو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً، فليس عليه شيء، و من فعله متعمّداً، فعليه دم شاة».[٣]

و في صحيح ابن مسلم عن الباقرﷺ في المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب (مختلفة) يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء».[٤]

فالمتعمّد للّبس سواء لعذراً و غير عذر، عليه الشاة، و تتعدّد بتعدّد ضروب اللباس، بناء على تنزيل الفداء على الشاة، و قد ادّعي الإجماع بقسميه عليه في الجواهر.[٥]

١٢. إلقاء القملة، و قتلها. ففي الروايات وجوب إطعام طعام به، لكن دلّت روايات

---

١. المصدر.
٢. و ربّما يروي بواسطة واحدة.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٨٩.
٤. المصدر، ص٢٩٠.
٥. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٤٠٤.

أخر على النفي، فيكون الإطعام مندوباً غير واجب، فلاحظ.

١٣. لبس السلاح. ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «المحرم إذا خاف العدوّ (و) يلبس السلاح، فلا كفّارة عليه».[١]

أقول: مفهومه ثبوت الكفّارة في اللبس مع عدم الخوف.

و هل يكفي مطلق الصدقة أو خصوص الشاة استئناساً بنظائره؟ فيه وجهان. لا شكّ أنّ الثاني أحوط و إن كان الأوّل غير بعيد؛ فإنّه القدر المتيقّن.

١٤. يجب على الحاجّ الذي لا يبيت ليال التشريق بمنى في الجملة دم شاة كماقالوا. و هذه الكفّارة غير مربوطة بالإحرام كما لا يخفى، و قد مرّ بحثه في حرف «ب».

### ٣٥١ ـ ٣٥٣. كفّارة حنث العهد

في صحيح أحمد عن الجواد عليه السلام في رجل عاهد الله عند الحجر أن لا يقرب محرماً أبداً، فلمّا رجع عاد إلى المحرم؟ فقال أبوجعفر عليه السلام: «يعتق، أو يصوم، أو يتصدّق على ستّين مسكيناً، و ما ترك من الأمر أعظم، و يستغفر الله، و يتوب إليه».[٢]

و في حسنة عليّ بن جعفر عن الكاظم عليه السلام: سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية، ما عليه إن لم يف بعهده؟ قال: «يعتق رقبة، أو يتصدّق بصدقة، أو يصوم شهرين متتابعين».[٣]

أقول: هذا هو المشهور المدّعى عليه الإجماع، و لا ينافيه صحيح صفوان الجمّال،[٤] بل يحمل عليهما حمل المبهم على المفصّل، و ظاهر الرواية الأولى وجوب الاستغفار زائداً على وجوب التوبة و الكفّارة، هذا، و لكنّ العهد ينطبق على النذر و اليمين أيضاً، كما يصدق على غيرهما، و لعلّ اليمين أقوى أفراده، فيشكل أشدّيّة كفّارة الأضعف من

---

١. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٣٧.
٢. المصدر، ج١٦، ص٢٤٨.
٣. المصدر، ج١٥، ص٥٧٦.
٤. المصدر، ص ٥٧٤.

الأقوى بحسب فهم العرف ـ فتأمّل ـ ، و يمكن حمل هذه الرواية على الاستحباب، لكنّ ذهاب المشهور و قضيّة الجمود على لفظ النصّ يثبّطنا عن الجزم به، فالأحوط لزوماً البناء على ما قالوا، و الأظهر أنّ رواية عليّ لا تخلو سنداً عن أشكال، بل عن ضعف، فلاحظ ما علّقه محشّي الوسائل على السند في التهذيب،[١] و الله العالم. و لاحظ عنوان «الوفاء» في حرف الواو.

## ٣٥٤ ـ ٣٥٧. كفّارة حنث النذر

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إن قلت: لله عليّ فكفّارة يمين».[٢]

و في صحيح جميل عن الكاظم عليه السلام: «كلّ من عجز عن نذره، فكفّارته كفّارة يمين».[٣]

و في مضمرة عليّ بن مهزيار المعتبرة كتب بندار: ... نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت. فكتب: «... و إن كنت قد أفطرت فيه من غير علّة، فتصدّق بعدد كلّ يوم على سبعة مساكين».[٤]

و في مضمرة ثانية له في رجل نذر أن يصوم يوماً، فوقّع: ذلك اليوم على أهله ماعليه من الكفّارة؟ فكتب إليه: «يصوم يوماً بدل يوم، و تحرير رقبة مؤمنة».[٥] هذا ماوجدته من الروايات المعتبرة سنداً المتعلّقة بالمقام، و المستفاد منها أمور:

الأمر الأوّل: أنّ كفّارة حنث النذر هي كفّارة حنث اليمين الآتية، كما اختاره جماعة من الفقهاء كما قيل، بل نسبه المحقّق في كتاب النذر من الشرائع بعد اختياره إلى الأشهر. و عن المشهور أنّها العتق أو صوم الشهرين، أو إطعام الستّين مسكيناً، لكنّه لا يثبت بدليل معتبر إلّا أن يدّعى الأولويّة من ثبوته في حنث العهد و ليست بقطعيّة. و لاحظ كتاب الكفّارات من الشرائع و الجواهر.[٦]

---

١. المصدر، ص٥٧٦.
٢. المصدر، ص٥٧٤.
٣. المصدر، ص٥٧٥.
٤. المصدر، ج٧، ص٢٧٧.
٥. المصدر، ج١٥، ص٥٧٤.
٦. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٤٣٣؛ ج٣٣، ص١٧٥.

الأمر الثاني: مقتضى الرواية الثالثة أنّ كفّارة النذر في خصوص مخالفة الصوم المنذور التصدّق على سبعة مساكين لكلّ يوم، و لعلّه لا عامل بها[١] و مع ذلك ففيها إشكال آخر مذكور في كفّارات الجواهر، فلابدّ من ردّ علمها إلى من صدرت عنه، كما أنّ مقتضى الرواية الرابعة تعيّن تحرير الرقبة المؤمنة في مخالفة الصوم المنذور، لكنّه محمول على أحد أفراد الواجب التخييريّ؛ جمعاً بين الروايات، و الله العالم.

الأمر الثالث: تدلّ الرواية الثانية على ثبوت الكفّارة لأجل العجز و مجرّد عدم الإتيان بالمنذور و إن لم يكن معصية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين العجز العقلي و الشرعي، لكن مرّ في حرف «ج» في مباحث حجّة الإسلام ما دلّ على سقوط الكفّارة إذا وجد خير من يمينه و نذره، سواء كان الخير واجباً أو مندوباً، فتقيّد الرواية بصورة العجز العقلي و العادي، و لكن مع ذلك يشكل الالتزام بمضمونها إذا لم يكن العجز اختياريّاً، لأنّ كلّما غلب الله عليه، فهو أولى بالعذر.

نعم، في صحيح البزنطي ـ بطريق الصدوق ـ عن الرضا عليه السلام، في رجل نذر على نفسه إن هو سلم من مرض أو تخلّص من حبس أن يصوم كلّ يوم أربعاء ... فعجز عن الصوم لعلّة أصابته أو غير ذلك، فمدّ للرجل في عمره و قد اجتمع عليه صوم كثير؟ ماكفّارة ذلك الصوم؟ قال: «يتصدّق لكلّ يوم بمدّ من حنطة أو تمر بمدّ».[٢]

و في موثّقة إسحاق عن الصادق عليه السلام في رجل يجعل عليه صياماً في نذر، فلا يقوي؟ قال: «يعطي من يصوم عنه في كلّ يوم مدّين».[٣]

هذا، و في الجواهر:

لا خلاف و لا إشكال في أنّ الحنث الموجب للكفّارة يتحقّق بالمخالفة اختياراً، بل الإجماع بقسميه عليه ... نعم، لا يتحقّق الحنث عندنا بالإكراه الذي تطابق النصّ

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٨، ص٣٠٩. و لكن في المقنع بخط مؤلّفه كلمة «عشرة» بدل «سبعة» و هو أحد أفراد الواجب، حكاه الشهيد الثاني في مسالك الأفهام.

٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٨٦.

٣. المصدر، ج١٦، ص٢٣٥.

و الفتوى على عدم تأثير كلّ سبب شرعيّ معه، و منه الفعل الذي هو سبب الكفّارة، و لا مع النسيان للحلف مثلاً، و مع عدم العلم بالمحلوف عليه.[١]

و قال في لواحق مسائل النذر: «... و كذا تقدّم في أنّه إنّما تلزم الكفّارة إذا خالف عامداً مختاراً».[٢]

أقول: فبناء عليه يمكن حمل الروايات على الاستحباب و الأحوط لزوماً أن يتصدّق العاجز عن الصوم لكلّ يوم بمدّ، أو يعطي غيره مدّين ليصوم عنه إن تيسّر عملاً بالروايتين. نعم، الحكم مخصوص بالصوم، و الله العالم، و سيأتي بقية أحكام النذر في عنوان «الوفاء» في حرف «و» إن شاء الله.

## ٣٥٨ ـ ٣٦١. كفّارة حنث اليمين

قال الله تعالى: «لا يُؤاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ ذٰلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ ...».[٣]

و في صحيح الثمالي: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن قال: و الله ثمّ لم يف، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «كفّارته إطعام عشر مساكين مدّاً مدّاً دقيق أو حنطة ... أو صوم ثلاثة أيّام متوالية إذا لم يجد شيئاً من ذا».[٤] و المعيار في عدم الوجدان الموجب للصوم ما إذا لم يكن عنده زيادة و فضل عن قوت عياله، كما في معتبرة إسحاق.[٥] فلا يكلّف بتحصيله بما لا يناسب شأنه، كالسؤال مثلاً.

أقول: وإذا عجز عن الصوم أيضاً يتصدّق على عشر مساكين بما دون المدّ و بما تيسّر، و إن عجز عنه أيضاً يستغفر الله و يظهر توبة و ندامة، كما في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام.

---

١. جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٣٣٧ و ٣٣٨.
٢. المصدر، ج ٢٠، ص ٤٣٣.
٣. المائدة (٥): ٨٩.
٤. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٥٦١.
٥. المصدر، ص ٥٦٢.

و في صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام ... قلت: كسوتهم؟ قال: «ثوب واحد»،[١] و مقتضى إطلاقه كفاية الجديد و المستعمل، و لأجل هذه الصحيحة و غيرها يحمل ما دلّ على إعطاء الثوبين على الاستحباب، و لا شاهد على حمل الأوّل على العجز، و الثاني على القدرة، كما ذهب إليه جمع، و لاحظ عنوان «الإطعام»، فقد سبق فيها ما يتعلّق بالإطعام.

### ❐ كفّارة دخول الحائض

و قد استدلّ على وجوبها بالأخبار و الإجماع المنقول، و نسب إلى خيرة كبراء الأصحاب و هي الدينار في أوّل الحيض، و نصف دينار في وسطه، و ربع في آخره.

و ذهب جمع إلى عدم وجوبها؛ للأخبار المعتبرة،[٢] و هذا هو الصحيح، و كلّ ما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الطهارة في تقوية الأوّل غير مقنع، و الأخبار الدالّة على وجوبها مختلفة.[٣]

## ٣٦٢ ـ ٣٧٩. كفّارة الصيد على المحرم

إنّ في الروايات المعتبرة الواردة في كفّارات الصيد عناوين قد تعلّقت بها الكفّارة، و إليك بيانها على ترتيب حروف الهجاء:

١. الأكل. ففي صحيح منصور: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: أهدي لناطير مذبوح بمكّة فأكله أهلنا؟ فقال: «لا يرى به أهل مكّة بأساً»، قلت: فأيّ شيء تقول أنت؟ قال «عليهم ثمنه».[٤]

و في صحيح معاوية عنه عليه السلام: «لا تأكل من الصيد و أنت حرام و إن كان أصابه

---

١. المصدر، ص٥٦٦.
٢. المصدر، ج٢، ص٥٧٦.
٣. المصدر، ص٥٧٤ و ٥٧٥؛ ج١٥، ص٥٧٣.
٤. المصدر، ج٩، ص١٩٦.

محلّ، و ليس عليك فداء ما آتيته بجهالة إلّا الصيد، فإنّ عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد».[١]

و في صحيح آخر له[٢] عنه عليه السلام: «لا تأكل شيئاً من الصيد ... فإن أصبته و أنت حلال في الحرم، فعليك قيمة واحدة، و إن أصبته و أنت حرام في الحلّ، فعليك القيمة، و إن أصبته و أنت حرام في الحرم، فعليك الفداء مضاعفاً، و أيّ قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه، فإنّ على كلّ إنسان فيه قيمة، و إن اجتمعوا عليه في صيد، فعليهم مثل ذلك».[٣]

و في صحيح علي عن الكاظم عليه السلام، عن قوم اشتروا ظبياً فأكلوا منه جميعاً و هم حرم، ما عليهم؟ قال: «على كلّ من أكل منهم فداء صيد، كلّ إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً».[٤]

و في صحيح أبان ـ بطريق الصدوق ـ، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قوم حجّاج محرمين أصابوا فراخ نعام، فذبحوها، و أكلوها؟ فقال: «عليهم مكان كلّ فرخ أصابوه و أكلوه بدنة، يشتر كون فيهنّ، فيشترون على عدد الفراخ و عدد الرجال».[٥]

أقول: هذه الكفّارة خاصّة بالذبح و الأكل معاً. و أمّا كفّارة القتل وحده، فعن المشهور أنّها صغير الإبل، كما في الجواهر، و لعلّه لأجل إطلاق الآية الآتية. و قيل: إنّ ظاهر هذا الصحيح الاكتفاء بجزاء واحد و لم يعرف به قائل، كما اعترف غير واحد، و عن العلّامة الإجماع على خلافه.

ثمّ إنّ في القتل فداء، كما سيأتي. و أمّا في الأكل فهل فيه فداء آخر، كما عن المشهور، أو قيمته كما عن جمع؟ فيه خلاف،[٦] و لا يبعد أن ينزل الأخبار المتقدّمة على

---

١. المصدر، ص٢٢٦.
٢. التصحيح مبنيّ على اتّحاد أبي سمّاك و أبي شمال.
٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٩ و ٢٢٧.
٤. المصدر، ص٢٠٩.
٥. المصدر، ص٢١٠.
٦. جواهر الكلام، كتاب الحجّ (الطبعة القديمة)، ص٥٠٦.

الصحيح الثاني لابن عمّار، فيرتفع التنافي بينهما، و مع فرضه يحكم بالتخيير على القول به.[١]

ثمّ إنّ الفداء ثابت في أكل الصيد حتّى في صورة الاضطرار إلى أكله كما في الروايات.[٢]

و في أكل بيض نعامة شاة على المحرم و قيمته على المحلّ، كما في صحيح أبي‌عبيدة و رواية الأعرج.[٣]

٢. الإخراج مع الموت. ففي صحيح عليّ عن الكاظم عليه السلام: سألته عن رجل خرج بطير من مكّة حتى ورد به الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يردّه إلى مكّة، فإن مات تصدّق بثمنه».[٤]

و في صحيح معاوية، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الدجاج الحبشي؟ فقال: «ليس من الصيد، إنّما الصيد ما كان بين السماء والأرض، ... ما كان من الطير لا يصفّ فلك أن تخرجه من الحرم، و ما صفّ منها، فليس له أن يخرجه».[٥]

و في صحيح يونس عن أبي‌الحسن عليه السلام، قال: قلت له: حمام أخرج بها من المدينة إلى مكّة ثمّ أخرجها من مكّة إلى الكوفة؟ قال له: «أرى أنّهنّ كنّ فرهة (رفهة)، قل له: أن يذبح عن كلّ طير شاة».[٦]

أقول: مقتضى الجمع بينه و بين الصحيح الأوّل حمل الشاة على الرجحان، و الثمن على الاجتزاء.

٣. الدلالة. ففي صحيح منصور عنه عليه السلام: «المحرم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل، فعليه الفداء».[٧]

---

١. راجع: مقدّمة الجزء الثالث من كتابنا هذا، لتطّلع على مختارنا.
٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٣٨.
٣. المصدر، ص٢١٧ و ٢١٨.
٤. المصدر، ص٢٠٤.
٥. المصدر، ص٢٣٦.
٦. المصدر، ص ٢٠٥.
٧. المصدر، ص٢٠٨.

و في التعدّي عنها إلى مطلق التسبيب وجهان.

٤. الذبح. ففي معتبرة ابن سنان عنه‌ﷺ، قال: سمعته يقول في حمام مكّة: «الطير الأهلي من غير حمام الحرم، من ذبح طيراً منه و هو غير محرم، فعليه أن يتصدّق بصدقة أفضل من ثمنه، فإن كان محرماً، فشاة عن كلّ طير».[١]

و في صحيحه عنه‌ﷺ، أنّه قال في محرم ذبح طيراً: «إنّ عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً، فجدي أو حمل صغير من الضأن».[٢]

٥. الرمي. ففي صحيح ضريس، قال: سألت أباجعفر عن رجلين محرمين رميا صيداً فأصابه أحدهما؟ قال: «على كلّ واحد منهم الفداء».[٣]

و في صحيح أبي‌بصير، قال: قلت لأبي‌عبدالله‌ﷺ: رجل رمى ظبياً و هو محرم، فكسر يده أو رجله، فذهب الظبي على وجهه فلم يدر ما صنع؟ قال: «عليه فداؤه».

و قريب منه صحيح عليّ في رمي صيد.[٤]

و في ذيل صحيح أبي‌بصير السابق عن الصادق‌ﷺ في رجل رمى ظبياً، فكسر يده أو رجله ... فإنّه رآه بعد ذلك مشى؟ قال: «عليه ربع ثمنه».[٥]

و في صحيح عليّ عن الكاظم‌ﷺ، عن رجل رمى صيداً فكسر يده أو رجله و تركه، فرعى الصيد؟ قال‌ﷺ: «عليه ربع الفداء».[٦]

و في صحيح مسمع عن الصادق‌ﷺ: «إذا رمى المحرم صيداً و أصاب «إثنين، فإنّ عليه كفّارتين جزاؤهما».[٧]

و اعلم أنّه ادّعي الإجماع على عدم وجوب الفدية بالرمي الذي علم عدم تأثيره في

---

١. المصدر، ص١٩٣ و ١٩٧.
٢. المصدر، ص١٩٤.
٣. المصدر، ص٢١٢.
٤. المصدر، ص٢٢١ و ٢٢٣.
٥. المصدر، ص٢٢٢.
٦. المصدر.
٧. المصدر، ص٣٢٧.

الصيد و إن أثم. و أمّا لو جرحه ثمّ رآه مستوياً صحيحاً، فقيل بضمان أرشه زمن الجرح؛ لأنّها إصابة مضمونة. و قيل: ربع القيمة؛ لصحيح عليّ عن الكاظم عليه السلام، و إن لم يعلم حال الحيوان المصاب، لزمه الفداء، و كذا إذا أصابه و لم يعلم أنّه أثّر فيه أو لا، كما عن جمع.

٦. الاشتراء. ففي صحيح أبي‌عبيدة عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن رجل اشترى لرجل محرم بيض نعام فأكله المحرم؟ قال: «على الذي اشتراه للمحرم فداء»، قلت: و ما عليهما؟ قال: «على المحلّ جزاء قيمة البيض درهم، و على المحرم الجزاء لكلّ بيضة شاة».[١]

و لا خلاف فيه. و عن ثاني الشهيدين رحمهما الله الاتّفاق عليه.

٧. إصابة الصيد و غيره. ففي روايات كثيرة جدّاً ثبوت الكفّارة بها، لكنّ الظاهر عدم استقلالها في قبال سائر العنوانات، بل هي ترجع إليها.

٨. إغلاق الباب. ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجل أغلق باب بيت على طير من حمام الحرم فمات؟ قال: «يتصدّق بدرهم، أو يطعم به حمام الحرم».[٢]

و في صحيح إبراهيم و سليمان، قالا: قلنا لأبي‌عبدالله عليه السلام: رجل أغلق بابه على طائر؟ فقال: «إن كان أغلق الباب بعد ما أحرم، فعليه دم شاة،[٣] و إن كان أغلق الباب قبل أن يحرم، فعليه ثمنه».[٤]

و في صحيح الواسطي، قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن قوم أغلقوا الباب على حمام من حمام الحرم؟ فقال: «عليهم قيمة كلّ طائر يشتري به علفاً لحمام الحرم».

و عن الكافي: «قفلوا الباب».[٥]

أقول: لاحظ تفصيل المسألة في المطوّلات.

---

١. المصدر، ص٢٥٢.

٢. المصدر، ص٢٠٧.

٣. المصدر، و في نسخة تهذيب الأحكام: «و إنّ عليه لكلّ طائر شاة، و لكلّ فرخ حملاً، و إن لم يحرّك فدرهم، و للبيض نصف درهم».

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص٢٠٧.

٥. المصدر، ص٢٠٨.

٩. القتل. قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ[1] أَوْ كَفّارَةٌ طَعامُ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِياماً لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ».[2]

أقول: إطلاق الآية يشمل الحرم و الحلّ، و إحرام العمرة و الحجّ، كما أنّ ظاهرها التخيير بين الحيوان المماثل للمقتول، و الطعام، و الصيام، لكنّ المستفاد من الروايات هو الترتيب، وعليه تحمل الآية حمل المطلق على المقيّد، كما هو المنقول عن المشهور.

و مقتضى إطلاق الآية ثبوت الكفّارة في قتل كلّ حيوان برّيّ ممتنع بالأصالة و إن لم يكن من مأكول اللحم و هي الحيوان المماثل من الأنعام، و يثبت المماثلة بشهادة العدلين. نعم، لا تحتاج إليهما فيما تثبت المماثلة بالروايات الواردة عن أئمّة العترة عليهم السلام. و في غيرها يرجع إليهما. نعم، لا تشمل الآية الحيوانات التي لا مثل لها في الأنعام، كجملة من صغار الحيوانات، بل ربّما يدّعى انصراف الصيد إلى حلال اللحم فقط، لكنّه غير ثابت بنحو يعتمد عليه.

و إليك بعض الروايات الواردة حول الموضوع:

١. صحيح حريز عن الصادق عليه السلام الوارد حول الآية: «في النعامة بدنة، و في حمار وحش بقرة، و في الظبي شاة، و في البقرة بقرة». و قريب منه حسنة سليمان عنه عليه السلام و زاد: «و فيما سوا ذلك قيمته».[3]

---

١. في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من وجب عليه فداء صيد أصابه و هو محرم، فإن كان حاجّاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى، و إن كان معتمراً نحره بمكّة قبالة الكعبة». و في صحيح ابن حازم عنه عليه السلام، عن كفّارة العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: «بمكّة إلّا أن يشاء صاحبها أن يؤخّرها إلى منى و يجعلها بمكّة أحبّ إليّ و أفضل». و في صحيح محمّد عن أبي الحسن عليه السلام، عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس؟ فقال: «أرى أن يفديه بشاة منى». راجع: المصدر، ص٢٤٦ و ٢٨٨.

أقول: أمّا الوسط، فلا بأس بالالتزام به في مورده ـ و هو العمرة المفردة ـ خلافاً لجماعة، أو للمشهور، لكنّ في غير كفّارة الصيد؛ لتقدّم القرآن على الخبر في مورد الاجتماع في فرض التعارض بعموم من وجه، فافهم. و أمّا كفّارة غير الصيد في الحجّ و العمرة، فلا دليل على تعيين مكانها سوى الصحيح السابق، بل إطلاق معتبرة إسحاق يدلّ على إشكال على نفيه. لكنّ المشهور أنّ ما يلزم المحرم من فداء يذبحه أو ينحره بمكّة إن كان معتمراً، أو بمنى إن كان حاجّاً، والله العالم. فراجع: المصدر، ص٢٤٧.

٢. المائدة (٥): ٩٥.

٣. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٨١.

و هذا الذيل يعطي حكماً كلّيّاً و هو وجوب التصدّق بقيمة الصيد المقتول في غير ما ثبت ذبح المثل، كما لا يخفى، لكنّه يقال: إنّه مخالف للآية المتقدّمة إلّا أن يحمل على التخيير بينه و بين الذبح، و يحمل القيمة على إطعام الطعام، كما في الآية.

نعم، في غير المماثل للأنعام بحكم العدلين إذا لم يكن له تقدير شرعي يجب القيمة لهذه الرواية، و لا خلاف فيه أيضاً، و الأحسن ردّ علم الحسنة إلى من صدرت عنه؛ لأنّ ظاهره تخصيص مدلول الآية بثلاثة حيوانات فقط، و هو كماترى.

٢. صحيح يعقوب عنه عليه السلام، قلت: المحرم يقتل نعامة؟ قال: «عليه بدنة من الإبل»، قلت: يقتل حمار وحش؟ قال: «عليه بدنة»، قلت: البقرة؟ قال: «بقرة».[١]

قلت: مقتضى الجمع بينهما التخيير في الحمار الوحشي بين البدنة و البقرة، و إن فرض مخالفته للفهم العرفي يقع التعارض بينهما، فيرجع في المثليّة إلى شهادة العدلين.

٣. صحيح أبي‌عبيدة عنه عليه السلام: «إذا أصاب المحرم الصيد و لم يجد ما يكفّر من موضعه الذي أصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم، ثمّ قوّمت الدراهم طعاماً، ثمّ جعل لكلّ مسكين نصف صاع، فإن لم يقدر على الطعام، صام لكلّ نصف صاع يوماً».[٢]

فالرواية خاصّة بما إذا كان المكلّف متمكّناً من بذل القيمة، لكنّ الحيوان المماثل للمقتول لا يوجد حتى يشتريه، و لذا جعل لكلّ مسكين نصف صاع حتّى تمام قيمة الجزاء عن النعم، و يمكن أن يحمل عليه قوله: «فإن لم يقدر على الطعام» على هذه الصورة أيضاً، و لا أقلّ من أنّه مطلق يقيّد بالصحيح الآتي الصريح في عدم تمكّن المكلّف من بذل القيمة، فلا منافاة بينه و بين غيره، فلاحظ.

ثمّ الذي يجب بذله هو ما يسمّى طعاماً للآية، و هذه الرواية و غيرها دون خصوص البرّ، كما يظهر من بعض العبائر.

٤. صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل،[٣] فإن

---

١. المصدر، ص١٨٢.

٢. المصدر، ص١٨٣.

٣. جملة «فداؤه بدنة من الإبل» صفة كلمة «شيئاً» و ليست بخبر، كما يظهر من العبارة الواردة في البقرة، و لابدّ أن يكون كذلك.

لم يجد ما يشتري (به خ) بدنة[١] فأراد أن يتصدّق، فعليه أن يطعم ستّين مسكيناً، كلّ مسكين مدّاً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام، و من كان عليه شيء من الصيد، فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد، فليصم تسعة أيّام، و من كان عليه شاة، فلم يجد، فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيّام».[٢]

و قريب منه صحيح أبي‌بصير ـ بطريق الصدوق ـ[٣] و خبر عليّ بن جعفر.[٤]

٥. صحيح زرارة و محمّد بن مسلم عنه عليه السلام في رجل قتل نعامة؟ قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد، فإطعام ستّين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستّين مسكيناً لم يزد على إطعام ستّين مسكيناً، و إن كانت قيمة البدنة أقلّ من إطعام ستّين مسكيناً لم يكن عليه إلّا قيمة البدنة».[٥]

أقول: الظاهر عدم الخصوصيّة في النعامة، فيجري الحكم في غيرها أيضاً، فيقيّد به ما قبله. و المتحصّل ممّا سبق أمور:

الأمر الأوّل: إنّ من عنده قيمة الحيوان المماثل لكنّه لا يوجد ليشتريه، فعليه صرف القيمة في الطعام، لكلّ مسكين مدّان ـ أي نصف صاع ـ، فإن لم يمكن تحصيل الطعام أيضاً، عليه أن يصوم لكلّ نصف صاع يوماً، كما هو مدلول صحيحة أبي‌عبيدة، و عليه تحمل صحيحة ابن مسلم،[٦] و لم أجد من ذكر هذا الوجه.

الأمر الثاني: غير المتمكّن من قيمة الجزاء في البدنة عليه أن يطعم ستّين مسكيناً، لكلّ مسكين مدّ واحد، و مع عدم القدرة عليه صوم ثمانية عشر يوماً. و عن المشهور صوم ستّين يوماً، و مع العجز عنه صوم ثمانية عشر يوماً، و لا دليل عليه بعد ما عرفت

---

١. نعم، في موثّقة يونس عن الصادق عليه السلام في المضطرّ إلى ميتة و هو يجد الصيد؟ قال: «يأكل الصيد و عليه فداؤه»، قلت: فإن لم يكن عندي؟ قال: فقال: «تقضيه إذا رجعت إلى مالك».

٢. وسائل الشيعة، ج٩، ص١٨٦.

٣. المصدر، ص١٨٣.

٤. المصدر، ص١٨٤.

٥. المصدر، ص١٨٥.

٦. المصدر.

مورد صحيحتي أبي‌عبيدة، و ابن مسلم، و هكذا الكلام فيما إذا عجز عن قيمة البقرة و الشاة و الإطعام؛ إذ عليه الصوم تسعة أيّام، و في الثانية ثلاثة أيّام.

الأمر الثالث: إنّما يجب إطعام الستّين و الثلاثين و العشرة إذا لم تقلّ قيمة البدنة و البقرة و الشاة عن قيمة الإطعام، و إلّا يكتفى في الإطعام بما يساوي قيمتها. و هل ينقص من أيّام الصوم المعدودة السابقة إذا عجز عن الإطعام في هذا الفرض بمقتضى قوله: «مكان كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام»، أو لا؟ فيه وجهان. نعم، لو زادت عنه كفى إطعام العدد المذكور و الفاضل له؛ لصحيح زرارة و ابن مسلم، و للتحديد في غيره.

بقي الكلام في قتل غير ما تقدّم من الحيوانات و جزائها، فنقول:

١. في صحاح ثلاثة عن الصادق عليه السلام و الكاظم عليه السلام: «إنّ في الأرنب دم شاة».[١]

أقول: و مع العجز عنها صوم ثلاثة أيّام، و مع وجود الثمن و فقدان الشاة، يطعم الطعام، و مع عدمه يصوم لكلّ مدّين يوماً؛ لما مرّ. و هذا الكلام مطّرد في كلّ ما وجب عليه الشاة، كما هو المشهور المدّعى عليه الإجماع.

و أمّا الثعلب، فالأظهر إلحاقه بالأرنب حكماً، فإنّ صاحب الجواهر لم يجد خلافاً فيه. و هذا يكفي لإثبات المماثلة المذكورة في الآية؛ فإنّ فتوى المجتهدين به أقوى من حكم العدلين بها، و إن كان الرواية الواردة فيه ضعيفة سنداً،[٢] لكنّ المعتمد إطلاق الآية المباركة بضميمة فتوى العلماء إلّا أن يقال: إنّ فتوى العلماء غير مستند إلى ادّعاء المماثلة، بل إلى الرواية الضعيفة، و لا نقول بالانجبار، فتأمّل.

٢. في حسنة سليمان عن الصادق عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام في القطاة: إذا أصابها المحرم حمل قد فطم اللبن و أكل من الشجر».

و في حسنة اخرى له عن الباقر عليه السلام، قال: «في كتاب أميرالمؤمنين عليه السلام: من أصاب قطاة أو حجلة أو درّاجة أو نظيرهنّ، فعليه دم».[٣]

أقول: لا بعد في حمل الدم في هذه الرواية على ما في سابقتها حتى بالنسبة إلى

---

١. المصدر، ص١٨٩.

٢. المصدر، ص١٩٠.

٣. المصدر.

غير القطاة، لوحدة المصدر، و هو كتاب عليّ عليه السلام، و لقوله: «أو نظيرهنّ»، و لا خلاف فيه أيضاً يجده صاحب الجواهر، و لابدّ في إلحاق نظائرهنّ بهنّ أيضاً؛ لقوله عليه السلام: «أو نظيرهنّ».

بقي الكلام في تفسير «الحَمَل» ـ بالتحريك ـ، فعن جملة من كتب العلّامة أنّ حدّه أن يكمل له أربعة أشهر. و أنّ أهل اللغة يسمّون ولد الضأن حملاً. و عن أدب الكاتب: «فإذا بلغ أربعة أشهر و فصل عن أمّه، فهو حمل و خروف و الأنثى خروفة».

و عن بعضهم ما يخالفه. و هل يجري في صورة تعذّره أو عدم القدرة على اشترائه ما سبق؟ فيه وجهان.

٣. في صحيح مسمع عنه عليه السلام: «في اليربوع، و القنفذ، و الضبع إذا أصابه المحرم، فعليه جدي، و الجدي خير منه، و إنّما جعل هذا؛ لكي ينكل عن فعل غيره من الصيد».[١]

أقول: الجدي: ـ على ما قيل ـ الذكر من أولاد المعز في السنة الأولى.

و قيل: إنّه ما تضعه أمّه إلى أن يرعى و يقوي. و قيل: إنّه من أربعة أشهر إلى أن يرعى. و قيل غير ذلك.

و على كلّ، لا يلحق بالثلاثة غيرها من نظائرها في وجوب الجدي.

٤. في صحيح معاوية، قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: محرم قتل عطاية، قال: «كفّ من طعام».[٢]

٥. في صحيحة معاوية، عنه عليه السلام: «إنّ في قتل الزنبور عمداً شيئاً من الطعام إذا لم يرد، و إن أراد الإنسان، فجاز قتله»،[٣] و الظاهر عدم الكفّارة حينئذ.

٦. في صحيح حريز، عنه عليه السلام: «المحرم إذا أصاب حمامة، ففيها شاة، و إن قتل فراخه ففيه حمل، و إن وطئ البيض، فعليه درهم».[٤]

---

١. المصدر، ص١٩١.
٢. المصدر، ص١٩٢.
٣. المصدر، ص١٩٣.
٤. المصدر، ص١٩٤.

و في صحيح ابن سنان عنه عليه السلام في محرم ذبح طيراً: «إنّ عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً، فجدي أو حمل صغير من الضأن».[١]

و في صحيح صفوان عن الرضا عليه السلام: «من أصاب طيراً في الحرم و هو محلّ، فعليه القيمة، و القيمة درهم؛ ليشتري علفاً لحمام الحرم».[٢]

أقول: المدار هو قيمة وقت القتل، و لا خصوصيّة للدرهم؛ فإنّه إنّما ذكر في هذه الرواية و غيرها من جهة أنّه قيمة الطير في تلك الزمان، لكنّ ربّما يلوح من صحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام: «في قيمة الحمامة درهم، و في الفرخ نصف درهم، و في البيض ربع درهم»، إنّ الدرهم قيمة الحمامة شرعاً.

و في الجواهر:

مع إطلاق الأصحاب وجوب الدرهم من غير التفات إلى القيمة السوقيّة. و في المدارك: إنّ المتّجه اعتبار القيمة مطلقاً، قلت: لكنّه مخالف لكلام الأصحاب المقطوع فيه بعدم إرادة كون ذلك قيمة سوقيّة له، ضرورة اختلاف الأزمنة و الطيور ... .

أقول: و الاحتياط سبيله واضح، و لا يجوز تركه.

و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إن قتل المحرم حمامة في الحرم، فعليه شاة، و ثمن الحمامة درهم أو شبهه يتصدّق به، أو يطعمه حمامة مكّة، فإن قتلها في الحرم و ليس بمحرم، فعليه ثمنها».

و المستفاد من النصوص المزبورة أنّ على المحرم القاتل في الحرم شاة و ثمن الحمامة، و على المحرم القاتل في غير الحرم شاة، و على المحلّ القاتل في الحرم قيمة درهم، و عليه في قتل الفرخ نصف درهم، و في البيض ربع درهم؛ لصحيح ابن الحجّاج على ما مرّ، كما أنّ على المحرم في قتل الفراخ حمل أو جدي، و في وطء البيض درهم قبل تحرّك الفرخ فيه.

و أما بعده، ففي صحيح عليّ[٣] التصدّق عن كلّ فرخ بشاة. و قد حملت الشاة على

---

١. المصدر، ص١٩٦.
٢. المصدر، ص١٩٥.
٣. المصدر، ص١٩٤.

الحمل، و إطلاقه يشمل المحلّ أيضاً، و هو المنقول عن المشهور المدّعى على بعض صورها الإجماع. و لا فرق بين كون الحيوان المقتول في الحلّ أو الحرم، لكنّ الالتزام به مشكل، كما ذكره صاحب الجواهر أيضاً بعد أن كان القاتل في الحرم، كما يدلّ عليه صحيح مسمع.[١]

و في حسنة حمران عن الباقر عليه السلام، قلت له: محرم قتل طيراً فيما بين الصفا و المروة عمداً؟ قال: «عليه الفداء و الجزاء و يعزّر». قال: قلت: فإنّه قتله في الكعبة عمداً؟ قال: «عليه الفداء و الجزاء، و يضرب دون الحدّ، و ليقام (يقلب خ) للناس كي ينكل غيره».[٢]

أقول: وجوب ذبح الشاة للطير و الحمامة، و وجوب الحمل في قتل الفراخ مشكل جدّاً بملاحظة المماثلة المعتبرة في الآية، فلابدّ من حمل ما دلّ عليه من الروايات على الندب مثلاً، و الرجوع إلى اعتبار المماثلة، و مع فقدها فإلى الإطعام بالقيمة.

٧. في صحيحة أبي‌ولّاد: خرجنا ستّة نفر من أصحابنا إلى مكّة، فأوقدنا ناراً عظيمة في بعض المنازل أردنا أن نطرح عليها لحماً نكبّبه و كنّا محرمين، فمرّ بنا طائر صاف، قال: حمامة أو شبهها، فاحترق جناحاه فسقط في النار فمات ...، فقال: (أي الصادق عليه السلام): «عليكم فداء واحد، و دم شاة، و به تشتركون فيه جميعاً؛ لأنّ ذلك كان منكم على غير تعمّد، و لو كان ذلك منكم تعمّداً ليقع فيها الصيد، فوقع، ألزمت كلّ رجل منكم دم شاة». قال أبوولّاد: و كان ذلك منّا قبل أن ندخل الحرم.[٣]

أقول: فيه الإشكال المتقدّم.

٨. في قتل جرادة تمرة، و في قتل كثير منها كفّ من طعام، و في قتل أكثر منها شاة، كما يستفاد من مجموع الروايات،[٤] لكنّ المشهور المدّعى عليه الإجماع ـ على ما في الجواهر ـ أنّ في قتل الكثير شاة، كلّ ذلك إذا أمكن التحرّز منها و إلّا فلا إثم و لا كفّارة، كما في صحاح الأخبار.[٥]

---

١. المصدر، ص٢٢٩.
٢. المصدر، ص٢٤١.
٣. المصدر، ص٢١١.
٤. المصدر، ص٢٣٢.
٥. المصدر، ص٢٣٣ و ٢٣٤.

**تنبيه**

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفّارة». قلت: فإن أصاب آخر؟ قال: «فإذا أصاب آخر، فليس عليه الكفّارة و هو ممّن قال الله عزّ و جلّ: «وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ»[١]».

أقول: ذيل الرواية قرينة على اختصاص الحكم بصورة تعمّد المحرم. ففي غيره يرجع إلى إطلاق صحيح معاوية الدالّ على تكرار الكفّارة بتكرار الصيد،[٢] و لا مانع من جريانه في صورة تعمّد المحلّ في الحرم، و في جريانه في المحرم العامد مع تعدّد الإحرام إشكال.

٩. كسر البيض ولو بوطء المركب. في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «من أصاب بيض نعام و هو محرم، فعليه أن يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل...، فما نتجت الإبل فهدياً بالغ الكعبة».[٣]

و في صحيح الكناني عنه عليه السلام في محرم وطئ بيض نعام فشدخها؟ فقال: «قضى فيها أميرالمؤمنين عليه السلام أن يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل الإناث، فما لقح و سلم كان النتاج هدياً بالغ الكعبة ... ما وطئته أو أوطأته بعيرك أو دابّتك و أنت محرم، فعليك فداؤه».[٤]

و صحيح عليّ عن الكاظم عليه السلام عن رجل كسر بيض نعام و في البيض فراخ؟ قال: «عليه لكلّ فرخ قد تحرّك بعير ينحره في المنحر».[٥]

قلت: فأين المثليّة المعتبرة في القرآن؟ و ليس الكسر أشدّ من الصيد ظاهراً. و أنا فيه متوقف.

و في حسنة سليمان عن الصادق: «في كتاب عليّ عليه السلام في بيض القطاة بكارة من

---

١. المصدر، ص٢٤٥.
٢. المصدر، ص٢٤٤.
٣. المصدر، ص٢١٤.
٤. المصدر، ص٢١٥.
٥. المصدر، ص٢١٦.

الغنم إذا أصابه المحرم مثل ما في بيض النعام بكارة من الإبل».[١]

و في حسنة أخرى له عنه عليه السلام، سألناه عن محرم وطئ بيض القطاة فشدخه؟ فقال: «يرسل الفحل في مثل عدّة البيض من الغنم، كما يرسل الفحل في مثل عدّة البيض للنعام من الإبل».[٢]

أقول: و حمل على ما إذا ما لم يتحرّك فرخه. و مع العجز عن إرسال الإبل في مثل أعصارنا، فعن كلّ بيضة شاة، و مع العجز عنه التصدّق على عشرة مساكين، لكلّ مسكين مدّ، و مع العجز عنه الصيام ثلاثة أيّام، كما عن المشهور، و مدركهم خبر عليّ بن حمزة الضعيف. و عن جماعة إجراء هذا الحكم في صورة العجز عن إرسال فحولة الغنم في كفّارة كسر بيض القطاة أيضاً و لا دليل عليه.

و في صحيح علي عن الكاظم عليه السلام عن رجل كسر بيض الحمام و في البيض فراخ قد تحرّك؟ فقال: «عليه أن يتصدّق عن كلّ فرخ قد تحرّك فيه بشاة، و أن يتصدّق بلحومها إن كان محرماً، و إن كان الفراخ لم يتحرّك تصدّق بقيمته ورقاً (درهماً أو شبهه)، أو يشتري به علفاً (ليطرحه) لحمام الحرم».[٣]

هذا هو المعتمد في قيمة كسر البيض، بل يكتفى به مع الدرهم، كما في صحيح ابن الحجّاج السابق. و أمّا بدليّة الشاة عن فرخ متحرّك، فإنّا فيها من المتوقّفين.

١٠. الإمساك مع الموت. ففي حسنة بكير عن الباقر عليه السلام في رجل أصاب ظبياً، فأدخله الحرم، فمات الظبي في الحرم؟ فقال: «إن كان حين أدخله خلّى سبيله فلا شيء عليه، و إن أمسكه حتى مات، فعليه الفداء».[٤]

و في الجواهر:

(و لو أمسك المحرم صيداً) في الحلّ (فذبحه محرم آخر، فمن كلّ منهما فداء) كاملاً بلا خلاف أجده بيننا، بل عن الخلاف و التذكرة الإجماع عليه، بل و لا إشكال قطعاً

---

١. المصدر، ص٢١٧.
٢. المصدر، ص٢١٨.
٣. المصدر، ج١٩، ص٢١٩.
٤. المصدر، ص٢٣١.

في الثاني، بل في الأوّل لأولويّته من الضمان بالدلالة ... (و لو كانا في الحرم تضاعف الفداء) بوجوب القيمة معه ... (و لو كانوا محلّين في الحرم لم يتضاعف)؛ لعدم هتكه غير حرمة الحرم ....[١]

**بقي في المقام أمور**

الأمر الأوّل: الصيد هو الحيوان الممتنع حلالاً أو حراماً بالأصالة على الأظهر، فيحرم قتله، بل المستفاد من بعض الأخبار المعتبرة[٢] حرمة قتل مطلق الدوابّ و إن فرض عدم صدق الصيد عليه، فجاز قتل غير الممتنع و لو صار ممتنعاً بالعرض، و قدادّعي عليه الإجماع، كما أنّ الممتنع بالأصالة لا يجوز قتله و إن صار أهليّاً بالعرض؛ للأصل أو الإطلاق. و قد ادّعي عليه الإجماع أيضاً، و يجوز صيد البحر كتاباً و سنّةً و إجماعاً، و قتل ما يخاف منه على نفسه.[٣]

الأمر الثاني: يجوز قتل الأفعى، و العقرب، و الفأرة، و الأسود، و رمي الغراب، والحدأة، كما في الروايات.[٤] و في جواز قتل كلّ حيّة لم ترد المحرم إشكال.

و في الصحيح: «يقتل المحرم الزنبور، و النسر، و الأسود الغدر، و الذئب، و ما خاف أن يعدو عليه».[٥] و قال: الكلب العقور هو الذئب.

أقول: فلا بأس بقتلها. و يجوز قتل سباع الطير الضارب لحمام الحرم؛ لرواية معتبرة.[٦]

الأمر الثالث: لا ملازمة بين الكفّارة و الحرمة، و لا بين الجواز و عدم الكفّارة، فلا يكفي الحرمة لإثبات الكفّارة، كما أنّ ثبوتها لا يكفي للحكم بالحرمة، فلابدّ في إثبات كلّ منهما من دليله الخاصّ، و هذا ما يستفاد من مجموع الروايات.

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٠، ص٢٧٨.
٢. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٦٦.
٣. المصدر.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ج٩، ص١٦٨.
٦. المصدر، ص٢٣٧.

الأمر الرابع: ادّعوا الإجماع على نفي الكفّارة في قتل السباع ماشية كانت أو طائرة، أرادتك أو لم تردك. نعم، قيل بثبوتها في خصوص قتل الأسد إذا لم يرد المحرم؛ للرواية، و ادّعي الإجماع عليها أيضاً، لكنّ الرواية ضعيفة، فحاله حال غيره، و يمكن أن نجعل هذا الإجماع مقيّداً للآية، و مخصّصاً لقول الصادق عليه السلام في الصحيح في المحرم يصيد الصيد: «عليه الكفّارة في كلّ ما أصاب»،[1] فتدبّر.

الأمر الخامس: المشهور المدّعى عليه الإجماع أنّ كلّ ما يلزم المحرم في الحلّ من كفّارة الصيد فداء أو بدله، أو قيمته، أو المحلّ في الحرم من القيمة على الأصحّ يجتمعان على المحرم في الحرم، كما في الشرائع و الجواهر.

و استدلّ له بصحيح معاوية: «إن أصبت الصيد و أنت حرام في الحرم، فالفداء مضاعف عليك، و إن أصبته و أنت حلال في الحرم فقيمة واحدة، و إن أصبته و أنت حرام في الحلّ، فإنّما عليك فداء واحد»،[2] و بغيره.

قال صاحب الجواهر رحمه الله:

> فالتحقيق وجوب القيمة على المحلّ في الحرم، و وجوب الفداء على المحرم في الحلّ إن كان له فداء، و وجوبه مع القيمة عليه في الحرم و إلّا فقيمتان.[3]

الأمر السادس: إذا كان الصيد مملوكاً يضمن زائداً على ما تقدّم المثل أو القيمة للمالك إذا أتلفه، و إذا عابه ضمنه الأرش جمعاً بين القواعد.

هذا بعض الكلام في كفّارات الإحرام و الحرم، و تمام الكلام فيها في المطوّلات.

### ٣٨٠ ـ ٣٨٣. كفّارة الظهار

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ

---

١. المصدر، ص٢٤٣.
٢. المصدر، ص٢٤١.
٣. جواهر الكلام، ج٢٠، ص٣١٦.

مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً».[١]

أقول: هذه الكفّارة غير واجبة نفسيّة و إنّما هي شرط جواز إباحة الوطء فقط، أو مع سائر أنواع الاستمتاع بعد الظهار، كما يظهر من الآية و الروايات.

نعم، إذا وطئها قبل التكفير لزمه الكفّارتان بلا خلاف معتدّ به يجده بعض فقهائنا المتتبّعين، بل عن جماعة من الأعلام دعوى الإجماع عليه. و إليك الروايات المعتبرة المربوطة بالمقام:

الرواية الأولى: صحيحة الحلبي[٢] قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يظاهر من امرأته ...: «لا يمسّها حتى يكفّر»، قلت: فإن فعل فعليه شيء؟ قال: «إي و الله! إنّه لآثم ظالم»، قلت: عليه كفّارة غير الأولى؟ قال: «نعم، يعتق أيضاً رقبة».[٣]

الرواية الثانية: صحيحه الآخر عنه عليه السلام: فإن واقع قبل أن يكفّر؟ قال: «يستغفر الله و يمسك حتّى يكفّر».[٤]

أقول: لا يبعد حمله على أن يكفّر بكفّارتين بقرينة الرواية الأولى الناصّة على ذلك و إن كان ظاهرها نفي الكفّارة الثانية، و أنّ معنى قوله عليه السلام: «حتى يكفّر»: يكفّر كفّارة أولى.

الرواية الثالثة: صحيح أبي‌بصير عنه عليه السلام: «إذا واقع المرّة الثانية قبل أن يكفّر، فعليه كفّارة أخرى ليس في هذا اختلاف».[٥]

أقول: إن كان المراد من المرّة الثانية، الثانية بالنسبة إلى المواقعة الواقعة قبل الظهار، فينطبق الصحيح على الصحيح الأوّل. و إن كان المراد منها بالنسبة إلى ما بعد المواقعة المذكورة، فلا ينافي الأوّل أيضاً؛ فإنّ ذاك يثبت الكفّارة للمرّة الأولى، و هذا اللثانية. و به استدلّ للمشهور على وجوب تكرير الكفّارة بتكرّر الوطء، و بظهور الأدلّة في كون الوطء قبل التكفير سبباً لها.

---

١. المجادلة (٥٨): ٣ و ٤.

٢. بناء على أنّ المراد بأبي‌المغرا الواقع في سنده هو حميد بن مثنّى.

٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٢٧.

٤. المصدر، ص٥٢٦.

٥. المصدر.

نعم، لا دليل في ورود الرواية في خصوص الظهار، إلّا أنّه مظنون. و لعلّ هذا الظنّ مع فهم المشهور يكفي لإثباته.

نعم، لا إشكال في تكرّر الكفّارة بتكرار الظهار، و قد دلّ عليه جملة من الروايات المعتبرة سنداً،[١] لكن في صحيحة ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام في رجل ظاهر من امرأته أربع مرّات في كلّ مجلس واحدة، قال: «عليه كفّارة واحدة».[٢]

ظاهرها تعدّد مجالس الظهار أي ظاهرها في كلّ مجلس مرّة واحدة، فتقيّد تلك الروايات الدالّة على تعداد الكفّارة بوقوعها في مجلس واحد. و إن فرض إرادة وحدة المجلس من صحيح ابن الحجّاج، كان مقتضى الجمع تقييد تلك الروايات بتعدّد المجالس، لكنّه لا قائل به، كما عن الشهيد الثاني رحمه الله.

و أمّا ما أورده صاحب الجواهر رحمه الله على هذا الجمع[٣] فهو غير قويّ، و يمكن سقوط الصحيحة عن الحجّيّة بمخالفتها لإطلاق القرآن.

و لو ظاهر من أربع بلفظ واحد، كان عليه عن كلّ واحدة كفّارة، كما عن المشهور المدّعى عليه الإجماع، و يدلّ عليه صحيحا حفص و صفوان،[٤] لكن في صحيح غياث عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام في رجل ظاهر من أربع نسوة، قال: «عليه كفّارة واحدة»، و حكم في الجواهر بأنّه فاقد لشرائط الحجّيّة، و لعلّه لأجل إعراض المشهور عنه. ثمّ إنّه مطلق يشمل فرض تعدّد صيغ الظهار أيضاً، بل تعدّد المجالس أيضاً، فيزيد في معارضاته، فتسقط لمخالفتها لإطلاق القرآن، فتأمّل.

الرواية الرابعة: صحيح جميل عن الصادق عليه السلام ... قلت: فإن صام (أي المظاهر) فمرض فأفطر، أيستقبل أو يتمّ ما بقي عليه؟ قال: «إن صام شهراً ثمّ مرض استقبل، فإن زاد على شهر يوماً أو يومين بنى عليه».[٥]

أقول: فيه بحث نذكره في آخر بحث كفّارة إفطار رمضان، فلاحظ.

---

١. المصدر، ص٥٢٣.
٢. المصدر، ص٥٢٤.
٣. جواهر الكلام، ج٣٣، ص١٤٦.
٤. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٢٥.
٥. المصدر، ج٧، ص٢٧٢؛ ج١٥، ص٥٥١.

الرواية الخامسة: صحيح أبي‌بصير عنه عليه السلام في رجل ظاهر من أمرأته، فلم يجد ما يعتق، و لا يقوي على الصيام؟ قال: «يصوم ثمانية عشرة يوماً لكلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام».[١]

أقول: و الأظهر عدم اشتراط التتابع في صوم هذه الأيّام؛ لعدم دليل معتبر عليه.

**فائدة**

إذا عجز المظاهر من خصال الكفّارة، هل يحرم عليه الوطء حتّى يجد ما يكفّر كما عن الأكثر، أو يجزيه الاستغفار كما عن الأكثر أيضاً؟ و يدلّ على كلّ منهما رواية معتبرة سنداً[٢] و الجمع الدلالي لا يخلو عن إشكال. و بعد تساقطهما بالتعارض يرجع إلى إطلاق منع القرآن أو تسقط الدالّة على الاستغفار بمخالفتهما لإطلاق القرآن.

**٣٨٤ ـ ٣٩٠. كفّارة الإفطار في رمضان**

من أفطر يوماً من شهر رمضان عمداً و عصياناً، يجب عليه عتق رقبة، أو صوم شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكيناً.

ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر،[٣] قال: «يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستّين مسكيناً، فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق».[٤]

و في صحيح محمّد بن النعمان عن الصادق عليه السلام: أنّه سئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان؟ قال: «كفّارته جريبان من طعام و هو عشرون صاعاً».[٥]

لكنّ في موثّقة عبدالرحمن عنه عليه السلام: «... خمسة عشر صاعاً لكلّ مسكين مدّ بمدّ

---

١. المصدر، ج١٥، ص٥٥٨.

٢. المصدر، ص٥٥٤ و ٥٥٥.

٣. من العذر الإكراه و الجبر، بل الثاني ليس فيه تعمّد، و الظاهر أنّ الإفطار المستند إلى الجهل و لو من التقصير ليس إفطاراً عن تعمّد. نعم، المتردّد الذي يرجّح في رأيه جواز الإفطار متعمّد ظاهراً، فلاحظ.

٤. وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٩.

٥. المصدر، ص٣٠.

النبي ﷺ أفضل»،[١] فيحمل العشرون على الفضل.

فكفّارة إفطار رمضان تخييريّة، و ما دلّ على الترتيب كخبر عليّ بن جعفر[٢] و غيره ضعيف سنداً مع أنّ المسألة مورد لابتداء المكلّفين، و لو كان كذلك، لبان و اشتهر و لم يجهله المشهور و حيث لا فلا. و مع الشكّ يرجع إلى أصالة البراءة عن الوجوب التعييني عن الصيام مع القدرة عليه مثلاً، فلاحظ، و هذا هو المنقول عن المشهور، بل القول بالترتيب لم يعرف إلّا عن النعماني، و السيّد المرتضى و إن نسب إلى محتمل الخلاف.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات المتقدّمة و غيرها عدم الفرق بين الإفطار بالحرام، و بين الإفطار بالحلال، لكن في رواية الهروي عن الرضا عليه السلام: «... متى جامع حراماً، أو أفطر على حرام في شهر رمضان، فعليه ثلاث كفّارات: عتق رقبة، و صيام شهرين متتابعين، و إطعام ستّين مسكيناً، و قضاء ذلك اليوم ...»[٣] و قد التزم به جمع.

لكن سند الرواية ضعيف، و ما في المستمسك و الحدائق[٤] من إثبات اعتباره غير مقنع. نعم، هنا رواية أخرى رواها الصدوق بإسناده عن محمّد بن جعفر الأسدي فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمّد بن عثمان العمريّ، يعني عن المهديّ عليه السلام: فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً بجماع محرّم عليه، أو بطعام محرّم عليه، أنّ عليه ثلاث كفّارات».[٥]

أقول: سند الشيخ الصدوق إلى الأسدي المذكور صحيح، و الأسدي نفسه ثقة، و العمريّ حاله في الوثاقة و الجلالة ظاهرة، فلا أدري لِمَ لم يعتمدوا على هذه الرواية المعتبرة سنداً، و إنّما اعتنوا بتلك الرواية الضعيفة، إلّا أن يقال: إنّ جملة «يعني عن المهدي عليه السلام» ليست من كلام العمريّ، بل هو من الأسدي، أو الصدوق، أو مشائخه الثلاثة الذين رووا هذا الخبر عن الأسدي له، فذكرها اجتهاد من أحدهم بحجّة أنّ العمريّ لا يفتي من قبل نفسه مع الغفلة عن اعتماد العمريّ في فتواه هذا على رواية

---

١. المصدر، ص٣١.
٢. المصدر.
٣. المصدر، ص٣٥.
٤. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص٢٢٢.
٥. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٦.

الهروي الضعيفة، و يؤيّده عدم هذه الجملة في الفقيه الذى هو المصدر لها و لذا جعل الرواية صاحب الحدائق ـ و هو أخباريّ ـ في قوّة خبر مرسل.[١] و الله سبحانه العالم.

ثمّ إنّ للمقام فروعاً نذكر أهمّها مستعيناً بالله تعالى:

الفرع الأوّل: لا شكّ في تكرّر الكفّارة بتكرّر المفطر في يومين أو أكثر، بل ادّعي عليه الإجماع بقسميه، و تقتضيه أصالة عدم التداخل، و هو المفهوم من أخبار الكفّارة أيضاً.

و أمّا تكرّرها بتكرّره في يوم واحد، فلا دليل عليه، فإنّ الإفطار لا يصدق في استعمال المفطر ثانياً؛ فإنّ الصوم قد فسد و انشقّ بالمفطر الأوّل، و وجوب الإمساك بعده ـ على تقدير ثبوته ـ وجوب تعبّدي، و ليس بصوم جزماً.

نعم، يستفاد من بعض الروايات ثبوت الكفّارة بنفس بعض الأفعال لا بعنوان كونه مفطراً، كالجماع و الاستمناء، لكن الأظهر إلحاقهما بغيرهما؛ لانصراف دليلهما إليه و إلّا للزمت الكفّارة بالوطء على المريض و المسافر اللذين لم يصوما في شهر رمضان و هو كما ترى.

و أمّا الروايات الواردة في تكرّر الكفّارة بتكرّر الوطء،[٢] فهي فاقدة لشرائط الحجّيّة، فلا عبرة بها.

الفرع الثاني: مقتضى إطلاق أدلّة الكفّارة ثبوتها بمجرّد فعل المفطر سواء تبيّن عدم وجوب صومه بعده لحادث قهريّ أو اختياريّ أم لا. و هذا هو المنقول عن المشهور.

نعم، لنا أن نقول بأنّه لا أمر بالصوم واقعاً من الأوّل في فرض حدوث الموانع الاضطراريّة، بل الموانع الاختياريّة التي جاز فعلها كالسفر، فلا موضوع للإطلاق حتّى يكتفى به، لكن لابدّ له من إثبات أنّ الكفّارة مسبّبة عن إفطار الصوم الواجب الصحيح لو لا المفطر المحرّم، و هو مشكل، و لذا تجب الكفّارة باستعمال المفطر و إن فسد صومه أوّلاً بقصد الإفطار.

و الحقّ أنّ بطلان الصوم من جهة نيّة الإفطار لا يضرّ بوجوب الكفّارة و إلّا لم يبق لها موضوع. و أمّا عدم وجوب الصوم بالسفر بقصد الفرار، فلا يضرّ بوجوب الكفّارة

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص٢٢٢.

٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٦.

أيضاً، لصحيح زرارة،[١] و ما أورد عليه السيّد الحكيمﷺ هيّن؛ فإنّ المراد من «الآخر» في قولهﷺ: «آخر النهار» هو الآخر الإضافي دون الحقيقي، فلاحظ. و مقتضى الاحتياط الواجب هو ثبوت الكفّارة في مطلق السفر و إن لم يقصد به الفرار عن الكفّارة، و أمّا عدم وجوبه بالموانع القهريّة، ففي ثبوت الكفّارة و عدمها بالإفطار تردّد،[٢] و الله العالم.

الفرع الثالث: إذا استكره الزوج الصائم زوجتها الصائمة في المواقعة، فعليه كفّارتان، و ضرب خمسين سوطاً، كما في رواية مفضّل.[٣] و عن المحقّق في المعتبر: «إنّ سندها ضعيف، لكنّ علماءنا ادّعوا على ذلك إجماع الإماميّة، فيجب العمل بها، و تعلم نسبة الفتوى إلى الأئمّةﷺ باشتهارها»، انتهى.

و في العروة و غيرها: «و إن أكرهها في الابتداء ثمّ طاوعته في الأثناء، فكذلك على الأقوى و إن كان الأحوط كفّارةً منها و كفّارتين منه».

أقول: و المسألة مشكلة، و إذا جامعها في نومها أو أكرهها على مقدّمات الجماع حتّى الموجبة لإنزالها، أو على الجماع و هو غير صائم لعذر. و كذا إذا زنا بالأجنبيّة مكرهاً لها، لا يجب عليه كفّارتها و إن كان الجرم في الأخير أفحش، و ذلك لعدم شمول الرواية المتقدّمة لهذه الفروض.

الفرع الرابع: مقتضى صحيح ابن سنان المتقدّم وجوب التصدّق بما يطيق في صورة العجز عن الخصال الثلاث، كما أنّ مقتضى صحيح أبي‌بصير،[٤] وجوب الاستغفار في الصورة المفروضة، و مقتضى الجمع بينهما عرفاً ترتّب الثاني على عدم الأوّل بالارتكاز، و الأحوط هو الجمع بين الأمرين.

و أمّا صوم ثمانية عشر يوماً مع العجز عن صوم الشهرين في غير الظهار، فقد استدلّ على وجوبه برواية ضعيفة سنداً و دلالة.[٥]

---

١. المصدر، ج٦، ص١١١.
٢. مستمسك العروة الوثقى، ج٨، ص٣١٠؛ جواهر الكلام، ج١٦، ص٣٠٦.
٣. وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٨.
٤. المصدر، ج١٥، ص٥٥٤.
٥. المصدر، ج٧، ص٢٧٩.

الفرع الخامس: إذا تصدّق بما يطيق أو استغفر ربّه و لو مرّة واحدة عند العجز عن العتق، و عن صيام الشهرين، و إطعام ستّين مسكيناً، ثمّ تمكّن من أحدها، هل يجب أم لا؟ فيه وجهان: من إطلاق النصّ الدالّ على كفايتها مطلقاً، و من أنّ الكفّارة غير موقّتة، بل و لا دليل على كونها فوريّة، فيكون المراد من العجز المستمرّ، فرفعه في حين يكشف عن عدم تحقّق الشرط رأساً؛ إذ لم يكن الشرط العجز الخيالي، بل العجز الحقيقي، فيلغو البدل، و يجب ما تمكّن منه من أصل الكفّارة.[١]

الفرع السادس: الإطعام إمّا بالإشباع، و إمّا بإعطاء كلّ فقير مدّاً ممّا يصدق عليه الطعام. أمّا الأوّل، فظاهر. و أمّا الثاني، فلثبوته في غير كفّارة رمضان، و قد ادّعي عدم القول بالفصل بين الكفّارات، و لعلّه من جهة فهم عدم الخصوصيّة في أفرادها في مثل هذه الأحكام و هو غير بعيد، فالمراد من الإطعام بذله أو تمليكه للفقير، و إلّا لبقي التكليف حتّى يتحقّق الأكل في الخارج و هو مقطوع العدم بملاحظة النصوص، كما قيل.

الفرع السابع: لابدّ من إطعام ستّين، و لا يكفي إطعام مسكين ستّين مرّة، لأنّه خلاف ظاهر الروايات، بل بعضها يدلّ على خلافه،[٢] و إذا تعذّر استيفاء العدد، فمع التمكّن من الصوم وجب اختياره، و مع العجز عنه يمكن القول بعدم وجوب تكرير إطعام المتمكّن منه حتّى يتمّ الستّون لكن حكي نفي الخلاف على وجوبه، بل عن ظاهر الشيخ الإجماع عليه، و يدلّ عليه خبر السكوني في كفّارة اليمين،[٣] و هذا هو أحوط، لكنّ الأحوط عدم الاكتفاء به إذا تمكّن بعد ذلك من الصوم، أو إطعام ستّين مسكيناً.

الفرع الثامن: التتابع المعتبر في صوم الشهرين في المقام و غيره أن يصوم شهراً أو يصوم من الآخر شيئاً أو أيّاماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثمّ قضى ما بقي عليه، و إن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً، فلم يتابع أعاد الصوم كلّه، كما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام.[٤]

و إذا ترك التتابع لعذر، كالمرض، و الحيض، و غيرهما و لو قبل صوم شهر، بنى

---

١. عدلنا عنه في تعليقتنا على صوم العروة الوثقى، ص٥٢.
٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٦٩.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ج٧، ص٢٧٣.

على ما صام، و لا يجب الاستئناف، كما يظهر من صحيح رفاعة.[١] و إطلاقه يشمل صوم كفّارة الظهار و غيره، بل هو منصوص في صحيحه الآخر،[٢] و منه يتعيّن حمل صحيح جميل المتقدّم في كفّارة الظهار على الاستحباب.

الفرع العاشر: الظاهر أنّ خصال الكفّارة مطلقاً تعبّديّة يتوقّف صحّتها على قصد القربة.

### □ كفّارة الإفطار في قضاء رمضان

ذكرنا بحثها في حرف «ص» في عنوان «الصوم».

### ٣٩١ ـ ٣٩٦. كفّارة القتل

تقدّمت الإشارة إلى كفّارة قتل الخطأ و قتل العمد في حرف «ص»، عند البحث عن الأصوام الواجبة و قد حقّقناها في كتاب الديات. هذا تمام كلامنا في الكفّارات و له الحمد.

### ٣٩٧. تكفين الميّت المسلم

لا إشكال في وجوب تكفين الميّت في الجملة، بل عدّ من الضروريات، كما أنّ كونه كفائيّاً أيضاً من الواضحات، فالمحتاج إلى البيان هو فروع المسألة.

١. هل الواجب لفّ الميّت بالكفن فقط أو مع بذل الكفن أيضاً؟ ادّعي الإجماع على الأوّل و هو الصحيح في غير ما دلّ النصّ على خلافه.[٣] أمّا إذا كان للميّت مال يفي بثمن الكفن فثمن الكفن من جميع المال؛ لصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «ثمن

---

١. المصدر، ص ٢٧٤.

٢. المصدر.

٣. ففي الروايتين المعتبرتين أو رواية معتبرة أنّ كفن الزوجة على الزوج، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين يسارها و إعسارها، صغرها و كبرها، عقلها و جنونها، و كونها مدخولة أو غير مدخولة، دائمة أو منقطعة، ناشزة أو مطيعة. و في ثبوت الحكم على الزوج غير المكلّف إشكال أو منع، و إن قلنا بأنّ الكفن في الرواية ـ بفتح الفاء دون سكونه ـ، إذ لا بعد في جريان رفع القلم حتى الأحكام الوضعيّة في غير ما علم ثبوته في حقّ غير المكلّف، كالصبيّ و المجنون، و في إلحاق مئون غير الكفن من تجهيزاتها وجهان. راجع: المصدر، ج ٢، ص ٧٥٩.

الكفن من جميع المال».[١] و أمّا إذا لم يكن له مال و وجد الزكاة فثمن الكفن و الحنوط والدفن من الزكاة كما في موثّقة الفضل عن الكاظم عليه السلام، الدالّ على احتساب الكفن و الحنوط و الدفن من الزكاة.[٢] و أمّا إذا لم توجد الزكاة و لا غيرها فحكمه كما يلي: فلنفي الضرر، أو لفهم عدم وجوب بذل الكفن من وجوب التكفين؛ للصحيح و الموثّقة في موردهما، فالواجب هو لفّ الميّت بالكفن إذا وجد و إلّا يدفن عارياً، و يسقط وجوب الكفن. و قيل: يجب على من يجب نفقة الميّت في حال حياته عليه، و لكن لا دليل عليه.

و هل يجب تكفينه بالكفن إذا أمكن تحصيله من الزكاة أو من تبرّع متبرّع ولو بالسؤال عمّن لا يشقّ سؤاله على السائل؟ فيه وجهان، الأحوط الأوّل للارتكاز.

٢. تشترط في الكفن أمور:

أوّلها: الطهارة. و ادّعى الفاضلان الإجماع عليها، و استدلّ عليها أيضاً برواية الكاهلي عن الصادق عليه السلام: «إذا خرج من منخر الميّت الدم أو الشيء بعد ما يغسل فأصاب العمامة أو الكفن، قرّض عنه»،[٣] لكن الكاهلي لم يثبت عندي حسنه.

و في معتبرة أخرى عنه عليه السلام: «إذا خرج عن الميّت شيء بعد ما يكفّن فأصاب الكفن، قرّض من الكفن».[٤]

أقول: و يتمّ المطلوب بأولويّة اعتبار الطهارة حدوثاً منه بقاء، و بعدم الفرق بين دم الميّت و سائر النجاسات، و بأنّ القرض أحد أفراد الإزالة، و لا خصوصيّة له، فتأمّل.

ثانيها: ستر لون بدن الميّت بمجموع قطعات الكفن؛ لقول الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «إنّما الكفن المفروض ثلاثة أثواب، أو ثوب تامّ لا أقلّ منه يوارى فيه جسدهُ كلّه».[٥]

لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ المواراة فيه في مقابل قصر الثوب عن الجسد، لا في مقابل عدم حكاية الكفن عنه، كما يفهم من الظرف. نعم، لو كان بدل «فيه» «به» لتمّ الاستدلال.[٦]

---

١. المصدر، ص٧٥٨.

٢. المصدر، ص٨٦٠. و في الرواية دلالة على صحّة تملّك الميّت. فدقّق النظر في آخرها.

٣. المصدر، ص٧٥٣.

٤. المصدر، ص٧٢٣ و ٧٥٤.

٥. المصدر، ص٧٢٦.

٦. نقل السيد البروجردي قدس سره عن الكافي كلمة «به» مكان كلمة «فيه» في حاشية جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٨٠.

و استدلّ له أيضاً بأنّ الستر مأخوذ في مفهوم الكفن؛ فإنّه بمعنى التغطية و المواراة، و بأنّ وجوبه معلوم من مذاق الشرع، و يمكن أن يجاب عن الأوّل بما أوردناه على الرواية و عن الثاني بعدم حصول العلم به منه. و أمّا اعتباره في كلّ قطعة، فإن قلنا بأنّها واجبات نفسيّة، فالكلام فيه هو الكلام في مجموعها، و إن قلنا بأنّها أجزاء واجب واحد، فلا دليل عليه، و الأحوط لزوم الاعتبار، بل هو الأظهر في العورة، بل في غيرها؛ لرواية الفضل،[1] فافهم.

ثالثها: حلّيّته؛ فإنّ التصرّف في مال الغير حرام، فلا يقع مصداقاً للواجب بالضرورة.

رابعها: أن لا يكون حريراً و إن كان الميّت طفلاً أو امرأة؛ للإجماع المدّعى في لسان جمع من المحقّقين. ففي صحيحة محمّد بن عيسى عن الحسين بن راشد، قال: سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب (القصب) اليماني من قزّ، و قطن، هل يصلح أن يكفّن فيها الموتى؟ قال: «إذا كان القطن أكثر من القزّ، فلا بأس».[2]

أقول: لا يبعد أن يكون «الحسين» غلطاً و الصحيح «الحسن»، و هو و إن كان مشتركاً بين الثقة و الضعيف و المجهول، لكنّه بقرينة الرواي عنه لا يبعد كونه هو الثقة،[3] و عليه يقوى عدم جواز الكفن بما قزّه يساوي قطنه، فضلاً عمّا يزيده على الأحوط لزوماً و إن ادّعى صاحب الجواهر القطع، بخلاف مفهوم الرواية في بعض الأفراد.

خامسها: أن لا يكون ممّا لا تجوز فيه الصلاة؛ للإجماع المنقول، فلا يصحّ أن يكون مذهباً، أو ما لا يؤكل لحمه جلداً كان أو شعراً، نعم، الإجماع على تقدير تحقّقه لا يشمل فرض الاضطرار؛ فإنّه دليل لبّيّ.

سادسها: أن لا يكون جلداً؛ لعدم صدق الثوب عليه، أو انصرافه عنه، و ذهب جمع إلى الجواز بمنع الانصراف؛ فإنّ الفروة ثوب مع أنّه من الجلد.

٣. المشهور أنّ الكفن الواجب ثلاث قطعات: أحدها: المئزر و هو من السرّة إلى الركبة. ثانيها: القميص و هو من المنكبين إلى نصف الساق. ثالثها: الإزار و هو يغطّي البدن.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٧٢٥.

٢. المصدر، ص ٧٥٣.

٣. راجع: معجم الرجال، ج ٤، ص ٢٣٣؛ ج ٥، ص ٢٣٨.

أقول: إثبات هذه الحدود بالروايات المعتبرة غير خال عن الإشكال، لكن ليس فيه ما يخالف الاحتياط؛ فإنّ اعتبار ستر تمام البدن بالمئزر ـ كما عن صاحب المدارك ـ ممنوع بجريان السيرة القطعيّة بين المؤمنين، و لا يحتمل خفاؤه لو كان ثابتاً في الشرع مع كونه محلّ الابتلاء بكثرة.

ثمّ إنّ وجوب التكفين توصّلي لا يعتبر فيه قصد القربة؛ للأصل، و لم ينقل فيه خلاف، بل استظهر بعض الفقهاء الإجماع عليه.

### ٣٩٨ ـ ٤٠٣. تكفين المرجوم و المقتصّ منه

يجب على من يُرجم أو تُرجم، أو يقتصّ منه، الغسل و التحنيط و لبس الكفن قبل الرجم بلا خلاف، و يدلّ عليه رواية مسمع الضعيفة سنداً، و قد مرّت في حرف «غ» و في العروة الوثقى: «ثمّ يكفن (من وجب قتله برجم أو قصاص)، كتكفين الميّت إلّا أنّه يلبس وصلتين منه، و هما المئزر و الثوب قبل القتل، و اللفافة بعده».

و خالفه غير واحد، فحكموا بوجوب لبس الوصلات الثلاثة كلّها عليه؛ لإطلاق الرواية، بل عن الجواهر أنّه لم يصرّح أحد بما في العروة.

أقول: و لا ملزم له أيضاً؛ فإنّ الرجم لا ينافي اللفافة، كما لا يخفى. و أمّا في القتل، فإمّا أن تفكّ عن رأسه و عنقه، و إمّا يخرق بمقدار ما يتحقّق به القتل ثمّ تشدّ بعده، و هذا هو الأحوط بعد ضعف الرواية، و إن كان التخيير بين الأمرين غير بعيد؛ فإنّه المتيقّن، فتدبّر. و هذه الواجبات الستّة عندي على سبيل الاحتياط دون الفتوى.

### ▫ إكمال الأمور الحسبيّة

يجب على العلماء الأمناء العارفين بالأمور الحسبيّة حكماً و موضوعاً عملها و إكمالها مباشرة و توكيلاً. و نعني به الأمور التي يعلم بأنّ الشارع لا يرضى بتركها و إهمالها، فلابدّ من إيجادها أو إعلامها، و هذا الوجوب تعيينيّ كفائيّ.

### ▫ الكون من وراء المصلّين المحاربين

قال الله تعالى: «وَإِذا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرائِكُمْ ...».[١]

أقول: الأمر بالكون من وراء المصلّين في الحرب طريقيّ أو إرشاديّ إلى حفظ المؤمنين من هجوم الكفّار و حفظ النفس واجب، كما مرّ في حرف «ح»، و أمّا أمر تعبّديّ مولوي و لو كانت حكمته ما ذكر، و الأظهر الأوّل.

### ▫ الكون بالقسط و مع الصادقين

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالقِسْطِ[٢] شُهَداءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الوالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ...».[٣]

قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالقِسْطِ ...».[٤]

أقول: الظاهر عدم تضمّن الآيتين حكماً إلزاميّاً جديداً، كما لا يخفى. و مثلها قوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللّٰهَ وَكُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ».[٥]

---

١. النساء (٤): ١٠٢.

٢. يمكن أن يقال بوجوب تقويم القسط و العدل في المجتمع الإسلامي على جميع المؤمنين وجوباً كفائيّاً، فيكون للبحث ثمرات كثيرة مهمّة، و هذا يتوقّف على كون صيغة المبالغة «قوّام» متعدّية، لا لازمة.

٣. النساء (٤): ١٣٥.

٤. المائدة (٥): ٨.

٥. التوبة (٩): ١١٩.

# «ل»

### ٤٠٤. لبس ثوبي الإحرام

يجب على من يحرم أن يلبس ثوبين يرتدي بأحدهما و يتّزر بالآخر.

و عن المشهور اعتبار ستر ما بين السرّة و الركبة في الإزار، و ستر المنكبين. و قيل: أزيد في الثوب و الدليل على أصل وجوب لبسهما الإجماع و الأخبار، لكن استفادة الوجوب من الأخبار، خلاف الإنصاف، كما يظهر لمن لاحظها، و الإجماع منقول، فتأمّل.

ثمّ إنّ الوجوب ـ على فرض ثبوته ـ ليس وجوباً شرطيّاً بحيث لا يصحّ الإحرام و الدخول في العمرة و الحجّ بدون لبس الثوب؛ لعدم دليل عليه إن لم يكن الدليل على خلافه.[1]

بل هو واجب تعبّديّ، كما صرّح به جمع، بل عن الشهيد نسبته إلى ظاهر الأصحاب. قال في محكيّ دروسه:

> و هل اللبس من شرائط الصحّة حتّى لو أحرم عارياً أو لابساً مخيطاً لم ينعقد؟ و ظاهر الأصحاب انعقاده حيث قالوا: لو أحرم و عليه قميص نزعه، و لا يشقّه، و لو لبسه بعد الإحرام وجب شقّه و إخراجه من تحته و هو مرويّ، انتهى.

### ٤٠٥. إلباس المرتدّة الثياب الخشن

قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي في المرتدّة عن الإسلام: «لا تقتل و تستخدم

---

١. لاحظ عنوان «إخراج القميص».

خدمة شديدة، و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما يمسك نفسها، و تلبس خشن الثياب، و تضرب على الصلوات».[١]

الأمر متوجّه إلى الحاكم الشرعي المبسوط يداً، جزماً، و في شموله لكلّ قادر كفاية مع فقده تردّد، و هل مؤونة اللباس على المرتدّة أو من بيت المال؟ فيه وجهان. و يمكن أن يقال بأنّ الواجب الإضرار بها، كما في صحيح صهيب،[٢] و الإلباس المذكور غير متعيّن، و إنّما ذكر في صحيح الحلبي من جهة أنّه أحد أفراد الواجب، فلاحظ.

### ❐ التقاط اللقيط

أوجب الشيخ الطوسيﷺ أخذ اللقيط على الكفاية، و تبعه العلّامة و الشهيد و غيرهما، بل نسب إلى المشهور، و استدلّ عليه بأنّه تعاون على البرّ؛ و لأنّه دفع لضرورة المضطرّ. و ردّ الأوّل بحمل الأمر على الندب أو مطلق الرجحان و إلّالزم أكثرية الخارج من الداخل لو قيل بالتخصيص، و الثاني بأنّ الالتقاط أعمّ من حفظ النفس من التلف الواجب لإمكانه بدون الالتقاط، فالقول بالوجوب ضعيف في غير فرض توقّف الحفظ عليه.

و قال صاحب الجواهرﷺ:

> ثمّ إنّه يجب على الملتقط الحضانة بالمعروف و هو القيام بتعهّده على وجه المصلحة بنفسه، أو زوجته، أو غيرهما على حسب ما يجب عليه لولده مثلاً، فقد يكون إخراجه من البلد أصلح من بقائه، و بالعكس بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، و ربّما كان في النصوص المزبور نوع إشعار به. نعم، إن عجز سلّمه إلى القاضي الذي هو وليّ مثله بلا خلاف أجده فيه. و هل له ذلك مع عدم العجز؟ ... استصحاب حقّ الحفظ ثابت عليه، ولذا كان خيرة الفخر و الكركي الوجوب؛ خلافاً للفاضل في التذكرة. فالجواز للأصل المقطوع بما عرفت؛ و لأنّه وليّ الضائع و هو ممنوع بعد ولاية الملتقط عليه، و الله العالم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٩.
٢. المصدر، ص٥٥٠.

أقول: و الأظهر هو الجواز؛ لأنّ استصحاب وجوب حفظ النفس المحترمة. الكفائي الراجع إليه حقّ الحفظ، بل القطع به لا يثبت التعيين، فللملتقط تسليمه إلى القاضي و إلى كلّ أحد اطمأنّ بقيامه بحفظه و حضانته.

# «م»

## ٤٠٦. تمتيع المطلقة

قال الله تعالى: «لا جُناحَ عَلَيْكُم إِنْ طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ».[١]

و قال تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ ... فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهَنَّ سَراحاً جَمِيلاً».[٢]

و قال تعالى: «وَلِلمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ».[٣]

أقول: المطلّقة إمّا مدخولة و مفروضة لها المهر، و إمّا غير مدخولة بها و لا مفروضة لها المهر، و إمّا مدخولة بها غير مفروضة لها المهر، و إمّا مفروضة لها المهر غير مدخولة بها.

ففي الأوّل: يجب إيتاء المهر تماماً؛ لإطلاق ما مرّ، و للنصوص، و في الأخير نصف ما فرض: لقوله تعالى: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ».[٤]

---

١. البقرة (٢): ٢٣٦.
٢. الأحزاب (٣٣): ٤٩.
٣. البقرة (٢): ٢٤٢.
٤. البقرة (٢): ٢٣٧.

و في الثالث مهر المثل، كما سيأتي، و في الثاني إعطاء متعة، و على هذا فالضمير المنصوب «و متّعوهنّ» في الآية الأولى يرجع إلى من لم تمسّ و لم يفرض لها مهر، و عليه حمل الآية الثانية. و على كلّ تدلّ الآية الأولى على أنّه يجب على الزوج تمتيع زوجته المطلّقة التي لم يتعيّن لها مهر في عقد النكاح، و لم يدخل بها بعد. و قد ادّعي الإجماع بقسميه عليه، و مقدار المتعة كمّاً و كيفاً منوط بحال الزوج عسراً و يسراً.

و الأظهر مع ذلك خلافاً للمشهور مراعاة حال الزوجة أيضاً، لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يطلق امرأته قبل أن يدخل بها قال: «عليه نصف المهر إن كان فرض لها شيئاً، و إن لم يكن فرض لها شيئاً، فليمتّعها على نحو ما يمتّع به مثلها من النساء.[1]

و للمقام فروع نذكر بعضها:

الفرع الأول: في رواية لا يبعد اعتبارها سنداً عن الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا كان الرجل موسعاً عليه متّع امرأته بالعبد و الأمة، و المقتر يمتّع بالحنطة و الزبيب و الثوب و الدراهم ...»[2] و الرواية لا تخلو عن إجمال في متعة المقتر، و غير نافعة في متاع الموسع بالنسبة إلينا.

و مثله معتبرة معاوية بن عمّار.[3]

و في الشرائع: «فالغني يمتّع بالدابّة و الثوب المرتفع، أو عشرة دنانير، و المتوسّط بخمسة دنانير أو الثوب المتوسّط، و الفقير بالدينار أو الخاتم، أو ما شاكله» لكنّه تحديد غير مدلّل، و يمكن اعتبار التراضي من الجانبين، لكن يظهر من الجواهر أنّه لا قائل به منّا، و إنّما قال به بعض العامّة،[4] و العمدة توجّه الخطاب في الآيتين، و الروايات للزوج، فلايعتنى برضا الزوجة، و العمدة مراعاة العرف في كلّ زمان في متعة الموسر و المعسر.

الفرع الثاني: للمطلّقة بعد الدخول و قبل فرض المهر لها مهر أمثالها، و لا يجب

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٥٥.
٢. المصدر، ص ٥٧.
٣. المصدر.
٤. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٥٥ و ٥٦.

تمتيعها، و قد ادّعي الإجماع بقسميه عليه، و يدلّ عليه صحيح الحلبي المضمرة في رجل تزوّج امرأة فدخل بها و لم يفرض لها مهراً ثمّ طلّقها، فقال: «لها مثل مهور نسائها».

و قريب منه موثّقة منصور على إشكال في سند الشيخ إلى عليّ بن الحسن، و موثّقة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام، لكنّ في موثّقة أبي بصير المضمرة أنّ مهرها خمسمائة درهم.[١]

الفرع الثالث: في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام سألته عن الرجل يطلّق امرأته؟ قال: «يمتّعها قبل أن يطلّق إلخ»،[٢] لكنّ ظاهر القرآن وجوب المتاع بعد الطلاق لا قبله، فتأمّل.

فيحمل ما في الرواية على الاستحباب، بل الأظهر امتداد وقته إلى تمام مدّة العدّة؛ للصحيح عن الصادق عليه السلام: «متاعها بعد ما تنقضي عدّتها ...»،[٣] فتأمّل.

الفرع الرابع: إذا مات أحد الزوجين قبل الدخول و قبل فرض المهر، فلا مهر لها، و لا متعة عندنا، كما في الجواهر، و يدلّ عليه صحيح زرارة و غيره.[٤]

الفرع الخامس: إذا أبرأت المفوّضة زوجها قبل الفرض و الدخول و الطلاق من مهر المثل و المتعة معاً، أو من أحدهما، قيل: لم يصحّ، لأنّه إبراء ما لم يثبت. و فيه نظر أو منع، فلاحظ كتابنا الضمانات الفقهية و أسبابها.

### ❑ امتحان المهاجرات

قال الله تعالى: «**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ... فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ**».[٥]

نقل عن عبدالله بن عباس رضي الله عنه: امتحانهنّ أن يستحلفن ما خرجت من بغض زوج

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٤ و ٢٥.
٢. المصدر، ص٥٤.
٣. المصدر، ص٦٠.
٤. جواهر الكلام، ج٣١، ص٥١؛ وسائل الشيعة، ج١٥، ص٧٣ و ما بعدها.
٥. الممتحنة (٦٠): ١٠.

و لا راغبة عن أرض إلى أرض، و لا التماس دنيا. و ما خرجت إلّا حبّاً لله و لرسوله، فاستحلفها (أي سبيعة بنت الحارث) النبي ﷺ ما خرجت بغضاً لزوجها و لا عشقاً لرجل منّا، و ما خرجت إلّا رغبة في الإسلام ... .

أقول: إنّ وجوب الامتحان إنّما هو لعدم جواز الإرجاع و إيتاء مهرها لزوجها الكافر، و إلّا فالحكم بإسلامها، و ترتيب أحكامه عليها، و يتوقّف على مجرّد إقرارها.

ثمّ الامتحان غير منحصر بما ذكر، بل بكلّ ما يصحّ أن يختبر به.

### □ مس الزوجة

يجب مسّ الزوجة (أي جماعها) في كلّ أربعة أشهر، و قد مرّ تفصيل الموضوع في عنوان «الترك» في المحرّمات في الجزء الأوّل، و قد ذكرنا في عنوان «الطلاق» في الواجبات أنّ مقتضى إطلاق روايات الإيلاء عدم الفرق فيها بين الشابّة و غيرها إلّا إذا كانت عجوزة جدّاً، فيمكن منع لزوم مسّها بدعوى انصراف الروايات عنه.

### □ الإمساك عن المفطرات

إذا فسد الصوم ببعض الأمور، فهل يجب الإمساك عن المفطرات في بقيّة اليوم و إن وجب القضاء أم لا؟ لا أذكر من أفتى بالجواز، و كأنّه إجماع بينهم، بل حكي الإجماع عن بعضهم في بعض أفراد الموضوع، و يمكن أن نؤيّده بصحيح الحلبي عن الصادق ﷺ: أنّه سئل عن رجل تسحّر ثمّ خرج من بيته و قد طلع الفجر و تبيّن؟ فقال: «يتمّ صومه ذلك ثمّ ليقضه»[1] و بخبر سماعة: «... و إن كان قام فأكل و شرب ثمّ نظر إلى الفجر، فرأى أنّه قد طلع الفجر، فليتمّ صومه و يقضي يوماً آخر؛ لأنّه بدأ بالأكل قبل النظر، فعليه الإعادة»،[2] و يقرب منها صحيح العيص الواردة[3] في الموضوع، و بصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما ﷺ قال: سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر

---

١. وسائل الشيعة، ج٧، ص٨٢.
٢. المصدر، ص٨٢.
٣. المصدر، ص٨٥.

رمضان ثمّ ينام قبل أن يغتسل؟ قال: «يتمّ صومه، و يقضي ذلك اليوم ...».[١]

و بصحيح البزنطي عن الرضاﷺ، قال: سألته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة ثمّ ينام حتّى يصبح متعمّداً؟ قال: «يتمّ ذلك اليوم، و عليه قضاؤه».[٢]

و بخبر سماعة ...: «عليه أن يتمّ صومه، و يقضي يوماً يوماً آخر ...».[٣]

و بموثّقة عمّار الواردة في صورة العذر، و قد مرّت في عنوان «الإتمام» في حرف «ت».

فإذا ألغينا خصوصيّة الموارد تكون الروايات دلائل على الحكم، و فهم المشهور.

نعم، العون على الإلغاء المذكور. و لاحظ عنواني: «الاتمام» و «الصوم التاديبي».

نعم، لزوم إتمام الصوم بعد الإفطار العمدي لم يثبت عندي عاجلاً بغير صحيح البزنطي المتقدّم، فلابدّ من التتبّع.

### □ إمساك الزانية في البيت

قال الله تعالى: «وَالّلاتِى يَأْتِينَ ٱلفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى البُيُوتِ حَتّىٰ يَتَوَفّاهُنَّ ٱلمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلاً».[٤]

أقول: وجوب الإمساك المذكور كان من الأحكام الموقّتة التي أخبرت الآية الشريفة بأنّه ربّما يرفع و يخلفه حكم آخر من الجلد، و الرجم، و القتل على ما مرّ في طيّ مباحث الكتاب.

### □ المشي في مناكب الأرض

قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِى مَناكِبِها وَكُلُوا

---

١. المصدر، ص٤٢.
٢. المصدر.
٣. المصدر.
٤. النساء (٤): ١٥.

مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ».[١] الظاهر عدم استفادة الوجوب النفسيّ المولويّ من الأمر المذكور.

### ٤٠٧. إمضاء حكم الحكمين

لاحظ ما ذكرنا في عنوان «البعث».

### ٤٠٨. التمكين من استيفاء الحقّ

و قد مرّ في مباحث التوبة قول الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «فعليه (أي القاتل المتعمّد) أن يمكنّ نفسه من أوليائه، فإن قتلوه فقد أدّى ما عليه إذا كان نادماً على ما كان منه، عازماً على ترك العود ...».[٢]

### ٤٠٩. تمكين الزوجة زوجها

الاستمتاع بالزوجة حقّ للزوج، فيجب عليها تمكينه من نفسها إذا لم يكن لها مانع عقليّ أو شرعي، بل لا يبعد وجوب إزالة ما يمنع رغبته فيها، فيفوت حقّه و هو الاستمتاع. نعم، في وجوب كلّ ما يطلبه الزوج منها من الزينة نظر.

و يمكن أن نستدلّ عليه بصحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: «إذا صلّت المرأة خمسها، و صامت شهرها، و حجّت بيت ربّها، و أطاعت زوجها، و عرفت حقّ عليّ، فلتدخل من أيّ أبواب الجنان شاءت».[٣]

لكنّ من المعلوم عدم وجوب إطاعة الزوج على الزوجة على الإطلاق، إلّا أن يجعل إطلاق الصحيحة بضميمة سياقها أصلاً يرجع إليه في كلّ ما لم يثبت عدم وجوبه ـ فتأمّل ـ فإنّه يلزم تخصيص الأكثر، و هل يجب عليه التمكين لها أيضاً على نحو الموجبة الجزئيّة كالتزئين، و تحرية بدنه لها في بعض الأحيان التي تشتهي و تشتاق لتستمتع به اعتماداً على قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ

---

١. الملك (٦٧): ١٥.

٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٨٠.

٣. المصدر، ج١٤، ص١١٣.

دَرَجَةٌ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»[١] لكنّني لم أجد فقيهاً أوجبه، و لا يحضرني لأحد حوله كلام.[٢] يحتمل ذلك بل هو غير بعيد و يؤكّده قاعدة العدل التي قرّرناها في بعض كتبنا أيّام الهجرة.

□ **إملاء الدين**

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى... فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ».[٣]

أقول: في اللغة: أمل إملالاً، و أملى إملاء الكتاب على الكاتب: ألقاه عليه، فكتبه عنه. و قد مرّ منّا استحباب الكتابة، و عدم وجوبها، فيكون الإملاء أيضاً غير واجب إلّا إذا طلب الدائن الإملاء من المدين فيجب.

## ٤١٠. منع الجاني من السوق

إذا أحدث المكلّف في غير الحرم جناية ثمّ فرّ إلى الحرم لا يسع لأحد أن يأخذه في الحرم، و لكن يمنع من السوق و لا يبايع، و لا ... يوشك أن يخرج، فيؤخذ كما قاله الصادق عليه السلام في الصحيح،[٤] و وجوب المنع في صورة عدم إمكان أخذه مقدّمة؛ لإقامة الحدّ، و أخذ الحقّ و إلّا فيخلّي سبيله حتى يخرج فيؤخذ.

## ٤١١. منع المرتدّة من الإشباع

تمنع المرتدّة من الطعام و الشراب إلّا ما يمسك نفسها، كما مرّ دليله عن قريب في عنوان «الإلباس».

---

١. البقرة (٢): ٢١٨.

٢. لمّا وقفت على هذا المتن حين تصحيحه في كابول في شهر رمضان، عام ١٤٢٦ الهجريّة قالت روجتي الفاضلة: لماذا أنّ المجتهدين كلّهم (المراجع للتقليد) من الرجال و لم يوجد في فتاويهم التعرّض لحقوق النساء؟

٣. البقرة (٢): ٢٨٢.

٤. وسائل الشيعة، ج٩، ص٣٣٧.

**❐ تمهيل الكافرين**

قال الله تعالى: «فَمَهِّلِ ٱلكافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً».[١]

قال الله تعالى: «وَذَرْنِى وَالمُكَذِّبِينَ أُولِى النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلاً».[٢]

يمكن أن يكون الأمر للإرشاد و إلى قصد الحياة الدنيا، و عدم انتفاع الكفّار بها، و هذا التمهيل لا ينافي الجهاد الواجب، كما لا يخفى.

---

١. الطلاق (٦٥): ١٧.

٢. المزّمّل (٧٣): ١١.

# «ن»

### ٤١٢. نبذ العهد إلى الكفّار

قال الله تعالى: «وَإِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلىٰ سَواءٍ إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ الخائِنِينَ».[1]

أقول: الكفّار الذين عاهدهم المسلمون إمّا يلتزمون بعهدهم، و إمّا ينقضون عهدهم، و إمّا يخاف المسلمون من نقضهم، كما إذا شاهدوا منهم قرائن النقض.

فعلى الأوّل: يجب على المسلمين إتمام عهدهم، كما مرّ في حرف «ت».

و على الثاني: يبطل عهدهم، و يجب مقاتلتهم بشروطها.

و على الثالث: لا يجب، بل لا يجوز إتمام عهدهم، و لا يجوز مقاتلتهم من دون إعلامهم إلغاء العهد؛ فإنّه من الخيانة، و الله لا يحبّ الخائنين، فالوظيفة حينئذ هو إلقاء عهدهم إليهم و إعلامهم به، ثمّ العمل على ما يقتضيه الحال، و يمكن أن يكون نبذ العهد شرطاً لجواز المقاتلة مع الكفّار.

### ٤١٣. نتف ريش الحمامة

لاحظ عنوان «الحفظ».

---

١. الأنفال (٨): ٥٨.

### ▫ النحر

قال الله تعالى: «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ».[١]

أقول: بأيّ شيء فسّر النحر لا يكون هو واجباً نفسيّاً، و لو سلّم وجوبه على النبيّ الأكرمﷺ، فالسيرة تنفيه بالنسبة إلى غيره ﷺ.

### ▫ نحر البدنة

لاحظ ما مرّ في عنوان «صوم كفّارة الإفاضة من عرفات» في باب الأصوام.

### ▫ نحر البدنة الضالّة

لاحظ عنوان «الذبح».

### ▫ الإنذار على العلماء

قال الله تعالى: «فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

يجب الإنذار على من تفقّه في الدين ليحذر الناس، فيقبلوا العقائد الحقّة و يعملوا بالواجبات، و يتركوا المحرّمات. ثمّ إنّ الإنذار يشمل الإرشاد مصطلح قطعاً، بل لايبعد شموله الأمر بالمعروف، و النهي عن المنكر أيضاً. و في تفسير الإنذار بالفتوى أو بما يعمّها نظر أو منع.

### ▫ الإنذار على النبيّﷺ

أمر الله نبيّهﷺ في جملة من الآيات بالإنذار، و يتحقّق امتثاله بنفس إبلاغ القرآن، كما لا يخفى، فليس بواجب على حدة، فلاحظ.

---

١. الكوثر (١٠٨): ٢.

### ▫ الانتشار في الأرض

قال الله تعالى: «فَإِذا قُضِيَتِ ٱلصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِى ٱلأَرْضِ وَٱبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ ٱللّهِ».[١]

ليس الأمر للوجوب النفسيّ؛ فإنّه إمّا للإرشاد، أو للإباحة، أو لمنع توهّم الحظر أو غيرها.

### ▫ الانتشار بعد الطعام

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِىِّ... وَلـٰكِنْ إِذا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذٰلِكُمْ كانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ ...».[٢]

أقول: الظاهر وجوب الانتشار و ترك الاستئناس لحديث لأجل إيذائهﷺ بالبقاء، فلا حكم جديد في الآية بعد حرمة الإيذاء كما مرّت في الجزء الأوّل.

### ▫ النشوز عن المجالس

قال الله تعالى: «وَإِذا قِيلَ ٱنْشُزُوا فَانْشُزُوا».[٣]

أقول: الظاهر نظارة الآية إلى الآداب الاجتماعيّة لا إلى الأحكام الإلزاميّة.

### ▫ النصب

قال الله تعالى: «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ».[٤]

فيه أقوال: منها: فإذا فرغت ممّا فرض عليك فأتعب نفسك بالعبادة و الدعاء.

و منها: إذا فرغت من الفرائض فانصب في النوافل.

و منها: إذا فرغت من الصلاة فانصب في الدعاء.

---

١. الجمعة (٦٢): ١٠.

٢. الأحزاب (٣٣): ٥٣.

٣. المجادلة (٥٨): ١١.

٤. الشرح (٩٤): ٧.

و منها: غير ذلك ... .

و الأمر على الأوّل لمطلق الرجحان، و في الأخيرين للرجحان المطلق إلّا أن يفرض وجوب الدعاء، أو النافلة من خواصّه ﷺ؛ لكنه بعيد، بل لم يقله أحد فيما أعلم، فلاحظ خواصّه ﷺ في الجزء الثالث من صراط الحق، و في بعض الروايات: «فإذا فرغت من نبوّتك فانصب عليّاً»،[1] و عليه، فالنصب واجب، و قد مرّ في عنوان «التبليغ» أيضاً.

### ◻ نصب العامل لقبض الصدقات

قيل بوجوب نصب العامل لقبض الصدقات على الإمام؛ للتأسّي بفعل النبيّ ﷺ الظاهر باعتبار استمراره على ذلك في الوجوب عليه أيضاً إن لم نقل بوجوب التأسّي بفعله الذي لم نعلم وجهه، مضافاً إلى اقتضاء قاعدة اللطف ذلك، ضرورة عدم سماحة أنفس المكلّفين بالإخراج من أموالهم .... و إلى قاعدة اقتضاء وجوب مراعاة الوليّ مصالح المولّى عليهم، أو عدم المفسدة، و لا ريب في حصول المفسدة على الفقراء بترك نصب العامل.

نعم، عن المنتهى تقييد ذلك بما إذا عرفت، أو غلب على ظنّه أنّ الصدقة لا تجمع إلّا بالعمل. و أورد عليه صاحب الجواهر بوجوب النصب؛ لما مرّ إلا إذا علم الجمع بدونه.

أقول: لا فرق في ذلك بين زمان الحضور و زمان الغيبة إذا أمكن للحاكم الشرعي، و يلحق بالزكاة الخمس و غيره أيضاً؛ لاتّحاد الملاك و هو الوجه الأخير، لكنّ الوجوب غيريّ. فتأمّل.

### تنبّه

يجب على الحاكم الشرعي المبسوط يداً نصب الوزراء و الرؤساء و الولاة، و قوّاد

---

١. البرهان، ج ٤، ص ٤٧٥.

الجيش و الشرطة و الموظّفين، و تشكيل الحكومة في البلاد، و بناء المباني الحكوميّة، و نصب السفراء خارج البلاد حسب مصالح المسلمين، و حفظ النظام العامّ.

### □ الإنصات عند قراءة القرآن

قال الله تعالى: «وَإِذا قُرِىءَ القُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».[١]

لاحظ عنوان «الاستماع» في حرف «س» و عنوان «القراءة» في حرف «ق»، و هل هو واجب شرطيّ فقط، أو ذو اعتبارين معاً؟ فيه وجهان.

## ٤١٤. نصح المؤمنين

في صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام: «يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد و المغيب».[٢]

و في صحيح الحذّاء عن الباقر عليه السلام: «يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة».[٣]

و في خبر سماعة عن الصادق عليه السلام: «أيّما مؤمن مشى في حاجة أخيه، فلم يناصحه فقد خان الله و رسوله»،[٤] و في موثّقة سماعة مثله بزيادة توصيف «أخيه المؤمن».

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي ـ بعد حمل الأخبار على الاستحباب ـ:

> و الوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد، و الحرج الشديد من القول بوجوب النصح على وجه الإطلاق، و تقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يفي بحقوق الإخوة من غير أن يضيع منها شيئاً و إن كان يرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً.[٥]

أقول: الظاهر جريان السيرة على ترك النصيحة ابتداء و مطلقاً بحيث يفهم منه عدم وجوبه، و هذا ممّا لا ينبغي انكاره، فحمل الروايتين الأوليين على الاستحباب

---

١. الأعراف (٧): ٢٠٤.
٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٩٥.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٥٩٧.
٥. مصباح الفقاهة، ج١، ص٣٥٠.

لا مانع منه. و أمّا ادّعاء سيّدنا الأستاذ دام ظلّه لزوم الحرج، فهو صحيح، لكنّه لا ينفي الوجوب مطلقاً، و حتّى في غير موارد الحرج، فتدبّر.

و أمّا وجوب النصيحة في فرض الرواية الأخيرة، فلم نحرز جريان السيرة المذكورة على خلافه، و دعوى الضرورة على خلافه ممنوعة جدّاً، فلا مانع من الفتوى به. و لا أقلّ من كونه أحوط لزوماً،[1] و كذا نصح المستشير، بل لعلّه بطريق أولى.

و أمّا إذا توقّف النصح على الغيبة أو استلزامها، فعلى التزاحم يرجح أقواهما ملاكاً، و على التعارض يمكن ترجيح جانب الغيبة على النصح؛ لتقدّم إطلاق الكتاب على إطلاق الخبر عندهم، و مع الغضّ عنه، فالمرجع إصالة الإباحة.

و في القاموس: «نصح: خلص ... و رجل ناصح الجيب: لا غشّ فيه، و الناصح: العسل الخالص». و في مختار الصحاح: «الناصح: الخالص من كل شيء» و في منتهى الأرب: «نصيح: پند دهنده ... نصيحت: پند و اندرز... ناصح: نصيحت كننده». و في المنجد: «... نصح فلاناً و لفلان: وعظه. أخلص له المودّة». و في مجمع البحرين: «و أصل النصيحة في اللغة: الخلوص».

أقول: الظاهر أنّ المراد بالنصح المبحوث عنه في المقام هو إرشاد المؤمن عن خلوص إلى ما هو خير له في دينه، أو في دنياه، و يتأدّى بالقول و الكتابة و الإشارة و نحوها، و الله العالم.

## ٤١٥. نصر المستنصرين

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيءٍ حَتّىٰ يُهاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلّا عَلىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ ...».[2]

تدلّ الآية على وجوب نصر المسلمين الساكنين في بلاد الكفّار،[3] و الظاهر بقرينة

---

١. عدم الجزم بالفتوى و إيجاب الاحتياط لأجل استبعاد الوجوب في صورة مشي الناصح في حاجة من ينصح له فقط؛ فإنّ التعدّي إلى صورة غير المشي لا دليل قويّ على منعه. فلاحظ. و على كلّ، فالوجوب على تقديره كفائيّ.

٢. الأنفال (٨): ٧٢.

٣. الظاهر تعميم الوجوب لنصر المسلمين المحصورين في بلادهم من قبل الكفّار، فلا فرق بين بلاد الكفّار والمسلمين، و العمدة هو حاجة المسلمين في حفظ دينهم إلى إمداد إخوانهم.

فهم العرف عدم اشتراط الاستنصار في الوجوب المذكور، بل هو يتنجّز بمجرّد حاجتهم إلى النصرة، و النصرة في الدين إنّما تكون بمساعدتهم في إقامتهم الشعائر الدينيّة، و في خروجهم من بلد الكفر إذا منعهم الكفّار من أحدهما. و أمّا وجوبها في فرض عجزهم عن المهاجرة لا لمنع الكفّار، بل لعدم الاستطاعة الماليّة أو البدنيّة، ففيه نوع تردّد و إن كان غير بعيد بالنظر إلى إطلاق الآية في صورة عدم إمكان إقامة الأحكام الإسلاميّة في ذلك البلد.

ثمّ إنّ قضيّة إطلاق الاستثناء عدم لزوم النصر، و إن انجرّ الأمر إلى إبادة المسلمين، و الله العالم، و سيأتي نظيره في عنوان «الوفاء» مع الحربيّ.

و للمقام جزئيّات محتاجة إلى تحرير القول فيها،[1] لكنّ المسألة اليوم خارجة عن محلّ ابتلاء المؤمنين المقيّدين بأحكام الله تعالى في هذه الأعصار المظلمة و إن كان مدلول الآية غير مقيّد بعصر النبيّ ﷺ، بل هو عام يشمل أعصارنا أيضاً، و جماعات من المسلمين اليوم في الأقطار الكافرة محتاجون إلى نصر المسلمين و حكوماتهم، و لكن آحاد المسلمين لا قدرة لهم غالبا و حكّام المسلمين لا دين لهم غالباً فإلى الله المشتكى.

### ❐ النظر

أمر الله سبحانه و تعالى عباده بالنظر إلى أمور في جملة من الآيات الكريمة، لكنّ الأمر المذكور ليس للوجوب المولويّ التعبّديّ، بل للإرشاد إلى الإيمان و العمل الصالح، و حفظ النفس من عذاب الله سبحانه و تعالى، و هو في كثير منها، أو في جميعها كناية عن التفكّر و الاعتبار.

## ٤١٦. نظرة المعسر

قال الله تعالى: «وَإِنْ كانَ[2] ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ»،[3] أي إذا كان المديون

---

١. و لم أجد عاجلاً للفقهاء في هذا الموضوع قولاً و كلاماً، و لا تحريراً و تفصيلاً.

٢. الفعل تامّ، أي إن حصل و تحقّق ذوعسر، فيجب إنظاره حتّى اليسر.

٣. البقرة (٢): ٢٨٠.

لايتمكّن من أداء الدين لعسره يجب إنظاره حتّى يتمكّن منه. و إليك بعض فروع الموضوع.[١]

١. إذا شكّ في إعساره يجوز المطالبة و المراجعة إلى الحاكم الشرعيّ؛ لأنّ موضوع لزوم الإنظار هو العسرة، و مع الشكّ فيه لا يترتّب عليه حكمه.

و هل يقبل قول المديون فيه أم لا؟ فإن كان ثقة و لم ينكر الدائن دعوى إعساره، فلايبعد الأوّل؛ لحجّيّة خبر الثقة على الأظهر في الموضوعات، كحجّيّته في الأحكام إلّا ما خرج بدليل، و إذا لم يكن ثقة و لم يخالفه الدائن، حتّى عند القاضي، فهل يقبل قوله لأصالة الصّحة، أو يفصل بين كون حالته السابقة هي الفقر أو الغناء، فيقبل على الأوّل دون الثاني اعتماداً على الاستصحاب من دون فرق في ذلك كلّه بين الحاكم و الدائن، أو لايقبل قوله مطلقاً حتى يثبت إعساره كما هو المستفاد من إطلاق صحيح إبراهيم عن الباقر، عن أبيه: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يحبس في الدين فإذا تبيّن له حاجة و إفلاس خلّى سبيله حتى يستفيد مالاً»؟[٢]

فإنّه يدلّ على أنّ وجوب الإنظار بعد تبيّن الإعسار، و لا تنافيه خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «إنّ امرأة استعدت على زوجها أنّه لا ينفق عليها و كان زوجها معسراً، فأبى أن يحبسه، و قال: إنّ مع العسر يسراً».[٣]

فإنّ قوله: «و كان» لبيان الحكاية، كقوله: «استعدت» فالظاهر من الرواية هو تحقّق الإعسار حال الاستعداء لا قبله حتّى يكون استناد عدم الحبس إلى الاستصحاب خلافاً لجمع و إن قالوا بجواز تحليفه للعزماء حينئذ.[٤]

نعم، لا يبعد أنّ خبر الثقة نوع تبيّن عقلائيّ إلّا خالفه الدائن، فلابدّ من الإثبات بمثبت آخر. و لكنّ الاعتماد على إطلاق صحيح إبراهيم مشكل؛ إذ ينافيه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يحبس في الدين إلّا ثلاثة الغاصب،

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٤٦؛ ج١٣، ص١١٣.
٢. المصدر، ج١٣، ص١٤٨.
٣. المصدر.
٤. لكن إلغاء استصحاب بتوسّط الرواية غير ظاهر، و لعلّه لا بأس بالاعتماد عليه للقاضي و الدائن.

و من أكل مال اليتيم ظلماً، و من ائتمن على أمانة فذهب بها و إن وجد شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً».[١]

توضيح ذلك أنّ سبب الدين إمّا قرض، و إمّا معاملة فاسدة، و إمّا إتلاف غير عمدي، و إمّا معاملة صحيحة، و منها الضمان، و إمّا ظلم و خيانة، كالغصب، و السرقة، و الإتلاف العمدي، و أكل مال اليتيم، و نحو ذلك.

و هذه الصحيحة تنفي الحبس في غير الصورةالأخيرة و هي صورة استناد الدين إلى العصيان و الظلم، بل لا تفي دلالتها بتمام أفرادها، كما هو ظاهر إلّا أن يلحق بالأمثلة الثلاثة غيرها ممّا يشابهها في العصيان؛ اعتماداً على فهم العرف عدم خصوصيّة فيما ذكر، فتدبّر.

و على كلّ، لا يبقى مجوّز للحبس فيما إذا كان الدين مسبّباً عن سبب غير محرم إلّا أن يقال: إنّ عدم الحبس أعمّ من جواز المطالبة، و الترافع، و وجوب التحقيق، و التبيين على الحاكم.

بقي شيء و هو أنّ التدبّر في ما قبل الآية المتقدّمة ربّما يردّد الباحث في الاعتماد على إطلاقها الشامل للدين بجميع أسبابها؛ فإنّ الذهن ربّما ينصرف إلى خصوص المعاملة الربويّة و إن استمدنا من فهم العرف، و ألغينا خصوصيّة المورد، و ألحقنا به جميع المعاملات الفاسدة، فلا يبقى لوجوب الإنظار لمطلق المعسر دليل؛ إذ الآية السابقة على هذه الآية السابقة على هذه الآية ربّما تكون عقبة لإتمام مقدّمات الحكمة المأخوذ منها الإطلاق لها.

نعم، يمكن إلحاق القرض و إتلاف غير العمدي و المعاملات الصحيحة بها بطريق أولى، أو لوحدة الملاك.

٢. مقتضى القاعدة ـ وفاقاً لجمع ـ وجوب التكسّب على المعسر بما لا ينافي شأنه؛ لأداء الدين الواجب عليه؛ إذ مقدّمة الواجب واجبة. نعم، عن المبسوط نفي الخلاف في عدم وجوب قبول الهبة، و الوصيّة، و الاحتشاش، و الاحتطاب، و الاغتنام.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٨٠.

و عن المشهور ـ نقلاً و تحصيلاً كما في الجواهر[١] ـ عدم وجوب التكسّب عليه، بل أرسله بعضهم إرسال المسلّمات.

قال صاحب الجواهر:

فالإنصاف أنّ كلمات الأصحاب في المقام لا يمكن جمعها على معنى واحد، بل لعلّ الحاصل ممّا ذكرناه منها أربعة أقوال أو خمسة، و أنّ المشهور منها عدم وجوب التكسّب حتى بالتقاط مباح لا يحتاج إلى التكلّف ... .

أقول: عرفت أنّ الواجب عليه قبول الهبة، و كلّ تكسب لا ينافي شأنه، و يؤيّده صحيح إبراهيم المتقدّم أيضاً، و لا حجّيّة في الأقوال و الآراء المتشتّة.

٣. ما في صحيح زرارة المتقدّم من قوله عليه السلام: «و إن وجد شيئاً باعه». مقيّد بغير ما استثنى، كالدار و نحوها، و لا يباع، و لا يجبر هو على بيعه. نعم، إذا رضي جاز.[٢]

ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «لا تباع الدار، و لا الجارية في الدين[٣] و ذلك أنّه لابدّ للرجل من ظلّ يسكنه، و خادم يخدمه»،[٤] و الروايات في المسألة كثيرة.

أقول: يفهم منه، و لا سيّما من الكلام الأخير أنّ كلّ ما لابدّ عنه من الفرش و الظروف لايباع، و لا ينبغي الإشكال في مراعاة الحاجة و لو بحسب شأن المعسر في الكمّ و الكيف، فمن له ظروف متعدّدة يباع بعضها الذي لا يحتاج إليه، كما أنّه إذا كانت داره واقعة في السوق مثلاً، فتشتري بما يزيد عن بيع دار لائقة بحاله في محلّ آخر وجب بيعها و دفع زيادة الثمن إلى الديّان، و هكذا.

و قد نفى الخلاف في أنّه يجري على المعسر نفقته، و كسوته، و نفقة من يجب عليه نفقته و كسوته و يتّبع في ذلك عادة أمثاله إلى يوم قسمة ماله، فيعطي هو و عياله نفقة ذلك اليوم.

و يمكن أن يستأنس في استثناء اللباس بما دلّ على استثناء الكفن، و تقدّمه على

---

١. جواهر الكلام، (كتاب المفلس)، ص٣٦٧.

٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٩٥. و إن يظهر من ابن أبي عمير أنّه فهم عدم الجواز مطلقاً، فتأمّل. لكنّ في جواهر الكلام إمكان الإجماع أو الضرورة على خلافه.

٣. إطلاقه يشمل مطلق الدين بأيّ سبب كان، فلا تغفل.

٤. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٩٤.

الديون، مع أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ حرمة الحيّ أعظم من حرمة الميّت، فلاحظ، لكن من أخذ المال و اشترى له داراً ثمّ أفلس أو تبيّن إعساره، لا يبعد القول بجواز بيعها؛ لانصراف الروايات من هذا الفرض، و كذا أكلّ مالابدّ له للإنسان إذا اشتراه بمال الغير.

### ٤١٧. إنفاذ الوصيّة على الوصيّ

سبق في حرف «ق» وجوب قبول الوصيّة في الجملة، و هو يدلّ على وجوب العمل على وفق الوصيّة و إنفاذها؛ إذ لا معنى للقبول من دون الإنفاذ، و قد مرّ في بحث المحرّمات في عنوان «التبديل» من هذا الكتاب حرمة تبديل الوصيّة، و يمكن إدخال ترك العمل بالوصيّة في مفهوم التبديل المذكور.

و على الجملة المستفاد من مجموع الروايات الواردة في أمر الوصيّة وجوب إنفاذها على الوصيّ، و عدم جواز إهمالها، و تركها من غير عذر عقليّ أو شرعي.

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه: «و إن لم يوجّه الموصي أمره إلى شخص معيّن، و لم تكن قرينة على التعيين، كما إذا قال: أوصيت بأن يحجّ عنّي، أو يصام عنّي كان تنفيذه من وظائف الحاكم الشرعيّ».[1]

أقول: و يمكن أن يفهم من بعض الروايات الواردة في الحجّ أنّه على الوليّ، و إنّما يكلّف الحاكم إذا لم يوجد وليّ، أو وجد و لم يتمكّن و يمكن أن يستدلّ أيضاً بأنّ توجّه الأمر شرعاً إلى غير الورثة محتاج إلى بيان زائد، بخلاف أولياء الميّت؛ فإنّ توجّهه إليهم من القدر المتيقّن عرفاً، و إن شئت، فقل: إنّه مقتضى الإطلاق المقامي، و أمّا الدليل على تكليف الحاكم، فهو أنّ الإنفاذ المذكور من الأمور الحسبيّة على ماكتبه إليَّ أستادنا العلّامة المشار إليه.

### ❐ النفر

قال الله تعالى: «وَما كانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

---

١. منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٢١٤.

طائِفَةٌ ...».[١] النفر المذكور سواء كان إلى الجهاد أو إلى تعلّم العلم، ليس بواجب نفسيّ، بل هو واجب غيريّ لواجب نفسيّ كفائيّ آخر. و الاحتمال الأوّل هو المراد من قوله تعالى: «إِلّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً».[٢] و غيره.

### □ الإنفاق في سبيل الله

أمر الله تعالى به في بعض الآيات، و يجري فيه ما ذكرنا في عنوان «الكنز».

### ٤١٨. الإنفاق

ورد الأمر به في جملة من الآيات الكريمة،[٣] لكنّه محمول على الندب، أو على النفقات الواجبة؛ ضرورة عدم وجوب إنفاق جميع ما في يد المالك، بل نهى عنه بقوله: «وَلاتَبْسُطْها كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً». و بغيره.

### ٤١٩. الإنفاق للحجّ و لزيارة النبيّ و الأئمّة عليهم السلام

لاحظ مادّة «الجبر».

### ٤٢٠. إنفاق الوليّ على زوجة الغائب

لاحظ دليله فيما مرّ في حرف «ر» في عنوان «التربّص». و يحتمل عدم وجوبه، و أنّ أمره بالإنفاق من قبل الغائب لأجل عدم تطليق زوجته، و يحتمل أنّه واجب تخييريّ على الوالي بينه وبين الطلاق.

### ٤٢١ ـ ٤٢٨. الإنفاق على طوائف

يجب الإنفاق في الإسلام على طوائف، و نحن نذكرها مختصراً.[٤]

---

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. التوبة (٩): ٣٩.

٣. البقرة (٢)؛ إبراهيم (١٤)؛ يس (٣٦)؛ الحديد (٥٧)؛ المنافقين (٦٣).

٤. ادّعي إجماع الأئمّة على عدم وجوب النفقة من حيث كونها نفقة إلّا بأحد أسباب ثلاثة: الزوجيّة، و القرابة، و الملك. ←

الطائفة الأولى و الثانية: الزوجة و الحبلى. قال الله تعالى: «الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اَللّهُ بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ».[١]

و قال الله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاٰتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرىٰ* لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اَللّهُ لا يُكَلِّفُ اَللّهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها».[٢]

أقول: إذا كان إسكان الزوجة المطلّقة بمقدار استطاعة الزوج واجباً عليه، كان إسكان الزوجة المنكوحة غير المطلّقة أيضاً واجباً عليه؛ لأنّها ليست بأدون من المطلقة، و كذا إذا تجب نفقة المطلّقة الحامل، تجب نفقة الزوجة الحامل.

و قال الله تعالى: «وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ... وَعَلَى اَلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها».[٣]

أقول: الآية توجب رزق خصوص الزوجة الوالدة و كسوتها.[٤] و الرزق ـ كما في بعض كتب اللغة ـ كلّ ما تنفع به، و رزقه بمعنى أوصل إليه رزقه، فالرزق في الآية ليس بمصدر و إنّما المصدر هو الرزق بفتح الراء المهملة، كما صرّح به في القاموس، و على هذا يستفاد من الآية أنّ ثبوت نفقة الزوجة المرضعة و كسوتها من الحكم الوضعيّ دون التكليفي، و تقدير كلمة الإعطاء و البذل و نحوهما من الأفعال خلاف الأصل، فالآية نظير قوله: «على اليد ما أخذت» في إفادة الحكم الوضعيّ لا مثل قوله تعالى: «وَلِلّهِ عَلى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ» في إفادة الحكم التكليفي، فافهم.[٥]

و أمّا الروايات، فإليك بعضها:

---

← أقول: سيأتي في آخر هذا البحث سبب رابع و هو الإفضاء، و لعلّه عدّ من توابع الزوجيّة، و تقدّم سبب خاصّ و هو إنفاق الوليّ الغائب على زوجته بناء على وجوبه، لكنّه يمكن إرجاعه إلى الزوجيّة بوجه، فتأمّل.

١. النساء (٤): ٣٤.

٢. الطلاق (٦٥): ٧ و ٨.

٣. البقرة (٢): ٢٣٣.

٤. في كون المراد من الوالدات هي خصوص المعتدّات المطلّقات، أو ما يشملن الزوجات أيضاً تردّد من السياق و الإطلاق. ثمّ المحتمل من الرزق بقرينة الكسوة و بعض الروايات الآتية هو الطعام و الشراب فقط.

٥. وجهه ما مرّ في بحث الحجّ من القول بإفادة الآية أيضاً وضعيّة الحكم للحجّ.

١. صحيح ربعي و الفضيل عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ...» إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة و إلا فرّق بينهما،[١] و قريب منه صحيح أبي بصير.[٢]

٢. صحيح آخر لأبي بصير عن الباقر عليه السلام: «من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها، و يطعمها ما يقيم صلبها، كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما».[٣]

٣. صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قلت: من الذي أجبر على نفقة؟ قال: «الوالدان و الولد و الزوجة و الوارث الصغير».[٤]

٥. صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: «كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعوله».[٥]

أقول: إثبات وجوب نفقة الزوجة من الطعام و الكسوة من هذه الروايات غير خفيّ، و المتحصّل من مجموع الأدلّة المتقدّمة وجوب الغذاء و الكسوة و الإسكان على الزوج إذا تقرّر ذلك، فنذكر بعض فروع المقام:

أ) مقتضى إطلاق الآية الأخيرة، بل و كذا الآية الأولى، و صحيحي الحلبي و أبي بصير، و ربعي[٦] عدم الفرق بين الدائمة و المنقطعة، و دعوى اختصاص الروايات بالأولى ـ من حيث الظهور ـ دعوى جزافيّة، كما أنّه مقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الوطء في كلّ أربعة أشهر على ما مرّ في الجزء الأوّل في عنوان «الترك»، و مقتضى إطلاق بعض الروايات الواردة في القسمة على ما مرّ في حرف «ق» من هذا الجزء.

لكنّ الإطلاق في الأخير مقيّد بالدائمة بقرينة صحيحة محمّد بن قيس المتقدّمة في عنوان «القسم» المشار إليها و إن كان هو في الوسط (وجوب الوطء) بعد منع الانصراف محكم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٢٣.
٢. المصدر، ص٢٢٦.
٣. المصدر، ص٢٢٣.
٤. المصدر، ص٢٢٥، فسّر الوارث الصغير بالأخ و ابن الأخ و نحوه و حمل على الاستحباب، كما عن الشيخ، و جوّز حمله على عدم وإرث آخر.
٥. المصدر، ص٢٥٠ و ٢٥١.
٦. بناء على أنّ التفريق لا يخصّ الطلاق ولو بالانصراف بل يشمل هبة المدّة أيضاً.

و في الأوّل يقيّده رواية هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث في المتعة: «و لانفقة و لا عدّة عليك»،[١] لكنّها ضعيفة سنداً، فالعمدة في تقييده الإجماع، فقد ادّعاه صاحب الجواهر بقسميه على عدم وجوب النفقة للمتعة[٢] و المسألة لكثرة ابتلائها ممّا لايصحّ خفاء حكمه على جمع، فضلاً عن خفائه على جميع العلماء، فلو كان الإطلاق معتبراً في حقّها ثبوتاً لا شتهر و ذاع الحكم، و لم يبق فيه شكّ إثباتاً، و مع ذلك الأحوط الإنفاق، أو إسقاطها بالشرط من أوّل الأمر.

ب) ادّعى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على اعتبار عدم نشوز الزوجة في وجوب الإنفاق عليها، فلابدّ من التمكين التامّ و هو التخلية بينها و بين زوجها في كلّ مكان و زمان، فلو بذلت نفسها في زمان دون زمان، و في مكان دون مكان ممّا يسوّغ فيه الاستمتاع، لم يحصل له التمكين، و لم تجب عليه النفقة، بل قال في الجواهر ـ بعد قطعة بالوجوب المذكور ـ: «بل لو مكّنته قبلاً و منعت غيره من الدبر[٣] أو سائر الاستمتاعات، سقطت نفقتها في أقوى الوجوه».[٤]

نعم، اختلفوا في أنّ النفقة هل تجب بمجرّد العقد و النشوز مانع مسقط له، أو تجب بالتمكين بعد العقد؟ كما نسبه المحقّق في شرائعه إلى الأظهر بين الأصحاب،[٥] و يظهر الثمرة بين القولين في موردين:

المورد الأوّل: تنازع الزوجين في النشوز و عدمه. فعلى القول الأوّل: لابدّ للزوج من إثبات النشوز لإسقاط النفقة الثابتة بنفس العقد، و الأصل عدم النشوز إذا لم يكن لها حالة سابقة، و لا يعارضه أصالة عدم إطاعتها، و عدم حصول حقّه إليه، كما توهّم؛ لأنّها لا أثر شرعيّ لها على الفرض، و قد تقرّر في أصول الفقه عدم حجّيّة الأصول المثبتة. و على القول الثاني: لابدّ لها في إثبات نفقتها من إثبات تمكينها له، و إلّا فالأصل معه إذا لم يكن للتمكين حالة سابقة قابلة للاستصحاب. و أمّا

---

١. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٤٩٦.
٢. جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٠٣.
٣. المراد صورة الإمكان و عدم المعذرة.
٤. جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٠٣.
٥. المصدر.

أصالة عدم تقصير المسلم بما يجب عليه، فلا مسرح له في مقام التناكر و التنازع، كما لا يخفى.

المورد الثاني: الصغيرة التي يحرم وطؤها على زوجها. فعلى الأوّل: تجب نفقتها؛ لعدم نشوزها، و خروجها عن الطاعة، و إنّما الشرع حرّم وطأها عليه. و على الثاني: لا تجب، لعدم تحقّق شرطها و هو التمكين من غير فرق بين أسباب عدم تحقّقه، و لا يضرّ بانتفاء المشروط جواز الاستمتاع بما دون الوطء؛ لأنّه استمتاع نادر لا يرغب إليه في الغالب، كما قيل.

لكنّ المتّجه على هذا إلحاق المريضة، و الرتقاء، و المسافرة بغير إذنه حتّى في السفر الواجب المضيّق، فضلاً عن غيره، و من كان زوجها عظيم الآلة بحيث لا تتحمّل الزوجة الصغيرة في عدم وجوب النفقة؛ لعدم تحقّق تمكنّها مع أنّ أصحاب القول المذكور و هم المشهور لم يلحقوهنّ بها. نعم، يمكن القول بوجوب نفقة الحائض و النفساء، بل و المريضة غير المستمرّ مرضها، لأجل السيرة الخارجيّة على الإنفاق البانية بارتكازهم على الوجوب.

هذا، و سلك صاحب الجواهر﵀ مسلكاً ثالثاً، فقال:

> باشتراط وجوب النفقة بطاعتها، و عرض نفسها عليه، و كون النشوز مسقطاً للنفقة، ليس لأجل أنّه مانع عن وجوبها الذي كان سببها مجرّد العقد، بل لأجل تفويته الشرط المذكور، لكنّه ليس بمعنى مطلق التمكين، كما ذهب إليه المشهور، بل المراد بالطاعة المذكورة الطاعة التي يكون عدمها نشوزاً و مخالفةً. و على هذا القول، لا يجب النفقة في مورد الأوّل المتقدّم إلّا إذا أثبتت الزوجة طاعتها التي هي شرط النفقة. و تجب في المورد الثاني؛ لأن انتفاء الاستمتاع ليس من أجل نشوزها و عصيانها، و إنّما هو لمانع عقليّ أو شرعيّ، فهذا القول في النتيجة يوافق القول الأوّل في المورد الثاني، و الثاني في المورد الأوّل، و لذا سمّى صاحب الجواهر مختاره واسطة بين القولين.[1]

لكن ما استدلّ له غير قابل للاعتماد، كما أنّ القول الأوّل غير مدلّل، بل الحقّ أنّ

---

١. المصدر، ص ٢٣٠.

إطلاقات أدلّة وجوب النفقة لم تقيّد بعدم النشوز بدليل لفظيّ[١] و العمدة في التقييد هو الإجماع المنقول الذي إن سلّمناه لاجل القرينة المتقدّمة في الفرع السابق، سلّمناه بالقدر المتيقّن و هو صورة خروج المرأة من بيت زوجها إمّا من دون عود، أو معه متكرّراً، و كلّما أرادت[٢] و صورة عدم تمكينها له من رأس، و يمكن أن يستدلّ عليه أيضاً بقوله تعالى: «فَمَنِ اَعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما اَعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ» و بغيره ممّا مرّ في عنوان «السبّ» في الجزء الأوّل.

و أمّا إذا خرجت في بعض الأوقات أو لم تتزيّن بما يريده أحياناً، أو امتنعت من الجماع نادراً لغضب و نحوه، ففي سقوط نفقتها إشكال، و لعلّ من يرجع إلى الإطلاقات المشار إليها لم يكن مدفوعاً بدليل معتبر إن لم يشمله ما أشرنا إليه من الآية و نظيرها.[٣]

و ممّا يؤيّد أنّ النشوز غير مسقط للنفقة هو أنّ الله سبحانه و تعالى بعد ما جعل أحد سببي قوّاميّة الرجال على النساء الإنفاق ذكر طرق علاج نشوزهنّ من الوعظ و الهجر في المضاجع و الضرب، و لم يذكر فيها الإمساك عن النفقة مع مناسبة المقام لذكره،[٤] و ممّا ذكرنا كلّه يظهر وجوب نفقة المريضة و الرتقاء و الحائض و النفساء، و من لا يمكن وطؤها لمانع غير اختياريّ بالنسبة إليها، و المسافرة في سفر واجب مضيّق، أو مطلقاً بإذنه.

نعم، المرتدّة و المتعدّة التي تعتدّ لوطء الشبهة التي تختصّ بالواطئ تسقط نفقتها إذا كانت عالمة بمانعيّة الارتداد و الزنا عن مقاربة زوجها. و أمّا إذا كانت جاهلة و لو عن تقصير، ففي السقوط تردّد، بل يمكن الرجوع إلى الإطلاقات الدالّة على وجوب النفقة، فتأمّل. و منه يظهر وجوب نفقة الزوجة الساكتة عن إظهار التسليم كقولها سلّمت نفسي

---

١. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٣٠، رواية السكوني الدالّة على سقوط النفقة بخروجها عن بيت زوجها ضعيفة سنداً.

٢. بناء على عدم جواز خروجها من بيتها من غير إذن الزوج.

٣. قال صاحب الجواهر في ضمن كلام له: «بخلاف ما إذا منع الأب أو غيره الحرّة البالغة من زوجها؛ فإنّه لا عبرة به، و لا تسقط نفقتها إذا كانت متمكّنة، الخ».

أقول: ما ذكره مطابق للإطلاقات، والظاهر مراده صورة وقوع المنع بعد الزفاف لا قبله، فلاحظ.

٤. راجع: النساء (٤): ٣٤.

لك و إن كان المنسوب إلى المشهور، بل الأصحاب اشتراطه في وجوب النفقة، كما في شرح اللمعة[١] لكنّه ضعيف.

نعم، الصحيح عدم وجوبها على الزوج غير البالغ، سواء كانت زوجته كبيرة أو صغيرة، لكن لا لاجل عدم تحقّق التمكين منها لعدم إمكان تمكّنه كما قيل؛ فإنّه ضعيف، كما أشرنا إليه، بل لرفع القلم عن الصغير في الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة في غير ما ثبت من القسم الثاني على غير البالغ بدليل خاصّ، ثمّ إنّه لا فرق في ذلك كلّه بين الزوجة المسلمة و الكافرة، و قد نفى الخلاف عنه أيضاً، و كذا بين الحرّة و الأمة في الجملة.

ج) لا تجب نفقة الزوجة في الزمان الفاصل بين العقد و الزفاف، فإنّ الارتكاز العرفي قرينة على إسقاطها في هذه المدّة، كما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي، بل لا يبعد جريان السيرة عليه أيضاً، فلا مانع من رفع اليد عن الإطلاقات.

د) يلحق بالزوجة في وجوب الإنفاق المطلّقة الرجعيّة ما دامت في العدّة بلا خلاف، بل ادّعي الإجماع بقسميه عليه، و يدلّ عليه الآية المتقدّمة، و روايات: منها صحيح سعد عن الكاظم ...: «إذا أطلق الرجل امرأته طلاقاً لا يملك فيه الرجعيّة، فقد بانت منه ساعة طلقها، و ملكت نفسها، و لا سبيل له عليها، و تعتدّ حيث شاءت و لا نفقة لها» قال: فقلت: أليس الله يقول: «لاتُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلايَخْرُجْنَ»؟ قال: فقال: «إنّما عنى بذلك التي تطلّق تطليقة بعد تطليقة، فتلك التي لا تخرج، و لا تخرج حتّى تطلّق الثالثة، فإذا طلقت الثالثة، فقد بانت منه[٢] و لا نفقة لها، و المرأة التي يطلّقها الرجل تطليقة ثمّ يدعها حتّى يخلو أجلها، فهذه أيضاً تقعد في منزل زوجها و لها النفقة و السكنى حتّى تنقضي عدّتها».[٣]

---

١. الروضة البهية، ج ٥، ص ٤٦٦.

٢. يظهر من مفهومه عدم بطلان الزوجيّة بمجرّد الطلاق، بل البينونة موقوفة على انقضاء العدّة، فالطلاق بشرط مضيّ العدّة يهدم الزوجية، و هذا الشرط من الشرط المتأخّرة المعنونة في علم الأصول، كالقبض المشروط به صحّة الهبة و الصرف، و على الجملة تدلّ هذه الفقرة على كون الرجعيّة في عدّتها زوجة يترتّب عليها جميع أحكامها، فإشكال بعض الفقهاء في إلحاقها بالزوجة بعدم الدليل غير وارد.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٣٢.

و منه يظهر عدم وجوب الإنفاق على المطلّقة البائن غير الحامل، كما هو مدلول جملة من الروايات المعتبرة[١] و قد ادّعي الإجماع عليه بقسميه.

ه) ادّعي الإجماع بقسميه على وجوب الإنفاق على البائن الحامل، و يدلّ عليه الآية السابقة و الروايات.[٢] و أمّا الحامل المتوفّى عنها زوجها، فلا تشملها الآية المذكورة؛ لاختصاصها بالمطلّقات، و مقتضى الأصل عدم وجوب الإنفاق عليها من مال الميّت حتّى تضع حملها، لكنّ في صحيح ابن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: «المتوفّى عنها زوجها ينفق عليها من ماله»،[٣] و حيث إنّه غير وارد في الحمل، و لا في الولد يترك أو يحمل على الاستحباب؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة مطلق المتوفّى عنها زوجها على ورثته، مع أنّه معارض بصحيحه الثاني عن أحدهماعليهما السلام، قال: سألته عن المتوفّى عنها زوجها ألها نفقة؟ قال: «لا، ينفق عليها من مالها»[٤] بناء على رجوع حرف النفي إلى النفقة المسؤول عنها في كلام السائل، لا إلى قوله: «ينفق»، بل هو مثبت غير منفيّ، أي لا نفقة لها، بل ينفق عليها من مالها، و هذا الاحتمال غير بعيد، بل هو المتعيّن و إلّا لاختلّ نظم السؤال و الجواب.

و في جملة من الروايات ما يعين هذا الاحتمال، و منها: صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام أنّه قال في الحبلى المتوفّى عنها زوجها: «أنّه لا نفقة لها».[٥]

فليس في البين ما يتردّد لأجله إلّا خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن عليّعليه السلام: «نفقة الحامل المتوفّى عنها زوجها من جميع المال حتّى تضع»[٦] و حملها على الاستحباب مثلاً من باب الجمع المقبول بلا مانع. على أنّه غير حجّة سنداً.

بقي شيء و هو أنّ النفقة الواجبة في المطلّقة البائن الحامل، هل لها أو لحملها؟ فيه قولان، و نسب الأوّل إلى جماعة، و الثاني إلى الأكثر تبعاً للشيخ الطوسي، لكن الآية

---

١. المصدر، ص٢٣٢ و ٢٣٣.
٢. المصدر، ص٢٣٠.
٣. المصدر، ص٢٣٥.
٤. المصدر.
٥. المصدر، ص٢٣٤.
٦. المصدر، ص٢٣٦.

والروايات المشار إليها تشمل الرجعيّة و البائن الحاملين معاً، و تثبت النفقة لهما بلسان واحد، فكما أنّ النفقة في الأوّل للمرأة نفسها، فلتكن في الثانية أيضاً لها، فالأظهر هو القول الأوّل.

و للبحث ثمرات عديدة مذكورة في المطوّلات و إن كان بعضها منظوراً فيه.[١]

**الثالثة و الرابعة:**[٢] الولد و الوالدان. ففي صحيح ابن الحجّاج عن الصادق عليه السلام: «خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب، و الامّ، و الولد، و المملوك، و المرأة؛ و ذلك أنّهم عياله لازمون له».[٣]

و في صحيح حريز عنه عليه السلام، قال: قلت له: من الذي أجبر عليه، و تلزمني نفقته؟ قال: «الوالدان، و الولد، و الزوجة».[٤]

و قد ادّعي على وجوبها إجماع المسلمين فضلاً عن المؤمنين، و استفاضة النصوص أو تواترها، و لا فرق ـ حسب الإطلاق ـ بين كون الولد عاقّاً أو بارّاً.

و قد ادّعي الاتّفاق على وجوب نفقة آباء الأبوين و أمّهاتهما، و أولاد الأولاد و لو البنات منهم و إن نزلوا، و لا دليل مقنع عليه سواه، و الاحتياط سبيله واضح.

**الخامسة:** المملوك. و لا خلاف في وجوب نفقته على مولاه، و لكنّ المسألة في مثل هذه الأعصار لا تستحقّ التفصيل، كما لا يخفى.

**السادسة:** البهائم المملوكة التي منها دود القز و النحل و غيرهما؛ فإنّ نفقتها واجبة بلا خلاف، سواء كانت مأكولة اللحم، أو لم تكن، و سواء انتفع بها أم لا، و لا تقدير لنفقاتهنّ و إنّما الواجب القيام بما تحتاج إليه حسب المكان و الزمان. و إن امتنع المالك من الإنفاق عليها أجبره الحاكم على بيعها، أو غيره من النواقل عيناً أو منفعة، أو على ذبحها إن كانت ممّا يجوز ذبحه، أو الإنفاق عليها، فإن تعذّر إجباره ناب الحاكم عنه في ذلك على ما يراه حسناً للمالك. و إن كان للبهيمة ولد يرضع وفّر عليه من لبنها قدر

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٢١.
٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٣٧.
٣. المصدر.
٤. المصدر.

كفايته، كما في الجواهر.[١]

أقول: هذا الذي ذكره و إن لم يكن عليه دليل معتبر شرعيّ، لكنّه لابأس به على الاحتياط اللازم؛ فإنّ العقل لا يجوز الظلم على كلّ ذي روح، فلا يجوز ظلمها في غير ما جرت السيرة العقلائيّة على ارتكابه بالنسبة إليها، فتأمّل، بل و في بعض الموارد ترك الإنفاق يوجب الإسراف و هو محرّم، كما مرّ في محلّه.

**بقي في المقام أمور مهمّة**

الأمر الأوّل: لا ينبغي إشكال في وجوب نفقة المحتاج إليها في بقائه على كلّ من يقدر عليها وجوباً كفائيّاً من جهة وجوب حفظ النفس على ما مرّ في حرف «ح»، و هل يجب نفقة غير من تقدّم من الطوائف الستّ أم لا؟ مقتضى بعض الأدلّة الأوّل.

قال الله تعالى: «وَعَلَى ٱلمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى ٱلوارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ».

إذا رجع اسم الإشارة إلى الإضرار و المضارّة، كأن لا يدع الوارث ولدها يأتيها، فالآية أجنبيّة عن المقام، و إن رجع إلى الرزق و الكسوة فقط، كما في مرسلة ابن مسلم و سورة[٢] أو بضميمة المضارّة، فتدلّ الآية على وجوب نفقة الزوجة المرضعة على وارث زوجها.

لا يبعد الاحتمال الثاني؛ لأنّ كلمة «ذلك» للبعيد، لكنّ المراد بالوارث غير معلوم، و الأقوال فيه مختلفة، و من جملتها أنّه كناية عن الولد الرضيع نفسه، أي إن رزق الأمّ المرضعة و كسوتها في المال الذي ورثه من أبيه، و بالجملة، الآية؛ لمكان إجمالها لا تؤسّس حكماً جديداً، فتأمّل.

و في صحيح الحلبي المتقدّم: من الذي يجبر على نفقته؟ قال: «الولدان، و الولد،

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٤٩ ـ ٣٩٨؛ ج٣٨، ص١٦٥ و ما بعد.
٢. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٣٨.

والزوجة، و الوارث الصغير» يعني الأخ و ابن الأخ، و نحوه. و لم يعلم أنّ كلمة «يعني» من كلام من؟

و في صحيح غياث عن الصادق عليه السلام: «أتي أمير المؤمنين بيتيم، فقال: خذوا بنفقته أقرب الناس منه من العشيرة، كما يأكل ميراثه».[١]

و في الجواهر زيادة: «أقرب الناس إليه من العشيرة ممّن يأكل ميراثه».[٢]

و في صحيح ابن محبوب: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، و سألته عن الرجل يعتق غلاماً صغيراً، أو شيخاً كبيراً، أو من به زمانة و لا حيلة له؟ فقال: «من أعتق مملوكاً لا حيلة له؛ فإنّ عليه أن يعوله حتّى يستغني عنه، و كذلك كان أمير المؤمنين عليه السلام يفعل إذا أعتق الصغار، و من لا حيلة له»[٣] لكنّ المشهور لم يلتزموا بظواهرها، وحملوها على الاستحباب، و الله العالم بحقيقة الحال.

الأمر الثاني: مقتضى إطلاق الروايات عدم اعتبار الفقر و الحاجة فيمن تجب نفقتهم، لكنّ الأصحاب لم يلتزموا به في غير الزوجة. يقول صاحب الجواهر في بحث نفقة الأقارب ـ الوالدين و الولد ـ:

> فلا خلاف في أنّه (يشترط في وجوب الإنفاق الفقر) في المنفق عليه، بمعنى عدم وجدانه تمام ما يقوته، بل ربّما ظهر من بعضهم الإجماع عليه للأصل السالم عن معارضة[٤] الأدلّة السابقة بعد انصرافها لغير المفروض.[٥]

أقول: لا بعد في هذا الانصراف بملاحظة ما في أذهان المتشرّعة من الارتكاز، لكنّ المتيقّن منه خروج الغنيّ بالفعل. و أمّا الفقير القادر على الكسب التارك له عمداً، فالأحوط الإنفاق عليه حتّى إذا تمكّن من أخذ الزكاة و نحوها. و أمّا هو و الفقير العاجز فهل يجوز لهما أخذ الزكاة أو الخمس بشروطه، و الامتناع من أخذ مال المنفق أم لا؟ فيه وجهان.

---

١. المصدر، ص٢٣٧.
٢. جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٦٨.
٣. وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٣٩.
٤. الصواب إبدال كلمة «المعارضة» بـ«الحكومة».
٥. جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٧١.

و على الأوّل: إذا أخذ أحدهما و ارتفعت حاجته لا يجب الإنفاق عليه؛ لفقد الشرط.

الأمر الثالث: لا فرق في المنفق عليه بين كونه كافراً أو مسلماً؛ لإطلاق الأدلّة. و عن جماعة دعوى الإجماع على وجوب الإنفاق على هذا الإطلاق، و لا ينافيه حرمة مودّة الكفّار؛ إذ بينهما عموم من وجه في الصدق، كما لا يخفى.

نعم، ذهب بعضهم إلى عدم وجوبه في غير محقون الدم، كالمرتدّ عن فطرة، و الحربيّ، و نحوهما؛[1] فإنّ الإنفاق المنافي للحكم بإزهاق نفسه غير متّجه.[2]

أقول: إذا كان الحكم المذكور ـ جوازاً و وجوباً ـ متوجّهاً إلى المنفق خصوصاً أو عموماً، فلا مانع من سقوط وجوب الانفاق، و أمّا إذا كان الحكم مختصّاً بغيره، كالحاكم الشرعيّ أو وليّ مقتوله، فلا مجوّز لرفع اليد عن إطلاق ما دلّ على وجوب إنفاقه. و على كلّ، للمسألة آثار كثيرة في هذه الأعصار التي يرتدّ أولاد المسلمين، و مقتضى موثّق عمّار المتقدّم قتل المرتدّ لكلّ أحد، فلا يجب نفقته.

نعم، المرتدّة لا تقتل، فلا تسقط نفقتها. هذا في غير الزوجة. و أمّا هي فإذا كان كفرها موجباً لانفساخ الزوجيّة، فلا موضوع لوجوب النفقة.

الأمر الرابع: هل الحكم بالإنفاق تكليفيّ محض بحيث لو لم ينفق لم يجز أخذ النفقة منه قهراً و إن أثم و استحقّ العقاب، أو وضعيّ بحيث يشغل ذمّة من يجب عليه الإنفاق و لم ينفق، و يجوز للحاكم أو المنفق عليه أخذ المقدار المذكور من ماله في حياته، أو من تركته إذا مات؟

و الذي يفهم من بعض الكلمات أنّ بناء علمائنا الأبرار﵃ على الأوّل: في الأولاد، والأبوين. و على الثاني: فى الزوجة. و أمّا المطلقة البائن الحامل، فلا أدري رأي الأصحاب في كيفيّة نفقتها و إن كان المظنون أنّها كالزوجة عندهم.

أقول: قد مرّ في أوّل المبحث أنّ ثبوت رزق الزوجة الوالدة و كسوتها من الحقّ

---

١. لاحظ تفصيل بحث من يجب قتله في عنوان «القتل».

٢. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٧٤.

دون الحكم، و حيث إنّ أحداً من أصحابنا الأخيار ـ على ما أعلم ـ لم يفرّق في نفقة الزوجة بين الوالدة و غير الوالدة أمكن لنا إلحاق الثانية بالأولى.

ثمّ إن فسّرنا الرزق بما ينتفع به، كما في اللغة، فلا يبعد انصرافه عن مثل السكنى، فيكون الإسكان واجباً تكليفيّاً. و أمّا إن خصّصناه بالطعام و الشراب بقرينة ذكر الكسوة بعدها، فلا تحتاج إلى دعوى الانصراف.

هذا في الزوجة. و أمّا الولد و الوالدان، فصحّة رأي الأصحاب في نفقتهم مبنيّة على أنّ مجرّد إلزام المكلّف بإعطاء شيء لغيره أعمّ من استحقاق الغير المذكور له بحيث لو لم يعطه إيّاه صار مديوناً، و كان ذمّته مشغولة به على حدّ سائر الديون، و هذا الادّعاء لو لم يكن ظاهراً لا أقلّ من كونه مفاد الأصل الجاري عند الشكّ في الحقّ المذكور إلّا أن يدفع الادّعاء المذكور بالمتفاهم العرفي القائم على تحقّق الحقّ و الاستحقاق، و معه لا يبقى موضوع للأصل أيضاً. و سيأتي في الحاشية عن أستاذنا السيد الحكيم‌ﷺ ما يؤيّده.

الأمر الخامس: مايصل إلى المنفق عليه، هل يدخل في ملكه أو لا، بل هو على نحو الامتاع و يكون باقياً في ملك المنفق؟ الظاهر هو الثاني في نفقة الأقارب؛ فإنّ مادلّ على الإنفاق عليهم لا يثبت تملّكهم، بل المتيقّن منه الإباحة المطلقة مع بقاء ملكيّة المنفق، و هذا هو مذهب المشهور الذي لم يجد صاحب الجواهرﷺ خلافاً له،[1] لكنّه هو مال إلى القول بالملك في خصوص القوت، بل و غيره ممّا يتوقّف الانتفاع على إتلاف عينه إن لم‌يكن الإجماع على خلافه، و الذي دعاه إلى مخالفة المشهور قول الصادقﷺ في صحيح شهاب بن عبد ربّه: «... و ليقدر كلّ إنسان منهم قوته، فإن شاء أكله، و إن شاء وهبه، و إن شاء تصدّق به ...»[2] و هو يشمل الزوجة و غيرها من الأقارب.

أقول: للرواية طريقان: طريق الكليني، و طريق الشيخ. و الأوّل ضعيف للإرسال. والثاني فيه نوح بن شعيب و هو اسم مشترك بين الخراساني المجهول و البغدادي

---

١. المصدر، ص ٣٧٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٢٧.

الحسن، و المحتمل أنّه في هذه الرواية الأوّل الذي ليس لدينا ما يثبت مدحه، فضلاً عن وثاقته، فالرواية غير صحيحة، و لا حجّة شرعيّة، و عليه يتعينّ المصير إلى قول المشهور المطابق للقاعدة.[١]

و أمّا نفقة الزوجة، فقسّمت بأقسام ثلاثة: أحدها: ملك بلا خلاف، و هو طعام اليوم و الليلة و نحوهما ممّا يتوقّف انتفاعه على إتلافه، كالصابون و نحوه. ثانيها: إمتاع بلا خلاف، كالمسكن، و الخادم و نحوهما ممّا علم من الأدلّة عدم اعتبار الملك في إنفاقهنّ. ثالثها: ما اختلف فيه، كالكسوة و نحوها، فعن جمع أنّها ملك، و عن طائفة أنّها إمتاع، و نسب إلى الأشهر.[٢]

و استدلّ له بالأصل؛ ضرورة عدم ما يدلّ على اعتبار الملك في صدق الإنفاق المأمور به، و أعمّيّة خطابه من اقتضاء ملك مال في الذمّة على الزوج، و الفرض عدم قصد الباذل له، فلا سبب للتملّك شرعاً و لا قصداً.

قلت: قوله تعالى: «وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» لا تتضمّن حكماً تكليفياً بحتاً حتى يستقيم ما أفاده هذا الفقيه المتضلّع، و إنّما هو مشتمل على حكم وضعيّ، كما أشرنا إليه في أوّل هذا المبحث، فلا بعد في ملكيّتها لها بعد القبض، كملكيّة الدائن لما أخذه من مديونه،[٣] و هذا هو الأظهر في المقدار الواجب، و في الزائد عنه تابع لقصد الزوج، و مع الشكّ لا مانع من أجراء أصالة بقاء ملكه.

ثمّ إنّ الكسوة لا تشمل الفرش جزماً، فهي إمتاع لا ملك، و في شمولها لألبسة النوم نظر، و مع الشكّ يرجع إلى الأصل، فتكون إمتاعاً لا ملكاً. و على كلّ، لا يبعد شمول الآية بإطلاقها البائن الحامل الوالدة، كالزوجة، فلا يبعد إلحاق غير الوالدة منها بها؛ لأجل عدم تفريق أحد من العلماء بينهما في الحكم على ما أعلم، فيكون رزقها و

---

١. قال سيّدنا الحكيم﵀ في مستمسكه ج٦، ص٤٥٨ و ٤٥٩: «إنّ نفقة القريب و إن لم تكن كنفقة الزوجة في كونها مملوكة على المنفق إلّا أنّها ليست تكليفاً محضاً، بل ناشئة عن حقّ الإنفاق، و لذا يطالب عند الامتناع، و يرفع أمره إلى الحاكم، و يستدين الحاكم على ذمّة المنفق مع تعذّر إلزامه بالنفقة، و مثل هذا الحقّ كاف في إلحاقه بالزوجة في صدق الغنيّ بالبذل».

٢. جواهر الكلام، ج٣١، ص٣٤٦.

٣. كلّ ما ذكره صاحب الجواهر﵀ في نفي الملكيّة غير مفيد، فلاحظه.

كسوتها ملكاً لا إمتاعاً، و الأحوط المصالحة مع سائر الورثة أو الوليّ في صورة موت المنفق، و عدم قصد التمليك حين البذل؛ فإنّ النفقة الباقية بعد موت المنفق للمنفق عليه على الملك، و للورثة على الإمتاع و الإباحة، و هذا أحد ثمرات المسألة.

و من ثمراتها عدم جواز بيع النفقة، بل مطلق التصرّف فيها في غير ما أنفق لأجله على الإمتاع، و جوازه على الملك إلّا في بعض الموارد، كما إذا ملكت كسوتها لغيرها فأخلّ بتزيينها المطلوب لزوجها، فلا يجوز لها التبديل و التمليك تكليفاً و وضعاً.

أمّا الأوّل، فلحرمة ما يوجب تنفّره عنها، المانع من مواقعتها. و أمّا الثاني، فلعدم ثبوت الملكيّة المطلقة لها، من المحتمل قويّاً أنّها ملكيّة خاصّة؛ إذ لا يظنّ بأحد يفتي بجواز تمليك ما تملّكه من النفقة و الملابس لها، و إبقاء نفسها ضعيفة و ملبوسة بلباس غير مرغوب لزوجها.[1]

و منها: اشتغال ذمّة المنفق و ضمانه إذا لم ينفق النفقة مدّة على القول بالملك، كما في الديون، و عدمه بناء على الإمتاع و إن أثم بعصيان الخطاب. نعم، إذا قلنا بأنّ ثبوتها على الإمتاع ليس حكماً تكليفيّاً بحتاً، بل إمّا ملك أو حقّ مالي جاء الضمان على القولين كما قيل، لكنّ إثبات مثل هذا الحقّ من الأدلّة غير واضح كلّ الوضوح و إن مال إليه صاحب «الجواهر» في الجملة. و ذكره في بعض الروايات لإيراد به ظاهراً هذا المعنى المصطلح، بل الملك، فافهم.[2]

و منها: جواز استرداد المدفوع و تبديله بآخر على الإمتاع دون الملك و هو ظاهر.

و منها: أنّه لو انقضت المدّة و النفقة ـ كالقوت و الكسوة ـ باقية، فعلى الملك جاز للمنفق عليه مطالبة كسوة ما يستقبل لا على الإمتاع، لبقائها على ملك المنفق و صلاحيّتها لا كتسائها و رزقها. نعم، إذا كان بقاؤها لا لأجل أكل المنفق عليه، أو لبسه من غير مال المنفق مثلاً، بل لأجل اتّفاق حسن الكسوة أو استقامتها لم يجز المطالبة على الأوّل أيضاً؛ ضرورة أنّ ملكها لها على وجه الإنفاق

---

١. و يمكن أن يجعل هذا من مؤيّدات القول بالإباحة.

٢. ما نقلناه عن السيّد الحكيم في الهامش المتقدّم ذكره لا يخلو عن قوّة، كما أشرنا إليه في آخر الأمر الرابع.

لا مطلقاً، و لا تقدير للمدّة شرعاً، و مجرّد زعم الزوج بقاءها إلى مدّة لا يوجب خطابه بالإنفاق ثانياً.

و منها: لو اخلقت الكسوة المدفوعة إليها للمدّة التي جرت العادة ببقائها إليها قبل المدّة مثلاً، لم يجب عليه بذلها على الملك، و يجب على الإمتاع.

و أورد عليه أنّه مع عدم التقصير فيه يجب الإبدال على القولين، كما يظهر وجهه؛ لما مرّ آنفاً، و مع التقصير لا يجب عليهما أيضاً.

و قيل: إنّه على فرض التقصير لا يجب الإبدال على الملك، بخلافه على الإمتاع و إن ضمن المنفق عليه ما أتلفه بتقصيرها، و قيل بأنّه لا إبدال عليه أيضاً؛ لقاعدة الإجزاء؛ و لأنّه مع الضمان، فكأنّها لم تتلف.

أقول: و المسألة مشكلة عندي، و ملخّص القول أنّه على الملك جاز للمنفق عليه ترتيب جميع آثار الملك على ما قبضه إلّا ما ثبت بالدليل عدم جوازه، كما أشرنا إليه، و لا تعلّق للمنفق به أصلاً، و على القول بالإمتاع، لم يخرج المدفوع من ملكه، فيترتّب عليه جميع آثار ملكه من جواز التصرّفات، و وجوب الخمس و الزكاة، و احتسابه في الاستطاعة، و غير ذلك.

و إذا مات المنفق عليه، فإن كان ما أخذه إمتاعاً، وجب ردّ ما بقي منه إلى المنفق، كما إذا مات المنفق، رجع إلى وارثه، و إن كان ملكاً، وجب ردّه إلى ورثته، و لا يرجع إلى المنفق.

نعم، يرجع إليه نفقة ما بعد الموت إذا قبضها بحسبان حياته، و يلحق بالموت النشوز على نحو ما مرّ، و كذا الطلاق البائن، و انقضاء العدّة إذا تبيّن زيادة المدفوع عن مقدار الحاجة.

الأمر الخامس: إذا امتنع المكلّف من إعطاء النفقة، أجبره الحاكم، كما يستفاد من صحيح الحلبي، و صحيح حريز المتقدّمين، فإن امتنع جاز له أخذ ماله، و صرفه في النفقة، كما يجوز له بيع أمواله لهذا الغرض؛ فإنّ الحاكم إنّما ينصب لمثل هذه الأمور و أمثاله، و بناء العقلاء أيضاً على تفويض أمثال هذه الأمور إلى حاكمهم، و إن لم يكن له

مال ظاهر، جاز حبسه حتّى يظهره،[١] و إذا شكّ في قدرته على الإنفاق، فإن كانت حالته السابقة العسر، لا يجوز حبسه؛ لعدم ما يدلّ على إلغاء هذا الأصل، و إن كانت الغنى، فلا بأس بحبسه حتّى يثبت خلافه.[٢] و أمّا إذا كانت الحالة السابقة متبدّلة و لم يعلم المتقدّم من المتأخّر، لا يبعد جواز طلاق الحاكم حينئذ الزوجة؛ لما مرّ و يأتي.

و قال الشهيد الثاني﵀ في محكيّ مسالكه:

> و لو لم يقدر على الوصول إلى الحاكم، ففي جواز استقلاله بالاستقراض عليه، أو البيع من ماله مع امتناعه، أو غيبته وجهان، أجودهما الجواز؛ لأنّ ذلك من ضروب المقاصّة حيث يقع أخذ القريب في الوقت، و الزوجة مطلقاً. و أورد عليه بمنع اندراجه في دليل المقاصّة في القريب مطلقاً، و في الزوجة قبل مضيّ المدّة؛ لعدم الملك حينئذ عليه، على أنّه لا دليل على جوازها لغير الحاكم مع الغيبة و نحوها ممّا لا امتناع منه. و الاستذانة عليه ممّا لا مدخلية لها في المقاصّة بوجه، و إنّما تتوقّف على ثبوت ولاية للمستدين و هي لغير الحاكم ممنوعة.

أقول: الإيراد تامّ؛ فإنّ الإنفاق على القريب واجب تكليفاً، فلا معنى للتقاصّ، بل يشكل انطباقه على نفقة الزوجة و لو بعد مضيّ المدة؛ فإنّ الروايات الواردة في التقاصّ المذكورة في الجزء الأوّل في عنوان«الأكل» لا تخلو عن قصور من شمول المقام و إن كان الأشبه شمولها له.

بقي في المقام شيء لابدّ من ذكره و هو تنافي ما دلّ على جبر المكلّف على إنفاق زوجته، و ما دلّ على وجوب تفريق الإمام بين الزوج الممتنع عن النفقة، و بين زوجتها، و قد مرّت هذه الروايات في أوائل هذا المبحث.

و يمكن رفع هذا التنافي بحمل الروايات الأولى على صورة امتناع الزوج عن النفقة مع تمكّنه منها؛ إذ لا يعقل جبر الفقير، و بها يقيّد إطلاق الثانية، و محصّله أنّ الزوج المتمكّن من الإنفاق إذا امتنع منه، يجبر عليه، و الزوج المعسر أو الممتنع حتّى بعد الجبر يطلّق زوجته، كما أنّه يجبر على الطلاق إذا لم يكفّر لإيلائه على ما مرّ في عنوان

---

١و ٢. تقدّم الإشكال الوارد على جواز الحبس في عنوان «نظرة المعسر» في هذا الجزء.

«الجبر» في حرف «ج».

الأمر السابع: ما يحتاج إليه الإنسان أمور:

منها: الغذاء من الطعام أي الخبر، و الأرز، و الحبوب، و الإدام، و الفواكه، واللحم، والماء، و المسكن، و الكسوة، و اللباس، و فراش النوم، و الجلوس، و الغطاء، و ظروف الطبخ، و الأكل، و الشرب، و ما ينظّف البدن و يزيّن من الصابون، و أدوات الحمام، و أجرته، و أدوات الزينة حسب المتعارف في كلّ عصر على اختلاف في جنسها للمرأة و الذكر.

و منها: الحليّ من الذهب و غيره، و ما يدفع البرد و الحر، كالآلات الحديثة اليوم، والداوء للوقاية و المعالجة، و آلة الركوب في بعض الموارد، كالبائيسكل، و السيّارة، و نفقة العيال، كأولاد الأب، و أولاد الولد، و أولاد الزوجة، و الضيوف، و آلة المكالمة، كالتليفون في بعض الموارد، و كذا الراديو، و التلفزيون، و نظائرهما، و الكتب، و القلم لتعليم الأولاد، و آلة الإضاءة، و ما يعلم به الوقت، كالساعة مثلاً، و مصارف التزويج، و الازدواج، و أداء الديون، و المنذور، و أخويها، و أداء الفدية، و الكفّارات، و غير ذلك ممّا يختلف كيفه و كمّه، و جنسه باختلاف الأعصار و الأقوام.

هل يجب على الزوج و الوالد و الولد كلّ ذلك أم لا، بل بعضها؟ يمكن أن يستدلّ على الأوّل بالوجهين:

الوجه الأوّل: الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة، و عدم معين شرعي، فيحمل على المتعارف. (لا يقال): قد مرّ ما ينفي وجوب نفقة الإخوة فضلاً عن وجوب نفقة أولاد الزوجة، و هم أجانب، فكيف يتمسّك لإثباته بالإطلاق؟

فإنّه يقال: الثابت في ما مرّ عدم وجوب نفقة الأخ و الأجنبيّ بعنوان الأخ و الأجنبي لا غير، فلا منافاة بينه و بين وجوب نفقتهم إذا كانت جزء نفقة من يجب نفقته، كالزوجة، و الوالد. إلّا أن يقال بمنع هذا الإطلاق، فلاحظ و تأمّل.

الوجه الثاني: صحيح ابن الحجّاج المتقدّم: «خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب، و الأمّ، و الولد، و المملوك، و المرأة؛ و ذلك أنّهم عياله لازمون له».

فإنّ المستفاد من الرواية ـ و لو بحسب إطلاقها ـ عدم إعطاء الزكاة للأصناف المذكورة في صورة حاجتهم إلى كلّ ما أعددناه، و أنّهم عيال في جميعه. ففي كلّ مورد جاز أخذ الزكاة للمحتاج، وجب على المكلّف الإنفاق لعياله.[١]

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ الأصحاب لم يلتزموا بهذا الإطلاق، فلم يوجبوا نفقة أولاد الأب، و أولاد الزوجة، بل لم يوجبوا نفقة زوجة الأب و الابن، كما يظهر من بعض الأصحاب، بل لم يجد صاحب الجواهر[٢] خلافاً معتدّاً به في عدم وجوب إعفاف من تجب نفقته والداً كان أو ولداً بتزوّج أو عطاء مهر، أو تمليك أمة، أو نحو ذلك.

و استدلّ عليه بالأصل السالم عن معارضة إطلاق النفقة في الأدلّة السابقة بعد القطع أو الظن بعدم إرادة ما يشمل ذلك من النفقة المزبورة المراد منها ما هو المتعارف في الإنفاق من سدّ الغورة، و ستر العورة، و ما يتبعهما، و المصاحبة بالمعروف المأمور بها في الوالدين إنّما يراد بها المتعارف من المعروف، لا أقلّ من الشكّ في ذلك و الأصل البراءة ... .

أقول: إنّما يرفع إليد من الإطلاقات المتقدّمة فيما إذا ثبت انصرافها عنه، أو علم بالدليل أو السيرة أو غيره خروجه عنها، كما في عدّة من الأمور المعدودة سابقاً. و في غيره يرجع إلى الإطلاقات المذكورة.[٣]

أمّا ما دلّ على أنّه إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة و إلّا فرق بينهما، فلا يثبت أنّ النفقة الواجبة بتمامها هو إشباع بطنها مع كسوة فقط، بل هو يثبت أنّ ما يصحّ التفريق بينهما للحاكم هو ذلك و لم يثبت الملازمة بينهما.

نعم، لا يستفاد من الروايات لزوم تحمّل الزوج الطبخ و الخياطة و غيرهما من المقدّمات، خلافاً لما في المستمسك بل هو خلاف السيرة المتداولة المتّصلة بزمان الشارع في الجملة، فيجوز إعطاء البرّ و الدقيق و ما يطبخ به مثلاً، و لا يتعيّن عليه

---

١. هنا روايات يمكن أن يخدش بها ما ذكرنا، لكنّها في الأغلب ضعيفة سنداً، كما يظهر للمراجع الخبير. و ضعيفة دلالةً، كما نبّه عليه سيّدنا الحكيم في مستمسكه في كتاب الزكاة فإن شئت، فراجع: مستمسك العروة الوثقى. ج ٩، ص٢٨٦ ـ ٣٠٢.

٢. جواهر الكلام، ج ٣١، ص٣٧٧.

٣. و العمدة إطلاق صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المشار إليها في المتن.

إعطاء الخبز، فإذا كان المنفق عليه قادراً عرفاً على فعل المقدّمات المذكورة، لم تجب إعدادها على المنفق؛ لصدق المأمور به بمجرّد تقديم الموادّ. نعم، إذا عجز عنه لمرض، أو مهانة، أو ضيق وقت، أو عذر آخر وجب على المنفق.

و العجب أنّ المسألة مع كثرة الابتلاء بها و أهمّيّتها لم يرد فيها ما يفصّل النفقة بجزئيّاتها من الروايات، و من حقّها ورود الروايات الكثيرة المتعرّضة لجهات المسألة ـ والله العالم بأسرار تشريعه ـ كمّاً و كيفاً و هو من المشكلات!

الأمر الثامن: هل المدار في كمّيّة النفقة و كيفيّتها حال المنفق في العسر و اليسر، أو حال غالب أهل البلد، أو حال أمثال من ينفق عليه؟

يقول صاحب كنز العرفان: قال المعاصر في هذه الآية:

على أنّ المعتبر في النفقة حال الزوج لا الزوجة، و لذلك أكّد بقوله: «لا يُكَلِّفُ اَللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها»؛ إذ لو كان المعتبر حال الزوجة، لأدّى ذلك في بعض الأوقات إلى تكليف مالا يطاق بأن يكون ذات شرف و الزوج معسر.

و عندي فيه نظر أمّا أوّلاً: فلفتوى الأصحاب أنّه يجب القيام بما تحتاج إليه المرأة من طعام، و إدام، و كسوة و إسكان تبعاً لعادة أمثالها.

و [أمّا] ثانياً: فلأنّ قوله «لا يُكَلِّفُ اَللّٰهُ» قابل للتقييد، أي في حال التي قدّر فيها الرزق، و حينئذ جاز أن يكون الواجب عليه ما هو عادة أمثالها، فيؤدّي ما قدر عليه الآن، و يبقى الباقي ديناً عليه، فلذلك تبع الكلام بقوله: «سَيَجْعَلُ اَللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً».[1]

أقول: ظاهره الإجماع على الوجه الأخير في خصوص الزوجة، لكنّ المستفاد من قوله تعالى: «وَعَلَى اَلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلّا وُسْعَها» خلافه، و إثبات الوجه الأوّل. و ما ذكره الفاضل المتقدّم من التقييد محتاج إلى مقيّد مفقود،[2] و لعلّ السيرة الجارية بين المسلمين من عدم أخذ زوجة المعسر تركته أو

---

١. يريد بها قوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اَللّٰهُ» لكنّ دلالتها على المقام غير ثابتة؛ لاحتمال اختصاصها بأجرة الرضاع، فلاحظها.

٢. و لا منافاة بين كون لزوم الإنفاق على الزوجة من الوضع دون التكليف، و اعتبار حال الزوج في كمّيّة النفقة و كيفيّتها؛ فإنّ الوضع كالتكليف أمر اعتباري يتبع اعتبار المعتبر سعةً وضيقاً. نعم، لازم هذا القول سقوط حقّ الزوجة ←

بعضها في مقابل بعض النفقة الواجبة تؤيّده.

نعم، لا ينبغي الإشكال في صورة يسر الزوج في لزوم مراعاة[1] عادة أمثال الزوجة؛ فإنّها الصالحة لتنزيل الإطلاقات عليها، فافهم. ثمّ إنّ الآية و إن وردت في نفقة الزوجة، لكن يثبت منها حكم نفقة الأقارب أيضاً بالأولويّة، و أهمّيّة نفقة الزوجة منها عندهم، فإذا كان الأهمّ مراعى بقدرة المنفق يكون المهم أيضاً مراعى بطريق أولى، على أنّ ذيل الآية غير قابل للتقييد، و قد عرفت ضعف ما ذكره الفاضل المتقدّم ذكره، فتأمّل.

الأمر التاسع: إذا أكل المنفق عليه مع المنفق و استفاد من أمواله بالمقدار الواجبة فقد سقط التكليف؛ لصدق الإنفاق المأمور به، و إذا فرض الإنفاق بدفع الموادّ أو قيمتها فوقت الوجوب هو وقت الحاجة مع ملاحظة فعل المقدّمات المختلفة كمّاً و كيفاً حسب اختلاف الاشياء، فلا يجب الدفع قبل وقتها، هذا لكن في الجواهر:

> لا خلاف في أنّ الزوجة تملك المطالبة بنفقة يومها في صبيحته مع التمكين، و أنّه إذا أقبضتها كانت ملكاً لها؛ لقوله ﷺ في صحيح شهاب المتقدّم: «و ليقدر كلّ إنسان منهم قوته فإن شاء أكله ...» و ظاهرهم، بل صريح المسالك أنّ ذلك (كذلك) في كلّ ما يتوقّف الانتفاع به من النفقة على إتلاف عينه من مأكل أو مشرب، و دهن، و صابون و نحو ذلك .... فليس إلّا الإجماع، و ما في صحيح الشهاب السابق، فيكون حينئذ هما الدليل على وجوبها و ملكها قبل حصول التمكّن ...».[2]

أقول: رواية الشهاب مع شمولها لغير الزوجة أيضاً ضعيفة سنداً، كما أشرنا إليه سابقاً، و الإجماع المنقول ليس بدليل شرعيّ يثبت به الحرام و الحلال، فالصحيح هو الرجوع إلى القاعدة.

بقي شيء و هو أنّ المنفق عليه إذا لم يكن مع المنفق في داره، و منزله، فطلب النفقة منه و هو يمتنع عن دفعها، و يطلب حضور المنفق عليه حين الأكل و غيره في منزله،

---

← رأساً عند إعسار الزوج، و هو مشكل جدّاً؛ فإنّه ليس كحقّ الوالدين و الولد ليسقط به، فلا يبعد في هذا الفرض صحّة كلام صاحب كنز العرفان في التقييد، فافهم و تأمّل؛ فإنّ نفي تكليف النفس بما فوق وسعها مخصوص بحال العجز لا مطلقاً، كما في مطلق الديون.

١. و يؤكّده أو يدلّ عليه أيضاً إضافة النفقة إلى المنفق عليهم في الأدلّة.

٢. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٤٢.

فالظاهر وجوب الدفع على المنفق؛ للإطلاقات إلّا إذا لم يقدر عليه، فلابدّ للمنفق عليه من الحضور أو الاكتفاء بما يقدر عليه و إن كان أقلّ من المقدار الواجب. نعم، إذا كان ترك الحضور في الزوجة نشوزاً سقطت نفقتها على ما مرّ، و إذا دفع المنفق من المطبوخ إلى المنفق عليه في حين الجوع و طلب المنفق عليه القيمة أو الموادّ غير المطبوخة، لم يجب عليه إجابته، للإطلاق إلّا إذا لم يمكن للمنفق عليه الحضور في دار المنفق لحرّ أو برد، أو خوف أو نحو ذلك من الأعذار العقليّة و الشرعيّة و العرفيّة، كما إذا كان بعيداً عنه لغرض التعلّم و الاكتساب مثلاً و لم يتمكّن المنفق من إيصال المطبوخ إليه في كلّ وقت؛ فإنّه يجب عليه دفع القيمة أو الموادّ نفسها إن قدر المنفق عليه على الطبخ و إلّا فالقيمة.

و في فرض دفع النفقة إذا مات المنفق عليه أو خرج من الاستحقاق قبل التلف، فإن كان قبل زمان الحاجة ترجع إلى الدافع على القاعدة حتى في الزوجة على ما عرفت، و إن كان بعد زمانها فما يملكه المنفق عليه كالزوجة، تكون الموادّ الباقية لها، أو لوارثها، و ما لا يملكه المنفق عليه كغير الزوجة أو هي في بعض أفراد النفقة ترجع. و إذا تلف قبل زمان الحاجة، فهل يضمن الأخذ أم لا؟ فيه وجهان، من عدم دليل على ردّ العوض، و من اقتضاء القاعدة الأوّليّة، ذلك و هو الأظهر. و إذا تلفت قبل الحاجة، ففي حينها هل يجب الإنفاق ثانياً أم لا؟ فيه وجوه ثالثها التفصيل بين الزوجة، فلا يجب، و الأقارب فيجب.

الأمر العاشر: إذا اختلف الزوجان في الإنفاق و عدمه مع اتّفاقهما على استحقاق النفقة، فالقول قول الزوجة للأصل، و كذا إذا ادّعى نشوزها و انكرته، فإنّه على المختار يقدّم قولها، و إذا ادّعت الزفاف و أنكره، فالقول قوله للاستصحاب.

الأمر الحادي عشر: قالوا: إنّ نفقة النفس مقدّمة على نفقة الزوجة عند التعارض بلاخلاف و لا إشكال؛ لأهمّيّة النفس عند الشارع،[1] و نفقة الزوجة مقدّمة على نفقة

---

١. و الأحسن أن يعلّل وجه التقديم بانصراف الأدلّة عن صورة عدم وجدان المنفق نفقة غير نفسه، أو بكونه المفهوم من مذاق الشرع. و أمّا الأهمّيّة، فهي غير واضحة في المقام الذي ليس وجه الترجيح حفظ النفس من التهلكة و إلّا لم تقدّم الزوجة على الوالدين على الإطلاق، فافهم و تدبّر.

الأقارب لكونها من المعاوضة، و لذا تجب لها مع غناها و فقرها مع غنى الزوج و فقره، و لو بان تكون ديناً عليه[١] بخلاف نفقة الأقارب التي هي من المواساة، و لذا لا تقضى و لا تكون ديناً مع الإعسار. نعم، تقدّم نفقة الأقارب على مافات من نفقة الزوجة التي صارت ديناً، و في المستمسك: «لأنّ الوجه في تقديم نفقة الزوجة الإجماع. و إمّا لمجرّد كونها ديناً ماليّاً، فلا يكفي في وجوب التقديم، و لذا لا يقدّم الدين على نفقة الأقارب. بل نفقة الزوجة إذا صارت ديناً بالفوت لا تقدّم على نفقة الأقارب».[٢]

الأمر الثاني عشر: نفقة الولد على أبيه الموسر و إن كانت معه الأمّ الموسرة. و قد نفي الخلاف و الإشكال فيه، و يسهل تصديقه ممّا قدّمناه في عنوان «الارضاع»، و في عنوان «نزع الولد» من هذا الكتاب، كيف و قد دلّ القرآن على وجوب إيتاء أجرة الإرضاع على الأب للأمّ.

و مع عدم الأب تجب على الأمّ الموسرة حسب دلالة الروايات المتقدّمة، لكنّ الأصحاب لم يقولوا به، بل أوجبوها على أب الأب، و مع عدمه على أب أب الأب، و هكذا مترتّباً. و هذا منهم مبنيّ على دخول الجدّ في الأب؛ فإنّه أب حقيقة، و على دخول ابن الابن في الابن حقيقة، أو على شمول قوله تعالى: «وَأُولُوا ٱلأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللّٰهِ»[٣] للمقام، لكنّ مرّ منّا النقاش في الأمر الأوّل، فلابدّ من رعاية الاحتياط إن أمكن.[٤]

و مع عدم الأمّ أو مع إعسارها لا يجب نفقة ولدها على أحد؛ لعدم الدليل اللفظي عليه و إن وجبت كفاية من جهة حفظ النفس المحترمة.

لكنّ الفقهاء أوجبوا نفقة الولد مع عدم يسار أمّه على أبيها و أمّها و إن علوا الأقرب فالأقرب، و إن كان الأقرب أنثى و الأبعد ذكراً، و عن جمع ادّعاء الإجماع عليه. و يمكن أن يستدلّ عليه و على ما تقدّم بقول عليّ عليه السلام في صحيح غياث السابق: «أتي

---

١. مرّ الإشكال فيه في الجملة.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٩١ و ٩٢.

٣. و كان وجهه أهمّيّة نفقة الأقارب الحاضرة و ليس ببعيد.

٤. إلّا أن يقال: إنّ ابن البنت ابن حقيقة، كما حقّقه في خمس الحدائق فبطريق الأولى يكون ابن الابن ابن حقيقة، و عليه يثبت أنّ أب الأب أب حقيقة.

أميرالمؤمنين بيتيم: [قال:] خذوا بنفقته أقرب الناس منه من العشيرة، كما يأكل ميراثه». لكنّ إطلاقه متروك بين الأصحاب؛ إذ لم يوجبوا نفقة سوى العمودين، و بالجملة لا دليل على فتواهم سوى الشهرة و الإجماع المنقول.[١]

و في الجواهر:

(و مع التساوي يشتركون ـ بالسوية ـ في الإنفاق) و إن اختلفوا في الذكورة و الأنوثة؛ للإجماع بحسب الظاهر، أو لدعوى انسياق ذلك من خطاب النفقة مع فرض تعدّد عنوان أفراد المنفق، أو لغير ذلك، و لولاه لأمكن القول بالوجوب كفاية، أو يكون التخيير بيد المنفق عليه، نحو رجوع المالك على ذوي الأيدي، أو بالقرعة، لتعيين من ينفق منهم؛ و ذلك لاقتضاء الخطاب تكليف كلّ واحد بتمام النفقة لا النصف أو الثلث مع التعدّد ـ فتأمّل ـ و إن كان لا مناص عنه بعد ما عرفت، فعلى أبوي الأمّ حينئذ النفقة بالسوية، بخلاف جدّ الأمّ و أمّها؛ فإنّ النفقة على أمّها، و كذا جدّتها مع أبيها؛ فإنّها على أبيها، و هكذا. نعم، لو كان معها أمّ أب شاركتهم للتساوي في الدرجة.[٢]

و إذا كان مع الوالد الولد، فهل النفقة على الأوّل أو على الثاني أو عليهما بالسوية؟ يجري فيه ما سبق من الجواهر، و لا يبعد هنا تعيّن الوجه الأوّل؛ لاستصحاب وجوب النفقة الثابتة عليه حين الولادة. فتأمّل.

نعم، إذا كان الأب إلى حين وجود الولد الموسر معسراً كان الاستصحاب تعليقيّاً غير حجّة على قول فيتّجه الذهاب في هذه الصورة أو مطلقاً مع الغضّ عن هذا الأصل إلى الوجه الثالث؛ لبناء العقلاء على ذلك؛ فإنّه مقتضى العدل و الإنصاف، و الظاهر أنّه السبب في الإجماع المذكور، فليس بتعبّديّ.

الأمر الثالث عشر: نفقة الوالدين المعسرين على ولدهما، و إذا تعدّد الأولاد و كانوا مؤسرين، فعلى الجميع بالسوية؛ لما مرّ. و في ثبوتها على أولاد الأولاد نوع تردّد و إن كان الأشبه ذلك، كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدّمة، فتأمّل.

---

١. و يمكن أن يستدلّ عليه بأنّ الولد ابن جدّها و جدّتها من الأمّ حقيقة، كما مرّ في التعليقة السابقة، و هما أمّه و أبوه، فيترتّب عليهم الحكم.

٢. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٨١.

و إذا لم يقدر الولد على نفقة الوالدين معاً، بل على نفقة أحدهما، فهل يقدّم الأب لتعيّن نفقة الولد المعسر عليه و إن كانت الأم مؤسرة، أو يتخيّر في الإنفاق عليهما، أو يجب عليه التوزيع، أو إلى القرعة؟ فيه وجوه أقربها ثالثها، و هو التوزيع، كما يعلم ممّا سبق. و إذا لم يمكن التوزيع، فالتخيير. لأنّ المقام من صغريات باب التزاحم.

و الأولى العمل بالقرعة، و يجري البحث فيما إذا فرض مع والدي المنفق ولد معسر له، و في ما إذا تعدّد الأولاد و كان الأب أو الأمّ لا يقدر إلّا على نفقة بعضهم. و أمّا الأجداد، فعلى تقدير وجوب نفقتهم، فهم متأخّرون عن الأولاد؛ لأنّه المتيقّن منه، كما أنّ أولاد الأولاد متأخّرون عن الوالدين، لنفس الجهة.

### ٤٢٩. نفقة المفضى بها

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل تزوّج جارية فوقع بها، فأفضاها، قال: «عليه الإجراء عليها ما دامت حيّة».[١]

أقول: لا خلاف ـ ظاهراً ـ في أصل وجوب النفقة ما دامت حيّة في الجملة، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، و مقتضى إطلاق الرواية شمول الحكم للبالغة أيضاً، لكنّ المشهور ـ شهرة عظيمة ـ بيننا هو اختصاص الحكم بالصغيرة، بل عن الشيخ في خلافه الإجماع عليه، لكنّه نفسه خالف في محكيّ استبصاره، فإنّ الظاهر منه هو الالتزام بالتعميم، و يمكن دعم الأوّل بحسنة حمران[٢] و مقتضاه أيضاً عدم الفرق بين أن طلّقت بعد الإفضاء أم بقيت على الزوجية الأولى، خلافاً لجمع حيث حكموا بعدم وجوب النفقة في الأوّل لكن المنسوب إلى المعظم هو التعميم، بل إطلاق الصحيح محكم حتى إذا تزوّجت بغيره أو نشزت عنده، فإنّ سبب هذه النفقة هو الإفضاء، فلا تسقط بالتزويج و النشوز و غيرهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٨١.
٢. المصدر، ص ٣٨٠.

قال صاحب الجواهر:

ثمّ إنّ ظاهر النصّ و الفتوى وجوب الإنفاق عليها بجميع ما تحتاجه من مئونة أو كسوة أو مسكن، كالزوجة و غيرها من واجبي النفقة، و لا يختصّ بالأوّل؛ فإنّ الإجراء الوارد به لفظ النصّ و الفتوى يعمّ الجميع ... بل الظاهر قضاؤها لو فاتت، كنفقة الزوجة، و لأنّه الأصل في كلّ حقّ ماليّ ثابت في الذّمة. نعم، الظاهر سقوطها بموته، كما هو واضح،[1] انتهى.

أقول: ما ذكره غير بعيد، و لمزيد الاطّلاع على البحث، راجع المستمسك.[2]

### ٤٣٠. الإنفاق من بيت المال

يجب على الحاكم الشرعي الإنفاق من بيت المال في موارده، و قد تقدّم أحد موارده في عنوان «الجبر» و مصرف بيت المال هو مصالح المسلمين، و ما نصّ عليه بالخصوص.

### ٤٣١. نفي الزاني

قال الباقر عليه السلام في صحيح محمّد بن قيس: «قضى أمير المؤمنين في الشيخ و الشيخة أن يجلدا مائة، و قضى للمحصن الرجم، و قضى في البكر و البكرة إذا زنيا جلد مائة و نفي سنة في غير مصر هما، و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها».[3]

و قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «في الشيخ و الشيخة جلد مائة و الرجم، والبكر و البكرة جلد مائة و نفي سنة [و النفى من بلد إلى بلد. قال: و قد نفى أميرالمؤمنين عليه السلام من الكوفة][4]».[5]

و في رواية عبدالله ـ التي لا يخلو سندها عن كلام ـ عن الصادق ...: «و إذا زنى

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٤٢٨.

٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٨٤ ـ ٩٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٤٧.

٤. ما بين المعقوفتين لم يروه الشيخ الطوسي، بل رواه الصدوق في الفقيه، و يظهر من وسائل الشيعة أنّها تتمّة الحديث، و لكنّ الظاهر من الفقيه، ج ٤، ص ١٧، أنّها رواية مرسلة. و سيأتي من الكافي بسند معتبر مع اختلاف في العبارة.

٥. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٤٨.

الشابّ الحدث السن، جلد، و نفي سنة من مصره»،[١] و في صحيح حنّان: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام ... عن البكر يفجر و قد تزوّج ففجر قبل أن يدخل بأهله؟ فقال: «يضرب مائة، و يجزّ شعره، و ينفى من المصر حولاً، و يفرّق بينه و بين أهله».[٢]

و في صحيح عليّ عن الكاظم عليه السلام: و سألته عن رجل تزوّج امرأة و لم يدخل بها، فزنى ما عليه؟ قال: «يجلد الحدّ، و يحلق رأسه، و يفرّق بينه و بين أهله، و ينفى سنةً».[٣]

و في صحيح الحلبي المروي عن الكافي عن الصادق عليه السلام: «النفي من بلدة إلى بلدة ـ و قال: ـ قد نفى عليّ رجلين من الكوفة إلى البصرة».[٤]

و في موثّقة سماعة عنه عليه السلام: «إذا زنى الرجل ينبغي[٥] للإمام أن ينفيه من الأرض التي فيها إلى غيرها، فإنّما على الإمام أن يخرجه من المصر الذي جلد فيه».[٦]

و في صحيح أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الزاني إذا زنى أينفى؟ قال: فقال: «نعم من التي جلد فيها إلى غيرها».[٧]

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام ... و في امرأة أقرّت على نفسها أنّه استكرهها رجل على نفسها؟ قال: «هي مثل السائبة لا تملك نفسها، فلو شاء قتلها، ليس عليها جلد، و لا نفي، و لا رجم».[٨]

و في صحيح زرارة ـ بطريق الشيخ ـ عن الباقر عليه السلام: «المحصن يرجم، و الذي قد أملك و لم يدخل بها فجلد مائة و نفى سنة».[٩]

---

١. المصدر، ص٣٤٩.
٢. المصدر، ص٣٥٩.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ص٣٩٣.
٥. في حدود جواهر الكلام: «لكن رواه في الفقيه «ليس ينبغى» بل قيل: هو الأظهر إلّا أنّ الإنصاف عدم خلوّه من الإبهام و الإجمال على التقديرين». انتهى كلامه.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٩٣.
٧. المصدر.
٨. المصدر، ص٣٨٣.
٩. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣؛ وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٨.

إذا تقرّر هذا، فنذكر بعض فروع هذا المقصد بعونه تعالى:

الفرع الأوّل: مقتضى إطلاق الرواية الثانية و الثالثة و السابعة ثبوت الحكم ـ و هو لزوم النفي ـ في مطلق البكر و إن لم يتزوّج. و في الشرائع: «و أمّا الجلد و التغريب، فيجبان على الذكر غير المحصن ... و يجزّ شعره، و يغرب عن مصره مملكاً أو غير مملك».

و نقله عن الجواهر عن جمع. و في المسالك عن أكثر المتأخّرين. و عن غيرها إلى الشهرة، بل عن ظاهر السرائر، و صريح الخلاف الإجماع عليه.

و لا ينافيه ما في الرواية الرابعة و الخامسة من التقيد بالمملّك؛ فإنّه في كلام الرواي دون الإمام، و مثله لا يضرّ بإطلاق المطلقات.

لكنّ الرواية الأولى تصلح للتقييد جزماً، بل الأخيرة أيضاً بحسب الظاهر، فيجب حمل المطلقات عليهما؛ جمعاً حسب القاعدة المطّردة، فيختصّ الحكم بمن تزوّج و أملك الفرج و لم يدخل بها. و نقل هذا عن جمع، بل نسب إلى الشهرة، بل عن الغنية الإجماع عليه،[1] و هذا هو الصحيح.

الفرع الثاني: قد يثلّث مصر الفاعل، و مصر الفعل، و مصر الجلد، بل قد يربّع بإضافة مصر الإمام الحاكم، و قد تثنّى، و قد تتوحّد، و على الأخير لا إشكال في البين، و على التعدّد فما هو البلد الذي ينفى عنه؟

المستفاد من الرواية الأولى لأجل الإضافة و الانصراف و أنّه مصر الفاعل و الفعل، و صريح الرواية السابعة و الثامنة أنّه مصر التجليد و إن كان مغائراً لمصر الفاعل و الفعل و لمصر الإمام، كما يقتضيه إطلاقها، و لا يبعد الاعتماد عليهما؛ تقديماً للأظهر على الظاهر. نعم، إذا قلنا بانصراف البلدة الأخرى التي ينفي إليها عن بلد الفاعل و الفعل ـ كما هو غير بعيد ـ يسهل الخطب؛ إذ لا يبقى للنزاع ثمرة؛ فإنّ الزاني ينفى إلى بلدة غير بلدة التجليد و بلدة توطّنه، و فجوره، سواء كانت

---

١. أمثال هذه الإجماعات المتضاربة في كلماتهم كثيرة، بل الشيخ ادّعى الإجماع في خلافه على الأوّل خالفه في محكيّ صريح نهايته و ذهب إلى الثاني. فراجع: جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٨ لتطّلع على ما نقله فيه عن النهاية. و هذا أحد الدواعي على عدم اعتمادي على الإجماع.

البلدة المنفيّ عنها هي الأولى أو غيرها، فتأمّل.[١]

الفرع الثالث: لا ينبغي الإشكال في احتساب مدّة النفي من بعد الحكم به، لا من حين الفجور، و لكنّه هل من حين الخروج من المصر المنفيّ عنها، أو من حين الدخول في المصر المنفيّ فيها؟ المستفاد من الروايات هو الأوّل.

الفرع الرابع: لا يكفي في النفي المأمور به النفي من بلدة إلى ما حولها من القرى و الأرياف، و لا من قريته إلى مصرها، بل لابدّ ممن نفيها إلى بلد آخر؛ للرواية السادسة المقيّدة لإطلاق غيرها.

نعم، لا يجب على المنفيّ الإقامة في نفس المصر، بل له أن يقيم في القرى التابعة لذلك المصر المنفيّ إليها حسب فهم العرف، و لذا لا يتوقّف أحد في نفي الزاني الساكن في قرية بعيدة من المصر بدعوى اختصاص النفي في الرواية المذكور بكونه من البلدة. و هذا واضح.[٢]

و إذا زنى في فلاة، فعن كشف اللثام أنّه لم يكن عليه نفي إلّا أن يكون من منازل أهل البلد، فيكون كالمصر.

أقول: الجزم بعدم النفي في الفرض الأوّل مشكل، بل يمكن إلحاق الفلاة بالقرية.

الفرع الخامس: هل يجوز للمنفيّ الانتقال من المصر المنفيّ فيه إلى مصر آخر أم يجب عليه الإقامة فيه؟ فيه وجهان، يمكن اختيار أوّلهما بدعوى عدم الخصوصيّة في المنفّي فيه إلّا إذا تحتّم الحاكم الإقامة عليه في مصر معيّن لمصلحة، فتأمّل. نعم، لا مانع من الجواز إذا كان البقاء فيه ضرريّاً أو حرجيّاً.

الفرع السادس: مدلول جملة من الروايات اختصاص الحكم بالبكر، فلا تشمل من مات زوجته أو طلّقها ثمّ تزوّج فزنى قبل أن يدخل بها، لكن مقتضى إطلاق الرواية الخامسة و السابعة و الثامنة و العاشرة شموله، كما لا يخفى.

الفرع السابع: الروايتان الأوليان و غيرهما تدلّان على نفي الزانية أيضاً، بل تشعر به

---

١. وجهه الإشكال في الانصراف عن مصر الفعل. نعم حكمة النفي تقضي تغريبه عنه، فتدبّر.

٢. إلّا أن يقال: إنّ لفظ «البلد» في زمان الأئمّة عليهم السلام يشمل القرى الكبيرة أيضاً، فعليه يكفي قرية كبيرة. كما أنّ الأمر كذلك في البلد المنفيّ عنه، كما إذا كان الزاني يسكن القرية، فلا يجب إخراجه أوّلاً منها إلى بلد ثمّ نفيه إلى بلد آخر.

الرواية التاسعة أيضاً، لكنّ الأصحاب لم يلتزموا به، بل ادّعى الاتّفاق و الإجماع على عدم نفيها، و توقّف فيه الشهيد الثاني، بل حكم ابناء أبي عقيل و الجنيد بالنفي، كما قيل. فالأمر دائر بين تقديم الاعتبار العقلي و الإطلاق اللفظي.

الفرع الثامن: إذا زنى ثانياً في البلدة المنفيّ، فهل يكفي النفي السابق أو يجب نفيه ثانياً إلى بلدة أخرى؟ و على الثاني، فهل يجب فوراً أو بعد انقضاء مدّة النفي الأوّل؟ و على الأوّل، فهل يتمّ مدّة الأوّل بعد انقضاء مدّة الثاني أو لا؟ فيه وجوه، مقتضى القاعدة عدم التداخل، فلا يكفي النفي الحاضر المسبّب عن فجور سابق للثاني، و يمكن أن يقال بتأخّر النفي الثاني عن إكمال الأوّل بالاستصحاب، فتأمّل.[1]

الفرع التاسع: إذا عاد الزاني إلى محلّه المنفيّ عنها بعض المدّة، فهل يجب قضاؤه بالإقامة في المحلّ المنفيّ إليها بعد إكمال المدّة أم لا؟ و كذا إذا عاد بعد شهرين مثلاً إلى محلّه و لم يتمكّن الحاكم من نفيه ثانياً حتّى انقضت السنة، أو لم يذهب إلى محلّه المنفيّ إليها أصلاً و لم يتمكّن الحاكم ـ لجهله أو عجزه ـ من نفيه حتّى مضت سنة أو سنوات؟ فهل يجب نفيه عند التمكّن؟ و هل يجب عليه الذهاب إلى المحلّ المنفيّ إليه إذا أراد التوبة؟ فيه تردّد.

الفرع العاشر: لا يجب على الزاني التغرّب من دون التغريب؛ لعدم دليل عليه؛ فإنّ الخطاب غير متوجّه إليه. نعم، يجب بعده استناداً إلى وجوب قبول حكم الحاكم عليه.

### ❐ إنكاح الأيامى

قال الله تعالى: «وَأَنْكِحُوا ٱلأَيَامىٰ مِنْكُمْ وَالصّٰالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَإِمائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ ٱللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ ...».[2]

الأمر إمّا إرشاديّ و إمّا مولويّ استحبابيّ، أو هو لمطلق الرجحان.

---

١. وجهه مساعدة فهم العرف على كفاية النفي الثاني عن الأوّل.

٢. النور (٢٤): ٣٢.

### ٤٣٢. النهي عن المنكر

تقدّم بحثه في عنوان «الأمر بالمعروف» في حرف «أ».

### ❐ الانتهاء عن نهي النبيّ ﷺ

قال الله تعالى: «وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».[١]

لا شكّ في وجوب امتثال حكم النبيّ الأكرم ﷺ، و من يقوم مقامه من الأئمّة عليهم السلام، و لاحظ عنوان «الإطاعة» في حرف «ط».

### ❐ الإنابة إليه تعالى

قال الله تعالى: «وَأَنِيبُوا إِلىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ ٱلعَذابُ».[٢]

إن أريد بالإنابة التوبة، فقد مرّ بحثها في حرف «ت» و إن أريد غيرها، فالأمر بها كالأمر بالإسلام إرشاديّ أو استحبابيّ.

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في رسالة العدالة في ضمن كلام له:

> و يمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار في الآيات و الأخبار على الإنابة، أعني التوجّه إلى الله بعد طلب العفو عمّا سلف، و هذا متأخّر من التوجّه إليه بطلب العفو الذي هو متأخّر عن الندم الذي هو توجّه أيضاً إلى الله، لكونه رجوعاً من طريق البطلان، و عوده إلى سلوك الطريق المستقيم الموصل إلى جناب الحقّ ....[٣]

### ❐ الاستنابة للحجّ

لاحظ عنوان «التجهيز» في حرف «ج».

---

١. الحشر (٥٩): ٧.

٢. الزمر (٣٩): ٣٩.

٣. راجع: المكاسب (كتاب الخيارات)، ص٣٣٦ و ٣٣٧.

### ٤٣٣. نيّة أداء القرض

في صحيح زرارة أو موثّقته، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، و لا على وليّ له، و لا يدري بأيّ أرض هو؟ قال: «لا جناج عليه بعد أن يعلم الله منه أن نيّته الأداء».[١]

قال في الشرائع: «من كان عليه دين و غاب صاحبه غيبة منقطعة، يجب (على المديون البقاء على أن ينوي قضاءه».

و قال شارحه في جواهره:

إجماعاً محكيّاً إن لم يكن محصّلاً؛ للأصل، و للمنساق من صحيح زرارة...، و للنصوص[٢] الدالّة على أنّ من استدان ديناً فلم ينو قضاءه، كان بمنزلة السارق الشاملة للغائب و غيره و الحالي: الابتداء و الاستدانة.[٣]

أقول: نيّة عدم الأداء من التجرّي و نيّة السوء و قد مرّ حكمهما. على أنّه يمكن فهمه من مذاق الشرع أيضاً،[٤] لاحظ عنوان «الوصيّة».

---

١. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١١٠.
٢. راجع: المصدر، ص٨٥ و ٨٦.
٣. راجع: جواهر الكلام، (كتاب التجارة، الطبعة القديمه)، ص٢٩٥.
٤. راجع: وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢١.

# «هـ»

**□ التهجّد على النبيّ الأكرم ﷺ**

قال الله تعالى: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ».[1]

الظاهر أنّ المراد بالتهجّد بالقرآن أو ببعض الليل هو صلاة الليل، و قد أشرنا إليها في عنوان «القيام» في حرف «ق» أيضاً.

**□ هجر الرجز**

قال الله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»،[2] فسّر الرجز بالعذاب و بالقبيح، أو بالصنم، و على التقادير ليس في النهي عنه حكم جديد.

**□ هجر فاعل المنكر**

يدلّ على وجوبه بعض الروايات،[3] لكنّها لا تخلو عن خلل في أسنادها، أو دلالتها، فهو بعنوانه غير واجب إلّا إذا انطبق عليه عنوان آخر.

**□ هجر الكفّار**

قال الله تعالى: «وَاصْبِرْ عَلىٰ ما يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً».[4]

---

١. الإسراء (١٧): ٧٩.

٢. المدّثّر (٧٤): .

٣. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤١٤ ـ ٤١٦.

٤. المزّمّل (٧٣): ١٠.

إنّ فسّرنا الهجر بما لا ينافي الجهاد، كحسن الخلق، و ترك المقابلة بالمثل، فهو و إلّا فهو منسوخ بآيات القتال الواردة في المدينة بعد ذلك، و على التقديرين ليس الأمر للوجوب على غير الرسول ﷺ.

### □ هجر الناشزة

قال الله تعالى: «وَالـلّاتِي تَخافُونَ نُشُـوزَهُنَّ فَـعِظُوهُنَّ وَاهْـجُرُوهُنَّ فِـي الْمَـضاجِـعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِـيلاً».[1]

### هنا مسائل كما تأتي

المسألة الأولى: ظاهر الآية ترتّب جواز الثلاثة من الموعظة، و الهجر، و الضـرب على خوف النشوز لا على نفسه من دون ترتّب بينها، لكنّ الالتـزام بـجواز الضـرب المحرّم في نفسه بمجرّد الخوف المذكور مشكل. نعم، لا إشكال فيه مع تحقّق النشوز نفسه، فالأحوط لزوماً للزوج ترك الضرب بمجرّد خوف نشوز زوجتها.

المسألة الثانية: خوف النشوز إنّما يتحقّق إذا ظهرت منها أمارات النشوز عرفاً.

المسألة الثالثة: إذا علم أنّ هجر الناشزة لا يرفع نشوزها من قبل نفسها، فلا شكّ في جواز الضرب و إن احتمل رفعه بما دونه؛ للمفهوم من الآية. و أمّا إذا علم رفعه به، ففي جواز الضرب ابتداء إشكال؛ لعدم إطلاق في البين إلّا أن يقال بأنّ القدر المتيقّن فـي تقييد إطلاق الآية الشامل لصورة النشوز بالأولويّة هو صورة خوف النشوز لا فرض نفسه، فتأمّل.

المسألة الرابعة: استفاد بعض فقهائنا من قوله تعالى: «فِي الْمَضاجِـعِ» وجوب إعطاء الوجه للمطيعة في المضجع، و عدم جواز التوسّل في رفع نشوزها إلى الهجر بالتكلّم و أمثاله، و هذه الاستفادة في الموردين محلّ نظر و إيراد.

المسألة الخامسة: مقتضى المناسبة بين الحكم و الموضوع ـ بحسب فهم العرف ـ

---

١. النساء (٤): ٣٤.

هو جواز الضرب بما ينفع في رفع النشوز لا الأزيد. و أمّا إذا فرض النافع له هو الضرب الشديد الجارح، ففي جوازه إشكال.

المسألة السادسة: الظاهر أنّ الأوامر الثلاثة لغرض استيفاء حقّه لا من باب النهي عن المنكر، و يؤيّده قوله تعالى: «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ» بدلّ «إن أطعن الله»، و عليه، فلا تفيد الأوامر المذكورة الوجوب، بل له ترك ذلك كلّه و إن سقطت نفقتها ما لم ترجع إلى الطاعة الواجبة. نعم، يجب عليه نهيها عنه من باب النهي عن المنكر على نحو سبق. هذا ما أراه عاجلاً في هذا المقام، و إن شئت الاطّلاع على أنظار فقهائنا الكرام (رضي الله عنهم)، فعليك بالمطوّلات، و الله الأعلم.

### ٤٣٤. المهاجرة

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّاهُمُ المَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرضِ قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اَللّٰهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَساءَتْ مَصِيراً».[١]

لا شكّ في دلالة الآية على وجوب المهاجرة، و هل هو غيريّ و مقدّمة لحفظ الإيمان و أداء الفرائض، أو نفسيّ و إن كان حكمته ذلك؟ فيه وجهان. نعم، لا تجب هي على المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان الّذين لا يستطيعون حيلة، و لا يهتدون سبيلاً، كما صرّح به القرآن بعد الآية المتقدّمة،[٢] و يمكن أن يستفاد وجوب المهاجرة من قوله تعالى أيضاً «فَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِياءَ حَتّىٰ يُهاجِرُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ»،[٣] و من قوله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيءٍ حَتّىٰ يُهاجِرُوا».[٤]

و لا بعد في شمول الحكم لصورة خوف ضلال الأولاد عن الحقّ في فرض الإقامة

---

١. النساء (٤): ٩٧.

٢. و هذا التصريح دليل آخر على وجود الجاهل القاصر و معذوريّته في المعارف الاعتقاديّة، خلافاً للمشهور. وقد بحثنا عنه في أول صراط الحق مفصّلاً.

٣. النساء (٤): ٩٨.

٤. الأنفال (٨): ٧٢.

في محلّ و إن لم يضلّ المكلّف فعلاً؛ فإنّ الله أمر بوقاية النفس و الأهلين.

نعم، لا تجب المهاجرة عند التمكّن من العمل بدينه، و لا إطلاق للآيتين الأخيرتين من هذه الجهة؛ فإنّهما ناظرتان إلى من أمن بمكّة في صدر الإسلام، و من الظاهر عدم تمكّنهم منه، على أنّه يمكن القول بوجوب المهاجرة عليهم على الإطلاق، لمصلحة في خصوص الواقعة المذكورة، فلاحظ.

و كذا لا تجب المهاجرة على المؤمن من بلد المخالفين إذا تمكّن من العمل بمذهبه و لو تقيّة؛ للسيرة القطعيّة. و أمّا إذا لم يتمكّن أصلاً، كأداء الخمس و لو بالإرسال، ففي جواز الإقامة إشكال، بل لا يبعد وجوب المهاجرة، بل هو الأقوى إذا خاف على أولاده الانحراف والعدول عن مذهب الحقّ بعد صغرهم أو بعد موته على ما مرّ.

قال المحقّق في جهاد شرائعه: «و تجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار شعار الإسلام مع المكنة».

و قال الشارح في جواهره:

من الأذان و الصلاة و الصوم و غيرها، سمّي ذلك شعاراً؛ لأنّه علامة عليه، أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن فاستعير للأحكام اللاحقة للدين بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له .... نعم، إنّما تجب (مع المكنة) لا مع عدمها بلا خلاف أجده أيضاً....

ـ و قال في آخر كلامه: ـ ثمّ إنّ الظاهر كون المراد بالتمكّن من إظهار شعار الإسلام الذي يسقط معه وجوب الهجرة هو عدم المعارضة و الأذيّة من العمل على ما يقتضيه دينه في واجب أو ندب، فلو تمكّن من بعض دون بعض وجب خصوصاً إذا كان المتروك مثل الصوم و الصلاة و الحجّ و نحوها ممّا هو أعظم الشعائر، بل الظاهر إرادة التجاهر بما يقتضيه الإسلام، فلا يكفي في عدم وجوبها الإتيان بها مختفياً، كما أنّه لا يكفي الإتيان بها على مقتضى مذهبهم تقيّةً؛ فإنّ التقيّة الدينيّة غير مشروعة في مذهبنا من غير أهل الخلاف من المسلمين،[1] انتهى.

أقول: لا يبعد حصر وجوب المهاجرة بصورة عدم التمكّن من امتثال الأحكام

---

١. راجع: جواهر الكلام، (كتاب الجهاد، الطبعة القديمة)، ص٥٥٥.

اللازمة ولو مختفياً دون المستحبّة، كالأذان، و دون التجاهر بالواجبات؛ فإنّ العمدة في المقام هي الآية الشريفة الأولى و هي لا تثبت أكثر ممّا قلنا، فلاحظ أحاديث الباب في الوسائل.[1]

و أمّا ما ذكره من نفي مشروعيّة التقيّة من غير المخالفين، ففيه نظر؛ إذ يمكن الحكم بصحّة الصلاة الجهريّة إخفاتاً مثلاً إذا خاف من كافر قتلاً أو ضرراً، و بصحّة الوضوء إذا غسل رجليه عند الخوف منه عند علمه بإيمانه فقط إذا فرض عدم إقدامه على إضرار المخالف، و هكذا؛ فإنّ الحكم بتصحيح العمل المتّقي من الكافر بعين الملاك الموجود في الحكم بصحّة العمل المتّقي من المخالف، فلاحظ عنوان «التقيّة» فتأمّل، فالأحوط شديداً الإعادة أو القضاء.

هذا كلّه من جهة الحكم الوضعيّ، و لعلّه مراد صاحب الجواهر. و أمّا من جهة الحكم التكليفيّ، فلا شكّ في التعميم، و يدلّ عليه جميع ما يدلّ على جواز التقيّة من المخالف، بل يدلّ على جوازه القرآن المجيد، كما يأتي في عنوان «التقيّة» من حرف «و».

و قال في شرح قول المحقّق:

«و الهجرة باقية مادام الكفر باقياً»: كما صرّح به الفاضل و الشهيدان و غيرهم، بل لا أجد خلافاً بيننا، بل ظاهر ذلك انحصار المخالف في بعض العامّة، بل و لا إشكال؛ لإطلاق الأدلّة السابقة. و النبويّ: «لا هجرة بعد الفتح» مع عدم ثبوته من طرقنا معارض بالآخر: «لا تنقطع الهجرة حتّى تنقطع التوبة، و لا تنقطع التوبة حتّى تطلع الشمس من مغربها» فيجب حمله على إرادة نفيها عن مكّة؛ لصيرورتها بالفتح بلد إسلام، أو على إرادة نفي الكمال نحو قوله تعالى: «لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقاتَلَ ...».

أقول: إنكار ثبوت النبويّ من طرقنا من مثل هذا المتتبّع الماهر عجيب، بل غريب؛ فإنّه ثابت من طريقنا عن الصادق، و قد نقلناه في عنوان «التعرّب» في هذا الكتاب،[2] و لعلّ كتاب الوسائل لم يكن عنده عند كتابة هذه المسألة، فالصحيح في

---

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٧٥ و ٧٦. ليس فيها ما يثبت الحكم بسند صحيح.
٢. المصدر، ص ٧٧.

الجواب هو الوجهان الأخيران، و لاسيّما الأوّل من إرادة نفيها من مكّة؛ لما ذكره. و لاحظ عنوان «التعرّب» في هذا الكتاب المجلد الأوّل، ففي ذيلها ما يرتبط بالمقام.[١]

### ◻ مهادنة الكفّار

و هي المعاهدة على ترك الحرب مدّة معيّنة و لو كانت أكثر من سنة على الأظهر مع الكفّار بغير عوض أو بعوض دفعاً و أخذاً؛ فإنّها واجبة على الأظهر إذا اشتملت على مصلحة مهمّة للإسلام و المسلمين، لكن الوجوب ليس بنفسيّ، بل هو تابع لوجوب إقامة الدين، و صيانة دماء المسلمين بلا مبرّر، فلذا تركنا تفصيل فروع المسألة مع خروجها عن مورد الابتلاء في مثل هذه الأعصار.[٢]

## ٤٣٥. إهداء الثلث على الحاجّ

في صحيح شعيب، قلت لأبي عبدالله: سقت في العمرة بدنة، فأين أنحرها؟ قال: «بمكّة»، قلت: فأيّ شيء أعطى منها؟ قال: «كل ثلثاً، و اهد ثلثاً، و تصدّق بثلث».[٣]

و هل الإهداء المذكور واجب أو مستحبّ؟ فيه وجهان، بل قولان،[٤] و على كلّ، النصّ لا يشمل التمتّع، كما لا يخفى.

قال الله تعالى: «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَما اَسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ اَلْهَدْيُ مَحِلَّهُ ... فَإِذا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَما اَسْتَيْسَرَ مِنَ اَلْهَدْيِ».[٥]

قال الله تعالى: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ اَلْكَعْبَةِ».[٦]

وجوب الهدي قد يكون واجباً ضمنيّاً، فلا يرتبط بالمقام، و قد يكون بعنوان الكفّارة، و قد تقدّم في بحث الكفّارات و غيرها.

---

١. و قد ذكرنا جملة من بحوث الهجرة في كتابنا توضيح مسائل جنگی.
٢. ذكرناه في كتابنا: جهاد اسلامی.
٣. وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٩٢.
٤. جواهر الكلام، (كتاب الحجّ، الطبعة القديمة)، ص ٤١٢.
٥. البقرة (٢): ١٩٢.
٦. المائدة (٥): ٩٥.

# «و»

### ٤٣٦. توجيه المحتضر إلى القبلة

يجب توجيه المحتضر المسلم أو المؤمن إلى القبلة بوضعه على هيئة لو جلس كان وجهه إلى القبلة وجوباً كفائيّاً على المكلّفين، كما عن المشهور. و قيل بوجوبه على المحتضر نفسه أيضاً، بل عن الشيخ الأنصاري﵀ أنّه لم يبعد تقدّمه في التكليف على غيره.[١] و هذا الذي ذكروه و إن كان حسناً، بل لا يترك على الأحوط. إلّا أنّه لادليل قويّ عليه.

### ٤٣٧. توجيه الميّت إلى القبلة

في صحيح سليمان عن الصادق﵇: «إذا مات لأحدكم ميّت فسجّوه تجاه القبلة، وكذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبل باطن (مستقبلاً بباطن) قدميه، و وجهه إلى القبلة».[٢]

و في موثّقة عمّار، قال: سألت أبا عبدالله﵇ عن الميّت فقال: «استقبل بباطن قدميه القبلة».[٣]

أقول: أمّا الأخيرة، فإن كان السؤال عن حكم الميّت، فهي تدلّ على وجوب

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج٤، ١٩.
٢. وسائل الشيعة، ج٢، ص٦٦١.
٣. المصدر، ص٦٦٢.

التوجيه، و إن كان عن توجيه الميّت و كيفيّته، فلا تدلّ عليه و مع الشكّ لا يثبت الوجوب. و أمّا الأولى، فيمكن أن يستفاد منها وجوب أمور ثلاثة:

أوّلها: وجوب التسجية و هي التغطية.

ثانيها: توجيه الميّت بعد موته إلى القبلة.

ثالثها: وجوبه حال الغسل. و أمّا وجوبه بعد الغسل إلى حين الرفع للدفن، ففيه إشكال، و لعلّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل، بل إذا لم نقل بوجوب الأمر الأوّل، كما عن المشهور، فوجوب الثاني، بل الثالث مشكل، لأجل السياق، أو أزيد منه.

نعم، التزم سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه بوجوب التسجية المذكورة، لكنّه لا يخلو عن إفراط، و عليه يجب عليه أن يلتزم بوجوب تلقينه أيضاً؛ للأمر به في صحيح الحلبي.[١]

و الأحوط لزوماً هو توجيه الميّت قبل الغسل، و حينه إلى القبلة، و السرّ في هذا الاحتياط، و الإشكال دلالة الصحيحة المتقدّمة، فلاحظ. و هل هي تشمل غير المؤمن أم لا؟ فيه إشكال. نعم، لا فرق بين الكبير و الصغير، و الرجل و المرأة.

ثمّ إذا لا يمكن التوجيه بالكيفيّة المذكورة، فبالممكن منها، و إلّا فبتوجيهه جالساً، أو مضطجعاً على الأيمن، أو على الأيسر مع تعذّر الجلوس كما قيل، ولكنّه لا دليل عليه، بل الأظهر سقوط التكليف بالمرّة في الفرض المذكور.

## ٤٣٨. مودّة القربى

قال الله تعالى: «قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ فِي القُرْبىٰ».[٢]

و في صحيح محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في قول الله عزّوجلّ «قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ...»: «يعني في أهل بيته ... أجر النبوّة أن لا تؤذوهم، و لا تقطعوهم، و لا تبغضوهم، و تصلوهم، و لا تنقضوا العهد فيهم...».[٣]

---

١. المصدر.

٢. الشورى (٤٢): ٢٢.

٣. البرهان، ج ٤، ص ١٢٤ و ١٢٥.

و في حسنة إسماعيل أو صحيحته، قال: سمعت أبـاعبدالله عليه السلام يـقول لأبـي جعفر الأحول و أنا أسمع، فقال: «أتيت البصرة»، قال: نعم، فقال: «كيف رأيت مسارعة الناس إلى هذا الأمر و دخولهم فيه؟»، فقال: والله! إنّهم لقليل... فقال: «عليك بالأحداث، فإنّهم أسرع إلى كلّ خير»، ثمّ قال: «ما يقول أهل البصرة في هذه الآية: «قُلْ لاأَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ فِي القُرْبىٰ»؟ قلت: ـ جعلت فداك ـ: إنّهم يقولون: لأقارب رسول‌الله صلى الله عليه وآله، فقال: «كذبوا، إنّما أنزلت فينا خاصّة في أهل البيت، في عليّ، و فـاطمة، و الحسـن و الحسين أصحاب الكساء عليهم السلام».[1]

و في حسنة عبدالله بن عجلان، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن قول الله: «قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا المَوَدَّةَ فِي القُرْبىٰ» قـال: «هـم الأئـمّة الذيـن لا يأكـلون الصـدقة و لا تحلّ لهم».[2]

و الروايات في المسألة كثيرة نقلها المحدّث البحراني رحمه الله في تفسير البرهان من طريق الخاصّة و العامّة، و توضيح المرام بذكر مطالب:

المطلب الأوّل: أنّ وجوب المودّة (و هي المحبّة) يستفاد من سؤاله صلى الله عليه وآله؛ فإنّه بمعنى الطلب جزماً، و طلبه صلى الله عليه وآله إذا لم يقرن بجواز الترخيص، مفيد للوجوب عقلاً، كما قـرّر في أصول الفقه، و من وقوعها أجراً للرسالة، و حيث إنّ العـمل و الرسـالة و إيـصال أحكام الله في غاية الأهمّيّة، فيكون لزوم الأجر. (و هو الودّ) في غاية الشدّة نعم، هو لا يستفاد من إيجاب القول عليه صلى الله عليه وآله بكلمة «قل»؛ فإنّ بيان ما أنزل عليه صلى الله عليه وآله واجب و إن كان أمراً مستحبّاً، بل مباحاً، أو امراً غير مربوط بالأحكام كالقصص و هذا واضح، و قد تقدّم.

المطلب الثاني: القرآن يحكي عن جملة من الأنبياء الماضين عليهم السلام نفي سؤالهم الأجر من أممهم، بل نبّينا الأعظم صلى الله عليه وآله أيضاً نفاه، كما في قوله: «وَما تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ».[3] و قوله: «ما أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ».[4]

---

١. المصدر، ص ١٢١ و ١٢٢.
٢. المصدر، ص ١٢٤.
٣. يوسف (١٢): ١٠٤.
٤. ص(٣٨): ٨٦.

و قوله: «قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلّا ذِكْرىٰ لِلْعالَمِينَ»[1] و غيرها.

فيتوهّم التناقض بينها و بين هذه الآية، لكن يدفع هذا التناقض بقوله تعالى: «قُلْ ما سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلّا عَلَى اللّهِ»،[2] فالأجر في الآية المعنونة لا يكون أجراً حقيقيّاً و راجعاً إلى النبيّ الأكرمﷺ في مقابل رسالته؛ إذ إيتاؤه مستحيل للثقلين، بل هو أجر صوريّ يرجع نفعه إلى الأمّة أنفسهم، و هذا فليكن واضحاً.

المطلب الثالث: فيمن يجب مودّته أو مودّتهم. فقد اختلف أقوال المفسّرين و غيرهم فيه، فقيل: إنّه النّبي الأكرمﷺ و الخطاب لقريش؛ و ذلك أنّهم يبغضونه، و ينكرون دينه، فأمره الله أن يسألهم: إنّكم إن لم تؤمنوا بنبوّتي، فلتودّوني لقرابتي منكم، و عليه يكون القربى بمعنى القرابة، و كلمة «في» بمعنى اللام أو الباء السببيّة.

و هذا القول و إن نسب إلى الجمهور، لكنّه غلط مخالف لمدلول الآية الكريمة؛ فإنّ طلب المودّة إنّما هو بعنوان أجر الرسالة، و من لم ينتفع بالرسالة، بل استحقّ الخلود بإنكارها لا يعقل استقرار الأجر عليه، فلا معنى لطلبهﷺ الأجر من كفّار قريش.

و ربّما وجّه بعضهم الخطاب إلى الأنصار دون كفّار قريش، و قال في وجهه: إنّ الأنصار آتوا النبيّﷺ بمال يستعين على ما ينو به، فردّ المال، و نزلت الآية.

و يردّه أنّهم كانوا يحبّونه، بل و يحبّون من هاجر إليهم، و لا يجدون في صدورهم حاجة ممّا أوتوا و يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، فلا يحتاج إلى السؤال عن محبّتهم و العمدة في إبطال هذا القول أنّه لا قرابة بين النّبي الأكرمﷺ و الأنصار بنحو يستدعي المودّة بالضرورة.

و قيل: إنّ فاعل المودّة هو النبيّ و مفعولها قريش عكس القول الأوّل، أي لاأسألكم أجراً على هدايتكم، و إرشادكم إلى الحقّ، و كمال الإنسانيّة، و إنّما الداعي في ذلك هو حبّي و ودّي لكم بسبب قرابتكم.

أقول: و يردّه أوّلاً: أنّه كذب؛ فإنّ الداعي لإبلاغ الرسالة، و هداية الناس هو أمرالله

---

١. الأنعام(٦): ٩٠.

٢. سبأ (٣٤): ٤٧.

تعالى سواء فيه قريش و غيره، و لا يجوز للنبيّ الأكرمﷺ مثل هذه الاستمالة الكاذبة، و العقل يقبحّها على الله الحكيم.[١]

و ثانياً: لزوم كون الاستثناء منقطعاً و هو خلاف الأصل.

و قيل: المراد مودّة أقرباء المخاطبين، أي لا أسألكم على تبليغ الرسالة إلّا أن تودّوا أقرباءكم، و يضعّفه أنّ الثابت في الفقه الإسلامي وجوب صلة الرحم، و حرمة قطعها على ما مرّ في عنوان «القطع» في الجزء الثاني.

و أمّا ودّ الأقرباء و حبّهم، فلعلّه لا قائل بلزومه حتّى في الوالدين، فضلاً عن الأقرباء و القرائب بخصوصهم، بل يحرم مواداة الأقارب غير المسلمين، كما مرّ في عنوان «الأخذ» في الجزء الأوّل، على أنّه لا دليل يفي بمراد هذا القائل. و قيل غير ذلك ممّا لا يهمّ له التعرّض.[٢]

و ذهب أصحابنا و من واقفهم من غيرهم إلى أنّ المراد بها أقارب النبيّﷺ، و يدلّ عليه الروايات المتقدّمة، و أشرنا أنّها كثيرة تدلّ عليه أيضاً الروايات الكثيرة الدالّة على وجوب حبّ أهل بيت النبيّﷺ من طرق العامّة حتّى أنّ بعضهم كصاحب تحفة الإثني عشريّة ـ باللغة الفارسيّة ـ ادّعى الإجماع على وجوب محبّتهم و نقل جمع آخر عن الشافعي:

يا أهل بيت رسول‌الله حبّكم ... فرض من الله في القرآن أنزله

المطلب الرابع: هل المراد بالأقرباء مطلق أهل بيت النّبيﷺ من فاطمة و أولادها، أعمامه، و عمّاته، و بني أعمامه، و بني عمّاته الموجودين في حياتهﷺ، أو خصوص عليّ و ابنيه! الحسن و الحسينعليهما السلام، أو مطلق ذرّيّته من فاطمة بنتهاعليها السلام المسمّون في عرفنا بالسادة، و ذرّيّة أعمامه و عمّاته، و نحوهم، كبني العباس، مثلاً، أو خصوص الأئمّة المعصومينعليهم السلام من أهله؟

المفهوم عرفاً من الآية الكريمة في حدّ نفسها، و مع الغضّ عن جهة أخرى هو

---

١. و منه ينجلي بطلان ما نسجه بعض في تعليقته على تفسير الرازي في بعض طبعاته الحديثة.

٢. و أظنّ ـ والله العالم ـ أنّ الداعي لإبداء الاحتمالات المتقدّمة الفاسدة هو العصبيّة على آل محمدﷺ لا غير. و المتتبّع الخبير المنصف لا يخطّئني فيه.

الأوّل، و بضميمة ما مرّ من رجوع الأجر إلى الأمّة أنفسهم هو الثاني؛ فإنّ أميرالمؤمنين و ابنيه، بل و أمّها سيّدة نساء أهل الجنّة من المقرّبين السابقين إلى الخيرات عند الله و الإيمان بالإمام، كالإيمان بالنّبي واجب، كوجوب طاعتهما، فالتقرّب إليهم بمحبّتهم تقرّب إلى الله تعالى، و هو يؤثّر أثراً عظيماً في كمال النفس و رقيها، فينجلي معنى قوله تعالى: «قُلْ ما سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ» و يدلّ عليه أيضاً حسنة إسماعيل المتقدّمة، و هذا هو الصحيح.[1]

و أمّا الاحتمال الثالث، فليكن مفروغ البطلان، و الظاهر أنّه لا قائل به من المسلمين، و يبطله أيضاً قوله تعالى: «مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ» فإنّ هذا ليس للناس. و أمّا الاحتمال الأخير، فاستفادته من الآية الكريمة خلاف الإنصاف، لكنّ حسنة عبدالله المتقدّمة تدلّ عليه، فلا بعد في وجوب محبّة الأئمّة عليهم السلام أجمعين بالحديث.[2]

### □ وزر الإثم

قال الله تعالى: «وَذَرُوا ظاهِرَ الْإِثْمِ وَباطِنَهُ».[3]

قيل: إنّ ظاهر الإثم أفعال الجوارح، و باطنه أفعال القلوب. و قيل: هما المعصية في العلانية و السرّ. و قيل: إنّ الأوّل هو الزنا، و الثاني: هو اتّخاذ الأخدان، و قيل: إنّ الأوّل هو المعصية التي لاستر على شؤم عاقبته، و لا خفاء في شناعة نتيجته، كالشرك والفساد في الأرض و الظلم.

---

١. قال الرازي في تفسير هذه الآية «و أنا أقول: آل محمّد صلى الله عليه و آله هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكلّ من كان أمرهم إليه أشدّ و أكمل كانوا هم الآل، و لا شكّ أنّ فاطمة و عليّاً، و الحسن، و الحسين كان التعلّق بينهم و بين رسول الله صلى الله عليه و آله أشدّ التعلّقات، و هذا كالمعلوم بالنقل المتواتر، فوجب أن يكونوا هم الآل ... و روى صاحب الكشاف أنّه لمّا نزلت هذه الآية قيل: يا رسول الله! من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ فقال: «عليّ، و فاطمة، و ابناهما».
أقول: و كلام الرازي طويل، و بعضه لا يخلو عن إيراد، فلاحظ، و الغرض من نقل ما ذكر هو التأييد للمختار، و لاحظ الصواعق المحرقة أيضاً.

٢. عدم أكل الصدقة و عدم حلّيّتها، و إن تعمّ بني عبدالمطّلب، و لا تخصّ الأئمّة عليهم السلام، لكنّهما ليسا علّة لوجوب الودّ، بل هو عنوان إلى معرفة الأئمّة عليهم السلام، فافهم ذلك.
و من أحصى الروايات الواردة في محبّة الأئمّة عليهم السلام يطمأنّ بصدورها و مضمونها.

٣. الانعام (٦): ١٢٠.

و الثاني: ما لا يعرف منه ذلك في أوّل النظر، كأكل الميتة، و الدم، و لحم الخنزير. و قيل: إنّ الأوّل الزنا الذي أظهر به. و الثاني: الزنا المستور؛ فإنّ أهل الجاهليّة لا يرون بأساً بالزنا إذا لم يتجاهر به، و في تفسير البرهان عن تفسير القمي: الظاهر من الإثم المعاصي، و الباطن الشرك و الشكّ في القلب.

أقول: كلّ هذه التفاسير مبنيّ على أن يكون إضافة الظاهر و الباطن إلى الإثم من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف و إن لم يثبت ذلك، فيمكن أن يراد بظاهر الإثم المحرّم نفسه و بباطنه ما يؤدّي إليه بحسب الغرض و النتيجة و إن لم يصدق عليه عنوان المحرّم، و على هذا يحدث للمقام فروعات عديده قابلة للبحث.

نعم، جواز الحيلة في بعض الموارد ـ كمورد الربا ـ منصوص، كما مرّ في ذيل عنوان «الربا» فلاحظ، و تأمّل، و الله العالم.

### ❐ وذر البيع عند الأذان

قال الله تعالى: «فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ».[1]

أقول: لاحظ عنوان «البيع» في المحرّمات في الجزء الأوّل.

### ❐ وذر الكافرين و غيرهم

أمر الله تعالى بوذر جماعات، كقوله تعالى: «وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً».[2]

و قوله: «وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ»[3] و قوله «قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ».[4] و غيرها من الآيات الكريمة.

و الظاهر أنّ المراد به عدم الاعتناء بهم، و وضوح بطلان طريقتهم، و عدم الفائدة في إرشادهم، و في بعضها كالاية الأولى و الثانية يحتمل إرادة ترك طريقتهم، و نحو ذلك،

---

١. الجمعة (٦٢): ٩.
٢. الأنعام (٦): ٧٠.
٣. الأعراف (٧): ١٨٠.
٤. الأنعام (٦): ٩١.

و هذا الأمر لاينافي الجهاد؛ فإنّ ترك إرشادهم غير ترك محاربتهم، و لزوم وذر الطريق الباطل ليس بنفسيّ، بل هو عرضيّ نشأ من وجوب الإيمان بالله و دينه الحقّ.

### □ وذر بقية الرباء

لاحظ عنوان «الرباء» في الجزء الأوّل.

### □ الورع

ورد فيه روايات كثيرة[١] و هو عبارة عن ترك المحرّمات فليس موضوعاً مستقلّا، وفّقنا الله له، و جعلنا من أهله، و الملازمين له.

### □ الوزن بالقسطاس

قال الله تعالى: «وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالقِسْطاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ».[٢]

الظاهر أنّ الأمر من جهة حرمة أكل النـاس ظـلماً و غـصباً، فـليس فـي الآيـة و ما شابهها من الآيات حكم تعبّديّ جديد.

## ٤٣٩. المواساة بين الخصمين في أمور

في رواية سلمة قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول لشريح: «... ثـمّ واس بـين المسـلمين بوجهك، و منطقك، و مجلسك حتّى لا يطمع قريبك في حيفك، و لا ييأس عدوّك من عدلك».[٣]

و في رواية الحلبي عن الصادق عن أمير المؤمنين أنّه قال لعمر بن الخطّاب: «ثلاث إن حفظتهنّ و عملت بهنّ، كفتك ما سواهنّ، و إن تركتهنّ لم ينفعك شيء ... والقسم بالعدل بين الأحمر و الأسود».[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص١٩٢ و ١٩٧.
٢. الإسراء (١٧): ٣٥.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٥٥.
٤. المصدر، ص١٥٦.

و في رواية السكوني عن الصادق، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من ابتلي بالقضاء فليواس بينهم في الإشارة و في النظر و في المجلس».[١]

و عنه عليه السلام: «فإنّ رسول الله نهى أن يضاف الخصم إلّا و معه خصمه».[٢]

و عن الرياض: و هذه النصوص مع اعتبار أسانيدها جملة و حجّيّة بعضها، ظاهرة الدلالة في الوجوب، كما هو الأظهر الأشهر بين متأخّري الطائفة، وفاقاً للصدوقين، بل حكي عليه الشهرة المطلقة في المسالك و الروضة، فهي أيضاً لقصور النصوص أو ضعفها ـ لو كان ـ جابرة.[٣]

و في الشرائع: «و لا تجب التسوية في الميل بالقلب؛ لتعذّره غالباً، هذا كلّه مع التساوي في الإسلام و الكفر. أمّا لو كان أحدهما مسلماً جاز أن يكون الذّميّ قائماً والمسلم قاعداً، أو أعلى منزلاً». و قيل بلا خلاف.[٤]

و في الجواهر: «أمّا إذا اتّفق جلوسهما مثلاً متفاوتاً من غير مدخليّة للقاضي، فلا يجب عليه أن يوقع التساوي بينهما؛ لصعوبة إقامة دليل معتبر عليه».[٥]

أقول: اعتبار أسانيد هذه الروايات أو جبرها بالشهرة ـ إن كانت ـ محلّ إشكال أو منع على الأظهر، فيشكل الحكم بالوجوب، و لذا اختار صاحب الجواهر ـ تبعاً للديلمي و الفاضل و غيرهما ـ الاستحباب. و إليك بعض كلام الجواهر ردّاً على الرياض:

> إلّا أنّه لا يخفى عليك ما فيه من دعوى اعتبار أسانيدها و حجّيّة بعضها؛ لأنّه مبنيّ على أنّه كان في السند أحد من أصحاب الإجماع لم تقدح جهالة الرواي، بل و فسقه، والتحقيق خلافه، كما هو محرر في محلّه، بل و في حكاية الشهرة مع أنّ الموجود في المسالك النسبة إلى الأكثر، بل الظاهر عدم تحقّق ذلك على سبيل الوجوب، إلخ.[٦]

---

١. المصدر، ص١٥٧.
٢. المصدر.
٣. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص١٤٢.
٤. المصدر.
٥. المصدر.
٦. جواهر الكلام، ج ٤٠، ص١٤٢.

أقول: لحجّيّة بعض الروايات المذكورة بناء آخر غير ما أفاده، و هو ما ذكره السيّد الأستاذ (دام ظلّه) من وثاقة كلّ من وقع في أسناد كامل الزيارات، لكنّه ضعيف عندنا، كما بيّنّاه في كتابنا: فوائد رجالية.

ثمّ إنّ المواساة ليست بمعنى المساواة في اللغة، لكنّها هنا بمعناها ظاهراً، بل في رواية الصدوق عن النبيّ ﷺ «فليساو بينهم» بدل «فليواس بينهم».

و على كلّ، الحكم مبنيّ على الاحتياط اللازم.

### □ الوصيّة

قال الله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلمُتَّقِينَ».[1]

أقول: صدر الآية يدلّ على وجوب الوصيّة ـ وجوباً مؤكّداً؛ فإنّه معنى الكتابة كما قيل ـ عند ترك الخير ـ و هو المال الكثير كما ادّعي ـ و كذا يظهر الوجوب من قوله: «حَقّاً» فإنّ ظاهر الحقّ هو اللازم. و أمّا قوله تعالى: «عَلَى ٱلمُتَّقِينَ» بدل «على المؤمنين أو الناس»، فيقال: إنّه أمارة الاستحباب و علامة عدم الوجوب، لكنّه غير مدلّل، بل لعلّه ذكر للتأكيد على الحكم، و أنّ المتقي لا يتركه.

و على الجملة، الآية تدلّ على وجوب وصيّة المال للوالدين و الأقربين، و حيث إنّ مثل هذا الحكم غير معهود في الشريعة حاولوا لتفسير الآية بوجهين:

الوجه الأوّل: حمل الأمر على الاستحباب، كما ربّما يستفاد من بعض الروايات، من قوله تعالى: «حَقّاً عَلَى ٱلمُتَّقِينَ» كما مرّ، من الإجماع و السيرة. فالكتابة بمعنى التشريع دون الإلزام.

الوجه الثاني: دعوى نسخ الآية أي وجوب الوصيّة بآية الميراث؛ إذ مع انتقال المال إلى الوالدين و الأقربين لا موضوع للوصيّة.

و أجيب عنه بأنّ الإرث معلّق على عدم الوصيّة، فلا يعقل كونها ناسخة لحكم الوصيّة، كما ذكره السيّد الأستاذ الخوئي دام ظلّه في مدخل تفسيره: البيان.

---

١. البقرة (٢): ١٨٠.

و ذكر أيضاً أنّه لا يمكن للقائل؛ بالنسخ إثبات تأخّر آية الميراث عن آية الوصيّة، على أنّه لا يتمّ في الأقربين؛ فإنّه لا إرث لهم مع الولد، فالصحيح عنده هو الحمل على الاستحباب.[١]

و في جملة من الروايات: «الوصيّة حقّ على كلّ مسلم».[٢] و نفي الخلاف في وجوب الوصيّة على المديون؛ لإيصال الدين إلى ربّه، أو إلى وارثه إن يثبت موته. وقيّدها بعضهم بالوصيّة إلى ثقة. و عن الشهيد الأوّل إبدال الوصيّة بالإشهاد.

و في موثّقة هشام[٣] بطريق الشيخ في تهذيبه، قال: سأل حفص الأعور أباعبدالله عليه السلام و أنا عنده جالس، قال: إنّه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه، و له عندنا دراهم، و ليس له وارث؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «تدفع إلى المساكين».

ثمّ قال: رأيك فيها؟ ثمّ أعاد عليه المسألة؟ فقال له مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة ثالثة؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «تطلب وارثاً، فإن وجدت وارثاً و إلّا فهو كسبيل مالك» ثمّ قال: ما عسى أن يصنع بها؟ قال: «توصي بها، فإن جاء طالبها و إلّا فهي كسبيل مالك».[٤]

أقول: متن الرواية مشوّشة، كما لا يخفى. و روي الكليني بسند صحيح هكذا: سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السلام و أنا جالس فقال: إنّه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة، ففقدناه و بقي من أجره شيء و لا يعرف له وارث؟ قال: «فاطلبوه»، قال: قد طلبناه فلم نجده؟ قال: «مساكين» و حرّك يده قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب واجهد، فإن قدرت عليه و إلّا فهو كسبيل مالك حتى يجيء طالب، فإن حدث بك حدث، فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه».[٥]

و المتن الذي رواه الصدوق ـ بسند صحيح ـ هكذا:

سأل حفص الأعور أباعبدالله عليه السلام و أنا حاضر، فقال. كان لأبي أجير و كان له عنده

---

١. فيه نظر يظهر بالتأمّل فيه.
٢. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٥١ و٣٥٢.
٣. بناء أنّ محمد بن زياد الواقع في سندها ابن أبي عمير، كما هو المظنون.
٤. وسائل الشيعة، ج١٣، ص١١٠؛ ج١٧، ص٥٥٣.
٥. المصدر، ج١٧، ص٥٨٢.

شيء، فهلك الأجير، فلم يدع وارثاً و لا قرابة، و قد ضقت بذلك كيف أصنع؟ قال: «رأيك المساكين، رأيك المساكين» فقلت: إنّي ضقت بذلك ذرعاً، قال: «هو كسبيل مالك، فإن جاء طالب أعطيته».[1]

و قال الصدوق: و قد روي في خبر آخر: «إن لم تجد له وارثاً، و عرف الله عزّوجلّ منك الجهد، فتصدّق بها».

أقول: لا تجب االوصيّة بعنوانها و إنّما تجب تعييناً إذا توقّف عليها إحقاق حقّ، أو إبطال باطل، أو عمل فرض.[2] و تخييراً إذا توقّف عليها، و على غيرها، فالأمر بها في بعض الأخبار من هذه الجهة، و من باب المثال.

توضيح ذلك أنّ ما يحتمل أن يجب به الإيصاء على أقسام كما تأتي:

القسم الأوّل: قضاء الصلاة و الصيام و الحجّ مثلاً إلى الوليّ، أو مطلق الوصيّ حتى مع فقد المال؛ لمجرّد احتمال متبرّع. و استدلّ على وجوب الوصيّة بها بأنّها حيث تقبل النيابة بعد الوفاة كان أداؤها ممكناً، فيجب التسبيب إليه مهما أمكن، و منه الوصيّة، فتجب لوجوب أدائها؛ إذ يكون بعد الوفاة نظير ما يقبل النيابة حال الحياة.

أقول: مع أنّ مجرّد الإعلام، بل علم الغير أيضاً ذريعة إلى التسبيب في الجملة، فتكون الوصيّة واجبة تخييراً.

يرد عليه بمنع وجوب التسبيب حتّى بلحاظ ما بعد الوفاة، و ربّما يخطر ببالي تفصيل في المقام و إن لم أره في كلمات الفقهاء الأعلام رضي الله عنهم و هو اختصاص هذا الوجوب بما إذا استحقّ المكلّف العقاب على عدم إتيانه، كما إذا تركه عصياناً حتّى عجز عنه بالمرض؛ فإنّ العقل يحكم به بلا إشكال.

و أمّا إذا لم يستحقّ العقاب عليه، كما إذا تركه نسياناً و لم يلتفت إليه إلّا حين موته، أو قهراً، و لم يتمكّن من قضائه مثلاً، فوجوب الإيصاء محلّ نظر؛ لعدم دليل على وجوب أدائه حتّى بعد الوفاة، فلاحظ.

---

١. المصدر، ص٥٨٥.

٢. و من تلك الموارد ما في صحيحة الخثعمي الآتية في ذيل عنوان «الوفاء بالعهد»؛ فلاحظ.

نعم، في الحجّ إذا كان تركه لأجل الهرم مثلاً، وجب الاستنابة، كما مرّ بحثه مشروحاً.

القسم الثاني: الوجوه المالية التي أمر الشارع بدفعها إلى المستحقّين، كالخمس، والزكاة، و الكفّارات، و نحوها، و هذه إن أمكن دفعها وجب، و إلّا وجب سلوك طريق مؤدّ إلى وصولها إلى مستحقّها؛ لما يفهم من مذاق الشرع من عدم سقوطها بمجرّد العجز عن أدائها في حياة المكلّف مع علمه بإمكان أدائها بعد وفاته. و الطريق المذكور قد يكون إيصاءاً، و قد يكون إشهاداً، و قد يكون إعلاماً، و قد يكون غير ذلك.

القسم الثالث: ما أخذه المكلّف بالغصب و السرقة و المعاملة الفاسدة مع العلم بها. وهذا ممّا يجب دفعه إلى مالكه فوراً ولو مع القطع ببقاء حياته إلّا أن يعلم المكلّف رضى المالك ببقاء المال عنده، فيتّبع رضاه كمّاً و كيفاً. و إن لم يمكن دفعه، فسيأتي حكمه.

القسم الرابع: ما أخذه برضى المالك، كالقرض، و العارية، و الوديعة، و الضمان في الجملة مثلاً.

القسم الخامس: ما تعلّق بذمّته من جهة الإتلاف سهواً و عمداً، فإن فرضنا عدم إحراز رضى المالك بالبقاء حتّى بنقله إلى ثقة، أو وارث أمين، و أمكن الردّ، وجب الردّ المذكور فوراً، سواء علم حياته أولا، و إن لم يمكن الردّ، فإن أمكن إرضاء المالك بالإيصاء، أو مع الإشهاد، أو بتسليط ثقة على المال، وجب إرضاؤه و إن علم الآخذ أو اطمأنّ بوصول ماله إليه بغير ما يرضاه المالك أيضاً.

و يمكن أن يفهم هذا الوجوب من مذاق الشرع، خصوصاً إذا كان الآخذ ظالماً في أخذه حدوثاً أو بقاء، ولكنّ الحكم في غير صورة الظلم محلّ تردّد، و الاحتياط ممّا لا يترك، خصوصاً في صورة الظنّ بوصول المال إليه من غير ما يرضاه دون العلم والاطمئنان.

و إن لم يمكن الإرضاء كما لم يمكن الردّ، فلابدّ من سلوك طريق يطمإنّ به بوصول المال إلى مالكه، كالإيصاء، و الإشهاد، و الإعلام، و الاستئمان، و مع تساوي الطرق يتخيّر المكلّف، و مع الاختلاف يتحتّم عليه اختيار الطريق المفضي، و مع عدمه يصل

الأمر إلى الموافقة الاحتماليّة بحكم العقل.

و بالجملة، لا دليل على وجوب الوصيّة نفسيّاً، و إنّما تجب ـ تعييناً أو تخييراً ـ لأمر واجب آخر، والله الاعلم.

### □ وصيّة المتاع للأزواج

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ ...».[1]

الظاهر أنّ «وصيّة» مفعول مطلق للفعل المقدّر و هو «ليوصوا». و قالوا: إنّ الآية نسخت بآية عدّة الوفاة على ما مرّ بحثها في عنوان «التربّص»، فلاحظ، و الله العالم.

### ٤٤٠. الوفاء مع الحربي بالشرط

إذا اشترط مع الكافر الحربي أن لا يقاتله غير صاحبه المسلم، وجب الوفاء به على المشهور، بل لم ينسب الخلاف فيه إلّا إلى ابن الجنيد؛ نظراً إلى وجوب الدفاع عن المؤمن على المؤمنين ممّن يريد البغي عليهم، فيكون الشرط باطلاً.

و ردّ بتقييده بغير الفرض الذي هو كالأمان للكافر على هذا الوجه، فلا يجوز نقضه، و على كلّ، فالوجوب لعلّه عرضيّ من أجل حرمة الغدر.

### الوفاء بالشروط

يجب الوفاء بما شرط في المعاملات، و لعلّه لا خلاف فيه بينهم، و يدلّ عليه قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»؛ فإنّ العقد وقع مشروطاً بشرط، فيجب الوفاء به كما وقع، و هذا معنى وجوب الوفاء بالشرط أيضاً.

و يدلّ على وجوبه أيضاً جملة من الروايات، كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّوجلّ، فلا يجوز».

و صحيح آخر عنه عليه السلام: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب اللّه، فلا يجوز له،

---

١. البقرة (٢): ٢٤١.

و لا يجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّوجلّ».

و صحيح ثالث له: سئل الصادق عليه السلام عن الشرط في الإماء لاتباع و لا توهب؟ قال: «يجوز ذلك غير الميراث؛ فإنّها تورث؛ لأنّ كلّ شرط خالف الكتاب باطل».

و موثّق إسحاق... عن عليّ عليه السلام: «من شرط لامرأته شرطاً، فليف به؛ فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرط حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً».[1]

ثمّ إنّ الشرط ـ كما قيل ـ يطلق في العرف على معنيين: أحدهما: المعنى الحدثي. بمعنى الإلزام و الالتزام إمّا مطلقاً، و إمّا في ضمن عقد.

ثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم من دون ملاحظة أنّه يلزم من وجوده الوجود، و هو بهذا المعنى اسم جامد، و له معنيان مصطلحان: أحدهما: المصطلح النحوي. ثانيهما: المصطلح الفلسفي و الأصولي أي ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود.

و قيل أيضاً: إنّ المراد بالشرط في قولهم عليهم السلام: «المؤمنون عند شروطهم» هو الشرط باعتبار كونه مصدراً إمّا مستعملاً في معناه أُعنى الإلزام و إمّا مستعملاً بمعنى الملتزم ـكالخلق بمعنى المخلوق ـ و إمّا بمعنى جعل الشيء شرط بالمعنى الثاني بمعني التزام عدم شيء عند عدم شيء آخر.

ثمّ إنّ صحّة هذا الشرط و وجوبه مشروط بشرائط أخر يجب ذكرها على نحو الاقتصار:

الشرط الأوّل: أن يكون الشرط جائزاً في نفسه؛ فلا يصحّ اشتراط الفعل الحرام، و ترك الفعل الواجب، و هذا واضح مقطوع. و في صحيح محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام في رجل تزوّج و شرط لها: «...فقضى في ذلك: إنّ شرط الله قبل شرطكم».[2]

الشرط الثاني: أن يكون مقدوراً. يقول الشيخ الأنصاري رحمه الله: و الفرض الاحتراز عن اشتراط فعل غير العاقد ممّا لا يكون تحت قدرته كأفعال الله تعالى... المحتمل وقوعه

---

١. وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٥٣ و ٣٥٤.

٢. المصدر، ج١٥، ص٤٧ و ٢٩٠. استدلّ به بعض العلماء و الشهداء على أنّ القدرة في النذر و اليمين و العهد و غيرها شرعيّة (لا عقليّة) لكن في شمول الشرط المذكور للنذر و أخويه تأمّلاً و إن أطلق عليها أحياناً.
نعم، المدعى صحيح كما يعلم من مطاوي هذا الكتاب.

في المستقبل. و ارتباط العقد به بحيث يكون التراضي منوط به و واقعاً عليه أمر صحيح عند العقلاء لا الاحتراز عن اشتراط حدوث فعل محال من المشروط عليه، أو مطلقاً، كالجمع بين الضدّين ممّا لا يرتكبه العقلاء.

ثمّ استدلّ على اعتباره مضافاً إلى عدم الخلاف فيه بعدم القدرة على تسليمه، بل و على تسليم المبيع إذا أخذ متّصفاً به، لأنّ تحقّق مثل هذا الشرط بضرب من الإتّفاق، و لا يناط بإرادة المشروط عليه، فيلزم الغرر في العقد؛ لارتباطه بما لا وثوق بتحقّقه.

أقول: و لنا بحث حول الغرر في كتابنا «الأرض في الفقه».

الشرط الثالث: أن يكون ممّا فيه غرض معتدّ به عند العقلاء نوعاً أو بالنظر إلى خصوص المشروط له، و إلّا فمثله لا يعدّ حقّاً للمشروط له حتّى يتغرّر بعدمه، فيثبت به الخيار أو يعتني به الشارع، فيوجب الوفاء به.

نعم، لا ينبغي الترديد في وجوب الوفاء إذا شكّ في تعلّق غرض صحيح به.

الشرط الرابع: أن لا يكون مخالفاً للشريعة؛ لروايات ادّعي تواترها، و قد مرّ بعضها. و ما في بعضها من اعتبار موافقة الشرط مع الكتاب، فالمراد هو عدم المخالفة جزماً، على أنّه يمكن تطبيق بعض العمومات على كلّ شرط غير مخالف للشريعة.

لكنّ في المقام بحث مهمّ و هو بيان الضابطة في تمييز الشروط المخالفة عن غيرها، و لم أجد شيئاً واضحاً و قد تعرّض لها الشيخ الأنصاري[1] تفصيلاً، و اعترضه سيّدنا الاستاذ الحكيم في مستمسكه و لعلّه لا بأس به وقد نقلناه في بعض كتبي المطبوعة.

الشرط الخامس: أن يلتزم به في متن العقد، فلا يجب الوفاء بالشرط الابتدائي قطعاً، والأقوى وجوب الوفاء بالشرط الذي وقع العقد مبنيّاً و متواطئاً عليه حسب الارتكاز و البناء و إن لم يذكراه في العقد، لإطلاق الروايات، و المتيقّن من تقييدها غير هذا الفرض و قد مرّ في هذا الكتاب حرمة خلف الوعد و القول بلا عمل، والله العالم. وإن أردت تفصيل البحث فارجع إلى مكاسب الشيخ و كتاب الشروط للسيّد الشهيد السيّد محمّد تقي الخوئي ابن السيّد الأستاذ ﷺ.

---

١. المكاسب، ج ٢، ص ٢٧٧.

الشرط السادس: أن لا يكون منافياً لمقتضى العقد المشروط به؛ لاستحالة القصد إلى أمرين متنافيين في عرض واحد، و على فرض إمكانه نقول: ـ كما قال النراقيﷺ إنّ الشرط المنافي مستلزم لفساد العقد، و عدم ترتّب مقتضاه، و هو يستلزم فساد الشرط؛ لكونه واقعاً في ضمن عقد غير صحيح، أو نقول: ـ كما قال الشيخ الأنصاريّ ـ إنّه مع فرض المطاردة بين ما يقتضيه العقد و ما يتطلّبه الشرط، يستحيل الوفاء بالعقد المقيّد بالشرط المذكور. فإمّا أن يتساقطا، أو يقدّم جانب العقد؛ لأنّه المقصود ذاتاً و الشرط تابع،[1] و على كلّ لا يجب الوفاء بمثل هذا الشرط، أو أنّ الشرط المنافي مخالف للكتاب و السنّة الدالّين على عدم تخلّف العقد عن مقتضاه؛ إذ الكلام فيما يقتضيه مطلق العقد طبيعته السارية في كلّ فرد منه لا ما يقتضيه العقد بوصف إطلاقه و خلوّه عن الشرط.

قلت: قد ادّعي عليه الإجماع.

### ٤٤١. الوفاء بالعقود

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ».[2]

هل الأمر إرشاد إلى لزوم العقد، أو مولوي يتبع اللزوم؟ و على الثاني، هل هو للوجوب فيجب إتمام كلّ عقد إلّا ما خرج بدليل، أو لمطلق الرجحان الشامل للوجوب و الندب؟ فيه وجوه، بل أقوال أرجحها الثاني، أي أنّه لوجوب الوفاء لكلّ عقد إلّا ما خرج بالدليل.

ثمّ إنّ الآية تشمل كلّ عهد عوهد مع الله و الناس بشتّى ألوانه، و كلّ معاملة عقلائيّة و إن لم تكن من المعاملات المعنونة في كتب الفقه؛ لعدم انصراف المطلق أو العامّ إلى الشائع؛ فإنّ منعه عن شمول الأفراد غير الشائعة، كاختصاصه بها ضعيف. و المسألة محرّرة و مفصّلة في المطوّلات.

---

١. المصدر.

٢. المائدة(٥): ١.

و أمّا تفسير العقود بالعهود كما في رواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام فهو غير معتبر و إن صحّت سند الرواية، فإنّ مصدرها تفسير القمّي و فيه إيرادان مهمّان.

### ٤٤٢. الوفاء بأمان المستأمن

في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: ما معنى قول النّبي صلى الله عليه وآله: «يسعى بذمّتهم أدناهم»؟ قال: «لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين، فأشرف رجل، فقال: اعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم و أناظره، فأعطاهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به».[١]

أقول: لا إشكال في الحكم، كما يستفاد ممّا مرّ في المباحث السابقة و لا يضرّه ضعف السند.

### ٤٤٣. الإيفاء بالعهد

قال الله تعالى: «وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا».[٢]

و قال الله تعالى: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذا عاهَدْتُمْ وَلا تَنْقُضُوا ٱلأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها».[٣]

و قال الله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كانَ مَسْئُولاً».[٤]

أقول: إن كانت إضافة العهد في الآية الأولى من إضافة المصدر إلى فاعله، فهي كقوله تعالى: «أَطِيعُوا ٱللَّهَ» في عدم إفادتها حكماً جديداً و إن كانت من إضافة المصدر إلى المفعول، فهو كالآية الثانية في تضمّنها حكماً شرعيّاً.

و أمّا الآية الأخيرة، فهي إمّا كالأولى، و إمّا كالثانية، و إمّا بمعنى ما يجمعهما و هو الأرجح من جهة الإطلاق، ففي مثل المقام ـ و هو ما إذا كان بعض أفراد المأمور به حكمه تأسيسيّاً و مولويّاً و بعضه حكمه تاكيديّاً و إرشاديّاً ـ يمكن أن يقال: إنّ الأمر

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٩.
٢. الانعام (٦): ١٥٢.
٣. النمل (٢٧): ١٩.
٤. الاسراء (١٧): ٤٣.

استعمل في الطلب المولويّ، فليزمه الوجوب عقلاً، غاية الأمر أنّ استحقاق العقوبة في القسم الثاني إنّما يستند إلى مخالفة أمره الأوّل لا إلى مخالفة هذا الأمر، فافهم.[١]

فالأمر في هذه الآية و في قوله: «أَوْفُوا بِالعُقُودِ» مولويّ يدلّ على الوجوب الشرعيّ.

ثمّ العهد أعمّ مفروضاً من النذر و اليمين، فإنّه يشملها و يصدق عليهما و على غيرهما، و صورة العهد المصطلح الفقهي في غير مورد النذر و اليمين، كما عن الشهيد الأوّل أن يقال: عاهدت الله، أو عليّ عهد الله إن أفعل كذا؛ معلّقاً أو مجرّداً.[٢]

أقول: و الأظهر انعقاد العهد الواجب بكلّ لفظ صدق مفهوم العهد عليه و إن لم يكن بلفظ «العهد» و مشتقّاته؛ فإنّ تخصيصه بلفظ العهد خلاف الإطلاق، فإن قام إجماع قطعيّ عليه، فهو و إلّا فلا وحشة من مخالفة المشهور، بل الظاهر أنّه لا إشكال في صحّته في العهد مع الناس، بل لا أعلم بوجود مخالف فيه، فلاحظ كتاب الجهاد في الكتب الفقهيّة، و الظاهر عدم الفرق في العهد مع الله تعالى و الناس و إن كان بينهما فرق في أمر آخر و هو ترتّب الكفّارة على مخالفته في الأوّل، كما مرّ في باب الكفّارات و عدمه في الثاني بقي في المقام فروع:

الفرع الأوّل: في صحيح محمّد بن يحيى الخثعمي أو موثّقته: كنّا عند أبي‌عبدالله عليه السلام جماعة؛ إذ دخل عليه رجل من موالي أبي جعفر عليه السلام فسلّم عليه، ثمّ جلس و بكا، ثمّ قال له: ـ جعلت فداك ـ إنّي كنت أعطيت الله عهداً إن عافاني الله من شيء أخافه على نفسي أن أتصدّق بجميع ما أملك، و أن الله عافاني منه، و قد حوّلت عيالي من منزلي إلى قبّة في خراب الأنصار،[٣] و قد حملت كلّ ما أملك، فأنا بائع داري و جميع ما أملك، فأتصدق به؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «انطلق، و قوّم منزلك، و جميع متاعك، و ما تملك بقيمة عادلة و اعرف ذلك، ثمّ اعمد صحيفة بيضاء، فاكتب فيها جملة ما قوّمت، ثمّ انظر

---

١. للمسألة ذيل طويل محرّر في أصول الفقه و ما في المتن أحد الأقوال فيها.

٢. صحّة العهد المجرّد عن الشرط مستفادة عن الإطلاقات، و ادّعى الشيخ في محكيّ خلافه الإجماع عليها. و مايظهر من المحقّق في شرائعه اختصاصها بالعهد المشروط، لا وجه له. و سيأتي تفصيل القول فيه في بحث الوفاء بالنذر. راجع: جواهر الكلام، ج٣٥، ص٤٤٧.

٣. و لعلّه سقيفة بني ساعدة.

إلى أوثق الناس في نفسك، فادفع إليه الصحيفة، و أوصه، و مره إن حدث بك حدث الموت أن يبيع منزلك و جميع ما تملك، فيتصدّق به عنك، ثمّ ارجع إلى منزلك، و قم في مالك على ما كنت فيه، فكل أنت و عيالك مثل ما كنت تأكل، ثمّ انظر كلّ شيء تصدّق به فيما تستقبل من صدقة، أو صلة قرابة، أو في وجوه البرّ، فاكتب ذلك كلّه و احصه، فإذا كان رأس السنة فانطلق إلى الرجل الذيّ أوصيت إليه، فمره أن يخرج إليك الصحيفة، ثمّ اكتب فيها جملة ما تصدّقت و أخرجت من صدقة، أو برّ في تلك السنة، ثمّ افعل ذلك في كلّ سنة حتى تفي للّه بجميع ما نذرت فيه، و يبقى لك منزلك و ما لك إن شاء الله...».[1]

أقول: يمكن أن نلحق به ما إذا عاهد التصدّق بمعظم ماله، كالثمانين، أو التسعين من المائة بحيث لا يكفيه الباقي، و على كلّ يجري هذا في النذر و اليمين الاصطلاحيّين؛ لما مرّ من شمول العهد لهما، و لم يثبت له حقيقة شرعيّة فيما يقابلهما نعم، لا يجب جميع ما في الرواية، لأنّ بعضه لأجل التحفظ على الواجب و لا خصوصية له.

فإن قلت: ظاهر التصدّق بجميع ماله هو تصدّق أعيانها، فكيف يصحّ إرشاد الإمام عليه السلام؟ قلت: مراد السائل هو التصدّق بأعمّ من أعيان أمواله و قيمتها؛ لقوله: «فأنا أبائع داري، و جميع ما أملك، فأتصدّق به» و حيث إنّ الوفاء بمثل هذا العهد دفعة واحدة و فوراً حرجيّ، فهو غير واجب أرشده الإمام إلى الصورة الممكنة.

و إذا فرض تعلّق عهد أحد بأعيان أمواله، و كان الوفاء به حرجيّاً، كما هو كذلك غالباً؛ إذ لا يوجد من يعوّضه بمال يفي بحاجاته، فالرواية غير شاملة له، و مقتضى القاعدة إذا عاهد التصدّق فوراً أو في وقت معيّن على نحو وحدة المطلوب هو بطلان هذا العهد؛ لأنّه حرج و مشقّة، بل و تضييق للأهل و العيال، و لا يبعد عدّه من تتبّع خطوات الشيطان، و كذا إذا عاهد التصدّق بقيمة أمواله.

و إن كان على نحو تعدّد المطلوب أو لم يقصد الفوريّة أصلاً، فيصحّ أن نستفيد من الرواية سهولة الأمر، فتوجب على المتعهّد، التصدّق التدريجي بما لم يؤدّ إلى الحرج،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٧.

و ترك الإنفاق الواجب، ثمّ الإيصاء بالتصدّق بما يفي بعد الوفاة، والله العالم.[١]

الفرع الثاني: مقتضى إطلاق الأدلّة السابقة في أوّل البحث هنا، و في باب الكفّارات انعقاد العهد، و وجوب الوفاء مطلقاً و إن كان متعلّقه مكروهاً، أو ترك مستحبّ، نعم، لا شكّ في انصرافها عن الحرام، و ترك الواجب، لكن حكي الإجماع على خروج المكروه، و خلاف المندوب، و خلاف الأولى ولو من جهة الدنيا من وجوب الوفاء، و من وجوب الكفّارة، فلا ينعقد العهد عليه حدوثاً، و ينحلّ استمراراً و بقاءً إذا صار متعلّقه كذلك بعد أن لم يكن.

أقول: لا بعد في خروج الأوّلين من تحت الإطلاقات، كما يستفاد من بعض الروايات المتقدّمة في ذيل عنوان حفظ الإيمان في حرف«ح». و أمّا الأخير، فخروجه من تحتها محتاج إلى دليل قويّ و هو غير موجود، بل الرواية السابقة دليل على ضعفه.

الفرع الثالث: المشهور جواز خلف الوعد، لكنّنا ذكرنا فيما تقدّم أنّ الأوفق بالأدلّة اللفظيّة هو الحرمة، فعلى هذا لا ثمرة في الفرق بين العهد و الوعد، لعدم جواز مخالفة كليهما. و أمّا على المشهور، فيحتاج إلى الفرق بينهما حتى يتبيّن العهد الواجب من الوعد الجائز خلفه، و يمكن أن يفرّق بينهما بأنّ الوعد لا يتحقّق إلّا مع الغير، و العهد يتحقّق مع النفس أيضاً، فهو أعمّ منه، لكن هذا الفرق لا يثبت جواز خلف الوعد مع فرض حرمة خلف العهد؛ فإنّ حكم العامّ يسري إلى الخاصّ، فلا مناص إذن من إنكار وجوب الوفاء بكلّ عهد مع الناس على المشهور إذا لم يكن في ضمن عقد معتبر، فافهم.

ثمّ مخالفة العهد مع الله تستلزم وجوب الكفّارة، و لا تكون كذلك مخالفة العهد مع الناس و إن حرمت.

### ٤٤٤. الوفاء بالنذر

قال الله تعالى: «ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ».[٢]

---

١. فإنّي متوقّف في العمل بهذه الرواية، ولكن في محكيّ المسالك تلقّاه الأصحاب بالقبول.
٢. الحجّ (٢٢): ٢٩.

قال الصادق عليه السلام في صحيح منصور: «إذا قال الرجل: عليّ المشي إلى بيت الله... أو عليّ هدي كذا و كذا، فليس بشيء حتّى يقول: للّه عليّ المشي إلى بيته، أو يقول: للّه عليّ أن أحرّم بحجّة، أو يقول للّه عليّ هدي كذا و كذا إن لم أفعل كذا و كذا».[١]

و في صحيح سعيد: «ما جعل للّه فهو واجب عليه».[٢]

و في صحيح الحلبي في رجل جعل عليه نذراً و لم يسمّه، قال: «إن سمّى فهو الذي سمّى، و إن لم يسمّ فليس عليه شيء».[٣] و مثله صحيحا عليّ، و أبي بصير، و ما دلّ على خلافه ضعيف سنداً.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنّه يشترط في صحّة النذر[٤] أمور لا يجب الوفاء إلّا بها:

الأمر الأوّل: أن يكون للّه تعالى، فلا ينعقد نذر ما ليس له تعالى. لصراحة صحيح منصور، و يدلّ عليه أيضاً صحيح إسحاق،[٥] و معتبرة بن أبي عمير،[٦] و هي تدلّ على اعتبار ذكر الله، فلا يكفي مجرّد قصد الله؛ وفاقاً لما عن الأكثر، و خلافاً لما ينسب إلى بعضهم من كفاية القصد، لكن ينافيها صحيحة أخرى لإسحاق عن الصادق عليه السلام، قال: قلت: رجل كان عليه حجّة الإسلام، فأراد أن يحجّ، فقيل له: تزوّج ثمّ حجّ؟ فقال: إن تزوّجت قبل أن أحجّ، فغلامي حرّ، فتزوّج قبل أن يحجّ؟ قال: «أعتق غلامه». فقلت: لم يرد بعتقه وجه الله؟ فقال: «إنّه نذر في طاعة الله، و الحجّ أحقّ من التزويج، أوجب عليه من التزويج»، قلت: فإنّ الحجّ تطوّع؟ قال: «و إن كان تطوّعاً، فهي طاعة لله فقد أعتق غلامه».[٧]

و هذه الصحيحة تدلّ على انعقاد النذر و إن لم يذكر، بل و إن لم يقصد جعل المنذور

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٠٩.
٢. المصدر، ص٢٢١.
٣. المصدر.
٤. النذر وعد بشرط أو مطلقاً بخير لا شرّ. و قيل: إنّ أصل النذر يدلّ على التخويف، و إنّما سمّي به، بما فيه من الإيجاب و التخويف من الإخلاف أو إيجاب ما ليس بواجب على نفسه، كما في بعض كتب اللغة. و شرعاً الالتزام بالفعل أو الترك على وجه مخصوص.
٥. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٧.
٦. المصدر، ص٢٤٦.
٧. المصدر، ص٢٢٩.

لله تعالى إذا كان المنذور في نفسه طاعةلله تعالى، أي عبادة، فتتعارض مع الصحيحة السابقة، على أنّ في إطلاق هذه الرواية إشكالاً آخر هو أرجحيّة التزويج من الحجّ الندبيّ أحياناً، فلا وفاء، و لا كفّارة، و إشكالاً ثانياً و هو أنّ صدر الرواية صريحة أو كالصريحة في أنّ الحج هو المفروض الأصلي المسمّى بحجّة الإسلام، ثمّ يدّعي الراوي أنّه حجّ تطوّع إلّا أن يجاب بأنّ كلامه الأخير سؤال مستأنف عن نذر الحجّ الندبيّ بعد علمه بحكم نذر الحجّ المفروض ببيان الإمام، فلاحظ.

و على كلّ، لابد من تأويل الرواية بما لا ينافي غيره إذ ادّعى بعضهم الإجماع بقسميه على اعتبار القربة فيه بالمعنى الذي ذكرنا.[1]

ثمّ الأظهر كفاية كلّ اسم خاصّ به تعالى، كقوله: للرحمن عليّ، لخالق السماوات و الأرض عليّ، و نحوها، لأنّ المستفاد من الروايات هو كون المنذور له تعالى لا اعتبار الخصوصيّة للفظ الجلالة، كما عن المشهور، فالمصير إلى ما ذكره الشهيد الأوّل، و تبعه بعض الأعاظم غير بعيد، بل لا يبعد الاكتفاء بالترجمة؛ لعدم فهم خصوصيّة في العربية.

نعم، لا دليل على اشتراط النذر بقصد القربة، فليس النذر نفسه عباديّاً، بل هو امر مرجوح في حدّ نفسه، كما يدلّ عليه صحيح إسحاق،[2] فتأمّل.

الأمر الثاني: تعيين عنوان الفعل، فلا يصحّ إذا نذر شيئاً، أو ما يماثله في المفهوم العامّ؛ لما عرفت من الروايات و غيرها؛ فإنّ المفهوم منها اعتبار تسمية الشيء المنذور.

الأمر الثالث: اشتراطه (أي المنذور) بشرط، و عدم صحّته مجرّداً عند بعضهم، واستدلّ عليه بما عن تغلب من أنّ: النذر لغةً: الوعد بشرط.[3]

و بصحيح منصور المتقدّم حيث قيّد النذر الصحيح في آخره بقوله: «إن لم أفعل كذا و كذا»، و بالإجماع المدّعى في لسان السيّد المرتضى، و بموثّقة سماعة ... إنّما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها أن يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر إن هو عافاهالله من مرضه، أو عافاه من أمر يخافه، أو ردّ عليه ماله، أو ردّه من سفره،

---

١. جواهرالكلام، ج٣٥، ص٣٦٩.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٧.

٣. و في القاموس: و النذر: ما كان وعداً على شرط، كعليّ إن شفى الله مريضي كذا نذر. و عليّ أن أتصدّق بدينار ليس بنذر. و يظهر من منتهى الأرب أنّه ليس مراد القاموس، بل مراده الترديد بينه و بين مطلق الوعد.

أو رزقه، فقال: «لله عليّ كذا و كذا شكراً»، فهذا الواجب على صاحبه، و ينبغي له أن يفي به.[١]

و المشهور المدّعى عليه الإجماع في محكيّ الخلاف صحّة النذر مطلقاً مجرّداً، أو مشروطاً.[٢] و يدلّ عليه إطلاق الأدلّة اللفظيّة كتاباً و سنّةً بعد منع اعتبار الشرط في معناه اللغوي حتّى أنّ المنقول عن تغلب تفسيره بمطلق الوعد.[٣]

و صحيح سعيد المتقدّم، و خبر عبدالملك: «من جعل الله عليه أن لا يفعل محرّماً سمّاه، فركبه فليعتق رقبة، أو ليصم شهرين...».[٤]

و صحيح الحلبي: «...إن قلت: لله عليَّ، فكفّارة يمين».[٥] و موثّق عمّار ... في رجل جعل نفسه لله عتق رقبة، و صحيح أبي بصير[٦] عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقول: عليَّ نذر؟ فقال: «ليس بشيء إلّا أن يسمّي النذر، فيقول: نذر صوم، أو عتق، أو صدقة، أو هدي».[٧]

و صحيح عليّ بن مهزيار، كتبت إليه (يعني إلى أبي‌الحسن) يا سيّدي! رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد...؟

فكتب عليه السلام إليه: «و يصوم يوماً بدل يوم...»، و كتب إليه ...: رجل نذر أن يصوم يوماً، فوقع ذلك اليوم على أهله...؟ فكتب إليه: «يصوم يوماً بدل يوم، و تحرير رقبة»،[٨] فتأمّل.

بل يدلّ عليه صحيح الحلبي،[٩] و صحيح إسحاق،[١٠] و معتبرة ابن أبي‌عمير،[١١]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٤٠.
٢. جواهرالكلام، ج٣٥، ص٣٦٧.
٣. و هذا هو المستفاد من مختار الصحاح و المنجد.
٤. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٤٣. و الأظهر أنّ عبدالملك مجهول؛ خلافاً لجمع.
٥. المصدر، ص٢٢٢.
٦. المصدر، ص٢٢٢.
٧. نعم، لابدّ من تقييده بما إذا ذكر الله تعالى.
٨. وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٣٣.
٩. المصدر، ص٢٥٥.
١٠. المصدر، ص٢٢٧.
١١. المصدر، ص ٢٤١.

و صحيح محمّد بن مسلم،[١] و الصحاح الآخر،[٢] و أمّا ما استدلّ على الاشتراط، فضعيف؛ فإنّ القيد في صحيح منصور ظاهراً راجع إلى الجملة الأخيرة فقط، فيكون دليلاً على قول المشهور، و خبر سماعة سيقت لأجل أمر آخر، فلاحظها بتمامها مع أنّها في اليمين لا في النذر، و قد دلّت صحيحة زرارة[٣] على صحّة الحلف و وجوب الكفّارة و إن لم يكن مشروطاً، بل كان مجرّداً و لا بعد في دعوى صراحتها بذلك، فلاحظ.

و يدلّ عليه أيضاً بعض الصحاح الآخر، و لا أقلّ من احتمال ذلك، فإجمال الروايتين لا يسري إلى غيرهما، و لا يمنع من ظهوره و إطلاقه، فالعمدة في الإشكال هو معرفة معنى النذر في اللغة، فإن ثبت أنّه مطلق الوعد ولو من جهة فهم المشهور، وكثير منهم من أهل اللسان، فهو و إن ثبت أنّه الوعد بشرط، فلا شكّ في وجوب الوفاء بالمجرّد عن الشرط؛ لدلالة الروايات المشار إليها ولو من أجل دخوله في مفهوم العهد، فالثمرة بين القولين لا يظهر في وجوب الوفاء لثبوته على كلا التقديرين، و إنّما تظهر في الكفارة،[٤] فعلى قول السيّد و من وافقه تجب بمخالفته كفّارة العهد، و على القول المشهور كفّارة اليمين على الأظهر. نعم، لا تظهر الثمرة المذكورة أيضاً عند من يرى مثليّة كفّارة النذر لكفّارة العهد، كما لا يخفى.

و مع الشكّ لا يجب الجمع بين الكفّارتين؛ لأصالة الاحتياط، و لا يرجع إلى البراءة من الزائد و هو كفّارة العهد، بل يرجع إلى إطلاق صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إن قلت لله عليّ، فكفّارة يمين»،[٥] فإنّها لم تقيّد وجوب كفّارة اليمين بعنوان النذر، و لا على العهد المشروط، فلا ثمرة بين القولين في الكفّارة أيضاً.

الأمر الرابع: رجحان المنذور في حدّ نفسه. ففي صحيح زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيّ شيء لا نذر في معصية؟ قال: فقال: «كلّ ما كان لك فيه منفعة في

---

١. المصدر، ص١٨١.

٢. المصدر، ص٢٣٠.

٣. المصدر، ص١٨١.

٤. راجع: المصدر، ج٨، ص٢٣٧. و لا تظهر في جواز الإحرام قبل الميقات أيضاً؛ فإنّه لم ينط بالنذر، و تحقّق مفهومه، فالوفاء بالنذر المطلق في مثله واجب الوفاء.

٥. المصدر، ص١٦، ص٢٢٢.

دين أو دنياً، فلا حنث عليك فيه».[١]

تدلّ الرواية على اعتبار رجحان المنذور حدوثاً و بقاء. نعم، يخرج منه صورة واحدة جزماً و هي ما كان المنذور في مخالفته منفعة دنيوية معارضة بمنفعة أخرويّة، كالثواب و الأجر، كما إذا نذر التصدّق، أو عطاء مال، أو زيارة أو نحوها. و أمّا إذا نذر أن لا يروح إلى فلان الظالم ثمّ احتاج للقائه في استيفاء منفعة دنيويّة مهمّة غير طفيفة، فالظاهر انحلال النذر؛ لأجل هذه الرواية، و ما دلّ على خلافه إن تمّ سنداً و دلالةً، فمحمول على الرجحان.

قال في الجواهر:

> فلو نذر محرّماً أو مكروهاً، لم ينعقد بلا خلاف نصّاً و فتوىً، بل الإجماع محصّلاً و منقولاً، بل و المباح المتساوي طرفاه، أو كان راجحاً في الدنيا، بل عن بعضهم نسبته إلى المشهور، بل عن ظاهر المختلف... الإجماع حيث قال: ...للإجماع منّا، على أنّ النذر إنّما ينعقد إذا كان طاعة؛ خلافاً للشهيد في الدروس.[٢]

و يدخل في هذا الشرط اعتبار جواز التصرّف في المنذور، فلا ينعقد نذر السفيه المحجور، و المفلّس في حقّ الغرماء معجّلاً، و المرتهن في المرهون كذلك. و أمّا مؤجّلاً و بعد انقضاء مدّة الرهن، فلا مانع منه، و يمكن دخوله في شرط الخامس من شروط الناذر، كما يأتي.

بقي شيء و هو أنّ الرجحان هل يعتبر في المنذور فقط أو في الشرط المعلّق عليه أيضاً؟ الظاهر هو الأوّل؛ إذ ربّما لا يكون الشرط فعلاً اختياريّاً يتّصف بأحد الأحكام الخمسة.

نعم، لا ينبغي الشك في بطلان النذر إذا كان الشرط ترك واجب، أو فعل حرام؛ لأنّه من خطوات الشيطان، و هل يصحّ إذا كان ترك مندوب أو فعل مكروه أم لا؟ يقول بعض فقهائنا العظام: فالمدار على ما يحسن في العرف النذر له شكراً و زجراً حتّى

---

١. المصدر، ص٢٣٩.

٢. جواهرالكلام، ج٣٥، ص٣٧٧ و٣٧٨.

لوكان على فعل المعاصي من عدوّ الدين مثلاً أن يقول: إن افتضح زيد مثلاً بأن تجاهر بالزنا، و شرب الخمر، أو قتل زيد الكافر مثله،[١] فللّه عليّ صوم كذا، فلا يصحّ نذر الزجر على فعل المندوب، أو ترك المكروه.

أقول: و يدلّ عليه إطلاق صحيح زرارة السابق، لكن في ما ذكره من صحّة النذر على فعل المعاصي من عدوّ الدين نظر من أنّ المعصية مبغوضة لله تعالى، و من أنّها توجب خسران عدوّ الدين و استحقاق عقابه و ذلّه، ولكنّ الجهة الأولى أهمّ من الثانية، فلا تصحّ النذر، فتأمّل، و أيضاً حكمه بعدم انعقاد النذر فيما يكون راجحاً في الدنيا مخالف كما يستفاد من صحيحة زرارة المتقدّمة في أوّل هذا الفصل.

الأمر الخامس: إذن الزوج. ففي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق و لا صدقة، و لا تدبير، و لا هبة، و لا نذر في مالها إلّا بإذن زوجها إلّا في حجّ، أو زكاة، أو برّ والديها، أو صلة رحمها (قرابتها)».[٢]

و عن المشهور بين الأصحاب سيّما المتأخّرين اشتراط إذن الزوج في نذر المرأة بالتطوّعات،[٣] و الرواية تثبته؛ لاختصاصها بالنذر في المال لا مطلقاً،[٤] و الأقوى عدم اعتبار إذنه في انعقاد نذرها؛ لعدم دليل عليه في مقابل العمومات، و المطلقات. و الرواية ناظرة إلى الجهات الأخلاقيّة ظاهراً، و أدب الزوجة مع زوجها، و تعليق كمال أفعالها حتى في المثوبات الأخرويّة على إذن زوجها، و إلّا فلا شكّ في أنّ كلّ إنسان مسلّط على أمواله، و ليست الزوجة محجورة، و لا أنّ مالها متعلّق لحقّ زوجها، و هذا ممّا لا إشكال فيه في دين الإسلام؛ فإذا كان الأمر كذلك، بل السيرة جارية ـ في الجملة ـ على إعطاء النساء، المزوّجات أموالهم للفقراء صدقة و هبة، فلا يستفاد من النفي المذكور في الرواية نفي الصحّة، بل نفي الكمال، فالذي لا ينبغي التردّد فيه بحسب الأدلّة عدم اعتبار إذن الزوج و الوالد في صحّة النذر و العهد. و أمّا ما دلّ على

---

١. يستظهر من هذه العبارة أنّ قتل الكافر إنّما يجوز للمسلم لا لكافر مثله.

٢. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٧ و٢٣٨.

٣. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٣٥٨.

٤. و أيضاً قد يكون الحجّ في الاستثناء و برّ والديها و صلة رحمها مستحبّة و الرواية تدلّ على صحّته من دون إذن الزوج.

اعتباره في اليمين، فلا يثبت به حكم المقام و إن أطلق اليمين أحياناً على النذر؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، و وحدة المناط غير محرزة، أو باطلة، بل في نفس تلك الروايات قرينة على تغاير اليمين و النذر، و أنّ اليمين التي يعتبر فيه إذن الوالد و الزوج غير النذر. فدقّق النظر فيها، ولاحظ.[١]

و هل يجوز للوالد و الزوج إحلال نذر الولد و الزوج أم لا؟ الظاهر الجواز في الجملة، و الضابط فيه ما تقدّم في الشرط الرابع من ملاحظة الرجحان في كلّ مورد؛ فإن فرض بقاؤه بعد منع الوالد و الزوج، بل الأمّ، بل بعد التماس كلّ مؤمن، فلا ينحلّ و إن فرض زواله، و مرجوحيّة المنذور بعده ينحلّ، والله العالم.

هذا كلّه، إذا لم يكن النذر منافياً لحقّ الزوج، و لا طاعة الوالدين الواجبة و إلّا فلا شكّ في توقّف انعقاده على إذنهم، و كذا نذر الأجير على إجازة المستأجر.

الأمر السادس: توفّر شروط في الناذر و هي أمور أيضاً.

أوّلها: البلوغ.

ثانيها: العقل، و اعتباره واضح لائح.

ثالثها: القصد و الاختيار، فلا يصحّ من المكره، و السكران، و الساهي، و النائم، والمغمى عليه، و الغضبان الذي لا قصد له من شدّة غضبه. و هذا ممّا لا خلاف فيه، كما قيل،[٢] و لا إشكال فيه، بل في جميع العبادات و المعاملات. و قد تقدّم في اليمين ما يدلّ عليه.

رابعها: الإسلام، فلا يصح من الكافر بأقسامه؛ لتعذّر نيّة القربة في حقّه باعتبار شرطيّة الإيمان في صحّة عبادته و الفرض عدمه، فلا يتصوّر فيه نيّة القربة منه؛ إذ ليس المراد منها أفعل كذا قربة إلى الله و إن لم يكن الفعل مقرّباً له، كما ذكره صاحب الجواهر؛ ثمّ قال:

و من هنا لم أجد خلافاً في عدم صحّته منه بين أساطين الأصحاب، كما اعترف به في

---

١. راجع: عنوان «حفظ الإيمان» في حرف «ح» من هذا الكتاب.

٢. قاله في جواهر الكلام، ج ٣٥، ص ٣٦٣.

الرياض. نعم، تأمّل فيه السيّد في المدارك و تبعه في الكفاية قالا: فيه منع واضح، و أنّ إرادة التقرّب ممكنة من الكافرين المقرّبين بالله. و في الرياض لا يخلو عن قوّة إن لم يكن الإجماع على خلافه، كما هو الظاهر؛ إذ لم أر مخالفاً سواهما ... ـ ثمّ أضرب صاحب الجواهر، و قال: ـ بل الظاهر عدم صحّته من المخالف حتى فرق الإماميّة غير الإثني عشريّة؛ لما عرفته من أنّ الإيمان بهم عليهم السلام شرط صحّة العبادات، كما استفاضت به النصوص، بل كاد يكون من ضروريات المذهب.[1]

أقول: الأظهر صحّة نذر الكافر، فضلاً عن المخالف؛ لأنّ النذر ـ وفاقاً لهذا القائل ـ ليس من العبادات المصطلحة التي يتحتّم قصد امتثال أمرها و صلاحية الفاعل للتقرّب بها.[2] كما عرفت، و إنّما المعتبر في صحّته إضافة المنذور إلى الله تعالى، و هذا يأتي من كلّ مقرّبه تعالى، على أنّ الإسلام و إن كان من شروط صحّة العبادات المذكورة إلّا أنّ الإيمان ليس كذلك على الأظهر، بل هو شرط لقبول الأعمال، كما أشرنا إليه في صراط الحقّ الذي موضوعه علم الكلام، و ليس المقام محلّ بحثه، و الضرورة المذهبيّة ممنوعة، و لا تشتبهها بالمحبّة المذهبيّة.

خامسها: القدرة على إتيان المنذور في ظرفه؛ فإنّ الله لا يكلّف نفساً إلّا وسعها، فلا يجب الوفاء بغير المقدور قطعاً.

و في صحيح أحمد عن الجواد عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقول: عليَّ مائة بدنة، أو مالا يطيق؟ فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ذلك من خطوات الشيطان».[3]

و على كلّ، لا خلاف بينهم في أصل اعتبار هذا الشرط، ولكنّ البحث في بعض فروعه.

فمنها: أنّه لو نذر حجّ ألف عام، أو صوم ألف سنة، فعن القواعد احتمال البطلان؛ لتعذّره عادةً، و قوّاه بعض الأساطين، و الصحّة؛ لإمكان بقائه بالنظر إلى قدرة الله، فيجب الوفاء به مدّة عمره.[4]

---

١. المصدر، ص٣٥٧.

٢. راجع: المصدر، ص٣٦٧ ـ ٣٧٣.

٣. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٢١. تحمل الرواية على صورة عجز النادر عن مائة بدنة.

٤. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٣٨٢.

أقول: إطلاق الرواية تدلّ على بطلان مثل هذا النذر، كما لا يخفى، و إمكان البقاء لاينافي القطع بعدم وقوعه.

نعم، إذا كان النذر المذكور على نحو تعدّد المطلوب، و أنّ المقصود إتيان الحجّ في تمام عمره و إن تمدّد إلى ألف سنة، فالظاهر الصحّة.

و منها: أنّه إذا عجز الناذر بعد قدرته، فإن لم يكن العجز في تمام الوقت، فلا أثر له بحسب الارتكاز العرفيّ و النذر بحاله. و إن كان في تمام الوقت، أو اطمأنّ ببقاء عجزه إلى آخر عمره و إن لم يكن نذره موقوتاً، فلا شبهة في انحلال النذر، و سقوط وجوب الوفاء به حسب القاعدة الأوّليّة.

نعم، إذا كان المنذور مركّباً، فعجز الناذر عن بعضه لا عن جميعه، فإن كان قصده بنحو الإرتباط، و وحدة المطلوب، فهو مثل السابق في الانحلال و إن كان بنحو الاستقلال و تعدّد المطلوب، وجب الوفاء بالمقدور و إن تردّد في قصده، فالمرجع أصالة البراءة، لكنّ في صحيح ابن مسلم أنّه سأل الباقر عليه السلام عن رجل جعل عليه المشي إلى بيت الله فلم يستطع؟ قال: «فليحجّ راكباً».[1]

و مثله مضمره الآخر، و قريب منه صحيح رفاعة و حفص.

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أيّما رجل نذر نذراً أن يمشي إلى بيت الله الحرام ثمّ عجز أن يمشي، فليركب و ليسق بدنة إذا عرف الله منه الجهد».[2]

فبهذه الأخبار نرفع اليد عن القاعدة في خصوص المورد، و نقول بوجوب الحجّ راكباً مع سوق بدنة. و أمّا ما دلّ على عدم وجوب البدنة، فضعيف سنداً بعنبسة، و في المسألة أقوال أخرى كلّها ضعيفة.[3]

نعم، إذا كان النذر مطلقاً[4] و كان العجز متوقّع الزوال يشكل التمسّك بإطلاق

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص ٢٣٠.

٢. المصدر، ص ٢٤٤؛ جواهر الكلام، ج١٧، ص٣٥٧. و فيه «إذا عرف أنّه من الجهد».

٣. جواهر الكلام، ج١٧، ص٣٥٣.

٤. كما إذا أخذ الإطلاق في النذر. و أمّا إطلاق النذر، فيمكن أن يكون منزلاً على الفور و التعجيل، كإطلاق البيع و الإجارة؛ فانّ النذر يستوجب حقّاً لله تعالى على المكلّف، و تأخير حقّ كلّ ذي حقّ من دون رضاه غير جائز، فتأمّل.

الأخبار، فالأحوط لزوماً إن لم يكن أقوى الانتظار، بل لو يأس و حجّ راكباً ثمّ حصلت له المكنة، يشكل الاجتزاء؛ لما مرّ في بعض مباحث الحجّ في حرف «ح» فتأمّل.

ثمّ المستفاد من الروايات ـ خصوصاً صحيح رفاعة ـ هو كفاية التعب و الحرج في جواز الركوب، كما أنّ مقتضى إطلاقها يشمل ضعف البدن، و المرض، و الحرارة، و البرودة الشديدتين، و الخوف سوى خوف العدوّ فإنّ شموله لعدم الاستطاعة المذكورة في الروايات مشكل، و مقتضى القاعدة هو انحلال النذر، لكنّ الاحتياط لا يترك. و أمّا إذا منعه مانع، كالحكومة مثلاً، فلا يبعد الانحلال.

نعم، لا يبعد اختصاص وجوب سوق بدنة بصورة المرض، و ضعف البنية؛ لأنّه المتبادر من العجز المذكورة في صحيح الحلبي، فتأمّل.

### مسألة

إذا نذر صوماً معيّناً، فلا يجوز الإفطار بحسب القاعدة الأوّليّة، و بحسب ما دلّ على ترتّب الكفّارة عليه، كما مرّ في كفّارة النذر في حرف «ك» و هل يجوز له السفر في ذلك اليوم فلا يجوز له الصوم أم يجب عليه القرار أو الإقامة حتى يفي بنذره؟ يمكن أن نستدلّ على الأوّل بصحيح زرارة،[1] لكنّ استفادة مثل هذا الحكم المخالف للقاعدة منه مشكلة.

نعم، قد يقال: إنّه مقتضى القاعدة بدعوى أنّ وجوب الصوم لا يكون من جهة السفر مطلقاً، بل مشروطاً بعدمه، كصوم رمضان، لكنّه مشكل أيضاً لا دليل عليه في صوم النذر، نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بإطلاق بعض الروايات، لكن أسنادها غير خالية عن خلل.

### تتمّة

إذا نذر مالاً كثيراً يرجع في تعيينه إلى العرف و ليس بثمانين درهماً كما قالوه اعتماداً على بعض الروايات الضعيف سندها.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٣٦.

**خاتمة**

قيل: لا يوجد خلاف بينهم في أنّ كلّ من وجب عليه بدنة في نذر فلم يجد لزمه بقرة فإن لم يجد، فسبع شياه.[١]

**□ مواقعة الزوجة في الجملة**

لاحظ ما مرّ في عنوان «الطلاق» في هذا الجزء.

**□ الوقوف عند الشبهة**

ذهب الأخباريون إلى وجوب التوقّف و الاحتياط في الشبهة الحكميّة البدويّة التحريميّة، و بعضهم إلى وجوبه في الشبهات الوجوبيّة أيضاً. و يدلّ على الحكم صحيح مسعدة بن زياد عن جعفر، عن آبائهعليهم السلام: «إنّ النّبيّصلى الله عليه وآله قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. يقول: إذا بلغك إنّك قد رضعت من لبنها، و أنّها لك محرم، و ما أشبه ذلك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».[٢]

أقول: الجملة الأخيرة قد وردت مستفيضة.

و في صحيح جابر (من غير جهة عمرو بن شمر) عن الباقرعليه السلام: «إذا اشتبه الأمر عليكم، فقفوا عنده، و ردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، الخ».[٣]

أقول: الشبهة البدويّة و إن كان مشتبهة في حدّ نفسها، لكنّها غير مشتبهة من جهة حكمها الظاهريّ، أي أصالة البراءة فهي إمّا خارجة موضوعاً، أو حكماً عن مدلول تلكم الأخبار، فيبقى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي في الجملة، و الشبهات البدويّة قبل الفحص، و اليأس؛ فإنّهما لا تكونان من مجاري أصالة البراءة.

---

١. جواهر الكلام، ج٣٥، ص٣٣٢.

٢. وسائل الشيعة، ج١٤، ص١٩٣. دلالة الرواية على حكم الشبهات الحكميّة مشكلة، و المتيقّن منها إرادة الشبهات الموضوعيّة.

٣. المصدر، ج١٨، ص١٢٣.

و الظاهر أنّ الوجوب المذكور طريقيّ إلى التحفّظ على الواقع، و يمكن أن يكون الأمر المذكور إرشاديّاً. و أمّا الوقوف في مورد الرواية الأولى، فهو مستحبّ إذا كان المخبر غير ثقة، و أمّا إذا كان ثقة أو بيّنة، فهو واجب جزماً، فتأمّل.

### ٤٤٥. وقاية الأنفس و الأهل

قال الله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُها النّاسُ وَالحِجارَةُ».[١]

و عن أبي بصير، في رواية غير معتبرة سنداً، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ «قُوا أَنْفُسَكُمْ...» هذه نفسي أقيها، فكيف أقي أهلي؟ قال: «تأمرهم بما أمرالله به، و تنهاهم عمّا نهاهم الله عنه، فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، و إن عصوك كنت قد قضيت ما عليك».[٢] و الروايات الواردة حول الآية متظافرة،[٣] فلا حكم جديد في الآية؛ فإنّ وقاية النفس عبارة عن العمل بأحكام الله تعالى، و وقاية الأهل هو أمرهم بالمعروف، و نهيهم عن المنكر. و للسيّد الأستاذ الخوئي كلام حول الآية الكريمة نقلناه في عنوان «الطلاق» من هذا الجزء، فارجع إليه والعمدة أنّ الوقاية أوسع دائرةً من الأمر بالمعروف فتكون موضوعة لحكم جديد، والله العالم.

#### □ الاتّقاء

تدلّ على لزومه، و تأكيده، و توصيفه جملة كثيرة من الآيات القرآنيّة، و حيث إنّه عبارة عن صيانة النفس عن المعصية و عن عذاب الله تعالى و سخطه بترك المحرّمات، و إتيان الواجبات، فلا حكم جديد فيها.

### ٤٤٦. التقيّة

و هي مشروعة بنصّ القران، قال الله تعالى: «لا يَتَّخِذِ المُؤْمِنُونَ اَلكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ

---

١. التحريم (٦٦): ٦.
٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤١٧.
٣. البرهان، ج ٤، ص ٣٥٦.

دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيءٍ إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً».[١]

«وَيُحَذِّرُكُمُ اَللّٰهُ نَفْسَهُ وَإِلى اَللّٰهِ اَلْمَصِيرُ».[٢]

و قال الله تعالى: «مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اَللّٰهِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ».[٣]

و عن السيوطي في الدرّ المنثور أنّه أخرج عبدالرزّاق، و ابن سعد، و ابن جرير، و ابن أبي‌حاتم، و ابن مردوية، و الحاكم و صححه البيهقي في الدلائل من طريق أبي عبيدة بن‌محمّد بن عمّار، عن أبيه، قال: «أخذ المشركون عمّار بن ياسر، فلم يتركوه حتّى سبّ النبيّ ﷺ و ذكر آلهتهم بخير، ثمّ تركوه، فلمّا أتى النّبيّ ﷺ قال: «ما وراءك شيء؟» قال: شرّ ما تركت حتى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخير، قال: «كيف تجد قلبك»؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال: «إن عادوا فعد». فنزلت: «إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ». و أمّا الوجوب، فيدلّ عليه صحيح معمّر بن خلّاد، قال: سألت أباالحسن عن القيام للولاة؟ فقال: قال أبوجعفر عليه السلام: «التقيّة من ديني و دين آبائي، و لا إيمان لمن لا تقيّة له».[٤]

و في صحيح بن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام: «التقيّة ترس المؤمن، و لا إيمان لمن لا تقيّة له، الخ».[٥]

و في صحيح عبدالله الكناني عنه عليه السلام: «أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً، أبى الله عزّوجلّ لنا و لكم في دينه إلّا التقيّة».[٦]

و في موثّق أبان عنه عليه السلام: «لا دين لمن لا تقيّة له».[٧]

و في خبر المعلّى عنه عليه السلام: «يا معلّى! اكتم أمرنا، ولا تُذِعْه؛ فإنّه من كتم أمرنا

---

١. يحتمل أنّ الاتّقاء هنا بمعنى الخوف لا بمعناه الأصلي و هو أخذ الوقاية للخوف، و على كلّ، الاستثناء منقطع، كما لا يخفى، فافهم.

٢. آل‌عمران (٤): ٢٨.

٣. النحل (١٦): ١٠٦.

٤. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٦٠.

٥. المصدر، ص ٤٦١.

٦. المصدر، ص ٤٦٢؛ ج ١٨، ص ٨٠. باختلاف في ألفاظ الرواية.

٧. المصدر، ج ١١، ص ٤٦٥.

و لا يُذيعُه أعزّه الله في الدنيا، و جعله نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنّة. يا معلّى! إنّ التقيّة ديني و دين آبائي، و لا دين لمن لا تقيّة له، يا معلّى! إن الله يحبّ أن يعبد في السرّ، كما يحبّ أن يعبد في العلانية، و المذيع لأمرنا كالجاحد له».[١]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «التقيّة في كلّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به».[٢]

و في الصحيح عنه عليه السلام: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله».[٣]

و إليك بعض مباحث المسألة:

المبحث الأوّل: لا شكّ في دلالة الروايات على وجوب التقيّة وجوباً مؤكّداً، و نقصد بها التحفّظ عن ضرر الغير بموافقة في قول أو فعل مخالف للحقّ، و قضيّة الجمود على إطلاق الروايات وجوب الاتّقاء عن الإضرار الجزئيّة الطفيفة أيضاً، ولكنّه خلاف الارتكاز العرفيّ، و يشعر به قول الباقر عليه السلام في الصحيح: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له».[٤]

و قريب منه ما تقدّم من صحيح زرارة، و لذا قسّمها بعضهم إلى الأحكام الخمسة، و ذكر الشيخ الأنصاريّ في رسالته المعمولة في التقيّة: «إنّ الواجب منها ما لدفع الضرر الواجب فعلاً» لكن مرّ في عنوان «الإضرار» أنّه لا دليل لفظيّ يدلّ على دفع الضرر في غير هلاك النفس، فضلاً عمّا يدلّ على بيان الواجب منه، و تمييزه عن المستحبّ، و الصحيح أن نوجب الاتّقاء في مورد الروايات المتقدّمة عن كلّ ضرر؛ عملاً بإطلاقاتها إلّا ما علم من الخارج عدم وجوب دفعه، كالضرر الطفيف و الجزئي.

نعم، لازمه عدم صحّة التمسّك بإطلاق المذكور في الموارد المشكوكة في كون

---

١. المصدر. إن صحّ وصول كتاب بصائر الدرجات إلى صاحب الوسائل، فالخبر صحيح سنداً و إلّا فلا. فراجع كتابنا: القواعد الأصولية و الفقهية، ص٢٦٣ و ٢٦٤ فتجد ما كتبنا حول جملة «التقية ديني» متناً و هامشاً.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٦٨، لا يبعد استفادة الصحّة منه أيضاً، فلو وجب إعادة الصلاة في الوقت بعد رفع التقيّة، أو وجب إعادة الصوم الموسّع في يوم آخر لم يحلّه الله، لكن وجوب القضاء أيضاً ليس كوجوب الإعادة في المنع عن صدق الحلّيّة، فنفي وجوب القضاء في الصوم محتاج إلى دليل آخر إن ثبت عموم القضاء، بل يدلّ مرسلة رفاعة على قضاء الصوم، فراجع: المصدر، ج٧، ص٩٥.

٣. المصدر.

٤. المصدر، ج١١، ص٤٦٨.

الضرر جزئيّاً أو كثيراً؛ لأنّه من التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة إذا ألحقنا المخصّص اللبيّ باللفظيّ في ذلك؛ خلافاً لجمع من الأصوليّين، منهم صاحب الكفاية.

المبحث الثاني: لم يشرع التقيّة في الدماء بلا إشكال، فيرجع فيها إلى القواعد الأوّليّة، ففي موثّقة الثمالي عن الصادق: «لم تبق الأرض إلّا فيها منّا عالم يعرف الحقّ من الباطل و قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم، فلا تقيّة، و أيم الله! لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لا نفعل إنّما نتّقي، و لكانت التقيّة أحبّ إليكم من آبائكم و أمّهاتكم، ولو قد قام القائم ما احتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، و لاقام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله».[1]

أقول: لا يمكن القول باختصاص جعل التقيّة بمورد الدم فقط، و بنفيه في غيره؛ اعتماداً على الحصر المذكور في الرواية، و لعلّه خلاف المقطوع به من ملاحظة الروايات الواردة في الباب، فهي ثابتة في كلّ ضرورة.

المبحث الثالث: التقيّة المستحبّة ما إذا لا يخاف ضرراً عاجلاً، و يتوهّم ضرراً آجلاً أو ضرراً سهلاً، أو كان تقيّة في المستحبّ[2] كما عن الشهيد في قواعده. و قال الشيخ الأنصاري:

> إنّها ما كان فيه التحرّز عن معارض الضرر بأن يكون تركه مفضياً تدريجاً إلى حصول الضرر، كترك المداراة مع العامّة، و هجرهم في المعاشرة في بلادهم، فإنّه ينجرّ غالباً إلى حصول المبائنة الموجب لتضرّره منهم. ـ و قال أيضاً: ـ و أمّا المستحبّ من التقيّة، فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامّة و عيادة مرضاهم، و تشييع جنائزهم، و الصلاة في مساجدهم، و الأذان لهم، فلا يجوز التعدّي عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ فيه من الأفعال المخالفة للحقّ.

أقول: لم يثبت جواز الصلاة معهم، و بطريقهم في هذا القسم من التقيّة بسند معتبر[3]

---

١. المصدر، ص٤٨٣.

٢. لكنّ الضرر في مخالفة المستحبّ قد يكون واجب الدفع، فإطلاقه غير صحيح.

٣. راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٧١؛ رجال الكشي، ص ٥٥٨، الرقم ١٠٥٦، نعم، إن تمّ رواية هشام سنداً كانت ←

فلا يكفي عن المأمور به الواقعي ما أتى به مخالفاً له اتّقاء عنهم من جهات أدبيّة، و أخلاقيّة. و أمّا في صورة الضرر الواجب، فمقتضى ما دلّ على أنّ التقيّة دين أو من الدين الإجزاء ولو مع المندوحة من حيث الزمان و الأفراد، و يدلّ عليه قوله عليه السلام في ذيل خبر سماعة: «فإنّ التقيّة واسعة، و ليس شيء من التقيّة إلّا صاحبها مأجور عليها إن شاء الله،[1] لكن في نفي قضاء الصوم الواجب الذي أفطره تقية مثلاً نظر لكن الرواية ضعيفة سنداً بعثمان بن عيسى.

المبحث الرابع: هل تخصّ أدلّة التقيّة بالاتّقاء عن المخالفين في المذهب أم تشمل الاتّقاء عن الكافرين، و مطلق الظالمين، و الجائرين لا إشكال في الشمول بالنسبة إلى الحكم التكليفي. و أمّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فإن أدّت التقيّة إلى ترك العمل رأساً، فلابدّ من التدارك عند التمكّن و إن أدّت إلى ترك بعض الأجزاء و الشرائط ففيه وجهان؛ للإطلاق و الانصراف، و لاحظ ما كتبنا حول التقيّة بعد ذلك في كتابنا المطبوع القواعدالأصوليّة و الفقهيّة في المستمسك.[2]

## ٤٤٧. ولاية الأب و الجدّ

الولاية تارة تكون جائزة لهما و ليست بواجبة و هي خارجة عن محلّ بحثنا، وأخرى تكون واجبة، كمنع الطفل من المحرّمات، و المضارّ المهمّة و هي المقصودة بالبحث، و لعلّ الدليل عليها لا يوجد في الكتاب و السنّة سوى ما يمكن استفادته من الوقاية المأمور بها و إن كان الأمر إرشاديّاً، و سوى صحيح غياث، عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «أدب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك، و اضربه ممّا تضرب منه ولدك».[3]

و صحيح يونس عنه عليه السلام: «أمهل صبيّك حتّى يأتي له ستّ سنين ثمّ ضمّه إليك

---

← دليلاً على صحّة الصلاة في الفرض لكن هشام الكندي مجهول، و لاحظ ما رواه الفضل بن شاذان عن نوح بن شعيب و جمع من الأصحاب لكن إن تمّ سنداً لا إطلاق فيه، و الأظهر مشروعيّة التقيّة في هذا القسم في خصوص الصلاة، فراجع: القواعد و الأصوليّة و الفقهيّة في المستمسك.

١. يمكن إرادة انّ وجوب التقيّة ديني فلا يدلّ على الصحّة.

٢. القواعدالأصوليّة و الفقهيّة في المستمسك، ص٢٦١ ـ ٢٩٢.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٩٧.

سبع سنين فأدّبه بأدبك؛ فإن قبل و صلح و إلّا فخلّ عنه»[١] لكنّ دلالتهما على الوجوب محلّ إشكال. فمثبتها الإجماع أو الفهم من مذاق الشرع.

نعم، وجوب الإنفاق عليه ثابت بالدليل اللفظي و قد تقدّم، كما تقدّم البحث عن حقّ الحضانة في محلّه،[٢] و على كلّ، للوليّ مطالبة الحاكم إقامة الحدّ على من تعدّى على مولّى عليه له.[٣]

قال صاحب العروة:

يجب على الوليّ منع الأطفال عن كلّ ما فيه ضرر عليهم، أو على غيرهم من الناس،[٤] و عن كلّ ما علم من الشرع إرادة عدم وجوده في الخارج؛[٥] لما فيه من الفساد، كالزنا، و اللواط، و الغيبة، بل و الغناء على الظاهر، و كذا عن أكل الأعيان النجسة و شربها؛ لما فيه ضرر عليهم.

و أمّا المتنجّسة، فلا يجب منعهم عنها، بل حرمة مناولتها لهم غير معلومة. و أمّا لبس الحرير و الذهب و نحوهما ممّا يحرم على البالغين، فالأقوى عدم وجوب منع المميّزين منها، فضلاً عن غيرهم، بل لا بأس بإلباسهم إيّاه و إن كان الأولى تركه، بل منعهم عن لبسها.

أقول: تحديد الولاية الواجبة على الأب كمّاً و كيفاً محتاج إلى تتبّع و تأمّل؛ لما أشرنا إليه من عدم وجود دليل لفظيّ في البين، بل تدخل ولاية الأب في ولاية الحسبة، ففي كلّ مورد يحكم بوجوب شيء عليها لابدّ من إحراز مذاق الشرع، أو وجود دليل لفظيّ.[٦]

---

١. المصدر، ج١٥، ص١٩٣.

٢. راجع: عنوان «حقّ الحضانة».

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤٣.

٤. علّل بأنّه مقتضى ولايتهما.

٥. علّل بأنّه قضية العلم المذكور. أقول: لكنّ العلم في بعض ما مثّله غير حاصل لنا، كالغناء.

٦. وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٤٠. و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: «انقطاع يتم اليتيم الاحتلام و هو أشدّه و إن احتلم و لم يؤنس منه رشد و كان سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليّه ماله».
أقول: الوليّ يشمل الوصيّ و الحاكم، و شموله للجدّ موقوف على إثبات ولايته فيه في أمثال المقام. و قد مرّ ماله ربط بالمقام.

### ٤٤٨. ولاية الحسبة[١]

قال بعض الفقهاء رحمهم الله: «و مورد ولاية الحسبة ـ أي القربة ـ كلّ معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معيّن فهو من قبيل ما كان فيه ولاية الفقيه غير أنّه معتذّر الوصول له حتّى يرجع إليه».[٢]

أقول: و هي بهذا المعنى لا يحتاج وجوبها إلى الاستدلال؛ لأنّه مقتضى العلم المذكور. نعم يتقدّم العلماء المأذونون من قبل المجتهدين و عدول المؤمنين على غيرهم إن أمكن حتّى لا تتلف أموال الأيتام الذين لا أولياء لهم، و كذلك المجانين، والسفهاء و الغيّب.

### ▫ التولّي على الحاكم الشرعي

يجب على الحاكم ـ زائداً على إقامة الدين و تثبيت دعائمه ـ ما يحفظ به مصالح المسلمين، و ينتظم به أمرهم حسب قدرته شريطة أن لا يخرج فعله من الحدود الشرعيّة. و كذا يجب الولاية عليه على الغائب، و الصغير، و المجنون، و السفيه إذا لم يكن لهم وليّ آخر، و على الأوقاف العامّة، و بيت المال، و على الممتنع عن أداء ماعليه من الحقوق، و على جميع ما يرتبط بالمجتمع الإسلامي من الشؤون السياسيّة والاقتصاديّة و الاجتماعيّة و غيرها.

و الدليل على وجوبها عليه بناء العقلاء، و سيرة العامّ الإنسانيّة، فلاحاجة إلى الاستدلال بما يتطرّق فيه الخدش سنداً، أو دلالة من الأدلّة اللفظيّة. نعم، تفاصيل المسألة محتاجة إلى البحث و الاستدلال، و هي مذكورة في المطوّلات و قد تقدّم بعض الكلام في عنوان «إقامة الحكومة الإسلاميّة».

### ٤٤٩. التولّي على الممتولّي

من يتولّى من قبل الواقف أو الحاكم يجب عليه مراعاة الوقف و حفظه من الفساد،

---

١. أي القربة.

٢. بلغة الفقيه، ص ٣٠٠.

والخلل؛ لكونه من الأمور الحسبيّة، و لأجله يجب الحفظ المذكور على الحاكم نفسه أيضاً، كما ذكره سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في كتابه إليّ، و لاحظ عنوان «الحفظ».

## ٤٥٠. التوكّل

قال الله تعالى: «وَعلى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ».[١]

و قال الله تعالى: «وَعَلَى ٱللّٰهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».[٢]

و قال الله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ».[٣]

و قد أمر الله نبيّه بالتوكّل في غير واحد من آيات الكتاب.

أقول: في رواية غير معتبرة سنداً عن رسول الله ﷺ: فقلت: «و ما التوكّل على الله؟ قال(أي جبرئيل): العلم بأنّ المخلوق لا يضرّ و لا ينفع، و لا يعطي و لا يمنع، و استعمال اليأس من الخلق، فإذا كان العبد كذلك لا يعمل لأحد سوى الله، و لم يرج و لم يخف سوى الله، و لم يطمع في أحد سوى الله، فهذا هو التوكّل ...».[٤]

و في رواية أخرى كذلك: سأل أبوبصير الصادق عليه السلام عن حدّ التوكّل؟ فقال عليه السلام: «اليقين»، قال: و ما حدّ اليقين؟ قال: «أن لا تخاف مع الله شيئاً».[٥]

و يستفاد من بعض كتب اللغة أنّ التوكّل المتعدّي بـ«على» بمعنى الاعتماد على الغير، و الاستسلام إليه. و في المجمع: «أنّ الأصل في التوكّل: إظهار العجز و الإعياء ...».

و التوكّل على الله انقطاع العبد إليه في جميع ما يأمله من المخلوقين. و قيل: ترك

---

١. آل عمران (٤): ١٢٢ و ١٦٠؛ المائدة (٥): ١١؛ التوبة (٩): ٥١؛ إبراهيم (١٤): ١١؛ المجادلة (٥٨): ١٠؛ التغابن (٦٤): ١٣.

٢. المائدة(٥): ٢٣.

٣. يونس(١٠): ٨٤.

٤. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١٥٢.

٥. راجع: المصدر، ص ١٥٨ و ٢١٧.

السعي في ما لا يسعه قدرة البشر فيأتي بالسبب و لا يحسب أنّ المسبب منه، كحديث: «اعقل راحلتك و توكّل (على الله)».

و قال بعض علماء الأخلاق:

التوكّل اعتماد القلب في جميع الأمور على الله.

و بعبارة أخرى: حوالة العبد جميع أموره على الله. و بعبارة أخرى: هو التبرّي من كلّ حول و قوّة و الاعتماد على حول الله و قوّته، و هو موقوف على أن يعتقد اعتقاداً جازماً بأنّه لا فاعل إلّا الله، و أنّه لا حول و لا قوّة إلّا بالله، و أنّ له تمام العلم و القدرة على كفاية العباد، ثمّ تمام العطف و العناية و الرحمة بجملة العباد و الآحاد ... فإنّ عماد التوكّل أن ينكشف للعبد بإشراق نور الحقّ بأنّه لا فاعل إلّا هو، و أنّ ما عداه من الأسباب و الوسائط مسخّرات مقهورات تحت قدرته الأزليّة ... ـ إلى أن قال في بيان مورد التوكّل ـ:

إنّ الأمور الواردة على العباد إمّا أن تكون خارجة عن قدرة العباد و وسعهم، بمعنى أن لا تكون لها أسباب ظاهرة قطعيّة أو ظنّيّة لجلبها أو دفعها، أو تكون لها أسباب جالبة لها أو دافعة، إيّاها إلّا أنّ العبد لا يتمكّن منها، فمقتضى التوكّل فيها ترك السعي بالتمحّلات والتدبيرات الخفيّة و حوالتها على ربّ الأرباب، و لو دبّر في تغييرها بالتمحّلات و التكلّفات، لكان خارجاً عن التوكّل رأساً، أو لا تكون خارجة عن قدرتهم، بمعنى أنّ لها أسباباً قطعيّة أو ظنّيّة يمكن للعبد أن يحصّلها و يتوصّل بها إلى جلبها أو دفعها؛ فالسعي في مثلها لا ينافي التوكّل بعد أن يكون وثوقه و اعتماده بالله دون الأسباب، و مجوّزاً في نفسه أن يؤتيه الله مطلوبه من حيث لا يحتسب دون هذه الأسباب التي حصّلها، و أن يقطع الله هذه الأسباب عن مسبّباتها.

و مثّل للأولى و هو الأسباب الموهومة بالرقية، و الطيرة، و الاستقصاء في دقائق التدبير، و إبداء التمحّلات لأجل التبديل و التغيير، فيبطل بها التوكّل؛ لأنّ أمثال ذلك ليست بأسباب عند العقلاء.

و مثّل للثاني و هو الأسباب القطعيّة و الظنّيّة بمدّ اليد إلى الطعام للوصول إلى فيه، و حمل الزاد للسفر، و اتّخاذ البضاعة للتجارة، و الوقاع لحصول الأولاد، أخذ السلاح للعدوّ،

والادّخار لتجدّد الاضطرار، و التداوي لأزالة المرض، و التحرّز عن النوم في ممرّ السيل، ومسكن السباع، و تحت الحائط المائل، و غلق الباب، و عقل البعير.[١]

أقول: ظاهره أنّ التوكّل فيما يتوقّف على أسباب وهميّة و غير عقلائيّة هو ترك الإقدام، و فيما يتوقّف على أسباب قطعيّة أو ظنّيّة هو عدم الاعتماد التامّ على الأسباب، و تجويز أن يقطع الله بينها و بين مسبّباتها، ولكن فرقه بينهما بلا فارق؛ فإنّ التوكّل إن تحقّق بما ذكره في القسم الثاني يتحقّق في القسم الأوّل أيضاً جزماً، و لا يتوقّف على ترك الإقدام رأساً، و كثيراً ما من الأسباب غير العقلائيّة أصبحت في ظلّ التجربة، و التدبير، و التعقيب أسباباً عقلائيّة، بل عامّة المنفعة لعباداالله تعالى، كما في أدوية الطبّ الحديث.

فالسعي إلى جميع الأمور و بجميع أقسامه لا ينافي التوكّل و أمّا ما ذكره أوّلاً فهو بظاهره خطابيّ أو شعري، فإنّ الاعتقاد بقدرة الله تعالى و علمه، و أنّه خالق كلّ شيء، و أنّ الوسائط و الأسباب المتوسّطة مقهورات و مسخّرات لقدرته تعالى، لا يمنع من الاعتقاد بأمر محسوس آخر و هو تأثير هذه الأسباب في مسبّباتها، و أنّ الله تعالى هو الذي أعطى السببيّة و التأثير للأسباب المذكورة حتّى في موارد كراهة الله سبحانه و تعالى في عالم التشريع، كالكفر، و القتل، و الزنا، و اللواط، و تخريب الدين، و إضلال الناس، و سائر أنواع الفسق، و العصيان، و الفجور.

نعم، لا شكّ في انتهاء جميع الأسباب ذاتاً و وصفاً بما فيه إرادة الإنسان و اختياره إلى إرادة الله سبحانه و تعالى.[٢]

فلا يمكن تفسير التوكّل بالبناء على عدم تأثير هذه الوسائط و العلل المادّيّة، و الأسباب غير المادّيّة، و انحصار التأثير في إرادة الله سبحانه وحده مجرّدةً؛ فإنّ الله تعالى نفسه أبى أن يجري الأمور إلّا بأسبابها، و هو مسبّب الأسباب.

والظاهر أنّ مراده نفي العلّيّة التامّة، و التأثير المطلق؛ فإنّ الأسباب بأسرها لا تستقلّ بالتأثير من دون إرادة الله تعالى، سواء قلنا: إنّها معدّات، أو قلنا بسببيّتها؛ إذ على الثاني

---

١. راجع: جامع السعادات، ج٣، ص١٧٦ ـ ١٨٣. و في أكثر كلماته نظر أو منع.

٢. راجع كتابنا: صراط الحق، ج٢، فإنّا فصّلنا فيه مباحث: الجبر، و التفويض، و الأمر بين الأمرين.

يمكن لله تعالى إيجاد المانع، أو إعدام الشرط، أو إيجاد سبب معارض أقوى، فيعقل ـ بل يحسن ـ حينئذ الاعتماد و التوكّل على الله في حصول المطلوب، و لا فرق فيما ذكرنا بين المحرّمات و غيرها؛ فإنّ الأمر في الجميع واحد بلحاظ التكوين، ولكن حيث إن الله يبغض المحرّمات من جهة التشريع، فلا يجوّز العقل التوكّل عليه تعالى في وجودها، كما لا يخفى.

و هل هذا التوكّل ـ و هو الاعتماد عليه تعالى بعنوان أنّه مسبّب الأسباب و القادر على إيجاد المانع و إعدام الشرط مثلاً ـ واجب تعبّديّ نفسي أو لا؟ و إن كان من لوازم الإيمان؟ فيه وجهان: من الأمر في الكتاب، و من غفلة عامّة الناس عنه في الأسباب القطعيّة أو مطلق الراجحة، لا سيّما في الأفعال العاديات، ولو كان واجباً لزيد في تأكيده في الروايات، و في كلام العلماء، و لكان وجوبه من الواضحات، مع أنّي لا أتذكّر من أفتى بوجوبه، فيمكن حمل الأوامر الواردة في الكتاب على الإرشاد، إلّا أن يقال: إنّه لا مؤكّد أقوى من تكرار القرآن المجيد، و الغفلة لا تنافي الارتكاز، والله العالم.[1]

و قال بعض المفسرين: إنّ مضيّ الإرادة و الظفر بالمراد في نشأة المادّة يحتاج إلى أسباب طبيعيّة و أخرى روحيّة، و الإنسان إذا أراد الورود في أمر يهمّه و هيّأ من الأسباب الطبيعيّة ما يحتاج إليه، لم يحل بينه و بين ما يبتغيه إلّا اختلال الأسباب الروحيّة، كوهن الإرادة، و الخوف، و الحزن، و الطيش، و الشره، و السفه، و سوء الظنّ و غير ذلك، و هي أمور هامّة عامّة، و إذا توكّل على الله سبحانه و فيه اتّصال بسبب غير مغلوب ألبتّة و هو السبب الذي فوق كلّ سبب قويت إرادته قوّة لا يغلبها شيء من الأسباب الروحيّة المضادّة المنافية، فكان نيلاً و سعادة.[2]

و هذا من فوائد التوكّل و آثاره و هو حسن.

---

١. راجع: كتابنا: الأخلاق الإسلامي.

٢. راجع: الميزان، ج ٤، ص ٦٥، و ج ١١ و ١٢ و ١٨ و ١٩ أيضاً.

# «ي»

### ٤٥١. تيمّم الميّت على الأحياء

في صحيح عبدالرحمن أنّه سأل أبالحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر: أحدهم جنب، و الثاني ميّت، و الثالث على غير وضوء و حضرت الصلاة، و معهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم، من يأخذ الماء؟ كيف يصنعون؟ قال: «يغتسل الجنب، و يدفن الميّت بتيمّم، و يتيمّم الذي هو على غير وضوء؛ لأنّ غسل الجنابة فريضة، و غسل الميّت سنّة، و التيمّم للآخر جائز».[1]

أقول: في الرواية وجوه من الإشكال: فأوّلاً: أنّ ما يصرف في الغسلات الثلاث للميّت من الماء يكفي لغسل الجنابة و الوضوء جزماً، فكيف فرض فيها أنّ الماء قدر ما يكفي أحدهم؟

و ثانياً: أنّ التعليل مجمل، بل ضعيف؛ فإنّ الوضوء كغسل الجنابة فريضة، أي مذكور في القرآن المجيد، و إن أريد بالفريضة الواجب، فغسل الميّت أيضاً واجب.

و ثالثاً: أنّ نسخ الفقيه ـ و هو مصدر الرواية ـ مختلفة؛ فإنّ صاحب الوسائل نقله، كما نقلناه، و عن صاحبي الوافي و المعالم نقلها من دون كلمة «بتيمّم»، و عليه يكون الرواية دليلاً على عدم وجوب التيمّم، و جواز دفنه بلا مطهّر، و مع الشكّ لا تنفع الرواية للمقام.[2]

---

١. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٩٨٨.

٢. و الصحيح سقوط هذه الرواية عن الحجّيّة من رأس؛ فإنّ الرواية و إن كانت صحيحة بسند الصدوق لكنّ الشيخ ←

و ربّما استدلّ على وجوب تيمّم الميّت بما دلّ على عموم بدليّة التيمّم للغسل، كصحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل أجنب، فيتيمّم بالصعيد، و صلّى ثمّ وجد الماء: «لا يعيد، إن ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين».[1]

و في صحيح الحلبيّ عنه عليه السلام في الرجل يمرّ بالركيّة و ليس معه دلو؟ قال: «ليس عليه أن يدخل الركيّة؛ لأنّ ربّ الماء هو ربّ الأرض، فليتيمّم».

و في صحيح ابن أبي يعفور عنه عليه السلام: «... فإن ربّ الماء هو ربّ الصعيد».[2]

أقول: و في استفادة حكم المقام منه نوع خفاء، لكن ادّعي الإجماع عليه أيضاً، فوجوب تيمّمه إن لم يكن أقوى لا شكّ أنّه أحوط لزوماً، و لا فرق بين أسباب عدم التمكّن من الغسل من فقد الماء و عدم الوقت، و كون الميّت يخاف تناثر جلده إذا غسل، و نحو ذلك، و إذا كان الماء بمقدار الغسل الواحد، فإن لم يكن معه من السدر و الكافور شيئاً تيمّم الميّت بدلاً عن الأوّل و الثاني؛ لسقوطهما بفقد شرطهما و هو الخليط، و يصرف الماء في الغسل الثالث، و إن كان معه الخليط أو السدر فقط وجب صرفه في الأوّل؛ للتمكّن منه و الغسل الثاني متأخّر شرعاً عن الأوّل، و لذا عطف في الروايات المعتبرة بكلمة «ثمّ»، و إن كان معه الكافور فقط تعيّن الغسل الثاني، و تعيّن التيمّم بدلاً عن الأوّل و الثالث؛ لسقوط الأوّل بسقوط شرطه و سقوط الأخير بفقد الماء.

هذا إذا قلنا: إنّ الغسلات أعمال مستقلّة، كما ربّما يستفاد من الروايات، و إن قلنا:

---

← نقلها عن عبدالرحمن، عن رجل حدّثه عن الرضا عليه السلام و في المقام قرائن تدلّ على وحدة الرواية و عدم تعدّدها، و عليه تتردّد الرواية بين الإرسال و الصحّة، بل المظنون إرسالها، فلا عبرة بها، مع أنّها في تعيّن صرف الماء في غسل الجنابة دون الوضوء معارض بصحيح أبي بصير الدالّ على تقدّم الوضوء على الغسل. نعم، المتيقّن منه صورة اشتراك الماء بين الجنب و المحدث بالأصغر. و على الجملة، فالمتّبع هو القاعدة الأوّليّة بعد سقوط الرواية عن الاعتبار و هي تحكم بوجوب صرف الماء على مالكه، سواء كان جنباً، أو محدثاً بالأصغر، أو ميّتاً، و إذا كان الماء مباحاً، ففي مورد غسل الميّت، و غسل الجنب، أو وضوء المحدث يجري حكم التزاحم في فرض كون الجنب أو المحدث بالأصغر متمكّناً من غسل الميّت، و نتيجته التخيير بين غسل الميّت و غسل نفسه، أو وضوئه، أو تقديم غسل الجنابة أو الوضوء على غسل الميّت؛ لتقدم الفريضة على السنّة، كما ذكرنا في بعض كتبنا. و تفصيل المسألة يطلب من غير الكتاب.

١. المصدر، ج ٢، ص ٩٨٤.

٢. المصدر، ص ٩٦٥.

إنّها عمل واحد مركّب، فالأظهر هو الانتقال إلى التيمّم مطلقاً و إن أمكن غسل واحد أو غسلان، لعدم دليل على قاعدة الميسور. و عليه، يجب تيمّم واحد بدلاً عن غسل واحد، و على الأوّل يجب لكلّ غسلة تيمّم، و الأحوط هو إتيان ثلاث تيمّمات يقصد بأحدها بدليّة المجموع و بدليّة البعض.

و إذا وجد الماء و زال العذر بعد التيمّم و قبل الدفن، وجب الغسل؛ لأنّ المتيقّن من المشروعيّة التيمّم و كفايته عن الغسل في صورة العذر. و أمّا بعد زواله، فالمرجع هو الإطلاقات الدالّة على وجوب الغسل.

بقي شيء و هو أنّ التيمّم هل يجب بيد الحيّ أو بيد الميّت؟ فيه قولان.

أقول: لا دليل معتبر لفظيّ في البين حتى يستظهر منه أحد الوجهين، و يمكن اختيار الأوّل لأجل توجّه التكليف إلى الحيّ، و يمكن اختيار الثاني؛ لأنّ ضرب اليدين دخيل في قوام التيمّم، فتيمّم الميّت عبارة عن ضرب يديه، لكن لازمه سقوط التيمّم إذا لم يمكن ضرب يديه إلّا أن يقال: إنّه إنّما يدخل في قوام التيمّم في حال الاختيار لا مطلقاً، و الأحوط هو الجمع، فالاحتياط قد يكون في تيمّم الميّت بستّ مرّات، والله العالم.

### ٤٥٢. التيمّم على المحتلم في المسجد

قال الباقر عليه السلام في صحيح أبي حمزة بطريق الشيخ: «إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، فاحتلم، فاصابته جنابة، فليتيمّم و لا يمرّ في المسجد إلا متيمّماً، و لا بأس أن يمرّ في سائر المساجد، و لا يجلس في شيء من المساجد».[1]

أقول: المفهوم عرفاً من وجوب التيمّم عدم جواز مرور الجنب في المسجدين، و عليه، فنقول: أوّلاً: بإلحاق الجنب فيهما، و الجنب الداخل فيهما عمداً أو نسياناً و جهلاً بالمحتلم في وجوب التيمّم؛ إذالعبرة بحصول الجنابة دون خصوصيّة أسبابها خلافاً لجمع.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٨٥.

و ثانياً: إذا فرض زمان الخروج أقصر من المكث للتيمّم، لم يجب عليه التيمّم، بل لا يجوز له، بل يجب الخروج من غير تيمّم؛ لأشدّيّة حرمة المكث من حرمة المرور. و أمّا إذا فرض مساواة زمان الخروج و التيمّم فالمرجع و إن كان التخيّر بينهما لكن الأحوط لزوماً هو التيمّم؛ لاحتمال دخوله في إطلاق الرواية و المظنون قويّاً أنّ الرواية ناظرة إلى ما هو الغالب من أقصريّة زمان التيمّم من زمان الخروج، فأوجبت التيمّم.

و هل يجوز التيمّم حينئذ في حال الخروج، أو لابدّ من فعله، أولا ثمّ الخروج؟ فيه وجهان: من إطلاق قوله عليه السلام: «و لا يمرّ في المسجد إلّا متيمّماً، و من أنّ اللبث بمقدار التيمّم جائز قطعاً؛ للاضطرار إليه، فيجوز الشروع في الخروج حاله، و لا ملزم بالتيمّم أوّلاً ثمّ الخروج، كما ذكره السيّد الأستاذ العلّامة الحكيم رحمه الله في مستمسكه.[1]

و ثالثاً: إذا فرض أنّ زمان الغسل مساو أو أقلّ من زمان التيمّم و لم يلزم محذور آخر، وجب الغسل، و لا يشرع له التيمّم؛ لكونه متمكّناً من الغسل عقلاً و شرعاً.

و لا يستفاد من الرواية وجوب التيمّم في قبال الغسل تخصيصاً في أدلّة بدليّة التيمّم عن الغسل، و إنّما هي ناظرة إلى الغلبة الخارجيّة من أكثريّة زمان الغسل من زمان التيمّم، بل من فقد الماء في المسجدين في تلك الأزمنة.

إذا عرفت هذا، فإليك بعض بحوث أخرى للمقام:

البحث الأوّل: يلحق المرأة بالرجل بقاعدة الاشتراك حسب المعمول الفقهي المطرّد في أمثال المقامات.

البحث الثاني: هل يلحق بالجنب الحائض أم لا؟ ذهب جمع إلى الأوّل و لا دليل عليه سوى رواية مرفوعة و هي غير حجّة و إن كانت من كتاب الكافي، و يظهر من سيّدنا الحكيم القول باستحباب التيمّم عليها؛ بناءً على القول بالتسامح في أدلّة السنن، لكن الأظهر حرمة التيمّم عليها، و وجوب الخروج عليها فوراً؛ لاستلزامها زيادة المكث من دون أثر له في رفع الحدث. نعم، إذا انقطع دمها اتّجه الإلحاق لرفع حدثها بالتيمّم، كما ذكره جمع، و كذلك النفساء، فلاحظ.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٥.

البحث الثالث: الظاهر حرمة مطلق الدخول على الجنب في سائر المساجد سوى المرور و عبور السبيل، و الظاهر عدم اعتبار وجود البابين للمسجد في صدق المرور، فافهم.

و أمّا جواز الدخول بقصد أخذ شيء منه و إن لم يصدق عليه المرور، كما يظهر من صاحب العروة و غيره، ففيه إشكال؛ لعدم دليل واضح عليه، والله العالم.

**٤٥٣ ـ ٧٢٥. تتمّة**

لم‌نذكر واجبات الدية و الإرث و الضمان في هذا الكتاب، لكثرة مسائلها، و لنا تعليقة على كتاب الديات الذي ألّفه سيّدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في ضمن كتابه القيّم مباني تكملة المنهاج.[1]

و ربّما يزيد فيها عدد الواجبات من مائتين و إثنين و سبعين واجباً على بعض الوجوه تقريباً، و عليه، فيبلغ عددها الشرعيّة إلى سبعمائة و ثلاثة و عشرين واجباً، والله العالم.

و ذكرنا بحث الضمانات بشكل بديع في كتابنا: الضمانات الفقهية و أسبابها مفصّلاً و لم نحص فيها عدد الواجبات.

**تنبيه مهمّ**

قد تغيّر نظري في أصول التوثيق والتعديل بعد طبع هذا الكتاب الأوّل، و قد كتبت تفاصيلها في كتابنا بحوث في علم الرجال، و أصلحت روايات الكتاب عند طبعة الثاني هذا، فإن رأى القارئ توصيف رواية بالاعتبار سنداً أو بعدمه مخالفاً للمذكور في البحوث المذكورة فليحكم بغفلتي عنه.

---

١. مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٢٧٢.

# خاتمة

**فيها أمران**

**الأمر الأوّل**: في أحكام الحدود العامّة.

و قد ذكرنا معنى الحدّ الاصطلاحي في عنوان «التعزير» من هذا الجزء، فلاحظ، و قلنا: إنّه العقوبة التي لها تقدير معيّن شرعاً لا تنقص و لا تزيد و لا تتغيّر. بخلاف التعزير حيث لا مقدّر له في الجملة، و قلنا: هناك بعدم جريان أحكام الحدّ على التعزير بلا قرينة و إن أطلق نادراً الحدّ عليه أو هو على الحدّ في لسان الروايات.

و اعلم، أنّ للحدّ أحكاماً عامّة يجب ذكرها قبل أن نشير إلى أسبابه و أنواعه، فإنّ الاطّلاع عليها لازم و مفيد:

**الحكم الأوّل**: قال أميرالمؤمنين عليه السلام رافعاً رأسه إلى السماء: «اللّهمّ... و إنّك قلت لنبيّك صلى الله عليه وآله فيما أخبرته من دينك: يا محمّد! من عطّل حدّاً من حدودي، فقد عاندني، و طلب بذلك مضادّتي».[1]

أقول: للحديث أسناد بعضها صحيح معتبر، و بعضها ضعيف، و هو يدلّ على حرمة تعطيل الحدود حرمةً مؤكّدةً شديدةً أوّلاً، و على تعلّق إجرائها بكلّ قادر شرعاً ثانياً، فتدبّر، و الظاهر لحوق التعزير به في ذلك. و أمّا استفادة لزوم فورية إجرائها من الرواية، ففيه منع أو تردّد.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٩.

**الحكم الثاني**: في موثّقة حمران، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل أقيم عليه الحدّ في الدنيا، أيعاقب في الآخرة؟ فقال: «الله أكرم من ذلك».[١]

لا يبعد اختصاص الخبر بالحدّ، و عدم جريانه في التعزير، و أن يصحّ تخفيف العذاب الأخروي به. و في شمول الحدّ للقصاص أو شمول حكمه له تردّد.

**الحكم الثالث**: إذا زاد الضارب في الحدّ و التعزير عمداً، يجوز للمضروب الانتقام بالزيادة بلا إشكال؛ لما مرّ في عنوان «السبب» في الجزء الأوّل، و لخصوص حسنة حمران عن الباقر: «من الحدود ثلث جلد، و من تعدّى ذلك كان عليه حدّ»؛[٢] بناء على إرادة القصاص من الحدّ، و يحتمل إرادة معناه منه لكنّه بعيد.

و الظاهر جريان الحكم في صورة السهو و الغلط أيضاً؛ للإطلاقات، و لخصوص صحيح ابن محبوب عن الحسن بن صالح الذي لم يثبت صدقه عن الباقر عليه السلام: «إنّ أميرالمؤمنين أمر قنبر أن يضرب رجلاً حدّاً، فغلط قنبر، فزاده ثلاثة أسواط، فأقاده عليّ عليه السلام من قنبر بثلاثة أسواط».[٣]

**الحكم الرابع**: من قتله الحدّ و التعزير و القصاص بغير تعدّ من المباشر، لادية له؛ لجملة من الروايات: منها: صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أيّما رجل قتله الحدّ أو القصاص، فلا دية له»،[٤] و هذا هو المشهور، كما قيل.

و لا فرق في ذلك بين حدود الله و حدود الناس؛ لأنّ الرواية المفصّلة بينهما بإيجاب الضمان، و جعل الدية في الثاني من بيت المال ضعيفة؛ لأنّ الصدوق رواها مرسلة،[٥] و الكليني، و الشيخ رواياها بسند غير معتبر.[٦]

و التعزير إمّا داخل في الحدّ، و إمّا هو بحكمه في المقام بلا إشكال، و يشمله التعليل

---

١. المصدر.
٢. المصدر، ص٣١٢.
٣. المصدر.
٤. المصدر، ج١٩، ص٤٧.
٥. المصدر، ج١٨، ص٢٦٢.
٦. المصدر، ج١٩، ص٤٦.

في صحيح الكناني أيضاً.[١]

**الحكم الخامس**: مرتكب الكبيرة إذا حدّ أو عزّر مرّتين ثمّ أتي بها ثالثة يقتل إلّا في الزناء و ما يلحق بالزناء؛ فإنّ فاعله يحدّ ثلاث مرّات ثمّ يقتل في الرابعة، و الدليل على الحكم الأوّل(أي المستثنى منه) صحيح يونس عن الكاظم عليه السلام، قال: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليها الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة».[٢]

أقول: الظاهر أنّ المراد بالحدّ ما يشمل التعزير أيضاً و إلّا لبطل العموم في الكبائر؛ لأنّ ماله حدّ مقابل للتعزير من الكبائر، قليل جدّاً، فتأكيد الجمع المحلّى باللام بلفظ«كلّها» قرينة قويّة على إرادة الحدّ و التعزير معاً من لفظ الحدّ.

و يدّل عليه أيضاً ما مرّ في عنوان «التأديب» من موثّقة أبي بصير المضمرة، قال: قلت: آكل الربا بعد البيّنة؟ قال: «يؤدّب، فإن عاد أدّب، فإن عاد قتل».[٣] فإنّها ظاهرة في ترتّب القتل على التعزير مرّتين.

و أمّا الحكم الثاني(المستثنى)، فيدلّ في الزناء معتبرة أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً و يقتل في الرابعة».[٤]

و لا يبعد أن نلحق بها مقدّماتها، كالتقبيل، و اللمس، و المعانقة، و المضاجعة و أمثالها، سواء كان رضا الطرفين أم عن رضا أحدهما نعم، في المجتمعين تحت لحاف واحد عن رضاهما كلام ذكرنا في عنوان «الجمع» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب من جهة ما يستفاد من الروايات من لحوقه بالزناء في الحدّ، و سيأتي تفصيله ما بعد، و من جهة معتبرة أبي خديجة الدالّة على قتلهما في الثالثة في خصوص كونهما امرأتين. و لا يخلو المقام من إشكال، فلاحظ.

و على كلّ حالٍ، نقل عن الصدوقين و الحلّي مخالفة المشهور في الزنا، حيث حكموا بالقتل في الثالثة، بل عن السرائر الإجماع، عليه.[٥]

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ج١٨، ص٣١٤.

٣. المصدر، ص٥٨٠.

٤. المصدر، ص٣١٤.

٥. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٣١، و يظهر من المحقّق في الشرائع اختياره و إن جعل القول الآخر أولى.

و ذهب بعضهم في جملة من أفراد المستثنى منه أو كلّها إلّا القتل بالرابعة، و كلاهما ضعيفان، و الحقّ ما عرفت.

و ليعلم أنّا لا نتعرّض للأحكام الخاصّة بالمملوك؛ لعدم الابتلاء بها في أعصارنا هذه.

**الحكم السادس**: يشرط في تعلّق الحدّ بالفاعل أمور:

منها: البلوغ. و اعتباره واضح، و يدلّ عليه بالخصوص بعض الروايات. نعم، الصبيّ يعزّر في الجملة؛ لصحيح الحلبي،[1] و غيره، و يلحق التعزير بالحدّ في سائر الشروط الآتية.

و منها: القدرة. فلا يتعلّق بالنائم و الساهي و غيرهما؛ لعدم تحقّق العصيان في حقّهم، إذ لا تكليف لهم في الفرض.

و منها: العقل. و اعتباره أيضاً واضح. نعم، في صحيح أبي عبيدة عن الباقر في رجل وجب عليه الحدّ، فلم يضرب حتّى خولط؟ فقال: «إن كان أوجب على نفسه الحدّ و هو صحيح لا علّة به من ذهاب عقل، أقيم عليه الحدّ كائناً ما كان».[2]

فاحتمال تأخير الحدّ لانتظار الآفاقة خلاف إطلاق هذه الرواية، و أولى بالخلاف القول بسقوط الحدّ عنه.

بل نقل عن الشيخين، و الصدوق، و القاضي، و ابن‌سعيد﵀ تعلّق الحدّ بالمجنون الزاني؛ لرواية أبان،[3] لكنّ الحقّ ما عليه المشهور من اعتبار العقل في الزاني؛ لضعف الرواية سنداً، و مخالفة ظاهر مستنده للعقل، فالعقل شرط حدوثاً لا بقاءً، و مع ذلك كلّه لا أفتي بوجوب إجراء الحدّ في زمان المجنون، بل أتوقّف فيه.

و منها: الاختيار. فلا يتعلّق بالمكره؛ لحديث الرفع، و لجملة من الروايات الواردة في باب الزناء،[4] و يدلّ بعضها على قبول ادّعاء المرأة الإكراه على الزناء، فلاحظ.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٠٧.
٢. المصدر، ص٣١٧.
٣. المصدر، ص٣٨٨.
٤. المصدر، ص٣٨٢.

بل ألحق به صاحب الجواهر؛ تبعاً للمحقّق دعوى الزوجيّة، و كلّ ما يصلح شبهة بالنظر إلى المدّعى؛ للعلم بعدم إرادة خصوص دعوى الإكراه، فلا يتعلّق الحدّ في الفرض.[١]

و الصحيح إمكان تحقّق الإكراه في الزناء و اللواط و مقدّماتها بالنسبة إلى الفاعل، كما أوضحه في الجواهر.[٢]

ولكن ليعلم أنّ الإكراه المسقط للحرمة و الحدّ، ليس كمثل الإكراه في باب المعاملات؛ ضرورة عدم سقوط حرمة الكبائر بمجرّد التوعّد على إضرار طفيف بدنيّ أو ماليّ، بل لابدّ أن يكون الضرر بمقدار يعلم من مذاق الشرع عدم وجوب تحمّله، لأجل الحرام، و تحديد المقام محتاج إلى مزيد تأمّل.

و منها: العلم بحرمة الفعل الموجب للحدّ و إن جهل ترتّب الحدّ عليه. فلو جهل الحكم ولو تقصيراً، أو اشتبه عليه الموضوع، فاعتقد الأجنبيّة زوجته مثلاً، لا حدّ عليه أصلاً، ولو ادّعى الجهل قُبِلَ إذا احتمل في حقّه. و يدلّ عليه جملة من الروايات،[٣] و إذا لم يحتمل الجهل في حقّه حدّ.[٤]

و الروايات المشار إليها و إن كانت تخصّ الشبهة الحكميّة إلّا أنّه يلحق بها الشبهة الموضوعيّة بطريق أولى، بل قول الصادق عليه السلام في الصحيح الوارد في شقّ ثوب المحرم: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء»[٥] مطلق يشملها، و كذا ما نسب إليه عليه السلام: «ادرأوا الحدود بالشبهات» لكنّه مرسل أرسله الصدوق، و ليس بحجّة، و من الغريب دعوى تواتره في كلام بعضهم.

و في الجواهر: «فلا خلاف في أنّه يشترط في تعلّق الحدّ بالزاني و الزانية العلم بالتحريم، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه».

أقول: فلا إشكال في المسألة. و أمّا ما في بعض الروايات من ضرب من تزوّج

---

١. جواهر الكلام، ج٤٢، ص٢٦٦.
٢. المصدر.
٣. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٢٥.
٤. راجع: المصدر، ص٣٢٣ـ٣٢٥.
٥. المصدر، ج٩، ص١٢٦.

بامرأة ثمّ ظهر زوجها مائة سوط؛ لأنّه لم يسأل، فلابدّ من حمله على محمل صحيح، على أنّه معارض بما دلّ على نفي ضربه.[١]

هذا كلّه في الجاهل المعتقد. و أمّا الجاهل الملتفت إلى جهله و المتردّد في الجواز و الحرمة حال العمل، فقيل بثبوت الحدّ عليه؛ لأنّه عالم بالحكم الظاهريّ، و لا يكون جهله بالواقع عذراً، فلا يكون مشمولاً لإطلاق الروايات.

بل يدلّ عليه ذيل رواية يزيد الكناسيّ المعبّر عنها بالصحيحة في كلام المستدلّ: إذا علمت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّى تعلم»[٢] في جواب سؤال الراوي: فإن كانت تعلم أنّ عليها عدّة و لا تدري كم هي؟، فلاحظ و تأمّل.

لكن في صحيح الحذّاء عن الصادق: «...ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا و هي تعلم أنّ المرأة المسلمة لا يحلّ لها أن تتزوّج زوجين. قال: ولو أنّ المرأة إذا فجرت قالت: لم أدر، أو جهلت أنّ الذي فعلت حرام و لم يقم عليها الحدّ إذاً لتعطّلت الحدود».[٣]

يظهر منه عدم قبول دعوى الجهالة في الجملة فلابدّ من التأمّل التامّ.

**الحكم السابع**: يضرب المريض الذي يخاف عليه، بالضغث المشتمل على العدد مرّة واحدة، لجملة من الروايات، و ما دلّ على تأخير الحدّ إلى برئه ضعيف سنداً على الأقوى.[٤]

و بعض اساتذتنا جمع بين الطائفتين بحمل الأولى على صورة اليأس من البرء، والثانية على فرض عدمه. و في الشرائع حمل الثانية على اقتضاء المصلحة التعجيل، وعلى كلّ لا يجب وصول كل شمراخ إلى جسد المريض؛ للإطلاق.

و عن كشف اللثام: «لا يجوز تفريق السياط على الأيّام و إن احتمله؛ لإطلاق الأدلّة».

---

١. رجال الكشّي، ص١٥٣، و نحن نقلنا الروايات في كتابنا فوائد رجالية في الفائدة التي تبحث عن حال المكنّين بأبي بصير، و قد تغيّر اسمه بعد ذلك ببحوث في علم الرجال.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٩٦.

٣. المصدر، ص٣٩٥.

٤. المصدر، ص٣٢٠.

أقول: الظاهر أنّه متين.

و أمّا المستحاضة، فذهب جمع إلى تأخير جلدها ـ دون قتلها إلى انقطاع الدم عنها؛ لرواية ضعيفة بالنوفلي.

**الحكم الثامن**: قيل بوجوب التعجيل في إقامة الحدود بعد أداء الشهادة، و عدم جواز تأجيلها، و نفي الخلاف فيه بين الأصحاب، و العمدة فيه رواية السكوني ففيها: «فليس في الحدود نظر ساعة»، لكنّها بطرقها الثلاثة ضعيفة.

و في الوسائل عن الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام: «إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسى فالحدّ معطّل».[1]

أقول: الإسناد المذكور صحيح، لكنّ الصدوق ـ على ما قيل ـ رواه مرسلاً، و اشتبه صاحب الوسائل في النسبة المذكورة، على أنّ متن الرواية أيضاً غير ظاهر في المراد.[2]

لكن في الشرائع و شرحها: «و لا تأخير فيه على وجه يصدق عليه التعطيل».[3]

أقول: قد مرّ في الفصل الأوّل من هذه الفصول حرمة تعطيل الحدود، فهذا هو الأظهر و إن كان ما استدلّ له صاحب الجواهر ضعيفاً، كما يعرف ممّا قلناه آنفاً.

نعم، يستثنى منها أنّه لا يقام الحدّ جلداً في شدّة البرد، و لا شدّة الحرّ، بل يضرب في الشتاء وسط النهار، و في الصيف طرفاه، و يدلّ عليه روايات.[4]

و في الجواهر: «ثمّ إنّ ظاهر النصّ و الفتوى كما اعترف به في المسالك كون الحكم على الوجوب دون الندب».[5]

أقول: و تأمّل فيه صاحب الوسائل، و الأقوى عدم الوجوب؛ لضعف الروايات سنداً.

**الحكم التاسع**: لا يقام على أحد حدّ بأرض العدوّ حتى يخرج منها؛ مخافة أن تحمله الحميّة، فيلحق بالعدوّ، كما صحّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام،[6] و ظاهر أنّ المراد به غير القتل.

---

١. المصدر، ص٣٣٦.
٢. مباني تكملة المنهاج، ج١، ص١٨٤.
٣. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٤٤.
٤. راجع: وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣١٥.
٥. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٤٤.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣١٨ و ٣١٩.

أقول: إذا اعتبرنا التعليل لا نفرّق بين أرض الإسلام و أرض الكفر إذا كان اللحوق من أرض الإسلام سهلاً.

و كذا لا يقام الحدّ ـ جلداً و قتلاً ـ في الحرم إذا التجأ إليه من خارجه؛ لقوله تعالى: «وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»، و لبعض الروايات المتقدّمة في المحرّمات؛[1] فإذا خرج أقيم عليه. نعم، إذا جنى في الحرم أقيم عليه الحدّ فيه.

أقول: و يلحق به التعزير أيضاً، كما لا يخفى وجهه.

**الحكم العاشر**: إذا أقرّ أحد على نفسه بحدّ و لم يسمّ أيّ حدّ هو، يجلد حتى يكون هو الذي ينهى عن نفسه في الحدّ، كما صحّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام.[2]

**الحكم الحادي عشر**: إذا أقرّ بحدّ ثمّ أنكره، لم ينفعه الإنكار، و يقام عليه الحدّ إلّا في القتل، فلا يقتل إذا أنكر بعد الإقرار، كما تدلّ عليه روايات معتبرة،[3] و هو المنقول عن المشهور، و الظاهر عموم الحكم للتعزير أيضاً.

**الحكم الثاني عشر**: إذا وجب على أحد حدود، الإبتداء بما لا يفوت معه الآخر، فمن شرب و سرق و قتل، فيجلد لشربه الخمر، و يقطع يده لسرقته، ثمّ يقتل، و هكذا، و هذا هو المنصوص،[4] و لا خلاف فيه بين الأصحاب، كما قيل.[5]

**الحكم الثالث عشر**: لا شفاعة، و لا كفالة، و لا يمين في الحدود بلا خلاف كما قيل.[6] و كذا لا إرث، و لا شهادة على الشهادة.

أمّا الأولى: فواضحة؛ لأنّ حدود الله لا تُضَيَّع، و لا رأفة في دين الله، كما نصّ عليه القرآن، و قد وردت بها روايات.[7] و أمّا التعزير، فلا يجوز الشفاعة في تركه رأساً؛ لما عرفت.

---

١. المصدر، ج٩، ص٣٣٧ ـ ٣٤٠.
٢. المصدر، ج١٨، ص٣١٨.
٣. المصدر، ص٣١٨.
٤. المصدر، ص٣٢٥.
٥. مباني تكملة المنهاج، ج١، ص٢١٧.
٦. راجع: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٩٤ و ما بعدها.
٧. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٣٢. أسنادها لا تخلو عن ضعف.

و أمّا في مقداره، فلا يبعد القول بالجواز إذا كان لها سبب معقول، و يستفاد من بعض الروايات. و قال السيّد الأستاذ دام ظلّه بجواز الشفاعة في الحدود التي يصحّ للإمام العفو، كما إذا ثبت موجبها بالإقرار؛ للتعليل الوارد في رواية السكوني، لكنّها ضعيفة سنداً إلّا أنّه مع ذلك يمكن القول بجوازها؛ لعدم جريان أدلّة المنع فيه و إن قيل بمنافاته لإطلاق كلام الأصحاب و ليس بوجه.

أمّا الثانية، فعلى القول بفوريّة الحدود و التعزير واضح حكمها، و لا مجال للتسريح بكفالته. و أمّا على القول بعدمها، فتدلّ عليها رواية السكوني الضعيفة سنداً و هي: «قال رسول الله ﷺ: لا كفالة في حدّ».[1]

و العمدة معتبرة غياث بن إبراهيم عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا تجوز شهادة على شهادة في حدّ، و لا كفالة في حدّ».[2]

و منه يظهر بطلان الشهادة على الشهادة في الحدود و التعزيرات، و الظاهر أنّه لا خلاف فيه.

و أمّا الثالثة، فتدلّ على نفيها معتبرة غياث، و موثّقة إسحاق و غيرهما؛[3] فإذا ادّعى أحد ما يوجب الحدّ و لم يكن له بيّنة، لا يتوجّه اليمين على المنكر.

و منه يظهر الإشكال في كلام الجواهر حيث إنّه بعد ميله إلى تعيين الرقبة للضرب (في القصاص) قال: «فإن ضرب بالسيف لا عليها، فإن كان عن عمد عزّر ... و إن ادّعى الخطأ صدّق بيمينه».[4] إلّا أن يدّعى انصراف الروايات عن التعزيرات الناشئة عن غير حقوق الله الخالصة، كما في المقام، لكن معتبرة غياث تبطل دعوى الانصراف.

و أمّا الرابعة، ففي موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام: «إنّ الحدّ لا يورث كما تورث الدية والمال و العقار، ولكنّ من قام به من الورثة فهو وليّه، و من لم يطلبه فلا حقّ له، و ذلك مثل رجل قذف رجلاً و للمقذوف أخ، فإن عفا عنه أحدهما كان للآخر أن يطلبه بحقّه،

---

١. المصدر، ص٣٣٣.
٢. المصدر، ص٢٩٩.
٣. المصدر، ص٣٣٥.
٤. جواهر الكلام، ج٤٢، ص٢٩٨.

لأنّها أمّهما جميعاً، و العفو إليهما جميعاً».[١]

**الحكم الرابع عشر**: إذا ثبت موجب الحدّ بالبيّنة و تاب الخاطئ بعد قيامها على جرمه، لا تؤثّر توبته في سقوط الحدّ عنه؛ للإطلاقات، و العمومات؛ خلافاً للمنقول عن المفيد و الحلبيّين، فخيّروا الإمام بين الإقامة و عدمها، لكنّه ضعيف جزماً.

و أمّا إذا تاب قبله، فعن المشهور سقوطه بها، بل في زنا الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل عن كشف اللثام الاتّفاق عليه»؛[٢] للشبهة؛ و لروايات نقلها صاحب الوسائل، لكنّ التي تدلّ على مطلوبهم إنّما هي صحيحة ابن أبي عمير عن جميل، عن رجل، عن أحدهما عليه السلام في رجل سرق أو شرب الخمر، أو زنى، فلم يعلم ذلك منه و لم يؤخذ حتّى تاب و صلح، فقال: «إذا صلح و عرف منه أمر جميل، لم يقم عليه الحدّ».[٣]

قال ابن أبي عمير: فإن كان امرءاً غريباً لم تقم؟ قال: «لو كان خمسة أشهر أو أقلّ، و قد ظهر منه أمر جميل، لم تقم عليه الحدود» روى ذلك بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام.

أقول: ضعف السند منجبر عندهم بالشهرة، و يلحق سائر موجبات الحدود و التعزيرات بالزناء و السرقة و شرب الخمر؛ لعدم خصوصيّة فيها حسب المتفاهم العرفيّ.

لكن انجبار الخبر الضعيف بعمل الفقهاء ممنوع؛ وفاقاً للشهيد الثاني و غيره، و قد ذكرنا تفصيله أخيراً في كتابنا فوائد رجالية فالرواية ساقطة عن الحجّيّة، على أنّ دلالتها أيضاً غير وافية بمراد المشهور؛ فإنّ المستفاد منها هو أنّ المسقط للحدّ ليس مجرّد التوبة، بل هي مع الصلاح، و ظهور أمر جميل منه في أيّام غير قلائل، و لا يصحّ مخالفة العمومات و المطلقات الواردة في الكتاب و السنّة بمثل هذه الرواية.

نعم، الحكم في خصوص السرقة مستند إلى صحيحة عبدالله بن سنان، كما مرّ في عنوانها، لكنّها في مورد الإقرار و غير مربوطة بمحلّ البحث. و في خصوص المحارب

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٣٤.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٠٧.
٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٧.

مستند إلى قوله تعالى: «إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَـقْدِرُوا عَـلَيْهِمْ». الشـامل لإثـبات المحاربة بالقطع، و البيّنة، و الإقرار. و في جلد اللاطئ مستند إلى قوله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِـيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما» على إشكال، لكنّه على كـلّ حال، غير مختصّ بفرض قيام البيّنة بعدها، بل يشمل فرض القطع و الإقرار أيضاً.

و في رجمه مستند إلى رواية مالك الطويلة الآتية في حدّ اللواط، على تردّد ما في سندها. و الحاصل أنّ المتّبع في غـير مـا يـثبت بـالدليل الخـاصّ هـو الإطـلاقات والعمومات.

و أمّا إذا ثبت موجبه بالإقرار، فنقل عن المشهور أنّه يجوز أن يعفو الإمام عن الحدّ، رجماً كان أو جلداً، فله أن يحدّ و له أن لا يحدّ إذا تاب العاصي. و قيل بجواز العفو مطلقاً للإمام من دون اشتراطه بتوبة العاصي.

في الجواهر:

> بلا خلاف أجده في الأوّل (أي الرجم) بل في محكيّ السرائر الإجماع عليه، بل لعلّه كذلك في الثاني (أي الجلد) أيضاً و إن خالف هو فيه؛ للأصل الذي يدفعه أولويّة غير الرجم منه بذلك، و النصوص المنجبرة بالتعاضد و بالشهرة العظيمة ... نعم، ليس في شيء منها (أي الروايات) اعتبار التوبة، ولعلّ اتّفاقهم عليه كاف في تقييدها ... بل لعلّ الغالب في كلّ مقرّ بذلك إرادة تطهيره من ذنبه و ندمه عليه ... .
>
> نعم، ظاهر النصّ و الفتوى قصر الحكم على الإمام عليه السلام ... ولكن قد يـقوى الإلحـاق؛ لظهور الأدلّة في التخيير الحكميّ الشامل للإمام و نائبه الذي يقتضي نصبه إيّاه أن يكون له ماله.[1]

ثمّ هنا بحث آخر و هو أنّ التخيير المذكور على تقدير ثبوته هل هو في مـطلق الحدود أو في حدود حقوق الله دون حقوق الناس؟ ذهب بعضهم إلى الثاني، و نسب الأوّل إلى إطلاق الأصحاب.

أقول: الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها للمقام ثلاث:

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٩٣ و ٢٩٤.

أوّلها: رواية طلحة الواردة في السرقة.[١]

ثانيتها: رواية البرقي عن بعض أصحابه الواردة فيها أيضاً.[٢]

ثالثتها: رواية تحف العقول الواردة في اللواط.[٣]

و هذه الروايات كلّها ضعاف سنداً لا تصلح لتأسيس حكم شرعيّ، و القول بانجبارها بالشهرة ممنوع، كما مرّ غير مرّة، و ذكرنا وجهه في كتابنا فوائد رجالية.

نعم، قال صاحب الوسائل بعد نقل الثانية: و رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام، و الإسناد صحيح، لكنّ الظاهر أنّه سهو من قلم الحرّ في وسائله؛ فإنّ الصدوق رواها مرسلة كما صرّح به سيّدنا الأستاذ أيضاً، فراجع الفقيه.[٤]

على أنّ التخيير المذكور غير مفتى به في السرقة[٥] التي هي مورد الأولى و الثانية، لكن يقول صاحب الجواهر: ـ بعد ذكر الثانية ـ بل لعلّ عدم العمل به كما تسمعه في السرقة لا ينافي العمل به هنا؛ لعموم الجواب في المقام، ولكنّه مشكل جدّاً.

و الأقوى إلى هنا الرجوع إلى إطلاق ما دلّ على تعيين الحدّ. نعم، هنا رواية أخرى صحيحة سنداً،[٦] و هي رواية ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام رواها المشائخ الثلاثة، قال: «لا يعفو عن الحدود التي لله دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس في حدّ، فلا بأس بأن يعفا عنه دون الإمام».

لكن يمكن أن يورد عليه أوّلاً: بأنّ المراد بالحدّ في الشقّ الثاني هو الحدّ الشأني دون الفعلي الذي لا يجوز عفوه لغير الإمام.

و بعبارة أخرى إنّما الجائز لذي الحقّ العفو قبل المرافعة، و حكم الحاكم بثبوت الحدّ لا بعدهما، فتأمّل، ففي حين العفو لا حدّ إلّا شأناً و اقتضاء، فليكن الحدّ في الشقّ الأوّل أيضاً شأنيّاً لا فعليّاً، فيكون المراد بعفوه عدم استماعه لشهادة الشهود، أو الإقرار،

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٨٨.
٢. المصدر، ص٣٣١.
٣. المصدر.
٤. الفقيه، ج٤، ص٤٤.
٥. راجع: جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٤٠.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٣١.

و نحو ذلك، و لا أقلّ من احتماله المنافي للظهور في الفعلي.

و ثانياً: أن الرواية غير واردة في الإقرار، بل مدلولها مشروعيّة العفو عن مطلق حدود الله للإمام، و تقييدها بغير ثبوت موجب الحدّ بالبيّنة كما عن بعضهم، لا دليل عليه.

و ثالثاً: أنّ تركيب الرواية لفظاً لا يخلو عن إشكال، كما يظهر للمتدبّر.[١]

و بالجملة، لا دليل يفي بفتوى المشهور، و الأحوط لزوماً على الحاكم إجراء الحدود و التعزيرات؛ للأصل، و عدم العفو عنها و إن تاب المقرّ بعد إقراره أو قبله.

و أمّا عفو أميرالمؤمنين عليه السلام عن حدّ لائط أقرّ على نفسه، و قوله له: «قم يا هذا، فقد أبكيت ملائكة السماء، و ملائكة الأرض؛ فإنّ الله قد تاب عليك، فقم، و لا تعاودنّ شيئاً، ممّا فعلت» كما في رواية مالك بن عطيّة الطويلة،[٢] فهي لا تدلّ على العموم أوّلاً، و غير مربوط بالإقرار ثانياً، كما يفهم من قوله: «فإنّ الله قد تاب»، و قد مرّ أن جلد اللائط يسقط بالتوبة و الإصلاح، و هذه الرواية تدلّ على سقوط القتل بهما أيضاً في فرض الإقرار، فلاحظ، و في سندها بحث.

**الحكم الخامس عشر**: إذا عفا ذوالحقّ حقّه، فلا موضوع للحدّ، و لا يجوز للحاكم الشرعي إصدار الحكم في حقوق الناس إذا لم يطالبوا، فضلاً عن أن يعفو، كما يدلّ عليه روايات:[٣]

منها: صحيح الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ أحد من حقوق المسلمين، فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذي أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب حقّ الحدّ، أو وليّه، و يطلبه بحقّه».[٤]

---

١. إذا فسّرنا قوله: «دون الإمام» في الموردين بـ«مالم يبلغ الإمام» لا: «بغير الإمام». و قرأنا الفعل في الموردين «يعفا» بصيغة المجهول لا تبقى صعوبة لفظيّة في البين و خرجت الرواية عن محلّ البحث رأساً. و معناها أنّ حقوق الناس قابلة للعفو ما لم تبلغ إلى الإمام (أي قبل المرافعة). و أمّا حقوق الله، فليست كذلك، و لا مفهوم لها يدلّ على العفو بعد المرافعة، إذ أنّ معنى كلمة «دون الإمام» في الموردين «غير الإمام» و المراد به في المورد الثاني صاحب الحقّ هو احتمال مرجوح، و إنّما يناسب فعل المبنيّ للفاعل في الموردين.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٢٣.

٣. المصدر، ص٣٤٣.

٤. و في صحيحه الآخر: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّة واحدة، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه...».

نعم، لا بأس بتعزيره من جهة صدور المعصية منه.

و أمّا إذا رفع أمره إلى الحاكم، فلا أثر لعفوه بالنسبة إلى الحدّ و التعزير، فإنّه يحدّ أو يعزّر؛ لصحيح الحلبي و غيره،[١] كما أنّه لا أثر للمرافعة بعد الإبراء في تجديد الحدّ، فمن أبرأ الغير عن حقّه، فلا يصحّ له المرافعة بعده؛ لموثّق سماعة عن الصادق عليه السلام.[٢]

**الحكم السادس عشر**: قال فضيل بن يسار: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «لا حدّ لمن لا حدّ عليه، يعني لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً، لم أر عليه شيئاً، ولو قذفه رجل، فقال: يا زان، لم يكن عليه حدّ».[٣]

أقول: و مقتضاه عدم الحدّ على العبد إذا قذف حرّاً، و على من قذف غير بالغ و هو منصوص، و على الابن إذا قذف أباه، و لعلّه لم يقل به أحد.

ثمّ إنّه لا شبهة في اختصاص الرواية بالحدّ المترتّب على حقوق الناس دون حقوق الله، و هل هو يشمل القصاص أيضاً؟ فيه وجهان، و لا ثمرة له بعد صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام...: «فلا قود لمن لا يقاد منه»،[٤] و كأنّ المشهور لم يلتزموا بإطلاقه، فلذا جوّزوا قتل البالغ بقتل الصّبي، بل لم ينقل الخلاف، إلّا عن الحلبي.[٥]

**الحكم السابع عشر**: مقتضى جملة من الروايات عدم جواز إقامة الحد لمن عليه حدّ لله،[٦] و به قال بعض أساتذتنا، و عن المشهور حملها على الكراهة.

و في الجواهر:

> و ظاهر النّص و الفتوى سقوط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته عند الحاكم، فيتّجه ما سمعته من ابن إدريس (من قوله: و هذا غير متعذّر لأنه يتوب في ما بينه و بين الله تعالى ثمّ يرميه) لكن في الصحيح: «أنّه لمّا نادى أميرالمؤمنين بذلك، تفرّق الناس، و لم يبق غيره، و غير

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٢٩.
٢. المصدر، ص٣٣١.
٣. المصدر، ص٣٣٢. و السند صحيح.
٤. المصدر، ج١٩، ص٥٢.
٥. راجع: جواهر الكلام، ج٤٢، ص١٨٤.
٦. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٤١.

الحسنين عليهما السلام» و من المستبعد جدّاً عدم توبتهم جميعاً في ذلك الوقت، و يمكن أن يكون لعدم علمهم بالحكم.[١]

أقول: قد عرفت الإشكال فيما نسبه إلى النّص و الفتوى، على أنّه لو كان ما ذكره حقّاً لناسب التنبيه عليه من أميرالمؤمنين عليه السلام، و حيث لا فلا.

ثمّ إنّ المستفاد من بعض روايات الباب أنّ المانع هو تعلّق مطلق الحدّ على الحداد لاالحدّ المماثل للحدّ الذي أريد إجراؤه، كما يستفاد هذا من بعضها الآخر، بل في صحيح أبي بصير في قصّة رجم الزانية: «معاشر المسلمين: إنّ هذه حقوق الله، فمن كان لله في عنقه حقّ، فلينصرف، و لا يقيم حدود الله من في عنقه حدّ، إلخ».

و قضيّة إطلاقه اشتراط جواز إجراء التعزير أيضاً على براءة ذمّة الضارب منه و من هو الذي ليس عليه تعزير، فهذا ممّا يؤكّد رأي الأصحاب القائلين بالكراهة،[٢] والله العالم.

**الحكم الثامن عشر**: المتيقّن في مجرى الحدود هو وليّ أمرالمسلمين، أي الحاكم الشرعي، الجامع للشرائط، المطاع، باسط اليد، نافذ الأمر. ثمّ المجتهدون حسب استطاعتهم، ثمّ العلماء العدول، ثمّ عدول المؤمنين العارفين بتفصيل الأحكام الشرعيّة المربوطة بالحدّ، و الله العالم.

و أمّا رواية حفص بن غياث، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام: من يقيم الحدود، السلطان، أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»،[٣] الدالّة على جواز إجراء الحدود لمن جاز له القضاء، قاضياً كان، أو والياً، أو أميراً و إماماً، فهي ضعيفة سنداً.

الأمر الثاني: في أقسام الحدود و موجباتها و هي تتجاوز العشرين على الأظهر، و إليك بيانها على سبيل الإجمال:

**الأوّل**: الزناء و هو يوجب الحدود الآتية:

١. الرجم؛ ٢. القتل؛ ٣. الجلد مع الجزّ و التغريب؛ ٤. الجمع بين الجلد و الرجم.

---

١. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٥٧.

٢. راجع: الروضة البهية، ج ٩، ص ٩٨؛ و عنوان «الرجم» في هذا الكتاب؛ فإنّا ناقشنا روايات الباب.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٣٨.

و قيل بالجمع بينه و بين القتل أيضاً.

و أمّا الرجم، فهو ثابت على المحصن أو المحصنة إذا زنى على تفصيل مرّ في مادّة «الرجم»، و لعلّ الأظهر وجوب جلده قبل رجمه.

و على من زنى بامرأة أبيه؛ فإنّه يرجم و إن كان غير محصن، كما رجمه أميرالمؤمنين عليه السلام على ما في خبر السكوني.[١] و الحكم منسوب إلى المشهور.[٢]

أمّا القتل: فهو ثابت على من زنى بمحارمه النسبيّة؛ لروايات مرّت في عنوان «القتل» من هذا الكتاب، و إن نوقش في دلالتها على ثبوت القتل، لكنّه لا يعتني به؛ لفهم المشهور أوّلاً، و لثبوت الرجم فيمن زنى بامرأة أبيه ثانياً؛ إذ لا يحتمل استحقاق القتل بزناها دون زنا أمّه و أخته مثلاً.

نعم، في شمول الحكم للمحارم بالرضاع أو المصاهرة، خلاف بينهم،[٣] و أنا فيه من المتوقّفين، بل قد يقال باختصاص ذلك بالنسب الشرعي. أمّا المحرم من الزنا، فلا يثبت له فيها الحدّ المزبور؛ للأصل و غيره. و يقول صاحب الجواهر: «ولم يحضرني الآن نصّ لأصحابنا فيه، و الله العالم».[٤]

و على كلّ حال، لا فرق في الحكم المذكور بين الرجل و المرأة، و قد صرّحت به موثّقة ابن بكير.[٥]

و على من زنى قهراً و إكراهاً و غصباً لروايات و إن كان غير محصن، كما صرّح في بعضها،[٦] و لا خلاف فيه أيضاً، كما قيل.

نعم، في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إذا كابر الرجل المرأة على نفسها ضرب ضربة بالسيف مات منها أو عاش».

لكنّ في الجواهر بعد ادّعائه الإجماع بقسميه على وجوب القتل ذكر أنّه لم يجد

---

١. المصدر، ص٣٨٧.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣١٦.
٣. المصدر، ص٣١١ و٣١٢.
٤. المصدر، ص٣١٣.
٥. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٨٥.
٦. المصدر، ص٣٨١.

عاملاً بالرواية، فأوجب طرحه أو تأويله.[١]

و على الكافر إذا زنى بمسلمة، لموثّق حنّان[٢] الوارد في اليهوديّ، فيلحق به غيره و إن كان معقد الإجماع في عبارة «الجواهر» الذمّي و إن لم يكن بشرائط الذمّة، لكنّ الأظهر هو التعميم، فتدبّر.

و عن «الرياض» عدم سقوطه بالإسلام لكنّ فيه نظر.[٣]

أمّا الجلد: فهو ثابت لغير من يرجم أو يقتل كغير المحصن و المكره مثلاً، و كذا المحصن إذا شهد عليه رجلان و أربع نسوة عند جمع على ما يأتي في بحث اللواط. و قد مرّ تفصيل الجلد و الجزّ (الحلق) و التغريب (النفي) في هذا الكتاب.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق القرآن ثبوت الجلد على كلّ من زنى و إن استحقّ الرجم و القتل لجهة أخرى، كالإحصان و غيره، و قد تقدّم أنّ ثبوته مع الرجم ممّا اختلف فيه الروايات، ولكنّ المنقول عن المشهور هو الأوّل، و قد فصّلناه في عنوان «الرجم».

و أمّا ثبوته مع القتل، فهو مذهب ابن إدريس كما في «الجواهر»، و لم يلتزم به المشهور، و ظاهر الروايات هو النفي، لكنّ الكلام في كفايته لتقييد إطلاق الكتاب، فلاحظ.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الجلد على من تكرّر منه الزنا أربعاً و قد جلد ثلاثاً؛ فإنّه يقتل في الرابعة بلا تجليد، كما مرّ.

**الثاني**: افتضاض الجارية، فإنّه يوجب جلد ثمانين جلدة.

و قد مرّ بحثه في عنوان «التعزير» و لم نقبل ما ذكره صاحب «الجواهر» و غيره من كونه تعزيراً، فالحقّ أنّ الثمانين حدّ لا ينقص و لا يزيد، و ليس هو أحد أفراد التعزير؛ فإنّه خلاف ظاهر النّص.[٤]

**الثالث**: تزويج الأمة على الحرّة المسلمة من دون إذنها أو إجازتها؛ فإنّه يوجب الحدّ

---

١. جواهر «الكلام»، ج٤١، ص٣١٦.
٢. وسائل «الشيعة»، ج١٨، ص٤٠٧.
٣. راجع: جواهر «الكلام»، ج٤١، ص٣١٤.
٤. «المصدر»، ص٣٧١.

و هو ثمن حدّ الزاني،[١] و لعلّه أقلّ الحدود، و من حمله على التعزير فقد ارتكب خلاف الظاهر.

**الرابع**: اللواط؛ فإنّه يوجب الجلد و القتل.

قال الله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللّهَ كانَ تَوّاباً رَحِيماً».[٢]

الآية واردة في اللواط دون الزنا على الأظهر، و قضيّة إطلاقها هو وجوب إيذاء الفاعل و المفعول في فرض الإحصان و غيره، و ينطبق الإيذاء على الجلد دون الرجم، أو مطلق القتل؛ فإنّها لا يسمّيان بالإيذاء جزماً.

و في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام إذا أخذ الرجل مع غلام في لحاف مجرّدين، ضرب الرجل و أدّب الغلام، و إن كان ثقب و كان محصناً رجم».[٣]

يدلّ على ثبوت رجم الواطئ المحصن، و تعزير غير الموقب.

و في موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام: «الملوّط حدّه حدّ الزاني».[٤]

أقول: فاللائط كالزاني فيقتل اللائط المكره (بالكسر).

و في صحيح حمّاد ـ بطريق الصدوق ـ قال: قلت لأبي عبدالله: رجل أتى رجلاً؟ قال: «عليه إن كان محصناً القتل، و إن لم يكن محصناً، فعليه الجلد»، قال: قلت: فما على الموتى به؟ قال: «عليه القتل على كلّ حال، محصناً كان أو غير محصن».[٥]

في صحيح ظريف عن الحسين بن علوان، عن الصادق عليه السلام أنّه كان يقول في اللوطيّ: «إن كان محصناً، رجم، و إن لم يكن محصناً جلد الحدّ».[٦]

لكنّ في وثاقة الحسين ستردّد ما ذكرناه في: بحوث في علم الرجال.

---

١. حدّه ثمن حدّ الزاني و هو ١٢/٥ سوطاً، راجع: المصدر، ص٣٧٢.
٢. النساء (٤): ١٦.
٣. وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢٥٦.
٤. المصدر، ج١٨، ص٤١٦. كلمة «الملوّط» اسم فاعل من «لَوَّطَ».
٥. المصدر، ص٤١٧.
٦. المصدر، ص٤١٨.

و في صحيح العرزمي عن الصادق عليه السلام: «وجد رجل مع رجل في إمارة عمر، فهرب أحدهما و أخذ الآخر، فجيء به إلى عمر، فقال للناس: ... قال (أبوالحسن): اضرب عنقه، فضرب عنقه، قال: ثمّ أراد أن يحمله، فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أي شيء بقي؟ قال: ادع بحطب... فأحرق به».[١]

أقول: الرواية تحكي عمل أميرالمؤمنين و ليس فيها إطلاق يشمل غير المحصن، و لم يعلم أيضاً أنّ المقتول المحروق هو الفاعل أو المفعول و إن كان المظنون كونه هو الثاني الذي يقتل مطلقاً، محصناً كان أو غير محصن، كما مرّ في صحيح حمّاد، و يدلّ عليه أنّ إحراق الفاعل غير متعيّن، بل هو أحد الأفراد تخييراً، كما في رواية مالك بن عطيّة، لكنّ الإيقاب غير مفروض في الرواية، كما لا يخفى، فيوهن الاعتماد عليها في استفادة الحدّ الثابت، و في سندها بحث يأتي.

و في صحيح ابن أبي عمير عن عدّة من أصحابنا، عن الصادق عليه السلام: «في الذي يوقب أنّ عليه الرجم إن كان محصناً، و عليه الجلد إن لم يكن محصناً».[٢]

و السند معتبر ظاهراً، كما ذكرنا وجهه في كتابنا: علم الرجال.

و في صحيح ابن رئاب عن مالك بن عطيّة، عن الصادق عليه السلام: «بينما أميرالمؤمنين عليه السلام في ملاء من أصحابه إذ أتاه رجل، فقال: يا أميرالمؤمنين! إنّي أوقبت على غلام فطهّرني ... فلمّا كان في الرابعة، قال له: يا هذا! إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيّهنّ شئتَ، قال: و ما هنّ يا أميرالمؤمنين؟ قال: ضربة بالسيف في عنقك بالغة ما بلغت، أو إهداب (إهداء) من جبل مشدودَ اليدين و الرجلين، أو إحراق بالنار. قال: يا أميرالمؤمنين! أيّهنّ أشدّ عليَّ، قال: الإحراق بالنار؛ قال: فإنّي قد اخترتها ... فبكى أميرالمؤمنين ... قم يا هذا! فقد أبكيت ملائكة السماء، و ملائكة الأرض؛ فإنّ الله قد تاب عليك ...».[٣]

أقول: مالك بن عطيّة رجلان كما يظهر من كلام ابن فضّال: الأحمسي، و غيره.

---

١. المصدر، ص ٤٢٠.
٢. المصدر، ص ٤٢١.
٣. المصدر، ص ٤٢٣.

والنجاشي وثّق الأحمسي فقط، و لا دليل على أنّه أشهر من غيره حتى ينصرف المذكور في كلام النجاشي إليه، فلا يفهم أنّ الراوي لهذه الرواية هو الثقة، أو المجهول؛ خلافاً لسيّدنا الأستاذ في معجمه حيث يدّعي الانصراف إلى الثقة، لكنّه مظنون. والله العالم.

هذه هي تمام الروايات المعتبرة في الباب و هي واضحة الدلالة، على أنّ حدّ الموقب ـ بالفتح ـ هو القتل مطلقاً. و حدّ اللائط الموقِب ـ بالكسر ـ إذا كان محصناً هو الرجم، و إذا كان غير محصن هو الجلد، و لا ينافيها إطلاق الرواية الأخيرة، و من الظاهر حمله على المقيّد على القاعدة المطرّدة، لكنّ المشهور لم يلتزموا بهذه الروايات، و لم يفرّقوا في الحدّ بين المحصن و غيره، فحكموا بالقتل مطلقاً، و أوجب بعضهم حملها على التقيّة أو طرحها.

و ادّعى بعضهم الإجماع بقسميه عليه، و المشهور أنّ الإمام مخيّر في قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه، أو رجمه، أو إلقائه من شاهق، أو إلقاء جدار عليه،[1] و يجوز أن يجمع بين أحد هذه و بين تحريقه.

أقول: المفعول يقتل، و أنا لا أفتي بقتله؛ فإنّه مخالف للإيذاء الوارد في القرآن، و أقول: و الله العالم. و أمّا الفاعل، فالأقوى عدم قتله إذا لم يكن محصناً، و المحصن يرجم أو يقتل بأيّ وجه كان بناءً على عدم اعتبار خبر مالك، و بناءً على اعتباره يتخيّر الحاكم بين رجمه، و ضربه بالسيف، أو إهدابه من جبل مشدودَ اليدين و الرجلين، أو إحراقه بالنار.

و بالجملة، لا نقبل اجتهاد المشهور في المقام، بل نتّبع الأدلّة، و ممّا يؤكّد ضعف قول المشهور قوله تعالى: «وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما...»؛ فإنّ الإيذاء لا يعقل على مذهبهم، ضرورة تباينه مع القتل، فتسقط الآية رأساً.

و أمّا على المختار، فيحقّق هو في ضمن الجلد، فتكون الآية ناظرة إلى غير المحصن، كما في الزنا، ولكن يشكل قتل المفعول مطلقاً بلحاظ الآية المذكورة. نعم، إذا

---

١. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٨١.

لم يقل لقتل المفعول مطلقاً، أو غير المحصن زال الإشكال بالنظر إلى دلالة الآية و إن يبتلى بمخالفة الروايات لكنّ مخالفتها بالنسبة إلى مخالفة الكتاب هيّنة سهلة.

بقي هنا مسائل كما تأتي:

١. إذا ادّعى المفعول الإكراه، سقط الحدّ عنه إذا احتمل صدقه، كما صرّح به جمع.

٢. إذ لاط غير المحصن بأحد أقاربه، لا يتغيّر الحدّ إلّا بزيادة الجلد تعزيراً، فتدبّر.

٣. إذا لاط غير المحصن بأحد كرهاً و غصباً، فهل يجلد، أو يقتل إلحاقاً بالزناء؟ فيه وجهان. و رجّحنا فيما مرّ الوجه الثاني.

٤. الموجب للقتل هل هو مطلق الايقاب ولو ببعض الحشفة، أو خصوص مقدارها؟ فيه وجهان: الإطلاق، و الاحتياط في الدم، فتأمّل.

٥. قطع الأصحاب بعدم إثباته إلّا بالإقرار أربع مرّات، أو شهادة أربعة رجال.

أقول: لا دليل لفظيّ على اعتبار أربع مرّات في الإقرار إلّا رواية مالك بن عطيّة في الرجم، و كذا لا دليل على اعتبار أربعة شهود في الجلد. و أمّا في الرجم، فيدلّ عليه صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «حدّ الرجم أن يشهد أربع أنّهم يدخل و يخرج».[١]

فلولا قطع الأصحاب، لأمكن الاكتفاء بالإقرار مرّة واحدة، وبشهادة عدلين في الجلد إلّا أن يقال: إنّ قطع الأصحاب مخصوص بصورة الرجم؛ لأنّهم لا يرون الجلد بوجه، فعلى القول بجلد غير المحصن لا مانع من الرجوع إلى القاعدة الأوّليّة، و كذا يثبت الزناء الموجب للرجم عند المشهور شهرة عظيمة بثلاثة رجال و امرأتين؛ لجملة من الروايات[٢] الدالّة على كفايتها للرجم، و هي تشمل اللواط أيضاً؛ لإطلاق بعضها،[٣] نعم، خالف فيه العمّاني، و المفيد، و الديلمي رحمهم الله؛ لصحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: «إذا شهد ثلاثة رجال و أمرأتان، لم يجز في الرجم...».[٤]

و حمله في الجواهر على التقيّة، و الله العالم.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٧١.

٢. راجع: المصدر، ص٢٥٨.

٣. جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٣٧٦. يظهر منه أنّ المشهور لم يلتزموا به في اللواط، و أنّه لا يثبت عندهم إلّا بأربعة رجال فقط.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٦٤.

٦. في صحيح الحلبي: أنّه سئل أبوعبدالله عليه السلام عن رجل محصن فجر بامرأة، فشهد عليه ثلاثة رجال و امرأتان: «وجب عليه الرجم، و إن شهد عليه رجلان و أربع نسوة، فلا تجوز شهادتهم، و لا يرجم، ولكن يضرب حدّ الزاني».[١]

اختاره جمع و نسب إلى المشهور، و ذهب جمع إلى خلافه، و عدم ثبوت الجلد، كالرجم بشهادة الرجلين و أربع نسوة؛ لقول الرضا عليه السلام في رواية محمّد بن الفضيل: «و لاتجوز شهادة رجلين و أربع نسوة في الزناء و الرجم».[٢]

و مع التعارض يرجّح الأوّل؛ للشهرة، و لاحتمال أن يكون عطف الرجم على الزناء من عطف البيان، كما في الجواهر، و الأقوى أنّه مع التعارض يرجع إلى عموم الكتاب الظاهر في اعتبار أربعة رجال[٣] لكن لا تعارض في البين؛ لضعف محمّد بن الفضيل، فلاتكون روايته حجّة، و توصيفها بالصحّة في كلام الجواهر لم يقع في محلّه، لكنّني في أصل الحكم من المتوقّفين.

٧. لا يبعد كفاية العلم بوقوع الفعل من دون اعتبار رؤية الدخول على نحو ما ذكرناه في بعض الحواشي السابقة في حدّ الزناء.

و يشهد له موثّق زرارة عن الباقر عليه السلام: «إذا شهد الشهود على الزاني أنّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته، أقيم عليه الحدّ».[٤]

٨. لو لاط الصبيّ ببالغ، قتل البالغ و أدّب الصبيّ؛ لعموم الأدلّة، و ليس هو كزناء الصبيّ بالمحصنة الذي وجد فيه النصّ على أنّها لا ترجم. و قد يقال بمثله هنا؛ لإطلاق ما دلّ على أنّ حدّ الواطئ (الملوِّط) مثل حدّ الزاني فالأرجح إلحاق اللواط بالزناء، فلاحظ صحيحة أبي بصير الواردة في الزناء،[٥] والله العالم.

**الخامس**: لواط الكافر بالمسلم ولو من دون إيقاب.

قال المحقّق في شرائعه: و لو لاط الذمّيّ بمسلم قتل و إن لم يوقب. و في الجواهر:

---

١. المصدر، ص٤٠١.
٢. المصدر، ص٢٦.
٣. النساء (٤): ١٥؛ النور(٢٤): ٤ و٦ ـ ٨.
٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٦٦.
٥. المصدر، ص٣٦٢.

«بلاخلاف أجده فيه لهتك حرمة الإسلام فهو أشدّ من الزنا بالمسلمة»،[١] كما أنّ الحربيّ أشدّ من الذمّيّ، و الله العالم.

**السادس**: اللواط بغير الإيقاب، كالتفخيذ، أو بين الأليتين؛ فإنّه يوجب حدّ مائة جلدة عند جماعة، و عن المسالك أنّه المشهور.

و في الجواهر: «و عليه سائر المتأخّرين، و عن بعضهم الإجماع عليه»[٢] ولو تكرّر منه الفعل و تخلّله الحدّ مرّتين قتل في الثالثة. و قيل: في الرابعة و هو أشبه و أحوط في الدما، و قد سبق الكلام فيه في الزنا الذي يظهر من غير واحد الإجماع على عدم الفرق بينه و بين ما هنا في ذلك، كما ذكره صاحب الجواهر.

و عن الشيخ في النهاية، و الخلاف، و المبسوط، و تهذيبه أنّ حدّه الرجم إذا كان اللوطيّ محصناً، و الجلد إن لم يكن، بل عن المسالك نسبته إلى جماعة.

و عن ظاهر الصدوقين و الإسكافي أنّ حدّه القتل مطلقاً؛ لأنّه اللواط. و أمّا الإيقاب، فهو الكفر.

أقول: هذه هي أقوالهم في المسألة، أمّا القولان الأخيران، فلا ينبغي الشكّ في ضعفهما. و أمّا الأوّل، فاستدلّ له برواية سليمان بن هلال عن الصادق عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل؟ قال: فقال: «إن كان دون الثقب، فالجلد، و إن كان ثقب أقيم قائماً...»[٣] لكنّها ضعيفة سنداً، و لا نقول بانجبارها بفتوى المشهور، و دلالتها أيضاً قاصرة؛ لأنّ الجلد إن لم يكن ظاهراً في التعزير لا يكون ظاهراً في الحدّ و هو مائة جلدة، و ضبطه صاحب الجواهر بـ«الحدّ» مكان «الجلد» و غايته اختلاف النسخ، فلا عبرة بها سنداً و دلالة.

و في صحيحة الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخطّ رجل أعرفه إلى أبي الحسن ... و كتب أيضاً هذا الرجل و لم أر الجواب: ما حدّ رجلين نكح أحدهما الآخر طوعاً بين فخذيه؟ ما توبته؟ فكتب: «القتل...».[٤]

---

١. المصدر، ص٤٠٧.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٣٨٢.
٣. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤١٦.
٤. المصدر، ص٤١٧.

أقول: الرواية غير معتبرة سنداً؛ فإنّ الرجل الكاتب مجهول الحال، و لم يدع الحسين بن سعيد أنّه رأى خطّ الإمام، كما صرّح به في المسألة الأولى التي لم نذكرها، بل صرّح أنّه لم ير الجواب بخطّه، فالوجه في قوله: «فكتب» هو الاعتماد على كتابة الرجل، كما لايخفى، فافهمه. على أنّ طريق الشيخ إلى الحسين غير معتبر على الأقوى.

فالأظهر أنّ ما دون الإيقاب لا حدّ له، بل يعزّر فاعله، و إنّما ذكرناه في الحدود احتراماً لفتوى المشهور. والكلمة الأخيرة أنّه لا ينبغي العدول عن ظاهر القرآن بالأحاديث والفتاوى فغير المحض فاعلاً و مفعولاً يضرب ولايقتل. والله العالم.

**السابع**: السحق و هو يوجب الحدّ الذي يحتاج فهم حقيقته على نقل الروايات المعتبرة سنداً الواردة فيه، فنقول: قال الصادق ـ في الصحيح بعد ما سئل عن السحقّ: «حدّها حدّ الزاني».[1]

الظاهر رجوع الضمير المؤنّث (أيها) إلى المرأة دون السحق و إلّا لقال: «حدّه حدّ الزناء»، و عليه، فالظاهر رجوعه إلى الفاعلة دون المفعولة، فتجلد إن كانت غير محصنة، و ترجم إن كانت محصنة، و تقتل إن فعلت بإحدى محارمها (فتأمّل)، قهراً و إكراهاً على ما تقدّم في الزناء. أمّا المفعولة فقط، فلا يفهم حكمها من هذه الرواية.

و في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام: «السحاقة تجلد».

و هذا يحتمل الحدّ و التعزير، و الثاني أوفق بإطلاقه، و هذا أيضاً ناظر إلى الفاعلة و إن كثر منه السحق، فلا يثبت للمفعولة أزيد من الجلد بمقتضى الفهم العرفي.

و في صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: في امرأة جامعها زوجها، فلمّا قام عنها... فوقعت على جارية بكر، فساحقتها، فوقعت النطفة فيها، فحملت... فقال الحسن عليه السلام: «...ثمّ ترجم المرأة؛ لأنّها محصنة، و ينتظر بالجارية حتّى تضع ما في بطنها، و يردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثمّ تجلد الجارية الحدّ...»،[2] و قريب منه معتبرة المعلّى بن خنيس[3] و يستفاد منه أنّ حكم المساحقة ـ بالكسر ـ حكم الزاني من حيث

---

١. المصدر، ص٤٢٥.
٢. المصدر، ص٤٢٦.
٣. المصدر، ص٤٢٨.

الإحصان و عدمه، و لا يستفاد منه أنّ حكم المساحقة ـ بالفتح ـ هو الجلد مطلقاً، أو في خصوص الفرض، و أنّ المحصنة ترجم كالفاعلة. فالأحوط هو الأوّل أي المائة سوطاً دون التعزير؛ لما يأتي من ثبوتها على المجتمعين تحت لحاف واحد.

هذا هو المستفاد من الروايات المعتبرة. و أمّا الفتوى الفقهي، ففي الجواهر و متنها: أنّ حدّه مائة جلدة، حرّة كانت أو أمة، مسلمة أو كافرة، محصنة أو غير محصنة للفاعلة و المفعولة؛ وفاقاً للأكثر، كما في كشف اللثام، بل المشهور، كما في الرياض، بل عن السرائر نسبته إلى أصحابنا؛ لموثّق زرارة المتقدّم ذكره، بناء على إرادة الحدّ التامّ من الجلد.

و عن الشيخ، و القاضي و ابن حمزة الرجم مع الإحصان، و الحدّ مع عدمه.[1] بقي في المقام أمران:

أوّلهما: أنّ المتيقّن في ثبوت الحدّ هو سحق الفرج بالفرج. و أمّا سحق الفرج بسائر الأعضاء المفعولة، أو سحق بعض أعضائها بفرجها، فلا يترتّب عليه الحدّ المذكور، بل تعزّزان بالمعصية الكبيرة.

نعم، إذا وجدتا تحت لحاف واحد، حدّتا حدّاً كاملاً؛ لما يأتي.

ثانيهما: قيل: إنّه يثبت بالإقرار أربعاً، و بشهادة أربعة رجال فقط، كاللواط، فإن تمّ إجماع عليه فهو، و إلّا فلا دليل لفظيّ عليه في الأوّل.

و أمّا الثاني: فيمكن أن يستدل عليه بإطلاق قوله تعالى: «وَالّلاتِي يَأْتِينَ اَلفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ».[2] إلّا أن يقال: إنّه لإمساكهنّ في البيت لا للجلد و الرجم، فتأمّل.

و بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَلْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ».[3] لكنّ الظاهر وروده في الزناء فقط.

**الثامن**: القود، و هو الجمع بين الرجال و النساء للزناء أو بين الرجال أو الذكران أو بينهما للوّاط الذي يثبت بشهادة عدلين، و الإقرار مرّة واحدة على الأظهر؛ لعدم الدليل

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٩٠.

٢. النساء (٤): ١٥.

٣. النور(): ٤.

على اعتبار التعدّد أصلاً، وحدّه خمس و سبعون جلدةً؛ لرواية ابـن سـنان الضـعيفة سنداً،[1] و موردها القيادة للزناء و في آخرها أنّه يُنفىٰ من المصر الذي هو فيه، ولكن عن جمع أنّه يُنفىٰ في المرّة الثانية، و ادّعي عليه الإجماع. و قيل: إنّ حدّ النفي التوبة، فإذا تاب ينتفي نفيه.

و على كلّ، ادّعي الإجماع على ضربه خمساً و سبعين جلدةً، و على حلق رأسه، و تشهيره إذا كان رجلاً. و أمّا المرأة، فليس عليها جزّ، و لا شهرة، و لا نفي اتّفاقاً كما قيل.

أقول: القيادة حرام جزماً حتّى في المساحقة فضلاً عن الزناء و اللواط، لكنّ لاحدّ لها على الأرجح؛ فإنّ الرواية ضعيفة سنداً، و الإجماع مـنقول، فـيثبت لهـا التـعزير، فللحاكم أن يعامل مع القوّاد ما يراه صالحاً، و الله العالم.

**التاسع**: القذف، و حدّه ثمانون جلدةً، و قد فصّلناه في الجزء الثاني في المحرّمات في عنوان «القذف»، و لاحظ عنوان «التعزير» في هذا الجزء أيضاً.

**العاشر**: محاربة الله، و السعي في الفساد في الأرض، وحّـدها القـتل، و الصـلب، و قطع اليد و الرجل من خلاف، و النفي من الأرض.

و إليك نقل ما كتبناه في رسالتنا توضيح مسائل جنگی؛[2] فإنّه كـاف للـمقام، والله الهادي إلى الحقّ.

### المسألة الرابعة: في المحارب و الساعي للفساد

قال الله تعالى: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي‌الأَرضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ * إِلّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[3]

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤٢٩.
٢. توضيح مسائل جنگی، ص١٢٥ ـ ١٤٢.
٣. المائدة(٣٣): ٣٤.

أقول: الموضوع للأحكام الأربعة المذكورة في الآية هو المحارب لله، و رسوله، والساعي للفساد في الأرض، فأوّل شيء يلفت النظر هو عنوان «المحارب» و «الساعي للفساد» هل هما عنوانان لمصداق واحد أو للمصداقين و المعنونين؟ و على الثاني، هل هما معاً موضوعان للأحكام المذكورة أم كلّ منهما موضوع مستقلّ؟ لم أجد في النصوص ما يدلّ على انفراد المفسد أو الساعي للفساد أن يكون موضوعاً للحكم،[1] كما يوجد فيها ما يدلّ على انفراد المحارب أن يكون موضوعاً له. و المتأمّل في مجموع القرائن و الشواهد ربّما يطمإنّ بأنّ كلّ واحد من المحارب و الساعي للفساد وحده ليس موضوعاً للأحكام المذكورة، كما في قولنا: القاتل، و الزاني المكره ـ بالكسر ـ و اللائط يُقتلون، أي يحكم على كلّ منهم بانفراده بالقتل، بل هما معاً موضوعان لها.

و يمكن أن يقال بأنّ العنوانين متّحدان مصداقاً و إن كانا مغائرين مفهوماً؛ إذ لا يبعد أن يقال: إنّ كلّ من صدق عليه المحارب لله و للرسول، صدق عليه أنّه مفسد في الأرض و كذا العكس، و كذا في طرف السلب، فكلّ من لم يصدق عليه المحارب لهما، لم يصدق عليه المفسد، و بالعكس، فمحاربة الله و رسوله هو الفساد في الأرض، و السعي في الفساد هو محاربة الله و رسوله على أعداء الدين الصادّين عن سبيله و إسقاط النظام الإسلامي أظهر، و يظهر ذلك من قصّة أبي عامر الراهب و هدم مسجد ضرار «وَإِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ».[2]

نعم، لمّا كان الدين لسعادة البشر، فالسعي لإسقاط نظامه سعي للفساد في الأرض، ولكنّ مفهوم المحارب لا ينحصر فيه فقط كما في رواية ضريس الكناسي: «من حمل

---

١. فإن قلت: قوله تعالى قبل هذه الآية: «مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنا عَلىٰ بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً» يدلّ دلالة واضحة على أنّ الفساد في الأرض بانفراده موضوع لجواز القتل.
قلت: نعم، لكنّه مختصّ ببني إسرائيل، و أين دليل تعميمه للمسلمين؟ و إن استدلّ على تعميمه ببعض الروايات فيمكن تقييده بالمحارب، للحصر المستفاد من قوله: «إِنَّما جَزاؤُا ٱلَّذِينَ يُحارِبُونَ ...» فتأمّل، و أيضاً التعميم غير مدلّل إذ أنّ الروايات الواردة حول الآية المشار إليها تدلّ أو تشعر بأنّها محكمة في الإسلام، و تدلّ عليه أيضاً رواية النعماني. راجع: البرهان، ج١، ص ٤٦٣ و ٤٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٧ و ٨.

٢. التوبة(٩): ١٠٧.

السلاح في الليل، فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة».[١]

و يمكن أن نقول: إنّ عنوان «المفسد» أعمّ من عنوان «المحارب»، و يمكن أن يفسّر الفساد في الأرض بضدّ تأمين المجتمع و بمخالفة الدين و بإسقاطه نظامه، أو تخريب منابع الاقتصاد، أو تخريب الآداب الأخلاقية كما تأتي مصاديقا ذيلاً:

١. من أوجد الخوف والرعب والوحشة بين الناس في بلد أو مدينة، أو قرية، أو منطقة. أو ظلم الناس، أو أوجد النفاق بين الناس حتى يحصل الجدال و التعارك للمقاتلة و اهراق الدماء.

٢. من يهدم المراكز الدينيّة أو يضعها، أو يؤامر على المسؤولين و زعماءالدين، أو يمنع عن إجراء القوانين الدينيّة، أو يريد إجراء القوانين غير الدينيّة في المجتمع.

٣. من يريد أن يبتلي الناس بالفقر والفاقة بتخريب المعامل والمصانع، والمزارع، والزراعة، و بالجملة يريد أن يهدم المنابع الإنتاجيّة.

٤. من يريد أن يذيع الفواحش والمنكرات كالزنا واللّواط والسرقة و سائر مفاسد أخلاقية في السينما والجرائد والتمثيل و المراءى و ترويج كلّ أمر غير أخلاقي.

٥. من يولّد الموادّ الأفيونيّة (المواد المخدّرة) المضرّة للدّين والدّنيا خاصّةً للشّباب إذ هي تسبّب لطمات شديدة فى المجتمع و إفساده.

نعم الذي لابدّ منه في اعتباره في صدق المحاربة و الفساد، عدم اختصاص العمل بفرد و مورد خاصّ جزئيّ و إلّا لكان كلّ سرقة، و كلّ قتل، و كلّ ظلم داخلاً فيها والمستفاد من الشرع خلافه.[٢]

نعم، هنا دقيقة لابدّ من عدم الإغفال عنها و هي أنّ من شهّر سلاحه مثلاً في قرية مشتملة على خمس بيوت و عشرة أشخاص لإخافتهم، فالظاهر أنّه محارب، ولكنّه إذا شهّر سلاحه بقصد إخافة عشر أشخاص فقط من أهل بيت واحد في بلدة كبيرة، مثل

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٣٧.

٢. راجع: المصدر، ص٤٣. لكن في صحيح إبراهيم عن الصادق عليه السلام: «اللصّ محارب لله و لرسوله فأقتله» و قريب منه خبر منصور. و يظهر منه أوّلاً: أنّ السرقة ولو في مورد خاصّ داخلة في عنوان المحارب. و ثانياً: القتل لازم أعمّ أو مساو للعنوان مع أنّ المستفاد من الآية أنّه لازم أخصّ بناء على عدم التخيير، لكنّ الظاهر أنّ هذا الإطلاق بنحو التنزيل و العناية لا بنحو الحقيقة.

كابول، و الطهران، و لندن، و باريس، و طوكيو و نيويورك و نظائرها لأخذ مال أو انتقام لعداوة شخصيّة بينه و بينهم، فالحكم بكون مثله محارباً مشكل جدّاً.

ثمّ إن قلنا بتخيير الحاكم الشرعي في مقام العقاب و الجزاء بين الأمور الأربعة المذكورة، فهو. و أمّا إن قلنا بالترتيب، فيشكل الأمر في تعيين مراتب المحاربة و الفساد موضوعاً للأحكام الأربعة المذكورة و ليس في القرآن ما يبيّن ذلك إلّا أن يفوّض إلى نظر الحاكم و أن يعيّن الأهمّ للأهمّ بحسب الأزمان و الأفراد، و الله العالم.

و في الوضع الحالي في أفغانستان[1] يمكن أن يشمل مفهوم المحاربة والفساد في الأرض على الأمور التالية.

١. هداية الروسيّين على نقاط الضعف للمسلمين و تمهيد بقائهم في أفغانستان.

٢. إراءة مواضع المجاهدين للماركسيّين لإفنائهم و تشريدهم.

٣. المساهمة لجماعة الخلقيّين والپرچميّين (أصحاب الراية الماركسيّة الأفغانية) لإبقاء الحكوميّة الماركسيّة الإلحاديّة. (الخلق والپرچم حزبان عميلان روسيان في أفغانستان).

٤. تفتيش بيوت المسلمين لسلطة النظام الماركسي لعملاء الروس على المسلمين.

٥. إخافة الناس عن سلطة الروس والماركسيّين الوطنيّين غير الشرفاء.

٦. العسكريون و سائر المسلّحين. و لا فرق بين الرجل والمرأة في كونهم المحاربين والمفسدين في الأرض و لا مسامحة للمرأ المحاربة والمفسدة في الأرض.

نعم، لو تابوا قبل أن يمسكهم المسلمون، سقطت عنهم الأحكام الأربعة الشرعيّة، و لكن لا يسقط عنهم حقوق الناس كالقصاص، والانتقام، و ردّ الأموال.

و لكن جاء في كلمات الفقهاء والأحاديث كلمة «تشهير السلاح»[2] والظاهر أنّ دليله لفظ «المحارب» إذ هو يستلزم، تشهير السلاح و لكن لي فيه تأمّل و لا أعتبر فيه الملازمة اعتبرنا بين المحارب والفساد في الأرض وحدة أولا نعتبر؛ إذ في الفرض

---

١. احتلّوا بلدنا لإمحاء الإسلام والإستقلال السياسي و تحكيم النظام الماركسي.

٢. وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٣٧. في صحيح ضريس عن الباقر عليه السلام: «من حمل السلاح بالليل، فهو محارب إلّا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة».

الثاني يشمل مفهوم «المفسد» جميع ما ذكرناها و لكن في الفرض الأوّل إن حملنا مفهوم المحارب على مفهوم المفسد، فيبقى اعتبار الحمل، و تشهير السلاح بلادليل.

أمّا إن حملنا مفهوم المفسد على المحارب حيث ليحصل مفهوم حمل السلاح يتراءى بعيداً. و بعد مدّة وقفت على فتوى الشهيد الثاني في شرح اللّمعة لا يعتبر الحمل و تشهير السلاح أيضاً.

هذا كلّه ما يقتضيه الاستنباط الفقهي من ظاهر الآية. و أمّا الكلام حول المسألة حسب دلالة الروايات الواردة، فنقول:[1] المستفاد من أكثر الروايات أنّ من شهّر سلاحه فهو محارب،[2] فإن لم يصدر منه شيء آخر، فحكمه النفي، و سيأتي تفصيله. لكن في رواية جابر: «من أشار بحديدة في مصر قطعت يده». نعم، رواية ابن مسلم لم تتعرّض لهذه الصورة، كما ستعرف، و رواية الخاقاني فسّرت النفي بالحبس، و يمكن اختيار الحبس في فرض عدم إمكان النفي و إن لم يكن ذلك مستفاداً من الروايات بوجه.

و أمّا إذا أخذ المال فقط بعد تشهير السلاح، فالروايات متّفقة على القطع، نعم، روايتا ابن مسلم و الخاقاني ساكتتان عن هذا الفرض، و إنّما فرض في رواية ابن مسلم الأخذ مع غيره من الضرب و القتل لا وحده.

و أمّا إذا ضرب فقط، فلم تتعرّض له سوى رواية جابر، ففيها: «و من ضرب بها (أي بالحديد) قتل».[3]

و أمّا إذا قتل، فالروايات متّفقة في الجملة على قتله. نعم، قتل القصاص في فرض تحقّق شروطه مقدّم على قتل الحدّ، كما في صحيح ابن مسلم، و إنّما قلنا في الجملة؛ لأنّ مرسلة الصدوق أخذت القتل و الصلب معاً و جزته بهما.

و رواية ابن مسلم أخذت القتل مع الضرب و أخذ المال فجزته بالقطع أوّلا ثمّ بأخذ المال، ثمّ بالقتل قصاصاً، ثمّ حدّاً إن عفا أولياء المقتول عنه. و أمّا إذا عقر فقط، فيقتصّ منه، ثمّ يُنفىٰ، كما في رواية ابن مسلم، ثمّ إنّ صلبه وحده من باب الحدّ، فلم يفرض

---

١. راجع: المصدر، ج١٨، ص٥٣٢ ـ ٥٣٨.

٢. لكن منصرفها ما إذا لم يكن التشهير بقصد إخافة واحد معيّن، كما نبّهنا عليه سابقاً، و لابدّ من فرض ذلك.

٣. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٣٨.

في الروايات، بل هو مقرون بالقتل أو بالقطع. أمّا الأوّل، فكما في رواية المدايني، ورواية عليّ بن حسّان في فرض القطع و أخذ المال. نعم، اقترانه بالقتل في رواية ابن حسّان بنحو التخيير دون الجمع، و كما في مرسلة الصدوق فرض الصلب و القتل، وكما في رواية الطائي في فرض القتل و الأخذ. و أمّا الثاني، فكما في رواية الخثعمي ورواية الخاقاني في فرض القتل و أخذ المال، ثمّ إنّ رواية أبي صالح تدلّ على تخيير الحاكم بين الأربعة في صورة القتل، و صحيحة محمّد بن مسلم تدلّ على التخيير بين القتل و الصلب و بين القطع في فرض الضرب و الأخذ و العقر.

هذه هي روايات الباب،[1] و مداليلها المتفاوته و المتعارضة تعارضاً ناشئاً من نقل الأخبار بالمعنى و هو من أحد المشاكل الرئيسيّة في باب الروايات، أو من السهو، و الغلط، أو الكذب، فكيف يحصل للإنسان وثوق بها بعد هذه الاختلافات و إن كان يمكن علاج بعضها بالجمع بين الجميع. هذا كلّه حول مداليل الروايات مع قطع النظر عن أسانيدها. و أمّا مع لحاظها، فلا يوجد فيها سوى صحيحة ابن مسلم خبر معتبر.

نعم، ذكر سيّد الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) أنّ رواية عليّ بن حسّان أيضاً حجّة سنداً. وقد كنّا نحن أيضاً بنينا على صحّتها في كتابنا هذا: حدود الشريعة (الجزء الأوّل، عنوان «القتل» بحث المحارب) و في رسالتنا: دفاع و حركت، لكنّنا رجعنا عن تصحيحها فعلاً و بنينا على ضعفها؛ فإنّ عليّ بن حسّان الراوي الأخير مشترك بين الثقة والضعيف، وحيث لا تمييز تطمإنّ به النفس بأنّه هو الثقة تسقط الرواية عن الحجّيّة، لكن يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه:

إنّ الرواية في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي و هو قد وثّق جميع رواة كتابه، و من ثمّ

---

١. و لحدّ الآن أشرنا إلى عشرة منها و هي: ١. رواية محمّد بن مسلم؛ ٢. رواية المدايني؛ ٣. رواية الخثعمي؛ ٤. رواية الطائي عن الرجل؛ ٥. رواية أبي صالح؛ ٦. رواية الخاقاني؛ ٧. مرسلة الصدوق؛ ٨. رواية ابن حسّان؛ ٩. رواية جابر؛ ١٠. ضريس. و سنشير فيها بعده إلى جملة أخرى منها، مثل: ١١. صحيح بريد؛ ١٢. صحيح حنّان؛ ١٣. صحيح جميل؛ ١٤. رواية عبيدالله بن إسحاق؛ ١٥. رواية ابن طلحة؛ ١٦. رواية بكير؛ ١٧. موثّقة أبي بصير؛ ١٨. رواية السكوني. و مرّت الإشارة أيضاً إلى ١٩. صحيح إبراهيم؛ و ٢٠. رواية منصور، كلّ ذلك في وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥٣٢ ـ ٥٤٠.

نستكشف أنّ عليّ بن حسّان الواقع في السند هو الواسطي الثقة دون الهاشمي الضعيف.[١]

و هذا الاستدلال غير تامّ عندنا، أمّا أوّلاً: فلما قرّرنا في كتابنا: فوائد رجالية من عدم إثبات توثيق عليّ بن إبراهيم لجميع رواة كتابه الذين يروون عن الأئمّة عليهم السلام.

و ثانياً: فلاحتمال أنّ عليّ بن إبراهيم كان يعتقد وثاقة الهاشمي أيضاً؛ إذ لم يثبت اتّفاق العلماء على ضعف الهاشمي، و مسائل الرجال مختلفة كمسائل سائر العلوم النقليّة، فلا يحرز وثاقة الهاشمي بوجه، فلم يبق في البين سوى صحيحة محمّد بن مسلم التي يشكل الاعتماد على متنها من جهات. و إليك نصّها:

«من شهّر السلاح في مصر من الأمصار فعقر،[٢] اقتصّ منه، و نفي من تلك البلد. و من شهّر السلاح في مصر من الأمصار، و ضرب، و عقر، و أخذ المال و لم يقتل، فهو محارب، و جزاؤه جزاء المحارب، و أمره إلى الإمام إن شاء قتله و صلبه، و إن شاء قطع يده و رجله. و إن ضرب و قتل و أخذ المال، فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول، فيتبعونه بالمال ثمّ يقتلونه»، قال: «فقال له أبوعبيدة: أرأيت إن عفا عنه أولياء المقتول؟ قال: فقال أبوجعفر عليه السلام: «إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله؛ لأنّه قد حارب و قتل و سرق». قال: ... أرأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية و يدعونه، ألهم ذلك؟ قال: «لا، عليه القتل».[٣]

أقول: و هذا المتن مضطرب يشكل الاعتماد عليه.

أمّا في الشقّ الأوّل، فظاهره لقوله عليه السلام في الشقّ الثاني: «فهو محارب...» إنّ الشاهر سلاحه الجارح لغيره ليس بمحارب، و هو خلاف الفتوى، بل خلاف قوله في الشقّ الثالث: «لأنّه قد حارب و قتل و سرق»؛ فإنّ الظاهر منه أنّ المحارب هو الشاهر سلاحه فقط، و لا شكّ أنّ قاطع الطريق إذا شهّر سلاحه، و أخذ المال يعدّ محارباً مع أنّ الأخذ أهون من الجرح، فكيف لا يكون الجارح محارباً؟ و في صحيح ضريس

---

١. مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٣٢٠.

٢. المقصود من العقر الجرح، لا النحر بقرينة «اقتصّ».

٣. الظاهر من المنع، المنع من القتل لا المنع من أخذ الدية؛ فإنّه جائز للورثة، ولكن يجب على الإمام قتله و إجراء الحدّ عليه، فهذا ينافي لما يمنع عن قتل القاتل و عدم إجراء الحدّ عليه.

المتقدّم: «من حمل السلاح بالليل فهو محارب...».[١]

و أمّا في الشق الثاني، فأوّلاً: أنّ العقر مشتمل على الضرب لا محالة، فلم يزد على الشقّ الأوّل إلّا أخذ المال الموجب للقطع، فما معنى تخيير الإمام بينه و بين القتل و الصلب؟ أي ما هو المجوّز للقتل و الصلب؟

فإن قلت: هذا الإشكال من قبيل الاجتهاد في مقابل النّص. قلت: الاعتبار العقلي مساعد كلّ المساعدة للإشكال، و لا سيّما أنّ هذا الحكم غير مذكور في إحدى من تلكم الروايات. نعم، أفتى به سيّدنا الأستاذ الخوئي دام ظلّه فيما مرّ؛ جموداً على الرواية، لكنّه جمود غير محمود.

و ثانياً؛ أنّ قوله: «فجزاؤه جزاء المحارب» يدلّ على أنّ النفي ليس من جزاء المحارب، بل هو القتل، و الصلب، و القطع فقط، و هذا يؤكّد ما قلناه في الشقّ الأوّل من أنّ الشاهر سلاحه، الجارح لغيره ليس بمحارب، مع أنّ القرآن ظاهر، بل كالصريح في أنّ النفي من الأرض جزاء المحارب، و فرد من أفراده.

و ثالثاً: أنّ صحيحة بريد بن معاوية صرّحت بنفي تفويض تلك الأحكام الأربعة إلى الإمام، ففيها: قلت: فمفوّض ذلك إليه؟ قال: «لا ولكن على نحو الجناية» و به يقيّد إطلاق صحيح جميل و غيره، فكيف يتخيّر الإمام في جناية واحدة بين القتل و الصلب، و بين القطع؟

و أمّا في الشقّ الثالث، ففيه أوّلاً، سؤال الفرق بينه و بين ما في الشقّ الثاني من قطع اليد و الرجل بعنوان حدّ المحارب، و هنا بعنوان حدّ السارق، مع أنّ ظاهر القرآن هو قطعها بعنوان حدّ المحارب بلا اعتبار شروط السرقة من النصاب، و الحرز، و الاختفاء، و غيرها و هو المصرّح به في كلمات جملة من الفقهاء و هو الصحيح؛ إذ المحاربة تنافي السرّ المعتبر في السرقة بدلالة جملة من الأخبار،[٢] فالظاهر أنّ كلمة «بالسرقة» من زيادة الراوي.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٣٧.
٢. المصدر، ص٥٠٣.

و ثانياً: أنّه ما الفرق بين هذا الشقّ و الشقّ الثاني في ردّ المال حيث نبّه عليه في هذا الشقّ و أهمله في الشقّ الثاني مع الالتفات إليه في الرواية؟ و لا شكّ أنّه واجب في الشقّين، و لا مبرّر للتفصيل بينهما و القرآن و إن سكت عنه، لكنّه سكت مطلقاً، ولم يكن في مقام بيان هذه الجهة.

و ثالثاً: أنّه أهمل الصلب في الثالث، و نبّه عليه في الثاني مع أنّه أشدّ منه.

ثمّ إنّ الرواية أهملت حكم تشهير السلاح فقط، و حكم أخذ المال فقط، و حكم القتل فقط، و مع هذه الإشكالات و الشبهات يشكل جريان أصالة الظهور في متن هذه الرواية.

ثمّ قد تحصّل من مجموع ما مرّ أنّ الجمع بين روايات الباب في ترتيب الأحكام المذكورة مشكل، و أشكل منه ما قيل من تخيير الحاكم في اختيار أحدها، فله اختيار الصلب، و القتل في الإفساد الخفيف، و اختيار النفي في الإفساد الكبير، و هذا شيء لا يقبله الذوق،[1] فالصحيح أن ينفي الأمرين معاً، أمّا الأوّل: أي الترتيب المذكور في الروايات إن أمكن رفع التناقض منه بعد الجمع بينها، فلما عرفت من ضعف الروايات التسع.

و أمّا الثاني: فلما قلناه، فإذن يتعيّن الشقّ الثالث و هو تفويض الاختيار إلى الحاكم لا اختيار شهوة، بل على نحو الجناية، ففي الحقيقة أنّه ليس هناك تخيير شرعي، بل أحكام متعدّدة لموضوعات متعدّدة، و إنّما فوّض الشارع تشخيص تلك الموضوعات إلى الحاكم الشرعي، و ذاك تفويض حسن مفيد لاختلاف أنواع الفساد باختلاف

---

١. قال الشهيد الثاني ـ بعد اختياره التخيير تبعاً لصاحب اللمعة: «للآية الدالّة بـ«أو» على التخيير و إن احتمل غيره؛ لما روي صحيحاً: «أنّ «أوفي» القرآن للتخيير حيث وقع».

أقول: لعلّ نظره إلى صحيح عليّ بن الحكم عن [أبي خ] حمزة، عن أبيه: «أنّ علياً قال: فوّض الله إلى الناس في كفّارة اليمين، كما فوّض إلى الإمام في المحارب أن يصنع ما يشاء و قال: كلّ شيء في القرآن أو فصاحبه فيه بالخيار.

راجع: وسائل الشيعة، ج١٥، ص٥٦٢. و نقله المجلسي عن كتابي ابن سعيد، عن حمّاد عن حريز، عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيء في القرآن أو فصاحبه بالخيار يختار ما يشاء»، راجع: بحار الأنوار، ج٢، ص٢٧٢. و أسنادهما لا تخلو عن إشكال، لكن صحيح بريد يدلّ على أنّ تخيير الحاكم ليس تخيير الشهوة، بل على نحو الجناية، و العجب أنّ الشهيد الثاني مع كمال دقّته في متون الروايات و أسانيدها، ذكر صحيحة بريد دليلاً على التخيير المطلق و هو أعلم بما قال.

الأزمان و الحالات ضعفاً و قوّةً.

و يدلّ على هذا القول صحيح بريد بن معاوية، و لا منافي له بعد حمل إطلاق صحيح جميل عليه بين الروايات المعتبرة سنداً، سوى صحيح محمّد بن مسلم، إذ فيه تعيين النفي لخصوص العقر، و تطبيق التخيير على مورد واحد، و يظهر منه أنّ التخيير تخيير شهوة لا تخيير الجناية، لكن عرفت أنّ متنه غير قابل للاعتماد، فلا موجب لرفع اليد عن صحيح بريد.[١]

بقي في المقام أمران:

الأمر الأوّل: في النفي إذا جمدنا النظر على لفظ الآية من النفي من الأرض، فلابدّ من قتله حتى يدفن تحت الأرض، أو يلقى في البحر، كما ربّما يظهر من رواية عبدالله بن طلحة الضعيفة سنداً، لكنّ المفروض خلافه؛ لأنّ النفي ذكر في مقابل القتل فهو قسيمه.

و إن أخذنا دلالته العرفيّة، فمفهومه نفيه من محلّ جنايته إلى محلّ آخر فقط. وعلى كلا الوجهين يضعف قول السيّد الأستاذ الخوئي دام ظلّه بنفيه من مصر إلى مصر، و من بلد إلى بلد آخر، و لا يسمح له بالاستقرار على وجه الأرض حتّى يموت؛[٢] إذ لا إطلاق يفي به، كما زعم، و يدلّ على المختار ذيل صحيح جميل ... قلت: النفي إلى أين؟ قال: «من مصر إلى مصر آخر»، إنّ عليّاً نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة»، فهذا كالصريح في نفي قول سيّد الأستاذ دام ظلّه.

و ليس في المقام رواية معتبرة منافية له[٣] سوى مضمرة أبي بصير، قال: سألته عن الإنفاء من الأرض كيف هو؟ قال: «ينفى من بلاد الإسلام كلّها، فإن قدر عليه في شيء من أرض الإسلام قتل، و لا أمان له حتى يلحق بأرض الشرك».[٤] لكنّها أوّلاً: مطلقة، و صحيح جميل في خصوص المحارب، فتحمل على غيره جمعاً.

---

١. من أراد التفصيل فليراجع: الروضة البهية و حواشيها من كتاب الحدود.

٢. تكملة المنهاج، ج١، ص٣٢٢.

٣. و في رواية بكير الضعيفة سنداً: «كان أميرالمؤمنين إذا نفى أحداً من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام». و لكن في روايتي ابن إسحاق و المدايني خلافه، و كلّها ضعاف.

٤. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٥٤٠.

و ثانياً: أنّها مخالفة لصحيح حنّان الآتي، و مع الغضّ عنهما يمكن حملها على بعض الموارد التي يراه الحاكم مصلحة ملزمة في ذلك، و لا أدري هل أفتى به أحد أولا؟

الأمر الثاني: قال الصادق عليه السلام في صحيح حنّان في قول الله عزّوجلّ: «إِنَّما جَزاؤُا الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ» الآية: لا يبايع، لا يؤوى (و لا يطعم)، و لا يتصدّق عليه».

أقول: يشكل التمسّك بإطلاقه فيما إذا استوجب ترك المبايعة و الإيواء، و عدم التصدّق، أو ترك الإطعام تلفه؛ فإنّ حفظ النفس المسلمة واجب في غير ما حكم الشارع بتلفها، و لسنا نعرف من الحديث الأمر بتلفه بوسيلة ترك الأمور المذكورة و إن كنّا أفتينا به في حدود الشريعة، و أفتى به غيرنا أيضاً، و في بعض الروايات أنّ مقاطعة المنفيّ بهذه الأمور إلى سنة، و قد أفتى به بعضهم، لكنّها ضعيفة سنداً، و لا يبعد رفعها بالتوبة، و الله العالم.

بقي شيء ثالث و هو أنّ المذكور في روايات أربع أنّ حدّ الصلب ثلاثة أيّام، و لا يجوز أكثر من ذلك، لكن أسنادها غير نقيّة على الأقوى، و مع ذلك لا يبعد صحّة الحكم المذكور؛ لأنّ المتيقّن من ترك وجوب تجهيز الميّت المسلم هو هذه الأيّام لا غير، فافهم.

و يمكن إناطة المدّة بنظر الحاكم، و الله العالم بأحكامه. هذا ما نقلناه في حقّ المحارب من كتابنا: توضيح مسائل جنگی.

الحادي عشر: سبّ النبيّ و الأئمّة عليهم السلام فإنّه يوجب القتل مطلقاً، ولو فرضنا السابّ مرتدّاً ملّيّاً، و قد تقدّم في الجزء الأوّل في عنوان «السبّ»،[1] و يجب إجراؤه على كلّ أحد[2] إلّا إذا خاف المؤمن على نفسه.

الثاني عشر: ادّعاء النبوّة يوجب القتل؛ لموثّقة عبدالله بن أبي يعفور[3] عن

---

١. المصدر، ص٤٦٣. في صحيح داود بن فرقد، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: «حلال الدم ولكنّي أتّقي عليك، فإن قدرت أن تقلّب عليه حائطاً، أو تعرّقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل» قلت: ماترى في ماله؟ قال: «توّه ما قدرت عليه». توّه: أي أهلك.

٢. المصدر، ص٥٥٤ و ٤٦٠ و ٤٦١.

٣. المصدر.

الصادق عليه السلام، و كذا ادّعاء السنّة و كتاب من الله تعالى.[١]

الثالث عشر: الارتداد. و حدّه القتل، و الحبس، و قد مرّ بحثه في عنوان «القتل».

الرابع عشر: شرب المسكر يوجب ضرب ثمانين جلدة، كما أشرنا إليه في عنوان «السكر» في الجزء الأوّل.

في الصحيح: «يضرب شارب الخمر ثمانين، و شارب النبيذ ثمانين».

و في صحيح آخر: «من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه».

و في صحيح ثالث: «كلّ مسكر من الأشربة يجب فيه كما في الخمر من الحدّ».

و في صحيح رابع في السكران و الزاني قال: «يجلدان بالسياط مجرّدين بين الكتفين»، فأمّا الحدّ في القذف، فيجلد على ما به ضرباً بين الضربين، و النّص مخصوص بالرجل، فلا يمكن التعدّي إلى المرأة، فهي تضرب من وراء ثيابها.

ثمّ إن المشهور ألحقوا بالمسكر شرب العصير العنبي أيضاً، لكنّه لا دليل عليه، فيعزّر شاربه.

و طريق إثباته البيّنة و الإقرار مرّة واحدة على الأقوى.

و لا فرق بين كون الشارب مسلماً أو ذمّيّاً؛ إذ لا يجوز له إظهار شربه، كما في الروايات و إنّما صولح أهل الذمّة على أن يشربوها في بيوتهم، كما في صحيح أبي بصير و غيره.

الخامس عشر: بيع المسكر. ففي حسن الوشّاء عن الرضا عليه السلام: «إنّه حرام و من شربه كان بمنزلة شارب الخمر، و لو أنّ الدار داري لقتلتُ بائعه، و لجلدتُ شاربه».[٢]

فبيع الخمر و الفقّاع يوجب القتل، فيثبت لكلّ مسكر؛ للصحيح السابق، لكنّ الالتزام به مشكل جدّاً؛ فإنّ الشرب أشنع من البيع، فكيف لا يقتل الشارب و يقتل البائع؟ فالأقوى هو ثبوت التعزير عليه.

و إذا باعه مستحلّاً مع العلم بحرمته، فهو يوجب الارتداد، كما في إنكار كلّ

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ج١٧، ص٢٩٢. فإنّا لم نجد وثاقة الطوسي للغياث في كتبه، فالرواية غير معتبرة خلافاً للمشهور.

حكم شرعيّ مع العلم بثبوته، فيترتّب عليه حكمه، و لعلّه المراد من حسن الوشّاء، وعلى كلّ، لابدّ من حمل كلام المحقّق في الشرائع: «من باع الخمر مستحلّاً يستتاب، فإن تاب و إلّا قتل، و إن لم يكن مستحلّاً عزّر، و ما سواه لا يقتل و إن لم يتب بل يؤدّب»،[1] انتهى.

على المرتدّ الملّي دون الفطريّ الذي لا ينفعه توبته في قتله، و على العالم بالحرمة؛ إذ لا شيء على الجاهل بها، و لا فرق بين الخمر و غيره على الأظهر، و قد عرفت الإشكال في قتل غير المستحلّ و إن أصرّ.[2]

السادس عشر: السرقة: فإنّه يوجب قطع اليد و الرجل، و الحبس دائماً و قد سبق بحثها في الجزء الأوّل في «السرقة».

السابع عشر: السحر؛ فإنّ فاعله يقتل عند المشهور؛ لرواية السكوني، لكنّها ضعيفة، و لا نقول بالانجبار، و كذا رواية زيد و غيرها فهو يوجب التعزير.

نعم، في رواية إسحاق عن الصادق، عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «من تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربّه، و حدّه القتل إلّا أن يتوب».[3]

و في الجواهر: «و الخبر المزبور لا جابر له،[4] لكنّنا لم نفهم معناه؛ لأنّه موثّقة عند جماعة، فإذا وجب قتل متعلّمه وجب قتل فاعله لا محالة؛ لأنّ كلّ ساحر يتعلّم السحر أوّلاً ثمّ يعمل به ثانياً. والحقّ أنّ غياث بن كلوب الواقع في سندها غير موثّق عندي.

الثامن عشر: النبش. فقد مرّ أنّ حدّه قطع اليد على وجه، فلاحظ عنوان «النبش» من هذا الكتاب.

التاسع عشر: إتيان بهيمة. ففي بعض الروايات المعتبرة المتقدّمة في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب أنّ حدّه القتل. و في بعضها الآخر: الحدّ (أي مائة جلدة). وفي الثالث: ضرب خمس و عشرين سوطاً، و هذا هو المختار، و يمكن أن يقال

---

١. راجع: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٦٧.

٢. إنكار الضروريّ، أو هو معلوم الصدور عن النبيّ عند المنكر مقرونان لاستلزام تكذيب النبيّ على اختلاف فيه، فلا تغفل عنه؛ فإنّه دقيق جدّاً.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥٧٧.

٤. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٣.

بتساقط الجميع؛ للتعارض، فيرجع إلى التعزير، و هذا هو الذي لم يجد صاحب الجواهر الخلاف فيه، و قال: «بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، و المشهور تقديره إلى الإمام ...».

و لاحظ عنوان «إتيان البهيمة» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب؛ فإنّ له أحكاماً آخر من لزوم إغرام الثمن، و تحريم اللحم، و لزوم الذبح و الإحراق.

العشرون: إحداث البول و الغايط في الكعبة؛ فإنّه يقتل فاعله، و إذا كان في المسجد الحرام أو في سائر المساجد يعزّر. لاحظ عنوان «الإحداث» في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

الحادي و العشرون: سرقة الحرّ و بيعه. فعن المشهور أنّهما يوجبان قطع اليد؛ لروايات،[1] لكنّ بعضها أوجب القطع بالبيع فقط من دون اعتبار السرقة، و قد أفتى به بعض مشائخنا الأعلام.

و في رواية: أخبرني عن رجل باع امرأته؟ قال: «على الرجل أن تقطع يده».

و لا فرق بين الصغير و الكبير في كلا المقامين حسب الإطلاق. و الشهرة المحقّقة تجبر ضعف الروايات[2] عند كثير من الأصحاب.

و الأظهر ثبوت التعزير دون الحدّ؛ لضعف الروايات سنداً.

الثاني و العشرون: شهادة الزور، فهي توجب تعزيراً و حدّاً.

ففي مضمرة سماعة: «شهود الزور يجلدون حدّاً ليس له وقت، و ذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتى يعرفوا، فلا يعودوا».[3]

و في مضمرته الأخرى: «حتّى يعرفهم الناس ...» قلت: كيف تعرف توبتهم؟ قال: «يكذّب نفسه على رؤوس الناس حتى يضرب و يستغفر ربّه ...».

أقول: التعزير هو الضرب بناء على أنّ المراد بالوقت هو التعيّن دون الزمان، و الحدّ هو تعريفه للناس بأنّه كاذب في شهادته. و الظاهر عدم خصوصيّة في الطواف، فيمكن التعريف بالتلفيزيون و أمثالها.

---

١. المصدر، ص ٥١٠.

٢. وسائل الشيعة، ج١٨، ص٣٩٩ و ٥١٤.

٣. المصدر، ص ٥٨٥.

الثالث و العشرون، و الرابع و العشرون: الجمع تحت لحاف واحد في الجملة، فإنّه يوجب الجلد. و إليك صور المسألة:

الصورة الأولى: جمع الرجلين، أي الذكرين بحث يكون أحدهما بالغاً، و كذا في الأخيرين.

الصورة الثانية: جمع الرجل و المرأة.

الصورة الثالثة: جمع المرأتين.

إمّا متلبّسين، و إمّا مجرّدين و عاريين، و على الثاني، إمّا يوجد بينهما حاجز من اللحاف أو شيء آخر أو لا يوجد، فهذه تسع صورة و على جميع التقادير، إمّا يكون بينهما[1] رحم أولا. و على الثاني، إمّا نعلم بالإيتمان و عدم الشهوة، كما في العجوزتين مثلاً، أو لا نعلم، فهذه سبعة و عشرون صورة.

و على الجميع، إمّا يكون الفردان معانقين، أو مضاجعين قريباً بحيث يصدق[2] عرفاً عنوان الجمع، و أنّهما مجتمعان معاً و إن لم يكن عليهما لحاف أو ثوب آخر.

أو لا يكونان مجتمعين، بل منفصلين و إن كانا مجتمعين في مخيّم واحد، أو بيت واحد مثلاً، فهذه أربع و خمسون صورة.

إذا عرفت هذا، فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: هل العمل المذكور بعنوانه من دون مقارناته و غاياته حرام نفسيّ أم لا؟

و بعبارة أخرى، الروايات الواردة في المقام الدالّة على ضرب من يجمع تحت اللحاف و غيره من رجلين و امرأتين و رجل و امرأة، هل فيها دلالة على أنّ الضرب لكون جمعهما حراماً نفسيّاً أو أنّه لأجل احتمال الزنا، و اللواط، و السحق، أو لأجل أنّه يفضي إليها في المستقبل؟

---

١. المراد من الرحم ما يمنع عن احتمال الشهوة عادتاً، كالأخ، و الأب، و الابن، و العمّ و الخال و الجد و الجدة و الأمّ والعمّة و الخالة لا مطلق المحرميّة الحاصلة من السبب و النسب، و الرضاع في الثاني، و لا مطلق القرابة في الأوّل و الثالث.

٢. الظاهر أنّ ما قلنا هو مراد الروايات و إن ذكر الجمع تحت اللحاف في كثير منها؛ فإنّه عنوان مشير، ولا خصوصيّة للحاف، كما لا يخفى.

و الإنصاف عدم استفادة الحرمة النفسيّة من تلكم الروايات، و هي ثلاث و عشرون روايةً، فلا أقلّ من الشكّ، و الأصل عدم الحرمة.

نعم، فيها واحدة تظهر منها الحرمة، و هي معتبرة أبي خديجة،[1] قال: «لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد إلّا و بينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، فإن وجدهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كلّ واحدة منهما حدّاً حدّاً...».[2]

لكنّ الرواية مقطوعة أوّلاً: و كلمة «لا ينبغي» غير ظاهرة في خصوص الحرمة، و عدم الجلد في المرتبة الأولى مخالف لما في جميع الروايات.

و يدفع الأخيرة بأنّ معارضة جملة من الرواية بغيرها لا تسقط بقيّة الجملات عن الحجّيّة، على أنّ الحدّ و التعزير موقوفان على العلم بالحرمة، كما مرّ؛ فعند التحقيق و التأمّل لا معارضة و لا مخالفة بناء على النهي لأجل تعليم الحكم لا لأجل ترك المنكر المعلوم كما لعلّه الظاهر.

و أنّ ذيل الرواية كالنّص في الحرمة ثانياً. و أمّا الإيراد الأوّل، فهو و إن كان موجّهاً، فإنّها مقطوعة برواية الشيخ إلّا أنّها مسندة إلى الإمام برواية الكليني و ليس فيها كلمة «لا ينبغي» أيضاً، بل فيها كلمة «ليس». ففي «الكافي» عن الصادق عليه السلام: «ليس لامرأتين أن تبيتا في لحاف واحد إلّا أن يكون بينهما حاجز...»،[3] و لا خصوصيّة للحاف والبيتوتة، كما لا يخفى، و بطريق أولى يحرم جمع الرجل و المرأة.

لا يقال: يحتمل أن يكون النهي طريقيّاً إلى سدّ باب السحق لا كونه نفسيّاً؛ فإنّه يقال: نعم، لكنّه خلاف الظاهر، و المدار في الاستنباط على الظهورات، و قد تقرّر في أصول الفقه أنّ الأصل في الأمر و النهي هو النفسيّة دون الطريقيّة و الغيريّة، والله العالم بحقايق أحكامه.

الجهة الثانية: في تحديد جلدهما.

أمّا في نوم المرأة مع المرأة، فالروايات متّفقة في ضربهما مائة جلدة، و لا منافي لها

---

١. «المصدر، ج١٤، ص٢٦٤، ج١٨، ص٣٦٨ و ٤٢٦.

٢. «المصدر، ج١٨، ص٣٦٩.

٣. «المصدر، ص٤٢٦.

سوى رواية واحدة ضعيفة سنداً، و هي رواية سليمان بن هلال عن الصادق عليه السلام؛ فإنّها تدلّ على أنّ المرأة إذا نامت مع امرأة أخرى في لحاف و لم تكونا ذواتي محرم و لا ضرورة، تضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً.[1]

و لا مجال للعمل بها في مقابل تلكم الأخبار المعتبرة سنداً حتّى إذا فرض اعتماد المشهور عليها؛ لأنّا لا نقول بكون الشهرة جابرة و لا كاسرة.

و أمّا في نوم المرأة و الرجل، و نوم الرجل مع الرجل، فالروايات في بيان حدّهما مختلفة، فأكثر الروايات تدلّ على أنّه المائةجلدة، و قليل منها و لعلّه لا تبلغ خمساً تدلّ على أنّه تسع و تسعون، و واحدة منها و هي رواية ابن هلال السابقة تدلّ على أنّه في نوم الرجل مع الرجل ثلاثون، و الأقوى هو التخيير بين المائة و تسعة و تسعين بعد إسقاط الثلاثين؛ لضعف مدركه، و على كلّ التجليد المذكور حدّ لا تعزير، لكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر غير معقول، فيؤخذ بالأقلّ، فتأمّل.

الجهة الثالثة: هل يشترط في الحرمة و الحدّ تجرّد الطرفين للمجتمعين أم لا، بل يثبتان مع كونهما متلبّسين؟ مقتضى إطلاق الروايات عدم اشتراطه فيهما.

نعم، في صحيح أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام: «كان عليّ إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزاني مائة جلدة كلّ منهما، و كذلك المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدتين جلدهما، كلّ واحد منهما مائة جلدة».[2]

لكنّه لا يوجب تقييد المطلقات، كما هو مقرّر في أصول الفقه، و لا يمكن أن يقال بأنّ الحدّ في فرض التجرّد هو المائة فقط تعييناً؛ لعدم ما يدلّ في الفرض المذكور على التخيير بينهما و بين تسعة و تسعين جلدة، و ذلك لرواية معاوية عن الصادق عليه السلام: المرأتان تنامان في ثوب واحد؟ قال: «تضربان»، فقلت: حدّاً؟ قال: «لا» قلت: الرجلان ينامان في ثوب واحد؟ قال: «يضربان»، قلت: الحدّ؟ قال: «لا».[3]

فإنّ المحتمل من قوله: «في ثوب واحد هو التجرّد، فالحكم بالتخيير ثابت في

---

١. المصدر، ص٣٦٨.
٢. المصدر، ص٣٦٧.
٣. المصدر.

فرض التجرّد و عدمه، لكنّ المراد من الثوب هو اللحاف ظاهراً دون القميص.

و استدلّ بعض مشائخنا الأعلام دام ظلّه على الاشتراط بمعتبرة أبي خديجة السابقة، و لعلّه لقوله عليه السلام فيها: «إلّا أن يكون بينهما حاجز».

لكنّه لا يدلّ على تجرّدهما؛ لإمكان اعتبار الحاجز مع لبسهما الثوب أيضاً؛ فإنّ المساحقة قد تتحقّق مع الثوب أيضاً، و بصحيح أبي عبيدة الذي عرفت عدم كونه مقيّداً.

ثمّ، قال بعد كلام له: «فبطبيعة الحال يكون موضوع الحكم في جميع هذه الروايات هو شخصان عاريان، كما كان هو الغالب في تلك الأعصار حال النوم، و عليه يحمل ما ورد الأمر بالتفريق في المنام بين صبّيين، أو صبّيتين، أو صبيّ و صبيّة، و لا يعمّ الموضوع ما إذا كانا كاسيين، كيف؟ و قد جرت على ذلك السيرة القطعيّة بين المسلمين، و لا سيّما في أيّام الشتاء بالإضافة إلى الفقراء. نعم، لا شكّ في عدم جواز نوم رجل مع المرأة الأجنبيّة تحت لحاف واحد و إن كانا كاسيين، ولكن ليس في ذلك حدّ معين، بل التعزير.[1]

و يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله بعد اعتبار اشتراط عدم الرحم في الجلد؛ لأجل الرواية المتقدّمة أنّه مختار الكلّ؛ فإنّه نسبه إلى عمل الأصحاب.[2]

ولكنّه لم يجزم باشتراطه في الحرمة، بل قال: «و إمكان منع الحرمة مع عدم التجريد خصوصاً بعد ملاحظة السيرة. و كذا الكلام في التقييد بالمحرميّة».

أقول: فالقول بالاشتراط مبنيّ على إحراز السيرة و إلّا فإطلاق معظم الروايات يدفعه، كما أنّ المحرميّة أيضاً لم يثبت اعتبارها إلّا برواية واحدة ضعيفة و إن قيل بانجبارها بعمل المشهور، لكن لا بأس باعتبار عدم الرحم القريب في الحرمة و الجلد إذا لم يستلزم محرّماً آخر من لمس عورة أحدهما ببدن الآخر و نحوه إذا كان كالأب، و الابن، و البنت، و الأخت، و الأمّ، و الجدّ، و الجدّة لا مطلق الرحم، و الدليل عليه انصراف تلكم الروايات من أمثال هؤلاء جزماً.

---

١. مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢٤٢.

٢. جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٨٤.

ثمّ الأظهر اعتبار اشتراط عدم الحاجز بينهما في الحرمة و الجلد؛ فإنّه إذا فرض شمول إطلاق الروايات لفرض الحاجز و عدمه يقيّد بمعتبرة أبي خديجة السابقة.

نعم، لابدّ أن يكون الحاجز مانعاً من تماس البدنين ولو كانا كاسيين، و الأحوط تساوي طوله لطول بدنهما و إن كان الأقوى الاكتفاء بما إذا حجز إلى الركبة إذا لم يتحقّق لمس الساقين في الرجل و المرأة.

و الظاهر أيضاً انصراف الروايات عن الشيخين و الشيختين إذا لم يحتمل في حقّهما اللواط و السحق. و أمّا جمع العجوز و العجوزة عند عدم احتمال الزنا، و عدم تحقّق محرّم آخر، فمحلّ تردّد.

و محلّ الإشكال ما إذا لم يكن الجمع تحت لحاف واحد بداع الشهوة و اللذّة، بل كان لأجل الحاجة غير البالغة حدّ الضرورة المسقطة للتكليف، فهل هو جائز في نفسه أم لا، أو يفصّل بين التجرّد و التكسّي على القول بعدم اعتبار التجرّد؟ فيه وجوه، ولكن لا شكّ في استلزامه الحدّ بحسب الظاهر، و لا يعذّرهما الحاكم بادّعاء عدم الشهوة؛ لإطلاق الروايات.

و اعلم، أنّه كلّ ما شكّ في كونه من الجمع المراد في الروايات أم لا لا يثبت فيه الحدّ عليهما، بل التعزير حسب المصلحة، فيختلف الحكم التكليفي و التعزير حسب اختلاف أوضاعهما، كالمعانقة بلا مضاجعة، و بعض أقسام الملاعبة و الملامسة.

الجهة الرابعة: في نقل الأقوال في المسألة، كما تأتي:

القول الأوّل: ما عن الشيخ، و الحلّي، و أكثر المتأخّرين: منهم: المحقّق، و صاحب الجواهر من أنّهما إذا لم يكن بينهما رحم و لا ضرورة، و كانا مجرّدين يعزّران من ثلاثين سوطاً إلى تسعة و تسعين؛ لخبر سليمان بن هلال الدالّ على الثلاثين، و الأخبار الدالّة على تسعة و تسعين، ولكنّ المحكيّ عن الرياض إسقاط قيد مطلق الرحم، و قيد التجرّد، و عن المسالك أيضاً إسقاط المحرميّة.

القول الثاني: ما عن المفيد، و ابن زهرة من ضرب عشرة إلى تسعة و تسعين بحسب التهمة و الظنّ بهما السيّئة.

القول الثالث: ما عن أبي عليّ، و الصدوق من ضرب مائة سوط؛ لروايات كثيرة.

القول الرابع: ما ذكره بعض أساتذتنا الأعلام من تعين تسعة و تسعين؛ حملاً لما دلّ على المائة على التقيّة، و حمله غيره على فرض تكرّر الفعل، و حمله في الجواهر على غير ذلك، و ربّما اختلف أقوال بعضهم باختلاف المجتمعين، و المجتمعتين، و الرجل و المرأة.

ثمّ هل يمكن قتلهما بعد إجراء الحدّ عليهما مرّتين في المرّة الثالثة؟ لا يبعد أن يدّعى أنّ المتأمّل في روايات الباب ربّما يفهم إلحاق المقام بالزناء في قتلهما بالرابعة، فلاحظ و تأمّل.

الخامس و العشرون: إمساك شخص حتّى يقتله الآخر؛ فإنّه يوجب الحبس الدائم؛ لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «قضى عليّ عليه السلام في رجلين أمسك أحدهما و قتل الآخر قال: يقتل القاتل و يحبس الآخر حتّى يموت غمّاً، كما حبسه حتى مات غمّاً».

و في موثّقة سماعة ...: «و قضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً حتى يموت فيه؛ لأنّه أمسكه على الموت».[1]

و هل يلحق بالإمساك باليد الإغفال، و منعه بالكذب و الزور عن الفرار، و الدفاع؟ فيه وجهان.

السادس و العشرون: النظر إلى القتل من دون دفاع؛ فإنّه يوجب الحدّ. ففي الصحيح أنّ ثلاثة رفعوا إلى أميرالمؤمنين عليه السلام: واحد منهم أمسك رجلاً و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى في (صاحب) الرؤية أن تسمل عيناه».[2]

و يحتمل أن يكون سمل العينين من باب أحد أفراد التعزير، فلا يكون حدّاً، فللحاكم أن يعزّر من لم يدافع عن المسلم المقتول بما يراه صلاحاً، فلاحظ و تأمّل.

السابع و العشرون: الأمر بالقتل؛ فإنّه يوجب الحبس أبداً، كما في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقال: «يقتل به الذي قتله، و يحبس الآمر

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص٣٥.

٢. المصدر، ص٣٦.

بقتله في الحبس حتّى يموت».[١]

و هل الحدّ المذكور لمطلق الآمر حتّى إذا كان المأمور مقهوراً مغلوباً على أمره بحيث يخاف منه على نفسه إذا لم يمتثل أمره؟ فيه بحث يمكن أن يعكس الحكم في الفرض الأخير يقتل الآمر قصاصاً؛ لأنّه هو القاتل و يحبس القاتل حدّاً، و يمكن أن يستدلّ عليه بالصحيح عن أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله: «و هل عبد الرجل إلّا كسوطه أو كسيفه؟ يقتل السيّد و يستودع العبد في السجن حتّى يموت».[٢]

ففي كلّ مورد يكون المأمور كسوط الآمر أو سيفه، يقتل الآمر، و يحبس المباشر، كما في القوّاد، و جنود الجيش العاديّين في هذه الأعصار، أو في معظم الأعصار، فليتأمّل في المقام.

و هنا سؤال آخر و هو أنّ الحبس ذو حكم شرعيّ، أو لحقّ المقتول؟ و يظهر الثمرة بسقوطه بعفو ورثة المقتول على الثانى، و ببقائه على الأوّل، التأمّل في الروايتين ربّما يهدي الباحث إلى الثاني، والله العالم.

---

١. المصدر، ص٣٢.

٢. المصدر، ج١٩، ص٣٣.

## لفت نظر

١. لابدّ أن نذكر بأنّا ذكرنا فى قسم المحرّمات و لكلّ محرّم عنواناً خاصّاً و في قسم الواجبات ذكرنا أيضاً لكلّ واجب عنواناً خاصّاً على حسب حروف التهجّي، و ربّما عدلنا عن هذا المنهج بسبب ما، مع أنّه واجب أو محرّم إذ ذكرناه في عنوان آخر من المحرّمات أو الواجبات.

٢. قد ذكر أكثر مسائل كتاب الكفّارات في حرف «ك» و أكثر مباحث الصيد و الذباحه في عنوان «الأكل» و أكثر مباحث اليمين في عنوان «الحفظ» و أكثر مسائل النذر و العهد في هذا الجزء في حرف «و» و أكثر مباحث كتاب الحدود في الخاتمة، و أكثر مباحث كتاب اللقطة في حرف«ع» في هذا الجزء، و هكذا ذكرت مطالب جملة من الكتب الفقهيّة في هذا الكتاب، فلابدّ من ملاحظة الفهارس.

٣. لم أذكر بحوث الديات في الواجبات؛ لأنّني ألّفت تعليقة مستقلّة على كتاب الديات للسيّد الخوئي ثمّ كتبت كتاباً في الضمانات الفقهيّة و أسبابها فذكرت الديات فيه مفصّلة.

٤. الرجاء من القرّاء الأفاضل عدم العفو و الإغماض عن الاشتباهات و القصورات و التقصيرات؛ فإنّه نوع من الظلم، فلابدّ لهم من تنبيه المؤلّف القاصر عليها بغرض الاستدراك و إكمال الكتاب، و المؤلّف يتعهّد للأفاضل الكرام ـ كثّر الله أمثالهم ـ بأن يذكر إفاداتهم بأسمائهم في الطبعة اللاحقة إن تيسّرت، لاسيّما من تفضّل عليَّ بذكر

محرّم أو واجب غير مذكور في هذا الكتاب؛ فإنّي أقدّم له التحيّة مع الهديّة المتواضعة، و الله سبحانه وليّ التوفيق و القبول.

٥. قد طبع القسم الأوّل (المحرّمات) في الجزءين قبل سنوات في مشهد الرضوي ثمّ عاد طبعه ثانياً مع طبع القسم الثاني (الواجبات) في الجزءين لأوّل مرّة في بلدة قم المقدّسة بمساعدة بعض الأفاضل الخيّرين الأبرار الواقفين أنفسهم لخدمة الدين، و نشر المعارف الإسلاميّة، و هو يكره ذكر اسمه في هذا المقام لمصلحة يراها، وفّقه الله سبحانه و تعالى لخدمة الإسلام و أهله أكثر ممّا مضى.

و أمّا هذا الطبع و هو ثالث طبعات للمحرّمات في جزء واحد و ثاني الطبعين للواجبات في جزء واحد، فهو من بوستان كتاب التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ببلدة قمّ المقدّسة. أيّد الله المسؤولين القائمين به.

عام ١٣٨٤ هـ.ش

# فهرس الموضوعات

## الجزء الرابع: في الواجبات

### «ش» ـ «ي»

#### «ش»


١٦٧. شدّ الوثاق ..... ٧

١٦٨. تشريد الكفّار ..... ٨

١٦٩. شقّ الثوب على المحرم ..... ٨

□ الشكر لله تعالى ..... ٨

□ شكر الوالدين ..... ٩

١٧٠. شهادة حدّ الزنا ..... ٩

□ الإشهاد و الاستشهاد ..... ١٠

□ الاستشهاد على الزانية ..... ١٠

□ الإشهاد على الطلاق ..... ١١

١٧١. المشاورة ..... ١١

□ مشاورة الأمّة على النبيّ ﷺ ..... ١٢


#### «ص»


□ الصبر ..... ١٣

١٧٢. الصبر على النبيّ الأكرمﷺ ١٣
١٧٣. مصاحبة الوالدين معروفاً ١٤
١٧٤. إصدار الحكم على المجتهد ١٤
□ الصدع على النبيّ الأكرمﷺ ١٤
١٧٥. تصديق الحالف ١٥
١٧٦. تصديق الله تعالى ١٥
١٧٧. التصدّق على المحرم ١٥
١٧٨. التصدّق بثلث المنحورة ١٥
١٧٩. التصدق بثمن الهدي ١٦
١٨٠. التصدّق بثمن الطير ١٦
١٨١. التصدّق بمجهول المالك ١٦
١٨٢. التصدّق على المحرم الحالق ١٨
١٨٣. التصدّق بالمدّة على العاقد متعة ١٨
١٨٤. التصدّق على من يشقّ عليه الصوم ١٩
١٨٥. التصدّق على المفطر المعسر ١٩
١٨٦. التصدّق على قاتل الصيد ٢٠
□ التصدّق على من لا يقضي رمضان ٢٠
□ التصدّق على وليّ الميّت ٢٠
□ الصفح عن أهل الكتاب ٢١
□ الصفح على النبيّ الأكرمﷺ ٢٢
١٨٧. صلب المحارب ٢٢
□ الإصلاح بين الأخوين ٢٢
□ إصلاح ذات البين ٢٣
١٨٨. الإصلاح بين المقاتلين ٢٣
١٨٩. الصلاة على من يؤخذ عنه الزكاة ٢٣
١٩٠. الصلاة على النبيّ الأكرمﷺ ٢٤

باب الصلوات ..... ٢٦
١٩١. صلاة الآيات ..... ٢٦
كيفيّة هذه الصلاة ..... ٢٨
مسائل ..... ٢٨
١٩٢. صلاة الجمعة ..... ٣١
كيفيّة هذه الصلاة ..... ٤٠
١٩٣. صلاة الطواف ..... ٤٢
١٩٤. صلاة العيدين ..... ٤٣
١٩٥. صلاة القضاء ..... ٤٤
فروع ..... ٤٦
١٩٦. صلاة القضاء عن الميّت ..... ٤٩
١٩٧. صلاة الليل على النبيّ الأكرمﷺ ..... ٥١
١٩٨. الصلاة على الأموات ..... ٥١
١٩٩ ـ ٢٠٣. صلاة اليوم و الليل ..... ٥٦
تنبيه ..... ٥٧
باب الأصوام ..... ٥٧
□ صوم التأديب ..... ٥٧
٢٠٤. صوم أذى الحلق ..... ٥٧
٢٠٥. صوم بدل النذر ..... ٥٨
٢٠٦. صوم بدل الهدي ..... ٥٩
٢٠٧. صوم شهر رمضان ..... ٦٤
٢٠٨. صوم الاعتكاف ..... ٦٤
٢٠٩. صوم قضاء رمضان ..... ٦٥
فروع ..... ٦٧
□ صوم كفّارة جزّ الشعر ..... ٦٨

□ صوم كفّارة الحلف بالبراءة ..... ٦٩
٢١٠. صوم كفّارة الصيد ..... ٦٩
٢١١. صوم كفّارة الظهار ..... ٦٩
٢١٢. صوم كفّارة الاعتكاف ..... ٧٠
٢١٣. صوم كفّارة العهد ..... ٧٠
٢١٤. صوم كفّارة الإفاضة من عرفات ..... ٧٠
٢١٥. صوم كفّارة إفطار رمضان ..... ٧١
٢١٦. صوم كفّارة إفطار القضاء ..... ٧٣
٢١٧. صوم كفّارة قتل الخطأ ..... ٧٤
٢١٨ ـ ٢٢٠. صوم كفّارة قتل العمد ..... ٧٤
٢٢١. صوم كفّارة حنث النذر ..... ٧٥
٢٢٢. صوم كفّارة وطء الأمة المحرمة ..... ٧٥
٢٢٣. صوم كفّارة حنث اليمين ..... ٧٥
٢٢٤. صوم الميّت على وليّه ..... ٧٦

**«ض»**

٢٢٥. ضرب المحدث في المسجد الحرام ..... ٧٨
□ ضرب الخمر على النساء ..... ٧٨
٢٢٦. ضرب المرتدّ و المرتدّة ..... ٧٩
٢٢٧. ضرب قاتل العبد ..... ٨٠
٢٢٨. ضرب الزوج الصائم المكره ..... ٨٠
٢٢٩. ضرب قاتل الطير في الكعبة ..... ٨٠
□ ضرب الناشزة ..... ٨٠
٢٣٠. ضرب واطئ البهيمة ..... ٨١
٢٣١. ضمّ صلاة الآل في الصلاة على النبيّ ﷺ ..... ٨١

«ط»

٢٣٢. طرح الميّت في البحر ..... ٨٢
□ طلب ذي الحقّ ..... ٨٣
٢٣٣. إطعام الأسير ..... ٨٣
□ إطعام الجباة ..... ٨٤
□ إطعام الجائع ..... ٨٥
٢٣٤. الإطعام على الحالف الحانث ..... ٨٥
□ إطعام المخلّد في السجن ..... ٨٧
٢٣٥. إطعام الطير على المحرم ..... ٨٧
٢٣٦. الإطعام على المحرم قاتل الصيد ..... ٨٧
٢٣٧. الإطعام على المحرم المسقط شعره ..... ٨٨
٢٣٨. الإطعام على المظاهر العائد ..... ٨٨
٢٣٩. الإطعام على المعتكف المجامع ..... ٨٨
٢٤٠. الإطعام على المفطر في رمضان ..... ٨٨
٢٤١. الإطعام على المفطر قضاء رمضان ..... ٨٨
٢٤٢. إطعام القاتل الخاطئ و المتعمّد ..... ٨٨
٢٤٣ و ٢٤٤. إطعام القانع و المعترّ ..... ٨٩
□ طلب الرزق ..... ٨٩
٢٤٥. الطلاق ..... ٨٩
٢٤٦. طلاق الزوجة في الجملة ..... ٨٩
تتمّة مفيدة ..... ٩٢
□ طلاق الزوجة كثيرة الشبق ..... ٩٢
□ تطهير الثياب ..... ٩٤
□ إطهار الجنب ..... ٩٤
٢٤٧. تطهير المسجد ..... ٩٤

٢٤٨ و ٢٤٩. تطهير بدن الميّت و كفنه ..... ٩٥
□ طاعة الزوج على الزوجة ..... ٩٥
٢٥٠. إطاعة الله و الرسول و أولي الأمر ..... ٩٧
٢٥١. الطواف بشهود زور ..... ٩٨
٢٥٢. طواف النساء ..... ٩٨

«ظ»

٢٥٣. ظنّ الخير بالمؤمنين ..... ١٠١
٢٥٤. إظهار البراءة من أهل البدع ..... ١٠١
□ إظهار العلم ..... ١٠٢
□ إظهار الكراهة لأهل المعاصي ..... ١٠٢

«ع»

□ عبادة الله تعالى ..... ١٠٣
□ الاعتبار ..... ١٠٤
٢٥٥. إعداد القوّة للكفّار ..... ١٠٤
٢٥٦. الاعتداد على المرأة ..... ١٠٦
□ العدل ..... ١١١
□ الاعتداء ..... ١١٢
٢٥٧. عرض الإسلام على الورثة ..... ١١٢
٢٥٨. تعريف اللقطة ..... ١١٣
٢٥٩. تعريف الهدي الضالّ ..... ١٣٩
□ الإعراض على النبيّ الأكرم ﷺ ..... ١٤٠
٢٦٠. التعزير ..... ١٤١
□ تعزير الله ..... ١٥٠
□ اعتزال الحائض ..... ١٥١

□ عزل الدين عند الوفاة ١٥١
□ معاشرة الزوجات بالمعروف ١٥٢
□ الاعتصام بحبل الله تعالى ١٥٣
٢٦١. إعطاء دية من لم يعلم قاتله ١٥٣
٢٦٢. الاستعفاف ١٥٣
□ العقيقة ١٥٤
□ التعقّل ١٥٥
٢٦٣ و ٢٦٤. اعتكاف اليوم الثالث و السادس ١٥٥
٢٦٥. العلم بأمور ١٥٥
□ إعلام المالك ١٥٦
مسألة ١٥٦
□ إعلام المشتري و غيره بالنجس ١٥٦
٢٦٦. تعليم العقائد للأطفال ١٥٧
□ تعلّم الأحكام ١٥٧
تتمّة ١٥٩
٢٦٧. تعلّم القرآن ١٦٠
٢٦٨. العمرة ١٦٠
٢٦٩. العمرة لدخول مكّة ١٦٢
٢٧٠ و ٢٧١. العمرة للفساد و الفوات ١٦٣
تنبيه ١٦٤
□ العمل بالأدلّة ١٦٤
□ الاستعاذة من الشيطان ١٦٤
□ التعاون ١٦٥
□ الاستعانة ١٦٥
□ العهد ١٦٥

«غ»

□ إغرام الدية على الإمام ..... ١٦٦
□ غسل الجمعة ..... ١٦٦
□ غسل الجنابة ..... ١٦٧
□ غسل الإحرام ..... ١٦٨
٢٧٢. غسل الميّت ..... ١٦٨
٢٧٣ و ٢٧٤. الغسل على الذي يُرجَم أو يُقتَصُّ ..... ١٧٠
□ غسل الوجه و اليدين ..... ١٧٠
تنبيه ..... ١٧٠
□ الغضّ من الأبصار ..... ١٧١
□ تغطية الرأس على المرأة ..... ١٧١
□ الاستغفار ..... ١٧١
مسقطات الذنوب ..... ١٧٤
٢٧٥. الاستغفار على الحالف بالبراءة ..... ١٧٨
٢٧٦. الاستغفار للمظلوم ..... ١٧٨
٢٧٧. الاستغفار على العاجز عن الكفّارة ..... ١٧٩
٢٧٨. الاستغفار على قاتل المجنون ..... ١٨٠
٢٧٩. الاستغفار على القاتل المتعمّد ..... ١٨١
٢٨٠. الاستغفار على من تعمّد بقاء الجنابة في شهر رمضان ..... ١٨١
٢٨١ ـ ٢٨٥. الاستغفار على المحرم ..... ١٨١
خاتمة ..... ١٨٢
□ الغفران على المؤمنين ..... ١٨٣
□ الغيرة ..... ١٨٤

«ف»

٢٨٦. الفتوى ..... ١٨٥
❐ فدية الحلق ..... ١٩١
٢٨٧. فدية الصوم ..... ١٩٢
تنبيه ..... ١٩٥
❐ الفرح بفضل الله و رحمته ..... ١٩٦
❐ الفرض من المال ..... ١٩٦
٢٨٨. التفريق بين الزوجين إن لم ينفق عليها ..... ١٩٧
٢٨٩. التفريق بين الزوجين المحرمين إن فسد حجّهما ..... ١٩٨
❐ التفريق بين الزاني و زوجته ..... ٢٠١
٢٩٠. التفريق بين الأطفال في المضاجع ..... ٢٠٢
❐ الفسح فى المجالس ..... ٢٠٣
٢٩١. التفقه في الدين ..... ٢٠٣
توضيح ..... ٢٠٤
❐ التفكر ..... ٢٠٤

«ق»

٢٩٢. قبول حكم الحاكم ..... ٢٠٥
❐ قبول دين الدائن ..... ٢٠٧
❐ قبول القيمة على الزوجة ..... ٢٠٧
٢٩٣. قبول الوصيّة في الجملة ..... ٢٠٧
بقي في المقام فروع ..... ٢٠٩
٢٩٤ ـ ٣١٣. القتل ..... ٢١١
❐ القتال ..... ٢١٤
٣١٤. قتال الفئة الباغية ..... ٢١٤

□ تقديم الصدقة على النجوى ..... ٢٢٠
٣١٥ و ٣١٦. تقديم الرمي فالذبح على الحلق ..... ٢٢٠
٣١٧. تقديم الصلاة اليوميّة على الكسوف ..... ٢٢١
٣١٨. تقديم الكفن على الدين و غيره ..... ٢٢١
٣١٩. القراءة على النبيّ ﷺ ..... ٢٢٢
□ قرار نساء النبيّ ﷺ في بيوتهنّ ..... ٢٢٢
□ الإقرار بالشهادتين ..... ٢٢٣
□ القرض ..... ٢٢٣
٣٢٠. قسمة الليالي على الزوج ..... ٢٢٣
ثمّ إنّ للموضوع فروعاً كثيرة نذكر بعضها ..... ٢٢٦
□ قصّة القصص على النبيّ ﷺ ..... ٢٣١
٣٢١. قضاء الدين و العبادات ..... ٢٣١
٣٢٢. القضاء على القاضي ..... ٢٣٢
□ قضاء النذر و اليمين ..... ٢٣٣
٣٢٣ و ٣٢٤. قطع يد السارق و رجله ..... ٢٣٣
□ القعود للكفّار ..... ٢٣٣
□ التقليد ..... ٢٣٤
□ قلع مادّة الفساد ..... ٢٣٤
٣٢٥. إقامة الحدود ..... ٢٣٤
تعقيب و تنقيد ..... ٢٤٠
□ إقامة الحكومة ..... ٢٤٤
□ إقامة الدين ..... ٢٤٦
٣٢٦ و ٣٢٧. الإقامة بالحرمين ..... ٢٤٧
٣٢٨. الإقامة بمكّة ..... ٢٤٧
□ إقامة الوجوه ..... ٢٤٧
□ القول الحسن ..... ٢٤٧

❐ القول السديد ..... ٢٤٨
❐ القول المعروف ..... ٢٤٨
❐ القول الكريم للوالدين ..... ٢٤٨
❐ القيام لصلاة الجماعة ..... ٢٤٩
❐ قيام الليل على النبيّ ﷺ ..... ٢٤٩
٣٢٩. الاستقامة ..... ٢٤٩

«ك»

❐ التكبير على النبيّ ﷺ ..... ٢٥١
❐ الكتابة ..... ٢٥١
❐ كتابة الدين ..... ٢٥٢
❐ الإكثار من سبّ أهل الريب ..... ٢٥٢
❐ كسوة السفهاء ..... ٢٥٣
٣٣٠. الكفر بالطاغوت ..... ٢٥٣
باب الكفّارات ..... ٢٥٤
❐ كفّارة الإيلاء ..... ٢٥٤
٣٣١ و ٣٣٢. كفّارة الجماع و الاستمتاع على المحرم ..... ٢٥٥
بقي هنا مسائل كما تأتي ..... ٢٦٠
تنبيه ..... ٢٦٢
٣٣٣ ـ ٣٥٠. كفّارة سائر المحرّمات ..... ٢٦٣
٣٥١ ـ ٣٥٣. كفّارة حنث العهد ..... ٢٦٩
٣٥٤ ـ ٣٥٧. كفّارة حنث النذر ..... ٢٧٠
٣٥٨ ـ ٣٦١. كفّارة حنث اليمين ..... ٢٧٢
❐ كفّارة دخول الحائض ..... ٢٧٣
٣٦٢ ـ ٣٧٩. كفّارة الصيد على المحرم ..... ٢٧٣
تنبيه ..... ٢٨٥

بقي في المقام أمور ..... ٢٨٧
٣٨٠ ـ ٣٨٣. كفّارة الظهار ..... ٢٨٨
فائدة ..... ٢٩١
٣٨٤ ـ ٣٩٠. كفّارة الإفطار في رمضان ..... ٢٩١
□ كفّارة الإفطار في قضاء رمضان ..... ٢٩٦
٣٩١ ـ ٣٩٦. كفّارة القتل ..... ٢٩٦
٣٩٧. تكفين الميّت المسلم ..... ٢٩٦
٣٩٨ ـ ٤٠٣. تكفين المرجوم و المقتصّ منه ..... ٢٩٩
□ إكمال الأمور الحسبيّة ..... ٢٩٩
□ الكون من وراء المصلّين المحاربين ..... ٣٠٠
□ الكون بالقسط و مع الصادقين ..... ٣٠٠

«ل»

٤٠٤. لبس ثوبي الإحرام ..... ٣٠١
٤٠٥. إلباس المرتدّة الثياب الخشن ..... ٣٠١
□ التقاط اللقيط ..... ٣٠٢

«م»

٤٠٦. تمتيع المطلقة ..... ٣٠٤
□ امتحان المهاجرات ..... ٣٠٦
□ مس الزوجة ..... ٣٠٧
□ الإمساك عن المفطرات ..... ٣٠٧
□ إمساك الزانية في البيت ..... ٣٠٨
□ المشي في مناكب الأرض ..... ٣٠٨
٤٠٧. إمضاء حكم الحكمين ..... ٣٠٩
٤٠٨. التمكين من استيفاء الحقّ ..... ٣٠٩

٤٠٩. تمكين الزوجة زوجها ..... ٣٠٩
□ إملاء الدين ..... ٣١٠
٤١٠. منع الجاني من السوق ..... ٣١٠
٤١١. منع المرتدّة من الإشباع ..... ٣١٠
□ تمهيل الكافرين ..... ٣١١

«ن»

٤١٢. نبذ العهد إلى الكفّار ..... ٣١٢
٤١٣. نتف ريش الحمامة ..... ٣١٢
□ النحر ..... ٣١٣
□ نحر البدنة ..... ٣١٣
□ نحر البدنة الضالّة ..... ٣١٣
□ الإنذار على العلماء ..... ٣١٣
□ الإنذار على النبيّ ﷺ ..... ٣١٣
□ الانتشار في الأرض ..... ٣١٤
□ الانتشار بعد الطعام ..... ٣١٤
□ النشوز عن المجالس ..... ٣١٤
□ النصب ..... ٣١٤
□ نصب العامل لقبض الصدقات ..... ٣١٥
تنبّه ..... ٣١٥
□ الإنصات عند قراءة القرآن ..... ٣١٦
٤١٤. نصح المؤمنين ..... ٣١٦
٤١٥. نصر المستنصرين ..... ٣١٧
□ النظر ..... ٣١٨
٤١٦. نظرة المعسر ..... ٣١٨
٤١٧. إنفاذ الوصيّة على الوصيّ ..... ٣٢٢

□ النفر ..... ٣٢٢
□ الإنفاق في سبيل الله ..... ٣٢٣
٤١٨. الإنفاق ..... ٣٢٣
٤١٩. الإنفاق للحجّ و لزيارة النبيّ و الأئمّة ﷺ ..... ٣٢٣
٤٢٠. إنفاق الوليّ على زوجة الغائب ..... ٣٢٣
٤٢١ ـ ٤٢٨. الإنفاق على طوائف ..... ٣٢٣
بقي في المقام أمور مهمّة ..... ٣٣٢
٤٢٩. نفقة المفضى بها ..... ٣٤٧
٤٣٠. الإنفاق من بيت المال ..... ٣٤٨
٤٣١. نفي الزاني ..... ٣٤٨
□ إنكاح الأيامى ..... ٣٥٢
٤٣٢. النهي عن المنكر ..... ٣٥٣
□ الانتهاء عن نهي النبيّ ﷺ ..... ٣٥٣
□ الإنابة إليه تعالى ..... ٣٥٣
□ الاستنابة للحجّ ..... ٣٥٣
٤٣٣. نيّة أداء القرض ..... ٣٥٤

«هـ»

□ التهجّد على النبيّ الأكرم ﷺ ..... ٣٥٥
□ هجر الرجز ..... ٣٥٥
□ هجر فاعل المنكر ..... ٣٥٥
□ هجر الكفّار ..... ٣٥٥
□ هجر الناشزة ..... ٣٥٦
هنا مسائل كما تأتي ..... ٣٥٦
٤٣٤. المهاجرة ..... ٣٥٧
□ مهادنة الكفّار ..... ٣٦٠

٤٣٥. إهداء الثلث على الحاجّ ..... ٣٦٠

«و»

٤٣٦. توجيه المحتضر إلى القبلة ..... ٣٦١
٤٣٧. توجيه الميّت إلى القبلة ..... ٣٦١
٤٣٨. مودّة القربى ..... ٣٦٢
□ وذر الإثم ..... ٣٦٦
□ وذر البيع عند الأذان ..... ٣٦٧
□ وذر الكافرين و غيرهم ..... ٣٦٧
□ وذر بقية الرباء ..... ٣٦٨
□ الورع ..... ٣٦٨
□ الوزن بالقسطاس ..... ٣٦٨
٤٣٩. المواساة بين الخصمين في أمور ..... ٣٦٨
□ الوصيّة ..... ٣٧٠
□ وصيّة المتاع للأزواج ..... ٣٧٤
٤٤٠. الوفاء مع الحربي بالشرط ..... ٣٧٤
الوفاء بالشروط ..... ٣٧٤
٤٤١. الوفاء بالعقود ..... ٣٧٧
٤٤٢. الوفاء بأمان المستأمن ..... ٣٧٨
٤٤٣. الإيفاء بالعهد ..... ٣٧٨
٤٤٤. الوفاء بالنذر ..... ٣٨١
مسألة ..... ٣٩١
تتمّة ..... ٣٩١
خاتمة ..... ٣٩٢
□ مواقعة الزوجة في الجملة ..... ٣٩٢
□ الوقوف عند الشبهة ..... ٣٩٢

٤٤٥. وقاية الأنفس و الأهل ..... ٣٩٣
□ الاتّقاء ..... ٣٩٣
٤٤٦. التقيّة ..... ٣٩٣
٤٤٧. ولاية الأب و الجدّ ..... ٣٩٧
٤٤٨. ولاية الحسبة ..... ٣٩٩
□ التولّي على الحاكم الشرعي ..... ٣٩٩
٤٤٩. التولّي على الممتولّي ..... ٣٩٩
٤٥٠. التوكّل ..... ٤٠٠

«ي»

٤٥١. تيمّم الميّت على الأحياء ..... ٤٠٤
٤٥٢. التيمّم على المحتلم في المسجد ..... ٤٠٦
٤٥٣ ـ ٧٢٥. تتمّة ..... ٤٠٨
تنبيه مهمّ ..... ٤٠٨

خاتمة ..... ٤٠٩
فيها أمران ..... ٤٠٩
المسألة الرابعة: في المحارب و الساعي للفساد ..... ٤٣٤

لفت نظر ..... ٤٥٥

فهرس الموضوعات ..... ٤٥٧

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

الفقه و مسائل طبيّة / ١

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق. =۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۸۳) (فقه و حقوق. فقه)
(ج. ۵) 0 - 2163 - 09 - 964- ISBN 978 - (دوره) 6 - 2158 - 09 - 964- ISBN 978
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۵. الفقه و مسائل طبّیة/۱ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲۵۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شمارگان انتشار کتاب (چاپ اول): ۳۹۸۳ ـ
شمارگان انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۴۶۰

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

٥. الفقه و مسائل طبّية/١

١٣٩٩

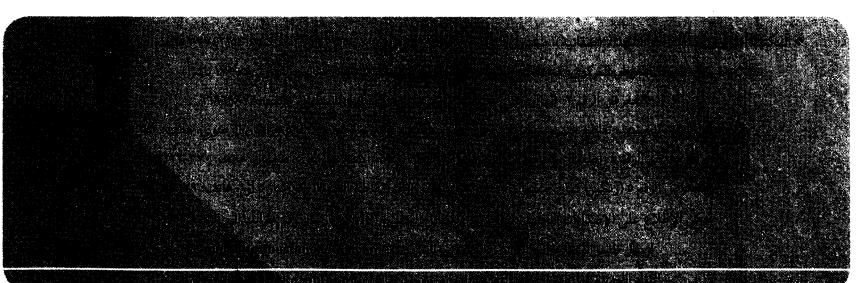
موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني / ج٥

الآثار الفقهية: ٥. الفقه و مسائل طبّية ج١

● النظارة و الإشراف: مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسني
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي
●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي
●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

يقول الدكتور الكسيس كاريل ـ المتوفّىٰ ١٩٤٤ ـ:

إنّ علوم التشريح والفسيولوجيا والكيمياء والنفس والاجتماع وغيرها من العلوم لم تعطنا نتائج قطعية في ميادينها عن ماهية الإنسان، وإنّ الإنسان الذي يعرفه العلماء ليس إلّا إنساناً بعيداً جداً عن الإنسان الحقيقي، فالإنسان كائن مجهول لنفسه، وسيظلّ جهلنا به إلى الأبد.

# المقدّمة

الحَمدُ لله رَبِّ العالمين، مُنزل الوَحي على المرسلين، والصلاة علىٰ محمد وآلِهِ خَير الخَلق أجمعين، والسلام علىٰ جميعِ عبادِ الله الصالحين، لاسِيما عَلىٰ الشُهداء و العلماء المُجْتَهدين.

أمّا بعد، إنّ المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة في الكويت عقدت ندوات علمية، دعت إليها الأطبّاء وأهل العلم ممّن لهم معلومات فقهيّة فعنون الأطبّاء المسائل الطبّيّة المستجدّة، وذكر أهل العلم أحكامها الشرعية من وجهة نظرهم أو نظر المذاهب الأربعة غالباً،[1] ثمّ تصدّت المنظّمة لطبع ما دارت في تلك الندوات العلمية المفيدة المباركة في سبعة أجزاء باسم «الإسلام والمشكلات الطبّيّة المعاصرة» علىٰ نحو ما يلي:

**أوّلاً**: الإنجاب في ضوء الإسلام.

**ثانياً**: الحياة الإنسانيّة بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي.

**ثالثاً**: الرؤية الإسلاميّة لبعض الممارسات الطبّيّة.

**رابعاً**: إنشاء بنوك الجلود البشرية.

**خامساً**: المواد المحرّمة و النجسة في الغذاء و الدواء.

**سادساً**: رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية.

---

١. إبتدءاً من ١١ شعبان ١٤٠٣هـ الموافق ٢٤ مايو ١٩٨٣م وانتهاءاً بأواخر جمادى الآخرة ١٤١٤ الموافق ديسمبر ١٩٩٣م.

**سابعاً**: رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لمرض الإيدز.

فشكراً كثيراً للأطبّاء المتديّنين، ولأهل العلم الفقهاء والمخلصين القائمين بأعمال الثبت والطبع، والله يحبّ المحسنين، كما أشكر بعض الإخوان المؤمنين المقيمين في الكويت حيث أهدىٰ إليّ هذه الأجزاء.

فقصدت بفضل الله وعونه أنْ أنقل منها بعض المطالب[١] ثمّ أذكر الحكم الفقهي حسب الموازين الاجتهاديّة في الفقه الجعفري، فإنْ أصبت فهو من فضل ربّي وإنْ أخطأت فهو من قصوري أو من تقصيري، وأسأل الله تبارك وتعالىٰ أنْ يجعله نافعاً لإخواني من أهل العلم ولجميع المؤمنين، وأنْ يتقبّله منّي بكرمه السابق وفضله الواسع.

وليعلم القراء أنّي لم أؤلف هذا الكتاب لأن يعمل به عوام المؤمنين، ولا لأن يعتمد عليه خواصّ المؤلّفين، ليكون المؤلّف القاصر مسؤولاً أمام الله يوم القيامة عن كتابه، بل ألّفته لمزيد معرفتي بالأحكام الفقهيّة. فالرجاء من المطالعين أن ينظروا إلى آرائي في هذا الكتاب وفي جميع مؤلّفاتي في الفقه والأصول والكلام والرجال والمعارف الإسلاميّة بعنوان مجرّد احتمالات علميّة لا غير.

اللّهمّ إنّا نعوذ بك من الغرور في القول والحسبان ومن التقصير في العمل والنظر.

**قم المشرّفة**

**محمد آصف المحسني**

**١٤١٨ هـ ق / ١٣٧٦ هـ ش**

---

١. من غير التزام بمراعاة ترتيب مطالب تلك الأجزاء في كتابي هذا، كما تعلمون فيما بعد.

## المسألة الأُولىٰ

# حُكمُ التداوي في الفقه

جواز التداوي من الواضحات التي تسالم الكلّ عليه، وفي موثّقة الحسين بن علوان، المرويّة في قرب الإسناد عن جعفر، عن أبيه، عن جابر قال: قيل يا رسول الله أنتداوىٰ؟ قال: «نعم، فتداووا فإن الله لم ينزل داءً إلّا وقد أنزل له دواء».[1]

أقول: وهل أمره ﷺ بالتداوي للوجوب أو للإرشاد؟

فيه وجهان: نعم، يجب التداوي من الأمراض الخطيرة لوجوب دفع الضرر، كما يجب تداوي الأطفال والمجانين علىٰ أوليائهم حسب قضيّة الولاية.

ثمّ الظاهر جوازه بل وجوبه وإن احتمل الضرر فيه احتمالاً مرجوحاً أو مساوياً؛ لصحيح يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام: الرجل يشرب الدواء ويقطع العرق، وربما انتفع به وربما قتله؟ قال: «يشرب ويقطع».[2]

وربما يتخيّل بعض أهل العلم عدم وجوب التداوي مطلقاً حتّىٰ من الأمراض المهلكة؛ لاستبداله بالدعاء والتوكل، قال الله تعالىٰ: «**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُه**»،[3] وقال تعالىٰ: «**اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**».[4]

---

١. الوسائل، ج١٧، ص١٧٩ ولابدّ لاعتبار الرواية من إثبات أنّ نسخة قرب الإسناد الواصلة إلىٰ صاحب الوسائل قد وصلت بسند معتبر، وفيه بحث طويل عميق ذكرناه في محله. وعلىٰ كلّ أخرجه بألفاظ مختلفة أحمد وأبوداود والنسائي والترمذي، لاحظ: ص٥٦٠ وص٥٧٥، ج٦ رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية.

٢. روضة الكافي، ص١٩٤.

٣. الطلاق (٦٥): ٣.

٤. غافر(٤٠): ٦٠.

أقول: لكنّهما لاينفيان وجوب التداوي وحده، بل لزوم تحصيل المعاش والنفقة وتحصيل كلّ أمر متوقّف علىٰ أسبابه أيضاً حتّىٰ تحصيل العلم أيضاً، بل لازم هذا التخيّل عدم وجوب حفظ النفس، وهو كما ترىٰ.

وهل يمكن أنْ يُفتي عاقل بجواز ترك شرب الماء أو أكل الطعام للمضطرّ الذي يشرف علىٰ الهلاك؟

والحل: أنّ التوكّل لا ينافي السعي إلىٰ تحصيل الأسباب ولا هي تنافيه «وأعقل راحلتك وتوكّل على الله»،[١] والدعاء لم يشرّع لإبطال الأسباب الطبيعية قطعاً، والأئمة عليهم السلام تداووا وأمروا أتباعهم بالتداوي، كما في الأحاديث الكثيرة،[٢] بل ورد في بعض الأحاديث أنّ من يترك أموراً لا يستجاب دعاؤه.

ثم إنّ التداوي كما قد يجب علىٰ المريض يجب العلاج علىٰ الطبيب أيضاً كفايةً وإنْ جاز له أخذ الأُجرة علىٰ طبابته إذا قدر المريض عليه.

وفي رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام المرويّ في التهذيب قال: سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً؟ قال: «لا بأس».[٣]

قال الفقيه اليزدي رحمه الله في خاتمة كتاب الإجارة من العروة الوثقىٰ:

«السابعةعشرة»: لا بأس بأخذ الأُجرة علىٰ الطبابة وإنْ كانت من الواجبات الكفائية؛ لأنها كسائر الصنائع واجبة بالعرض لانتظام نظام معائش العباد، بل يجوز وإنْ وجبت عيناً؛ لعدم من يقوم بها غيره، ويجوز اشتراط كون الدواء عليه مع التعيين الرافع للغرر، ويجوز أيضاً مقاطعته علىٰ المعالجة إلىٰ مدّة أو مطلقاً، بل يجوز المقاطعة عليها بقيد البُرء أو بشرطه إذا كان مظنوناً بل مطلقاً.

وما قيل من عدم جواز ذلك؛ لأن البرء بيد الله فليس اختيارياً له وانّ اللازم مع إرادة ذلك أنْ يكون بعنوان الجعالة لا الإجارة.

---

١. بحارالأنوار، ج٧١، ص١٣٧ و ج١٠٣، ص٥ نسخة الكومبيوتر.

٢. لاحظ: بحارالأنوار، ج٦٢.

٣. بحارالأنوار، ج٥٩، ص٣ والسند صحيح علىٰ المشهور، ولنا في صحة طريق الشيخ إلىٰ الحسين بن سعيد بحث ذكرناه في كتاب بحوث في علم الرجال الطبعة الرابعة.

فيه: أنّه يكفي كون مقدّماته العاديّة اختيارية، ولايضرّ التخلّف في بعض الأوقات، كيف! وإلّا لم يصحّ بعنوان الجعالة أيضاً.[١]

أقول: وعلّق سيّدنا الأُستاذ الخوئيﷺ علىٰ قوله: «بل مطلقاً»: «يشكل الحكم بالصحة في فرض التقييد مع الظنّ بالبرء أيضاً. نعم، لا تبعد الصحّة مع الاطمئنان به».

كما أنّه علّق علىٰ الجزء الأخير من كلامه: «الفرق بين الجعالة والإجارة من هذه الجهة ظاهرٌ».[٢]

وقالﷺ في منهاج الصالحين: «تجوز الإجارة علىٰ الطبابة سواء أكانت بمجرّد وصف العلاج أم بالمباشرة كجبر الكسير، وتجوز المقاطعة علىٰ العلاج بقيد البرء إذا كانت العادة تقضي ذلك، كما في سائر موارد الإجارة علىٰ الأعمال الموقوفة علىٰ مقدّمات غير اختيارية للأجير وكانت توجد حينها عادة».[٣] وتبعه بعض تلاميذه عليه.

**فائدة**

نذكر فيها بعض الروايات المعتبرة سنداً:

١. قال الصادقﷺ: «قال موسىٰ بن عمران: ياربّ مِن أين الداء؟ قال: منّي، قال: فالشفاء؟ قال: منّي، قال: فما يصنع عبادك بالمعالج؟ قال: يطبّب بأنفسهم، فيومئذٍ سُمّي المعالج الطبيب».[٤]

أقول: أيّ سُمّي بالطبيب؛ لرفعه الهمّ عن نفوس المرضىٰ بالرفق والتدبير، وليس الشفاء منهم، وفي بعض كتب اللغة: طَبَّ: تأنّىٰ للأُمور وتلطّف، وفي بعض النسخ بالياء المثنّاة «يطيب».

وليس المراد أنّ الطبيب مشتقّ من مادّة الطيب، بل المراد أنّ تسميته بالطبيب لمداواته الهموم، فتطيب بذلك.

---

١. العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٤٢٠ـ٤٢١، طبعة مدينة العلم.
٢. نفس المصدر.
٣. منهاج الصالحين، ج٢، ص١٠٢، طبعة مدينة العلم.
٤. روضة الكافي، ص٨٨.

أقول: الشفاء لاينافي التداوي؛ لأنّهما من العلل الطولية، وصنع المعالج هو تشخيص الداء وتعيين الدواء فقط، والشفاء من الله تعالىٰ.

٢. كتب ابن‌أُذينة إلىٰ الصادق عليه السلام يسأله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر إسكرجة من نبيذ ليس يريد به اللّذة [و] إنّما يريد به الدواء، فقال: «لا، ولا جرعة» وقال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم‌يجعل في شيء مما حرّم شفاء ولا دواء».[١]

أقول: اتّفقت أحاديثنا علىٰ منع التداوي بالخمر،[٢] وهذا الحديث يمنعه بمطلق الحرام.

لكن، لو فرض بطريق قطعي مورداً توقّف حياة أحد علىٰ شرب مسكر أو خمر أو علىٰ شرب دواء فيه خمر جاز شربه، أو لعلّه فرض نادر جدّاً.

٣. قال الصادق عليه السلام: «ما من دواء إلّا وهو شارع إلىٰ الجسد ينظر [سارع الىٰ الجسد ينتظرخ] متىٰ يؤمر به فيأخذه».[٣]

أقول: كأنّ الحديث يشير إلىٰ موضوع علمي، وهو ما ثبت في علم الطبّ وغيره من مناعة البدن، وستعرفها في المسألة الخامسة والثلاثين إنْ شاء الله تعالىٰ.

## نظر المذاهب الأربعة حول التداوي

نقل بعض أهل السنّة: أنّ العلاج عند الإمام أحمد رخصة وتركه درجة أعلىٰ، وعند الشافعي: التداوي أفضل من تركه، ومذهب أبي‌حنيفة: أنّه ـ أي التداوي ـ مؤكّد حتّىٰ أنّه يقارب الوجوب، ومذهب مالك: أنّه يستوي فعله وتركه.[٤]

و لاحظ: ص٣٥٤ إلىٰ ٣٥٧ في هذا الكتاب فانهما تنضعان لحال هذه الأقوال.

---

١. بحارالأنوار، ج٥٩، ص٨٨ نقلاً عن الكافي.

٢. لاحظ: جامع أحاديث الشيعة، ج٢٤، ص٢٠٢ و ما بعدها.

٣. روضة الكافي، ص٨٨.

٤. الحياة الإنسانيّة بدايتها ونهايتها، ص٦٢٤ ـ ٦٢٥.

المسألة الثانية

# أثر الاضطرار والحرج والضرر والحاجة في رفع الأحكام الإلزامية

## البحث الأوّل: في الاضطرار

قال الله تعالىٰ: «وَمَالَكُمْ أَلّا تَأكُلُوا ممّا ذُكِر اسْمُ الله عَلَيهِ وَقَد فَصَّل لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيكُم إلّا ما اضْطُرِرْتُم إلَيهِ».[1]

وقال تعالىٰ: «إنَّما حَرَّمَ عَليكُمْ المَيتَةَ والدَّمَ وَلَحْمَ الخِنزِيرَ وما أُهِلَّ به لِغَير الله فَمَن اضطُرَّ غَيرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إثْمَ عَلَيه ...»[2] ولاحظ: سور المائدة (٣) والانعام (١٤٥) والنحل(١١٥).

وكلّ هذه الآيات وردت في مورد أكل المحرّمات الخاصّة.

وقال رسول الله ـ ﷺ ـ كما في حسنة حريز المرويّة في الخصال عن الصادق عليه السلام: «رفع [وضع] عن أُمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اُضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، مالم ينطق بشفة».[3]

وفي موثّقة سماعة ـ علىٰ إشكال في صحّة طريق الشيخ إلىٰ الحسين بن سعيد في المشيخة ـ عن الصادق عليه السلام: «... ولن يكلّفه الله ما لا طاقة له به».[4]

---

١. الأنعام(٦): ١١٩.

٢. البقرة(٢): ١٧٣.

٣. مقدمة جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٨٨، الطبعة الأُولىٰ.

٤. الوسائل، ج٥، ص٤٨٣، نسخة الكومبيوتر.

وفي موثّقة أُخرىٰ له ـ علىٰ إشكال عرفته ـ : «وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه».[١] وقريب منها موثّقة أبي بصير.[٢]

وفي صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء فيقولون: نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك يصلي؟ فرخّص في ذلك وقال: «فمن أضطُرّ غَير باغٍ وَلا عادٍ فلا إثم عليه.[٣]

أقول: مورد الرواية ـ ظاهراً ـ الحاجة أو الحرج، ولكن الإمام طبّق عليه الاضطرار. فيشمل الاضطرار غيره وفى الموت أيضاً، كما يأتي بحثه. ثمّ إنّ الحديث يدلّ علىٰ تعميم الآية لمطلق المحرّمات من دون اختصاص لها بالأكل المحرّم، فلا تغفل.

وفي صحيح حفص البختري عن الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول في المغمىٰ عليه: «ما غلب الله عليه فالله أولىٰ بالعذر».[٤]

وبالجملة: الاضطرار رافع للتكليف كما في الأحاديث الكثيرة، والتتبع بالكومبيوتر سهل.

و لاحظ: الفائدة الثامنة في المسألة الخامسة و الستين في ص٤٧٦ من هذه الكتاب. و لاحظ: ص٤٧٣ و٤٣٢ أيضاً.

## البحث الثاني: في الحرج

قال الله تعالىٰ: «وَمَا جَعَلَ عَلَيكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».[٥]

وقال تعالىٰ: «لَيْسَ عَلَى الأعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الأعرَج حَرَجٌ وَلَا عَلَى المَرِيض حَرَجٌ».[٦]

---

١. نفس المصدر، ج٢٣، ص٢٢٨؛ والحقّ ضعف الرواية؛ لضعف مصدرها أي كتاب النوادر.
٢. نفس المصدر، ج٥، ص٤٨٣.
٣. نفس المصدر، ص٤٩٦.
٤. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٢٧٣.
٥. الحجّ(٢٢): ٧٨.
٦. الفتح(٤٨): ١٧ والنور(٢٤): ٦١.

وفي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في قوله تعالىٰ: «مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيكُم مِنْ حَرَجٍ»: «والحرج الضيق».[١]

وفي صحيح بريد العجلي عنه عليه السلام: «... ولم يجعل الله تبارك وتعالىٰ في الدين من ضيق، فالحرج أشدّ من الضيق».[٢]

وعليه فيمكن أن يحمل الضيق في الحديث السابق علىٰ مرتبة عالية منه؛ دفعاً للتعارض، فافهم.

وفي موثّقة أبي بصير ـ على إشكال في صحّة طريق الشيخ إلىٰ الحسين بن سعيد في المشيخة ـ: «فإنَّ الدين ليس بضيّق؛ فإنّ الله يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيكُمْ في الدِينِ مِنْ حَرَجٍ»».[٣]

قال سيِّدنا الأُستاذ الحكيم قدس سره في مستمسكه: «... فلا يكون الحرج مجوّزاً لفعل المحرّمات عندهم وإنْ كان مجوزاً لترك الواجبات، فلا يجوز الزنا للحرج، ولا يجوز أكل مال الغير للحرج ... وإن كان الفرق بين الواجبات والمحرّمات في ذلك غير ظاهر، ومقتضىٰ دليل نفيه نفي التحريم كنفي الوجوب».[٤]

أقول: والحقّ جريان نفي الحرج في مطلق الأحكام الإلزامية الحرجيّة من الواجبات والمحرمات، لكن لا بدّ أن يعلم أنّ للحرج مراتب متفاوتة، والأحكام الإلزامية أيضاً لها مراتب من حيث الأهمية، فلا يمكن نفي حرمة الزنا واللواط والمساحقة لمن لا زوج له؛ بدعوىٰ الحرج، وهو ظاهر.

فإذا روعيت هذه النكتة ـ حسب الذوق الشرعي والارتكاز المتشرّعي في جريان قاعدة نفي الحرج ـ لا يبقىٰ وجه للتفصيل بين الواجبات والمحرّمات.

## البحث الثالث: في الضرر

قال رسول الله صلى الله عليه وآله كما في موثّقة زرارة عن الباقر عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار».[٥]

---

١. الوسائل، ج٣، ص٣٦٤، نسخة الكومبيوتر.
٢. أُصول الكافي، ج١، ص١٩١.
٣. الوسائل، ج١، ص١٦٣، نسخة الكومبيوتر.
٤. ص٢٤٧، ج١٤.
٥. الوسائل، ج١٨، ص٣٢، نسخة الكومبيوتر.

فكلّ حكم ضرري يُنفىٰ بهذا.

واعلم أنّ البحث حول قاعدة نفي الضرر والضرار طويل مذكور في علم أُصول الفقه، بل أُلّف غير واحد من الأعلام حولها رسالة مستقلّة. ثمّ الفرق بين الضرر و الحرج؛ أنّ الأوّل هو الضرر بدرجة معتدبها عندالعقلاء و لايلزم أن يكون بمقدار غير قابل للتحمل، والثاني ما كان ضرره غير قابل للتحمل، كما قيل.

## البحث الرابع: في نفي العسر

قال الله تعالىٰ: «يُرِيدُ ٱللهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ».[١]

وفي رواية الثمالي المرويّ في «الكافي» عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر وإما جرح في مكان لايصلح النظر إليه، يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها؟ قال: «إذا اضطرّت إليه [فيعالجها ـ جامع]، إن شاءت[٢]»، فلاحظ.

أقول: الحديث يدلّ علىٰ جواز نظر الطبيب إلىٰ المريضة لاضطرارها، وتقييد النظر إليها بعدم إمكان العلاج بالنظر إليها بالنظر إلىٰ المرآة ـ كما عن بعض الفقهاء ـ خلاف إطلاق الصحيحة، فلا نلتزم به، والله أعلم بأحكامه.

ولكن السند لايخلو عن شائبة الإرسال، فإنّ رواية علي بن الحكم عن الثمالي وإن لم تكن بممتنعة؛ إذ الثمالي ـ على ما قيل ـ قد روى عن الكاظم عليه السلام في برهة محدودة من زمانه عليه السلام كما روى عن السجّاد والباقر والصادق عليهم السلام، وعلي بن الحكم قد روى عن أصحاب أبي‌عبدالله عليه السلام، لكن الخبير المتعمّق في طبقات الرجال يستبعد روايته عنه، ويحتمل حذف الواسطة بينهما، وعلى هذا الاحتمال لابدّ من الاحتياط في مدلول الرواية. وليس لكلمة «عن» ظهور قوي عرفي في الاتصال المباشر حتّى يعتمد عليه.

---

١. البقرة(٢): ١٨٥.

٢. «الوسائل»، ج١٤، ص١٧٢، الطبعة المتوسطة.

و في رسالة مؤلّفة لبعض العلماء:

إنّ أباحمزة الثمالي من أحداث الطبقة الثالثة وكبار الطبقة الرابعة، فإنّه كان من أصحاب الأئمّة الثلاثة، وتوفّي سنة ١٥٠، أي بعد سنتين من وفاة الإمام الصادق عليه السلام، وأمّا علي بن الحكم فهو من أحداث الطبقة السادسة ومن تلاميذ ابن أبي عمير المتوفّى سنة ٢١٧ فيستبعد روايته عن الثمالي، كيف وأنّ أُستاذه ابن أبي عمير لم يرو عنه بلا واسطة، والمتعارف رواية علي بن الحكم عن أبي حمزة بواسطة مالك بن عطية وخطاب الأعور وحفص وإبراهيم بن مهزم وغيرهم.

أقول: وعلى كلٍّ اتصال السند مجهول. و لاحظ: تفصيل الطبقات في الطبعة الرابعة من كتابنا بحوث في علم الرجال.

واعلم أنّه لايبعد أن يقال: بأن رفع الحكم في حقّ المريضة مثلاً لأجل الاضطرار والحرج والضرر يدلّ بالملازمة العرفية على جواز نظر الطبيب إلى بدنها ولمسها بمقدار الضرورة زماناً ومحلّاً، وعلى هذا فلا مشكلة للمريضة والطبيب وإن لم نحكم باعتبار خبر الثمالي سنداً، فلاحظ. و لايبعدان إيراد بالاضطرار في هذا الحديث ما يعم الحاجته.

**المسألة الثالثة**

# ما يتعلّق بضمان الطبيب وعدمه

الأوّل: إذا تبرّأ الطبيب من الضمان وقبل المريض أو وليّه ولم‌يقصّر في الاجتهاد والاحتياط فالأظهر براءته من ضمان الفساد إن اتّفق بمباشرته، كما اختاره جماعة من المحقّقين، بل عن المسالك: أنّه المشهور، واستدلّ له بخبر السكوني: «من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه وإلّا فهو ضامن» وبأنّ العلاج مما تمسّ الحاجة إليه فلو لم‌يشرع الإبراء تعذّر العلاج كما في الشرائع.[1]

وعن ابن‌إدريس: «أنّه لا يبرء؛ لأنّه إسقاط الحق قبل ثبوته».[2]

وفي جواهر الكلام: «علىٰ أنّه ينبغي الجزم بـه ـ أي بـالابراء ـ إذا أُخـذ بـعنوان الشرطية في عقد إجارة الطبيب مثلاً؛ إذ هو حينئذ يكـون كـاشتراط سـقوط خـيار الحيوان والمجلس ونحوهما مما يندرج تحت قولهم‌ﷺ: «المؤمنون عند شـروطهم» وليس هذا من الإبراء قبل ثبوت الحقّ، بل من الإذن في الشيء المقتضية لعدم ثبوته، نحو الإذن في أكل المال مثلاً».

أقول: وما ذكره صاحب جواهر الكلام موجَّه، على أنّه لابأس بالإبراء قبل الثبوت كما ذكرنا بحثه في كتابنا الضمانات الفقهية و أسبابها. وأمّا ما ذكره المحقّق في الشرائع

---

١. جواهرالكلام، ج٤٣، ص٤٧.

٢. نفس المصدر.

من الوجهين ففيه نظر وإن قبله صاحب جواهر الكلام؛ لضعف الخبر سنداً، وللتردّد في الملازمة في الثاني.

وهنا شيء، وهو أنّه إذا كان الطبيب قاصراً ولكن المريض يعتقد مهارته، فقبل إبراءه فأفسد لجهله، ففي براءته نظر أو منع؛ فإنّ الطبيب مدلّس حينئذٍ.

الثاني: الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه إن كان قاصراً ـ سواء كان قصوره في علاج المرض أو في تشخيصه ـ وإنْ أَذن المريض بالعلاج، ويظهر منهم نفي الخلاف فيه، بل عن التنقيح الإجماع عليه.[١]

لكن قد يقال بسقوط الضمان فيه بسبب الإذن، وردّ بقاعدة الضمان علىٰ كلّ متلف، خصوصاً في الدماء التي ورد فيها: «أنّه لا يبطل دم امرئ مسلم»[٢] والإذن كعدمها بعد النهي عنه شرعاً، بل لو جوّزنا المباشرة للحاذق بلا إذن ـ لقاعدة الإحسان أو أوجبناها عليه مقدّمة لحفظ النفس المحترمة ـ لما ينافي ذلك الضمان الذي هو من باب الأسباب، كما في تأديب الزوجة والصبي ونحوهما، فتأمّل. فإن نفي السبيل على المحسنين يختصّ بعدم تجاوزه قصوراً أو تقصيراً، و معه لا إحسان.

الثالث: قالوا: يضمن الطبيب العارف الحاذق إذا عالج صبيّاً أو مجنوناً أو مملوكاً من غير إذن الوليّ والمالك، أو عالج عاقلاً حرّاً من غير إذن فيه.[٣]

وقيل: إنّه لا خلاف فيه ظاهراً.[٤]

الرابع: الطبيب العارف ـ علماً وعملاً ـ إذا أذِنَ له المريض في العلاج ولم يقصّر هو فيه، فعالج وآلَ علاجه إلىٰ التلف في النفس أو الطرف، فعن ابن إدريس: «أنّه لا يضمن؛ للأصل، ولأنّ الضمان يسقط بالإذن، ولأنّه فعل سائغ شرعاً فلا يستعقب ضماناً».[٥]

وعن جمع من الأعلام أنّه يضمن؛ لمباشرته للإتلاف. وفي جواهر الكلام: «وإن

---

١. جواهر الكلام، ج ٤٣، ص ٤٤.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر.
٤. نفس المصدر.
٥. جواهر الكلام، ج ٤٣، ص ٤٥.

لم‌يصرّحوا أو أكثرهم بالإذن، وعن المحقّق نسبة ضمان الطبيب المتلف بعلاجه بقول مطلق إلىٰ الأصحاب».[١]

وأُجيب عن ما استدلّ به ابن‌إدريس بأنّ الإذن في العلاج ليس إذناً في الاتلاف، والجواز الشرعي لا ينافي الضمان كما في الضرب للتأديب. نعم، وحيث إنّه غير متعمّد لا يقتصّ منه.

ثمّ إنّ فعل الطبيب في المقام من شبه العمد، فالضمان في ماله لا علىٰ عاقلته.

الخامس: قال الفقيه اليزدي‌ﷺ في كتاب الإجارة من العروة الوثقىٰ: «إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصارة أو لتفصيل الثوب ضمن، وكذا الحجّام في حجامته أو الختان في ختنه، وكذا الكحّال أو البيطار، وكلّ من آجر نفسه لعمل في المستأجر إذا أفسده يكون ضامناً إذا تجاوز عن الحدّ المأذون وإنْ كان بغير قصده؛ لعموم «من أتلف ...» وللصحيح عن أبي‌عبدالله‌ﷺ في الرجل يُعطىٰ الثوب ليصبغه، فقالﷺ: «كلّ عامل أعطيته أجراً علىٰ أنْ يصلح فأفسد فهو ضامن».[٢]

بل ظاهر المشهور ضمانه وإن لم‌يتجاوز عن الحدّ المأذون فيه، ولكنّه مشكل، فلو مات الولد بسبب الختان ـ مع كون الختّان حاذقاً من غير أنْ يتعدّىٰ عن محلّ القطع؛ بأنْ كان أصل الختان مضرّاً به ـ في ضمانه إشكال».[٣]

أقول: لم‌يظهر لي فرق بين المقام وبين الطبيب المباشر للعلاج إذا أفسده، حيث أفتىٰ صاحب العروة والسيّد الخوئي هناك بضمانه مطلقاً، وفي المقام قيّد الضمان بتجاوز الحدّ المأذون؟.[٤]

---

١. نفس المصدر ص٤٦.

٢. وهو صحيح الحلبي المروي في الفقيه. ورواه في الكافي والتهذيبين عن علي، عن أبيه، عن ابن‌أبي‌عمير، عن حماد عن الحلبي، عنهﷺ بلفظ: سئل عن القصار يفسد؟ قال: «كلّ أجير يعطىٰ الأجر علىٰ أن يصلح فيفسد فهو ضامن». جامع أحاديث الشيعة، ج١٩، ص٥١.

٣. العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٣٩٣ ـ ٣٩٤.

٤. نعم مفهوم كلام السيّد الأُستاذ الخوئي في منهاج الصالحين (ص١٠١، ج٢، الطبعة الثامنة) عدم الفرق بينهما في قيد التجاوز عن الحد وعدمه في الضمان وعدمه فلاحظ.

وعلّق السيّد الأُستاذ الخوئي‌ﷺ علىٰ قوله: «لكنه مشكل»: «بل الأقوىٰ عدم الضمان».[١]

أقول: ولعلّه لعدم صدق إفساد الطبيب حينئذ.[٢]

ثمّ قال السيّد الخوئي‌ﷺ: «ومع ذلك الظاهر هو الضمان في مسألة الختان إلّا إذا كان المقتول به هو الذي سلّم نفسه له مع استجماعه شرائط التكليف».[٣]

وذكر في كتابه توضيح المسائل: «إنْ مات الطفل بالختان يضمن الطبيب، تجاوز الحدّ المعمول به في ختانه أم لم‌يتجاوز، وإن تضرّر به الطفل فإنْ قطع أكثر من المعمول به يضمن وإلّا ففي ضمانه إشكال، والأحوط الرجوع إلىٰ الصلح».[٤]

وقال بعض أهل العصر في منهاج الصالحين: الختّان إنْ قصّر أو أخطأ في عمله، كأن تجاوز عن الحدّ المتعارف فتضرّر أو مات الطفل كان ضامناً، وإنْ تضرّر أو مات بأصل الختان لم‌يكن عليه ضمان، إذا لم‌يعهد إليه إلّا إجراء عملية الختان دون تشخيص ما إذا كان الطفل يتضرّر بها أم لا، ولم‌يكن يعلم بتضرّره مسبقاً.

أقول ـ في غير ما انجرّ الأمر إلىٰ القتل ـ: المدار في الضمان هو صدق الإفساد و الإتلاف، فإذا لم‌يصدق فلاموجب للضمان، و إن صدق التلف و الفساد، فالأرجح عدم الضمان إذا كان حاذقاً ولم‌يتجاوز الحدّ المأذون طباً، وفي القتل يرجع إلىٰ إطلاق ما دلّ علىٰ لزوم الدية علىٰ مَن قتل خطأً أو شبه عمد. نعم، إذا لم‌يستند القتل إلىٰ الطبيب لا وجه لضمانه؛ وما ذكره بعض أهل العصر ـ كما نقلناه عنه آنفاً ـ لايخلو من وجه، والله العالم.

وكل ما ذكرنا في هذا الأمر جار في الأمر الرابع، فتأمل.

السادس: إذا قال الطبيب من غير مباشرة: لو كنت مريضاً بمثل هذا المرض لشربت

---

١. العروة الوثقى، ج٢، ص٣٩٤.

٢. فيجري في حق الطبيب في المسألة الرابعة أيضاً بلا فرق.

٣. نفس المصدر.

٤. كتاب الإجارة، المسألة ٢٢١٢.

الدواء الفلاني، فلا ضمان عليه؛ لعدم موجبه. وإن قال: الدواء الفلاني نافع للمرض الفلاني، ففي العروة: «فلا ينبغي الإشكال في عدم ضمانه».[١]

أقول: و ذلك لفوة المباشر و حذف السبب وهل قاعدة الغرور تشمل المقام، أم لا؟ فيه تفصيل ذكرناه في كتابنا الأرض في الفقه وإذا كان أجيراً يشمله قوله عليه السلام: «كلّ عامل أعطيته أجراً علىٰ أنْ يصلح فأفسد فهو ضامن[٢]»، إلّا أنْ يدّعى انصراف الحديث إلىٰ فرض المباشرة، مع أنّه كسابقه ظاهراً.

وفي جواهر الكلام (ص٤٩، ج٤٣): «أمّا إذا قال ـ الطبيب ـ: أظنّ أنّ هذا الدواء نافع لهذا الداء، أو لو كنت أنا لفعلت كذا، ممّا لم تكن فيه مباشرة منه وإنّ فعل المريض العاقل المختار أو وليّه ذلك؛ اعتماداً علىٰ القول المزبور، فإنّ المتّجه فيه عدم الضمان؛ للأصل وغيره، كما أنّ المتّجه عدم شيء عليه حيث لم يعلم الحال؛ لاحتمال الموت بغير العلاج».[٣]

أقول: ما ذكر صاحب جواهر الكلام من فرض أخذ الظنّ في كلام الطبيب أوضح في نفي الضمان عنه من فرض صاحب العروة رحمه الله.

وأمّا إن كان الطبيب آمراً ففي العروة: «ففي ضمانه إشكال، إلّا أن يكون سبباً، وكان أقوىٰ من المباشر، وأشكل منه إذا كان واصفاً للدواء من دون أن يكون آمراً، كأنْ يقول: دوؤك كذا و كذا، بل الأقوىٰ فيه عدم الضمان».[٤]

أقول: وتبعه عليه سيّدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله.

وقال بعض أهل العصر في منهاج الصالحين: لو عالج الطبيب المريض مباشرة أو وصف له الدواء حسب ما يراه، فاستعمله المريض وتضرر أو مات، كان ضمانه عليه وإن لم يكن مقصّراً.

أقول: و كأنّه لصدق الإتلاف و الإفساد على العلاج والوصف المذكورين بنظره.

---

١. العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٣٩٤.
٢. نفس المصدر.
٣. جواهر الكلام، ج٤٣، ص٤٩.
٤. العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٣٩٤.

السابع: يحرم للصيدليات إيتاء الأدوية المخالفة لنظر الأطباء ووصفاتهم، كما يحرم أخذ المال بايتاء الأدوية التي مضت وقتها وهي غير نافعة للمرض.

وإذا علم البائع أنّ الطبيب خان المريض أو اشتبه، وأنّ هذا الدواء مهلك له إن استعمله يجب عليه إعلام المريض بالحال، ويحسن الإعلام إذا كان الضرر جزئياً أو أنّ الدواء غير مفيد له، فإنّ الله سبحانه يقول: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ».[١] ويقول: «وتَعَاونُوا عَلَىٰ البِرِّ وَالتَّقْوَىٰ».[٢]

## خاتمة

قال صاحب جواهر الكلام ـ بعد ذكر روايات أكثرها ضعاف سنداً وليست بحجة ـ: «ولايخفىٰ عليك ما في هذه النصوص من الفوائد، منها: وجوب العلاج لمن كان له بصيرة فيه.

ومنها: عدم اعتبار الاجتهاد في علم الطبّ، بل يكفي للمداوي المداوىٰ بالتجربيات العادية ونحوها ممّا جرت السيرة والطريقة به، وخصوصاً للعجائز والأطفال».[٣]

أقول: هذا بالنسبة إلىٰ التداوي بالعقاقير غير المضرّة لا بأس به، وأمّا التداوي بالأدوية الكيمياوية المضرّة أو القاتلة ـ كما هي المتداولة اليوم ـ فلايجوز لغير الاختصاصي الحاذق الخبير؛ ضرورة حرمة الإضرار بالناس وهلاكهم، وهذا ظاهر، فليتّق الله من يسمّون أنفسهم بالأطبّاء ويقتلون الناس أو ينقصونهم،[٤] كما أنّه فليتّق الله مَن يسمّون أنفسهم بالعلماء والفقهاء ويضلّون المؤمنين عن سبيل الله، وكأنّ الفتوىٰ في عصرنا صارت مباحة مطلقاً للجميع.

---

١. النمل(٢٧): ٩٠.

٢. المائدة(٥): ٢.

٣. جواهر الكلام، ج٤٣، ص٥٠.

٤. قال بعض الشعراء:

ملك الموت رفت پيش خدا ... گفت: سبحان ربي الأعلى

دكترى هست در فلان كوچه ... من يكى مى كشم و او صدتا

يا بفرما كه جان او گيرم ... يا مرا كار ديگرى فرما

**المسألة الرابعة**

## أحكام المسّ والنظر

يجوز لكلّ من الجنسين النظر إلىٰ بدن مماثله ومسّه من دون شهوة وريبة إلّا العورتين، فيحرم النظر إليهما ومسّهما وإنْ لم‌يكن عن تلذّذ.[1]

ويحرم علىٰ الرجل النظر إلىٰ الأجنبيّة البالغة سوىٰ وجهها وكفّيها بتفصيل مذكور في الكتب المبسوطة الفقهية،[2] كما يحرم علىٰ المرأة النظر إلىٰ الرجل أيضاً بتفصيل مقرّر في محلّه.

ويحرم علىٰ كلّ من الجنسين مسّ بدن الآخر وإنْ لم‌يكن عن تلذّذ، بل و إن كان الماسّ أو الممسوس عجوزاً.

ولا ملازمة بين جواز النظر والمس، فكم من امرأة جاز النظر إليها ويحرم مسّها، وإنْ شئت فقل: إنّ حرمة مسّ غير المحارم لم‌يطرأ عليها استثناء أصلاً كما طرأ علىٰ حرمة النظر إلىٰ غير المحارم.

فكلّ عملية طبّية جراحية أو غير جراحية أو غير طبّية إذا استلزمت النظر المحرّم أو المسّ المحرّم لا تجوز، لا سيما النظر إلىٰ العورة أو مسّها، فإنّ الحرمة فيه آكد.

---

١. يظهر من بعض الروايات جواز النظر إلىٰ عورة مَن ليس بمسلم وأنها كعورة حمار، وأفتىٰ به بعض المحدثين، لاحظ بحثه في كتابنا: حدود الشريعة في محرماتها، ج٢ مادة النظر.

٢. لاحظ كتابنا: حدود الشريعة في محرماتها، ج٢ مادة النظر.

فجواز مباشرة الطبيب أو الطبيبة للعلاج وجواز تداوي المريض أو المريضة إذا اشتملتا علىٰ النظر والمسّ المحرّمين موقوف علىٰ توفّر شروط ثلاثة:

١. استلزام المرض مشقّةً وحرجاً للمريض. وحرج المريض يكفي لجواز العملية المذكورة له، وللطبيب كما سبق دليله في المسألة الثانية، فليس كل مرض جزئي أو غرض كمالي يجوز التدخّل للطبيب والتمكين للمريض أو المراجع، فكما يحرم النظر والمس علىٰ الطبيب يحرم الكشف والتمكين علىٰ المريض والمراجع.

ومنه يظهر أنّ مجرد جواز منع الحمل من دون تحقّق حرج وضرر لايزيل حرمة النظر والمس علىٰ الطبيب ومُراجِعه.

٢. لايحلّ مسّ العورة مطلقاً، ولا مسّ بدن الجنس المخالف إذا كانت الحاجة ترتفع بلبس الساتر من أيّ نوع كان، مما يمنع عن التماسّ المباشر.

٣. إذا أمكن التداوي والعلاج عند المماثل لايجوز الرجوع إلىٰ المخالف، حتّىٰ من جهة النظر إلىٰ العورة أو مسّها مع حرمتها علىٰ المماثل والمخالف، وذلك؛ لأنّ حرمتهما علىٰ المخالف أشدّ وآكد.

وقيل بتقديم المحارم علىٰ غيرهم مع عدم إمكان المماثل، إذا أمكن، والله العالم.

ثمّ إنّه إذا حرمت العملية تبطل الإجارة، فلا يملك الطبيب الأُجرة، فيحرم عليه أخذها إلّا إذا وهبها له المريض أو المريضة أو المراجع بقطع النظر عن بطلان الإجارة، والله أعلم.

وسيأتي في المسألة الثانية والعشرين والثالثة والعشرين ما يتعلّق بالمس والنظر وإفشاء السرّ وغيره إنْ شاء الله تعالىٰ.

## فروع فقهية

١. عورة الأُنثىٰ عبارة عن فرجها وحلقة دبرها، وعورة الذكر عبارة عن حلقة دبره وآلته التناسلية و خصيتيه لا غيرها، وعورة الطفل غير المميّز لا بأس بمسّها والنظر إليها لضرورة أو غيرضرورة.

٢. ما اشتهر بين بعض العوامّ من أنّ الطبيب محرم للمريض كلام باطل لا أصل له، والطبيب كغيره في حرمة النظر والمس، كما أنّ المريض كغيره يجب عليه أنْ يحفظ نفسه عن نظر الطبيب ومسّه، وإنما يجوز النظر والمس بمقدار الحاجة علىٰ ما عرفت.

٣. إذا ترتفع الحاجة بالنظر أو المس في دقيقتين تحرم زيادة النظر والمس ولو بمقدار ثانية، كما إذا ترتفع الضرورة بمسّ ثلاث سانتمترات أو النظر إليها يحرم مسّ الزائد أو النظر إليه.

٤. ما ذكرنا إليه في حقّ الأطباء والمرضىٰ يجري فيٰ حقّ المضمّدين والمضمّدات أيضاً، ولايجوز للمريض أو المريضة قبول الجنس المخالف للتضميد إذا استلزم النظر أو المسّ المحرّم، إلّا مع توفر الشروط الثلاثة المتقدمة. وإذا أمكن في المستشفيات الشخصية اشتراط المضمّد المماثل وجب ذلك علىٰ المريض.

٥. يحرم علىٰ مساعدات الأطباء مسّ أبدانهم بأيديهنّ وإن استلزمته المقرّرات الإدارية والرسوم الحكومية. إلّا إذا استلزم إهمالها عسراً أو حرجاً لهنّ من جهة الطرد عن الوظيفة و عدم وجدان شغل آخر يكفى لمحامثهنّ.

المسألة الخامسة

# بِدءُ الحياة الإنسانيّة

السؤال المقصود بالإجابة هنا هو أنّه متىٰ تبدأ الحياة الإنسانيّة، وستعلم في الأبحاث الآتية أنّ مطلق الحياة ثابتة في مني الرجل و بويضة المرأة وبعد التحامهما وصيرورتهما خليّة، ثمّ إلىٰ كتلة خلايا، ثمّ إلىٰ حوصلة عالقة بالرحم، ثمّ منغرسة فيها والروح لم‌تنفخ بعد في جنين ميّت.

و المسألة ذات ثمرات مهمّة في الفقه؛ إذيجوز إجهاض الجنين قبل و لوج الروح فيه في عدة من الحالات، و لايجوز بعده، و تزيددية الجنين بعد ولوج الروح. و تزيددية إجهاض الجنين بعد ولوج الروح بكثير منها قبله. بل قيل بثبوت القصاص من المجهض بعد الولوج عمداً، فلابد من التحقيق.

وإليك عدّة من الآراء في المقام:

القول الأوّل: المشهور في ألسنة المسلمين وأذهانهم أنّ الحياة الإنسانيّة تبدأ بنفخ الروح في الجنين، والمشهور عند أهل النظر منهم أنّه بعد أربعة أشهر من الحمل.

ولفقهائنا فيه قولان:

١. ما نسب إلى المشهور من أنّ الروح تتعلّق بالبدن بعد أربعة أشهر، أي في خلال الشهر الخامس. ويؤكّده ما قاله صاحب جواهر الكلام. بل ظاهر الأصحاب عدم اعتبار مضي الأربعة أشهر في الحكم بحياته على وجه يترتّب عليه الدية.[1]

---

١. جواهرالكلام، ج ٤٣، ص ٣٦٥.

وعن المجلسي﵀ ـ بعد ردّه خبراً دلّ على أنّ ولوج الروح بعد الخمسة أشهر ـ: «وهو خلاف المشهور وما دلّ عليه غيره من الأخبار من ولوج الروح بعد أربعة أشهر».[١]

٢. ما عن السيد الأُستاذ الخوئي﵀ من أنّه بعد بلوغ خمسة أشهر؛ استناداً إلى رواية صالح بن عقبة عن أبي‌شبل ... «هيهات يا أباشبل إذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فيه الحياة وقد استوجب فيه الدية».

قال﵀: ثمّ أنّ الكليني والشيخ في التهذيب رويا هذه الرواية بسند صحيح عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن أبي‌شبل، ورواه الصدوق بسنده الصحيح عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي‌شبل، والرواية على كلا التقديرين صحيحة، فإنّ صالح بن عقبة ثقة على الأظهر[٢]» انتهى كلامه.

ونسب إلى كثير من أهل السنّة أنّه عند تمام أربعة أشهر.

أقول: المستفاد من الروايات استفادة قطعية هو القول الأوّل في الجملة، فإن عدّ (١٢٠) يوماً لتكامل الحمل إلى أن يبلغ مضغةً يدلّ على دخول الجنين في الشهر الخامس لا محالة في كثير من الموارد، فإن تتابع أربعة أو ثلاثة أشهر تامّة أو شهرين تامّين إن لم‌يكن أقلّ من فرض بعضها ناقصاً، لم‌يكن بأكثر منها، وعليه فنفس (١٢٠) يوماً تنجر إلى ولوج الروح في كثير من الموارد في الشهر الخامس، وأمّا التصريح بذكر أربعة أشهر في الروايات فلابدّ من حملها على العلامة التقريبية الوقتية أو على جهة أُخرى دفعاً للتضاد أو التناقض.

ونفس هذا البيان يجري في خبر عبدالله بن مسعود المروي في صحيح مسلم، وفيه: «ثمّ يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح» وكلمة «ثمّ» للتراخي الزمني، وكأنّه إشارة إلى قوله تعالى: «فخلقنا المضغةَ عظاماً» وعلى كلٍّ استناد علماء أهل السنّة إلى هذا الخبر لقولهم السابق ضعيف مردود.

---

١. بحارالأنوار، ج٥٧، ص٣٥٥، طبعة بيروت.

٢. مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٤٠٦.

وممّا يدل على ضرورة حدوث تعلّق الروح بالجنين في أثناء الشهر الخامس أو بعده، أنّ الروح لاتتعلّق به في حال كونه مضغة؛ فإنّ القرآن يقول: «فخلقنا المضغةَ عِظاماً فَكَسَوْنا العظامَ لحماً ثُمَّ أَنشأناهُ خَلْقاً آخر...»[1] وهذا يدل على أنّ نفخ الروح بعد صيرورة المضغة عظاماً وبعد كسوة العظام لحماً، وهاتان المرحلتان لاتحقّقان بساعة أو ساعتين بل بأيام.

ووجه الدلالة أنّ المراد بإنشائه خلقاً آخر هو جعله حيّاً بحياة إنسانيّة بمقتضى الاعتبار والحديث الصحيح،[2] فافهم واغتنم.

فعلى هذا بطل القول المنسوب إلى أكثر أهل السنّة، وأمّا إنّ وقت تعلّق الروح في أثناء الشهر الخامس ـ كما عن المشهور أو بعد مضي الشهر الخامس (أي في أوّل الشهر السادس) كما يظهر من سيدنا الأُستاذ ـ فلم يثبتا بعد بتمام حدودهما. فيحتمل تعلّق الروح في أثناء الشهر الخامس و في أثناء الشهر السادس فضلاً عن أوّل الشهر السادس، ولا دليل معتبر عندنا يثبت أحد الاحتمالات الثلاثة.

والرواية التي استدلّ بها سيّدنا الأُستاذ ضعيفة سنداً وصالح بن عقبة مجهول على الأقوى، بل وثاقة أبي‌شبل أيضاً محلّ بحث؛ لاحتمال الاشتراك، ولا ملزم لتفصيل البحث الرجالي هاهنا.

على أنّها معارضة بموثّقة الحسن بن جهم قال: سمعت أباالحسن الرضاعليه السلام يقول: قال أبوجعفرعليه السلام: «إنّ النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً ثمّ تصير علقة أربعين يوماً ثمّ تصير مضغة أربعين يوماً، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلّاقين...».[3]

هذا كلّه من جهة دلالة الروايات، وأمّا البحث من جهة الشهادات الطبّية فربّما يطمئنّ الباحث بخلاف ما في الروايات، وبضرورة تأويله أو ردّ علمه إلى من صدر عنه.

وقيل: لايمكن الالتزام بشيء من أقوال الفقهاء؛ لمخالفتها لما تعرفه الحوامل

---

١. المؤمنون(٢٣): ١٤.

٢. التهذيب، ج١٠، ص٢٨٥.

٣. الكافي، ج٦، ص١٣.

بالوجدان والحسّ، وعرفه الأطبّاء قديماً وحديثاً بالبحث والتجربة، من أنّ حركة الجنين تظهر في أوائل الشهر الرابع وتزداد بصورة تدريجية إلى أن تصبح في أواخر هذا الشهر واضحة. فكيف يقولون بعدم نفخ الروح إلّا بعد انقضاء الشهر الرابع ....

والعبرة في الحكم بحياة الجنين، بحركته المتميّزة عن الحركات الاختلاجية التي تحدث أحياناً لغير الأحياء، كالذبيحة بعد زوال روحها، حتّى يصحّ جعلها علامة للحياة الإنسانيّة.

أقول: سوف ننقل حول هذه الحركة كلاماً لبعض الأطبّاء وما يتعلّق بها، وقلنا: إنّه لم يبلغ درجة القطع بعد.

ونذكر أيضاً كلاماً لطبيب أنّ حركة الجنين تحدث قبل أنّ تحسّها الحامل بكثير لكنّها لصغر الجنين وسعة الكيس لاتحسّها، وإنّما تحسّها بعدما يكبر الجنين، فانظره.

وعلى كلٍّ العمدة تمييز الحركة الإرادية عن غيرها أولاً ثمّ معرفة بدء الحركة زماناً، فما ذكره هذا الفاضل غير تام؛ إذ يحتمل حدوث الحياة الإنسانيّة على هذا الفرض في أوائل الشهر الثالث.

وعلى كلٍّ لانعتدّ بالأقوال ولانستعجل في ردّ الروايات حتّى يتّضح الأمر بأكثر من هذا في علم الطب أو عندنا.

**تتمّة**

قيل: إنّ تحديد بقاء كلّ من النطفة والعلقة والمضغة بأربعين يوماً، مقطوع البطلان؛ فإنّ النطفة لاتبقى على حالها أربعين يوماً في رحم الأُم، ولاتكون خلال هذه المدّة الطويلة مثل النخامة البيضاء، وكذلك لاتكون علقة مثل علقة الدم الجامدة، خلال الأربعين الثانية، ولا مثل قطعة لحم حمراء فيها عروق خضر مشبّكة خلال الأربعين الثالثة، فكل هذا مخالف للحسّ[1] ومعلوم خلافه بالضرورة.

أقول: هذا الإيراد و إن لم يكن لي محسوساً غير أنّه قابل للقبول، وهذا إيراد آخر

---

١. أي المشاهدة عند سقط الجنين في أزمنة متفاوتة.

على الأحاديث المتضمّنة لتلك المعاني المخالفة لأقوال الأطبّاء بل لأقوال الحوامل، على ما عرفته.

وهنا سؤال آخر، وهو أنّ النطفة بعد يوم أو أيّام معدودة هل تتحوّل إلى العلقة ثمّ إلى المضغة حقيقة، أو لاتتحوّل إليها أصلاً، كما قد يدّعى ذلك ويقال بلزوم تأويل بعض الآيات القرآنية؟ ثمّ هل يصدّق الطبّ ـ اليوم ـ أنّ العظام تخلق بعد المضغة ـ كما يقول القرآن ـ أم لم‌يصل هو، لحد الآن إلى ذلك؟

فلابدّ من ملاحظة الفيلم الملوّن لذلك وأنّي لم‌أُوفَّق بعد لمشاهدته.

واعترضه بعض الأطبّاء الماهرين المتدينين بأنّ علم الطب لا يرىٰ لاستقبال الروح أثراً، وقال: مسألة: أنّ الجنين آنذاك يكتسب الإدراك أو الخيال أو تبدو عليه أمارات الرضا والغضب، هي للأسف الشديد من باب الفولكلور أو من باب التحمّس لوجهة نظر معينة، ومحاولة تأييدها علمياً بغير سند علمي.[1]

أقول: اعتراضه متين لكنه مقلوب عليه، فكما لا يصل الطبيب إلىٰ أثر للروح بعد أربعة أشهر من الحمل كذا لا يصل إلىٰ نفيه أيضاً، فلا يحقّ له إنكاره أيضاً. والخلط بين حدود العلوم التجريبيّة والفلسفة أو الدين أوجب زلّة جماعات كثيرة من الماديين، بل و المتدينين أيضاً فضلّوا وأضلّوا، وتوضيح المقام محتاج إلىٰ بسط في الكلام، لكنه لا يناسب هذا الكتاب.

القول الثاني: لحظة التحام الحيوان المنوي بالبويضة هي بداية الحياة الإنسانيّة، اختاره بعض الأطباء ـ المشار إليه آنفاً ـ واستدلّ عليه بتحقّق كائن في هذا الدور تنطبق عليه جميع الشروط التالية:

١. أنْ تكون له بداية واضحة معروفة.

٢. أنْ يكون قادراً علىٰ النموّ ما لم‌يحرم أسبابه.

٣. أنْ يفضي نموّه إلىٰ الإنسان جنيناً ووليداً وطفلاً وصبياً وشاباً وشيخاً وكهلاً إنْ نسأ الله له في الأجل.

---

١. الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ص٥٧.

٤. أنّ ما سبقه من دور لايمكن أنْ ينمو فيفضي إلىٰ إنسان.

٥. أنْ تكتمل له الحصيلة الإرثية لجنس الإنسان عامة، وكذلك له هو فرداً بذاته مختلفاً عن غيره من الأفراد منذ بدء الخليقة وحتّىٰ قيام الساعة.

وقال: هذه الشروط الخمسة تتوفّر جميعاً في البويضة الملقّحة، وهي لا تتوفّر في غيرها ولا تنطبق علىٰ ما قبلها ولا ما بعدها.

واستشهد عليه أيضاً بتأجيل عقوبة الإعدام شرعاً إنْ كان المحكوم عليها حاملاً دون تقييد الحمل بزمان خاص، كما استشهد بقوله تعالىٰ: «وإذْ أنْتُم أجِنَّةٌ في بُطُونِ أُمَّهاتِكم»،[1] قال: مَن هؤلاء الأجنّة؟ أنتم وأنا الإنسان[2] وأنكر أن تكون حياة الجنين قبل تمام أربعة أشهر نباتية أو حيوانية، فإنّ النبات ـ تعريفاً ـ ليس له جهاز حركي فعّال، ولا جهاز عصبي، وأُسلوبه الغذائي مختلف، وهو يقتات علىٰ الضوء ويستهلك ثاني أُوكسيد الكربون ويفرز الأُكسيجين، وأحجم أنْ يصفها بأنّها حياة حيوانية، وقد يسعد جماعة داروين إنْ نقرر أنّ جنين الإنسان بدور حيواني!.[3]

أقول: الشرائط الخمسة لا تثبت أنّ حياة البييضة الملقّحة حياة إنسانيّة؛ لعدم الملازمة بينهما عرفاً وطباً وعقلاً وشرعاً، فهي ليست شروطاً للحياة الإنسانيّة، حتّىٰ تترتّب عليها ترتّب المعلول علىٰ علته وتأجيل إعدام الحامل إنّما هو لأجل أنّ حملها في مصيره إلىٰ الإنسانيّة لا أنّه إنسان بالفعل حتّىٰ في شهره الأوّل، وهذا الاشتباه قد صدر من غير واحد من أعضاء الندوة كما يظهر من مطالعة الكتاب ـ أي كتاب بداية الحياة الإنسانيّة ونهايتها وغيره.

---

١. النجم(٥٣): ٣٢.

٢. الحياة الإنسانيّة بدايتها و نهايتها، ص٣٠٣.

٣. ادعىٰ بعض الباحثين: أن ١٢٥ مليون خلية تموت في جسم الإنسان كلّ دقيقة وتحل محلّها خلايا جديدة ... وتتساقط الخلايا من الجسم كما تتساقط أوراق الشجر الميتة من أشجارها وأن الذرات التي تكون جسم أي انسان منا غير موقوفة عليه ... فهي تأتي من مصادر شتىٰ ... وبعد أن تغادر الجسم تذهب إلىٰ مصادر شتىٰ. فجسم الإنسان يموت ويحيا ثمّ يموت ويحيا في الحياة الدنيا والإنسان نفسه حيّ يرزق ... إذن تفسير الحياة غير معلّق بموت الجسم أو حياته. نفس المصدر، ص٣٦٥. أقول: و هذا يثبت وجود الروح و أن حياة الإنسان منه.

نعم، حرمة الإجهاض ولزوم تأخير إعدام الحامل وحكم الخروج عن العدّة وأمثالها، أحكام شرعية تتّبع موضوعاتها ولا معنىٰ للتلاعب بعناوينها.

والاستدلال بقول الله تعالىٰ: «وَإِذْ أَنْتُم أَجِنَّةٌ في بُطُونِ أُمَّهاتِكم»[1] ضعيف، إذْ لا شكّ في أنْ المراد به: أنتم كنتم أجنّة. أو ما يؤدّي معناه ولا يراد به أنّكم الآن أجنّة، كما أنّ الإنسان كان تراباً ولم‌يكن بإنسان.

علىٰ أنّ لازم هذا القول أنْ يكون نهايته الحياة الإنسانيّة بموت خلاياه لا بموت المخ كما ذهب إليه أطبّاء الأعصار الأخيرة.

ثمّ المفهوم من الآية الخامسة في سورة الحجّ بطلان هذا القول؛ فإنّ مدلولها أنّ الإنسان خُلِق ونشأ من النطفة والعلقة والمضغة، لا أنّه عينها. وعلىٰ هذا القائل إشكال آخر تعرّض له ولم‌يقدر علىٰ حلّه ودفعه، فلاحظ.

القول الثالث: أنّ الحياة علىٰ أقسام:

١. الحياة الخلية، وهي حياة البويضة المخصّبة.

٢. الحياة النسيجية، وهي انقسام الخلية المتكرّرة وانغراسها في جدار الرحم واستمرار نموّها.

٣. الحياة الإنسانيّة في الأسبوع الثاني عشر من وقت تخصيب البويضة، الذي أصبح فيه للجنين كيان أو وجود، فهو يقفز ويلعب وينام ويصحو ويحسّ ويفزع، كلّ ذلك تزامناً مع اكتمال تكوين المخّ وبداية قيامه بوظائفه من ظهور محركات التنفّس وإشارات المخّ الكهربائية الدالّة علىٰ نشاط وعمل قشرة المخ والنصفين الكرويين.

وهذه المرحلة تقف كعلامة هامة علىٰ طريق نمو وتطور الجنين، كما أنّ هذه العلامات والظواهر التي تحدث هي عكس العلامات التي توصف في مرحلة وفاة المخّ عند موت الإنسان. ومن هنا يمكننا أنْ نصفها بمرحلة ميلاد المخّ أو بداية الحياة الإنسانيّة. وفي نهاية هذا الأسبوع يكون الجنين قد بلغ تسع سنتيمترات طولاً و٤٥ جراماً وزناً.

---

١. النجم(٥٣): ٣٢.

ومن السهل التعرّف علىٰ هذا المرحلة وتحديدها علىٰ وجه الدقة بالفحص بجهاز السونار لبيان الحركات التنفسية وأنشطة الجنين المختلفة.[١]

ويزيد هذا القائل: وفي أثناء الأسبوع الثاني عشر تظهر علىٰ الجنين خمسة مظاهر جديدة وهامة، كلّها تشير إلىٰ اكتمال تكوين مخّ الجنين وبداية ظهور الكيان الإنساني في الجنين، ويبدو ذلك من:

١. تصوّر حركات الجنين حركات مركّبة متوافقة، لا انقباضات تشنّجية مثل ثني الظهر ورفع الرأس والالتفات بالوجه إلىٰ الجانبين، وكذلك حركات مركبة للفم والشفتين واللسان والفكّين شبه حركات الرضاعة.

٢. ظهور الحركات التنفّسية. وليس المقصود هنا أنّ الجنين يتنفّس الهواء، فالرئتان لاتعملان في فترة الحمل، إلّا أنّ هذه الحركات التنفسيّة تؤدي إلىٰ التنفّس بعد الولادة.

٣. مرور الجنين في هذه المرحلة بفترات متتابعة ومنتظمة من النشاط والحركة، بعضها فترات روحة وسكون، وقد تكون فترات يقظة ونوم.

٤. بدء عمل ونشاط قشرة المخّ، كما سبق ذكره.

٥. بداية ظهور حركات، بناءاً علىٰ تنبيهات من الخارج. وهذا يعني أنّ مراكز عليا في المخّ قد تدخّلت[٢] في حدوث هذه الحركة، وذلك بناءاً علىٰ انفعالات حسّية في مخّ الجنين أدرك بها حدوث شيء غير مألوف.

ويستنتج من هذا وجود الحس كذلك الوعي بالمحيط الذي يوجد فيه الجنين.[٣]

أقول: صحّ ما ذكره أولا، فهو لا يدلّ علىٰ مدّعاه؛ لأنّ الحسّ والحركة الإرادية تجامعان الحياة الحيوانية وتنفيان الحياة النباتية فقط، ولا تتطلّبان الحياة الإنسانيّة بخصوصها حتّىٰ يقال: إنّ مخّه يدرك الكليات أو يحاول أنْ يثبت ملزوم

---

١. نفس المصدر، ص٦٩.

٢. نفس المصدر، ص٦٧ ـ ٦٨ وقال في محلّ آخر: وكذلك التفاعل معه بالحركة الذاتية النابعة من إرادته. نفس المصدر، ص ٦٥.

٣. وقال في محل آخر: «رأي علمي جديد يعتمد علىٰ اعتبار اكتمال تكوين المخ ... ولا اقصد هنا بالطبع اكتمال نضوج المخ أقول: اكتمال تكوين المخ في الأسبوع الثاني عشر محتاج إلىٰ آراء حسّية للأطباء، فلا بدّ من الفحص والرجوع» نفس المصدر، ص ٢١٠.

إدراك الكليات، وهو تعلّق الروح الإنسانيّة بالجنين، فهذا القائل لم يقدر على إثبات مدّعاه.

هذا إذا فرضنا وجود نفس حيوانية في الإنسان، مستقلّة عن الروح الإنسانيّة، وكانت هي المصدر للحسّ والحركة الإرادية، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك وأن الحسّ والحركة الإرادية وإن كانا في الحيوانات مستندين إلىٰ النفس الحيوانية، لكنهما في الإنسان مستندان إلىٰ النفس الناطقة الإنسانيّة فقط، ولا روح حيوانية مستقلّة في الإنسان، فصحّة هذا القول يثبت مدّعىٰ قائله لا محالة، فلا بدّ من بلوغ ما ادّعاه إلىٰ درجة القطع.

والمظنون أنّ ما تقدّم من إيراد بعض الأطباء في القول الأوّل ناظر إلىٰ ادّعاء هذا القائل، حيث وصفه بأنّه من باب الفلكلور أو من باب التحمّس لوجهة نظر معينة ومحاولة تأييدها علمياً بغير سند علمي.

القول الرابع: أنّ بدء الحياة الإنسانيّة ليس لحظة الالتحام بل وقت العلوق؛ إذ ليست كلّ بويضة ملقّحة هي لا بدّ أنْ تنغرس في الرحم، يمكن أن يتسبّب اللولب لتصريفها؛ لأنّه لاتبدأ الحياة فعلاً إلّا حين تصبح ملتصقة بالأُم وبالرحم، أي إذا انغرست في الرحم، وهو ما عبّر عنه بعض الأطباء بالاندغام، مأخوذاً من كلمة العلوق.[1]

القول الخامس: إنّه تستغرق رحلة الإنسان من خليّة واحدة إلىٰ ١٦ خليّة في المعمل حوالي ٤ ـ ٥ أيام، ومن خليّة إلىٰ ٦ بلايين خليّة ـ فترة الحمل ـ حوالي ٢٨٣ يوماً.

ولقد اصطلح طبياً (علمياً) علىٰ أنّ تسمّىٰ مرحلة نموّ الإنسان داخل الرحم منذ أنْ تأخذ الخليّة الملقّحة في الانقسام إلىٰ الثمانية (٨) أسابيع الأُولىٰ من الحياة بالجنين، ويسمّىٰ الجنين في الفترة الباقية من الحمل بالمولود.

والسبب في هذه التسمية هو أنّ الجنين في مرحلة نموّه داخل الرحم يمرّ بمرحلتين هامّتين من التكوين:

---

١. نفس المصدر، ص ٣٢٤.

الأُولىٰ والتي تمتدّ ثمانية أسابيع يكون الجنين فيها في حالة تكوين وتشكيل ونموّ مطّرد في الخلايا.. والناظر إليه في تلك المرحلة يجد كتلة من الخلايا التجاويفية والقنوات، علىٰ شكل علقة ثم مضغة، ليس لها سمة الإنسان السوي، وأهمّ ما يميّز هذه المرحلة من الناحية التشريحية هو ظهور «الميزاب العصبي» وهو بداية تكوين الجهاز العصبي «الحسّي» عند الجنين، وبعد هذه المرحلة يأخذ الجنين داخل الرحم مظهراً آخر في النموّ، ويمكن للناظر إليه ـ أي بعد مرحلة الثمانية الأسابيع الأُولىٰ ـ أنْ يميّز شكل إنسان آخذ في النموّ ... وقد وصف ذلك في آية الخلق والتطوّر داخل الرحم: ... «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِين».

إذن يمكن القول بأنّ الجنين هو إنسان في الأسابيع ٦ـ٨ و منها ما هو حياته داخل الرحم أو في أنبوبة اختبار في محمل طفل الأنابيب.[1]

أقول: هذه الأقوال الأربعة لعلماء الطب الذي هو في حال تطوّر وطريق تكامل، وقد عرفت أنها فاقدة للدليل غير قابلة للاعتماد.

وقبل الانتقال إلىٰ القول الحقّ لا بدّ من بيان أمر هام يجب الالتفات إليه ومراعاته في كلّ باب، وهو أنّ ما ذكره أهل الطبّ وسائر العلوم التجريبية علىٰ أقسام:

منها: ما ثبت بالحسّ والتجربة بحيث لا يقبل الترديد، وهذا ممّا لا شكّ في قبوله بحكم العقل والفطرة، فإنْ وجد في القرآن المجيد أو الأحاديث المعتبرة ما يخالفه بظاهره وجب ردّ علم هذا الظاهر من الكتاب والسنّة إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، ولا معنىٰ للتعبّد به علىٰ خلاف الحسّ، كما بيّن ذلك في علم الكلام بأوضح برهان.

منها: ما هو استنباطات وآراء ظنية من هؤلاء العلماء الاختصاصيين، ولا عبرة بها كما لاقيمة لآراء الفقهاء والأُصوليين والمجتهدين من علماء الدين، بل وآراء الصحابة العدول والسلف الصالح (رض) في مقابل الأدلّة الشرعية من ظواهر الكتاب والسنة، ولايجوز لنا تقليدهم بحال، فإنّ قداسة أحدٍ أمرٌ وتقليده أمرٌ آخر، ولا ملازمة بينهما.

---

١. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّيّة، ج١ ٤٤١.

ومنها: ما هو مبنيّ علىٰ الإحصائيات المحدودة محلاً ووقتاً، وهذا أيضاً لا اعتبار به، فليس كلّ ما ذكر أو بُني عليه في العلوم أمراً حسياً وحقيقة واقعية يجب قبوله كما ربّما يتخيّل من لا فهم له، كما أنه لايجوز ردّ ما ثبت بطريق حسّي أو قطعي كالحسّ لأجل فتوىٰ سلف أو حديث ضعيف بل معتبر، فإنّ الأحاديث كظواهر الكتاب ظنية، والظن يضمحلّ عند العلم بخلافه، اللّهم إلّا عند من لا عقل له.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ البحث هنا عن عدّة أُمورٍ تناسب المقام علىٰ نحو الاختصار:

١. أقسام الحياة وحقيقتها، ومعنىٰ حياة الجنين في أدواره وأطواره.

٢. الفوارق الرئيسية بين الحيوان والإنسان عند الفلاسفة.

٣. تركّب الإنسان من البدن والنفس.

٤. الروح والنفس تتّحدان أو تتعدّدان.

٥. متىٰ تبدأ الحياة الإنسانيّة.

فأقول مستعيناً بالله تعالىٰ ومتوكّلاً عليه في إصابة الحق:

## البحث الأوّل

من الخير والحقّ أنْ نعترف صريحاً بأنّه لا علم لنا بحقيقة الحياة كما لا علم لنا بحقيقة منبعها وهو الروح، وإنّما نعرف الحياة بآثارها المذكورة في البيولوجيا، من التغذية والتنمية والتنفّس وتوليد المثل والحسّ والحركة ونحوها.

ومن المشهور بل المحسوس أنّ الحياة ثلاثة أقسام: نباتية وحيوانية وإنسانيّة، فإنْ دلّ دليل عقلي أو علمي علىٰ انحصار الحياة بهذه الأقسام فنقول: إنّ حياة الجنين ما لم‌يكن له حسّ وحركة إرادية، حياة نباتية،[1] وحينما وجد له الحسّ والحركة الإرادية فحياته حيوانية،[2] ولا محذور فيه، ولا تعلّق لهذا القول بقول داروين وأصحابه بوجه، ولا تتحقّق الحياة الإنسانيّة دون تعلّق الروح الإنسانيّة به، كما ستعرف.

---

١. وإن ثبت أنّ حياة كلّ خلية حياة حيوانية، فتأمل.

٢. ذكرنا ما يتعلق بالمقام في آخر القول الثالث عن قريب فلاتغفل منه.

وإنْ لم‌يدلّ دليل عليه فلا مانع من جعل حياة الخلايا المذكورة المسمّاة بـالجنين قسماً رابعاً.

والإنسان في سيره العلمي ربما يصل إلىٰ أقسام أُخر من الحياة، وهذا هو الأظهر؛ إذْ لنا أنْ نقول بأنّ حياته تعالىٰ وحياة الملائكة نوعان آخران من الحياة.

## البحث الثاني: ذكر بعض الحكماء المتعمّقين أُموراً من خواصّ الإنسان

١. النطق والبيان.[١]

٢. استنباط الصنائع العملية الغريبة. وأمّا ما يصدر من الحيوانات سيما من النحل في بناء البيوت المسدّسة فهو ليس من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط وإلّا لم‌يكن علىٰ وتيرة واحدة، بل صدورها عن إلهام وتسخير من مدبّرات أمرها!

٣. الحالة الانفعالية المسمّاة بالتعجّب ـ وما يتبعه من الضحك ـ التابعة لإدراكه للأشياء النادرة، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمّىٰ الضجر ويتبعه البكاء.

٤. إنّ المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال والحثّ علىٰ بعضها الآخر، ثمّ إنّ الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمرّ نشوؤه عليه، فحينئذ يتأكّد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما والإقدام علىٰ الآخر، فيسمىٰ الأوّل قبيحاً والثاني حسناً جميلاً.

وأمّا مثل أنّ الأسد المعلّم لا يأكل صاحبه، والفرس العتيق النجيب لا يسافح أُمه، فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة نفسانية أُخرىٰ.

٥. الخجل، فإنّها حالة انفعالية تحصل عند إدراكه بأنّ الغير اطّلع علىٰ أنّه ارتكب قبيحاً.

٦ ـ ٧. الخوف والرجاء، فإنّ الإنسان إذا ظنّ أنّ أمراً يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء، وأمّا سائر الحيوانات فإنّهما يحصلان لها

---

١. الصغار والخرس لايتكلّمون. والقرآن يخبر عن نطق الهدهد والنملة و عن نطق الملائكة والجن، والعلم الحديث أيضاً ربما يبحث عن نطق بعض الحيوانات، كما أشرنا إليه في كتابنا مقالات. وفي المقام بحث.

بالفعل، لا لأجل الظن بحدوث موجبهما في المستقبل، كنقل النمل البرّ بالسرعة إلىٰ حجرها منذرة بالمطر، فإنّها إمّا أن تتخيّل أن هناك مؤذ يكون، أو مطر ينزل ... .

وبالجملة: إنّ الأفعال الحكمية والعقلية إنّما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية، ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيراً كليّاً.

٨. ما يتّصل بما ذكر من أنّ الإنسان له أنْ يروي في أُمور مستقبلية هل ينبغي أنْ يفعلها أو لاينبغي؟ فحينئذٍ يفعل وقتاً ما حكمت به رؤيته وتدبيره أنْ يفعله، ولا يفعل هذا وقتاً آخر بحسب ما تقتضي رؤيته إلّا يفعله، ما كان يصحّ أن يفعله في الوقت الأوّل، وكذا العكس، وأمّا الحيوانات الأُخرىٰ فليس لها ذلك وإنّما لها من الإعدادات ما يكون علىٰ ضَرْب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

٩. تذكر أُمور غابت عن ذهن الإنسان، والحيوانات الأُخرىٰ لا تقدر علىٰ مثله.

١٠. أخصّ خواصّ الإنسان تصوّر المعاني الكلية المجرّدة عن المادة والاهتداء إلىٰ التصديقات والتصوّرات المجهولة، وأخصّ من هذا اتّصال النفوس الإنسانيّة بالعالم الإلهي، بحيث تفنىٰ عن ذاتها وتبقىٰ ببقائه، وحينئذٍ يكون الحقّ سمعه وبصره ورجله ويده، وهناك التخلّق بأخلاق الله تعالىٰ.[1]

أقول: لم‌يكن للقدماء من الفلاسفة وغيرهم علم تجريبي دقيق بخصوصيات الحيوانات، وإنّما يعرفون منها أُموراً كلّية عامة لا غير، فلا اعتماد على آرائهم في جميع الموضوعات التي لا تعرف بمجرّد العقل؛ ولذا أخطأوا خطأً كثيراً في الأجسام العلوية والأفلاك والنجوم، وأصبح اليوم معرفة الشباب المتعلّمين بالسماويات أكثر من معرفة الفارابي وابن‌سينا والسهروردي وصدر الدين الشيرازي وسائر مشاهير الفلسفة، ولعلّه لا لوم علىٰ أحد إذا ادّعىٰ أنّه لا معرفة صحيحة لهؤلاء الحدسيين من الفلاسفة بالسماء وكواكبها ونجومها وما يتعلّق بها أصلاً!!!

وعلّة الاشتباه أنهم غلطوا في تمييزهم بين حدود الفلسفة والعلوم، فحاولوا إثبات ما

---

١. لاحظ: أسفار الشيرازي، ج٩، ص٧٨ ـ ٨٢. و كأن هذه الخواص مسلمة أو مشهورة عند الباحثين من أهل المعقول كما يظهر للمتتبع.

يحتاج إثباته إلىٰ الحسّ والتجربة بالعقل المجرّد، وظنّوا أنّ لهم الصلاحية في جميع أقسام العلوم، كما أنّ المادّيّين اليوم مشوا علىٰ عكس ذلك، فإذا لم‌يجدوا شيئاً في حقلهم العلمي نفوه مطلقاً؛ تخيّلاً منهم أنّه لا حقائق خارج الحسّ.

والحق أنّ للحس مداراً خاصاً وللعقل مركزاً خاصاً، ولا بدّ من مراعاة ذلك حتىٰ لايضلّ الباحث ولا تُطمس معالم الحقّ، وتفصيل البحث في محلّه.

وعلىٰ كلّ مجموع هذه الخواصّ يكفي لتمييز الإنسان عن الحيوان في الجملة، ولكن لانستطيع أنْ ندّعي أنّ شيئاً من تلك الخواصّ لايوجد في الحيوانات، بل البحوث الحديثة‌تثبت خلاف ذلك، وربما تثبت التجربة العلمية في المستقبل حقائق أهمّ وأكثر وأعجب للحيوانات ممّا أكتشفته لحدّ الآن. على أننا لم‌نقف و لم‌نحط بجميع الحيوانات، فتكون الدعوى جزافية.

والذي أراه مميزاً جوهرياً بين الإنسان والحيوان ـ بعد اشتراكهما في الإحساس والحركة الإرادية وجملة من الأُمور الأُخر ـ هو تعلّق الروح بالإنسان المستتبع لقدرته علىٰ الإدراكات الكلية الكثيرة التي أوجبت تحوّل حياة الإنسان من المرحلة الابتدائية المظلمة، الشبيهة بحياة الحيوانات، إلىٰ هذه المرحلة، ثمّ في المستقبل إلىٰ المراحل التي لا تقع في ذهننا اليوم، ومن المحسوس عجز الحيوانات عن هذا التحوّل. ثم لا دليل على نفي كلّ هذه الخواص من الملائكة و الجن و غيرهما من الاحياء الموجودة في الحجرات الأخرى حتّى يصح عدّ تلك الأمور من خواص الإنسان.

## البحث الثالث: في حقيقة الإنسان

إنّ الإنسان له بدن مادّي محسوس، وله نفس إنسانيّة سوى البدن، والكلام فيه تارة من جهة العقل، وأُخرىٰ من جهة دلالة القرآن، وثالثة من جهة العلم.

ونحن نذكر في الجهة الأُولىٰ، كلام بعض المفسّرين من أهل المعقول، وإنْ كان لنا نقاش أو إيراد علىٰ بعض كلامه. ثمّ إنّ بحثه وإن كان في تجرّد النفس لكنه يفي بالمقام إلى حدها، قال:

هل النفس مجرّدة عن المادة؟ (ونعني بالنفس ما يحكي عنه كلّ واحد منّا بقوله: أنا؛ وبتجرّدها عدم كونها أمراً مادياً ذا انقسام وزمان ومكان).

إنا لا نشكّ في أنّا نجد من أنفسنا مشاهدة معنىً نحكي عنه: بـ«أنا»، ولا نشكّ أنّ كلّ إنسان هومثلنا في هذه المشاهدة التي لا نغفل عنه حيناً من أحيان حياتنا وشعورنا، وليس هو شيئاً من أعضائنا وأجزاء بدننا التي نشعر بها بالحسّ أو بنحو من الاستدلال كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر واللمس ونحو ذلك وأعضائنا الباطنة التي عرفناها بالحس والتجربة، فإنا ربما نغفل عن كلّ واحد منها وعن كلّ مجموع منها حتّىٰ عن مجموعها التامّ الذي نسمّيه بالبدن ولا نغفل قط عن المشهود الذي نعبّر عنه بـ«أنّا»، فهو غير البدن وغير أجزائه.

وأيضاً: لو كان هو البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من الخواص الموجودة فيها ـوهي جميعاً مادية، ومن حكم المادة التغير التدريجي وقبول الانقسام والتجزؤ ـ لكان مادياً متغيّراً وقابلاً للانقسام، وليس كذلك، فإنّ كل أحد إذا رجع إلىٰ هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لنفسه ـ وذكر ما كان يجده من هذه المشاهدة منذ أوّل شعوره بنفسه ـ وجده معنىً مشهوداً واحداً باقياً علىٰ حاله من غير أدنىٰ تعدد وتغير، كما يجد بدنه وأجزاء بدنه والخواصّ الموجودة معها متغيرة متبدّلة من كلّ جهة في مادتها وشكلها وسائر أحوالها وصورها، وكذا وجده معنىً بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزّؤ كما يجد البدن وأجزاءه وخواصه ـ وكل مادة وأمر مادي كذلك ـ . فليست النفس هي البدن ولا جزءاً من أجزائه ولا خاصّة من خواصه، سواء أدركناه بشيء من الحواسّ أو بنحو من الاستدلال أو لمندرك، فإنّها جميعاً مادية كيفما فرضت، ومن حكم المادة التغيّر وقبول الانقسام، والمفروض أنْ ليس في مشهودنا المسمّىٰ بالنفس شيء من هذه الأحكام، فليست النفس بمادية بوجه.

وأيضاً هذا الذي نشاهده نشاهده أمراً واحداً بسيطاً ليس فيه كثرة من الأجزاء ولا خليط من خارج بل هو واحد صرف، فكلّ إنسان يشاهد ذلك من نفسه ويرىٰ أنّه هو وليس بغيره، فهذا المشهود أمرٌ مستقلّ في نفسه، لا ينطبق عليه حدّ المادة ولا يوجد

فيه شيء من أحكامها اللازمة، فهو جوهر مجرّد عن المادة متعلّق بالبدن نحو تعلّقٍ يوجب اتحاداً مّا له بالبدن، وهو التعلق التدبيري، وهو المطلوب.

وقد أنكر تجرّد النفس جميع الماديين وجَمْع من الإلهيين من المتكلمين والظاهريين من المحدثين، واستدلّوا علىٰ ذلك وردّوا ما ذكر من البرهان[1] بما لا يخلو عن تكلّف من غير طائل.

قال الماديون: إنّ الأبحاث العلمية علىٰ تقدّمها وبلوغها اليوم إلىٰ غاية الدقّة في فحصها وتجسّسها لم تجد خاصة من الخواصّ البدنية إلّا وجدت علّتها المادية، ولم تجد أثراً روحياً لايقبل الانطباق علىٰ قوانين المادة حتّىٰ تحكم بسببها بوجود روح مجرّدة.

قالوا: وسلسلة الأعصاب تؤدّي الإدراكات إلىٰ العضو المركزي، وهو الجزء الدماغي علىٰ التوالي وفي نهاية السرعة، ففيه مجموعة متّحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها ولا يدرك بطلان بعضها وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصّل هو نفسنا التي نشاهدها ونحكي عنها بـ«أنا».

فالذي نرىٰ أنه غير جميع أعضائنا صحيح إلّا أنّه لا يثبت أنّه غير البدن وغير خواصّه، بل هو مجموعة متّحدة من جهة التوالي والتوارد لا نغفل عنه؛ فإن لازم الغفلة عنه علىٰ ما تبين بطلان الأعصاب ووقوفها عن أفعالها وهو الموت، والذي نرىٰ أنّه ثابت صحيح لكنه لا من جهة ثباته وعدم تغيّره في نفسه، بل الأمر مشتبه علىٰ المشاهدة من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها، كالحوض الذي يَرِد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه وهو مملوء دائماً، فما فيه من الماء يجده الحسّ واحداً ثابتاً وهو بحسب الواقع لا واحدٌ ولا ثابت، وكذا يجد عكس الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحداً ثابتاً، وليس واحداً ثابتاً بل هو كثيرٌ متغير تدريجاً بالجريان التدريجي الذي لأجزاء الماء فيه، وعلىٰ هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرىٰ في النفس.

---

١. في تسميته ما مر بالبرهان مسامحة واضحة.

قالوا: فالنفس التي يقام البرهان علىٰ تجرّدها من طريق المشاهدة الباطنية هي في الحقيقة مجموعة من خواصّ طبيعية، وهي الإدراكات العصبية التي هي نتائج حاصلة من التأثير والتأثّر المتقابلين بين جزء المادة الخارجية وجزء المركّب العصبي، ووحدتها وحدة اجتماعية لا وحدة واقعية حقيقية.

أقول: أمّا قولهم: «إن الأبحاث العلمية المبتنية علىٰ الحسّ والتجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح ولا وجدت حكماً من الأحكام غير قابل التعليل إلّا بها» فهو كلام حقّ لا ريب فيه، لكنّه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أُقيم البرهان علىٰ وجودها؛ فإنّ العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواصّ المادة إنما تقدر علىٰ تحصيل خواصّ موضوعها الذي هو المادة وإثبات ما هو من سنخها، وكذا الخواص والأدوات المادية التي نستعملها لتتميم التجارب المادية إنّما لها أن تحكم في الأُمور المادية، وأمّا ما وراء المادة والطبيعة فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود، وليس من شأنه ـ كما عرفت ـ أن يجد ما بين المادة ـ التي هي موضوعها ـ ولا بين أحكام المادة وخواصّها ـ التي هي نتائج بحثها ـ أمراً مجرداً خارجاً عن سنخ المادة وحكم الطبيعة.

والذي جرّأهم علىٰ هذا النفي زعمهم أنّ المثبتين لهذه النفس المجرّدة إنما أثبتوها لعثورهم على أحكام حيوية من وظائف الأعضاء ولم يقدروا علىٰ تعليلها العلمي، فأثبتوا النفس المجرّدة لتكون موضوعاً مبدئاً لهذه الأفاعيل، فلمّا حصل العلم اليوم علىٰ عللها الطبيعية لم يبق وجهٌ للقول بها. ونظير هذا الزعم ما زعموه في باب إثبات الصانع.

وهو اشتباه فاسد، فإن المثبتين لوجود هذه النفس لم يثبتوها لذلك، ولم يسندوا بعض الأفاعيل البدنية إلىٰ البدن فيما علله ظاهرة وبعضها إلىٰ النفس فيما علله مجهولة، بل أسندوا الجميع إلىٰ العلل البدنية بلا واسطة وإلىٰ النفس بواسطتها، وإنّما أسندوا إلىٰ النفس ما لا يمكن إسناده إلىٰ البدن ألبتة، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته، كما مر.

وأمّا قولهم: «إنّ الإنية المشهودة للإنسان علىٰ صفة الوحدة هي عدّة من الإدراكات العصبية الواردة علىٰ المركز علىٰ التوالي وفي نهاية السرعة، ولها وحدة اجتماعية» فكلام لا محصّل له ولا ينطبق عليه الشهود النفساني ألبتة، وكأنّهم ذهلوا عن شهودهم النفساني فعدلوا عنه إلىٰ ورود المشهودات الحسّية إلىٰ الدماغ، واشتغلوا بالبحث عما يلزم ذلك من الآثار التالية.

وليت شعري إذا فرض أنّ هناك أُموراً كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها ألبتة، وهذه الأُمور الكثيرة التي هي الإدراكات أُمور مادية ليس وراءها شيء آخر إلّا نفسها، وأنّ الأمر المشهود الذي هو النفس الواحدة هو عين هذه الإدراكات الكثيرة، فمن أين حصل هذا الواحد الذي لانشاهد غيره؟! ومن أين حصلت هذه الوحدة المشهودة فيها عياناً؟

والذي ذكروه من وحدتها الاجتماعية كلام أشبه بالهزل منه بالجدّ؛ فإنّ الواحد الاجتماعي هو كثير في الواقع من غير وحدة، وإنّما وحدتها في الحسّ أو الخيال ـ كالدار الواحد والخطّ الواحد مثلاً ـ لا في نفسه، والمفروض في محلّ كلامنا أنّ الإدراكات والشعورات الكثيرة في نفسها هي شعور واحد عند نفسها، فلازم قولهم: «إنّ هذه الإدراكات في نفسها كثيرة» لا ترجع إلىٰ وحدة أصلاً، وهي بعينها شعور واحد نفساني واقعاً، وليس هناك أمر آخر له هذه الإدراكات الكثيرة فيدركها علىٰ نعت الوحدة، كما تدرك الحاسّة أو الخيال المحسوسات أو المخيلات الكثيرة المجتمعة علىٰ وصف الوحدة الاجتماعية، فإنّ المفروض أنّ مجموع الإدراكات الكثيرة في نفسها نفس الإدراك النفساني الواحد في نفسه.

ولو قيل: «إنّ المدرك ـ هاٰهنا ـ الجزء الدماغي يدرك الإدراكات الكثيرة علىٰ نعت الوحدة» كان الإشكال بحاله؛ فإن المفروض أنّ إدراك الجزء الدماغي نفس هذه الإدراكات الكثيرة المتعاقبة بعينها، لا أن للجزء الدماغي قوة إدراك تتعلّق بهذه الإدراكات كتعلّق القوىٰ الحسّية بمعلوماتها الخارجية وانتزاعها منها صوراً حسية، فافهم ذلك.

والكلام في كيفية حصول الثبات والبساطة في هذا المشهود ـ الذي هو متغير متجزّئ في نفسه ـ كالكلام في حصول وحدته، مع أنّ هذا الفرض أيضاً ـ أعني أن تكون الإدراكات الكثيرة المتوالية المتعاقبة تُستشعر بشعور دماغي علىٰ نعت الوحدة ـ نفسه فرض غير صحيح، فما شأن الدماغ والقوة التي فيه والشعور الذي لها والمعلوم الذي عندها؟! وهي جميعاً أُمور مادية، ومن شأن المادة والمادي الكثرة والتغير وقبول الانقسام، وليس في هذه الصورة العلمية شيء من هذه الأوصاف والنعوت، وليس غير المادة والمادي هناك شيء.

وقولهم: «إنّ الأمر يشتبه علىٰ الحسّ أو القوة المدركة، فيدرك الكثير المتجزئ المتغيّر واحداً بسيطاً ثابتاً» غلط واضح؛ فإن الغلط والاشتباه من الأُمور النسبية التي تحصل بالمقايسة والنسبة لا من الأُمور النفسية.

مثال ذلك أنّا نشاهد الأجرام العظيمة السماوية صغيرة كالنقاط البيض ونغلط في مشاهدتنا هذه، علىٰ ما تبينه البراهين العلمية وكثير من مشاهدات حواسنا، إلّا أنّ هذه الأغلاط إنما تحصل وتوجد إذا قايسنا ما عند الحسّ مما في الخارج من واقع هذه المشهودات، وأمّا ما عند الحسّ في نفسه فهو أمرٌ واقعي كنقطة بيضاء، لا معنىٰ لكونه غلطاً ألبتة.

والأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ حواسّنا وقوانا المدركة إذا وجدت الأُمور الكثيرة المتغيّرة المتجزئة علىٰ صفة الوحدة والثبات والبساطة كانت القوىٰ المدركة غالطة في إدراكها مشتبهة في معلومها بالقياس الىٰ المعلوم الذي في الخارج، وأمّا هذه الصورة العلمية الموجودة عند القوة فهي واحدة ثابتة بسيطة في نفسها ألبتة، ولا يمكن أن يقال للأمر الذي هذا شأنه: إنّه مادي لفقده أوصاف المادة العامة.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الحجّة التي أوردها المادّيون من طريق الحسّ والتجربة إنّما ينتج عدم الوجدان، وقد وقعوا في المغالطة بأخذ عدم الوجود ـ وهو مدَّعاهم ـ مكان عدم الوجدان، وما صوّروه لتقرير الشهود النفساني المثبت لوجود أمر

واحد بسيط ثابت تصوير فاسد، لايوافق الأُصول المادية المسلَّمة بالحسّ والتجربة ولا واقع الأمر الذي هو عليه في نفسه.

وأمّا ما افترضه الباحثون في علم النفس الجديد في أمر النفس، وهو أنه الحالة المتّحدة الحاصلة من تفاعل الحالات الروحية من الإدراك والإرادة والرضا والحبّ وغيرها المنتجة لحالة متّحدة مؤلّفة، فلا كلام لنا فيه؛ فإن لكلّ باحث أنّ يفترض موضوعاً ويضعه موضوعاً لبحثه، وإنّما الكلام فيه من حيث وجوده وعدمه في الخارج والواقع مع قطع النظر عن فرض الفارض وعدمه، وهو البحث الفلسفي، كما هو ظاهر علىٰ الخبير بجهات البحث.

وقال قوم آخرون من نفاة تجرّد النفس من الملّيّين: إنّ الذي يتحصّل من الأُمور المربوطة بحياة الإنسان كالتشريح والفيزيولوجي: أنّ هذه الخواصّ الروحية الحيوية تستند إلىٰ جراثيم الحياة والسلولات التي هي الأُصول في حياة الإنسان وسائر الحيوان وتتعلّق بها، فالروح خاصة وأثر مخصوص فيها لكل واحد منها أرواح متعدّدة، فالذي يسمّيه الإنسان روحاً لنفسه ويحكي عنه بـ«أنا» مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة علىٰ نعت الاتحاد والاجتماع.

ومن المعلوم أنّ هذه الكيفيات الحيوية والخواصّ الروحية تبطل بموت الجراثيم والسلّولات وتفسد بفسادها، فلا معنىٰ للروح الواحدة المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدني، غاية الأمر أنّ الأُصول المادية المكتشفة بالبحث العلمي لمّا لم تفِ بكشف رموز الحياة كان لنا أن نقول: إنّ العلل الطبيعية لا تفي بإيجاد الروح، فهي معلولة لموجود آخر وراء الطبيعة.

وأمّا الاستدلال علىٰ تجرّد النفس من جهة العقل محضاً فشيء لا يقبله ولا تصغي إليه العلوم اليوم؛ لعدم اعتمادها علىٰ غير الحسّ والتجربة، هذا.

وأقول: وأنت خبير بأنّ جميع ما أوردناه علىٰ حجّة المادّيين وارد علىٰ هذه الحجّة المختلقة من غير فرق، ونزيدها أنها مخدوشة.

**أوّلاً**: بأنّ عدم وفاء الأُصول العلمية المكتشفة إلىٰ اليوم ببيان حقيقة الروح والحياة

لا ينتج عدم وفائها أبداً، ولا عدم انتهاء هذه الخواص إلىٰ العلل المادية في نفس الأمر علىٰ جهل منا، فهل هذا إلّا مغالطة وضع فيها العلم بالعدم مكان عدم العلم؟!

**وثانياً**: بأنّ استناد بعض حوادث العالم ـ وهي الحوادث المادية ـ إلىٰ المادة وبعضها الآخر ـ وهي الحوادث الحيوية ـ إلىٰ أمر وراء المادة ـ وهو الصانع ـ قول بأصلين في الإيجاد، ولا يرتضيه المادّي ولا الإلهي، وجميع أدلّة التوحيد تبطله.

وهنا إشكالات أُخر أوردوها علىٰ تجرّد النفس مذكورة في الكتب الفلسفية والكلامية، غير أنّ جميعها ناشئة عن عدم التأمّل والإمعان فيما مرّ من البرهان وعدم التثبّت في تعقّل الغرض منه؛ ولذلك أضربنا عن إيرادها والكلام عليها، فمن أراد الوقوف عليها فعليه بالرجوع إلىٰ مظانّها، والله الهادي[1] انتهىٰ كلامه.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية ـ وهي دلالة القرآن والسنة علىٰ أنّ للإنسان روحاً ونفساً غير البدن ـ فنقتصر فيه علىٰ نقل جملة من الآيات الكريمة:

١. «**ولا تَحسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا في سَبيلِ الله أمواتاً بل أحياءٌ عند رَبِّهِم يُرزَقُونَ فَرِحِين بما آتيهم اللهُ من فضله ويَستَبشِرُونَ بِالَّذِينَ لَم‌يَلحَقُوا بِهِم مِن خلفهم الّا خَوفٌ عَلَيهم ولا هُم يَحزَنُون**».[2]

٢. «**وَلا تَقُولُوا لِمَن يُقتَلُ فى سَبِيلِ اللهِ أَمواتٌ بَل أَحياءٌ وَلكِن لا تَشعرُونَ**».[3]

٣. «**وَحاقَ بآل فرعون سُوءُ العذابِ النّار يُعرضُونَ عَليها غُدوّاً وعَشِياً ويومَ تَقُومُ الساعةُ أدْخِلُوا آل فرعون أَشدَّ العَذابِ**».[4]

واعلم أنّ هذه الآيات الثلاث تدلّ علىٰ أمرين:

أوّلهما: الحياة البرزخية للشهداء وأئمة الكفر فقط دون غيرهما، أي لا يستفاد منها عموم الحياة البرزخية للجميع، والاستدلال عليه بآيات أُخر لا يخلو عن منع وإشكال.

---

١. تفسير الميزان، ج١، ص٢٦٤ ـ ٣٧٠. و كلامه غيرناهض حجة على تجرد الروح و إنّما البحث في دلالته على وجود الروح ولاحظ كتابنا: «روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد».

٢. آل عمران(٣): ١٦٩ـ١٧١.

٣. البقرة(٢): ١٥٤.

٤. غافر(٤٠): ٤٥ـ٤٦.

ثانيهما: أنّ للإنسان شيئاً آخر وراء البدن لايموت بموت البدن وفنائه، وهو المستحق للثواب والعذاب، وهو الذي يسمىٰ بالروح والنفس.

٤. «فلولا إذا بغلت الحُلْقُوم»[١] لكن لايبعد رجوع الضمير في (بلغت) في هذه الآية وتاليتها إلى الحياة دون الروح.

٥. «كَلّا إذا بَلَغَتِ التَراقِيَ».[٢]

٦. «أَإِذا ضَلَلنا فى الأَرض أَإِنّا لَفِى خَلقٍ جديد بل هُم بِلِقاءِ رَبِّهِم كافرون قُل يتوفّاكُم ملَكُ المَوتِ الَّذِى وُكّل بِكُم ثُمّ إلىٰ ربِّكم ترجعون».[٣]

أقول: ملك الموت لا يتوفّىٰ الجسم الذي يُدفن في الأرض ويضلّ فيها، بل يتوفّىٰ النفس.

٧. «ولو تَرىٰ إِذِ الظالمون فى غَمَرات الموت، والملائكةُ باسِطوا أَيديهم أخرِجوا أنفسكم اليومَ تُجْزَون عذابَ الهون..».[٤]

٨. «اللهُ يتوفّىٰ الأَنفس حينَ موتِها والتى لَم تَمُتْ فى مَنامِها فَيُمسكُ التى قضىٰ عليها المَوْتَ».[٥و٦]

---

١. الواقعة(٥٦): ٨٣.

٢. القيامة(٧٥): ٢٦.

٣. السجدة(٣٢): ١٠ـ١١.

٤. الانعام(٦): ٩٤.

٥. الزمر(٣٩): ٤٢.

٦. وقد يقال أن قوله تعالىٰ: «هو الذى يتوفّاكم باللّيل ويعلم ما جَرَحتُم بالنّهار ثمّ يَبعَثكُم فيه» (الانعام(٦): ٦٠) يدلّ علىٰ موت الإنسان في المنام والحال أنه حيّ نائم.

وقد يجاب عنه بأن الموت والنوم يشتركان في انقطاع تصرف النفس في البدن كما أنّ البعث بمعنىٰ الإيقاظ بعد النوم يشارك البعث بمعنىٰ الإحياء بعد الموت في عود النفس إلىٰ تصرفها في البدن بعد الانقطاع فلأ جله عدت الإنامة توفّياً.

وإن شئت فقل: إنّ التوفّي علىٰ قسمين: توفّي مؤقت وهو الإنامة، وتوفّي يستمر وهو الإماتة كما يستفاد من قوله تعالىٰ: «الله يتوفّىٰ الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها، فيمسك التى قضىٰ عليها الموت ويرسل الأُخرىٰ ...» (الزمر(٣٩): ٤٠).

ويقول بعض الأطباء: إنّ حياة النوم ليست بها حسّ ولا وعي ولا حركة.

ويجب أن نعرف أن للنوم درجات، والدرجات السطحية منه يخالطها بعض اليقظة وبعض الحس والحركة من تقليب وخلافه. وأمّا الدرجات العميقة فلا، ونفس الشيء يحدث في التخدير وفقد الوعي المؤقت وفقد الوعي الدائم كتلف ←

## البحث الرابع

النفس والروح مفهومان لحقيقة واحدة فهما موجود واحد قطعاً، ومهما قيل في الفرق بينهما فهو بلحاظ الاعتبارات والمراتب لا غير؛ فإنّ كلّ إنسان يدرك من ضميره أنّه واحد لا إثنان!، وتخيّل التعدّد من أوهام العوامّ ومَن بحكمهم من مدّعي العلم المبتلين بالجهل المركّب.

ويناسب ـ هنا ـ أنْ نرجع إلى الكتاب والسنّة لنرىٰ رأيهما في حقّهما وما يتعلّق بهما من خصوصياتهما:

أمّا الروح فقد استعملت في القرآن في معانٍ مختلفة غير ما به حياة الإنسان وشخصيته، بل ليس فيه أنّ آدمعليه السلام أعطاه الله روحاً، وإنّما فيه أنّه تعالىٰ نفخ في آدم من روحه (الحجر ٢٩ـص٧٢) كما ورد (مثله) في حقّ عيسىعليه السلام، فلعلّ المراد من النفخ هو الإحياء فقط لا أنّ آدم وعيسىٰ صاحبا روح.[١]

وأمّا قوله تعالىٰ: «وَيَسئَلونَكَ عَنِ الروحِ قُل الروحُ من أَمر رَبِّى» فالمراد بها مجهول، ويحتمل أنها الروح الأمين أو روح القدس،[٢] أو أُريد به ما أُريد بقوله تعالىٰ: «تَنَزَّلُ الملائكةُ والروحُ»، وبقوله: «يومَ يَقُومُ الروحُ والملائكةُ صَفّاً»، أو روح الإنسان. لكن في الأحاديث أنّه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل....[٣]

وأمّا قوله تعالىٰ: «أُولئِكَ كَتَبَ فى قُلوبِهم الإيمانَ وأَيَّدَهُم بروحٍ منه»[٤] فهي الروح المؤيّدة للمؤمنين ـ رزقنا الله بفضله ـ وليست بروح تنشأ منها الحياة الإنسانيّة كما لايخفىٰ.

---

← قشرة المخ الكامل. الحياة الإنسانية، ص٣٤٤.

أقول: وبعد فقد بقي الفرق العلمي بين الموت والنوم، وأخواته المشار إليها، وكذا الجنون وبيانه علىٰ عهدة العلوم. وسيأتي في الفصل الثاني من المسألة التاسعة عشرة حول النسيج الشبكي ما ينفع للمقام. وكذا في الفصل الرابع في جواب الإشكال السابع.

١. نعم، الأحاديث تدلّ علىٰ أن للإنسان روحاً كما تأتي.

٢. بناء علىٰ أنه غير الروح الأمين أي جبرئيل، وفيه بحث.

٣. لاحظ: بحار الأنوار، ج١٨.

٤. المجادلة(٥٨): ٢٢.

وأمّا النفس والأنفس فقد وردت في القرآن كثيراً، وإليك بعض ما يتعلّق بها:

١. النفس المسؤولة عن أعمال الإنسان كقوله تعالىٰ: «ثُمَّ تُوفّىٰ كُلّ نفس مّا كَسَبَتْ»،[١] وقوله: «وَوُفّيتْ كلُّ نَفْسٍ مّا كَسَبَت وهُم لا يُظلمون».[٢] والآيات الدالّة عليه كثيرة.[٣]

٢. أنها تذوق الموت وإليها أسند القتل، كقوله تعالىٰ: «كلّ نفس ذائقة الموت».[٤]

٣. أنّها تلهم فجورها وتقواها.

٤. أنّها المكلّفة: «لا يُكلّفُ اللهُ نفساً إلّا وسعها».[٥]

٥. أنّها أمّارة بالسوء، وأنّها لوّامة ومطمئنة وترجع إلىٰ ربّها راضية مرضيّة.

٦. أنّها متنعّمة في الجنّة،[٦و٧]

وأما الأحاديث المعتبرة الواردة في المقام فقد استوفيناها في موسوعتنا الحديثية معجم الأحاديث المعتبرة وذكرنا بعضها في سائر كتبنا گوناگون، ج١ ـ عقايد براى همه وغيرها، وإليك جملة منها:

١. صحيح أبي‌ولّاد المرويّ في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت له: جُعِلت فداك يروون أنّ أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضر حول العرش، فقال: «لا، المؤمن أكرم علىٰ الله من أن يجعل روحه في حوصلة طير (و) لكن في أبدان كأبدانهم».[٨]

٢. صحيح محمد بن قيس المرويّ في الخصال عن الإمام الباقر عليه السلام قال: سأل الشامي ... عن العين التي تأوي إليها أرواح المشركين؟ فقال: «هي عين يقال لها سلمىٰ».[٩]

---

١. البقرة(٢): ١٢٨.

٢. آل عمران(٣): ٢٥.

٣. البقرة(٢): ٤٨، ١٢٣ و٢٨١؛ آل عمران(٣): ٢٥.

٤. آل عمران(٣): ١٨٠؛ الأنبياء(٢١): ٣٥؛ العنكبوت(٢٩): ٥٧.

٥. البقرة(٢): ٢٨٦ ولاحظ: الأنعام(٦): ١٥٢؛ الأعراف(٧): ٤٢؛ المؤمنون آية ٦٢؛ الطلاق آية ٧.

٦. الزخرف(٤٣): ٧١؛ فصّلت(٤١): ٣١.

٧. و نسب الىٰ النفس أيضاً زائداً علىٰ ما في المتن الايمان و التفريط في جنب الله و الوسوسة و التسويل و الشح و الاشتهاء و الهوىٰ و الاكنان و الحرج و الإخفاء و الاستيقان في آيات أُخر.

٨. بحار الأنوار، ج٦، ص٢٦٨.

٩. نفس المصدر، ص٢٧٤.

٣. صحيح الكناسي المرويّ في الكافي عن الباقر عليه السلام ... : «إنّ لله جنّة خلقها الله في المغرب ... وإليها تخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء ... وإنّ لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار ...».[١]

٤. صحيح الأحول المرويّ فيه قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الروح التي في آدم قوله: «فإذا سَوَّيتُه ونفختُ فيه مِن رُوحِي»،[٢] قال: «هذه روح مخلوقة، والروح في عيسىٰ مخلوقة».[٣]

٥. حسنة حمران قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «وَرُوحٍ مِنه»[٤] قال: «هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم وعيسىٰ».[٥]

٦. صحيح أبي‌بصير المروي في الكافي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «وَيَسئلُونَكَ عن الروحِ قل الروحُ مِن أَمرِ ربّي»،[٦] قال: «خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل».[٧]

٧. معتبرة ابن‌أبي‌يعفور المرويّة في العلل عن الصادق عليه السلام: «إنّ الأرواح جنود مجنَّدة فما تعارف منها في الميثاق ائتلف هاهنا، وما تناكر منها في الميثاق اختلف هاهنا».[٨]

أقول: هذا المضمون وارد في عدّة من الأحاديث، لكن أكثرها ضعيفة سنداً فتكون مؤيّدة لها.

٨. موثّقة ابن‌بكير عن الباقر عليه السلام ... : «وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام».[٩]

---

١. نفس المصدر، ص ٢٩٠.
٢. الحجر (١٥): ٢٩.
٣. الكافي، ج ١، ص ١٣٣.
٤. النساء آية ١٧١.
٥. الكافي، ج ١، ص ١٣٣.
٦. الإسراء (١٧): ٨٥.
٧. الكافي، ج ١، ص ٢٧٣، نسخة الكومبيوتر.
٨. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٣٩.
٩. الكافي، ج ١، ص ١٣٨.

أقول: خلقة الأرواح قبل الأبدان بألفي عام وردت في جملة من الأحاديث[١] ولايبعد حصول الاطمئنان بصدور بعضها عن الأئمةﷺ، والظاهر أنها تنافي قول بعض الفلاسفة: إنّ الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ ولذا أوّله في الأسفار تأويلاً باطلاً.

واعلم أنّ الروح لا تُطلق علىٰ الإنسان المركّب منها ومن البدن، بل تطلق علىٰ نفسها فقط، بخلاف النفس؛ فإنّها تُطلق علىٰ خصوص معناها كما تطلق علىٰ معنىً يعبر عنه بالفارسية بكلمة «خود، خودتان، خودما»، أي علىٰ مجموع الإنسان، كقوله تعالىٰ: «فَسَلِّمُوا عَلىٰ أَنفسكم»،[٢] بل ربّما علىٰ ما امتنع البدن والنفس عليه، كما في حقّه تعالىٰ: «ويُحَذّركم اللهُ نفسه».[٣]

بقي شيء، وهو أنّ عوام المسلمين يزعمون أنّ الروح لاتأمر بالشرّ، بل تأمر بالخير دائماً، وأمّا النفس فهي تأمر بالخير والشر، ولعلّ وجه هذا الزعم أنّ القرآن أسند الشرّ إلىٰ النفس ولم‌يسنده إلىٰ الروح، لكن القرآن لم‌يفصّل القول في الروح الإنسانيّة كما عرفت، وما تقدّم من الأحاديث المعتبرة يكفي في ضعف الزعم المذكور.

وبالجملة: هما مفهومان لمصداق واحد كما عرفت. و قد فصّلنا الكلام في هذه المسائل في كتابنا (روح) بالفارسية.

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة ـ وهي دلالة العلم علىٰ وجود الروح ـ فهو طويل نقتصر فيه هنا علىٰ كلام بعض الفضلاء فقط حتىٰ لا يطول بنا المقام:

والمادة التي يتكوّن منها الدماغ هي عين المادة التي تنشأ منها بقية أعضاء الجسد ونوع الحياة التي تتسبّب في نشوء الجميع واحد، فإنّ أصل الجنين خلية واحدة ثمّ تتكثّر، وعليه يلزم ان تكون الوظائف التي تقوم بها مختلف أعضاء الجسم من جنس واحد دون اختلاف تخصصاتها، وهي وظائف غير إرادية ولا فكرية؛ لأنها اللاإرادة،

---

١. لاحظ: ج٥٨ وغيره من بحارالأنوار.
٢. النور(٢٤): ٦١.
٣. آل عمران(٣): ٢٨ و ٣٠.

ويستحيل بحسب سنن الكون وموجوداته أن يتولّد ـ بصورة آلية ـ المريد من غير المريد والمفكّر من غير المفكّر.

وماقيل من «أنّ الإرادة والفكر والشعور وغيرها من الأنشطة الإنسانيّة الاختيارية إنّما تنشأ عن الدماغ نتيجة تفاعلات كيميائية وفيزيائية» غير صحيح؛ فإنّ كلّ تفاعل لابدّ له من عامل، فهو إن كان خارجياً يلزم استناد إرادته وأفكاره ومشاعره المختلفة غير اختيارية له، مع أنّ الماديين لم‌يستطيعوا ـ ولن يستطيعوا ـ ولا مرة واحدة أن يضعوا العناصر والمركبات في أنابيب الاختبار ثم يدفعونها بالتأشيرات المعنوية بدلاً من العوامل المادية المعهودة.

وإن كان داخلياً فما هو؟ هل هو مجرد احتكاك الخلايا والأعصاب أم هو مجرّد وصول الدماء إلىٰ عروق الدماغ أم هو شيء آخر؟ فليكن أيّ شيء فلماذا تتّحدد، وتختلف نتائج ذلك التفاعل الكيميائي المزعوم باختلاف الأشخاص من جهة، وباختلاف الأزمان والساعات والأحوال في الشخص الواحد من جهة أخرىٰ؟.

إنّ محتويات الأدمغة واحدة في الأشخاص والأزمان، وأنشطتهما المادية واحدة، فلماذا تتعدّد إذن نتائج التفاعلات التي تحدث فيها؟ فتتعدّد الأفكار وتتعدّد المشاعر والأحاسيس، وتتعدّد الاكتشافات، وتتعدّد المواهب عند الأشخاص، بل وتتعدّد عند الشخص الواحد في ساعتين ....

أقول: ولا تفسير له سوىٰ الإقرار بوجود الروح ...[1] انتهىٰ ما أردنا نقله.

واعلم أنّ الاعتقاد بوجود الروح لا ينقص من أهمية المخّ وعظم عمله، فلا تغفل.

ويقول طبيب مسلم: «إنّ كثيراً من العلماء ذكروا أنّ المظاهر النفسية كالوعي والإدراك والانفعال والذاكرة والقدرة علىٰ التعلّم والاحساس النهائي للذة والألم وكل هذه المظاهر النفسية لم‌يثبت علمياً إلىٰ الآن أنّ مراكزها النهائية موجودة في خلايا المخ. والحقيقة أننا نتعلّم الطبّ حسب المدرسة الغربية التي ينفصل عندها العلم عن

---

١. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص١٢٧ ـ ١٣١ نقلنا عنها بعضها القليل مع الاختصار.

الدين، فهي ترىٰ أنّ المظاهر النفسية عبارة عن تفاعلات كيمياوية معقدة تحدث داخل خلايا المخ، وهذا أمر لم يثبت علمياً للآن».[١]

أقول: ولتأثير الروح والمخّ وأهميّتهما، نضرب مثلاً ناقصاً ونشبّه الروح بـالمصور وخلايا المخ بجهاز التصوير، والصورة كما تحتاج إلىٰ المصور تحتاج إلىٰ آلة التصوير، ولايغني أحدهما عن الآخر في إنتاج الصورة.

البحث الخامس: في بدء حياة الإنسان.

المتدبّر في البحثين الأخيرين يقتنع بسهولة أنّ الحياة الإنسانيّة إنّـما هـي بـتعلّق الروح بالبدن كما أنّ موت الإنسان بانقطاع هذا التعلّق نهائياً، ولا ربط لحياة الخلايا بحياة الإنسان ولا موته بموتها، وهذا الذي اعتقده علماء الإسلام هو الصحيح المطابق للبراهين العقلية أيضاً.

وإنْ شئت فقل: إنّ قوام إنسانيّة الإنسان بروحه لا ببدنه وإن فرض موجوداً تاماً في الخارج وكان جميع خلاياه حية، فالجنين مهما تكامل وتنامىٰ فهو ـ قبل تعلّق الروح ـ جنين الإنسان وما يؤول إلىٰ الإنسان وليس بإنسان نفسه.

## متىٰ تتعلّق الروح بالبدن؟

هذا هو السؤال المهم في المقام، ولا يصلح علم الطبّ وعلم الأجنّة وسائر العلوم للإجابة عليه لحدّ الآن، ولا أظن اهتداء العقل إليه أيضاً، فلابدّ من الرجوع إلىٰ الدين فيه، لكن القرآن الكريم ـ حسب فهمي ـ ليس فيه ما يدلّ علىٰ توقيت تـعلّق الروح بالبدن، سوىٰ قوله تعالىٰ: «ثُمّ أَنشأناهُ خَلقاً آخرَ فتبارَكَ اللهُ أَحسنُ الخالِقينَ»،[٢] ولا بد في إرادة تعلّق الروح بالجنين من هذه الآية؛ إذ إنشاء الجنين مخلوقاً آخر لا يناسب إلّا صيرورته ذا روح، ويؤكّده قوله: «فَتَبارَكَ الله ...»، بل يدلّ علىٰ إرادة التـعلّق المـذكور بعض الروايات المعتبرة الآتية، لكن لا يستفاد أنّ تعلّق الروح بالجنين في أيّ شهر من

---

١. نفس المصدر، ص٦٨.

٢. المؤمنون(٢٣): ١٤.

شهور الحمل، وإنّما يُستفاد من الآية المذكورة أنه بعد كسوة العظام لحماً. وإن قدر الطب بشكل دقيق محسوس علىٰ تعيين زمن كسوتها لحماً لم يقدر علىٰ زمان تعلّق الروح بالجنين؛ إذ لا دليل علىٰ أنّه بعدها بلا فصل، بل ظاهر قوله: «ثُمَّ أنشأناه»، الفصل بينهما، و سوى قوله تعالى:«ثُمّ سوّيه و نَفَخَ فيه مِن رُوحِهِ»[1] لكن تحديد زمان التسوية المقصودة للقرآن ليس بسهل. فلا يبقىٰ أمامنا للحصول علىٰ جواب السؤال المذكور سوىٰ الأحاديث فنقول:

١. الصحيح المرويّ في التهذيب عن أميرالمؤمنين عليه السلام ... : «فإذا الشيء فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس، ألف دينار كاملة إن كان ذكراً وإن كان أُنثىٰ فخمسمائة دينار».[2]

٢. صحيح محمد بن مسلم المرويّ في الكافي قال: سألت أباجعفر عليه السلام ... قلت: فما صفة النطفة التي تعرف بها؟ فقال: «النطفة تكون بيضاء مثل النخامة الغليظة، فتمكث في الرحم إذا صارت أربعين يوماً، ثمّ تصير إلىٰ علقة، قلت: فما صفة خلقة العلقة التي تُعرف بها؟ فقال: هي علقة كعلقة الدم المحجمة الجامدة تمكث في الرحم بعد تحويلها عن النطفة أربعين يوماً. ثمّ تصير مضغة، قلت: فما صفة المضغة وخلقتها التي تعرف بها؟ قال: هي مضغة لحم حمراء فيها عروق خضر مشتبكة، ثمّ تصير إلىٰ عظم، قلت: فما صفة خلقته إذا كان عظماً؟ فقال: إذا كان عظماً شقّ له السمع والبصر ورتبت جوارحه، فإذا كان كذلك فإنّ فيه الدية كاملة».[3]

ورواه الشيخ في تهذيبه بتفاوت.[4]

أقول: لم‌يذكر في هذا الصحيح توقيت المضغة بأربعين يوماً، ولا يضرّ؛ فإنه مذكور في صحيح زرارة وغيره ويأتي في مسألة الإجهاض.[5] ولم‌يذكر تعلق الروح بالجنين أيضاً. كما سياتي ما في هذا التحديد من الإشكال.

---

١. السجدة(٣٢): ٩.

٢. ج ١٠، ص ٢٨٥، نسخة الكومبيوتر.

٣. الكافي، ج ٧، ص ٣٤٥.

٤. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٦، ص ٤٧٥.

٥. لاحظ: ص ٦٣ هذا الكتاب.

أقول: لايفهم من هذه الأحاديث مع الآية أنّ بدء الحياة الإنسانيّة، في أوّل الشهر الخامس من الحمل، بل يحتمل نفخ الروح بأطول من ذلك كما لايخفىٰ، بل في رواية أبي‌شبل: «هيهات يا أباشبل إذا مضت الخمسة الأشهر فقد صارت فيه الحياة وقد استوجب الدية».[١]

ولعله اشتباه ومحرّف الأربعة الأشهر، لكنه محتمل؛ إذ لا يخالفه نصّ معتبر، سوىٰ معتبرة ابن‌الجهم الآتية،[٢] ولا بدّ لك أن تلاحظ ما يأتي من الآية والأحاديث في المسألة الآتية مع هذه الأحاديث جمعاً.

ومقتضىٰ النظر الدقيق أنّ جميع الأحاديث لا تدلّ علىٰ أنّ نفخ الروح يكون في أوّل الشهر الخامس من الحمل، حتّىٰ معتبرة ابن‌الجهم في المطلب الأوّل من المسألة الآتية وإنْ كانت مشعرة بها.

نعم، مدلولها نفخ الروح في الجنين بعد أربعة أشهر، بل هو المنقول عن تفسير القمي، ففيه: اذا مضت اربعة أشهر[٣] فلاحظ وتأمل جيداً، والله العالم.

ولعله لأجل ما ذكرنا قال صاحب جواهر الكلام في باب الدية (ص٣٦٥، ج٤٣): بل عن ظاهر الأصحاب عدم اعتبار مضي الأربعة أشهر في الحكم بحياته علىٰ وجه يترتّب عليه الدية. وإن قال الصادق عليه السلام في خبر زرارة: «السقط إذا تمّ له أربعة أشهر غسل».[٤] وأفتىٰ الأصحاب بمضمونه، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي تحقّق العنوان في المقام.

أقول: أي حياة الجنين لوجوب الدية الكاملة. و اعترافاً بعظمة العلم أقر بعجزي عن معرفة بدء الحياة الإنسانية و تعلق الروح بالجنين معرفة دقيقة و إن فرضنا أنّه في الشهر الخامس.

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٦، ص٤٨١.
٢. الكافي، ج٧، ص٣٤٦، نسخة الكومبيوتر.
٣. نفس المصدر، ج٢، ص٩٠.
٤. نفس المصدر، ج٣، ص٢٠٦.

**المسألة السادسة**

# حول إجهاض الجنين[1]

الإجهاض: إلقاء حمل ناقص الخلق بغير تمام، سواء من المرأة أو من غيرها، وكثيراً ما يعبّر عن الإجهاض بالإسقاط أو الطرح أو الإلقاء، وفي المقام مطالب نـنقلها عـن الأطباء:

١. الثابت في علم الأجنّة: أنّ الحياة موجودة في الحيوان المـنوي قـبل التـلقيح وموجودة في البويضة قبل الالتقاء، وقد يلتقي الحيوان المنوي والبويضة، ويسفر عن ذلك حمل عنقود وليس إنساناً، والحمل العنقودي ليس جنيناً، وإنّما مجرّد خـلايا لا تكون في مجموعها أيّ شكل من الأشكال وإنّما شكلها شكل عنقود العنب، وبعد فترة من الزمن يتقلّص الرحم ويطرد هذا المحتوىٰ، ولكن ليس فيه ما يدلّ علىٰ الإنسان أو علىٰ صورة الإنسان أو علىٰ الحياة، وهو أيضاً نتيجة التقاء الحيوان المنوي بالبويضة.[2]

٢. فترة الإنشاء، ـ يعني به قوله تعالىٰ: «ثُمّ أنشأناه خَلقاً آخر»[3] ـ حسبما رأيناه في الفيلم أنّه في الأسبوع السادس أو السابع بعد الفترة من الأسبوع الأوّل إلىٰ الأسـبوع

---

١. الإجهاض ـ كما في معاجم اللغة واستعمال الفقهاء ـ : هو إلقاء الحمل ناقص الخلق أو ناقص المدة. وقـد أطـلق مجمع اللغة العربية كلمة الإجهاض علىٰ خروج الجنين قبل الشهر الرابع وكلمة الإسقاط علىٰ إلقائه ما بين الشهر الرابع والسابع. هكذا قيل.

٢. قال بعض الأطباء: إن البويضة المخصبة من ناحية خلوية بالتأكيد هي ليست الجنين، إنّ جزءاً يسيراً منها يتكوّن منه الجنين، وهذا يحدث في اليوم العاشر بعد العلوق، وقد لا يحدث فتكون بويضة فاسدة لا ينتج عنها جنين، وقد يحدث منها حمل عنقودي، وقد يحدث توأم... الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبيّة، ص٦٧٧.

٣. المؤمنون(٢٣): ١٤.

السادس كانت مجموعة من الأنسجة لم‌تظهر بالفيلم، وإنما ظهر لنا من بعد الأُسبوع السادس، وبعد الأربعين يوماً بدأ يتخلّق، بدأ يظهر الرأس وتظهر الأطراف، بدأ خلق آخر ... (و) من بعد الأُسبوع السادس ما هو إلّا نموّ وليس تكويناً جديداً.[١]

٣. إنّ الجنين يتحرّك ويتحرّك من قبل نهاية الشهر الرابع بزمن طويل، ولكن السيدة لاتحس به؛ لأنّ الكيس المائي الذي يسبح فيه يكون في البداية كبيراً فسيحاً بالنسبة لجسمه الصغير، ويمرّ زمن حتّىٰ يكبر الجنين فيستطيع لكماته وركلاته أنْ تطال جدار الرحم، فتشعر بها السيّدة بعد أربعة أشهر حمليته، بل إنّ لدينا الآن من الأجهزة ما نسمع به دقّات قلب الجنين وهو في الأُسبوع الخامس، ولدينا من الأجهزة مانرصد به حركة الجنين حتّىٰ من قبل ذلك....[٢]

وقيل: إنّ الحركة متصلة قبل ذلك؛ لأنّ الخلايا منذ المراحل الأُولىٰ في حركة، حتىٰ إنْ لم‌ترها الأجهزة؛ لأن الخلايا تتحرك وترتّب نفسها ... إلىٰ آخره.[٣]

٤. مبرّرات الإجهاض في الغرب قد اتّسعت حتّىٰ بلغت خاتمة المطاف بالإجهاض حسب الطلب!!!

ومن المبررات: الدواعي الطبّية، لكن وسّع في بعض البلاد مدلولها، فبدأت بالخطر علىٰ حياة الأُمّ إن استمرّ الحمل، ثمّ الخطر علىٰ صحّتها، ثم علىٰ صحتها الجسمية أو النفسية، ثم عليها في الحاضر وفي المستقبل المنظور، ثمّ علىٰ الصحة الجسمية أو النفسية لأفراد الأُسرة الآخرين بما فيهم الأبناء الشرعيون أو الأبناء بالتبنّي، ويدخل فيها الدواعي الجنينية كالحالات التي يتيقّن أو يترجّح فيها أنّ الجنين مصاب بمرض أو عاهة أو مات فعلاً.

ومنها: الدواعي الإنسانيّة، كالحمل الناتج عن الاغتصاب أو وقاع القاصرة أو المجنونة.

---

١. الانجاب في ضوء الإسلام، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٢. نفس المصدر، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥. أقول: يظهر منه إنّ دقّة القبل ليست بعلامة على الحياة الإنسانية و إنّ حياة الجنين نوع خاص من أنواع الحياة.

٣. نفس المصدر، ص٢٨٢.

ومنها: الدواعي الطبّية الاجتماعية كغزارة الإنجاب أو تقارب الولادات والآثار الجسمية أو النفسية التي لا ترقىٰ لدرجة المرض.

ومنها: أيضاً صغر السنّ أو كبره.[١]

٥. ربما أُبيح الإجهاض كوسيلة لتحديد النسل ولتخفيف حدّة الانفجار، فزاد عدد حالات الإجهاض القانوني من ربع حالات الحمل ثمّ جاوزها في بعض الدول، ورأت الدولة أنّ الأمة تمارس لوناً من الانتحار بالانقراض! ولا حاجة إلىٰ تفصيل هذا البحث.[٢]

٦. تظهر الحقيقة في إباحة الإجهاض من كلام بعض الأطباء، حيث أعلن في الإذاعة البريطانية أنّ قانون الإجهاض الجديد قد احتضنته مجموعة من المشاغبين قليلة العدد ولكن قوية التنظيم، غزت الرأي العام بالدعاية المغرضة المحرّفة وسخّروا الصحافة في غسل مخّ الأُمة بشعار الإجهاض حسب الطلب، وبأموال مجلوبة من الخارج طبعوا وروّجوا كتيباً يشرح القانون الجديد بأسلوب مغرض ... وعندما عرضنا المساهمة في البحث قال أحد أعضاء البرلمان: نحن هنا لنشرّع لا لنسمع لآراء الفنيين.[٣]

٧. الآثار المباشرة لتنفيذ قانون إباحة الإجهاض:

أولاً: زيادة مطّردة في حالات الإجهاض لدرجة شغلت من أَسِرّة المستشفيات ومن وقت الأطباء الاختصاصيين ما عطل علاج المريضات بالأمراض الأخرىٰ.[٤]

---

١. نفس المصدر، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.

٢. نفس المصدر، ص٢٤٤.

٣. نفس المصدر، ص٢٤٥.

٤. وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنّ في أمريكا وحدها قد تمّ إجهاض أكثر من ٢٥ مليون حمل في عام واحد كما أوردت بعض المجلّات عام ١٩٨٣. وأشارت منظمة الصحة العالمية في تقريرها عام ١٩٨٤ أنّ حالات الإجهاض الجنائي أو المتعمّد قد بلغت أكثر من ٢٥ مليون حالة سنوياً. الرؤية الإسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص١٨٣.
وقيل: إنه يتم قتل ((٤٠)) مليون جنيناً كل عام في العالم بواسطة الإجهاض المحدث، وهو الذي كان يطلق عليه في الماضي الإجهاض الجنائي ـ نصفهم علىٰ الأقل ـ بصورة غير قانونية، ويؤدي ذلك إلىٰ وفاة مائتي ألف امرأة وإصابة مئات الآلاف بأمراض مختلفة، وجعل عدد كبير منهن يعانين من العقم الدائم. نفس المصدر، ص٢١٠ فاعتبروا يا أولي الابصار.

ثانياً: كان من بين النساء المجهضات ٤٤ بالمائة فقط متزوّجات وأمّا ٥٦ بالمائة الباقية فكانت أحمال سفاح في بنات (٣٧ بالمائة) أو مطلّقات وأرامل (٩ بالمائة)، وفي أمريكا بلغت نسبة حمل السفاح بين المجهضات درجة أعلىٰ[١] من ذلك، فقانون إباحة الإجهاض إنّما يلبّي الحاجة إلىٰ السفاح.

ثالثاً: كانت ثلاث مستشفيات خاصة في لندن ـ وبطبع الحال في جميع المدن الكبيرة الغربية أو معظمها ـ تجري من الإجهاضات أكثر مما تُجريه مستشفيات منطقة لندن المجّانية الحكومية ... وهذا يدلّ علىٰ مدىٰ الاستغلال التجاري للإجهاض.

رابعاً: رغم إباحة موانع الحمل وإباحة الإجهاض فقد زادت نسبة ولادات السفاح إلىٰ الولادات الحلال زيادة كبيرة ... مما يدلّ علىٰ أنّ لبّ القضية هو تفشّي الإباحة الجنسية.[٢]

إذا علمت ما حكاه الأطباء المسلمون الخبراء حول الإجهاض وبعض حالات الجنين، فهنا مطالب لا بدّ من ذكرها:

## المطلب الأوّل: حول نظر الدين في حالات الجنين

١. قال الله تعالىٰ: «يا أَيّها الناسُ إنْ كنتم فى رَيبٍ مِنَ البَعثِ فإنّا خَلَقناكُم من تُرابٍ ثُمّ من نُطفةٍ ثُم من عَلَقةٍ ثُم من مُضغةٍ مُخَلَّقةٍ وغيرِ مُخَلّقةٍ[٣] لنبيّن لَكُم ونُقِرُّ فى الأرحام ما نَشاءُ إلىٰ أَجلٍ مسمّىٰ ثُمّ نُخرجُكُم طِفلاً ...».[٤]

٢. وقال تعالىٰ: «وَلَقد خَلَقنا الإنسانَ من سُلالة من طين ثُمّ جَعلناهُ نُطفةً فى قرار مَكِين

---

١. الانجاب في ضوء الاسلام، ص٢٤٦.

٢. نفس المصدر، ص٢٤٦.

٣. ونقل في مجمع البيان في تفسيره وجهين: أوّلهما: تامة الخلق وغير تامة. وثانيهما: مصوّرة وغير مصورة وهي ما كان سقطاً لا تخطيط فيه ولا تصوير.
أقول: الثاني يرجع إلىٰ الأوّل كما في الميزان أيضاً، لكن هذا التفسير بكلا وجهيه بعيد عن سياق الآية كبعد خبر سلام المرويّ في الكافي في تفسير الآية عن سياقها. وقيل مسوّرة لانقص فيها ولاعيب، و غير مسوّرة و هذا ايضا نوع تأويل.

٤. الحج(٢٢): ٥.

ثُمّ خَلَقنا النطفةَ عَلقةً فَخَلقنا العَلَقة مُضغَةً فخلقنا المضغةَ[١] عِظاماً فَكَسَونا العِظامَ لَحماً ثُمّ أَنشأناهُ خَلْقاً آخر[٢] فتباركَ اللهُ أَحسنُ الخالِقينَ».[٣]

ومدلول الآيتين أنّ مراحل الحمل أو الجنين في الرحم هي:

١. كونه نطفة.

٢. ثمّ كونه علقة.

٣. ثمّ كونه مضغة. (وإن لم‌نفهم معنىٰ كونها مخلّقة وغير مخلّقة، كما أُشير في الحاشية).

٤. ثمّ كونه عظاماً[٤] ولعله علىٰ وجه أشرنا إليه في الحاشية.

٥. ثم كسو العظام لحماً (أي كونه ذا عظام مستورة باللحم).

٦. إنشاؤه خلقاً آخر (أي نفخ فيه الروح فصار حياً بحياة إنسانيّة علىٰ ما ذكرنا في الحاشية).

ولم‌يوقّت القرآن هذه الحالات المترتّبة بوقت معين، فإذا ثبت في علم الطب وعلم الأَجنة ثبوتاً حسياً أو قطعياً[٥] تحديدها فالأخذ به لا ينافي القرآن كما هو واضح.

---

١. لعل المراد: من المضغة عظاماً. وليس المراد أن المضغة بتمامها تصير عظاماً.

٢. قيل: المراد به نفخ الروح. وقيل: نبات الشعر والأسنان وإعطاء الفهم، وقيل: الذكورية والأُنوثية كما في المجمع.
والأوّل هو الصحيح؛ للنصّ الصحيح في التهذيب، ج ١٠، ص ٢٨٥ الآتي، ولأن تعلق الروح بالجسد من أهم مراحل خلقة الإنسان، والقرآن المجيد قد تعرّض لبيانه فقال:
«الذي أَحسَنَ كُلَّ شيءٍ خَلَقَه وبَدأ خَلْقَ الإنسان من طين ثُمَّ جَعلَ نسلَه من سُلالة مِن ماء مَهين ثمَّ سوّيه ونَفَخَ فيه من روحه ...» (السجدة(٣٢): ٧ـ٩) إذا رجع الضمير في قوله: «سوّيه» وقوله: «فيه» إلى قوله: «نسله» دون قوله: «الإنسان».
وأما بناءاً على رجوع الضمير إلى الإنسان المقصود به آدم عليه السلام ـ كما لعلّه الظاهر ـ فالآية كسائر الآيات الواردة في حقّ آدم وعيسى عليهما السلام تدلّ على نفخ الروح في بدنهما ولا عموم فيها. إلّا أن يقال: إنّها وإن لاتعيّن وقت النفخ لكنّها تدلّ على أصل تعلّق الروح بالبدن، وهذا هو المقصود، ولا حاجة إلى إثبات عموم لفظي فيها بعد عدم احتمال الفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام وغيره في هذا المعنى، فافهم.
وعلىٰ كلٍّ قيل: إن النطفة الماء القليل أو مطلق الماء، والعلقة القطعة من الدم الجامد والمضغة، القطعة من اللحم الممضوغ.

٣. المؤمنون(٢٣): ١٢ـ١٤.

٤. ادعىٰ بعض الأطباء في كتابه ـ علىٰ ما ترجم لي بعض الأطباء المؤمنين بعض جملاته ـ أن أوّل عَظم يخلق هي الترقوة يبتدأ من اليوم الخامس والثلاثين إلىٰ اليوم الثاني والأربعين من الحمل، وأمّا تكميل العظام ففي الذكور إلى عشرين سنة وفي الأُناث إلىٰ ١٨ سنة. وهذا ينافي الأحاديث الآتية جزماً.

٥. وستقف في خلال مباحث الكتاب علىٰ تحديدات من بعض الأطباء، وتقدم بعضها عن قريب.

نعم، قد يقال: إنّ الطب ينكر صيرورة النطفة علقة ومضغة، بل هي تنقلب إلىٰ كتلة من الخلايا فتنمو حتّىٰ تكتمل وتصير بدن إنسان.[١]

لكن بعض المؤمنين في لندن أتحفني بأشرطة مصوّرة وقال: «إنّ عالماً من كندا اعترف بأنّ ما ذكره القرآن حول حالات الجنين هو المطابق للمشاهدة الحسّية، فأنا أُؤمن بأنّ القرآن كلام‌الله لكنّني لا أتديّن بدين الإسلام ولا أرجع عن ديني؛ فإنّ أهلي من الأساقفة!

وأنا أردت ترجمة كلامه، لكن صوت الشريط لم‌يكن حسناً، فما قدرت علىٰ فهم كلامه تفصيلاً.

وبالجملة: رغم سعيي في باكستان وغيره لمشاهدة فيلم في ذلك لم‌أعثر عليه فما دام لم‌أرَ الفيلم لااستطيع الكلام حول هذا الإدعاء نفياً أو إثباتاً.

وأمّا الأحاديث فإليك ما وجدت منها من غير ما هو ضعيف سنداً:

١. صحيح البزنطي المرويّ في قرب الإسناد عن الرضا عليه السلام ... : «إنّ النطفة تكون في الرحم ثلاثين يوماً، وتكون العلقة ثلاثين يوماً، وتكون مضغة ثلاثين يوماً، وتكون مخلقة وغير مخلقة ثلاثين يوماً، وإذا تمت الأربعة أشهر بعث الله تبارك وتعالىٰ ملكين خلاقين يصورانه ويكتبان رزقه وأجله شقياً أو سعيداً».[٢]

أقول: ـ مضافاً إلىٰ عدم فهم كونه مخلّقة وغير مخلّقة حتّىٰ يفهم جعل ثلاثين يوماً

---

١. قيل: «إن النطفة في علم الأجنة تطلق علىٰ المني، والمضغة علىٰ كتلة الخلايا الناتجة في أيام قليلة من انقسام البييضة الملقّحة. وأمّا العلوق فيستمر من آخر اليوم الرابع من الإخصاب وتنغرس العلقة في بطانة الرحم في اليوم السابع ولا تكون بعد ذلك علقة.» الحياة الإنسانيّة بدايتها ونهايتها، ص٥٧.

أقول: «وهذا نوع من التأويل».

وقال بعض الفضلاء من أهل السنة: «وإذا كان بعض العلماء من مفسّرين وفقهاء أوّلوا الحديث وتلك الآيات القرآنية بما يتعارض مع بعض المعطيات الجديدة من الحقائق العلمية في مجال الطب، فإنما يرجع ذلك إلىٰ أخذهم المعنىٰ اللغوي للعلقة والمضغة، وحمل الحديث والآيات عليه بصورة تطابقية، مع أنّ الحيوان (الجنين ـ ظ) قد يكون علىٰ شكل علقة مع ظهور بعض الأعضاء فيه كالعينين مثلاً، وقد يكون وجه الشبه مع العلقة كون الرأس وبقية الجسم علىٰ مستوىً واحد؛ لعدم وجود الأطراف، وكذلك المضغة ليس من الضروري أن تكون قطعة لحم لا خلقة فيها، بل إنّها قد تكون مخلّقة كما وصفها القرآن في بعض المواضع. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.

أقول: ما ذكره تأويل آخر ضعيف ولا مجوز لرفع اليد عن المعاني اللغوية في تفسير الآيات إلّا بدليل معتبر. نعم المضغة قد تكون غير مخلقة وقد تكون مخلقة.

٢. بحار الأنوار، ج٥، ص١٥٤.

لهما ـ يرد عليه أنّ عدد الثلاثين يخص هذه الرواية ولا يوجد في غيرها وكأنّه شاذّ، علىٰ أنّ السند وإن كان صحيحاً لكن الظاهر عدم وصول نسخة قرب الإسناد ـ وهو مصدر الحديث ـ إلىٰ المجلسي﵀ مؤلّف بحارالأنوار بسند متّصل صحيح، وإنما ينقل عنه بالوجادة كما سنح لي أخيراً، فلا تكون الأحاديث المنقولة منه في بحارالأنوار والوسائل بمعتبرة.

٢. معتبرة الحسن بن الجهم المرويّ في الكافي قال: سمعت أباالحسن الرضا﵇ يقول: قال أبوجعفر﵇: «إنّ النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً ثمّ تصير علقة أربعين يوماً ثمّ تصير مضغة أربعين يوماً، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلّاقين فيقولان: يا ربّ ما تخلق ذكراً أو أُنثىٰ؟[1] فيؤمرون ...».[2]

٣. صحيح زرارة الطويل المرويّ في الكافي عن أبي‌جعفر﵇ ... : «فتصل النطفة إلىٰ الرحم فتتردّد فيه أربعين يوماً (صباحاً خ)، ثمّ تصير علقة أربعين يوماً، ثمّ تصير مضغة أربعين يوماً ثمّ[3] تصير لحماً تجري فيه عروق مشتبكة، ثمّ يبعث الله ملكين خلّاقين يخلقان في الأرحام ما يشاءالله، فيقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة فيصلان إلىٰ الرحم ـ وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء،[4] فينفخان فيها روح الحياة والبقاء ويشقّان له السمع والبصر وجميع الجوارح وجميع ما في البطن بإذن الله، ثمّ يوحي الله إلىٰ الملكين: اكتبا عليه قضائي ونافذ أمري ...».[5]

---

١. المتفق عليه الآن بين الأطباء أنّ الذكورة والأُنوثة تحدّدان عند التقاء الحيوان المنوي بالبيضة، وأنّ الحيوان المنوي يحمل الجسم الصبغي الذكري أو الأُنثوي. الحياة الإنسانية بدايتها و نهايتها، ص٥٨.
لكن يمكن عدم علم الملكين بالحال فيسألان عن خلق آلة الذكورية والأُنوثية، لكن اذا ثبت في علم الاجنة خلق الآلة المذكورة قبل تمام الأربعة الأشهر كما تقدم في آخر البند الثاني في أوّل هذه المسألة (بعد الأسبوع السادس ما هو إلّا نمو وليس تكويناً جديداً) فلا بد من رد علم هذه الجملة الىٰ من صدرت عنه.

٢. الكافي، ج٦، ص١٣.

٣. يحتمل زيادة كلمة (ثمّ) بأن تكون صيرورة الجنين ذالحم تجري فيه عروق مشتبكة داخلة في زمن كونه مضغة، كما تقدم في صحيح محمد بن مسلم في آخر المسألة السابقة. وقديتوهم أنّ ظاهر قوله تعالى: «**فخلقنا المُضغةَ عِظاماً وكَسَونا العظامَ لحماً**»، يوافق هذه الصحيحة دون صحيحة محمد بن مسلم، لكنه ممنوع كمال لايخفى.

٤. ولعلّه إشارة إلىٰ الحياة الكامنة في الحيوان المنوي والبييضة كما هي غير بعيدة، وهذه الجملة خير مُسكِّنة للأطباء الذين يدعون أنّ حياة الجنين قبل تمام أربعة أشهر لم تكن معلومة في الأزمنة السابقة.
قال بعض الأطباء: الحقيقة أنّ الحياة متصلة ليست في الحيوان المنوي والبويضة فقط، لكن من خلق آدم إلىٰ يوم القيامة متصلة باستمرار لم تنقطع أبداً، خلق النطفة هو اتحاد هاتين... الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٢٨٤.

٥. الكافي، ج٦، ص١٣.

وفي صحيح آخر لزرارة ـ بل هو مختصر حديثه الطويل المتقدم ظاهراً ـ : «ثمّ يبعث الله ملكين خلّاقين فيقال لهما: اخلقا كما يريد الله ذكراً أو أُنثىٰ».[١]

بقيت أُمور. تتعلق بهذه الأحاديث المذكورة هنا وفي آخر المسألة المتقدّمة:

الأوّل: إنّ الأحاديث لم‌تذكر لحالة العظام وكسوها لحماً مدّة كما ذكرتها لحالة كون الجنين نطفة وعلقة ومضغة، بل بعضها أهملهما أساساً، وهذا عجيب.

الثاني: ظاهر صحيح محمد بن مسلم السابق أنّ شقّ السمع والبصر وترتيب الجوارح بعد خلقة العظام، وظاهر معتبرة ابن‌الجهم أنّ خلق ما يتحقّق به الذكورة والأُنوثة بعد تمام أربعة أشهر، وهذا ينطبق علىٰ سابقه نوع انطباق.

وظاهر صحيح زرارة أنّ شق البصر والسمع وجميع الجوارح وجميع ما في البطن ـ أي بطن الجنين ظهراً ـ إنّما هو حين نفخ الروح فيه، أي كلّ ذلك بعد أربعة أشهر، وكلّ ذلك مخالف لما يقوله الأطباء كما ستمرّ أقوالهم بك بعد ذلك، فإنْ ثبتت أقوالهم بالحسّ أو القطع فلا بدّ من تأويل هذه الظواهر أو ردّها إلىٰ مَن صدرت عنه، فإنّ التأويل الخارج عن المتفاهم العرفي كلفة لم نؤمر بها.

الثالث: مرّ في الحاشية دعوىٰ بعض الأطباء أنّ العظام تبدأ في التكوّن في الأُسبوع الخامس ـ ٣٥ يوماً بعد الحمل ـ ، فإنْ صحّ فهو ينافي الأحاديث جزماً.

الرابع: قال بعض الفقهاء: إن هذه الروايات غير قابلة للتصديق إلّا مع ضرب من التأويل؛ لأنّ مايجعل من المني من التغييرات الهائلة خلال الأربعين يوما من بداية العلوق أمر واضح لدى كلّ من شاهده سقطاً إنسانيّاً في الأسابيع الأولى من الحمل، ولاوجه لإطلاق لفظ النطفة عليه طول أربعين يوماً.

### الأقاويل حول تطوّر الجنين

١. قال بعض الكتّاب: في الأُسبوع الثالث يتكوّن أوّل ظواهر الرأس والقلب، ثمّ يتكوّن في جانب الجنين شيء مدوَّر متّصل بسرّة الجنين، وذلك الشيء هو الذي يأخذ

---

١. نفس المصدر، ص١٦.

عصارة الغذاء والماء والهواء التي تستفيد منها الأُم بواسطة أجهزتها ويعطيها للجنين، ومن الأُسبوع السادس يتكوّن حول الجنين ثلاثة حجابات لحفظه عن الهواء والماء والنور وغيره، ولعله المراد بقوله تعالىٰ: «فى ظُلُماتٍ ثَلاث».[١]

وقيل: ـ كما هو معروف ـ: إنّ الجنين في الأسابيع الثمان الأُوَل من الحمل ليس له أعضاء أو أنسجة يمكن الاستفادة من نقلها، وبعد تلك المدة ـ ٦ ـ ٨ أسابيع ـ تأخذ أعضاء الجنين وأطرافه في النموّ.

٢. أوصت لجنة وارنوك في بريطانيا بجواز التجارب علىٰ الجنين في الأيام الأربعة عشر الأُولىٰ، علىٰ اعتبار أنّ تكوّن الجهاز العصبي يبدأ بعدها....[٢]

٣. لاحظ: ما مرّ في البند الثاني والثالث في أوّل هذه المسألة.

٤. لاحظ: مايأتي نقله في أوائل المسألة الثامنة حول أطفال الأنابيب.

٥. لاحظ: ما يأتي في أوائل المسألة السابعة والعشرين حول المبيضين وزرع الخصية.

## المطلب الثاني

يحرم الإجهاض مطلقاً ـ قبل ولوج الروح أو بعده ـ ولم‌ينقل عن أحدٍ من فقهاء الشيعة خلاف في ذلك، وأمّا فقهاء أهل السنّة فجمع منهم علىٰ جوازه قبل ولوجها، ولهم أقاويل لكن حرّموه بعد الولوج علىٰ ما قيل.[٣]

ودليل الحرمة عندنا حديثان:

أحدهما: معتبرة إسحاق المرويّة في الفقيه، قلت لأبي‌الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها ـ قال: «لا، فقلت: إنّما هو نطفة، فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة».[٤]

---

١. الزمر (٣٩): ٦.

٢. الرؤية الإسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص ١٧٤.

٣. الإنجاب علىٰ ضوء الاسلام، ص ٣٦٠.

٤. الوسائل، ج ١٩، ص ١٥.

ثانيهما: صحيح رفاعة المرويّ في الكافي: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: أشتري الجارية فربّما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقىٰ دواء لذلك، فتطمث من يومها؟ فقال لي: «لاتفعل ذلك، فقلت له: إنما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلىٰ علقة ثمّ إلىٰ مضغة ثمّ إلىٰ ما شاءالله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم‌يخلق منها شيء، فلا تسقها الدواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه.[1]

أقول: أو مفهوم الشرط (إذا ارتفع) يقيّد إطلاق الحديث السابق و يخصّه بالنطفة المستقرة شهراً واحداً فلاحظ ثمّ الحديث يدلّ علىٰ وجوب الاحتياط وعدم إجراء استصحاب عدم الحبل كما هو القاعدة في كلّ ما شك في حدوثه، وهذا يحكي عن اهتمام الشارع بالنطفة. على أنّ الآيات الناهية عن قتل النفس تشمل الجنين بعد ولوج الروح فيه. بل استدل بعضهم على حرمته بالآيات الواردة في قتل الاولاد، لكنّه ضعيف، لعدم صدق الولد على الحمل وما أُجيب عنه مردود.

## المطلب الثالث: في حكم الإجهاض الوضعي، وهو لزوم الدية

١. دية الجنين إذا كان بحكم المسلم الحرّ وكان تامّ الخلقة ولم‌تلجه الروح مائة دينار، كما نقله في جواهر الكلام عن المشهور ولم‌ينسب الخلاف فيه إلّا إلىٰ النعماني، فإنّه أوجب الدية كاملة، وإلّا إلىٰ الإسكافي، فأوجب فيه غرة عبداً أو أمة إذا كانت الأُم مسلمة، وقدر قيمة الغرة قدر نصف عشرة الدية.[2]

٢. ظاهر الروايات عدم الفرق بين الذكر والأُنثىٰ في الدية هنا ـ أي فيما لم‌تلجه الروح ـ ولم ينقل الخلاف فيه إلّا عن الشيخ رحمه الله في مبسوطه.

٣. لو كان الحمل زائداً عن واحد فلكلّ واحد ديته كما في الشرائع وجواهر الكلام.

---

١. الوسائل، ج٢، ص٣٣٨، نسخة الكومبيوتر.

٢. لاحظ: جواهرالكلام، ج٤٣.

٤. لم يوجب الفقهاء الكفّارة علىٰ المجهض؛ لعدم صدق القاتل عليه بعد فرض عدم ولوج الروح في الجنين. لكن صاحب جواهر الكلام نقل في بحث كفارة القتل عن تحرير العلّامة ثبوتها في قتل الجنين الذي لم تلجه الروح، و ردّه بعدم صدق القتل على الإجهاض المذكور.[١]

لكن قوّى بعض المؤلفين في رسالته قول العلّامة بموثقة طلحة بن زيد، عن الصادق عليه السلام في امرأة حبلى شربت دواء فأسقطت. قال: «تكفّر عنه».[٢]

قال: فإنّها مطلقة تشمل ما ولجته الروح وما لم تلجه، ومجرّد عدم صدق القتل على الثاني لا يصلح مانعاً من الأخذ بالإطلاق.

على أنّه ورد في صحيحة أبي عبيدة قوله عليه السلام: «وإن كان جنيناً علقة أو مضغة، فإنّ عليها أربعين ديناراً.. قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: لا، لأنّها قتلته».[٣]

أقول: طلحة غير موثّق فخبره غير معتبر، هذا أوّلاً، وثانياً أنّ إطلاق القتل في الرواية الأخيرة مجاز لا يسوغ قبوله في مورد لم تقم القرينة عليه. فقول العلّامة وهذا القائل ضعيف.

ويقول السيّد الأُستاذ الخوئي رحمه الله في تضعيف القول المشهور القائلين بوجوب الكفارة على الذي اسقطه بعد ولوج الروح: «إنّ الآيات والروايات الواردة في كفّارة القتل قد أخذ في موضوعهما عنوان المؤمن والرجل، ومن المعلوم انصرافهما عن الجنين، بل يشكل الأمر بالإضافة إلى الصبي غير المميز أيضاً إلّا أن يكون إجماع فيه، وهو غير بعيد».[٤]

أقول: ما أفاده من الانصراف صحيح، بل مفهوم الرجل والمؤمن لا يشمل الجنين فلا يحتاج النافي إلى دعوى الانصراف، فلاحظ: الروايات في كتاب الإيلاء والكفّارات من الوسائل.

---

١. نفس المصدر، ص٤٠٨.
٢. الوسائل، ج٢٢، ص٣٧٤.
٣. الكافي، ج٧، ص٣٤٤.
٤. مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٤١٠.

٥. في إجهاض الجنين الذي ولجته الروح قطعاً دية كاملة للذكر ونصفها للأُنثىٰ في الحرّ المسلم بلا خلاف للنصوص. قال المحقق في الشرائع: «ولو ضربها فألقته، فمات عند سقوطه، فالضارب قاتل يقتل إن كان عمداً». وقال صاحب جواهر الكلام في شرحه: لتحقّق موضوع القصاص فيه، وهو إزهاق الروح المحترمة، سواء كانت مستقرة أو لا، خلافاً لبعض العامة حيث حكم بأنّه إذا لم‌يتوقع أن يعيش لاتكمل فيه الدية (عن آخر)[١] فأوجب فيه الغُرة، وهو ـ كما ترى ـ مناف لإطلاق الأدلّة التي مقتضاها القصاص مع تيقّن حياته وإزهاقها بالجناية.[٢]

أقول: ولا أدري نظر ساير فقهائنا فيه، وعلى كلٍّ يمكن أن يستدلّ على ثبوت القصاص بقوله تعالى: «**ولاتقتلوا النفسَ التى حرَّمَ الله إلّا بالحق ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يُسرف فى القتل إنّه كانَ منصوراً**»[٣] وغيرها من الآيات.

ويمكن أن نذكر وجوهاً لتقييد الأدلة الدالّة على القصاص:

فمنها: صحيحة أبي‌بصير المرويّة في الكافي قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل قتل رجلاً مجنوناً، فقال: «إن كان المجنون أراده فدفعه عن نفسه فلا شيء عليه من قود ولا دية، ويعطى ورثته ديته من بيت مال المسلمين، وقال: وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراده، فلا قود لمن لايقاد منه، وأرى أنّ على قاتله الدية من ماله يدفعها إلى ورثة المجنون و يستغفر الله و يتوب إليه».[٤]

فإن قوله: «فلا قودَ لمن لايقاد منه» مطلق يشمل الطفل فضلاً عن الجنين، كما استدل به سيّدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله على ما اختاره من عدم تشريع القصاص في المقام.[٥]

وقيل: إنّ لفظ الحديث في الفقيه هكذا «فلا قود عليه ...» أي لا قود على رجل قتل مجنوناً لمن لايقاد منه.

---

١. قيل إنّ كلمة (عن آخر) محتملة الزيادة في العبارة.
٢. جواهرالكلام، ج٤٣، ص٣٨١.
٣. الإسراء(١٧): ٣٣.
٤. الوسائل، ج٢٩، ص٧١ ورواه في الفقيه والعلل أيضاً والكافي، ج٧، ص٢٩٤.
٥. لاحظ: مباني تكملة المنهاج، ج٢، ص٧١ و ٤٧١.

وعليه فلايستفاد منه الكبرى الكلية، لكن نسختي من الفقيه خالية عن تلك الزيادة «عليه» فلم تثبت مخالفة الصدوق والكليني في النقل، فتأمّل.

على أنّه يمكن الاستفادة المذكورة منها على هذا التقدير أيضاً، بل هو غير بعيد، فإن مجرّد قوله: «لمن لايقاد منه» يفي بإثبات المراد.

نعم، الجنين غير قابل لأن يقاد منه ولفعل ما يوجب القود، فلايبعد انصراف قوله: «لمن لايقاد منه» عنه، مع نقض الكلّية بالأعمى، فإنّه ممّن لايقاد منه عند سيّدنا الأُستاذ الخوئي وجماعة[1] وبالوالد بالنسبة إلى الابن، والحرّ بالنسبة إلى العبد، والمسلم بالنسبة إلى الكافر، ولعلّه لا مورد لإطلاق الرواية سوى الطفل. فالأحسن عدم التعدّي من المجنون إلى غيره وعدم الاعتماد على إطلاق الصحيحة.

ومنها: صحيحة علي بن رئاب أو أبي‌عبيدة، عن أبي‌عبدالله عليه السلام في امرأة شربت دواءاً وهي حامل لتطرح ولدها، فألقت ولدها؟ قال: إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر، قال: «عليها دية (ديته ـ يب) تسلمها إلى أبيه».[2]

وشقّ السمع والبصر يدلّ على ولوج الروح فيه، كما يظهر من صحيح محمد بن مسلم.[3]

فالحديث ظاهر في نفي القصاص عن الأُم المجهضة التي لا فرق بينها وبين غيرها في الحكم.

ومثلها غيرها من الروايات الواردة في المقام المقتصرة على الدية الساكتة عن القصاص.

وبالجملة من تعمّق في الروايات[4] ربّما يطمئن بعدم ثبوت القصاص في قتل الجنين، واحتمال نظارتها إلى خصوص السهو وشبه العمد تحكّم، بل لبعضها إطلاق قوي أو ظهور في العمد.

---

١. نفس المصدر، ص ٨٢.

٢. الوسائل، ج ٢٩، ص ٣١٨، والتصحيح على مذاق المشهور، ولنا فيه بحث.

٣. نفس المصدر، ص ٣١٤.

٤. لاحظ: الوسائل الباب ١٩ و ٢٠ من أبواب ديات الأعضاء.

لكن تقييد الآيات الدالّة على القصاص يحتاج إلى جرأة ربّما تثبط المفتي عن فتواه بسقوط القود في المقام ـ في غير الأُم ـ كما تثبطه الأحاديث من القول بثبوته، فنقول والله العالم.

٦. تجب الكفارة في فرض ولوج الروح مع مباشرة الجناية بلا خلاف ولا إشكال لتحقق موجبها، كما في جواهر الكلام.[١] و لكن سبق تضعيفه منا و من السيد الاستاذ الخوئي رحمه الله.

٧. هذا كلّه في الجنين الذي ولجته الروح والذي لم تلجه وكان تامّ الخلقة، وأمّا إذا لم تتمّ خلقته ففي ديته قولان: أحدهما غُرة عبد أو أَمة، والأُخرىٰ ـ وهو الأشهر بل المشهور ـ : توزيع الدية ـ أي مائة دينار ـ علىٰ المراتب، ففيه عظماً ثمانون ديناراً ومضغة ستّون وعلقة أربعون.

وفي جواهر الكلام: «وتتعلّق بكلّ واحد من هذه المراتب الثلاث، أُمور ثلاثة: وجوب الدية وانقضاء العدة للمطلقة ـ ضرورة صدق وضع الحمل بسقوطه ـ وصيرورة الأَمة أُمّ ولد، وأمّا النطفة فلا يتعلّق بها إلّا الدية وهي عشرون ديناراً بعد إلقائها في الرحم فجنىٰ عليها الجاني وأسقطها دون العدة؛ لعدم صدق وضع الحمل معها ودون الاستيلاد أيضاً».[٢]

أقول: في كلامه الأخير نظر.

٨. لو أَلقت الأم حملها مباشرةً أو تسبيباً فعليها دية ما ألقته، قيل: بلا خلاف ولا إشكال، ولانصيب لها من هذه الدية بلا خلاف ولا إشكال مع العمد.

٩. ولوأفزعها مُفزع فألقته، فالدية علىٰ المفزع بلاخلاف ولاإشكال كما في جواهر الكلام.[٣]

١٠. دية أعضاء الجنين وجراحاته بنسبة ديته، قيل: بلا خلاف يوجد.[٤]

---

١. لاحظ: نفس المصدر، ص٣٥٥ ـ ٣٦٦.

٢. لاحظ: نفس المصدر، ج٣٢، ص٢٥٢ ـ ٢٧٣ في البحث عن عدّة الحامل.

٣. راجع: نفس المصدر.

٤. راجع: نفس المصدر.

١١. يرث دية الجنين مَن يرث المال منه ـ لو كان حياً مالكاً ثمّ مات ـ علىٰ ما ذكروه في كتاب الميراث.

١٢. مَن أفزع مجامعاً فعزل فعلىٰ المفزع عشرة دنانير، كما ذكروه.[١]

وهل تتعلق الدية بإتلاف الجنين في الأنبوبة؟ والأظهر تعلّقها به إذا كان في مسيره إلىٰ الكمال والإنسانيّة، وأمّا إذا لم يكن كذلك وإنّما وضع فيها لمجرّد الاختبار العلمي أو التلقيح فلا، كما يظهر من صحيح رفاعة المتقدّم،[٢] فلاحظ وتأمل.

## المطلب الرابع: في مبررات الإجهاض

لا شكّ في بطلان جملة من المبررات المقبولة عند الغربيين وأنها غير مشروعة ولا نطيل المقام بذكرها، وإنّما نذكر ما يمكن أنْ يكون مبرّراً عندنا:

١. الخطر علىٰ حياة الأُم في فرض استمرار الحمل.

٢. الخطر علىٰ صحّة الأُم.

٣. استلزام الحمل والولادة حرجاً شديداً للأُم.

٤. موت الجنين.

٥. كون الجنين مصاباً بمرض أو عاهة.

٦. كونه عن زنا، سواء عن إكراه أو عن مطاوعة من المرأة.

أمّا المورد الأوّل ففي فرض عدم ولوج الروح لا إشكال عندي في جواز الإجهاض، بل في لزومه؛ لدوران الامر بين الأهمّ والمهمّ، ولزوم تقديم الأهم، كما قرر في البحث عن المرجّحات في باب التزاحم.

وأمّا الدية فلا يبعد لزوم أدائها عليها؛ لعدم ترتّبها علىٰ خصوص الإسقاط المحرّم، فلاحظ و تأمّل.

وأمّا بعد ولوج الروح فيه، ففيه بحث طويل، ملخّصه: أنّ حفظ النفس ـ ولو في بطن

---

١. لاحظ: نفس المصدر، ص٣٧٣.

٢. تقدم في ص٦٦.

الأُم ـ واجب، فإذا ماتت الأُم وجب إخراجه سالماً بشقّ بطنها حسب مايراه الطبيب، بل مقتضىٰ القاعدة وجوب إخراجه وإن علم بعدم بقاء الطفل إلّا دقائق يسيرة؛ فما نقل عن الحنابلة والمالكية من عدم جواز شقّ بطن الحامل إذا ماتت ـ ولو رأينا الولد يضطرب في بطنها معلّلين أنّه هتك حرمة متيقّنة لإبقاء حياة موهومة ـ باطل جزماً.

نعم، إذا عُلِمَ عدم إمكان إخراجه حيّاً لم‌يجب. و مع توقّفه على شقّ بطن أمّه لم‌يجز.

وكذا يجب إخراجه حيّاً إذا عُلِمَ أنّ بقاءَه في رحمها ولو مع فرض حياتها يوجب تلفه أو تلف أُمه.

وأمّا إذا دار الأمر بين حفظ الولد وإتلاف الأُم وعكسه ـ لعدم إمكان التحفظ علىٰ كليهما ـ ففيه إشكال، يقول صاحب جواهر الكلام: «وأمّا لو كانا معاً حيّين وخُشي علىٰ كلّ منهما، فالظاهر الصبر إلىٰ أنْ يقضي الله ولا ترجيح شرعاً، والأُمور الاعتبارية من غير دليل شرعي لا يلتفت اليها».[1] واختاره صاحب العروة الوثقىٰ فقال: «ينتظر قضاء الله سبحانه وتعالىٰ حتّىٰ يتعلّق بموت أحدهما»،[2] وتبعه كلّ من علّق علىٰ كتابه من أرباب الفتوىٰ.

وقال بعض الفضلاء من أهل السنّة: «المعروف أنّ فقهاء المذاهب لا يرون جواز إجهاض الجنين لإنقاذ حياة الأُم، ولم‌يخالف في ذلك إلّا قلة».[3]

واستدلّ بعضهم عليه بأنّ موت الأُمّ به موهوم، فلايجوز قتل آدمي لأمر موهوم.

لكن اللجنة العلمية للموسوعة الفقهية التي تصدر عن وزارة الأوقاف في الكويت أفتوا بأنّ الحفاظ علىٰ حياة الأُم أولىٰ بالاعتبار من بقاء الجنين؛ لأنها الأصل، وحياتها ثابتة بيقين، ولأنّ بقاء الجنين سيؤدّي غالباً إلىٰ وفاته بموت أُمه.[4]

---

١. جواهر الكلام، ج ٤، ص ٣٧٨.

٢. لاحظ: أحكام الدفن من العروة الوثقىٰ.

٣. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ٢٨٥، الحاشية.

٤. نفس المصدر، ص ٢٥٩ و ٤٢٢ و رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص ٤٢٢.

أقول: وقد ذكرنا قبل عشرين سنة تقريباً في كتابنا حدود الشريعة (ج٣، ص٢١٤ إلىٰ ص٢١٦) جواز قتل الجنين للأم والطبيبة حفاظاً علىٰ حياة الأُم وذكرنا دليله هنا فراجعه إنْ شئت، ولا أدري هل به قائل منّا أو لا، وإن كان بعض العلماء الذين أدخل كتابي ـ حدود الشريعة بتمام أجزائه ـ في موسوعته الفقهية مع الاختصار،[1] اختاره، وقد استدلّ هو عليه بوجهين آخرين أيضاً لا يخلو بعض كلامه عن إشكال أو منع ندي.[2].

وأمّا المورد الثاني، فإنْ كان في رفع صحة الأُم حرجاً شديداً عليها جاز إسقاط الجنين الذي لم تَلِجه الروح بعد؛ لقاعدتي نفي الحرج والعسر، بل ولقاعدة نفي الضرر، وأمّا إذا ولجتها الروح فلا تجري تلك القواعد في المقام؛ لأنّها امتنانية في حقّ جميع المكلّفين، فلا معنىٰ لإجرائها لنفع بعض وضرر بعض آخر.

أقول: لا مانع من صحّة هذا القول المشتهر بالنسبة لقاعدة نفي الضرر في المقام، لعدم ذكر ضمير الخطاب فيها، لاسيما بملاحظة قوله ﷺ: ولاضرار، بناء على تفسيره بالاضرار بالغير، وعليه فلاتصلح القاعدة لنفي الحكم الذي يستلزم ترخيص الإضرار بالغير، لعدم انعقاد إطلاق له من هذه الجهة. وأمّا بالنسبة إلىٰ قاعدتي نفي الحرج والعسر فلا نسلّمها، فإنّ في شمول مثل قوله تعالىٰ: «ما جَعَلَ عليكُم فى الدين مِن حَرَج»،[3] ومثل قوله: «يريدُ اللهُ بكم اليُسرَ»، للجنين منع واضح، بل في شموله للأطفال غير المميّزين بل المميّزين إشكال، فإنّ القدر المتيقّن من الخطاب فيهما (عليكم ـ بكم) هم المكلّفون،[4] ولكن مع ذلك لا يتيسّر الفتوىٰ بجواز إتلافها لصحة أُمها لقوله تعالىٰ: «ومَن قَتَلَ نَفساً بغير نفس ٍ أو فساد»،[5] وغيره، والله العالم.

ومنه يظهر الحال في المورد الثالث، فإنّه كالثاني في الحكم.

وأمّا المورد الرابع فلا شكّ في لزوم إخراجه ولا دية فيه قطعاً، بل إذا تتضرّر الأُم ببقائه لزم إخراجه في الجملة؛ كما أنه يجوّز إجهاض الحمل المسمّىٰ بالعنقودي أو

---

١. الفقه، ج٩٢، ص٨٢.

٢. نفس المصدر.

٣. الحج آية ٧٨.

٤. تقدم فى ص١٦ فرق آخر بين قاعدة نفي الضرر و نفي الحرج عن بعضهم فتكون الفوارق بينهما أمور ثلاثة.

٥. المائدة(٥): ٣٢.

الحمل الحويصلي، فإنّه حمل ينتج عنه تكوين كتلة من الأنسجة على شكل حويصلات مائية تشبه عنقود العنب في مظهرها، ولا تكون جنيناً أو إنساناً سوياً.

وقيل: إنّ إجهاض مثله واجب طبّي وتخليص الرحم منه فور تشخيصه ضروري؛ تلافياً لحدوث مضاعفات خطيرة على المرأة.[١]

أقول: وهنا مورد آخر ـ جواز إجهاضه ولا دية أيضاً ـ أشار إليه بعض الأطباء بقوله: بعد ما سبق كما أنّه معروف علمياً أنْ ليس كلّ لقاح بين حيوان منوي وبويضة يكون الناتج عنه جنيناً قابلاً للحياة، بل قد يتولّد عن ذلك جنين عقيم أو غير مكتمل ويستمرّ وجوده في الرحم إلى فترة زمنية قد تصل إلى عدّة أسابيع قبل أنْ يجهض تلقائياً أو يعمل على تخليص الرحم منه.[٢]

أقول: لكن إذا فرض إجهاضه تلقائياً غير حرجي للمرأة لايجوز لها تعجيل العمل على تخليص الرحم عنه إذا استلزم مسّ العورة والنظر إليها، بل ونظر الأجنبي إلى بدنها.

وأمّا المورد الخامس فإنّ فرض أنّ المرض أو العاهة يسبّب بعد الولادة حرجاً شديداً للوالدين لا مانع من إجهاضه قبل تعلّق الروح به، وكذا إذا كان على صورة غير إنسان كما رأيناها في بعض النشريات اليومية، فإنّه لا دليل على منع إتلاف جنين غير الإنسان ولا على لزوم الدية فيه.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الصورة صورة غير إنسان والوعي وعي إنسان ـ و قد أثبته علم الأجنة فرضاً ـ ففي إجهاضه إشكال.[٣]

وأمّا بعد ولوج الروح فلايجوز اجهاضه قطعاً، لأنه نفس محترمة فتشمله الآيات الناهية عن قتلها.

وأمّا المورد الأخير فلايجوز إتلافه إلّا بناءاً على قول ضعيف لبعض القدماء بكفر ولد الزنا،[٤] وإذا فرض أنّ حمله أو ولادته يوجب حرجاً شديداً للأُم، فإنْ كان الزنا عن

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ٣٦١ ولعلّ المراد به الحمل الحويصلي الذي ذكرناه أوّلاً فالموردان واحد.
٢. نفس المصدر.
٣. لكنه مجرد فرض، لعدم تعقّل الوعي من دون روح.
٤. صراط الحق، ج ٢، ص ٤٠٩.

اختيارها فلايجوز له إجهاضه؛ لعدم جريان قاعدتي نفي الحرج ونفي الضرر في حقها، فتأمّل وإنْ كان عن إكراه فإنْ كان بعد نفخ الروح فيه فلايجوز أيضاً؛ لما عرفت، وإنْ كان قبله فلا يبعد جوازه في الجملة، والله أعلم. ويأتي مورد آخر للجواز في المسألة الثامنة إنْ شاء الله.

**فرع:** إذا اعتدىٰ أبٌ مثلاً علىٰ ابنته والعياذ بالله ـ أو ما يشبه ذلك ونتج منه حمل، فهل يجوز إجهاضه؟ فإنّ مثل هذا الولد يكون مرفوضاً رفضاً باتاً من أفراد المجتمع، علىٰ أنّ نسبة تعرّض هذا الجنين للتشوّه نسبة عالية حسب القوانين الوراثية العلمية؛ ولذا نرىٰ الإسلام إنما أباح زواج الأقارب من الدرجة الرابعة[1] ولم‌يسمح بدرجة قرابة أقلّ من ذلك كما في بعض المجتمعات؛ لما لهذا الزواج من أضرار صحية قد أثبتها العلم الحديث فيما بعد.

أقول: لا خصوصية للمورد وأمثاله من زنا المحارم وإنّما عنوناه تبعاً لبعض الأطباء، وهو داخل في المورد الخامس والسادس المتقدم، وعرفت حكمهما.

## المطلب الخامس

قد سبق أنّ الحياة متحقّقة في مني الرجل قبل التلقيح كتحقّقها في البييضات قبل الالتقاء، وقد خلق الله المرأة لتفرز واحدة منها في كلّ شهر، يعني حوالي ثلاثين سنة ثلاثمائة وستون بييضة، لكنّ المرأة تنجب خمسة أو عشرة أو خمسة عشرة أو عشرين، فيهدر بإرادة الله تعالىٰ من هذه البييضات أكثر من الثلاثمائة، والحيوانات المنوية يقذف منها في كل مرة أربعمائة مليون، وكلّ واحد من هذه قادرة علىٰ أنْ ينجب إن وصل إلىٰ البييضة، فهذه طبيعة الخلقة.[2]

---

١. الدرجة الأُولىٰ الآباء والأُمهات والأولاد. الدرجة الثانية الإخوة والأخوات. الدرجة الثالثة الأعمام والأخوال ومن يقابلهم وكل هؤلاء لايجوز نكاحهم.

٢. «الإنجاب في ضوء الإسلام» ص ٢٨٠ «ولكن قال بعض آخر: كل دفعة من الإفراغ للمني يكون فيه من الحيوانات المجهرية التي تشابه العلقة ثلاثمائة واثني عشر مليون ومائة وثمانون ألف كما عن جماعة من المكتشفين كما أنّ في المرأة في مبيضها ثلاثمائة ألف بييضة قابلة للإخصاب».

←

وقد تقدم في المسألة السابقة أنّه لا منافاة بين هذه الحياة وبين ما يقول به المسلمون من الحياة الحادثة بعد الأربعة الأشهر من الحمل، فإنّ الأُولىٰ حياة غير إنسانيّة والثانية حياة إنسانيّة ناشئة عن الروح الإنسانيّة، وقد أشار الإمام الباقر عليه السلام في صحيح زرارة المتقدّم في أواسط هذه المسألة إلىٰ هاتين الحياتين معاً، وقد أشار إليه أيضاً في رواية سعيد بن المسيّب التابعي عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام المروية في الكافي و التهذيب حينما يشرح مراحل الجنين وحدودها ومقدار الدية، حتىٰ قال عليه السلام: «فان طرحته، وهي نسمة مخلّقة له عظم ولحم مرتب الجوارح وقد نفخ فيه روح العقل، فإن عليه دية كاملة.

قلت له: أرأيت تحوّله في بطنها من حال إلىٰ حال، أَبِروح كان ذلك أم بغير روح؟ قال: بروح عدا (غذاء ـ يب) الحياة القديم المنقول في أصلاب الرجال وأرحام النساء، ولولا أنّه كان فيه روح عدا الحياة[1] ما تحوّل من حال بعد حال في الرحم وما كان إذن علىٰ مَن قتله دية وهو في تلك الحال».[2]

وبالجملة: الحياة الخلوية غير الحياة الإنسانيّة، فالأُولىٰ أسبق من الثانية وأبقىٰ منها.

يقول بعض الأطباء: «من المعروف أنّ الإنسان عندما يموت وتنتهي حياته الإنسانيّة التي لا خلاف عليها ولا خلاف علىٰ موته تستمرّ خلاياه في الحياة إلىٰ فترة تطول أو تقصر من الوقت، والقلب يستمرّ في النبض بعد تنفيذ الإعدام ... وتنقل من الموتىٰ أعضاء إلىٰ الأحياء كقلب وكلية وكبد».[3]

## المطلب السادس

مقتضىٰ بعض الأحاديث أنّ الحبلىٰ المحكومة بالإعدام يؤجّل إعدامها

---

← أقول: لاحظ القولين حتّىٰ تعلم أنّ كل ما يقوله الأطباء ـ وكذا سائر العلماء ـ ليس بصحيح ولايجوز قبوله باسم العلم الجديد من دون تحقيق وتثبت. ولاحظ أوّل المسألة السابعة و العشرين أيضاً. و لاحظ: المسألة ١٧ (ص ٢٢١) تجد اختلافاً آخر في عدد البييضات.

١. هكذا في جامع أحاديث الشيعة، ج٢٦، ص٤٧٦ نقلاً عن الكافي والتهذيب لكن في نسختي من التهذيب، ج ١٠، ص٢٨٢: «روح غذاء الحياة».

٢. تقدم بيان المصدر آنفاً.

٣. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٢٧٩.

حتّىٰ تضع ما في بطنها وترضع ولدها، كمعتبرة عمّار قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن محصَّنة زنت وهي حبلىٰ، قال: «تقرّ حتّىٰ تضع ما في بطنها وترضع ولدها ثمّ ترجم».[١]

بل في بعض الأحاديث ـ في قصة زانية محصنة ـ فلما مضىٰ الحولان أتت المرأة فقالت: أرضعته حولين فطهّرني يا أميرالمؤمنين، فتجاهل عنها وقال: «اطهّرك بماذا؟ فقالت: إنّي زنيت فطهّرني... قال: فانطلقي فاكفليه حتّىٰ يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردّىٰ من سطح لا يتهوّر في بئر...».[٢]

أقول: لكن التأجيل المذكور في هذا الحديث ربّما يستند إلىٰ عدم اكتمال الإقرار أربع مرات، وتحقيقه في الفقه.

## المطلب السابع

قيل: إنّ اللولب يستعمل لمنع الحمل، بمعنىٰ أنه يمنع انغراس البويضة الملقّحة في جدار الرحم.[٣]

وقيل: اللولب النحاسي يمنع تلقيح البويضة ولا يمنع التصاق البويضة الملقّحة بالرحم. وبالتالي فهو ليس عامل إجهاض.[٤]

أقول: علىٰ الأوّل يستشكل جوازه إذا دخلت البييضة الملقّحة الرحم أو يحرم وعلىٰ الثاني يجوز، وتشخيص الموضوع علىٰ عهدة الطب علىٰ نحو لا يوجد اختلاف الأطباء فيه.

و اذا شك المكلّف في ذلك و لم‌يؤدفحصه إلى إحراز أحدا الطرفين فحكمه الشرعي هو الرجوع إلى أصالة البراءة من الحرمة؛ لأنّ المورد من الشبهة الموضوعية التحريمية، و هي مجرى للبراءة إجماعاً.

---

١. الفقيه، ج ٤، ص ٢٨.
٢. الكافي، ج ٧، ص ١٨٥ نسخة الكومبيوتر.
٣. لاحظ: الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ٢٩٠ و ٣٢٢ و ٣٢٦.
٤. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص ٦٣٦.

و قد يقال: إنّ المحرم هو إجهاض البييضة المخصبة بعد استقرارها في جدار الرحم، لاقبله، كما هو شأن اللولب و تأثيره، فيجوز استعمالة على كل حال.

أقول: و هذا القول هو الأرجح؛ لما مرّ في المطلب الثاني من هذه المسألة فى تقييد الحديث الأوّل بالحديث الثاني المذكور.

**تـوضيح المسألة**: اللولب يوضع في رحم المرأة فيمنع عن الإنجاب مدّة فـعاليته، واختلف الأطباء في كيفية تأثيره، فقيل: إنّه يمنع عـن تـخصيب البـويضة بـالحيوان المنوي كسائر الموانع، فهو جائز.

وبعبارة أُخرى: يحتمل جمع من الأطباء أنّ وجوده في الرحم يؤدي إلى إبطاء حركة الحيامن باتجاه قناة القالوب التي يتمّ فيها الإخصاب، فلاتصل إليها في الوقت المناسب، أو يؤدّي إلى إتلاف الحيامن عند مرورها في قناة عنق الرحم بفعل ما يحدث فيها مـن حموضة شديدة أو يجعل الرحم غير مهيّأ لاستقبال الحيامن فلا تتمّ عملية الإخصاب.

وينقل عن عالم يدعى «سيكال» أنّه أجرى عملية مـختبرية مـن عـمل اللـولب فاستنتج منها أنّ اللولب يمنع التخصيب رأساً.

وقيل: إنّه يؤدي إلى تلف البويضة الملقّحة؛ وذلك لأنّ البويضة تلتقي بالحويمن في قناة القالوب فيتم تلقيحها به، وبعد عدّة أيّام تنتقل إلى الرحم لتغرز فـي بـطانته بـعد استعدادها لاستقبال البويضة المخصّبة بإفراز إنزيم يساعد على غرزها فـي البـطانة، ولكن اللولب يمنع ذلك، إمّا بالتسريع في دفع البويضة إلى الرحم بحيث تصل قبل أن تكوّن بطانة الرحم مهيئة تماماً لاستقبالها، وإمّا بـالمنع مـن إفـراز الإنـزيم الخـاصّ المساعد على عملية الغزر، وإما بإحداث الخدش في الغشاء الداخلي للرحـم بـحيث يؤدّي ـ في النتيجة ـ إلى أن يلفظ الرحم البويضة المخصّبة حديثة الإنبات.

واعلم أنّ البحث الفقهي له مرتبتان: مرتبة الشك ومرتبة إحراز أحد القولين.

أمّا الأُولى فإذا شككنا ولم‌نطمئن بقول أحد من الطـرفين مـن الأطـباء فـالحكم الشرعي في المقام ـ أي الشبهة الموضوعية التحريمية ـ هو الرجوع إلى البراءة الشرعية عن الحرمة وعدم الإثم في استعمال اللولب.

وأمّا الثانية فإن ثبت القول الأوّل طبّاً، فجواز وضع اللولب عليه ممّا لا شبهة فيه، وإن ثبت القول الثاني طبّاً، فالسؤال المتّجه إلى الفقه هو أنّ إتلاف البييضة المخصّبة قبل تعلّقها بجدار الرحم هل يحرم أو لا؟

نقل عن سيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ نوّر الله مرقده ـ في بعض كتبه أنّه أنكر حرمته؛ لعدم صدق الإجهاض حقيقة ما لم‌يكن حمل في الرحم ومبدأ حدوث الحمل، باستقرار البويضة الملقّحة في جدار الرحم آخذة في الرشد.[١]

وأكّده بعض تلاميذه بأنّ معظم الشهادات الطبّية الصادرة بشأن حمل اللولب تؤكّد أنّه لا يتسبّب في إسقاط البويضة بعد غزرها والتصاقها ببطانة الرحم، وإنّما غاية ما يدّعى أنّه يمنع الغزر والاستقرار رأساً، فلا مانع إذن من استعماله من هذه الجهة وإن ثبت كونه مدّمراً للبويضة المخصّبة.

أقول: يمكن أن يورد عليه أحد بمخالفة ذلك لإطلاق موثّقة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقى ما في بطنها؟ فقال: «لا، فقلت: فإنّما هو نطفة، قال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة».[٢]

فإن خوف الحبل في كلام الراوي يصدق على الخوف منه قبل الجماع و في أثنائه[٣] وبعده بساعة ويوم وأيّام، فقوله عليه السلام: «لا»، يدلّ على عدم جواز إلقاء ما في البطن من البويضة الملقّحة المستقرّة ـ أي الملتصقة بجدار الرحم ـ وغير المستقرة. وهذا يضعّف هذا القول.

لكن ذيل صحيحة رفاعة عن الصادق عليه السلام: «فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»[٤] يقيّد هذا الإطلاق بمفهوم الشرط ويخصّ الحكم بإسقاط البييضة الملقّحة المستقرّة في الرحم جزماً.

وعليه فما ذكره السيّد الأُستاذ رحمه الله هو الأظهر، ثمّ الكلام حول الحديثين ـ موثّقة إسحاق وصحيحة رفاعة ـ طويل، وما ذكرنا هو الأرجح بنظرنا.

---

١. المسائل الشرعية، ج٢، ص٢٠٥.
٢. الفقيه، ج٤، ص١٣٦.
٣. يمكن أن يدل قوله: «فتشرب الدواء»، على خروج هاتين الصورتين من الإطلاق، فلاحظ.
٤. فروع الكافي، ج٣، ص١٠٨.

بقي في المقام فروع:

١. قيل: إنّ اللولب قد يستتبع أعراضاً شديدة كالالتهابات الرحمية الحادة أو النزف الدموي المستمرّ ونحو ذلك، و في حالات شاذّة يخرق فيها اللولب جدار الرحم فيصل إلى جوف البطن ممّا يتطلّب تدخّلاً جراحياً لرفعه.

أقول: إن ثبت طبّاً وجود أضرار شديدة مهمّة بـه لايـجوز اسـتعماله، وإذا كـانت الأضرار طفيفة فقد مرّ عدم الحرمة في تحمّلها.

٢. يمكن أن نعلّق جواز استعمال اللولب بإذن الزوج؛ لوجوه:

لأجل أنّه مانع من الإنجاب وللزوج حقّ الاستيلاد على زوجته، لكن لم‌نجد لهذا الحق دليلاً معتبراً. والظاهر ثبوت حق الامتناع منه لكل منهما.

ولأجل أن للولب خيطاً رفيعاً يبقى في المهبل لأغراض الفحص والتأكّد من عدم تزحزحه عن مكانه المناسب في الرحم، وإذا فرض أنّ الخـيط المـذكور يـؤثّر عـلى استمتاع الزوج بالعملية الجنسية، لم‌يجز إلّا بموافقته. وكذا قد يؤدّي إلى نزول شيء من الدم في غير أيّام الحيض في المهبل، فإذا كان منفّراً للزوج عن المقاربة لم‌يجز للزوجة استخدامه إلّا بإذنه.

أقول: الظاهر أنّ تأثير الخيط في الاستمتاع أمر نادر، على أنّه لا دليل معتبر على وجوب إزالة مطلق ما ينفّر الزوج عنه في العملية الجنسية عليها.[1] فمع فرض التـنفّر وعدم اضطرار الزوجة إلى استعماله الأحوط الاستئذان من الزوج، ولأجل توقّف استعماله على الخروج إلى خارج البيت والذهاب إلى المستشفى والمطبّ، وهـذا ـ كـما سـبق دليله ـ ممّا يوجب عليها الاستئذان منه، لكنّه كسابقه لايختصّ باللولب، كما لايخفى.

٣. لايجوز للطبيب والطـبيبة والمـرأة وضـع اللـولب إذا اسـتلزم النـظر واللـمس المحرّمين في غير صورة الجرح والضرر.

٤. إذا فرضنا كون اللولب أداةً للإجهاض لا مانعاً عن الحمل يصبح وضعه حراماً بحرمة الإجهاض أيضاً في فرض عدم الاضطرار، إلّا أن يقال: إنّ الإجهاض لايترتّب

---

١. إلّا أن يعدّ من مقدّمات التمكين على وجه.

على وضع اللولب؛ إذ بإمكان المرأة انتزاعه لاحقاً قبل أن يـؤدّي دوره فـي إسـقاط البويضة المخصّبة.

وفيه نظر أو منع؛ إذ انتزاع اللولب يتوقّف على ارتكاب حرامين آخرين، أي لمس الطبيبة ونظرها، ولايصيران لأجل إنقاذ الحمل من الإسقاط مـمّا لايسـتحقّ العـقاب عليهما؛ فإنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً، وإن نافاه تكليفاً، على ما تقرّر في أُصول الفقه، فافهم.

لايقال: مقتضى هذا البيان اختصاص الحرمة بالمرأة دون الطبيبة إذا لاتباشر انتزاع اللولب في المرحلة اللاحقة، فإنّه يقال: إنّ الحرمة تشمل وضع اللولب فـي الابـتداء أيضاً، فإنّ الطبيبة هي التي تسبّب الانتزاع المحرم، وقد ذكرنا ـ في محلّه ـ أنّ إيجاد مبغوض الشارع حرام مباشرة وتسبيباً.[1]

ثمّ إنّ إخراج اللولب إذا صار لازماً طباً، لإضراره ولو لأجل انـتهاء صـلاحيته أو لكونه يصبح مجهضاً، فإن كان استخدامه أولاً مباحاً لأجل الضرر مثلاً جـاز العـمل المذكور للمرأة والطبيبة الأُولى وغيرها من الطبيبات، كما هـو ظـاهر، وأمّـا إذا كـان استخدامه أولاً محرّماً فلايجوز ذلك للمرأة والطبيبة الأُولى؛ لما عـرفته آنـفاً، ولكـن يجوز للطبيبة الأُخرى مباشرة ذلك؛ حفاظاً على حياة المرأة أو عـلى سـلامتها مـن الإضرار المهمّة، بل قد تجب على المرأة وإن كانت مستحقّة للعقاب؛ لما تقدّم من أنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً.

وإذا طلبت المرأة إخراجه للحمل ثانياً فلايجوز مباشرة الطبيبة ذلك لأجل حرمة النظر واللمس، سواء كان استخدامه أوّلاً حلالاً أو حراماً، إلّا إذا صار عدم الحمل لها حرجياً.

وممّا تقدّم ظهر حكم ما لو طلبت المرأة من الطبيبة الفحص، لغرض التأكّـد مـن وجود اللولب في مكانه المناسب أو عدم تسبيبه الالتهابات الرحمية مثلاً. والله أعلم بأفعاله وأحكامه.

---

١. لاحظ: هذا البحث في كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها، ج٢، ص٣٠٣، الطبعة الثانية في حرف السين.

**المسألة السابعة**

## حكم المنع من الحمل

للمنع عن الحمل طرق و وسائل مختلفة، إليك بيان جملة منها مع حكمها الشرعي:

١. الإخصاء، ويمكن أن نستدلّ علىٰ حرمته بأنه إضرار مهمّ بالنفس، وهو محرّم، فلاحظ. ويحرم الإضرار بالغير مطلقاً.

نعم في معتبرة يونس بن يعقوب قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الإخصاء فلم يجبني، فسألت أباالحسن عليه السلام قال: «لا بأس به».[١]

فيفهم منه أنّ إخصاء الغير مع رضائه جائز، لكن حمله صاحب الوسائل[٢] علىٰ إخصاء الحيوان، وتؤكده رواية قرب الإسناد عن يونس عن أبي‌الحسن عليه السلام قال: سألته عن إخصاء الغنم قال: «لا بأس به».[٣]

أقول: والله العالم.

٢. العزل، وتدلّ أحاديثنا علىٰ جوازه ـ ولو علىٰ كراهة ـ، ففي صحيح ابن‌مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن العزل فقال: «ذلك إلىٰ الرجل يصرفه حيث يشاء».

---

١. الفقيه، ج٣، ص٣٤١ و الوسائل، ج١١، ص٥٢٢ نسخة الكومبيوتر.

٢. نفس المصدر.

٣. الوسائل، ج١١، ص٥٢٣ وفي جواهرالكلام، ج٣٤، ص١٩٢ حول بحث التنكيل بعد نقل حديث: ويتفرع علىٰ ذلك انعتاق الخصيان علىٰ مواليهم الذين يفعلون بهم ذلك، فلا يصح شراؤهم لمن يعلم بالحال.

وفي صحيح آخر له ـ بنظر المشهور ـ «... أمّا الحرة؛ فإنّي أكره ذلك إلّا أن يشترط عليها حين يتزوجها».[١]

ولكن الشيخ الطوسي﵀ قائل في محكي خلافه[٢] بعدم جواز العزل عن الحرّة إلّا برضاها، فمتى عزل بغير رضاها أثم، وقال: دليلنا إجماع الفرقة. وهذا الحكم منقول من المفيد﵀ في ظاهر المقنعة، ومن جماعة آخرين لبعض الأحاديث، ولأنّ فيه فواتاً للغرض من النكاح، وهو الاستيلاد[٣] ولحقّ الزوجية، وهو الالتذاذ، بل ربّما كان إيذاءً لها.[٤]

وعن ابن‌عبدالبرّ: «لا خلاف بين العلماء (علماء أهل السنّة) أنّه لايعزل عن الزوجة الحرّة إلّا بإذنها».[٥]

أقول: إجماع الشيخ غير ثابت لنا، لاسيما بملاحظة قول صاحب جواهر الكلام من ذهاب المشهور إلى كراهة العزل دون حرمته،[٦] ودعوى نفي الخلاف من ابن‌عبدالبر يبطلها ما عن ابن‌حجر من أنّ المعروف عند الشافعية أنّه لا حقّ للمرأة في الجماع، فالعزل عنها سائغ وإن لم‌ترض به.[٧]

وأمّا الكراهة في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر﵇: «فإني أكره ذلك» فهي تشمل الحرمة والكراهة المصطلحة، والعام لايدلّ على الخاصّ، بل نسبة الإمام الكراهة إلى نفسه ربّما تدلّ على الكراهة المصطلحة دون الحرمة، وإلّا لكان الأنسب أن يقول: فلايجوز.

وعليه فالأظهر جواز العزل له، رضيت به الزوجة أم كرهت، بل قد يجب إذا تسبّب تركه الأمراض الخطيرة له أو لها.

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٠، ص٢١٢ و ما بعدها.
٢. الخلاف، ج٢، ص١٨٧.
٣. لم‌يثبت أنّ الاستيلاد حق لهما أو لأحدهما.
٤. جواهرالكلام، ج٢٩، ص١١١.
٥. عن نيل الأوطار، ج٦، ص٢٢٢.
٦. جواهرالكلام، ج٢٩، ص١١٢.
٧. عن نيل الأوطار، ج٦، ص٢٢٢.

و في جواهر الكلام: «وفوت الغرض مع أنّه حكمة، غير مطّردة ... ولذّة الزوجة لاتجب على الزوج مراعاتها وربّما كانت بإنزالها لا بالإنزال فيها،[١] ووجوب الدية لايقتضي الحرمة، على أنّه قد يناقش فيه بعدم ظهور الخبر المزبور فيما نحن فيه، خصوصاً بعد وضوح الفرق بين جناية الوالدة والأجنبي».[٢]

وأمّا إذا لم يرض الزوج بالعزل، وأكرهته المرأة عليه، إمّا بإجباره على سحب عضوه التناسلي من المهبل، عندما تشعر بقرب إنزاله، أو بتنحّيها عنه وقتئذ، أو بعدم التمكين له ما لم يستخدم القفاز الواقي ونحو ذلك، فهل هو جائز لها أم لا؟

إذا كان الحمل مضرّاً لها أزيد من الضرر المترتّب على طبيعة الحمل، ولم يوجد لها طريق آخر لمنع الحمل، أو كان الزوج مصاباً بمرض مُعْد بنطفته، فتصاب بالمرض فيجوز لها ذلك، لنفي الضرر والحرج والعسر.

وكذا إذا اشترطت على زوجها؛ لبعض العمومات، ولخصوص الموثّقة: أنّ عليّ بن أبي‌طالب عليه السلام كان يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم، إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً».[٣]

وقيل: إنّ اشتراط العزل على الزوج من الشرط المحرّم للحلال؛ لصحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام أنّه قضى في رجل تزوّج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أن يكون بيدها الجماع والطلاق؟ قال: «خالفت السنّة ووليت حقّاً ليست بأهله» فقضى أنّ عليه الطلاق وبيده الجماع والطلاق، وذلك السنّة.[٤]

وردَّ بأنّ مورد الصحيح اشتراط الولاية في أمر الجماع والطلاق على نحو شرط النتيجة، في حين أنّ محلّ البحث هو اشتراط العزل على نحو شرط الفعل، على أنّ مورد النزاع خصوصيات الجماع «العزل» ونظر الرواية إلى أصل الجماع.

وتعارضه أيضاً رواية عمّار بن مروان الدالّة على جواز اشتراطها عدم الجماع، لكن عمار المذكور مجهول على الأقوى، لاشتراكه بين الثقة والمجهول.

---

١. هذا الكلام حقّ في جملة من الموارد، بمعنى أنها بإنزالها أشدّ تلذّذاً من الإنزال فيها.
٢. جواهر الكلام، ج٢٩، ص١١٣.
٣. التهذيب، ج٧، ص٤٦٧.
٤. الفقيه، ج٣، ص٤٢٥، طبعة جماعة المدرسين.

وأمّا إذا لم يكن الحمل مضرّاً لها بأكثر من طبيعة الحمل، ففي جواز ذلك بحث، يقول صاحب جواهر الكلام: قلت: «إن أُريد بعزلها منعها إيّاه من الإنزال فيها فلاينبغي التأمّل في الحرمة، بل الظاهر ترتّب الدية عليها، ضرورة كونها حينئذٍ كالمفزع أو أعظم في التفويت إذا كانت قد نحت نفسها عنه عند إنزاله، وإن أُريد به عدم إقرار النطفة في رحمها بعد فراغه فقد يقوى عدم الحرمة عليها في ذلك الأصل وغيره، وإن أُريد بعزلها إراقة مائها من فرجها قبل إراقة مائه فيها، فعلى فرض تصوّره فالأقوى عدم الحرمة أيضاً؛ للأصل، وفحوى ما سمعته في الرجل.[1]

أقول: فيجوز لها تعاطي الحبوب المانعة من الحمل أيضاً.

ثمّ إنّه على فرض عدم الجواز ـ على ما أوضحه صاحب جواهر الكلام ـ لو تسبّبت المرأة عزل الزوج عنها أثناء الجماع من دون رضاه به، فهل تثبت عليها الدية لأجل ما في كتاب أميرالمؤمنين: «وأفتى في مني الرجل يفزع (يفرغ ـ خ) عن عرسه فيعزل عنها الماء لم يرد ذلك، نصف خمس المائة، عشرة دنانير، وإذا أفرغ فيها عشرون ديناراً[2]»؟ فيه تردّد؛ لاحتمال الانصراف، ولعلّه لأجله يظهر التوقف من صاحب العروة بل أنكره سيّدنا الأُستاذ الحكيم في مستمسكه[3] وإن حكي عن السيّد الأُستاذ الخوئي ثبوتها؛ وفاقاً لما تقدّم من صاحب جواهر الكلام.

ثمّ إنّ قوله: «وإن أفرغ (أي ثمّ أخرج بالجناية) فيها عشرون ديناراً» لايدلّ على منع الحمل بأكل الحبوب ونحوها؛ فإنّها لاتخرج النطفة، بل هي تمنع من لقاء الحويمن بالبويضة.

٣. أكل الحبوبات الرائجة. وهو أيضاً جائز بعذر أو بدون عذر؛ لأصالة الحلية أو أصالة البراءة، ولا فرق في جواز أكله بين الزوج والزوجة.

وأمّا إذا استلزم ضرراً فإنْ كان جزئياً فهو غير حرام، وإن فرض مهماً فلايجوز أكلها من هذه الجهة.

---

١. جواهرالكلام، ج٢٩، ص١١٥.
٢. الوسائل، ج٢٩، ص٣١٢ ـ ٣١٣.
٣. نفس المصدر، ج١٤، ص٧٢.

## توضيح المسألة

من الواضح علمياً اليوم أنّ الحمل من لقاء الحيوان المنوي والبويضة، حيث يخترقها فيلحقها ويغدو معها حجيرة كاملة تامة التكوين ثم تستمر في التطوّر.[١]

ومن المعلوم أيضاً أنّ مبيض المرأة لاينتج في الشهر الواحد إلّا بويضة واحدة تنتظر الحويمن ـ الحيوان المنوي في المذكّر ـ بعد انطلاقها لبضع ساعات فقط،[٢] فإذا لم تجد الحويمن القادر على احتراقها وتلقيحها، ذبلت وتلفت فيلفظها الرحم إلى الخارج مع الدم بعد أن كان مهيّئاً لاحتضانها وتغذيتها.

والحبوب المانعة للحمل التي تبلع عن طريق الفم تؤثر في مبيض المرأة فلاينتج البويضة طيلة استعمال الحبوب؛ ولذا ذكرنا أنّه يجوز أكلها ولا مانع منه، لكن ربّما يشكل في جوازه من جهات أُخرى:

أوّلاً: من جهة ما في كتاب أميرالمؤمنين عليه السلام (صحيح ظريف)، وقد مرّ منّا جوابه.

وثانياً: من جهة منافاته لحقّ الاستيلاد. لكن هذا الحقّ لم يثبت لأحدهما على الآخر.

وثالثاً: من جهة أنّ أكل الحبوب قد يؤدّي إلى اضطراب الدورة الشهرية فتزيد مدّة الحيض أو تنقطع المدة، فيفصّل بين أيّام الدم فترات من النقاء فيحرم الزوج من المقاربة مدة أطول من مدة الحيض الأصلية.

بل إذا لم يكن الدم محكوماً بالحيض، يكون موجباً لتنفّر طبع الزوج غالباً عن المقاربة في مثل هذا الحال. ولايجوز للزوجة فعل ما يؤدّي إلى نفرة الزوج عنها.

وقد أورد على الوجه الثالث بأنّ دليل وجوب تمكين المرأة لزوجها لايقتضي منعها

---

١. قيل: إنّما وصل إليه العلم الإنساني عام ١٦٦٧ من قبل العالم بالتشريح الفلورنسي (ستينو) وأنّه أعلن عن اكتشافه أنّ مبيض المرأة يفرز ببييضة تكوّن هي الجنين بعد تلقيحها بحويمن الرجل.
ثمّ إنّ البويضة وإن كانت أكبر حجيرات الجسم قاطبة، إلّا أنّها صغيرة جدّاً، بحيث لو وضع خمسون ألفاً منها بعضها إلى جانب الأُخرى لما بلغت مساحتها جميعاً مساحة طابع البريد.

٢. تقدّم في المسألة الخامسة أنّها تنتظر الحويمن اثنى‌عشر ساعة إلى أربع وعشرين ساعة.

من جعل نفسها حائضاً ليرتفع بذلك موضوع الحكم المذكور، فإنّ الحكم لايدعو إلى إيجاد موضوعه، أو عدم التسبيب إلى انتفائه.

أقول: إذا فرضنا أنّ موضوع وجوب التمكين هو الزوجة، والحيض الموضوع لحرمة الدخول أو شرطها مانعاً عن جواز الدخول، يصح أن يقال بعدم جواز تمديد المانع من قبلها. والعمدة في المقام هي مشكلة التنفر.

ورابعاً: من جهة أنّ استعمال أقراص منع الحمل قد يؤدّي إلى حالات من الاكتئاب والتوتّر العصبي، فتسيء الزوجة معاشرة زوجها في تلك الحالات.

ويمكن أن يقال بمنافاة ذلك لحقّ الزوج في حسن المباشرة وعدم التسبيب في إيذائه؛ فإنّ المعاشرة بالمعروف وعدم الإيذاء من الحقوق المتبادلة بين الزوجين.

أقول: وعليه لابدّ من تحريم كلّ عمل سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو عادي في البيت وخارجه، ممّا يوجب لأحدهما التوتّر العصبي المنافي لحسن المعاشرة، وهذا فتوى جديد لم‌يذكره أحد من الفقهاء حسب تتبعي.

والحل أنّ التوتّر الحاصل من تناول الحبوب كثيراً ما لايسلب إرادة المرأة لحسن المعاشرة، وفي مثله لاترشح حرمة الحرام إلى مقدّماته؛ فإنّ المحرّم منها ما كان علّة تامة للحرام.

## تتمّة في طاعة الزوجة للزوج

يجب على الزوجة التمكين في الجماع إذا أراده زوجها، ففي خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول‌الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: «أن تطيعه ولاتعصيه ولاتصدّق من بيته إلّا بإذنه، ولاتصوم تطوّعاً إلّا بإذنه، ولاتمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب.[1] ولاتخرج من بيتها إلّا بإذنه، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها،[2] فقالت: يا رسول‌الله: مَن أعظم الناس حقّاً على الرجل؟

---

١. القَتب: ما يوضع على سنام البعير ويركب عليه.

٢. إطلاق الرواية يدلّ على حرمة خروجها من البيت من دون إذن زوجها وإن لم‌يكن الخروج منافياً لحقّه. وحمل ←

قال: والده، فقالت: يا رسول‌الله من أعظم الناس حقّاً على المرأة؟ قال: زوجها. قالت: فما لي عليه من الحقّ مثل ما له عليّ؟ قال: لا، ولا في كلّ مائة واحدة. قال: فقالت: والذي بعثك بالحق نبيّاً لايملك رقبتي رجل أبداً».[١]

أقول: الرواية صحيحة إن كان مالك بن عطية الواقع في سندها هو الأحمسي الثقة؛ كما جزم به سيّدنا الأُستاذ الخوئيﷺ في معجم رجال الحديث.

ويمكن أن يقال: إنّها مخالفة لقوله تعالى: «**ولَهُنَّ مثل الذى عليهنّ بالمعروف**» ويأتي الإشارة إليه.

و في معتبرة أبي‌بصير ـ مع تردّد ما في محمد بن خالد ـ عن الباقرؑ قال رسول‌اللهﷺ للنساء: «لاتطولنّ صلاتكنّ لتمنعنّ أزواجكنّ».[٢]

و في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادقؑ قال: «ليس للمرأة أمر مع زوجها في عتق ولاصدقة ولاتدبير ولاهبة ولانذر في مالها إلّا بإذن زوجها إلّا في زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها».[٣]

وقال المجلسيﷺ في شرح الكافي: حمل في المشهور على الاستحباب.

و في صحيح آخر له عنهؑ عدم جواز خروجها من بيتها وإن مات أبوها مع نهي زوجها عن خروجها من البيت.[٤]

و في صحيح الكناني عن الصادقؑ: «إذا صلّت المرأة خمساً وصامت شهراً (وحجّت بيت ربّها ـ ففيه) وأطاعت زوجها وعرفت حق علي، فلتدخل من أيّ أبواب الجنان شاءت».[٥]

---

← السيد الأُستاذ الخوئيﷺ الرواية على الخروج الذي لا رجوع فيه بنحو يصدق معه النشوز، وعليه فلا دليل على حرمة مطلق خروجها ولو بأن تضع قدمها خارج الباب لرمي النفايات مثلاً، فالمحرّم هو الخروج المنافي لحقّه لا مطلقاً. لاحظ: كلامه في مستند العروة الوثقى، ج٨، ص١٠٥.

أقول: ادّعاؤهﷺ القرائن على هذا الحمل غير بيّن ولا بمبين، وهو أعلم بما قال. ومجرد وضع القدم خارج الباب لرمي النفايات مثلاً وإن لم‌يكن بحرام، لكنّه لأجل انصراف الرواية عنه ومن جهة إحراز رضى الزوج به غالباً.

١. الكافي، ج٥، ص٥٠٦ ـ ٥٠٧.

٢. نفس المصدر، ص٥٠٨.

٣. نفس المصدر، ص٥١٤ والفقيه، ج٣، ص٤٣٨ وفيه: إلّا في حج أو زكاة.

٤. الفقيه، ج٣، ص٤٤١ ـ ٤٤٢.

٥. الكافي، ج٥، ص٥٥٥.

و في صحيح الوليد بن صبيح عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّ امرأة تطيّبت (لغير زوجها ثمّ ـ عقاب الأعمال) وخرجت من بيتها فهي تلعن حتّى ترجع إلى بيتها متى ما رجعت».[1]

أقول: مدلول الأحاديث المعتبرة وجوب التمكين عليها في الجماع إذا أراده وعدم جواز خروجها من بيتها إلّا بإذنه. وأمّا صحّة الصوم بدون اذن الزوج إذا لم يكن منافياً لحقه ففيه بحث، والأحوط لزوماً الاستئذان من الزوج، وكذا من حقه أن لاتبذل لغيره من الرجال.

وأمّا وجوب طاعة الزوج عليها بقول مطلق ـ كما ربّما يظهر من بعض تلك الأحاديث ـ فالالتزام به في غاية الإشكال، ولا أدري هل به قائل أو لا؟

وأمّا صحيح عبدالله بن سنان فقد عرفت من المجلسي حمل ما فيه على الاستحباب وهو المطابق للاعتبار، وأمّا وجوب إزالة ما يتنفّر عنه الزوج عليها فلا دليل لفظي عليه، فهو إنّما يتم إذا عدت الإزالة من مقدّمات التمكين من الجماع، والله العالم.

وأمّا حقوق الزوجية على زوجها فهو المهر والمطعم والكسوة والإسكان والمضاجعة والدخول وترك الإضرار، والمعاشرة بالمعروف، وحقّ المطالبة بالطلاق إذا امتنع الزوج من بعض هذه الحقوق.

وأمّا قوله تعالى: «ولَهُنَّ مثل الذى عليهن بالمعروف»[2] فقيل: ليس المقصود بالمماثلة هي مماثلة حقوق المرأة لحقوق الرجل في الذات والحدود، فإنّ اختلاف حقوقهما ـ حتّى بحسب النوع والجنس ـ أوضح من أن يخفى.

ولعل المراد بها هي التعادل والتكافؤ، بمعنى أنّ حقوق المرأة تعادل وتوازن بمجموعها مجموعة الحقوق التي جعلها الله للزوج، وهذا أحسن ممّا ذكره صاحب جواهر الكلام حول الآية الشريفة.[3] على أنّه يحتمل رجوع الضمير «لهنّ» إلى المطلّقات، كما يظهر ممّا قبل الآية الكريمة، فلاحظ وتأمّل.

---

١. الوسائل، ج ٢٠، ص ١٦١.
٢. البقرة(٢): ٢٢٨.
٣. جواهر الكلام، ج ٣١، ص ١٣٧.

واعلم أنّ تفصيل القول في بيان حقوق الزوجين محتاج إلى تأليف رسالة مستقلّة والغرض ـ هنا ـ هو الإشارة الإجمالية إليها.

٤. لابأس في منع الحمل الجائز بين العزل ولبس الكيس «القفّاز الواقي» عند الجماع لكن ربّما يشكل إدخال الجسم الغريب في مهبل المرأة من دون رضاها به فيقال بعدم جوازه للزوج، إذ لم‌يثبت له مثل هذا الحق عليها، فلها الامتناع من التمكين له، إذا أراد المقاربة، ولايجوز له إجبارها إلّا إذا اشترطه عليها في عقد النكاح أو في عقد آخر.

فإن قيل: يمكن إثبات مثل هذا الحقّ، بإطلاق ما دلّ على ثبوت حقّ الاستمتاع للزوج أو وجوب تمكين الزوجة في الاستمتاعات.

قلت: قد أُجيب عنه بأن التمسّك بالإطلاق ـ لشمول فرد إذا كان موقوفاً على أمر زائد ـ غير صحيح، و في المقام يستلزم التمسّك به سلطنته على إدخال العازل الطبي‌في‌مهبلها من دون توافقها عليه. فلاحظ.

أقول: الناس مسلّطون على أموالهم وأبدانهم وأنفسهم، ببناء العقلاء الذي لم‌يثبت ردعه من قبل الشرع فهو ممضى عنده، فلها المنع من إدخال جسم غريب في جسمها من قبل الزوج وغيره، فلاحظ.

٥. جعل شيء في الرحم وجهاز التناسلي للمرأة يمنع موقّتاً عن الحمل، جائز في حدّ نفسه ولكن يحرم من أجل نظر الأجنبي أو الأجنبية إلىٰ العورة ومسّها وكذا نظر الاجنبي إلىٰ بدن المرأة، فإنْ كان منع الحمل واجباً شرعياً لضرر علىٰ صحة المرأة أو حياتها فلا مانع من النظر ومسّ العورة أو بدن الأجنبية أو الأجنبي علىٰ الأجنبية، فإنّ حرمتهما ترتفع كما عرفت فيما سبق، وإنْ لم‌يكن واجباً فلايجوز؛ لعدم رفع الحرمة الشرعية لمجرد الراحة عن مشقة الحمل، فافهم جيداً. وأمّا إذا كان الحمل أو الولادة حرجية لها لجهات زائداً علىٰ ما هو المتعارف فيجوز أيضاً.

٦ و ٧. جعل الشيء في بدن المرأة أو الرجل أو نزع شيء من بدنهما ليمنع من الحمل دائماً، فإن استلزم حراماً آخر من النظر والمسّ فلايجوز لغير ضرورة أو حرج،

وإن لم‌يستلزم فقد حرّمه بعض فقهائنا؛ ولعلّه لحرمة الإضرار بالنفس، لكنها ممنوعة. ولم‌أفت للسائلين لحدّ الآن بجوازه، ورأيت بعض المراجع حديثاً أفتىٰ بجوازه، وهذا الفرض هو ما يسمىٰ عند الأطباء بمنع الحمل الجراحي.

٨. غلق الأنانيب التناسليّة. أمّا الغلق المؤقّت فلا مانع منه كما في العزل وتناول الحبوب، لكن قيل: إنّ غلق الأنابيب عبارة عن ربط القناة الناقلة للحويمن عند الرجل أو ربط قناة النفير عند المرأة، وعملية فتح القناتين المذكورتين واستعادة الخصوبة إن لم‌تكن متعذّرة، فهي غير مضمونة النتائج، بالإضافة إلى المضاعفات الجانبية لمثل هذه التدخّلات الجراحية.

أقول: أولاً إنّه غير متعذّر، وعلى فرضه فالغلق النهائي وإن حرمه بعض الفقهاء المعاصرين لكنّه عندي ـ وفاقاً لبعض الفقهاء الآخرين ـ جائز للأصل.

واستدل المانع بأنّ العقم الدائم إضرار بالنفس، وهو محرّم، ولكن تقدّم أنّ مطلق الضرر غير حرام. وإن أُدّعي أنّه ضرر مهم نمنع الصغرى.

وربّما ينقل في الاستدلال على الحرمة دعوى القطع بحرمة ما يوجب التعطيل الدائم عن التناسل بالنظر إلى مجموع ما ورد في باب النكاح وغيره من الأحاديث.

أقول: مَن حصل له القطع بذلك منها فلا مانع له في فتواه بالحرمة، ومن لم‌يحصل له القطع فلاحرج عليه في القول بالجواز.

على أنّه ربّما يقال: إنّ غلق الأنابيب حتّى على فرض تعذّر فتحها ثانياً، لايؤدّي إلى العقم الدائم وتعذّر الحمل مطلقاً، بل تعذّره بصورته الطبيعية، ويبقى الحمل عن طريق ما يعرف بالتلقيح الصناعي أمراً ممكناً، فإنّ غلق القناة المنوية عند الرجل لايؤدّي إلى عدم إنتاج خصيته الحويمنات القادرة على التلقيح، بل يؤدّي إلى عدم صعودها عبر القناة إلى حيث يخرج مع السائل [الذي] تنتجه غدّة البروستات ليدخل الرحم عند الجماع.

وهكذا الحال عند المرأة، فإنّ غلق نفيريها لايؤدّي إلى توقّف مبيضها عن إنتاج البويضة شهرياً، بل عدم وصول البويضة المتجهة إلى الرحم لتلتقي بالحويمن.

فبإمكان المراكز الطبّية أخذ بعض الحويمنات النشطة من خصية الرجل، والبويضة من زوجته وتخصيبها بالحويمن، ثمّ زرعها في رحم الزوجة حتّى تنمو وتصبح جنيناً متكاملاً.

أقول: لكن هذه العمليات إذا استلزمت النظر واللمس المحرّمين أو الاستمناء المحرّم يصبح الحمل كالمتعذّر، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فتأمّل.

وهنا سؤال آخر، يطرح في المقام حاصله: هل يجوز قطع بعض الأعضاء التناسلية كالمبيضين في المرأة والخصتين في الرجل؟

وأُجيب عنه بالمنع قطعاً؛ لأنّه من الضرر الفادح، فإنّ المرأة تحتاج إلى مفرزات المبيضين الداخلية وهي قوام جمالها وصحّتها، ومن هنا يلاحظ أنّ المرأة إذا بلغت سنّ اليأس حيث يبدأ المبيضان بالتوقّف عن إبداء نشاطهما بأعراض مرضية تنخّص عليها حياتها، فكيف حالها إذا استؤصلا كاملاً ونهائياً، كما صرّح به بعض الخبراء.

وهكذا الرجل يحتاج حاجة ماسة إلى الهرمونات التي تفرزها الخصيتان وتنصب في الدم، ونزع الخصيتين يوجب فقد الكثير من عناصر الرجولة المميزة[1] فكيف لايعدّ ضرراً فادحاً. ويتأمل فيه.

وأمّا الكلام حول غلق الأنابيب أو فتحها من جهة النظر واللمس ـ في غير فرض الاضطرار وعدم جواز خروج المرأة من البيت من دون إذن زوجها ـ فقد علم ممّا تقدّم، كما أنّ وجوب التمكين للمقاربة للزوج ربّما يصبح مانعاً آخر عن العملية في غير فرض الاضطرار، فإنّها غير ممكنة عملياً إلّا مع انقضاء مدّة النقاهة بعد إجراء العملية، فلابدّ لها من استئذان الزوج أو إجراء العملية في ضمن عملية ضرورية أُخرى تستدعي فتح البطن كالولادة القيصرية ـ كما هو المتعارف ـ فيزول المانع الثالث والثاني دون الأوّل، فإنّ الضرورة بالنسبة إلى النظر واللمس تقدّر بقدرها زماناً ومكاناً.

**تنبيه**: الإمساك عن الحمل والولادة بغير عذر مرجوح، ففي صحيح محمد بن مسلم[2] عن الصادق عليه السلام عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «تزوّجوا بكراً ولوداً ولا تزوّجوا حسناء

---

١. عن كتاب أطفال تحت الطلب، ص١٤٧.

٢. جامع الاحاديث، ج٢٠، ص٥٨ ولاحظ: أقوال المذاهب كلها في كتاب الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٣٨٣ و مابعدها.

جميلة عاقراً فإنّي أُباهي بكم الأُمم يوم القيامة».

ثمّ إنّ منع الحمل بلحاظ غايته قد يكون واجباً، وقد يكون حراماً، وقد يكون مباحاً أو راجحاً أو مرجوحاً، وإليك بعض أقسامه:

١. يجب منع الحمل على الأُم إذا كان الحمل أو الولادة خطراً علىٰ حياتها أو علىٰ صحتها إلىٰ حدٍّ كبير.

٢. منع الحمل لأجل الانفجار السكّاني، كما هو مورد البحث في كثير من الدول إمّا واجب وإمّا راجح، والحكم فيه راجع إلىٰ الحاكم الشرعي بعد الإحاطة الكاملة بالقضية وحسن تشخيص الموضوع.

٣. منع الحمل لعلم الطبيب بأنّ الولد سيكون مجنوناً أو مشوّهاً جدّاً، راجح، ولا دليل علىٰ وجوبه.

٤. منع الحمل بداع عصبية دينية بحيث تتحوّل الأقليات غير المسلمة إلىٰ أغلبيات أو الأغلبيات المسلمة إلىٰ أقليات.

وقد حكىٰ طبيب مسلم أنّه زار مركزاً طبياً في أسيوط من بلاد مصر حيث إنّ التعداد العام فيه ٥٠ بالمائة مسلمين و ٥٠ بالمائة مسيحيين فهاله بعد رؤية السجلات أنّ جميع المعقّمات كُنَّ مسلمات وأنّ الطائفة الأُخرىٰ لديها أوامرها بالتكاثر والنماء.

أقول: وفي المورد ونظائره يمكن للحاكم الشرعي الحكم بتحريم منع الحمل رغماً للحكومات الخائنة الفاسقة في البلاد الإسلامية.

ثمّ إنك عرفت أنه لولا جهة ملزمة فعلاً وتركاً كان منع الحمل في حدّ نفسه مرجوحاً للحديث المذكور.

## توضيح طبي حول التعقيم

التعقيم عملية جراحية لايتناول الشهية إلىٰ الجنس، أو القدرة عليه، ولايعطل إلّا القدرة علىٰ الإنجاب.

للرجل قناتان ملويتان وبالعملية تسدّان، وللمرأة قناتا فالوب، وبإغلاقهما يحصل

التعقيم. وأمّا رفع التعقيم بفتح القناتين في الرجل والمرأة فلا ينجح دائماً مائة في المائة، وربّما يبقىٰ الرجل أو المرأة عقيماً أبداً.

ثمّ التعقيم قد يكون بربط الأنابيب وقد يكون بقطعها أو بطرق مختلفة يركّب عليها حلقة من المطّاط، وربّما يحصل بإزالة رحم المرأة ويشبهه طبيب مسلم بقتل الذبابة بالرصاص!

ويقول طبيب آخر: إذا كان اللولب يسبّب لها نزيفاً والحبوب يخشىٰ منها أنها تخثر الدم فهناك وسائل أُخرىٰ، مثل بعض الأشياء التي توضع محلياً في المهبل، واذ وقعت عليها الحيوانات المحلية قتلت الحيوانات المنوية، فإذا وضع لها عازل داخل المهبل وزوجها ليس عازلاً نسمّيه الكبود، ووضعنا في المهبل بعض هذه الأدوية التي تقتل الحيوانات المنوية، فتكون فيه ثلاثة خطوط دفاع، أظن أنها في مجموعها تعادل الحبوب وزيادة.

أقول: المشكلة الشرعية في هذه المسألة المبتلىٰ بها اليوم هي النظر إلىٰ العورة ومسّها، سواء كانا من الطبيب أو الطبيبة، فإنهما محرّمان، وكذا نظر الطبيب الأجنبي إلىٰ بدن المرأة، ولا ترتفع الحرمة بمجرّد عدم إرادة الزوجين عدم الإنجاب ومنع الحمل ما لم‌يكن الحمل ـ لعلّة من العلل ـ حرجياً وضررياً أكثر من المتعارف.

المسألة الثامنة

# أطفال الأنابيب

مقدّمة في تعريف عدم الخصوبة والإنجاب وسببه:

وهو عدم القدرة علىٰ الحمل لمدّة سنة علىٰ الأقلّ مع الاتّصال المنتظم بين الرجل وزوجته، وسبب عدم الإنجاب يشترك فيه الرجل والمرأة، حيث إنّ الرجل يتسبّب في حوالي ٣٠ بالمائة من حالات عدم الإنجاب، والمرأة تسبّب في حوالي ٤٠ بالمائة، وكليهما معاً في حوالي ٣٠ بالمائة.[١]

ومن الأسباب الرئيسية لعدم الإنجاب في المرأة هو انسداد البوقين، ويحدث ذلك في حدود ٤٠ بالمائة، ومنذ سنوات بدأت محاولات في التغلّب علىٰ مشكلة انسداد البوقين في المرأة بطريقين في نفس الزمن:

أوّلاً: عملية طفل الأنابيب التي نجحت في ١٩٧٨ في إنجلترا.

ثانياً: استبدلال الأُنبوبة المسدودة بأُخرىٰ سليمة وطبيعية ومفتوحة من امرأة أُخرىٰ، وفي عملية النقل التي تستغرق ساعات طويلة يتمّ تغذية الأُنبوبة بالمحاليل بواسطة الأوعية الدموية التي تتصل بها وتغذّيها.[٢]

إذا عرفت هذا فإليك ما ذكره بعض الأطباء:

---

١. لا اعتماد علىٰ هذه الإحصائيات غالباً، فإنّها تختلف في مكان إلى مكان آخر ومن زمان إلى زمان آخر، بل من شخص إلىٰ شخص آخر، وفي نفس المسألة ادّعىٰ بعض المؤلفين ما يغاير هذا الإحصاء.

٢. لاحظ: رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٤٥٣ و٤٥٤ و٤٥٦.

الحيوان المنوي والبويضة كذراعي المقص كلّ منهما لا يقصّ فإذا اشتبكا كان المقص، وكان مكوّناً منهما معاً إذا التحم الحيوان المنوي وبه ٢٣ كروموزوماً بالبويضة وفيها ٢٣ كروموزوماً؛ إذ الحيوان يمثّل حصة الأب وهي ٢٣ كروموزوماً، والبويضة تمثل حصّة الأُم وهي ٢٣كروموزوماً، إذا التحما نتجت خلية واحدة هي ٤٦ كروموزوماً ٢٣ منها من الأب ٢٣ من الأُم، هذه الخلية الواحدة هي بداية الإنسان، أوّل دور في تكوين الإنسان، وأمام هذه الخلية بعد هذا أنها تنقسم إلىٰ ٢، ٤، ٨، ١٦، ٣٢، ٦٤، ١٢٨، وهكذا، وتبتدئ بالتدريج تكوّن خلايا منها كبيرة قليلاً وخلايا صغيرة قليلاً وخلايا متوسطة وخلايا طلعت فوق وخلايا نزلت إلىٰ تحت بالتدريج. العين لا تلحظ هذا التدرّج، ولكن علىٰ مدىٰ شهرين يتكوّن إنسان صغير. من الشهر الثالث هذا الإنسان الصغير يكبر، ولا يتكوّن فيه شيء جديد بعد ولكن يكبر.

نقل الجنين من رحم امرأة إلىٰ رحم امرأة أُخرىٰ:

إذا كنا نقول: امرأة يعني أُنثىٰ الإنسان فالإجابة سلبية، لم يمكن إلىٰ الآن نقل جنين من رحم امرأة؛ لأنّ انتزاع جنين من رحم امرأة سَيُمِيت الجنين قطعاً. ولكن إذا بدأ تكوّن هذا الجنين في الخارج في أُنبوبة الاختبار وكان هذا الجنين في أُنبوبة الاختبار من التحام منوي وبويضة من رجل وامرأة، والتحم المنوي والبويضة فتكوّنت الخلية الوحيدة الواحدة التي بها ٤٦كروموزوماً، وانقسمت إلىٰ اثنين والاثنين إلىٰ أربع، والأربع إلىٰ ثمان، فالثمانية هذه يمكن أن تودع رحم امرأة أُخرىٰ، ولديها فرص أن تعلّق ويستمرّ الحمل حملاً عادياً حتّىٰ يولد، وعندما يولد نقول: إنه طفل أُنبوبة الاختبار.

ولكن يبقىٰ ابن التي ولدته في الحقيقة، ولكن لأن تكوّنه ـ أي بداية اللقاح بين المني وبالبويضة ـ كان خارج الجسم في أُنبوبة الاختبار؛ فلذلك يسمّونه «طفل أُنبوبة الاختبار».

نَقْلُ جنين من أُنثىٰ إلىٰ أُنثىٰ أمكن في الحيوان، فيحضر العلماء النعجة وتلقَّح تلقيحاً صناعياً، وحالما تحمل يفتحون بطنها ويشقّون الرحم وينسلونه ويستخرجون

الأَجنة وتوضع في رحم أرنبة، فيمكن تعيش فيها وتسافر الأرنبة ويفتحونها مرّة ثانية بعد مدة ويأخذون الأجنة ويضعون في نعجة فتعيش فيها. أمّا في الإنسان فلم يمكن إلىٰ الآن.[١]

إذا تقرّر ذلك فنرجع إلىٰ بيان أقسام الموضوع وبيان أحكامها الشرعية:

**القسم الأوّل**: أنْ يكون طفل الأنبوب من الحيوان المنوي للزوج وبييضة الزوجة، فهذا مما لا إشكال في جوازه، سواء كانت لنقص في المرأة أو بغير عذر.

نعم، المانع هو حرمة النظر والمسّ، كما أشرنا إليه فيما سبق، فإذا باشره الزوج مثلاً فلا إشكال فيه مطلقاً.

لا يقال: الحرمة ترتفع بالضرورة كما سبق وعجز المرأة عن الحمل ضرورة.

فإنّا نقول: إنّ مثل هذه الضرورة لا ترفع الحرمة، ولا أقلّ من كونه مشكلاً.

وعلىٰ كلّ يلحق الولد بالزوجين وإنْ كان النقل لأجل حرمة النظر والمسّ محرماً؛ ضرورة عدم تأثير هذه الحرمة في صحّة انتساب الولد إلىٰ والديه.

وما حكي عن الشافعية بأنّه لو قذف رجل منيه إلىٰ الخارج بعملية محرّمة كالاستمناء، ثمّ أخذ هذا المني فوضعه في رحم امرأته، أنّهم يرفضون هذا النسب، ضعيف إلىٰ الغاية فلا يلتفت اليه.

**القسم الثاني**: التحام الحيوان المنوي مع بييضة امرأة أجنبية ثمّ نقلها من الأُنبوبة إلىٰ رحمها.

أقول: نفس عملية الالتحام ليست بمحرمة ولم يستشكل أحد في المراحيض المشتركة بين الأجانب والأجنبيات، كما أنه لا إشكال في بنك الدم وبنك المني المشتركين من جهة الاختلاط.

نعم، هنا بحث فقهي آخر في الأعضاء المبانة من الإنسان من جهة جواز النظر إليها ومسّها للجنس المخالف الأجنبي حتّىٰ في مثل شعر المرأة المنفصل عنها ومن جهة

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٢١٧. وفي إنكاره إمكان نقل جنين إنسان إلى انسان آخر نظر، ولا بد من الانتظار إلىٰ المستقبل، وليس من حقّ العلم والطبيب البحث عن عدم الإمكان.

وجوب الغسل بمسّ القطعة المبانة من الميت، فلاحظ العروة الوثقىٰ، والمستمسك، وحدود الشريعة.

وأمّا نقل هذه النطفة إلىٰ رحم الأجنبية غير الزوجة فهو غير جائز، لكنه لا لأجل صدق الزنا فإنه منتف في الفرض جزماً.

ودعوىٰ كونه زنا صراح غلط فاحش، بل لفهم ذلك من بناء الشرع ولو من ارتكاز المشترّعة، وللنصّ الوارد المذكور في المسألة التاسعة الآتية.

ويمكن أنْ نستدلّ علىٰ حرمة العملية إدخال مني الأجنبي في رحم امرأة بقوله تعالىٰ: «**والَّذِينَ هُم لفروجِهِم حافِظُون إلّا علىٰ أزواجِهِم ... فمن ابتغىٰ وراء ذلك فأُولئك هم العادون**»؛[١] بناءً علىٰ عدم الفرق في حفظ الفرج بين الرجال والنساء، وحفظ الفرج مطلق يشمل حفظه عن فرج الآخر ومنيه.

وكذا قوله تعالىٰ: «**والحافظين فروجهم والحافظات**».[٢]

لكن في الاستدلال بالآيتين بحثاً؛ لاحتمال انصرافهما إلىٰ خصوص الزنا، لعدم تعارف نقل المني من غير عمل الزنا في تلك الاعصار حتّىٰ نادراً.

علىٰ أنّ الآية الثانية (الأحزاب ٣٥) لا تدلّ علىٰ الوجوب، إلّا أنْ يدّعىٰ أنّه معلوم من الخارج، وأنّ حفظ الفرج محكوم بالوجوب دائماً.

ومنه يظهر الإشكال في الاستدلال علىٰ المقام ـ حرمة نقل ماء الرجل إلىٰ رحم الأجنبية ـ بقوله تعالىٰ: «**وقلْ للمؤمنات يغضُضْنَ من أبصارهن ويَحفظْنَ فروجَهُنَّ**».[٣] علىٰ أنّ صحيح أبي‌بصير[٤] يدلّ علىٰ أنّ المراد من الحفظ في الآية هو حفظها عن النظر فقط، ففيه: قال الصادق عليه السلام: «كل آية في القرآن في ذكر الفرج فهي من الزنا إلّا هذه الآية فإنّها من النظر.».

وقريب منه رواية أبي‌عمر الزبيري.[٥]

---

١. المؤمنون(٢٣): ٥.
٢. الأحزاب(٣٣): ٣٥.
٣. النور(٢٤): ٣٠.
٤. تفسير القمي، ج٢، ص١٠١ و تفسير البرهان، ج٣، ص١٣٠.
٥. الوسائل، ج١٥، ص١٦٦ نسخة الكومبيوتر.

لكن الثانية ضعيفة سنداً، وأمّا الأُولىٰ وإنْ كان سندها صحيحاً لكن مصدره ـ وهو تفسير القمّي ـ لم تصل نسخته إلىٰ أصحاب الوسائل وبحار الأنوار و تفسير البرهان بطريق معتبر، فيشكل الاعتماد علىٰ رواياته وذكرنا بحثه في محله.

فالعمدة هو ارتكاز المتشرعة، و يؤيّده ما يأتي من نصوص غير معتبرة سنداً في حرمة العملية. وإن استلزمت النظر إلىٰ فرج المرأة ولمسها فهما محرّمان آخران، فتكون العملية محرمة بثلاث حرمات.

والاعتذار بأنّ زوج مثل هذه المرأة عقيم، باطل؛ فإنّه لا يُعدّ ضرورة تباح لأجله المحرّمات، وإلّا لأباح الزنا في الاعصار المتقدّمة التي لم ينجح الطبّ إلىٰ هذا الحدّ، فتأمّل.

وأمّا الحكم الوضعي[1] فبالنسبة إلىٰ الأُمومة يكون الأظهر صحّة النسب وأنّ الولد ولدها، فإنها صاحبة البويضة وهي الحامل وهي الوالدة، فيترتب عليهما جميع أحكام الولد والأُم، سوىٰ الميراث، إذْ قد يتوهّم أنّه لا يرث، ولا يورث علىٰ مذهبنا من عدم إرث ولد الزنا وإيراثه، لكنّه توهّم خاطئ؛ إذ غاية ما يمكن أنْ يقال: إنّ ملاك الزنا متحقّق في مفروض البحث، فلا موضوع للتوارث بين هذه الأُم وولده، لكن الحقّ خلافه؛ فإنّ الأحكام تترتّب علىٰ عناوين موضوعاتها لا علىٰ ملاكاتها، إذْ لا يمكن إحرازها غالباً ولا يحصل العلم بها، والمفروض أنّ عنوان الزنا لا يصدق علىٰ المقام جزماً، فلا مانع من التوارث.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الأُبوّة، فإنْ اشتبه الحال بين استناد الولد إلىٰ الزوج والأجنبي فالولد ولد الزوج؛ لقول رسول الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»،[2] وإنْ لم يشتبه الحال، بل علم أنّ الولد من نطفة الأُنبوبة المفروضة أنها من الأجنبي ـ كما إذا كان

---

١. الاعتبار الشرعي إن كان فيه بعث أو زجر فهو المسمّىٰ بالحكم التكليفي كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، وإن لم يكن فيه بعث وزجر فهو الحكم الوضعي، كالجزئية والشرطية والسببية والضمان والصحة والبطلان والأبوة والأُمومة والأُخوّة والولدية وأمثال ذلك وإن رتب عليها حكم تكليفي آخر. وهل الحكم الوضعي مجعول مستقلّ أو هو منتزع من الحكم التكليفي أو فيه تفصيل؟ فيه بحث طويل مذكور في أُصول الفقه. وعلىٰ كل ليس المراد بالحكم الوضعي هنا الأحكام العرفية غير الشرعية.

٢. لاحظ: الوسائل، ج١٩، ص٢١ و ٢٦، نسخة الكومبيوتر، وسيأتي أيضاً بيان المصادر في المسألة الآتية.

الزوج غائباً أو علم عدم قربه منها وإن كان حاضراً أو كانت المرأة خلية غير مزوجة ـ فلا مورد للحديث؛ لاختصاصه بفرض الشكّ كما يأتي في المسألة الآتية. وليس الحديث وارداً في إلحاق ولد الغير بالزوج، فإنّه ظلم وباطل لا يقبله ارتكاز المتشرّعة.

ويمكن أنْ يقال: إنّ النطفة إذا لم‌تستقرّ في رحم المرأة بعقد صحيح شرعي لا ينسب الولد إلىٰ صاحبها ولا يصحّ النسب بها، كما ربما يظهر من كلمات بعض الفقهاء.[١]

لكنها دعوىٰ ليس عليها دليل؛ فإنّ المتيقن أنّ ولد الزنا لا يرث ولا يورث شرعاً، وأمّا أنّه ليس بولد فهذا لا دليل عليه، بل هو ولد عرفاً وحقيقةً، ولم‌يثبت اصطلاح خاصّ للشرع في الولد، فالحقّ أنّ الرجل في المقام أبٌ ووالد والولد ولده ويترتّب عليهما جميع أحكام الأُبوة والبنوّة حتّىٰ الميراث بعد عدم صدق الزنا في المقام؛ بل يدلّ عليه بعض الروايات الواردة في القرعة و يأتي في (ص١١١) من هذا الكتاب.

وبالجملة: لا فرق بين الرجل والمرأة في صدق الوالدين عليهما.

**القسم الثالث**: نقل البييضة الملقّحة ـ سواء كانت من الزوجين كما في القسم الأوّل أو من غيرهما كما في القسم الثاني إلىٰ رحم امرأة غير صاحبة البييضة، سواء كانت مزوجة أو خلية ـ حكمه التكليفي والوضعي يفهم ممّا ذكرنا في القسم الثاني بلا فرق سوىٰ تعيين الأُم وأن هذا الولد هل ينسب إلىٰ امرأة ولدته أو إلىٰ صاحبة البييضة؛ إذ فيه قولان:

القول الأوّل: إنّ أُمّ الولد هي صاحبة البييضة، فإنّ أصل الولد منها وسوف يرث خصائص البييضة، وصاحبة الرحم لا تعطيه إلّا غذاء كالمرضعة ولا تعطيه أيّ توريث لأي صفة وراثية.

أقول: لا دليل قاطع علىٰ عدم تأثير الرحم في حال الجنين وإيراث الخصائص، فربّما يقف الطب غداً أو بعد غد عليه، بل يقول بعض الأطباء:[٢] إنّ الولد في الحقيقة بصرف النظر عن أصل البويضة ليس فقط نتاج الكروموزمات الوراثية، فقد ثبت طبيّاً

---

١. لاحظ: الفقه، ج٦٤، ص٢٠٦.

٢. الإنجاب في ضوء الاسلام، ص٢٣١ و٢٣٢.

الآن ـ وهو الاتّجاء الطبي الجديد ـ أنّ الإنسان نتاج العوامل الوراثية وتفاعلها مع البيئة المحيطة، وأشدّ هذه البيئات التصاقاً به هو رحم أُمه، فبصرف النظر عن الكروموزمات التي تحمل الشفرة الوراثية، إلّا أنّ هذا السلوك الوراثي يتأثّر بالبيئة ... فيمكن أنْ يكون الطفل يحمل كروموزمات المبيض الأصل الذي استنبط منه، ولكن وجوده وتكوّنه وتغيّره صحّياً وجسمياً ـ وقد يكون والله أعلم نفسياً ـ متأثر بالرحم الذي حمل فيه ....

أقول: لا بُعد في صحّة القول الثاني وأنّ الأُم هي الحامل الوالدة؛ استناداً إلىٰ ظاهر آيات قرآنية كقوله تعالىٰ: «وَإذْ أنتم أَجِنّة فى بطون أُمّهاتكم»،[١] وقوله تعالىٰ: «حَمَلَتْهُ أُمُّه كُرهاً وَوَضَعَتْهُ كُرهاً»[٢] وقوله تعالىٰ: «واللهُ أَخرَجَكُم مِن بُطُونِ أُمّهاتِكُم»،[٣] وقوله تعالىٰ: «إنْ أُمهاتهم إلّا اللائي وَلَدْنَهم»،[٤] هذه الآية الأخيرة لمكان حصرها أوضح دلالة من غيرها علىٰ المطلوب.

ولعلّ متوهِّماً يتوهّم أنّ المراد بالحصر المذكور إنما هو بالنسبة إلىٰ الأزواج المظاهرين لا بالنسبة إلىٰ مثل المقام، لكنه غفل من أنّ ذلك لا يمنع عن الأخذ بإطلاقه الشامل للمقام، وقد تقرّر في محلّه أنّ المورد غير مخصّص ولا مقيّد، والعبرة بالظهور عند العقلاء.

ولازم ذلك جواز الزواج بين صاحبة البويضة والولد ولا مجال لإلحاقها بالمرضعة في التحريم حتّىٰ وإن تمّت أركان القياس، فإنّه باطل في فقه الإمامية، نعم الاحتياط الشديد ترك مثل هذا الزواج. كما أنّ لازم القول الأوّل جواز الزواج بين الولد والوالدة إذا لم‌يشرب من لبنها بمقدار معتبر في التحريم، ودعوىٰ كونها كالمرضعة، باطلةٌ.

بقي أمر آخر، وهو أنّ إسقاط مثل هذا الحمل هل يجوز للحامل وكذا لزوجها ـ إذا كانت مزوّجة ـ؟

أقول: إذا كانت الحامل غافلة أو نائمة أو مكرهة ومقهورة في انتقال النطفة فلايبعد

---

١. النجم(٥٣): ٣٢.
٢. الأحقاف(٤٦): ١٥.
٣. النحل(١٦): ٧٨.
٤. المجادلة(٥٨): ٢.

لها جواز الإسقاط وكذا لزوجها؛ لأنّ هذا من حقوقهما، والنص الدالّ علىٰ حرمة الإلقاء منصرف عن هذه الصورة، ولأنّه ضرر وحرج نفسي وإهانة لهما.

نعم، إذا أقدمت المرأة علىٰ ذلك عمداً وعصياناً فيشكل جواز إسقاطه لها وكذا الزوج، فلاحظ. وهذا الحكم يجري في القسم الثاني أيضاً.

هذا كلّه قبل أنْ تلج الروح في الجنين، وأمّا بعده فلايجوز إسقاطه بحال لما مرّ.

**القسم الرابع**: نقل النطفة من الزوجين إلىٰ زوجة أُخرىٰ لهذا الزوج بأن تكون إحداهما لها مبيض وليس لها رحم مثلاً، والأُخرىٰ لها رحم ولا تعطي بييضة.

أقول: أمّا الحكم الوضعي فأبوّة الزوج ممّا لا نقاش فيه، كما أنّ مقتضىٰ ما مرّ من الاستدلال بظاهر الآيات هو أُمومة الحامل الوالدة دون صاحبة البويضة. ويفهم حكم جميع صور هذا القسم مما سبق، وإنّما الكلام في حكمه التكليفي وأنّ العمل المذكور جائز أو حرام؟

قد يكون احتمال الحرمة من جهة رجوع هذا العمل إلىٰ المساحقة المحرّمة في المعنىٰ، ولكنه ممنوع جدّاً.

وقد يكون لادّعاء فهم مبغوضية العمل المذكور ـ أي إقرار مني امرأة في رحم امرأة أُخرىٰ ـ من مذاق الشرع وإن لم يدلّ دليل لفظي علىٰ حرمته، لكنها إنْ ثبتت في حدّ نفسها فهي في المقام غير معلومة، خصوصاً إذا فرضنا الزوجتين غافلتين وكان القائم بالعملية هو الزوج؛ فلعلّ المتمسّك بأصالة البراءة غير ملوم.

وقد يكون من جهة عدم رضا بعض الثلاثة بالعمل المذكور، وصور الموضوع تسعة تحصل من قيام بعضهم مستبدّاً بنقل النطفة ورضا الآخرين وكراهتهما أو كراهة أحدهما.

ومحصّل الكلام: أنّه لايجوز قيام صاحبة البويضة بنقل النطفة مستبدّة مع كراهة ضرتها الحامل والزوج؛ فإنّ عملها تصرف في حقّهما من دون رضاهما، وإيذاء للحامل وابتلائها بمشقّة الحمل والولادة وهو حرام، بل للحامل إسقاطه قبل ولوج الروح؛ لما مرّ.

وأمّا قيام الزوج بالعملية مع كراهتهما أو كراهة إحداهما ففيه احتمالان:

وجه الجواز دعوىٰ أنّ المفهوم من مجموع ما ورد في باب النكاح أنّ للزوج حقّ الاستيلاد ولو من دون إذن الزوجة، ويؤيّده قوله تعالىٰ: «الرجالُ قَوّامونَ علىٰ النِساء».

ووجه الحرمة أنّ المتيقن من حقّه ما إذا كانت البييضة من الحامل الوالدة لا في مثل مفروض البحث، فإنّ حقّه غير محرز.

وأمّا قيام الحامل بها مع كراهة صاحبة البييضة فلا يبعد عدم جوازه؛ لأنّ تصرّفها في البييضة مع أنّها حقّ صاحبتها غيرجائز، إذ التصرف في حقّ الغير كالتصرّف في مال الغير حرام.وهذا الحكم جارٍ بالنسبة إلىٰ استبداد الزوج وتصرّفه فيها دون رضىٰ صاحبتها به.

وأمّا إذا رضيتا ولكن الزوج كاره ففيه وجهان:

وجه الجواز أنّ للمرأة الحمل والولادة وإن لم‌يرض بهما الزوج.

ووجه الحرمة دعوىٰ عدم ثبوت هذا الحقّ لها، ويؤيّده جواز العزل له وإن كرهته الزوجة، لكن الحرمة غير ثابتة كما لايخفىٰ علىٰ المتأمل، والحق المذكور ثابت لها ولا ينافيه جواز العزل له.

ونظير المقام ما إذا هيّجت الزوجة شهوة زوجها ثمّ جامعته بقصد الاستيلاد علىٰ كراهة زوجها بالولد، ولم‌أجد نصاً يتعلّق بالمقام، بل لا أذكر من تعرّض له في الفقه.

**القسم الخامس**: نقل نطفة الزوجين إلىٰ الزوجة كما في الفرض الأوّل لكن بعد وفاة زوجها:

يمكن أنْ توخذ بييضة أو أكثر من بييضة وأكثر من حيوان منوي من الزوج، ويستعان باثنين في الشهر الأوّل ويوضع الباقي في ثلاجة يجمد إلىٰ فترة بعد سنة أو سنتين أو يمكن حتّىٰ بعد وفاة الزوج، ويمكن أنّ توضع هذه الأجنّة مرةً أُخرىٰ في الرحم.[1]

---

١. لاحظ: الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ و ١٩٩.

أقول: في المقام مطالب:

الأوّل: لا يبعد بطلان الزوجية أو انتهاؤها بموت أحد الزوجين؛ فإنّ المفهوم ـ حسب المتفاهم العرفي ـ قيامها بالأحياء دون الأموات، ولا بين الأحياء والأموات، فالميت كان زوجاً لا أنّه بالفعل زوج للحيّ أو الحيّة، وعليه فلا مجال لاستصحاب بقاء الزوجية؛ لعدم بقاء الموضوع.

وأمّا ما ورد من جواز غسل كلّ منهما للآخر إذا مات والنظر إليه، فمع الغض عن تعارضه بغيره لا يستفاد منه بقاء الزوجية؛ فإنه حكم تعبّدي نلتزم به كما نلتزم بولاية الزوج علىٰ زوجته الميتة، لأجل النصّ.

والذي يؤكّد أو يدلّ علىٰ ما ذكرنا استنكار المتشرّعة وطء الزوج زوجته الميتة، بل أرسل بعض الفقهاء حرمته إرسال المسلَّمات، وتجويز بعض المعاصرين وطءها كأنّه ناشئ عن التعجيل في التأليف.

ويدلّ علىٰ بطلان الزوجية بموت أحدهما نكاح الخامسة فور موتها أو تزويج أُختها، فتدبر ولاحظ: ص٣٢٧، ج٢ من كتابنا حدود الشريعة حول حكم وطئ الزوجة الميتة.

الثاني: بناءاً علىٰ بطلان الزوجية لايجوز نقل تلك النطفة إلىٰ رحم الزوجة بعد موت زوجها إلّا بناءاً علىٰ الاستصحاب التعليقي الذي فيه بحث واختلاف.

ويلحق بموت الزوج في الحكم طلاق الزوجة بل الحكم فيه أظهر، ولا يبعد جوازه للزوج في العدّة الرجعية، فهو منه رجوع.

الثالث: وأمّا الحكم الوضعي فالولد ولدهما كما عرفت وجهه، لكن في إرثه من أبيه الميت إشكالاً، بل ذكر بعض المعاصرين: نعم، الظاهر المستفاد من النصوص بل وفتاويهم لزوم أن يكون الحمل حال حياة الأب في إرثه منه ... فلا يرث مثل هذا الولد.[1] نعم، لا مانع ـ ظاهراً ـ أنْ يرث هذا الولد من أقرباء أبيه إذا ماتوا بعد استقراره في الرحم؛ للإطلاق.

---

١. الفقه، ج٨٢، ص١٤٨.

وأمّا إذا فرضنا أنّه نما في الأُنبوبة وولد خارج الرحم ففي كونه ولداً لصاحب البييضة إشكال أو منع؛ لقوله تعالىٰ: «إنْ أُمهاتهم إلّا اللائي وَلَدْنَهم».

وما ذكره بعض المعاصرين من نفي البعد في إرثه من الأُم وأقربائها؛ لصدق الولد محجوج بالآية الكريمة، وحمل الولادة في الآية علىٰ ما يعمّ حياة الولد في الأُنبوبة خلاف الظاهر جداً.

نعم، لا مانع من كونه ولداً بالنسبة إلىٰ الأب كما مرّ، لكن في إرثه منه إذا مات الأب قبل حياته التامة خارج الأُنبوبة إشكالاً؛ لعدم صدق الحمل عليه، وهو الموضوع أو الشرط للميراث.

نعم، إذا لم تقسم التركة لمانع أو لعدم وارث آخر فخرج ولد الأُنبوبة حياً لا بُعْدَ في إرثه من تركة أبيه، والله أعلم بحقيقة أحكامه.

## بقي في المقام أمران

١ ـ قال بعض الأطباء: «البويضة المخصّبة هي التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، وهذا يحدث في الجزء الوحشي من الأُنبوبة ثمّ بعد ذلك تتّجه نحو الرحم وتتكوّن منها العلقة، وبعد ذلك يحدث الاندغام، الاندغام هذا هو الحمل، ولذلك التعريف العلمي للحمل هو اندغام البويضة المخصّبة الحية في أنسجة حية».[1]

أقول: وقبول هذا بالنسبة إلىٰ الأحكام الشرعية محتاج إلىٰ تأمّل.

٢ ـ نقل عن جريدة فرنسية أنّه وضع الأطباء بويضة ملقّحة في رحم قردة تنمو، وقالوا: إنّ هذه العملية لم تنجح، ولكن عدم نجاحها لا يعود إلىٰ استحالتها علمياً ولكن لبعض أخطاء وقعت وسيعيدون العملية.

أقول: وذكر بعض النشريات اليومية أنّ أحداً من أهالي قرية صغيرة قرب ماسكو جامَعَ خنزيرة فأولدها مولوداً يشبه الخنزير في بعض مظاهر بدنه

---

١. الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ص٣١٢.

والإنسان في بعضه الآخر.

وبالجملة: إذا ولد مولود من ماء إنسان وحيوان سواء بالجماع أو بوسيلة طبّية، وكذا إذا نقلت البييضة المخصبة من إنسانين فيرحم حيوان أو من حيوانين في رحم إنسان فولد مولود، فما هو حكمه؟

أقول: إذا كان المولود إنساناً بدناً ونفساً فيجري عليه حكم الإنسان وإنْ شبه الحيوان في بعض أجزاء بدنه، ويترتّب عليه أحكام النسب بالإضافة إلىٰ الإنسان إمّا مطلقاً كما في فرض وساطة الآلات الطبّية أو في غير الميراث كما في فرض الزنا علىٰ ما سبق بيانه.

نعم، في فرض تولّده من حيوان أُنثىٰ لا تثبت أُمومة صاحبة البييضة في حقّه، وإذا كان حيواناً فلا يترتّب عليه أحكام الإنسان، وكذا إذا شكّ في كونه إنساناً أو حيواناً، فلاحظ وتأمل.

وأمّا إذا كان إنساناً روحاً وحيواناً بدناً ففي مثل ذلك لا بدّ من الاحتياط، فلايجوز قتله وإيذاؤه وغصب ماله؛ للإطلاقات، كقوله تعالىٰ: «مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَير نَفس...»[1] وغيره، بل يحتمل شموله لإطلاقات أدلّة الحدود والقصاص.

ودعوىٰ انصراف الإطلاقات عن مثل هذا الفرد الشاذّ ضعيفة؛ فإنها ـ كما ذكر في أُصول‌الفقه ـ تشمل الأفراد الشائعة والنادرة كمن له رأسان مثلاً، والمسلَّم بطلان اختصاص المطلقات بالأفراد النادرة.

وأمّا بالنسبة إلىٰ نكاحه ـ ذكراً كان أو أُنثىٰ ـ فلايجوز بحسب الاحتياط، والله العالم.

وأمّا إذا كان إنساناً بدناً وحيواناً فكراً ففي إلحاقه بالإنسان أو بالحيوان إشكال. أرجحه الثاني؛ لأنّ إنسانيّة الإنسان بالروح دون البدن.

ويقول الشهيد الثاني؛ في بحث نجاسة الكلب والخنزير: «وما تولّد منهما وإن باينهما في الاسم «نجس»، وأمّا المتولّد من أحدهما طاهر؛ فإنه يتبع في الحكم

---

١. المائدة(٥): ٣٢.

الاسم ولو لغيرهما، فإنّ انتفىٰ المماثل فالأقوىٰ طهارته وإنْ حرم لحمه؛ للأصل فيهما» انتهىٰ كلامه.

أقول: في الحيوان يكفي صدق الاسم عرفاً، وأمّا في الإنسان فلا بدّ من العلم بتحقّق روحه.

ثم إنّ في حكم الشهيدﷺ بنجاسة المتولد منهما مع تباين الاسم إشكال أو منع، وكذا في كون الأصل في اللحوم هو الحرمة، وليس هنا موضع بحثه.

المسألة التاسعة

# إقرار المني في رحم الأُنثىٰ الأجنبية

قد يكون ذلك بالطريق المعتاد فهو الزنا المحرّم كتاباً وسنةً وإجماعاً، بل ضرورة من الدين.

وقد يكون بالوسائل الحديثة الطبّية من دون المباشرة، كما إذا أفرغ الرجل منيه[1] في ظرف خاص فتدخلهُ امرأة بوسيلة الإبرة ونحوها في رحم امرأة من دون النظر إلىٰ فرجها فضلاً عن مسّه إذا أمكن ذلك.

والكلام تارة في حكمه التكليفي وأُخرىٰ في حكمه الوضعي.

أمّا الأوّل فلا أظنّ خلافاً بين الفقهاء في كونه هو الحرمة، لا لأجل أنّه زنا فإنّه مكابرة وزور، وليس بزنا جزماً، بل بعنوان إدخال المني في رحم أجنبية وإقراره فيه. وكما يحرم ذلك علىٰ الرجل يحرم قبوله علىٰ المرأة أيضاً.

ففي حديث علي بن سالم عن الصادق عليه السلام المروي في الكافي قال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه».[2] ورواه البرقي في محاسنه والصدوق في عقاب الأعمال.

وفي حديث الفقيه المرسل عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله

---

١. سواء كان إفراغه حراماً كما في الاستمناء أو حلالاً كما في فرض ملاعبة الزوج مع زوجته.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٥٤١.

عزّوجلّ من رجل قتل نبياً أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً».

وهذا الحديث ينهىٰ عن إفراغ المني في مطلق بدن المرأة دون خصوص رحمها، فلاحظ.

و في رواية الدعائم ... : «وأشدّ الناس عذاباً يوم القيامة من أقرّ نطفته في رحم محرّم عليه».

و في رواية الجعفريات والدعائم عن عليّ عن رسول‌الله ﷺ: «ما من ذنب أعظم عند الله تبارك وتعالىٰ بعد الشرك من نطفة حرام وضعها في رحم لا تحلّ له».

وقريبة منها رواية العوالي.

لاحظ: كلّ هذه الروايات في جامع أحاديث الشيعة.[1]

أقول: الأحاديث كلّها ضعاف إسناداً، لكن إذا لوحظت مع المرتكز عند المتشرّعة واستنكارهم للعمل المذكور يكفي للحكم بالتحريم إنْ شاء الله تعالىٰ.

وأمّا الثاني فبيانه موقوف علىٰ ذكر الأقسام، فإنّ إقرار مني الرجل إنْ لم‌يستلزم حملاً فلابحث فيه ولا أثر له سوىٰ الحرمة التكليفية والتعزير في الدنيا واستحقاق العقاب في الآخرة، وإن استلزم الحمل فالمرأة إمّا خلية وإمّا مزوّجة، وعلىٰ الثاني قد يشتبه الحمل بين كونه من ماء الزوج أو من ماء الأجنبي وقد يعلم استناده إلىٰ أحدهما.

فإذا علم استناد الولد الىٰ ماء الزوج أو شكّ فيه واشتبه الحال فالولد ولد الزوج بلا إشكال ولا ينسب الىٰ الأجنبي صاحب الماء، سواء نقل ماءه بطريق الزنا أو بطريق طبّي في رحم المرأة، أمّا في فرض العلم فواضح، وأمّا في صورة الشكّ فلقول رسول‌الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».[2] وأمّا إذا علم أنّ المولود من ماء الأجنبي ـ سواء بطريق الزنا أو غيره، وسواء كانت المرأة خلية أو متزوجة، فهو ولد صاحب الماء وولد المرأة ـ سواء كانت زانية أم لا، سواء كانت متعمّدة في انتقال الماء

---

١. ج ٢٠، ص ٣٤٦.

٢. نفس المصدر، ج ٧، ص ١٦٣؛ التهذيب، ج ٩، ص ٣٤٦ و جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٤، ص ٤٨٠.

إلىٰ رحمها أو جاهلة أو مكرهة ـ ويترتّب علىٰ الولد ووالديه جميع أحكام النسب سوىٰ حكم واحد في فرض الزنا، فإنّ ولد الزنا عند مشهور فقهائنا لا يرث ولا يورث مطلقاً،[١] ومع عدم صدق الزنا لا مانع من التوارث أيضاً، وهذا هو الأظهر عندي.

وبالجملة: ولد الزنا وولد الحرام ـ كما في فرض نقل المني بطريق طبّي وكما في وطء الزوجة الحائض والنفساء والمحرمة بإحرام الحجّ والعمرة أو المعتكفة وفي شهر رمضان وفي المسجد ـ ولد لصاحب الماء وللحامل الوالدة لغةً وعرفاً وطباً، ولم‌يثبت من الشريعة اصطلاح خاص في الأُبوّة والأُمومة والبنوّة مغايراً للعرف واللغة، وإنّما الثابت منه عدم التوارث بين ولد الزنا والزاني والزانية.

وممّا يدلّ علىٰ ذلك أنّه لا يظن بفقيه يبيح تزويج ولد الزنا بأبيها الزاني أو تزوّجه بأُمّه الزانية، بل لا يظنّ بأحد يفتي بصحّة زواجه مع أولادهما وأقربائهما. وما حكي عن الشافعي من عدم تحريم البنت علىٰ أبيها الزاني واضح المنع.

واعلم أنّ المستفاد من كلام جمع من فقهائنا ـ بعد حرمة النكاح ولو عن نسب غير شرعي كالزنا بلا خلاف بينهم ـ أنهم لا يرون هذا النسب ثابتاً، وأورد الشهيد الثاني﵀ في مسالكه:[٢] بأنّ المعتبر إنْ كان هو صدق الولد لغةً لزم ثبوت باقي الأحكام المترتبة علىٰ الولد كإباحة النظر وعتقه علىٰ القريب وتحريم حليلته وعدم القود من الوالد بقتله (وصلة الرحم وجواز الربا علىٰ قول والعقل) وغير ذلك، وإنْ كان المعتبر لحوقه به شرعاً، فاللازم انتفاء الجميع، فالتفصيل غير واضح.

وربما أُجيب عنه بأنّ حرمة النكاح خرجت للإجماع و غيره بقي علىٰ أصلها، لكن الإجماع ممنوع، والحقّ ما عرفته، والاحتياط لايخفىٰ سبيله.

كلام حول حديث:

في صحيح الحلبي المروي في الكافي والتهذيبين[٣] عن الصادق﵇: أيّما رجل وقع

---

١. لاحظ: كتاب الميراث في الكتب الفقهية.

٢. لاحظ: الفقه، ج٦٤، ص٢٠٦ و مابعدها؛ الرؤية الاسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص٧٤٣؛ آراء أهل السنة في نسب ولد الزنا وكذا الإنجاب في ضوء الإسلام ص١٧٠ ـ ١٧١.

٣. الكافي، ج٧، ص١٦٢؛ التهذيب، ج٩، ص٣٦٤؛ الاستبصار، ج٤، ص١٨٥ و جامع أحاديث الشيعة، ج٢٤، ص٤٨٠.

علىٰ وليدة قوم حراماً ثمّ اشتراها فادّعىٰ (ثمّ ادعىٰ ـ كا) ولدها فإنه لا يورث عنه شيء، فإنّ رسول‌الله ﷺ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلّا رجل يدّعىٰ ابن وليدته، وأيّما رجل أقرّ بولده ثمّ انتفىٰ منه فليس ذلك له ولا كرامة، يلحق به ولده إذا كان من امرأته أو وليدته». وللحديث أسانيد ضعيفة أُخرىٰ.

أقول: ربّما يظنّ أنّ ظاهر هذا الحديث أنّ عدم الإيراث مستند إلىٰ قوله ﷺ الدال علىٰ نفي الولدية والنسب، فهذا هو دليل من قال ببطلان النسب غير الشرعي مطلقاً.

وفيه: أنّ الامام عليه السلام علّل عدم إرث الولد في فرض الفراش والشكّ في نسبه إلىٰ الحديث النبوي الدالّ علىٰ إلحاق الولد بالفراش في فرض تحقّقه، ولا يدلّ كلامه عليه السلام ولا الحديث النبوي علىٰ نفي نسب ولد الزنا عن الزاني في فرض عدم الفراش أو في فرض العلم بعدم كون الولد من نطفة الزوج أو المالك وحصول اليقين بكونه من ماء الزاني.

علىٰ أنّ هنا روايات معتبرة الأسانيد تدلّ علىٰ صحّة النسب المذكور في فرض عدم الفراش.

ففي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي‌عبدالله عليه السلام قضىٰ علي عليه السلام في ثلاثة وقعوا علىٰ امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل أنْ يظهر الإسلام، فأقرع بينهم، فجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين (للأخيرين ـ صا)، فضحك رسول‌الله ﷺ حتّىٰ بدت نواجذه[1] قال: «وما أعلم فيها شيئاً إلّا ما قضىٰ علي».[2]

وقريب منه صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام وصحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام، فإنّ هذا المعنىٰ يستفاد منهما،[3] وكذا صحيح الحلبي علىٰ المشهور.[4]

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي‌عبدالله عليه السلام:[5] «قال إذا وقع الحرّ والعبد والمشرك بامرأة في طهر واحد فادّعوا الولد أُقرع بينهم فكان الولد للذي يخرج سهمه».[6]

---

١. النواجذ: أقصىٰ الأسنان وهي أربعة في أقصىٰ الأسنان.
٢. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص١١٦.
٣. نفس المصدر، ص١١٧.
٤. نفس المصدر، ص١٢١.
٥. نفس المصدر، ص١١٨.
٦. نفس المصدر، ج٢٤، ص٤٨١.

فهذه الروايات واضحة الدلالة في صحّة النسب من الزنا عند عدم الفراش، بل لو لم‌يكن إجماع أمكن أنْ يقال بصحة التوارث أيضاً في هذا الفرض، وهو فرض عدم الفراش، بل يمكن أن نستدلّ عليها ـ أي صحّه التوارث ـ بصحيحي حنان عن الصادق عليه السلام أيضاً[١] بعد حملهما علىٰ فرض عدم الفراش وكون المرأة خلية، فلاحظ وتأمل. ولاحظ: صحيح محمد بن قيس، فإنّه يخالف بقية الروايات.[٢]

ثمّ إنّ الحديث النبوي إنّما نفىٰ الولد عن الزاني وألحقه بصاحب الفراش. وأمّا الزانية فلم يتعرّض الحديث لنفي الولد عنها، فهي أُمّه، وهذا شاهد آخر علىٰ ضعف قول من يبطل النسب غير الشرعي من فقهائنا وفقهاء العامة. نعم، لاتوارث بينها وبينه لما عرفت، فلا ملازمة بين النسب وعدم التوارث.

ثمّ إنّ نفي الولد عن الزاني وإلحاقه بصاحب الفراش إنّما هو في فرض الشكّ دون العلم بكونه مخلوقاً من ماء الزاني كما ذكرنا سابقاً.

وربما تدلّ بعض كلمات أهل السنة علىٰ الإلحاق حتّىٰ في فرض العلم وأنّ سبيل نفيه عنه هو اللعان فقط، لكنه ضعيف جداً، فإنّه مخالف لسيرة العقلاء والطبائع الإنسانيّة وظلم علىٰ الزوج وإحقاق باطل كما لايخفىٰ. ويؤكّده عدم نفي الولد عن الزانية للعلم بكون الولد من بييضتها ونفيه عن الزاني لا مطلقاً، بل في صورة وجود الفراش، وهو فرض الشكّ في كون الولد منه أو من صاحب الفراش.

## فروع

١. لو مات أحد الزوجين وكان له ولد عن زنا فهل للآخر نصيبه الأعلىٰ أو الأدنىٰ؟ فإن قلنا ببطلان النسب فالنصيب الأعلىٰ، وإن قلنا بصحته فالنصيب الأدنىٰ؛ إذْ لم‌يقيد الولد في لسان الأدلّة بكونه يستحقّ الإرث. هذا هو مقتضىٰ القاعدة، ولم‌أقف عاجلاً علىٰ بحث لأحدٍ حول الموضوع.

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ج٢١، ص١٢٠.

٢. لو كان الزنا من الرجل فقط كما في فرض إغمائها أو نومها وإكراهها وقهرها وأمثال ذلك فلا يبعد جريان التوارث بين الولد وأمّه، فلاحظ وتأمل.

وإمّا إذا كان الولد عن شبهة فالنسب ثابت إجماعاً بقسميه عليه كما في جواهر الكلام.

٣. تقدّم في المسألة المتقدّمة أنّ نفي التوارث يختصّ بالزنا دون نقل الماء الىٰ الرحم ـ بطريق طبّي غير الزنا ـ وإن كان النقل محرّماً.

**المسألة العاشرة**

# بنوك الألبان

البنك يقوم بجمع لبن الأمّهات عن طريق التبرّع أو البيع ثمّ تبريده وحفظه في ثلاجات لمدّة ثلاثة أشهر أو تجفيفه وإعطائه للأطفال المحتاجين للرضاعة الطبيعية. والأسئلة المتعلّقة به أربعة:

١. ماذا يحدث إذا رضع طفل وطفلة من هذا اللبن ثمّ كبرا وأرادا التزاوج، فهل تقف مسألة (الأمّهات في الرضاعة) عقبة في زواجهما؟

٢. إذا كانت في الأُمّهات ـ اللاتي يجمع أَلبانهن ـ الكافرات، فألبانهن نجسة حتّىٰ من الكتابيات عند المشهور من فقهاء الإمامية، فهل يجوز لأولياء الأطفال سقيهم الحليب النجس؟

٣. أعلن علماء الاجتماع أنّه لو تحقّق هذا المشروع وشرب الجيل الجديد لبن تلك النساء مجفّفاً أو معقّماً، فإنّه سيخرج إلىٰ الدنيا جيل فاسد لا ندري كيف نسويه ونضبط اتصالاته وسلوكياته،[١] فهل الخوف علىٰ المفاسد الأخلاقية لا يوجب تحريم المشروع المذكور؟

٤. ادّعىٰ بعض أنّ الإرضاع بهذه الطريقة، له مضارّ أكثر عن نفعه عند الأطباء.[٢]

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٤٦٢.

٢. نفس المصدر، ص٤٦٣.

أقول: أمّا السؤال الأوّل فجوابه أنّه لا عقبة في زواجهما حتّىٰ وإنْ علما ـ علىٰ فرض بعيد موهوم ـ أنّهما شربا من لبن امرأة واحدة، عند المشهور من فقهاء الإمامية، فإنّهم اعتبروا الامتصاص من الثدي شرطاً في التحريم.

وعن مستند النراقيﷺ في ضمن الشروط: أنْ يرتضع من الثدي، فلو وجر في حلقه أو احتقن أو أكله جبناً لم ينشر الحرمة علىٰ المشهور بين الأصحاب،[١] بل ظاهر التذكرة الإجماع عليه،[٢] وعن المسالك: لا نعلم فيه خلافاً لأحد من أصحابنا إلّا ابن الجنيد.[٣]

أقول: لكن نقل عن الشيخﷺ في مواضع من مبسوطه خلاف المشهور،[٤] وعن المفاتيح وشرحها اختياره.[٥]

ثمّ دليل المشهور أمران:

أوّلهما: عدم صدق مفهوم الرضاع والإرضاع والارتضاع بالوجور ومن الكأس؛ ولذا لا يصدق علىٰ من شرب لبن البقر من الكوب مثلاً أنّه ارتضع من البقر!

بل يقول الفقيه المتتبع الماهر صاحب جواهر الكلامﷺ: «بل لا يبعد أنْ يكون في حكم وجور الحليب الوجور من الثدي، فإنّ المعتبر هو ما كان بالتقامه الثدي وامتصاصه كما صرّح به في كشف اللثام، بل قد يشكّ في جريان حكمه بالامتصاص من غير رأس الثدي فضلاً عن الامتصاص من غير الثدي كثقب ونحوه، بل وفي جذب الصبي اللبن من الثدي بغير الفم، فتأمل».[٦]

ثانيهما: صحيح الحلبي المرويّ في الكافي عن أبي عبداللهﷺ قال: جاء رجل إلىٰ أمير المؤمنين، فقال: إنّ امرأتي حلبت من لبنها في مكوك ـ أي طاس يشرب به ـ فأسقته جاريتي، فقال: أوجع امرأتك وعليك بجاريتك، وهو هكذا في قضاء عليﷺ».[٧]

---

١. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٢٩٤.
٢. الفقه، ج٦٤، ص٢٩٢.
٣. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٢٩٤.
٤. نفس المصدر.
٥. الفقه، ج٦٤، ص٢٩٢.
٦. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٢٩٤.
٧. ج٥، ص٤٤٥؛ جامع أحاديث الشيعة، ج٢٢، ص٤١٢. وهل ايكال إيجاع الزوجة إلى الزوج مخصوص بالإذن الخاصة أو هو عام يشمل جميع موارد التأديب؟

أقول: الاستدلال بالحديث علىٰ المقام موقوف علىٰ أنّ الجارية كان عمرها ما دون الحوليين، وهو غير ثابت، بل ربما يشعر قوله عليه السلام: «عليك بجاريتك» بكبرها، وإيجاع المرأة من جهة قصدها تحريم الجارية علىٰ زوجها؛ فالعمدة في إثبات فتوىٰ المشهور هو مفهوم الرضاع الوارد في القرآن[١] والحديث، فإنّه إلقام الثدي والتقامه وتناول ما ينزل من الثدي كما قيل.

وعن جمهور فقهاء أهل السنة ومنهم أبوحنيفة ومالك والشافعي أنّ الرضاع المحرِم (بكسر الراء) كلّ ما يصل إلىٰ جوف الصبي عن طريق حلقه مثل الوجور، بل ألحقوا به السعوط وهو أنْ يصيب اللبن في أنفه، بل بالغ بعضهم فألحق الحقنة عن طريق الدبر بالوجور والسعوط.

وعن جماعة من أهل السنة الوقوف علىٰ مفهوم الرضاع كما هو مذهب مشهور فقهائنا الإمامية.[٢]

ودليل هؤلاء الذين أهملوا عنوان الرضاع من جمهور أهل السنة وبعض علماء الشيعة أنّ الغاية المطلوبة هي إنبات اللحم وشدّ العظم، وهي تحصل بغير المصّ أيضاً.

وأورد عليه بعض أهل السنة بأنّه لو كانت العلّة هي إنشاز العظم وإنبات اللحم بأيّ شيءٍ كان لوجب أن نقول اليوم بإنّ نقل دم امرأة إلىٰ طفل يحرمها عليه ويجعلها أُمّه؛ لأن التغذّي بالدم في العروق أسرع وأقوىٰ تأثيراً من اللبن.

أقول: وإنْ قيل: إنّ العلة الإنبات والإنشاز باللبن فقط، نقول له: فلِمَ لا تقول باللبن من طريق الامتصاص حتّىٰ يوافق قولك القرآن؟!

وأمّا السؤال الثاني فالظاهر جواز سقي الحليب النجس للأطفال، ففي معتبرة عبد الرحمن قال: سألت أباعبدالله عليه السلام هل يصلح للرجل أنْ ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة؟ قال: «لا بأس، وقال: امنعوهن من شرب الخمر».[٣]

---

١. النساء(٤): ٢٣.

٢. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٥١ ـ ٥٢.

٣. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص٣٩٨ وبهذا أخذت تشريعات الأحوال الشخصية الأخيرة في مصر وأقرّه مجمع البحوث الاسلامية منذ أكثر من عشر سنين كما في الإنجاب في ـ ضوء الإسلام، ص١٠٨.

وأمّا السؤال الثالث فهو لا يوجب الحرمة الشرعية إلّا في بعض الصور الخطرة وهو غير ثابت.

نعم، لا ينبغي الشكّ في حسن الاجتناب عن لبن غير الأُمّ ثم عن لبن غير العاقلات الصالحات، وقد نبّه عليه الفقهاء في كتاب النكاح.

وأمّا السؤال الرابع فإن أثبت الطبّ مضار مهمّة لصحّة الطفل، فيمكن القول بمنع المشروع المذكور وإلّا فلا.

المسألة الحادية عشرة

# معرفة جنس الجنين

لم يثبت في القرآن والسنة المعتبرة أنّ الإنسان لا يمكن معرفته بجنس الجنين وأنّ غير الله سبحانه لا يعلم ما في الأرحام.

نعم، تخيّل جماعة من أهل العلم أنّ قوله تعالىٰ: «إنَّ اللهَ عنده علمُ الساعةِ ويُـنزّلُ الغيثَ ويَعلمُ ما فى الأرحام وما تدرى نفسٌ ماذا تَكسِبُ غداً وما تدرى نَفْسٌ بِأىّ أرضٍ تموتُ إنّ الله عليمٌ خبير»،[1] يدلّ علىٰ نفي علم غيره تعالىٰ بهذه الأُمور الخمسة، ولكنّه تخيّل واهٍ؛ إذ لا يستفاد الحصر منه، وإثبات شيء لشيء لا يوجب نفيه عمّا عداه كما اشتهر. نعم، ثبت أنّ علم الساعة خاصّ به تعالىٰ. وأمّا أنّه لا يعلم ما في الأرحام غيره تعالىٰ فهو دعوىٰ جزافية.

وكذا لا يدلّ علىٰ حصره به تعالىٰ قوله تعالىٰ: «اللهُ يعلمُ ما تحمل كلّ أُنثىٰ وما تَغِيض الأرحام وما تزداد وكلُ شيءٍ عنده بمقدار».[2]

وأمّا الروايات الواردة حول الآية الأُولىٰ النافية لعلم غيره تعالىٰ بما ذكر فيها من الأُمور الخمسة فلم تصحّ سنداً.[3]

فمن أخبر اليوم بأنّ الجنين ذكر أو أُنـثىٰ لم يـخالف الديـن ولا داعـي لتكـذيبه،

---

١. لقمان(٣١): ٣٤.

٢. الرعد(١٣): ٨.

٣. بحار الأنوار، ج٧، ص٣٠٠؛ صراط الحق، ج٣، ص٣٨٣.

بل الطبّ اليوم قادر على معرفة ذلك في الجملة، والله تعالىٰ هو الذي علّم الإنسان ذلك.

يقول بعض الأطباء: هناك إنجازان عمليان، وهما:

١. معرفة جنس الجنين بشفط بعض من السائل المحيط به بواسطة أُبرة من الرحم وفيه بعض خلايا الجنين منفوضة عن سطح جسمه، وبفحص هذه الخلايا يعرف جنس الجنين.

٢. اكتشاف الاختلاف بين المنوي المفضي للذكورة والمنوي المفضي للأُنوثة في طائفة من الصفات، كالكتلة والسرعة والقدرة علىٰ اختراق المخاط اللزج في قناة عنق الرحم والاستجابة للتفاعل الكيميائي لمخاط عنق الرحم وغير ذلك.

وقد تمّ هذا في النطاق الحيواني ويطبق في صناعة تربية الحيوان، وذلك بتحضير كمية كبيرة من السائل المنوي تجمع من عدد كبير من الفحول أمكن فصلها لقسمين:

أحدهما: ترجح فيه المنويات المفضية الىٰ الذكورة.

والآخر ترجّح فيه المنويات المفضية إلىٰ الأُنوثة.[١]

أقول: واليوم يخبر الأطباء بوسيلة التلفزيون الحاملات عن جنس حملهن.

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ٣٧.

المسألة الثانيةعشرة

# التحكّم في جنس الجنين

هل يجوز للوالدين اختيار جنسٍ للجنين علىٰ جنسٍ آخر إذا أمكن ذلك طباً: إمّا خارج الرحم وقبل انعقاد النطفة كما إذا عولج ماء الزوجين ثمّ يدخل رحمها أو بأشكال آخر؟ وإمّا داخل الرحم[1] إذا لم‌يستلزم محرماً آخر من المسّ والنظر المحرّمين؟.[2]

قد يقال بحرمة التحكّم المذكور؛ فإنّه مناقض لروح الإسلام ولروح العدالة الإلهية. وقيل: إنّه من الوأد. وقيل: إنّه تدخّل في مشيئة الله. وقيل: إنّه مخالف لقوله تعالىٰ: يَهبُ «لِمَن يشاءُ إناثاً وَيَهَب لمن يشاءُ الذكورَ».[3]

كلّ ذلك غلط وتوهّم بل واضح الضعف، فلا نشتغل بردّه. والعمدة في المنع في المقام وغيره هو قوله تعالىٰ حكاية عن الشيطان ـ لعنه الله ـ : «ولأُضلّنّهم ولأُمنّيّنّهم ولآمرنّهم فَلَيُبَتّكُنَّ آذان الأنعام ولآمرنّهم فَلَيُغيِّرنّ خَلْقَ الله ومَن يتّخِذِ الشَيطانَ ولِيّاً من دون الله فقد خَسِرَ خُسراناً مُبيناً».[4]

---

١. قيل ليس من الممكن تغيير جنس المبيض داخل الرحم لأن التحام حيوان منوي ببييضة أنهىٰ الموضوع وختمه، أقول، العلم في تطور وليس من حق الطبيب وغيره الحكم بالاستحالة وعدم الإمكان والعلم إنما يصلح للإخبار عن الوقوع وعدم الوقوع حسب الظروف فلاحظ.

٢. مجرد علاقة أحد الزوجين بجنس خاص‌لا يبيح له وللطبيب النظر واللمس المحرمين.

٣. الشورى(٤٢): ٤٩.

٤. النساء(٤): ١١٩.

قال الطبرسي﵀ في مجمع البيان: أي لآمرنّهم بتغيير خلق الله فليغيّرنه، واختلف في معناه فقيل: يريد دين الله وأمره، عن ابن‌عباس وإبراهيم ومجاهد والحسن وقتادة وجماعة،[١] وهو المرويّ عن أبي‌عبدالله﵇، ويؤيّده قوله تعالىٰ: «فَأَقِمْ وَجهكَ للدينِ حَنِيفاً فطرةَ اللهِ التى فَطَرَ الناسَ عليها لا تبدِيلَ لخلق الله»،[٢] وأراد بذلك تحريم الحلال وتحليل الحرام. وقيل: أراد معنىٰ الخصاء عن ... عن ابن‌عبّاس ... وقيل: إنّه الوشم، عن ابن‌مسعود، وقيل، إنّه أراد الشمس والقمر والحجارة عدلوا عن الانتفاع بها إلىٰ عبادتها، عن الزجّاج، انتهىٰ.[٣]

أقول: الأخير خلاف الظاهر جداً أو غلط، فإنّ العدول عن الانتفاع الصحيح بمخلوق ليس تغييراً له، وأمّا القولان الوسطان فهما أيضاً ضعيفان؛ لأنّهما من التقييد من دون مقيّد.

وعلىٰ الجملة إنْ أُريد من تغيير الخلق ـ الذي هو بمعنىٰ المخلوق؛ ضرورة عدم قدرة البشر علىٰ تغيير الخلق بمعنىٰ المصدر والله غالب علىٰ أمره ـ مطلقه لزم تخصيص الأكثر المستهجن جدّاً؛ لجواز تغيير أكثر المخلوقات من النبات والجماد والحيوان بل الإنسان[٤] ـ وإنْ شئت فقل: إنّ حياة الإنسان وحوائجه الأولية موقوفة علىٰ تغيير المخلوقات حتّىٰ لايمكن أكله من دون تغيير، وكلّ ذلك جائز بالضرورة الدينية ـ وإنْ أُريد بعضه، فلابدّ لإثباته من دليل معتبر وهو مفقود، مع لزوم استهجان تقييد الأكثر و تخصيصه كما قرّر في أُصول الفقه.

وأمّا الوجه الأوّل فلا يترتّب عليه محذور أصلاً سوىٰ أنّه مخالف لظاهر الكلمة، وأنّ حمل الخلق علىٰ الدين محتاج إلىٰ دليل مفقود، واستعماله فيه

---

١. كسعيد بن المسيب و سعيد بن جبير و الضحاك والسدي وغيرهم كما نقل بعضهم و قال: إمّا على معنى أنّ الله فطر الناس على التوحيد و الإسلام الوجه له، أوعلى أن معنى تغيير دين الله تغيير أحكامه كما رجحه محمد بن جرير الطبري (لاحظ: جامع البيان، ج٥، ص٢٨٥ و التفسير الكبير، ج١١، ص٤٩) ولاحظ: رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، ج١، ص١٢٩.

٢. الروم(٣٠): ٣٠.

٣. مجمع البيان، في تفسير سورة الروم(٣٠): ٣٠.

٤. يجوز كثير من العمليات الطبّية وغير الطبّية في حقّه وجواز إزالة شعره سوىٰ اللحية وغير ذلك.

إن صحّ في قوله: «لا تبديل لخلق الله» لا يوجب صحّته في المقام وغيره من غير دليل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ قوله تعالىٰ: «فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الأنعام»، سواء كان التبتيك بمعنىٰ التشقيق أو القطع قرينة علىٰ أنّ المراد بالخلق الدين، فإنّه من تغيير الخلق ولا معنىٰ لعنوانه في مقابله إذا أُريد بالخلق المخلوق التكويني.

ويدلّ علىٰ تفسير الخلق بالدين حديثان مذكوران في بحارالأنوار[١] لكن سندهما ضعيف، فلااعتماد عليهما.

ويحتمل أنْ يراد بتغيير الخلق مطلقه بغرض تحريم الحلال، ويؤكده أنّ التبتيك غير محرّم بعنوانه، وليس من الشيطان إلّا بقصد تحريم الحلال كما كان أهل الجاهلية يفعلونه، وعليه فيقرب القولان في تفسير الآية، وهذا عندي أحسن الأقوال، فإنْ تمّ فهو وإلّا فلا بدّ من الحكم بدخول الآية في المتشابهات.

والمتحصّل من جميع ما مرّ جواز التحكّم في جنس الجنين في حدّ نفسه ما لم يستلزم محرّماً آخر؛ اعتماداً علىٰ أصالة البراءة.

نعم، إذا فرضنا أنّه ينجر الىٰ الاختلال بالتوازن العامّ الموجود بين الجنسين فنحكم بحرمته، فإنه يترتب عليه مفاسد كما لايخفىٰ.

## تفصيل وتوضيح

قال بعض الأطبّاء: إنّ نسبة الجنسية الأولية عند بدء الإخصاب عندما يكون الجنين خلية واحدة بالتحام الحيوان المنوي ببويضته، الإحصاء ١٣٠ من الذكور لكل ١٠٠ من أُناث، وفي فترة الحمل يكون المجهض تلقائياً من الذكور أكثر من المجهض تلقائياً من أُناث، فعند الميلاد وفي إحصائيات العالم ككل تكون النسبة مائة وستّة من الذكور لكلّ مائة من الأُناث، ذلك أنّ الهالك الذكري في فترة الحمل أكثر بكثير من الهالك الأُنثوي علىٰ مستوىٰ العالم....

---

١. بحارالأنوار، ج ٦٤، ص ٢٢١، و مابعدها نسخة الكومبيوتر.

وفي نهاية السنة الأُولىٰ من العمر تكون النسبة ١٠٣ من الذكور لكلّ ١٠٠ من الأُناث؛ وذلك أنّ معدّل وفيات العام الأوّل من الذكور تزيد قليلاً علىٰ معدّلاتها من الأُناث. وعند سنّ البلوغ فما بعدها تكاد النسبة تتساوىٰ بينهما حتّىٰ تميل الىٰ جانب الأُناث مرّة أُخرىٰ عند الوفاة.[١]

ويقول طبيب آخر: «إنّ دوائر الإحصاء في أمريكا ـ مثلاً ـ أخذت ونشرت في وثائق رسمية دولية أنّ النساء يَلِدن كثرة من الذكور بعد كل حرب؛[٢] لأنّ الحرب تحصد الرجال غالباً ولايلدن الأُناث إلّا قليلاً، وهناك توازن وتعادل في كلّ شيء وحتّىٰ في الجمادات: الذهب والفضة والطين والحجر ...».[٣]

وقد يقال: إنّه في بعض البلاد الأُناث أكثر ولادة من الذكور، وفي البلاد التي تزيد نسبة ولادة الذكور تنقلب النسبة المذكورة في سنين الزواج فيقلّ عدد الذكور من عدد الأُناث.

ويقول اشلي مونتاغون في كتابه «المرأة الجنس الأفضل»: «إن عدد الأناث الصالحات للتزويج يزيد عدد الذكور الصالحين للتزويج في جميع أرجاء العالم أبداً».

وكتب باحثٌ أنّ في بريطانيا تزيد النساء علىٰ الرجال بمليونين.

ولزيادة الأُناث شواهد أُخرىٰ. وهذه هي فلسفة تشريع تعدّد الزوجات في شريعة الإسلام.

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص١٠٦ و ١٠٧.

٢. الدعوىٰ محتاجة إلىٰ إراءة دليل مقنع.

٣. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص١٠١.

المسألة الثالثة عشرة

# تغيير الجنس

عمليات تغيير الجنس تجري الآن في الغرب في مراكز كثيرة كعملية روتينية، سواء كان تحويل الذكر إلىٰ أُنثىٰ أو العكس، وفي الأوّل يجري استئصال العضو الذكري وبناء مهبل وعملية خصاء وتكبير الثديين، وفي الحالة الثانية استئصال الثديين وبناء عضو ذكري وإلغاء القناة التناسلية الأُنثوية بدرجات متفاوتة، ويصحب كلّ ذلك علاج نفسي وهرموني. وهؤلاء المرضىٰ يشعرون بكراهية للجنس الذي ولدوا عليه نتيجة لعوامل مختلفة، وقد يعود أغلبها إلىٰ فترات مبكرة في حياة الإنسان وتربية غير سليمة، ولا يوجد أي لبس في تحديد جنسهم، سواء مظهرياً أو غيره عند الولادة (كحالات الخنثىٰ غير الكاملة). وكثير منهم يقوم بدوره كاملاً ويتزوّج وينجب علىٰ حالته التي خلقه الله سبحانه وتعالىٰ عليها، ثمّ ينتاب هؤلاء المرضىٰ شعوراً يأخذ بالطغيان وطالما كان مكبوتاً لرغبة في التخلّي عن جنسه الطبيعي. هكذا قال بعض الأطباء.

أقول: ربّما يدّعى أنّه في تغيير الجنس يبقىٰ الجنس هو الجنس وإنّما يتغيّر الشكل فقط. وعلىٰ كلٍّ الكلام تارة في حكمه التكليفي وأنّه جائز أو حرام، وأُخرىٰ في حكمه الوضعي وما يترتب علىٰ الفرد بعد العملية وتغيير الجنس.

أمّا الأوّل فعمدة ما يحرم العمل المذكور هو لمس العورة والبدن والنظر إليهما، فإنّهما حرامان علىٰ الفاعل والمفعول.

نعم، إذا كان الطبيب وطالبة التغيير ـ أو الطبيبة وطالبه ـ زوجان وإن عقد أحدهما علىٰ الآخر بالفعل للعملية المذكورة ففي جواز العمل بحث؛ لبطلان الزوجية بمجرّد خروج أحد الزوجين عن جنسه، فالعملية المذكورة إنّما تجوز لهما ما لم يبطل عقد الزواج، وبعده تحرم؛ لأنهما أجنبيان.

ولا مانع عنها مع الغضّ عن حرمة اللمس والنظر بعدما سبق الكلام حول قوله تعالىٰ: «فَلَيُغَيِّرنّ خلق الله»، إلّا إذا كثرت العمليات حتّىٰ يقرب من الاختلال بالتوازن العام بين الجنسين.

وأمّا الثاني فإن تمّ تغيير الجنس نفساً وعضواً بشكل كامل فلا إشكال في ترتّب الأحكام المتعلّقة بالجنس الفعلي علىٰ الفرد المذكور ويبطل زواجه السابق، ويجوز له الزواج بالجنس المخالف بالفعل، وهكذا في سائر الأحكام، فإن الأحكام تابعة لموضوعاتها حدوثاً وبقاءً، ولايجب حفظ الموضوعات لحفظ الأحكام إلّا فيما دلّ الدليل الخاصّ عليه.

وأمّا إذا تغيّر أكثر الأعضاء وبقي بعضها الآخر أو تغير كلّ الأعضاء وبقي الخواصّ النفسية والتمايلات الجنسية السابقة، ففي ترتيب الأحكام المتعلّقة بالجنسية الجديدة عليه نظر، كما يشكل حينئذٍ ترتيب الأحكام المترتبة علىٰ الجنسية السابقة عليه أيضاً.

وبالجملة: حيث لا ضابط دقيق لنا يفترق به المذكّر عن المؤنّث بصورة واضحة فلا بدّ من اليقين بصيرورة أحد من أحد الجنسين جنساً آخر في ترتيب الأحكام عليه، وفي فرض الشكّ لا بدّ من الاحتياط كما يحتاط في الخنثىٰ المشكلة إن ثبتت ونفينا كونها جنساً ثالثاً، وملاك وجوب هذا الاحتياط هو العلم الإجمالي بكون الفرد ذكراً أو أُنثىٰ علىٰ ما تقرّر في أُصول الفقه.[1]

ولاحظ: ما يأتي حول الخنثىٰ في المسألة الثلاثين، فإنّه ينفعك في المقام.

---

١. إلّا أن يستصحب بقاء الجنس الأوّل، استصحاباً موضوعياً فيترتب عليه آثاره الشرعية.

**المسألة الرابعةعشرة**

# الإنجاب بلا زواج

**تمهيد:**

يقول بعض الأطباء حول الاستنساخ والنسخ (COLONING)

١. في نواة كل خلية إنسانيّة ستة وأربعون جسماً صبغياً هي التي تحمل مجموع الصفات الحيوية لكلّ فردٍ إنساني.

٢. كل خلية إنسانيّة تنقسم، تعطي اثنتين علىٰ ذات الهيئة وعلىٰ الستة والأربعين جسماً صبغياً. ويتوالىٰ الانقسام إلىٰ أجيال من الخلايا المثيلة.

٣. يستثنىٰ من ذلك الخلية المنوية الناضجة.. وخلية البويضة الناضجة.. ففي كلّ منهما ثلاثة وعشرون جسماً صبغياً فقط.. فهذا استثناء من القاعدة العامة.. فإذا التقيا فالتحما كانت منهما خلية البييضة.. أولىٰ مراحل الإنسان، وبها إذن ستة وأربعون جسماً صبغياً ....

٤. وتشذّ «البييضة» كذلك عن سائر الخلايا في أنها إن شرعت في الانقسام لم تنتج أجيالاً من الخلايا المثيلة.. بل أجيالاً من الخلايا المختلفة لا إلىٰ تكوين بلايين من الخلايا المتشابهة ولكن إلىٰ التخلّق والنماء لتكوين إنسان جديد.

**مثال توضيحي:**

١. لو أخذنا خلية من جلد ضفدع مثلاً ووضعناها في البيئة الغذائية المناسبة، فسيتوالىٰ انقسامها لتعطي ملايين من خلايا الجلد.

٢. ولكن لو أخذنا خلية منوية وخلية بويضية للضفدع والضفدعة قد دمجناهما فإن الانقسامات لن تفضي إلىٰ خلايا متشابهة ولكن إلىٰ ضفدع.

**الجديد العلمي**

لو أخذنا خلية من جلد ضفدع وحصلنا منها علىٰ نواتها، وأخذنا خلية بويضة ونزعنا منها نواتها ورميناها، ثم أودعنا نواة خلية الجلد في سائل خلية البويضة.

فإن الخلية الجديدة (نواة خلية جلدية في سائل خلية بويضية) تشرع في الانقسام مفضية إلىٰ ضفدع هو صورة وراثية طبق الأصل من الضفدع الأصيل..

**الإنجاز العلمي إذن:**

١. إنجاب بغير تزاوج ذكر وأُنثىٰ.

٢. الحصول علىٰ نسخة طبق الأصل وقابلة للتكرار بأي عدد من الضفدع الأصل.

**القضية المطروحة:**

تمّ ذلك في الضفدع.

من الناحية النظرية ستتسع دائرة التطبيق فماذا لو أمكن ذلك في الإنسان؟

**من نتائج التطبيق:**

إيجابيات

استنساخ أعداد كبيرة من العباقرة والموهوبين وراثياً.

**سلبيات:**

١. فتح باب الإنجاب بلا زواج.

٢. ليست المواهب ولا الفضائل نتيجة الوراثة فحسب.

٣. احتمال الكوارث المرضية الجامعة في هؤلاء المتشابهين وراثياً، فالمعروف أنّ التغاير والتشاكل في الوراثة من أسباب حماية الجنس البشري وارتقائه.[١]

ويقول طبيب آخر في هذا الموضوع:

أمّا موضوع التكاثر اللاتزاوجي الذي أطلق عليه (الاستنساخ) فأُحبّ أنْ أضع فيه

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

بعض النقاط علىٰ الحروف، فطريقة الاستنساخ ليست وسيلة تكاثر، أعني ليس أنّ شخصاً أنتج شخصاً آخر بوسيلة لا تزاوجية، أي بغير تزاوج، ولكن المهم هنا أنّ هذا الوليد تكون فيه جميع الخصائص الوراثية لهذا الكائن، وهذا لا يحدث إطلاقاً في أي تكاثر بطريقة التزاوج؛ لأنّ كلّ مولود نصفه من الأُمّ ونصفه من الأب، أمّا هذا المولود فكلّه من الأب أو كله من الأُمّ، إذا حصل يجب أن يكون كلّه من الأب؛ لأجل أن يرث جميع الخصائص الممتازة.

هذا الخيال صار حقيقة مؤكّدة وأنتج ٢٠ ضفدعة واحدة في عملية واحدة، فكلّها معبّر عنها بأنّها توائم الأب؛ لأنها نسخة طبق الأصل من هذا الأب ولكنها أصغر منه سناً، لأنها أُنتجت بعد عشرين سنة أو أربعين سنة ولكنها صورة دقيقة للغاية، كأنها التوأم المتشابه.[١]

وعرّف الاستنساخ أو النسخ طبيب ثالث بقوله: إنه يريد به المختصّون محاولة تقديم كائن أو خلية أو جزيء يمكنه التكاثر عن غير طريق التلقيح ومن غير نقص أو إضافة للمحتوىٰ الوراثي.[٢]

أقول في المقام مطالب:

١. إذا حصل العلم من مذاق الشرع[٣] بعدم رضاه بتحقّق إنسان من رجل وامرأة بهذا النحو[٤] لا نكاح بينهما حتّىٰ إذا لم‌يستلزم الزنا وحراماً آخر، فيقيد جواز العملية من الوجهة الدينية بأخذ الخليتين المذكورتين من الزوجين، فإنها إنجاب بلا جماع لا بلا طرفين كما لا يخفىٰ، وإلّا فلا.

٢. الظاهر جواز العملية المذكورة خارج الرحم؛ لأصالة البراءة. نعم، في صحّة نسبه إلىٰ رجل أُخذت الخلية من جسده والىٰ امرأة صاحبة البويضة غير واضح؛ فإنّه لم‌يخلق من مائه: «**خُلِق من ماءٍ دافِقٍ يخرجُ من بين الصُلب والترائب**»[٥] واما صاحبة

---

١. نفس المصدر، ص١٧٥.

٢. نفس المصدر، ص١٥٥.

٣. هذا ما يسمّىٰ بالدليل اللبّي في مقابل الدليل اللفظي، والدليل اللفظي غير متوفّر بنظري في المقام.

٤. أي من مني امرأة وخلية جسدية من رجل.

٥. الطارق(٨٦): ٦.

البويضة فانها غير حامل وغير والدة، «إنْ أُمهاتهم إلّا اللائي ولدنهم»،[١] فلاحظ.

وعلىٰ كلٍّ لا مانع من فرض إنسان لا أُمّ له شرعاً (أو لا والد له) فلا تحرم العملية المذكورة مادام إرادة هذا المولود حرّة واختياره غير مسلوب، فلاحظ، ومادام الصفات المورثة مما لم تكن مبغوضة للشرع.

٣. إذا ثبت في علم الطب ـ ولما يثبت؛ لعدم وقوع الفرض حتّىٰ تناله التجربة ـ أنّ الكوارث المرضية الجامعة في هؤلاء المتشابهين وراثياً ذات مخاطر فتحرم العملية لأجلها، فكما يحرم الإضرار بالغير الموجود يحرم التوسّط في إيجاد موجود محفوف بالضرر والنقص.

٤. لا سلبيات للعملية سوىٰ احتمال تلك الكوارث تعتمد عليها في منع العملية شرعاً، وما قيل من سلبيات أُخر ضعيف أيضاً.[٢]

٥. إذا حملته صاحبة البويضة وولدته فإنّها أُمّه جزماً، وإنْ شككنا أو نفينا نسبه عن الرجل فإنّ مريم أُمّ عيسىٰ عليه السلام بلا شكّ ولا والد له عليه السلام، بل لادليل على أنّه خلق من مائها سلام الله عليه وعليها، بل لايبعد صحّة نسب هذا المولود إلى من أخذت الخلية من جسمه و أنه أب للمولود المذكور؛ فإنّ النشأة من الماء الدافق ليست مقومة للولادة عرفاً و طباً أو شرعاً، و إنّما هو قسم شائع من الولادة و سنعود إلى تفصيل المسألة في الجزء الثاني. أي في المسألة الرابعة والستين في ص٤٥٧ من هذا الجزء في هذه الطبعة، حيث اندحج الجزء الأوّل و الثاني في كتاب واحد كما تشاهدونه.

---

١. المجادلة(٥٨): ٢.

٢. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص١٥٦.

المسألة الخامسة عشرة

# المستقبل البيوتكنولوجي للإنسان ومعطيات النظام الاجتماعي

توصّل علماء الطب والبيولوجيا والكيمياء إلىٰ اكتشاف بعض خبايا ميكانيكية الخلية الحية، وصاغوا بعض القوانين العلمية التي تحكم الشفرة الوراثية للخلية، ثمّ شرعوا بعد ذلك في هندسة المستقبل الوراثية للأنواع الحية، إما عن طريق تجزئة الخلايا (الهندسة الوراثية) وإما عن طريق اتحاد الخلايا (الهندسة المشيجية).

واستعمل العلماء هذه الطرق في التحكّم في التكوين الخلقي للخلية وفي تطويرها. فهناك ما يسمّىٰ بالتكاثر بالخلايا الجسدية حيث يراود العلماء الأمل في تحويل الخلية الجسدية إلىٰ خلية جنينية يمكن لها أن تتكاثر، مثلها في ذلك مثل أصلها وهو البويضة الملقّحة، وذلك بعد تخليصها من القفل الكيميائي الذي يمنعها من محاكاة أصلها.

ومن بين الاستخدامات المتصورة لتكنيك التكاثر بالخلايا الجسدية بعث الذات البيولوجية للإنسان.

وقوام هذا الاستخدام هو نسخ نسخة طبق الأصل من الإنسان الذي أُخذت من جسده الخلية الجسدية. ويقال: إنه من الممكن تحقيق نفس الغرض حتىٰ إذا أخذت الخلية من جثة الإنسان مادام أن هذه الخلية ذاتها لم تمت. وبذلك يمكن ضمان بقاء العباقرة علىٰ قيد الحياة لتستفيد البشرية من علمهم.

ولا بأس من أن أذكر تطبيقاً آخر للإمكانيات البيولوجية الحديثة التي ترتّب عليها كسر الحدود الفاصلة بين الأنواع المختلفة للكائنات، فممّا تفتقت عنه قريحة العلماء فكرة خلط خلايا بشرية بخلايا نباتية أو حيوانية لنصل بذلك إلىٰ الإنسان الخضري (الكلورفيلي) أو الإنسان المجتر.

ويستهدف العلماء من أبحاثهم هذه إنتاج سلالة بشرية جديدة يدخل في تكوينها بعض الصفات النباتية أو الحيوانية المرغوبة، كجعل الإنسان ذاتي التغذية يعتمد علىٰ ذاته في غذائه كالنبات (التمثيل الضوئي).

ويفكّر العلماء أيضاً في إنتاج طراز جديد من الجنس البشري عن طريق استخدام طريقة التكاثر الجسدي في تنمية الخلايا المختلطة، وبعد التأكّد من نجاح إنتاج هذا الطراز الجديد فيمكن تعميمه بالطريق الطبيعي، أي التكاثر الجنسي.

ولم يقف التلاعب بالحياة علىٰ المستوىٰ العضوي، بل إنّ الفكر العلمي الحديث يتجه إلىٰ ابتداع طرق للتحكّم في إرادة الإنسان بأجهزة الكترونية، وهذا هو الإنسان الالكتروني الذي يمكنه إشباع رغباته وحاجاته عن طريق أزرار مركّبة علىٰ جسده.

ورغم ما يقال عن تكنولوجيا التكاثر من أنها ما زالت في طور الخيال وأنها لا تعدو أن تكون حالياً مجرّد أضغاث أحلام، إلّا أنّ استخدامها الناجح ـ علىٰ مستوىٰ الحيوان والنبات ـ شجّع العلماء علىٰ التفكير في تطبيق قوانينها العلمية علىٰ الجنس البشري، وما زراعة الأَجنة أو طفل الأنبوب إلّا تجسيد حيّ لطموح الإنسان في التحكّم في خلقته وصفاته، ولعلّ جهود العلماء في هذا المضمار تجسّد رغبة الإنسان في التوصّل إلىٰ إكسير الحياة؛ ليكرس بذلك خلوده وانتصاره علىٰ الموت الذي هو مع ذلك سنة الله في خلقه.

ونذكر هنا أن أحد المليونيرات الأجانب طلب إنتاج نسخة من ذاته وأبدىٰ استعداده لتمويل أبحاث التكاثر الجسدي. ومثل هذا التفكير يحمل في طياته معاني كثيرة يفهمها كل لبيب.[1]

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص١٣٨ وما بعدها.

وقال بعض آخر من الأطباء: «موضوع الهندسة الوراثية في غاية الأهمية لسبب إن تقرر أنّ كل القرارات الإلهية الموجودة داخل الخلية يبدأ البحث فيها بمنتهىٰ الدقّة، وهي تمثّل ٣٠٠مليون جزئية. العالم بدأ في دراستها علمياً واعتمد لها ١٥ مليار دولار، فتولّت ثلاث دول هذه العملية ـ أمريكا واليابان وألمانيا الغربية، ومن المنتظر أنْ يتمّ الكشف عن هذه الجينوم أو هذه الوثيقة بعد ١٥ عاماً ...».[١]

وقيل: «إنّ بداية الإنسان ما هو إلّا خلية واحدة فيها نواة، إذا درسنا هذه النواة نجد أنّ فيها الحقيبة الوراثية عبارة عن ٤٦ صبغ موجودين بين ٢٣ من الاب و٢٣ من الأُمّ، هذه الصبغيات تحمل مورثات، هذه المورثات سواء كانت تتحكّم في الصفات الطبيعية أم الصفات المرضية عددها كبير جدّاً يقدّر بحوالي ٢ مليون مورث لغاية الآن، نحن الآن لم‌نعرف تقريباً أكثر من (٤٣٤٠) مورث بعضها يقيني وبعضها ليس بيقيني ... ربما يكون الأب سليماً من مرض ثمّ يبتلىٰ ابنه به؛ لوجود الصفات الوراثية في نواة الخلية».[٢] انتهىٰ كلامه بتغيير.

أقول: هذا البحث ـ من ناحية علمية ـ طويل عريض عميق جدّاً، ويقال: إنّ العلم قادر علىٰ إيجاد لون خاصّ لشعر المولود وكيفية وجهه، الىٰ غير ذلك من الإنجازات المحيّرة للعقول العامية، وتحقيق هذه المسائل وأحكامه الفقهية ربّما يحتاج إلىٰ تأليف مستقل، وكلّ ميسّر لما خلق لأجله.

وحيث لا سبيل لي إلىٰ جزئيات هذه المسألة وإلىٰ عشرمن أعشارها نقتصر علىٰ ذكر بعض الأحكام الشرعية حسب ما أدّىٰ إليه نظري، والله العاصم والهادي:

التغيير في جنين الإنسان أو نطفته ربّما يكون علىٰ نحو نعلم بعدم رضا هذا الإنسان بعد ولادته وإدراكه وبلوغه بل يتنفّر منه ويتأذّىٰ، بل يكون له ضرريا، وهذا غير مباح حتّىٰ إذا طلبه الزوجان؛ إذ لا ولاية لهما علىٰ أولادهما بهذه السعة والإطلاق، وقد لا نعلم بذلك أو نعلم رضاه به، وهو علىٰ أقسام:

---

١. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٦٣٦.
٢. نفس المصدر، ص٤٩١ ـ ٤٩٢.

**القسم الأوّل:** إنّ التغيير قد ينجرّ إلىٰ ما يستلزم إفراطه في الشهوة الجنسية أكثر ممّا هو عليه الآن أو تمايله الشديد في القتل والتعدّي.

وبالجملة: يصل الإنسان بوسيلة العملية الطبّية والبيولوجية والكيمياوية إلىٰ حدٍّ تقوىٰ غرائزه الحيوانية بحيث تضعف به قواه العقلانية ويختلّ به النظام الاجتماعي والسلوك الأخلاقي والاقتضاء الروحاني، وهذا حرام غير جائز بلا شبهة ومخالف لهدف خلقة الإنسان. وقد لا يستلزم ذلك بل إلىٰ حدٍّ مّا من الشرور، وفي جوازه نظر وبحث.

**القسم الثاني:** قد ينجرّ إلىٰ ما يرغبه في الطاعات والخيرات بحيث يسلب إرادته للشرور والمعاصي، والظاهر عدم جوازه؛ لأن الطاعة المقبولة المطلوبة من الإنسان ما صدر عنه باختياره: «وَلَو شاءَ لَهَداكُم أَجمَعِين».[1]

ومنه يظهر حرمة ما يرغّبه في المعاصي بحيث يسلب عنه إرادة الصالحات، بطريق أولىٰ.

**القسم الثالث:** وقد يرغّبه إلىٰ الأفعال الصالحة والأخلاق الحميدة من غير سلب اختياره، وعندي أنّه جائز بل حسن، يظهر وجهه ممّا ورد في حقّ الأُمّ المرضعة، وغير ذلك.

**القسم الرابع:** وقد ينجرّ إلىٰ سلب إرادة الإنسان وجعله تابعاً في أفعاله ـ سواء كانت مباحة أو غير مباحة ـ إلىٰ إرادة الغير صالحاً كان أو شرّيراً، فهذا أيضاً غير جائز، فإنّه مضادّ لغرض الخلقة، فإنّ الله سبحانه خلق الإنسان للتكامل الحاصل من العبودية وإطاعة الربّ في جميع شؤون الحياة، وهذا التكامل لا يحصل إلّا بكونه مريداً مختاراً لا مجبوراً مضطراً.

**القسم الخامس:** وقد ينجرّ إلىٰ تغييرات جسمانية بداع التجمّل والتحسن، وهذا لا بأس به في حدّ نفسه، حتىٰ إذا سبّب طول قامته أو قصرها أو هزاله أو سمنه، فضلاً عن بياض وجهه وشباهة عينه بعين الظبي واصفرار لون شعره ونحو ذلك.

---

١. النحل(١٦): ٩.

**القسم السادس**: وقد يدخل في تكوينها بعض الصفات النباتية أو الحيوانية المرغوبة كجعل الإنسان ذاتي التغذية يعتمد على ذاته فى غذائه كالنبات (التمثيل الضوئي).

ويمكن أن نقول بجوازه في حد نفسه ان لم‌يحرم من جهة مقدماته وملابساته ومقارناته.

**القسم السابع**: وهو الإنسان الالكترونى المشارإليه فبيان حكمه الشرعي موقوف على إيضاح التصرف فيه ونوعه وكيفيته وآثاره، نعم منعنا سلب إرادته كما منعنا توجيهه إلى إتجاه الشر مطلقاً.

وقد تقدّم حكم بعض مانقلناه في أوّل الكلام هنا في المسائل المتقدّمة، والله الموفّق.

المسألة السادسة عشرة

# التحكّم في معطيات الوراثة

عرّفت الوراثة بانتقال الصفات من الأُصول إلىٰ الفروع أو من السلف إلىٰ الخـلف، وهي تشمل ـ إلىٰ جانب الخصائص ـ الأمراض القابلة للتوريث.[1]

قيل: إنّ الصور المطروحة علىٰ بساط البحث لا تعدو ثلاثة أنواع هي:

١. النسخ (الاستنساخ)، وهو الحصول علىٰ نسخ من الكائن دون التزاوج.

٢. المزج بين صفات وخصائص معينة في المخلوق بالتصرّف في مورثاته.

٣. استصفاء جنس معين باستبقاء عنصره في الطور الأوّل للجنين.[2]

أقول: أمّا الأوّل: فقد مرّ توضيحه وحكمه.

وأمّا الثاني: فقد سمّاه بعض الأطباء بالاستبدال، وهو كما عرّفه المختصّون: التمويل علىٰ ماللحامض النووي (النوويك) من خصائص ولا سيما خاصة الالتحام عند قصه بحيث يمكن التحكم في إبدال المورثات من خلال عمليات معقدة يعود تحقق نتائجها إلىٰ تلك الخصائص في الحامض المذكور.

فإن اتّجه هذا التصرف إلىٰ العلاج من علّة، سواء كانت مرضاً وراثياً قائماً بالجسم أو انحرافاً في الطبيعة الأصلية أو تقاصراً [قصوراًظ] عن القدر المألوف فيها فإنّه ممّا يندرج في التصرّفات المشروعة شرعاً.

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص١٤٩.

٢. نفس المصدر، ص١٥١.

وأمّا إن اتّجه إلىٰ سلب الإرادة حتّىٰ في جانب الخير، أو إلىٰ الانحراف بالسجايا إلىٰ الميول الشرّيرة، فلايجوز، كما لايجوز كلّ ما يؤثّر علىٰ الفطرة الأصلية سواء كان بأسباب مادية منضبطة كالإسكار والتخدير والإكراه الملجئ أو بأسباب أُخرىٰ خاصة كالذي يتعاطاه السحرة النافثون في العقد أو الحَسَدَة هواة الإصابة بالعين أو المرجفون، وما الىٰ ذلك من المؤثرات المعنوية أو النفسية السلبية أو المفسدة.

فلا يقلّ عن هذه التصرفات في الخطورة ما يصل إليه الإنسان من نتائج بالوسائل المادية المختبرية والإجراءات الطبّية، فكلّ من هذا وذاك استجابة لأمر الشيطان ومطاوعة لنزغاته بالقيام بالتصرّف المعتبر سبباً ينشأ عنه مسببات منسجمة مع ذلك التغيير، فإن الله ربط الأسباب بالمسبّبات، والحكم كما يتعلّق بالمباشر يتعلّق بالتسبب إذا ما توفّرت صلته السببية كما ذكره بعضهم[1] ولا يخلو عن متانة وصحّة.

وأمّا الثالث وهو التحكّم في جنس الجنين بعد تشخيصه[2] فهو أيضاً في حدّ نفسه جائز، وقد مرّ تفصيله.

---

١. نفس المصدر، ص١٥٨.

٢. وفسر الاستصفاء بعضهم بالاصطفاء لاحد الجنسين علىٰ الآخر.

**المسألة السابعةعشرة**

## حكم البييضات الفائضة

تبقىٰ من البييضات المخصّبة في أُنبوبة المختبر، إذ يمكن تلقيح عشرين بويضة ولا يحتاج إلّا إلىٰ اثنين أو ثلاثة، فما هو حكم البقية الفائضة؟

الأسئلة الشرعية المتعلّقة بالمقام أُمور:

١. هل يجوز إهدارها والإزهاق بها أو يحرم؟

٢. هل يجب الدية بإهدارها؟

٣. هل يعزل له من الإرث سهمها؟

٤. ما هو الحكم بالنسبة إلىٰ عدّة صاحبتها؟

٥. هل يعطّل الحدّ الشرعي بالنسبة إلىٰ صاحبتها؟

٦. من يملك التصرف فيها؟

٧. هل يجوز نقلها في رحم صاحبتها بعد وفاة زوجها أو بعد طلاقها؟

وإليك أجوبة هذه الأسئلة مستعيناً بالله تعالىٰ:

أمّا السؤال الأوّل فجوابه أنّه لا مصرف للبييضات الفائضة إلّا رحم صاحبتها أيام حياة زوجها، فإن أمكن وجب إبقاؤها علىٰ الأحوط حتّىٰ تنقل إليها، وإن لم‌يمكن ولو بانصراف صاحبتها عنها فلا بدّ من إتلافها؛ حذراً من استعمالها علىٰ نحو الحرام شرعاً.

نعم، إذا كانت البييضات في الأُنبوبة في مسير حياتها الإنسانيّة وأمكن ذلك طبّياً

ولم‌يستلزم المئونات الكثيرة فالأحوط لزوماً إبقاؤها، بل إذا تعلّق بها الروح وجب حفظها مهما أمكن؛ فإنّها نفس محترمة يحرم إتلافها، بلا فرق بين كونها في رحم أو في أُنبوبة أو في محلّ آخر.

وجواب السؤال الثاني أنّه إذا وجب إهدارها لا دية لها، وإذا تعلّق بها الروح وأمكن حفظها وجب الدية جزماً علىٰ مَن أتلفها، وإذا لم‌تتعلّق بها الروح وكان في مسيرها إلىٰ الحياة الإنسانيّة فالأحوط لزوماً وجوب الدية بالشرطين المذكورين، (أي إمكان حياتها إلىٰ ولادتها في الأُنبوبة طباً ووجود مَن يقوم بمؤونتها).

وعلىٰ كلٍّ الأحوط للطبيب أنْ لا يخصب البييضات أكثر من حاجة صاحبتها.

وجواب الثالث أنّها إذا تعلّق بها الروح وخرجت من الأُنبوبة إنساناً حياً يرث أباه، وقد مرّ الإشكال في نسبه إلىٰ صاحبة البويضة؛ فإنّ الحكم بأُمومتها مع قوله تعالىٰ: إنْ «أُمهاتهم إلّا اللّائي وَلَدْنَهم»[1] مشكل، وإذا علموا بعدم خروجها حيّة فلا يعزل له سهم، وأمّا إذا شكّ فالأحوط عزل السهم له، وكذا إذا علم بخروجه حياً من الأُنبوبة.

نعم في نقلها إلى رحم زوجة أخرى لهذا الزوج مع رضاها به بحث مرّ في ص١٠٢ من هذا الكتاب.

ويمكن أن يقال بعدم وجوب عزل سهم له؛ لأنّ موضوعه الحمل، ولا يصدق علىٰ ما في الأُنبوبة حمل بوجه، فإذا خرج حياً وقد قسم الورثة الإرث بينهم، عليهم أن يرد كلّ واحد من سهمه ما يبلغ حقّ الحي المذكور.

وأمّا جواب الرابع فهو منفي جزماً، فإنّ وجود البييضة في الأُنبوبة لا تجعلها حاملاً، وهذا واضح.

وجواب الخامس أنّه لا يعطّل الحدّ عليها. نعم، إذا فرضنا الجنين في معرض الخروج عن الأُنبوبة حياً ولا توجد له حاضنة ومربّية سواها ففي جريان الحدّ عليها تردّد، وتحقيقه في محلّه.

---

١. المجادلة(٥٨): ٢.

وجواب السادس أنْ حق الأولوية لصاحب الحيوان المنوي وصاحبة البويضة، وإذا مات أحدهما سقط حقّ الاستفادة عن البويضة المخصّبة نهائياً كما ظهر مما سبق.

وأمّا جواب الأخير فقد اتّضح ممّا سبق، وأنّ النقل المذكور غير جائز.

بقي في المسألة أُمور ينبغي ذكرها:

١. إذا أُخصبت البييضة بحيوان منوي من غير الزوج ثمّ تزوّج بصاحبتها، فهل يجوز نقلها إلىٰ رحمها بعد الزواج؟

فيه وجهان أقربهما الجواز؛ لعدم المانع، وهذا غير من حملت من أجنبي ثمّ تزوّجته، فإنّ الولد ولد زنا ولا يرث من الرجل، ولا يخرج الولد بالعقد اللاحق عمّا انعقد عليه من الزنا بلا شبهة. نعم، هو ولده لغةً وطباً، ولكنه ليس بولده بحيث يرث منه ويورث كما مر.

٢. إنّ زراعة خلايا بشرية جنينية من خلال ثقب صغير بالجمجمة ـ بمقدار ستة مليمترات مكعّبة بالأُسلوب الجراحي المجسّم ـ قد تمّت في تشيكوسلوفاكيا في أغسطس ١٩٨٩،[١] فاذا أمكنت زراعة البييضات الفائضة في ذلك فلا بأس به شرعاً، كما أنّ زراعة خلايا بشرية من جنين ساقط أيضاً لا مانع منه، لكن جواز الأوّل في فرض كون البييضات الفائضة من صاحبة الجنين لا غير كما عرفت سابقاً.

نعم، الخلايا غير المنوية من أحد لا بأس بزراعتها في بدن جنين آخر.

٣. قيل: يمكن الاحتفاظ باللقيحة إلىٰ خمسين سنة، يعني حتّىٰ إلىٰ ما بعد المعدّل الأقصىٰ لعمر الأبوين؛ إذ المعتاد أنْ لا يباشر الأطباء عملية التلقيح المجرى إلّا ما بعد الثلاثين سنة من عمر الأبوين.[٢]

٤. قيل: إنّه يمكن استخراج خمسين بويضة من امرأة واحدة، وإنّ أحد مراكز أطفال

---

١. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٦٥.

٢. نفس المصدر، ص١١١ و١١٢.

الأنابيب كان لديه ١٢٠٨ جنيناً فائضاً أودعت الثلّاجات وجمّدت من ٤٣٢ امرأة أُجريت لهن عملية طفل الأنبوب.[١]

أقول: للحكومة منع إنشاء الأَجنة الفائضة عن مقدار الحاجة بتاتاً؛ سدّاً لذرائع الفساد والحرام لأجل حصول الثروة ـ كما منعت ألمانيا الغربية على ما نقل ـ بل الأحسن منع استخراج البييضات الفائضة عن حاجة الزوجين مطلقاً.

---

١. نفس المصدر، ص١٧٤.

المسألة الثامنة عشرة

# في دفع الموت في الجملة

من الممكن قدرة الطب ـ في مستقبل قريب أو بعيد ـ على حفظ الصحة العامة للبدن وحفظ خلاياه عن الفتور والفساد، فلا يستبدل الشباب بالهرم والشيخوخة، فيدفع الموت ويطيل عمر الإنسان، بل تأثير الطبّ في دفع الامراض المهلكة وتكثير النسل الإنساني وطول العمر في الجملة واقع بالفعل ومن زمن ولا مجال لإنكاره.

وقد يتوهّم حرمة دفع الموت شرعاً؛ لجريان سنة الله على أنّ كل نفس ذائقة الموت، قال الله سبحانه وتعالىٰ: «اينما تكونوا يُدرِكْكُمُ الموت...»،[1] وقال تعالىٰ: «واللهُ خَلَقَكُم ثُمّ يَتَوفّاكُم»،[2] وقال سبحانه: «قُل إنَّ الموتَ الذي تَفرّونَ منه فإنّه مُلاقِيكم».[3]

أقول: إنْ أراد هذا القائل أنّ الله تعالىٰ أراد موت كلّ إنسان حين أجله استناداً إلىٰ هذه الآيات وامثالها، فلايجوز دفعه لأنّه تعجيز له تعالىٰ، فهو هذيان والقائل به جاهل بالله وقدرته وربّما لا يكون مؤمناً، قال الله تعالىٰ: «وإذا قَضىٰ أمراً فإنّما يَقُولُ له كُنْ فَيكُون»،[4] وقال تعالىٰ: «والله غالِبٌ علىٰ أَمرِهِ»، وقال سبحانه: «وَما كانَ اللهُ ليعجزه من

---

١. النساء(٤): ٧٨.
٢. النحل(١٦): ٧٠.
٣. الجمعة(٦٢): ٨.
٤. البقرة(٢): ١١٧.

شيء في السمواتِ ولا في الأرض»[١] وقال تعالىٰ: «ولا يَحسَبَنَّ الذينَ كَفَرُوا سَبَقُوا أنّهُم لا يُعجِزُون».[٢]

وبالجملة: بطلان هذا التخيّل علىٰ ضوء العقل والدين غير خفيّ، وقد ثبت في محلّه أنّ الكائنات تفتقر إليه تعالىٰ في وجودها وصفاتها وأفعالها حدوثاً وبقاءاً.

علىٰ أنّ تأثير الأسباب في المسبّبات ووصول الإنسان الساعي إلىٰ الأسباب أيضاً من سنّة الله ومشيئته، وقال سبحانه: «ولا يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِن عِلمِه إلّا بِما شاءَ»،[٣] وقال سبحانه: «يا معشرَ الجِنِّ والإنسِ إن استطعتم أنْ تَنفذُوا من أَقطارِ السمواتِ والأرضِ فانفُذوا لا تَنفذُونَ إلّا بِسُلطان».[٤]

وهل علم الإنسان وقدرته إلّا قطرة مُفاضة من علمه وقدرته اللذين لا يتناهيان.

ولبّ الكلام أنّ البحث في إرادته التشريعية التي هي بمعنىٰ طلبه تعالىٰ شيئاً أو تركاً من المكلّف من طريق إرادته واختياره فقد يمتثله المكلف وقد يعصيه، لا في إرادته التكوينية التي يستحيل تخلّف المراد عنها بناءاً علىٰ وحدة واجب الوجود واستحالة الشرك. وهذا فليكن ببال القرّاء في جميع مطالب هذا الكتاب وغيره.

وإن أراد القائل المذكور أنّ دفع الموت حرام علىٰ المكلّفين، فهذا شيء ممكن عقلاً، لكنّه باطل؛ لعدم دليل في الكتاب والسنّة يدلّ علىٰ حرمته، بل لا شكّ في جواز المواظبة علىٰ أساس التوصيات الطبّية علىٰ صحة البدن وطول العمر، ولزوم العلاج علىٰ المريض بكل الوسائل الممكنة كما سبق.

وإنْ أراد أنّ الله سبحانه وتعالىٰ أخبر بأنّ كلّ إنسان يموت، وهذا يكشف عن عدم إمكان دفع الموت، فكلّ محاولة له تصبح فاشلة لا محالة فتحرم لكونها عبثاً وإسرافاً للمال، فممنوع أيضاً؛ لأن الطبّ لايدّعي ـ ولايصحّ له أن يدّعي ـ دفع الموت عن الإنسان بنحو مطلق وأنّه لايموت أصلاً؛ ضرورة أنّ للموت أسباباً غير صحة البدن

---

١. فاطر(٣٥): ٤٤.
٢. الانفال(٨): ٥٩.
٣. البقرة(٢): ٢٥٥.
٤. الرحمٰن(٥٥): ٣٣.

ونشاط الخلايا كالغرق والحرق والقتل وافتراس مفترس وغير ذلك، والله سبحانه قادر علىٰ إماتة الإنسان بكلّ هذه الأسباب.

والطبّ إنّما يدّعي دفع الموت عن طريق واحد وسبب فارد، فلاتناقض بين الأخبار عن موت كلّ أحد وقدرة الطبّ علىٰ دفع الموت عن بعض الأفراد، وهي من قدرة الله وتقديره.

وفي الدين ما يؤيد إمكان الطبّ علىٰ دفع الموت وتطويل العمر بحفظ الخلايا ودفع الأمراض من بقاء عيسىٰ بن مريم عليه السلام علىٰ أظهر الأقوال، بل وببقاء الخضر عليه السلام كما اشتهر، وببقاء ولي العصر وناموس الدهر المهدي الموعود المنتظر ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه ـ علىٰ عقيدتنا الشيعة الإمامية.

فإن قيل: إنّ القرآن يقول بإنّ لكل أُمة أجل لا يستقدمون منه ساعة ولا يستأخرون،[1] فأي أثر للطب؟

يقال له: لا شكّ في صدق القرآن في إخباره، لكن من أين علمت أنّ أجل مَن ينتفع بالطب ويستفيد من العلم الحديث ثمانون سنة فقط لا ألف ومائة وثمانون سنة، أو أنّه مليون سنة.

والواقع أنّ كثيراً من مدّعيي العلم الذين ليسوا من الراسخين في المعارف الإسلامية وجميع الملحدين الماديين يتخيّلون إرادة الله تعالىٰ وأفعاله في عرض الأسباب الطبيعية فتحيروا ضلالة وجهالة، بل ألحد الماديون بأنّ الأسباب المادية تُغني عن الخالق المدبر المريد، ولوعلموا أنّ إرادة الله وأفعاله في طول الأسباب المادية وأنّ الموجودات محتاجة إلىٰ إفاضته تعالىٰ في جميع شؤونها حدوثاً وبقاءاً لم‌يضلّوا ولن يلحدوا، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أنّ هدانا الله.

نعم، أجل كلّ إنسان يحدّد في ضمن الأسباب المادية لا خارجها، وفهم ذلك ينفعك في مقامات كثيرة بإذن الله المنان دائم الفضل.

وفي‌الأخير تخيل متخيّل أنّ دفع الموت يهدم تشريع الميراث الذي اهتمّ به الشارع،

---

١. الأعراف(٧): ٣٤ ويونس(١٠): ٤٩.

وهو خبط عشواء، فإنّ أحكام الإرث تترتب علىٰ الموت، وإنما اهتمّ بها الشارع في فرض الموت، فإذا زال الموضوع أو تأخر زالت الأحكام أو تأخرت بتبعه، كما أنّ أحكام المتعلقة بالسفر والمسافر من قصر الصلاة وإفطار صوم رمضان تزول بزواله.

وبالجملة: الأحكام لا توجب حفظ الموضوع بل هي تترتّب عليه إذا تحقّق، وليكن هذا واضحاً.

ولنا أنْ نقول علىٰ سبيل النقض والجدل: إنّ الإيمان بالله وباليوم الآخر وبالرسولﷺواجب ومن أهمّ الواجبات، فيجب حفظ الحياة وإطالة العمر لحفظ الإيمان بالله تعالىٰ وتحصيل مرضاته!

المسألة التاسعة عشرة

# نهاية الحياة الإنسانيّة

## ١. نظر الشريعة الإسلامية

المفهوم من القرآن المجيد أنّ موت الإنسان ـ وهو نهاية الحياة الإنسانيّة ـ بأخذ روحه وهو انقطاع اتصال الروح وتدبيرها من البدن انقطاعاً نهائياً غير مؤقت.

قال الله تعالىٰ: «الله يتوفّى الأَنفسَ حينَ مَوتِها...»،[١] وقال: «قُل يتوفّاكُم مَلكُ الموتِ الذي وُكّل بكم»،[٢] وقال: «الذين تتوفّاهُم الملائكةُ»[٣] ... وقال: «كلُّ نَفسٍ ذائقةُ الموتِ»،[٤] وقال: «أخرجوا أنفسكم»،[٥] وقال: «إذا بلغتِ الحُلقوم»،[٦] وقال: «إذا بَلَغتِ التراقي»[٧] ـ بناءاً علىٰ رجوع الضمير المستتر في كلمة «بلغت» الىٰ النفس أو الروح، دون الحياة وقوله: «يا أيتها النفسُ المُطمئنةُ إرجعي إلىٰ رَبّك...»،[٨] وغيرها من الآيات.

وليكن هذا واضح مسلّم غير قابل للخلاف والنقاش في الشريعة الإسلامية،[٩] لكن

---

١. الزمر(٣٩): ٤٢.
٢. السجدة(٣٢): ١١.
٣. النحل(١٦): ٣٢.
٤. آل‌عمران آية ١٨٣ وغيرها.
٥. الأنعام(٦): ٩٣.
٦. الواقعة(٥٦): ٨٣.
٧. القيامة(٧٥): ٢٦.
٨. الفجر(٨٩): ٢٨.
٩. والمتأمل المتدبّر في هذه الآيات يفهم أن قوله تعالىٰ: «ثمّ أنشأناه خلقاً آخر» يراد به ظاهراً إنشاء اتصال الروح بالجنين وبه تبدأ الحياة الإنسانيّة. فافهم ذلك جيداً.

لحظة انقطاع الروح غير محسوسة ولا منصوصة، فهل لها علامة طبّيّة وما هي؟ هل هي سكون القلب عن النبض كما يقول به الأطباء القدامىٰ؟ أو موت جذع المخّ كما يعتقد به الأطباء الجدد؟ أو كلاهما؟

لا شكّ أنّ إدراك الكليات والعواطف الإنسانيّة كالإيثار وحبّ العلم والكمال وحبّ الله تعالىٰ وغيرها من أبرز آثار الروح والنفس الإنسانيّة، بل وكذا الإحساس والحركة الإرادية.

وربّما يتوهّم متوهّم أنّ الحسّ والحركة الإرادية من خواصّ النفس الحيوانية دون الإنسانيّة لثبوتهما فيالحيوانات أيضاً، لكنه توهّم خاطئ، فإنّهما وان وجدا في الحيوان والإنسان معاً لكن ليس للإنسان نفس حيوانية في قبال النفس الإنسانيّة ليستند إليها الحس والحركة، بل هما يستندان إلىٰ النفس الإنسانيّة، ومن هنا جعل الاستهلال والحركة في المولود علامتين لحياته في الأحاديث.[١]

كما لا شكّ في علم الطبّ وعلم الجنين وغيرهما ـ لحد الآن ـ أنّ القلب ـ كاليد والرجل والأنف والكبد والكلية ونحوها ـ لا حسّ له ولا علم ولا إدراك، بل هو أجنبي عن العواطف الإنسانيّة أيضاً، وهي من آثار المخّ والدماغ. وبتعبير دقيق عندنا أنّها من آثار الروح بتوسط المخ.

وثبت علمياً أيضاً أنّ للقلب حركة قبل تمام أربعة أشهر بكثير، وتسمع دقّات قلب الجنين بالآلات الحديثة الطبّيّة، فليست الحياة الإنسانيّة تدور مدار حركة القلب حدوثاً، ولا بُعد في أن لا تدور مدارها في البقاء والاستدامة، فكما تبدأ حركة القلب قبل الحياة الإنسانيّة يمكن بقاؤها بعد نهايتها خلافاً للأطباء المتقدّمين.

وحينئذٍ هل يصحّ أنْ نذهب إلىٰ قول الأطباء الجدد بأنّ موت جذع المخّ هو علامة انقطاع الروح عن البدن؟ وهذا يتوقّف علىٰ أمرين:

١. إثبات انقطاع الروح عند موته نهائياً وكلّياً عن البدن، ولا يكفي ذهاب الوعي والحسّ وغيرهما؛ إذ لعلّه لفساد الآلة ـ وهو المخّ ـ دون انقطاع الروح كذهاب البصر

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٤، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

بفساد العين، فلاتبصر الروح لكن عدم إبصارها لايكشف عن انقطاع علاقتها عن البدن، فاحتمال بقاء الروح واتّصاله ببعض البدن ـ ولو ضعيفاً وفي الجملة ولدقائق قصيرة ـ لا نافي له، والعلوم التجربية ـ ولو في المرحلة الراهنة ـ قاصرة عن نفي الاحتمال المذكور، كما أنّ العقل عاجز عنه أيضاً والدين ساكت عنه.

٢. إثبات أنّ المخ غير قابل للتعويض ولا للإصلاح عند خرابه، بخلاف القلب فإنه قابل للتعويض حتّىٰ بقلب بلاستيكي.

لكن عدم تيسّر تعويضه وإصلاحه لعلّه لقصور الطبّ في دوره الحاضر، لا لعدم إمكان التعويض أو الاصلاح في نفسه، وما أدراك ما هو تطور الطبّ في مستقبل بعيد أو قريب؟[1] فحصول الموت وحدوثه بسكون القلب وان لم‌يدلّ عليه دليل، بل هو مرجوح لكنه بموت جذع المخّ أيضاً لم‌يصل إلىٰ حدّ اليقين وإنْ كان راجحاً.

ولو سألتني عن الحقّ فأقول لك: إنّ لحظة بدء الحياة الإنسانيّة[2] ولحظة نهايتها لم‌تثبتا بدليل قاطع، فإنّ تعلّق الروح وانقطاعها غير محسوسين ولا مدركين للعقل ولا منصوصين بنصّ قاطع ديني.

ثمرة القولين:

ربّما يموت المخ ـ ونعني به جذعه لا قشره ـ والقلب ينبض، وهذا علىٰ قسمين:

الأوّل: ينبض القلب تلقائياً.

الثاني: ينبض بآلة صناعية بحيث لولاها لسكن القلب بالمرّة.

لايبعد الحكم علىٰ صاحب المخّ المذكور بالموت علىٰ الفرض الثاني؛ فإنّ قلبه كمخه مات هو ميت، وتحريك قلبه بآلة خارجية لا تؤثّر في إعادة حياته أو إدامتها، وفي الفرض الأوّل الحكم بموته مبنيّ علىٰ القولين المذكورين عند الأطباء قديماً وحديثاً.

وستعرف أنّ للميت أحكاماً كثيرة يختلف ترتيبها في هذه الفاصلة،[3] فللبحث

---

١. ويمكن أن يدفع هذا الإيراد بما سيجيء في الفصل الرابع في جواب الاعتراض الرابع، فتأمل.

٢. تقدم أنّ ما دلّ علىٰ تعلق الروح بعد تمام أربعة أشهر بالجنين غير خالٍ عن النقاش والخلل.

٣. يقول طبيب: «عند توقّف الدورة الدموية إذا كان ضغط الدم عند المريض طبيعياً وهو في سكتة قلبية مفاجئة فإمكانية أخذ عضو لكي يزرع لآخر لا تتجاوز وقتاً كبيراً من بين ١٥ الىٰ ٢٠ دقيقة». الحياة الإنسانية بدايتها ←

المذكور ثمرات كثيرة شرعية أهمها عند الأطباء نزع القلب لزرعه في بدن غيره في هذه الفاصلة العابرة؛ إذ تأخيره ربّما يفسد القلب فلا يصلح للزرع.

وأمّا الكلية فإن أوصىٰ صاحبها بنزعها مطلقاً ومن دون تحديد بزمان ما بعد الموت أو صرّح به بالفعل فيجوز نزعها في تلك الفاصلة إذا لم‌يكن له خطر زائد علىٰ حياته القصيرة، وأمّا إن علّقه علىٰ موته فحالها حال القلب في الجواز وعدمه علىٰ القولين.

## توضيح وتقييم

أقول: لتوضيح محل البحث نذكر صوراً تخطر بالبال عاجلاً:

الأولىٰ: موت تمام المخ ـ أي جذعه وقشرته ـ وتوقّف القلب.

الثانية: موت تمام المخّ وحركة القلب صناعية بعد توقفه.

الثالثة: موت تمام المخّ مع حركة القلب تلقائياً.

الرابعة: حركة القلب صناعية بعد توقفه ثمّ تجديد عمل المخّ بعد موته.

الخامسة: موت المخّ وتوقف القلب مع حياة بعض أعضاء البدن.

السادسة: موت قشرة المخّ وحياة جذع المخّ مع الصور المتقدّمة.

أقول: وفي الصورة الأُولىٰ موت الفرد متحقّق عند جميع الأطباء القدامىٰ والجدد.

وليكن في الثانية أيضاً كذلك عندهم؛ إذ لا أثر للتحريك الصناعي المذكور.

والثالثة: هي محلّ الخلاف بين القدماء والمتأخّرين من الأطباء، فعلىٰ قول الأوّلين يحكم بحياة الفرد، وعلىٰ قول الآخرين بموته.

وفي الرابعة: لا مجوّز للحكم بموت الفرد، بل هو حيّ بحياة إنسانيّة.

---

← ونهايتها ص ٥٧٢.

ويقول طبيب آخر: «... ولكن الآن وبواسطة التطورات الطبّية والعلوم الحيوية أمكن تغذية القلب والرئة والأعضاء الأُخرىٰ بوسائل صناعية لمدة معينة أقصاها أسبوعان ولو أنّ المخ قد سبق وإن مات، وفي نظري أنّ الإنسان كما نعرفه أيضاً قد مات، وهذه التطورات مع الأسف خلقت اختلافاً في تحديد وقت الموت ... هل هو وقوف القلب كما في التعريف الطبّي القديم؟ أو وقوف عمل المخّ كما في التعريف الجديد، والذي يؤدي الىٰ وقوف أعمال الأعضاء الأُخرىٰ إذا لم‌نجد الوسائل الصناعية؟ وقد يصل الفرق في وقت الموت إلىٰ أسبوعين بسبب اختلاف التعريف» انتهىٰ.

أقول: فيه نظر يظهر ممّا ذكرناه في المتن آنفاً.

وفي الخامسة: يحكمون بموته، فلاحظ: أقسام الحياة في الفصل الرابع الآتي ذكره عن قريب.

وفي السادسة: احتمالان:

الأوّل: أنّ موت قشرة المخّ يستلزم بطلان الحياة الإنسانيّة إن صح ما ادّعىٰ بعض الأطباء من أنّ قشرة المخ هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان بما رزقه الله من ملكات إنسانيّة، وقال: إنّ جذع المخّ هو الحدّ الأدنىٰ اللازم للحياة. ولا عبرة بالحياة غير الإنسانيّة، كما يأتي في الجواب عن الاعتراض السابع في الفصل الرابع.

الثاني: أنّ بقاء الحياة في جذع المخّ تكشف عن بقاء علقة الروح الإنسانيّة بالبدن وفقدان الوعي وسائر الملكات لفساد الآلة والعضو، فلا يكشف عن بطلان الحياة الإنسانيّة ولا اقلّ من الشكّ في ذلك فيعامل معه معاملة الإنسان الحيّ استصحاباً.

وبعد فإنّ تحديد انقطاع علاقة الروح بالبدن بالدقة في الفروض المذكورة ـ سوىٰ الأولين ـ غير واضح تماماً، والله العالم.

## ٢. موضع المخ[1] من وجود الإنسان

الخلية وإن تمثّل حياة إلّا أنّ حياة الغالبية العظمىٰ من خلايا جسد الإنسان ـ وكذلك أعضاؤه التي يحتويها هذا الجسد ـ لها حياتها المستقلّة عن حياة الإنسان كفرد؛ بدليل أنّنا يمكن أنْ نأخذ بعض الخلايا من جسم الإنسان لزراعتها ودراستها بالمعمل ولا تفقد حياتها بخروجها من جسم الإنسان.

ومن الأمثلة الأُخرىٰ استئصال كلية حية من جسم إنسان لزراعتها في جسم إنسان آخر، أنها لا تفقد حياتها ولا تكسب حياة جديدة من جسد المنقولة إليه، بل تحيا بحياتها الأُولىٰ طالما توافرت لها إمكانية الغذاء المناسب.

---

١. الدماغ يبدأ تكوينه بعد تلقيح البويضة بأسابيع ويكتمل في الأسبوع الثاني عشر. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص١٢٧.

فالقلب والرئتان والكبد والكلىٰ يمكن استئصالها واستبدالها بأعضاء أُخرىٰ إنسانيّة أو حتّىٰ بلاستيكية مع استمرارية الذات الإنسانيّة وعدم تغيرها إلّا المخّ.

قد نظنّ[١] الآن أن النفس الإنسانيّة تكمن في مخّ الإنسان؛ لأنّه مكان استقبال جميع الحواسّ من سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس، إنه مكان الاستقبال الوحيد من العالم الخارجي، كما أنه يحتوي علىٰ مخازن الذاكرة من قراءات وسمع وبصر وغيرها والخبرات السابقة ومكان التفكير والابتكار، وبه تمّ إرساء الطباع والعادات والمثل المكتسبة والمميزة لكل إنسان ومكان تواجد الغرائز الموروثة، كما أنه مصدر الأفعال المترتّبة علىٰ ما يستقبله من معلومات.

ولو نظرنا بتكبير مجهري داخل المخّ لوجدناه يتكّون من ملايين الخلايا العصبية التي تشبه البطّاريات الكهربائية الصغيرة، يترجم فيها كلّ شيء من أحاسيس وأفكار ورغبات إلىٰ ومضات كهربائية تحملها أسلاك دقيقة معزولة، تنتهي إلىٰ أطراف دقيقة تترجم هذه الومضات السابقة إلىٰ طاقات كيميائية تقوم بدورها بتنبيه خلايا أُخرىٰ، وهكذا تستقبل الأحاسيس من سمعية وبصرية وخلافه وتنفذ المهام من فكر وأفعال.

وهنا يجب أنْ نلاحظ أنّ جميع الأحاسيس الواردة للمخّ وأيضاً جميع الإشارات الصادرة عنه لتنفيذ المهام، تصل منها للعلم إلىٰ مكان معين للمخّ يكون باستمرار علىٰ علم تامّ بمجريات الأُمور، وذلك هو جذع المخّ، و بقول أدقّ: نسيج معيّن داخله يسمّىٰ النسيج الشبكي.

وهذا الجزء له تأثير كبير علىٰ أجزاء المخّ الأُخرىٰ، وقد أثبتت البحوث الكثيرة أنّ هذا النسيج الشبكي هو المسؤول عن وَعي الإنسان[٢] وأنّه إذا فقد الإنسان وعيه لسبب أو آخر فإنّ ذلك يحدث؛ لأنّ هذا النسيج قد تعرّض لضررٍ مّا، وذلك كالإصابة في الحوادث أو بالتأثير من السموم أو الأمراض.

---

١. هذا مجرد حدس خارج عن دائرة علم الطب وصلاحية الطبيب وهو ظنّ باطل وغفلة عن كيفية علاقة الروح بالبدن وقيام الصفات الروحية والنفسية بالروح المذكور، وهو مورد من الخلط بين حدود العلم والعقل.

٢. قيل: يمكن أنْ يتلف النصفان الكرويان ويستمر الإنسان في الحياة؛ لأنّ جذع المخّ هو الذي ينظّم التنفّس، وبالتالي يستمّر المريض أو المصاب في الحياة، وإنّما ذهاب النصفين الكرويين يعني فقده للإحساس وللحركة وللفهم وللكلام وللسمع، ولكنه كائن حيّ بالحياة الجسدية، نفس المصدر، ص٧٧.

ويدخل في ذلك التخدير أو تعاطي العقاقير من منوّمة ومهدّئة مهلوسة، وهو المسؤول عن نوم الإنسان ويقظته ... ويبدو لنا الآن أنّ هذا هو في الغالب مكمن النفس الإنسانيّة.[١]

وعند توقّف القلب عن العمل نهائياً، لأيّ سبب من الأسباب، يتبعه فوراً فقدان الوعي وتوقّف التنفّس، وهما وظيفتان من وظائف المخ الذي لايتحمل توقّف دورته الدموية إلّا لثوان معدودة، ولو أنّ الخلايا تظل حية لبضع دقائق إلّا أنها تتوقّف في أثنائها عن العمل.[٢]

وأمّا العضلات والعِظام والجلد فقد تستطيع الحياة لمدة ساعات بعد توقّف القلب والدورة الدموية.

وقد يمكن أحياناً أن يعود القلب للعمل ويبدأ التنفس الذاتي في العمل من جديد ـ في الدقائق اليسيرة ـ ويعود الإنسان إلىٰ وعيه، ففي هذه الفترة الحرجة التي يعتبر الإنسان فيها ميتاً بكل المقاييس الاكلينيكية الطبّية، ولكنه بالفعل لا يكون ميتاً؛ لأنّ مخّه ومن ثم معظم أعضاء الجسم لا زالت حيّة.

وقد يعود القلب والتنفس للعمل بعد فترة الدقائق الأربع، بعدد من الثوان ولكن قشرة المخ الحسّاسة قد تكون تلفت جزئياً أو كلياً علىٰ حين تستمر أجزاء المخّ الأُخرىٰ ومنها جذع المخّ في العمل، وقد يحدث هذا التلف نفسه نتيجة هبوط شديد في ضغط الدم لفترة طويلة حتّىٰ بدون توقف القلب والتنفس؛ وذلك لوصول الغذاء للمخ بكميات غير كافية في هذه المدة، وقد يحدث ذلك نتيجة إصابة شديدة غير مميتة للمخ ولا علاج حينئذٍ، فخلايا المخّ التي تموت لايمكن تعويضها.

وفي حالة فقد كامل للوعي يستمر هذا الإنسان في حياة جسدية مدة حياة كاملة

---

١. وسيأتي توضيح حول كيفية تعلّق الروح بالبدن عن قريب إن‌شاءالله، ولا عبرة بتعابير مثل الكمون والمكمن وأمثالها فإنها غير دقيقة.

٢. لكن نقلت وكالات الأنباء في الشهر السابع من ١٩٩٦م أنّ امرأة صينية توقّف قلبها ٤٥ دقيقة إثر اتصالها بالبرق ثمّ رجع قلبها إلىٰ الحركة واحتيت وقال الأطباء: إنه لم‌يُرَ لحد الآن من رجع إلى الحياة بعد توقف قلبه وجهاز تنفسه في هذا الوقت الطويل. ولاحظ: أوّل حاشية في الفصل الرابع جواباً لهذه المشكلة فما ذكرته وكالات الأنباء إنّما يصير مشكلة إذا علم الاطباء توقف القلب لا توقفه عن النبض فقط.

علىٰ هذا الوضع بالرعاية الطبّية ويتنفّس ذاتياً؛ لأنّ جذع المخّ سليم، لكن مثل هذه الحياة لا يكون إلّا داخل مستشفىٰ، وهي بالتأكيد كارثة اقتصادية مع انعدام الأمل في عودة المريض إلىٰ وعيه، وقد شوهد مريض كذلك استمرّت حياته (١٥) عاماً في أُوربا.[١]

وقد يموت المخّ أوّلاً فيؤدي إلىٰ وفاة الإنسان حتّىٰ إذا كانت بقية الأعضاء الأُخرىٰ بما في ذلك القلب سليمة، كما في بعض إصابات الرأس الشديدة في حوادث الطرق أو السقوط من أماكن مرتفعة وغير ذلك، فيموت المخّ بالكامل أو أساساً جذع المخّ، وطبيعي تبدأ سلسلة الموت في هذه الحالة بفقد الوعي وتوقّف التنفس وانقطاع الأُوكسيجين عن الدم، إنّ الدورة الدموية التي ما تزال تعمل ينقص فيها الأُوكسيجين ويتراكم ثاني أوكسيد الكربون، وبالتدريج تموت بقية الأعضاء الأُخرىٰ، ولا يعود المخّ بتزويد الجسم بالأُوكسيجين بواسطة أجهزة التنفس الصناعي، فإنّ خلايا المخ التالفة لا يمكن تعويضها.

والخلاصة: إنّ توقف القلب عن العمل لا يعني بالضرورة الوفاة ـ فترة الدقائق الاربع ـ كما أنّ استمرار القلب في العمل بعد موت المخّ لا يعني الحياة.[٢]

وقال بعضهم: إنّ المخّ يحتمل توقف القلب أقل من أربع دقائق، فإذا القلب يعود لعمله بعد ذلك بقي المخّ تالفاً، كما إنّ توقّف التنفّس يتبعه توقّف القلب بعد أقل من ذلك.[٣]

---

١. إذا قلنا: إنه لسلامة جذع مخّه حيّ ومحكوم بالحياة، لكن لا يبعد أنْ نقول بعدم وجوب حفظه عن الموت؛ لأنّ هذا الوجوب لم‌يدلّ عليه دليل لفظي نتمسك بإطلاقه كما لايخفىٰ علىٰ الخبير المتعمق في الفقه، ولا يشتبه عليك وجوب حفظ النفس المحترمة بحرمة قتله وبينهما بون بعيد، وعليه فإذا لم‌يدفع المال لحفظه ـ والحال هذه ـ وقطع الطبيب الآلات الطبّية فمات نهائياً لا يرجع تبعة موته إلىٰ أحد، فقد أماته الله سبحانه وتعالىٰ، فلاحظ وتأمل ولاحظ: ما ذكرنا في ج٣ من كتابنا حدود الشريعة مادة الحفظ، تعلم أن وجوب الحفظ لا يشمل مثل المقام.

٢. انتخبنا ما في المتن ممّا ذكر في ص٣٣٤ـ٣٤٢ من الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها.

٣. قيل: يخرج من المخ عشرات الألياف العصبية (الأعصاب) من خلال ثقوب في الجمجمة والعمود الفقري، كما أنّ الكثير من الشرايين والأوردة تنقل اليه ومنه الدم اللازم لتغذيته، إنّ الجهاز العصبي المركزي والمخ بصفة خاصة لايتحمل تغييرات فيزيائية أو كيميائية في المحيط الذي يعيش فيه إلّا في نطاق محدود جداً، فمثلاً التغيير في درجات الحرارة بالنسبة لأعضاء أُخرىٰ كالجلد تتحمل إلىٰ عشر أو عشرين درجة مئوية صعوداً أو هبوطاً من ←

وخلاصة ذلك: أنّ موت الإنسان بموت مخه، واما تحديد وقت وفاة المخ فهنا أكثر من طريقة له، ولكن أكثرها دقة وتحديداً هي أن يوصل أيّ مريض مصاب بإصابة شديدة بالمخ بأجهزة تخطيط المخّ أو أجهزة قياس عمل المخّ أو أجهزة فحص عمل جذع المخ، فإنها دقيقة تقوم بتحديد المطلوب.[١]

### ٣. أيضاً المخ والقلب

ولمّا كان قرار تشخيص الموت يتبعه إيقاف الأجهزة الصناعية، ووقف أجهزة التنفس يتبعه توقف القلب، فقد كان من الضروري تمحيص هذه القضية ـ ايّ: اعتبار موت جذع الدماغ موتاً للمريض ـ بصورة أخرىٰ، فأجريت دراسة استقصائية للحالات التي تمّ فيها تشخيص موت الدماغ، ولكن الأجهزة لم توقف لسبب من الأسباب، وقد زادت علىٰ سبعمائة حالة وقد ماتت الحالات جميعاً رغم استمرار الأجهزة.

هذا وقد توقّف القلب فيها بعد ساعات أو أيام من موت الدماغ، وكان متوسّطة المدّة ثلاثة أيام ونصف إلىٰ أربعة أيام ونصف يوم، وأقصىٰ مدة سجّلت لاستمرار القلب في الدَق هي أربعة عشر يوماً[٢] ... ولم يعش أحد (من هذه الحالات ٧٠٠) ...[٣] القلب يمكنه أن يتوقّف عن العمل تماماً، بسبب قطع الأُوكسيجين عنه أو قطع وصول الدم الذي يحمل الأُوكسيجين إليه، إما تلقائياً بسبب المرض أو بواسطة الجراح أثناء عمليات القلب المفتوح.

وإذا حدث ذلك وحرارة القلب طبيعية (أي بدون تبريد) فإنّ القلب يبقىٰ حيّاً أو

---

← الدرجة العادية (٣٧) إلّا أنّ المخ لا يتحمل انخفاضاً أكثر من درجتين وإلّا ابتداء عمله في التأثر، وقد يغيب الإنسان عن وعيه فيما يشبه النوم، وهذا ماحدث لجيوش نابليون عند هجومها علىٰ روسيا في الشتاء القارص البرد وسبب اندحاره وهزيمته كما أنّ ازدياد درجة حرارة المخّ عن ثلاث درجات قد يسبب أيضاً فقدان الوعي، وقد يصاب الإنسان بما يسمّىٰ ضربة شمس، رؤية إسلامية لزراعة الأعضاء البشرية، ص٥٧ـ٥٨.

١. أظن آراء الأطباء في ذلك مختلفة وبعضهم لا يطمئن بتحديد المطلوب فلا بد من البحث في ذلك، ولاحظ: ما يأتي تجد صدق ما قلنا.

٢. يتجه هنا سؤال وهو أنّ اختلاف المدة من ساعات إلىٰ أربعة عشر يوماً هل لا يكون دليلاً على عدم علية مشخصة محددة من موت جذع المخ لموت الشخص فلابد هنا من الانتظار حتىٰ تشخيص الحلقة المفقودة، فتأمل فيه.

٣. الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ص٣٥٧.

قابلاً للحياة لمدّة تتراوح بين ٢٠ الىٰ ٣٠ دقيقة بدون تلف كبير، وإذا عاد الأُوكسيجين إلىٰ القلب خلال هذه المدّة (بعودة الدورة الدموية التاجية) يعود القلب إلىٰ العمل كما كان، وإذا زادت فترة قطع الأُوكسيجين يزداد التلف تدريجاً حتّىٰ إذا وصلت المدّة إلىٰ ٩٠ ـ ١٠٠ دقيقة (أو أقل) يفقد القلب قابليته للحياة.

وأمّا مع التبريد فيحتمل القلب قطع الأوُكسيجين ساعات بدون تلف[١] وبالنسبة للمخّ فتوجد ظروف مشابهة لما ذكر عن القلب إلّا أنّ المخّ يفقد قابليته إذا انقطع عنه الأُوكسيجين لمدة دقائق معدودة (٣ ـ ٥ دقائق) وحرارته طبيعية، ومع التبريد يمكن للمخّ أن يعود للعمل بعد عدّة ساعات من التوقّف إذا عادت إليه الدموية الحاملة للأوُكسيجين.[٢]

موت القلب ليس موت الفرد:

يمكن أن يتوقّف القلب عن العمل تماماً بصفة موقتة أوبصفة دائمة، وتستمر حياة صاحبه بجسده وذكره وعاطفته وحواسّه وإدراكه وكلّ مقوّمات شخصيته مادامت هناك مضخّة بديلة تضخّ الدم وتسيّره عبر للدورة الدموية، وهذه المضخّة يمكن أنْ تكون قلباً عضوياً آخر من إنسان أو حيوان أو تكون آلية.[٣]

### موت المخّ موت الفرد

موت المخّ يؤدي بالضرورة إلىٰ موت صاحبه. نعم، من الممكن أنْ يتوقّف المخّ عن العمل جزئياً لسببٍ مّا ثمّ يعود إلىٰ حالته الطبيعية ما لم‌يفقد الحياة أو القابلية للحياة تماماً، وأمّا إذا فقد القابلية للحياة وانعدمت كلّ المؤشّرات الكهربائية فيه فلا يمكن إصلاحه بعد ذلك، ولا يمكن للإنسان الحياة بدونه ولا يوجد للمخ بديل.

---

١. نفس المصدر، ص٣٨٧.

٢. نفس المصدر، ص٣٨٨.

٣. نفس المصدر. وقيل: القلب يتوقف أحياناً عن النبض ويظهر كأنه مات، ولكنه لم‌يمت وله قابلية الحياة. وهنا التفرقة بين سكون القلب والموت. نفس المصدر، ص٥٢٩.

وقيل: إنّ القلب كأيّ عضو في الجسم محتاج إلىٰ غذاء وهواء يعني الأوكسيجين، فإذا توقفت دورة الدم لأيّ سببٍ كان يتوقف عن العمل، ففيه جهاز كهربائي يساعده أو ينظّم نبضه. نفس المصدر، ص٥٣٥.

## ٤. اعتراضات علىٰ هذا القول وأجوبتها وأقسام الحياة

١. كيف يحكم بموت إنسان بموت مخّه وربّما قلبه ما زال ينبض؟

أُجيب عنه بأنّ حياة عضو لا تتعارض مع موت صاحبه، فمثلاً الشعر يستمرّ في النموّ لمدّة ٢٤ ساعة أو أكثر بعد موت صاحبه ودفنه وبدون أي دورة دموية جارية، والقلب العضوي يمكنه أن يستمر خارج الجسد منفصلاً عن صاحبه مدة إذا وفّر له الغذاء والحرارة المناسبة، وفي هذا الأثناء يكون صاحبه قد مات ودفن، وكذلك كثير من أعضاء الجسد.

وجدير بالذكر هنا أنْ نعلم أنّ الحياة علىٰ أقسام:

فمنها: الحياة الإنسانيّة الواعية.

ومنها: الحياة الجسدية، وهي الحياة أثناء النوم وأثناء التخدير وتعاطي السموم في إصابات المخ وحالات الغيبوبة وحالات وفاة قشر المخ، هذه الحياة موجودة وفيها روح.[١]

ومنها: الحياة العضوية، وهي تكون بعد وفاة جذع المخ، ولا زالت بعض الاعضاء موجودة حية. طبعاً ذلك يستدعي وجود تنفس صناعي.

ومنها: الحياة النسيجية.

ومنها: الحياة الخلوية.[٢]

فلابدّ من عدم اشتباه بعضها ببعض آخر.

٢. ولو أنّه لايوجد حالياً بديل كامل للمخ فإنّه يوجد بديل لأحد وظائفه، وهو تحريك الجهاز التنفسي عن طريق آلة التنفّس ممّا يوفر الأوكسيجين للقلب وبقية الجسد، فيمكن له الاحتفاظ بقابليتهم للحياة ولو لفترة من الزمان، فلماذا لا تستعمل آلة التنفس لفترة غير محدودة.

---

١. نعم، الفرق بين القسمين في مجرد الوعي ونحوه، وأمّا كيفية علاقة الروح الإنسانيّة بالجسد في كلٍّ من الحالتين فهي مجهولة عندنا أو بتعبير أدقّ: عندي!

٢. الحياة الإنسانية بدايتها و نهايتها، ص٥٢٥. أقول: وللحياة ـ خارج دائرة الطب ـ أنواع آخر كحياة اللّه تعالى و حياة الملائكة وحياة الجن. بل و أنواع آخر مجهولة في الطب كما للأحياء الكائنين في مجرات أخرى أو مجرتنا خارج كرة الأرض. وما يعلم جنود ربّك إلّا هو.

وأُجيب عنه:

**أوّلاً** بعدم إمكان الحفاظ علىٰ هذه الحالة لفترات غير محدودة؛ إذ تتدهور الحالة تدريجاً حتّىٰ يتوقّف القلب العضوي والأعضاء الأُخرىٰ بالرغم من كلّ الآلات المستعملة.

**وثانياً** بأنّه في أثناء الإبقاء علىٰ حياة بعض الأعضاء يكون هنا انعدام تام لحركة الإنسان وفكره وعاطفته وحواسه وإدراكه وكلّ مقومات شخصيته.

**وثالثاً** بأنّ حياة بعض الأعضاء لا تعني بالضرورة حياة صاحبه.[١]

وقد ذكر بعض الباحثين مثالاً لعدم دلالة نبض القلب علىٰ الحياة بإنسان قطع رأسه تلقفه الأطباء وحفظوا الجسد المفصول فبقي القلب الموصول بالاجهزة نابضاً، ففي هذه الحالة لايمكن لاحد أنْ يدّعي بقاء الروح في جسد بلا رأس. مهما كانت خلاياه حية.[٢]

٣. إذا كان قياس الدماغ ـ أي كهرباء الدماغ ـ يكفي بالحكم بالموت فلماذا تحدّد السلطات الصحية في المملكة المتحدة عام (١٩٧٧) شروطاً لابدّ من توافرها لتشخيص موت الدماغ؟ منها علىٰ سبيل المثال:

**أوّلاً**: أنْ يكون المريض في حالة غيبوبة عميقة، وأن نستبعد أسباب الغيبوبَة القابلة للعلاج كلياً أو جزئياً، مثل العقاقير المهدّئة أو المنوّمة أو الانخفاض الشديد في حرارة الجسم.

**ثانياً**: أنْ يكون المريض معتمداً علىٰ أجهزة التنفّس الصناعي؛ لانعدام التنفس التلقائي.

**ثالثاً**: ألّا يكون هناك شكّ في وجود تلف في الدماغ غير قابل للعلاج، مثل إصابة بالرأس أو نزيف تلقائي بالدماغ أو بعد عملية جراحية في المخ ونحو ذلك.

**رابعاً**: أنْ يثبت الفحص السريري علامات موت جذع الدماغ، كاتّساع العينين

---

١. نفس المصدر، ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

٢. نفس المصدر، ص٤٢٥.

اتّساعاً ثابتاً لا يتأثّر بالضوء، وانعدام التأثّر الانعكاسي في منطقة الأعصاب القحفية،[١] وهكذا.

**خامساً**: انعدام الاستجابة لمحاولات تنبيه التنفس التلقائي.[٢]

وأجاب عنه بعض الأطباء بأنّ وضع هذه الشروط لمجرد التأكيد والاحتياط، لا لغير ذلك. لكن موضوع الاحتياط هو الاحتمال المنافي للعلم، إذ مع العلم لا معنىٰ للاحتياط.

٤. ليس من الإمكان ببعيد مجيء يوم يتمكّن العلم المتطور من إعادة النشاط الكهربائي للدماغ أو نقل جذع الدماغ من بدن إلىٰ بدن آخر.[٣]

أقول: لكننا نتكلّم الآن حسب الظروف الموجودة، فلابدّ أنْ نقول بموت الفرد بموت جذع مخّه، حتّىٰ إذا جاء نصر العلم وفتح الطب فنقول بما اقتضاه الوقت.

٥. الحكايات الكثيرة المتفرقة التي يتناقلها الناس من أن فلاناً مات ثم صار حياً قبل الدفن أو بعد الدفن ثم رجع إلىٰ الأحياء، أو مات مرة أُخرىٰ في قبره كما فهم ذلك بعد نبش قبره، وهذه الحكايات وإن لم‌نصدّق بجميعها لكن لا مجال لتكذيبها كلّها، ففي هذه الموارد بالطبع كان القلب متوقفاً طيلة تلك المدة والمريض لا وعي له ولا إدراك ولا حراك، وسواء مات المخ أو لم‌يمت فإنّ حياة مثل هذا الفرد يبطل القول المذكور.

وأجاب عنه بعض الأطباء بأنّ مردّ هذا في الغالب إلىٰ الخطإ في التشخيص، فلعلّهم تبينوا توقّف قلبه بحبس نبضه أو حبس نبض شرايين الرقبة أو الاستماع إلىٰ صدره،

---

١. في المنجد: القحف ج أقحاف وقحوف، وقحفة: العظم الذي فوق الدماغ. ما انفلق مَن الجمجمة فانفصل. إناء من خشب مثل قحف الرأس كأنه نصف قدح.

٢. الحياة الإنسانيّة بدايتها و نهايتها، ص٣٥٥.

٣. إذا فرضنا حياة فرد بنقل مخ فرد آخر كزيد، فان وجدنا الفرد المذكور بافكاره وعواطفه وجميع مشخصاته السابقة، فهو ينقض القول السائد اليوم بأنّ موت الفرد بموت مخه. وأمّا إنْ وجدناه بمشخّصات زيد وذاكرته وأفكاره واتجاهاته فلا ينقضه. لإمكان القول أو صحته بأنّ هذا الفرد لم‌يحي، بل الحيّ هو زيد ببدن ذلك الفرد، ومثل هذا الفرض سيوجب أسئلة شرعية وأخلاقية واجتماعية وروحية، وأمره غامض جداً لا سيما بالنسبة إلى الزوجة والأولاد والأقرباء. وأظهر من هذا الفرض فرض زرع رأس أحد في بدن آخر إذا قدر الطب عليه في دهر.

وقد تعجز الحواس الطبيعية عن أنْ تذكر الاختلاجات الضعيفة، ولعلّهم إنْ رسم لهم رسّام القلب الكهربائي كانوا يستنبطون أنّه حيّ....[١]

٦. نقل عن جريدة الأهرام (١٩٨٤/٩/٣٠) خبرٌ وهو:

حالة وضع أثارت اهتمام العلماء في العالم أجمع، تلك حالة السيّدة الفلندية انجاليتالو ٣٢عاماً، التي وضعت طفلها الرابع وهي في غيبوبة تامة منذ شهرين ونصف، وقد دخلت الأُم في هذه الغيبوبة إثر إصابتها بنزيف في المخّ، والغريب أنّ الأُم قد توفّيت بعد أنْ وضعت طفلها ماركو بيومين ... فقد كانت الأُم تتنفّس صناعياً وتتغذّىٰ بالأنابيب وينقل لها دم مرة أُسبوعاً، وذلك لمدّة عشرة أسابيع.[٢]

وأُجيب عنه بأنّ الأُم لم‌تكن حيّة وليس لها روح، وإنّما هي استعملت كحاضنة صناعية للجنين الذي في جوفها.

٧. إنّ تعطيل الحواس لا يستلزم فقد الحياة وإلّا لكان النائم والمجنون والمغشيّ عليه فاقدين للحياة، ألا ترىٰ أنّ القرآن الكريم لم‌يحكم علىٰ أصحاب الكهف ـ مع الغيبوبة الطويلة (٣٠٩ عام) بأنهم أموات، بل المستفاد من قوله تعالىٰ: «ونقلّبهم ذاتَ اليمينِ وذاتَ الشمال»[٣] حياتهم، وكذا من قوله سبحانه: «لو أطّلعتَ عَلَيهم لوَلَّيْتَ منهم فراراًولَمُلِئْتَ منهم رُعباً»[٤] قيل ذلك لطول شعورهم ونمو أظافرهم ولحاهم إلىٰ غير ذلك مما يغير الملامح ويخيف عند زيادته عن المألوف.

أقول: مرّ جواب هذا مجملاً في بعض المسائل المتقدّمة (بداية الحياة الإنسانيّة).

ويقول بعض الأطباء: إنّ كلّ غيبوبة لا تدلّ علىٰ موت المخّ، ولا بدّ أن يستبعد الطبيب هنا الأسباب التي تؤدي إلىٰ غيبوبة قابلة للعلاج، كالمواد المخدرة والبرودة الشديدة في البلاد التي فيها برد شديد وعندما لا يتأكد عندنا سبب الغيبة لا نشخّص موت جذع الدماغ.[٥]

---

١. الحياة الإنسانية بدايتها و نهايتها، ص٥٤٩.

٢. نفس المصدر، ص٤٤٧.

٣. الكهف(١٨): ١٨.

٤. نفس المصدر.

٥. الحياة الإنسانيّة بدايتها و نهايتها، ص٥١٨.

وأوضحه بعض الاختصاصيين بقوله: إنّ جذع المخّ نسمّيه المراحل الدنيا أو الأقلّ، وأمّا المراحل العليا أو المراكز العليا فهي مرحلة القشرة. المراحل الدنيا لا تعني أهميّتها بالنسبة للحياة بالعكس من المراحل العليا ـ المنطقة العليا هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان بما رزقه الله تعالىٰ من ملكات إنسانيّة ـ ولكن المراحل (أو المنطقة) الدنيا هي الحدّ الأدنىٰ اللازم للحياة هو جذع المخ؛ لذلك قيل: المعتوه ليس ميّتاً؛ لأنه فقد الخاصّة العليا، وهي قشرة المخ، ولكنه مازال يحتفظ بالحدّ الأدنىٰ وهو جذع المخ [الذي] هو فيصل التعريف بين الحياة والموت.[١]

٨. يقول طبيب: كان عندنا مريضة كان فيها كسر، عملنا لها عملية قلب مفتوح وعلىٰ طول العمليات توفّيت، عملنا لها عملية إنعاش، عملنا لها مرّتين، وبعدها صحت واستمرت، وبعد العملية ما صحت وظلت فاقدة الوعي لمدّة ثلاثة أشهر، وبعد ثلاثة أشهر والرئيس أقنعني بأن توقّف كل حاجة وتتركها تموت لأنها انتهت، فأنا طرحت عليه وقلت له: إنني سمعت أشياء تجريبية علىٰ الحيوانات أنّ بعضهم يعطيها جرعة كبيرة من الكورتيزون وهي متوفّرة أصلاً وما في ضرر نجرّب عليها، وفعلاً أعطيت الجرعة العادية ثلاثين مرّة، وبعد ثلاث ساعات صحت خرجت من المستشفىٰ وذهبت إلىٰ بيتها.[٢]

وأُجيب عنه أنّه بطبيعة الحال لم يكن جذع المخّ قد مات.

## ٥. شواهد علىٰ صحّة قول الأطباء الجدد

١. حركة القلب توجد في الجنين قبل تعلّق الروح الإنسانيّة، فلا تتعلق بالحياة الإنسانيّة في الابتداء والانتهاء كما ذكرناه سابقاً أيضاً.

لا يقال: المخّ أيضاً يتكامل في الأُسبوع الثاني عشر كما سبق أيضاً، فقياساً علىٰ قولك يقال: إنّ عمل المخّ لا يدلّ علىٰ الحياة.

---

١. نفس المصدر، ص٥٤١.

٢. نفس المصدر، ص٥١٨.

فإنا نقول: مطلق العمل لا يدلّ علىٰ تحقق الحياة الإنسانيّة بل العمل الخاص وهو العمل الإرادي وإدراك الكلّيات والعواطف وسائر الملكات ولو في الجملة وأنّىٰ لك بإثباتها؟ فلاحظ.

٢. من صفات الروح أو آثارها العواطف الإنسانيّة والإدراك، وحيث إنهما تذهبان بذهاب المخّ فلم تبق الحياة الإنسانيّة، فيكشف أنّ الروح تدور مدار المخّ، وإن احتمل ذهاب العواطف لفساد المحلّ فلا يحتمل ذلك في إدراك الكلّيات الذي تستقلّ به الروح.

٣. الإدراكات الحسّية من الحواسّ الخمس كلّها تنشأ وترجع إلىٰ المخّ دون القلب العضوي، بل نسبته إلىٰ الإدراكات كنسبة اليد والرجل والأنف والبطن والعضد ـ مثلاً ـ إليها، كما هو واضح في مثل هذه الأعصار.

وربّما يمكن أنْ يتوهّم أحد بأنّ الإدراكات الحسية ـ لمكان اتّصاف الحيوانات أو معظمها بها أو بأكثرها ـ لا تخصّ الروح الإنسانيّة، بل الروح الحيوانية.

وجوابه أنها في الإنسان ترجع إلىٰ روحه الإنساني، إذ لا تتعدّد أرواحه وليس له روحان حيواني وانساني.

٤. لو كانت الروح متعلّقة بالقلب حدوثاً وبقاءاً لذهبت بذهابه وتعويضه بقلب بلاستيكي، لكنها باقية بتمام مشخّصاتها مع التعويض المذكور.

فهذه الأُمور إنْ لم تكن بتمامها دلائل علىٰ موت الفرد بموت مخّه فلا أقلّ من كونها شواهد عليه.

## ٦. عجيبة

المخّ بماله من المكانة المعقّدة المهمّة التي تحيّر العقول، وهو جهاز لا نظير ولا مثيل له في الكون ـ ظاهراً ـ وقد قيل: لو أراد الإنسان أن يصنع مثله من الفلز لما وسعته كرة الأرض!!! فسبحان من مبدع وحكيم وقدير وعليم وخالق، وعنت الوجوه للحيّ القيّوم.

ولكن مع ذلك فقد أهمله القرآن المجيد ولم يذكره مطلقاً حسب فهمي القاصر، لا

من حيث دلالته علىٰ صفات الله الكمالية والجمالية ـ الثبوتية الذاتية والفعلية ـ ولا من حيث بيان أعظم مننه بعد الروح علىٰ الإنسان، ولا من حيث تعلق الروح به. وهذا ممّا لا أفهم له وجهاً.

ماللتراب وللعلوم وإنّما يسعىٰ ليعلم أنّه لايعلم

## ٧. علاقة الروح بالبدن

مقتضىٰ الآيات القرآنية والأحاديث المعتبرة والبراهين العقلية ـ علىٰ ما سبق بعضها في مسألة بداية الحياة الإنسانيّة ـ أنّ للإنسان روحاً ونفساً وبدناً، وهذا أمر مقطوع لا ريب فيه.

وتقدم أنْ قلنا: إنّ الروح والنفس مفهومان منطبقان علىٰ مصداق واحد جزماً أو وجداناً.

والكلام هنا في بيان كيفية علاقة الروح بالبدن، وفيها احتمالات أو أقوال:

١. علاقة الروح بالبدن علاقة الحال بالمحلّ كما عن أهل السنة ـ الأشاعرة ـ حيث قالوا: إنّ الإنسان مكون من جسد وروح تحلّ في هذا الجسد مادام صالحاً لاستقبال الروح،[١] ونسمّيه بالعلاقة الحلولية، كحلول الأمراض بالبدن وكحلول جملة من الأعراض بالجسم.

٢. علاقتها به كعلاقة العرض بموضوعه ـ حسب المصطلح في الكلام والحكمة ـ نسبه الرازي إلىٰ المعتزلة (الذين يتبعون العقل في المعارف بدل متابعة أبي‌الحسن الأشعري) وأنهم قالوا: إنّ الحياة عرض قائم بالجسم، أي أنّ الروح عرض قائم بذلك الجسم، فجعلوا الروح غير منفصلة عن الجسم كما هي منفصلة عنه علىٰ القول الأوّل.[٢]

لكن لا وثوق لنا بنقل الرازي فلا يثبت هذا عن المعتزلة، ولم‌يمكنني ـ في هذا البلد البعيد عن العلم وأهله ـ الرجوع إلىٰ كتبهم، والله العالم.

---

١. الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ص٤٦٥ نقلاً عن تفسير الرازي.

٢. نفس المصدر.

٣. أو كعلاقة الراكب بالمركب؟

٤. أو كعلاقة المظروف بالظرف؟

٥. أو كعلاقة الملك بمملكته ورئيس الجمهور ببلاده، فهي علاقة تدبيرية.

لا يستفاد من الآيات المتضمنة لبيان نفس الإنسان شيء من تلك الخصوصيات علىٰ ما أفهم ـ وفهمي قاصر ـ وكذا من قوله تعالىٰ: «ثُمَّ أَنشَأْناهُ خَلقاً آخر»،[١] بناءاً علىٰ نظارته إلىٰ الروح كما هو الأظهر ـ وقد مرّت الإشارة إليه في مسألة بداية الحياة الإنسانيّة ـ.

نعم، ما ورد في آدم وعيسىٰ عليهما السلام ربما يشير إلىٰ موضوعنا هذا، كقوله سبحانه وتعالىٰ: «ثُمَّ سَوّيهُ ونَفَخَ فيهِ من رُوحِهِ»[٢] وقوله تعالىٰ: «فَإذا سَوّيتُه ونفختُ فيه من رُوحِي فَقَعوا لَهُ ساجِدِين»،[٣] وقوله تعالىٰ: «والَّتِي أَحصَنَت فَرجَها فَنَفخْنا فيها من روحنا»،[٤] وقوله تعالىٰ: «وَمَريمُ ابنة عمران التي أَحصنت فَرْجَها فَنَفَخْنا فيه من رُوحِنا».[٥]

أقول: أوّلاً: أنّه لا فرق بين آدم وعيسىٰ عليهما السلام وغيره من الآدميين في كيفية نفخ الروح.[٦]

وثانياً: أنّ هذه الروح هي روح الإنسان لا شيء غيرها، وإضافتها إلىٰ الله سبحانه كإضافة البيت والكتاب والأهل إليه فنقول: بيت الله و كتاب الله و أهل الله، وهي إضافة تشريفية فقط، وتؤكّد هذا جملة من الأحاديث:

ففي صحيح الأحول المروي في الكافي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الروح التي في آدم عليه السلام قوله: «فإذا سَوَّيتُه ونفختُ فيه مِن رُوحِي»، قال: «هذه روح مخلوقة والروح في عيسىٰ مخلوقة».[٧]

---

١. المؤمنون(٢٣): ١٤.

٢. السّجدة(٣٢): ٩.

٣. الحجر(١٥): ٢٩.

٤. الأنبياء(٢١): ٩١.

٥. التحريم(٦٦): ١٢.

٦. نعم مقتضىٰ الآية الأخيرة أنّ نفخ الروح في الجنين من فرج أُمه ومقتضىٰ بعض الروايات أنّه من فمها والعمدة هي الآية الكريمة.

٧. الكافي، ج١، ص١٣٣.

وفي حسنة حمران: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «وروح منه»، قال: «هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم وعيسىٰ».[١]

وفي صحيح محمد بن مسلم المرويّ عن معاني الأخبار قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «ونفختُ فيه من روحي»، قال: روح اختاره الله واصطفاه وخَلقه وأضافه إلىٰ نفسه وفضّله علىٰ جميع الأرواح فنفخ منه في آدم».[٢]

وثالثاً: أنّ الآيات والأحاديث لا تدلّ علىٰ أنّ الله نفخ الروح في آدم وعيسىٰ حتّىٰ يقال بمثله في جميع بني آدم فيصحّ القول الأوّل ونحوه، بل مدلولها أنّ الله نفخ من الروح فيهما فالروح منفوخ منها لا منفوخة، وهذا يظهر بأدنىٰ تعمّق في الآيات الكريمة.

وأنا أظن ـ والله العالم العاصم الهادي ـ أنّ المراد بالنفخ هو الإحياء، فمعنىٰ الآيات علىٰ هذا أنّ الله أحيا آدم وعيسىٰ من الروح، فالروح مبدأ الحياة لا نفسها، والظاهر أنّ علاقة الروح بالبدن تدبيرية، فليست بداخلة في البدن ولا راكبة ولا البدن ظرفها، وإذا قلنا بتجرّد الروح ـ كما هو الظاهر ـ فلا بد من اختيار هذا القول عقلاً.

فإنْ قال قائل: فما تقول في قوله تعالىٰ: «فلولا إذا بَلَغَتِ الحُلقوم»[٣] الدالّ علىٰ دخول الروح في البدن؟ فقد أُجيب عنه بأنّ بلوغ النفس الحلقوم كناية عن الإشراف التام للموت، فليس المراد حركة الروح من الأسفل إلىٰ الحلقوم حركة مكانية، وكذا الكلام في قوله تعالىٰ: «كَلّا إذا بَلَغَتِ التراقي».[٤]

والأظهر عندي أنّه لا دليل علىٰ رجوع الضمير في قوله تعالىٰ: «بلغت» إلىٰ الروح، ويحتمل قوياً رجوعه إلىٰ الحياة الإنسانيّة القائمة بجميع البدن والرأس الناشئة من الروح كما ذكرنا قبيل هذا، ومع هذا الاحتمال لا يبقىٰ مستمسك لمن يظنّ أنّ الروح داخلة في البدن وتخرج منه خروج جسم من جسم.

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٣٣.
٢. بحار الأنوار، ج ١٤، ص ١١.
٣. الواقعة (٥٦): ٣٦.
٤. القيامة (٧٥): ٢٦.

وأمّا قوله تعالىٰ في حقّ مجاهدي غزوة الخندق: «وَبَلَغَتِ القُلوبُ الحناجِرَ»،[١] فلا تكون قرينة علىٰ أنّ الضمير في الآيتين المشار إليهما أيضاً يرجع إلىٰ القلوب، علىٰ أنّه أيضاً كناية جزماً، والله أعلم وهو الهادي.

## ٨. الروح مجرّدة أو جسم لطيف؟

ذهب جمع من المتكلّمين إلىٰ أنها جسم لطيف، وذهب جمع من الحكماء إلىٰ أنّها مجردة عن المادة ولواحقها كالزمان والمكان، بل مال الحكيم السبزواري﵀ تبعاً لشهاب الدين السهروردي شيخ الإشراق إلىٰ انها لا ماهية لها أيضاً،[٢] وقبوله بل تصوّره مشكل.

فالروح علىٰ المشهور عند الحكماء جوهر مجرّد، له نحو اتصال وعلاقة بالبدن، وقد أُقيمت عليه دلائل عقلية وعلمية، ولا بأس بالاعتماد علىٰ مجموعها. ومن شاء فليراجع محالّها؛[٣] فإن نقلها وتفصيلها لا يناسب هذا الكتاب، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم بحقائق الأُمور وبواطن الأشياء.

## ٩. القلب في القرآن

ذُكِرَتْ لفظتا: القلب والقلوب في آيات كثيرة من القرآن، وأُسندت إليه في تلك الآيات أُمور كثيرة، كالإثم، والاطمئنان، والغفلة، والمرض، والختم، والهداية، والرعب وعدم الفقه، والزيغ، والتقوىٰ، والتعقّل وعدمه، والعمىٰ، والتقلّب، والاشمئزاز، والكظم، والقفل، وإنزال السكينة، وإنزال الوحي، وجعل الرأفة، والرحمة، والكسب، والأُلفة، والخير، والتعمّد، والطهارة، وزينة الإيمان، وعدم دخول الإيمان، والطبع، والحسرة، والوجل، والريب، والغيظ، واللهو، والإخبات، وامتحان التقوىٰ، والخشوع، وغير ذلك.

---

١. الأحزاب(٣٣): ١٠.

٢. شرح المنظومة للسبزواري.

٣. منها كتابنا: روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد.

والقلب عضو عضلي أجوف يستقبل الدم من الأوردة ويدفعه في الشرايين في الجهة اليسرىٰ من التجويف الصدري.

نعم، ذكر أهل اللغة له معان أُخرىٰ، كالعقل واللبّ والفؤاد عن مختار الصحاح، ووسط الشيء ولبّه ومحضه وخالص الشيء وخياره عن المعجم الوسيط، ونفس الشيء وحقيقته، عن لسان العرب، وفي المنجد: القلب ... : العقل، قلب الجيش وسطه، قلب كلّ شيء لبّه ومحضه، ويقال: رجل قلب، أي خالص النسب.

فمعان القلب بعد معناه المعروف هو العقل ـ واليه يرجع اللب ظاهراً ـ وخالص الشيء ومحضه وخياره ونفس الشيء وحقيقته، هذه المفاهيم الأخيرة يصح انطباقها علىٰ الروح، وعليه فالقلب هو العضو الخاص المعروف والعقل والروح.[1]

وحيث إنّ الأُمور المنسوبة إليه في القرآن كلّها من صفات النفس والروح قطعاً، ونسبتها إلىٰ القلب العضلي كنسبتها إلىٰ سائر الأعضاء من اليد والرجل ونحوهما في البطلان، تعيّن حمل القلب علىٰ معنىٰ الروح، وحينئذٍ فلا إشكال.

لكن تأويل آيات القرآن بهذه السهولة غير ميسّر، بل هو غير جائز ما لم يدعمه دليل شرعي معتبر إذا لم يثبت أنّ النفس أو الروح معنىٰ حقيقي أو منصرف إليه لفظ القلب كما هو كذلك عندنا؛ إذ المفهوم المتبادر منه مايقصده الأطباء، فلاحظ.

علىٰ أنّ في تأويل القرآن ـ وهو السند الأصيل للإسلام والنبوّة الخاتمية ـ مع الغض عن منعه الشرعي إشكالاً قوياً ليس هنا موضع بيانه، والذي يمكن أنْ يركن إليه في فهم معنىٰ القلب آيات نذكر بعضها:

١. قوله سبحانه وتعالىٰ: «**فإنّها لا تعمىٰ الأبصار ولكن تَعمىٰ القلوبُ التي في الصدور**».[2]

٢. «**وليبتلي اللهُ ما في صدوركم وَليُمحّص ما في قلوبكم**».[3]

---

١. وهل هو في المعنيين الأخيرين حقيقة لغوية أو مجاز أخذوه من الاستعمالات الخاصة فيه وجهان.

٢. ومن عجيب التأويل فيه حمل الصدر علىٰ الجمجمة وحمل القلب علىٰ المخّ! الحج، الآية ٤٦.

٣. آل عمران(٣): ١٥٤.

٣. «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه».[١]

٤. «وبلغت القلوب الحناجر».[٢]

أقول: الآية الأُولىٰ ظاهرة بل صريحة علىٰ أنّ المراد بالقلب الذي وصف بالعمى هو العضو المعروف؛ ضرورة أنّ العقل والروح ليسا في الصدر.

والآية الثانية كالنصّ علىٰ تباين الصدر والقلب، إن لم‌يحمل قوله تعالىٰ: «وليمحص...» علىٰ أنه عطف بيان ـ كما هو الأظهر حسب القاعدة ـ وإلّا لدلت علىٰ اتحاد الصدر والقلب، وحينئذٍ لا بدّ من حملهما علىٰ معنىً ثالث؛ ضرورة تباين العضوين الماديين، وعلىٰ كلٍّ لا يستفاد منها المراد من القلب علىٰ فرض كون العطف لغير البيان. نعم الصدر ليس فيه ما يبتلى كالقلب العضوي.

والثالثة كالأُولىٰ ظاهرة في إرادة العضو المشهور.

وأمّا الرابعة فتحمل علىٰ المعنىٰ الكنائي كشدّة حال الصحابة الحاضرين في غزوة الأحزاب، سواء أُريد بالقلوب معناها المتبادر أو الأرواح.

فإن جعلنا الآيتين الأُولىٰ والثالثة قرينتين عامتين لجميع الموارد المستعملة فيها القلب فهو، وإلّا فيبقىٰ معناه مجهولاً في محدودة تفسير الآيات الكريمة، إلّا أن يدّعىٰ تبادره إلىٰ العضو المشهور وأنّ الروح أو العقل معنىً مجازي لا يحمل عليه لفظ القلب إلّا مع القرينة، فتأمل.

وجعل بعض المفسّرين قوله تعالىٰ: «ولكن يُؤاخذكم بما كَسَبَت قُلوبُكم».[٣] من الشواهد علىٰ إرادة النفس والروح من القلب؛ فإنّ التعقل والتفكّر والحبّ والبغض والخوف وأمثال ذلك وإنْ أمكن أنْ ينسبها أحد إلىٰ القلب، باعتقاد أنّه العضو المدرك في البدن علىٰ ما ربما يعتقده العامة كما ينسب السمع إلىٰ الاذن والإبصار إلىٰ العين والذوق إلىٰ اللسان، لكن الكسب والاكتساب ممّا لا ينسب إلّا إلىٰ الإنسان ألبتة.[٤]

---

١. الأحزاب(٣٣): ٤.

٢. الأحزاب(٣٣): ١٠.

٣. البقرة(٢): ٢٢٥.

٤. تفسير الميزان، ج٢، ص٢٢٤ ولمؤلفه‌ﷺ بيان في معنىٰ القلب في القرآن، لمن‌ر فيه شيئاً مفيداً ومن شاء فليراجعه. ←

أقول: الكسب المستتبع للمؤاخذة قد يكون بأعمال جوارحية وقد يكون بأفعال أو صفات قلبية، كما يظهر مما ذكرناه في أوّل هذا البحث، فما ذكره هذا القائل لا يعتمد عليه.

ثمّ إنّ المنقول عن ابن‌سينا أنّه رجّح كون الإدراك للقلب، بمعنىٰ أنّ دخالة الدماغ فيه دخالة الآلة، فللقلب الإدراك وللدماغ الوساطة.[١]

أقول: وضعفه ظاهر، وكم للفلاسفة تخرّصات بالغيب وحدسيات باطلة وتحكّمات بغير حقّ فهمناها من العلم الحديث المبنيّ علىٰ الحسّ، نعم، هو حق إنْ بدّلنا القلب بالروح.

والمقام عندي من المشكلات، ولا يهتدي فكري القاصر إلىٰ فهم مراده تعالىٰ من القلب، فادعوه متضرّعاً وراجياً، ربّ زدني علماً وما كنّا لنهتدي لولا أنْ تهدينا.

ولُبّ التحيّر أنّ نسبة الذوق والشمّ والسمع والبصر واللمس إلىٰ الأعضاء الخمسة ظاهرة؛ لأنّها محالّ هذه الإدراكات وإنْ لم‌تكن مدركاتها، ولكن نسبة الأُمور المتقدّمة في أوّل هذا البحث إلىٰ القلب العضلي غير صحيحة، إلّا إذا وجد بينه وبين الروح رابطة مصححة لنسبة أفعالها وصفاتها إليه، وهذه الرابطة لم‌تثبتها العلوم التجريبية ولا البراهين العقلية لحدّ الآن، والعلم في تطوّره بعد، والله العالم.

نعم، لا شكّ في وجود رابطة لائقة بين الروح والمخّ كرابطة المصور وجهاز التصوير، لكن حتّىٰ اليوم إذا قلت لأحد: حُبّك في مخّي، لربّما ضحك، بخلاف ما لو قلت، حُبّك في قلبي! لكن المتّبع هو العقل أو العلم دون تصوّر العوامّ وإنْ كان الحكم ببطلان تصوّرهم في المقام لا يخلو عن زيادة جرأة.

فإن قلت: إنّ تصوّر العوامّ ذلك نشأ من ظاهر القرآن المجيد بعدما فسر المفسّرون آياته أو ترجمها المترجمون وذكرها المبلّغون والمرشدون، فإذا أوجبنا تأويلها للقرينة الخارجية لاتبقىٰ مشكلة في ردّ اعتقاد العوامّ بدرك القلب وفهمه.

---

← واعلم أنّ نسبة السمع إلىٰ الأذن والبصر إلىٰ العين والذوق إلى اللسان مثلاً نسبة صحيحة وإن كان المدرك هو الروح علىٰ ما هو الحقّ؛ لعلاقة شبه الحال والمحلّ، وأمّا نسبة الإدراك إلىٰ القلب كنسبته إلى اليد مثلاً غير صحيحة، بعدما كشفت العلوم بطلان ما تزعمه العامة من كون القلب مدركاً فاهماً.

١. نفس المصدر، ص٢٢٥.

قلت: أوّلاً: إنّ المراد بالعوامّ ليس خصوص المسلمين كما زعمت بل مطلق الناس أو غالبهم، فإنّ نسبة العلم والفهم والحبّ والبغض وغير ذلك إلىٰ القلب موجودة مستعملة في لغات غير المسلمين ممّن لم‌يسمعوا استعمالات القرآن المجيد، فكان معظم العقلاء من الآدميين اعتقدوا ذلك، وإلىٰ هذا يشير قولنا: إنّ رد حسبانهم في المقام لا يخلو عن زيادة جرأة.

وثانياً: إنا لم‌نوجب تأويل الآيات القرآنية، بل منعنا منه وانتظرنا تطوّر العلم حتّىٰ يتوصّل إلىٰ الحلقة المفقودة المتوسطة بين الصفات النفسية والقلب.

## ١٠. الصدر في القرآن

في القرآن آيات تدلّ علىٰ نسبة جملة من الأُمور إلىٰ الصدر: «بل هُوَ آياتٌ بَيّنات في صُدورِ الذينَ أُوتُوا العِلمَ»،[١] «يَعلمُ خائنةَ الأَعينِ وَما تُخفي الصُدور»،[٢] «يُوسوسُ في صُدور الناسِ»،[٣] «إنْ تُخفُوا ما في صُدُورِكم أو تُبدُوه»،[٤] «وَلْيَبتَلِي اللهُ ما في صُدورِكم وليُمحّصَ ما في قُلوبكم»،[٥] «ممّا يكبر في صُدوركم»،[٦] «حاجة في صُدوركم»،[٧] ونَزَعنا «ما في صُدورهِم من غِلّ»،[٨] «أَلَم نَشْرَحْ لكَ صَدْرَكَ»،[٩] وغيرها.

وفي المنجد: الصدر ج الصدور: ما دون العنق إلىٰ فضاء الجوف، وله معان أُخر:

(١) أعلىٰ مقدّم كلّ شيء. (٢) أوّل كلّ شيء كالنهار. (٣) الطائفة من الشيء. (٤) الوزير الأكبر.

ولاحظ: مختار الصحاح ولسان العرب والمعجم الصحيح وغيرها.

---

١. العنكبوت(٢٩): ٤٩.
٢. غافر(٤٠): ١١.
٣. الناس(١١٤): ٥.
٤. آل عمران(٣): ٢٩.
٥. آل عمران(٣): ١٤٥.
٦. الإسراء(١٧): ٥١.
٧. غافر(٤٠): ٨٠.
٨. الأعراف(٧): ٤٣.
٩. الشرح(٩٤): ١.

ولا يبعد إطلاقه علىٰ هذه المعاني بعناية معناه الأوّل فيكون استعماله فيها مجازياً، فلاحظ.

والمتبادر من لفظ الصدر ـ ولو في مثل أعصارنا ـ هو المعنىٰ الأوّل إلّا إذا قامت القرينة علىٰ غيره، ومن حسن الاتفاق أنّ أهل اللغة الفارسية أيضاً ينسبون إلىٰ الصدر «سينه» بعض ما يُنسب اليه في العربية.

وعلىٰ كلٍّ يجري فيه السؤال المذكور في القلب بتفاوت ما، كما لايخفىٰ.

**تتمة**

القرآن يسند بعض الصفات والأفعال التابعة للإدراك أو الدالة عليه إلىٰ أشياء ثلاثة: النفس والقلب والصدر، وربما يسند شيء واحد كالإخفاء والحاجة والوسوسة إلىٰ النفس والصدر، والاطمئنان إلىٰ القلب والنفس، أليس هذا مشعراً بوحدة هذه الأشياء مصداقاً ولو في عدّة من الآيات لا في جميعها؟ تأمّل ثمّ اقض، فإنه أمر مهمّ في المقام ولا أعلم من ذكره.

## ١١. علامات الموت والحياة

يقول الشهيد الأوّل﵀ في مبحث احتضار «اللمعة»: ... إلّا مع الاشتباه فيصبر عليه ثلاثة أيام.

ويقول: الشهيد الثاني﵀ في شرحه: إلّا أنْ يعلم قبلها (أي قبل ثلاثة أيام) لتغير وغيره من أمارات الموت، كانخساف صدغيه، وميل أنفه، وامتداد جلدة وجهه، وانخلاع كفّه من ذراعيه، واسترخاء قدميه، وتقلّص انثييه إلىٰ فوق مع تدلّي الجلدة، ونحو ذلك.[١]

وعن بعضهم أنّ علامته: زوال النور من بياض العين وسوادها، وذهاب التنفّس وزوال النبض، وعن جالينوس الاستبراء بنبض عروق بين الانثيين أو عروق يلي

---

١. جواهر الكلام، ج ٤، ص ٢٤ ـ ٢٥.

الحالب والذكر بعد الغمز الشديد أو عرق في باطن الإلية أو تحت اللسان أو في بطن المنخر.

أقول: وقد أحسن صاحب جواهر الكلام﵀ حيث قال بعد نقل تلك العلامات: إنّ المدار علىٰ العلم الذي تطمئنّ به النفس ... فاحتمال إناطة الحكم بهذه العلامات وإن لم تفده ـ أي العلم ـ في غاية الضعف؛ لظهور الأخبار ... في كون المدار علىٰ العلم كما صرّح به في الموثّق، وأنّ تعليق الحكم علىٰ التغيير إنما هو لإفادته ذلك غالباً.

وعن المحقّق﵀ في المعتبر.

ويجب التربّص مع الاشتباه حتّىٰ تظهر علامات الموت وحده العلم، وهو إجماع، وعن تذكرة العلّامة: أنّه لايجوز التعجيل مع الاشتباه حتّىٰ تظهر علامات الموت ويتحقّق العلم به بالإجماع.[١]

أقول: فإنْ علم المكلّف به فهو وإلّا فلابدّ من الرجوع إلىٰ الاختصاصيين حتّىٰ يطمئن بقولهم بالموت.

وأمّا الأحاديث المتعلّقة بالمقام فإليك بعضها:

١. موثّق عمار عن الصادق﵇ المروي في الكافي وغيره: «الغريق يحبس حتىٰ يتغير ويعلم أنّه قد مات ثمّ يغسّل ويكفّن. وسُئل عن المصعوق؟ قال: إذا صعق حبس يومين ثمّ يغسل ويكفن».

٢. صحيح هشام بن الحكم عنه﵇: «خمس ينتظر بهم إلّا أن يتغيّروا: الغريق، المصعوق، والمبطون، والمهدوم، والمدخن».

٣. وفي حديث عن الكاظم﵇ في المصعوق والغريق ينتظر به ثلاثة أيام إلّا أنْ يتغيّر قبل ذلك.[٢]

ولا يبعد حمل الأخبار علىٰ حصول العلم بالموت، ولا شكّ أنه أحوط.

وأمّا علامة الحياة فالمذكور في الأحاديث الاستهلال والتحرّك، كصحيح ربعي قال:

---

١. نفس المصدر، ص٢٥.

٢. الوسائل، ج٢، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦، نسخة الكومبيوتر.

سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول في سقط إذا سقط من (في يب) بطن أُمّه فتحرك تحركاً بيناً: «يرث ويورث، فإنه ربّما كان أخرس». وقريب منه حديثه الآخر وصحيح الفضيل وموثّقة أبي بصير وغيرها.

وفي رواية عمر بن يزيد: ... فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهلّ وصاح حين وقع إلىٰ الأرض ثمّ مات، قال ـ الصادق عليه السلام ـ: «علىٰ الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام».

وفي رواية ابن سنان عنه عليه السلام: لا يصلّى علىٰ المنفوس ـ وهو المولود الذي لم يستهلّ ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها. (من والديه ولا من غيرهما في يب)، وإذا استهل فصلّ عليه وورّثه».[1] ويدلّ عليه غيرها أيضاً.

أقول: وجدير بالذكر أنّ هذه الأحاديث لم تذكر نبض القلب علامة للحياة، فهل هو تلميح إلىٰ عدم دلالته عليها؟

## ١٢. لا يجب تحريك القلب علىٰ كلّ حال

إذا تحقّق موت جذع المخ وتوقّف عمله بكامله وعلم بتوقّف القلب توقفاً تاماً، فهو ميت علىٰ قول جميع الأطباء، وعليه فلا يجب اتّصال الآلة الصناعية المحركة لقلبه به؛ إذ مع العلم في عدم تأثيرها في إعادة الحياة لا أثر لحركة القلب، وهذا واضح، بل مؤونة الاتصال في المستشفىٰ نوع من الإسراف، بل ربّما تحرم جزماً كما إذا كانت للميت ورثة صغار أو عليه دَيْن للناس أو لله تعالىٰ، وتركته علىٰ فرض صرفها في اتصال الآلة لا تفي بالدين المذكور.

وأمّا إذا مات قسم من المخّ كقشرته ففي وجوب وصول الآلة مع الإمكان وجهان: من كونه حيّاً في الجملة ـ ولو احتمالاً ـ فيستصحب حياته فيجب حفظها.

ومن أنّ فوت القشرة فوت للمميزات الإنسانيّة ـ كما قال بعض الأطباء ـ ولا تجب حفظ مطلق الحياة بل حياة الإنسان، فتأمّل.

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٤، ص ٣٥١.

و علىٰ كلٍّ إنَّ قتل النفس غير حفظها، وهما أمران متمايزان، و الأوّل حرام عـقلاً وشرعاً ـ كتاباً وسنةً وإجماعاً ـ وأمّا الثاني فليس علىٰ وجوبه دليل لفـظي واضـح؛ وقوله تعالىٰ: «وَمَن أَحياها فكأنّما أَحيا الناسَ جَميعاً»،[١] يدلّ علىٰ الفضل دون اللزوم، وقد ذكرنا بحثه في الجزء الثالث من كتابنا حدود الشريعة في مادة الحفظ، وأن الدليل عليه لُبّي، والمتيقن هو وجوبه في غير هذا الفرض، والمقام محتاج إلىٰ مزيد تأمّل.

## ١٣. الأحكام الفقهية للموت

١. انتقال الأموال إلىٰ الورثة.

٢. عدم استحقاق مَن مات قبله من الورثة.

٣. الجناية علىٰ الميت تختلف حكماً عن الجناية علىٰ الحيّ، فـقطع رأس الحـيّ يوجب القصاص دون رأس الميت.

٤. صحّة قضاء صلاته وصومه ووجوبهما علىٰ الولي وعدمهما في حياته.

٥. وجوب العمل بوصاياه.

٦. انتقال ما وصي به إلىٰ الموصي له.

٧. استقلال البنت في تزويجها نفسها. إذا لم‌يكن لها ولي حيّ.

٨. وجوب تجهيزه.

٩. عدم وجوب نفقة من تجب عليه نفقته بعد الموت.

١٠. بطلان إذنه وتوكيله، علىٰ ما فصّل في الفقه.

١١. حلول ديونه.

١٢. بطلان الزوجية.

١٣. بدء العدّة علىٰ نسائه.

١٤. جواز نكاح الخامسة بعد موت الزوجة أو نكاح أُختها.

١٥. لزوم أداء ديونه وحقوق الله علىٰ الورثة.

---

١. المائدة(٥): ٣٢.

١٦. صحة تولية خليفة أو تنصيب قاضٍ بدلاً عن الميت.

١٧. صيرورة بعض الورثة غنياً.

١٨. عزل الولاة بناءاً علىٰ ترتبه علىٰ موت الإمام.

١٩. حرمة التصرّف في أمواله إذا كان الوارث صغيراً أو غير راضٍ به.

٢٠. وجوب الغسل بمسه في الجملة.

ولعل المتتبع يجد جملة أُخرىٰ من هذه الأحكام.

فالبحث في تعيين الموت وزمان وقوعه ـ وأنه بموت جذع المخّ أو توقّف القلب ـ ذو ثمرات كبيرة كثيرة ـ كما عرفت ـ ومن أهمها عند الأطباء جواز قطع أعضائه، خصوصاً قلبه؛ إذ التأخير ولو يسيراً ربّما يفسده ولا و لم يصلح لزرعه في بدن المحتاج كما قالوا، وستعرف حكمه في المسألة الآتية إنْ شاء الله تعالىٰ.

واعلم أنّ الله سبحانه وفّقنا بعد تأليف هذا الكتاب، لتأليف كتاب آخر حول ما يتعلق بالروح باسم روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد و ذكرنا فيه المباحث بتفصيل أكثر ممّا ذكرناه فى هذه المسألة، و قد تمّ طبعه و نشره بحمدالله تعالى، بعد طبع هذا الكتاب طبعته الأولى. و من شاء مزيد التفصيل حول الروح فعليه بمطالعة ذلك الكتاب.

المسألة العشرون

# حكم قطع أعضاء الميت

## الجهة الأُولىٰ: في نقل الأحاديث المتعلقة بالموضوع

١. صحيح جميل عن غير واحد عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنّه قال: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحيّ».

٢. صحيح مسمع كردين قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال: «حرمته ميتاً أعظم من حرمته وهو حيّ».

٣. صحيح صفوان (عن رجالهم صا) قال: قال أبـوعبدالله عليه السلام: «أبـىٰ الله أنْ يـظنّ بالمؤمن إلّا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء».[١]

٤. صحيح ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام في رجل قطع رأس الميت؟ قال: «عليه الدية؛ لأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حيّ.[٢]

## الجهة الثانية

مقتضىٰ إطلاق هذه الاحاديث حرمة قطع أعضاء الميت مطلقاً، سواء كان عن قصد سوء وعداوة أو عن عبث أو لأغراض إنسانيّة مهمّة، كما هـو المـتداول اليـوم عـند

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٦، ص٤٨٩ ـ ٤٩٧.

٢. الوسائل، ج١٩، ص٢٤٨. هذه الاحاديث تدلّ علىٰ أن توهين المؤمن الحيّ والميت حرام ويـحرم عـلىٰ المـؤمن توهين نفسه أيضاً بالملاك، والظاهر أن الموضوع في الأحاديث مطلق المسلم وإن لم‌يكن مؤمناً.

الأطباء، وقد أفتىٰ بذلك جمع من الفقهاء.[١]

نعم، إذا توقّف حياة مسلم علىٰ قطع عضوٍ من الميت بالفعل أجازه بعضهم؛ لتقدّم وجوب حفظها علىٰ حرمة قطع عضو الميت، فإنّه أهم منها.

يقول سيّدنا الأُستاذ الخوئي قدس الله سره: «لايجوز قطع عضو من أعضاء بدن المسلم الميت كالعين أو العضو الآخر للزرع في بدن الحيّ، وإنما يجوز ذلك فيما إذا توقّف حياة الحيّ عليه، وحينئذٍ يجوز ولكن يجب الدية علىٰ القاطع، وفي الصورتين لا بأس بزرعه في بدن الحي، وبعد الزرع يعد جزءاً من بدن الحي، فيترتّب عليه أحكام الحي».

وقال أيضاً: «يجوز قطع عضو من بدن الكافر الميت أو مَن شكّ في إسلامه لزرعه في بدن المسلم الحيّ، وبعد الزرع يعد جزءاً من بدنه فيجري عليه حكمه، وكذا إذا زرع عضواً من الحيوان نجس العين فيكون بعد الزرع طاهراً».

أقول: في صيرورة الجزء النجس بعد الزرع طاهراً بتبع البدن لي تردد ما، وبقية كلامه﵀ لابأس به ظاهراً.

ويمكن أنْ يقال: إنّ هذه الأحاديث لا تثبت حكماً جديداً للميت سوىٰ ما ثبت في حقّ الحي، فإذا قلنا بجواز إهداء المؤمن كليته ـ مثلاً ـ لأخيه المؤمن[٢] ولا ضرر له ولاهو هتك لحرمته عرفاً فأيّ مانع من جواز أخذها منه بعد موته بوصية منه؟ لا لحفظ الحياة فقط بل لدفع الحرج عن الحي، ولعله لأجل ما ذكرنا ذهب السيدان الأُستاذان العلمان: الحكيم والخوئي ـرضوان‌الله تعالىٰ عليهما ـ إلىٰ الجواز في فرض الوصية.[٣]

وهذا هو الأظهر إنْ شاء الله تعالىٰ ـ سواء أكانت الوصية تبرعية أو بأخذ عوض ـ خلافاً لما ذكرناه في الجزء الأوّل والثاني من كتابنا حدود الشريعة قبل سنوات، وأمّا

---

١. لاحظ: كتب أهل الفتوىٰ المسمّاة بـ: توضيح المسائل.

٢. للمؤلف الفقير كلية واحدة مأخوذة من أخيه الحاج محمد عارف جزاه الله خير الجزاء وأطال عمره، وقد فسدت كليتاي فأجرىٰ طبيب في لندن عملية ناجحة قبل سنوات.

٣. لاحظ: منهاج الصالحين وتوضيح المسائل، ص ٥٦٠.

في غير الوصية ففيه إشكال أو منع،[١] بل ربّما يشكل القطع في فرض توقّف حياة أحد بالفعل عليه؛ لأنّ وجوب حفظ نفس محترمة بهذا النحو لم‌يثبت في حقّ الأحياء حتّىٰ يجوز أو يجب القطع في المقام، فتأمل، والله‌العالم.

ولكن غير واحد من فقهائنا المعاصرين أجازوا قطع أعضاء الميت، عند حفظ النفس المحترمة عن الهلاك.[٢]

وأمّا جواز القطع بإذن أولياء الميت في فرض عدم وصيته به ففيه نظر أو منع؛ لعدم شمول ولايتهم لمثل ذلك فلا عبرة باذنهم.

فإن قلت: مقتضىٰ انصراف الأحاديث المتقدمة هو عدم حرمة القطع علىٰ القاطعين إن صحّت الوصية، لا جواز الوصية، أي صحتها.

قلت: إنّ سلطة الإنسان علىٰ ماله وبدنه ثابتة ببناء العقلاء وإنّما منعنا جواز قطع بعض الأعضاء وتردّدنا في جواز قطع بعض الأعضاء الآخر في حال الحياة لدليل خارجي مفقود في حال الموت، فإنّه فرق كثير بين الحالتين ولا موضوع للضرر بعد الموت، فلاحظ وتدبّر، وسيأتي ما يتعلّق به في المسألة الخامسة والعشرين.

وعلىٰ كل صرّح السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ بعدم وجوب الدية علىٰ من قطع عضو الميت بوصية منه.[٣]

## الجهة الثالثة

إذا كان العضو المطلوب قطعه من الداخل ـ كالكلية والقلب والرئة والكبد مثلاً ـ جاز قطعه قبل غسل الميت وبعده، وإذا كان من الظاهر ـ كاليد مثلاً ـ فلابدّ من أخذه ونزعه بعد الغسل جمعاً بين الحكمين، إلّا إذا كان تأخير قطعه إلىٰ ما بعد الغسل مفسداً لزرعه في الحيّ، فإنْ كان لحفظ حياته فالظاهر ـ على إشكال سبق ـ وجوبه فضلاً عن جوازه: «وَمَن أَحياها فَكَأَنَّما أَحيا الناسَ جَمِيعاً».[٤]

---

١. إنّ كثير من الناس يحتاجون إلىٰ زرع القرنية وإعطائهم النور، فلو جاز قطعه بلا وصية لاستفاد منها المحتاجون.
٢. لاحظ: فتاويهم في كتبهم الفتوائية.
٣. توضيح المسائل، ص ٥٦٠.
٤. المائدة(٥): ٣٢.

وإن كان لدفع مشقّة وحرج فلايبعد الجواز إن شاء الله، فيغسل بعد الزرع، إنْ قيل بوجوب غسل المبان من الميت.

## الجهة الرابعة

هل يجب علىٰ القاطع أو الآمر في فرض جواز القطع أو وجوبه الدية؟

فيه احتمالات: الوجوب مطلقاً.

عدمه مطلقاً؛ بناءاً علىٰ سقوطها في فرض جواز القطع أو وجوبه وبناء على عدم اعتبار الوصية في جواز القطع أو وجوبه.

وجوبها في فرض عدم الوصية وعدمها في فرض الوصية.

ولعلّ الأخير أوجه، فلاحظ وتأمّل.[١] ويمكن أن نلحق فرض وجوب القطع بفرض الوصية.

## الجهة الخامسة

هل يجوز قطع أعضاء الميت للتشريح وتعليم طلاب كلّية الطبّ بناءاً علىٰ وجوب تعلّم الطب بل وتعليمه وجوباً كفائياً؟

لا شكّ في جوازه من ميت غير مسلم، وهو يوجد في أكثر بلاد المسلمين اليوم أو في جميعها، ويلحق به من شُكّ في إسلامه، وإن فرض عدم تيسّره في بلد فيمكن استيراده من بلد آخر، فلا ملزم لإطالة البحث، ومع وجود جثة غير مسلم لا إشكال في حرمة قطع أعضاء المسلم الميت.[٢]

## الجهة السادسة

يجب غسل مسّ الميت علىٰ مَن مسّه بشروطه لأيّ غرض طبي أو عاطفي، وفي

---

١. و في صحيح ابن‌سنان المتقدم، تعليل وجوب دية قطع رأس الميت بحرمته.

٢. وفي جوازه مع وصية الميت وجه بالجواز في بعض الاعضاء، وأمّا في جميعها بحيث تستلزم ترك الدفن الواجب أو النبش المحرم ففيه نظر.

وجوبه بمسّ قطعة مبانة منه تفصيل بل خلاف، وإذا شكّ الماسّ في أنّ الميت الممسوس قد غسل سابقاً حتّىٰ لا يجب الغسل بمسّه أم لم‌يغسل فيجب الغسل بمسّه، فإن جاءوا به من مقابر المسلمين يُبنىٰ علىٰ أنّه قد غسل وإلّا ففيه نظر، ولعل الأظهر وجوب الغسل بمسّه.

نعم، إذا مسّه مع ستر بلاستيكي أو غيره لم‌يجب الغسل بلا شكّ.

**المسألة الواحدةوالعشرون**

# حكم قطع أعضاء الحيّ

والبحث فيه من نواح:

١. حكم أصل القطع.

٢. المنقول منه.

٣. الأعضاء المنقولة.

٤. المنقول إليه.

٥. الغاية من النقل.

٦. كيفية النقل ووسيلته.

أمّا الناحية الأولىٰ فلقائل أنْ يقول بحرمة قطع الحيّ بعض أعضاء بدنه للغير، فإنه إضرار بالنفس والبدن، والإضرار حرام في الشريعة، سواء بنفسه أو بغيره، وسواء انجرّ إلىٰ تلف النفس أم لم‌ينجرّ.

ووجوب حفظ النفس المحترمة كفاية إنّما هو بالطرق المتعارفة لا بقطع أعضاء بدن المكلّفين وزرعها في بدن المضطرّ، فإنّ هذا النحو من الحفظ لم‌يذكره الفقهاء فضلاً عن وروده في الكتاب والسنة.

أقول: الإضرار بالنفس علىٰ ثلاثة أوجه:

الأوّل: إلقاء النفس إلىٰ التهلكة بأيّ وجه كان، وهذا حرام منصوص لا إشكال فيه.

الثاني: إتلاف الأعضاء المهمّة كقطع اليد أو الرجل واللسان أو قلع العين، ونظائر ذلك ممّا يُعلم عدم رضىٰ الشارع به، ومثله التسبيب لابتلاء النفس بالأمراض الخطيرة كالسلّ والسرطان والإيدز والجذام وأمثالها، ودليل الحرمة هو العلم المذكور سواء وجد دليل لفظي عليها أم لا، وهذه الحرمة في بعض الموارد ـ كقلع عين واحدة لزرعها في رأس عالم جليل ذي مكانة دينية أعمىٰ مثلاً ـ مبنية علىٰ الاحتياط.

الثالث: الإضرار بأدون من الوجهين المذكورين، وهذا غير محرّم؛ لعدم الدليل عليه، فان قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار[1]»، لا يدلّ علىٰ حرمة الإضرار بالنفس ظاهراً،[2] والرجوع إلىٰ أصالة البراءة بل إلىٰ بناء العقلاء علىٰ تسلّط الناس علىٰ أموالهم وأنفسهم يعطي الجواز، وترىٰ العقلاء يُقدمون علىٰ بعض الأضرار بمشي زائد أو أكل زائد أو عمل شاقّ ولا يذمّ أحدٌ أحداً علىٰ ذلك، ولاحظ: المسألة الخامسة والعشرين.

لايجوز مساعدة المحتاج علىٰ الوجه الأوّل بلا إشكال حتّىٰ إذا فرضنا علم المساعد بموته بعد دقائق، فإنه لايجوز إتلاف نفسه في هذه الدقائق اليسيرة.

وهل تجوز بالوجه الثاني، بدعوىٰ أنّ حرمته إنّما هي إذا كان الإتلاف لغرض عقلائي فيجوز قطع أحد يديه لتزرع في بدن مقطوع اليدين أو قلع عينه لزرعها في رأس الأعمىٰ وإن لم‌يجز قطع اليدين وقلع العينين معاً؟ فيه بحث واحتمالات.

وأمّا مساعدة الغير بالوجه الثالث فهي راجحة ولا إشكال فيها، وإذا توقّف حياة أحد عليها تجب، على قول جمع ويمكن أن نؤيده بأن عدم وروده في الفقه إنّما هو لعدم إمكان هذه الأقسام من المساعدات الطبّية في الزمان السابق، لا لعدم وجوبها، فلاحظ.

لكن لأحدٍ أنْ يمنع الوجوب لعدم دليل لفظي يتمسّك بإطلاقه في مثل المقام ـ كما أشرنا اليه سابقاً ـ والدليل اللبّي لا يشمل ما شكّ في شموله له بل يقتصر فيه علىٰ القدر المتيقّن.

**فإنْ قلت:** إنّ إهداء كلية واحدة برعاية الطبيب الماهر وإن لم‌يستلزم ضرراً لصاحبها

---

١. الكافي، ج٥، ص٢٨٠ و٢٩٢، نسخة الكومبيوتر.

٢. لاحظ بحثه في الجزء الثاني في كتابنا حدود الشريعة في محرماتها ص٤٠٤ ـ ٤١٥.

بالفعل، لكنه يخاف علىٰ نفسه إذا ابتليت كليته الأُخرىٰ بالنقص والمرض في المستقبل، فلم تقدر علىٰ دفع سموم الدم إلىٰ المثانة ولم‌يجد من يعطيه الكلية بلا عوض ولم‌يقدر هو علىٰ عوضها.

**قلت:** يمكن الاعتماد علىٰ استصحاب سلامتها من الأمراض، أو استصحاب عدم حدوث المرض عليها في المستقبل، لكن الاستصحاب المذكور لا يدفع احتمال الضرر والخوف منه فلايجوز له إهداؤها دفعاً للضرر حتّىٰ إذا كان هذا الغير ابنه وكان مرضه حرجياً للوالد، فإنّ قاعدة لا حرج معارضة أو مزاحمة بقاعدة حرمة الإضرار بالنفس، أو أنها امتنانية لاتشمل موارد الضرر.

وإن شئت فقل: يشكل إجراء قاعدة لا حرج في مثل المقام، كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب، إلّا أنّ يدّعىٰ أنّ احتمال مثل هذا الضرر في المستقبل ضعيف ولا يوجب العقلاء دفعه، فلاحظ.

وأمّا الناحية الثانية فالمنقول منه قد يكون غير بالغ، أو مجنوناً، وقد يكون ميتاً، وقد يكون رشيداً بالغاً، وقد يكون جنيناً أو سقطاً، وقد يكون حيواناً، وقد يكون غير محترم النفس.

أمّا الثالث فقد مرّ حكمه، وأمّا الأولان فلايجوز قطع أعضائهما؛ لعدم ولاية الولي عليهما بهذا الحد إلّا أنْ يفرض توقّف نفقتهما علىٰ هذا العمل وبدونه تقع حياتهما أو سلامتهما في خطر مهم، وأمّا الرابع فله ذلك بمقدار مأذون له شرعاً، كما عرفت.

ولايجوز الأخذ من الجنين بوجه، وأمّا الذي سقط تلقائياً أو أجهض في الموارد المرخّص فيها ذلك مثلاً ـ كما سبق بيانه ـ فلا مانع لزرع بعض أعضائه في الغير إذا رضي الوالدان به بعد إتيان ما يجب من تجهيزه إنْ أمكن وإلّا قبله، إذا كان ترك العملية يوجب تلف النفس المحترمة أو مشقّة شديدة لوالدي السقط ـ كما إذا كان المريض من أقربائهما مثلاً ـ وفي غير الفرضين المذكورين يشكل ترك واجب لأجل تحصيل مال غير محتاج إليه.

وأمّا الحيوان فإن كان ممّا يؤكل لحمه وأخذ العضو بعد ذبحه فلا كلام، وإنْ كان غير

مأكول اللحم فإن زرع عضوه في الباطن فلا إشكال فيه قبل التذكية أو بعدها، وإن زرع في الظاهر بعد تذكيته فقد ورد في موثّقة زرارة أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «إن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتّىٰ يصلّىٰ في غيره ممّا أحلّ الله أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكّاه الذبح أو لم يذكّه».[١]

وإنْ أخذ قبل تذكيته أو أخذ من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير ـ فمضافاً إلىٰ هذا الإشكال ـ تزيد مشكلة النجاسة المبطلة للصلاة بل للغسل بل الوضوء إذا زرع في محل أعضاء الوضوء، وكذا اذا أخذ من الكافر غير الكتابي.

وأجاب عنه بعض الفقهاء الأجلّاء: أنه بعد الزرع يصبح جزءاً من بدن الإنسان ومحكوم بحكمه، فلا يجري عليه حكم غير المذكّىٰ، وحكم الكلب والخنزير والكافر، أي هو يصير طاهراً بعد الزرع بالتبع. وأنا فيه متوقّف والله العالم ثمّ مع الاضطرار يجوز أو يجب الزرع و إن فرض بقاء نجاسة المزروع.

وأمّا الأخير فإن كان حربياً أو مرتدّاً سواء كان حيّاً أم ميتاً فيجوز أخذ العضو منه لمسلم رضي أم لا، بعوض أم بغير عوض.

وأمّا المحكوم بالإعدام حدّاً فلايجوز ذلك في حقه وإنّما يجب قتله حسب ما عينه الشرع، وقطع العضو أمر زائد لا دليل عليه، فهو ظلم محرّم.

وأمّا المحكوم بالإعدام قصاصاً فهو أيضاً كذلك قبل القصاص وبعده إلّا إذا صولح علىٰ ذلك ورضي به.

وأمّا الناحية الثالثة فقد تبيّنت ـ ممّا تقدّم حول الضرر ـ الضابطة في جواز ما ينقل من الأعضاء وما لا ينقل.

وعلىٰ كلٍّ لا شبهة في جواز نقل الدم إلىٰ الغير بعوض أو بغير عوض، وقد صرّح بعض فقهائنا بصحّة بيعه.[٢]

---

١. الوسائل، ج ٤، ص ٣٤٥، نسخة الكومبيوتر نقلاً عن الكافي.

٢. وهو سيّدنا الأُستاذ الخوئي قدس سره وغيره، وهو الأظهر.

وأمّا الناحية الرابعة فإن كان المنقول إليه مسلماً فلا إشكال فيه، وأمّا إذا كان كافراً فهل يجوز للمؤمن أنْ يعطيه عضوه؟ فيه تردّد.

وأمّا إذا دفع إليه بعوض وكان في أشدّ الحاجة إليه فالظاهر أنّه جائز، لكن الأحوط بل الأقوىٰ عدم جواز دفعه إلىٰ الناصبي والمبتدع ومَن يُريد تخريب الدين وتضعيف المؤمنين في غير فرض الاضطرار إلىٰ ماله بخصوصه.

وقد يكون المنقول منه والمنقول إليه شخصاً واحداً. ولا بأس حينئذٍ في النقل إذا كان الفرض حفظ العضو الأهم، وقد يكون العضو بلاستيكياً، وهذا لا إشكال في زرعه إذا لم‌يكن غصبياً.

وأما الناحية الخامسة فالغاية قد تكون حفظ النفس من التلف، وقد تكون رفع الحرج الشديد، وقد تكون مجرّد أخذ المال أمّا مع الحاجة الشديدة إليه أو لا معها بل لجمع المال فقط، كما أنّ الغاية للمنتقل إليه قد تكون حفظ نفسه، وقد تكون رفع الحرج عنها، وقد تكون أغراضاً كمالية بحتة، وربما تختلف الأحكام المتعلّقة بالقطع والمقطوع منه بالنسبة إلىٰ بعض هذه الغايات حسب الفتاوىٰ، فلا بدّ للمكلّفين من الرجوع إلىٰ مقلَّديهم ـ بفتح اللام ـ في ذلك.

وأمّا الناحية السادسة: فالعملية قد تقترن بعدة أُمور محرّمة أو غير جائزة بعنوانها الأوّلي، ونذكر بعضها من باب المثال:

١ ـ ٢. نظر الأجنبي إلىٰ بدن الأجنبية وبالعكس، أو نظر أحدهما إلىٰ عورة الآخر ولو كان الطبيب والمريض من جنس واحد.

٣ ـ ٤. لمس الأجنبي بدن الأجنبية أو بالعكس، أو لمس العورة ولو بين المثلين.

٥. الاضطرار إلىٰ أكل طعام وشراب نجسين ـ كما في مستشفيات البلاد الغربية وغير الإسلامية ـ أيام العملية حتّىٰ حصول القدرة، وكذا عند الفحوص الطبّية قبل العملية.

٦. الاضطرار إلىٰ أداء الصلاة في لباس نجس أو بدن نجس كذلك.

٧. الصلاة عن جلوس أو عن استلقاء أو اضطجاع لا عن قيام، حتّىٰ يقدر عليه.

ثمّ الأربعة الأولىٰ متعلّقة بالمنقول منه والمنقول إليه والطبيب ومساعديه المراقبين للمرضىٰ في المستشفيات جميعاً.

أقول: إذا أُجريت العملية لحفظ النفس أو لرفع مرض حرجي فلا شبهة في جواز كلّ الاُمور السبعة للمريض والاُمور الأربعة للطبيب إذا لم‌يمكن الاجتناب عن بعضها كلبس شيء مانع عن المس بالبدن ونحو ذلك.

وأمّا إذا أُجريت لفرض كمالي فقط فلا ترتفع حرمة المحرّمات ولا لزوم الواجبات في حقّهما.

وأمّا المنقول منه فإن قصد حفظ النفس المحترمة فيجوز له كلّ ذلك كما يجوز للمنقول إليه، وإن قصد رفع المرض الحرجي فإن كان حرجياً له ـ أيضاً لمكان علاقته بالمريض ـ فالحكم هو الجواز لنفي الحرج، وإن لم‌يكن له حرجياً فربما يشكل إقدامه علىٰ العملية وإن كان قطع العضو جائزاً لمكان تلك المحرّمات والواجبات الضمنية، وجريان قاعدة نفي الحرج في حقّ المنقول إليه لا تكفي للمنقول منه، وكفايته للطبيب إنّما هي بدليل خاص مرّ في المسألة الثانية، إلّا أنْ يدّعىٰ القطع بعدم الفرق بينهما، فتأمّل.

وإنْ قصد المال لحاجة شديدة إليه، فالظاهر جواز الاُمور المذكورة؛ لقاعدة نفي الحرج والضرر، وإن قصد جمع المال فقط فيشكل الأمر حتّىٰ في فرض حفظ حياة المنقول إليه إذا لم‌يقصده فضلاً عن فرض الغرض الكمالي، بل الظاهر عدم رفع الحرمة والوجوب في حقّه، فلاحظ وتأمل.

**المسألة الثانيةوالعشرون**

## أحكام متعلّقة باللمس والنظر وتشريح الميت وغير ذلك

١. هل ترتفع حرمة النظر والمسّ المحرّمين للطلّاب والطالبات في كلّية الطب في مقام تعلمهم ـ فإنّه واجب كفائي ـ.

(ج): أمّا المسّ فالظاهر عدم الاحتياج إليه غالباً؛ لإمكان لبس ما يمنع مسّ البدن باليد، فلامجوّز لرفع حرمته أصلاً، وأمّا النظر إلىٰ الوجه والكفّين فلا بأس به مطلقاً بغير قصد الشهوة واللذّة، وكذا إلىٰ الكافرات بمقدار ما تعارف عدم حجابهن، بل وكذا إلىٰ المبتذلات اللائي إذا نهين لا ينتهين، وأمّا إلىٰ بدن المسلمات غير المبتذلات فلا.

وأمّا السؤال عن جواز إلباس المساعدة للطبيب لباسه أو نزعه ـ ممّا يستلزم المسّ المحرّم وأنّه عادة رسمية رائجة حين العملية أو الفراغ منها ـ فجوابه أنّ حرمة المسّ لا تزول بهذه العادات غير الإسلامية. إلّا إذا كان امتناعها عنه موجباً لطردها عن الوظيفة وكان حرجاً عليها.

٢. هل يجوز الرجوع للتداوي والعملية إلىٰ الجنس المخالف إذا استلزم النظر والمسّ المحرّمين مع إمكان الرجوع إلىٰ المماثل أو لايجوز؟

(ج): لايجوز الرجوع إلىٰ الجنس المخالف إلّا مع تعذّر المماثل الصالح للعلاج والتشخيص، وحينئذٍ يجوز النظر والمسّ للطبيب أيضاً، كما مرّ دليله في المسألة الثانية، ويقدّم المحارم علىٰ غيرهم، ووجهه واضح في النظر إلىٰ

غير العورة ومسّه؛ فإنه يجوز لهم، وأمّا في مسّ العورة والنظر إليها فليس حكمه بواضح، فهو أحوط.

٣. هل يجوز النظر إلىٰ العورة ومسّها في مقام التداوي مطلقاً أو بشرط؟

(ج): يجوز بشرط تداوي المرض الحرجي للمريض، ويزيد للمخالف شرط فقد المماثل أيضاً. وربما قيل بتقديم المحارم علىٰ غيرهم وهو أحوط كما أشرنا إليه آنفاً.

٤. هل يجب علىٰ مَن يتعلّم الطب الغسل بمسّ بدن الميت مع أنه يتكرر في كثير من الأيام، بل ربّما في كلّ يوم مرات؟

(ج): نعم، يجب الغسل عند الصلاة، وطريق التخلّص عن الغسل لبس ستر يمنع عن مسّ اليد ببدن الميت مباشرة، وهو أمر سهل.

وأمّا إذا مسّ القطعة المبانة منه فعند بعض الفقهاء المعاصرين أنّه لا يجب علىٰ الماس الغسل،[1] وعند المشهور وجوبه بمسّها إذا اشتملت علىٰ العظم دون المجرّد عنه كاللحم فإنّه لايجب[2] بمسّه، وأمّا مسّ العظم المجرد ففي وجوب الغسل به أقوال أربعة.

هذا كلّه إذا لم يغسل الميت، وأمّا إذا غسل الميت أو جاءوا به من مقابر المسلمين فلا يجب الغسل بمسّه، فإنّ وجوب الغسل بمسّ الميت إنّما هو بمسّه بعد البرودة وقبل غسله وبدون حائل.

٥. إذا لم يمكن تعلّم الطب إلّا بالنظر واللمس المحرّمين فما هو الحكم؟

(ج): يقول بعض الفقهاء المعاصرين: إنّه إذا توقف بقاء حياة المسلمين ـ ولو في الزمان المستقبل علىٰ تعلّم الطب المتوقّف علىٰ النظر والمسّ المحرّمين جازا مع الاقتصار علىٰ مقدار الضرورة، بشرط عدم التلذّذ والريبة.

٦. هل يجوز للذكور تعلّم الأمراض النسائية بحيث يصبحوا أخصائيين (اختصاصيين) فيبتلون بالمس والنظر في أيام التعلّم؟

(ج): أمّا نفس التعلّم فلا شكّ في جوازه؛ لجواز النظر والمسّ حين المعالجة

---

١. وهو السيّد السيستاني «طال عمره» وهو من المراجع المشهورين اليوم.

٢. لاحظ: كتاب الطهارة من جواهر الكلام.

والعملية بشرط سبق، وأمّا النظر والمسّ في أيام التعلّم ففي جوازهما نظر إلّا إذا توقّفت حياة المسلمين في المستقبل علىٰ تعلّمه الطب، فيجوزان. وإذا علم أو احتمل قيام أُناث بمقدار الحاجة لتعلّم الطبّ «قسم الأمراض النسائية» فيشكل أو يحرّم عليهم المسّ والنظر.

٧. هل يجوز إجبار المتعلّمات علىٰ تعلّم الأمراض النسائية بمقدار حاجة النساء في هذا العصر حتّىٰ لا يفتقرن إلىٰ الرجال ولا إلىٰ اراءة أبدانهن لهم؟

(ج): والأظهر عندي جوازه بل لزومه علىٰ الحكومة الإسلامية ويمكن أنْ نسنده إلىٰ الفهم من مذاق الشرع. هذا إذا لم‌يكتف بمن اشتغلن برضاهن بتعلّم الطب بمقدار الحاجة وإلّا فلا معنىٰ للإجبار. وعلىٰ كلٍّ لا يدفع وجوب الإجبار المذكور بقيام السيرة من صدر الاسلام إلىٰ اليوم علىٰ عدمه؛ فان الشروط الحالية لم‌تكن متوفّرة في السابق، ومع هذا التفاوت الوسيع بين الحال والماضي لا مجال للتمسّك بالسيرة، فلاحظ.

٨. المعتدّة التي يحرم خروجها من بيتها هل يجوز خروجها للعلاج؟

(ج): المعتدّة المريضة يجوز خروجها للتداوي والعلاج لنفي الحرج والضرر، وأمّا الطبيبة المعتدّة فلايجوز خروجها لعلاج المرضىٰ إذا وجد غيرها لعلاجهم، ومع عدمه إنّما يجوز الخروج إذا لم‌يمكن العلاج في بيتها واستلزم عدم خروجها تلف النفس أو كان مرض المريض حرجياً لها لمكان قرابته منها مثلاً، وأمّا إذا كان المرض حرجياً للمريض فقط ولم‌يوجد غيرها للتداوي ففي جواز خروجها من بيتها وجهان.

نعم، إذا أوجب عدم خروجها من بيتها فقدان مؤونتها المحتاج إليها بالفعل أو عزلها من قبل إدارة المستشفىٰ وكان حرجياً لها لضيق معيشتها، جاز لها الخروج بقدر الضرورة. وهذا لايخصّ الطبيبة، بل هو ـ كنظائره ـ عامّ.

٩. ما معنىٰ الضرورة المجوّزة للنظر والمس المحرّمين حتىٰ مسّ العورة للمريض والطبيب؟

(ج): للضرورة هنا معنيان: حفظ النفس من التلف، وكون تحمّل المرض حرجياً

للمريض، وأمّا إذا لم‌يبلغ المرض حدّ الحرج والضرر فلا يباح ما هو محرّم في نفسه للمريض والطبيب والمضمّد.

١٠. هل يجوز للمرأة الطبيبة أو المساعدة للطبيب أنْ تكشف عن ذراعيها في المختبر أو محل العملية إذا ألزمها القانون بذلك؟

(ج): لايجوز لها ذلك ولا حرمة للقوانين المخالفة لقوانين الإسلام.

١١. أصبحت المصافحة مع الأجانب والأجنبيات في بيئة الجامعات والكليات والمختبرات من الواجبات العرفية وتاركها يوهن فتكون له مشقة نفسية فهل ترخّصونها لهنّ؟

(ج): كلّا، هي حرام في غير المحارم إلّا إذا كانت من وراء ساتر.

١٢. هل يجوز تقطيع أعضاء الميت للتشريح والتعلم أو للزراعة؟

(ج): أمّا حكم النزع للترقيع والزراعة فقد تقدّم، وأمّا التشريح فلايجوز بميت مسلم، ويجوز تقطيع أعضاء الميت غير المسلم أو مَن شُكّ في إسلامه.

ويقول السيد الأُستاذ الخوئي(ﷺ): «نعم، إذا توقّف حياة مسلم حيّ علىٰ تشريح بدن مسلم ميت جاز، ولكن يجب علىٰ من يقطعه الدية».[1]

أقول: في كلّ بلد توجد جثّة غير مسلم فيكتفى بها لقضاء الحاجة، وأمّا إذا فرضنا عدم وجود ذلك ولم‌يتيسّر لهم إلّا الميت المسلم وفرضنا توقف حياة المسلمين ـ ولو في المستقبل علىٰ وجود الأخصائيين الذين لا يتيسّر لهم العلم إلّا بالتشريح ـ لا يبعد جواز تقطيع الميت المسلم، وهل يكون ذلك بعد الصلاة عليه أو بعد دفنه؟ فيه وجهان.

١٣. قد تدّعي المريضة مرضاً في بدنها أو في عورتها، ولا يعلم الطبيب أنّ المرض مهم أو غير مهم يمكن تحمّله لها بلا مشقّة، أو يعلم أنه غير حرجي، فهل يجوز له النظر أو المسّ لتشخيص المرض علىٰ نحو الدقّة؟ وكذا الحال في المريض والطبيبة؟

(ج): إذا كان المرض حرجياً للمريض والمريضة جاز النظر واللمس في فرض فقدان المماثل، وإذا لم‌يكن حرجياً لايجوزان للمخالف والمماثل، وعند شكّ الطبيب

---

١. توضيح المسائل وغيره من كتبه(ﷺ).

في بلوغ المرض درجة الحرج لايبعد الاعتماد علىٰ قول المريض والمريضة في فرض عدم اتهامهما.

١٤. قد يشكّ الطبيب في تحقق الضرورة المجوزة لمس المرأة والنظر اليها؛ لأنّه يحتمل وجود المماثلة لها أو يعلم بوجودها، ولكن المريضة تدّعي أنها راجعتها ولم تنتفع بعلاجها، فهل يكفي هذا الإدّعاء للطبيب لجواز علاجها حتّىٰ يمس عورتها، وكذا الكلام في حقّ الطبيبة والمريض؟

(ج): أفتىٰ بعض الفقهاء بجواز الاعتماد علىٰ قول المريض بامتناع المراجعة إلىٰ المحرم والمماثل، والظاهر عدم الفرق بينه وبين قوله بعدم انتفاعه من المحرم أو المماثل.

وعلىٰ كلّ إذا علم بوجود المماثل لايجوز للطبيب النظر والمسّ في فرض سكوت المريض.

المسألة الثالثةوالعشرون

# حول إفشاء الأسرار

## (البحث الأوّل) في نقل بعض الأحاديث

١. في الحديث الصحيح عن الباقرعليه السلام عن رسول‌اللهصلى الله عليه وآله: «المجالس بالأمانة».[١]

أقول: مقتضى الاطلاق عدم جواز إفشاء ما لا يرضىٰ به أهل المجلس؛ بل الأصل عدم الجواز إلّا إذا أُحرز رضاهم بالإفشاء، ومع ذكر عدم الإفشاء يصير عدم الجواز آكد، وأخذ الميثاق يجعله أشد تأكيداً.

والظاهر عدم خصوصية للمجلس فيشمل الحكم المكالمات الهاتفية والمكاتبة وأمثالها.

نعم، في شمول الحديث لغير المسلمين نظر؛ لاحتمال الانصراف أو لما يفهم من مذاق الشرع في غير أهل الذمة.

٢. وفي صحيح ابن‌سنان قال: قلت له: (أي الإمام الصادقعليه السلام) عورة المؤمن علىٰ المؤمن حرام؟ قال: «نعم. قلت: يعني سفلتيه؟ قال: ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه».[٢]

أقول: فمن لا يرضىٰ بإذاعة صلاة ليله مثلاً يشكل أو يحرم إذاعته، فضلاً عن حرمة إذاعة ما يضر بماله وعرضه ونفسه.[٣]

---

١. الوسائل، ج٨، ص٤٧١ وفي الباب روايات لكن ليس فيها ما يعتبر سنداً إلّا ما ذكرناه هنا.

٢. الوسائل، ج١٢، ص٢٩٤، نسخة الكومبيوتر.

٣. لاحظ كتابنا: حدود الشريعة في محرماتها، ج١، ص٢٢٦.

٣. وفي معتبرة معلّىٰ بن خنيس قال رسول‌الله ﷺ: «قال الله عزّ وجلّ: قد نابذني من أذلّ عبدي المؤمن».[١]

٤. وفي صحيح ابن‌سنان عن الصادق ﷺ قال: قال رسول‌الله ﷺ: «ألا أُنبّئكم بشراركم، قالوا: بلىٰ يا رسول‌الله، قال: المشاؤون بالنميمة المفرّقون بين الأَحبّة الباغون للبراء المعائب».[٢]

والمستفاد من هذه الأحاديث الأربعة حرمة إفشاء ما في المجالس وحرمة إذاعة أسرار المؤمن وحرمة إذلال المؤمن والنميمة والتفريق بين الأحبّة وطلب العيب للبراء.

وأمّا حرمة الغيبة وحرمة سوء الظنّ وحرمة التجسّس فيدلّ عليها قوله تبارك وتعالىٰ: «يا أَيّها الذين آمنوا اجتَنِبُوا كثيراً من الظنّ إنَّ بعضَ الظنِّ إثمٌ ولا تَجَسّسُوا ولا يَغتبْ بَعضُكم بَعضاً أَيُحِبُّ أَحدُكُم أنْ يأكل لَحمَ أخيه مَيْتاً».[٣]

وقد استثني من حرمة الغيبة ما إذا كانت مصلحة الغيبة أقوىٰ من تركها، وما إذا كان المغتاب ـ بالفتح ـ متجاهراً بالفسق وفرض تظلّم المظلوم بإظهار ما فعل به الظالم؛ لقوله تعالىٰ: «لا يحبُّ اللهُ الجهرَ بالسُوءِ من القولِ إلّا مَن ظُلِم»[٤] وفي جرح الرواة، وجرح الشهود، وغير ذلك كما فصّل في الكتب الفقهية.[٥]

والجدير بالذكر هنا الإشارة إلىٰ أمرين:

١. من جملة ما استثناه شيخنا الانصاري ﷺ ـ في مكاسبه المحرّمة ـ من حرمة الغيبة قصد ردع المغتاب من المنكر،[٦] ولكن سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ ناقشه نقاشاً متيناً.[٧]

٢. ومن جملة ما استثناه الشيخ المذكور نصح المستشير،[٨] فإنّ النصيحة واجبة للمستشير.

---

١. لاحظ: بقية الأحاديث في الوسائل، ج ١٢، ص ٢٢٩.
٢. الوسائل، ج ٨، ص ٦١٦.
٣. الحجرات (٤٩): ٢.
٤. النساء (٤): ١٤٨.
٥. لاحظ: حدود الشريعة في محرماتها، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٨٣.
٦. لاحظ: المكاسب المحرمة.
٧. مصباح الفقاهة بحث الغيبة.
٨. المكاسب المحرمة.

أقول: أمّا وجوب النصح فيدلّ عليه صحيح معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام: «يجب للمؤمن علىٰ المؤمن النصحية له في المشهد والمغيب». ومثله صحيح الحذاء.[١]

لكن النسبة بينه وبين حرمة الغيبة هي العموم من وجه، ففي مورد الاجتماع تقع المزاحمة فلا بدّ من الأخذ بالأهمّ، وهو يختلف باختلاف الموارد والحالات.

واعلم أنّه يجب حفظ الأيمان ويحرم الحنث كتاباً وسنةً، وهذا مما لا إشكال فيه، لكن قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله كما رواه الشيعة[٢] وأهل السنة: «إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها» وهذا استثناء من وجوب حفظ الأيمان وحرمة الحنث، وهو أصل مهم.

**أصل مفيد**

لايجب إعلام من أخطأ في الموضوعات كمن صلّىٰ إلىٰ غير جهة القبلة وهو يزعم أنّها قبلة، أو يفطر يوماً من رمضان وهو يزعم أنّه يوم عيد، وهكذا.

نعم، إذا علم الحكم والموضوع ثمّ خالف يجب علىٰ الإنسان أمر المتخلّف بالمعروف أو نهيه عن المنكر. وإذا جهل الحكم فيجب علىٰ الإنسان إرشاد الجاهل. وأمّا إذا علم الحكم وجهل الموضوع فلا يجب علىٰ المكلّفين تنبيهه.

نعم، استثنوا منه النفوس والأعراض، بل بعضهم الأموال الخطيرة، فمن زعم مسلماً، كافراً مهدور الدم وقصد بالفعل قتله يجب علىٰ الغير بيان الواقع وأنّه غير مهدور الدم بل وردعه ودفعه عنه أيضاً، أو اعتقد امرأة أجنبية زوجته فأراد مباشرتها يجب علىٰ الغير إعلامه وردعه، يفهم ذلك من مذاق الشرع.

إذا تقررت هذه الأحكام الفقهية العامة لجميع المسلمين بل المكلّفين من غير اختصاص بالأطباء وإن كان الأطباء وموظّفو الأمن العام أكثر الناس ابتلاءاً ببعض هذه المسائل، نذكر في كتابنا هذا عدّة من الموارد التي هي محل ابتلاء الأطباء المتدينين الملتزمين بأحكام دينهم ـ وقليلاً ما هم ـ والله الموفق.

---

١. الوسائل، ج١١، ص٥٩٤.

٢. نفس المصدر، ج١٦، ص١٧٥.

١. إذا علم الطبيب بعد الفحوص الطبّية أنّ الرجل لن يستطيع الإنجاب، وذلك لعدم وجود حيوانات منوية في منيه، ثمّ يأتي بعد ذلك ويخبر الطبيب أنّه بعد العلاج استطاع أنْ ينجب طفلاً، فهل يجوز أو يجب علىٰ الطبيب أن يخبره عن استحالة الإنجاب في حقّه أم لايجوز؟

يحتمل جواز إخبار الطبيب للزوج بأنّه لم‌يكن قابلاً للإنجاب؛ فإنّ مجرد هـذا لا يدلّ علىٰ اتّهام الزوجة بالزنا المحرم، لاحتمال انتقال النطفة إلىٰ رحمها مـن الأرض ونحوها كما قد يتّفق، أو بطريق طبّي علىٰ غفلة منها مثلاً، أو أنها أكرهت علىٰ الزنا، فإخبار الطبيب لا يستلزم سوء ظنّ بها، لكن إذا علم أو احتمل الطبيب إقدام الزوج علىٰ قتلها وفضحها وهتك شرفها لايجوز الإخبار ظاهراً، لماعرفت من حرمة إذلال المؤمن مؤكدة؛ بناءاً علىٰ عدم الفرق بين المباشرة والتسبّب.[1]

وهذه الحرمة ثابتة في حقّه حتّىٰ وإنْ فرضنا حلفه في أوّل شغله علىٰ عدم إخفاء الحال علىٰ المريض، فإنّ الحرمة المذكورة تمنع عن العمل بالحلف كما عرفت من قول رسول‌الله ﷺ. وأمّا إذا علم أنّه لا يترتب علىٰ إخباره إلّا طلاقها غير المـضرّ بـحالها، فيحتمل الجواز؛ لأن الطلاق غير محرّم.

وعلىٰ كلّ إذا جاز الإخبار للطبيب فانّما هو جائز غير واجب، وله أن لا يخبر الزوج أصلاً ولكن لايدلّسه إذا سأله.

ثمّ إنّه إذا علم الطبيب بإقرارها أو غيره أنها زنت يجب عليه أن ينهاها عن نسبة الولد إلىٰ زوجها من باب النهي عن المنكر.

٢. لايجوز إخبار الطبيب السلطة أو الزوج بزنىٰ الزوجـة لحـرمة الغـيبة وحـرمة الإذلال وحرمة إذاعة السرّ، كما أنّه لايجوز للطبيب وغيره عند سؤال الزوج عن فجور زوجته أن يكذب، بل إما يسكت أو يورّي.

٣. إذا تبيّن بالفحوص الطبّية أنّ أحد الشخصين المقبلين علىٰ الزواج اللذين طلبا فحص ما قبل الزواج، لا ينجب أو ينجب طفلاً مشوّهاً إذا ما تمّ ذلك الزواج، فهل يقوم

---

١. لكنّ مقدمة الحرام ليست بحرام، إذا تخلّل بينها و بينه الإرادة، فتأمّل.

الطبيب بإخطار الفرد الآخر منهما، أم أنّ النقص المذكور يعتبر سرّاً من الأسرار التي لايجوز إفشاؤها، أو يعلّق الجواز والمنع علىٰ طلب الآخر معرفة النتيجة وعدم طلبه.

أقول: للمورد صور، فإن أقبلا علىٰ الطبيب بشرط أنْ يبيّن حقيقة حال كلٍّ منهما للآخر ـ كما لعله الغالب ـ فالظاهر وجوب إخبارهما بالحقيقة لانعقاد الإجارة مشروطة بذلك، ويقول الله تعالىٰ: «أوفوا بالعقود»،[1] ولو لم يبيّن لا يستحقّ الأجرة، وقسم الطبيب علىٰ عدم إفشاء السرّ لايشمل المورد جزماً.

وإن أرادا منه الفحص وإعلان النتيجة لكلٍّ منهما منفرداً فلايجوز له إخبار الغير، لحرمة إذاعة السر وللقسم ـ إنْ حلف أوّلاً علىٰ عدم إفشاء حال المرضىٰ ـ.

وأمّا إذا أطلقا الطلب ولم يبيّنا أحد القسمين السابقين فالمتبادر من الإطلاق هو القسم الأوّل لا سيما مع السؤال عن النتيجة.

٤. إذا علم الطبيب أنّ مريضه مدمن خمر وهو سائق أو طيار، فهل يجب عليه الإبلاغ أو يحرم؟

أقول: يجب علىٰ الطبيب من باب النهي عن المنكر أنْ ينهي المريض عن شرب الخمر أوّلاً وعن السياقة في حال السكر ثانياً، فإن لم يرتدع أو علم الطبيب من أوّل أنّه لا يرتدع يجب عليه إبلاغ الجهات المسؤولة الحكومية، لما مر في ذيل عنوان «أصل مفيد» ويجوز إعلام مَن يريد السفر مع المدمن المذكور بالحال.

وبالجملة: حفظ النفوس أهمّ من حفظ عرض واحد مقصّر.

٥. إذا علم الطبيب باجتهاده أو بإقرار المريض أنّه مبتلىٰ بالزنا أو باللواط أو بالمساحقة أو بالسرقة أو بقتل شخص أو أشخاص مثلاً فما هو وظيفته في الإبلاغ والسكوت؟ وكذا غير الطبيب، إلّا مَن كان ولي القتيل أو مالك المال المسروق ونحو ذلك، فيجوز له الرجوع إلىٰ الجهات المسؤولة للقصاص وتحصيل حقّه، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

أقول: لايجوز له الإبلاغ؛ لما مرّ، وإنما يجب عليه نهي المتخلف عن المعاصي، نعم

---

١. المائدة(٥): ١.

إذا علم انه يريد قتل شخص آخر أو أنه مفسد يريد إدامة فساده يجب عليه إبلاغ الحكومة؛ لما مر في الأصل المفيد.

٦. إذا علم الطبيب عن مريضته أنها قامت بترك وليدها غير الشرعي في الطريق العام تفادياً للفضيحة، فهل يسكت أو يبلغ السلطات؟

(ج): لايجوز له ولغيره فضع المرأة، لما مرّ، وإنما يجب عليه وعلىٰ جميع المسلمين كفاية حفظ اللقيطة من التلف ولو بردّها إلىٰ أُمّها، وإذا فرض عدم حفظه إلّا بأُمّه جاز بل وجب إبلاغ السلطات والتعريف بأُمّه.

٧. إذا علم الطبيب أنّ المرأة المزوجة تخون زوجها لايجوز له إبلاغ الزوج أو الحكومة، ولوقذفها ولم‌يقدر علىٰ إثبات الزنا يجلد ثمانين جلدة، وهو حد القذف، وإذا سأله زوجها عن سبب مرضها النفسي فهل له أنْ يخبره بأنّه خوف خيانتها بك؟

لايجوز له الكذب ولا الصدق.

٨. إذا علم الطبيب أنّ السائق يضعف نور عينه والسياقة خطر له وللناس، فقد مر حكم الطبيب المذكور، في جواب السؤال الرابع.

٩. شخص أحد عينيه لا تبصر، وهو يطلب من الطبيب كتمانه لئلّا تفارقه زوجته أو خطيبته وتطلب هي منه حال عينه، فما هو حكمه؟ وكذا في عكس المفروض.

(ج): لايجوز إفشاء عيبه حتّىٰ لزوجته بوجه، بل الأظهر عدم جوازه لخطيبته وإنْ لم‌يجز له تغريرها والتدليس، بل يقول لها: اذهبي به إلىٰ طبيب آخر، وأمّا إذا جاءته تستشيره لأن تتزوج بالرجل المذكور فقد تقدّم حكمه في بحث الغيبة، ولا بُعد في أنه يجب عليه أن يشير عليها بترك التزويج وعدم ذكر عيب الرجل؛ جمعاً بين الحقين، وهكذا في فرض عكس الموضوع بلا فرق أصلاً.

١٠. امرأة ابتليت بأمراض خفية، ويأتي مَن يريد زواجها إلىٰ الطبيب المعالج ويسأل عن حالها فلايجوز له الإخبار بأمراضها ولا تغرير الزوج، كما عرفت في السؤال السابق.

١١. مرشد في المباحث، سبب مرضه النفسي ما أوقع الناس فيه من أذىٰ فهل يجوز للطبيب أنْ يحذّر منه الناس؟

(ج): نعم، يجوز ذلك له بل يحسن له لأنه إحسان للأبرياء، وهو أهمّ من حفظ عرض نمّام فاسق، بل إذا علم أنّ الدولة الظالمة تقتل الناس بنميمته يجب عليه أنْ يفشي حاله؛ لما مرّ من وجوب حفظ النفس مطلقاً، وحلف الطبيب أوّلاً علىٰ عدم الإفشاء يلغي أثره في أمثال الموارد لقولهﷺ المتقدم: «إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».

١٢. مريض نفسي اعترف لطبيبه بارتكابه جرماً يحاكم من جرّائه متّهم آخر، هل يبلغ عنه؟

(ج): إذا طلب منه المتّهم الآخر الشهادة عند الحاكم ففي وجوب إجابته عليه تفصيل ذكرناه في حدود الشريعة،[1] وإذا لم يستشهده المتّهم الآخر أو لم يكن عالماً بعلم الطبيب لكن اتّهام المتهم لمكان قرابته من الطبيب كان حرجياً للطبيب المذكور ففي جواز إبلاغه وجهان.

ومع فقد الأمرين المذكورين يمكن الرجوع إلىٰ تقديم الأهمّ علىٰ المهمّ، فإن كان حفظ عرض المتهم أهم جاز له الإبلاغ وإن كان عرض المريض أهمّ لم يجز.

نعم، إذا خاف علىٰ المتهم القتل وجب الإبلاغ وبالعكس وجب السكوت إن كان قتله غير مستحقّ.

١٣. امرأة حملت سفاحاً هل يجهض الطبيب حملها وهل يبلغ عنها السلطات؟

(ج): مرّ حكم الإجهاض في المسألة السادسة، وأمّا الابلاغ عنها فلايجوز بل لايجوز تعييرها علىٰ ذنبها الماضي وإنّما ينصحها لئلّا تعود إلىٰ المعصية ثانية.

١٤. رجل أُبتُلي في سفر له بمرض تناسلي فيمتنع عن زوجته وهي تسأل الطبيب عن سبب امتناعه عنها فهل يسكت الطبيب أو يصارحها؟

(ج) إذا فرض امتناع الزوج عن جماع زوجته فلا مجوّز لإفشاء عيبه وإن نشأ من

---

١. حدود الشريعة في محرماتها، ج٢، ص١٧٢ ـ ١٧٣.

الزنى وأمّا إذا لم يمتنع عنها إلّا أياماً معدودة وكان في مجامعته إياها ضرر لها أو يمتنع عنها مدّة طويلة تصبح هي كالمعلّقة، فلابدّ من تقديم الأهم علىٰ المهمّ، والأحسن أو اللازم رجوع الطبيب في ذلك إلىٰ الحاكم الشرعي حتّىٰ يبين له الأهمّ من المهمّ.

١٥. مريض أُبتَلىٰ بالإيدز ـ وهو مرض خطير أو قاتل كما يأتي ـ فيضرّ بحال الزوج أو الزوجة، فما هو وظيفة الطبيب في السكوت والإبلاغ؟

١٦. ما هو حكمه في سائر الأمراض السارية كالجدري والكوليرا وغيرهما في الإفشاء والكتمان؟

(ج): في الموردين إذا لم يطلب المريض كتمان مرضه فهو وإن يريد كتمانه ففي مثل الإيدز يأتي بحثه مفصلاً، وعلىٰ الجملة مع إحراز سراية المرض والاضرار بالناس لا يحسن الكتمان لتقدّم الأهم علىٰ المهمّ.

١٧. إذا علم الطبيب أنّ الحمل ليس من الزوج فإنّه عقيم، بل هو من مني رجل آخر بفجور الطرفين أو باغتصاب الزوجة أو بإخصاب بييضة الزوجة بحيوان منوي لرجل آخر أو ببيضة مخصّبة من امرأة ورجل آخرين، فهل يسكت الطبيب أو يفشي الحقيقة لأحد الزوجين أو كليهما ـ إذا كانا غافلين، وهل يجوز إبلاغه للطفل إذا بلغ حدّ الرشد والتعقّل؟

(ج): لا يجب عليه الإبلاغ. نعم، إنْ علم عدم وقوع المفسدة بين الزوجين جاز بيان الواقع،[1] وإن علم بوقوعها لايجوز ـ وهكذا للولد ـ إلّا إذا طرأ عنوان ثانوي آخر.

١٨. إذا كان الإفشاء مانعاً عن حدوث الجريمة فما هو حكم الطبيب؟

(ج): إذا كانت الجريمة ممّا يفهم من الشرع عدم الرضا بوقوعها مطلقاً إذا أمكن منعه ولو بالردع فضلاً عن النهي والإبلاغ ـ كالقتل والزنا واللواط والفساد ونحو ذلك ـ يجب عليه الإبلاغ والإفشاء للجهات القادرة علىٰ المنع.

وقد نقل طبيب عن مريضة أنّ أحد محارمها يعتدي عليها، ففي مثل ذلك سكوت الطبيب يعني إدامة الزنى الذي لا يرضىٰ به الشارع بوجه، وهاهنا يجب علىٰ الطبيب

---

١. مع قطع النظر عن حلفه ابتداءاً علىٰ إفشاء أسرار المرضىٰ، ومعه لايجوز، وهكذا في سائر الاسئلة.

والمرأة التوسّل بكلّ وسيلة ممكنة لمنع هذا العمل، ومنها الإبلاغ لكن بنحو لا يستحقّ الطبيب حدّ القذف إذا لم‌يقدر علىٰ إثبات الزنى.

وأمّا إذا كانت المعصية أدون منها فلايجوز إفشاؤها لما مرّ في بحث الغيبة في أوائل هذه المسألة.

فإن قلت: يجب إفشاؤه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ المفروض أنّ الإفشاء يمنع عن حدوث الجريمة.

قلت: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما يجبان لاحداث داع في نفس المتخلّف فهما تعجيز تشريعي لا تعجيز تكويني و إذ هو لايجب مطلقاً اللهم إلّا في مثل القتل والزنى وأمثالهما كما مرّ، فمن يريد السبّ والغيبة بل الافتراء لا يجب علىٰ المسلمين وضع اليد أو شيء آخر علىٰ فمه ليعجزه عن التكلّم.

١٩. هل يُفشي الطبيب لمريضه حقيقة مرضه وإنْ علم أنّه يخشىٰ عليه من الانهيار العصبي إذا واجهته الحقيقة ـ كبعض مراتب مرض السرطان وغيره ـ أو يجب كتمانه، وما هو الحكم إذا شكّ الطبيب في قدرة تسلّط المريض علىٰ نفسه إذا علم بحقيقة الحال؟

(ج): إذا علم الطبيب بذلك يشكل الإفشاء المذكور، وإذا علم أنّ كتمانه يوجب ضرراً أكبر، فإن أمكن دفع الضرر الأكبر بالتداوي أو بإخبار مَن يلي أمر المريض فالحكم هو عدم الجواز، وأمّا إذا لم‌يمكن دفعه بأحد الوجهين فيجب علىٰ الطبيب إخباره[1] تقديماً للأهمّ علىٰ المهمّ، وإذا شكّ في تضرّره نفسياً بمجرد الإبلاغ يجوز الإبلاغ؛ لأصالة البراءة وإنْ كان الاحتياط أولىٰ.

---

١. الوجوب من جهة عقد الإجارة أي إجارة المريض الطبيب لبيان مرضه، وفي غير الإجارة الإخبار مستحب فإنه إحسان إلّا في مثل القتل؛ فإن الإخبار واجب كما مرّ غير مرّة.

**المسألة الرابعةوالعشرون**

# عمليات تجوز أم لا تجوز شرعاً

١. العلم توصّل إلىٰ تنمية حيوانات بأضعاف حجمها العادي ... وليس من المستغرب أنْ نرىٰ إدخال D.N.A المجمع إلىٰ جسم الإنسان بحيث يتولّد منها أمثال الجبابرة والمردة التي نسمع عنها في قصص ألف ليلة وليلة.[١]

أقول: أوّلاً: إنْ قلنا بجوازه فإنّما هو علىٰ مستوىٰ فرد أو أفراد معدودين، وأمّا علىٰ مستوىٰ العموم فالحكم ـ جوازاً وتحريماً ـ موقوف علىٰ ملاحظة ما يترتّب علىٰ هذا العمل من اللوازم والآثار، وإذا علمنا من مذاق الشرع بأنّ الله لا يرضىٰ بذلك ـ علىٰ وجه يتغير النوع الإنساني عن أحسن تقويمه الذي خلقه الله عليه ـ فنحكم بحرمته.

وثانياً: إنّ تغيير حجم الأولاد إذا لم يرض به الأولاد بعد بلوغهم ـ ويكون موهناً لهم عند الناس ومؤذياً لأنفسهم ـ لا دليل علىٰ جوازه؛ إذ لا ولاية للأب والجدّ ـ فضلاً عن الأُم ـ علىٰ أولادهم بهذا النحو جزماً، وليس الأمر يخصّ نفس الوالدين حتّىٰ يقال: إنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم وأنفسهم، بل هو راجع إلىٰ غيرهم.

ولا فرق في الحكم ظاهراً بين تنقيص السليم الموجود و تعييبه وإيجاد الموجود معيباً ناقصاً.

---

١. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص ٢١٠.

٢. زوج لايقدر علىٰ إزالة بكارة زوجته بالطريق العادي فهل يجوز له أن يطلب من الطبيب إزالتها؟ وما هو وظيفة الطبيب والزوجة؟

أقول: في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام في امرأة افتضت جاريتها بيدها، قال: «عليها مهرها وتجلد الثمانين».[١]

وفي صحيح معاوية عنه عليه السلام في حديث طويل: «إنّ امرأة دعت نسوة فأمسكن يتيمة بعدما رمتها وأُخذت عذرتها بإصبعها، فقضىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام أنْ تضرب المرأة حدّ القاذف وألزمهن جميعاً العقر وجعل عقرها أربعمائة درهم».[٢]

وقد ذكرنا بحث الموضوع في كتابنا حدود الشريعة.[٣]

وخلاصة الكلام أنّ الحديثين ينصرفان عن فرض قصور الزوج عن الافتضاض بالدخول، ولا يبعد أنْ نقول بالجواز في المقام بدليل نفي العسر والحرج، ولوجوب التمكين علىٰ الزوجة، ولوجوب وطء الزوجة علىٰ الزوج في الجملة.

ثمّ إذا أمكن للزوج افتضاض زوجته في هذا الفرض بطريق صحي ولو بهداية الطبيب فلايجوز الذهاب عند الطبيبة ولايجوز للطبيبة ـ فضلاً عن الطبيب ـ النظر إلىٰ عورتها ولمسها، وأمّا اذا لم‌يمكن فيجوز للطبيبة مباشرة العمل، وقيل بوجوب تقديم الطبيبة المحرم علىٰ غير المحرم في مسّ العورة والنظر إليها إذا أمكن، ولا شكّ أنّه أحوط.

٣. أب لايريد علاج ابنه أو ابنته ولا يأذن للطبيب به لداعٍ من الدواعي فيتركه حتّى يموت، فهل يجوز للطبيب أنْ يعالجه من دون إذن الأب المذكور؟

أقول: في فرض خوف الموت علىٰ الابن والبنت يجب العلاج علىٰ الطبيب ولو بالقوة ويحرم علىٰ الأب منعه، ومعنىٰ ولاية الأب على أولاده غير البالغين و غير البالغات، هو العمل حسب مصلحة المولىٰ عليه لا ملكية رقابه.

ولايبعد ذلك في علاج الأمراض الخطرة الأُخرىٰ أيضاً كشلل اليدين أو الرجلين أو

---

١. الوسائل، ج١٤، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.

٢. نفس المصدر.

٣. حدود الشريعة في محرماتها، ج١، ص٢٨٢ و ج٤، ص٣٤٩.

السرطان أو العمىٰ وأمثال ذلك، والأحوط الاستئذان من الحاكم الشرعي في مورد الصغار.

وأمّا في الأمراض الجزئية فإن كانت البنت بالغة فلا ولاية لأحد عليها في أمثال الموارد، وأمّا إن كانت صغيرة ففي علاجها دون إذن وليها إشكال ولا بدّ من مراجعة الحاكم الشرعي.

٤. يرفض بعض الرجال فحص الطبيب للنساء اللاتي هنّ من محارمه، وبعضهم يمنعون من إجراء عملية جراحية بتوسّط الطبيب والمفروض أنه لا يوجد طبيبة؟

أقول: يفهم حكمه مما سبق في البند الثالث وممّا مضىٰ في بعض المسائل المتقدمة، علىٰ أن ليس لكلّ محرم ولاية علىٰ محرمه، بل لا ولاية للأخ والأُمّ والجد لأُمّ في مذهبنا فضلاً عن غيرهم. ولمنع المتحكّم المغتلب يرجع إلىٰ الحكومة.

وعلىٰ كلٍّ في الأمراض الجزئية لايجوز مباشرة الجنس المخالف كما سبق، كما لايجوز علاجها من دون إذن منَ به المرض.

٥. يستنكر بعض الرجال من عمليات تتعلق ببعض أعضاء بدنه فما هو وظيفة الطبيب؟

أقول: يمكن أنّ يفهم حكم هذا السؤال ممّا سبق بتفاوت جزئي.

**فرعان:**

١. في كلّ مورد يجب العلاج رغم كراهية المريض أو وليه يقع الكلام في مؤونة العلاج وأنه هل يجوز أخذها من مال المريض ـ إذا كان له مال ـ أم لا؟

فيه وجهان، والأحسن الرجوع إلىٰ الحاكم الشرعي.

وأمّا إذا لم‌يكن له مال ففي فرض خطر موته يجب علىٰ الناس كفاية دفع مؤونة العلاج.

٢. إذا أراد أحد أن يقطع يده أو رجله أو أنفه أو أن يقلع عينه لأيّ سبب كان، فهل يجب علىٰ‌الناس منعه بالقوة زائداً علىٰ النهي عن المنكر كما يجب ذلك في فرض إقدامه علىٰ قتله؟

فيه وجهان، من عدم دليل لفظي شرعي عليه، ومن إمكان فهم ذلك من مذاق الشرع.

وعلىٰ الثاني يجب علىٰ الطبيب معالجة المريض وحفظ أعضائه المهمة وإن لم يأذن المريض، وعلىٰ الأوّل لا يجب عليه بل لايجوز إذا لم يأذن لحرمة التصرّف في بدن الغير وماله من دون رضاه.

٦. إذا احتاجت المريضة لعملية أو علاج، لا يأذن لها زوجها بالخروج كما لا يأذن زوج الطبيبة لها أيضاً بالخروج من بيتها ولا يتيّسر إجراء العملية الطبّية في البيت، فماذا يصنع؟

أقول: يحرم علىٰ زوج المريضة منعها من الخروج للعلاج فإنه ظلم وإيذاء وربّما قتل لها، ويجوز لها الخروج مع التمكّن، ومع عدمه إذا تمكنت الطبيبة من الخروج من دون إذن زوجها وجب عليها الخروج لحفظ النفس المحترمة. وأمّا إذا كان المرض جزئياً لم يجز للمريضة والطبيبة الخروج من بيتهما من دون إذن زوجيهما.

نعم، في الأمراض الموجبة للحرج جاز للمريضة الخروج من بيتها مع نهي الزوج؛ لقاعدة نفي العسر والحرج، ولايجوز ذلك للطبيبة فتأمل، إلّا إذا كان مرض المريضة حرجاً لها أيضاً لقرابة ونحوها.

٧. إذا أصرّ زوج المريضة علىٰ حضور الطبيبة ولا يأذن للطبيب بالعلاج، ويمنع زوج الطبيبة زوجته عن الخروج من البيت كما في الليل مثلاً، فما هو الحكم الفقهي؟

أقول: لتوضيح الحال لا بدّ من بيان فروع وأحكامها:

أوّلاً: يجب علىٰ الطبيب أو الطبيبة علاج مَن كان في معرض التلف وجوباً عينياً إذا لم يوجد معالج آخر، وإذا لم يتيسّر حفظ النفس إلّا في مكان مخصوص ـ كالمستشفىٰ أو بيت المريضة ـ يجب علىٰ الطبيبة الخروج من بيتها حتّىٰ مع نهي زوجها عنه؛ وذلك لوقوع التزاحم بين حرمة خروجها من بيتها من دون إذن زوجها ووجوب حفظ النفس المحترمة، ولا شكّ في أهمية الثاني على الأوّل فتسقط الحرمة المذكورة، ويحرم علىٰ زوجها منعها من الخروج، وكذا لزوج المريضة يحرم منعها من الخروج. ولايجوز للمريضة والطبيبة في هذا الفرض قبول نهي زوجيهما عن خروجهما.

ثانياً: إذا وجد طبيب لعلاج المريضة فهل يجب علىٰ الطبيبة مباشرة العلاج والتداوي ـوجوباً عينياً ـ لعدم تحقّق النظر والمسّ المحرّمين.

الظاهر عدم الوجوب؛ لعدم الدليل عليه، ولا فرق في ذلك بين كون المرض مهلكاً أو غير مهلك، ولا بين كون الطبيبة متزوّجة أم باكرة وغير متزوجة.

نعم، مع نهي زوجها أو عدم اذنه يحرم خروجها، وأمّا المريضة فلايجوز لها ولوليها اختيار الطبيب مع إمكان الطبيبة، كما لايجوز للمريض أو وليه اختيار الطبيبة مع إمكان الطبيب إذا كان العلاج مستلزماً للنظر والمسّ المحرّمين، كما لايجوز للطبيب والطبيبة لمس الجنس المخالف والنظر إليه مع إمكان المماثل له.

ثالثاً: لايجب علىٰ الطبيب أو الطبيبة الذهاب إلىٰ بيت المريض إلّا في فرض توقّف حفظ النفس المحترمة عليه.

رابعاً: يجب الذهاب إلىٰ الطبيب عند حفظ النفس، وإذا لم‌يوجد المماثل يجب الذهاب إلىٰ الجنس المخالف، سواء رضي الوالد والزوج أم لا.

وهل للزوج حقّ لينهىٰ زوجته عن التداوي أو العملية عند غير المماثل مع إمكانه فتستحق مع التخلّف عقابين: لمخالفة الحكم الشرعي ولترك حقّ الزوج، أو معصية واحدة؟

فيه وجهان، والارتكاز يدلّ علىٰ الأوّل.

خامساً: إذا كان مرضها مهلكاً ولكن زوجها يمنعها من الخروج، كما يمنع زوج الطبيبة إياها من الخروج، فحينئذٍ يتدخّل الحاكم الشرعي فيخرج إحداهما من بيتهما حسب المصلحة أو كلتيهما إلىٰ المستشفىٰ مثلاً.

المسألة الخامسةوالعشرون

# حكم نزع الأعضاء وبيعها

أمّا حكم نزع الأعضاء فقد مرّ في المسألة الحادية والعشرين، وملخّص المقال: أنّه لايجوز نزع أعضاء يوجب الموت آجلاً أو عاجلاً؛ فإنه من قتل النفس وإلقائها إلىٰ التهلكة وقد حرّمهما القرآن المجيد حتّىٰ وإنْ أنقذ به نفساً محترمة من الهلاك، فإنّ هذا النحو من الإيثار لم‌يثبت جوازه في الشرع فضلاً عن رجحانه.

ويلحق به في الحرمة نزع اليدين أو الرجلين أو العينين أو اللسان، وأمثال ذلك ممّا يُفهم عدم جوازه من مذاق الشرع، وكذا الابتلاء بأمراض خطيرة مضرّة بحياته وأهله ـ كالشلل مثلاً ـ أو مُعدية مضرّة لغيره من المسلمين وهو لايقدر علىٰ ضبطها وعدم نشرها.

بل لايجوز قطع الأنف وإنْ فرض عدم ضرره طباً؛ لكونه إهانة للقاطع عند الناس، ولايجوز للمسلم إذلال نفسه حتّىٰ إذا قصد به إهداءه لغيره بعوض أو بلا عوض، فتأمل.

وهنا قسم ثالث لا يتّضح حكمه الشرعي كلّ الاتضاح كقلع إحدىٰ العينين، فإنه وإن لم‌يضرّ بحياة صاحبها لكنها عضو مهم، وكقطع كلية واحدة لاحتمال فساد الأُخرىٰ لسبب من الأسباب في المستقبل القريب أو البعيد، ولا يطمئن بتمكنّه من الحصول علىٰ كلية غيره حين الاحتياج إليها. ولا فرق في وجوب حفظ النفس من التلف الحالي والاستقبالي.

والحال أنّ حفظ النفس المؤمنة ـ أيضاً ـ واجب عقلاً وله ثواب كثير؛ لقوله تعالىٰ: «**ومَن أَحياها فَكَأَنّما أَحيىٰ الناسَ جَمِيعاً**».[1] لكن يشكل الحكم بوجوب اهداء كلية له على أحد بعوض أو بغيره مع احتمال فساد كليته الأخرى في المستقبل، بل يشكل جوازه.

وكقطع إحدىٰ اليدين أو الرجلين لزرعها في بدن الغير بعوض أو بغير عوض، حتّىٰ إذا كان ذلك للاحتياج إلىٰ مال لأجل أداء النفقة الواجبة أو دين الناس أو لأداء حقّ الله كالزكاة والخمس حيث قصّر في أدائهما ولا قدرة له اليوم إلّا بذلك؛ فإنّ أداء دين الله تعالىٰ و دين الناس و حقوقهم لايجب بهذا النحو قطعاً، بل هو عاجز غير مكلّف به فعلاً.

نعم، إذا توقّف أصل حياته علىٰ ذلك جاز أو وجب ذلك سواء كان القطع لزرعه في بدن نفسه أو في بدن غيره بعوض يتوقّف عليه حياته، والله أعلم.

وهنا قسم رابع لا شكّ في جوازه، يقول السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ: «لايجوز قطع عضو من أعضائه الرئيسية الذي يضرّ بحياته أو يوجب نقصاً وعيباً،[2] نعم يجوز قطع الجلد ولحم الفخذ مما ينبت مكانه ثانياً، ويجوز له أخذ المال لأجل القطع».[3]

أقول: ومن هذا القسم بيع لبن الإنسان وإجارة المرضعة وإخراج الدم وبيعه علىٰ الأقوىٰ؛ فإنّ له منفعة محلّلة مقصودة في مثل أعصارنا، ولا نقبل دعوىٰ الإجماع المنقول علىٰ عدم صحة بيعه، وكذا يجوز قصّ الشعر وبيعه إذا فرض له منفعة محلّلة مقصودة.

## فرع

إذا توقّفت حياة مسلم علىٰ قطع عضو من بدن الإنسان، (من القسم الرابع) فهل

---

١. المائدة(٥): ٣٢.

٢. لا دليل علىٰ حرمة كلّ ما يوجب العيب والنقص وإلّا لبطل استدراكه واستثناؤه بقوله: «نعم يجوز..».

٣. أي لا لأجل صحة البيع، والله العالم. وعلىٰ كلٍّ أخذ المال لأجل القطع لا إشكال فيه إن جاز القطع كما يجوز لإعراضه عن حقه علىٰ العضو المقطوع.

يجب عليه قطعه وإيتائه له بعوض أو بغير عوض إذا لم‌يكن له خطر علىٰ حياته عاجلاً أو آجلاً، أو لا يجب بدعوىٰ أنّ مثل هذا النحو من حفظ النفس المحترمة غير ثابت شرعاً ولا إطلاق يتمسّك به؟

فيه وجهان. نعم، إذا أعطىٰ أحد عضوه للمريض وكان المريض فقيراً يجب علىٰ الناس دفع مؤونة العملية الطبّيّة وأجرة الطبيب وعوض العضو إن أراده صاحبه وجوباً كفائياً.

وأمّا حكم بيع الأعضاء فأقول مستعيناً بالله تعالىٰ:

اعلم أنّ الملك علىٰ قسمين: تكويني واعتباري.

والأوّل: كملكيته تعالىٰ للكائنات، وعليها تحمل الآيات الدالّة علىٰ أنّ له تعالىٰ ملك السموات والأرض، وأمثالها، فالله سبحانه وتعالىٰ أوجد الكائنات وألبسها وجودها، وهي تفتقر إليه تعالىٰ حدوثاً وبقاءاً، فملكيته تعالىٰ لها ليست باعتبار معتبر كملوكية الملوك ومالكية المالكِين.

والثاني: كملكية الإنسان لأمواله مثلاً، وقوام هذه الملكية هو الاعتبار ـ أي اعتبار العرف العام أو الخاصّ أو الشرع، ولا واقع لها سواه ـ وهي تحصل بالعمل الحرّ كالإحياء والحيازة، أو بالعمل المعاوضي الجعلي كالإجارة والجعالة والمزارعة والمساقاة ونحوها، أو بالإرث والهبة والدية والوصية ونحو ذلك، أو بالبيع والشراء والمضاربة وغيرها.

ثمّ إنّ للانسان الانتفاع بأعضائه بكلّ تصرّف مقدور ما لم‌يمنعه مزاحم أقوىٰ، وهذا محسوس. وهل الروح مالك لأعضاء بدنها أم لا؟

وعلىٰ الأوّل هل ملكيتها تكوينية أو تشريعية؟ فيه احتمالات.

وجه عدم الملكية مطلقاً أنّ الروح (النفس) ليست بعلّة موجِدة وسبب فاعلي للبدن، بل هي مدبّرة بإذن الله، فلا تملك البدن ملكية تكوينية، ولم‌يدل دليل شرعي علىٰ أنّ البدن ملك للنفس فلا تملكها ملكية اعتبارية.

ووجه الملكية التكوينية أو شبهها[1] أنّ النفس علّة قريبة لحياة البدن، ولولا الحياة

---

١. والأظهر أنّها شبه ملكية تكوينية. وهنا قسم ثالث للملكية، و هي الملكية المقولية كما ذكرها الحكماء.

لتلاشي البدن كما هو محسوس، فهي علّة لوجود البدن، وكلّ علّة موجدة مالكة لمعلولها تكويناً.

ووجه الملكية الاعتبارية أنّها ناشئة عن الملكية التكوينية، فبثبوتها كما عرفت تثبت، إلّا أنْ يقال: إنّ المتيقّن أنّ الملكية الاعتبارية إنّما تنشأ عن الملكية التكوينية الذاتية فقط، وهي خاصة بالله الواحد القهّار، ولا أحد غيره تثبت له هذه الملكية التكوينية الذاتية لدلائل التوحيد، فكلّ علّة تملك معلولها فإنّما تملكه بتمليك الله تعالىٰ إياها، فلا موجب للملكية الاعتبارية سوىٰ اعتبار الخالق الواجب، ولا يعقل اعتباره إلّا من طريق الشرع وقواعده عامة أو خاصة.

وإذن لا بدّ من الرجوع إلىٰ نصوص الشريعة وأُصولها.

ويمكن أنْ نثبت ملكية الإنسان لأعضائه ـ ملكية اعتبارية يصحّ بيعها بعد قطعها حلالاً أو حراماً ـ بقول الصادق عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[1]

وعن موضع من التهذيب: «كلّ شيء يكون منه حرام وحلال ...».[2]

لكن الحديث لا يدلّ علىٰ المراد:

أمّا أوّلاً: فلاختصاصه بالشبهات الموضوعية ظاهراً دون الشبهات الحكمية، التي منها المقام كما هو غير خفي.

وأمّا ثانياً: فلأنه من جملة ما دلّ علىٰ أصالة البراءة، وهو أصل ينفي الحكم وليس بمثبت لحكم تكليفي ولا لحكم وضعي كما في المقام، حيث يُراد إثبات الملكية الاعتبارية.

فإن قلت: البراءة تنفي العقاب بأخذ الثمن وأكله ـ وهذا هو المقصود ـ وإن لم تثبت الملكية.

قلت: استصحاب عدم انتقال مال المشتري مقدَّم علىٰ البراءة، وهو يقتضي حرمة التصرّف في المال المذكور.

---

١. الوسائل، ج١٢، ص٥٩.

٢. التهذيب، ج٧، ص٢٢٦، نسخة الكومبيوتر.

إذا بلغ الكلام الىٰ هنا فينبغي أن ندع الأُصول العملية ونتمسّك باطلاق ما دلّ علىٰ صحّة البيع والتجارة، كقوله تعالىٰ: «أَحلَّ اللهُ البيعَ وحرّمَ الربا»،[١] وقوله تعالىٰ: «إلّا أنْ تكون تجارة عن تراض»،[٢] ولا يعتبر في المبيع إلّا التمول أو الملك.

قال الشيخ الأنصاري ـ قدس الله روحه الطيبة ـ في بحث شرائط العوضين من مكاسبه:

يشترط في كلّ منهما كونه متمولاً؛ لأنّ البيع ـ لغةً ـ مبادلة مال بمال، وقد احترزوا بهذا الشرط عمّا لا ينتفع به منفعة مقصودة للعقلاء محلّلة في الشرع؛ لأنّ الأوّل ليس بمال عرفاً كالخنافس والديدان ... والثاني ليس بمال شرعاً كالخمر والخنزير، ثمّ قسموا عدم الانتفاع إلىٰ ما يستند إلىٰ خسّة الشيء كالحشرات، وإلىٰ ما يستند الىٰ قلّته كحبة حنطة، وذكروا أنّه ليس مالاً وإن كان يصدق عليه الملك؛ ولذا يحرم غصبه إجماعاً... والأولىٰ أن يقال: إنّ ما تحقق أنّه ليس بمال عرفاً فلا إشكال ولا خلاف في عدم جواز وقوعه أحد العوضين؛ إذ لا بيع إلّا في ملك، وما لم يتحقّق فيه ذلك، فإن كان أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل عرفاً فالظاهر فساد المقابلة، وما لم يثبت فيه ذلك فإن ثبت دليل من نصّ أو إجماع علىٰ عدم جواز بيعه فهو، وإلّا فلايخفىٰ وجوب الرجوع إلىٰ عموم صحّة البيع والتجارة...

ثمّ إنّهم احترزوا باعتبار الملكية في العوضين من بيع ما يشترك فيه الناس كالماء والكلا والسموك والوحوش قبل اصطيادها، وتكون هذه كلّها غير مملوكة بالفعل، واحترزوا به أيضاً عن الأرض المفتوحة عنوة..»[٣] انتهىٰ ما اردنا نقله من كلامه﵀.

والمفهوم من مجموع كلامه صحة بيع الأعضاء المقطوعة، فإنها مال عند العقلاء إنْ لم يدلّ دليل آخر علىٰ خلافها.

فإن قلت: الإنسان الحرّ غير مملوك وغير مال؛ ولذا لايجوز بيعه وهبته ولا تصحّ معاوضته بوجه، فكذا اعضاؤه.

---

١. البقرة(٢): ٢٧٥.

٢. النساء(٤): ٢٩.

٣. أوّل كتاب البيع من مكاسبه﵀.

قلت: لا دليل علىٰ جريان حكم الكلّ علىٰ البعض المقطوع لا شرعاً ولا عرفاً، ولا سيما أنّ الحرية والكرامة راجعتان إلىٰ النفس دون البدن.

بل جعل الدية علىٰ الأعضاء دليل واضح علىٰ ملكية الإنسان لأعضائه.

إلّا أن يقال: ليست الدية أرشاً وقيمة لها، لإمكان أنّها غرامة لشيء ينتفع به؛ ولذا قال الشيخ الانصاريﷺ في كلام له حول حكم كلب الماشية في مكاسبه المحرمة بأنّ الدية لو لم‌تدلّ علىٰ عدم التملّك ـ وإلّا لكانت الواجب القيمة كائنة ما كانت ـ لم‌تدلّ علىٰ التملّك؛ لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحرّ، وممّا يؤكد كون الدية غرامة هو أنّ الأصل الأوّل في قطع الأعضاء عمداً القصاص، وهو غرامة قطعاً، وفي فرض الخطأ أو المصالحة تنتقل الغرامة إلىٰ الدية.

إذا عرفت ذلك كلّه فنختم البحث بذكر أُمور:

١. بناء العقلاء علىٰ سلطة الناس علىٰ أنفسهم وأموالهم في الجملة، وهذا يثبت ملكية الشخص علىٰ أجزاء بدنه المقطوعة فيجوز له بيعها وهبتها، فما لم‌يثبت من الشرع المنع نكشف منه إمضاءه؛ لبنائهم علىٰ هذا الأصل، وهذا هو أرجح ما يعتمد عليه في الملكية الاعتبارية للأعضاء، ولكن الأحوط ترك البيع والشراء.

٢. جواز أكل العوض لا يتوقّف علىٰ إثبات الملكية وصحّة المعاملة وضعاً؛ فإن الإنسان أولىٰ بأعضاء بدنه وبخمره وخنزيره وإن لم‌يكن بمالك لها؛ ويصحّ أخذ مال لإعراضه عن حقّه هذا حتّىٰ إذا كان نزع العضو حراماً، فإنه لا يسقط حقّه هذا عليه.

ويجوز أيضاً أخذ المال علىٰ قطع العضو إذا كان القطع جائزاً وكذا علىٰ مقدّماته كالذهاب إلىٰ المستشفىٰ والجراح ونحو ذلك، فإن ذلك عمل محترم يجوز أخذ المال بإزائه.

٣. أمّا المريض فيجب عليه دفع المال لإعراض صاحب العضو أو علىٰ قطعه إذا كان جائزاً أو علىٰ مقدّماته وجوباً مؤكداً إذا كانت حياته في معرض التلف أو في معرض الابتلاء بالأمراض المزمنة كما سبق تفصيلها، وفي غير الفرضين يحسن دفع

المال لاحراز الصحة والفراغ للعبادة. ولا شيء عليه اذا كان القطع حراماً على صاحب العضو، نعم لايجوز له تشويقه عليه، لان التشويق علىٰ الحرام حرام كما ذكرناه في محله.

٤. يدّعي بعض الباحثين من أهل السنة اتفاق المحقّقين ـ وفي موضع آخر اتفاق الفقهاء ـ علىٰ أنّه لايجوز للانسان أنْ يبيع عضواً من أعضاء جسده أياً كان هذا العضو.[١]

واستدلّ عليه أوّلاً: بأنّ جسد الإنسان وما يتكون منه من أعضاء ليس محلاً للبيع والشراء، وليس سلعة من السلع التي يصحّ فيها التبادل التجاري.

وثانياً: أنّ جسد الإنسان ليس ملكاً له علىٰ الحقيقة وانما المالك الحقيقي خالقه، والإنسان ما هو إلّا أمين علىٰ هذا الجسد.

أقول: دعوىٰ اتفاق فقهاء أهل السنة علىٰ بطلان بيع الأعضاء ممنوعة بعدما لم تعنون المسألة في الأزمنة السابقة، وإنّما هي من المسائل المستجدّة، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ العضو المقطوع مالٌ يميل إليه العقلاء، فيتمسّك بإطلاق قوله تعالىٰ: «أَحلَّ اللهُ البيعَ»، أو ببناء العقلاء علىٰ تسلّط الناس علىٰ أموالهم وأبدانهم كما سبق، فالوجه الأوّل في كلامه مجرّد دعوىٰ غير صحيح، لكن ذكرنا أنه مطابق للاحتياط عندي.

وثالثاً: بأنّ ملكيته تعالىٰ لا تنافي ملكية الإنسان؛ لأنّها في طولها لا في عرضها، والله مالك كلّ شيء، فلا بدّ من البحث حول أنّ الإنسان هل هو مالك لعضوه أم لا وما هو دليل لملكيته كما مرّ، وهذا القائل لم يهتد إليه، مع أنّه لو تمّ ما ذكره في الوجه الثاني لمنع من صحّة هبة العضو أيضاً للمريض، في حين أنّ هذا الباحث ذهب الىٰ صحّتها في الجملة، ونسب جواز التبرّع به إلىٰ جَمْع من فقهاء أهل السنة، وفي آخر كلامه إلىٰ جمهور الفقهاء بشروط وضرورة، وهذا منه تناقض، وقد عرفت أيضاً أنّ نسبة الحكم إلىٰ جمهور فقهائهم حدسية واجتهاد منه.

---

١. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

# حكم غشاء البكارة وما يتعلّق به

غشاء البكارة غشاء موجود حول فتحة المهبل الخارجية، ويتكوّن من طبقتين من الجلد الرقيق بينهما نسيج رخو غنيّ بالأوعية الدموية، ولفتحة غشاء البكارة أشكال متعددة، فمنها المستدير والهلالي والغربالي والمنقسم طولياً وقد يكون مصمتاً، أي بدون فتحة في بعض الحالات النادرة، ممّا لا يسمح بمرور دم الطمث للخارج وتراكمه في المهبل ثمّ في الرحم،[1] ويكون هذا الغشاء في أغلب الأحيان رقيقاً، إلّا أنه في أحيان أُخرىٰ يكون سميكاً لدرجة الاحتياج لاجراء عملية جراحة لفضه عند الزواج، كما أنّ درجة مرونته وتمدده تختلف من فتاة لأُخرىٰ، وهناك نوع يسمىٰ بالغشاء المطاطي المتمدد والذي يمكن معه اتمام الجماع بدون أنْ يتمزق.[2]

وفي هذا النوع قد لا يُحدث إلّا ألم بسيط أثناء أوّل جماع بعد الزواج، وقد لا يحدث نزول دم إطلاقاً لمرونة الغشاء وتمدّده وعدم تمزّقه، وقد يظنّون بها أنّها ليست عذراء.[3]

---

١. في هذا الفرض لا بدّ من إجراء جراحة ويقوم الطبيب بعمل فتحة في الغشاء لنزول دم الحيض المجتمع في المهبل والرحم، ويجب أن ينتبه الجراح إلىٰ ترك جزء كاف من الغشاء حول الفتحة التي يفتحها، ليفضّ عند الزواج، نفس المصدر، ص٤٢٧.

أقول: إذا كانت العملية ضرورية لصحة الفتاة فلا بأس بها شرعاً، ويجب عليها اختيار الطبيبة مع الإمكان، ولا بدّ لمن يقوم بالعملية من الاقتصار علىٰ عمل الفتحة بمقدار الضرورة حتىٰ لا يضمن ولا يحكم عليه بالغرامة الشرعية.

٢. نفس المصدر، ص٤٢٥.

٣. نفس المصدر، ص٤٢٧.

وعلىٰ كلٍّ يصاحب فضّ غشاء البكارة في ليلة الزفاف بعض الألم والنزيف الذي يختلف من فتاة لأُخرىٰ، ويعتمد علىٰ حدّ كبير علىٰ درجة تمزق الغشاء، والذي يعتمد بدوره علىٰ نوع الغشاء ومدىٰ سمكه ومرونته، وقد يكون النزيف شديداً بحيث يستدعي إسعاف الفتاة والتدخّل الجراحي بربط الشرايين النازفة وخياطة مكان التمزّق لوقف النزيف.[١]

وسبب تمزّق غشاء البكارة قبل الزواج أمران: الدخول كانت الفتاة راضية به أو مكرهة، أو وقوع حادث أدّىٰ إلىٰ إصابات بمنطقة الفرج، ويمكن للطبيب المتخصّص معرفة تمزق غشاء البكارة عن حادث أو اغتصاب بسهولة؛ إذ أنّ التمزّق في هذه الحالة يكون حديثاً ومصحوباً بكدمات وإصابات أُخرىٰ بمنطقة الفرج وما حولها.[٢]

إذا تقرّر ذلك فهنا أسئلة تطلب أحكامها الشرعية:

**السؤال الأوّل**: أنّ قيام الطبيبة أو الطبيب برتق غشاء البكارة يعتبر خداعاً لزوج الفتاة المستقبلي وأنّه هو الذي خدعه، وعدم قيامه به يؤدّي للأضرار الشديدة للفتاة وأهلها، وعدم قدرة الفتاة علىٰ الزواج حتىٰ لا يفتضح أمرها، وإيذاؤها الشديد إذا أجبرت علىٰ الزواج عند كشف حالها، والطبيب قد أقسم عند بدء حياته العلمية بعدم القيام بأيّ عمل فيه غشّ وخداع كما أنّه أقسم في نفس الوقت بأنّ يعمل جهده لدفع الأذىٰ عن مرضاه والحفاظ علىٰ حياتهم وصحتهم البدنية والنفسية، فما هو الحكم الشرعي؟

أقول: جواب هذا السؤال يتوقّف علىٰ ذكر مباحث فقهية لا بدّ من ذكرها علىٰ نحو الاختصار ونسأل الله العصمة عن الخطأ:

الأوّل: قيل: لا خلاف في حرمة تدليس الماشطة، بل أُدّعىٰ عليه الإجماع، وقد تعرّض لتوضيح التدليس وبيان صغرياته شيخنا الأنصاري﵀ في مكاسبه المحرمة.

---

١. نفس المصدر، ص٤٢٦.

٢. نفس المصدر، ص٤٢٨.

لكن الإجماع المنقول لا يكون دليلاً علىٰ الحرمة، وعمل الماشطة في مثل هذه الأعصار لايعدّ تدليساً، وكذا بعض ما عدّوه من مصاديقه ليس بتدليس.

ويمكن أنْ نستدلّ علىٰ حرمة التدليس بموثّقة بكير في خصيّ دلّس نفسه لامرأة مسلمة فتزوّجها، فقال: «يفرق بينهما إنْ شاءت المرأة ويوجع رأسه وإن رضيت به أقامت معه ...».[1]

وفي موثّقة سماعة ...: ويوجع ظهره كما دلّس نفسه[2] بناء علىٰ دلالة التعزيز (إيجاع الظهر أو الرأس) علىٰ الحرمة. وإن نوقش فيه فيحرم التدليس لكونه من أفراد الغش المحرم.

الثاني: لا إشكال في حرمة الغش بين المسلمين وتدلّ عليها أحاديث كثيرة،[3] وفي القاموس: غشّه لم يمحضه النصح أو أظهر له خلاف ما أضمر كغششه ... والمغشوش الغير الخالص.

وفي مكاسب الشيخ الأنصاري﵀: ثمّ إنّ الغش يكون بإخفاء الأدنىٰ في الأعلىٰ كمزج الجيد بالرديء، أو غير المراد بالمراد كإدخال الماء في اللبن، أو بإظهار الصفة الجيدة المفقودة وهو التدليس، وبإظهار الشيء علىٰ خلاف جنسه كبيع المموّه علىٰ أنّه ذهب أو فضة.

أقول: الدليل علىٰ أنّ التدليس من أفراد الغش ـ مضافاً إلىٰ صدق معناه اللغوي عليه: أظهر خلاف ما أضمر ـ صحيح هشام قال: كنت أَبيع السابريّ (أي الثوب الرقيق) في الظِلال فمرّ عليَّ أبوالحسن الأوّل موسىٰ﵇ راكباً، فقال لي: «يا هشام إنّ البيع في الظلال غشّ والغشّ لايحلّ»[4] بناءاً علىٰ أنّ الظلال تظهر صورة حسنة للباس المذكور لا أنّ البرودة توجد ثقلاً للباس.[5]

فإظهار الفتاة وصف البكارة لزوجها تدليس محرّم، سواء خلقت غير باكرة أو فقدت بكارتها بحرام أو بغصب أو في نوم ونحوه أو بحادث.

---

١. الوسائل، ج ١٤، ص ٦٠٨، الطبعة المتوسطة.

٢. نفس المصدر، ج ٢١، ص ٢٢٧، نسخة الكومبيوتر.

٣. نفس المصدر، ج ١٧، ص ٢٦٦ وص ٢٧٩ وغيرها، نسخة الكومبيوتر.

٤. نفس المصدر، ج ١٢، ص ٢٠٨، الطبعة المتوسطة.

٥. لاحظ: بحث الغش في مكاسب الشيخ الأنصاري﵀ وكتابنا: حدود الشريعة في محرماتها، ج ٢، ص ٦٤ ـ ٦٦.

لايقال: لا تدليس في المقام إذا لاتظهر الفتاة لخطيبها أو لزوجها صفة مفقودة في الواقع؛ فإن العملية الطبّية تغيّر الواقع فتصبح ذات غشاء بكارة بعد ذهابه منها كما إذا كانت مشلولة فأصبحت بالتداوي سليمة.

فإنّه يقال: إنَ غرض الأزواج من العذار غالباً ليس نفس الغشاء من حيث هو غشاء، بل غرضهم منه عدم كونها مدخولة لغيرهم ـ بطريق حلال أو حرام ـ فرتق غشاء البكارة الزائل بالدخول تدليس لا محالة إذا كان العقد بانياً علىٰ بكارتها أو شرطت لفظاً.

نعم، في الزائل بغير الدخول لا تدليس برتقه إلّا إذا فرض بناء عقد النكاح علىٰ وجود الغشاء الطبيعي بما هو هو، وهو نادر.

الثالث: لايبعد أنْ يقال: إنّه لا فرق في الشرط بين ذكره صريحاً في ضمن العقد ومتنه وبين ذكر العقد بانياً عليه قبل العقد وحينه؛ لشمول قوله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم».[1]

وعليه فالبكارة سواء جعلت شرطاً في متن العقد أم كان بناء العقد عليه فهي شرط يترتّب عليها أحكام الشرط.

الرابع: هل قيام الطبيبة برتق غشاء البكارة أو إصلاحه أو تجديده غشّ محرم عليه وإن لم تقصد الغش والتدليس المحرّمين بل إنّما قصدت أجرتها فقط؟

يقول الشيخ الأنصاري في مكاسبه المحرّمة (ص١٨):

> فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، وأنّ محلّ الكلام هي الإعانة علىٰ شرط الحرام بقصد تحقّق الشرط دون المشروط وأنها هل تعدّ إعانة علىٰ المشروط فتحرم، أم لا فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري» انتهىٰ ما أردنا نقله.

أقول: لم تثبت حرمة الإعانة علىٰ مطلق الحرام وإنّما الثابت حرمة الإعانة علىٰ الظلم، وإعانة الحكومة غير الدينية، والإعانة علىٰ القتل وهو من أظهر أفراد الظلم.

---

١. الوسائل، ج٢٣، ص١٤٢ نسخة الكومبيوتر.

نعم، يحرم التعاون علىٰ الإثم والعدوان كما في القرآن المجيد[١] لكن التعاون غير الإعانة علىٰ ما ذكرناه في كتابنا حدود الشريعة.[٢]

وعلىٰ كلٍّ الحكم بحرمة الإعانة على الظلم أو على مطلق الحرام ـ علىٰ قول مطلقاً ـ وإنْ لم يقصد تحقق المشروط محتاج إلىٰ تأمّل.

ثمّ إنّ عمل الطبيب إذا لم يعدّ غشاً وتدليساً فلا مانع من القيام بعمل الرتق حتّىٰ بملاحظة قسمه في ابتداء أمره؛ لعدم ارتكابه ما يخالف قسمه، وأمّا إن عُدَّ غشاً وتدليساً أو قلنا بحرمة الإعانة علىٰ الحرام حتّىٰ إذا لم يقصده أو قصد الحرام، فلايجوز العمل المذكور، ولا عبرة بقسمه علىٰ أنه يعمل جهده لدفع الأذىٰ عن مرضاه، فإنّه مخصوص لا محالة بفرض عدم كون العمل محرّماً لعلّة من العلل.

الخامس: إذا عادت البكارة بالعملية الطبّية فهل يترتب علىٰ المرأة أحكامها الفقهية ككفاية سكوتها في العقد، وتوقف صحّة عقدها علىٰ إذن وليّها ولزوم كون الزوج معها سبعة أيام من زفافها؟ وإذا اطّلع الزوج علىٰ حقيقة الحال هل له الخيار في فسخ عقدها؟

إذا فتق الغشاء بالوثبة ونحوها من الأسباب ـ غير سبب الدخول ـ أو خلقت فاقدة للغشاء، فالظاهر أنّه لا تأثير لتجديد الغشاء المذكور في ترتّب أحكام الباكرة عليها لترتّبها عليها و إن لم يتجدّد الغشاء، كما هو المفهوم من مجموع الأحاديث، ومراعاة الاحتياط في هذا الفرض أحسن وأصلح، والله العالم.

وأمّا إذا زنت أو زُني بها جبراً أو في حال غشوتها أو نومها ففي إلحاقها بالبكر أو الثيّب إشكال واختلاف بين الفقهاء، فمنهم مَن ألحقها بالبكر كصاحبي المستند والعروة الوثقى[٣] ومنهم مَن ألحقها بالثيّب كصاحبي جواهر الكلام والمستمسك رحمهم الله جميعاً.[٤]

---

١. «ولا تعاونوا علىٰ الإثم والعدوان».

٢. حدود الشريعة في محرماتها، ج٢ مادة الإعانة في حرف العين.

٣. العروة الوثقى في فصل أولياء العقد، المسألة الثانية. ولاحظ: كتاب الفقه، ج٦٤، ص٣٣.

٤. جواهر الكلام، ج٢٩، ص١٨٥، الفقه، ج٦٤، ص٣٣. والظاهر صحة و أن المدخولة غيرباكرة سواء صدق عليها الثيّب أم لا؟

وهنا يمكن أن نجعل رتق الغشاء أو إصلاحه أو تجديده ذا ثمرة فنرجّح به القول الأوّل علىٰ القول الثاني؛ فإنّ إعادة الغشاء الكامل نعم الجواب لسيّدنا الأُستاذ الحكيم‌ﷺ في مستمسكه حيث يقول: إنّ البكر بمعنىٰ ذات البكارة ولا دخل للتزويج وعدمه فيها، فإنّه مع تسليمه لا يبقىٰ مجال له بعد إعادة الغشاء، فلاحظ وتأمّل. إذ يمكن أن يقال باعتبار الغشاء الطبيعي.

وأمّا إذا زال غشاء البكارة بدخول الزوج ثمّ بعد الطلاق أو موت الزوج أجريت العملية لتجديده، فلا شكّ في عدم ترتيب أحكام البكر عليها، بل هي ثيّب تجري عليها أحكامها، وأمّا خيار فسخ العقد إذا اشترط البكارة ثمّ بانت ثيباً ففيه خلاف.[1]

وعلىٰ تقدير ثبوت الخيار نقول: لا يخلو اشتراط البكارة إمّا لأجل أنّ الزوجة لا تكون مدخولة لغيره كما هو الغالب، وإما لأجل الغشاء نفسه زيادة علىٰ عدم كونها مدخولة.

أمّا الفرض الأوّل فيختلف ثبوت الخيار باختلاف الصور المتقدّمة فيثبت إذا كان سبب زوال الغشاء الدخول بها ولا يثبت في غيره من الأسباب.

وأمّا الفرض الثاني فإن كان المراد ـ ولو بالانصراف ـ الغشاء الطبيعي فلا ثمرة للعملية لثبوت الفسخ للزوج مطلقاً، وأمّا إنّ كان المراد أعمّ من الغشاء الطبيعي والصناعي فلا خيار له وأصبح الغشاء الصناعي ذا ثمرة. هذا كلّه في الجواب عن السؤال الأوّل.

**السؤال الثاني**: يقوم بعض الأطباء بخياطة ورتق لإصلاح غشاء البكارة المتمزّق إذا كان التمزّق بسيطاً، إلّا أنّ هذا قد لا ينجح في بعض الأحيان، فهل يجب شرعاً علىٰ الطبيب إبلاغ الفتاة بهذا الأمر واحتمال فشل العملية؟

(ج): غرض الفتاة بقاء الغشاء الصناعي إلىٰ حين الزواج، وسكوت الطبيب عن عدم النجاح الدائمي تدليس وغشّ، فلا بدّ له من الإبلاغ.

---

١. يقول السيد الأُستاذ الخوئيﷺ في كتابه توضيح المسائل: «إذا شرط الزوج بكارة الزوجة ثمّ ظهرت عدمها بدخول رجل، ليس له ـ علىٰ الأحوط ـ خيار الفسخ وله أخذ التفاوت بين مهر البكر وغيرها من المهر المسمّىٰ».

**السؤال الثالث**: يقوم بعض الأطباء بإجراء عملية رتق وإصلاح غشاء البكارة أو عمل غشاء جديد إذا لا يجدي الرتق والإصلاح بعد الحادث أو الاغتصاب، ومعاودة ذلك إذا لم تنجح العملية الأُولىٰ فما هو الحكم؟

(ج): إذا كان عدم النجاح لأجل طول المدّة، فيجب تأخير العملية إلىٰ زمان قريب من الزواج حتّىٰ لا تتعدّد العملية، ولا تحتاج المرأة والطبيبة إلىٰ مسّ الفرج والنظر إليه المحرّمين؛ فإنّ الضرورات تقدَّر بقدرها، وإن كان لنقص فنّي اتفاقاً وفجأة لا بأس بالإعادة.

**السؤال الرابع**: في حالة وجود تمزّقات بغشاء البكارة في أطفال تعرّضن لحوادث أو اغتصاب، فإنه يفضّل عدم إجراء عملية رتق أو إصلاح للغشاء فوراً؛ وذلك لصغر أنسجة الأطفال ورقّتها وسهولة إصابتها أثناء العملية بالفشل في كثير من الأحيان، ومن الأوفق تأجيل العملية إلىٰ أنْ تبلغ الطفلة سنّ الخامسة عشرة حيث تكون الانسجة أكبر وأسمك مما يزيد من فرص نجاح العملية.

(ج): إذا أمكنت العملية الناجحة قبل تمييز الطفل فهو أحسن بل هو أحوط للأولياء، ومع عدم إمكانها لا بأس بالتأخير المذكور، وفي كلّ صور المسألة تقدّم الطبيبة علىٰ الطبيب ويحرم علىٰ الفتاة وعلىٰ الطبيب العملية اذا وجِدت الطبيبة، وإذا أمكن أنْ يعقدها الطبيب ـ ولو عقداً مؤقّتاً ـ تعيّن علىٰ الأحوط، وتحرم العملية علىٰ الطبيبة أيضاً.

**السؤال الخامس**: عند حضور فتاة وزوجها عند الطبيب بعد الزواج لفحصها، للتأكد من بكارتها لعدم نزول دم أثناء أوّل جماع وشكّ الزوج في أنّ زوجته لم تكن عذراء، ومع علم الطبيب في حالة وجود تمزّق قديم بغشاء البكارة فهل يبلّغ الزوج بذلك أم لا؟ نعم، لا مشكلة في حالة وجود غشاء البكارة المطّاطي المتمدّد؛ إذ يشرح الطبيب للزوج الحالة بدون أن يكون قد خدعه.

(ج): الظاهر عدم جواز النظر إلىٰ العورة ومسّها للطبيب والمرأة لمثل هذا الفرض وأمثاله، ولايجوز للزوج إجبارها علىٰ كشف عورتها عند الطبيب أو الطبيبة، ووظيفة الزوج حمل الواقعة علىٰ وجه مشروع سائغ، ولايجوز له سوء الظنّ بزوجته.

وإذا عاينها الطبيب أو الطبيبة عصياناً فإنْ علم بترتّب الفساد علىٰ إخباره بواقع الحال لايجوز له الإبلاغ، كما لايجوز له أنْ يخدع الزوج كذباً، فليتوسّل إلىٰ حيلة، وإذا لم‌يترتّب الفساد ورضيت الزوجة بيان واقع الحال جاز له الإبلاغ بما يعلم، وأمّا إذا لم‌ترضَ الزوجة ففيه بحث وإشكال.

**السؤال السادس**: إذا حضرت الفتاة وحدها عند الطبيب أو الطبيبة، وكشف تمزّق قديم بِغشاء البكارة، فهل يرفض الطبيب طلبها لعمل الرتق أو إصلاحه في جميع الأحوال؟ أو يقوم بعملها في جميع الأحوال؟ أو فيه تفصيل كأنْ يكتفي بإعطاء شهادة طبّيّة لها توضح سبب تمزّق الغشاء من الاغتصاب أو حادث.[1]

(ج): هذا السؤال مهمّ جداً شرعاً، ولا بدّ من ذكر مطالب في المقام ـ فإنّها تنفع المرضىٰ والأطباء والطبيبات في جميع الموارد ـ:

أوّلاً: فليعلم أنّ ما يتخيله بعض الناس وبعض الأطباء من أنّ الطبيب محرم يجوز له المسّ والنظر خيال باطل مخالف للشرع، والطبيب كغيره في حرمة النظر إلىٰ الجنس المخالف ومسّ بدنه وكذا العكس، ويحرم للطبيب والطبيبة النظر الىٰ عورة الغير، كما يجب علىٰ المريض حفظ عورته عن الطبيب كما يحفظ عن غيره، وإنّما يجوز النظر بشروط تقدّم ذكر بعضها في أوائل هذا الكتاب وأثنائه إلىٰ الآن.

ثانياً: أنّ مَن تريد إصلاح الغشاء أو رتقه أو تجديده لا تخلو عن أحد الحالات:

أ) أنّها خُلقت فاقدة البكارة.

ب) فتق غشاء بكارتها بأحد الحوادث غير الاختيارية أو الاختيارية، كالوثبة إما مع الغفلة عن استلزامها ذلك وإما عن تعمّد وقصد إلىٰ ذلك.

ج) أنّها اغتصبت إمّا جبراً وإمّا إكراهاً وإما في حالة النوم أو الغشوة أو نحوها.

د) أنّها زنت وفجرت باختيارها، وبالفعل هي إما تائبة وأصلحت أمرها

---

١. يقول بعض الأطباء: ومصائب تصيب الفتاة فتؤدي إلىٰ تمزّق بكارتها، كالسقطة والصدمة والحمل الثقيل وطول العنوسة وكثرة دم الحيض والخطأ في بعض العمليات التي يكون الغشاء محلاً لها، ونحو ذلك.

أقول: ويلحق بها في الحكم الدخول جبراً أو عن إكراه أو في نوم ونحو ذلك كما ذكره هذا الطبيب أيضاً، لاحظ: الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّيّة، ص ٥٨٨.

وتريد العملية للزواج وإمّا مصرّة على فجورها وتريد العملية لمزيد العوض والمال.

هـ) زالت بكارتها بدخول زوجها السابق، لكنها تريد العملية لتغرّ زوجها الثاني في المستقبل بأنّها باكر أو تريدها لزوجها لمجرّد التنوّع والالتذاذ.

و) المشتهر أمرها بالزنى أو كان أمرها بالفعل رفع إلىٰ القاضي، وهي تريد تكذيب الشهود بعذرتها الصناعية.

لاتجوز العملية لحرمة المسّ والنظر في فرض التعمّد في البند الثاني (ب) علىٰ وجه، ولا في فرض البند الرابع إذا لم تكن تائبة، ولا في فرض البندين الأخيرين (هـ و) مطلقاً؛ إذ لا وجه لجواز ارتكاب الحرام للطرفين.

نعم إنّما تجوز العملية في غير هذه الفروض إذا لم يكن المسّ والنظر حرامين كما إذا أجراها زوجها ـ بالنكاح الدائم أو المؤقّت ـ.

وثالثاً: إذ كان ترك العملية المذكورة غير حرجي للمرأة لايجوز لها وللطبيبة إجراء العملية المستلزمة لمسّ العورة والنظر إليها في بقية البنود السابقة وفروضها.

وأمّا اذا كان حرجياً كما إذا فرضنا اضطرارها إلىٰ الزواج إمّا لشهوتها أو إجبار أهلها عليه، والزوج الجديد لا يتحمّل فقدان بكارتها فيؤول الأمر إلىٰ افتضاح حالها جاز لها وللطبيبة إجراء العملية؛ لقاعدتي نفي الحرج والعسر، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ الطبيبة مقدمة علىٰ الطبيب وجوباً، والمحرم كالأب والعمّ والخال والخالة والعمة مثلاً مقدّم علىٰ الأجنبي علىٰ قول، والزوج مقدّم علىٰ الكلّ قطعاً، فمع إمكان المتقدّم لايجوز للمتأخّر مباشرة العملية.

ثمّ الظاهر أنّ قاعدتي نفي الحرج والعسر وقاعدة نفي الضرر لا تجري فيما إذا كانت البلية وقعت بسوء اختيار المكلّف. نعم، إذا تابت ورجعت يمكن إجراء تلك القواعد في حقّها، كما أشرنا إليه فيما سبق أيضاً، والله العالم.

لا يقال: ليس بناء فقهائنا علىٰ إجراء قاعدة نفي الحرج والعسر في نفي المحرمات. قال سيدنا الأُستاذ الحكيم[1]:

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٢٤٧، الطبعة الجديدة.

فلا يكون الحرج مجوّزاً لفعل المحرّمات عندهم وإنْ كان مجوّزاً لترك الواجبات، فلايجوز الزنى للحرج ولا يجوز أكل مال الغير للحرج ... وإن كان الفرق بين الواجبات والمحرمات في ذلك غير ظاهر، ومقتضىٰ دليل نفيه نفي التحريم كنفي الوجوب) انتهىٰ.

فإنّه يقال: الأمر كما أفاده سيدنا الحكيمﷺ. نعم، إنّ نفي الحرج لايجري فيما يُعلم من مذاق الشرع عدم نفيه بالحرج كالقتل واللواط والزنا والمساحقة وأمثالها، وأمّا في غيرها فلا مانع من التمسّك بإطلاق قوله تعالىٰ: «ما جَعَلَ عَلَيكُم فى الدِينِ مِن حَرَج».[1]

وبالجملة: لايجوز مسّ الفرج والنظر إليه إلّا إذا كان ترك العملية حرجياً ولم‌يكن إزالة الغشاء بسوء اختيارها ـ في غير فرض التوبة والإصلاح ـ ومع ذلك لا بدّ من تقديم الزوج ثمّ الطبيبة ثمّ الطبيب، بل تقديم المحرم علىٰ غيره علىٰ قول، وفّقنا الله للعمل بأحكامه إنّه هو البَرُّ الرحيم.

## فرع

إذا زالت الغشاء بحادث غير اختياري واضطرّت إلىٰ العملية الطبّية، وليس هناك إلّا الطبيب الأجنبي، ويمكن تزويجه مؤقتاً ليوم واحد مثلاً بلا مشقّة، فهل يجب عليها تزويجه فراراً عن حرمة النظر والمس ام لا وأنّ قاعدة نفي الحرج ترفع حرمتهما؟ فيه وجهان، ولا شكّ أنّ الأوّل أحوط.

---

١. الحج(٢٢): ٧٨.

**المسألة السابعةوالعشرون**

# حول زراعة الأعضاء التناسلية

ينقسم الجهاز التناسلي للمرأة إلىٰ الداخلي والخارجي، ويتكوّن الداخلي من مبيضين: أحدهما علىٰ اليمين، والآخر علىٰ اليسار من قناة فالوب (القناة الرحمية) والرحم والمهبل، المبيضان متّصلان بالرحم بواسطة وتر سميك علىٰ ناحية اليمين واليسار، وهما عبارة عن أكياس تحتوي علىٰ عدد محدد من البويضات عند الولادة، أي عدد البويضات داخل المبيض يكون قد تمّ تكوينها قبل ولادة الأنثىٰ من بطن أُمّها، ويصل عدد البويضات في المبايض إلىٰ حوالي مليونين بويضة عند الولادة، وتبدأ في التناقص لتصل إلىٰ ٤٠٠ ألف بويضة عند البلوغ، ثمّ تتناقص إلىٰ ٤٠٠ بويضة قابلين للإخصاب، ويرجع السبب في هذا النقصان إلىٰ مراحل النضج المتعدّد التي تمرّ بها البويضة ابتداءاً من الخلية الأولية للبويضة حتّىٰ المرحلة الناضجة قبل خروجها من المبيض، وذلك تحت تأثير هرمونات التناسل بشكل زيادة ونقصان لهذه الهرمونات.[1]

والناظر إلىٰ تكوين الجنين ـ معتمداً علىٰ المعلومات والحقائق التي يمدنا بها علم الأَجِنة ـ يجد أنّ المبيض يبدأ تكوينه في الأُنثىٰ عندالأسبوع ٨ ـ١٢ للجنين الأُنثىٰ وهي في بطن أُمّها، ويتكوّن من الحمل الناتج من إخصاب حيوان منوي يحتوي علىٰ

---

١. لاحظ: المسألة السادسة في ص٧٥ متناً وهامشاً تجد فيها خلاف ماههنا.

الصبغ السيني مع البويضة التي تحتوي أيضاً علىٰ الصبغ السيني، ثـمّ تـبدأ بـعد ذلك عملية تخليق باقي الجهاز التناسلي للمرأة.

بعد ولادة الأنثىٰ تبدأ البويضة داخل المبيض مراحـل النـضج لتكـوين البـويضة الناضجة الصالحة للإخصاب في الفترة ما بين الولادة وبلوغ الأُنثىٰ سنّ البلوغ، ثمّ تبدأ هذه البويضات الناضجة بالنزول شهرياً من المبيض، فإذا ما لقّحت يحدث الإخصاب والحمل، أمّا إذا لم‌تلقّح يحدث ما نسمّيه بالطمث الشهري نتيجة للتغييرات الهرمونية، فإذا ما قمنا ونقلنا هذا العضو ـ المبيض ـ من أُنثىٰ إلىٰ أُنثىٰ أُخرىٰ فإنّنا بهذا قد نـقلنا المبيض ـ بما يحتويه من بويضات تحمل الصفات الوراثية التي ورثتها الأُنثىٰ المنقول منها المبيض من والديها ـ إلىٰ أُنثىٰ أُخرىٰ والتي تمّ نقل المبيض لها، والأبناء الناتجين من المنقول إليها سوف يكونون من الناحية الوراثية أولاد المنقول منها، وهذا هو خلط الأنساب.[1]

أقول: في كون نقل المبيض إلى إمرأة أخرى من خلط الانساب منع واضح فـانّه اشتباه ظاهر. ولا دليل على منع نقل الحالات الوراثية من امرأة إلى رحم امرأة أخرى وليست البييضات من أجزاء المني كما تعرفه في هذا الكتاب.

## زرع الخصية

قبل ولادة الطفل الذكر تكون الخصية داخل التجويف البطني وتـنزل إلىٰ خـارج البطن ـ داخل الكيس ـ عند الولادة.

عند تخليق الجنين الذكر ـ من إخصاب حيوان منوي يحتوي علىٰ الصبغ الصادي لبويضة تحتوي علىٰ الصبغ السيني ـ يتحدّد جنس الجنين ذكراً ثمّ يبدأ نتيجة لوجود الصبغ الصادي في هذا الجنين تكوّن الخصية في الأُسبوع السادس من الحمل[2] ثمّ تقوم

---

١. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٤٤٥ ـ ٤٤٦.

أقول: اما نقل مني المرأة الىٰ أمرأة أُخرىٰ فهو وإن لم‌أجد دليلاً لفظياً علىٰ منعه في غير المساحقة نعم، الارتكـاز المتشرعي علىٰ منعه لكن في وجود المني للمرأة بحث يأتى في الجزء الثانى إن شاء الله.

٢. وقال طبيب آخر: «ومن المعلوم أنّ الخصية (الغدد التناسلية) تتكون في الحدبة التناسلية، وتبدأ فـي الظـهور فـي ←

هاتان الخصيتان بإفراز الهرمونات اللازمة لتكوين باقي الأعضاء الخاصة بالجهاز التناسلي للذكر.

ووظيفة الخصية إفراز هرمون الرجولة منذ المراحل الأُولىٰ من الحمل، وذلك لتخليق باقي أعضاء الجهاز التناسلي للذكر،[1] كما أنها تقوم بتكوين الحيوانات المنوية عند بلوغ الرجل سنّ البلوغ من الخلايا الأولية الموجودة في الخصية، والتي تحمل الصفات الوراثية التي ورثتها تلك الخلايا الأولية والدَيْ حامل هذه الخصية، فالخصية تقوم بدور المصنع الذي ينتج الحيوانات المنوية بواسطة تأثير الهرمونات علىٰ المواد الأولية، (الخلية الأولية التي تنتج الحيوان المنوي الناضج الموجود في الخصية).

وإذا ما تمّ نقل هذه الخصية إلىٰ شخص آخر فإننا بذلك ننقل المصنع بآلاته ومعدّاته والمواد الأوّلية التي يحتويها إلىٰ مكان آخر، ولا يكون دور المنقول إليه سوىٰ تشغيل المصنع فقط، أي لن يكون له دور في نقل المورثات التي يحملها أولاده، بل سوف يساعد علىٰ نقل الصبغيات الوراثية التي ورثها الشخص المنقول منه هذه الخصية إلىٰ ذرّية الشخص المنقول له الخصية.

ويعتبر هذا وكأننا قمنا بإخصاب بويضة زوجة الرجل المنقولة له الخصية بحيوان منوي لرجل آخر نُقلت منه الخصية، فإذا ما تمّ زرع الخصية بين الرجال فإنّنا نساعد علىٰ خلط الأنساب.

وأمّا الأعضاء التناسلية الأخرىٰ كالقضيب والرحم والأنبوبة والمهبل فهي كسائر

---

← الأُسبوع الخامس والسادس في الجنين، ثمّ تتمايز في نهاية الأُسبوع السادس وبداية الأسبوع السابع إلىٰ خصية أو مبيض؛ لأنها تكون قبل ذلك غير متمايزة». نفس المصدر، ص٤٦٥.

أقول: وعلىٰ كلٍّ إن ثبت هذا علمياً ثبوتاً قطعياً فهو يناقض بعض الأحاديث الدالة بظاهرها علىٰ صيرورة الجنين ذكراً أو أُنثىٰ بعد أربعة أشهر، وقد تقدّم نقل أحدها في المسألة السادسة. ولاحظ: ص١٤١، ج٧ الوسائل، نسخة الكومبيوتر وفيها عن علي عليه السلام «تحول النطفة في الرحم أربعين يوماً فمن أراد أن يدعو الله عزّ وجلّ ففي تلك الأربعين قبل أن يخلق...» وعلىٰ كلٍّ الأحاديث المذكورة قابلة للتأويل.

١. وظيفة إفراز الهرمونات في الأُنثىٰ أشدّ تعقيداً من الذكر، وهي السبب في التغييرات التي تحدث في بطانة الرحم مؤدية إلىٰ حدوث الطمث، كما تؤثر علىٰ جميع أجهزة الجسم. أمّا بالنسبة إلى الذكر فهي مسؤولة عن الصفات الثانوية للذكورة مثل نموّ شعر العانة بصورة خاصة مختلفة عن الأُنثىٰ، ونمو الشعر علىٰ الوجه وتغير الصوت وبناء العظام وتوزيع الدهن في الجسم وإيجاد الرغبة الجنسية: رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٤٦٤.

أعضاء الجسد، مثل القلب والكلية والكبد في عدم التأثير من الناحية الوراثية ولاتخلو تختلط منها الأنساب.[١]

أقول: زراعة الأعضاء التناسلية في حدّ نفسها لا بأس به إن قدر الطبّ عليها يوماً ما، وإنّما يشكل من الجهتين الأخريين:

الأُولىٰ: حرمة النظر واللمس المحرمين، وقد تقدمت مفصلة ومكرّرة.

الثانية من جهة الجماع بها؛ إذ مباشرة المنقول إليه لزوجها أو لزوجته لا يخلو عن إشكال ولافرق في الإشكال بين الخصية والقضيب والجهاز الخارجي للمرأة، وذلك لا لأجل انتساب الجهاز المذكور إلىٰ صاحبه الأوّل ـ حتّىٰ إذا كان حيّاً، فإنّ الانتساب الماضي غير مضرّ، والانتساب الفعلي إلىٰ صاحبه الأوّل ممنوع، بل هو منتسب إلىٰ صاحبه الجديد، ـ بل لأجل ارتكاز المتشرعة علىٰ قبح الجماع بها، وهو يكشف عن تقبيح الشارع له وتحريمه، إلّا أنْ يقال: إنّ قبحه عند المتشرّعة لا لأجل أنّهم مسلمون ومتشرعة، ولا لأجل أنهم عقلاء بل من أجل أنّهم من أهل الغيرة، وكثيراً ما يشتبه الأمر بين الغيرة وبين ارتكاز المتشرعة.

وعلىٰ كلٍّ القبح الذي يكشف عن منع الشارع إنما هو القبح الذي من المشهورات، عند جميع العقلاء بما هم عقلاء، ولتحقيق ذلك لا بدّ من مراجعة علم المنطق وعلم الأُصول عند البحث عن ملازمة حكم العقل والشرع،[٢] وكذا القبح الذي يعتقده المسلمون بما هم مسلمون فإنه يكشف عن تقبيح الشرع، فلاحظ وتدبرّ.

علىٰ أنّ في زرع الخصية مانع آخر، كما تقدم. فإذا ثبت أنها مصنع مني الرجال وفيها المني يكون زرعها في رجل آخر في معنى إقرار مني المنقول عنه إلى زوجة المنقول إليه، وهو غيرجائز كما مر. فما قيل من جواز زرع الخصية كأنه للجهل بما ذكره الأطباء.

فإن قيل: إذا فرض قدرة الطب علىٰ تفريغ الخصية من السائل المنوي نهائياً فأيّ مانع من نقلها إلىٰ بدن الغير؛ إذ لا تخلط الأنساب حينئذٍ؟

---

١. نفس المصدر، ص٤٤٧ ـ ٤٥١ انتخبناه باختصار.

٢. لاحظ: صراط الحقّ، ج٢ وكتاب الفصول في علم الأُصول و كتاب المنطق للشيخ المظفر.

يقال في جوابه ـ كما قيل ـ: إنّ الحيوانات المنوية الجديدة تتكوّن من نفس الخلايا وليست من خلايا جديدة.

لكن الممنوع شرعاً ـ علىٰ نحو ما مرّ ـ إقرار ماء الرجل في رحم أجنبية، ولم يدلّ دليل علىٰ أن خلاياه يجب أن لا تكون من الأجنبي، فتأمل، فإنّ المقام محتاج الىٰ توضيح طبيّ، وأنّه هل يصدق علىٰ الخلايا الماء أو المني أم لا؟ وما هو مقدارها؟

فإن قيل: كيف تكون الخصية مصنعاً للمني ويقول القرآن: «فَلْينظرِ الإنسان مِمَّ خُلِق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب»؟[1]

يقال: إنّ الخصية توجد بين الصلب والترائب في أوّل تكوينها من الناحية الجنينية، وإنّما تنزل داخل الكيس ـ خارج البطن ـ عند الولادة.

أقول: مرّ أنها داخل التجويف البطني، وليس هو من الترائب التي فسّرت بأعلىٰ الصدر، فتأمل. إذ لعل الهرمونات تتكون مابين الصلب والترائب فتصح النسبة في الآية ولو بعناية.

ثمّ إنّه لا فرق في الحكم بين ما كان الغرض منه تحصيل النسل أو مجرّد الاستمتاع، أو التجميل والتجمّل[2] حيث إنّ المبيضين يفرزان ـ بالاضافة إلىٰ البييضات ـ هرمون الأُنوثة الذي يُضفي علىٰ المرأة صفات الجمال الأُنثوي من نعومة الجلد ونعومة الصوت ورقّة الشعر وتوزيع الشحوم علىٰ الجسم، كما أنّ الخصيتين تفرزان بالإضافة إلىٰ المني هرمون الذكورة الذي يُضفي علىٰ الرجل غلظ الصوت ونبات شعر الوجه وخشونة الشعر والقوة البدنية، وغير ذلك.[3]

كما لا فرق في الحكم السابق بين كون المأخوذ منه حياً أو ميتاً، بوصية منه أم لا، علىٰ أنّ قطع الآلة التناسلية عن البدن بعوض أو هبة حرام علىٰ الحيّ ظاهراً ولو على غير الشيوخ، فلاحظ وتأمل.

---

١. الطارق(٨٦): ٥.

٢. بعض الأمثلة، من الحاجيات ولو لبعض الأفراد، فالتجميل في المقام ليس كلّه من الكماليات، فإذا كان فقد اللحية لبعض الناس حرجياً كان إنباتها من الحاجيات.

٣. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص ٥٤٠.

## فرعان

١. لو فرضنا وقوع زراعة الأعضاء التناسلية حراماً أو حلالاً، وباشر المنتقل إليه زوجته أو زوجها، فالولد ولدهما كما مرّ، إلّا أنْ تكون الخصية المنقولة حاوية لنطفة تكوّنت قبل نزعها من مصدرها، فالولد من صاحبها ظاهراً لا من المباشر، فلاحظ.

٢. الظاهر وجوب الدية علىٰ مَن قطع هذه الأعضاء المزروعة ـ كغيرها ـ مثل القلب والكلية والعين وأمثال ذلك؛ عملاً بإطلاق أدلّة الديات، وعدم انصرافها إلىٰ قطع الاعضاء الأصلية الأولية، وأمّا قطع الأعضاء البلاستيكية فلا تشملها الأدلّة لانصرافها عنها، والله أعلم، فإن انجرّ نزعها إلىٰ الموت ـ كالقلب البلاستيكي ـ فلا شكّ في تعلّق الدية الكاملة للنفس إنْ لم يتعمّد، وإلّا فعليه القود إنْ شاء الورثة، وفي غيره يرجع إلىٰ الحكومة حسب اختلاف الموارد، فلاحظ.

تنبيه: نقل المورثات من صاحبة المبيض المنقولة منها إلى المرأة المنقولة إليها بتوسط زرع المبيض إلى أولاد المنقول إليها، وكذا نقل مورثات صاحب الخصية المنقولة منه إلى المنقول إليه بتوسط نقل وزرع الخصية، وبالتالي إلى أولاد المنقولة إليها وزوجها، والمنقولة إليه وزوجته، وإن لم يكن حراماً شرعاً بعد فقد نص لفظي عليه من الكتاب والسنة، لكن الفتوى بجوازه مشكل واللّه العالم.

**المسألة الثامنةوالعشرون**

# حول الحيض في فصول

**الفصل الأوّل**

قالت بعض الطبيبات: إنّ أوّل ظهور الحيض يعين البلوغ للفتاة وتكون غالباً في سن الحادية عشر أو أكثر قليلاً، ويستمر إلىٰ مستهلّ سنّ اليأس، وتعتبر المدّة بين ظهوره وانقطاعه (فترة الحياة التناسلية)، والحيض «الطمث» عبارة عن نزيف شهري يستمرّ بين أربعة وستة أيام، ويتسبّب الطمث عن تضخّم في الغشاء المخاطي للرحم من الداخل فتتسع أوعيته من شرايين وأوردة وبامتلاء غدده المخاطية، وذلك قبل ظهور الطمث بأيام قلائل.

والدورة الشهرية تختلف كثيراً من امرأة لأُخرىٰ، وفي المتوسّط تحدث كلّ ٢٨ يوماً، وقد يحدث اختلاف وتحدث كلّ ٢١ أو كلّ ٣٥ يوماً، وكذلك مدة الحيضة تختلف أيضاً من ثلاثة الىٰ سبعة أيام.

**الفصل الثاني: في كيفية حدوث الطمث**

في سن البلوغ تبدأ الغدّة النخامية تحت تأثير مراكز عليا في المخ تنبيه الغدد الصمّاء، ومنها المبيضان فيفرزان الهرمونات الأُنثوية فينمو الرحم، وفي كلّ دورة ينمو الغشاء المبطّن للرحم ويمتلئ بالغدد وتتركز فيه المواد الغذائية، استعداداً لاستقبال

البويضة الملقّحة التي تنغرس في جدار الرحم المعد لذلك، فإذا لم‌يحدث حمل تبقىٰ البويضة بدون تلقيح وتبدأ في الضمور[١] وتهبط معها الهرمونات، فيتفتت الغشاء المخاطي المبطن للرحم وينزل علىٰ هيئة دم الحيض.

والسائل الحيضي عبارة عن دم غير متجلّط مع مخاط مع بقايا خلايا الغشاء المخاطي الذي تفتّت، وتكون كميته قليلة ومخاطياً في أوّل الحيض، ثمّ يكون مائلاً للحمرة، ثمّ بنيّ اللون في نهاية الحيض، وعند زيادة كمية الدم عن الطبيعي يتجلّط الدم، وهذا يدلّ علىٰ زيادة النزيف.[٢]

## الفصل الثالث: في سن البلوغ وسنّ اليأس «الإياس»

واعلم أنّه يتعيّن بلوغ الفتاة بظهور أوّل طمث، ويبدأ عادة في سنّ الحادية عشرة، وقليلاً ما يتأخّر للثالثة أو الرابعة عشر، ونادراً ما يكبر عن سنّ العاشرة، وتتحول الطفلة من دور الطفولة إلىٰ دور الأُنوثة الكاملة، ونزول الحيض يختلف حسب الوراثة والأجناس والتغذية والحالة النفسية، ويختلف باختلاف الشعوب وطبيعة الحياة الاجتماعية.

سنّ اليأس يشمل تغييرات كثيرة منها انقطاع الطمث، وفي العادة ينقطع الطمث عند سنّ الخامسة والأربعين إلىٰ سنّ الخامسة والخمسين، وربما يحدث قبل الأربعين أو بعد الخامسة والخمسين، وفي العادة ينقطع الطمث تدريجياً، ويحدث الطمث كلّ شهرين أو ثلاثة شهور إلىٰ ستة شهور، وبعد ذلك ينقطع نهائياً.

ومن المعروف أنّه إذا حدث سنّ البلوغ مبكراً تأخّر سنّ اليأس، أو العكس كذلك، وهذا يتوقّف علىٰ الجنس أيضاً وعلىٰ الوراثة وطبيعة الأكل والحالة الاقتصادية، وقد يكبر سنّ اليأس قبل سنّ الأربعين، ويرجع السبب في ذلك إمّا للحالة النفسية أو قصور في عمل المبيض أو استئصال المبيض أثناء عملية جراحية أو أسباب أُخرىٰ

---

١. أي الهزال.

٢. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّيّة، ص٤٣٣ ـ ٤٣٤.

في الغدد الأُخرىٰ، وربّما يتأخّر سن اليأس إلىٰ ما بعد سنّ الخامسة والخمسين فإذا كان الطمث منتظماً فلا بأس فى ذلك، لكن إذا حدث تغيير في كميته وأصبح غير منتظم وجب استشارة الطبيبة النسائية؛ إذ ربّما يكون ذلك لأخذ هرمونات أُنثوية أو وجود أورام خبيثة ـ مثل الأورام الليفية ـ وأورام سرطانية بالرحم أو أورام علىٰ المبيض....[1]

أقول: مطالب هذه المسألة تحتاج إلىٰ توضيح طبّي أكثر من ذلك، ثمّ إلىٰ تفكيك استنباط الأطباء الحدسي والإحصائيات غير البالغة حدّ الثبوت اليقيني عن ما يشاهد حسّاً بالآلات الحديثية.

والذي يصلح للاعتماد عليه في الفقه وتحديد الأحكام وحتّىٰ تأويل النصوص المخالفة هو الثاني لا غير؛ فإنّ الاستنباط الحدسي أو الإحصاء الظني غير حجّة لأحد.

## الفصل الرابع: في المباحث الفقهية المتعلّقة بالمقام

وهي ثلاثة علىٰ ما يخطر ببالي عاجلاً:

**الأوّل**: تحديد سنّ اليأس وانتهاء الحيض، فإنّ الفقهاء اختلفوا فيه علىٰ أقوال ثلاثة: فعن المشهور أنّ المرأة غير القرشية[2] وغير النبطية تيأس ببلوغ الخمسين سنة، وأمّا هما فببلوغ ستّين سنة، وعن جمع أنّ يأس مطلق النساء ببلوغ الخمسين بلا فرق بين القرشية والنبطية وبين غيرهما، وعن العلامّةﷺ ـ في بعض كتبه ـ أنّه ببلوغ الستّين مطلقاً من مبدأ ولادتها.[3]

ولا دليل معتبر علىٰ واحد من هذه الأقوال رغم ادّعاء بعض الفقهاء صحّة بعض الأحاديث المستدلّ بها سنداً؛ فإنّه اشتباه علىٰ الأقوىٰ. نعم إذا قلنا بعدم خير جهالة محمدبن‌اسماعيل شيخ الكليني‌ﷺ من جهة أنّه شيخ اجازة فقط و فرضنا شهرة كتب الفضل‌بن‌شاذان في زمان الكليني يصبح بعض هذه الروايات معتبراً سنداً.

---

١. نفس المصدر، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

٢. القرشية: المنتسبة الىٰ النضر بن كنانة.

٣. لاحظ: جواهرالكلام، ج ٣، ص ١٦١.

**الثاني**: هل للحيض حقيقة ممتازة طبياً عن دم الاستحاضة[١] ودم النفاس ودم البكارة ودم القرحة ونحوها؟ فإن ثبت ذلك طبياً لابدّ للفقهاء والنساء اللاتي يحضن من الرجوع إلىٰ الطبيبات أو الأطباء الاختصاصيين بذلك، فإنّهم أهل الخبرة وهم أهل الذكر في المقام.

ولدم الحيض أحكام إلزامية كثيرة وتشخيصه مهمّ جدّاً بحسب الشرع كحرمة الدخول والمكث في المساجد، وسقوط الصلاة، ووجوب قضاء الصوم وسقوط وجوب أدائه، وغير ذلك ومع تعيينه طبياً وقطعياً لايجب، بل لايسوغ الرجوع إلىٰ الأمارات الظنيّة، وإن كانت منصوصه فإنّها مختصة بفرض عدم العلم بالواقع.

تقول طبيبة:

لايمكن التفرقة بين دم الحيض و دم الاستحاضة؛ لأنّ المصدر واحد، والتثمين واحد ولكن يمكن التفرقة بالفحص الإكلينكي ودراسة التاريخ بين المرضىٰ واستبعاد أيّ حمل أو استبعاد أيّ مرض آخر موجود.[٢]

ثم تقول:

قد يكون هنا اختلاف دقيق ولكن في اللون والشكل، وقد يكون هناك اختلاف كيمياوي دقيق كوجود زيادة بعض الإنزيمات، ولكن هذا لا نستعمله في الأحوال العادية في المختبرات للبحث أو للتفرقة.[٣]

وقال طبيب: «إنّ الحيض والاستحاضة تعبير فقهي لبيان أحكامهما الشرعية، ولا فرق بينهما».

وقال طبيب آخر:

أنا أعرف هرموناً بالتحديد اسمه «بروستجلاندين» هذا الهرمون لا شكّ هو الهرمون المسبّب لدم الحيض، هو الهرمون الذي يجعل الرحم يتقلّص لخروج دم الحيض، فأنا أتوقّع أنه في حالة دم الحيض بالذات تكون نسبته عالية انما في حالة دم الاستحاضة

---

١. المستفاد من بعض الأحاديث مغائرة دم الاستحاضة والحيض ماهية.

٢. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص ٦٨٠.

٣. نفس المصدر، ص ٦٨٤.

تكون نسبته قليلة، فهذا من ضمن الأشياء التي نستطيع أن نأخذها من باب البحث والدراسة.[١]

فإذا وفّق الطبّ يوماً للتحديد النهائي الواضح بين الحيض وسائر الدماء فينفع الفقه والفقهاء، ومن جملة ما ينتفع به هو سن اليأس ونهاية دم الحيض، ولها ثمرات وفوائد فقهية للنساء المتدينات. بل تنتفع به جميع الحوائض في كل شهر وكذا أزواجهن.

**الثالث**: بلوغ الصبية حسب الروايات المعتبرة بأُمور:

١. ففي معتبرة ابن‌أبي‌عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين».[٢]

٢. وفي موثّقة عمار عنه عليه السلام «... والجارية مثل ذلك إن أتىٰ لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرىٰ عليها القلم».[٣]

ومقتضىٰ الجمع بينهما حمل الحديث الأوّل علىٰ الاستحباب، لكن في جواهر الكلام ـ في كتاب الحجر ـ: «نعم المشهور بين الأصحاب بل المستقر عليه المذهب هو بلوغ الأُنثىٰ بكمال تسع».[٤]

وأورد صاحب جواهر الكلام رحمه الله علىٰ موثّقة عمار باشتمالها علىٰ خلاف ما أجمع عليه الإمامية، من عدم زيادة بلوغ الجارية علىٰ العشر.[٥]

ومن اطمأنّ بالحكم الشرعي بهذا المقدار من الشهرة والإجماع المنقول فهو، وإلّا فمقتضىٰ الجمع بين الحديثين ما عرفت.

٣. في موثّقة عمّار المتقدّمة وصحيحة محمد بن مسلم ومعتبرة إسحاق بن عمّار وصحيح ابن‌الحجّاج ـ كما ذكرناها في أوائل الجزء الثالث من كتابنا حدود الشريعة ـ هو تحقق بلوغها بالحيض، وحمل الروايات علىٰ أنّ الحيض كاشف لا محقّق للبلوغ خلاف الظاهر، لكن المستفاد من قوله تعالىٰ: «وَابتَلُوا اليتامىٰ إذا بَلَغُوا النكاح فإنْ آنستم

---

١. نفس المصدر، ص٦٨٩ ـ ٦٩٠.
٢. جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٢٥٤ ـ ٣٥٢.
٣. الوسائل، ج١، ص٣٢.
٤. جواهر الكلام كتاب الحجر.
٥. نفس المصدر.

**منهم رُشداً فادفَعُوا إليهم أموالَهُم»**[١] أنّ انقطاع اليتم ببلوغ النكاح ـ أي أهلية الجماع ـ نعم، في الماليات يعتبر مؤانسة الرشد والخلوّ من السفه.

ثمّ اليتامىٰ جمع اليتيم واليتيمة، ولا ينافي في عمومها لهما قوله: «بلغوا» وضمائر الجمع المذكور في الآية (هم) لاحتمال إرادة التغليب. ولا فرق بين اليتيم وغيره في هذا الحكم بلا شبهة.

وبما عرفت من قول الطبيبة المتقدّمة يتّحد هذا مع سابقه، أي الأمر الثالث كما لايخفىٰ، ولعل التعويل علىٰ هذا القول ـ أي تحقّق بلوغها بالحيض ـ أظهر الأقوال، ولا ينافيه التحديد بثلاث عشرة سنة في موثّقة عمار؛ لتصريح الامام بقوله: «أو حاضت قبل ذلك» ولولا فتوىٰ المشهور لرددت رواية ابن‌أبي‌عمير بمخالفته للاعتبارات العقلائية، كما لايخفىٰ. وعلىٰ كلٍّ هي لا تقاوم الروايات المعتبرة الدالّة علىٰ تحقّق البلوغ بالحيض، كما لايخفىٰ، فلتحمل علىٰ الندب.

وإنْ تَمَّ ما ذكرناه فبلوغ الصبية بدم الحيض واستعدادها للنكاح أو أن يأتي عليها ثلاث عشرة سنة، كما في موثّقة عمار، إلّا أنْ يقال: إنّ مقتضى صدر الموثّقة أنّ بلوغ الغلام أيضاً بثلاث عشرة سنة، وفيها: «فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرىٰ عليه القلم»، والحال أنّ المشهور المدّعىٰ عليه الإجماع ـ كما في جواهر الكلام ـ (في كتاب الحجر) أنّ بلوغه بخمسة عشرة سنة، فلاحظ وتأمل.

ثمّ إنّه يأتي في المسألة الآتية إمكان جمع الحيض وعدمه مع الحمل إنّ شاء الله تعالىٰ.

---

١. النساء(٤): ٦.

المسألة التاسعةوالعشرون

# أقلّ مدّة الحمل وأكثرها ودم النفاس

## ١. كيفيّة الحمل

يحدث الحمل نتيجة اتّحاد الحيوان المنوي الناضج مع البويضة الناضجة التي تخرج من المبيض أثناء ظاهرة التبويض (في منتصف الدورة الشهرية) ... وينمو الغشاء المبطّن للرحم أكثر ليحتضن ويغذّي الجنين القادم، وبذلك تنقطع العادة الشهرية، ومدة الحمل الطبيعي هي ٢٨٠ يوماً من أوّل لآخر الطمث، ولكن يوجد خلاف كبير في مدّة الحمل ... فتكون حوالي ٤٢ أُسبوعاً، فتكون ولادة قبل التمام التي تحدث بعد إتمام ٢٨ أُسبوعاً وقبل إتمام ٣٧ أُسبوعاً ويسمّىٰ الولد خديجاً،[١] وولادة جنين كامل النمو تحدث بعد إتمام ٣٧ أُسبوعاً وقبل إتمام ٤٢ أُسبوعاً.

## ٢. أكثر مدة الحمل

والولادة بعد التمام تحدث بعد ٤٢ أُسبوعاً ولا يوجد موعد محدد للولادة بعد التمام لأن يوم التقليح غير محدود بالضبط، وفي بعض الاحصائيات تبين أنّه ٢٥٪ من الحوامل يَلِدْن في الأُسبوع الثاني والأربعين (٢٩٤ يوماً) و١٢٪ في الأُسبوع ٤٣ (٣٠١ يوماً) و٣٪ من الحوامل يلدن في الأُسبوع ٤٤ (٣٠٨ يوماً).

---

١. الخديج: ناقص الخلق أو قبل تمام الأيام.

وكذلك الاحصائيات تبيّن أنّ وفاة المواليد حول الميلاد تزيد وتتضاعف بازدياد مدّة الحمل عن ٤٢ أُسبوعاً لسبب تليّف المشيمة؛ ولذلك يجب التأكّد من موعد آخر طمث،وإذا تعذّر ذلك فالآن توجد وسائل حديثة لمعرفة عمر الجنين داخل الرحم.[١]

وقال طبيب ماهر:

التي تقول: إنّ زوجها مات، وبعد أربع سنين ولدت، هذا بقدر ما نعلم علمياً محال، ولو ولد بعد أربع سنين لازم الولد ينزل وله أسنان وشعره طويل؛ لأنه جنين فينمو ويكبر كلّ يوم ... كون المشيمة تخدم أربع سنين لم‌يعرف هذا ولا يمكن.[٢]

### ٣. أقل مدّة الحمل

إذا حدثت الولادة قبل الشهر الثامن يكون ذلك إجهاضاً، لكن في بعض المراكز المتخصّصة لرعاية الأطفال الخدج يمكن المحافظة والعناية علىٰ الأطفال الخدج حتّىٰ ولو كانوا في ستة أشهر، أو كان وزنهم ٨٠٠ غرام أو أكثر.

واذا حدث نزيف أثناء الحمل لا يسمّىٰ ذلك حيضة، بل سببه إمّا إجهاض في الشهور الأُولىٰ للحمل وقبل الأُسبوع ٢٨، وإما غير ذلك من العوارض.[٣]

وقال طبيب آخر:

إنّ كون أقل الحمل ستة أشهر كلام علمي لا شكّ فيه؛ إذ الآن مع تطوّر الأجهزة العلمية الحديثة استطاعوا أن يحتفظوا بهذا الطفل الخديج الذي وصل وزنه إلىٰ ٨٠٠ غرام، وهذا صحيح لأنّي رأيت هؤلاء الأطفال في بريطانيا أن يصلوا عمراً كاملاً من الحياة بهذا الوزن القليل والذي هو ستة شهور من الحياة.[٤]

وقال بعضهم: «وربّما تمكّنوا من إنقاذ أَجنة عمرها عشرون أُسبوعاً أو ما حولها في المستقبل القريب».[٥]

---

١. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص٤٣٦ ـ ٤٣٧.
٢. نفس المصدر، ص٦٨٢.
٣. نفس المصدر، ص٤٣٨.
٤. نفس المصدر، ص٦٨٩.
٥. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٢١٣.

### ٤. سائل النفاس

هو عبارة عن الإفرازات التي تخرج من الرحم بعد الولادة، ويكون عبارة عن دم في أوّل أربعة أيام، ثمّ يفتح لونه وتقلّ كمية الدم حتّىٰ يصبح عبارة عن مخاط لا لون له بعد عشرة أيّام وقد تستمر إلىٰ أربعة أسابيع، فأقلّ مدة لدم النفاس هي من أُسبوع إلىٰ عشرة أيام، وأكثر مدّة له هي فترة النفاس، أي ستة أسابيع أو ٤٢ يوماً ـ أي مدة عودة الجهاز التناسلي إلىٰ وضعه الطبيعي قبل الحمل[1] ـ، وإذا طالت مدّة النزيف دلّ ذلك علىٰ وجود بقايا من المشيمة ويظلّ الرحم متضمماً ....[2]

أقول: إنّ خلاصة ما نقلناه عن الأطباء أُمور:

أوّلاً: إنّ مدة الحمل الطبيعي تسعة أشهر وعشرة أيام أو أكثر من عشرة أيام، إذا كان بعض الشهور الهلالية التي نقصدها في المقام ناقصةً غير تامة.

ثانياً: أقل مدّة الحمل ٢٨ أُسبوعاً بزيادة يوم أو أيام ـ بعد إتمام ٢٨ أُسبوعاً وقبل إتمام ٣٧أُسبوعاً ـ أي ستّة أشهر وستة عشر يوماً، بل أكثر إن كان بعض الشهور ناقصاً علىٰ قول، وستّة أشهر علىٰ قول آخر، لكن مع لزوم رعاية طبّية وأجهزة حديثة.

وتقدّم عن بعضهم احتمال إنقاذ أَجنة عمرها لا يقلّ عن خمسة أشهر بعشرة أيام، وولادة جنين كامل النموّ تحدث بعد ٢٥٩ يوماً الىٰ ٢٩٣ يوماً.

وأكثر مدّة الحمل ـ حسب مجرد بعض الإحصائيات دون دليل قطعي علمي ـ ٣٠٨ يوماً (عشرة شهور وثمانية أيام أو أكثر من ثمانية اذا كان بعض الشهور ناقصاً)[3] وأما طول الحمل سنوات فهو غير ممكن.

ثالثاً: إنّ دم الحيض لايجامع الحمل علىٰ قول طبيبة.

---

١. وهذا ينافي حديث العرزمي الآتي كما لايخفىٰ إلّا أن يحمل حمل الحسين عليه السلام بعد عشرة أيام من الحالات النادرة الاستثنائية التي لا يمكن إحاطة علم الطبّ بها.

٢. الرؤية الاسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص٤٣٩.

٣. ثمّ إن كان المراد من الطمث في قول الطبيبة التي نقلنا كلامها أوّلاً «من أوّل يوم لآخر طمث» هو الطمث الذي حبس لأجل الحمل فتزيد المدّة في التقديرات المذكورة بأيام آخر، فإن مبدأ الحمل بإخصاب البييضة اتفاقاً. وإن كان المراد منه الطمث السابق علىٰ الحمل فتنقص المدّة بأيام كما لايخفىٰ، والظاهر إرادة الوجه الثاني.

ورابعاً: أنّ أقل دم النفاس سبعة أيام الىٰ عشرة أيّام، وأكثرها ٤٢ يوماً.

وإليك بيان الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمقام في فصول أربعة:

## الأوّل: أكثر الحمل

وفي صحيح حمّاد بن عثمان: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل له أربع نسوة وطلق واحدة منهن وهو غائب عنهنّ، متىٰ يجوز له أن يتزوّج؟ قال: «بعد تسعة أشهر وفيها أجلان: فساد الحيض وفساد الحمل».[١]

أقول: الظاهر من قوله: «بعد تسعة أشهر» أنّه بعدها من الطلاق لامن الدخول بالمطلّقة، فلايستفاد من الرواية أنّ أكثر مدّة الحمل تسعة أشهر فقط، فإنّ الحمل من حين الوطء دون الطلاق قطعاً، فتدلّ علىٰ أنّ أكثرها أزيد من تسعة أشهر قطعاً.

وفي صحيح ابن‌الحجاج عن الكاظم عليه السلام: «إذا طلّق الرجل امرأته فادّعت حبلاً انتظر بها (انتظرت ـ جواهر الكلام) تسعة أشهر، فإن ولدت وإلّا اعتدّت بثلاثة أشهر ثمّ قد بانت منه».[٢]

استظهر منه صاحب العروة الوثقىٰ رحمه الله أنّ أكثر الحمل سنة،[٣] واستظهرنا منه أنّه تسعة أشهر، فلاحظ: كتابنا حدود الشريعة،[٤] لكنه مبنيّ علىٰ عدّ الأشهر المذكورة من حين الوطء لا من حين ادّعاء الحبل وإلّا لدلّت علىٰ أنّ أكثر الحمل أكثر من تسعة أشهر.

قال المحقق الحلي رحمه الله في الشرائع: «ولو طلقت فادّعت الحمل صبر عليها أقصىٰ الحمل وهو تسعة أشهر (من حين الوطء)، وفي رواية سنة، وليست مشهورة».

ويقول الشارح رحمه الله في جواهره:

إلّا أنّك قد سمعت... اختيار المصنّف كونه عشرة لا تسعة... وأحسن شيء تُحمل عليه هذه النصوص تفاوت مراتب الأقصىٰ، ففي الغالب عدم تأخّره عن التسعة، وبذلك حدّه

---

١. الوسائل، ج١٥، ص٤٧٩.

٢. نفس المصدر، ص٤٤٢.

٣. لاحظ: الجزء الثاني من العروة الوثقىٰ.

٤. ج٣، ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

الشارع في جملة من الأحكام، وربّما بلغ السنة لكنّه من الأفراد النادرة التي لا تنافي إجراء الأحكام علىٰ التسعة.[١]

أقول: لم تثبت غلبة عدم تأخّره عن التسعة، لا سيما بملاحظة ما تقدّم من قول الأطباء، ولم يثبت تحديد الشارع بالتسعة أيضاً، ولم يدلّ دليل معتبر علىٰ أنّ أكثره السنة حتّىٰ يحتاج إلىٰ ما ذكره من بيان الغالب والنادر، فما ذكره هذا الفقيه الجليل كلّه ضعيف.

**الثاني: في أقلّ الحمل**

في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «إذا كان للرجل منكم الجارية يطؤها فيعتقها فاعتدّت ونكحت، فإن وضعت لخمسة أشهر فإنّه (من) مولاها أعتقها، وإن وضعت بعد ما تزوجت لستّة أشهر فإنّه لزوجها الأخير».[٢]

يظهر منه أنّ أقل الحمل ستّة أشهر، بناءاً علىٰ عدّ المدّة من حين الوطء لا من حين العتق أو النكاح.

وفي معتبرة العزرمي عن الصادق عليه السلام قال: «كان بين الحسن والحسين عليهما السلام طهر، وكان بينهما في الميلاد ستة أشهر وعشراً».[٣]

وفي رواية غير معتبرة سنداً: «ولم يعش مولود قطّ لستة أشهر غير الحسين بن علي وعيسىٰ بن مريم عليهما السلام».[٤]

أقول: قد اشتهر أنّ قوله تعالىٰ: «وحَمْلُه وفِصالُه ثَلاثُونَ شَهْراً»[٥] بضميمة قوله تعالىٰ: «والوالداتُ يُرضِعْنَ أولادَهُنَّ حَولَينِ كامِلَينِ لِمَن أرادَ أنْ يُتِمَّ الرضاعة»[٦] يدلّ علىٰ أنّ أقل الحمل ستة أشهر، ويدلّ عليه بعض الروايات غير المعتبرة أيضاً، لكنه محلّ نظر أو

---

١. ج٣٢، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.
٢. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص٣١٨.
٣. نفس المصدر، ص٣١٩.
٤. بحار الأنوار، ج١٤، ص٢٠٧.
٥. الأحقاف(٤٦): ١٥.
٦. البقرة(٢): ٢٣٣.

منع؛ فإنّه لا دليل علىٰ وجوب الإرضاع حولين كاملين، بل قوله تعالىٰ: «لِمَن أرادَ أن يُتِمَّ الرضاعة» يدلّ علىٰ عدمه، بل في جواهر الكلام[١]: لا خلاف في جواز الاقتصار علىٰ أحد وعشرين شهراً فيحتمل أنه تسعة أشهر، بل لابدّ أنْ يكون كذلك، وإلّا لكان الأكثر هو الولادة عن ستة أشهر؛ ولايخفىٰ ضعفه؛ فإنّ المستفاد من الآية المباركة نظارتها إلىٰ الأفراد الغالبة دون النادرة جزماً، لكن قوله تعالىٰ: «وَوصَّينا الإنسانَ بِوالديهِ حَمَلَتهُ أُمُّهُ وَهناً علىٰ وهَنٍ وفِصالُه فِي عامَيْنِ»،[٢] يصلح قرينة علىٰ أنّ المراد بالحمل في قوله: «وحمله وفصاله» ستّة أشهر.

لكن يحتمل أنّ الفصال في هذه الآية محمول علىٰ المرتبة الكاملة المستحبة، ولا يفسّر قوله تعالىٰ: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»، فافهم المقام.

ولا منافاة بين كون أقلّ الحمل ستة أشهر وبين ما ذكره الأطباء من عدم بقاء المولود من دون رعاية طبّية مفقودة في أوائل الإسلام؛ فإن نظر الطب إلىٰ الغالب، ولا إحاطة له بجميع الأفراد والحالات النادرة جزماً.

### الثالث: جمع الحيض مع الحمل وعدمه

عدم الجمع ـ كما ذكرته طبيبة علىٰ ما سبق ـ هو أحد الأقوال في الفقه، ذهب إليه المحقّق في الشرائع، ونقله صاحب جواهر الكلام عن المفيد وابن‌إدريس، ويدلّ عليه بعض الأحاديث.

وعن المشهور صحة الحيض مع الحمل، ويدلّ عليه جملة من الأحاديث المعتبرة، وعن جماعة من الفقهاء تقييد جمعهما بما إذا رأت الحامل الدم في العادة أو مع التقدّم قليلاً، لا ما إذا تأخّر عنها عشرين يوماً، ويدلّ عليه حديث الحسين بن نعيم الصحّاف، والكلام في المقام طويل.[٣]

وإذا حملنا الأحاديث الدالة علىٰ صحّة الحيض ـ مع الحمل علىٰ الفرد غير الغالب ـ

---

١. جواهرالكلام، ج٣١، ص٢٧٦.
٢. لقمان(٣١): ١٤.
٣. انظر: جواهرالكلام، ج٣، ص٢٦١ ـ ٢٦٦.

ترتفع المنافاة بينها وبين الطب إنْ أثبت عدم الجمع بطريق علمي كما ذكرنا في ماسبق، أو تحمل الروايات علىٰ الدم المذكور في أيام الحمل وإن لم‌يكن دم حيض إلّا أنّه محكوم بأحكامه، فافهم.

**الرابع: أقلّ النفاس وأكثره**

ففي فقهنا أنّه لاحد لقليله، فيجوز أن يكون لحظة، وأكثره عشرة أيام كما عن المشهور، وعن جمع أنّه ١٨ يوماً، وعن ابن‌أبي‌عقيل أنه ٢١ يوماً، ولا منافاة بين قول المشهور ما نقلناه عن بعض الأطباء إنْ صح علمياً، لإمكان أنّ الشارع إنّما رتّب أحكامه علىٰ ماله لون الدم ـ كما في الأيام العشرة ـ لا علىٰ ما لا لون له.

**فائدة مهمّة**

قال بعض الأطباء الماهرين: «لا تعتبر الحيضة الواحدة دليلاً علىٰ براءة الرحم ... فنزول دم مرّة بعد مرّة أُخرىٰ قد يحدث من رحم حامل».

أقول: وهذا من أحد الدلائل علىٰ جعل العدّة ثلاثة قروء، فافهم واغتنم.

المسألة الثلاثون

# بعض الأعمال التجميلية

## المطلب الأوّل: في ما يتعلق بالشعر

١. يجوز وصل الشعر للمرأة مطلقاً سواء شعر مرأة أُخرىٰ أو شعر حيوان أو شعر صناعي، ولا إشكال في ذلك للواصلة والمستوصلة علىٰ الأقوىٰ؛ إذ لا دليل علىٰ حرمته، وما ورد من بعض الروايات ضعيف سنداً، علىٰ أنّه يمكن حمله وحمل ما ورد من طريق أهل السنة من أنّه ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة[١] علىٰ التدليس، فقد تقدّم أنّه حرام، وفي غير التدليس كالمرأة المزوّجة أو التي لا تريد الزواج أو التي تخبر خطيبها بحقيقة الحال فلا بأس به؛ لأصالة البراءة.

نعم الوصل بشعر الحيوان المحرّم أكله أو نجس العين ـ إذ لم يتيسر فصله حين الوضوء والصلاة ـ لايجوز، لكن المنع ليس راجعاً إلىٰ نفس العمل بل إلىٰ بُطلان الصلاة، فهو غير مخصوص بالشعر، بل يجري في مطلق الأعمال المؤدية الىٰ عدم التمكّن من إيقاع الصلاة وغيرها من الواجبات علىٰ وجهها الصحيح، فالمنع عرضي لا ذاتي.

ثمّ إنّ فقهاء أهل السنة اختلفوا في علّة حرمة الوصل المذكور بعد الاتفاق علىٰ أصل الحرمة في الجملة.[٢]

---

١. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص٤٦٧.

٢. نفس المصدر، ص٤٦٦ ـ ٥٣٦ فإنّا أخذنا أقوال أهل السنة من هناك.

فعن الشافعية والحنابلة أنّ المعنىٰ الذي لأجله حرم الوصل هو التدليس مطلقاً، سواء شعر الآدمي أو غيره.

أقول: وهذا هو الذي اخترته وقلت: إنّه لايحرم إذا لم يتحقّق فيه التدليس.

واعلم أنّ التدليس غير محرّم لذاته وإنّما يحرم لأجل الإضرار بالغير، فلا بأس به في غيره كما في الهبات والضيافات وبغرض حفظ الوقار والمقام عند الناس، وأيضاً لا يصدق التدليس بفعل يوجب مجرّد رغبة المشتري والخاطب مع علمهما بحقيقة الحال، وإلّا فيحرم مطلق التزيين كلبس اللباس الملوّن وتسريح الشعر وقصر اللحية للرجال ونحو ذلك، علىٰ أنّ جملة ممّا مثّلوه للتدليس فهو من أفراد التزيين في هذه الأزمان، بل في كثير من الأزمنة السابقة لعلم الرجال والنساء بالحال.

وكأنّ الفقهاء كانوا منعزلين عن هذه الأشياء والأعمال وأهلها فظنّوها من التدليس. وعلىٰ كلٍّ تشخيص الموضوع موكول إلىٰ العرف ولا عبرة بنظر الفقيه.[١]

وعن المالكية والظاهرية أنه التغيير، فالتدليس بتغيير خلق الله.[٢]

أقول: أمّا التدليس فقد عرفت حرمته فهو صحيح، وأمّا تغيير خلق الله فصدقه علىٰ وصل الشعر ممنوع جداً، وإلّا لحرم قصره ولو جزئياً علىٰ المرأة وعلىٰ الرجل، وهو كما ترىٰ واضح البطلان، وكذا حرمت إزالة الشعر عن جميع البدن.

والاعتذار عن جواز ذلك بالتخصيص الشائع في الأحكام باطل؛ فإنّ تخصيص العمومات وتقييد المطلقات وإن كان أمراً شائعاً في الفقه غير أنّ ذلك مخصوص بما لم يأب العموم عن التخصيص كما في المقام؛ فإنّ قوله تعالىٰ: «**ولآمُرَنَّهُم فَلَيُغَيِّرُن خَلْقَ الله**» لا يقبل التخصيص، فإنّ معناه أنّ أمر الشيطان في إزالة الشعر يجوز اتّباعه! ولا شيء من أمر الشيطان بجائز الاتباع، فافهم فإنه دقيق وبالتأمل يليق.

والحقّ أنّ الآية من المتشابهات فإنّ كثيراً من الأفعال الجائزة عند المسلمين يعدّ

---

١. لاحظ: مادة التدليس في مكتب الشيخ الأنصاري ﷺ، ص ٢١ و ٢٢.

٢. الرؤية الاسلامية لبعض الممارسات الطبّية، ص ٤٧٢.

من تغيير الخلق، ولا يلتزم أحد بحرمتها فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن وهو قبيح، ولا يصدر عن الحكيم، كما قرّر في أُصول الفقه.

نعم، إن قلنا بأنّ المراد بخلق الله، دين الله ـ كما رجّحناه سابقاً ـ زال التشابه عنها.

وعن الحنفية أنّه التدليس باستعمال جزء من الآدمي، فلايجوز الانتفاع بأجزاء الآدمي؛ لكرامته، بل يدفن شعره وظفره وسائر أجزائه المنفصلة.

أقول: أرجع إلىٰ قضاء العقلاء في عصرك وزمانك فلا تراهم يقضون بمنافاة وصل شعر امرأة بشعر امرأة، للكرامة الإنسانيّة بوجه من الوجوه، بل هو أولىٰ من دفن الشعر تحت التراب لاستفادة إنسان كريم آخر منه، علىٰ أنّ التدليس لا يخصّ شعر الآدمي بل يتحقّق في غيره قطعاً في مثل زماننا.

٢. الأقوىٰ جواز حلق المرأة شعر رأسها؛ لعدم دليل علىٰ الحرمة، وإنّما يحرم عليهن في حالة الإحرام بلا خلاف يجده صاحب جواهر الكلام[١] وعن العلامة في مختلفه الإجماع علىٰ الحرمة، وفي حجّ جواهر الكلام: فإنّ الظاهر عدم حرمته عليها في غير المصاب المقتضي للجزع ... وعليه يحمل ما ورد عن طريق أهل السنة من المنع، وأمّا تقصير الشعر ـ كما تعارف اليوم ـ فلا مانع منه شرعاً.[٢]

نعم، إذا قلنا بحرمة التشبيه بالرجال وعكسه وحلقت بقصده حرم لأجله، لكننا لم‌نجد دليلاً معتبراً علىٰ حرمة التشبيه.

٣. لا بأس بنتف الشيب علىٰ الرجل والمرأة وخضابه، كما لا بأس باستعمال الشيب بالمعالجة. نعم، نتف الشيب إذاكان بقصد تدليس الغير يحرم.

وأمّا ما رواه أبوداود والترمذي من المنع[٣] فإن تمّ سنداً فهو محمول علىٰ الكراهة؛ للقرينة الموجودة في الحديثين المذكورين في سننهما، واستفادة الحرمة منهما غير صحيحة.

---

١. لاحظ: جواهرالكلام، كتاب الحجّ.

٢. لعدم وجود دليل علىٰ المنع، فيرجع الىٰ أصالة البراءة.

٣. الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبّيّة، ص٤٧٨.

٤. يجوز النماص؛ لعدم دليل علىٰ المنع ولا أظنّ أنّ أحداً من فقهائنا حرّمه وإن لم‌أفز علىٰ كلامهم، لضعف ما يدلّ عليه.

وبالجملة حاله حال النتف، لكن فقهاء أهل السنة حرّموه وإن اختلفوا في خصوصياته،[1] والنماص خيط الإبرة و نمص الشعرنتفه.

٥. يجوز علاج الشعر جراحياً بإجراء عملية زرع الشعر في الرأس بحيث يكون نامياً، بشرط مراعاة المماثلة بين الفاعل والمريض، ولا يتصوّر هنا تدليس؛ فإنّه إظهار خلاف الواقع وفي المقام تغيير الواقع، والفرق بينهما غير خفيّ.

٦. بناءاً علىٰ حرمة حلق اللحية علىٰ الذكور هل يجوز لهم فعل ما يمنع عن نبات اللحية كالكوسج؟ فالحلق المحرّم رفع وهذا دفع، والفرق بينهما واضح.

والظاهر أنّه لا مانع منه إلّا أن يدّعي أحد فهم منعه من مذاق الشرع، كما لعلّه غير بعيد فيما إذا حلق مرّة ـ حراماً أو غير حرام كما في فرض الغفلة أو المرض ـ ثمّ حلق كلّ يوم حتّىٰ لا تنبت اللحية، فإنّ هذا الحلق الثانوي المتكرر كلّ يوم وإنْ لم‌يصدق عليه حلق اللحية لكن حرمته ممّا يسهل فهمها من مذاق الشرع، بل لو قلنا بأنّ حكم اللحية من الواجبات بعنوان إبقاء اللحية أو نحوه لحرم القسم الأوّل أيضاً، والظاهر أنّه داخل في المحرّمات لكن علىٰ نحو الاحتياط عندنا.

وهل يجوز للنساء فعل ما ينبت اللحية علىٰ ذقنهنّ؟

أمّا المزوّجة التي لا يرضىٰ زوجها به فلا شكّ في أنه لايجوز لها؛ فإنّه تضييع لحقّ الزوج وموجب لتنفّره عنها، وأمّا غيرها فالمنع مبنيّ علىٰ الفهم من مذاق الشرع أو علىٰ حرمة التشبيه بالرجال إذا قصدته، وإذا أوجب إهانتها فيحرم من أجلها.

## المطلب الثاني: في بعض أنواع أُخر من التجميل

١. يجوز التزيين للنساء بما تعارف اليوم ويستعملنه في الشفة والعين والخدّ والظفر وشعر الرأس، سواء كنّ مزوّجات أو خليات بشروط:

---

١. نفس المصدر، ص٤٧٩.

أوّلاً: عدم كون المادة المزينة حاجباً عن وصول الماء الىٰ محلّ استعماله من البدن، فيبطل به الوضوء والغسل والتيمّم، ثمّ تبطل الصلاة والطواف، وما يحمر به أظفار النساء في هذه الأزمان كذلك. نعم، وجدت أخيراً مادة تزيله فلا بدّ للمسلمات من إزالته بها حين الوضوء أو الغسل أو التيمّم، ويجب علىٰ الأزواج أمر نسائهم بذلك.

ثانياً: عدم إبداء الزينة للأجانب فإنا وإن قلنا بعدم ستر الوجه والكفّين عليهنّ، لكن لا بدّ من اجتنابهنّ من الزينة المثيرة لشهوة الرجال بها.

ثالثاً: عدم كون المادة المستعملة للزينة من حيوان نجس أو ممّا لا يؤكل لحمه، وإلّا فلا بدّ من تطهير البدن عند الصلاة والوضوء، وإذا تنجسّت الشفة يحرم الأكل إذا تنجّس المأكول من تنجّس الشفة علىٰ القول بمنجسية المتنجّس مطلقاً.

رابعاً: لم يقصدن بذلك إضلال الشباب وإذاعة الفجور.

٢. يجوز الوشم، وفسّره علي بن غراب ـ كما عن معاني الأخبار للصدوق ـ بالوشم في يد المرأة أو في شيء من بدنها، بأن تغرز بدنها أو ظهر كفّها بإبرة حتّىٰ تؤثّر فيه ثمّ تحشوها بالكحل أو شيء عن النورة فتخضرّ، ورواية علي بن غراب ضعيفة، وعليّ مجهول، ويمكن حملها وحمل ما ورد من طريق أهل السنة[1] علىٰ التدليس في تلك الأزمان؛ إذ الوشم في زماننا لايحصل به التدليس غالباً، واليوم أصبح الوشم في الرجل أكثر منه في النساء، ومن العجيب أنّ رجلاً غطّىٰ جسده كلّه بالوشم وتحمّل عذاباً شديداً في سبيله حيث بقي يتعرّض للوخز بالإبر يومياً لمدّة ست ساعات علىٰ مدىٰ أربع سنوات.

أقول: لا لوم علىٰ مَن يدعي حرمة الوشم بهذا الحدّ، لا لأجل تحمّل الإيلام إذ لا دليل علىٰ حرمته، بل لحطّ مقام الإنسانيّة واشتغاله في هذه المدّة الكثيرة بهذه الأعمال الباطلة، وإن الله تعالىٰ لا يرضىٰ للإنسان بذلك، وقد ذكرنا في محلّه حرمة الاشتغال بالملاهي.

٣. يجوز إزالة النمش والبقع الجلدية في الوجه وسائر البدن بعمليات جراحية كما تعارفت بشرط المماثلة كما سبق، ومن تفوّه بحرمته فقد تعسّف وتحكّم.

---

١. نفس المصدر، ص٤٩٦ ـ ٤٩٧.

٤. يجوز تجميل الأسنان بالتفليج، وهو في اللغة من فلج الأسنان، أي باعد بينها، والفلج في الأسنان تباعد ما بين الثنايا والرباعيات خلقة، فإن تكلّف فهو التفليج، وهو عبارة عن بَرد الأسنان بمبرد ونحوه لتحديدها وتحسينها، وما روي في النهي عنه لم يثبت عندنا سنداً، وقد حرّمه فقهاء أهل السنة.[١]

والحاصل: أنّ تحسين الأسنان وتعويضها إذا فسدت لا إشكال فيه، ونشكر الله على سعة رحمته تكويناً وتشريعاً، وأمّا جواز استعمال الذهب لشدّ الأسنان فحكمه حرمةً وجوازاً مبنيّ علىٰ حكم استعمال الذهب، فإنْ قلنا بتحريم التزيين بالذهب فيمكن القول بحرمته، وإنْ قلنا بأنّ المحرم لبسه فلايحرم، بل لايحرم حينئذٍ ستر الأسنان المصنوعة بالذهب، كما يفعله بعضهم، لعدم صدق اللبس على مثله.

وفي الشرائع وجواهر الكلام:

> وكذا يحرم التختمّ بالذهب، بل ومطلق التحلّي به للرجال بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه؛ بل قال في موضع آخر: إجماعاً أو ضرورة.[٢]

وفي موثّقة عمار عن الصادق عليه السلام: «لايلبس الرجل الذهب ولايصلّي فيه؛ لأنه من لباس أهل الجنة».[٣]

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في حديث «أنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب».

ونحن ـ مع احترامنا لصاحب جواهر الكلام رحمه الله وفقهه وتتّبعه ـ نقول: إنّ المتيقّن هو حرمة لبس الذهب، ولاحظ: ما ذكرنا حوله في الجزء الثاني من كتابنا حدود الشريعة مادة: لبس الذهب.

وأجاز أكثر فقهاء أهل السنة شدّ السنّ المتحركة بالذهب سوىٰ أبي حنيفة و أبي يوسف، فقالا: إنه محرم و لايباح إلّا للضرورة.[٤]

---

١. نفس المصدر، ص٥٠٨.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٥٤.
٣. الوسائل، ج٢، ص٣٠٠.
٤. الرؤية الاسلامية لبعض المسائل الطبيّة، ص٥١٠.

٥. يجوز وصل عظام الإنسان بعظام الحيوانات وبالمواد البلاستيكية الحديثة وغيرها وبالحديد إذا كسر العظم أو تعيب. نعم، إذا كان في ظاهر البدن فلا بدّ من مراعاة ما لا ينافي الوضوء والغسل وغيرهما.

٦. يجوز قطع الإصبع الزائد أو السنّ الزائدة؛ لأصالة البراءة، بل ولأنّ بناء العقلاء علىٰ أنّ الناس مسلّطون علىٰ أموالهم وأنفسهم، وهذا البناء ممضىٰ عند الشارع في غير ما منعه، ولأنّه نقص وشَيْن، فإبقاءه عسر وقد قال تعالىٰ: «ويُرِيدُ اللهُ بِكُم اليسرَ ولا يُريد بِكم العُسرَ».[١]

والبحث إنّما هو في قطع اليد أو الرجل أو العين أو الأنف الزائدة، والعمدة هي الثلاثة الأُولىٰ، فهل يجوز قطعها؟

فيه وجهان، وجه الجواز ما مرّ، ووجه المنع إمكان فهم منعه من مذاق الشرع، والأوجه الجواز.

والعمدة من له رأسان فإن فرضنا أنّ كل رأس له فكر وقصد خاصّ به، بحيث يعلم أنّ لكل رأس روحاً تعلّق به فهما فردان وإن كان بدنهما أو بعض بدنهما واحداً، كما رأينا صورته في هذه الأيام في بعض المنشورات اليومية فلايجوز قطع أحدهما، وأمّا إن علمنا من وحدة القصد والفكر أنّ لهما روحاً واحدة، ففي جواز قطع أحدهما وجهان، والمسألة مشكلة جداً.[٢]

٧. يجوز ثقب الآذان وتعليق الحلق فيها؛ لعدم الدليل علىٰ المنع حتّىٰ في الصبي، فإنّ ألم الثقب في مثل زماننا خفيف جدّاً، وما ذكره الغزالي وغيره من وجوه المنع[٣] ضعيف جدّاً لايلتفت إليه.

٨. يجوز تغيير هيئة الأعضاء بالزيادة والنقصان بعملية جراحية كالانف والآذان والشفة والفكّ والذقن والثديين لرغبة في الحسن والجمال أو بطلب من زوجها؛ لعدم

---

١. البقرة(٢): ١٨٥.

٢. وأمّا جواز زرع رأس آخر في بدن الإنسان علىٰ مستوىٰ فرد أو أفراد محدودين، ففيه نظر، لا يبعد الجواز إن لم‌يستلزم محذوراً آخر، لكن في إجراء أحكام مَن له الرأس أو من له البدن عليه بحث.

٣. الرؤية الإسلامية لبعض المسائل الطبّيّة، ص٥١٣ ـ ٥١٧.

الدليل علىٰ المنع، وأمّا تغييرها لأجل نظر المشاهدين الأجانب في السينما والتلفزيون ومحافل الفسق والفجور فلايجوز.

لايقال: إنّ الفرض الأوّل أيضاً يحرم للتدليس.

فإنّا نقول: قد مرّ سابقاً أنّ التدليس إنّما يحرم إذا أوجب ضرراً للغير لا مطلقاً، علىٰ أنّ في صدق التدليس في المقام نظراً؛ لأنّ الفرد ـ سواء فيه الذكر والأُنثىٰ ـ قد غيّر الواقع لا أنّه ستر الواقع بأمر جميل مرغوب.

٩. يجوز استقطاع بعض أعضاء البدن وزرعه في محلّ العضو المبتور، ولا فرق في ذلك بين كون الأوّل أنفع أو الثاني، فإنّ الناس مسلّطون علىٰ أنفسهم فيما لم يحرّمه الشارع ـ نعم، يمكن أنّ نستثني منه موردين:

الأوّل: ما إذا أمكن زرع مادة صناعية أو فلزية أو عضو من حيوان، ففي مثله يشكل الأمر بجواز قطع عضو البدن، فتأمل.

الثاني: ما إذا كان العضو الذي يُراد قطعه مهمّاً جدّاً كقطع لسانه لإصلاح أنفه؛ فإنه لايجوز جزماً، أو قلع عينه لإصلاح عضده مثلاً، وهكذا. والبحث حول تفصيل جزئيات هذا الاستثناء طويل جداً، وليس الحكم الشرعي واضحاً في جميع الصور، كما إذا دار الأمر بين فساد العينين معاً وفساد اللسان فهل يقطع أحدهما لأجل الآخر؟ وأيّهما لأيّهما؟ ولِمَ؟ وكما إذا دار الامر بين الرجلين واليدين.

وبالجملة: ترجيح الأعضاء المهمة التي نعلم من مذاق الشرع حرمة الإضرار بها وإفسادها إذا دار الأمر بين إتلاف بعضها لحفظ بعضها الآخر ليس بسهل.

١٠. يجوز للإنسان أنْ يهزل بدنه بأيّ وجه كان، مثل المشي وتقليل الطعام وعملية سحب الدهون من الجسم إذا لم يضرّ بسلامته ضرراً كثيراً، كما يجوز له تسمينه بأسباب مباحة.

١١. يجوز استئصال ثدي امرأة أُصيبت بمرض سرطان الثدي وثبت ذلك بالقطع، وكان بقاؤه مضرّاً بحياتها، ويجوز لها إجراء عملية تجميل للثدي المستأصل.

وإن شئت فقل: إنّ الأوّل واجب، والثاني جائز؛ للأصل. وربّما يمكن أن يجب أيضاً إذا أمر به الزوج وكان الزوج يتنفّر من الزوجة بدون العملية المذكورة.

وهل مؤونة العملية علىٰ الزوج أو علىٰ الزوجة أو فيه تفصيل؟ ولابدّ من مراجعة باب النفقات في كتاب النكاح لمعرفة الحكم.

ثمّ إنّ نزع الثدي لأجل بيعها علىٰ الغير ممّا يشكل الحكم بجوازها شرعاً، فلا يبعد تحريمه علىٰ الأحوط.

## المسألة الحادية والثلاثون

# ما يتعلّق بالخنثىٰ

قال بعض الأطباء:

ظاهرة الخنثىٰ: هناك سبع درجات من الذكورة، وسبع درجات من الأُنوثة، كلّ أنثىٰ فيها سبع صفات معينة علىٰ مستويات معينة في التركيب.

وكلّ رجل أيضاً له سبع درجات إذا اختلّت درجة أو أكثر من هذه، سيحدث فيه شيء من التناقض، قد يقلّ وقد يكثر، فإذا كان التناقض كاملاً، نجد مخلوقاً إنساناً جسمه جسم أنثىٰ، وجلده جلد أنثىٰ ومظهره مظهر أنثىٰ، وله نعومة الأُنثىٰ، وله فرج الأُنثىٰ، إلّا أنّ تركيبه الكروموزومي مثل الذكر فهمنا تناقض، الجسم له شكل، والتركيب الكروموزومي له شكل آخر، هذا أحد أنواع الخنوثة.

ولكن مثل هذا المخلوق، أي هذه السيّدة تتزوّج، وتكون كفؤاً للزوجية، وقد تكون علىٰ درجة عالية من الجمال الأُنثوي، وتعيش حياة زوجية سعيدة، ولكنها لا تحمل أيضاً.

وقد يوجد بالمقابل الرجل الذي لا تنبت له لحية، وقد تكون خصيتاه صغيرتين، وقد يكون جسمه شحمياً كجسم المرأة، وقد يكون ذكره صغيراً جدّاً، وقد يكون كيسه خالياً من الخصيتين؛ لأنّ الخصيتين لم تنزلا من (إلىٰ ظ) الكيس، وإنّما ظلّتا في البطن في مكانهما أيام إن كان جنيناً، وقد يكون طرفه عند قناة البول؛ لأنّها لا تفتح علىٰ طرف الذكر ولكن في قاعدته.

وكم من مواليد ولدت علىٰ هذه الصورة، تنظر القابلة أو المولّدة فإذا هناك ما يشبه أن يكون ذكراً، فإذا بال المولود لن يخرج البول من طرف الذكر، وإنّما من قاعدته، ولأنّ الكيس خالٍ من الخصيتين لا ينهض أن يعطي أو يقنع أنه كيس، فإذا بالطفل يسمّىٰ باسم أنثىٰ.

وآخر واحدة منهن عندي كان اسمها معصومة وولدت معصومة ولبست الفستان، وراحت المدرسة وتخرّجت من الثانوية، وذهبت للتعيين، وفي القومسيون الطبّي أدركوا أنها مشعرة، جسمها فيه شعر كثير، وحضرت معصومة، وجدنا أن تركيبها الأصلي ذكر، وأن في بطنها خصيتين، وأن كلاًّ من الشعر وكبر البطن ناتج عن الهرمونات.

ولمّا كانت قد نشأت أُنثىٰ، فإنّها حتّىٰ بالرغم من أنها ذكر لن تصلح أبداً أن تكون ذكراً، فأجريت لها عملية جراحية لإنزال الخصيتين الموجودتين في البطن، لأنهما تكونان معرّضتين للسرطان، وحتّىٰ تتخلّص من الهرمون الذكري، الذي تفرزه الخصيتان، وأزلنا معظم الذكر لنرد إليها علامات الأُنوثة، وأعطيناها الهرمون الأُنثوي، فكبر لها النهدان وأخبرنا أهلها أنها عندما تأتي لكي تتزوّج تحضر لكي نعمل لها فرجاً صناعياً، لتكون جاهزة للجنس، ولكن أعلموا خطيبها أنها لأمرٍ مّا لاتستطيع الإنجاب.

الخنوثة قد تعقد لها المؤتمرات التي تستمرّ عدّة أيام. ونكتفي بهذا القدر.[1]

وقال آخر:

إنّ تحديد الجنس نعتبره خمس خطوات:

الخطوة الأُولىٰ التحديد الصبغي إذا كان يحمل الصبغ الصادي أم الصبغ السيني بجرعة مزدوجة، وهذا المستوىٰ الأوّل.

المستوىٰ الثاني: هو نتيجة لوجود الصبغ الصادي سوف ينتج عنه تكوين الغدّة الذكرية ـ التي هي التناسلية ـ التي هي الخصية، ثمّ بعد ذلك يأتي دور الهرمونات في تكوين الأعضاء الذكرية الخارجية والداخلية، هذا أربع مستويات.

والمستوىٰ الخامس وهو بعد الولادة هذا الطفل بالنسبة لنا ذكر هذه خمسة مستويات،

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص٤٦ ـ ٤٧.

فإذا كانت في اتجاه واحد يعتبر هذا ذكر كامل، وإذا كان فيه خلل بمعنىٰ مستوىٰ يؤدّي إلىٰ الأُنوثة ومستوىٰ يؤدّي إلىٰ الذكورة، فهنا نبدأ في المشكلة ....

الطفل المخنّث نوعان: مخنث كاذب، ومخنث حقيقي، المخنّث الكاذب يمكن أن يكون خنثىٰ لكن ذكرية أو خنثىٰ أُنثوية، يعني الأعضاء التناسلية الخارجية تشير أنّ فيها شيئاً من الرجولة ولكن داخلها يبقىٰ فيه مبيضان، أو العكس صحيح الأعضاء التناسلية فيها تقترب إلىٰ الأُنوثة لكن يبقىٰ فيه خصيتان. أمّا النوع الثاني وهو الخصية الحقيقية هذا يستوجب وجود المبيض والخصيتين يعني خصية ومبيض لازم يكونوا موجودين ....[1]

إذا عرفت هذا فالكلام يقع في أُمور:

## (الأمر الأوّل): في نقل الأحاديث المعتبرة سنداً

١. صحيح داود بن فرقد عن الصادق عليه السلام قال: سئل عن مولود ولد (و) له قبل وذكر، كيف يورث؟ قال: «إنْ كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر، وان كان يبول من القبل فله ميراث الأُنثىٰ».[2]

أقول: ليس المبال موضوعاً لمجرد الميراث، هو مقتضى الجمود على هذا الخبر بل هو علامة الذكورية والأُنثوية كما يدلّ الحديث الآتي. ثمّ لا مجال في مثل المفروض إعمال علامة الحيض والاحتلام كما لايخفىٰ، لكن تجري فيه علامة عدد الأضلاع، وهل هما مترتّبان أو يكتفي بكلّ منهما عن الآخر؟

فيه وجهان، ظاهر هذه الصحيحة وغيرها تقدّم المبال علىٰ عدد الأضلاع؟ والله أعلم.

٢. صحيح محمد بن قيس ـ المرويّ في الخصال ـ ... إلىٰ أنْ قال (الحسن المجتبىٰ عليه السلام): «وأمّا المؤنث فهو الذي لا يدري أَذَكر هو أم أُنثىٰ، فإنه ينتظر به، فإن كان ذكر احتلم وإنْ كانت أُنثىٰ حاضت وبدا ثدياها، وإلّا قيل: بُل، فإنْ أصاب

---

١. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٥٣٢ ـ ٥٣٣.

٢. لاحظ: كلّ ما ننقله في هذا المقام من الأحاديث السبعة في ص٤٨٧ ـ ٥٠١، ج٢٤ جامع أحاديث الشيعة.

بوله الحائط فهو ذكر وإن انتكص بوله (علىٰ رجليه ـ مستدرك الوسائل) كما انتكص بول البعير فهي امرأة».

أقول: يظهر منه تقدّم التعرّف بالحيض وظهور الثدي والاحتلام علىٰ البول في فرض تيسّر الانتظار.

ثمّ إنّ ذيل الرواية ينافي ما تقدّم، لكن لا بدّ من حمله عليه؛ جمعاً بينهما، فانتكاص البول عبارة أُخرىٰ عن خروجه من الفرج وعدمه عن خروجه عن الذكر، بل هذا التعبير أحسن؛ لعدم جواز النظر إلىٰ العورتين معاً في غير الضرورة، فينظر إلىٰ نفس البول يصيب الحائط مثلاً أو ينتكص.

٣. صحيح محمد بن قيس المروي في الفقيه عن الباقر عليه السلام «أنّ شريحاً القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذْ أتته امرأة فقالت: أيّها القاضي اِقضِ بيني وبين خصمي، فقال لها: وَمَن خصمك؟ قالت: أنت، قال: أفرجوا لها، فأفرجوا لها فدخلت، فقال لها: ما ظلامتك؟ قالت: إنّ لي ما للرجال وما للنساء، قال شريح: فإنّ أميرالمؤمنين يقض علىٰ المبال، قالت: فإنّي أبول بهما جميعاً ويسكنان معاً، قال شريح: والله ما سمعت بأعجب من هذا، قالت: وأعجب من هذا! قال: وما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدتُ منه، وجامعت جاريتي فَوَلَدَتْ منّي، فضرب شريح إحدىٰ يديه علىٰ الأُخرىٰ متعجّباً، ثمّ جاء إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام ... فقال: عليه السلام لها: وَمَن زوجك؟ قالت: فلان، فبعث إليه فدعاه، فقال: أتعرف هذه؟ قال: نعم، هي زوجتي، فسأله عمّا قالت، فقال: هو كذلك، فقال عليه السلام له: لأنت أجرأ من راكب الأسد حيث تقدم عليها بهذه الحال، ثمّ قال: يا قنبر أدخلها بيتاً مع امرأة تعدّ أضلاعها، فقال: يا أميرالمؤمنين لا آمن[1] عليها رجلاً ولا آتمن عليها امرأة، فقال عليه السلام: عَلَيَّ بدينار الخصي ـ وكان من صالحي أهل الكوفة وكان يثق به ـ فقال له: يا دينار أدخلها بيتاً وعرّها من ثيابها وأمرها أن تشدّ مئزراً وعُدّ أضلاعها، ففعل دينار ذلك وكانت أضلاعها سبعة عشر، تسعة في

---

١. قول الرجل هذا من خوفه عليها في بيت تحت نظارة الحكومة ربّما يشبه قصص الأطفال، ولا يبعد دلالته علىٰ عدم صحة الرواية أو حمق الزوج.

اليمين وثمانية في اليسار، فألبسها ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين وألقىٰ عليها الرداء وألحقه بالرجال.

فقال زوجها: يا أميرالمؤمنين ابنة عمّي وقد ولدت منّي، تلحقها بالرجال؟! فقال: إنّي حكمت عليها بحكم الله، إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق حواء من ضلع آدم الأيسر وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام».[١]

والعجب أنّ عدّ الأضلاع لم يذكر في سائر الروايات، بل ظاهر الحديثين الآتيين عدم اعتباره، وهذا عجيب.

وقال المحقق في الشرائع: «والرواية ضعيفة».[٢]

ونقل في جواهر الكلام عن الحلّي دعوىٰ تواترها، والظاهر أنّ الرواية بطريق الصدوق صحيحة سنداً إنْ وفىٰ الصدوق بقوله في المشيخة،[٣] وأمّا تواترها فهو ممنوع.

وقال صاحب جواهر الكلام:

نعم، لا ريب في عدم تيسّره غالباً علىٰ وجه تطمئنّ النفس بمعرفة ذلك خصوصاً في الجسم السمين؛ ولذا ذكروا عليهم السلام غير ذلك من الأمارات وحكموا بإعطاء نصف النصيبين، لعلمهم بعدم تيسّر معرفة هذه العلامة لغيرهم، ومن هنا ظنّ بعض الناس مخالفة هذه العلامة للحسّ، مدّعياً أنه اختبر ذلك غير مرة فلم يتحقّقها، بل قيل: إنّ أهل التشريح يدّعون التساوي بين الرجل والمرأة بالأضلاع. إلّا أنّه كما ترىٰ بعد الرواية الصحيحة ....[٤]

أقول: الطبّ الحديث قادر علىٰ الجواب الدقيق، فإذا أثبت التساوي بينهما فلا يعمل

---

١. ربما يلوح من الحديث جواز زواج الخنثىٰ وإلّا للامهما أميرالمؤمنين عليه السلام ولجرى الحدّ علىٰ الخنثىٰ، لأنّها إما زانية وإمّا مساحقة، ولذكر ان ولده من الزوج أو الجارية ولد شبهة أو ولد زنا. إلّا أن يقال: إنّ الخنثىٰ وزوجه والجارية كانوا جاهلين قاصرين ولا يجب، أو لايجوز تعيير المذنب علىٰ الذنب الماضي وأن قوله عليه السلام: «لأنت أجرأ من راكب الأسد» يدلّ علىٰ حرمة الزواج أو الدخول، وولد الشبهة لا حكم له حتىٰ ينبّه عليه، وكذا ولد الزنا سوى بطلان التوارث بينه وبين والديه وهو كان خارجاً عن محل الابتلاء فعلاً، ولعلّه عليه السلام بينه ولم يذكره الباقر عليه السلام اختصاراً، فتأمل. وعلىٰ كلٍّ الحديث يدلّ علىٰ جواز النظر ولمس البدن في أمثال المقام. واعلم أنّ ذيل الحديث يشمل فاقد العورتين أيضاً.

٢. جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ٢٨٤.

٣ و ٤. نفس المصدر.

بالأمارة المذكورة، وحيث إنّ ذيل الرواية يجعلها غير قابلة لاختصاصها بموردها، فتردّ إلىٰ منَ صدر عنه.

٤. صحيح هشام بن سالم ـ المروي في الكافي ـ عن الصادق عليه السلام: قلت له: المولود يولد له ما للرجال وللنساء؟ قال: يورث من حيث سبق (يسبق خ ل) بوله، فإن خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث،[1] فان كانا سواء، ورث ميراث الرجال والنساء».[2]

أقول: يقيّد إطلاقه؛ بغيره جمعاً، كما هو كذلك في تاليه.

٥. في موثّق إسحاق بن عمّار، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام كان يقول: الخنثىٰ يورث من حيث يبول، فإن بال منهما جميعاً فمن أيّهما سبق البول ورث منه، فإنْ مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل».[3]

أقول: فسّر صاحب جواهر الكلام العقل بالميراث، وهو غير بعيد. وعلىٰ كلٍّ ظاهر الحديث ـ وهو عن علي عليه السلام ـ ينفي عدد الأضلاع أمارة علىٰ تعيين الجنس.

٦. صحيح عبدالله بن مسكان ـ المرويّ في التهذيب ـ عن إسحاق المرادي قال: سئل وأنا عنده ـ يعني أباعبدالله عليه السلام ـ عن مولود ليس بذكر ولا أُنثىٰ ليس له إلّا دبر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام ويجلس معه أُناس ويدعو الله، ويجيل السهام علىٰ أيّ ميراث يورثه، ميراث الذكر أم ميراث الأُنثىٰ، فأيّ ذلك خرج ورث عليه. ثمّ قال: وأيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام؟ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فساهَمَ فَكانَ مِنَ المُدحَضِين»».[4]

أقول: وقريب منه معتبرة ثعلبة عن بعض أصحابنا عن أبي‌عبدالله عليه السلام. والظاهر اتّحاد الروايتين.

ثمّ إنْ كان قوله: «سئل» مبنياً للفاعل ورجع الضمير إلىٰ إسحاق فالسند معتبر مطلقاً، وان كان مبنياً للمفعول ونائب فاعله الإمام عليه السلام يسقط الحديث عن الاعتبار؛

---

١. وفي جواهرالكلام، ج٣٩، ص٢٨١ نعم، عن بعض النسخ ينبت بمعنىٰ ينقطع. ثمّ البعث إما بمعنىٰ الثوران والقوّة والكثرة وإما بمعنىٰ الاسترسال كما عن القاموس: بعثه كمنعه أرسله فانبعث، لاحظ: ص٢٧٩ نفس المصدر أيضاً.

٢. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٤، ص٤٩٦.

٣. نفس المصدر، ص٤٩٧.

٤. نفس المصدر، ص٤٩٩.

لجهالة إسحاق المرادي، والعبارة إنْ لم‌تكن ظاهرة في الثاني لا أقلّ من إجمالها الموجب لعدم اعتبارها.

هذا، وروىٰ الشيخ﵀ في تهذيبه[1] بسنده عن علي بن الحسن، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيىٰ، عن عبدالله بن مسكان قال: «سئل أبوعبدالله﵇ وأنا عنده عن مولود» بتفاوتٍ مّا، والظاهر وحدة الحديثين، وهذا السند يعيّن الوجه الأوّل، فيصبح السند معتبراً.

واحتمال حذف كلمة إسحاق المرادي (الفزاري) عن هذا السند خلاف الظاهر، فتأمل جيداً.

واعلم أنّ في صحة طريق الشيخ إلىٰ عليّ بن الحسن كلام طويل جداً ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال ـ الطبعة الثالثة ـ في شرح مشيخة التهذيبين.

٧. صحيح الفضيل بن يسار ـ المرويّ في الكتب الأربعة وغيرها ـ قال: سألت أباعبدالله عن مولود ليس له ما للرجال ولا (وليس) له ما للنساء، قال: «هذا» يقرع الإمام (أو المقرع) به (عليه) يكتب علىٰ سهم عبدالله و (يكتب) علىٰ سهم (آخر) أمة الله، ثم يقول الإمام: اللّهم أنت الله لا إله إلّا أنت عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، بيّن لنا أمر هذا المولود كيف (حتّىٰ) يورث ما فرضت له في الكتاب، ثمّ يطرح السهمان في سهام مبهمة ثمّ تُجال السهام علىٰ ما (أيهما) خرج ورثه عليه».[2]

أقول: الحديثان الأخيران يبينان حكم نوع آخر من الخنثىٰ ولا يمكن تمييزه بالاحتلام والحيض، لفقدانه الفرج و الذكر. كما يمكن بإنبات اللحية وظهور الثدي واختلاف الأضلاع وتساويها ـ بناءاً علىٰ اعتباره ـ والظاهر أنّ عدم بيانها من الإمام من أجل عدم إمكان الانتظار سنين متمادية ولا مؤمن علىٰ حفظ حقّه ـ أي الميراث ـ فأرجع رفع مشكلته إلىٰ القرعة.

---

١. التهذيب، ج٩، ص٣٥٧.

٢. أشرنا أنّ كلّ هذه الأحاديث السبعة نقلناها من ص٤٨٧ ـ ٥٠١، ج٢٤ من جامع أحاديث الشيعة.

**الأمر الثاني: مدلول الأحاديث أنّ لتمييز الذكر والأُنثىٰ في الفرد الخنثىٰ الذي له آلة الرجل وفرج المرأة علامات**

أوّلها: الحيض وظهور الثدي والاحتلام، وهذه الثلاثة مقدّمة علىٰ غيرها في مقام التمييز إذا أمكنت بالفعل أو بالانتظار الميسور غير الطويل.

ثانيها: المبال، فإنْ بال من الفرج فهو أُنثىٰ، وإن بال من الذكر فهو ذكر، وإن بال منهما جميعاً فمن أيّهما سبق البول، فإنْ تساويا في السبق فمن حيث ينبعث علىٰ إشكال في معنىٰ الانبعاث، وضبطه كما مر في الحاشية السابقة.

ثالثها: تساوي الأضلاع واختلافها علىٰ إشكال فيه ـ وقد سبق ـ وعلىٰ فرض اعتباره فالأظهر تساوي هذه العلامة مع السابقتين وإن كان الأحوط تقدّم الأُولىٰ عليه بل الثانية أيضاً.

وأمّا فاقد العورتين فيتميّز بالقرعة، ويحتمل تمييزه بإنبات اللحية وظهور الثديين وإن لم‌يرد بهما نصّ فيه.

وعلىٰ ضوء ما ذكرنا لا يبقىٰ الخنثىٰ مشكلاً.

أمّا في فاقد العورتين فإنّ ما يرفع الإشكال عنه هي القرعة. وأمّا في واجد العورتين فمورد الإشكال فيه مَن لم‌يتميّز بالمبال وسبّق البول وانبعاثه، وبالحيض وظهور الثدي والاحتلام والعلامات غير المنصوصة كإنبات اللحية ونحوها ممّا يوجب الاطمئنان بالجنس، فإذا قلنا بجريان القرعة للروايات العامة ـ منها رواية ابن‌مسكان المتقدّمة، كما هو الأرجح فلا يبقىٰ للخنثىٰ المشكل مصداقاً.

نعم، الأحوط لزوماً في مورد موثقة إسحاق بن عمّار الاقتصار علىٰ ما فيها من إعطاء نصف ميراث الرجال ونصف ميراث النساء، وأمّا في غير الميراث فيرجع إلىٰ القرعة، فإنْ صح ما قلنا فتزيل العقبة أمام تزويجه وتزوجه وسائر أحكام أحد الجنسين عليه الخاصة به، والله أعلم.

ثمّ إنْ دخل الطفل الواجد للعورتين في أحد الصنفين بعملية طبّيّة فإن صار واجداً

لجميع أوصاف ذاك الصنف فهو محكوم بأحكامه حتّىٰ في الميراث ـ وهكذا غير الطفل ـ وإنْ بقيت فيه بعض صفات الأُنثىٰ ففيه إشكال.

وهل لوليّ الطفل حقّ في تغييره إلىٰ أحد الجنسين؟ فيه بحث وكلام.

## الأمر الثالث: نظر الفقهاءﷺ في ذلك

قال المحققﷺ في الشرائع:

(من له فرج الرجال والنساء يرث علىٰ الفرج الذي) يبول[1] منه ... بل الإجماع بقسميه عليه ... فإن بال منهما فمن حيث (يسبق منه البول) بلا خلاف محقَّق أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه أيضاً ... (فإنْ جاء منهما) دفعة (اعتبر الذي ينقطع أخيراً فيورث عليه) إجماعاً في محكيّ السرائر والتحرير والمفاتيح وظاهر الغنية والخلاف، بل وكتاب الأعلام للمفيد.[2] (فإن) كانت مشكلاً بأن كان المخرجان قد (تساويا في السبق ـ والتأخر ـ خ) قال في الخلاف «يعمل بالقرعة» محتجّاً بالأخبار والإجماع، وقال في النهاية والايجاز والمبسوط «نصف ميراث رجل ونصف ميراث امرأة» ... بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن الغنية الإجماع عليه (وقال المفيد؛ والمرتضىﷺ تعدّ أضلاعه فإن استوىٰ فهو امرأة وإن اختلفا فهو ذكر، وهي رواية شريح القاضي حكاية لفعل عليﷺ واحتجّا[3] بالاجماع) مع ذلك (والرواية ضعيفة والإجماع لم‌نتحقّقه).[4]

(وقال الشيخ في محكيّ مبسوطه: ولو كان الخنثىٰ زوجاً أو زوجة كان له نصف ميراث الزوج ونصف ميراث الزوجة).

أقول: يظهر من هذا الكلام صحّة زواج الخنثىٰ المشكل عند الشيخ الطوسيﷺ وإنْ قال صاحب جواهر الكلامﷺ: لكن فيه أنّ المعلوم عدم جواز نكاح الخنثىٰ المشكل؛ لأصالة حرمة الوطء.

---

١. الجملات الخارجية عن الهلالين من كلام صاحب جواهر الكلامﷺ.

٢. المخالفون في المقام هم القاضي والصدوق والإسكافي والمرتضىٰ، فلاحظ: كلامهم في جواهر الكلام.

٣. أي المفيد والمرتضىٰ وكذلك الحلّي في السرائر كما في جواهر الكلام.

٤. وخالف صاحب جواهر الكلام المحقق واعترض عليه في تضعيفه الرواية والإجماع.

ثم قال:

من ليس له فرج الرجال والنساء يورث بالقرعة) عند المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن السرائر وظاهر الغنية والتنقيح الإجماع عليه.[١]

## خاتمة

اشتهر البحث في لسان أهل العلم من أنّ الخنثىٰ المشكل جنس ثالث أو هو داخل في أحد الجنسين؟ ومعنىٰ الثاني أنّه لا يخلو في الواقع إما أن يكون ذكراً أو أُنثىٰ.

قال في جواهر الكلام[٢] لعدم الواسطة علىٰ الظاهر من تقسيم الإنسان، بل مطلق الحيوان إلىٰ الذكر والأُنثىٰ ـ في جميع الأصناف ـ في الكتاب والسنّة علىٰ وجه لا يستطاع إنكاره، لكن احتمال نظارة ما في الكتاب والسنّة إلىٰ الأغلبية بل الغالبية العظمىٰ قائم لا دافع له، وأمّا وجود الخنثىٰ أو خنثىٰ المشكل في الحيوانات فلا علم لي به،ولم أرولم أسمع من علماء العلوم الحديثة فيه شيئاً أصلاً وهو سؤال يعجبني جوابه.

وبناءاً علىٰ ما رجّحنا من جريان القرعة في واجد العورتين لا يبقىٰ مصداقاً للخنثىٰ المشكل، بحسب التعبّد الشرعي، أي السلوك الفقهي، وأمّا بحسب ما نقلناه عن الطبيب الثاني أنّ الخنثىٰ المشكل جنس ثالث مركّب من الجنسين، لكن المتأمّل في مجموع كلام الطبيبين ـالسابق ـ يقتنع بأنّ جواب هذا السؤال مبنيّ علىٰ تعريف دقيق علمي لجنس الذكر ولجنس الأُنثىٰ، فهنالك يتبين حال مصاديق الخنثىٰ المختلفة، وأنّهم داخلون في أحد الجنسين أو يبقىٰ بعضهم خارجاً عنهما، فيكون مشكلاً أو حقيقياً كما في تعبير بعض الأطباء.

لكن الكلام في صحّة هذا التعريف بعدما سبق كلامهم ـ وإن كان ناقصاً ـ في الدرجات والمستويات الجنسية، ولا أظن طبيباً يثبت صحة تعريفه في قبال من خالفه وذكر تعريفاً مغايراً له.

---

١. جواهرالكلام، ج٣٩، ص٢٩٤.
٢. نفس المصدر، ص٢٧٧.

فالجواب المتعيّن عاجلاً عندي ـ ولستُ من الأطباء بل ولا من الفقهاء أنّ من فيه خنوثة داخل في أحد الجنسين علىٰ بعض التعاريف والوجوه وداخل في الجنس الآخر علىٰ بعض التعريفات الأُخر، وربّما لا يبقىٰ خنثىٰ مشكل علىٰ بعض الوجوه، والله العالم.

والنتيجة أنّ هذا السؤال (هل الخنثىٰ المشكل جنس مستقل أو داخل في أحد الجنسين) جوابه مبني علىٰ الاصطلاحات، ولا مشاحة في الاصطلاح. والقضاء النهائي على عهدة علم الطب في المستقبل القريب أو البعيد واللّه العالم.

**المسألة الثانيةوالثلاثون**

# نصب الأجهزة التعويضية لعلاج الضعف الجنسي

**إليكم ما نشرته يومية الوطن ذيل هذا العنوان**

**القاهرة ـ الوطن**

أخيراً تمّ اكتشاف علاج أكيد وفعّال للضعف الجنسي ... العلاج الجديد عبارة عن أجهزة تعويضية يتمّ تركيبها داخل جسم الرجل فتؤدّي الوظيفة المطلوبة منها دون أن تتأثّر قدرته علىٰ الإنجاب.. هذه الأجهزة تعيش مع الرجل طوال حياته دون أن تتلف ويتم إدخالها للجسم بعملية جراحية بسيطة لا تستغرق أكثر من ساعة واحدة ويستخدمها حالياً آلاف الرجال في أميركا.

وفي مصر قام الدكتور أيمن محمود شكري أخصّائي جراحة العقم والتناسل بتركيب هذه الاجهزة لمئات المرضىٰ فهي أتمّ علاج للضعف الجنسي يرحم المريض من الأدوية الكيمياوية التي لم‌تحقّق أيّ نتائج فعّالة حتىٰ الآن. أسرار هذه الأجهزة يكشفها هذا التحقيق.

الأجهزة التعويضية تقوم بوظيفة الدم؛ ولكي نفهم ذلك يجب أن نعرف كيف تتمّ عملية الانتصاب أساساً ـ الكلام للدكتور أيمن محمود شكري الطبيب الوحيد الذي يقوم بتركيب هذه الأجهزة ـ يقول: إنّ الانتصاب يتمّ عندما تكون لدىٰ الإنسان رغبة أساساً فيعطي المخّ اشارة للدم لكي يتدفّق الجسم الكهفي الموجود في العضو التناسلي

الذكري، وبعد ذلك تقوم الأوردة بحبس هذا الدم داخل العضو فتحدث عملية الانتصاب.

فإذا حدث أيّ عطل في الأعصاب الموصِلة بين المخّ والجهاز التناسلي أو في شرايين العضو الذكري أو في الأوردة لا تحدث عملية الانتصاب بصورة كاملة وفعالة، وهو ما نطلق عليه الضعف الجنسي.. قد نعالج هذا الضعف من خلال عملية جراحية لتوسيع الشرايين أو ربط الأوردة، ولكن هذه العملية صعبة جداً ولا تتعدىٰ نسبة نجاحها ٤٠٪ تقريباً.. كما أنّ هناك نوعية معينة من الناس لا يمكن إجراء عمليات جراحية معقّدة لهم مثل مرضىٰ السكر والقلب والفشل الكلوي.. وبصفة عامة كان تركيب الأجهزة التعويضية أكثر أماناً وفاعلية لمعظم مرضىٰ الضعف الجنسي.

يضيف أخصّائي الأجهزة التعويضية أنّ هذه الأجهزة تقوم بدور الدم الذي يتدفّق داخل الجسم الكهفي للعضو الذكري، فإذا لم يتدفّق بشكل كاف بسبب عطل في الشرايين أو يتسرّب سريعاً بسبب عطل في الأوردة فيمكن تركيب الأجهزة التعويضية.. هذه الأجهزة تقوم بإدخالها إلىٰ الجسم الكهفي لتجعل العضو منتصباً ويستطيع المريض بفضلها ممارسة العملية الجنسية في أيّ وقت.

ويعتبر ف. د أيمن شكري بأنّ فكرة الأجهزة التعويضية قديمة جداً.. بدأت عام ١٩٢٦ علىٰ يد الطبيب الأميركي «بوجوراسي» الذي زرع أحد ضلوع القفص الصدري داخل جسم العضو الذكري.. ثم كان الطبيب المصري «البحيري» هو أوّل من زرع هذه الأجهزة التعويضية داخل الجسم الكهفي للعضو الذكري، ولكنها كانت صلبة في ذلك الوقت مما كان يجعل الشكل العام غير مقبول حيث يظل العضو منتصباً مدىٰ الحياة. ومنذ السبعينات حدث تطوّر كبير في هذه الأجهزة جعلها العلاج الأكيد والفعال حالياً للضعف الجنسي ـ ذلك المرض الذي يعذّب صاحبه يومياً والذي حار فيه ومعه الأطباء والعلماء ـ ويوجد من هذه الأجهزة نوعان: النوع الأوّل هو القابل للتمدّد والثاني القابل للانثناء.

أمّا النوع الأوّل فيتكوّن من أنبوبتين ومضخّة يتمّ تركيب الأنبوبتين في الجسم

الكهفي، بينما توضع المضخّة داخل الكيس الذي يحمي الخصيتين، وعندما يرغب الرجل يضغط علىٰ المضخّة فتتمدد الأنابيب.. وحينما ينتهي من الممارسة يستطيع الضغط علىٰ المضخة مرّة أُخرىٰ فتنكمش الأنابيب. وميزة هذا الجهاز هي أنّه يجعل العضو الذكري يبدو لو كان طبيعياً ومشكلته تكمن في ارتفاع ثمنه.

والنوع الثاني هو القابل للانثناء.. وهو يتيح ممارسة طبيعية جدّاً.. كما أنّه أرخص كثيراً من النوع الأوّل وتركيبه يتمّ بسهولة أكثر، ولكن مشكلته أنّه يجعل العضو كبيراً بصفة مستمرّة.. ولذلك يمكن التغلّب علىٰ هذا الحجم الكبير بثني القضيب إلىٰ أسفل أو إلىٰ أعلىٰ، وعند الممارسة تجعل وضعه أفقياً.

ويوضّح د. أيمن شكري السبب الأساسي في عدم انتشار الأجهزة التعويضية كعلاج للضعف الجنسي يكمن في عدم توافر أخصّائيين في هذا المجال داخل العالم العربي.. فالمشكلة أنّ الضعف الجنسي مجال أساسي «للدجل الطبّي».. والثابت أنّ معظم الأطباء الذين يعملون في هذا المجال ليس لديهم شهادات عليا في هذا التخصّص، وقد عملوا به لأنه يحقّق أرباحاً مادية كبيرة مقارنة بالتخصّصات الطبّيّة الأُخرىٰ.. وفي حالة توافر الأخصائيين سوف تنتشر الأجهزة التعويضية دون شكّ كعلاج للضعف الجنسي..

وهناك سبب آخر يحول دون انتشارها، وهو عدم معرفة الناس بطبيعة هذه الأجهزة حيث يخالف معظم المرضىٰ من خوض هذه التجربة.

يواصل أخصّائي جراحة التناسل أنّ نسبة نجاح عملية تركيب الأجهزة التعويضية تصل إلىٰ ١٠٠٪ فهي عملية بسيطة وسهلة لا يستغرق إتمامها أكثر من ساعة. يتمّ خلال العملية استخدام أُسلوب التخدير النصفي للمريض بمعنىٰ أنه يستطيع متابعة ما يحدث له خلال تركيب الجهاز.. ومثل هذه العملية هي الوحيدة من نوعها في العالم التي يرىٰ المريض نتائجها بنفسه أوّلاً بأوّل ممّا يجعله يحس بالراحة والطمأنينة ويشعر أنّ مشكلته قد انتهت إلىٰ الأبد وعادت إليه مرة أُخرىٰ فحولته المفقودة.

أقول: الظاهر جواز هذه العملية من نظر الفقه وعدم المانع فيه سوىٰ رؤية العورة ومسها، وقد مرّ الكلام حولهما مفصّلاً ومكرراً، فإن لم‌يكن له حرجٍ فلا تجوز العملية إلّا إذا كان المباشر طبيبة غير متزوّجة عقدها الرجل المريض ـ ولو عقداً موقتاً ـ وأمّا إذا كان بقاء المريض علىٰ حاله مستلزماً للحرج الشديد فلا تحرم العملية المذكورة عليه وعلىٰ الطبيب.

المسألة الثالثةوالثلاثون

# زراعة الخلايا و الأنسجة داخل المخ

١. هل هناك ما يسمّىٰ بزراعة المخ؟

أمّا وقد تمّ الآن زراعة كلّ شيء بشري في جسم الإنسان تقريباً من أطراف كالايدي والأرجل، ومن أعضاء كالقلب والكبد والرئة.. (والكلية) فإنّه لم‌يبق ما لم‌يزرع إلّا المخ.

إننا نعرف أنه من مبادئ علم زراعة الأعضاء أنّ العضو الذي ينقل للزراعة لا بدّ أن يكون عضواً حيّاً سليماً لنقله مكان عضو تلف وأشرف صاحبه علىٰ الوفاة، ونحن نعلم أيضاً أنّ وفاة الإنسان تكون لتلف مخه واستئصال مخّ سليم من شخصٍ مّا، هو قتل له، فتكون الترجمة الحرفية لهذا العمل هو «قتل إنسان لنقل مخّه لإنسان توفّي فعلاً».

فالإنسان الحيّ هو الذي يملك مخاً حياً مهما تلف بعض أعضاء جسمه؛ لأنّ أيّه يمكن تعويضه بطريقة أُخرىٰ، فمثلاً الكلىٰ يمكن الاستعاضة عنها بالكلىٰ الصناعية أو بنقل كلى حيّة من متبرّع، ولا يمكن أنْ يقال: نفس الشيء عن المخّ؛ لأنّ الذي توفّي بتلف مخّه لا يمكن لبشر أن يبعثه بأن ينقل مخّ حيّ إليه.

إنّ ما يقال عن نقل المخ ما هو إلّا من قبيل الخيال العلمي، وعلىٰ الفرض الجدلي إذا أمكن نقل مخّ إنسان حيّ إلىٰ إنسان متوفّىٰ ففي هذه الحالة يقال: إنّ جسد المتوفّىٰ قد نقل إلىٰ المخّ وليس العكس.[1]

---

١. رؤية اسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٥٥ ـ ٥٦.

٢. منذ عدّة سنوات ابتدأت فكرة زراعة أنسجة وخلايا داخل المخ في بحوث أكاديمية مختلفة علىٰ حيوانات المعامل من فئران وغيرها، وذلك لتجربة تأثير عقاقير مختلفة عليها، وكذلك لدراسة تصرّف هذه الخلايا في الظروف البيئية المختلفة، كما في مجال دراسة الأورام السرطانية سلوكياً وعلاجياً.

وحيث إنّ زراعة المخّ غير ممكنة فماذا عن زراعة خلايا أو أنسجة سليمة في مكان آخر تالفة فيما يشبه عمليات الترقيع في الجلد مثلاً؟ إنّ نجاح مثل هذه الزراعة العلاجية في حيوانات التجارب قد تكون مرحلة توطئة لتطبيقها علىٰ الإنسان.

ولقد تمّ ذلك بالفعل، وكان لبلاد مثل السويد والمكسيك قصب السبق في هذا المجال، وصدر عن مراكز أبحاثهم المئات من التقارير والبحوث، بل والأكثر من ذلك أنه قد تمّت بالفعل بعض التطبيقات علىٰ الإنسان.

ومن هذا الكمّ الكبير للبحوث والتجارب ـ التي صدرت حتّىٰ الآن من عدد كبير من الدول في أوربا الشرقية والغربية والولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا الجنوبية ـ يمكننا أن نتبين أن هذه الأبحاث قد تشعّبت وتعدّدت اتجاهاتها وبالتالي الأغراض التي تهدف إليها، وبصفة عامة يمكننا الآن أن نقوم بتقسيمها إلىٰ قسمين رئيسين:

**أوّلاً**: أبحاث تهدف إلىٰ توفير هرمونات معينة داخل المخّ، وذلك لتعويض نقص بها، ممّا يعتقد أنه السبب في ظهور عوارض أو أمراض عصبية، وهي ما يسمّىٰ بالهرمونات العصبية ( Neurotransmitters) مثل الدوبامين، والكولين، والكاتيكولامين، والهدف من الزراعة هو توفيرها بصفة مستمرة من إفراز هذه الأنسجة.

**ثانياً**: أبحاث تهدف إلىٰ تعويض عن أنسجة تلفت لأسباب مختلفة كالإصابات في الحوادث أو نتيجة الالتهابات أو أمراض الشرايين، وكلّ ما ينتهي إلىٰ تليّف يؤدّي إلىٰ توقّف تنبيهات الحسّ والحركة داخل الجهاز العصبي المركزي، والغرض من الزراعة هنا هو محاولة إعادة سريان هذه التنبيهات عن طريق قنوات الاتصال الجديدة والتي ستنشأ من هذه الخلايا عبر الأنسجة التالفة المتليفة، وقد أظهرت التجارب أنّ النتائج تختلف كثيراً، اعتماداً علىٰ عوامل عدّة، منها نوعيات الأنسجة المستخدمة في

الزراعة، مصادرها، أسلوب نقلها وأماكن زراعتها بالمخّ، كما تعتمد أيضاً على عمر الخلايا المستخدمة وبالتالي مرحلة نضجها.

## زراعة الأنسجة بغرض توفير الهرمونات العصبية

١. (ربّما كان هذا أوّل الأهداف التي قصدت من الزراعة وبالذات لعلاج مرض باركنسون أوالشلل الرعاش).[١]

أقول: الغرض من زراعة الخلايا والأنسجة داخل المخّ أُمور:

منها ماعرفته.

ومنها: تحسين مظاهر شيخوخة المخ.

ومنها: علاج ضعف الذاكرة.

ومنها: شفاء مرض السكر الكاذب.

ومنها: إعادة دورة الطمث والتبويض مرة أُخرىٰ.

ومنها: احتمال علاج أمراض عصبية مستعصية لايوجد لها علاج حتّىٰ الآن.

يقول طبيب في هذا المقام:

> ثمّ هناك تساؤل آخر، بل إنّه حلم البشرية الأزلي الذي طالما داعب خيالها من مئات الأجيال، وهو هل لهذه الجراحات المقدرة الصحة والشباب فتعالج المخّ الذي هرم والجسم الذي وهن؟! وهل يمكن للمرأة العجوز أن تعود إلىٰ نضارتها وإلىٰ إنجاب الأولاد من جديد؟

أقول: إذا حصلت للطبّ هذه المقدرة بحيث يصبح قادراً علىٰ ما ذكرناه هنا لكانت كلّ تلك الأعمال جائزة شرعاً لا مانع منها، وقد تقدّم في مسألة رفع الموت عن الإنسان جواب بعض الأسئلة المتعلّقة بالمقام أيضاً، نعم، لا بدّ من التوجّه الشديد إلىٰ عدّة أُمور:

١. لزوم اعتبار الخبرة الكافية للمتصدّي؛ فإنّ جهاز المخّ معقّد فوق ما يتصوّر، فلا

---

١. نفس المصدر، ص٦١ ـ ٦٢.

بدّ من إدامة التجربة العلمية علىٰ مخّ الحيوانات أو غيرها حتّىٰ حصول اليقين بالنتائج لئلّا يضرّ الإنسان بتلف في مخّه.

٢. عدم جواز إجهاض الجنين لزراعة خلاياه في مخّ المريض، فإنّ إجهاضه حرام كما مرّ. نعم، فيما إذا اُستثني الإجهاض من الحرمة، سواء جاز أو وجب لا مانع منها إذا لم تحله الحياة أو زالت حياته، وذلك مع مراعاة ما يتعلّق بالجنين من التجهيز حسب ما فصّل في الفقه.

٣. عدم سلب اختيار الإنسان وإرادته، فإنّا نعلم بعدم رضي الشارع بذلك، والحقّ أنّ تكليف الإنسان بالشريعة واستحقاقه الثواب والعقاب كليهما موقوفان علىٰ اختيار الإنسان وإرادته.

وقد يتخيل أنّ كلّ نشاط اختياري يقوم به الإنسان هو أثر من آثار الروح بواسطة البدن، والبدن جندي مطيع للروح، وليس الفكر والشعور والإرادة ناشئة عن الدماغ نتيجة تفاعلات كيميائية وفيزيائية كما يتوهّمها الماديون، فيمكن أن تبقىٰ إرادة الإنسان وإنْ تصرّفوا في مخّه، ولكنه تخيّل خاطئ، فإنّ الأمر وإن كان كذلك إلّا أنّ له تاثيراً كبيراً في أعمال الروح وتفكّره، فيمكن سلب إرادة الروح بالتصرف في بعض مواضع المخّ وإن لم يكن معلوماً قطعياً.

وأمّا عملية المخّ لتغيير الفكر وبالتالي لتغيير السلوك ـ ولو في حدود اختيار الفاعل وإرادته ـ فهي علىٰ قسمين:

الأُولىٰ: التغيير إلىٰ الشرّ والفساد، وهذا لايجوز؛ لأنه تعاون علىٰ الإثم والعدوان.[1]

الثاني: التغيير إلىٰ الخير والصلاح، وهو يجوز. وهنا يتوجه سؤال صعب، وهو أنّه ما هو المعيار للخير والصلاح؟ وما هو المناط للشرّ والفساد؟ وجوابه يختلف باختلاف الأديان بل المذاهب والحضارات والأقوام، ولا ضابط له.

---

١. إلّا أن يمنع صدق التعاون في المقام و إنّ التغيير من مصاديق الاعانة على الإثم ولا دليل على حرمتها في غير الظلم كما ذكرناه في محله.

لا يقال: مع تشخيص الخير والصلاح من نظر الفقه تدخل عملية تغيير الفكر والصفات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي حسنة بل واجبة.

فإنّه يقال: الأمر والنهي المذكوران تشريعيان لا تكوينيان، وبعبارة أُخرىٰ: أنّهما لإحداث الداعي في نفس المكلّف لإتيان المعروف وترك المنكر، ولا يجب علىٰ المكلّف من باب الأمر بالمعروف إيجاد العمل بالقوة بتوسّط المتخلّف وتارك الواجب، ولا يجب أخذ الدرّاجة من يد السارق ولا وضع اليد علىٰ فم مَن يغتاب أو يسبّ أو يفتري أو يغنّي ونحو ذلك.

وإنْ شئت فقل: إنّ الأمر والنهي المذكورين غير الدفع والردع، وهذا واضح. نعم، فيما علم من مذاق الشرع ذلك جاز أو وجب الدفع ـ كما في الزنا واللواط والقتل مثلاً ـ و الدفع لا يدخل في باب الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المسألة الرابعة والثلاثون

# نزع عضو من ناقص الخلقة

لايجوز انتزاع عضو من مولود ناقص الخلقة ظاهراً أو باطناً كالوليد عديم الدماغ، ويراد بعديم الدماغ الذي يولد وليس له قبو رأس وليس له فصّان مخّيان، وإنّما له جذع مخّ يقوم علىٰ الوظائف الحيوية الأساسية من دورة دموية وتنفّس بعد الانفصال حيّاً بالميلاد، ولكنّها حياة محدودة موقوتة، ثمّ يموت بعد ساعات أو أيام أو أسابيع.

وذلك أنّه إنسان حيّ عرفاً فلايجوز قتله ولا الإضرار به بوجه حتّىٰ لوالديه فضلاً عن غيرهما، ولافرق في عدم الجواز بين قصر العمر وطوله جزماً.

ومن الأطبّاء مَن يدعو لجعل غياب المخّ مساوياً لموت المخّ حتّىٰ وإن كانت منطقة الجذع حية، ولكن قام الاعتراض علىٰ ذلك؛ لأنّ أخذ عضو حيوي من إنسان حيّ يعتبر قتلاً، وزاد الأمر تعقيداً أنّ التشريح الدقيق أثبت وجود بقايا نسيج مخّي متلبّسة بجذع المخّ وان جذع المخّ في بعض الأحيان يكتسب القدرة علىٰ القيام ببعض وظائف المخّ النائب.[1]

وقد يقال: إنّ تشخيص حالة اللادماغية يمكن التوصّل إليه بصورة مؤكّدة بمجرّد النظر إلىٰ رأس المولود وبناء علىٰ المعايير، كعدم وجود جزء كبير من الجمجمة، وكعدم

---

١. نفس المصدر، ص١٧٨ ـ ١٧٩.

وجود فروة رأس في منطقة الجزء الغائب من الجمجمة، وكوجود أنسجة ليفية نازفة مكشوفة، وكعدم وجود نصفي كرتي الدماغ.[١]

لكن قال بعضهم: إنّه تبيّن أنّ تشخيص موت المخ في الوليد عديم الدماغ من الصعوبة بمكان ....[٢]

**الأطبّاء البريطانيون اقتلعوا نصفَ دماغ بنت مبتلاة بالصرع.**

و كانة أنبا الجمهوية الإسلامية: قام الجرّاحون البريطانيون، عند علا جهم لبنت تبلغ من العمره اسنة، و كانت قد ابتُلِيت بمرض في الدماغ نادراً ما يبتلي به إنسان، حيث أدّى إلى توقّف نصف بدنها عن العمل، و كان لابدّ من إخراج النصف الأيسر من دماغها عن جمجمتها.

ويقال: إنّ مرض (راسموسن) قد أصاب ألف شخص في جميع أنحاء الدنيا، وعن طريق ظهور الاختلال في التركيب الحيوي ـ الكيمياوي عن انتقال الإيحازات العصبية عن طريق السلسلة العصبية أو عضلات أطراف هذه السلسلة، سيكون موجداً و موجباً لظهور الآلام الشديدة و إصابة المريض بحالة الصرع.

و كتبت جريدة (التايمز) اللندنية تقول: إنّ مثل هؤلاء المرضى سوف يفقدون قدرتهم على الحركة بصورة تدريجية، و بمرور الزمان فإنّ الضرر الذي يصيب الدماغ سوف يزداد، و سيصاب المريض بنقص في دماغه و يختل عنده النشاط الفيزيائي. و الأسلوب الوحيد الذي ينفع في علاج المريض هو إجراء العملية الجراحية و إزالة الجزء المصاب من الدماغ.

و في عملية جراحية أُجريت على فتاة أمريكية التي بلغ عمرها ١٥ سنة و استغرقت ١٢ ساعة استُؤصِلت الطبقة العليا من الدماغ (كورتكس) إلى عمقٍ قريب من الموضع المعروف بـ(تالاموس) و الغدد القاعدية.

---

١. نفس المصدر، ص٢٠٢.

٢. نفس المصدر، ص١٧٩.

إنّ (تالاموس) يسيطر على حركات الشخص و يستلم الإشارات الحسّية القادمة من العين و الأذن، و يرتبط مع غدّة (هيپوفيز) و (كورتكس) الموجودتين في الدماغ.

هذا النوع من العمل الجراحي كان غير ممكن إلى وقت قريب، و كان يؤدّي إلى إلى وفاة المريض. أمّا الآن فالفتاةالتي أُجريت عليها هذه العمليات استفادت من هذا الأسلوب الجديد من العلاج، و استطاعت أن تمارس حركاتها العادية، و سرعان ما تحسّنت صحّتها.

# هل هو شخص سابق أو جديد؟

إذا قدر الطب أنْ يحفظ جسد المريض ـ بالتبريد ـ قبل موته قليلاً أو بعد موت الدماغ بدقائق فيحفظه خمسين أو مائة سنة مثلاً، ثمّ يعيده إلىٰ وضعه الذي كان عليه قبل التبريد، و يزيل مرضه السابق فيصير حيّاً سليماً،[1] فهل هو إنسان جديد أو إنسان سابق؟

وهنا سؤال ثان، وهو أنّ مثل هذا التبريد ما هو حكمه شرعاً؟

أمّا جواب السؤال الأوّل فالواقع أنّ حقيقة الإنسان ليست بهذا الهيكل المحسوس وإنْ كان له دخل في أفعال الروح وتصوّراتها وأفكارها إلىٰ حدّ ما، وإنّما قوامها بروحها الناطقة فإن كان هذا الحيّ بالفعل من حيث عقائده وعلومه وذاكرته مثل ما كان في الحياة السابقة فهو ذاك الإنسان السابق، وتترتب عليه جميع أحكامه الشرعية وما يتعلّق بعلاقاته الاجتماعية والحقوقية والأخلاقية، وإن لم‌يكن مثل السابق فيمكن أن يقال بأنّه شخص جديد.

هذا هو التصوّر الابتدائي في هذا المقام، لكن الأمر لا يخلو عن صعوبة، وذلك أوّلاً: مَن يعلم أنّ روحه ـ في الحياة الثانية ـ جديدة بعد إمكان زوال ذاكرته وتغيّر معلوماته

---

١. كما أمكن ذلك في حقّ البييضة الملقّحة، علىٰ ما مرّ في بعض المباحث السابقة، فيمكن غرسها في رحم المرأة بعد خمسين سنة من الانجماد مثلاً.

وعروض النسيان عليه، كما يقول بعض العلماء بمثله في موضوع عالم الذرّ والميثاق، بل وكلّ من يقول بتقديم خلق الروح علىٰ البدن يلتزم بنسيان الروح لمشاهداتها في تلك المرحلة قبل الولادة، ومن الممكن نسيان ذكره وتغيّر ملكاته بعد التبريد أو بعد الحياة المجدّدة.

وثانياً: أنّه لا شاهد من التاريخ والتجربة علىٰ توارد روحين علىٰ بدن واحد متعاقباً.

وعلىٰ كلّ فمع الشكّ في الوحدة والتعدّد يجري استصحاب بقاء الشخصية، وعدم تعلّق روح آخر به، وبقاء تعلّق الروح السابقة بالنسبة إلىٰ الأحكام الشرعية.

هذا كلّه بناءاً علىٰ أنّ التبريد المذكور يوجب موته، وعليه يبطل زوجيته لزوجتها بالموت ـ كما سبق بحثه ـ وفي لزوم ردّ ما أخذه الورثة إليه بحث.

وأمّا إذا كان الشخص في حال تبريده حياً بنوع من الحياة فالفرد المذكور هو الفرد السابق بعينه وحال تبريده كحال نومه. وهل يجب عليه قضاء صلواته وصيامه؟ فيه وجهان.

وأمّا جواب السؤال الثاني وحكم هذا التحفظ فأقول: الظاهر عدم وجوبه؛ لعدم دليل علىٰ وجوب حفظ النفس بهذا النحو، فهو أمر جائز بناءاً علىٰ بقاء حياته، وأمّا بناءاً علىٰ موته فلايبعد تحريمه، لوجوب غسله و كفنه و دفنه. فتأمّل.

ثمّ إذا قيل بكون التبريد حراماً ـ أي ثبت أنّ التبريد حالة موت وانقطاع روح عنه فهو محكوم بالموت ـ فإنّ شكّ الورثة في عودة حياته فيجوز لهم تقسيم ماله، ويجوز لزوجته الزواج بعد عدّة الوفاة ولزوجها نكاح أختها مثلاً، وكذا يجب العمل بقية أحكام الموت كقضاء عباداته وقضاء ديونه والعمل بوصاياه وإن علموا بعودة حياته ـ ولو بحسب التجربة ـ فالحكم بموته لايخلو عن إشكال بل منع، والله أعلم.

# توضيح حول مرض الأيدز

وفيه مطالب اثناعشر:

**الأوّل**: أصبحت عدوىٰ الأمراض الجنسية عامة منتشرة في العالم علىٰ نطاق واسع، إذ تبرز الآن في كلّ عام أكثر من مائتين وخمسين مليون إصابة جديدة، وأمّا عدو الأيدز وحده فقد أصابت خلال السنوات القليلة الماضية عدداً يقارب أربعةعشر مليوناً من البشر، وينتظر أنْ يرتفع هذا العدد بحلول سنة ألفين إلىٰ أربعين مليوناً أو يزيد[1] «لله الأمر من قَبْلُ ومن بعد».[2]

وأهم طرق العدوىٰ بفيروس الايدز هو ما يأتي:

١. الاتصال الجنسي الذي يكون أحد طرفيه مصاباً بالعدوىٰ سواء بين أفراد الجنس الواحد أو الجنسين، هذا الطريق يمثّل أكثر من ٩٠٪ من حالات العدوىٰ، وهناك ممارسات جنسية معينة تزيد من خطر انتقال العدوىٰ مثل تعدّد القرناء الجنسين واللواط والمخالطة الجنسية للبغايا، وكذلك وجود أمراض تناسلية أُخرىٰ.[3]

وقيل: إنّه إذا جامع الرجل المريض بالأيدز زوجته فاحتمال الإصابة نصف في المائة، لكن قيل: إنّ معنىٰ ذلك إذا كان الرجل في شبابه قوياً يجامع في الأُسبوع مرتين

---

١. رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لمرض الأيدز، ص٤٢.

٢. الروم(٣٠): ٤.

٣. رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لم من الأيدز، ص٦١.

وثماني مرّات في الشهر و٩٦ مرّة في السنة كان احتمال الإصابة أكثر من ٤٠ أو من ٥٠٪ في السنة الواحدة، فتصبح النسبة ضخمة.[١]

٢. الحقن بمحاقن ملوّثة بفيروسات المرض، كما يحدث عند اشتراك مدمني المخدّرات في حقن أنفسهم بمحاقن و إبر ملوّثة.

٣. الدم ومشتقاته، سواء بنقل الدم العلاجي أو باستخدام الإبر والمحاقن الملوّثة بالفيروس.

٤. انتقال العدوىٰ من الأم للجنين: دلّ استعمال أحدث طريقة لكشف جزئيات الفيروس، علىٰ أنّ نسبة إصابة الجنين وهو في داخل الرحم بالعدوىٰ هي نسبة ضئيلة لا تتجاوز عشرة بالمائة، وتحدث معظم حالات العدوىٰ للجنين في أثناء الولادة من جرّاء تلوّث الجنين بالمفرزات التناسلية المعدية بمعدل ثلاثين بالمائة، ولا تنتقل العدوىٰ من الأم إلىٰ الجنين في ستّين بالمائة من الحالات.[٢]

وقال بعض الأطباء:

إنّ الدورة الدموية للأم والجنين لا اتّصال بينهما، والدورة الدموية للجنين مستقلة تماماً عن الدورة الدموية للأُم، لكن بعض العوامل المرضية قد تخترق المشيمة، ولكن هذا لم يثبت فيما يتعلّق بالنسبة للأيدز.[٣]

**الثاني**: كلمة «الأيدز» مركبة في الأحرف الأُولىٰ بالانجليزية لاسم مرض خطير يدعىٰ «متلازمة العوز المناعي المكتسب» وهو متلازمة، أي مجموعة من الأعراض المرضية تتلازم وتتزامن، وهو مكتسب لأنّ الإنسان يكتسبه اكتساباً بالعدوىٰ.

ولمّا كان الجهاز المناعي في هذا المرض يتمّ تدميره تدميراً كبيراً، فإنّ الإنسان يصاب بعوز مناعي ـ أي نقص شديد في عناصر المناعة ـ ينجم عنه عجز الإنسان عن مجابهة سائر أنواع الجراثيم، بما في ذلك تلك الجراثيم التي ليس من عادتها أن تحدث المرض في الإنسان، ولكنها تنتهز فرصة العوز المناعي لتحدثه؛ ولذلك تدعىٰ الجراثيم الانتهازية.

---

١. نفس المصدر، ص٥٣٥.
٢. نفس المصدر، ص٦٢.
٣. نفس المصدر، ص٣٢٨.

ومرض الأيدز هذا يسببه فيروس، وهو كائن دقيق لا يرىٰ إلّا بالمجهر الالكتروني، يطلق عليه اسم «فيروس العوز المناعي البشري» وهو ينتقل من الإنسان إلىٰ الإنسان بواسطة سوائل البدن التي تحتوي عليه (المني وسوائل عنق الرحم وسائل المهبلي والدم).[١]

**الثالث**: العدوىٰ نزول الجرثوم بساحة البدن، أي دخوله إليه وتكاثره فيه، وليس تعني العدوىٰ حتماً حدوث المرض؛ لأنّ الله سبحانه قد زوّد الإنسان بجهاز مناعي يتولّىٰ مسؤولية الدفاع عن البدن ضدّ كلّ عدوىٰ تسومه، ويقوم الجهاز المناعي بواسطة أصناف متعددة من الخلايا، منها ما يهاجم الجرثوم بذاته فيلتهمه أو يقتله، ومنها ما يهاجم الجرثوم بمفرزاته (التي نسمّيها الأجسام المضادّة أو الأضداد)، ومنها ما يساعد الأصناف الأُخرىٰ من الخلايا في الهجوم فيقوم بدور المؤازر والمسعف ومن أجل ذلك إذا حدثت العدوىٰ فيمكن أن تتطوّر الأُمور في أحد اتجاهات أربعة:

أوّلها: أنْ تتغلب وسائل المقاومة في البدن علىٰ الجرثوم وتقضي عليه، فلا تظهر أعراض المرض.

وثانيها: أنْ يتغلّب الجرثوم ابتداءاً علىٰ وسائل دفاع البدن فيحدث مرض عدوائي ـ أي ناجم عن العدوىٰ ـ قد تكون مدّته قصيرة وقد تطول، وفي النهاية إما يتغلب الجسم فيحدث الشفاء، أو يتغلّب الجرثوم فتحدث الوفاة.

وثالثها: أنّ تقوم وسائل المناعة بتعويق الجرثوم المعتدي وتضيّق عليه الخناق، ولكنه يبقىٰ حيّاً متربّصاً ينتهز الفرصة للانقضاض.

ورابعها: أنْ تصل الحرب بين وسائل الدفاع وبين الجرثوم إلىٰ مرحلة هدنة مسلّحة لا يقضي فيها الجسم علىٰ الجرثوم ولا يؤذي الجرثوم الجسم، ولكن الشخص يمكن أنْ ينقل الجرثوم إلىٰ جسم آخر فيسبّب فيه العدوىٰ وربّما المرض، ويسمىٰ الشخص في هذه الحالة بحامل الجرثوم.

**الرابع**: بعد أنْ تتمّ العدوىٰ بهذا الفيروس فإنّه يختفي بسرعة داخل بعض الخلايا ويأخذ في التكاثر تدريجاً وفي تدمير هذه الخلايا.

---

١. نفس المصدر، ص ٦٠ و ٦١.

وتمر العدوىٰ في الجسم بمراحل من أهمّها مرحلة الكمون، يهاجم خلايا الجهاز المناعي، ممّا يؤدي إلىٰ تناقص عددها شيئاً فشيئاً حتّىٰ تصل إلىٰ المستوىٰ الحرجي الذي لا يستطيع معه الشخص المصاب مقاومة جراثيم الأمراض أو الخلايا الضارة مثل الخلايا السرطانية، فيحدث ما هو معروف بمرض الأيدز (أي الاتّصاف بأعراض وعلامات مرضية ظاهرة ترافقها أمراض الجراثيم الانتهازية والأورام الخبيثة)،[1] والغالب أنّ المريض الذي يصل إلىٰ هذه المرحلة يموت خلال فترة قصيرة قد تكون أشهراً قليلة ولا تتعدّىٰ السنتين.

وتكون مرحلة الكمون ـ أي ما بين العدوىٰ وبين ظهور الأمراض المميزة للمرض ـ قصيرة نسبياً في الأطفال (أقل من سنتين) وتتراوح في البالغين ما بين ٧ـ١٠ سنوات، وتقصر هذه المدة بحدوث أمراض أُخرىٰ مصاحبة أو سوء التغذية أو الحمل في المرأة؛ ولذلك فإنّ متوسّطها في أفريقيا خمس سنين لما فيها من سوء التغذية والملاريا، مثلاً في حين يكون متوسّطها في أمريكا عشر سنين بفضل التغذية الجيّدة والعلاج المناسب للأمراض المرافقة، ويكون الشخص معدياً طوال هذه المدة.[2]

**الخامس**: لاتوجد شواهد بينة علىٰ انتقال العدوىٰ من طريق الحشرات أو الطعام أو الشراب أو المراحيض أو المسابح (حمّامات السباحة) أو المقاعد، أو أدوات الطعام المشتركة أو حتّىٰ الملابس المستعملة، وقد ذكرت حالات معدودة في العالم كلّه، يعتقد فيها أنّ العدوىٰ فيها انتقلت من طريق لبن الأمّ، ويظنّ ظناً أنّ المصّ الذي يمارسه الرضيع ـ مع ما يرافقه من ضغط شديد علىٰ الغشاء المخاطي الرقيق في فمه ـ قد يؤدي إلىٰ انتقال العدوىٰ إذا كانت حلمة الثدي متشقّقة دامية لكن الاحتمال ضئيل جداً.[3]

---

١. نفس المصدر، ص٦٣ في فترة ما بعد عام ١٩٨٣م عرف أن للمرض فيروساً وأعراضاً منها ارتفاع في درجة الحرارة، هزال، وفقدان للشهية والوزن تضخّم في الغدد الليمفاوية (السهال) ضعف في البنية، سهولة الإصابة بأمراض أُخرىٰ نتيجة للميكروبات الانتهازية.

٢. نفس المصدر، ص٥٩ ـ ٦٠ و٦٣.

٣. نفس المصدر، ص٦٢.

وقيل: «إنّ الطعام والشراب الملوّث والمستقذر لا يبعد أنْ يكون سبباً لهذه المرض».[١]

**السادس**: مدة العزل هي طوال الحقبة التي يكون الشخص فيها معدياً، وهي محدودة في معظم الأمراض، إما في الأيدز فهي العمر كلّه.[٢]

**السابع**: إنّ نسبة الإصابة حتّىٰ تتطور إلىٰ مرض خلال خمس سنوات من العدوىٰ تتراوح ما بين ٢٥ إلىٰ ٣٠٪ من المصابين يصبحون في حالات مرضية، وخلال عشر سنوات ما بين ٥٠إلىٰ ٦٠٪ يصابون بالمرض، وكلّما طالت المدة ارتفعت نسبة التحوّل من حامل الجراثيم إلىٰ مريض، خلال ١٤ سنة يمكن لحوالي ٩٥٪ من الناس الذين أُصيبوا أنْ يتحولوا إلىٰ حالات مرضية.

**الثامن**: وأمّا نقل الأعضاء ففي نقل القرنية ثبت أنّها تنقل العدوىٰ، كذلك نقل السعار في إحدىٰ الحالات، وكذلك نقل الكلىٰ في حالات كثيرة، والآن قلّت احتمالات العدوىٰ بهذه الطريقة؛ لأنّه يتمّ الفحص قبل نقلها.

وأمّا التشريط والحلاقة والحجامة فيمكن نقل العدوىٰ بشرط أنّ تستخدم نفس الشفرة، وعليه الدم موجود، ويتمّ الحلق لشخص آخر قبل أن يجفّ هذا الدم، فهذا محتمل معه نقل العدوىٰ.[٣]

**التاسع**: واستقرّت كلمة العقلاء من الغربيين علىٰ أنّ هذا المخلوق المدمّر للحياة إنّما نشأ أوّل ما نشأ ثمّ ترعرع في أحشاء الشواذّ والبغايا ودمائهم، وأنّه أطلّ برأسه أوّل ما ظهر من مستنقع الإباحة الذي يسود العالم الغربي حتّىٰ أطلقوا عليه «طاعون الشواذ» ولم‌ينشأ عن القرود ولا من المصانع الحربية ولا من افريقية.

هذا بالنسبة للعوامل الرئيسية التي أدّت إلىٰ ولادة هذا المرض، وأمّا بالنسبة إلىٰ طرق انتشاره واحتلاله لمواقع جديدة من أجساد بني البشر، فإنّ أخطر قنواته هي

---

١. نفس المصدر ، ص٥٠٨.
٢. نفس المصدر، ص٦٥.
٣. نفس المصدر، ص١٠٧.

الممارسات الجنسية الشاذّة والإدمان علىٰ المخدّرات والبغاء، وأمّا نقل الدم والتبرّع بالأعضاء والحمل وغيرها لاتشكّل في فاعليتها سوىٰ نسبة ضئيلة، وهي قنوات يمكن الاحتياط لها بالمراقبة والضبط.[١]

**العاشر**: فيروس الأيدز لاينتقل بسهولة، كالأمراض المعدية الأُخرىٰ مثل الملاريا والتيفوئيد والكوليرا والحمىٰ الشوكية والسلّ «التدرّن الرئوي» والتهاب الكبد الفيروسي، وغير ذلك من الأمراض الجلدية الأُخرىٰ.

**الحادي عشر**: فيروس الأيدز لايدخل جميع خلايا الجسم، ولكن ما يصاب من الخلايا يسرع إليه الوصف، فلايمكن استخراج الفيروس منه إلّا بموت هذه الخلية، لكن من فضل الله أنّ خلايا المناعة الأُخرىٰ مثل الخلايا الطبيعية القاتلة، والخلايا الآكلة الكبيرة منها ممّا لم تصيب بالفيروس، وهذه الخلايا إذا أُعيدت إلىٰ حالتها الصحيحة يمكن أنْ تقتل الخلايا الملوّثة بالفيروس إذا ما وصلت إلىٰ حالتها الطبيعية. وهذا ما نجد مبشراته الآن لذلك التوازن.[٢]

**الثاني عشر**: نقص المناعة الذي يصاحب مرض الأيدز يرشح المريض لعدّة مصائب مهلكة؛ لعدم القدرة علىٰ المقاومة، ولتوضيح ذلك أقول مختصراً: إنّ الجراثيم أربعة:

١. فيروسات، وهذه يسهّلها الأيدز بجميع أنواعها وأمراضها ومخاطرها ما تعرّض المريض لاستقبالها وهو في الحقيقة كذلك.

٢. فطريات، وهذه يساعد الأيدز علىٰ انتشارها ببعض الطفيليات.

٣. ونوع واحد من البكتريا وهي جرثومة السلّ، وهي تعتمد في انتشارها علىٰ الخلية اللمفاوية التي يدمّرها ميكروب الأيدز لدرجة أنّ سلّ الطيور الذي لا يجرأ علىٰ إصابة الإنسان السليم يستطيع أنْ يصيب مريض الأيدز، وهناك حلف بيلوجي بين جرثومة السلّ وجرثومة الأيدز.[٣]

---

١. نفس المصدر، ص٤٧٤.

٢. نفس المصدر، ص٥٢٢.

٣. نفس المصدر، ص٤٤٩.

نعم، إنّ لمرض الأيدز خطورة كبيرة علىٰ الجهاز العصبي الذي هو مكوّن من حوالي ١٠٠مليون خلية، هذه الخلايا إذا دخل إليها المرض فإنّه يصيب القشرة السطحية للمخّ وتتليف، يوماً بعد يوم يتكوّن مثل الحمص من الخلايا التي تموت وتتجمع ثمّ يصيب الخلايا «البيزل جانجلي» ومعناه (خلايا في قراع المخ) ثمّ يبدأ فيصيب الخلايا الأُخرىٰ المختلفة في المخ ....

## خاتمة مؤسفة

نشرت مجلّة «زد ماغازين» حول الأيدز ودعارة الأطفال والأسواق الحرّة في مملكة تايلند...: وازدادت صناعة الجنس في تايلند بعد إبرام معاهدة في العام ١٩٦٧م والتي كانت تقضي بالسماح للجنود الأمريكيين بالإتيان إلىٰ تايلند من فيتنام لأجل الراحة والاستحمام، وبحلول عام ١٩٧٤م وصلت أماكن اللهو والدعارة إلىٰ أكثر من عشرين ألف مكان فيما رصدت دراسة دوائر الشرطة أكثر من ٤٠٠ ألف مومس وعاهرة في ذلك العام بالذات ... وفي يونيو ١٩٨٩ وجد باحثون بأنّ نسبة ١٧،٣٪ من المومسات ... يحملن فيروس الأيدز الإيجابي، وبحلول ديسمبر لعام ١٩٨٩ قفزت إلىٰ أكثر من ٢٠،٤٪، وفي العام ١٩٩٠ قدّرت نسبة الأطفال العاملين في صناعة الدعارة الذين أصيبوا بفيروس الأيدز الإيجابي علىٰ صعيد البلاد كلّها بحوالي ٦٠٪، وفي العام الجاري (١٩٩٣) بلغ عدد المصابين بالأيدز حوالي ٦٠٠ ألف مصاب، ويزداد عدد المصابين بالأيدز حوالي ١٢٠٠ شخص تايلندي في اليوم الواحد. وفي العام ١٩٩٣ يولد ٣٠٠٠ طفل مصاب بمرض الأيدز ... وتقدر منظمة الصّحة العالمية أنّه بحلول عام ١٩٩٧ فإنّ عدد الأشخاص المتوقّع أن يموتوا بمرض الأيدز يتراوح ما بين ١٢٥٠٠ و١٥٠٠٠٠ شخص.[١]

أقول: وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون.

---

١. نفس المصدر، ص ٢٨١.

ثمّ إنّ المستفاد من هذا وممّا مر في المطلب التاسع وغيره[١] أنّ سبب فيروس الأيدز هو اللواط ومباشرة البغايا مع تعدد القرناء، والمستفاد من غيرها أنهما سبب الانتقال دون سبب الوجود، وعلىٰ هذا فلم يذكر سبب وجود هذا الفيروس في كلام الأطباء، وكأنه لعدم علمهم به حتىٰ الآن.[٢]

---

١. نفس المصدر، ص ١٨١.

٢. إنّ مرض الأيدز ابتُلِي به ٣٤ مليون شخص في العالم، و إنّ ٩٥٪ من هؤلاء يعيشون في الدول الفقيرة. و في كلّ يوم يُصاب ١٥٠٠٠ شخص في العالم بمرض الأيدز. و في المشرقين الأخيرتين لوقّي ١١ مليون شخص في العالم.
يقول (ساندرا تورمان) رئيس سياسة الأيدز في البيت الأبيض: نحتاج إلى ملايين الدولارات لأجل مكافحة مرض الأيدز و ليس بوسع أمريكا لوحدها مواجهة هذا المرض.
و قريب من ١٠٪ من المصابين بمرض الأيدز في ٢١ دولة في العالم من كبارالسنّ.
قال المسؤولون الأمر يكيون: إنّ الهند ـ التي تملك قدرةنووية ـ أصيب ٥٪ من مواطنيها بمرض الأيدز (نقلاً عن جريده).

## الأحكام الفقهية المتعلقة بمريض الأيدز وبكل مرض معد

١. يحرم علىٰ المريض بالأيدز ـ وبكلّ مرض معدٍ كجملة ما أسميناها في المطلب العاشر من المسألة السابقة ـ نقل مرضه إلىٰ غيره من المسلمين وأهل الذمة والمعاهدين؛ لحرمة الإضرار بهم جزماً، ويعاقب المخالف المتعمّد بما يراه الحاكم الشرعي صلاحاً، ويمكن تحريم نقل الجرثومة إلىٰ الغير وإن لم تكن بالفعل مرضاً له.

وعلىٰ كلّ الإضرار حرام بأيّ وجه اتفق حتّىٰ بمثل السحر ونحوه، بل العقل يقبّح حرمة الإضرار بالجن والحيوان وكلّ ما يحسّ الألم، وبمقتضىٰ قاعدة الملازمة يمكن أنْ نقول بحرمة ذلك شرعاً، وكذا بإطلاق قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» فيحرم الإضرار مطلقاً إلّا فيما دلّ الدليل الشرعي علىٰ الجواز كذبح الحيوان واستثماره.

٢. إذا نقل المريض فيروس الأيدز ـ أو أيّ مرض مُعد آخر ـ إلىٰ غيره فمات به ذلك الغير ولو بعد مدّة وثبت علمياً استناد موته إلىٰ نقل العدوىٰ، فإن كان الناقل متعمّداً جاز لوليّ الميت قصاص الناقل إذا كان المرض مهلكاً، وإذا كان الناقل جاهلاً أو غافلاً تجب عليه الدية علىٰ ما تقرّر في كتاب الديات.

٣. يستحقّ المنتقل إليه أخذ الغرامة عن الناقل، وحيث إنّه لا دية مذكورة له ففيه الارش، وتكميل البحث فيه بذكر فصول ثلاثة:

## الأوّل: في أصل لزوم الأرش في غير ما ورد فيه الدية

قال صاحب جواهر الكلام في بحث ديات الأعضاء في شرح قول ماتنه.

(كلّ ما لا تقدير فيه ففيه الأرش): المسمّىٰ بالحكومة، وفيه يكون العبد أصلاً للحرّ كما هو ـ أي الحرّ ـ أصل له (أي للعبد) فيما فيه مقدّر بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلىٰ إمكان استفادته من النصوص بالخصوص، فضلاً عن استفادة عدم بطلان الجناية وكونها هدراً حتّىٰ أرش الخدش من الكتاب والسنة، فليس مع عدم تقديره إلّا الحكومة، وإلّا كانت جناية لا استيفاء لها ولا قصاص ولا دية، وهو مناف لما يمكن القطع به من الأدلّة كتاباً وسنّةً وإجماعاً.[1]

أقول: فليكن حكم الأرش مقطوعاً بما ذكره، وبناء العقلاء عليه، وما ورد من عدم سقوط حقّ مسلم،[2] وما في أحاديث الجامعة المذخورة عند الأئمة من ثبوت الأرش حتّىٰ علىٰ الخدش والغمز.

## الثاني: في كيفية الأرش

في الشرائع وجواهر الكلام: كلّ موضع قلنا فيه الأرش أو الحكومة فهما واحد اصطلاحاً، والمعنىٰ أنّه يقوّم المجروح صحيحاً لو كان مملوكاً تارة، ويقوّم مع الجناية أُخرىٰ، وينسب إلىٰ القيمة الأُولىٰ، ويعرف التفاوت بينهما، ويؤخذ من الدية للنفس لا للعضو بحسابه، أي التفاوت بين القسمين....

وكيف كان، فهذا في الحرّ الذي يكون العبد أصلاً له في هذا الحال؛ ضرورة توقف معرفة الفائت علىٰ ذلك بعد عدم التقدير من الشارع له، والفرض كون الجملة مضمونة بالدية فتضمّن الأجزاء منها، فيستكشف بذلك كما يستكشف تفاوت المعيب والصحيح، ثمّ يرجع بعد إلىٰ ثمن الذي ضمن به المبيع، فكذلك هنا، وهو واضح.[3]

---

١. جواهر الكلام، ج٤٣، ص١٦٨.

٢. الكافي، ج٧، ص٣٠٢؛ التهذيب، ج١٠، ص٢٣٢ والفقيه، ج٤، ص١١٤، نسخة الكومبيوتر.

٣. لاحظ: جواهر الكلام، ج٤٣.

**الثالث: ما يمكن أن يقال في المقام وبالله الاعتصام**

لا يبعد أنْ يلزم الجاني بدفع جميع ما يحتاج المريض إلىٰ صرفه في علاجه من ثمن الأدوية وأجر الأطباء وما يصرف في مقدّمات التداوي حتّىٰ أجرة السيارة وكذا ما يفوت علىٰ المريض من منافعه اليومية لأجل المرض، وهذا هو طريق العقلاء في أخذ الغرامة من المعتدي، ولاحظ: الفصل الثالث من كتاب إجارة العروة الوثقىٰ (المسألة الثالثة)، ولا يحصل لنا علم من إجماع جواهر الكلام، فلا يكون حجّة لنا.

علىٰ انّه لا سبيل لنا في مثل هذه الأعصار إلىٰ قيمة العبد ولا وجود له في بلادنا،[1] ولا أدري رأي أهل الاستنباط ـ أيّدهم الله ـ في هذا العصر، غير أنّ ما ذكرنا هو الأرجح.

وأمّا في الأمراض التي لا علاج لها فتعيين أرشها موكول إلىٰ نظر الحاكم بمشورة أهل الخبرة الذين منهم الأطباء، مضافاً إلىٰ غرامة منافع المريض اليومية الفائتة لأجل المرض عليه.

ويمكن أنْ نقول في نقل فيروس الأيدز: إنّه يهدم مناعة البدن وهي واحدة، فإتلافها يوجب الدية كاملة، نعم، قيل: إنّ هذه القاعدة في خصوص الأعضاء دون المنافع، لكن صحيح هشام بن سالم المرويّ في الفقيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّما كان في الإنسان اثنين (اثنان ـ يب) ففيهما الدية في إحداهما (أحدهما ـ يب) نصف الدية، وما كان (فيه ئل) واحداً ففيه الدية».[2]

أقول: تقييد الخبر أو انصرافه إلىٰ خصوص الأعضاء محتاج إلىٰ دليل وقرينة كقوله عليه السلام في أولّ الخبر: «اثنين»، وإلّا فالخبر يشمل الصفات النفسية أيضاً مضافاً إلىٰ قواه البدنية؛ لأنّ الموضوع هو الإنسان، وهو مركّب من البدن والنفس دون خصوص البدن.

---

١. بل المسلمون اليوم أسراء بيد الكفار في العالم وثلة منهم يسعون لفكاك رقابهم منهم.
٢. جامع أحاديث الشيعة، ج٢٦، ص٣٧٨.

وربّما يورد علىٰ ما ذكره صاحب جواهر الكلام أيضاً، أنّ الأجزاء في الحرّ ليست قيمتها منسوبة إلىٰ قيمة الأنفس كما هو كذلك في السلعة، فتشبيه السلعة بالنفس غير ظاهر الوجه، بل قد يكون قيمة الأجزاء عشرين أضعاف قيمة الكل، واللازم في الأرش هو التقدير حسب المناسبات العرفية المستفادة من حكم الشارع بمقادير الدية.

ويمكن أنّ يجاب عنه بأنّه أهمل في باب الديات، مثلاً يد الخطّاط الماهر وبعض أهل الصنعة لها منافع كثيرة مع عدم الاختلاف في دية قطع اليد. فتأمل فإنّه غير مراد هذا القائل.

٤. علىٰ الحكومة أنْ تراقب كلّ المرضىٰ بالأمراض المعدية علىٰ أنْ لاينقلوا العدوىٰ إلىٰ الأصحّاء مراقبة بمقدار اللازم لا أزيد، والأمراض في العدوىٰ مختلفة، وقد تقدّم في المسألة السابقة أنّ مرض الأيدز أخفّ الأمراض المعدية، فلا بأس بذهاب المريض به إلىٰ معاهد التعليم والتعلّم والمعامل والمؤسسات الحكومية وغيرها، وإنّما يراقبون في خصوص الطرق الأربعة الناقلة إلّا إذا ثبتت العدوىٰ بغيرها أيضاً، فتتسع المراقبة.

## فائدة طبّية حول الأمراض المعدية

الأمراض المعدية التي تنتقل من المريض إلىٰ آخر تختلف طرق ووسائل انتقالها من مرض إلىٰ آخر، فمنها ما ينتقل بواسطة التنفّس كأمراض الجهاز التنفسي كالانفلونزا الرئوي، ومنها ما ينتقل بواسطة الفم كأمراض الجهاز الهضمي مثل الدوسنتاريا والتيفوئيد، ومنها ما ينتقل عن طريق المعاشرة الجنسية مثل الزهري والسيلان، ومنها ما ينتقل بطريق الملامسة كالجدري والجذام، وبعضها ينتقل بواسطة الحقن أو نقل الدم كالالتهاب الكبدي الفيروسي، أو بواسطة وخز الحشرات كالملاريا التي تنقلها البعوضة أو الطاعون الذي تنقله الفئران والبراغيث، وقد يكون للمرض الواحد أكثر من وسيلة لانتقاله كالأيدز؛ إذْ تحقّق أنّه ينتقل بالاتصال الجنسي وعن طريق الدم ومشتقاته كزراعة الأعضاء والمخدّرات التي تؤخذ عن طريق الحقن.[1]

---

١. رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لمرض الأيدز، ص١٤٥.

٥. إذا احتمل الطبيب عند نقل دم أحد ولو بتوسّط زرع عضو منه في بدن الغير أنّ صاحب الدم مبتلىٰ بالأيدز أو مرض معدٍ آخر، فهل يجب عليه الفحص حتّىٰ الاطمئنان بعدمه أو لايجب؛ عملاً بأصالة الصحّة أو أصالة عدم حدوث المرض المعدي أو أصالة البراءة عن وجوب الفحص؟ فيه وجهان.

وربما يقال: إنّ الأصل في النفوس والفروج والأموال الكثيرة هو الاحتياط دون البراءة، ومقامنا داخل في الأوّل، فإنّ مرض الأيدز مهلك لا علاج له لحدّ الآن، لكن هذا القول بإطلاقه لا دليل له ويجرىٰ الاستصحاب، وأصالة البراءة في كثير من جزئيات تلك الموارد الثلاثة كما أوضحه سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ في الجملة في بعض مجالس دروسه المباركة.

نعم، إذا اشترط عليه المريض أو الحكومة الإسلامية الفحص وجب لقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم[1]» ولقوله تعالىٰ: «أَطِيعُوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمرِ منكم»، وأمّا إذا علم الطبيب بأنّه في فرض ترك الفحص يبتلىٰ جمع من المرضىٰ بفيروس الأيدز لا محالة، فلا يبعد وجوب الفحص عليه، فتأمل.

٦. لايجوز للمريض بالمرض المعدي التزويج أو التزوج بالصحيح الغافل، فإنّه إضرار به وهو واضح، وإذا كان المرض مهلكاً ولا يتيسّر التحفّظ منه للسالم من الزوجين لايجوز للسالم إجابة المريض للزواج ـ بل لكلّ صحبة مؤدية إلىٰ انتقال المرض المهلك إليه ـ لأنه من الإلقاء في التهلكة.

نعم، إذا تباينا علىٰ ترك المجامعة ـ في مثل مرض الأيدز ـ جاز النكاح ولم‌يحرم،[2] وعلىٰ كلٍّ إذا رضيا بالنكاح صحّ النكاح وإن حرم في فرض الإضرار بالنفس، فالحكم الوضعي غير الحكم التكليفي، فتدبّر فيه.

٧. إذا تزوّج أو زُوّج جهلاً بالمرض المعدي ثمّ علم، فهل له فسخ العقد إذا كانت العدوىٰ مهلكة أو مضرّة إلىٰ درجة كبيرة ولم‌يتيسّر التحفّظ منها إلّا بحرج شديد؟

---

١. تقدّم مصدره.

٢. ويمكن أنْ يقال بعدم حرمة النكاح في مثل الأيدز دائماً وإنّما المحرّم هو الجماع، فإنه الطريق إلىٰ الانتقال، نعم، هو من مقدمات الحرام التي لايترتب عليها بمجردها وبدون إرادة الفاعل والمفعول.

ج: أمّا للزوج فثبوت الخيار له في غاية الإشكال؛ لما يستفاد من الحصر الوارد في بعض الروايات الواردة في العيوب، علىٰ ما يأتي في المسألة الآتية، فإنّها ظاهرة في نفي الخيار في غير العيوب المذكورة في الرواية.

نعم، له أنْ يطلقها بل يجب عليه في الفرض المذكور. وأمّا للزوجة فلا يبعد ثبوت الخيار له لقاعدة لا ضرر التي استدلّ بها لثبوت بعض الخيارات في باب المعاملات، ولقاعدة نفي الحرج.[1]

وأيّ ضرر أضرّ من ابتلائها بالمرض المهلك أو تدهور صحّتها شديداً؟ وفي مرض الأيدز بحرمانها من لذّة الجماع ما دام العمر، إلّا أنْ تلتذّ بالدخول ولو مع استعمال الزوج الرفال والعازل الذكري، وقلنا بكفاية ذلك لحقّها، فلا خيار لها حينئذٍ، إلّا أنْ يقال: إنّ زوجها في معرض الموت فلها الخيار من هذه الجهة. ويلحق بالأيدز كلّ مرض مهلك سريع، فتأمل.

وغاية ما في الباب أنْ يأمر الحاكم الشرعي الزوج بالطلاق احتياطاً، فإن عصىٰ تفسخ هي النكاح ويطلّقها الحاكم ولاية احتياطاً.

وعدم ذهاب مشهور فقهائنا إلىٰ ثبوت الخيار بالأمراض المعدية أوّلاً غير ثابت؛ لأنّ كثيراً منهم لا تصنيف لهم أو لم تصل إلينا مصنفاتهم وتأليفاتهم.

وثانياً أنّ ضرر الأمراض المعدية لم يكن واضحة للناس والفقهاء.

وثالثاً أنّه غير مانع عن الفتوىٰ بالدليل، وهو قاعدتا نفي الحرج والضرر الرافعتان للزوم العقد بالنسبة إليها.

وأمّا ما في جواهر الكلام من قول مؤلفه الكبير﵀: «علىٰ أنّ العدوىٰ مع اقتضائها التعدية إلىٰ كل مرض معدٍ ممّا لا يقول به الخصم يمكن رفعه بإيجاب التجنّب»،[2] فهو

---

١. هذا بناءاً علىٰ عدم شمول صحيح الحلبي الآتي المروي في الفقيه في المسألة الآتية لعيوب الرجل كما عن جماعة، وعليه فالحصر فيه ثابت في الرجل وأنه لا يرد النكاح إلّا من عيوب. وأمّا بناءاً على الأرجح من شموله لعيوب كلّ من الزوجين وجواز ردّ النكاح لكلّ منهما فالحصر ثابت لكليهما، فيمكن أنْ يرفع اليد عنه هنا لقاعدتي نفي الحرج والضرر كما رفع اليد عنه في بعض الموارد الأُخر كما ستعرف. وهاتان القاعدتان جاريتان في حق الرجل والمرأة. إلّا أنْ يقال: إنّ جواز الطلاق من طرف الزوج يمنع عن جريان قاعدة الحرج والضرر، فتأمل.

٢. جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٣٣٠.

ضعيف؛ فإنّ الزوجية التي يجب تجنّب أحدهما عن الآخر فيهما حرجية أشدّ الحرج، وأيّ فائدة لهذا الزواج الفاقد للسكون والمودّة والرحمة؟! وليس هو من الإمساك بالمعروف.

وربّما يتمسّك لخيارها بقوله تعالىٰ: «**الطَّلاقُ مَرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**».[1]

ويمكن أنْ نتمسك له أيضاً بقوله تعالىٰ: «**وإذا طلّقتم النساء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فامسِكُوهُنَّ بِمَعروف أو سَرِّحُوهُنَّ بمعروف ولا تُمسِكُوهُنَّ ضراراً لتعتدوا**»؛[2] إذ لا فرق بين الإمساك المسبوق بالطلاق بعد الرجوع وبين الإمساك الابتدائي المسبوق بالنكاح في الحكم، ومعلوم أنّ إمساك الزوجة من قبل الزوج المبتلىٰ بالعدوىٰ أو المريض بالمرض المهلك قريباً في أوّل الزواج ليس بمعروف.

وإذا قصد الزوج المريض بإمساكها إضرارها فهو مدلول قوله تعالىٰ: «**ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا**».

لكن الكلام أوّلاً أنّ هذا كلّه يوجب الخيار لها أو أنه يسبّب جواز إجبار الحاكم الزوجَ علىٰ الإمساك بالمعروف وعدم الإمساك للاعتداء.

وثانياً في أنّه لو لم‌يقبل الزوج أمر الحاكم ولم‌يطلقها أو لم‌يصلح شأنه ـ إذا كانت المشكلة اختيارية غير قهرية كالامراض المعدية ـ فما هو الموقف؟ هل يثبت الخيار للزوجة أو يطلّقها الحاكم ولايةً عليه؟

ثمّ إذا لم‌يتمّ الاستدلال بالآيات ولا بقاعدتي نفي الضرر والحرج بل ولا بقاعدة نفي العسر علىٰ ثبوت الخيار لها لأجل كون هذه القواعد نافية لايثبت بها الخيار، وإنّما غايتها رفع لزوم العقد، فيكون عقد النكاح جائزاً غير لازم الوفاء به، لكن يشكل للزوجة الغائه وترك الالتزام به، بعد ما علم من الشريعة عدم رفع

---

١. ويحتمل أنّ المراد من الإمساك بالمعروف هو الإمساك لسكون النفس اليها لا لاخذ المهر منها كلاً أو بعضها كما قال تعالىٰ بعد ذلك «ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»، إلّا أن يقال: إنّ الإطلاق لا يقيّد بالاحتمال وقوله: «لايحل لكم» حكم آخر لا عين الإمساك بالمعروف فإنه خلاف الظاهر.

٢. البقرة(٢): ٢٣١.

النكاح بغير الطلاق في غير فرض الخيار. يمكن أنْ نثبته لأجل التدليس، فإنّ المرأة لو علمت بحال خاطبها وأنّه مبتلىٰ بالعدوىٰ والمرض المهلك لما رضيت بالزواج منه قطعاً،[1] اللّهم إلّا بعض النساء لأغراض خاصة، وهو نادر، والسلامة من مثل هذه الأمراض وإن لم تشترط صريحة في العقد لكنها مما يبني الزوجان عليها ويجريان عقد النكاح عليها، ولا فرق علىٰ الأظهر بين الشرط المذكور صريحاً في العقد وبين الشرط المبنيّ عليه العقد، وسيأتي في المسألة الآتية بعض الكلام حول التدليس إن شاء الله.

٨. لايجب علىٰ الزوجة التمكين من الزوج المريض إذا احتملت الضرر المهمّ بالمباشرة، وربّما لايجوز إذا كان الضرر مهلكاً أو شبهه، كما لا يجب علىٰ الزوج وطء الزوجة المريضة بالأيدز ونحوه لذلك إذا كان احتمال الضرر بعد تثبيته راجحاً عند العقلاء.

وبالجملة: حرمة الإضرار بالنفس أهمّ من وجوب أداء حقّ الزوجين، فتقدّم عليه عند التزاحم. نعم، لا مانع من سائر الاستمتاعات في مرض الأيدز، لما سبق من عدم نقل العدوىٰ بها. وكذا يجب أداء حقّ الزوجين في الوطء إذا اطمأنّا بقول الطبيب الثقة الماهر بعدم العدوىٰ، مع استعمال الرفال والعازل الذكري.

وعلىٰ العموم: ليس البحث في الصغريات وكيفية العدوىٰ، وإنّما البحث في أصل كلّي، وأنّ حفظ الضرر المهمّ مقدّم علىٰ حقوق الزوجين، وتشخيص الضرر كمّاً وكيفاً موكول إلىٰ الطبّ.

٩. لايجوز دخول المرضىٰ بالأمراض المُعدية في المدارس والمعامل والدوائر، ويجب علىٰ أولياء الأطفال منعهم من المدارس، وأمّا المصابون بالأيدز فلا بأس بذهابهم بين الناس مع الرقابة علىٰ مسألة الدم والمباشرة.

١٠. لايجب عزل الصبي عن أُمّه المصابة بالأيدز، بل لايجوز، لحقّ الحضانة؛ وذلك لما مر من عدم نقل العدوىٰ باللبن مع التحفّظ علىٰ مسألة الدم، والأحسن عدم إيجار

---

١. وسكوت الزوج عن مرضه مع بناء الناس علىٰ أصالة الصحة وغفلة الزوجة عن احتمال مرضه تدليس.

المرضعة المصابة بالأيدز، نعم، يجب عزله عن الأُم المصابة بمرض يعدي باللبن أو بالتماسّ الجسمي، ويسقط حقّ حضانتها.

١١. لايجوز إجهاض الجنين المصاب بالأيدز بعد تعلّق الروح به قطعاً، وأمّا قبله فإن كانت الإصابة به مظنونة فكذلك، وإنْ كانت مقطوعة طباً فالحكم بجواز إجهاضه مشكل جدّاً وإن فرض موته أثناء سنة بعد ولادته.

١٢. إذا فرضنا قيام فئة ـ من الرجال أو النساء ـ بأمر حكومات كافرة عدوة للمسلمين بنشر الأيدز بين المسلمين، فحكم هؤلاء الفئة حكم الساعين في الأرض فساداً.

١٣. ليس كلّ مصاب بالأيدز مجرماً؛ لأنّه قد ينتقل المرض إليه من دون تقصير له، ولاتخلّف عن حكم شرعي، فلايجوز سوء الظن بهم.

١٤. هل يجوز اشتراط السلامة من الأيدز وكلّ مرض معدي في النكاح؟

الظاهر عدم المانع منه.

١٥. هل يحقّ للدولة تحتّم الفحص عن الأيدز بل عن كلّ مرض مُعدٍ عن كلّ من يريد التزويج والتزوج، وإن استلزم مؤونة كثيرة علىٰ الزوجين؟

الأُولىٰ إحالة هذا الحكم إلىٰ الحاكم الشرعي فيحكم باللزوم أو عدمه حسب شرائط الظروف والوضع الصحي، وقيل: إنّ في خلال الأشهر الثلاثة الأُولىٰ من العدوىٰ يمكن أنْ لايظهر الأيدز.

١٦. قيل: إنّه لا مانع من زواج المصاب والمصابة بالأيدز؛ لعدم الضرر عليهما حنيئذٍ، وقيل: إنّ جماعهما يمكن أن يساعد علىٰ إضعاف صحّة كلٍّ منهما، وبالتالي يمكن أن تظهر ذرّيّة جديدة مصابة بالأيدز، وتظهر وحدات جديدة للفيروس، إنّ فيروس الأيدز يغيّر جلده من آن إلىٰ آخر.[1]

أقول: إذا كان احتمال الضرر المزيد ثبت طبياً وكانت الزيادة خطيرة فلا يبعد تحريم الوطء عليهما.

---

١. رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لمرض الأيدز، ص٣٢٧.

ثمّ إنّه يمكن أنْ يقال: إنّه لا فرق في الحكم بين نقل فيروس الأيدز إلىٰ إنسان سالم وبين توليد إنسان مريض بالأيدز من الأوّل، فإنّ العقل يقبّح كليهما، وعليه فلا يحلّ للزوجين ما يوجب حمل الزوجة بجنين يعلمان ابتلاءه بالأيدز ونحوه من الأمراض المهلكة، والله العالم.

١٧. هل يضمن الطبيب إذا نقل العدوىٰ إلىٰ سالم عمداً أو سهواً؟

تقدّم بحثه مفصلاً في المسألة الثالثة في أوائل الكتاب فلا نعيده هنا، فلاحظ.

١٨. هل يجوز للمصاب أو المصابة الإحبال والحمل إذا لم يعلما بابتلاء الجنين بالمرض، والأصل عدم ابتلائه به، بعد ما تقدم في المسألة السابقة من كون نسبة إصابة الجنين بالأيدز غير عالية؟ فيه وجهان.

١٩. ولو اختلف الزوجان فرغب أحدهما في الحمل وامتنع الآخر عنه، فالظاهر أنّه لا وجه لإجبار الممتنع لا سيما في مثل الأيدز، إن القلب يتفطّر حزناً وأسىً علىٰ الوليد الذي يتمزّق ويحترق، ولا علاج له ولا دواء.

٢٠. هل مرض الايدز مرض الموت؟ ومرض الموت يمنع فيه المريض عن التبرّعات المنجزة الزائدة عن الثلث في ماله عند جمع كثير من فقهائنا المحققين رضي الله عنهم،[١] فتشخيصه مهم ومفيد.

قال بعض الفضلاء من أهل السنة[٢]:

إنّ الفقهاء اختلفوا في التعريف بمرض الموت اختلافاً كثيراً لا يرجع إلىٰ نصّ من كتاب وسنة وإنّما مردّه إلىٰ الاجتهاد والنظر، فقال بعضهم: مرض الموت هو الذي يقعد الإنسان عن عمله المعتاد في حال الصحّة ... وعن ابن عابدين ـ إنْ علم أنّ به مرضاً مهلكاً غالباً وهو يزداد إلىٰ الموت فهو المقبر، وإنْ لم يعلم أنه مهلك يعتبر العجز عن الخروج للمصالح ...[٣] وقيدته مجلّة الأحكام العدلية (١٥٩٥م) بأنْ يموت المريض قبل مرور سنة من الإصابة به، وقيل غير ذلك.

---

١. جواهر الكلام، ج٢٦، ص٦٣.

٢. رؤية إسلامية للمشاكل الاجتماعية لمرض الأيدز، ص٤٦١.

٣. ردّ المختار، ج٢، ص٧١٦.

وقال أيضاً:

والذي يستخلص من كلام جمهور الفقهاء وتقريرات محققيهم أنّ مرض الموت هو المرض المخوف الذي يتصل بالموت ولو لم‌يكن الموت بسببه[1] فعلىٰ هذا يشترط لتحققه أنْ يتوافر فيه وصفان:

أحدهما: أنْ يكون مخوفاً، أي يغلب الهلاك منه عادة أو يكثر ... ويكفي الآن ـ وقد تقدّم علم الطب ـ أنْ يرجع إلىٰ الأطباء الخبراء في طبيعة المرض وأعراضه.

ثانيهما: أنْ يتّصل المرض بالموت سواء وقع الموت بسببه أم بسبب آخر أجنبي عن المرض كقتل أو غرق أو حريق أو تصادم أو غير ذلك.

وألحقوا بالمريض مرض الموت في الحكم اشخاصاً في حالات مختلفة ليس فيها مرض أو اعتلال صحة وإنما توافر فيها الوصفان المشترطان.

١. ما إذاكان الشخص في الحرب والتحمت المعركة واختلطت الطائفتان في القتال، قالوا: فإنّ توقع التلف هنا كتوقّع المرض أو أكثر.

٢. ما إذا قدم الشخص للقتل سواء أكان ذلك قصاصاً أو غير ذلك.

٣. الأسير والمحبوس إذا كانا من العادة أنْ يقتلا.

٤. ما إذا ركب البحر وتموّج واضطرب وهبّت الريح وخاف الغرق فهو مخوف.

أقول: يلحق به راكب السيارة والطائرة في بعض الحالات.

٥. المرأة الحامل إذا أتاها الطلق (بناءاً علىٰ شرائط الظروف القديمة).

ويشترط في هذه الحالات كلّها وما أشبهها أنْ يتّصل حال خوف الهلاك الغالب أو الكثير بالموت حتّىٰ تلحق بمرض الموت.

وقال: «بناءاً علىٰ هذا فإنّه يمكننا اعتبار المصاب بمرض الأيدز في مرض الموت، نظراً لتوفر مناط التعليل فيه (كونه مخوفاً واتّصاله بالموت)».

---

١. الأمّ للشافعي، ج٤، ص٣٥ و مغني المحتاج، ج٣، ص٥٠.

و قال بعض آخر من أهل العلم من أهل السنة[١]: «مرض الموت هو المرض الذي يعقبه الموت ... ومرض الأيدز يمرّ بمراحل: مرحلة الإصابة، مرحلة الكمون، مرحلة التهيّج والقضاء ... وفي هذه المرحلة فقط يمكن اعتباره مرض الموت (فإنّه يصل إلىٰ حدّ إنهاك الجسم وقتل قوة المناعة في الجسم أو ظهور أمراض عصبية قاتلة».

أقول: الظاهر أنّ كل مَن يقول بأنّ مرض الأيدز مرض الموت يقصد هذه المرحلة، ولا بدّ أنْ يكون كذلك.

وأمّا إلحاق الأشخاص الآخرين الذين ذكرنا أسماءهم في الموصوفين بمرض الموت ففيه بحث؛ فإنّ ما استدلّ به لمنع نفوذ التبرعات الزائدة عن الثلث في المال ـ من الأحاديث الواردة من طريق الشيعة ـ ليس الموضوع فيها مرض الموت، بل في جملة منها «عند موته»، وفي بعضها «حضره الموت» وفي بعضها ـ في حقّ المرأة ـ «في مرضها» وعلىٰ هذا فلا يبعد شمول قوله عليه السلام «عند موته» أولئك الأشخاص ومن يشابههم بلا حاجة إلىٰ الإلحاق.

والعمدة في المقام هو البحث عن دلالة تلك الأحاديث علىٰ منع التبرعات المذكورة، ولكنها لا تخلو عن نظر؛ ولذا ذهب الآخرون إلىٰ صحتها، وتحقيقه لا يناسب هذا الكتاب فارجع إلىٰ الكتب المبسوطة.

وعلىٰ كلٍّ ليس عنوان مرض الموت مذكوراً في الأحاديث المعتبرة ظاهراً، فإنْ قلنا بحجر المريض عن التبرعات المذكورة فلابدّ من الاكتفاء علىٰ القدر المتيقّن، وفي غيره يرجع إلىٰ صحّتها لبطلان القياس عندنا.

واعلم أن مؤلّف كتاب القواعد الفقهية ـ وهو رحمه الله ممن عاصرناه ـ تعرض لبعض تفاصيل مرض الموت، لكن لم نر فيه فائدة لقراء هذا الكتاب فلم ننقل منه هنا شيئاً. و إن شئت الوقوف عليه فلاحظ: ج٦، ص٣٠٩ـ٣١٢ منه. واللّه الموفق.

---

١. نفس المصدر، ص٥٢٣.

المسألة الثامنةوالثلاثون

# في العيوب المجوّزة لفسخ النكاح

نذكر أوّلاً الأحاديث المعتبرة سنداً ونذكر بعض الأحاديث غير المعتبرة أيضاً لعلّة ما، ولكن نصرّح بضعفها أو النظر فيها، ونحن لا نرىٰ في الأحاديث الضعيفة سنداً، اعتباراً وحجية فلانعتمد عليها.

١. صحيح عبدالرحمن‌بن‌أبي‌عبدالله في الكتب الأربعة عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: المرأة تُردّ من أربعة أشياء من البرص والجذام والجنون والقرن و(هو ـ كا ـ تهذيبين) العفل[1] ما لم‌يقع عليها، فإذا وقع عليها فلا».[2]

أقول: أي إذا وقع عليها بعد علمه بالعيب فلاتُردّ المرأة، كما يفهم ممّا يأتي.

٢. صحيح الحلبي المروي في الكافي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج إلىٰ قوم فإذا امرأته عوراء ولم‌يبينوا له؟ قال: «يُردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل».[3]

أقول: يمكن أنْ يقال: إنّ مفاده مفاد الحديث السابق في أنّ العيوب عيوب المرأة فقط، أمّا أوّلاً: فلذكر كلمة العفل الخاص بالمرأة، وأمّا ثانياً: فلاحتمال كون الفعل المضارع «يردّ» مبنيّ للفاعل، والضمير المستتر المرفوع فيه يرجع

---

١. العفل نبات لحم ينبت في قبل المرأة، وهو القرن كما قيل.

٢. نفس المصدر، ص١٦٧، ج٢١.

٣. نفس المصدر.

الىٰ الرجل، وعليه فلا يدلّ الحديث علىٰ أنّ هذه العيوب ـ في الرجل أيضاً ـ تجوّز الخيار والردّ.

ورواه في الفقيه عن حمّاد عن الحلبي هكذا: عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنّه قال في رجل يتزوج إلىٰ قوم فإذا امرأته عوراء ولم‌يبنوا له، قال: «لا تردّ (وقال ـ ئل) إنّما يُردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل، قلت: أرأيت إنْ كان قد دخل بها كيف يصنع بمهرها؟ قال: لها المهر بما استحلّ من فرجها ويغرم وليّها الذي أنكحها مثل ما ساق إليها».[1]

ورواه الشيخ في التهذيبين عن حمّاد،[2] لكن طريقه إليه غير مذكور في المشيخة، ولا عبرة بالطريق المذكور في فهرسته علىٰ ما حقّقناه في محله.

ثمّ إنّ اسم «حماد» منصرف الىٰ ابن‌عثمان أو ابن‌عيسىٰ، وطريق الصدوق إلىٰ كليهما معتبر في مشيخة الفقيه.[3]

و احتمال كون الفعل «يُردّ» هنا مبنياً للمفعول أقرب أو أنسب، فإنّ الفعل السابق «تردّ» كذلك جزماً.[4]

لايقال: إنّ الكلام في عيوب المرأة فلا يشمل عيوب الرجل.

فإنّه يقال: العبرة بإطلاق كلام الإمام عليه السلام دون كلام السائل، علىٰ أنّ الأنسب علىٰ فرض إرادة عيوب المرأة فقط التعبير بـ: «إنّما تردّ من البرص» دون التعبير بـ: «إنّما يردّ النكاح» واختصاص العفل بالمرأة لا ينافي إرادة الرجل والمرأة كما لايخفىٰ، وسؤال الراوي بعد ذلك سؤال مستقلّ يتعلّق ببعض مصاديق الجواب وهذا الوجه عندي أظهر بلحاظ الحديث.

وعليه فهذه العيوب مجوّزة للردّ سواء كانت في المرأة أو في الرجل، والله تعالىٰ أعلم وإنْ قال صاحب جواهر الكلام (ج ٣٠ ص ٣١٩):

---

١. نفس المصدر، ص١٦٧ ـ ١٦٨.

٢. نفس المصدر.

٣. وفي نوادر أحمد بن محمد بن عيسىٰ تصريح بأنّه ابن‌عثمان، وهو مؤيّد لا دليل؛ لأن النوادر لم‌تصل إلى المجلسي والحرّ بسند معتبر.

٤. لكن في جواهر الكلام (ص٣١٩، ج ٣٠) نقل الحديث هكذا: «لا يردّ» أي بصيغة الغائب المذكر فيحتمل كونه مجهولاً كما يحتمل كونه معلوماً. لكن في ص٣٦٣، ج ٣٠ ضبطها بـ: «لا تردّ» فلعلّ الأوّل من غلط الطابع أو الكاتب.

ولعلّه لذا (أي لاحتمال كون الفعل معلوماً ورجوع الضمير الىٰ الرجل) لم‌يحكم الأكثر، كما ستعرف بالخيار لها في الجذام والبرص ... وعلىٰ كلّ حال فالاستدلال لايخلو عن إشكال، انتهىٰ.

أقول: لكن المشهور قالوا بخيارها بجنونه.

وعلىٰ كلٍّ مقتضىٰ الحصر عدم جواز ردّ النكاح من غير هذه العيوب.

٣. صحيح أبي‌عبيدة المرويّ في الكافي عن أبي‌جعفر عليه السلام، قال في رجل تزوّج امرأة من وليها فوجد بها عيباً بعد ما دخل بها؟ قال: فقال: «إذا دلست العفلاء (نفسها) والبرصاء والمجنونة والمفضاة ومَن كان بها (من يب) زمانة ظاهرة، فإنّها تُردّ علىٰ أهلها من غير طلاق ويأخذ الزوج المهر من وليها الذي كان دلّسها، فإن لم‌يكن وليها علم بشيء من ذلك فلا شيء (له) وتردّ إلىٰ أهلها. قال: وان أصاب الزوج شيئاً مما أخذت منه فهو له، وإن لم‌يصب شيئاً فلا شيء له. وقال: وتعتدّ منه عدّة المطلّقة إن كان دخل بها وإن لم‌يكن دخل بها فلا عدّة عليها (له ـ يب) ولا مهر لها».[1]

٤. صحيح داود بن سرحان المروي في التهذيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام في الرجل يتزوّج المرأة فيؤتى بها عمياء أو برصاء أو عرجاء، قال: «تردّ علىٰ وليها ويكون لها المهر علىٰ وليها، وإن كان بها زمانة لا يراها الرجال أُجيزت شهادة النساء عليها».[2]

٥. معتبرة غياث عن جعفر عن أبيه علي عليهما السلام في رجل تزوج امرأة فوجدها برصاء أو جذماء، قال: «إن كان لم‌يدخل بها ولم‌يبيّن له، فإن شاء طلّق وإن شاء أمسك ولا صداق لها، وإذا دخل بها فهي امرأته».[3]

أقول: يحمل الطلاق علىٰ معناه اللغوي والدخول علىٰ الدخول بعد العلم بالعيب؛ جمعاً بينه وبين غيره.

٦. صحيح معاوية بن وهب قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فعلم بعد

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص١٦٩.

٢. نفس المصدر، ص١٦٩.

٣. نفس المصدر، ص١٧٠.

ما تزوّجها أنّها كانت زنت، قال: «إنْ شاء زوجها أنْ يأخذ الصداق من الذي زوجها ولها الصداق بما استحلّ من فرجها، وإن شاء تركها».[١]

أقول: ظاهر الحديث هو تخيير الزوج بين ردّ الزوجة وتركها لا بين أخذ المهر وعدمه فقط، فلاحظ.

٧. صحيح أبي‌الصباح قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فوجد بها قرناً؟ قال: فقال: «هذه لا تحبل ولا يقدر زوجها علىٰ مجامعتها، يردّها علىٰ أهلها صاغرة ولا مهر لها، قلت: فإن كان دخل بها؟ قال: إنْ كان علم بذلك قبل أنْ ينكحها ـ يعني المجامعة ـ ثمّ جامعها فقد رضي بها، وإن لم‌يعلم إلّا بعد ما جامعها، فإنْ شاء بعد أمسك، وإنْ شاء طلّق».[٢]

فالمستفاد من هذه الأحاديث التي اعتمدنا عليها لاعتبار أسنادها أُمور:

١. للزوج ردّ زوجته عن البرص والجذام والجنون والعفل والقرن، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وكذا له ردّها عن الإفضاء والزمانة إذا دلّست؛ للحديث الثالث، وكذا له ردّ العمياء والعرجاء، للحديث الرابع، ومن زنت قبل الزواج؛ للحديث السادس، فله خيار الفسخ بهذه العيوب إذا لم‌يكن عالماً بها قبل العقد أو لم‌يدخل بها بعد العلم بها، وإلّا فلا خيار له.

٢. ألحق المشهور كما في جواهر الكلام[٣] الرتق بالعيوب المذكورة، وقال صاحب جواهر الكلام رحمه الله: «بل الظاهر دخوله في العفل، وهو كون الفرج ملتحماً علىٰ وجه ليس للذكر مدخل فيه».

أقول: الحديث السادس يشمله بمدلوله المطابقي.

وعن الغزالي إلحاق ضيق المنفذ زائداً علىٰ المعتاد، بحيث لا يمكن وطؤها إلّا بإفضائها به،[٤] ونفىٰ البأس عنه في جواهر الكلام.[٥]

---

١. نفس المصدر، ص١٦٥.
٢. نفس المصدر، ص١٧١.
٣. ج٣، ص٣٣٧.
٤. نفس المصدر، ص٣٣٨.
٥. نفس المصدر، ص٣٣٨.

أقول: وهو كذلك للحديث السادس.

٣. وفي محكيّ المصباح أن الزمانة مرض يدوم زماناً طويلاً. وعن الصحاح أنها آفة تكون في الحيوانات، ورجل زمن أي مبتلىٰ بيّن الزمانة. وفي المنجد: الزمانة: العاهة، عدم بعض الأعضاء، تعطيل القوي، الحب.

وقيل: إنّ المتبادر في أعصارنا منها الإقعاد، والأصل عدم النقل، والظاهر هو مدرك فتوىٰ السيد الأُستاذ الخوئيﷺ حيث فسّره في كتابه توضيح المسائل بـ زمين گير، ولكنه ضعيف فإنّ قوله في صحيح ابن‌سرحان: «وإن كن بها زمانة لا يراها الرجال». ظاهر في إرادة الأعمّ من الإقعاد؛ فإنه يراه الرجال والنساء معاً، والظاهر أنّ الإمام بعد ما ذكر العرجاء البرصاء والعمياء ـ وهي من الزمانة الظاهرة للرجال والنساء ـ أراد أنْ يذكر الزمانة المخفية علىٰ الرجال، لكن لادليل علىٰ تعيين الزمانة المقصودة للإمامﷺ في هذا الخبر، ولا يصحّ الالتزام بها إذا فسّرناها بمطلق العاهة الطويلة زماناً.

نعم، الإقعاد من أظهر مصاديقها، ولعلّه المراد في صحيح أبي‌عبيدة، ولعلّ هذا الصحيح هو مدرك سيدنا الأُستاذ في فتواه، ويمكن أن نحمل عليه ما في صحيح ابن‌سرحان ونقول: إنّ الإقعاد ربّما يكون ظاهراً للرجال والنساء، وربّما لا يظهر إلّا علىٰ النساء، لاحتياج معرفته لمزيد الدقة الموقوف علىٰ خلع الخمار، لكن فيه إشكال وبحث.

وأمّا شمولها للأمراض المعدية المهلكة التي لا علاج لها، كالأيدز مثلاً إذا تحول من الكمون إلىٰ المرض ففيه وجهان: من صحّة الانطباق، ومن عدم ذهاب المشهور إليه.

وفي شمولها لمقطوعة اليد أو الرجل أو الأذنين أو مجدوعة الأنف أو مقطوعة الشفتين ومنحنية الظهر ومَن لا شعر علىٰ رأسها وجهان أيضاً: من صدق الزمانة ولو مع الأخذ بمصاديق الزمانة الظاهرة، ومن أولوية بعضها من العرجاء، ومن عدم فتوىٰ المشهور بثبوت الخيار، فتأمّل.

٤. لم‌ينقل عن المشهور جواز الفسخ بزناها قبل العقد، خلافاً لظاهر الحديث

السابع،[١] ولا بوضع حملها من الزنا قبل العقد، خلافاً لصحيح الحلبي،[٢] ولا بزناها بعد العقد وقبل الدخول مع قول الكاظم عليه السلام في صحيح الفضيل بن يونس: «يفرق بينهما وتحدّ الحدّ ولا صداق لها» ولابزناه بعد العقد مع دلالة صحيحة علي بن جعفر علىٰ التفريق بينه وبين أهله.

نعم، التفريق غير الخيار كما لايخفىٰ، لكن المشهور لم يقل به ظاهراً، ولعلّه لصحيحة رفاعة أنّه لا يفرق بينهما إذا زنىٰ قبل أنْ يدخل بها[٣] في خصوص زنى الرجل، ولا بدّ لتحقيق هذا الموضوع من الرجوع إلىٰ الكتب الفقهية المفصّلة.

٥. تعرّضت جملة من هذه الروايات لحكم المهر وردّه، ولا موجب لبحثه هنا، ومَن شاء التحقيق فيه فعليه الرجوع إلىٰ المطولات الفقهية.

هذا ـ كله ـ ما يتعلّق بعيوب المرأة. وأمّا عيوب الرجل الموجبة لخيارها والمجوزة لردّ الزوج فقد ثبت بعضها في ما سبق، وهو البرص والجذام والجنون علىٰ الأظهر.

وأمّا البقية فإليك نقل أحاديثها المعتبرة:

١. موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام أنّ خصيّاً دلّس نفسه لامرأة، قال: «يفرق بينهما وتأخذ المرأة منه صداقها ويوجع ظهره كما دلّس نفسه».[٤]

٢. موثّقة بكير المروية في الكتب الأربعة عن أحدهما عليهما السلام في خصيّ دلّس نفسه لامرأة مسلمة فتزوّجها، فقال: «يفرّق بينهما إنْ شاءت (المرأة) ويوجع رأسه، وإن رضيت (به) وأقامت معه لم يكن لها بعد رضاها (به) أنْ تأباه».[٥]

٣. صحيح أبي بصير قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن امرأة ابتلىٰ زوجها فلايقدر علىٰ الجماع أتفارقه؟ قال: «نعم، إنْ شاءت».[٦]

أقول: مدلول الحديث أنّه إذا عجز الزوج ـ بأيّ سبب كان ـ عن الجماع فللزوجة

---

١. نفس المصدر، ص١١٧.
٢. الوسائل، ج١٤، ص٦٠١.
٣. نفس المصدر، ص٦١٦.
٤. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص١٧٣.
٥. نفس المصدر.
٦. نفس المصدر، ص١٧٥.

الخيار، وبطريق أولىٰ يثبت لها الخيار إذا كان الزوج عاجزاً عنه قبل الزواج، وهو ظاهر. ويعارضه الحديث السابع علىٰ وجه.

٤. موثّقة عمار عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن رجل أخذ عن امرأته فلايقدر علىٰ إتيانها، فقال: «إن كان لايقدر علىٰ إتيان غيرها من النساء فلايمسكها إلّا برضاها بذلك، وإنْ كان يقدر علىٰ غيرها فلا بأس بإمساكها».[١]

أقول: في الحديث احتمالان:

الأوّل: أنّ التفصيل ناظر إلىٰ وظيفة الزوج في جواز الإمساك مطلقاً أو مشروطاً برضاها، و أمّا المرأة فلها الفسخ سواء قدر هو علىٰ غيرها أم لا؛ عملاً بالحديث الأوّل.

الثاني: أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب في التفصيل هو فرض أخذ الزوج عن زوجها، وقد فسره بعضهم بالسحر. وفي المنجد: أخذه: سحره، الأُخذة رقية كالسحر يؤخذ بها. ويحتمل كونه مقيداً لإطلاق الحديث السابق، ولكن لا أعتمد علىٰ التقييد المحتمل المذكور علىٰ نحو الإطلاق، بل في خصوص المسحور كما عرفت.

٥. صحيحة محمد بن مسلم ـ علىٰ المشهور ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العنين يتربّص به سنة، ثمّ إن شاءت امرأته تزوّجت وإن شاءت أقامت.[٢]

أقول: في طريق الشيخ إلىٰ الحسين بن سعيد إشكال ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الثالثة والرابعة) فما لم أفز علىٰ حلّه لا أعتمد علىٰ ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد كهذه الرواية.

٦. موثّق حسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقضي في العنين أنْ يؤجّل سنة من يوم ترافعه الامرأة.[٣]

أقول: لا دليل علىٰ وصول نسخة من مصدر هذه الرواية ـ وهو كتاب قرب الإسناد ـ الىٰ المجلسي والحرّ رحمهما الله بسند معتبر، بل الظاهر أنّهما ينقلان عنه وجادة، ولا اعتبار به. على أن في موثقية الحسين بن علوان أيضاً إشكال.

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص١٧٦.

٣. نفس المصدر.

٧. موثّقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّ علياً كان يقول: «إذا تزوّج (الرجل) امرأة فوقع عليها مرّة ثمّ أعرض عنها فليس لها الخيار لتصبر فقد ابتليت، وليس لأمّهات الأولاد ولا للإماء ما لم يمسّها من الدهر إلّا مرة واحدة خيار».[١]

أقول: قوله عليه السلام: «ثمّ أعرض عنها» فيه إجمال وغير ظاهر في مَن عجز عن الوطء، وأنّه منصرف إلى الإعراض الاختيارى فلاحظ. وعلىٰ تقدير إرادته منه فهو معارض بالحديث الثالث.

٨. صحيح أبي حمزة قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «... وهي بكر فزعمت أنّه لم يصل إليها، فإنّ مثل هذا تعرف (تعرفه) النساء فلينظر إليها من يوثق به منهنّ فإذا ذكرت أنّها عذراء فعلىٰ الإمام أنْ يؤجّله سنة (واحدة) فإن وصل إليها وإلّا فرق بينهما وأُعطيت نصف الصداق ولا عدّة عليها.[٢]

٩. معتبرة غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّ علياً عليه السلام لم يكن يردّ من الحمق ويردّ من العسر.[٣] إذا تقرّر ذلك فهنا مباحث:

الأوّل: للزوجة حقّ الفسخ إذا ظهر زوجها خصيّاً، وفي الشرائع وجواهر الكلام[٤]: وأمّا الخصاء ـ بالكسر والمدّ ـ فهو سَلّ الانثيين أي إخراجهما ـ وفي معناه بل قيل منه الوجاء بالكسر ـ ورضّهما، فالمشهور بين الأصحاب أنه عيب تتسلّط به الامرأة الجاهلة علىٰ الفسخ ... ولا إشكال في الوجاء مع فرض كونه فرداً منه وإنْ كان مشكلاً، إلّا أنْ يفهم التعليل من قوله عليه السلام: «كما دلّس نفسه» أنّه بمعناه، ومنه يستفاد ثبوت الخيار حينئذٍ في فاقد الانثيين خلقة، ونحوه ممّا هو كالخصيّ والموجوء إنْ لم يكن داخلاً فيها.

وقيل: إنّ النصوص جميعاً اشتملت علىٰ التدليس، ولعلّ خيارها من جهته لا من حيث كونه عيباً إلّا أن يقال: يكفي في التدليس عدم إخباره بنفسه، بل لو لم يكن الخصاء عيباً لم يتحقّق الخيار بتدليسه أيضاً، فتأمّل.

---

١. نفس المصدر. والحديث لا يخلو عن إجمال، ويمكن أن نجعل ذيله قرينة علىٰ إرادة الأمة من صدره والله العالم.
٢. نفس المصدر، ص١٧٨.
٣. التهذيب، ج٧، ص٤٣٢، نسخة الكومبيوتر.
٤. ج٣٠، ص٣٣٢ و٣٢٤.

قال الشيخ الأنصاري﵀ في بعض رسائله في بعض مسائل النكاح المطبوعة مع مكاسبه.

الثاني في التدليس، وهو إظهار صفة كمال في المرأة مع انتفائها عنها أو إخفاء صفة نقص،[١] والفرق بينه وبين العيب أنّ منشأ الخيار في العيب مجرّد ثبوته في الواقع، وفي التدليس اشتراط الصفة بحيث لولا الاشتراط لم‌يثبت، فلو تزوجها علىٰ أنّها حرة باشتراط ذلك في متن العقد أو ذكره قبله بحيث أجريا العقد علىٰ ذلك، فخرجت أمة فله الفسخ؛ عملاً بمقتضىٰ الشرط، إذ ليس فائدته إلّا التسلّط مع عدمه،[٢] انتهىٰ.

وقال بعض المؤلفين:

وتظهر الثمرة فيما إذا لم‌يدلس نفسه لها بل اعتقد انها تعلم الحال أو جهل بكونه خصياً، فإنّه ليس لها الخيار فيه؛ بناءاً علىٰ كونه من جهة التدليس، ويكون لها الخيار فيه بناءاً علىٰ كونه من جهة الخصاء.[٣]

أقول: وتوقّف سيدنا الأُستاذ الخوئي﵀ في ثبوت الخيار في غير فرض التدليس وأوجب الاحتياط، ولعلّه للإشكال في صحّة الشرط في النكاح، كما سيأتي بحثه.

واعلم أنّه لا ينفكّ التدليس عن نكاح الخصي إلّا نادراً، فإنّ المرأة لا ترضىٰ بنكاح الخصيّ وإنّما ترضىٰ بزواج الرجل مبنياً على عدمه، ولو ارتكازاً، ولا يعتبر في تحقّق الشرط ذكره قبل العقد أو في متنه، بل يكفي الارتكاز العقلائي فيه بحيث لو علم أحد الزوجين بانتفائه لم‌يُقدم علىٰ النكاح، فلا فرق بين كون الخيار من ناحية التدليس أو من ناحية العيب، فالخيار لها ثابت تقييداً في الحصر المذكور في صحيح الحلبي. وفي إلحاق غير الخصي إذا لم‌ينزل، به وجهان.

الثاني: العنن ـ كما في الشرائع وجواهر الكلام ـ: مرض تضعف معه القوة عن نشر العضو بحيث يعجز عن الإيلاج، ويفسخ به العقد، بل الإجماع بقسميه عليه، ... وإنْ تجدّد بعد العقد ـ كما هو المعروف بين الأصحاب، ـ بل لا أجد فيه خلافاً منا، بل

---

١. ويكفي في الإخفاء السكوت عن بيان العيب، كما يفهم من الأحاديث المتقدمة.
٢. المكاسب المحرّمة، ص٢٩٨.
٣. الفقه، ج٦٦، ص٢١.

الإجماع بقسميه عليه ... لكن بشرط أنْ لايطأ زوجته ولا غيرها، فلو وطئها ولو مرة ثمّ عَنَّ، أو أمكنه وطء غيرها مع عننه عنها لم‌يثبت لها الخيار علىٰ الأظهر الأشهر.

أقول: وطء غير الزوجة مع عننه عنها لايتمّ إلّا برجوع المرض إلىٰ الحالة النفسية دون المرض الفيزيائي والنقص البدني، كما لايخفىٰ.

والعمدة أنّ هذا العنوان لم‌يثبت عندي بحديث معتبر سنداً ـ كما تعلم ممّا سبق، ـ وإنّما العناوين المأخوذة في الأحاديث المعتبرة المتقدّمة هي:

١. غير القادر علىٰ الجماع.

٢. المسحور غير القادر علىٰ الإتيان.

٣. المُعرض عن الزوجة.

٤. غير الواصل إليها.

لكن لايبعد الاطمئنان بصدور هذه الكلمة من مجموع الروايات الواردة فيه من الإمام عليه السلام.

الثالث: أنّ صحيح أبي‌بصير مطلق وأنّه متىٰ لم‌يقدر الزوج علىٰ الجماع فللمرأة المفارقة، ولا يبعد ظهوره في عجزه عن جماع الزوجة فقط، دون مطلق النساء، إذ المنصرف إليه هو جماع الزوجة.

نعم، هو مصرَّح به في موثّقة عمار، لكن لا يقيد به إطلاق غيره، والمتيقّن اختصاصه بموضوعه، وهو المسحور علىٰ كلا الاحتمالين المذكورين في الموثقة. نعم، الإطلاق مقيّد بما في صحيح أبي‌حمزة.

والنتيجة أنّ مَن لم‌يقدر علىٰ جماع زوجته ولو بعد الدخول بزمان[1] فبعد مرافعة الزوجة يؤجّله الإمام سنة، فإن قدر عليه فهو وإلّا فلها الخيار.

وأمّا موثّقة إسحاق فنرد علمها إلىٰ من صدرت عنه.

الرابع: الحديث الثالث يشمل المجبوب أيضاً إذا لم‌يبق له ما يمكن معه الوطء ولو بمقدار الحشفة وإلّا لا دليل علىٰ خيارها.

---

١. خلافاً للأشهر كما مرّ عن جواهر الكلام.

نعم، لا فرق في حدوث الجب قبل العقد أو بعده لإطلاق الحديث، خلافاً لجماعة.

الخامس: الحمق لايوجب الخيار كما يوجبه العسر ـ علىٰ ما في الحديث الأخير ـ والظاهر أنّ المراد به عجز الزوج عن النفقة الواجبة، لكن في جواهر الكلام: «من العنن»،[١] مكان «من العسر» وعن معلّق الجواهر أنّ الموجود في الوافي نقله «أي من العنن»[٢] عن التهذيب أيضاً، وعليه فلايُدرىٰ الصحيح من المحرف، فلا يصحّ التمسّك بالكلمة المذكورة.

## بقي في المقام فوائد مهمة

**الفائدة الأُولىٰ**: الشرط في العقد أعمّ من المذكور في متنه ومن المركوز الذي يبني عليه المتعاقدان، بحيث لولاه لم‌يقدما علىٰ العقد علىٰ الأظهر، خلافاً للشيخ الأنصاري (قدس الله روحه الزكية) في بحث خيار المجلس[٣] وفي بحث الشروط، حيث ذهب إلىٰ عدم شمول أدلة وجوب العمل بالشروط للشرط البنائي، ووفاقاً للسيد الطباطبائي في محكيّ حاشية المكاسب حيث قال: في تعليل وجوب الوفاء بالشرط الذي وقع العقد مبنياً عليه وإن لم‌يذكر في متنه: «والوجه فيه صدق الشرط علىٰ هذا المقدار من التواطؤ والتباني فيشمله عموم قوله ﷺ: (المؤمنون عند شروطهم) وأيضاً قيد معنوي، فيدل عليه عموم «أوفوا بالعقود»[٤] انتهىٰ.

وما أشار إليه في آخر كلامه هو الذي صرّح به الشيخ نفسه أيضاً، قال.[٥]

نعم، يمكن أنْ يقال: إنّ العقد إذا وقع مع تواطئهما علىٰ الشرط كان قيداً معنوياً له، فالوفاء بالعقد الخاص لا يكون إلّا مع العمل بذلك الشرط، ويكون العقد بدونه تجارة لا عن تراض؛ إذ التراضي وقع مقيّداً بالشرط.[٦]

---

١. جواهرالكلام، ج ٣٠، ص٣٢٦.
٢. الوافي، ج١٢، ص٨٤، الباب ٨٨ من أبواب النكاح.
٣. المكاسب، ص٢٢١.
٤. نفس المصدر، ص١١٨.
٥. نفس المصدر، ص٣٨٢، الطبعة القديمة.
٦. لاحظ: الشروط، ج٢، ص١٦٧، للسيد الشهيد محمد تقي الخوئي ﷺ.

أقول: وعليه فلا يبقىٰ فرق بين القولين في النتيجة ظاهراً، فلاحظ.

وعلىٰ هذا فيمكن أن يقال: إنّ كثيراً من العيوب والأمراض المعدية وبعض الأوصاف المنفّرة شروط بنائية في عقد النكاح، بل يستحي الزوج أو الزوجة عن الاعتراف بالزوجية في مواردها، لكن هذه المنفرّات علىٰ قسمين:

قسم ممّا يتفق عليه الزوجان، وقسم يخصّ بأحدهما وهو الأكثر، فإنّ كلاً من الزوجين يشترط، بنائياً وارتكازياً ـ عدم العيب والنقص في الآخر، ولا بناء للآخر علىٰ اشتراط عدم العيب في نفسه، فلايثبت الخيار عند التخلّف وفيه تأمّل، وهل يصحّ مثل هذا العقد الذي يشترط أحد الزوجين بنائياً أشياء ولايقبله الآخر بنائياً؟! والجواب محتاج إلىٰ تأمّل[1] و على الاوّل يتحقّق لصاحب الشرط البنائي خيار التدليس، إذا تحقّقت شروطه.

**الفائدة الثانية**: قضية إطلاق قولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» نفوذ الشرط في كلّ عقد حتّىٰ في عقد النكاح وأنّه لا بدّ من الوفاء به، لكن الفقهاء أبطلوا الشرط في عقد النكاح ولم‌يثبتوا الخيار فيه بالشرط فيه، حتّىٰ قال صاحب جواهر الكلامﷺ: بل لعلّ منافاته لعقد النكاح من ضروريات الفقه،[2] وعن المحقق الثاني في جامع المقاصد.

وإنّما لم‌يدخل خيار الشرط النكاح مع تناول عموم قولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»، للاجماع، ولأنه ليس عقد معاوضة ليشرع له اشتراط التروي والاختيار، ولشدة الاحتياط في الفروج، ولأنّ فيه شائبة العبادة، ولأنّ رفعه متوقف علىٰ أمر معين (يريد به الطلاق)، فلا يقع لغيره.

فهذه وجوه خمسة في وجه عدم دخول خيار الشرط النكاح وزاد بعضهم وجهاً سادساً، وهو استلزامه لابتذال المرأة وهو ضرر عليها.[3]

وفي كشف اللثام:

ولو شرط الخيار في النكاح بطل العقد في المشهور، وهو الوجه؛ لأنّ فيه شائبة العبادة لا

---

١. ولايبعد ثبوت الخيار في القسمين، لأن من تخلف شرطه يثبت له الخيار فلاحظ.

٢. ج٢٩، ص١٤٩ ولاحظ: البحث هناك.

٣. جامع المقاصد، ج١، ص٢٤٤.

يقبل الخيار ولم‌يتراضيا إلّا بما دخله الخيار، فلم يريدا بلفظ العقد معنىٰ النكاح، فيلغو، وابن‌إدريس صحّح العقد وأبطل الشرط؛ لوجود المقتضي وهو عقد النكاح وإنّما فسد شرط الخيار، فيلغو ولا يفسد به العقد كغيره من الشروط، وللوجهين تردّد المحقق.[١]

أقول: وقوله «ولم‌يتراضيا إلّا ...» هو الذي اختاره سيدنا الأُستاذ الخوئي بتفاوت ما،[٢] فهذه الوجوه علل وأسباب لبطلان العقد بدخول خيار الشرط. لكن جميع هذه الوجوه غير قوية وغير قابلة للاعتماد،[٣] علىٰ أنّ كلمات جملة من الفقهاء ربّما تدلّ علىٰ جواز الشرط في النكاح، فعن الشهيد في اللمعة: ولو شرط كونها بنت مهيرة فظهرت بنت أمة، فله الفسخ، وعلّله الشهيد الشارح: بمقتضىٰ الشرط.

ويقول صاحب جواهر الكلام[٤] عند قول المحقق: إذا تزوّج امرأة وشرط كونها بكراً فوجدها ثيباً: وثبت بالإقرار أو البينة سبق ذلك علىٰ العقد كان له الفسخ لانتفاء الشرط الذي قد عرفت أنّ فائدته ذلك، ولعلّه لا خلاف فيه كما لا إشكال ... مع الفتوىٰ من غير خلاف منهم في تحقّق الخيار مع شرط الصفات، ككونها بنت مهيرة ونحوها، لدليل الشرطية القاطع للأصل وغير متوقف علىٰ العيب، حينئذٍ فراجع تمام كلامه.

وعن العلّامة في بحث تدليس القواعد: كلّ شرط يشرطه في العقد يثبت له الخيار مع فقده، سواء كان دون ما وصف أو أعلىٰ علىٰ إشكال.

ويقول المحقّق الثاني في شرح هذا الكلام: لا ريب أنّ كلّ ما يشترط الزوج في عقد النكاح من صفات الكمال ممّا لا ينافي مقصود النكاح ولا يخالف الكتاب والسنّة صحيح، فإذا تبيّن انتفاؤه وخلوّها من الكمال لم‌يكن النكاح باطلاً؛ لأنّ فقد الشرط لا يقتضي بطلانه، ولكن يثبت للمشترط الخيار ... وذهب الشارح الفاضل ولد المصنّف إلىٰ بطلان هذه الشروط محتّجاً ببعد النكاح عن قبول الخيار، قال: وإنّما يصحّ شرط الحرية والنسب والبكارة وما يرىٰ في الكفاءة للنصّ.

---

١. لاحظ: تفصيل البحث في ص٣٠ الىٰ ص٤١، ج٢ من كتاب الشروط وجعل مؤلفه مختار والده (سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ) وجهاً مغايراً للوجوه الستة وادّعىٰ أنّه من ابتكار والده ﷺ.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. ج٣٠، ص٣٧٦.

ولقائل أنّ يقول: إنّ النصّ لم يرد بثبوت الخيار باشتراط البكارة، فيكون اشتراطه خروجاً عن النصّ، ومع ذلك فالكتاب والسنة واردان بصحّة الشرط السائغ الذي لاينافي مقتضىٰ النكاح وما يلزم منه ثبوت الخيار بفواته، فيكون الخيار حينئذٍ ثابتاً بالنصّ. ولو سلّم فالبعيد عن النكاح اشتراط الخيار لا اشتراط ما يقتضىٰ فواته لخيار.[١]

أقول: لا بُعد في أنْ يكون إنكار المشهور متعلّقاً باشتراط الخيار في عقد النكاح بأنّ يفسخه المشروط له متىٰ ما شاءه بلا وجه، فإن أراد المشهور ذلك فلا مضايقة في المنع عنه، لما ذكره سيدنا الأُستاذ الخوئي﵀.[٢] وإن أرادوا شرط ما يقتضي فواته الخيار فلا نقبل، وقد عرفت من القواعد واللمعة وشرحها ومن جواهر الكلام وغيرها خلافه، فما ذكره المحقّق الثاني هو الأقوىٰ.

وخلاصة الكلام: أنّ إثبات الخيار للزوج أو الزوجة في غير الموارد المنصوصة المتقدّمة أحد أُمور:

١. الشرط البنائي والارتكازي إذا تخلّف، فإنّه يوجب الخيار ولو لأجل التدليس.

٢. قاعدتا نفي الحرج والضرر وقاعدة نفي العسر.

٣. الاشتراط في متن العقد، وهذا أحسن.

**الفائدة الثالثة: في التدليس:**

في جواهر الكلام:

هو تفعيل من المدالسة بمعنىٰ المخادعة، والدلس ـ محركاً ـ الظلمة، فكأن المدلّس لما دلّس وخدع، أظلم الأمر علىٰ المخدوع، ذكروه في كتاب البيع وأثبتوا به الخيار إن فعل ما يظهر ضد الواقع كتحمير وجه الجارية ... إلّا أنّ الذي يظهر من نصوص المقام بل هو صريح جماعة من الأصحاب تحقّقه هنا (أي في عقد النكاح) بالسكوت عن العيب مع العلم به فضلاً عن الإخبار بضده.[٣]

---

١. جامع المقاصد، ج٢، ص٤١١ كما في الشروط، ج٢، ص٣٧.

٢. لاحظ: كتاب الشروط لابنه الشهيد محمد تقي الخوئي﵀.

٣. ما أفاده﵀ من تحقق التدليس بالسكوت نظراً الىٰ نصوص المقام ممّا لا شكّ فيه وهو الصحيح، ولا ينافيه ما تقدّم عن الشيخ الانصاري﵀ في بعض رسائله في النكاح، فإنّ الإخفاء الذي ذكره يتحقّق بالسكوت أيضاً، نعم، بعض من ←

ثمّ إنّه قد يتحقق العيب من غير التدليس كما لو كان خفياً علىٰ الزوجة ووليها، والتدليس من غير عيب كالحرية والبكارة والنسب ... وفقد سائر صفات الكمال، والتدليس والعيب معاً كمن دلّس بالعيب.

وفي صحيح محمد بن القاسم بن فضيل عن أبي‌الحسن عليه السلام في الرجل يتزوّج المرأة علىٰ أنّها بكر فيجدها ثيباً أيجوز له أنّ يقيم عليها؟ قال: فقال: «قد تفتق البكر من المركب ومن النزوة».[1]

وفي صحيح محمد بن جزك قال: كتبت الىٰ أبي‌الحسن عليه السلام أسأله عن رجل تزوّج جارية بكراً فوجدها ثيباً هل يجب الصداق لها وافياً أم ينتقص؟ قال: «ينتقص».[2]

أقول: تقدّم عن جواهر الكلام أنّه إذا ثبت سبق ذلك علىٰ العقد كان له الفسخ ... ولعلّه لا خلاف فيه ...

وقال أيضاً: «بل لا يبعد ثبوت الخيار معه وإنْ لم‌يذكر ذلك شرطاً في متن العقد، وإنما كان بتدليس منها أو من وليها؛ لما سمعته في المسائل السابقة «انتهىٰ كلامه».[3]

وفي صحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام ...: وقال في رجل يتزوّج المرأة فيقول لها: أنا من بني فلان فلا يكون كذلك؟ فقال: «تفسخ النكاح، أو قال: ترّد».[4]

أقول: فإذا جاز لها بتدليس مثل هذا الأمر جاز لها الردّ بتدليس أُمور كثيرة أُخرىٰ بطريق أُولىٰ.

---

← عاصرناه من أهل الفتوىٰ اختار في تفسير التدليس الإخبار بضدّ الواقع كما تكرّر منه في جواب أسئلة مقلّديه وضيق الأمر علىٰ الناس.

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢١، ص١٨٩. نزا ينزو: وثب يثب. والوثبة النهوض والقيام. وقفز وثب.

٢. نفس المصدر. وفي كيفية نقص المهر أقوال.

٣. ج٣٠، ص٣٧٧ وقال في محل آخر (ج٣، ص١١٤) بل يقوىٰ في النظر ثبوت الخيار إذا تزوجها علىٰ الوصف الذي دلّست به فبان الخلاف وان لم‌يشترط ذلك في متن الخيار، فلاحظ وتأمل والله العالم. انتهىٰ.

٤. الوسائل، ج١٤، ص٦١٤ ـ ٦١٥ أقول: في نسخة الكومبيوتر من الوسائل نقل الرواية مسندة عن أبي‌عبدالله عليه السلام لكن في جامع أحاديث الشيعة، ج٢٠، ص١٦٥ نقلها مضمرة قال: «سألته» وهو المصرّح به في جواهرالكلام ونقل عن كشف اللثام وغيره أنّه لا يجدي أن الحلبي أعظم من أي يروي نحو ذلك عن غير الإمام؛ لاحتمال رجوع الضمير إلىٰ الحلبي ويكون الراوي (أي حماد) عنه سأله (ص١١٢، ج٣٠).

أقول: هذا الاحتمال ضعيف خلاف الظاهر فلاحظ، وعلىٰ كلٍّ ادّعىٰ الشهيد الثاني أنّ الأكثر علىٰ أنّه ليس للمرأة الفسخ بذلك.

نعم، صحّة الرواية مبينة علىٰ صحّة طريق الشيخ إلىٰ الحسين بن سعيد في مشيخة التهذيب، وفيه إشكال ـ ولا عبرة بصحّته في الفهرست ـ خلافاً للمشهور أو الكلّ في تصحيح طريق الشيخ إليه.[١]

وفي جواهر الكلام:

قد تكرّر منّا غير مرة قوة ثبوت الخيار بالتدليس بصفة من صفات الكمال علىٰ وجه يتزوّجها كذلك، فبان الخلاف ـ أيّ صفة كانت ـ لظهور نصوص التدليس فيه ... بل يمكن دعوىٰ تحصيل الإجماع منهم هنا علىٰ أنّ شرطية الصفات توجب الخيار إذا بانَ الخلاف، نعم، لو كان الشرط من الأفعال أمكن القول بعدم الخيار بتعذّره أو امتناعه للفرق بين النكاح والبيع بذلك، بل يلزم المشترط عليه بأدائه ....[٢]

وقال السيّد السيستاني:

يتحقّق التدليس بتوصيف المرأة للرجل عند إرادة التزويج بالسلامة من العيب مع العلم به، بحيث صار ذلك سبباً لغروره وخداعه، فلا يتحقّق بالإخبار لا للتزويج أو لغير الزوج، والظاهر تحقّقه أيضاً بالسكوت عن بيان العيب مع العلم به وإقدام الزوج بارتكاز السلامة منه.[٣]

**الفائدة الرابعة**: فيما يترتّب علىٰ عدم إنفاق الزوج.

في صحيح الفضيل وربعي عن الصادق عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: «ومَن قدر عليه رزقه فَلْيُنفق ممّا آتاه الله»[٤] قال: «إنْ انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلّا فرق بينهما».[٥]

وفي صحيح أبي بصير قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «مَن كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقّاً علىٰ الإمام أنْ يفرق بينهما».[٦]

أقول: ويؤيّدهما جملة من الروايات الواردة بمعناهما غير المعتبرة سنداً، ومقتضىٰ

---

١. لاحظ: كتابنا: بحوث في علم الرجال الطبعة الثالثة.

٢. ج ٣٠، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

٣. منهاج الصالحين، ج ٣، ص ٨٧.

٤. الطلاق (٦٥): ٧.

٥ و ٦. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢١، ص ٤٥٢.

قوله تعالىٰ: «الرجال قَوّامُونَ علىٰ النِساءِ بِما فَضَّلَ اللهُ بَعضَهُم علىٰ بَعض وبِما أَنفَقُوا مِن أَموالِهِم»[١] عدم قيمومية الزوج علىٰ الزوجة في فرض عدم الانفاق عجزاً أو عناداً، بناءاً علىٰ أنّ علّة القيمومة مجموع الفضيلة الطبيعية والإنفاق لا كلّ واحدة منهما.

إذا تقرّر ذلك فها هنا أبحاث:

١. إطلاق الحديثين يشمل الفقير والواجد الممتنع غائباً كان أو حاضراً.

٢. هل يجري الحكم المذكور في عدم إسكان الزوجة مسكناً خصوصاً مع احتياجها إليه؟ فيه وجهان، من وجوبه عليه كالإطعام والكسوة، ومن عدم ذكره فيهما. وهكذا الكلام في عدم تهيئة الأدوية اللازمة.

٣. التفريق ليس واجباً علىٰ الإمام مطلقاً، وإنّما هو لرعاية حقّ المرأة، فلو لم‌ترافع إلىٰ الحاكم لم‌يجز له طلاقها، وإن رافعت إليه، فإن كان زوجها واجداً أجبره علىٰ الإنفاق أو الطلاق.

٤. قيل: يجوز لها أنْ تأخذ من مال زوجها الممتنع ما تستحقّه بدون إذنه، ولا بأس به من باب التقاص. نعم، في الغائب غير الممتنع الأحوط الاستئذان من الحاكم إنْ أمكن وإلّا جاز للحرج.

٥. يجوز للحاكم أخذ مال الممتنع وبيعه لنفقتها إذا طالبت ورافعت، فإنّه ولي الممتنع.

٦. قيل: إنّ الطلاق بائن غير رجعي.

أقول: ويحتمل الرجوع في العدّة إذا صار الزوج موسراً بعد ما كان معسراً أو تاب ورجع إلىٰ البذل، فتأمل. لكن سبق ان قاعدة نفى الضرر لاتثبت حكماً.

٧. إذا تبيّن للزوجة إعسار الزوج هل لها الخيار لقاعدة لاضرر؟

فيه وجهان،[٢] لكن الترافع إلىٰ الحاكم يدفع الضرر، إلّا أنّ يجعل محلّ البحث فرض فقدان الحاكم الشرعي.

---

١. النساء(٤): ٣٤.

٢. لاحظ: تفصيله في جواهرالكلام، ج٣١، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

٨. إذا تعمّد الزوج في إخفائه مصرّاً علىٰ عدم البذل أو لا يمكن للحاكم لبعد المكان ونحو ذلك إجباره جاز له طلاقها عند مراجعتها؛ لإطلاق الحديثين فإنهما لم يعلّقا الطلاق علىٰ الاجبار بين الأمرين، بل إذا علم الحاكم بامتناع الموسر جاز الطلاق وإن أمكنه إبلاغه؛ للإطلاق المذكور، فما ذكره السيّد السيستاني من التقييد[1] ليس عليه دليل إلّا أن يدّعىٰ الانصراف. وهكذا الأمر في توقّف طلاق الحاكم علىٰ عدم إمكان بيع مال الممتنع له ولا للزوجة وإن جاز بيعه لهما أو للحاكم وحده، فإنّه تقييد للإطلاق بلا وجه سوىٰ دعوىٰ الانصراف، فلاحظ.

٩. إذا امتنع الموسر عن البذل فهل يجوز لها ترك حقوقه؟

قيل: فيه إشكال، والاحتياط لا يترك.

أقول: وهذا الإشكال والاحتياط يضعفان بقوله تعالىٰ: «وَمَنِ اعتَدَىٰ عَلَيكُم فاعتَدُوا عَلَيه بِمِثْلِ ما اعتَدىٰ عَلَيْكُم»،[2] ونحوه من الآيات الواردة في ذلك.

خاتمة هذه المسألة التي طوّلناها استطراداً لخيار المرأة:

قال السيد السيستاني طال عمره:

إذا هجر الزوج زوجته كلّياً فصارت كالمعلّقة، لا هي ذات زوج ولا هي مطلّقة جاز لها رفع أمرها إلىٰ الحاكم الشرعي، فيلزم الزوج بالعدول عن هجرها وجعلها كالمعلّقة أو تسريحها لتتمكّن من الزواج من رجل آخر، فإذا امتنع منهما جميعاً بعد استنفاذ كلّ الوسائل المشروعة لإجباره حتّىٰ الحبس لو أمكنه يطلّقها بطلبها ذلك، ويقع الطلاق بائناً أو رجعياً حسب اختلاف الموارد، ولا فرق فيما ذكرنا بين بذل الزوج نفقتها وعدمه، وأمّا إذا صارت كالمعلّقة بغير اختياره، كما لو كان الزوج محكوماً بالحبس مدة طويلة، فهل يجب عليه أنْ يطلقها إذا لم ترض بالصبر؟

فيه إشكال، فالأحوط وجوباً له الاستجابة لطلبها في الطلاق، ولكن إذا امتنع عن الطلاق فعليها الانتظار حتّىٰ يفرج الله عنها. وإذا كان يؤذيها ويشاكسها بغير وجه شرعي جازَ لها

---

١. منهاج الصالحين، ج٣، ص١٠٨.

٢. البقرة(٢): ١٩٤.

رفع أمرها إلىٰ الحاكم الشرعي ليمنعه من الإيذاء والظلم ويلزمه بالمعاشرة معها بالمعروف، فإنْ نفع وإلّا عزّره بما يراه الحاكم، فإن لم‌ينفع أيضاً كان لها المطالبة بالطلاق، فان امتنع منه ولم‌يمكن إجباره عليه طلّقها الحاكم الشرعي،[1] انتهىٰ كلامه.

أقول: ويمكن أنْ نستدلّ علىٰ الموضوع الأوّل بقوله تعالىٰ: «**فَلا تَميلوا كُلَّ المَيْل فَتَذَرُوها كالمُعَلَّقَة وإنْ تَصلحوا وتَتّقوا فإنّ الله كان غَفوراً رَحِيماً وإنْ يتفرّقا يُغنِ اللهُ كلاً من سعته**»،[2] بدعوىٰ أنّ المنهي عنه هو جعلها كالمعلّقة سواء كان لحب ضرتها أو لسبب آخر، وهذا النحو من الامساك لاحق للزوج، فيصح للحاكم طلاقها بعد امتناع الزوج منه، لأنّ الحاكم ولي الممتنع.

وأمّا وجه الاحتياط في فرض كون ذلك من غير اختياره في الموضوع الثاني فلعله لاحتمال انصراف الآية إلىٰ فرض الاختيار، وأمّا دليل الموضوع الثالث، فهو قوله تعالىٰ: «فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان»،[3] وقوله: «**فَامسِكُوهُنَّ بمعروف أو سَرِّحُوهُنَّ بِمَعرُوف ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعتدُوا**»[4] بتقريب عرفته.

ومع تعذّر الحاكم هل لها الخيار بقاعدة لا ضرر، ونفي الحرج والعسر، وبما تقدّم من الآيات؟ فيه وجهان.

---

١. منهاج الصالحين، ج٣، ص١٠٩.
٢. النساء(٤): ١٢٩ـ١٣٠.
٣. البقرة(٢): ٢٢٩.
٤. البقرة(٢): ٢٣١.

# فوائد متفرقة طبّية وعلمية

١. قيل: إنّ نطفة الرجل تحمل الأشكال المتغايرة من كروموزمات (XY) والذي يحدّد نوع الجنين ذكراً أم أنثىٰ هو الرجل، أمّا المرأة فليست إلّا كالأرض التي تنبت ما يزرع بها «نِساءُكُم حَرْثٌ لَكُم».[١]

وقيل: إنّ المرأة أيضاً تحدّد نوع الجنين بإفرازاتها التي تمكّن هذا ولا تمكن ذاك الحيوان المنوي ذكراً أو انثىٰ.

٢. الكلّيات الخمس التي هي مقاصد التشريع، عبارة عن الدين والنفس والعقل والنسل والمال، كما قيل.

٣. قيل: الاخصائيين صحيح لغة وإنّما الخطأ في لفظها بكسر الخاء دون فتحها، ومعنىٰ أخصىٰ يعلم فناً واحداً أو تخصّص في فنّ واحد، اختصاصيين سليم.

٤. قال بعض الأطباء:

من المستطاع تشخيص الحمل ولمّا يأت موعد الحيضة التي ستغيب، فإنّ التبويض أي خروج البويضة ـ يكون قبل الحيض لمدة أسبوعين، ثمّ نقول: وتظل البويضة قابلة للتلقيح يوماً واحداً، فإذا لقحت بدأ الحمل وانتقل من القناة إلىٰ الرحم في خمسة أيام ويعلّق بجدار الرحم، ولمّا يجيء ميعاد العادة وحين تقول «الست»: كان ميعادها أمس

---

١. الإنجاب في ضوء الإسلام، ص ٤٤.

ولم‌تأتِ، يكون الحمل عمره أسبوعان ويكون قد علق، ويكون لو تتبعنا بالتحليل يوماً بعد يوم نستطيع أن نشخّص أن هناك حملاً قبل أن يأتي موعد الحيضة التي ستغيب.[١]

٥. إنّ كلّ خلية بشرية خلقت لكي تتكاثر عدداً معيناً من المرّات بعد هذه المرات تفقد مقدرتها علىٰ التكاثر تماماً؛ لأنّ الخلايا ستتوقّف، وكلّ كائن حيّ خلاياه فيها عدد معين من مرّات الانقسام. السلحفاة التي تعيش مائة عام خلاياه تنقسم ٩٠ مرة والخلايا البشرية تنقسم من أربعين إلىٰ خمسين مرّة.[٢]

٦. الشائع في الأوساط الطبّيّة أنّ الجينات تحوي الخصائص الفيزيائية والخصائص النفسية والسلوكية كذلك، ويتحدّثون عن مشروع كتابة القاموس الإرثي كلّه الذي يحتوي علىٰ ثلاثة ونصف بليون قاعدة إرثية، وهناك مشروع لإتمام قراءة هذا القاموس وتحديده خلال عشرة أعوام.[٣]

أقول: فتبارك اللهُ أحسن الخالقين.

٧. بعضی از نویسندگان می‌گویند: زیان‌هایی که آمیزش جنسي با زنان حایض به بار می‌آورد زیاد است مانند احتمال عقیم‌شدن مرد و زن و إیجاد یک محیط مساعد برای پرورش میکرب بیماری‌های آمیزشی چون سفلیس و سوزاك و نیز التهاب اعضای تناسلي زن و وارد شدن مواد حیض که آکنده از میکروب‌های داخل بدن است در عضو تناسلی مرد وغیر اینها که در کتب طب مذکور است.

تم الجزء الأوّل من هذا الكتاب وقد طبع قبل هذا مستقلاً في مطبعة ياران بقم. ثم اعيد طبعه مع الجزء الثاني معاً باسم الجزء الأوّل و هو هذا الطبع.

---

١. الإنجاب علىٰ ضوء الإسلام، ص٣٠٢.

٢. الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، ص٦٠٧.

٣. رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص٩٢. وقال دكتور: أما صفاته الخاصة التي لايشترك معه فيها أحد من البشر فيتراوح عددها مابين مليونى إلى عشرة ملايين صفة وراثية من بين ثلاثة ملايين صفة وراثية تحملها الخلية الواحدة ويستثنى من هذا التفرد حالة التوائم المتماثلة والتي أصلها بويضة واحدة وحيوان منوي واحد وهي شديدة الندرة (الحلقة النقاشية حول حجية البصحة الوراثية، ص٢٢).

المسألة الأربعون

# بنوك الجلود

هي بنوك لحفظ الجلد، لحين الحاجة إلى استعماله، كما هو معروف في بنوك الدم وبنوك العظام وغيرهما.

ثمّ بنك الجلد عبارة عن برّاد أو ثلّاجة، أو غرفة كيميائية صغيرة، ويستخدم لغرض التبريد فيها النايتروجين السائل.

والغرض من التبريد هو تجميد الأنسجة والخلايا تماماً، فعندما تتجمّد الأنسجة، تقف فيها كلّ التفاعلات الحيوية. وعند الاستفادة ترفع درجة الحرارة تدريجياً فتعود الحياة مرّة أُخرىٰ.[1]

## أنواع الجلود الموجودة بالبنك

١. جلد من المريض نفسه.

٢. جلد من إنسان آخر.

أ) توائم متشابهة، وكأنّه لا فرق بينه وبين جلد المريض نفسه في الأثر.

ب) إنسان حيّ متبرّع.

ج) إنسان متوفّى.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص ٣٤٤ (إنشاء بنوك الجلود البشرية).

٣. جلد من الحيوان، وهذا أقلّ مرتبة وأقلّ نجاحاً من جلد الحيّ وجلد الميّت.[١]

أ) جلد البقر الصغير.

ب) جلد الخنزير.

ج) طبقة المشيمة.

د) جلد صناعي.[٢]

ثمّ إنّ الحصول على جلد متبرّع يكون إمّا من صديق أو قريب للمريض، أو ممّن مات إكلينيكياً في حادثٍ بعد موت المخّ، أو من متوفّى.[٣]

---

١. نفس المصدر، ص١٢٣.

٢. نفس المصدر، ص٩٤. واعلم انا ننقل المسائل الطبية في بقية هذا الكتاب من المنابع التي نذكر اسمائها:

١ و٢ـ رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية (ج١ و٢)

٣ و٤ـ رؤية اسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة (ج١ و٢)

٥ ـ بعض المجلّات و النشريات اليومية.

٦ و٧ـ بعض الكتب العلمية الأخرى وبعض الكتب الفقهية كما أشرنا إلى أسمائها في الهامش.

٣. الجلد المأخوذ من المتوفّىٰ إكلينيكياً في حوادث السيارات بعد موت المخّ، أو المتوفّىٰ حديثاً، يوضع في محلول جليسرول بمجرّد أخذه، ويرسل لبنك الجلد ليحفظ في ثلّاجات خاصّة تحت درجة حرارة عادية تصل إلى ٤ درجات مئوية، ويمكن استعماله لإنقاذ حياة أيّ مريض محروق خلال مدّة قد تصل إلى سنتين. نفس المصدر ص٧٧ـ٧٨.

# الفقه وإنشاء بنك الجلود

مجرّد ادّخار الجلود ـ سواء أكانت إنسانيّة أو حيوانيّة أو صناعية ـ ووضعها وحفظها في ثلّاجات صالحة، لايدلّ على حرمته ومنعه دليل شرعي، فهو مورد للبراءة الشرعية والعقلية، فيكون جائزاً غير معاقب عليه.

وإذا علم بالتجربة أنّ حفظ نفوس المرضى المسلمين ـ في بلد مثلاً ـ لايتيسّر عند احتراق الجلود إلّا بإنشاء بنك حافظ للجلود المحلّل استعمالها شرعاً، مسبقاً، يصبح إنشاؤه واجباً إمّا عقلاً، وإمّا شرعاً، بالوجوب الغيري المؤكّد، بملاحظة وجوب حفظ نفوس المسلمين؛ ضرورة وجوب المقدّمة عند وجوب ذيها. وهذا الذي ذكرناه من الواضحات الفقهية والأُصولية عندنا، وغير قابل للنقاش.

ويظهر من جملة من الباحثين المشاركين في الندوة الكويتية، أنّ جواز إنشاء هذه البنوك مشروط بشروط:

١. أن يكون مصدر الجلود ممّا يزيد عن حاجة بعض العمليات، أو من جلود الأموات الّذين أذنوا، هم أو أولياؤهم بالاستفادة من جلودهم.

٢. عدم التعامل بجلود الإنسان بيعاً أو شراءً أو مقايضةً؛ تكريماً لبني آدم.

٣. أن يكون البنك تحت إشراف ورقابة فنّيين أمينين؛ منعاً للتلاعب بالأعضاء الآدمية أو امتهانها.

٤. أن لايؤخذ من الجلود ما يزيد عن الحاجة الفعلية، وعن مدّة إمكان الاحتفاظ بها سليمة؛ لأنّ الضرورة تقدّر بقدرها. وأيّ شيء يزيد عن الحاجة الفعلية، أو تنتهي صلاحية استعماله يُدفن ولايلقىٰ في المهملات.

٥. أن لاتتعرّض الجثث الآدمية للامتهان والإهانة، حال أخذ الجلد منها أو بعد ذلك.

٦. أن تستمرّ التجارب لإيجاد بدائل عن الجلود الآدمية، ما أمكن.

كما يجوز استزراع الجلود للاستفادة منها.[1]

**أقول:** ذكر هذه الشروط لجواز إنشاء بنك للجلود من فضول الكلام أو لغوه سوى الشرط الثالث؛ إذ هي شروط لجواز نزع الجلود من الإنسان المسلم وإن لميكن في الدنيا بنك.

على أنّ تكريم بني آدم لايوجب بطلان المعاملة علىٰ بعض أجزائه بوجه، وإنّما لانجزم بصحّة بيع أعضاء الإنسان لوجه آخر سبق ذكره في ص٢٠٥ إلى ص٢١٠ من هذا الكتاب.

فأخذ العوض على الإعراض عن بعض الأعضاء، أو على الذهاب إلى الدكتور، أو على اللبث في المستشفى ونحو ذلك، جائز غير ممنوع، فليس مطلق المقا يضة على هذا النحو بمحظور تكليفاً أو وضعاً.

ومنع أخذ الجلود ممّا يزيد عن الحاجة الفعلية كما ذكر في أوّل الشرط الرابع لا دليل عليه، إذا عُلم بتوقّف حفظ النفس المحترمة على أخذه في المستقبل البعيد، وينقدح منه الخلل في صدر الشرط الأوّل أيضاً.

نعم، لا داعي لأخذ الجلود إذا علم بعدم الاحتياج إليها في مدّة إمكان الاحتفاظ بها سليمة. فيبقى نزعها حينئذٍ على حكمه الأوّل جوازاً ومنعاً، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ الجلد المأخوذ إن كان من ميّت مسلم وخرج عن صلاحية الترقيع وجب دفنه

---

١. نفس المصدر ، ص٢١٤ ـ ٢١٥.

على الأحوط، وإن كان من مسلم حيّ أو من غير مسلم فلا دليل على وجوب دفنه، كما أنّه لا دليل على حرمة الامتهان والإهانة بجثث غير المسلمين.

وأمّا الشرط السادس فلا دليل عليه، بل هو على صورته المذكورة في كلام الباحث المذكور غلط؛ ولذا أصلحناه بما تراه هنا.

واعلم أنّ هنا شروطاً أُخر في جواز النزع ـ نزع الجلد وغيره من الأعضاء ـ:

**فمنها**: أن يكون المأخوذ منه مختاراً غير مكرَه إذا كان مسلماً أو ذمّياً أو مستأمناً. واعتباره من الواضحات.

**ومنها**: أن يكون بالغاً عاقلاً.

**أقول**: إذ التصرّف في بدن الصبي والمجنون كالتصرّف في مالهما محرّم على غيرهما، إلّا إذا رأى الولي ـ أي الأب أو أب الأب ـ مصلحة ملزمة لهما في ذلك، كاحتياجهما الشديد إلى المال مثلاً ولا طريق إليه سوى إعطاء بعض جلودهما للمريض الذي يدفع إليهما المال، والمفروض عدم تضرّرهما كثيراً به، والأحوط استئذان الولي من الحاكم الشرعي أيضاً.

و في جواز أخذه من أحد هؤلاء الثلاثة ـ المكرَه والصبي والمجنون ـ إذا توقّفت حياة مريض مسلم عليه، وجهان: من تقدم الأهمّ على المهمّ، ومن عدم ثبوت وجوب حفظ النفس المحترمة بهذا الحد، كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فتأمّل والله العالم.

ثمّ في فرض جواز الأخذ أو لزومه هل يقدَّم أحد هؤلاء الثلاثة على غيره، أم كلّهم يستوون فيه؟

الجواب محتاج إلى تأمّل، كأن يقال بتقديم المجنون ثمّ البالغ المكرَه ثمّ الطفل.

**ومنها**: أن لا يتضرّر المأخوذ منه.

**أقول**: الضرر على أقسام:

١. الضرر المهلك، و قد حرّمه القرآن الكريم بقوله: «**وَلا تُلقُوا بِأَيديكُم إلى التَهلُكَة**».

٢. الضُّرر الخطير غير المهلك، كقطع اليد أو الرجل ونحو ذلك، ممّا يفهم من مذاق الشرع منعه وحرمته.

٣. الضرر الذي يوجب إذلال المؤمن وتحقيره عند الناس، وهذا أيضاً حرام، بناءً على أن إذلال المؤمن كما يحرم على الغير[١] يحرم على المؤمن نفسه أيضاً؛ بتنقيح المناط، أو بناءً على حصول الاطمئنان بالروايات ـ غير المعتبرة سنداً ـ الدالّة على حرمة إذلال المؤمن نفسه.[٢]

٤. الضرر اليسير، وهو على قسمين:

إمّا أن يتحمّل لأجل منفعة أكثر، فهذا ممّا قام على جوازه بناء العقلاء الذي لم يردعه الشرع. وإمّا أن يتحمّل لا لمنفعة، فهذا ممّا لم نجد دليلاً على حرمته، ومقتضى أصالة البراءة عدم منعه.

نعم، ذهب الشيخ الأنصاري ـ على ما نقل عنه ـ إلى تحريمه مدّعياً تطابق الأدلّة العقلية والسمعية على ذلك.

و قد ذكر بعضهم وجوهاً ضعيفة لحرمته، عمدتها قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»،[٣] بدعوى أنّ الضرار هو الإضرار فيحرم الإضرار بالغير وبالنفس، وأُجيب عنه بظهوره في الإضرار بالغير.

فإذن لا دليل على حرمة تحمّل الضرر اليسير، فالمكلّف مختار في تحمّله، بل قد يجب لعوارض طارئة وعناوين ثانوية.

وهل يجوز لبعض أقرباء المريض قبول التضرّر في الأقسام الثلاثة الأُولى وإعطاء الجلد مثلاً للمريض، إذا كان بقاء المرض حرجياً وعسراً لهم، بقاعدتي نفي العسر ونفي جعل الحرج؟!

والجواب بالنسبة إلى القسمين الأوّلين من الضرر منفّي جزماً، وبالنسبة إلى القسم الثالث منه محتاج إلى مزيد بحث وتفكّر.

---

١. لاحظ: حدود الشريعة في محرّماتها، ج١ مادة «الإذلال» ، ومادة «التحقير».

٢. فروع الكافي، ج٥، ص٦٣، وإذا فرضنا إنبات جلده بعد أسبوعين ـ مثلاً ـ ويمكنه الاستتار عن الناس في تلك الأيام، فهو خروج عن مفروض البحث إن شاء الله تعالى.

٣. تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٤٦.

**ومنها**: أن يكون النزع لعلاج مرض، أو لعلاج مرض مسلم أو مسلمة، إذا كان المُعطي مسلماً.

**أقول**: اعتباره في القسم الرابع من الضرر ممنوع، فيجوز إعطاؤه للتجميل، ولغير المسلم. و في الأقسام الثلاثة الأُولى من الضرر يشكل أو يمنع جواز إعطاء الجلد لعلاج مؤمن كما عرفته، فهذا الشرط لغو.

**ومنها**: أن يغلب الظنّ أو يتحقّق بنجاح الجراحة، وأن يكون الطبيب ماهراً.

**ومنها**: عدم جواز أخذ الجلود بما يزيد عن الحاجة.

**أقول**: يجري فيهما ما ذكرنا في سابقتهما.

**ومنها**: أن لاتوجد بدائل لجلود الإنسان المسلم.

اعتبار هذا الشرط في الأقسام الثلاثة الأُولى من الضرر واضح، فلايؤخذ من جلد المريض المسلم نفسه إذا أمكن الترقيع من جلد الحيوان أو من الجلد الصناعي أو من الكافر، وإذا دار الأمر بين جلد المسلم الميت بعد غسله وبين جلد الكافر المحكوم بالنجاسة حيّاً أو ميّتاً، فلابدّ من رجوع المكلّف إلى مقلَّده.

لكن في الوقت الذي يعجز الطبّ عن العلاج بغير جلد المريض نفسه يجوز أخذ الجلد من المسلم نفسه لعلاج نفسه في القسم الثالث، مع مراعاة تقديم الأهمّ على المهمّ في هذا القسم، بل و في القسم الثاني منه أيضاً، فلاحظ وتأمّل.

# الترقيع الجلدي

عرّفه بعض الأطبّاء بأنّه: عملية نقوم فيها بنقل الجلد من منطقة سليمة و وضعه على منطقة مصابة فُقِدَ منها الجلد، ويستطيع الجسم تغذية الرقعة الجلدية بالدم، بعد تكوين شبكة من الأوعية الدموية والشعيرات الدموية الدقيقة ما بين رقعة الجلد الموضوعة والنسيج المصاب تحتها حتّى يصحّ جلد الترقيع.[1]

والجلد في اللغة والاصطلاح: هو ظاهر البشرة، أو الغطاء المحيط بالإنسان والحيوان وأعضائهما، قيل: فإذا دبغ صار أديماً.

ويخصّ لفظ الجلد للإنسان، و قد يطلق عليه: إهاب.[2] ثم الشائع استخدام لفظ الزرع للأعضاء، والترقيع للجلد.

تقسيمات جلد الترقيع:

١. ترقيع جلدي من الشخص نفسه «ذاتي».

٢. ترقيع جلدي من شخص لآخر «مثلي أو مشترك».

٣. ترقيع جلدي باستعمال جلد من فصائل أُخرىٰ، مثل الحيوان «حيواني أو مختلط».[3]

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص٧٣ (إنشاء بنوك الجلود البشرية).

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص٢٩٧.

**أنواع جلد الترقيع:**

١. ترقيع جلدي رفيع: و هي رقعة جلدية رقيقة تتكوّن من الطبقات السطحية من جلد الأدَمة وأجزاء سطحية من طبقة ما تحت الأدَمة، وتلتئم المنطقة المعطية خلال أُسبوعين.

وهذا الترقيع يستعمل في حالات الحروق فقط.

٢. ترقيع جلدي سميك: وهي رقعة جلدية سميكة تتكوّن من جميع طبقات جلد الأدمة بكاملها، وطبقة ما تحت الأدمة بكاملها، ولايستعمل هذا النوع عادة في الحروق.[١]

**فكرة عامّة عن أنواع الحروق:**

١. حروق من الدرجة الأُولى السطحية، و هي عبارة عن احمرار بالجلد فقط مع آلام شديدة.

٢. حروق من الدرجة الثانية، وهي نوعان:

أ) حروق درجة ثانية سطحية ويكون فيها الجلد محروقاً بطبقاته السطحية فقط، و هي طبقة الأدمة. وطبقات سطحية ما تحت الأدمة.

ب) حروق درجة ثانية عميقة يكون فيها الجلد محروقاً بدرجة أكثر من الحروق السطحية وتكون الأدمة والطبقات السميكة ماتحت الأدمة مصابة بالحروق.

٣. حروق من الدرجة الثالثة وفيها يكون الجلد محروقاً بجميع طبقاته.

**علاج الحروق:**

الحروق السطحية عادة يتمّ شفاؤها باستمرار الغيار والعلاج باستعمال الأنواع المختلفة من مراهم الحروق دون استعمال عمليات الترقيع الجلدي، و هي عادة ما تشفى في المدّة من ٢ـ٣أسابيع.

أمّا حروق المرحلة الثانية العميقة والمرحلة الثالثة فهي عادة ما تحتاج لعملية ترقيع جلدي لاستبدال الرقعة الجلدية بالجلد المفقود.

---

١. نفس المصدر، ص ٧٤.

**الترقيع الجلدي واستعمالاته في حالات الحروق:**

إنّ غالب حالات الحروق التي تتراوح ما بين ٣٠ ـ ٥٠٪ من مساحة الجسم حروق عميقة تنجح في علاجها باستعمال عمليات الترقيع الجلدي من الجلد السليم المتبقّي للمريض على عدّة مراحل، ولكنّنا نعاني كثيراً من علاج الحروق العميقة التي تزيد نسبتها عن ٥٠٪ من مساحة الجسم؛ لأنّ الجلد المتبقّي السليم لدى المريض يكون غير كافٍ لاستعماله كرقعة جلدية لتغطية الحروق العميقة.

**طرق الترقيع الجلدي في الحروق التي تصل نسبتها من ٥٠ ـ ٩٠٪:**

١. طريقة تكبير الجلد المستخدم أو الرقعة المستخدمة: بتخريمها أو بعمل فتحات منتظمة بواسطة جهاز التخريم المنتظم Mesher، وتعمل هذه الفتحات المنتظمة يستطاع تكبير الجلد حتّىٰ ثلاثة أضعاف حجمه الأصلي، وتحلّ هذه الطريقة بعضاً من المشكلة.

٢. استعمال رقعة جلدية من شخص آخر: وفيها توضع الرقعة الجلدية المستخرجة من الشخص المتبرّع بجانب الرقعة الجلدية التي أُخذت من المريض نفسه.

٣. وضع رقع جلدية صغيرة من الشخص نفسه داخل رقعة جلدية كبيرة من المتبرّع.

٤. استعمال رقع جلدية صغيرة جدّاً: وفيها يتمّ طحن الرقعة الجلدية إلى أجزاء صغيرة جدّاً وتفرش على الأجزاء المصابة وتغطّىٰ برقعة جلدية من المتبرّع.

٥. استعمال رقعة جلدية مكبّرة عن طريق زراعتها في مزارع خاصّة على سوائل خاصّة داخل المعامل.

والطرق الثلاثة الأُولى تحلّ جزءاً ليس بصغير من المشكلة، أمّا الطريقة الرابعة فتعتبر الحلّ الأمثل لعلاج الحروق ذات النسب العالية، والتي يتمّ فيها تكبير الرقع الجلدية الصغيرة المأخوذة منه بتغذيتها و زراعتها في مزارع خاصّة على سوائل خاصّة داخل المعمل، وتستغرق هذه العملية حوالي ثلاثة أسابيع، ولكنّها تحتاج لمعامل عالية

التقنية وتكلفة مادّية عالية جدّاً؛ لذلك أصبحت عملية استعمال رقع جلدية من شخص آخر هي الوسيلة الوحيدة والناجحة التي تحلّ المشكلة وتتّفق مع الإمكانيات المتاحة، وكذلك يحتاج الجلد الزراعي إلى جلد يغطّيه مؤقّتاً وهذا يتمّ باستخدام جلد المتبرّع (ترقيع مثلي).[١]

**جملة من وظائف الجلد:**

١. حفظ وحماية الأجزاء التي تلي الداخل.

٢. عزل الأجزاء الداخلية عن التعرّض للخارج.

٣. الجلد ذو وظائف حسّية، كاللمس والألم وغيرها.

٤. الجلد عضو هام ، لتوازن السوائل والأملاح.[٢]

٥. الجلد عضو هام، في حفظ درجة حرارة الجسم.

فإذا فقد الإنسان أيّ جزء، كبيراً كان أم صغيراً، فإنّ بعض هذه الوظائف، أو كلّها قد تتأثّر، ممّا يؤدّي إلى مضاعفات قد تؤدي إلى الوفاة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فقدان جزء من الجلد، قد يعرّض الإنسان لعوامل التلوّث والميكروبات وغيرها بدرجات متفاوتة. فالجلد خلقه الله كاسياً كلّ أجزاء الجسم.[٣]

وسيأتي بعض ما يتعلّق بالمقام مع حكمه الفقهي في ما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

---

١. نفس المصدر، ص٧٥ ـ ٧٧.

٢. نعم، الجسم الإنساني حينما يكون مجرّداً من الجلد يتعرّض إلى ضياع جزء قليل أو كثير من السوائل الحيوية، وإذا كان الجزء المكشوف من الجلد كبيراً فإنّه يمكن أن يعرّض حياة الإنسان للخطر. نفس المصدر، ص١٢٢.

٣. نفس المصدر، ص٨٣ ـ ٨٤.

المسألة الثالثةوالأربعون

# توضيحات عن أقسام الترقيع[1]

## الأوّل: الالتئام والطرد

إنّ الرقعة الذاتية غير قابلة للطرد، وإنّ ماعداها يسري عليه قانون الطرد[2] ـماعدا حالات التوائم المتماثلة ـ فالرقعة غير الذاتية ـ والتي قد يحدث لها تماسك بعد بضعة أيام ـ لن يكون مصيرها سوى طرد الجسم لها بعد أيام أُخرىٰ طالت أم قصرت.

ويمكن تهدئة أو منع أعراض الطرد الخطرة باستعمال مثبّطات المناعة لفترات محدودة، مع ما في هذا من خطر، خاصّة في حالات الحروق.[3]

لكن يقول طبيب حول بعض أقسام الترقيع الجلدي (المثلي): لقد أصبحت هذه الطريقة المفضّلة التي تساعد على إنقاذ حياة مريض الحروق ذي النسب العالية ٥٠ ـ ٩٠٪ والتي يستعمل فيها جلد المتبرّع على مرحلتين: الأُولى: بوضع الجلد على الأجزاء المصابة بعداستئصال الجلد المتفحّم، لتحضيرها في مدّة قصيرة لاستقبال خليط عن جلد المريض نفسه وجلد المتبرّع في المرحلة الثانية، والتي عندها تتماسك الرقعة الجلدية المأخوذة من المريض، وتنمو لتغطّي الأجزاء الموضوع عليها

---

١. يستفيد منها الفقيه في إصدار فتواه فلابدّ من الانتباه إليها.

٢. فإنّ الجهاز المناعي يقاوم كلّ دخيل على الجسم بطريقة رفضه.

٣. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، ج١، ص٨٧.

جلد المتبرّع في المدّة التي يتمّ فيها رفض الجسم لجلد المتبرّع، و هي حوالي أسبوعين، و قد تمتدّ في بعض الحالات إلى شهر، ولايعتبر رفض الجسم للجلد المثلي فشلاً، إنّما هو تدرّج طبيعي للترقيع المثلي، ويكون الترقيع قد أدّى مهمّته على أكمل وجه.[١]

## الثاني: زراعة خلايا الجلد

وتعتمد هذه الطريقة على أخذ جزء يسير من جلد المصاب عند حدوث الحروق، والقيام بزرعها باستعمال مواد تغذية وكيمياوية وحافظة متدرّجة، وقد يستغرق استكمال هذه العملية حوالي أُسبوعين يمكن في آخرها حصاد كمية تصل إلى ٧٥ سم٢، وهذه الطريقة هي إحدى الطرق الحديثة جدّاً، ولكنّها رغم وجودها من فترة ليست قصيرة، لم يشع استعمالها؛ لتكاليفها الباهظة جدّاً، والحاجة إلى تدريب غير متوفّر في معظم المراكز.[٢]

## الثالث: في حالات المتبرّعين

هناك شروط مذكورة في الطب لابدّ من توفّرها في الترقيع الجلدي المثلي (المشترك)، والتبرّع بالجلد الإنساني ليس شائعاً، ليس فقط لاحتمال التشوّه في المتبرّع، ولكن لأنّ المتبرّع عليه أن يدخل العمليات ، ويُعطى مخدّراً، والجلد المأخوذ منه لن يستعمل كحلّ بديل للترقيع الذاتي، وإنّما فقط كغيار بيولوجي، فهنا الثمن غال جدّاً لسلعة لها بديل.[٣]

## الرابع: في حالات المتوفّى

يعتبر جلد المتوفّى أهمّ مصدر للجلود المستعملة في بنك الجلد؛ لسهولة الحصول

---

١. نفس المصدر، ص٧٧.
٢. نفس المصدر، ص٩٥.
٣. نفس المصدر، ص٩٦.

عليه، وتوافر المساحة المطلوبة، والحصول عليه من متوفّى وافق عليه قبل وفاته، أو بموافقة أقربائه، فهي قليلة التكلفة.

والحصول على جلد المتوفّىٰ لايمثّل تشويهاً بالقدر الشائع، حيث إنّ طبقة من الجلد ـ وليس كلّه ـ هي التي يتمّ الحصول عليها.

ويستعمل جلد المتوفّى طازجاً أو مخزوناً في البنك، وهو ليس بديلاً للترقيع الذاتي، وإنّما القصد منه ما سبق الإشارة إليه، كغيارات بيولوجية، إمّا منفردة فقط، أو متجاورة، أو مغطية للترقيع الذاتي، وقد وجد أنّ هذه الطريقة في بعض الحالات، قد خفّضت وفيات الحروق العظمى، بل أمكن لها أن ترفع نسبة الحياة لمرضى تزيد نسبة حروقهم عن ٧٠٪ و هم كما سبق أن ذكرنا لا فرص لهم في الحياة.[١]

## الخامس: الترقيع الحيواني

وأهم هذه الحيوانات هو الخنزير، كما يمكن استعمال جلد العجل الصغير واستعمال طبقة المشيمة أحادية الخلايا ويشيع في العالم كلّه استعمال جلد الخنزير؛ وذلك لسهولة تربية الخنازير و رخص سعرها بالمقارنة بالحيوانات الأُخرى.

وإنّما القصد من استعمال جلد الحيوان هو عمل الغيارات البيولوجية استعداداً لعمل الترقيع الجلدي الذاتي، ويندرج تحت الخصائص والمنافع التي تعود من استعمال هذا الجلد ما ذكرناه عن استعمال الجلد المتوفّى.[٢]

وأمّا استعمال جلد المشيمة أُحادي الخلية، فإنّ تحضيرها طازجاً يمثّل جهداً كبيراً، وكذلك فإنّه يجفّ بسرعة.[٣]

---

١. نفس المصدر. ويظهر من جماعة من الأطبّاء صحّة الاستعانة بالطبقات السطحية من جلد المتوفّين في ظرف ثماني عشرة ساعة بعد الوفاة، لعلاج الحروق الجسمية والعميقة بالنسبة للأحياء (نفس المصدر، ص٣٩٠)، فإذا لم‌نجوّز أخذ الجلود ممّن توقّف مخّه دون قلبه، وعلّقنا الجواز على توقّفهما معاً وعلى غسل الميّت المسلم، فلاتوجد مشكلة للأطباء في أخذ الجلود من الأموات للترقيع.

٢. الفرق أنّ جلد الحيوان لايتقبله الإنسان أساساً، فقط يبقى يومين أو ثلاثة أيام كغطاء بيولوجي لايتماسك مع الجسم. وأمّا جلد الإنسان فيتماسك من أُسبوعين إلى شهرين. فالأوّل لايدخل في الجسم، والثاني لايدخل في تكوينه ولايستحيل. لاحظ: نفس المصدر، ص١٠٨ و١١٣.

٣. نفس المصدر، ص٩٩.

**السادس: الجلود الصناعية**

وهي في واقع الحال ليست جلوداً، وإنّما مركّبات كيميائية أو مخلّقة أو صناعية على هيئة غيارات توضع على الجروح للحفاظ عليها من التلوّث وغير ذلك.

وهناك غيارات كثيرة متنوّعة، ولكنّها تتمتّع بارتفاع ثمنها ممّا يجعل استعمالها قاصراً على المناطق والبلاد الغنية و في حالات الحروق محدود المساحة.[١]

لكن يقول دكتور مصري: «في عام ٦٩ في القاهرة كنّا نتعرّض لحرب استنزاف، وكان اليهود يرمون علينا قنابل نابلم، وكانت نسبة الحروق عالية جدّاً في هذه الفترة، يقولون الحاجة أُمّ الاختراع. الغيار البيولوجي ثمّ الاستعاضة عنه بغيار صناعي يؤدّي نفس الغرض، بحيث يمنع اختراق البكتريا ويقلّل فقدان البلازما ويمنع الالتصاق، وهو يتكوّن من غيار صناعي، والغيار الصناعي يعتبر من الأسرار المغلقة حتّى الآن، إنّما تمّت تجربته بنجاح شديد جدّاً، واستطعنا أن نستعمله غياراً بديلاً للغيار البيولوجي في كافة الاتجاهات ونتائجه كانت جيّدة ...».[٢]

**السابع: المضاعفات التي تعرض المتبرّع بجلده**

وهي تلوّث، ندبات ليفية، عاهات مستمرّة مدى الحياة، ربّما تسبّب له عاهة مدى الحياة، ربّما يتوفّى المعطي، تغييرات في اللون. و ربّما يتفاوت الحكم الشرعي بملاحظة هذه الملاحظات.[٣]

لكن أجاب عنه طبيب آخر: بأنّ هذه المضاعفات قليلة جدّاً نسبياً، إذا ما قيست بالفائدة المترتّبة عليها، ثمّ شرع في تخفيف تلك المضاعفات.[٤]

---

١. نفس المصدر.
٢. نفس المصدر، ص١١٨.
٣. نفس المصدر، ص١٠٩.
٤. نفس المصدر، ص١١٠.

نعم، لايمكن إرجاع الجلد إلى المتبرّع الأوّل؛ لأنّ جلده يلتحم بمرور أسبوع أو أسبوعين، فإنّ جلد المتبرّع يؤخذ عنه سطحياً.[١]

## الثامن: حسّاسية الجلد

الشيء المهم أنّ الجلد عضو حيّ له حساسية، وبعض الحسّاسيات حسّاسية عاطفية خاصة بالجنس، فالجلد لما ينتقل هل ينتقل بإحساسه في المكان الذي اتّخذ منه، ويؤدي هذا الإحساس، فما هو حكمه الشرعي[٢] إن ثبت ذلك علمياً؟

## التاسع: إنكار الطبّ استخدام جلود الحيوان والأموات والجلد الصناعي

أنكر طبيب استخدام جلود الحيوان والأموات والجلد الصناعي في البلاد العربية لحدّ الآن، وقال: إنّ بحث الأطباء المسلمين عن الترقيع الجلدي نظري بحت لا قيمة له، و ردّه طبيب آخر، وقال: إنّا استعملنا جلود الإنسان والحيوان والجلد الصناعي.[٣]

## العاشر: اختلاف الجلد عن بقية أعضاء البدن

الجلد يختلف عن باقي الأعضاء لعدّة أسباب ـ وهذا مهمّ في بنك الجلود ـ:

أوّلاً: إنّ الجلد يعيش بعد وفاة الشخص لمدّة ٢٤ ساعة بعد وفاة الشخص وفاة طبيعية، بعد أن يتوقّف قلبه ودماغه عن العمل. هذه نقطة.

ثانياً: إذا كان الإنسان حيّاً، فإنّ الجلد عندما يؤخذ يرجع الجلد بكامل وظيفته الأصلية، ولاضرر في ذلك ... ويمكن حفظه ستّة أشهر أو سنتين في ذلك الوقت، نعمل بنكاً للجلود أسهل آلاف المرّات من عمل بنك للكلى أو الكبد أو القلب؛ لأنّ الأعضاء الباقية تعيش فقط ٢٤ ساعة[٤] ... الجلد يوضع في محلول ... بعد سنتين يكون حيّاً.

---

١. نفس المصدر، ص١١٤.

٢. نفس المصدر، ص١١٦.

٣. نفس المصدر، ص٤٠٧.

٤. تقدم في الحاشية الأولى، ص٣٢٨ صحة الاستفاده من الجلود في ظرف ثمانيةعشر ساعة بعد وفاة أصحابها.

ثالثاً: أنّ الجسم يأخذ الجلد ويعيش ثمّ يرفضه، وعند الرفض يعاد مرّة ثانية، إنّه ليس فشلاً، ولكن هذه نتيجة مقبولة من المرحلة العلاجية.[1]

أقول: هذه توضيحات عشرة كاملة طبّية تنفع الفقيه في فتاويه في المقام، والله ولي التوفيق.

---

١. لاحظ: هذا البحث في نفس المصدر، ص٤٠٨.

# بحث فقهي عن أحكام الميتة

نذكر الأحكام المتعلّقة بالميتة من الكتاب المشهور عند الشيعة، وهو كتاب العروة الوثقى للفقيه المتبحّر المتضلّع المتتبّع السيّد اليزدي قدس الله روحه:

١. الرابع (من النجاسات) الميتة من كلّ ما له دم سائل[١] حلالاً كان أو حراماً. وكذا أجزاؤه المبانة منها[٢] وإن كانت صغاراً[٣] عدا ما لاتحلّه الحياة منها[٤] كالصوف ... والبيضة إذا اكتست القشر الأعلى[٥] سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام و سواء أخذ بذلك بجز أو نتف.[٦]

نعم، يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة.

هذا في الميتة غير نجس العين وأمّا فيها فلا يستثنى شيء.[٧]

---

١. إجماعاً محصّلاً ومنقولاً، ... بل في المعتبر والمنتهى: أنّه إجماع علماء الإسلام. كذا في جواهرالكلام. ويدلّ عليه طوائف من الأحاديث فلاحظ: مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٢٩٨، الطبعة الرابعة.

٢. بلاخلاف يعرف، وعن المدارك أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب ... لظهور الأدلّة في ثبوت النجاسة للأجزاء بلادخل للاتصال فيها. نفس المصدر، ج١، ص٣٠٥.

٣. للإطلاق.

٤. بلا خلاف، وقد حكي عليه الاتفاق، وسيأتي بحثه مستقلاً.

٥. خلافاً للعلّامة حيث أفتى في محكي بعض كتبه بنجاسة بيض ما لايؤكل لحمه.

٦. خلافاً للشيخ في محكيّ النهاية، حيث خصّ الطهارة بالجز ... نفس المصدر، ص٣٠٧. ثم الجز بمعنى القطع بالمجز ـبكسر الميم وفتح الجيم ـ والنتف بمعنى النزع، والنتفة ـ بالضم ـ ما تنتفه بإصبعك من النبت وغيره كما في مجمع البحرين. فيصح أن نعبر عن الجز بـ«بريدن» وعن النتف بـ«كندن» في اللغة الفارسية.

٧. على المشهور من نجاسة أجزاء الكلب والخنزير البرّيين، وإن كانت ممّا تحلّه الحياة، بل لم يعرف الخلاف فيه إلّا عن السيّد وجدّه الناصر. المصدر السابق، ص٣٦٥.

٢. الأجزاء المبانة من الحيّ ممّا تحلّه الحياة كالمبانة من الميتة[١] إلّا الأجزاء الصغار[٢]كالثالول والبثور وكالجلدة التي تنفصل من الشفة أو من بدن الأجرب عند الحك، ونحو ذلك.

٣. ميتة ما لا نفس له طاهرة، كالوزغ والعقرب والخنفساء والسمك، وكذا الحية والتمساح وإن قيل بكونهما ذا نفس، لعدم معلومية ذلك.[٣]

٤. إذا شكّ في شيء أنّه من أجزاء الحيوان أم لا؟ فهو محكوم بالطهارة[٤] وكذا إذا علم أنّه من الحيوان لكن شكّ في أنّه ممّا له دم سائل أم لا؟

٥. المراد من الميتة أعم ممّا مات حتف أنفه، أو قتل، أو ذبح على غير الوجه الشرعي.[٥]

٦. ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم والشحم أو الجلد محكوم بالطهارة وإن لم يعلم تذكيته.[٦] وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال.[٧]

---

١. بلا خلاف ظاهر. و في المدارك أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب، ويشهد له النصوص، كما في المصدر السابق. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣١٣.

أقول: فمجرّد نزع الجلد من بدن إنسان طاهر يوجب كونه ميتة نجسة، وإن كان ـ أي الجلد ـ حيّاً، طباً، فإن الحياة الطبّية لاتنافي صدق الميتة عليه عرفاً، فيبقى نجساً، سواء زرع في بدن صاحبه أو غيره أو لا، إلّا أن يعد جزءاً للبدن المزروع فيه، فيسري عليه حكمه كما ذكره جمع من الفقهاء.

٢. للإجماع المحكيّ على طهارتها. وعن الحدائق: الظاهر أنّه لا خلاف فيها ... مضافاً إلى دعوى السيرة على معاملتها معاملة الطاهر ... المصدر السابق، ص٣١٤ لكن الاحتياط سبيله واضح إذا لم نطمئن بالسيرة.

٣. قد تكرّر نقل الإجماع على طهارته، ويشهد له موثق حفص وعمّار ... كما في ص٣٢٠ من المصدر السابق.

٤. لأصالة الطهارة، ولا أصل موضوعي ولا حكمي على خلافها. وكذا الكلام في الفرض اللاحق.

٥. في مستمسك سيّدنا الحكيم﵀، ج١، ص٣٢٣ : فإن ما ليس بمذكّى بحكم الميتة شرعاً، إجماعاً ونصوصاً، سواء أكان من معاني الميتة أم لا؟

وسيّدنا الأُستاذ الخوئي﵀ كان يقول: إنّ استصحاب عدم التذكية لايثبت عنوان الميتة، إلّا بناءاً على الأصل المثبت الذي لايقول به الأصوليون اليوم، فكان يقول بطهارة الجلود المجلوبة من بلاد الكفّار إذا احتمل إرسالها من بلاد المسلمين إلى بلاد الكفّار، وهذه ثمرة عملية مهمّة. ولكن هذا القول مخالف للاحتياط جدّاً.

٦. قال سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ في مستمسكه، ج١، ص٣٢٥ ـ بعد ذكر طوائف من النصوص ـ «والمتحصّل من ذلك، الحكم بعدم التذكية مع الشكّ إلّا مع قيام أمارة عليها كبيع المسلم أو صنعه أو صلاته فيه ونحوها من التصرّفات الدالّة على كونه مذكى، أو إخباره بالتذكية ... والظاهر أنّ هذا هو المشهور» وقال في محل آخر (ص٣٣٠): «وعليه يلزم تقييد عبارة المتن بما إذا كانت يد المسلم عليه بما أنّه معدّ لتصرّفه الذي يكون أمارة نوعاً على التذكية، لا مجرّد كونه تحت يده ولو بقصد الإلقاء في المزبلة ...».

٧. تبيّن المراد من أثر الاستعمال من التعليقة المتقدّمة.

٧. ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة[١] إلّا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

٨. جلد الميتة لايطهر بالدبغ[٢] ولايقبل شيء من الميتات الطهارة سوى ميت المسلم فإنّه يطهر بالغسل.[٣]

٩. يحرم بيع الميتة[٤] لكن الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لايشترط فيه الطهارة.[٥]

---

١. لأصالة عدم التذكية، ويعرف حال الاستثناء ممّا سبق. وقد أسلفنا نظر السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ خلافاً لما لعلّه المشهور.

٢. على المشهور شهرة عظيمة، بل قيل بتواتر نقل الإجماع عليه، بل عدّ من ضروريات المذهب. وكفى بالأصل دليلاً على المشهور، لاحظ: مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣٣٢.

٣. للإطلاق أو الأصل في المستثنى منه بعد عدم الدليل على الطهارة، وأمّا في ميت المسلم فطهارته بعد الغسل مفهوم من النصوص.

٤. على المعروف من مذهب الأصحاب بل عن العلّامة دعوى الإجماع عليه، وعن الخلاف نقل الإجماع على عدم ملكيتها، لكن الروايات الدالّة على المنع ضعيفة سنداً والإجماع المنقول غير حجّة، فما في المتن مبنيّ على الاحتياط.

٥. خلافاً للمشهور حيث ذهبوا إلى حرمة الانتفاع بها تكليفاً و وضعاً، والأرجح جوازه، وفاقاً لجمع. فلاحظ: ما ذكرنا حوله في ص١٤٨، ج١ من كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها.
نعم، حكى جماعة الإجماع على عدم جواز الصلاة في جلد الميتة، والظاهر بل المعلوم منهم عدم الفرق بين الجلد وغيره. فلاحظ: مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٢٩٧، ـ الطبعة الثالثة ـ لكن غير خفي أنّ المنع في حال الصلاة لايسري إلى غيرها؛ ولذا لا إشكال ولا خلاف عندنا في عدم صحّة الصلاة في أجزاء ما لايؤكل لحمه وإن كان مذكّى أو حيّاً ... كما في ص٣٠٩ المصدر السابق. مع أن الانتفاع بها واستعمالها جائز غير محرّم.

**المسألة الخامسة والأربعون**

# توضيح القول في ما لاتحلّه الحياة

ذكر الفقيه اليزدي في العروة الوثقى الصوف والشعر والوبر والعظم والقرن والمنقار والظفر والمخلب والريش والظلف والسن ممّا لاتحلّه الحياة.

والسؤال المهم هنا عن معنى هذه الحياة؟ قال بعض الباحثين من أهل السنّة: فمن رأى الحياة في النموّ والتغذّي، قال بأنّ الشعر والعظم من الميتة، ومن رأى الحياة في الحسّ (الإحساس بالألم) لم يعتبر الشعر والعظم من الميتة، لانتفاء الحسّ فيهما، ومن فرق بينهما أوجب للعظام الحسّ ولم يوجب ذلك للشعر.

ونفى ابن‌رشد أن يكون التغذّي والنمو من أسباب الحياة ، فإذا توقّف ذلك التغذّي مات العضو المفصول، وقال: لو صحّ إطلاق اسم الميتة على من فقد التغذّي والنمو لقيل في النبات المقلوع أنّه ميتة.[1]

وقيل: ما يسرى فيه الدم فهو حيّ، وما لايسرى فيه الدم فهو ما لاتحلّه الحياة.

وعن الحنفية: أنّ كل شيء من أجزاء الحيوان ـ غير الخنزير ـ لايسري فيه الدم، من الحي والميّت، المأكول وغير المأكول، حتّى الكلب(!) طاهر كالشعر والريش

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

المجزوز والأنفحة الصلبة والمنقار والظلف والعصب على المشهور، والقرن والحافر والعظم، ما لم‌يكن به دسم (وَدَك) لأنّه نجس من الميتة، فإذا زال عن العظم زال عنه النجس، والعظم في ذاته طاهر.[١]

هذا و في صحيح زرارة عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الأنفحة تخرج من الجدي الميت، قال: «لا بأس به، قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت؟ قال: لا بأس به، قلت: والصوف، والشعر، وعظام الفيل، والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ قال: كل هذا لا بأس به».[٢]

هكذا رواه الشيخ في تهذيبه[٣] ورواه الصدوق بسند صحيح أيضاً وليس فيه كلمة «والجلد» وكأنّها سهو من نساخ التهذيب. كما في الوسائل.

و روى الكليني رحمه الله في الكافي بسند صحيح عن حريز قال: قال أبوعبدالله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم: «اللبن واللباء والبيضة والشعر، والصوف، والقرن، والناب، والحافر، وكلّ شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي، وإن أخذته منه (منها) بعد أن يموت (تموت) فاغسله، وصلّ فيه».[٤]

و في حاشية التهذيب، ج٩، ص٨٧ وحاشية الوسائل عن بعض نسخ الكافي: عن حريز قال عبدالرحمن بن أبي‌عبدالله لزرارة ... و زاد في حاشية التهذيب: و في الاستبصار: قال أبوعبدالله لزرارة؛ ومثله رواه الشيخ في الخلاف.

وعلى كل، فسند الرواية لايخلو عن نقاش ما.

أقول: وكأنّ التفسير الثالث للحياة، وهو سريان الدم في الجزء، أوفق بفتوى فقهائنا الذين ذكروا الأشياء المتقدّمة في عنوان ما لاتحلّه الحياة، لكن أحاديثنا خالية عن أخذ العنوان المذكور، وهذا عجيب.[٥]

---

١. نفس المصدر، ج٢، ص٧٢١.

٢. الوسائل، ج٢٤، ص١٨٢، الطبعة الأخيرة وإنّي متوقّف في طهارة اللبن واللباء المأخوذين من الحيوان الميت. والله العالم.

٣. التهذيب، ج٩، ص٨٨، طبع مكتبة الصدوق.

٤. الوسائل، ج٢٤، ص١٨٠.

٥. لاحظ: نفس المصدر، ص١٨٠ وغيرها.

نعم، في صحيح الحلبي ـ و في السند محمد بن خالد البرقي ـ عن الصادق عليه السلام قال: «لابأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة. إنّ الصوف ليس فيه روح».[١]

ذيل الحديث يدلّ على طهارة كلّ ما لاتحلّه الحياة وعدم مانعيته عن الصلاة، فلاحظ.

ثمَّ إنّ الشافعي استدلّ على حياة العظام بقوله تعالى: «**قُل يُحيِيها الذى أنشَأَها أَوّلَ مَرَّة**».[٢]

أقول: ويمكن الجواب عنه أوّلاً، بكون الآية الكريمة كناية عن حياة كلّ الجسم بكامله.

وثانياً، بأنّ المقصود ليس هو نفي الحياة عنها بجميع أقسام الحياة ـ كما مرّ في الجزء الأوّل ـ بل الحياة التي تترتّب عليها النجاسة بفقدها. والآية الكريمة لاتثبت هذا النوع من الحياة، فلاحظ.

---

١. نفس المصدر، ص٥١٣.

٢. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٧٠٥.

# أقسام الحيوانات وأنواع الناس

الحيوانات من حيث الطهارة والنجاسة تنقسم في فقه الإمامية على أقسام:

١. ما يؤكل لحمها، و هي طاهرة حيّة وغير حيّة، بشرط وقوع التذكية عليها.

٢. ما لايؤكل لحمها، ولكنّها قابلة للتذكية كالهرّة والفهد والنمر والأسد والذئب والثعلب وغيرها. وهي أيضاً طاهرة حيّة وبعد التذكية. نعم، لاتصحّ الصلاة في شيء منها.

٣. ما لايؤكل لحمها ولاتقبل التذكية، وهي على نوعين:

فإنّها إمّا نجسة العين كالكلب والخنزير.

وإمّا طاهرة كالذباب والنمل والنحل والحشرات.

٤. ما هي طاهرة حيّة وميّتة، وهو ما لا دم سائل له، فإمّا أن يؤكل لحمها كالأسماك، وإمّا أن يحرم أكلها كالحشرات مثلاً.

وأمّا الناس فإن كان الشخص كافراً غير كتابي، فهو نجس عند الفقهاء بلا خلاف ظاهر، ولايوجد على نجاسته دليل لفظي، بل ربّما دلّ بعض الأحاديث المعتبرة على طهارة المشركين في صدر الإسلام[1] فدليل النجاسة الإجماع. وعندي أنّه لابدّ من الاجتناب عنه عملاً، من دون الحكم شرعاً بالنجاسة.

---

١. وهو موثّق أبان بن عثمان المرويّ في أمالي الصدوق، فقال الصادق عليه السلام فيه: «لمّا أُسري برسول‌الله صلى الله عليه وآله ... فمرّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله في رجوعه بعير قريش، وإذا لهم ماء في آنية ... فشرب رسول‌الله صلى الله عليه وآله من ذلك الماء وأهرق باقيه ...» الخ. بحارالأنوار، ج١٨، ص٣٣٦.

وإن كان كتابياً كاليهود والنصارى ففي نجاستهم وطهارتهم اختلاف، ولعلّ المشهور على الأوّل، وجماعة على الثاني وهو الصحيح عندي.

وإن كان مسلماً ـ شيعياً أو سنّياً ـ فهو طاهر، إلّا إذا كان المنتمي إلى الإسلام ناصبياً أو غالياً أو خارجياً فيقول صاحب العروة الوثقى ومَن تبعه: لا إشكال في نجاستهم.

ويقول: أمّا المجبرة والمجسّمة والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم.

أقول: نجاسته الإنسان الذاتية ـ و إن كان مشركا ـ مبنية على الاحتياط، و تفصيل البحث في كتاب الطهارة.

ولعل عمدة مستند القائلين بنجاسة المشركين ومن بحكمهم من منكري الخالق ـ جلت عظمته ـ والملحدين، قوله تعالى: «إِنّما المُشْرِكُونَ نَجَس». لكن لا ظهور لكلمة «نجس» في النجاسة المصطلحة في الفقه، لاحتمال كونها بمعنى القذارة المعنوية والخباثة الروحية، ومثلها قول الصادق عليه السلام في بعض الروايات: الناصب لنا أهل البيت أنجس من الكلب. واللّه سبحانه العالم بأفعاله وأحكامه.

# بحث تطبيقي حول الترقيع

وفيه مطالب وصور:

**الأوّل**: المأخوذ منهم الجلد، وهم على أصناف:

١. نفس المريض، لا إشكال فيه إذا جاز النزع شرعاً، وهو سريع الالتئام، فيقصر زمان الرجوع إلى الوضوء أو الغسل الاختياري، بلحاظ مشكلة الحاجب، إذا كان السرير في محلّ الوضوء مثلاً. وتزول نجاسته الناشئة عن كونه ميتة بعد الالتئام وعدّه ثانياً جزءاً من محلّه الجديد.

٢. المتبرّع من التوائم. الكلام فيه كما في سابقه، وجواز النزع منه موقوف على عدم تضرّره الكثير، أو إذلاله عند الناس، إلّا أن يستتر منهم إلى حين نبات الجلد ثانياً، وإذا كان كافراً نجساً، تكون نجاسة الكفر ـ زائدة على نجاسة الميتة كما في الفرضين السابقين ـ مانعة عن الصلاة، بل عن الوضوء ـ إذا كان السرير في محلّه ـ وعن الغسل إن أُبتلي المريض به.

نعم، إذا قلنا بأنّ المانع هو طبيعي النجاسة، لا تؤثر زيادة درجاتها في المنع، لكن إثبات ذلك من الأدلّة مشكل جدّاً[1] فالفرض الثالث ـ وهو كون المتبرّع كافراً ـ له مزيد مشكلة.

---

١. انظر التنقيح، ج٢، ص٤٠٦ ـ ٤١١.

وإذا قلنا بأنّ الجلد ـ وكذا غيره من أعضاء بدن الإنسان والحيوان ـ بعد التئامه يصير جزءاً للبدن ـ كما أفتى به جَمع ـ تزول مشكلة النجاسة نهائياً، وكذا تزول مانعية ما لايؤكل لحمه عن الصلاة، والله العالم.

لكن تقدّم في الفصل الرابع أنّ جلد الإنسان ـ غير التوائم ـ فضلاً عن الحيوان وغيره ـ كغيارات بيولوجية، لاتلتئم مع البدن.

٣. المتبرّع من غير التوائم، وفيه مشكلة الضرر الكثير، ومشكلة إذلال النفس للمتبرّع ومشكلة الحاجبية ـ وهي أطول زماناً من حاجبية الجلد الحيواني على ما تقدّم في بعض الحواشي السابقة (ص٢٤) ـ ومشكلة النجاسة إلى حين الطرد للمريض.

٤. المتوفى غير الموصي لايجوز نزع جلده إلّا في فرض توقّف حياة المسلم الحيّ عليه، ترجيحاً للأهم على المهم.

وهل يجوز لدفع مرض حرجي للحيّ؟ فيه بحث، ولابدّ من مراجعة المريض إلى مقلَّده، بفتح اللام.

٥. المتوفّى الموصي. ليس فيه سوى مشكلة الحاجبية، إذا كان السرير في محل الوضوء، وإلّا فلا أثر لها إذا لم‌يبتل المكلف بالغسل الواجب دون مشكلة النجاسة إذا كان النزع بعد غسل المسلم الميّت. وهكذا الكلام في غير الموصي.

٦. الحيوان المأكول اللحم المذكّى، ليس في ترقيع جلده سوى مشكلة الحاجبية القصيرة لمحلّ الطهارة.

٧. الحيوان المأكول اللحم غير المذكّى، فيه مشكلة الحاجبية والنجاسة.

٨. غير المأكول اللحم المذكّى. فيه مشكلة الحاجبية للطهارة ومشكلة مانعية غير المأكول للصلاة.

٩. غير المأكول اللحم وغير المذكّى ـ سواء أكان الحيوان ميتة أو حيّاً ـ وتزيد هنا مشكلة النجاسة على المشكلتين في سابقه.

١٠. النجس العين. وتزيد مشكلة النجاسة الذاتية على النجاسة الناشئة من الموت كما في سابقه.

١١. الجلد الصناعي ليس فيه مشكلة إذا كانت مادّته طاهرة، سوى مشكلة الحاجبية للطهارة من الوضوء والغسل.

والالتفات إلى هذه الصور ربّما يسهل الفتوى للفقيه بتقديم بعضها على بعضها الآخر، إذا لم‌تزاحمه ضرورة طبّية أو اقتصادية، ونحن نذكر حكم بعض تلك الصور في المطالب الآتية ، ونسأل الله التوفيق والتسديد.

**الثاني**: إذا دار الأمر بين الترقيع بالجلد الصناعي الطاهر وغيره من جميع أقسام الترقيع يقدم الأوّل؛ لعدم محذور فيه سوى الحاجبية المشتركة بينه وبين غيره في الجملة.

لكن الأبحاث الطبّية تبيّن أنّ الترقيع الذاتي لابدّ منه في جميع الحالات، وأنّ الترقيع غير الذاتي ما هو إلّا غطاء مؤقت لحماية الأماكن المصابة من التلوّث الخارجي حتّى تتهيّأ الأماكن المصابة لقبول عملية الترقيع الذاتي.

نعم، إذا تطوّر الطب وقدر على العلاج بكلّ قسم من أقسام الترقيع وأمكن اختيار كل منها للمريض، قدّم الصناعي على غيره كما عرفت.

لكن إذا فرضنا أنّ جلد المريض بمجرّد ترقيعه يعدّ جزءاً للبدن فور وصله، ولم‌يكن في نزعه ضرر كثير ولم‌يوجب إذلاله يقدم على الترقيع الصناعي بلا إشكال. نعم، إذا كان السرير في غير محلّ الوضوء وكان المكلّف يطمئنّ بعدم ابتلائه بالغسل يتخيّر بين الذاتي والصناعي.

وكذا إذا كان المريض ـ كالمرأة الحائض أو النفساء ـ ممّن لايجب عليه الصلاة يتخيّر بين الذاتي والصناعي، بل مطلقاً؛ بناءاً على جواز استعمال جلد الميتة في غير ما يشترط فيه الطهارة.

**الثالث**: يلحق جلد المأكول لحمه المذكّى بالجلد الصناعي في الحكم على تفصيل سبق ذكره، ووجهه واضح.

نعم، إذا قضت الضرورة الطبّية وضرورة المريض على خلاف هذا الإلحاق، عمل بهما دونه.

**الرابع**: يقدّم المأكول غير المذكّى على غير المأكول غير المذكّى وعلى نجس العين كجلد الكلب والخنزير.

و في تقديم المأكول غير المذكّى على المذكّى غير المأكول وجهان.

**الخامس**: إذا كان حَجب الذاتي أقلّ من حجب الصناعي أو المأكول المذكّى إلى حين طرده، لايبعد تقديم الثاني على الأوّل، فإنّ الأوّل ـ لكونه ميتة ـ نجس مانع عن الصلاة، مضافاً إلى منعه عن الطهور كالوضوء والغسل.

نعم، إذا فرضنا عدّه جزءاً للبدن طباً وعرفاً فور ترقيعه لم‌يحكم بنجاسته.

**السادس**: إذا دار الأمر في الترقيع بين جلد النجس العين ـ الكافر غير الكتابي والكلب والخنزير ـ وجلد ما لايؤكل لحمه ـ فضلاً عن جلد ما يؤكل لحمه كالبقرة الصغيرة ـ يقدّم الثاني على الأوّل إذا أخذ الجلد بعد التذكية، بل ولعلّه كذلك وإن أخذ قبله.

**السابع**: إذا أوصى أحد، جاز أخذ جلده أو عضو آخر منه، وقد مرّ دليله وإذا لم‌يوص به لم‌يجز نزعه بعد موته وإن أجازه الورثة، فإنّ ولايتهم عليه غير ثابتة بهذه المرتبة ، حتّى إذا فرضنا الوارث والد الميّت، فضلاً عن غيره، خلافاً لجمع من باحثي أهل السنّة المشاركين في الندوة الكويتية.

نعم، إذا توقّفت حياة مسلم عليه، عاجلاً أو آجلاً جاز نزعه منه تقديماً للأهمّ على المهمّ، بل يجب على تردّد فيه.

هذا إذا لم‌يتيسّر نزع الجلد من الكافر الميّت أو الحيّ المتبرّع أو البائع وإلّا ففيه منع، وعلى كلٍّ يجب نزع الجلد من الميّت المسلم بعد غسله الواجب امتثالاً لأمر الغسل ولصيرورة الجلد حينئذٍ طاهراً.

وأمّا إذا فرضنا عدم إمكان نزعه المفيد بعد غسله، فالجلد نجس سواء من الكافر أو المسلم، فلامجوّز لنزعه من الميّت المسلم فإنّه هتك له، ولا أقل من كونه تصرّفاً غير مجاز في بدنه، فلاحظ.

إلّا أن يدّعى أنّ نجاسة الكافر، لاسيما الميّت أغلظ من نجاسة جلد المسلم الميّت

قبل غسله، وأنّ المفهوم من أدلّة مانعية النجاسة، مانعية مراتبها الشديدة أيضاً عن الصلاة، زيادة على مانعيتها بطبيعتها عنها، فلاحظ.

وإن أمكن طباً نزعه بعد غسله ـ كما تقدّم في بعض الحواشي السابقة في الفصل الرابع (ص٣٢٨) ـ ففي وجوب الأخذ من المسلم للمسلم أو من الكافر له، وجهان:

من عدم جواز هتك ميت المسلم بغير ضرورة، ولا ضرورة له بعد إمكان نزع الجلد من الكافر ولو من غير وصية.

ومن نجاسة جلد الكافر، وهي تضر بصحّة الصلاة، وربّما بصحّة الوضوء أو الغسل أيضاً قبل طرده. وكذا الكلام في الكافر الحيّ.

**الثامن**: لايجوز نزع جلد من أوصى به إلّا بعد توقّف قلبه وبعد توقّف مخّه على الأحوط، وقد تقدّم بحث ذلك في المسألة التاسعة عشرة.

**التاسع**: إذا ثبت علمياً أنّ الجلد (في الترقيع المثلي) ينقل الحسّاسية معه ففي جواز الترقيع بجلد الجنس المخالف نظر، إذا تحرّكت الشهوة بالمصافحة ونحوها.

نعم، إذا كان السرير في موضع لايمسّ جلد الغير عادة كالمنكب مثلاً، أو يعلم المريض بعدم مسّه بدنه الغير لعلّةٍ مّا، فلا إشكال فيه.

وأمّا حكم النظر إلى الجلد المنزوع ومسّه للجنس المخالف فسيأتي بيانه.

**العاشر**: لايجوز استعمال مثبّطات المناعة زيادة على مقدار الضرورة، إذا كان الجلد نجساً أو ذا حجاب مانع عن وصول الماء في الوضوء أو الغسل، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها.

**الحادي عشر**: إذا قلنا بحرمة استعمال الميّتة ـ كما تقدّم نقلها عن المشهور ـ وانحصر طريق علاج المريض بجلد الميّتة، جاز التداوي به كغيره، لقاعدة نفي الحرج والعسر.

نعم، لايجوز ترقيعه لأجل التجميل حيث لا حرج في تركه.

**الثاني عشر**: الجلود المطرودة من الجسم يلزم إعادتها إلى البنك للاستفادة منها مرّة أو مرّات أُخرى عند الحاجة، ولايجوز إتلافها، لحرمة الإسراف.

نعم، إذا خرجت من قابلية الانتفاع بها طبّاً، لزم دفن الجلود المنزوعة من أموات المسلمين وأمّا المنزوعة من الأحياء المسلمين أو من غير المسلمين، أو من غير الإنسان فلا بأس بطرحها، بل لزوم الدفن في الأوّل مبنيّ على الاحتياط، فإنّ مدركه الإجماع المنقول ومرسلة ابن أبي عمير كما قيل، وكلاهما غير حجّة.

**الثالث عشر**: اشترط مجمع الفقه الإسلامي (لأهل السنّة) المنعقد بمكّة المكرّمة عام ١٤٠٥ في جواز نقل الأعضاء أموراً أربعة: عدم ضرر المنقول منه، وكونه مختاراً (غير مكره)، وإن حصر النزع لعلاج المرض، وغلبة الظن بنجاح العملية.[١] و في المنعقد بجدّة عام ١٩٨٨ قرّر المشاركون: بأنّه يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكّد من أن النفع المتوقّع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتّب عليها، ويشترط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة مشكلة، أو وظيفته المعهودة أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبّب للشخص نفسياً أو ضوياً.[٢].

أقول: مرّ الكلام حول شروط النزع مفصّلاً.

**الرابع عشر**: ادّعى بعض الكتّاب أن نجاسة الميتة ـ والمبان من الحيّ كميتته ـ ليست لأعيانها، بل لما فيها من الدماء والرطوبات، فلا نجاسة لو خلت الأعضاء من ذلك بطبيعتها أو بالطرق المستحدثة للحصول عليها....[٣]

أقول: وهذا من أظهر مصاديق التلاعب بالنصوص الشرعية، وهو باطل جزماً.

**الخامس عشر**: ترقيع الجلد إمّا لأجل حفظ النفس أو لدفع مشقّة وحرج عضوياً أو نفسياً أو لمجرّد التجميل. فهذه أربع غايات. والغاية الخامسة الأهداف غير المشروعة على تنوّعها.

امّا الغايات الثلاثة الأُولى، فيجوز انتقال المكلّف لأجلها إلى التيمّم وترك الوضوء أو الغسل، وإتيان الصلاة في النجس، وكذا أمثال الصلاة كما فصّلناه. وأمّا الغاية الرابعة وهي مجرّد التجميل فلا يجوز ترك واجب أو فعل حرام للمعطي والآخذ والطبيب لأجلها.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، هامش ص٣٥٩.
٢. نفس المصدر، ص١٧٢.
٣. نفس المصدر، ص٣٣٩.

وهل يجوز لطالب التجميل نزع مقدار من الجلد من بدنه للترقيع في محلّ آخر إذا لم‌يستلزم حراماً؟ الظاهر جوازه، فإنّ الناس مسلّطون على أبدانهم وأموالهم وشؤونهم، ببناء العقلاء الذي لم‌يردع عنه في الشرع ولأصالة البراءة.

ومنه يظهر جواز إعطاء الغير جزءاً من جلده إذا لم‌يكن حراماً شرعاً بتبرّع أو بعوض، لاسيما إذا احتاج المعطي إلى العوض، وعليه فلا مانع للطبيب أيضاً في العملية الجراحية إذا لم‌يرتكب محرّماً أثناء النزع والزرع.

**فإن قلت**: هل انتقال المكلف ـ لأجل العملية التجميلية ـ إلى التيمّم أو الجبيرة أو إلى وضع الجبهة على غير ما يصحّ عليه السجدة أو إلى ترك وضع أحد الأعضاء السبعة على الأرض في السجدة يوماً أو أيّاماً، من ترك الواجب حتى لاتجوز العملية المذكورة أو ليس منه حتّى تجوز؟

**قلت**: لابدّ من لفت النظر إلى أدلّة تشريع الأبدال وأنّها هل تشرّعها مطلقاً، أو في خصوص فرض العجز غير الاختياري؟ فعلى الأوّل يجوز للمكلّف أن يصيّر نفسه عاجزاً باختياره، وعلى الثاني لايجوز ذلك.

مثلاً: يجب الغسل على الجنب في ليلة رمضان قبل طلوع الفجر، فإن لم‌يجد الماء أو يضرّ بصحّته تنتقل وظيفته إلى التيمّم على القاعدة، لكن في فرض الاختيار لايجوز له تأخير الغسل حتّى يضيق الوقت عن الغسل فينتقل إلى التيمّم، أو أجنب نفسه عمداً في ضيق الوقت حيث لايتمكّن إلّا عن التيمّم. نعم، لابدّ له من التيمم حتّى يصحّ صومه ولكنّه ارتكب محرماً، كما نبّه بعض أساتذتنا﵀ عليه في مستمسكه.

وكذا إذا أهرق الماء في وقت الصلاة واضطرّ إلى التيمّم، فإنّه وإن وجب عليه التيمّم وتصحّ صلاته لكنّه عصى واستحقّ العقاب بتفويت الطهارة المائية.

وأمّا الخروج عن عنوان موضوع حكم، والدخول في عنوان آخر فالظاهر أنّه لا مانع منه شرعاً، كما إذا كان حاضراً وجبت عليه الصلاة تامّة ويجب عليه الصيام، فإذا سافر باختياره وبدّل عنوان الحاضر بالمسافر لا مانع منه، فيجب عليه الإفطار وقصر الصلاة، على تفصيل مقرّر في الفقه.

وهكذا يجوز للمكلّف الانتقال إلى الجنسية المخالفة لجنسيته الحاضرة، خلافاً لبعضهم.

نعم، إذا دلّ دليل خاص في مورد على منع تبديل العنوان نلتزم به في مورده. والله أعلم بأحكامه.

**السادس عشر**: إنّ التطوّر العلمي لمّا يصل بعدُ إلى إقحام الجلد الحيواني في النسيج العام للجسم البشري، إذ الجسم يرفض هذا النسيج الغريب ولايلتحم به، ولكن لو وصل العلم في يوم إلى التغلّب على مشكلة الرفض هذه، فيطرح في الفقه سؤالان لابدّ من الإجابة عليهما:

١. ما هو حكم الطهارة من الحدث الأكبر أو الأصغر، إذا كان السرير في محال الوضوء أو الغسل؟ فإنّ الجلد إمّا نجس ـ كما في جلد الخنزير والكلب والميتة ـ وإمّا حاجب عن وصول الماء إلى البدن وإن كان طاهراً كما في جلد المأكول لحمه بعد التذكية، وكذا في جلد ميت المسلم بعد غسله.

٢. ما هو حكم صحّة الصلاة، إذا كانت الجلود نجسة أو ممّا لايؤكل لحمه ولو بعد التذكية، فإنّهما مانعتان عن صحّة الصلاة فضلاً عن جلد الخنزير أو الكلب النجس العين؟

أقول: في فرض صيرورة الجلد جزءاً لبدن المكلّف، فعلى القول بجريان أحكام الجسم عليه، لا إشكال في صحّة الوضوء والغسل والصلاة، فإنّ الجلد بعد ذلك لايعدّ شيئاً حاجباً ولانجساً ولا جزءاً من الحيوان الذي لايؤكل لحمه، بل هو جزء لبدن الإنسان محكوم بحكمه ـ كما قال به جمع ـ لكن لنا في هذا المقام كلام ذكرناه في ما سبق فإنّا لم نفهم معنى التبعية على نحو تطهّر العضو النجس العين مثلاً. و في فرض عدم صيرورته جزءاً لبدن المكلّف، تنتقل وظيفة المكلّف ـ بالنسبة إلى الطهارة ـ إلى الجبيرة أو التيمّم أو إلى كليهما، كما فصّل في الكتب الفقهية، ولعل أحسن الكتب في ذلك، العروة الوثقى وحواشيها.

وتصحّ الصلاة أيضاً عند الاضطرار كسائر موارد الاضطرار. هذا كلّه من ناحية الحكم الوضعي.

وأمّا من ناحية الحكم التكليفي، ففي فرض الضرورة والحرج لا إشكال في جواز العملية، وأمّا في فرض التجمّل ففيه بحث لابدّ للمكلّف من مراجعة مقلّده ومفتيه.

**السابع عشر**: أنّ الوضع المتصوّر أن تخلط الجلود المتبرّع بها للبنك فتقطع صلتها بأصحابها، سواء أكانوا ذكوراً أم أُناثاً، مسلمين أم غير مسلمين.

وهذا ما يحصل بالنسبة للتبرّع بالدم؛ إذ تخضع الكميات المتبرّع بها لتصنيف فنّي بعيد عن النسبة إلى المتبرّعين.

أقول: وعلى ضوء هذا، تطرح أسئلة فقهية تطلب حلّاً واضحاً:

١. هل يجوز ترقيع جلد أحد الجنسين المخالفين بالآخر؟

٢. هل يجوز النظر إلى جلد الجنس المخالف في حال انفصاله عن البدن؟ وكذا مسّه؟

٣. إذا رُقّع جلد أُنثى بجسم مذكّر، أو بالعكس، فهل يتغيّر الحكم أم لا؟

٤. ما هو حكم النظر إلى دم جنس المخالف ومسّه؟ وما هو حكم تزريقه في جسم الجنس المخالف.

وإليك أجوبة الأسئلة المذكورة على ترتيبها:

١ ـ ٢. بعدما يأتي في بيان المطلب الآتي (الثامن عشر) من قصور أدلّة الحرمة، مقتضى أصالة البراءة هو جواز النظر إلى الجلد المنفصل ومسّه، والله أعلم. وبناءاً عليه لا مانع من ترقيع جلد جنس بجنس مخالف.

٣. إذا قدر الطبّ على إقحام جلد إنسان في النسيج العام للجسم البشري، كما في التوأمين المتشابهين، يمكن أن نقول ـ كما قال به جماعة حتّى في عين الكلب المزروعة في بدن إنسان ـ بأنّه جزء من بدنه ومحكوم بحكمه فيتغيّر حكمه الثابت له حال اتّصاله بالمنقول منه، وأمّا إذا لم‌يعدّ جزءاً للمنقول إليه، وأنه استعمل كغيارات، فلايتغيّر حكمه ـ أي لايكون محكوماً بحكم المنقول إليه ـ بل يرجع إلى إطلاق الأدلّة وعمومها، أو إلى الأُصول العملية مع عدمها.

٤. الظاهر جواز جميع الصور المذكورة في السؤال؛ عملاً بأصالة البراءة، حيث لم‌يدلّ دليل على المنع.

**الثامن عشر**: حكم لمس العضو المبان والنظر إليه.

أمّا مس عضو الجنس المماثل ـ غير العورتين و في غير فرض الشهوة ـ فلا إشكال فيه، حال اتصاله بالبدن وحال انفصاله عنه، وهو من الواضحات الإسلامية.

وأمّا مس عضو الجنس المخالف في حال الاتصال فلا إشكال في حرمته في غير الزوجة والزوج والمحارم، ففي صحيح أبي‌بصير عن الصادق‌عليه السلام قال: قلت له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: «لا، إلّا من وراء الثوب».[1]

و في خبر سماعة: سألت أباعبدالله عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: «لايحلّ للرجل أن يصافح المرأة، إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها: أُخت، أو بنت، أو عمّة، أو خالة، أو بنت أُخت، أو نحوها. وأمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها فلايصافحها إلّا من وراء الثوب، ولايغمز كفّها».[2]

أقول: كما تحرم على الرجل مصافحة المرأة، يحرم عليها مصافحة الرجل، بلا شكّ حسب فهم العرف وارتكاز المتشرّعة، كما أنّه ـ بحسبهما ـ لا خصوصية للمصافحة، بل يحرم لمس مطلق بدن الأجنبي والأجنبية بمطلق بدن الآخر.

قال سيّدنا الأُستاذ الحكيم‌قدس سره : «و قد يستفاد من الخبرين حرمة لمس الأجنبية ولو بغير المصافحة، كما نصّ عليه جماعة. و في جواهر الكلام: لا أجد فيه خلافاً، بل كأنّه ضروري على وجه يكون محرماً لنفسه. و في كلام شيخنا الأعظم‌قدس سره: إذا حرم النظر حرم اللمس قطعاً، بل لا إشكال في حرمة اللمس وإن جاز النظر، للأخبار الكثيرة.[3] والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه، وعلى كلٍّ لاخلاف يعتدّ به، بل يمكن

---

١. الوسائل كتاب النكاح الباب ١١٥، ج ١٤ من الطبعة المتوسطة وج ٢٠ من الطبعة الأخيرة.

٢. نفس المصدر. وسند الخبر بعثمان بن عيسى غير معتبر، خلافاً لجمع.

٣. وقال السيّد الحكيم‌قدس سره: وكأنّه (الشيخ الأعظم) يريد بالأخبار أخبار المصافحة المتقدّمة. أقول: فدعوى الاخباء الكثيرة غريبة.

تحصيل الإجماع ـ ولو بملاحظة السيرة القطعية ـ على جواز لمس المحارم كما فيه أيضاً.[١]

وأمّا في حال الانفصال فلا دليل لفظي يدل على حرمة اللمس بعد قصور الخبرين السابقين عن شمول المنفصل جزماً، فالمرجع في تحريمه ارتكاز المتشرّعة الكاشف عن نظر الشرع، ويمكن تحقّقه في لمس مثل الفخذ والصدر والبطن واليد ونحو ذلك من الأعضاء، فيحرم لمسها على غير المحارم.

وأمّا لمس الجلد المنفصل والقلب والكبد والكلية المقطوعة من الأجزاء الداخلية فلاارتكاز في منع لمسها، فلا بأس بالرجوع إلى أصالة البراءة، ولايصح الرجوع إلى استصحاب الحرمة الثابتة حال الاتصال؛ لتعدّد الموضوع عرفاً ودليلاً كما لايخفىٰ.

ويستنتج من ذلك جواز ترقيع جلد المرأة للرجل وعكسه، ولا بأس بلمسه قبل الترقيع و في أثنائه وبعده للطبيب والمريض وغيرهما، والله أعلم.

وامّا حكم النظر إليه، ففي العروة الوثقى: لايجوز النظر إلى العضو المبان من الأجنبي مثل اليد والأنف واللسان ونحوها، لا مثل السن والظفر والشعر ونحوها.

قال السيّد الأُستاذ الحكيم﵀ في شرحه: كما نصّ على ذلك غير واحد. و في القواعد: «والعضو المبان كالمتصل على إشكال» ووجهه قصور الأدلّة عن شمول حال الانفصال. وأنّ مقتضى الاستصحاب المنع، وقد يشكل الاستصحاب بتعدّد الموضوع؛ لأنّ موضوع المنع المرأة مثلاً، وهو غير صادق في الجزء المنفصل، فالمرجع أصل البراءة كما في كلام شيخنا الأعظم﵀.

وفيه أنّه يتم إذا كان المرجع في بقاء الموضوع وارتفاعه الدليل؛ لأنّ موضوع الحكم في الدليل هو المرأة مثلاً، أمّا إذا كان المرجع في بقاء الموضوع العرف، فالموضوع باقٍ، فإنّ الاتصال والانفصال من الحالات الطارئة على الأجزاء عرفاً، لا مقوّمة للموضوع؛ ولذا جاز استصحاب النجاسة للجزء المقطوع من الكلب،

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج١٤، ص٥٠. وعلى كلٍّ المعمّم للحكم هو فهم العرف والارتكاز بعد حرمة المصافحة، بدلالة الحديث الصحيح دون ظهور الإجماع، كما زعمه سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀.

والملكية للجزء المقطوع من المملوك، بل لا ينبغي التأمّل في حرمة النظر للأجزاء المجتمعة بعد تقطيعها.[١]

أقول: بقاء الموضوع حتّى بنظر العرف غير ثابت في جميع الموارد، فإنّ العرف لايرى عضواً من بدن المرأة أنّه مرأة، ويأتي من سيّدنا الحكيمﷺ الإقرار به في الجملة في مثل السن والظفر والشعر، فما ذكره الشيخ الأنصاريﷺ هو الأظهر.

نعم، في مثل بعض الأجزاء ورد منع النظر إليه بعنوانه فيمكن قبول ما ذكرهﷺ؛ استصحاباً للحكم الثابت له حال الاتصال، فلاحظ.

وأمّا النقض باستصحاب النجاسة والملكية للأجزاء المنفصلة، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ ثبوت النجاسة والملكية للأجزاء إنّما يرجع إلى انحلال الحكم المترتّب على المركّب إلى جميع الأجزاء متصلة ومنفصلة حسب فهم العرف، وعليه فلا مجال للاستصحاب المذكور، ولولاه لأمكننا النقاش في الاستصحاب بعدم بقاء الموضوع، فلاحظ.

وما أفاده من نفي التأمّل في حرمة النظر إلى الأجزاء المجتمعة بعد تقطيعها إن صحّ فلعلّه لأجل أنّ الاجتماع في حكم الاتصال بنظر العرف، فهو فرض خاص لايثبت حكمَ العموم.

وأمّا الكلام في استثناء الشعر والسنّ والظفر عن حرمة النظر، فقد نقل سيّدنا الأُستاذ الحكيمﷺ عن الشيخ الأنصاريﷺ أنّه: لاينبغي الإشكال في جواز النظر إلى مثل الظفر والسن، بل وكذا الشعر.[٢] وقال: وقريب منه ما في جواهر الكلام.

ثمّ قالﷺ: وكأنّه لأنّ مثل هذه الأُمور من قبيل النابت في الجسم، لا جزء منه، وتحريمها في حال الاتصال بالتبعية.

ويحتمل أن يكون لأجل أنّها يسيرة لايعتدّ بها في بقاء الموضوع، ومثلها قشور الجلد، بل الأجزاء اليسيرة منه ومن العظم ممّا يشكّ في بقاء الموضوع فيه.[٣]

---

١. نفس المصدر، ص٥٢ ـ ٥٣.

٢. عرفت الإشكال في جواز النظر إلى الشعر فإنّه ورد النهي عن النظر إليه بعنوانه في المرأة فيحرم النظر إلى شعرها ولا فرق بين المتصل والمنفصل منه عند العرف.

٣. نفس المصدر.

أقول: الاحتمال الأوّل في كلامه ـ خصوصاً في الشعر فإنّه بعنوانه منهيّ عنه ـ ضعيف، والاحتمال الثاني منقوض بما ذكره من تقطيع بدن المرأة بالأجزاء اليسيرة المجتمعة، فافهم ذلك.

والنتيجة جواز النظر إلى جلود الجنس المخالف ومسّها بعد الانفصال. والله سبحانه أعلم بأحكامه.

# فوائد فقهية مكمّلة لما سبق

## الأولى

تقدّم في ص٣٣٤ أنّ جلد الميتة نجس لايطهر بالدبغ، وهو أمر مفروغ منه عند الإمامية، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى شخصين.

وأمّا أهل السنّة فقد اختلفوا فيه، وذهبوا إلى مذاهب متهافتة، ننقل هنا عدّة منها من النووي في شرح مسلم:

١. يطهر بالدبغ جميع جلود الميتة، إلّا الكلب والخنزيرّ والمتولّد من أحدهما، ويطهر ظاهر الجلد وباطنه، ويجوز استعماله في الأشياء اليابسة والمائعة، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيره، وهذا منقول عن الشافعي.[١]

٢. لايطهر شيء من الجلود بالدباغ؛ لحديث عبدالله بن عكيم قال: كتب إلينا رسول‌الله ﷺ قبل وفاته بشهر «لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».[٢]

ونقل هذا الرأي عن عمر بن الخطاب وابنه عبدالله وعائشة، وهو أشهر الروايتين عن أحمد وأحد الروايتين عن مالك، واعتبر هؤلاء النهي الوارد في الحديث ناسخاً لما قبله.

٣. يطهر بالدباغ جلد مأكول اللحم ولايطهر غيره.

---

١. ونسب إلى عليّ بن أبي طالب وابن مسعود، لكن النسبة إلى الأوّل غلط جزماً وإلى الثاني مجهولة.

٢. رواه الخمسة، وقال الترمذي: «حديث حسن».

٤. يطهر بالدباغ جلد جميع الميتات ما عدا الخنزير؛ لأنّه رجس، نقل عن أبي حنيفة.

٥. يطهر الجميع بالدباغ، ويطهر الظاهر دون الباطن، ولاينتفع به في المائعات. عن مالك.

٦. يطهر الجميع بالدباغ والكلب والخنزير، ظاهراً وباطناً عن داود الظاهري و أبي يوسف، لإطلاق أحاديث الدبغ.

٧. ينتفع بجلود الميتة وإن لم تدبغ وتستعمل في المائعات واليابسات.[١]

## الثانية: حكم التداوي بلحاظ التوكّل في فقه أهل السنّة

نقلنا كلاماً مختصراً حول حكم التداوي في نظر فقهاء أهل السنّة سابقاً وهنا نذكر كلام محمد مختار السلامي مفتي الجمهورية التونسية:

يقول الشيخ نظام وصحبه: اعلم بأنّ الأسباب المزيلة للضرر، تنقسم إلى مقطوع به ـ كالماء المزيل لضرر العطش، والخبز المزيل لضرر الجوع ـ وإلى مظنون ـ كالفصد والحجامة وشرب المسهل وسائر أبواب الطب ... وهي الأسباب الظاهرة في الطب ـ. وإلى موهوم كالرقية والكي.

وأمّا المقطوع به فليس تركه من التوكل، بل تركه حرام عند خوف الفوت.

وأمّا الموهوم فشرط التوكّل تركه، إذ به وصف رسول‌الله ﷺ المتوكّلين.[٢]

وأمّا الدرجة المتوسّطة ـ وهي المظنونة ـ كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مناقضاً للتوكّل، بخلاف الموهوم، وتركه ليس محظوراً، بخلاف المقطوع به، بل قد يكون أفضل من فعله، و في بعض الأحوال و في حقّ بعض الأشخاص، فهو على درجة بين الدرجتين، كذا في الفصول العمادية في الفصل (٣٤).

---

١. لاحظ: رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص١٢٧ ـ ١٢٨ و ج٢، ص٧٠٦ ـ ٧٠٧.

٢. فعن البخاري ومسلم والترمذي وأحمد عنه ﷺ: «يدخل الجنّة من أُمّتي سبعون ألفاً بغير حساب، هم الذين لايسترقون ولايتطيرون ولايكتوون وعلى ربّهم يتوكّلون». صحيح البخاري، ج٧، ص١٦٣ وينافيه في الجملة حديث جابر قال: بعث رسول‌الله ﷺ إلى أُبي بن كعب طبيباً فقطع منه عرقاً ثم كواه. رواه أحمد ومسلم رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص١٨٦.

فصاحب الفصول جعل التداوي الذي يعود به الجسم إلى استقامته حسب التجارب التي أجراها البشر وأفادوا منها قواعد العلاج، جعل ذلك إمّا مباحاً أو خلاف الأُولى حسب الأحوال والأشخاص.

وإلى هذا ذهب ابن العربي إذ يقول: إنّ الله سبحانه لو شاء لم يخلق داءاً، وإذا خلقه لو شاء لم يخلق دواءاً، وإذا خلقه لو شاء لم يأذن في استعماله، وإذا أذِن في استعماله فإنّه قد ندب إلى تركه. فقال رسول الله ﷺ: «يدخل الجنّة من أُمّتي سبعون ألفاً لا يسترقون ولا يكتوون».

ومن تداوى فينبغي أن يعتقد يقيناً ويؤمن حقّاً أنّ الدواء لا يحدث شفاء ولا يولّده، ولكن الباري يخلق الموجودات واحداً عقيب الآخر.

وفيما قالاه نظر، ذلك أنّه روى أبوداود والترمذي وابن ماجه، واللفظ لأبي داود: عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال أتيت النبي ﷺ ـ وأصحابه كأنّما على رؤوسهم الطير ـ فسلّمت، ثمّ قعدت، فجاء الأعراب من هاهنا وهاهنا، فقالوا يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: «تداووا، فإنّ الله عزّوجلّ لم يضع داءاً إلّا وضع له دواءاً غير داء واحد الهرم».

والذي يترجّح عندي أنّ الحديث يتجاوز مطلق الإذن المباح المستوي الطرفين إلى ترجيح الإقدام على التداوي؛ لأنّه لو كان مباحاً لخيّرهم رسول الله ﷺ ـ ... ولأنّ المباح بالجزء ينقلب واجباً بالكلّ ... فلو أعرض كلّ الناس عن التداوي لهلك الجنس أو يكاد. انتهى ما أردنا من كلامه.[1]

أقول: منافاة اختيار الأسباب الموهومة للتوكّل، اختارها بعض علماء الإمامية أيضاً في علم الأخلاق.[2] ويمكن أن يقال: إنّ التوكل إن نافى اختيار الأسباب المادية ونحوها، لنافى مطلق الأسباب وإن كانت مقطوعاً بها، وإن قلنا: إنّ التوكّل الواجب و هو الاعتماد على الله سبحانه وتعالى، واتّباع الأسباب من دون اعتماد عليها، بل مع الاعتماد على مسبّبها غير مناف له.

---

١. نفس المصدر، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

٢. والتوكل واجب فقهي كما ذكرناه في الجزء الرابع من كتابنا حدود الشريعة في واجباتها في حرف الواو في مادة التوكّل.

و في حديث غير معتبر سنداً عن الإمام الصادق عليه السلام: «واعقل راحلتك وتوكل على الله».[١] فلا ينافيها مطلقاً.

والضابطة الكلّية المطردة أنّ سلسلة الأسباب والمسبّبات وقانون العلية لاتنافي إرادة الله وقدره وقضاءه كما تخيّله الأشاعرة. وهؤلاء أنكروا الحسن والقبح العقليين أيضاً، وأنكروا أصل السببية فأبطلوا الحكمة النظرية والعملية معاً!!. فافهم المقام.

واعلم أنّ التوكّل على الله تعالى واجب شرعي على الناس ولم يقيّد وجوبه في القرآن[٢] بمورد دون مورد، وهؤلاء لم يذكروا دليلاً على اختصاص التوكّل بترك الأسباب الموهومة دون الظاهرة والمقطوع بها.

وإن قال قائل: إنّ اعتماد العقلاء على الأسباب المقطوع بها أمر ضروري لايعقل النهي عنه.

نقول له: لا مانع من شمول وجوب التوكّل للأسباب الظنّية، فلابدّ من تركها كترك الأسباب الموهومة، ولا أدري هل به قائل من الفضلاء أم لا؟

وقد أخرج أحمد عن ذكوان عن رجل من الأنصار قال: عاد رسول‌الله صلى الله عليه وآله رجلاً به حرج، فقال رسول‌الله: «ادعوا له طبيب بني فلان» قال: فدعوه، فجاء. فقال: أو يغني الدواء شيئاً؟ فقال: سبحان الله وهل أنزل الله داءاً في الأرض إلّا جعل له شفاء.

قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.[٣]

وعن أبي‌الدرداء عن النبيّ صلى الله عليه وآله «إنّ الله أنزل الداء والدواء وجعل لكلّ داء دواءاً فتداووا ولاتتداووا بحرام».[٤]

وبالجملة الأحاديث الآمرة بالتداوي المرويّة من طرق أهل السنّة حجّة على فقهائهم الذين أنكروا وجوب التداوي؛ فإنّ الأمر يدلّ على الوجوب.

وإذا قلنا بأن دفع الضرر واجب عقلاً وحفظ النفس واجب، وإلقاء النفس في التهلكة

---

١. بحارالأنوار، ج٧١، ص١٣٧ و ج١٠٣، ص٥.
٢. و على الله فلتوكّل المومنون. و على الله فتوكّلوا إن كنتم مؤمنين.
٣. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص١٦٥.
٤. نفس المصدر، ص١٨٨ نقلاً عن البخاري.

حرام، وجب التداوي بالأسباب الظنّية، فإنّ العقلاء يسلكونها في حياتهم، ومع ذلك لابدّ من التوكّل والاعتماد على إرادة الحقّ الخالق مسبّب الأسباب. وهذا معنى الحديث الأسبق: «واعقل راحلتك وتوكّل على الله».

## الثالثة: حول التداوي بالمحرّم والنجس

اختلف فقهاء أهل السنّة في التداوي بالمحرم والنجس عند الحاجة إليهما، فمنع من ذلك المالكية والحنابلة، وأجازه الحنفية[١] بشرط أنّ يعلم أنّ فيهما شفاءاً، وأن لايجد دواءاً غيرهما. وأمّا الشافعية فمنعوا من التداوي بالنجس والمحرّم الصرف، اما إذا كان مستهلكين مع دواء آخر فيجوز التداوي بشرطين:

١. بشرط وجود طبيب مسلم عدل أو عارف بالطب ـ ولو كان غير مسلم ـ أو بإخبار طبيب مسلم عدل.

٢. بشرط أن يتعيّن هذا الدواء فلايغني عنه طاهر.

وإذا كان التداوي بالنجس والمحرّم لتعجيل الشفاء به، أجازه الشافعية بالشروط المذكورة، وللحنفية فيه قولان.[٢]

ثمّ إنّ المجوّزين أوّلوا حديث ابن‌مسعود «لم‌يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم» إلى محامل.[٣] ومضمون هذا الحديث قد ثبت في أحاديث الشيعة أيضاً، كما تقدّم في أوّل الكتاب.

ثمّ الذي تقتضيه قواعد الفقه الشيعي هو اختلاف الحكم باختلاف صور الموضوع، فنقول مستعيناً بالله تعالى:

١. التداوي بالحرام[٤] والنجس في غير الأكل والشرب، و في غير ما يشترط فيه الطهارة كالصلاة والطواف مثلاً، وهذا أمر سائغ لا إشكال فيه، فإنّ تنجيس البدن أو

---

١. قيل: ذهب الحنفية إلى أنّه لايجوز التداوي بالخنزير حالة الضرورة وإن تعيّن للعلاج ... نفس\المصدر، ج١، ص١٨٨.

٢ و٣. لاحظ: مدارك هذه الأقوال في نفس\المصدر، ص٢٠٥.

٤. نعني بالحرام ما يحرم أكله وشربه وهو غير نجس.

اللباس بمجرّده في غير حال الصلاة ونحوها غير ممنوع شرعاً، وكذا إلصاق الحرام بالبدن، فإنّ الحرام ما يحرم أكله أو شربه ولايحرم إلصاقه بالبدن.

نعم، ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بخصوص الميتة وضعاً وتكليفاً، ولكنّا رجّحنا جوازه تكليفاً في غير ما يشترط فيه الطهارة؛ وفاقاً لصاحب العروة الوثقى وسيّدنا الأُستاذ الخوئي قدس سرهما وجماعة آخرين.

وعلى المشهور لايجوز التداوي بالميتة إلّا بشرطين أوّلهما فرض انحصار التداوي بها، وثانيهما كون المرض حرجياً ، لا أدون منه.

٢. التداوي بالنجس في محلّ الوضوء أو الغسل، أو بشيء محرّم أو محلّل حاجب عن وصول الماء في الغسل والوضوء إلى بشرة الجلد.

٣. التداوي بالنجس أو الحرام بالأكل والشرب.

٤. التداوي بالخمر (أعاذ الله المسلمين منه).

في الصورة الثانية والثالثة لايجوز التداوي في غير فرض الحرج بالفعل، أو احتمال تلف النفس في المستقبل ومثله احتمال ضرر كبير. و في غير فرض انحصار التداوي بهما، كما إذا وجد بديلاً حلالاً وطاهراً. ويجوز في فرض الحرج والانحصار.

وعلى كلٍّ، لا خلاف عندنا في جواز التداوي في فرض الانحصار كما ذكره صاحب جواهر الكلام قدس سره وراوية سماعة المانعة عن التداوي ببعض المحرّمات ضعيفة سنداً ودلالةً.[1]

نعم، لابدّ من علاج ما دلّ على أنّ الله عزّوجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرّم شفاءاً ولا دواءاً.

وأمّا التداوي بالخمر فإن كان بغير شرب، فقد نهى عنه الإمام الصادق في صحيح الحلبي، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر؟ فقال: «لا والله ما أحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، وترون أناساً يتداوون به».[2]

---

١. الوسائل، ج١٧، ص٢٧٦، الطبعة المتوسطة و ج٢٥، ص٣٤٥، الطبعة الأخيرة.

٢. نفس المصدر.

أقول: إن كان جواب الراوي هو قوله عليه السلام: «لا» أو قوله: «لا والله» فقط والباقي كلام سيق للتأكيد وتنفير السائل عن التداوي به، فالحديث ظاهر في حرمة التداوي بالخمر مطلقاً فإنّه لم يفرض فيه الشرب، وإن كان الجواب مجموع قوله: «لا والله ما أحب...» فلا ظهور له في الحرمة، فإنّ نفي المحبة يجامع بل يناسب الكراهة، كما أنّ التداوي بلحم الخنزير بغير أكله أيضاً لم يثبت حرمته إذا لم يستلزم حراماً آخر. وإذا شككنا في كيفية جوابه عليه السلام فلا يحرز أيضاً ظهور الحديث في الحرمة، فالمتّجه هو القول بالكراهة.

هذا ولكن في حديث معاوية بن عمّار قال: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن الخمر يكتحل منها؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: «ما جعل الله في محرّم شفاءاً».[1]

و في صحيح ابن أُذينة عنه عليه السلام ... «إنّ الله عزّوجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرّم دواءاً ولا شفاءاً.[2]

و في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الكحل يعجن بالنبيذ أيصلح ذلك؟ قال: «لا».

ويؤكّد المنع مرسلة مروك ورواية هارون[3] والعمدة صحيح علي بن جعفر إذا أُريد بالصلاح الجواز.

وقال المحقّق في كتاب الأطعمة والأشربة من الشرائع: ويجوز عند الضرورة أن يتداوى به ـ أي بالخمر والمسكر ـ للعين بل حكاه في المسالك عن الأكثر كما في جواهر الكلام.

أقول: يظهر منهم المنع في غير فرض الضرورة وهو الأحوط لزوماً؛ لأجل تلك الروايات وهذه الفتاوى.

وأمّا إذا كان التداوي بشرب الخمر فالمنسوب إلى المشهور عدم الجواز حتّى في فرض العلم بالانحصار، وذهب جمع إلى جوازه في هذا الفرض.

---

١. نفس المصدر، ج١٧، ص٢٧٨، الطبعة المتوسطة.
٢. نفس المصدر، ج٢٥، ص٣٤٤، الطبعة الأخيرة.
٣. نفس المصدر، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

دليل المشهور الروايات[١] ودليل المجوّزين أهمية حفظ النفس من مفسدة شرب الخمر، فيقدم عليه عند التزاحم، وقد يقال: إنّ الأحاديث المانعة ناظرة إلى الواقع، وأن الدواء لاينحصر بالخمر أبداً، وحكم الفقهاء المجوزين إنّما هو على مجرّد الفرض والبحث العلمي الصرف، فلااختلاف بين الفتوى والأحاديث، والله العالم.

**الرابعة: العطشان المضطرّ هل يجوز له شرب الخمر؟**

فيه أحاديث ثلاثة، ففي موثّقة عمّار عن الصادق عليه السلام ... أنّه سأل عن الرجل أصابه عطش حتّى خاف على نفسه فأصاب خمراً قال: «يشرب منه قوته».[٢]

و في رواية الفضل بن شاذان التي لايبعد اعتبارها سنداً عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون «والمضطرّ لايشرب الخمر لأنّها تقتله».[٣]

و في رواية أبي‌بصير غير المعتبرة سنداً عن الصادق عليه السلام : «المضطرّ لايشرب الخمر؛ لأنّها لاتزيده إلّا شرّاً (عطشاً خ) ولأنّه إن شربها قتلته فلايشرب منها قطرة».

أقول: الأخيرة ضعيفة والثانية تحمل على ما فوق القوت بقرينة الأُولى، أو على الكراهة، جمعاً بينهما.[٤]

وإذا ثبت في الطب ثبوتاً قطعياً أنّ الخمر يقتل المضطرّ العطشان يترك الحديث الأول، وإذا ثبت فيه كذلك أنّه لايقتله بل يحفظه عن التلف يترك الحديث الثاني؛ لأنّ الحديث خبر ظنّيّ والظنّ يبطل عند قيام العلم بخلافه. فالمرجع علم الطب إن قدر على الجواب القطعي.

**الخامسة**

إذا دار أمر العطشان المضطرّ بين شرب البول وشرب الخمر لايبعد تعين الأوّل؛ فإنّ المستفاد من الروايات أنّ الثاني أكثر مفسدة وأكثر بغضاً عند الشارع.

---

١. انظر نفس المصدر، ج٢٥، الباب ٢١ من كتاب الأشربة المحرّمة.
٢. نفس المصدر، ج٢٥، ص٣٧٨، الباب ٣٦ من أبواب الأشربة المحرّمة.
٣. نفس المصدر.
٤. لكن حمل قول الرضا عليه السلام لمكان التعليل على الكراهة مشكل إلّا أن يقال: إنّه غير ناظر إلى بيان الحكم الشرعي بل هو إرشاد إلى ضرر الخمر.

وإذا دار أمر المريض المضطر إلى أكل دواء مشتمل على الميتة أو دواء مشتمل على الخمر يقدّم ـ على الأحوط ـ الأوّل؛ لإطلاق الآيات الدالة على رفع حرمة أكل الميتة في فرض الاضطرار.

وهكذا إذا دار الأمر بين أكل مال الناس حراماً وبين أكل الميتة يقدّم الثاني؛ لما عرفته، وأمّا إذا كان أكل الميتة له حرجياً بحسب طبعه فهل يجوز له أكل مال الغير مع الضمان؟ فيه وجهان.

## السادسة

في رواية عن الصادق عليه السلام في رجل كان به داء فأمر له بشرب البول، فقال: «لاتشربه، قلت: إنّه مضطر إلى شربه، قال: إن كان مضطراً إلى شربه ولم‌يجد دواءاً لدائه فليشرب بوله، وأمّا بول غيره فلا».[1]

لكن الرواية لمكان ضعف سندها غير حجّة.

## السابعة: تحريم لحم لايستلزم نجاسته

استدلّ جمع من الباحثين المشتركين في الندوات الكويتية[2] على نجاسة لحم الخنزير بالآيات الدالّة على تحريم لحم الخنزير،[3] ولايخفى ضعف هذا الاستدلال، فإنّ تحريم اللحم منصرف إلى تحريم أكله لامحالة ولايشمل جميع ما يتعلّق به جزماً وإلّا لحرم مسّه ورفعه ووضعه وطرحه في المزبلة، بل والنظر إليه، كلّ ذلك باطل لم‌يقل به أحد.

والصحيح أنّ حرمة كلّ شيء بحسبه، فحرمة الأُمّهات والأخوات والعمّات والخالات هي حرمة نكاحهنّ أو جماعهنّ لا غير، وحرمة الخمر هي حرمة شربه وحده، وحرمة الميسر هي حرمة المراهنة بالآلات المعدّة له دون نجاستها.

---

١. نفس المصدر، ج ٢٥، ص ٣٤٦.

٢. لاحظ: الجزء الأوّل من رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحيّة، ص ٣٥٦ من باب المثال.

٣. البقرة(٢): ١٧٣؛ المائدة(٥): ٤ والأنعام(٦): ١٤٥.

والرجس كما أطلق على لحم الخنزير، أطلق على الميسر والأنصاب والأزلام،[١] وليست بنجسة باصطلاح الفقه.

واعتذار النووي ـ نقلاً عن أصحابه الشافعية ـ بأنّ طهارة الثلاثة للإجماع، وبقي نجاسة الخمر بالدلالة اللفظية ضعيف غايته، إذ الحكم بنجاسة أربعة أشياء تكون ثلاثتها طاهرة لايصدر من الحكيم، وإن شئت فقل: إنّه من التخصيص المستهجن القبيح، وهو تخصيص الأكثر، تعالى الله عنه.

بل النووي نفسه اعترف بأن كلمة «الرجس» لاتدلّ على النجاسة؛ لأنّها عند أهل اللغة بمعنى القذارة، ولاتلزم منها النجاسة، وكذا لاتلزم من الأمر بالاجتناب.[٢]

وقد أطلق الرجس في الكتاب[٣] على الأوثان، وجعل على‌الذين في قلوبهم مرض و على الذين لايعقلون، ولابدّ أن يحمل على القذارة المعنوية.

فنجاسة الخمر والخنزير كنجاسة الكلب وسائر النجاسات ثابتة من السنة، ولم‌تثبت نجاسة شيء منها ـ حتّى المشركين ـ من الكتاب العزيز، فإنّ قوله تعالى: «إنّما المشركون نجس» لم‌يثبت أنّه بمعنى النجاسة الفقهية دون القذارة المعنوية.

ثمّ إنّ الخنزير بتمام أجزائه ـ لحمه، جلده، شعره، وبره وكل شيء منه ـ نجس، لا خصوص لحمه، وإنّما المخصوص به حرمة أكله، وأمّا أكل سائر أجزائه وإن كان حراماً ـ ولو من جهة نجاستها ـ لكنّه غير متعارف فلم يذكره القرآن الكريم ولعلّه السبب في عدم تحريم لحم الكلب فيه. فافهم ذلك جيّداً.

## الثامنة: وجوب حفظ النفس إلى متى؟

وجوب حفظ النفس ثابت من الآيات الدالّة على جواز ارتكاب أكل الميتة عند الاضطرار، ومن النهي عن إلقاء النفس في التهلكة، بل ومن قوله تعالى: «ولاتقتلوا أنفسكم»، فلاحظ.

---

١. المائدة آية ٩٠.

٢. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، ج٢، ص٧٢٧ ـ ٧٣٢.

٣. الحجّ(٢٢): ٣٠.

نعم، لايبعد أنّ الوجوب المذكور عرضي غير أصلي، وإنّما الحكم الأصلي حرمة إتلاف النفس وإلقائها في التهلكة، وليس في الفقه شيئاً يكون فعله واجباً بالوجوب الأصلي وتركه محرّماً بالحرمة الأصلية، وإن كان غير خارج عن حدّ الإمكان، لكن الواقع أنّ أحدهما أصلي والآخر عرضي.[١]

**إذا ثبت ذلك فهاهنا مباحث**

١. إذا أجبر ظالم أحداً أن يقتل شخصاً وإلّا قتله. فهل يجوز أو يجب أن يقتله لحفظ نفسه، أو لايجوز فيعرّض نفسه للقتل؟

٢. إذا دار الأمر بين موت أحد من فقد جلد ـ مثلاً ـ وبين تحمّل آخر تشويهاً كبيراً وأذىً كثيراً بإعطاء بعض جلده له، فهل يجب البذل المذكور ـ ولو كفائياً ـ أم لا؟ وعلى الثاني فهل هو جائز أم لا؟

٣. هل يجوز التداوي بالمغصوب، وما هو حدّ الجواز؟

أقول: يمكن أن يقال جواباً عن السؤال الأوّل، بزوال حرمة قتل الغير ـ وإن كان مؤمناً ـ بالإكراه عليه؛ لقول رسول‌الله ﷺ في حسنة حريز عن الصادق عليه السلام: «رفع (وضع) عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لايعلمون وما لايطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم‌ينطق بشفته».[٢]

وقتل الغير في مورد البحث ممّا أكره عليه، بل ممّا اضطر إليه أيضاً، فحرمته مرفوعة فيجوز، بل يجب قتله، حفظاً لنفسه وتجنّباً عن الإلقاء في التهلكة.

لايقال: هذا القول مخالف لقول الصادق عليه السلام في موثقة الثمالي «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية ...».[٣]

فإنّه يقال: مورد الحديث، التقية دون الإكراه، ولا دليل على إسراء أحكام أحد

---

١. وإن شئت فقل: إنّ الشيء إمّا في فعله مصلحة ملزمة أو غير ملزمة فهذا هو الواجب أو المستحب وإمّا في تركه مفسدة ملزمة أو غير ملزمة فهو الحرام أو المكروه.

٢. مقدّمة جامع أحاديث الشيعة، ج١، ص٨٨، الطبعة الأُولى.

٣. الوسائل، ج١١، ص٤٨٣.

البابين على الآخر، إلّا أن يدّعى أنّ حديث الرفع كحديث نفي الضرر وقاعدتي نفي الحرج والعسر ورد مورد الامتنان على الجميع، فلا وجه لاستعماله في نفع بعض على حساب بعض آخر، فلاحظ وتأمّل.

وحديث نفي التقية في مورد الدم ربّما يشهد لهذه الدعوى ولو بتنقيح المناط، فلاحظ.

وهنا طريق آخر، وهو أنّ المقام داخل في دوران الأمر بين المتزاحمين، وهما حرمة قتل النفس المحترمة ووجوب حفظ النفس أو حرمة إلقائها في التهلكة، فيكون المكلّف مخيّراً بينهما وإن لم‌يبعد أهمية الأُولى من الثانية بشهادة بعض الآيات والأحاديث، كقوله تعالى: «**مَن قتَلَ نَفساً بِغَيرِ نَفسٍ أو فسادٍ في الأَرضِ فَكأنّما قتلَ الناسَ جَميعاً**»، وقوله تعالى: «**مَن يَقتل مُؤمناً متعمّداً فجزائه جهنّمَ خالداً فيها**» فلايجوز قتل الغير وإن علم بقتل نفسه من قبل المكره (بالكسر).

نعم، المكلّف المكرَه ـ بالفتح ـ أيضاً مؤمن، بل ربّما يكون أقوى إيماناً وأكثر علماً وخدمة للمسلمين، وكل ما ورد في ذمّ قتل المؤمن وعقابه فهو شامل مِلاكاً ومناطاً لقتل المكلّف نفسه أيضاً، وإن لم‌يشمله لفظاً فالحكم هو التخيير.

من قطع بذلك فله الحكم بالتخيير، ومن لم‌يقطع به فليقدّم حفظ نفس الغير على نفسه، خصوصاً بعد عدم شمول الرفع لمثله، لاجل كونه وارداً مورد الامتنان على جميع الأمة كما أشرنا إليه. والله العالم.

وأمّا الجواب عن السؤال الثاني فهو عدم ثبوت وجوب حفظ نفس الغير المحترمة بهذا الحدّ، كما ذكرناه في الجزء الثالث من كتابنا حدود الشريعة في مادة الحفظ،[1] بل الظاهر نفيه بأدلّة العسر والحرج، والسيرة أيضاً تؤيّده، فلاحظ.

يقول صاحب جواهر الكلام: وكذا لايجوز للإنسان أن يقطع جزءاً منه للمضطر وإن قطع بالسلامة، إلّا أن يكون المضطر نبيّاً وإن قطع بالسراية، والله العالم.[2]

---

١. وجوب حفظ نفس غير المحترمة كأنّه مسلّم بين المذاهب، فانظر رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٧٩٩ وحدود الشريعة في محرماتها، ج٣.

٢. جواهرالكلام، ج٣٦، ص٤٤٣. والمقصود وجوب ابانته العفو للنبي وان علم المكلف انه يموت بالسراية.

وأمّا الجواب عن الثالث، فهو أنّه لايجوز التصرّف في مال الغير من دون رضاه إلّا في فرض الخوف من التلف، فيجوز مع الضمان ولو بالقوّة ودفع المالك غير المضطرّ.

وبعبارة أُخرى اضطرار المكلّف إنّما يؤثّر في نفي الحرمة التكليفية فقط إذا لم‌يكن المالك نفسه مضطراً إلى ماله، دون نفي الحكم الوضعي من الضمان وملكية الناس لأموالهم، وينشأ منه وجوب أداء المال الذي أتلفه عند التمكّن.

واعلم أنّ مجرّد نفي الحرج لايحلّل التصرّف في مال الغير ولو مع الضمان، وإلّا لفتحنا الباب لجميع السرّاق المحتاجين، وأبطلنا النظام الاجتماعي، العام وهو ممّا لايقبله عاقل فضلاً عن فقيه فاضل، بل المتيقّن في الحكم بجوازه أن يكون الحرج مؤدياً إلى تلف النفس أو ما يقرب منه كالشلل والعمى وقطع اليد أو الرجل أو اللّسان أو نحوها، والله أعلم.

## التاسعة: هل يحكم على شيء في داخل البدن بالنجاسة؟

يقول الفقيه الكبير السيّد اليزدي‌ﷺ في العروة الوثقى:

**مسألة ١**: ملاقاة الغائط في الباطن لاتوجب النجاسة، كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم‌يكن معه شيء من الغائط، وإن كان ملاقياً له في الباطن.

نعم، لو أدخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط في الباطن كشيشة الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه. وقريب منه أو مثله ما قاله في آخر فصل تنجس المتنجسات.

يقول سيّدنا الأُستاذ الحكيمﷺ : «تارة يكون المتلاقيان من الداخل، كالدم الخارج من بين الأسنان الملاقى لها وللريق وللّثة، وأُخرىٰ يكون أحدهما من الخارج فيدخل إلى الداخل، سواء أكان الداخل النجاسة كالماء النجس يتمضمض به، أم الملاقي لها كالماء الطاهر يتمضمض به مع وجود أجزاء الدم في الفم.

ففي الصورة الأُولى لا إشكال عندنا في عدم الانفعال ... قال في المعتبر: لأنّ

النجاسات لايظهر حكمها إلّا بعد خروجها عن المجرى ... وظاهره أنّ ذلك من المسلّمات. وعن ظاهر شرح الروضة نفي الخلاف فيه ويشهد له ....

والظاهر أنّ الحكم في الصورة الثانية كذلك، وعن ظاهر شرح الروضة نفي الخلاف فيه ويشهد له ... فالعمدة في إثبات عدم الانفعال ما يأتي من قصور الأدلّة.

وأمّا الصورة الثالثة فهي وإن كانت داخلة في كلام المعتبر المتقدّم، لكن لم أعثر على نصّ فيها، وكأنّه لذلك كانت محلّاً للإشكال ... بل لولا ظهور التسالم على الحكم بنجاسة الأعيان النجسة في الداخل أمكن القول بطهارتها، ما لم تخرج؛ لأن أدلّة نجاستها لا إطلاق فيها يشمل حال كونها في الداخل».[1]

أقول وبالله الاعتصام: لا دليل على نجاسة البول والغائط والمني والدم في الباطن، وظهور التسالم على الحكم بنجاستها فيه غير ثابت وليس بدليل. فإذا لاقاها شيء طاهر وخرج بغير تلوّث بها كان طاهراً، سواء كان الملاقي من الداخل كمحل الدم والغائط، أو من الخارج كالإبرة وشيشة الاحتقان.

على أنّه يصحّ أن يستدل عليه بما دلّ على طهارة البلل الخارج من فرج المرأة (الباب ٥٥ من أبواب النجاسات من الوسائل) وكذا بما دل على طهارة المذي وأخواته (الباب ١٧ من أبواب النجاسات منها) وبما دلّ على وجوب غسل الظاهر في الاستنجاء و في غيره، دون البواطن (الباب ٢٤ من أبواب النجاسات منها). بل إذا فرضنا نجاستها فلابدّ من القول بطهارة البواطن بمجرّد زوال النجاسة عنها.

وأمّا النجاسة الخارجية، فإذا دخلت الباطن غير المحسوس فهو لاينفعل بملاقاتها؛ لعدم دليل عليه. وأمّا إذا كان محسوساً فيشكل انصراف ما دلّ على انفعال الملاقي للنجاسة الخارجية عنه.

وقيل: إنّ ما دلّ على عدم نجاسة بصاق شارب الخمر (الباب ٣٩ من أبواب النجاسات من الوسائل) يدلّ على عدم نجاسة الباطن المحسوس أيضاً أو على طهارته بعد زوال العين، لكنّه ضعيف سنداً فلا يترك الاحتياط في هذه الصورة.

---

١. مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٢٨٤ الطبعة الرابعة.

وإذا كان الملاقي خارجياً والنجاسة باطنية، كما في الأسنان الصناعية الملاقية للدم المتكوّن في الفم، أو الإبرة النافذة في الجوف و(قنّينة) الاحتقان، فهذا على قسمين:

أحدهما: أن تكون النجاسة الداخلية الملاقية غير محسوسة.

ثانيهما: أن تكون قابلة للحسّ كالدم المتكوّن في الأنف أو في داخل الفم وغيرهما.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في أنّ الجسم الخارجي الملاقي للنجاسة طاهر على ما مرّ.

وأمّا القسم الثاني فالملاقي فيه محكوم بالنجاسة، لصحّة أن يقال: إن إصبعه لاقى الدم في فمه، أو الطعام لاقىٰ الدم في فمه.

وأمّا إذا كان الملاقي والملاقى كلاهما خارجيان، وكان الباطن ظرف الملاقاة، كما إذا ابتلع درهماً وشرب مائعاً متنجساً فتلاقيا في الباطن.

و في هذه الصورة لايمكن الحكم بطهارة الملاقي بوجه، كما ذكره السيّد الأُستاذ الخوئي رحمه الله.[1]

قال بعض الباحثين من أهل السنّة: «إنّ النجاسة الداخلية لاتعدّ نجاسة ما دامت في الداخل قبل أن ينفصل عنه، أمّا ما كان طارئاً من خارج، فالمعتبر الأصل والمصدر، هذا هو المقرّر فقهاً، فإن كان الطارئ طاهراً يعتبر طاهراً وإن كان نجساً يعتبر نجساً، أمّا إن نعط حكم الخارج حكم الداخل، فهذا لم يقل به أحد.[2]

هذا كلّه ما يتعلّق بالجزء الأوّل من الكتاب، أي كتاب رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، وهو من صفحة (١) إلى صفحة (٤١٠) في إنشاء بنوك الجلود البشرية.

والآن نبدأ ببيان ما يرتبط بالجزء الثاني منه، وهو من صفحة (٤١١) إلى صفحة (١١٢٧) وفيه ذكر المواد المحرّمة والنجسة في الغذاء والدواء.

---

١. التنقيح، ج١، ص٤٦٩.

٢. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج١، ص٤٠٣ والمسلّم أنّه نظر بعض أهل السنّة، ونظر كلّهم غير معلوم، ويظهر من المصدر المذكور مخالفة بعضهم للحكم، وقال: إن النجس إذا دخل الباطن لايعتنى بنجاسته.

المسألة التاسعةوالأربعون

# المواد النجسة والمحرّمة في الدواء والغذاء

## الأُولى: جلد الخنزير

يستخدم جلد الخنزير لترقيع جلد الإنسان المصاب بحروق من الدرجة الثالثة[1] وإن أمكن الآن تبديلها بجلود آدمية وصناعية رغم ندرتها وارتفاع ثمنها.

كما يستخدم جلد الخنزير و عظامه في استخراج مادة الجيلاتين لتصنيع المحافظ الجافة (الكبسولات الصلبة) وتلك الأخيرة تستخدم في تعبئة الأدوية.

وقد أُجريت في الآونة الأخيرة أبحاث كثيرة بهدف إحلال جيلاتين من حيوانات أُخرى ـالأبقار والجاموس ـ محلّ جيلاتين الخنزير، ونجحت هذه التجارب لدرجة كبيرة ويمكن توفير ذلك، إلّا أنّه مرتفع الثمن. ويستخدم الجيلاتين في تحضير بعض مواد الحلوى أو المحضّرة....[2]

## الثانية: شحم الخنزير

يدخل في كثير من المراهم والكريمات ومواد التجميل ، إضافة إلى وجوده في

---

١. لاحظ: تفصيل الدرجات في المباحث السابقة.

٢. المصدر السابق، ج٢، ص٤٥٨.

المواد الغذائية، فإنّه يدخل في بعض أنواع الأجبان ويخلط مع بعض الزيوت والآيس كريم والشوكلاتة والبسكويت وبعض أنواع الصابون.[١]

إنّ شحم الخنزير المهدرج ـ أي الذي تمّ تغيير بنيته الكيميائية بواسطة إقحام ذرّات من الهيدروجين في أربطته الكيميائية ـ يتميّز بنقطة ذوبان أعلى؛ ولذلك فهو يستخدم في صناعة المرجرين ولأغراض القلي والطهي كما يستخدم في تلميع المعجّنات بعد مزجه بالسكر والكاكاو، وكذلك يستخدم في صناعة المثلوجات.[٢]

**الثالثة: استخدام الذهب**

وأكثر استخداماته هي في حشو الأسنان أو الأجزاء التعويضية بعمل تلابيس للضروس أو الأسنان، ويفضّل استخدام الذهب؛ نظراً لأنّه لايتأثّر ولايتفاعل كثيراً بالعوامل والمؤثّرات وحتّى نواتج تفاعلاته ليست لها أضرار كبيرة على صحّة الإنسان، إضافة إلى ذلك فإنّه أسهل في التصنيع والتشكيل ومقاوم للضغوط عليه أثناء عمليات المضغ والأكل.

وأيضاً له استعمال آخر في علاج التهابات المفاصل فيشكل حقنفهل يجوز استعماله في هاتين الحالتين؟[٣]

أقول: يحرم أكل ما يشتمل على جلد الخنزير وشحمه وكلّ ما يحرم أكله، ولايبعد كون أكل أجزاء الخنزير كأكل لحمه من كبائر الذنوب حسب ارتكاز المتشرّعة. فلاحظ.

نعم، إذا استحال محرم الأكل إلى شيء مباح فله حكمه، لكن إثبات الاستحالة الفقهية موقوف على رؤية العمليات الكيميائية في المعامل. وإنّما يجوز أكل الدواء أو شربه، إذا اشتمل على جلد الخنزير أو شحمه أو محرم آخر، بشرط الحرج من بقاء المرض، وبشرط عدم بديل حلال له في الطب.

---

١. نفس المصدر، ص٤٦٠.
٢. نفس المصدر، ص٦٠٧.
٣. نفس المصدر، ص٤٥٩ ـ ٤٦٠.

نعم، التداوي بغير الأكل والشرب لا بأس بهما أو بغيرهما من الحرام مع التطهير عند الوضوء أو الغسل أو التيمّم وعند الصلاة أو عند الأكل ولو مع فقد الشرطين المذكورين.

وأمّا استخدام الذهب، فإن قلنا بأنّ المحرّم هو لبس الذهب فقط على الرجال فلايحرّم ما تقدّم إذا لم‌يصدق عليه اللبس عرفاً، وأمّا إذا قلنا بأنّ المحّرم هو التزيين والتحلّي فيحرم بعض ما مرّ؛ لصدقهما عليه عرفاً.

والأظهر هو القول الأوّل وأنّ حرمة التزيين لم‌تثبت بدليل معتبر، خلافاً للشيخ الأنصاري‌ﷺ في مكاسبه. وقد ذكرنا بحثه في ماسبق و في كتابنا حدود الشريعة.[١]

وعلى كل، مطلق استعمال الذهب ليس بحرام، بل المحرم هو لبسه أو تزيينه، ويحرم أيضاً استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب.

وتفصيل هذا البحث قد ذكرناه في محلّه.[٢]

## الرابعة: الكحول[٣]

يدخل الكحول في بعض المواد الغذائية مثل المشروبات الغازية؛ لكي يذيب

---

١. حدود الشريعة في محرّماتها، ج٢، ص١٩٥.

٢. نفس المصدر، ص٤١ ـ ٤٤.

٣. يقول دكتور: التعريف العام للكحول : هو سائل طيّار ملتهب مسكر لا لون له ولا رائحة خاصة، ويسمى أسبيرتو. ويعرّفه الكيميائيون بأنّه مركّب عضوي يحتوي على مجموعة (الكيل ALKYL) المرتبطة بمجموعة الهيدروكسيد (OH) كمجموعة فعالة.

وإذا أطلق الكحول دون تحديد فيراد به عادة كحول الإيثانول (الإيثيل). ويقولون: إنّ أوّل من اكتشفه الطبيب المسلم المشهور أبوبكر الرازي المولود ٢٤٦ هـ(٨٦٠م) والمتوفّى ٣٣١هـ والملقب بجالينوس العرب. وقد قام باستخلاصها عن طريق تقطير مواد نشوية وسكرية مختمرة، وكان يستعملها في الصيدلة وصنع الأدوية وتركيبها، وأطلق على هذه المادة «روح الخمر» لكونه العنصر المسكر في الخمر. وقالوا: إنّ أوروبا نقلت عنه طريقة تحضير الكحول في القرن السابع الميلادي....

ويتم استخراج كحول الإيثيل من تخمير بعض السكّريات والحبوب والبطاطس والمواد النشوية الأُخرى، كما يستخلص أيضاً عن طريق كيمياويّة في المعامل. ويستخدم في صنع المسكرات (الخمور) وهو العنصر المسكر فيها والمواد الكيمياويّة والعطور والكولونيا، ويعتبر من أعظم المذيبات للدهنيات والزيوت ... والكحول الإيثيلي يستعمل في جميع المنتوجات العطرية والكلونيا والعطور وجميع المشروبات الكحولية وبمقادير مختلفة....

ويعتبر السكر مادة أوّلية لتحضير الكحول بواسطة التخمير، ويستخلص من مصادر متعدّدة كعصير العنب وقصب السكر والشمندر والبنجر والقمح والشعير وخضروات متعدّدة وأثمار الحلوة كالتفاح والتمر والزبيب كما يمكن استخدام البطاطس والأرز كمواد أوّلية لاحتوائهما على نسبة عالية من الكحول من رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّيّة، ج٢، ص٦٩٢ ـ ٦٩٣.

الزيوت الطيارة التي تدخل كمكسبات للطعم والرائحة المقبولتين للمريض وبعض أنواع الشكولاتة.[١]

وللكحول خاصية قتل الجراثيم والميكروبات؛ ولذلك فإنّ له خاصية حفظ مثل هذه المستحضرات لفترة طويلة دون نموّ أيّ بكتريا في المستحضر.

وتستخدم أيضاً خارجياً كمطهر للجلد أو للحقن قبل استخدامها ، أو لأماكن الحقن بصورته أو بإضافة أنواع أُخرى من الكحوليات.

وتستخدم أيضاً في (الكولونيات) الروائح العطورية لخاصية إذابته للمواد الطيارة.

وقيل: إنّ الكحول التي تستخدم في صناعة العطور والكولونيا وتستخرج من مواد طاهرة بطرق كيميائية حديثة، كتحوّل غاز الإيثان إلى سائل كحولي، وهي غير مستخرجة من الخمر، فيحكم بطهارتها.

وتستخدمها بعض الصيدليات في المستحضرات الصيدلية الخاصة بالأطفال بنسب عالية كمهدّئ ومساعد للنوم.[٢]

ويجب أن يعلم أنّه ثبت بما لايدع مجالاً للشكّ بأن الكحول بنسبته المتدنّية في المستحضرات الصيدلية، له آثار خطيرة وخاصة على الأطفال والأَجنة، إذا استخدم أثناء الحمل.

وقد أثبتت الأبحاث العلمية أنّ الكحول يؤثر على نموّ المخّ وذكاء الطفل، إذا أعطي للأطفال الرضّع مع المستحضرات كالمسكّنات أو المهدّئات أو المنومّات أو مضادّات التشنّج.[٣]

ثمّ إنّ الكشف عن وجود الكحول القوي في حشو الطعام أمر سهل وميسور للمستهلك، أضف إلى ذلك أنّ الجهات المنتجة ملزمة بإدراج الكحول في عداد مكوّنات المنتج مهما تكن الكمية المستخدمة منه.

هذا ومن الصعوبة بمكان أن يكشف عن وجود الكحول الذي يضاف عادة في

---

١. نفس المصدر، ص ٤٦٠.

٢. لاحظ: نفس المصدر، ص٤٢٦ و ٧١٤.

٣. نفس المصدر، ص٤٢٦ ـ ٤٢٧.

أثناء القلي أو الطهي وبعدهما، أمّا الكحول المضاف إلى الأشربة فيسهل الكشف عنه في المختبر.[١]

**هاهنا فوائد طبّية**

١. قال طبيب: في المفهوم العلمي الكحول هو الأصل والخمور هي الفرع، بحيث لاتسمّى المشروبات الآن خموراً ولكن تسمّى المشروبات الكحولية. أمّا عن الكحول، فإنّه يصنع الآن ما يسمّى بالخمر الصناعي وهو الكحول، ثمّ تضاف إليه بعض المنكهات والسكريات. والفودكا المشهورة في روسيا ما هي إلّا خمر صاف بنسبة عالية، يعصر عليها بعض العصائر، فالخمر كحول صاف. وكان الروس في صعيد مصر وقت بناء السدّ العالي، كانوا يستهلكون كلّ الكحول من الصيدليات يأخذونه لأنّه أرخص، ويصنعون منه ما يسمّى الفودكا.

إذن الكحول هو الأصل الآن وهو الأخطر، والسبرتو هو روح الخمور، فلا خلاف الآن بين المتخصصين على أنّ الكحول هو أساس الخمر.[٢]

٢. ثبت بالتجربة إمكان استبدال الكحول بمواد أُخرى مذيبة في بعض المستحضرات الصيدلية، والآن يوجد بالأسواق مستحضرات خالية من الكحول.

نعم، ثبت بالتجربة أنّ هناك مستحضرات صيدلانية لايمكن تحضيرها بدون الكحول، وإلّا سبّب ذلك الكثير من المشكلات.[٣]

٣. هل الكحول يعتبر نجساً بعينه أو لا؟ فإذا ما اعتبر نجساً فلا مفرّ من إيقاف إنتاج مثل هذه المستحضرات، أمّا البدائل باستخدام أنواع أُخرى من الكحوليات، ولذلك يجب اللجوء في هذه الحالة إلى استخدام مواد مطهّرة أُخرى خالية من الكحول.[٤]

---

١. نفس المصدر، ص٦١١.
٢. نفس المصدر، ص١٠٦٢.
٣. نفس المصدر، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.
٤. نفس المصدر، ص٤٢٨.

٤. قال مؤلف المنجد: «الكُحُول أو الكحول الإيثيليك أو الإيتانول، ويسمّى عند العامة السبيرتو (ك ـ أي في اصطلاح علم الكيمياء): سائل لا لون له، له رائحة لذيذة ولاذع، وهو يستخرج من تخمير بعض السكرات والحبوب والبطاط والخشب وغيرها، ويصطنع كيمياوياً، وهو يدخل في المشروبات الروحية، ويستعمل وقوداً أو مطهراً لتذويب العطور والدهانات. الكحولات (في اصطلاح علم الكيمياء): مواد لها خواصّ الكحول الإيثيليك الأساسية» انتهى.

٥. يقول طبيب عند البحث عن الكحول المثيلي والكحول الإيثيلي: يحضرنا هنا مشابهة بين الكحول الإيثيلي والديجوكسين، مثلاً الدواء هذا إذا أخذ منه شيء قليل فهو علاج، وإذا أخذ منه كثير فهو قاتل، سم قاتل، ليس فيه إسكار، هنا إمّا العلاج وإمّا الموت، وكذلك الكحول المثيلي، فالكحول المثيلي قاتل. والذين نستطيع بالجهد الطبّي أن نسعفهم وننجيهم ولايموتون، يصابون بالعمى،[1] الذي يستعمل في التطهير للجلد والذي يستعمل في الكولونيات هو الكحول المثيلي، وليس الكحول الإثيلي الموجود في الخمور إلّا الكولونيات التي تصنع خصيصاً من كحول إيثيلي، ربّما لتهريبها إلى البلاد التي تمنع الكحول، الكحول المستعمل في التطهير هو الكحول المثيلي.[2]

٦. ويقول طبيب آخر: الشيء الأساس في الكحول هو ذرّة من الأكسوجين مرتبطة بذرة من الهيدروجين، وهما يؤلّفان معاً ما يسمّى الهيدروكسيد[3] هذه المجموعة قابلة للتفاعل مع مركّبات أُخرى.

هذه المركّبات كلّها التي تحتوي الهيدوركسيد تسمّى كحولات، إنّما الكحول الذي نتحدّث عنه، والذي أيضاً بشكل عام يطلق عليه اسم الكحول هو ما يسمّى بالكحول الإثيلي. وهذا هو الموجود في مختلف الخمور[4] والمركّبات والأشربة المسكرة، العادة أنّ الأشربة المسكرة لاتحتوي على غير هذا الكحول. وهناك نوعيات أُخرى من

---

١. نفس المصدر، ص٦٤٦.

٢. نفس المصدر.

٣. إنّ الماء ذرّتا هيدروجين وذرّة أكسوجين.

٤. أي خمر العنب وخمر الزبيب وخمر التفاح، والويسكي وغيرها.

الكحوليات سامّة، وهناك كحوليات غير سامّة، وقد ذكرت الجلسيسرول ـ مثلاً ـ الذي يدخل في تركيب الأدهان، هذا نوع من الكحوليات ولكنّه ليس مسكراً وليس سامّاً، فإذن هي طائفة كبيرة.

المشروبات المسكرة تحتوي على تركيز كبير أو قليل من هذه المادة التي هي الكحول الإيثيلي.

إنّ الكمية التي نستعملها كمية قليلة (في الأدوية) كمية قليلة جدّاً بالغة الضآلة تقلّ عمّا هو موجود في اللبن الزبادي بشكل طبيعي، ثمّ هو موجود في العجين بشكل طبيعي.[١]

٧. ويقول طبيب ثالث ـ ردّاً على ما سبق ـ : الكحول هو الكحول، وجميع أنواع الكحوليات التي نطلق عليها كيميائياً اسم الكحوليات، تسبّب الإسكار، ولكن بجرعات مختلفة، وتسبّب مضاعفات مختلفة، إنّ الكحول المثيلي يسبّب الإسكار لكن الجرعة منه تعطي حامض الفورميك الذي يؤدّي إلى حدوث العمى ... فإذا قلنا بنجاسة الكحول الإيثيلي وحرمتها فهذا ينطبق على الكحوليات.[٢]

٨. الكولونيات يستخدم فيها أنواع؛ نوع يستخدم فيها الميثيل، ونوع يستخدم فيها الإيثيل، ونوع يستخدم فيها الإيثيل والميثيل؛ لأنّ الميثيل أرخص من الإيثيل. ويجب تحذير الناس من هذا الموضوع، وليقولوا لهم: قد تصابون بالعمى إذا تحاولون أن تستخدمونه كشراب مكان الخمر.[٣]

٩. المادة المسمّاة بـ«الجلسرين» مادة كحولية، وتدخل في تركيب الأدهان كلّها؛ الدسم، السمن، الزيت، الشحوم كلّها ... سكّر العنب وسكّر الفواكه وسكّر القصب كلّها مواد كحولية، لكن وظيفتها بهذا الشكل ضاع منها الإسكار.[٤]

١٠. يدّعي هذا الطبيب أمراً مهمّاً، يقول في حق الكحول المتعلّق بالأغذية:

---

١. السابق، ص٦٤٧ ـ ٦٤٨.
٢. نفس المصدر ٦٤٨.
٣. نفس المصدر، ص٦٥١.
٤. نفس المصدر، ص٦٥٣.

أنا أحصيت ـ ٢٩١ ـ مادة إضافية تضاف إلى الأغذية الآن، في أغذيتنا التي نحن نتناولها، في أوربا الآن يتناولونها، وأنتم أيضاً في بلاد الإسلام تتناولونها، منها ٤٠ مادة لاتذوب إلّا في الكحول، منها بصورة خاصة الملونات ومنها مواد حافظة، هذه المواد حينما نستخدمها نحن في الصناعة الغذائية. والغربيون حينما يستعملونها في الصناعة الغذائية يضعونها عادة بنسب قليلة جدّاً مثلاً إلى محلول بنسبة ١٪ ونضيف قطرة أو قطرتين من المحلول لعلبة فيها ٢٠٠ جرام مثلاً.

إذن فعندي الآن ٤٠ مادة مستخدمة في المواد الغذائية، لايمكن حتى الآن إذابتها إلّا في الكحول، وهي الآن متوفّرة ومنتشرة، ومنها بعض الملونات.

ما أظن أحداً منّا لم‌يشرب الكوكاكولا فيها مادة ملّونة لاتذوب إلّا في الكحول، وتضاف منها قطرة أو قطرتين.[1]

١١. الكحول الإيثيلي هو المادة الأساسية التي تذهب العقل وتسمّى روح الخمر، والمواد الأُخرى هي مواد مضافة لإكساب المستحضر الطعم والرائحة الخاصّة بهذه المشروبات.

وأمّا في المستحضرات الطبّية فيقول: استخدام الكحول هنا ليس القصد منه عملية الإسكار؛ لأنّ المستحضر الصيدلي الذي يتعاطاه المريض يحتوي على مواد أُخرى فعّالة توضع لأغراض العلاج، وإذا تعاطاها المريض بكميات كبيرة بغرض الإسكار فقد تؤدّي إلى تسمّم المتعاطي.

١٢. جاء القرار رقم (١١) لمجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدّة في دورته الثالثة ونصّه: «للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول، إذا لم‌يتيسّر دواء خال منها ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته».[2]

أقول: ولابدّ ـ مع ذلك ـ من فرض المرض مؤذياً حرجياً للمريض؛ إذ لايجوز أكل المسكر أو شربه بمرض طفيف لم‌يكن حرجياً.

---

١. نفس المصدر، ص٦٥٣ و٦٥٤.

٢. نفس المصدر، ص٧٦٠.

واعلم أنّ هذه الكلمات مصيبة عظيمة للمتدينين، وربّما تبدّل أصالة الطهارة وأصالة الحلّية بأصالة النجاسة وأصالة الحرمة في مواد غذائية ودوائية كثيرة، ولربّما أكلنا وشربنا ـ لحدّ الآن من عمرنا كيلوغرامات ـ من المسكرات والدم وأجزاء الخنزير. نعوذ بالله منه، ولعنة الله على المادية الغربية المخالفة لشرائع الله تعالى في أرضه.

**الخامسة: الدم**

يستخدم الدم في بعض الصناعات الغذائية، وبعض قوانين الدول الأوربية تبيح استخدامه كبديل للمواد البروتينية (ولتحضير المواد التجميلية والبيولوجية ولتسميد الزراعة ص٦٠٨).

يجمع الدم بعد ذبح الحيوانات (البقر والغنم والخنزير...) بصورة عقيمة ما أمكن، حيث يشكّل الدم حوالي: ٧/٧٪ من وزن جسم البقر وحوالي ٦/٢٪ من وزن جسم الغنم والماعز وحوالي ٣/٥٪ من وزن جسم الخنازير.

يستخدم الدم في صناعة الأغذية المختلفة: كالنقانق المدماة والبودينغ الأسود، كما يستخدم لتغيير لون بعض الأغذية مثل الهامبورغر وأغذية الأطفال.

وأيضاً تستخرج البلاسما من الدم ويستفاد في صناعة بعض الأغذية على نطاق واسع جدّاً، نظراً لتكلفتها المنخفضة (أقل من تكلفة زلال البيض) ولاحتوائها على نسبة مرتفعة من البروتين.

تضاف البلازما إلى معلبّات لحم البقر ولحم الدجاج وكثير من منتوجات الحليب وصناعة المعجنات، وقد تمزج مع الدقيق؛ لزيادة نسبة البروتين[1] كما تستخدم في صناعة الأدوية وأغذية الأطفال.

تسمح القوانين الأوربية باستخدام البلازما الدموية كمبادل لزلال البيض.[2]

قال طبيب: أمّا بلازما الدم (وهي الجزء السائل من الدم) فيشيع استخدامها في

---

١. ألف غرام من بلازما الدم المجفّفة تعادل ألف بيضة.

٢. السابق، ص٥٠٩ ـ ٥١٠.

الطعام أكثر من الدم الكامل ومن أمثلة ذلك: استخدام البلازما في الفطائر والحساء والعجائن والنقانق والهامبرغر.

وكبديل عن زلال البيض في المعجنات كالكعك والبسكويت والفطائر والعصائد (البوذنغ) والخبز. ومزجه باللبن في تصنيع منتجات الألبان.

وتضاف البلازما إلى الدقيق لتزيد من كمية البروتين فيه ولتحسن لهم المعجنات المخبوزة.[١] ويضاف ١٠٪ من الدم إلى الطحين في روسيا.

## السادسة: جوزة الطيب

وتستخدم بكميّات صغيرة كمكسب للطعم والرائحة.

## السابعة: الزعفران

ويستخدم كمكسب للطعم والرائحة، أمّا مع المشروبات أو على المواد الغذائية.

وقيل: إنّ سبب ذكر هاتين الأخيرتين أنّ العلماء المسلمين ذكروا أنّها تسبّب إسكاراً.[٢]

## الثامنة والتاسعة: الزيوت والأدهان الغذائية

الف) الزيوت الغذائية: الغلسريدات، وتستخرج عادة من الحيوانات البحرية.

أصبحت الزيوت النباتية الصالحة للأكل أكثر شيوعاً ... إلّا أنّها قد تعامل بأملاح الاستيارات أو ثنائيات الغلسريد المستخرجين من منتجات الخنزير.[٣]

ب) الأدهان الغذائية: وهي منجم عن جثة الحيوان بعد تضحيته، ومنها شحم البقرة والغنم وشحم الخنزير وشحم الطيور (الديك الهندي ـ البط ـ الأوز) هذا وتسمح

---

١. نفس المصدر، ص٦٠٩.
٢. نفس المصدر، ص٤٦٠.
٣. نفس المصدر، ص٦٠٨.

القوانين الأوربية بإضافة نسبة ما من شحم الخنزير إلى الشحوم الأُخرى لكي تكتسب طراوة معيّنة.[١]

## العاشرة: الأجبان

معظم الأجبان في الدساتير الغذائية الأوربية تستخدم الأنفحة[٢] أو الخمائر المخثرة الأُخرى المناسبة، ومن المعلوم أنّ الأنفحة في أوربا تستخرج عادة من معدة البقر، بيد أنّ التعبير المذكور في الدساتير الغذائية الذي يسمح باستعمال الخمائر الأُخرى المخثرة المناسبة، لايحدّد نوع هذه الخمائر ولا مصدرها، وبالتالي يمكن أن تضم خميرة ايسين المستخرجة من معدة الخنزير ....[٣]

## أحكام فقهية

١. إذا علم المكلّف بوجود شيء من أجزاء الخنزير أو الخمر أو المسكر أو الدم ـ سواء كان الدم المذكور نجساً أو طاهراً ـ أو بوجود شيء من المحرّمات أو النجاسات أو المتنجسات في طعام أو دواء، من دون استحالة فقهية، لايجوز أكله أو شربه، إلّا للمضطر إليه بعينه، وهذا واضح.

٢. إنّ ممّا يحرم أكله ـ عندنا ـ التراب، لكن لو أُلقي مقدار قليل في الماء أو في طعام فاستهلك ولم يبق منه شيء بعينه عرفاً، جاز أكل ذاك الطعام وشرب ذاك الماء ولم يوجب حرمتهما، وهذا بخلاف إلقاء قطرة أو ذرّة من النجس فيه، فإنّه يوجب تنجيسه وحرمة أكله أو شربه وإن فرضنا استهلاكه بعد لحظة.

٣. المشهور المعروف بل المدّعى عليه الإجماع، نجاسة الخمر[٤] ولا شكّ أنّه يجب الالتزام بها ولو من باب الاحتياط.

---

١. نفس المصدر، ص٥٠٨.

٢. الأنفحة من غير الكلب والخنزير طاهرة. وهل هي نفس الظرف (الكرشي) أو مظروفه ؟ فيه اختلاف. لاحظ: مستمسك العروة الوثقى، ج١، ص٣٠٨.

٣. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٥١٤.

٤. أنظر جواهر الكلام والجزء الأوّل من مستمسك العروة الوثقى.

وأمّا إطلاق القول بنجاسة كلّ مسكر مائع ـ سوى الخمر والنبيذ ـ فهو غير ثابت، بل لايبعد القول بطهارة المسكرات ـ سوى الخمر والنبيذ ـ.[١]

نعم، يحرم شرب المسكر مطلقاً جزماً ولو في ضمن ماء كثير، كما أنّ ما يسكر كثيره يحرم قليله أيضاً.[٢]

٤. إنّ سيدنا الأُستاذ الخوئيﷺ بعد اعترافه بدلالة رواية معتبرة على نجاسة المسكر مطلقاً، وإن لم‌يتعارف شربه كما في المادة الألكلية المعروفة بـ«اسپرتو» دفعها:

أولاً بانصراف المسكر إلى المتعارف شربه، دون ما لم‌يتعارف أو لم‌يمكن شربه أصلاً، وإن كان يوجب الإسكار على تقدير شربه ولا سيما بلحاظ عدم تحقّقه في زمان تحريم الخمر والمسكر؛ لأنّه إنّما وجد في الأعصار المتأخّرة.

ثمّ نقل عن أُستاذه المحقّق النائينيﷺ انصراف ما ورد في منع بيع الخمر والمسكر عن بيع الكل الذي لايتعارف شربه.

وثانياً: بأن الرواية المذكورة معارضة بما دلّ على طهارة المسكر.

نعم، توقّف سيّدنا الأُستاذﷺ عن الفتوى بالطهارة، لأجل الشهرة الفتوائية والإجماع التقديري.[٣]

والأرجح هو البناء على نجاسة الخمر والنبيذ المسكر عملاً والتوقّف عن الحكم بالنجاسة، وأمّا سائر المسكرات فالأظهر هو الحكم بطهارتها مطلقاً، سواء كانت ممّا يعتاد شربها أوّلا أو كان شربها قاتلاً. والله أعلم.

و في الختام لابدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّه ليس عندي فارق بين الخمر والمسكر شرعياً أو علمياً والعبرة بالصدق العرفي.

---

١. انظر الأحاديث المتعلّقة بالمقام في الجزء الثالث من الوسائل.

٢. أُنظر الأحاديث الدالّة عليه في الجزء الخامس عشر من الوسائل، ص٣٣٧ ـ ٣٤٠ ولاحظ: بحثه الفقهي في ص٩٦ـ ١٠٠، ج٢ من التنقيح.

٣. التنقيح، ج٢، ص٩٧ ـ ٩٩ و١٠١.

المسألة الخمسون

# حول تأسيس أصل جديد

إذا شكّ في نجاسة شيء أو حرمته أو وجوبه ـ بنحو الشبهة الحكمية ـ فالمرجع هو أصالة البراءة وقاعدة الطهارة عند الأصوليين، وأمّا إذا شكّ فيها بنحو الشبهة الموضوعية، فالمتفق عليه بين الأُصوليين والأخباريين هو الرجوع إلى البراءة وقاعدة الطهارة.

ولا فرق في ذلك، بين كون الشيء مستورداً من بلاد الكفّار أو مصنوعاً في بلاد المسلمين أو موجوداً فيها، وهذا هو المعمول بين الخواصّ والعوام لحدّ الآن ـ حسب الرأي السائد الفقهي ـ في غير ما جرى فيه الأصل الموضوعي الحاكم على الأصل الحكمي كأصالة عدم التذكية المترتّبة عليها حرمة أكل اللحوم المستوردة من بلاد الكفّار، بل وكذا نجاسة أجزاء الحيوان بنظر المشهور، خلافاً لبعضهم منهم السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ حيث يخصّون النجاسة بالميتة ولا يرتبونها على عنوان عدم المذكّى.

لكن بعدما اطلعت في هذا الكتاب ـ نقلاً عن الأطبّاء الخبراء ـ على كمية اختلاط المواد النجسة أو المحرّمة بالأدوية والمواد الغذائية المصنوعة في البلاد الغربية ـ وهي بلاد الكفّار ـ سواء أكانت مستحدثة كأكثر أنواع الأدوية أو كلّها، وجملة من أنواع الأطعمة، أو قديمة كالأجبان ونحوها ـ فهل يمكن أن نقول بوجوب الاحتياط باجتناب جمع تلك الأدوية والمواد الغذائية، إذا احتمل اشتمالهما على ما يحرم أكله أو شربه ولو من جهة النجاسة، على كلّ من هو في معرض الابتلاء بهما، بناءاً على

حصول العلم الإجمالي بوجود ما يحرم أكله أو شربه فيهما، واستتباع العلم الإجمالي ـ كالعلم التفصيلي ـ وجوب الموافقة القطعية زائداً على حرمة المخالفة القطعية.

فيجب عليهم الفحص، فإن اطمئنّ بعدم اشتمالهما على حرام فله تناوله، وإن شكّ فيه يجب الاحتياط والاجتناب إلّا للمضطر إليه بعينه. ولابدّ للقارئ من مراجعة مقلَّده ومرجعه الشرعي.[1] والله الهادي والموفق.

ثمّ إن لم نقل بأصالة الاحتياط بدل أصالتي الحليّة والطهارة، بدعوى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بحرمة أشياء ذكرت في هذا الكتاب أو نجاستها أو بدعوى خروج عدة من المواد المحرمّة والنجسة من محل ابتلاء المكلّف فلابدّ على الأفاضل المبلِّغين إعلام الناس بما يأكلون ويشربون من الأغذية والأدوية المحرمة، فإنّها ملأت بيوتنا وبطوننا، عجّل الله فرجنا من هذه البلية الطامة.

لايقال: لادليل من جهة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا من جهة وجوب الإرشاد على لزوم تنبيه الجاهل بالموضوعات مع علمه بالأحكام، كمن أفطر يوم الصيام بحسبان كونه من شعبان أو من شوال، أو بال إلى جهة القبلة بزعم غيرها، أو أكل شيئاً حراماً أو نجساً باعتقاد أنّه حلال أو طاهر، وهكذا. والمقام من هذه القاعدة.

فإنّا نجيب عنه بأنّ للقاعدة استثناءاً، وهو ما إذا كان الموضوع أمراً مهمّاً لايرضى الشارع بفعله، كمؤمن يحسبه الجاهل مهدور الدم فيحاول قتله أو كأجنبية يعتقد الجاهل أنّها زوجته، ففي هذين الموردين يجب إعلام الجاهل بالحال؛ بل لو شرع في القتل أو الجماع وجب على العالم دفعه فضلاً عن نهيه.

ومحل بحثنا من هذا القبيل؛ إذ من الممكن أن ندّعي أنّ الشارع لايرضى بأن يأكل المسلمون مقادير كثيرة من المسكر والدم وأجزاء الخنزير في كلّ يوم. والله يعلم كم أكلنا من هذه المواد المحرّمة لحدّ الآن، وكم نأكل في بقيّة عمرنا وما هو حال الأجيال القادمة من المسلمين مع المصنوعات الغربية، فقد أصبح الغرب الملحد العابد للدولار مرحاضاً عاماً لايصدر منه إلّا النجس ولايفعل إلّا الخبيث ولايفوح منه إلّا الرائحة النتنة، ونحن محتاجون إليه ومستوردون منه كلّ شيء، فإلى الله المشتكى.

---

١. والمهم في المرجع والمقلّد ـ بفتح اللام ـ علمه بما في هذا الكتاب وغيره، لئلّا يكون غافلاً عمّا يجري في الغرب.

# بعض التعريفات وبعض الأحكام

**الأوّل**: عرّفوا الدواء بأنّه: كلّ مادة تدخل إلى الجسم وتحدث تأثيراً فسيولوجياً في داخله، وتؤثّر على العمليات الأساسية في جسم الإنسان، مثل عمليات الهدم والبناء.

ويخضع لهذا التعريف المواد التي تستخدم في الوقاية أو العلاج أو التشخيص. وأخيراً أدرج تحت هذا التعريف مواد التجميل التي لها تأثير خاص داخل الجسم.[1]

أقول: لا مشاحة في الاصطلاح إن ثبت.

**الثاني**: أدوية التخدير «المبنجات» مواد تحدث التخدير، وهو حالة من فقدان القدرة على الحسّ. والتخدير نوعان:

١. التخدير العام، حيث يمتد التخدير إلى كامل الجسم، فيفقد المريض الوعي «غيبوبة» وترتخي عضلاته، ويفقد بالتالي القدرة على الحسّ بالألم.

٢. التخدير الموضعي حيث ينحصر بجزء من الجسم ويحتفظ المريض بكامل وعيه.[2]

ثمّ الغريب إنّ المواد المخدّرة في المراحل الأُولى تحدث تخدّراً وستاراً على الجهاز العصبي وحالة من النشوة، ولكن بعد فترة معيّنة من الإدمان، فإنّ هذه المواد تنبّه الجهاز العصبي، ولا يصحو من غفوته إلّا بعد تناول ألجرعة اللازمة من هذه المواد.[3]

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية، ج٢، ص٤٢٤.

٢. نفس المصدر، ص٤٣٧.

٣. نفس المصدر، ص٤٣٥.

**الثالث**: ذكر طبيب أنّ الإسكار في تعريف بعض المنظّمات هو حالة تعقب تعاطي مادة نفسانية التأثير.

المخدّرات والمسكرات ـ كما ذكرنا ـ يطلق عليها اسم المواد النفسانية التأثير، ويؤدّي هذا التعاطي إلى اضطرابات في مستوى الشعور والإدراك والحكم والسلوك وغير ذلك من الوظائف[1] النفسانية، فهذا يُدعى الإسكار؛ ولذلك فالأشياء التي ذكرت كبدائل للكحول الإثيلي بالذات منها يندرج تحت اسم المسكر.

**الرابع**: عن لسان العرب: الخدر من الشراب والدواء فتور وضعف يعتري الشارب، والخدر معناه الكسل والفتور. ومنه يعرف المواد المخدّرة، فإنّها المواد التي تستر العقل والحركة، وتعطي شعوراً بالنشوة، لكن القوانين المدنية تعامل المواد المنبهة معاملة المواد المخدّرة، فالأوفق أن تسمّى «المواد المؤثّرة عقلياً ونفسياً» سواء كانت مخدّرة أو منبهة للجهاز العصبي؛ لأنّها في النهاية تحدث عادة أو إدماناً، ويتحوّل متعاطيها إلى شخص يعتمد على مثل هذه المواد لإعادة الخلايا إلى حالتها الطبيعية لتقوم بوظائفها التي اختلت نتيجة تعاطيه لمثل هذه المواد.[2]

وذكر القرافي ـ وهو من علماء أهل السنّة ـ بأنّ المفتر كلّ مخدر للجسم وإن لم‌ينته إلى حدّ الإسكار كالبنج ونحوه، وقد قسّمها إلى ثلاثة أنواع:

المسكرات، المفسدات والمرقدات.

١. المسكرات: ما غيّب العقل دون الحواسّ، مع نشوة وفرح وسرور وقوّة للنفس غالباً، مثل الخمر.[3]

٢. المفسدات: ما غيّب العقل دون الحواسّ. بدون نشوة ـ وهو المخدر أيضاً ـ كعسل البلاذر، وهو حبّ الفهم، وقيل: هو شجر هندي يعلو كالجوز، ورقه عريض أغبر حاد الرائحة، إذا نام تحته شخص سكر ... إلى آخر ما ادّعاه من الأوصاف الكثيرة التي

---

١. أو التفاعلات النفسانية أو الاستجابات النفسانية، ويمكن أن يصاحبها مرح شديد واختلال في التوازن.

٢. لاحظ: المصدر السابق، ص ٤٣٠.

٣. وقيل: الإسكار تغطية العقل لا مع الشدّة المطربة، لأنّها من خصوصيات المسكر المائع. نفس المصدر، ص ٦٩٥.

لا دليل على صدقها وكذبها، ويدخل في المفسدات والمخدرات الأفيون ـ بكمية معيّنة ـ والحشيشة.

٣. المرقدات: ما غيّب العقل والحواس كالشيكراني «البنج».

ثمّ قال: إنّ المسكرات تنفرد عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام: الحدود والتنجيس وتحريم اليسير.

والمرقدات والمفسدات لا حدّ فيهما ولا نجاسة، وإنّما فيها تعزير.[١]

وقال صاحب جواهر الكلام في تعريف المسكر: الذي يرجع فيه إلى العرف كغيره من الألفاظ، وإن قيل: هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السرّ المكتوم، أو ما يغيّر العقل ويحصل معه سرور وقوّة النفس في غالب المتناولين، وأمّا ما يغيّر العقل لا غير، فهو المرقد إن حصل معه تغيب الحواس الخمس، وإلّا فهو المفسد للعقل كما في البنج والشوكران، لكن التحقيق ما عرفته، فإنّه الفارق بينه وبين المرقد والمخدّر ونحوهما ممّا لايعدّ مسكراً عرفاً.[٢]

وقال أيضاً: والمراد بالمسكر: ما وجد فيه طبيعة الإسكار ولو بالكثير منه، فإنّه يحرم قليله أيضاً بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه....[٣]

أقول: أمّا المسكر ففي شربه الحدّ كالخمر (ثمانون جلدة) وأمّا غيره فإن قلنا بحرمة بعضها ففيه التعزير وإن لم‌نقل بهما فلا شيء عليه.

ثمّ إنّه لا خلاف ـ ظاهراً ـ في طهارة المسكر الجامد، وأمّا المائع فقد مرّ الخلاف فيه وإن الأرجح طهارته في غير النبيذ المسكر.

**الخامس**: قيل: الخمر هي المتّخذة من عصير العنب، وأمّا النبيذ وهو المتّخذ من غير عصير العنب، فيجوز تناول القدر غير المسكر منه عند الحاجة.[٤]

أقول: روى عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام على إشكال في صحّة السند،

---

١. نفس المصدر، ص٤٣١ ـ ٤٣٢ و ٦٩٤.

٢. جواهرالكلام، ج٤١، ص٤٤٩.

٣. نفس المصدر، ج٣٦، ص٣٧٤.

٤. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٧١٥.

قال: قال رسول‌الله ﷺ: «الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنبيذ من التمر».[١]

وعليه فلايجوز شرب مقدار غير مسكر من النبيذ كما تخيّله ذاك القائل وكذا لنجاسته على الأحوط.

**السادس**: المواد المخدّرة كالحشيشة والأفيون والهيروئين لم‌يدلّ دليل على حرمة أكلها بعنوانها الأوّلي، وإنّما يصح للحاكم الشرعي أو المفتي تحريمها بعنوان ثانوي كالإضرار الشديد ـ بمصاديقه المختلفة ـ في قوى أفراد الإنسان وشلل قوّة الإنتاج وتضعيف مكارم الأخلاق والاقتصاد وغيرها.

وقيل: الشوكران محتو على مواد سامّة تسبّب شللاً في العضلات والأذرع وِضيق النَفَس والاختناق.

نعم، لا بأس في استعماله بمقدار قليل في التداوي.[٢]

أقول: الحكم بصحّة هذه الدعوى أو ضعفها من شؤون الطبّ دون الفقه، على أنّنا رأينا جمعاً من المعتادين بها وكأنّهم غير مبتلين بتلك العوارض، والله أعلم.

**السابع**: ادّعى بعض أهل العلم في التبغ (الدخان) أنّه مكروه كراهة شديدة في الأحوال المعتادة، ويصير حراماً إذا ثبت ضرره على الصحّة بأخبار طبيب ثقة خبير، وحرّمه بصفة عامة فقهاء الأباضية والمالكية وبعض المفتين والعلماء من المذاهب الأُخرى لضرره بالإنسان، فهو يسبّب سرطان الرئة والتهاب الشعب الهوائية في الرئة وانحطاط الضغط وسرعة النبض وضيق النفس وغير ذلك.[٣]

أقول: الكراهة كالحرمة حكم شرعي لاتثبت بغير دليل شرعي، وأمّا الحرمة فيمكن أن يستدل عليها بوجهين:

١. إنّه مضرّ بالبدن وسلامته، وكلّ مضرّ كذلك حرام.

أمّا الصغرى فهي ثابتة اليوم في علم الطبّ وعند الأطبّاء.

---

١. الوسائل، ج٢٥، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

٢. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٧٣٦.

٣. نفس المصدر، ص٧٣٧.

وأمّا الكبرى فقد ذكرنا سابقاً بحثها وقلنا: إنّ المحرّم هو الأضرار المهمّة دون مطلق الضرر.

٢. إنّه إسراف، والإسراف حرام.

أقول: لا شكّ في صحّة الكبرى وحرمة الإسراف، حتّى جعل القرآن الكريم المبذّرين إخوان الشياطين.

وأمّا الصغرى وصحّة صدق الإسراف على استعمال التنباك بجميع أقسامه، ففيها بحث أو منع؛ فإنّ الإسراف ما يذمّه العقلاء ولا يرغبون في فعله كإلقاء المال في البحر مثلاً، لا لغرض، وليس كذلك التدخين عندهم جزماً.

وهنا وجه ثالث، وهو أنّ استعمال التبغ مضرّ باقتصاد الأُمّة، فإنّه يسبّب ضياع المليارات من النقود سنوياً.

ولا بأس للحاكم الشرعي بتحريمه استناداً إلى هذا الوجه إذا كان التبغ كلّه أو أكثره مستوردا من بلاد الكفّار، وأمّا إذا استورد من بلاد المسلمين أو صنع أو أُنتج في الداخل وكان وسيلة وذريعة إلى إيجاد عمل وشغل لجماعات من العمّال المسلمين فيشكل تحريمه من قبل ولي الأمر وخليفة المسلمين.

**أقول**: ويضعف هذا الإشكال بتلف كميات كبيرة هائلة من ثروات الناس هباءً منثوراً توجب إضرار المدخّنين في أبدانهم، ويصحّ الاستبدال بمكائن منتجة مفيدة أُخرى.

**الثامن**: قال بعض علماء أهل السنّة: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّه يجوز تناول ما يحجب عقل المريض ويغيبه أو ما يرقد المريض من المخدرات والمرقدات، وذلك لقطع عضو متآكل أو لإجراء عملية جراحية للمريض؛ تخفيفاً عنه، أو ضماناً لإتمام العملية الجراحية في يسر ونجاح.[1]

أقول: لا شكّ في جواز تناول ما يذهب الإحساس بالألم عند العملية الجراحية، أو عند إحساس الألم الشديد من الأمراض، إذا لم يكن حراماً أو نجساً، وإن كان كذلك فإن

---

١. رؤية إسلاميه لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٨١٨.

أمكن تعطيل الإحساس بالألم، بالإشمام ونحوه لم‌يجز تناول الحرام، وإن انحصر به جاز بقدر الضرورة.

**التاسع**: يجب على الحكومات، بل على القادرين من الشعب ـ وجوباً كفائياً ـ توفير البديل الحلال من الجلود والإنسولين والجيلاتين بسعر يقدر عليه الفرد العادي من المسلمين، بعدما حدث من إمكان توفير البديل الحلال، ولكن ثمنه ليس في قدرة العامة وكميته معدودة لاتؤثّر للمسلمين في حاجاتهم.[١]

**العاشر**: قيل: الإنسولين الذي يُعطى لمرض السكر حقناً، تعويضاً عن نقص الإنسولين الناتج عن خمول أو ضعف غدّة البنكرياس، لا بأس بإعطائه للمرضى إن كان مصدره بقريّاً، أو إن كان مصدره بشرياً (إن كان يؤخذ من بنكرياس الإنسان) وأمّا إن كان مصدره الخنزير فالأحسن منع استعماله، وعلى الطبيب ألّا يصفه لمرضاه إلّا إذا لم‌يجد في تناوله الإنسولين المباح.[٢]

والأقوى جوازه، فإنّ المحرّم أكل أجزاء الخنزير دون حقنها.

**الحادي عشر**: اختلف فقهاء أهل السنّة في حقيقة جوزة الطيب، فقيل: إنّها مفسدة للعقل. وقيل: إنّها مخدرة. وقالت الحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والشافعية: إنّها مسكرة، إذ تغطي العقل بدون نشوة أو طرب.[٣]

**الثاني عشر**: لم‌يثبت في فقه الشيعة حرمة المخدّر والمرقد بعنوانهما كما ثبتت للمسكر، فلابدّ من إثبات عنوان آخر محرّم لهما عند تحريمهما.

وأمّا أهل السنّة فقد نقلوا عن أُمّ سلمة ـ رضي الله عنها ـ أنّ رسول‌الله ﷺ نهى عن كلّ مسكر ومفتر[٤] وفسّر بعضهم المفتر بالمخدّر.

**الثالث عشر**: النَجِس، الدنس، وداء نجس وناجس ونجيس وعَقام لايبرأ منه، وقد يوصف به صاحب الداء. والنجاس: التعويذ، وعن ابن‌العربي: «من المعاذات: التميمة والجلبة والمنجسة. ويقال للمعوّذ: منجس».

---

١. نفس المصدر، ص٨١٤.
٢. نفس المصدر، ص٩١٧ وكان دفع الحرج منحصراً به.
٣. نفس المصدر، ص ٩٩٠. ولاحظ: تفصيل البحث هناك.
٤. نفس المصدر، ص٦٩٥ و ٩٩٠.

قال ثعلب: قلت له: المعوذ، لِمَ قيل له: منجس، وهو مأخوذ من النجاسة؟ فقال: إنّ للعرب أفعالاً تخالف معانيها ألفاظها، يقال: فلان يتنجّس إذا فعل فعلاً يخرج به من النجاسة، كما قيل: يتأثّم ويتحرّج ويتحنّث، إذا فعل فعلاً يخرج به من الإثم والحرج والحِنث....[١]

١. نفس المصدر، ص٦٧٥.

المسألة الثانيةوالخمسون

# أصالة الحلّية في الأطعمة وأكل الطيبات

قال الله تعالى: «يا أيُّها الناس كُلُوا مِمّا في الأَرضِ حلالاً طيّباً».[1]

وقال تعالى: «قُل لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِليَّ محرَّماً على طاعِمَ يطعمه إلّا أن يكون ميتة أو دَماً مَسفوحاً أو لحمَ خنزيرٍ فإنَّهُ رِجس أو فِسقاً أُهِلَّ لغير الله بهِ فَمَن اضطرّ غير باغ ولا عادٍ فإنّ ربَّكَ غفورٌ رَحِيم».[2]

وقال تعالى: «أُحِلَّت لكم بَهِيمةُ الأَنعام إلّا ما يُتلى عليكم ... يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أُحِلّ لكم الطيّبات وما عَلَّمْتُم من الجَوارح مُكَلِّبِينَ ... اليومَ أُحِلَّ لَكُم الطيّباتُ وطَعامُ الذِينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لكم وطَعامُكُم حِلٌّ لهم».[3]

وقال تعالى: «قُل مَن حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التي أَخرَجَ لِعِبادِهِ والطيباتِ من الرزقِ قُل هِيَ للذينَ آمنوا في الحياة الدنيا خالِصَةً يومَ القيامة ...».[4]

وقال تعالى: «وَيُحلّ لهم الطيّباتِ ويُحرّمُ عليهم الخَبائِثَ».[5]

وقال تعالى: «يا أيُّها الذين آمنوا كُلُوا من طَيّباتِ ما رزقناكم واشكُروا لله إن كُنتم إيّاه تعبدون إنّما حَرّمَ عليكم المِيتَةَ والدمَ ولَحَم الخنزيرِ وَما أُهِلَّ بِهِ لغيرِ اللهِ فَمَن

---

١. البقرة(٢): ١٦٨.
٢. الأنعام(٦): ١٤٥.
٣. المائدة(٥): ١ـ ٥.
٤. الأعراف(٧): ٣٢.
٥. الأعراف(٧): ١٥٧.

اضطُرَّ غير باغ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه إنَّ اللهَ غفورٌ رَحيم».[١]

المستفاد من الآيات الكريمة أُمور نذكر منها ما يناسب المقام:

١. حِلّية أكل كلّ طعام طيّب.

٢. حرمة أكل كلّ طعام خبيث، من جهة قصر الحلية على الطيبات ومن جهة إطلاق قوله تعالى: «ويحرّم عليهم الخبائث».

٣. حرمة كلّ خبيث حتّى الأفعال الخبيثة كاللواط وغيره؛ بناءاً على عدم الدليل على تقدير كلمة «أكل» في الآية، و أنّ المحرم فعل الخبائث وأكلها.[٢]

٤. حرمة أكل الميتة وشرب الدم المسفوح أو مطلق الدم وأكل لحم الخنزير وأكل ما تحقق به الفسق ـ وهو ما أُهِلَّ به لغير الله تعالى.

و في المجمع في تفسير آية البقرة (١٧٣): قيل فيه قولان: أحدهما: أنّه ما ذكر غير اسم الله عليه ... والآخر: أنّه ذبح لغير الله ... والأوّل أجود.

وقال: الإهلال رفع الصوت بالتسمية وكان المشركون يسمّون الأوثان والمسلمون يسمّون الله.

٥. حلّية تلك الأُمور الأربعة للمضطر الذي ليس بعادٍ ولا باغٍ.

وبتعبير آخر أنّه لا إثم على من اضطرّ إلى أحد تلك الأربعة إذا لم‌يكن باغياً ولا عادياً[٣] إذا أكل بقدر الضرورة.

٦. حلّية أكل بهيمة الأنعام إلّا ما ثبت تحريمه منها.

٧. حلّية أكل طعام أهل الكتاب. وحلّية طعامنا لأهل الكتاب.

٨. اختصاص حرمة أكل الأطعمة بالأشياء الأربعة المذكورة في البند الرابع، للآية الثانية والحصر في الآية الأخيرة.

---

١. البقرة(٢): ١٧٢ و١٧٣.

٢. والضمير في قوله تعالى: «ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث» وإن رجع إلى أهل الكتاب، لكن الحكم شامل للأُمّة المسلمة أيضاً؛ ضرورة أنّ الرسول الأُمّي ﷺ كما يحرّم ويحلّل لهم يحرّم ويحلّل للمسلمين أيضاً.

٣. في تفسير الباغي والعادي اختلاف، لاحظ: ما اخترناه سابقاً وفي مادة الأكل في ج١ من حدود الشريعة في محرماتها.

فإن قلت: الأشياء التي يحرم أكلها من الأطعمة وغيرها ـ كالتراب ـ كثيرة فكيف التوفيق؟

قلت: أمّا الآية الثانية فيمكن حملها على عدم نزول تحريم طعام غير الأربعة إلى حين نزول الآية المذكورة، فنفى وجدان محرّم غيرها مقيّد بذاك الوقت. وإن شئت فقل: إنّ تحريم الأطعمة الممنوعة فعلاً نزل في المدينة أو في مكة بعد نزول الآية الثانية.

وأمّا الحصر في الآية الأخيرة فيرفع اليد عن إطلاقه بالأدلّة المعتبرة الدالّة على تحريم المحرّمات، ويؤيّده قوله تعالى في الآية الأخيرة: «إلّا ما يُتلى عليكم»، وهو نزل في المدينة. إلّا أن يقال: إنّه من التخصيص الأكثر الممنوع، ولاسيما مع اتحاد هذه الآية المدنية مع الآية الثانية المكّية في نفي حرمة ماعدا الأربعة المذكورة، لكن لا مناص للفقيه سوى ما قلنا، فإنّ إنكار حرمة غير الأربعة غير ممكن للفقيه أصلاً. والله أعلم بكلامه وأحكامه.

وعلى كلٍّ قد ثبتت أصالة الحلية في الأطعمة على نحو عرفته، كما أنّه ثبتت أصالة البراءة في كلّ ما شكّ في وجوبه أو حرمته، سواء أكانت بنحو الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية. وأنّه جائز ظاهراً، و في مقام العمل وإن كان هو على حكمه الأوّلي في الواقع، لكنه غير منجز ولاعقاب على تركه.

## ما معنى الطيّب والخبيث

استفدنا من كرائم الآيات المتقدّمة حلّية الطيّبات وحرمة الخبائث، ولابدّ من معرفة هذين المفهومين الموضوعين للحلّية والتحريم فنقول مستعينين بالله تعالى:

قال أمين الإسلام﵀ في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: «ويحلّ لهم الطيّبات»: يحلّ لهم المستلذات الحسنة ويحرّم عليهم القبائح وما تعافه الأنفس.

وقيل: ويحلّ لهم ما اكتسبوه من وجه طيّب ويحرم عليهم ما اكتسبوه من وجه خبيث.

وقيل: يحل لهم ما حرّمه رهابينهم وأحبارهم، وما كان يحرّمه أهل الجاهلية من البحائر والسوائب وغيرها، ويحرم عليهم الميتة والدم ولحم الخنزير....

أقول: القولان الأخيران ضعيفان بإطلاق الآيات.

وقال في تفسير الآية الأُولى: والطيب هو الخالص من شائب ينغص، وهو على ثلاثة أقسام: الطيّب المستلذ، والطيّب الجائز، والطيّب الطاهر.

والأصل هو المستلذ، إلّا أنّه وصف به الطاهر والجائز تشبيهاً؛ إذ ما يزجر عنه العقل أو الشرع كالذي تكرهه النفس في الصرف عنه، وما تدعو إليه بخلاف ذلك، والطيب الحلال والطيّب النظيف. وأصل الباب الطيب خلاف الخبيث.[1]

فالمعنى الحقيقي للطيب هو ما تستلذ به النفس وتلائمه، والخبيث ما يستنفر منه الطبع ويستقذره، وهذا هو الظاهر من الآية الكريمة.

ويظهر من صاحب جواهر الكلام أنّ الطيب قد يطلق على الحلال؛ لقوله تعالى:«كُلوا من طيّبات ما رزقناكم» ويقابله إطلاق الخبيث على الحرام كقوله تعالى: «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون». وقد يطلق على الطاهر في قوله تعالى: «فتيمّموا صَعِيداً طيّباً». وعلى ما لا أذى فيه في النفس والبدن كما يقال: زمان طيّب، أي لا أذى فيه من برد أو حرّ.

ويقول في قوله تعالى: «ويسألونك ماذا أحلَّ لهم قل أُحِلَّ لكم الطيّبات»: إنّ المراد بالطيب ليس هو الحلال والطاهر؛ ضرورة عدم الفائدة في الجواب منهما، بل وعلى الثاني الذي هو توقيفي من الشارع، بل في المسالك: ولا المعنى الثالث؛ لأنّ المأكول لايوصف به، وإن كان فيه منع واضح. ثمّ قال (الشهيد الثاني): فتعيّن المراد ردّهم إلى ما يستطيبونه ولايستخبثونه، فردّهم إلى عادتهم وما هو مغرز في طبائعهم، ولأنّ ذلك هو المتبادر عرفاً.

---

١. مجمع البيان، ج ٤، ص ٧٥٠.

والمراد بالعرف الذي يرجع في الاستطابة عرف الأوساط من أهل اليسار في حالة الاختيار دون أهل البوادي وذوي الاضطرار من جفاة العرب....

بل ربّما نوقش أيضاً بأنّه إن أراد إحالة التنفّر والاشمئزاز إلى عرفهم فهو إنّما يتمّ لو علم أنّه معنى الخباثة، وهو بعد غير معلوم. وإن أراد إحالة الخباثة إلى غيرهم فلا عرف لها عند غير العرب؛ لأنّها ليست من لغتهم ولم‌يتعيّن مرادفها في لغتهم.

هذا مع أنّ طباع أكثر أهل المدن العظيمة أيضاً مختلفة في التنفّر وعدمه جدّاً، كسكّان بلاد الهند والترك والإفرنج والعجم والعرب في مطاعمهم ومشاربهم؛ ولذا خصّ بعرف العرب، وهو أيضاً غير مفيد، لأنّ عرفهم في هذا الزمان غير معلوم....

ثمّ يقول صاحب جواهر الكلام بعد ذلك ردّاً على الشهيد:

> إلّا أنّه لايخفى عليك ما في الجميع؛ ضرورة كون المراد من الخبيث الذي هو عنوان التحريم هو ما يستخبثه الإنسان بطبعه السليم من آفة من حيث ذاته وينفر منه ويشمئزّ منه، من غير فرق بين العرب والعجم وأهل المدن والبادية وزمان اليسار وغيره؛ إذ هو معنى قائم في المستخبث لايختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والناس، ويقابله الطيّب الذي هو كذلك.[1]

أقول: ما ذكره أخيراً من إنكار اختلاف الناس باختلاف الطبائع وبحسب الأمكنة والأزمنة ممنوع جدّاً، فإن الاستخباث والاستطابة الطبعيتين بحسب طبع نوع الإنسان إنّما نسلّمهما في الجملة و في بعض الأشياء، و في غيره الاختلاف في الطبائع مشهود لايقبل الإنكار، وربّما يصعب التمييز بين الاستخباث الطبعي والتلقيني.

وحينئذٍ هل الملاك في تشخيص الطيب والخبيث طبع كلّ فرد أو طبائع جميع الأفراد أو غالبهم في جميع الأعصار أو في كلّ عصر أو طبع أغلب العرب ـ كما قيل ـ أو غالب المسلمين وجوه.

---

١. جواهرالكلام، ج٣٦، ص٢٣٧ وما بعدها، أوّل كتاب الأطعمة والأشربة.

أضعفها الأوّل؛ إذ يصعب الالتزام بحرمة أكل طعام واحد لأحد وحلّيته لآخر في زمان واحد ومكان واحد.

ومثله في الضعف الثاني؛ إذ لايحرز أحد طبائع جميع الناس أو أغلبهم في جميع الأعصار المستقبلة في كثير من الموارد، فتقل الفائدة في الآيات المحلّلة للطيّبات والآية المحرّمة للخبائث.

ويضعف الوجه الرابع واعتبار طبائع العرب، بأن الله سبحانه كما أحلّ الطيّبات للمسلمين، أحلّها لأهل الكتاب أيضاً، كما في الآية الخامسة المتقدّمة.

والظاهر أنّ أحسن الوجوه اعتبار طبع غالب المسلمين في كلّ عصر، فإن تنفروا من شيء فهو الخبيث وإن استلذّوا بشيء فهو الطيّب ما لم‌يدلّ دليل خاصّ على خلافه، فتأمّل فيه والله أعلم.

ثمّ إنّ لسيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ طيّب الله مثواه ـ نظر آخر في تفسير هذين المفهومين يغاير ما ذكرناه هناك، ونحن ذكرناه ورددناه في كتابنا حدود الشريعة[1] فلا ملزم لإعادته هنا.

وأخيراً إليك ما ذكره بعض الباحثين من أهل السنّة:

وقد توسّع بعض الفقهاء فرأوا تحريم كثير من المواد الغذائية ذات الأصل الحيواني، استناداً إلى قول الله تبارك وتعالى في حقّ نبيّه ﷺ: «**يحلّ لهم الطيّبات ويحرم عليهم الخبائث**». فرأوا بناءاً عليها تحريم كلّ خبيث.

ولما كان الاستخباث أمراً يختلف بحسب أذواق البشر فما يستخبثه قوم قد يستطيبه قوم آخرون، فرأى الفقهاء أنّ المرجع في ذلك أذواق العرب من أهل القرى والمدن، دون أهل البوادي والمواضع المنقطعة، فإنّهم لشظف عيشهم يأكلون كلّ ما دبّ ودرج واعتادوا على ذلك.

وجعل الحنابلة من ذلك أبوال الحيوانات المأكولة اللحم، فإنّها عندهم طاهرة، ولكن يحرم شربها للاستقذار ... وعندنا في هذا النوع من المحرمات نظر؛ فإنّ فهم الآية بهذه

---

١. حدود الشريعة في محرّماتها، ج١، ص٤١.

الطريقة مخالف لأسلوب الحصر الذي استعملته آيات تحريم المحرّمات، كما سبق ... ولكن معنى قوله تعالى: «ويحرّم عليهم الخبائث». أنّه جاءهم بتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به، وما سوى ذلك ممّا تقدّم بيانه كالخمر ونحوها، وهي الخبائث فلايزاد عليها شيء آخر ....[1]

أقول: من تعمّق في ما أسلفناه يعرف ضعف هذا النظر.

واعلم أنّ التفصيل فيما يستفاد من الآيات الشريفة المتقدّمة محتاج إلى تأليف كتاب كبير، ونحن نكتفي بهذا المقدار هاهنا، والله الهادي.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ص ٩٠٠ ـ ٩٠١.

**المسألة الثالثةوالخمسون**

# أسباب حرمة الأكل والشرب

١. النجاسة الذاتية.

٢. التنجّس الحاصل بملاقاة النجس العين مع الرطوبة المسرية.

٣. الضرر الشديد.

٤. الإسكار.

٥. الخبث.

٦. الغصب.

٧. أكل مال الغير من دون رضاه كما في بعض المعاملات الباطلة (فتأمّل).

٨. النهي الخاص كما في الحيوانات غير مأكولة اللحم، وأكل الطين والتراب وغيرها.[١]

٩ و ١٠ و ١١. النذر والعهد واليمين على تفصيل مذكور في الكتب الفقهية المفصّلة.

١٢. الإحرام، فإنّه يحرم أكل بعض الأشياء على المحرم للعمرة أو للحج.

١٣. الصوم الواجب، حيث يمنع من الأكل والشرب في النهار كلّه من طلوع الفجر.

١٤. الصلاة التي يحرم قطعها، فلايجوز الأكل والشرب المنافيين للصورة الصلاتية في أثنائها.

---

١. ومصاديق هذا النوع كثيرة كالأكل والشرب في آنية الذهب والفضة والأكل من مائدة يشرب عليها الخمر، وتفصيل البحث مذكور في الجزء الأوّل من كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها.

١٥. وطء الحيوانات المأكول لحمها، فإنّه يوجب حرمة أكلها.[١]

ثمّ لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الأشياء التي يحرم أكلها أو شربها مطلقاً، أي سواء أخذت من يد مسلم أو كافر، وسواء استوردت من بلاد الكفّار أو صنعت في بلاد المسلمين، وهذا واضح.

وأمّا إذا أخذ من يد الكافر شيء أو استورد من بلاد الكفار شيء، شكّ في طهارته ونجاسته، أو في حرمته وحلّيته، فهذا الشكّ ينشأ من أمرين:

أحدهما: التذكية وعدمه، كما إذا شككنا في أنّ هذا اللحم ـ من حيوان مأكول لحمه ـ هل من حيوان مذبوح بيد مسلم، كان في بلد الكافرين أم لا؟ وهل هذا الجلد المصنوع المستورد من بلاد الكفار هل استورد ـ غير مصنوع ـ من بلاد المسلمين كما هو الرائج في هذه الأزمنة، أو أنّه أُخذ من حيوان مقتول بطريقتهم من دون تذكية شرعية.

ففي هذا النوع من الشكّ تجري أصالة عدم التذكية، فلايبقى معها موضوع لأصالة الحلّية وأصالة البراءة وأصالة الطهارة ـ كما حقّق في أُصول الفقه ـ فيحكم بحرمة اللحم المذكور.

وكذا يحكم ـ عند المشهور من الفقهاء أو كثير منهم ـ بنجاسة الجلد فإنّها كحرمة الأكل مترتّبة على عدم التذكية، وخالف فيه بعضهم منهم السيّد الأُستاذ الخوئي﵀ بدعوى أنّ النجاسة متفرّعة في الأحاديث على الميتة، وهذا العنوان لايثبت بعدم التذكية، إلّا بناءاً على الأصل المثبت الذي لايقول باعتباره أهل التحقيق من الأصوليين اليوم، فحكم بطهارته.

وللنزاع ثمرة مهمّة للمسلمين في بعض ملابسهم المصنوعة من الجلد، بل و في بعض الأشياء الأُخر المستعمل فيها الجلد بأقسام من الاستعمال المستوردة من بلاد الكفّار، فلابدّ من رجوع كل متدّين إلى مرجعه ومقلّده في إحراز وظيفته الشرعية، والله الموفّق.

---

١. انظر حدود الشريعة في محرّماتها، ج١، ص٧٠.

ثانيهما: ملاقاة بدن الكافر المحكوم بالنجاسة مع الشيء المذكور، و في هذا الفرض تجري أصالة البراءة وأصالة الطهارة، بل واستصحاب عدم الملاقاة، لاسيما في مثل أعصارنا، أعصار المكائن المنتجة المانعة عن مباشرة اليد بالأشياء.

نعم، في مثل الألبسة المستعملة المستوردة من بلاد الكفار لابدّ من الاحتياط للعلم الإجمالي بنجاستها من سراية رطوبات أبدانهم بها.

وكذا إذا شككنا في مادة مصنوعة مستوردة من بلادهم أنّها مصنوعة من شيء يحرم أكله ولو لنجاسته أو من شيء محلّل أكله، مقتضى الأصل طهارته وحلّيّة أكله.

نعم، إذا علمنا إجمالاً بوجود محرّمات في عدّة من المواد المستوردة ـ ولم‌ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي ـ فهذا يصبح مجرى لقاعدة الاحتياط دون أصالة البراءة، وقد بحثنا عنه في الفصل (١١) السابق فانظر إليه.

# الاستحالة و الانقلاب و الاستهلاك

أمّا الاستحالة فقد عرّفها الفقيه اليزدي﵀ في العروة الوثقى: بتبدّل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى صورة أُخرى، فإنّها تطهّر النجس، بل والمتنجّس، كالعذرة تصير تراباً، والخشبة المتنجسة إذا صارت رماداً، والبول أو الماء المتنجّس بخاراً والكلب ملحاً، وهكذا (و) كالنطفة تصير حيواناً والطعام النجس جزءاً من الحيوان.

ثمّ قال: وأمّا تبدّل الأوصاف وتفرّق الأجزاء فلا اعتبار بهما، كالحنطة إذا صارت طحيناً أوعجيناً أو خبزاً[1] والحليب إذا صار جبناً.

و في صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحماً تأمّل[2] وكذا في صيرورة الطين خزفاً[3] أو آجراً. ومع الشك في الاستحالة لايحكم بالطهارة.

---

١. و في المدارك الأحكام (ج٢، ص٣٧٠، طبع مطبعة مهر قم): وقال الشيخ في موضع من النهاية(ص٨) «إنّه (أي العجين النجس) يطهر بالخبز. أقول : لكنّه ضعيف».

٢. وفي جامع المقاصد (ج١، ص١٧٩، الطبعة الحديثة بقم) : المراد بالإحالة صيرورته (ما أحالته النار) رماداً أو دخاناً بالإجماع، أو فحماً على أظهر الوجهين. أقول: ما ذكره متين، وليست صيرورة الخشب فحماً، كصيرورة اللحم كباباً كما أفاده السيّد الأُستاذ الخوئي﵀. والفارق هو العرف.

٣. و في المدارك الأحكام (ج٢، ص٣٦٩) : قال الشيخ في الخلاف: اللبن المضروب من طين نجس إذا طبخ آجراً أو عمل خزفاً طهرته النار، واستدلّ عليه بإجماع الفرقة وخبر الحسن بن محبوب (الوسائل، ج٢، ص٥٢٧). وفيه إشكال منشأه الشكّ في تحقّق الاستحالة، وإن كان القول بالطهارة محتملاً، لعدم تيقّن استمرار حكم النجاسة بعد الطبخ.

أقول: ولعلّ نظر الشيخ في ذلك إلى ما دلّ على مطهّرية النار والماء، ج٣، ص٥٢٧ الوسائل وغيرها دون الاستحالة كما زعمه صاحب المدارك الأحكام.

ثمّ قال: الانقلاب غير الاستحالة، إذ لاتتبدّل فيه الحقيقة النوعية بخلافها؛ ولذا لايطهر المتنجسات به، وتطهر بها. وتفرق الأجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة، ولذا لو وقع مقدار من الدم في الكرّ واستهلك فيه يُحكم بطهارته، ولكن لو أخرج الدم من الماء بآلة من الآلات المعدّة لمثل ذلك عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة فإنّه إذا صار البول بخاراً ثمّ ماءاً لايحكم بنجاسته؛ لأنّه صار حقيقة أُخرى.

قال سيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ الانقلاب من أفراد الاستحالة وصغرياتها، وإنّما أفرده بعضهم بالذكر وجعله قسماً من أقسام المطهرات لجهتين:

١. الاستحالة تقتضي ارتفاع حرمة الخمر ونجاستها الذاتية دون نجاستها العارضية، فإناء الخمر متنجس بنجاسة الخمر، وبعد استحالة الخمر خَلّاً تنجس ثانياً بتنجس الإناء، لكن نحكم بطهارة الخَلّ وحلّيته، ببركة إطلاق الأخبار الواردة في الباب.

٢. الاستحالة تطهر الخمر دون ما به علاجها، كالملح الذي بقى في الخلّ المنقلب من الخمر، وحيث إنّه متنجّس بالخمر ينجّس الخل ثانياً، وإنّما حكمنا بطهارة الخلّ ببركة الأخبار.

وأمّا إنّ الانقلاب هو الاستحالة حقيقة، فلأن تبدّل الخمر خلّاً، وان لم‌يكن من التبدّل في الصورة النوعية لدى العقل لوحدة حقيقتهما[١] إلّا أنّه من التبدّل في الصورة النوعية عرفاً؛ إذ لاشبهة في تغاير حقيقة الخلّ والخمر لدى العرف[٢] انتهى كلامه رفع مقامه.[٣]

وقال في محل آخر عند قول صاحب العروة: الانقلاب غير الاستحالة[٤] ما خلاصته:

نعم، بين الاستحالة والانقلاب فرق في مصطلح الفقهاء، فإنّ النجاسة في الأعيان

---

١. لا وحدة جامعة لهما سوى الميعان وليس هو حقيقتهما وإلّا لكانت المائعات كلّها ذات حقيقة واحدة وهو كما ترى، ومنه يظهر ضعف ما أنكره صاحب العروة الوثقى من إنكار كون الانقلاب من الاستحالة.

٢. وكذا في تغاير الخشب والفحم لديهم، مع أنّ السيد الأُستاذ لايقول به ولكنّه حجّة عليه.

٣. لاحظ: التنقيح، ج٣، ص١٨٠ و١٨١.

٤. نفس المصدر، ص١٩١.

مترتّبة على عناوينها الخاصة من البول والخمر والدم، فالخمر بما هي خمر نجسة لا بما أنّها جسم فإذا زال عنوانها زال حكمها، ولايعتبر في زوال النجاسة أو الحرمة، زوال الخمر مثلاً وانعدامها بذاتها، بل يكفي زوال عنوانها. وهذا بخلاف المتنجّسات؛ لعدم ترتّب النجاسة فيها على عناوينها، وإنّما ترتبت على ذواتها فهي متنجسة بما أنّها جسم، فلاترتفع نجاستها بزوال عناوينها لبقاء الجسمية بمرتبتها النازلة، بل يتوقّف زوال حكمها على انعدام ذواتها وتبدّل صورتها الجسمية بجسم آخر، كما إذا تبدّل النبات المتنجس حيواناً، فإنّ الصورة الجسمية في أحدهما غير الصورة في الآخر، وحيث إنّ ارتفاع النجاسة في الأعيان النجسة لايحتاج إلى تبدّل الذات، بل يكفي فيه تبدّل العنوان على خلاف المتنجّسات، فاصطلح الفقهاء في زوال العنوان بالانقلاب كما اصطلحوا في زوال الذات والحقيقة بالاستحالة، تمييزاً بينهما وبياناً للفارق بين النجاسات والمتنجسات، لا من جهة أنّ الانقلاب غير الاستحالة، انتهى.[1]

أقول: أمّا ما أفاده من انعقاد اصطلاح الفقهاء على ذلك فهوﷺ أعلم به، وأمّا ما أفاده من الفرق بين العنوان والذات فيمكن أن يجاب عنه بأن العناوين في الأعيان النجسة ليست من قبيل العناوين العرضية كالحار والبارد والقائم والجالس والمائع والمنجمد وأمثالها، بل من العناوين النوعية ـ حسب مصطلح المنطق الأرسطوئي ـ ولاتزول إلّا بزوال صورتها النوعية، فلافرق بين النجاسات والمتنجسات، فلاحظ وتدبّر فيه.[2]

هذا في الفقه الشيعي، وأمّا في فقه أهل السنّة فقال قائل منهم في بعض الندوات الكويتية: ذهب جماهير أهل العلم إلى أنّ النجس والمتنجّس من الأشياء يصير طاهراً بالاستحالة؛ وذلك لانقلاب عينه كالعذرة تستحيل تراباً....[3]

إذا تقرّر ذلك فلابدّ من لفت النظر إلى بعض المصاديق والموارد:

---

١. نفس المصدر، ص١٩١ـ١٩٢.

٢. ومن أراد مزيداً من البحث، فعليه بمراجعة جواهرالكلام، ج٦، ص٢٦٦ـ٢٩١ و مستمسك العروة الوثقى، ج٢، ص٨٨ـ١٠٥ والتنقيح، ج٣، ص١٦٧ـ١٩٥.

٣. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحيّة، ج٢، ص٧٦١ ولاحظ: ما بعدها وص٧٦٨ و ٩١٨ ـ ٩١٩ منها.

١. هل شحم الخنزير والكلب والميتة يستحيل إلى الصابون أو معجون الأسنان حتّى يصير طاهراً؟

٢. هل عظم الخنزير ووتره وما تحت أديمه يستحيل ـ استحالة فقهية ـ إلى جيلاتين حتّى يصير طاهراً يجوز أكله؟

٣. إنّ مادة الببسين المستخرجة من معدة الخنزير أو الميتة إذا انقلبت بحلولها في لبن الحيوان مأكول اللحم إلى جبن، فهل تطهر بدعوى تحقّق الاستحالة؟

٤. إنّ مادة الإنسولين المشتقّة من غدّة بنكرياس الخنزير يجوز تعاطيها لمرضى السكّر أكلاً؟

فهل في هذه الموارد استحالة مطهرة؟ أو استهلاك أو اختلاط غير مطهرين؟

فقيل بالأوّل[١] وزِيدَ: وأمّا دخول شحم الخنزير في بعض أنواع الأجبان وخلطه مع بعض أنواع الزيوت والآيسكريم والشوكلاتة والبسكويت، فإنّه يعتبر نجساً ومنجساً لما خُلِطَ به من مواد، ومثله خلط الكحول في بعض المشروبات الغازية وبعض أنواع الشوكلاتة والآيسكريم.[٢]

أقول: لابدّ في الموارد الأربعة ـ في إثبات استحالتها ـ من الوقوف على كيفية العملية الصناعية والمذاكرة مع أهل الخبرة فإن ثبتت الاستحالة فهو وإلّا لابدّ من الاجتناب.

## الاستحالة أيضاً

الاستحالة عند الحنفية هي التغيّر وانقلاب الحقيقة، وعند المالكيّة هي تحوّل المادة عن جميع صفاتها و خروجها عن اسمها الذي كانت به، إلى صفات واسم يختصّ بها.[٣]

أقول: فكأنّ تعريف الاستحالة متّفق عليه بين فقهاء الشيعة والسنة وإن اختلفوا في مجرّد التعابير.

---

١. نفس المصدر، ص٧٦٢ ـ ٧٦٣.

٢. نفس المصدر، ص٧٦٣.

٣. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّيّة المعاصرة، ج١، ص٢٢٧.

نعم، ذهب الشافعية والحنابلة وبعض آخرون إلى أنّ الأعيان النجسة لاتطهر بالاستحالة، ودليلهم ضعيف.

ماهية الاستحالة من الناحية العلمية.

قال بعض الأطباء الفضلاء: «أشارت دراسات بعض علماء الكيمياء إلى ما تحدث به الاستحالة، بمناسبة الكلام عن الجيلاتين ونحوه، وهو أنّه يحصل تكسير للأربطة الكيميائية التي تربط الهيكل الكيميائي للمادة بوسائل مختلفة، منها: إقحام جزيئات من الماء في مواضع مختلفة من هذا الهيكل ممّا يؤدي إلى تشكيل هياكل كيميائية جديدة أصغر حجماً. وهذه الهياكل الكيميائية الصغيرة التي نتجت عن هذا التفكّك الكيميائي تختلف اختلافاً كلياً عن أصلها.

وممّا يوضح ذلك أنّ معرفة منشأ البروئين ـ أي نوع الحيوان الذي ينتمي إليه ـ أمر سهل بواسطة التفاعلات المناعية و بعض الطرق الأُخرى، في حين لايمكن التمييز بين ضروب الجيلاتين المستحضرة من أنواع حيوانية مختلفة؛ نظراً لفقدانها لأيّ علامة من علامات الانتماء إلى الأصل الحيواني».[1]

## تقسيم مهم محوري

ذكر طبيب فاضل مسلم كيفية المواد الإضافية الستمدّة من أصول نجسة في الأغذية و الأدوية، وقسّمها إلى حالات أربع، فقال:

**الحالة الأُولى**: استحالة المواد المستمدّة من أُصول نجسة قبل إضافتها للغذاء أو الدواء، فيعتبر الكلّ حلالاً طاهراً جائز الأكل والشرب والاستعمال، ومن أمثلة ذلك:

١. الجيلاتين المشتقّ من أصل خنزيري أو من ميتة الحيوان المأكول اللحم إذا اضيف إلى الغذاء أو الدواء. و قد نقل عن توصيات الندوة الفقهية الطبّية الثامنة، بعد تعريفهم الاستحالة بانقلاب العين إلى عين أُخرى تغايرها في صفاتها. نصها: «وبناءاً

---

١. نفس المصدر، ص ٢٤٥.

على ذلك، الجيلاتين المتكوّن من استحالة عظم الحيوان النجس وجلده و أوتاره طاهر وأكله حلال» انتهى.

٢. الفيتامينات والعناصر المشتقة من أصول نجسة إذا أُضيفت لبعض الأغذية أو الأدوية، مثل فيتامين B12 الذي يستخرج غالباً من مياه المجاري النجسة.

٣. الليسيتين والكوليسترول المضافان إلى الغذاء والدواء إذا كانا مستخلصين من مصدر حيواني نجس.

على أنّه نقل عن بروفيسور أنّ أكثر من ٩٧٪ من مجموع مادة الليسيتين مصدرها من فول‌الصويا نظراً للوفرة وانخفاض التكلفة، أو أمّا ما مصدره الحيوان فغالباً يستعمل في الأبحاث أو في الصناعه الدوائية بشكل محدود.

وأمّا الكوليسترول فتستعمل في تحضير الكثير من الكبسولات الصغيرة لتكسبها صلابة وصفات خاصة.

٤. بلازما الدم التي تستخدم في الفطائر والحساء والنفائق والهامبرغر وصنوف المعجنات كالكعك والبسكويت والعصائد والخبز، و في صناعة الأدوية وأغذية الأطفال أنها تمزج باللين في تصنيع بعض منتجات الألبان.

والبلازما ليس لها لون الدم والأطعمه ولاتجتمع فيها صفاته وخصائصه، ولاتسمّى دماً وإن‌كانت من مكوّناته.

أقول: إذ لم‌تستحل بعد أخذها من الدم النجس تعتبر متنجسة، وإن لم‌تكن نجسة فإن أمكن تطهيرها طهرت.

٥. البروتينات المتحللة من بلازما الدم أو الفبرين الموجود في جلطات الدم أو من بعض أنسجة المواشي ـ بما فيها الخنزير ـ.

٦. المراهم والكريمات و مواد التجميل التي يدخل في تركيبها شحم الخنزير بعد استحالته وانقلاب عينه إلى مادة أُخرى مباينة للأُولى.

أقول: وربّما يظهر من بعضهم، بل حتّى من القائل نفسه، التردّد في تحقّق الاستحالة في هذا البند بحسب الظاهر.

**الحالة الثانية**: استحالة العين النجسة إلى طاهرة بعد الإضافة.

و من أمثلة ذلك: الجبن المنعقد بأنفحة ميتة الحيوان المأكول اللحم؛ وذلك لانقلاب أنفحة الميتة بوقوعها في لبن الحيوان المأكول اللحم إلى الجبن، وقد جاء ذلك في توصيات ندوة فقهية لعلماء أهل السنة.

أقول: اللبن ينجس بمجرد ملاقاته مع الميتة. و صيرورة اللبن المتنجس بعد ذلك جبناً يشكل كونه استحالة بنظر العرف، لكن يطهر بغسل الجبن ووصول الماء المطلق إلى جمع أجزائه. فيجوز أكله إن ثبتت استحالة الأنفحة.

هذا كلّه فى أنفحة غير المأكول اللحم، وأمّا أنفحة ميت المأكول اللحم فالأظهر أنّها ظاهرة؛ لروايات بعضها معتبر سنداً.[١]

وعلى كلٍّ الاستهلاك في الجامد أو الماء المعتصم مطهر ومحلّل، وأمّا في المائع والماء القليل فينفعلان بمجرّد الملاقاة فلا يؤثر الاستهلاك في الطهارة.

**الحالة الثالثة**: استهلاك المادة النجسة أو المحرَّمة في عين طاهرة أو حلال غالبة، فتمتزج فيها امتزاجاً تزول معه صفات تلك المادة المغلوبة من الطعم واللون والريح، فهذا الاستهلاك يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعاً، ومن أمثله ذلك:

١. الأدوية السائلة التي يدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول الإيثيلي لغرض الحفظ أو إذابة ما لايذوب في الماء.

٢. المواد الغذائية التي تدخل في مكوّناتها نسبة ضئيلة من الكحول استخدمت لإذابة بعض المواد التي لاتذوب في الماء من ملونات وحافظات ونكهات، واستهلكت فيها مثل شراب الببسي‌كولا والكوكاكولا والميراندا ونحوها من المياه الغازية.

وتوجد في محتويات كل من الكوكاكولا والببسي‌كولا مادة عطرية معيّنة تعتبر من أسرار صناعتهما، وهي تذاب في الكحول، ولاتزيد نسبة الكحول من ٠/٢ ـ ٠/٣٪ واستدلّ أعضاء ندوة فقهية من أهل السنة على جواز تناولها بعموم البلوى وتبخّر معظم الكحول المضاف أثناء تصنيع الغذاء.[٢]

---

١. الوسائل، ج ٢٤، ص ١٧٩ الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الطبعة الحديثة.

٢. الكولا ـ طبعاً ـ نبات، وهي لاتذوب إلّا بقليل من الكحول فتوضع فيه حتى تذاب، ثمّ توضع في كمية كبيرة من ←

٣. الجبن المعقود بأنفحة الميتة والخنزير (الببسين) وذلك لاستهلاك الأنفحة النجسة المحرّمة في المائع الغالب الطاهر.

لكن تقدم هذا من أمثلة الحالة الثانية، وهو علامة التردّد والمنافاة في الادّعاء.

**الحالة الرابعة**: بقاء العين المحرّمة أو النجسة على حالها بعد الإضافة للغذاء والدواء من دون استحالة أو استهلاك.

الأغذية التي تحتوي على بعض المواد النجسة أو المحرمة كشحم الخنزير وشحوم الميتة والخمور ـ كالويسكى والشمبانيا والبراندي وغيرها بدون استحالة واستهلاك ـ هي مثل بعض أنواع البسكويت والشوكلاتة والآيسكريم والزيوت والدهون والأجبان والجلاتي والبوظة وبعض المشروبات الغازية. و مثل بعض أنواع الزيت والزبد.

والأغذية التي يضاف إليها الدم المسفوح هي مثل النقانق المحشوّة بالدم والبودينغ الأسود والهامبرغر المدّمى وأغذيه الأطفال المحتوية على الدم وعجائن الدم والحساء بالدم، وغيرها.

ومثل المواد الغذائية. المواد الدوائية في اشتمالها على المواد النجسة أو المحرّمة من الدم و الخمر و أجزاء الميتة حتّى شحم الخنزير من دون استحالة.[1]

أقول: أمّا الحالة الأُولى فلا خفاء في حكمها من الحلية والطهارة إن تحقّق الموضوع، وهو الاستحالة، فلا بدّ من التفحّص حولها حتى يحصل الاطمئنان بها من الرؤية والمشاهدة أو من سماع شهادات جمع من أهل الخبرة.

و أمّا الحالة الثانية فتفصيل القول فيها بحسب الكبرى: إنّ الجزء الحلال إمّا مائع و إما جامد، والمادة الإضافية إما نجسة وإما طاهرة محرّمة الأكل.

أمّا إذا كانت المادة الإضافية غير نجسة فلا شكّ في حلّية المركّب بعد استحالتها

---

← المياه التي تستهلك فيها تماماً ولاتعود، وليست هي بمسكرة حتى إذا شرب منها الكثير كما قيل.

وقيل: إنّ بعض أحكام الخمر لاينطبق على الكحول، فالكحول موجود في الحليب والزبادي وموجود في العصاير (الفواكة الطازجة) وفي خميرة الخبز....

رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّيّة المعاصرة، ج١، ص٢٢١ و ٢١٤.

١. نفس المصدر، ص١٥٩ ـ ١٧٩.

سواء كانت مادة الغذاء أو الدواء جامدة أو مائعة. وكذا الحكم إذا كانت المادتان كلتاهما جامدتين ولو كانت الإضافية نجسة.

وأمّا إذا كانت المادة الإضافية نجسة وكانت كلتاهما أو أحداهما مائعة،[1] فبمجرد الامتزاج تنجس المادة الطاهرة أيضاً نجاسة عرضية، فإن بقي المركّب منهما مائعاً فهو لايطهر بل يبقى نجساً وإن استهلك النجس بعد الامتزاج بثوان أو دقيقة كما إذا استهلك السكر النجس في الماء الطاهر.

وإن صار المركّب جامداً ـ كما في الجبن مثلاً ـ فهو قابل للطهارة بالغسل بالماء.

وأمّا الحالة الثالثة فقد قال صاحب العروة الوثقىﷺ في بحث المطهرات: تفرّق الأجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة ؛ ولذا لو وقع مقدار من الدم في الكرّ واستهلك فيه يُحكم بطهارته ... وقد تقدم كلامه في أوائل هذا الفصل.

ويفهم حكم هذه الحالة مما قلناه في حكم الحالة الثانية. كما أنّ حكم الحالة الرابعة من الحرمة والنجاسة واضح، والله أعلم.

## الاستحالة ومصاديقها

مصاديق الاستحالة عند الحنفية:

١. المسك كان دماً فتغيّر واستحال إلى الطيبية.

٢. الخمر يستحيل خلّاً.

٣. الكلب يصير ملحاً (وكلّ حيوان ميت يصير ملحاً كما قيل).

٤. العذرة أُحرقت وصار رماداً.

٥. النجس وقع في بئر وصار حمأة (الحمأة الطين الأسود).

٦. الدهن النجس صار صابوناً.[2]

وإليك أمثلة أُخرى منها عند فقهاء أهل السنة.

---

١. فرض الكلام في غير الماء المعتصم كالكر والجاري وذي المادة مثلاً.

٢. المصدر السابق، ص ٢٣٠.

٧. الخشب المتنجس بالبول إذا صار رماداً.

٨. العلقة والنطفة تصيران مضغة فتطهران.

٩. الزبيب المتنجس إذا صار دبساً.

١٠. السمسم المتنجس إذا صار طحينة.

١١. رأس الشاة الملطّخ بالدم إذا حرق وزال عنه الدم.

١٢. الطين النجس إذا صنع منه الكوز.

١٣. اللبن (الطابوق) إذا لُبّن بالماء النجس وأحرق.

١٤. الجلد النجس إذا دبغ.

١٥. الجلدة التي فيها المسك.

١٦. الأغذية النجسة المتحوّلة إلى لحم الحيوان المأكول.

١٧. الخبز المخبوز بالروث.

١٨. المرتك (المرهم) المصنوع من عظام الميتة.

١٩. الخنزير إذا تحوّلت عينه إلى صابون.

وقيل: ليس من الاستحالة التبخّر ثمّ التقطير. ومن صورها البخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صغير ثمّ قطر ولا الشيء بالنار كالآجر المعجون بالنجاسة فإنّه نجس ؛ لأنَّ النار لاتطهر.[١]

أقول: هذه المصاديق بين ما هو صحيح وبين ما هو غلط ـ كأرقام (١٠) و (١١) على وجه و (١٢) و (١٣) و (١٤) و (١٧) على وجه ـ و بين ما يحتاج تصحيحه إلى شهادة أهل خبرة كأرقام (٦) و (٩) و (١٨). والله أعلم.

كما لا شكّ في صيرورة الماء المتنجّس بخاراً من الاستحالة فإذا قطر فهو طاهر.

وأمّا فقهاء الإمامية فبعد قبولهم مطهّرية الاستحالة[٢] اختلفوا في بعض مصاديقها كما

---

١. نفس المصدر، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٢. بالنظر الدقيق، الاستحالة ليست من المطهرات إلّا مجازاً، إذا الكلب مثلاً نجس ولا شيء يطهره قطعاً والمحكوم بالطهارة هو الملح الفعلي، ولم‌يكن الملح نجساً في حين من الأحيان. نعم، هو كان نجساً. وهذا غير خفيّ على فقهائنا بوجه.

تقدم في عبارة العروة الوثقى و يظهر لمن راجع حواشيها الكثيرة. وقال في العروة أيضاً: إذا تنجّس العصير بالخمر ثمّ انقلب خمراً وبعد ذلك انقلب الخمر خلّاً، لايبعد طهارته؛ لأنّ النجاسة العرضية صارت ذاتية بصيرورته خمراً، لأنّها هي النجاسة الخمرية، بخلاف ما إذا تنجس العصير بسائر النجاسات. فإنّ الانقلاب إلى الخمر لايزيلها ولايصيرها ذاتية. فأثرها باقٍ بعد الانقلاب أيضاً.

هذا بناءاً على عدم اندكاك النجاسة العارضية بنجاسة الخمر عندالعرف ـ كما اعترف به السيّد الأُستاذ الخوئى[1] ـ وبقاء تعددها. وعدم صدق الاستحالة عرفاً على صيرورة الخلّ خمراً. ولا على صيرورة الخمر خلّاً.

وهناك وجه آخَر لعدم طهارة الخلّ المذكور، وهو تنجس الإناء بسائر النجاسات الموجب لتنجُّس الخلّ ثانياً، والمتيقّن من الأحاديث الواردة في طهارة الخلّ هي طهارته عن نجاسة الخمر فقط، إلّا أن يقال بالاندكاك المشار إليه.

يقول السيد الأُستاذ الخوئي﵀: إنّا لو سلّمنا باشتمال الخمر على نجاستين أيضاً. التزمنا بالطهارة ؛ لإطلاقات الأخبار وشمولها لما إذا كانت الخمر متنجسة أيضاً، ولعل هذا هو الغالب في الخمور لتنجّسها حال كونها عصيراً أو خلّاً بيد صنّاعها مسلماً كان أو غيره؛ لبعد تحفّظهم على عدم تنجّسها من سائر الجهات.

وأمّا بناءاً على ما سلكه الماتن (صاحب العروة)﵀ من اعتبار الطهارة في التمر والعنب وغيرهما مما يصطنع منه الخمر، وأنّ نجاسته قبل صيرورته خمراً مانعة عن طهارة الخمر الحاصلة منه بالانقلاب، فيشكل الفرق بين تنجّسه بالنجاسة الخمرية و تنجّسه بسائر النجاسات والمتنجسات؛ لاشتمال الخمر حينئذٍ على نجاستين عرضية ـ وهي تقوم بجسمها كما هو الحال في بقية المتنجسات ـ وذاتية قائمة بعنوآنها ... لانرى وجهاً صحيحاً للتفصيل بين التنجّس بالخمر والتنجّس بغيرها.[2]

وخلاصة كلام السيد الأُستاذ كما في تعليقته على العروة أنه إذا وقع في الخمر شيء

---

١. التنقيح، ج٣، ص١٩٢.

٢. نفس المصدر، ص١٨٥ ولاحظ: روايات طهارة الخل المنقلب من الخمر في الوسائل، ج٢٥، ص٣٧٠.

نجس أو لاقى نجساً يطهر خلافاً لصاحب العروة ـ و كثير من المحشّيين ـ إذا استهلك النجس ولم يتنجّس الإناء به.

وقال صاحب العروة: إذا صبَّ في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر وبقي على حرمته.

أقول: لأنّه خمر، فيترتّب عليها النجاسة والحرمة.

قال: بخار البول أو الماء المتنجّس طاهر فلا بأس بما يقاطر من سقف الحمام....

أقول: هذا من مصاديق الاستحالة، وقد بين حكمها.

وليس كالتراب والغبار، فإنّهما عند العرف شيءٌ واحد.

## إيضاح التباس

يقول طبيب مسلم حول الاستحالة وتحول العين: «التحوّلات كثيرة ولا نهاية لها. نريد أن نضع ظابطاً سديداً واضحاً بحيث يعلّق الحكم (الشرعي) به ...».

ثمّ مال إلى أن الظابط السديد هو التحوّل الكيمياوي. وقال: «وأمّا التحوّلات الفيزيائية في نظري تكون أضعف من أن تدخل في الضابط. مثل نقل الشيء من مكان أو تحول الخشب من شكل إلى آخر ...» إلى آخر كلامه.[1]

أقول لفضيلة الدكتور ولنظرائه: إنّه لا حقّ لكم في التدخّل في جعل الضوابط الفقهية، كما لا حقَّ للفقهاء في التدخّل فيما ليس من شؤون اختصاصهم، بل لابدّ لهم من الرجوع إلى الاختصاصيين كالأطباء والمهندسين والمنتجين وغيرهم، وهذا أمرٌ واضح شرعاً و عقلاً.

والحقّ أنّ الاستحالة الفقهية قد تصدق مع التغيّر الفيزيائي كبخار الماء و قد لاتصدق حتى مع التغير الكيميائي كالمطبوخ من النجس كما يعلمه الخبير.

ضابط الاستحالة قد بيّناه في هذا الفصل سابقاً، والحاكم بتحقّقها وترتّب أحكامها الشرعية كغيرها من الموضوعات هو فهم العرف العام المنزل عليه الخطابات الشرعية،

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّيّة المعاصرة، ج١، ص٢٨٢ و ٢٨٣.

دون فهم الكيمياويين بما هم كيمياويون، ولا فهم علماء الفيزياء والرياضيات و سائر العلوم، ولا فهم الفلاسفة والحكماء بما هم علماء هذه العلوم.

يقول طبيب ماهر مسلم: «إنّ الاستحالة في حقيقتها إنّما هي تفاعل كيميائي يغيّر بنية المادة تغييراً ملموساً. التغيير الملموس قد يكون بتغيير صيغتها. يعني مثلاً ـ الكحول يحتوي على ذرّتين من الكربون وعلى ذرّات من الهدروجين وذرّة واحدة من الأُوكسيجين، فصار يحتوي على ثلاث ذرّات من الكربون وعلى أربع ذرّات من الهيدروجين وعلى ذرّتين من الأُوكسيجين. هذا تحوّل حقيقي تغيرّت البنية [فيه] تغيّراً حقيقياً.

وهناك تغير من نوع آخر تتغير فيه هيكلية الجزء الكيميائي لأن تبقى الصيغة الإجمالية كما هي، عدد ذرّات الكربون وعدد ذرّات الهيدروجين والأُوكسجين تبقى كما هي، ولكن الطريقة التي ترتبط بها هذه الجزئيات أو هذه الذرّات في الفراق تتغيّر، تنكسّر بعض الأربطة الجانبية التي نقول لها: (الأربطة الهيدروجينية) هذا التكسير يغيّر من طبيعتها تغييراً عميقاً، وهذا ما نسمّيه (التمسخ) وهذا أيضاً يغيّرها ويحوّلها استحالة حقيقية.

فإذن الشكل الأوّل الاستحالة المتعلّقة بالتغيّر في الصيغة الكيميائية، والأمر الآخر هو التغيّر المتعلّق بالهيكلية الكيميائية البنية الفراغية له.

انتهى كلامه بحروفه.[1]

وأورد عليه طبيب: أنّ الاستحالة (الفقهية) هي تحوّل العين بذاتها دون تغيير البنية. وقد سبق منا ميزانها الفقهي.

---

١. نفس المصدر، ص٢٨٨.

# توضيح حول الجيلاتين

١. يتم الحصول على الجيلاتين من خام الكولاجين الذي يمكن الحصول عليه من مصدرين أساسيين: العظام (الخضراء أو الجافة) والجلود (الخضراء أو الجافة أو بقايا دباغة الجلود).

وهو نوعان: جيلاتين (أ) وجيلاتين (ب). وعلّة التنويع هي معالجة الكولاجين بطريقتين مختلفتين.[١]

٢. يستخدم معظم جيلاتين (أ) في الصناعات الغذائية، ويقلّ في جودته عن النوع الثاني كما تقلّ تكلفة الإنتاج كثيراً، وبالتالي فإنّه أرخص من الثاني.

وتستخدم جيلاتين (ب) في صناعة أفلام التصوير وصناعة الكبسولات الصلبة التي تستخدم في تعبئة الأدوية، ويمتاز هذا النوع بجودته العالية ومواصفاته الدقيقة مع ارتفاع سعره.[٢]

٣. الجيلاتين (ب) قسم منه ينتج من عظام الحيوانات، خاصّة الأبقار، وقسم منه من جلود الخنازير، وقسم منه ينتج من بقايا الجلود المستخدمة في صناعة الدباغة.

---

١. لاحظ: تفصيله في نفس المصدر، ص٥٨٦.

٢. نفس المصدر.

والجيلاتين (أ) ناتج من استخدام جلود الخنازير ، أو الطيور أو الأوسين المستخلص من عظام الخنازير والطيور.[١]

بعض أسباب استخدام جيلاتين الخنازير بكثرة في الصناعات الغذائية:

ألف) كثرة الربحية، وهي تنطبق على توافر حظائر تربية الخنازير في الولايات المتحدة وأوربا، حيث يزيد وزن هذا الحيوان الذي يتغذى على جميع الفضلات الحيوانية والنباتية، كما أنّه يتكاثر بسرعة وبأعداد أكبر من الأبقار والجاموس.

ب) سهولة استخلاص الجيلاتين من جلود الخنازير، في مدّة بسيطة بكثير عن طريقة الاستخلاص من العظام أو جلود الأبقار والجاموس بالطريقة القاعدية.

ج) توافر أمّاكن تصنيع لحوم الخنازير الرخيصة الثمن، بالنسبة إلى لحوم الأغنام والأبقار والماعز.[٢]

٥. تقدّر قيمة ما يستهلك سنوياً من الجيلاتين الخام بأنواعه المختلفة بما يبلغ ألف مليون دولار أمريكي (عام ١٩٩٠) ويمثّل الاستهلاك الآدمي منه كغذاء بروتيني سهل الهضم ٥٠٪ بينما تمثّل الأفلام ٢٥٪ والصناعات الأُخرى ٢٥٪.[٣]

٦. استخدامات الجيلاتين المختلفة:

**أوّلها**: صناعة أفلام التصوير، كأفلام الأشعة وأفلام آلات التصوير بأشكالها المختلفة (عادية سينمائية، تلفزيونية ... وشرائح الرسوم البيانية الملوّنة وغير الملوّنة، وجميع أنواع الأوراق الحسّاسة للضوء وأشرطة التسجيل للصوت أو الصورة أو الكمبيوتر).[٤]

**ثانيها**: محافظ (كبسولات) الأدوية. ثمّ المحافظ نوعان: محافظ رخوة (كبسولات طريّة) يستخدم فيها الجيلاتين المستخرج من الجلود ... محافظ الجافة (الكبسولات

---

١. نفس المصدر، ص٥٨٨.
٢. نفس المصدر، ص٥٩٢.
٣. نفس المصدر، ص٥٩٣.
٤. نفس المصدر، ص٥٩٤.

الصلبة) وتتطلّب في صناعتها جيلاتين ذا قوّة هلامية (٢٣٠ ـ ٢٦٠) وهي لا تتوفر إلّا في الجيلاتين المستخلص من العظام، إلّا أنّ معظم المصانع المنتجة تتحايل على ارتفاع التكلفة، فيتمّ خلط الجيلاتين المنتج من العظام بنسبة عالية من المنتج من جلود الخنازير.[١]

**ثالثها**: المستحضرات الطبّية، ككسوة الحبيبات لتصبح غير قابلة للذوبان، الأقراص، التحاميل، اللبوسات، معاجين الأسنان، المعلّقات، المستحلبات، المراهم والكريمات.[٢]

**رابعها**: مادة غذائية تضاف إلى الألبان والأسماك واللحوم وغيرها (كسوة اللحم، كسوة منتجات الأسماك، المربات، صناعة الحلوى، الآيسكريم، المشروبات الغذائية، الألبان، بديل للدهون الحيوانية والنباتية، غذاء لمرضى السكّر.[٣]

**خامسها**: مستحضرات التجميل، الحلويّات، المواد اللاصقة، الورق، الكبريت (الثقاب) وصناعة الأصباغ في الغزل والنسيج.[٤]

**سادسها**: طلاء المعادن بالكهرباء.

٧. إنّ تحديد نوع الحيوان الذي هو منشأ الجيلاتين أمر لايمكن تحقّقه؛ لأنّ اللصاقات الموجودة على المواد الغذائية تخلو بصورة عامة من هذه المعلومة.[٥]

إذا تقرّر ذلك فأقول:

يجب على المؤمنين المتدينين الاجتناب عن أكل كلّ غذاء أو دواء مشتمل على جيلاتين نجس، وكذا يجب الاجتناب عنه في وضوئه و غسله وصلاته حسب الاجتناب عن سائر النجاسات.

وإنّما يجوز أكله عند الضرورة وفرض الانحصار.

---

١. نفس المصدر، ص٥٩٥.
٢. نفس المصدر، ص٥٩٤ ـ ٥٩٥.
٣. نفس المصدر، ص٥٩٥.
٤. نفس المصدر، ص٥٩٣.
٥. نفس المصدر، ص٦٠٥ ـ ٦٠٦.

نعم، إذا ثبت استحالته بعد الأخذ من الحيوان فيترتّب عليه حكم المستحال إليه، دون حكم المستحال منه.

والعمدة هي صورة الشكّ فيها، فهل الأصل الحرمة أو الحلّية؟ ولابدّ للمكلّف من مراجعة من يقلّده في الحلال والحرام، وقد تقدّم اختيار الوجه الأوّل في كلام صاحب العروةالوثقىﷺ ولعلّه لاستصحاب الحالة الأولى أو استصحاب عدم تحقق الاستحالة. والله العالم.

# طبّ الأسنان و مسائله و أحكامه الفقهية[1]

١. ما هو حكم استعمال الذهب والفضة والمعادن الأُخرى في التعويضات السِنيّة؟

ج: لا بأس باستعمالها فيها، سوى الذهب، فإنّه محل بحث، فقد ذهب جمع إلى حرمة التزيين به، وعليه فلايجوز استعمال الذهب في تعويض الأسنان الظاهرة التي تعدّ زينة، وأمّا الأسنان المؤخّرة غير الظاهرة، فالظاهر عدم المانع في استعماله. وذهب بعضهم إلى أنّ المحرّم منه عنوان اللبس ـ لبس الذهب ـ فإذا فرضنا عدم صدق هذا العنوان على السنّ الذهبية ـ وإن كانت ظاهرة وتعدّ زينة ـ فلاتحرم، وهذا هو الأرجح.

و في صحيح ابن‌مسلم عن الباقر عليه السلام في حديث: «إنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب».[2]

٢. ما هو حكم إعادة زرع سنّ قُلعت، في الجسم نفسه، وكذا ترميم الجيوب العظمية بأجزاء عظيمة من الجسم نفسه؟

ج: إذا قلنا بأنّ السنّ ـ بل مطلق العظم ـ ممّا لاتحلّها الحياة ـ وقد سبق بحثه ـ فلا مانع من إعادة زرعها فيه.

ومنه يظهر جواز زرعها في جسم إنسان آخر.

---

١. لاحظ: تفصيل السؤالات المطروحة هاهنا في نفس المصدر، ص٦١٨ وما بعدها.

٢. الوسائل، ج ٤، ص٤١٦.

ويؤيّده ما في رواية الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السلام أنّه سأله عن الرجل يسقط سِنّه فيأخذ سنّ ميتة مكانه؟ قال: «لابأس».[١]

نعم، إن قلنا بوجوب دفن ما ينفصل عن الميّت، فلابدّ من دفن سنّ الميت.

و في رواية الحلبي قال: سألته عن الثنيّة تنفصم وتسقط، أيَصلح أن يجعل مكانها سنّ شاة؟ فقال: «إن شاء فليضع مكانها سنّاً بعد أن تكون ذكية».[٢]

وأمّا ما يتعلّق بالجملة الأخيرة من السؤال، فقال السيّد محمد العاملي في كتابه المشهور مدارك الأحكام[٣]: الثالث: إذا أجبر عظمه بعظم نجس وجب قلعه ما لم يخف التلف أو المشقّة، ذكر ذلك جماعة من الأصحاب. واحتمل الشهيد رحمه الله في الذكرى[٤] عدم الوجوب، لالتحاقه بالباطن، وهو متجه. وجزم الشيخ في المبسوط[٥] ببطلان الصلاة ولو أخل بالقلع مع الامكان؛ لأنّه حامل لنجاسة غير معفوّ عنها، وهو مشكل لخروجها عن حدّ الظاهر.[٦]

ولأنّها نجاسة متصلة كاتصال دمه، فيكون معفواً عنها.[٧] ولو جبره بعظم آدمي أمكن القول بجوازه؛ لطهارته، ولما رواه الحسين بن زرارة، وقد مرّ متن الخبر عن قريب.[٨]

٣. ما هو حكم تقديم وتعديل رصف الأسنان لتحسين الشكل والمنظر ولتحسين الفعالية الوظيفية للجهاز الماضغ، أليس هو من تغيير خلق الله تعالى؟

ج: هو أمر مباح بلا شكّ، وأمّا الكلام حول معنى تغيير الخلق فقد سبق في أوائل هذا الكتاب، فارجع إليه.

---

١. هكذا نقله في المدارك ونقلها في الوسائل (ج ٤، ص٤١٧) بتغييرٍ مّا. وسندها ضعيفة.
٢. الوسائل، ج ٤، ص٤١٧، و في سندها بحث.
٣. مدارك الأحكام، ج ٢، ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.
٤. الذكرى، ص١٧.
٥. المبسوط، ج ٢، ص٩٢.
٦. وهذا هو الأظهر إذا كان محل الجبر من الباطن. ثم المستفاد من كلام الشيخ عدم عدّ العظم بعد الجبر جزء للبدن خلافاً لجمع من أهل العصر، وربّما يشير إلى ضعف قولهم خبر الحلبي المتقدّم في المتن عن قريب، فانظره.
٧. الاستدلال الأخير، قياسي أوّلاً، وهو مع الفارق ثانياً؛ لأنّ الدم في الباطن غير نجس على الأظهر.
٨. مدارك الأحكام، ج ٢، ص٣٢٣ ـ ٣٢٤، الطبعة الحديثة.

٤. ما هو حكم استعمال الأدوية التي يدخل الكحول الإيثيلي في تركيبها والمستعملة كمطهرات للسطوح والطاولات وما شابه.

واستعمال الكحول الإيثيلي كسواغ للمضمضة والغرغرات الفموية، و في المعاجين السنية، و في العديد من المراهم اللثوية.

ج: إذا كان الاستعمال من غير دخول النجس في الحلق فلا بأس به ظاهراً، وأمّا إذا علم به ولو بدون الاختيار فلايجوز استعماله إلّا في الضرورة في غير الخمر، وأمّا فيها فقد مرّ الكلام حولها.

وبالجملة: الكحول الإيثيلي لكونه مسكراً يحرم شربه، ولكنّه ليس بنجس كما مرّ.

ويقول طبيب من أطباء الأسنان الذي طرح هذه الأسئلة: ولئن اضطرّ لاستخدام المركّبات المحتوية على الكحول الإيثيلي في تنظيف السطوح، لعدم وجود البدائل، فلاحاجة ـ والحمدلله ـ لاستعمال المضمضة المحتوية عليه؛ لإمكان الاستغناء عنها أصلاً، وذلك بالتحضير المباشر ـ مثلاً ـ لمغلى البابونج أو المحاليل الملحية العالية التركيز التي تقوم بالدور نفسه.[1]

٥. قد يتعرّض المريض في أثناء العمل الجراحي أو المعالجة السنيّة إلى ابتلاع كميات من الدم، رغم الاحتياطات الشديدة التي يتّخذها الطبيب من الشفط الآلي، وكذا بلع الدم بعد القلوع السِنية والعمليات الجراحية.

وقد يبتلع الدم النازف بسبب الالتهابات اللثوية الناتجة عن الإهمال وعدم العناية بالأسنان. فما هو الحكم الفقهي؟

ج: إذا كان ابتلاع الدم باختيار المريض فهو حرام بلا شكّ، ويجب على الطبيب وغيره نهيه عن هذا المنكر، وأمّا إذا كان بغير اختياره فإن كان ترك العمل الجراحي حرجياً فلا بأس بما يستلزمه، وإلّا فلايجوز العمل الجراحي المذكور؛ لاشتماله على الحرام أو لاستلزامه ذلك.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ج٢، ص٦٢٣.

وإذا كان المريض أثناء العملية يفقد وعيه لأجل بعض المخدّرات، فهذا على أقسام:

منها: عدم قدرة الطبيب المعالج على إخراج الدم إلى الخارج ومنعه عن الدخول في حلق المريض وبطنه، كما يظهر من السؤال.

ومنها: قدرته عليه، مع عدم رضى المريض بشرب الدم وابتلاعه في هذه الحالة، فإن شرط على الطبيب إخراج الدم إلى الخارج فهو واجب على الطبيب؛ لأنّ المؤمنين عند شروطهم، وإن لم‌يشترط فإن كان الابتلاع بفعل الطبيب، فهو محرّم عليه وإن لم‌يكن بفعل اختياري منه، ففي وجوب الإمساك على الطبيب بحث، وكذا إذا فرضنا عدم مبالاة المريض بالابتلاع المذكور لضعف تديّنه.

والأصل عندي في المقام أنّه إذا علمنا من مذاق الشرع عدم رضاه بالابتلاع المذكور ولو في حالة الإغماء يجب على الطبيب إمساكه وإن لم‌نعلمه كما هو الارجح فلايجب عليه، والله أعلم.

٦. تستخدم في طبّ الأسنان المواد المخدّرة بكثرة، حتّى لتكاد تكون الخطوة الأُولى في كلّ الأعمال العلاجية والجراحية السِنيّة.

فالتخدير للمنطقة المزمع العمل عليها يوفّر للمريض عدم الإحساس بالألم، ويوفّر للطبيب العمل بهدوء وأمان، فما هو حكم المواد المخدّرة كحقن مخدّرة، أو كتلوّث بالمادّة المخدّرة. انتهى.

وتوضيحاً للحكم الفقهي نقول: المخدّر مشتقّ من الخدر وهو الستر، ويطلق على كلّ ما يستر العقل ويغيبه، ولفظة «الخدر» كما قيل تطلق على معان عدّة منها: الفتور والكسل الذي يعتري الشارب في ابتداء سكره.

ثمّ المخدّرات تتنوّع بحسب طبيعتها إلى مخدّرات طبيعية كالأفيون والقات والدتورة وجوزة الطبيب. وكيميائية، كالهيروئين، والكودائين والمورفين.

وتتنوّع بحسب أثرها إلى : مثبطات للأعصاب، كالمواد المهدّئة والمسكّنة والمنوّمة: مثل مشتقات البنزوديازبين وحام البابيتوريك.

ومنبّهات كالكافينين والكوكائين والأمفيتامين.

ومولّدات الاضطراب: كالمواد المهلوسة: مثل الميسكالين، وحمض الليسرجيك والبسيلوسيبين.[١]

واعلم أنّ حكم الفقه في هذا المورد قد تقدّم في البند الثامن من الفصل الثاني عشر، فراجعه.

**مطلب مهم**

واعلم أيضاً أنّ هنا سرّاً غامضاً لم‌يكشف لحد الآن، ولاأدري هل يكشفه تطوّر العلم والفلسفة في مستقبل السنين أو القرون أو لا؟

وهو أنّ معنى تأثير المواد المخدّرة في إزالة الإحساس بالألم مؤقتاً ولحين من الزمان هو قطع علاقة الروح من البدن المادي لا غير، والواقع أنّ حقيقة علاقة الروح بالجسم غرقت في إبهام وغموض وقولنا: إنّها علاقة تدبيرية، إشارة كلية في غاية الإجمال غير كافية لإيضاحها، وقد أشرنا إلى ذلك في بعض كتبنا.[٢]

فإذا سأل سائل كيف يقطع المادة المخدّرة تلك العلاقة؟ لانقدر على الجواب المقنع للسائل، فإنّا في أنفسنا عاجزين عن إدراكه وفهمه وما أوتينا من العلم إلّا قليلاً. وقولنا إن العفو أو كل البدن يفقد صلاحيته لتعلق الروح به كما في الموت، مجمل غاية الإجمال.

---

١. نفس المصدر، ص٩٦٧ ـ ٩٦٨.

٢. الروح من وجهة نظر الدين والعقل والعلم الروحي الجديد، ص٦٩ ـ ٧٣.

# أسئلة وأجوبة

١. يقول طبيب: إنّنا اشتغلنا على ١٢ مركّباً نجحنا في أن نحلّ ستّة، والباقي في طريقه إلى أن يُحلّ، ولأجل أن يتغيّر بنظام جديد استخدام مائي بدلاً من وسط كحولي كمذيب، أو خلافه، لايتم هذا التغيير بين يوم وليلة، العملية تأخذ أبحاثاً وأبحاثاً وأبحاثاً تستغرق سنوات كثيرة، فهل نتوقّف عن العلاج بالطرق التقليدية، إلى أن نصل في مستوى أبحاثنا؟[١]

ج: لايجب التوقّف عن العلاج بشرطين:

أحدهما: كون المرض حرجياً لصاحبه.

وثانيهما: عدم بديل حلال آخر.

٢. ما هو حكم استخدام الكحول لحلمات الثدي المتشقّقة للأُمّهات المرضعات، لايوجد حلّ حتّى الآن إلّا هذا الوضع؟ هناك تعليق بالنسبة للتطهير وطبعاً هناك مطهّرات كثيرة جدّاً لها كفاءة عالية أكثر من الكحول ومركّباته.[٢]

ج: وإذا ثبت أنّ الكحول هو الخمر بعينه، لايجوز التسبّب إلى دخوله في حلق الصبيان بوسيلة امتصاص الثدي، فإنّ المفهوم من مذاق الشرع عدم جواز ذلك، وأمّا إذا

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحيّة، ج٢، ص٦٣٩.

٢. نفس المصدر، ص٦٤٠.

فرضنا أنّ الكحول غير الخمر عرفاً وإن كان مسكراً فالأحوط ذلك أيضاً، وأمّا إذا لم‌يؤدّ استعماله إلى دخوله في حلق الصبيان فلا بأس باستعماله لحلمات الثدي وغيرها.

نعم، لابدّ من تطهيرها بالماء عند الصلاة إذا قلنا بنجاسة الكحول، وعلى ما رجّحنا من طهارة المسكرات ـ سوى الخمر ـ فلايحتاج إلى تطهير.

٣. ادّعى طبيب أنّ الجيلاتين يتحوّل إلى مادّة جديدة كاملة فهل هي مقبولة عند سائر الأطباء والصيادلة.[١]

أقول: إذا ثبت عند الصيادلة والأطبّاء استحالة الجيلاتين ـ بمفهومها الفقهي ـ فهو رحمة للمؤمنين المتحرّجين عن الحرام والنجس، وإلّا فلابدّ لهم من الاجتناب عنه.

٤. الكحول شيء والبنزين شيء آخر، لكن البنزين يحدث إسكاراً، وهناك مواد كثيرة جدّاً في الأسواق تحدث إسكاراً، هل هذه تعتبر نجسة؟[٢]

البنزين إمّا مطلقه يحدث إسكاراً أو بكمية معيّنة أو بشرط عمل فيها، فعلى الأوّل يحرم شربه مطلقاً. وكذا على الثاني، لما دلّ على أنّ ما يسكر كثيره يحرم قليله. وعلى الثالث لايحرم ما لم‌يعمل فيه ولم‌يصر بالفعل مسكراً.

وبناءاً على نجاسة كلّ مسكر ـ كالخمر ـ أنّه نجس مطلقاً على الأوّل.

وأمّا على الثاني فيمكن أن نقول بطهارة ما لم‌يكن مسكراً من المقدار القليل فلاحظ.

وكذا على الثالث فإنّه طاهر ما لم‌يكن مسكراً بالفعل.

ومن هنا ظهر حكم مواد كثيرة في أسواق تحدث إسكاراً.

٥. في بعض الحالات يفضل استعمال صمّام الخنزير في مرض القلب، فهل هو جائز أو محرّم؟

ج: لا بأس به باستعمال وزرع كلّ شيء نجس في داخل البدن؛ لعدم المانع وللاعتماد على أصالة البراءة.

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٦٥٠.

٦. هل يجوز التداوي بالنجاسات؟ وما هو حكم مطلق استعمال النجاسات في حال الاختيار والاضطرار؟ وإذا دار أمر المضطر بين شرب البول والخمر فأيّهما يتعيّن؟

ج: أمّا التداوي بالأكل والشرب بها في حال المندوحة وعدم الاضطرار فلايجوز بوجه، وهو واضح. وأمّا التداوي بغير الأكل والشرب، ففي الخمر يحتاط بتركه لغير المضطر،[1] و في سائر النجاسات لا مانع منه في غير ما اعتبر فيه الطهارة كالصلاة والطواف والوضوء والغسل والتيمّم مثلاً.

نعم، المشهور ـ كما مرّ ـ على عدم جواز الانتفاع بالميتة، لكنّه غير قوي كما أشرنا إليه سابقاً.[2]

وأمّا الأمر بالاجتناب عن بعض النجاسات في الكتاب العزيز، فهو منصرف إلى الأكل والشرب فقط دون مطلق الانتفاع والاستعمال.

والمفهوم من مجموع الأحاديث أشدّية حرمة الخمر من البول، فيقدّم شرب البول على شربها عند الاضطرار.

٧. إذا دار أمر المريض أو المضطر بين النجس المغلّظ وغير المغلّظ يلزم عليه اختيار الثاني وإن كان بطيء الأثر في حقّ الأوّل ما لم يكن التأخير حرجياً أو مهلكاً. وقال بعض الكتّاب من أهل السنّة: إنّ الكلب أغلظ من الخنزير.

أقول: تشخيص الأغلظ من غيره بحث صغروي محتاج إلى التدبّر التامّ في النصوص الشرعية وارتكاز المتشرّعة، ولايكفي له الظنّ وجزاف القول.

و في خصوص المقام يمكن تصديق القائل المذكور لقول الصادق عليه السلام في معتبرة ابن أبي يعفور: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب[3]» إذا أُريد بالأنجسية الأنجسية المصطلحة، لكنّها غير معلومة.

٨. إذا لم يجد المريض للجبر شيئاً سوى عظم الخنزير أو الكلب أو عظم

---

١. و في الشرائع: ويجوز عند الضرورة أن يتداوى بها للعين. و في جواهرالكلام بل حكاه في المسالك عن الأكثر. أقول: عبارة الشرائع ظاهرة في التحريم بغير الضرورة.

٢. في المسألة ٤٤ في البند التاسع، ص ٣٣٤.

٣. الوسائل، ج ١ الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل.

الميتة فجبر به، ثمّ وجد عظماً طاهراً أو شيئاً صالحاً للجبر فهل يجب نزع العظم المذكور؟

ج: إذا كان العظم المجبور في الباطن فلا بأس بجبر النجس ابتداءاً، ولايجب نزعه إذا وجد شيئاً طاهراً جزماً.

وكذلك إذا كان في الظاهر، ولكن صار جزءاً للبدن عرفاً وطبّاً وقلنا بطهارته بالتبعية كما عن جمع.

وأمّا إن تردّدنا في طهارته بذلك، بل تقدّم ما يدلّ على إنكاره من الشيخ الطوسي﵀ فإن كان النزع حرجياً أو ضررياً فلايجب أو لايجوز إذا كان الضرر كثيراً كبيراً، وإلّا وجب نزعه؛ لأنّ الضرورات وان تبيح المحظورات، إلّا انّها تقدر بقدرها.

٩. ذكر بعض المشاركين في الندوات الكويتية العلمية: أنّ فريقاً من العلماء (من أهل السنّة) حكموا بتخيير المضطر بين أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وقال: إنّه الأليق بظاهر النصّ.

وقال جمع بوجوب تناوله الميتة دون لحم الخنزير، فإنّه أعظم شأناً في التحريم، ويجري هذا الخلاف في العلاج أيضاً عند الحاجة إلى استعمال أجزاء من الآدمي مع وجود أجزاء من غيره كالخنزير ونحوه.[١]

أقول: الأحوط لزوماً اختيار الدم على لحم الخنزير، بل هو الأظهر في اختياره على شرب الخمر، فإنّ حرمة أكله مغيّاة بالاضطرار دون حرمتها في الكتاب العزيز، ومنه يظهر اختيار الميتة على شربها أيضاً، ولايبعد التخيير بين الميتة والدم عند الاضطرار إلى أحدهما إن لم‌يوجد مرجّح آخر لاختياره لأحدهما.

١٠. مقتضى مفهوم الحصر في قوله تعالى: «**قُل لا أَجِد فيما أُوحى إليَّ محرّماً على طاعم يطعمه إلّا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً**» عدم حرمة شرب الدم غير المسفوح، فإنّه يقيّد إطلاق ما دلّ على حرمة مطلق الدم في القرآن والسنّة. فما هو المراد من المسفوح؟

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّيّة، ج٢، ص٧١٠.

ج: قال الطبرسي﵀ في مجمع البيان ـ بعد تفسير المسفوح بالمصبوب ـ : «وإنّما خصّ المصبوب بالذكر؛ لأنّ ما يختلط باللحم منه، ممّا لايمكن تخليصه منه، معفو عنه، مباح».

أقول: ويمكن أن يقال: إنّ السورة المشتملة على تلك الآية بما هي مكّية، لاتوجب تقييد الإطلاق في الآيات المدنية الدالّة على حرمة الدم مطلقاً؛ فإنّ عدم الوجدان في مكة لايدلّ على عدمه في المدينة.

و في الشرائع وشرحها جواهر الكلام:

(الدم المسفوح) المصبوب السائل كالدم في العروق، لا كالكبد والطحال (نجس فلايحل[1] تناوله) ولو قليلاً منه بلا خلاف ولا إشكال، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكّي منه مستفيض أو متواتر أو قطعي كالنصوص....

نعم، ظاهر القيد في العبارة وغيرها، بل هو صريح غير واحد حل ما في اللحم منه في الذبيحة، بل في الرياض عن جماعة التصريح بالإجماع عليه، وهو الحجّة بعد الأصل والسيرة المستمرّة وقاعدة نفي الحرج في الدين و ضرورة تحقّقه مع فرض حرمته، لعدم خلوّ اللحم منه وإن غسل مرّات.[2]

واعلم أنّ البحث في المقام طويل ولابدّ للمحقّق من مراجعة المطوّلات.

وعن القرطبي من أهل السنّة: «الدم المخالط للّحم غير محرّم بالإجماع».[3]

أقول: فكأنّ نظر الفقهاء ـ كلّهم ـ واحد وليس دليله، الإجماع المذكور في لسان الفريقين، بل ما ذكره صاحب جواهر الكلام من السيرة ونفي الحرج.

١١. و في الشرائع وجواهر الكلام:

(وإذا لم‌يجد المضطر إلّا الآدمي ميّتاً، حَلَّ له إمساك الرمق من لحمه) وإن كان محترماً؛ لإطلاق الرخصة في الميتة الشاملة للفرض عند الاضطرار،[4] ولأن حرمة الحيّ أعظم من

---

١. الصحيح أن يقال: ولايحل؛ إذ حرمة الدم ثابتة أصالة، لا أنها متفرّعة على نجاسته حتّى يذكر كلمة الفاء مكان كلمة الواو.

٢. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٣٧٧.

٣. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحيّة، ج٢، ص٧١٣.

٤. يحتمل انصراف الميتة إلى غير ميت الإنسان، وعليه فالجواز مستفاد من القاعدة لا من القرآن المجيد.

حرمة الميّت، بل مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أكله نيّاً أو مطبوخاً أو مشوّياً ... وإذا وجد المضطرّ ميتة ولحم آدمي أكل الميتة دون الآدمي من غير فرق بين الخنزير وغيره.

نعم، ينبغي تقييده بمحترم الميتة من الآدمي دون غيره الذي هو كالخنزير ونحوه.[١]

أقول: تقديم الميتة على لحم الآدمي يظهر وجهه ممّا ذكرناه في الحاشية آنفاً من احتمال الانصراف، وهكذا تقديم لحم الخنزير عليه.

والأحوط تقديمهما على لحم الميّت الكافر أيضاً.

١٢. إذا دار الأمر بين أكل الصيد والميتة في حال الإحرام، أُكل الصيد دون الميتة، للروايات الكثيرة المذكورة في كفارات الصيد.[٢] نعم، لا أفهم ما في الروايات من التعليل.

١٣. لايجوز قتل محقون الدم من الإنسان حفظاً للرمق، ضرورة عدم جواز قتل نفس محترمة لحفظ نفس محترمة أُخرى، بلا فرق بين الحرّ والعبد والذكر والأُنثى والولد والوالد والعالم والجاهل والهاشمي وغيره والمتّقي والفاسق والصغير والكبير وغير ذلك، بل عن الشهيد الثاني إلحاق الذمي والمعاهد بالمسلم.

نعم، يجوز قتل الحربي والمرتد الفطري، بل لايبعد جواز قتل الزاني المحصن وغيره ممّن جاز قتله وإن توقّف على إذن الإمام في حال الاختيار.

١٤. لو يجد المضطر ميتة وطعام الغير، فإن بذل له الغير طعامه بغير عوض أو عوض لايضرّ بحاله، وإن كان أكثر من ثمن المثل بكثير وكان متمكناً منه، لم‌تحلّ له الميتة؛ لعدم الاضطرار.

ولو كان صاحب الطعام غائباً أو حاضراً غير باذل سواء قدر على دفع المضطر عن طعامه أو عجز، تعيّن عليه أكل الميتة للاضطرار، فإنّ التصرّف في مال الغير حرام، والممنوع شرعاً كالممتنع تكويناً، خلافاً لبعض الفقهاء في بعض هذه الموارد.[٣]

نعم، إذا كان عليه حقوق شرعية كالزكاة والخمس و رد المظالم والكفّارات،

---

١. جواهرالكلام، ج٣٦، ص٤٤٠.

٢. انظر الوسائل الباب ٤٣ من أبواب الكفارات في كتاب الحج.

٣. لاحظ: جواهرالكلام، ج٣٦، ص٤٣٨.

بل ما وجب عليه بالنذر وأخويه، ففي أخذ ماله بهذا القصد وعدمه إلّا بإذن الحاكم الشرعي وجهان.

١٥. لو لم‌يجد المضطر ما يمسك رمقه سوى نفسه، بأن يقطع قطعة من فخذه ونحوه من المواضع اللحمة ـ كما اتفق لبعض المسجونين في السوفيات السابقة، لا أرجعها الله تعالى ـ فمقتضى القاعدة عدم الجواز إن كان القطع المذكور أشدّ خطراً من الجوع وجوازه بل وجوبه إن كان أخفّ خطراً منه ولم‌يكن مهلكاً، بل لايبعد الجواز إذا كان القطع أرجى للسلامة،[1] وأمّا إذا كان مساوياً له ففي التخيير تردّد. والأحوط الصبر على الجوع، فإنّه غير اختياري.

١٦. لو اضطرّ إلى خمر أو بول، تناول البول؛ لأنّه أخفّ حرمة منها، وعدم الحدّ عليه، ولأنّه لايسلب العقل والإيمان.

نعم، لو وجد ماءاً متنجساً قدَّمه على البول كما أنّه يقدّم ميتة ما يؤكل لحمه على ما لايؤكل لحمه؛ للخفّة كما في جواهر الكلام[2] وهو الأظهر.

١٧. لو يجد ميتة ما يؤكل وما لايؤكل حيّاً، إلّا أنّه يقبل التذكية، ذبح ما لايؤكل وقدّمه على الميتة المذكورة؛ لنجاستها وأشدّية حرمتها كما يعلم من الكتاب والسنّة[3] ولذا اقتصر عليها وعلى أخواتها في الكتاب، بل حصر التحريم عليها في آية أُخرى (البقرة ١٧٣) وإن كان الحصر إضافياً غير حقيقي.

وكذا يقدّم عليها ذبيحة الكافر، خصوصاً من اختلف في حلّ ذبيحته؛ لأنّها ليست بميتة وإن كانت بحكمها ... وبالجملة فالمدار على الترجيح إن حصل؛ لكونه حينئذٍ أقل قبحاً وإلّا فالتخيير.[4]

١٨. لو لم‌يجد المضطرّ إلّا الخمر، فعن المشهور ـ كما عن المسالك وكشف اللثام ـ عدم جواز دفع الضرورة بها؛ للروايات، بل عن الشيخ دعوى الإجماع عليه، وعن

---

١. انظر نفس المصدر، ص٤٤٢.

٢. نفس المصدر، ص٤٤٣.

٣. انظر المائدة والأنعام والنحل الآيات ٣ و١٤٥ و١١٥ والباب الأوّل من أبواب الأطعمة المحرّمة من الوسائل.

٤. جواهرالكلام، ج٣٦، ص٤٤٣.

جماعة منهم الصدوق والمحقّق في الشرائع جوازه؛ لأهمّية النفس، ونفي الحرج والضرر في الدين، ولبعض الروايات، ولأولوية إباحتها ما هو أفحش منها، من الميتة والخنزير وغير ذلك.[١]

أقول: إذا أحرزنا بقاطع توقّف دفع الضرورة الشديدة على شرب الخمر وحده، يمكن القول بجوازه وإلّا ففيه تردّد أو منع.

## خاتمة

في ذيل خبر معتبر: «إنّ الله عزّوجلّ لم‌يجعل في شيء ممّا حرّم دواء ولا شفاء». ويقول صاحب جواهر الكلام:

> ويمكن حملها ـ أي النصوص ـ على عدم الانحصار، كما أنّه يمكن إرادة عدم حصر الدواء في المحرّم من التعليل، أو ينزّل على الغلبة، على أنّه لم‌نجد القائل به في غير الخمر ... بل وقوله تعالى: «**وإثمهما أكبر من نفعهما**» الظاهر في حصول نفع به.

أقول: وكأنّ فقهاء المسلمين ـ من الشيعة والسنّة ـ اتفقوا على تأويل هذا الخبر المعتبر على غير ظاهره. والله العالم بأحكامه وأفعاله.

---

١. نفس المصدر، ص٤٤٤.

# الانتفاع بالذهب والحرير

ما يحرم من الذهب أو الفضة أو الحرير في فقهنا أُمور:

**الأوّل**: قال المحدِّث الخبير البحراني﵀ في الحدائق:

لا خلاف بين الأصحاب في تحريم الأكل والشرب وكذا سائر الاستعمالات كالتطيّب وغيره في أواني الذهب والفضة؛ وادعى عليه العلّامة في التذكرة وغيره الإجماع.[1]

أقول: ما ذكره أحوط؛ للإجماع المنقول المذكور، والأرجح اختصاص الحرمة بالأكل والشرب فقط.

**الثاني**: وقال المحدّث المذكور[2] أيضاً:

المشهور بين الأصحاب تحريم اتخاذ الأواني المذكورة وإن كان للقنية والادّخار، صرّح بذلك المحقّق في المعتبر، ونقله عن الشيخ ـ رحمهما الله تعالى ـ ولم ينقل فيه خلاف إلّا عن الشافعي ... ونقل في المدارك عن العلّامة في المختلف أنّه استقرب الجواز؛ استضعافاً لأدلّة المنع، واستحسنه وجعل المنع أولى.

أقول: والأقوى عدم استفادة الحرمة من الروايات، لا حرمة سائر الاستعمالات ولا حرمة الادّخار، ولمزيد الاطلاع راجع كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها.[3]

---

١. الحدائق الناضرة، ج٥، ص٥٠٤.

٢. نفس المصدر، ص٥٠٩.

٣. ج١، ص٤٠ و ج٢، ص٤٢.

## توضيح

قال الفقيه المتبحّر اليزدي في العروة الوثقى:

والظاهر من الأواني ما يكون من قبيل الكأس والكوز والسيني والقدر والسماور والفنجان وما يطبخ فيه القهوة وأمثال ذلك، مثل كوز القليان، بل والمصفات والمشقاب والنعلبكي، دون مطلق ما يكون ظرفاً، فشمولها لمثل رأس القليان ورأس الشطب وقرب السيف والخنجر والسكّين وقاب الساعة وظرف الغالية والكحل والعنبر والمعجون والترياك ونحو ذلك غير معلوم وإن كان ظروفاً، إذ الموجود في الأخبار لفظ «الآنية» وكونها مرادفاً للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم.

**الثالث**: التحلّي بالذهب، ففي الشرائع وجواهر الكلام: «يحرم التختّم بالذهب، بل ومطلق التحلّي به للرجال، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه».

وعن موضع آخر من جواهر الكلام: «إجماعاً أو ضرورة».

أقول: المتيقّن حرمة لبس الذهب، فإذا لم يصدق عليه اللبس لايحرم على الأظهر وإن صدق التحلّي والتزيين والتدثّر والافتراش وسائر العناوين؛ لعدم حجّية الإجماع المنقول، ودعوى الضرورة على حرمة عنوان التحلي به ممنوعة.

و في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام «أن أسنانه استرخت فشدّها بالذهب».[1]

وهل يصدق اللبس على الأسنان الذهبية المتعارفة؟

فيه تردّد، ومع الشكّ يجوز استعمالها، لأصالة البراءة.

نعم، يجوز لبس الذهب للنساء حتّى حال الصلاة، وقد ادّعي عليه الإجماع، ويدلّ عليه وعلى جواز إلباسه غير البالغين بعضُ الروايات غير المعتبرة.

**الرابع**: يحرم لبس الحرير على الرجال في الجملة إجماعاً، وعن جمع دعوى إجماع علماء الإسلام عليه، ويجوز لبسه في حال الحرب. وقد ادّعي عليه الإجماع

---

١. الوسائل، ج٣، ص٣٠٢، الطبعة المتوسطة.

أيضاً، كما أنّ جواز لبسه للنساء أيضاً إجماعيّ. وتبطل صلاة الرجل بلبسه فيها إجماعاً، و في بطلان صلاة المرأة به خلاف.

ثمّ المحرّم هو لبس الحرير المحض والخالص، فيجوز لبس الممزوج منه ومن غيره وإن قلّ. وهذا الحكم أيضاً إجماعي في الجملة كما قيل. ويجوز أيضاً افتراشه والركوب عليه والتدثّر به حال الاضطجاع، وغير ذلك ممّا لايصدق عليه عنوان اللبس.[١]

**الخامس**: الأظهر حرمة لبس الحرير على المرأة أيضاً في حال الإحرام.[٢]

١. انظر بحثه في كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها، ج٢، ص ١٩٠ و١٩٣.
٢. نفس المصدر.

# تفسير الاضطرار

الاضطرار حدٌّ لجميع المحرّمات إلّا ما يستثنى،[1] بل حدّ جميع التكاليف كما ذكرنا دلائله في هذا الكتاب.[2] و في الجزء الأوّل من كتابنا حدود الشريعة في محرّماتها.[3]

وأمّا تفسير الاضطرار، فعن الشيخ﵀ في النهاية: هو الذي يخاف التلف على النفس. قال: «ولايجوز أن يأكل الميتة إلّا إذا خاف تلف النفس، فإذا خاف ذلك، أكل منها ما يمسك رمقه ولايتملّأ منه» وتبعه عليه جمع من الفقهاء بعده.

والمشهور كما في المسالك: «تحقّقه به وبخوف المرض وخوف الضعف المؤدي إلى التخلف عن الرفقة، مع ظهور أمارة العطب بذلك، أو إلى ضعف عن الركوب أو المشي المؤدي إلى خوف التلف».

أقول: إذا كان مراده من المرض، المرض المهلك، فيتّحد مع قول الشيخ﵀ على وجه؛ فلاحظ.

و في جواهر الكلام: «بل الظاهر تحقّقه بالخوف على نفس غيره المحترمة، كالحامل تخاف على الجنين والمرضع على الطفلوبالإكراه والتقية الحاصلةبالخوف

---

١. إذ لايجوز قتل نفس مسلمة للاضطرار ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح. ولايجوز ارتكاب بعض المحرّمات الكبيرة بما ذكره صاحب جواهرالكلام في تفسير الاضطرار، بل بالمرض غير المهلك.

٢. ص١٣ و١٤ من هذه الطبعة.

٣. حدود الشريعة في محرّماتها، ص٤٩ و ٥١.

على إتلاف نفسه أو نفس محترمة[١] أو عرضه أو عِرض محترم[٢] أو ماله[٣] أو مال محترم[٤] يجب عليه حفظه، أو غير ذلك من الضرر الذي لايتحمل عادة، بل لو كان مريضاً وخاف بترك التناول طول المرض أو عسر علاجه، فهو مضطر عرفاً؛[٥] إذ المدار على صدق الاضطرار الظاهر تحقّقه بخوف الضرر الذي لايتحمّل عادة، إذا كان خوفاً معتدّاً به عند العقلاء ...».[٦]

ويقول بعض الباحثين من أهل السنّة: «حالة الضرورة: هي الخوف على النفس من الهلاك علماً، (أي قطعاً) أو ظنّاً وكذا الخوف على عضو من الأعضاء أو على العِرض والشرف، سواء كان لنفس المضطر أو لغيره».[٧]

يظهر حال إطلاقه ممّا ذكرنا في الهامش على قول صاحب جواهر الكلام.

واعلم أنّه لا أثر للاضطرار الناشئ من اختيار العبد أو سوء اختياره، فمن اضطر نفسه بمحض اختياره إلى أكل المحرّمات يستحقّ العقاب عند العقل، والسؤال المهمّ في المقام أنّ الامتناع بالاختيار هل لاينافي الاختيار تكليفاً أو عقاباً فقط وأمّا التكليف فهو يرتفع، فإنّ بقاءه لغو لاأثر له.

فيه بحث طويل ومغلق بين الأصوليين فلاحظ كفاية الأُصول مثلاً، والظاهر أنّ ما اختاره صاحب الكفاية هو الأرجح، ولا مجال لطرح أمثال هذه المسائل في مثل هذا الكتاب.

قال الله تعالى: «**فَمَنِ اضطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه**»، وقال: «**فَمَنِ اضطُرَّ غير باغٍ**

---

١. في صدق الاضطرار بذلك تردّد، وإن كان حفظها واجباً، وقد يكون أهم من مزاحمه فيرتكب لأجله. فتأمّل.

٢. إذا أُريد بالعِرض مثل الزنا واللواط فيمكن إلحاقه بالنفس، وإذا أُريد دونهما من المراتب الدانية ففي كونه مجوزاً لترك التكاليف تأمّل أو منع.

٣. لابدّ من تقييده بالكثير والغالي حسب كبر المحرّمات.

٤. تقدّم ما فيه، ولكن في حصول الاضطرار بالخوف على مال الغير تأمّل أو منع، ثم على فرض حصوله به لابدّ من المقارنة بين المال والتكليف الإلزامي حسب الارتكاز المتشرعي الكاشف عن مذاق الشرع، ولعلّه مراد صاحب جواهر الكلام بقوله: «لايحتمل عادة وهل المراد من الاضطرار الرافع لحرمة أكل المحرمات في القرآن هو الجوع الشديد أو الجوع المهلك فيه وجهان».

٥. ولابدّ من قيد المرض بكونه حرجياً للمريض.

٦. جواهر الكلام، ج٣٦، ص٤٢٦ ـ ٤٢٧.

٧. رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحيّة، ج٢، ص٨٦٤.

ولا عادٍ فإنّ ربّك غفور رحيم». وقال: «فَمن اضطر في مَخمَصَة غير متجانِفٍ لإثم ...»، وقيد «غير باغ» و«لا عاد» و«غير متجانف لإثم»، يؤكّد ما ذكرنا من أنّ الاضطرار الرافع للتكليف هو ما لم‌يكن بسوء اختيار المكلّف.

وإنّما الكلام في تفسير الباغي والعادي، وقد نقل صاحب مجمع البيان﵀ في تفسير الآية (١٧٣) من سورة البقرة فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: غير باغ اللذّة ولا عاد سدّ الجوعة.

ثانيها: غير باغ في الإفراط ولا عاد في التقصير.

وثالثها: غير باغ على إمام المسلمين ولا عاد بالمعصية طريق المحقين، وهو المرويّ عن أبي‌جعفر وأبي‌عبدالله﵇ ....

أقول: روى الشيخ﵀ في التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن يحيى الخثعمي، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي‌عبدالله﵇ ... قال: «الباغي باغي الصيد والعادي السارق، ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا، هي حرام عليهما كما على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا في الصلاة».[١]

أقول: السند صحيح على المشهور، ولا يبعد حمل الخبر على بيان بعض المصاديق، وأنّ المراد عدم وقوع النفس في الاضطرار بسوء الاختيار، كما يؤيّده قوله تعالى: غير «متجانف لإثم». ومن هنا يظهر الخلل في بعض ما ذكرناه في حدود الشريعة.[٢]

**مسألة**: إنّ المأكولات المحرّمة تباح عند الاضطرار لغير العادي والباغي وأمّا هما فهل يجب عليهما وعلى كلّ من‌اضطرّ بسوء اختياره الاجتناب عنهما حتّى الموت؟

نقول: هذا هو الظاهر من الآيات بالنظر الابتدائي بعد بقاء الحرمة، لكن حفظ النفس من أهمّ الأُمور عند الشرع، والعقل أيضاً يحكم بارتكاب أخفّ الضررين عند التزاحم.

---

١. ج٩، ص٩١، طبع مكتبة الصدوق. وفسر محشّي التهذيب السارق بقاطع الطريق وقال: وقد فسّر في الآية بوجوه: منها: الخارج على إمام زمانه، ومنها: الآخذ عن مضطر مثله، وذلك غير جائز ومنها: الطالب للميتة كما ذهب إليه جمع من الأصحاب.

٢. حدود الشريعة في محرّماتها، ج١، ص٥٢، الطبعة الثانية.

نعم، يحرم على هذا المكلّف إلقاء نفسه في التهلكة ويحرم عليه أكل المحرمات،[١] لكن حرمة الأكل أخفّ من حرمة الإلقاء فيها بمراتب، فيوجب العقل عليه أكل الميتة وإن استحقّ العقاب به، فافهم فإنّه دقيق.

إلى هنا تمّ ما يتعلّق بالجزءين من كتاب رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحّية، ولله الحمد أوّلاً وآخراً.

١. أقول: يمكن أن يقال: إنّ تلك الآيات الكريمة تدلّ بظاهرها على بقاء الحرمة في حقّ المضطر الباغي والعادي، فيضعف بها قول صاحب الكفاية ومن وافقه واخترناه من أنّ الامتناع بالاختيار وإن لاينافي الاختيار عقاباً، لكنه ينافيه تكليفاً، فإنّ تكليف المضطر لغو لا أثر له، ويقوى قول من يقول: إنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار تكليفاً وعقاباً، فتأمّل.

# زرع الرأس على بدن آخر

تقول بعض الصحف: يعتقد الجرّاح الأمر يكي د. رابرت وايت (٧١ سنة) بإمكانية زرع رأس إنسان ببدن إنسان متوفّى، وذلك عن طريق إجراء عملية جراحية له.

وحسب تقرير وكالة الأنباء الألمانية من (كليولند اوهايو) فإنّ هذه الفكرة تـذكّر بابتكار خلق الهيولى من قبل د. فرانكشتين، ولكن الدكتور وايت ـ من المركز الطبّي في مترو هلت كليوند ـ يعتقد بإمكان هذا العمل في الواقع.

و إلى الآن فانّ عمليات زرع الكلى و الكبد و قلب الإنسان قد نجحت، وقد أشارت التحقيقات التي أجراها د. وايت في زرع رأس قرد، و قد تـولّت المـؤسسة الوطـنية للصحة في (بتسدا مريلند) دفع التكاليف المادّية لهذا المشروع.

ويقول وايت: من الممكن في المستقبل القريب إجراء عملية زرع رأس شخص له رأس سالم و جسد ميّت مع بدن شخص له دماغ ميّت و جسد سالم.

و في الوقت الحاضر يمكن زرع جلد العظام و شرايين الرأس مع الجسد، ولكن هذا الأمر غير ممكن في مجال أعصاب النخاج. يمكن للشخص المريض أن يستلم جسد فرد آخر، لكنّه سوف لايكون قادراً على الحركة.

و في الوقت الحاضر يكون إجراء هذا العمل مناسباً للأفراد المصابين بالشلل فقط.

إنّ إجراء هذه العملية على (استيفان هاوكينك) أحد الفيز يائيين المشـهورين فـي

بريطانيا و (كريستوفرريو) نجم فلم (سو برمان) يمكن أن يكون مفيداً.

و هذا العمل ممكن في مجال معالجة فرد أصيب بمرض السرطان الذي لاعلاج له، و كذلك الشخص الذي يجلس على السرير المتحرّك، والذي يعيش الأمل في الحياة و عدم الموت.

إنّ وايت ـ لمّا نال على الدعم اليسير من قبل زملائه في الجامعة الطبّية ـ صمّم على السفر إلى أوكرانيا لمتابعة دراساته و تحقيقاته كما صمّم على قيادة فريق طبّي يتكوّن من مجموعة من الأطبّاء و الممرّضين في غرفة العمليات في العاصمة (كييف) و إجراء التجارب العملية على الحيوانات.

يأمل د. وايت في سنة ١٩٩٩ م أن يتكلّل. أوّل عملٍ له بالنجاح، و ذلك بزرع رأس إنسان. ويقول: سنحتاج إلى. ٥ سنة أخرى حتّى نتمكّن من إجراء زرع الرأس مع النخاع.

وخلاصة ترجمة هذه الكلمات إمكان زرع رأس مَن له رأس سالم وبدن فاسد في بدن مَن هو سالم بدناً وفاسد مخّاً بعد عدّة سنوات، حسب ادّعاء طبيب غربي.

أقول: إذا فرضنا نجاح مثل هذه العملية في حقل الطبّ، فهناك أسئلة شرعية لابدّ أن تجاب عنها في علم الفقه.

**الأوّل**: هل مثل هذا الزرع جائز لا مانع عنه فقهياً؟

ج: لا مانع من هذه العملية شرعاً، اعتماداً على أصالة البراءة في الجملة وإليكم التفصيل:

١. فرض موت كلا الفردين بالمعنى الذي أسلفناه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، من توقّف المخّ والقلب. ففي هذا الفرض لا شبهة في جواز قطع رأسيهما عن البدنين وزرع الرأس السالم على البدن السالم.

نعم، إذا كانا مسلمين لابدّ من وصيتهما بالقطع على ما مرّ بحثه في الجزء الأوّل. وأمّا اعتبار إذنهما في الزرع، لاسيما إذن من يبقى روحه متعلقة بالجسم المركّب المزروع ففيه وجهان.

وعلى كلّ لايكفي إذن الولي من وصية نفس الشخص.

٢. فرض حياة كليهما، ففي هذا الفرض لايجوز إماتة من لاتعود روحه مرّة ثانية إلى البدن وإن علمنا بموته بعد ساعتين وإن لم‌يقطع رأسه، إذا كان محقون الدم.

وأمّا قطع رأس من نعلم بتعلّق روحه ثانياً بالبدن والرأس المزروع فلايبعد جوازه؛ بدعوى انصراف ما دلّ على قتل النفس بغير حقّ عن مثل هذا الفرض الذي هو انجاء عن تلفها لا أنّه قتل وإماتة لها. فإنّ الطبيب يعلم بموته بعد ساعة أو يوم مثلاً لولا القطع والزرع.

نعم، لابدّ من إذنه ورضاه بذلك أو إذن وليه أو الحاكم الشرعي بالقطع.

٣. فرض حياة أحدهما وموت الآخر، ويفهم حكمه ممّا تقدّم كما لايخفى.

وإذا لم‌تكن لهما أو لأحدهما حرمة فلايعتبر في القطع شيء من الإذن والوصية والموت سابقاً، ولا علم الطبيب بنجاح العملية، كما يشترط في النفوس المحترمة.

**الثاني**: هذا الشخص الجديد المركّب من بدن ورأس مزروع مَن هو؟ أَهُو صاحب الرأس السالم أو صاحب البدن السالم أو شخص ثالث؟

ولهذا السؤال ثمرات كثيرة وأحكام شرعية متعدّدة عبادية وأخلاقية وحقوقية ربّما يستلزم استيفاء جزئياتها تأليف رسالة.[١]

والواقع أن هذه العملية لم‌جرّب بل لم‌تحدث، فلا نعلم أنّه مَن هو؟ لكن لتشخيص الفرد المذكور طريقان إذا وقعت الواقعة:

أوّلهما: أن يتكلّم معه للتعرّف على آرائه ومعلوماته وأحاسيسه وأسراره مع الزوج ومع الجيران والأولاد والأقرباء، ثمّ يمتحن صدق كلامه بالاستخبار عن هؤلاء، فيحصل الوثوق أو اليقين بهويّته وأنّه صاحب الرأس السالم أو صاحب البدن السالم أو انّه فرد ثالث لا علاقة بهما.

كلّ ذلك لبداهة أنّ شخصية الشخص بروحه، لا برأسه ولا ببدنه، ولا بعلائم ذكوريته وأُنوثيته الجسمية، كما حقّقنا ذلك في ما تقدّم من هذا الكتاب، ثم في كتابنا

---

١. لاحظ: ص١٣٤ و١٣٥، ولاحظ: كتاب روح از نظر دين وعقل وعلم روحى جديد ص٣٦٢.

روح اذ نظر دين وعقل وعلم روحي جديد المطبوع بالفارسية. وعلى هذا فتلك المكالمة والاستخبار يكفيان لمعرفة الروح المتعلّق بالجسم المركّب جديداً.

بل إذا فرضنا الفرد المذكور أبكم يمكن أن نعرفه بسلوكه وعواطفه وعلاقاته بالأشخاص.

ثانيهما: حكم الطبّ بهويّته إذا فرضنا تقدّمه وتحوّله في المستقبل القريب أو البعيد، لكن الطريق الأوّل أسهل وأعمّ.

هذا كلّه بالنسبة إلى تكليف الناس معه، وأمّا تكليفه في حدّ نفسه فهو واضح؛ فإنّ الفرد المذكور يعرف ذاته ولايشكّ في نفسه فيعمل بوظيفته الشرعية، من قضاء عبادته وأداء ديونه ومباشرة زوجه أو زوجته ونفقة مَن تجب عليه، والاجتناب عن الأجانب والأجنبيات وصلة رحمه، وأمثال ذلك من الأحكام الشرعية.

**الثالث**: مجرّد قطع الرأس عن البدن ولو لدقائق معدودة يوجب صدق الموت على الفردين، فبعد برد الجسد يجب غسله ـ غسل الميت المسلم ـ وما لم‌يغسل فهو نجس أيضاً. فإذا صار البدن بعد زرع الرأس عليه حيّاً فهل هو نجس أم لا؟ وهل يجب غسله ولو بعد الحياة أو لا؟

ج: الظاهر أنّ البدن بعد حياته لا يجب غسله لتبدّل الموضوع، كما أنّه يصبح طاهراً إذا كان صاحبه مسلماً أو كتابياً على الأظهر.

وإن لم‌يعرف اعتقاده فيحكم أيضاً بطهارته اعتماداً على أصالة الطهارة، حتّى إذا كان البدن فيما مضى بدناً لكافر نجس.

**الرابع**: إذا ادّعى هذا الفرد أنّه زوج فلانة أو زوجة فلان، فلابدّ في جواز ذلك من علمه بالزوجية؛ إذ مع الشك يحرم عليه ما يقع بين الزوجين، ثم إنّ هذا الادّعاء لايكفي للطرف الآخر أيضاً ما لم‌يعلم بكونه زوجته أو زوجه، فأحكام الزوجية عليهما تتوقّف وتترتّب على إحراز الموضوع وهو واضح.

لكن مع الوصف في المقام مطلبان مهمّان:

أوّلهما: إنّه إذا فرضنا كون روح الشخص الحاضر هي صاحبة الرأس السليم يجب

عليه قبل المواقعة مع زوجته تخلية منيه الكامن في خصيتيه؛ فإنّه مني رجل آخر مات بعد قطع رأسه عن بدنه أو مات قبل ذلك، ولايجوز إقرار نطفة رجل أجنبي في رحم أجنبية ولو بتوسط آلة زوجها بالفعل، فلاحظ وتأمّل فيه.

ثانيهما: أنّ الفردين المذكورين ـ بعد قطع رأسهما عن بدنهما وقبل زرع الرأس السالم بالبدن السالم ولو كان الفصل بينهما بدقيقة واحدة ـ محكومان بالموت عرفاً فيكونا ميتين شرعاً؛ إذ لاحقيقة شرعية للموت تغاير معناه عند العرف، والمقطوع به أنّ الموت يسبّب بطلان الزوجية، فإذا صار الميّت حيّاً بعد ساعة ـ مثلاً ـ مقتضى الاستصحاب بقاء بطلان الزوجية وعدم عودها.

وعلى هذا فلايجوز لهذا الشخص ـ رجلاً كان أو امرأة ـ ولا لزوجه السابق أو زوجته السابقة ترتيب أحكام الزوجية، فلابدّ من عقد جديد بينهما. وإذا كان الذي صار حيّاً بعد موته رجلاً فهل يجوز له العقد مطلقاً أو بعد عدّة المتوفّى عنها زوجها؟

فيه وجهان، يمكن اختيار القول الأوّل؛ للانصراف، والله العالم.

لكن إذا استنكر المتشّرعة مثل هذا الوطء لأجل أنّ الآلة التناسلية كانت متعلقة بشخص آخر ولو نحو ارتباط قبل يوم مثلاً، وقلنا بأنّ هذا الاستنكار كاشف عن المبغوضية الشرعية، نحكم بلزوم تجديد العقد ولو من باب الاحتياط.

**الخامس**: هذا الزرع بعد فرض صحّته طبّاً وجوازه شرعاً هل يجب لحفظ النفس المحترمة أم يبقى على جوازه؟ فيه وجهان:

من وجوب حفظ النفس المحترمة على كلّ أحد بالوجوب الكفائي، كما ذكرنا دليله في الجزء الأوّل من كتابنا حدود الشريعة في حرف الحاء.

ومن عدم عموم في دليل وجوبه حتّى يفي بإثباته في أمثال المورد، بل يقع السؤال في حقّ نفس المكلّف، و أنّه هل يجب عليه حفظ نفسه بهذا الحدّ فلو تركه لكان ملقياً نفسه في التهلكة؟ لكن الظاهر وجوبه على المكلّف نفسه إن قدر عليه، والله العالم.

# من له رأسان

في رواية حريز المروية في الكافي والفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام قال: «ولد على عهد أميرالمؤمنين عليه السلام مولود، له رأسان على (في) حقو واحد، فسئل أميرالمؤمنين عليه السلام: يورث ميراث اثنين أو واحداً (واحد)؟ فقال: يترك حتّى ينام، ثمّ يُصاح به، فإن انتبها جميعاً معاً كان له ميراث واحد، وإن انتبه واحد وبقي الآخر نائماً (فإنّما) يورث ميراث اثنين».[1]

ورواها المفيد رحمه الله في إرشاده مرسلاً. وفيها: فقال لهم: «اعتبروه إذا نام ثمّ أنبهوا أحد البدنين والرأسين، فإن انتبها جميعاً معاً في حالة واحدة فهما إنسان واحد، و إن استيقظ أحدهما و الآخر نائم فهما اثنان و حقّهما من الميراث حقّ الاثنين».[2]

أقول: و هذا المتن أحسن، فإنّ الانتباه بالصيحة ربّما لايدلّ على وحدتهما إذا كانت الصيحة عالية.

وعلى كلٍّ يقول صاحب جواهر الكلام رحمه الله: «و هو وإن كان ضعيفاً إلّا أنّه منجبر به من غير خلاف، كما اعترف به في كشف اللثام و غيره».[3]

---

١. الوسائل، ج٢٦، ص٢٩٥، الطبعة الأخيرة.
٢. نفس المصدر، ص٢٩٦.
٣. جواهر الكلام، ج٣٩، ص٢٩٨.

أقول: والأظهر أنّها ضعيفة سنداً، ولانقول بالانجبار بالشهرة الفتوائية، كما قرّرنا وجهه في كتابنا بحوث في علم الرجال.

وعلى كلٍّ ففي المقام مباحث نذكرها مختصرة:

١. يمكن أن يقال بالتعدّد حتّى مع انتباههما دفعة واحدة، لأنّ الحكم بوحدتهما ينافي قوله تعالى: «ما جَعَلَ اللهُ لِرَجلٍ مِن قَلْبَينِ فى جَوفِهِ»،[١] و ما قيل في الفرار عنه مجرّد احتمال، لا عبرة به، إلاّ أن يقال: إنّ المفروض في المقام وجود قلبين في جوفين لا في جوف واحد كما هو ظاهر الآية.

نعم، تتحقق المنافاة إذا فرضنا الرأسين على كتفين ليكون لهما بدن وجوف واحد، فلاحظ.

٢. هل هذا التفصيل مخصوص بأحكام الميراث أو هو عام في جميع الأحكام أو فيه تفصيل؟ قال العلّامة﵀ في محكيّ القواعد ـ بعد أن ذكر الميراث ـ: «وكذا التفضيل في الشهادة والحجب، وأمّا التكليف فاثنان مطلقاً، و في النكاح واحد ولا قصاص على أحدهما مطلقاً، ولو تشاركا في الجناية ففي الردّ مع الانتباه لا دفعة إشكال و مع الانتباه دفعة أشكل».

و ردّه صاحب جواهر الكلام﵀ بقوله:

و فيه أنّ إلحاق خصوص الشهادة والحجب بالميراث دون غيرهما أشدّ إشكالاً من ذلك، والذي يقوى في النظر مراعاة العلامة المزبورة في تشخيص الاتّحاد والتعدّد في الجميع، بل يقوى مراعاة غيرها أيضاً، فلو فقد الجميع أو تعارضت استخرج اتحاده و تعدّده بالقرعة التي هي لكل أمر مشكل، أو بنى على ظهور التعدّد.[٢]

و في كشف اللثام في شرح قوله في القواعد:

«أمّا التكليف فاثنان مطلقاً»: أي يجب في الطهارة غسل الأعضاء جميعاً، و في الصلاة مثلاً أن يصلّيا، فلايجزئ فعل أحدهما عن فعل الآخر ليحصل يقين الخروج عن العهدة،

---

١. الأحزاب(٣٣): ٤.

٢. جواهرالكلام، ج٣٩، ص٢٩٨.

و هل يجوز صلاة أحدهما منفرداً عن الآخر أو يكفيه في الطهارة غسل أعضائه خاصة؟ يحتمل البناء على الاختبار بالاشتباه، فإن اتّحدا لم‌يجز من باب المـقدّمة. و وجـوب الاجتماع مطلقاً؛ لقيام الاحتمال وضعف الخبر و اختصاصه بالإرث.

ثم علّل الوحدة في النكاح باتّحاد الحقو و ما تحته، وإن كان أُنثى فـيجوز لمـن يتزوجها أن يتزوّج ثلاثاً أُخر، لكن لابدّ في العقد من رضاهما و إيجابهما أو قبولهما.

و في جواهر الكلام:

ولايخفى عليك ما في الجميع، بل و ما في إشكال القواعدبعد ما عرفت من ظهور الخبر في اطّراد العلامة المزبورة في جميع ذلك، نعم، يتفرّع على تعددهما ـ حيث يـحصل بالعلامة المذكورة أو غيرها بناءاً على إلحـاقه بـها فـي ذلك ـ أحكـام كـثيرة: مـنها: اختصاص حكم نقض الحدث الأصغر بنوم و نحوه ممّا يحصل بالأعالي، والأكبر كمسّ الميت، فمن يحصل منه دون الآخر اختص بالأمر بالطهارة.

بل لايبعد جريان حكم المتطهّر والمحدث في العضو المشترك بالنسبة إلى استعمال كلّ منهما، و ربّما احتمل انتقاض الوضوء من الآخر أيضاً، باعتبار كون الحدث تعلّق بتمام البدن و من جملته بعض أعضاء الوضوء المشتركة بينهما، والوضوء لايتبعّض وانتقاضه في خصوص العوالي، وأمّا الأسافل فيجوز لكلّ منها مماسّة الكتاب به، إلّا أنّه كما ترى، بل لعلّ احتمال بقاء حكم الوضوء في المشترك بينهما من الأسافل أَولى من ذلك وإن كان هو ضعيفاً أيضاً، والأقوى ما عرفت.

والظاهر أنه ليس لأحدهما منع الآخر من الوضوء أو غيره من المقاصد المحتاجة إلى حركة وإلى استعمال المشترك بينهما.[1]

لكن في كشف الغطاء:

لو أراد أحدهما الحركة إلى الوضوء هل له إجباره بنفسه، أو مع الرجوع إلى الحاكم، أو لا، بل ينتقل فرضه إلى التيمّم مع حصول ما يتيمّم به، فإن احتاج إلى الحركة أيضاً فأبى عليه احتمل فيه الإجبار؛ و سقوط الصلاة لفقد الطهورين. بل قال: لو أراد أحدهما المسح

---

١. نفس المصدر، ص٢٩٩.

على القدمين المشتركين فأبى عليه الآخر احتمل الإجبار والاكتفاء بالأعالي كالمقطوع، والرجوع إلى التيمّم لاختصاصه بالعوالي.

و في جواهر الكلام: وهو غريب، ضرورة عدم الاشتراك بينها على حدّ شركة المال، وإنّما هي شركة في الاستعمال، بمعنى تسخير الله هذا العضو لكلّ منهما في مقاصده و فيما يراد منه، على أنّ أوامر الوضوء مثلاً كافية في جواز مسحه و حركته من غير إذن صاحبه، كما هو واضح.

وأمّا الحدث الأصغر والأكبر ممّا يحصل بالأسافل فالظاهر اختصاص كلّ منهما بحكمه أيضاً، مع فرض استقلالهما بالاختيار منه، بأن يكون لكل واحد منهما مجمع بول وغائط و مني مستقل عن الآخر، و إنّما شركتهما في محلّ خروجه، فحينئذٍ يتبع حكم كل حدث صاحبه.

ولو فرض اشتراكهما في مجمع الأمور المذكورة، على وجه لايكون لأحدهما استقلال عن الآخر بل ليس لهما إلّا بول واحد ومني واحد، أمكن جعل ذلك من علامات الاتحاد، فيحكم عليهما بأنّهما واحد، كما هو واضح.

و منها: أن لو كان أحدهما فقط كافراً فهل ينجس محلّ الاشتراك، فلايطهر تغليباً للكفر، أو يطهر تغليباً للإسلام؟ وعلى الأوّل هل يسقط التكليف بالطهارة لبطلان التبعيض، أو ينزّل منزلة المقطوع أو يلزم التيمّم؟ وعلى القول بتغليب الإسلام يتعيّن الارتماس بالمعصوم؛ لعدم إمكان التحفّظ من تنجّس الماء أو يلحق بالسابق؟

ومنها ما في كشف الغطاء:

أنّه لو كان أحدهما كافراً حربيّاً جاز لصاحبه استرقاقه إن تمكّن من قهره، ولو قهره آخر ملكه، وتقسّم الأُجرة الحاصلة على وفق العمل، فإذا عمل أحدهما بيديه ورِجليه أو بيد ورجل كان له ثلاثة أرباع، وللآخر الربع، أو بيدين ورجل كان له خمسة أسداس وللآخر السدس، وإن عمل بإحدى يديه وكِلْتي رجليه كان له ثلثان، وللآخر الثلث، كلّ ذلك مع تساوي اليد والرجل في العمل، ولو كان الاسترقاق لأكثر من واحد قسّموا معه واقتسموا بينهم، ولكلّ من استرقّه بيعه وإيجاره ونحو ذلك.

وفيه ما عرفت من عدم الشركة بينهم في الرجلين على حدّ شركة المال، بل فعل كل منهم يستند إلى صاحبه لايشاركه الآخر فيه، إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة العامة لجميع أبواب الفقه التي لايخفى عليك الحال فيها بعد الإحاطة بما سمعت.[1]

إذا أحطتَ بما تلونا عليك فاستمع لما نقول في هذا الموضوع:

الأوّل: لا شكّ ولا ريب إنّ إنسانيّة الإنسان وقوام شخصية الشخص ووحدته، بروحه ونفسه الناطقة، فمن له رأسان إن كان له روح واحدة فهو فرد واحد وشخص فارد. وإن كان له روحان فهو شخصان وفردان، وهذا فليكن قطعياً واضحاً.

ثمّ نقول في معرفة كونه ذا روح واحدة أو روحين: إنّ الرأسين إمّا كل واحد منهما يتكلّم ويسمع ويعقل، وإمّا ليسا كذلك، وإمّا يتكلّم ويسمع ويعقل أحدهما دون الآخر.

أمّا في الشق الأوّل فمعرفة كونه فرداً أو فردين واضحة، فانّا إذا نتكلّم مع الرأسين ونسمع كلامهما وآراءهما ومشتهياتهما نقطع بحقيقة الحال وأنّه ذو روح أو روحين، من غير احتياج إلى إعمال أمارات ظنّية ـ كما في الحديث و جواهر الكلام كالبول الواحد والمني الواحد وغيرهما.

فعلى ثبوت تعدّد الروح فهما فردان مشتركان في نصف البدن السافل، وعلى ثبوت وحدة الروح فهو فرد واحد ذو نصف بدن زائد، فإن عرفناه بالطب الحديث وغيره فهو، وإن اشتبه الزائد بالأصلي فنرجع في الأحكام الفقهية إلى أصالة الاحتياط أو البراءة على اختلاف الموارد.

وأمّا في الشقّ الثاني فهو غير مكلّف؛ لعدم تعقله، وأمّا حكم الناس بالنسبة إليه مع عجز الطبّ عن إحراز وحدته وتعدّده فيمكن أن يبنوا على عدم تعدّده؛ اعتماداً على الاستصحاب[2] أو أصالة البراءة.

وإذا فرضناه عاقلاً متفكّراً وإن لم‌يكن يسمع ويتكلّم، فإن علمنا بوسائل الطبّ الحديث أنّ كلّاً من الرأسين يتعقل ويتفكّر بخلاف صاحبه، يعلم أنّهما فردان، وإذا

---

١. نفس المصدر، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

٢. فإن تعلّق روح واحدة بالبدن مقطوع وتعلّق روح أُخرى به مشكوك والأصل عدمه.

علمنا أنّ لهما روحاً واحدة فهو واحد. وإن بقينا شاكّين في وحدته وتعدده، فيمكن البناء على عدم تعدّده؛ لما عرفت آنفاً من الاستصحاب وأصالة البراءة.

وأمّا في الشقّ الثالث فالحكم بوحدة من له الرأسان سهل، فإن الرأس الفاقد للعقل والحسّ محكوم بالزيادة الجسمية.

وأمّا إذا فرض الرأس الفاقد للحسّ ـ السمع والنظر ـ عاقلاً متفكّراً وإن كان أبكم، فان أحرزنا ـ بمعونة الطبّ ـ أنّه يتفكّر تفكّر الرأس الواجد للحس والعقل فهو واحد، وإن علمنا انهما يختلفان في التفكّر فهما فردان ولكل رأس روح على حِدة. وإذا شككنا فيه فقد عرفت الرجوع فيه إلى الاستصحاب أو البراءة.

واعلم أنّ الحديث السابق ـ على تقدير صدوره عن الإمام عليه السلام ـ ظاهر في خصوص صغر من له رأسان، بحيث لايقدر على النطق ولايمكن استعلام حاله بأن له روحاً واحدة أو روحين، فعلى فرض التعدّي[1] عن الميراث إلى غيره، إنّما نتعدّى مع مراعاة تلك الظروف وعدم إمكان الانتظار إلى حين بلوغه أو تمييزه.

هذا كلّه حول تعدّده ووحدته، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الفقهية، فالصور ـ على ما مرّ ـ ثلاثة فإنّه إمّا شخصان وإمّا شخص واحد ولو تعبّداً مع تمييز الزائد أولاً معه.

لا إشكال ـ ظاهراً ـ فيما إذا علمنا وجداناً أو تعبّداً أنّه واحد وعلمنا الزائد من الرأس ونصف البدن.

وأمّا إذا اشتبه الزائد بالأصل ولم‌ينفع في تمييزه حتّى النوم والجوع والشبع والسقي بالأكل والشرب مثلاً ولا بوحدة جهة النصف السافل مع النصف العالي استقبالاً واستدباراً، ففي الفقه موارد يتعلّق بها أسئلة:

فمنها: هل يجب غسل النصفين كليهما في الغسل ـ غسل الوجهين والأيدي في الوضوء ومسح الوجهين والأيدي في التيمّم ـ مقدّمة للعلم بالامتثال. أو يرجع إلى أحدهما إلى البراءة؟[2]

---

١. الحديث المذكور برواية الكافي خاصّ بالميراث ولا إطلاق له أصلاً. وأمّا برواية المفيد في إرشاده ففيه وجهان، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّهما إنسان واحد». وقوله: «فهما اثنان». يمكن أن يكون قد سيق موضوعاً لحكم الميراث فقط ويمكن أن يكون قد سيق موضوعاً لجميع الأحكام.

٢. لاحظ: نفس المصدر، ج٢، ص١٦٧ ـ ١٧٠.

ومنها: وجوب وضع كليهما أو أحدهما في السجود؟

ومنها: وجوب الانحناء بكليهما أو أحدهما؟ إذا أمكن قيام أحدهما مع انحناء الآخر؟

ومنها: جواز الأكل والشرب بأحدهما في الصوم الواجب أو وجوب الإمساك عنهما بكليهما؟

ومنها: وجوب إعطاء الجزية على الذمّي بكلّ يد من البدنين أو بأحدهما؟

ومنها: وجوب الدية أو القصاص بقطع أحدهما وعدمه، وكفاية قطع يد واحدة منه أو يد واحدة من كل من البدنين؟

ومنها: كفاية إجراء الحدود على أحد ظهريه أو عليهما.

ومنها: جواز مسّ القرآن بأحد الأيدي في فرض عدم الطهارة أو عدم جوازه؟

والأحوط ـ فيما إذا ثبت وحدته بالتعبّد لا بالعلم ـ تحصيل رضا كلا الرأسين ـ بنحو من الأنحاء ـ إذا كان عاقلاً متفكّراً، في العقود والإيقاعات.

ولابدّ من الرجوع في كلّ مورد من هذه الموارد السبعة وأمثالها إلى أدلّتها الخاصة، وليس الكتاب معدّاً لتفصيل هذه المسائل.

وأمّا إذا ثبت أنّه شخصان صاحبا روحين مستقلتين يشتركان في النصف السافل من البدن، فكلّ منهما محكوم بحكم نفسه، لكن هناك موارد محتاجة إلى بيان حكمها الفقهي فنقول:

١. في الطهارة عن الخبث يكفي تطهير الأعضاء السافلة من أحدهما للآخر، وهو واضح. وهو واجب عليهما كفائياً، ويصح للحاكم إيجابه على كلّ واحد منهما في كلّ يوم مثلاً؛ رفعاً للنزاع.

٢. وأمّا الحدث فإن تحقّق بالأعالي كالنوم ومسّ الميّت باليد مثلاً بل والنفاس،[١] يجب الوضوء أو الغسل على أحدهما دون الآخر وهو واضح، وأمّا إن كان بالأسافل المشتركة كالحيض والاستحاضة والبول والمني، فإن علم كلّ منهما

---

١. فإنّ الدم وإن يخرج من الموضع المشترك بينهما إلّا أنّه لصاحبة الحمل التي ولدته قطعاً.

من حالهما بأنّها خرجت منهما ـ كما لو يعلم الفرد العادي ـ فيجب على كلٍّ منهما العمل بمقتضى الحدث، وإن علم أحدهما به دون الآخر لا يبعد اختصاص العالم بحكم الحدث.

وإن لم يعلم أحد منهما به ففي رجوع كل منهما إلى البراءة أو الاستصحاب أو الحكم بوجوب التزام كليهما بأحكام الحدث وجهان، لا يبعد اختيار الوجه الأخير ولو من باب الاحتياط. والاظهر، الوجه الأوّل لعدم العلم بتوجه التكليف إلى كلّ منهما بشخصه.

وإذا اتفق مسّ الميّت بالأعضاء المشتركة، فإن كان بإرادة كليهما يجب الغسل عليهما، وإن كان بإرادة أحدهما فالوجوب يخصّه ولا يجب على الآخر؛ للانصراف، على تردد وإن كان من غير إرادتهما فعلى كل منهما الغسل على الأحوط.

ومن ترك الغسل الواجب نسياناً أو عصياناً فهو لا يضرّ بصحّة صلاة الآخر أو صومه أو طوافه.

٣. ليس لكلّ منهما منع الآخر عن المقاصد المحتاج إليها، ويحرم لكلّ منهما إيذاء الآخر والإضرار به، فلابدّ لهما ـ ولو بأمر حاكم شرعي أو إجباره ـ من التوافق على الأُمور حتّى يكونا راضيين غير متأذيين. وعلى كلٍّ من وجب عليه الحج أو الجهاد مثلاً فليشتغل به رضي الآخر أو لم يرض.

٤. لو كان أحدهما كافراً، فإن كان كتابياً فهو طاهر على أظهر القولين فلا إشكال، وإن كان كافراً غير كتابي أو مشركاً، فحيث إنّ نجاسته غير ثابتة بالدليل اللفظي فالمتيقّن ثبوتها لغير الأعضاء المشتركة السافلة، و في ثبوتها للعالية نظر، والأقرب أنّها نجسة.

٥. لا بأس باعتكاف المؤمن منهما؛ بناءاً على الأقوى من جواز دخول الكافر في المساجد ـ غير المسجد الحرام ـ وأمّا حجّ المؤمن فلا يبعد أن يقال بوجوبه وصحّته؛ بناءاً على انصراف قوله تعالىٰ: «فلا يدخلوا المسجد الحرام ...» عن مثل هذا الفرد.

٦. ولكلّ منهما نكاح، فإن كانا ذكرين جاز لهما التزوّج، وإن كانا انثيين جاز لهما

التزويج. وما تقدّم في كلام العلّامة من أنّهما في النكاح واحد لم يعرف له وجه؛ إذ مجرّد اشتراكهما في العورة لايدل على وحدتهما بعد كونهما شخصين.

نعم، في صحّة تزويجهما أو تزوجهما إشكال آخر، وهو أنّ الدخول بإحداهما دخول بالآخر ـ في فرض أُنوثتهما ـ ودخول أحدهما دخول للآخر ، بناءاً على ذكوريتهما.

نعم، إذا فرضنا عدم هيجان أحدهما عند دخول الآخر بزوجته بنحو علم عدم صدور المني من صلبه، فيمكن أن يقال بالجواز، لكن الآلة التناسلية مشتركة، ومركز المني بل مصدره وهو الخصيتان مشترك.

وعلى الجملة ـ سواء كانا ذكرين أو انثيين ـ فالقول بجواز عقدهما مشكل جدّاً، والمنع عنه أشكل؛ لأنّه حرجي حرجاً شديداً. وهنا إشكال اصعب وهو اختلاط النسب ومجرد تعدد البطن ـ إذا كانتا انثيين ـ لايمنعه بعد وحدة المدخل واحتمال حمل احديهما من مني زوج الأخرى وكذا تعدد إرادة المجامع للجماع ـ إذا كانا ذكرين ـ لايمنعه بعد وحدة الخصيين وهما مصنع المني ومخزنه.

نعم، لو اشتركا في الساقين والرِجلين دون العورتين لم يكن إشكال في زواجهما.

وأمّا القصاص من أحدهما فإن قدر الطبّ على حفظ الآخر فلا مانع، وأمّا إن لم يقدر على حفظه من الهلاك أو الضرر فيشكل الحكم بإجرائه حتّى في الفرض الأخير، والله العالم.

نعم، لو مات أحدهما جاز للآخر الزواج بلا إشكال، ويقطع الطبيب بدن الميّت ورأسه بما لايضر الحيّ، ولا بأس ببقاء بعض أجزاء الميّت، حفظاً على صحّة الآخر وإن كان محكوماً بالنجاسة فضلاً عمّا إذا كان محكوماً بالطهارة، كما إذا قطعه الطبيب بعد غسله، غسل الميّت.

ولعلّ استيفاء البحث في أحكام هذا الإنسان ـ من له رأسان على حقو واحد ـ وكذا من كان له رأسان على منكب واحد، يحتاج إلى كتاب مستقل، وكلٌّ ميَّسر لما خلِق لأجله.

# تحديد جنس الجنين

في تلك اللحظة التي يختلط فيها الحيوان المنوي للرجل مع بويضة المرأة في أنبوب الرحم و يحصل تلقيح البويضة يتعيّن نوع الجنين فيما إذا كان ذكراً أو أنثي. إنّ تعيين جنس الجنين يكون من أثر التركيب الحاصل من كروموسومات الرجل و المرأة. وبعبارة أخرى: من تركيب كروموسومات الحيوانات المنوية و البويضة.

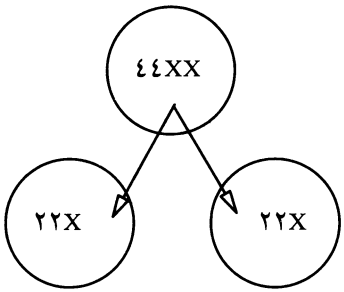
إنّنا نعلم أنّ الرجل أو المرأة كلا منهما يمتلك ٤٤ كروموسوماً عادياً،[١] و اثنان من الكروموسومات تكون جنسية، والكروموسومات العادية للرجل و المرأة تكون متشابهة ولايوجد فرق بينهما في حالة اختلاف الكروموسومات الجنسية لديهما. إنّ الكروموسومات الجنسية تشبه الحروف اللاتينيّة (X) و (Y) و الكروموسوم الجنسي للمرأة على شكل حرف (X) و (X) ويكون على ذلك الشكل في حالة كون كروموسومات الرجل على شكل (X) و (Y).

وفي الوقت الذي عرفنا كيفيّة الكروموسومات الجنسيّة و العادية للرجل و المرأة فإنه ينبغي أن نعرف عدد كروموسومات الحيوان المنوي و البويضة الناضجة قبل تلاقحهما على أثر انقسام الكروموسوم السالم إلى نصف الكروموسوم الطبيعي، بمعنى

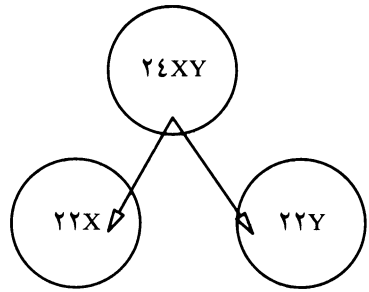
---

١. لاحظ: المسألة الرابعة عشرة، ص١٢٦ و المسألة ٦٤، ص٤٥٧ من هذا الكتاب في عدد كروماسومات.

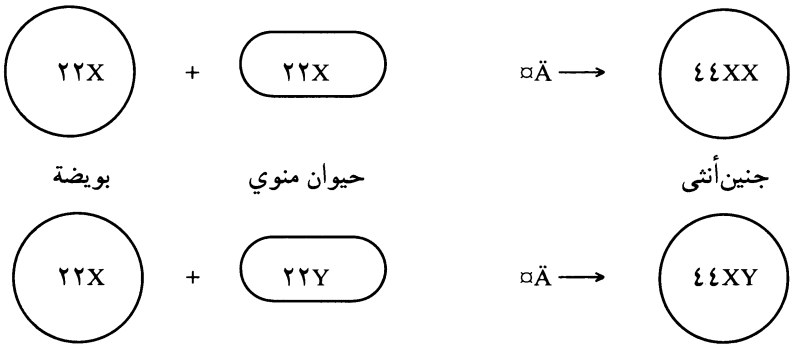
أنّ البويضة الناضجة للمرأة قبل عملية اللقاح تحتوي على ٢٢ كروموسوم عـادي و كروموسوم واحد جنسي (X) و أقسامها على الشكل التالي:




تركيب كروموسومات بويضة المرأة قبل التلقيح




تركيب كروموسومات الحيوان المنوي للرجل قبل التلقيح




وأمّا تقسيم كروموسومات الحيوان المنوي للرجل فيكون أيضاً بهذا الشكل. مـع هذا الاختلاف الذي سببه اختلاف الكروموسومات الجنسية للرجل الذي يحوي ٥٠٪ من الحيوانات المنوية للرجل و فيه كروموسومم جنسي (X) دخـل عـلى البـويضة، وأجرى عملية اللقاح يكون الجنين أنثى. لكن إذا كان الحيوان المنوي الذي يـحوي كروموسوم (Y) اشرك في عملية اللقاح يكون الجنين ذكراً.

وبعبارة أخرى: يكون الحيوان المنوي المشتمل على كروموسوم (X) منتجاً للجنس المؤنث و المشتمل على كروموسوم (Y) منتجاً للجنس المذكّر.

و بعبارة نقول: إنّ الزوج له أثر كبير في تحديد جنس الولد، وإنّ المرأة ليس لها دور كبير في هذه المسألة.[١]

إذا عرفت هذا ففي المقام بحوث:

١. يجوز لكلّ من الزوجين اختيار جنس ولدهما إذا قدر الطب عليه، وقد مرّ بحثه، وتقدّم جواز تغيير الجنس أيضاً.

٢. إذا علم الزوج ـ بإخبار طبيب ماهر أمين ـ أنّه ليس له كروموزوم X فولدت زوجته أنثى أو ليس له كروموزوم Y فولدت ذكراً، فهل يجوز نفي الولد عنه وانه ليس ببنته أو ابنه؟ الظاهر جوازه مع علم الطبيب والزوج.

وإن قال أحد: إنّ نفي الولد مخالف لقول سيّدنا ونبيّنا رسول‌الله ﷺ: «الولد لفراش وللعاهر الحجر.[٢]

نقول له: إنّ الحديث ناظر إلى مرحلة الشك والترديد في نسبة الولد دون فرض العلم بانتفائه عنه.

نعم، لابدّ من لفت النظر إلى أن الطبّ لايقدر على بيان كلّيات عامة لايستثنى منها مورد ولاتتخلف أبداً، بل الطبّ كسائر العلوم يبيّن أحكاماً غالبية، فمن الممكن أن توجد للمرأة كروموزوم Y في حين فقدها في زوجها. وهذا الأمر ليس بمستبعد، فمع احتماله لايجوز للزوج نفي ولدها عنه، بل هو ولده أيضاً؛ فإنّ الولد للفراش.

٣. في حديث الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام يقول: قال أبوجعفر عليه السلام: «إنّ النطفة تكون في الرحم، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلّاقين فيقولان: يـاربّ مـا تخلق ذكراً أو أُنثى؟ ... قال الحسن بن الجهم: فقلت له: أفيجوز أن يدعو الله فيحوّل الأُنثى ذكراً والذكر أُنثى فقال: إنّ الله يفعل ما يشاء».[٣]

---

١. مادران باردار بدانند، ص٦١ و٦٢.

٢. الكافي، ج٧، ص١٦٢ والتهذيب، ج٩، ص٣٦٤.

٣. الكافي، ج٦، ص١٣.

و في صحيح زرارة قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «إذا وقعت النطفة في الرحم ... ثمّ (أي بعد ١٢٠ يوماً) يبعث الله ملكين خلّاقين فيقال لهما: اخلقا كما يريد الله ذكراً أو أُنثى، صوّراه واكتبا أجله ورزقه ومنيته وشقيّاً وسعيداً».[١]

أقول: يمكن حمل خلق الجنين ذكراً أو أُنثى في الحديثين على خلق آلة التناسل من الفرج والذكر والخصيتين، وإن ثبت في الطبّ خلقها قبل تمام أربعة أشهر يحمل خلقه ذكراً أو أُنثى على خلق بعض الصفات الروحية لهما، أو عليها وعلى خلق بعض الأجزاء المادية لهما كالثديين ونحوهما وعلى خلق بعض القوى كقوّة إنبات اللحية في الذكر مثلاً.

وبالجملة الفوارق بينهما من جهة الطبع والنفس كثيرة كما ذكرناها في أوائل كتابنا زن در شريعت اسلامى. وإن لم‌يمكن ذلك كلّه نردّ علم الحديثين إلى مَن صدرا عنه، ولانترك المعلوم بالمظنون.

وأمّا ما ورد من الدعاء لطلب الولد وللولد الذكر ولتحويل جنين الأُنثى إلى جنين الذكر فهذا ممّا لا إشكال فيه، والموحِّد يعلم ـ بالبرهان ـ أنّ الله قادر على كلّ شيء بألف وسيلة لايعرفها الطبّ والأطبّاء.

---

١. نفس المصدر، ص١٦.

## منع الحمل بواسطة ضبط الدورات المطمئنّة

يكون التبييض عند المرأة ـ بصورة عامة ـ مرّة واحدة في كلّ دورة، و تقريباً يكون هذا التبييض ١٤ يوماً قبل وقوع العادة الشهرية. تبقى البويضة حَيَّةَ من حين انطلاقها من المبيض لمدّة ١٢ إلى ٢٤ ساعة إلّا إذا حصل اللقاح بينها و بين الحيوان المنوي للرجل.

و يمكن أن يبقى الحيوان المنوي للرجل حَيّاً لمدّة ٤٨ ساعة في الجهاز التناسلي للمرأة و أنابيب الرحم.

و بناءً على ذلك إذا شاءت المرأة أن تمنع الحمل فعليها أن تمتنع من مقاربة الزوج مدّة ٣ أيام في كلّ دورة شهرية، ٤٨ ساعة قبل وقوع التبييض و ٢٤ ساعة بعد ذلك.

و مع أخذ الأمور المذكور بنظر الاعتبار يمكن تقسيم الدورة الشهرية إلى قسمين:

١. الدورة التي يكون احتمال الحمل فيها قليلاً في حالة المقاربة «الدورةالمطمئنّة».

٢. الدورة التي يكون احتمال الحمل فيها كبيراً في حالة المقاربة «الدورة غير المطمئنّة».

و للأسف فإنّ زمان وقوع التبيين حتّي مع فرض وجود الدورة الشهرية المنتظمة إلّا أنّه لايمكن تحديد يوم بعينه من الدورة الشهرية. و من جهة أخرى فإن الفاصلة بين الحيضتين عند المرأة في الأشهر المختلفة تكون مختلفةً. و على أيّ حال فإنّ

الاستفادة من هذه الطريقة في منع الحمل ـ عند النسوة اللاتي لهنّ عادة غير منتظمة ـ غير مجدية و لايُنصح بها.

## كيفية حساب الدورة المطمئنة

لأجل الاستفادة من الدورة المطمئنة في منع وقوع الحمل لابدّ من معرفة الدورات الشهرية للمرأة في الأشهر السابقة، بل إذا أمكن تحديد ذلك في مدّة سنة واحدة.

ولمعرفة وتحديد اليوم الأول والأخير الذي يحتمل فيه وقوع الحمل عند الجماع ـ في الدورة غير المطمئنة ـ ينبغي اتّباع مايلي:

## تحديد اليوم الأول و الأخير

تنقص العدد الثابت ١٨ عن دورة عن دورة شهرية للمرأة في الستّة أشهر الماضية.

مثال: إنّ الفاصلة بين حيضة وأخرى عند المرأة منذ بداية الحيض إلى بداية الحيض الأخرى في الستّة أشهر الماضية يكون حدّها الأدنى ٢٥ يوماً واحدّ الأكثر ٣١ يوماً. و بناءً على ذلك سيكون اليوم الأول بهذا الشكل الأول بهذا الشكل ٧ = ٢٥. ولأجل تحصيل اليوم الأخير يلزم أن تنقص العدد الثابت ١١ عن أطول دورة حيض للمرأة خلال الستّة أشهر الماضية. يعني في ٦ سنوات سيكون ٢٠ = ١١ – ٣١.

ومع هذا الترتيب لاينبغي للمرأة ـ آنفة الذكر ـ مقاربة الزوج بين اليوم السابع إلى اليوم العشرين، أي لمدّة ١٤ يوماً، وإلّا فسيكون خطر الحمل كبيراً جدّاً.

إذن الأيّام التي يمكن أن تطمئنّ لها المرأة من عدم الحمل هي الأيّام التي قبل يوم السابع و هو يوم الحيض، وأيضاً بعد ٢٠ يوماً من الحيض.

ولأجل التوضيح الكامل لهذا الحساب نضرب مثالاً عن المرأة التي لديها دورة شهرية منتظمة، في كلّ ٢٨ يوماً تحصل مرّة واحدة في ستّة أشهر.

فاليوم الأول من الدورة غير المطمئنّة عبارة عن ١٠ = ١٨ – ٢٨. و آخر يوم من الدورة غير المطمئنّة عبارة عن ١٧ = ١١ – ٢٨.

و بناءً على ذلك لاينبغي لهكذا امرأة أن تقارب زوجها بين الأيّام العشرة و السبعة عشر، وتكون في بقية الأيّام في مأمن من خطر الحمل.

و هذا النوع من أنواع منع الحمل لايمكن الاعتماد عليه، فإنّ خطر الحمل سيكون موجوداً بنسبة ٦٪.

أقول: ومنه يعلم أنّ الزوج المواظب على هذا النظم لايجوز له نفي الولد؛ عملاً بإطلاق قوله ﷺ : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» بعد احتمال الحمل طبّاً وإن كان ضعيفاً.

# الاستنساخ

أشرنا إليه في الجزء الأوّل في كتابنا هذا، ـ أي في ص١٢٦ في المسألة الرابعة عشرة حيث توحّد الجزءان في هذا الطبع ـ ثمّ وقفنا على تفاصيله في منشور من سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبّية باسم: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّية المعاصرة(الجزء الثاني) طبعة ١٩٩٩ م فأردنا أن نذكر بعض تفاصيله في هذا الجزء، والله الموفق وهو المثيب.

**تمهيد**: يتكوّن الجسم كلّه من خلايا كما يتكوّن البناء من قطع الحجازة أو قوالب الطوب، و بداخل كلّ خَلية نواة هي سرّ النشاط الحياتي للخلية، ويحيط بالنواة غشاء نووي وتحتوي بداخلها على شبكة مكوّنة من ستّة وأربعين شريطاً تلتقط الصبغة القاتمة؛ ولهذا تسمّى الأجسام الصبغية «الكروموزومات».

وأمّا باقي المساحة الخلية فيما بين النواة وبين جدار الخلية فمليء يسائل يعرف بـ «السائل الخلوي» أو «السايتوبلازم» والأجسام الصبغية الستّة والأربعون هي حوامل الصفات الوراثية النوعية والفردية على هيئة وحدات من حمض النوويك تسمّى «الجنيات».

وتتكاثر ـ الخلية بالانقسام ـ الذي بموجبه ينشق كلّ شريط من هذه الأجسام الصبغية طولياً ـإلى نصفين يتمّم كلّ منهما نفسه إلى شريط كامل بالتقاط المواد اللازمة من السائل المحيط به.

و هكذا تتكوّن شبكتان صبغيتان تغلّف كلّ منهما نفسها بغلاف نووي لتصبح هناك نواتان تقتسمان السائل الخلوي، ويحيط بكلّ منهما غشاء خلوي، و تصبح الخلية خليتين، وهكذا أجيالاً بعد أجيال من الخلايا المتماثلة، فالخلية الجلدية مثلاً تنجب أجيالاً من الخلايا الجلدية، وخلية الكبد تعطي أجيالاً من خلايا الكبد، وهكذا خلايا الدم وخلايا عظمية وخلايا عضلية، وهلمّ جرّاً.

## خلية الأُم

الخلايا الجنسية هي المنويات التي تفرزها الخصية والبييضات التي يفرزها المبيض، وهي تمتاز عن سائر الخلايا بأنّها في انقسامها الأخير الذي تتهيأ للقدرة على الإخصاب لاينشطر الشريط الكروموزومي إلى نصفين يكمل كلّ منهما نفسه، لكن تبقى الأجسام الصبغية سلمية، ويذهب نصفها ليكوّن نواة خلية والنصف الآخر ليكون نواة خلية أُخرى، فتكون نواة الخلية الجديدة ـ إذن ـ مشتملة على ثلاثة و عشرين من الأجسام الصبغية لا على ثلاثة و عشرين زوجاً، فكأنّ النواة فيما يختصّ بالحصيلة الإرثية نصف نواة.

والقصد من ذلك أنّه إذا أخصب حيوان منوي ناضج بييضة ناضجة ـ باختراق جدارها السميك ـ التحمت نواتاهما إلى نواة واحدة ذات ثلاثة و عشرين زوجاً عن الأجسام الصبغية ـ كما هي سائر الخلايا ـ فكأنّهما نصفان التحما إلى خلية واحدة هي البييضة الملقّحة، وهي أولى مراحل الجنين.

وللبييضة الملقّحة خصوصية، إذ بينما يتكاثر خلايا الجسم إلى أجيال متماثلة لا نهاية لها، لكنّها تشرع في الانقسام إلى خلايا متماثلة لعدد محدود من الأجيال، فما تكاد تفضي إلى كتلة من اثنتين وثلاثتين خلية حتّى تتفرّع خلايا الأجيال التالية إلى اتّجاهات وتخصّصات شتّى ذات وظائف متباينة و تتخلّق إلى خلايا الجلد والأعصاب والأمعاء و غيرها. أي تنحو إلى تكوين جنين ذي أنسجة وأعضاء مختلفة ومتبائنة، على الرغم من أنّها لا زالت تشبه الخلايا الأُم التي أنتجتها من حيث مادّتها الوراثية.

## الاستنساخ التقليدي

إذا جئنا نواة من أيّ خلية من خلايا الجسم ـ كالجلد ـ و أودعناها داخل بييضة ناضجة تمّ إخلاؤها من نواتها، فإنّ النواة الضيفة تشرع في انقسام ليس في اتجاه تكوين خلايا جلدية، ولكن في تكوين جنين سيكون نسخة طبق الأصل ممّن أخذنا عنه الخلية؛ لأنّ الخلية التي أودعناها تحوي الكروموزومات السّتة والأربعين التي تحملها خلايا المعطي، لا سّتة و أربعين نصفها من الذكر (المنوي) ونصفها من الأُنثى (البييضة) فيكون الناتج خليطاً منهما، و بتكرار هذا تستطيع أن تحصل على أيّ عدد شئت من النسخ التي تطابق تماماً في تكوينها الوراثي الفرد صاحب تلك الخلايا، ولقد أمكن إنجاز ذلك فعلاً في عدد محدود من الأحياء الدنيا كالضفدعة.

و عرّف الاستنساخ بعض العلماء بالحصول على عدد من النسخ طبق الأصل من نبات أو حيوان أو إنسان، بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكرية وأُنثوية.[1]

## إستنساخ النعجة «دوللي»

أعلن معهد روزلين للأبحاث بإسكتلندا عن نجاح الفريق العلمي في استنساخ نعجة مماثلة تماماً لنعجة أُخرى عن طريق نقل الموروثات.

قاموا بإحضار خلية من ضرع نعجة ووضعها في بيئة ذات نسبة متدنّية من المواد الغذائية التي تحتاجها الخلية للبقاء حيّة، فقد أُخذت هذه الخلية المحايدة ووضعت إلى جانب بويضة مأخوذة من نعجة أُخرى بعد أن تُزال نواة البويضة، ثمّ بضغط خفيف لتيار كهربائي أكثر من مرّة، فإنّ اندماجاً يحدث من الخلية والبويضة، وتحلّ نواة الخلية مكان نواة البويضة المزالة، بعد ذلك تبدأ البويضة بالانقسام عدّة انقسامات غير مباشرة مكوّنة فيما بعد (٦ أيام) النطفة التي يتمّ زرعها في رحم النعجة الحاضنة، وبعد ١٥٠ يوماً خرجت «دوللي» نسخة طبق الأصل عن النعجة التي أُخذت الخلية من ضرعها.

---

١. لاحظ: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ج٢، ص٧٨ ـ ٨٢.

إنّ هذه المحاولة ـ التي أسفرت عن هذا الاستنساخ ـ اقتضى لأجلها إجراء المحاولة ٢٧٧ مرّة والتي أنتجت ١١٣ أهمل فقط،[١] واحد منها أسفر عن ولادة نعجة حيّة هي دوللي وتكلفته وصلت إلى ٧٥٠ ألف دولار أمريكي.[٢]

ولدت الشاة «دوللي» في شهر يولو ١٩٩٦ وبقيت سرّاً لايعرفه أحد حتّى أُعلن عنها في فبراير ١٩٩٧ (وهذا حدث في دولة كبرى كإنجلترا).

## انتاج القردة[٣]

في نفس الوقت الذي أذاعت الأنباء إنتاج النعجة دوللي أُذيع أنّ جامعة أورجون أنتجت قردة بطريق استنساخ خلايا جنينية وليست مثل إنتاج دوللي....[٤]

يقال: إنّ أوّل من تنبأ بعلم الاستنساخ البشري هو العالم النمساوي (رهبر لانت) عام ١٩٠٢ حيث قال: التكاثر النسخي سيطبق يوماً مّا.

و في أواخر الستّينات تمّ تطبيق التكاثر النسخي على الحيوانات والنباتات.[٥]

## أقسام الاستنساخ

ذكر بعض الأطباء ثلاثة أقسام له:

١. الاستنساخ النووي، و قد يسمّى «الاستسناد» أيضاً، وقد تقدّم توضيحه في الجملة، وهو المقصود بالبحث هنا، وهو عبارة عن نقل نواة خلية جسمية (تحتوي على ٤٦ كروموزوماً) مكان نواة بييضة (تحتوي على ٢٣ كروموزوماً) ويتولّى السيتوبلازم المحيط بالنواة الجديدة في البييضة حثّ النواة المزروعة وتنبيها على الانقسام، فتبدأ في الانقسام مكونة الخلايا الأُولى للجنين الذي سيصبح بعد ذلك إنساناً، وهو صورة طبق الأصل من صاحب النواة الجسدية التي زرعت نواته في البييضة. وقيل: تصل

---

١. لاحظ: ما يغايره في ص١٣٦ من المصدر السابق.
٢. نفس المصدر، ص١١٣ ـ ١١٤.
٣. نفس المصدر، ص١٢٢.
٤. نفس المصدر، ص١٣٩.
٥. نفس المصدر، ص١٣٠ ـ ١٣١.

نسبة التطابق من الناحية المظهرية إلى نسبة كبيرة جداً. أمّا الصفات الأُخرى النفسية والعقلية والسلوكية و غيرها فستتأثر بالأُم الحاضنة والبيئة التي سينشأ فيها.[١]

أقول: الصفات النفسية والعقلية ثمّ السلوكية كما تتأثر بالأُم الحاضنة ـ احتمالاً ـ تتأثّر بصاحب النواة أيضاً، ولا معنى لحذفه من الحساب.

نعم، ليس هو الوحيد في التأثير، لتأثير البيئة و تأثير روح المولود الذي أثبته العقل والدين ولم يحط به العلم.

وأمّا العلوم فالظاهر عدم إمكان انتقالها بالاستنساخ إلى المستنسخ؛ لأنّها قائمة بالروح. وأمّا إذا فرضنا قيامها بخلايا المخّ من دون تأثير للروح فيجوز انتقالها، لكن وقوعه محتاج إلى التجربة المستقبلة ولا معنى للردّ والقبول فعلاً.

٢. الاستنساخ الجنيني، وقد يسمّى «الاستنسات» وعرّفه بعضهم بفصل البويضة الملقّحة بعد أوّل انقسام لها إلى خليتين تنتج كلّ منهما حيواناً توأماً مستقلاً عن الثاني.[٢]

وقيل في تعريفه: إنّه العمل على فصل خلايا بييضة ملقّحة بحيوان منوي بعد انقسامها إلى خليتين، لتصبح كلّ خلية منهما صالحة للانقسام أيضاً بعد تهيئة ظروف نموّها وانقسامها. وهكذا يتوالى الانقسام والفعل في كلّ خلية ... ثمّ زرع إحدى هذه الخلايا في رحم الأُمّ وتبريد الباقي ليحتفظ به إلى وقت اللزوم.[٣]

قيل: وقد تمّ إنتاج القردة في جامعة أوريجون بطريق استنساخ خلايا جنينية.[٤]

٣. الاستنساخ العضوي والنسيجي والخلوي والجيني.

ويقصد به استنساخ بعض الأعضاء التي يحتاجها الإنسان في حياته حال حدوث عطب في أحد هذه الأعضاء، ولقد نجحت حتّى الآذن زراعة الجلد البشري، وتوجد

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص١٢١.

٣. نفس المصدر، ص٢٦٧ ولاحظ: ص١٣٤ ـ ١٣٥ أيضاً.

٤. نفس المصدر، ص٣٠٠.

بنوك لهذا الجلد في معظم دول العالم ... وقيل بإمكانية النجاح في استنبات المبايض والخصى الذكرية البشرية حتّى يمكن الحصول منها على بييضات ونطف بشرية![1]

## حادثة نادرة

قالت بعض الطبيبات: إنّ هناك احتمالاً بوقوع ولادة بكرية (وهي الولادة التي تحصل نتيجة حمل ناشئ عن انقسام بويضة أُنثوية غير مخصّبة بنطفة ذكرية) واحدة في كلّ مليون إلى مليوني امرأة، وذلك لايتم إلّا بشروط منها تطابق الزمرة الدموية بين الأُم وابنتها بدون رفض. فإذا أمكن توفّر كلّ هذه الشروط في إحدى النساء فإنّها ستحمل، وهناك حيوانات كثيرة تتحوّل الذكور فيها إلى إناث إذا ما زاد عدد الذكور والعكس بالعكس مثل بطلينوس البحر.[2]

إذا عرفت مجمل البحث فيقع الكلام في جوازه و منعه شرعاً أوأخلاقاً، ولابدّ من نقل ما ذكره المخالفون والموافقون من سلبياته وإيجابياته، وقبله لابدّ عن إجابة أسئلة فقهية طرحها بعض الأطباء.

١. لنفترض أنّ إحدى خلايا جسد زيد ـ مثلاً ـ أُخذت وعولجت بقصد إصدار نسخة وراثية طبق الأصل منه، وحفظت في دور مبكّر بالتبريد لمدّة مائة سنة أو أكثر، و بعد ذلك استمرّ استنباتها وزراعتها في رحم وولادتها ونماؤها إلى رجل بالغ، ثمّ راح هذا إلى ورثة زيد يطالبهم بالميراث. فما هو الرأي الفقهي المقترح لمجابهة هذه الحالة؟

وجوابه: أنّ امتياز فرد عن فرد آخر من الإنسان بنظر العقل ودلالة القرآن المجيد في جملة من آياته ـ بالبدن والنفس ـ أي الروح ـ دون مجرد الصورة وصرف المشاكلة. وليكن هذا السؤال واضح الجواب.[3] وبما قلنا هنا يندفع كثير من الأسئلة المتماثلة المتوجهة إلى المقام.

---

١. نفس المصدر، ص١٣٣ ـ ١٣٦.

٢. نفس المصدر، ص١٤٣.

٣. ونفس فرض مطالبة النسخة للميراث ـ بعد فوت الأصل ـ دليل على أنّ السائل يعلم بارتكازه، وبالبداهة أنّه لا وجه لمطالبتها مع حياة الأصل ميراث أبيه مثلاً ولو بالشركة وإن كملت المشاكلة بينهما في الصورة. والموت لا يغير شيئاً.

٢. الاستنساخ تكاثر لاتزاوجي كما في المكروبات والجراثيم فلايتخلّق المولود وراثياً من المادّتين الوراثيتين لذكر و أُنثى؛ بل لواحد منهما و في نطاق الأسرة من يسمّى الأولاد، أولادنا، لكن الذكور نسخ الزوج والإناث نسخ الزوجة من جهة التركيب الوراثي، حتى لو كانت زريعة الزوج قد اتخذت من رحم الزوجة مسكناً (رحماً) لحين الميلاد.

أقول: بل هو تكاثر تزواجي في الجملة لكون الخلية من الزوج والبييضة من المرأة، ولاتمنع من صدق الأُمومة والولدية تخلية النواة من البييضة.

فإن فرض الخلية والبييضة كلتاهما لامرأة واحدة، فهي والدة للمولود ولا أب له، أمّا أنّه لا أب له فواضح، وأمّا أنها والدة فلقوله تعالى: «إن أُمّهاتهم إلّا اللّائى وَلَدْنَهم».

وإن فرضت الخلية من امرأة أُخرى ـ فقد تقدّم بحثه في الجزء الأوّل ـ وأنّ الأظهر كونها لمن ولدته لا لصاحبة البييضة؛ اعتماداً على الآية السابقة، والله أعلم.

وإن فرض أنّه من الزوج فلم أجد في الآيات الواردة في خلق الإنسان من الماء ومن النطفة[1] و في ما ذكر فيه مشتقّات الولادة، كالوالدين والمولود له والولدات وغيرها، ما يدلّ على نفي صدق هذا النحو من الاستيلاد، والعرف يرى صاحب الخلية غير الجنسية والداً، ولم أتذكّر أيضاً في الأحاديث المعتبرة سنداً ـ وإن لم أتفحّص فيها كثيراً ـ ما يدلّ على نفيه، وعليه فيمكن القول ـ اعتماداً على فهم العرف ـ أنه والد، والله العالم.

وإن فرض أنّ الخلية من جسد رجل أجنبي، فهل يحرم إدخال البييضة الملقّحة بها في رحم المرأة الأجنبية؟ الظاهر أنّه لا دليل عليه شرعاً إلّا من باب الاحتياط ؛ لاختصاص ارتكاز المتشرعة بإدخال مني رجل في رحم أجنبية. ولايشمل المقام.

فهنا يصدق التكاثر اللاتزاوجي، بل وأعجب منه صدق الولد الحلال وصدق الأُبوّة والأُمومة من غير عقد شرعي، وقد يجب ترتيب جميع أحكام الأولاد والوالدين عليهما.[2]

---

١. وهاتان الطائفتان من الآيات لا تدلّان ـ أيضاً ـ على نفي كون المولود استنساخاً، إنساناً.

٢. إلّا أن يدّعي أحد أنّه مجرد استبعاد واستعجاب وليس على بطلانه دليل شرعي.

نعم، إذا كانت الأجنبية مزوّجه يشكل أو يحرم عليها إشغال رحمها بهذا الحمل، لأنّه تصرّف في حقّ الزوج. وأمّا إذا رضي الزوج ففي جوازه وجهان.

ثم إن شكّ في أنّ المولود من نطفة الزوج أو من خلية جسدية لأجنبي، يمكن إلحاقه بالزوج؛ لقوله ﷺ «الولد للفراش» وإن لم‌يصدق العاهر على صاحب الخلية الجسدية، فتدبّر جيداً.

٣. عدد من الأشخاص كلّهم نسخة طبق الأصل من إنسان واحد، ووقعت جريمة قتل، وكان الدليل فيها بصمات الأصابع وتركيب حمض النوويك، وهو دليل يفي بتحديد شخص واحد تماماً حتّى الآن.

ولكن هذا الدليل آنذاك سينطبق على هؤلاء الأشخاص كلّهم؛ لأنّهم نسخة طبق الأصل. فهل تنضوي التقنية الجديدة إذاً على احتمال تعطيل العدالة؟ أو تمييع المعاملات مع الناس إن تعاملوا مع أكثر من نسخة في شؤون متفرّقة من بيع أو دَين أو وعد أو عهد؟

أقول: نفعل في هذه الموارد ما فعله المسلمون قبل التوجّه إلى دقّة بصمات الأصابع! على أنّ العلم في تطور لعلّه يفتح باباً آخر. وعلى كلّ القواعد الشرعية تجري من غير الاستعانة ببصمات الأصابع.

٤. عذراء صنعت نسخة لها من إحدى خلاياها، ثمّ أودعت الزريعة رحمها لتنمو حتّى الميلاد. هل هذا الحمل شرعي، وهي لازواج لها؟ أو مقبول إذ لم‌يمسسها بشر، وعندما تضع هل ولدت نسختها أو تؤأمهما أو ابنتها؟

أقول: حملها جائز شرعاً والولد بنتها، وهي نسخة لها، ولا منافاة بين عنواني البنت والنسخة، فإنّ الثانية منتزعة من المماثلة في الشكل ولا حكم خاص لها شرعاً و احتمال كون المولود توأماً للعذراء مقطوع البطلان؛ لأنّه يقتضي أمّاً واحدة مشتركة. نعم، هي بنت لاأب لها، ولا ضيرفيه.

٥. أسرة صنعت لولدها نسخة وحفظتها بالتبريد لتكون احتياطاً. فإذا مات الولد استنبتوا النسخة ليستعوضوه بذاته، أَمِن الجائز تخليق إنسان ليكون وسيلة لا غاية في

ذاته، أو إذا احتاج الولد المقبل في يوم من الأيام إلى زرع عضو. فتستخدم النسخة للحصول على هذا العضو الذي لايطرده الجسم جزماً.

أقول: الاستيلاد لأيّ غرض ووسيلة مباحة كان، فهو جائز، ولعلّ من يريد الولد لكونه إنساناً نادر أو غير موجود!

وأمّا استخدامها للحصول على العضو، فقد مرّ حكمه في أوائل هذا الكتاب سواء قبل حلول الحياة أو بعده.

٦. شخص في الخمسين ونسخته في الخامسة، وأُصيبت النسخة الكبيرة بأحد السرطانات الخطيرة الناجمة عن الوراثة، ويعلم الصغير أن هذا هو مصيره، أَيعتبر ذلك تعذيباً له؟

أقول: يعتبر ذلك عذاباً له لاسيما إن عجز الطب عن علاجه، لكنّه ليس يتعذيب من قِبل أحد.

٧. إنّ جيناتنا عرضة طول الوقت لحدوث ما يسمّيه علم الوراثة «طفرات» يتحوّل معها الجين السوي إلى جين مرض. و من أنجح الوسائل للتخلّص من تلك الجينات المرضية ما يحدث للخلية الجنسية (البويضة أو الخلية المنوية) من أنّها تطرد نصف حصيلتها الإرثية ؛ إذ تنضج وتصبح قابلة للتلقيح (وبعد التلقيح) إن بقيت جنيات مرضية في النصف فلعل رصيفاتها القادمة من الزوج الآخر تغلبها وتكبحها عن إحداث المرض.

و في التكاثر اللاتزواجي تبقى الجينات المرضية بحالها كاملة، فإن تمّ صنع نسخة عن نسخة عن نسخة لأجيال عديدة فستتراكم الجينات المرضية، مع حدوث طفرات جديدة حتّى تُصاب الأَجِنة بالتشوّهات الخلقية أو الموت.

أقول: ربّما يكون الاستنساخ مانعاً من المرض الحادث من الخلية الجنسية المريضة لزوج آخر إذا كانت الخلية الجسدية سالمة، عكس ما فرض في هذا السؤال. هذا أوّلاً.

وثانياً: الأمراض الوراثية الناجمة عن خلل في أحد الجينات والقابلة للتوارث قد

يصبح في المقدور إزالتها، بإزالة الجين السقيم من الخلية النسخة وإبداله بجين «ژن» صحيح، كما اعترف به هذا القائل.

وثالثاً: غاية هذا الفرض أن نمنع من الاستنساخ العمودي ـ نسخة عن نسخة عن نسخة[١] ـ دون الأفقي والعرضي، نسخ من أصل واحد.

وعلى كلٍّ إذا علم الضرر يمنع عن سببه في ذلك المورد فقط.

## إيجابيات للاستنساخ

١. زوجان مصابان بالعقم لايرضيان بطفل الأنبوب.

٢. زوجان لهما طفل واحد أصيب بمرض خطير أو توفّي، وسنّهما لايسمح الإنجاب بعد ذلك ويطلبان استنساخاً من طفلهما.

٣. طفل أُصيب بمرض خطير و يلزمه نقل نخاع عظمي ـ مثلاً ـ دون أيّ فرصة أن يرفض جسمه النخاع الجديد و هذا محتاج إلى توضيح.

٤. زوجان مصابان بمرض وراثي يجعل احتمال إصابة الجنين ٢٥٪ أو ٥٠٪ يريان الاستنساخ أفضل من محاولة الحمل الطبيعي ثمّ فحص الجنين ثمّ إجهاضه أن يكن مصاباً بالمرض الوراثي، فلاحظ.

٥. إمكان اختيار سلالة نظيفة تتكاثر بعيدة عن الأمراض، وذلك بإزالة الجين السقيم من الخلية النسخة وإبداله بجين صحيح، كما أشرنا إليه سابقاً.

٦. يدّعي البعض أنّ هذه الوسيلة فتحت آفاقاً جديدة للتفكير بإنشاء قطعان من الماشية أكثر مقاومة للأمراض أو أبقار ذات حليب يحتوي بروتينات إنسانيّة، بحيث يُعطى للأطفال الذين يولدون قبل آوانهم، كما أنها تتيح المجال للتفكير بتكوين أعضاء لدى الحيوانات تحمل بروتينات إنسانيّة يمكن الاستفادة منها فيما بعد في زراعة الأعضاء للمرضى، كما أنّها قد تكون بداية تفسير ظاهرة الخلايا السرطانية.[٢]

---

١. قيل: إنّ الضفادع المنتجة عن طريق الاستنساخ كانت عقيمة ولم‌يعرف أنّ دوللي عقيم أو لا؟

٢. نفس المصدر، ص ١١٤.

٧. إمكان استنساخ أعداد هائلة من الخراف والبقر لتوفير الغذاء للعالم.

٨. إمكان استنساخ قلوب للحيوانات وأكبادها، لنقلها جراحياً إلى الإنسان دون أن يرفضها الجسم الآدمي.

٩. إمكان استنساخ بعض فصائل الحيوانات المهدّدة بالانقراض.

١٠. إمكان الوصول إلى أسباب بعض الأمراض في النساء.[١]

١١. إنجاب طفل له طابع وراثي معيّن حسب الطلب.

١٢. التحكّم بجنس الأطفال في المستقبل.

١٣. إنتاج مجموعات من الأشخاص المطابقين لأداء مهمّات خاصة.

## سلبيات الاستنساخ

١. تمييع الذاتية، فمن بين النسخ لن يصبح هناك مفهوم «فرد بذاته».

أقول: الموضوع محتاج إلى توضيح مقنع، وإلّا فكلّ نسخة فرد بذاته، له روح إنساني منفرد.

٢. قد تؤدّي إلى علاقات لم يسبق اختبارها بين أفراد العائلة.

٣. صلات القرابة: ابن أو توأم؟ أقول: عرفت جوابه.

٤. صلات القرابة ستهتز و تتغير بدرجة كبيرة (مشكلة اجتماعية).

٥. ظهور إنجاب بين أفراد الجنس الواحد (مشكلة اجتماعية).

٦. تأثير تغيّر درجات القرابة على المواريث والقانون بما لا عهد للبشرية به.

٧. استنساخ شخص بدون إذنه (من الناحية الإجرامية).

٨. بيع أَجِنة مستنسخة (من الناحية الإجرامية).

٩. تخليق سلالة متميزة تعتبر هي الجنس اللارقي (مشكلة عنصرية).

١٠. عمل جيش من المستنسخين الذين يحملون موروثات الضراوة والشراسة (مشكلة اجتماعية وسياسية).

---

١. لاحظ: نفس المصدر، ص١٤٣.

١١. تخليق طبقة من العبيد تعامل بما تحت المستوى البشري وتقبل ذلك (مشكلة إنسانيّة واقتصادية).

١٢. يقول عالم الوراثة (واطسن): إنّ هذا العمل سيؤدّي إلى تشويش كبير في النشوء والتطوّر، وهذا يعني الفوضى الأبدية. إنّه لأمر شديد أن تسلب ابنك شعوره بذاته كفرد و تفرض إليه أمر قد لايرضاه لنفسه بتدخّلك السافر ضدّ طبيعة الأُمور. إنّ ذلك قد يؤدّى إلى تغيير طبيعة الارتباط بين الطفل ووالديه تغييراً جذرياً لدى من نشأوا نشأة دينية، هذا عدا القيم التي يحملها كلّ فرد، وهي قيم خاصة به كشخص متميّز عن غيره من الناس.

١٣. وقيل: إنّ إلغاء الجماع والتوالد وإشاعة التزواج اللاجنسي عن طريق الاستنساخ وأمثاله يؤدّي إلى تجريد الإنسان من إنسانيّته ....

١٤. وقيل: إنّ هذا تطاول على الخالق، حيث تنبأت شركة راند ذات النظرة الواقعية بتخليق «أشباه البشر» لتكليفها بالأعمال المتدنية.

وأُجيب عن صدر هذا الكلام ـ وهو نِعْم الجواب ـ بأنّ الخلية من صنع الله تعالى، وما قمنا به هو مجرّد نقل نواة من خلية شخص إلى بويضة أُنثى و بأمر الله نمت، وكلّها من صنع الله، وهذا ليس تطاولاً على الله تعالى.[1]

أقول: التطاول على الله في عالم التكوين غير ممكن لأحد من المخلوقين عقلاً، فالإيراد المذكور من الجهالة في أمر التوحيد جهالة قريبة من الحماقة والإلحاد. فالاستنساخ ليس بخلق ولا إحياء، وإنّما هو فعل مقدمة معدّة لخلق الله وإعطائه الحياة، فما هو إلّا كالمقاربة والجماع.

١٥. الارتقاء يتمثّل في عملية الانتخاب الطبيعي الذي يحدث أثناء علمية الإخصاب، حيث لايظفر من بين الملايين من الحيوانات المنوية التي يقذفها الرجل في المرّة الواحدة (من ٢٠٠ ـ ٦٠٠ مليون) إلّا حيوان منوي واحد غالباً. هذا الحيوان استطاع أن يقطع الطريق إلى مكان البييضة (في الثلث الطرفي من قناة المبيض ـ قناة

---

١. لاحظ: نفس المصدر، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

فالوب ـ) وهي حوالي عشرة سنتيمترات، وهذا يدلّ على لياقته البدنية والصحية، فهو أقوى وأصحّ هذه الحيوانات المنوية، وبذلك يحصل انتخاب طبيعي.[١] و هذا يفقد في الاستنساخ والنسخة.

١٦. احتمال تشقيق المجتمع البشري إلى جنسين: أحدهما: الجنس البشري الطبيعي، والثاني: الجنس البشري المنسوخ.

و في هذه الحالة يمكن أن يثور الخلاف حول أهلية النسخ، وتحدث تفرقة عنصرية من نوع جديد حتّى وإن لم تتخذ طابعاً قانونياً، فيرفض البعض مصاهرة نسخة مثلاً، وربّما تشعر النسخ نفسها بالتعالي على الطبقتين (المرضى والضعاف) مثلاً وتفخر النسخ بالانتساب إلى آباء ممتازين. و هكذا تضاف أسباب عنصرية جديدة للتفريق بين الجنس البشري.[٢]

أقول: ذهب بعض أهل الفقه إلى حرمة الاستنساخ لبعض هذه السلبيات وغيرها. مثل أنّ الاستنساخ ينافي كرامة الإنسان. فمن شاء التفصيل بأكثر من هذا فعليه بمراجعة الجزء الثاني من كتاب رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّية المعاصرة.

والحقّ أنّ الوجوه المستدلّ بها على حرمة الاستنساخ ضعيفة، ولعلّ أكثرها واضح الضعف، فإذا لم يوجد دليل على الحرمة فمقتضى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً هو عدم الحرمة، فيكون جائزاً بحسب الظاهر.

فإن ثبتت أو وجدت بعد ذلك له سلبيات موجبة للحرمة وكانت لازمة لطبيعة الاستنساخ نفتي بحرمته مطلقاً، وإن كانت لازمة لبعض أقسامه و في بعض الأوصاف والشروط نحكم بحرمة ذلك البعض فقط.

نعم، اللازم على الحكومات الإسلامية ومؤسساتها الطبّية وأطباء المسلمين أن يمنعوا من وقوع تجربة ذلك في بلادهم وعلى بعض أفراد شعوبهم، حتّى لايبتلى المسلمون بآثاره السلبية فإنّها أمر مجهول، ولاتغرّنا وسوسة الغربيين

---

١. نفس المصدر، ص٢٨٩.

٢. نفس المصدر، ص٤٤٣.

بأسباب وهمية أو بمساعدات مادية ضئيلة، فليحذر المسلمون ألّا يستعملهم الغرب كحقل تجاربهم.

يقول طبيب ماهر مسلم: حبوب منع الحمل جُرّبت في بورتوريكو؛ لأنّ أمريكا لم‌تسمح بها، ينبغي أن تجرّب في مكان آخر، و ترسل النتائج قبل أن يسمح بها في أمريكا.

البروجسترون الأثيولات التي تعطى لمنع الحمل هي معنا في الكويت من خمسة و عشرين عاماً (وكذا في بلاد إسلامية أُخرى) ونستعملها، وممنوعة في أمريكا حتّى إذا استكملت الأبحاث وجمعت نتائج آلاف الحالات وتبينت الإحصاءات أ هي ضارة أم نافعة، يفكّرون الآن في السماح بها في أمريكا، ونحن لسنا ضحايا الغرب كحقل تجارب فقط، بل في كلّ صغيرة وكبيرة ....[1]

والله يهدى من يشاء إلى صراط الحقّ.

---

١. نفس المصدر، ص١٩٨.

# فوائد

١. عن عرفجة بن أسعد أنّه أُصيب أنفه يوم الكلاب في الجاهلية، فاتخذ أنفا من ورق (أي من فضة) فأنتن عليه ـ أي صار نتناً كريه الرائحة ـ فأمر النبيّ ﷺ ـ أن يتخذ أنفاً من ذهب.[١]

و عن الترمذي: وقد روى غير واحد من أهل العلم أنّهم شدّوا أسنانهم بالذهب، وهذا الحديث حجة لهم، خلافاً لأبي حنيفة حيث منع عن شدّها به وقال: «وتشد بالفضة».[٢]

٢. وللذهب في المداواة الحديثة استطباب في معالجة التهاب المفاصل والأمراض الروماتيزمية. ويرى المجلس البريطاني لمعالجة الروماتيزم بأملاح الذهب أن نسبة النجاح تبلغ (٨٠٪) ويمكن لثلث المرضى المعالجين أن يصابوا بانتكاس المرض.

وهناك مستحضرات طبّية تحوي كمّيات من الذهب. وقد توهّم بعض الكتّاب حرمة استعمال الذهب على الذكور للزينة، وإنّما الضرورة هي التي أجازت استعماله ....[٣]

---

١. أخرجه أبوداود والنسائي والترمذي وأحمد وابن‌حبان والبغوي والطحاوي والبيهقي كما في رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّية المعاصرة، ج١، ص٨٣ ـ ٨٤.

٢. نفس المصدر، ص٨٧.

٣. نفس المصدر، ص٨٨ ـ ٩٠.

أقول: تقدّم في الفصل ١٩ أنّ المحرّم شرعاً هو عنوان لبس الذهب دون مطلق الاستعمال والتحلي والتزيين وغيرها. فيجوز جميع أنحاء التصرفات فيه حتى أكله في بعض الحالات في حال الاختيار، سوى لبسه وسوى الأكل والشرب من آنية الذهب والفضة.

٣. قال جمع تصدوا للإفتاء: «لكن إذا وصل بالإنسان المرض إلى حالة الاضطرار، وخشي على نفسه الهلاك إن لم يستعمل الدم، فالضرورات تبيح المحظورات ... فإذا بلغ الحال بالمريض إلى خوف التلف على نفسه جاز نقل الدم له، بل ربّما يجب لإنقاذ نفسه».[١]

أقول: الثابت من الكتاب العزيز والأحاديث هو حرمة أكل الدم أو شربه وحده دون سائر الاستعمالات والتصرفات، كحمله أو النظر إليه مثلاً، فحرمة الدم هو حرمة أكله حسب انصراف اللفظ وفهم العرف جزماً، فالإفتاء بحرمة نقل الدم إلى جسم إنسان آخر في فرض عدم الاضطرار غلط و إفراط.[٢]

وبعبارة دقيقة: أنّ الأعيان الخارجية لايصحّ اتصافها بأحد من الأحكام الخمسة، وإنّما هي موضوعات للأحكام، والأحكام لابدّلها من متعلّقات، وهي من أفعال المكلّفين، كالأكل والنكاح والنظر والتوهين والتعظيم ونحوها.

فحرمة الأُمهات راجعة إلى نكاحهنّ دون تقبيلهنّ، وحرمة الدم تتعلّق بالأكل وهكذا، وكأنّ هذا غير خفيّ على العوام فضلاً عمّن يدّعي العلم.

والثابت من الأحاديث عدم جواز استعماله فيما يعتبر فيه الطهارة، فلايجوز الصلاة والطواف في لباس فيه دم نجس ولابدّ في طهارة البدن واللباس من الدم في الصلاة والطواف، و من طهارة ما يؤكل و ما يشرب منه، وعليه فيجوز الانتفاع بالدم في غير ما ذكر بكلّ وجه في حال الاختيار، اعتماداً على أصالة البراءة.

وأمّا جواز أكل الدم والميتة ولحم الخنزير وما أُهِلّ به لغير الله وزوال حرمته، فهما ينشئان من الاضطرار.

---

١. نفس المصدر، ص٩٦.

٢. ويدلّ على هذا الانصراف أيضاً قوله تعالى: فمن اضطرّ في مخمصة بعد قوله تعالى «حرّمت عليكم الميتة والدّم» (المائدة(٥): ٣) فإنّ كلمة «مخمصة» أي مجاعة تدلّ بوضوح على أنّ المراد من حرمة الميتة والدم ولحم الخنزير هو أكلها فقط.

و هنا سؤال معقّد، وهو أنّ مقتضى قوله تعالى: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» هو جواز ارتكاب المحرّمات عند الحرج دون الاضطرار. و مقتضى قوله تعالى: «وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلّا ما اضطررتم إليه»[١] أنّ رافع الحرمة هو الاضطرار دون الحرج فيقع التنافي بينهما؛ بناءاً على عدم ترادف الاضطرار والحرج.

والجواب إمّا أن نقول باختصاص رافعية الاضطرار بحرمة الأشياء المذكورة ـ أي الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ به لغير الله تعالى ـ و كفاية الحرج في إزالة الحكم الإلزامى في سائر المحرّمات والواجبات. و إمّا أن نقول بترادف الاضطرار والحرج مصداقاً وعدم أشدّية الأوّل من الثاني، فلاحظ.

نعم، قيل: إنّ الاضطرار يختصّ بخوف هلاك النفس علماً أو ظناً، ومع حفظ النفس لا اضطرار.

و قيل: إنّ الضرورة هي الحالة التي تكون معها المقاصد الخمسة ـ أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ـ مهدّدة بالاختلال أو الهلاك. والحاجة هي الحالة التي يكون معها الإنسان في مشقّة و حرج دون أن يكون أصول المقاصد الخمسة في خطر.

وقيل: الحرام لذاته كالزنا مثلاً يباح للضرورة. والحرام سّداً للذريعة كالخلوة بالأجنبية والنظر إلى العورات والتبرج وغيرها تبيحه الحاجة فقط.[٢] وقيل: يجوز استعمال المحرمات لتعجيل الشفاء.[٣] وقد سبق بحث الاضطرار.

٤. منظمة الصحة العالمية تسعى سعياً حثيثاً إلى التنبيه على خطورة مشكلة التدخين، في الحقيقة تتآمر فيها شركات التبغ؛ لأنّها تبيع بـ ٢٣٠ ألف مليون دولار سنوياً، الآن التجارة موجهة إلى العالم الثالث، وإذا جاءت الأرقام والأشياء الحقيقية المفزعة عن هذه الشركات؛ فإنّ أجهزة الإعلام لا تنتشر.[٤]

٥. يقول طبيب مسلم: هناك في مجال التداوي أكثر من ٥٠٠ دواء، ولديّ جدول

---

١. الأنعام(٦): ١١٩.

٢. نفس المصدر، ج١، ص١٨٩.

٣. نفس المصدر، ج٢، ص٩٤ ـ ٩٥.

٤. أقول: التدخين بعنوانه عندنا غير محرّم، لكن للحاكم الشرعي أن يحرّمه ويمنع الشعب عنه إذا استلزم الأضرار الفادحة المالية والبدنية، كما هو كذلك.

بهذه الأدوية التي تحتوي على الكحول، و في المقابل هناك أيضاً أدوية بديلة. و في الواقع لو تحرّينا هذه الأدوية لاستطعنا أن نتخلص من جزء من هذه الأدوية على الأقل التي تحتوي على الكحول.

مثلاً هناك دواء نستخدمه يومياً، ويستخدمه كلّ طبيب مختصّ في مجال القلب، وهو النيتروجليسرين «تراي بيل» هذا الدواء يحتوي على الكحول.[١]

وهناك دواء تفتخر بريطانيا أنّها صنعته، وهو دواء مماثل تماماً في فعله وصنعه وتركيبه إلّا أنه لايحتوي على الكحول وهو «الايزوكيت» ... والواقع أنّ نسبة الكحول في (التراي بيل) قد أحدثت عدداً من الأعراض الجانبية الخطيرة عند المرضى الذي أُصيبوا بجلطة القلب.

٦. يقول طبيب فاضل آخر: يتمّ الحصول على الجيلاتين بواسطة الهيكل الكيميائي للبروتينات الحيوانية المعروفة باسم «الكولاجينيات» ممّا يؤدّى إلى تكسير الأربطة الكيميائية التي تربط بينها وتشكيل هياكل كيميائية أصغر حجماً تختلف اختلافاً كلياً عن البروتينات التي كانت أصلاً لها ... و تحديد نوع الحيوان الذي هو منشأ الجيلاتين أمر لايمكن تحقيقه ... ويقدّر الإنتاج العالمي لمادة الجيلاتين بحوالي مائتي ألف طن و أكثر من نصفه خنزيري المنشأ.[٢]

وقال أيضاً: يؤخذ الدهن الحيواني من الخنازير وغيرها، ويعدّ شحم الخنزير للاستخدام بواسطة إقحام ذرات من الهيدروجين في أربطته الكيميائية، فتتغير بنيته الكيميائية، و تتكوّن مركّبات جديدة من الأحماض الدهنية، يصبح من المستحيل تحديد نوع الحيوان الذي هو مصدرالدهن، نظراً للاستحالة البليغة التي طرأت على تركيبه الكيميائي بحيث أصبح يختلف كاملاً عن أصله.

وقال أيضاً: على الرغم من أنّ مصدر الزيوت نباتي إلّا أنّها قد تعامل بأملاح الاستيارات أو ثنائيات الغلسريد المستخرجين من منتجات الخنزير.[٣]

---

١. نفس المصدر، ص١٤٩ ـ ١٥٠.
٢. نفس المصدر، ص٢٢٤.
٣. نفس المصدر، ص٢٢٥.

٧. الخمائر (الإنزيمات).

الخمائر عوامل بيولوجية حفازة مسؤولة عن التحوّلات الكيميائية الكثيرة التي تحدث في خلايا الكائنات الحية المجهرية والنباتات والحيوانات والإنسان، وهي تعمل على زيادة سرعة هذه التفاعلات الحيوية الكيميائية.

بعض هذه الخمائر خلوي تقوم بتصنيعه وإفرازه خارجها، وهذا النوع. يسهل استخلاصه و تنقيته، وله أهمية اقتصادية كبيرة، حيث يستخدم في الصناعة لأغراض عديدة، فمثلاً تستخدم خميرة البروتياز في صناعة منتجات الألبان و خميرة الليباز في صناعة المنظفات. و خميرة السيلولاز في صناعة النسيج. ونحصل على هذا النوع من الإنزيمات عادة من الكائنات الحيّة المجهرية.

وبعضها ممّا تصنعه الخلايا و يبقى محصوراً في داخلها، واستخلاص هذه الإنزيمات ليس بالأمر السهل؛ نظراً لكثرتها وتداخلها مع مكونات الخلية.

مصادر هذه الإنزيمات متنوّعة جدّاً، فيمكن استخراج بعضها من النباتات وبعضها من الحيوانات المختلفة، بما فيها الخنزير، وبعضها من الكائنات الحية المجهرية كالجراثيم ....

ويدخل استعمال الإنزيمات عامة في الصناعات الغذائية والصناعات الدوائية على حدّ سواء، كاستعمال خميرة الأنفحة في صناعة الأجبان، واستعمال خميرة البيبسسين واللاكتاز في المداواة، ويعتبر الخنزير من المصادر الغنية بالإنزيمات، وخاصة منها الخمائر الهضمية وغيرها.[١]

وليعلم أنّ الإنزيم المتسعمل في الغذاء والدواء ـ أيّاً كان مصدره فإنّما يستعمل بمقادير زهيدة جدّاً، مثلاً إنّ خميرة الليباز في دم الإنسان يعادل (٨ ـ ٥٦ ميكروغرام٪) أي بنسبة ٨ـ٥٦ جزء في ١٠٠ مليون جزء تقريباً. و خميرة الأنفحة المستعملة في صناعة الأجبان تمدد بنسبة أقلّ من (١/١٠٠٠٠).

قيل: وهذا ما تنطبق عليه قاعدة استهلاك النجاسة احتمالاً، فلايحرم أكل الدواء والغذاء المشتمل عليه.[٢]

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبيّة المعاصرة (القسم التاسع)، ج١، ص٩٨ ـ ٩٩.

٢. المصدر السابق، ج١، ص١٠١.

٨. كلام حول الضرر والحرج.

ذكرنا سابقاً[١] تأثير الأضطرار والحرج والضرر والحاجة والضرورة في رفع الأحكام الإلزامية.

وهناك نذكر مطلبين يتعلقان بذاك المقام:

١. قيل: الفرق بين الضرر والحرج، أنّ الأوّل لابدّ أن يكون بدرجة معتدّ بها عند العقلاء، ولايلزم أن يكون الضرر الناشئ منه بمقدار غير قابل للتحمّل ـ كما ذكره السيد الخوئيﷺ وغيره من المحقّقين في علم الأُصول ـ والثاني ما كان غير قابل للتحمّل.

٢. ذكر بعض الباحثين من أهل السنة أنّ الحرام لذاته يباح للضرورة، والحرام سدّاً للذريعة يباح للحاجة (أو المصلحة الراجحة). فمثلاً الزنا من المحرّمات الأصلية (أو المحرّمات لذاتها) وقد حرم الشرع أُموراً عدّة لذريعة ارتكابه، مثل الخلوة بالأجنبية والنظر إلى العورات والتبرّج وغيرها ... فهذه الأمور المحرّمة، سدّاً للذريعة تبيحها الحاجة فقط ولاتشترك فيها الضرورة.

فالطبيب ـ مثلاً ـ يمكن أن يكشف عن العورات لحاجة التطبيب، ليكون التشخيص أدقّ ويكون العلاج الموصوف أنسب وإن لم‌يدخل ذلك في الضرورة. أي وإن لم‌يكن حياة المريض في خطر.

مثلاً الخمر حرم منها الكثير المسكر والقليل الذي لايسكر، فالمسكر منها حرم تحريم المقاصد. وأمّا القليل فحرم سدّاً للذريعة، كما أنّ رسول‌اللهﷺ لعن ساقي الخمر وبائعها ومبتاعها وعاصرها وحاملها والمحمولة إليه. وهذا من باب تحريم الوسائل لا المقاصد.

ولحم الخنزير من المحرمات الأصلية، لكن تحريم أجزاء من غير لحمه وشحمه كجلده وثمنه من باب تحريم الوسائل.[٢]

---

١. ص١٤ هذا الكتاب.

٢. نُقل هذا عن ابن‌القيّم في إعلام الموقّعين، ج٣، ص١٥١ و تفسير المنار، ج٧، ص٩٠.

# استعمال البخاخات

يقول بعض الأطباء المسلمين: المواد الحاملة والدافعة لمحتويات العبوات التي تُخرج مافيها على هيئة رذاذ تحت الضغط، تعبّأ مضغوطة في هيئة غازات أو سوائل في العبوات التي تعمل بالإرذاذ، وهي نستعمل لإذابة المادة الفعّالة أو لتحتويها، و كذلك لإعطاء القوة الضاغطة اللازمة لدفع المحتويات خارج العبوة على هيئة رذاذ.

بعض هذه العبوات يطلق عليها «عبوات الضغط الإنشاقية» أو «البخاخات الإنشاقية» وهي تحتوي على مواد فعالة لتخفيف أعراض الربو وضيق التنفّس. هذه المواد الفعالة تكون مذابة أو معلّقة في الغازات المضغوطة أو السوائل.

هذه المواد لها تأثير مثبط للجهاز العصبي المركزي وتسبب شعوراً بالنشوة؛ ولذلك فإنّ بعض الشباب يستخدمون العبوات ـ التي تحتوي على هذه المواد عن طريق الاستنشاق ـ للحصول على تأثيرها المخدّر الذي تصاحبه النشوة ....

وبعض عبوات الضغط الإنشاقية التي نستعمل لتخفيف أزمات التنفس تحتوي على نسبة في الكحول الإيثيلي تتراوح ما بين ٢٨/٥٪ و ٣٨/٥٪، وهذا الكحول الإيثيلي هو المادة الفعالة في الخمر ـ التي تسبّب الإدمان ـ والمحرّمة صراحة في الشرع.

والأسئلة المطروحة هنا هي:

أوّلاً: هل تناول هذه المواد يُعد محرّماً، حيث إنّ من آثارها إثباطاً للجهاز العصبي المركزي مع حدوث نشوة عندما يساء استعمالها عن طريق الاستنشاق؟

ثانياً: هل ينطبق على هذه المواد: «ما كثيره يسكر فقليله حرام» حيث ثبت أنّ التركيزات العالية من هذه المواد عندما تستنشق ينتج عنها النشوة وإثباط في الجهاز العصبي المركزي.

ثالثاً: ما حكم الشرع بشأن استعمال بخاخة التنفّس التي تحتوي على الكحول.

رابعاً: هل استعمال هذه البخاخات من جانب المرضى ـ لمساعدتهم على النفس وخاصّة بين مرضى الربو ـ بعدّ من المفطرات أثناء الصوم.[1]

أقول: يحرم التناول إذا فرض مسكراً أو مضراً ضرراً كلياً[2] ولايحرم من جهة الخمرية أو النجاسة، فإنّها مرتفعة، فإنّ الكحول لايسمّى خمراً حتّى يحكم بنجاستها وحرمتها، بل الكحول الإثيلي موجود في أشياء كثيرة حتّى في بعض الفواكه مع أنّها حلال و طاهرة.

وأمّا إذا أخذ شيء من الخمر الموجودة فعلاً من دون استحالة فهو متنجس بملاقاته للنجس.

وأمّا إذا لم‌يوجب تناولها سكراً، بل نشوة فلزوم الاجتناب عنها مبنيّ على الاحتياط اللازم.

وأمّا ذيل السؤال الرابع: فجوابه أنّ استعمال بخاخة النفس إذا كان على نحو دخول القطرات الصغيرة المائعة في الحلق فهو مفطر للصوم، وإذا كان على نحو دخول الهواء أو الغاز في الحلق فلايصدق عليه الأكل والشرب، فلا وجه لكونه مفطراً.

وفيه بحث يظهر من البحث حول مفطرية دخول البخار في الحلق فى الجملة.

ثمّ إنّ طبيباً مسلماً يقول: لم أُلاحِظ كلّ ما للمتكلّمين (الأطباء) عن بخاخات الربو بأنّها لاتدخل المعدة، وإنّما هي استنشاق يدخل الرئة، وبالتالي فإنّ تناولها لايعتبر مثل الأكل.[3]

أقول: فإذا فرضنا أنّ الاستنشاق ليس بمسكر ولا بمضرّ ضرراً مهمّاً فلا بأس به شرعاً.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّيّة المعاصرة (القسم التاسع)، ج١، ص١٢٣ ـ ١٢٥.

٢. تقدّم تقسيم الضرر وحرمة بعض أقسامه.

٣. نفس المصدر، ص١٥٠ ـ ١٥١.

**المسألة السابعةوالستون**

## البروتينات المتحلّلة

هذه المواد تستعمل كمصدر للأحماض الأمينية اللازمة لبعض المرضى، الذين يحتاجون التغذية الكاملة عن طريق الحقن المخصوص.

هذه البروتينات المتحللة تُحضّر صناعياً من البورتينات الموجودة في اللبن وبلازما الدم ومادة الفيبرين الموجودة في جلطات الدم و كذلك من بعض أنسجة المواشي والأغنام والخنزير؛ وذلك بتحلّلها بإضافة الحامض أو الإنزيمات التي قد تشمل الإنزيم الذي يستخرج من العصارة المعدنية للخنزير والأبقار.

والمحتاج إلى الحكم الفقهي أمران:

١. إذا استخرجت مادة من الدم أو أنسجة الخنزير، فهل هي محكومة بالنجاسة؟

٢. هل يجوز استعمال المواد النجسة أو المحرمة في محلول الحقن؟

والجواب عن الأوّل هو عدم النجاسة إذا كان الاستخراج مقارناً أو ملحوقاً بالاستحالة، ومع عدم الاستحالة فالمادة إما نجسة أو متنجسة، فلاحظ.

والجواب عن الثاني أنّ مقتضى أصالة البراءة جواز استعمال المواد المحرمة أو النجسة في محلول الحقن إلّا إذا فرض إسكار المحقون؛ فإنّ المفهوم من مذاق الشرع المنكشف بارتكاز المتشرّعة عنه عدم جوازه إلّا في حال الضرورة وعدم البديل الحلال، والأحوط لزوماً عدم الحقن بالخمر وإن لم‌يسكر المحقون به.

# الأغذية المحتوية على الكحول أيضاً

قال طبيب متدين: ليس صحيحاً أنّ في الخمر أو الكحول دواء المريض؛ بل كلّها داء كما تحدّث بذلك الصادق المصدَّق ـ ﷺ ـ لكن هناك عدد من الأدوية تحتوي على نسبة من الكحول الإثيلي الذي هو روح الخمر ويستعمل فيها بوصفه مـذيباً لبـعض المواد التي لاتذوب في غيره.

وبإحصاء الأدوية الموجودة في السوق المغربية سنة ١٩٨٦ نجد مايلى: مجموع الأدوية ١٤٣٨، المحتوية على الكحول ١٠٢ أي ٧/٢٪ تقريباً.

وأمّا أشكال عرضها فهي كالتالي:

١. شراب ٣٢.

٢. أنابير للشرب ١٠.

٣. قطرات للشرب ٣٦.

٤. أدوية جلدية ٢٤.

وهذا الإحصاء تقريبي؛ لعدم تواتر معلومات كافية عن تركيب بعض الأدوية، وقد شاع مع الأسف التساهل في وصف هذه الأدوية من قبل الأطباء واستعمالها من قبل المواطنين (أي المسلمين) وظنّ كثيرون أنّ ذلك من باب الضـرورة، ولكـنا بـاستقراء الأدوية التي تحتوي على الكحول نخلص إلى النتائج التالية:

١. كثير منها يمكن الاستبدال به دواء آخر خالٍ من الكحول.

٢. الباقي لايوجد الكحول إلّا في بعض أشكال عرضه (شراب ـ قطرات) وأمّا الأشكال الأُخرى من نفس الدواء (أقراص ـ حقن ـ تحاميل ـ ....) فهي خالية من الكحول.

٣. قليلة جدّاً هي أشكال العرض المحتوية على الكحول، والتي يصعب جدّاً على الطبيب الاستغناء عنها في ممارسته الطبّية.

إنّ من واجب الطبيب المسلم تجريد الأدوية المحتوية من الكحول، والاستغناء منها عمّا يمكن الاستبدال به أدوية أُخرى خالية من الكحول ولها نفس المفعول، ثمّ مراعاة تقدير الضرورات بقدرها فيما لابدّ من الكحول.

كما أنّ من واجب الصيادلة ومنتجي الأدوية المسلمين استبعاد الكحول من تركيب الأدوية ما أمكن وعدم استعماله لأسباب أُخرى غير الإذابة الضرورية للمادة المعالجة، انتهى ملخّصاً.[١]

---

١. نفس المصدر، ج١، ص١٩١ ـ ١٩٣.

# المياه المتلوّثة

يقول طبيب: «في العالم عدد كبير من المدن تسقى من مياه المجاري، التي تعالج بالمركبات لإزالة المواد العضوية العالقة إلى آخره حتّى يعود الماء إلى صفاته الأصلية لا طعم له ولا لون ولا رائحة. وإنّ عدداً من علماء السعودية منذ أكثر من خمسة عشر عاماً درسوا هذا الموضوع و أباحوا استعمال هذا الماء في إزالة الحدث واستخدامه للشرب إذا حكم الأطباء بعدم الضرر في استعماله. الطبيعة هي التي تقوم عملياً بهذا الفعل، يعني الماء الملوّث الذي نجده في المستنقعات وغيره و يتبخّر، ثمّ يعود إلى الأرض، ثمّ الأرض تمتصه، وهذا إلى آخره يعني عملية التنقية تتمّ بشكل طبيعي في الطبقات الجيولوجية التي نتحدّث فيها».[1]

أقول: المياه الملوّثة النجسة تفرض على أقسام:

فمنها: أنها تبخّر ثمّ تعود إلى الأرض فتدخل في باطنها بامتصاصها، وهذا لاشكّ في طهارتها بمجرّد التبخّر سواء دخلت في باطن الأرض أم لا، بل وصلت إلى الأرض أم لا، فإذا تبدلت بالماء في الهواء وأصابت ثوباً أو بدناً فهو محكوم بالطهارة، فإنّه من أفراد الاستحالة.

ومنها: أنّها تدخل في باطن الأرض من دون تبخّر واستحالة، وبفعل الطبيعة تزول موادها الإضافية فتنقلب ماءاً صافياً خالصاً.

---

١. نفس المصدر، ص٢٩٧.

فالأصحّ عندي أنّها محكومة بالنجاسة وحرمة الشرب؛ لأنّ نجاسة الماء الحاصلة بملاقاة النجس لاتزول بزوال المواد الإضافية.

ومنها: الصورة السابقة بعينها لكن يفرض اتّصالها بالمياه الكثيرة المطلقة وامتزاجهما معها فيحكم بطهارتها، فإنّ الماء المتنجس إذا لاقى كرّاً واتصل به فهو يطهر إما مطلقاً وإما بالامتزاج.

ومنها: أن تزول موادها الإضافة النجسة بعلاج معالج على وجه الأرض، فهذا يبقى على نجاسته وعدم جواز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة.

ومنها: أن تفرض المياه المتلوّثة غير نجسة فهى محكومة بالطهارة، فإذا فرضنا أن شربها يسبّب ضرراً معتدّاً به يحرم شربها، فإذا زال الضرر بفاعل أو بتأثير طبيعة فيباح شربه.

ومنها: المياه المتغيّر لونها أو طعمها أو ريحها بملاقاة نجسة العين على تفصيل مذكور في كالعروة الوثقى وحواشيها. فإذا كانت قدر كرّ أو أكثر و زال التغير بأيّ عامل كان يطهر على بعض الأقوال.

وللمسألة ذيل طويل مذكور في المطولات.

ومنها: فرض صيرورة المياه المذكورة مضافة خارجة عن حدّ الإطلاق، ثمّ تبخّرت ثمّ صارت ماءاً مطلقاً بحسب العرف، فالأظهر طهارتها وقول صاحب العروة ومن تبعه من أهل الحواشي: «المضاف المصعد مضاف» محمول على فرض كون المتحوّل من البخار مضافاً عند العرف.

وإذا كانت نجسة حين كونها مضافة تطهر بالتصعيد.

ومنه يظهر أنّ المصعد من أعيان النجسة يطهر إلّا إذا صدق عليه عنوان محرّم آخر كعرق الخمر، فإنّه مسكر محرّم.

**المسألة السبعون**

# الطبّ في الصوم

مفطرات الصوم في فقه الإمامية:

١ و٢. الأكل والشرب: من غير فرق في المأكول والمشروب بين المعتاد وغيره كالتراب والحصى ونحوهما، ولا بين الكثير والقليل، حتى لو بلّ الخيّاط الخيط بريقه أو غيره ثمّ ردّه إلى الفم وابتلع ما عليه من الرطوبة، بطل صومه، إلّا إذا استهلك ما كان عليه من الرطوبة بريقه على وجه لايصدق عليه الرطوبة الخارجية. وكذا لو استاك وأخرج المسواك من فمه وكان عليه رطوبة ثمّ ردّه إلى الفم، فإنّه لو ابتلع ما عليه بطل صومه إلّا مع الاستهلاك على الوجه المذكور.[١]

و هناك أقراص من الكافيين تتناول و ذات مفعول طويل، أي تذوب تدريجياً في المعدة وفي الأمعاء، وهي تساوي من حيث مفعولها تناول القهوة بالنهار، يعني إذا تناول الإنسان قرصاً منها في السحور مثلاً أو بالليل يبقى مفعولها ٢٤ ساعة و أكثر و يذوب تدريجياً. و ربما تطوّر الأمر إلى إمكانية تناول أقراص من (الجلوكوزر) و بعض

---

١. قيل: أسرع علاج مؤثر لبعض الأزمات القلبية حبّة تسمى Lsordil nitrates. يضعها الصائم تحت اللسان، فتمصّ بطريقة مباشرة و يحملها الدم إلى القلب فتوقف أزماته المفاجئة ... و هذا الدواء لايدخل إلى الجوف لسرعة امتصاصه، و أنّه يقاس على معجون الأسنان، بحيث إنّ الصائم إذا لم يزدرد بأن تمضمض بعد ذوبان الحبة كان صيامه صحيحاً.

أقول: إن دخلت مادتها بعد الامتصاص إلى الحلق فهي مبطلة للصوم وإلّا فلا بأس به، ولايضر بالصوم. وكذا إذا استهلكت المادّة المذكورة بماء الفم ثمّ دخل الفم.

المواد الأُخرى في المستقبل، و تصبح و كأنّه يتغذى طوال النهار ولكن عن طريق ذوبان هذه الأقراص تدريجياً في المعدة والأمعاء طوال النهار.

أقول: والأحوط الاجتناب عن أكلها، لكن الأظهر جواز أكلها قبل طلوع الفجر من أيام الصيام؛ لعدم دليل شرعي على منعه.

وليعلم أنّ المفطر ـ حسب دلالة الكتاب العزيز ـ هو عنوان الأكل والشرب فإذا صدق أحدهما وكان عمداً بطل الصوم.

فإذا فرضنا أن الأكل لايصدق بدون المضغ و أنّه عبارة عن المضغ والبلع معاً فلايبطل الصوم ببلع الخشب و الحديدة والحصى ونحوها، سواء أكان جائزاً بلعها أم حراماً بعلة الضرر أو الغصب ونحوهما، فإنّه ليس بأكل.

نعم، يرد على الفرض المذكور إن بلع حبة من عنب أو رمّان أو قليل من طعام آخر من دون مضغ يصدق عليه الأكل عرفاً، ولا شك أنه مفطر، فيفهم منه أنّ المضغ غير دخيل في مفهوم الأكل.

لكن إذا فرضنا انصراف لفظ الأكل إلى المأكولات المتعارفة المعتادة ـ كما هو غير بعيد ـ لم يبطل الصوم بأكل التراب والمدر والحصى وغيرها، ممّا هو غير معدّ لأكل الإنسان، وإن نقل عن المشهور المدّعى عليه الإجماع إبطال الصوم بأكلها.

ويؤكد الانصراف المذكور صحيح محمد بن مسلم ـ بطريق الشيخ عند المشهور ـ قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: «لا (ما ـ خ) يضرّ الصائم ما صنع، إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب، والنساء، والارتماس في الماء».[1]

فإن ظاهر الحصر المستفاد منه أنّ المضرّ هو أكل الطعام لاكلّ مأكول. و كذا لايصدق على امتصاص بلّة الخيط والمسواك عنوان الشراب والشرب.

نعم، الأحوط ـ لزوماً ـ عدم مخالفة المشهور في مقام العمل.

وعن العلّامة الحلّي رحمه الله بطلان الصوم بإيصال الدواء إلى الجوف ـ ولعلّه يريد به الحلق

---

١. التهذيب، ج ١٤، ص ٢٦٧ برقم ٢٦٧ وأسقط جميع الأحاديث كلمة «النساء» سهواً، ج ١٠، ص ٣٧٠، و في بعض نسخ التهذيب: «أربع خصال».

ـ وكذا بتقطير المائع في الأذن و قيل ببطلانه بالصبّ في الإحليل، والأقوى صحة الصوم؛ إذ لا دليل على بطلانه بمجرّد وصول شيء إلى المعدة وباطن الإنسان، إذا لم‌يصدق عليه الأكل أو الشرب كما هو مدلول الروايات المعتبرة.[1]

لكن في «العروة»: «نعم إذا وصل من طريق أنفه فالظاهر أنّه موجب للبطلان إن كان متعمّداً؛ لصدق الأكل والشرب».

فهو ـ و من تبعه ـ لايرى لوساطة الفمّ مدخلية في صدق الأكل والشرب، والعبرة عندهم بالإيصال إلى الحلق، من الفم أو الأنف، فلاحظ.

وأمّا الأشعّة والأوكسيجين فليسا من الأكل والشرب، فلايضرّان بالصوم.

٣ و٤. الجماع والاستمناء بتفصيل مذكور في المطولات.

٥. البقاء على الجنابة عمداً إلى الفجر الصادق في خصوص شهر رمضان و قضائه، على تفصيل مذكور في الكتب الفقهية.

٦. تعمّد القيء دون ما يبدره عن غير عمد.

هذه هي ما ثبت اعتبارها في صحة الصوم بدليل معتبر عندي، وإليك بقية المفطرات عند الفقهاء الكرام أو جمع منهم رضي الله عنهم وأرضاهم عنه.

٧. تعمّد الكذب على الله تعالى و رسوله أو الأئمة عليهم السلام ذكره جمع. والأظهر أنّه على حرمته الشديدة غير مفطر؛ لضعف ما استدلوا عليه سنداً، فإن منصور بن يونس و إن وثّقه النجاشي لكن توثيقه يعارض بجرح غيره، ودفاع سيدنا الأُستاذ الخوئي عن وثاقته ضعيف. وتفصيل الكلام لايناسب هذا الكتاب.

٨. إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق عند المشهور. و في «العروة ـ وتبعه جمع ـ»: والأقوى إلحاق البخار الغليظ ودخان التنباك ونحوه به.

أقول: الحكم في الغبار الغليظ مشهور و مستنده ضعيف، وما دلّ على عدم إفساد الغبار والدخان قوي سنداً[2] فلايعتبر الاجتناب عنها في صحة الصوم إذا لم‌يصدق عليه عنوان الأكل.

---

١. لاحظ: «الوسائل» أبواب ٥، ٦، ٢٢ و ٢٤ من أبواب ما يمسك عن الصائم.

٢. نفس «المصدر» الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ج ١٠، ص٦٩.

قال بعض الباحثين: «إنّ الدخان بجميع أنواعه (لفائف التبغ ـ سجائر وسيجار ـ وما يحرق في الأنبوب ـ پيپ ـ وما يوضع في النارجيل) من المواد المعضوية التي تحتوي على القطران والنيكوتين، ولها جرم يظهر في «الفلتر» وعلى الرئتين، وتصبغ الطبقة المخاطية التي تغطي جدار البلعوم بلون داكن. هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ التدخين يلبّي شهوة المدخّن (الكيف والمزاج) فيؤثّر على أعصابه؛ ولذا نجد المدخّن يصبر عن الطعام والشراب ولكنّه لايصبر عن الدخان، فتناول الدخان ينفي معنى الصوم الذي ذكره الحديث القدسي: «يدع طعامه وشرابه و شهوته من أجلي».[1] انتهى كلامه بتغيير جزئي.

أقول: هذه الكلمات غير منطبقة على الطريقة الفقيهة؛ إذا الثابت من الكتاب والسنة في مفطريّة الصوم عناوين خاصة لابدّ من إحرازها في الحكم بالإفطار، كالأكل والشرب وتعمد القيء والاحتقان بالمائع مثلاً، وما وراء تلك العناوين لا مجال للاستنباط والحكم بالإفطار فإنّه بغير ما أنزل الله تعالى.

وأمّا الحديث القدسي ـ فعلى تقدير صدوره، وعدم كونه مجعولاً وعلى فرض دلالته على الوجوب ـ لابدّ من حمل كلمة «الشهوة» على كونها عطفاً تفسيرياً للطعام والشراب أو على خصوص الجماع والاستمناء دون مطلقها، إذ لم يقل أحد من الفقهاء ببطلان الصوم بتحصيل الأرباح وبالمكالمة والضحك مع الزوجة الجميلة المحبوبة والالتذاذ بسائر المشتهيات الكثيرة، وهذا واضح.

وعن الحنفية أنّهم يفصلون بين دخول الدخان بدون قصد ـ فلايفسد الصوم ـ وبين إدخاله، فيفسده.[2]

٩. ارتماس الرأس في الماء دون سائر المائعات.

والأظهر أنّه حرام على الصائم، وليس بمفسد للصوم، جمعاً بين الأدلة.

١٠. الحقنة بالمائع دون الجامد، لكنها إمّا غير مفسدة للصوم ولا بمحرّمة، وإمّا أنّها محرّمة على الصائم غير مفسدة للصوم؛ جمعاً بين الروايات.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبيّة المعاصرة، ج١، ص٥١٧.

٢. نفس المصدر، ص٦١٤.

وعلى القول بالإفساد يقول صاحب العروة: إذا احتقن بالمائع لكن لم يصعد إلى الجوف، بل كان لمجرّد الدخول في الدبر فلايبعد عدم كونه مفطراً. وعلّله سيدنا الأُستاذ في مستمسكه بانصراف الاحتقان عنه.

وقال أيضاً في العروة: الظاهر جواز الاحتقان بما يشكّ في كونه جامداً أو مائعاً.

أقول: فإنّ الأصل في الشبهات الموضوعية التحريمية هو الجواز[١] وعلى الجملة المستفاد من الروايات جواز استدخال الرجل والمرأة الدواء وغيره في القبل والدبر، وإنّما الممنوع هو الاحتقان بالمائع فقط.

بقيت فروع مناسبة للمقام:

الأوّل: يجوز إدخال الطبيب ـ أو غيره ـ إصبعه أو آلة طبّية إلى حلق الصائم، فإنّ الإدخال المذكور ليس بأكل و إخراجه ليس بقيء، وإشكال صاحب العروة ﷺ ضعيف جداً.

الثاني: الصائم إذا عطش اتفاقاً حتّى خاف على نفسه، جاز له الشرب بمقدار الضرورة، ولايشرب حتّى يروى كما في موثّقة عمار، ويجب عليه الإمساك بقية النهار. و أمّا وجوب قضاء هذا اليوم كما أفتوا به ففيه بحث.

و أمّا من به داء العطش فهو كسائر المرضى غير مكلّف بالصوم.

الثالث: السعوط أو الاحتجام ليس بمفطر، و منه يظهر جواز الفصد الطبي.

الرابع: لابأس بمضغ الطعام للصبّي ولا بزقّ الطائر ولا بذوق المرق ونحو ذلك، ممّا لايتعدّى إلى الحلق.

و في الحديث الصحيح: الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه؟ قال: «لايفعل. قلت: فإن فعل فما عليه؟ قال: لا شيء عليه ولايعود».[٢]

وكذا لا بأس بمضغ العلك على تردّدٍ مّا عندي.[٣]

و في العروة الوثقى: وإن وجد له طعماً فيه ما لم يكن ذلك بتفتت أجزاء منه.

---

١. لاحظ: مستند العروة الوثقى كتاب الصوم، ج١، ص٢٣.

٢. الوسائل الباب ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

٣. لاحظ: نفس المصدر الباب ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

و في المستمسك: إلّا أن تكون الأجزاء مستهلكة في الريق، فالحكم بالإفطار حينئذ غير ظاهر.

واعتراض السيد الأُستاذ الخوئي عليه ـ على ما في مستند العروة[1] ليس بقوي.

و قال بعض الباحثين: ومعظم العلك الموجود في هذه الأيام من النوع الصناعي، فهو يحتوي على مواد سكّرية وطعم الفواكه أو النباتات وصبغات طبيعية أو مصنّعة كيميائياً، وكلّ هذا يتحلّل داخل الفم عند ما يختلط باللعاب الذي يتكون من أكثر من ٩٩٪ من الماء أملاح غير عضوية (مثل البيكربونات والفوسفات و كربونات الكاليسوم) + مواد عضوية (مثل أنزيم الأمسيليز اللعابي والتيالين) ويصل مع اللعاب إلى الجوف.

أقول: كلّ ذلك لايؤثّر في الحكم الفقهي شيئاً ـ على ما عرفته هنا ـ ومنه يظهر حكم الأقراص التي توضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية وغيرها، كما ذكره بعض الأطبّاء،[2] فإنّ حكمهما حكم العلك.

الخامس: في الحديث الصحيح: أَيَسْتاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال الصادق عليه السلام: «لابأس به».

و في صحيح آخر: «يستاك الصائم أيّ ساعة من النهار أحبّ».

السادس: يكره الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما ممّا يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق كما في العروة. ويظهر من المستمسك الإجماع على عدم بطلان الصوم به.

السابع: و في العروة أيضاً: يكره إخراج الدم المضعف بحجامة أو غيرها، وإذا علم بأدائه إلى الإغماء المبطل للصوم حرم.

الثامن: قلع الضرس بل مطلق إدماء الفم أيضاً مكروه للصائم، لموثّقة عمّار.

---

١. مستند العروة الوثقى كتاب الصوم، ج٦، ص٢٧٥.

٢. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبيّة المعاصرة، ج١، ص٤٣١.

## تتمة حول تحديد الحلق

قال بعض أهل العلم: الحلق ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أعلى الحلق، وهو مخرج الغين والخاء المعجمتين.

ووسط الحلق، وهو مخرج الحاء والعين المهملتين.

وأقصى الحلق من الباطن هو مخرج الهمزة والهاء.

ثمّ استفاد من الحنفية أن الفطر لايتحقق إلّا بمجاوزة الدواء الحلق بأقسامه الثلاثة. ثمّ نقل اختلاف مذاهب أهل السنة فيه.

أقول: المستفاد من أحاديثنا المعتبرة سنداً وغير المعتبرة أنّ وصول المأكول أو المشروب إلى أوّل الحلق وأعلاه يوجب الفطر. و من هذه الأحاديث موثّقة عمّار الآتية في التعليقة.

وهل يمكن الحكم ببطلان الصيام إذا أدخل الصائم طعاماً إلى حلقه من غير مضغ ثمّ أخرجه من فمه؟ لا أدري رأي أصحابنا فيه.

وعلى كلٍّ، قيل: ضبط الفقهاء (من أهل السنة) حدّ الظاهر من الفم بمخرج الحاء وهو ما يطلق عليه الحلقوم.[1]

**فائدة:** قيل إنّ علماء التشريح يثبتون أنّ الله خلق العين مشتملة على قناة تصلها بالأنف ثمّ بالبلعوم.

أقول: وعليه فإذا بلغ من العين إلى الحلق شيئاً يفسد الصوم، بناءاً على كفاية الوصول إلى الحلق وإن لم يتوسّط الفم، فلاحظ.

وقيل أيضاً: إنّهم أثبتوا ـ بالاعتماد على المشاهدة والتجربة ـ أنّ الأذن ليس بينها و بين الجوف ولا الدماغ قناة تنفذ منها المائعات إلّا إذا تخرّمت طبلة الأذن.

## قائمة المفطرات في مجال التداوي

قسّم دكتور مسلم قائمة المفطرات في مجال التداوي إلى أقسام:

---

١. نفس المصدر، ص ٥١٤.

١. ما يدخل الجسم عن طريق الجهاز التنفّسي، مثل البخاخ للربو وما يستنشق من الأدوية، وتدخين السجائر. و الشيشة والسعوط ... وهذه كلّها إمّا سوائل وفيها مواد عالقة وتدخل إلى الفم أو الأنف وتستنشق، ومنها إلى البلعوم (الفمي أو الأنفي) ومن البلعوم (قيل: يسميه الفقهاء الحلق) أو المريء فالمعدة. كما يذهب جزء آخر من البلعوم الفموي إلى البلعوم الحنجري، ومنه إلى الرغامي فالشعب الهوائية فالرئتين ....

وأمّا الأوكسجين الذي يعطي لبعض المرضى فهو هواء، وليس فيه مواد عالقة ولا مغذّية ولاغيرها، ويذهب أغلبه إلى الجهاز التنفسي، فليس مفطراً للصوم.[١]

وأمّا التخدير الكلّي فإنّه غازات مستنشقة مثل الأثير وغيره، وعادة ما يبدأ التخدير الكلّي بحقنة في الوريد من عقار «الباربيتورات» السريع المفعول جدّاً، فينام الإنسان في ثوانٍ معدودة، ثمّ يتمّ إدخال أنبوب مباشر إلى القصبة الهوائية عبر الأنف فلايدخل إلى المريء أو المعدة منه شيء ... ويتمّ إجراء التنفّس بواسطة الآلة، وبواسطتها أيضاً يتمّ إدخال الغازات المؤدّية إلى فقدان الوعي فقداناً تاماً.

وهذه كلّها لا علاقة لها بالجهاز الهضمي.[٢]

٢. ما يدخل الجسم عبر الفم والحلق، كالغرغرة وبُخاخ تعطير الفم، وهذه تشبه المضمضة[٣].... و كذلك السؤال عن قلع السنّ في نهار رمضان ويستخدم الطبيب البنج

---

١. والمعيار في كون هذه الأُمور مفطرة للصوم أو لا؟ هو صدق الأكل والشرب وعدمها عرفاً، وليس للطبّ والطبيب حكم في ذلك.

٢. استنشاق الغازات وإدخالها وإدخال الآلة وكذا إعطاء السوائل المغذية بواسطة الزرق في الوريد لايوجّه ضرراً إلى الصوم؛ لعدم صدق الأكل والشرب، وإنّما البحث في صحة الصوم من جهة الإغماء، والأظهر عندي أنّ الإغماء بعد نية الصوم غير مفطر له لاسيما إذا كان مؤقتاً بساعة أو ساعتين كما في العمليات الجراحية ونحوها. وأمّا فقهاؤنا فلا أدري رأيهم غير أن صاحب «العروة» ومَن تبعه ومَن سبقه جعل عدم الإغماء من شروط وجوب الصوم و صحته ولم أجد دليلاً عليه إلّا أن يلحق الإغماء بالجنون، لكنه أيضاً لا دليل عليه فهو كالنوم، والله اعلم.

٣. في الموضوع روايات، والمعتبر منها سنداً اثنتان أوّلهما موثقة عمار سأل الصادق ﷺ عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء و هو صائم؟ قال: «ليس عليه شيء إذا لم يتعمد ذلك. قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال: ليس عليه شيء؟ قلت: فإن تمضمض الثالثة قال: فقال قد أساء ليس عليه شيء ولا قضاء» «الوسائل الباب ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

ثانيهما: صحيح حمّاد والحلبي عنه ﷺ في الصائم يتوضأ لصلاته فيدخل الماء حلقه فقال: «إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء وإن كان وضوؤه لصلاة نافلة فعليه القضاء» (نفس الباب).

←

«التخدير» الموضعي. فإن كان التخدير بحقنة «إبرة» مرضية فلا بأس وإن كان بواسطة بخاخ عاد الحكم إلى القسم الأوّل.

٣. ما يدخل الدبر وهو الحقنة الشرجية و... أقول: تقدّم حكمه.

٤. ما يدخل عن طريق الجهاز التناسلي للمرأة، وفيه المهبل، وهو الذي يطلق عليه الفرج والقبل، ويمكن امتصاص الدواء من المهبل، وتستخدم بعض الأدوية لهذا الغرض....

أقول: تقدّم حكمه كسابقه إلّا أن يدّعى انصراف ما دلّ على حرمة الاحتقان بالمائع عن قُبل المرأة، فلاحظ.

٥. ما يدخل إلى الجهاز البولي من دواء أو قطرة في الإحليل ـ مجرى البول في الذكر أو الأُنثى ـ وإيصاله إلى المثانة.[١]

٦. ما يصل عبر الأذن، ولا صلة مباشرة بين الأذن الخارجية وبين البلعوم (الحلق) فلايصل الدواء أو الماء منه إلى البلعوم طالماً كانت الطبلة سليمة، وأمّا إذا كانت مخروقة فإنّ السوائل قد يصل منها شيء يسير إلى الأذن الوسطى، منها عبر القناة السمعية البلعومية إلى البلعوم الأنفي، ومنه إلى البلعوم الفموي، ومنه إلى المريء، ومنه إلى المعدة.[٢]

أقول: وحيث إنّ المفطر هو عنوان الأكل والشرب والاحتقان بالمائع من الدبر أو منه ومن القبل على وجه، فلايفطر الصوم ما يدخله الطبيب من جدار البطن الخارجي

---

← ولأجل اختلافهما متناً اختلفت الأنظار والأحسن حمل الثانية على الندب لأجل الأولى دون تقييدها بالثانية، فلاحظ.

هذا كله في المضمضة بالماء، وأمّا بغير الماء كالدواء مثلاً فلا نصّ فيه، ومقتضى القاعدة عدم نقض الصوم به في غير التعمد.

ثمّ إن الحديث الثاني كما لايشمل غير الماء لايشمل فرض النسيان ولا إدخال الماء في غير الفم كالأنف. فإذا دخل الماء حلقه نسياناً أو أدخله من أنفه من دون قصده بغير نسيان فلا يضرّ بصومه أيضاً.

١. شبهة الانصراف في الذكر أقوى منها في الأنثى، وهذا إذا صدق الاحتقان في الفرض وإلّا فلا شكّ في جوازه.

٢. الروايات المعتبرة تدلّ على عدم بطلان الصوم بصبّ الدواء في الأذن، ومقتضى إطلاقها عدم إضرار وصول الدواء إلى الحلق، فإن رواية على بن جعفر ضعيفة سنداً على الأقوى، فلاحظ: الروايات في الوسائل كتاب الصوم الباب ٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

لأغراض طبّية، ولا أخذ عينات (خزعات) من الكبد أو غيره من الأعضاء الباطنة، ولا إجراء غسيل الكلي البيروتوني بإدخال لترات من السوائل إلى الغشاء البريتوني ثمّ سحبها بعد فترة إذا لم يصدق عليه الاحتقان، ولا ماقد ينقل إلى الجسم عبر الجلد مثل الأدهان و غيرها و مثل الحقن (الزرق) في الجلد وتحت الجلد و في العضلات، وما قد يصل إلى الجسم عبر الأوعية الدموية مثل الأوردة والشرايين كالزرق الوريدي ونظائرها.[1]

## الدواء وظروف العيش في رمضان

من جملة التغيّرات الطارئة على ظروف العيش في شهر رمضان:

١. الامتناع عن الأكل والشرب نهاراً، وهذا يعني الاقتصار على تناول الدواء ليلاً. و في دراسة أجريت على المسلمين من آسيا نجد أنّ ٥٨٪ منهم غيّروا طريقة أخذهم للدواء و ١٠٪ غيّروا وقت أخذه و ٥٪ تناولوا مقاديره كلّها مرة واحدة.

وهذا يحمل عدّة مخاطر معروفة لدى المتخصّصين، ومن ذلك انتكاسة المرض أو عودة نوبانه، وهو شيء يشاهد كثيراً في شهر رمضان مع الأسف الشديد، فمن المفهوم جداً مثلاً أن تعود نوبات مرض الصرع عند التوقّف عن تناول الدواء أو تقليص مقاديره.

هناك نتيجة أُخرى للاضطرار إلى تناول الأدوية بالليل، هي أنّ بعضها قد يسبب حرجاً كبيراً، فالأدوية التي لها تأثير جانبي منبّه ـ مثل بعض مضادات الاكتئاب أو التيوفلين التي تستعمل في علاج نوبات مرض الربو ـ يمكن أن تسبّب الأرق أو تؤثّر في مدة استفادة الإنسان من نومه، و الأدوية المدرّة للبول قد توقظ المرء مرّات عديدة من نومه المضطرب أصلاً.

٢. تقلّص ساعات تناول الدواء، فالفترة الفاصلة بين الفطور والسحور تختلف حسب فصول السنة، وقد تتقلّص صيفاً إلى ٨ ساعات أو أقلّ.

---

١. لاحظ: رؤية إسلامية لبعض المستكلات الطبيّة المعاصرة، ج١، ص٣٣٩ ـ ٣٩٨.

ومن المعلوم أن الأدوية التي تتناول أكثر من مرّة في اليوم يجب أن تتباعد أوقات تناولها تباعداً يضمن تركيزاً ثابتاً و مفيد للدواء في الدم على مدى ٢٤ ساعة، وإذا تقاربت أوقات تناول جرعات الدواء، كان تركيزه في الدم عالياً فترة ثمّ ينهار إلى ما تحت التركيز الضروري للعلاج.

٣. أكثرية كمية الطعام المتناول في ليالي الصيام كما أثبتتها الدراسات، كما أثبتت كون الطعام فيها أغنى بالدهنيات والسكّريات. وهما يؤثّران على هضم وامتعاص الدواء وإن يطرحا صعوبات إضافية لتناول العديد من الأدوية. ويظهر ذلك مثلاً بالنسبة إلى الأدوية التي يجب أن تتناول قبل الأكل على الريق، فمن الصعب غالباً أن نجد في الليل وقتاً تكون فيه المعدة خالية تماماً من الطعام.

٤. معطيات البيولوجيا الزمنية.

تدرس البيولوجيا الزمنية التغيرات التى تقرأ على الوظائف الحيوية للجسم بتغير الزمان وفق إيقاع معين ـ الإيقاع الليلي النهاري أو اليومي أو السنوي مثلاً ـ فوظائف الجسم وعوامله البيولوجية تتغير مع تغير الساعة التي نقيسها فيه من الليل والنهار، فتشتدّ في وقت معين بينما تخفّ فيما سواء.

وتلك الإيقاعات مبرمجة في جنيات الكائن الحيّ، ويتمّ ضبطها من طريق ساعات بيولوجية بعضها عضوي في الدماغ وبعضها وظيفي.

ومن المعروف لدى المتخصّصين منذ مدة طويلة أن بعض هرمونات الجسم يختلف تركيزها في الدم من ساعة لأُخرى كلّ يوم، ومن الثابت في الطب اليوم أنّ جميع عوامل الجسم يتغير تركيزها وفق إيقاع ليلي نهاري معيّن.

وفيما بهمّنا فإنّ طريقة استقبال الجسم للأغذية والأدوية يختلف باختلاف ساعات تناولها، فإذا أكلنا كمية من السكّر وسط النهار، فإنّ طريقة امتصاص الجسم لها ومدى استفادته منها (الاستقلاب) يختلفان عنهما إذا أكلناها في وسط الليل. وإذا تناولنا طعاماً بالنهار فإنّ عملية هضمه لاتستغرق المدة نفسها التي تستغرق إذا تناولنا كمية مماثلة بالليل.

وبدراسة التغيرات التي تطرأ على تأثير الأدوية على الجسم بتغيّر وقت تناوله أحدث هذا التخصص الدقيق ـ والذي لم‌ينشأ إلّا في بداية العقد السابع من القرن العشرين ـ أنّ استفادة الجسم من الدواء ترتبط تقليدياً بأربعة عوامل هي:

١. امتصاص الدواء.

٢. توزيع الدواء.

٣. استقلاب الدواء.

٤. طرح الدواء أو التخلّص منه.

ورغم أنّ الساعات الفضلى لاستفادة الجسم من كثير من الأدوية لم‌يتمّ تحديدها بعد؛ لعدم وجود تجارب حولها لكن ما تمّ تحديده حتّى هذه الساعة كثير وافر. و في الوقت ذاته بيّنت الدراسات أن بعض الأدوية لها تركيز ثابت في الدم في أيّ وقت أخذت فيه، وأن تأثيرها في الجسم لايتغير وقت تناولها.[١]

أقول: يجوز أكل الدواء أو شربه في نهار رمضان كغيره بشروط:

١. أن يكون المرض مهلكاً أو حرجياً.

فإن قيل: إنّ الحرج حدّ نهائي لجيمع التكاليف الشرعية، كما أخبر الله تعالى به في قرآنه[٢] و في الصوم بخصوصه أخذ المرض رافعاً لوجوبه حينه سواء بلغ إلى حدّ الحرج أوّلاً.

فإنّا نجيب أنّ المفهوم عرفاً من الآية الكريمة والروايات كون الصوم مضراً بالمرض شدّة أو دواماً، أو لكونه محدثاً للمرض وكون المرض حرجياً للمكلف، فدقّق النظر فيهما.

٢. أن يستشير طبيباً خبيراً في ذلك أو يعتمد على تجاربه الفردية، بأن تغيّر وقت تناول الدواء يضرّ بمرضه ولاينفعه ولايعالجه.

٣. أن لايوجد له بدليل من طريق الجلد والأذن والدبر والقبل والجهاز التنفسي، ونحو ذلك ممّا لايصدق عليه الأكل والشرب والاحتقان بالمائع.

---

١. رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبيّة المعاصرة، ج١، ص٤١٩ ـ ٤٢٤.

٢. «وما جعل عليكم في الدين من حرج» (الحج(٢٢): ٧٨) «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهّركم» (المائدة(٥): ٦) لكن عموم الثانية لغير الطهارات غير ظاهر.

فحينئذ لايجب عليه الصيام و يجوز له الإفطار، ثمّ القضاء بعد شهر رمضان، وأمّا إذا انتفى أحد الشروط فلايجوز له الإفطار.

نعم، إذا لم‌يجد طبيباً ماهراً وخاف الضرر على حدوث المرض أو شدّته أو دوامه إن غيّر وقت تناول الدواء لايبعد جواز الإفطار؛ فإن الخوف طريق عقلائي إلى الضرر، وليس الضرر ممّا يعلم به دائماً أو غالباً.

**تتمة:** الحقن ـ أي الإبر ـ سواء كانت تؤخذ في العضل أم تحت الجلد أو في الوريد لأجل التداوي أو للتقوية أو للتغذية، لاتضرّ بالصوم والصائم؛ لأنّه ليس بأكل ولا بشرب، وهو واضح.

# جنابة المرأة بغير المقاربة

وفيها بحثان: بحث طبّي وبحث حديثي وفقهي.

أمّا البحث الطبي الأوّل فاللازم فيه تقديم أمرين يشرحان ما تفرزه الأجهزة التناسلية للذكر والأُنثى حسب ما قرره الطب الحديث وعُلِم من الخارج، كما ذكره بعض المحقّقين ـ طال عمره ـ:

**الأمر الأوّل**: في بيان ما يفرزه الرجل، وهو ثلاثة أنواع:

١. المذي، وهو لعاب إحليلي يخرج عند التهيج الجنسي بمقدار قليل جداً، وقد يبلغ بضع قطرات إذا كان التهيج قوياً أو استمرّ طويلاً، وقد يبلل اللباس لكثرة التنبهات الجنسية وإثارة الأعضاء التناسلية.

٢. الودي، وهو سائل دبق أبيض، إذا لمسه صاحبه برأس إصبعه ثمّ رفعها شكّلت خيطاً كخيط العنكبوت، وهو من إفرازات غدّة البروستات؛ ولذلك يكون مشابهاً للمني في الرائحة، ويخرج عقيب التبوّل نتيجة للضغط على غدّة البروستات من كتلة متحجّرة من الغائط أو نحو ذلك.

٣. المني، وهو سائل لزج أبيض يميل إلى الصفرة يشبه زلال البيض، ويتشكّل من عدة أقسام. فقسمه الأوّل رائق شفّاف وناجم عن غدد الإحليل. وقسمه الثاني مخاطي مولّد من غدد كوبر، وقسمه الثالث مشكّل من عصير البروستات له رائحة خاصة،

تسبح فيه الحيوانات المنوية. ثم الرابع والأخير سائل الحويصلات المنوية، ويخرج المني يقوة عند بلوغ الرجل ذروة اللذّة الجنسية ويشعر بعده بشيء من الفتور والارتخاء في الجسم.

فصفات المني هي:

١. الرائحة الخاصة المعروفة.

٢. الخروج بدفق، أي بقوة.

٣. الخروج بشهوة. و يفسّر ذلك بوجهين:

أ) الشعور باللذّة الجنسية بخروجه كما يقال: نظر إلى امرأة بشهوة، أي بتلذّذ جنسي.

ب) خروجه في حال التهيج الجنسي وإن لم‌يتلذّذ بنفس الخروج.

٤. تعقّب خروجه بالفتور والارتخاء.

٥. اشتماله على الحويصلات المنوية.

وقد ذكر الفقهاء أنّه مع تشخيص أنّ السائل الخارج مني يترتب عليه حكمه وإن كان خالياً من الصفات، إلّا ما حكي عن شاذّ من فقهاء الجمهور من أنّ خروج المني من دون شهوة لايوجب الغسل.

وأمّا مع الشك في كون الخارج منياً أو غيره، فإن كان خروجه بعد إنزال المني وقبل الاستبراء بالبول جرى عليه حكم المني أيضاً. وأمّا في غير هذه الصورة فيرجع إلى العلامات، وقد اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، والذي يطابق النصوص الواردة في المسألة[1] هو أنّ الشخص الصحيح (السليم) يرجع إلى العلامات الثلاث (الدفق والشهوة والفتور) فمع توفّرها يحكم بكون الخارج منياً وإلّا فلا، وأمّا الشخص المريض فيكفي فيه (الشهوة) وربّما يضاف إليها الفتور، بدعوى الملازمة بينهما، كما في بعض كلمات السيد الأُستاذ[2] ولايخلو عن تأمل.

وأمّا الرائحة الخاصة والاشتمال على الحويمنات فلا عبرة بهما عند الشكّ؛ لعدم

---

١. الوسائل ج ١ ص ٤٧٧.

٢. التنقيح، ج٥، ص٣١٧.

الدليل، مضافاً إلى أنّ الودي يشارك المني في الرائحة الخاصة، كما أنّ خلو السائل من الحويمنات ـ أي الحيوانات المنوية ـ لايضرّ بصدق المني عليه عرفاً مع توفر بقية الصفات.

أقول: وفيه بحث.

**الأمر الثاني**: في بيان ما تفرزه المرأة من السوائل المهبلية ـ غير الدم ـ وهي ثلاثة أنواع[1]:

١. السائل الذي تفرزه غدتا بارثولين الثاويتان في سماكة الشفرين، وهو سائل شفاف مخاطي لزج، وتفرز ـ عادة ـ في دور استجابة المرأة للإثارة الجنسية، حيث تتهيأ به فتحة المهبل لعملية الاتصال الجنسي كما يتهيأ لها العضو التناسلي للرجل بالانتصاب، ولايستدعي إفرازه درجة شديدة من الإثارة، بل يتحقّق حتى بدرجة خفيفة منها حيث تشعر المرأة عندها ببلل موضعي، وقد يخرج منها بضع قطرات فتلوّث ظاهر الفرج.

وغدة بارثولين التي تفرز هذا السائل قد تستأصل بعملية جراحية نتيجة لوجود حالة مرضية تستوجب ذلك، وقد تزال خطأً أثناء عملية قصّ العجان في حالة الولادة فتفقد المرأة إفرازاتها.

٢. السائل الذي تفرزه الغدد الموجودة في عنق الرحم، وهو سائل أبيض اللون قلوي شبيه بمخاط الأنف، وتفرزه الغدد المذكورة استجابة لهرمونات المبيض التي تفرز في الدم على مدار الدورة الشهرية، ولكن تتغيّر نسبة الحوامض والأملاح والبروتين في إفرازات عنق الرحم حسب اختلاف أيام الدورة، و تزداد كميتها قبل نزول البويضة بيوم أو يومين ثمّ يقلّ ويعود ليزداد قبل نزول الطمث، كما تزداد كميتها أيضاً في حالات التهيّج الجنسي كما سيأتي.

ويقول بعض أهل الاختصاص: إنّ زيادة هذه الإفرازات عن الحدّ الطبيعي المعتاد للمرأة لاتؤذن بحالة مرضية، بشرط أن تكون بيضاء وليست لها رائحة كريهة أوْ لون

---

١. هذه غير ما تفرزه إثر وجود التهاب في عنق الرحم أو المهبل أو الرحم وملحقاته.

أصفر أو أخضر ولاتحدث حكّة أو حرقة؛ فإنّ هذه علامات حدوث الالتهاب فتستدعي الاستشارةالطبّية.

٣. السائل الذي تفرزه جدران المهبل، وهو سائل حليبي اللون غير لزج يشتمل على مجموعة من الجراثيم العاطلة التي لاتؤذي ولاتضرّ، ولكنها تفرز حامضاً شبيهاً بحامض اللبن، تقوم بحماية الجهاز التناسلي الأُنثوي من الجراثيم الممرضة الضارة.

ويزداد إفراز جدران المهبل وأنسجته في حالة التهيّج الجنسي أيضاً.

ثمّ إنّ هناك أُموراً ينبغي الالتفات إليها:

أ) إنّ إفرازات عنق الرحم والمهبل تفرز إلى الخارج بمعدل ١ ـ ٢ مليمتر يومياً. وتزداد كميتها ـ بالإضافة إلى العوامل المتقدمة آنفاً ـ في حالات التهيج الجنسي، فالسائل الغزير الذي يبلّل منطقة العجان مع اشتداد الإثارة الجنسية هو زيادة في إفرازات عنق الحرم والمهبل، وربما بعض الإفراز من الغدد الموجودة في بطانة الرحم، وأمّا غدة بارثولين فلا تزداد إفرازاتها مع اشتداد التهيّج الجنسي زيادة ملحوظة.

ب) إنّ هذه السوائل تترشّح من الغدد المذكورة ـ وبالأصحّ تزداد ترشّحاً ـ منذ بداية الإثارة الجسنية، وتتواصل في الزيادة مع استمرار الإثارة واشتدادها حتّى تخرج من الفرج شيئاً فشيئاً وتتبلّل المنطقة بالسائل الغزير، وبذلك فهي تختلف عن السائل المنوي للرجل الذي يخرج عند نهاية اللذّة الجنسية، ويكون خروجه بدفق وقوّه (قذف).

ج) إنّ بلوغ مرحلة الإيغاف في النشوة (الرعشة) التي تتزامن عند الرجل مع قذف المني ثمّ الشعور بالفتور تتزامن عند المرأة بتغييرات فسيولوجية أبرزها التشنّج في العضلات والازدياد في خفقان القلب والازدياد في سريان الدم في الجلد، ممّا يحدث احمراراً وسخونة ثمّ الشعور بحالة من الفتور والارتخاء.

وأمّا إفرازات غددها التناسلية فلاتزداد كميتها في هذه المرحلة عن المرحلة السابقة عليها، ولاينفصل منها شيء في الداخل ولا إلى الخارج.

د) يحدث الاحتلام للمرأة التي مارست الجنس في اليقظة ـ كالمتزوجة والمطّلقة

والأرملة ـ في بعض الأحيان، فستمتع به حتّى بلوغ قمّة الشهوة والإنزال، ولكن لاتصل إلى مستوى استمتاع الرجل بالصورة الجنسية التي يراها في منامه.

وأمّا المرأة التي لم‌تختبر الشهوة في اليقظة ولم‌يجر لها اتّصال جنسي حقيقي، فلاترى في منامها أحلاماً تحوي في أشكالها ومشاعرها جميع أحاسيس الجنس بحيث تبلغ القمة والإنزال.[١]

أقول: لاأظنّ يكون هذا الآراء الطبّية ونظائرها كلّها، محسوسة قطعية غير قابلة لمزيد للفحص العلمي، بل الحكم بصحّتها موقوف على الرجوع إلى الأطباء وكتبهم وإلى الزوجة العارفة الفطنة.

وأمّا البحث الحديثي فهو في نقل الأحاديث المتعلقة بالمقام:

١. صحيح عبدالله بن سنان ـ كما في الكافي و التهذيبين ـ قال:

سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة ترى أنّ الرجل يجامعها في فرجها حتى تنزل؟ قال: «تغتسل».[٢]

٢. صحيح الحلبي ـ ما في الكافي و الفقيه و التهذيبين ـ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل؟ قال: «إذا (إن) أنزلت فعليها الغسل، وإن لم‌تنزل فليس عليها الغسل».[٣]

٣. رواية أديم بن الحرّ، قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل (أ ـ صا ـ خ) عليها غسل؟ قال: «نعم، ولاتحدّثوهن فيتخذنه علّة».[٤]

أقول: في السند أحمد بن محمد بن الوليد والحسين بن الحسن بن آبان ولم‌يرد في حقهما توثيق معتبر، وذيل متنه خلاف القواعد؛ إذ إرشاد الجاهل وتحديثه بالحكم الشرعي واجب، فكيف ينهى عنه؟ على أنّه لم‌يفرض فيه إنزال الماء والإمناء.

---

١. المعلومات الطبّية المذكورة في هذا الفصل نقلت من كتاب حياتنا الجنسية للدكتور صبري القباني، ومن أجوبة الدكتورة زاهدة السعدي والدكتورة أزهار الطريحي على أسئلة وجّهت إليهما. بواسطة كتاب جنابة المرأة بغير المقاربة ص ١٠٥ ـ ١١١.

٢. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٥٣٢، مطبعة مهر بقم سنة ١٤١٤.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٣٣.

٤. نفس المصدر، ص ٥٣٢.

لكن الظاهر أنّ أحمد والحسين المذكورين لاكتاب لهما، فهما شيخا إجـازة، وإذا فرضنا شهرة كتب الحسين بن سعيد فـي زمـان الشـيخ فـلاتضرّ جـهالتهما بـصحة رواياتهما.

والكلام حول هذا الموضوع عميق طويل وسيع، ولابدّ لتحقيقه من مراجعة كتابنا بحوث في علم الرجال (الطبعة الرابعة)، ونحن قد ذكرنا في كتابنا مـعجم الأحـاديث المعتبرة ـ[1] الذي انصرفنا عن طبعه؛ لمشكلات علمية ـ وجهاً آخر لاعتبار مـا رواه الحسين بن الحسن بن أبان المجهول عن الحسين بن سعيد، لكنه لايخلو عن نظر، على أنّ أحمد بن محمد الوليد لايبعد حسنه.

والعمدة في ضعف السند، وقوع حماد بن عثمان في السند، فإنّه روى عنه الحسين بن سعيد وروى عن أديم. والحال أنّي لمأجد في وسائل الشيعة ـ بشهادة الكومبيوتر ـ مورداً روى الحسين عن حماد بن عثمان، وعلى فرض اشتباه النسخة وفرض صحة حمّاد بن عيسى مكانه فلم أجد فيها ـ بشـهادة الكـومبيوتر أيـضاً ـ مـورداً يـروي ابن‌عيسى عن أديم بن الحرّ.

وأمّا الكلام حول قوله: «ولا تحدّثوهن ...» فهو طويل[2] وحيث إنّ سند الرواية غير معتبر لاملزم بل لامجوّز لضياع الوقت في تفسيره.

٤. معتبرة محمد بن إسماعيل ـ كما عن التهذيبين ـ قال سألت أباالحسن عليه السلام عن المرأة ترى في منامها فتنزل (أ ـ صا) عليها غسل؟ قال: «نعم».[3]

و في السند أحمد بن محمد الذي لمنستبعد حسنه، وقلنا أيضاً: إنّه شـيخ إجـازة ظاهراً، لاشيخ رواية ؛ إذ لمأر له مؤلّفاً يذكر في كتب الرجال والرواية، سواء أخذت من كتب سعد أو من كتب الصفار أو أحمد بن محمد بن عيسى أو الحسين بن سعيد، تصبح حجّة بعد فرض شهرة تلك الكتب إلى زمان الشيخ، على أنّ سند الشيخ رحمه الله إلى سعد والصفار معتبر.

---

١. ج٣، ص٤١٦.

٢. لاحظ: جنابة المرأة بغير المقاربة، ص٢٩ ـ ٤٠.

٣. جامع أحاديث الشيعة، ج٢، ص٥٣٤.

٥. رواية معاوية بن عمار ـ على ما في التهذيبين ـ قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إذا أمنت المرأة والأمة من شهوة.[١] جامعها الرجل أو لم يجامعها، في نوم كان أو في يقظة، فإنّ عليها الغسل.[٢]

أقول: سند الاستبصار محلّ بحث طويل، فإنّه عن علي بن الحسن بن فضّال.

وأمّا سند التهذيب ففيه أحمد بن الحسين بن عبدالكريم المهمل مكان أحمد بن الحسين بن عبدالملك الثقة الأودي كما في الاستبصار. وجزم سيدنا الأُستاذ في معجمه باشتباه «عبدالكريم» وصحة لفظة «عبدالملك».

ووقوع معاوية بن حكيم مكان معاوية بن عمار غلط جزماً وأنّ الصحيح معاوية بن عمار، فلاحظ.

٦. صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري كما في الكافي والتهذيبين. قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتّى تنزل الماء من غير أن يباشر، يعبث بيده حتّى تنزل، قال: «إذا أنزلت في شهوة فعليها الغسل».[٣]

٧. صحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع ـ كما فيها ـ قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة في مادون الفرج وتنزل (فتنزل ـ صا ـ يب) المرأة (هل) عليها غسل؟ قال: «نعم».[٤]

٨. صحيح أبي عبيدة الحذّاء ـ كما في الكافي و الفقيه ـ: سئل أبوجعفر عليه السلام عن خصيّ تزوج امرأة «إذا كان ذلك منه أمنت فإن عليها غسلاً».[٥]

---

١. في كتاب جنابة المرأة بغير المقاربة، ص١٢٧: «في المقصود بكون الإنزال (عن شهوة) الذي أخذ في موضوع وجوب الاغتسال على المرأة في جملة من النصوص، فيه محتملات ثلاثة: مطلق التهيج الجنسي وإن لم يكن شديداً. التهيّج الشديد وذروة التهيّج الجنسي المعبّر عنها بالرعشة».

والمتعين بمقتضى إطلاق النصوص هو الأوّل، لكن لما كانت الإثارة الجنسية الخفيفة العابرة لاتوجب للماء من المرأة بمقدار معتدّ به ـ و هو الذي تقدم أنّها تجنب به، لا مايكون قليلاً جدّاً ـ صحّ أن يقال: إنّ المرأة لاتجنب بإنزال عادة إلّا مع تواصل الإثارة الجنسية أو اشتدادها.

٢. جامع أحاديث الشيعة، ج٢، ص٥٣٤.

٣. نفس المصدر، ص٥٣٥ و ٥٣٦.

٤. نفس المصدر، ص٥٣٦.

٥. الوسائل، باب ١٣ من أبواب العيوب والتدليس، ج٢١، ص٢٢٨.

وتؤيّد هذه الأحاديث روايات أُخرى ضعيفة سنداً، ويبلغ مجموع المعتبر وغير المعتبر أربعة عشر خبراً.

هذه الروايات الثمان المذكورة ـ هنا ـ تدل على وجوب الغسل على المرأة بالإمناء والإنزال في النوم واليقظة، لكن في الحديث الخامس والسادس تقييد الإمناء والإنزال بشهوة، وهما يقيّدان إطلاق بقية الروايات المطلقة. وهذا التقييد في خصوص المرأة.

لكن التقييد بهاتين الروايتين لتلك المطلقات محلّ نظر، ولاسيما أنّ المشهور[١] لم‌يلتزموا به، وما تقدّم في التعليقة السابقة ممّا يتعلق بالمقام فلايخلو أيضاً عن نظر.

وعلى كلّ ادّعى غير واحد كالمحقّق في المعتبر والعلّامة في المنتهى وصاحب المدارك الإجماع على وجوب الغسل بالإنزال عليها كما على الرجال، وكذا ادّعاه الطبري والترمذي وغيرهما من فقهاء أهل السنة.[٢]

ونقل عن النخعي ـ أُستاذ حمّاد، وهو أُستاذ أبي‌حنيفة ـ عدم وجوب الغسل عليها كما نقل عن الصدوق في المقنع مثله. وإن قيل برجوعه عنه في الفقيه.[٣]

و عن المحقق الهمداني في مصباح الفقيه نسبة الخلاف إلى بعض متأخّري المتأخرين أيضاً. واختاره بعض الآخرين.[٤]

ثمّ إنّ هنا روايات تعارض ما سبق، وإليك بيان ما هو معتبر سنداً:

١. صحيحة محمد بن مسلم ـ كما في التهذيبين و السرائر ـ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كيف جعل على المرأة ـ إذا رأت في النوم أنّ الرجل يجامعها في فرجها ـ الغسل. ولم‌يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟ قال: «لأنّها رأت في منامها أنّ الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل، والآخر إنّما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل، لأنّه لم‌يدخله، ولو كان أدخله في اليقظة وجب (لوجب ـ صا خ) عليها الغسل أمنت أو لم‌تمن.[٥]

---

١. التنقيح، ج٥، ص٣١٣.
٢. جنابة المرأة بغير المقاربة، ص٩.
٣. نفس المصدر، ص١٠ ـ ١١.
٤. مصباح الفقيه، ج١، ص٢٢٠.
٥. جامع أحاديث الشيعة، ج٢، ص٥٣٤.

مدلول الحديث وجوب الغسل على المرأة من دون دخول خارجي ولا إمناء، بل بمجرد رؤيتها الدخول في النوم، وعدم وجوبه عليها بالإمناء في اليقظة من دون دخول في الفرج،[١] والثاني هو المقصود بالمقام، وأمّا الأوّل فهو باطل، ولعله لا قائل به.

وعليه فيشكل الاعتماد على الحديث.

٢. صحيح حماد بن عثمان عن عمر بن يزيد ـ كما في «التهذيبين» ـ قال قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: فإن أمنت هي ولم‌يدخله ـ أيُّ لم‌يدخل الزوج في فرجها ـ ؟ قال: «ليس عليها الغسل (غسل ـ صا)».[٢]

وفي طريق معتبر آخر عند المشهور عن عمر بن يزيد ... ففخذت لها فأمذيتُ أنا و أَمْنت هي ... فقال (أبوعبدالله عليه السلام): «ليس عليك وضوء ولا عليها غسل».[٣]

أقول: وما أجيب عنه دلالة ضعيف لايعتنى به. والعمدة أنّ عمر بن يزيد ـ الراوي الأوّل ـ مردّد بين ثقة ومجهول كما ذكرناه في كتابنا «الأرض في الفقه ولم‌نرض بما أفاده سيّدنا الأُستاذ من دعوى انصراف اللفظ إلى الثقة. وقد رأيت فعلاً في كلام بعض أعلام العصر ـ طال عمره ـ أنّه أوضح ضعف كلام السيد الأُستاذ أيضاً.[٤]

نعم، ذكر هذا العلم المدقق عدة أُمور كشواهد على شهرة بياع السابري، ثم قال بعدها: فهذه الأُمور ـ وربّما غيرها ـ تشهد بأنّ بياع السابري كان أشهر بكثير من الصيقل، فلايبعد ما ادّعاه جمع من المحققين من انصراف لفظ «عمر بن يزيد» عند الإطلاق إليه.

أقول: وإليك بيان تلك الأُمور:

أ) إنّه كان ممّن يفد من الشيعة إلى المدينة المنورة في كلّ سنة للقاء الإمام عليه السلام، وتلقّى المعارف والأحكام منه.

أقول: هذه الوجه ليس بشيء.

---

١. فلايجب عليها الغسل بالإمناء في النوم بطريق أولى.

٢. نفس المصدر، ج٢، ص٥٣٦.

٣. نفس المصدر، ص٥٣٧.

٤. جنابة المرأة بغير المقاربة، ص١٣٦ ـ ١٣٨.

ب) ورود ذكره في ما وصفه النجاشي بكتب الرجال.

ج) كثرة الطرق إلى كتابه، كما يعلم بملاحظة كتاب النجاشي وفهرست الشيخ و مشيخة الفقيه.

د) إنّ له أولاداً وأحفاداً من رواة الحديث وقد ورد ذكرهم في أساتيد كثيرة، وجملة منها تصل إلى أبيهم أو جدّهم عمر بن يزيد.

هـ) ذكر كتابه في عدد من فهارس الأصحاب كفهرس ابن‌بابويه وابن‌عقدة وابن‌نوح وغيرهم، بخلاف كتاب الصيقل الذي لم‌يذكر إلّا في فهرس حميد بن زياد.

و) ورود اسمه مقيّداً ببياع السابري في جملة من الروايات في مختلف المصادر وعدم ذكر الصيقل في شيء منها.

أقول: يُحتمل ـ مجرد احتمال ـ أنّ ترك الصيقل فيها لشهرته.

ز) إنّ الصدوق ابتدأ باسمه في روايات كثيرة من غير تقييده و مقيّداً في موضع واحد، وذكر طريقه إليه في المشيخة، فيعلم أنّه المراد بعمر بن يزيد عند الإطلاق.

أقول: لا شكّ في أنّ أكثر هذه الوجوه يفيد الظن بالمطلوب، ومَن اطمئن به لأجلها فله العمل بروايات عمر بن يزيد عند إطلاق الاسم، بل يمكن أن يقال بأنّ هذه الوجوه تنبّط الفقيه عن الحكم بضعف رواياته، فلابدّ أن يحتاط في مدلولها وإن لم‌يطمئن بكونه هو الثقة، والله أعلم.

٣. صحيح عمر بن أُذينة: ـ كما في التهذيبين ـ قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: المرأة تحتلم في المنام فتهريق الماء الأعظم؟ قال: «ليس عليها الغسل».[1]

أقول: السند عن الحسين بن سعيد، عن ابن‌أبي‌عُمير، عن عمر بن أُذينة.

و في التهذيب[2]: وروى هذا الحديث سعد بن عبدالله، عن جميل بن صالح وحماد بن عثمان، عن عمر بن يزيد مثل ذلك.

أقول: السند الثاني مرسل ظاهراً؛ لاختلاف سعد و حماد وجميل في الطبقة، والسند

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج٢، ص٥٣٧.

٢. التهذيب، ج١، ص١٢٣.

الأوّل صحيح على المشهور، لكن قال بعض أهل التحقيق والتتبع في الرجال من أفاضل علماء العصر: إنه بالنظر إلى اتّحاد لفظها مع إحدى روايات عمر بن يزيد و رواية ابن‌أبي‌عمير عنهما جمعياً يمكن القول بوقوع الخلل في سندها بأحد نحوين:

١. أن يكون لفظ «أُذينة» محرّف يزيد سيما مع قربهما في رسم الخط ولايحتمل العكس وتحريف لفظ يزيد بلفظ أُذينة؛ لأنّ حماد بن عثمان وجميل بن صالح لايرويان عن عمر بن أُذينة.

٢. أن يكون في‌السند المذكور سقط، كأن يكون الصحيح: عن ابن‌أبي‌عمير عن عمر بن أُذينة، عن عمر بن يزيد، عن أبي‌عبدالله عليه السلام ولهذا السند نماذج في روايات الكتب الأربعة.

أقول: كلا النحوين، من الاحتمال المجرّد من الدليل، ولاسيما بعد إرسال السند الثاني، وعدم ثبوت المتن عن عمر بن يزيد بالطريق المعتبر.

ويؤيد هذه الروايات المعتبرة بعض الأخبار غير المعتبرة سنداً.

ويشكل حمل الطائفة الأُولى على استيجاب الغسل عليها بالإنزال والإمناء لأجل هذه الروايات الثلاث، فإنّ الحمل المذكور ـ كما قيل ـ يستدعي مخالفة ظهورين:

١. ظهور الأمر بالغسل، لكونه إرشاداً إلى الجنابة بالإنزال.

٢. ظهور الكلام سؤالاً وجواباً في أنّ الغسل الثابت عليها من نمط الغسل الثابت على الرجل عند الإنزال، وإذا كان رفع اليد عن الظهور الأوّل مقبولاً لدى العرف، فرفع اليد عن الظهور الثاني المستلزم للتفكيك بين الغسلين لايخلو عن بُعد.

أقول: ولايخلو عن قُرب.

ولنأخذ مثالاً معتبرة معاوية بن عمار ونصها: «إذا أَمنت المرأة من شهوة جامعها الرجل أو لم‌يجامعها في نوم كان أو في يقظة، فإنّ عليها الغسل».

ولايمكن حمل قوله: «عليها الغسل» على الاستحباب؛ للتعميم المذكور قبله «أجامعها الرجل أم لم‌يجامعها» لوضوح تحقق الجنابة بالجماع ووجوب الغسل عندئذٍ، فالطائفتان متعارضتان.

والأظهر أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ينحصر بموافقة الكتاب ومخالفته.

أمّا المرجح الأوّل فالأقوى فقدانه في المقام؛ لأن كون المرأة التي لا مني لها جنباً بمجرد نزول بعض سوائلها حتّى تدخل في إطلاق قوله: «وإن كنتم جنباً فاطَّهَّروا» أوّل الكلام.

وأمّا المرجح الثاني فهو مع الطائفة الثانية كما عرفت، خلافاً لبعضهم منهم سيدنا الأُستاذ الخوئي، حيث حمل الطائفة الثانية على التقية؛ لأجل فتوى بعضهم بمضمونها ولغير ذلك.[١]

وما أفاده غير ظاهر الوجه، ومع ذلك لايمكن ترجيح الطائفة الثانية على الطائفة الأُولى بمجرّد كونها موافقة لفتوى غيرنا، بعد كونها معمولة عند علمائنا أو معظمهم. بل يمكن ترجيحها على الطائفة الثانية؛ لأنّها لكثرتها تطمئن النفس بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام، ولا كذلك الطائفة الثانية، لأنّ عمدة من رواها هو ابن‌مسلم وعمر بن يزيد وعمر بن أُذينة.

أمّا صحيحة ابن‌مسلم فقد عرفت اشتمالها على أمر باطل يوهن صدورها عن الإمام إجمالاً، وعمر بن يزيد لم‌يتّضح ـ كلّ الوضوح ـ أنه الثقة، بل يحتمل كونه شخصاً مجهولاً، واحتمال بعض المحققين أن لفظ «أُذينة» محرّف يزيد. وإن لم‌نرض به، لكنه احتمال لا سبيل إلى نفيه.

ثمّ إنّ فرض استقرار التعارض بينهما، فبعد التساقط نرجع إلى موثّقتي عنبسة بن مصعب،[٢] وموثّقة الحسين بن أبي‌العلاء الدالة على وجوب الغسل بخروج الماء الأكبر، وهذا الإطلاق فوق المتعارضين، كما أفاده سيدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله في درسه.[٣]

لكن الحقّ أنّ عنبسة والحسين بن أبي‌العلاء لم‌تثبت وثاقتهما، وما ذكر الأُستاذ في معجمه من الوجه في إثبات وثاقتهما ضعيف، على أنّ في كونه إطلاقاً فوقياً أيضاً تأملاً، كما يظهر وجهه من رواية عمر بن يزيد المذكورة في الطائفة الثانية.

---

١. التنقيح، ج٥، ص٣٠٧ ومصباح الفقيه، ج١، ص٢١٩.
٢. الوسائل، ج١، باب ٧ من أبواب الجنابة، ح٦ و١١.
٣. التنقيح، ج٥، ص٣٠٨.

ولو سلّم فإنّما نسلّمه في إحدى روايتي عنبسة دون الروايتين الآخريتين الواردتين في الرجل الفاقدتين للإطلاق الشامل للمرأة، كصحيحة الحلبي ـ على ما في الفقيه سئل ـ أي أبوعبدالله عليه السلام ـ عن الرجل ينام ثمّ يستيقظ فيمسّ ذكره فيرى بللاً ولم ير في منامه شيئاً أيغتسل؟

قال: «لا، إنّما الغسل من الماء الأكبر».[1]

فإنّها لمكان ورودها في خصوص الرجل لا إطلاق لذيلها لاحتفافه بما يصلح للقرينية، فلايشمل المرأة. والله أعلم.

وعليه فالمرجع ـ بعد قبول تساقط الروايات بالتعارض ـ هو أصالة البراءة عن وجوب الغسل في كلّ ما يشترط فيه الغسل كالصلاة والصيام والمكث في المساجد وغيرها.

لكننا لانذهب إلى التساقط، بل إلى ترجيح الطائفة الأُولى الموجبة لحصول العلم بصدور مضمونها عن الإمام عليه السلام.

هذا كلّه بحسب الروايات وبقطع النظر عن الواقع المنعكس في علم الطبّ.

والآن يقع الكلام في أن المرأة هل هي كالرجل في وجود المني الخارج عنها أم لا؟ يمكن أن يدّعى أنّ المرأة لا مني لها، وأنّ الإمناء وإنزال الماء ـ كما في تلك الروايات ـ غير موافق للواقع الخارجي رأساً.

وقد أوضح هذا الإيراد بعض الأعيان من أهل العصر بقوله: فإن الإمناء المنصوص عليه في بعض تلك الروايات هو بمعنى إفراز المني خارج الفرج. والمني هو الماء الذي يكون منه الولد كما نصّ عليه الصاحب بن عباد رحمه الله.[2] ومن الواضح أنّ المرأة ليس لها مني كمني الرجل، فإنّ السائل الذي يخرج من مهبلها إنّما هو من إفرازات غدد معينة منبثة في جهازها التناسلي ولاعلاقة له بتكوّن الولد أبداً.

وأمّا البويضة التي ينتجها المبيض ويحدث الحمل نتيجة لاختراقها بحويمن الرجل

---

١. الوسائل، باب٣٦ من أبواب الجنابة، ح٣ و ج٢، ص٢٥٠.

٢. المحيط، ج١٠، ص٤١٦.

في قناة النفير، فهي وإن كانت تسبح في نسيج مخاطي من لحظة انطلاقها من المبيض إلى حين وصولها إلى نهاية الثلث الأوّل من النفير لتتخصب بالحويمن هناك، ولكن من الواضح أنه لا علاقة لانطلاقها بما يحدث للمرأة من حالة التهيج الجنسي؛ فإنّها تنطلق في كلّ شهر مرّة واحدة.

وقد حدد بعض الأطباء وقته بما بين اليوم الحادي عشر والخامس عشر من بدء الدورة الشهرية،[1] بالإضافة إلى أنّ النسيج المخاطي الذي تسبح فيه لاينزل إلى خارج الفرج إطلاقاً، فلايحتمل أن يكون ذلك هو المقصود بالإمناء المذكور في جملة من الروايات المذكورة.

وأمّا «إنزل الماء» المذكور في جملة أُخرى منها فهو الآخر الذي لايتحقّق لدى المرأة ؛ لأنّ المقصود بـ«الماء» هو السائل الخاص الذي يكون منه الولد ويسمّي بالمني ... ولو قيل: «إنّ المراد بـ«الماء» في نصوص الباب إنّما هو سائل آخر غير ما ورد في هذه الروايات لم يختلف الحال عمّا ذكر، فإنّ المرأة لاتنزل أيّ سائل عند بلوغها ذروة اللذّة الجنسية كما يقذف الرجل سائله المنوي عند ذاك، فلا معنى لما ورد في هذه النصوص من أنه إذا أنزلت المرأة بشهوة وجب عليها الغسل.

والحاصل أنّ الحديث عن إمناء المرأة وإنزالها الذي جعل في هذه الأخبار موضوعاً لوجوب الاغتسال عليها إنّما هو حديث عن أمر لا واقع له أبداً فلابدّ من ردّ علم الأخبار المذكورة إلى أهله بالرغم من صحة أسانيد جملة منها.

ثمّ أجاب هذا المحقق عنه بقوله: «والجواب عن هذا الوجه: إنّ المني ـ لغة ـ اسم لماء الرجل الذي يكون منه الولد، كما نصّ عليه الخليل وغيره،[2] والظاهر أنه أيضاً هو مقصود الصاحب بن عباد بما ذكره في تعريفه، وعلى ذلك فلايكون استعماله بالنسبة إلى المرأة إلّا استعمالاً مجازياً على سبيل المشابهة والتنظير، فإذا جاء في الرواية «أن المرأة إذا أمنت وجب عليها الغسل» لم يكن المقصود به أنّ المرأة يخرج منها الماء الذي

---

١. أطفال تحت الطب ص٥٨.

٢. ترتيب العين، ج٣، ص١٧٣١ ولسان العرب، ج١٥، ص٢٩٣.

يكون منه الولد فيجب عليها الغسل بذلك، ليناقش في الرواية بأنها تخالف الواقع الخارجي فلايمكن الأخذ بها.

وبالجملة إنّ استخدم كلمة «الإمناء» في التعبير عن إفراز المرأة السائل الأُنثوي عند التهيّج الجنسي استخدام مجازي؛ تنظيراً بإفراز الرجل الماء الذي يكون منه الولد، أي المني.

بذلك يظهر أنّ المراد بالماء في حقّها هو السائل الذي يفرزه بعض الغدد الموجودة في الجهاز التناسلي الأُنثوي عند التهيج الجنسي، دون المني.

## تقرير آخر للإيراد

إنّ ما جعل موضوعاً لوجوب الاغتسال على المرأة في هذه الروايات إنّما هو «إنزالها الماء عن شهوة»، والمقصود بالماء هو ما تفرزه بعض غدد المهبل وعنق الرحم ونحوهما من مواد مخاطية لزجة أو غيرها، حيث إنّه لايخرج من المرأة عند الإثارة الجنسية سائل آخر غير هذه المواد، فيتعين أن تكون هي المقصودة بالماء.

ومن المعروف أنّ إفراز هذه المواد يبدأ مع بداية الإثارة الجنسية ويستمر معها وإن لم تصل إلى درجة شديدة، فاللمس والتقبيل والنظر إلى مشهد غرامي، وحتّى قراءة نصّ مثير أو التفكير في أُمور مدعاة للإثارة يستتبع عند الفتاة الشابة السوية إفراز السائل الأُنثوي، فهو بذلك يشبه عند الرجل انتصاب عضوه التناسلي وما يليه من إفراز بضع قطرات من اللعاب الإحليلي (المذي).

ووجه الشبه أنّ كلّاً منهما لايستعدي إلّا درجة اعتيادية من الإثارة الجنسية، ولايتوقّف على بلوغ ذروتها.

ففي ضوء ذلك نقول: إنّ إفراز السائل الأُنثوي إذا كان موجباً لجنابة المرأة وجب عليها أن تغتسل كلّما أُثيرت جنسياً وشعرت بالبلل الموضعي في فرجها، وهذا شيء مستبعد تماماً:

أمّا أوّلاً: فلأنّه يستلزم حرجاً بالغاً بالنسبة إلى غالب الفتيات الشابات ولاسيما

المتزوّجات منهن؛ لأنه يعني وجوب الغسل على الكثيرات منهن يومياً، بل وربّما عدّة مرات في اليوم الواحد، لفرض أنّ أية إثارة جنسية من لمسة أو قبلة أو عناق أو غيرها فضلاً عن المباشرة بما دون الفرج، تكون سبباً في إفراز هذه المواد، وبالتالي تكون موجبة للجنابة.

وثانياً: أنّ هذا السائل يماثل المذي عند الرجل في مكوّناته و في خروجه بدرجة اعتيادية من الإثارة الجنسية، ومع ذلك لم يوجب الشارع المقدّس على الرجل أن يغتسل عند خروج المذي منه، بل لم يوجب عليه الوضوء أيضاً، فكيف صارت المرأة مكلّفة بالاغتسال بإفرازها لهذا السائل؟!

وثالثاً: أنّه لم يعهد من سيرة النساء المسلمات منذ عهد صاحب الرسالة ﷺ وما بعده في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام القيام بالاغتسال عقيب خروج هذا السائل الأُنثوي، ولو كنَّ يفعلن ذلك لوجدت عليه شواهد كافية فيما بأيدينا من المصادر الروائية ونحوها.

ثمّ أجاب عنه بأنّ البلل الموضعي غير الخارج من فضاء الفرج الذي تحسّ به المرأة عند إثارتها جنسياً لا يوجب جنابتها؛ لعدم صدق الإنزال عليه، وهو العنوان المذكور في نصوص المسألة، وأقصى ما تدلّ عليه الشواهد المذكورة ـ إن تمّت ـ إنّما هو عدم جنابتها حتّى مع خروج البلل بمقدار بضع قطرات، ومعظم الفقهاء القائلين بجنابة المرأة بالإنزال لا يحكمون بجنابتها بمجرد ذلك، بل يشترطون توفّر بعض الصفات أو الخصوصيات الأُخرى بمقتضى بعض الأدلّة الواردة فيها.

ولبّ الجواب وتوضيحه ما ذكره هذا المجيب المدقق بعد أن نسبه إلى جمع من المحقّقين: وأساسه التنبّه لما مرّ من أنه ليس للمرأة سائل خاص مشابه للسائل المنوي للرجل في شيء من مميزاته المعروفة من خروجه عندما يبلغ قمة التلذّذ الجنسي، وكون ذلك على وجه القذف (الخروج بقوة)، وتعقبه بالفتور والارتخاء، وإنّما الذي يحصل عند المرأة هو زيادة في إفرازات غددها التناسلية منذ بدء الإثارة الجنسية، فتشعر في البداية بمجرّد بلل موضعي فإذا ازدادت الإثارة وتواصلت خرج منها بضع

قطرات من هذه الإفرازات، وتزداد مع استمرار الإثارة واشتدادها حتّى يتبلّل ظاهر الفرج بالسائل الغزير.

فهذا السائل الخارج هو الذي ينبغي أن يكون المقصود بما ورد في نصوص الباب من «أنّ المرأة إذا أنزلت الماء (أو أمنت) عن شهوة وجب عليها الغسل» فإنّه ليس لها سائل آخر ينفصل عنها في الداخل أو إلى الخارج في أوان تهيّجها الجنسي، ليحتمل أن يكون هو المقصود بما ورد في النصوص المشار إليها.

وبذلك يظهر الوجه في تقييد الإنزال الموجب للجنابة في جملة من هذه النصوص بما إذا كان عن شهوة، فإنه لما كان الماء الخارج من المرأة في حال الشهوة لايختلف عمّا يخرج منها في غير هذا الحال لزم تقييد الحكم به؛ لئلّا يتوهّم وجوب الغسل عليها بالإنزال من دون شهوة، وبذلك يظهر اختلافها مع الرجل الذي له سائل خاص «المني» ويكون خروجه موجباً للجنابة في مطلق الأحوال.

فتحصّل ممّا تقدم أن المقصود بـ«الماء» الذي تنزله المرأة ويجب عليها الغسل بذلك هو إفرازات عنق الرحم والمهبل، ونحوهما التي تزداد وتخرج في حال الإثارة الجنسية.

و في ضوء ذلك لابدّ من البحث عن أمرين:

**الأمر الأوّل**: إنّه هل يصدق «الإنزال» و«الإمناء» وهما العنوانان المذكوران في نصوص المسألة بخروج هذه الإفرازات وإن كان بكمية قليلة كقطرة أو قطرتين أولا؟

لا إشكال في عدم صدق العنوانين فيما لو كان البلل موضعياً لم‌يخرج من الفرج، كما لا إشكال في صدقهما فيما لو كان السائل الخارج معتدّاً به، بحيث تتبلّل به منطقة العجان أو الملابس الداخلية، وأمّا لو كان قليلاً كبضع قطرات ففي صدق الإنزال أو الإمناء بخروجه نظر وإشكال....

ويمكن أن يستدل على عدم وجوب الغسل في هذه الحالة بالروايات الدالة على عدم وجوب الغسل عليها، في ما إذا باشرها زوجها فيما دون الفرج إلّا أن تنزل، مع أنّ خروج بضع قطرات من السائل الأُنثوي في هذا الحال أمر طبيعي ويحدث كثيراً.

ومن هذه الروايات صحيح الحلبي قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي؟ قال «ليس عليها غسل ...».[١]

أقول: وبإزاء هذا الاتجاه اتجاهان آخران:

**الاتجاه الأوّل**: إنّ إنزال المرأة داخلي، ولايخرج من مائها الموجب للجنابة شيء إلى خارج الفرج، وهذا ما يبدو من بعض متأخّري العامة، وهو الجزيري في كتابه الفقه على المذاهب الأربعة حيث قال في بيان السبب الثاني للجنابة: «نزول المني من الرجل أو المرأة، فإنّ للمرأة منياً إلّا أنه لاينفصل خارج القبل، ومن ينكر هذا فقد أنكر المحسوس».[٢] انتهى.

ويمكن أن يذكر في تقريبه أنّ بلوغ قمة اللذّة الجنسية عند الرجل يتزامن مع قذف المني حيث يشعر بعده بالفتور، و أمّا عند المرأة فيتزامن مع بعض التشنجات والازدياد في خفقان القلب، وتشعر المرأة حينذاك بانفصال شيء في داخلها من دون أن تجد له أثراً في خارج المهبل، ويتعقّب ذلك شعورها بالفتور والارتخاء كما في الرجل.

فالسائل الذي ينزل منها في أوان التهيّج الجنسي ليس موجباً للجنابة، بل هو بحكم المذي في الرجل، وإنّما تحدث الجنابة لديها بالإنزال الداخلي الذي يتزامن مع حدوث «الرعشة» ويتعقبها الشعور بالفتور، ولايوجد في نصوص المسألة ما يشير إلى أنّ ماء المرأة يخرج من قُبلها كما في الرجل ليقال: إنّه ينافي الكلام المذكور.

ولكن يلاحظ عليه:

أوّلاً: بأن حدوث الرعشة لدى المرأة وتعقبها بالفتور وإن كان صحيحاً، ولكن لاينفصل منها عندئذٍ سائل إلى الرحم أو إلى المهبل أو إلى أي مكان آخر ـ كما تقدّم في الأمر الثاني ـ فلا معنى للقول بأن إنزال المرأة داخلي.

وثانياً: بأن ظاهر كلمة «الإمناء» و «الإنزال» و «هراقة الماء الأعظم» ونحوها

---

١. الوسائل، ج١، ص٤٨١.

٢. الفقه على المذاهب الأربعة، ج١، ص١٠٧.

الوارد في نصوص المسألة هو كون الإنزال في خارج الفرج، بل هذا صريح النبويين المرويين من طرق العامة. ففي الأوّل «المرأة ترى ما يرى الرجل في المنام فترى من نفسها ما يرى الرجل من نفسه» و في الثاني «إذا وجدْتِ بللاً فاغتسلي»،[١] قال الشوكاني عقيب نقل الخبر الأوّل: «في الحديث ردّ على من قال: إنّ ماء المرأة لايبرز».[٢]

**الاتجاه الثاني**: إن للمرأة نوعين من السائل الذي يخرج في حال التهيّج الجنسي كما هو الحال في الرجل، فأحد النوعين يشبه مذي الرجل ويخرج حين الإثارة الجنسية الخفيفة، والثاني سائل خاص يشبه مني الرجل، ولايخرج عادة إلّا في ذروة التلذّذ الجنسي.[٣]

والذي يوجب الجنابة هو خروج هذا السائل الأخير الذي قد يسمّي بـ«مني المرأة» تشبيهاً له بمني الرجل مع ما بينهما من الاختلاف الواضح.

وهذا الاتجاه غير صحيح أيضاً ؛ لما تقدم من أنّه ليس للمرأة سائل خاص يخرج في ذروة اللذّة الجنسية. وفعلاً الاتجاه هو الاتجاه السائد في كلمات الفقهاء كما قيل.[٤]

قال بعض أهل التحقيق[٥]: ثمّ إنّها لو شكّت في حصول الجنابة لها بالإنزال، فالحكم استصحاب الطهارة أو أصالة البراءة عن الغسل، سواء أ كان الشك من جهة كون البلل بمقدار يوجب الجنابة أو من جهة أن نزوله كان في حال التهيّج الجنسي أو من سبب آخر، ولايجب عليها الفحص في الصورتين؛ لكون الشبهة موضوعية.

أقول: وهذا كلام لا نقاش فيه.

واعلم أنّ المؤلّف الفقير لم‌يطمئن بما نقله في هذا الفصل من الآراء الطبّية حتّى

---

١. صحيح مسلم، ج١، ص١٧١ والبيان والتعريف، ج١، ص١١٣.

٢. نيل الأوطار، ج١، ص٢٥٩.

٣. تقدم أن أكثر الروايات الدالة على وجوب الغسل عليها مطلقة، والتقييد بذروة التلذّذ الجنسي لم‌يرد في شيء منها، والوارد في روايتين منها تقييد إنزال الماء بشهوة. ولابدّ من التوقف والاحتياط في المقام كما عن سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ.

٤. جنابة المرأة بغير المقاربة ص١١٤.

٥. نفس المصدر، ص١٢٧.

يجعلها موضوعات للأحكام الشرعية. والمرأة المسلمة لابدّ أن ترجع إلى من تقلّده في أمر دينها في أمثال هذه المسائل.

والعمدة أن الغسل واجب عليها بإنزال الماء بشهوة أو بغيرها ـ على بحث سبق ـ كوجوبه بمجرّد الدخول والتقاء الختانين، ولا أجزم باعتبار خروج الماء المنزل خارج الفرج، كما أَصر عليه بعض السادة المحققين من أهل العصر عليه في ما سبق من كلماته، بل يحتمل كفاية إنزال زيادة السائل الأُنثوي ـ بتفصيل سبق ـ في داخل الفرج لوجوب الغسل، كما تقدّم نقله عن بعض علماء أهل السنة، والله العالم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

## ملاحق

١. غسل المرأة عن إنزال الماء يغني عن الوضوء إذا كانت محدثة بالحدث الأصغر، كإغناء غسلها عن المجامعة عنه، وكإغناء غسل الرجل عن الدخول والاحتلام عن الوضوء.

حتّى إذا قلنا باستحباب الغسل عليها في فرض الإنزال المجرّد عن الدخول ـ كما هو أحد الأقوال في المسألة على ما سبق ـ فإنه يغني عن الوضوء.

أمّا على القول بوجوبه عليها فواضح، فإنّ المستفاد من القرآن ـ بقاعدة قاطعية التقسيم للشركة ـ أنّ القائم إلى صلاته يجب عليه الوضوء لها إن لم‌يكن جنباً، ولبعض الروايات المعتبرة.

وأمّا على القول باستحبابه عليها فالأظهر أيضاً كفايته عن الوضوء، لمعتبرة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «الغسل يجزي عن الوضوء وأيّ وضوء أطهر من الغسل».[١]

و في السند أحمد بن محمد بن الوليد، وقد مرّ أنه شيخ إجازة لايضرّ جهالته على وجه، على أنه لايبعد حسنه. فلاحظ.

٢. هل الماء المنزل من المرأة الذي يسمّى منيّاً مجازاً، طاهر أو نجس؟ والعمدة من

---

١. الوسائل، ج٢، ص٢٤٤، باب ٣٣ من باب الجنابة.

بين ما استدلّ للثاني موثّقة عمار: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه؟ فقال: «ليس عليها شيء إلّا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القذر، فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه».[١]

لكن إرادة ماء المرأة من هذه الكلمة بعيدة عن السياق؛ ولذا احتمل بعض أهل الذوق أنّ الكلمة «مائها» مصحّفة «دمائها» لكن الاعتماد على هذا الاحتمال أيضاً مشكل، فالأحوط الاجتناب عنه وإن لم‌يكن منياً حقيقة.

والأقوى طهارته، والموثّقة تدلّ عى نجاسة مطلق مائها، ولعله لا قائل بها.

٣. لايجوز الاستمناء للرجل ـ وهو ما كان يسمى قديماً بـ«جلد عميرة والخضخضة». ويعبّرون عنه في عصرنا بـ«العادة السرية» وعرّفة بعض الفقهاء بإخراج المني بفعل ـ بدني أو ذهني ـ يثير الشهوة غير الاستمتاع بالزوجة، وقال: إنّ الإمامية متّفقة على تحريمه، ونقل عن الطبري أنّ جماعة من فقهاء أهل السنة منهم الحسن البصري وأحمد بن حنبل جوّزوه، وعن مالك وجمع حرمته، بل عن تفسير القرطبي[٢] نقلها عن عامة الفقهاء.

أقول: العمدة في وجه التحريم موثّقة عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل ينكح بهمية أو يدلّك؟ فقال: «كل ما أنزل به الرجل ماءه من هذا وشبهه فهو زنا».[٣] وغيرها من الروايات المستدلّ بها على المقام ضعيف[٤] كضعف الاستدلال ببعض الآيات الكريمة عليها. نعم، هي مؤكّدة للموثقة.

لكن روى الشيخ في التهذيبين عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن ثعلبة من ميمون وحسين بن زرارة قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل يعبث بيديه حتّى ينزل. قال: «لا بأس به ولم‌يبلغ به ذاك شيئاً».[٥]

أقول: لم‌يثبت رواية ثعلبة وحسين عن الباقر عليه السلام في غير هذه الرواية؛ ولذا احتمل

---

١. نفس المصدر، ج٣، ص٤٥٠، الطبعة الحديثة.
٢. تفسير القرطبي ج ١٢ ص ١٠٥.
٣. نفس المصدر، ج ٢٠ الباب ٢٦ من أبواب النكاح المحرم.
٤. لاحظ: نفس المصدر، ج ٢٠، ص٣٥٢، الطبعة الحديثة. الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم و.... ج٢٨، ص٣٦٣.
٥. نفس المصدر، ج٢٨، ص٣٦٣.

بعض معلقي التهذيب سقوط اسم الراوي عنه عليه السلام واحتمل كونه زرارة، واحتماله موجّه وإن كان لايصحّ البناء عليه.[١] على أنّني في رواية البرقي ـ محمد بن خالد ـ عنهما أيضاً على وجل.

ثمّ إنّ أحمد بن محمد المذكور إن كان هو البرقي فطريق الشيخ إليه معتبر، وإن كان ابن عيسى الأشعري ـ كما هو أرجح الاحتمالين ـ وإلّا لعبّر «عن أبيه» مكان «عن البرقي» فطريق الشيخ إليه لايخلو عن بحث ذكرناه في كتابنا بحوث في علم الرجال في شرح مشيخة التهذيب.

وعلى كل يشكل الاعتماد على مثل هذا السند وحمل الموثقة لأجله على الكراهة، لكن في شمول الموثقة حتى بقاعدة الاشتراك للمرأة وحرمة إنزال مائها عليها في غير الملاعبة مع زوجها وجهان، لاسيما مع ذكر الرجل في كلام الإمام عليه السلام بعد ذكره في كلام الراوي. والله اعلم.

---

١. سقوط إسم الراوى الأوّل عن السند ظاهر والا قال: قالا سئلنا... وأما كونه زرارة فهو محتمل لا دليل عليه.

# في نقل جملة من الأحاديث

في موثّقة عمّار بن موسى عن الصادق عليه السلام قال: سئل عن الميّت يبلى جسده؟ قال: «نعم، حتّى لايبقى له لحم ولا عظم، إلّا طينته التي خلق منها فإنّها لاتبلى، تبقى في القبر مستديرة حتّى يخلق منها كما خُلق أوّل مرّة».[1]

و في الصحيح عن أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث طويل: «فإذا كُسي اللحم كانت له (للجنين) مائة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه خلق آخر، وهو الروح فهو حينئذٍ نفس، فيه ألف دينار ...».[2]

و في صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة؟ فقال: «عليه عشرون ديناراً. فقلت: يضربها فتطرح العلقة؟ فقال: عليه أربعون ديناراً. قلت: فيضربها فتطرح المضغة؟ قال: عليه ستّون ديناراً. قلت: فيضربها فتطرحه وقد صار له عظم؟ فقال: عليه الدية كاملة. وبهذا قضى أميرالمؤمنين عليه السلام قلت: فما صفة خلقة النطفة التي تعرف بها؟ فقال: النطفة تكون بيضاء مثل النخامة الغليظة، فتمكث في الرحم إذا صارت فيه أربعين يوماً. ثمّ تصير إلى علقة، قلت: فما صفة خلقة العلقة التي تُعرف بها؟

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٥١.

٢. نفس المصدر، ج٧، ص٣٤٣ ويدلّ عليه ـ أي على تعلق الروح به في هذه المرحلة ـ خبر ابن‌مسكان (نفس المصدر) وخبر سعيد بن المسيب (نفس المصدر، ص٣٤٧).

فقال: هي علقة كعلقة الدم المحجمة الجامدة تمكث في الرحم بعد تحويلها عن النطفة ...».[١]

و في صحيح ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام: ما كان في الجسد منه اثنان ففي الواحد نصف الدية مثل اليدين والعينين ... قلت:فرجل ذهبت إحدى بيضتيه؟ قال:«إن كانت اليسار ففيها الدية. قلت: أليس قلت: ما كان في الجسد اثنان ففي كل واحد نصف الدية؟ قال: لأنّ الولد من البيضة اليسرى».[٢]

و في صحيح زرارة الطويلة التي مرّت جملة منها،[٣] وإليك جملة أُخرى منه هاهنا:

«ثمّ يوحي الله إلى الملكين ... ثمّ يقيمانه (الجنين) قائماً في بطن أُمّه فربّما عتى[٤] فانقلب، ولايكون ذلك إلّا في كل عات أو مارد. وإذا بلغ أوان الخروج ... فيبعث الله إليه ملكاً يقال له: زاجر فيزجره زجرة فيفزع منها الولد، فينقلب فيصير رجلاه فوق رأسه ورأسه في أسفل البطن، ليسهّل الله على المرأة وعلى الولد الخروج. قال: فإذا احتبس زجره الملك زجرة أُخرى فيفزع منها فيسقط الولد إلى الأرض باكياً فزعاً من الزجرة».[٥]

و في معتبرة محمد بن مسلم المروي في المحاسن عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «ان الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: «لقد خلقنا الإنسان فى كَبَد» يعني منتصباً في بطن أُمّه، مقاديمه إلى مقاديم أُمّه ومواخيره إلى مواخير أُمّه، غذاؤه ممّا تأكل أُمّه ويشرب ممّا تشرب تنسمه تنسيماً، وميثاقه الذي أخذ الله عليه بين عينيه، فإذا دنا ولادته أتاه ملك يسمّى الزاجر فيزجره فينقلب ، فيصير مقاديمه إلى مواخر (مواخير) أُمّه ومواخيره إلى مقدم أُمّه، ليسهّل الله على المرأة والولد أمره، ويصيب ذلك جميع الناس إلّا إذا كان عاتياً،فإذا زجره فزع وانقلب ووقع إلى الأرض باكياً من زجرة الزاجر ونسي الميثاق».[٦]

---

١. نفس المصدر، ص٣٤٥.
٢. نفس المصدر، ص٣١٥.
٣. ج١، ص٥٦ ـ ٥٧.
٤. أي استكبر وجاوز الحدّ.
٥. نفس المصدر، ج٦، ص١٤ ـ ١٥.
٦. بحارالأنوار، ج٥٧، ص٣٤٢.

أقول: في السند محمد بن خالد والد مؤلف المحاسن، وقد اختلف كلام الشيخ والنجاشي في توثيقه، لكنّا رجّحنا كلام الشيخ وبنينا على اعتبار رواياته على الأحوط، إلّا أنّ نسخة المحاسن لم يثبت وصولها إلى المجلسي﵀ بسند معتبر.

و في هذه الروايات جهات من البحث محتاجة إلى مراجعة الطب:

فمنها: بقاء المني في رحم المرأة نطفة أربعين يوماً وعلقة أربعين يوماً ومضغة أربعين يوماً، وقد تقدّمت الإشارة إليه.

ومنها: كون الولد من البيضة اليسرى، وأنكره بعض الأطبّاء ولكن الطبّ لم يقل كلمته الأخيرة بعد.

ومنها: كون الجنين منتصباً في بطن أُمّه غالباً، كما في صحيح زرارة أو دائماً، كما في صحيح محمد بن مسلم. لكن يقال: إنّ الغالب هو العكس.

وأمّا الجهة الأُولى فإليك نقل كلام بعض الأطباء من دون ردّ أو قبول:

يكون قياس الجنين في الأسبوع الخامس من الحمل ـ أي أثناء مرور ثلاث أسابيع من الحيض ـ حوالي نصف سانتمتر وله دماغ ذوشقّين و حبل ظهري، وله أيضاً ضربات قلبية ضعيفة جدّاً.

و في نهاية الأسبوع الثامن يكون له رأس، ويبدأ وجهه بالتشكّل، و كذا الحال في أصابع اليدين و الرجلين و الأذنين و العينين. ويكون قياسه نحو ٢ سانتمتر و وزنه نحو غرام واحد، في نهاية الشهر الثالث يبدأ بالنموّ السريع، و طوله يصل إلى ٧/٣٠ سانتمتر، و في هذه الحالة يمكن تمييز الأعضاء التناسلية للجنين، و إذا أمكن النظر إلى داخل الرحم كان بالمقدور تمييزه فيما إذا كان ذكراً أو أنثى.

وبين الشهر الثالث و الرابع تكون قد ظهرت الأذن و الجفون و الأهداب و الحواجب، و يكون طوله ١٦ سانتمتر تقريباً و وزنه ١٢٠ غرام تقريباً. و عندما يبلغ عمره خمسة أشهر يكون الطبيب قادراً على سماع صوت قلب الجنين من خلال سمّاعة عادية، و أيضاً الأمّ تبدأ بالإحساس بحركات الجنين في بطنها.

و على مدى الشهر السادس و السابع و الثامن يستمرّ الجنين بالنموّ و التكامل،

و يبلغ طوله مع نهاية الشهر الثامن ٤٥ سانتمتر تقريباً، و وزنه ٢/٥ كليو غرام تقريباً.

أنّ الأطفال الذين يُولدون في الشهر السابع أو الثامن يكونون ناقصين، و احتمال بقائهم أحياءً يكون بنسبة ٥٠ إلى ٩٠ بالمائة، وكلّما نما الجنين في رحم الأمّ و تقارب من وللاته فبما أنّه تكاملت أعضاؤه من الرئة و الأعضاء الحيوية كان حظّه في الحياة بعد الولادة كبيراً جدّاً.[١]

١. مادران باردار بدانند، ص٦٣.

# فوائدُ في بيان مطالبٍ

## ١. إيجاد الجنين

في أواسط كلّ دورة شهرية تخرج بويضة واحدة من المبيض و ترد في أنابيب الرحم، وبعد حركتها في طول الأنبوب ترد و تستقرّ في الرحم ـ وهذا العمل يتكرّر كلّ شهر مرّة واحدة.

و بعبارة أخرى: إنّ المرأة تقدر على الحمل مرّة واحدة في الشهر، و ذلك في حالة انطلاق البويضة من المبيض و استعدادها للّقاح معالحيوان المنوي للرجل. كما أنّ جدار الرحم سوف يكون مستعدّاً لاستقبال الجنين و يقوم بتهيئة المواد الغذائية اللازمة له والتي يكون قد ادّخرهاله.

أمّا إذا لميتمّ اللقاح في هذه الحالة فإنّ جدار الرحم سوف ينفصل عن الرحم و يتحوّل إلى دم الحيض ثمّ يُقذف به إلى خارج الرحم.

ولكن في حالة حدوث اللقاح و صيرورة الحمل فإنّ البويضة سوف تنضج و تأخذ بالنموّ و التكامل تدريجياً، و شيئاً تتحرّك باتجاه الرحم و في داخل جدار الرحم يكون مستقرّها، ثمّ تأخذ بالنموّ و النضوج حتّى يكتمل الجنين.

وممّا يجب الإشارة إليه أنّه بعد أن يقذف الرجل الحيوان المنوي في مهبل المرأة فإنّ الكثير من الحيوانا المنوية ترد على فوهة الرحم ثمّ تطوي المسافة في طول الرحم

بسرعة لتصل إلى نابيب الرحم. و قريب من النهاية الخارجية لأنبوب الرحم حيث يلتقي الحيوان المنوي مع البويضة و تجري عملية اللقاح، و هناك ـ كما قلنا سابقاً ـ تتلقّح البويضة و تتحرّك باتجاه الرحم لتستقرّ هناك.

يلتصق بعضٌ من البويضة الملقّحة بجدارالرحم، لتنمو بصورة تدريجية و تتشكّل سرّة الطفل، و يتّصل الجنين مع السرّة بواسطة الحبل السرّي، ويتزوّد بالمواد الغذائية و الأوكسجين عن طريق دم الأمّ، كما يتخلّص من الفضلات و المواد الإضافية بواسطة دم الأمّ أيضاً.

يستقرّ الجنين داخل الرحم في كيس داخلي مليء بالسائل، يقال له: سائل الآمنيوتيك. وهذا السائل له أهمّيّة كبيرة بالنسبة للجنين، وذلك لأنّه يؤثر في إيجاد جوّ متوازن في درجة الحرارة من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّه يحفظ الجنين ويمنع تعرّض الجنين للصدمات التي تأتي من الضربات عل جدار البطن. و في ضمن هذا المحيط الذي أُنشيء له يستطيع الجنين أن يتحرّك بسهولة. أنّ جدار الكيس الذي يضمّ في داخله سائل الآمنيوتيك يُطلق عليه غشاء السرّة.[1]

## ٢. حواسّ الطفل

### أوّلاً: حاسّة السمع

من حين ولادة الطفل يكون قادراً على السمع، لكنّه بعد أيّام من ولادته تقوى عنده هذه الحاسّة و يكون أكثر مقدرة على السمع؛ لأنّه في هذه الفترة يَرِد الهواء في قناة أوستاكي و يستقطب الترشّحات الموجودة في الأذن الدخلية أيضاً.

### ثانياً: حاسّة اللمس

إذا وضعتَ اليد بهدوء على بدن الطفل يحسّ بذلك، وهذا يدلّ على وجود حاسّة اللمس في الطفل، ولكنّ هذا الإحساس أثناء الولادة لم‌يجد طريقه إلى التكامل، ومع

---

١. مادران باردار بدانند، ص٥٧ ـ ٥٨.

مرور الزمان يجد طريقه إلى ذلك تدريجيّا، ويبدأ الإحساس لديه بضرورة التقام ثدي أمّه و شرب الحليب.

**ثالثاً: حاسّة الذوق**

إنّ حاسة الذوق موجودة منذ بداية و لادة الطفل، و هو حينئذ قادر على تشخيص الطعم الحامض من الطعم الحلو. و بناءً فإنّ أيّ تغيير يطرأ على طعم الغذاء أو الحليب فسوف يجعله إمّا أن يتقبّل ذلك الطعام أو يرفضه. و عادة ما تبعث الأغذية أو الحليب الحلو الطفل و يحرّكه و يزيد في قدرته على امتصاص الحليب، ويكون من السهل عليه يتناول هذا النوع من الغذاء.

**رابعاً حاسّة الشمّ**

يكون للطفل أثناء تولّده تقريباً حاسّة الشمّ، التي تتكامل تدريجيّاً و بمرور الوقت.[1]

## ٣. تخمين نوع الجنين داخل الرحم

من الأمور المتداولة بين النساء أنّ هناك بعض التغييرات تحدث في فترة الحمل، و تأثير ذلك في تحديد نوع الجنس إن كان ذكراً أو أنثى، فمثلاً قد تحدث تغييرات في الثدي، و هناك تغييرات في نوع و زمان حركة الجنين و ما إلى ذلك من الأمور.

ولكن ينبغي أن يُعلم أنّ ذلك لايعدو كونه حدساً و تخميناً، و أيّ تخمين في هذا المجال تكون نسبة الصحّة فيه ٥٠٪ و الخطأ ٥٠٪.

و من المعلوم في زماننا هذا يمكن اتبّاع بعض الوسائل لتحديد هويّة الجنين و هو في رحم الأمّ، ويكون ذلك من خلال فحص خلايا الجنين التي تسبح في سائل الآمنيوتيك، فيمكن سحب مقدار من هذا السائل بواسطة إبرة طويلة ويتمّ فحصها في مختبرات خاصّة.

ولايمكن بتاتاً اعتبار هذا الأسلوب فنّياً في تحديد هوية الجنين، لكن يمكن اتبّاعه في حالات تتطلّب تحديد أمراض الولادة يمكن الاستفادة منه.

---

١. ملاوان باردار بدانند، ص٦٣.

و إذا كان هذا الأسلوب يؤدّي إلى إيجاد خطر كبير بالنسبة للأمّ أوللجنين فإنّ مجرّد المعرفه لنوع الجنين لايجوز شرعاً.

وأيضاً إذا كانت هذه الطريقة أو تصوير الجنين شعاعيّاً نستلزمان ارتكاب عمل آخر محرّم شرعاً، فهنا أيضاً لايجوز إذا كان لمجرّد المعرفة و الاطّلاع.

وليعلم ان ما نقلناه عن فقهاء اهل السنة ولمنذكر مصدره في بعض المقامات غفلة، فالمصدر هو أحد تلك الكتب السبعة التي ذكرنا اسماؤها في أوّل الكتاب.

# فهرس الموضوعات


المقدّمة ..... ٧

المسألة الأُولىٰ: حُكمُ التداوي في الفقه ..... ٩

فائدة ..... ١١

نظر المذاهب الأربعة حول التداوي ..... ١٢

المسألة الثانية: أثر الاضطرار والحرج والضرر والحاجة في رفع الأحكام الإلزامية ..... ١٣

البحث الأوّل: في الاضطرار ..... ١٣

البحث الثاني: في الحرج ..... ١٤

البحث الثالث: في الضرر ..... ١٥

البحث الرابع: في نفي العسر ..... ١٦

المسألة الثالثة: ما يتعلّق بضمان الطبيب وعدمه ..... ١٨

خاتمة ..... ٢٣

المسألة الرابعة: أحكام المسّ والنظر ..... ٢٤

فروع فقهية ..... ٢٥

المسألة الخامسة: بِدءُ الحياة الإنسانيّة ..... ٢٧

تتمّة ..... ٣٠

البحث الأوّل ..... ٣٧
البحث الثاني: ذكر بعض الحكماء المتعمّقين أُموراً من خواصّ الإنسان ..... ٣٨
البحث الثالث: في حقيقة الإنسان ..... ٤٠
البحث الرابع ..... ٤٩
متىٰ تتعلّق الروح بالبدن؟ ..... ٥٤
**المسألة السادسة: حول إجهاض الجنين** ..... ٥٧
المطلب الأوّل: حول نظر الدين في حالات الجنين ..... ٦٠
الأقاويل حول تطوّر الجنين ..... ٦٤
المطلب الثاني ..... ٦٥
المطلب الثالث: في حكم الإجهاض الوضعي، وهو لزوم الدية ..... ٦٦
المطلب الرابع: في مبررات الإجهاض ..... ٧١
المطلب الخامس ..... ٧٥
المطلب السادس ..... ٧٦
المطلب السابع ..... ٧٧
**المسألة السابعة: حكم المنع من الحمل** ..... ٨٢
توضيح المسألة ..... ٨٦
تتمّة في طاعة الزوجة للزوج ..... ٨٧
توضيح طبي حول التعقيم ..... ٩٣
**المسألة الثامنة: أطفال الأنابيب** ..... ٩٥
بقي في المقام أمران ..... ١٠٥
**المسألة التاسعة: إقرار المني في رحم الأُنثىٰ الأجنبية** ..... ١٠٨
فروع ..... ١١٢
**المسألة العاشرة: بنوك الألبان** ..... ١١٤
**المسألة الحاديةعشرة: معرفة جنس الجنين** ..... ١١٨

المسألة الثانية عشرة: التحكّم في جنس الجنين ١٢٠
تفصيل وتوضيح ١٢٢
المسألة الثالثة عشرة: تغيير الجنس ١٢٤
المسألة الرابعة عشرة: الإنجاب بلا زواج ١٢٦
المسألة الخامسة عشرة: المستقبل البيوتكنولوجي للإنسان ومعطيات النظام الاجتماعي ١٣٠
المسألة السادسة عشرة: التحكّم في معطيات الوراثة ١٣٥
المسألة السابعة عشرة: حكم البييضات الفائضة ١٣٧
المسألة الثامنة عشرة: في دفع الموت في الجملة ١٤١
المسألة التاسعة عشرة: نهاية الحياة الإنسانيّة ١٤٥
١. نظر الشريعة الإسلامية ١٤٥
توضيح وتقييم ١٤٨
٢. موضع المخ من وجود الإنسان ١٤٩
٣. أيضاً المخ والقلب ١٥٣
موت المخّ موت الفرد ١٥٤
٤. اعتراضات علىٰ هذا القول وأجوبتها وأقسام الحياة ١٥٥
٥. شواهد علىٰ صحّة قول الأطباء الجدد ١٥٩
٦. عجيبة ١٦٠
٧. علاقة الروح بالبدن ١٦١
٨. الروح مجرّدة أو جسم لطيف؟ ١٦٤
٩. القلب في القرآن ١٦٤
١٠. الصدر في القرآن ١٦٨
تتمة ١٦٩
١١. علامات الموت والحياة ١٦٩
١٢. لا يجب تحريك القلب علىٰ كلّ حال ١٧١

١٣. الأحكام الفقهية للموت ..... ١٧٢
المسألة العشرون: حكم قطع أعضاء الميت ..... ١٧٤
الجهة الأُولىٰ: في نقل الأحاديث المتعلقة بالموضوع ..... ١٧٤
الجهة الثانية ..... ١٧٤
الجهة الثالثة ..... ١٧٦
الجهة الرابعة ..... ١٧٧
الجهة الخامسة ..... ١٧٧
الجهة السادسة ..... ١٧٧
المسألة الواحدةوالعشرون: حكم قطع أعضاء الحيّ ..... ١٧٩
المسألة الثانيةوالعشرون: أحكام متعلّقة باللمس والنظر وتشريح الميت وغير ذلك ..... ١٨٥
المسألة الثالثةوالعشرون: حول إفشاء الأسرار ..... ١٩٠
(البحث الأوّل) في نقل بعض الأحاديث ..... ١٩٠
أصل مفيد ..... ١٩٢
المسألة الرابعةوالعشرون: عمليات تجوز أم لا تجوز شرعاً ..... ١٩٩
المسألة الخامسةوالعشرون: حكم نزع الأعضاء وبيعها ..... ٢٠٤
فرع ..... ٢٠٥
المسألة السادسةوالعشرون: حكم غشاء البكارة وما يتعلّق به ..... ٢١١
فرع ..... ٢٢٠
المسألة السابعةوالعشرون: حول زراعة الأعضاء التناسلية ..... ٢٢١
زرع الخصية ..... ٢٢٢
فرعان ..... ٢٢٦
المسألة الثامنةوالعشرون: حول الحيض في فصول ..... ٢٢٧
الفصل الأوّل ..... ٢٢٧
الفصل الثاني: في كيفية حدوث الطمث ..... ٢٢٧

الفصل الثالث: في سن البلوغ وسنّ اليأس «الإياس» ..... ٢٢٨
الفصل الرابع: في المباحث الفقهية المتعلّقة بالمقام ..... ٢٢٩
**المسألة التاسعةوالعشرون: أقلّ مدّة الحمل وأكثرها ودم النفاس** ..... ٢٣٣
١. كيفيّة الحمل ..... ٢٣٣
٢. أكثر مدة الحمل ..... ٢٣٣
٣. أقل مدّة الحمل ..... ٢٣٤
٤. سائل النفاس ..... ٢٣٥
الأوّل: أكثر الحمل ..... ٢٣٦
الثاني: في أقلّ الحمل ..... ٢٣٧
الثالث: جمع الحيض مع الحمل وعدمه ..... ٢٣٨
الرابع: أقلّ النفاس وأكثره ..... ٢٣٩
**فائدة مهمّة** ..... ٢٣٩
**المسألة الثلاثون: بعض الأعمال التجميلية** ..... ٢٤٠
المطلب الأوّل: في ما يتعلق بالشعر ..... ٢٤٠
المطلب الثاني: في بعض أنواع أُخر من التجميل ..... ٢٤٣
**المسألة الحاديةوالثلاثون: ما يتعلّق بالخنثىٰ** ..... ٢٤٩
(الأمر الأوّل): في نقل الأحاديث المعتبرة سنداً ..... ٢٥١
الأمر الثاني: مدلول الأحاديث أنّ لتمييز الذكر والأُنثىٰ في الفرد الخنثىٰ الذي له آلة الرجل وفرج
الأمر الثالث: نظر الفقهاء ê في ذلك ..... ٢٥٧
المرأة علامات ..... ٢٥٦
خاتمة ..... ٢٥٨
**المسألة الثانيةوالثلاثون: نصب الأجهزة التعويضية لعلاج الضعف الجنسي** ..... ٢٦٠
**المسألة الثالثةوالثلاثون: زراعة الخلايا و الأنسجة داخل المخ** ..... ٢٦٤
زراعة الأنسجة بغرض توفير الهرمونات العصبية ..... ٢٦٦

المسألة الرابعةوالثلاثون: نزع عضو من ناقص الخلقة ..... ٢٦٩
الأطبّاء البريطانيون اقتلعوا نصفَ دماغ بنت مبتلاة بالصرع ..... ٢٧٠
المسألة الخامسةوالثلاثون: هل هو شخص سابق أو جديد؟ ..... ٢٧٢
المسألة السادسةوالثلاثون: توضيح حول مرض الأيدز ..... ٢٧٤
خاتمة مؤسفة ..... ٢٨٠
المسألة السابعةوالثلاثون: الأحكام الفقهية المتعلقة بمريض الأيدز وبكل مرض معد ..... ٢٨٢
الأوّل: في أصل لزوم الأرش في غير ما ورد فيه الدية ..... ٢٨٣
الثاني: في كيفية الأرش ..... ٢٨٣
الثالث: ما يمكن أن يقال في المقام وبالله الاعتصام ..... ٢٨٤
فائدة طبّية حول الأمراض المعدية ..... ٢٨٥
المسألة الثامنةوالثلاثون: في العيوب المجوّزة لفسخ النكاح ..... ٢٩٤
بقي في المقام فوائد مهمة ..... ٣٠٤
المسألة التاسعةوالثلاثون: فوائد متفرقة طبّية وعلمية ..... ٣١٣
المسألة الأربعون: بنوك الجلود ..... ٣١٥
أنواع الجلود الموجودة بالبنك ..... ٣١٥
المسألة الواحدةوالأربعون: الفقه وإنشاء بنك الجلود ..... ٣١٧
المسألة الثانيةوالأربعون: الترقيع الجلدي ..... ٣٢٢
المسألة الثالثةوالأربعون: توضيحات عن أقسام الترقيع ..... ٣٢٦
الأوّل: الالتئام والطرد ..... ٣٢٦
الثاني: زراعة خلايا الجلد ..... ٣٢٧
الثالث: في حالات المتبرّعين ..... ٣٢٧
الرابع: في حالات المتوفّى ..... ٣٢٧
الخامس: الترقيع الحيواني ..... ٣٢٨
السادس: الجلود الصناعية ..... ٣٢٩

السابع: المضاعفات التي تعرض المتبرّع بجلده ..... ٣٢٩
الثامن: حسّاسية الجلد ..... ٣٣٠
التاسع: إنكار الطبّ استخدام جلود الحيوان والأموات والجلد الصناعي ..... ٣٣٠
العاشر: اختلاف الجلد عن بقية أعضاء البدن ..... ٣٣٠
**المسألة الرابعةوالأربعون: بحث فقهي عن أحكام الميتة** ..... ٣٣٢
**المسألة الخامسةوالأربعون: توضيح القول في ما لاتحلّه الحياة** ..... ٣٣٥
**المسألة السادسةوالأربعون: أقسام الحيوانات وأنواع الناس** ..... ٣٣٨
**المسألة السابعةوالأربعون: بحث تطبيقي حول الترقيع** ..... ٣٤٠
**المسألة الثامنةوالأربعون: فوائد فقهية مكمّلة لما سبق** ..... ٣٥٣
الأولى ..... ٣٥٣
الثانية: حكم التداوي بلحاظ التوكّل في فقه أهل السنّة ..... ٣٥٤
الثالثة: حول التداوي بالمحرّم والنجس ..... ٣٥٧
الرابعة: العطشان المضطرّ هل يجوز له شرب الخمر؟ ..... ٣٦٠
الخامسة ..... ٣٦٠
السادسة ..... ٣٦١
السابعة: تحريم لحم لايستلزم نجاسته ..... ٣٦١
الثامنة: وجوب حفظ النفس إلى متى؟ ..... ٣٦٢
إذا ثبت ذلك فهاهنا مباحث ..... ٣٦٣
التاسعة: هل يحكم على شيء في داخل البدن بالنجاسة؟ ..... ٣٦٥
**المسألة التاسعةوالأربعون: المواد النجسة والمحرّمة في الدواء والغذاء** ..... ٣٦٨
الأُولى: جلد الخنزير ..... ٣٦٨
الثانية: شحم الخنزير ..... ٣٦٨
الثالثة: استخدام الذهب ..... ٣٦٩
الرابعة: الكحول ..... ٣٧٠

هاهنا فوائد طبّية ..... ٣٧٢
الخامسة: الدم ..... ٣٧٦
السادسة: جوزة الطيب ..... ٣٧٧
السابعة: الزعفران ..... ٣٧٧
الثامنة والتاسعة: الزيوت والأدهان الغذائية ..... ٣٧٧
العاشرة: الأجبان ..... ٣٧٨
أحكام فقهية ..... ٣٧٨
المسألة الخمسون: حول تأسيس أصل جديد ..... ٣٨٠
المسألة الواحدةوالخمسون: بعض التعريفات وبعض الأحكام ..... ٣٨٢
المسألة الثانيةوالخمسون: أصالة الحلّية في الأطعمة وأكل الطيبات ..... ٣٨٩
ما معنى الطيّب والخبيث ..... ٣٩١
المسألة الثالثةوالخمسون: أسباب حرمة الأكل والشرب ..... ٣٩٦
المسألة الرابعةوالخمسون: الاستحالة و الانقلاب و الاستهلاك ..... ٣٩٩
الاستحالة أيضاً ..... ٤٠٢
تقسيم مهم محوري ..... ٤٠٣
الاستحالة ومصاديقها ..... ٤٠٧
إيضاح التباس ..... ٤١٠
المسألة الخامسةوالخمسون: توضيح حول الجيلاتين ..... ٤١٢
المسألة السادسةوالخمسون: طبّ الأسنان و مسائله و أحكامه الفقهية ..... ٤١٦
مطلب مهم ..... ٤٢٠
المسألة السابعةوالخمسون: أسئلة وأجوبة ..... ٤٢١
خاتمة ..... ٤٢٨
المسألة الثامنةوالخمسون: الانتفاع بالذهب والحرير ..... ٤٢٩
توضيح ..... ٤٣٠

المسألة التاسعةوالخمسون: تفسير الاضطرار ٤٣٢
المسألة الستون: زرع الرأس على بدن آخر ٤٣٦
المسألة الحاديةوالستون: من له رأسان ٤٤١
المسألة الثانيةوالستون: تحديد جنس الجنين ٤٥٠
المسألة الثالثةوالستون: منع الحمل بواسطة ضبط الدورات المطمئنّة ٤٥٤
كيفية حساب الدورة المطمئنة ٤٥٥
تحديد اليوم الأول و الأخير ٤٥٥
المسألة الرابعةوالستون: الاستنساخ ٤٥٧
خلية الأُم ٤٥٨
الاستنساخ التقليدي ٤٥٩
إستنساخ النعجة «دوللي» ٤٥٩
انتاج القردة ٤٦٠
أقسام الاستنساخ ٤٦٠
حادثة نادرة ٤٦٢
إيجابيات للاستنساخ ٤٦٦
سلبيات الاستنساخ ٤٦٧
المسألة الخامسةوالستون: فوائد ٤٧١
المسألة السادسةوالستون: استعمال البخاخات ٤٧٧
المسألة السابعةوالستون: البروتينات المتحلّلة ٤٧٩
المسألة الثامنةوالستون: الأغذية المحتوية على الكحول أيضاً ٤٨٠
المسألة التاسعةوالستون: المياه المتلوّثة ٤٨٢
المسألة السبعون: الطبّ في الصوم ٤٨٤
تتمة حول تحديد الحلق ٤٩٠
قائمة المفطرات في مجال التداوي ٤٩٠

الدواء وظروف العيش في رمضان ..... ٤٩٣
**المسألة الحاديةوالسبعون: جنابة المرأة بغير المقاربة ..... ٤٩٧**
تقرير آخر للإيراد ..... ٥١١
ملاحق ..... ٥١٦
**المسألة الثانيةوالسبعون: في نقل جملة من الأحاديث ..... ٥١٩**
**المسألة الثالثةوالسبعون: فوائدٌ في بيان مطالبٍ ..... ٥٢٣**
١. إيجاد الجنين ..... ٥٢٣
٢. حواسّ الطفل ..... ٥٢٤
٣. تخمين نوع الجنين داخل الرحم ..... ٥٢٥

فهرس الموضوعات ..... ٥٢٧

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٦

الفقه و مسائل طبيّة / ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۸٤) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2164 - 7 (ج. ٦)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.٦. الفقه و مسائل طبیة/۲ .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۸۴
شمارگان (تکثیر) (چاپ اول و بازچاپ): ۷۴۰

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

٦. الفقه و مسائل طبّية/٢

بوستان كتاب
١٣٩٩

موسوعة آية‌الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى / ج٦

الآثار الفقهية: ٦. الفقه و مسائل طبّية ج٢

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله العظمى محمد آصف المحسنى دام ظله

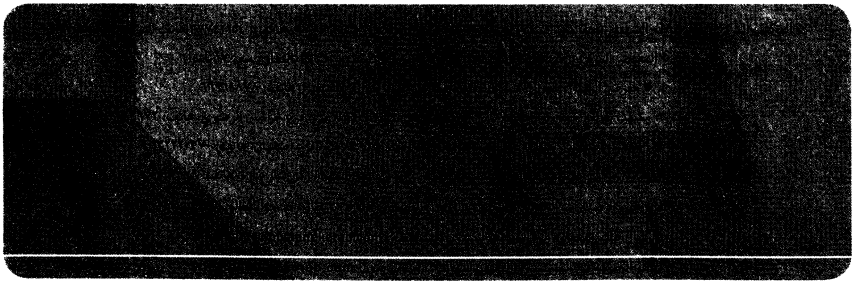
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقدار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والفرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

# المقدّمة

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذي بيده الملك و هو على كلّ شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً، الذي خلق سبع سماوات و ملايين مجرّات طباقاً ماترى في خلق الرحمن من تفاوت في الإتقان والإحكام والجمال، نعم جمعت الطبيعة عبقريتها فكانت الجمال، وكان أحسنه و أشرفه ماحلّ في الهيكل الآدمي، وجاور العقل الشريف، والنفس اللطيفة، والحياة الشاعرة، فالجمال البشري سيد الجمال كلّه.[1]

و الصلاة والسلام على سيّد المرسلين، ورحمةٍ للعالمين، وعلى أوصيائه الطاهرين، وأصحابه المهتدين، وعلينا و على عبادالله المجاهدين لنشر دينه، و شريعته والمتأدّبين بآدابه.

و بعد، فقد أرسل إليّ و أنا في ايران، بعض الأحبّاء المتديّنين نسخةً من المنشور الحادي عشر لرؤية اسلامية لبعض المشكلات الطبيّة المعاصرة حول الوراثة والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، والعلاج الجيني، في جزئين:

**أوّلهما**: في الوراثة والهندسة الوراثيّة والجينوم البشري و **ثانيهما**: في الإرشاد الجيني والتوصيات للندوة المنعقدة في الكويت في الفترة من ٢٣ ـ ٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ.ق الموافق ١٣ ـ ١٥ أكتوبر ١٩٩٨م.

---

١. المنجد «خ ط ط».

كما أرسل بعد ذلك بمدة في كابول نسخة من المنشور الثاني عشر لهاباسم المشاورة البلدانية حول تشريعات الصحّة النفسيّة في مختلف الشرائع بما في ذلك الشريعة الإسلاميّة في جزأين أيضاً للندوة المنعقدة في الفترة من ٢٧ جمادى الأولى ـ ١ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.ق، الموافق ٢٩ سبتمبر ـ ٢ أكتوبر ١٩٩٧م.

فشرعت في تأليف الجزء الثالث من كتابي «الفقه و مسائل طبّيّة» في عاصمة بلادي كابول، فأنقل بعض الموضوعات الطبيّة المهمة أولا من الاطباء، ثم أذكر أحكامها الفقهيّة حسب استنباطي من الأدلّة الشرعيّة ثانياً.

و ربّما لا أذكر رأيي في بعض المسائل و أذكر فتوى المشهور أوجماعة من الفقهاء، و ربّما أكتفي بمجرّد الاحتمال دون بيان الفتوى لمشكلات فنيّة فقهيّة، فشكراً لأعضاء تلك الندوات المباركة النافعة من الأطباء الاختصاصيّين المتديّنين و غيرهم من أهل الفقه و الفضل، فلولا جهودهم المشكورة لم يتيسّر لي هذا التأليف المتواضع.

اللّهمّ إنّي أعتصم بك من الزلل و الاشتباه في الأقوال و الآراء، و أرجو منك توفيق التأليف ـ تأليفاً مفيداً، نافعاً للمؤمنين و المتديّنين ـ ثمّ القبول و الثواب، إنّك دائم الفضل و الإحسان.

اللّهمّ منك و بك و إليك و لك. و يبقى وجه ربّنا ذوالجلال و الإكرام.

واعلم، أنّ الجزء الثالث والجزء الرابع الآتيان جمعا حين الطبع في مجلّد واحد باسم الجزء الثاني، كما أنّ الجزء الأوّل والثاني طبعا في مجلّد واحد باسم الجزء الأوّل من قبل مؤسّسة بوستان كتاب قم ١٣٨٢ ش.

**كابل محمد آصف المحسني**

# ١

# الثورة البيولوجية الحديثة

العالم يعيش اليوم ثورة بيولوجية هائلة، فما تمّ إنجازه في الخمسين عاماً الماضية يعادل أضعاف أضعاف إنجازات المسيرة البشرية منذالخليقة و حتى الآن.

فرغم حداثة علم الوراثة و ظهوره في بداية هذا القرن (العشرين) إلّا أنّ الخطوات التي تمّت في هذا المضمار كانت عملاقةً.

فاختراع الميكروسكوب و تطويره إلى الميكروسكوب الالكتروني أدّى إلى التعمّق خطوة خطوة نحو الاقتراب من اكتشاف العديد من أسرار الخليّة و كذلك دخول الحاسوب الآلي و الأجهزة المختلفة، يسّر و سهّل الكشف عن أغوار مكنون الخليّة و محتوياتها و نوعياتها، والتي ستظهر الكثير في القريب ممّا يتيح للخيال البشري أن يتحقّق. و دخلت كل هذه التصوّرات الخيالية إلى حيز التطبيق الفعلي، وكانت البداية على الكائنات الحيّة و محاولة إدخال بعض التعديلات على وظائف الحامض النووي للنواة، لإنتاج مواد جديدة، فنجحوا في إنتاج آنسولين بشري.[١]

ثم انتقل العمل الآن إلى النبات والحيوان لتحسين النوع، و زيادة الكم والتغلّب على بعض الظروف المناخية أو مقاومة الآفات و الحشرات، فانتجب: طماطم تقاوم البرودة و طماطي تقاوم الآفات و قمحاً ذا إنتاجية عالية، و يقاوم الآفات.[٢]

---

١. لاحظ أحكام هذه الأمور الأربعة الفقهيّة في تتمّة هذا الفصل، ذيل عنوان «الأحكام الفقهيّة للمطالب المتقدمة» في البند الثاني.

٢. نفس المصدر.

و الأبحاث جارية في هذا المجال على قدم وساق، كما استطاعوا أن يعدّلوا الصفات الوراثيّة لبعض الشياه لتنتج بروتيناً يماثل تماماً البروتين البشري. لاستخدامه في علاج بعض من لديهم نقص في بعض الأنزيمات.[١]

و قديتمّ إدخال جين جديد قد يكون في الحيوان إلى النبات للحصول على الصفات الجديدة المطلوب إدخالها على النبات، فمثلاً ينقل جين من أنواع معيّنة من الأسماك إلى الطماطم لإنتاج سلالات تقاوم البرودة، و درجات الحرارة و ستعمل عمليات التصدير.[٢]

و لذلك ظهرت في العالم مجموعات تنادي بعدم استخدام الهندسة الوراثيّة في النبات والحيوان خوفاً من تلوّث البيئة أوسيادة سلالة على أخرى، أوظهور سلالات من الآفات، أو الفطريات ذات مقاومة للمبيدات، أو المفادات الحيويّة ممّا يمثّل خطورة على الإنسان و البيئة.

و رغم هذه المخاطرات التي استندت إليها جماعات مقاومة الهندسة الوراثيّة والتي لم تقدم قرائن دامغة حتى الآن، إلّا أنّ جماعات العلماء المحايدين أوصوا بأن تُوضع هذه المنتجات في أماكن خاصّةٍ؛ موضحاً بأنّها منتجةٌ باستخدام الهندسة الوراثيّة، تنبيهاً لمن سيستخدمها لحصر المضاعفات إذا ما وقعت.

و الشيء نفسه بالنسبة للحيوانات، لكن الأمر المهمّ الذي ظهر مؤخّراً هو محاولة التغلّب على ندرة الأعضاء البشرية لاستخدامها في زراعة الأعضاء لمن يحتاجها.

فتمّ استخدام جين بشري لإنتاج قلوب في الخنازير تتوافق مع القلوب البشرية، و لا يطردها الجسم الإنساني إذا ما زرعت فيه. و تمت التجربة بنجاح في إنتاج هذه القلوب، إلّا أنّ الخوف راود العلماء من انتقال أمراض خاصّة بالحيوان إلى الإنسان، و هم الآن في محاولة للتغلّب على هذه المشكلة و الأمر هنا يحتاج إلى دراسة أخلاقيّةٍ شرعيّةٍ: هل يجوز استخدام هذه القلوب المهندسية وراثيّاً في الخنازير لنقلها و علاج الإنسان بها؟.[٣]

---

١. سيأتي حكمه الفقهي في البند الثاني ذيل العنوان المذكور.

٢. نفس المصدر.

٣. لاحظ حكمه الفقهي في البند الثالث، ذيل عنوان «الأحكام الفقهيّة للمطالب المتقدمة».

و ظهور البصمة الوراثيّة و استخدامها كوسيلة إثبات أو نفي في العديد من المشاكل الجنائية أو غيرها أضافت بُعداً جديداً لدخول هذا الموضوع إلى حيّز التنفيذ إلّا أنّ هذا الأمر اليوم معروض للبحث في مدى حجّيّتها في إثبات البنوّة أو نفيها، و هذا قد يحتاج إلى وقفة تأمّل، إذا بحث الموضوع في ظلّ الشريعة الإسلاميّة.

الموضوع الاخطر في مجال الهندسة الوراثيّة هو الجينوم البشري و هو ـ باختصار شديد ـ الخريطة الجينية للإنسان، و هو مشروع سينتهي منه العالم في عام ٢٠٠٠ و تمّ توزيع تكاليفه و الأجزاء الخاصّة بالبحث فيه على الدُوَل الغنيّة (إميركا، اليابان، ألمانيا، فرنساو إنجلترا) و يمكن عن طريق هذه الخريطة الجينية التعرّف على كثير من صفات الخريطة، فيمكن ـ مثلاً ـ معرفة أنّ هذا الشخص سيصاب بأمراض القلب عند عمر معيّن، أو بالأمراض النفسيّة، أو العقلية، أو ... و حسب خريطته، و رغم أهمّيّة هذا الموضوع الذي سيكشف الكثير عن الحياة الصحّيّة المستقبليّة فإن له مثالب كثيرة:

١. كيف يمكن تصور الحالة النفسيّة لشخص عُرِف أنّه سيمرض بمرض ما لا علاج له في الوقت الحاضر؟ و هنا نتأمّل الآية الكريمة «**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ**».[١]

٢. إذا اكتشفت أمّ بأنّها حامل و جنينها مشوّه تشويهاً كاملاً أو غير كامل، و عرفت بذلك، فكيف يمكن أن تكون حالتها النفسيّة إذا قرّرت أن يبقى الحمل حتى نهايته تسعة أشهر و الوليد مشوّه أم تنصح بإجهاضه؟

٣. ما هي الجهة التي لها الحقّ في طلب مثل هذا التحليل؟ و ما هي الجهات التي لها الحقّ في تداول مثل هذه المعلومات؟ و هل يجوز أن يعاقَب شخص ما بالفعل، أو عدم التعيين، أو غير ذلك إذا ظهر في جيناته مرض مّا خطير؟ و هل يمكن أن يصدر تشريع مّا لعمل خريطة جينيّة دون رغبة شخص مّا، أو إجراء مسح جيني لفئة معيّنة؟.[٢]

---

١. المائدة(٥): ١٠١.

٢. نقلناها بحذف و إيصال من ص٢٣ ـ ٢٧ من الجزء الأوّل من المنشور الحادي عشر من رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبّيّة المعاصرة حول الوراثة والهندسة الوراثيّة والجينوم البشري من كلام الدكتور أحمد رجائي الجندي و لم يتم المشروع في عام ٢٠٠٠ و ربما يتم في ٢٠١٠ مثلاً و الله العالم.

## الأحكام الفقهية للمطالب المتقدّمة

**الأوّل**: الاصل العام الاولى في تحصيل العلوم ـ العلوم المادية و البشرية و الارضية والسماوية والعقايد والمعارف ـ هو الجواز شرعاً و عدم المنع، استناداً الى اصالة البراءة العقلية والنقلية، بلا اشكال، و لا أظنّ بفقيه أن يتردّد في ذلك، بل و للآيات والروايات الراغبة في تحصيل العلم والنظر مطلقاً نحو: «هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ» فتأمّل و «قُلِ ٱنْظُرُوا ماذا فِى السَّمـٰواتِ وَالأَرضِ» و «قُلْ سِيرُوا فِى الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلخَلْقَ» و «يَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ» إذ لا يتيسّر التعقّل التامّ و الانتفاع العامّ من العقل إلّا بالتعلّم و استعمال العلم، وكذا يجوز التصرّف في المواد الأرضيّة والسماويّة، وقواهما، وطاقاتهما لقوله تعالى: «وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِى ٱلسَّمـٰواتِ وَما فِى ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» و قوله سبحانه: «خَلَقَ لَكُمْ ما فِى ٱلأَرضِ جَمِيعاً».

فالمنع من تحصيل العلم أو استعماله أو التصرّف في الكائنات (الاكتشاف و الإختراع) في بعض الموارد هو المحتاج إلى التدليل، و إقامة الحجّة الشرعيّة، أو العقليّة دون الحكم بالجواز أو الرجحان.

**الثاني**: يجوز إدخال التعديل على وظائف الحامض النووي لإنتاج أنسولين بشري و غيره، كما يجوز ذلك لتحسين نوع النبات، وزيادة الكمّيّة والتغلّب على بعض الظروف المذكورة و أمثالها. و كما يجوز أيضاً تعديل الصفات الوراثيّة للحيوانات لإنتاج البروتينات المماثلة للبروتين البشري بغرض دفع بعض النواقص الماديّة للإنسان مع الاجتناب عن أكل المحرّمات والنجاسات في غير حالة الاضطرار ـ و للضرورة حكمها ـ كما سبق في الجزئين السابقين من هذا الكتاب.[1]

و كما يجوز إدخال جين جديد للحيوان إلى النبات كالطماطم لإنتاج ما ذكره هذا الطبيب في كلامه السابق. كل ذلك لأصالة البراءة و أصالة الحلّيّة.

و قال جمع بعدم جواز استخدام الهندسة الوراثيّة في النبات والحيوان، خوفاً من

---

١. كلّ ذلك لعدم الدليل على الحرمة.

تلوّث البيئة، أو سيادة سلالة على أخرى، أو ظهور سلالات من الآفات، أو الفطريات المتقدمة.

و يقال: في الغرب كثيراً مّا تظهر صيحات كبيرة ضد تغيير الجينيات في الطعام والغذاء والنبات والحيوان، هناك آلاف جمعيات تحارب ذلك.

و هؤلاء يحرّمون علميّاً و طبّياً في الطعام تغيّر الجينات: البندورة والبطاطا و غيرهما، وهناك جمعيات تحارب الاستنساخ، تحارب تغيّر الأطعمة، تحارب اللعب بالحيوان، عشرات من الجمعيات في بريطانيا ـ فقط ـ تحارب التغيير الخطأ.[١]

الجواب عن ذلك: أنّ الخطورة المحتملة إن كانت جزئيّة غير مهلكة، أو ما هو بمنزلتها فيرجع في النظر الفقهي إلى استصحاب عدم وقوعها، و إن كانت مهمّةً كبيرةً يفهم من مذاق الشرع عدم حجّيّة الاستصحاب مع احتمالها فضلاً عن حجّيّة اصالة البراءة، فنقيّد الجواز بما أوصاه المحايدون من الاحتياط المذكور، فالحكم يختلف باختلاف الموارد.

**الثالث**: يجوز استخدام جين بشري لإنتاج قلوب في الخنازير تتوافق مع القلوب البشرية و لا يطردها الجسم الإنساني بلا شبهة، ولعلّه لايخالف فيه أحد من الفقهاء بهذا المقدار، بل ربّما يجب كفائيّاً هذا وماقبله من المذكور في البند الثاني و الأول؛ إذا توقّف عليها النظام ـ نظام المعاش والحياة ـ كسائر الصنائع ضرورة لزوم حفظ النظام السائد بين العباد في البلاد، وعدم جواز الاختلال به، كما يفهم ذلك من مذاق الشرع

و إنّما البحث في جواز زرع هذه القلوب المهندسة وراثياً في الإنسان و استخدامها في حياتهم و عدم جوازه شرعاً، والمشكلة تنشأ من جهتين: طبّيّة و فقهيّة:

**أمّا الأولى**: فلخوف انتقال الأمراض الخاصّة بالحيوان إلى الإنسان.

**و أمّا الثانية**: فلحرمة الإضرار بالإنسان من غير استحقاق؛ لحديث نفى الضرر، ولحكم العقل بمنعه بضميمة قاعدة الملازمة من أنّ «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

---

١. المصدر السابق، ج٢، ص٨٣٨ و ٨٣٩.

و من جهة مقام القلب في القرآن الحكيم و الأحاديث الشريفة؛[١] إذ يمكن أن يستفاد منها أنّ فساد القلب فساد لفطرة الإنسان و انسانيّته و روحانيّته، بل عليه يمكن المنع من استخدام القلوب الكائنة في أبدان مطلق الحيوانات حتّى الشياه إذا احتمل أنّ زرعها في بدن الإنسان يضرّ بفطرته وهدف خلقته، بل يلحق بقلب الحيوان قلب الكافر، وولد الزنا، فلا يجوز زرعه في بدن المسلم فضلاً عن المؤمن، بل ربّما تسري هذه المشكلة في زرع صدر الحيوان أو الكافر في بدن المسلم (دون الكافر) من جهة علوّ مقامه حسب دلالة الآيات الواردة فيها كلمة «الصدر» و «الصدور».[٢]

نعم، لاإشكال في سائر الأعضاء الباطنة بل و في الظاهرة بناء على زوال نجاسته إذا كانت من حيوان نجس العين بعد الزرع بالتبعيّة، كما سبق بحثه في الجزء الثاني من هذا الكتاب، و إن تبقى المشكلتان الأَوْلَيتان.

و الجواب عن المشكلة الأولى: إنّا نجيز الاستخدام بعد الاحتياط بعدم حدوث أضرار خطيرة، وأمّا في الأضرار الطفيفة المحتملة، فيجوز الاستخدام إذا كانت معلومةً فضلاً عمّا إذا كانت محتملةً، بل في فرض عدم العلم بالأضرار غير الخطرة جاز للطبيب العمليّة من دون استئذان المريض اعتماداً على استصحاب عدمها.

و أمّا من جهة الحكم الوضعي فلابدّ له من أخذ براءة الذمّة، وعدم الضمان إن وقع الضرر المحتمل الجزئي، وقد مرّ تفصيل ذلك في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ومنه يظهر الجواب عن المشكلة الثانية أيضاً.

و أما المشكلة التفسيريّة و مقام القلب في وجود الإنسان، فالواقع أنّها أصبحت من إحدى الصعوبات المهمّة في تفسير الآيات الواردة في القلب، وكذا في الصدر بملاحظة علم التشريح و علم فيزيولوجيا؛ إذ لا شبهة اليوم أنّ القلب والصدر كاليد والرجل،

---

١. لاحظ تفصيل ذلك و معضلاته في كتابنا المطبوع «روح از نظر دين و عقل، و علم روحى جديد» و غيره من مؤلّفاتنا.

٢. نفس المصدر.

و سائر أعضاء البدن في فقدانهما للعلم و الصفات الروحيّة و العاطفية و العقايد الصحيحة و الباطلة، و أن الخلايا المخّيّة هي التي ترتسم فيها صور الأشياء، و هي مظهر العجائب و الغرائب الإنسانيّة.

و من العجيب أنّ القرآن الكريم أهمل المخّ و مقامه و بدائع ما فيه الدال على حكمة الخالق و علمه و قدرته، و لعلّه لا مخلوق أعظم منه بعد الروح، و لم يذكره و لو إشارة و اختصاراً تنويراً لأمر التوحيد، و صفات الخالق الكماليّة الذاتيّة حسب فهمي القاصر! و هذا الاهمال غريب جدّاً.

و إذا اضطررنا إلى تأويل تلك الآيات الشريفة، نحمل القلب فيها على الروح و النفس دون العضو المادي المحسوس لبعض القرائن المذكورة في القرآن نفسه، لكن فيه ما ينافي هذا التأويل جدّاً، كقوله تعالى: «وَلَـٰكِنْ تَعْمَىٰ ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ»[1] و ليس الروح الإنساني و النفس الناطقة في الصدر بناءً على تجرّد الروح، بل هو خارج عن البدن و مدبّر له، فالمراد من القلوب في هذه الآية هي القلوب الفيزيائية التي لايتصوّر في حقّها العمى و البصيرة، كسائر الأعضاء الجسميّة سوى العينين، و لذا قلنا: إنّه من الصعوبات المهمّة التفسيرية، و مع العجز عن التأويل يمكن أن نعدّ تلك الآيات من المتشابهات، فلا مفرّ سوى الإذعان بما أثبته الطبّ الحديث من عدم اتّصاف القلب، كسائر الأعضا بالعلم و الاعتقاد و الصفات النفسيّة و العاطفيّة و الأخلاقيّة بتاتاً، فتنحلّ المشكلة المذكورة. ولكن على مثل هذا التأويل ايراد صعب.

**الرابع**: في حكم تعرّف حال أحد في مستقبل أيامه أو في حاضره من الخريطة الجينيّة، و أنّه هل سيصاب بأمراض أولا؟ و إليك تفصيله:

١. لايجوز الاطّلاع على حال أحد من المسلمين و من في حكمهم في الحاضر و المستقبل من دون إذنه فضلاً عن فرض عدم ارتضائه بذلك أو نهيه عنه، بتوسّل الطبّ أو غيره من الآلات و الطرق العلميّة و الروحيّة و الرياضيّة المباحة أو المحرّمة، و هذا ما يفهم بسهولة من مذاق الشرع بعد ملاحظة الآيات و الأحاديث الواردة في الغيبة، و

---

١. الحجّ(٢٢): ٤٦.

إذاعة السرّوكون المجالس بالأمانة و حرمة النظر إلى بيت أحد من خارجه، وأنّ لصاحب البيت قلع عينه في تلك الحالة، ولقوله تعالى: «وَلا تَجَسَّسُوا».

نعم، يمكن القول بجواز الاطّلاع على محاسن الناس من دون إذنهم، وعلى غفلة منهم و أمّا مع فرض كراهته أو نهيه عنه فالأرجح المنع؛ لما عرفته آنفاً و أمّا إذا أذن أحد في اطّلاع الغير على حاله من الأمراض و غيرها، ثمّ إعلامها له لغرض من الأغراض، سواء أكانت موجودة بالفعل أو ستوجد في المستقبل، فلا بأس بالاطّلاع عليها؛ فإنّ الناس مسلّطون على أنفسهم و شؤونهم و أموالهم ببناء العقلاء، ولم يردع عنه الشرع، فهو ممضي عنده بعد إمكان انصراف قوله تعالى: «وَلا تَجَسَّسُوا» عن هذه الصورة، بل الظاهر ذلك، و إلّا يحرم على الأصدقاء استماع بيان الصديق معائبه الخفيّه لهم.[١]

و الاستدلال على المنع بالآية المتقدّمة: «لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ»، فمع شمول إطلاقها للأمراض الفعليّة المجهولة المنافي لجواز مطلق المعالجة، يرد عليه أنّ الآية غير ناظرة إلى مثل المقام، بل إلى منع التعجيل في السؤال عن النبي ﷺ، وعن الله تعالى قبل حينه، كما يشير إليه ما بعد الآية: «وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرآنُ تُبْدَ لَكُمْ».[٢]

هذا حكم المثلبة الأولى، و أمّا حكم المثلبة الثانية، و هو إسقاط الجنين لأجل تشوه، فقد سبق بيانه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.[٣]

و أمّا المثلبة الثالثة: فنقول: حقّ الطلب للوالدين والحاكم الشرعي و لأحد المتعاملين إذا شرط الفحص عن عيوبه بالهندسة الوراثيّة في ضمن عقد صحيح فقبله الطرف الآخر؛ فإنّ المسلمين عند شروطهم.

## تنبيه تحذيريّ

قيل: إنّه يوجد اليوم أكثر من ٢٥٠ مختبراً متخصّصاً في الوراثة و أنّ كلّ مختبر من

---

١. نعم، إذا أذن أحد في كشف معاصيه الخفيّة الماضيّة أو المستقبلة بإحدى الطرق الممكنة فيشكل جواز الاطّلاع عليها، بل يشكل جواز الإذن أيضاً إلّا في بعض الحالات.

٢. المائدة (٥)، ١٠١ و ١٠٢.

٣. ص٧٦، ط الأولى.

هذه المختبرات لايطّلع غيره على نتائجه الجديدة، ولا يستبعد في يوم من الأيّام خروج شيء من سلالات إحيائيّة للهندسة الوارثية، وكائنات مهندسة، تَحمل إمّا أمراضاً جديدة أو جراثيم بيولوجيّة مدمّرة.[١]

أقول: قد يدّعى وجود أكثر من ٢٥٠ مختبراً متخصّصاً في تقنيّات الهندسة البيولوجيّة بإميركا وحدها، و يمكن خروج كائنات مهندسةً وراثياً تَحمل أمراضاً جديدةً، كمرض الإيدز، و مرض إبولا في إفريقيا، و مرض جنون الأبقار، و ما الضجّة الواقعة الآن فى إفريقيا الجنوبيّة عن وجود بكتريا كان يستعملها البيض ضد الزنوج أيّام العنصرية في هذا البلد، إلّا نموذجاً لهذه التطبيقات الخطيرة.

أقول: كلّ ذلك محرّم شرعاً؛ فإنّها من إفساد البلاد، و إهلاك العباد، و لاتعثوا في الأرض مفسدين، و يجب الاحتياط في مثل هذه الأمور الخطرة حتّى الاطمئنان بعدم ضرر من قبل عمله للناس و للبيئة، كما لايبعد حرمة إنتاج الأسلحة المدمّرة الرائجة اليوم؛ لأنّها من أظهر مصاديق الإفساد في الأرض، وأكثر ضرراً للناس من الموادّ المخدّرة، لكن الغربيين سكتوا عن ذلك؛ فإنّ في إنتاجها لهم ثروات كبيرة.

و قال طبيب: إنّ اللعب بالوراثة أصبح ينتج أنواعاً من الفيروسات المتوحّشة، ولانعلم مستقبل البشريّة حتى نقل قلوب الخنازير توقف، لسبب أنّ مجموعة الفيروسات التي تقطن في دماء الخنازير، ولانعلم إذا انتقلت إلى الإنسان ماذا سوف تعمل، فمن حين إلى آخر أصبح يهاجم البشريّة أنواع من الفيروسات. و معظمنا يتذكرون أنّ هذه نتيجة اللعب في المعامل التي تستخدم في الحرب «البيولوجية».[٢]

أقول: قد أعلن بعض الإذاعات الغربيّة حين كتابة هذه السطور (١٣٨١/٦/١ هـ.ش ـ جمادى الآخرة ١٤٢٣) أنّ بعض العلماء التفتوا إلى أنّ فيروس نوع من القردة (شامپانزه) تفيد لمرض الإيدز في الإنسان، فلابأس بجعله دواءً للمرض المذكور شريطة الاحتياط في الاجتناب عن جراثيم مضرّة أقوى من جراثيم الإيدز حتّى لايبتلى المصابون بالإيدز و غير هم بمرض أقوى منه.

---

١. المنشور الحادي عشر: الوراثة و الهندسة الوراثية، ج١، ص١٢٧ و ١٢٨.
٢. نفس المصدر، ص١٩٢.

و بالجملة لابدّ من الاحتياط في هذه الأمور، و نظائرها حتّى الاطمئنان بعدم الضرر الكثير في العمليات المختلفة، و إبداع المركّبات المخترعة في كلّ الموارد المطلوبة. و أمّا الضرر اليسير: فلايجب الاحتياط في محتمله، بل يصحّ الرجوع إلى استصحاب عدمه أو أصالة البراءة لنفي الحرمة الشرعيّة، و أمّا مع العلم به فلابدّ من إخبار من يتضرّر باستعماله عند الاحتياج إليه، فالضرر اليسير ـ على مامر في اجزاء هذا الكتاب ـ يجوز ارتكابه للمتضرّر، و لا يجوز إضرار الغير به من دون رضاه به.

و نكرّر هنا تاكيداً أنّه لا يجوز إنتاج الأسلحة المدمّرة المخرّبة للبلاد والعباد؛ لحرمة الإضرار و الإفساد في الأرض كتاباً و سنّةً و عقلاً، ولعلّه إجماعاً و اتّفاقاً.

و أمّا إنتاجها لدفع أسلحة موجودة، و لمجرّد إرهاب العدوّ و منعه من استعمالها، و من دون استفادة منها في الهجوم الابتدائي، و من دون إعطائها مجاناً و مبادلةً لمن يقصد بها الهجوم والعدوان، فلايبعد جوازه؛ لعدم دليل على حرمته في مقابل أصالتى البراءة والحلّية، بل لقوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ... تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اَللّٰهِ».

و أمّا تشخيص المدمّرة من غيرها، فهو موكول إلى نظر الماهرين الثقاة، و مع الشكّ فيه يرجع إلى أصالة البراءة. و حكم تحصيل هذه الأسلحة بالبيع و الشراء و نحوهما حكم الإنتاج جوازاً و منعاً. والله العالم.

## تكميل و تنقيد

استند بعض أهل العلم في جواز الهندسة الوراثيّة، **أوّلاً** بما نقل عن رسول الله ﷺ: «إن الله أنزل الداء والدواء، و جعل لكلّ داء دواءاً فتداووا، و لاتداووا بحرام».[١]

**و ثانياً**: بما ورد عنه ﷺ من أمره بشرب ألبان الإبل و أبوالها.[٢]

و تقدّم أنّ من أغراض التعديل الجيني للحيوان والنبات ترقية الدواء.

---

١. عن كتاب الطبّ من سنن أبي داود، الرقم ٣٨٧٦، و يأتي في المتن ضعف الاستناد به.

٢. عن البخاري في كتاب القلب، الرقم ٥٦٨٦، و عدم مناسبة الحديث بالمقام واضح.

**و ثالثاً**: بعموم حلّيّة بهيمة الأنعام، كما في القرآن، وألحقت السنّة بها سائر أنواع الحيوان إلّا مانصّت على تحريمه، كالحُمُر الأهليّة،[١] و كلّ ذي ناب من السباع، وكلّ ذي مِخلَب من الطير فضلاً عمّا نصّ القرآن على تحريمه، كالخنزير والميتة و غيرها.

قال: و هذه الإباحة منصوصة بصيغ العموم الدالّة على الانتفاع بها بكل وجوه الانتفاع بما في ذلك إعدادها الجيّد للغذاء والدواء،[٢] فالتصرّف فيها عن طريق الهندسة الوراثيّة بالتعديل والتحويل الذي يضمن جودتها و سلامتها لا بأس به.

**و رابعاً**: بعموم إباحة ما في الأرض و تسخيره للإنسان، كقوله تعالى: «وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِي ٱلسَّمٰواتِ وَما فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» و يدخل في عموم هذا التسخير الانتفاع بالحيوان والنبات المهندس وراثياً.

**خامساً**: بكلّيات الشرع و قواعده العامّة. كجلب المصلحة و درء المفسدة، و بأنّ الضرر القليل يزال بالضرر الأقوى.[٣]

**سادساً**: بدعوة الإسلام إلى العلم و إقرار نتائجه الصحيحة.[٤]

أقول: تطويله بلا طائل؛ إذ العمدة في الجواز هو إطلاق آية التسخير، ومع الغضّ عنه أصالة البراءة، والعمدة أنّ البحث الفقهي في المقام صغروي ليس بكبروي، بمعنى أنّ العمليّة الطبيّة المذكورة هل تتضمّن أضراراً مهمّة حتى تحرم في فرض الشكّ فيها ولو من باب الاحتياط، أولا تتضمّنها حتى تجوز مطلقاً، أو تتضمّن ضرراً قليلاً حتى لاتجوز مع عدم إذن المريض و غفلته، و تجوز مع إذنه أو رضاه، و تعيين أحد الأقسام

---

١. لم يثبت تحريم الحمر الأهليّة عندنا، بل لم يثبت في روايات أهل السنّة أيضاً؛ فإنّ رواياتهم في ذلك متضاربة، لاحظ نظرة عابرة إلى الصحاح الستّة.

٢. فيه أوّلاً: أنّه خلط بين العموم و الإطلاق، والفرق بينهما مقرّر في أصول الفقه بشكل واضح. و ثانياً: المنصرف من إطلاق الحلّيّة هي حلّيّة الأكل فقط دون سائر التصرّفات، كما حقّق في أصول الفقه أيضاً. نعم، حلّيّة التصرّفات فيها ثابتة بقاعدة الحلّيّة و أصالة البراءة لا بالكتاب و اعلم، أنّه قد يكون اللفظ بحسب الدلالة مطلقاً لكنّ الكلام ناظر إلى بعض الجهات دون غيره، فلايشمل إطلاقه الجهات غير المنظورة، كحلّيّة صيد الكلب؛ فإنّها ناظرة إلى عدم اعتبار الذبح دون طهارة الكلب، وقد اشتبه الأمر على بعض أهل الفقه، وللبحث ثمرات متعدّدة في الفقه، كما يفهم ذلك من علم أصول الفقه، وعلم الفقه. فلاتغفل.

٣. ليس لهذه القواعد إطلاق أو عموم لفظي يتمسّك به، فلابّد من الاقتصار عليها بقدر متيقّن.

٤. المنثور الحلاي عشر حول الوراثة و الهندسة الوراثيّة ج١، ص٢١٧ ـ ٢٢٠.

الثلاثة بيد الأطبّاء الاختصاصيّين لا بذكر الأدلة الشرعيّة المتكفّلة لبيان الأحكام الأوّليّة على موضوعاتها المفروضة المتعيّنة، فلاتغفل.

ثم، ذكر هذا الكاتب في المبحث الثالث حول شروط الاستفادة و ضوابطها: الضابط الأوّل أن يستفاد من الهندسة الوراثيّة في الحيوان والنبات في مجال الطيّبات دون الخبائث لحلّيّة الطيّبات و حرمة الخبائث.[١]

و يزيّف ما ذكره بأنّ المحرّم بمقتضى الانصراف هو خصوص الأكل والشرب دون سائر التصرّفات، بل و كذلك في حرمة الخنزير، نعم، هو نجس كالكلب بجميع أجزائه، لكن للروايات لاللآية الكريمة، وعليه فيجوز الانتفاع بأجزاء الخبائث و أبعاضها في ظاهر البدن و باطنه من جهة الحرمة و أمّا من جهة النجاسة فلامانع من استعمالها في باطن البدن من غير طريق الأكل، بل و في ظاهر البدن على قول جمع كثير من فقهائنا من الحكم بطهارة الأجزاء النجسة المزروعة في البدن لأجل التبعيّة.

و قال في بيان الضابط الرابع[٢] بمنع إيجاد حيوان مشكّل من حيوانين أو أكثر، فمثل هذا عبث و تغيير لخلق الله.

لكن العبث غير محرّم، بل هو مكروه، و تغيير خلق‌الله يصدق في فرض العبث و فرض المنفعة معاً، قطعاً، والتفريق في صدقه بين الفرضين غلط جزماً، على أنّه مرّ الإشكال في حرمة تغيير خلق الله و أنّ أكثر أفعالنا تغيير لخلق‌الله مع أنّها جائزة بلا إشكال اتّفاقاً، كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ولذا فسّر المشهور ـ كما قيل ـ تغيير خلق‌الله، بتغيير دين‌الله، ولو لم نعتمد على هذا التأويل الراجح، قلنا إنّ الآية الكريمة من المتشابهات، فلايجوز الاستدلال بها.

و الحاصل أنّ جملةً من الضوابط المذكورة في كلامه ناقصة كلّ من جهة. و الله أعلم بأحكامه و أقواله.

---

١. نفس المصدر، ص ٢٢١.
٢. ص ٢٢٣.

# ٢

## الجينوم و مشروعها

اخترع المجهر فبين أنّ أنسجة الجسم جميعها تتكوّن من خلايا و في كلّ خليّة نواة و هي المسؤولة عن حياة الخليّة و وظيفتها.

و تقدّمت الدراسات، فأبانت أنّ نواة كلّ خليّة تشتمل على الحصيلة الإرثيّة، بدءاً بما كان منها، منوطاً بالخواصّ المشتركة بين البشر جميعهم، أو بين السلالات المتقاربة، وانتهاءاً بالتفصيلات التي تميّز كلّ شخص، فتدلّ عليه فرداً بذاته لا يطابقه فرد آخر من الناس منذ بداية الإنسانيّة و حتى نهايتها، و هذه المادّة الإرثيّة معبأة في نواة الخليّة في صورة ثلاثة و عشرين زوجاً (فرد من الأب و فرد من الأمّ) من أجسام صغيرة اسمها الكروموزومات، و أمكن التعرّف عليها حسب تسلسلها من الزوج الأوّل حتى الزوج الثالث و العشرين.

ثمّ، اكتشف العلاقة بين طائفة من الأمراض «الوراثيّة» و بين اختلالات تصيب الكروموزومات، وكان أوّل ما اكتشف بطبيعة الحال الاختلافات في العدد؛ فإذا زاد كروموزوم واحد على الكروموزومين اللذين يحملان رقماً معيّناً في سلّم الترتيب نتج عن ذلك مرض كذا من الأمراض الوراثيّة، و إذا نقص كروموزم فبقى من الزوج فرد واحد، فهي إمارة مرض كذا، مثال ذلك مرض الطفل المنغولي، فسببه أنّ هناك كروموزوماً إضافيّاً رقمه ٢٢ (أي ثلاثة لااثنان)، و مثل مرض تيرنر حيث يختفي أحد الكروموزومين المؤنّثين، لكنّ الخلل قد يكون غير نقصان العدد أو زيادته؛ فإنّ غياب

قطعة من كروموزوم أو حتى انقلاب عاليها سافلها يسبّب أمراضاً، فلمّا أمكن تقسيم الكروموزوم إلى مناطق، كما ترسم خطوط التدرّج على المسطرة (و إن تكن على الكروموزوم غير متساوية) أمكن ردّ كثير من الأمراض ليس فقط إلى كروموزوم عموماً، بل إلى منطقة صغيرة منه.

و المعلوم أنّ الكروموزومات تقبع في النواة و قد اختصرت طولها بأخذ شكل لولبي محكم، إذا فردناه وجدناه سلسلة من مركّبات أدقّ تعرف بالجينات، و هي وحدات الوراثة، كما أنّها تقرّر أداء الخليّة لوظائفها الحيوية؛ فإن استطعنا ربط مرض بعينه بمنطقة من الكروموزوم؛ فإنّ هذه المنطقة على قصرها تشتمل على ألوف من الجينات، و لا يزال علينا أن نعرف أيّ واحد منها هو المسؤول أي هو المعيب، و ذلك إذا أردنا أن نحدّد التشخيص الدقيق الذي هو أساس العلاج المجدي.

و يتكوّن الجين بدوره من حمض النوويك، و هو بدوره يتركّب من زوجين من القواعد كلّ منهما حمضان أمينيان متعاشقان، لا يتعاشق كلّ إلّا مع رصيفِهِ، و هذه الأربعة هي في الواقع حروف لغة الحياة و بطريقة تكرار القواعد تكون الرسالة. هذه الأحماض الأمينية الأربعة (أدنين، ثايمين، سيتوزين، و جوانين)، هي النقطة و الشرطة للتلغراف، و هي الواحد و الصفر للكمبيوتر، و كلّ زوج منهما يشبه درجة على سلّم حلزوني طويل أو زنبرك مزدوج، فهذا هو الشكل الفراغي لجزيء، حمض النوويك الذي اكتشفه العالمان واطسن و كريك عام ١٩٥٣م و حصلا بذلك على جائزة نوبل.

و تحدث الغلطة المطبعية إن اختلف التركيب فحلّ محلّ أحد الأحماض الأمينية حمض أميني آخر من بين المائة ألف حمض التي يتركّب منها جسم الإنسان، و يترجم هذا الخطأ بحدوث مرض، أو بوجود الاستعداد لمرض معيّن إمّا في الحال أو في الاستقبال. و ينتج هذا الخطأ إمّا موروثاً من جيل سابق، و إمّا «طفرة» في أحد الجينات خلال التكوين.

إنّ في جسم الإنسان عدّة تريليونات من الخلايا في نواة كلّ منها ستّة و أربعون كروموزوماً، تنتظم نحو مائة ألف جين، مؤلّفة من نحو ثلاثة بلايين زوج من

القواعد التي أسلفنا ذكرها، فهذه هي التي يقصد العلماء قراءتها و ترتيبها، كما هي، واكتشاف المعيب منها، واستيفاء المعلومات الجينية التي لو كتبت لملأت عشرة مجلدات كلّ منها أكبر من دفتر التلفون، لكن في التسجيل على الكمبيوتر تيسيراً يريد العلم إذن أن يقرأ الإنسان على المستوى الجزيئي فيما يسمى بمشروع قراءة الجينوم البشري.

## الجينوم البشري

كلمة «جينوم» مركّب مزجي من كلمتي «جين» و «كروموزوم» و يعبّر بها عن كتلة المادّة الوراثيّة جميعها، لكنّها مسجّلة تفصيليّاً بحروف هجائها الأساسيّة التي ذكرناها. والمشروع طموح و ضخم، رصدت له أمريكاخمسة بلايين من الدولارات و قدّرت أنّه يستغرق السنوات الخمس عشرة القادمة، لكنّا مقدرون للمشروع أن يتمّ قبل ذلك أوّلاً؛ لأنّ الدول التي لديها الإمكانيات قد تقاسمته فكل دولة تقرأ كروموزوماً أو أقلّ أو أكثر. و ثانياً؛ لأنّ تقنيّات جديدة تخدم المشروع تبتكر كلّ يوم، و جزء من الميزانية مرصود لابتكار هذه التقنيّات الجديدة. و قد بدأ الأمر باكتشاف خمائر تستطيع أن تقطع شريط حامض النوويك في مناطق معيّنة و خمائر تستطيع أن تلحم في الشريط قطعة أخرى (القطع والوصل). ثم صار بالإمكان فصل جين بعينه و استزراعه للحصول على المركّبات التي يفرزها أو حتى زرعه في مكان جين مثله معطوب، والتقدّم العلمي في هذا الباب يسير بسرعة مذهلة. و قد تكون له آثار مهمّة على حياتنا، كماالفناها، ولذلك خصصت ثلاثة بالمائة من الميزانيّة لدراسة النواحي الأخلاقيّة و الآثار الاجتماعيّة والمحاذير المرتقبة عندما يتمّ هذه الإنجاز.

و للوصول إلى قراءة الجينوم البشري تجري قراءة عينات من عدد كبير من الناس؛ فالبشر يشتركون في الجينوم الإنساني، وجينات السمات المعيّنة، كلون العين أو طول القامة أو غيرها تأخذ الموقع نفسه على الكروموزوم و إن تباينت دلالاتها، ورغم هذا التطابق الهائل بين جميع البشر، فإن تفرد شخص بذاته بما يميّزه عن سائر الخلق

يكمن في حوالي ٢ إلى ١٠ ملايين من بين ثلاثة البلايين من الوحدات القاعدية التي تكون الجينوم، والتي لو تسنى لنا أن نفردها لكانت خيطاً طوله ستّة أقدام محشوداً داخل النواة على هيئة الكروموزومات الستّة و الأربعين.

أمّا اكتشاف جين مرض بعينه: فيتمّ بالوصول إلى معرفة الجين الذي ينفرد به المرضى بهذا المرض مختلفاً في تهجيته عن نفس الجين في الأسوياء، و لابدّ من التنويه هنا إلى أن حمض النوويك الذي يشكّل أجسامنا هو بذاته حمض النوويك الذي يشكّل أجسام بقيّة الكائنات الحيّة؛ مكروباً أو حشرةً أو طيراً أو حيواناً، إذن فليست طينتنا هي التي تجعلنا بشرا.[١]

## لماذا مشروع الجينوم

العلم لا يقبل التوقّف عند حدّ، وعلى هذا جبلّ الإنسان، وشهيّة الإنسان للمعرفة طاغية، فكلما قيل لها: هل امتلأت؟ قالت: هل من مزيد؟ واليوم يتصدّى الإنسان لردّ وظائفه الحيويّة إلى أصولها الكيمياويّة، وردّ صفاته و سماته و صحّته و مرضه إلى جيناته و جزئياتها. و بغير ذلك لن نصل إلى قرار السّتة آلاف من الأمراض الوراثيّة التي تصيب الإنسان بالمرض، أو تسبّب قابليّته لمرض من الأمراض يعتريه في الحال أو في الاستقبال حتى بعد عقود من حياته[٢] فربّما فهي الخطوة الأولى ربما لدرء هذه الأمراض أو التوقّي لها، أو على الأقلّ توقّعها و الأهبة لها، وذلك على مدى واسع من أمراض القلب و أنواع السرطان و غيرها و غيرها خاصّة، وقد تجاوز العلم عتبات العلاج الجيني، سواء بالجراحة الجينيّة التي تزيح جيناً معطوباً، وتضع مكانه مثيلاً سوياً، وكأنها تستبدل مسماراً بمسمار في ماكينة، أو باستخلاص جين سوّي من إنسان سويّ، وزرعه والحصول على إفرازاته و إعطائها كدواء لمريض جينه لا يفرز هذا الإفراز.

---

١. نعم، قوام الإنسانيّة بروحه الخارجة عن دائرة الحواس والعلوم المادّية، المدلّل بأدلّة عقليّة و قرآنيّة و ربّما بالوجدان أيضاً.

٢. سيأتي اختلاف في هذا التحديد الكمّي في كلام الدكتور محمد علي البارّ.

و سيتسنّى كذلك دراسة العوامل البيئيّة المختلفة، كالأشعّاعات، أو العقاقير والموادّ الكيمياويّة على الجينات لنرى ماذا تفعل و كيف تفعل.

و منذ السبعينات فيما عرف «بالهندسة الوراثيّة». دخلت إلى حيز التنفيذ صناعة غرس جين ذي وظيفة معيّنة في كائن من جنس آخر ليؤدّي الوظيفة نفسها، كما هو معلوم من زرع جين الإنسان الذي يسبّب إفراز الأنسولين في نوع من البكتريا و تركه يتكاثر فينتج كمّيات كبيرة من الأنسولين البشري الذي يفوق بكثير الأنسولين ذي الأصل الحيواني في علاج مرضى السكر، أو الحصول على هرمون النموّ من الجين الذي يفرزه لعلاج الأطفال ذوي قصور النموّ الذي يؤدّي إلى قصر القامة، أو تحضير المادّة المفقودة في مرضى الهموفيليا الذي يعوّق تجلط الدم فيؤدّي إلى النزيف، أو مادّة «الا نترفيرون» التي تستعمل في علاج بعض السرطانات، أمّا التطبيقات في عالم الزراعة أو تربية الحيوان، فهي معنا كلّ يوم، والمستقبل أسخى من الحاضر.

## مخاوف و محاذير

هل في صالح الإنسان أن يعلم عن نفسه أموراً نعتبرها الآن في حوزة المستقبل؟ و ما شعوره إن علم أنّه سيموت حوالي سنّ الإربعين، أو أنّه سيصاب بمرض شلل العضلات الذي يظهر في حوالي الخمسين؟ ليس هذا رجماً بالغيب بطبيعة الحال و لا ادّعاء بمعرفة المستقبل، ولكنّه كما ترى الهلال في أوّل الشهر، فتقول: إنّه سيكون بدراً بعد أسبوعين، فقراءة الجين حاضر معلوم ينبئ بقادم محتوم. فما مذاق الحياة إن علم المرء ذلك و خاض حياته يترقّب مصيره المعلوم، و وقوع البلاء خير من انتظاره، كما تقول الحكمة العربية. و من غير المتوقّع في القريب أن يدبّر لكلّ من هذه الامراض علاج، و يظلّ الطبّ عالماً بالتشخيص ولكن عاجزاً عن العلاج. و يظّل المريض حائراً، أيتزوّج أم يحجم؟ و ينجب أم يمتنع؟ و يهلع أم يطمئن؟

و ماذا لو شاءت الحكومة أو جهات العمل الأخرى أن يكون من بين إجراءات الكشف الطبّي عند التعيين قراءة جينوم الشخص طالب الوظيفة فوجدت عنده جيناً

ينبئ عن القابلية لمرض القلب أو السرطان أو غير ذلك؟ أترفض تعيينه فيكون هناك تعصّب ضدّ هؤلاء الناس أشبه بالتمييز العنصري، و إن يكن على أساس الصحّة لا على أساس الجنس أو اللون؟ و هل هذا عدل؟

و مثل ذلك أن تشترط شركات التأمين الصحّي أو التأمين على الحياة أن تطّلع على الجينوم فترفض، أو تقبل على أساس الاحتمالات الصحّيّة في المستقبل علماً بأنّه ليس من اللازم أن يصاب كلّ ذي جين معيب بالمرض، ففي حالات كثيرة يحدث المرض بسبب تفاعل هذا الجين مع مؤثرات خارجيّة (بيئية) قد لا تصادف المريض، فينجو بذلك من المرض.[1]

و ما مدى إمكان صيانة المعلومات الجينيّة، و هي من خصوصيات الشخص الداخلة في نطاق حفظ سرّ المهنة، و هي مسجّلة على قرص الكمبيوتر تتناولها أياد غير طبّيّة، و يسطو عليها المتطفّلون من الناس أو الهيئات أو الشركات أو الحكومات؟ فهو تجسّس لا يجوز.

فإذا تسرّبت المعلومات فهل يفضي ذلك إلى دمغ هؤلاء الناس بآفاتهم، و وسمهم بعلاتهم حتى لو كانت مجرّد احتمالات قد لا تجيء أبداً؟

و إذا أظهر الفحص أنّ هناك آفة من الآفات التي تسري في العائلات و أريد التحقق من وجودها أو عدم وجودها في الأقارب، فهل يعدّ ذلك مسوّغًا لفضّ سرّ هذا الشخص إلى أقاربه لفحصهم؟[2] و هل تسمح الأخلاقيّات الطبّيّة بإبلاغهم بذلك؟ علماً بأنّهم قد يفضلون أن لا تفتح عليهم هذه الجبهة، و يختارون أن تسير حياتهم في مسارها العادي الذي قسّمه الله دون أن يضيفوا إليها همّاً جديداً!

و في مجال التطبيق ستبدأ قراءة الجينوم في الحالات التي هي مواضع الشبهات بحكم تاريخها الاسري الوراثي، مثل السيّدات اللاتي أصيبت أمّهاتهن أو جدّاتهن أو

---

١. هو نعم العذر لصاحب الجين في مقابل مسؤولي الإدارات الحكوميّة حين التوظيف.

٢. إذا فرضنا الآفة مهلكة أو قريبة منها و كانت قابلة للعلاج، فلاشبهة في جواز فضّ السترحينئذ، بل يجب شرعاً و أخلاقاً لوجوب حفظ النفوس المحترمة على الكلّ، و إذا فرضناها خفيفة أو مهلكة غير قابلة للعلاج، فلامسوّغ لفضّ السرّ في الأخير؛ لأنّه إيذاء محرّم و جاز في فرض كونها خفيفة إذا لم يتأذّ أقارب المصاب بها أو المصاب نفسه، إلّا إذا طلب هو الإبلاغ من الطبيب، فلا بأس بتأذّي الطالب بعد طلبه. فلاحظ.

أخواتهنّ بمرض سرطان الثدي على سبيل المثال، لمعرفة وجود هذا المرض في جينومهنّ، و هو جين تمّ العثور عليه حديثاً. فإذا اكتشفت السيّدات المرشّحات لهذا المرض نصحهنّ الطبّ بأن يكنّ تحت المراقبة الطبيّة والفحص بالأشعّة لاكتشاف المرض إن ظهر في أبكر أدواره و أرجاها للعلاج الناجح؛ إذا لا يوجد علاج جيني لهذا المرض بعد.

فإن قلنا: إنّ عشرة بالمائة منهنّ سيصيبهنّ المرض في المقبل من الحياة، فلا بأس أن تظلّ المائة تحت الملاحظة من أجل صالح العشر، ولكن ماذا إذا انزعجت السيّدات فطالبن جميعهنّ بعمليّة استئصال الثدي تحسّباً و توقّياً، فمعنى ذلك أنّ تسعين من كلّ مائة عمليّة ستجري من غير حاجة إليها، فهل هذا السرف في جراحة كبيرة يكون مقبولاً؟ و هل هو من الصالح العامّ والطبابة الحكيمة؟[١]

أمّا في مجال التكاثر البشري فستتيح قراءة جينوم الجنين معرفة عاهات الجنين الحالية، و معرفة آفاته التي تنتظره في مستقبله القريب أو البعيد ـ ولو بعد عشرات السنين ـ و سيزيد بذلك إجراء الإجهاض في البلاد التي تسمح بالإجهاض زيادة كبيرة جدّاً ... حتى ولو كانت العلّة هيّنة، حتى لو كانت ستظهر في سنّ الأربعين أو مافوقها، مع أنّ حياةً طولها أربعون أو خمسون سنة يمكن أن تكون مفيدة و خصبة و مجدية.[٢]

و مع استكمال قراءة الجينات و إمكانيات إبدالها، فماذا لو رغب الوالدان في طفل يحمل سمة معيّنة، مثل طول القامة، فهل هو مسوّغ مقبول؟[٣] و إذا انتشر ذلك، فهل يؤدّي إلى تغيّر المقاييس الحيويّة السويّة في المجتمع، بحيث تصبح الأقلّيّة غير طويلة القامة خارج النطاق السوّي، و ينظر إليهم على أنّهم ذوو عاهة، و يتعرّضون للتمييز في العمل، أو في الزواج، أو في الاعتبار الاجتماعي؟.

و هل في صالح المجتمع أن ينجب أطفاله حسب المطلوب لا حسب المقسوم، و أن

---

١. يشكل الحكم بجواز استئصال الثدي من باب الاحتياط؛ لمامرّ في الجزئين السابقين من هذا الكتاب و إن جاز لمن ابتلي بمرض السرطان في الثدي؛ بل يجب حفظاً لنفسه.

٢. سبق حكم الإجهاز و أقسامه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٣. لابأس به و بنظائره استناداً إلى أصالة البراءة، و ما ذكره الكاتب في ذيل كلامه لايصير مانعاً من جواز تحقيق الرغبات الشخصيّة.

تكون سماتهم صناعيّة لا طبيعية؟ أفلا يزري ذلك إذن بهذه المواليد، فكأنّها مصنوعات تحضر عمولة، و حسب المواصفات، و ربّما من الكتالوج، لا عطية من الله حسب حكمته و نواميسه و مشيئته للإنسان على المدى الطويل و البعيد الذي لا يمتدّ إليه بصر الإنسان، و لا يدركه العلم بعد؟ حسب سنّة الله في خلقه إذا اختلّت فقد تؤدّي إلى هلاك و دمار ما له من فوت.

و لقد بدأ الحديث من الآن عن الجينات السلوكيّة. قال باحثون:

إنّ هناك جيناً يدفع لإدمان الخمر، و إنّ هناك جيناً للانحراف الجنسي اللواطي، و هي مزاعم لم تثبت إلى الآن، ولكن إذا ثبتت فهل تصلح شافعاً لأصحابها يدفع عنهم اللوم أو التجريم؟ منظورنا أنّ الأمر على عكس ذلك؛ فمن كان لديه جين الخمر وجب أن يبتعد عنها، و أن لا يقع فيها، و أن يجتنب مجالسها بادئ ذي بدء حتى لا يتكوّن الإدمان أصلا.[١]

و من كان لديه جين اللواطة وجب أن يعالج العلاج النفسي المناسب، و هو ما كان عليه الحال حتى عام «١٩٧٢م» حين أعلنت الجمعيّة الأمريكيّة لأطبّاء الأمراض النفسيّة «أنّ الانحراف الجنسي اتّجاه طبيعي عند أهله، و لا يعدّ مرضاً يعالج، أو عيباً يشين». فكان ذلك من المؤشّرات المبكرة على تغلغل هذه الطائفة في دروب المجتمع و طوائفه، حتى أصبحت موجّةً سياسيّةً يعمل لها ألف حساب، و هي عندنا مسألة محسومة؛ لأنّ الإسلام يقضي بكبح جماح النفس نهانا عن الهوى، و ليست المسألة ـ كما يتنادون ـ «كن ما أنت». ولكن «كن ما يجب أن تكون».[٢]

و يمتدّ الحديث كذلك إلى تحسين السلالة البشريّة بزرع جينات شيم مرغوب فيها، فيزرع في الجبان جين الشجاعة، و في العنيف جين الوداعة و هكذا، و حتى يومنا هذا يعدّ ذلك من قبيل الاستقراء العلمي لا الواقع العملي، ولو جاء فهو منزلق خطير؛ إذ يكون

---

١. ما ذكره مطابق للقاعدة القائلة بأنّ الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار ولو عقاباً (غير باغ و لاعاد).

٢. إذا فرضنا أنّ جين إدمان الخمر أو الانحراف الجنسي لا يسلب إرادة صاحب الجين، فلاتجب عليه العمليّة، كما لا يكون شافعاً لصاحبه لدفع اللوم والتحريم و إن أوجب نزع النفس إلى العمل نزعاً، و إذا فرضناه موجباً للفعل عليه و سالباً لإرادته، فهنا احتمالان: احتمال سقوط الحرمة عليه؛ فإنّ المجبور غير مكلّف، احتمال وجوب إجراء العمليّة في مثل كبائر الإثم. لكنّ هذا الفرض غير واقع؛ فانّا لم نجد و لم نسمع لحدّ الآن من يدّعي ذلك.

العلم قد جاوز التحكّم في الطبيعة إلى التحكّم في الإنسان. و أساس تفرّد الإنسان هو أنّه حرّ الاختيار و هو لهذا مسؤول عمّا يختار، و أيّ عبث بشخصيّة الإنسان يغيّر من أهليّته للمسؤوليّة الفرديّة بل هو إهدار للإنسانيّة ذاتها، لايجيزها الإسلام بحال من الأحوال.[١]

أقول: و لبعض الأطبّاء ملاحظات على مطالب هذه المقالة نذكرها تتميماً للفائدة: أستاذنا الدكتور حسان... استبدل كلمة «الإحماض» الأمينية ـ و هى المفروضة ـ و هي قواعد نيتروجينيّة و ليس هناك مائة ألف حمض أميني، بل هي عشرون فقط و يمكن أن يتكاثر عددهم ولكن هي عشرون نوعاً.[٢]

و سرطان الثدي يمكن أيضاً يعطي انطباعاً أنّه أيّ امرأة بمجرّد أن تفحصها تجد احتمال أنّها مصابة أو غير مصابة، والمصابة ٧٠٪ والواقع أنّ سرطان الثدي مرض غير وراثي فـ٩٣٪ أو ٩٥٪ من سرطان الثدي لاعلاقة له بالوراثة بل ٧٪ الذي يتحكّم الجين الذي تحدّث عنه أستاذنا الدكتور حسان، و أوضح لناهذه الصورة، يعني ٩٣٪ ليس لها علاقة واضحة بالوراثة.

ثمّ، إنّ هذا خلطاً في أذهان الناس الذي يستمعون لهذه المواضيع الصعبة بين الأمراض الوراثيّة الناتجة عن خلل جين واحد (مورثة واحدة) لكنّ هنا أيضاً خلطاً بينها و بين الأمراض الوراثيّة المنقولة عبر مجموعة من الجينات و بإضافة البيئة عند ما تحدّث الدكتور حسان، أوهم الذين ليست لديهم خبرة كافية للموضوع بأنّ هناك نوعاً من التناقض، فهناك حاضر معلوم عن غدٍ محسوم؛ فإنّ هذا المرض وراثي لابدّ أن يصاحب به شخص إلى حدّ ما، وهذا صحيح عن بعض الأمراض الوراثيّة المنقولة عبر جين واحد، (مورثة واحدة فقط)، و هذه عددها لم أعرفها ستّة آلاف،

---

١. الوراثة و الهندسة الوراثية و الجينوم البشري، ج١، ص٢٧٥ ـ ٢٨٦ بقلم الدكتور حسان حتحوت.
أقول: لامانع من التحسين المذكور بعد مالم يكن الجين مؤثّراً في سلب الاختيار، و إنّما تؤثّر في ترجيح الفعل.
و ما ذكره من تجاوز العلم من التحكّم في الطبيعة إلى التحكّم في الإنسان ليس بدليل شرعي، والطبّ يتحكّم في طبيعة الإنسان، والقدر الضروري أن يصدر أفعال الإنسان ـ واجبةً أو مندوبةً أو محرمةً أو مكروهة ـ باختياره و إرادته اقتضاءً للتكامل الإنساني، و هذا لايصحّ تغييره و إلّا لانسدّ عليه تكامله الذي خُلق لأجله، ولايزالون مختلفين إلّا من رحم ربّك و لذلك خلقهم.

٢. العبارة غير واضحة. كما لايخفى و كذا فيما بعدها في الجملة.

و الدكتور صباحاً قال: ١٥ ألف، لا أعلم بالضبط ٨ آلاف، العدد قابل للزيادة، لكن هذا من مورثة واحدة.

أما تعامل الجينات في مرض البول السكري و أمراض القلب، والسرطان، فهذه كلّها ليست عبر جين واحد في الغالب، و ليست عبر الجينات فقط، الجينات هي عامل من ضمن عوامل، ولهذا ظهر لمن لم ينتبه تماماً لما قاله الدكتور حسان. إنّ هناك ظاهرةً تناقض، لابدّ المرض الوراثي يصاب بالسرطان، لابدّ أن يصاب بالقلب، لابدّ محتوم محسوم. في نفس الوقت أنّ هذا الأمر غير محسوم قطعاً.

هناك عوامل كثيرة جدّاً حتى في الأمراض الوراثيّة البحتة المنقولة عبر جين واحد، يعني «التليف الحوصلي» و هذا مرض له أشكال كثيرة جدّاً، فيمكن أن يعاني طفل من الموت، و طفل آخر عنده المرض نفسه، والموروثة نفسها، و لا يعانى من أيّ مرض على الإطلاق، وحينما يكبر فقط يحفرلي و عنده عقم فقط رغم أنّه يحمل الموروثة نفسها، نفس المرض الوراثي بنفس الصفات الوراثيّة و نفس التشخيص الذي شخّصناه به، سواء كان جنيناً أو خارج الرحم، بعد ولادته لايمكن أن يتشابه اثنان، كل الأمراض الوراثيّة مثل الأمراض الأخرى ليست بدرجة واحدة، والعلم لم يستطع حتى الآن معرفة يقينيّة: من سيكون لديه المرض خفيفاً، و من سيكون لديه المرض ثقيلاً قاتلاً؟

و إدمان الخمر والمخدّرات الحقيقية كفانا القول فيهما أنّه ليست من جين واحد حتى لو ثبت هي تفاعلات كثيرة بين مجموعة من الجينات، تعطي استعداداً للإصابة بالإدمان، والنقطة المهمّة جدّاً ما يسمّى تحسين النسل، و هذا ليس جديداً؛ إذ يفحص كلّ المواليد، و قتل كلّ المشوّهين أيّ تشويه، ثم بدا بعد ذلك في سنة «١٩٠٣م» مرّة أخرى في أوربا بنظرة جديدة، و بلغ قمّته في عهد النازي، وحدث ردّ فعل ضدّها، و قتل كلّ من هو مصاب أو متخلّف أو تعقيمه حتى يأتي بنسل سليم في المجتمع، و هذه سياسة مرفوضة رفضاً باتا؛ لأنّها سياسة خرقا، و لا تقوم على أساس علمي صحيح.[١]

---

١. نفس المصدر، ص٣٠٧ ـ ٣٠٩ من كلام الدكتور محمد علي البارّ.

و قال هذا الدكتور في محلّ آخر: «و بحلول عام «١٩٩٤م» تمكّن العلماء من حصر الإمراض الوراثيّة المنتقلة عبرجين واحد كالآتي: العدد الإجمالي «٦٦٧٨» مرضاً وراثيّا ـ ثم ذكر تفصيله و أقسامه، وقال في آخر كلامه ـ بسبب تسارع البحث العلمي في مجال الجينات وصل الرقم عام «١٩٩٨» إلى أكثر من ثمانية آلاف مرض وراثي.[١]

١. نفس المصدر، ج٢، ص٦٣٠.

# ٣

## البصمة الوراثيّة في اختبار الأبوّة والبنوّة[١]

لعبت و تلعب البصمة الوراثيّة دوراً بارزاً في الكشف عن صحّة أو نفي الأبوّة؛ لمنع تداخل الأنساب. و قد استطاع الدكتور جيفري و رفاقه في الكشف عن هذه البصمة الوراثيّة.

و من قبل اكتشاف البصمة الوراثيّة، كان للتباين بين الأفراد في العديد من الدلائلة (الدلائل) البيو كيميائية الدورالكبير في الكشف عن الأبوّة الحقيقيّة أو نفيها، فلقد وجد أنّ هناك المئات من البروتينات الموجودة بالدم والسيروم و الإفرازات الجسميّة الأخرى والتي تكون فريدة و مميّزة لكلّ شخص على حدة، فمثلاً: وجدان الكرات الحمراء تحمل أكثر من ٢٥٠ بروتين أمكن التعرّف عليها حتى أن HLA تعتبر من الدلائل الفريدة في نوعها للشخص، وبالتالي ففي حالات الأبوّة المشكوك فيها أو القتل أو الاغتصاب؛ فإنّ تحليل القليل ربّما يكون خليّة واحدة لاترى إلّا بالمجهر تكون كافية لاثبات المجرم، وكذلك الحال بالنسبة للإفرازات والدلائل الأخرى.

إنّ القدرة على التمييز الدقيق والذي يجري الآن بين الأشخاص على أساس

---

١. البصمة الوراثيّة هي البنية الجينية التفصيلية التي تدلّ على هويّة كلّ فرد بعينه، والبصمة الوراثيّة من الناحية العلميّة وسيلة لاتكاد تخطى في التحقق من الوالدية البيولوجيّة، والتحقق من الشخصيّة، لاسيّما في مجال الطبّ الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القويّة التي يأخذ أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعيّة (نقلاً عن توصّيات الندوة) نفس المصدر، ج٢، ص١٠٥٠.

أقول: البصمة الوراثيّة إذا كانت موجبةً للاطمئنان بالمطلوب فهو حجّة بلا فرق بين إثبات السبب أو نفيه، ولا بين باب و باب، كما يأتي فيما بعد.

اختبارات الدم الوراثيّة مكّنت الباحثين في هذا المجال من التعرّف أكثر و بدقّة على الجاني، و ربّما أدق من استعمال بصمات اليد.

إنّ الخواصّ المعروفة للصبغات التي تستعمل في صبغ الكروموسومات المعيّنة و تلك المعروفة لزمرات الدم، و عامل ريسي، وكذلك الدلائل البروتينيّة و مجموعات HLA مجتمعة مع استعمال بصمات اليد و كذلك البصمة الوراثيّة جعلت من إمكانيّة التعرّف على كلّ شخص معرفةً حقيقيّة، كمعرفة القاتل او مرتكب عمليّة الاغتصاب، و بالتمييز بين الأب الحقيقي من عدمه.

إنّ التحاليل التي تمّ ذكرها في الكشف عن البصمة الوراثيّة سواء أكانت باستخدام الأنزيمات القاطعة، و الشرائح أو استخدام الأليلات الأخرى، آحادية أو ثنائية أو ثلاثية القاعدة النيتروجينيّة مع استخدام المجسات probes جعلت من إمكانيّة الخطأ أمراً صعباً جدّاً في حالات إثبات أو نفي الأبّوة.

فلقد استطاع الباحثون البريطانيون حساب الاحتمالات لشخصين ليسا بقريبين و احتماليّة تشابههما في البصمة الوراثيّة، فلقد وجدوا أنّ الاحتماليّة تكاد تكون صفراً، وكذلك الحال بين الأخوّة فرصة التشابه في نفس النمط الوراثي (البصمة الوراثيّة) تصل إلى واحد في المليون و عليه؛ فإنّ هذه الطريقة قد زادت من فاعليات اختبارات الطبّ الشرعي و المختبرات الجنائيّة بوزارات الداخليّة.[١]

و زاد الطبيبان القائلان بما سبق: «و يجري تطبيق البصمة الوراثيّة في كثير من الدول كأحد الاختبارات الأساسية في إثبات أو نفي نسب الابن لأبيه (في موضع الشكّ).[٢]

ـ و قالا: ـ و لإثبات الأبّوة تجري تجارب و اختبارات الأبوّة، و من هذه التجارب ما هو تقليدي اعتمد في الأساس على موائمة الصفات الوراثيّة للأب و الابن من الناحيّة الظاهريّة و الباطنية (الداخلية) عن طريق بعض الفحوصات و هي التي تشمل:

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٣٤٩ و مابعدها.
٢. نفس المصدر، ص٣٣٥.

١. فحص زمرات الدم، مثل ABO,MNSandRh، و ذلك بعمل BIoodtyping، و كذلك الفحص لعامل رييسي.

٢. فحص بعض الدلائل البروتينيّة و الأنزيمات

(serum proteins markers and isozymes)

٣. فحص بعض الدلالات الخلويّة (ceIIuIarmarKers) مثل أنماط system HLA و مع التقدّم في الوراثة الجزئيّة كان لابدّ من استخدام البصمة الوراثيّة أي النمط الوراثي للحامض النووي المجهول الوظيفة، كمادة وراثيّة في التجارب الخاصّة بإثبات الأبوة.[١]

تقول دكتورة: «للعمليّة مرحلتان:

المرحلة الأولى: دراسة العلامات، هناك علامات وراثيّة لكلّ إنسان، و هذه العلامات الوراثيّة تكون مختلفة من شخص إلى آخر بدون أن يكون لها أي تأثير على تكوين الجسم و عمليّة الجسم، مثلاً: نأخذ لون العينين لون الأزرق أو الأسود أو الأخضر. و كذلك على مستوى DNA هناك علامات خاصّة لكلّ إنسان و هي طبيعيّة و مختلفة نرثها من والدينا؛ و نجد في نفس العائلات علامات متشابهة بين الإخوة في الوقت نفسه مورثاً عن الأب و الأمّ.

المرحلة الثانية: حساب الاحتمالات و معه نصل إلى احتمال (مثلاً ١٠٠٪) أنّ هذه العلامة موجودة عند الابن غير موجودة عند الأب، فيمكن نفي النسب بطريقة مؤكّدة، لكنّ العكس (إثبات النسب) يمكن أن نصل إلى درجة ٩٩ و ٩٩٪ و من الصعب جدّاً أن نصل إلى نسبة ١٠٠٪ لإثبات النسب.[٢]

أقول: لافرق في حجّيّة الأمارة بين كونها قطعيّة (١٠٠٪) أو اطمئنانيّة توجب سكون النفس مثل ٩٨٪ مثلاً فضلاً عن ٩٩ و ٩٩٪ إن صحّ الفرض، فإنّ الأوّل حجّة عقليّة، والثاني حجّة عقلائيّة لم يردع عنه الشارع كما ذكرناه في محلّه.

و لابدّ أن يحصل القطع أو الاطمئنان بذلك للمرجع الديني قاضياً كان أو مفتياً

---

١. نفس المصدر، ص٣٤٥ و ٣٤٦. كلّ هذه المطالب بقلم الدكتورة صديقة العوضي والدكتور رزق النجّار.

٢. نفس المصدر، ص٣٥٤.

و لو بمراجعة الأطباء والمفاهمة معهم و إلّا فهو مكلّف بالاعتماد على الأمارات أو الأصول الشرعيّة العقليّة أو التعبّديّة.

نعم، يحتمل عدم حجّيّة البصمة الوراثيّة في مقام القضاء، و رفع الخصومة؛ لقوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان و بعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا، فإنّما قطعت له به قطعة من النار».[١]

فإنّ مقتضى الحصر نفي حجّيّة سوى البيّنة و اليمين، لكنّ هذا الاحتمال مرجوح؛ إذ المتيقن من الحصر نفي القضاء المستند إلى علم النبوّة و الغيب، لامطلق القضاء غير المستند إلى البيّنة و اليمين، إذ مع علم القاضي بالحقّ إذا حكم بخلافه لايكون حكمه بما أنزل اللّه، و بالقسط، و بالعدل، والقضاء طريق إلى إحقاق الحقّ و إبطال الباطل دون العكس، فالبصمة الوراثيّة كالإقرار و الاستصحاب حجّة في القضاء أيضاً.

اعلم، أنّه لافرق في ترتّب الأحكام الشرعيّة على الوالدين و الأولاد بين كون الأولاد عن نكاح و سفاح؛ إذ لم يثبت من الشرع اصطلاح خاصّ في مفاهيم كلمات «الوالدة والوالد، والأب و الأم، والأولاد و الابن و البنت» سوى ما يفهمه العرف واللغة، و إنّما الثابت بدليل شرعي انتفاء الإرث في فرض الزنا، و هو لايدلّ على انتفاء الأبوّة و الابنيّة مثلاً؛ لأنّه تخصيص في حكم من الأحكام.

و من هنا يمكن أن يقال بأنّ البصمة اليدويّة أو الوراثيّة إذا أفادت اليقين أو الاطمئنان بأنّ فلاناً ابن أو بنت لفلان أو فلانة، نحكم بها و نرتّب عليها الآثار الشرعيّة، سوى الميراث؛ فإنّ البصمة لاتُثبت أنّ الولادة عن نكاح، لكن يمكن أن يقال بأنّ الميراث مترتّب على مجرّد العناوين المذكورة (الأب، الابن، البنت و الأم مثلاً) و إنّماً المانع منه الزنا، والبصمة كما لاتُثبت النكاح لاتُثبت السفاح أيضاً، فعند الشكّ في المانع يرجع إلى استصحاب عدم الزنا، بل لو فرض ترتّب الميراث على النكاح المشروع يمكن أن نثبته عند الشكّ بأصالة الصحّة في عمل المسلم، كما فصّل في محلّه.

و ربّما فصل بين حالة إثبات النسب و حالة نفيه و حالة التنازع والترافع إلى

---

١. الكافي، ج٧، ص٤١٤ (نسخة الكامبيوتر)؛ التهذيب، ج٦، ص٢٢٩ و سندا الكتابين مختلفان في الجملة.

القاضي، فاعتمد على البصمة على الحالتين الأخيرتين دون الحالة الأولى، وقال في وجهه: إنّ القواعد الشرعيّة تعتمد على اعتبارات أخرى غير التولّد والتكّون، الاعتبار الأساسي فيها هو الزواج الذي عبر عنه الحديث النبوي «بالفراش» فإذا أخذنا بالإثبات بالبصمة الوراثيّة فقد ندخل في إدخال أنساب غير موجودة و ليس تحت مظلّة الزواج تَرِدُ وجود هذه البصمة، معنى هذا أنّ الشريعة أهدرته بالحديث الذى فيه «للعاهر الحجر» أي الرجم.[١]

أقول: كان هذا الاستثناء يتمّ على رأي بعض المذاهب الفقهيّة و فهمه من الحديث الشريف.[٢] لكنّ الحق الذي لاشبهة فيه أنّ الحديث يشرّع أماريّة الفراش على النسب في فرض الشكّ بغلبة الفراش على العهر. و هي أمر يعدّ حسناً عند العقلاء أيضاً، دون فرض العلم باستناد الحمل إلى نطفة «أحد» فإذا علمنا بطريق علمي كالبصمة و نحوها أنّ الحمل من نطفة «العاهر» فلا شبهة في نفي الولد عن صاحب الفراش و كون الحمل منسوبا الى ذيها، كما انه اذا علمنا باستناده إلى نطفة «الزوج» نحكم لأجل علمنا أنّه له، لا لأجل الحديث المخصوص لفرض الشكّ دون فرض العلم، فافهم المقال، والله العاصم.

و من ذلك انقدح ضعف ما قيل من أنّ المستفاد من الحديث «الولد للفراش و للعاهر الحجر» أنّ الولد ثمرة و نتيجة للفراش و هو الزواج، فاطلق المحلّ و أراد الحال فيه، و أمّا الذي لايتّخذ الزواج الشرعي منهجاً له في العلاقة الجنسيّة فتكون هذه العلاقة محرّمة شرعاً و باطلة، و لايترتّب أيّ ثمرة أو نتيجة فيكون عاهراً.[٣]

وجه الضعف أنّ الحديث الشريف المتّفق عليه بين الإماميّة و أهل السنّة لم يسق لبيان الحكم الواقعي، بل المنصرف منه فرض الشكّ في كون الولد لصاحب الفراش أو للعاهر، فغلّب الحديث جانب الزوج على الزاني الفاسق، فلايستفاد منه ما تخيّله من كون الولد ثمرة و نتيجة في الواقع، وحتى في غير فرض الشكّ للزواج دون الدخول

---

١. نفس المصدر، ص٣٥٨، عبارة المتن غيرُ واضحة، لكن المقصود من مجموعها مفهوم.
٢. نفس المصدر، ص٣٩٧.
٣. نفس المصدر، ص٤١٣.

والمباشرة، بل الحقّ بحكم العرف واللغة أنّ الولد لصاحب الماء، والشارع لم يتصرّف في معاني كلمات الأب و الابن، والأمّ والوالدة، والأولاد والولد والوالد، ونظائرها، كما سبق و لذا نسب هذا القائل إلى الفقهاء (المراد فقهاء أهل السنّة) من دون تقييد إنّهم شرطوا لثبوت النسب في الفراش عدّة شروط، كأن لايكون الزوج قاصراً لايستطيع الاتّصال و من دون تقييد الجنسي بالزوجة لصغر سنّه و كأن يثبت الدخول بين الزوجين مخالفين لأبي‌حنيفة.

فيفهم من هذه الشروط أنّ الولد نتيجة المجامعة والدخول والنطفة دون الفراش المجرّد، وإن علم بانتفاء الفراش والزواج، ولذا يشمل الحديث فرض استيلاد الأمة و ليس هنا زواج، بل ملك يمين، ولايبعد أن يكون «الفراش» كناية عن الدخول العادي المستمرّ المغائر للزنا الموقّت بوقت قليل منقطع.

نعم، ولد الزنا لايرث ولا يورث، كما أشرنا إليه للنصّ. كما أنّ ما نقل عن إدارة الفتوى في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة في الكويت من عدم حجّيّة البصمة الوراثيّة في إثبات النسب لأجل إجماع الفقهاء على أنّ النسب يثبت بالفراش والبيّنة و الإقرار به، فهو اشتباه من مسؤولي إدارة الفتوى، وذلك كما تقرّر و تحقق في أصول الفقه في الأعصار الأخيرة، من أنّ الأصول العمليّة لاموضوع لها مع وجود الأمارات، ولا يعمل بها معها و أنّ الأمارات الشرعيّة كخبر الواحد والبيّنة و الإقرار و نحوها لايعمل بها مع وجود دليل قاطع فإنّها ظنّيّة، وبتعبير أدقّ أنّ الأصول العمليّة الأربعة: الاستصحاب والبراءة و الاحتياط والتخيير موضوعها الشكّ والجهل بالواقع. كما أنّ الأمارات ظرفها الجهل بالواقع، فإذا حصل القطع بحكم شرعي في مورد من أيّ سبب تسقط الأصول و الأمارات عن الحجّيّة. فالمشكلة العمدة في اعتبار البصمة الوراثيّة و كونها حجّةً شرعيّة على نفي الولد و إثباته، هي مشكلة طبيّة لاغير، فمتى أثبت الطبّ إثباتاً قطعيّاً أو اطمئنانيّاً دلالة البصمة على الأبوّة والبنوّة قبلناها مطلقاً أي في الإثبات والنفي و إلّا فلانقبلها مطلقاً.

و قال بعض الأطبّاء: «إنّ المحاكم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، في بعض

الولايات تأخذ بالبصمة الوراثيّة، والبعض الآخر لا يأخذ بها».[١] أمّا تعليقي على التوأم فنفس بويضة التوأم من ناحية البصمة الوراثيّة متشابهان، وقيل إنّ البصمة التي توجد يوم الولادة قد يحدث بها بعض التغييرات و لابدّ أن تعرف المادّة الجينيّة، فهى ليست موجودة في النواة فقط بل المادّة الجينيّة موجودة في الميتوكوندريا، وهي جزء موجود في السايتو بلازم الذي خارج الخليّة، فنحن تركنا جزءاً كبيراً لم نتكلّم عنه بسبب بسيط، فنحن نعرف أنّ حوالي ١٥٠ مرضاً نتيجة الميتوكوندريا، إنّما العلم بشيء واضح و قاطع في هذا الموضوع، يبقى على هذا الأساس البصمة الجينيّة عند البويضة تمام، إنّما قد تتغيّر، الشيء الغريب في مسألة بصمة الأصابع بهذا الموضوع أشير في مجلّة (نيوسايتش). فالسؤال: هل يوجد فرق أم لا؟

فالرد: يوجد فرق، كان الرد صعباً جدّاً، كيف يوجد فرق؟ كيف أنّها مادة واحدة و قسّمناها لفضين، والمادة الجينيّة هي هي؟! فكان التفسير الذي قيل أنّ تشكيل هذه التعرّجات الموجودة في الأصبع يتأثّر بحركة السائل (الأمينيوسي) داخل الرحم و أنّ هذه الحركة ليست متساوية؛ لأنّه احياناً يكون كلّ واحد في كيس و أحياناً أكياس مختلطة مع بعضها، فبعضها يحصل على دم أكثر من الثاني، وبعضها يفترس الآخر فيقتله، كل هذه أمراض موجودة في حالة التَوأم، وهناك أمور كثيرة غير محلولة و ليس لها ردّ نهائي.[٢]

و قال طبيب: هل البصمة البدوية تفنى عن الوراثية؟ و نحن ذكرنا ان البصمة اليدوية ما هي الا تعبير عن الجينات و البصمة الوراثية هي ادق لانها تتعامل مع الحامض النووى مباشرة و في جزء ليس فيه جينات و كلها عبارة عن دلائل نستدل منها عن هذا الشخص و كل الطرق التي اتبعت هي طرق متعدّدة و كلها تصل في النهاية إلى درجة ادق مثلما قالت الدكتورة، ممكن تصل إلى ٩٩ و ٩٩٪.[٣]

---

١. نفس المصدر، ص ٣٦١.
٢. نفس المصدر، ص ٣٦١ و ٣٦٢.
٣. نفس المصدر، ص ٣٦٣ و ٣٦٤.

# ٤

## بحث حول تمكّن علماء الهندسة الوراثيّة على تعرّف محتويات الخليّة الحيّة (البصمة الوراثيّة)

تذكّر الأبحاث العلميّة أنّ علماء الهندسة الوراثيّة قد تمكّنوا في العقدين الأخيرين من هذا القرن الميلادي من التوصل إلى التعرّف على محتويات نواة الخليّة الحيّة. و قد كان يُعلَم سابقاً أن نواة خليّة الإنسان تتكونّ من «٤٦» كروموسوماً و ذلك في كـلّ خليّة من خلايا الجسم. فتوصّلوا مؤخّراً إلى تفكيك الكروموسومات، فـوجدوا أنّـها تحتوي على موزّثات (جينات) عددها في كلّ خليّة بشـرية «١٠٠/٠٠٠» تـقريباً، و هي التي تتحكّم في صفات حاملها من البشر بإذن العليم الخبير، وكلّ موزّثة (جين) تتكوّن في المتوسّط من عشرة آلاف زوج من (النوويدات) بترتيب متكرّر مرّة تـلو الأخرى، ما بين مائة مرّة إلى مليون مرّة.

و قد علم ـ كما تذكّر الأبحاث ـ بوسائل تقنية شديدة التعقيد أنّـه «لا يـمكن أن يعطي شخصان في العالم نفس صورة نمط الدنا (الحامض النووي) المتكرّر إلّا التوأمين المتطابقين، أي وحيدي الزيجوت، و هو الخليّة الأولى التي تكوّنت من اتّحاد حيوان منوي مذكّر ببويضة أنثى؛ فإنّ هذه الخليّة متى انقسمتْ إلى خليّتين أو أربع أو ثمان، فانفصلت إحدى هذه الخلايا بطريقة تلقائيّة أو اصطناعيّة، فتكوّن جنينان أو أكثر، كلّ منهما مستقلّ عن الآخر؛ فإنّ التشابه بين هذا النوع من التوائم يكون تامّاً ١٠٠٪، أي في جميع الصفات، و أيضاً في أنماط ترتيب الدنا[١] أمّا التوائم غير المتطابقة و سـائر

---

١. نقل عن بحث د. سفيان العسولي حول ترتيب الدنا بتصرّف يسير.

أنواع الإخوة: فإنّ نسبة التشابُه تكوّن أقلّ منها في التوائم المتطابقة، والاختلاف في أنماط ترتيب الدنا.

ولكل «شدفة» من شريط الدنا في الابن شدفة مماثلة في شريط الدنا في أمّه أو أبيه الطبيعي، فنصف شدفاته جاء من أمّه، ونصفها الآخر جاء من أبيه الطبيعي.

و في هذا الوقت تتّضح مدى قوّة هذه التقنية. و أنّ نتائجها تستبعِدُ أو تؤكِّد البنوّة بدرجة لاتدع مجالاً للشكّ. إلّا أنّ هذه التقنية تحتاج إلى خبراء على دراية كافية لإجراء التحليلات، ولابدّ من توخّي الدّقة والحذر عند تحليل النتائج. [و لذلك] فسيكون بالإمكان، باستخدام المعائير التي وضعتها المؤسّسات العلميّة و القضائيّة المعيّنة، وعمل التحليل بأيدي خبراء ذوي معرفة و دراية بمشاكل و صعوبات هذه التقنية؛ فإنّه بإذن الله يمكن الاعتماد على هذه النتائج إذا تمّ تطبيقها في معرفة الأب الطبيعي (البيولوجي) إلى حدّ بعيد.[١]

و هكذا يتبيّن من الأبحاث المقدّمة إلى هذه الندوة الحقائق التالية:

١. أنّ لكل إنسان نمطاً خاصّاً في ترتيب نوويدات الحامض النووي (الدنا) ضمن كلّ خليّة من خلايا جسده، لا يشاركه في نمطِهِ شخص آخر في العالم، و من هنا يمكن تسمية هذا النمط المتفرّد بـ«البصمة الوراثيّة».

٢. أنّ كلّ إنسان قد ورث نصف الشدفات المكوّنة لنمطه الخاصّ عن أمّه و نصفها الآخر عن أبيه.

٣. أنّه قد تحقّق في العصر الحاضر على صعيد الواقع التوصّل إلى التحليل و معرفة النتائج في هذا المجال.

٤. أنّ هذه المعرفة لا تزال قاصرة على بعض العلماء في الدرجة العليا من التخصّص و الخبرة.

٥. أنّه يؤمّل في المدى القريب، بعد أن يتمّ تحديد المعائير و الأدوات المستعملة في هذه التقنية، التوصّل إلى مقارنة البصمات الوراثيّة بطريقة آلية، وذلك يجعل بالإمكان الاستفادة من هذه التقنية على نطاق عالمي.

---

١. نُقل عن دراسات د. سفيان العسولي.

## مجالات الاستفادة من هذه التقنية

يؤمّل المختصّون الاستفادة من هذه التقنية في مجالات كثيرة: منها ما يأتي:

١. تحديد هويّة الشخص، وهي ذات فوائد كثيرة في مثل قضايا انتحال شخصيّة الآخرين، وقضايا تعقّب المجرمين.

٢. تحديد الأب الطبيعي للشخص، وهذا يفيد في حالات إثبات الأبوّة النسبيّة عند الاشتباه، وحالات الاتّهام بالزنا إذا حصل العمل.

٣. الكشف عن مرتكبي جرائم القتل. و يهمّنا في هذا البحث التواصل إلىٰ رأي شرعي اجتهادي في النوع الثاني، وهو قضيّة تحديد الأب الطبيعي للشخص بالبصمة الوراثيّة.

## تعيين الأب بتقنية الهندسة الوراثيّة

أودّ البيان مسبقاً أنه لن يكون مقبولاً شرعاً استخدام الهندسة الوراثيّة والبصمة الوراثيّة لإبطال الأبوّة التي ثبت بطريق شرعي صحيح من الطرق التي تقدّم بيانها. ولكن مجال العمل بالبصمة الوراثيّة سيكون في إثبات أو نفي أبوّة لم تثبت بطريق شرعي صحيح، كحالة الشخص المجهول النسب إن ادّعاه اثنان فأكثر، وكحالة المجهول النسب إن ادّعى أنّه ابن فلان أو فلان من الناس، وأراد «الأب» المقرّ له، أو ورثته، التأكّد من صحّة ذلك.[١]

أقول: تقدّم ما يتعلّق بالبحث الأخير.

---

١. الوراثة و الهندسة الوراثيّة و الجينوم البشري، ج١، ص٤٥٢ـ٤٥٤.

# ٥

## وراثة الصفات الجسميّة

قال بعض الكتّاب: الصفات الوراثيّة في الإنسان كثيرة جدّاً و من الصعب حصرها، و سنذكر بعضاً منها و يمكن تقسيمها كما يلى:

**١. لون الجلد** (Skin CoLour)

يتفاوت لون الجلد حسب كمّيّة صبغة الميلانين (MeLanin) في الجلد و هناك ـعلى الأقلّ ـ زوجين من الجينات تتحكّم في كمّيّة الصبغة دون أن يكون هناك سيطرةٌ لجين على آخر، أي أنّها تتأثّر بالجينات المتعدّدة، حيث يوجد جينان مسؤولان عن إنتاج كمّيّة من صبغة «الميلانين» السوداء في الجلد، و نرمز لها بالرمزين «B ـ A» كما يوجد جينان آخران مسؤولان عن نقص هذه الصبغة، و نرمز لهما بالرمزين (a ـ b)و بناءً على ذلك يكون التركيب للشخص الأسود الزنجي«AABB».

أمّا الشخص الأبيض: فيكون تركيبه الجيني (aabb)، فإن حصل الزواج بين فرد أسود و آخر أبيض، فيكون لون جلد أفراد الجيل الناتج وسطاً بين الأسود و الأبيض، و تركيب أفراده الجيني «AaBb».

**٢. لون العين** (Eye CoLor)

تحتوي عين الإنسان على نسيج ملوّن يسمّى القزحيّة، و تتكوّن القزحيّة

في العيون الزرقاء من طبقتين: الخلفيّة بنية قائمة، والأماميّة بيضاء نصف شفّافة، وقد كان يظنّ أن زوجاً واحداً من الجينات يتحكّم في صفة لون العيون والجين المسؤول عن لون العيون غير الملّونة «الزرقاء» هو «المتنحي».

و عليه، إذا تزوّج رجل ذو عينين سوداوين نقيّتين امرأة ذات عينين زرقاوين تكون عيون أولادهم سوداء. و إذا تزوّج شخصان و كان لون عيونهما زرقاء، تكون عيون أولادهم زرقاء. وهذا يدلّ على أنّ أكثر من زوّج من الجينات تشترك في تحديد هذه الصفة. أمّا أنّ لون العيون متعدّدة الجينات و مع ذلك كلّه يسودّ اللون الداكن في كلّ الحالات على اللون الفاتح.

### ٣. الطول (TaLLness)

يحدّد الطول في الإنسان عدد كبير نسبيّاً من الجينات، و يعتقد وجود جينات خاصّة بالطول، وجينات خاصّة بالقصر، وعليه، يتحدّد طول الإنسان حسب نسبة وجود جينات الطول، وجينات القصر في تركيبه الوراثي.

### ٤. انحناء أصبع الإبهام (Bent - Thumb)

و هي قدرة الشخص على إحناء المفصل البعيد للأصبع الأوّل (الإبهام) إلى الخلف و هي صفة متنحّيّة، فيمكن ثني إبهام اليد اليمنى و لا تستطيع ذلك اليد اليسرى أو العكس، و يتحكّم بهذه الصفة زواج واحد من الجينات.

### ٥. شحمة الأُذن (EarLobe)

شحمة الأُذن إمّا تكون حرّة (Free) أو ملتصقة (Attached) و صفة شحمة الأُذن الحرّة سائدة على صفة شحمة الأُذن الملتصقة، و يتحكّم في هذه الصفة زوج واحد من الجينات.

## استخدام فصائل الدم في الطبّ الشرعي

يمكن الاسترشاد بفصائل الدم في نفي بنوّة ابن لأبيه، كما في حالات اختلاط الأطفال في مستشفى الولادة و ليس في إثباتها. و لمعرفة ذلك لابدّ من تحليل و معرفة فصائل الدم للأبوين و الأطفال لتحديد فصيلة الدم المحتمّلة للأبناء.

فلو كانت فصيلة دم الأب «O»، و فصيلة دم الأمّ «B»، و كانت فصيلة دم الطفل «BB»، فلايمكن أن ينسب الابن لهذا الأب (أي تنتفي بنوّته)، و حاصل هذه الدراسة العلميّة لحقيقة البصمة الوراثيّة أصبحت قرينةَ نفي و إثبات ـ معترفاً بها في معظم محاكم أوروبا و أمريكا ـ في الفصل في كثير من القضايا الهامّة بدرجة لا تدع مجالاً للريبة، و أنّ هذه التقنية، كأيّ تقنية جديدة تحتاج إلى خبراء على علم، و دراية كافية لإجراء مثل هذه التحليلات، و يجب توخّي الدقّة عند تحليل النتائج.

## أهمّيّة البصمة الوراثيّة في البنوّة و النسب العائلي

من المعلوم أنّ أوّل تطبيق عملي لبصمة الحمض النووي، كانت البصمة الوراثيّة في قضايا إثبات البنوّة و الهجرة، حيث إنّ الصفات الوراثيّة للابن لابدّ و أن يكون أصلها مأخوذاً من الأب و الأمّ، و عليه، فلابدّ من وجود أصل الصفات الوراثيّة الموجودة في الابن في كلّ من الأب و الأمّ، و عليه، يمكن معرفة حقيقة هذه العلاقة بين الابن و أبويه في حالات إثبات البنوّة، و ذلك في العمل بالبصمة الحمض النووي لكلّ من الأب و الأمّ و الابن، و مطابقة البصمة الوراثيّة للابن مع البصمة الوراثيّة لكلّ من الأب و الأمّ، و لذلك ـ حديثاً ـ أصبحت البصمة الوراثيّة وسيلة معترفاً بها في معظم المحاكم في الدول المتقدّمة لوضع حدّ للتلاعب بالنسب و غيره.[1]

---

١. نفس المصدر، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

# ٦

## مسائل فقهية

الهندسة الوراثيّة ـ كما عرفت ـ تقدر على إثبات النسب و نفيه، ولا تقدر على إثبات الزنا؛ فانّ انتقال ماء الرجل إلى رحم المرأة له أسباب: أحدها: الزنا والعام لايدلّ على الخاصّ، ولزوم حمل فعل المسلم على الصّحّة يقتضي عدم الزنا، مع أنّه مطابق للاستصحاب، و يتبيّن من ذلك أنّ اختلاف الجين إذا أورث علماً أو وثوقاً بنفي النسب، لاينافي مشروعيّة الملاعنة بين الزوجين إذا رماها و قذفها بالزنا.

قيل: ما القول فيما لو تعارض الفراش مع التحليل الجيني؟ و ماالقول فيما لو تعارض الإقرار مع التحليل المزبور؟ وماالقول فيما لو تعارضت الشهادة معه؟ وماالقول لو تعارض اللعان معه؟ أيّهما يقدّم، وايّهما يؤخّر؟

أقول: يقدّم التحليل الجيني ـ إذا أفاد علماً بالمدّعىٰ ـ على الإقرار والبيّنة واللعان جزماً ولا ينبغي التردّد فيه؛ فإنّ الأمور الثلاثة كلّها أمارات لاتقاوم العلم بالواقع، بل لاوجه لتشريع الأمارات مع انكشاف الواقع علماً، كما تقرّر في أصول الفقه، وصار واضحاً في فقه الإماميّة بعد الشيخ الأنصاري (قدس سره) و كتابه فرائد الأصول.

و قال قائل:[1] فاللعان المقرّر شرعاً لايمكن الاستغناء عنه؛ لأنّه من المقرّر لدينا جميعاً أنّ العقل الصحيح يمكن أن يختلف مع النقل الصريح من القرآن والسنّة، ثمّ من المقرّر شرعاً أنّ جميع مخرجات الحضارة العلميّة ـ والطبيّة منها بلاشكّ ـ يجب أن

---

١. نفس المصدر، ص٥١٨.

تكون خاضعة إلى ميزان الشريعة، و هي التي تكوّن قنوات تصفيّة تمرّ من خلالها ما ينفع البشر و تحجز ما يخلّ بسعادتهم و بمصلحتهم الشرعيّة؛ لأن تكون الشريعة وضعت لمكتسبات الحضارة الطبيّة. فهل إذا وجد ـ مثلاً ـ مستكشف طبّي ألغينا ما قابله من الحقائق القرآنية والدينية؟!

لايمكن هذا؛ فإذا كان إثبات القرائن والتصاوير التلفيزيونيّة، و رفع البصمات هذه كلّها وسائل أفادت و دعمت الحكم الشرعي، ولكن لم تلغ البيّنة، و لم تلغ الإقرار الوارد من المتّهم، فلذلك يجب أن نحتاط جيّداً و لا نعدّ أنّ البصمات الوراثيّة بما فيها من منافع يمكن أن تلغى اللعان أو تمنع من اللعان.

هذه كلمات من لايدري أصول الفقه اليوم؛ فإنّ إلغاء الأمارات و الأصول الشرعيّة أمر، و خروج شيء من تحتها لجهة تعلقّ العلم به أمر آخر، والأوّل باطل لا مرية فيه، والثاني حقّ لامرية فيه، ففي فرض حصول العلم بشيء لايمكن للشرع إثباته و لا نفيه تعبّداً؛ فإنّ الأوّل من اللغو و تحصيل الحاصل، والثاني من التناقض البحت و لو بحسب نظر القاطع.

فالأمارات الشرعيّة كلّها إنّما شرّعت في فرض الجهل بالواقع؛ فإذا حصل القطع بشيء فلاتشرع الأمارة ـ فضلاً عن الأصل ـ في مورده فترك الاعتماد على الأمارة لاجل عدم موضوعها لا لإلغائها مع كونها حجّة، كما أنّه لاموضوع للأصول العمليّة مع الأمارات المعتبرة الشرعيّة؛ إذ موضوع الأصول العمليّة ـ عقليةً كانت أو شرعيّة ـ الشكّ في الواقع، والأمارات واردة على الأصول العقليّة و حاكمة على الأصول الشرعيّة، كما تقرّر كل ذلك في أصول الفقه.

و أشنع من الكلّ قوله: «من المقرّر لدينا جميعا أنّ العقل الصحيح يمكن أن يختلف مع النقل الصريح من القرآن والسنّة ...»

فإنّ أحكام الشريعة و نصوصها لاتخالف الأحكام العقلية ثبوتاً، ولو فرض ذلك إثباتاً وجب تأويل النصوص حذراً من البطلان. اللّهمّ أن يريد القائل المذكور، بالعقل الصحيح، الظنون دون القطع واليقين.

# ٧

## المفاسد الاجتماعيّة والنفسيّة

إذا أصبح لكلّ شخص جينومه الخاص، فإنّ قراءة هذا الجينوم قد يؤثّر على عمله الوظيفي، فقد تكشف القراءة عن قابليّة الشخص لمرض يعيق عمله مستقبلاً، كمرض السرطان، أو أمراض القلب،[١] أو نحو ذلك ممّا يترتّب عليه تفضيل غيره السليم عليه، وقد ترفضه، أو تتشدّد في شروط قبوله شركات التأمين التجارية.[٢] أو غيرها ممّا يسبّب مضاعفات قد تكون كبيرة و مؤثّرة في حياته و حياة أسرته.

و قد يكون ذلك عائقاً في الحياة الخاصّة، كأن يرفض تزويج شخص تتضمّن قراءة الجينوم الخاصّ به مرضاً في المستقبل.[٣]

و هذه الاعتبارات المصلحيّة المحتملة ملغاة في حكم الشرع.[٤] فالإنسان مسؤول عمّا يصدر عنه من أفعال «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»، و يعامل حسب ما يظهر عليه من أحوال مرضيّة، فالصحيح يعامل معاملة الصحيح، والمريض يأخذ أحكامه، كما أنّ البصير له حكمه، والأعشى له حكمه، والأعمى له حكمه. ولا يجوز أن يؤاخذ الإنسان أو يشترط عليه ما ليس من فعله، أو مالم يتسبّب في وقوعه.[٥] و إنّما يمكن

---

١. أذكر آرائي في هذا الفصل على كلّ فقرة فقرة تسهيلاً لاستفادة المطالعين والقرّاء إن شاءالله.

٢. الظاهر جواز التفضيل والرفض معاً للحكومات والشركات، ولادليل على وجوب الغضّ عن هذا النقص وإن لميكن اختيار يا للحامل ولاالمرض موجوداً بالفعل، ولكّل من المتعاملين أن يشترط شرطاً سائغاً.

٣. ذلك جائز للخاطب والمخطوبة، وليس واحد منهما بمجبور في الزواج المذكور.

٤. فتوىً بلا دليل، والآية الشريفة الناظرة أو المحمولة على الجزاء الأخرويّ لاتشمل الأحكام الوضعية الفقهيّة.

٥. إن أريد من المؤاخذة العقاب والعتاب، فهو صحيح، لكنّهما أجنبيان عن باب المعاملات و رغبات المتعاملين و من يريد الزواج و فضيلة الدكتور اشتبه عليه الأمر.

اشتراط التوقي و الأخذ بأسباب الصحّة و السلامة، لكن إن ظهر مستقبلاً ما كان متوقّعاً، فيأخذ حكمه وقتئذ لا قبله. و هذه الطوارئ تحكّمها النظم التي تكفّل للموظّف حقوقه كاملة.

و لا تبنى الأحكام على الاحتمالات إذا تطرّق إليها الشكّ، فليس كلّ حامل للمرض مريضاً، و ليس كلّ مرض متوقّع يتحتّم وقوعه. فجين الأنيمياء المنجلية لا يظهر على المريض إلّا عندما يحمل الشخص هذا الجين المعطوب من كلا الأبوين، أمّا إذا كان لديه جين واحد مصاب و الجين الآخر سليم: فإنّه يعتبر حاملاً للمرض فقط، و لا تظهر عليه أيّ أعراض مرضية، بل وجد أنّ هذا الحامل أكثر مقاومة لطفيلي الملاريا و خاصّة من النوع الخبيث. و لا يظهر المرض إلّا عندما يتزوّج حامل للجين من امرأة حاملة لهذا الجين، و تكون نسبة ظهور المرض في الذرّيّة واحداً إلى أربعة، و مع ذلك فقد تنجو الذرّيّة كلّها و لا يظهر فيها المرض.[1]

و من جانب آخر فليس من اللازم أن يصاب كلّ ذي جين معيب بالمرض، ففي حالات كثيرة يحدث المرض بسبب تفاعل هذا الجين مع مؤثّرات خارجيّة (بيئيّة) قد لاتصادف المريض فينجو بذلك من المرض.

و هناك العديد من الأمراض التي تنتقل عبر جين واحد، و هذا الجين إمّا أن يكون منتقلاً من أحد الأبوين أو كلاهما، أو أنّ هناك طفرةً وراثيّة حدثت في تركيب هذا الجين حتى تحوّل من الوضع السليم إلى الوضع المعيب. و هذه الطفرات الوراثيّة كثيرة الحدوث إلّا أنّ الجسم بإذن بارئه سبحانه و تعالى لديه آلية لإصلاح معظم هذه الطفرات، كما أنّ بعض هذه الطفرات لا تسبّب مرضاً. و لا يسع شركات التأمين التجاريّة ـ بغضّ النظر عن حكمها الشرعي هنا ـ أن تحتجّ في الرفض أو تتشدّد في الشروط بالعلاقة التعاقديّة، فالعلاقة التعاقدّية و إن كانت في الأصل اختيارية،[2] إلّا أنّ التأمين على الأنفس في كثير من الدول إجباريّ، و تتضمّن شروط التأمين شروط

---

١. يكفي لرغبة الطرف المقابل مجرّد الاحتمال عند العقلاء.

٢. هذا هو الأصل المعتمد، وكون التأمين على النفس في كثير من الدول إجباريّاً، لايغيّر الحكم الشرعي.

إذعان و استغلال، و التأمين قبل ذلك عقد غرر للطرفين، لكنّه في الأغلب يلحق الضرر بالطرف الثاني و هو المؤمن عليه فلا يجوز ـ مع هذا كلّه ـ أن تطّلع هذه الشركات[١] على جينوم طالب التأمين.[٢]

و ربّما اعترض على العلاج الجيني بأنّه تغيير لخلق‌الله تعالى و هو محرّم كما يستفاد من القرآن: «لَعَنَهُ ٱللَّهُ وَقالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ... وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ».[٣]

و يزيّف الاستدلال أوّلاً بما أسلفناه في الجزء الأوّل باحتمال إرادة دين‌الله من خلق‌الله، كما في قوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذٰلِكَ الدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ...».[٤]

قال قائل من أهل السنّة: «و جمهور المفسّرين على أنّ المراد من تغيير خلق‌الله في الآية الأولى تغيير دين‌الله ـ ثم قال: ـ و أجاد ابن عطيّة [حيث قال]: ملاك تفسير هذه الآية أنّ كل تغيير ضارّ فهو في الآية، وكل تغيير نافع فهو مباح».[٥]

أقول: اختيار التفسيرين معاً نوع من الجمع بين النقيضين على أنّ تفسير الثاني تفسير بالرأي المجرّد و الحقّ أنّ أمر الآية دائر بين ما احتملنا و بين كونها من المتشابهات؛ فإنّ معظم التغييرات في الخلق جائزة قطعاً و اتّفاقاً من جميع المسلمين.

---

١. هذا المنع صحيح، لكن الكلام بعد ثبوت الجينوم و ثبوت النقص، على أنّ احداً أو شركة تجاريّة أو توليديّة و إن لم يستطع إجبار أحد على كشف جينومه ابتداءً لكنّه يصحّ له جعل ذلك شرطاً لمعاملة فإن لم يقبل الشرط من صاحب الجينوم فلاتقع معاملة بينهما و إن قبله فلابدّ له من الالتزام بالشرط، فإنّ المسلمين عند شروطهم السائغة.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٦١ ـ ٥٦٢.

٣. النساء(٤): ١١٧ و ١١٩.

٤. الروم(٣٠): ٣٠.

٥. نفس المصدر، ص ٥٥٦.

# ٨

## بحث فقهي

قيل: الأصل في الشريعة أنّ الإنسان مكلّف و مسؤول عمّا يصدر عنه، أو يتسبّب به من الأفعال، بحيث ينسب إليه الفعل مباشرة و تسبيباً، بل لو كان تسبّباً بالترك، ولقد قرّر المالكيّة والشافعيّة والحنابلة أنّ من يترك شخصاً يستسقي فلم يسقه حتى مات عطشاً كان ذلك قتلاً إن ثبت قصد ذلك.

و قال المالكية: «إنّ الأمّ إذا منعت ولدها الرضاع حتى مات فقد قتلته إن قصدت ذلك». هذا إذا كان الترك في ذاته جريمة، و من الفقهاء من قرّر أنّ المقصود هو الترك الذي يؤدّي إلى جريمة، و لا يعدّ الترك في ذاته جريمة إذا لم يكن الفعل واجباً و إن أدّى إلى القتل. إنّما يعدّ الترك موجباً لعقاب الجريمة التي تترتّب عليه إذا كان الترك في ذاته ترك واجب، و قد أدّى ترك الواجب إلى جريمة أخرى إيجابيّة هي القتل مثلاً، فيكون على التارك إثم الترك، و عقوبة الجريمة التي ترتبت عليه.[1]

---

١. في الفقه عنوانان: أحدهما: قتل النفس المحترمة، وهو من الكبائر الموبقة، و على المتعمّد القصاص والكّفارة، وعلى شبيه المتعمّد الدية في ماله، وعلى الخاطئ المحض، الدية على عاقلته، وعلى القاتل أيضاً كفارة مرتبة كما أنّها على المتعمّد كفارة جمع. ثانيهما: وجوب حفظ النفس المحترمة و إن لم ينسب تلفه إلى المكلّف مباشرة و تسبيباً، كما رأى مسلماً في معرض التلف لمرض أو فقر أو لجهة أخرى، فيجب عليه حفظه كفائيّاً و لا شكّ في دخول المثالين المذكورين في المتن في العنوان الأخير، وأمّا دخولهما في العنوان الأوّل: فموضع تردّد، ويمكن إدخال المثال الثاني (الأمّ والرضيع) في العنوان الأوّل دون المثال الأوّل.

قال في الجواهر في ضمن كلام له (ج٤٢، ص١٩): ... إذ ليس في شيء من الأدلة عنوان الحكم بلفظ المباشرة والسبب، و إنّما الموجود «قتل متعمّداً» و نحوه، فالمدار في القصاص مثلاً على صدقه. نعم، ما لا يحصل فيه الصدق ←

و يخرج عن هذا الأصل العلاج الجيني؛ إذ بابه التداوي، والتداوي مبناه على الإباحة أو الندب[١] و لو قلنا بالوجوب، كما قال الشافعيّة بوجوب عصب محل الفصد إن قطع بإفادته، فليس منه إلزام المريض جينه العلاج الجيني وقايةً لمرض وراثي يصيب ذرّيّته، أو غيرهم في المستقبل القريب أو البعيد على سبيل الاحتمال أو الظنّ الغالب، فلا إلزام شرعيّاً على المسلم يقي غيره مرضاً قد يصيبه بسببه. لكن إن يفعل ذلك ندباً، فهذا أولى له لنفسه أوّلاً و لغيره ثانياً.[٢و٣]

و إنّما يأتي الإلزام هنا من وليّ الأمر، فمن واجب وليّ الأمر أن يعزل أصحاب الأمراض المعدية[٤] لقوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، ولقوله ﷺ عن الطاعون: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدّموا عليها، و إذا وقع بأرض و أنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه» متّفق عليه. و لوليّ الأمر أن يلزم بالمباح ابتناءًا على المصلحة العامّة؛ إذ هي مقدّمة على المصلحة الخاصّة، و إن ألحق الإلزام الضرر ببعض الأفراد؛ لأنّه ضرر خاص فيقدّم عليه الضرر العامّ، فيتحمّل الضرر الخاصّ لدفع الضرر العامّ.

و عليه، فيتعيّن على وليّ الأمر الإلزام بالعلاج الجيني لحامل المرض أو المتوقّع حمله، و سراية مرضه في نفسه و إلى عقبه. و ليس هذا على إطلاقه حتى لا يكون الإلزام تحكّماً و تضييقاً على حرّيّة الناس، فيكون الإلزام في الأمراض الوبائية، أو الشائعة المستعصية التي قد تنتقل بالوراثة، كأمراض السرطان و أمراض القلب، و تشوّهات الأجنّة و نحو ذلك ممّا يعيق الحياة السويّة، و يجعل المصاب عبئاً على نفسه و أهله و مجتمعه.

---

← المزبور يحتاج إلى الدليل في ضمانه القصاص أو الدية. ولاحظ الجواهر، ج٣٧، ص٤٦ ـ ٥٤ أيضاً. ولاحظ دليله في كتابنا حدود الشريعة، ج٣، حرف ح، مادّة الحفظ.

١. تقدّم في الجزء الأوّل وجوب التداوي في الأمراض المهمّة مع احتمال البرء منها.

٢. لا بأس بما ذكره في الجملة؛ لعدم دليل على وجوب مثل هذا التداوي، لكن إذا علم بخطورة المرض يجب التداوي حفظاً لنفسه. وأمّا وجوب التداوي لأجل حرمة تسبيب الإضرار بالغير ـ و هو ولده غير الموجود فعلاً ـ ففيه وجهان. وجه التردد هو التردد في حرمة مثل هذا الإضرار، و الاحتياط الواجب في المعالجة و عدم إيجاد ولد مريض.

٣. نفس المصدر، ص٥٦٧ و ٥٦٨.

٤. فإنّه مقتضى ولايته ولكنّ الآية المباركة لاتعلّق لها بالمقام، وأمّا الحديث: ففيه بحث سنداً و متناً.

أمّا ما كان من المرض من باب التحسينات و التكميلات: فلا حكمة في الإلزام به. و الأطبّاء المختصّون هم المعنيون بتحديد العلاج الجيني الضروري من غيره.

## من له حقّ الإذن في العلاج الجيني

إذن العلاج الجيني يرجع في الأصل إلى صاحبه سليماً كان أو مريضاً ما دام متمتّعاً بأهليّة كاملة، أو يأذن الوليّ أو الوصيّ على الصغير أو السفيه تحقيقاً لمصلحة المريض. و لولي الأمر أن يأذن كذلك بناءاً على تقدير المصلحة.

## هل لوليّ الأمر أن يلزم الناس بالخريطة الوراثيّة؟

التداوي في أصله مباح، وجاز لولي الأمر أن يلزم به في أمراض خاصّة. و لظروف خاصّة للضرورة أو الحاجة المنزلة منزلة الضرورة تحقيقاً لمصلحة عامّة. وما شرّع لذلك لا يتوسّع فيه، و إنّما يتقيّد بالقدر الضروري المحقّق للمصلحة، الدافع للمفسدة، و الإلزام بعمل خريطة وراثيّة شاملة لكلّ فرد إلزام ما لا يلزم مع خفاء المصلحة أو انعدامها في كثير من الأمراض، مع ظرف الاحتمال، فالمفسدة ظاهرة بإلحاق الضرر اجتماعيّاً و نفسيّاً، و هتك الأستار عن خصوصيات الناس، وكلّ ذلك يأتي على أصل الإباحة بالبطلان. و يحتمل اعتبار عمل الخريطة الوراثيّة تجسّساً محرّماً لما فيه من تطفّل و كشف لما حقّه الستر من غير ضرورة أو حاجة.[1]

أقول: لقد عرفت أنّ التداوي قد يجب و قد يحرم لأجل الإسراف أو المسّ المحرم أو
النظر المحرّم أو لغير ذلك، و قد يترجّح. و عمل خريطة وراثيّة، حكمه أيضاً كذلك. و قد تقدّم تفصيله منّا.

---

١. نفس المصدر، ص٥٦٩.

# ٩

# الفحوصات الطبّية الجينيّة

## الفحص قبل الزواج و الاستشارة الوراثيّة

لقد فرضت بعض الدول منذ نصف قرن أو أكثر وجوب الفحص الطبّي قبل الزواج. و قد أخذت بهذا الإجراء بعض الدول العربيّة، مثل سوريا و مصر و تونس والمغرب، ولكنّ هذه الفحوصات كانت تقتصر على البحث عن وجود أمراض معدية أو سارية، أو الأمراض الجنسيّة،[١] و ربّما تمّ الفحص بالنسبة للرجل عن الحيوانات المنوية أي هل يعاني من العقم أم لا؟[٢] و في معظم الحالات لم يكن يتمّ، أيّ فحص للراغبين في الزواج (في البلاد العربية)، بل كانوا يُعطون شهادة بأنّهم لائقون صِحّياً للزواج بإزاء مبلغ محدّد يدفعه الشخص للطبيب. وعندما انتشر ذلك و عمَّ و تأكّدت منه الجهات الرسميّة، لم يعد أحد يهتمّ بهذه الشهادة، وبالتالي يمكن عقد القران دون الحاجة لإبراز شهادة طبيّة تثبت لياقة الخاطبين للزواج.

و لم يكن هذا الفحص في أيّ مرحلة من مراحله في السابق، حتى في

---

١. إذا كان المرض المحتمل ـ احتمالاً عقلائيّاً ـ مهلكاً أو قريباً منه لا يبعد وجوب الفحص الطبّي حفظاً للنفس و إن كان المكلّف غافلاً أو لم يحتمله، فلايجب عليه الفحص، و في كلا الفرضين يصحّ عقد النكاح؛ لأنّ العصيان في وجوب الفحص لا يضرّ بصحّة العقد، كما تقرّر في محله و إذا كان المرض خفيفاً كان الخطيبان بالخيار في الفحص و تركه، سواء كان الضرر المذكور معلوماً أو محتملاً.

٢. ليس مثل هذا التفحّص بواجب، و لا مجوّز للدولة إجبار الناس عليه، إلّا إذا ترتّب على تركه في بعض الحالات و الأعصار و الأمصار مفسدة مهمّة، و هو فرض نادر.

الفترات التي كان يطبّق فيها يشمل أيّ مرض وراثي؛ لصعوبة و عدم توفّر الفحوصات المخبريّة لمعرفة حاملي هذه الأمراض الوراثيّة آنذاك و حامل الجنين المعطوب (المرض الوراثي) و هو في الغالب شخص سليم، و لا يعاني من أيّ مرض ظاهر، ولكنه إن تزوّج بامرأة تحمل نفس الجين المصاب؛ فإنّ نسبة من نسلهما (حوالي الربع في الأمراض الوراثيّة المتنحيّة) سيصابون بهذا المرض.[1]

و بما أنّ الأمراض الوراثيّة التي تنتقل عبر جين واحد قد وصلت إلى «٦٦٧٨ عام ١٩٩٤م» و لا يزال الأطبّاء يكتشفون المزيد منها كلّ يوم؛ فإنّ البحث عن هذا العدد المهول من الأمراض الوراثيّة يعتبر مستحيلاً. إذن ما هو المقصود بالفحص الطبّي قبل الزواج من ناحية الأمراض الوراثيّة؟

هناك أمراض تنتشر في بعض المجتمعات، فمثلاً مرض التالاسيميا (أنيميا حوض البحر الأبيض المتوسّط) ينتشر في اليونان و قبرص، و معظم البلاد العربيّة و إيران و تتراوح نسبة حاملي الجين في هذه البلاد ما بين ٢ إلى ١٦ بالمائة من مجموع السكّان. بينما تصل النسبة في الأنيميا المنجلية إلى ٢٥ بالمائة من جملة السكّان في بعض المناطق.

و بما أنّ حامل الجين (المعطوب) لا يكون مريضاً بل صحيحاً و لا يعاني من ذلك المرض الوراثي، و إنّما تعاني ذرّيّته (بالأحرى بعض ذرّيّته) إذا تزوّج من امرأة تحمل نفس الجين المعطوب. و في هذه الحالة هناك احتمال قويّ حسب قانون مندل أن يصاب ربع الذرّيّة بهذا المرض الوراثي المتنحّي (AutosomaL Recessive).

و بما أنّ عدد حاملي هذه الصفة الوراثيّة المعيبة كثيرون في المجتمع؛ فإنّ احتمال

---

١. قال بعض الأطبّا: و قد تكون هناك خليّة مرضيّة جين يحمل خليّة مرضيّة على صبغ من الصبغيات، هذه الخليّة قد تكون من القوّة بحيث لاتبالي بالجين الآخر فتنجلي بعلّة، هذه نسمّيها الخليّة السائدة، و قد لاتكون بهذا المقدار فتحتاج أن تكون لها علّةٌ مماثلة (النصف الآخر من الجين) و هذه نسمّيها الصفة المتنحّية، والحديث يتناول النوعين: الصفات السائدة والمتنحّية، ولو أنّ الصفات المتنحّية قد تكون أكثر أهمّيّة في بحثنا هذا، ونحن نستطيع أن نعطي فكرة للأبوين عن احتمال حدوث مرض يكون الأمر متعلقاً بجين متنحّ، وقد يكون هذا الاحتمال أقرب إلى اليقين حينما يكون الأمر متعلّقاً بجين سائد (نفس المصدر، ج٢، ص٧٠٣).

ظهور المرض كبير جدّاً، وخاصّة عند حدوث زواج الأقارب، كابن العمّ و ابنة العمّة، و ابن الخال و ابنة الخال.[١]

و يحتاج مريض التالاسيميا إلى نقل دم متكرّر كلّ عام، و يعاني المصاب من إصابات متعدّدة في جسمه و في عظامه، كما أنّ الطحال قد تتضخّم و تحدث مضاعفات متعدّدة ابتداء من اليرقان، و تكون حصى في المرارة، و تضخّم الطحال، و إصابات متعدّدة في العظام، و ترسّب الحديد في الكبد والقلب و غيرهما من الاعضاء نتيجة نقل الدم. لهذا كلّه يحتاج هؤلاء الأطفال بعد أشهر قليلة من الولادة إلى نقل دم متكرّر مع إعطاء عقار ديسفرال (ديفروكسامين حقناً يوميّاً) لتنجب هذه المضاعفات، والعلاج مرهق جدّاً.

و على الطبيب أن يوضح للمخطوبين (الخاطب و مخطوبته) الاحتمالات التي تحدث عند زواج شخص يحمل هذه الصفة (التالاسيميا) من امرأة أيضاً تحمل هذه الصفة و أنّ ما يقارب ربع الذرّية يتعرّض لاحتمال الإصابة بهذا المرض، ولكن ذلك لا يعني أنّ جميع الذرّيّة قد لا يفلتون من ربقة المرض أو أن جميعهم سيصابون به؛ لأنّ المسألة هي مسألة حسابيّة في باب الاحتمالات على المستوى السكاني، وليست على المستوى الفردي، كما ينبغي على الطبيب أن يوضح لهما أنّ هناك بدائل كثيرة ممكنة إذا رغبا في الزواج و هي:

١. أن لا ينجبا و قد يكتفيان بتربية واحد أو أكثر من الأيتام واللقطاء و في الغرب يتمّ التبنّي رسميّاً، و هو نظام معترف به هناك.[٢]

---

١. تقدم التردّد في حرمة هذا التسبيب للفرد، لكنّنا أوجبناه من باب الاحتياط ولو بعدم الانجاب.
اعلم، أنّ المرض في أحد الخطيبين إمّا يضرّ بالآخر، و إمّا يضرّ بالنسل فعلى الأول لايجوز الاضرار بالآخر، نعم في الضرر الجزئي القليل إذا رضي به السليم لابأس بالإضرار، لكن النكاح على الفرضين صحيح لما مرّ و إذا كان الضرر مهلكاً أو شبه مهلك فلابدّ من ترك الزواج رضى به السليم أم لم يرض، بل يحرم على السليم قبوله؛ فإنّه من إلقاء النفس الى التهلكة و اذا كان التهلكة من المباشرة دون الزواج و سائر الاستمتاعات و رضي به السليم جاز النكاح و حرمت المباشرة الجنسيّة، وأمّا إذا كان الضرر للنسل فالأحوط لزوماً عدم جواز الانجاب على الزوجين كما عرفته.
٢. التبنّي المذكور باطل، فاذا بلغ اليتيم واللقيط يعامل معهما معاملة الأجنبيّ شرعاً، ولا ميراث مطلقاً.

٢. أن يرغبا في الإنجاب ولكنّهما يقومان بفحص نتيجة الحمل في المراحل التالية:

**أ) الفحص قبل الانغراز** (Pre ImpLantation) و في هذه الحالة يتمّ تلقيح البييضة بماء زوجها خارج الرحم مثلما يعمل في مشاريع أطفال الأنابيب. يتمّ تحريض المبيض لإنتاج عدد وفير من البييضات بواسطة الهرمونات المنمية للغدة التناسلية (القند)، و هذه الهرمونات إمّا أن تكون مجمعة من بول النساء اليائسات، أو أن تكون بواسطة هندسة الجينات (و هذه الأخيرة أفضل إلّا أنّها أغلى ثمنا).

ثمّ، بواسطة فحص السونار (الموجات فوق الصوتية) يتمّ سحب «ارتشاف aspiration» لهذه البييضات التي يتمّ تلقيحها بواسطة منيّ الزوج (بعد فحصه و إعداده).

و عندما تنمو البييضات الملحقة إلى مرحلة التوتة (عادة مرحلة ثمان خلايا)، يتمّ أخذ خليّة منها لفحصها، و يمكن بواسطة الفحوصات المخبريّة المتعلّقة بالجينات معرفة ما إذا كانت هذه البييضة الملقحة مصابة بالمرض (هاهنا التالاسيميا أو المنجلية) المطلوب فحصه، فإذا كانت البييضة معيبة و مصابة بهذا المرض تركت لتموت، و أمّا إن كانت سليمة: فيمكن إعادتها مع أخت أخرى سليمة إلى الرحم.[١]

ب) الفحص أثنا الحمل بواسطة الزغابات المشيميّة ... و يتمّ أجراؤه في الأسبوع السابع أو الثامن منذ بدء الحمل (أي منذ التلقيح) أو الأسبوع التاسع أو العاشر منذ آخر حيضة حاضتها المرأة.

و من الجدير بالذكر أنّ المجمع الفقهي الإسلامى لرابطة العالم الإسلامي (في رجب ١٤١٠هـ،ق) قد أصدر فتوىً بخصوص الجنين المشوّه جاء فيها: قبل مرور مائة و

---

١. إرشاد النجيني و التوصيات، ج٢، ص٦٣١ـ٦٣٤، إذا كان الفحص المذكور قبل الحمل لا يبعد إسقاطه كما مرّ في الجزء الأول. و إن كان بعده فهو لغو لحرمة الإسقاط.

عشرين يوماً على الحمل إذا ثبت و تأكّد بتقرير لجنة طبيّة من الأطبّاء المختصّين الثقات و بناء على الفحوص الفنّيّة بالأجهزة والوسائل المختبريّه أنّ الجنين مشوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج، وأنّه إذا بقي و ولد في موعده ستكون حياته في سيّئة و آلاماً عليه و على أهله، فعندئذ يجوز إسقاطه.[١]

اقول: و لعلّهم يلحقون به من كان قابلاً للعلاج لكن لايقدر الوالدان على تحصيل مئونة العلاج. و قد تقدّم نظرنا في ذلك.[٢]

ج) بزل السائل الأمنيوسي (السلمى) و فحصه، و يجرى هذا الفحص عادة في الأسبوع الخامس عشر أو السادس عشر من الحمل، و يتمّ سحب السائل المحيط بالجنين بواسطة إبرة طويلة يتمّ إدخالها عبر جدار البطن، ثمّ عبر جدار الرحم إلى غشاء الأمنيون، ثمّ يتمّ سحب السائل الأمنيوسي و ذلك كلّه يتمّ بمساعدة جهاز السونار (الموجات فوق الصوتيّة) الذي يحدّد موقع الجنين والسائل والمشيمة و بذلك يتفادى الطبيب إصابة الجنين أو المشيمة بأيّ أذىً.[٣]

أقول: لايجوز إسقاطه بعد ولوج الروح فيه، بل و قبله أيضاً على تفصيل مرّ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب. (ج ١، ص ٧٢ ـ ٧٧، الطبعة الأولى)

كما أنّه في مورد جوازه لابدّ من الاجتناب من النظر واللمس المحرّمين في غير فرض الاضطرار.

قيل: أفتى لجنة الفتوى بالكويت (١٩٨٤/٩/٢٩م) بأنّه: «يحذر على الطبيب إجهاض امرأة حامل أتمّت مائة و عشرين يوماً من حين العلوق إلّا لإنقاذ حياتها من خطر محقّق من الحمل».

و يجوز الإجهاض برضى الزوجين إن لم يكن قد تمّ للحمل أربعون يوماً من حين

---

١. نفس المصدر، ص٦٣٦. و قيل: في الصين يوجب اكتشاف جنين مصاب بمرض وراثي يوجب عندهم الإجهاض. حيث تجهض ملايين النساء كلّ عام بسبب دون سبب. و قامت الحكومة بمنع الأسر من إنجاب أكثر من طفل. ثمّ من طفلين لكلّ أسرة (نفس المصدر، ص٦٦٠).

٢. راجع ج ١، ص٧٦ من كتابنا هذا.

٣. إرشاد الجيني و التوصيات، ص٦٣٥ ـ ٦٣٨.

العلوق، و إذا تجاوز الحمل أربعين يوماً و لم يتجاوز مائة و عشرين يوماً لايجوز الإجهاض إلّا في الحالتين الآتيتين:

١. إذا كان لقاء الحمل يضرّ بصحّة الأمّ ضرراً جسيماً لا يمكن احتماله أو يدوم بعد الولادة، وإذا ثبت أنّ الجنين سيولد مصاباً على نحو جسيم بشوه بدني أو قصور عقلي لا يرجى البرء منه.

٢. يجب أن لا تجري عملية الإجهاض ـ فيما بعد الأربعين يوماً ـ إلّا بقرار من لجنة طبيّة مشكلة من ثلاثة أطبّاء اختصاصيين، أحدهم ـ على الأقل ـ متخصّص في أمراض[١] النساء والتوليد، على أن يوافق على القرار اثنان من الأطبّاء المسلمين الظاهري العدالة.

أقول: ذكرنا ما هو الحقّ عندنا في المطلب الأوّل والثاني في الجزء الأوّل من هذا الكتاب و أمّا الثالث الأخير: فالعمدة هو حصول الاطمئنان و سكون النفس من قول الاختصاصيين بالمراد.

---

١. الوراثة والهندسة ... ، ج٢، ص٦٩١.

# ١٠

# زواج الأقارب

قال طبيب عربي: «و في مجتمعاتنا، فإنّ زواج الأقارب من الدرجة الأولى (كابن العمّ و بنته وابن الخال و بنته) تصل الى ما بين ٣٠ و ٤٠ بالمائة (٣٠ ـ ٤٠٪) (في الأردن ٣٦ بالمائة)، فإنّ احتمال زيادة الأمراض الوراثيّة و تشوّه الأجنّة تزداد في زواج الأقارب إلى ما يقرب من أربعة بالمائة إلى ثلاثة بالمائة، بينما الزواج الذي تحقّق بين غير الأقارب في المجتمع اثنان بالمائة من جملة المواليد سنويّاً.

و مع هذا، فإنّ الانغلاق على زواج الأقارب قد يؤدّي إلى ظهور بعض الأمراض الوراثيّة المتنحّية (على وجه الخصوص) و لاينبغي أن ينحصر الزواج في الأقارب.[١] و نتائج الفحوصات ليست قطعيّة في كثير من الحالات حتّى في تلك المتعلّقة بجين واحد، والتي لا تسبّب أكثر من ٣ بالمائة من الأمراض المعروفة، و معظم الأمراض ناتجة عن تفاعل بين البيئة أو نمط الحياة، و عدد الجينات فالسمنة وضغط الدم و أمراض القلب كلّها تمثّل أمراضاً تتفاعل فيها البيئة و نمط الحياة مع النمط الوراثي الجيني.[٢]

قال طبيب: «و في مصر عملنا بحوثاً على مستوى الجمهوريّة و ثبت أنّ زواج الأقارب يضاعف نسبة التشوّهات الخلقيّة و يضاعف نسبة وفيات الأطفال حديثي

---

١. نفس المصدر، ص٦٤٤.

٢. نفس المصدر، ص٦٤٩.

الولادة، وقد يكون سبباً هامّاً جدّاً في العقم نتيجة الإجهاض المتكرّر المبكر جدّاً بالنسبة للزواج في السنّ الصغير».[١]

و استدرك طبيب آخر عليه بقوله: «إنّ كلام الطبيب السابق يشير إلى الذين يحملون صفة مرضيّة، و أمّا زواج الأقارب بشكل عامّ: فلا أعتقد بأنّه داخل فيما يريد أن يتحدّث عنه.[٢]

و قال بعض الفضلاء: لو كان في زواج الأقارب عيب، كيف يقول الله تعالى لنبيّه ﷺ: «يا أَيُّها النَّبِيُّ إِنّا أَحْلَلْنا لَكَ أَزْواجَكَ اللّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَما مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمّا أَفاءَ اللّهُ عَلَيْكَ وَبَناتِ عَمِّكَ وَبناتِ عَمّاتِكَ وَبَناتِ خالِكَ وَبَناتِ خالاتِكَ اللّاتِي هاجَرْنَ مَعَكَ».[٣]

يمكن جوابه بأنّ الآية الشريفة لم تكن في مقام بيان حكم عامّ، بل تُبيّن حكم زواج خصوص اللاتي هاجرن معه، فلعلهنّ كنّ سالمات من كلّ عيب و نقص.

نعم، حلّية زواج بنات العمّ والخال والعمّة والخالة ضروريّة في دين الإسلام للنبي ﷺ و أمته من قبل الله تعالى، لكن ليس لهذا الحكم إطلاق أحوالي قويّ، فكما لايصحّ له ﷺ و لغيره تزوّج بنات هؤلاء الأصناف الأربعة إذا كنّ كافرات أو مزوّجات مثلاً، كذا يمكن أن يقال: إنّه لايشمل فرض مرضهنّ المعدي إلى الزوج أو إلى الأولاد.

---

١. نفس المصدر، ص٧٠٥.
٢. نفس المصدر، ٧٠٦.
٣. الاحزاب(٣٣): ٥٠.

# ١١

## الزواج بلحاظ السنّ

قال طبيب في ضمن كلامه: «و قد يكون سبباً هامّاً جدّاً في العقم نتيجة الإجهاض المتكرّر المبكر جدا بالنسبة للزواج في السنّ الصغير، أنا لاأسمّيه زواجاً، أنـا أقـول عليه: زواج الأطفال حينما أزوّج واحدة عندها ١٣ سنةً، هذه طفلة و أنا أتصوّر ماذا يحدث ليلة الدخلة بين زوج و واحدة لديها ١٣ سنة، وهل هذا يوضع تحت دائـرة الاغتصاب شكله إيه من الناحية التشريحيّه؟ و من ناحية الخطورة على جسم هـذه الفتاة و على حالتها النفسيّة و مشاكلها الجنسيّة للمستقبل. هذه مسائل درست دراسةً جيّدة جدّاً.

أمّا بالنسبة للخطورة: فثبتت تماماً. و ممّا لا شكّ فيه أنّ بـحوث الأمـم المـتّحدة تقول: «إنّ الزواج قبل سنّ العشرين فيه خطورة أكبر، وبالنسبة للوفيات، تنزّل إلى سن العشرين و تستمرّ، ثم ترتفع مرّة أخرى بعد سنّ الثلاثين، أنا لاأتكلم عـن الوفـيات لكنّني أتكلّم عن نسبة الاعتلال إن تترك المرأة حيّة مصابة بأمراض، سواء أمـراض جسمية أو ضغط أو سكّر و تشوّهات، أو نواصير بوليّة.

و هذا نراه على أكثر ما يكون في المنطقة الإفريقيّة، كنت في أديس أبابا من حوالي ستّة أشهر، و شاهدت مستشفى كاملاً للنواصير البوليّة للاتي تزوّجن و أعمار هنّ عشر سنين، فنحن ضدّ هذا الزواج تماماً».[١]

---

١. نفس المصدر، ج٢، ص٧٠٥ و ٧٠٦.

و يقول طبيب آخر: «كلمة الزواج المبكر، تكرّرت كثيراً و أعتقد أنّ المقصود الإنجاب المبكر، وليس الزواج المبكر، و نحن في منظّمة الصحّة العالميّة ندعو إلى الزواج المبكر بإلحاح شديد لوقاية شبابنا من الأمراض المتنقلة جنسياً بشكل خاصّ، و لتوفير الطمأنينة والسكينة والمودّة والرحمة.

و الزواج المبكر طبعاً لانعني به الزواج المبتر الذي يتمّ في بعض المجتمعات المتخلّفة حتى قبل نضج الفتى والفتاة، وانّما نعني به الزواج الّذي يتمّ بعد نضج الفتى والفتاة أمّا إذا كان العالم كلّه يسمح بالعلاقات الجنسيّة المبكرة دون أن يفتح فمه بكلمةٍ، ثم نحارب هذه العلاقات الجنسيّة المبكرة إذا تمّت ضمن حدود الشرع فهذا غير مقبول. المقصود هو الإنجاب المبكر.

أمّا الزواج إذا أمكن معه تنظيم صارم للنسل بحيث لاتحمل الفتاة باكراً حتّى لاتتعرّض إلى مخاطر، فهذا الزواج لاأعتقد عليه غبار (غباراً ـ ظ)، بل العكس هذا زواج ينبغي أن يشجّع.[1]

و قال بعض الفضلاء: «التعليق الأخير هو ما يختصّ بزواج مادون سنّ ما هو متعارف عليه في العرف الغربي أو القوانين البشريّة التي هي ١٨ سنة و مافوق الآن. و أنا كنت أحضر الدكتورا في ألمانيا كانت أكثر من ١٢٪ من حالات الولادة تتمّ في أمهات لم يصل سنّهن إلى ١٨ عاماً، الآن معظم الإحصاءات وصلت أكثر من هذا.

الخوف في الغرب ليس هو من الحمل و لا من الانجاب و لا ما يحصل على الجنين، و إنّما خوف اجتماعي، خوف نفسي، خوف قد ينتج من هذا الزواج أو من هذا الحمل، مسؤولية ترك الطفل فيما بعد أكثر ممّا هو خوف مضاعفات مرضي تؤثّر على حياة الأمّ والجنين و أما الممارسة الجنسيّة في الصغار فأصبحت هي الأكثر انتشاراً في الغرب حتى قلّ الاتّصال فيما بعد ٢٥ و اقتصر في بعض المجتمعات على مادون ١٦ و ١٧ سنة.[2]

---

١. نفس المصدر، ص٧١٤.

٢. نفس المصدر، ص٧١٦ و ٧١٧.

أقول: المفهوم من هذه الكلمات تثليث المراحل بالنسبة إلى الصغيرة.

مرحلة الزواج و عقد النكاح، و ليس للطبّ فيها كلام بوجه، كما أنّه لا توقيت له شرعاً.

مرحلة الممارسة الجنسيّة.

مرحلة الإنجاب المبكر، و لا توقيت له شرعاً عندنا، و أمّا الممارسة الجنسيّة، فهي موقوتة، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «إذا تزوّج الرجل الجارية و هي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي تسع سنين» و تؤكّده جملة من الروايات غير المعتبرة سنداً.

و في صحيحه الآخر بسند خصال الصدوق، عن الصادق عليه السلام: «من وطئ امرأته قبل تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن»، و مثله في الفقيه و فيه: «من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع ...».

و في حديث عن عليّ عليه السلام: «لا توطأ جاريّة لأقلّ من عشر سنين؛ فإن فعل فعيّبت فقد ضمن».

و في ذيل حسنة حُمران: «و إن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقلّ من ذلك بقليل حين دخل بها فافتضّها، فإنّه قد أفسدها على الأزواج، فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، و إن أمسكها و لم يطلّقها حتى تموت، فلا شيء عليه».[١]

و في الشرائع و الجواهر: «الدخول بالمرأة قبل أن تبلغ تسعاً محرّم (إجماعاً بقسميه) و لو دخل لم تحرم (بذلك عليه أبداً) على الأصحّ و لكن لو أفضاها حرمت (عليه أبداً) و لم تخرج عن حباله».[٢]

و قال صاحب الجواهر في محلّ آخر: «لا يحلّ وطء الزوجة حتى تبلغ تسع سنين إجماعا بقسميه و نصوصاً».[٣]

أقول: فلا كلام في حرمة الممارسة الجنسيّة مع الزوجة غير الكاملة البالغة تسع سنين، فلابدّ لجوازها معها من دخولها في السنة العاشرة من عمرها.

و عليه، فإذا دخلت الزوجة في العاشرة جاز دخولها بلا إشكال و لا خلاف، ولكن

---

١. وسائل الشيعة، باب ٤٥ من أبواب مقدّماته و آدابه.

٢. جواهر الكلام، ج٢٩، ص١١٨.

٣. نفس المصدر، ص٤١٤.

إذا ثبت طبيّاً أنّه مضرّ بحال الزوجة ضرراً معتدّاً به و جسيماً لا يحلّ دخولها ولو برضاها لحرمة تحمل الضرر المهلك و ما هو بمنزلته على المكلّف نفسه كما يحرم على غيره إضراره، وكذا إذا كان الضرر غير جسيم و لم ترض به الزوجه لقاعدة نفي الضرر، و نفي العسر، و نفي الحرج و لم يثبت للزوج حقّ قوي غالب على القاعدة المذكورة.

و أما إذا كان ضرر الدخول بنظر الطبّ ضعيفاً و رضيت الزوجة بتحمّلها: فلا مانع من الدخول كما سبق بحثه في الجزئين الأوّلين من هذا الكتاب و لامنافاة بين جواز وطء الزوجة بعنوانه الأوليّ و حرمته إذا كان مضرّاً حتى إذا بلغت الزوجة سنّاً خاصّاً كما هو مطّرد في جميع أبواب الفقه لحكومة قاعدة «لاضرر» على جميع الأحكام بعناوينها الأوّليّة إلّا ما خرج بدليل خاصّ، كما في اشتراء الماء للوضوء على الأحوط عندي.

و أمّا حرمة دخولها الأبديّة في فرض إفضائها كما هو المشهور المدّعى عليه الإجماع: فهي غير ثابتة عندنا، بل الأرجح أنّها زوجته يجوز التمتّع بها ولو بالوطء وفاقاً لصاحب الجواهر.[1] و تفصيل البحث لايناسب هذا الكتاب.

و أضعف من قول المشهور قول من حرّم وطأها أبداً بمجرّد الدخول و إن لم يفضها إذا كانت صغيرة و إن ارتكب حراماً بالدخول.

و أمّا إنجاب الولد إذا كان ضرريّاً للزوجة، إمّا لصغرها، و إمّا لعلل أخرى حتى لتحصيل نفقتها المحتاجة إليها، كما في فرض إعسار زوجها، فلها الامتناع عنه، و لاحقّ للزوج في ذلك و في إجبارها عليه. و إن قيل بثبوت هذا الحقّ له في فرض عدم الضرر والحرج فوق المعتاد، فإنّ الحقّ المذكور ينتفي بحكومة نفي الضرر والحرج.

## من له حقّ الإنجاب؟

اختلف الفقهاء في ذلك: فعن الغزالي أنّ الولد حقّ للوالد وحده، فله إن شاء أن يحصّله، و له إن شاء أن لايحصّله.

---

١. جواهر الكلام، ج٢٩، ص٤١٧.

و عن علماء الحنفيّة أنّه حقّ للوالدين معاً.

و عن الشافعيّة والحنابلة والجمهور من أصحاب المذاهب الأخرى أنّ الولد حقّ مشترك بين الأمّة والوالدين، ولكنّ حق الوالدين أقوى.

و منهم من يرى أنّ حق الأُمّة في الولد أقوى من حقّ الوالدين، و هذا مذهب طائفة من رجال الحديث.

و عن الشيخ الشلتوت منع الحمل بين الزوجين منعاً بأتاً إذا كان بهما أو بأحدهما داء عضال من شأنه أن يتعدّي إلى النسل والذرّيّة[١] و في حالة امتناع الزوجين عن قبول عمليّة منع الحمل يكون لوليّ الأمر الحق في التفريق بينهما جرياً على قاعدة أنّ على وليّ الأمر سدّ أبواب الضرر الذي يصيب الأفراد و الأمّة. و بنحو هذا أجابت لجنة الفتوى بالأوقاف في دولة الكويت.[٢]

أقول: لا أذكر عنوان البحث في فقهنا، و لا من ذكره و بحث عنه في الكتب المبسوطة إلّا ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر في أثناء كلامه حول حكم العزل (عزل المرأة) حيث قال: «قلت: إن أريد بعزلها منعها إيّاه (أي زوجها) من الإنزال فيها، فلاينبغي التأمّل في الحرمة، بل الظاهر ترتّب الدية عليها، ضرورة كونها حينئذ كالمفزع، أو أعظم في التفويت إذا كان قد نحت نفسها عنه عند إنزاله.

و إن أريد به عدم إقرار النطفة في رحمها بعد فراغه، فقد يقوّى عدم الحرمة عليها في ذلك للأصل و غيره. و إن أريد بعزلها إراقة مائها من فرجها قبل إراقة مائه فيها، فعلى فرض تصوّره، فالأقوى عدم الحرمة أيضاً للأصل و فحوى ما سمعته في الرجل».[٣]

ما ذكره متين، فإنا لم نجد في الروايات الواردة في حقوق الزوج على الزوجة، حقّ الحمل والولادة، فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب إقرار النطفة في رحمها عليها و لها الامتناع عن الحمل بأحد الطرق الطبيّة الحديثة غير المستلزمة لأحد المحرّمات

---

١. الظاهر أنّه لايقصد فرض إمكان دفع المرض بإحدى الطرق المتقدّمة، وكأنّها لم تكن أو لم تشهر في عصره.
٢. الوراثة والهندسة الوراثية ... ، ج٢، ص٧٤٢.
٣. جواهر الكلام، ج٢٩، ص١١٥.

الشرعيّة، سواء كان الحمل أو الولادة مضرّاً لها أم لا، صغر سنّها أو كبر، رضي به زوجها أو كرهه.

و يظهر من الروايات الواردة في عزل الرجل (و فيها معتبرة سنداً) أنّ له عزل مائه حين الجماع رضيت به الزوجة أم كرهت.

و مقتضى كلّ ذلك أنّ كلّاً من الزوج و الزوجة يحقّ له الامتناع من الحمل و لاحق لأحدهما في إجبار الآخر عليه. (و لعلّ هذا هو المقصود من القول المنقول من علماء الحنفيّة).

و على كلّ لم أعثر على رأي الفقهاء الإماميّة في ذلك سوى ما تقدّم من الجواهر، و سوى ماذكره بعض المعاصرين في فتاويه من أنّ لها الامتناع عن الحمل.

قلت: قد يجب عليها و على زوجها المنع من الحمل إذا ثبت طبّياً أنّ الحمل أو الولادة يوجب موتها أو مرضها الجسيم كالشلل و نحوه لحرمة مثل هذا الإضرار بالنفس كالإضرار بالغير و حكم الإجهاض بأقسامه سبق في الجزء الأوّل من هذا الكتاب و الله العاصم.[1]

و أمّا ما ذكره الشيخ الشلتوت: فهو من الطوارئ و للحاكم الشرعي الجامع للشرائط إصدار هذا الحكم لولايته على أمثال هذه الأحكام.

---

١. ثمّ إنّ ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ في آخر كلامه من إراقة مائها من فرجها قبل إراقة ماء الرجل فيها دفعاً للحمل مبنيّ على التخيّلات القديمة، والطبّ الحديث أثبت بطلانها و أنّ ماء المرأة الذي تنزلها عند هيجان شهوتها ليس فيه نطفة المرأة و ليس لها مني كمنيّ الرجل و أنّ الذي تأخذ حيواناً منوياً من منيّ الرجل بييضة واحدة تخرج منها في كلّ شهر مزوجة أو غير مزوّجة، هاجت شهوتها الجنسيّة أو لا، كلّ ذلك تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

# ١٢

## الفحوص الطبّيّة بين الإجبار و الإختيار

يقول طبيب: «الفحوص مكلّفة للغاية، نحن نصرّ على التعريف بفوائد الفحص التطوّعي و نحثّ الناس على ذلك و إنّه ضروري و ليس عن طريق الإرغام و الإجبار. الإرشاد الجيني والوراثي يجب أن يظلّ في قائمة التعريف و أن نعرّف الناس بمخاطر الزواج و خصوصاً في المناطق التي فيها نسبة الأمراض الوراثيّة مرتفعة، و إلّا فلايتزوّج إنسان؛ لأنّه ـ طبعاً ـ سوف يكون أحد فينا حامل مرض أو اثنين أو ثلاثة، ولو عملنا خريطةً للشخص قبل أن يتقدّم للزّواج لتوقّفت الحياة، و توقّف الزواج و حدث مفاسد أكبر بكثير ممّا يمكن أن نحصّل من الفوائد، وربّما تتّخذ هذه وسيلة لإضاعة حقوق الناس بسبب أشياء نعتبر أنّها لاتقف عقبة في سبيل عملهم، وحاولنا أن نفهم كثيراً من الهيئات أنّ هذه الفيروسات مثل فيروسات الكبد و غيره لاخطر فيها، وبعضها يكون كامناً و بعضها يبقى في الدم لمدّة ٢٠ ـ ٣٠ سنةً دون أعراض، و بلا أيّ شيء و أعتقد أن تظلّ عندنا عشرات الألوف من البنات ممنوعات من الزواج إلى الأبد و عشرات الألوف من الشباب عليهم علامات استفهام بأنّهم لايستطيعون أن يعملوا و لايتزوّجوا.... فنحن مع التثقيف والتشجيع، ومع أن يتّم ذلك بطريقة تلقائيّة و تطوّعية».

أقول: مقتضى استصحاب ـ إن لم يكن مخالفاً للعلم الإجمالي في كثير من الموارد ـ عدم المرض الجسيم، عدم جواز إجبار الخطيبين و غيرهما على الفحوص الطبّيّة

المذكورة، فما ذكره هذا القائل صحيح بل إذا علم بكون أحد حاملاً لمرض، بل مصاباً به ولكن دار أمر المرض بين كونه هيّناً أو جسيماً لايجوز إجباره للفحص ابتداء و من قبل الحكومة. نعم، إذا أراد أحد الزوجين أو المتعاملين من الآخر جاز له ذلك، و يكون الطرف الآخر مخيّراً بين القبول و رفض العقد.

و في المقام أسئلة ثلاثة أخرى:

**السؤال الأوّل**: هل هناك ما يثبت طبّياً أنّ الجينات التي تمّت قراءتها لاتحمل بذاتها مزايا أخرى بالإنسان أو صفات سلوكيّة أو أيّ آخر يمسّ حياة الإنسان بصلة؟ و هل للطبّ حكم قاطع بذلك؟ مع أنّ بعض الأطبّاء يعترف بأنّه لم يكتشف من الـDNA سوى ١٠٪ فقط، و لايزال ٩٠٪ في حيّز الظنون، و في حيّز الجهل بالنسبة للأطبّاء، لابدّ أن نسأل هذا الجينوم أو هذه الجينات التي قرأتموها لاتحمل سوى ما ذكرتم، أو أنّه من المتوقّع في المستقبل أن تعطينا قراءات جديدة؟

**السؤال الثانى**: ما هي نسبة الخطأو الصواب في قراءة الجينوم البشري؟ هل هناك قرائة متّفق عليها بين الأطباء أم قراءآت مختلف فيها بينهم؟

**السؤال الثالث**: ما هي نسبة النجاح و الفشل في عمليّات الهندسة الوراثيّة؟

و هل تختلف هذه النسبة من وسيلة إلى أخرى؟ و هل نتائجها متقنة أو تتعرّض للفشل؟

ثم، إنّ لبعض الأطبّاء كلاماً طويلاً حول جملة من المطالب، و قال في مقالة مفصّلة: «سأحاول أن أركّز بشكل أساسي على تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة المتعلّقة بالمعلومات الوراثيّة المتوفرة حالياً حول الأمراض النفسيّة». ثمّ عدّ من هذه المفاهيم الخاطئة أموراً.

١. «الاعتقاد بالوراثيّة الجينيّة لخاصيّة معيّنة لها قيمة حقيقيّة ثابتة لابدّ من ظهورها في كلّ وقت، و على كلّ الناس، (من دون ملاحظة ظروف البيئيّة) فإنّ هذه الفكرة غير صحيحة أبداً.

٢. الوراثيّة المرتفعة تعني أنّ التدخّلات البيئيّة معدومة التأثير.

٣. التأثيرات الوراثيّة على المرض لاتتأثّر بالعوامل البيئيّة.

٤. وراثيّة عاليّة في مجموعات بشريّة معيّنة يعني أنّ العروق بين المجموعات تعود أيضاً للعوامل الوراثيّة.

٥. التأثيرات المورثيّة الجينيّة لابدّ منها.

٦. المورثات تعنى مورثة جين واحد غير طبيعيّة. والحال أنّ معظم الأبحاث تشير إلى أنّ معظم التأثيرات الوراثيّة تنتج عن جينات مورثات متعدّدة الجحم، والتأثير ممّا يجعل تأثيرها احتمالياً أكثر منه تأثيراً أكيداً. و أنّ معظم هذه المورثات طبيعيّة و ليست طفرأت شاذّة.

٧. المورثات المتعلّقة بالأمراض هي بالضرورة مورثات سيّئة.

٨. وجود المورثات السيّئة يبرّر عمليّات الإجهاض و محاولة تحسين النوع السلالي للبشر.

٩. أنّ المعالجات الجينيّة ستكون واسعة الانتشار».

و قد فصّل هذا الكاتب وجه الخطأ ذيل كلّ واحد من العناوين التسعة المذكورة فلاحظه إن شئت، فإنّه مفيد.[١]

---

١. نفس المصدر، ج٢، ص٨٨١ ـ ٨٨٩.

# ١٣

## حول جملة من العوائق

قال الله تبارك و تعالى: «لا يُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها»[١] و قال تعالى: «لا يُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها»[٢] «إِلّا وُسْعَها»[٣] و قال: «يُرِيدُ ٱللّٰهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ»[٤] و قال تعالى: «لَيْسَ عَلَى ٱلأَعْمىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى ٱلمَرِيضِ حَرَجٌ».[٥]

و المسلّم من الآيات المباركة أنّ العاجز عن إتيان المأمور به و ترك المنهيّ عنه لايكلّف به، و أن شرط التكليف عقلاً و شرعاً هو التمكّن من متعلّق التكليف الشرعي. و هنا بحث دقيق آخر في أصول الفقه و حاصله: هل العجز مانع عن تعلّق التكليف، أو أنّ القدرة شرط في صحّة التكليف؟ و له ثمرة، وقد أشرنا إليه في أوائل الجزء الثالث من حدود الشريعة في واجباتها، و في صحيح محمد بن مسلم المذكور في أوّل الكافي عن الباقر عليه السلام: «لما خلق الله العقل استنطقه ... أما إنّي إيّاك آمر، و إيّاك أنهى، و إيّاك أُعاقب، و إيّاك أُثيب».

ظاهر الرواية إرادة الروح الإنساني من العقل إلّا أن يراد به أنّ التكليف والجزاء بسببك، وعلى كلّ أنّ هنا مفاهيم متعدّدة لابدّ من الالتفات إليها و مقائسة التكاليف الشرعيّة معها:

---

١. الانعام(٦): ١٥٢؛ الأعراف(٧): ٤٢؛ المؤمنون(٤٠): ٦٢.
٢. الطلاق(٦٥): ٧.
٣. البقرة(٢): ٢٨٦.
٤. البقرة(٢): ١٨٥.
٥. الفتح(٤٨): ١٧.

| | | |
|---|---|---|
| ١. الجنون | ٢.العته | ٣. المغلوب على عقله |
| ٤. الذهان[١] | ٥. خبل في العقل | ٦. اختلال في العقل |
| ٧. السفه | ٨. الحمق | ٩. الخرف |
| ١٠. الغفلة | ١١. الذهول | ١٢. الوسواس |
| ١٣. الخلل النفسي | ١٤. الصرع | ١٥. البله |
| ١٦. الغضب الشديد | ١٧. الإغماء | ١٨. الطيش |
| ١٩. العُصاب | ٢٠. الغيبوبة | |

قيل: «الفقه الإسلامي يتضمّن تعريف الجنون عشرات التعريف و رجال القانون يختلفون في تعريف الجنون اختلافاً واضحاً، القانون يختلف فيه أيضاً. في علم النفس هناك عدّة تعريفات للجنون بدرجة أنّه قيل: إنّ في إمريكا وحدها ١٩ تعريفا للجنون، والغرب لايعرف معنى السفه والغفلة».[٢]

قيل: «المرض العقلي له مراحل: منها: الوهم، فالوهم نوع من الجنون. و منها: السفه، و هو الذى لايحسن التصرّف، ولكن عنده من العقل ما يهتدي به في تحقيق الخير له و الابتعاد عن الشر، و منها: العته، و هى مرحلة في الواقع قريبة من الجنون، لكن لانستطيع أن نقول بأنّها جنون والجنون التغطية الكاملة للعقل من حيث إنّه يفقد عقله الناقد الكامل.

و من الأمراض العقليّة ممّا ذكره العلم، الغضب الذي يكاد العقل يزول، حيث إنّه يتكلّم بما لا يدري، ولذا تكلّموا في طلاق الغضبان ... إمّا أن يكون غضباً شديداً لكنّه لايصل إلى حد فقده إحساسه بما يصدر عنه، و إمّا أن يصل إلى حدّ فقده ذلك، ففي هذه الحالة اتّفق مجموعة من المحقّقين على أنّ طلاقه لايقع».[٣]

و قيل: «التخلّف العقلي ليس مرضاً، بل هو حالة لاتتجلّى فيها الملكات الذهنيّة

---

١. قيل: كلمة «المذهون» أصح من كلمة «الذهان» لأن المذهون من «ذُهِنَ عقله» أي لايعي شيئاً (المشاورة البلدانية حول تشريعات الصحّة النفسية، ج١، ص١٤٠). و على كل حال، الذهان مرض نفسي وخيم، وهو عبارة عن الاضطرابات الذهنيّة، سواء منها ما كان وظيفيّاً أو عضويّاً (نفس المصدر، ج٢، ص٢٨٢).

قيل: إنّ المرضى النفسيّين يعانون من أمراض طفيفة و أن ٤٥٪ من السكان لديهم شكل من أشكال الخلل النفسي لكن هنا واحد من مائة ألف يدخل مستشفى الأمراض العقلية.

٢. المشاورة البلدانية، ج١، ص١٢١.

٣. نفس المصدر، ص١٢٥ و بطلان الطلاق في الفرض مما لاينبغي الخلاف فيه. اذ لايجامع القصد المعتبر في صحته.

أبداً و لا تتطوّر أبداً بما يكفي لتمكين الشخص المتخلّف عقليّاً من اكتساب قدر من المعرفة مساولما يكتسبه الأشخاص الذين هم في مثل عمره.

و أمّا الخرف فحالة ناجمة عن مرض الدماغ، و تكون في العادة مزمنة و مترقّبة بطبيعتها و فيها تضطرب الوظائف العليا للدماغ».[١]

و قيل: «المجنون هو المريض عقلياً إلى الحدّ الذي يجعله غير قادر على حماية حقّه، و غير قادر على التحلّي بسلوك و تصرّف ملائمين في المجتمع، و على كلّ حال، فالجنون مهما كانت درجته يستدعي عدم الأهليّة».[٢]

قيل: قد تعرّض الفقهاء لبيان المراد من الجنون والسفه، فقالوا عن الجنون: إنّه ليس مرضاً خاصّاً محدّداً، وكلمة «جنون» ليست اسماً لمرض واحد، بل هي اسم لجميع الأمراض العقليّة التي تؤدّي إلى اختلال العقل، و عبّر الفقهاء واللغويون عن هذه الأمراض بتعبير جامع هو قولهم «الجنون فساد العقل».

و قال في الجواهر في تفسير الجنون: «هو مرض في العقل يقتضي فساده، و تعطيله عن أفعاله، و أحكامه و لو في بعض الأوقات ... نعم، لاعبرة بالسهو الكثير السريع الزوال، و لا الإغماء الذي يكون عن هيجان المرّة أو غلبة المرض، أو نحو ذلك ممّا لايصدق عليه اسم الجنون و إلّا فلو فرض كونه على وجه يصدق عليه ذلك ترتّب عليه حكمه، بل لعلّه داخل في مفهومه لغةً و إن خصّ في العرف باسم آخر، حتى قيّد الجنون بأن لايكون في عامة الأطراف فتور، و إليه يرجع ما عن الشيخ و ابن البراج من أن الجنون ضربان: أحدهما: خنق والثاني غلبته على العقل من غير حادث مرضى و هذا أكثر».[٣]

و أورد على قوله: «لاعبرة بالسهو الكثير ...» بعض الكتّاب: و قد صرّح بعض الفقهاء بأنّ السهو الكثير لايندرج في فساد العقل (الجنون) و هذا قد لاينسجم مع التعريفات الطبّيّة المعاصرة لما يسمّونه «الخلل العقلي» و نحن نرجّح إدراجه في

---

١. نفس المصدر، ص١٣٥.

٢. نفس المصدر، ج١، ص٢٧٣.

حالات انعدام الأهليّة بالدرجة التي تناسب مع شدة الحالة و مدّتها (الكيفيّة والنوعية).[١]

قلت: أوّلاً: إنّ مراد صاحب الجواهر السهو الكثير السريع الزوال لامطلقه.

و ثانياً: إنّ العمدة في بطلان الإقرار والعقود و الإيقاعات و ثبوت الحجر عليه في الشؤون الماليّة، و رفع التكاليف الشرعيّة، و بطلان ولايته على أولاده، ووصايته، و ثبوت ولاية الغير عليه، كالأب والجدّ أو الوصّي منهما، أو ولاية الحاكم الشرعي، كما إذا كان جنونه بعد بلوغه أو قبله، و لاوالد، و لاجدّ له، هو فساد العقل بأيّ جهة كان، و من أيّ سبب حصل.

قال الكاتب الفاضل المذكور: «و أمّا السفه: فالظاهر من تعريفات أهل اللغة والفقهاء إنّ السفاهة مرض عقلي. و عرّفوها بأنّها خفّة العقل و نقصانه بالمقارنة مع قوى الإدراك والتمييز المألوفة والموجودة عند عامّة الناس، والتي يستخدمونها في حياتهم العمليّة، فالجنون فساد العقل، والسفه خفّة العقل و نقصه».[٢]

قلت: لكنّ السفه محتاج إلى تحديد دقيق علمي، و إلّا فلايزال في صدقه على جملة من الموارد محلّ شكّ.

ثم إنّه نسب إلى المشهور المعروف أنّ السفه غير الجنون، و أنّ مفهوم السفيه مقابل لمفهوم المجنون و ليس السفه قسماً من الجنون بحيث تقول: إنّ فساد العقل يندرج فيه أمران: الجنون والسفه.

و الحقّ أنّ السفيه عاقل قابل للخطاب، ومكلّف بجميع الأحكام، و لايترتّب على السفه سوى حجر صاحبه، وهو المنع عن التصرّف المالي في الجملة؛ إذ لامِلكة له يصلح بها المال حفظاً و تصرّفاً، و مقابله الرشيد. كما في القرآن: «**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ**». و فيه أيضاً: فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً (وقد يفسّر الضعيف بالصبيّ أو الكبير الخرف الذي لايفهم ما يقول).

---

١و ١. جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٣١٨.

٢. المشاورة البلدانية، ج ١، ص ٢٧٤.

و قد يقال بعدم اختصاص السفه بباب الأموال، كمن لم يكن عنده ملكة إصلاح الأولاد، أو الزوجة، أو إصلاح الناس، فلابدّ من حجره من الولاية عليهم. و هذا النقد يستحقّ الالتفات في ضوء الإطلاق أو العمومات في مقابل بناء العقلاء، فلاحظ و تأمل.

و أمّا الخرف: فقد نسب إلى الفقهاء أنّه فساد العقل من الكبر.[١]

قلت: لاخصوصيّة للسبب، إنّما الكلام في فساد العقل، فإن كان بحيث لايبقى لصاحبه فهم و تمييز، فهو غير مكلّف و إن بقي له فهم و تمييز و إن ضعف عقله، فهو مكلّف و إنّ خفّ عقابه في الآخرة.

١. نفس المصدر، ج١، ص٢٨٠.

# ١٤

## تعقيب فقهي حول العوائق و فيه تعريف بعض الموضوعات

قال بعض الكتّاب: «مازالت قضيّة من يحدد ما إذا كان الشخص مريضاً نفسيّاً والمعايير التى ينبغى الاحتكام إليها مسألة يحوطها الغموض من كل جانب، فلاالمعيار الثقافي ولاعلم الأمراض ولاالمعايير الإحصائيّة، تقدم المقائيس الدقيقة للسلوك الشاذ و تتّفق معظم المجتمعات على أنّ الحكم بالمرض النفسي يتوقّف على نتائج سلوك المريض على نفسه و على الآخرين، والتشريع الإسلامي يتخذ متّجهاً مماثلاً؛ إذ يرى الشافعي ـ على سبيل المثال ـ ان اى انسان يستخدم ـ بعد بلوغ سن الرشد ـ لغة سوقيّة و يخلط بين البيع والشراء ينبغي اختباره للتحقق من سلامة عقله أو جنونه».[١]

أقول: معرفة الجنون بالنسبة إلى ما يتعلق بالأحكام الشرعيّة ليست بغامضة فإذا حكم جمع من أهل العرف والدقّة من مشاهدة أفعال أحد و أقواله أنّه مجنون كفى في إثباته ـ إن شاء الله ـ و عمدة علاماته أنّه لايعرف حسن الأفعال من قبحها و ضارها من نافعها الواضحة. و قيل: إن الجنون قد ينشأ عن إصابة مادة المخّ ذاته أو عن مرض عضوى أو عن دخول مادة ضارة بالجسم من شأنها التأثير على السير العادي لنشاط المخّ كالمخدّرات، بل إنّه ليس بشرط أن تتعلّق هذه الحالة بالمخّ، فقد تكون متعلقة

---

١. نفس المصدر، ص٣٤٩ و ٣٥٠.

بالجهاز العصبي أو خاصّة بالصحّة النفسيّة و للجنون في الدراسات القانونيّة أنواع، فقد يكون عامّاً مستغرقاً كل القوى الذهنيّة، و قد يكون متقطّعاً، و قد يكون متخصّصاً أى متعلقاً بجانب من النشاط الذهني فتسيطر على المريض في نطاقه فكرة فاسدة في حين تكون سائر قواه العقليّة الأخرى عادية، و قد ينشأ هذا الجنون لعاهة مؤثّرة في العقل تصيب الإدراك ... أو تصيب الإرادة، كمن يتملكه دافع شديد لايقوى على مغالبته كالحالة المعروفة بجنون السرقة أو جنون الحريق.

و هناك نوع متميّز من القصور أو النقص العقلي و فيه يقف المخّ في نموّه عند حدّ معين في وقت لايزال فيه قابلاً للنمو هو ليس على درجة واحدة؛ إذ يختلف تبعاً للمرحلة التي وقف فيها النموّ و أهمّ حالاته العته والبَلَه والضعف العقلي، و يمثل العته أخطر درجاته، وفيه تقف الملكات الذهنيّة دون سنّ التمييز و يتميّز صاحبه بعدم القدرة على الكلام و الانتباه والقيام بحاجته الضرورية، و يكون قاصراً عن إدراك كلّ ما يحيط به من مظاهر الحياة.

و أمّا البله: فهو حالة متوسّطة بين العته والضعف العقلي، وفيه يقف النموّ العقلي دون السنّ النضوج الجنسي و يتميّز المتّصف به بقابليّته للتعليم لدرجة متوسّطة، ولكن مع ذلك يكون ضعيف الملاحظة و الانتباه.

و أمّا الضعف العقلي، فهو النقص في القوى العقليّة إلى درجة أخفّ من البله، وفيه يتجاوز النموّ العقلي سنّ النضوج الجنسي دون أن يبلغ مرحلة النضوج الكامل، و يتميّز صاحبه بضعف الإرادة و عدم التمسّك بالقيم.[1]

و قال بعض أهل العلم: «و يستعمل البله ـ في اللغة ـ في معنيين: أحدهما: الطيبة بمعنى الغفلة عن الشرّ. ثانيهما: قلّة العقل أو ضعف العقل. فالبله بهذا المعنى، من الأمراض العقليّة التي تترتّب عليها أحكام شرعيّة. إذن فساد العقل يمكن أن يندرج فيه الجنون والسفه والبله، و ذكر البله تفسيراً للضعيف في قوله تعالى: «سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً».

و قيل: أيضاً: إنّ الشريعة الإسلاميّة لاتعرف أشباه المجانين أو انصاف العقلاء

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٤٠٤ و ٤٠٥.

فانعدام الأهلية الجنائيّة لايتأتّى إلّا بفقد العقل، و انعدام المسؤوليّة لايكون إلّا بفقد الإدراك و الاختيار.

أمّا في الدراسات القانونية: فهناك من يطلق عليهم انصاف المجانين أو المجرمون الشواذ و هم من لايفقدون القدرة على الإدراك فقداً تاماً، و إنّما يحتفظون بقدر محدود من الإدراك و الاختبار يجعلهم في منطقة وسطى بين المسؤوليّة وعدمها، مما يحوّل دون إعفائهم من العقاب لتوافر سبب المسؤوليّة، كما يحول دون فرض العقاب الكامل لإصابتهم بما أثّر في إدراكهم الأمر الذي يترك مجالاً للقول بوجوب الجمع بين العقوبة والتدبير الاحترازي أو خلق تدبير مختلف يجمع بين خصائص العقوبة و خصائص التدبير، وهى أمور تتطلّب لتطبيقها تعديلاً تشريعياً و أمّا قبله فلايملك القضاء سوى تخفيف العقوبة في نطاق حدها الأدنى.[١]

**قلت**: فرق واضح بين القبح الفعلي والقبح الفاعلي، فقد يقتل أحد شخصاً مؤمناً بزعم أنّه كافر ملحد مفسد في الأرض و قد يكرم شخصاً مفسداً محارباً بزعم أنّه مؤمن مخلص ففى الفرض الأوّل الفعل قبيح أى ذو مفسدة كبيرة، غير تابعة لعلم الفاعل و جهله، لكنّه غير قبيح فاعلي؛ إذ فاعله لم يقصد إلّا الخير و قوام الحسن والقبح العقليّين ـ أي استحقاق المدح والذم ـ بالعلم و مع الجهل لاحسن و لاقبح في حق الفاعل و الآثار الدينيّة قد تترتّب على الحسن الفعلى و قبحه و قد تترتّب على الحسن الفاعلي و قبحه، و من الأوّل الضمانات بإتلاف أموال الناس و من الثاني الثواب والعقاب الأخرويّين و زوال العدالة، و في كلّ مورد لابدّ من ملاحظة أدلّته العامة أو الخاصّة.

و قيل: في الدراسات القانونيّة العربيّة أنّ المجنون غير مسؤول عن جرائمه، و إنّما المسؤول عن جبر إضرارها هو الشخص المكلّف بملاحظته و رقابته، و أنّه حين يلزم بالتعويض لايرجع بما يؤديّه على مال المجنون، على خلاف ماتقتضي به القواعد العامّة.[٢]

---

١. نفس المصدر، ص٤٠٨.

٢. نفس المصدر، ص٤٠٩.

و قيل أيضا: ثم إنّهم اختلفوا كذلك في التفرقة بين المجنون و المعتوه، فرأى بعضهم أنّ العته يختلف عن الجنون و هو قسيم له، لأنّه لايصحبه ـ عادة ـ هياج و اضطراب، و قد يكون معه تمييز و قد لا يكون، أو أنّه ـ العته ـ لايزيل العقل بالكليّة، و إن كان بقاء أصل العقل لايجعل صاحبه يصل إلى درجة العقل الكامل، فهو عبارة عن نقص العقل، بخلاف الجنون فإنّه قد يصل إلى فقد العقل نهائياً.

و رأى آخرون أنّ العته حال من أحوال الجنون و شعبة من شعبه، فكلاهما لايكون معه تمييز بين الخير و الشر و لايكون معه معرفة الغائب من الشاهد و لاتقدير الأمور في المستقبل بما يراه من نتائج أمثالها الواقعة.[١]

السفه و الغفلة لاينشآن عن مرض عقلي و لا يخلّان بالعقل من الناحية الطبيعية و إنّما يشتركان في معنى واحد و هو ضعف بعض الملكات الضابطة في النفس و يتميّز السفه بأنّه صفة تعتري الإنسان فتحمله على تبذير المال و إتلافه.

و أمّا الغفلة: فإنّها تعتبر صورة من صور ضعف بعض الملكات النفسيّة ترد على حسن الإدارة و التقدير.[٢]

**فذلكة** عن أبي حنيفة و الظاهريّة وزفرو ابن سيرين عدم الحجر على السفيه و ذى الغفلة؛ لأنّه إهدار لإنسانيّتهما و إلحاق لهما بالعجماوات محافظة على مالهما و هو ضرر أشدّ من تبديد الثروة و صيانتها فلايرتكب الضرر إلّا لدفع الضرر الأدنى.[٣]

و عن الإمام محمد من الأحناف و ابن القاسم من المالكية ثبوت الحجر عليهما لمجرد ظهور أمارات السفه أو الغفلة، كما ينتهي بمجرد ظهور دلائل الرشد. و عن أبي يوسف و الإمام مالك و كبار أصحابه أنّ توقيع الحجر عليهما و رفعه عنهما لايكون الّا بحكم قضائى.[٤]

فهذه ثلاثة أقوال لعلماء أهل السنّة، لكن القول الأوّل ربّما ينافي قوله تعالى: «فَإِنْ

---

١. نفس المصدر، ص٤٠٢.
٢. نفس المصدر، ص٤١٣.
٣. نفس المصدر، ص٤٤٦.
٤. نفس المصدر، ص٤١٤.

آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[١] و قوله تعالى: «سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالعَدْلِ».[٢]

و عن الشرائع السفيه هو الذي يصرف ماله في غير الأغراض الصحيحة.[٣]

و عن شرح اللمعة إنّ حالة السفه فقدان الملكة التي تعمل على حفظ الأموال و تحول دون صرفها في الطرق غير العقلائية.[٤]

و عن الفاضل المقداد: حجر السفيه متردّد بين الأمراض (هكذا)، هل هو لنقصه او لحفظ ماله؟، فاذا قلنا لنقصه سلبت عباراته أصلاً و رأساً و إلّا سلب استقلاله، و هو أوجه، وعلى هذا يصحّ أن يؤكّل لغيره و أن يباشر عقود نفسه بإذن وليّه و يقبل إقراراً (إقراره ـ ظ) بما لا يوجب مالاً و عن العلّامة في تذكرته: و بإمكان السفيه قبول العقود المجانيّة المكتوبة لصالحه شريطة أن لاتوجد تعهداً له.[٥]

و قيل: ذوالغفلة هو الذى لايهتدي إلى خيره إذا تصرّف، فلايعرف التصرف الرابح من الخاسر فيغبن بسهولة في المعاوضات و يغبن.[٦]

الفرق بينهما غير واضح فهو نوع من السفيه ظاهراً.

و قد فرّق بينهما في توصيات الندوة (في المنشور الثاني عشر، في أوائل الفرع الثانى منها ففيه: الاضطراب النفسي الذي لا يمسّ العقل و لاالتمييز، و إنّما يصيب بالضعف بعض الملكات الضابطة في النفس بحيث يندفع الشخص إلى التبذير في ماله ... (و هو يسمّى بالسفه) أو يقبل من التصرّفات مايلحق به غبناً فاحشاً لايدركه بسبب ضعف ملكات الإرادة و التقدير عنده و هو ما يسمّى بالغفلة تأخذ تصرفاته المالية حكم تصرّفات الصبيّ المميّز ....[٧]

---

١. النساء(٤): ٦.

٢. البقرة(٢): ٢٨٢.

٣. شرائع الإسلام، ج٢، ص١٠١؛ المشاورة البلدانية، ج٢، ص٧٢٨.

٤. الروضة البهية (شرح اللمعة)، ج١، ص٢١٤.

٥. المشاورة البلدانية، ج٢، ص٧٢٨.

٦. نفس المصدر، ص٧٥٦ و أيضاً لاحظ ص٨٩٧، ففيه تفصيل الفرق بين الغفلة والنسيان، والسفه والذهول.

٧. نفس المصدر، ص١٠١٦.

أقول: الغبن يوجب الخيار في فسخ المعاملة و إمضائها للمغبون، و أمّا إذا فرضنا الغبن غالبيّاً على أحد فهو يدخل في السفه فيحجر صاحبه، ولكن لامشاحة في الاصطلاح بأن يعدّ الغافل مقابلاً للسفيه لاقسماً منه.

و قيل: الإغماء لغة فقد الحس و الحركة لعارض. و اصطلاحاً: آفة يصير بها العقل في كلال و تتعطل بها القوى المدركة[١] و هو عادي موقت و كامل، فالأول سببه الكحول و العقاقير أو انخفاض درجة حرارة الجسم، و الثاني أثر مرض أو إصابة في جذع المخّ، و الأوّل لايخلّ بأهليّة الوجوب (تعلق شيء بذمّته). و أمّا أهليّة الأداء فإنّه ينافيها؛ إذ مدارها العقل، و المغمى عليه مغلوب على عقله.[٢]

قلت: المغمى عليه بكلا قسميه لايتوجّه إليه خطاب و لاتكليف حالة الإغماء و أمّا الأحكام الوضعية فلها سبيل آخر و سيأتي ما يتعلّق بقضاء صلاته و صومه و أنّه غير واجب عليه.

## تقسيم و تكميل

العناوين المتقدّمة في أوّل هذا الفصل ليس كلّ منها بحياله و انفراده مستلزماً لأحكام جديدة أو مغيّرة لها، بل هي على ثلاثة أقسام؛ فمنها ما هو موضوع أو شرط لأحكام، ومنها ما هو راجع إليه، ومنها ما هو ليس موضوعاً أو شرطاً لحكم نفياً أو إثباتاً أو تغييراً.

فمن القسم الأوّل: الجنون و فساد العقل أو ضعفه بحدّ لايعتني العرف بوجوده و يحكم عليه بأنّه فاقد العقل، فمن تنزّل بهذه المنزلة تزول عنه التكاليف الشرعيّة و يرفع عنه قلم التكليف و لايستحقّ ذمّاً و لامدحاً و لالوماً و لاحدّاً و لاتعزيراً و لاعقوبةً أخرويّة.

و ذلك لقبح تكليف من لاعقل له، و لايدرك الخطاب، و لايتمكّن من الامتثال،

---

١. نفس المصدر، ص٨٩٥.

٢. نفس المصدر، ص٨٩٦.

و للآيات الدالّة على نفي التكليف إلّا بقدر الوسع و للروايات، وبالجملة عدم تكليف فاقد العقل قطعي، سواء جعلنا الجنون مانعاً من التكليف، أو جعلنا العقل شرطاً له.

و أمّا الأحكام الوضعيّة، فلامانع من تعلقها به، إذ لابعث و لازجر فيها، و إنّما هي مجرّد اعتبارات تابعة لأسبابها، فالعمدة هو النظر إلى إطلاق أدلّتها و شمولها للمعوقين، و مع الشكّ يرجع إلى أصالة البراءة عن الحكم تكليفاً و وضعاً.

و إليه (الجنون) يرجع العته[1] و الذهول والمغلوب على عقله والخبل في العقل و الاختلال فيه و أمثاله و إذا فرضنا أنّ بعضها لم يرجع إليه فهو غير مؤثّر في الأحكام الشرعيّة، إذا لم يرجع إلى سائر العناوين التي نذكرها فيما بعد أيضاً.

## ما هو العقل؟

و اختلف كلماتهم في تعريف العقل كما في غيره، والراجح عندي أنّه العلم و ليس وراء العلم شيء آخر نحو قوّة، كقوة الشهوة، وقوة الغضب و غيرهما، نعم ليس هو مطلق العلم و مترادفه و إلّا يصدق على كل عاقل أنّه عالم، بل العلم بحسن الأشياء الحسنة و بقبح الاشياء القبيحة، حسب حكم العرف في كل مكان و زمان و يلزمه معرفة البديهيّات والضروريات، كما يلزمه إدراك الأمور الوجدانيّة التي لاتدرك بالحس، بل بالوجدان، كالخوف و الأمن و نفرته و حبه وجوعه و عطشه و شبعه و غضبه و رضاه و نظائرها.

و أما تحديد كمّيّة العقل المعتبرة في التكليف الشرعي: فليس عليها دليل عقلي أو شرعي، و هو موكول إلى نظر العرف العامّ الذين يفهمون من مشاهدة الأفعال و الأقوال والحالات، و هو ليس بأمر صعب و لعلّه لأجله لم يرد فيه بيان ديني معتبر.

و لعل اشتراط الشارع البلوغ في فعليّة تكاليفه، لأجل نضج العقل و الإدراك بهذا المقدار مع مراعاة جهات أخرى في الذكر و الأنثى.

و قيل في تعريف العقل: آلة خلقها الله لعباده ليميّزوا بين الأشياء و أضدادها.

---

١. المشاورة البلدانية، ج٢، ص٨٩٦.

و قيل: إنّه غريزة يتوصّل بها إلى المعرفة، و مثله بالبصر، و مثل العلم بالسراج، فمن لابصرله لاينتفع بالسراج و من له بصر بلاسراج لايرى مايحتاج إليه (في الظلمة).

و قيل: أنّه العلم ذاته، و قيل: إنّه العلوم الضرورية التي لاخلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك ولعلّه يرجع إلى ما اخترناه.

و قيل: إنّ الجوهر المسمّى عقلاً الذي خلق كاشفاً للعلوم يخلق في الإنسان قبل ولادته عند نفخ الروح فيه، ولكن ذلك العقل يظلّ حتى الولادة خالياً من جميع العلوم، مستعدّاً لها، كاستعداد الطفل للكتابة و استعداد آلات الحواسّ للإحساس قبل الولادة.[١]

أقول: كل ذلك ـ لاسيما القول الأخير ـ لاطائل تحته.

٢. **السفه**: و هوضعف العقل عرفاً في الأمور الماليّة، و يرجع إليه الأحمق و الأبله في الأمور الماليّة و ذوالغفلة و لابدّ لهم في الأمور الماليّة من وليّ تقع معاملاته بإذنه صلاحاً له. و في غير الأمور المالية هو مكلف بجميع الأمور و له استقلاله في معاملاته.

ثم إنّه نسب إلى فقهاء الإماميّة عدم صحّة زواج السفيه بدون موافقة الولي؛ فإنّه ذوتبعات ماليّة، كالنفقة والمهر إذا كان زوجاً. و أمّا إذا كان زوجة فلقول صاحب الجواهر: والظاهر دخول تزويجها نفسها في التصرفات الماليّة من جهة مقابلة البضع بالمال، فلايجوز بدون إذن الولي. أقول: فيه نظر و تفصيله في محلّه.

٣. **و أمّا الخرف**: فهو ضعف العقل من الكبر، فإن اتّحد مع الجنون أو السفه فله حكم أحدهما وإلّا فليس بمانع من التكليف.

٤. **الغضب الشديد** الذي يصدر قوله أو فعله معه من غير اختياره وارادته، كل ماكان خارجاً عن الاختيار لايحكم عليه بحكم تكليفي، فإنّ الله لايكلّف نفساً الّا وسعها. و إن صدر باختياره فهو مسؤول عنه.

و انّما الكلام في الأوّل في فرض حصوله باختياره، فيمكن القول ببقاء التكليف للقاعدة القائلة بأنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار تكليفاً و عقاباً و امّا إذا

---

١. نفس المصدر، ص٧٨٥.

خصّصناها بالعقاب فقط و أنّ خطاب العاجز قبيح عقلاً مطلقاً حتى و إن كان عجزه نشأ من اختياره السابق كما عليه بعض المحقّقين الأصوليّين و لعلّه غير بعيد، فالتكليف ساقط لكن استحقاق العقاب الأخروى والقَوَد والحدّ والتعزير والضمانات ثابتة بل الضمانات ثابتة حتى إذا كان الغضب غير اختياري.

و أمّا الصرع: فقيل في تعريفه: حالة تتميّز بنوبات ارتعاد تشنّجي يصحبها فقدان الشعور مع تبدلات ملحوظة في الشخصيّة، سواء قبل النوبة أو بعدها على أثر تكرر النوبات مع الاستعداد للإثارة والغضب بسهولة و رفع الصوت و فقدان الاهتمام بمن حوله أو الاهتمام السطحي، و قد تنتقل النوبة إلى نوم عميق لبضع ساعات و قد تتعاقب النوبات بسرعة مع الإخفاق في استعادة الشعور بما يجعل الحالة خطرة على الحياة.[١]

و ما قلنا في الغضب من التفصيل يجري في الصرع أيضاً ولو فقد الشعور فيشبه المجنون في الحكم.

**و أما الاغماء**: فقيل: إنّه توقف القوى المدركة والمحرّكة عن أفعالها مع بقاء العقل مغلوباً، وإذا كان ميؤساً من زواله فهو كالجنون.

أقول: هذا التعريف ليس بطبّي، و ليس بمفيد أيضاً، و إذا صدق الاغماء بنظر العرف يكفي ترتّب حكمه الشرعي عليه، إلا أن يحكم الطبّ حكماً باتاً أنّه ليس بإغماء:

١. في الصحيح أنّ الحلبي سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المريض هل يقضي الصلوات إذا أغمى عليه؟ فقال: «لا، إلّا الصلاة التي أفاق فيها».

٢. في صحيح حفص أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول في المغمى عليه؟ قال: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر».

٣. في صحيح ابن مهزيار عن أبي الحسن الثالث عليه السلام: «لايقضي الصوم و لايقضي الصلاة، وكلّما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر».

٤. في حسنة أبي سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «كلّما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء».[٢]

---

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٤٤.

٢. وسائل الشيعة، أبواب قضاء الصلاة، الباب ٣ و فيه روايات كثيرة دالّة على نفي القضاء.

مقتضى ظهور قوله ﷺ «كلّما غلب الله» عدم وجوب قضاء جميع العبادات الفائتة لأجل مطلق المرض المُذهبة للشعور، والنوم أو الغفلة أو الجنون والعوائق القهريّة غير المستندة إلى اختيار المكلّف. لكن الفقهاء لم يلتزموا به لروايات أخرى و تفصيل البحث في محلّه.

٥ ـ ٦. و أمّا الأخرس، والأصم فإن كان لكلّ منهما إشارة مفهمة ولو بأحد طرق حديثاً فالظاهر قيامها مقام الإيجاب والقبول و غير ذلك. وإلّا فيصل الأمر إلى وليّهما.

٧. و أمّا الذي هو أبكم و أصمّ و أعمى: فإن كان له إشارة مفهمة تعلما و اكتساباً فهو و إلّا فأمره إلى وليّه فيما يعلم من مصالحه و مفاسده و أمّا في مثل بعض رغباته التي لايعلمها الوليّ أو القيم فيشكل الاعتماد على قول الولي أو القيّم.

و هل مثل هذا الشخص ـ أى الأبكم الأصم الاعمى ـ مكلف بأصول الدين و فروعه؟ الظاهر عدمه، لعدم السبيل له إلى العلم بالدين و إتمام الحجّة عليه، نعم يحتمل إيمانه بالله تعالى بعقله، وعلى كل هو ليس بمسلم بعد بلوغه و لا بكافر؛ إذ لم يعلم منه الانكار، بل ظاهر حاله الغفلة والذهول فلايترتّب عليه أحكام الكفر كالنجاسة و لاأحكام الإسلام، كجواز تزويج المسلمة إيّاه.

## مسألة

إذا اتّهم الأخرس بالزنا، فإن لم تكن له إشارة مفهمة فلايتصوّر منه إقرار، و إن كانت له اشاره مفهمة فقد ذهب جمع من فقهاء أهل السنّة إلى وجوب الحد عليه، قياساً على إقراره بغير الزنا.

و عن الحنفية: أنّه لايحد، لابإقرار و لاببينة؛ لأنّ الإشارة تحتمل ما فهم منها و غيره فيكون ذلك شبهة في درء الحدّ؛ لكونه ممّا تدرأ بالشبهات، و لايجب الحدّ بالبيّنة، لاحتمال ألا يكون له شبهة و لايمكن التعبير عنها.[١]

و زاد السرخسي في محكي مبسوطه: «و لايؤخذ الأخرس بحدّ الزاني و لابشيء

١. المشاورة البلدانية، ج٢، ص٧٠٧ و ٧٠٨.

من الحد و إن أقرّ به بإشارة أو كتابة أو شهد عليه الشهود، لأنّه حتى ولو أقرّبه بالإشارة، بدل العبارة لايقام بالبدل و لأنّه لابدّ من التصريح بلفظة الزانى في الإقرار، وذلك لايوجد في إشارة الأخرس، إنّما الذي يفهم من إشارته الوطء، فلو أقرّ الناطق بهذه العبارة لايلزمه الحدّ، فكذلك الأخرس، وكذلك إن شهدت الشهود عليه بذلك؛ لأنّه لو كان ناطقاً ربّما يدّعي شبهة تدرئ الحدّ.[١]

و في الشرائع و شرحها الجواهر:[٢] و كذا لاخلاف ولااشكال في أنّه تقوم الإشارة المفيدة للإقرار في الأخرس مقام النطق كما في غيره لإطلاق مادلّ على ذلك، كما هو واضح، خلافاً لأبي‌حنيفة، و يكفي المترجمان، كما يكفي الشاهدان على إقرار الناطق أربعاً، ولايكفى أقلّ منهما لأن الترجمة شهادة على الأصحّ لارواية.

في الشرائع و الجواهر[٣] أيضاً: لاخلاف و لاإشكال في أنّه يقع طلاق الأخرس و عقده و إيقاعه بالاشارة الدالّة على ذلك، على نحو غيره من مقاصده، بل قد عرفت الاجتزاء بها في عباداته فضلاً عن معاملاته، كصحيح أبن أبي‌نصر: قال: سألت الرضاعليه السلام عن الرجل تكون عنده المرأة فيصمت فلايتكلم، قال: «أخرس»؟ قلت: نعم، قال: «يعلم منه بغض لامرأته و كراهة لها»؟ قلت: نعم يجوز له ان يطلّق عنه وليّه؟ قال: «لا ولكن يكتب ويشهد على ذلك» قلت ـ أصلحك‌الله تعالى ـ لايكتب و لايسمع كيف يطلّقها قال: «بالذي يعرف به من فعله مثل ماذكرت من كراهة لها او بغضه لها».[٤]

المحمول على أنّ الكتابة أيضاً من جملة افراد الإشارة، بل لعلّها أقواها، ولو عجز عن النطق ولولعارض في لسانه فكتب ناوياً به الطلاق صحّ بلاخلاف لما سمعته في الأخرس نصّاً و فتوىً ولكن قيّده جمع بفرض ما إذا كان المطّلق غائباً لصحيح الثمالي.[٥]

---

١. نفس المصدر، ص٧٠٨.
٢. جواهر الكلام، ج٤١، ص٢٨٣.
٣. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٦٠.
٤. وسائل الشيعة، الباب ١٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، ح ١ ـ ٤.
٥. جواهر الكلام، ج٣٢، ص٦٢.

# ١٥

# التخدير والمخدّرات

## التخدير

التخدير لغة و اصطلاحاً: استرخاء يغشى بعض الأعضاء أو الجسم كله. والمخدِّر: مادّة تسبّب في الإنسان والحيوان فقدان الوعي بدرجات متفاوتة، كالبنج والحشيش و الأفيون.

## أنواع المخدّرات

و قد صنّفوا المخدّرات أنواعاً. و فرق ليفين بين خمس من المجموعات. هي: مسبّبات النشوة و مهدئات الحياة العاطفية، والمهلوسات، والمسكرات، والمنوّمات، والمنبّهات.

و أهم المخدّرات التقليديّة: الأفيون والمورفين و مشتقاته، كالهيروبين والحشيش، والكوكايين، والمهلوسات، والمنوّمات، والمهدئات، والامفيتامينات و نحوها.

و تؤدّي المخدّرات بوجه عام إلى نوع من السكر و إلى اضطراب العقل، و إلى الشعور بالنشوة الخاصة. و تكون نتيجة على تعاطي المخدّرات الانهيار العامّ و فقدان الوعي.

## حكم التخدير والمخدّرات

آفات المخدّرات التي تصيب البدن متعدّدة و مختلفة، فلا يخلو عضو من أذيّة

عميقة أو سطحيّة تبعاً لنوع المخدّر المستعمل و مدّة الإدمان. و قد وردت نصوص عن الفقهاء تفرّق بين الخمر و ما في حكمها من السوائل و بين الحشيشة و ما يتبعها من أنواع نبّه على ذلك القرافي عند حديثه عن المرقد و ابن حجر الهيثمي و الرملي و ابن قاسم في شرحه لمتن أبي شجاع. و يقابل هذا الفريق من العلماء فقهاء آخرون أدركوا ما يحصل من آثار سيّئة لمتناولي هذه العقاقير. و قالوا إنّ التخدير الذي يلحق بسببها بالأطراف و الحواس لهو أكثر شرّاً و أعظم خطراً من الخمر. و من بين هؤلاء الفقهاء ابن حجر و النووي.

و تناول المخدّرات، كالحشيشة و الأفيون و نحوها عن طريق المضغ أو التدخين ينتج عنه تغييب العقل. و قد يؤدّي إلى الإدمان و يسبّب تدهوراً في عقلية المدمن و صحته.

ذكر ابن تيميّة الإجماع على تحريمه.

و قالت جماعة بتحريم كلّ ما يخدّر من الأشياء الجامدة أو غيرها المضرّة بالعقل أو غيره من أعضاء الجسد، دون ما يؤخذ منها من أجل التداوي لأنّ حرمتها ليست لعينها بل لضررها.

و ذهب أبوبكر بن إبراهيم الحرازي الشافعي إلى تحريم القات، و بمثل قوله في تحريمه صرح حمزة الناشري مستدلاً على ما ذهب إليه بحديث أمّ سلمة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل مسكر و مفتر. رواه أحمد و أبو داود في سننهما بسند صحيح.

و من الأحكام المتعلّقة بالتخدير حرمة تعاطيه إلّا أن يكون ذلك بقصد التداوي. و في هذه الحال لاتصحّ تصرّفات المخدّر عند الجمهور. فإن كان بغير غرض التداوي اختلف الفقهاء فيما يصحّ من تصرّفاته و ما لا يصحّ.

فذهب الحنفيّة إلى أن تصرّفات متناول المخدّرات صحيحة لأنّ استعماله للمخدّر للهو معصية. و استثنوا من هذا الحكم ما يقع منه من ردّة، أو إقرار بالحدود، و من الإشهاد على شهادة نفسه. و محلّ ذلك إذا اختلط، و إلّا فهو كالصاحي يصحّ كفره و

طلاقه و خلعه. و لما فشا من أمر الحشيشة و السكر بها، نبّه ابن عابدين إلى أن مشائخ الحنفية و الشافعية عادوا إلى تحريمها و أفتوا بوقوع الطلاق من متناولها.

و قالت الحنفيّة إذا كان ذهاب عقل المخدّر بالبنج و الأفيون لغرض التداوي، و هو يعلم أنّ التداوي بهما على سبيل الجواز لا الضرورة، فإنّ الطلاق يقع منه زجراً و عليه الفتوى.

و قالت المالكية بصحّة طلاقه. و تلزمه الحدود في الجنايات على النفس و المال. و على المشهور لا تصحّ منه و تلزمه العقود من بيع و شراء و إجارة و نكاح و إقرارات.

و ذهب الحنابلة إلى أنّ تناول البنج و نحوه لغير حاجة، إذا زال العقل به، فكالمجنون لا يقع طلاق متناوله.

و اتّفق الفقهاء على أن متناول المخدّرات للتداوي لو زال عقله لا عقاب عليه. فإن تناول نفس القدر المؤثّر في زوال العقل بدون عذر فلا حدّ عليه، إلّا أن ابن تيميّة يرى وجوب الحدّ على من سكر من حشيشة. و قالوا أيضا بتعزير متناول المخدّرات.[1]

أقول: هذا ما يتعلق بآراء فقهاء اهل السنة، والأقوىٰ عندي:

١ـ تعاطى هذه المخدّرات أكلاً و شرباً و استعمالاً بفرض الاعتياد بها غير جايز، ولابد من الاجتناب عنها على الأحوط وجوبا، كما انه يجب التخلص منها على المعتاد على الأحوط.

٢ـ الخمر والمسكر المايع والجامد يحرم اكله و شربه، بل المشهور عندنا نجاسة الخمر و هو أحوط وجوباً و كذا المسكر المايع.

٣ـ المخدّرات الجامدة والمائعة طاهرة غير نجسة و ان قلنا بحرمة تناولها.

٤ـ على متناول المخدّرات المضرة ـ ضرراً كثيراً للفرد والامة الاسلامية، التحزير بما يراه الحاكم الشر مصلحة فيه.

٥ـ الأحوط وجوباً ترك زرعها و نقلها و حملها والاتجاربها بيعاً و شراءً و ايجاراً و هبة و نحوها، لان اضرارها كثيرة و ربما مهلكة للشباب.

---

١. نفس المصدر، ج٢، ص٩١٣ ـ ٩١٦.

٦ـ المتناول للمحذرات اذا صح عقله و اختياره تقع تصرفاته و اعماله و عباداتـه صحيحة و عله تبعات اعماله من الحدود و التعزيرات والقصاص والضمانات، و ان زال عقله و اختياره فهو غير مكلف و حاله حال المجنون، الا ان يقال أن الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار تكليفا و عقابا.

٧ـ يجوز تناول بعض المحذرات غير المـحرمة ذاتـاً، للـتداوى مـن دون مـنظنة الاعتياد.

# ١٦

# حقوق المسِنّين ومايتعلّق بها

و صلني الجزء الأول من المنشور الثالث عشر حول حقوق المسنّين من منظور إسلامي من الكويت، أرسله بعض المؤمنين ـ أيده الله تعالى ـ لي فطالعته، و أخذت منه بعض مطالبه لأنقل في هذا الجزء، ثم أذكر الأحكام الفقهيّة للموضوع المذكور حسب قواعد الاستنباط الأصولية و الفقهيّة؛ معتصماً بالله تعالى من الخطإ والزلل والسهو و التقصير، إنّه هو البّر الرحيم، و نعم المولى و نعم النصير.

## مقدّمة فيها أمور

١. اختارت الأمم المتّحدة عام «١٩٩٩م» عاماً دولياً للمسنّين و أعلنت منظّمة الصحّة العالميّة اختيار اليوم العالمي للصحّة عام ١٩٩٩م «مواصلة المسنّين لنشاطهم ضمان لصحّتهم» و جاء هذا الاختيار من الأمم المتّحدة و منظّمة الصحّة العالميّة بعد أن أظهرت الإحصاءات أنّ في العالم اليوم ٨٥٠ مليون[١] شخص بين رجل و امرأة قد بلغوا فوق الستّين عاماً، يعيش أكثر من ستّين بالمائة منهم في العالم النامي، و من المتوقّع أن يصل عددهم إلى المليار عام «٢٠٢٠م».[٢]

---

١. و قيل ٥٨٠ مليون لا ٨٥٠، لاحظ ص٦٦ في نفس المصدر الآتي و كذا في ص٨٢ من المصدر المذكور. فيها، ويتوقّع أن يرتفع هذا الرقم ليصل إلى ألف و مائة مليون عام ٢٠٢٥م بزيادة تعادل ٧٥٪ بالمقارنة مع الزيادة السكّانية العامة التي تصل إلى ٥٠٪ فقط، و من بين هؤلاء ٣٥٥ مليوناً في الدول النامية.

٢. منشور ١٣ حقوق المسنّين من منظور إسلامي، ج١، ص١٩.

٢. قد يقال بأنّ الرجال والنساء يشيخون بطريقة واحدة، وهذا خطأ، فكلا هما يشيخان بطرق مختلفة، فالنساء يعشن مدّة أطول، وسبب ذلك الاختلاف البيولوجي بينها و بين الرجل و لذلك فالنساء أكثر قوّةً و مقاوَمةً من الرجال في كلّ مراحل أعمارهنّ، وفي مرحلة الطفولة المبكرة بشكل خاص؛ إذ أنّ الهرمونات تقيهنّ من مرض القلب و نقص الرئوية القلبية و يتراوح من المرأة في الدول النامية بين خمسين سنةً أو يزيد قليلاً بينما يزداد ذلك في الدول المتقدّمة ليصل إلى ثمانين عاماً، و يزيد العمر المأمول للمرأة عن الرجل بمعدلّ يتراوح بين خمس و ثمانٍ سنوات. هذا لا يعني حياة صحّيّة أفضل، بل قد يكون العكس؛ إذ أنّ المرأة معرضة لتخلخل العظام والسكرى، وارتفاع ضغط الدم، والسلس والتهاب المفاصل، وهذا يؤثّر على نوعيّة الحياة و كفاءتها في المجتمع.

ثمّ إنّ أنماط الحياة تشير إلى أنّ الرجال أكثر مجازفةً بالتعرّض للأخطار؛ فعلى سبيل المثال، فإنّ الرجال يميلون إلى التدخين أكثر من النساء، ولذلك فإنّ نسبة الوفيات بأمراض سرطان الرئة والقلب أكثر في الرجال من النساء.[١]

٣. فليس هناك جدوى اقتصادية حقيقيّة وراء التقاعد الإلزامي، فقد بيّنت الدراسات أنّ الاعتقاد بأنّ التقاعد يوفّر فرصة عمل للشباب لايستند إلى أساس حقيقي، بل أنّ فقدان أشخاص ذوي كفاءة و جدارة يمثّل خسارة فادحةً، و يمثّل عقبةً اقتصاديّةً لذلك يمثّل التقاعد الإجباري مشكلةً للفرد و الأسرة و الاقتصاد ككل، حيث ينخفض دخل الفرد بعد التقاعد مخلفاً آثاراً سلبيّةً.

و لعلّ ما يحدث في كَنَداخيرُ مثال على ذلك، فلقد ألغت نهائياً مسألة الإحالة إلى التقاعد على أساس السنّ، وجعلت القاعدة هي استمرار المرء في عمله مادام قادراً على الوفاء بمتطلّباته، وراغباً في مواصلته، ولم ينتج عن هذا النظام سلبيّات على الاقتصاد الكَندي.

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٢٢ و ٢٣.

و قد خطّت اليابان والولايات المتّحدة خطواتٍ في هذا الاتّجاه لدَمج المسنّين داخل المجتمعات، والاستفادة من طاقاتهم.[١]

فهل يبقى سن التقاعد عند الستّين عاماً؟ إنّ هذا السنّ تمّ تحديده أيام كان متوسط عمر الفرد من ٦٥ ـ ٧٠ عاماً، وقد يصل إلى أكثر من ذلك، وفي هذا العمر يصبح الإنسان أكثر عطاءً او فكراً، ونضوجاً، وحكمةً، و إدراكاً لمشاكل عمله التي يمكن أن يساهم في حلّها، والاستفادة منهم، ومن خبرتهم سيوفّر الكثير على الدولة و بهذا يمكن تحويل هذه القوّة العاطلة المحالة للمعاش إلى قوّة منتجة مفيدة في المجتمع.[٢]

٤. الكهول لغةً هم بين الثلاثين والخمسين؛ لأنّ الكهولة تعنى الازدهار، يقال: اكتهلت الروضة يعني عمّ نورها و نبتها. أمّا الشيوخ فمن زاد و اعن الخمسين.

٥. أعلن يوم ١٢ تشرين الأوّل = أكتوبر ١٩٩٩م ـ «يوم البلايين الستّة»؛ إذ يمثّل هذا اليوم إكمال عدد سكّان العالم للبليون السادس، والذي استغرق إضافته ١٢ عاماً فقط، و ينمو سكّان العالم حالياً بنحو ٧٨ مليون نسمة سنوياً،[٣] نحو ٩٥٪ منهم في الدول النامية.

إنّ هذا التحوّل الديموجرا في من معدّلات خصوبة، ووفيات مرتفعة إلى معدّلات خصوبة و وفيات منخفضة، والذي حدث بالفعل في أنحاء عديدة من العالم، فضلاً عن تحسين فرص التغذية والتعليم والرعاية الصحّية، والوصول إلى وسائل تنظيم الأسرة، قد أدّى إلى ارتفاع العمر المتوقّع للإنسان عند مولده؛ فيتوقّع أن يصل متوسّط العمر المتوقع للإنسان في العالم إلى ٧٦ عاماً لحلول عام ٢٠٥٠م مرتفعاً من ٤٦ عاماً ١٩٥٠م فما يؤدّي إلى زيادة أعداد و نسب المسنّين بشكل متسارع في العالم.[٤]

٦. قد يذهب بعض أهل النظر من الغربيّين إلى جواز الانتحار للمريض المتألّم ألماً

---

١. نفس المصدر، ص٢٣.

٢. نفس المصدر، ص٨٢.

٣. بل قال هذا القائل في كلامه: و يتوقّع أن يزداد هذا العدد ليبلغ نحو ١٤/٥ مليون خلال الفترة بين ٢٠١٠ ـ ٢٠١٥، ص١٦٢ حقوق المسنّين.

٤. حقوق المسنّين، ص١٥٩ و ١٦٠.

شديداً غير قابل للتحمّل و لا يرجى برؤه، فعلاً و على هذا ربّما يتصوّر حكم بعض الأقسام الأربعة المذكورة ذيلاً:

**أوّلها**: إرشاد المريض إلى كيفيّة الانتحار دون أن يتدخّل الطبيب المرشد في التنفيذ.

**ثانيها**: إعطاء المريض جرعات عالية من الدواء المسكّن، و هو عادة «المورفين» فيعيش المريض أيّامه الأخيرة بلا ألمٍ، أو بأقلّ قدر منه؛ لزيادة المسكّن، ولكنّه يتدهور تدريجاً نحو الموت بسبب المورفين الزائد.

**ثالثها**: ترك المرض يأخذ مجراه مع المريض دون التدخّل الطبّي بمعالجة جديّة بسبب الاعتقاد بعدم جدوى العلاج، فتكون النتيجة موت المريض مع التطوّر الطبيعي للمرض.

**رابعها**: التسرّع في إيقاف أجهزة الإنعاش ممّا يؤدّي إلى وفاة المريض.

أقول: مع قطع النظر عن الحكم الفقهي الإسلامي لاأرى مانعاً من جواز الانتحار في الفرض المذكور عقلاً و أخلاقاً، بل ربّما قتله من جانب الوالدين أو الأقارب أو الدولة أو من جانب من ابتلي به، وقد استأذنني بعض الوالدين قتل ابنهما المصاب عقليّاً و جسميّاً لأجل عدم تحملهما عذابه الدائم أمام أعينهما لكنّني لم آذن قتله لهما من جهة الحرمة الفقهيّة و بعد مدّة توفّي الابن و استراح الوالدان.

و بناء على جواز الانتحار يجوز الصورة الأولى من الصور الأربعة من دون تردّد و اما على فرض حرمته فقيل: إنّها تحريض على محرّم يصل إلى حدّ المشاركة.[1]

لكنّه ممنوع؛ إذ لايصدق عرفاً على كلّ بيان أنّه تحريض أو تشويق، فضلاً عن وصوله إلى حدّ المشاركة.

نعم، التشويق على الحرام حرام بعنوانه، كما يستفاد ممّا ورد في تفسير قوله تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»،[2] و أنّه قول أحد للمغنّي: احسنت. دل على انه تجر مذموم عقلا.

---

١. نفس المصدر، ص ١٣٠.

٢. الرواية معتبرة سنداً مذكورة في كتابنا حدود الشريعة، ج ١.

و أمّا إذا صدق المشاركة في فعل حرام أو ترك واجب: فهو أيضاً حرام؛ لقوله تعالى: «وَلا تَعاوَنُوا عَلَى ٱلإِثْمِ وَالعُدْوانِ».

و أمّا الصورة الثانية: فقد تتحقّق بمباشرة الطبيب و إدخال الجُرعة في حلق المريض، فهي غير جائزة مطلقاً أذن به المريض أم لم يأذن، علم بأثر الدواء أو جهل، بناء على حرمة الانتحار و قتل المريض مطلقاً و إن كان مرضه لاعلاج له و ألمه لا يتحمّل، و أمّا بناءً على جوازه في هذا الفرض: فيجوز مع إذن المريض، بل مع رضاه أيضاً.

نعم، لايجوز المباشرة في غير الفرض المذكور و إن أذن و أمر به المريض؛ إذ لا أثر له بعد الحرمة الشرعيّة، و أمّا الوصف المجرّد: فقد مرّ حكمه في الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثالثة: فمع إيجار المريض الطبيب لعلاجه، يجب عليه التداوي والعلاج حسب عقد الإجارة، و إلّا فلايجوز له أخذ الأجرة.

و أمّا إذا اعتقد الطبيب عدم الجدوى في العلاج، فتركه فلاشيء عليه بالنسبة إلى حرمة القتل، و لا إلى وجوب حفظ النفس المحترمة، و إنّما عليه تبعة تخلّفه عن عقد الإجارة.

نعم، إذا ترتّب على ترك علاجه سرعة موته، فبناءً على حرمة الانتحار و قتل المريض في الفرض المتقدّم فقد ارتكب الطبيب محرّماً شرعيّاً. و بعبارة دقيقة أنّه ترك واجباً شرعيّاً عليه، و هو حفظ النفس، و ترك واجباً عقديّاً (اوفوا بالعقود) فيستحقّ التعزير و أما كونه قاتلاً يستحقّ القصاص أو الدية: فهو محلّ نظر؛ بل منع.

نعم، لايبعد صدق القتل في الصورة الرابعة، فيترتّب عليه حكمه بناء على حرمة القتل مطلقاً،[1] كما يدّل عليه إطلاق قوله تعالى: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و إطلاق قوله: «وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»،[2] لكنّ سياق الآية السابقة عليه و الآية اللاحقة له، أنّه مسوق إلى قتل الغير فلاحظهما.

---

١. إذا فرضنا توقّف الدماغ والمخّ عن العمل توقّفاً لاعودة معه و كان القلب يتحرّك بالجهاز الطبّي فقط لايبعد جواز إيقاف الجهاز؛ فإنّ تلك الحركة (حركة القلب) خارجيّة لاطبيعيّة ولادليل على لزوم حفظ مثل هذه الحياة، ولايصدق على إيقاف المحرّك قتلاً، فلاحظ. والله أعلم.

٢. النساء(٤): ٢٩.

نعم، في صحيح الحنّاط قال: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «من قتل نفسَه متعمداً فهو في نار جهنمّ خالداً فيها».[١]

فالعمدة في الحكم عندنا هو إطلاق الآية الأُولى، و هـذا الحـديث، إلّا أن يـدّعى انصرافهما عن مفروض الكلام، و عمّن يعلم بموت نفسه بعد دقائق، أو بقتله بيد غيره مع أكثر تعذيب و إيذاء أو يخاف على قتل جماعة عند إفشاء أسرار المجاهدين إذا أنهى صبره على تعذيبه من قبل رجال الأمن. ولكن الفتوى بجواز قتل النفس أو قتل الغير في أمثال هذه الموارد مشكل للفقيه، بعد قوله تعالى: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِى الأَرضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِـيعاً».

**٧. تناسب الذكور و الأناث**

أحد المظاهر لعمليّة التشيّخ السكاني هو الفارق الواضح في العدد النسبي لكلّ من الرجال والنساء المسنّين؛ إذ تزيد معدّلات الوفاة بين الذكور مقارنة بالنساء في جميع فئات العمر و رغم أنّ عدد الذكور يفوق عدد الأناث عند الميلاد بمتوسط ١٠٥ مولود ذكر لكلّ مائة أنثى إلّا أنّه مع فئة العمر ٣٠ ـ ٣٥ تقريباً يبدأ عدد النساء في التعادل، ثم الزيادة عن عدد الرجال، ولتصل النسبة مع الفئة العمريّة ٥٥ ـ ٥٩ نحو ١٠٣ كلّ ١٠٠ من الذكور، و يستمرّ، و تزايد نسبة النساء إلى الرجال مع تزايد العمر بشكل تدريجي حتى تصل إلى ما يفوق ١٨٠ لكلّ ١٠٠ من الذكور من فئة العمر ٨٠ ـ ٨٩. والواقع أنّ توقّع الحياة للأناث يفوق للذكور في كافّة دول العالم المتقدّمة والنامية على السواء.[٢]

و قد سبق ما ينافي بعض هذه الأرقام فلاتغفل.

٨ منذ سنوات قرأت في مجلّة الصحّة العالميّة مقالاً حميداً لكنّه يعرض طائفة من الأفكار من غير الكاتب. منها: ما إذا كان من الأفضل إلغاء برامج التطعيم لأطفال العالم الثالث حتى يموتوا في الطفولة بدلاً من أن يكبروا حتى اليفاع، ثم يموتوا من الفـاقة والمجاعة بعد أن يمارسوا وطأتهم على الموارد، ثم قـرأت بـعد ذلك أنّ شـعباً مـن

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٣.

٢. نفس المصدر، ج١، ص١٦٧.

الشعوب يلحس سنوياً من الآيس كريم ما قيمته أحد عشر بليوناً من الدولارات، أو أنّ أمةً تعدادها ستّة بالمائة من سكّان العالم ولكنها تستهلك ثلاثين بالمائة من ناتجه، ولن يتحقّق إلّا إذا دخل البعد الروحي في عالم السياسة و الاقتصاد، و تغيّرت العقلية والنفسيّة في التعامل مع العالم الفقير ممصوص الدماء.

النفس الإنسانيّة ثمينة، ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً. و أنّ النفوس متكافئة، فليس هناك نفس رخيصة و أخرى ثمينة،[1] فلا السنّ ولاالمرض يهبطان بقيمة النفس الإنسانيّة.[2]

٩. لا شكّ أنّ الرعاية المنزليّة أحسن للمسنّين، لكن أهالي هؤلاء ربّما يرفضون رعايتهم إمّا لجهة اقتصاديّة أو لصعوبة التعامل الصحّي معهم في الطعام والشراب، أو الحركة، والتنقّل أو لأجل النظافة أو الرعاية المكثّفة، أو لأنّ المسنّين يتكلّمون باستمرار، و يسبّون أهاليهم، وهكذا.

١٠. لقد حان الوقت أن نتخلص من أساطير أنّ المرض العقلي عند كبار السن غير قابل للعلاج. لدينا اليوم علاجات كثيرة للاكتئاب، كما بدأت تظهر بعض العلاجات للعته، ولسوف تحدث بسرعة تحسّنات خلال السنوات القليلة القادمة، لكن على المتخصّصين و على المجتمع أن يقبلوا أوّلاً: أنّ فساد الصحّة العقليّة ليس عمليّة طبيعيّة ناتجة عن طول العمر، وأنّه إذا ظهرت نتيجة مرض فإنّه يتطلّب علاجاً مثل أيّ مرض آخر.

هنالك الكثير ممّا يمكن فعله عن طريق الوقاية، تدخين التبغ يتزايد في الدول النامية بينما يتراجع بحدّة في الدول المتقدّمة هذا على الرغم من أنّه عامل مخاطرة قوي جدّاً للإصابة بالجلَطة وعته الأوردة بالإضافة إلى العديد من العاهات الأخرى، الإسراف في تناول الكحوليات يمكن أن يفسد إداء الدماغ.[3]

١١. تشير العديد من الدراسات إلى أنّ نسبة الإصابة بالعته الشيخي عند المسنّين

---

١. إلّا بعوارض اقترنت بالنفس، كالنفس الكافرة، والنفس المؤمنة والنفس المفسدة، والنفس المصلحة، وهكذا.
٢. نفس المصدر، ص٢٨٣ ـ ٢٨٦.
٣. نفس المصدر، ص٣٠٦.

الذين هم فوق ٦٥ سنة تتراوح بين ٤ و ٣ ـ ٦٪ و تزداد جدّاً نسبة الإصابة مع تقدّم العمر فبعد ٨٠ سنة تصبح نسبته في بعض الدراسات ١٣٪ من المسنّين، و يقدّر أنّ عدد المصابين بالعته يتضاعف كلّ خمس سنوات تقريباً.

و يقدّر بأنّ عدداً كبيراً من المرضى النفسيين هم ممّن تجاوز ٦٥ من العمر حيث تتراوح نسبة الإصابة بالأمراض النفسيّة ١ و ٤ ـ ٣ و ٧٪ عند المسنّين، و من أهمها الاكتئاب والقلق والوسواس والرهاب من المرض و غيره، والزور، والحالة المراقية و الانشغال الدائم بوظائف الجسم أو الشكوى والهذيان وإن كانت أسبابه في الغالب عضوية.

١٢. للدكتور مالك البدري أستاذ علم النفس في المعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية كوالا لامبور (ماليزيا) مقالاً مفصّلاً تحقيقيّاً تحليليّاً حول البحث عن السؤال الذي يطرح نفسُه الآن: لماذا تزحف الشيخوخة على سكّان الدول الصناعيّة؟

و تناقص المواليد، وارتفاع معدّلات الإجهاض، ذيل عنوان: «نظرة إيديولوجيّة روحيّة و اجتماعيّة للأسباب الحقيقيّة وراء أزمة كبار السنّ»،[1] وهو تفصيل مفيد يحسن قراءته والتدبر فيه، ونحن ننقل مطلباً واحداً منه و هو ما نقله عن كاتب آخر حول ردّ نظريّة العالم الاقتصادي الإنجليزى توماس مالثوسي (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤)، تقول: إنّ الزيادة السكّانية من شأنها إحداث النقص في الغذاء، و من ثمّ يجب تحديد النسل لتفادى هذه الأزمة: «إذا كانت الكثافة السكانيّة تتعلّق بالرفاهيّة الاقتصاديّة، فلنا أن نتوقّع رؤية أقلّ المستويات في المعيشة في الدول ذات الكثافة السكانيّة العالية، ولكننا نرى عكس ذلك تماماً، ففي الصين يسكن كلّ ١٢٠ فرد كيلومتر مربّع واحد، وحوالي ٢٥٠ فرد في الهند و ١١٠ في أندونيسيا، لكن يسكن حوالي ٤٤٤ فرد في اليابان، وعلى الرغم من أنّ هذه الأرقام تقريبيّة، فإنّها تدحض بوضوح الادّعاء الخاصّ بالتنمية والسكّان.

إنّ ادّعاءهم بأنّ الزيادة السكّانيّة السريعة تجعل من الصعب زراعة الغذاء ادّعاء باطل؛ فإن سكّان العالم لايقطنون سوى ١٪ عن مساحة اليابسة على الأرض.

---

١. نفس المصدر، ص ٣٦٥ ـ ٤٠٠.

أضف إلى ذلك أنّ بعض التقديرات قد صرّحت بأنّ الارض بمقدورها توفير الغذاء لعشرة أضعاف سكّانها الحاليين.[١]

**١٣. تعريف المسنّ و تحديده**

من الناحية الإحصائيّة لابدّ من الاتّفاق على سنّ معيّن افتراضي، و قد اختارت لجنة خُبَراء منظمة الصّحّة العالميّة عام ١٩٧٢ سنّ الخامسة والستّين على أنّه بداية الإعمار (كبر السنّ) باعتبار أنّ هذا السنّ يتّفق مع سنّ التقاعد في معظم البلدان. على أنّ سنّ الإحالة إلى التقاعد لمعظم العاملين في جمهوريّة مصر العربيّة هو سنّ الستّين لأغراض التقاعد و استحقاق التأمينات الاجتماعيّة والمعاشات.

و من التعريفات أنّ المسنّ من ٦٠ ـ ٧٥ يسمّى المسنّ النشط أو الصغير و من ٧٥ و مافوقها يسمّى المسن الكبير.[٢]

١٤. من الأقوال المأثورة أنّ الإنسان إذا فقد الإحساس بنفعه لنفسه أو مجتمعه فإنّه ينزوي من الدنيا اعتقاداً بأنّ دوره في الحياة قد انتهى و من هنا كان الرأي السائد علميّاً اليوم أن يستمرّ المسنّ في أداء ينشط الجسم والعقل مادام قادراً.[٣]

أقول: هذا الرأي هو المطابق للتعليمات الدينيّة، فعن الإمام الحسن سبط رسول‌الله ﷺ: «كن لدنياك كانّك تعيش أبداً، وكن لآخرتك كأنّك تموت غداً».

١٥. تضمّ الجمعيّة الأمريكيّة للمتقاعدين ثلاثة و ثلاثين مليون عضواً، فلو كانت دولة لاعتبرت الدولة الثامنة والعشرين من حيث تعداد السكّان ـ كالسودان ـ و تقدّر ميزانيّة الجمعيّة بحوالي نصف مليار دولار متضمنة التي تقدّمها الحكومة الفيدراليّة في الولايات المتّحدة، و يعمل لدينا نحو ١٨٠٠ موظّف، و نستفيد من خدمات مائتين أوثلاثمائة من المستشارين بشكل منظّم.[٤]

١٦. قال قائل: عندنا مزرعة صغيرة في البحرين و قد زرعت فيها أشجار الأراك

---

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٨٣ و ٣٨٤.
٢. نفس المصدر، ص ٤٤٢.
٣. نفس المصدر، ص ٤٥٣.
٤. نفس المصدر، ص ٥٥٠.

للمسواك و أتينا ببذورها من مكّة و ماحولها، و شاهدت الطيور و لا سيما البلابل عندنا تأتي و تستاك بورق شجر الأراك تنظّف بها مناقيرها، أنا رأيت هذا بنفسي مراراً و تكراراً.[١]

## المستفاد من هذا الفصل أمور

١. النساء يعشن مدّة أطول من عيش الرجال؛ فإنّهن أكثر قوّة و مقاومةً منهم في كلّ مراحل العمر لأجل الاختلاف البيولوجي بينهما.

٢. التقاعد الإلزام في الستّين أو الخمس والستّين لاأساس صحيحاً له في مثل أعصارنا، فلابدّ في الإحالة إليه من رعاية القدرة على العمل، و علاقة المحال و طلبه، كما في كندا.

٣. لا بأس بانتحار الآئس من برئه مع عذابه الشديد من مرضه عقلاً و أخلاقاً، لكنّه ممنوع شرعاً. و هكذا قتله للمأذون من قبله.

٤. إنّ كثيراً من الأمراض حتّى المرض العقلي عند كبار السنّ ليست بلازمة، بل هي قابلة للعلاج بعضها فعلاً و بعضها بتطورّ الطبّ أو توسّعه، بعضها يمكن دفعه من طريق الوقاية، كترك تدخين التبغ، و عدم تناول الكحوليات و سيأتي في الفصل الآتي ما يزيده.

٥. إنّ نظريّة توماس القائلة بأنّ الزيادة السكّانية من شأنها إحداث النقص في الغذاء ليست بمسلّمة بإطلاقها، و في جميع الموارد كما سبق إيضاحه.

---

١. نفس المصدر، ج١ ص٦٥٢ و هي آخر هذا الجزء.

# ١٧

## خصائص السنوات الأخيرة من العمر في نطاق مرحلة الشيخوخة عند بعض الأطباء

١. تمثّل الفترة التي سمّيناها السنوات المتأخّرة أو الأخير من العمر، تلك السنوات التي تختتم بها مرحلة الشيخوخة، قبل الوصول إلى نهاية الحياة، وبالتبعيّة؛ فإنّ هذه الفترة تنسحب إليها جميع خصائص الشيخوخة الجسميّة، (المورفولوجية، والبيولوجية، والفسيولوجية)، والعقلية، والعاطفية، والاجتماعية، بل و تظهر فيها بصورة واضحة و مكثفة:

أ) فالتدهور في الصفات الجسميّة يبدو ضعفاً واضحاً، فتهشّ العظام، وقد ينحني بهشاشتها قوام المرء و تضمر العضلات، ويرتخي الجلد و يتجعّد، و تتيبّس المفاصل، و تبطئ حركة الجسم، و تظهر على الجلد بعض النقط الداكنة، ويضعف السمع والبصر، و تنخفض كفاءة الأجهزة الدورية والعصبية والكلى والكبد، ويميل ضغط الدم إلى الارتفاع، ويضطرب النبض و يظهر التعب و الإعياء و الارتخاء بسرعة.

ب) و الانحدار في الصفات العقليّة يكون أكثر انحداراً؛ إذ يحصل الضمور التدريجي للمخ، و تضعف قدرة المسنّ على المرونة الفكريّة والتعلّم والتذكر والتخيّل والتدفّق في التعبير والحديث، وينطوي المسنّ على موروثاته الحضاريّة و خبراته الشخصيّة السابقة، فيتصلّب رأيه و تتضاءل قدرته على الإبداع، بل و على تقبّل ماجَدّ

بعد زمانه من الأفكار والتوجهات التجديديّة، و تبرد عاطفته و انفعالاته إزاء الأحداث، و إن كان في مقابل ذلك يبدو أكثر حكمة و اتّزاناً في الأحكام.

ج) والتغيّر في الصفات الاجتماعيّة يسرع بالمسنّ إلى الميل للوحدة، والاكتئاب، وقلّة التفاعل الاجتماعي، و يزيد من ذلك قلّة زيارات معارفه له، وفقدان موقع عمله السابق و ندرة وجود عمل بديل مناسب يشغله، كما يبدو عليه الزهد في النشاطات الترفيهيّة.

٢. و مع أنّ هذه التغيّرات التي ذكرناها بإجمال، يمكن أن توصف بأنّها موضع وفاق الباحثين، و يتكرّر ظهورها في المطبوعات التي تدرّس موضوع الشيخوخة؛ فإنّها في حقيقة الأمر ليست مُسَلَّمة تماماً أو مقبولة بجميع تفاصيلها لدى عدد من المحقّقين العلميّين المحدثين، الذين عكفوا على الدراسات الإفراديّة المتخصّصة لصفات الشيخوخة، و ممّا يذكره هؤلاء المحقّقون استدراكاً على التوصيف المذكور مايلي:

أ) تعتبر الصفات المتعارفة على أنّها خصائص الشيخوخة مجرّد مؤشّرات إجماليّة على ما يحصل من تغيّرات لدى المسنّين.

و هي تتفاوت في الدرجة من شخص إلى آخر، بل إنّها قد تتفاوت وجوداً أو عدماً بين الأشخاص؛ تبعاً لظروف ثلاثة هي البيئة، والوراثة، والصحّة العامّة لكلّ فرد.

ب) أظهرت البحوث أيضاً أنّ ما يسمّى «خصائص الشيخوخة» فيها كثير من التعميم، بل والخطأ أحياناً. فمثلاً عند توفّر ظروف و شروط معيّنة لدى بعض المسنّين، فإنّه يوجد بينهم من لا تظهر عليه خصائص التدهور الجسمي أو العقلي أو الاجتماعي التي ذكرناها، وقصص النوابغ بين المسنّين في حقول السياسة، والبحث العلمي، والأعمال الفنيّة الإبداعيّة معروفة.

و من أمثلة التخطّي لبعض المعطيات السابقة بحوث برومللي (١٩٩٠م) و هندريكس (١٩٧٧م) في موضوع «الجنس» إذا أثبتت هذه البحوث أنّ المسنّين ليسوا كما يُتصوّر غالباً، وأنّهم في مجالي الاهتمام والقدرة يحتفظون بدرجة معقولة من الصحّة.

و قد اختير هذا المثل نظراً لصعوبات الدراسة في هذا الموضوع الذي يدخل ضمن الخصوصيات العائلية التي لا تفتح بسهولة لتدقيق الباحثين، و إلّا فإنّ هناك نتائج مشابهة في مجالات التذكّر، والتعلّم، و إدارة الأعمال.

ج) نجحت بعض المحاولات الجراحيّة في تغيير بعض الخصائص المرضيّة للشيخوخة، مثل انسداد الشرايين التي أصبحت عمليّة استبدالها داخل الجسم المريض روتيناً علاجيّاً ناجحاً، وكذا الحال مع تصحيح القرنيّة للمصابين بضعف الإبصار، وزرع العدسة الصناعيّة لمرضى الكتاراكت، وزرع الأسنان والكلى، وغيرها من عمليات زراعة الأعضاء. و من ناحية ثانية، فإنّ تطوّر وسائل العلاج غير الجراحي قد بلغت شأواً بعيداً في تصحيح بعض الحالات المرضيّة الأخرى، كذلك العلاج بالأعشاب ذات الخصائص المنعشة للجسم الإنساني، و مركّبات الفيتامينات، والمعادن التي توسّعت مؤسّسات الأدوية و مؤسّسات الغذاء والدواء في إنتاجها، و يطلق عليها اسم (SuppLements Dietary) أي الإضافات الغذائية حتى إنّه لا تكاد توجد شركة أدوية عالميّة إلّا و لها تركيبتها الخاصّة المستعملة الآن على نطاق واسع بين المسنّين القادرين على شرائها، ولذلك فإنّ الإحساس القديم بأنّ المسنّ المريض شخص لا يُرجى بُرؤه، وعليه و على من حوله من الأهل والمحبّين أن يصبروا و يصابروا معه حتى تأتي ساعة موته، هذا الاحساس قد تغيّر، وحلّ محلّه الأمل المفتوح بأنّ العلاج قد يكون ممكناً، وأنّ رحمةالله قريبٌ من المحسنين. و لولا هذه الاختراقات التأريخية في عالم الجراحة و الأدوية و العلاج ما وصلت البشرية إلى ما وصلت إليه من زيادة حجم الشريحة المسنة من البشر و تمكنها من أن تحسن من المستوى الكيفي لحياتها.[١]

١. حقوق المسنّين، ج١، ص٩٧ ـ ١٠٠.

# ١٨

## من منظر آخر

تشير جميع الأصابع بالاتّهام إلى مفهوم أنّ هناك حياةً إنسانيّة أثمن من حياة إنسانيّة أخرى، و هو ما (لا ـ ظ) تقرّه الشريعة الإسلاميّة التي تسوّي في الجريمة بين قاتل الوليد و قاتل الكهل، و إنّ تسلّل مفهوم الحياة منقوصة القيّمة هو الذي سوّغ للمجتمعات قتلها باسم قتل المرحمة أو حقّ الموت، تلاه ما يروّجون له منذ الثمانينات باسم واجب الموت عند الشيخوخة، مدّعين أنّ الماكينة الإنسانيّة إن تجاوزت عمرها المنتج و أصبحت صيانتها، تكلّف أكثر من إنتاجها، فمن حقّ المجتمع عليها أن يتخلّص منها، لكن نعود فنقول: إنّ الحقيقة التي لا مفرّ منها هي أنّ الموارد إن قلّ فيها المتاح عن المطلوب، فلابدّ من عمليّة تفضيل، فعلى أيّ أساس؟ ... و اتفقت الآراء أن لا يوجد أساس واحد ـ لاالسنّ و لا غيره ـ يصلح أن يكون فيصلاً في هذا الاختيار ... بل سلة عريضة من الشروط والمواصفات لكلّ منها نسبة معيّنة من المجموع، و لم يستقر الاتفّاق بعد على صيغة معيّنة، لكنّ البحث فتح الباب أمام اعتبارات شتّى نورد منها الآتي على سبيل المثال:

١. الحاجة الملحّة تسبق الحاجة غير الملحّة، فالمريض الذي في غرفة الإنعاش ينتظر الإنقاذ غير المريض السائر على قدميه، و أمامه فسحة من الوقت.

٢. المريض الذي له فترة أطول على قائمة الانتظار له أسبقيّة.

٣. المريض الذي سبق له حال عافيته إن قدّم عضواً من أعضائه للزرع، أو كتب وصيّة بذلك يستحقّ التفضيل إن مرض هو واحتاج.

٤. المريض الذي تسبّب هو في مرضه و ألقى بيده إلى التهلكة مختاراً، كالسكّير يصاب بتليف الكبد، أو المدخن بسرطان الرئة وداء القلب، أو المنحرف يصيبه الإيدز، يحمل مسئوليّة لا يحملها من خلت حياته من ذلك.

٥. حيث يكون الأمل في الشفاء كبيراً أولى من الأمل الضئيل في الشفاء لشدّة المرض، أو وجود أمراض أخرى.

٦. الأمراض النفسيّة التي تحول بين المريض و بين المتابعة و الالتزام بالنظام الصحّي.

٧. القدرة على دفع النفقات إن لم تدفعها الدولة أو شركات التأمين. و ما زال الملف مفتوحاً و قابلاً للأخذ والعطاء، و في تقديرنا أنّ وقتاً طويلاً سيمرّ، ريثما يتبلور الأمر في وضع نهائي أو قريب من النهائي.[١]

لكن موضوع شحّ الموارد متعدّد الأبعاد، فأودّ أن أنظر إليه من زاويات أخرى، فهناك طبائع الناس في زمننا الحاضر، حيث سبقت التنمية المادّيةُ التنميةَ الروحيّة بفراسخ و أميال، و تخلخل الإيمان بالله والحياة الآخرة.

استغرقت الناس دنياهم، فهم يريدون أن تطول إلى أبعد حدّ، بل إلى غير حدّ، بل إنّ من الناس من استهواه وَهْمُ الخلود فهو يوصي أن تحفظ جثّته بالتبريد بعد موته إلى حين اكتشاف دواء لدائه، فيبعث من بَرْدِهِ ليتلقّى العلاج الناجع. و منهم من فكّر في الاستنساخ لتظلّ نسخة منه على قيد الحياة آمادا و آمادا. و منذ شاع بين الناس أنّ العلم هو معقد الآمال، توسّموا أنّ علم الطبّ كفيل بحلّ كلّ المشكلات، و إطالة كلّ

---

١. لاشكّ أنّ المسلم مقدّم على غيره و أولى منه لزوماً، وكذا غير مسلم و جب حفظه كالمستأمن والذمّي والمعاهد، وإن كان هؤلاء أولى من الحربيّين، و هل يقدّم المسلم المؤمن على المسلم غير المؤمن؟ و هل يقدّم الصالح العادل على الفاسق الفاسد؟ و هل يقدّم الشابّ على الطفل والشيخ؟
لم أجد لأحد من الفقهاء فيه كلاماً و لابحثاً. نعم، إذا وقع المزاحمة بين حفظ نفسين و لم يقدر المكلّف إلّا على إنجاء أحد هما و لم يثبت مرجّح شرعي جاز للمكلّف ـ حكومة و مؤسّسة و أشخاصاً ـ الترجيح بأحد الأمور المذكورة في المتن أو الهامش أو غيره؛ فإنّه مخيّر شرعاً في اختيار أحدهما على الآخر.

الحيوانات، فأصبح موقفهم من الموت موقف الرفض بدلاً من أن يدركوا أنّه تاج الحياة، ووصول السفن إلى مرفئها على الشاطئ الآخر، حيث الحياة الأبديّة ولو طاوعنا فكرة التشبّث بالحياة إلى آخر مدى لما مات إنسان في مستشفى، بل في غرفة العناية المركّزة.

بينما تدلّ الفطرة السليمة والمنطق المستقيم، كما تدلّ الشريعة الإسلاميّة على أنّ المعالجة التي لا يرجى من ورائها طائل تفقد واجبيّتها الشرعيّة، فلاداعي بعد، للإهدار في غير طائل، و يبقى للمريض فقط حقّه الإنساني في الغذاء والريّ والراحة من الألم والرعاية التمرّيضيّة.

و لقد وقع الحِسّ العامّ في بعض المجتمعات في الخلط بين ما هو حاجة وما هو منفعة وما هو رغبة، وجميعها تنهل من الوعاء الصحّي العامّ، فهي عبء على الموارد، وكلّها هامّة عند أصحابها في الأمم التي تكرس الفرديّة، و تجعل كلّ رغبة سانحة حقّاً من حقوق الإنسان، فالمريض بالمستشفى ينتظر قلباً أو كبداً لزراعته، والفتاة التي تريد أن تكبّر ثدييها أو تصغّرهما، والبدينة التي تقصد شفط الشحم من حول جسمها كلّ منهم يبصر حالته على انفراد، فيراها أهمّ شيء في الحياة.

و هناك وجه آخر مؤسف، وهو أنّ شحّ الموارد في بعض الدول هو في الواقع من صنع الدولة، فبريطانيا التي تضنّ حكومتها بغسيل الكلى على من جاوز الخامسة والخمسين، نجد فيها أنّ مساحة الخدمات الصحّيّة لا تتجاوز سبعةً بالمائة من مجموع الناتج القومي العامّ.

و الظاهر أنّ في كثير من الدول لم تتبوّأ الرعاية الصحّيّة المكانة الرفيعة التي تستحقّها على سلم الأولويات العامّ، مع أنّ رعاية الصحّة والتحرّر من المرض من أوائل حقوق الإنسان، وهي في الحقيقة مغلوبة على أمرها في المنافسة إزاء اعتبارات أخرى، كالإنفاق العسكري و الإنفاق البوليسي و الإنفاق الدعائي، بل الإنفاق على صنوف المتعة والترفّ واللذّة ولو كانت حراماً، وأحرى بنا قبل أن نعيب على الآخرين أن ننظر في بلادنا العربيّة و الإسلامية.[١]

---

١. مرحباً بالكاتب الناقد البصير فيما ذكره، وفيما يذكره في بقيّة كلامه.

و تزيد بعض الدول الطين بلّة؛ إذ تترك الباب مفتوحاً أمام مسبّبات الأمراض، ثمّ تشكو لاحقاً من قلّة الموارد.

و لقد أسرفت دول في استعمال المبيدات الحشريّة في رقعتها الزراعيّة، أو في معالجة أنهارها بالسموم التي تقتل الطفيليات النباتيّة، أو في السماح لخوالف الصناعة بتسميم البيئة برّاً و جواً و بحراً، عالمة و دارية بحكم الواقع الملموس أنّ ذلك يصبّ في الإنسان، فيحدث طوفاناً من الفشل الكلوي و السرطان و مرض الكبد و التشوهّات الخلقيّة في المواليد، و نشكو ضيق الموارد، و نفرّط في قيمة الإنسان و نعمي أنّ الوقاية خير من العلاج.

عندما بدأت أمريكا حملتها ضدّ التدخين في أمريكا، تداعت شركات السجائر إلى وضع استراتيجيّة الترويج في أمم العالم الثالث تحسبها أمم المغفلين، و يؤمن على ذلك الكثير منّا، لكنّ العجيب أن تفرح بعض الحكومات بالمبالغ الباهظة عن طريق الضرائب على السجاير أو الإعلان عنها، غافلةً أو مهملةً الثمن الأبهظ المتمثل في الإصابة بسرطان الرئة أو النوبات القلبيّة، و ما تستأديه من مال و صحّة و حياة.[١]

---

١. حقوق المسنّين، ج١، ص٢٤٩ ـ ٢٥٢.

# ١٩

## الآيات و الأحاديث

١. «اللّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَهُوَ ٱلعَلِيمُ ٱلقَدِيرُ».[١]

٢. «ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ العُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً».[٢]

٣. «وَاللّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ العُمُرِ لِكَىْ لايَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ».[٣]

أقول: يحتمل أن يكون أرذل العمر، بعد المائة، بسنوات حتى لا يعلم شيئا.

٤. «ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّىٰ مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُسَمّىً».[٤]

٥. «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِى ٱلخَلْقِ أَفَلا يَعْقِلُونَ».[٥]

٦. «وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّاتَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ٱرْحَمْهُما كَما رَبَّيانِى صَغِيراً».[٦]

---

١. الروم(٣٠): ٥٤.
٢. الحج(٢٢): ٥.
٣. النحل(١٦): ٧٠.
٤. غافر(٤٠): ٦٧.
٥. الشعراء(٢٦): ٦٨.
٦. الإسراء(١٧): ٢٣ و ٢٤.

تشمل الآية المباركة الوالدين البالغين عند الأولاد سبعين سنة و ما فوقه حسب المتفاهم العرفي، و أمّا شمولها للبالغين ستّين سنة: ففيه احتمالان إلّا أن يقال: إنّ الستّين بحسب زمان الوحي من الكبر عرفاً.

٧. عنه ﷺ «ليس منّا من لم يرحم صغيرنا و يعرف شرف (حقّ) كبيرنا».[١]

٨. «ما أكرم شابّ شيخاً لسنّه إلّا قيّض الله له من يكرمه عند سنّه».[٢]

و لاحظ ص٣١٤ من حقوق المسنّين أيضاً.

و أما أحاديثنا [معاشر الشيعة]، فأنا أذكر شيئاً قليلاً منها في ضمن فصول:

## الأوّل: في حسن الظنّ بالله تعالى

ينبغي للجميع لاسيّما للمسنّين حسن الظنّ بالله تعالى؛ فإنّ اليأس من رحمته الواسعة من المحرّمات الكبيرة، كما ذكرناه في حدود الشريعة.

في صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا ﷺ: «أحسن الظن بالله؛ فإنّ الله عزّوجّل يقول: أنا عند ظنّ عبدي المؤمن بي إن خيراً فخيراً، و إن شرّاً فشراً».[٣]

في صحيح بريد عن الباقر ﷺ: «وجدنا في كتاب عليّ ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال و هو على منبره: والذي لا إله الّا هو، ما أُعطي مؤمن قطّ خير الدنيا و الآخرة إلّا بحسن ظنّه بالله، و رجائه له، و حسن خلقه، والكفّ عن اغتياب المؤمنين. والذي لا إله إلّا هو، لايعذّب الله مؤمناً بعد التوبة و الاستغفار إلّا بسوء ظنّه بالله و تقصيره من رجائه، وسوء خلقه، واغتيابه للمؤمنين. والذي لا إله إلّا هو، لا يحسن ظنّ عبد مؤمن بالله إلّا كان الله عند ظنّ عبده المؤمن؛ لأنّ الله كريم، بيده الخيرات، يستحي أن يكون عبده المؤمن قد أحسن به الظنّ، ثم يخلف ظنّه و رجاءه، فأحسنوا بالله الظنّ و ارغبوا إليه».[٤]

---

١. حقوق المسنّين، ج١، ص٣١٣ عن أبي داود والترمذي.

٢. نفس المصدر، عن الترمذي.

٣. جامع الأحاديث، ج١٤، ص١٧٠ نقلاً عن الكافي.

٤. نفس المصدر، ص١٧١ نقلاً عن الكافي.

في صحيح ابن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ آخر عبد يؤمر به إلى النار يلتفت، فيقول الله عزّوجلّ: أعجلوه، فإذا أُتي به، قال له: عبدى لِمَ التفتّ؟ فيقول: يا ربّ، ما كان ظنّي بك هذا، فيقول جلّ جلاله: عبدي وماكان ظنّك بي؟ فيقول: يا ربّ، كان ظنّي بك أن تغفرلي خطيئتى و تسكنني جنتّك، فيقول الله: ملائكتي، وعزّتي و جلالي و آلائي و بلائي و ارتفاع مكاني، ما ظنّ بي هذا ساعةً من حياته خيراً قطّ، ولوظنّ بي ساعة من حياته خيراً ما روّعته بالنار. أجيزوا له كذبه، و أدخلوه الجنّة».

ثم قال أبوعبدالله عليه السلام: «ما ظنّ عبد بالله خيراً إلّا كان الله عند ظنّه به، ولا ظنّ به سوءاً إلّا كان الله عند ظنّه به. و ذلكم قوله عزوجل: «وَذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدٰاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الخاسِرِينَ».[١]

## الثاني في صلة الرحم

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أُوصي الشاهد من أمّتي والغائب منهم، ومن في أصلاب الرجال و أرحام النساء إلى يوم القيامة أن يصل الرحم و إن كانت منه على مسيرة سنة، فإنّ ذلك من الدين».[٢]

و عن الباقر عليه السلام: «صلة الرحم تُزكّي الأعمال، و تُنمي الأموال، و تدفع البلوى و تيسّر الحساب، و تُنسئ في الأجل».[٣]

عن الرضا نقلاً عن الصادق عليهما السلام: «صل رحمك ولو بشربة من ماء، وأفضل ما توصَل به الرحم كفّ الأذى عنها، وصلة الرحم مَنسأة في الأجل، محببة في الأهل».[٤]

و الروايات في صلة الرحم ولزومها و حرمة قطعها كثيرة، حتى انّ الكافي بمفرده مشتمل على ٣٣ رواية دالة عليها.

---

١. نفس المصدر، ص١٧٣.
٢و٣. الكافي المترجم، ج٣، ص٢٢١.
٤. نفس المصدر، ص٢٢٣.

## الثالث في الإحسان بالوالدين

في صحيح الحنّاط قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَبِالْوالِـدَيْنِ إِحْساناً».

ما هذا الإحسان؟ فقال: «الإحسان أن تحسن صحبتهما، و أن لاتكلّفهما أن يسألاك شيئاً ممّا يحتاجان إليه و إن كانا مستغنيين، أليس يقول الله عزّوجلّ: «لَنْ تَنالُوا الْبِـرَّ حَتّىٰ تُنْفِقُوا» ـقال: ثم قال أبو عبدالله عليه السلام ـ و أمّا قول الله عزّوجلّ: «إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُما» قال: إن أضجراك فلاتقل لهما أفّ و لا تنهرهما إن ضرباك، قال: «و قل لهما قولاً كريماً» قال: إن ضرباك فقل لهما: غفرالله لكما. فذلك منك قول الكريم قال: «وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» قال: لاتملأ عينيك من النظر إليهما إلّا برحمة و رقّة، و لا ترفع صوتك فوق أصواتـهما، و لا يـدك فوق أيديهما، و لا تقدّم قدامهما».[١]

عن أبي‌عبدالله عليه السلام «أتى رجل رسول الله صلى الله عليه و آله ... إنّي راغب في الجـهاد و نشـيط. فقال النبي صلى الله عليه و آله فجاهد في سبيل‌الله؛ لإنّك إن تُقتَل تكن حيّاً عند الله تُرزَق، و إن تمت فقد وقع أجرك على الله ... قال: يا رسول الله، إنّ لي والدين كبيرين يزعمان أنـهما يأنسان بي و يكرهان خروجي، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله فقرّ مع والديك، فو الذي نفسي بيده؛ لأنسهما بك يوماً و ليلة خير من جهاد سنة».[٢]

و الروايات في ذلك كثيرة فقد أورد منها في الكافي أكثر من عشرين رواية.

## الرابع في رعاية المسنّين

عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «من إجلال الله إجلال ذِي الشيبة المسلم».[٣]

عن الصادق عليه السلام: «ليس منّا من لم يوقّر كبيرنا و يرحم صغيرنا».[٤]

---

١. نفس المصدر، ص ٢٣٠.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٣و ٤. نفس المصدر، ص ٢٤٠.

و عنه: «عظّموا كباركم، و صلوا أرحامكم».[١]

## الخامس رعاية المؤمنين

عنه عليه السلام: «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد إن اشتكى شيئاً منه وجد ألم ذلك في سائر جسده و أرواحهما من روح واحدة، و أنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها».[٢]

---

١. نفس المصدر، ص ٢٤١.

٢. نفس المصدر، ص ٢٤٢.

# ٢٠

# حقوق المسنّين والمرضى والمحتضرين

**الف) حقوق المسنّين**

و هذه الحقوق التي ذكرها بعض الكُتّاب بين ما هي لازمة و راجحة، و ربّما بعضها مباح ننقلها تتميماً للفائدة، ولما يأتي من حقوق مذكورة في لسان الأحاديث الإسلاميّة:

١. حقّ المسنّين في أن يعاملوا على أنّهم شريحة سكانيّة غير صغيرة و أنّها آخذة في التزايد.

٢. حقّهم في أن ينظر إليهم على أنّهم يمثّلون مرحلة عمريّة تتميّز بالنضج و الخبرة، وليس كما هو شائع أحياناً من أنّها مرحلة ضعف، وعدم إنتاج وعبء على المجتمع.

٣. حقّهم في المعاملة باحترام و تقدير و مودّة اعترافاً بتنشئتهم لأجيال الأبناء و الأحفاد، و تقديراً لأعمالهم و إنجازاتهم و خدماتهم السابقة والمستمرّة للمجتمع.

٤. الحقّ في العمل، ـ حتى بعد سنّ الستّين ـ وفقاً لأحوالهم الصحّيّة و كفاءاتهم الشخصيّة.

٥. الحقّ في التقاعد المبكر عن العمل، والمشاركة مع من يعنيهم الأمر في تحديد موعد التقاعد.

٦. الحقّ في استمرار (استمرار ـ ظ) تمتّعهم بالغذاء والكساء و الإقامة والرعاية بعد

سنّ التقاعد، سواء على حسابهم الشخصي، أم بمعاشات التقاعد، أم على نفقة أهليهم، أم ضمن برامج الرعاية الاجتماعيّة المخصّصة لهم.

٧. الحقّ في نوال النفقة الشرعيّة المقرّرة لهم في حال الإعسار في أموال ذويهم.

٨. الحقّ في البقاء في منازلهم، و مع عائلاتهم، و عدم حرمانهم من ذلك إلّا بما قد تقتضيه ظروف العلاج و الرعاية المتخصّصة.

٩. الحقّ في إنشاء دور خاصّة للمسنّين و العجزة؛ لرعايتهم عند عدم توفّر الرعاية العائليّة المناسبة.

١٠. الحقّ في تنفيذ وصاياهم الشرعيّة، و نظارة أوقافهم باهتمام و أمانة.

١١. الحقّ في المعيشة الآمنة، و الحماية من الاعتداء.

١٢. الحقّ في التوعية المبكرة للمقبلين على سنّ الشيخوخة.

١٣. الحقّ في التوعية الصحّيّة و طرق الوقاية من الأمراض و الحوادث.

١٤. الحقّ في العلاج.

١٥. الحقّ في التواصل الاجتماعي مع الشرائح العمّريّة الأخرى، و عدم عزلهم عن أيّ من فئات المجتمع، و الحقّ في التمتّع بالزيارة و عدم الهجران من قبل أهليهم و معارفهم.

١٦. الحقّ في دراسة شؤونهم دراسة شمولية؛ للمساعدة على حسن التخطيط لرعاية مصالحهم.

١٧. الحقّ في أن تكون برامج الرعاية الموضوعة لهم متوافقةً مع التعاليم الإسلاميّة، سواء من ناحية الأحكام الشرعيّة، أم من ناحية الخصوصيات الحضارية.

١٨. الحقّ في أن تقوم الجامعات و مؤسّسات البحث العلمي بتخصيص مجالات دراسيّة، أحادية الاختصاص أو متعدّدته، مثل «طبّ الشيخوخة، و الطبّ النفسي للشيخوخة، تمريض الشيخوخة، و الاهتمامات الفكّرية للمسنّين»، و أن تنعكس هذه الدراسات على المقرّرات الدراسّية و التدريبيّة في الكلّيّات أو المعاهد أو المراكز ذات العلاقة.

١٩. الحقّ في معرفة أحكام الدين فيما يخصّ متطلّبات العمر بأن يقوم بعض العلماء بتأليف كتب في «أحكام الكبار» أسوة بكتب «أحكام النساب» و «أحكام الأولاد».

٢٠. الحقّ في إنشاء جمعيّات أو نواد للمسنّين، و إتاحة الفرصة لبعض المسنّين للاشتراك في إدارتها.

٢١. الحقّ في التزوّد بالمعرفة في الفصول المسائيّة، والجامعات المفتوحة، وقاعات المحاضرات، ودور العبادة، ومن خلال برامج الإعلام.

٢٢. الحقّ في المعاملة المترفّقة في تنظيم المرور، والركوب في الحافلات العامّة والقطارات، وعند مراجعة الدوائرالحكوميّة والخاصّة، وفي أماكن التجمّع و الازدحام بإعطائهم أولويّة الحركة والراحة.

٢٣. الحقّ في تخصيص برامج ترفيهية للمسنّين في الإذاعات المسموعة والمرئية.

٢٤. الحق في التمتع بما تقرر في خطة العمل العالميّة لرعاية المسنّين.

٢٥. حق الإناث المسنات في جميع الحقوق المقررة للمسنّين بما يناسبهن ويراعي ظروفهن.

## ب) حقوق المرضى

يعالج «الدستور الإسلامي للمهن الطبّيّة» موضوعات متنوّعة من منطلق إسلامي، و يمكن أن تستخرج منها الحقوق التالية المخصّصة لشؤون المرضى:

١. حقّ المريض في أن يعامل على أنّه محور الجهد الطبيّ، فمن أجل المريض كان الطبيب و ليس العكس، والشفاء غاية والطبّ وسيلة، والمريض مخدوم والطبّ خادم.

٢. حقّه في المعاملة الرفيقة السمحة طول فترة علاجه.

٣. حقّ أهل المريض و ذويه الذين يعودونه في المعاملة بسماحة و سعة صدر عند زيارة مريضهم و مراجعة الأطبّاء بشأنه.

٤. حقّ المريض في العلاج، ولو لم يملك تكاليفه.

٥. حقّ المريض في الحفاظ على أسرار مرضه.

٦. حقّ المحارب الجريح في العلاج ولو كان من الأعداء.

٧. حقّ الوافد و الزائر و المارّ بمجتمع ما في التمتّع بالعلاج إذا مرض أو أصيب خلال وجوده.

٨. ترفع مهنة الطبابة عن وضع إمكاناتها لخدمة أيّ نوع من الأذى أو التدمير أو إلحاق الضرر الجسمي أو النفسي أو الأدبي بالإنسان أيّاً كان، مهما كانت الاعتبارات السياسيّة أو العسكريّة.

٩. تحريم إهدار روح المريض ولو بدافع الشفقة.

١٠. حقّ الجنين في الحماية و عدم إهدار حياته.

١١. حقّ المريض في استمرار العلاج، والاجتهاد في تقديمه، والحذر من الخطإ الفاحش في معالجته.[١]

١٢. حقّ المريض في معرفة العلاج الذي يقدّم له و خاصّة عند إجراء العمليّات الجرّاحيّة، و ضرورة أخذ موافقته المسبقة على ذلك إلّا عند الضرورة لحماية روحه.

١٣. حقّ المريض في التوعية للمشاركة في حماية نفسه من المضاعفات، و سوء استخدام الأدوية.

١٤. حقوق المرضى في تكوين كوادر متخصّصة في المهن الطبّيّة لضمان العلاج باقتدار.[٢]

١٥. حقّ المريض في اهتمام الجهات المختصّة بمتابعة الأبحاث الطبّيّة التي تحقّق تقدّم العلاج.[٣]

و فيما يلي «حقوق المرضى» كما وردت في الوثيقة الغربيّة الصادرة في ديترويت سنة «١٩٧١م» باختصار:

١. الحقّ في المعالجة.

---

١. تقدّم حكم إضرار الطبيب بالمريض خطأً (قصوراً و تقصيراً) في الجزء الأول تكليفاً و وضعاً.

٢. التخصص في شعوب الطبّ واجب كفائي، وكذا كلّ ما يتوقّف عليه النظام من الصناعات.

٣. التخصص في شعوب الطبّ واجب كفائي، وكذا كلّ ما يتوقّف عليه النظام من الصناعات.

٢. الحقّ في احتفاظ المريض بالأمل، مهما تغيّرت الظروف.

٣. الحقّ في أن توضع مسؤوليّة المعالجة في أيدي المتّصفين بالأمل.

٤. حقّ المريض في التعبير عن مشاعره إزاء ملاقاة الموت المتوقّع.

٥. حق المريض في المشاركة في قرارات علاجه و رعايته.

٦. حق المريض في استمرار الرعاية الطبية والتمريض، ولو تغيرت حالته من احتمال (الشفاء) إلى الحاجة (لتخفيف الآلام).

٧. الحق في عدم الموت وحيداً.

٨. الحق في أن تجاب استفساراته عن المرض والعلاج بصدق.

٩. الحق في أن تراعاه عائلته، وأن تُرعى هذه العائلة حال عجزه و وفاته.

١٠. الحق في ألا يُخدع بقول أو تصرف.

١١. حقه في الموت بأمان، و مع احترام لإنسانيته.

١٢. حقه في احترام قراراته، وألا يؤاخذ بها إذا خالفت آراء الآخرين و عقائدهم.

١٣. حقه في أن يتابع ممارساته و توجهاته الروحية والدينية حسب معتقده.

١٤. حقه في أن تُصان جثته ولا يعتدى عليها بعد وفاته.

١٥. حقه في أن يُراعي بكفاءة و إحسان على أيدي من يقدرون على مساعدته وقت الاحتضار.

## ج) حقوق المحتضرين

الاحتضار هو حضور الموت، وقد تكون مدّته قصيرةً أو طويلةً حسب الآجال و الأحوال. وهي فترة صعبة ـ لولا رحمةالله ـ ثمّ إحاطة الأهل والمعارف بالمريض المحتضر. وقد سبق أن ذكرنا طرفاً ممّا يحقّ أو يجب على المحتضر و من حوله القيام به، ولكنّنا نسرد ذلك هنا في إطار التعبير المختصر عن الحقوق، كما تراها النظرة الإسلامية:[1]

---

١. لم نذكر وجهة نظرنا في بعض حقوق المحتضرين كتوجيه المحتضر إلى القبلة حين الموت و بعده، وفي أثناء الغسل و غيره، ومقدار واجبه، والاختلاف فيه، لأنّ هذه الحقوق كلّها مذكورة في الكتب المفصّلة المتكفّلة لها، ومنها العروة الوثقى و غيرها.

١. حقّ المحتضر في أن يذكر بواجباته الدينيّة في ملاقاة الموت بالتوبة و الاستغفار، و طلب الرحمة من الله، و ترديد كلمة «التوحيد»، فإذا لم يحسن القول تُلقَّن له بعبارة «لا إله إلا الله».

٢. حقّ المحتضر في أن تكون ديونه قد سدّدت عنه من ماله، أو مال ولده و من عليه حق نفقته؛[1] فإذا لم يجدوا فنظرة إلى ميسرة.

٣. مساعدة المحتضر على لقاء ربّه محسناً الظن به بذكر صالح أعماله له، و واسع رحمةالله، و حبّه لقاء عباده الصالحين، حتى يتحلّى بالثبات و التفاؤل.

٤. حقّه في أن يحاط بأهله و أولاده من يحبّ، و أن لا يُترَك وحيداً.

٥. حقّه في تخفيف الألم.

٦. حقّه في التمريض و الخدمة بكل مروءة و احتشام حتى تأتي ساعته بوقار و احترام.

٧. حقّه في إدخال الطمأنينة عليه باخباره عن رعاية وصاياه و أوقافه و ميراثه إن كان قد ترك شيئا من ذلك، أو إخباره بما يطمئنه عن حال من ترك بعده من الأهل و الولد.

٨. تحضير حقوق الوفاة شاملة: الغسل، و التكفين الحسن، و الجنازة، و الدفن في مقابر المسلمين، و الترحّم عليه، و الشهادة له بحسن العمل.

٩. حقّ المحتضر في حماية روحه من الإهدار بدعوى تخفيف الألم.

١٠. حقّ المحتضر في احترام جثّته بعد وفاته، و عدم التصرّف فيها قبل النهاية إلّا بوصيّة في حدود ما أجاز الشرع الحنيف، و أفتى به الحاذقون من أهل الذكر.

١١. حقّ المحتضر المغترب عن بلاد المسلمين أن تصان جثّته عمّا لا تجيزه الشريعة الإسلاميّة؛ فإذا لم يتيسّر ذلك تنقل جثّته إلى بلاد الإسلام.[2]

---

١. لا يجب على الورثة أداء الواجبات الماليّة إذا كان الميت لم يترك مالاً.

٢. المحرّم عند الفقهاء أو المشهور منهم هو دفن المسلم في مقابر الكفّار، سواء كان في بلاد المسلمين أو بلاد الكفّار. فيجوز دفنه في مكان خال، أو في مقابر المسلمين في بلاد الكفّار و إن كان نقله إلى بلاد المسلمين أحسن إذا رضي به الورثة الكبار، أو تبرّع به متبرّع.

١٢. حقّ المحتضر والمتوفّى في أن يتلى له ما تيسر من القرآن الكريم، والوقوف عليه وقت الدفن للترحّم.

أمّا ما كتبه الباحث الغربي (ديفيد كسلر) في كتابه حقوق المقبلين على الموت؛ فهو إعادة لما ورد في وثيقة «حقوق المرضى» الصادرة عن حلقة «لا نسنج مشيجان» المذكورة سابقاً، مع إضافة الحقوق الآتية:

١. الحقّ في مشاركة الأبناء في مراسم الوفاة.

٢. الحقّ في إعلام المحتضر بمجريات الاحتضار والوفاة.

٣. الحقّ في ترتّب الإجراءات الدينيّة المقررة له.[١]

---

١. نفس المصدر، ج١، ص١٠١ ـ ١٤٠.

# ٢١

## الحقوق في الأحاديث

١. عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم».

٢. بهذا الإسناد قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: أنسك الناس نسكاً، أنصحهم جَيباً، و أسلمهم قلباً لجميع المسلمين».

٣. عليّ بن إبراهيم عن عليّ بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقريّ، عن سفيان بن عيينة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «عليك بالنصح‌لله في خلقه، فلن تلقاه بعمل أفضل منه.

٤. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن محمّد بن القاسم الهاشميّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من لم يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم».

٥. عنه، عن سلمة بن الخطّاب، عن سليمان بن سماعة: عن عمّه عاصم الكوزيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله قال: من أصبح لايهتمّ بأمور المسلمين فليس منهم، و من سمع رجلا ينادي يا لَلْمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم».

٦. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النّوفليّ، عن السّكونيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: الخلق عيال‌الله فأحبّ الخلق إلى الله من نفع عيال الله و أدخل على أهل بيت سروراً».

٧. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة قال: حدّثني من سمع أباعبدالله عليه السلام يقول: «سئل رسول‌الله صلى الله عليه وآله من أحبّ النّاس إلى الله؟ قال: أنفع النّاس للنّاس».

٨. عنه، عن عليّ بن الحكم، عن مثنّى بن الوليد الحنّاط، عن فطر بن خليفة، عن عمر بن عليّ بن الحسين، عن أبيه صلوات‌الله عليهما قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله من ردّ عن قوم من المسلمين عادية (ماء) أو نار أوجبت له الجنّة».[١]

٩. عنه، عن ابن فضّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن معاوية بن عمّار، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «عظّموا كباركم، وصلوا أرحامكم، وليس تصلونهم بشيء أفضل من كفّ الأذى عنهم».[٢]

## أُخوّةُ المؤمنين بعضهم لبعض

١. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن المفضّل ابن عمر قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّما المؤمنون إخوة، بنوأب و أُمّ، و إذا ضرب على رجل منهم عرق سهر له الآخرون».

٢. عنه، عن أبيه، عن فضالة بن أيّوب، عن عمر بن أبان، عن جابر الجعفي قال: تقبّضت بين يدي أبي جعفر عليه السلام فقلت: ـ جعلت فداك ـ ربّما حزنت من غير مصيبة تصيبني، أو أمر ينزل بي حتّى يعرف ذلك أهلي في وجهي، و صديقي، فقال: «نعم يا جابر، إنّ الله ـ عزّوجل ـ خلق المؤمنين من طينة الجنان، و أجرى فيهم من ريح روحه، فلذلك المؤمن أخوالمؤمن لأبيه و أمّه، فإذا أصاب روحاً من تلك الأرواح في بلد من البلدان حزنٌ حزنتْ هذه، لأنّها منها».

٣. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن عليّ بن عقبة،

---

١. الكافي (المترجم بالفارسية)، ج٣، ص٢٣٨ و ٢٣٩.
٢. نفس المصدر، ص٢٤١.

عن أبي عبدالله عليه السلام: المؤمن أخو المؤمن عينه و دليله، لايخونه، و لا يظلمه، و لا يَغشه، و لا يعده عدة فيخلفه».

و بمعناه روايات.[١]

## حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه

١. محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من حقّ المؤمن على أخيه المؤمن أن يشبع جوعته، و يواري عورته، و يفرّج عنه كربته، و يقضي دينه؛ فإذامات خلفه في أهله و ولده».

٢. عنه، عن عليّ بن الحكم، عن عبدالله بن بكير الهجريّ، عن معلّى بن خنيس، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما حقّ المسلم على المسلم؟ قال: «له سبع حقوق واجبات ما منهنّ حقّ إلّا و هو عليه واجب، إن ضيّع منها شيئاً خرج من ولايةالله و طاعته، و لم يكن لله فيه من نصيب».

قلت له: ـ جعلت فداك ـ و ما هي؟ قال: «يا معلّى، إنّي عليك شفيق، أخاف أن تضيّع، و لا تحفظ و تعلم و لا تعمل.»

قال: قلت له: لا قوّة إلّا بالله: قال: «أيسر حقّ منها أن تحبّ له ما تحبّ لنفسك و تكره له ما تكره لنفسك؛

و الحقّ الثّاني: أن تجتنب سخطه، و تتّبع مرضاته، و تطيع أمره.

و الحقّ الثّالث: أن تعينه بنفسك، و ما لك، و لسانك، و يدك، و رجلك.

و الحقّ الرّابع: أن تكون عينه و دليله و مرآته؛

و الحقّ الخامس: (أن) لا تشبع و يجوع، و لا تروى و يظمأ، و لا تلبس و يعرى.

و الحقّ السّادس: أن يكون لك خادم و ليس لأخيك خادم، فواجب أن تبعث خادمك فيغسّل ثيابه، و يصنع طعامه و يمهّد فراشه.

---

١. نفس المصدر، ص ٢٤١ و ٢٤٢.

و الحقّ السّابع: أن تبرّ قسمه، و تجيب دعوته، و تعود مريضه، و تشهد جنازته، و إذا علمت أنّ له حاجة تبادره إلى قضائها، و لا تلجئه أن يسألكها، ولكن تبادره مبادرةً؛ فإذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته و ولايته بولايتك».

٣. عنه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن أبيه سيف، عن عبد الأعلى ابن أعين قال: كتب (بعض) أصحابنا يسألون أباعبدالله عليه السلام عن أشياء و أمروني أن أسأله عن حقّ المسلم على أخيه، فسألته فلم يجبني، فلمّا جئت لأودّعه فقلت: سألتك فلم تجبني؟ فقال: «إني أخاف أن تكفروا، إنّ من أشدّ ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المرء من نفسه حتّى لا يرضى لأخيه من نفسه إلّا بمايرضى لنفسه منه، و مواساة الأخ في المال، و ذكرالله على كلّ حال، ليس سبحان‌الله و الحمدلله ولكن عند ما حرّم الله عليه فيدعه».

٤. عنه، عن أحمدبن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن جميل، عن مرازم، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «ما عبدالله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن».

٥. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليمانيّ، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «حقّ المسلم على المسلم أن لا يشبع و يجوع أخوه، و لا يروى و يعطش أخوه، و لا يكتسي و يعرى أخوه، فما أعظم حقّ المسلم على أخيه المسلم! و قال: أحبّ لأخيك المسلم ما تحبّ لنفسك، و إذا احتجت فسله، و إن سألك فأعطه، لا تملّه خير او لا يملّه لك، كن له ظهراً؛ فإنّه لك ظهر، إذاغاب فاحفظه في غيبته، و إذا شهد فزره، و أجلّه و أكرمه؛ فإنّه منك و أنت منه، فإن كان عليك عاتباً فلاتفارقه حتّى تسأل سميحته، و إن أصابه خير فاحمدالله، و إن ابتلي فأعضده، و إن تمحّل له فأعنه و إذا قال الرّجل لأخيه: أفّ، انقطع ما بينهما من الولاية، و إذا قال: أنت عدوّي كفر أحدهما، فإذا اتهمه إنماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء، و قال: بلغني أنّه قال: إنّ المؤمن ليزهر نوره لأهل السّماء كما تزهر نجوم السّماء لأهل الأرض، و قال: إنّ المؤمن وليّ الله يعينه و يصنع له، و لا يقول عليه إلّا الحقّ، و لا يخاف غيره.

٦. أبو عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن ابن فضّال، عن عليّ بن عقبة، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «للمسلم على أخيه المسلم من الحقّ أن يسلّم عليه إذا لقيه، و يعوده إذا مرض، و ينصح له إذا غاب، و يسمّته إذا عطس، و يجيبه إذا دعاه، و يتّبعه إذا مات».

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن ابن فضّال، عن عليّ بن عقبة مثله.

٧. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي المأمون الحارثيّ قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: ما حقّ المؤمن على المؤمن؟ قال: «إنّ من حقّ المؤمن على المؤمن المودّة له في صدره، والمواساة له في ماله، والخلف له في أهله، والنّصرة له علىٰ من ظلمه، و إن كان نافلة في المسلمين و كان غائباً أخذ له بنصيبه، و إذامات الزّيارة إلى قبره، و أن لا يظلمه، و أن لا يغشّه، و أن لا يخونه، و أن لا يخذله، و أن لا يكذبه، و أن لا يقول له أُفّ، و إذا قال له: أُفّ فليس بينهما ولاية، و إذا قال له: أنت عدوّي فقد كفر أحدهما، و إذا اتّهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء.

٨. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي‌عمير، عن أبي عليّ صاحب الكلل عن أبان بن تغلب قال: كنت أطوف مع أبي‌عبدالله عليه السلام فعرض لي رجل من أصحابنا كان سألني الذّهاب معه في حاجة، فأشار إليّ، فكرهت أن أدع أبا عبدالله عليه السلام و أذهب إليه، فبينا أنا أطوف إذ أشار إلي أيضاً فرآه أبوعبدالله عليه السلام فقال: «يا أبان، إيّاك يريد هذا؟ قلت: نعم، قال: «فمن هو؟» قلت: رجل من أصحابنا، قال: «هو على مثل ما أنت عليه؟» قلت: نعم، قال: «فاذهب إليه»، قلت: فأقطع الطّواف؟ قال: «نعم». قلت: و إن كان طواف الفريضة؟ قال: «نعم»، قال: فذهبت معه، ثمّ دخلت عليه بعد، فسألته: أخبرني عن حقّ المؤمن على المؤمن فقال: «يا أبان، دعه لاترده»، قلت: بلى ـ جعلت فداك ـ فلم أزل أردِّدُ عليه، فقال: «يا أبان تقاسمه شطر مالك»، ثمّ نظر إليّ، فرأى ما دخلني فقال: «يا أبان، أما تعلم أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ قد ذكر المؤثرين على أنفسهم»؟ قلت: بلى ـ جعلت فداك ـ

فقال: «أمّا إذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنّما أنت و هو سواءٌ، إنّما تؤثره إذا أنت أعطيته من النّصف الآخر».

٩. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن فضالة بن أيّوب، عن عمر بن أبان، عن عيسى بن أبي منصور قال: كنت عند أبي‌عبدالله عليه السلام أنا و ابن أبي‌يعفور و عبدالله بن طلحة فقال ـ ابتداءً منه ـ: «يا ابن أبي‌يعفور قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: ستّ خصال من كنّ فيه كان بين يدي‌الله عزّوجلّ و عن يمين‌الله». فقال ابن أبي‌يعفور: و ما هنّ جعلت فداك؟ قال: «يحبّ المرء المسلم لأخيه ما يحبّ لأعزّ أهله، و يكره المرء المسلم لأخيه ما يكره لأعزّ أهله، و يناصحه الولاية». فبكى ابن أبي‌يعفور. و قال: كيف يناصحه الولاية؟ قال: «يا ابن أبي‌يعفور إذا كان منه بتلك المنزلة بثّه همّه ففرح لفرحه إن هو فرح، و حزن لحزنه إن هو حزن، و إن كان عنده ما يفرّج عنه فرّج عنه و إلّا دعاالله له» قال: ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «ثلاث لكم، و ثلاث لنا: أن تعرفوا فضلنا و أن تطأوا عقبنا، و أن تنتظروا عاقبتنا، فمن كان هكذا كان بين يدي الله عزّوجلّ، فيستضيء بنورهم من هو أسفل منهم.

و أمّا الذين عن يمين الله فلوأنّهم يراهم من دونهم لم يهنئهم العيش ممّا يرون من فضلهم»، فقال ابن أبي‌يعفور: و ما لهم لايرون و هم عن يمين الله؟ فقال: «يا ابن أبي‌يعفور، إنّهم محجوبون بنور الله، أما بلغك الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول: إنّ لله خلقا عن يمين العرش بين يدي الله، و عن يمين الله وجوههم أبيض من الثّلج، و أضوأ من الشّمس الضّاحية، يسأل السّائل ما هؤلاء؟ فيقال: هؤلاء الّذين تحابّوا في جلال الله».

١٠. عنه، عن عثمان بن عيسى، عن محمّد بن عجلان قال: كنت عند أبي‌عبدالله عليه السلام فدخل رجل فسلّم «فسأله: كيف من خلّفت من إخوانك؟» قال: فأحسن الثّناء و زكّى و أطرى، فقال له: «كيف عيادة أغنيائهم على فقرائهم؟»، فقال: قليلة، قال: «و كيف مشاهدة أغنيائهم لفقرائهم؟» قال: قليلة قال: «فكيف صلة أغنيائهم لفقرائهم في ذات أيديهم؟». فقال: إنّك لتذكر أخلاقا قلّ ما هي فيمن عندنا، قال: فقال: «فكيف تزعم هؤلاء أنّهم شيعة».

١١. أبوعليّ الأشعريّ، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النّضر، عن أبي إسماعيل قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ـ جعلت فداك ـ إنّ الشّيعة عندنا كثير، فقال: «(فا)هل يعطف الغنيّ على الفقير؟ و هل يتجاوز المحسن عن المسيء؟ و يتواسون؟» فقلت: لا، فقال: «ليس هؤلاء شيعةً، الشّيعة من يفعل هذا».

١٢. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى؛ عن محمّد بن سنان، عن العلاء بن فضيل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان أبو جعفر صلوات الله عليه يقول: «عظّموا أصحابكم، و وقّروهم، و لايتجهّم بعضكم بعضا، و لاتضارّوا و لاتحاسدوا، و إيّاكم و البخل، كونوا عباد الله المخلصين».

١٣. أبو عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن ابن فضّال؛ عن عمر بن أبان، عن سعيد بن الحسن قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «أيجيء أحدكم إلى أخيه، فيدخل يده في كيسه، فيأخذ حاجته فلا يدفعه؟» فقلت: ما أعرف ذلك فينا، فقال أبوجعفر عليه السلام: «فلا شيء إذا» قلت: فالهلاك إذاً، فقال: «إنّ القوم لم يعطوا أحلامهم بعد».

١٤. عليّ بن ابراهيم، عن الحسين بن الحسن، عن محمّد بن أورمة، رفعه؛ عن معلّى بن خنيس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حقّ المؤمن، فقال: «سبعون حقّاً، لاأخبرك إلّا بسبعة، فإني عليك مشفق أخشى أن لاتحتمل»، فقلت: بلى إن شاءالله، فقال: «لاتشبع و يجوع، و لا تكتسي و يعرى، و تكون دليله، و قميصه الّذي يلبسه و لسانه الّذي يتكلّم به، و تحبّ له ما تحبّ لنفسك، و إن كانت لك جارية بعثتها لتمهّد فراشه، و تسعى في حوائجه باللّيل و النّهار، فإذا فعلت ذلك وصلت و لايتك بولايتنا، و ولايتنابولاية الله عزّوجلّ».

١٥. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن أبي المغرا، عن أبي ـ عبدالله عليه السلام قال: «المسلم أخو المسلم، لايظلمه، و لايخذله، و لا يخونه، و يحقّ على المسلمين الاجتهاد في التّواصل، و التّعاون على التّعاطف، و المواساة لاهل الحاجة، و تعاطف بعضهم على بعض حتّى تكونوا كما أمركم الله عزّوجلّ: «رُحَماءُ بَيْنَهُمْ» متراحمين مغتمّين لما غاب عنكم من أمرهم على ما مضى عليه معشر الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

١٦. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن النّوفليّ، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله، حقّ على المسلم إذا أراد سفراً أن يُعْلِمَ إخوانه، و حق على إخوانه إذا قدم أن يأتوه».[١]

## التراحم و التعاطف

١. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن الحسن بن محبوب، عن شعيب العقرقوفيّ، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول لأصحابه: «اتّقوالله، وكونوا إخوة بررة، متحابّين في الله، متواصلين، متراحمين، تزاوروا، و تلاقوا، و تذاكروا أمرنا، و أحيوه».

٢. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن سنان؛ عن كليب الصّيداويّ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تواصلوا، و تباروا، و تراحموا، وكونوا إخوة بررة، كما أمركم الله عزّوجلّ».

٣. عنه، عن محمّد بن سنان، عن عبدالله بن يحيى الكاهليّ قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تواصلوا، و تبارّوا، و تراحموا، و تعاطفوا».

٤. عنه، عن عليّ بن الحكم، عن أبي المغرا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يحقّ على المسلمين الاجتهاد في التّواصل، والتّعاون على التّعاطف، والمواساة لاهل الحاجة، و تعاطف بعضهم على بعض حتّى تكونوا كما أمركم الله عزّوجلّ: «رُحَماءُ بَيْنَهُمْ» متراحمين، مغتمّين لمّا غاب عنكم من أمرهم على ما مضى عليه معشر الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]

## زيارة الإخوان

١. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن [عليّ] ابن فضّال، عن

---

١. نفس المصدر، ص٢٠٣ ـ ٢٤٥.
٢. نفس المصدر، ص٢٠٣ ـ ٢٥٤.

عليّ بن عقبة عن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من زار أخاه لله لالغيره التماس موعد الله، و تنجّز ما عند الله، و كّل الله به سبعين ألف ملك ينادونه: ألا طبت و طابت لك الجنّة».

٢. عنه، عن عليّ بن النّعمان، عن ابن مسكان، عن خيثمة قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام. أودّعه فقال: «يا خيثمة» أبلغ من ترى من موالينا السّلام، و أوصهم بتقوى الله العظيم، و أن يعود غنيّهم على فقيرهم، و قويّهم على ضعيفهم، و أن يشهد حيّهم جنازة ميّتهم، و أن يتلاقوا في بيوتهم، فإنّ لُقْيا بعضهم بعضا حياة لأمرنا، رحم الله عبداً أحيا أمرنا، يا خيثمة، أبلغ موالينا: إنّا لا نغني عنهم من الله شيئاً إلّا بعمل، و أنّهم لن ينالوا و لا يتنا إلّا بالورع، و إنّ أشدّ النّاس حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثمّ خالفه إلى غيره».

٣. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن ابراهيم بن عمر اليمانيّ، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حدثني جبرئيل عليه السلام: إنّ الله عزّوجلّ أهبط إلى الأرض ملكاً، فأقبل ذلك الملك يمشي حتّى وقع إلى باب عليه رجل يستاذن على ربّ الدّار، فقال له الملك: ما حاجتك إلى ربّ هذه الدّار؟ قال: أخ لي مسلم زرته في الله تبارك و تعالى، قال له الملك: ما جاء بك إلّا ذاك؟ فقال: ما جاء بي إلّا ذاك، فقال: إنّي رسول الله إليك، و هو يقرئك السّلام، و يقول: و جبت لك الجنّة، و قال الملك: إنّ الله عزّوجلّ يقول: أيّما مسلم زار مسلما فليس إياه زار، إيّاي زار و ثوابه عليّ الجنّة».

٤. عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليّ النّهديّ، عن الحصين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من زار أخاه في الله، قال الله عزّوجلّ: إيّاي زرت و ثوابك عليّ؛ و لست أرضى لك ثواباً دون الجنّة».

٥. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن يعقوب بن شعيب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من زار أخاه في جانب المصر ابتغاء وجه الله فهو زَوْرُه؛ و حقّ على الله أن يكرم زَوْرَهُ».

٦. عنه، عن عليّ بن الحكم،عن سيف بن عميرة، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زار أخاه في بيته، قال الله عزّوجلّ له: أنت ضيفي و زائري، عليّ قِراك، و قد أوجبت لك الجنّة بحبّك إيّاه».

٧. عنه، عن عليّ بن الحكم، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي غرّة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من زار أخاه في الله في مرض أو صحّة ـ لا يأتيه خداعا و لا استبدالا ـ وكّل الله به سبعين ألف ملك ينادون في قفاه: أن طبت وطابت لك الجنّة، فأنتم زوّار الله، و أنتم وَفْدُ الرّحمن حتّى ياتي منزله»، فقال له يسير: ـ جعلت فداك ـ و إن كان المكان بعيداً؟ قال: «نعم، يايسير، و إن كان المكان مسيرة سنة؛ فإنّ الله جواد و الملائكة كثيرة، يشيّعونه حتّى يرجع إلى منزله».

٨. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليّ (بن) النّهدي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من زارأخاه في الله و لله، جاء يوم القيامة يخطر بين قُباطيّ من نور، و لا يمرّ بشيء إلّا أضاء له حتّى يقف بين يدي الله عزّوجلّ، فيقول الله عزّوجلّ له: «مرحباً»، و إذا قال: «مرحباً» أجزل الله عزّوجلّ له العطيّة».

٩. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد و الحسين بن سعيد، عن النّضر بن سويد، عن يحيى بن عمران الحلبيّ، عن بشير، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ العبد المسلم إذا خرج من بيته زائراً أخاه لله لا لغيره؛ التماس وجه الله؛ رغبة فيما عنده، و كّل الله عزّوجلّ به سبعين ألف ملك ينادونه من خلفه إلى أن يرجع إلى منزله: ألا طبت و طابت لك الجنّة».

١٠. الحسين بن محمّد [عن أحمد بن محمّد] عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مازار مسلم أخاه المسلم في الله و لله، إلّا ناداه الله عزّوجلّ: أيّها الزّائر، طبت و طابت لك الجنّة».

١١. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، وعدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ

لله عزّوجلّ جنّة لا يدخلها إلّا ثلاثة: رجل حكم على نفسه بالحقّ، و رجل زار أخاه المؤمن في‌الله، و رجل آثر أخاه المؤمن في‌الله».

١٢. محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة عن عبدالله بن محمّد الجعفيّ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ المؤمن ليخرج إلى أخيه يزوره، فيوكّل الله عزّوجلّ به ملكاً، فيضع جناحاً في الارض و جناحاً في السّماء يظلّه، فإذا دخل إلى منزله، نادى الجبّار تبارك و تعالى: أيّها العبد المعظّم لحقّي، المتّبع لآثار نبيّي: حقّ عليّ إعظامك، سلني اعطك، ادعني أجبك، اسكت أبتدئك، فاذا انصرف شيّعه الملك يظلّه بجناحه حتّى يدخل إلى منزله، ثمّ يناديه تبارك و تعالى: أيّها العبد المعظّم لحقّي: حقّ عليّ إكرامك، قد أوجبت لك جنّتي، و شفّعتك في عبادي».

١٣. صالح بن عقبة، عن عقبة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لزيارة المؤمن في‌الله خير من عتق عشر رقاب مؤمنات، و من أعتق رقبة مؤمنة وقى كلّ عضو عضواً من النّار حتّى أنّ الفرج يقي الفرج».

١٤. صالح بن عقبة، عن صفوان الجمّال، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما ثلاثة مؤمنين اجتمعوا عند أخ لهم يأمنون بوائقه، و لا يخافون غوائله، و يرجون ما عنده، إن دعوا الله أجابهم، و إن سألوا أعطاهم، و إن استزادوا زادهم، و إن سكتوا ابتداهم».

١٥. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب قال: سمعت أبا حمزة يقول: سمعت العبد الصّالح عليه السلام يقول: «من زار أخاه المؤمن لله لا لغيره يطلب به ثواب الله و تنجّز ما وعده الله عزّوجلّ، و كّل الله عزّوجلّ به سبعين ألف ملك ـ من حين يخرج من منزله حتّى يعود إليه ـ ينادونه: ألا طبت و طابت لك الجنّة، تبوّأت من الجنّة منزلا.[1]

## إدخال السّرور على المؤمنين

١. عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، و محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن

---

١. نفس المصدر، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٨.

عيسى جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة الثّمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله من سرّ مؤمناً فقد سرّني، و من سرّني فقد سرّالله».

٢. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن ابيه، عن رجل من أهل الكوفة يكنّى أبا محمّد، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تبسّم الرّجل في وجه أخيه حسنة، و صرف القذى عنه حسنة، و ما عبدالله بشيء أحبّ إلى الله من إدخال السّرور على المؤمن.

٣. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن سنان، عن عبدالله بن مسكان، عن عبيدالله بن الوليد الوصّافي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ فيما ناجى الله عزّوجلّ به عبده موسى عليه السلام قال: إنّ لي عباداً أبيحهم جنّتي و أحكّمهم فيها، قال: يا رب، و من هؤلاء الّذين تبيحهم جنّتك، و تحكّمهم فيها؟ قال: من أدخل على مؤمن سروراً ـ ثمّ قال: ـ إنّ مؤمناً كان في مملكة جبّار فولع به، فهرب منه إلى دارالشرك، فنزل برجل من أهل الشرّك فأظلّه و أرفقه و أضافه، فلمّا حضره الموت أوحى الله عزّوجلّ إليه: و عزّتي و جلالي؛ لو كان (لك) في جنّتي مسكن لأسكنتك فيها، ولكنّها محرّمة على من مات بي مشركاً، ولكن يا نار هيديه و لاتؤذيه، و يؤتى برزقه طرفي النّهار ـ قلت: من الجنّة؟ قال: ـ من حيث شاء الله».

٤. عنه، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن عليّ، عن عبدالله بن إبراهيم، عن عليّ بن أبي‌عليّ، عن أبي‌عبدالله، عن أبيه، عن علي بن الحسين صلوات الله عليهم قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله إنّ أحبّ الأعمال إلى الله عزّوجلّ إدخال السّرور على المؤمنين».

٥. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: قال: «أوحى الله عزّوجلّ إلى داود عليه السلام أنّ العبد من عبادي ليأتيني بالحسنة فأبيحه جنّتي، فقال داود: ياربّ، و ما تلك الحسنة؟ قال: يدخل على عبدي المؤمن سروراً و لو بتمرة قال داود: يا ربّ حقّ لمن عرفك أن لايقطع رجاءه منك».

٦. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه؛ عن خلف بن حمّاد، عن

مفضّل ابن‌عمر، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «لايرى أحدكم إذا أدخل على مؤمن سروراً أنّه عليه أدخله فقط بل ـ و الله ـ علينا، بل ـ والله ـ على رسول الله صلى الله عليه وآله».

٧. عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، و محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي‌عمير، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي‌الجارود، عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ أحبّ الأعمال إلى‌الله عزّوجلّ إدخال السّرور على المؤمن، شبعة مسلم أو قضآء دينه».

٨. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن سدير الصّيرفي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام في حديث طويل: «إذا بعث‌الله المؤمن من قبره، خرج معه مثال يقدمه أمامه، كلّما رأى المؤمن هولاً من أهوال يوم القيامة، قال له المثال: لاتفزع، و لاتحزن، و أبشر بالسّرور، والكرامة من الله عزّوجلّ حتّى يقف بين يدي الله عزّوجلّ، فيحاسبه حساباً يسيراً، و يأمربه إلى الجنّة، والمثال أمامه، فيقول له المؤمن: يرحمك‌الله، نعم الخارج خرجت معي من قبري، ومازلت تبشّرني بالسّرور والكرامة من الله حتّى رأيت ذلك، فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا السرور الّذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدّنيا، خلقني الله عزّوجلّ منه لأبشّرك».

٩. محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن السّيّاريّ، عن محمّد بن جمهور قال: كان النّجاشي ـ و هو رجل من الدّهاقين ـ عاملاً على الأهواز و فارس، فقال بعض أهل عمله لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّ في ديوان النّجاشي عليّ خراجاً و هو مؤمن يدين بطاعتك، فإن رأيت أن تكتب لي إليه كتاباً، قال: فكتب إليه أبو عبدالله عليه السلام: «بسم‌الله الرّحمن الرّحيم، سرّ أخاك، يسرّك‌الله» قال: فلمّا ورد الكتاب عليه، دخل عليه و هو في مجلسه، فلمّا خلا ناوله الكتاب، وقال: هذا كتاب أبي‌عبدالله عليه السلام، فقبّله، ووضعه على عينيه، وقال له: ماحاجتك؟ قال: خراج عليّ في ديوانك، فقال له: و كم هو؟ قال: عشرة آلاف درهم، فدعا كاتبه، و أمره بأدائها عنه، ثمّ أخرجه منها، و أمر أن يثبتها له لقابل، ثمّ قال له: سر رتك؟ فقال: نعم جعلت فداك ثمّ أمر له بمركب و جاريةٍ و غلامٍ، و أمر له بتخت ثياب في كلّ ذلك يقول له: هل سررتك؟ فيقول: نعم جعلت فداك، فكلّما قال:

نعم، زاده حتّى فرغ ثمّ قال له: احمل فرش هذا البيت الّذي كنت جالسا فيه حين دفعت إليّ كتاب مولاي الّذي ناولتني فيه، و ارفع إليّ حوائجك قال: ففعل و خرج الرّجل، فصار إلى أبي عبدالله عليه السلام بعد ذلك، فحدّثه الرّجل بالحديث على جهته، فجعل يسرّ بما فعل، فقال الرّجل: يا ابن رسول‌الله، كأنّه قد سرّك ما فعل بي؟ فقال: «إي و الله لقد سرّ الله و رسوله».

١٠. أبو عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن منصور عن عمّار بن أبي اليقظان؛ عن أبان بن تغلب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حقّ المؤمن على المؤمن؛ قال: فقال: «حق المؤمن على المؤمن أعظم من ذلك، لو حدّثتكم لكفرتم، إنّ المؤمن إذا خرج من قبره. خرج معه مثال من قبره، يقول له: أبشر بالكرامة من الله و السّرور، فيقول له: بشّرك الله بخير، ـ قال: ـ ثمّ يمضي معه يبشّره بمثل ماقال، و إذا مرّ بهول قال: ليس هذا لك، و إذا مرّ بخير قال: هذا لك، فلايزال معه يؤمنه ممّا يخاف، و يبشّره بما يحبّ حتّى يقف معه بين يدي‌الله عزّوجلّ، فإذا أمر به إلى الجنّة قال له المثال: أبشر؛ فانّ الله عزّوجلّ قد أمر بك إلى الجنّة ـ قال: ـ فيقول: من أنت ـ رحمك‌الله ـ تبشّرني من حين خرجت من قبري، و آنستني في طريقي، و خبّرتني عن ربّي؟ ـ قال: ـ فيقول: أنا السّرور الّذي كنت تدخله على إخوانك في الدّنيا، خلقت منه لأبشّرك و أونس وحشتك».

(عن) محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضّال مثله.

١١. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن مالك بن عطيّة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: أحبّ الأعمال إلى الله سرور (الّذي) تدخله على المؤمن: تطرد عنه جوعته، أو تكشف عنه كربته».

١٢. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن مسكين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أدخل على مؤمن سروراً، خلق الله عزّوجلّ من ذلك السرور خلقاً، فيلقاه عند موته، فيقول له: أبشر يا وليّ‌الله، بكرامة من الله و رضوان، ثم لايزال معه حتّى يدخله قبره (يلقاه)، فيقول له مثل ذلك، فإذا بعث يلقاه، فيقول له مثل ذلك، ثمّ

لايزال معه عند كلّ هول يبشره و يقول له مثل ذلك، فيقول له: من أنت ـ رحمك‌الله؟ ـ فيقول: أنا السرور الذي أدخلته على فلان».

١٣. الحسين بن محمّد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن عبدالله بن سنان قال: كان رجل عند أبي‌عبدالله عليه السلام فقرأ هذه الآية: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ بِغَيْرِ ما اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتاناً وَإِثْماً مُبِيناً» قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: «فما ثواب من أدخل عليه السّرور؟» فقلت: ـ جعلت فداك ـ عشر حسنات فقال: «إي والله و ألف ألف حسنة».

١٤. عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن أورمة، عن عليّ بن يحيى، عن الوليد ابن العلا، عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أدخل السّرور على مؤمن، فقد أدخله على رسول‌الله صلى الله عليه وآله، و من أدخله على رسول‌الله صلى الله عليه وآله، فقد وصل ذلك إلى‌الله، وكذلك من أدخل عليه كرباً».

١٥. عنه، عن إسماعيل بن منصور، عن المفضّل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيمّا مسلم لقي مسلماً، فسرّه سرّه‌الله عزّوجلّ»

١٦. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «من أحبّ الأعمال إلى‌الله عزّوجلّ، إدخال السّرور على المؤمن: إشباع جوعته، أو تنفيس كربته، أو قضاء دينه».[1]

## قضاء حاجة المؤمن

١. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ، عن بكّار بن كردم، عن المفضّل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لي: «يا مفضّل، اسمع ما أقول لك و اعلم، أنّه الحقّ، وافعله، و أخبر به علية إخوانك، قلت: ـ جعلت فداك ـ و ما علية إخواني؟ قال: «الرّاغبون في قضاء حوائج إخوانهم»، قال: ثمّ قال: «و من قضى لأخيه المؤمن حاجة، قضى الله عزّوجلّ له يوم‌القيامة مائة ألف حاجة، من ذلك أوّلها الجنة،

---

١. نفس المصدر، ص ٢٧١ ـ ٢٧٦.

و من ذلك أن يدخل قرابته و معارفه و إخوانه الجنة بعد أن لايكونوا نصّاباً» وكان المفضّل إذا سأل الحاجة أخاً من إخوانه قال له: «أما تشتهي أن تكون من علية الإخوان».

٢. عنه، عن محمّد بن زياد قال: حدّثني خالدبن يزيد، عن المفضّل بن عمر، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّوجلّ خلق خلقاً من خلقه انتجبهم لقضاء حوائج فقراء شيعتنا ليثيبهم على ذلك الجنّة، فإن استطعت أن تكون منهم فكن، ـ ثمّ قال: ـ لنا والله ربّ نعبده لا نشرك به شيئاً».

٣. عنه، عن محمّد بن زياد، عن الحكم بن أيمن، عن صدقة الأحدب، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «قضاء حاجة المؤمن خير من عتق ألف رقبة، و خير من حملان ألف فرس في سبيل الله».

(عن) عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن زياد، مثل الحديثين.

٤. عليّ، عن أبيه، عن محمّد بن زياد، عن صندل، عن أبي الصّبّاح الكنانيّ قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «لقضاء حاجة إمرء مؤمن أحبّ إلى (الله) من عشرين حجَّةً، كلّ حجّة ينفق فيها صاحبها مائة ألفٍ».

٥. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن إسماعيل بن عمّار الصّيرفيّ قال: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: ـ جعلت فداك ـ المؤمن رحمة على المؤمن؟ قال: «نعم»، قلت: و كيف ذلك؟ قال: «أيّما مؤمن أتى أخاه في حاجة، فإنّما ذلك رحمة من الله ساقها إليه، و سبّبها له، فإن قضى حاجته، كان قد قبل الرّحمة بقبولها، و إن ردّه عن حاجته و هو يقدر على قضائها، فانّما ردّ عن نفسه رحمةً من الله جلّ‌وعزّ ساقها إليه و سبّبها له، و ذخرالله عزّوجلّ تلك الرّحمة إلى يوم القيامة حتّى يكون المردود عن حاجته هو الحاكم فيها، إن شاء صرفها إلى نفسه، و إن شاء صرفها إلى غيره:

يا إسماعيل، فإذا كان يوم القيامة و هو الحاكم في رحمة من الله قد شرعت له، فالى من ترى يصرفها؟ ـ قلت: ـ لا أظنّ يصرفها عن نفسه، قال: ـ لا تظنّ، ولكن استيقن؛ فإنّه لن يردّها عن نفسه.

يا إسماعيل، من أتاه أخوه في حاجة يقدر على قضائها فلم يقضها له، سلّط الله عليه شجاعاً ينهش إبهامه في قبره إلى يوم القيامة، مغفوراً له أو معذّباً».

٦. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن أيمن، عن أبان بن تغلب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من طاف بالبيت أسبوعاً، كتب الله عزّوجلّ له ستّة آلاف حسنة، ومحاعنه ستّة آلاف سيّئة، ورفع له ستّة آلاف درجة ـ قال: وزاد فيه إسحاق بن عمّار ـ و قضى له ستّة آلاف حاجة ـ قال: ثمّ قال: ـ و قضاء حاجة المؤمن أفضل من طواف و طواف». حتّى عدّ عشراً.

٧. الحسين بن محمّد، عن أحمد (بن محمّد) بن اسحاق، عن بكر بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما قضى مسلم لمسلم حاجة إلّا ناداه الله تبارك و تعالى: عليّ ثوابك، و لا أرضى لك بدون الجنّة».

٨. عنه، عن سعدان بن مسلم، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: «من طاف بهذا البيت طوافاً واحداً، كتب الله عزّوجلّ له ستّة آلاف حسنة، ومحا عنه ستّة آلاف سيئة، ورفع الله له ستّة آلاف درجة حتّى إذا كان عند الملتزم، فتح الله له سبعة أبواب من أبواب الجنّة»

قلت له: ـ جعلت فداك ـ هذا الفضل كلّه في الطّواف؟ قال: «نعم، و أخبرك بأفضل من ذلك، قضاء حاجة المسلم أفضل من طواف و طواف و طواف حتّى بلغ عشراً.

٩. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن إبراهيم الخارقي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من مشى في حاجة أخيه المؤمن ـ يطلب بذلك ما عندالله ـ حتّى تقضى له، كتب الله عزّوجلّ له بذلك مثل أجر حجّة و عمرة مبرورتين، وصوم شهرين من أشهر الحرم، واعتكافهما في المسجد الحرام، و من مشى فيها بنيّة و لم تقض، كتب الله له بذلك مثل حجّة مبرورة، فارغبوا في الخير».

١٠. عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن أورمة، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «تنافسوا في المعروف لإخوانكم، وكونوا من أهله؛ فإنّ للجنّة باباً يقال له: «المعروف»، لايدخله

إلّا من اصطنع المعروف في الحياة الدّنيا؛ فإنّ العبد ليمشي في حاجة أخيه المؤمن، فيوكّل الله عزّوجلّ به ملكين: واحداً عن يمينه، و آخر عن شماله، يستغفران له ربّه، و يدعوان بقضاء حاجته، ـ ثمّ قال: ـ والله لرسول‌الله ﷺ أسرّ بقضاء حاجة المؤمن إذا وصلت إليه من صاحب الحاجة».

١١. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن خلف بن حمّاد، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «والله لأن أحجّ حجّة أحبّ إليّ من أن أعتق رقبةً و رقبةً (و رقبةً)، و مثلها و مثلها حتّى بلغ عشراً و مثلها و مثلها حتّى بلغ السّبعين، و لأن أعول أهل بيت من المسلمين ـ أسدّ جوعتهم، و أكسو عورتهم، فأكفّ وجوههم عن النّاس ـ أحبّ إليّ من أن أحجّ حجّةً و حجّةً (وحجّةً) و مثلها و مثلها حتّى بلغ عشراً، و مثلها و مثلها حتّى بلغ السّبعين».

١٢. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي عليّ صاحب الشّعير، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أوحى الله عزّوجلّ إلى موسى عليه السلام: إنّ من عبادي من يتقرّب إليّ بالحسنة فأحكّمه في الجنّة؛ فقال موسى: يا ربّ، و ما تلك الحسنة؟ قال يمشي مع أخيه المؤمن في قضاء حاجته، قضيت أو لم تقض».

١٣. الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن عبدالله، عن عليّ بن جعفر قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «من أتاه أخوه المؤمن في حاجة، فإنّما هي رحمة من الله تبارك و تعالى ساقها إليه، فإن قبل ذلك، فقد وصله بولايتنا، و هو موصول بولاية‌الله، و إن ردّه عن حاجته و هو يقدر على قضائها، سلّط‌الله عليه شُجاعاً[1] من نار ينهشه في قبره إلى يوم القيامة، مغفوراً له أو معذّباً فإن عذّره الطالب كان أسوأ حالاً».

١٤. محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن عبدالله بن محمّد الجعفيّ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ المؤمن لترد

---

١. الشُجاعُ ـ بضم الشين و كسره ـ ضرب من الحيّات.

عليه الحاجة لأخيه، فلاتكون عنده، فيهتمّ بها قلبه،فيدخله الله تبارك و تعالى بهمّه الجنّة[١]

## السعي في حاجة المؤمن

١. محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن محمّد بن مروان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مشي الرّجل في حاجة أخيه المؤمن يكتب له عشر حسنات، و يمحى عنه عشر سيّئات، و يرفع له عشر درجات ـ قال: و لاأعلمه إلّا قال: ـ و يعدل عشر رقاب و أفضل من اعتكاف شهر في المسجد الحرام».

٢. عنه، عن أحمد بن محمّد، عن معمّر بن خلّاد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إنّ لله عباداً في الأرض يسعون في حوائج النّاس، هم الآمنون يوم القيامة، و من أدخل على مؤمن سروراً فرّح الله قلبه يوم القيامة».

٣. عنه، عن أحمد؛ عن عثمان بن عيسى، عن رجل، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبوجعفر عليه السلام: «من مشى في حاجة أخيه المسلم، أظلّه الله بخمسة و سبعين ألف ملك، و لم يرفع قدمًا إلّا كتب الله له حسنة، وحطّ عنه بها سيّئةً، و يرفع له بها درجةً؛ فإذا فرغ من حاجته، كتب الله عزّوجل له بها أجر حاجّ و معتمر».

٤. عنه، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن هارون بن خارجة، عن صدقة، عن رجل من أهل حلوان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لأن أمشي في حاجة أخ لي مسلم أحبّ إليّ من أن أعتق ألف نسمة، و أحمل في سبيل الله على ألف فرس مسرّجة ملجمة».

٥. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن إبراهيم بن عمر البلالي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مامن مؤمن يمشي لأخيه المؤمن في حاجة، إلّا كتب الله عزّوجلّ له بكلّ خطوة حسنةً. وحطّ عنه بها سيّئةً، و رفع له بها درجةً، و زيد بعد ذلك عشر حسنات، و شفّع في عشر حاجات».

---

١. النفس المصدر، ص٢٧٦ ـ ٢٨١.

٦. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من سعى في حاجة أخيه المسلم طلب وجه‌الله، كتب‌الله عزّوجلّ له ألف الف حسنة، يغفر فيها لأقاربه و جيرانه و إخوانه و معارفه، و من صنع إليه معروفاً في الدّنيا فإذا كان يوم القيامة قيل له: ادخل النّار فمن وجدته فيها صنع إليك معروفاً في الدّنيا فأخرجه بإذن‌الله عزّوجلّ إلّا أن يكون ناصباً».

٧. عنه، عن أبيه، عن خلف بن حمّاد، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «من سعى في حاجة أخيه المسلم، فاجتهد فيها، فأجرى‌الله على يديه قضاءها، كتب‌الله عزّوجلّ له حجّةً و عمرةً، واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما، و إن اجتهد فيها و لم يجرالله قضاءها على يديه، كتب‌الله عزّوجلّ له حجّةً و عمرة».

٨. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن عليّ؛ عن جميل بن درّاج، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: كفى بالمرء اعتماداً على أخيه أن ينزل به حاجته».

٩. عنه؛ عن أحمد بن محمّد، عن بعض أصحابنا، عن صفوان الجمّال قال: كنت جالساً مع أبي‌عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أهل مكّة، يقال له: «ميمون» فشكا إليه تعذّر الكراء عليه فقال لي: «قم، فأعن أخاك»، فقمت معه، فيسّر الله كراه، فرجعت إلى مجلسي؛ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «صنعت في حاجة أخيك»؟ فقلت: قضاهاالله ـ بأبي أنت و أمّي ـ فقال: «أما إنّك أن تعين أخاك المسلم أحبّ إليّ من طواف أسبوع بالبيت مبتدئا ـ ثمّ قال: ـ إنّ رجلا أتى الحسن بن عليّ عليه السلام فقال: ـ بأبي أنت و أُمّي ـ أعنّي على قضاء حاجة؛ فانتعل، و قام معه، فمرّ على الحسين صلوات الله عليه و هو قائم يصلّي فقال له: أين كنت عن أبي عبدالله تستعينه على حاجتك؟ قال: قد فعلت ـ بأبي أنت و أمّي ـ فذكر أنّه معتكف؛ فقال له: «أما إنّه لو أعانك كان خيراً له من اعتكافه شهراً».

١٠. عليّ بن إبراهيم؛ عن أبيه؛ عن الحسن بن عليّ؛ عن أبي جميلة، عن ابن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «قال الله عزّوجلّ: الخلق عيالي، فأحبّهم إليّ الطفهم بهم و أسعاهم في حوائجهم».

١١. عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن أبي‌عمارة قال: كان حمّاد بن أبي حنيفة إذا لقيني قال: كرّر عليّ حديثك فأحدّثه قلت: روّينا أنّ عابد بني إسرائيل كان إذا بلغ الغاية في العبادة صار مشّاء في حوائج النّاس عانياً بما يصلحهم[١]

## تفريج كرب المؤمن

١. محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن زيد الشّحّام قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من أغاث أخاه المؤمن اللّهفان اللّهثان عند جهده، فنفّس كربته، وأعانه على نجاح حاجته، كتب الله عزّوجلّ له بذلك ثنتين و سبعين رحمةً من‌الله، يعجّل له منها واحدةً يصلح بها أمر معيشته، و يدّخر له إحدى و سبعين رحمةً لأفزاع يوم القيامة و أهواله».[٢]

---

١. نفس المصدر، ص٢٨٣ ـ ٢٨٥.

٢. نفس المصدر، ص٢٨٥.

# ٢٢

## توصيات الندوة الوراثيّة والهندسيّة الوراثيّة والجينوم البشري

**أوّلاً: مبادئ عامّة و هي كما تلي**

١. خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وكرّمه على سائر المخلوقات، ولذا، فإنّ العبث بمكوّنات الإنسان و إخضاعه لتجارب الهندسة الوراثيّة بلا هدف أمر ينافي مع الكرامة التي أسبغها الله على الإنسان؛ مصداقاً لقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ»[١]

٢. الإسلام دين العلم والمعرفة، كما جاء في قوله تعالى: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ»[٢] و هو لا يحجر على العقل الإنساني في مجال البحث العلمي النافع، ولكن حصيلة هذا البحث، ونتائجه لا يجوز أن تنتقل تلقائياً إلى مجال التطبيقات العمليّة حتى تعرض على الضوابط الشرعيّة، فما وافق الشريعة منها أجيز، وما خالفها لم يجز. و إن علم الوراثة بجوانبه المختلفة هو ـ ككلّ إضافة إلى المعرفة ـ ممّا يحضّ عليه الإسلام، وكان أولى بعلماء المسلمين أن يكونوا فيه على رأس الركب.

٣. إنّ الحرص على الصّحّة والتوقّي من المرض ممّا يوصي به الإسلام و يحضّ عليه: «وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ».[٣]

«و من يتوقّ الشر يوقه»، والتداوي في أصله مطلوب شرعاً لا فرق في ذلك بين

---

١. الإسراء(١٧): ٧٠. و في استنادهم بالآية الشريفة نظر أو منع.

٢. الزمر(٣٩): ٩.

٣. البقرة(٢): ١٩٥.

مرض مكتسب و مرض وراثي. و لا يتعارض ذلك مع فضيلة الصبر، واحتساب الأجر، والتوكّل على الله.[١]

٤. لكلّ إنسان الحقّ في أن تُحترَم كرامته و حقوقه أيّاً كانت سماته الوراثيّة.

٥. لا يجوز إجراء أيّ بحث، أو القيام بأيّ معالجة، أو تشخيص يتعلّق بمجين (جينوم) شخص ما إلّا بعد إجراء تقييم صارم و مسبق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة مع الالتزام بأحكام الشريعة في هذا الشأن،[٢] و الحصول على القبول المسبق والحرّ والواعي من الشخص المعنيّ، وفي حالة عدم أهليّته للإعراب عن هذا القبول، يجب الحصول على القبول أو الإذن من وليّه مع الحرص على المصلحة العليا للشخص المعني. و في حالة عدم أهليّة الشخص المعني للتعبير عن قبوله، لا يجوز إجراء أيّ بحوث تتعلّق بمجينه (جينومه) ما لم يكن ذلك مفيداً لصحّته فائدة مباشرة و بموافقة وليّه.

٦. ينبغي احترام حقّ كلّ شخص في أن يقرّر ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يحاط علماً بنتائج أيّ فحص وراثي أو بعواقبه.

٧. تحاط بالسرية الكاملة كافّة التشخيصات الجينية المحفوظة، أو المعدّة لأغراض البحث، أو لأيّ غرض آخر، ولا تُفْشى إلّا في الحالات المبيّنة في الندوة الثالثة من ندوات المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة بتاريخ ١٨ ابريل ١٩٨٧م حول سرّ المهنة.

٨. لا يجوز أن يُعرِّض أيّ شخص لأيّ شكل من أشكال التمييز القائم على صفاته الوراثيّة، والذي يكون غرضه أو نتيجته النيل من حقوقه و حرياته الأساسيّة والمساس بكرامته.

٩. لا يجوز لأيّ بحوث تتعلّق بالمجين (الجينوم) البشري، أو لأيّ من تطبيقات هذه البحوث، ولا سيّما في مجالات البيولوجيا، وعلم الوراثة والطبّ أن يعلو على الالتزام بأحكام الشريعة الاسلاميّة.[٣]

---

١. استدلالهم بالآية ضعيف، و هم و أمثالهم لا يرون وجوب التداوي و هذا مخالف للعقل والنقل كما تقدّم.

٢. مرّ تفصيل الحكم حسب المحتمل.

٣. مرّ أنّ الظواهر النقليّة المخالفة للقطع والعلم غير حجّة، كما تقرّر في علم الأصول.

و احترام حقوق الإنسان التي يعترف بها الإسلام، و لا أن ينتقص من الحرّيّات الأساسيّة و الكرامة الإنسانيّة لأيّ فرد أو مجموعة أفراد.

١٠. ينبغي أن تُدخِل الدول الإسلامية مضمار الهندسة الوراثيّة بإنشاء مراكز للأبحاث في هذا المجال، تتطابق منطلقاتها مع الشريعة الإسلاميّة، و تتكامل فيما بينها بقدر الإمكان، و تأهيل الأطر البشرية للعمل في هذا المجال.

١١. ينبغي للمنظمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة أن تقوم بتشكيل لجان تهتمّ بالجوانب الخلقيّة للممارسات الطبّيّة داخل كلّ دولة من الدول الإسلاميّة؛ تمهيداً لتشكيل الاتّحاد الإسلامي للأخلاق الطبّيّة في مجال التكنولوجيا الحيويّة.

١٢. ينبغي لعلماء الأمّة الإسلاميّة نشر مؤلّفات؛ لتبسيط المعلومات العلميّة عن الوراثة و الهندسة الوراثيّة لنشر الوعي و دعمه حول هذا الموضوع.

١٣. ينبغي للدول الإسلاميّة إدخال الهندسة الوراثيّة ضمن برامج التعليم في المراحله المختلفة مع زيادة الاهتمام بهذه المواضيع في الدراسات الجامعيّة و الدراسات العليا.

١٤. ينبغي للدول الإسلاميّة الاهتمام بزيادة الوعي بموضوع الوراثة، والهندسة الوراثيّة عن طريق وسائل الإعلام المحلّيّة مع بيان الحكم الإسلامي في كلّ موضوع من هذه المواضيع.

١٥. توصي الندوة بتكليف المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة بمتابعة التطوّرات العلميّة لهذا الموضوع، و عقد ندوات مشابهة لاتّخاذ التوصيات اللازمة إن جدّ جديد.

## ثانياً: الجينوم (المجين) البشري

إنّ مشروع قراءة الجينوم البشري (رسم خريطة الجينات الكاملة للإنسان) هو جزء من تعرّف الإنسان على نفسه، واستكناه سنّة الله في خلقه، و إعمال للآية الكريمة «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»[١] و مثيلاتها من الآيات، ولمّا كانت قراءة

---

١. فصّلت(٤١): ٥٣.

الجينوم وسيلة للتعرّف على بعض الأمراض الوراثيّة أو القابليّة لها، فهي إضافة قيّمة إلى العلوم الصحّيّة والطبّيّة في مسعاها؛ لمنع الأمراض أو علاجها ممّا يدخل في باب الفروض الكفائيّة في المجتمع.

## ثالثاً: الهندسة الوراثيّة

تدارست الندوة موضوع الهندسة الوراثيّة وما اكتنفها منذ ميلادها في السبعينات من هذا القرن من مخاوف مرتقبة إن دخلت حيّز التنفيذ بلا ضوابط؛ إذ هي سلاح ذو حدّين، قابل للاستعمال في الخير أو في الشرّ. ورأت الندوة جواز استعمالها في منع المرض، أو علاجه، أو تخفيف أذاه سواء بالجراحة الجينيّة التي تبدّل جيناً بجين، أو تولج جيناً في خلايا مريض، وكذلك إيداع جين من كائن في كائن آخر للحصول على كمّيات كبيرة من إفراز هذا الجين لاستعماله دواءً لبعض الأمراض، مع منع استخدام الهندسة الوراثيّة على الخلايا الجنسية (ceIIs grem) لما فيه من محاذير شرعيّة.

و تؤكّد الندوة ضرورة أن تتولّى الدول توفير مثل هذه الخدمات لرعاياها المحتاجين لها من ذوي الدخول المتواضعة؛ نظراً لارتفاع تكاليف إنتاجها.

وترى الندوة أنّه لا يجوز استعمال الهندسة الوراثيّة في الأغراض الشريرة والعدوانيّة، أو في تخطّي الحاجز الجيني بين أجناس مختلفة من المخلوقات، قصد تخليق كائنات مختلطة الخلقة بدافع التسلية أو حبّ الاستطلاع العلمي.

كذلك ترى الندوة أنّه لا يجوز استخدام الهندسة الوراثيّة سياسةً لتبديل البنية الجينيّة فيما يسمّى «تحسين السلالة البشريّة» و لذا فإنّ أيّ محاولة للعبث الجيني بشخصيّة الإنسان، أو التدخّل فيأهليّته للمسؤوليّة الفردية أمر محظور شرعا.[1]

---

١. الفتوى بحاجة تدليل فقهي، ولاأظنّ استطاعة الأعضاء على ذلك، ليس كلّ عمل غير راجح أو مرجوح بحرام شرعي، وقد مرّ نظرنا حول تفسير الحق.

تحذّر الندوة من أن يكون التقدّم العلمي مجالاً للاحتكار، و أن يكون الحصول على الربح هو الهدف الأكبر، و يكون ممّا يحول بين الفقراء و بين الاستفادة من هذه الإنجازات، و تؤيّد تَوَجُّه الأمم المتّحدة في هذا المجال إلى إنشاء مراكز للأبحاث عن الهندسة الوراثيّة في الدول النامية و تأهيل الأطر البشرية اللازمة، و توفير الإمكانات اللازمة لمثل هذه المراكز.

لاترى الندوة حرجاً شرعيّاً في استخدام الهندسة الوراثيّة في حقل الزراعة، و تربية الحيوان، ولكنّ الندوة لا تهمل الأصوات التي حذّرت مؤخّراً من احتمالات حدوث أضرار على المدى البعيد تضّر بالإنسان، أو الحيوان، أو النبات، أو البيئة.ترى الندوة أنّ على الشركات والمصانع المنتجة للموادّ الغذائيّة ذات المصدر الحيواني أو النباتي أن تبيّن للجمهور فيما يعرض للبيع ما هو محضَّر بالهندسة الوراثيّة ممّا هو طبيعي مائة بالمائة ليتمّ استعمال المستهلكين لها عن بيّنة. كما توصي الندوة الدول باليقظة العلميّة التامّة في رصد تلك النتائج، والأخذ بتوصيات، و قرارات منظّمة الأغذية و الأدوية الأميركيّة، و منظّمة الصحّة العالميّة، و منظّمة الأغذية العالميّة في هذا الخصوص.

و توصي الندوة بضرورة إنشاء مؤسّسات لحماية المستهلك و توعيته في الدول الإسلاميّة.

## رابعاً: البصمة الوراثيّة

تمارست الندوة موضوع «البصمة الوراثيّة»، و هي البنية الجينيّة التفصيلية التي تدلّ على هويّة كلّ فرد بعينه والبصمة الوراثيّة من الناحية العلميّة وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقُّق من الوالدية البيولوجيّة، والتحقق من الشخصيّة، ولا سيّما في مجال الطبّ الشرعي و هي ترقى إلى مستوى القرائن القويّة التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعيّة، و تمثّل تطوراً عصريّاً ضخماً في مجال القيافة الذي تعتدّ به جمهرة المذاهب الفقهيّة في إثبات النَّسب المتنازع فيه، على أن تؤخذ هذه القرينة من عدّة مختبرات.

أمّا بالنسبة لاثبات النسب بهذه الوسيلة ـ ونظراً لما يخالط هذا الموضوع ـ من آراء فقهيّة تدعو الحاجة لتعميق الدراسة في جوانبها المختلفة فقد رأت المنظّمة عقد حلقة نقاشيّة من المختصّين من الفقهاء والعلماء للوصول إلى توصيات مناسبة حول الموضوع.

أقول: سبق القول منّا بعدم الفرق بين نفي السبب و إثباته و القيافة لا تأثير لها في إثبات النسب في فقه الشيعة الإماميّة.

## خامساً: الإرشاد الوراثي (الإرشاد الجيني)

الارشاد الجيني (genetic counseling) يتوخّى تزويد طالبيه بالمعرفة الصحيحة، والتوقّعات المحتملة و نسبتها الإحصائيّة تاركاً اتّخاذ القرار تماماً لذوي العلاقة فيما بينهم وبين الطبيب المعالج، دون أيّة محاولة للتأثير في اتّجاه معيّن.

وقد تدارست الندوة هذا الموضوع وأوصت بمايلي:

أ) ينبغي تهيئة خدمات الإرشاد الجيني للأسر أو المقبلين على الزواج على نطاق واسع، و تزويدها بالأكفاء من المختصّين مع نشر الوعي، و تثقيف الجمهور بشتّى الوسائل لتعمّ الفائدة.

ب) لايكون الإرشاد الجيني اجباريّاً، ولا ينبغي أن تفضي نتائجه إلى إجراء إجباري.

ج) يجب حياطة نتائج الإرشاد الجيني بالسريّة التامّة.

د) ينبغي توسيع مساحة المعرفة بالإرشاد الجيني في المعاهد الطبّيّة والصحّيّة، والمدارس، و في وسائل الإعلام والمساجد بعد التأهيل الكافي لمن يقومون بذلك.

هـ) لمّا كانت الإحصاءات تدلّ على أنّ زواج الأقارب (في حدود ما أباحه الإسلام) قد يكون معدّل انتقال العيوب الخلقيّة فيه أعلى، فيجب تثقيف الجمهور في ذلك حتى يكون الاختيار على بصيرة، و لا سيما الأسر التي تشكو ظهور مرض وراثي في بعض أفرادها.

**سادساً: الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريّاً أو اختياريّاً و هي كما تلي**

١.ترى الندوة أنّه يجب السعي إلى التوعية بالأمراض الوراثيّة، والعمل على تقليل انتشارها.

٢. تدعو الندوة إلى تشجيع إجراء الاختبار الوراثي قبل الزواج، وذلك من خلال نشر الوعي عن طريق وسائل الإعلام المسموعة والمرئيّة والندوات والمساجد.

٣. تناشد الندوة السلطات الصحّيّة أن تزيد أعداد و حدات الوراثة البشريّة لتوفير الطبيب المتخصّص في تقديم الإرشاد الجيني، وأن تعمّم نطاق الخدمات الصحّيّة المقدّمة للحامل في مجال الوراثة التشخيصيّة والعلاجيّة بهدف تحسين الصحّة الإنجابية.

٤. لايجوز إجبار أيّ شخص على إجراء الاختيار الوراثي ... و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.[١]

---

١. المنشور الحادي عشر ... و الإرشاد الجيني، ج٢، ص١٠٤٥ ـ ١٠٥٢.

# ٢٣

## توصيات المنشور الثاني‌عشر حول ... الصحّة النفسيّة

### الفرع الأول في مبادئ رعاية المريض النفسي و حقوقه

**أوّلاً: الصحّة النفسيّة والوقاية من الأمراض النفسيّة و هي**

**ألف) المبدأ:** تعزيز الجهود التي ترمي إلى الحفاظ على الصحّة النفسيّة والوقاية من الأمراض النفسيّة، و يحتوي هذا المبدأ على:

١. الجهود المبذولة لتعزيز الصحّة النفسيّة عامّة.

٢. الجهود المبذولة للوقاية من الإصابة بالأمراض النفسيّة.

**ب) الخطوات التنفيذية:**

١. تعزيز الأعمال التي تساعد على النهوض بالصحّة النفسيّة والمحافظة عليها التي نصّت عليها قرارات منظّمة الصحّة العالميّة (جنيف ١٩٩٣م) (Annex 1).

٢. تحديد و أخذ الخطوات المناسبة لاستبعاد أسباب الاضطرابات النفسيّة، والتي حدّدها كتاب الإرشادات الخاصّ بمنظّمة الصحّة العالميّة (١٩٩٣م) (Annex 2).

٣. العمل على إصدار التشريعات الضروريّة من أجل الوقاية من الاضطرابات النفسيّة، و حسن رعاية المرضى.

**ثانياً: الرعاية الأساسيّة للصحّة النفسيّة**

**المبدأ:** لكل إنسان الحقّ في الحصول على الرعاية النفسيّة الأساسيّة.

يحتوي هذا المبدأ على:

١. تكون الرعاية الصحّيّة والنفسيّة كافية و مناسبة من حيث الأمور الآتية:

أ. المحافظة على كرامة و أسرار المريض.

ب. تمكين المريض من جميع الوسائل التي تساعد على الاستقلال والتكيف الذاتي للتعايش مع أيّ إعاقة، أو خلل، أو اضطراب نفسي.

ج. إسباغ الرعاية المقبولة والمناسبة السريريّة (الإكلينيكيّة) أو غير سريريّة (غير الإكلينيكيّة) بغية تخفيف معاناة المريض و إسعاده.

د. المحافظة على نظام جيّد للرعاية الصحّيّة النفسيّة، يشمل الرعاية الصحّيّة الأوّليّة، العيادات الخارجية، أسرة بالمستشفيات، أسرة للإقامة الطويلة، والمراكز المتخصّصة للعلاج النفسي.

٢. الاهتمام بتوفير الرعاية الصحّيّة النفسيّة لكلّ من يطلبها، وذلك مثل الرعاية الصحّيّة العامّة.

٣. إتاحة خدمات الصحّة النفسيّة لجميع المحتاجين إليها.

٤. توفير الرعاية الصحّيّة بما فيها رعاية الصحّة النفسيّة في جميع المناطق، ووفق الإمكانات البشريّة، والمادية المتوافرة، والمناسبة.

ج) الخطوات التنفيذية كما تلي:

١. النصّ في القوانين على توفير الرعاية الصحّيّة الجيّدة شاملة الصحّة النفسيّة.

٢. تكون الممارسة الطبّيّة ملتزمة بقواعد جودة ممارسة الأداء التي أقرّتها منظّمة الصحّة العالميّة.

٣. الالتزام بمقاييس و ضوابط جودة الممارسة المقرّرة عالميّاً لجميع القائمين بالعلاج، والهيئات الحكومية.

٤. توفير الرعاية الصحّيّة النفسيّة بما يتناسب مع ظروف كلّ مجتمع و ثقافته.

٥. يوضع في الاعتبار تقويم المريض لجودة الرعاية ـ إن كان قادراً على إعطاء الرأي ـ أو تقويم أقاربه لها.

٦. تسجيل العلاج والقرارات و الإجراءات المتّخذة بشأن المشمول بالرعاية الصحّيّة النفسيّة في ملفه الطبّي.

٧. إدخال الرعاية الصحّيّة النفسيّة في برامج الرعاية الصحّيّة الأوّليّة.

٨. العمل على توسعة برامج التأمين الطبيّ العامّ والخاصّ، بحيث تشمل أكبر قدر ممكن من الحالات المحتاجة للرعاية النفسيّة.

٩. ضمان حقّ المريض في الدخول الطوعي (الإرادي) في الرعاية الصحّيّة النفسيّة، والنصّ عليه في القوانين.

١٠. توفير الرعاية الصحّيّة النفسيّة في مناطق يسهل الوصول إليها حسب ما اقترحته منظّمة الصحّة العالميّة، و هذه المقاييس هي:

أ) أن تكون وحدة الرعاية الصحّيّة الأساسيّة على مقربة ساعة سيراً على الأقدام أو ما يماثل ذلك.

ب) توفير الأدويّة الأساسيّة التي حدّدتها منظّمة الصحّة العالميّة.

ج) توفير الإرشاد النفسي بما يغطّي احتياجات المجتمع المحلّي.

**ثالثاً: تقويم الصحّة النفسيّة**

**ألف) المبدأ:** ينبغي أن يتوافق تقويم الصحّة النفسيّة مع المبادئ الطبّيّة العالميّة المقبولة.

**ب) المحتوى:** يحتوي هذا المبدأ على:

١. تقويم الصحّة النفسيّة و يشمل: التشخيص، اختيار العلاج، تحديد درجة الأهلية، و مراجعة ذلك التحديد في الحالات التي تقتضي المراجعة، تحديد ما إذا كان الشخص يتوقّع منه إيذاء نفسه أو غيره نتيجة الاضطراب النفسي او السلوكي.

٢. لا يجوز إجراء الفحص الطبّي النفسي إلّا لأسباب تتّصل مباشرة بالاضطراب النفسي أو ما يحدث من إجرائه.

**ج) الخطوات التنفيذية كماتلي:**

١. تعزيز التدريب السريري (الإكلينيكي) على استخدام المبادئ المقبولة دوليّاً و إسلاميّاً.

٢. الامتناع عن استخدام أيّ معائير غير معائير الطبّ النفسي في تقويم الحالات التي تكون عرضة لإيذاء النفس، أو الغير بما يتّفق مع مبادئ الأمم المتّحدة في هـذا الشأن.

٣. إعادة التقويم الشامل في كلّ مرّة يخضع فيها المريض للفحص من جديد.

٤. عدم الاقتصار ـ عند تقويم الحالة ـ على التأريخ المرضي دون فحص المريض.

٥. ضرورة إجراء الفحص الطبّي من قبل الطبيب المعالج و عدم الاقـتصار عـلى تقدير المعالجة؛ بناء على تأريخ المرض فقط.

**رابعاً: استعمال الحدّ الأدنى المناسب من تقييد حرّيّة المريض لتفادي خطورته و هو**

**ألف) المبدأ:** إذا احتاج مرضى الاضطرابات النفسيّة الجسـميّة إلى تـقييد حـرّيّتهم ينبغي أن يكون ذلك في أضيق الحدود مع توفير الوسائل اللازمة لأداء واجباته الدينيّة والعناية بذاته.

**ب) المحتوى:** يحتوي هذا المبدأ على:

١. المعائير الواجب مراعاتها عند اختيار الحدّ الأدنى المناسب من القيود تـفرض على المريض، و تشمل:

أ. نوع الاضطراب النفسي.

ب. العلاجات المتاحة.

ج. قدرة الشخص على العناية بذاته.

د. مدى تعاون المرض و قبوله للبدائل المتاحة.

هـ. احتمالات إيذاء الذات أو الغير.

٢. توفير طرق العلاج في المجتمع الذي يعيش فيه المريض قدر الإمكان.

٣. في حالة الحاجة إلى تقييد حرّيّة المريض لا يكون ذلك إلّا في المؤسّسة العلاجيّة المتخصّصة، وبالحدّ الأدنى الضروري، ولا تستعمل حجرات العزل، أو العقاقير الكيماوية القديمة إلّا للضرورة التي لا تتحقّق إلّا بعد استيفاء ما يأتي:

أ. محاولات متكرّرة لإقناع المريض ببدائل أخرى عن تقييد حرّيّته.

ب. الفحص و تقرير العلاج بواسطة اختصاصي معتمد أو طبيب عند عدم توافر الاختصاصي.

ج. وجود ضرورة لتقييد الحرّيّة؛ منعاً لإيذاء النفس أو الآخرين.

٤. بعد اتّخاذ إجراء العلاج بتقييد الحرّيّة يراعى ما يأتي:

أ. الملاحظة المستمرّة.

ب. تكرار تقويم ضرورة قيد الحرّيّة، مثل الملاحظة كلّ نصف ساعة.

ج. تحديد مدّة تقييد حرّيّة المريض بمعرفة الاختصاصي أو الطبيب.

٥. تسجيل الإجراءات المذكورة في ٣، ٤ أعلاه في ملف المريض الطبيّ.

**ج) الخطوات التنفيذية كماتلي:**

١. العمل على التقليل من استخدام حجرات العزل قدر الاستطاعة، وعدم تشجيع استحداث حجرات جديدة.

٢. إصدار صيغ قانونيّة تزيل العقبات التي تحول دون ممارسة الطبّ النفسي داخل المجتمع، والتي تشجّع على توفير المعاونة المناسبة لتقديم العلاج الطبيّ النفسي الاندماجي.

٣. تدريب فرق العلاج على استعمال الوسائل البديلة عن تقييد حرّيّة المريض لمساعدته في الحالات الحادّة.

## خامساً: حرّيّة الاختيار الذاتي

**ألف) المبدأ:** ضرورة الموافقة قبل التدخّل الطبّي تجاه المريض.

**ب) المحتوى:** يحتوي هذا المبدأ على:

١. التدخّل الطبّي تجاه المريض يشمل:

أ) الفحص البدني والنفسي، ووسائل التشخيص، واستعمال العلاج الطبّي، مثل الأدوية، أو الصدمات الكهربائيّة (مثل الإدخال الجبري للمريض في المستشفى).

ب) أن تكون الموافقة حرّة دون ضغط أو إكراه.

ج) أن تكون الموافقة مبنيّة على معلومات دقيقة يفهمها المريض، وتكفي لاتّخاذ قراره، على أن تشمل هذه المعلومات: الميزات، والعيوب والمخاطر، والبدائل، والنتائج المتوقّعة و الأعراض الجانبية.

د) أن يسجّل ما تقدّم بالملف الطبّي للمريض.

٢. في حالة المريض النفسي الذي لا تسمع حالته بإعطاء الموافقة تكون الموافقة من وليّه، أو القيّم عليه، أو أحد أقربائه، أو السلطة المختصّة حسب الأحوال، وبالأولويّات التي يحدّدها التشريع المحلّي.

**ج) الخطوات التنفيذية كماتلي:**

١. يعتبر المريض قادراً على اتّخاذ القرار إلى أن يثبت العكس.

٢. لا يجوز لممارسي العلاج النفسي أن يفترضوا مسبقاً عدم أهليّة المريض لاتّخاذ القرار العلاجي.

٣. لا يجوز تعميم الحكم بعدم القدرة على الاختيار الذاتي من عدم القدرة على الاختيار في حالة بعينها، فعدم القدرة على اتّخاذ قرار دخول المستشفى لا يفهم منه عدم القدرة على اتّخاذ قرار العلاج بوسائل أخرى.

٤. تحقيق رغبات المريض المقبولة المتّصلة بالعلاج التي يبديها قبل أن يفقد قدرته على الموافقة.

## الفرع الثاني في مبادئ تحديد مسئوليّات المريض النفسي

### أوّلاً: المسؤوليّة المدنيّة للمريض النفسي

**ألف) المبدأ:** ينال الاضطراب النفسي من المسؤوليّة المدنيّة للمريض إذا أفقده القدرة على التمييز بين الخير والشرّ، وأثّر في صواب حكمه على الأمور، وكان ناتجاً عن

اختلال العقل أو التمييز، أو عن ضعف في بعض الملكات الضابطة في النفس، و يحتوي هذا المبدأ على:

١. الاضطراب النفسي الناتج عن اختلال العقل أو التمييز لا تنشأ فيه تصرّفات الشخص القانونيّة أيّ آثار قانونيّة، أمّا أفعاله الماديّة، كالإتلاف، فإنّها تكون مضمونة.

٢. الاضطراب النفسي الذي لا يمسّ العقل و لا التمييز، و إنّما يصيب بالضعف بعض الملكات الضابطة في النفس، بحيث يندفع الشخص إلى التبذير في ماله على خلاف مقتضى العقل و الشرع (السفه)، أو يقبل من التصرّفات ما يلحق به غبناً فاحشاً، لا يدركه بسبب ضعف ملكات الإرادة و التقدير عنده (الغفلة)، تأخذ فيه تصرّفاته الماليّة حكم تصرّفات الصبيّ المميّز؛ فيصبح منها ما كان نافعاً نفعاً محضاً، و يبطل ما كان ضارّاً ضرراً محضاً، أمّا ما يدور بين النفع و الضرر: فلا ينفذ إلّا إذا أجازه من يتولّى شؤون هذا المريض قانوناً.[١]

٣. الاضطراب النفسي الذي لا يمسّ العقل و لا التمييز، و لا يصيب الملكات الضابطة في النفس، لا أثر له على المسؤوليّة المدنيّة و يخضع فيه المريض للقواعد التي تسري على الأسوياء.

## ثانياً: المسؤوليّة الجنائيّة للمريض النفسي

**الف) المبدأ:** ينال الاضطراب النفسي من المسؤوليّة الجنائيّة إذا كان المريض النفسي وقت ارتكاب الجريمة يعاني من اضطراب عقلي أصاب منه الإرادة، أو الإدراك أو محتوى التفكير أو المزاج، فأفقده القدرة على صواب الحكم على الأمور، و يحتوي هذا المبدأ على:

١. الاضطراب العقلي الذي يفقد المريض إرادته أو إدراكه بحيث لا يستطيع الحكم على صواب الأمور أو خطإها تنتفي معه المسؤوليّة الجنائيّة، طالما كان هذا الاضطراب متصلاً بالجريمة المرتكبة

---

١. تقدّم ما هو الأرجح فيه عندنا.

٢. لا يحول انتفاء المسؤوليّة الجنائيّة دون الحكم بالدية أو التعويض للمجنيّ عليه، أو ورثته إن كان لذلك محلّ.

٣. عدم المساءلة الجنائيّة لا يمنع من اتّخاذ الإجراءات اللازمة للحماية من أذى المختلّ عقليّاً، ولو كان في ذلك تقييد لحرّيّته، أو وضعه قسراً في مصحّة عقليّة، أو إخضاعه لتدابير احترازيّة، و يتعيّن أن ينصّ التشريع المحلّي على هذه التدابير و تلك الإجراءات، و أن يوضح حالاتها و مداها، و أن يوجب أن تكون بعد أخذ رأي الخبراء المختصّين، و أن يسند الأمر بها إلى السلطة القضائيّة، و يعهد إليها بالإشراف على تنفيذها و مراجعتها دوريّاً، و تعديل مدّتها حسب تطوّرات الحالّة.

**ثالثاً: الآثار القانونيّة المترتّبة على الاضطراب المؤثّر في المسؤوليّة**

**ألف) المبدأ**: ثبوت الاضطراب المؤثّر في المسؤوليّة يقتضي الحجر على المريض النفسي في تصرّفاته، و تعيين مسؤول عنه (وليّ)، ورعاية حقّه في الدفاع، و يحتوي هذا المبدأ على:

١. الاضطراب النفسي الناشئ عن ضعف الملكات الضابطة في النفس، لايثبت إلّا بحكم قضائي يقضي بالحجر على المريض لوجود هذا الضعف، و لا يرتفع هذا الحجر إلّا بحكم آخر يقضي برفعه، و من ثَمّ فإنّ التصرّفات الماليّة الصادرة عن السفيه، أو ذي الغفلة قبل الحجر، أو بعد رفعه تكون صحيحة، إلّا إذا كانت نتيجة استغلال أو تواطؤ.

أمّا الاضطراب النفسي الناشئ عن الاختلال العقلي: فإنّ العبرة فيه بوقوع التصرّف في فترة تحقّق هذا الخلل، و لوكان سابقاً على الحجر، أو لاحقاً له.

٢. عند ثبوت الاضطراب النفسي المؤثّر في المسؤوليّة، ينبغي تعيين من يتولّى شؤون المريض النفسي (الوليّ)، ممّن تتوافر فيهم عناصر الصلاحيّة، و يحدّد التشريع المحلّي هذه العناصر، و يرتّب الأولويّات بين من تتوافر فيهم، و يعيّن الحالات التي يجوز فيها تعيين الوليّ من غير أقرباء المريض.

٣. لايسأل الوليّ عن تعويض الضرر الذي يلحقه المولّى عليه بالغير، إلّا إذا وقع

الفعل الضارّ بتحريضه، أو بتفريطه، أو إهماله في مراقبته؛ فإذا دفع الوليّ التعويض في هذه الحالات، فلا يرجع على المولّى عليه؛ لأنّ ضمانه (مسؤوليّته) قام على أساس خطئه.

أمّا إذا وقع الفعل الضارّ من المولّى عليه دون تحريض الوليّ، أو غيره و بغير إهمال أو تفريط؛ فإنّ ما قد يحكم به القضاء يؤدّي من مال المولّى عليه.

٤. إذا طرأ الاضطراب النفسي على من يتّهم بارتكاب جريمة جنائيّة، بعد وقوع الفعل المتّهم به، وكان من شأن هذا الاضطراب أن لا يمكن المريض النفسي من مباشرة حقّه في الدفاع كاملاً؛ فإنّه يتعيّن وقف التحقيق والمحاكمة حتى يعود إلى المريض رشده.

أمّا إذا أصابه ذلك بعد الحكم النهائي: فإنّه يكون عديم الأثر على العقوبات الماليّة.

أمّا العقوبات البدنيّة: فلا يرجأ تنفيذها إلّا إذا كان المريض النفسي فاقداً للعقل و الإدراك، وإلّا فإنّه يجمل أن يتمّ التنفيذ في أماكن خاصّة، و تحت إشراف قضائي مباشر.

## خطوات تنفيذية

١. النصّ صراحة على الحقّ في الاستعانة بلجنة طبّيّة متخصّصة لبحث مدى توافر الأهليّة لدى المشتبه في اضطرابه النفسي، وذلك باعتبار أنّ هذه الأهليّة تقوم على ظواهر طبيعيّة تنبئ عن وجودها أو انعدامها، وليست ظاهرة قانونية بحتة، والأمر مرجعه للقضاء.

٢. الاهتمام بإسباغ رقابة فعالة على الأولياء؛ رعايةً لمصالح المرضى النفسيّين.

٣. الحرص على توفير مرونة كافية في التشريعات تخول القضاء معالجة حقوق المرضى النفسيّين و مسؤولياتهم، وعلى الأخصّ ما يتعلّق بنوع العقوبة الجنائيّة في الحالات التي يجوز فيها توقيع العقاب، (ما يتّصل بمتابعة الحالة و عدم التقيّد بقوّة الأمر

المقضي في الاستجابة لما قد يظهر من أمور كانت خفيّة، أو يطرأ من تطوّرات) سواء في ذلك ما يتعلّق بالمريض النفسي، أو ماله، أو الوليّ عليه.

٤. الحرص على توفير مرونة كافية للقضاء في معالجة حقوق المرضى.

## التعريف ببعض المصطلحات المشار إليها في التوصيات

١. الجنون و هو الاضطراب النفسي الذي يفقد المصاب القدرة على التمييز بين الخير و الشر، و يؤثّر في صواب الحكم على الأمور، و يكون ناتجاً عن اختلال في العقل و التمييز.

٢. السفه و هو الاضطراب النفسي الذي لا يمسّ العقل و لا التمييز، و إنّما يحمل المصاب على التبذير في ماله، أو إتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع.

٣. الغفلة و هي الاضطراب النفسي الذي لا يمسّ العقل، و لا التمييز، و إنّما يجعل المصاب يقبل من التصرّفات ما يلحق به غبناً فاحشاً، لا يدركه بسبب ضعف ملكات الإرادة و التقدير عنده.

٤. الدية و هي مقدار من المال، محدّد سلفاً، يقضى به جزاء على القتل العمد الذي لا قصاص فيه، أو القتل الخطأ، و يستحقّه المجنيّ عليه، أو ورثته، حسب الأحوال.

٥. الحجر، و هو منع المصاب من التصرّف في ماله و إدارته، و هذا المنع محلّ اتّفاق في الفقه الإسلاميّ إذا كان الاضطراب النفسي سببه خلل في العقل.

أمّا إذا كان هذا الاضطراب سببه السفه أو الغفلة: فإنّ توقيع الحجر هو رأي الغالبيّة من فقهاء المسلمين.

٦. الولي و هو النائب عن المحجور عليه الذي يقوم على رعاية أمواله و إدارتها، سواء أكان يتولّى هذه المهمّة بحكم القرابة، كالابن و الأب، أم امتداداً لحالة الصغر، كالوصيّ الذي كان معيّناً على صغير، فبلغ هذا الصغير مجنوناً، أو بتعيين جديد بعد أن طرأت الإعاقة، كالقيّم الذي يعيّن على المحجور عليه بعد إصابته بالجنون.[١]

---

١. المنشور الثاني عشر حول المشاورة البلدانية حول تشريعات الصحّة النفسية، ج٢، ص١٠٠٩ ـ ١٠٢١.

# ٢٤

## فوائد متفرّقة

**الأوّل**: «الجينوم» لفظ يعبر عن مجموع المورثات (الجينات) التى تكوّن صفات الإنسان، و يقدّر عدد الجينات في الخليّة الواحدة الآدميّة بين ٥٠ ـ ٧٠ ألف كلّها داخل النواة، و يتكوّن كلّ جين من عدد كبير من الإجهاض النوويّة مرتبة في ترتيب خاصّ بكلّ جين (شفرة خاصّة) و هذه الشفرة هي التي تحدّد نوع المركّب الكيمياوي الذي ينتج عن هذا الجين، و عدد الإجهاض النوويّة في الجينوم البشري (للخليّة الواحدة) حوالي ٣ مليار مرتبة على ٥٠ ـ ٧٠ألف جين، و محمولة على ٢٣ زوجاً من الصبغيات (الكروموزومات)[١]

**الثاني**: قال طبيب آخر: «و الثلاثة و العشرون زوجاً من الصبغيات في الإنسان تكون متشابهة ما عدا زوج واحد في خليّة الذكر، و هو الزوج الجنسي، فهو موجود على شكل كروموزومين: أحدهما كبير (X) و الآخر قصير (Y) و يتكوّن كلّ كروموزوم من سلسلتين من الدنا (DNA) تلتفّان على بعضهما البعض.[٢]

**الثالث**: النتيجة النهائيّة لعمل البصمة الوراثيّة تكون على صورة خطوط عرضيّة تختلف في السمك و المسافة نتيجة اختلاف شخص عن شخص آخر، كونها صفة لكلّ إنسان تميّزه عن الآخر، و هذه النتيجة سهل قراءتها و حفظها و تخزينها في الكامبيوتر لحين الحاجة إليها للمقارنة كما قيل.

---

١. المنشور الحادي عشر حول الوراثة، ج١، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.
٢. نفس المصدر، ص١٠٨ و ١٠٩.

**الرابع**: الفراش الذى ينسب إليه الولد عند إبي حنيفة، هو مجرّد عقد الزواج، ولو لم يمكن الوطء كمن عقد على امرأة، ثم طلّقها في المجلس فأتت بولد بعد ذلك بستّة أشهر فأكثر و أقل من أقصى مدّة الحمل»!!.[١]

**الخامس**: قال طبيب: «مصطلح الهندسة الوراثيّة يتكوّن من كلمتين: الهندسة و هي تعني هنا التحكّم في وضع المورثات (الجينات)، و ترتيب صيغها الكيميائية فكاً، (قطع الجينات بعضها عن بعض) باستخدام الطرق المعمليّة الكيميائيّة التي يتكوّن منها الكائن الحيّ، والجينات هي دلائل صفات التكوين والسلوك لدى الكائن الحيّ».[٢]

**السادس**: قال: أبنهيمر مخترع القنبلة الذّريّة ساعة مشاهدته لتفجيرها: «الآن و الآن فقط وقع العلم في الخطيئة. لقد خرج الأمر من أيدي العلماء إلى الساسة ليسخّروا في خدمتهم».

**السابع**: ثمّ ناتي إلى سوق كبير آخر، وهو سوق زراعة الأعضاء الذي يقدّر بستّة بلايين دولار سنويّاً في الولايات المتّحدة وحدها لننظر كيف يفكّر العاملون في الهندسة الوراثيّة للحيوانات في الدخول فيه.[٣]

**الثامن**: في معرض استخدام الحيوانات، كمفاعلات حيويّة، تّم في عام «١٩٩٠م» إنتاج النعجة «تراسي» الّتي تدرّ في لبنها بروتين الألفا ـ الأنتي ـ تربسين البشري، و إن لم تستطع توريثه، ومن هنا جاء التفكير في الاستفادة في الاستنساخ مادام التكاثر الجنسي لا يؤدّي دائماً إلى انتقال الجينات الجديدة إلى النسل.

إنّ معهد روزلين، و شركة «PPI» التي تموله هما اللذان انتجتا «تراسي» في مطلع التسعينات، ثم أعلنا عن استنساخ النعجة «دوللي» عام «١٩٩٧م» و بعد ذلك بشهور أعلنا عن إنتاج النعجة «بوللي» التي تجمع بين الاستنساخ والهندسة الوراثيّة، حيث نقل إليها جين بشري من المخطّط أن يؤدّي إلى أن تدرّبروتين خاصّ بالتجلّط في ألبانها».[٤]

---

١. نفس المصدر، ص٤٤٧.
٢. نفس المصدر، ج٢، ص٧٢٩.
٣. نفس المصدر، ج١، ص. ١٨؛ الوراثة والهندسة الوراثيّة.
٤. نفس المصدر، ص١٧٩ و ١٨٠.

**التاسع**: نقل عن ابن قدامة في المغني عن حوالي سبع من الفقها، الذين قالوا بثبوت النسب من الزنا.[١]

أقول: المصرّح في كلام جملة من أعضاء الندوة من أهل السنّة بطلان هذا النسب. والصحيح على ما مرّ صحّته،[٢] مع انتفاء الميراث، فولد الزنا لا يرث ولا يورث منه.

**العاشر**: توجد المادّة الإرثيّة في نواة الخليّة من أجسام صغيرة جدّاً يسمّيها العلماء «الصبغيات والكروموزومات» و هي تراكيب تشبه الخيوط في نواة الخليّة حينما تكون على وشك الانقسام، ويوجد في كلّ خليّة من خلايا الجسم الإنساني ٤٦ كروموزوماً، وهي على صورة ٢٣ زوجاً، فرد من الأب و فرد من الأمّ، وقد تمكّن العلماء من التعّرف على هذه الأجسام الصغيرة.

و تنقسم هذه الكروموزومات إلى مجموعتين: الذاتيّة و هي ٢٢ زوجاً تتشابه تشابهاً تامّاً في كلّ من الذكر و الانثى، وهي التي تؤثّر في الصفات الجسديّة، كطول القامة، ولون الشعر، ولون العين، ولون البشرة، والقابليّة للأمراض.

و الجنسيّة، وعددها زوج واحد، وهو متماثل في الانثى يسمّى كروموزوم «س» بينما يختلف هذا الزوج في الذكر، فرد من هذا الزوج يسمّى كروموزوم «X» و هو مماثل للكروموزوم الموجود عند الانثى، والفرد الآخر الأقصر يسمّى كروموزوم «Y» والكروموزومات الجنسيّة هي المسؤولة عن الصفات الجنسيّة.[٣]

أقول: الاستفادة من جميع الصفات الجسدية للنفس و الأولاد جائزة شرعاً مالم تقترن العملية بعمليات محرّمة شرعاً و إلّا فتحرم إلّا في الحرج والضرر و الاضطرار فتحلّ.

**الحادي عشر**: يطلق العلماء لفظ «الجين» على وحدة الوراثة التي تنتقل بوساطتها إمكانيّة الصفات الخاصّة من الآباء إلى الأولاد، وهو جزء يسير من حامض نووي

---

١. نفس المصدر، ص٥٠٦.

٢. فيجوز النظر و يحرم الزواج، وكذا يترتّب سائر أحكام النسب عليها.

٣. نفس المصدر، ج٢، ص٩١٨.

يسمّى «الدنا» أي الحامض منزوع الأكسيجين، وكان أوّل من أطلق مصطلح «جين» على العامل الوراثي هو العالم «جوهانس» في سنة «١٩٠٩».[١]

و قال قائل آخر: «و السرّ العجيب في ذلك ـ أنّ هذه الجسيمات الملوّنة أو الصبغيات على صغرها و دقّتها المتناهية؛ لأنّها تقاس بالميكرون (واحد على المليون من المتر) و بالانجستروم (واحد على البليون من المتر) ـ أنّها تحمل كلّ أسرار التكوين، وكلّ أسرار الوراثة، وكلّ أسرار الخليّة»

**الثانى عشر**: الجينات هي وحدات الوراثة، و هي تقرّر أداء الخليّة لوظيفتها الحيويّة، و هي دلائل صفات التكوين والسلوك لدى الكائن الحيّ و يتحكّم «الجين» في الصفات الوراثيّة من الطول، والقصر، والشكل، واللون، والصوت، ولون العين وحدة الشم و غير ذلك.

و الجينوم هو مجموع المورثات (الجينات) التي تكوّن صفات الإنسان، و يقدّر عددها في الخليّة الواحدة بين ٥٠ ـ ٧٠ ألف كلّها داخل النواة.

مشروع الجينوم هو مشروع لتحديد موقع كلّ جين على أيّ كروموزوم، ولفكّ الشفرة الخاصّة بكلّ جِين.[٢]

## أهداف المشروع

١. تحديد موقع كلّ جين على أيّ كروموزوم.

٢. فكّ الشفرة الخاصّة بكلّ جين.

٣. تطبيق تقنية مماثلة لفكّ شفرات جينات عدد كبير من الجراثيم التي تصيب الإنسان والحيوان والنبات.

٤. تغيير و تعديل التركيب الوراثي للكائنات، أو ما يعرّف بـ«هندسة المورثات في الكائنات» من مثل التحوّر الجيني في النبات و الاستزراع الجيني في الكائنات الدقيقة، مثل البكتريا، و هندسة الحيوانات وراثيّاً.

---

١. نفس المصدر، ص ٩٢٠.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٤٨ و ٥٤٩.

**المصالح المتوقعة كما تلي**

١. معرفة أسباب الأمراض الوراثيّة و تحسين الوضع الصحّي للمرضى المصابين وراثيّاً ببعض الأمراض.

٢. معرفة التركيب الوراثي لأيّ إنسان بما فيه القابليّة لحدوث أمراض معيّنة، كضغط والنوبات القلبيّة، والسكر، والسرطانات، وغيرها.

٣. إنتاج موادّ بيولوجيّة، و هرمونات يحتاج إليها جسم الإنسان للنموّ.

٤. تطبيقات هندسة الحيوانات وراثيّاً للحصول على أغنام و أبقار تحتوي الجين المسؤول عن إنتاج الحليب البشري، و استزراع بعض الجينات الخاصّة ببعض الأنسجة و الأعضاء البشريّة ضمن التكوين الجيني لبعض الحيوانات الثديية، و من ثّم استخدامها كقطع غيار في حالة زراعة الأعضاء في الإنسان.

٥. تحقيق العلاج لما تعانى منه البشريّة من أمراض وراثيّة بلغت نحوستّة الآف مرض وراثي تصيب الإنسان حالاً أو مآلاً في مستقبل أيّامه، و سيستفيد من العلاج الجيني الملايين من مرضى العالم خاصّة أمراض السرطانات و إلتهاب الكبد الفيروسي، والإيدز، و تصلّب الشرايين و الأمراض العصبيّة و غيرها.[١]

**الثالث عشر**: قال طبيب: «تقول دائرةالمعارف البريطانيّة في الطبعة ١٥ لعام «١٩٨٢م» في موضوع الرق: أنّ الرجل الأبيض جلب إلى القارّة الإمريكيّة الشمالية والجنوبيّة أكثر من مائةمليون إفريقي، مات منهم تحت أعمال السخرة والتعذيب والكوارث أكثر من سبعين مليوناً و هي من أبشع مجزرة للسود على مدى التأريخ، والرجل الأبيض معروف بعنصريّته البغيضة و حقده على كلّ الشعوب، ثمّ بعد ذلك يتشدق بالحديث عن حقوق الإنسان».[٢]

---

١. نفس المصدر، ص٥٥١ ٥٥٢.

٢. نفس المصدر، ج٢، ص٦٥٤.

**الرابع عشر**: عن أنشتاين: «إنّ عالمنا الغربي يوشك أن يتدحرج إلى قعر الهاوية لابفقده للأشياء والمادّة، ولكن باحتياجه الشديد الصرف لحياته».[١]

**الخامس عشر**: عن نيكسون في كتابه «ماوراء السلام»، «إنّ أيّ حضارة لا تتوفّر لديها القيادة الروحيّة أو المقدّمات الروحيّة، حضارة ستموت».

و يقول بريجنسكي ـ و قد تنبّأ بسقوط الشيوعيّة من قبل ـ: «إنّ هذه الحضارة الشيوعيّة ستُبلى حتماً إذا لم تتوفّر لديها القيادة الروحيّة».

**السادس عشر**: الاستنساخ لابدّ أن يتعيّن ضبطه؛ لأنّه كما نعلم متعدّد الصور، فهو قد يكون استنساخاً من أنثى لأنثى مثل النواة المستجلبة، وقد تكون من أنثى وضعت بدلاً من النواة التي نزعت من بويضة الأنثى، وهذه تكون إحدى صوره أنثى لأنثى، والصورة الثانيّة من الأنثى نفسها؛ إذ من الممكن أن تكون النواة من الأنثى نفسها. والصورة الثالثة من ذكر. و هذا الذكر إمّا أن يكون زوجاً أو غير زوج.[٢]

**السابع عشر**: قال دكتور: «و أمّا نفخ الروح فهناك لغط قضية ١٢٠ يوماً تكلّم علماء السلف الصالح على أنّه ٤٠ ـ ٤٢ يوماً، وحصلت مؤتمرات حديثاً في مستشفى إسلامي في الأُردن و الأطباء والعلماء جمعوا الأحاديث النبويّة و وصلوا إلى أنّها ٤٢ يوماً لنفخ الروح، وأنت إذا كلّمت طبيباً أو عالم أجنّة و قلت له: نطفة و علقة ١٢٠ يوماً. سوف يضحك عليك؛ لأنّ النطفة والعلقة والمضغة في علم الأجنّة هي في الأربعين يوماً الأولى».

أقول: أمّا دلالة الأحاديث على تكامل هذه الدورات الثلاثة (صيرورة المني نطفةً، ثمّ علقة، ثمّ مضغة) في أربعين يوماً، فهي ممنوعة.

و أمّا تحقّقها في الرحم في هذه المدّة فهو غير بعيد على ما يقوله الأطبّاء و علماء الأجنّة فإذا صار قطعيّاً من ناحية الطبّ، نطرح الأحاديث و نردّ علمها و فهمها إلى من صدرت عنه، لا نأوّلها بآرائنا؛ فإنّنا غير مأمورين و لا مأذونين بالتأويل.

---

١. نفس المصدر، ص١٠٢٨.

٢. نفس المصدر، ص٨٣٥.

و أمّا نفخ الروح بعد ٤٢ يوما فهو رجم بالغيب من هذا الطبيب. و ليس من حق الطبّ و الطبيب تعيين الوقت لنفخ الروح الإنساني و الحياة الإنسانيّة، كلّ ذلك يعلم ممّا مرّ في الجزء الإول من هذا الكتاب.

**الثامن عشر**: من عناية المسلمين بالمرضى أنّه كان في «قرطبة» وحدها خمسون مستشفى، وكلّ واحد منها لنوع من الأمراض. فمنها: للامراض الداخليّة، و منها: للعيون، و منها؛ للجراحة، و منها: للكسور و التجبير، و منها، للأمراض العقليّة.[1]

**التاسع عشر**: نقص الفيتامين «A» يسبّب العمى سنويّاً ما يزيد عن «٥٠٠ ألف طفل دون الخامسة من العمر بالعمى الكلّي، و يلاقي ثلثا هذا العدد حتفهم بعد أشهر من إصابتهم بالعمى، و يوجد حالياً «٤٠» مليون إنسان مصاب بالعمى الكلّي، «١٣» مليون بالعمى الجزئي.[2]

**العشرون**: تذكر الأرقام أنّ المرضى النفسيين ليسوا أكثر الفئات ارتكاباً للجرائم، كما هو الانطباع عند عامّة الناس، فمن بين مايقرب من مليونين من جرائم العنف ترتكب سنويّاً في امريكا بينها ٢٣ ألف جريمة قتل، لايقوم المرضى النفسيون بدور الجاني إلّا في نسبة قليلة من الجرائم لاتزيد على ٣٠٪ و أمّا الجرائم البسيطة التي يرتكبها المرضى النفسيون الذين لامأوى لهم، والعاطلون عن العمل، فلاتزيد أيضاً عن ثلث عدد الجرائم، كما تدلّ إحصائيّات أخرى على أنّ أكثر من نصف الذين يرتكبون جريمة القتل هم الذين يتأثّرون من الكحول والعقاقير الأخرى.

**الواحد و العشرون**: إذا علم الطبيب إرادة مريضه النفسي لقتل أحد و قدرته عليه، يجب عليه إخبار رجال الأ من أو الشرطة، بل إخبار من قُصِد قتلُه؛ فإذا هو أخبر الشرطة و غيرهم، سقط عن الطبيب وجوب إخبارهم.

**الثاني والعشرون**: قال بعض أهل السنّة حول حديث «رُفِعَ القلم، عن ثلاثة»: «و

---

١. نفس المصدر، ص٥٠٤.

٢. نفس المصدر، ص٥١٦.

هو و إن كان في طرقه مقال لكنّه باعتبار كثرة طرقه يعدّ من قسم الحسن، وباعتبار تلقّي الأمّة له بالقبول صارد ليلاً قطعيّاً».[١]

أقول: من عجيب الاتّفاق أنّ سند الحديث من طريق الشيعة أيضاً غير معتبر، و هذا الاتّفاق وقع في حديث: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»، أيضاً في ضعف الأسانيد و كثرة الطرق بين الطائفتين فتلقّيناه بالقبول لكثرة طرقه.

و أما حديث «رفع القلم» فلم أتذكّر من طريقنا سنداً له، سوى سند الخصال، فلانقبله، وإنّما تلقّت الأمّة نفي تكليف الصبي والمجنون والنائم، فلعلّهم استندوا فيه إلى دلائل أخرى دون الحديث المذكور.

**الثالث والعشرون**: المصالح المرسلة عند أهل السنّة هي كلّ مصلحة لم يردنصّ باعتبارها بخصوصها، و لا بإلغائها، و تندرج تحت أصل عامّ من أصول الشريعة، فإذا صدر من وليّ الأمر تنظيم يستند إلى قاعدة المصلحة المرسلة، وجب الالتزام به، و لم يجز عصيانه. كما قيل.

## حقوق المسنّين

**الرابع والعشرون**: منذ سنة «١٩٨١م» ظهر المرض الجديد (الإيدز) ثمّ ما لبث بعد سنوات قليلة أصبح و باءً عضالاً فتّاكاً، وهو في الولايات المتّحدة الامريكيّة التي بذلت جهوداً ضخمة و أموالاً وافرة لمحاصرته يحتلّ المنزلة الثامنة في تسبيب الوفيات مع وجود ما يقرب من مليونين يحملون نقص المناعة «HIV» المسبّب للإيدز خارج نطاق الوفيات، و تدلّ الإحصاءات العالميّة في بداية «١٩٩٥م» على وجود ١٨ مليون شخص يحملون الفيروس و أنّه في سنة «٢٠٠٠م» سوف يوجد ما بين ٥ ـ ١٠ مليون طفل في العالم فاقدين لأحد والديهم ضحيّة للايدز.[٢]

---

١. المشاورة البلدانية، ج٢، ص٧٤٨.

٢. حقوق المسنّين، ج١، ص١١٠ و ١١١.

و في سنة الأربع و الألفين من الميلاد، (حين طبع الكتاب) بلغ عدد المصابين أربعين مليونا !! كما اذا اعتد المذيحات.

**الخامس والعشرون**: قال طبيب: «كنت في مؤتمر في أسبانيا لو قاية أمراض القلب في العالم، فوجدت أنّ ميزانيّة الأمم المتّحدة غالبيتها العظمى تذهب إلى أوربا و امريكا، و ليس للدول الفقيرة أو الدول الناميّة، ولكن الميزانيّة شايف أكثرها للأبحاث و للمنح و الإحصائيات إلى آخره تذهب إلى الدول الغنيّة.[١]

**السادس والعشرون**: عن رسول‌الله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».[٢]

و عنه ﷺ: «من خلّف مالاً أو حقّاً، فلورثته، و من خلّف كلًّا أو ديناً فكلّه إليّ و دينه عليّ».[٣]

و عنه ﷺ (عن الله تبارك و تعالى): «أنا عند ظنّ عبدي، فليظنّ بي ما يشاء».[٤]

أقول: الأحاديث ـ بتفاوت جزئي ـ وردت من طريق الشيعة أيضاً، فالحمدلله على الوفاق.

---

١. نفس المصدر، ص٢٨٨.

٢. نفس المصدر، ص١٤٠. (نقلاً عن مسلم).

٣. نفس المصدر، ص١١٩. (نقلاً عن مسلم و البخاري).

٤. نفس المصدر، ص١٣٩. (نقلاً عن البخاري و مسلم و الترمذي).

# ٢٥

# هل يمكن تعريف الموت والحياة

## مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله و كفى، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، لاسيّما على حبيبه المصطفى وآله الكرماء و أصحابه الصلحاء، وعلينا و على جميع العلماء والشهدا و الاتقياء.

هذا هو الجزء الرابع من كتابنا «الفقه و مسائل طبيّة» نذكر فيها آراء الأطبّاء الماهرين حول التعريف الطبّي للموت من المنشور العاشر من سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبيّة الكويتيّة، وقد ألقيت تلك الآراء في الندوة المنعقدة في الكويت في الفترة ما بين ٧ـ٩ شعبان ١٤١٧هـ، ق الموافق ١٧ ـ ١٩ ديسمبر ١٩٩٦م

و نذكر آرائي الفقهيّة على المسائل الطبيّة التي تحتاج إلى حكم فقهي و نسأل الله سبحانه و تعالى ان يجعله نافعاً للعلماء مفيداً للمتديّنين و أن يتقبّل مني بفضله و كرمه إنّه دائم الفضل والإحسان.

تعريف الموت مثل تعريف الحياة أمر يكتنفه كثير من الصعوبات و أن العلامات الفارقة بين الموت والحياة و بين الكائن الحيّ والجماد أمر يدركه الإنسان بفطرته، كما يدركه بمعارفه الكائن الحيّ يتنفّس و يتغذّي و ينمو و يتكاثر و يتحرّك، ثم تختلف بعد ذلك طرق النفس والغذاء والنمو والتكاثر والحركة بأشكالها المتعدّدة المتبائنة التي

لا تكاد تعدّ و لا تحصى. و أصعب تلك الكائنات تحديداً هي الفيروسات، فهى كالجماد لا تتحرّك و لا تنمو و لا تتنفّس و لا تتغذّى خارج الكائنات الحيّة، بل تتبلور مثل بعض الجمادات فإذا ما دخلت إلى جسم الكائن الحيّ تحكّمت في سرّ السرّ فيه (جينوم الخليّة الموجود في الدنا (DNA) و جعلته عبداً لمشيئها لاينقسم إلّا حسب أوامرها، و لو لا أن الله سبحانه و تعالى يهب الأجسام الحيّة القدرة على مقاومة هذا الغزو الفيروسي لأبادت الفيروسات جميع الكائنات الحيّة، ابتداءً من البكتريا و انتهاء بالإنسان، و مع هذا كلّه فالفيروس داخل الخلايا الحيّة لا يتنفّس و لا يتغذّى و لا يتحرّك و لا ينمو، بل كلّ ما في الأمر تحكم في الخلايا فيسجعلها تنقسم لتصبح فيروسات جديدة من جنسه، بدلاً من أن تنقسم إلى خلاياها المعتادة.[1]

أقول: فليست حقيقة الحياة مجهولة لحدّ الآن في الدين و الفلسفة و الكلام و العلوم التجريبيّة فقط بل لوازمها أيضاً مختلفة كما دريت هنا، و عليه فحقيقة الموت أيضاً تبقى مجهولة بجهالة الحياة؛ فإنّهما نقيضان و قد تقرر في المنطق أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فلابدّ من معرفة الحياة حتى يعرف رفعها، و أنّىٰ نحن من الحياة الثابتة في جميع الحيوانات فضلاً عن حياة الملائكة و حياة الجنّ و حياة الموجودات المتبائنة الحيّة في المجرّات الأخرى.

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٦٢٧ و ٦٢٨.

# ٢٦

## تطوّر الطبّ المعاصر

منذ مائتي عام فقط كانت الرؤية السائدة للمرض في العالم تقتصر على أنّه حالة تعم الجسد كلّه نتيجة عدم التوازن بين سوائل الجسم الأربعة و إشارة لرؤية الكون على أنّه يتكوّن من عناصر أربعة أيضاً هي: التراب والهواء والماء والنار، كما اعتمد الطبّ على مجموعة «من التصنيفات المرضية» وفق الأعراض الظاهرة التي تصاحبها و لم يكن الطبّ الباطني قد رسخت أسسه بعد.[١]

و قسم الطبيب بيشان الأنسجة إلى أنماط منها الخلوى والعصبي والشريانى والوريدي والجلدي والعظمي والمخاطي والغددي. و بيّن أن المرض ينتشر من نسيج لآخر داخل الجسد و اخترع علم التشريح المرضي (الباثولوجيا).

و اكتشف جوزيف ليوبولد في عشرينات القرن ١٩ طريقة النقر على الصدر لتحديد موضع القلب و حالة الرئتين، كما اكتشف «لاينك» عام ١٨١٦ باسطوانة من الورق المقوّى، كيف يمكن تضخيم الأصوات الصادرة من الجسم (السماعة الطبيّة) فأمكن بذلك فحص المريض فحصاً تفصيلياً دقيقاً أكثر من ذي قبل، ولم تعد أعراض الحياة والموت الظاهرية هي المصدر الأوّل للبيانات، كما تعودنا عبر القرون أن نفعل من معايشتنا لموت الحيوان (إمّا نفوقاً كاملاً كالجمل في البرّيّة أو ذبحاً من الوريد للوريد، مع أهمية الإدماء، و حركة المذبوح و ارتخاء أطراف الحيوان و توقّف حركته و برودة

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٥٦.

جسمه، و تغرّب عينيه) أمّا في الطب المتحضّر فقد أصبحت الأعراض الظاهرية للحياة والمرض والموت نتيجة لنشاط المرض الداخلي أو الباطني الذي أثر في مختلف الأنسجة و الاعضاء بأساليب متفاوتة و درجات مختلفة، رغم عدم تاثيره بالضرورة في الجسم كلّه، وهذا النوع من المفاهيم هولب المفاهيم الحالية حول موت المخّ مع بقاء الأعضاء الحيويّة و غيرها تعمل بانتظام بفضل المساندة الصناعية والدوائية.[١]

الخلايا و الأعضاء كيانات مستقلّة و مترابطة.

و أدّى التحسّن الذي أدخله «ليستر» عام ١٨٢٩ على الميكرسكوب المعروف منذ القرن ١٤ إلى جعل الصورة المجهريّة واضحة تماماً، ممّا أوصل شلايدن الالماني عام ١٨٣١ إلى إكتشاف نواة الخليّة، وكيف أنّ الخلايا إنّما هي كيانات منفصلة، ممّا أحدث تغييراً جذرياً في مفهوم أصل المرض. و هذا مايفسّر ما يرد أحيانا من تنظيرات يقسّم أنواع الحياة إلى حياة خلويّة و أخرى نسيجيّة و ثالثة عضويّة و رابعة مخّيّة تتعلّق بالروح ... الخ.[٢و٣]

قيل: الحياة الإنسانيّة على خمسة أقسام:

١. الحياة الإنسانيّة الواعية اليقظة.

٢. الحياة الإنسانيّة غير الواعية و يمكن أن نسمّيها بالحياة الجسدية و هي لاتحتوي على وعي أوحس أو حركة، كالنوم والتخدير أو مع استخدام العقاقير المنوّمة عموماً بشرط سلامة جذع المخّ. و كأنّه حياة نباتيّة، يتغذّى و ينمو و يتنفّس بلاحس.

٣. الحياة العضوية، وهي تصف ما تبقى من حياة في أعضاء من كان إنساناً بعد موته، شريطة وجوده تحت أجهزة العناية المركّزة. «فالقلب يدقّ و يدفع الدم لجميع الأعضاء، ماعدا المخّ والكليتان تفرزان البول.

٤. الحياة النسيجيّة: و هي تصف حياة مجموعة من الخلايا البشريّة، غالباً تكون في مزرعة في مختبرما.

---

١. نفس المصدر، ص٥٨ و ٥٩.

٢. نفس المصدر، ص٥٩.

٣. و من أقسام الحياة، الحياة الجنينية قبل ارتباط الروح بالجنين.

٥. الحياة الخلويّة و هي الحياة الخلويّة الواحدة أن بداية خلق الإنسان كانت بالفعل مثالاً لحياة الخليّة الإنسانيّة الواحدة ذوالحياة الخليّة، و هي البذرة والبييضة المخصّبة، والتي بعد أن تتغرس في جدار الرحم تتكاثر و تكون نسيجاً من عشرات الخلايا، و هو ما يمكن أن نسمّيه بالحياة النسيجيّة، ثم تتنوّع هذه الأنسجة لتكون أعضاء مختلفة، و هي ما يمكن أن نسمّيه بالحياة العضويّة. ص ٢٨٠.

أقول: الحياة الإنسانيّة هي الحياة الواعية و غير الواعية مالم نعلم بانقطاع الروح من الجسد. و أمّا حياة الجنينيّة ـ قبل ولوج الروح ـ و حياة بعض أعضاء الجسد بعد الموت و نظائرهما فهي ليست بإنسانيّة.

أن «ثيودورشوان» ذكر في كتاب اصدره عام ١٨٣٩ أن كلّ أنسجة النباتات والحيوانات هي بالضرورة الأنسجة نفسها، و أنّ هناك مبدءاً واحداً جامعاً فيما يتعلّق بتطور الأجزاء الأساسيّة في أجسام الكائنات الحيّة مهما كانت مختلفة، هذا المبدأ هو تكوين الخلايا. كما اكتشف شوان أنّ الخلايا تتجمّع في مجموعات مختلفة في أنسجة مختلفة هي أنسجة مستقلة منفصلة في الدم والذي هو نسيج أيضاً و أنسجة مستقلة في مجموعات كما في جدار الخلايا و أنسجة ملتحمة في العظام و «ليفية» في الأوتار...، ولكلّ خلية حياتها المستقلّة ذات الوجود المستقلّ من خلال تمايز للمادّة الأساسيّة المشتركة.[١]

و عند ما فحص فيرشوف النشاط الخلوي اقتنع بأنّ المرض هو ظاهرة تهاجم الخليّة فتجعلها تتضاءل و أنّ الخلية هي الرابطة الموجودة باستمرار في السلسلة العظيمة من التكوينيات التي يعتمد بعضها على بعض و تكون جسم الإنسان. و أنّ المرض ما هو إلّا الحياة في ظروف متغيّرة.[٢]

## التخدير يطوّر الطبّ و ينقذ المرضى

و باكتشاف أبخرة التخدير و غازاته منذ عام ١٨٤٦ انتهى عهد الموت بسبب

---

١. نفس المصدر، ص٥٩ و ٦٠.

الجراحة من جراء «الصدمة الجراحية» في معظم الأحيان، و من الألم المبرح في أثناء الجراحة و بعدها، وقاد التخدير الطبّ و الجراحة إلى مرحلة جديدة متقدمة و أسدى للإنسانيّة خدمة «تقلّ شرفاً عن اكتشاف الإنسان للنار و الزراعة.[١]

## الرسوم و المناظير و التصوير

و أصبحت إبر الحقن متاحة عام ١٨٤٠ و اكتشف جهاز تسجيل الموجات لضربات القلب في رسم بياني عام ١٨٤٤ و تزايدت إمكانات التصوير منذ عام ١٨٥٠ و توالت أجهزة قياس ضغط الدم و أجهزة المناظير و مراياها و عدساتها لفحص الأذن والحنجرة و قاع العين وداخل المثانة والمهبل والمستقيم والمعدة. و أصبح الشعار الجديد: لاتصدق شيئادون أن تراه.[٢]

## اكتشاف الجراثيم

و أعلن لويس باستر أكتشافه للميكروبات عام ١٨٦٤ و اكتشف جوزيف ليسترالابن طريقة قتل الجراثيم بحامض الكاربوليك و ابتدأ استعمال الكيمياء غير العضوية في تحليل السوائل الحيويّة، كالدم والبول واللبن واللعاب و غيرها، وكان آندرال قد اكتشف عام ١٨٤٣ بين المرض و حالة الدم والفريد بكريل عن طريق حالة البول كمااكتشف فهلنج طريقة لتشخيص مرض السكر في البول. و من خلال دراسة «مرض الحمرة» اكتشف روبرت كوخ الالماني عام ١٨٧٦ أنّ ميكروباً معيّناً يسبب مرضاً معيّناً، كمأعلن فصل «ميكروب السلّ من خلال اكتشافه لمزارع الجراثيم و فصل ميكروب الكوليرا في الهند عام ١٨٧٩ والمكورة العنقودية عام ١٨٨١ والدفتيريا عام ١٨٨٣

و اتيفود والتيتانوس عام ١٨٨٤ مرض الزهري عام ١٩٠٥، كمااكتشف آلية نقل

---

٢و١. نفس المصدر، ص ٦٠.

٢. نفس المصدر، ص ٦٠ و ٦١، شعار القرن التاسع عشر لكليات الطبّ في الغرب اقرأ قليلاً و انظر كثيراً و افعل أكثر.

المرض، و هكذا انتقل الاهتمام الطبّي من سرير المريض إلى المختبر، و نشأ أول معمل جرثوميّ في نيويارك.[١]

## الطبّ يدخل عصر الصناعة

و دخل الطبّ في عصر الصناعة الثقيلة و عصر ما بعد الصناعة بما يتميّز به من:

١. استعمال الآلات المعقّدة في مجالات عديدة.

٢. دوران العمل المركّز عليها في أماكن كالمصانع

٣. عمل فرق العمل بها على مدار الساعة

٤. إنها تعتمد أساليب المراقبة الالكترونيّة و إدارة العمليات المترابطة بدون تدخّل يدوي غالباً.[٢]

---

١. نفس المصدر، ص٦٢.

٢. نفس المصدر، ص٦٣.

# ٢٧

## تمدّد قشرة المخّ في الإنسان

لقد كان من أبدع منح الخالق في تركيب الحياة، تمتّع الحيوانات في مرحلة من مراحل تاريخ الحياة ـ على كرتنا الأرضيّة[١] بوجود «جملة عصبية» قادرة على التواصل بين الكائن الحيواني والعالم الخارجي. و بتعقّد الحياة الحيوانيّة و تعدّد أعضائها و تحدّد وظائفها ظهر المركز المميّز لغرفة العمليات المتقدّمة لهذه الجملة العصبيّة و هو المخّ، والذي ظهر تخصّص جذعه في التحكّم في ترابط بقيّة أجزاء الكائن الحي و تناسق شغلها المشترك، والذي أصبح معبراً للأحاسيس و «للاستجابة الحركيّة» و ساحة لشبكة ممتدّة مترابطة ReticuIav Formation. متواصلة مع فصي المخّ وصولاً إلى قشرته الأحداث، و متخصصة في وظيفة اليقظة Gonsiousness أو الإدراك أو الوعي. Awareness

مع أنّ المساحة الواسعة لقشرة المخّ في الإنسان و تعدّد ما بها من مراكز أدّى إلى تخصّصها في وظائف جديدة متشابكة شكلت ما نطق عليه الذكاء البشري InteLLigence و تعاظم هذا الذكاء في القرون القليلة الماضيّة بعد وتيرة هادئة طويلة جدا.. ولكن هذا الذّكاء الإنساني اللافت للاشتباه لم يكن مجرّد فرق «كمّي» في

---

١. إن أراد قائل هذه الجملة نظريّة داروين فلانقول بها و إن أراد بها تكامل أفراد الحيوان داخل أنواعها فهو في الجملة لابأس به ولكن في صيرورة فرد فاقد لجملة عصبية، واجداً لها بحثاً لابدّ من إرائة الدليل عليها.

و أمّا بطلان فرضيّة داروين فقد قال جماعة من علماء الغرب كما في انترنت إنّ اكتشاف جينات الخليّات يثبت أنّ الخليات خلقت كاملة لاتكامل فيها كما يتخيّلها داروين، ففرضية التكامل غير واقعيّة.

مساحة القشرة المخّيّة عن بقية الأسرة الحيوانيّة، و إنّما كان فرقاً «كيفيا» حدث من خلال شحذ التخصّصات المخّيّة النوعيّة و إليكم بعضها:

لغة الخطاب والتخطيط والنظم والمهارة والمرونة كمكونات للذكاء كان في مقدّمة هذه التخصصات لغة الخطاب Syntax و التي تهيّأ لها ترتيب خاص في مكان في قشرة المخّ يعلو الأذن اليسرى و في تكوين خاصّ للحنجرة يمكن الإنسان من الترتيب المنظّم للأفكار المنطوقة VerbaL Ideas من خلال قدرته على تكوينها بنظم «ضم» ثلاثة أصوات على الأقّل من مجموع ٣٦ صوتاً تعبيريّاً لا معنى لها (تملكها القردة العليا) ليكوّن الإنسان وحده كلمة جديدة ذات معنى (محتوى) و لينظّم (يضم) عقداً من الكلمات ذات معان تنبّئنا نحن البشر عمن فعل: ماذا، وبمن، ولمن، ومتى، ولماذا؟ و كيف؟ و أخذت إجادتنا التدريجيّة للغة الخطاب تعتمد بدورها و تترابط مع حاسّتي: السمع والبصر، ومهارات الحركات اليدويّة في الإشارة والتعبير والتشكّل والموسيقي والحركات التوقيعيّة.

و اعتمد الذكاء البشري على قدرة التخطيط (pIannig) و هي ممّا لايملكه أرقى حيوان إلّا لفترة عارضة وحدث واحد، وقامت قدرتنا التخطيطية على نفس أسس نظمنا اللغوي فأصبحنا «نفكر» و «نخطط» بالطريقة التي يتكلّم بها كلّ منا.

كما امتلك الإنسان شبقاً (لنظم الأشياء) في عقد نضيد فأخذ ينظّم الكلمات مع بعضها في جمل والنونات الموسيقية في أغان والخطوات في رقصات، والحركات في ألعاب رياضيّة لها قوانينها.

و تدعم «روح الإنسان ـ كيانه الإنساني» التخطيط والذكاء بالمهارة في التصويب على الهدف في أثناء الصيد والتحريك المتزامن السريع للأطراف ممّا استدعى نشاط شبكة أوسع بمقدار ٦٤ مرّة مع كلّ حركة منها.

و كذلك اعتمد الذكاء البشري على المرونة .VersatiIity التي توفّر إيجاد البدائل و عمل المقارنات والنماذج العقليّة ممّا و فرله طرقاً جديدة للحماية والتنوّع و الإبداع معاً.

## الذاكرة

كما اعتمد الذكاء على ظاهرة عقليّة هي الذاكرة (Memory) تسمح بمرور فاصل زمني بين السبب والنتيجة، كما تسمح بحدوث ظاهرة «التعلّم» بحيث أصبحت العلاقات بين الصادر من المثيرات والوارد من الاستجابات أكثر و أكثر صقلاً خلال حياة الفرد ممّا أدى إلى تراكم «المعرفة» والذي بات بدوره متزايداً بسبب «حفظ الأفكار» في «وثائق».[١]

## ١. حول موت المخّ

الأدوية و الأجهزة المستعملة في التخدير أبرزت إلى الوجود مفهوم موت المخّ. و باستعمال الأدوية التي تشلّ العضلات الإراديّة للتنفّس عن طريق الحقن بالوريد ينتج شللاً لدقائق أو لساعات طوال، لايعيش المريض اثناءها إلّا بتنضيخ الرئتين من خلال قسطرة في حنجرة المريض، أو باستعمال أجهزة التنفّس الصناعي بدلاً من جهد الطبيب، ولقد تسبّبت هذه التقنية المزدوجة للأدوية و الآلات المستعملة في التخدير في كفّ مركز التنفّس بجذع المخّ عن السيطرة على التنفّس هذه الوظيفة الحيويّة اللازمة لعمل القلب و حياة المخّ كليهما.

و هكذا فتحت سيطرة الأطبّاء على تنفّس الإنسان، الباب أمام انفصال جديد بين وظائف الأجهزة الحيويّة المترابطة الثلاثة: المخّ والقلب والرئتين. و مكّننا هذا الانفصال من التعامل مع احداث ثلاثة جديدة تماماً لأول مرّة عبر تاريخ الإنسانيّة باسره:

أ: فإذا أصابت المخّ وحده إصابة رأس قاتلة يمكن «إسعاف» المريض بالتنفّس الصناعيّ حتى تمرّ الأزمة و يشفي المخّ.

ب: أو يموت المخّ و يبقى القلب يعمل بانتظام طالما استمرّت وظيفة التنفّس بالأجهزة الصناعيّة، كما تبقى كل أجهزة الجسم تعمل إلى حين.

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٤٧ ـ ٤٩.

ج: أمّا إذا طال العطل بالقلب فبإمكاننا أن نبقي المريض على أجهزة التنفّس الصناعي حتى يتمّ استئصال قلبه و تبديله بقلب بديل صناعي الكتروني، أو قلب مشتول من مريض مات مخّه.

## ٢. تعاون المخّ و القلب

إنّنا في حوادث إصابات الدماغ سنبذل النفس و النفيس لإرجاع المخّ إلى وظائفه، أمّا إذا توقّفت كلّ هذه الوظائف المخّيّة اللازمة لمزاولة الحياة الفاعلة، فلن يعود للمريض ببقيّة جسده حاجة، وإن كان في موته مع حياة بقية أعضائه حياة كاملة فاعلة لثمانية مرضى على الأقلّ، يحصل أحدهم على قلبه، اورئتيه أو البنكرياس، أو إحدى كليتيه أو كبده أو أمعائه، كما سيحصل آخرون كثيرون على فرص لتحسين نوعية الحياة إن كانوا في حاجة إلى أنسجة شفاء السكر أو إلى الشرايين والجلد و المفاصل و قرينة العين و غيرها. إذنها هو القلب الأعمى يتحرّك على قدمين و هو يحمل المخّ على كاهله، فيوجّهه بدوره إلى الطريق ـ تعاون حضاري رائع جديد بين الأعمى والمقعد إثر موت المخّ في حوادث الطريق بين من يملك قلباً، وقدمات مخّه، ومن يملك مخّاً بلا قلب سليم.

## ٣. العناية المركّزة

و لقد نقل أطباء التخدير والجراحات و أطبّاء الأمراض الباطنيّة تقنيات التنفّس الصناعي إلى نشاط جماعي جديد، أطلق عليه «العناية المركّزة» و حظي بإسهامات لمساندة كلّ الوظايف الحيويّة للمخّ أوّلاً في إصابات الدماغ، وللقلب، والدورة الدمويّة المستمرّينِ تلقائيّاً بعد فقد سيطرة مركز القلب في جذع المخّ، وللتنفس ثالثاً بوساطة جهاز التنفس الصناعي و أجهزة الترطيب، وحظي بعدد كبير من الأدوية الحديثة والعقاقير و بعشرات الأجهزة لمراقبة كلّ الوظائف الحيويّة للجسم البشري.[١]

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٦٥ ـ ٦٧.

## ٤. موت المخّ مفهوم واضح لعمليّة طويلة متوالية داخل الدماغ

١. أوضح الإخوة المشاركون في الندوة[١] توالي الأحداث في حالة إصابة المخّ بحادث أو نزيف في فصي المخّ أعلى الخيمة التي تقسم تجويف الرأس و ارتفاع ضغط المخّ المتورم في حجرة مغلقة ذات جدران عظيمة، و لا يجد فصّا المخّ طريقاً إلاّ بالنزول في فتق في منتصف الخيمة، فيحدث خنق لجذع المخّ و توقّف للدم في شرايينه و موت حثيث أكيد كامل بتوقّف كلّ وظائفه و أهمّها إثنتان:

أ) مساهمته في استمرار اليقظة عن طريق شبكة في داخل جذع المخّ لها بفصي المخّ و قشرته صلة ممّا يترتّب على موته غيبوبة لارجعة فيها.

ب) و توجيهه للتنفّس من مركز خاصّ بجذع المخّ، يتوقّف بدوره عن العمل مع موت جذع المخّ، وقد شرح الكثيرون كيفية التوصّل إلى تشخيص إكلينيكي بجوار السرير أو بإستعمال ما ينبغي استعماله من أساليب الفحوص الإشعاعيّة و الإلكترونيّة الحديثة.

و في حالات الاصابة المخّيّة تحت الخيمة، فإنّ وظائف المخّ العلوي قدتستمر لفترة أطول لساعات أو أيام. و من الضروري التوصّل إلى تأكيد توقّفها بالرسم الكهربائي الصامت للمخّ، كضرورة مطلقة.

و لا يصحّ بحال أن يراودنا السأم أو العجلة أو بقاء عوامل تدعو للشك في العزم الأكيد والتنفيذ الكامل لكلّ عمليات التأكّد من موت جذع المخّ بلاعودة في كل حالة.[٢]

و التوقّف النهائي لكلّ وظائف المخّ هو ما نطلق عليه «مفهوم موت المخّ» الذي يعنى لنا مفهوم الموت بصفته نهاية الحياة البشريّة الفاعلة، والذي ينتهي إليه في النهاية من توقّف قلبه و تنفّسه في بداية الأمر في غير حالات إصابة الدماغ.

---

١. أي الندوة الكويتيّة المشار إليها في أوّل هذا الجزء.

٢. ما ذكره من التثبّت و الاحتياط حتّى العلم بالموت هو الذي يوجبه شرعاً استصحاب بقاء الحياة أو عدم طرؤالموت.

إنّ ما حدث هنا هو الموت الذي هو شيء يحدث و لانحيط بكنهه و إنّما نسمّي ما حدث «مفهوماً» للموت ذلك أنّ إدراك الإنسان للأحداث المجرّدة نسمّيه مفهوماً. و هذا الإدراك هو الظاهرة العقلية لما يحدث بالفعل. و الإدراك والوعي خاصية للمخّ البشري الذي يتميّز بالقدرة على الفهم و ليس عند الحيوانات الدنيا مفاهيم بالطبع.[١]

## ٥. مفهوم موت المخّ في واقع ممارساتنا من وحدات العناية المركّزة

منذ ربع قرن كنا نعايش نحن ـ أطبّاء التخدير والعناية المركّزة مرضى إصابات الرأس الذين غفوا في غيبوبة عميقة، والذين لا تستجيب عيونهم بطرفة جفن أثناء تنظيفها، و لا يستجيب إنسان العين المتّسع للضوء بحركة، و لا يظهر المريض ردّ فعل لقسطرة الشفط في قصبته الهوائيّة، و قد استلقوا بلا حراك لمصيرهم المتمثّل في الموت التدريجي لأنسجتهم مع الإنهيار الحثيث للدورة الدمويّة و انتشار الجراثيم و تقرّح الجلد، و لم نكن نملك من وسائل التشخيص المختبريّة ما يمكننا من اليقين باستحالة عودة مريضنا الذي يدقّ قلبه إلى اليقظة من جديد، واشتدّت حاجتنا إلى إرساء مقوّمات لهذا المفهوم الذي يتّضح أمام عيوننا، وللتيقّن من حالة اللاعودة للوظائف المخّيّة، ولمعادلة ذلك بالموت، كما نعرفه تقليديّاً عن طريق توقّف القلب والتنفس، فبكليهما انتهت حياة الإنسان النشطة الواعية الفاعلة. هكذا أخذ يدقّ السؤال تلو السؤال في مخّنا نحن الأطبّاء: هل موت كلّ المخّ هو الموت؟ و هل علينا أن نتبني مقوّمات لموت كلّ المخّ، و نستعمل هذه المقوّمات لتقرير حدوث الموت؟ و عندما تمّ إنعاش بعض المرضى بحيث أصبح تنفّسهم تلقائياً في حين فقد مخّهم الأعلى قدرته على اليقظة الواعية، واحتفظ جذع المخّ بوظائفه أصبح علينا أن نتساءل: هل هناك مقوّمات لموت المخّ العلوي؟ و هل موت المخّ العلوي هو الموت؟ أي هل علينا أن نتبنّي مقوّمات موت المخّ العلوي لتقرير الموت؟

---

١. كلامه الأخير محتاج إلى تجربة مستانفة معقّدة و لايسهل حكمه الكلي على الحيوانات الدنيا بهذه السهولة والمسألة مذكورة في محلّها و قد أشرنا إليها في الجزء الأوّل من هذا الكتاب و بعض الحيوانات كالهرّة لا تأكل ولدها ولكن تأكله إذا مات كما شاهدنا.

**٦. المهمّة الثلاثية: تحديد «مفهوم» لموت المخّ، و «مقوّمات» هذا المفهوم، و «وسائل التشخيص» لموت المخّ**

إذن تحدّدت مهمّة الذين يراعون المريض المتوقّع موت مخّه من تطوّر حالته تأريخيّاً في هذه المهامّ، و برز لنا بذلك سؤال مهمّ و هذا السؤال هو: كم من المخّ يحتاج أن يكون ميّتاً قبل أن نشخّص الموت على أسس عصبية و هي كما تلي:

أ) و الإجابة عليه هي: يكفي لذلك التأكّد من أنّ المريض في غيبوبة لا عودة منها، و أن تنفّسه توقّف إلى غير رجعة، و هذه هي مقوّمات موت المخّ، ذلك أنّ تدمير منطقة محدودة من السنتيمترات المكعّبة القلائل من الأنسجة المخّيّة الموجودة في الأمام بجوار قناة سيلفيوس، و في الخلف في أرضيّة البطين المخّي الرابع FourthventricIe، تشكّل كلّ ما هو مطلوب لتأكيد الفقدان الكامل لطاقة المخّ على اليقظة و التنفّس التلقائي.

ب) و ما نقوم به من فحوص متوالية للأفعال المنعكسة العصبّية من جذع المخّ إن هي إلّا وسائل غير مباشرة للإيعاز لنا بتدمير هذه المناطق الحرجة التي تقع في مواقع تشريحيّة لصيقة بخطوط السير الذاهبة و الراجعة لهذه الأفعال المنعكسة، و موت جذع المخّ هو الأرضيّة للعلامات الجسديّة، مثل الإغماء، و توقّف التنفّس، و غياب الأفعال المنعكسة التي يمكن تبيّنها بجوار سرير المريض و ربّما كانت هي المقرّرة الرئيسة لمصير القلب الذي لا رجاء فيه.

ج) أمّا المفهوم الذي يتحدّث عن أنّ مقوّمات الموت العصبي يجب أن تعني شيئاً واحداً و هو التوقّف الذي لا رجعة فيه لوظائف كلّ المحتويات داخل الجمجمة بما فيها كلّ خليّة هرمونيّة أو عصبيّة، و كلّ نسيج عصبي، و كلّ خليّة في جدار و عاء دموي، فهذا المفهوم لا يوضح وظائف المخّ التي تفصّل الحياة عن الموت، و لا يستحقّ أن نصفه، كمفهوم فلسفي عن الموت، في حين أنّ توقّف التنفّس و اليقظة على الأقلّ مقومان متضمّنان تأريخيّاً في نسيجنا الثقافي بشكل مترابط.

٣. أمّا عن تسجيل رسم المخّ: فهو ليس حكماً على وظائف جذع المخّ، و لا يستطيع أحد ـ حين يتحدّث عن بقايا نشاط في رسم المخّ ـ أن يُفهِمنا مغزاها.

٤. و كذلك، فإنّ الشرائح المأخوذة من المخّ تعيش أكثر من ثماني ساعات، و قد تستجيب للاستثارة الكهربائية (أي أنّها حيّة على المستوى الخلوي) ولكن جهودها المشتركة لا تؤدّي إلى حياة إنسانيّة مترابطة، و ما دام جذع المخّ قد مات؛ فإنّ ما يدور من وظائف في مكان آخر بالمخّ لا يهمّ، فالحياة لا يمكنها أن تعود.

٥. أمّا ما يدور فلسفيّاً حول الذهاب إلى أبعد من موت جذع المخّ إلى موت المخّ الأعلى على أنّه الموت: فإنه يشير بدون حسن نيّة إلى تساؤل غير مريح: هل يجوز شتل الأعضاء من المرضى المصابين بالحالة النباتيّة الدائمة pvs؟ و بالطبع فهذا لا يجوز، والقصد من هذا الحديث هو فقط مجرّد وضع العقبات أمام نقل الأعضاء من حالات موت المخّ، و على هذا فقد استوت الأمور إذن على أنّ موت جذع المخّ قرين فلسفي لفقدان الشخصيّة، مهما تبقى من بعض التحكّم في حركة امتصاص الأملاح للسوائل Osmotic reguIation و بعض وظائف الغدّة النخامية الأماميّة، و ارتفاع ضغط الدم كاستجابة للألم، وكلّ هذا يوضح أنّ التقييم الإكلينيكي لا يمكنه أن يوضح الاختفاء لكلّ الوظائف البيولوجية للمخّ،و كذلك فإنّ بقاء بعضها لا يتماشى مع عودة الحياة من جديد.

و من هنا اتّجهت الجهود العلميّة لأغراض عمليّة لضبط وسائل التقييم لمقوّمات موت المخّ المتفّق عليها، ألا و هي الغيبوبة التي لا رجعة فيها، و توقّف التنفّس التلقائي الذي لا رجعة فيه بالإضافة إلى معرفة أسباب تدهور الحالة، و من هنا فقد أصبحت الشكوك الحالية في تشخيص موت المخّ مسائل ثانوية جدّاً في المجتمعات الواهية الفاهمة لهذا الأمر.

و أصبح تشخيص موت المخّ يسمح بايقاف العلاج الذى لا لزوم له ممّا يسمح للأهل بقبول المصاب، و يمكن من بحث فرصة مسخ الأعضاء معهم.[١]

---

١. نفس المصدر، ص٦٩ ـ ٧٢.

### ٧. نصّ بيان الجمعيّة الأسترالية النيوزيلانديّة و إرشاداتها حول موت المخّ

أ) إنّ التعريف القانوني للموت في أستراليا (ماعدا الغرب)بولاياتها و مناطقها، هو أنّ الشخص ميّت حينما يكون هناك توقّف لا رجعة فيه IrreversibIe لدوران الدم في جسم الشخص، أو توقّف لا رجعة فيه لكلّ وظيفة مخّ الشخص، وفي غرب أستراليا يمكن أخذ الأعضاء و الأنسجة بغرض الشتل، إذا شهد اثنان من الأطبّاء أنّ توقّفاً لا عودة فيه لكلّ وظيفة المخّ قد حدث.

ب) يجب أن يستعمل التعبير «موت المخّ» ليدلّ على التوقّف الذي لا رجعة له لكلّ وظيفة المخّ، ولا يجب استعمال التعبيرين «موت المخّ» و «موت جذع المخّ» لوصف المريض الذي مات مخّه.

فموت المخّ يكون حادثاً عندما يحدث فقدان لا رجعة له لليقظة، وفقدان لا رجعة له للاستجابات المنعكسة من جذع المخّ و وظيفة مركز التنفّس، أو توقّف لا رجعة له لسريان الدم داخل الدماغ.

ج) و يؤكّد الاختبار الإكلينيكي لوظيفة جذع المخّ موت المخّ على شريطة أن يتمّ الوفاء بكلّ الشروط المسبقة Preconditions، كما ذكرت هذه الاختبارات و شروطها المسبقة في تقرير أمين كلّيّات الطبّ الملكيّة البريطانيّة في ١١ أكتوبر ١٩٧٦م مع الإضافة التالية: في نهاية فترة الفصل عن جهاز التنفّس الصناعي لابدّ أن يكون قد تواجد مثير تنفّس كافٍ، ألا و هو مستوى لضغط غاز ثاني أكسيد الكربون في الدم قدره أكثر من ٦٠ ميليغرام زئبق، وأن تكون حموضة الدم أقلّ من ٣ و ٧.

د) الترخيص بموت المخّ حين يحدث جمع الأنسجة أو الأعضاء بعد الموت بغرض شتلها في نفس الوقت الذي يتمّ فيه إدامة تشغيل التنفّس، وبالتالي الدورة الدمويّة للشخص بوسائل صناعية إنّ إصدار الترخيص بالتوقّف الذي لا رجعة له لوظائف المخّ بوساطة اثنين من الأطبّاء حسب مواصفاتهما المحدودة قانوناً، هو مطلب قانوني حيث سيتمّ أخذ الأعضاء، أو الأنسجة لشتلها بعد الموت.

و يتطلّب تأكيد تشخيص موت المخّ أن يتمّ تأكيد اللارجوع عن توقّف وظيفة المخّ Irreversible cessation of brain function في خلال فترة مراقبة مناسبة، و يجب إجراء فحصين منفصلين خلال هذه الفترة بوساطة طبيبين يتمّ تقرير مستواهما قانونياً من أجل تأكيد توقّف وظيفة المخّ، و إظهار اللارجوع فيها بجلاء.

و لا يكون الترخيص صحيحاً Valid حتى يتمّ عمل فحصين إكلينيكيين منفصلين، و لا يجب إجراء الفحص الرسمي الأوّل Formal حتى تكون فترة ساعات أربع على الأقلّ قد مرّت يكون المريض في أثنائها في غيبوبة، من غير أن تستجيب حدقتا عينيه للضوء، و في غياب انعكاسات عصبيّة من القرنيّة، و غياب الاستثارة للكحة و البلغم، و غياب النشاط العضلي التلقائي، و التنفّسي، و يجب أن يكون قد تمّ تسجيل هذه المراقبة المستمرّة طيلة هذه الفترة بوساطة الممرّضات، أو الهيئة الطبيّة، و يجب أن لا يجري الفحص الثاني قبل مرور ساعتين على الأقلّ بعد الفحص الأوّل، أمّا بعد إصابة المخّ بنقص أوّلي في الأكسجين Primary Hypoxic Brain injury فيجب أن لا يتمّ الفحص الأوّل قبل مضيّ فترة من المراقبة المستمرّة، لمدّة اثنتي عشرة ساعةً متواصلةً على الأقلّ، و قد يختار الطبيبان أن يتواجدا في كلا الفحصين، إلّا أنّ كلا منهما يجب أن يجري في الحقيقة واحداً من الفحصين و يكون مسؤولاً عنه.[١]

---

١. نفس المصدر، ص١٠٩ ـ ١١١.

# ٢٨

## أسباب الموت و مقاومة بلى أجسادنا

رغم الرعاية البالغة الطبّية في أعصارنا، نحن نموت، وذلك لأسباب عديدة:

منها: العدوي الجرثومية، فهذه الجراثيم سبقتنا في الوجود على كوكبنا بـمليارات السنين حصراً و عدداً.

و قد طوّرت أجهزة المناعة لدينا طرقاً مرنة لمواجهة هذه الأمراض المعدية، إلا أنّنا ـلحظنا التعس ـ كثيراً ما نمرض حين تتعامل أجهزة المناعة مع أنسجتنا، كما تعامل الميكروبات الغازية لا فرق، هذه المناعة العمياء تسدي لنا جميلاً، و تؤدّي في نـفس الوقت إلى مرض السكر والالتهابات المفصليّة شبه الروما تزية والتليفات المتعدّدة و غيرها من الأمراض.

و منها: الإصابات التي لايصلحها الجسم تلقائياً في حوادث الطريق، و من جـراء الاختلال في نظام التغذية و بفعل السموم الكيمياوية و الحرارة الفائقة.

و منها: الاشعاعات من هيروشيميا إلى تشير نوبل.

و منها: ما يشوه أو يغيّر التركب الجز يئي للخلايا و يجعلها تفقد أعزّما تملك. تفقد وظيفتها، عندما تتكاكا عليها هذه الخطايا المميتة.

لكن أهمّ أسباب الموت ما ينبع من تأثير الجينات الموروثة المسؤولة عن أمراض القلب والسرطان ـ أهم سببين للوفاة في العالم المتقدم ـ بـالإضافة إلى عـديد مـن الاضطرابات المرضيّة الأخرىٰ.[١]

---

١. من المتوقع التمكن من إبدال هذه الجينات المعوجة او بشتل غيرها (شتل الجينات) او العلاج الجيني.

و إذا قدرنا على إصلاح كثير من أسباب الموت و أبطأنا الكثير من حدوث «الخلل الوظيفي» فلا يزال يواجهنا خطر البلى. فجسمنا بتصميمه لا يمكنه إصلاح كلّ الأخطاء الصغيرة الناتجة عن حيوية الخلايا. و إن حدث هذا الإصلاح؛ فإنّه سيوقف تكيّفها ممّا يبطئ في النهاية سرعة تطوّر ذرّيّتها حين تصبح عاجزة عن التأقلم مع تغيرات البيئة التي ستعيش عليها في زمانها.

نحن البشر نختلف عن الشمبانزي في عدة آلاف من العوامل الجينية فقط من بين ملايين نتّفق فيها الا أنّنا نعيش ضعف عمرها.[١]

و حتى نتمكّن في المستقبل المنظور من تركيب قطع غيار جينية تطيل عمرنا مائة عام أخرى، فإنّنا نسلك طرقاً أُخرى عملياً في الوقت الراهن لمقاومة البلى باحلال الأعضاء الفاشلة ببديل صناعي أو حيوي.

و هكذا أصبحنا و نعيش و في أجسادنا ما يزيد، عن ستّين قطعة غيار صناعيّة، كما أصبح شتل بعض الأعضاء البشريّة روتينياً، والباقي يلوح في الأفق إلّا أنّنا في النهاية لايمكننا شتل مخّ آخر بدل مخّنا لكي نبقى نحن كماكنا. بل سنفقد المعرفة و الإدراك، وكلّها تشكّل هو يّتنا و تفرّدنا.

و ربما أمكننا شتل بعض الأنسجة العصبيّة من مزارع لأنسجة الأجنّة مكان أنسجة بالية في مخّ الإنسان، لكن هذه العملية المحدودة لن تعيد لنا معارف فقدناها إلّا أنّنا علينا أن نصلح معارفنا بطرق أخرى بإعادة تدريب أماكن جديدة في المخّ و إعادة ترابطها بأخرى.[٢]

و قال الدكتور عبدالمنعم عبيد في أخريات رسالته التي نقلنا جملات منها في هذه الرسالة: «علينا أن نسعى لزيادة طاقة مخّنا كلّما علمنا المزيد عن طرق عمل المخّ، فلانزال لاندري الكثير عن طرق عمل مئات المناطق المتخصصة في المخّ البشري، أو عمّا تفعل، فإذا أردنا أن ندعم من قدرات المخّ البشري ... فعلينا أن نسأل أنفسنا: إلى

---

١. نفس المصدر، ص١٦٨.

٢. نفس المصدر، ص١٦٩.

أيّ حدّ بلغت معارفنا اليوم؟ و كم كانت في الماضى؟ .. إنّ كلّ ما يمكننا أن نتعلّمه إذا التزمنا بالدراسة المنتظمة لمدة ١٢ساعة يومياً لمدة مائة عام متواصلة يمكن تضمينه على قرص كمبيوتر قطره خمس بوصات و في المستقبل على شريحة كمبيوتر صغيرة chip.

و يحتوى المخّ البشري على تريلون مشبّك عصبي، وفي المستقبل يمكن تجميع موسوعة فكريّة على قرص في حجم حبّة عدس، وسنبني حينئذ قطع غيار المخّ لاتتقيّد بالزحف الطبى في العمل حسب خطو الزمن الواقعي، وما يحدث في أقراص الكمبيوتر حالياً له سرعة تزيد ملايين المرّات عمّا يحدث في خلايا الجسم البشري، وسيمكننا تصميم بنات أفكارنا لتفكّر أسرع ملايين المرات ممّا نفعل حالياً(!!!) و في حياة إنسان مثل هذا، فإنّ نصف دقيقة من عمره فقط قد تمثّل سنة من عمره الحالي، و تمثّل ساعة مقدار عمره الذي يعيشه في الوقت الراهن».[١]

أقول: ما ذكره هذا الدكتور المسلم الفاضل «من عدم إمكان شتل مخّ آخر بدل مخّنا إذ نفقد حينئذ المعرفة و الإدراك، وكلّها تشكّل هو يتناو تفرّدنا»

منظور فيه. أمّا أولاً: فلأجل أنّ الحكم بالاستحالة والضرورة من حقّ الفلسفة والحكيم والمتكلّم دون العلم والطبيب، فهذا تجاوز عن حدود العلم، وكم له نظير، لاسيّما عند الماديّين.

و ثالثاً: أنّ هوية الفرد بمجرّد علمه غير بيّنة و لا مبيّنة، وللبحث عنه مقام آخر و أمّا ثالثا: أنّ المسلّم من الأدلّة العلمية أنّ المخّ دخيل في الإدراك بحيث لادرك لمن لامخّ له، و أنّ خليات المخّ واسطة للإدراك لاأنّ العلوم مرتسمة فيها ارتسام الخطوط والصور في القرطاس والسرّ في ذلك، أنّ العلم لمكان عدم تجز ئتها مجرد غير مادي، والمجرد لايقوم بالمادي قيام العرض بالجوهر، فهو قائم بالروح المجرّد.

و الصحيح أنّ هوية كلّ فرد إنساني بروحه لا ببدنه المتبدّل في كل سبع سنين، و لا بإدراكاته التي ربّما تذهب بالنسيان أو بالهرم لكيلا يعلم بعد علم شيئاً.

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص ١٧٠ و ١٧١.

و هنا يخطر سؤال في الذهن، وهو أنّا إذا فرضنا ذهاب الخليات الواسطة للإدراكات القائمة بالروح كلاً أو بعضا، و فرضنا الفرد بعدُ حيّاً، فهل تبقى تلك الصور العلميّة قائمة بالروح أو تذهب كما تذهب بالنسيان. و في مرحلة الهرم و طول العمر؟

و سؤال ثان: هل العلوم والتجارب الفرديّة تذهب بالموت و هو انقطاع الروح عن البدن و اجزاؤه بشمول الخليات المخّيّة، لاسيما بعد فساد الخليات المخّيّة و تبدّلها بموادّ آخر في القبر؟ فتكون أرواح العلماء والجهال في البرزخ على حدّ واحد!!

و دعوى أنّ الروح في البرزخ متّصل بجسم برزخي فلعلّه يحفظ علومه بتوسّطه مجرّد احتمال، وربّما يضعّفه قول القائلين بتقدّم الروح على الأجساد المادية و سبقه عليها بألفي عام، مع أنّه إذا تعلّق بالبدن المادي يذهب جميع علومه و ينسى حياته السابقة الطويلة كما هو محسوس مشهود من حال الأطفال، فنحن لانتذكّر عالمنا السابق على حياتنا هذه و لابعض ما وقع لنا فيه.

و المؤلّف يعترف بعجزه عن إرائة الجواب الصحيح للسؤالين المذكورين، وجهله بالواقع و ما أو تينا من العلم إلّا قليلاً والله العالم، وأظنّ أن بعض الأطبّاء حصل لهم التجربة بالنسبة إلى السؤال الأوّل، وأظن أنّ ذهاب الصور عن الروح بذهاب الخليّة، لكنّه مجرّد ظنّ لا علم لي به.

ثمّة مسألة صعبة لا جواب لها في الكلام والفلسفة، وهى كيفية الرابطة بين البدن والروح، و تأثير كل منهما في الآخر مع أنّ الأوّل مادّي و الآخر مجرّد، وجواب السؤالين المتقدمين و نظائر هما يتعلّق بفهم هذه المسألة المعقّدة.[١]

---

١. لاحظ كتابنا المطبوع بالفارسية (روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد).

# ٢٩

## نظر آخر حول موت الدماغ

لا يزال تعريف «موت الدماغ» "brain death" حتى الآن يختلف من بلد إلى آخر إلى حدّ أن يعدّ موتاً في بلد ما لا يعدّ كذلك في آخر. و بعض البلاد، كاليابان، ترفض فكرة موت الدماغ وزراعة الأعضاء كليّة.[١]

و الحقيقة البسيطة، أنّ وسائل تشخيص موت الدماغ «م. ج. د.» (BSD) تتعرّض يوميّاً ـ وفي كلّ أنحاء العالم ـ إمّا للتعديل أو لإحلال أخرى أحدث محلّها، مما يثير تساؤلاً قويّاً عن مصداقيّة تلك الوسائل المتاحة حتى اليوم.

و الأشخاص الذين تنطبق عليهم معايير «م. ج. د.» تظهر عليهم علامات مختلفة للحياة (سوف نناقشها هنا). ألا يكون ذلك نفياً قويّاً لفكرة أنّ «م. ج. د.» يعني موتاً فعلياً؟

و أخيرا، نوقت المشكلات الأخلاقية المتصلة بزراعة الأعضاء المتبرع بها من قِبَل موتى جذع الدماغ.

### مقدّمة

الحياة نعمة من الله، وخالق الحياة أخبرنا أن الحياة هي وظيفة الروح، فالروح

---

١. هذا نظر اخر مخالف في الجملة للنظر المتقدم في الفصلين المتقدمين ولكن هذا النظر بدوره وقع مورداً لاعتراضات جماعة من أعضاء الندوة. فلاحظها في، ص ٩٤٠ ـ ٩٤٧ من كتاب التعريف الطبّي للموت و نحن ننقل في الحاشية هنا قليلة و مقداراً ضئيلاً من تلك الاعتراضات، والله الموفّق.

تَبْدأ الحياة و تصونها؛ لأنّها تمدّ الجسم بـ«حرارة الحياة»، و هذه الحرارة سمة فريدة تميّز بين الجسم الحيّ و الجثّة الميّتة، و الروح هي التي تحمي الجسم من التحلّل و الفساد.

أمّا الموت: فهو خروج الروح من الجسم،[١] و يدلّ عليه برودة في الجسم متدرّجة، ولكنها متزايدة و مصحوبة بتوقّف كلّ أجهزة الجسم عن أداء وظائفها من هنا؛ فإنّ الشخص الذي شخِّص على أنّه ميّت دماغيّاً يجب أن لا يُعدّ ـ أبداً ـ ميّتاً حقيقةً. و هذا؛ لأنّه لا يزال محتفظاً بـ«حرارة الحياة» التي تنبئ عن وجود الروح في جسمه.

و حتى على الرغم من أن مركز تنظيم الحرارة إنّما هو واحد من بين المراكز الأخرى الميّتة في الشخص الميّت دماغيّاً، فلم يقدم حتى الآن تفسير لحرارة الجسم، و التفسير الوحيد هو وجود الروح التي تمدّ الجسم بـ«حرارة الحياة» هذه.

و ليس نشاط أوعية القلب هو الذي يحفظ حرارة الجسم فيمن ماتوا دماغيّاً كما يعتقد البعض؛ لأنّ هذا الفرض تنفيه الحقيقة التالية: لو كان الشخص الميّت دماغيّاً ميّتاً حقيقةً (أي غادرت روحه جسمه) لبدأ جسمه يبرد تدريجيّاً، وفي تزايد مبتدئة بالأطراف، و هذا الهبوط التدريجي في حرارة الجسم لا يمكن وقفه، و إذا بدأت البرودة فإنّ ذلك يؤدّي إلى توقّف القلب آخر الأمر بصرف النظر عن إجراءات الانعاش المتّخذة. إنّ برودة الجسم التدريجيّة المتزايدة في حالة الشخص الميّت دماغيّاً هي العلامة الأكيدة على أنّ عمليّة الموت الحقيقي قد بدأت بالفعل، و عندئذ فقط يمكن وقف الدعم القلبي و التنفّسي بدون حاجة إلى موافقة الأقارب الأدنين؛ حيث إنّ برودة الجسم تعني خروج الروح فعليّاً، و فقد «حرارة الحياة» و حدوث الموت النهائي. و على هذا فما دامت الروح موجودة في الجسم، فإنّ الشخص يكون حيّاً حتى لو كان

---

١. تعبير عامي غير دقيق، ليس الروح داخل البدن، و هو لتجرّده لامكان له و إنّما له تعلّق تدبيري بالبدن كتعلق الرئيس ببلاده و إن كان في خارجها (و التشبيه أيضاً ناقص) والموت انقطاع هذه العلاقة و أما قوله تعالى: «كلّا إذا بلغت التراقي» قوله: «فلولا إذا بلغت الحلقوم» فلايد لان على دخول الروح في البدن، لاحتمال رجوع الضمير في «بلغت» في كلا الموردين إلى الحياة دون الروح و هي أثره.

يعاني «عمليّة الموت»، و قد تدوم عمليّة الموت ساعات أو أيّاماً أو حتى أسابيع لا بدّ من اعتبار الشخص خلالها حيّاً ولو كان موته لا مفرّ منه.

و إزالة أعضاء من هذا الإنسان الحيّ هي عمليّة قتل بكلّ تأكيد؛ لأنّنا بذلك نسرّع خروج الروح من الجسم قبل موعدها المقدّر.

و الجيفة هي حتّة ميتة ليس فيها عضو يعمل، و لا أيّ نشاط أيضيّ و من الواضح أنّ الشخص الميّت دماغيّاً ليس جيفة. لأنّ قلبه يدقّ بشكل طبيعي دقّاً قد يستمرّ لنحو أسبوعين، كما أنّ جهازه المعدي والمعوي يعمل بشكل طبيعي، و يمكن عن طريق أنبوب عبر الأنف إلى المعدة أن يُغذّي بطعام، فيتمّ امتصاصه و تمثيله مع إنتاج الطاقة المعتادة.

كذلك يقوم الكبد بوظائفه بشكل طبيعي، فيفرز الإفرازات الإنزيمية المعتادة. كما أنّ الكليتين تقومان بوظيفتهما الطبيعيّة بصرف النظر عن التغيّر في الإفراز البولي الراجع إلى ضرب من الاضطراب الهرموني و يقوم جهاز العضلات والهيكل العظمي بعمليّة الأيض المعتادة.[١]

و إذا افترضنا أنّ الشخص الذي يقال: إنّه ميّت دماغيّاً قد تعرض لإصابة من عدوى انتهازية ـ كداء ذات الرئة ـ فإنّ حرارة جسمه ترتفع و يلحظ تكاثر كريات الدم البيضاء في دمه.

## التناقض المتعلق بتعريف و تشخيص «موت الدماغ»

١. ثمّة فروق كبيرة بين الدول بشأن تعريف موت الدماغ:

فتعريفات موت الدماغ تختلف كثيراً بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة و كندا والمملكة المتّحدة و فرنسا، بحيث يمكن معها أن تعدّ الحالة «موت دماغ» في بلد و ليست كذلك في بلد آخر.

---

١. إذا فرضنا الانعكسات المذكورة علامات للحياة، فلابد أن نثبت كون الحياة المذكورة حياة إنسانيّة و هي مع موت جذع المخّ أوّل الكلام. ألاترى الحياة في الجلدو الشعر والظفر بعد موت الإنسان جزماً؟ و هي حياة غير إنسانيّة، فلاحظ.

و هناك بلاد أخرى، كاليابان و الدانمرك لا تعترف كليّة بفكرة موت الدماغ، و لا بعمليّة نقل الأعضاء.[١]

٢. بل أنّه في البلد الواحد قد تكون معايير موت الدماغ المقبولة في إحدى المناطق أو الولايات غير مقبولة في أخرى، ففي الولايات المتّحدة مثلا توجد تشريعات مختلفة في كلّ من هارفارد، و فيلادلفيا، و مينيسوتا ... الخ.

٣. الجدل الدائر بين الأطبّاء بشأن صحّة أحدث الوسائل و الطرق الفنّيّة لتشخيص «م. ج. د. B. S. D». كما يلى:

ألف) «الرسم الإلكتروني للدماغ»، الذي كان يستخدم في أول الأمر لتشخيص موت الدماغ «م. د..B. D»، ثبت مؤخراً أنّه غير ملائم لتشخيصه.

ب) و اختبار الاختناق apnea الذي شاع استخدامه لتشخيص «م. ج. د BSD» يتعرّض الآن لجدل شديد بصدد تطبيقاته، سواء بالنسبة لمدّة استمرار الاختناق، أو مستوى ثاني أوكسيد الكربون (CO2) أو المدّة السابقة على الأكسجة (Oxygenation) فهي تختلف من بلد إلى آخر، بل من مركز إلى آخر. (١، ٤، ٦، ٨، ٩).

ج) و الإمكانات المثارة سمعيّاً (acoustic evoKed potenialS) أفادت التقارير مؤخّراً أنّها مضلِّلَة في تشخيص «م. ج. د BSD» لأنّها كانت تظهر بغير انتظام في المرضى الذين بدونها تنطبق عليهم معايير «م. ج. د.».

بعض المرضى الذين تحققّت فيهم معايير «م. ج. د.» ظهر أنّه لا يزال لديهم شيء من الدورة الدموية داخل الجمجمة (intracraniaI)، و هذا الدليل المعارض أورده د. جينيت (Jennet) في مطلع الثمانينيات. و لا تزال هذه التناقضات قائمة بلا حلّ حتى الآن، لكن بدلاً من الاعتراف بحقيقة، أنّ «م. ج. د» يمكن أن يشخّص بدون أن يتوقّف تدفّق الدم في الدماغ، فإن د. داربي (Darby) و زملاءه أفادوا بأنّ هناك مشكلات في الطرق الحالية المستخدمة لتأكيد

---

١. اعترض عليه بأنّ اليابان كانت نشيطة جداً في هذا المجال حتى ١٩٩١ ولكن لظروف فلسفية و اجتماعية توقّفت موقتاً، وقد أجريت احصائية في ... و الآن جارى تشريع في البرلمان الياباني على الموافقة على تشخيص موت جذع المخّ و زراعة الأعضاء مثله حسب ما ذكر سانفراسيسكو.

انعدام تدفّق الدم في الدماغ نابعة من طبيعتها و تقلّل من فائدتها السريرية (CIinicaI).

## الدوافع الحقيقية وراء التغيّرات المستمرّة إزاء تصوّر الموت

**ألف)** في مطلع السّتينيات كانت هناك مجموعة من المعايير تحدّد موت الدماغ على أنّه موت للجهاز العصبي المركزي «ج.م.ع» (CNS) (القشرة الدماغية cerebraI) (cortex و جذع الدماغ (brain stem) و الحبل الشوكي (spinaI cord). و كان يشخّص ذلك بغياب كلّ الأنشطة الحركية المنعكسة (refIex motor activities) و بالرسم الإلكتروني للمخّ الذي كان يستمرّ لنحو ١٢ ساعة على الأقلّ.

**ب)** و بمرور الوقت بدأت تلك المعايير تُحذَف واحدة بعد الأخرى تحت التأثير القوي الذي فرضه الطلب المتزايد على الأعضاء المطلوبة للنقل في أوّل الأمر، أسقطت جميع المعايير الخاصة بانعكاسات الحبل الشوكي، ثم حذفت بعد ذلك كلّ استجابات القشرة الدماغيّة بما في ذلك غياب رسم الكتروني للمخّ حتى مجموعات المعايير الخاصة بـ «م. ج. د.» نفسها أسقطت تدريجياً، وهكذا نجد الآن أنّ من بين ٣٥ مجموعة من المعايير التي نشرت، بقيت مجموعة واحدة فقط تتعلّق بـ«م. ج. د.». بل إنّ هذه المجموعة الأخيرة خضعت باستمرار للتعديل في السنوات الأخيرة لتلّبي الحاجة المتزايدة إلى الأعضاء من أجل النقل.

## علامات الحياة في مرضى شُخّصوا على أنّهم «موتى دماغ» خلال عمليات انتزاع الأعضاء (Organ Extracion)

على الرغم من تطبيق معايير عدّة لتشخيص «م. ج. د. BSD» في مراكز مختلفة فقد تكرّر كثيراً اكتشاف أنّ بعض المرضى ظهرت عليهم علامات الحياة. و هذا هو السبب في أنّ مراكز كثيرة تطلب مساعدة أطبّاء الأمراض العقليّة (psychiatrists) ليؤكّدوا للعاملين في غرف العمليّات (O.R) أنّ هذه العلامات لا تبطل «م. ج. د. B.S.D».

و تضم علامات الحياة هذه ما يلي:

١. استمرار الأفعال المنعكسة من سعال و قيء يحدث كثيراً إلى حدّ أن د. بتس (Pitts) و د. كارونّا (Caronna) اقترحا بقوّة أنّ وجودها يجب أن لا يلغي تشخيص موت الدماغ.

٢. النشاط العصبي العضلي، والارتعاشات (twitches) العضلية، والحركات المعقّدة للأعضاء والجذوع، ثني الذراعين عند المرفقين، و إبعادهما عن مكانهما الأصلي، و رفعهما عن الطاولة و تحريك اليدين كلتيهما إلى الصدر. إنّما هي علامات حدثت في ٦٠٪ من الحالات في سلسلة عرضها جيرستنبراند و زملاؤه (Gerstenbrand et aI) عام ١٩٩٠. و بالفعل كانت من الكثرة في سلسلة أخرى عرضها في عام ١٩٩٠ جيلب (GeIb) و روبرتسون (Robertson) إلى حدّ أنّهما أقرّا مسألة أنّه يجب توقّعها في كلّ حالة مشخّصة على أنّها موت دماغ.

٣. الاستجابات المنعكسة في النشاط الدموي على شكل ارتفاع في معدّل النبض، وفي ضغط الدم تحدث عادة استجابة للتحدّي في حالة الاختناق، واستجابة للمثير الجراحي خلال حصد الأعضاء (Organharvesting).

لوحظ هذا في التقارير المبكرة عام ١٩٧٨، و ١٩٨٤، و ١٩٨٥، وفي عام ١٩٩٠ اقترح «جِلب» و «روبرتسون» مؤخّراً، أنّها يمكن أن ترجع إلى أفعال منعكسة من مناطق تحريك الأوعية الدموية (Vasomotor areas) قد تكون لا تزال سليمة.

٤. وجد مؤخّراً أنّ مستوى مصلّ الدم في هرمونات ما تحت السرير البصري (hypothaIamic) في المخّ و في الغدّة النخاميّة كان مرتفعاً بشكل غير منتظم لدى المتبرّعين من «م. ج. د» (BSD) و هذا ما يشير إلى أنّ بعض أجزاء السرير البصري والغدّة النخامية (hypophysis) لا تزال حيّة بعد موت الدماغ.[١]

٥. الشخص الميّت دماغاً يمكن أن يحافظ على حرارة جسمه خلال المدى

---

١. أورده عليه أنّ الحرارة مستندة إلى الدورة الدمويّة المخّيه و هي لاوظيفة لها و لاعمل، والمخّ هنا لافائدة عنه.

المعتاد. و ممّا يسّير بوضوح الى نشاط أيضيّ، يمكن أن يرتفع ضغظ الدم، و يمكن أن تتكاثر الكريات البيضاء استجابة للعدوى.[١]

٦. كلّنا نعرف جيّداً أنّ الشخص الميّت دماغيّاً يمكن أن يظلّ محتفظاً بما يسمّى الحياة الخاملة (vegetaivelife)، بمعنى أنّ أظافره و شعره يطول، و أنّ جهازه المعويّ يمكن أن يهضم الطعام و يمتصّه، و نحو ذلك.

أقول: هذا ضعيف، لأنّ هذه الحياة غير حياة إنسانيّة كمامرّ.

## تقارير حالات ترجع إلى ١٩٧٤

١. نشرت التايمز (١٦ مارس ١٩٧٤) تحقيقاً تضمن أنّ الشخص المتوفّى كان قد جرح جرحاً قاتلاً في حادث مروري، ووضع على منفسة[٢] (respirator) و في أثناء انتزاع كليته سعل و قاوم إلى حدّ أنّ عملية الانتزاع أوقفت. و تمّ موته بالفعل بعد حوالي ١٥ ساعة.

٢. ثلاثة مرضى تحقّقت فيهم معايير «م. ج. د» (BSD)، طبقاً لسلسلة تقارير أعدّها روبر (Ropper) و آخرون ظهر عليهم ألم في الظهر غير متكرّر، و اهتزاز في الكتف خلال اختبار الاختناق «١٩٨١م».

٣. مريض تحقّقت فيه معايير «م. ج. د» قام فوراً بتحريك ذراعيه لمدّة سبع دقائق أو ثمان بعد فصله عن المَنْفسة، كلتا الذراعين انثنت عند المرفق، و ابتعدت و ارتفعت عن السرير، بعد ذلك تحرّكتا و وضعتا فوق الصدر، و في الوقت نفسه ظهرت حركات ضحلة و غير منتظمة شبيهة بالتنفس (١٩٨٨م).

٤. امرأة في السادسة و الأربعين شخّصت على أنّها حالة «م. ج. د» و بعد ثلاثة أيّام ظهر خُرّاج في دماغها، ارتفعت حرارتها إلى ٣٩ مائوية، و أظهر عَدٌّ للكريات البيضاء أنّها تكاثرت إلى ٤٠٣٠٠ مم. توفّيت المرأة نتيجة فشل كلوي حادّ في اليوم الخامس عشر. (١٩٨٨م)

---

١. أورده عليه أنّ الحرارة مستندة إلى الدورة الدمويّة المخّيه و هي لاوظيفة لها و لاعمل، والمخّ هنا لافائدة عنه.

٢. منفسة: جهاز التنفّس الصناعي (respirator ventilator).

٥. مريض في غيبوبة و مع اختفاء الأفعال المنعكسة لجذع الدماغ صار يعاني ظاهرة (GuiIlian Barre) ثم شفي في النهاية. (١٩٩٠م).

٦. حالة التهاب حادّ و مؤلم في الأعصاب الطرفية لدى رجل سليم في الخامسة و الأربعين شخّصت أثناء قمّة المرض على أنّها حالة «م. ج. د» و بعد ذلك حدث شفاء تام و تلقائي (١٩٩١م).

٧. تشير ظاهرة لعازر (Lazarus phenomenon) إلى العودة التلقائيّة للدورة الأصليّة بعد التوقّف عن عملية إنعاش القلب و الرئتين (CPR)، كان براي (Bray) أوّل من كتب عن ذلك عام ١٩٨٢م ثمّ كتب عنها مع آخرين بعد ذلك عام ١٩٩٣ إن علامة ظاهرة لعازر تشير إلى الحركات التلقائيّة ذات المعنى (كأنّها محاولة للتنفّس) يقوم بها المرضى الذين شخّصوا على أنّهم حالات «م. ج. د» لحظة فصل المَنْفَسة. هذه التقارير بالإضافة إلى الكّم المتزايد من الأدلّة المنشورة، تنفي بقوّة أن يكون تشخيص الحالة على أنّها «م. ج. د» تثبت التوقّف التامّ لكلّ أنشطة الدماغ.

و من المثير أن نعرف أنّ مريضين ظهرت عليهما «ظاهرة لعازر» غادرا المستشفى ليمارسا حياة عادية. كم من أولئك المرضى الذين ظهرت عليهم «العلامة اللعازرية» كان يمكن أن يعيشوا لو وُفِّرت لهم إجراءات إنعاش مناسبة إنّنا لنعجب.

و أخيراً لقد اتّضح من كلّ ما سبق أنّ موت الدماغ شيء والموت الصراح شيء آخر، و أنّ هذين المصطلحين ليسا مترادفين.

و اعترض عليه بمنع عود بعض الحالات لموت الدماغ إلى الحياة الكاملة و أنّه من أحد الأكاذيب التي يروّج لها صفوت لطفي؛ لأنّه لايقرأ بحثاً واحداً مضموناً يعتمد على بعض المجلّات و الجرائد السيارة.

و أمّا ما قيل من أنّه هل لديكم في الحالات التي هى حالات تحقّق موت جذع المخّ. حالة واحدة ـ و لو حالة في ميليون ـ عادت لها الحياة؟

فقال الأطبّاء المشكّكين في مؤتمرسان فرانسيسكو: لم نجد أية حالة من الحالات موت جذع المخّ عادت الحياة.

فأقول: نعم، لابدّ من إثبات أنّ تحقق موت جذع المخّ موت كلّي للفرد بالفعل، لا أنّه سينتهي إلى الموت المحتوم بعد يوم أو أيّام قلائل؛ إذ على الثاني لايحكم بالموت الفعلي، و لا يترتّب عليه آثار الموت و هي كثيرة جدّاً.

## المشكلات الأخلاقيّة المتعلّقة بنقل الأعضاء

صاحب بداية عمليات نقل الأعضاء قدر هائل من المعارضة الأخلاقيّة في أمريكا و أوروبا، وكثيرون من الأطبّاء المعنيون بنقل الأعضاء طالما سألوا أنفسهم في غرفة العمليات (O.R.) هل هم يتعاملون مع أجساد ميتة، أو مع مرضى أحياء؟!

و هذا ناتج عن الخلاف القائم حول المعايير المطلوبة لتشخيص موت الدماغ، وكذلك حول مصداقيّتها كذلك، فإنّ هذه المعايير لا يمكنها استبعاد الاستعادة (reversibIity) الممكنة لبعض وظائف الدماغ. و مسألة الاستعادة الممكنة هذه أظهرتها بوضوح حقيقة أنّ الأطفال تحت سنّ الخامسة قد يظلّون قادرين على استعادة وظائف الدماغ بعد استيفاء معايير تشخيص موت الدماغ.

و بناء على ذلك قرّر بعض المؤلّفين أنّ موت الدماغ الناتج عن غير التدمير ليس بصحيح؛ لأنّه ما لا يمكن استعادته اليوم قد يكون بالفعل قابلاً للاستعادة غداً.[١]

ثمّة قضية أخلاقيّة أخرى أثارتها حقيقة أنّ نشاط أوعية القلب الدموية في قلب يدقّ، يوجد بصفة دائمة في أولئك المرضى المشار إليهم على أنّهم «موتى دماغ». و نزع الأعضاء من أولئك «المتبرّعين الذين تدقّ قلوبهم» يتطلّب تشريعاً يعطي الجنس البشري الحقوق ذاتهاالمعطاة للحيوانات؛ إذ أنّ «مرسوم الحيوان» (AnimaIs Act) الصادر عام ١٩٨٦م، (القسم الأول، الفرع ٤)، يقرّر أنّ «الحيوان يعتبر حيّاً حتى يحدث توقّف دائم لدورة الدم أو تدمير لدماغه». هذه هي الحجّة التي قدّمها د. ديفيد ج. هيل (David J. HiII)، أستاذ التخدير. جامعة كمبريدج، الذي قال: «ألم يحن الوقت كي نمنح المرضى على الأقّل الحماية ذاتها التي نُصرّ على منحها

---

١. و فيه نظر، لأنّ تحقّق موته اليوم لاينافي عدم موته غداً إذا وجدت أسباب تأخير الموت و بقاء الحياة.

للحيوان، و أن نستخدم المعايير ذاتها القاضية بضرورة التوقّف الدائم للدورة الدموية، أو تدمير الدماغ لكي نقرّر أنّ الموت قد حدث فعلاً قبل أن نشرع في عمليّة إزالة الأعضاء الحيوية؟».

## دور طبيب التخدير

و قد أسهم أطبّاء التخدير إسهاماً رائعاً في تحسين نتائج العمليات الجراحيّة عن طريق تحسين و ضبط أساليب التخدير الفنيّة لتلائم مرضاهم مهما تكن هشاشة حالتهم. و بفضل جهودهم أنقذت حياة الكثيرين على الرغم من شدّة سوء حالات المرضى و صعوبة العمليات الجراحية التي كانوا يخضعون لها.

و اليوم يبدو أنّ أطبّاء التخدير ينحرفون عن الدور الذي شغّلوا أنفسهم به، و ذلك عن طريق اشتراكهم في عمليات نقل الأعضاء أنّ مجرد اضطلاعهم بدور لا غنىً عنه في تخدير و شلّ من يسمّون بموتى «جذع الدماغ»، لا يحمل سوى معنى واحد، و هو أنّهم ينوّمون شخصاً حيّاً و يجهّزونه للعمليّة الوحشيّة ـ نزع الأعضاء ـ تاركين وراءهم جثّة حقيقية شاهداً على جريمتهم.

ألم يحن الوقت أن نتخلّى ـ نحن أطبّاء التخدير ـ عن هذه الجريمة و نستمسك بدورنا الرحيم في إنقاذ حياة البشر؟ نتمنى لو نعرف.[١]

أقول: أورد عليه بعض الأطبّاء أنّ ظهور بعض منعكس الكحة والقيء هو دليل على أن تشخيص موت جذع المخّ لم يتمّ بالتأكيد، كما أنّ بعض الحركات في بعض المرضى هو نتيجة منعكسات بدائيّة للنخاع الشوكي، و لا ينافي أنّ موت جذع المخّ هو الموت.

و قال طبيب آخر أيضاً: «إنّ السعال والقيء لا تتوافق (تتوافقان ـ ظ) مع الشروط المؤكّدة لتشخيص موت جذع المخّ، .. و ربّما أن تشخيص موت جذع المخّ يحتاج إلى مهارة سراية ..

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص١٨٧ ـ ١٩٧.

و لاحظ كتاب «التعريف الطبّي للموت أيضاً إذ فيه ما اعتراضات أخرى على هذه المقالة.[١]

و هنا شيء آخر، وهو أنّه قد يدور الأمر بين حرمة شتل الأعضاء من المشكوك موته و وجوب إنقاذ مريض يموت لو لا زرع العضو في بدنه لكن استصحاب حياة المشكوك موته يوجب حرمة النزع، فلابدّ من العلم بحصول موته للجراح لأجل جواز الشتل والتشخيص على عهدة الجراح الموظّف الاختصاصي.

و اعترض عليه طبيب آخر «بأنّ هناك بعض الموتى الذين ينطبق عليهم كلّ شروط موت جذع الدماغ نرى فيها وجود آثار للدورة الدمويّة لكن وجود «دورة الدموية لا يعني استبعاد موت جذع المخّ (إذ) يكتشف من حين لآخر ظهور أعراض الحياة على بعض المرضى و هذه الأعراض على بعض المرضى، و هذه الأعراض تشمل الآتي:[٢]

١. حركة معقدة للأطراف والجسم، وارتعاش العضلات و أنشطة عصبيّة للعضلات.

٢. وجود الانعكاس الذي درسناه في تجربة الضفدعة في أوّل دراستنا في علم الفسيولوجي عندما نجري لها تدميراً كاملاً لجذع الدماغ، يستمرّ وجود الانعكاسات، وكذلك إذا عملنا قطعاً كاملاً للحبل الشوكي، فإن الانعكاسات أيضاً سوف تكون موجودة، فهل هذا يعني أنّ الشخص حيّ؟

٣. هل رأى أحد الميّت الذى يتحرّك و يجلس بمجرّد تعرض الجثّة لصعق الكهربائي و بعد ذلك تتحوّل إلى رماد أنّ حركة ميّت يقعد شيء غريب جدّاً، لكن ذلك كلّه انعكاسات و هي غير نافية لموت جذع الدماغ، فإنّ الصدمة الكهربائيّة عملت تنبيها للجهاز المركزي العصبي لدرجة أنّه يقعد و يرجع مرّة أخرى، فكون أنّه يحرّك يديه أو غير هما لا يستبعد موت الدماغ».[٣] انتهى ملخّصاً

و قال هذا الطبيب: «و هناك فرق كبير بيّن بين ميّت الدماغ و بين المريض الخضري

---

١. نفس المصدر، ص ٩٦٤ و ٢٠٥.
٢. نفس المصدر، ص ٢٠٧ و ٢٠٨.
٣. نفس المصدر.

و الأخير دماغه مصاب إصابة شديدة و لم يمت، و توجد آلاف الحالات نراها كذلك، فهذا ليس ميّتاً؛ لأنّه يستمرّ أسبوعين أو ثلاثة ثم يفيق عينيه أو يحرّك يديه و رجليه، هذه هي الحالة الخضرية، و ليس موت الدماغ...، فهنا بخصوص العلامات التي تخصّ موت الدماغ التي تحدّثت عنها كلّها تخصّ الموت المخّي و ليس موت جذع الدماغ.

المريض الذى عنده موت جذع الدماغ، الذي نفهمه أنّ الموت الكلّي لجذع الدماغ يشمل المخّ، والقشرة و جذع الدماغ، وهنا يجب أن نُوضح أنّ موت جذع الدماغ يساوي موت كلّ الدماغ».[١]

و أورد طبيب آخر على بعض ما مرّ في الفصل الثامن:

و الذين يُحكَم عليهم بالقصاص بالسعودية بعد أن ينفذ القصاص، نرى هذا الشخص يتحرّك و قلبه لايزال ينبض، فهل هو حي أو ميّت بعد أن تَفصِل المقصلة رأسه من جسده و يظلّ ينبض ٢٠ دقيقة بعد الشنق، فهل هذا حيّ أم ميّت؟ فالحياة ليست مرتبطة فقط بكون هذا العضو يعمل أو لايعمل، أو بقيّة من خلايا هذا الجسم لاتزال تعمل بدون شكّ، وكماذكر أحد بأنّ الجلد الحيّ يستمرّ ٢٤ ساعة، والعظم يستمرّ ٤٨ ساعة، و يمكن أن تبقى القرنيّة ١٢ ساعة، فهذه الأعضاء لا تزال حيّة، و لا تموت كلّها دفعة واحدة، فلابدّ إذن أن نفرّق بين موت الإنسان كإنسان و بين الكائن الحي ككائن حيّ، و بين موت أعضائه أو موت خلاياه، فقد تبقى الخلايا مئات السنين عند ما نضعها في مختبر.[٢]

## الفرق بين قتل النفس و حفظها و بين المخّ والدماغ

قال طبيب: «إنّ بحث موضوع المخّ مستقلّ تماماً عن موضوع زرع الأعضاء، وهذا الموضوع مهمّ في حالين:

الأولى: زرع الأعضاء. والثانية: إيقاف الأجهزة حتى لاتقع في محظور عند تناول

---

١. نفس المصدر، ص٢٠٩ و ٢١١.

٢. نفس المصدر، ص٢٣٠.

ميّت الانعاش الصناعي، و يستمرّ لذلك أيّاماً والشخص قدمات فعلاً و ودع الحياة. و هنا أَوَدّ أن أذكر قاعدة شرعيّة أخرى و هي: أنّ العلاج ـ إذا قرّر أهل العلم أنّه مأيوس عنه ـ يكون الكفّ عنه فريضة، أي أنّك إذا قرّرت طبّياً ـ بحكم الطب الممارس اليوم و بحكم ما نعرفه من أسراره و دقائقه في بلدنا بأنّ العلاج مأيوس عنه، فإنّ الكفّ عن هذا العلاج يكون ضرورياً، وبالتالى ففي و سعك شرعاً أن تنزع الأجهزة دون أن تكون قد قضيت على الميّت، لأنّ المحظور هو أن تعطيه شيئا ليموت، ولكن أنّ توقف العلاج علاجاً مأيوساً عنه فهذا في نطاق الشرع».[١]

أقول: في الفقه عنوانان:

أحدهما: عنوان القتل و يترتّب عليه حقّ القصاص والكفّارة والدية على تفصيل مذكور في محلّه، وله أقسام ثلاثة، عمد، وشبه عمد، وسهو، و يترتّب عليه أيضاً أنّ القاتل لايرث المقتول، وغير ذلك من الأحكام، وهو من الكبائر السبعة المؤكّدة، «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً».

ثانيهما: عنوان حفظ النفوس المحترمة، وهو واجب كفائي على المكلّفين، فإذا رأينا مسلماً مريضاً أو جائعاً أو مغلوباً في معرض التلف، يجب حنظه بالتداوي أو الإطعام أو النصر مثلاً، وهذا وجوب عقلي، له شواهد نقليّة شرعيّة.[٢]

و ليس لتركه أحكام تكليفية أو وضعية سوى استحقاق العقاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: تارة نفرض المصاب ميّتاً بالفعل، فهذا لاشكّ في جواز إيقاف الأجهزة عنه، و أمّا كونه فريضة كما ادّعاها الطبيب الفاضل السابق: فهو اشتباه إلّا إذا استلزم الاستمرار الإسراف، أو فرض احتياج مريض عاجل آخر إلى الجهاز بعينه، فيحرم الاستمرار في الأوّل و يجب الإيقاف في الثاني و اتّصاله بالمريض الآخر حفظاً لنفسه.

و أمّا إذا فرض المصاب المأيوس عنه حيّاً بالفعل، ولكن نعلم قطعاً بموته لأجل مرضه الحالي بعد يوم أو أيّام قلائل فهنا فروع:

---

١. نفس المصدر، ص ٢٣٠ و ٢٣١.

٢. لاحظ كتابنا حدود الشريعة، ج٣ مادة «الحفظ» تجد بحثه و تفصيله.

الفرع الأول: هل يجب اتّصال الأجهزة به إذا علمنا بأنّها تمدّ في عمره أيّاماً آخر؟ يمكن أن يقال بالوجوب بدليل وجوب الحفظ، و يمكن أن يقال بعدمه؛ لانصراف تلك الأدلّة عن مثل المقام

الفرع الثاني: لا يجب اتّصال الأجهزة إذا علمنا بعدم إطالة عمر المصاب بها، فإنّه من اللغو، بل ربما يحرم إذا عدّ إسرافاً محرّماً شرعا. و على كلّ لايصدق القتل إذا لم يوصل الطبيب به الأجهزة و إن كان واجباً عليه؛ فإنّ الحفظ غير القتل، و لا يترتّب أحكامه على ترك الحفظ و لو عمداً و عصياناً.

الفرع الثالث: إذا قدر الطبّ يوماً على علاج مرض بعض الأموات حتى يعود اتصال الروح بالجسد ثانياً، فهل هو واجب على الطبيب و أولياء الميّت.؟

و الصحيح أنّه لا دليل شرعي عليه بوجه، فلايجب ذلك، نعم لا شكّ في جوازه إذا لم يعلم بكراهة الميّت حين حياته في العود إلى الحياة ثانياً. فإذا عاد فهنا مسائل مشكلة شرعاً أشرنا إليها في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، مثلاً هل يعود أمواله إليه بعد ما ملكها الورثة في أوّل لحظة موت مورثهم؟ و هل تباح له زوجته أو يباح لها زوجها من دون عقد مستأنف؟ و هكذا.

الفرع الرابع: ـ و هو المهمّ بالبحث ـ هل يجوز إيقاف الأجهزة المتّصلة بالمريض الذي صار مأيوساً عنه بمعنى أنّه حيّ بالفعل، فإذا أو قفنا عنه الأجهرة يموت بلامهلة، و إذا أبقينا الأجهزة على اتّصالها بالمريض يطول حياته ـ حسب التجربة ـ يوماً أو يومين أو ثلاثة أيّام مثلا؟

و هل إيقاف الأجهزة عن مثله، ترك لحفظه الواجب فقط أو هو من القتل العمدي الذي له أحكامه؟ أو أنّه يجوز الإيقاف كما ربّما يلوح من كلام الطبيب المتقدم؟ فيه وجوه:

الظاهر بطلان القول الأخير، فإنّ وجوب حفظ النفس أو حرمة قتلها لم يقيّدا بسلامة النفس، وكونها عاقلة فاهمة، سالمة محتملة لبقاء طويل. نعم، يجوز ايقاف الجهاز في جملة من الأمراض الأخرى دون الموت للأصل.

فالأمر يدور بين كون وجوب ابقاء اتّصال الجهاز بالمريض، بملاك وجوب الحفظ؛ لعدم صدق القتل، أو أنّه لصدق القتل العمدي المحرّم المترتّب عليه أحكامه؟ والله العالم، و سيأتي مزيد تفصيل له فيما بعد.

و قال طبيب آخر: «و هناك فرق بين الدماغ و بين المخّ، وربّما يكون عدم الفرق سبباً للإشكالات، حتى أنّه ربّما يتحدّث عن موت المخّ ولا يعني ذلك موت الدماغ. فالمخّ يشمل جذع الدماغ والمخيخ و أشياء أخرى كثيرة جدّاً، فلابدّ من توضيح هذه النقطة.[١]

فقد يتكلّمون عن موت المخّ و هم يقصدون موت الدماغ، وبالعكس يتحدّثون عن موت الدماغ و هم يقصدون موت المخّ فقط أو المناطق المخّيّة العليا فقط».[٢]

أقول: ليس ما ذكره هذا الطبيب فرقاً بين المخّ والدماغ، بل هو فرق بين المخّ و بين الجذع، سواء عبّرنا عنه بجذع المخّ أو جذع الدماغ، ولذا قال طبيب آخر: الدماغ = المخ + المخيخ + جذع الدماغ + البصلة السيساتية؟

## تحديد موت جذع المخّ و علائمه المتعدّدة و أنّ الإنسان يموت بموته

هل هناك حالة محدّدة المعالم تسمّى «موت المخّ» بينما تبقى بقيّة أعضاء الجسم تعمل؟

لقد كان إنشاء أقسام العناية المركّزة بالمستشفيات الكبيرة و هي أقسام تُخصّص لمرضى الحالات الحرجة، والذين يحتاجون إلى تركيز من العناية التمريضيّة والمتابعة الطبيّة المتكرّرة لإضافة أو تغيير العلاج في أيّ وقت على مدار الساعة، وكذلك لاستخدام الأجهزة التي تتوقّف عليها أحياناً حياة المريض، مثل أجهزة التنفّس الصناعي، والأجهزة المتطوّرة والحديثة؛ لمتابعة حالة المرضى المختلفة داخل قسم العناية المركّزة، وأخصّ بالذكر أجهزة قياس الضغط داخل الجمجمة، ورسام المخّ

---

١. جذع الدماغ واقع في أسفل المخّ فوق الرقبة الخلفيّة، وهو جزء من مجموع أجزاء المخّ، كما ترون الصورة المذكورة في ص١٨٢ فيما بعد.

٢.

الكهربائي، و أجهزة قياس عمل جذع المخّ، و أجهزة قياس نسبة الغازات في الدم، و أجهزة قياس نسبة تركيز غاز الأكسجين داخل شرايين المخّ، و أجهزة موجات فوق صوتيّة لتتبّع سريان الدم في شرايين المخّ (الدوبلار).

أقول: لقد كان لتجمع هذه الإمكانات الكبيرة والحديثة بجوار أسرة مرضى مصابي الرأس والجهاز العصبي في الحوادث المدنيّة المروريّة أو حوادث العمل والسقوط من المرتفعات أو إصابات الحرب، كلّ هذا بالإضافة إلى الإمكانات التشخيصيّة بالمستشفيات الحديثة من تصوير طبقي الكتروني، أو تصوير بالرنين المغنطيسي للرأس بكلّ ما تحويه من جمجمة و مخّ و محجر العين، ومكوناتها من الأنف و جيوبها، والأذن و تركيباتها الدقيقة، والفقرات العنقية العليا، كلّ هذا كان له الأثر الكبير والفضل العظيم في إمكانية فهم و متابعة تطوّر حالة هؤلاء المصابين على مدار الساعة، و تقديم ما يلزم من علاج في حينه ممّا أدّى إلى رفع كفاءة العلاج، و تقليل عدد الوفيات، و نسب العجز المتخلفة عن هذه الإصابات.

و حتى يمكننا الإلمام بجوانب حالات إصابات الرأس الشديدة والتي تنتهي بموت المخّ، يلزمنا بداية شرح مبسط لبعض الموضوعات التي لها انعكاس على هذا المفهوم و ما يحدث في هذه الإصابات و تطوّراتها.

١. حيث أنّ المخّ عضو رخو و ضعيف، فقد جعل له الله حماية من خارجه، تلك هي الجمجمة، و هي علبه عظيمة مقفلة إلّا من فتحة في قاعها يخرج منها النخاع الشوكي، والذي يتواجد أيضا داخل أنبوب عظمي هو العمود الفقري، وقد خلقه الله مفصلياً على هيئة فقرات ليسمح للإنسان بالانحناء و الحركة، هذا النخاع الشوكي هو الذي يحمل الأعصاب إلى سائر أجزاء الجسم، و لا يزيد حجم فراغ الجمجمة كثيراً عن حجم المخّ و السائل النخاعي الذي يحيط به زيادة في حمايته و لا يتّسع لأكثر من ذلك.

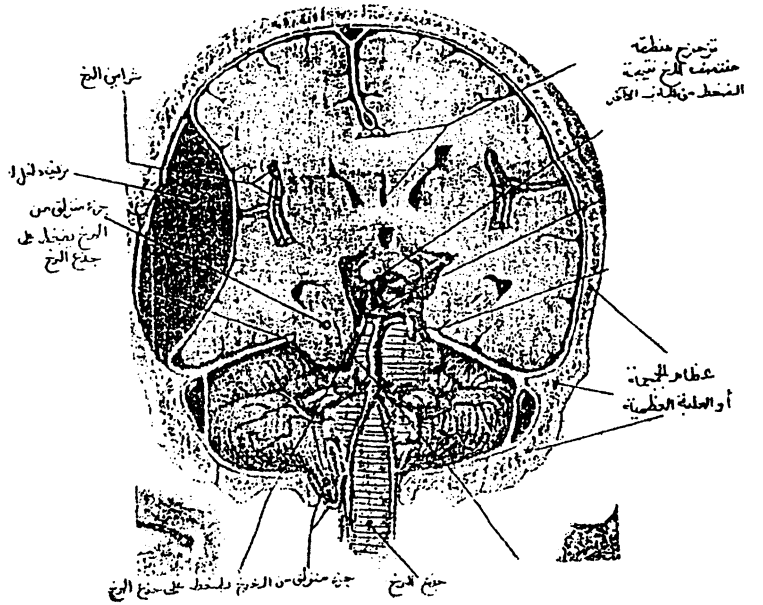
٢. لا يحتوي المخّ مثل باقي أعضاء الجسم على أوعية ليمفاوية لتصريف السوائل

التي يمكن أن ترشّح من الشرايين الدقيقة داخل أنسجته؛ لأنّ هذا لا يحدث في المخّ في الأحوال العادية، حيث إن الشرايين تكون معزولة عن نسيج المخّ بغشاءٍ خاصٍّ لايسمح بذلك، و يسمّى الحاجز الدموي المخّي (BTood brain barrier).

٣. كلّنا نلحظ أنّه إذا تعرّض جزء من الجسم، كالساق أو الذراع ـ مثلا ـ إلى ضربة قوية نسبياً فإنّه يحدث ما يسمّى بالكدمة من تأثير الضربة (Contusion) حيث يتورّم الجزء المصاب نتيجة هرس بعض الأنسجة و ارتشاح بعض السوائل من الأوعية الدموية، كما تتمزّق بعض الشرايين الصغيرة أو الكبيرة حسب شدّة الإصابة، فتنسكب بعض الدماء في منطقة الإصابة ممّا يعطي الكدمة المتورّمة ذلك اللون المميّز من بني يخفّ تدريجياً إلى الأزرق حتى يتلاشى على مدار أسبوع أو أسبوعين تقريباً، كما قد يصبح المكان مؤلماً لتولّد بعض الكيماويات في مكان الإصابة التي تسبّب الألم لتجبر المصاب على عدم استخدام الجزء المصاب حتى تخف الكدمة.

أمّا في الرأس: فإنّ إصابة المخّ غير النافذة (في الحوادث المدنية) لا تكون إصابة المخّ مباشرة، بسبب الحماية التي توفّرها الجمجمة، فإذا كانت الإصابة شديدة؛ فإنّ مثل هذه الكدمة قد تحدث في أنسجة المخّ و يكون حجمها و مقدار نزيف الدم فيها متناسباً مع شدّة الإصابة، كما أنّ في هذه الحالة يتعلّل عمل الحاجز الدموي المخّي في مكان الكدمة عن العمل، فتبدأ كّميات كبيرة من السوائل ترشّح من الشرايين في أنسجة المخّ في مكان الإصابة في فترة الأسبوع الأوّل لها، و لا توجد أيّة وسيلة حتى الآن تمكننا من تصريف هذه السوائل التي تتراكم في الأنسجة المصابة.

إنّ أبسط ما نتوقّعه نتيجة هذه الكدمة أن يحدث تورّم شديد في أنسجة المخّ، وربّما أيضاً انتفاخ في مكان الإصابة نتيجة انسكاب دموي لتمزّق بعض الأوعية الدموية، ولكنّنا نعرف سلفاً أن فراغ الجمجمة الصلبة لايسمح باستيعاب مثل هذه الزيادة في محتوياتها، فماذا تكون النتيجة؟



إذا كان التورّم بسيطاً؛ فإنّه يزيح بعضاً من السائل النخاعي الذي يحيط بالمخ إلى خارج الجمجمة حول النخاع الشوكي في القناة الشوكية (The spinaI canaI) من خلال الفتحة التي يخرج منها النخاع الشوكي في قاع الجمجمة، أمّا إذا كان التورم كبيراً أو هناك تجمّع دموي مصاحب: فإنّ الموقف يكون خطيراً، وهذه هي مشكلة المشاكل التي يواجهها جراحو المخّ و الأعصاب في عملهم اليومي، فعليهم أن يمنعوا أو يقلّلوا حدوث الانتفاخ بكافّة الطرق الممكنة من لحظة حدوث الإصابة إذا كان ذلك ممكنا.

فإذا كان الانتفاخ نتيجة تجمّع دموي، فعليهم القيام بعمليّة سريعة لتفريغ هذا النزيف، وكذلك إعطاء الأدوية المقلّلة لحدوث التورّم أو المقلّصة لحجم المخّ إلى حدّ ما لتوفّر مكاناً داخل الجمجمة يسمح باستيعاب التورّم والسوائل المنسكبة داخل

أنسجة المخّ، والتي لايمكن السيطرة عليها؛ لتقليل ارتفاع الضغط داخل مكان الإصابة والجمجمة بالتبعيّة، وفي بعض الحالات الخطيرة والنادرة يقوم الجراح باستئصال جزء من المخّ من الفصّ الأمامي أو الصدغي للمخّ إذا كان في دائرة الإصابة، وقد تهتّكت أنسجته بالفعل و ذلك لخلق أو إيجاد فراغ أيضاً داخل الجمجمة (Internal decompression) لاستيعاب التورّم و للحدّ من ارتفاع الضغط داخلها الذي قد يؤدّي إلى مضاعفات خطيرة.

فإذا فشلت كلّ الوسائل من أدوية علاجية أو عمليات جراحية في منع زيادة الانتفاخ و بالتالي زيادة الضغط داخل الجمجمة، فإنّ المصاب يدخل في غيبوبة إذا لم يكن قد جاء أصلاً في حالة غيبوبة، وهي تحدث نتيجة تأثير الإصابة على جذع المخّ مباشرة وقت حدوثها أو نتيجة زيادة الضغط على جذع المخّ بعد الإصابة. إنّ خطورة زيادة الضغط داخل المخّ تتمثّل في أنّه يسبّب ضغطاً على أنسجة المخّ و شرايينه، وبالتالي إضعاف سرعة و كمّية الدورة الدموية بداخلها؛ لأنّ الضغط خارج شرايين المخّ، يقاوم سريان الدم فيها، فيقلّ وصول الغذاء والأكسجين أي الطاقة اللازمة لسلامة و عمل أنسجة المخّ و قيامها بأداء وظائفها، ممّا يسبّب تلفاً جديداً في بعض أجزاء من المخّ لم تكن قد تعرّضت أصلاً للتلف وقت الإصابة، فإذا استمرّ الضغط داخل الجمجمة في التزايد مع تلف أجزاء أكبر من المخّ إلى أن يتساوى مع ضغط الدم داخل الشرايين، فتتوقّف الدورة الدموية كلّية، و يموت المخّ نتيجة لحرمانه من الغذاء، و أيضاً الأكسجين و كذلك لعدم تصريف الفضلات الناجمة عن استخدام الطاقة و هي ذات تأثير ضارّ و سامّ.

إنّ جذع المخّ بالذات يعاني من أكثر من سبب للانضغاط في حالة الارتفاع الكبير للضغط داخل الجمجمة، فخلاف الضغط العامّ على كلّ ما هو داخل الجمجمة، هناك أيضاً ضغوط عليه نتيجة انزلاقات أو تحرّكات لأجزاء من المخّ (فهو هلاميّ التكوين) بتأثير زيادة الضغط في مكان الكدمة عن غيرها من الأماكن، فتنضغط هذه البروزات المنزلقة على جذع المخّ في حافّة عظام الثقب، مخرج النخاع الشوكي، أسفل

الجمجمة، فيوقفه عن العمل لوقف سريان الدم فيه بما في ذلك توقّف التنفّس التلقائي، فهو أحد وظائف جذع المخّ، فإذا لم يمكن عمل أيّ شيء لرفع هذا الضغط عن جذع المخّ بصورة عاجلة في خلال فترة لا تتعدّى نصف ساعة تقريباً؛ فإنّ توقّف جذع المخّ عن العمل يصبح نهائياً.

و في مجال جراحة المخّ يعلم الجميع أنّ إزالة مسبّبات زيادة الضغط على جذع المخّ بعد هذه المدّة لا يغيّر من النتيجة في شيء؛ لأنّ خلاياه تكون قد اختنقت و ماتت.

## كيف نتأكّد أنّ الدورة الدموية داخل المخّ قد توقّفت؟

هناك العديد من الطرق لمعرفة ذلك، ولكنّنا هنا لن نناقش الأعراض السريريّة أو الإكلينيكية التي يمكن أن تقبل الجدل، أكتفي بالفحوصات المعمليّة كما تلي:

١. إن مراقبة قياس الضغط داخل المخّ باستخدام الجهاز الذي يتمّ تركيبة بصفة روتينية في حالات إصابات المخّ الشديدة، وذلك لمتابعة الحالة، وسوف تدلّنا قراءات الجهاز على الشاشة والمسجّلة على شرائط بالمليمتر الزئبقي على استمرار زيادة الضغط ليتعادل مع ضغط الدم داخل شرايين المريض، مما يؤكّد توقّف الدورة الدموية، وتلف المخّ بأكمله، وهذا التلف يبدأ في الحدوث فعلاً إذا قلّت كميّة الدم المارّة بالمخّ بنسبة ٤٠٪ عن الكمّية الطبيعيّة، وفي النهاية يتلف كلّ ما هو داخل تجويف الجمجمة بما في ذلك جذع المخّ.

٢. تشخيص توقّف الدورة الدموية داخل المخّ، وذلك بحقن المواد المشعّة بالدم (99mTc HM PAO) و عمل المسح الإشعاعي الذي يثبت عدم وصول المادّة المشعّة إلى أنسجة المخّ؛ لعدم استقبال أيّ إشعاع من داخل الجمجمة، وهذا الاختبار هو من الاختبارات الموثوق بها لتشخيص وفاة المخّ فور حدوثه.

٣. استخدام التصوير بالرنين المغنطيسي في حالات موت المخّ، يظهر

اختفاء السائل المحيط بالمخّ، و توقف سريان الدم في شرايين المخّ الصغيرة و الكبيرة، وكذلك الجيوب الوريديّة داخل الجمجمة، كما أنّه يمكن أيضا رؤية انزلاقات المخّ نتيجة وجود مناطق ذات ضغط عالٍ، و هي تضغط على جذع المخّ و تسبّب اختناقه.

٤. تشخيص موت المخّ بمسح مرور الألوان (scanning CoIor fIow dupIex) تتميّز هذه الطريقة أنّها تتمّ بجوار سرير المريض بالعناية المركّزة و سرعة الحصول على النتيجة و صحتها بنسبة ١٠٠٪.

٥. قياسات عمل المخّ و انعدام صدور موجات كهربيّة عنه بعمل رسم المخّ الكهربائي، وكذلك اختبار الوظائف السمعية والبصرية لجذع المخّ و إن كان البعض يتحفّظون على هذه الطريقة؛ لأنّ الموجات الكهربيّة الصادرة عن خلايا المخّ بالغة الدقّة، فإذا ازدادت هبوطاً فإنّه يصعب التمييز بينها و بين الموجات الصادرة من أماكن أخرى، أو يحدث تداخل بينها و بين الموجات المنتشرة من الأجهزة المحيطة.

٦. من الطرق الأكيدة أيضاً لإثبات توقّف الدورة الدموية للمخّ، هو عمل الأشعّة الملوّنة لشرايين المخّ الأربعة، فنرى أنّ القلب يعمل و يدفع الدم في شرايين الأعضاء المختلفة إلّا أنّ الدم يتوقّف عند منافذ الشرايين في الثقوب التي يدخل منها داخل الجمجمة، فنجد أنّ الصبغة تتوقّف في الشرايين الأربعة التي تغذّي المخّ في الحالات العادية، وهناك أسلوبان: ـ لعمل هذا الفحص بالطريقة الرقمية مع استبعاد ظلال عظام الجمجمة من الصورة ـ إمّا بالحقن الشرياني المباشر DigitaI subtraction (angiograpgy، أو تصوير نفس الشرايين و بالطريقة الرقمية، ولكن عن طريق حقن الصبغة عن طريق الوريد (Intravenous digitaI Subrtaction angiography).

٧. متابعة سريان الدم في شرايين المخّ (الشرايين السباتية والشريان القاعدي) باستخدام الموجات الفوق الصوتية (UItrasonic doppIer) و هي وسيلة غير باضعة، و لا تستلزم التعرّض للإشعاع، كما أنّها قليلة التكاليف، و يمكن بمعرفتها متابعة الحالات التي تتدهور و لا تستجيب للعلاج بتكرار الفحص عدّة مرّات، فتسجّل موت

المخّ فور حدوثه حيث تصل دقّتها إلى ١٠٠٪ مقارنة بالأشّعة الملوّنة للشرايين الأربعة، و هذا يظهر مدى فائدتها و بالذات بالنسبة للشريان القاعدي (BasiIar artery) و هو المغذّي الوحيد لجذع المخّ.

إن توفّر هذا العدد الكبير من الفحوصات التي تثبت توقّف سريان الأعراض السريريّة أو الإكلينيكيّة التي يمكن أن تقبل الجدل و اكتفي بالفحوصات المعمليّة:

الدم في أنسجة المخّ، وبالتالي تلفها دون رجعة، دونا عن الأعضاء الأخرى التي تستمرّ لفترة، لاتدع مجالاً للتشكيك في وجود ما أطلقت عليه المقالات المعارضة «ما يسمى موت المخّ» و أنّها حقيقة و ليست مفهومة عند بعض الناس دون غيرهم، لقد تجاوز الأمر الفحص الإكلينيكي و الاختلافات في تفاصيلها أيّاً كانت إلى اليقين من خلال هذه الفحوصات المتعدّدة، والتي يمكن تسجيلها كوثائق للرجوع إليها لمن يشاء، و يمكن لمن يساوره الشكّ أن يجري أيّ عدد من هذه الاختبارات يرضيه، و معظمها تصل نسبة دقّتها و صحتها إلى ١٠٠٪.

٨. أمّا أكثر الأدلّة إقناعاً على تلف المخّ: فهو رؤية و لمس المخّ ذاته و قد تحلّل، وذلك أثناء إجراء الصفة التشريحية والتي يجريها الطب الشرعي في بعض الحالات الجنائية أو ذات الاشتباه الجنائي، و يكون قد مرّ أسبوع مثلاً على تشخيص موت المخّ و استمرّ المتوفّى على جهاز التنفّس الصناعي إلى أن توقّف القلب، و يسمي أطبّاء علم الأمراض والطبّ الشرعي هذه الحالة بمخّ جهاز التنفس الصناعي (The respirator brain) و قد حضرت بنفسي بعضها، فعند فتح الجمجمة ينسكب من تجويفها قطع مهترئة شبه سائلة، و أحياناً سائل أبيض، و هو كلّ ما تبقى من المخّ بعد أن تحلّل تماماً و قد توقّفت الدورة الدموية عنه لفترة طويلة.

إذن أصبح واضحاً أنّ هناك ما يسمّى بموت المخّ، و أنّ هذا لا يتعارض مع وجود بقيّة الأعضاء لو لم يكن المصاب قبل موت مخّه متّصلاً بجهاز التنفّس الصناعي بالفعل؛ لأنّ تلف جذع المخّ يستتبع توقّف التنفّس الصناعي أو التلقائي، وبالتالي توقّف الأكسجين عن جميع الأعضاء و تلفها بما في ذلك عضلة القلب، فتموت كلها دفعة

واحدة مع موت المخّ و لهذا لم يعرف موت المخّ كتشخيص قبل وجود أجهزة التنفّس الصناعي في أقسام العناية المركّزة منذ بداية الستّينيات تقريباً.

بقي أن نوضح هنا أنّ تشخيص موت المخّ لا ينطبق عند توفّر الشروط الإكلينيكيّة في مرضى أمراض المخّ و الأعصاب على إطلاقها، بل لابدّ أن تستبعد جميع أمراض التهابات المخّ و الأعصاب، والمرضى تحت تأثير العقاقير والسموم، و أمراض التمثيل الغذائي، كغيبوبة السكر والكبد والبولينا، وكل غيبوبة غير معروف سببها، وكذلك الغيبوبة الناجمة عن انخفاض درجة الحرارة نتيجة البرد الشديد، وفي مثل هذه الحالات تحدث أعراض مشابهة، ولكنها تكون قابلة للشفاء أحياناً بالعلاج المناسب، و يجب أن لانخلط بينها و بين موت المخّ الحقيقي نتيجة إصاباته الشديدة، و تلف خلاياه المنضغطة داخل حيّز الجمجمة المحدود.

لقد واجه الأطبّاء في بداية الأمر هذا الموقف الطبّي الجديد لسنوات طويلة لم يقبلوا فيها مفهوم موت المخّ بسهولة كنهاية للحياة الإنسانيّة قبل دراسات مستفيضة في المملكة المتّحدة و غيرها من بلاد العالم المتقدّمة، والتي لها الزيادة في مجال الطبّ، تحدّث عنها الدكتور عصام الشربيني في جلستنا السابقة عن بداية الحياة و نهايتها في المفهوم الإسلامي، حيث شرح دور المؤسّسات الطبيّة في بريطانيا حيث تمّت متابعة ٧٠٠ حالة شخّصت موت المخّ طبقاً للبروتوكولات أو الشروط الموضوعة فلم تعش منها حالة واحدة، كما تمّت أيضاً دراسة عكسية لعدد ١٢٠٠ حالة من حالات الغيبوبة الشديدة التي استمرّت في الحياة لمدّة ثلاثة أشهر بعد إصابة المخّ، فوُجِدَ أنّ أيّاً منها لم تستوف على الإطلاق شروط موت المخّ المعتمدة، وفي النهاية استقرّت هذه الشروط و قد أجمعت عليها الهيئات الطبيّة البريطانية، و أصبح معمولاً بها منذ عام ١٩٧٦م.

## هل يمكن أن يعود للحياة من مات مخّه؟

إنّ من يعلم عن وظائف المخّ أو طبيعة عمله، لا يمكن أن يظنّ مثل هذا الظنّ، فمن

المبادئ الأساسيّة في علم الأمراض العصبيّة بصفة عامّة أنّ خلايا المخّ لا يمكن أن تتجدّد إذا تلفت، وكلّنا نعرف أنّ من تلف عصبه البصري تماماً يبقى أعمى مدى حياته، و أنّ قطع النخاع الشوكي (الحبل الشوكي) في الحوادث نتيجة كسر العمود الفقري الصدري ينتهي بالإنسان أن يصير مقعداً، فإذا كانت الإصابة في الفقرات العنقيّة أصيب بالشلل في أطرافه الأربعة، وكلّها تستمرّ مدى الحياة، بل إن قطع النخاع في الفقرات العنقية العليا (الفقرة الثالثة العنقية مثلاً) لا يصاب صاحبها بالشلل الرباعي فقط، بل يتوقّف أيضاً تنفّسه التلقائي نهائياً، و يحتاج للتنفّس الصناعي مع كونه في كامل وعيه، فيعيش في أقسام العناية المركّزة ما بقي له من حياة، و في هذه الحالة الأخيرة، و بالرغم من كونه في حالة وعي كامل و مخّه سليم إلّا أنّ الغالبية العظمى تموت حيث إنه يصعب على الإنسان الحياة في حالة رقاد دائم، ولسنوات على أجهزة التنفّس الصناعي نتيجة تعرّضه لمضاعفات لا حصر لها.

لقد أثار انتباهي منذ بداية دراستي لجراحة المخّ أن جميع أعضاء الجسم يمكن الاستغناء عنها أو استبدالها بينما لا يمكن استبدال مخّ الإنسان، و لا يخطر ذلك على بال أحد، بل إنّ جميع أطراف الجسم يمكن أن تبتر و يظلّ الإنسان موجوداً حتى بعد استئصال نصف المخّ (أحد النصفين الكرويين) (Hemispherectomy) و هي جراحة نادرة تجرى أحياناً في بعض حالات الصرع في الأطفال، بينما إذا لم يكن الفريق الجراحي في جراحات المخّ على حرص شديد؛ لعدم تَعَرُّض جذع المخّ أو شرايينه ولو لبعض الضغط الخفيف أثناء الجراحة؛ فإنّ ذلك يتبعه صعوبة في إفاقة المريض قد تمتدّ لأكثر من أسبوع، و قد ولّدت هذه الملاحظات عندي الاعتقاد ليس فقط بأنّ المخّ هو أهمّ عضو في جسم الإنسان، بمعنى أن لا حياة بدونه، و أنّه لا يمكن استبداله، بل أصبحت أميل إلى الاعتقاد بأنّ جذع المخّ يرتبط بسرّ حياة الإنسان، ففيه يكمن وعي الإنسان فهو الجزء من الإنسان الذي ينام و يصحو، و أنّ مخّ الإنسان الحيّ هو الإنسان ذاته، و أنّ جميع الأعضاء الأخرى خلقت لتقوم على خدمة هذا السيّد من توفير طلباته و توفير غذائه من هضم و امتصاص و دفعه إليه في الدم بمعرفة القلب و تصريف

فضلاته الناتجة عن استخدام الطاقة، و تمكينه من التنقّل من مكان لآخر حسب رغبته بمعرفة الجهاز الحركي.

إنّ تواجد أعضاء الجسم حيّة بعد وفاة المخّ مباشرة لا يعني أنّها يمكنها أن تستمرّ كذلك طويلاً، و هي حقيقة نعلمها و نلاحظها جميعاً بعد استيفاء المصاب لشروط موت المخّ، فكل أعضاء الجسم و خلاياه تعمل تحت سيطرة المخّ و تنظيمه، و تستمدّ منه أسباب بقائها و حسن انتظامها في عملها، إمّا بفعل الجهاز العصبي المركزي (The centraI nervous system) أو الجهاز العصبي الذاتي (الجهاز العصبي المستقل) (The autonomic nervous system) أو من خلال الغدّة النخامية التي تنظّم عمل بقية الغدد الصماء، وعلى ارتباط وظيفي وثيق بالوطاء و هو جزء من المخّ (The hypothaIamus) أو من خلال موادّ كيميائية تفرزها نهايات الأعصاب تسمّى بالناقلات العصبية (The neurotrasmitters)؛ فإذا مات المخّ و فقدت هذه الوظائف، فإنّ الأعضاء الأخرى يصعب عليها الاستمرار الطويل، فتبدأ في التحلّل التدريجي وفقاً لمدى اعتمادها على وظائف المخّ في البقاء، فأسرعها في الزوال هو الوعي و وظائف الحس و الحركة الإرادية، ثم تجيء باقي الأعضاء، و نأخذ مثالاً لذلك الجهاز الدوري أي القلب و الدورة الدموية.

الف) يهبط عدد ضربات القلب و تفقد انتظامها في حالات إصابات المخّ الشديدة، و يتناسب ذلك طردياً مع شدّة الإصابة و التي تعتمد أساساً على الجهاز العصبي الذاتي و مراكزه عند قاعدة المخّ.

ب) أثبت البعض أنّ قوّة الانقباض العضلي للقلب يقلّ في إصابات المخّ الشديدة بصورة مختلفة تماماً عمّا يحدث في أمراض القلب المزمنة، كما لاحظوا أيضاً ارتفاع نسبة مادّة التروبونين تي في الدم (Troponin T) و التي يصاحبها احتمال خلل و تلف في الخلايا العضلية، للقلب، و هذه الزيادة يكون لها اعتبار في اختبار الحالات التي تصلح أن ينقل منها القلب للزراعة.

ج) يبدأ ضغط الدم في الهبوط نتيجة الفقدان التدريجي لكميّات من ماء

الجسم و أملاحه في البول لغياب أحد هرمونات الجزء الخلفي من الغدّة النخامية (Antiduretic hormone) و توصف هذه الحالة بإدرار البول المتزايد بعد موت المخّ أو السكر الكاذب (Diabetes incipidus or poIyurea of brain death) ممّا يسبّب انخفاض ضغط الدم و هبوط الدورة الدموية، و اضطراب نسب الكهارل أو الأملاح في الدم، و تتضافر هذه العوامل في النهاية على فشل عمل القلب و الدورة الدموية و توقّفهما في النهاية.

من الأمثلة الأخرى لتداعي باقي الأعضاء، اضطراب التمثيل الغذائي و انخفاض درجة حرارة الجسم فإنّ عملية التمثيل الغذائي في الجسم هي مصدر الطاقة اللازمة له لقيام مختلف خلايا الجسم بعملها، مثل حركة العضلات، و إفرازات الغدد، و امتصاص الطعام من الأمعاء... الخ، كما أنّها أيضاً مصدر الحرارة التي تتولّد في أنسجة الجسم المختلفة، كإنتاج مترتّب على أكسدة الأغذية الحاملة للطاقة بفعل إنزيمات التمثيل الغذائي، هذه الحرارة لها أهمّية كبرى في خلق درجة الحرارة المثلى لعمل و نشاط آلاف الإنزيمات المختلفة في جسم الإنسان، و منها: الإنزيمات اللازمة لعملية التمثيل الغذائي ذاتها و في هذه العملية يتمّ حرق الطاقة (المواد الغذائية من كربوهيدرات و دهون و بروتينات) بأكسدتها تدريجياً، و على مراحل باستخدام الأكسجين، و يتمّ جزء كبير من هذه العملية في الكبد، و لذلك يسمّى بـ «فرن الجسم» و كذلك في العضلات و جميع خلايا الجسم لأداء عملها.

و عند موت المخّ نلحظ اضطراباً في عمل الهرمونات المرتبطة والمنظّمة لهذه العملية، وبالذات هرمونات الغدة الدرقية والكورتيزول، وكان لحقن هذه الهرمونات في حالة موت المخّ تأثير واضح في إطالة موت المخّ، و تحسّن أداء القلب، وبالرغم من تحلّل أنسجة الوطاء (HypothaIamus) و المسيطر على إفرازات الغدّة النخامية إلّا أنّ وجود بعض هذه الهرمونات بعد موت المخّ، يكون نتيجة وجود مصادر أخرى لإفرازها، مثل البنكرياس، أي أنّ وجود بعض هذه الهرمونات في الدم ليس دليلاً ضدّ موت المخّ بالكامل، و يرجع بعض الاختلال إلى أنّه نتيجة ارتفاع مادة السيتوكينز في

الدم (CytoKines). كما لوحظ حدوث تغييرات فسيولوجية خطيرة، مثل الاضطراب الخلوي العامّ في التمثيل الغذائي في حالات موت المخّ، يترتّب على ذلك تدني عمليّة التمثيل الغذائي، والذي يترتّب عليه التدني في إنتاج الطاقة من الموادّ الغذائية من ناحية والتدنّي في درجة حرارة الجسم من ناحية أخرى، وهذا بدوره يقلّل نشاط الإنزيمات الخاصّة بالتمثيل الغذائي؛ لأنّها تفقد الوسط البيئي الأمثل بوجودها في درجة الحرارة المثلي للتفاعل الكيميائي، وهي درجة الحرارة الطبيعية للدم (٣٨مائوية) ليؤدّي إلى مزيد من الهبوط و هكذا.

هذا خلاف ما يؤدّي إليه ذلك من عدم قدرة الخلايا لتأدية وظائفها، وبالتالي تلفها، وهكذا يستمرّ تحلّل الأعضاء إلى أن تهبط الدورة الدموية تماماً، ويتوقّف القلب، فيتوقف إرسال الأكسجين لبقية الأعضاء الأخرى بالرغم من استمرار جهاز التنفس الصناعي في العمل، فتموت الواحدة منها بعد الأخرى مهما حاول العلماء من إضافة الهرمونات و الأدوية اللازمة للحفاظ على الأنسجة و الأعضاء لأطول فترة ممكنة للزراعة، ولكن ذلك لا يتعدّى فترة من ستّة إلى تسعة أو عشرة أسابيع أي حوالي شهرين. و من هنا نرى أنّ ما ذكر في أحد المقالات المقدّمة لهذه الندوة «تعريف الموت في الدين الإسلامي» من أنّ ثلاثاً من السيّدات الحوامل استمرّ حمل اثنتين منهنّ لمدة خمسة أشهر، والثالثة لمدّة أكثر من ستّة أشهر بعد تشخيص موت المخّ هو من قبيل المبالغة غير المقبولة، لأنّ ذلك يعني أنّ هذه الأجنّة قد نفخت فيها الروح في رحم أم ميّتة، فإذا رجعنا إلى المستندات التي قدّمها الكاتب لتؤكّد ما جاء به في هذا الموضوع العلمي الدقيق، فإذا بها مأخوذة عن جرائد و صحف يوميّة تصدر في أقطار عربيّة، كتبها و ترجمها أشخاص غير أطبّاء لا يدركون المعاني العلميّة الدقيقة، وأوردوها لجذب اهتمام العامّة لشراء الجريدة، فلا يمكننا التعويل عليها؛ لإصدار رأي علمي أو فتوى شرعيّة من هذه الندوة، وكان الأنسب تقديم البحوث العلمية عن العلماء ذاتهم إن وجدت في المجلّات العلميّة المتخصّصة، بل الأكثر من ذلك أنّ الصحف المذكورة التي أوردها المؤلّف لم تذكر كلمة موت المخّ على الإطلاق كوصف

لهذه الحالات، ففي حالة السيّدة البريطانية في برمنجهام أخبرت الجريدة (الأهرام) أنّها كانت في غيبوبة مستمرّة لمدّة أكثر من ستّة أشهر منذ الحادث، و أمّا حالة السيّدة الأمريكيّة من مستشفى سياتل ورد في قصاصة الجريدة المنشورة ضمن وثيقة رقم «٣» صفحة رقم «٢١» عن جريدة السياسة أنّها كانت تتنفّس تلقائياً ممّا يعني أنّها لا يمكن أن تكون قد شُخّصت حالتها على أنّها حالة موت للمخّ مثلما أورد الكاتب في مقاله المقدّم للندوة، ممّا يعكس أيضاً عدم الدقّة في نقل المعلومات من المراجع التي نقل عنها والتي كتبها و ترجمها صحفي ليقرأها عامّة الناس، وفي كلّ الأحوال على من يورد مرجعاً أن لا يغير فيما جاء فيه ليناسب وجهة نظره.

و الأغلب أنّ جذع المخّ في هذه الحالات التي ورد ذكرها في هذه الصحف كان حيّاً، ومثلها يمكن أن تعيش لسنوات في غيبوبة كاملة، بل و من الناحية العلميّة يمكنها أن تنجب أكثر من طفل، فجميع أعضاء الجسم سليمة (الحياة الجسدية أو ما يطلق عليها الحياة النباتية و سيرد ذكرها لاحقاً).

من المعروف في مجال علم التوليد أنّ الطفل يولد أحياناً قبل موعده الطبيعي بعدّة أشهر فيما يعرف بالأطفال المبتسرين (Premature babies) و كلّما كان الطفل المولود أقلّ حجماً و نموّاً كانت فرصته في الحياة أقلّ بالنسبة لظروف البيئة التي يعيش فيها من درجة حرارة و رطوبة و غذاء، كما أنّ بعض الأعضاء في جسده الضئيل لم تنم بعد لتصبح على مستوى الكفاءة الكاملة للعمل المطلوب منها و بالذات الجهاز التنفّسي، لهذا كان في الحضانات الصناعية بعض الحلّ للمساعدة في هذه الحالات حيث تُوَفَّرُ البيئة المناسبة ولو جزئياً. و قد استُخْدِمَ في بعض الحالات رحم الأم الحامل التي توفي مخّها بمثابة حضّانة إذا كانت مدّة الحمل قد انتهت أو قاربت على الانتهاء (في مدى فترة وفاة المخّ)

و قدشبّه هذ القائل جذع المخّ بجذع الشجرة، فإذا تلف جذع الشجرة تماماً فإنّنا لانتوقّع أن تستمرّ الساق و الأفرع والثمار في الحياة طويلاً بعد ذلك ولكن أعضاء الجسم الأخرى يمكنها القيام بوظائفها لفترة من الزمن، و يمكن نقلها للآخرين إلّا أنّ

فرص نجاح جراحة زراعة العضو تكون في أحسن حالاتها إذا نقل العضو فورموت جذع المخّ مباشرة، وقبل أن تدبّ فيه أيّة درجة من درجات التحلل بقدر الإمكان، وذلك بالقيام بالتشخيص المبكر لموت جذع المخّ.

و هناك علماء آخرون يصرّون على الالتزام بموت المخّ بكامله (بمعنى الجهاز العصبي المركزي) بلا أيّة علامة بقاء أيّ نشاط.

ثم قال: «إنّ تشخيص وفاة جذع المخّ على وجه التحديد تستتبعه وفاة جميع باقي أجزاء وجميع أعضاء الجسم الأخرى لامناص، وأنّ المسألة هي مسألة وقت أو زمن».[1]

أقول: محصول كلامه أنّ تشخيص موت جذع المخ ثابت بما ذكره و هو ـ أي موت الجذع ـ موت لفرد الإنسان لامحالة، فإنّه موت لجميع أعضاء الجسم، لكن لامقارناً معه، بل بعده بزمن.

هذا الذى ذكره الأطبّاء نسلّمه، لكن البحث في أنّ هذا الفصل الزمني القليل أو الكثير هل يستمرّ تعلّق الروح بالجسد أو ينقطع بموت جذع المخّ؟ لاجواب علمي ولا فلسفي، ولا ديني لأحد ـ لحد الآن ـ لهذا السؤال.

## جذع المخّ و القلب و الروح

قال طبيب آخر: «إنّ جميع الأحاسيس الواردة للمخّ و الأفعال الصادرة عنه تمرّ في جذع الدماغ، وعلى الأدق نسيج داخله يسمّى «النسيج الشبكي» والذي أثبتت الدراسات أنّه المسؤول عن وعي الإنسان، و هو المسؤول عن نومه و يقظته، و يبدو لنا أنّ الدماغ في الغالب هو مكمن النفس الإنسانيّة.

توقّف القلب يتبعه فوراً فقدان الوعي و توقف التنفس و هما وظيفتان من وظائف المخّ الذي لا يتحمّل توقّف دورته الدمويّة إلّا لثوانٍ معدودة، و تتوقّف الخلايا عن العمل مباشرة، و تظلّ بعد ذلك لبضع دقائق فقط.

و عند توقّفها تحرم أعضاء الجسم من الغذاء، و تحدث فيها تغييرات كيميائيّة تؤدّي

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٢٥٧ ـ ٢٧٣.

إلى موتها، ولكن بتوقيت متفاوت بحيث يلي موت الخلايا الدماغ، مرت خلايا الكبد والكلى، أمّا العظات والعظام والجلد فقد تستطيع الحياة لعدّة ساعات في درجة الحرارة العادية».[١]

أقول: لي في هذ الفصل كلمتان:

الكلمة الأولى: أنّه ذكرنا غير مرّة أنّ الروح جوهر مجرّد غير مادي، فليس حالًّا في الجسم كحلول الرضا والغضب والهم بالنفس، وحلول الألوان بالجسم، وليس داخلاً فيه، كدخول المظروف في الظرف، وليس راكباً كركوب راكب على فرسه، واحسن تشبيه في علاقة الروح بالبدن هو علاقة الرئيس أو الملك ببلاده، وهي علاقة تدبيريّة.

نعم، التشبيه ناقص جدّاً؛ فإنّ الروح يتأثّر بحالات الجسد والجسد يتأثّر بالروح، وليس كذلك، الملك والبلاد. و حقيقة هذه العلاقة لم يكشف بعد، لا في الدين، ولا في الفلسفة، ولا في العلوم، وما أو تيتم من العلم إلّا قليلاً.[٢]

الكلمة الثانية: يشعر قوله تعالى: «فَلَوْلا إِذا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ» و قوله تعالى: «كَلّا إِذا بَلَغَت التَّراقِيَ» بناء على رجوع الضمير الكائن في فعل «بلغت» إلى الحياة أو الروح، إنّ موت الحلقوم أو التراقي موت للشخص، و بتعبير أدقّ أنّه آخر الحياة الإنسانيّة، فيكون حياة القلب أو حركته التلقائيّة من الحياة الإنسانيّة، و إذا ثبت جليّاً حياة أعضاء بعد ذلك فهي حياة غير إنسانيّة، بل حياة عضويّة، و يمكن أن يقال: إنّ جملة «إذا بلغت» لاتدلّ على ذهاب الحياة من الرجل أوّلاً و مترتّباً إلى الحلقوم، بل يحتمل تعلّقها بهما ابتداءً، أو من دونهما قريباً، ثم ذهابها من سائر الجسد تبعاً، فليست حياة القلب و نبضها داخلة في الحياة الإنسانيّة، كما لم تكن في الجنين علامة للحياة الإنسانيّة في الابتداء. لكن إذا ثبت برودة الرجلين أوّلاً، ثم برودة سائر الأعضا ثم الحلقوم يصبح الاحتمال المذكور ضعيفاً جداً.

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٢٩٥.

٢. لاحظ تفصيل البحث في كتابنا المسمّى بـ«روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد».

## تشخيص الوفاة الدماغية

تشخيص الوفاة الدماغية يتم بوجود سبب واضح للأذية الدماغية مع نفي وجود تناول مادة مخدّرة أو هبوط في حرارة الجسم، أو صدمة دورانيّة أو بسبب استقلالي، أو غدّي وقت التشخيص، و أن يتمّ من قبل طبيبين اختصاصيين ذوي معرفة بكيفية تشخيص الوفاة الدماغيّة و أن يقوما بالفحص مرّتين بفارق ستّ ساعات. و علامات الوفاة الدماغيّة ـ كما ذكر طبيب ـ هي:

١. فقدان الوعي مع عدم استجابة المريض للتنبيه بالألم على أيّ صورة من الصور.[١]

٢. فشل التنفّس التلقائي نهائياً و يختبر بفصل المريض عن جهاز التنفّس الصناعية لمدّة عشر دقائق كاملة، ومحاولة ذاتيّة للتنفّس مع وجوب اتّخاذ احتياطات مذكورة.[٢]

٣. اتّساع حدقتي العين و عدم استجابتها للضوء.

٤. اختفاء الموجات الكهربائيّة الصادرة عن المخّ في تخطيط الدماغ الكهربائي.

٥. توقّف الوظائف الحيويّة لجذع الدماغ (منعكس السعال، منعكس القيء المنعكس الدهليزي).

٦. توقّف الدورة الدمويّة للدماغ، و هذه يمكن قياسها بطرق مباشرة أو غير مباشرة.

٧. قال الفقهاء ـ على حدّ تعبير هذا القائل ـ إذا تحوّل وضع المقتول إلى وضع يفقد فيه كلّ إحساس من إبصار، و نطق و غيرهما، وكل حركة اختياريّة إلى غير رجعة كان صاحب الفعل الأوّل هو القاتل، و يستحقّ القصاص، و صاحب الفعل الثاني يعزّر و لا يقتصّ منه، و أيضاً و صف الفقهاء حياة عيش المذبوح بأنّه إذا وصل المقتول إلى

---

١. لعلّ إضافة عدم استجابة المريض إلى جانب فقد الوعي تنبيه لدفع ما قيل: إنّ المجنون يفقد الوعي و ليس بميّت.
٢. ذكرت في ص٢٩٨ من كتاب التعريف الطبّي للموت.

حركة الرجل المذبوح بأن لم يبق فيه إبصار و نطق و حركة اختيارية مستقرّة، فإنّه يعتبر شرعاً بأنّه قد توفّي.

٨. لانستطيع أن ندّعي أنّ تلك النتيجة في تحديد نهاية الحياة الإنسانيّة قطعيّة يقينيّة، لانقبل إثبات خلافها، و إنّما هي غلبة ظنّ.

ثم شرع هذا القائل في حجّيّة غلبة الظنّ شرعاً و استشهد بحّجّية شهادة الشهود الذي يحتمل كذبهم».[١]

أقول و قال طبيب آخر: «إنّ مفاهيم موت الدماغ هي في الحقيقة مستوردة، فلذلك نرى أصحاب المدرسة البرطانيّة يطبّقون مفهوم جذع الدماغ، أمّا المتأثّرون بالمدرسة الإمريكيّة: فيطبّقون موت الدماغ ككلّ مفهوم موت الدماغ الكلي و لم يكن أحد يؤمن بفكرة موت فصّ المخّ قبل ذلك، والذين (PersisTmf Vegetative) يعدّونه نوعاً من الموت، أمّا الإخوة الذين يؤمنون بموت الدماغ كلّه، و موت جذع الدماغ طبعاً يعدّون رسم المخّ كأنّه تأكيد للموت».[٢]

و قيل: «الفتاوى التي صدرت من هيئة كبار العلماء، و من مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الاسلامي، و مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمّة المؤتمر الإسلامي الذي حدث في عمان ١٩٨٦م هذه المنظّمات كلّها أباحت وقف جهاز التنفّس عند تشخيص موت كلّ الدماغ»[٣]

## بحث من منظر اقتصادي

يقول دكتور: «إنّ عدد الحالات التي تحدث لها إصابات في الرأس في العالم ٢٥٠ في المليون، فإذا كان عندنا ١٠٠٠ مليون مسلم فيكون عندنا في الحقيقة ٢٥٠ ألف مريض سنوياً سوف يوضعون على الرقابة بسبب إصابات المخّ، سوف يصل منهم إلى حدّ وفاة المخّ فعلاً ٥٠ألف من هذا الألف مليون سنوياً، فيجب أن نستعجل، بل

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٢٩٧ ـ ٣٠٣.
٢. نفس المصدر، ص٣٢٧.
٣. نفس المصدر، ص٣٣١.

نضرب ٥٠٠٠٠ × ١٠ أيام حتى يموتوا و تتوقّف القلوب نهائياً و يطمئنّ الأطبّاء، فسوف نَصِل إلى ٥٠ ألف يوم على جهاز تنفّس (VentiLatar) و ٥٠ألف جهاز تنفّس و عندما ننظر إلى البنية الأساسية و استثمار رؤوس الأموال فإنّني أعتقد أنّ مبلغ الإنفاق على المريض يصل إلى ١٥٠٠ دولار في اليوم إذا أخذ في الحسبان ثمن جهاز التنفّس و الأجهزة والهيئة التمريضية و الأجور و الأسعار و نعطي طبعاً (Homotropic) و أدوية ترفع الضغط و هكذا و هكذا، فنصل إلى ٧٥٠ مليون دولار، ٧٥٠مليون دولار، ونضيف إليهم ٢٥٠ مليون دولار تكلفة لوعة الأهل و تركهم لأعمالهم و نفقد في اليوم مليار دولار في مجتمع إسلامي متوسّط دخل الفرد السنوى فيه هو ٥٠٠دولار على أحسن الفروض، فإذا وضعنا أنفسنا أمام مرضى قد ماتوا، ولو رجع واحد من الخمسين ألف مليون بخسارة مليار دولار سنوياً، ومن هذه الناحية إنّا لانقوم الموت بالدولار .. ولكن الإسلام يقول بأنّ الحيّ أبقى من الميّت و هذا في المصالح المرسلة».[1]

أقول: مرّ جواب كلامه و أمثاله في الفصل الحادي عشر على أنّ العمدة في عدم أهمّية أرقامه هو ما أشار هذا القائل نفسه بأنّ الإنسان و حياته لاتقوم بالمال.

و أمّا قوله: «ولكن الإسلام يقول بأنّ الحي أبقى من الميت» فلايفهم معناه، فإنّ موت جذع المخّ لم يعلم أنّه موت للفرد بالفعل، بل لعلّه هو حيّ و إنّما يموت بعد ساعات مثلاً كما مرّ في في بعض الفصول السابقة و الإسلام لا يجوّز إماتة الحيّ الذى يموت بعد ساعات لأجل إبقاء حياة مريض آخر ولو حياة طويلة.

على أنّ طبيباً آخر يقول: «إنّنا نستطيع الحصول على الأعضاء من المرضى بعد الوفاة الكاملة لهم، و توقّف القلب و التنفس و إنّ هذا هو ما كان يجري في الماضي قبل ١٩٦٨ و ظهور موت المخّ، وكان يجري بالنسبة للكلي، والنظام المتّبع في ذلك أنّه بعد توقّف القلب و التنفّس توضع قطرة في الشريان الفخذي و قطرة في الوريد الفخذي، ثم

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٤٠٢ و ٤٠٣.

يوصل بجهاز ضخ القلب الذي يستعمل لعمليات القلب و نثير الكلي بمحلول يبرءها و يحتفظ بها بدون تجلّط. و قد كان هذا النظام مستقرّاً قبل عام ١٩٦٨ إلى حدّ أنّه يظهر في كتب الجراحة السارية و من ذلك كتاب كريستوف ديفس الطبعة قبل السابقة (و طبعاً الحالية تتحدث أكثر عن حالات «Brain deat» و قد سجّل أنّ نسبة النجاح فيها كانت ٦٠٪ و اعتقد أنّ نسبة النجاح في الاعضاء المأخوذة من حالات موت المخّ قد تكون ٨٠٪ أو ٩٠٪.. إنّني أنبّه إلى إمكانيّة الحصول على الأعضاء من الجثّة بعد توقّف جميع الأعضاء و توقّف القلب و التنفّس».[١]

١. نفس المصدر، ص ٤٢٠.

# ٣٠

## علامات الموت في الفقه

انقطاع النفس و استرخاء القدمين و عدم انتصابهما، و انفصال الكفّين و ميل الأنف و امتداد جلدة الوجه و انخساف الصدغين و تقلّص خصيتيه إلى فوق مع تدلّي الجلدة و برودة البدن، فإن حدث شكّ أو مات الشخص فجأة فعلى الشخص الانتظار حتى تتبيّن العلامات....

و لا شكّ أنّ هذه العلامات ليست يقينيّة، ما عدا توقّف التنفّس توقّفاً نهائياً، لارجعة فيه. حكم الفقهاء (مالك بن أنس و مقلدوه) على الجنين الذي لم يستهل صارخاً أنّه ميّت، و كم من ملايين الأطفال عبر ألف عام أو تزيد حكم عليهم الفقهاء بالموت؛ لأنّهم لم يستهلّوا حياتهم صارخين، بل أنّ بعضهم لم يعترف بالتنفس و لا بالعطاس و لا بالرضاع.

و لا شكّ أنّ علامات الفقهاء للموت ستؤدّي إلى كارثة حقيقية إذا أخذنا بها، و لا شكّ أنّ الآلاف سيحكم عليهم بالموت و هم أحياء حسب هذه التعريفات الفقهيّة للموت.

### أنواع حركة المذبوح

فرّق الفقهاء (أي من أهل السنّة) بين من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة عدوان أو افتراس وحش، فإنّ هذا يحكم بموته و تسري عليه أحكام الموت و تعتدّ زوجته و

تقسم تركته، ولو اعتدى عليه شخص آخر و أجهز عليه فلايعتبر الثاني قاتلاً بل الأوّل. و إنّما يحكم على الثاني بالتعزير لامتهانه كرامة الميّت.

و فرقّ الفقهاء (من أهل السنّة) بين من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة عدوان أو افتراس و بين من وصل إليها نتيجة مرض، ففي الثاني لاتسري عليه أحكام الموت و لاتقسم تركته و لا تنكح زوجته و يلزم قاتله القصاص.[١]

لكنّ الفرق غير واضح الوجه.

قال المحقّق في الصورة الرابعة من المرتبة الرابعة من التسبيب: «لوجنى عليه فصيّره في حكم المذبوح و هو أن لاتبقى حياته مستقرّة (فلا إدراك و لانطق و لاحركة له اختياريين و ذبحه الآخر فعلى الأوّل القود (لأنّه القاتل) و على الثاني دية الميّت التي ستعرفها إن شاءالله؛ لأنّه قطع رأس من هو بحكم الميّت.

و لوكانت حياته مستقرّة، فالأوّل جارح (يلحقه حكم الجرح أرشاً أو قصاصاً) والثاني قاتل، سواء كانت جناية الأوّل ممّا يقضي معها بالموت غالباً، كشقّ الجوف والأمّة، أو لا يقضي به، كقطع الأنملة لِأنّ الثاني قطع سراية جراحة الأول بلاخلاف أجده في شيء من ذلك إلّا من مالك، فجعل الأوّل قاتلاً إذا كانت جراحته تقتضى بالموت ولو بعد يوم أو يومين مثلاً و هو واضح الضعف.

نعم، لو فعلا معاً و كان فعل كلّ منهما مزهقاً فهما معاً قاتلان، وكذا لو لم يكونا مزهقين ولكن مات بهما. و لوكان أحدهما المزهق دون الآخر فهو القاتل». هذا.

و في القواعد: «ولو قتل مريضاً مشرفا وجب القود» و هو كذلك لصدق القتل عرفاً، لكن في كشف اللثام «و إن لم يكن بقيت له حياة مستقرّة لصدق القتل والفرق بينه و بين من جنى عليه جناية لم تبق له حياة مستقرّة وقوع جنايتين مضمونتين عليه، و إنّما توجب القصاص على أدخلهما في تلف النفس، لا أنّ المريض ربّما انتهى إلى مثل تلك الحالة ثم برأ؛ للاشتراك، نعم، يصلح ضميمة إلى ما قلناه».

و فيه مالا يخفى بناء على ما يظهر منهم من أنّ المراد بعدم استقرار الحياة ما

---

١. نفس المصدر، ص٦٥١.

عرفت، فمع فرض كون المريض كذلك، لا وجه للقَوَد فيه، و من الغريب قوله: «لا أن» إلى آخره ضرورة عدم برء لهما مع الحال المزبور. والله العالم.[١]

أقول: إذا سلّمنا جميع ما ذكره صاحب الجواهر في شرح كلام المحقّق ـ رحمهما الله تعالى ـ لا نقول بترتيب أحكام الموت على موت جذع المخّ و نقل قلبه أو كبده مثلاً و إن لم يصدق عليه القتل، فإنّه أضرار بالمشرف على الموت و لا دليل على جوازه إلّا أن يدّعى أنّ في فرض توقّف حياة نفس محترمة عليه يجوز شتله و نقله بقاعدة تقدّم الأهمّ على المهمّ في فرض التزاحم. لكن يمكن أن يقال: إنّ وجوب حفظ النفس المحترمة بهذا النحو غير ثابت لعدم ثبوت عموم أو إطلاق في دليله يشمل المقام.

ويحتمل أن يقال: إنّ المنقول منه العضو والمنقول إليه كلا هما مشرفان على الموت لكن الأوّل يموت مطلقاً أخذ منه العضو أم لا و الثانى ليس كذلك، بل يعلم عادة ببقائه إذا زرع العضو في بدنه، والعقل يحكم بوجوب حفظه، و يراه مستحقّاً للعلاج. فلاحظ.

و أمّا قطع العضو الذي لايضرّبحاله ـ أي بحال غير المستقرّة حياته ـ منه و قد أوصى به في حال يعتبر إيصاؤه به فالظاهر أنّه لا مانع منه استناداً إلى قول صاحب الجواهر المدّعى عليه نفى وجدان الخلاف فيه. و الله العالم بحقائق الأمور و الأحكام.

---

١. جواهر الكلام، ج٤٢، ص٥٨ و ٥٩. و مابين القوسين من كلام الجواهر، و غيره من كلام المحقّق ﷺ.

# ٣١

## تعريفات للموت

**مرسوم التقرير الموحّد للموت**

أصبح موت الدماغ مساوياً للموت في معظم البلدان المتقدّمة خلال العقدين الماضيين. و موت الدماغ يعني أنّ كلّ وظائف الدماغ و جذع الدماغ قد توقّفت بلا رجعة، على حين تستمرّ مؤقّتاً الوظائف الدورية والتنفّسية. و لم يصبح التعرّف على موت الدماغ ممكناً إلّا بعد خطوات التقدّم الأساسيّة في طبّ العناية المركّزة (مثلاً، دعم الأوعية القلبية، و إطالة أمد التنفس الصناعي). نشر أول وصف علمي لموت الدماغ عام ١٩٥٩م في فرنسا تحت اسم «Coma depasse» «ما بعد الغيبوبة». كما حدّدت اللجنة المختصّة بمدرسة الطبّ بجامعة هارفارد معايير موت الدماغ في الولايات المتّحدة عام ١٩٦٨م. و قد حكم البعض على هذه المعايير بأنّها ذات فعالية في الشمول و في المنع. و في ١٩٨١م صاغت «لجنة الرئيس» لدراسة المشكلات الأخلاقيّة في الطبّ والبحوث الأحيائيّة والسلوكية «مرسوم التقرير الموحّد للموت». و قد قرّرت اللجنة «أنّ الشخص الذي ... توقّفت عنده جميع وظائف الدماغ كاملاً بما في ذلك جذع الدماغ توقّفاً لا رجعة فيه، هو شخص ميّت»،

و تركت معايير التشخيص لتقرّرها «المعايير الطبيّة المقبولة».

و قد حُدِّدت تلك المعايير في تقرير منسوب إلى «لجنة الرئيس» عن تشخيص الموت أعدّه ستّة و خمسون طبيباً استشاريّاً عام ١٩٨١م. و قد أصبحت الإرشادات

الأساسيّة في هذا التقرير مقبولة بمثابة معيار لتقرير موت الدماغ في الولايات المتّحدة. و هي على النحو التالي: يُقَرُّ التوقّف عندما تختفي: ١. جميع وظائف المخّ. ٢. جميع وظائف جذع الدماغ. أمّا عدم القابلية للرجوع فيه (irreversibility) فيتقرّر عندما:

١. يتقرّر سبب الغيبوبة و يكون كافياً لتفسير فقدان وظائف الدماغ، ٢. تستبعد أيّ إمكانية لاسترجاع وظائف الدماغ المفقودة، ٣. يستمرّ توقّف وظائف المخّ و جذع الدماغ خلال فترة ملاحظة مناسبة أو فترة علاج أو هما معاً. و لسوء الحظ لا يزال لدى الأطبّاء و فنّيي العناية المركّزة و أفراد الجمهور، الكثير من التشوّش حول هذا التصوّر الطبّي القانوني عن التسوية بين موت الدماغ والموت، والذي قام على أسس واضحة و حظي بالقبول. و فيما يتعلّق بمجال نقل الأعضاء بوجه خاص يجب أن يكون واضحاً و بلا لَبْس لدى عائلة المتبرّع بأعضائه ولدى كلّ من له علاقة بالعناية بالمريض، أنّ وقت الموت هو الوقت الذي يتقرّر فيه تشخيص موت الدماغ، وليس وقت توقّف القلب خلال محاولة استرجاعه. و توفير التعليم الموجّه إلى كلّ فرد في هذه المجموعات، و من أفراد المجتمع بوجه عام ذو أهمّية كبرى كي يأخذ الهبوط في معدّلات الموافقة اتّجاهاً عكسياً.

## تعريفات للموت غير مقبولة

أشدّ التعريفات محافظة (تشدّداً) هو القائل: إنّ الموت هو التوقّف الكامل بلا رجعة فيه لوظائف جميع خلايا الجسم. لكن نظراً إلى أنّ الشعر و الأظافر تستمرّ في النموّ بعض الوقت بعد أن يتقرّر الموت بطريقة عرفية، فإنّ هذا التعريف يقدم من المحدّدات الزائفة ما يجعله غير مفيد.

و في بعض الكتابات الدينيّة، يعرّف الموت بأنّه الوقت الذي تغادر الروح فيه البدن. و هذا تعريف غير ملائم؛ لأنّه لا يقدّم معياراً قابلاً للقياس. بل إنّ العلمانيين والمتديّنين على السواء قد يتّفقون على أنّ هذا التعريف، رغم أنّه يصف ما يعتقدونه ممّا يحدث للميت، إلّا أنّه لا يعبّر عن المعنى المقصود بالموت في الاستخدام العادي للفظة.

و جاء «فيتش» و «جرين» و «ويكلر» و آخرون فدفعوا تصوّر موت الدماغ خطوة أبعد حين اقترحوا أن يُعرَّف الموت بأنّه «الفقدان الذي لا رجعة فيه لما هو مهمّ بصفة أساسية لطبيعة الإنسان». و ذهبوا إلى أنّ قشرة المخّ العليا (neocortex) في الإنسان هي التي تمنحنا صفاتنا الذاتية و هويّتنا و قدرتنا على ممارسة التجارب.

أمّا المراكز الدنيا في الدماغ فإنّها تهيمن فقط على الوظائف الجسمية (Vegetative) و من ثمّ يمكن تصوّر إمكانيّة إحلال آلة محلّها. و من هنا، فإنّ فقدان وظائف القشرة الجديدة دون قابليّة للرجوع عنه، هو الذي يمثّل الموت. و قد سعى بعض المؤيّدين إلى تقديم تعريف للموت مبني على فقدان وظائف القشرة الجديدة.

هذه المقولة المعروفة باسم «صيغة الدماغ الأعلى» (higher brain formuIation) بها عدّة نقاط ضعف: أوّلاً: أنّها لا تتعارض مع القول بحياة الشخص الذي انعدم عنده بشكل دائم ما هو مهمّ لطبيعة الإنسان. والمرضى الذين هم في حالة حياة نباتيّة (Vegetative) مستمرّة و جذع الدماغ عندهم سليم مع تلف القشرة المخّية لا شكّ أنّهم فقدوا ما هو مهمّ لطبيعة الإنسان. بل إنّنا لنعدّ ضمن الأحياء الحالات الصارخة التي تستمرّ فيها الحياة النباتية مع تلف القشرة المخّية العليا، والطفل الذي يولد بلا دماغ و لا قشرة عليا يعتبر كذلك حيّاً. فتطبيق صيغة الدماغ الأعلى حرفياً سوف يؤدّي إلى أن نعدّ في عداد الموتى أصحاب الحياة النباتية المستمرّة و الأطفال المولودين بلا دماغ.

مشكلة ثانية مع «صيغة الدماغ الأعلى» هي أنّها «غير أحادية المعنى» (nonunivocaI) فلا يمكن تطبيقها على الأنواع ذات القرابة مع أنّنا حين نتحدّث عن موت الإنسان، فإنّنا نشير إلى التصوّر نفسه الذي نعنيه حين نتحدّث عن موت قطّ أو كلب؛ لأنّ الموت ظاهرة أحيائية (bioIogicaI) ليست مقصورة على البشر، و من ثمّ كان يجب أن يطبّق تعريفه تطبيقاً مساوياً تماماً على الحيوانات العليا الأخرى و لا يحدّد بطريقة تجعله مقصوراً على جنس البشر.

و هناك مشكلة ثالثة مع هذه الصيغة هي أنّها تقدم شرطاً غامضاً عرضت القضية من خلاله، «فما هي نسبة التلف في القشرة العليا للدماغ الضرورية لحدوث الموت؟»

فطبقاً لهذا التعريف يمكن اعتبار مرضى (BrierIey) الموتى، لكن ماذا عن مرضى مثل كارن آن كوينلان (Karn Ann QuinIan?) ثم ماذا عن مرضى العته الحاد الذين فقدوا ذاكرتهم، وذاتيتهم (PersonaIities) و إرادتهم (continence?) إنّ المرضى المصابين بتلف شامل في فلقات الدماغ يشكّلون سلسلة متّصلة من الصعب و من التحكّم وضع خطّ يحدّد «ما هو مهمّ لطبيعة الإنسان».

و المشكلة الرابعة مع هذه الصيغة هي أنّ المشكلات العمليّة تظهر عند إجراءات دفن المرضى الذين تلفت قشرة الدماغ العليا عندهم. فهؤلاء المرضى يستمرّون في التنفس، و تدقّ قلوبهم تلقائياً، و يمكنهم إحداث أصوات، و تبدو منهم سلوكيات بدائيّة انعكاسيّة للمحافظة على مداخل الهواء. فهل ذوو هذه الحالة السلبيّة المستمرّة من المرضى يمكن أن يدفنوا و هم لا يزالون يحتفظون بهذه السلوكيات؟ هل علينا أن نحقنهم بجرعة عالية في الوريد من منوّم (barbiturate) لننهي هذه السلوكيات؟ و ما ضرورة هذا الفعل إذا كانوا قد ماتوا بالفعل؟ إنّ نفورنا من دفن مرضى أو حرقهم و قلوبهم تدقّ، و هم يتنفّسون، و تصدر عنهم انعكاسات رأسيّة إنّما ينتج من إدراكنا الفطري أنّهم أحياء.

و آخر نقاط الضعف في هذه الصيغة ناتجة من فهم «جرين» و «ويكلر» خطأ أنّ جذع الدماغ حسب تصوّرهم يمكن أن يستبدل به جهاز. لقد ذهبا إلى أنّ جذع الدماغ يقوم بوظائف التحكّم والتكامل التي يمكن نظرياً أن تقوم بها آلة ميكانيكيّة. إنّهما ببساطة أساءا فهم ما لعصبونات جذع الدماغ الواقعة في نظام التنشيط الشبكي الصاعد، من أهميّة في نشوء الوعي، و قد عبر «لامب» (Lamb) بقوّة عن هذه الحجّة إنّ إحلال أجهزة محلّ أنظمة جذع الدماغ العصبيّة لا يفترق عن إحلال أجهزة محلّ الأنظمة العصبيّة لفلقة الدماغ؛ و هو خيال علمي، إن قُدّر له التحقّق في المستقبل البعيد، سوف يغيّر من الأساس أفكارنا عن الحياة والموت.

إنّ قيمة «صيغة الدماغ الأعلى» ليست في تحديدها للموت، بل في تحديدها لفقد الذاتية (Personhood) إنّ الذاتية تصوّر روحي نفسي أكثر منه تصوّراً أحيائيّاً، و يشير

إلى قدرات و خصائص معيّنة من الوعي بالنفس والبيئة، وبالشخصيّة والهوية. إنّ الذاتية يمكن أن تفقد لكنّها لا تموت إلّا بمعنى مجازي. إنّ تعبير «موت الشخص» شائع في الاستعمال لكنّه يشير إلى موت الكائن الذي كان شخصاً. والمرضى الذين هم في حالة نباتية (Vegetative) قد يفقدون ذاتيّتهم، لكنّهم يبقون أحياء ككائنات بشريّة. و على هذا فإنّ عبارة «إنجلهاردت» (EngeIhardt) «حين يموت المخّ يموت الشخص» يحسن أن تؤخذ على أنّها تعني «الموت» المجازي للذاتيّة و ليس موت الكائن الحيّ.

و بينما صيغة الدماغ الأعلى تمثّل تحديداً غير مقبول للموت، إلّا أنّها يمكن أن تحتلّ موقعاً في تقرير الأسباب من أجل موت رحيم (euthanasia) إجباري يسمح لكائن أن يموت بعد أن لم يعد شخصاً، إنّه لصحيح، مع القبول للمناقشة أنّ المرضى الذين يعيشون حالات الحياة النباتيّة المستمرّة هم «تماماً كالموتى» (as good as dead) و معظمنا لا يريد أن يستمرّ حيّاً إذا وقعنا في شرك حالة كهذه لا أمل فيها و لا معنى لها.

لكن حلّ مأساة مريض الحالة النباتيّة المستمرّة لا يتعزّز باستنتاج أنهم قد ماتوا بالفعل، و من ثَمَّ نُميّع الفرق بين فقد الذاتيّة و الموت. (التعريف الطبّي للموت، ص ٨٣١)

## تعريف مقبول للموت

تعريف الموت لدى كَلْفر (CuIber) و جيري (Geri) ولديّ هو أنّه التوقف الدائم لأداء الكائن الحيّ ككلّ. ولسنا نعني بالكائن الحيّ ككلّ الكائن الحيّ كلّه، أي مجموعه أجزائه، و إنّما بالأحرى الخاصية التي تجعل الكائن الحيّ أكبر من مجموع أجزائه. الكائن ككلّ يشير إلى الآليات المعقدة العليا المسؤولة عن التكامل والتحكّم والسلوك والتي تسمح للكائن أن يستجيب للحاجات الخارجيّة والداخليّة بطريقة تحافظ على استمرار عافيته.

عبارة «أداء الكائن ككلّ» تشير بمصطلحات وظائف الأعضاء، إلى الوظائف

الحيويّة من تنفّس و دوران الدم والوعي بالنفس والبيئة، والتكامل في أنظمة الأعضاء عن طريق ضروب التحكّم العصبي والهرموني، و تنظيم الحرارة، وسلوك طلب الغذاء، والسلوك الجنسي، و آليات السوائل و الاتزان البدني الكهربي.

إنّ الكائن الحيّ ككلّ يمكن أن يستمرّ في الأداء رغم فقدانه لبعض أنظمته الفرعيّة، كأحد الأطراف أو الكلّيّة، لكن إنْ يُفقَد الكائن ككلّ، فإنّ وظائفه الفرعيّة الفرديّة سوف تتوقّف كلّها عادة خلال أيام أو أسابيع، على الرغم من الدعم العلاجي المكثف إلى أعلى درجة. بل إنّ الأنظمة الفرعيّة الفردية قد يستعاض عنها صناعياً، كأرجل صناعية، أو قلب صناعي أو غسيل الكلية، أو عن طريق زراعة الأعضاء القرنية أو القلب أو الكلية دون أن يغيّر ذلك من وضع الكائن ككلّ.

و على الرغم من أنّ الوعي و الإدراك كافيان بالتأكيد في الدلالة على الحياة إلّا أنّ فقد هما ليس دليلاً كافيا على الموت. ذلك لأنّ المريض في الحالة النباتيّة المستمرّة والفاقد للوعي دائماً لا يزال يحتفظ بوظائف الكائن الحيّ ككلّ، و مرجع ذلك أساساً إلى أنّ جذع الدماغ والدماغ لديه سليمان، والواضح أنّه حيّ حسب تعريفنا. و قد قدّم «كورين» (Korein) حجّة مماثلة؛ إذ أوضح أنّ الدماغ بكامله هو «النظام الحاسم» الذي لا يغني عنه غيره بالنسبة للكائن الحيّ، و توقّفه الدائم عن الأداء هو الموت.

إنّ تعريف الموت بأنّه «التوقّف الدائم لأداء الكائن ككلّ» يوضح التصوّر التقليدي عن الموت و إنّه بمجرد أن يُفْقَد الكائن ككلّ كما في حالة توقّف القلب التي أشرنا إليها من قبل، فإنّ الصيانة الصناعيّة المؤقّتة لبعض الأعضاء، لا ينتج عنها سوى إعداد لا معنى له لأجهزة فرعيّة تعمل مستقلّة، لكن التحكّم فيها والتكامل بينها قد فُقِد إلى الإبد. و يتّفق كثيرون غيرنا مع هذا التعريف.

## التوقّف الدائم لأداء القلب والرئتين

كان المعيار التقليدي للموت هو التوقّف الدائم لضربات القلب و التنفّس. و قد عُرف منذ زمن طويل أنّ عمليّة التحلّل البدني تتلو الفقد الدائم لهذين.

هذه العلاقة الخاصّة لم تعد موجودة، فبسبب التقنية المعاصرة في التهوية والتغذية (perfusion) لم يعد توقّف الأداء القلبي الرئوية التلقائي بمؤشر حتمي على انعدام الأداء الدائم للكائن ككلّ، فمثلا مريض فقد التنفّس التلقائي نتيجة لشلل الأطفال البصلي (buIbar poIiomyeIitis) الذي أدّى إلى توقّف انقباض القلب (asystoIe) و قبل أن يظهر عليه أيّ اختلال في وظائف الدماغ، تم تزويده بالتهوية الصناعية، و بميقاع للقلب (paçemaKer Cardiac) هذا المريض لن يعدّ بالتأكيد ميّتاً. و هكذا، فإنّ فقدان الأداء التلقائي للقلب والرئتين شرط، و إن لم يكن كافياً للموت.

و إذا تذكّرنا حالة المريض المصاب بتوقّف في القلب مع التهوية الصناعية و تلف كامل للمخّ، فسوف نرى أنّ الكائن الحيّ ككل يمكن أن يتوقّف أداؤه بشكل دائم لمدّة أيّام أو أسابيع قبل أن يتوقّف أداء القلب والرئتين المدعومين صناعيّاً، وهنا يكون أداء القلب والرئتين المستمرّ قد فقد علاقته الخاصة بأداء الكائن ككلّ. و عليه، فإنّ التوقّف الذي لا رجعة فيه والمدعوم صناعيّاً من حيث التهوية والدورة الدموية و إن كان شرطاً كافياً للموت إلّا أنّه ليس ضرورياً. والتوقّف الدائم لأداء القلب والرئتين تلقائياً كان أو صناعيا، لم يعدّ معياراً للموت، لأنّه لم يعدّ شرطاً ضرورياً أو كافياً للموت.

و بوجه آخر، أنّ أداء القلب والرئتين المدعوم صناعياً، لم يعدّ بينه و بين الحياة ترابط تامّ، كما أنّ انقطاع الأداء القلبي الرئوية التلقائي لم يعدّ بينه و بين الموت ترابط تامّ.

## التوقف الدائم لأداء الدماغ بكامله

قدّم شيومون (Shewmon) عرضاً بيانياً يظهر أنّ تلف الدماغ بكامله هو معيار الموت. السيّد «أ» فصّلت رأسه جراحياً افترض أنّ رأسه وُصِّل فوراً بجهاز قلرئوي (CardiopuImonary) يسمح بتدفّق الدم داخل الجمجمة بما يكفي

للحفاظ على وعيه. كما افترض أنّ القصبة الهوائية لجسمه المقطوع الرأس قد حفظت في حضّانة و وصّلت فوراً بجهاز تنفّسي بما يسمح باستمرار دقات القلب والدورة الدموية و سواهما من الوظائف الحيويّة. و أخيراً افترض أنّ الوجه والجمجمة من جزء الرأس قد زُرعا في جزء الجسم دون ترتيب لتدفّق الدم إلى الدماغ الذي يكاد يكون مفصولاً.

و من الواضح أنّ جزء الدماغ الذي يحتفظ بالوعي، وبالمعرفة التذكّرية، وبالقدرة على الاتّصال سيكون هو السيد «أ». و إذا فصّلنا جزء الجسم من جهاز التنفّس و توقّف القلب والوظائف الحيويّة الأخرى نتيجة لذلك، فلن نقول: إنّ السيد «أ» قد توفّي نتيجة لذلك و إنّ السيّد «أ» لن يموت إلّا إذا توقّف دماغه بشكل كامل و دائم عن الأداء. و في هذا المثال، يشبه جزءُ الجسم شبهاً تاماً المريض الذي مات دماغه والذي يكثر أن نصادفه في الممارسة السريريّة.

و أفضل معيار للتوقّف الدائم لأداء الكائن الحيّ ككلّ، هو التوقّف الدائم لأداء الدماغ، فالدماغ كاملاً هو المسؤول عن أداء الكائن ككلّ عن التكامل بين العضو و الأنظمة الفرعية للأنسجة عن طريق التحكّم العصبي، والعصبي ـ الغددي في الحرارة والسوائل والموصّلات الكهربية والتغذية والتنفس والدورة الدموية و الاستجابات الملائمة تجاه الخطر، وغير ذلك. والمريض الذي توقّف قلبه مع تلف الدماغ كلّه لا يعدو أن يكون تمهيداً لتفكك الأنظمة الفردية الفرعية؛ لأنّ الكائن الحّي ككلّ قد توقّف عن الأداء.

لكن إلى أيّ مدى يعدّ تلف الدماغ ضرورياً للموت؟ لقد دافع فيتش (Veatch) و آخرون عن فكرة أنّ التلف الدائم لقشرة المخّ العليا هو الذي يثبت الموت. و واضح أنّ هذا لا يمكن أن يكون معياراً مناسباً لتحديد الموت طبقاً لتعريفنا، من حيث إنّ جذع الدماغ والدماغ بفلقتيه هما المسؤولان عن التحكّم في كثير من وظائف الكائن الحيّ ككلّ.

و نظراً لأهمّية جذع الدماغ في هذا الصدد، فقد اقترح باليس (PaIIis) أنّ التوقّف

الدائم لأداء جذع الدماغ وحده يجب أن يكون هو معيار الموت. و أوضح أنّ جذع الدماغ هو الذي يتحكّم في التنفّس والدورة الدمويّة والقدرة اللازمة للوعي، كما أنّه يعمل بمثابة محطّة مرور تقريباً لكلّ المدخلات والمخرجات الحسّية الحركيّة لفلقة الدماغ. و بناءً عليه، فرغم أنّ عصبونات القشرة الدماغيّة قد تحتفظ بنشاطها إلّا أنّ أداء مما لامعنى له؛ لأنّ الوعي قد فُقد إلى الأبد.. و قد تمّ وصف الخصائص التشريحية لموت جذع الدماغ الأساسي.[1]

١. التعريف الطبّي للموت، ص٨٣٤.

# ٣٢

## تحقّق الموت و ترتّب أحكامه فقهيّاً

قال الطبيب المتقدّم كلامه في الفصل العاشر: «كلّنا نعلم أنّ القرآن والسنّة لم ينصّاً على تعريف الموت أو العلامات الدالّة عليه ... إنّ ذلك يعني أنّ الموضوع قد ترك للاجتهاد البشري والخبرة البشريّة ... الدور الحاسم في هذه القضية من نصيب أهل التخصّص ... و هم الأطبّاء المتخصّصون في هذا المجال».

أقول: حقيقة الموت هو زهاق الروح و قطع اتّصاله و تعلّقه بالجسد كاملاً، و قيل إنّه مختار كلّ الملّيين من اليهود والنصارى و غيرهما من الحضارات الإنسانيّة و عليه يترتّب أحكام الموت من إيجاب الغسل، والتكفين، والتدفين و غيرها، و إبطال النكاح، و تقسيم المال، وإباحة قطع الأعضاء إذا أوصى بقطعها بعد موته.

و الدليل على هذا التفسير أوّلاً: هو آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: «يا أَيَّتُها النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً» على أحد الوجهين في تفسيره، وقوله: «اَللّٰهُ يَتَوَفّى اَلأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها». و قوله: «قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ اَلمَوْتِ» و قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفّاهُمُ المَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ» و غير ذلك.

و ثانياً: أنّه معلوم من البراهين و الأدلّة القائمة على تركّب الإنسان من البدن والروح في الفلسفة والكلام.[1]

و ثالثاً: أنّ ترتيب كلّ أحكام لموضوع إنّما يصح إذا أحرز ذلك الموضوع، و لا يصحّ

---

١. راجع كتابنا المطبوع «روح از نظر دين و عقل و علم روحى جديد».

ترتبها عليه عند الشكّ في وجودها و تحقّقها و هذه قاعدة كلّية في جميع الموارد والقدر المتيقّن من تحقّق الموت هو زهاق الروح و قطع اتّصاله بالجسد، و إحرازه بأيّ سبب علمي أو ديني، كما أنّ الحياة عبارة عن نفخ من الروح، فالروح هو المنفوح عنه، والحياة هي المنفوخة فلاتشتبه في فهم قوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

في أيّ لحظة ينقطع اتّصال الروح بالبدن؟

لايقدر الفقيه على الإجابة؛ إذ لا مستند له من الشرع.[1]

و لا يتمكّن الطبيب من ادّعاء القطع به أيضاً؛ فإنّه لا تتشخّص له تلك اللحظة، بل الطبيب من حيث إنّه طبيب لايفهم من الروح شيئاً.

و حكم المتأخّرين والمعاصرين من الأطبّاء بتحقّق الموت بموت جذع مخّه اصطلاح منهم لدليل عرفته مكرّراً من عدم عودة الحياة بعده، ومن موت سائر الأعضاء حتماً بعد ساعات أو أيام، لكن يحتمل أن يورد عليه بأنّ هذا لايكفي لترتيب أحكام الموت على المصاب في هذا الفصل الزمني بينه و بين موت سائر الأعضاء أو بينه و بين موت المخّ كلّه أو بينه و بين موت المخّ و توقّف القلب.

و ما ذكره الطبيب المتقدّم من أحسنيّة زراعة الأعضاء فور موت جذع المخّ مسلّم، و هي التي أوجبت أهميّة تشخيص الموت لحظة تحقّقه، لكنّه لا يفرض علينا أن نجعل موت جذع المخّ موتاً للشخص المصاب من دون دليل آخر علمي أو فلسفي أو فقهي. فالطبيب متخصّص لإحراز موت المخّ و جذعه لاأزيد منه، ولا يعتبر حدسه و استحسانه في تحقّق الموت بلادليل، كما لايعتبر اجتهاد الفقيه بلا دليل مقنع.

و قال طبيب: «كلّنا نعلم أنّ مسائل الحياة والموت من المسائل التي تنطبق على الكائنات الحيّة كلّها و لاينفرد بها الإنسان، و أنّ ماهيّة الحياة من الناحية البيالوجيّة هي من الأمور العلمية الثابتة التي تنطبق على الكائنات الحية كلها و لذلك نجد أن كتاب «الحياة ... علم البيولوجيا» و هو من أكبر المراجع في تخصّصه يميّز (يعرّف) الحياة

---

١. لاحظ الجزء الأول من هذا الكتاب، ص ١٧٠ الطبعةالأولى، الفصل ١١ في المسألة ١٩؛ إذ فيها علامات الموت والحياة، و قال دكتور: «إنّ التعاريف» الفقهيّة مأخوذة من الطبّ والثقافة العامّة في كلّ عصر فلاتعريف شرعي له.

بأنّها ردّ العمليات التي تقوم بها الكائنات الحيّة و التي في مجملها تميّزها عن النظم غير الحيّة» ثم يستطرد المرجع و يقول: الإيض هو أكثر علامات الحياة وضوحاً و الإيض مجموع العمليات الكيميائية التي تتمّ في الكائن، و أنّه مقدّرة الكائن على تحويل المواد الغذائيّة التي تصل إليه إلى وحدات كيميائيّة بنائية ممكن أن يصنع منها موادّ أخرى».[١]

أقول: لكن يجب أن نضيف إلى هذا القول أنّه لابدّ من مراعاة جهة الموت الفلسفيّة و الدينية أيضاً كمراعاة جهته العلمية، علم البيالوجيا، و أما حياة الحيوانات و موتها فهل هما كحياة الإنسان و موته أم بنحو آخر؟ فلادليل عليه فضلاً عن حياة الملائكة و الجن و سایر الكائنات الحيّة الواعية في مجرّات أخرى، و موتهم. و أعتقد أنّ غيرى أيضاً لا يعلم حقيقة موت هؤلاء و حياتهم.

و بالجملة ففي زهاق الروح احتمالات ثلاثة:

١. موت جذع المخّ

٢. موت المخّ كله

٣. موت المخّ و بقية الأجهزة الرئيسيّة، مثل جهاز التنفّسي و الجهاز الدوري و الجهاز العصبي؛ فإنّ توقّف هذه الأجهزة يستتبع توقّف نشاط بقيّة الأجهزة و الأعضاء في نفس الوقت على قول بعض الأطبّاء.[٢]

نعم، لاعبرة بنبض القلب بآلة خارجيّة، بل بحركة تلقائيّة، لما قيل من حركة القلب بعد قطع الرأس إلى وقت قصير، فهي حياة عضويّة لا إنسانيّة.

و قال طبيب: «لماذا المخّ يموت والقلب لايزال ينبض؟ إن تجربة قلب الضفدعة المفصول عن الجسد والذي يستمرّ في النبض، لأنّ القلب له خاصية كهربائية أوتوماتيكية ذاتيّة، والمخّ لا يتحكّم في هذه الخاصية الكهربائيّة الأوتوماتيكيّة الذاتيّة لتوليد نبضات القلب.[٣]

أمّا قول المتأخّرين: فقيل في إثباته: و لقد طبّقت الدراسة من الناحية المقابلة على

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٤٤١.

٢. نفس المصدر، ص٤٤٦.

٣. نفس المصدر، ص٣٩٨.

٧٠٠حالة استمرّت على الأجهزة لسبب من الأسباب بعد تشخيص موت جذع الدماغ، و لم تعش حالة واحدة منها، فإذا كان التشخيص صحيحاً فيمن ماتوا و لم يكن خطأً فيمن عاشوا ... فماذا نريد أكثر من هذا لاشتراط الموت؟ إنّ الاختلاف قائم حول درجات التأكيد.[١]

لكن جوابه واضح؛ فإنّ موت المخّ كلّه إن كان مقارناً لموت جذع المخّ فلايبعد صحّة هذا الكلام و أمّا إن كان متأخّراً منه ففي الفصل الزماني المصاب لايعدّ ميّتاً، بل مقتضى الاستصحاب حياته شرعاً، و صحّة التشخيص فيمن ماتوا و عاشوا، غير مفيد، فإنّ العلم بحتميّة موت أحد بعد ساعات فضلاً عن أيام لايجوز معاملة الميّت معه قبل تحقّق الموت.

و لذا قرّر الندوة الوطنيّة المنعقدة في امريكا في أغسطس ١٩٨٠ ينصّ على أن تعريف الموحّد للموت هو إمّا أن يفقد الشخص وظائف الدورة الدمويّة، والتنفّس أو التوقّف الذي لارجعة فيه لكلّ وظائف المخّ بما فيها وظائف جذع المخّ.[٢]

و في أغسطس ١٩٩٥ صدر إعلان ينصّ على اعتبار الوفاة الدماغية الناتجة عن الفقدان الكامل لوظائف كلّ الدماغ موتاً كاملاً ... و قد وقع الإعلان أطبّاء من تايلند و هو نغ كونغ و كوريا و ماليزيا والهند و اندونيزيا واليابان والعراق و عمان و تايوان و سنغافورة و غيرها من البلدان.[٣] نعم، إذا ثبت أنّ حياة بقيّة المخّ و بعض أعضاء حيّة بعد موت جذع المخّ حياة عضويّة لاحياة إنسانيّة جاز نقل الأعضاء و إصدار الحكم بموته، لكن أنّى إثبات ذلك بالطبّ أو علم آخر؛ فإنّ المسألة عقليّة فلسفية، أو تعبّديّة فقهيّة، و لاحكم عقلي و لا شرعي سوى إحراز انقطاع اتّصال الروح بالبدن و تشخيصه غير ميّسر، و سوى تغيّر الجثّة فقهاً و سوى حياة الشعر والظفر و نحوهما؛ فإنّه ثبت أنّ حياتهما حياة عضويّة لاتنافي موت الفرد مثلاً، ففي مورد الشكّ لابدّ من الرجوع إلى الاستصحاب أى إبقاء ما كان على ما كان مالم يقم دليل معتبر على خلاف الحالة

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٣٩٨.
٢. نفس المصدر، ص٦٧٦.
٣. نفس المصدر، ص١٧٦.

السابقة. والحالة السابقة في مقامنا هذا هي الحياة الإنسانيّة، فنحكم ببقائها حتّى نطمئنّ بخلافها، وفي الأخير نوصي القراء الكرام بمطالعة مقالة الدكتور رؤوف محمود سلام المذكورة في كتاب «التعريف الطبّي للموت» ص٤٣٩ ـ ٤٦٩. فانها بنظرى مفيدة نافعة و انما لم انقلها لطولها.

فالأرجح هو اختيار الاحتمال الثاني (موت المخّ كلّه) أو الاحتمال الثالث (موت المخّ و الأجهزة الرئيسية) دون الأوّل المختار لأطبّاء المتأخرين المعاصرين إلّا أن يلحق موت جذع المخّ بحركة المذبوح، وقبلنا قول المشهور بكونه بحكم الميّت، كما مرّ في آخر الفصل «١٤» في ضمن كلام صاحب «الجواهر»، ولكن ليس لهذا الالحاق دليل قويّ يعتمد عليه والله الهادي.

# ٣٣

## فوائد متفرقة ملحقة بما ذكر

١. كان النجاح في اول عملية جراحية معقدة لشتل قلب بشرى من انسان مات في عام ١٩٦٨م الى صدر انسان آخر تدهورت وظيفة قلبه، لقد كانت نقلة جوهرية في مسيرة الطب تشيرالى ما تحقق بفضل تضافر الجهود في القرون الاربعة الماضية في ميادين العلوم الاساسية والممارسات والتقنيات الطبية المتكاملة و تجمعت حصيلتها كلها اخيرا في هذه العملية و مثل هذا النجاح من ناحية ثانية بداية لثورة في المفاهيم حول طبيعة الترابط بين جميع أجهزة الجسم بتوجيه من المخّ و طبيعة الاستقلال في وظائف الأعضا الأخرى.[١]

٢. بعد أن كان عالمنا الإسلامي المترامي الأطراف حتى القرن السادس الهجري (الثانى عشر الميلادى) يساهم بأطبّائه و حكمائه في مواجهة الموت بإنجازات في (الطبّ والجراحة) دخل في كسوف شبه كلّي حين عزف عن حسم المعركة بين النقل والعقل في حين انتقل الغرب منذ أربعة قرون (يريد القرون ١٧ ـ ٢٠) يفتح للعلوم العقلية التجريبية والعملية كلّ باب و يحقّق في ميدان مواجهة الموت و زيادة متوسّط الأعمار إنجازات ملموسة.

٣. قيل: أوّل من اكتشف الكهرباء كان أحد الجزارين، فكان ذاهباً ليبيع لحماً،

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٤٣.

و سرت شحنة كهربية في الفخذ المعلّق، فتحرّك فخذ الخروف المذبوح كان معلّقاً في المحلّ، و لاحظ شحنة كهربائية حرّكت العضلة.[١]

٤. و عن الشيخ محمد عبده حينما سافر إلى فرنساو رجع إلى مصر، سألوه: ماذا رأيت في باريس؟ قال: «رأيت إسلاماً بدون مسلمين». فقالوا: كيف رأيت مصر عند عودتك إليها؟ فقال: «رأيت مسلمين بدون إسلام»!!

أقول: لعل نظر الشيخ إلى النشاط في العمل و احترام حقوق الناس.

٥. أجرى الاستاذان اليهوديان في إحدى جامعات نيويورك، أتيابشاة حامل قريبة من وقت الوضع، ثم فصّلا رأسها عن جسدها، و أو صلا الجسد بجهاز التنفّس لحفظ الأعضاء حيّةً، و استمرّ قلبها ينبض وضغط دمها في الحدود الطبيعية لساعات عدّة، ثم أجريت عمليّة قيصريّة، استولدا بها حملاً حيّاً، و أظهرا بذلك أنّ القلب النابض أو الجنين الحيّ ليساد ليلاً على الحياة إذا كان الجسد يعتمد على جهاز التنفّس الصناعي.[٢]

٦. قال طبيب: «إنّ دخول الروح إلى الجنين لايتمّ إلّا بعد مرور فترة زمنية تكون أعضاء الجنين قد تكوّنت والقلب ينبض (منذ اليوم الثاني والعشرين منذ التلقيح) والدورة الدمويّة موجودة، و مع هذا فقد أجمع علماء الإسلام أنّ الجنين غير محكوم بالإنسانيّة قبل نفخ الروح الّا بعد مرور مائة و عشرين يوماً (و فيها يتكّون الدماغ و اتّصال المناطق المخّيّة العليا بالمناطق السفلى) كما أثبته الدكتور كورين في بحثه الرائد الذي ألقاه في مؤخر أخلاقيات زرع الأعضاء المنعقدة في أتوابكندا في ٢٠ ـ ٢٤ أغسطس ١٩٨٩م حيث ذكر أنّ الاتّصالات والتشابكات(SYNAPSiS) بين المناطق المخّيّة العليا والمناطق الأسفل منها لاتبدأ إلّا بعد مرور الجنين بفترة مائة و عشرين يوماً.

و قيل: إنّه معجزة لاحاديث النبي ﷺ.

في هذه الفترة (الأربعين الأوّل) المعروفة لدى علماء الأجنة بفترة تكوين أو تخليق

---

١. نفس المصدر، ص٢٢١.

٢. التعريف الطبّي للموت، ص٦١٨.

الأعضاء يبدأ جذع الدماغ في التكّون، و يبدأ أوّل نشاطه في اليوم الثالث و الأربعين و قد أمكن تسجيل نشاطه الكهربائي، أمّا المناطق المخّيّة العليا فتظلّ بدون نشاط و هي مثل اللمبة (لامپ = گلوپ = المصباح) بدون كهرباء و لايتمّ توصيل الكهرباء إليها إلّا بعد مرور مائة و عشرين يوماً و آنذاك تعمل.[١]

٧. قال طبيب: هل الموت عمليّة أو حدث؟ إرتأى موريسون أنّ الموت عمليّة، بينما حاول (كاس) أن يبرهن على أنّه حدث، وذلك خلال المناقشات التي جرت بينهما عام ١٩٧١م و صارت اليوم مشهورة، يمكن النظر إلى الموت على أنّه عمليّة إذ أنّ هناك سلسلة من تغيرّات التحلّل والهدم في الكائن الحيّ تعقب توقّف الدماغ والقلب والرئتين عن أداء وظائفهم لتنتهي إلى التحلّل الجسمي للكائن.

و يذهب مؤيّدو نظريّة أنّ الموت عمليّة إلى أنّ من التحكّم أن نتعهّد بتحديد لحظة الموت عند وقت بذرته خلال هذه العمليّة.

و مع ذلك فهناك أسباب طبيّة و اجتماعيّة و قانونيّة و دينيّة حاسمة ممكن من التعرّف على الوقت الذي يمثّل الانتقال من الحيّ إلى الميّت و لاحظت أنا و زملائي من قبل، فإنّ أفضل تصوّر للموت هو أنّه ليس عمليّة بل حادثاً يفصل عملية الموتان عن عمليّة التحلل. ولكن نظراً لأنّ وقوع الحادثة يستغرق وقتاً خاصة لدى الأطبّاء كي يتّخذوا قراراً بشأنها فلايمكن إذاً تحديد الوقت الدقيق للموت.

إنّ عمليّة تقرير الموت قرب سرير المريض يجب أن تسبقها مهمّة فلسفيّة لاختيار تعريف للموت، و يجب في عمليّة اختيار تعريف للموت بذل الجهد للحفاظ على المعنى المألوف له حيث إنّ الموت كلمة دائرة في الاستخدام العامّ و ليس مصطلحاً طبّيّاً خاصّاً قبل التقدّم التقني المعاصر، لم يكن ضرورياً أن يوجد تعريف واضح للموت لكي نرى أنّه ضروري الآن دعونا نتأمّل الحالة التالية:

مريض يعاني دماغه انسداداً تامّاً غير قابل للإزالة نتيجة مضاعفات نقص الأكسجين و فقر الدم الموضعي الناجمة عن توقّف في القلب. و عند ما وضع على

---

١. نفس المصدر، ص٦٤٢ ـ ٦٤٣.

المَنْفَسة بقي في حالة غيبوبة، وفقدان الاستجابة و غياب جميع انعكاسات جذع المخّ و أظهرت الاختبارات التأكيديّة انعدام تدفّق الدم في كامل الجمجمة ظلّ القلب يدقّ، والجولوكوز المحقون يتأيّض والبول يفرز.

أمثل هذا المريض حيّ أم ميت؟ إنه تظهر عليه ملامح من المعتاد ربطها بالحياة من حيث إنّ رئتيه تمتلئان بالهواء (و ان لم يكن صناعياً) و قلبه يدقّ و جلده دافئ و بوله يفرز. لكن تبدو عليه أيضاً ملامح تربط عادة بالموت. فحين تفصل المَنفَسة يتوقّف التنفّس أو أيّ حركة عضليّة هيكليّة، و تنعدم الاستجابة للبيئة أو لأيّ نوع من المثيرات و تنعدم استجابة التوازن الداخلي للجسم لأيّ مثيرات وظائفيّة داخلية.[١]

أقول: إذا كان ظهور ملامح الحياة يستند إلى المنفسة دون بدنه، فهو ليس بحيّ و لايجب حفظ هذه الحياة الجسديّة المستندة إلى آلة خارجية.

---

١. التعريف الطبّي للموت، ص٨٢٣ و ٨٢٤.

# ٣٤

## بيان من المنظّمة الإسلامية للعلوم الطبيّة

**حول التعريف الطبّي للموت**

و إليكم في ختام هذا الجزء القسم المهمّ من بيان المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبيّة حول ما اختار أعضاؤها الأطبّاء في تعريف الموت:

**رابعا وضح للندوة بعد ما عرضه الأطبّاء:**

ألف) أنّ المعتمد عليه عندهم في تشخيص موت الإنسان، هو خمود منطقة المخّ المنوطة بها الوظائف الحياتيّة الأساسيّة، و هو ما يعبّر عنه بموت جذع المخّ.

ب) أنّ تشخيص موت جذع المخّ له شروطه الواضحة بعد استبعاد حالات بعينها قد تكون فيها شبهة، و أنّ في وسع الأطبّاء إصدار تشخيص مستقرّ يُطمأَن إليه بموت جذع المخّ.

ج) أنّ أيّاً من الأعضاء أو الوظائف الرئيسيّة الأخرى كالقلب و التنفّس قد يتوقّف مؤقّتاً، ولكن يمكن إسعافه و استنقاذ عدد من المرضى ما دام جذع المخّ حيّاً.

أمّا إن كان جذع المخّ قد مات فلا أمل في إنقاذه و إنّما يكون المريض قد انتهت حياته، ولو ظلّت في أجهزة أخرى من الجسم بقيةٌ من حركة أو وظيفة، فهي بلا شكّ بعد موت جذع المخّ صائرة إلى توقّف و خمود تامّ.

**خامسا:** اتّجه رأي الفقهاء ـ تأسّياً على هذا العرض من الأطبّاء ـ إلى أنّ الإنسان الذي يصل إلى مرحلة مستيقنة هي موت جذع المخّ، يعتبر قد استدبر الحياة، و أصبح

صالحاً لأن تجرى عليه بعض أحكام الموت، قياساً ـ مع فارق معروف ـ على ما ورد في الفقه خاصّاً بالمصاب الذي وصل إلى حركة المذبوح.

أمّا تطبيق بقيّة أحكام الموت عليه: فقد اتّجه الفقهاء الحاضرون إلى تأجيله حتى تتوقّف الأجهزة الرئيسيّة.

و توصي الندوة بأنّ تجرى دراسة تفصيلية أخرى لتحديد ما يعجل و ما يؤجّل من الأحكام.

**سادسا**: بناء على ما تقدّم اتّفق الرأي على أنّه إذا تحقّق موت جذع المخّ بتقرير لجنة طبّيّة مختصّة جاز حينئذ إيقاف أجهزة الانعاش الصناعيّة.

و انطلاقاً من حرص المنظّمة على متابعة جميع المستجدّات العلمية على الساحة العالميّة و الإقليميّة، و حرصاً منها على جلاء بعض الشبهات التي نجمت في الآونة الأخيرة عمّا نشر في الصحف السيارة و أذيع على شاشات التلفزيون، من تشكيك في المفهوم المتّفق عليه عالمياً و القائل باعتبار موت الدماغ (brain) مع موت جذعه موتاً كلّيّاً لا رجعة فيه، أساساً لتحديد لحظة الموت.

و لمّا كانت الساحة العلميّة بطبيعتها ساحة متحرّكة، فقد رأت «المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبيّة» أنّ من واجبها تحرّي الحقيقة و تسليط الضوء من جديد على هذا الموضوع استجلاء لوجه الحقّ فيه، فقامت من جلّ ذلك بخطوتين:

أمّا الخطوة الأولى: فتمثّلت في مشاركة المنظّمة في المؤتمر الدولي السنوي «لشبكة موت الدماغ و تحديد الموت» الذي انعقد بمدينة (سان فرنسيسكو) بالولايات المتّحدة الأمريكيّة في نوفمبر ١٩٩٦م، للتعرّف على أيّة مستجدّات في الموضوع و قد تأكّد لممثّلي المنظّمة في هذا المؤتمر أنّه لم يطرأ أيّ تعديل على المفهوم المتّفق عليه، والقائل باعتبار موت الدماغ وجذعه موتاً كلّياً لا رجعة فيه أساساً لتحديد لحظة الموت، و أنّه ما من حالة صحّ فيها تشخيص موت الدماغ و جذعه عادت إليها الحياة، و ما من حالة عادت إلى الحياة توفّرت فيها الشروط الأساسيّة لتشخيص موت الدماغ وجذعه، و أنّ كل الاختلافات

التي ظهرت أثناء المناقشات إنّما انحصرت في أمور فلسفيّة بحتة لاأثر لها في تحديد لحظة الموت.

و أمّا الخطوة الثانية: فكانت إقامة ندوة بالكويت من ١٧ ـ ١٩ ديسمبر ١٩٩٦م ضمّت نخبة من الأساتذة المختصّين في الأمراض العصبية، و جراحة الأعصاب، والتخدير، والعناية المركّزة، و جراحة القلب، وزرع الأعضاء، والطبّ الباطنى، و طبّ الأطفال، و الأمراض النسائيّة، و الجراحة العامّة، و مختصّين في التشريع الطبّي، و فدوا من المملكة العربية السعودية، والكويت، و مصر و لبنان، و تركيا، والولايات المتّحدة الأمريكية، كما حضرها المدير الإقليمي لمنظّمة الصحّة العالميّة.

و قد فُصِّل الأمر خلال الندوة تفصيلاً كاملاً، ودار نقاش طويل واف للموضوع على مدى ثلاثة أيام، و تبيّن للمجتمعين أنّه ما من حالة تأكّد فيها تشخيص موت الدماغ وجذعه و عادت إليها الحياة، و ما من حالة عادت إلى الحياة بعد ما توفّرت فيها شروط تشخيص موت الدماغ و جذعه، و أنّ كل الحالات التي استشهد بها مَنْ شكّك في هذا المفهوم كانت إمّا حالات لم يتمّ الالتزام فيها بمعايير التشخيص التزاماً صارماً، و إمّا حالات نجمت عن خطأ في التشخيص أو الاستنتاج أو الاستدلال. و بعد جلاء الموضوع، و تصفيته ممّا ثار حوله، والكشف عن وجه الصواب، كما فصّله الأساتذة الحاضرون تأكيداً لرسالة الطبيب الملتزم بتعاليم دينه، والمطّلع على أحدث ما وصل إليه العلم الحديث، وكما خلص إليه الرأي العالمي في العديد من المؤتمرات العالميّة السابقة على هذه الندوة، و في ضوء الخبرات الجيّدة التي عرضت في الندوة من المنطقة، و لا سيّما ما قام به العاملون في المجال الصحّي في المملكة العربية السعودية و ما يلتزمون به من احتياطات شرعيّة و علميّة، طمأنت المجتمعين إلى أنّ هذه الخبرات تتفّق مع آخر ما توصل إليه العلم الحديث، فقد أصبح واضحاً للمجتمعين أنّ الموضوع لم يجدّ به جديد و أنّ ذلك يدعو المنظمة للتمسّك بتوصياتها السابقة في ندوتها «الحياة الإنسانيّة بدايتها و نهايتها» التي عقّدت بالكويت عام ١٩٨٥م، والفتاوى الصادرة من مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظّمة

المؤتمر الإسلامي عام ١٩٨٦م، بل إنّ كلّ ما استجد يؤكّد صحّة ما انتهت إليه تلك التوصيات.

و قد أقرّت المنظّمة ـ بناء على معالجات و مناقشات أهل الذكر و التخصص الطبّي الثقات ـ المفاهيم و المعايير و الضوابط التشخيصيّة التالية لتحديد لحظة الموت، و ذلك للاسترشاد بها في إصدار التشريعات و القرارات التنظيميّة في هذا الصدد، و هي تمثّل الضوابط و المعايير المتّفق عليها عالمياً، و التي و ثقتها التجربة و الممارسة:

**أوّلاً: العلامات التي يعرف بها الموت**

يعتبر الشخص ميّتاً في إحدى هاتين الحالتين:

١. التوقّف الكامل الذي لا رجعة فيه لوظائف الجهاز التنفّسي و الجهاز القلبي الوعائي.

٢. التوقّف الكامل الذي لا رجعة فيه لكلّ وظائف الدماغ (brain) بأجمعه، بما في ذلك جذع الدماغ (brain stem).[١]

و يجب التحقّق من حصول إحدى الحالتين السابقتين حسب المعايير الطبيّة المقبولة.

**ثانيا: الدلائل الإرشاديّة لتقرير موت الدماغ بما فيه جذعه**

الف) يتطلّب نجاح هذه الدلائل الإرشاديّة وجود طبيب حكيم مختص و حاذق، ذي خبرة في الفحص السريري (الإكلينيكي) لحالات موت الدماغ و ما يتطلّبه ذلك من إجراءات.

ب) تستدعي فترات المراقبة الموصوفة أن يكون المصاب تحت رعاية تامّة من قبل الطبيب، و في مركز متخصّص تتوافر لديه الإمكانات اللازمة لهذا الأمر.

ج) ينصح بالاستشارة من متخصّص ذي خبرة كلّما تطلّب الأمر ذلك.

---

١. أنّ الموت نحكم به بالفعل و حتى تحوّل طبّي آخر بالجمع بين التوقّفين المذكورين.

**الشروط المسبقة** (Preconditions) **الواجب توافرها قبل التفكير في تشخيص موت الدماغ** (brain death)

١. أن يكون المصاب في غيبوبة عميقة لم يمكن استفاقته منها.

٢. أن يكون سبب الغيبوبة هو حدوث تلف شديد في بنية الدماغ بسبب إصابة شديدة (مثل رض شديد على الرأس أو نزف جسيم (massive) داخل الدماغ)، أو في أعقاب جراحة على الرأس، أو ورم كبير داخل الجمجمة، أو انقطاع التروية الدموية عن الدماغ لأيّ سبب، و تأكيد ذلك بالوسائل التشخيصيّة اللازمة.

٣. أن يكون قد مضى ستّ ساعات على الأقلّ من دخول المصاب في غيبوبة.

٤. أن لايوجد لدى المصاب أيّ محاولة للتنفّس التلقائي.

و لتشخيص التوقّف الكامل الذي لاعودة فيه لوظائف الدماغ بما في ذلك جذع الدماغ فإنّ ذلك يستلزم:

١. غيبوبة عميقة معانعدام الإدراك (unreceptivity) والاستجابة (unresponsivity).

٢. العلامات السريرية (الإكلينيكية) لتوقّف وظائف جذع الدماغ، و تشمل غياب منعكسات الحدقة و القرنية، واختفاء المنعكس الرأسي العيني (oculocephalic)، والمنعكس العيني الدهليزي (oculovestibular reflex) و المنعكس البلعومي (Gag reflex) و منعكس السعال والتقيّؤ (cough and vomiting reflexes).

٣. انعدام قدرة المصاب على التنفّس التلقائي بالاختبار المعتمد (Apneatest) أثناء توقّف مضخة التنفّس لفترة محدّدة.

**و يلاحظ في هذا الشأن:**

ألف) أنّ بعض المنعكسات النخاعيّة الشوكية يمكن أن تبقى حتى بعد حدوث الموت، ولاتتعارض مع اكتمال تشخيص موت الدماغ.

ب) و أنّ وضعيات التشنّج المميّزة لفصل القشرة (decortication) أو فصل المخّ

(decerebration) و كذلك الاختلاجات الصرعيّة (seizures) لا تتوافق مع تشخيص موت الدماغ.

**كمايجب استبعاد كلّ الحالات المرضيّة التي يمكن علاجها أو تراجعها وفقاً لما يلي:**

١. استبعاد أيّ احتمال لكون المصاب تحت تأثير المهدئات (sedatives) أو الموادّ المخدّرة (narciotics) أو السموم (poisons)أو مرخيات العضلات (muscle relaxants) أو هبوط حرارة الجسم دون ٣٣ مائوية، أو أن يكون المصاب في حالة صدمة قلبيّة و عائية لم تعالج.

٢. استبعاد الاضطرابات الاستقلابيّة (الأيضية) (metaboIic) أو الغُدَدِيَّة التي يمكن لها أن تؤدي إلى تلك الغيبوبة.

٣. التأكّد من توقّف كلّي في وظائف الدماغ توقّفاً يستمرّ لفترة من الملاحظة والمعالجة و هي:

الف) ١٢ ساعة منذ تشخيص غيبوبة اللاعودة.

ب) ٢٤ ساعة حين يكون سبب الغيبوبة هو الانقطاع الشامل في الدورة الدموية (كما يحدث في توقّف القلب مثلاً).

ج) و في الأطفال دون سنّ الشهرين تمدّد فترة الملاحظة والعلاج إلى ٧٢ ساعة مع إعادة تخطيط كهربيّة الدماغ بعد فترة الملاحظة، أو تجرى اختبارات الدورة الدمويّة على الدماغ.

د) أمّا الأطفال من شهرين إلى اثني عشر شهراً فيحتاج تقرير حالة اللاعودة فيهم إلى زيادة فترة الملاحظة والعلاج إلى ٢٤ ساعة مع إعادة تخطيط كهربية المخّ بعد فترة الملاحظة.

هـ) و يعامل الأطفال فوق السنة الأولى من العمر معاملة البالغين.

**مواصفات الفريق المخول إليه تقرير موت الدماغ كماتلي:**

١. يتكوّن الفريق من طبيبين مختصّين على الأقلّ من ذوي الخبرة في تشخيص حالات موت الدماغ، و يفضل استشارة طبيب ثالث مختصّ في الأمراض العصبيّة عند الحاجة.

٢. ينبغي أن يكون أحد الطبيبين على الأقلّ مختصّاً بالأمراض العصبيّة أو جراحة الدماغ و الأعصاب أو العناية المركّزة.

و درءاً لأيّة شبهة أو مصلحة خاصّة قد تؤثّر على القرار، يستبعد من هذا الفريق أي من المذكورين فيما يلي:

١. أيّ فرد من فريق زرع الأعضاء.

٢. أيّ فرد من عائلة المصاب.

# ٣٥

## البصمة الوراثية

**مقدّمة نافعة**

طريقية القطع، أي العلم بمعناه الفلسفي دون العرفي، إلى الواقع ذاتيّة، والقاطع يرى المقطوع واقعاً خارجياً أو حقيقياً، و لا يحتمل الخلاف، و حجّيّة القطع المذكور عقلية، بمعنى، كونه منجّزاً أو معذّراً ـ في غير فرض التقصير في المقدّمات ـ في الشرعيات و عند العقلاء، فيجب اتّباع قطعه والحركة على وفقه في مقام الإطاعة و امتثال أمر من يجب طاعته عرفاً أو شرعاً.

وليس طريقية القطع قابلة لجعل الشارع المقدّس و تقنين المقنّنين إيجاباً و سلباً؛ فإن الجعل الإيجابي لغو محض، والجعل السلبي (أي الحكم بعدم كون القطع طريقاً إلى الواقع) من سلب الذاتيات عن الذات، وهو غير معقول؛ فإن ثبوت الذاتيات للذات ضروري الثبوت خارج عن الإمكان.

و بالجملة، الجعل المركّب (الحكم بثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه) لا يجري في الذاتيات ـ بلا فرق بين ذاتيات باب إيساغوجي (الجنس والفصل) و ذاتيات باب البرهان (ماينتزع عن ذات الشيء و يحمل عليه، كزوجية الأربعة و إمكان الماهيات)، فإنّه غير معقول تكويناً و تشريعاً، فلا يمكن جعل الإمكان لماهية الإنسان مثلاً جعلاً تكوينياً؛ فإنّه من تحصيل الحاصل، و لا يمكن نفيه، فإنّه من سلب الذاتي عن الذات؛ فإنّ سلب الضروري ممتنع، وإنّما مورد

الجعل التأليفي و المركّب هو الممكنات دون الضروريات من الواجبات والممتنعات.

و هكذا الكلام في الجعل التأليفي التشريعي، فلا يمكن للشارع أن يحكم و يعتبر القطع طريقاً إلى الواقع، فإنّه لغو و عبث، ولا يمكن اعتباره مسلوب الطريقة إلى الواقع، كما إذا قطع أحد بكون مائع معين خمراً و حكم الشارع بحلّيته و عدم الاعتناء بالقطع؛ فإنّه يتناقض تحريم الخمر واقعاً و بنظر القاطع[١] أو بنظر القاطع فقط[٢] وهذا الذي ذكرنا أصبح بإجماله من الواضحات في أصول الفقه اليوم للشيعة الإمامية، و ينقدح ممّا تقدّم أنّ الطرق و الأمارات التعبّدية الشرعيّة، سواء التأسيسيّة والإمضائيّة، كخبر الواحد الجامع للشرائط و الإجماع المنقول لو فرض حجّيّته[٣] وظاهر الألفاظ ـ ألفاظ الكتاب الكريم والسنّة النبوية ـ و حجّيّة الظن بناءً على تمامية مقدّمات الأنسداد[٤] و غير ذلك، ومايتعلّق بإثبات الموضوعات الخارجيّة كالبيّنة و الإقرار والحلف في القضاء، والقرعة و أصالة الصحة و قاعدة التجاوز والفراغ و نظائرها إنّما تعد حجّة شرعيّة إذا فقد القطع، و مع تحقّقه لا تصل النوبة إلى تلك الحجج والأمارات حتى وإن افادت الظنّ لو لا القطع، وليست بحجّة شرعيّة، فإنها إن فرضت موافقة للقطع، فلا أثر لها معه، و إن كانت مخالفة له، فهي مخالفة للواقع بنظر القاطع، فلا تنهض حجّة له و عليه.

و بالجملة، القطع الطريقي لا يعارضه شيء و لا يعقل حجّيّة شيء مخالف له حين تحقّقه.

ثم إنّ الأدلّة والأمارات غير القطعيّة إما اعتبرت شرعاً في فرض الشكّ في الواقع بحيث يكون الشكّ في الواقع موضوعاً لحجّيّتها و إمّا اعتبرت في ظرف الشكّ في الواقع من دون كونه موضوعاً لحجّيّتها.

والثاني: يسمىّ بالأدلّة الاجتهاديّة و بالأمارات والطرق.

---

١. إذا فرض القطع موافقاً للواقع.

٢. إذا فرض قطعه مخالفاً للواقع.

٣. ونحن لا نقول بحجّيّة الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول.

٤. لا نبني على حجّيّة الظنّ في غير مادل دليل خاصّ على اعتباره؛ فإنّ الظن لا يغني من الحقّ شيئاً.

والأوّل يسمىّ بالأصول العمليّة و الأدلّة الفقاهية. والأصول العملية لاتكون حجّة مع وجود الأمارة والدليل الإجتهادي؛ فإنّه حاكم او وارد عليها.

فأمام المستنبط للإحكام الفرعية، أقسام ثلاثة مترتّبة لاتصل النوبة إلى حجّيّة متأخّر مع فرض حجّيّة وجود المتقدّم:

١. القطع من أيّ جهة حصل ضرورية كانت أو نظرية، عقليّة كانت أو علمية أو نقليّة. و المراد به القطع الطريقي دون القطع الموضوعي طبعاً.

٢. الأدلّة الاجتهاديّة، سواء فيالأحكام، كخبر الثقة والظواهر أو في الموضوعات، كالبيّنة ونحوها. ولابد أن ينتهي اعتبارها شرعاً إلى القطع دون الظنّ؛ فإنّه لا يغني عن الحقّ شيئاً. وبعبارة أخرى، لا يعقل أن يكون الظنّ مظنون الاعتبار؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل؛ بل لابدّ من انتهاء كلّ أمارة و دليل غير قطعيّ في نفسه إلى القطع المعتبر بذاته، فالظنّ أو الاحتمال إنّما يعتمد عليه إذا يدعمه القطع.

٣. الأصول العملية الأربعة: الاستصحاب، البراءة الشرعيّة والعقلية، الاحتياط والتخيير، والأول مقدّم علىالثلاثة الأخيرة و لكلّ منها مرتبة خاصّة، كما تقرر في أصول الفقه.

واعلم، أنّ هذه المقدّمة وإن كانت من الواضحات في علم أصول الفقه عند الإماميّة لكنّنا ذكرناها إيضاحاً لبعض ماتقدم و مايأتي من مسائل هذا الكتاب، لغيرهم من الباحثين، والله الهادي.

## البصمة الوراثيّة وتوضيح معناها

البصمة بمعنى العلامة، يقال بصم القماش بصما اى رسم عليه، و قد أقرّ مجمع اللغة العربيّة لفظ «البصمة» بمعنى أثر الختم بالإصبع.

والوراثة علم يبحث في انتقال صفات الكائن الحيّ من جيل إلى جيل آخر، و تفسير الظواهر المتعلّقة بطريقة هذا الانتقال (و أصل الورث أو الإرث الانتقال)

فالبصمة الوراثيّة: العلامة أو الأثر الذي ينتقل من الآباء إلى الأبناء، ولكن هذا الأثر

لايعرف إلّا بأجهزة خاصّة بالغة التقنية.[١] و أوّل من أطلق اصطلاح البصمة الوراثيّة هوالبروفيسور «إليك جيفري» في إنجلسترا سنة ١٨٨٥م عندما أجرى فحوصاً روتينية لجينات الإنسان، فاكتشف ذلك الحمض النووي (الدنا) و هو المميّز لكلّ شخص مثل بصمات الأصابع، فأسماه بالبصمة الوراثيّة أو بصمة الحمض النووي.[٢]

وأسماه بعضهم، بـ «محقق الهوية الأخيرة» اذ بها يعرف الإنسان نفسه التي تتميّز بصفاتها و تكوينها عن سائر الأنفس، وعلاقته بالعائلة الإنسانيّة وبالمتسببّين في وجوده.

أمّا صفاته الخاصّة التي لا يشترك معه فيها أحد من البشر: فيتراوح عددها مابين مليونين إلى عشرة ملايين صفة وراثيّة من بين ثلاثة بلايين صفة وراثيّة تحملها الخليّة الواحدة، و يستثنى من هذا التفرّد حالة التوائم المتماثلة، والتي أصلها بويضة و حيوان منوي واحد، و هي شديدة الندرة و في حكم العدم.

وأمّا صفاته التي يشترك فيها مع العائلة الإنسانيّة: فهيالنسبة الغالبة من مجموع صفاته الوراثيّة التي تبلغ ثلاثة بلايين بعد استقطاع الصفات الخاصّة سالفة الذكر.

وقد ثبت أنّ نصف الصفات الوراثيّة لكلّ إنسان يتطابق مع الصفات الوراثيّة لأمّه الحقيقية، و نصفها الآخر يتطابق مع الصفات الوراثيّة للرجل المتسبّب في وجوده، دون النظر إلى العلاقةالشرعيّة بينه و بين الأمّ.[٣]

و قال طبيب:

> يمكنني بعد دراسة علمية متأنيّة للحامض النووي و مكونات الجين أن أضع تعريفاً للبصمة الوراثيّة مفاده أنّها: «تعيين هوية الإنسان عن طريق تحليل جزء أو أجزاء من حمض الدنا المتمركز في نواة أيّ خليّة من خلايا جسمه، و يظهر هذا التحليل في صورة شريط من سلسلتين، كلّ سلسلة بها تدرج على شكل خطوط عرضيّة مسلسلة وفقاً

---

١. لاحظ ج١٤، حلقة النقاش حول حجّيّة البصمة الوراثيّة في إثبات النسب، ص٢٦، ونحن نعبّر في الحواشي عن هذا الكتاب بـ«ج ١٤» روماً للاختصار، فتفطّن.

٢. نفس المصدر، ص٢٧.

٣. ج١٤، ص٢٢ و ٢٣. و عندالشكّ من كون الحمل في السفاح أومن النكاح يبنى على الثانى حملاً لفعل المسلم على الصحّة.

لتسلسل القواعد الأمينية على حمض الدنا، و هي لكلّ إنسان تميّزه عن الآخر في الترتيب و في المسافة ما بين الخطوط العرضية تمثّل إحدى السلسلتين الصفات الوراثيّة من الأب(صاحب الماء) و تمثّل السلسلة الأخرى الصفات الوراثيّة من الأُمّ (الوالدة).[١]

و قيل في تعريفها: و هي صفة خاصّة ينفرد بها كلّ إنسان عمّا عداه، يبيّنها التحليل بطريقة الاختيار الوراثي لجزء الحامض النوى الدنا.[٢]

## دورالبصمة الوراثيّة في اختبارات الأبوّة

قال دكتوران: لعبت و تلعب الوراثة البشرية، و خاصة الوراثة الجزئية دوراً بارزاً في الكشف عن صحّة أو نفي الأبوّة لمنع تداخل الأنساب، فلقد استخدمت البصمة الوراثيّة كأحد الطرق النا جحة في إتمام هذا الهدف لنبيل، و هو وضع النسب في نصابه، فلقد استطاع الدكتور جيفري ورفاقه في الكشف عن هذه البصمة الوراثيّة، و من قبل اكتشاف البصمة الوراثيّة كان للتباين بين الأفراد في العديد من الدلائل البيوكيميائيّة الدور الكبير في الكشف عن الأبوّة الحقيقية أو نفيها، فلقدوجد أن هناك المئات من البروتينات الموجودة بالدم والسيروم والإفرازات الجسميّة الأخرى، والتي تكون فريدة و مميّزة لكلّ شخص على حدة. فمثلاً وجد أنّ الكرات الحمراء تحمل أكثر من ٢٥٠ بروتين أمكن التعرّف عليها حتى أن HLA تعتبر من الدلائل الفريدة في نوعها للشخص، وبالتالي ففي حالات الأبوة المشكوك فيها أو القتل أو الاغتصاب، فإنّ تحليل القليل ربّما يكون كرة حمراء لاترى الاّبالمجهر تكون كافية لإثبات المجرم، وكذلك الحال بالنسبة للإفرازات والدلائل الأخرى.

إنّ القدرة على التمييز الدقيق والذي يجري الآن بين الأشخاص على أساس اختبارات الدم الوراثيّة مكّنت الباحثين في هذا المجال من التعرّف أكثر و بدقّة على الجاني ـ ربّما أدقّ من استعمال بصمات اليد ـ إنّ ـ الخواصّ المعروفة للصبغات التي

---

١. نفس المصدر، ص٢٧ و ٢٨.
٢. نفس المصدر، ص٩١.

تستعمل في صبغ الكروموسومات المعيّنة، و تلك المعرفة لزمرات الدم و عامل ريسيس، وكذلك الدلائل البروتينية و مجموعات HLA مجتمعة مع استعمال بصمات اليد و كذلك البصمة الوراثيّة جعلت من إمكانيّة التعرّف على كلّ شخص معرفة تراجع حقيقة و جازمة للقاتل أو مرتكب عمليّة الاغتصاب و بالتمييز بين الأب الحقيقي من عدمه.

إنّ التحاليل التي تمّ ذكرها في الكشف عن البصمة الوراثيّة، سواء أكانت باستخدام: الإنزيمات القاطعة، و الشرائح، أو استخدام الآليلات الأخرى أحادية أو ثنائية أو ثلاثية القاعدة النيتروجينية مع استخدام المجسمات probes جعلت من إمكانية الخطأ أمراً صعباً جدّاً في حالات إثبات أو نفي الأبوّة، فلقد استطاع الباحثون البريطانيون حساب الاحتماليات لشخصين ليسا أقرباء و احتمالية تشابههما في البصمة الوراثيّة، فلقد وجدوا أنّ الاحتمالية تكاد تكون صفراً، وكذلك الحال بين الأخوّة، فإنّ فرصة التشابه في نفس النمط الوراثي (البصمة الوراثيّة) تصل إلى واحد في المليون، وعليه فإنّ هذه الطريقة قد زادت من فاعليات اختبارات الطبّ الشرعي و المختبرات الجنائية بوزارات الداخلية.[1]

## ضوابط ممارسة البصمة الوراثيّة

من الحكمة أن ندرس نتائج تجريب العلم بالبصمة الوراثيّة في شعوب إمريكا و أوروبا و ماتوصّلت إليه محاكمهم من قواعد و ضوابط تضمن سلامة العمل بها، و تبعث الثقة للاحتكام إليها على مدى بضعة عشرعاماً[2] و بالتحديد منذ عام ١٩٨٧م إلى الآن.

وقد فصّل «إريك لاندر» القواعد المتولّدة عن تجريب لعمل بالبصمة الوراثيّة في محاكم أروبا و إمريكا في الأربعة التالية، و لا أراها بعيدة عن الأطر الإسلامية:

---

١. ج١٤، ص٦٧٦ و ٦٦٨.

٢. على مدى بضعة و عشرين عاماً إلى هذا اليوم (٢٠٠٣م / ٥ / ١٠).

١. القبول العامّ لأهل الاختصاص بمعنى عدم الأخذ بالكشف العلمي في مرحلة التجريب إلى أن يعبّر مرحلة الثبوت والتطبيق.

٢. اختبار الموضوعية بمعنى وجوب إجراء تحليلين من عينتين مختلفتين لإمكان المقارنة والاطمئنان لسلامة النتيجة.

٣. الوقوف على طبيعة عدّة التقنية بمعنى التأكّد من سلامة الأجهزة و دراسة القنيين في تشغيلها.

٤. الحذر من التكنولوجيا المتطوّرة بمعنى عدم التسليم المطلق بنتأئجها قبل اختبار الموضوعية والوقوف على طبيعة عدّة التقنية.

و لحسن الحظ فإنّ تعيين الهوية ببصمة الدنا يتحسّن باستمرار من ناحية بسبب تحسن التكنولوجيا، و من ناحية بسبب مايبذل من مجهودات لحلّ ما تطرحه الممارسة العمليّة من مشاكل و لعلّ الدرس الذي لقنته التكنولوجيا المتطوّرة هو نصب العداء بين الحسن و الأحسن.[١]

أقول: لاخصوصية لتلك الضوابط الأربعة، بل المدار على إفادة ممارسة البصمة الوراثيّة، في الفقه الإسلامي في إثبات لنسب أو نفيه، أحد الأمرين:

١ـ العلم، حتى لايبقى احتمال الخلاف واحد بالمائة.

٢ـ الاطمئنان والوثوق الذي هو عندالعرف العامّ علم يعتمدون عليه في أموالهم و أعراضهم و نفوسهم، والأوّل حجّة عقليّة، والثاني حجّة عقلائيّة لم يردع عنه الشارع فإنّه وإن كان بنظر الدقيق العقلي مرتبة من الظنّ والقرآن نهى عن العمل بالظنّ، لكن العرف العام الذين ألقيت إليهم الخطابات القرآنيّة يرون الاطمئنان علماً لاظنّاً فإذا ثبت النسب أوعد مه علماً أو اطمئناناً فيعتمد عليه و إلاّ فلا.

## البصمة الوراثيّة و حكمها الفقهي

الحكم الفقهي لممارسة البصمة الوراثية يختلف باختلاف مواردها:

---

١. ج١٤، ص٣٠ و ٣١.

إذا أجريت البصمة الوراثيّة لأجل استكمال العلاج، فحكمها حكم التداوي من الوجوب والجواز على ما تقدّم في الجزء الأوّل.

وقيل: إنّ البصمة الوراثيّة نوع من أنواع التحليل للخليّة، والتحاليل و الأشعّاعات يطلبهما الطبيب غالباً من المريض إذا رأى لذلك داعياً؛ ليتمكّن من التشخيص و توصيف الدواء.

وإذا أجريت لتحقيق النسب فهو على أقسام:

القسم الأوّل: قد يكون لإثبات نسب مجهول يتعلق بالمجري نفسه لمجرّد علمه بحقيقة الحال، و أنّه هل ولد فلان أو والده أو أمّه أو أخوه مثلاً، فهذا أمر جائزلابأس به؛ لعدم دليل على المنع بعد أصالة البراءة.

القسم الثاني: و قد يكون ذلك لأجل إثبات جواز النظر أو اللمس أو أخذ التركة و نظائرها، فيكون إجرائها و ممارستها شرطاً لجواز تلك الأمور أو حرمتها، وحكم ممارستها الجواز أيضاً.

القسم الثالث: قد يكون لأجل إحراز استطاعته للحجّ كما إذا مات من يشكّ في كونه أباه أو ابنه مثلاً و قد ترك ما يمكن أن يجب الحجّ على الشاك إذا كان مستحقّاً للإرث، والممارسة هنا قد تكون واجبة؛ إذ يشكل الرجوع في أمثال المقام إلى أصالة عدم الاستطاعة.

القسم الرابع: قد يكون لفهم نسب الغير، فإن كان بطلبه فالظاهر جوازه إن لم يترتّب عليه محذور آخر، وقد لايكون بإذنه، فالظاهر عدم الجواز لعدم جواز الاطّلاع على أسرار الغير من دون رضاه.

القسم الخامس: قد يكون لقانون حكومي يكلّف الشعب بالخضوع لممارسة البصمة الوراثيّة لإثبات النسب أو نفيه. والظاهر بطلان هذا التقنين شرعاً و عدم جواز إجبار أحد على الممارسة المذكورة؛ فإنّ النسب ثابت بالفراش أوالوطء المحرّم مثلاً، فلا ملزم لهما، والناس مسلّطون على أموالهم و شئونهم و أنفسهم و بل لايجوز الإجبار حتى في مجهول النسب لأجل الميراث و جواز النظر و نحوه إذا لم يطلب مجهول النسب التركة أو النظر مثلاً.

نعم، إذا رأى الحاكم الإسلامي مصلحة ملزمة في مورد أو موارد فيها، وجبت على المؤمنين لوجوب إطاعة أولي الأمر.

القسم السادس: ربّما تجب من دون أمر الحاكم العام الشرعي، كما إذا ادّعى أحد على فرد أنّه مدينه السابق وله بصمة كذائية عندي و أنكره المدّعى عليه، فيوجب القاضي عليه ممارسة البصمة الوراثيّة تحقيقاً لصحّة الدعوي و كذبها. و كذا من ادّعى عليه الزوجية للمطالبة بحقوقها و أنكرها و امكن إثباتها بالبصمة الوراثيّة.

و بالجملة، كل مدّعى عليه ينكر هوية يدّعيها المدّعي له، ولم يكن له ـ اي للمنكر ـ بينة على إنكاره يجب عليه قبول ممارسة البصمة الوراثيّة، إذا فرض تأثيره في إثبات الدعوى أو بطلانه.

القسم السابع: قد يكون لإثبات جريمة.

قال طبيب مسلم فاضل:

و لاشكّ أنّ للبصمة الوراثيّة ثمرتين:

الثمرة الأولى: أنّها تحقّق الهوية الشخصية بصفاتها الخاصّه التي تميزها عن غيرها بحيث لايشتبه معها أحد من البشر.

و من هذه الثمرة يمكن معرفة صاحب التلوثات الدمويّة أو المنوية أو اللعابية و كذلك يمكن معرفة صاحب الأجزاء البشرية من نحو جلد و عظم و شعر على مسرح الجريمة.

ويمكن الاستفاده من هذه الثمرة شرعاً في مسائل لا تحصى، أهمّها:

ألف: التحقّق من شخصية المفقود و الآبق و نحو هما عند الادّعاء.

ب: التعرّف على المتّهم بالجريمة.

الثمرة الثانية: أنّها تحقّق الهوية الشخصيّة بصفاتها المرجعيّة، وهي الصفات المشتركة مع الأصول التي انحدرت منها، والفروع التي انبثقت منها.

و من هذه الثمرة يمكن معرفة الوالدات والوالدين و أولادهم.[1]

---

١. ج ١٤، ص ٣٩ و ٤٠.

إلى أن قال:[١]

البصمة الوراثيّة تثبت ـ بيقين ـ هوية صاحب الأثر على جسم الجريمة أو ما حولها، ولكنّها مع ذلك تظلّ ظنّية في تعدّد أصحاب البصمات على الشيء الواحد أو تصادف وجود صاحب البصمة قدراً في مكان الجريمة بعد وقوعها، أو غير ذلك من أوجه الظنّ.

و لمّا كانت الشريعة الإسلاميّة لاتمانع في الأخذ بالأمارات والقرائن وفقاً لضوابط خاصّة، كان من المناسب أن نجزم بمشروعية البصمة الوراثيّة في تلك الأحوال؛ لذلك نرى المحاكم الأوروبية و الإمريكية تأخذ بالبصمة الوراثيّة في مكافحة الجرائم ليس كدليل، و إنّما كقرينة نفي أو إثبات قويّة في جرائم السرقة والقتل و الاغتصاب والجرائم الجنسيّة.

و قال: و ليس هناك ما يمنع في فقهنا الإسلامي من الاعتماد على البصمة الوراثيّة كقرينة نفي أوإثبات، وأرى أنّ الأخذ بها فيه مزيد من الضمانات للمتّهمين و تقليل للسلطة التقديرية في يدالقضاء.

أقول: الأصل في الظنّ بالأحكام الكلّيّة والموضوعات الخارجيّة و أحكامها الجزئية والموضوعات المستنبطة عدم الحجّيّة إلّا مادلّ الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع، على حجّيّة؛ «فإنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً». «و لاتقف ما ليس لك به علم»، وغيرهما من الآيات و الأحاديث.

فالبصمة إنّ أفادت علماً وجدانياً أو اطمئناناً عقلائياً، فهو و إلّا فلاعبرة بها.

نعم، لها فائدة في مورد واحد و هو القسامة؛ فإنّها في مورد اللوث.

و في الجواهر:[٢]

و إن لم نجده (اي اللوث) في شيء ممّا وصل إلينا من النصوص، إلّا انّه لاريب فياعتباره

---

١. نفس المصدر، ص٤٣ و ٤٤.

٢. ج٤٢، ص٢٢٦ و ٢٢٧.

فيها (أي في القسامة) من غير فرق بين النفس والأعضاء ... بل عن السرائر أنّ عليه في النفس إجماع المسلمين و في الأعضاء إجماعنا. و في محكي الخلاف:

إذا كان مع المدّعى للدم لوث، و هو تهمة على المدّعى عليه بأمارات ظاهرة، بدأ به في اليمين يحلف خمسين يميناً، دللنا إجماع الفرقة و أخبارهم.

أقول: و لاشكّ أنّ البصمة الوراثيّة إذا أثبتت الجريمة إثباتاً ظنيّاً كانت لوثاً يتحقّق به موضوع القسامة.

# ٣٦

# حول نسب الأولاد

أولاد الموطوءة بالعقد الدائم يلحقون بالزوج بشروط ثلاثة:

أوّلها: الدخول بغيبوبة الحشفة أو مقدارها قبلاً أو دبراً، وعن كشف اللثام و غيره: أنزل أولا بل نسب عدم اعتبار الإنزال إلى إطلاق الفتاوى في كلام صاحبي الروضة و الجواهر.[١]

واستدلّ له بمعتبرة أبي مريم ـ عند المشهور ـ

قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قال: يوم أتى فلانة أطلب ولدها، فهي حرّة بعد أن يأتيها، أله أن يأتيها و لا ينزل فيها؟ فقال: «إذا أتاها فقد طلب ولدها».[٢]

و أيّده أو قوّاه في الجواهر بقوله: يمكن التولد من الرجل بالدّخول و إن لم ينزل، ولعلّه لتحرّك نطفة الإمرءة و اكتسابها العلوق من نطفة الرجل في محلّها أو غير ذلك من الحكم التي لا يحيط بها إلّا ربّ العزة، ولذا أطلق: الولد للفراش المراد[٣] به الافتراش فعلاً، لا ما يقول العامّة من الافتراش شرعاً، بمعنى أنّه يحلّ له وطؤها، فلو ولدت و إن لم يفترشها فعلاً ألحق به الولد، إذ هو مافيه من فتح باب الفساد للنساء أشبه شيء بالخرافات.[٤]

---

١. الجواهر، ج ٣١، ص ٢٢٢.

٢. الوسائل، ج ٢٠، ص ١٩٠، الباب ١٠٣ من ابواب مقدمات النكاح.

٣. «وللعاهر الحجر»، لاحظ الباب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء من الوسائل، ج ٢١، ص ١٧٣.

٤. ج ٣١، ص ٢٢٣.

أقول: الأ قوى اعتبار الإنزال و لو احتمالاً ولااعتبار بإطلاق الفتاوى، إن صحّ، والرواية لابدّ من توجيهها بوجه مقبول، و إمكان التولّد بالدخول المجرّد عن الإنزال يلحق بكفاية الافتراش الشرعي في الضعف و إن كان الأخير أظهر ضعفاً، وعلم الطبّ الحديث بيّن ذلك كلّه ـ كما ذكرناه في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب ـ أنّ بييضة المرأة لاتعلق مالم يدخل فيها حيوان وفي كتاب اللعان من «الشرائع و الجواهر: «و لو وطئ الزوج دبراً أُلحق به» بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به في كشف اللثام، بل في المسالك: ظاهرهم الاتّفاق على ذلك و لعلّه لإمكان استرسال المني في الفرج من غير شعور به وإن كان الوطء في غيره. بل عن بعضهم التصريح بأنّه كذلك و إن عزل كما لو وطىء في الفرج خلافاً لبعض، فاشترط عدم العزل لكون العلوق مع ذلك في غاية البعد؛ لأنّ الذى يحتمل معه سبقه من المنيّ في غاية القلّة. و فيه أنّ الإمكان حاصل و إن كان مع العزل أبعد.[1]

أقول: و لايجري هذا الوجه على من يطمئن بعدم سبق مائه إلى الفرج.

و اعلم، أنّ في إلحاق الولد بالخصيّ اختلاف، و ذهب جمع، منهم المحقق و صاحب الجواهر إلى الأول، للاحتمال؛ و مقتضى مامرّ في الجزء الأوّل هو الثاني و عدم الإلحاق؛[2] لأنّ المنى يتكون في الخصيتين المفقودتين عند الخصيّ.

والمتحصّل مما ذكرنا في هذا الشرط إنزال الماء في فرج الزوجة يوجب الحمل بشرائطها البيالوجية من دون اعتبار الدخول. و هذا هو المعتمد في مقام الثبوت. و أمّا في مقام الإثبات فيكفي مطلق الدخول مع احتمال الانزال أو مطلق إنزال ألماء

---

١. الجواهر، ج ٣٤، ص ١٦.

٢. و ما في الجواهر: فيتحقق الدخول الموجب لإلحاق الولد و غيره من الأحكام، بغيبوبة الحشفة خاصة أو قدرها من مقطوعها في القبل و إن لم ينزل كما هو صريح بعض النصوص الواردة في العزل و في المتعة و غيرها. بل يمكن دعوى تواتر النصوص فيه معنى، ضرورة ترتيب ذلك فيها على الوطء المتحقّق بما سمعت قطعاً... بل عن الشهيد في قواعده: أنّ الوطء في الدبر على هذا الوجه يساوي القبل في هذا لحكم و غيره إلّا في مواضع قليلة استثناها ... (ج ٣١، ص ٢٢٩ و ٢٣٠).

لا نقبله، و نحسبه مبالغة من هذا الفقيه المتضلع ﷺ. و أمّا كلام الشهيد ﷺ فلابدّ من تصديقه من قبل علم الطبّ الحديث، و لا يسهل تصديقه بإطلاقه.

أو إيصاله إلى الفرج مع احتمال الحمل بـه اعـتماداً عـلى قـوله ﷺ «الولد للـفراش» والله أعلم.[١]

ثمّ إنّه لايعتبر في إلحاق الولد مع الإنزال المعلوم أو المحتمل غـيوبة الحشـفة أو مقدارها، كما في كلام جمع من الفقهاء، بل يكفيه مطلق الدخول، ولو بـجزء مـنها أو مقداره، وكأنّه واضح، بل يكفي الإنزال على ظاهر الفرج من غير دخول، في إلحاقه به، بل لايبعد كفاية دخول ماء رجل في فرجها من دون دخول الآلة التناسلية و الإنزال على ظاهره كالأنبوبة إذا احتمل كون حملها من الماء المذكور على تردّد فيه، و أمّا مع العلم بكونه منه فلا شكّ في الإلحاق.

فرع: إذا عزل عن زوجته أثناء الجماع و حملت لم يجز له نفي الولد لمكان العزل، مع احتمال سبق المني قبل النزع من غير تنبّه، أو احتمال بقاء شيء من المـني فـي المجرى و حصول اللقاح به عند العود إلى الإيلاج، و يلحق بالعزل في ذلك ما إذا أنزل قبل الدخول ثمّ جامع من غير أن يتأكّد من عدم تلوّث الآلة بالمني و خلوّالمجرى منه تماماً.

و يدلّ عليه إطلاق الحديث المتقدّم و توافق الفتاوى والسيرة العقلائيّة، و أمّا مـع العلم بعدم الإنزال؛ فلاوجه للإلحاق أصلاً، كما لاوجه له في الصغير.

و أمّا الدخول دبراً مع الإنزال، فإنّما يكفي لتحقّق النسب و إلحاق الولد بـصاحب الماء؛ إذا لم ينف الطبّ الحديث الحمل من الانزال في الدبر، و إلّا فلاأثرله، و لاعذر لأهل الاستنباط في مثل أعصارنا في جهلهم بنظر الطبّ الحديث إذا كان علمياً غير ظنّي، و حسّياً غير حدسي، كمعذوريّة الفقهاء السابقين في الأعصار الماضية.

والتمسّك بإطلاق الأدلّة اللفظية، و بالأصول العمليّة[٢] إنّما يـتمّ إذا لم يكـن للـطبّ الحديث و لغيره من العلوم حكم قاطع أوبالغ درجة الوثوق و الإطمئنان.

---

١. و ما في الجواهر عند قول المحقّق ـ رحمه‌الله ـ (فلولم يدخل بها لم يلحقه): اجماعاً بقسميه و نصوصاً غير نـاظر إلى فرض الانزال ظاهراً، (ج٣١، ص٢٢٩).

٢. و كذا بإطلاق الفتاوى. و في المقام نسب عدم العبرة بالوطء دبراً إلى السرائر و التحرير و جماعة من المتأخرين. فلاحظ الجواهر، ج٣١، ص٢٢٣.

فرع: إذا جهل المدّة فلا يبعد إلحاقه به، فإنّ الولد للفراش، والمتيقّن خروج ما علم المدة و أنها أقلّ من ستّة أشهر، فيكون إطلاقه مقدماً على الاستصحاب. فتأمّل فيه.

ثانيها: مضيّ ستة أشهر هلالية أو عددية أو ملفّقة من حين الوطء؛ لأنّها أقل الحمل كتاباً[١] و سنّة[٢] مستفيضة أو متواترة، و إجماعاً محكياً كذلك، بل في المسالك نسبة ذلك إلى علماء الإسلام، بل محصّلاً، فلا يلحق به إن وضعت حيّاً كاملاً لأقلّ من ذلك و ما عن المفيد بل والطوسي أيضاً ـ من التخيير بين النفي و الإقرار به ـ محجوج بما عرفت.[٣]

فلو جاءت المرأة بولد حي كامل لأقلّ من ستة أشهر من الدخول أو ما هو بحكم الدخول، كما مرّ لم يلحق بالزوج. و أمّا السقط: فهو يلحق به لأقلّ منها؛ إذا أمكن تولّده منه، فتجب عليه مؤنة تجهيزه و يستحق ديته لو جني عليه.

ثالثها: عدم التجاوز عن أقصى مدة الحمل، و هو تسعة أشهر، كما عن الأشهر بل المشهور المدّعى عليه الإجماع في كلام بعضهم، واستدل عليه بروايات[٤] و قيل عشر اشهر، و قيل: سنة كاملة كما في العروة الوثقى و من تابعها، و من سبقها كالمرتضى و جمع. و نحن ذكرنا ما عندنا فيه في المسألة التاسعة والعشرين في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

فلو غاب عنها زوجها أو اعتزلها أكثر من أقصى مدّة الحمل و ولدت بعدها لم يلحق به.

فرع: إذا شكّ في التجاوز عن أقصى مدّة الحمل ـ و كان معيّنا كأحد الأقوال الثلاثة المذكورة آنفاً ـ فالأصل عدم التجاوز والولد للفراش.

فرع ثان: إذا انتفى أحد الشروط المتقدّمة، لايجوز للرجل إلحاق الولد بنفسه لأجل الميراث والنظر إلى النساء و غيرهما.

---

١. الأحقاف(٤٤): ١٥ والبقرة(٢): ٢٣٣، وتقدم توضيحه في الأجزاء السابقة.
٢. الوسائل، ج ٢١، ص ٣٨٠، الباب ١٧.
٣. الجواهر، ج ٣١، ص ٢٢٣.
٤. لاحظ الوسائل، ابواب أحكام الأولاد الباب ١٧ و ٢٥.

فإن قيل: في فرض اتّفاق الزوجين على نفي أحد الشروط، كيف ينفى الولد عن الزوج والحال أنّ الحقّ غير منحصر فيهما؛ إذ الولد أيضاً صاحب حقّ في المقام.

يقال: انّ اتفاقهما يسقط حق التداعي بينهما، أمّا الولد، فإذا كبر كان له حق الدعوى، ولاحظ تفصيل البحث في الجواهر.[١]

فرع ثالث: إذا اجتمعت الشروط الثلاثة كلّها، لايجوز للزوج نفي الولد، لمكان تهمة أمّه بالفجور، بل و لامع تيقّنه، سواء ظنّ انتفاؤه أو لا، ولو نفاه لم ينتف إلّا باللعان،[٢] إذ الفرض إمكان تولّده منه، فهو ولده، لقوله ﷺ المتّفق عليه: «الولد للفراش و للعاهر الحجر». و لايستثنى من ذلك إلّا وطء الشبهة على ما يلي:

**مسألة**: إذا كان الوطء شبهة ـ غير فجور ـ على وجه يمكن تولّده من الواطىء والزوج، ففي الجواهر وغيره أنّه يقرع بينهما و يلحق بمن تقع عليه القرعة؛ لأنها حينئذ فراش لهما من غير فرق بين وقوع الوطئين في طهر وعدمه، مع إمكان الإلحاق بهما.

نعم، لو أمكن لأحد هما دون الآخر تعيّن له من دون قرعة، كما ينتفي عنهما بعدم إمكانه منهما و هو واضح.[٣]

أقول إن كان هذا انعقد عليه إجماع قاطع كما يستفاد من محلّ آخر من الجواهر.[٤] فهو، والّا فالحقّ إلحاق الولد بزوج المرأة دون الواطيء شبهة إلّا إذا لم يمكن إلحاقه به، و ذلك لوجهين:

الوجه الأول: إطلاق قوله ﷺ: «الولد للفراش» شامل للمقام، و لايكون قوله ﷺ فيما بعده «وللعاهر الحجر» مقيّداً له؛ إذ هو في مقابل نفى كون الولد من الزانى فقط، بحيث لايشمل غيره من حالات الشكّ في كون الولد من الزوج و لعلّه واضح للمتدبّر.

الوجه الثانى: أنّ الفراش فراش الزوج و ليس بفراش للواطىء شبهة، فالحديث ينفى الولد عنه، لاسيما إذا كان الفراش كناية عن حالة الزوجية لكن في الجواهر:

---

١. ج٣١، ص٢٣١ و ٢٣٢.

٢. انتفاء الولد باللعان قيّده كاشف اللثام بما إذا لم يصرح الزوج باستناد النفى إلى الفجور و إلا لم ينتف به أيضاً. و في الجواهر: و إن كان قد يشكل بإطلاق أدلّة اللعان، ج٣١، ص٢٣٢.

٣. ج٣١، ص٢٣٣.

٤. ج٣١، ص٢٣٩.

«الوطء بالشبهة يلحق به النسب» كالوطء الصحيح بلا خلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص.

و بالجملة، ينزل فراش المشتبه منزلة فراش الصحيح، و يلحظ الحكم بـه كـذلك، و لعلّ العمدة في ذلك الإجماع، و لولاه لأمكن القول بترجيح فراش المالك (كان كلامه في وطء الأمة شبهة) مثلاً على فراش المشتبه عملاً بإطلاق مادلّ على الحكم به لمن هي عنده؛ فتأمّل.[١]

قلت: إلحاق الولد بالواطىء شبهة أمر و صدق ذى الفراش حقيقة عليه أمر آخر، و ذيل كلامه يدلّ على تردّده (رحمه الله) أيضاً، و إنّـى مـتوقّف فـي حكـم المـقام، و لو اضطررت إلى الحكم لأفتيت بإلحاق الولد بالزوج في فرض إمكان إلحاقه بهما.

نعم، يرجع إلى القرعة فيما إذا كـان الواطآن كـلا هـما مشـتبهين أو فـاجرين أو مشتركين في ملكية الأمة كمادلّت عليه روايات، فلاحظ الوسائل، الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء. و منها: الصحيحة عن الصادق عليه السلام: «قضى علي عليه السلام في ثلاثة وقعوا على امرأة واحدة في طهر واحد ... فأقرع بينهم، فجعل الولد للّذي قرع و جعل عليه ثلثي الدية للآخرين فضحك رسول‌الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجده، قال: ما أعلم شيئا إلّا ما قضى عليّ»[٢]

فرع: إذا ولدت زوجتان لزوجين أولزوج واحد ولدين واشتبه أحـدهما بـالآخر، عمل بالقرعة.

## بحث مهمّ مفيد

في كلّ مورد يرجع إلى القرعة في مسائل النسب المتقدمة، إنّما يـرجـع إليـها إذا لم يوجد طريق علمى يفيد العلم بالواقع و إلّا فلامجال للـرجـوع إليـها، ولابـدّ مـن تحصيل العلم، كما صرّح به بعض المحققين من أهل العصر أيضاً.[٣]

---

١. ج ٣١، ص ٢٤٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١٧٢.

٣. منهاج الصالحين للسيد السيستاني دام عمره، ج ٢، ص ١٦٤.

وقد عرفت سرّه في مقدّمة الباب الثانية والثلاثين، و إذا قلنا: إنّ موضوع القرعة هو المشتبه أو المجهول، فمع إمكان تحصيل العلم أو الاطمئنان، لايبقى اشتباهاً أو مجهولاً و البصمة الوراثيّة إذا أفادت العلم أو الاطمئنان، تقدّم على القرعة و أمثالها، بل على البيّنة أيضاً.

و أمّا إذا أفادت مطلق الظن، فليست بحجّة، كما أنّها إذا تتوقّف على مئونة كثيرة لايقدر عليها المكلّف، لاتجب ممارستها، كما أن الفراش سواء فسّرناه بمعناه اللغوي أو جعلناه كناية عن حالة الزوجية أو الزوجة أو الزوج، فهو أمارة على نسبة الولد إلى الزوج، في مورد الشكّ، و مع ممارسة البصمة الوراثيّة و غيرها من الطرق العلميّة لا يبقى موضوع للفراش، بل يعمل بالعلم أو الاطمئنان.

## النسب و اللعان و البصمة الوراثيّة

و هو المباهلة بين الزوجين على وجه مخصوص، و سببه اوّلاً: قذف الزوجة المحصنة، أى غير المشهورة بالزنا المدخول بها، بالزنا مع دعوى المشاهدة و عدم البيّنة. و في كفاية دعوى العلم من دعوى المشاهدة وجهان، و تظهر الثمرة بسقوط اللعان بقذف الأعمى زوجته و ثبوته، ولوكانت له بينة فلا لعان، وباللعان يسقط الحدّ عن الزوج و الزوجة، و تحرم عليه أبداً.

و اعلم، أنّه لايجوز للزوج فضلاً عن غيره قذفها مع الشبهة، ولامع غلبة الظن أو إخبار الثقة أو إشتهار أنّ فلاناً زنى بها، بل في معتبرتي عبدالله بن سنان والحلبي عن الصادق عليه السلام أنّه نهى عن قذف من كان على غير الإسلام (من ليس على الإسلام) إلّا أن يطّلع على ذلك منهم.

و في الأولى: أيسر مايكون أن يكون قد كذب.[1]

نعم، إذا علم بالزنا جاز القذف.

و ثانياً: نفي الولد و لايجوز إلّا مع العلم، و في الجواهر: يجب عليه نفيه عنه (أى

---

١. الوسائل، ج٢٨، ص١٧٣، أوّل كتاب اللعان.

نفي ولد يتيقّن أنه ليس منه) لأنّ ترك النفي يتضمّن الاستلحاق، و لا يجوز له استلحاق من ليس منه، كما لا يجوز نفي من هو منه.[١]

ثم إنّ موضوع اللعان ـ كما قيل[٢] ـ إمكان اللحوق به في الظاهر لولا اللعان و إن علم هو انتفاءه عنه و إلّا فمع فرض الإمكان عنده لا يجوز له نفيه؛ لأنّ الولد للفراش شرعاً و نسب بعض الكتّاب من أهل السنّة إلى قول شاذ عند الشيعة الإمامية يرى سقوط نسب النكاح الثابت بالفراش يتبرّؤا الأب[٣] لكنّي لم أجده في كتبنا. والله العالم.

قلت: و قد تقدّم أنّ مع إمكان تحصيل العلم بصحّة النسب أو بطلانه بأمارة علمية لا يبقى مجال للعان، فإن أثره دفع حدٍّ أو نفي ولد تعبّداً، و مع العلم لا يبقى موضوع للتعبّد، فالبصمة الوراثيّة و نظائرها من الطرق العلمية غير معارضة و لا منافية لتشريع اللعان المختصّ بفرض الجهل بالواقع، كما عرفت توضيحه في الباب الثاني والثلاثين.

---

١. الجواهر، ج ٣٤، ص ١٠.

٢. نفس المصدر، ص ١٤.

٣. نفس المصدر، ج ١٤، ص ٥٢.

# ٣٧

## النسب في فقه مذاهب أهل السنّة

ادّعى بعض الفضلاء من أهل السنّة إجماع المسلمين على اعتبار الفراش الذي هو قيام حالة الزوجية دليلاً على الفراش الحقيقي الذي يثبت به النسب، إلّا أنهم اختلفوا في حقيقة هذا الفراش أو حالة الزوجية، هل تكون بعقد الزواج، كما ذهب إلى ذلك الحنفيّة، أم بعقد الزواج مع الدخول أو إمكانه، كما ذهب إلى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة، أم بالعلم بالدخول المحقّق عن طريق الحاكي في المجالس الخاصّة، كما ذهب إلى ذلك ... والصنعاني و هو الوجه عند الحنابلة.[١]

اقول: ممّا ذكرنا سابقاً ظهر الخلل في هذه الأقوال الثلاثة، و إن كان القول الأوّل أوضح خللاً و ضعفاً، فإن مجرد سببية النكاح من دون دخول و إنزال حتى و من دون كون الزوجين في بلد واحد؛ لصحّة نسب مولود الزوجة إلى زوجها في هذه الحالات مقطوع الانتفاء حقيقة و شرعاً.

أمّا النفي الحقيقي: فهو واضح، و أمّا النفي الشرعي: فلأنّ قوله ﷺ: «الولد للفراش»، سيق لبيان الحكم الظاهري عند اشتباه الولد، و استناده إلى الزوج و غيره كالعاهر مثلاً، والحكم الظاهرى لايمكن جعله على خلاف العلم، كما أشرنا إليه سابقاً.

و قال القائل المتقدم أيضاً: كما اشترط الفقهاء لحجّيّة الإقرار بالنسب ضماناً لصدقه، أن يكون الإقرار لذات المقرّ، أمّا الإقرار بالنسب إلى الغير، كما لو أقرّ انسان بأنّ

---

١. نفس المصدر، ص٤٦.

فلاناً أخوه من الأب فلا يقبل إلّا ببيّنة، خلافاً لبعض الشافعيّة الذي أجازوا الإقرار بالبنوة أو الاخوة.[١]

أقول: إقرار العقلاء نافذ في حقّهم ببناء العقلاء والشارع لم يردع عن بنائهم، و أمّا بالنسبة إلى الغير؛ فهو مجرّد ادّعاء غير حجّة قطعاً لا أنّه معتبر مشروط بالبيّنه، فإذا أقرّ على أنّ زيداً أخوه، فإن يترتب على هذا الإقرار حكم على المقرّ، جاز للمقرّ له الزامه به حسب إقراره، و لايجب التزامه بحكم مترتّب على أخوّته للمقرّ إذا كان ضررياً له، أي للمقرّ له، إذا إقراره غير نافذ على غيره.

و قال أيضاً: اشترط الجمهور من الحنفيّة والمالكية و الأصحّ عن الشافعية، وروايةعند الحنابلة، إن كان الإقرار من المرأة، وجود البيّنة من شاهدي عدل و قد حكى ابن المنذر الإجماع في ذلك ... و ذهب بعض الشافعيّة ـ و رواية عند الحنابلة و ابن حزم الظاهري و هو قول اسحاق بن راهوية ـ إلى قبول ادّعاء المرأة بالبنوّة عند الإمكان و عدم النزاع مثل الرجل. و ذهب الإمام أحمد في رواية ثالثة عنه إلى التفريق بين أن تكون المرأة بريئة في ادّعائها، بمعنى أنّه لا دافع وراء اعترافها و إقرارها بالبنوّة فيقبل ادّعاؤها، و بين أن يكون وراءها دافع آخر، كما لو كان لها أخوة أو نسب معروف، و تريد مزاحمتهم بالاستلحاق، فلا يقبل قولها إلّا ببيّنة.[٢]

اقول: لم أقف عاجلاً على دليل لهم في إبطال إقرار الإمرأة.

و سأل عبدالرحمن بن الحجّاج ـ في الصحيح ـ أبا عبدالله عليه السلام عن الحميل. فقال: «و أيّ شيء الحميل؟» فقلت: المرأة تسبى من أرضها و معها الولد الصغير فتقول: هو ابني، و الرجل يسبى فيلقى أخاه فيقول (هو) أخي و يتعارفان و ليس لهما على ذلك بيّنة إلّا قولهما. فقال: «ما يقول من قبلكم؟» قلت: لا يورثونهم لأنّهم لم يكن لهم على ذلك بيّنة، إنّما كانت و لادة في الشرك.

قال: «سبحان الله إذا جاءت بابنها أو ابنتها معها و لم تزل به مقرّة، وإذا عرف أخاه و كان ذلك في صحّة من عقلهما و لايزالان مقرّين بذلك ورث بعضهم من بعض».

---

١. نفس المصدر، ص٤٨.

٢. نفس المصدور، ص٤٨.

و يقرب منه صحيح آخر له بتفاوت في السند. و قريب منهما صحيح الأعرج عنه عليه السلام في الحميلين أقرّا بالأخوة[١] فلا يحتاج إلى توفّر البيّنة.

و قال هذا القائل أيضاً في لقيط ادّعى نسبه رجلان فأكثر، و فيما إذا وقع النزاع عند اختلاط المولودين في المستشفيات و فيما إذا وطىء رجلان امرأة بشبهة فحملت من أحدهما لابعينه و فيما إذا تعارضت بيّنتان متساويتان على ثبوت النسب أو نفيه مذهبان:

المذهب الأوّل: يرى الاحتكام إلى الشبه عن طريق القافة، و هو مذهب الجمهور؛ فإنّ تنازع القافة فقد اختلف هؤلاء الجمهور على أربعة أقوال:

أولها: أنّه يقرع بين المتنازعين، كما عن المالكية و الظاهرية.

ثانيها: أنّه لا يلحق بأحد منهما و يترك حتى يبلغ، فيخير، كما عن الشافعية و بعض الحنابلة.

ثالثها: أنّه يلحق بهما جميعاً و هو مذهب الحنابلة في المشهور و بعض آخر.

رابعها: لا يلحق بأحد منهما و يضيع نسبه.

المذهب الثاني: يرى عدم الاحتكام للقافة، و يحكم للمتنازعين جميعاً و يرث منهم جميعاً و هم يرثون منه، و إليه ذهب الحنفيّة والهادوية والشيعة الإمامية والزيدية و الأباضيّة.[٢]

أقول: هنا كلمتان:

الكلمة الاولى: ممارسة البصمة الوراثيّة لكشف الواقعيّة كشفاً علمياً أو اطمئنانياً إذا أمكنت هي المعتمدة، و لايصل الأمر إلى القرعة والقيافة، و إن اعتبرنا الأخيرة حجّة شرعيّة و ليست كذلك عندنا فإذا فرضنا البصمة الوراثيّة أو غيرها من الوسائل الحديثة، مفيدة للعلم تتّفق فتاوى الفقهاء كلّهم اعتماداً عليها.

---

١. لاحظ روايات الثلاث في الكافي، ج٧، ص١٦٥ و ١٦٦.
٢. ج١٤، ص٥٥ و ٥٦.

الكلمة الثانية: أنّ ما نسب هذا الفاضل إلى الشيعة الإماميّة من العجائب، و لا أدري من أين أخذه و إليك نبذة من كتاب الجواهر في كتاب القضاء:

المقصد الرابع: في الاختلاف في الولد، المعلوم عدم لحوقه بأبوين فصاعدا عندنا خلافاً. للمحكي عن أبي حنيفة من الإلحاق بهما مع الاشتباه، بل عن أبي يوسف الإلحاق بثلاثة ... و لا عبرة بالقيافة في مذهبنا، قال: ـ بعد ذكر روايات على نفي القيافة ـ فإذا وطىء اثنان مثلاً امرأة في طهر واحد، فإن كان عن زناً لم يلحق الولد بأحدهما[1] بل إن كان لها زوج يحتمل إلحاقه به ألحق به، فانّ «الولد للفراش و للعاهر الحجر» و إلّا كان و لد زناً.

و إن كان وطاءاً يلحق به النسب و لم يعلم سبق أحد هما، إمّا بأن يكون زوجة لأحدهما و مشتبهة على الآخر[2] أو مشتبهة عليهما أو يعقد عليها كلّ منهما عقداً فاسداً لايعلم به ثمّ تأتي بولد لستة أشهر فصاعداً ما لم يتجاوز أقصى الحمل، فحينئذ يقرع بينهما بلاخلاف أجده فيه بيننا؛ فإنّها لكلّ أمر مشكل.

و يلحق النسب بالفراش المنفرد ولو شبهة، والدعوى المنفردة لمجهول النسب و بالفراش المشترك بين اثنين فصاعداً والدعوى المشتركة لمجهول النسب بين اثنين او أزيد و لكن المشترك يقضي فيه بالبيّنة و مع عدمها أو تعارضها، بالقرعة.

و لا فرق عندنا بين الرجل والمرأة في ذلك، فلو استلحقت ولداً فإن لم ينازعها أحد لحق بها، وإلّا فلذات البيّنة، فإن لم تكن أو تعارضت فالقرعة.[3] انتهى كلامه ممزوجا بكلام المحقّق في الشرائع.

تتمّة: يثبت النسب بالاستفاضة ولو من طرف الأمّ على الأصح، كما في الجواهر، و

---

١. المسلم إن ولد الزنا لايرث من الزاني و لايرث هو منه، فلاتوارث بينهما، و أمّا إن ولد الزنا ليس بولد للزاني فهذا غيرمدلّل، بل المستفاد من بعض الروايات المعتبرة أنّه ولد له فيلحق بهما سايرأحكام الأبوة والبنوّة من الانفاق و تحريم النكاح و غيرهما سوى الارث. و قوله ﷺ: «الولد للفراش» إنّما هو في فرض دوران الأمر بين كونه للزوج الشرعي أو الزاني لاعلى كلّ حال، فإذا علم أنّه خلق من ماء الزاني فهو ولد له لغة و عرفاً فيترتّب عليه أحكامه، سوى التوارث.

٢. تقدّم قولنا بأنّا متوقّفين فيهذا الحكم.

٣. الجواهر، ج ٤٠، ص ٥١٥ ـ ٥١٨.

فسّرها بالشياع الذي يحصل منه سكون النفس و اطمئنانها بمضمونه خصوصاً قبل حصول مقتضى الشكّ، بل لعل ذلك هو المراد بالعلم في الشرع موضوعاً أو حكماً.[١]

ما ذكره تام بحسب الأدلة و قال في محلّ آخر: «إنّ النسب لا يثبت بالشاهد الواحد واليمين» و هو أيضاً لابأس به بحسبها.

ثمّ إنّ الزوجة إن أقرّت بما قذفها الزوج أو نكلت عن اللعان بعد لعان الزوج رجمت لأنّها محصنة و لعان الزوج بمنزلة البيّنة، فلا يدرأ عنها العذاب.

و إذا فرضنا إفادة البصمة الوراثيّة العلم أو الاطمئنان بالواقعيّة فهي مقدّمة على البيّنة فضلاً عن اللعان المتأخّر عن البيّنة.

---

١. ج ٤٠، ص ٥٥.

# ٣٨

## البصمة الوراثيّة قطعيّة أو ظنّيّة

قال طبيب: إنّ البصمة الوراثيّة رغم أنّ الورقة (المكتوبة من قبل أحد الأطبّاء الفضلاء) تقطع بأنّها قاطعة، لكن مانقل في صفحة خامسة يفيد أنّها لازالت احتمالية، اذ يشترط للعمل بها القبول العامّ لأهل الاختصاص و اختبار الموضوعيّة، بمعنى وجوب إجراء تحليلين من عينتين مختلفتين إلى آخره للوقوف على طبيعة التقنية التي أجريت، والحذر من التكنولوجيا لأنّ صفاتها كذا.

هناك احتمالات لازالت موجودة باعتراف العلماء، وأيّ عمل يقوم به الإنسان بناء على فكره و جهده و الآلة التي معه لا يمكن أن نقول: إنّه قاطع، هناك ثغرات تجعلنا لانستطيع إن نحكم أنّه قاطع و نثبتها، ولكن عند ما نقول: إنّه الغالب أو الأكثر، ومن هنا يأتي وجوب تكرار التحليل من جهتين مختلفتين من إنسانين مختلفين، وهذا يثبت إقدامنا حينما نقول: إنّ هذه البصمة تشابه أو هي كبصمة الأب. و هذا مارفضه الدكتور سعد (المدّعي لقطعية البصمة الوراثيّة) حينما قال: كيف نشترط التعدّد؟ كيف يحكم برأي واحد قد ينسى، قد يخطيء قد يكون في نفسه بعض الثغرات الإنسانيّة أو الاجتماعية.[١]

و قال طبيب ثانى: هناك وجوه للاحتمال، تجعل نتيجة البصمة التي يخرجها الخبراء و يلقونها إلينا أو إلى المسئولين أو إلى القاضي أو إلى الأفراد، تدخل

---

١. ج١٤، ص٨٦.

عليها الاحتمالات من جهات متعدّدة، الجهة الأولى ضعف الآلات، قد لا تكون الآلات كافية، قد تخدع المستعمل لها أيضاً، قد يداخله الخطأ قد يداخله ضعف الاستنتاج، قد تشتبه نتائج العينات، قد تتداخل لخطأ أو عمد مع الهوى إذ قد يكون الميراث ملايين اً، فلا يصعب على هذا الذي سيرث الملايين إذا ثبتت بنوّته أن يصل إلى التأثير على القائمين بالعلم، ولهذا لابدّمن التعدّد حتى نضمن قدر الإمكان إن يخف تأثير هذا.

الأمر الرابع: هو في الحقيقة أصل هذه النظرية، لأنّنالم نتحقّق منها، ولا أكاد أجزم مع أكثر الإخوان الآن، لست مطمئناً إلى هذه النتيجة، نتيجة حقيقية حتى لو كانت صادقة، ١٠٠٪ لأنّ العمل لا يسلم من خطأ، فكيف نصل إلى نتيجة تقرّر أنّ هذا ابنه أو ليس ابناً له، بحيث تكون النتيجة قطعية له.[١]

و قال طبيب ثالث: أنّها تعتبر عند أهلها قرينة، ومازالوا في إمريكا و أوروبا يعتبرونها قرينة ولا يعتبرونها دليلاً.[٢]

و قال طبيب رابع: عندي نقطتان:

الأولى: بالنسبة للتوأمين إذا كانا من بويضة واحدة، أنا أفهم أنّهما يحملان بصمة واحدة من أبويهما فكيف نفرق بينهما؟ و كذلك بين الأشقاء رجل له خمسة اولاد، هؤلاء يحملون بصمة، كيف نفرق بين بعضهم البعض؟

الثاني: أنّه مهما ارتفعنا بالصمه الوراثيّة فظنّي أنّنا لن نخرج من الظنّية ولا يمكن بحال أن نقول قطعيّة أبداً لأسباب بسيطة تعتمد على أدوات معملية و تعتمد على عناصر بشيرية و لابدّ أن نوصي بتكرارها مرّتين على الأقل.[٣]

و اعلم، أنّ الرجوع إلى العالمين بممارسة البصمة الوراثيّة من الرجوع إلى أهل الخبرة دون الشهود والشهادة و دون باب الأخبار والمخبرين، والذي يسهل الخطب أنّه لابدّ من حصول الاطمئنان التامّ أو العلم للعلماء أولاً ولا يجوز لهم الأخبار

---

١. ج١٤، ص٨٨.

٢. نفس المصدر، ص٨٩.

٣. نفس المصدر، ص٩٠.

أوالشهادة بالتظنّي و لابدّ من حصول العلم للقاضي أو المكلّفين أيضاً إذا ارادوا العمل بها، فلاحظ و تأمّل.

و قال طبيب خامس: في العالم الآن حتى في الجانب الطبّي و علماء الهندسة الوراثيّة حتى الآن لم يقطعوا في هذه، هم يقطعون في النفي ٩ و ٩٩، ولكن من ناحيّة الإثبات إلى الآن لم يقطعوا هذا أيضاً ظاهر في الأنترنت والمجلّات العلميّة ... و لذلك إذا أخذنا بالبصمة الوراثيّة نلغى دليلاً شرعياً ثبت في القرآن.[1]

اقول: إذا فرضنا إفادة الاطمئنان من قبل البصمة الوراثيّة بثبوت النسب أو نفيه، فالعمل بها لايلغى اللعان ـ و نعوذ بالله من هذا الإلغاء ـ بل يرفع موضوع اللعان، كما أنّ السفر أو المرض في شهر رمضان يرفع موضوع وجوب الصوم، وكما أنّ الفقر يرفع موضوع وجوب الحج و هكذا، واللعان إنّما شرّع في فرض الجهل بالواقع و عدم وجدان البيّنة، فمع الوثوق أو العلم بالواقع لا موضوع للعان، فلاتغفلوا من هذه الجهة.

ثم إنّه لافرق عندنا في الأمر بين كونه مثبتاً للنسب أو نافياً له.

تقول الدكتورة صديقة العوضي: ـ مركز الأمراض الوراثيّة ـ أردت أن أوضح للجماعة الموجودين أنّنا لا نعمل لإثبات الأبوّة فقط، البصمة الوراثيّة نعمل فيها عندما تحضر لنا قضية فيها إثبات أبوّة؛ لأنّنا نفرق بين قضيّتين مختلفتين إثبات الأبوة تنحصر في موضوعين: إمّا طفل معاق، أو طفل زنا، فإذا نحن لدينا مشكلة واصلة إلى المحكمة، كإثبات أبوّة زنا تختلف عمّا إذا كان هناك أب حاضر عنده طفل معاق يريد إثبات أنّ هذا ليس طفله، فإذا حضرت العائلة من طرف المحكمة أو الأب وحده عندنا نقاط معيّنة نسير عليها، كأطبّاء ـفاعذروني إذا كان كلامي طبيّاً بحتاً و ليس شرعياً أو دينياً ـ من أجل فهم الموضوع، ما هو؟ نبدأ نحن بتأريخ العائلة و نبدأ مع الأب وحده و الأمّ وحدها. و نسأل هذا الطفل كم عمره؟ و أين يوجد؟ و كلّ هذا يكتب و نقارن هذا الكلام هل هو مختلف أو متعارض؟ و نفس الكلام من الأب و من الأمّ و من الأخوات هذا تأريخ العائلة إذا نحن نرسم شجرة العائلة و نقارنها، وبعدها نبدأ بتحليل

---

١. ج١٤، ص٩٨ و ٩٩.

الدم، طبعاً في شجرة العائلة رسم معين عندنا، كمركز وراثة إذا ما كان صلة القرابة و كم إخوة و نذهب إلى رابع جدّ، و ندخل في العمّ والخال و ابن الخال و ابن العمّ، و نقارن تطابق الكلام بين الاثنين و هذه كلّها نقاط نركّز عليها، و بعدها نجري تحاليل الدم العادية غير مكلفة و نقارن بين الأب و الأمّ والطفل و هذا يطابق أو لا يطابق الأمر لا يمرّ سهلاً يوم أو يومان و تطلع النتيجة بعد ما نجري تحاليل التطابق و بعدها نعمل البصمة الوراثيّة: هل يطابق الأب و الأمّ و الإخوان أم لا؟ و بعدها نرى ما هو مطابق للقيافة لديكم لون العين، لون الشعر عندنا مجاميع معيّنة كومبيوتر يحسبها هل يأتي هذا الطفل من الأبوين أم لا؟. إذا كان الطفل معاقاً نثبتها من غير البصمة الوراثيّة و نجلس مع الأب و الأمّ جلسات معيّنة و نقول لهم: ممكن أن تأتوا بمثل هذا الطفل و نبدأ في الإرشاد الوراثي لأب عنده طفل معاق يتبرّأ منه والموضوع ينتهي إلى هذه النقطة.[١]

أمّا الموضوع الثاني: موضوع زنا، فندخل في البصمة الوراثيّة، الموضوع مُكْلِف، بالتحاليل السابقة فنحن نريد أن نثبت أبوّة لابدّ أن نرى نقاطاً معيّنة طبّيّةً؟ هل هذا الطفل من الأبوين أم لا؟ بعد هذا كلّه، نعمل البصمة الوراثيّة التي هي آخر شيء. إثبات العدم مائة بالمائة نقول: هذا ليس الأب هذا واضح مائة بالمائة مع الإثباتات العلمية، عندما يحضر لنا من المحكمة ثلاثة و يختلفون على هذا الولد نحن الاثنين (الاثنان) نستبعدهم مائة بالمائة. أمّا الثالث فيرجع إلى الفقهاء نحن نضع النقاط و نقول بالنسبة للتحاليل و شجرة العائلة، الإثبات ٩ و ٩٩ ٪ و هذا الأمر راجع إليكم (إلى حاضري المجلس) فنحن لا نقرّها، كأطباء نحن نذكر إثبات الدلائل التي نقف عليها.[٢]

و قال طبيب: إنّ هذه البصمة الوراثيّة تحتمل الغش والتزوير خصوصاً في بلادنا العربيّة و الإسلامية ممّا يفضي إلى عدم الدقة في نتائجها، فإذن البصمة الوراثيّة ليست قطعيّة، البصمة الوراثيّة لو اعتبرناها دليلاً في إثبات البنوّة فهي دليل ظنّي، والظنيّة

---

١. لا مجال للقيافة في فقه الشيعة؛ لعدم دليل على اعتبارها، ثم الظاهر أنّ تشخيص نسب الطفل المعاق بما ذكرته هذه الطبيبة، ظنّي غير حجّة شرعاً.

٢. ج١٤، ص١٠٥ ـ ١٠٧.

ستتراوح من مجتمع إلى آخر، ستتراوح بين ٧٠، ٩٠، ٩٩ في المائة حسب ما تكون من دقّته و من أمانته في هذه المجتمعات، و لا يمكن أن يكون حكماً تجريدياً.[١]

أقول: المناط في الاعتماد على البصمة الوراثيّة هو إفادتها علماً فلسفياً، أي الكشف ١٠٠٪ او سكوناً نفسياً نعبّر عنه بالاطمئنان والوثوق، و أمّا احتمال التزوير: فهو يجري في البيّنة و غيرها أيضاً و لابدّ من رفعه بطريق من الطرق، و ليس بمشكل أمام البصمة والبيّنة و غيرهما.

مسألة: إذا نفى الزوج ولدالزوجة و أنّه ليس منه، قيل: اذا أحيل إلى البصمة الوراثيّة ثم ثبت أنّ الولد إبنه فهو في هذه الحالة قاذف، فلابدّ أن لانحيله إلى البصمة الوراثيّة، بل يلاعن بالطريق الشرعي.[٢]

أقول: نفي الولد ليس قذفاً، فإنّه أعم من الزنا، وللحمل أسباب غير الزنا، فإذا علم أنّه ليس بابنه و أثبتته البصمة الوراثيّة فلايتوجّه إليه حدّ قذف إلّا أن يصرّح بأنّ ابنه من الزنا.

---

١. نفس المصدر، ص١٤٩.

٢. نفس المصدر، ص١٨٧.

# ٣٩

## توصيات أعضاء الحلقة النقاشية

بحمد الله و عونه عقدت المنظّمة حلقة نقاش في يومي ٢٨، ٢٩ محرّم ١٤٢١هـ،ق المصادف ٣، ٤ مايو ٢٠٠٠م و ذلك في فندق ميريديان الكويت و بحضور جمع من السادة الفقهاء و عدد من الأطباء و علماء متخصّصين في علوم الوراثة.

و قد قام المشاركون في حلقة النقاش بزيارة لمركز الوراثة بمنطقة الصباح الطبّية بدولة الكويت حيث استمعوا إلى شرح واف عن البصمة الوراثيّة و أطلعوا على طرق إجراء الفحص التي تتبع في التوصّل إلى نتائجها و مدى دقّة العمل في هذا النوع من الفحوص.

و قد باشر المشاركون في أعمال هذه الحلقة، و انحصرت المناقشات في المحاور التالية:

١. الاحتكام إلى البصمة الوراثيّة ـ في حالة تنازع اثنين في أبوّة مجهول النسب.

٢. الاحتكام إلى البصمة الوراثيّة في حالة عدول الأب عن استلحاق مجهول النسب أو إنكار أبنائه ذلك بعد وفاته.[١]

٣. الاحتكام إلى البصمة الوراثيّة في توريث مجهول النسب إذا اقرّ بعض الإخـوة بأخوّته و نفاها البعض الآخر.

---

١. لابأس بها و إن لم تجب، بل ينفذ إقراره في حقّه دون سائر الورثة و لكن لو ثبت النسب علمياً فلابدّ من قـبوله للكلّ.

٤. الاحتكام إلى البصمة الوراثيّة في حالة ادّعا امرأة بأمومتها لشخص ما و ليس ثمة دليل على ولادتها له.[١]

و قد افتتحت حلقة النقاش بتلاوة آيات من الذكر الحكيم، ثم ألقى الدكتور سعد الدين هلالي بحثاً مفصلاً عن مضمون تلك المحاور، و تطرّق بإسهاب إلى الأحكام الشرعيّة في النسب و فصّل رأيه فيما يمكن الركون إليه من البيّنات و الدلائل باستخدام البصمة الوراثيّة في كلّ حالة من الحالات المطروحة للنقاش.

و بعد تدارس تلك الأحكام و أقوال الفقهاء فيها ـ و شرح طريقة البصمة الوراثيّة من قبل علماء مركز الوراثة، وما جرى من تحاور و نقاش مستفيضين توصل المجتمعون إلى ما يلى:ـ

١. أنّ كلّ إنسان يتفرّد بنمط خاص في التركيب الوراثي ضمن كلّ خليّة من خلايا جسده، لا يشاركه فيه أيّ شخص آخر في العالم و يطلق على هذا النمط اسم «البصمة الوراثيّة»، والبصمة الوراثيّة من الناحية العلميّة وسيلة لا تكاد تخطى في التحقّق من الوالدية البيولوجية،[٢] والتحقّق من الشخصيّة، ولا سيما في مجال الطبّ الشرعي. و هي ترقى إلى مستوى القرائن القويّة التي يأخذ بها أكثر الفقهاء، في غير قضايا الحدود الشرعيّة، و تمثّل تطوّراً عصريّاً عظيماً في مجال القيافة الذي يذهب إليها جمهور الفقهاء[٣] في إثبات النسب المتنازع فيه، ولذلك ترى الندوة أن يؤخذ بها في كلّ ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى.

٢. ترى حلقة النقاش أن يؤخذ بالبصمة الوراثيّة في حال تنازع أكثر من واحد في أبوّة مجهول النسب إذا انتفت الأدلّة أو تساوت.[٤]

٣. استلحاق مجهول النسب حقّ للمستلحق إذا تمّ بشروطه الشرعيّة.

---

١. لا فرق عندنا بين الرجل والمرأة في ادّعا النسب.

٢. و يثبت النسب الشرعي بأصالة الصحّة.

٣. يعني به جمهور فقهاء أهل السنّة، فإنّ فقه الشيعة لا يرى في القيافة دليلاً و قرينة.

٤. إذا أفادت البصمة الوراثيّة وثوقاً بالمقصود تتقدّم على سائر الأدلّة التعبّديّة كما أشرنا إليه سابقاً، و كذا سائر الأدلّة العلميّة الّتي توجد بعد ذلك.

و ترتيباً على ذلك؛ فإنّه لا يجوز للمستلحق أن يرجع في إقراره[١] و لا عبرة بإنكار أحد من أبنائه لنسب ذلك الشخص و لا عبرة بالبصمة الوراثيّة في هذا الصدد.[٢]

٤. إقرار بعض الإخوة بأخوّة مجهول النسب لا يكون حجّة على باقي الإخوة و لا يثبت النسب و آثار الإقرار قاصرة على المقرّ في خصوص نصيبه من الميراث و لا يعتدّ في ذلك بالبصمة الوراثيّة.

٥. عند عرض هذا الموضوع اختلفت و جهات النظر و تشعّبت الآراء و طال النقاش في مضمون جواز استلحاق المرأة المجهول النسب على نحو رؤي معه إعطاء هذه المسألة مزيداً من الوقت للدراسة و التأمّل.

٦. لا تعتبر البصمة الوراثيّة دليلاً على فراش الزوجية؛ إذ الزوجية تثبت بالطرق الشرعيّة.[٣]

٧. يرى المشاركون ضرورة توافر الضوابط الآتية عند إجراء تحليل البصمة الوراثيّة:

أ: أن لا يتمّ إجراء التحليل إلّا بإذن من الجهة الرسمية المختصّة.

---

١. و في «الجواهر: ولو تصادق البالغان على نسب ثم رجعا، فإن كان بنوّة لم يقبل، لأنّه كالفراش بل أشدّ، بل في «الدروس: و الإقرار القطع بعدم صحّة الرجوع في نسب الولد، أما غير البنوّة: ففي قبول الرجوع وجهان كما في «الدروس إلّا أنّ قوله ﷺ: (في صحيح عبدالرحمن ب ٩ من ابواب ميراث ولد الملاعنة من «الوسائل) و لم يزالا مقرّين (دالّ) في اعتبار بقائهما على الإقرار في التوارث. بل ثبوت التوارث بالإقرار على خلاف القاعدة، فينبغي الاقتصارفيه على المتيقّن (ج ٣٥ / ١٦٢).

أقول: الحديث الصحيح كمايدل على بقاء الإقرار في غير الولد (الأخوّة) كذلك يدل عليه في الولد أيضاً.

و في «الشرائع و «الجواهر أيضاً: «و لا يعتبر النسب» بين المقرّ والمقرّبه «في غير الولد إلّا بتصديق المقرّبه» فيثبت ... كما هو المشهور «و إذا أقر بغير الولد للطلب و لاورثة له و صدقه المقرّبه توارثاً بينهما بلا خلاف ولااشكال، لاثبوت النسب بذلك، بل للنصّ (ب ٦ من يراث ولد الملاعنة من «الوسائل) «ولايتعدى التوارث إلى غيرهما» بلاخلاف أجد على ما في «الرياض و لعلّه للأصل الذي خرجنا في الولد الصغير بالإجماع الذي اعترف به غير واحد... «فلو كان له ورثة مشهورون لم يقبل إقراره بالنسب» الموجب للتوارث (ج ٣٥، ص١٥٨).

اقول: مقتضى ظهور صحيح الأعرج (ب٩ من أبواب ميراث ابى الملا عنة) ثبوت النسب أيضا و أنّ الميراث لأجل النسب، بل هو ظاهر صحيح عبدالرحمن أيضاً.

و ماذكره في عدم قبول الإقرار في فرض وجود الورثة المشهورين غير واضح.

٢. الصحيح أن يقال: لامانع لها، ولكن لو مارسوها و يتبيّن الخلاف، فلابدّ من الاعتماد عليها؛ إذ مع العلم بالواقع لامجال للعمل بالأمارة نفياً أو إثباتاً، فإنّ حجّيّة العلم عقلية و كشفه للواقع ذاتيّ.

٣. عرفت كفاية الفراش لانتساب الولد إلى ذي الفراش لكن لومارسوها و تبيّن الخلاف فالاعتماد على العلم.

ب: أن يجرى التحليل في مختبرين على الأقلّ و معترف بهما على أن تؤخذ الاحتياطات اللازمة لضمان عدم معرفة أحد المختبرات التي تقوم بإجراء الاختبار بنتيجة المختبر الأخر.

ج: يفضل أن تكون هذه المختبرات تابعة للدولة و إذا لم يتوافر ذلك يمكن الاستعانة بالمختبرات الخاصّة الخاضعة لإشراف الدولة، و يشترط ـ على كلّ حال ـ أن تتوافر فيها الشروط والضوابط العلميّة المعتبرة محلّيّاً و عالميّاً في هذا المجال.

د : يشترط أن يكون القائمون على العمل في المختبرات المنوطة بإجراء تحليل البصمة الوراثيّة ممّن يوثق بهم علماً و خلقاً و أن لا يكون أيّ منهم ذا صلة قرابة أو صداقة أو عداوة أو منفعة بأحد المتداعيين أو حكم عليه بحكم مخلّ بالشرف أو الأمانة.[1]

و الله سبحانه و تعالى أعلم.

أقول: اعتبار هذه الضوابط لأجل أمرين:

الأمر الأوّل: لحصول العلم أو الاطمئنان من ممارسة البصمة الوراثيّة بمفعولها، و إلّا لم يكن حجّة.

الأمر الثاني: لأجل الاحتياط و هو حسن على كلّ حال.

---

١. ج١٤، ص٢٠٩ ـ ٢٦٢.

# ٤٠

## قتل الرحيم

١. يقول طبيب: مريض بالقلب (مثلاً) يلزمه عملية جراحيّة قد تحمل مخاطر كبيرة هى العمل الوحيد في شفائه و تحسّنه، و بدونها أيام المريض معدودة، تجلس مع المريض و تشرح له أنّ العملية هى الأمل الوحيد في الشفاء و لكنها تحمل مخاطر كبيرة و بنسبة عالية، فيرفض المريض العملية، و يقول القانون: إذا رفض المريض التدخل الطبّي فلا تتركه ... و لا نعلم ماذا نفعل؟

٢. و يقول أيضاً: عندنا مرضى كثيرون لفشل الكبد و لاعلاج لهم إلّا نقل كبد، و نحن لا نستطيع ذلك، فليس لدينا قانون. و لامال لديهم و لالدى الدولة حتى يسافر المرضى إلى الخارج و سيموتون بعد أيام.[١]

٣. و يقول طبيب آخر: أنا أسأل عن قتل الأجنّة لإنقاذ أجنّة أخرى، هل يجوز شرعاً ذلك؟ كامرأة حملت بخمسة أطفال و الأمر يتطلّب التضحية بالبعض من أجل حياة البعض فما رأى الشرع؟[٢]

٤. و يسأل طبيب ثالث: هل يمكن أن نسمّي الحالات النادرة والعسيرة عندما يتّخذ القرار بإيقاف الانعاش الآلي الإصطناعي من باب: «**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلّا بِالْحَقِّ**»، مع الانتباه ان الآية تتحدّث عن الجمع، «و لا تقتلوا» إذا أقرّ الأطبّاء الخبراء

---

١. حقوق المسنّين، ج٢، ص٩١٩ ـ ٩٢٠ (الثالث عشر رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة).
٢. نفس المصدر، ص٩٢١.

أنّه لا أمل بالاستمرار في الانعاش الآلي فوجدت هذا الامر فيه صعوبة كبيرة عند الأسرة في اتّخاذ القرار في ايقاف الألم فقضية «إلّا بالحقّ» هذه استثناء فيه رحمة من الله عزّوجلّ.[١]

و قال قائل: إذا ظلّ واحد على جهاز الإنعاش و لاأمل في حياته قطّ، لماذا لا نحكم ـ حسب السنن ـ بالإمكانات العقلية، إنّما نحن حسب السنن التي أقام الله عليها نظام هذا الوجود، نحن نحكم على هذا الأساس، أنا لاأرى أبداً أيّ مانع شرعي بأنّ هذا ربط له أجهزة الإنعاش و أصبح مأيوساً من حياته و إن كانت لازالت المضخة تعمل والدم والشرايين، انما هو في الحقيقة في غيبوبة و لا يدرى شيئاً.

لماذا نكلّفه و نكلّف أهله و قد يجلس سنوات على هذا الأساس، أنا أرى أنّ هذا ليس من الدين و لا من العقل و لاينافي الأخلاق.

الشيء الذي نمنعه و نقف عنده بكلّ قوّة هو العمل الإيجابي للموت، أي لايجوز أن نعطيه جرعة زائدة و لو طلب المريض هذا، فالمريض ليس من حقّه أن يستعجل قضاءه و يقتل نفسه حتى لو طلب هو، ليس من حقّ أحد هذا....[٢]

و قال طبيب: إنّ للرحم سعة معيّنة إن زادت الأجنّة عن حجمه لفظ ما فيه، فالمرأة ـ و بحكم تنشيط الإباضة ـ قد تحمل بسبعة أجنّة في رحمها و معلوم أنّ هذا الرحم لن يستطيع أن يتّسع لحفظ سبعة أجنّة كبار تستطيع أن تعيش، إذن نستطيع أن نقتل بعض هذه الأجنّة و هي في الرحمّ وستظلّ فيه لن تنزل، ولكن سيقف نموّها وستنكمش و نترك سعة لبقية الأجنة أن تظلّ في الرحم حتى تبلغ القدر من الحمل الذى يسمح لها بالحياة بعد الولادة.

هناك رأيان في الواقع: رأي يقول بجواز التضحية بالنفس لإنقاذ نفس أخرى فإذا كنّا نختار أن نضحّى باثنين أو ثلاثة فعلى أيّ أساس نختار أخفّ الضررين و على غلبة الظن، وعلى هذا فللطبيب أن يزيل الاثنين أو الثلاثة أو الأربعة خاصّة إذا وجد

---

١. نفس المصدر، ص ٩٢١ ـ ٩٢٢.

٢. نفس المصدور، ص ٩٢٦ ـ ٩٢٧.

فيها عيباً أو نقصاً في النموّ، حتى تتمكّن الباقية من الاستمرار في الحمل لدرجة كفالة الحياة بعد الميلاد.[١]

أقول ـ و بالله الاعتصام ـ:

أمّا جواب المسألة الأولى: فلا يبعد وجوب قبول التداوي على المريض نفسه إذا كان احتمال البرء بالجراحة أو التداوي عقلائياً لحديث مرّ في الجزء الأول من هذا الكتاب (ص٩) و على فرض امتناعه و رفضه للجراحة مثلاً، لا يبعد أنّه يجب ذلك على الطبيب لوجوب حفظ النفس المحترمة ـ وجوباً كفائياً ـ على جميع المكلفين القادرين و هم الأطبّاء في المقام. نعم، إذا كانت نسبة مخاطر العملية بنسبة عالية مثل ٩٠٪ ففي وجوبها تردّد، و أمّا جوازها، فلا يبعد القول به في بعض الصور، لإطلاق الحديث المتقدّم (ج ١/ ٩) من هذا الكتاب والله العالم.

و أمّا جواب المسألة الثانية: فيجب نقل الكبد ممّن حكم بموته شرعاً و لا عبرة بمنع القانون المخالف للشرع مالم تستلزم مخالفة القانون حرجاً للطبيب.

و أمّا المسألة الثالثة: و هي قتل بعض الأجنّة لإنقاذ بعضها الآخر، فإن فرض البحث فيه بعد حياة الأجنّة حياة إنسانيّة، أي بعد تعلّق الروح بها، ففيه بحث طويل ذكرناه في كتابنا حدود الشريعة.[٢]

و إن فرض البحث فيه قبل التعلّق، وعلمنا بدوران الأمر بين قتل بعضها لإنقاذ بعضها الآخر و بين قتل الجميع، فلابد ترجيح الأوّل عقلاً، و هل الولاية على ذلك للأب فقط أو للأمّ فقط أولكليهما معاً فيه وجوه و الأخيراً حوط على كلّ حال.

نعم، هناشيء آخر يجب الانتباه عليه و هو أنّ الطب لايقدر على بيان كلّيات عامّة غير قابلة للاستثناءات النادرة، فربّما يتحمّل الرحم أكثر ممّا يظنّ الأطبّاء فتضع الحامل خمسة مثلاً أحياء، وإن يموت بعضها أو كلّها بعد مدّة قليلة أو غير قليلة كما ينقل ذلك في التاريخ و نسمع في عصرنا من الأفواه أو من الإذاعات أو نشاهد في التلفيزيونات.

---

١. نفس المصدر، ص٩٢٧ ـ ٩٢٨.

٢. ج٣، ص٢١٣ ـ ٢١٧.

فمع احتمال ذلك لايجوز إجهاض الجنين إلّا إذا اطمأنّ الطبيب الثقة بذلك و الأحوط اعتبار شهادة الطبيبين العدلين، إذا لم يطمئنّ الأب أو الأمّ بشهادة طبيب واحد.

و أمّا المسألة الرابعة: فإيقاف الإنعاش الآلى الاصطناعي لايسمّى بنظر العرف قتلاً للمريض في كثير من الموارد، فالقتل عمل إيجابي لاسلبي، والمسألة داخلة في وجوب حفظ النفس المحترمة الذي بحثنا عنه في كتابنا حدود الشريعة و في هذا الكتاب. و ذكرنا نظرنا فيهما.[1]

و على الجملة، لادليل قويّ على وجوب حفظ النفس المحترمة إذا كانت في غيبوبة لاتدرى شيئاً، ولا يرجى إعادة المخّ إلى وظائفه، و مجرّد تحريك القلب بالآلة الاصطناعية لاأثر له في الحياة الإنسانيّة.

---

١. لاحظ الجزء الثالث من حدود الشريعة، ولاحظ الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ص٣٢١ و غيرها.

# ٤١

# البصمة والتوأمان

## التوأم المتشابه والتوأم غير المتشابه

قال طبيب: و الأوّل: عبارة عن بويضة واحدة ملقّحة بحيوان منوي و تمّ انقسامها إلى خليّتين، والخليّتان مفروض لكى يتكوّن جنين لاينفصلان عن بعض فيصبحوا خليّتين و أربعة و ثمانية و ستّ عشرة، وبعد ذلك يتكوّن الجنين، أمّا في حالة التوأم المتشابه فتنفصل الخليّتان انفصالاً كاملاً و تبقى الخليّتان متماثلتين في كلّ شيء و يتكوّن جنينان والجنينان هما ولدان أو بنتان، إمّا ذكرو إمّا أنثى، هذه التركيبية الوراثيّة، و يبقى التأثير أو الشكل الخارجي يتأثّر و يتغيّر بتأثير البيئة المحيطة، بهما، سواء كانت البيئة في رحم الأمّ من الممكن أجد فرقاً لوجود طفل مزنوق و طفل غير مزنوق، ممكن أجده في التغذية أو في البيئة عندما يولد الطفل و أعرضه لمجتمع أو لبيئة غير البيئة أجد اختلافات ظاهرة، مثلاً في الطول أو في الوزن، ممكن أجد اختلافات في الزكاء، كلّ هذه تأثيرات بيئية.

و أمّا الثاني ـ أى التوأم غير المتشابه ـ: فهما عبارة عن شقيقتين أو شقيقين مختلفتين تماماً في كلّ شيء و يتّفقان في حالة واحدة؛ نصف المادّة الوراثيّة في كلاالشخصين أو التوأمين يكونان متشابهين والنصف الآخر لايكونان متشابهين.[1]

---

١. و قال هذا القائل: الإنسان عبارة عن تفاعل، الشكل الخارجي ما هو إلا تفاعل المادّة الوراثية التي أخذها من الأب و الأمّ مع البيئة التي يعيش فيها، تبتدّى من الرحم و تنتهى بالوفاة، البيئة هذه تتكون من الهواء الذي يتنفّسه و تتكوّن ←

قال طبيب آخر: قبل البيئة نتساءل لماذا الموروث يختلف، توجد بيضة (بييضة) ملقّحة من حيوان منوي واحد منشقّة و هنا بييضتان و حيوانان منويان هذا هو الفرق.

و ليس هذا هو الفرق فقط، لكن بعد ذلك يحدث تفاعلات حتى يتكوّن الجنين. يقال: مادام هو من أب واحد و أمّ واحدة فكيف يكون التوأم متشابهاً مرّة، و مختلفا مرّة أخرى؟

قل: إنّ التوأم المختلف في بييضتين و حيوانين منويين، الفرق هو عند ما تلتقي البييضة والحيوان المنوي و تلتقى الكروموسومات عندها تتبادل الكروموسومات بين بعضها في هذه الحالة التوأمان المتشابهان من بييضة واحدة من حيوان منوي واحد في مرّة واحدة يكون هذا التلاقي، أمّا التوأم المختلف: فمن بييضتين و في مرّتين والتلاقي بين الكروموسومات في الحالتين مختلفين عن بعض.[١]

و قال طبيب ثالث: الحيوانات المنوية ـ و هى بالملايين ـ رغم أنّها من نفس الأب لاتكون متشابهة. بعضها يحمل خصائص وراثيّة أكثر للأب و بعضها يكسب خصائص وراثيّة أقرب للخال.[٢]

قال طبيب رابع: التوائم المتماثلة لاتنطبق في البصمة الوراثيّة تماماً، وهناك بعض الفروق بين التوأمين المتماثلين؛ وهذا يحصل في أثناء تكوين الجنين في البداية والانقسام يحصل في تبادل للمادّة الوراثيّة حيث ينشأ بعض الاختلاف.[٣]

---

← من الأكل الذي يأكله و هذا هو سبب عدم التشابه (ج١٤، ص٨٢) و قيل (ص٨٣): عندما تنتقل الخاصية عن طريق الكروموسوم الآخر في كل حادث يختلف عن الآخر إلّا التوأمين المتشابهين.

١. ج١٤، ص٨١ و ٨٢.

٢. نفس المصدر، ص٨٢.

٣. نفس المصدر، ص٨٣ و ٨٤.

# ٤٢

## مسائل متفرقة

**الأولى**: لايجوز فرض معالجة جبريّة على أيّ شخص، لكرامة الإنسان و احترام إرادته، ولقاعدة العقلائيّة الممضاة شرعاً بعدم الردع: «الناس مسلّطون على أموالهم و انفسهم» و لأنّ التصرّف في بدن الغير و ماله من دون إذنه عدوان عليه و هو غير جائز شرعاً، و يستثنى من هذا الحكم صورتان:

أوليهما: كون مرضه إيذاء أو ضرراً لغيره فيجبر على المعالجة بإذن وليّه الخاصّ أو العامّ، و حرمة الإجبار تزول بقاعدة نفي الضرر والضرار، ولقاعدتي: نفي الحرج والعسر.

ولايبعد شمول نفي الضرر لغرض ايذاء الغير أيضاً، كما يظهر من مورد قاعدة نفي الضرر إذ عمل الصحابي (سمرة بن جندب) كان إيذائيّا لا إضراريّاً.

ثانيهما: خوف التلف على نفس المريض مثلاً، و توضيح ذلك أنّ للضرر مراتب ثلاث:

١. تلف النفس، ولا شبهة في وجوب علاج المصاب بالجبر والقهر عند امتناعه عن العلاج لوجوب حفظ النفس المحترمة على جميع المكلّفين كفايةً على ما ذكرناه في محلّه.[١]

والأحوط أخذ الإجازة من وليّه الخاصّ إن أمكن، والّا فمن الحاكم الشرعي عند

---

١. حدود الشريعة، ج٣، مادة الحفظ.

الإمكان و مؤونة العلاج على المصاب، إن لم يقصد المعالج أو الدافع للمال التبرّع به. و لافرق بين كون المصاب، عاقلاً أو مجنوناً كبيراً أو صغيراً.

٢. الأمراض المهمّة كالأيدز والسرطان و نحوهما، وكذهاب العينين أو قطع الرجلين أو اليدين، ولا شكّ في وجوب التحرّز عنها على المكلّف أو وليّه، و إذا امتنع المكلّف من العلاج فلايبعد على الحاكم الشرعي إجباره عليه و أمّا وجوبه على غير الوليّ الخاصّ أو العامّ من سائر المكلّفين ففيه وجهان.

٣. الإضرار الخفيفة. ولادليل على وجوب الاجتناب عنها على المكلّف فضلاً عن غيره فإجباره باق على حرمته الأوّليّة.

**الثانية**: قد يقال: إنّه في فرض العلاج الإجبارى لابدّ من توفير العلاج الذى يؤتي أحسن النتائج مع أقل الأضرار الممكنة، وأنّ للمريض أو وليّ أمره الحقّ في اختيار طبيبه الخاص من خارج المستشفى الى غير ذلك من حقوقه العشرة المذكورة في كلامه. واجتناب سوء الممارسة مع المريض.[1]

**الثالثة**: إذا استدعت حالة حمل، إخراجه من بطن أمّه فوراً و إلّا مات خلال دقايق، لكن الأمّ ترفض العمليّة القيصريّة، فهل هي تجبر على العمليّة حفظاً لنفس محترمة أم لا؟ فإنّها متسلّطة على نفسها، لاشبهة عندنا في وجوب إنقاذ الطفل ـ اذا احتمل حياته بعد اخراجه ـ بالعمليّة عليها و على الطبيب.

وقال بعض فضلاء أهل السنّة: «أكثر عبارات الفقهاء تدلّ على عدم وجوب التداوي و طلب العلاج إلّا إذا كان العلاج متيقّن النتائج من شفاء أو تخفيف أعراض أو منع تفاقم المرض. والاصل والاستثناء كلاهما متّفق عليه عند الفقهاء. و شبّهوا الاستثناء بطلب الطعام والشراب من الجائع والعطشان اللذين يخشيان على نفسهما الهلاك، و بعضهم ألحق بحالة اليقين حاله غلبة الظن».[2]

---

١. لاحظ تفصيل كلامه في المشاورة البلدانية، ج٢، ص٥٦٨.

٢. نفس المصدر، ص٨٢٣.

أقول: لاأظن بأنّ هذا القائل يقدر على إثبات حكم الاستثناء في كلام فقهاء أهل السنّة ـ والله أعلم ـ و أما عندنا فيكفي في الوجوب احتمال حفظ الحياة.

**الرابعة**: لايجوز حبس المجنون و من هو دونه في الإدراك، لحرمة إيذاء مطلق الإنسان غير المستحقّ للأذيّة، كما ذكرناه، في الجزء الأوّل من حدود الشريعة في محرّماتها، واذا فرضنا حرّية المجنون بل والمعتوه و أمثالهما مضرّة للناس أو لنفسها فلابأس بحبسه للحاكم، بل في الصورة الأخيرة يجب على الوليّ الخاصّ إن كان.

**الخامسة**: في بعض بنود إعلان ألماتا: من حق النّاس بل من واجبهم المشاركة الفرديّة والجماعيّة في التخطيط لرعايتهم الصّحيّة و في تنفيذها.[1]

أقول: أمّا الحق فواضح،و أمّا الوجوب الشرعي الكفائي: فهو مخصوص بفرض الأضرار الكثيرة لهم على ترك التخطيط المذكور.

**السادسة**: قيل هناك حالات عصبيّة تظهر على المرضى بها فيفقدون شعورهم أو اختيارهم كما يفقدون إدراكهم و يأتون بحركات و أعمال و أقوال لايعونها و لايدركون حقيقتها، و هذه الحالات المرضيّة لم يتعرّض لها فقهاء الشريعة بصفة خاصّة، ولعلّ السرّ في ذلك أنّ العلوم النفسيّة والطبّيّة لم تكن وصلت إلى ما هي عليه اليوم من التقدّم.[2]

أقول: إذا ثبت فقد الوعي والدرك أو الاختيار و الإرادة في أحد هؤلاء حين الفعل فلاحرمة ولاعصيان ولااستحقاق بعقاب أخروى، ولاحد عليه ولا تعزير. و أمّا الأحكام الوضعية: فلها وجه آخر، فإنّها تتعلّق بذمّة الأفراد ـ و إن لم يكونوا بمكلّفين غالباً ـ كما يتملّكون الميراث والهبة و أمثال ذلك. لكن يمكن أن تكون الغلبة الخارجيّة على خلاف هذا الاحتمال و أن تلك الحالات العصبية لاتصل إلى حد تسلب إرادة المصاب أو شعوره رأساً بعمله، ولعلّه السرّ في عدم تعرّض الفقهاء و الأصوليين لهم.

و قيل: و هنا نوع من المعاقين يعتبرون عقلاء و يفهمون الخطاب، و يعرفون طبيعة أعمالهم و يدركون نتائجها، ولكنهم لايستطيعون أن يضبطوا سلوكم فيقترفون الجريمة

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٧٥.

تحت ضغوط نفسيّة لايستطيعون مقاومتها، كما في المرض المسمّى بـ«جنون الاضطهاد» حيث يحاول المصاب به الانتحار، أو قتل من يتوهّم أنّه يضطهده و يريد قتله. و كما في المرض المسمّى بـ«هوس الإحراق» حيث يجدالمصاب به نفسه مدفوعاً بدوافع نفسيّة داخليّة لإحداث الحرائق، وكما في المرض المسمّى بـ«هوس السرقة» و نحو ذلك ممّا جمعه بعض علماء النفس تحت مصطلح «الجناح المزمن» و لهذا المرض عند أهل الاختصاص علامات أهمها السلوك العدواني المستديم، و الانحراف السلوكي الذى لايرجى إصلاحه بعقاب، ولاتعليم و لاعلاج.[١]

مجرد نزوع نفسي خارج عن الاختيار إلى عمل لايجعله عملاً جبريّاً غير اختياري عارياً عن المسؤوليّة الجنائيّة شرعاً و قانوناً. نعم، إذا فرضنا سلب الإرادة عن الفاعل، كحركة النبض أو كفعل النائم أو الساهي أصبح الفعل عارياً عن المسؤوليّة، وكونه غير اختياري، وقد ذكرناه في بحث الطينة في علم الكلام.[٢]

**السابعة**: الأعمى يسقط تكليفه بما لايطيقه جزماً ولا حرج عليه في ترك الجهاد، كما في الكتاب الكريم، و هل يسقط عنه القود إذا تعمّد قتل أحد أولا؟ فيه خلاف، فعن أكثر المتأخّرين و صاحب الشرائع أنّه كالمبصر في توجّه القصاص بعمده؛ للعمومات. و عن جمع، بل قيل عن المشهور بين الأصحاب نفي القود عنه لصحيح الحلبي. و الأعمى جنايته تلزم عاقلته يؤخذ بها في ثلاث سنين.[٣]

و تؤكّده موثّقة أبي عبيدة قال: سألت أبا جعفر عن أعمى فقأ عين صحيح؟ فقال: «إنّ عمد الأعمى مثل الخطأ» هذا فيه الدية في ماله، فإن لم يكن له مال، فالدية على الإمام، ولايبطل حقّ امرئ مسلم.[٤] و أنا متوقّف في لزوم هذا الاستثناء عن العمومات. و الله العالم.

**الثامنة**: قيل: الرشد كيفيّة نفسانيّة (قوّة إدراكيّة) يمنع من فساد المال و صرفه في

---

١و٢. نفس المصدر، ج٢، ص٨٠١.

٢. صراط الحقّ، ج٢.

٣. وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب العاقلة من كتاب الديات؛ جواهر الكلام، ج٤٢، ص١٨٨.

٤. نفس المصدر، باب ٣٥ من أبواب القصاص في النفس، ج١٩، ص٦٥.

غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء. و إذا قيّدنا المنع بالغالب أصبح الرشد ملكة نفسانيّة و حالة راسخة في النفس.[١]

و قيل حول قوله تعالى: «وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامىٰ حَتّىٰ إِذا بَلَغُوا ٱلنِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ».[٢] يثبت الرشد بشهادة الخبراء، و لا يكفى الشهود مجرّد العدالة و المعرفة العرفية، لأنّ حالات السفه (او حالات الجنون) متنوّعة و تحتاج إلى أهل خبرة.[٣]

أقول: هذا قول خاطئ و السفه أمر عرفي ظاهر، فلايحتاج إلى شهادة أهل الخبرة المختصّة بأمور نظريّة، بل و لا إلى بيّنة بناء على ما حقّقنا من حجّيّة خبر الواحد الثقة في الموضوعات كالأحكام. فلاحظ.

**التاسعة**: صرف المال في الفسوق و المحرّمات كما تعارف لايعتبر علامة سفه، و إنّما هو علامة فسق الصارف، كما عن الجواهر أيضاً،[٤] بل قد يتحقّق السفه بصرف جميع المال أو معظمه في وجوه البرّ بالنسبة إلى بعض الأشخاص و الأزمنة و الأمكنة كما نبّه عليه في الجواهر أيضاً.

**العاشرة**: إذا ثبت علميّاً صحّة نقل بعض أنواع الجنون إلى الأولاد أو الذرّيّة، فهل يجب على وليّ المجنون أو المجنونة إعمال ما يمنع الإنجاب و كذا على العاقل من أحد الزوجين؟ تقدّم أنّ الأحوط لزوماً هو المنع، بل لعلّه غير بعيد عند العقل الحاكم بصدق الظلم على توليد الإنسان مجنوناً، كصدقه على جعل الإنسان السالم مجنوناً. و الله أعلم.

**الحادية عشرة**: قال طبيب: «إنّ المعلومات و أعضاء الدماغ في تفاعل بشكل مستمرّ، و لابدّ أن نحكم عليها في مواجهة الهيكل الاجتماعي للبيئة التي يعيش فيها المريض. فهناك تفاعل دائماً بين النواحي العضويّة والنواحي النفسيّة والحياة الاجتماعيّة للشخص إذا كان سليماً».[٥]

---

١. جواهر الكلام، ج٦، ص٤٨.
٢. النساء(٤): ٦.
٣. المشاورة البلدانية، ج١، ص٢٨٢.
٤. جواهر الكلام، ج٦، ص٥٣.
٥. المشاورة البلدانية، ج٢، ص٨٥٤.

أقول: و هذا الكلام غير قابل للانكار و ليته أضاف إليها حالة الدعاء و الانقطاع إلى الخالق أيضاً.

**الثانية عشرة**: ليس كل المعاقين و المرضى ينعدمون الأهليّة للمحاكمة إلّا إذا كانوا فاقدين للوعي أو الإرادة و أمّا السفيه و الأحمق فيصحّ إحضارهم إلى المحكمة.

**الثالثة عشرة**: لاحقّ لضعفاء العقول ـ و إن كانوا مكلّفين شرعاً ـ أن يرشّحوا أنفسهم لمنصب في بلدة أو قرية أو بلاد، بل وكالتهم عن الناس باطلة و إن حصلوا آراء كثيرة بعد ما فرض عجزهم عن الأعمال التي انتخبوا لها، بل لايجوز لهم القيام بالأمور إذا كان نظرهم نافذاً في حقّ غير المرشحّين له كما في مجلس النوّاب، بل و مجلس المحافظة و البلديّة و نحوها.

و إذا شكّ في أهليّة أحد لولاية، يستصحب حالته السابقة من وجودها أو عدمها و مع عدم العلم بالحالة السابقة فهل يحكم بالأهليّة اعتماداً على الغلبة الخارجيّة أو على عدمها بدليل أنّ الشكّ في الموضوع شكّ في الحكم، فلايترتّب قبل إحراز الموضوع أو يقال بوجوب الفحص و الاختبار؟ لايبعد الوجه الأخير في المناصب المهمّة.

و قال بعض الفضلاء في حقّ المجهول حاله بين السفه و الرشد: «السيرة قائمة على معاملة مجهول الحال عملاً بظاهر الحال و أصل الصحّة و هذا يقتضي إجراء حكم الرشد عليه».[1] و قال: «الشكّ في الأهليّة في حال التصرّف في شؤون الغير الماليّة أو الحياتيّة العامّة يساوى عدم الأهلية».[2] فلاحظ.

**الرابعة عشر**: الظاهر أنّ للمجنون و السفيه و المشلول و الأبكم و الأعمى و الأصمّ و الطفل غير المميّز ـ فضلاً عن كونه مميّزاً ـ و جميع المعاقين سوى الذين حان موتهم بحسب التجربة أو محكومون بالإعدام قصاصاً أو حدّاً و يقتلون بعد أيّام قلائل، لهم الحقّ في التصويت لنصب وكلائهم في الأمور السياسية، وكذا في سلب الاعتماد عن

---

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٨٣.
٢. نفس المصدر، ص ٢٨٨.

الحكومة و عزل رئيسها و أعضائها و في غير ذلك من الأمور الحكوميّة و الاجتماعيّة و الاقتصاديّة.

وجه ذلك: أنّ هؤلاء يتأثّرون بالأوضاع السياسيّة و غيرها و بـماتفعله الحكـومة فلهم الحقّ في تحسين أحوالهم بنصب حكومة صالحة.

غاية الأمر أنّ من يفقد تمييزه أو إرادته أو قوّة حركته يستوفي حقّه بتوسّط وكيله أو وليّه أو قيّمه فإنّه يقوم بمصالحه و دفع مفاسده.

**الخامسة عشرة**: قال الله تعالى: «**وَإِذا طَلَّقْتُمُ اَلنِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**».[1]

و قال تعالى: «**الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ ... فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**».[2]

يحتمل كون الإمساك بالمعروف في الآيـة الأولى هـو النكـاح الجـديد، والمـراد بالتسريح بالمعروف هو تخلية طريقها و عدم حبسها و عضلها، فلاتدلّ الآيـة عـلى وجوب الطلاق.

و يحتمل أن يفهم من الآية أنّ الإمساك بالمعروف والتسريح بالمعروف غير مقيّد عرفاً بسبق الطلاق و بلوغ الأجل، والمناط هو عدم جواز إمساك الزوجة ضراراً لأجل الاعتداء، فلاحقّ للزوج في جميع الحالات سوى أحد الطريقين و هذا الاحتمال أظهر بالنسبة إلى الآية الثانية، فإنّ إطلاقها أو انصرافها يشمل فرض بقاء المرأة على زوجيّتها بنكاح ثالث، وليست مختصّة بالمعتدّة ليراد من الإمساك، المراجعة، ومـن التسـريح تركها حتى تنتهي العدّة، فإنّه خلاف الظاهر.

فإذا لم يقم الزوج بالأمرين يقوم الحاكم مقامه في طلاق زوجته ـ و الله العالم ـ و الآية تجري في المرضى عقلياً أو نفسيّاً ـ غير المجانين ـ كما يجرى في غيرهم، و أمّا الجنون: فهو من اسباب الفسخ في الجملة، كما مرّ في الجزء الاول من هذا الكتاب.

---

١. البقرة(٢): ٢٣١.

٢. البقرة(٢): ٢٩٩ و ٢٣٠.

**السادسة عشرة**: يقع الأطفال قبل البلوغ تحت ولاية آبائهم و أجدادهم، و يجب على الولي رعاية مصالح المولّى عليهم و درء المفاسد عنهم، دنيويّتين كانتا أو أُخرويّتين على تفصيل مذكور في محلّه و مع فقد الأب والجدّ و وصيّهما يتولّى الحاكم الشرعي ولو بتعيين القيّم، و في حكم الأطفال، الأولاد الكبار المتّصل جنونهم بما بعد البلوغ والعاقل إذا جنّ بعد بلوغه فوليّه الحاكم الشرعي عند فقهاء الشيعة.

**السابعة عشرة**: هل الجنون مفهوم طبّي أو قانوني؟ رجال القانون يعدّونه مصطلحاً طبّياً بينما يعدّه الأطباء مصطلحاً قانونيّا أو مصطلحاً طبّيا ـ قانونيّاً: و قد عدّته معظم المحاكم في العالم مفهوماً قانونيّاً.[1]

قلت: و هذا يعني تقديم قول القاضي على نظر الخبير الطبّي عند الاختلاف و قال هذا القائل: «كما نحتاج إلى دراسة التفسير الصحيح لمختلف المصطلحات المتعلّقة بالجنون، والإتفاق على ما إذا كانت هذه المصطلحات قانونيّة أم طبّية، أم خليط هذا و ذلك».

و الجنون المؤقّت والتوهّم والصرع والسلوك التلقائي والفصام والخلل العقلي و الاضطرابات الانفعالية والنفور من الذات و الاكتئاب و الاعتلال النفسي و حالة الغيبة والمعتقدات الدينيّة الزائفة والمحرّمات والدوافع غير المتحكّم فيها، ليست سوى: بعض المصطلحات التي تتطلّب تحديداً قانونيّاً و طبّياً إذا كان على المجتمع أن يحدد المسؤوليّة القانونيّة في مثل هذه الحالات.

**الثامنة عشرة**: للمرضى حقوق في المستشفيات، فلابدّ من مراعاتها في غير الحالات الضرورية: فمنها: حقّ الزيارة فلايجوز منعهم من استقبال الزوّار من دون ضرورة لاسيّما من استقبال الأزواج و الأولاد و الأقارب، إذا أثّرت الزيارة في تخفيف المرض، لاسيّما إذا كان المرض نفسيّا أو عقليّاً.

و الحرّيّة في أنواع اللباس و مطالعة الكتب و سائر الأشياء إذا لم تكن مضّرة بحاله و حال المرضى الآخرين و أمثال ذلك.

---

١. المشاورة البلدانية، ج١، ص٣٢٥.

**التاسعة عشرة**: لايصح إحضار الذى لايقدر على الكلام والدفاع عن نفسه، أو لايفهم، إلى المحاكم إذ لايتأتّى منه إقرار و ردّ و دفاع. فإن أثبت المدّعي حقّه من طريق إقامة البيّنة أو اطمئنّ القاضي بصحّته و صدق كلام المدّعي و أنّه لامجال للمدّعي عليه من الانكار والترديد على فرض فهمه و قدرته، فله الحكم على الراجح من صحّة حكم القاضي بعلمه.

**العشرون**: كلّ خلل في العقل يضعّفه إلى مادون الحدِ المعتبر في التكليف، يترتّب عليه فقدان شرط الإرادة، لكن العكس غير صحيح، فإنّ توفر العقل لايقتضي دائما وجود الإرادة، فقد تعرض للعاقل عوارض تُذهِب الارادة، كما في الإلجاء و الإكراه و الاضطرار، و يقصد بالإلجاء أن لايجد الشخص مندوحة عن الفعل مع حضور عقله، كمن شد وثاقه و ألقى على شخص فقتله بثقله. والإكراه و الاضطرار كلاهما أن لايجد الشخص مندوحة عن الفعل الذي قام به سوى وضع يصيبه فيه من الأذى أكثر من أذى ذلك الفعل، والفرق بينهما أن الإكراه يكون من إنسان آخر، والاضطرار يكون قوّة قاهرة أو آفة سماوية لادخل للإنسان فيها.

و لاخلاف في عدم مسؤولية الإنسان الجنائيّة في هذه الحالات سوى في صورة القتل العمدي الذي يقع تحت الإكراه أو الاضطرار حيث رأى فريق من العلماء وجوب القصاص على القاتل، لامن حيث عدم تأثير الإكراه والاضطرار في رفع المسؤوليّة ولكن من حيث أنّ القاتل آثر نفسه على غيره كما قيل.

أقول: التقيّة التي أحلّ لاجلها كثير من الاشياء لم تشرع في الدماء فإنّها شرعت لحفظها فإذا بلغ الأمر الدم فلاتقية، كما في صحيحي ابن مسلم والثمالي[1] و أما دليل رفع ما أكرهوا عليه فهو مطلق، فيمكن أن يقال بجواز قتل مسلم بالإكراه و حفظ النفس.

و الحق أنّ الاكراه على قتل لايسوغه و ان قتل المكرِه (بالكسر) المكرَه (بالفتح) على فرض عدم انفاذ الإكراه، فإن دليل نفي الإكراه و نفي الحرج و نفي الضرر امتناني

---

١. وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٨٣، الطبعة الجديدة (٢٠ مجلّداً).

يستوي فيه جميع الأمة فلامعنى لترجيح ضرر على ضرر لأجله، فلايشمل جواز إيقاع ضرر على أحد أو قتل شخص لأجل دفع ضرر مثله أو قتل نفسه به، فضلا عمّا إذا كان المتوعّد عليه أقل من المكره عليه.

على أنّ التقيّة نوع من الإكراه على وجه، فانتفاء تشريع التقيّة عند وصول الأمر إلى الدم يدلّ على نفي تشريع رفع ما أكرهوا عليه أيضاً بحسب فهم العرف. و هكذا الحال في فرض الاضطرار.

فإذا أضطرّ إلى أكل مال الغير لحفظ الرمق جاز أكله ولكنّه يضمن مثله أو قيمته، ولايجوز للمضطر جرح غيره أو قتله لأجل دفع جرح مثله عن نفسه أو لأجل دفع القتل عن نفسه. و هكذا في إتلاف المال و في صحيح زرارة في رجل أمر رجلاً بقتل رجل (فقتله) فقال: «يقتل به الذي قتله، و يحبس الآمر بقتله في الحبس حتى يموت».[1]

## توضيح و تكميل

الثابت ممّا تقدم أنّه لايجوز قتل أحد محترم النفس بالإكراه و الاضطرار والضرر والتقية و أمثال هذه العناوين، فلو قتل أحد لأجل أحد هذه الأمور يقاد منه لكن يمكن أن يقال: كما لايجوز له قتل الغير، لايجب أولايجوز له ما ينجرّ إلى تلف نفسه؛ لعدم دليل عليه أيضاً فيدخل المقام في دوران الأمر بين المحذورين: وجوب حفظ النفس او حرمة إلقائها في التهلكة، وحرمة قتل غيره، وحيث لا مرجّح لأحدهما على الآخر فالمكلّف يتخيّر بين قتل الغير أو تلف نفسه أو تحمّل تلف نفسه. فإذا اختار الأول فلاقصاص و لاقود عليه.

**فإن قلت**: من مرجّحات باب التزاحم الأهميّة كما تقرّر في أصول الفقه، وظاهر الآيات و الروايات الواردة في حرمة قتل الغير أنّ الاول أهمّ من الثاني حتى أنّ آية قرآنيّة جعلت قتل نفس واحدة بمنزلة قتل الناس جميعاً.

---

١. وسائل الشيعة، ج١٩، الباب ١٤ من أبواب القصاص، ص٣٣.

**قلت:** نعم، لكن الظاهر جريان كلّ ما ثبت في الأوّل، في الثانى أيـضاً، إذ لافـرق بحسب الواقع بين قتل نفس و نفس، والمناط في الكل واحد و إنّما الاختلاف بينهما في دلالة العبارات و مقام الإثبات فقط، فتأمل.

## مسألة

حكي عن المشهور عدم الفرق في الحكم بين كون القاتل عبداً للآمر أو لاعـملاً بإطلاق صحيح زرارة المتقدم، وذهب جمع إلى قتل السيّد الآمر، وحبس العبد القاتل تخصيصاً أو تقييداً في الصحيح المذكور لمعتبرة إسحاق عن الصادق عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، قال: فقال: «يقتل السيدبه».[١]

و في الصحيح عن أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، فقال اميرالمؤمنين عليه السلام: «و هل عبدالرجل إلّا كسوطه، أو كسيفه يُقتَل السيّد و يستودع العبد في السجن حتّى يموت».[٢]

و له سند آخر (غير معتبر) باختلاف يسير في المتن.

و مقتضى التعليل قتل القائد العسكري إذا أمر جنديّاً بقتل أحد و تخليد الجـندى المباشر في السجن والفتوى بأحد الوجهين يحتاج إلى مزيد تدبّر، وما حكاه العلّامة في مختلفه عن خلاف الشيخ جمعاً بين الطائفتين من الروايات، مجرّد جمع تـبّرعي اجتهادى منه، ولاعبرة به و كأنّه طرح للأخيرة.

هذا آخر ما تيسّر لي ذكره. نحمد الله على توفيقه حمداً كثيراً كما هو أهله.

**كابل محمد آصف المحسني**

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص٣٣.

# فهرس الموضوعات


المقدّمة ..... ٥

١. الثورة البيولوجية الحديثة ..... ٧

الأحكام الفقهية للمطالب المتقدّمة ..... ١٠

تنبيه تحذيريّ ..... ١٤

تكميل و تنقيد ..... ١٦

٢. الجينوم و مشروعها ..... ١٩

الجينوم البشري ..... ٢١

لماذا مشروع الجينوم ..... ٢٢

مخاوف و محاذير ..... ٢٣

٣. البصمة الوراثيّة في اختبار الأبوّة والبنوّة ..... ٣٠

٤. بحث حول تمكّن علماء الهندسة الوراثيّة على تعرّف محتويات الخليّة الحيّة (البصمة الوراثيّة) ٣٧

مجالات الاستفادة من هذه التقنية ..... ٣٩

تعيين الأب بتقنية الهندسة الوراثيّة ..... ٣٩

٥. وراثة الصفات الجسميّة ..... ٤٠

١. لون الجلد (Skin CoLour) ..... ٤٠
٢. لون العين (Eye CoLor) ..... ٤٠
٣. الطول (TaLLness) ..... ٤١
٤. انحناء أصبع الإبهام (Bent - Thumb) ..... ٤١
٥. شحمة الأُذن (EarLobe) ..... ٤١
استخدام فصائل الدم في الطبّ الشرعي ..... ٤٢
أهمّيّة البصمة الوراثيّة في البنوّة و النسب العائلي ..... ٤٢
٦. مسائل فقهية ..... ٤٣
٧. المفاسد الاجتماعيّة و النفسيّة ..... ٤٥
٨. بحث فقهي ..... ٤٨
من له حقّ الإذن في العلاج الجيني ..... ٥٠
هل لوليّ الأمر أن يلزم الناس بالخريطة الوراثيّة؟ ..... ٥٠
٩. الفحوصات الطبّيّة الجينيّة ..... ٥١
الفحص قبل الزواج و الاستشارة الوراثيّة ..... ٥١
١٠. زواج الأقارب ..... ٥٧
١١. الزواج بلحاظ السنّ ..... ٥٩
من له حقّ الإنجاب؟ ..... ٦٢
١٢. الفحوص الطبّيّة بين الإجبار و الإختيار ..... ٦٥
١٣. حول جملة من العوائق ..... ٦٨
١٤. تعقيب فقهي حول العوائق و فيه تعريف بعض الموضوعات ..... ٧٣
تقسيم و تكميل ..... ٧٨
ما هو العقل؟ ..... ٧٩
مسألة ..... ٨٢

١٥. التخدير و المخدّرات ..... ٨٤
التخدير ..... ٨٤
أنواع المخدّرات ..... ٨٤
حكم التخدير والمخدّرات ..... ٨٤
١٦. حقوق المسِنّين و ما يتعلّق بها ..... ٨٨
مقدّمة فيها أمور ..... ٨٨
المستفاد من هذا الفصل أمور ..... ٩٧
١٧. خصائص السنوات الأخيرة من العمر في نطاق مرحلة الشيخوخة عند بعض الأطباء ..... ٩٨
١٨. من منظر آخر ..... ١٠١
١٩. الآيات و الأحاديث ..... ١٠٥
الأوّل: في حسن الظنّ بالله تعالى ..... ١٠٦
الثاني في صلة الرحم ..... ١٠٧
الثالث في الإحسان بالوالدين ..... ١٠٨
الرابع في رعاية المسنّين ..... ١٠٨
الخامس رعاية المؤمنين ..... ١٠٩
٢٠. حقوق المسنّين و المرضى و المحتضرين ..... ١١٠
الف) حقوق المسنّين ..... ١١٠
ب) حقوق المرضى ..... ١١٢
ج) حقوق المحتضرين ..... ١١٤
٢١. الحقوق في الأحاديث ..... ١١٧
أُخوّةُ المؤمنين بعضهم لبعض ..... ١١٨
حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه ..... ١١٩
التراحم و التعاطف ..... ١٢٤

زيارة الإخوان ..... ١٢٤
إدخال السّرور على المؤمنين ..... ١٢٧
قضاء حاجة المؤمن ..... ١٣١
السعي في حاجة المؤمن ..... ١٣٥
تفريج كرب المؤمن ..... ١٣٧
٢٢. توصيات الندوة الوراثيّة والهندسيّة الوراثيّة والجينوم البشري ..... ١٣٨
أوّلاً: مبادئ عامّة و هي كما تلي ..... ١٣٨
ثانياً: الجينوم (المجين) البشري ..... ١٤٠
ثالثاً: الهندسة الوراثيّة ..... ١٤١
رابعاً: البصمة الوراثيّة ..... ١٤٢
خامساً: الإرشاد الوراثي (الإرشاد الجيني) ..... ١٤٣
سادساً: الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريّاً أو اختياريّاً و هي كما تلي ..... ١٤٤
٢٣. توصيات المنشور الثاني عشر حول ... الصحّة النفسيّة ..... ١٤٥
الفرع الأول في مبادئ رعاية المريض النفسي و حقوقه ..... ١٤٥
أوّلاً: الصحّة النفسيّة و الوقاية من الأمراض النفسيّة و هي ..... ١٤٥
ثانياً: الرعاية الأساسيّة للصحّة النفسيّة ..... ١٤٥
ثالثاً: تقويم الصحّة النفسيّة ..... ١٤٧
رابعاً: استعمال الحدّ الأدنى المناسب من تقييد حرّيّة المريض لتفادي خطورته و هو ..... ١٤٨
خامساً: حرّيّة الاختيار الذاتي ..... ١٤٩
الفرع الثاني في مبادئ تحديد مسئوليّات المريض النفسي ..... ١٥٠
أوّلاً: المسؤوليّة المدنيّة للمريض النفسي ..... ١٥٠
ثانياً: المسؤوليّة الجنائيّة للمريض النفسي ..... ١٥١

ثالثاً: الآثار القانونيّة المترتّبة على الاضطراب المؤثّر في المسؤوليّة خطوات تنفيذية ١٥٣
التعريف ببعض المصطلحات المشار إليها في التوصيات ١٥٤
٢٤. فوائد متفرّقة ١٥٥
أهداف المشروع ١٥٨
المصالح المتوقعة كما تلي ١٥٩
حقوق المسنّين ١٦٢
٢٥. هل يمكن تعريف الموت والحياة ١٦٤
مقدّمة ١٦٤
٢٦. تطوّر الطبّ المعاصر ١٦٦
التخدير يطوّر الطبّ و ينقذ المرضى ١٦٨
الرسوم و المناظير و التصوير ١٦٩
اكتشاف الجراثيم ١٦٩
الطبّ يدخل عصر الصناعة ١٧٠
٢٧. تمدّد قشرة المخّ في الإنسان ١٧١
الذاكرة ١٧٣
١. حول موت المخّ ١٧٣
٢. تعاون المخّ و القلب ١٧٤
٣. العناية المركّزة ١٧٤
٤. موت المخّ مفهوم واضح لعمليّة طويلة متوالية داخل الدماغ ١٧٥
٥. مفهوم موت المخّ في واقع ممارساتنا من وحدات العناية المركّزة ١٧٦
٦. المهمّة الثلاثية: تحديد «مفهوم» لموت المخّ، و «مقوّمات» هذا المفهوم، و «وسائل التشخيص» لموت المخّ ١٧٧
٧. نصّ بيان الجمعيّة الأسترالية النيوزيلانديّة و إرشاداتها حول موت المخّ ١٧٩

٢٨. أسباب الموت و مقاومة بلى أجسادنا ..... ١٨١
٢٩. نظر آخر حول موت الدماغ ..... ١٨٥
مقدّمة ..... ١٨٥
التناقض المتعلق بتعريف و تشخيص «موت الدماغ» ..... ١٨٧
الدوافع الحقيقية وراء التغيّرات المستمرّة إزاء تصوّر الموت ..... ١٨٩
علامات الحياة في مرضى شُخّصوا على أنّهم «موتى دماغ» خلال عمليات ..... ١٨٩
انتزاع الأعضاء (Organ Extracion) ..... ١٨٩
تقارير حالات ترجع إلى ١٩٧٤ ..... ١٩١
المشكلات الأخلاقيّة المتعلّقة بنقل الأعضاء ..... ١٩٣
دور طبيب التخدير ..... ١٩٤
الفرق بين قتل النفس و حفظها و بين المخّ والدماغ ..... ١٩٦
تحديد موت جذع المخّ و علائمه المتعدّدة و أنّ الإنسان يموت بموته ..... ١٩٩
كيف نتأكّد أنّ الدورة الدموية داخل المخّ قد توقّفت؟ ..... ٢٠٤
هل يمكن أن يعود للحياة من مات مخّه؟ ..... ٢٠٧
جذع المخّ والقلب والروح ..... ٢١٣
تشخيص الوفاة الدماغية ..... ٢١٥
بحث من منظر اقتصادي ..... ٢١٦
٣٠. علامات الموت في الفقه ..... ٢١٩
أنواع حركة المذبوح ..... ٢١٩
٣١. تعريفات للموت ..... ٢٢٢
مرسوم التقرير الموحّد للموت ..... ٢٢٢
تعريفات للموت غير مقبولة ..... ٢٢٣
تعريف مقبول للموت ..... ٢٢٦

التوقّف الدائم لأداء القلب والرئتين ..... ٢٢٧
التوقف الدائم لأداء الدماغ بكامله ..... ٢٢٨
٣٢. تحقّق الموت و ترتّب أحكامه فقهيّاً ..... ٢٣١
٣٣. فوائد متفرقة ملحقة بما ذكر ..... ٢٣٦
٣٤. بيان من المنظّمة الإسلامية للعلوم الطبيّة ..... ٢٤٠
حول التعريف الطبّي للموت ..... ٢٤٠
أوّلاً: العلامات التي يعرف بها الموت ..... ٢٤٣
ثانيا: الدلائل الإرشاديّة لتقرير موت الدماغ بما فيه جذعه ..... ٢٤٣
الشروط المسبقة (Preconditions) الواجب توافرها قبل التفكير في تشخيص موت الدماغ (brain death) ..... ٢٤٤
٣٥. البصمة الوراثية ..... ٢٤٧
مقدّمة نافعة ..... ٢٤٧
البصمة الوراثيّة وتوضيح معناها ..... ٢٤٩
دورالبصمة الوراثيّة في اختبارات الأبوّة ..... ٢٥١
ضوابط ممارسة البصمة الوراثيّة ..... ٢٥٢
البصمة الوراثيّة و حكمها الفقهي ..... ٢٥٣
٣٦. حول نسب الأولاد ..... ٢٥٨
بحث مهمّ مفيد ..... ٢٦٣
النسب واللعان والبصمة الوراثيّة ..... ٢٦٤
٣٧. النسب في فقه مذاهب أهل السنّة ..... ٢٦٦
٣٨. البصمة الوراثيّة قطعيّة أو ظنّيّة ..... ٢٧١
٣٩. توصيات أعضاء الحلقة النقاشية ..... ٢٧٦
٤٠. قتل الرحيم ..... ٢٨٠

٤١. البصمة والتوأمان ..... ٢٨٤
التوأم المتشابه و التوأم غير المتشابه ..... ٢٨٤
٤٢. مسائل متفرقة ..... ٢٨٦
توضيح و تكميل ..... ٢٩٥
مسألة ..... ٢٩٦

فهرس الموضوعات ..... ٢٩٧

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٧

## الضمانات الفقهية و أسبابها

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةالله‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةالله‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۸۷٦) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2165 - 4 (ج. ۷) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۷. الضمانات الفقهیة و أسبابها .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲۵۰۱۷ ۱۳۹۹

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۸۷۶
سیستم انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۲۵۲

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

٧. الضمانات الفقهية و أسبابها

بوستان كتاب
١٣٩٩

بوستان کتاب

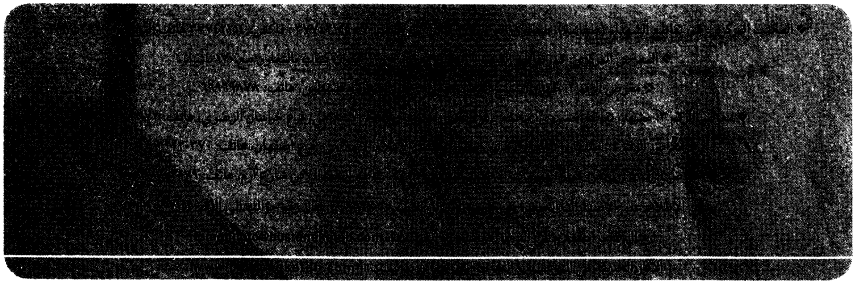
موسوعة آية‌الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى / ج٧

الآثار الفقهية: ٧. الضمانات الفقهية و أسبابها

● النظارة و الإشراف: مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله العظمى محمد آصف المحسنى ﷺ
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: الهمسادات طباطبائي، طاهره أحسني و حسين محمدي
●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني و سكينه ملازاده ●التطبيق: علي ميري
●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي
●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.
رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

# الفهرس

**المقدمة** ..... ٩

## [المقصد الأوّل]
## [مسائل الضمان العقدي]

فائدة ..... ٢٧

نقل و افادة ..... ٣١

تكملة البحث ..... ٤٦

**قاعدة احترام مال المسلم** ..... ٥٣

فوائد ..... ٥٨

فائدة مهمة ..... ٩٤

تتمة ..... ٩٥

فرع ..... ١٠٠

تكملة ..... ١٠٠

## [المقصد الثاني]
## بقية اقسام الضمان

القسم الثاني: الضمان الحاصل من الحوالة ..... ١٠٥

القسم الثالث: الضمان بالاستيفاء ..... ١٠٦

القسم الرابع: ضمان المعاوضة ١٠٦
القسم الخامس: ضمان العقود المعاوضية ١٠٩
القسم السادس: الضمان بالعقد الفاسد ١٠٩
القسم السابع: الضمان بالاستيلاء ١١٥
القسم الثامن: الضمان بالسوم ١١٦
القسم التاسع: ضمان الاحترام ١١٦
القسم العاشر: الضمان بالاتلاف ١١٧
القسم الحاديعشر: ضمان الغرور ١١٨
القسم الثانيعشر: الضمان بالتفويت ١١٨
القسم الثالثعشر: الضمان بالتسبيب ١٢٦
الانظار حول تعريف السبب ١٣٠
فروع ١٣٣
**فصل في الحكم** ١٤٢
الأول: القيمي و المثلي ١٤٨
الثاني: النصوص الواردة في ضمان القيمة ١٥١
الثالث: ما معنى المثلي و القيمي؟ ١٥٢
الرابع: الضابطة عند الشك ١٥٣
[فروع] ١٥٣
الخامس: ضمان القيمي التالف بالقيمة ١٥٦
السادس: ما هو الملاك في تعيين القيمة في القيمي؟ ١٥٧
السابع: أرش الحيوان ١٥٩
الثامن: بدل الحيلولة ١٦٠
التاسع: توضيح وتقسيم ١٦١
العاشر: فروع بدل الحيلولة وغيرها ١٦٢
**في اللواحق** ١٧٠
فروع ١٧٢
بحث نقلي ١٨١

خاتمة في مسائل التنازع ١٨٣

## [المقصد الثالث]

## موجبات الضمان في باب الديات

**البحث الأول: في المباشرة ١٩٧**
ملحقات ٢٢٠
**البحث الثاني: في الاسباب ٢٢٣**
فروع المسألة ٢٢٥
فروع ٢٣١
مقدمة ٢٣٣
بقيت فروع المسألة ٢٣٤
فروع ٢٤١
فروع المسألة ٢٤٦
**البحث الثالث: تزاحم الموجبات ٢٤٩**
بقيت فروع ٢٥٢
فروع ٢٥٥
**الضمان بالأرش والحكومة ٢٦١**
تفسير الحكومة ٢٦٢
ضمان المفتي ٢٦٣
ضمان المبيع على من ليس له خيار ٢٦٤
معنى هذا الضمان ٢٦٦
ضمان المعاوضة ٢٦٦
(استثناء) ٢٦٧
**الضمان في الوديعة ٢٦٨**
**الضمان في العارية ٢٧٣**
تتمة فقهية ٢٧٥

**الضمان في المضاربة** ٢٧٦
**الضمان في الإجارة** ٢٧٨
**مباحث فقهية** ٢٨٨
تتمة ٢٩٨
**الضمان في الهبة** ٢٩٩
**الضمان في السبق** ٣٠٠
**فائدة مهمّة** ٣٠١
تنبيه ٣٠٩
**الضمان في جملة من الموارد** ٣١٠
الف) كتاب الوديعة ٣١٠
ب) كتاب العارية ٣١٣
ج) كتاب الاجارة ٣١٣
د) كتاب الجعالة ٣١٤
ه) كتاب اللقطة ٣١٤
و) كتاب الكفالة ٣١٥
ز) ضمان التدليس ٣١٦
ح) ضمان التزويج ٣١٦
ط) ضمان السحق ٣١٦
ى) ضمان الزواج بعد الزفاف ٣١٧
ك) ضمان الاستدانة بأمر الحاكم ٣١٧
ل) ضمان الوطء ٣١٧
فوائد ٣١٨

# المقدمة

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و سيد المرسلين و على آله الطاهرين والسلام علينا وعلي عباداالله الصالحين المجاهدين بالفكر وبالسلاح والقلم عبوديةً لله الواحد القهّار الحكيم، لا سيما على النبيين والمرسلين.

وبعد، فهذا شرح كتاب الضمان من *العروة الوثقى*، وبيان كل اقسام الضمان اكتبه لنفسي ولتدريس تلامذتي في الحوزة العلمية بقم المشرّفة للسنة الدراسية (من اوائل الخريف إلى أوائل الصيف في العام المقبل (من اواخر شهريور ١٣٨٠ إلى وسط خرداد ١٣٨١) والله ولي التوفيق والسداد.

اللهم أرني الحق حقاً، فأتّبعه، والباطل باطلاً فاجتنبه.

## مقدمة فيها بيان أمرين

الأول: لا شبهة في حسن الضمان التعبدي شرعاً للروايات الكثيرة الآمرة بقضاء حاجة المؤمنين أو المسلمين ولقوله تعالى: «**وَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَ التَّقْوَى**»[١] كما قيل، لكن المقام داخل في الاعانة دون التعاون، نعم يشمله قوله تعالى: «**مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا**»[٢] ويدل على امضاء الضمان وصحته شرعاً قوله تعالى:

---

١. المائدة، الآية ٢.

٢. النساء، الآية ٨٥.

«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»،[١] واستدل أيضاً بقوله تعالى: «وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ».[٢]

فان صدر الآية دليل على صحة الاجارة او الجعالة وذيلها علي صحة الضمان، لكن ان سلمنا كون ذلك حكما شرعياً في تلك الأمة يشكل إثباته علي المسلمين بالاستصحاب كما حقق في محله وسيأتي الأشارة إليه.

نعم يدل على صحته الروايات الخاصة الواردة في *الوسائل*، ج١٨، ص٤٢١ ـ ٤٣٧ و في *جامع الاحاديث*، ج٢٣، ص٤٤٨ ـ ٤٥٨.

الثاني: الضمان الذي حقيقته تعلق مال من عين أو منفعة أو عمل[٣] في ذمة إنسان، على أقسام، كما ان أسبابها أيضاً متعددة. وإليكم بيانهما:

١. الضمان التقديري، كما في مورد العين المغصوبة الباقية في يد الغاصب، أي لو تلفت ضمن عوضها مثلاً أو قيمةً. ويقارنه الحكم التكليفي وهو وجوب ردها الى مالكها.

خلافاً للسيد الاستاذ الحكيم فقد فسّر الضمان بتعهد العين وجعل وجوب رد المثل أو القيمة على تقدير التلف من أحكام الضمان لانفسه لاحظ *المستمسك*، ج١٣، ص٢٦١ و٢٦٢ وسيأتي بحثه في الشرط السابع، وهو بحث تنجيز عقد الضمان.

٢. الضمان الموقّت، كما في موارد من بدل الحيلولة، فاذا وجدت العين استرد البدل وانتفى الضمان.

٣. الضمان بالمعاوضة كما في موارد العقود كالبيع والاجارة وامثالهما، فان كلا من المتعاقدين يضمن ما يعين عليه في العقد الكلي بإزاء عوضه كضمان البائع للمبيع وضمان المشتري للثمن.

٤. الضمان المعلّق، فان الاظهر صحته وفاقاً للفقيه اليزدي في *العروة الوثقي* كالضمان الفعلي المنجز. ومنه ضمان المضمون عنه للضامن، فانه يعلق على اداء الضامن ولاحظ تفصيله في المسألة ١٤.

---

١. المائدة، الآية ١.

٢. يوسف، الآية ٧٣.

٣. في *الجواهر*: ان ضمان الرضا من الضمان المصطلح (ج ٢٦، ص ١٢٥) وهو كذلك اذ لايستفاد ذلك من روايات الضمان المعتبرة الآتية. لكن في موثقة الحسن بن جهم الضمان عن رضي الدائن و هو عمل.

٥. الضمان الاختياري بالفعل فقط كما في موارد التفويت والاتلاف والاستيفاء.

٦. الضمان التعبدي محضاً كضمان العاقلة. فلاحظ.

٧. الضمان المقرون باستحقاق العقاب كما في فرض الاستيلاء العُدواني والإتلاف العمدي.

٨. الضمان العقدي المبحوث عنه في كتاب الضمان، وهو المقصود بالذات من العقد لا بالعرض كما في الضمان بالمعاوضة المتقدم برقم ٣.

٩. الضمان الشرعي غيرالقابل للاسقاط كما سيأتي في القسم الاول من أقسام الضمان بعد الضمان العقدي.

١٠. الضمان المستلزم للدية دون المثل والقيمة.

١١. الضمان المستلزم للارش وهو تفاوت قيمة بين السالم والمعيب.

١٢. الضمان ما لم يجب كما يأتي في الشرط الثامن من شروط صحة الضمان.

١٣. الضمان الخالي عن المضمون عنه كقوله: الق متاعك في البحر وعليَّ ضمانه.

١٤. الضمان المتزلزل كما يأتي في المسألة ١٣ في البند (٧) من التعليقة.

١٥. الضمان بمعني تعهد الاداء من مال معين كما يأتي من الماتن في المسألة ٢٤ وشرحها.

١٦. الضمان غيرالمستقر كما في الأيدي الغاصبة المتعاقبة، فان المالك اذا رجع الى كل واحد منهم ويرجع هو الى غيره حتي يستقر على من تلف المال بيده. ويأتي خلاف صاحب الجواهر في ضمان جميع الإيادي.

١٧. الضمان العقدي بمعني اشتغال الذمة من دون النقل من ذمة كما يأتي في شرح المسألة ٣٥ في البند الرابع.

١٨. ضمان البائع ما يحدثه المشتري على وجه مذكور في المسألة ٤١.

١٩. الضمان الايقاعي كما في المسألة ٤٢ وما يتلوها في ذيل عنوان فائدة مهمة.

٢٠. الضمان بالاتهام كما في رواية أبيبصير[١] ويأتي في محله.

---

١. *الوسائل*، ج٢٩، ص ٢٥٥ الباب ١٨ من موجبات الضمان.

٢١. الضمان الاحتياطي على المتهم كما يأتي في ضمان الاجارة في اواخر الكتاب.

٢٢. ضمان العهدة كما يأتي في المسألة ٣٩.

٢٣. ضمان العمل، كارضاء الدائن للمديون، كما يظهر من موثقة الحسن‌بن‌جهم[١] وهو أيضاً يوجب براءة ذمة المضمون عنه.

و سيأتي في الشرط السابع من الضمان العقدي من السيد الاستاذ الخوئي رحمه الله وتلميذه السيد السيستاني نوع آخر من الضمان العملي.

و أما اسباب الضمان فهي ما يلي:

١. عقد الضمان.

٢. العقود المعاوضية.

٣. الاستيلاء بغير حق.

٤. الإتلاف المباشري.

٥. الإتلاف التسبيبي.

٦. التفويت، فلاحظ.

٧. الاستيفاء.

٨. قبول الحوالة.

٩. المقبوض بالعقد الفاسد فلاحظ.

١٠. المقبوض بالسوم على وجه.

١١. الغرور.

١٢. عمل الغير تعبداً، كما في ضمان العاقلة.

١٣. عدم تسليم الرضيع إلى أهله.

١٤. عدم ارجاع من أخرجه ليلاً من بيته، عند جمع.

---

١. *الوسائل*، ١٨، ص ٤٢٥ و *الكافي*، ج٧، ص ٢٥.

١٥. قاعدة العدل كما يأتي في المسألة ١٢.

١٦. الحيلولة بين المال ومالكه على ما يأتي وخالفه سيدنا الاستاذ الخوئي ﷺ.

١٧. المال كمن أعطي الفرد أو المؤسّسة مالاً ليضمن له ما يجبر ما خسره وهو المسمى بالتأمين (بيمه) في عصرنا ولاحظ: (*المستمسك*، ج١٣، ص٣٤٩).

١٨. الافراط والتفريط. فتأمّل.

١٩. قصد الاضرار. فتأمل اذ هو كسابقه يرجع الى الاستيلاء وربما يأتي في مطالب الكتاب غير هذه الاسباب أيضاً.

و هذه الاسباب من جهة الحكم التكليفي بين ما هو مستحب وما هو جائز في حد نفسه وبين ما هو حرام وبين ما قد يصير واجبا لطروء بعض العناوين عليه وبين ما هو غيراختياري للضامن فلا يتصف بحكم بالنسبة إليه.

اذا تقررت المقدمة فنرجع الى المقصد الاول من الكتاب وهو بيان مسائل الضمان العقدي بشكل تعليقات على كتاب الضمان من كتاب *العروة الوثقى* للفقيه النبيل المتضلع المتتبع المهذب السيد اليزدي اعلى الله مقامه في درجات النعيم. ثم بعد ذلك نتعرض لبقية اسباب الضمان وأقسامه انشاءالله تعالى، وهي أيضاً من مقاصد هذا الكتاب.

قم المقدسة

محمدآصف المحسني

## [المقصد الأوّل

# مسائل الضمان العقدي]

# مسائل الضمان العقدي

**قال﵀: وهو ـ اي الضمان ـ من الضمن[1] لانه موجب لتضمن ذمة الضامن للمال الّذي على المضمون عنه للمضمون له، فالنون فيه أصلية كما يشهد له سائر تصرفاته من الماضي و المستقبل و غيرهما.**

**و ما قيل[2] من احتمال كونه من الضمن فيكون النون زائدة[3] واضح الفساد، اذ مع منافاته لسائر مشتقاته، لازمه كون الميم مشددة[4] و له اطلاقان: الاطلاق بالمعنى الأعم الشامل للحوالة والكفالة فيكون بمعنى التعهد بالمال أو النفس. واطلاق بالمعنى الأخص وهو التعهد بالمال عيناً أو منفعة أو عملاً وهو المقصود من هذا الفضل.[5]**

(١) هذا صحيح بالنسبة الى عدم زيادة حرف النون لكن لا بالنسبة الى فرعية الضمان و اصالة الضمن كما نبّه عليه الشهيد الثاني﵀ في محكي مسالكه، قال: فمن الجائز أن يكون الضمن مشتقاً من الضمان، فيكون معني كون الشيء في ضمن شيء آخر أنه في عهدته... فان معني ذلك (الضمن) و إن كان الظرفية، لكن يمكن أن تكون الظرفية موجبة للتعهد، وبالجملة: الضمن معناه الظرفية، ولازمها نوع من التعهد. والضمان هو التعهد ولازمه نوع من الظرفية، فيحتمل أن يكون كل واحد منهما أصلاً للآخر، ومقتضي كثرة استعمال الضمان ومشتقاته كونه اصلاً للآخر لا فرعاً عليه.

(٢) كما عن الاكثر من العامة، فان الضمان عندهم ضم ذمة إلى ذمة، وعندنا أو عند المشهور منا أنّه نقل المال من الذمّة إلى الذمّة. وعلى الأوّل يتخير المالك المضمون له في المطالبة، من أيهما.

و في *الجواهر*:[١] ... بعد الغض عن عدم تصور شغل ذمّتين فصاعداً بمال واحد، وقد بينا أنّ المشغول به في تعاقب الأيدي علي المغصوب، ذمّة واحدة، وهو من تلف في يده المال مثلا وإن جاز له الرجوع على كل واحد وإلّا فهو مناف للمقطوع به من مذهبنا. وسيأتي ما يتعلّق به في المسألة الثانية.

(٣) كالجريان والحيوان والجولان والضربان وغيرها. ويختص غالباً بما كان فيه حركة وإنقلاب.

( ٤) والحال أنها غيرمشدّدة قطعاً، وجه اللزوم كون الفعل ثلاثياً لا ثنائياً.

( ٥) كما حكي عن جمع، فالضمان إن كان تعهداً بالنفس فهو كفالة و ان كان تعهداً بالمال فان كان للمضمون عنه على ذمة الضامن مال فهو حوالة والا فهو الضمان المصطلح[٢] وجعل في *المستمسك*[٣] للضمان معنيين: عرفي وهو التعهد بالمال أو النفس واصطلاحي (عند الفقهاء) وهو الضمان الخاص.

**قال: ويشترط فيه أمور: أحدها الايجاب، ويكفي فيه كل لفظ دال، بل يكفي الفعل الدال ولو بضميمة القرائن ـ على التعهد والالتزام بما على غيره من المال.**[(١)]

(١) فان الدال عليه قولاً وفعلاً يحقّق الانشاء فيوجب صدق العنوان، والفعل وان كان خالياً عن انشاء العنوان، لكن ببركة القرينة يدل عليه، كما قيل وقال سيدنا الاستاذ: فان لم‌يكن دالا لم‌يكف في صدق العنوان عرفاً وان قصد به الانشاء.

**قال: الثاني القبول من المضمون له، ويكفي أيضاً كل ما دلّ علي ذلك من قول أو فعل[(٢)] وعلى هذا فيكون من العقود المفتقرة إلى الايجاب والقبول. كذا ذكروه[(٣)] ولكن لايبعد دعوى عدم اشتراط القبول على حد سائر العقود اللازمة. بل يكفي رضي المضمون له سابقاً او لاحقاً كما عن *الايضاح* و الاردبيلي حيث قالا: يكفي فيه الرضا و**

---

١. *الجواهر*، ج ٢٦، ص١١٣.

٢. سيأتي بعد الفراغ من بيان مسائل الضمان العقدي الفرق بينه وبين الحوالة بوجه أوضح.

٣. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٤٦.

**لايعتبر القبول العقدي بل عن القواعد: وفي اشتراط قبوله احتمال[١] ويمكن استظهاره من قضية الميت المديون الذي امتنع النبيﷺ أن يصلي عليه، حتى ضمنه عليؑ أن يصلي عليه، وعلى هذا فلايعتبر فيه ما يعتبر فيه في العقود من الترتيب والموالاة وسائر ما يعتبر في قبولها.**

(٢) كما سبق في الإيجاب.

(٣) في *جامع المقاصد*:[٢] والاصح الاشتراط، لان الضمان عقد اجماعاً فلابد فيه من القبول، ولان المال للمضمون له، فكيف يملك شخص نقله بغير رضاه؟ أقول: وخلاف الخلاف يوهن اجماعه حيث حكي عنه: ليس من شرط صحة الضمان رضاهما أيضاً. قإن ظاهر هذا الكلام ان الشيخ يري الضمان ايقاعاً لا عقداً. ضرورة ان العقد محتاج إلى اعمال السلطنة من الطرفين، والايقاع إلى إعمال اختيار احدهما، فالنكاح إذا احتاج إلى قبول عقد وإذا اكتفى بأعمال سلطنة واحد ـ كما في تزويج السيد أمته لعبده ـ كان ايقاعاً وبالجملة: في المقام أقوال ثلاثة:

١. اعتبار القبول العقدي ولعله المشهور.

٢. اعتبار الرضا فقط، كما ذكره الماتنؒ تبعاً *للايضاح* والاردبيلي وهو ظاهر العلّامة رحمهم الله في *القواعد* قال: وفي اشتراط قبوله ـ المضمون له ـ احتمال.[٣] وسيدنا الاستاد الخوئيؒ أيضاً اكتفي في تعليقة *العروة* بابراز الرضا بمبرز.

٣. عدم اعتبار الرضا فضلاً عن القبول كما عن خلاف الشيخؒ وقد صرح الماتن في كتاب الحوالة ان الحوالة والضمان من الايقاع وعلي هذا فلايعتبر فيهما شيء مما يعتبر في العقود...[٤] فلابد من لفت النظر إلى الروايات وسائر الادلة.

فمنها مرسلتان للخلاف و لايعلم ان الشيخ نقلهما من طريقنا او من طريق العامّة.

---

١. ج ٥، ص٣١٨ تحقيق موسّسة آل‌البيتؑ لإحياء التراث. (*شرح جامع المقاصد*).

٢. *جامع‌المقاصد*، ج ٥، ص٣١٩.

٣. *المصدر*، ص٣١٨.

٤. *المستمسك*، ج١٣، ص٣٧٨.

احديهما ما نقلها عن أبي‌سعيد الخدري التي اشار إليها الماتن. وثانيتهما ما عن جابر الحاكية عن ضمان أبي‌قتادة الميت.[١]

و منها صحيح معاوية بن وهب، قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: ذكر لنا ان رجلاً من الأنصار مات وعليه ديناران، فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وآله وقال: صلّوا علي صاحبكم حتي ضمنها بعض قرابته فقال أبوعبدالله عليه السلام: ذلك الحق... .[٢]

الصحيحة كالمرسلتين ظاهرة في عدم اعتبار قبول المضمون له في صحة الضمان، ولا أقل من اطلاقها الشامل لفرض عدم القبول.

و منها معتبرة اسحاق‌بن‌عمار عن أبي‌عبدالله عليه السلام في الرجل يكون عليه دين فحضره الموت فقال وليه: على دينك. قال: يبرئه ذلك وان لم‌يوفه وليه من بعده، وقال: ارجو أن لايأثم وانما إثمه على الذي يحبسه.[٣]

و منها صحيح حبيب الخثعمي عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: الرجل يكون عنده المال وديعة يأخذ منه بغير إذن، فقال: لايأخذ إلا أن يكون له وفاء. قلت أرايت ان وجد من يضمنه ولم يكن له وفاء واشهد علي نفسه الذي يضمنه بأخذ منه؟ قال: نعم.[٤]

و حمله في *الجواهر*[٥] على اذن المودع. اقول: هو بعيد.

و منها موثقة الحسن‌بن‌الجهم:[٦] سألت أباالحسن عن رجل مات و له على دين وخلّف وُلداً؛ رجالاً ونساء وصبياناً فجاء رجل منهم، فقال: أنت حل مما لابي عليك من حصتي، و أنت في حل مما لاخوتي و اخواتي وأنا ضامن لرضاهم عنك، قال تكون في سعة وحل. قلت: فان لم يعطهم؟ قال: كان ذلك في عنقه، قلت: فان رجع

---

١. لاحظهما في *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٢٤، كتاب الضمان، ب ٢، ح ٢ـ٣.
٢. *المصدر*، ب ٢، ص ٤٢٢.
٣. *المصدر*، ج١٨، ص ٣٤٦، ب ١٤، ح ٢.
٤. *المصدر*، ج ١٩، ص ٨٦، ب٨، من أبواب الوديعة.
٥. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ١٢٦.
٦. الوسائل، ج١٨، ص ٤٢٥، ب ٤، من أبواب الضمان، ج ١.

الورثة علي، فقالوا أعطنا حقنا؟ فقال: لهم ذلك في الحكم الظاهر، فأمّا بينك و بين الله فانت منها في حل إذا كان الذي حلّك يضمن لك عنهم رضاهم فيحمل لما ضمن لك.

قلت: فما تقول في الصبي لأمّه أن تحلّل؟ قال: نعم إذا كان لها ما ترضيه أو تعطيه؟

قلت: فان لم‌يكن لها؟ قال: فلا. قلت: فقد سمعتك تقول: انه يجوز تحليلها؟

فقال: إنما أعني بذلك إذا كان لها. قلت: فالاب يجوز تحليله على إبنه؟

فقال: ما كان مع أبي‌الحسن عليه السلام أمر، يفعل في ذلك ما يشاء.

قلت: فان الرجل ضمن لي عن ذلك الصبي وانا من حصته في حل؟ فان مات الرجل قبل ان يبلغ الصبي فلا شيء عليه؟ قال: الأمر جائز على ما شرط لك.

تدل الرواية دلالة قوية على عدم اعتبار رضي المضمون له في صحة الضمان وبرائة ذمة المضمون عنه، فضلاً عن اعتبار قبول العقدي.

و اما جواز مطالبة الورثة حقهم من المديون الأول فهو لاجل فقدان البينة على اثبات الضمان.

كما تدل على عدم اعتبار البلوغ في المضمون له. وعلى اعتبار وجود مال للضامن يفي بحق المضمون له في غير الاب. وذيل الرواية لايخلو عن تشوش ما.

و منها موثقة زرارة قال: سألت أباعبدالله (ابا جعفر – خ) عليه السلام عن رجل مات وترك عليه دينا وترك عبداً له مال في التجارة وولداً وفي يد العبد مال ومتاع وعليه دين استدانه العبد في حياة سيده في تجارة (ته – خ) وان الورثة وغرماء الميت اختصموا فيما في يد العبد من المال والمتاع وفي رقبة العبد.

فقال: أري أن ليس للورثة سبيل على رقبة العبد ولا على ما في يده من المتاع والمال إلّا ان يضمنوا دين الغرماء جميعاً، فيكون العبد وما في يده (من المال – خ) للورثة، فان أبوا كان العبد وما في يده للغرماء... .[1]

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص ٣٧٥، ب ٣١، من أبواب الدين والقرض، ح ٥.

و منها صحيح ابن‌سنان الذي رواه المشائخ الثلاثة عن الصادق عليه السلام في رجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال: إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت[1] إذا عرفت هذا فاعلم ان المرسلتين غيرمعتبرتين وعلى تقدير الاعتبار وفرض اطلاقهما فهما كصحيح معاويةبن‌وهب ومعتبرة اسحاق وصحيح حبيب إنّما يدل على عدم اعتبار الرضا بالاطلاق وهو مقيد بالرضا لاجل موثقة زرارة وصحيح ابن‌سنان جمعاً بين الادلة بلا اشكال، ولكن يقع التعارض بين هاتين الروايتين ومعتبرة الحسن‌بن‌جهم فان لم‌نقل بترجيحهما عليه لإجماع الجواهر المتقدم ذكره، وقلنا بتساقطهما نرجع إلى القواعد ومقتضاها عدم برأته ذمة المدين بمجرد ضمان أحد من دون إذن المالك الدائن.

فالاظهر القول الثاني.

و يمكن ان نستدل باطلاق صحيح ابن‌سنان على عدم اعتبار القبول العقدي فلاحظ وتأمّل.[2] وآراء المعلقين على العروة فيه مختلفة.

**قال و اما رضي المضمون عنه فليس بمعتبر فيه، إذ يصح الضمان التبرّعي فيكون بمنزلة وفأ دين الغير تبرعاً حيث لايعتبر رضاه، و هذا واضح فيما لم‌يستلزم الوفاء أو الضمان عنه ضرراً عليه او حرجاً...**

أقول: اصل الحكم متفق عليه كما عن الشهيد الثاني رحمه الله و لم‌يجد صاحب *الجواهر*[3] الخلاف فيه، بل ادعي الإجماع بقسميه عليه. ومع الغض عنه يكفيه اصالة عدم الاشتراط.

و اما الاستثناء فلم‌يقبله السيد الگلبايگاني والسيد الخميني رحمهما الله في

---

١. *المصدر*، ص٤٢٢، ب٢، من أبواب الدين والقرض، ح١.

٢. وجه التأمّل سقوط الصحيحة بالتعارض كما مر وعليه فيرجع إلى اصالة عدم اشتراط عقد الضمان بالقبول ودعوى أن الضمان عقد وكل عقد يحتاج إلى إيجاب وقبول، فيهما ان الكبرى غيرتامة فان العقد محتاج إلى اعمال سلطنة من الطرفين فيكفي الإيجاب مع رضي المضمون له.

٣. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ١٢٦.

حواشي *العروة* ولكن لايبعد ان يقال بان نفي الضرر والحرج يرفع الامضاء الشرعي للضمان.

قال: الثالث كون الضامن بالغاً عاقلاً فلايصح ضمان الصبي وان كان مراهقاً بل وان اذن له الولي على اشكال. ولا ضمان المجنون الا إن كان ادواريا في دور افاقته، وكذا يعتبر كون لمضمون له بالغا عاقلا،[1] واما المضمون عنه فلايعتبر فيه ذلك، فيصح كونه صغيراً أو مجنوناً[2] نعم لا ينفع اذنهما في جواز الرجوع بالعوض.[3]

(١) لعدم العبرة بعبارة المجنون واستثناء الإدواري منقطع، كما ان الصبي لقصور سلطنته من التصرف لايصح ضمانه ولا قبوله لضمان، والاذن في ضمان ضامن مكان مدينه نوع تصرف، فلابد من كون الضامن والمضمون له بالغين عاقلين.

نعم تقدم دلالة موثقة ابن‌الجهم علي صحة ضمان الام لصبيها، وفي الاعتماد عليها في مثل هذا الحكم المخالف للقاعدة نظر، وان كان ولابد منه، فلا جرم في الاقتصار على موردها وهو الأم فقط، ويحتمل ارادة المراهق مع أذن الولي كالجد.

و الارجح صحة ضمان الصبي والمراهق باذن الولي مع المصلحة أو عدم المفسدة له، فان المراهق ذوأهلية عند العرف فيكفي في صحة ضمانه اذن وليه فيه، وشمول الاتفاق المدّعي على عدم الاعتبار بعقد الصبي له غير ظاهر، فيرجع إلى الاطلاقات.

بل يمكن أن يستدل علي صحة عقوده وايقاعاته باطلاق قوله تعالي: «**وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**»[1] فان استيناس الرشد قد يكون بالمعاملات. لكن في تركيب الآية نوع اجمال إذ لا يفهم ان استيناس الرشد قبل بلوغ النكاح، بل كونه بعدها قرب احتمالاً فلاحظ. وكذا الكلام في المضمون له بعينه.

(٢) إذ لم يكن له ضرركما يفهم مما سبق. واما عدم الاعتبار فلاجل أن الضمان عنه احسان إليه وهو غيرمشروط ببلوغ المحسن إليه وعقله. ان الله يأمر بالعدل والاحسان.

---

١. النساء، الآية ٦.

(٣) لعدم موجب للرجوع إليهما بعد بطلان إذنهما وإن وليهما كما هو كذلك في الضمان عن العاقل الكامل من دون إذنه.

تتمة: نقل في *جامع المقاصد*[١] عن أبي حنيفة بطلان الضمان عن الميت إذا لم يخلف وفاء، لان الموت مع عدم الوفاء يسقط المطالبة بالحق.[٢] وبطلانه واضح، إذ لا يسقط بذلك ما في الذمة، كما في ذي عسرة حيث ينظر إلى ميسرة وكما في الديون المؤجلة، فعدم حق المطالبة لا يدل على نفي الضمان.

و بالجملة الضمان عن الميت ينفعه يوم القيامة.

**قال: الرابع كونه، مختاراً فلا يصح ضمان المكره.** لحديث رفع التسعة بناء على الأرجح من حسن أحمد بن محمد بن يحيي العطار بكثرة ترحم الصدوق عليه في كتبه كما شرحناه في كتابنا «بحوث في علم الرجال» خلافاً للسيد الخوئي قدس سره.

ولصحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصداقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، ما لم يطيقوا وما أخطأوا.[٣]

والعمدة في المقام قول رسول الله صلى الله عليه وآله دون المورد لبطلان القسم المذكور في الأولين على كل حال و ان صدر في حال الاختيار لانه من اتباع خطوات الشيطان المنهي عنه في القرآن.

**قال: الخامس عدم كونه محجوراً لسفه إلّا باذن الولي وكذا المضمون له[(١)] و لا بأس بكون الضامن مفلساً، فان ضمانه نظير اقتراضه[(٢)] فلا يشارك المضمون له مع الغرماء[(٣)] واما الضمون له فيشترط عدم كونه مفلساً ولا بأس بكون المضمون عنه سفيها أو مفلساً، لكن لا ينفع إذنه في جواز الرجوع عليه.[(٤)]**

(١) لان دليل الحجر مانع عن صحة تصرفه المالي، والاذن ورضي المضمون له نوع تصرف.

---

١. *جامع المقاصد*، ج ٥، ص ٣١٧.

٢. *المجموع*، ج ١٤، ص ٨ و *فتح العزيز*، ج ١٠، ص ٣٥٨.

٣. *الوسائل*، الباب ١٢، من كتاب الايمان، ح ١٢.

(٢) فان الفَلس يمنع من التصرف في المال دون النفس، والتعهد في الذمة من الثاني والمسلم انه ليس من الاول.

(٣) لتقدم تعلق حق الغرماء بالمال.

(٤) لكن الظاهر جواز الرجوع على المفلس بعد زوال فلسه وتمكنه من الاداء.

**قال السادس: أن لايكون الضامن مملوكاً...**

من اللغو صرف الوقت والقرطاس في أمور فرضية لا خارجية لها، والله المستعان.

**قال: السابع التنجيز،[١] فلو علّق الضمان علي شرط كأن يقول: أنا ضامن لما على الفلان ان أذن لي أبي. و أنا ضامن إن لم‌يف المديون إلى زمان كذا[٢] أو إن لم‌يف أصلاً[٣] بطل على المشهور. لكن لا دليل عليه، بعد صدق الضمان و شمول العمومات العامة[٤] إلّا دعوي الاجماع في كل العقود. على أن اللازم ترتب الاثر عند انشاء العقد من غير تأخير[٥] أو دعوي منافاة التعليق للانشاء[٦] وفي الثاني ما لايخفي.**

**و في الاول منع تحققه في المقام.[٧] و ربما يقال: لايجوز تعليق الضمان ولكن يجوز تعليق الوفاء على شرط مع كون الضمان مطلقاً. و ربما يقال: لايجوز تعليق الضمان ولكن يجوز تعليق الوفاء على شرط مع كون الضمان مطلقاً، و فيه أن تعليق الوفاء عين تعليق الضمان و لايعقل التفكيك.[٨]**

**نعم في المثال الثاني يمكن أن يقال بامكان الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً على عدم وفاء المضمون له[٩] لانه يصدق انه ضمن الدين علي نحو الضمان في الاعيان المضمونة، إذ حقيقته قضية تعليقية[١٠] إلّا أن يقال بالفرق بين الضمان العقدي والضمان اليدي.[١١]**

(١) والعمدة في اعتباره في عموم العقود والايقاعات هو الإجماع فقط في غير ما أخرجه الدليل كالوصية التمليكية والتدبير واليمين والعهد والنذر المعلقة بناء على أن هذه الثلاثة شبه عقد. على ما اوضحه الشيخ الأنصاري ﷺ في بيع مكاسبه وتعرض له السيد الاستاذ في دروسه على ما في مصباح الفقيه.[١]

---

١. *مصباح الفقيه*، ج٣، ص٢٣١، طبعة دارالهادي، لبنان.

لكن الإجماع مدركيّ أو محتمل المدركية غيركاشف عن رضي الامام عليه السلام او دليل معتبر، ولو سلّمناه لسلّمناه في ثلاثة أقسام في اثني‌عشر قسماً[1] مذكورة في مصباح الفقاهة كما فصّله سيدنا الاستاذ الخوئي قدس سره ومطالعة كلامه مفيد. وعن المحقق القمي قدس سره في جامع الشتات تصحيح الوكالة المعلقة، وعن الاردبيلي والسبزواري رحمهما الله في *الكفاية* التأمل في بطلانها.[2] بل تأمل السيد الخميني قدس سره في اشتراط الضمان بهذا الشرط في حواشي *العروة الوثقي*. وكذا السيد السيستاني في منهاجه (ج٢، ص٣١٠).

و على كل حال لا دليل معتبر علي اشتراط التنجيز في العقود والايقاعات سوي فتوي جمع كثير من الفقهاء. ولو ثبت الإجماع فلا وجه لاستثناء الضمان عن عمومه كما زعمه الماتن قدس سره.

(٢) المثال الأول صحة و بطلاناً متوقف على تمامية الإجماع وعدمها. و اما المثال الثاني فله مشكلة زائدة، وهي أنه من ضم ذمة الى ذمة وليس من نقل المال من ذمة الى ذمة كما عليه المشهور.

و سيتضح حال هذه المشكلة عن قريب.

(٣) لهذا المثال مشكلة ثالثة وهي لزوم الغرر، اذ متى رجع المضمون له على الضامن يدفعه الضامن بامكان اداء المضمون عنه دينه في المستقبل طيلة حياته.

(٤) ان اراد الماتن منها قوله تعالى «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**».[3] فهو مما لا اشكال فيه، و إن أراد روايات الضمان المطلقة ففيه نظر وبحث، إذ لاتوجد رواية معتبرة فيها تكون ظاهرة باطلاقها لفرض التعليق.

و فراغ ذمة المضمون عنه انما هو في الضمان المنجز دون المعلق على إذن الاب

---

١. أي فيما كان التعليق علي الصفة التي لا دخل لها في تحقق عنوان العقد كما انه لا دخل لها في صحته فان أقسامهما الثمانية تقبل التعليق ويصح فيها و إنما لايصح في صفة غير دخيلة في مفهوم العقد ولا في صحته كاشتراط العقد علي أمر معلوم في المستقبل او محتمل التحقق في الحال أو في المستقبل ولاحظ تفصيل الاقسام الاثني‌عشر في *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٢٧ ـ ٢٣٠.

٢. *مصباح الفقاهة* للسيد الخوئي قدس سره، ج٣، ص ٢٣٥، طبعة لبنان.

٣. المائدة، الآية ١.

ونحوه كما يظهر من روايات الباب، اللّهم إلّا أن يتمسك في ذلك بترك الاستفصال في صحيح عبدالله‌بن‌سنان وذيل موثقة ابن‌الجهم السابقتين ورواية عمربن‌يزيد[١] فلاحظ وتأمّل والله العالم.

نعم الضمان المستند إلي الإيفاء بالعقود، يصح في أمثلته الثلاثة المذكورة في كلام الماتن حتي في الأخير، بناءً علي ان مطلق الغرر لا يفسد المعاملة، لعدم دليل عليه كما ذكرناه في كتابنا (الأرض في الفقه) وكونه بمعني النقل من ذمة إلي ذمة، أو بمعني ضم ذمة الي ذمة تابع لتصريح الضامن والمضمون له او لقيام قرينة، وليس كالضمان المصطلح الفقهي المدلول لبعض روايات الضمان مقتضياً بطبعه للاول، كما ان هذا الضمان العام يشمل تعهد العمل أيضاً، ولا يبعد شمول الضمان الخاص له ايضاً كما سبق بحثه في مقدمة الكتاب.

## فائدة

قسم السيد السيستاني الضمان بعد تفسيره بالتعهد بمال الآخر، على قسمين؛ تارة على نحو نقل الدين من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن للمضمون له، وأخرى على نحو التزام الضامن للمضمون له باداء مال إليه، فليست نتيجته سوى وجوب الاداء عليه تكليفاً.

والفرق بين النحوين ان الضامن علي الأول ـ الضمان الخاص ـ تشتغل ذمته للمضون له بنفس المال المضمون، فلو مات قبل وفائه أخرج من تركته مقدّماً على الارث، واما الضامن علي النحو الثاني فلاتشتغل ذمته بنفس المال، بل بادائه إليه، فلو مات قبل ذلك لم‌يخرج من تركته شيء الا بوصية منه.

ثم قال بعد ذلك في محل آخر: نعم لايعتبر التنجيز في الضمان على النحو الثاني، فيصح ان يلتزم باداء الدين مثلاً على تقدير خاص كعدم قيام المدين بوفائه.[٢]

---

١. *الوسائل*، الباب ٦ من أبواب الضمان، ح ١، ص ٤٢٧، ج ١٨.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٣١٠، اول كتاب الضمان.

لكن قال السيد الاستاذ الحكيم في مستمسكه[١] والضمان ليس مطلق التعهد والا فالعقود كلها تعهدات على انحاء مختلفة باختلاف مضامينها. وقال قبل ذلك: يمكن التعهد على غير وجه الضمان بأن يتعهد انسان للزوجة بأن ترفع اليد عن النفقة التي لها على الزوج في المستقبل ويعطيها هو النفقة ولا بأس به لدخوله في عمومات الصحة، ونظيره أن يتعهد لمن له دين على زيد أن يصلي عنه ركعتين ويرفع اليد عن دينه علي زيد، فانه نوع من أنواع العقد إن صح لم يكن من جنس الضمان.... لكن لايسقط الدين في الفرض بمجرد العقد، بل لابد من اسقاط الدين من الدائن. وإذا كان العوض مفروضاً بدلا عن الدين، كان الدين لذي‌العوض ولايسقط الا بالوفاء أو الابراء منه.

اقول ما افاده – رحمه الله – إن تم بتمامه، لايضر بما ذكره السيد السيستاني تبعا لاستاذه السيد الخوئي رحمه الله كما لايخفى.

(٥) وتوضيحه: أن المستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ». ترتب الحكم عند تحقق موضوعه من دون فاصل زماني ولا يتصور الوفاء كذلك في العقود التعليقية، فهي تخرج عن مدلول الآية و لايوجد دليل اخر يوجب الوفاء بها فتكون باطلة.

أقول: يرد عليه ان مقتضى البيان عدم لزومها لا عدم صحتها، إذ يكفي أن يقال أن العقود التعليقية عقود رائجة عرفاً ولم يردع عنها الشارع فهي ممضاة عنده فتكون من العقود الجائزة.

والجواب الأوضح الصحيح ان وجوب الوفاء تابع لكيفية العقد، فإن كان منجزاً وجب الوفا منجزا و إن كان معلقاً فوجوب الوفاء كذلك أي بعد حصول المعلق عليه كما هو شأن وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين. وإن شئت فقل: ان الامضاء تابع لما تعاقد عليه المتعاقدان.

و في المكاسب وحواشيها أجوبة أُخرى ولعل أكثرها غيرمتينة.[٢]

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٦٥.

٢. لاحظ: *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٣٢، وما بعدها، طبعة بيروت.

(٦) وجوابه ظاهر، فان المعلّق هو المنشأ دون الإنشاء كما في الوصية التمليكية ونحوها بل كل الاحكام الكلية الشرعية و الدولية سيقت على نحو القضايا الحقيقية المشروطة بوجود موضوعاتها.

و اعلم ان الماتنﷺ اشار إلى ثلاثة وجوه من أدلة المشترطين للتنجيز ويظهر منه ان حسبها اثنين وهناك بعض وجوه اخرى فلاحظ المطولات.[١]

(٧) لم يعرف له وجه صحيح إن قبلنا الاجماع واعتبار التنجيز في العقود والايقاعات.

(٨) وهذا الادعاء من مثله عجيب وكأنهﷺ غفل عن الديون المؤجّلة والدين على المعسر في ثبوت الضمان وعدم حق المطالبة الا على فرض حلول الاجل وحصول الميسرة. على انه منقوض باستدراكه بقوله: نعم في المثال الثاني يمكن... وهل هذا إلا تناقض في كلامه.

(٩) مع قطع النظر عن التناقض المتقدم نقول إنا أوضحنا في التعليقة الرابعة في هذا الشرط.

(١٠) ليس هنا دليل على كون الضمان في الاعيان المغضوبة مثلاً تعليقياً على نحو الوجوب المعلق بل المسلم منه انه ضمان تقديري على نحو الواجب المشروط. فلاحظ وتأمل.

قال السيد الاستاذ الخوئيﷺ في *تعليقة العروة*: لعله يريد بذلك أن الضمان في مورد التعليق، الوفاء على عدم وفاء المديون، ليس بمعنى النقل إلى الذمة ليرجع تعليق الوفاء عليه إلى تعليق الضمان، بل هو بمعنى تعهد[٢] ما في ذمة الغير على حذو تعهد العين الخارجية، وعليه فالضمان فعلى واثره الانتقال إلى لازمه على تقدير عدم

---

١. *المصدر*.

٢. أي تعهد اداء ما في ذمة الغير. أقول لكن التعهد في العين المغصوبة عين الحكم التكليفي برد المال إلى صاحبه.

وفاء المديون (المدين ـ ظ) كما ان أثره في ضمان العين الخارجية ذلك على تقدير تلفها، وعلى هذا فلا بأس بما أفاده﵀ و لايبعد أن يكون الضمان بالمعنى المزبور من المرتكزات العرفية.

أقول: وتبعه بعض المعلقين فيه على حواشي العروة وكذا تلميذه السيستاني وعبارته أوضح كا تقدمت في تفهيم المقصود. ولا بأس به.

(١٠) بل قضية شرطية على نحو الواجب المشروط و إن شئت فقل: ان الضمان في الضمان اليدي تقديري بحث وليس بفعلي فانه بمعنى لو تلفت العين لضمن المستولي مثله أو قيمته، واما قبل التلف فلا شيء سوى الحكم التكليفي أي وجوب رد المال إلى مالكه ولا دليل على أزيد من هذا، بعد ضعف الرواية المشهورة (على اليد...).

قال بعض المعلقين على العروة: ان كان المراد (من قوله قضية تعليقية) تعليق الضمان بعدم الاعطاء فهذا عين ما هو باطل عند المشهور عني، وان كان المقصود الضمان منجزاً لكنه يخبر بانه ما دام الدين باقيا و لم‌يؤدّ المضمون عنه، فالظاهر أنه ليس بتعليق ولا بممنوع، انتهي.

اقول: لكن الشق الأخير مرجوح من مقصود الماتن جداً.

ثم ان كلام الماتن لايخلو عن تهافت فانه﵀ ادعي فعليه الضمان وتعليق الوفاء اولا ثم شبهه بضمان العين الخارجية وقال ان حقيقته قضية تعليقية! وفيه اشكال آخر. هو انه كيف يمكن الاستثناء من أمر غيرمعقول كما ادعي أولا فلاحظ.

(١١) لو دل دليل على كون الضمان اليدي بنحو الواجب المعلق لا بأس به، وهذا بخلاف الضمان العقدي فان روايات الباب لاتثبته ظاهرا و أما الضمان العقدي بالمعنى الاعم فلا بأس بكونه معلقاً على ما مر.

ثم إن الضمان العقدي جعلي والضمان اليدي حكم شرعي. و الاول فعلي والثاني تقديري والاول مختص بالذمي والثاني مختص بالخارجي و الاول غيرمقرون بوجوب رد العين بخلاف الثاني.

## نقل و افادة

قلنا في البند التاسع ان المسلم من ضمان العين الخارجية في الاستيلاء هو الضمان التقديري دون التعليقي. ويؤيده كلام صاحب *الجواهر* في شرح قول ماتنه: «و كذا لو أبرأه من الضمان»: يعني لو فرّط الودعي في الوديعة فابرأه المالك من ضمانها برأ: لكن فيه اشكال بعدم دليل صالح لقطع اصالة الضمان ضرورة عدم ثبوت مال في الذمة يكون مورداً للابراء، فإن المراد من الضمان اشتغال لو تلف بالمثل أو القيمة، فهو كما قال للغاصب: ابرأتك من ضمان المال المغصوب في يدك ونحوه مما هو إبراء مما لم‌يجب بعد...»[١] ونحوه كلام غيره كما قيل، فهذا عين ما قلناه.

لكن سيدنا الاستاذ الحكيم لم يرض به واعترض عليه: بأن ضمان العين معناه كونها في العهدة ووجوب المثل أو القيمة على تقدير التلف من قبل الحكم لذلك الضمان، لا انه معناه إذ لا مانع من اعتبار وجود العين في العهدة في قبال وجودها في الخارج على نحو البدل عنه[٢] بل هو الظاهر من العرف في المضمونات.[٣]

ثم قال بعد ذلك مورداً على الماتن: ثم انه إذ سلّم كون الضمان في ضمان الاعيان من قبل القضية التعليقية، فحمل الضمان عليه في المقام يلزم منه كون الضمان في المقام معلقا، وقد سبق منه ان الضمان منجز وان التعليق للوفاء ولا للضمان... .[٤]

اقول وهذا الايراد على الماتن موجّه. الا أنّ يؤلّ المتن بما ذكره السيد الاستاذ الخوئي ﷺ كما مر.

**قال: الثامن كون الدين الذي يضمنه ثابتاً في ذمة المضمون عنه، سواء كان مستقراً**

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ١٤٦.

٢. ما أفاده أمر ممكن لكنه محتاج إلى اثبات فان لم يوجد عليه دليل فالمتيقن ما ذكرنا الا ان يقال انه غير محتاج إلى دليل شرعي بل يكفيه قصد العاقد على فعلية التعهد وتسميته ضماناً وحكمه ما ذكره من وجوب المثل أو القيمة.

٣. هذا الاستظهار محل نظر وتردد.

٤. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٦١.

**كالقرض والعوضين في البيع الذي لا خيار فيه أو متزلزلاً كأحد العوضين في البيع الخياري، كما إذا ضمن الثمن الكلي للبائع أو المبيع الكلي للمشتري أو المبيع الشخصي[١] قبل القبض وكالمهر قبل الدخول ونحو ذلك.**

**فلو قال: اقرض فلاناً كذا، و أنا ضامن. أو: بعه نسيئة و أنا ضامن. لم يصح على المشهور[٢] بل عن *التذكرة* الاجماع، قال: ولو قال لغيره مهما اعطيت فلاناً فهو علي لم‌يصح اجماعاً.**

**و لكن ما ذكروه من الشرط، ينافي جملة من الفروع الآتية[٣] ويمكن أن يقال بالصحة إذا حصل المقتضي للثبوت، و ان لم‌يثبت فعلاً، بل مطلقاً لصدق الضمان وشمول العمومات العامّة، و ان لم‌يكن من الضمان المصطلح عندهم[٤] بل يمكن منع عدم كونه منه.[٥]**

(١) الشخصي ـ سواء كان مبيعاً أو ثمناً أو أجرة أو مهراً أو غيرذلك ـ موجود في الخارج لا في الذمة ولا دليل يفي باعتباره فيها و ان كان ممكنا، بل قال به السيد الحكيم كما مر.

ثم إنّ المبيع الشخصي قبل القبض مضمون بضمان المعاوضة ومثله الثمن الشخصي، فبالتلف يكون من مال البائع أو المشتري وذلك لانفساخ العقد قبله آناً ما وليس مضموناً بضمان اليد.[١] وفي *المستمسك*[٢] فلايكون مضموناً في ذمة البائع، والضمان بهذا المعني حكم شرعي لايقبل الاسقاط و لايمكن نقله إلى غيره بضمانه، وذلك يختص بالضمان باليد. نعم إذا اتلفه البائع كان ضامناً له، لكنّه بالإتلاف لا باليد.

---

١. و ذلك لصحيح بريدبن‌معاوية عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل اشتري من رجل عشرة آلاف طن قصب في انبار بعضه علي بعض من أجمة واحدة، والأنباء فيه ثلاثون الف طن، فقال البائع: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طن، فقال المشتري قد قبلت واشتريت ورضيت، فاعطاه من ثمنه الف درهم، ووكل المشتري من يقبضه فاصبحوا وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون ألف طن وبقي عشرة آلاف طن، فقال: العشرة آلاف طن التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البائع. *الوسائل*، ج١٧، ص ٣٦٥ و ٣٦٦، ب١٩، وتدل عليه ايضاً رواية عقبةبن‌خالد أيضاً (ج١٨، ص٢٣ و ٢٤) لكنها ضعيفة.

٢. *المستمسك*، ج١٣، ص٢٦٣.

(٢) المشهور المدعي عليه الإجماع في الضمان العقدي نقل ما ذمة المضمون عنه إلى الضامن. والمقام ليس كذلك. وليس في روايات الضمان ما يثبت ضمان ما لم‌يجب. وهو الوجه في اقتصار المشهور على إعتبار ثبوت الدين في الذمة.

(٣) في المسألة ٣٨ إن شاء الله تعالى. وقد سبق الماتن في هذه الاشارة صاحب *مفتاح الكرامة* أيضاً.

(٤) لأنّه عقد فيه ضمان عرفاً. وكل عقد يجب الوفاء به للآية الكريمة. لكنه غير عقد الضمان المصطلح الفقهي وخارج عن مدلول الروايات. ولا شبهة في ان إطلاق الآية «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» غير منصرف إلى العقود الرائجة. فضلا عن العقود المدونة في الفقه. وبالجملة فهذا قسم آخر من الضمان العقدي.

(٥) الضمان المصطلح هو إشغال الضامن ذمته بما اشتغلت به ذمة المضمون عنه، وهذا الضمان هو إشغال الضامن ذمته بما يشتغل ذمة المضمون عنه فهما كلاهما وإن كانا صحيحين لكن الثاني لايرجع إلى الاول بلحاظ الروايات.

**قال: التاسع: ان لا تكون ذمّة الضامن مشغولة للمضمون عنه، بمثل الدين الذي عليه، على ما يظهر من كلماتهم في بيان الضمان بالمعني الاعمّ، حيث قالوا: إنه بمعنى التعهد بمال أو نفس، فالثاني الكفالة، والأوّل ان كان ممّن عليه للمضمون عنه مال فهو الحوالة[1] وان لم تكن فضمان بالمعنى الاخص.**

**ولكن لا دليل على هذا الشرط، فاذا ضمن للمضمون عنه بمثل ماله عليه، يكون ضماناً، فان كان بإذنه يتهاتران بعد اداء مال الضمان، وإلّا فيبقى الذي للمضمون عنه عليه، وتفرغ ذمّته ممّا عليه بضمان الضامن تبرعاً، وليس من الحوالة، لان المضمون عنه على التقديرين لم يحل مديونه[2] على الضامن حتى تكون حوالة، ومع الاغماض عن ذلك[3] غاية ما يكون انه يكون داخلاً في كلا العنوانين فيترتب عليه ما يختص بكل منهما، مضافاً إلى ما يكون مشتركاً.**

(١) لكنه ينافي صحة الحوالة على البريء إن قلنا بها.

(٢) من الاحالة لا من الحلية وعليه فالظاهر تبديل كلمة المديون بالدائن، وعلى

كل ما أفاده الماتن من الايراد متين.

(٣) أي عن عدم صدق الحوالة مع عدم احالة المضمون عنه. فهي متوقفة أولاً على احالة المحيل ثم باذهاب المحال الحوالة ثم المحال عليه. والضمان متقوم أولاً بانشاء الضامن اشغال ذمته ثم برضي المضمون له. فيشكل تصادق عنواني الحوالة والضمان علي امر واحد كما قيل ولاحظ توضيحه في حواشي *العروة*.[١]

**قال: والعاشر إمتياز الدين والمضمون له والمضمون عنه عند الضامن، على وجه يصحّ معه القصد إلى الضمان[١] ويكفي التميز الواقعي و إن لم‌يعلمه الضامن فالمضرّ هو الابهام والترديد[٢] فلايصح ضمان أحد الدينين ولو لشخص واحد على وجه الترديد، مع فرض تحقق الدينين، ولا ضمان دين أحد الشخصين ولو لواحد، ولا ضمان دين لأحد الشخصين، ولو على واحد.**

**ولو قال: ضمنت الدين الذي على فلان و لم‌يعلم أنّه لزيد أو لعمر أو الدين الذي لفلان و لم‌يعلم انّه على زيد أو على عمرو صحّ، لأنه متعين واقعاً. وكذا لو قال: ضمنت لك كلّما كان لك على الناس، أو قال: ضمنت عنك كلّ ما كان عليك لكل من كان من الناس.**

**و من الغريب ما عن بعضهم[٣] من اعتبار العلم بالمضمون عنه والمضمون له، بالوصف والنسب أو العلم باسمهما ونسبهما، مع انه لا دليل عليه اصلاً ولم يعتبر ذلك في البيع الذي هو اضيق دائرة من سائر العقود.**

(١) لعدم دليل على اعتبار أزيد من ذلك، بل الظاهر من روايتي ابن‌سنان و ابن‌الجهم المتقدمتين من أجل ترك الاستفصال عدم العلم بمقدار الدين فلاحظ.

(٢) فانهما لا خارجية لهما، فلاينطبقان على فرد بعينه.

(٣) و هو الشيخ ﷺ في محكي مبسوطه خلافاً لما عن خلافه.

اقول: ربما يظهر من كلام الماتن نوع تدافع بين جعل وجه هذا الشرط، لصحة

---

١. ج ٢، ص ٧٣٦.

القصد إلى الضمان وبين قوله فالمضر هو الإبهام و الترديد و الارجح اعتبارا لأمرين من تحقق القصد ونفي الترديد. ثم الانسب بكلامه في جميع هذه المسألة أنّ المراد من قوله «القصد إلى الضمان» هو طبيعي الضمان دون فرده، فلو تبين أنّ المضمون عنه كان قاتل أبيه أو يهودياً مثلا صح الضمان و ان لم‌يضمن عنه لو علمه اوّلاً. و لايخلو عن بحث. وعلى كل، يعتبر ايضا امتياز الضامن عند المضمون له على وجه يصح منه الرضا بضمانه.

**(مسألة ١) لا يشترط في صحة الضمان العلم بمقدار الدين و لا بجنسه[١] ويمكن أن يستدل عليه مضافاً إلى العمومات العامة وقوله عليه السلام: الزعيم غارم. بضمان علي‌بن‌الحسين عليهما السلام لدين عبدالله الحسن[٢] و ضمانه لدين محمدبن‌أسامة[٣] لكن الصحة مخصوصة بما إذا كان له واقع معين. و اما إذا لم‌يكن كذلك كقولك: ضمنت شيئاً من دينك، فلايصح[٤] و لعله مراد من قال: أنّ الصحة إنّما هي فيما إذا كان يمكن العلم به بعد ذلك.**

**فلايرد عليه ما يقال من عدم الاشكال في الصحة مع فرض تعينه واقعاً. وان لم يمكن العلم به فيأخذ بالقدر المعلوم.**

**هذا وخالف بعضهم فاشترط العلم به لنفي الغرر والضرر. ورُدّ بعدم عموم للاول لاختصاصه بالبيع أو مطلق المعاوضات[٥] و بالاقدام في الثاني[٦] و يمكن الفرق بين الضمان التبرعي و الإذني فيعتبر في الثاني دون الاول، إذ ضمان علي‌بن‌الحسين عليهما السلام كان تبرّعيا[٧] و اختصاص نفي الغرر بالمعاوضات ممنوع، بل يجري في مثل المقام الشبيه بالمعاوضة[٨] إذا كان بالإذن مع قصد الرجوع على الآذن. وهذا التفصيل لايخلو عن قرب.[٩]**

(١) هذا إذا كان الاقدام على مثل هذا الضمان غير متروك عند العقلاء لا في ما إذا لم‌يعلم أنّ الدين الف تومان أو مليون دولار، أو انه مَنّ حنطة أو مَنّ ذهب مثلاً. لعدم شمول العمومات له بعد عدم كونه عقد اعرفيا، إلّا إذا فرض اقدام الضامن عليه في جميع الفروض وقدرته عليه، فلايكون العقد سَفَهيا غير عقلائي.

(٢) جملة: الزعيم غارم مرسلة سنداً وضعيف دلالة، بل الظاهر انها غير واردة من طريقنا وقد نقلها النوري في مستدركه (ج٣، ص٣٩٤، ح ١٥٦٩٨ وص ٤٣٥ برقم ١٠٨٣١).

بل ظاهر صحيح الحسن‌بن‌علي‌بن‌يقطين عن الحسين‌بن‌خالد الذي لم أجد حسنه و وثاقته في قول معتبر، نفيه (*الوسائل*، ج١٨، ص٤٢١، ح١، ب١، كتاب الضمان).

و ضمان السجادﷺ لعبدالله قد ورد بسند مرسل في *الفقيه* (ج٣، ص ٥٥ و١٩١) وفي صحة متنه أيضاً بحث وسند الكليني والشيخ ايضاً ضعيف بيوسف بن السخت وغيره.

(٣) بسند ضعيف بعبيدالله الدهقان (*الوسائل*، كتاب الضمان، ب٣، ح١).

واستدل لما في المتن ايضاً بان الضمان عقد لاينافيه الغرر. قلت: ما دل علي النهي عن الغرر و إن كان ضعيفاً، الا أن بعض الغرر متروك عند العرف كما أشرنا إليه قريباً.

و بقوله تعالى: ولمن جاء به حمل بعير. ورد بانه قضية في واقعة لا اطلاق فيها، فلعل وزن الحمل وجنسه كانا عندهم معلومين. وقيل انه ٢٠٠ كيلوغرام تقريباً بوزن عصرنا.

(٤) ولعله لا خلاف فيه وعن بعضهم قولا واحداً. قلتُ ويحتمل الصحة والرجوع إليه في تفسيره.

(٥) ما دل على نفي الغرر ضعيف سنداً ودلالة كما ذكرنا في ص٢٦٢ من كتابنا *الارض في الفقه* وذكرنا هناك امكان القول بصحة البيع الغرري فضلاً عن غيره ما لم‌تكن المعاملة سفهية.

(٦) في *المستمسك*:[1] إمّا لانه امتناني ولا امتنان في نفيه مع الاقدام وإمّا لأن الظاهر من نفي الضرر نفي الحكم الذي يؤدي إلى الضرر، ومع الاقدام عليه يكون الضرر من جهة الاقدام لا من جهة الحكم.

---

١. ج١٣، ص٢٧٢.

(٧) عرفت ضعف دليله. وكونه تبرعياً يعلم من الخارج انه لايرجع إلى تركة الميت و ان كان باذن المحتضر.

(٨) لا دليل عليه مطلقاً كما سبق.

(٩) لا دليل على هذا التفصيل وما ذكرنا من التفصيل هو الأظهر.

**(مسألة ٢) إذا تحقق الضمان الجامع لشرائط الصحة، إنتقل الحق من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، و تبرأ ذمة المضمون عنه بالإجماع و النصوص[١] خلافاً للجمهور، حيث أن الضمان عندهم ضم ذمة إلى ذمة[٢] و ظاهر كلمات الاصحاب عدم صحة ما ذكروه حتى مع التصريح به على هذا النحو، و يمكن الحكم بصحته حينئذٍ للعمومات.[٣]**

(١) أمّا الإجماع فقد ادعاه في محكي *الغنية* و *التذكرة*. وعن *المسالك*: أنّه موضع وفاق و في *الجواهر* (ج ٢٦، ص١٢٧): بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعلّه من ضروريات الفقه. انتهى.

و أمّا النصوص فقد تقدم ذكرها في الشرط الثاني، والعمدة في برائة ضمان الحي معتبرة اسحاق‌بن‌عمار[١] ومعتبرة ابن‌الجهم،[٢] على بحث في الاخير، إذ فيه: وأنت في حلّ مما لاخوتي واخواتي و أنا ضامن لرضاهم عنك، قال: تكون في سعة من ذلك وحلّ، قلت فان لم‌يعطهم؟ قال: كان ذلك في عنقه. قلت: فان رجع الورثة على، فقالوا اعطنا حقنا؟ فقال: لهم ذلك في الحكم الظاهر، فأمّا بينك و بين الله فأنت منهما في حل إذا كان الذي حلّك يضمن لك عنهم رضاهم فيحمل لما ضمن لك... .

قلت: فان الرجل ضمن لي عن ذلك الصبي، و أنا من حصته في حل فإن مات الرجل قبل أن يبلغ الصبي فلا شيء عليه؟ قال: الامر جائز على ما شرط لك.

مفروض الرواية تصريح الضامن بحلّية المضمون عنه، فلعل برائة ذمته لاجل التصريح المذكور لا انه مقتضى مطلق الضمان.[٣]

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٣٤٦، ب ١٤، ح ٢.

٢. *المصدر*، ب ٤، ح ١.

٣. على ان في الرواية اشكالاً ثانياً و هو ظهورها أو صراحتها في عدم رضي المضمون له، بل وعدم علمه بالضمان حتى و ان كان صبياً غيربالغ و لايتيسر الالتزام به.

(٢) علي اختلاف بينهم في خصوصياته فلاحظ كتاب *الفقه على المذاهب الاربعة* (ج٣، ص٢٢١، دارالفكر بيروت لبنان، عام ١٤٠٩).

(٣) كما تقدم من عدم دليل على إعتبار التنجيز في مطلق العقود، في الشرط السابع.

لايقال: لا معني لاشتغال ذمم متعددة بمال واحد.

فإنه يقال: لا بأس به على أن يكون بعضها بدلا عن البعض على أن يكون الاشتغال طولياً لا عرضياً. إما على نحو الواجب المعلّق و إما على نحو الواجب المشروط كما عرفته.

بل يمكن فرضه مع عدم لحاظ البدلية، كما في تعاقب الأيدي على العين المغصوبة، فان كل واحد من ذويالأيدي ضامن لها على السواء فيما بينهم و لم‌تلحظ البدلية معه.

لكن في أول كتاب الضمان من *الجواهر* (ج ٢٦، ص١١٣)... بعد الغض عن عدم تصور شغل ذمتين فصاعداً بمال واحد، وقد بينا ان المشغول به في تعاقب الأيدي على المغصوب ذمة واحدة، وهو من تلف في يده المال مثلاً، و إن جار له الرجوع على كل واحد، وإلّا فهو مناف للمقطوع به من مذهبنا. انتهي.

لكن امتناع كون الشيء الواحد الشخصي في مكانين، يختص بالامور التكوينية، ولا يجري في الاعتباريات التابعة لاسبابها عند العقلاء و الشرع، فانها خفيفة المؤنة.

و في *المستمسك* في شرح المقام: ونظير ذلك، الوجوب الكفائي فانه يتعدد بتعدد الواجب عليهم، مع وحدة الواجب، فكما يصح اعتبار وجوب متعدد لواجب واحد، يصح اعتبار ضمان متعدد لمضمون واحد.

و بالجملة هذا الضمان لا مانع منه ويشمله قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». وهذا هو مراد الماتنﷺ ظاهراً من العمومات. لكن سيدنا الاستاذ الحكيم فسره بعمومات صحة الشرط و استشكل عليها بانها مخصصة بما لايخالف الكتاب والسنة، و المراد به الشرط الذي لايكون على خلاف الحكم الشرعي الاقتضائي، فاذا كان مخالفاً للحكم

الشرعي الاقتضائي كان باطلاً. والظاهر من الدليل الدال على كون الضمان موجباً لبرائة ذمة المضمون عنه كونه مقتضياً لذلك حسب الارتكاز العقلائي، لا ان البراءة لعدم المقتضي للاشتغال، فاذا كانت براءة ذمة المضمون عنه لوجود المقتضي لها لا لعدم المقتضي للاشتغال، فاشتراط الاشتغال يكون علي خلاف الحكم الاقتضائي، فلايصح.[١]

ما أفاده على اساس الارتكاز العقلائي غيرواضح، على ان الرجوع إلى عموم الايفاء في العقود كاف للصحة و على انه ان تم فهو يتم بالنسبة إلى الميت المضمون عنه دون الحي فان ما دل على صحة الضمان عنه كموثقة ابن‌جهم[٢] ومعتبرة اسحاق‌بن‌عمار[٣] و معتبرة ابن‌بكير وعمروبن‌يزيد[٤] لايستفاد منها ذلك.

**(مسألة ٣): إذا أبرأ المضمون له ذمة الضامن برئت ذمته و ذمة المضمون عنه[(١)] و ان أبرأ ذمة المضمون عنه لم‌يؤثر شيئاً، فلاتبرء ذمة الضامن لعدم المحل للابراء بعد**

---

١. ج١٣، ص ٢٧٤ وله كلام طويل وفسّر الشيخ الانصاري﵀ الشرط المخالف للكتاب والسنة، بأنه ما كان علي خلاف اطلاق دليل الحكم؛ فان اطلاق قوله﵇: فقد برئت ذمة الميت. يقتضي البراءة حتى مع الشرط المذكور، فيكون الشرط المذكور مخالفاً لدليل الحكم فيبطل. و اورد عليه في *المستمسك* بان اكثر ادلة الاحكام مطلقة من حيث العنوان الثانوي حتى الإحكام غيرالالزامية وحينئذ يشكل الامر في اكثر الشروط، إذ ما من شرط إلّا و يبدل حكم مشروطه إلي اللزوم وهو مناف لاطلاق الحكم المشروط، ولازم ذلك بطلان الشروط عامة، الا النادر منها وهو كما ترى. و دعوى ان دليل المباحات والمكروهات والمستحبات انما دل على حكمها؛ بالنظر إلى ذواتها مجرداً عن ملاحظة عنوان آخر بخلاف دليل الواجبات و المحرمات حيث دل عليهما مطلقاً، ممنوع، فان الدليل في الجميع واحد مطلقة أو مهملة بل ربما ورد في سياق واحد كقوله: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ». قوله: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا».

و لمزيد التوضيح لاحظ: ج١، ص ١٢٥ـ١٤١ من كتاب الشروط للسيدمحمدتقي الخوئي الشهيد﵀.

ثم ان شككنا في مخالفة الشرط الحكم الله تعالى فلايمكن التمسك بعموم المسلمون عند شروطهم لانه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية الا بمعونة استصحاب العدم الازلي بأن يقال انه قبل نزول الكتاب لم‌يكن هذا الشرط مخالفاً له وبعد نزوله كذلك فتأمل.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٢٠، ب ٤.

٣. *المصدر*، ص ٣٤٦، ب ١٤، من أبواب الدين و القرض.

٤. *المصدر*، ص٤٣٧، ب ٦، من كتاب الضمان.

**برائته بالضمان[٢] إلّا ان استفيد منه الابراء من الدين الذي كان عليه، بحيث يفهم منه عرفاً ابراء ذمة الضامن[٣] و اما في الضمان بمعنى ضم ذمة إلى ذمة، فان ابرأ ذمة المضمون عنه برئت ذمة الضامن أيضا[٤] و ان أبرأ ذمة الضامن فلا تبرء ذمة المضمون عنه، كذا قالوا. و يمكن أن يقال ببرائة ذمتهما على التقديرين.[٥]**

(١) براءة ذمة الضامن للابراء و اما المضمون عنه فذمّته في غير الضمان التبرعي مشغولة للضامن ان ادّي الضامن للمضمون له، وإذ لا أداء بعد الابراء فتبرء ذمة المضمون عنه.

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر، فان المضمون عنه لاتشتغل ذمته بالنسبة إلى المضمون له بعد الضمان.

(٣) وجهه واضح.

(٤) فان ضمان الضامن معلق على ضمان المضمون عنه وفرع له، فيسقط باسقاطه. وحيث لا دليل على العكس فلا يبرأ ذمة المضمون عنه بالابراء عن الضامن.

(٥) مراده من التقديرين إما القسمان من الضمان أو القسمان من ضم ذمة إلى ذمة ويراد بهما ابراء الضامن وإبراء المضمون عنه، وكأن الثاني أقرب و اما حكمه بامكان البراءة فلايعرف له وجه الا أن يريد فرض العلم برفع اليد عن أصل الدين، وهو تابع لخصوصية كلام المضمون له ودلالته أو يجعل إبراء الضامن بمنزلة اداء الدين من قبله. لكنه ممنوع. وقال بعض المعلقين: حيث لم‌يعلم المقصود من ضم الذمة إلى الذمة وأن ذمة الضامن هل هي وثيقة لذمة المديون كما صرّح بعض القائلين به بعدم جواز المطالبة من الضامن إلّا بعد عدم امكان الاداء من المديون او أن ضمانهما كضمان اليد مع تعدد الأيادي كما عن بعضهم جواز الرجوع إلى كل منهما على التخيير، فلا داعي لنا لتفريع الفروع، سيما مع عدم ملائمته لبعض ما فرعوا عليه. وعلى كل مقتضي ضمان رضي المدين أيضاً برائة ذمة المضمون عنه كما عرفته من موثقة ابن‌الجهم.

**(مسألة ٤) الضمان لازم من طرف الضامن والمضمون له،[١] فلايجوز للضامن فسخه،**

**حتى لو كان باذن المضمون عنه وتبين إعساره[٢] وكذا لايجوز للمضمون له نسخه والرجوع على المضمون عنه[٣] لكن بشرط ملائة الضامن من حين الضمان أو علم المضمون له باعساره، بخلاف ما لو كان معسراً حين الضمان وكان جاهلاً باعساره، ففي هذه الصورة يجوز له الفسخ على المشهور.[٤] بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويستفاد من بعض الأخبار ايضا.[٥] والمدار ـ كما اشرنا إليه ـ في الاعسار واليسار على حال الضمان، فلو كان معسراً ثم اعسر، لايجوز له الفسخ[٦] كما أنه لو كان معسراً ثم أيسر يبقي الخيار[٧] والظاهر عدم الفرق في ثبوت الخيار مع الجهل بالاعسار بين كون المضمون عنه أيضاً معسراً أولا[٨] وهل يلحق بالإعسار تبين كونه مماطلاً مع يساره في ثبوت الخيار أولا؟ وجهان.[٩]**

(١) ولعله لا خلاف فيه لاصالة اللزوم في العقود.[١]

(٢) كما مر، لكن هذا إذا كان الدين في الاول مستنداً إلى الضمان، فحينئذ لا عبرة بضرر الضامن فان فسخه ضرر للمضمون له، وأمّا لو كان الضمان بعد تحقق الدين فيحتمل جواز فسخ الضامن في فرض المتن، بعد توجه الضرر إلى المضمون له بإقدامه. فلا مانع من جريان قاعدة نفي الضرر بالنسبة إلى الضامن وحده. ان اجريناها لاثبات الخيارات.

(٣) لاصالة اللزوم.

(٤) والظاهر انه لاجل قاعدة نفي الضرر، لكن سيأتي ماقيل من بناء الاصحاب في البند الاخير من هذه المسالة.

(٥) وهو معتبرة ابن‌الجهم المتقدمة في الشرط الثاني، ففي ذيلها: قلت: فما تقول في الصبي لأمّة ان تحلل؟ قال: نعم إذا كان لها ما ترضيه وتعطيه. قلت: فإن لم‌يكن لها مال؟ قال: فلا.

لكن مورد الرواية التحليل دون إشغال الذمة بالدين، هذا اولاً، وثانياً أن ظاهرها كون الملاءة شرط الصحة لا شرط اللزوم. وثالثاً اختصاصها بالصبي وأمه والغاء الامومة لا بأس به واما الغاء صباوة الدائن فلايمكن إلا في الاب، فان تحليله

---

١. لاحظ دلائل هذا الاصل في *القواعد الفقهية*، ج ٦ و في ج ٥، ص١٦٣ـ ٢٠٩.

غيرمشروطه بالملاءة كما يظهر من الرواية نفسها. وفي غير الصبي يرجع إلى اطلاق صدر الرواية وغيرها، فلاتشترط ملاءة الضامن في صحة الضمان، نعم هي تشترط في لزومه لنفي الضرر على نحو ذكر في المتن.

(٦) لنفي الضرر وكأنه لا خلاف فيه.

(٧) لاستصحابه. وفي *الجواهر* (ج ٢٦، ص١٢٨): بل قد يقوي عدم الخيار و لم‌يعلم به حتى تجدد اليسار للاصل (اصالة اللزوم). وفي *المستمسك* (ص٢٧٩) نعم اطلاق كلمات الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين زوال اليسار وبقائه.

اقول: لم يظهر وجه قوي للتفصيل بين فرض العلم باليسار وعدمه كما في *الجواهر*، فلو قيل بزوال الخيار في صورة تجدد اليسار مطلقاً كان أوفق ببناء العقلاء فلاحظ.

و قال ايضاً (ص١٢٩): ثم ان هذا الخيار على الفور أو التراخي؟ وجهان، ذكرناهما في نظائره، وقلنا ان الاصل يقتضي الثاني منهما، كما اعترف به غيرواحد. ويظهر من السيد الاستاذ الحكيم‌ﷺ انه فوري.

فائدة: لم‌يذكر الماتن ملاءة الضامن في جملة شروط الضامن خلافاً للقواعد حيث قال العلامة فيها: الثاني الضامن وشرطه البلوغ والرشد وجواز التصرف، والملاءة حين الضمان او علم المستحق بالاعسار. و لايشترط استمرار الملاءة، فلو تجدد، لم‌يكن له فسخ الضمان، أما لو يعلم كان له الفسخ.

اقول: يظهر منه انه شرطها في لزوم العقد دون صحته كما في *العروة* ولاحظ ما ذكره المحقق الثاني في شرح كلام العلامة في *جامع المقاصد*.[١]

(٨) وهو كذلك لعدم تأثير يساره في نفي الخيار. وقيل لاطلاق الفتاوى.

(٩) من نفي الضرر ومما يقال من عدم بناء الاصحاب على العمل بنفي الضرر لاثبات الخيار في البيع وليس من انواع الخيار خيار المماطلة، وكأنه لعدم الضرر فيها، بل فيها تحديد سلطنة المالك عن ملكه وحبسه عنه.

---

١. ج ٥، ص٣١٢.

أقول: مجرد ذلك أيضاً ضرر على المالك كما يفهم من موثق زرارة في بيان مورد لا ضرر، وبناء الاصحاب إذا لم يوجب الاطمينان لايكون حجة، مع ان بناء غيرالمؤلفين منهم غيرمحرز.

و ما عن صاحب الكفايةﷺ من كون دليل نفي الضرر نافياً لايثبت الخيار، فيه إن سلمناه انه يرفع لزوم العقد فيصبح العقد جائز غاية الأمر أن فسخه من الحكم دون الحق وانه لايترتب احكام خصوص الخيار ان كانت واما ما عن السيد الاستاذ الخوئي من الضرر في العقد الغبني مثلاً ـ ليس من اللزوم حتى يرفع بلا ضرر، بل من احكام صحة العقد، ولازم نفي الضرر بطلان العقد ورفع الصحة، ولم يقل به أحد. فيمكن منعه وان الضرر ينشأ من اللزوم، وان الصحة إذا لميجب بها الوفاء على من يتوجه الضرر اليه من المتعاقدين لاتوجب ضرراً فلاحظ وتأمل.

**(مسألة ٥) يجوز اشتراط الخيار في الضمان للضامن والمضمون له، لعموم ادلة الشرط[١] والظاهر جواز اشتراط شيء لكل منهما[٢] كما إذا قال الضامن أنا ضامن بشرط أن تخيط لي ثوباً. أو قال المضمون له: اقبل الضمان بشرط أن تعمل لي كذا، ومع التخلف يثبت للشارط خيار تخلف الشرط.**

(١) قال سيدنا الخوئيﷺ في التعليقة: فيه إشكال وكذا في ثبوت الخيار عند تخلّف الشرط، والوجه فيه أن انفساخ عقد ما إذا لم يمكن في نفسه ولو بالتقايل، فادلة الشروط لا تفي بصحة جعل الخيار فيه، وبذلك يظهر الحال في المسألة الآتية وتبعه تلميذه السيستاني في منهاجه في الاشكال.

(٢) قال بعض معلقي العروة: بنحو الالتزام في الالتزام، لا بنحو التعليق في الضمان وجواز الفسخ لتخلف الشرط كأصل الشرط، وان كان على القاعدة، لكن حيث يستلزم إشتغال ذمة المضمون عنه بعد الخلو، وذلك بدون رضاه خلاف القاعدة، فالقول بأن الفسخ مع التخلّف موقوف على رضا المضمون عنه لايخلو من سداد.

أقول: بعد ما مر من صحة التعليق في العقود فلا ملزم لما ذكره هذا المعلق في صدر كلامه، واما ذيله ففيه ان مقتضي الشرط عدم برائة ذمة المدين المضمون عنه

قبل الوفا بشرط الضامن، ولا بأس باشتغال ذمة المدين بعد الضمان على الأرجح كما سبق.

و اما كلام السيد الأستاذ فجوابه ان المعيار في قبول عقد الانفساخ والاقالة وقبوله الخيار هو المرتكزات العقلائية العرفية، والعرف يري هذه القابلية للضمان، فيشمله عموم الشرط. (*الوسائل*، الباب ٦ من أبواب الخيار من كتاب التجارة).

و بني السيد الحكيم[١] جواز الشرط وعدمه على كون اللزوم في المقام من الحقوق أو من الأحكام، فعلي الاول يجوز الشرط، وعلى الثاني لايجوز، لانه مخالف للكتاب[٢] والمرتكزات العرفية تقتضي الاول... و على ذلك يبتني جواز التقايل، لاختصاص الاقالة بما يكون الفسخ فيه من حقوق الطرفين، لان ادلتها العامة ليست واردة في مقام اثبات قابلية المحل، وانما هي واردة في مقام تشريعها على تقدير القابلية، فالقابلية تحرر من الخارج، والاطلاق المقامي يقتضي الرجوع إلى العرف في احرار القابلية، والارتكاز العرفي يقتضي ثبوت القابلية فيما كان الفسخ من الحقوق الراجعة إلى طرفي المعاقدة. ثم قال: والظاهر اطراد ذلك في عامة العقود المتعلقة بالنفس أو المال، فان إيقاعها من حقوق الطرفين، وفسخها كذلك، ما لم يقم دليل على الخلاف كالنكاح والوقف.

والضمان من قبيل ذلك لان لزومه مأخوذ من أصالة اللزوم الذي هو من حقوق المتعاقدين ولا دليل على لزومه حكماً كالنكاح.

اقول: اكثر ما افاده واضح، واما تقسيم اللزوم إلى الحكمي والحقي فكأنّه اخذ من استاذه المحقق النائيني[٣] و أورد عليه تلميذه السيد الاستاذ الخوئي في درسه[٤] بعدم الفرق بينهما، فانهما كليهما بحكم الشارع، غاية الأمر قد سمّي الفقهاء

---

١. *المستمسك*، ج ١٣، ص ٣٨٠.

٢. لعله يريد به قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

٣. لاحظ الفرق بين اللزوم والجواز الحقيين والحكميين في *القواعد الفقهية* للسيد البجنوردي، ج ٥، ص ١٦٤.

٤. *مصباح الفقاهة*، ج ٦، ص ١٦٦، طبعة دارالهادي بيروت.

الحكم الذي اختياره بيد المتبائعين حقا. وهذا لايوجب اختلافهما في الحقيقة، وأنّ للجواز حقيقتين احديهما حقية والاخرى حكمية.

قلت: ما افاده السيد الاستاذ الحكيم لا بأس به ومناقشة سيدنا الاستاذ الخوئي ليست بذلك. ولذا اختاره مؤلف كتاب *الشروط* (ج١، ص٢٧) وهو ابن السيد الخوئي: وللسيد الخوئي﵀ جواب آخر:[١]

والحق في الجواب ان هذه الروايات إنما وردت لجعل خيار الشرط في مورد لزوم العقد فتكون مخصصة لادلة الدالة على اللزوم لا منافية لها. ثم ذكر وجهه. ثم قال: ويمكن الجواب عن صاحب المستند بناء على المشهور من عدم رجوع الشرط إلى جعل الخيار، وملخص ما ذكره أنّ اللزوم يرجع الى العقد، ان مطلقاً فمطلق وان كان مشروطاً فمشروط. فراجع تمام كلامه. الظاهر انه لا بأس بهذا الجواب ايضاً.

فما ذكره في التعليقة غيرقوي. ولاحظ كتاب *الشروط* (ج١، ص١٦ـ٢٧) حيث تعرض لبيان الضابطة، والظاهر ان آراء مؤلفه هو آراء والده سيدنا الاستاذ الخوئي﵀.

قال العلّامة﵀ في أوّل كتاب الضمان: وشرطه التنجيز، فلو علّقه بمجيء الشهر أو شرط الخيار في الضمان فسد. والابراء كالضمان في انتفاء التعليق فيه.

و قال في *جامع المقاصد* في شرح المتن: هنا فساد الضمان باشتراط الخيار فيه، وظاهر الكتاب في البيع الصحة وهو صريح *التذكرة* هناك، وهو الأصح للأصل و انتفاء المانع.

فان قيل: الضمان يتضمن إبراء ذمة المضمون عنه، والابراء لايدخله خيار الشرط؟

قلنا: هو حكم من أحكام نقل المال، لا انه يتضمّنه، فاذا تحقق النقل غيرمتزلزل تحققت البراءة وإلّا فلا.

أقول: ظاهر العلّامة ان فساد جعل خيار الشرط لاجل اعتبار التنجيز، لكنه

---

١. *المصدر*، ص١٦٧.

غيرواضح و ان لم‌نقل بانه إلتزام في التزام كما سبق عن بعض المعلقين علي *العروة*.[١]

وللعلامة﵀ دليلٌ آخر في ضمان القواعد، قال: ولو شرط الضامن الخيار لنفسه كان باطلاً، لانه ينافي مقتضي الضمان، فان الضامن على يقين من الغرر. وجوابه ان الشروط كلها مخالفة لمقتضي العقد ولا دليل على بطلانها الا لزوم التناقض كأن يقال بعتك بشرط ان لاتملك، وليس هو مدلولا للدليل اللفظي حتى يتمسك باطلاقه في غير فرض التناقض، كما ذكره الماتن في حاشية المكاسب والسيد الاستاذ الخوئي في درسه.[٢]

## تكملة البحث

قال المحقق في بحث الخيارات من كتاب تجارة الشرائع: و(اما) خيار الشرط (ف) يثبت في كل عقد (لازم معاوضة كان اولا) عدا النكاح والوقف. وفي *الجواهر*:[٣] بلا خلاف أجده في المستثنى منه الا في الضمان من الفاضل في أحد قوليه. والصلح مطلقاً من المحكي عن *المبسوط والخلاف* وخصوص ما يفيد منه فائدة الابراء من الكركي... والكل شاذ ضعيف لعموم المقتضي وعدم ثبوت أن ما في الذمة إذا انتقل لا يعود، بل هو نقض بجملة من المقامات.

يظهر من كلام صاحب الجواهر أن القول بالمنع شاذ منحصر بقائل واحد. لكن في كتاب الشروط[٤] المشهور دخول خيار الشرط في الضمان، واختار جماعة عدمه وعن الشيخ النائيني﵀ أفاما الضمان فكالنكاح لزومه حكمي لأن من أثره انتقال الدين إلى ذمة الضامن وبرائة المدين، فارجاعه إلى ما كان لايمكن إلّا بضمان آخر... .[٥]

---

١. ولاحظ: كتاب الشروط، ج١، ص١٧١ ـ ١٧٤ و لاحظ: صحيحة سلمان‌بن‌خالد التي استدل بها النائيني على نفوذ الشرط مع التعليق.

٢. صحة اشتراط عدم مخالفة الشروط لمقتضي العقد لها دلائل مذكورة في محله، فلاحظ كتاب الشروط (مثلاً ج١) *مصباح الفقاهه*، ج٦، ص١٦٦.

٣. ج٢٣، ص٦٢.

٤. ج١، ص٧٠ لمؤلّفه السيد الشهيد محمدتقي ابن سيدنا الاستاذ الخوئي﵀.

٥. *المصدر*، ص٧٤، نقلا عن *منية الطالب في شرح المكاسب*، قسم الخيارات، ص٥٧.

و عن السيد الاستاذ الخوئي‌ﷺ أيضا منع دخول خيار الشرط فيه لان الضمان لا يقاس بسائر العقود، فان له طرفاً ثالثاً وهو المضمون عنه الذي برئت ذمته بالضمان فكيف تشتغل ثانياً من دون رضاه. وليس كسائر العقود التي لايعدو الحق غير الطرفين، فلايكفي رضاهما لجعل هذا الخيار في الضمان.

و هذا هو العمدة وان فرضنا اللزوم من الحق لا من الحكم لكن يمكن أن نجيب عن قول السيد الاستاذ وشيخه النائيني ـ رحمهما الله تعالى ـ بان الجمع بين روايات الضمان وروايات نفوذ الشروط أنّ ذمة المدين انما تبرء في الضمان المشروط بالخيار براءة متزلزلة لا مطلقاً فلا مانع من اشتغال ذمته ثانياً بعد فسخ الضمان.

و يشير إليه ما عن *مفتاح الكرامة*:[1] فاذا تحقق النقل غير المتزلزل تحققت البراءة والا فلا، فليتأمّل فيه.

و أورد عليه في كتاب الشروط:[2] لكنه خلاف ظاهر تسالمهم على إقتضاء الضمان بمجرده لنقل ما في ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن. قلت: لكنه نوع مصادرة. وعبارة *مفتاح الكرامة* كأنّها مأخوذة من عبارة *جامع المقاصد* المتقدمة. و على كل لا فرق فيما ذكرنا بين الضمان التبرعي وغيره[3] ودعوى تسالم الاصحاب على ما ذكر مع ملاحظة كلام الجواهر لاتخلو عن غرابة.

**(مسألة ٦) إذا تبين كون الضامن مملوكاً وضمن من غير إذن مولاه أو بإذنه وقلنا أنه يتبع بما ضمن بعد العتق لايبعد ثبوت الخيار للمضمون له.(١)**

(١) قيل: لانه نوع من الاعسار الموجب للخيار، لكنه لولا قاعدة نفي الضرر لم‌يكن للخيار دليل. وقد عرفت أن قاعدة نفي الضرر عند أهل العصر نافية لاتثبت الخيار، وانما تجعل العقد غير لازم.

---

١. ج ٥، ص ٣٥٢.

٢. ج ٢، ص ٧٥.

٣. لاحظ: كتاب *الشروط*، ص ٧٠ ـ ٧٦ ان شئت تفصيل البحث وان كان مختاره وهو مختار والده ضعيفا كما ذكرناه في المتن.

**(مسألة ٧) يجوز ضمان الدين الحال حالاً و مؤجلاً[٢] بمثل ذلك الأجل أو أزيد أو أنقص[٣] والقول بعدم صحة الضمان إلّا مؤجلاً و إنه يعتبر فيه الأجل كالسلِم ضعيف[٤] كالقول بعدم صحة ضمان الدين المؤجل حالا أو بالنقص. ودعوي أنه من ضمان ما لم‌يجب كما ترى.**

(١ ـ ٢ ـ ٣) كما يستفاد من اطلاق صحيح عبدالله‌بن‌سنان السابق في الجملة، واطلاق «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». و في *الجواهر*[١] في فرض ضمان الدين الحال مؤجّلاً، بعد دعوي الإجماع عليه تبعاً للشرائع: إذ هو تأجيل للدين لا تعليق للضمان.

نعم ذهب في *جامع المقاصد* تبعاً للشيخ وفخر المحققين ﷺ إلى منع ضمان المؤجّل حالا واستدلّ له الشيخ في محكي كلامه بأنّ الفرع لايكون اقوي من الاصل. قلت: هو لايرجع إلى محصل.

و أوجه منه ما عن ابن‌العلّامة، نقله والده عنه في *المختلف*: من ان الحلول زيادة في الحق ولهذا تختلف الأثمان به، وهذه الزيادة غيرواجبة على المديون ولا ثابتة في ذمته، فيكون ضمان ما لم‌يجب فلايصح عندنا.

و جوابه ان المضمون نفس الدين فقط والاجل ظرف أداء الدين.

و هذا الاختلاف يجري في فرض ضمان المؤجل مؤجلاً بأجلٍ أقلّ من أجله الاول أيضاً.

(٤) لاطلاق الادلة، خلافاً للشيخ وغيره، بانه لايصح ضمان الدين حالاً، سواء كان حالاً أو مؤجلاً، فكأنّ الأجل داخل في حقيقة الضمان عندهم أو هو شرط صحته، ولا دليل عليه.

**(مسألة ٨) إذا ضمن الدين الحال مؤجّلاً باذن المضمون عنه[١] فالأجل للضمان لا للدّين[٢] فلو اسقط الضامن أجله أو أدّي الدّين قبل الأجل، يجوز له الرجوع على المضمون عنه، لأنّ الذي عليه كان حالاً و لم‌يصر مؤجّلاً بتأجيل الضمان[٣] وكذا إذا مات قبل إنقضاء أجله وحل ما عليه وأخذ من تركته يجوز لوارثه الرجوع على المضمون**

---

١. ج ٢٦، ص ١٣٩.

**عنه، واحتمال صيرورة أصل الدين مؤجّلاً حتي بالنسبة إلى المضمون عنه ضعيف.**(٤)

(١) ذكر هذا القيد لاجل الحكم الآتي من جواز رجوع الضامن على المضمون عنه، وإلّا فلا دخل له في أصل المسألة و ان الأجل للضمان دون الدين.

(٢) كما عن جمع، وقبل في وجهه: أنه أجل لجواز مطالبة الضامن فلاتجوز مطالبته قبله، وهو لايرتبط بالدين الّذي كان في ذمة المضمون عنه، فانه لم‌يكن مؤجّلاً قبل الضمان، والضمان لايقتضي تأجيله، لأنّ الشرط لم يكن متعلقاً به، وانما كان متعلقاً بالضامن.[١]

أقول: ما افيد غيرواضح، والدين في الواقع لايخلو من كونه حالا أو مؤجلاً ولا يتصف بكونه حالاً ومؤجلاً في وقت واحد، والاهمال في الواقع غير متصور، والعمدة ان الدين كان حالاً في ذمة المضمون عنه، ومقتضي اطلاق اذنه للضامن هو جواز رجوعه عليه من أداء الدين حالاً، فلا مانع من الرجوع المذكور في الصور المفروضة في المتن. نعم لو اذن للضامن بشرط التأجيل لم يصح رجوعه في الصور المذكورة قبله وان أدّاه الضامن عملاً بالشرط.

(٣) و أورد عليه بانه بعد فراغ ذمة المضمون عنه من الدين لاجل الضمان، لا دين هناك كي يعلل به الحكم. وكان اللازم على الماتن تعليله باطلاق ما دل على جواز رجوع الضامن على المضمون عنه بما دفعه، المقتضي للحلول... .

أقول: نعم، لكن عرفت ان العمدة في جواز الرجوع اطلاق اذن المضمون عنه وطلبه، هذا اولاً وثانياً انا لم‌نجد اطلاقاً في أدلة جواز الرجوع على المضمون عنه، حتى خبر عمربن‌يزيد[٢] فما أدّعاه سيدنا الاستاذ الحكيم غير واضح.

(٤) عرفت حقيقة الحال منافي البند الثاني.

**(مسألة ٩) إذا كان الدين مؤجلاً فضمنه الضامن كذلك، فمات وحلّ ما عليه وأخذ من تركته، ليس للورثة الرجوع على المضمون عنه إلّا بعد حلول أجل اصل الدين، لان**

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٨٦.

٢. *الوسائل*، كتاب الضمان، ب ٦، ح ٢.

**الحلول على الضامن بموته لايستلزم الحلول على المضمون عنه. وكذا لو اسقط أجله وأدّي الدين قبل الأجل، لا يجوز له الرجوع علي المضمون عنه إلّا بعد انقضاء الأجل.**[1]

(١) كأنّه لايوجد فيه خلاف، والله العالم ويعرف وجه المسألة من المسألة السابقة وكذا جواب المناقشة فيه. نعم إذا فهم من اطلاق الاذن وطلب الضمان جواز الرجوع بعد الاداء ولو قبل انصرام الأجل جاز الرجوع عليه، وهو آمر آخر. ويحتمل التفصيل بين المثالين، فيقال في الاخير بقول الماتن ولمشهور وفي الاول بجواز رجوع الورثة على المضمون عنه لقاعدة العدل التي بحثنا عنها في كتابنا *الارض في الفقه*.

**(مسألة ١٠) إذا ضمن الدين المؤجّل حالا باذن المضمون عنه، فان فهم من إذنه رضاه بالرجوع عليه يجوز للضامن ذلك، والا فلايجوز، الا بعد انقضاء الأجل والاذن في الضمان اعم من كونه حالا.**[1]

(١) ما أفاده وان كان متيناً كبرويا في الجملة، لكن لايبعد ان يقال ان طلب الضمان للدين المؤجل، حالا دليل عند العرف علي جواز الرجوع عند الاداء واذن فيه كما ذكره بعض المعلقين وغيره، ونقل في *المستمسك*[1] اقوالاً خمسة أو ستة، واختار هو ﷺ جواز الرجوع على المضمون عنه بسؤاله، مطلقاً، لاطلاق ادلة الرجوع على المضمون عنه، لكنا لم نقف على هذه الادلة ولم يذكرها هو ﷺ.

**(مسألة ١١) إذا ضمن الدين المؤجّل بأقل من أجله وأدّاه ليس له الرجوع إلى المضمون عنه إلّا بعد انقضاء أجله**[1] **وإذا ضمه بازيد من أجله فاسقط الزائد وأدّاه جاز له الرجوع عليه على ما مرن ان أجل الضمان لايوجب صيرورة اصل الدين مؤجلاً**[2] **وكذا إذا مات بعد انقضاء أجل الدين قبل انقضاء الزائد، فأخذ من تركته فانه يرجع على المضمون عنه.**[3]

(١) هذا إذا أذن المضمون عنه بضمان الدين المؤجّل بأجله، واما إذا أذن بأقل من أجله فاذنه اذن بالاقل فللضامن الرجوع عليه بعد الأداء.

---

١. ج١٣، ص٢٨٨-٢٨٩.

(٢) تقدم ان العمدة في جواز الرجوع هو إطلاق إذن المالك بتقريب مرّ، لا بما ذكره الماتن.

(٣) حال الموت حال الاستقاط في ان جواز الرجوع وعدمه يدور مدار اذن المالك على ما عرفت. إلّا على احتمال مرّ منا.

**(مسألة ١٢) إذا ضمن بغير اذن المضمون عنه، برئت ذمته[١] ولم يكن له الرجوع عليه[٢] وان كان أداؤه باذنه أو أمره[٣] إلا أن ياذن له في الأداء تبرعاً منه في وفاء دينه كأن يقول: أدّ ما ضمنت عني و ارجع به على[٤] على اشكال في هذه الصورة أيضاً، من حيث أن مرجعه حينئذ إلى الوعد الذي لايلزم الوفاء به[٥] و إذا ضمن باذنه، فله الرجوع عليه بعد الاداء و ان لم‌يكن بإذنه[٦] لانه بمجرد الاذن في الضمان اشتملت ذمته من غير توقف علي شيء. نعم لو أذن في الضمان تبرعاً فضمن، ليس له الرجوع اليه، لأنّ الاذن على هذا الوجه كلا إذن.**

(١) فان الضمان بمنزلة اداء الدين تبرعاً بالنسبة إلى برائة ذمة المضمون عنه. واما إذا ضمن بقصد الرجوع إليه، ففي بطلان القصد أو عقد الضمان وجهان، وعلى الثاني يبني ذمة المضمون عنه المدين مشغولة بدين الدائن.

(٢) لاصالة براءة ذمة المضمون عنه بالنسبة إلى الضامن المتبرع، وفي *المستمسك* جعل الاجماع المدعي في لسان جمع (و في *الجواهر*: الاجماع بقسميه عليه ج ٢٦، ص١٣٣) حجة على براءة ذمته، والا فلا مجال للاصل بعد وجود اطلاق دليل الرجوع على المضمون عنه بعد اداء الدين.

قلت: تقدم منا أنكار هذا الاطلاق وهو مطالب بإراءته.

(٣) وهو أيضاً اجماعي[١] و دليله أن الاذن في اداء ما وجب، أو الامر به ليس من أسباب الضمان.

(٤) لما في *الجواهر* (ص ١٣٥) من قاعدة احترام مال المسلم وضمانه إلّا إذا بذله

---

١. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ١٣٤.

على جهة التبرع به. ثم قال: و لاينافيها وقوع الضمان بغير إذنه، فانه لاينافي تبرع المضمون عنه بالوفاء فقوله حينئذ: أدّعني وارجع به علي كقوله لأجنبي: أدّ عن الضامن المتبرع وارجع به علي.

(٥) لما في المتن وغيره من انه مجرد وعد لايجب الوفاء به. وفي *مستمسك*[١] السيد الاستاذ: ان الوعد يختص بالاحسان المجاني ولا مجانية في الفرض لان الآمر أمر بالتبرّع عن نفسه. نعم إذا أمره بالوفاء عن نفس المأمور، فقال: ادّ دينك ولا تعص ربك وعلي عوضه كان من الاحسان المجاني فيكون وعداً لايجب الوفاء به.

ثم الاظهر وجوب الوفاء بالوعد كما ذكرناه في *حدود الشريعة* لكنه حكم تكليفي لا وضعي كما هو المبحوث عنه في المقام.

---

١. ج١٣، ص٢٩٣.

# قاعدة احترام مال المسلم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله حين وقف بمنى حتى قضى مناسكها: فإن دمائكم و أموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا وبلدكم هذا... فانه لا يحلّ دم امريء مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه. كما في صحيح زيد الشحام عن الصادق عليه السلام.[1]

و قال صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر و أكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه، (موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام.[2]

المتيقن من حرمة الأموال و الدماء في الحديثين الشريفين معاً هو الحرمة التكليفية دون الوضعية و الضمان، فان استفادة ذلك غير ظاهرة منهما حق الظهور.

و قال سيدنا الاستاذ الخوئي كما في *مصباح الفقاهة* (حول قاعدة ما يضمن بصحيحه...) ان الحرمة ليست بمعنى الاحترام، بل هو بمعنى التحريم، ولا أقلّ من الشك، فلايحرز أنها بمعنى الاحترام حتى يستفاد منها الضمان.

و فيه أولاً ان الحديث الاول يدل على ان الحرمة بمعنى الاحترام كما يفهم من التشبيه المذكور فيه.

و ثانياً أن دلالة مجرد الاحترام على الضمان غيرواضح كما أشرنا إليه أوّل مرّة. والظاهر من الجواهر أنّ المراد باحترام مال المسلم هو الضمان[3] وعرفت النظر فيه.

---

١. *الوسائل*، ج ١٩، ص ٣ و ج ٢٩، ص ١٠.

٢. *المصدر*، ج ١٢، ص ٢٩٧، ب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة من كتاب الحج.

٣. *مصباح الفقاهة*، ج ٢٦، ص ١٣٤.

بقي في المسألة فروع:

أوّلها: المثال المذكور في *الجواهر*: أدِّ عن الضامن المتبرّع وارجع به علي. ونظائره معاملة عرفية والمتشرعة عاملون بها، فالضمان فيه ضمان معاوضة. وفي *المستمسك* (ص٢٩١) انّها نظير القرض الذي هو تملك للعين بالضمان بالمثل أو بالقيمة. فإذا قال: اقرضني درهماً أو ثوباً كان ضامناً لدرهم في الأول ولقيمة الثوب في الثاني.

ثانيها: إذا كان الاستيفاء بالأمر لا على وجه الضمان كما في سابقه، كما إذا قال ادّعني ديني أو أدّ عن الضامن المتبرع دينه أو قال خط ثوبي أو اصلح نعالي و أمثال ذلك، فالظاهر أيضاً ضمان الأمر و لايسمع منه عرفاً دعوى قصد المجانية وعدم الضمان، ما لم يقصدها المأمور.

و هذا الضمان في فرض التفات المأمور إلى الأجرة ضمان معاوضة وفي فرض الغفلة ضمان عدالة فان استيفاء عمل الغير وماله ظلم وعدوان مخالف لقاعدة العدل التي ذكرناها في كتابنا «الارض في الفقه». وقيل أن الضمان لقاعدة احترام المال ومرّ ما فيه.

ثالثها: إذا استوفي عمل الغير بالأمر لنفس الفاعل لا لنفسه ـ كما في موارد الأمر بالمعروف غيره ـ لايضمنه بل السيرة على خلافه في الجملة.

و اما إذا اشتمل على العوض كما إذا قال: صل اليومية ولك أن أعطيك لكل صلاة أو في كل يوم درهماً، فمن جهة الحكم التكليفي لايبعد وجوب الوفاء به خلافاً للمشهور علي ما قرّرناه في كتابنا حدود الشريعة، و اما من جهة الحكم الوضعي قال السيد الاستاذ الحكيم[1] لايجب عليه دفع العرض ـ أي الدرهم المذكور ـ لانه وعد و إحسان مجاني فلايجب الوفاء به. اقول: وفيه بحث إذ لا دليل لفظي عليه يتمسك باطلاقه. و أشكل منه قوله: صل النوافل اليومية أو اعمل العمل الفلاني المستحب لنفسك ولك علي كذا، أو زر الإمام الفلاني وعلى نفقتك. بل في الاخير يرجع الفاعل

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص٢٩٢.

على الأمر رجوع المغرور علي الغار، ويمكن أن يستدل للضمان في الأمثلة الثلاثة. بقوله تعالي «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» بناء على ان العقد المذكور في الآية يشمل التفرد والايقاعات ومحل البحث، ولا وجه لحملها على العقود المصطلحة الفقهية فقط. فلاحظ وتأمل.

٥ وجهه واضح، وكأنه لا خلاف فيه وقد ادعى جمع عليه الإجماع ومعه لا حاجة إلى الاستدلال بخبر ضعيف كما في *المستمسك* وغيره.

**(مسألة ١٣) ليس للضامن الرجوع على المضمون عنه في صورة الإذن إلّا بعد أداء مال الضمان على المشهور، بل الظاهر عدم الخلاف فيه[١] و إنّما يرجع عليه بمقدار ما أدّي، فليس له المطالبة قبله،**

**إمّا لأن ذمة الضامن و إن إشتغلت حين الضمان بمجرده، إلّا أنّ ذمة المضمون عنه لاتشتغل إلّا بعد الاداء و بمقداره[٢]**

**و إمّا لأنّها تشتغل حين الضمان لكن بشرط الاداء[٣] فالأداء على هذا كاشف عن الاشتغال من حينه.[٤]**

**و إمّا لأنّها و ان اشتغلت بمجرّد الضمان إلّا أنّ جواز المطالبة مشروط بالأداء.[٥]**

**و ظاهرهم هو الوجه الأوّل[٦] وعلى أي حال، لا خلاف في اصل الحكم، و ان كان مقتضى القاعدة جواز المطالبة و اشتغال ذمته من حين الضمان في قبال اشتغال ذمة الضامن[٧] سواء أدّي أو لم‌يؤدّ. فالحكم المذكور على خلاف القاعدة ثبت بالإجماع وخصوص الخبر[٨] عن رجل ضمن ضماناً ثم صالح عليه. قال: ليس له إلّا الذي صالح عليه. بدعوى الاستفادة منه ان ليس للضامن إلّا ما خسر، و يتفرع على ما ذكروه أنّ المضمون له لو أبرء ذمة الضامن عن تمام الدين ليس له الرجوع على المضمون عنه اصلاً، و ان أبرأ من البعض ليس له الرجوع بمقداره وكذا لو صالح معه بالاقلّ كما هو مورد الخبر[٩] وكذا لو ضمن ضامن تبرعاً فأدّي، فانه حيث لم‌يخسر بشيء لم‌يرجع على المضمون عنه و أن كان بإذنه، وكذا لو وفاه عنه غيره تبرعاً.[١٠]**

(١) بل ادعى الماتن عليه الاجماع تبعا لغيره. وفي *المستمسك*: قد أخذ الاداء

موضوعاً للرجوع في معاقد الإجماعات. وخالفه السيد السيستاني وحكم في ضمان منهاجه (في المسألة ١١٤٢) بجواز رجوع الضامن على المضمون عنه قبل وفاء مال الضمان، وهذا هو المتعين إذا اشترط الضامن وفاء الدين من مال المضمون عنه، و لعله خارج عن مقصودهم و ان محل بحثهم فرض اطلاق ضمان الضامن أو فرض ادائه من ماله. فإن اطمئن أحد بفتوى المشهور لاجل الإجماع فهو وإلّا فلا بأس من الحكم بجواز المطالبة للضامن حتى قبل وفاء الدين، فانه مقتضى القاعدة كما اعترف الماتن﵀ و سيأتي بحثه.

(٢) هو خلاف ظاهر العقد الظاهر عرفاً في إشتغال ذمة الضامن للمضمون له و برائة ذمة المضمون عنه بالنسبة إلى المضمون له و اشتغال ذمة المضمون عنه بالنسبة إلى الضامن. و اما عدم مطالبة الزيادة من الاداء فستعرف حاله عند التعرض للخبر الدال عليه.

(٣) هذا الوجه لا اشكال عليه وهو محتمل. وقد تقدم ان الضمان المعلّق لا اشكال فيه.

(٤) أي هو من الشرط المتأخّر.

(٥) هذا أيضاً محتمل و لايرد عليه شبهة التعليق، فان الضمان فعلي و جواز المطالبة معلّق. لكنه لا ملزم له و هو مناسب بالخواص و يبعد فهمه عند أهل العرف.

و هنا احتمال رابع لعلّه أقرب من الاحتمالات الثلاثة في المتن، وهو ثبوت ضمان المضمون عنه بالنسبة إلى الضامن بعد برأة ذمته بالنسبة إلى المضمون له، لكن ضماناً متزلزلاً يستقر بالأداء لكن ذلك إذا تمت دعوى الاجماع و دلالة الخبر الآتي. و قيل: و إذا لم‌يحصل الاداء بطل الاشتغال و انفسخ و اما الاحتمال الثالث في المتن، فالظاهر منه حصول الاشتغال بمجرد الضمان و بقاؤه و ان لم‌يحصل الاداء أبدا.[١]

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٩٤.

(٦) والمتيقن انه قول جمع ونسبته إلى ظاهر العلماء تحتاج إلى ارائه شواهد من كلماتهم بعد المتتبع، والله العالم.

(٧) ما أفاده مطابق لفهم العرف كما أشرنا إليه في البند الثاني وغيره فالضمان المعلق أو المتزلزل عقدي. و الاظهر انه ضمان فعلي غيرمتزلزل و غيرمعلق بعد عدم حجية الخبر و الإجماع المنقول.

(٨) أما الإجماع فقد سبق الكلام فيه. و أما الخبر فهو خبر عمربن‌يزيد المروي في *الكافي*[١] بسند معتبر عن ابن‌بكير عنه قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل ضمن على رجل ضماناً، ثم صالح عليه. قال: ليس له الا الذي صالح عليه.

و رواه في التهذيب[٢] مرسلاً عن عمربن‌يزيد.

و رواه أيضا فيه[٣] عن الحسين‌بن‌سعيد عن محمدبن‌خالد عن ابن‌بكير عن عمربن‌يزيد بلفظ: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل ضمن ضماناً ثم صالح على بعض ما صالح عليه؟ قال ليس له إلّا الّذي صالح عليه.

و رواه ثالثاً فيه[٤] ايضاً عن محمدبن‌علي‌بن‌محبوب عن بنان‌بن‌محمد عن صفوان عن ابن‌بكير، قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل ضمن عن رجل ضماناً ثم صالح علي بعض ما صالح عليه؟ قال: ليس عليه إلّا الذي صالح عليه.[٥]

اقول: لايبعد سقوط كلمة عمربن‌يزيد عن الاخيرة، بعد أن عبدالله‌بن‌بكير يروي الفاظاً واحدة تارة عن عمربن‌يزيد، واخرى عن الصادق عليه السلام بلاواسطة وعليه فهي رواية واحدة يرويها عمربن‌يزيد وهو مشترك بين ثلاثة اشخاص و ادعاء سيدنا الاستاذ الخوئي قدس سره في معجم رجاله، انصرافه إلى الثقة غيرواضح و كذا دعوى غيره من بعض أهل الاستنباط فلايصح الاستدلال به سندا.

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٥٩.

٢. *التهذيب*، ج ٦، ص ٢١٠.

٣. *المصدر*، ص ٢٠٦.

٤. *المصدر*، ص ٢١٠.

٥. *جامع الاحاديث*، ج ٢٣، ص ٤٥٤.

و على فرض التعدد يضعف خبر ابن‌بكير بجهالة بنان (عبدالله) بن‌محمد، و خبر *التهذيب* الاول مرسل لايعلم سنده أياً من كان عمربن‌يزيد. هذا من جهة السند و أما من جهة الدلالة فضعف الخبر الأول واضح، فانه لا دلالة له على نفي ضمان المضمون عنه ولا على عدم جواز مطالبة الضامن عنه قبل الاداء، والماتن ايضاً لم‌يجزم به، بل ظاهره التوقف، و ان كان اللازم عليه رد الخبر نضعف دلالته، وانما هو يدل على انه ليس للضامن إلّا ما ادّي للمضمون له، فلو صالح على مقدار أقل من الدين فليس له أزيد منه على المضمون عنه. و اما الخبران الاخران في *التهذيب* فمتنهما مجمل كما لايخفي. والمسلم انهما لايدلان على ما قالوا.

(١٠) بناء على سقوط الخبر عن الحجية بضعف السند يبطل تفرع الفروع الاربعة وغيرها كلها، و للضامن الرجوع على المضمون عنه بتمام دينه المضمون. وأمّا بناء على حجية الخبر فتفرع الفرعين الاولين عليه واضح دون الاخيرين والله العالم.

## فوائد

١. الاجماع ادعي على عدم جواز المطالبة وعدم الرجوع، لا على نفي الضمان قبل اداء الضامن ولذا يظهر من *الشرائع* تحقق ضمان المضمون عنه قبل أداء الضامن فلاحظه في أول ص ٢٩٥ *مستمسك العروة*.

٢. في *المستمسك*:[١] لما كان اشتغال ذمة الضامن بالضمان كان بأمر المضمون عنه، وكان ذلك ضرراً على الضامن، كان مضموناً على المضمون عنه ذكره في تصحيح المتن: (كان مقتضي القاعدة جواز المطالبة...) و فيه ان نفي الضرر دليل سلبي لايثبت الضمان. نعم لا بأس بان يستدل عليه ببناء العقلاء و قاعدة العدل.

٣. قال في *جواهر* لاثبات نفس المدعي المذكور في *العروة*: بان الضمان نوع اداء و لفرض حصوله بإذنه فيقتضي شغل ذمة المضمون عنه. ورد بانه لم‌يثبت كون

---

١. ج١٣، ص ٢٩٥.

الضمان اداء بالنسبة إلى ذلك (أي ضمان المضمون عنه) و إن كان هو كالاداء بالنسبة إلى ابراء ذمة المضمون عنه.

اقول: النظران مبنيان على ان سبب ضمان المضمون عنه هو الأداء، فالاول يقول ان الضمان اداء والثاني ينفيه (والحق مع الثاني على هذا الفرض) لكن لا ملزم له، و ان الاداء ليس سبب اصلاً، بل السبب الضمان الايقاعي كما سبق منافي التعاليق السابقة في هذه المسألة.

٤. وعن بعضهم وكأنه المحقق النائينيﷺ: ان القاعدة تقتضي ذلك، من جهة ان اشتغال ذمة المضمون عنه انما يكون باستيفائه لمال الضامن، وهو انما يحصل بالاداء وقبله لا استيفاء. أقول: وفيه أن الضمان في المقام ليس من الاستيفاء بل من العقد. والاداء لايرتبط بالمضمون عنه بل بالضامن وفراغ ذمته.

**(مسألة ١٤) لو حسب المضمون له على الضامن ما عليه خمساً أو زكاة أو صدقة، فالظاهر أن له الرجوع على المضمون عنه[١] و لايكون ذلك في حكم الابراء وكذا لو أخذه منه ثم ردّه هبة.[٢] و اما لو وهبه ما في ذمته، فهل هو كالابراء أولا؟ وجهان، و لو مات فورثه الضامن لميسقط جواز الرجوع به على المضمون عنه.**

(١) في تردد لا سيما بناء علي ضمان المضمون عنه بالاداء، و على رأينا من حذف الخبر سنداً ودلالة وعدم الاعتماد على الاجماع المنقول فلا إشكال في المقام.

(٢) هذا مما لا إشكال فيه على جميع الاقوال والمباني، كفرض الإرث.

**(مسألة ١٥) لو باعه او صالحه[١] المضمون له بما يسوي أقلّ من الدين أو وفاه الضامن بما يسوي أقلّ منه، فقد صرح بعضهم بانه لايرجع على المضمون عنه إلّا بمقدار ما يسوي. وهو مشكل[٢] بعد كون الحكم على خلاف القاعدة وكون القدر المسلّم غير هذه الصورة و ظاهر خبر الصلح، الرضا من الدين بأقلّ منه، لا ما إذا صالح ما يسوي أقل منه. و اما لو باعه أو صالحه أو وفاه الضامن بما يسوي أزيد فلا إشكال في عدم جواز الرجوع بالزيادة.[٣]**

(١) استظهر في *المستمسك* أنّ اصل العبارة: لو باع أو صالح و قال: و فاعله ضمير الضامن كما يظهر بالتأمل.

(٢) ما أفاده الماتن﵀ من الدليل لا بأس به، ولكن يحتمل التفصيل بين البيع فيقال بقول الماتن و بين غيرالبيع من الصلح والوفاء فيقال بعدم الرجوع لقرب شمول الخبر ان قبلناه ـ له عرفاً لا لفظاً.

(٣) لان الضامن متبرّع بالزيادة، فلا وجه لتعلقها بذمة المضمون عنه، ولعله لا خلاف فيه.

**(مسألة ١٦) إذا دفع المضمون عنه إلى الضامن مقدار ما ضمن قبل ادائه، فإن كان ذلك بعنوان الامانة، ليحتسب بعد الأداء عمّا له عليه، فلا اشكال، و يكون في يده أمانة، لايضمن لو تلف إلّا بالتعدي أو التفريط[١] و ان كان بعنوان وفاء ما عليه، فان قلنا باشتغال ذمته حين الضمان و ان لم‌يجب عليه دفعه الا بعد أداء الضامن[٢] أو قلنا باشتغاله لها حينه بشرط الاداء بعد ذلك على وجه الكشف فهو صحيح ويحتسب وفاء، لكن بشرط حصول الاداء من الضامن على التقدير الثاني. و ان قلنا انه لاتشتغل ذمته إلّا بالاداء حينه ـ كما هو ظاهر المشهور ـ فيشكل صحته وفاء، لان المفروض عدم اشتغال ذمته بعد[٣] فيكون في يده بالعقد الفاسد و بعد الاداء ليس له الاحتساب إلا بإذن جديد أو العلم ببقاء الرضا به.[٤]**

(١) كما هو المطرد في كل أمانة مالكية.

(٢) الضمان الفعلي هو مقتضي عقد الضمان عرفاً، وخبر عمربن‌يزيد مضافاً إلى الاشكال في سنده لا دلالة لا على نفي ضمان المضمون عنه قبل اداء الضامن، وأمّا جواز المطالبة ووجوب الدفع، فلايبعد انه تابع للقرينة اللفظية أو الحالية ومع فقدها ففي رجوع الضامن إلى مقتضي الضمان الدال على وجوب الدفع، ورجوع المضمون عنه إلى إصالة البرائة من عدم وجوب الدفع وجهان.

(٣) كما عن العلامة في تذكرته حيث قال بالاشتغال فيجب عليه رده.

(٤) قيل مع الشك يكفي استصحاب الاذن السابق.

و اما عدم ذكر الماتن احتمال التهاتر والتقاص كما ذكره في المسألة الآتية فلاجل وجود المال المضمون عنه في يد الضامن في الخارج فليس هو في الذمة.

**(مسألة ١٧) لو قال الضامن للمضمون عنه: إدفع عنّي إلى المضمون له ما علي من مال الضمان فدفع، برئت ذمتهما معا[١] أما الضامن فلأنه قد أدّي دينه. و اما المضمون عنه فلان المفروض ان الضامن لم‌يخسر، كذا قد يقال[٢] و الاوجه ان يقال: ان الضامن حيث أمر المضمون عنه بأداء دينه فقد اشتغلت ذمته بالاداء، و المفروض ان ذمة المضمون عنه أيضاً مشغولة له، حيث انه أذن له في الضمان، فالاداء المفروض موجب لاشتغال ذمة الضامن من حيث كونه بأمره، و لاشتغال ذمة المضمون عنه، حيث ان الضمان باذنه، و قد وفي الضامن فيتهاتران أو يتقاصان[٣] و اشكال صاحب الجواهر في اشتغال ذمة الضامن بالقول المذكور في غير محله.[٤]**

(١) كما في *الشرائع*.

(٢) كما في *المسالك* وقال: و يمكن اعتبار التقاص القهري. وعلى كل قول *المسالك* ضعيف بضعف خبر عمربن‌يزيد اولا و بضعف استظهار عدم الخسران منه ثانياً كما مر. وفي *المستمسك*[١] عليه إشكال آخر.

(٣) التقاص فعل اختياري للمكلف وهو من العناوين القصدية، بخلاف التهاتر فانه من الاعتبارات الشرعية. وفي جملة من الحواشي ان المقام من التهاتر دون التقاص. ووجهه ما عرفت. وبالجملة مختارِ الماتن متين.

(٤) قال في *الجواهر*:[٢] و فيه أن اداء دين الضامن المأذون، بمال المضمون عنه بإذن الضامن لايقتضي اشتغال ذمة الضامن بمثله، إذ ليس هو قد صار بذلك قرضاً عليه مع عدم قصده، وعدم توقف وفاء الدين على كونه مملوكاً للمديون كما أنه لايستحق رجوعاً على المضمون عنه لعدم حصول الاداء منه، فلاتقاص حينئذ لعدم ثبوت المالين في ذمة كل منهما فتأمل.

---

١. ج ١٣، ص ٣٠٣.

٢. *جواهر الكلام*، ج ٢٦، ص ١٥٥.

وردّه في *المستمسك*[١] بان الموجب لضمان الضامن لما أدّاه المضمون عنه، أمر الضمان له بالاداء الموجب لصدق الاستيفاء الذي هو من أسباب الضمان لا لتحقق القرض حتى يتوقف على قصده ولا لتوقف الوفاء على كونه مديوناً للمديون حتى يمنع ذلك...

اقول: وهذا الايراد وارد و كلام الجواهر عجيب من قائله.

و هنا تفصيل آخر للسيد گلپايگاني (الجلبايجاني) في التعليقة: بل الأوجه التفصيل بين القول باشتغال ذمة المضمون عنه حين الضمان فيشتغل ذمة الضامن للمضمون عنه بالاداء فيتهاتران وبين القول بعدم الاشتغال الا بعد أداء الضامن، فان أدّى المضمون عنه مجاناً فلاتشتغل ذمته لعدم خسران الضامن وان أدّى باذنه بقصد اخذ العوض منه، فإن أعطاه الضامن عوض ما أدّى عنه باذنه اشتغل ذمة له بالدين لانه خسر باعطائه وإلّا فلا كما مر في أداء الضامن ص ٧٦٩ من *العروة*.

**(مسألة ١٨) إذا دفع المضمون عنه إلى المضمون له من غير إذن الضامن برئا معا كما لو دفعه اجنبي عنه.**

أقول: وجهه واضح بعد المباحث المتقدمة.

**(مسألة ١٩) إذا ضمن تبرعاً فضمن عنه ضامن باذنه و أدّي، ليس له الرجوع على المضمون عنه، بل على الضامن، بل و كذا لو ضمن بالاذن فضمن عنه ضامن باذنه، فانه بالإداء يرجع على الضامن ويرجع هو على المضمون عنه الاول.**

اقول: فان الضامن الثاني ضمن عن الضامن الاول فلا حق له في الرجوع على المضمون عنه الأول. لكن إذا لم‌يمكن الرجوع على الضامن و أمكن الرجوع عليه لا بأس بالزام الحاكم اياه لقاعدة العدل.

**(مسألة ٢٠) يجوز أن يضمن الدين بأقل منه، برضي المضمون له[(١)] وكذا يجوز أن يضمن باكثر منه. و في الصورة الاولي لايرجع على المضمون عنه مع إذنه في الضمان**

---

١. ج١٣، ص٣٠٣.

**إلا بذلك الأقل،[٢] كما ان في الثانية لايرجع عليه إلا بمقدار الدين.[٣] إلا إذا اذن المضمون عنه في الضمان بالزيادة.**

(١) تقدم ان الضمان في المقام بمعنى نقل ما في الذمة إلى ذمة الضامن، وعليه يمتنع ما فرضه في المتن في الصورتين، الا أن يرجع إلى ضمان البعض و الابراء من الباقي. وكذلك في الفرض الثاني يرجع إلى الإشتراط والالتزام باعطاء الزيادة مجاناً.

اقول: إذا كان الضمان مع الزيادة باذن المضمون عنه ورجوع الضامن عليه، يجري بحث الرباء و لم‌اجد عاجلاً من ذكره فتأمل. فان الزيادة جائت من قبل الشرط في العقد، لا من القرض.

و أما بالنسبة إلى الاشكال الأول فيمكن أن نخلص عنه بلحاظ اطلاق قوله «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». بان يقال ان الضمان يقع على أقسام أحدها ما مر من نقل ما في الذمة إلى الذمة الاخرى ومنها اثبات بدل ما في الذمة في ذمة اخرى أقل منه أو أكثر، و هذا إن لم‌تشمله الروايات الخاصة فرضاً يشمله قوله تعالي: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». فهو ضمان عرفي و ان لم‌يكن بالاصطلاحي الفقهي فرضاً و لاتجري عليه أحكامه الخاصة بلحاظ الروايات فرضاً.

(٢) لخبر عمربن‌يزيد الذي مر انه غير معتبر أو لان موضوع ضمان المضمون عنه هو الأداء دون العقد و الأداء تعلق بالاقل. و الأوجه أن يقال بإصالة برأة ذمة المضمون عنه من غير الأقل، إذا لم‌يضمن كل الدين قبل تقليل الضامن.

(٣) إذا لم‌ياذن له المضمون عنه، فانه تبرع من الضامن فلا معنى لرجوعه على غيره.

**(مسأله ٢١) يجوز الضمان بغير جنس الدين[١] كما يجوز الوفاء بغير الجنس[٢] وليس له أن يرجع على المضمون عنه الا بالجنس الذي عليه[٣] إلّا برضاه.**

(١) الكلام فيه هو الكلام بعينه في المسألة السابقة.

(٢) قيل بلا اشكال، والنصوص به شاهدة.[١]

(٣) قيل: لا طلاق خبر عمربن‌يزيد: ليس له الا الذي صالح عليه. وقد عرفت ما

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٣٠٥.

فيه بل هذا الخبر يدل على عكس قول هذا القائل وان الضامن لايرجع الا بما صالح عليه لا بأصل الدين. لكن الخبر منصرف عن هذا جزماً فانه سيق في جانب تضييق الضامن لا في اعطاء الاختيار في مال المضمون عنه. ومع قطع النظر عن الخبر فهو تابع للتصريح أو القرينة، ومع جهل المضمون يرجع بالدين.

**(مسألة ٢٢) يجوز الضمان بشرط الرهانة[١] فيرهن بعد الضمان، بل الظاهر جواز اشتراط كون الملك الفلاني رهناً بنحو شرط النتيجة في ضمن عقد الضمان.[٢]**

(١) اقول: يجوز للمضمون له شرط الرهانة على الضامن، كما يجوز للضامن شرطها علي المضمون عنه، بل لا مانع من جوازه للاول على الاخير، بل تكفي رهانة الاجنبي وتصح.

(٢) في *المستمسك*[١] بعد كلام طويل حول صحة شرطة النتيجة: لاينبغي التأمل في صحة شرط النتيجة بعد ما ورد النص به في شرط الضمان في الإجارة والعارية وشرط الاجل في النسيئة والسلف و غير ذلك.

نعم لا مجال للبناء على جواز نذر النتيجة، فان اللام في قول الناذر (لله علي) لام الملك، فيتوجه على نذر النتيجة الاشكالان السابقان (أولهما: انّ النتائج لاتقبل أن تكون مضافة الى مالك، فلايمكن أن تكون شرطاً، بناء على أن الشرط مملوكة للمشروط له. فان له المطالبة به. ثانيهما ان مفاد صيغة النذر مجرد جعل تمليك بين المشروط والمشروط له، لاجعل نفس المشروط، فاذا لم‌يحصل الشرط لايكون ثابتاً و هذا معنى بطلان شرط النتيجة).

و احتمال أن تكون اللام لام التعليل ويكون معنى (لله علي) التزمت لله على خلاف الظاهر جداً، فالبناء على المنع من صحة نذر النتيجة في محله.

و في منهاج السيد السيستاني: ولو لم‌يرهن الضامن بعد الشرط ففي ثبوت الخيار للمضمون له اشكال. أقول لكنه ضعيف كما مر.

قال بعض المعلّقين: لكن ذلك لايوجب سقوط اشتراط صحة الرهن بالقبض.

---

١. *المصدر*، ص٣٠٧.

و في *المستمسك*: ولابد فيه من القبض، بناء على اشتراطه في الرهن، إذ لا فرق بين الموارد.

**(مسألة ٢٣) إذا كان على الدين الذي على المضمون عنه رهن، فهل ينفك بالضمان أو لا؟ يظهر من *المسالك* و *الجواهر* انفكاكه، لانه بمنزلة الوفاء[١] لكنه لايخلو عن اشكال هذا مع الاطلاق و اما مع اشتراط البقاء أو عدمه فهو المتبّع.[٢]**

(١) عن *الجواهر* ان الضمان أداء وعن *المسالك* انه بمنزلة الاداء. لكنه غيرواضح، إذ المتيقن انه بمعنى فراغ ذمة المضمون عنه و اشتغال ذمة الضامن مكانه فقط، على المشهور، فالصحيح أن يقال أنّ الرهن إن كان على الوفاء و الاداء فهو باق و ان افرغ الضامن ذمة المضمون عنه، و ان كان على فراغ ذمته انفك الرهن، والظاهر هو الاول عند الاطلاق و ان استظهر *المستمسك* وجمع من المعلقين الثاني، لان الراهن انما وضع الرهن لحسابه لا لحساب المرتهن. وفيه ان المرتهن انما شرط الرهن لحصول دينه كما هو ظاهر. واما على تفسير الضمان بضم ذمة إلى ذمة فلا شبهة في بقاء الضمان عند عدم القرينة.

(٢) عملاً بلزوم العمل بالشرط.

**(مسألة ٢٤) يجوز اشتراط الضمان في مال معين على وجه التقييد[١] أو على نحو الشرائط في العقود من كونه من باب الالتزام في الالتزام و حينئذ يجب على الضامن الوفاء من ذلك المال[٢] بمعنى صرفه فيه. و على الاول إذا تلف ذلك المال يبطل الضمان[٣] و يرجع المضمون له على المضمون عنه، كما انه إذا نقص يبقي الناقص في عهدته، و على الثاني لايبطل، بل يوجب الخيار للضامن أو المضمون له أو هما. و مع النقصان يجب على الضامن الاتمام مع عدم الفسخ و اما جعل الضمان في مال معين من غير اشتغال ذمة الضامن بأن يكون الدين في عهدة ذلك المال فلايصح.[٤]**

(١) اما صحة الشرط فلقوله: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِم»[١] وعن *الجواهر* عدم وجدان الخلاف فيه. واما المراد من قوله: في مال معين. فالاظهر ان يكون الاداء منه.

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص٣٧١.

و اما كونه على وجه التقييد فلعله يريد به كون الضمان مقيداً بالاداء من ذلك المال المعين وان الاداء قيد للضمان أي أضمن الضمان الذي يكون وفاء ماله من المال المعين واحتمل في *المستمسك* أن يكون الاداء قيدا للمضمون بمعنى انه يضمن المال الذي يكون وفائه من المال المعين.

(٢) للزوم الوفاء بالشرط.

(٣) فانه مقتضى التقييد و ان فوات القيد يوجب فوات المقيد، و أشكل عليه سيدنا الحكيم﵀ بانه يوجب الخيار المسمي بخيار تخلف الوصف دون بطلان العقد. كما إذا قيل بعتك هذا العبد الكاتب، فتبين انه غير كاتب. فلا فرق بين فوت القيد و فوت الشرط.

و ما يقال من أنّ الصحة ـ مع الخيار ـ في موارد تخلّف الشرط من باب تعدد المطلوب وتعدد القصد؛ قصد قائم بالمجموع و بالمشروط و بالموصوف. وقصد قائم بالبعض و بالخالي عن الشرط و الوصف، فإذا فات القصد الأول كفي القصد الثاني. يرده بانتفاء القصدين غالباً كما يقال في فرض القصد، فالفرق بين القيد و الشرط يحتاج إلى بيان مقبول. هذا

ولكن السيد الخميني﵀ علّق علي فرض التقييد بقوله: صحته كذلك محل اشكال. بل منع، إلّا إذا كان كلياً في المعين، فان له وجه صحة. فان الكلّي في المعين لايخرج من الكلية والذمة على ما هو التحقيق، فيكون ضمانه في دائرة المعين، فمع تلف الكل يبطل الضمان ومع بقاء مقدار الدين لايبطل و بتعين للاداء، و مع بقاء ما ينقص عنه يبطل بالنسبة.

و اعلم ان الضمان المفسر بنقل ما في الذمة إلى الذمة لايعقل تقييده بالمال الموجود في الخارج كما يظهر من السيد الاستاذ الخوئي وغيره وقال السيد الخوئي: فينحصر الأمر في الاشتراط و لايترتب عليه الا وجوب الوفاء بالشرط، كما مر من الاشكال في ثبوت الخيار بتخلفه. لكن اخير كلامه ضعفناه في ما مر، و إن شئت فقل: اشكالات المسألة ثلاثة.

١. القييد بالمال ينافي تعلق الضمان بالذمة فلايصدق عليه الضمان.
٢. التقييد به يستلزم التعليق المفسد للعقد عند المشهور.
٣. لم‌يعلم الفرق بين القيد والشرط.

ولصحة كلام الماتن وجوه:

الأول ما تقدم من تفسير التقييد بأن يكون الأداء منه.

الثاني ما ذكره السيد الخميني من أن يكون العين اكثر من الدين حتى يكون من الكلي في المعين.

الثالث ما عن الشريعتمداري في التعليقة: الا أن يلتزم بكون الضمان نوع تعهد للأداء لكنه خلاف المشهور. وكأنه أخذ من *المستمسك*... ارجاع اشتراط الضمان من مال معين إلى تخصيص حق المضمون له بالمال المعين... عملاً بعمومات الصحة و ان لم‌تكن من الضمان المصطلح... (اول ص٣١٣).

و أورد بعض المعلقين أيضاً علي الماتن بأن ظاهره تقيد الضمان بأداء العين و هو يرجع إلى التعليق الباطل بالإجماع و لم‌أجد من تعرض للمسألة إلا العلّامة ﷺ وهو المتفرد به على ما في *مفتاح الكرامة*. و الظاهر ان مقصوده هو الاشتراط دون التقييد، كما ان صاحب *مفتاح الكرامة* حمل كلامه عليه من دون ذكر احتمال آخر.

اقول: ان تم الايراد فهو وارد على قول السيد الخميني أيضاً:

فائدة: يمتاز حق الرهانة عن حق الجناية أولاً بان الأوّل (مضافاً إلى تعلق الحق بالرهن) يقترن باشتغال ذمة الراهن. وعدم اقتران الثاني باشتغال ذمة المالك (فلايضمن السيد بجناية عبده) وثانياً بأن حق الرهانة مانع من التصرف في الرهن فكأنه بالعين بما أنها مضافة إلى مالكها حال الرهن بخلاف حق الجناية فان غير مانع من التصرف، فلو باع المالك العبد الجاني صح البيع و انتقل الحق معه، فكأن الحق قائم به غيرمقيد باضافته إلى المالك بعينه كما في *المستمسك*.[١]

---

١. ج١٣، ص٣١٢.

فبناء على صحة الضمان في فرض التقييد فالظاهر أن تعلق الدين بالمال المعين تعلق الدين بالرهن فتكون ذمة الضامن مشغولة وعليه الوفاء من المال المعين، ولا مجال لاحتمال كون التعلق به تعلق أرش الجناية، وعلي تقديره يتعين البناء على سقوط الدين بالتلف بدون تفريط، لا أنه يرجع المضمون له على المضمون‌عنه وكما عن العلامة في قواعده فان أرش الجناية المتعلق بالعبد الجاني يسقط بموته أنه يرجع المجني عليه إلى مالكه أو غيره، فانه بعد انتقال الدين من ذمة المضمون عنه إلى المال المعين، لا وجه لرجوعه إلى ذمة المضمون‌عنه بتلف موضوعه نظير حق الزكاة الذي يسقط بتلف العين بدون تفريط.

( ٤) لان الضمان الخاص المصطلح في الفقه المدلول عليه للروايات الخاصة هو نقل ما ذمة إلي ذمة اخرى و مفروض المتن عدم اشتغال الذمة بل الدين على عهدة المال فهو غيرصحيح، نعم هو صحيح بعنوان أنه عقد من العقود فيشمله قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» و لعله راجع إلى قول السيد السيستاني لا في تعليق جواز المطالبة على عدم ايفاء المضمون‌عنه بل في كونه ليس في الذمة و انه مجرد حكم تكليفي بالنسبة إلى الضامن. فهو من قبل حق الجناية دون حق الرهن كما اوضحه في *المسالك* و نقله السيد الاستاذ حكيم.[١] و العمدة من الحكم المترتب علي الضمان الفقهي هو برائة ذمة المضمون عنه بالضمان إذا رضي به الغرماء لكن في خصوص الميت.[٢]

و اما موثقة ابن‌الجنهم[٣] ففيه برائة المضمون عنه الحي بضمان رضي الدائن على اجمال في فقراته. لكن إذا قصد الضامن برائة ذمة المضمون عنه و رضي به المضمون له فقد برئت ذمته سواء كان الضامن ضامناً للمال في ذمته أو تعهد ضمانه في المال أي سواء على نحو حق الرهن أو حق الجناية وهذا فليكن ببالك في جمع المسائل

---

١. *المصدر*.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٤٢٢.

٣. *المصدر*، ص٤٢٠.

فالثمرة بين الضامن الخاص والعام. يظهر في فرض الاطلاق وعدم قصد ابراء ذمة المضمون عنه.

**(مسألة ٢٥) إذا أذن المولى لمملوكه في الضمان في كسبه، فإن قلنا أنّ الضامن هو المولى... (خارج من محل الابتلاء).**

**(مسألة ٢٦) إذا ضمن اثنان أو أزيد عن واحد، فإما أن يكون على التعاقب، أو دفعة، فعلى الأول الضامن مَن رضي المضمون له بضمانه[١] و لو أطلق الرضا بهما كان الضامن هو السابق[٢] و يحتمل قوياً كونه كما إذا ضمنا دفعة، خصوصاً بناء على اعتبار القبول من المضمون له[٣] فان الاثر حاصل بالقبول نقلاً لا كشفاً[٤] و على الثاني إن رضي بأحدهما دون الآخر فهو الضامن، و إن رضي بهما معاً ففي بطلانه - كما عن *المختلف* و *جامع المقاصد*[٥] و اختاره صاحب *الجواهر*[٦] أو التقسيط بينهما بالنصف أو بينهم بالثلث ان كانوا ثلاثة و هكذا[٧] أو ضمان كل منهما، فللمضمون له مطالبة من شاء، كما في تعاقب الأيدي وجوه، أقواها الاخير،[٨] و عليه إذ أبرأ المضمون له واحداً منهما بريء دون الآخر الا إذا علم ارادته ابراء أصل الدين، لا خصوص ذمة ذلك الواحد.[٩]**

(١) في *المستمسك*:[١] تارة يرضي المضمون له بضمان أحدهما دون الآخر و اخري يرضي بضمان احدهما ثم يرضي بالاخر، فعلى الأول صح ضمان من رضي المضمون له به، لحصول شرطه، سواء كان سابقاً أو لاحقاً. و على الثاني صح ضمان الأول و بطل ضمان الثاني لانتفاء موضوعه بالأول، لانه أوجب فراغ المضمون عنه فلا معنى لضمان الثاني.

اقول: ما افاده ناظر إلى الضمان بمعنى نقل ما في الذمة إلى الذمة، و أما بناء على ضم ذمة إلى ذمة، فيصح ضمان الثاني لعدم انتفاء الموضوع كما لايخفي. وكذا بناء على قول السيستاني كما مر في ص ٢٤.

(٢) وعلله في *مفتاح الكرامة* بأن الرضا المطلق رضي بضمان الأول فيشتغل ذمته فينتفي موضوع ضمان الثاني بعد براءة ضمان المضمون عنه.

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٣١٤.

لكنه ضعيف حتى بالانصراف إلّا على القول بالكشف.

(٣) ظاهر موثقة ابن‌الجهم عدم اعتبار رضا المضمون له.[١] لكنه في ضمان الرضا دون اشتغال الذمة. الا أن يتعدي بالاولوية.

نعم في موثقة اسحاق‌بن‌عمار عن الصادق عليه السلام إشعار بعدم اعتباره في ضمان الذمة. ففيه: في الرجل يكون عليه دين فحضره الموت، فقال وليه: على دينك قال: يبرئه ذلك و إن لم‌يوفه وليه من بعده... .[٢]

لكنه مقيد بصحيح ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت وعليه دين، فيضمنه ضامن للغرماء، فقال: إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت[٣] فانه كالصريح في اعتبار الاذن وكون الضمان عقد لا إيقاع إلا في ضمان الرضا.

(٤) كون الرضا ناقلاً فليكن واضحا مسلماً. وعليه فنسبة الرضا إلى الايجابين للضمان متساوية كما عرفت. وكذا إذ حملنا صحيح ابن‌سنان على اعتبار الرضا في الضمان لكونه من الايقاع دون العقود على وجه غير صحيح، فان الرضا و إن كان شرطاً خارجاً عن السبب المؤثر الا انه دخيل في ترتب الأثر، فيكون الأثر مقارناً له و تقدم أحد الايجابين لا أثر له كما أشار إليه في المستمسك.[٤]

و علي هذا فاحتمال الماتن من الحاق القسم الاول بالثاني اظهر.

(٥) *جامع المقاصد*:[٥] اما ماتن *جامع المقاصد* أي العلامة رحمه الله في قواعده فقد توقف في الحكم.

(٦) *جواهر الكلام*:[٦] وجه البطلان: امتناع انتقال الحق دفعة واحدة إلى ذمم متعددة كما عن *المختلف*. وعدم اولوية أحدهما بالصحة. كما في *التذكرة*.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٢٥ و *الكافي*، ج٧، ص ٢٥.
٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ٣٤٦.
٣. *المصدر*.
٤. *المستمسك*، ج١٣، ص ٣١٤.
٥. ج ٥، ص ٣٤٢.
٦. ج ٢٦، ص ١٥٣.

و استدل في *جامع المقاصد* على البطلان أي بطلان العقدين معاً، ببطلان تخيير الدائن في مطالبته من شاء من الضامنين. فان العقدين متعارضان، وجه التعارض أنّ انتقال المال إلي ذمة أحدهما يقتضي أن لاينتقل إلى ذمة الآخر شيء فيكون ضمانه باطلاً إذ لا نعني بالباطل الا ما لايترتب عليه أثره. و ببطلان التنصيف فيطالب كل منهما بنصف المال و لو زادوا فبالحصة، لان الأصل صحة الضمان كما هو مستند القائل بالتخيير كابن‌حمزة. و لما امتنع انتقال المجموع إلى كل من الذمين ولا اولوية، إنتقل إلى كل واحدة منهما ما يقتضيه التحاص و أجاب عنه في *شرح المقاصد* بانه خلاف ما اقتضاه العقدان و ارادة الضامنان بل إن كان العقد صحيحاً ترتب عليه مقتضاه و إلا كان باطلاً. وعند بطلان التخيير و التنصيف تعين بطلان العقدين.

(٧) عرفت وجهه في كلام *جامع المقاصد* مع جوابه. وفي *المستمسك*:[١] وقد يتوهم انّ التقسيط مقتضى التزاحم. وفيه انّ التزاحم يتوقف على وجود المقتضي في الطرفين وهو أوّل الكلام، فانه بناء علي امتناع اشتغال الذمتين بتمام المالين يكون التنافي بين تطبيق الدليل بالاضافة إلى كل من العقدين و لعدم المرجح يسقط الدليل فيهما معاً.

(٨) جعله السيد الخميني أضعف الأقوال: لامتناع اشتغال ذمتين بتمام المال على الوجه الناقل (وجه النقل) الذي هو معنى الضمان على المذهب الحق، و لايبعد كون الأول أقرب الوجوه. و اختار الأول الگلپايگاني أيضاً.

أقول: اما على مذهب ضم ذمة إلى ذمة فلا بأس بهذين الضمانين لعدم المنافاة.

و أما بناء على نقل ما في الذمة فقد نقل اختياره عن أبي‌حمزة في الوسيلة وعن درس العلامة وعن ظاهر الفخر وصريح الشهيد.

و ذكر العلامة نظيره في تعاقب الأيدي و الواجب الكفائي. ورد أولا بأن وجود النظير لايصح دليلاً، فان القياس باطل وثانياً بما في *الجواهر*[٢] من انكار اشتغال ذمة الكثير فيه كما مر و انه غيرمتصور نعم جاز للمالك الرجوع على كل واحد منهم

---

١. ص ٣١٦.

٢. ج ٢٦، ص ١١٣.

لحديث «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» من دون ضمانهم، لكن وجوب الاداء علي الايدي المتعاقبة من دون ضمان مبنى على دلالة الحديث المذكور على الحكم التكليفي فقط وهي مبنية على أن تكون تقدر الحديث هكذا: يجب علي اليد (إداء) ما أخذت حتى تؤدي فيلزم اتحاد الغاية والمغيي وهو باطل مع أن نفس التقدير أداء خلاف الظاهر كما نبّه عليه سيدنا الأستاذ الحكيم فالحديث إن تمّ سنداً دال على الحكم الوضعي فقط.

ثمّ أن عمدة الايراد على هذا القول استحالة مال واحد في مكانين، ولا شك فيها في عالم التكوين لاستحالة مطلق الجسم في مكانين. و اما في عالم الاعتبار فلا مانع منه فأي مانع من اشتغال ذمة كل من الضامنين بمال أحد، لكن على البدل فإذا أخذ المضمون له من أحدهما و حصل حقه، سقط الضمان علي الآخر، و هكذا الأمر في ترتب الايادي الغاصبة إن تمّ الحديث سنداً أو قام إجماع على جواز المطالبة من كل واحد[1] و الا فالضامن من تلف المال في يده فقط. وعليه فمختار الماتن هو الأقوي، ثم بعده بطلان العقدين معاً امّا التقسيط فهو ضعيف إلا أن يقوم عليه قرينة أو لم‌يكن ضمان المتعدد من ضمان المجموع و الا فلاينبغي الشك في لزوم التقسيط كما ذكره السيد الخوئي في التعليقة.

(٩) وجه تفرع هذا الفرع على مختاره واضح. و للسيد الأستاذ الحكيم‌ﷺ عليه اشكال و جواب دقيق. و ملخصه ان الابراء بمنزلة الاستيفاء، لانه اسقاط كما في الذمة وقطع العلاقة بينه و بينه، فيترتب عليه قطع العلقة بين المضمون له وسائر الذمم. وجوابه أن الإبراء مجرد اخلائها من ماله بحسب الارتكاز العرفي فإن كان له مستقر آخر فهو على حاله و ليس الإبراء بمعنى قطع العلقة بينه وبين ماله.

**(مسألة ٢٧) إذا كان له على رجلين مال فضمن كل منهما على الآخر بإذنه، فان رضي المضمون له بهما صح[1] و حينئذ فان كان الدينان متماثلين جنساً و قدراً تحوّل**

---

١. و منه يظهر ضمان المضمون الموجود غرالتالف فلابأس باعتباره في ذمة الضامن فعلا و استحالة وجودين لموجود واحد في الخارج، في الذمة ممنوعة.

**ما على كل منهما إلى ذمة الآخر و يظهر الثمرة في الاعسار و اليسار[٢] و في كون أحدهما عليه رهن دون الاخر[٣] بناء على افتكاك الرهن بالضمان و ان كانا مختلفين قدراً أو جنساً أو تعجيلاً و تأجيلا أو في مقدار الأجل، فالثمرة ظاهرة و ان رضي المضمون له بأحدهما الآخر كان الجميع عليه[٤] و حينئذ فإن أدّى الجميع رجع على الاخر بما أدي حيث ان المفروض كونه مأذونا منه. و إن أدّى البعض، فإن قصد كونه مما عليه أصلاً، أو مما عليه ضماناً فهو المتبع، و يقبل قوله إن ادعي ذلك[٥] و ان اطلق و لم‌يقصد أحدهما فالظاهر التقسيط[٦] و يحتمل القرعة. و يحتمل كونه مخيراً في التعيين بعد ذلك.[٧] و الأظهر الأول.[٨] و كذا الحال في نظائر المسألة، كما إذا كان عليه دين و عليه رهن و دين آخر لا رهن عليه، فأدّي مقدار أحدهما[٩] أو كان أحدهما من باب القرض و الآخر ثمن مبيع[٩] و هكذا، فان الظاهر في الجميع التقسيط، وكذا الحال إذ أبرء المضمون له مقدار أحد الدينين مع عدم قصد كونه من مال الضمان أو من الدين الأصلي[٩] و يقبل قوله إذا إدّعى التعيين في القصد[١٠] لانه لايعلم إلا من قبله.**

(١) إذا كان للضمانين اثر حتى مجرد الاحسان في الضمان الاول وجزاء الاحسان بالاحسان في الضمان الثاني، وإذا فرضناهما عملا لغواً عند العقلاء فهما محكومان بالبطلان لعدم شمول الامضاء الشرعي لمثله.

(٢) فاذا كان احدهما معسرا و لم‌يعلم به المضمون له ثبت له الخيار، فاذا فسخ ضمانه استقرّ تمام المال على ذمة الآخر. و أيضاً فإن كان أحدهما معسراً لابد للدائن من النظرة إلى الميسرة و إذا ضمنه الموسر زالت النظرة.

(٣) تقدم منه الاشكال في افتكاك الرهن بالضمان في المسألة ٢٣، بل رجّحنا عدمه.

(٤) و وجهه غيرخفي.

(٥) عن *الجواهر* بلا خلاف و لا اشكال. وفي *المستمسك*: و كأنّه لبناء العقلاء والمتشرّعة نظير اخبار ذي‌اليد عما في يده، بل هو أولى منه، لانه اخبار عن النفس (ولأنه أعرف بنيته وأنّه لايعرف إلّا من قبله) نعم إذا كان في مقام النزاع ثم الرجوع

إلى الحاكم الشرعي يتعين اليمين عليه، لانه منكر فاليمين يحتاج إليه الحاكم لفصل الخصومة. و لايحتاج غيره لترتيب آثار الصدق وهكذا جميع موارد الحجج، فان الحجة تكون مع المنكر، و لايكتفي بها الحاكم بل يحتاج إلى يمين إذا لم يقم المدعي بينة على صدقه، لقوله ﷺ: انما اقضي بينكم بالبينات والأيمان، و إن كان غير الحاكم يرتب آثار الواقع على الحجة التي مع المنكر، فان المنكر، فان المنكر من يوافق قوله الحجة، و لايكتفي بها الحاكم في فصل الخصومة لانحصاره بالبينة و اليمين (ص ٣٢٠ و ٣٢١).

(٦) كما في *القواعد* وعلّله في *جامع المقاصد*[١] بامتناع صرفه إلى أحدهما نظراً إلى عدم الاولوية فيتعين التقسيط لانحصار الحال فيهما. ثم ضعّف احتمال التخيير وصرفه الآن إلى ما شاء بان المدفوع إليه مَلِكه من حين القبض، فيمتنع ان لا يسقط شيء من الدين في المقابله، لان قبضه إنّما كان من جهته فتعين التوزيع.

و أورد عليه في *المستمسك* بعدم الدليل على حصول الملك بالقبض كي يتعين، فان كل واحد من الدينين متعين في نفسه، ولذا لو عينه في الوفاء تعين فاذا كان متعيناً في نفسه، كان محتاجاً إلى التعيين، لأنّ الوفاء قصدي، فالبناء على التقسيط لعدم المرجح ليس أولى من البناء على عدم التقسيط لعدم المرجح وقال في تعليقة على قول الماتن: «ويحتمل كونه مخيراً في التعيين بعد ذلك»: قد عرفت انه هو المتعين الذي تقتضيه الأدلة فيبقي المدفوع علي ملك الدافع إلي أن يعين المراد له. و لاحظ كلامه بطوله.[٢]

اقول: إنكار حصول الملك بالقبض وادعاء بقاء المدفوع على ملك الدافع ربما يعد من الأعاجيب و هو من مصاديق قولهم: الفقيه متهم في حدسه. وعليه فلايستقيم كلامه بطوله و ما ذكره من الأمثلة كلها قابل للمناقشة و نظر *جامع المقاصد* امتن.

---

١. ج ٥، ص ٣٤٤.
٢. ج ١٣، ص ٣٢١ـ٣٢٢.

(٧) احتمال التخيير إن تم لتم في فرض عدم تمامية سائر الوجوه، و لكنك عرفت ضعفه في كلام المحقق الثاني﵀.

(٨) لكن ذكر السيد الاستاذ الخوئي﵀ في تعاليقه على *العروة* قولاً رابعاً، قال: بل الظاهر انه يقع وفاءاً لما في ذمته اصلاً، فلايجوز له الرجوع على المضمون عنه، ما لم‌يقصد وفاء ما وجب عليه من قبله، والوجه في ذلك أن الرجوع عليه من آثار اداء ماثبت في ذمته من قبله، فما لم‌يقصد بخصوصه لايترتب عليه أثره و بذلك يظهر حال نظائر المسألة.

اقول: الأمر دائر بين هذا القول والقول الأول. و لايبعد اختياره على قول السيد الاستاذ فان بعد تقسيط المدفوع بتقريب ذكره في جامع المقاصد يحق للدافع الرجوع من دون اعتبار قصد الوفاء عن المضمون عنه فيه فلاحظ نعم الأحوط القول الرابع.

(٩) الأظهر اشتراك الأمثلة الثلاثة في إلحاقها بحكم المقام. والله الهادي.

(١٠) تقدم وجهه في البند الخامس من شرح هذه المسألة.

**(مسألة ٢٨) لايشترط علم الضامن حين الضمان بثبوت الدين علي المضمون عنه[١] كما لايشترط العلم بمقداره، فلو إدعي رجل على آخر ديناً، فقال: على ما عليه صح[٢] و حينئذ فإن ثبت بالبينة يجب عليه أداؤه سواء كانت سابقة أو لاحقة[٣] و كذا ان ثبت بالاقرار السابق على الضمان أو باليمين المردودة كذلك[٤] و أما إذا أقرّ المضمون عنه بعد الضمان او ثبت باليمين المردودة فلايكون حجة على الضامن إذا انكره[٥] و يلزم (المضمون عنه) بادائه في الظاهر[٦] و لو اختلف الضامن و المضمون له في ثبوت الدين أو مقداره فأقر الضامن أورد اليمين على المضمون له فحلف ليس له الرجوع على المضمون عنه إذا كان منكرا و إن كان أصل الضمان بإذنه[٧] و لا بد للبينة المثبتة للدين أن تشهد بثبوته حين الضمان فلو شهدت بالدين اللاحق أو اطلقت و لم‌يعلم سبقه أو لحوقه لم‌يجب على الضامن أداؤه.[٨]**

(١) لعدم دليل على اشتراطه. و مقتضي عدم الاستفصال في صحيحة ابن‌سنان[١] الصحة فلاحظ. فضلاً عن إطلاق لزوم الوفاء بالعقد.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٤٢٢.

(٢) إذا كان الضامن مقدماً على الضمان في كل حال وكان العقلاء يقدمون على مثله كما أشرنا اليه في شرح المسألة الاولي.

(٣) أي سواء اقيمت البينة قبل الضمان أو بعده. و اعلم ان عموم حجية البينة بعد عدم اعتبار خبر مسعدةبن‌صدقة محتاج إلى دليل.

(٤) فقد قيل ان اليمين المردودة في حكم الاقرار في عدم الحجية على الغير وهي لاتكون حجة إلا للحاكم في فصل الخصومة.

(٥) لما عرفت. لكن في خصوص المقام المسبوق بالضمان لايخلو عن نظر، ما لم‌يعلم كذب المضمون عنه في اقراره أو سوء قصده في رد اليمن.

(٦) ورده في *المستمسك*[١] بالعلم بفراغ ذمة المضمون عنه، لانه ان كان مشغول الذمة قبل الضمان، فقد برئت بالضمان و ان كان بريء الذمة فلا موجب لاشتغالها باخذ المال منه مما يعلم بعدم استحقاقه.

و فيه ان مقتضى قاعدة العدل عدم برائة ذمة المضمون عنه إذا لم‌يثبت الدين على ذمة الضامن كما في المقام.

(٧) لاختصاص الاقرار بالمقر و عدم اعتباره على غيره و اليمين المردودة مثله، نعم المتن لايخلو عن اشكال فإن فرض انكار المضمون عنه لأصل الدين مع إذنه بالضمان يتناقضان، فلاحق للمضمون عنه في الانكار، نعم هو يتم في مقدار الدين.

(٨) لعدم ضمان الضامن له.

**(مسألة ٢٩) لو قال الضامن: على ما تشهد به البينة. وجب عليه أداء ما شهدت بثبوته حين التكلم بهذا الكلام لانها طريق إلى الواقع وكاشف (شفة ـ ظ) عن كون الدين ثابتاً حينه[١] فما في الشرائع من الحكم بعدم الصحة لا وجه له[٢] ولا للتعليل الذي ذكره بقوله: لانه لايعلم ثبوته في الذمة، إلا أن يكون مراده في صورة اطلاق البينة المحتمل للثبوت بعد الضمان. و اما ما في الجواهر، من ان مراده بيان عدم صحة**

---

١. ج١٣، ص ٣٢٤.

**ضمان ما يثبت بالبينة من حيث كونه كذلك، لانه من ضمان ما لم‌يجب، حيث لم‌يجعل للعنوان ضمان ما في ذمته لتكون للبينة طريقاً بل جعل العنوان ما يثبت بها، والفرض وقوعه قبل ثبوته بها. فهو كما تري لا وجه له.**

(١) ما ذكره واضح.

(٢) من شاء تحقيقها فعليه بمراجعة *الجواهر* و *المستمسك*.[١]

**(مسألة ٣٠) يجوز الدور في الضمان بأن يضمن عن الضامن ضامن آخر، ويضمن عنه المضمون عنه الاصيل[(١)] وما عن *المبسوط* من عدم صحته لاستلزامه صيرورة الفرع أصلا و بالعكس و بعدم الفائدة لرجوع الدين كما كان، مردود، بان الاول غيرصالح للمانعية، بل الثاني أيضاً كذلك[(٢)] مع ان الفائدة تظهر في الاعسار و اليسار[(٣)] و في الحلول و التأجيل[(٤)] و الاذن و عدمه[(٥)] و كذا يجوز التسلسل بلا اشكال.[(٦)]**

(١) و لم‌ينسب *الخلاف* فيه الا إلى *المبسوط*، بل يصح الدور المصرح أيضاً كما إذا أعسر الضامن أو ندم من الضمان فضمنه المضمون عنه الاصيل و لغير ذلك من الاغراض العقلائية.

(٢) أما الأول فليس بشيء وأما الثاني (عدم الفائدة) ففي *المستمسك*: لان مجرد عدم الفائدة لايوجب الخروج عن اطلاق الادلة المقتضية للصحة. وجوابه ان الضمان العاري عن الفائدة العقلائية لايسمي عقداً عند العقلاء فلايشمله أدلّة الامضاء.

و هذا الايراد متوجه إلى قول الماتن (أيضاً كذلك) أيضاً. فالصحيح في الجواب قوله (مع ان...).

(٣) كما إذا تبين اعسار الضامن و لم‌يجب المضمون له بفسخه الرجوع على المضمون عنه الأول فيضمنه من آخر و هكذا.

(٤) فيضمن الحال مؤجلاً أو بالعكس لنفع المضمون عنه أو المضمون له.

(٥) فالضامن الثاني لايرجع على المضمون عنه الأصل إذا كان ضمانه بدون إذنه بخلاف الضامن الأول إذا ضمن بإذنه مثلاً.

---

١. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ١٤٤ـ ١٤٥ و *المستمسك*، ج ١٣، ص ٣٢٥ـ٣٢٧.

(٦) كأنه لا خلاف فيه و الاطلاق يشمله مادام لم‌يخرج تسلسل الضمانات عن المعاملات العقلانية.

**(مسألة ٣١) إذا كان المديون فقيراً يجوز أن يضمن عنه بالوفاء من طرف الخمس أو الزكاة أو المظالم أو نحوها من الوجوه التي تنطبق عليه إذا كانت ذمته مشغولة بها فعلا[١] بل و ان لم‌تشتغل فعلاً على اشكال.[٢]**

(١) إن أريد بالضمان، تعلق الدين بذمة الضامن، فإن كان موسراً فلايجوز له الوفاء من الخمس والزكاة لبرائة ذمته لعدم استحقاقه. و إن كان فقيراً فالوفاء المذكور و إن كان جائزاً لكنه وفاء من ماله بعد قبضه الزكاة أو الخمس لنفسه، فعلى الفرضين لم‌يصح فرض المتن و إن أريد بالضمان مجرد الوفا من المال دون اشتغال ذمته فهو إمّا بنحو الشرط أو بنحو التقييد و قد مر حكمه في المسألة ٢٤. والماتن أنكر التقييد و اطلاق كلامه هنا قبوله كما أشار إليه الاستاذ في مستمسكه. علي انه لم‌يثبت ولاية الضامن على مصرف الزكاة أو الخمس ليجعله مورداً لضمانه، بل لم‌يثبت هذه الولاية للحاكم إلّا في حال الضرورة كاشتراء العلف مثلاً للعين الزكوية ففي المقام لايصح الشرط فضلاً عن التقييد.

على ان الضمان المصطلح لايتحقق في غير نقل الدين من ذمة إلى ذمة.

و منه يظهر الحال إن أريد به فرض عدم تعلق الدين بذمة الضامن و لابكون مصرف الخمس والزكاة متعهداً، بل أريد بالضمان مجرد التعهد بالوفاء من حق خاص. فقد أورد عليه في *المستمسك* انه مجرد وعد لايجب الوفاء به. ويمكن أن يجاب عنه بأنه نحو عقد يجب الوفاء به و ان لم‌يكن من الضمان المصطلح فتأمّل.

و للمسألة صورة اخرى هي مراد الماتن ظاهراً، وهي أن الضامن يؤدي دين المديون من زكاة ماله أو خمسه، قال السيد السيستاني: إذا كان المديون فقيراً لم‌يصح أن يضمن شخص عنه بالوفاء من الخمس أو الزكاة أو المظالم، ولا فرق في ذلك بين أن تكون ذمة الضامن مشغولة بها فعلاً أم لا.[١]

(٢) قوي، بل لا فرق بين الصورتين في البطلان على الاحتمالين.

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٣١٥.

**(مسألة ٣٢) إذا كان الدين الذي على المديون زكاة أو خمساً جاز أن يضمن عنه ضامن للحاكم الشرعي بل و لآحاد الفقراء على اشكال.**[1]

(١) أما صحة الضمان بالنسبة للحاكم فمبني أولاً على عدم كون وجوب الخمس مجرد تكليف غيرمتعلق بالذمة كما ذهبنا إليه في بعض كتبنا ـ *حدود الشريعة* ـ فيما سبق. والا فلايصح فيه الضمان فانه كضمان الحج والصلاة. و ثانياً على عدم اعتبار المالكية في المضمون له و ان مجرد الولاية يكفي لصحة الضمان و ثالثاً على ثبوت الولاية للحاكم على الزكاة و الخمس كما هو مفروض كلامهم و في *مستمسك* الاستاذ: و كذلك الحكم في الصدقات المعينة للجهات إذا كانت ديناً للجهة المعينة اعتبر قبول الولي الخاص إن كان، و الا كان القبول من الحاكم الشرعي، كل ذلك لعموم الادلة المقتضية للصحة.

أقول: صحة ذلك في المديون الميت أو المحتضر ثابت باطلاق بعض الروايات المعتبرة المتقدمة في شرط قبول المضمون له و غيره و أما في غيرهما فلايحضرني دليل يفي به، بل لايبعد القول ببطلان الضمان لاطلاق ادلة الخمس و الزكاة و سائر الواجبات المالية بأدائها علي المكلف سواء ضمنها ضامن أو لم‌يضمنها، و لا دليل على سقوط تلك الخطابات بمجرد رضي الحاكم الشرعي نعم، لا باس بصحة الضمان بمعنى ضم الذمة إلى الذمة.

و أما الضمان لآحاد الفقراء فالمنع فيه أظهر إذ لا ملكية لهم قبل القبض ولا ولاية.

**(مسألة ٣٣) إذا ضمن في مرض موته، فإن كان بإذن المضمون عنه، فلا إشكال في خروجه من الأصل، لانه ليس من التبرّعات، بل هو نظير القرض و البيع بثمن المثل نسيئة، و إن لم‌يكن بإذنه فالاقوى خروجه من الأصل كسائر المنجزات، نعم على القول بالثلث يخرج منه.**

وجه المسألة ظاهر و اما تحديد مرض الموت فقد بحثنا عنه في الجزء الثاني من كتابنا: *الفقه ومسائل طبية*.[1]

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٣١٥.

**(مسألة ٣٤) إذا كان ما على المديون يعتبر فيه مباشرته لايصح ضمانه[١] كما إذا كان عليه خياطة ثوب مباشرة، وكما إذا اشترط أداء الدين من مال معين للمديون[٢] و كذا لايجوز ضمان الكلي في المعين، كما إذا باع صاعاً من صبرة معينة، فانه لايجوز الضمان عنه و الاداء من غيرها مع بقاء تلك الصبرة موجودة.**

(١) قيل: لامتناع انتقاله إلى ذمة غير المديون، لان ما في ذمة غيرالمديون ليس مصداقاً لما في ذمة المديون. أقول: يشترط في صحة الضمان رضي المضمون له ورضاه بمثل هذا الضمان اسقاط لقيد المباشرة من المدين لا محالة، نعم إذا فرضنا مورداً لايسقط قيد المباشرة برضي المضمون له كان المنع في محله و للسيد الحكيم طريق آخر راجعه في مستمسكه.[١]

(٢) الدليل السابق و جوابه يجريان فيه. كما انه يمكن إجراء الضمان بمعنى ضم الذمة إلي الذمة فيه أيضاً فلاحظ و يمكن أيضاً الضمان بمعنى الوفاء من مال المضمون عنه من دون أن يشتغل ذمة الضامن كما تقدم. وهنا وجه آخر محتمل وهو انه لا بأس. بمثل هذا الضمان فان حقيقته في المقام ـ بناء على بطلان تعلق العين الخارجية في الذمة ـ هو مجرد الوفاء أي الوفاء من المال المذكور و هذا الوجه يجري في المثال الأخير أيضاً. فتأمّل.

(٣) بناء على أن الكلي في المعين ثابت في الذمة و يجري فيه ما سبق. و في *المستمسك*: فلو ضمنه بقصد الأداء من تلك الصبرة لا مانع من صحته. ولو ضمنه بقصد الاداء من صبرة اخرى مع بقاء تلك الصبرة لم‌يصح فانه ليس أداء للمضمون بل أداء لغيره هذا مع غض النظر عن ان الكلي في المعين ليس ثابتاً في ذمة فلايكون ضمانه من ضمان ما في الذمة الذي هو موضوع كتاب الضمان على ما عرفت في الشرط الثاني انتهى كلامه بتقديم وتأخير.

**(مسألة ٣٥) يجوز ضمان النفقة الماضية للزوجة، لانها دين على الزوج[١] و كذا نفقة اليوم الحاضر لها إذا كانت ممكنة في صبيحته لوجوبها عليه حينئذ.[٢] و إن لم‌تكن**

---

١. ج١٣، ص٣٣١ـ٣٣٢.

**مستقرة لاحتمال نشوزها في اثناء النهار، بناء على سقوطها بذلك[٣] و أما النفقة المستقبلة فلايجوز ضمانها عندهم لانه من ضمان ما لم‌يجب و لكن لايبعد صحته لكفاية وجود المقتضي و هو الزوجية[٤] و أما نفقة الأقارب فلايجوز ضمانها بالنسبة إلى ما مضى لعدم كونها ديناً على من كانت عليه[٥] إلّا إذا أذن القريب ان يستفرض و ينفق على نفسه أو أذن له الحاكم في ذلك[٦] إذ حينئذ يكون ديناً عليه[٧] و أما بالنسبة إلى ما سيأتي فمن ضمان ما لم‌يجب[٨] مضافا إلى أن وجوب الانفاق حكم تكليفي[٩] و لاتكون النفقة في ذمته، و لكن مع ذلك لايخلو عن إشكال.[١٠]**

(١) و لعله لاخلاف فيه، كما يظهر من جماعة من الفقهاء.

و اعلم ان نفقة الزوجة اما على نحو الملك، كما في المأكول و المشروب و الكسوة، بناء على أن كلمة الرزق و الكسوة في قوله تعالي: «**وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ ...**» بمعنى العين لا بمعنى المصدر كما هو غير بعيد من جهة الانصراف. وفي *القاموس* ان المصدر الرزق بفتح الراء و بناء على عدم الفرق في الزوجة بين الولدة وغيرها.

و مثل الآية الشريفة في افادة الملك صحيح ابن‌سنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام: في الرجل يطلق امرأته وهي حبلي؟ قال: أجلها أن تضع حملها وعليه نفقتها حتى تضع حملها.[١]

و مثله صحيح محمدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عليه السلام بزيادة كلمة بالمعروف بعد كلمة نفقتهما. و صحيح حريز عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قلت له من الذي أحتّن[٢] عليه و تلزمني نفقته؟ قال: الوالدان و الولد و الزوجة[٣] و لايبعد أن تكون حكمة تلزمني في قوة كلمة (علي) قال الراغب في *المفردات* في قوله تعالي: «**وَ مَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ**» «**وَ لَايُنفِقُونَ نَفَقَةً**»: والنفقة اسم لما ينفق. لكن لازم ذلك كون نفقة الوالدين أيضاً من باب الحق دون الحكم.

---

١. *جامع الاحاديث*، ج ٢٦، ص ٥٨١.
٢. أحتن أي أرق و أرحم.
٣. *الكافي*، ج ٤، ص ١٣.

و أما المسكن و الفروش والحلي فهي إمتاع و ليست بملك. و هل هي من باب الحكم التكليفي المجرد أو من باب الحق، فعلى الثاني يصح ضمانه لانه في الذمة. و يمكن أن يستشهد على الثاني بجواز مطالبتها من قبل الزوج والترافع إلى القاضي كما يأتي عن السيد الاستاذ الحكيم﵀ في نفقة الأب في البند التاسع.

(٢) الأظهر أن الزوجية مقتضية لوجوب النفقة و المتيقن من دليل عدم النشوز اللبي انه مانع من الوجوب، لا ان عدمه شرط الوجوب المذكور، كما فصلنا القول في أحكام الانفاق والنفقة في ج ٤ من كتابنا *حدود الشريعة*. نعم المسلم وجوب النفقة عند الاحتياج عرفاً ولو في اليوم السابق حسب مقدمات الاكل. ولا دليل على وجوبها في صبيحة كل يوم مطلقا خلافاً للماتن. كما ان ما في *المستمسك*[١] من منع الاكتفاء بدفع الحبوب ونحوها، إذ هو خلاف اطلاق النفقة و الرزق و إلّا لأجزء دفع الصوف والقطن في نفقة الكسوة غيرظاهر، والمستفاد من عمل المسلمين من الأول إلى الآن هو الفرق بينهما.

و بالجملة لايستفاد من الأدلة اللفظية شيئاً يطمئن به في كيفية النفقة و أنها ما لايحتاج إلى عملية أصلاً، أو ما هو أعم من ذلك فيرجع إلى الإطلاق المقامي أو أصالة البرائة من الأول.

(٣) لاحظ الاحتمالات الثلاثة في *المستمسك*.

( ٤) ليست الزوجية مقتضية لوجوب النفقة المستقبلة؛ بل بعد حلول الوقت والحاجة فليست هي دين في ذمة الزوج فلاينتقل من ذمته إلى ذمة الضامن فليس بضمان مصطلح، نعم هو عقد برأسه ومقتضاه وجوب اداء النفقة المستقبلة في وقتها للزوجة، نعم إذا صرح الضامن باشتغال ذمته بها صار مشغول الذمة بعد رضا الزوجة فانه عقد و يشمله إلّا طلاق.[٢]

---

١. ج١٣، ص٣٣٣.

٢. و على كل تقدم صحة ضمان ما لم‌يجب فانه ضمان في الجملة.

(٥) فانه حكم تكليفي صرف غير متعلق بالذمة فليس بضمان مصطلح فقهي الا بنحو عقد مستقل علي ما عرفت. و لعله لا خلاف في كونه حكماً تكليفياً. لكن في *الجواهر*[١] بعد نفي الخلاف و نقل الإجماع عن بعضهم: قد يشكل أصل عدم وجوب القضاء بان الأصل القضاء في كل حق مالي لآدمي.

و ناقشه في *المستمسك*[٢] بأن ظاهر الأدلة التكليف بالبدل للنفقة في زمان الحاجة إليها، فلا موضوع له بالنسبة إلي الزمان الماضي.

(٦) في *المستمسك*:[٣] و يظهر منهم المفروغية عن صحة إذن الحاكم.

(٧) الدين يكون للمقرض لا للقريب المستقرض كما قيل فالمضمون له هو المقروض دون القريب.

(٨) إن أريد النفقة المستقبلة فلا حكم تكليفي أيضاً قبل حلول وقتها.

(٩) و قال في *المستمسك*[٤] ان الفرق بين نفقة الزوجة و نفقة القريب، أن الاولى من قبيل ملك النفقة و الثانية من قبيل ملك الانفاق. واستدل له[٥] بجواز مطالبة القريب نفقته، و عرض الأمر على الحاكم و اذنه في الاستدانة، إذ لولا الملك والحق الوضعي لم تجز له المطالبة إلا من باب الأمر المعروف بشرائطه و لا رفع الأمر إلى الحاكم و لا لإذنه بالاستقراض. ثم قال: نعم لما كان الحق مردداً بين الحقين (ملك الانفاق عليه و ملك النفقة كما صرح به أولا) لا مجال للاستصحاب في إثبات القضاء، لانه من قبيل الاستصحاب الجاري في المفهوم المردد و هو غيرحجة، فيتعين الرجوع في وجوب القضاء إلى اصالة البرائة. فهو حق وضعي لا تكليف محض.

أقول: بل يمكن أن يقال بأن القريب يملك نفقته على القريب كملكية الزوجة،

---

١. ج ٣١، ص ٣٨٠.
٢. ج ١٣، ص ٣٣٦.
٣. *المصدر*.
٤. ج ١٣، ص ٣٣٨.
٥. *المصدر*، ص ٣٣٦.

فيصح استصحابها أيضاً، و المستند في ذلك صحيح حريز المتقدم في آخر البند الأول من هذه المسألة.

(١٠) بناء على أن وجوب الانفاق حكم تكليفي بحت لايصح الضمان، بل مشروعية ضمان الأحكام غيرثابتة كما مر. و كذا لايصح الضمان بناء علي عدم جريان الاستصحاب كما ذكره السيد الحكيم﵀ وقد مر آنفا. و أما على الوجه الذي قلنا فلا مانع من الضمان في النفقة الماضية و الحاضرة و أما في المستقبلة فضمانها لا بأس به تمسكاً باطلاق الآية لكنه ليس من الضمان المصطلح لانه ليس من نقل ما في الذمة إلى الذمة الاخرى على انه من ضمان ما لم‌يجب.

و الماتن﵀ لم‌يتعرض لضمان نفقة القريب الحاضرة وقد جوزه جمع وهو الأظهر كما قلنا و قيل انّها كالخياطة إذا كانت ديناً يجوز ضمانها.

**(مسألة ٣٦): الأقوى جواز مال الكتابة. (المسألة خارجة من محل الابتلاء).**

**(مسألة ٣٧): اختلفوا في جواز ضمان مال الجعالة قيل الاتيان بالعمل وكذا مال السبق و الرماية،[١] فقيل بعدم الجواز لعدم ثبوته في الذمة قبل العمل[٢] و الاقوي وفاقاً لجماعة الجواز لا لدعوى ثبوته في الذمة من الأول و سقوطه إذا لم‌يعمل[٣] و لا لثبوته من الأوّل بشرط مجيء العمل في المستقبل،[٤] إذ الظاهر أنّ الثبوت إنّما هو بالعمل، بل لقوله تعالى:** «وَ لِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ»[٥] **و لكفاية المقتضي للثبوت في صحة الضمان[٦] و منع اعتبار الفعلي كما أشرنا إليه سابقاً.**

(١) بعد العمل يتحقق العقدي ولذا فرضه الماتن قبله.

(٢) لان الضمان المصطلح نقل ما في الذمة إلى ذمة اخرى و ليس قبل العمل شيء في الذمة، فلاتشمله روايات الضمان.

(٣) ليكون ترك العمل بمنزلة الفسخ فانه لا دليل على هذا القول اصلاً.

(٤) فان جعل العمل من الشرط المتأخّر احتمال مرجوح، بل ظاهر الجعالة. استحقاق الجعل بالعمل بخلاف الاجارة حيث ان ثبوت الأجرة للأجير و ملكية العمل للموجر بالعقد. ففي الجعالة و السبق و الرماية يكون الضمان من ضمان ما لم‌يجب.

(٥) و أورد عليه في *المستمسك* بان الآية تدل على مشروعية التعهد على النحو المذكور ولا دلالة فيها على ان من الضمان المصطلح أو من قبيل الوعد الذي لايجب الوفاء به، لكنه ممنوع لظهور الآية في وجوب الوفاء عرفاً، نعم لايفهم من الآية براءة ذمة المضمون عنه فلعله من ضم ذمة إلى ذمة لا من نقل ذمة إلى ذمة، و يستفاد منها كفاية المقتضي للثبوت في الضمان كما ذكر الماتن في ذيل كلامه.

فإن قيل قول المؤذّن غيرحجة، بل لايعلم انه كان كافراً أو موحداً.

قلت: في معتبرة هشام‌بن‌الحكم عن أبي‌عبدالله عليه السلام في قول يوسف عليه السلام: «أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ». قال: ما سرقوا و ما كذب.[1]

و هي تدفع السؤال المذكور فانها ظاهرة في كون المؤذن هو يوسف دون غيره لكن استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، إلى هذه الشريعة لايخلو عن اشكال أو منع كما تقرر في الأصول.

والأقوى صحة هذا الضمان لاطلاق قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» و إن صرح في العقد ببرأته ذمة المضمون عنه صح أيضاً تنفيذ الشرط.

**(المسألة ٣٨) اختلفوا في جواز ضمان الأعيان المضمونة كالغصب و المقبوض بالعقد الفاسد و نحوهما على قولين، ذهب إلى كل منهما جماعة، و الاقوى الجواز سواء كان المراد ضمانها بمعنى التزام ردها عينا و مثلها أو قيمتها على فرض التلف أو كان المراد ضمانها بمعنى التزام مثلها أو قيمتها إذا تلفت. و ذلك لعموم قوله صلى الله عليه و آله الزعيم غارم و للعمومات العامة مثل قوله «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».[(١)]**

**و دعوى انه على التقدير الأول يكون من ضمان العين بمعنى الالتزام بردها مع أن الضمان نقل الحق من ذمة إلى اخرى. و أيضاً لا اشكال في أن الغاصب أيضاً مكلف بالرد[(٢)] فيكون من ضم ذمة إلى أخرى و ليس من مذهبنا[(٣)] و على الثاني يكون من ضمان ما لم‌يجب، كما أنه على الاول أيضا كذلك بالنسبة إلى رد المثل أو القيمة عند**

---

١. *بحارالأنوار*، ج٦٨، ص ١٤.

**التلف. مدفوعة بانه لا مانع منه بعد شمول العمومات غاية الامر أنه ليس من الضمان المصطلح، و كونه من ضمان ما لم‌يجب لايضر بعد ثبوت المقتضي، و لا دليل على عدم صحة ضمان ما لم‌يجب من نص أو اجماع، و ان اشتهر في الألسن بل في جملة من الموارد حكموا بصحته. و في جملة منها اختلفوا فيه فلا اجماع.[٤] و امّا ضمان الأعيان غيرالمضمونة كمال المضاربة و الرهن و الوديعة قبل تحقق سبب ضمانها من تعدّ أو تفريط فلا خلاف بينهم في عدم صحته.[٥] و الاقوى بمقتضى العمومات صحته أيضاً.[٦]**

(١) ضمان الحكم التكليفي ـ أي وجوب رد العين المغصوبة مثلا إلى مالكها ـ ان اريد به سقوط الحكم التكليفي من الغاصب ومن بيده المال، فهذا لم‌تثبت مشروعيتهُ، ولا وجه لسقوطه منه لكن في *المستمسك*:[١] بل الظاهر أن الضامن في المقام انما يلتزم بالرد من دون أن يشغل ذمته يملك الرد للمالك ولاجل ذلك يكون من باب الوعد لا من باب الوضع والعقد، فلا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالعقد، إذ لا عقد و انما هو محض الوعد. و بالجملة تارة يقول الضامن سأرد عليك و أخرى يقول: لك على ان أرد مالك فالأول من قبل الوعد و الثاني من قبيل العقد، والواقع في الخارج هو الاول و على تقدير الثاني فلا موجب لسقوط وجوب الرد على الغاصب. نعم لو كان...، و ان أريد به توجه الخطاب إلي الضامن أيضاً فيكون كلاهما مكلفا بردها فهو صحيح لاطلاق الآية الكريمة وان لم‌يكن بضمان مصطلح وقد مر بحثه، كما صرّح به المحقق الثاني[٢] و تبعه جمع منهم صاحب *الجواهر*ﷺ و أجاب سيدنا الحكيمﷺ بان وجوب الرد من أحكام عدم الإذن في الاستيلاء على العين، فإذا حصل الإذن لم‌يجب الرد ولو مع الضمان كالمقبوض بالسوم، فانه مضمون ولايجب رده ما دام مشغولا باليوم، وإذا لم‌يحصل الإذن يجب الرد مع عدم الضمان كالامانة عند انتهاء مدة الائتمان، فانه يجب الرد ولا ضمان.[٣]

---

١. ج١٣، ص ٣٤٥.

٢. *جامع المقاصد*، ج ٥، ص ٣٢٢.

٣. *المستمسك*، ج١٣، ص ٤٢١.

اقول: مع إذن المالك بالاستيلاء يرتفع الحكم التكليفي بارتفاع موضوعه، لا انه يصحح انتقاله إلى ذمة الضامن، بل الحكم المتعلق بالضامن حكم حادث بمقتضي عقد جديد. ولعله مراد المثبتين فيرتفع النزاع و ان لم‌يكن بضمان مصطلح. و ان أريد به نقل ما ذمة الغاصب إلى ذمة الضامن فإن أريد به الضمان الفعلي، فهذا غيرصحيح فانه غير ثابت في ذمة المضمون عنه كذلك حتى ينتقل إلى ذمة الضامن[1] و ان اريد به الضمان المعلق أو المشروط فلا بأس به بناء على عدم اعتبار التنجز في العقود والايقاعات.

ثم ان الحديث المذكور لا سند له، بل في صحيح الحسن‌بن‌علي‌بن‌يقطين عن الحسين‌بن‌خالد المجهول قال: قلت لأبي‌الحسن عليه السلام: جعلت فداك قول الناس: الضامن غارم؟ قال: فقال: ليس علي الضامن غرم، الغرم على من أكل المال.[2] بل في اطلاقه الشامل للمقام أيضاً تأمّل.

(٢) قطعاً و لاحظ حدود الشريعة.

(٣) الضمان المذكور ليس مخالفاً للمذهب، وهو ضمان شائع في العرف ويشمله اطلاق الآية. فلايضر عدم شمول الروايات الخاصة له.

تتمة: علق السيد الاستاذ الخوئي على قول الماتن: الأقوى الجواز: الظاهر فيه التفصيل، فإن المنشأ إذا كان هو التعهد الفعلي للعين المضمونة ليترتب عليه وجوب ردها مع بقائها و دفع البدل عند تلفها، فلا بأس به للعمومات. ولا سيما انه متعارف في الخارج. و إذ كان اشتغال الذمة بالبدل فعلاً على تقدير تلفها و اشتغال ذمة الضامن الأول به متأخراً فهو واضح الفساد، بل صحته غير معقولة و إذا كان اشتغال

---

١. بل قيل ان الاعيان الموجودة في الخارج يستحيل كونها ذمية، و ان الموجود الواحد لايكون في مكانين. و اجاب عند السيد الاستاذ الحكيم (ج١٣، ص٣٤٧) بان الخارج ظرف للوجود الحقيقي، والذمة ظرف للوجود الاعتباري، ولا مانع من ان يكون للشيء الواحد وجودات كالخارجي والذهني والذمي، وقال: الغاصب ونحوه مشغول الذمة بالعين فيصح الضمان عنه وبه تبرء ذمته من العين وتشتغل بها ذمة الضامن فقط. اقول: هذا وجه امكانه صحته في الحكم الوضعي فقط محتاجة إلى دلالة دليل عليه. فافهم.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٤٢١.

الذمة بعد اشتغال ذمة الضامن الأول به على نحو الواجب المشروط فصحته مبتنية على عدم اعتبار التنجيز. و بذلك يظهر الحال في ضمان الاعيان غيرالمضمونة.

( ٤) لا بأس بصحة ضمان ما لم‌يجب بالنظر إلى اطلاق الآية الكريمة. وما تقدم منافي التعليقة الاولى من قبول الضمان المعلق أو المشروط دون الفعلي فهو بالنظر إلى الروايات الخاصة.

( ٥) لان العين أمانة وليست بمضمونة في الأصل وعن *التذكرة* نسبة عدم الصحة إلى العلماء أجمع. و فيها: لانها غير مضمونة العين ولا مضمونة الرد، و انما الذي يجب على الأمين مجرد التخلية. و عن الجواهر لاخلاف فيه و لا اشكال.

( ٦) لاطلاق قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». وقوله اوفوا بالعهد... نعم ليس هو من الضمان المصطلح إذ لا مضمون عنه في المقام. وفي *المستمسك*: ولعل من ذلك ضمان شركة التأمين (بيمه) المتعارف في هذا العصر... .

و قال ﷺ: قد يكون لعوض في مقابل إنشاء الضمان فيكون نظير عقد الاجازة، ولابد فيه من انشاء الضمان بعد العقد، ويمكن أن يكون المال مبذولاً مجاناً بشرط انشاء الضمان أو بشرط تدارك الخسارة لو اتفقت فلايكون ضمان في البين و انما يكون تدارك خسارة لاغير. واما بذل المال في مقابل تدارك الخسارة فلايصح لعدم وجود الخسارة في بعض الاوقات فيكون المال بلا عرض.[١]

**(مسألة ٣٩) يجوز عندهم بلا خلاف بينهم ضمان درك الثمن للمشتري[(١)] إذا ظهر كون المبيع مستحقاً للغير، أو ظهر بطلان البيع لفقد شرط من شروط صحته إذا كان ذلك بعد قبض الثمن كما قيد به الأكثر أو مطلقاً كما أطلق آخر و هو الأقوى[(٢)] قيل:[(٣)] و هذا مستثنى من عدم ضمان الاعيان. هذا و أمّا لو كان البيع صحيحاً و حصل بالخيار أو التقايل أو تلف المبيع قبل القبض، فعلي المشهور لم‌يلزم الضامن و يرجع على البائع لعدم ثبوت الحق وقت الضمان، فيكون من ضمان ما لم‌يجب. بل لو صرح بالضمان إذا حصل الفسخ لم‌يصح بمقتضي التعليل المذكور[(٤)] نعم في الفسخ بالعيب السابق أو**

---

١. *المستمسك*، ج ١٣، ص ٣٤٩.

**اللاحق اختلفوا في انه هل يدخل في العهدة ويصح الضمان أو لا؟ فالمشهور على العدم[٥] وعن بعضهم دخوله. و لازمه الصحة مع التصريح بالاولى.**

**و الأقوى في الجميع الدخول مع الاطلاق، و الصحة مع التصريح، و دعوى: أنه من ضمان ما لم‌يجب، مدفوعة بكفاية وجود السبب[٦] هذا بالنسبة إلى ضمان عهدة الثمن إذا حصل الفسخ و أما بالنسبة إلى مطالبة الأرش، فقال بعض من منع من ذلك بجوازها[٧] لان الاستحقاق له ثابت عند العقد، فلايكون من ضمان ما لم‌يجب، و قد عرفت أنّ الاقوي صحة الاول أيضاً و أن تحقق السبب حال العقد كاف. مع امكان دعوى ان الأرش أيضاً لايثبت الا بعد اختياره ومطالبته[٨] فالصحة فيه أيضاً من جهة كفاية تحقق السبب و مما ذكرنا ظهر حال ضمان درك المبيع للبائع.[٩]**

(١) هو المسمى بضمان العهدة. والفرق بينه وبين سائر افراد الضمان ان اشتغال ذمة المضمون في مقام الاثبات غيرمحرز كما في سائر الافراد. وتعليق هذا الضمان أيضاً بحسب مقام الاثبات.

وقال في *جامع المقاصد*:[١] ويصح ضمان عهدة الثمن للمشتري عن البائع، إذا كان قد قبضه البائع علي تقدير خروج المبيع مستحقا (لغيره) لان الثمن حينئذ مقبوض بيد البائع بغير استحقاق، ورده على المشتري حق ثابت فيصح ضمانه.

اقول: إذا كان الضمان بعد ظهور بطلان البيع مثلاً فلا فرق بين المقام وسائر افراد الضمان وإذا كان قبله نفي شمول ادلة الضمان العقدي له نظر او منع لانها وردت في فرض ثبوت الحق على ذمة المضمون عنه.

و اعتبر السيد الخميني تلف الثمن واستشكل في صحة الضمان مع بقاء الثمن بعينه في يد البائع فاذا تلف يتعلق بدل الثمن بذمة البائع فيصح الضمان عنه. نعم فرض السيد الحكيم الوجود الذمي للعين الموجودة في الخارج ايضاً فاذا فرضناه أمراً عقلائياً يمكن أن يقال ان الشارع لم‌يردع عنه فيضعف قول السيد الخميني، لا سيما إذا فرضنا الصحة في المقام مختارة المشهور سواء تلف الثمن أم لا، نعم إذا فسرنا

---

١. ج ٥، ص ٣٣٣.

الضمان بما فسره السيستانى فيما مضى من عهدة إيصال المال إلى مالكه ومن دون تعلق بالذمة صح الضمان فى فرض بقاء الثمن و ان أنكرنا وجوده الذمي.

(٢) لانه عقد يشمله قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» سواء صرح بنحو النقل من الذمة أو بنحو ضم الذمة إلى الذمة.

(٣) أي ضمان درك الثمن الموجود عند البائع و إن لم‌يكن بدين كما يظهر من *جامع‌المقاصد*[١] و ذكر في وجه الاستثناء اطباق الناس عليه وعموم البلوي ودعاء الحاجة اليه. لكن صاحب المسالك جعل ضمان العهدة نوعا آخر من ضمان المال كما في *المستمسك*.[٢]

و انكر السيد الاستاذ الخوئي﵀ الاستثناء المذكور في تعليقته وقال ان حال المقام حال سائر الأعيان المضمونة. و قد مر تفصيله الثلاثي فيها في أواخر المسألة السابقة (٣٨).

(٤) لعدم ثبوت الحق في الذمة وقت الضمان. لكن يمكن تصحيحه بصحيح حبيب الخثعمي.[٣]

(٥) كما عرفت من التعليل. و الأقوى الصحة لاطلاق لزوم الوفاء بالعقود و إن لم‌يكن من الضمان المصطلح الفقهي.

(٦) الظاهر عدم اعتبار وجود السبب في صحة الضمان بالمعنى الاعم عملاً باطلاق الآية كما صرح في *المستمسك*[٤] و لعل اعتبار وجود السبب في كلام الماتن من جهة الشك في صحة الضمان عرفاً من دون ملاحظة السبب.

(٧) كالعلامة في *القواعد*[٥] و صاحب *الشرائع* على تردد.

---

١. ج ٥، ص٣٣٣.
٢. ج ١٣، ص ٣٥١.
٣. *الوسائل*، ج ١٩، ص ٨٦.
٤. ج ١٣، ص ٣٥٢.
٥. *جامع‌المقاصد*، ج ٥، ص٣٣٨.

(٨) اشكال الماتن متين وقد ذكره في *المسالك* وجها لتردد الشرائع وما أورده عليه الشهيد الثاني في ذيل كلامه فقد فنده في *المستمسك*.

(٩) لا فرق في ضمان درك العوض بين الثمن والمبيع.

**(مسألة ٤٠) إذا ضمن عهدة الثمن فظهر بعض المبيع مستحقا فالأقوى اختصاص ضمان الضامن بذلك البعض. وفي بعض الآخر يتخير المشتري بين الامضاء و الفسخ لتبعض الصفقة، فيرجع على البائع بما قابله. و عن الشيخ جواز الرجوع على الضامن بالجميع ولا وجه له.**

فانه خلاف الارتكاز العرفي فلاحظ. وفي *المستمسك*[١] علي الماتن إيراد تناقض في كلامه و على كل قبول قول الماتن في فرض فسخ البيع من قبل المشتري مشكل.

**(مسألة ٤١) الأقوى وفاقاً للشهيدين[١] صحة ضمان ما يحدثه المشتري من بناء أو غرس في الأرض المشتراة إذا ظهر كونها مستحقة للغير و قلع البناء و الغرس فيضمن الأرش، و هو تفاوت ما بين المقلوع و الثابت عن البائع، خلافاً للمشهور، لانه ضمان ما لم‌يجب. وقد عرفت كفاية السبب[٢] و لو ضمنه البائع قيل لايصح أيضاً كالأجنبي[٣] و قيل بالصحة لانه لازم بنفس العقد فلا مانع من ضمانه[٤] كما مر من كفاية تحقق السبب[٥] فيكون حينئذ للضمان سببان: نفس العقد والضمان بعقده وتظهر الثمرة[٦] عنه فيما لو اسقط المشتري عنه حق الضمان الثابت بالعقد، فانه يبقي الضمان العقدي، كما إذا كان لشخص خياران بسببين فاسقط أحدهما. وقد يورد عليه[٧] بانه لا معني لضمان شخص عن نفسه، و المقام من هذا القبيل و يمكن أن يقال لا مانع منه مع تعدد الجهة[٨] هذا كله إذا كان بعنوان عقد الضمان.**

**اما إذا اشترط ضمانه فلا بأس به[٩] و يكون مؤكّداً لما هو لازم العقد.[١٠]**

(١) في *اللمعة* وشرحها.

(٢) تكرر من السيد الحكيم انه ضمان عرفي ومثله لايحتاج إلى السبب. لكنه

---

١. ج١٣، ص ٣٥٥.

لاتعجبني هذه التسمية بعد شمول اطلاق الاية الكريمة الدالة على لزوم الوفاء بالعقود له كشموله للمصطلح الفقهي و كلاهما عرفي. و على كل يعلم وجه الصحة مما مر.

(٣) حكي عن *المبسوط* و جماعة ممن تأخّر عن الشيخ. ولعله لاجل انه ضمان ما لم‌يجب أو لعدم تعدد المضمون عنه و الضامن، فليس من الضمان المصطلح الفقهي.

(٤) ورد بان نفس العقد على ملك الغير ليس موجباً للضمان؛ بل هو مترتب على الخسارة لقاعدة الغرور ـ كما ذكرناها في كتابنا «الارض في الفقه» وهي تتحقق بقلع الزرع وهدم البناء. والضمان المعاوضي الثابت في المعاوضات بنفس العقد أجنبي عن ضمان ما يحدثه المشتري من البناء و الزرع وغيرهما.

(٥) إن أريد بالسبب العقد فقد عرفت انه ليس بسبب للضمان وانه الخسارة.

(٦) كما عن الشهيد في *المسالك* و *الروضة* و للسيد الحكيم رحمه الله عليه اشكال.[١]

(٧) والمورد هو صاحب الجواهر رحمه الله.[٢]

(٨) من جهة الغرور ومن جهة الضمان العقدي. ورد بانهما جهتان تعليليتان غير موجبتين لتعدد الموضوع فما ذكره في *الجواهر* واضح.

(٩) لعموم: المسلمون عند شروطهم.

(١٠) قيل الضمان ليس من الماهيات التشكيكية حتى تصلح للتأكد. فالمراد التاكيد في الأثر و هو وجوب الأداء.

**(المسألة ٤٢) لو قال عند خوف غرق السفينة: الق متاعك في البحر و على ضمانه صح بلا خلاف بينهم: بل الظاهر الاجماع عليه،[(١)] و هو الدليل عندهم. و أمّا إذا لم‌يكن لخوف الغرق بل لمصلحة اخرى من خفة السفينة و نحوها فلايصح عندهم[(٢)] و مقتضى العمومات الصحة.[(٣)]**

(١) الاجماع عندي ليس بدليل و العمدة انه نوع تعهد سواء كان عقداً أو ايقاعاً يشمله قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». فان العقد اللغوي يشمل العقود والايقاعات الفقهية

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص٣٥٧.

٢. *الجواهر*، ج ٢٦، ص١٤٩ـ ١٥٠.

معاً فيه تأمّل. و عليه فلا فرق بين هذه الصورة ـ خوف الغرق ـ وسائر صور ضمان ما لم‌يجب كما إذا قال أحد لأحد احرق متاعك دفعاً للبرد و علي ضمانه. و نحوه، ما لم‌تكن المعاملة سفهية غيرعقلائية. فان الآية منصرفة عما هو غيرعقلائية وغيرمعدود في العقود و الايقاعات عرفاً.

وعن ديات الشرائع: ولو قال: ألق متاعك في البحر لتسلم السفينة فالقاه فلا ضمان. ولو قال: وعلي ضمانه، ضمن دفعاً لضرورة الخوف.

و في *المستمسك*:[1] و يحتمل أن يكون (الق متاعك...) عقداً و يكون قبوله فعلياً، و هو الالقاء و أن يكون قولياً كما إذا قال: قبلت، فيلزمه[2] الالقاء عملاً بالعقد... ويحتمل أن يكون ايقاعاً نظير (خط ثوبي ولك درهم) أو «رد عبد ولك نصفه» وهذا هو الأقرب.

(٢) لانه من ضمان ما لم‌يجب و لا اجماع عليه. بل عن *المبسوط* الاجماع على عدم الضمان. لكن الأظهر هو الجواز على نحو ذكرناه من وجود فائدة عقلائية في الاتلاف و الا فهو إسراف محرم مع الضمان وعدمه. و لايصح الضمان لان العقلاء لايقدمون على مثله فلايكون ضماناً عرفياً حتى يشمله عموم قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

تتمة: إذا قال: في فرض الخوف على السفينة: الق متاعك، و اقتصر على ذلك قال في الشرائع: لم‌يرجع على القائل و ليس عليه ضمانه. و في *الجواهر*: بلا خلاف أجده بين من تعرض له.

و عن *المسالك*: و الفرق بينه وبين قوله: أدّ ديني فأداه، حيث يرجع عليه، أن اداء دينه منفعة لا محالة، والقاء المتاع قد يفضي إلى النجاة وقد لايفضي فلايضمن إلّا مع التصريح. و رده صاحب *الجواهر* فلاحظ.

و في *المستمسك*: ان الثاني داخل في قاعدة عقلائية من استوفى مال الغير فهو له ضامن. و في المقام (الق متاعك في البحر) إذا كان الأمر بالالقاء لمصحلة الأمر كان

---

١. ج١٣، ص٣٥٩.

٢. و معنى ذلك ان القبول إذا كان قولياً كان العقد لازماً وإذا كان فعلياً كان العقد غيرلازم بعدم كماله وتمامه. نعم الضمان بعد الالقاءلازم على الموجب فلاتغفل.

ضامناً للمتاع، و إذا كان لمصلحة المأمور لا غير ـ كما إذا كان الآمر خارجاً عن السفينة وكان الباعث على أمره مصلحة المأمور ـ لم‌يكن ضامناً لعدم تحقق استيفاء مال الغير.

أقول: الظاهر سلامة ما أفاده من التفصيل، من الايراد.

## فائدة مهمة

في موثق زرارة ب٣١، ج ٥، من أبواب الدين والقرض:[1] سألت أباعبدالله (او أباجعفر)عليه السلام عن رجل مات و ترك عليه دينا و ترك عبداً له مال في التجارة و ولداً. و في يد العبد مال أو متاع و عليه دين استدانه العبد في حياة سيده في تجارة (ته) و ان الورثة و غرماء الميت اختصموا فيما في يد العبد من المال و المتاع و في رقبة العبد. فقال: أري ان ليس للورثة سبيل على رقبة العبد و لا على ما في يده من المتاع و المال، إلّا ان يضمنوا دين الغرماء جميعاً فيكون العبد و ما في يده للورثة، فإن أبوا كان العبد و ما في يده للغرماء يقوم العبد و ما في يديه من المال ثم يقسم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمة العبد و ما في يديه عن أموال الغرماء رجعوا على الورثة فيما بقي لهم، إن كان ترك الميت شيئاً، قال: و إن فضّل من قيمة العبد وما كان في يديه عن دين الغرماء رد على الورثة.

تدل الرواية على أمور:

١. صحة ضمان الورثة للغرماء من دون إذن الغرماء ولا رضاهم و لايبعد الالتزام به في مورد الرواية فيكون الضمان ايقاعاً، و يمكن صحة الضمان حتي في فرض استيعاب الدين للتركة كما يستفاد من الرواية و لاحظ كتابنا *لئالئ المستمسك* أيضاً.

٢. تعلق حق الغرماء بمال الميت وعدم ولاية الورثة على ذلك، ما لم‌يضمنوا و إن كانت صحة ضمانهم تكشف عن اولويتهم بالتركة.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٣٧٥.

٣. جريان البند الثانى حتى في فرض العلم بعدم الاستيعاب وهذا مشكل جـداً. و لاحظ كتابنا *لئالي المستمسك* فإن هذا البحث مذكور فيه مفصلاً.

## تتمة

قال الماتنﷺ: قد علم من تضاعيف المسائل المتقدمة، الاتفاقية و الإختلافيـة أن ما ذكروه في أول الفصل من تعريف الضمان وأنه نقل الحق الثابت في ذمة إلى أخرى و أنه لايصح في غيرالدين و لا في غيرالثابت حين الضمان، لا وجه له، و انه أعم من ذلك حسب ما فصّل.

أقول: عرفت وجهه و ان الضمان الخاص هو ما كان مـدلولاً للروايـات الخاصـة ولكن الضمان المستفاد من الكتاب العزيز أعم منه و انه يمكن تبرءة ضمان المضمون عنه في الضمان العام أيضاً بالتصريح. ثم ما ذكره الماتنﷺ في التتمة انما هو ما يتعلق ببيان الشبهة الموضوعية، وما قبلها بيان لأحكام الضمان الكلية كما نبّه عليـه السـيد الحكيمﷺ.

**(مسألة ١) لو اختلف المضمون له و المضمون عنه فـي أصـل الضـمان فـادعى انـه ضمنه ضامن و أنكره المضمون له، فالقول قوله. وكذا لو ادعي انه ضمن تمـام ديونـه و أنكره المضمون له، لاهالة بقاء ما كان عليه[١] و لو اختلفا في أعسار الضامن حين العقد و يساره فادعي المضمون له إعساره فالقول قول المضمون عنه[٢] وكـذا لـو اختلفـا فـي اشتراط للمضمون له و عدمه فان القول قول المضمون عنه[٣] وكذا لو اختلفا فـي صـحة الضمان وعدمه.[٤]**

(١) لاستصحاب عدم الضمان فيترتب عليه أثره الشرعي وهو بقاء الدين على ذمة المدين.

(٢) هذا فيما إذا لم‌يكن لليسار أو الاعسار حالة سابقة و إلّا فتستصحب و يكون منكرها مدعياً و مدعيها منكراً. وجه تقديم قول المضمون عنه في فرض عدم جريان الأصل في الحالة السابقة هو أصالة اللزوم. و رد بانه من التمسك بالعـام فـي الشـبهة

المصداقية. لكن الماتن قال به في بحث الربا في الجزء الثالث من العروة صريحاً، خلافاً للمتأخرين، وصاحب الكفاية معاصره رحمهما الله وسيد الاستاذ الحكيم﵀ في *حقائق الاصول* حيث قالا به في خصوص كون المخصص لبيا، وطبقه الاخير على المقام[١] فانه لا دليل لفظي على اشتراط يسار الضامن سوى بناء العرف، لكن في صحة قولهما كقول الماتن وتفصيل آخر للنائيني و سيدنا الاستاذ الخوئي﵀ إشكال و نظر. و عليه فيشكل تقديم قول المضمون عنه كما افتى به الماتن وغيره.

هذا كله إذا كان المعيار في تمييز المدعي و المنكر الغرض المقصود. و اما بناء على مختارنا من انه مصب الدعوى فكل منهما مدع و منكر وحيث لاحجة لاحدهما، يرجع أمرهما إلى التحالف و الانفساخ.

(٣) لاصالة عدم اشتراط الخيار.

(٤) قيل لاصالة صحة الضمان بلا فرق بين المضمون عنه وله.

**(مسألة ٢) لو اختلف الضامن و المضمون له في أصل الضمان أو في ثبوت الدين أو في مقدار ما ضمن أو في اشتراط تعجيله أو تنقيص أجله إذا كان مؤجلاً أو في اشتراط شيء عليه زائداً على أصل الدين فالقول قول الضامن[١] و لو اختلفا في اشتراط تأجيله مع كونه حالاً أو زيادة أجله مع كونه مؤجلاً أو وفائه أو ابراء المضمون له عن جميعه أو بعضه أو تقييده بكونه من مال معين و المفروض تلفه[٢] أو اشتراط خيار الفسخ للضامن أو اشتراط شيء على المضمون له أو اشتراط كون الضمان بما يسوي أقل من الدين قدم قول المضمون له.[٣]**

(١) لاصالة عدم ما يدعيه المضمون له في هذه الموارد السبعة.

(٢) فتبرأ ذمة الضامن من الدين عملا بالشرط.

(٣) لاصالة عدم ما يدعيه الضامن في جميع الموارد الثمانية.

**(مسألة ٣) لو اختلف الضامن و المضمون عنه في الإذن و عدمه، أو في وفاء الضامن حتى يجوز له الرجوع و عدمه أو مقدار الدين الذي ضمن و أنكر المضمون عنه الزيادة**

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٣٦٤.

**أو في اشتراط شيء على المضمون عنه[١] أو اشتراط الخيار للضامن قدّم قول المضمون عنه[٢] و لو اختلفا في أصل الضمان أو في مقدار الدين الذي ضمنه و انكر الضامن الزيادة فالقول قول الضامن.[٣]**

(١) أي في عقد آخر غير عقد الضمان. و اما فيه فالمضمون عنه خارج عن طرفي العقد، فلا معنى لإشتراط شيء عليه.

(٢و٣) لاصالة العدم في جميع الموارد، الا إذا أقام المدعي بينة على مدعاه.

**(مسألة ٤) إذا انكر الضامن الضمان، فاستوفى الحق منه بالبينة، ليس له الرجوع على المضمون عنه المنكر لإذن أو الدين، لاعترافه بكونه أخذ منه ظلماً. نعم لو كان مدعياً مع ذلك الإذن في الاداء بلا ضمان و لم‌يكن منكر الأصل الدين و فرض كون المضمون عنه أيضاً معترفاً بالدين و الإذن في الضمان، جاز له الرجوع عليه. إذ لا منافاة بين انكار الضمان و ادعاء الاذن في الاداء[١] فاستحقاقه الرجوع معلوم، غاية الامر أنه يقول: ان ذلك للاذن في الاداء[٢] و المضمون عنه يقول انه للاذن في الضمان، فهو كما لو ادعي علىٰ شخص انه يطلب منه عشر قرانات قرضاً، و المدعىٰ (عليه)؟ ينكر قرضاً و يقول انه يطلب من باب ثمن المبيع، فاصل الطلب معلوم[٣] ولو لم‌يعترف المضمون عنه بالضمان أو الاذن فيه وثبت ذلك عليه بالبينة، فكذلك يجوز له الرجوع عليه مقاصة عما أخذ منه[٤] وهل يجوز للشاهدين علي الآذن في الضمان حينئذ ان يشهد بالاذن من غير بيان كون الآذن في الضمان أو كونه الآذن في الأداء؟ الظاهر ذلك[٥] و إن كان لايخلو عن اشكال[٦] وكذا في نظائره، كما إذا ادعى شخص على آخر انه يطلب قرضاً وبينته تشهد بانه يطلبه من باب ثمن المبيع لا القرض، فيجوز لهما أن يشهدا بأصل الطلب من غير بيان انه للقرض أو لثمن المبيع على اشكال.**

(١) يمكن الخدش فيه في فرض اعتراف الضامن بعدم قصد أداء الدين عن المضمون عنه وانه أداه ظلماً فقط.

(٢) في هذا الفرض يزول الخدش السابق. و في *المستمسك*[١] ان الاذن في الأداء

---

١. ج١٣، ص٣٦٧.

انما تقتضي جواز الاداء لا وجوبه، كما لايقتضي ولاية الدائن على الاخذ من المأذون ولا جواز اجباره علي الاداء، فاذا أجبر علي الاداء لم‌يكن الاداء صحيحاً، بل المال باق على ملك صاحبه و لايدخل في ملك الدائن، فكيف يجوز (رجوعه) على المضمون عنه بعد الاداء الاجباري. و الاذن يقتضي جواز الرجوع على الآذن إذا كان الاداء بقصد افراغ ذمة الآذن لا مطلقاً. نعم إذا رضي (المضمون عنه) به بعد ذلك، بناء على صحة احتساب دينه على الغاصب وفاء عن دين الغاصب وفاء على شخص آخر فقد تحقق المأذون فيه... لكن في ص٣٦٩ منه: لم‌تثبت المقاصة في الذمة و انما ثبتت بما في الخارج، فالعين الخارجية المملوكة للظالم، يجوز للمظلوم أخذها، أما دين الظالم الذي له على الناس فلم‌يثبت جواز أخذه مقاصة بحيث يكون للمظلوم ولاية على تعيينه و تشخيصه في الخارج لقصور أدلتها عن العموم لذلك[1] و ان كان الذي يظهر من *التذكره* و *القواعد* و شروحها المفروغية عن جواز المقاصة في الذميات... .

اقول: و لايبعد قبوله و ان فرض قصور روايات المقاصة عن شمول ما في الذمة، اعتماداً على قاعدة العدل كما ذكرناها في كتابنا: *الأرض في الفقه*.

(٣) عرفت الخدش في اطلاقه في البند الاول من التعليقة. الا في الفرض الذي نذكره في البند الرابع.

(٤) الاظهر انه لا أثر لقيام البينة في المقام (جواز الأخذ) بعد اقرار الضامن بأخذ المال منه ظلماً، الا إذا ادعي انه أداه ظلماً بقصد إفراغ ذمة المدين فيقبل منه فانه لايعرف ذلك إلّا من قبله، فيجوز له الرجوع كما فصّلناه في البند الأول و الثاني.

و قد أورد على الماتن أيضاً بأنه لم لايجوز التقاص في الصورة الاولي أيضاً و قد صرح به (الجواز) السيد الاستاذ الخوئي في التعليقة. قلت: وذلك بعد دفع ما أفاده السيد الحكيم بما أشرنا لابد من تقييده بفرض إدعاء الضامن الأداء بقصد افراغ ذمة المدين.

---

١. لاحظ روايات المقاصة في الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به.

نعم بناء على رضي المديون و فرض احتساب دين الضامن على الدائن وفاء على شخص آخر بقاعدة العدل يصح قول السيد الاستاذ الخوئي‌ﷺ.

و يمكن أن يكون للبينة أثر و هو لزوم الرضا بالاحتساب على المضمون عنه. فلاحظ.

(٥) لانها شهادة بالحق.

(٦) ولعله لأجل أن مطلق الإذن لا أثر شرعي له حتى يقبله القاضي و انما الموضوع للأثر المتعلقة بشيء خاص من ضمان أو أداء كما نبه عليه في *المستمسك*.[١]

نعم هو يتم في المثال فان لمطلق الدين أثراً شرعياً و إن لم‌يذكر سببه من بيع أو قرض. و مع قطع النظر عن هذه المشكلة لم‌اعرف وجهاً آخر لاشكال الماتن.

**(مسألة ٥) إذا ادعي الضامن الوفاء و أنكر المضمون له وحلف، ليس له الرجوع على المضمون عنه، إذا لم‌يصدقه في ذلك[(١)] و إن صدقه جاز له الرجوع إذا كان بإذنه و تقبل شهادته له الأداء[(٢)] إذا لم‌يكن مانع من تهمة[(٣)] أو غيرها مما يمنع من قبول الشهادة.[(٤)]**

(١) إذا فرضنا الضامن أميناً للمضمون عنه كما سيأتي في المسألة السادسة فكيف يسع له عدم تصديقه و إن ثبت عدم أدائه بالنسبة إلى المضمون له بعد حلفه.

(٢) اخذا باقراره و اذنه.

(٣) كما إذا كان الضامن معسر أو لم‌يعلم المضمون له بإعساره، فان له الفسخ حيث يسهل الاداء و يرجع على المضمون عنه، فيدفع بشهادته عود الحق عن ذمته. وهذه هي التهمة.

(٤) أي لشهادة المضمون عنه كما نقل عن كتب الأصحاب.

**(مسألة ٦) لو أذن المديون لغيره في وفاء دينه بلا ضمان جاز له الرجوع عليه[(١)] و لو إدّعي الوفاء و أنكر الاذن قبل قول المأذون لانه امين من قبله[(٢)] و لو قيد الأداء**

---

١. ج١٣، ص٣٧٧.

**بالاشهاد و ادعي الاشهاد و غيبة الشاهدين قبل أيضاً قوله[٣] و لو علم عدم إشهاده ليس له الرجوع[٤] نعم لو علم انه وفاه و لكن لم‌يشهد يحتمل جواز الرجوع عليه، لان الغرض من الاشهاد العلم بحصول الوفاء و المفروض تحققه.[٥]**

(١) فيه نظر لعدم الملازمة العرفية بين الإذن الخالي عن القرينة و بين التزام المدين المضمون عنه بالأداء بعد وصول الدين إلى المضمون له من قبل الضامن نعم إذا أمر الضامن و قال أدِّديني. جاز له الرجوع فانه استيفاء مال الغير الموجب لضمان المستوفي عند العقلاء كما يأتي بحثه. ولعل مراد الماتن وغيره من الإذن هو الطلب فلا نزاع وذلك لأن الإذن غيرمتعارف عند العرف، بل الشائع هو الطلب بصيغة الأمر و نحوها.

## فرع

ولو فرضنا ان أحداً أدّى دين أحد بقصد الرجوع و بدون قصد المجانية بغير إذن المدين أو باذنه و قلنا بعدم جواز الرجوع عليه به، جاز للمؤدي الرجوع على الدائن و استرداد ماله، عملاً بقاعدة العدل، في فرض الإذن.

(٢) قيل بناء العقلاء و المتشرعة على قبول قول الأمين كالأجير على العبادة عن ميت مثلاً، و لأجله يقع التناقض في كلام الماتن هنا وفي المسألة السابقة.

(٣) لِما عرفت من قبول قول الأمين.

(٤) لإنتفاء المقيد بإنتفاء قيده.

(٥) هذا في بعض الموارد، و ربما يكون لغرض من الاشهاد سد دعوي المضمون له و انكاره فلايجوز رجوعه عليه من دون إشهاد، فترك الاشهاد ربما ينف استحقاق الضامن و ربما لاينفي كما ذكره الماتن فلابد من ملاحظة الاغراض و المقامات ولا ضابطة في المقام.

## تكملة

**قال صاحب العروة في الشرط الثامن من شروط الضمان: أن يكون الدين ثابتاً على**

**ذمة المضمون عنه. و يمكن أن يقال بالصحة إذا حصل المقتضي للثبوت، و ان لم‌يثبت فعلاً، بل مطلقاً لصدق الضمان و شمول المعمومات العامة.**

أقول: قد تقدم ما علقنا عليه في محله. و المقصود هنا ما ذكره سيدنا الأستاذ الحكيم بعد رد المتن[1] و اليك نصه: كما يمكن أيضاً التعهد على غير وجه الضمان بأن يتعهد انسان للزوجة بأن ترفع اليد عن النفقة التي لها على الزوج في المستقبل و يعطيها هو النفقة ولا بأس به لدخوله في عمومات الصحة، و نظيره أن يتعهد لمن له دين على زيدان يصلي عنه ركعتين، ويرفع اليد عن دينه على زيد، فانه نوع من أنواع العقد، إن صح لم‌يكن من جنس الضمان، بل هو عقد لنفسه، يدخل في عموم صحة العقود. لكن لايسقط الدين في الفرض بمجرد العقد، بل لا بد من اسقاط الدين من الدائن. و إذا كان العوض مفروضاً بدلا عن الدين، كان الدين لذي‌العوض و لايسقط الا بالوفاء أو الابراء منه. ويمكن أن تكون المعاملة بنحو آخر.

و كيف كان... والضمان ليس مطلق التعهد و إلّا فالعقود كلها تعهدات على أنحاء مختلفة باختلاف مضامينها. ومن ذلك تعرف صحة ما ذكره الأصحاب. انتهى.

ما أفاده﵀ جدير بالتأمل و التعمق، لكن في أقسام التعهدات ما يفيد فائدة الضمان المصطلح الفقهي عملاً باطلاق قوله تعالي: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» فلاحظ و تدبر و إذا قال: رفعت يدي عن ديني في ذمة زيد بصلاتك ركعتين لأبي فقبل او صلي فقد سقط دينه. أو قال: أفعل كذا لك بفراغ ذمة زيد عن دينك فقال: قبلت برئ ذمة زيد، لكنها ليسا من الضمان المصطلح.

---

١. ج١٣، ص ٢٦٥.

[المقصد الثاني]

# بقية اقسام الضمان

# بقية اقسام الضمان

كان من المناسب ان نستعقب اقسام الضمان على ما التفتنا إليها في هـذا الكتـاب تسهيلا للمراجعين والطالبين بعد اتمام مسائل الضمان العقدي في مدة ٢٥ يوما حيث صرفنا وقتنا بشرحها كل يوم بمقدار نصف اليوم واشتغلنا بنصفه الآخر بتعليقتنا علـى *بحارالأنوار*.

## القسم الثاني: الضمان الحاصل من الحوالة

فبعد قبول المحتال للحوال تشتغل ذمة المحال عليه له ويبرء ذمة المحيل من دينه.

والفرق بين الضمان المتقدم والحوالة، ان تحويل الـدين مـن ذمـة إلـي ذمـة فـي الضمان من فعل الضامن وان كان بطلب من المضمون عنه، واما في الحوالة فهـو مـن فعل المدين فانه يحيل دين المحتال من ذمته إلي ذمة المحال عليه.

فالفرق بينهما واضح حتي علي فرض صحة الحوالة علي البريء وان قال جمع ان الحوالة علي البريء شبه ضمان او هو هو فلاحظ *المستمسك*.

وقال سيدنا الحكيم﵀ تحكيما لنظر ماتنه: الضمان التعهد بالدين الـذي فـي ذمـة المضمون عنه. و من احكامه انتقاله إلى ذمة الضامن لا عين الانتقال... و فـي المقـام معني الحوالة هو النقل و الانتقال. فاختلفا مفهوماً و ان اشتركا في بعض الآثار.[1]

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٦٥.

ثم الظاهر أن الحوالة كالضمان ـ غالباً ـ عقد يعتبر فيها ما يعتبر في سائر العقود، لكن ذهب صاحب *العروة* إلى كونها ايقاعاً، و قال بعد كلام له: و من ذلك يظهر ان الضمان أيضاً من الايقاع فانه نوع من الوفاء... بل يمكن دعوى ان الوكالة أيضاً كذلك، كما أن الجعالة أيضاً كذلك.

فلاحظ ما قاله وما يرد عليه في حوالة *المستمسك*.[١]

## القسم الثالث: الضمان بالاستيفاء

فمن استوفى مال الغير فهو له ضامن، ببناء العقلاء وسيرة العرف العام و لم يردع عند الشرع فهو عنده ممضي.

وقد تعرض له صاحب الجواهر قدس سره[٢] و كلامه مفيد.

وقال سيدنا الأستاذ الحكيم قدس سره فإذا قيل للحلّاق احلق رأسي يكون ضامناً للأجرة، كما يكون ضامناً للمال الذي أدّاه إذا قال له: أدّ ديني و كذلك في المقام (الق متاعك في البحر... إلى آخر ما قاله في ص٣٦٢ و نقلناه في ذيل المسألة الثانيةوالاربعين.

## القسم الرابع: ضمان المعاوضة

المبيع الشخصي قبل القبض مضمون بضمان المعاوضة، يعني بالتلف يكون من مال البائع لانفساخ العقد قبله آناً ما و ليس مضمونا بضمان اليد، فلايكون مضموناً في ذمة البائع، والضمان بهذا المعنى حكم شرعي لايقبل الاسقاط و لايمكن نقله إلى غيره بضمانه و ذلك يختص بالضمان باليد. نعم إذا اتلفه البائع كان ضامناً له، لكنه بالاتلاف لا باليد كما ذكره السيد الاستاذ في مستمسكه.[٣]

---

١. ج١٣، ص٣٧٧ و٣٧٩.

٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص٧٣.

٣. ج١٣، ص٢٦٣.

أقول: يدل علي أن تلف المبيع قبل القبض من مال بائعه صحيح بريدبن‌معاوية في الجملة[١] و رواية عقبةبن‌خالد[٢] و هي ضعيفة سنداً.

وقال الشيخ الانصاري ﷺ في أحكام القبض من مكاسبه:[٣] من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض، فقبله يكون مضموناً عليه بعوضه، إجماعاً مستفيضاً، بل محققاً، و يسمى ضمان المعاوضة، و يدل عليه قبل الإجماع النبوي المشهور: كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه. و ظاهره بناء على جعل من للتبعيض انه بعد التلف يصير مالاً للبائع، لكن اطلاق المال على التالف إنّما هو باعتبار كونه مالاً عند التلف... .

و مرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آناًما ليكون التالف مالاً للبائع... .

و مما ذكرنا من أن معنى الضمان هذا يرجع إلى انفساخ العقد بالتلف و تلف المبيع في ملك البائع و يسمى ضمان المعاوضة، لا ضمانة عليه مع تلفه من المشتري كما في المغصوب والمستام وغيرهما ويسمي ضمان اليد، يعلم أن الضمان فيما نحن فيه حكم شرعي لاحق مالي، فلايقبل الاسقاط، و لذا لو أبرئه المشتري من الضمان لم‌يسقط كما نص عليه في *التذكرة* و *الدروس*.

وليس الوجه في ذلك أنه اسقاط ما لم‌يجب، كما قد يتخيل... حتى قال (ص ٣١٤): مسألة: تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين في جميع ما ذكر... بل الظاهر انه مما لاخلاف فيه.

ثم انه هل يلحق العوضان في غير البيع من المعاوضات به في هذا الحكم؟ لم‌أجد

---

١. عن أبي‌عبدالله ﷺ في رجل اشترى من رجل عشرة الافطن قصب في انبار بعضه على بعض من أجمة واحدة، والانبار فيه ثلاثون الف طن. فقال البائع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن. فقال المشتري قد قبلت... .

وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون الف طن و بقي عشرة الاف طن. فقال: العشرة الاف طن التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البائع. (*الوسائل*، ج١٧، ص ٣٦٦ و ٣٣٥).

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٣.

٣. ص٣١٣، طبعة تبريز بمطبعة الاطلاعات.

أحداً صرّح بذلك نفياً و اثباتاً. نعم ذكروا في الاجارة و الصداق و عوض الخلع ضمانها لو تلف قبل القبض، لكن ثبوت الحكم مسكوت عنه في كلماتهم، إلّا أنه يظهر من بعض مواضع *التذكرة* عموم الحكم لجميع المعاوضات على وجه يظهر كونه من المسلّمات.

اقول: لا دليل على الحكم في البيع سوى الإجماع المنقول و صحيح بريد[١] ففي غيره يرجع إلى القواعد.

و قال السيد الاستاذ الخوئي ﷺ في *مصباح الفقاهة*:[٢] ان ملكية المتبائعين و ان تحصل بالعقد والبيع، لكن التسليم والتسلّم عند العرف من مكملات البيع، فما دام لم‌يقع التسليم، فكأنما لم‌يتم البيع، فهما ليسا من شروط الملكية، بل من مكملات البيع، فإذا تلف المبيع قبل التسليم والتسلم يكون التلف من البائع، فان ملكيته المشتري لم‌تتم بعد على العين و إن كان مملوكاً له في الجملة.

و إن شئت فقل بقيام السيرة على كون التسليم و التسلّم من مكملات البيع، بمعنى انه ينحل بدون التسليم، و هكذا الحال في جانب تلف الثمن قبل التسليم، فانه ملك المشتري.

أقول: وعليه فلا موضوع لضمان المعاوضة عند سيدنا الاستاذ، بل ربما يمكن الحاق سائر المعاوضات بالبيع لبعد الفرق بينه و بينها عرفاً. لكن كلامه ﷺ غيرواضح و لعله لا قائل به سواه و الله العالم لاحظ تفصيل البحث في *القواعد الفقهية*[٣] و ما بعدها.

هذا كله في التلف. وأمّا مع الاتلاف فيضمنه المتلف لقاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن كما سيأتي إن شاء الله تعالي.[٤]

---

١. *الوسائل*، ج١٧، ص ٣٦٥.

٢. ج٧، ص٥٣٧ و٥٣٨ طبعة دارالهادي بيروت.

٣. ج٢، ص٦٢.

٤. لاحظ تفصيل البحث في مكاسب الشيخ ﷺ وشروحه.

مسألة: إذا تلف أحد العوضين في غير البيع من دون اتلاف وتفريط فهل هو على مالكه أو على من تلف عنده؟ مقتضي القاعدة ظاهراً هو الأول، لعدم موجب للضمان بعدم عدم استيلاء عدواني لمن تلف عنده و سيأتي تفصيل و أقسام الاستيلاء عن قريب فانتظر.

تتمة: بناء على حصول المبيع للمشتري و ملكية الثمن للبائع بالعقد يجب على كل من المتعاوضين رد العوض المعين إلى آخرهما وفاء بالعقد وهذا ليس بضمان مالي، بل هو حكم تكليفي تعلّق برد مال الغير إليه. نعم لو فرط فيه وتسامح فتلفت العين يضمنه للاستيلاء العدواني كما انه لو اتلفها بضمنه بالضمان الاتلافي.

## القسم الخامس: ضمان العقود المعاوضية

إذا كان العوضان كليين يصبح كل من المتعاقدين ضامناً للآخر فيتعلق في ذمة كل منهما ما عقدا عليه.

و ما تقدم في القسم السابق انما كان في المبيع الشخصي كما عرفته.

## القسم السادس: الضمان بالعقد الفاسد[١]

لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم‌يملكه و كان مضموناً عليه. اما عدم الملك فلأنه مقتضى فرض الفساد. و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه ـ و هو أحد الأمور المتفرعة على القبض بالعقد الفاسد، فهو المعروف. و عن الشيخ و كاشف‌الغطاء الاجماع عليه... . و يدل عليه النبوي: «على اليد ما اخذت حتى تؤدي» كما ذكره المحقق الانصاري في من مكاسبه.[٢]

و قال انه من جزئيات القاعدة المعروفة: كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده و ما لايضمن بصحيحة لايضمن بفاسده.

---

١. و لاحظ ما تعرّض له صاحب الجواهر في ج٣٧، ص٧١.

٢. ص١٠١.

و قال أيضاً: ان تداركه تارة بعوضه الجعلي الذي تراضي هو و المالك على كونه عوضاً أمضاه الشارع كما في المضمون بالعقد الصحيح، و أخرى بأداء عوضه الواقعي كالمثل و القيمة و إن لم‌يتراضيا عليه، فالمراد بالضمان بقول مطلق ـ هو لزوم تداركه بعوضه الواقعي.

و ذكر أيضاً أن سبب الضمان ليس فساد العقد بل القبض فقبله لا ضمان.

و عن *المسالك* الاستدلال على القاعدة باقدام الآخذ على الضمان مضافاً إلى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى».

و ناقش فيه الشيخ الانصاري ﷺ: بان المتعاملين انما اقدما وتراضيا بالعقد الفاسد على ضمان خاص لا الضمان بالمثل و القيمة، و المفروض عدم امضاء الشارع لذلك الضمان الخاص و مطلق الضمان لايبقي بعد انتفاء الخصوصية حتى يتقوم بخصوصية أخرى: فالضمان بالمثل و القيمة إن ثبت فحكم شرعي تابع لدليله و ليس مما قدم عليه المعاقدون.

على انه قد يكون الاقدام موجوداً و لا ضمان كما قبل القبض، و قد لايكون اقدام في العقد الفاسد مع تحقق الضمان، كما إذا شرط في عقد البيع ضمان المبيع على البائع إذا تلف في يد المشتري.[1]

و أورد على النبوي[2] بانه يخص الاعيان و لايشمل المنافع و الأعمال المضمونة في الاجارة الفاسدة.

ثم قال: اللهم الا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم. وانه لايحل الا عن طيب نفسه و ان حرمة ماله كحرمة دمه، و انه لايصلح ذهاب حق أحد. مضافاً إلى أدلة نفي الضرر. فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيلا لغرضه فلابد من أداء عوضه لقاعدتي الاحترام و نفي الضرر.

---

١. كلام الشيخ غيرقوي و أصل الضمان باق للاقدام. لاحظ جواب مناقشة الشيخ في *مصباح الفقاهه*، ج٣، ص٢٤٩.

٢. *المكاسب*، ص١٠٣.

و استدل على القاعدة في جانب سلبها (ما لم‌يضمن بصحيحه لايضمن بفاسده) بأن مقتضى عموم على اليد، و إن كان هو الضمان، خرج منه المقبوض بصحاح العقود التي يكون مواردها غيرمضمونة على القابض و بقي الباقي. لكن ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها، و هو عموم ما دل على ان من لم‌يضمنه المالك، سواء ملكه اياه بغير عوض أو سلّطه على الانتفاع به أو استأمنه عليه لحفظه أو لدفعه إليه لاستيفاء حقه أو العمل فيه بلا أجرة أو معها أو غير ذلك فهو غيرضامن.

أما في غير التمليك بلا عوض كالهبة فالدليل المخصص لقاعدة الضمان عموم ما دل على أن من استأمنه المالك، غيرضامن، بل ليس لك أن تتهمه. و أما في الهبة الفاسدة فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم اليد بفحوى ما دل على خروج مورد الاستيمان، فان استيمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له، اقتضى التسلط المطلق عليه مجاناً عدم ضمانه بطريق اولى. انتهى.

أقول: معتصماً بالله تعالى و هدايته أن الكلام في مقامات:

الأول النبوي مرسل و من غير طريقنا فلايصلح مدركاً للحكم. و دعوى جبر سنده بعمل المشهور مشكلة صغري، إذ للقائلين بالضمان أدلة اخرى[1] و ممنوعة كبرى على ما قررنا في محله. على انه مخصوصة بالأعيان بقرينة قوله: «حتى تؤديه». فلايشمل المنافع و الاعمال كما أشار إليه الشيخ الأنصاري في كلامه.

و الأظهر أن جملة «علي اليد...» غير دالة على ضمان المثل أو القيمة أبداً و إنما تدل على ضمان العين حتى أدائها إلى مالكها و معنى الضمان - إن تمت الرواية سنداً - هو تعليق العين بوجودها الاعتباري بذمة ذي‌اليد و عهدته.

---

١. لاحظها في *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٨٧.

و ما ذكره السيد الأستاذ الخوئي في وجه دلالتها على الضمان[١] غيرقابل للقبول و كذا إشكاله على شيخه النائيني رحمها إليه.[٢]

الثاني الاستيلاء على مال الغير على أقسام ثلاثة:

الف: الاستيلاء لمجرد الاحسان كأخذ مال لحفظه من حرق أو خرق أو كسر أو سرقة و كأخذ حمل من صغير تخفيفاً عليه و ايصاله إلى منزله.

فإذا تلف المال المذكور عند المحسن من دون إتلاف و تفريط، فالظاهر أنه لاسيرة عقلائية و لا بناء عرفي و لا ارتكاز شرعي على الضمان و لم‌أجد دليلاً لفظياً عليه أيضاً و عليه فالمرجع هو إصالة عدم الضمان. بل يمكن نفيه بقوله تعالى: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ».[٣]

بل يمكن التمسك باطلاقه للإتلاف الاحساني كما إذا أتلف جنس أحد، قيمته دينار واحد، لأجل حفظ نفسه أو ماله الذي قيمته ألف دينار. و ان لم‌يأذن بإتلافه، بل و ان نهى عنه في الأول، فإن حفظ نفس محترمة واجب فيجب إتلاف ماله مقدمة، و اما في الثاني فلايبعد الضمان مع النهي، إلّا أن يعد النهي سفهياً عرفاً.

ب: الاستيلاء العدواني كما في الغصب و السرقة و الارتشاء و امثالها فلايبعد دعوي الارتكاز المتشرعي، بل بناء العقلاء في غالب موارده[٤] على الضمان بالتلف. ولعله لا خلاف فيه بين الفقهاء.

و يدخل فيه الاستيلاء على مال من غير إذن مالكه إذا عدّ تصرفاً عرفياً فان التصرف في مال الغير محرم شرعاً فيكون نوعاً من العدواني.

ج: المقبوض بالعقد الفاسد إذا علم المالك فساد العبد و أمثاله كما إذا أقبضه

---

١. *مصباح الفقاهه*، ج ٣، ص ٣٠٣.

٢. و لاحظ تركيب الجملة المذكورة أيضاً في *القواعد الفقهية* للبجنوردي، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ و ج ٢، ص ٨٧ و ٨٨.

٣. التوبة، الآية ٩١.

٤. لاحظها في *مصباح الفقاهة*، ج ٣، ص ٢٨٧.

المالك باعتقاد انه مال الغير ثم تبين للمالك انه ماله لا مال الغير و كما إذا أخذ أحد مال صديقة أو قريبة باعتقاد رضاه و لم‌يكن به راضياً، فتلف المال عند الآخذ بتلف سماوي و غيراختياري فهل يضمن التالف أم لا؟ و الأرجح هو التفصيل في الموردين الأولين، فإن قلنا بوجوب رد المال فيهما إلى مالكه فلم‌يرد فنقول بضمانه لدخوله حينئذ في البند الثاني. و ان لم‌نقل به و قلنا بوجوب التخلية بين المال و مالكه فلم‌يجيء المالك إلى ماله و أخذه فالظاهر عدم الضمان لعدم دليل عليه. و كذا في المثال الثالث فانه لايصدق عليه مع اعتقاده بطيب نفس مالكه الإستيلاء العدواني عرفاً.

قال السيد السيستاني:[1] يلحق بالغصب في الضمان، المقبوض بالعقد المعاوضي وما يشبهه، فالمبيع الذي يأخذه المشتري، و الثمن الذي يأخذه البائع في البيع الفاسد يكون في ضمانها كالمغصوب سواء علما بالفساد أم جهلا، أو علم أحدهما و جهل الآخر. و كذلك الأجرة التي يأخذها المؤجر في الاجارة الفاسدة و المهر الذي تأخذه المرأة في النكاح الفاسد و الفدية التي يأخذها الزوج في الطلاق الخلعي الفاسد و الجعل الذي يأخذه العامل في الجعالة الفاسدة و غير ذلك مما لايكون الأخذ فيه مبنياً على التبرع.

أقول: اطلاق كلامه لا دليل عليه كما عرفت. كما ان ما ذكره السيد الاستاذ الخوئي﵀ في وجه الضمان[2] أيضاً غيرمعتمد. و استدلال الشيخ الأنصاري باطلاق النص ممنوع بضعف النص و هو النبوي ـ كما مر ـ .

لايقال انه استيلاء محرم فان الأحكام الشرعية ثابتة لنفس الموضوعات من دون مدخلية للعلم و الجهل و الاعتقاد و لايزيل اعتقاده الخطئي حرمته.

قلت: نعم لكن مثل هذه الحرمة مع ذلك الاعتقاد المذكور لايجعله عدوانياً

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٣٠.

٢. *مصباح الفقاهة*، ج ٣، ص ٢٦١.

يستلزمه الضمان بالارتكاز المتشرعي. و لا دليل على أنّ الحرمة الواقعية توجب الضمان.

و إن شئت فقل دليل الضمان – و هو بناء العقلاء – لبّي و المسلم منه ضمان اليد العدواني دون مطلق اليد و الاستيلاء و دون اليد غيرالمأذونة و الاستيلاء غيرالمأذون.

الثالث: و اما ما استدل به شيخنا المحقق الانصاري ﷺ للضمان ففيه نظر فان المتيقن من احترام مال المؤمن هو الحرمة التكليفية دون الوضعية، فإن لم‌يحرز دلالة ما دل عليه، على الضمان واما انه لايحل مال المؤمن الا بطيب نفسه فعدم دلالته على الضمان أوضح، فانّ الظاهر منه هو الحكم التكليفي فقط، كما ان عدم صلاحية ذهاب حق أحد أعم من الضمان.

نعم لا مضائقة في اقتضاء قاعدة احترام مال المؤمن و المسلم ضمانه بالاتلاف دون التلف. كما انّ حرمة دم المؤمن لاتقتضي ضمان ديته بتلفه و موته بهدم بيت الغير و آفة سماوية و ان دعاه الغير إلى بيته لغرض من الأغراض كأكل الطعام أو عقد معاملة و نحوهما.

و قاعدة نفي الضرر انما تنفي الحكم و لا تشبّه عند المشهور، و الشيخ المعظم أعلم منّا بهذا. كما ان قوله (ﷺ): فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيلاً لغرضه، فلابد من أداء عوضه، لقاعدة الاحترام و نفي الضرر.

فيه انه و ان يجب أداء عوضه، كما أفاده، لكنه لا لقاعدة الاحترام و لا لنفي الضرر عند المشهور أو جمع كثير، بل لقاعدة الاستيفاء كما ذكرنا في القسم الثالث المتقدم و هو واضح. و يبعد كل البعد غفلة مثل هذا التحرير عن هذه الايرادات.

الرابع: ان عدم الضمان في القاعدة في جانبها السلبي لعدم الدليل عليه، لعدم الاقدام، و الاستيلاء كان مجانياً و قد تقدم استدلال الشيخ الأنصاري ﷺ عليه.[1]

---

١. و للسيد الخوئي ﷺ اشكالات على جملة من كلمات الشيخ ﷺ في *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٤٩.

## القسم السابع: الضمان بالاستيلاء

تقدم تفصيله في القسم السادس السابق من الضمان و ينبغي ذكر أمر، وهو انّ الامين غيرضامن و قد ادعي عليه الاجماع و ان الفقهاء يرسلونه ارسال المسلّمات من غير انكار لأحد[١] و استدل له بان اليد الضامنة هي اليد العادية أو غيرالمأذونة، و يد الأمين مأذونة من قبل المالك كما في العين المستأجرة أو المرهونة عند المرتهن أو العارية عند المستعير، أو من قبل الشارع كاللقطة عند الملتقط أيام التعريف أو المال المجهول المالك أو أموال الغيّب و القصّر عند الحاكم أو المأذون من قبله.

و لا فرق في الأمانة المالكية في كون الاستيمان لنفع المالك كما في الاجارة أو لنفع الأمين كما في العارية. و يؤيده بعض الروايات غيرالمعتبرة سنداً.[٢]

و لايبعد الاستدلال عليه بقوله تعالى: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ» و اطلاق السبيل أو عمومه يشمل الضمان، و يد المحسن ليست بعادية، بل هي مأذونة بإذن الشارع فانه أمر المكلفين بالإحسان في كتابه به العزيز، نعم بين المحسن و الأمين عموم من وجه، إذ بعض المحسنين ليس بأمناء كما إذا حمل أحد مال الصغير أو المجنون إعانة له و كما إذا أخذ مال أحد بالقوة لأجل أن يساعده كما هو المعتاد عند الأصدقاء و بعض الأمناء ليسوا بمحسنين كالمستعير. و هذا خارج عن مدلول الآية. نعم يضمن الأمين مع التعدي و التفريط كما يظهر من صحيح أبي‌ولاد حيث تجاوز بالبغل عن المكان المأذون إلي غيره. ثم انه أورد على هذه القاعدة (عدم ضمان الأمين) نقوضاً، لكنها غير تامة فلاحظ تفصيلها في المطولات.[٣]

---

١. *القواعد الفقهية*، ج ٢، ص ٦.

٢. *المصدر*، ص ٥.

٣. *المصدر*، ص ١١.

## القسم الثامن: الضمان بالسوم

المراد به ما يأخذه الشخص لينظر فيه أو يضع عنده ليطلع على خصوصياته لكي يشتريه إذا وافق نظره، فان المشهور انه يكون في ضمان آخذه كما قيل، لعموم على اليد، وعن جمع عدم الضمان، للأصل، بعد كون القبض المزبور بإذن المالك فيكون أمانة كالوديعة.

و عمدة دليل صاحب *الجواهر*[١] الشهرة، بل ربما أرسلوه إرسال المسلمات، حتى قال بعدم اختصاص الحكم بالمقبوض للشراء المعبّر عنه بالسوم، بل المراد منه الأعم من ذلك، و هو كل مقبوض ليكون مضموناً عليه حينئذٍ فيندرج فيه قبض المرأة المال ليكون مهراً، و الرجل ليكون عرض خلع و نحو ذلك لاتحاد الملاك في الجميع والله العالم.

أقول: الأظهر عدم الضمان، فان عدم قصد التبرع لاينافي عدم الضمان إذا تلف بغير فعل القابض و سببه، سواء تلف بآفة طبيعية أو بفعل انسان آخر، بعد ما لم يكن الاستيلاء عدوانياً، بل كان باذي المالك.

فرع: قال صاحب *الجواهر* في شرح قول المحقق: و كذا يضمن حمل الأمة المبتاعة بالبيع الفاسد... نعم لاوجه للقول بضمان حمل المقبوض بالسوم مع فرض كون السوم على الحامل دون الحمل كما صرح به غيرواحد لكونها أمانة صرفة في يده و ضمان الحامل على خلاف مقتضي القواعد فيقتصر عليه[٢] لكن عن *التذكرة* التصريح بضمانه أيضاً.

أقول: عدم الضمان في الحامل و الحمل معاً.

## القسم التاسع: ضمان الاحترام

سبقت الإشارة إليه في المقام الثالث من القسم السادس من الضمان و فصلناه في ذيل المسألة الثانيةعشرة. وعرفت انه غيرثابت على الارجح.

---

١. ج٣٧، ص٧٣.

٢. ج٣٧، ص٣١.

## القسم العاشر: الضمان بالاتلاف

من أتلف مال الغير سهواً أو عمداً، كبيراً كان المتلف أو صغيراً فهو ضامن له و دليله بناء العقلاء و مجموع الروايات، و الظاهر انه لا اشكال فيه وتقتضيه قاعدة العدل. اللهم إلّا أن يكون المتلف طفلاً صغيراً تنصرف منه الأدلة.

و أما إتلاف مال الغير بإذن الشرع كالاسلحة و البسة المقاتلين و حرق الأشجار و هدم المنازل لتسليم البغاة، أو آلات الفساد التي يجب هدمها حسماً لمادة الفساد، فالظاهر عدم ضمانها على متلفها. و تقدم حكم إتلاف مال الغير لمصلحة نفسه أو أمواله الخطيرة مع النهي و عدمه.

و أما إذا أتلف المال لضرورة نفسه دون مالكه، فهو و ان كان جائزاً أو واجباً لكنه ضامن له لأجل الاستيفاء جمعاً بين الحقين.

قال السيد الأستاذ الخوئي ﷺ و هي (قاعدة الضمان بالاتلاف) بهذه الكيفية (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) و ان لم تذكر في رواية خاصة، و لكنها قاعدة كلية متصيدة عن الموارد الخاصة التي نقطع بعدم وجود الخصوصية لتلك الموارد، وعليه فتكون هذه القاعدة متبعة إذا تمس بها الحاجة،... و الموارد التي أخذت عنها هذه القاعدة هي الرهن و العارية و المضاربة و الاجارة والوديعة وغير ذلك من الموارد المناسبة لها، فانه قد وردت فيها الأخبار الكثيرة... .[1]

وقال صاحب *الجواهر* في كلام له[2] إلا أن يمنع اطلاق سببية الاتلاف للضمان... لعدم ثبوت من أتلف مال الغير فهو له ضامن. رواية من طرقنا ولا قاعدة... إلا أن الانصاف عدم خلو ذلك عن النظر ضرورة المفروغية من قاعدة من أتلف التي لهجت بها ألسنة الفقهاء في كل مقام. وربما كان في بعض النصوص إشعار بها.

---

١. لاحظ: مدارك تلك الروايات في هامش *الجواهر*، ج٣٧، ص ٦٠ و *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٨٩.
٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص ٦٠.

أقول: و الأحسن الاعتماد على كلام السيد الأستاذ الخوئي و الجزم بالقاعدة.[١]

## القسم الحادي‌عشر: ضمان الغرور

المغرور يرجع على الغار القاصد للابهام، فانه له ضامن ببناء العقلاء، و اما الغار غيرالقاصد للابهام فلم‌يحرز بناء العقلاء على ضمانه، و ليس للقاعدة دليل لفظي، فان النبوي: «المغرور يرجع على من غره» مرسل و رواية اسماعيل‌بن‌جابر[٢] ضعيفة سنداً بمحمدبن‌سنان، و الاجماع منقول غيرمفيد للظن[٣] و لاحظ البحث في كتابنا «الارض في الفقه» ص٣٢١. والله الهادي.

## القسم الثاني‌عشر: الضمان بالتفويت

إذا استوفى أحد منافع إنسان آخر بالقهر أو بالأمر ضمنها كما سبق في القسم الثالث من اقسام الضمان. و اما إذا استولى على إنسان حر فحبسه، فهل يضمن منافعه غير المستوفاة أم لا؟ يصح أن نفصّل بين المنافع الفائتة والمفوتة،[٤] و نحكم بعدم ضمان الفائتة لعدم دليل عليه و بضمان المفوتة ببناء العقلاء، فإذا كان المقهور بالحبس كسوبا و لم‌يتمكن من كسبه لأجله فان الحابس يضمن أجرة مثله ضمان تفويت. وكذا إن كان أجيراً لغيره فعطّله عن عمله، فانه يضمن المنفعة المفوتة للمستأجر.

فالأموال ـ سواء كانت أعياناً أو منافع ـ تضمن بالتفويت كما تضمن بالاستيلاء العدواني و الاتلاف لبناء العقلاء الذي لم‌يردع عنه الشارع المقدس. و يمكن أن يستدل عليه أيضاً بقاعدة العدل التي قرّرناها في كتابنا «الارض في الفقه». و بقوله

---

١. لاحظ: *القواعد الفقهية*، ج٢، ص١٧ فانه فصّل هذه القاعدة.

٢. *الجواهر*، ج٢١، ص٢٢٠.

٣. و لاحظ: صحيح ابي‌بصير فانه يدل على المقام على نسخة منه، *الوسائل*، ج٢٧، ص٣٣٠، باب ١٣.

٤. قيل: المنافع المضونة ما تكون مقدرة الوجود عرفاً، كسكنى الدار. والمنافع القائتة ما لاتكون كذلك كمنفعة الكتب الشخصية غيرالمعدة للايجار.

تعالى: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»[١] فانه مطلق يشمل الأحكام الوضعية أيضاً و توضيحه: ان اتلاف أموال الغير و تفويتها عمداً يصدق عليهما الاعتداء بلا شبهة، فيجوز الاعتداء بالمثل وله مصداقان: أحدهما تفويت منافع المعتدي كحبسه بمقدار حبسه. ثانيهما أخذ مقدار ما تضرر المحبوس من منافع الحابس الظالم، فان العرف يري الأخير كالأول من الانتصار و الانتقام و الاعتداء بالمثل؛ أو أخف منه. و على هذا، فإن قلنا بلزوم تمكن الظالم و التزامه بانتقام المظلوم منه، فقد ثبت في ذمته مقدار ما فوّته عليه بعد مطالبة المحبوس منه، و هذا هو الضمان المصطلح. و إن لم‌نقل بلزومه فهو مناف لجواز الاعتداء بالمثل فانه ينجر إلى التنازع الجديد. فلاحظ.[٢] و يمكن ان استدل عليه ايضا بقوله تعالى: «وَ جَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ».[٣]

و قوله تعالى: ولمن انتصر بعد ظلمه... نظائرهما بنفس البيان.

و اما في التفويت السهوي فمع فرض عدم صدق الاعتداء و السيئة و الظلم و نحوها، يمكن ان نرجع إلى بناء العقلاء في الحكم بالضمان كما في الاتلاف السهوي.

هذا كله في تفويت منافع الحر غير المستوفاة، و أما منافع الأموال غيرالمستوفاة فهي أيضاً مضمونة على المفوت، إذا لم‌يصدق عليه الاتلاف و صدق عليه التفويت.

و أما الفتوى الفقهي فهو في منافع المستوفاة عند المشهور عدم الضمان[٤] علي عكس فتواهم في منافع الأعيان المغصوبة غيرالمستوفاة، فان المشهور على ضمانها.[٥]

قال المحقق في *الشرائع*: لو حبس صانعاً لم‌يضمن أجرته ما لم‌ينتفع به. و قال صاحب *الجواهر* في شرحه: فضلاً عن غيرالصانع، بلا خلاف أحده، بل في *الكفاية* هو

---

١. البقرة، الآية ١٩٤.

٢. و سنعود إليه في بحث ضمان المثلي والقيمي ان‌شاءالله تعالى.

٣. الشورى، الآية ٤٠.

٤. *الجواهر*، ج٣٧، ص٣٩.

٥. *مصباح‌الفقاهة*، ج٣، ص٢٩٣.

مقطوع به في كلام الأصحاب. و نقل عن مجمع *البرهان* قوة الضمان... و مال إليه في *الرياض*، حيث يكون الحابس سبباً مفوتاً لمنافع المحبوس. ثم قال: يحتمل قوياً اختصاص ما ذكره الأصحاب بصورة عدم استلزم الحبس التفويت كما فرضناه، بل الفوات[١] و رده في *الجواهر* بقوله: لايخفى فساد الاحتمال المزبور على من لاحظ كلمات الأصحاب، بل فرضهم المسألة في حبس الصانع كالصريح في عدم الضمان و ان كان سبباً ... .[٢]

و على كل استدل للمشهور أولاً بان الحر لايدخل تحت اليد على وجه تدخل منافعه معه كالمال ولو شرعاً، بل منافعه في قبضئه كثيابه باقية على أصالة عدم الضمان، و إن ظلم و أثم بحبسه أو منعه عن العمل كما ذكره في *الشرائع* و *الجواهر*.[٣]

و ثانياً على التسبيب الذي ذكره إنّما يقتضي الضمان إذا تعلق بتلف الاموال، و منفعة الحر معدومة، فلايتصور التسبيب لتلفها.[٤]

قلت: صدور الوجهين المذكورين من مثل صاحب الجواهر بعيد، وسيرة العرف وبناء العقلاء على الضمان عند صدق التفويت كالاتلاف. و كذا بناءاً على قاعدة العدل و قد اختاره بعض أهل العصر أيضاً.[٥]

فحبس الكسوب مثلاً و منعه عن الكسب يوجب ضمان الحابس ضمان التفويت دون ضمان اليد وكذا منع أجير الغير. و إذا كان كسوباً و استعمله في غير كسبه يضمن إعلاهما.

بل لايبعد ضمانه لكلا المنفعين؛ إحديهما بضمان التفويت و الأخرى بضمان الاستيفاء ولو أتلفها يضمنها بضمان الاتلاف. فلاحظ.

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص٣٩.
٢. *المصدر*، ص٤٠.
٣. *المصدر*، ص٤١.
٤. *المصدر*، ص٤٠.
٥. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص٢٢٧.

وفي *المكاسب*: و أما المنفعة الفائتة بغير استيفاء فالمشهور فيها أيضاً الضمان.

و قبله السيد الخوئي﵀ في منافع العين المغضوبة دون منافع العين المقبوضة بالعقد الفاسد، فلاحظ أدلة المشهور و جواباته﵀ في تقريرات درسه.[١]

و الأرجح هو التفصيل في الحكم بالضمان بين صدق التفويت وعدمه في المغصوب[٢] والمقبوض بالعقد الفاسد، والظاهر ان مراد السيد الاستاذ الخوئي أيضاً هو خصوص فرض المفوتة في المغصوبة كما يظهر من بعض كلماته.[٣]

**فروع**

١. المغصوب منه، قد يكون شخصاً و قد يكون نوعاً كما في غصب مال تعين خمساً أو زكاة قبل أن يدفع إلى مستحق و غصب رباط المسافرين و مدرسة المتعلمين، وقد يكون جهة كغصب الأعيان و الحقوق العائدة إلى المساجد و المدارس و الحسينيات و الكعبة و نحوها. فلابد من الرد في الأول عيناً أو قيمة أو مثلاً في فرض الاتلاف على مالكها أو وليه أو وكيله.

و في الثاني إلي الولي العام أو المستحقن، وفي الثالث إلى الجهة أو المتولي و إذا عابت العين يجب أداء أرشه.

٢. يحرم غصب مال الغير و يجب رده إلى مالكه، و ان كان مستوفى أو مفوتاً يضمنه الغاصب كما مر. و يحرم غصب الحقوق، و يضمن بعضها كحق التحجير و لايضمن بعضها كحق اختصاص المسجد و شبهه كما لايضمن في حق الرهانة.

٣. قالوا لايضمن الحر بالغصب ولو كان صغيراً لاعيناً و لا منفعة، و قيل يضمنه الغاصب إذا كان صغيراً (أو مجنوناً) و تلف بسبب كلدغ الحية و العقرب و وقوع الحائط. و عليه جمع.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٢٩٣ ـ ٣٠٢.

٢. ليس للغصب حقيقة شرعية قطعاً كما في *الجواهر*. وهو عبارة عن الاستيلاء العدواني الموجب للضمان.

٣. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٠٠.

أقول: إذا تلف الإنسان المغصوب صغيراً أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً مستنداً إلى اهمال الغاصب فهو ضامن من ضمان السبب كالمباشر، و منافعه المفوتة قد عرفت ضمانها على المفوت.

٤. المسؤول الحكومي إذا حبس أحداً على خلاف الحكم الشرعي يضمن منافع المحبوس المفوتة.

٥. لو منع مانع غيره من إمساك دابته المرسلة، فتلفت لم‌يضمن ـ ضامن اليد ـ و كذا لو منعه من القعود على بساطه أو من بيع متاعه فنقصت قيمته السوقية أو تلفت عينه كما عن جمع، بل هو المنقول عن المشهور[١] لعدم دليل عليه، ما لم‌يصدق عليه الاتلاف أو التفويت أو التسبيب من قبل المانع.

٦. قيل بضمان نقص القيمة السوقية للمتاع إذا حصل بمنع المالك عن بيعه ولو مع بقاء العين وصفاتها، وقيل بعدم ضمانه قطعاً، لان الفائت ليس بمال، بل اكتساب مال. و رد بشمول نفي الضرر للفرضين.[٢]

و قال صاحب الجواهر رحمه الله: لاينبغي التأمل في عدم ضمان نقصان القيمة السوقية، لعدم تفويت مال عليه بمباشرة أو تسبيب. ومن هنا لم‌تضمن منافع الحر إجماعاً.

أقول: عرفت ضمانها علي المفوت، و اما نفي الضرر فهو غير جار في المقام خلافاً للشهيد الثاني و صاحب الجواهر و غيرهما، اما اولا فلانه امتناني لايجري فيما إذا تضرر به فرد آخر، واما ثانياً فلانه لنفي الحكم الضرري لا لاثبات حكم عند علماء العصر، وثالثاً انه لايثبت حكماً يترتب الضرر على عدمه. كما ذكره السيد الأستاذ الخوئي.[٣]

و على كل لابد من التأمل في ضمان نقص القيمة السوقية و يشكل نفيه في فرض التسبيب. و الله العالم.

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ١٤.

٢. *المصدر*، ص ١٥.

٣. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٢٥٦.

٧. في الجواهر:[١] لا خلاف و لا إشكال في أنّ غصب الامة الحامل مثلاً غصب لحملها لثبوت يده بل استقلاله و استيلائه عليهما، فيضمنهما معا ولو لضمان تفاوت قيمتها حاملاً و حائلا لو اسقطت، و ان تلفت و تلف بعد الوضع، ففي المسالك الزم بأكثر من قيمة الولد وقيمتها حاملاً ان اعتبرنا الأكثر، و الا فقيمته يوم التلف[٢] و عن العلامة و المحقق﵀ في *الشرائع*: انه كذا يضمن حمل الامة المبتاعة بالبيع الفاسد، لعموم على اليد.

و عن جمع عدم الضمان لعدم كون الحمل بيعاً حتى يضمن بقاعدة ما يضمن بصحيحه (يضمن بفاسده) فهو حينئذ أمانة في يد المشتري.

و ردّه في *الجواهر*[٣] بانه مع فرض عدم إذن من المالك إلّا الإذن البيعية التي فرض عدمها يتبين الفساد، فيتجه الضمان حينئذ لعدم الإذن، و الأصل الضمان.

قلت: عرفت ضعف إصالة الضمان بعد عدم حجية النبوي المرسل (على اليد...) فالأصل هو البراءة من الضمان!

وبالجملة هنا أمران:

أولهما: انّ مطلق الاستيلاء على مال الغير لايوجب الضمان بل الاستيلاء العدواني كما مر تفصيله في ذيل القسم السادس من أقسام الضمان. لكنه خلاف المشهور ظاهراً.

ثانيهما: بيان الضابطة في انّ كل أقسام التلف القهري مضمون، أو بعضها غير مضمون؟

والعمدة في إثبات الضمان باليد عند السيد الأستاذ الخوئي﵀ قيام السيرة القطعية العقلائية الممضاة للشارع، على ان التسلط على مال الغير - تسلطاً غيرمجاني، موجب للضمان.[٤]

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص٣٠.

٢. سيأتي بحثه إن شاء الله في صحيح ابن ولاد.

٣. ج٢٧، ص٣١.

٤. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٥٨.

أقول: لايبعد دعوى انّ القدر المتيقن من هذه السيرة هو بعض أقسام الاستيلاء لا كل تسلط غير مجاني كما تقدم تفصيله.

و يمكن أيضا أن يقال بأنّ شمولها لضمان المنافع الفائتة غيرمعلوم و المتيقن هو المنافع المفوتة و المستندة إلى السببية. إلا أن يقال انّه في حكم إلغاء ضمان الاستيلاء و اليد بالمرة فان المفوتة تضمن بضمان التفويت ولو مع عدم تحقق الاستيلاء ويشكل جداً الالتزام به، فلابد من القول بضمان المغصوب ومنافعه الفائتة ولو من باب الاحتياط لأجل السيرة فتأمل.

٨. لو استأجر الحر العمل في زمان معين، فاعتقله و لم‌يستعمله فيه، استقرت الأجرة عليه، قولاً واحداً كما قيل. و استدل له بعد الاجماع أو عدم الخلاف فيه، بان بعد اقتضاء عقد الاجارة ملك الثمن وعدم الاستيفاء، إنما كان لتقصير من المستأجر وقد فات الزمان، و الأصل عدم بطلانها، كما ان الأصل عدم قيام غير هذا الزمان الذي هو متعلق العقد مقامه (لا بد من الالتزام به)[1] و ربما يلحق به ما لم‌يكن للعمل المستأجر به وقت معين، لكن ارتفع موضوعه، كما إذا استأجر أحداً لعلاجه و بذل هو نفسه للعمل، و إنّما أخّر المستأجر عمله حتى برأ مرضه، فهو كالأجير الخاص.

٩. لو استأجر على عمل فاعتقله مدة يمكن فيها استيفاء العمل و لم‌يستوفه و بذل الأجير نفسه للعمل كذلك و لم‌يستوفه عنه، ففي استقرار الأجرة بحث توقف فيه جمع، و افتي في *الشرائع* بعدم استقرار الأجرة، و تبعه جمع آخر، فان منافع الحر تضمن بالاستيفاء لا بالفوت، فمنفعته في المدة المزبورة غيرمضمونة على الحابس و ان بذلها المحبوس له، فالعمل باق على استحقاقه عليه بالعقد... و لا دليل على الاكتفاء عن تسليمه بالحبس في المدة المزبورة و لا بالبذل فيها.

و لا كذلك لو استأجر دابته فحبسها بقدر الانتفاع أو بذلت له كذلك فتسلمها و لم‌يستوف، لأنّ منفعته مضمونة عليه، فتقوم مقام المنفعة المستحقة له بعقد الاجارة

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص٤١.

ولو بالتهاتر القهري، باعتبار كونه مستحقاً عليه من منفعة الدابة المزبورة، لانها مضمونة في يده مقدار ما هو مستحق له، و هو أقرب من أجرة المثل التي هي بدل ما يفوت من المنفعة، لو لم‌يكن له مقدار ما فات في يده مما هو مضمون عليه.[١]

قلت: في فرض صدق التفويت لا فرق ـ على الأظهر ـ بين منافع الحر و الدابة فانه سبب مستقل للضمان مطلقاً عند العقلاء. و اما في الفوت فيمكن الفرق في الضمان فنقول بضمان المنافع الفائتة بضمان اليد و الاستيلاء و لو من جهة فتوى الفقهاء و لانقول به. بضمان منافع الحر الفائتة، لعدم دليل عليه. و لأصل المقام تتمة مذكورة في الجواهر.

١٠. لو دخل الدار و سكنها مع مالكها، فان كان الداخل ضعيفاً لايقدر مقاومة المالك إذا قاومه فلايضمن الدار ضمان الغصب و اليد، بل يضمن ضمان الاستيفاء بأي مقدار كان.

و ان كان المالك ضعيفاً فالداخل ضامن بضمان الاستيلاء و الاستيفاء.

١١. لو أخذ بمقودِ الدابة فقاداها وكان المالك راكباً عليها، فإن كان في الضعف وعدم الاستقلال بمنزلة المحمول عليها. كان القائد غاصباً و يضمن ضمان اليد لتحقق الاستيلاء و ان كان المالك قوياً على مقاومته فلايضمن القائد بضمان اليد، و انما يضمن ضمان الاتلاف لو اتلف.[٢]

---

١. *المصدر*، ص ٤٢.

٢. في *الشرائع و الجواهر* (ج ٣٧، ص ٢٨ ـ ٢٩): (ولو مدّ بمقود دابة فقادها) بقصد الاستيلاء عليها .أو ساقها كذلك (ضمن) و إن كان مالكها حاضراً لكن غيرمثبت يده عليها، لانه حينئذ غاصب بمعنى مستقل باثبات يده و مستولٍ و محتو و آخذ (و لايضمن لو كان صاحبها راكباً لها) كما في محكي المبسوط و مرادهما ظاهراً كونه مع ذلك قادراً على منع الغاصب كما في *القواعد* و *جامع المقاصد* و *المسالك* وغيرها لعدم صدق الاستيلاء فضلاً عن الاستقلال و الاخذ. وناقش فيه صاحب *الجواهر* (ج ٣٧، ص ٢٩) وقال أيضاً: كما انه قد يشكل ما ذكروه من عدم الضمان لو كان المالك الراكب قادراً، بما تقدم لهم من ضمان النصف بدخول الساكن قهراً مع المالك... وربما فرق بان القائد لا استيلاء له مع المالك الراكب على نصف و ربع، لانه أقوى يداً و أكثر تصرفاً و لذا يحكم التنازع له.

و ردّه صاحب *الجواهر* بأنه لايتم على القول بالتنصيف عند التداعي كما عن *الخلاف* و *السرائر* و نافي

١٢. إذا قيل بأنّ المسجد ليس بمال أحد، فلايضمن الغاصب عيناً و منفعةً و إن كان عمله محرما و يجب تخليته. و اما إذا انهدم داره تحت يده فيمكن القول بالضمان لانها ليست تحريراً، بل ملك غير طلق للمسجد على قول.

و أما المدارس و الحسينيات و الرباط و غيرها من الموقوفات غيرالمحررة فتلفها على غاصبها و المتصرف فيها بغير حق، عينا و منفعة، بضمان الاستيلاء.

١٣. لاشيء للغاصب عن عمله الذي هو غيرمحترم بسبب عدم الإذن فيه، و إن زادت به القيمة، بل ان كان مما يمكن رده إلى الحالة الأولى و أراد المالك ردّه، وجب على الغاصب ذلك، و يضمن أرش النقص إن كان، و لايجوز رده من دون إذن المالك لانه تصرف في مال الغير.

## القسم الثالثعشر: الضمان بالتسبيب

الإتلاف الموجب للضمان على نحوين:

أحدهما الاتلاف المباشري، بلا خلاف و الا اشكال في سببيته للضمان، بين المسلمين ظاهراً، و الاجماع بقسميه عليه إن لم‌يكن ضرورياً، سواء كان المتلف عيناً أو منفعة، و إن لم‌يكن هناك غصب، أي استقلال يد على ما اتلف، فلاحظ *الشرائع* و *الجواهر*.[١]

ثانيهما الاتلاف التسبيبي، و هو كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك وكطرح المعاثر في *المسالك*، بلا خلاف يجده صاحب الجواهر في أصل

→

المحققين والشهيدين، بل عن ثاني الشهيدين التصريح في باب الديات، بان جنايتها بيدها على القائد و الراكب بالتنصيف، فيضمن أيضاً هنا باعتبار اثبات يده مع يد المالك كما لو ركبها معه، بل قد يقال بضمانه الكل... (*المصدر*، ص ٣٠).

و على كل حال فلا خلاف و لا اشكال في ضمانه لها لو اتفق تلفها بقوده لها، و إن كان الراكب قوياً على الدفع (بل لايبعد ضمانه لمنفعتها) التي فاتت على المالك بقوده، وكذا لو ساق الدابة و كان لها جماح فشردت فوقعت في بئر ضمن. والله العالم. اقول: فلاحظ وتأمل فيه.

١. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٥٧.

الضمان به. و اما الروايات المعتبرة سنداً، المتعلقة بالمقام دلالة فهي ما نتلوها عليك:

اوليها: صحيح محمدبن‌قيس عن الباقر عليه السلام قال: قضي أميرالمؤمنين عليه السلام في أربعة اطلعوا في زبيبة الأسد فخر أحدهم فاستمسك بالثاني و استمسك الثاني بالثالث و استمسك الثالث بالرابع حتى أسقط بعضهم بعضاً على الأسد، فقتلهم الأسد.

فقضي بالأول فريسة الأسد و غرّم أهله ثلث الدية لأهل الثاني وغرّم الثاني لأهل الثالث ثلثي الدية وغرّم الثالث لأهل الرابع الدية كاملة.[١]

أقول: مقتضى القاعدة تعلق الدية الكاملة لكل لاحق على سابقه، فتفصيل الصحيحة تعبدي محض في مقدار الدية في غير الاخير. و على كل الرواية دالة على الضمان بالتسبيب في الجملة في باب الديات.

ثانيتها: صحيح ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام في رجل دفع رجلا على رجل فقتله. فقال: الدية علي الذي وقع على الرجل فقتله، لاولياء المقتول. قال: و يرجع المدفوع بالدية على الذي دفعه، قال: و ان أصاب المدفوع شيء فهو علي الدافع ايضاً.[٢]

أقول: مقتضى القاعدة ظاهراً عدم ضمان المباشر المدفوع ولو ابتداءً لاستناد القتل إلى الدافع حقيقة، و لا فعل للمدفوع. فالحكم تعبدي لايتعدي مورده.

ثم الرواية تدل على ضمان المكره (بالفتح) بالاولوية و ان صحّ رجوعه إلى المكره (بالكسر) إلا ان صاحب الجواهر لم‌يجد خلافاً في عدم ضمان المكره (بالفتح) المال و ان باشر الاتلاف، و انّ الضمان على من أكرهه.[٣]

و لكن قال بعد كلام (ص٩٥): ولكن مع ذلك - إن لم‌يكن اجماعاً - لايخلو من نظر، خصوصاً مع عود النفع إلى المباشر باعتبار مباشرته الاتلاف و ان رجع هو على المكره. بل قد يقال ان القاعدة تقتضي اختصاص الضمان بالمباشر الذي هو المكره و المغرور و ان اثم المكره والغار لاستقلال المباشر بالاتلاف و لكن ضمنا للدليل.

---

١. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٣٦، ب٣، من أبواب موجبات الضمان من كتاب الديات.

٢. *المصدر*، ص٢٣٨، ب ٥.

٣. *الجواهر*، ج٣٧، ص٥٧.

ثالثتها: صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن[١] ظاهر الرواية الضمان المباشري دون السببي إلا أن يؤل بقرينة الرواية الخامسة الآتية. فتأمّل.

رابعتها: معتبرة سماعة قال: سألته عن الرجل يحفر البئر في داره أو في أرضه؟ فقال: أمّا ما حفر في ملكه فليس عليه ضمان. و أما ما حفر في الطريق أو في غير ما يملك فهو ضامن لما يسقط فيه.[٢]

و لايضر إضمارها باعتبارها، إذ في بعض طرقها المعتبرة تصريح بان المسؤل عنه هو أبوعبدالله عليه السلام و اطلاقها يشمل ما حضر المالك في أرضه بلاغرض، بل بغرض الاضرار بالغير، كما يشمل ما حفره الحافر في ملك غيره أو في الملك المشترك كالطريق بقصد نفعه أو بلا قصد او لمصلحة المارة او الناس وغير ذلك. فاذا تم هذا الاطلاق كان مدلول الرواية وتفصيلها أيضا تعبدياً. لكن لايبعد انصرافه عن قصد الاضرار و العلم به.

نعم يقيد اطلاقها في الجملة بمعتبرة أبي‌بصير فقد سأل أباجعفر أو أباعبدالله عليه السلام عن غلام دخل دار قوم يلعب فوقع في بئرهم هل يضمنون؟ قال: ليس يضمنون، فإن كانوا متهمين، ضمنوا[٣] قلت: ذيل الرواية تحتاج إلى مزيد تأمل. فان الاتهام يرجع إلى الإيقاع دون الحفر.

و حمله في *الوسائل* على وقوع القسامة[٤] جمعاً بينها و بين غيرها.

خامستها: معتبرة الحلبي سأل أباعبدالله عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره؟ فقال: كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه[٥] و رواه المشائخ الثلاثة بأسانيد معتبرة.

---

١. *الوسائل*، ص ٢٤١، ح ٣٩، ب ٨.

٢. *المصدر*، ص ٢٤٢ و لاحظ *جامع الاحاديث*، ج ٣١، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٣. *جامع الأحاديث*، ج ٣١، ص ٣٥٦، ب ١، من أبواب ما يوجب الضمان.

٤. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٥.

٥. *المصدر*، ص ٢٤٣.

و نقل عن الشيخ و الفاضل و ثاني الشهيدين و الاردبيلي عدم الضمان، إذا كان الحفر في الطريق لمصلحة المسلمين كالحفر للبالوعة و الاستقاء و نحو ذلك و استحسنه المصنف. و تردد أو ناقشه صاحب الجواهر.[١]

و هذا لنقل متوجه على اطلاق الرابعة أكثر من اطلاق هذه (الخامسة).

نعم لو دار الأمر بين الاضرار بالطريق و مصلحة الناس بل مصلحة المارة و قدم الأول على الاخيرين شخص أو جهة كالبلدية توجه إليه الضمان بمقتضى هذه الرواية والله العالم.

سادستها: صحيح محمدبن‌مسلم عن الصادق عليه السلام في شاهد الزور ما توبته؟ قال: يؤدي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله، إن كان النصف أو الثلث إن كان هذا وآخر معه شهد عليه.[٢]

وفي رواية الصدوق: و ان كان شهد هو وآخر معه أدى النصف.[٣]

سابعتها: صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام في أمرأة شهد عندها شاهدان بأن زوجها مات فتزوجت، ثم جاء زوجها الأول، قال: لها المهر بما استحل من فرجها الأخير و يضرب الشاهدان الحد و يضمنان المهر لها عن (بما غرّا) الرجل ثم تعتد وترجع إلى زوجها الأول.[٤]

ثامنتها: صحيح جميل عنه عليه السلام في شاهد الزور: إذا كان الشيء قائماً بعينه رُدّ على صاحبه و إن لم‌يكن قائماً ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل.[٥]

تاسعتها: صحيح محمدبن‌مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام في رجلين شهدا على غائب عن (عند) امرأته انه طلقها فاعتدّت المرأة و تزوجت. ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم انه

---

١. ج٣٧، ص٥٣.

٢. *الوسائل*، ج٢٧، ص٣٢٧.

٣. *المصدر*.

٤. *المصدر*، ج٢٧، ص٣٣٠، باب١٣.

٥. *المصدر*، ص٣٢٧ و٣٢٨.

لم يطلقها، و أكذب نفسه أحد الشاهدين، فقال: لا سبيل للأخير عليها، و يؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع فيرد علي الأخير... .[١]

عاشرتها: معتبرة محمّدبن‌قيس عنه عن أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان بانه سرق فقطع يده، حتى اذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر، فقالا: هذا السارق و ليس الذي قطعت يده[٢] إنّما شبهنا ذلك بهذا، فقضى عليهما إن غرمهما نصف الدية و لم يجز شهادتهما علي الآخر.[٣]

و يؤيدها الروايات غيرالمعتبرة في بعض الأبواب الآخر من كتاب الشهادة من *الوسائل*.

و في *الجواهر*:[٤] و منها ما دل على رجوع المغرور (باب ٨٨) من أبواب نكاح العبيد و الإماء و (باب ٢) من أبواب العيوب و التدليس و (باب٧) منها من كتاب النكاح ومنها ما دل على تسبيب الإكراه. فبعد التجريد و الجمع بين الروايات يستفاد منها قاعدة التسبيب في الجملة و الله الهادي.

## الانظار حول تعريف السبب

١. كل فعل يحصل التلف بسببه... قاله المحقق في كتاب الغصب وقد سبق قريباً.

٢. ما لولاه لما حصل التلف عنده، لكن علة التلف غيره كحفر البئر ونصب السكين و القاء الحجر، فان التلف عنده بسبب العثار. كما قاله في ديات الشرائع.

٣. السبب ايجاد ما يحصل التلف عنده إذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة كالحافر و فاتح رؤس الظرف و المكره على الاتلاف. و المباشرة هي ايجاد علة التلف كالقتل و الاحراق. كما عن غصب القواعد.

---

١. *جامع الاحاديث*، ج ٣١، ص ٣٣٢.

٢. الرواية تدل علي نفي علم الإمام بالموضوعات وعدم تسدده بالروح المؤيد دائماً.

٣. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٣٣٢.

٤. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٤٧.

و استدركه في *جامع المقاصد*: و قول المصنف إذا كان السبب ما بقصد لتوقع تلك العلة غيرمحتاج إليه، بل هو مضر، إذ حفر البئر قد لايقصد به الحافر بـه توقـع العلـة الموجبة للتلف، و لا قصدها أكثري مع الضمان قطعاً للسببية... كأنه اراد بقصده كـون شأنه ذلك. و كان الأولى أن يقول: هو إيجاد ما يحصل التلف عنده، لكن بعلة أخـرى إذا كان السبب مما يتوقع معه علة التلف، بأن يكون وجودها معه أكثرياً.

٤. اقسام المزهق ـ كما في قصـاص القواعـد ـ ثلاثـة: شـرط و علـة و سـبب، فالشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر و لا مدخل له في العلية كحفر البئـر بالنسـبة إلـى الوقوع، إذ الوقوع مستند إلى علته، و هي التخطي و لايجب به قصاص.

و أما السبب فهو ماله أثر ما في التوليد كما للعلة و لكنه يشبه الشرط من وجـه و مراتبه ثلاثة: الاكراه... شهادة الزور... ونحو تقديم الطعام المسموم إلى الضيف... .

٥. السبب ـ كما في ـ ديات القواعد هو كل ما يحصل التلف عنده بعلـة غيـر الا انه لولاه لما حصل من العلّه تأثير كالحفر مع التردي.

٦. قال في *الا يضاح* في وجه التردد في ضمان الولد بموته جوعاً لو حبس الشاة أو حبس المالك عن حراسة ماشيته، فاتفق تلفها أو غصب دابة فتبعها ولـدها: ينشـأ فـي الأول من انه مات بسببه لصحة إسناده إليه عرفاً. و لان السبب هـو فعـل مـا يحصـل الهلاك عنده لعلة سواه، و هذا تفسير بعض الفقهاء و زاد آخرون و لولاه لما أثرت العلة. و هذا التفسير أولى، فعلى هذا ليس هو السبب، و لانه يمكن اعتياضه بغيره فهـو أعـم، فليس بسبب و لا يد له عليه و لا مباشرة و لا ضمان. و هذا منشأ النظر في الباقين.

و أيضاً ينشأ في الثاني من انه تصرف في المالك لا في المال فمن حيث انه سـبب عرفاً. و اما في الثالث فمن حيث انه سبب لحدوث. ميل يشبه القسري لوجـود ميـل الولد إلى أمّه طبعاً، فهو سبب، و من الشك في كونه سبباً شرعياً في الضمان، و الأصل البراءة. نقل عن الجواهر.[١]

---

١. ج٣٧، ص٤٩.

٧. و عن *غاية المراد* في بيان الوجه في سببية دلالة السارق: أن السبب على ما فسره الفقهاء هو ايجاد ملزوم العلة قاصداً لتوقع تلك العلة، و منهم من يفسره بانه فعل ما يحصل عنده التلف لكن لعلة غيره فهو أعم من الأول لامكان سبب آخر بدل منه.

٨. و عن *المسالك*: ان ما له مدخل في هلاك الشيء إما أن يكون بحيث يضاف إليه الهلاك في العادة اضافة حقيقية له أو لايكون كذلك. و ما لايكون كذلك اما أن تكون من شأنه القصد به ما يضاف اليه الهلاك أو لايكون كذلك وما يضاف إليه الهلاك يسمى علة و الاتيان به مباشرة. و ما لايضاف إليه الهلاك و لكن يكون من شأنه أن يقصد بتحصيله ما يضاف إليه، سمى سبباً و الاتيان به تسبيباً... .

و قال فيه أيضاً: و اعلم أيضاً انّ تمثيل المصنف السبب بحفر البئر في غير الملك تخصيص للسبب الموجب للضمان، فانّ حفره و إن كان في ملك الحافر يكون سبباً في الهلاك، لكنه غيرمضمون، فالسبب المعرّف سبب خاص، و هو الموجب للضمان، و إن كان التعريف صادقاً على ما هو أعم.

٩. يقول صاحب الجواهر[١] في مقام الاعتراض و النقاش: بان لفظ السبب لم يرد في النصوص عنواناً للحكم و الأصل البراءة فيما لايضاف إليه الاتلاف حقيقة و لايندرج في الامثال المزبورة، بل مع الشك فيه كذلك أيضا.

و دعوى ان المحصل من كلماتهم الضمان بمفهوم السبب الذي قد عرفت الخلاف في تعريفه على وجه بنوا الضمان وعدمه في بعض الفروع عليه، واضحة الفساد ضرورة كون الثابت خصوص بعض المصاديق التي لاينتقل منها إلى جعل عنوان الحكم مفهوم السبب[٢] الذي ذكروه خصوصاً بعد العلم بأن ما سمعته من التعريف له من الأمور الاصطلاحية، لا انه مفهوم عرفي. بل السبب المذكور هنا غيرموافق لمعنى السبب بمعنى العلة التامة و لا السبب الاصطلاحي الذي هو ما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم لذاته، بل ليس هو إلّا من الشرائط.

---

١. ج٣٧، ص ٥٠.

٢. هذه الدعوي بالنسبة إلي كلماتهم غير بعيدة. واما قصور الروايات عنها فهو شيء آخر.

فالتحقيق حينئذ كون المدار على المستفاد من النصوص المزبورة و غيرها مما صرح فيها بالضمان به، والتعدية منه إلى مشابهة في ذلك بالاجماع أو بفهم عرفي ينتقل منه إلى كون المذكور مثالاً لما كان من سنخه (ص ١٥).

## فروع

١. إذا اجتمع السبب و المباشر قدم المباشر في الضمان على ذي‌السبب كمن حفر بئراً في ملك غيره عدواناً فدفع غيره فيها إنساناً فضمان ما يجنيه الدفع على الدافع، بلا خلاف كما قيل. بل أرسلوه إرسال المسلمات في هذا المقام و في الديات و القصاص، إذ الفعل يسند إلى القريب دون البعيد بنظر العرف.

و في الجواهر:[١] بل السبب في الحقيقة قد صار من آلات المباشر في مباشرته، كقتله بالسيف والدفع في البئر و القائه على السكين المنصوب و اغراقه في الماء الذي وضعه الغير و هكذا... و مناقشة بعضهم في ذلك و احتمال ضمان المباشر و السبب معا ضعيف.

٢. إذا اجتمع السببان (لا المسبب والمباشر) بأن يحفر واحد بئراً و يضع الآخر عنده حجراً فيعثر به إنسان فيقع في البئر، فعن المسالك تبعاً للتذكرة: إن اتفقا في وقت واحد اشتركا في الضمان، لعدم الترجيح و إن تعاقبا فالضمان على المتقدم في التأثير لاستقلاله بالضمان اولاً، فكان اولي و هو سبب السبب فيجب وجود المسبب عنده.

و أورد عليه في الجواهر[٢] بان كلامهما لايخلو من خفاء. و الذي ذكره غيرهما انه يقدم الأول في الجنابة و إن تأخر حدوثه عن الآخر. و ربما احتمل ترجيح الاقوى كما لو نصب سكيناً في البئر المذكور. و قد يحتمل قوياً تساوي السببين لاشتراكهما في التلف

---

١. ج٣٧، ص ٥٤ ـ ٥٥.

٢. *المصدر*، ص ٥٦.

الحاصل خارجاً و انه لولا الحجر لم‌يحصل التردي في البئر، كما انه لـولا البئـر لايـؤثر العثور بالحجر تلفاً. (واختاره السيد المعاصر السيستاني).[١]

بل لو فرض كون كل من السببين متلفاً لو استقل إلّا إنّهما اشتركا في ما تحقق في الخارج من التلف، يتجه فيه الاشتراك في الضمان.

أقول: لا بعد في اشتراكهما في الفرض الأخير على نحو التساوي و كذا لو لم‌يكـن كل منهما مستقلاً لكن كانا متساويين في التأثير.

و اما إذا كانا مختلفين في التأثير ضعفاً و قوة فـيمكن القـول باشـتراكهما حسـب درجة التأثير إن احرزت و الا فالتصالح في المشكوك.

و يحتمل اختلاف الحكم باختلاف المقامـات بحسـب الاسـتقلال فـي الاتـلاف وعدمه وبحسب تقدّم الحدوث وتأخره وبحسب الاول في التأثير وآخره إذا اختلفت نسب التلف إلى الاسباب عرفاً من دون بيان ضابطة واحدة و الله العالم.

و قال بعض من عاصرناه: واما إذا تعدد السبب، سواء كانـا اثنـين أو أكثـر، فإمـا يكونان وجدا في عرض واحد و إما مترتبان في الوجود.

أما الأول فهما أوكلهم ان كانوا أكثر من اثنين يشتركون في الضمان و ذلك كما انه لو حفر جماعة بئراً في الطريق فوقع فيها دابة، لان اختصاص بعضـهم بالضـمان دون بعض ترجيح بلا مرجح.

و أما الثاني... فحوالة الضمان على أولهما وجوداً، و ذلك لأنّ مـع وجـود أولهمـا تحقق ما هو سبب الضمان و لايرفع حكمه ـ أي كونه سبباً للضـمان ـ الا بتوسـيط فعل فاعل مختار بينه و بين التلف. و المفروض انه لـيس فـي المقـام (أي انـه غيـر محقق)... فلو حفر أحدهما بئراً... فوضع بعد ذلك شخص آخر حجراً في حافة تلـك البئر فعثرت دابة بواسطة ذلك الحجر فالضمان علي الحافر.[٢]

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص٢٤٨.

٢. *القواعد الفقهية*، ج ٢، ص٣٨ و ٣٩.

٣. إذا فرض ضعف المباشر و قوة السبب، فالضمان على ذوالسبب فقط كما غير واحد و عن بعضهم الاقتصار على استثناء الغرور و الاكراه.

و في *الجواهر* حمله علي المثال، ضرورة ضعف الريح و الشمس و النار و السبع و غيرها مما لا عقل له و لا اختيار.[١]

٤. من قدّم الطعام إلى الجاهل، فان الضمان ليستقر على الآمر. و في *الجواهر*: بل لو لم‌يكن منه امر، بل مجرد تقديمه له ضيافة. و ان قال في *التذكرة*: من قال كله و لم‌يقل انه ملكي و لا طعام فلان غصبته، بل اطلق، فوجهان أقواهما الضمان، لانه غرة أيضاً، بل لو كان الطعام ملك المأمور المغرور ضمنه له أيضاً، لانه و ان كان قد سلطه عليه، إلّا انه باعتقاده انه ملك الغير وانه مسلط على اتلافه بغير عوض، ولذلك ضعفت مباشرته بالغرور. و ما اشتهر من ان قرار الضمان على من تلف في يده المال إنما هو في غير الفرض.

أقول: لو فرض اقدام المالك المغرور على الاكل مثلاً على كل حال يشكل ضمان السبب.

٥. في *الشرائع*: و لايضمن المكره المال و ان باشر الإتلاف، و الضمان على من أكرهه لان المباشرة ضعفت مع الاكراه. فكان ذوالسبب أقوي. و في *الجواهر*: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك. نعم قد تقدم في كتاب الطلاق[٢] تفصيل ما يتحقق به الاكراه. وفي *المسالك*: ربما قيل باشتراط زيادة خوف ضرر لايمكن تحمله. و الأشهر الأول. قلت: و لعله لصدق الاكراه الذي هو عنوان الحكم نصاً[٣] و فتوى و ان كان الضرر يسيراً... (وقال): ثم ان ظاهر الأصحاب في المقام عدم رجوع المالك على المكره بخلاف الجاهل المغرور، فان له الرجوع عليه و إن رجع هو على الغار و لعله لعدم صدق (اخذت) الظاهر في الاختيارية عليه بخلاف المغرور.

---

١. ج٣٧، ص ٥٦.

٢. ج٣٢، ص ١١ ـ ١٤.

٣. *الوسائل*، ج ١٥، ص ٣٦٩ و هو حديث رفع التسعة، ب ٥٦، من ابواب جهاد النفس.

مضافاً إلى ظهور رجوع المغرور في ضمانه و ان رجع هو، وحينئذ يكون المراد من قولهم «الضمان علي المباشر الا مع قوة ذي السبب» انه يستقل السبب بالضمان مع قوته و لايشاركه المباشر الا في الغرور، كما انه يستقل المباشر بالضمان و لايشاركه السبب.[١]

أقول: ظهور كلمة أخذت في الاختيارية ممنوع و لعله لايلتزم به صاحب الجواهر على انه مر ضعف الخبر سنداً و على انّ الضمان في الاكراه ليس من ضمان اليد دائماً بل قد يكون من ضمان الاتلاف و قد يكون من ضمان التفويت. ثم ان صحيح ابن‌سنان المتقدم برقم الثانية في ضمن اخبار السبب ينافي نفي ضمان المكره فان المدفوع أعجز من المكره لافعل له ولا ارادة[٢] إلا أن يترك العمل به من جهة انه خلاف القاعدة.

و قد يقال أن القاعدة تقتضي اختصاص الضمان بالمباشر الذي هو المكره و المغرور و ان اثم المكره و الغار لاستقلال المباشر بالاتلاف، و لكن ضمنا للدليل لا لقوة السبب على المباشر، المخصوصة بما إذا كان الإسناد حقيقة للسبب دون المباشر الذي هو كالريح والشمس.

أقول: و فيه تأمل. ربما يقال بشمول قوله: الغصب كله مردود للمكرَه و المغرور، لكن الرواية ضعيفة سنداً.[٣]

و لذا قال في *الجواهر*: إن لم‌يكن اجماعاً لايخلو عدم ضمان المكرَه من نظر خصوصاً مع عود النفع إلى المباشر باعتبار مباشرته الاتلاف و ان رجع هو على المكره.

و فيه أيضاً: بل ينبغي الجزم به (أي بضمان المكره والمغرور) فيما لو كان مغصوب في يده قبل الإكراه، فأكره على إتلافه، بل هو كذلك في كل مضمون بيده ثم أكره

---

١. ج٣٧، ص٥٧.

٢. و لاجله يمكن أن يقدر فيما اكره عليه (في حديث الرفع) العقاب كما في ما لايعلمون. أو يقال ان المرفوع هو الضمان المستقر دون الابتدائي فلاحظ.

٣. *الوسائل*، ب١ من ابواب الانفال، ح ٤.

على إتلافه، لان رجوع المالك حينئذ عليه باعتبار حكم الضمان السابق.[١]

أقول: ما ذكره متين لكنه كما صرح به، هو ضمان ابتدائي جاز رجوعه على المكره إمّا لأجل حديث الرفع و امّا لقوة ذي‌السبب من المباشر عرفاً.

و الأرجح هو نظر المشهور و رفع الضمان الابتدائي بحديث رفع التسعة عن المكره ـ بالفتح ـ وتعلقه بالمكره ـ بالكسر ـ والله أعلم.

٦. الإكراه على اتلاف النفس لايوجب سقوط الضمان عن المكره، و في الجرح إشكال للتردد في شموله قوله: فإذا بلغ الدم فليس تقية[٢] له.[٣]

أقول: و كأن سيدنا الاستاذ الخوئي يزعم في درسه اختصاص الحديث بباب التقية و عدم شموله للاكراه، و له ثمرة مهمة، إذ يتخير المكره ـ بالفتح ـ بالقتل حينئذ بين القتل و تركه حتى يقتل بيد المكره عند فقد المرجح. إلّا أن يقال أن باب التقية أوسع، فإذا لم‌تشرع في القتل فليكن في الإكراه كذلك، على أن التقية نوع من الإكراه غالباً، و المقام بعد يحتاج إلى تأمل.

٧. لو أرسل في ملكه ماء فأغرق مال غيره أو أججّ ناراً فيه فأحرق، ففيه صور وتفاصيل و أقوال:

انّ اغراق مال الغير أو أحراقه إمّا فعل مباشرة باعتبار كونه من توليد فعله، و إما تسبيبي. أمّا الأول ففي الجواهر:[٤] و التحقيق ما عرفت من كون المدار على صدق الاتلاف حقيقة ولو بالتوليد ـ إن لم‌يكن اجماع على خلافه ـ من غير فرق بين التجاوز في الحاجة و عدمه و بين العلم أو الظن بالتعدي و عدمه.

قلت: حاصل كلامه، ان قاعدة من أتلف لا مخصص أولا مقيد لها في المقام. وهو المعتمد.

---

١. ج٣٧، ص٥٨.

٢. *الوسائل*، ب٣١، من ابواب الأمر والنهي، ح١.

٣. *الجواهر*، ج٣٧، ص٥٨.

٤. ج٣٧، ص٦١.

و في الثاني (فرض الفعل السببي) فإن كان التصرف (إرسال الماء و تأجيج النـار) بمقدار الحاجة ومن دون علم أو غلبة ظن بان ذلك موجب للتعدّي إلى الإضرار، لكن اتفق الإضرار بحدوث العاصفة بغتة أو بغير ذلك، فالأرجح عدم الضمان لإصالة عدمه بعد عدم دخول الفرض في أخبار الضمان المتقدمة. بل يمكن إلحاقه بحفر البئـر فـي ملكه و ان ذكره من باب المثال.

و يمكن أن يلحق به فرض التجاوز مقدار الحاجة مع عدم العلم العادي بالإضـرار بالغير أو مع عدم الاحتمال الراجح العقلائي له، لعين ما تقدم و لعـدم استفصـال فـي موثقة سماعة في حفر البئر في ملكه.

و قال بعض المعاصرين:[١] بالضمان إذا كان من شأن النار أو الماء السراية و عـدم الضمان إذا لم‌يكن من شأنهما السراية فاتفقت لعصف الرياح بغتة.

و أما إذا اطمئن بالإضرار بالغير فلايبعد الضمان سواء تجاوز قـدر الحاجـة أم لا، لقوة ذي‌السبب على المباشر و صدق الاتلاف و انصراف موثقة سماعة ظاهراً عن هذا الفرض.

لايقال: مرجع هذا الكلام إلى مدخلية العلم في صدق الاتلاف وعدم صـدقه فـي فرض جهل ذي‌السبب، و هو ضعيف لصدقه في الصورتين عرفاً.

فانه يقال: بل مرجعه إلى انصراف الموثقة عن شمول فرض العلم بالاضرار بالغير، بل و كذا انصرافه عن فرض قصد الإضرار بالغير.

ففي فرض عدم العلم و عدم تعدد الاضرار ينفي الضـمان بالموثقـة وفـي صـورة العلم أو القصد يرجع إلى عموم أو اطلاق قاعدة من تلف.

والنتيجة انه لايؤثر في الحكم تجـاوز قـدر الحاجـة و عدمـه. هـذا و لكـن فـي *الجواهر*[٢] لا اشكال في الضمان مع التجاوز عن قدر الحاجة و العلم و الظن بالتعـدي،

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٤٧.

٢. ج ٣٧، ص ٦٠.

بل في *المسالك*: لا شبهة في الضمان لتحقق التفريط المقتضي له مع وجود السببية الموجبة للضمان.

وفي *الكفاية* أنه مقطوع به في كلامهم، ولا أعرف فيه خلافاً. بل منه يعلم أيضاً قوة القول بالضمان مع انتفاء أحد الأمرين (كما عن جمع).

فترى ذيل الكلام صريحاً في خلاف ما استظهرنا، وصدره الحق الظن بالعلم في ايجاب الضمان.

واعلم ان المالك ربما يعلم بإضرار فعله في ملكه، لكن بتركه يتضرر هو، وهو بحث تزاحم الضررين وقد تعرضنا له في كتابنا «الارض في الفقه» و الله المؤيد.

٨. لو غصب شاة فمات ولدها جوعاً أو حبس مالك الماشية عن حراستها فاتفق تلفها أو غصب دابة فتبعها الولد ففي ضمان ذي‌السبب اختلاف و توقف جمع عن الحكم.[١]

و مقتضى القاعدة انه إن استند تلفها إلى فعل الفاعل و أنه لولا الغصب لم‌يمت الولد جوعاً، و كذا في المثال الثاني، الضمان. و أما في المثال الثالث ففي الضمان تردد لعدم انطباق الاتلاف السببي عليه بشكل ظاهر فلعل الراجع إلى اصالة البراءة غير مدفوع بشيء.

٩. في *الشرائع*: لو فك القيد من الدابة فشردت أو عن العبد المجنون فأبق، ضمن لانه فعل يقصد به الاتلاف. أقول: بل هو فعل يصدق عليه الاتلاف.

و كذا لو فتح قفساً عن طائر فطار مبادراً أو بعد مكث. و في *الجواهر*:[٢] بلا خلاف أجده في شيء من ذلك.

و هل يضمن لو أفسد الطائر بخروجه كما عن غير واحد، بدليل أن فعل الطائر منسوب إليه و في *الجواهر*: و ان كان لايخلو عن نظر خصوصاً مثل اتلاف الدابة بعد

---

١. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٦٤.

٢. *المصدر*، ص ٦٦.

الفك في بعض الأحوال، ضرورة إمكان منع السببية الشرعية. قلت: و هو لايخلو عن وجه ثم قال في *الشرائع*: و لا كذلك الحكم لو فتح باباً على مال فسرق أو ازال قيداً عن عبد عاقل فأبق، لان التلف بالمباشرة لا بالسبب. و في *الجواهر* و لعله لا خلاف فيهما نعم قيد بعضهم العبد بغير الآبق.

لكن المقام لايخلو عن إشكال من جهة تقديم المباشر على السبب. و من جهة ما ذكره العلامة[١] و عن الشيخ ضمان العبد المحبوس إذا فتح الباب عليه فذهب و قال السيد السيستاني بضمان فاتح القفس اذا استند التلف اليه عرفاً.[٢]

١٠. لو دل السارق فسرق فقيل بضمان الدال و قيل بعدم ضمانه، فان المباشر أقوى و يحمل الاول على فرض اقوائية الدالّ.

١١. لو القى حيواناً أو إنساناً ـ صغيراً أو مجنوناً أو عبداً أو حراً كاملاً ـ في مسبعة يضعف عن الفرار ضمن لو قتله السبع، بل يقاد بشروطه. وعن الشيخ عدم الضمان لان الحر لايدخل تحت اليد. قلت لو سلم، فالضمان في المقام ضمان الاتلاف دون ضمان اليد.

و اما إذا أمكنه التحرز فاتفق الهلاك لأمر آخر فلا ضمان لعدم سبب له.

و كذا إذا ألقاه في طريق فاتفق قتله باقتراس أو لدغ، فلايضمن عند المشهور كما في *الجواهر*.[٣]

١٢. يضمن من ألقى المعاثر في ملك غيره ما يتضرر به المارة إذا لم‌يكن المباشر أقوى كما إذا وطئها مع الالتفات. و إن تعيب بها الدابة يجب على الملقي أرشه كما في ضمان اليد.

١٣. لو وجدت دابة ميتة في البئر المحفورة عدواناً و لم‌يعلم انها ماتت في الخارج ثم رميت به، أو بترديها به أو ألقاها مباشر عاقل. لايضمن الحافر للاصل و ان علم

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص٦٧.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص٢٤٨.

٣. *الجواهر*، ج٣٧، ص٦٣.

مدخليتها في التلف و لكن لم‌يعلم مباشرة غيره معه على وجه يرتفع الضمان معها فقد يتوهم الحكم بضمان ذي‌السبب حينئذ لاصالة عدم مباشرة الغير.

و في *الجواهر*[١] لكن لايخفي عليك أنه من الأصول المثبتة بعد اعتبار ما عرفت من ظهور النصوص في اعتبار كون العطب به خاصة في الضمان، فلاحظ وتأمل.[٢]

---

١. *المصدر*، ص٦٨.

٢. ربما يتوهم أن مصطلح الحكومة و الأصل المثبت من إبداع الشيخ الانصاري‌ﷺ و هو اشتباه لذكرهما في كلام *الجواهر*.

# فصل في الحكم

١. يجب رد المغصوب ما دام باقياً اجماعاً منا. و أظنّه حكماً مقطوعاً في دين الإسلام، لكن في رد عينه إذا كان من الاشياء المتماثلة المصنوعة في عصرنا، نظر، إذ ليس في افرادها تفاوت جزئي في جهة من الجهات، فإذا فرضنا عدم رغبة خاصة لمالكه ككونه مال أبيه أو ولده مثلاً، فلا بعد في كفاية رد مثله لا سيما إذا كان أعلى من ماله، وليس للمالك إلزام الغاصب بردّ عينه إذا استلزم ضرراً أو مشقة عليه، و فهم العرف يساعد هذا القول، و لا بأس بمخالفة فتوى المشهور إذ لم‌يشاهدوا هذه المصنوعات المتماثلة من كل جهة في زمانهم، و إن كان قولهم أحوط.

٢. لو تعسر على الغاصب الرد و اقتضى هدم بناء أو تخريب سفينة مثلاً، يجب رده على الغاصب ضرورة بقاء المغصوب على ملك مالكه. و أما إذا تصرف فيه سهواً أو بعقد فاسد و هو يعلم بفساده و كان نزعها وردها مستلزماً لضرر كثير فلايبعد كفاية أداء المثل و القيمة و انه بمنزلة التالف عرفاً، او انه بمنزلة متعذر الرد فيجب على المتصرف بدل للحيلولة زائداً على رد المنافع المفوتة و المستوفاة. ذلك لقاعدة لا ضرر و نفي العسر و الحرج لقاعدة العدل. و يجري هذا الكلام في مزج الحنطة بالشعير مثلاً بكمية كبيرة يشق تفكيكهما مشقة عظيمة كثيرة من باب الاشتباه والسهو لعين ما مر، نعم إذا كان بغصب وعناد لا بأس بوجوب التمييز عليه على الأحوط، و كلام الأصحاب أيضاً في فرض الغصب و الاستيلاء عدواناً فلاحظ في

*الجواهر*[١] فلايشمل فرض السهو و الاشتباه فيكفي بدل الحيلولة إن شاء الله و يحتمل الشركة أيضاً.

٣. لو أدرج لوحاً مغصوباً في سفينة و كانت في اللجة و خيف من النزع غرق حيوان محترم ـ آدمي أو غيره ـ أو مال كذلك لغير الغاصب الجاهل بالغصب فعن *القواعد* و *التذكرة* و *جامع المقاصد* و *المسالك* و *الروضة* و ظاهر غيرها عدم وجوب النزع، بل في *مجمع البرهان* لا خلاف فيه جمعاً بين الحقين و لاحترام روح الحيوان سواء كان للغاصب و غيره.

و قال صاحب الجواهر رحمه الله[٢] بإمكان الزام الغاصب ومن بحكمه وهو العالم باذن فيها لوحاً مغصوباً، بذبح الحيوان مقدمة لإيصال مال الغير الواجب عليه فوراً، ولو كان المال للغاصب أو من بحكمه، فالظاهر وجوب النزع وفاقاً للفاضل و ولده و الشهيد و الكركي و اطلاق المصنف و غيره. بل في *المسالك* نسبته إلى صريح الأكثر، لان دفع المغصوب واجب فوراً و لايتم إلّا به، و الضرر هو الذي أدخله على نفسه بعدوانه الذي لايناسبه التخفيف.[٣]

وعن *المبسوط* و *التذكرة* و ظاهر *السرائر* عدم وجوب النزع، و يسهل الصبر إلى انتهاء السفينة إلى الشط فتؤخذ القيمة للحيلولة، إلى أن يتيسر الفصل و رد اللوح مع أرش النقص إن نقص، جمعاً بين الحقين بخلاف الساجة في البناء الذي لا أمد له ينتظر. ورده في *الجواهر* بانه مجرد اعتبار لايرجع إلى محصل.

أقول: و لايبعد اختيار هذا القول، لان اللوح إذا توقف على غرق سفينة أو أموال كثيرة و إن كانت للغاصب أو من بحكمه، فهو عند العقلاء من المتعذر فينتقل إلى بدل الحيلولة في لوح السفينة إلى انتهائها إلى الشط و في البناء دائماً.

نعم إذا احتاج المالك إلى ماله بحيث يتضرر بمثل ضرر الغاصب إن لم يرد إليه

---

١. ج٣٧، ح ٧٥.

٢. *المصدر*، ص ٧٦ ـ ٧٧.

٣. *المصدر*، ص ٧٧.

ماله لا بأس بالقول بوجوب نزعه و رده إلى مالكه. والله اعلم. و بالغ صاحب الجواهر حيث يقول: بل لو اختلطت السفينة بسفن كثيرة للغاصب و لم‌يوقف على اللوح الا بفصل الكل، فالظاهر ذلك أيضاً للمقدمة، لتطابق النص و الفتوى على الزام الغاصب هنا بالأشق على وجه يقدم على نفي الضرر و الحرج كما أومأ إليه بقوله: الحجر المغصوب في الدار رهن على خرابها[١] ضرورة اقتضائه رده على مالكه و ان استلزم خراب الدار اجمع.[٢]

أقول: لا نص معتبر في المقام و التمسك برواية ضعيفة، و إن شئت فقل بجملة عربية لم‌يعلم قائلها للحكم بإضاعة الأموال الطائلة غريب بل عجيب. و نمنع عدم جريان قاعدة نفي الضرر في هذه المراتب العالية، و انما نقبله بمقدار يناسب غصبه لقاعدة العدل المحررة في كتابنا «*الارض في الفقه*».

و أفرط من قال أن للمالك اخذ ماله من الغاصب الممتنع عن دفعه في كل حال و إن استلزم ذلك تلف نفس الغاصب و خصوصاً مع حاجة المالك له في تلك الحال لحفظ نفسه مثلاً.

أقول: أما في الفرض الأخير فلا بأس بالحكم و أمّا في الفرض الأول فإن كان ذلك في مقام الدفاع عن ماله فهو قابل للبحث و النقض و الإبرام و اما في غيرذلك كما إذا نزع المالك لوحة من سفينة الغاصب و يعلم ان فيه هلاكه فهو إفراط إذ لا شك في حرمة النزع فإن قتل نفس مؤمن أهم من المال. و لو فعل و قتل الغاصب جاز قصاص الفاعل.

٤. لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبة، فإن أمكن نزعها على وجهه الأول لزم نزعها على الغاصب و غيره إيصالاً إلى مالكه، و في *الجواهر*:[٣] و إن أفسد الثوب.

قلت: قد مر الكلام حوله في المسألة السابقة فانهما بملاك واحد.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، باب ١ من كتاب الغصب.

٢. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٧٧ و ٧٨.

٣. *المصدر*، ص ٧٩.

و ان فرض تلفها بانتزاعها فهي بمنزلة التالف فيضمن المثل أو القيمة، و في *الجواهر*: لكونه كالمعدوم باعتبار تعذر رده. أقول: فلايجب إخراجها من الثوب خلافاً لبعضهم، فيملكه الغاصب بعد رد القيمة أو المثل. و في *الجواهر*: ستسمع ملك الغاصب المغصوب إذا أدى قيمته للحيلولة و ان كان متزلزلاً، بل كان ذلك مفروغاً منه عند التأمل في كلماتهم في مقامات متعددة ظاهرة أو صريحة... .[١]

٥. في محكي *المسالك*: إن خيط به ـ أى بالخيط الغصبي ـ جرح حيوان فهو إما محترم أو غيره و المحترم إما آدمي أو غيرآدمي، فالآدمي إن خيف من نزعه تلفه أو غيره من المحذور المجوز للعدول إلى التيمم من المرض و الشين لم‌ينزع، و على الغاصب قيمته.

ثم إن خاط جرح نفسه، فالضمان مستقر عليه، و إن خاط جرح غيره بإذن و هو عالم بالغصب قيل كان قرار الضمان عليه. و الأجود قراره على المباشر و أما غير الآدمي فعلى ضربين أحدهما غير المأكول و الحكم فيه كالآدمي لانه لاينتفع به مع ذبحه. و الثاني المأكول، فإن كان لغير لغاصب لم‌ينزع لحرمة روحه، و ان كان للغاصب فوجهان انه يذبح و يبرأ الخيط لامكان الجمع بين الحقين، و هو جائز الذبح. و أظهرهما و هو الذي يقتضيه اطلاق المصنف، المنع كما في غيرالمأكول لان للحيوان حرمة في نفسه و لهذا يؤمر بالانفاق عليه و يمنع من اتلافه بغير الذبح للاكل.

و لصاحب الجواهر[٢] عليه اعتراضات يظهر حال بعضها مما سبق في المسألة السابقة و الله العالم.

٦. لو حدث في المغصوب عيب مستقر لا سراية له، ردّه مع الأرش، سواء كان بفعل الغاصب أو غيره. و في *الجواهر*: و سواء زال معه الاسم أو غيره بلا خلاف أجده بيننا بل الاجماع بقسميه عليه. بل هو مقتضى وجوب رد المغصوب و ضمان ما

---

١. *المصدر*، ص ٨٠.

٢. *المصدر*، ص ٨١ ـ ٨٣.

فات منه المستفاد من العقل و الكتاب و السنة[١] و الاجماع، خلافاً للمحكي عن أبي‌حنيفة من انه إذا غيرالغاصب المغصوب تغيراً أزال به الاسم و المنفعة المقصودة منه كما إذا قطع الثوب أو طحن الحنطة مثلاً، ملكه وضمن القيمة للمالك.[٢]

قلت: لا دليل من العقل و لا آية من الكتاب ولا رواية معتبرة من السنة تدعم فتوى صاحب الجواهر، و ان كانت نسبته ثابتة إلى المشهور، وعليه فيمكن في بعض ما ازال اسمه ـ لا في كل مورد حتى في مثل الحنطة الطحينة ـ بحيث تغيرت بنظر العرف التسامحي حقيقة المغصوب و زالت منفعته كما إذا شقت الملحفة أو شق الثوب عشرة شقوق، فكل شق و إن كان مالاً ذامنفعة، لكنه ليس بثوب و لا بملحفة مثلاً و العقلاء يرون ضمان مثل المغصوب أو قيمته على الغاصب و يرون الشقوق ملكاً للغاصب. نعم لاأدري ضابطة في ذلك عاجلاً، فلا بد من النظر إلى اختلاف الموارد و خصوصياتها. و اما إذا لم‌يكن العيب مستقراً بل هو سار إلى الهلاك، فعن الشيخ في محكي مبسوطه انه يضمن لانه بشرفه على التلف صار كالمستهلك فيملكه الغاصب ويضمن مثله أو قيمته.

لكن قال المحقق في *الشرائع*:[٣] ولو قيل برد العين مع أرش العيب الحاصل، ثم كلما ازداد، دفع أرش الزيادة (حتى يهلك) كان حسناً. و في *الجواهر*: و إن فعل ذلك المالك عنادا لعدم كونه تالفا حقيقة؛ بل جزم به كل من تأخّر[٤] و الأظهر مختار الشيخ لقوة دليله.

ثم ان المحقق الثاني قيد عبارة *الشرائع* بعدم تمكن المالك من العلاج بسهولة، والا ففيه (أي الارش) تردد، و تبعه الشهيد الثاني في مسالكه لاستناد الفائت إلى تقصير

---

١. مراده‌ﷺ من السنة خبر على اليد. و خبر الغصب كله مردود و كلاهما ضعيفان سنداً و لاحظ ج٣٧، ص٣٣ من جواهره تعرف ضعف استدلاله بالكتاب والسنة.

٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص٨٢ و٨٣.

٣. ج٣٧، ص٣٨.

٤. *الجواهر*، ج٣٧، ص٨٣ و ٨٤.

المالك، كما لو جرحه فترك علاج الجرح مع قدرته عليه، فإنه لايكون مضموناً[١] و ناقش صاحب الجواهر و قال: ويمكن منع عدم الضمان في الجرح، بل نفي الخلاف بعضهم عن الضمان لو جرحه فترك حتى مات. قال: لان السراية مع ترك المداواة من الجرح المضمون على الجارح. نعم لو فصده الفصّاد مداوة لمرضه بأمر الطبيب فترك شدّه أو ترك كل منهما شدّة حتى نزف الدم، فمات فخيرة الكتاب والتحرير والارشاد و التلخيص، انه لا ضمان علي الفصاد.

و استشكل فيه الفاضل ومنع بعضهم من ضمان الزيادة بان الأرش الذي دفعه الغاصب انما هو أرش عيب سارٍ، فهو كمال حق المالك، فلا وجه لضمان ما تجدّد بعده ومال إليه صاحب الجواهر.[٢]

٧. ولو كان المغصوب باقيا بحاله رده و لايضمن تفاوت القيمة السوقية، و في *الجواهر*: بلا خلاف أجده بيننا، وعن *المسالك* نسبته إلى أكثر أهل العلم، لأن الفائت رغبات الناس لا شيء من المغصوب.

أقول: و هو متين لكن إذا لم‌يكن للعين منفعة ذاتية و قيمة أصلية كالاسكناس و النقود الرائجة اليوم، فلايبعد أن يقال بضمان تفاوت القيمة السوقية في المغصوب و القرض و المهر و غير ذلك. نعم إذا ثبت اعتباره بالنسبة إلى الأعيان و تنزل بالنسبة إلى النقود الخارجية، فلايبعد عدم الأرش، و المسألة اليوم محل ابتلاء.

و تدل عليه في الجملة معتبرة يونس بسند الكافي:[٣] كتب إلى الرضا عليه السلام ان لي على رجل ثلاثة آلاف درهم وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام، و ليست تنفق اليوم فلي عليه تلك الدارهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ قال: فكتب إلي: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس.

---

١. *المصدر*، ص ٨٤.

٢. *المصدر*، ص ٨٥.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٠٦، ب ٢٠، ح ١.

لكن ليونس رواية معتبرة أخرى في التهذيبين على تردد في صحة سند مشيخة التهذيب إلى الصفار و إن صح في الفهرست: كتبت إلى أبي‌الحسن الرضا: انه كان لي على رجل دراهم و ان السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من الدراهم الأولي و لها اليوم وضيعة، فأي شيء لي عليه؟ الأولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان؟ فكتب لك الدراهم الأولى (المصدر السابق) و رواه في *الفقيه* عن يونس و لكن لم‌يذكر له سنداً في مشيخة الفقيه.

و رواية صفوان – على تردد في صحة سند الشيخ إلى الصفار كما أشرنا إليه – قال: سأله معاويةبن‌سعيد عن رجل استقرض دراهم عن رجل و سقطت تلك الدراهم أو تغيرت و لايباع بها شيء ألصاحب الدراهم، الدراهم الاولي أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لصاحب الدراهم الدراهم الاولى[١] و جمع بينهما الصدوق جمعاً تبرعياً و لا عبرة به، و بالتعارض يسقطان و مقتضى القاعدة ما قلنا على احتياط.

أمور مهمة:

## الأول: القيمي و المثلي

إذا تلف المغصوب و مطلق المضمون، فإن كان مثلياً وجب مثله على الضامن لمالكه، و إن كان قيمياً وجب أداء قيمته كذلك. و استدل له بأمور:

أولها: الخبر النبوي: على اليد ما أخذت حتى تؤدي. لكنه ضعيف سنداً و متناً كما مر في القسم السادس من الضمان.

و ثانيها: ما دل على احترام مال المؤمن. و مر جوابه.

و ثالثها: الروايات الدالة على أن الامة المتباعة إذا وجدت مسروقة بعد أن أولدها المشتري أخذها صاحبها و أخذ المشتري ولده بالقيمة. فان الإمام عليه السلام حكم بضمان القيمة.

---

١. *المصدر*، ص٢٠٧.

رابعها: الإجماع المنقول. لكنه مستند إلى الوجوه الأخرى فليس بتعبدي.

خامسها: قوله تعالى: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ».

كما عن الشيخ في محكي *الخلاف* و *المبسوط* على ضمان المثل بالمثل و القيمة بالقيمي. بدعوى ان المماثلة انما تقتضي ذلك.

و قال سيدنا الأستاد الخوئي[١] ان الاستدلال بالآية موقوف على أمور ثلاثة:

١. أن تكون كلمة ما في الآية موصولة لا مصدرية.

٢. أن يراد بالموصولة الشيء المعتدي به (أي دون الفعل و هو الاعتداء فتكون الموصولة كالمصدرية في النتيجة أي في عدم الدلالة على المقصود).

٣. ارادة المثل في المثلي و القيمة في القيمي من كلمة المثل في الآية.

أقول: الأمر الأول سهل فلاحظ،[٢] و اطلاق كلمة (ما) يشمل الأعيان و الأفعال معاً فتدل الآية على جواز ضرب الضارب، للمضروب و على اتلاف مال المتلف لمالك التالف و على أخذ مال المعتدي للمالك بمثل ما أخذه. و لا بعد في شمول كلمة المثل للقيمة عند فقد المثل بفهم العرف و ارتكاز العقلاء.

فالعمدة في الايراد ما ذكره السيد الأستاذ الخوئي أيضاً بأن غاية ما يستفاد منه هو جواز التصرف في أموال الغاصب على سبيل التقاص بلا كونها ملكاً للمتصرف.

أقول: إذا جاز للمعتدي عليه أخذ مثل ما اعتدى المعتدي فهل يجب على المعتدي التمكين أو يجوز له المدافعة؟ الثاني بعيد من مذاق الشرع و سياق الآية و نظائرها و الأول يكشف عن تعلق المال في ذمته للمظلوم المعتدي عليه. فلاحظ فثبت المراد كما أشرنا إليه في الضمان بالتفويت أيضاً نعم تختص الآية بفرض الاعتداء و الغصب و لاتشمل فرض السهو و الاشتباه و المأخوذ بالعقد الفاسد.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٣٠٥.

٢. فان مجرد جواز اتلاف مال المتلف من دون جواز أخذه أمر مخالف لطريق العقلاء.

بقي شيء وهو يمكن أن يقال بأن كلمة المثل المذكورة في الآية لها مصداقان: المثل المصطلح عليه في الفقه. القيمة، فان كلاً منهما مثلا لغوياً عرفياً. و على هذا يجوز للمعتدي عليه أخذ المثل أو القيمة في المثليات و القيميات الاصطلاحية خلافاً للمشهور. والله العالم بمراده و كلامه.

و مما يدل على ضمان المثل عند تلف عين مال الغير بناء العقلاء فانهم يرون ذمة غير المالك مشغولة حتى يرد مثل التالف في خصوصياته الشخصية و النوعية وعند فقد المثل، وما ذكروه من أن الاقرب عند العقلاء إلى العين التالفة هو المثل في المثلي و القيمة في القيمي غير ظاهر.

نعم جعل صاحب الجواهر ﷺ ضمان المثلي بالمثل فقط من قطعيات الفقه[١] و نقل عن *جامع المقاصد* الاجماع عليه، و عن *غاية المراد* اطباق الأصحاب عليه و مع هذه الكلمات لابد من الاقتصار على ضمان المثلي بالمثل لا به و بالقيمة، فان مشهور الفقهاء من العقلاء الكاملين.

و أما القيمي فعن الشيخ و المحقق كما في قرض الشرائع[٢] ضمان القيمي بمثله لا بقيمته. و لا أدري هل يقولان به مطلقاً أو في خصوص القرض.

و يمكن أن يقال إذا وجد للقيميات الاصطلاحية مثل عند العرف فهو المضمون و إذا لم‌يوجد أي لم‌يحرز جميع صفات التالف أو معظمها التي لها مدخلية في مالية العين في الافراد الأخرى فالمضمون القيمة. والحيوان غالباً من الثاني فلذا كان ضمانه بالقيمة كما في صحيح أبي‌ولاد، لكن لا حصر في الخبر فلو أحرز العلم الحديث صفات الحيوان بدقة كان ضمان مثله متعين.

و عليه فإذا شك في كون تالف انه مثلي أو قيمي يجب رد المثل و يجب قبوله على المالك، و مع تعذره فالقيمة بدلا.[٣]

---

١. ج٣٧، ص ٨٥.

٢. ج ٢٥، ص ٢٠.

٣. لكن هذه الكبري تحتاج إلى مزيد تأمل وسيأتي نقل الأقوال الأربعة في فرض الشك.

## الثاني: النصوص الواردة في ضمان القيمة

١. رواية السكوني عن الصادق عليه السلام أن أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جبنها و بيضها و فيها سكين. فقال أميرالمؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل، لانه يفسد وليس له بقاء... هم في سعة حتى يعلموا.[١]

٢. صحيح ابي‌ولاد المفصل.[٢]

٣. معتبرة جميل‌بن‌دراج في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثم يجيء مستحق الجارية، قال: يأخذ الجارية المستحق و يدفع إليه المبتاع قيمة الولد و يرجع على من باعه بثمن الجارية و قيمة الولد التي أخذت منه.[٣]

٤. معتبرة محمدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: قضي في وليدة باعها ابن‌سيدها و ابوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيد الاخير... فقال: خذ وليدتك و ابنها. فناشده المشتري. فقال: خذ ابنه - يعني الذي باع الوليدة - حتى نفذ لك ما باعك... .[٤]

٥. معتبرة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المملوك بين شركاء فيعتق أحدهم نصيبه... قال يقوّم قيمة فيجعل على الذي أعتقه عقوبته و انما جعل ذلك عليه لما افسده.[٥]

٦. معتبرة محمدبن‌قيس المستفاد منها ذلك في الجملة[٦] و كذا غيرها.

ولاحظ: حواشي ص٣٢٨ و ص٣٢٩ ج٣ من *مصباح الفقاهة*.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤٦٨.

٢. *المصدر*، ج ٢٥، ص٣٩١، الغصب و *جامع الاحاديث*، ج ٢١، ص٨٣.

٣. *الوسائل*، ج ٢١، ص ٢٠٥.

٤. *المصدر*، ص٢٠٣.

٥. *الكافي*، ج ٦، ص ٨٥.

٦. *المصدر*، ص١٨٣.

و بالجملة لم‌يثبت ضمان القيمة الا في الحيوان و المملوك، و إلّا في الرهن كما يأتي و مقتضي إطلاق رواياته ضمان مطلق الرهن بالقيمي مثليا كان أو قيمياً.

## الثالث: ما معنى المثلي و القيمي؟

نسب صاحب الجواهر تعريف المثلي المذكور في الشرائع: «ما تتساوي قيمة أجزائه» إلى المشهور، ثم نقل تعاريف متعددة، فقال:[١] فالمراد من التعاريف واحد و هو التساوي الذاتي في غالب ماله مدخلية في الرغبة في القيمة، و أن يكون ذلك في أفراد الاصناف لا اتفاقاً... إلى أن قال:[٢] فقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا ان المثلي المصطلح هو الذي يمكن لعقلاء العرف الحكم بمثل له مساوٍ فيما له مدخلية في ماليته في غالب صنفه، وما ليس كذلك فهو قيمي.

و قال أيضاً: فان تعذر المثل ضمن قيمة المثل، بلا خلاف أجده، لكن قد يناقش بانه لايقتضي وجوب القبول على المالك لو دفع الغاصب، فان له التأخير إلى حال التمكن من المثل.[٣]

وقال سيدنا الاستاذ الخوئي‌ﷺ:[٤] العين الواجدة للأوصاف التي لها مدخلية في المالية إن كان لها افراد[٥] متماثلة بحسب النوع أو الصنف فهو مثلي ضرورة ان أفراد الكلي مع فرض تماثلها متساوية الاقدام و متقاربة الأوصاف من دون تفاوت بينهما في نظر العرف و إن كان بينهما فرق بالدقة العقلية، و إن لم‌تكن لها أفراد كذلك فهو قيمي، وهما يختلفان بحسب الأزمان، و هذا واضح.

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص٩١.

٢. *المصدر*، ص٩٣.

٣. *المصدر*، ص٩٤ و اختاره السيد الخوئي في *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٢١.

٤. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٠٩.

٥. كأن السيد الأستاذ فسر الاجزاء في تعريف المشهور بالافراد لكنه خلاف تعريف الشرائع بل خلاف صريح كلام الجواهر (ج٣٧، ص٣٠٩ و ٣١٠) لكن ظر الاستاد و لعله أحسن فلاحظ.

## الرابع: الضابطة عند الشك

إذا شك في مضمون انه مثلي أو قيمي، كالرطب و العنب و الزبيب و التمر و الحديد و النحاس و الرصاص و أمثال ذلك، فقد اختلفوا في حكمه على أقوال أربعة: كالقول بضمان القيمة فقط. و كالقول بتخيير المالك بين أخذ المثل أو القيمة. و كالقول بتخيير الضامن بينهما و كالقول بضمان المثل فقط.

و قد نقل سيدنا الأستاذ الخوئي دلائل هذه الأقوال في درسه[١] نعم تخيير المالك يوجب حصول العلم بفراغ ذمة الضامن.

و أورد عليه الأستاذ﴿ره﴾[٢] بان اشتغال الذمة بالمثل أو القيمة واقعاً و قيام الإجماع و الضرورة على عدم وجوب أدائهما معاً لايقتضيان تخيير الضامن بين أداء المثل و القيمة و لاتخيير المالك في استيفاء أيهما شاء بل يمكن تعيين ما في الذمة بالصلح القهري بأن يرجع المالك و الضامن كلاهما إلى الحاكم الشرعي و يحكم الحاكم بذلك.

قالت: هذا الاحتمال خلاف بناء العقلاء الذي هو الأصل في هذه المسألة و فروعها و الأصل عدم وجوب الترافع. و يحتمل في المقبوض بعقد فاسد تعين الضمان بجنس الثمن، لأنهما أقدما على ذلك.

و الأظهر هو القول الأخير لقصور المقتضي في ضمان القيمة في غير الحيوان و المملوك، و عليه فإذا وجد المثل و إلا فالمتعين هو أداء القيمة إما بعنوان بدل الحيلولة و إما بعنوان البدل الأصلي.

## [فروع]

**الأول:** إذا سقطت العين عن المالية كالجمد في الشتاء لايكفي أداء المثل، بل يجب أداء القيمة لقاعدة العدل بل و بناء العقلاء على ذلك كما قيل و لاحظ ذلك في

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٣١٠.

٢. *المصدر*، ص ٣١٥.

*الجواهر*[١] و *مصباح الفقاهة*[٢] و هل يراعي في القيمة زمان الغصب و مكانه أو أدنى القيم إلى الزمان المتصل بزمان سقوطه عن المالية أو أعلى القيم؟ فيه وجوه أحتاط السيد السيستاني بالتصالح.

**الثاني:** لو لم‌يوجد المثل الا بأكثر من ثمن المثل ذهب جمع منهم الشيخ الأنصاري ﷺ في مكاسبه إلى وجوب الشراء و فصل السيد الخوئي ﷺ بين ما كانت زيادة القيمة من جهة الرواج فحكم بوجوب شرائه، أو من جهة مطالبة من عنده بالزيادة لعزته و قلته، فيحكم بعدم وجوب الشراء.[٣]

أما الأول: فلوجوب الضمان بالمثل يحكم الشارع، و هذا الحكم الوارد في مورد الضرر لايرتفع بقاعدة نفي الضرر، على أن نفي الضرر للإمتنان، و لا إمتنان في رفع الضمان، بل هو خلاف الإمتنان على الامة.

و أما في الفرض الثاني فلايجب لقاعدة نفي الضرر، فان إلزام الضامن بزيادة القيمة الناشئة في الأمور الخارجية دون حكم الشارع بالضمان، ضرري يدفع بقاعدة نفي الضرر.[٤]

و قال ﷺ و من هنا اتضح لك انه إذا بقي المقبوض بالعقد الفاسد عند الضامن و توقف رده إلى مالكه على تضرر الضامن، لم‌يجب رده لنفي الضرر.

و قيل بوجوب شراء المثل في الصورة الثانية، و إن كان الشراء بقيمة عالية على خصوص الغاصب، فان الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال. و فيه ان هذه الكبرى غير ثابتة.

**الثالث:** إذا تعذّر المثل وجوب أداء القيمة مع مطالبة المالك لبناء العقلاء، لكن الظاهر وفاقاً لصاحب الجواهر و السيد الخوئي ﷺ و غيرهما عدم جواز إجبار الضامن

---

١. ج٣٧، ص٩٩.

٢. ج٣، ص٣١٧.

٣. و يمكن أن يحلق بالجهة الثانية إرتفاع القيمة لأمر سياسي أو روحي في أيام قلائل.

٤. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣١٩.

المالك على قبول القيمة حينئذ، بل له الصبر حتى وجود المثل، إلّا أن يكون الضامن مأيوساً من المثل مطلقاً، فيجوز دفع القيمة خلافاً للسيد الأستاذ الخوئي[١] و ذلك لبناء العقلاء، فافهم.

ثم الظاهر تعين قيمة المثل يوم الأداء لا غيره كما أوضحه السيد الأستاذ[٢] و لاحظ *الجواهر*[٣] في بلد المطالبة لابلد الضمان ظاهراً[٤] حتى سقط العين عن المالية بالمرّة خلافا للأستاذ[٥] حيث قال بقيمة يوم سقوط المثل عن المالية، لكون المثل حينئذ كالتالف عند العرف، قلت: هذا يصح إذا كان سقوط المثل من المالية من غير رجوع أبداً. و أما في مثل الجمد فلا، إذ بعد الشتاء يرجع ماليته فلايسقط المثل إلا حين الأداء بالقيمة. و لاحظ ج٢، ص ٤٣٥ منهاج السيستاني.

**الرابع:** قال في *الجواهر*:[٦] لو أتلف الغاصب مثلياً و ظفر المالك به في غير مكان الإتلاف فعن ابن‌ادريس أن له الزامه به في ذلك المكان و ان كان هو أعلى قيمة من مكان الغصب و كان حمله يحتاج إلى مؤنة، قال: لانه يقتضيه عدل الإسلام و الأدلة و أصول المذهب، و وافقه جمع لان وجوب رد المظلمة فوري، خلافاً للشيخ في مبسوطه انه إذا اختلفت القيمة، فللمالك قيمته في بلد الغصب أو ليصبر. ونوقش بمنافاته لفورية الحق، وبأن تأخير الأداء و رد المظلمة ضرر على المالك و الضرر لايزال بالضرر و الغاصب هنا أدخله على نفسه مضافاً إلى انه يؤخذ بأشق الأحوال.[٧] و اطلاق ما دل على وجوب رد المظلمة (ب٧٨ من أبواب جهاد النفس من جهاد

---

١. *المصدر*، ص ٣٢١.
٢. *المصدر*، ص ٣٢٠.
٣. ج٣٧، ص ٩٥.
٤. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٣٢٣.
٥. *المصدر*، ص ٣٢٤.
٦. ج٣٧، ص٩٨.
٧. لا دليل عليه كما سبق.

الوسائل)[١] و على تسلط المظلوم على استيفائها، متى تمكن منها[٢] كما قيل.

و الغرض ان الثابت في ذمته المثل. ودعوى اعتبار المكان في مثليته واضحة المنع لغة و عرفاً و شرعاً. نعم يتجه - بناء على ذلك - انه ليس للمالك الامتناع لو بذله الظالم في غير بلد الظلم وان اقتضي ضرراً على المالك لقلّة القيمة مثلاً. و ان تردد في *جامع المقاصد* و لم يرجّح.[٣]

قلت: لا ملازمة بين وجوب الدفع بعد مطالبة المالك في غير بلد الاتلاف وبين لزوم القبول على المالك لو بذله الضامن في غير مكان الظلم إذا كان له ضرر و الا ففيه وجهان.

**الخامس**: لو تمكن الغاصب بعد دفع القيمة عن دفع المثل، فإن كان دفع القيمة بمطالبة المالك و رضاه، فالظاهر عدم عود المثل في الذمة، إذ الساقط لايعود، و إن كان بمطالبة الضامن ولابدية المالك ورضاه من جهة عدم التمكن من المثل، كذلك، إذ بعد قبض المالك سقط ما في ذمة الضامن، و لا دليل على عوده بعد سقوطه.[٤]

أقول: لكن الظاهر إذا اخذها بعنوان بدل الحيلولة هو عود المثل في ذمة الغاصب و لكل منهما استرجاع حقه من المثل و القيمة. فلاحظ.

## الخامس: ضمان القيمي التالف بالقيمة

قد حكي عليه الاتفاق، و ليس في الأدلة اللفظية ما يثبته. إلا في الحيوان كما في صحيحة أبي‌ولاد لكنها غير دالة على الحصر، و الا في المملوك[٥] و إلا في الرهن كما

---

١. كصحيح الحذاء ويؤيده غيره من روايات الباب، ج ١٦، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٢. *الوسائل*، ب ٢٩ من ابواب المعروف و *بحارالأنوار*، ج ٧٥، ص ١٧.

٣. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٩٩.

٤. *مصباح الفقاهة*، ج ٣، ص ٣٢٥.

٥. لاحظ الروايات الواردة في المملوك في *مصباح الفقاهه*، ج ٣، ص ٣٢٩، هامش.

يأتي بحثه. فلايبعد القول بالمثل مطلقاً إلّا ما دل عليه الدليل الحاصر و مع فقد الحصر فالقول بالتخيير بين القيمة و المثل في القيمي، فلاحظ و إلا فيما لم‌يوجد له مثل في أوصافه النوعية و الصنفية التي لها مدخلية في المالية و الرغبات. كما انه لم‌يصح سنداً ما دل على ضمان القيمي بالمثل. (لاحظ روايتي الصباح واسحاق في الوسائل ب٢١ من أبواب الدين).

ودعوي ان المرتكز في أذهان العقلاء ضمان القيمي بالقيمة كما في كلام السيد الاستاذ[1] غير ثابتة.

## السادس: ما هو الملاك في تعيين القيمة في القيمي؟

للفقهاء في تعيين قيمة المقبوض بالعقد الفاسد إذا كان قيميا أقوال:

١. أن العبرة في ذلك بقيمة يوم القبض لصحيحة أبي‌ولّاد.

٢. أنّها بقيمة يوم التلف، و قيل انه مذهب الأكثر، و دليله ان انتقال الضمان إلى البدل (أي القيمة) يوم التلف و قبله يجب عليه رد العين فقط.

٣. أنّها بقيمة يوم الأداء كما عن صاحب العروة في تعليقته على المكاسب، و دليله انّ الذمة مشغول بنفس العين إلى حال الأداء، إذ هو المستفاد من أدلة الضمان، و التعذر لاينافي ذلك، لعدم اناطة الأحكام الوضعية بالقدرة، و إعطاء البدل انّما هو من باب الوفاء كما في تعذر المثل في المثلي و دفع البدل من غير الجنس.

و يمكن أن يستدل عليه أيضاً بما مر منا من أن الاصل في الضمان هو ضمان المثل فالانتقال إلى القيمة إنما يكون وقت الأداء.

٤. انّها بأعلى القيم من يوم القبض إلى يوم الأداء لوجوه غيرقوية مذكورة في *الجواهر*[2] و *مصباح الفقاهة*.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٨٥.

٢. ج٣٧، ص١٠٣.

يقول السيد الأستاذ الخوئيﷺ: مقتضى القاعدة هو القول الثاني، فان الانتقال إلى القيمة هو يوم التلف.[١]

و الأظهر هو القول الأول لصحيحة أبي‌ولّاد[٢] قال الراوي:

فقلت: أرأيت لو عطب البغل و نفق، أليس كان يلزمني؟ قال: نعم قيمة بغل – البغل – الوافي و بعض نسخ التهذيب[٣] – يوم خالفته. قلت: إن أصاب البغل كسر... .

لكن في الرواية فقرتان ربما تدلان على انّ العبرة بغير يوم الغصب و المخالفة أوليها: (فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو غمز؟ فقال: عليك قيمة ما بين الصحة و العيب يوم ترده عليه) و رُدّ بأن مقتضاها استقرار الضمان على الغاصب في زمان الرد و هو واضح البطلان، لأن ضمان المغصوب يستقر على الغاصب يوم الرد من غير تعرض فيها لبيان أن هذا التفاوت هل يلاحظ من يوم الغصب أم من يوم التلف أو من يوم الرد، وعليه فليكن تعيين ان العبرة بقيمة يوم الغصب قرينة على المراد و انه من يوم الغصب.

و مع الغض عن الجميع مفاد الرواية ان العبرة بالضمان بقيمة يوم الغصب في القيمي. و أما الأرش بين الصحيح و المعيب فهو بحسب يوم الأداء و لا منافاة بينهما.

و في *الجواهر*[٤] ان الموجود فيما حضرني من نسخة التهذيب المحشاة: ترد الأرش عليه مع البغل. و ليس فيها كلمة (يوم) ومعناه: أنك ترد الأرش عليه مع البغل.

ثانيتها قولهﷺ: أو يأتي صاحب البغل بشهود و يشهدون أن قيمة البغل حين اكري كذا و كذا فلو كانت العبرة بيوم القبض لم‌يذكرﷺ وقت الكري.

و جوابه انّ الوقتين – يوم المخالفة و الكري – بمقتضى ظاهر الحال واحد، فان

---

١. و في *الجواهر* (ج٣٧، ص٩٩): أخذُه بأشق الأحوال انما هو في رد العين المغصوبة لا المثل لعدم الدليل، بل الأصول تقتضي خلافه. و لاحظ ص ١٠٤ منه أيضاً.

٢. *الكافي*، ج ٥، ص٢٩١.

٣. ظاهر *جامع الاحاديث*، ج٢١، ص ٨٤ عدم دخول اللام المحلّي على كلمة بغل مطلقاً و الا لنقلها ولو من نسخة كما هو عادته.

٤. ج٣٧، ص١٠٢.

الفاصلة بين بلدة الكوفة و قرب القنطرة قصيرة، و من العادة اكتراء الدابة صبيحة يوم السفر أو ليلته فلايتفاوت القيمة في هذه المدة اليسيرة. و هناك مناقشات أخرى في حواشي المكاسب.

نعم هناك روايات في كتاب الرهن[١] تدل على أن الضمان بقيمة يوم التلف و لكن مقتضى معتبرة أبان‌بن‌عثمان[٢] الجمع بينهما بحمل المثبتة على الاتلاف. و النافية على التلف.

فيثبت الضمان بقيمة يوم اتلاف الرهن وهو يوم الغصب فتتفق مع صحيحة أبي‌ولاد.

فرع: يعتبر قيمة القيمي التالف بقيمة يوم الغصب و بقيمة مكان الغصب كما أوضحه السيد الخوئي رحمه الله[٣] و أما الشيخ الأنصاري فحيث يرى قيمة وقت التلف، اعتبر مكان التلف دون مكان الغصب.

و لاحظ تفصيل بقية الأقوال و أجوبتها في المطولات كالجواهر و المكاسب و حواشيها منها *مصباح الفقاهة*.

فائدة: في *الجواهر*[٤] ان محل الخلاف (كما صرح به غيرواحد ـ (في أعلى القيم) ما إذا كان نقصان القيمة مستنداً إلى السوق. أما إذا استند إلى حدوث نقص في العين ثم تلفت، فان الأعلى مضمون إجماعاً، كما في *المسالك* و *الروضة*، ولو على معنى ضمان أرش النقصان و قيمة العين حال التلف والله العالم.

## السابع: أرش الحيوان

في *الشرائع* و *الجواهر*:[٥] ولو كان المغصوب دابته فجنى عليها الغاصب أو غيره

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٣٩٠.

٢. *المصدر*، ص ٣٨٢.

٣. *مصباح الفقاهة*، ج ٣، ص ٣٥٢.

٤. ج٣٧، ص١٠٧.

٥. ج٣٧، ص١١٢.

(بما لا مقدر فيه في الانسان) أو عابت من قبل الله سبحانه ردّها مع أرش النقصان (بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى عموم الادلة و خصوص صحيح أبي‌ولّاد السابق).[١] (و كذا لو كان ذلك مما له مقدر في الانسان منها، إذ لا تقدير في قيمة شيء من أعضاء الدابة، بل يرجع إلى الارش السوقي، بلا فرق بين المأكول و غيره خلافاً للعامة في بعضها).[٢]

أقول: لكن في صحيح محمدبن‌قيس عن الصادق عليه السلام أن علياً قضي في عين دابة بربع ثمنها أي قيمتها[٣] و قريب منه رواية أبي‌العباس و صحيح ابن‌أذينة و صحيح آخر لمحمدبن‌قيس عن الباقر عليه السلام[٤] و *الفقيه*[٥] لكن المشهور لم‌يلتزموا بها. نعم حكي الشيخ عن الأصحاب في عين الدابة نصف القيمة. و في العينيين كمال قيمتها و كذا كل ما في البدن منه اثنان و لم‌توجد روايته على ذلك رغم تصريحه بها. بل قال: دليلنا اجماع الفرقة و اخبارها![٦] و الأحوط العمل بالروايات المتقدمة في خصوص عين الدابة و في غيرها يرجع إلى الأرش السوقي وفاقاً للمشهور.

## الثامن: بدل الحيلولة

يجب رد مال الغير إليه، و إذا تلف يجب رد عوضه مثلا أو قيمة. كما سبق. و إن تعذر رده ـ كما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق ـ يجب على الضامن رد بدل الحيلولة مثلاً أو قيمة. و استدلوا له بوجوه ناقشها سيدنا الأستاذ الخوئي في درسه[٧] و لعل عمدتها قاعدة نفي الضرر بناء علي شمولها للأحكام العدمية أيضاً. أي إذا توجه

---

١. *الوسائل*، كتاب الغصب، ب٧.
٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص١١٣.
٣. *الوسائل*، ب٤٧ من ديات الأعضاء.
٤. *الكافي*، ج٧، ص٣٦٧.
٥. *من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص١٢٧.
٦. *الجواهر*، ج٣٧، ص ١١٥.
٧. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٣٥٦ و ما بعدها.

ضرر على المكلف من عدم حكم الشارع به، فالقاعدة المذكورة تقتضي جعله، كما (بما يظهر من الشيخ الأنصاري﵀ وصاحب الجواهر). و قد أشرنا إليه في بحث القسم السادس من الضمان.

و أنا لا أنكر هذا القول ولا أجزم به، و لكن يمكن إثبات وجوب بدل لحيلولة بقاعدة العدل على ما قررناها في كتابنا «الارض في الفقه» (ص١٤٣) و يمكن أن نستدل أيضاً عليه بإطلاق صحيح الحلبي: في الصائغ و القصار ما سرق منهم من شيء فلميخرج منه على أمر بين انه قد سرق، فكل قليل أو كثير فهو ضامن و ان فعل... .[١]

و لمكاتبة الصفار: كتبت إلى أبيمحمد، رجل دفع إلى رجل وديعة فوضعها في منزل جاره فضاعت، فهل يجب عليه إذا خالف أمره و أخرجها من ملكه؟ فوقّع﵇: هو ضامن لها ان شاءالله.

و مثلها رواية عليبنمحمدبنمحبوب عن الفقيه.[٢] و كلاهما معتبر سندا. برواية ابان عن الباقر﵇: سألته عن العارية يستعيرها الانسان فتهلك أو تسرق؟ فقال إذا كان امينا فلا غرم عليه.

مفهوم الرواية المعتبرة يدل باطلاقها على المقام.[٣] و لاحظ بقية الروايات هناك.

## التاسع: توضيح وتقسيم

واعلم انّ العين قد تتلف حقيقة كطعام يؤكل و حيوان يفترس أو يهلك، وقد يتعذر إيصاله إلى مالكه ويحصل اليأس منه، بل قد يقطع بعدم التمكن من رده، و ربما يعلم بعدم حصوله إلا بعد سنوات كثيرة، و هذان الصورتان يلحقان بالتلف عرفاً و قد يشك في حصوله عاجلاً وآجلاً أو يعلم بحصوله بعد مدة غيركثيرة فيكون الفرض من بدل الحيلولة.

---

١. *جامع الاحاديث*، ج٢٣، ص٥٨٨.

٢. *المصدر*، ص٥٩٠.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص٩٣.

قال السيد الأستاذ الخوئي﵀: ثم انك قد عرفت انه على القول بثبوت بدل الحيلولة فانه لايثبت الا في الموارد التي يتعذر الوصول إلى العين بحيث لايتمكن من الانتفاع بها، و هذا لايجري في صورة امتزاج العين بعين أخرى ضرورة امكان الانتفاع بها، غاية الأمر كون العين الممتزجة مشتركة بين المالكين، وعليه فيحب اعطاء الأرش للمالك، لأن الشركة عيب في العين المغصوبة[١] و سيدنا الاستاذ حيث انكر بدل الحيلولة، قال: انّ مقتضى القاعدة ثبوت العين في ذمة الضامن إلى زمان التمكن من أدائها و ليس للمالك إلّا مطالبة أجرة العين مدة الحيلولة من الغاصب إلّا إذا رضيا بالبدل فيتحقق المعاوضة الشرعية بين البدل و المبدل فيكون المدفوع بدلاً حقيقاً.[٢]

## العاشر: فروع بدل الحيلولة وغيرها

أوّلها: في التّلف الحقيقي و ما بحكمه يجوز لك من المالك و الضامن إجبار الآخر، فالمالك يجبر الضامن بأداء البدل. و الضامن يجبر المالك بأخذه. و في بدل الحيلولة يجوز إجبار الضامن و لايجوز إجبار المالك، إذ له أن لايأخذ البدل و أن يصبر و ينتظر ردّ العين.

ثانيها: مقتضى قاعدة العدل عدم ملكية الضامن ـ بعد دفع بدل الحيلولة ـ للعين الضائعة، بل انها لاتقتضي ملكية المالك للبدل، و المتيقن أنه مباح له، نعم إذا تصرف فيه تصرفاً موقوفاً على الملك يمكن أن تقول بدخوله في ملكه قبل التصرف آنأما، جمعاً بين القولين، كما في المعاطاة على القول يكونها مفيدة للاباحة، و هذا القول نقل عن المحقق القمي﵀ في أجوبة مسائله (و لعلّها *جامع الشتات*) فما عن المشهور من ملكية المالك لبدل الحيلولة دون ملكية الضامن للمبدل منه يشكل قبوله.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٨١.
٢. *المصدر*، ص٣٦٨.

و ما في *مكاسب* الشيخ رحمه الله: فهي غرامة لاتلازم فيها بين خروج المبذول عن ملكه و دخول العين في ملكه، وليست معاوضة ليلزم الجمع بين العوض والمعوض (ص١١٢).

مجرد توجيه لنظر المشهور و ليس له أساس صحيح.

و احتمل الشهيد الثاني أمراً آخر و قال: ولو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلاً و تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين، و إن جاز له التصرف كان وجهاً في المسألة و استحسنه في *الكفاية* (ص١١٢).

أقول: مقتضى اطلاق الروايات المتقدمة ملكية صاحب العين للبدل كما عن المشهور، ولا دليل فيها على ملكية الضامن للعين، إلّا ان يفهم ذلك لأجل المعاوضة القهرية بمعونة فهم العرف فيثبت ما احتمله الشهيد الثاني من الملكية المتزلزلة.

ثالثها: ذكر السيد الخوئي رحمه الله في المقام أربعة فروع:[1]

فمنها انه إذا توضأ أحد غفلة بماء مغصوب أو مقبوض بعقد فاسد، و التفت قبل المسح فإن قلنا بدخول الماء في ملك الضامن بعد أداء بدله، يصح المسح بما بقي من رطوبة يده و يصح و ضوؤه، و بناء على عدم دخول الماء في ملك الضامن لايصح مسحه بتلك الرطوبة مع إمكان انتفاع المالك بالرطوبة الباقية. و أما إذا فرض ان الماء المستعمل في الوضوء يعد من التالف عرفاً جاز المسح بالرطوبة مطلقاً.

أقول: الظاهر هو صحة وجه الأخير غالباً. نعم في المقام اشكال آخر، و هو احتمال أن حرمة التصرف في مال الآخر الواقعية تكشف عن المبغوضية المنافية لصلاحية التقرب بالوضوء المذكور إلى المولى، فيكون الوضوء باطلاً رأساً. و غفلة المكلف عن المبغوضية الواقعية لاتصحح المقربية. و اعتبار القاهرية و الدوران في الغصب، انما هو بلحاظ الضمان، فتأمّل.

و منها: انه إذا غصب أحد خمراً محترمة لغيره أو غصب دابة، فماتت و انقلبت الخمر خلاً، فانه على القول بوقوع المعاوضة القهرية بين البدل و المبدل كان الخل و الميتة للضامن بعد أداء البدل، و الا فهما للمضمون له.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٦٧.

أقول: بدل الدابة الميتة. ليس من بدل الحيلولة و لا وجه لذكره في المقام و اما الخمر فإن قلنا بالأرش فالخل لمالك الخمر، و ان قلنا بانها تالفة فهي للضامن و البدل بدل التلف أو الاتلاف لا بدل حيلولة. إلّا إذا أمكن عود الخل خمراً. على ما يأتي من الشيخ الأنصاري رحمه الله عن قريب.

وقال الشيخ الأنصاري بان حق الاختصاص بعد سقوط العين المغصوبة عن المالية للمالك بلا إشكال قبل أداء بدلها، و انما الإشكال بعد أداء البدل. و يقول الشيخ بأنه أيضاً للمالك، دون الضامن المؤدي بدله.

و أيد نظره بانه لو صار الخل المغصوب خمراً ثم انقلبت الخمر خلّا لوجب ردّه إلى مالكه بلا خلاف في ذلك.[١]

أقول: ان ثبت ذلك فيحتمل انه لأجل الاجماع تعبداً، و إن لم‌يثبت فيمكن القول بكونه للضامن المذكور، و أما ما أجابه النائيني فهو ضعيف كما نبّه عليه السيد الخوئي رحمه الله ولاحظ الجواهر.[٢]

و منها: انه إذا خاط أحد ثوبه بخيوط مغصوبة، فانه على القول بدخول الخيوط في ملك الغاصب بعد أداء البدل جازت له الصلاة فيه و إلّا فلا.

أقول: إذا أمكن رد الخيوط سالمة كما إذا خاطه باليد ردها بعينها و لا مجال للبدل و ان لم‌يكن ردها فهي بمنزلة التالفة و بعد أداء مثلها يملكه الضامن، و ليس هنا مورد لبدل الحيلولة إلا من باب الاتفاق في بعض الموارد لكن رد مثلها يكفي لسقوط حق المالك على الأرجح كما مر.

و منها: إذا خلط الدهن المغصوب بطعام أحد، فانه بناء على دخول المبدل في ملك الغاصب بعد رد بدله جاز له التصرف في ذلك الطعام و الا فلايجوز التصرف فيه الا برضى مالك الدهن.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٧٨.

٢. ج٣٧، ص١٤٢.

أقول: ما ذكره السيد الأستاذ غيرقوي و الأظهر ان الدهن ان عدّ تالفاً بنظر العرف يجب بدل الاتلاف مثلاً أو قيمة، و إن لم‌يعد تالفاً فالطعام مشترك: لايجوز التصرف فيه إلا برضاهما، فإن تراضيا على أمره فهو و الا فيحكم الحاكم بينهما حتى لايفسد الطعام، و إذا توجه على الدهن نقصاً من جهة الشركة فهو على الغاصب، و لعل احتمال الشركة أقوى فلاحظ المسأله الثانية في اللواحق.

٤. يقول الشيخ الأنصاري ﷺ: ان مقتضى صدق الغرامة على المدفوع، خروج الغارم عن عهدة العين و ضمانهما، فلايضمن ارتفاع قيمة العين بعد الدفع سواء أكان للسوق أو للزيادة المتصلة بل المنفصلة، كالثمرة، و لايضمن منافعه، فلايطالب الغارم بالمنفعة بعد ذلك. و عن العلامة و بعض آخر ضمان المنافع على مؤدي البدل.

و يقول السيد الأستاذ: أن المأخوذ بعنوان الغرامة، إن كان بدلاً عن العين المتعذرة ـ كما يقتضيه دليل ضمان اليد ـ فلا شبهة في انقطاع علاقة المالك عن العين و صيرورتها ملكاً للضامن بجميع شؤونها حتى النماءات المنفصلة فضلاً عن زيادة القيمة السوقية، و إن كان المأخوذ بدلاً عن السلطة الفائتة دون العين، فهو يناقض الحكم بعدم ضمان المنافع الفائتة بعد دفع الغرامة.[1]

أقول: المتيقن من قاعدة العدل هو الثاني، و المستفاد من الروايات المتقدمة المستدل بها لبدل الحيلولة بضميمة فهم العرف، هو الملكية المتزلزلة للطرفين. و لعل مقتضاها عدم الضمان في البدل و المبدل منه، كما ذكره الشيخ فلاحظ.

و اعلم أن بدل التلف يوجب رفع ضمان القابض قطعاً و اتفاقاً و رد بدل الحيلولة كذلك على تفصيل عرفته و برفعه قال المحقق[2] خلافاً لصاحب *الجواهر* و *جامع المقاصد*، حيث قالا بالضمان في بدل الحيلولة.

٥. المناط في ثبوت بدل الحيلولة انما هو عدم تمكن الغاصب من رد العين على

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص١٣٩.

مالكها سواء أكان (المالك) بنفسه متمكناً من ذلك أم لا كما نبه عليه السيد الأستاذ الخوئي أيضاً.[١]

٦. لو كان لبدل الحيلولة نماء كان للمغصوب منه، كما ان نماء المبدل للغاصب أو القابض، نعم إذا أمكن رد العين ترد مع نمائها ولو منفصلاً، لان الملكية كما عرفته متزلزلة، لكن إذا استوفى أحد الطرفين منفعة العين و نمائها المنفصل يصح القول بتقاص الاخر، و أما النماء المتصل كالسمن فهو تابع للعين.

و لاحظ منهاج السيد السيستاني[٢] و لاحظ مكاسب الشيخ الأنصاري عليه الرحمة إذ هو تعرض لبدل الحيلولة مفصلاً.

٧. يثبت على الغاصب أجرة العين أيضاً إن كان لها أجرة في العادة، من حين الغصب إلى حين دفع العين أو البدل. و في *الجواهر*[٣] بلا خلاف و لا اشكال، بل الاجماع بقسميه عليه. لكن تقدم أن المضمون المنافع المستوفاة والمفوتة دون المنافع الفائتة لقصور الدليل على تردد ما كما مرّ، خلافا لصاحب الجواهر حيث ادعى الاجماع بقسميه على عدم الفرق في المنافع بين المفوتة والفائتة،[٤] لكنه مشكل.

وقيد العادة، لأجل عدم الضمان في غير ما جرت العادة بايجار العين، كالشاة فلايضمن الغاصب أجرتها لعدم صدق الاتلاف و التفويت، خلافاً لبعضهم.

فرع: ولو تعددت المنافع فان تساوت ضمن أحدها و ان تفاوتت ضمن أجرة العليا لصدق تفويتها.

٨. لو غصب شيئين ينقص قيمة كل واحد منهما، إذ انفرد عن صاحبه، كالخفين اللذين قيمتهما مجتمعين مثلاً عشرة، وقيمة كل منفرداً ثلاثة فتلف أحدهما، ضمن التالف بقيمته مجتمعاً وهو خمسة ورد الباقي، وما نقص من قيمته بالانفراد وهو اثنان،

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٣٨١.

٢. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص٢٣٧ و *المكاسب*، ص١١١ـ١١٢.

٣. ج٣٧، ص١٣٨.

٤. *الجواهر*، ج٣٧، ص١٣٧.

بلا خلاف يجده صاحب الجواهر في شيء من ذلك، ولا إشكال لضمان الغاصب كل نفص يكون في يده علي المغصوب، من حيث الاجتماع و الانفراد اللذين فرض مدخليتهما في القيمة.[١]

أقول: إذا فرض خروج الخف الباقي بانفراده عن الاستفادة لعدم وجود آخر يلبس معه وانه لايباع الخفان في السوق إلا معاً فلايبعد ضمانه بمجموع الخفين و تعلق الخف الباقي بالضامن.

و أما لو تصرف في أحد الخفين مثلاً يساويان مثلاً عشرة، فاتلفه أو تلف في يده وابقي الآخر في يد المالك ناقصاً عن قيمته مجتمعاً بسبب الانفراد، رد قيمة التالف لو كان منضماً إلى صاحبه، بلا خلاف كما في *الجواهر*[٢] و امّا ضمانه ما نقص من قيمة الآخر فهو مورد خلاف، تردد المحقق فيه في الشرائع والعلامة في محكي التحرير. وجه الضمان التسبب كحبس المالك عن ماشيته كما عن جمع، و وجه عدمه انه لم‌يدخل تحت يده كي يكون مضموناً كالفرض السابق، اختاره صاحب الجواهر، لان قاعدة التسبب غير تامة عنده باطلاقها، والنصوص لاتشتمل المقام، و الأصل البراءة، قال: فعلي الأوّل المضمون سبعة و على الثاني خمسة. و احتمل ضمان ثلاثة ثم دفعه.

أقول: ويحتمل ضمان عشرة كاملة فان الخف الباقي في يد المالك‌صار بمنزلة التالف أتلفه المتصرف بالتسبب فلاحظ. ويؤكده قاعدة العدل.

٩. لو غصب ماكولاً فاطعمه مالكه، سواء أمره بالأكل أو قدمه إليه الغاصب بحيث يتحقق الغرور أو غصب شاة فاستدعى مالكها لذبحها فذبحها جهلاً بالحال، فمن الغاصب.

ولا اشكال فيه و إن كان المالك مباشراً للاتلاف وتسلم المال، لكنه ليس تسلماً تاماً يتصرف فيه كتصرف الملاك في ملكهم، فالمباشرة ضعيفة بالغرور المانع، لإستتباع الضمان المقتضي لعدم غرم الغاصب، وحينئذ فالسبب أقوى في الإتلاف

---

١. *المصدر*، ص ١٤٠.

٢. *المصدر*، ص ١٤١.

الموجب للضمان، بل هو المستقر عليه لعدم تعقل ضمان المالك لماله. و إن قلنا بضمان المغرور في غير المقام، وكأنه لايوجد بينهم خلاف فيه.[١]

١٠. إن أطعمه الغاصب غيرالمالك يغّرم المالك أيهما شاء عند جمع، لكن الغاصب لايرجع علىٰ الأكل المغرور و يرجع هو عليه أن غرمه المالك، لضعف المباشرة و قوة السبيب.

١١. لو غصب فحلاً فأنزاه على الأنثىٰ، كان الولد لصاحب الأنثىٰ، و ان كانت للغاصب كما عن جمع. و عن *جامع المقاصد* الاجماع عليه على الظاهر.

و في *الجواهر*:[٢] بل يمكن تحصيل القطع به من السيرة المستمرة في سائر الاعصار و الأمصار على تبعية الولد ـ في غير الانسان ـ للانثى... فلايقاس بقولهم الزرع للزارع.

١٢. لو غصب ماله أجرة و بقي في يده حتى نقص كالثوب يخلق و الدابة تهزل، لزمه الأجرة و الأرش و لم‌يتداخلا، سواء كان النقصان بسبب الاستعمال أو لم‌يكن بلا خلاف و لا اشكال في الاخير... .

أما الأول و هو الذي حصل نقصه باستعماله، فهو الذي صرّح به جمع بل لم‌يجد صاحب الجواهر فيه خلافاً لاصالة عدم تداخل الاسباب، إذ فوات الأجزاء في يد الغاصب سبب لضمانها و الانتفاع سببب آخر لضمان الأجرة فلايتداخلان كالأول (كالأخير ـ ظ) و عن *القواعد* و *الدروس* احتمال وجوب الأكثر عن الأرش و الأجرة و لاحظ بقية الكلام في *الجواهر*.[٣]

١٣. لو أغلى الزيت ـ مثلاً ـ فنقص وزنه ضمن النقصان و ان لم‌تنقص القيمة بلا خلاف أجده بين الخاصة والعامة، بل وان زادت قيمته علي ما قبل الغليان لانه مثلي

---

١. و اعلم أنّ في المقام فروض أخري، وهي مسطورة في *الجواهر* (ج٣٧، ص١٤٣): و كذا لو اودعه المالك أو آجره اياه أو اعاره اياه عارية غير مضمونة... إلى آخر كلامه، ومراجعتها مفيدة (*المصدر*، ص ١٤٤).

٢. *المصدر*، ص ١٤٦.

٣. ج٣٧، ص١٤٧ و١٤٨.

يضمن بمثله، و عمله الذي زاد الواقع تبرعاً لايقوم مقام ذلك خلافاً للمسالك كما في الجواهر.[١]

و فيه أيضاً: و ان نقصت قميته دون عينه رده مع أرش النقصان الذي هو مضمون عليه بالغصب[٢] و ان نقصا معاً رد مثل الناقص مع الباقي، إلّا إذا كان ما نقص من القيمة أكثر مما نقص من العين، فيلزمه مع مثل الذاهب أرش نقصان الباقي، لان الفرض عدم عود القيمة بعود الكمية الاولى.

و عن الشيخ ﷺ في محكي مبسوطه: و لو أغلى عصيراً فنقص وزنه لايلزمه ضمان النقيصة لانها نقيصة الرطوبة التي لا قيمة لها، إذ النار تعقد أجزاء العصير، و لذا تزيد حلاوته بخلاف الاولى (أي الزيت) لكن المتأخّرين على خلافه، لان الواقع نقص محسوس في العين فيجب بدله، مع منع كون الذاهب أجزاء خاصة، بخلاف الزيت، و ان تفاوتا بالقلة و الكثرة.

أقول: لابد من مراجعة علماء الفيزياء فإن صدقوا قول الشيخ فهو المعتمد و الا فقول المتأخرّين، و على الأول لايضمن المغلي سوى أجرة خلطه بالماء ثانياً و سوى نفس الماء.[٣]

و لابد من رجوع الفقهاء في تشخيص الموضوع بصورة علمية إلى العلوم التجريبية في جملة من المورد على ما أشرنا إليه في كتابنا «الفقه و مسائل طبية». و ليس لهم الرجوع إلى الأصول العملية و هم جالسون في بيوتهم.

---

١. و في *المنجد*: و تطلق كلمة الزيت على مواد عديدة كلها سائلة محترقة، تستخرج من النباتات و الحيوانات و تستعمل لمقاصد كالأكل و الاضاءة و التصليب.

٢. و يجري الحكم في النقود الرائجة بطريق أولى، لكن كلام *الجواهر* محتاج إلى تأمل، فانا لانقول بضمان المنافع الفائتة، أو نتوقف فيه.

٣. لاحظه الفرع الثالث من المسألة الثالثة.

# في اللواحق

**المسألة الاولى:** إذا زادت قيمة المغصوب بفعل الغاصب أو غيره فيه لصنعة اقتضت تلك الزيادة: فإن كانت تلك أثراً محضاً لا عيناً كتعليم الصنعة وخياطة الثوب بخيوط المالك و نسج الغزل و طحن الطعام و صياغة النقرة، ردّه و لا شيء له لعدم احترام العمل بغير اذن المالك. و في *الجواهر*: بلا خلاف ولا اشكال، فلو اتلفها أو تلفت في يده كان ضامناً.[1]

أقول: لابد من قيد التالف بتفويت الضامن كما مر مع تردد فيه. ثم الظاهر ان النقوش و الكتابة على الذهب ـ مثلاً ـ من الأثر عرفاً. و أمّا إذا كانت عادة الكتابة من الغاصب فهي من العين و يأتي حكمها.

و ان نقصت المغصوب بشيء من ذلك ضمن الأرش، فإن يد الغاصب يد ضمان. و أما إذا أمكن رده إلى الحالة الأولى يجب إن لم‌يرض المالك بالحالة الحادثة، و إلّا فلا يجوز رده بحالته الأولى، لأنّه تصرف محرّم في مال الغير.

و في *الجواهر*:[2] و إن ألزمه الرد إلى الحالة الأولى لزمه ذلك منع أرش النقص عما كان قبل تلك الزيادة.

---

١. يأتي ما يتعلق به في ذل المسألة الثالثة.

٢. ج٣٧، ص١٥٢.

أقول: مراده أرش نقص أصل المادة دون زوال الزيادة بتلك الصنعة بعد الأمر له بالرد المقتضى لإتلافها كما عن العلامة و الشهيد، وهو أقوى.

و فيه أيضاً: و لايجبر على رفاء الثوب الذي شقه و إصلاح الاناء الذي كسره مع الأرش بعد ذلك، للأصل و لأنّه لايعود إلى ما كان بذلك، بل يضمن الأرش خاصة.

و إن كانت الزيادة عيناً محضة كالفرس و نحوه، كان له أخذها و إعادة المغصوب إلى مالكه مع الأرش إن نقص.

و إن لم‌تكن محضة أي كانت غيرمحضة كما لو صبغ الثوب المغصوب يمكن فصله كان له ازالة الصبغ بشرط ضمان الأرش إن نقص الثوب. و أن لم‌يأذن المالك بل و إن منع كما عن جمع منهم صاحب الجواهر (١٥٣) بل نسب إلى المشهور خلافاً لولد العلّامة و أبيه وغيره، فقالوا بعدم جواز القلع بدون إذن المالك و وجوب قبوله القيمة المدفوعة من قبل المالك.

(و للكلام تتمة مذكورة في *الجواهر* من ص ١٥٥ إلى ص١٥٨ و دعوى انه كما...).

ثم مع عدم امكان الفصل أو امكانه و التراضي بالشركة يشتركان، و لها أحكام مذكورة في *الجواهر*.[١]

**المسألة الثانية:** إذا غصب دهناً فخلطه بمثله ذاتاً و وصفاً فهما شريكان حقيقة على وجه يملك كل منهما في مال الآخر أو حكماً كما عن الأكثر، لاحظ *الجواهر*.[٢] و عن الحلي في محكي غصب السرائر إن مال المالك كالمستهلك إن شاء الغاصب أعطاه من دهنه المخلوط، و إن شاء أعطاه من غيره مثل دهنه، و هو ضعيف كما في *الجواهر*[٣] و للمقام تفاصيل مذكورة في *الجواهر*.

---

١. ج٣٧، ص١٥٨ـ ١٦٠.

٢. *المصدر*، ج ٢٦، ص ٢٩٥.

٣. *المصدر*، ج٣٧، ص ١٦١.

و أمّا لو خلط بغير جنسه لكان مستهلكاً و ضمن المثل، كما عن جمع، بل في *الجواهر*:[١] لا أجد فيه خلافاً لأنّه تالف لبطلان فائدته و خاصيته بخلاف الجيد مع الردي المتفقين في الجنس، و عن العلّامة احتمال الشركة قوياً كما لو مزّجاه برضاهما أو امتزجاً بأنفسهما، و في *المسالك*: له وجه و في *الجواهر* الميل إليه لكن بمعنى الشركة في الثمن و لا بأس به فلاحظ تفصيله في (ص ١٦٦).

**المسألة الثالثة:** لا خلاف في أنّ فوائد المغصوب مضمونة بالغصب و هي مملوكة للمغصوب منه، لانها نماء ملكه، و في *الجواهر* و *الشرائع*، و إن كان قد تجددت في يد الغاصب اعياناً كانت كاللبن و الشعر و الولد و الثمر أو منافع كسكنى الدار و ركوب الدابة، بل الاجماع بقسميه عليه، بل و على عدم الفرق أيضاً في المنافع بين الفوات والتفويت (ص١٦٧).

أقول: و قد مر التردد في غير التفويت.

و كذا الكلام في منفعة كل ماله أجرة في العادة، فان المنافع أموال شرعاً و قبضها بقبض العين، وللمسألة تتمة في *الجواهر*.[٢]

## فروع

١. لو سمنت الدابة في يد الغاصب أو تعلم المملوك صنعةً أو علماً فزادت قيمته ضمن الغاصب تلك الزيادة كما في *الجواهر*.[٣]

أقول: يحتمل الفرق بين الزيادة الحاصلة بفعل الغاصب وبغير فعله فلايضمن في الاول فلاحظ.

٢. لو زادت القيمة لزيادة صفة كانت في يد المالك أو تجددت عند الغاصب لا

---

١. *المصدر*، ص ١٦٥.

٢. ج٣٧، ص١٦٧.

٣. *المصدر*، ص١٦٩.

بفعله كما مر، ثم زالت تلك الصفة، ثم عادت بعينها و عادت القيمة بعودها، ففي ضمان قيمة الزيادة التالفة وعدمه اختلاف.

اختار الأول الشهيد الثاني في محكى مسالكه، لان السمن الثاني مثلاً غير الأول، و الأول وقع مضموناً، والثاني تجدد هبة من الله تعالى شأنه كالأوّل لو كان متجدداً فلايحصل للغاصب بسببه شيء، و كذا عن الشهيد الأول.

و اختار الثاني المحقق الأول في الشرائع و جمع، لأنّ التالفة انجبرت بالثانية فكأنها لم تزل و صدق الأداء لما أخذ، و لقاعدة نفي الضرر.

أقول: الأول أحسن دقة و الثاني أقرب عرفاً. و الله العالم.

و في *الجواهر*:[1] على ان ملاحظتها مع الموجودة حال التلف غيرمعقولة ضرورة كونه بمنزلة ملاحظتها مرتين، إذ ليست هي الأصفة واحدة، و المتجددة ليست غيرها على وجه لو تضم معها، اللهم إلا أن يراد ضم مقدار النقص السابق مع القيمة حال التلف، كما انه يدفعه مع العين لو ردّها.

و فصل صاحب *الجواهر*[2] في المسألة بأن كل صفة ذاهبة يمكن تقديرها مع المتجددة و تزداد القيمة بذلك، هي لاتنجبر بالمتجددة، و كل صفة لايمكن تقديره مع المتجددة أو أمكن و لكن لاتزيد بها القيمة عن المتجددة، بل هي هي أو تنقص. لاتضمن وتنجبر بالثانية... .

فالضمان متزلزل مراعى كضمان الحيلولة و كضمان الصفة الذاهبة المحتمل عودها بعينها كالتذكر بعد النسيان الذي لا اشكال في الانجبار فيه، بل لايبعد أن يقال بكون التفاوت لو دفعه إليه متزلزلاً مراعي بعدم العود كالحيلولة، فلو ردّ العبد الذي نسي الصنعة و دفع معه الأرش، ثم تذكرها و هو في يد المالك ردّ إلى الغاصب ما أخذه منه، لنفي الضرر.

---

١. *المصدر*، ص ١٧٠.

٢. *المصدر*، ص ١٧١.

أمّا لو تجددت صفة غيرها مثل أن سمنت فزادت قيمتها ثم هزلت فنقصت قيمتها ثم تعلمت صنعة مثلاً، فزادت قيمتها ردها و ما نقص بفوات الأول و في *الجواهر*[١] بلا خلاف أجده بل الاجماع بقسميه عليه. بل لو تكرر النقصان وكان في كل مرة مغائراً بالنوع للناقص في المرّة الاخرى ضمن الكل... و إن لم‌تكن مغائرة بأن كانت سورة واحدة أو حرفة واحدة علمها إياه مراراً هو ينساها في كل مرّة لم‌يضمن إلّا أكثر المراتب نقصاناً... .

و قال:[٢] ولو زادت قيمة الجارية بتعلم صنعة محرّمة كالغناء ثم نسيته فقيل بعدم الضمان لحرمة الزيادة (و تبعه السيد السيستاني في منهاجه ج٢، ص٢٤٠ في المسألة ٨٤١) و ذهب صاحب الجواهر إلى ضمانها، فان المنافع المحرمة كالغناء و اللعب بآلات القمار غير زيادة القيمة بتعلم العلوم التي يحرم استعمالها كالسحر والموسيقي وغيرهما مما يزيد في القيمة معرفته و إن لم‌يستعمله ولو لانّه قد يحتاج إليه على وجه لا حرمة فيه، و في *المسالك*: و لهذا لو غصب عبداً مغنياً يغرم تمام قيمته.

٣. لايضمن من الزيادة المتصلة مالم‌تزد به القيمة كالسمن المفرط في الحيوان الذي لايراد في ذلك، إذا زال و القيمة على حالها أو زائدة، بلا خلاف و لا اشكال كما في الجواهر[٣] إذ المعتبر من هذه الصفات ما له أثر في القيمة دون غيره.

**المسألة الرابعة:** يضمن المشتري ما قبضه بالبيع الفاسد و ما يتجدد من منافعه لقاعدة اليد ـ و بتعبير أدق عندنا بقاعدة الاستيلاء ـ و ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، و على كل هو كالعين المغصوبة في هذه الكلام كما في *الجواهر* ايضاً.[٤]

و في *الشرائع*: إن تلف في يده ضمن العين بأعلى القيم من حين قبضه إلى حين

---

١. *المصدر*، ص١٧٣.

٢. *المصدر*، ص١٧٤.

٣. *المصدر*، ص١٧٥.

٤. *المصدر*، ص١٧٦.

تلفه إن لم‌يكن مثلياً لأنّه من المغصوب و ناقشه في *المسالك* بانّه يتم على تفسير الغصب بكونه استيلاء على مال الغير بغير حق. و اما لو اعتبرنا العدوان فيه كما عن الاكثر، لم‌يتم كونه غاصباً إلّا بتقدير علمه بالفساد و جهل البائع، و أمّا مع جهله أو جهلهما فليست يده يد عدوان. و الوجه انّه يضمن القيمة يوم التلف إن لم‌نقل في الغاصب مطلقاً كذلك، و الا كان الحكم فيه كذلك مطلقاً بطريق أولى.

و استدركه في *الجواهر*[١] بانه على تقدير العلم ليس بغاصب أيضاً لما عرفت من انّه القاهر غيره.

أقول: سبق أن ضمان الغاصب من يوم المخالفة لا غيره و لا فرق بينه و بين المشتري المذكور في الحكم و لا دليل على ضمانه بأعلى القيم.

فرع: لو اشترى من الغاصب أحد ضمن العين و المنافع و للمالك الرجوع على أيهما شاء، فإن رجع على الغاصب بالبدل، رجع الغاصب على المشتري العالم الذي استقر الضمان عليه في يده لعدم الغرور. و إن رجع على المشتري لم‌يرجع على الغاصب لما عرفت،.و في *الجواهر*[٢] بل لا رجوع للمشتري يلي الغاصب مع علمه حتى بالثمن مع تلفه إجماعاً عقوبة له، بل في *المسالك* انّ الأشهر عدم الرجوع به مع وجود عينه، بل ادعى عليه فى *التذكرة* الإجماع!

أقول: الحكم خلاف سيرة العقلاء، و مثل هذه الاجماعات لا قيمة لها فله الرجوع، وهو المنقول عن المحقق في بعض رسائله خلافاً لشرائعه، و عن *الروضة* ان الواقع خلاف الاجماع المزبور، و في *الجواهر*: و لا ريب في قوته من حيث القواعد، فلا فرق في جواز رجوع المشتري على الغاصب بثمنه، بين علمه و جهله بالحال و بين بقاء الثمن و تلفه على الأظهر، فيأخذ ثمنه أو بدله.

فرع: على القول الأشهر في المسألة السابقة، إذا كان المشتري جاهلاً بالغصب و رجع المالك عليه، فيرجع هو على البائع بما دفع من الثمن، فإن كانت قيمة العين بقدر

---

١. *المصدر*.

٢. *المصدر*، ص١٧٨.

الثمن فهو، و إن كان أزيد ففي رجوعه على الغاصب بالزيادة عن الثمن وجهان مذكوران في *الجواهر*.[١]

و قال المحقق في *الشرائع*: و للمالك مطالبته ـ أي المشتري الجاهل ـ بالدرك إمّا مثلاً و إمّا قيمة، و لايرجع بذلك على الغاصب، لانّه قبض ذلك مضموناً، ولو طالب الغاصب بذلك رجع الغاصب على المشتري.[٢]

وفي *الجواهر*: المشتري غيرمغرور بالنسبة إلى ذلك و يده يد ضمان للشيء مثلاً أو قيمة لو فسد البيع بفساد صيغته و نحوها، كما لا إشكال في عدم رجوعه به و هذا معنى إقدامه على كون العين مضمونة عليه لا ما ذكره. و بقية الكلام في *الجواهر*.[٣] ثم قال المحقق بعد بحثه السابق المختص بالثمن: وأمّا ما يغترمه المشتري مما لم يحصل له في مقابلته نفع كالنفقة والعمارة ـ إذ انفقضها المالك ـ فله الرجوع به على البائع الذي هو الغاصب، لأنّه دخل على أن يكون ذلك له بغير غرم، وانما جاء الضرر من تغرير الغاصب وكذا القول في أرش نقصانه.

وظاهرهم ـ كما في *الجواهر*[٤] عدم الخلاف فيه معللين له بالغرور الذي هو من السبب المتقضي للضمان مقدما على غيره مما هو أضعف منه.

و قال صاحب *الجواهر*: و هو إن تمّ إجماعاً فذاك، و ان كان للنظر فيه مجال لايخفى عليك وجهه من منع مثله سبباً يقتضي الضمان على وجه يقدم على مباشرة المشتري، مضافاً إلى اقتضاء معنى كون البيع عقد ضمان على الوجه الذي ذكرناه ذلك أيضاً.

و على كل يترتب على المسألة المذكورة ما ذكره في *الشرائع* من أنّه لو كان المبيع جارية فاولدها المشتري الجاهل بالغصب كان الولد حراً قطعاً، لأنّه ولد شبهة من الحر

---

١. *المصدر*، ص١٧٩.

٢. *المصدر*، ص١٧٩ و ١٨٠.

٣. *المصدر*، ص ١٨٠.

٤. *المصدر*، ص١٨١.

فيلحق بأبيه و ان غرم قيمة الولد للمالك باعتبار أنّه نماء ملكه وقد أتلفه عليه، و لكن يرجع بها على البائع الغاصب كما في الموثق[١] و لأنّه أقدم على أن يسلم له الولد حراً من غير غرامة.

أقول: الرواية موثقة على تردد ما، ذكرناه في الطبعة الرابعة من «بحوث في علم الرجال»، فلاحظ.[٢]

و أمّا ما حصل للمشتري في مقابلته من نفع كسكنى الدار و ثمرة الشجرة و الصوف و اللبن فقد قيل: يضمنه الغاصب لا غير، لانّه سبب الإتلاف، و مباشرة المشتري مع الغرور ضعيفة، فيكون السبب أقوى، كما لو غصب طعاماً و أطعمه المالك، و قيل له إلزام أيهما شاء. أما الغاصب فلمكان الحيلولة، و أمّا المشتري فلمباشرة الإتلاف، فإن رجع على الغاصب يرجع هو على المشتري، لاستقرار التلف في يده، و إن رجع على المشتري لم‌يرجع على الغاصب كما قال المحقق. و في *الجواهر*[٣] لما عرفت من كون قرار الضمان عليه و هو المحكي عن الشيخ و ابن‌ادريس. ثم قال المحقق: و الأول أشبه. و علله في *الجواهر* بقوة السبب على المباشر.

و فيه: بل لو قلنا بجواز رجوع المالك على المشتري باعتبار حصول التلف في يده كان له الرجوع على الغاصب للغرور، فأنه أقدم على أن تكون هذه المنافع له مجاناً من غير دفع عوض فهو كما لو قدّم طعام الغير و أكله فرجع المالك عليه.

أقول: و في *الجواهر*:[٤] لكن لعل خلافهم هنا يؤمىء إلى عدم تحقق قاعدة الغرور في المقام، و إلا فلا مدخلية لحصول النفع في مقابلته، إذ ليس هو بأعظم من أكل المغرور الطعام الذي قدم إليه، و مع ذلك جزموا بكون الضمان أو قراره على الغار، إلى آخر كلام *الرياض* الذي نقله و كلامه؛ فلاحظ.

---

١. *الوسائل*، ج ٥، ب٨٨ من ابواب نكاح العبيد و الإماء.
٢. *المصدر*، ج ٢١، ص ٢٠٥.
٣. ج ٣٧، ص ١٨٢.
٤. *المصدر*، ص ١٨٣.

**المسألة الخامسة:** إذا غصب حباً فزرعه أو بيضاً فاستفرخه، فعن الشيخ في غصب خلافه و مبسوطه و ابن‌حمزة في وسيلته: ان الزرع و الفرخ للغاصب، فإن عين المغصوب قد تلفت فلايلزم الغاصب سوى قيميتها أو مثلها، وعن الأكثر انه للمغصوب منه، بل عن الناصرية نفي الخلاف عنها و عن *السرائر* الإجماع عليه، و عن دعاوي الخلاف و عارية *المبسوط* التصريح بما عليه الأصحاب، و لعل هذا المقدار يكفي لمثل المقام و العمدة فهم العرف أن الفرخ من نماء البيض و الزرع من نماء الحب.

و أما استصحاب الملك لهما كما في *الجواهر*[١] فهو ضعيف لاختلاف الموضوع و من شرط الاستصحاب اتحاد الموضوع.

و يمكن أن يستدل على الفتوى بقول صاحب الجواهر: و لذا لا إشكال في بقائهما على الملك لو فرض استحالتهما إلى ذلك من دون غصب، ضرورة كون الاستحالة بالنسبة إلى ذلك كتغيير صفات الشيء من السمن و نحوه. و زاد: بل من القطعيات عندهم عدم خروج الثوب مثلاً عن الملك بقطع الغاصب له قطعاً متعددة، حتى قيل ان الشيخ نفسه من المصرحين بذلك[٢] مع انه أولى بصدق اسم التلف عليه... و لايرد النقض بملكية صاحب الانثى ما يتكون من عسب الفحل فيها الذي أقصاه أن يكون استحالة بعد أن عرفت الدليل على ذلك (و ان ولد الحيوان تابع لأمه بسيرة العرف...) مع انه لم‌يصدر من الغاصب فعل به يصيران زرعاً و فرخاً سوى الاحضان و وضع البذر في الأرض من فعل المعدّات و هما غيرصالحين لنقل الملك عن مالكه ضرورة كون ذلك من النماء التابع للملك.

ولو غصب عصيراً فصار خمراً ثم صار خلا في يد الغاصب قبل أن يدفع بدله بل و بعده إذا كان على وجه كدفع الحيلولة، كان للمالك على ما صرح به غيرواحد بل عن رهن *غاية المرام* و *المسالك* نفي الخلاف فيه، لانّه عين ماله. قال في *الشرائع*: ولو

---

١. *المصدر*، ص١٩٨.

٢. فيه نظر و منع تقدم و الحاكم بتلف الثوب هو العرف فالقاطع ضامن.

نقصت قيمة الخل من قيمة العصير ضمن الأرش و في *الجواهر*[١] لوجوب رده تماماً كما صرح به غير واحد، بل في *مفتاح الكرامة*: به صرح الأصحاب.

أقول: عند صيرورة العصير خمراً يضمن الغاصب بدله في ذمته و تخرج الخمر عن المالية شرعاً و يتعلق حق الضامن بالخمر و يصير أولى به من غيره، و كون المالك مع استحقاقه للقيمة أو المثل أولى بالخمر المذكورة لا دليل عليه، بوجه، فهي إمّا حق الغاصب أو لاحق لأحد عليها، فاذا تبدلت خلا صار مالاً، و لكنه ليس ملكاً لأحد، بل إما هو من المباحات لكل من أخذه و استولىٰ عليها، أو هو حق الغاصب في مقابل وجوب دفع البدل إلى المالك. هذا ما خطر ببالي ثم رأيته في *الجواهر* و قال: أن لم‌يتم إجماعاً،[٢] و هذا الاشكال وارد في المثال السابق أيضاً إذا ضمن المالك الغاصب ببدل الحب و قيمة البيض مثلاً بلا فرق.[٣]

إلّا أن يقال بعد إمكان تخليل الخمر و تيسره، كان ضمان الغاصب ببدل العصير حين صيرورته خمراً، معلّقاً على عدم صيرورتها خلّا و إلّا يجب رد الخل مع أرش التفاوت بين العصير والخل، فالخل و إن لم‌يكن مملوكاً لمالك العصير، لكنه متعلق حقه وهو أولى به كما كان كذلك عند كونه خمراً، وقد تقدّم بحثه في بدل الحيلولة أيضاً. نعم إذا أخذ المالك بدل العصير في حين الخمر صارت الخمر متعلقة لحق الغاصب، فلو صارت خلاً بقي حقه عليها، فله أن يتملكه خلافاً للمسالك، حيث حكم بوجوب رد الخل إلى مالك العصير و أخذ البدل من المالك إذا أخذه المالك حين كونه خمراً. قال: كما لو دفعه حيث لم‌يمكنه رد المغصوب لمانع آخر.

أقول: إذا دفع البدل بعنوان بدل الحيلولة إتجه ذلك، و أما إذا دفعه بعنوان بدل العين فلا موضوع لوجوب رد الخل كما احتمله أخيراً في كلامه المنقول في *الجواهر*[٤]

---

١. ج٣٧، ص٢٠٠.

٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص٢٠٠.

٣. إلّا أن يقال أن دخول الزرع و الفرخ في ملك مالك الحب و البيض قهري بتبعية النماء للأصل نعم للمالك مطالبة الحب و البيض فيضمن الغاصب بدلهما و يملك الفرخ و الزرع.

٤. ج٣٧، ص٢٠١.

و هنا بحث آخر و هو أنّه لو طلب المالك أخذها خمراً مع أخذ البدل ففي لزوم إجابته وجهان؛ من خروجها عن ملكه ومن ثم وجب البدل تاماً و من بقاء الأولوية لإمكان ارادة التخليل، و من ثم عاد إليها قبل دفع البدل و هذا أقوى كما عن *المسالك*[١] لكنه نوع من الجمع بين البدل و المبدل منه. ثم على تقدير إعادتها مع البدل فصارت خلاً في يد المالك ففي وجوب رد المثل وجهان أقواهما الثاني لعدم الدليل عليه خلافاً فالمسالك لدليل غير ناهض كما أشار إليه في *الجواهر* أيضاً.[٢]

و في *منهاج الصالحين* للسيد السيستاني: لو غصب خمراً فصار خلاً، قيل كان للمغصوب منه لاالغاصب، ولو غصب حباً فزرعه تخير المغصوب منه بين أخذ الزرع وبين المطالبة ببدل الحب ولو بذل له البدل كان الزرع للغاصب. وهكذا الحال لو غصب بيضاً فاستفرخه أو غصب عصيراً فصار عنده خمراً ثم صار خلاً.[٣]

**المسألة السادسة:** لو غصب أرضا فزرعها أو غرسها فالزرع ونماؤه للزارع، وعن التنقيح: عليه انعقد الاجماع اليوم، و في *الجواهر*: قلت: اليوم وقبل اليومين، إذ لم‌نجد مخالفاً منا... بل هو وفق اصول المذهب و قواعده، ضرورة كون الزرع و الغرس ملك الغاصب و الأرض إنما هي من المعدات كمالماء و الهواء و نحوهما.

نعم على الغاصب أجرة الارض و إزالة زرعه و غرسه و أن تضرر بذلك، فانه الذي أدخله على نفسه ويجب عليه أيضاً طم الحفر و أرش الأرض، إن نقصت بالزرع أو القلع بلا خلاف و لا إشكال كما في *الجواهر*.[٤]

ولو بذل صاحب الأرض قيمة الغرس لم‌يجب علي الغاصب إجابته بلا اشكال ولا

---

١. *المصدر*.

٢. *المصدر*.

٣. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٤٥.

٤. ج ٣٧، ص ٢٠٥.

خلاف إلّا من الاسكافي... كل ذلك لتسلط الناس على أموالهم. و كذا لا اشكال في أنّه لايجب على صاحب الأرض قبول أجرة الارض أو قيمتها.

و للمالك منعه من طم الأرض، و لايجوز للغاصب ذلك مع كراهية المالك لحرمة التصرف في مال الغير من غير رضاه.

ثم الضمان يسقط برضى المالك باستبقائها على الأظهر و في الفرع بعض المخالفة لبعضهم[١] هذا كله بحسب القاعدة.

## بحث نقلي

في معتبرة محمدبن‌مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل اكترىٰ داراً و فيها بستان فزرع في البستان وغرس نخلاً و أشجاراً و فواكه و غير ذلك، و لم‌يستأمر صاحب الدار في ذلك؟

فقال: عليه الكراء و يقوّم صاحب الدار الأرض و الغرس قيمة عدل و يعطيه الغارس إن كان استأمره في ذلك و إن لم‌يكن استأمره في ذلك فعليه الكراء و له الزرع و الغرس و يقلعه و يذهب به حيث شاء[٢] و لكن في *الكافي*... و فواكه و غير ذلك و لم‌يستأمر صاحب البستان؟ فقال: عليه الكري و يقوّم صاحب الدار الغرس و الزرع قيمة عدل فيعطيه الغارس. و ان كان إستأمر فعليه الكري و له الغرس و الزرع يقلعه و يذهب به حيث شاء[٣] أقول فبالتعارض يتساقطان إلّا ان يدعي الاطمينان ـ رغم اضبطية الكافي ـ باشتباه نسخة الكافي لاسيما ان نسخة الفقيه ـ كما يقال ـ كالتهذيب وان كان سند الصدوق إلى محمدبن‌مسلم غير معتبر و يؤكد الترجيح قول صاحب الجواهر: أن الاصحاب اعرضوا عن رواية *الكافي*.[٤]

---

١. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٢٠٦ و ٢٠٧.

٢. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٣٨٧ و *تهذيب*، ج ٧، ص ٢٠٦.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٩٧.

٤. *الجواهر*، ج ٣٧، ص ٢٠٤.

**المسألة السابعة:** في *الشرائع* و *الجواهر*[١] إذا حصلت دابة مثلاً في دار لايمكن أن تخرج إلّا بهدم، فإن كان حصولها فيها بسبب صاحب الدار الزم بالهدم و الإخراج و لا ضمان على صاحب الدابة لوجوب رد المغصوب إلى مالكه، و إن ترتب عليه ضرر اضعاف المغصوب، و إن كان من صاحب الدابة ضمن الهدم خصوصاً إذا كان بسبب غصبه الدار بلا خلاف أجده بين من تعرض له منا، وعن *المسالك* عدم الاشكال في الحكمين.

لكن قد يقال حينئذ بوجوب ذبح الحيوان إن كان مما يؤكل و لم يرض المالك بالهدم و خصوصاً إذا كان قيمته أقلّ من أرش الهدم... نعم لو لم يكن الحيوان مما يذبح أمكن القول حينئذٍ بذلك لقاعدة لا ضرر ولا ضرار.[٢]

ثم قال في *الشرائع*: و كذا إن لم‌يكن من احدهما تفريط ضمن صاحب الدابة الهدم لمصلحة. و عن *المسالك* نسبته إلى المشهور، بل قيل: لاخلاف فيه بيننا، و أشكل فيه في *المسالك* بان الأغلب اشتراك المصلحة بينهما وقد تكون مختصة بصاحب الدار.[٣]

نعم لو خيف هلاك الدابة بدون الاخراج إتجه وجوبه ومع ذلك، ففي اقتضاء ضمان صاحب الدابة نظر.[٤]

و في *الجواهر*: قلت الذي ينبغي في هذه ونحوها بعد ملاحظة لا ضرر و لا ضررا و قاعدة الجمع بين الحقين ترجيح الأعظم ضرراً منهما على الآخر، إذا لم‌يكن عن تفريط كما هو المفروض، و مع فرض التساوي من كل وجه يرجع إلى القرعة أو و إلى اختيار الحاكم... و هكذا في كل حقين تزاحما و لا مرجح لاحدهما ولو من جهة التفريط و عدمه.

---

١. *المصدر*، ص٢٠٧.

٢. الظاهر وجوب الذبح في الأول و الاعدام في الثاني إن لم‌يرض المالك بالهدم؛ بل الظاهر جوازه للغاصب و ان رضي المالك بالهدم إذ لم‌يستلزم اطولية الوقت من زمان الاخراج بالهدم.

٣. اشكال المسالك متجه، فكل من أراد تخليص ماله، عليه مؤنته، وللحاكم توزيع المؤونة عليهما حسما للنزاع.

٤. لا دليل قوي على هذا الوجوب و ان كان الأحوط الإخراج حياً. *الجواهر*، ج٣٧، ص٢٠٨

أقول: نحن ذكرنا تفصيل الكلام حول المثل المعروف و هو إدخال الدابة رأسها في قدر آخرٍ في كتابنا «الارض في الفقه» (ص١٣٩) و ما بعدها و كأنّ المثالين لهما ملاك واحد.

**المسألة الثامنة:** إذا نقل المغصوب إلي غير بلد الغصب لزمه إعادته إن كان مالكه فيه بغير اشكال لتوقف إلا داء و الرد على ذلك. و لو انتقل مالكه إلى بلد ثالث و طلب منه اعادته إليه، لايبعد وجوبه عليه، مع تعلق زيادة المؤنة على المالك جمعاً بين الحقين و يحتمل كونها على الغاصب مقدمة لوجوب الرد ولو كان الرد إلى المكان الجديد حرجياً ففي وجوبه وجهان.

و إذا كان مالكه في غير بلد الغصب وجاء الغاصب ففي *المسالك* تخيير المالك بين أن يقبضه حيث يدفعه إليه و بين أن يأمره بالرد إلى المكان الذي غصبه فيه، لأنّه عاد ينقله، فكان الرد عليه حيث يطلبه المالك. و ناقشه في *الجواهر* بعدم دليل عليه أن لم‌يكن إجماعاً، بل مقتضى الأصل أو الأصول خلافه. بل ظاهر «تؤدّي» و «الغصب كله مردود» ذلك أيضاً.

قلت: قول *المسالك* أقرب إن كان للمالك حاجة عقلانية في نقله إلى ذلك البلد و الروايتان غيرمعتبرتين.

و في محكي *التذكرة* انه لو نقل حراً صغيراً أو كبيراً من موضع إلى موضع آخر بالقهر، فإن لم‌يكن له غرض في الرجوع إلى الموضع الأول فلا شيء عليه و أن كان، فاحتاج إلى مؤنة فهي على الناقل قلت: هو لبناء العقلاء وقاعدة العدل خلافاً *للمسالك* و *الجواهر*.

## خاتمة في مسائل التنازع

١. إذا تلف المغصوب و اختلفا في القيمة فهل يقدم قول الغاصب لانه المنكر كما عن أكثر المتأخرين أو عامتهم أو قول المالك كما عن الشيخ وتحرير العلّامة لصحيح

أبي‌ولاد: فمن يعرف ذلك أي القيمة قال: أنت وهو، إمّا أن يحلف هو على القيمة فتلزمك، فإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك، أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمة البغل حين اكترى كذا و كذا فيلزمك[١] لكن الالتزام به مشكل جداً فان الخروج عن القاعدة المسلمة برواية صحيحة و ان كان جائزاً لكنه في المقام مخالف للذوق الفقهي، ولو قيل بها فلابد من الاقتصار على موردها و هو قيمة الدواب.

٢. إذا ادّعى الغاصب ما يعلم كذبه كما قال أن ثمن فرس درهم لم‌يقبل لكذبه، و هل يقدّم حينئذٍ قول المالك بيمينه فيلغي قول الغاصب بالكلية بعد ظهور كذبه أو يطالب بما يكون محتملاً، فيقبل منه، الظاهر أن الثاني هو المعتمد المطابق للقاعدة مع قطع النظر عن الرواية السابقة.

٣. لو اختلفا بعد زيادة قيمة المغصوب في السوق في وقتها، فادعى المالك أنها قبل التلف و الغاصب بعده فالقول قول الغاصب بيمينه، لانّه منكر.[٢]

٤. إذا تلف و ادعى المالك فيه صفة يزيد بها الثمن يقدم قول الغاصب، لأصالة عدمه، و لايوجد فيه خلاف كما قيل، و ينبغي أن يكون كذلك، لأن الرواية أن عمل بها يقتصر عليها في موردها كما مر. و كذا لو كان الاختلاف في تقدمها لتكثر الأجرة لأصالة عدمه. و مثله لو ادعى المالك تخلل الخمر في يد الغاصب فأنكره فيقدم قوله بيمينه للأصل. ولو ادعىٰ الغاصب تخلله في يد المالك فكذا يقدّم قوله على قول السيد الحكيم و غيره من أن المعيار في المدعي و المنكر هو الغرض دون مصب الدعوىٰ و على المختار من أنّه مصب الدعوىٰ، تدخل القضية في باب التحالف.

٥. لو ادعىٰ الغاصب عيباً ـ متجدداً عند المالك ـ كالعور وشبهه (مما هو عارض بعد الصحة) و أنكره المالك، فالقول قوله مع يمينه، لاصالة الصحة، سواء كان المغصوب موجوداً أو معدوماً كما في *الشرائع*[٣] و عن الشيخ في فرض الوجود تقديم

---

١. *الوسائل*، كتاب الغصب، ب٧، ح١.

٢. *الجواهر*، ج٣٧، ص ٢٢٥.

٣. *المصدر*، ص ٢٢٦.

قول الغاصب، فانه غارم، و أمّا في الفرض الثاني فالقول قول السيد بعد دفنه لأنّ الأصل السلامة، و ليس كذلك إذا كان حياً، لانّ العور مشاهد موجود.

و في *الجواهر*[١] التحقيق ما ذكره الشيخ من الفرق بين المسألتين مع إنكار المالك وجود أصل العور، بخلاف ما إذا كان العور محققاً، و لكن لنزاع بينهما في سبقه و لحوقه، و لا أصل يقتضي شيئاً منهما، حتى مع العلم بالتاريخ بناء على ما حققناه في محله... و لكن فيه أن أصالة براءة ذمة الغاصب بحاله حينئذٍ سالم عن المعارض كما جزم به الشيخ (لأنه غارم).

أقول: قوله «و لا أصل يقتضي شيئا منهما»، مبني على مختارنا في كون المعيار في تمييز المدعىٰ و المنكر هو مصب الدعوىٰ، و أمّا بناء على كونه الغرض الأعلىٰ فالغاصب منكر فانّه ينفي الغرامة.

و أصالة السلامة و عدم طرو العيب في يد المالك لا مانع منها كما تمسك بها المحقق و الشهيد الثانيين. و المحسوس من وجوده انما هو في يد الغاصب و معه لا معنىٰ لأصالة براءة ذمّة الغاصب، لكن قال صاحب الجواهر[٢] ان أصالة عدم تقدم العيب معارضة بأصالة عدم تقدم الغصب، و أصل السلامة من العيب بعد وجوده الذي هو بمعنىٰ استصحابها إلىٰ حين الغصب ليس هو إلّا أصل عدم تقدم العيب علىٰ الغصب المعارض بمثله. أقول: فتأمل فيه.

٦. إذا باع الغاصب شيئاً أو وهب مثلاً، ثم انتقل إليه بسبب صحيح كميراث و نحوه و لم‌نقل بانّ ملك الفضولي لما باعه إجازة، فقال للمشتري بعتك مالاً أملك و الآن قد انتقل إلى و أقام بينة، هل تسمع بينته؟ قيل: لا، لأنّه مكذب لها بمباشرة البيع الظاهر في أنّه ملكه، و عن جمع سماعها إن اقتصر على لفظ البيع و لم‌يضم إليه من الألفاظ ما يتضمن ادعاء الملكية. وعدم سماعها إذا قال بعتك ملكي و نحو ذلك، وهذا أقوىٰ من سابقه.

---

١. *المصدر*، ص٢٢٧.

٢. ج٣٧، ص٢٢٨.

٧. لو أقر بغصبية شيء بعد أن باعه و قبل الانتقال إليه بسبب و صحيح و كذّبه المشتري أغرم الثمن للمالك إن أجاز البيع و إلّا فقيمته... لو فرض زيادة ما قبض من الثمن عن القيمة وجب عليه دسها في مال المشتري كما ذكره صاحب الجواهر[١] و قال: و لكن ليس للمشتري مطالبته بما دفع إليه من الثمن بعد عدم تصديقه في إقراره، كما أنه ليس للبائع مطالبة المشتري مع عدم الاجازة إلّا بأقل الأمرين من القيمة و الثمن، لأنّ الأولى إن كانت أقل فليس له غيرها بمقتضىٰ إقراره، و إن كان الثمن أقل فليس له سواه في ظاهر الشرع، سواء أجاز المقر له أم لا بعد عدم تصديق المشتري، كما في *الجواهر*.[٢]

ولو عاد العبد إليه بفسخ أو غيره وجب رده على مالكه و استرجع ما دفعه، بل صرح بعضهم بأن ما دفعه كان للحيلولة، و مقتضاه بقاء العين على ملك المالك و إن دفع له القيمة كما سمعته في الحيلولة.

ولو كان إقراره في مدة خياره، ففي *القواعد* و غيره إنفسخ البيع لانّه لايملك فسخه فقبل إقراره بما يفسخه، إذا الإقرار يجب أن ينفذ حيث يمكن نفوذه و هو ممكن على هذا التقدير، فكان كما أعتق ذوالخيار أو باع.

ولو أقر المشتري خاصة لزمه رد العبد إلى المقر له و يدفع الثمن إلى بائعه و لو اعتق المشتري العبد لم‌ينفذ إقرارها معاً عليه، حتى يرد عبداً إلى مالكه رقا، لانّه إقرار في حق الغير، و كذا لو باعه على ثالث لم‌يصدقهما لما عرفت، و لو صدقهما العبد بعد عتقه، فالأقرب القبول لعموم نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم.

٨. إذا مات حيوان مغصوب، فقال الغاصب رددته قبل موته، و قال المالك بعد موته، فالقول قول المالك بيمينه بلا خلاف يوجد كما في *الجواهر*[٣] و عن *الخلاف*: لو علمنا في هذه بالقرعة كان جائزاً... (ولاحظ كلام *السرائر* و غيره حول الرجوع إلى

---

١. *المصدر*، ص ٢٣١.

٢. *المصدر*.

٣. ج ٣٧، ص ٢٣٢.

القرعة في *الجواهر*)[١] و مورد كلام الفقها ـ كما في *الجواهر* ـ العبد، و بدلناه بالحيوان ليكون البحث ذاثمرة.

و كذا لو أقاما بينة متكافئة و سقطتا، فانا لانفرق بين بينة الداخل و الخارج.

أقول: بناء على تمييز المدعى و المنكر بالغرض الأصلي، كان المدعي هو الغاصب فانه يدعي زوال الضمان و المالك يدعي بقاؤه، فقوله مطابق للحجة. و بناء على كونه بمصب الدعوىٰ لا مرجح لقول أحد منهما فيرجع إلى استصحاب الضمان فلاحظ.

٩. إذا اختلف في تلف المغصوب فالقول قول الغاصب مع يمينه بلا خلاف يوجد[٢] بل ادعىٰ في *التذكرة* و *غاية المراد* الإجماع عليه، للقاعدة إذ لو لم‌يقبل قوله لزم تخليده الحبس لو فرض صدقه. إذ قد يصدق ولا بينة لا... .

و في *الجواهر* بعد كلام: فإن ثبت إجماع فذاك و الّا كان المتجه الحبس إلى أن يظهر للحاكم على نحو البينة.

فإذا حلف الغاصب من أول الأمر أو بعد اليأس من دفع العين طالبه المالك بالقيمة لتعذر العين و لو للحيلولة.

أقول: إذا كان المغصوب مثلياً ـ كما في عصرنا ـ جاز تضمينه من الأول من دون حبس أو يأس بالمثل كما تقدم، بل ولا مجوز للحبس و انتظار اليأس.

١٠. إذا اختلفا على الحيوان من سرج مثلاً بقدم قول الغاصب، لأنّ يده على الجميع و لايعارضه سبق يد المالك بعد زوالها بطرو الغصب التي حكم بسببها بضمانه للعين و المنفعة.

١١. إذا توقف رد العين المغصوبة على صرف مؤنة قليلة يجب مقدمةً[٣] بل يمكن

---

١. *المصدر*، ص٢٣٣.

٢. *المصدر*، ص ٢٣٥.

٣. في صحيح الحذاء عن الباقر عن رسول الله ﷺ: من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقه لم‌يزل الله معرضاً عنه ماقتاً لأعماله التي يعملها من البر و الخير و لايثبتها في حسناته حتى يرد المال الذي أخذه إلى صاحبه. (*الوسائل*، ج١١، ص٣٤٣، الطبعة المتوسطة و لاحظ: *حدود الشريعة*، ج٣، ص٣٦٢).

أن يقال بوجوبه و إن تضرر منه الغاصب، لعدم جريان نفي الضرر في حقه لإقدامه على ذلك، و إنّه امتناني فلايصير سبباً لحرمان المالك عن ماله أو تضرره، بمؤنة الرد، نعم الظاهر وجوب رده إليه في محل غصبه دون محلّ آخر أكثر مئونة.

نعم إذا غصبه من مالكه في سفره مثلاً فرجع إلى منزله و محله و طلب إيصاله إليه فالظاهر لزوم إيصاله إليه هنا لبناء العقلاء عليه لقاعدة العدل. و هكذا الكلام في إيصال المثل أو القيمة بعد تلف العين.

و أما إذا توقف رد العين التي تساوي مائة مثلاً على مئونة كثيرة كألف فلايبعد ضمانه بالقيمة و لو بعنوان بدل الحيلولة لبناء العقلاء عليه و قاعدة العدل، و في المثليات الانتقال إلى ضمان المثل أظهر كما تقدم.

١٢. المتيقن من الرد في المقبوض بالعقد الفاسد هو التخلية بينه و بين مالكه، ولا دليل على وجوب إيصاله إليه، و إن لم‌يكن فيه مئونة. نعم إذا انتقل القابض من بلد القبض إلى بلد آخر فطلب منه إيصاله إليه وجب ذلك عليه لقاعدة الاستيلاء و قاعدة العدل و مؤنة الرد إذا لم‌يكن كثيراً، عليه فإن نقل المقبوض من بلد القبض لم‌يكن بإذن مالكه. نعم لايجب على القابض رده إلى بلد آخر إذا كان أكثر مؤنة، لعدم دليل عليه.

ثم إن كانا في بلد واحد وتوقف الرد على مؤنة فهل هي على القابض أو المالك؟ فصّل الشيخ الأنصاري ﷺ بين كونها قليلة فعلى القابض و بين ما تكون كثيرة فعلى المالك لأدلة نفي الضرر.

و فصّل النائيني ﷺ بين ما إذا كانت المؤنة مما يقتضيها طبع الرد فهي على القابض و بين غيره فهي على المالك، و ذلك فانّ الحكم الشرعي إذا اقتضىٰ في نفسه و بحسب جعله مقداراً من الضرر كوجوب الخمس و... كان الحكم تخصيصاً لنفي الضرر، و إذا كان الضرر زائداً على المقدار الذي يقتضيه طبع الحكم الشرعي لم‌يكن ذلك تخصيصاً لأدلة نفي الضرر بل هي حاكمة عليه فمؤنة الرد بمقدار ما يقتضيه طبع رد المال على القابض و الزائد عليه على المالك. و رده تلميذه سيدنا الأستاذ

الخوئي ﷺ بأنّ طبع رد المال لايقتضى مئونة، بل قد يحتاج إليها و رد على نظر الشيخ الأنصاري أيضاً بأن تحمل الضرر مرفوع و لا فرق بين قليله و كثيره إلّا إذا كانت عن القلة بحيث لاتعد ضرراً.[١]

أقول: و المقام بعد محتاج إلى مزيد تأمّل.

١٣. لو مزج المغصوب بما يمكن تمييزه ولو بمشقة وجب تمييزه و رده و أنّ كان المشقة غيرقابلة للتحمل فلايبعد انتقال الأمر إلى البدل إذا صدق انه تألف و يحتمل الشركة إذا لم يصدق التلف.

١٤. إذا كان للعين منافع متعددة و كانت معطلة، قيل المدار على المنفعة المتعارفة بالنسبة إلى تلك العين و لاينظر إلى مجرد قابليتها لبعض المنافع الأخرى، فمنفعة الدار بحسب المتعارف هي السكنىٰ و إن كانت قابلة في نفسها لمنفعة أكبر أو أصغر من السكنىٰ ولو تعدد المتعارف فان تفاوتت الأجرة ضمن الأعلى و الا فأجرة واحدة من الأجور المتساوية كما مر.

و قال السيد السيستاني[٢] و الظاهر أن الحكم كذلك مع الاستيفاء أيضاً فمع تساوي المنافع في الأجرة كان عليه أجرة ما استوفاه و مع التفاوت كان عليه أجرة الأعلى سواء استوفىٰ الأعلى أو الأدنىٰ.

قلت: هذا في الاستيلاء العدواني ظاهر، و في غيره محتاج إلي تأمّل.

١٥. المغصوب منه إن كان فرداً كاملاً وجب رد المال إلى نفسه أو وكيله، و إن كان قاصراً وجب الرد إلى وليه الخاص أو العام، و إن كان نوعاً ـ كما إذا كان المغصوب وقفاً على الفقراء، وقف منفعة أو انتفاع، فإن كان له متول خاص يرد اليه و إلّا فإلى الحاكم العام الشرعي، و ليس له أن يرد إلى أحد من الفقراء.

نعم في مثل المساجد و الشوارع و القناطر بل الربط إذا غصبها يكفي رفع اليد عنها و بقائها على حالها، بل يمكن أن يكون الحال في المدارس كذلك، فيكفي

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج ٣، ص ٢٨٤.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٣٢.

التخلية بينها و بين الطلبة التي كانوا فيها حين الغصب مع بقاء عنوان الموقوف عليهم عند الرد و الأحوط لزوماً رد المدارس إلى الولي الخاص إن كان و إلّا فإلى الحاكم الشرعي.

١٦. قيل القيمة التي يضمنها الغاصب في القيميات والمثليات ـ عند تعذر المثل إنّما تحسب بالنقد الرابحُ من الذهب و الفضة المسكوكين بسكة المعاملة و غيرهما من المسكوكات و الأوراق النقدية المتداولة في العصور الأخيرة، فهذا هو ما يستحقه المغصوب منه كما هو كذلك في جميع الغرامات و الضمانات، فليس للمالك و الضامن مطالبة غيره أو دفع غيره إلا بالتراضي بعد مراعاة قيمة ما يدفعه مقيساً إلى النقد الرائج... .

أقول الحكم مطابق لاعتبار العرف في اليوم لكنه غيرثابت في عصر الأئمة عليهم السلام ولا شاهد على ان أهل عصورهم لايدفعون غير المسكوكين بعنوان القيمة، فالحكم نقبله على سبيل الاحتياط.

و أما إذا اختلف النقد الرائج بحسب اختلاف الأمكنة فالعبرة في الأول بنقد مكان المخالفة و الغصب، كما مر و في الثاني ـ أي قيمة المثل المتعذر ـ مكان الرد خلافاً للسيستاني حيث جعل المدار على يوم التلف في كليهما.

وأما إذا اختلف بحسب الأزمنة، فإن كان الاختلاف في النوع بأن سقط النوع الرائج في زمان التلف و أبدل بغيره كان العبرة بالثاني عند السيد السيستاني[1] و إن كان الاختلاف بحسب المالية، بان كان الرائج يوم التلف عند جمع أو يوم المخالفة في الأول و يوم الأداء في الثاني على المختار أكثر مالية منه في يوم الأداء (في الأول) قال السيد السيستاني فالظاهر عدم كفاية احتساب قيمة التالف بما كانت تتقدر به في زمان التلف، بل اللازم احتسابها بما تتقدر في زمن الأداء. ولو انعكس الأمر ففي كفاية احتساب قيمته يوم الأداء بما يساويها مالية في زمن التلف أو لزوم احتسابها بنفس المقدار السابق، اشكال و الأحوط في مثله التصالح.

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٣٨.

أقول: العمدة في نظائر المقام مراعاة قاعدة العدل التي ذكرناها في كتابنا (الأرض في الفقه) و هو مطبوع، فإذا لم‌يوجد دليل خاص فلابد من تطبيق العدل، و لو خاف مفت منه لأجل الشهرة و نحوها فلابد من الإفتاء بالتصالح ولو على نحو الاحتياط.

١٧. لو تعاقبت الأيادي الغاصبة على عين ثم تلفت، ضمن الجميع[١] فللمال لك الرجوع يبدل ماله على كل واحد منهم و على أكثر من واحد بالتوزيع متساوياً أو متفاوتاً حتى انّه لو كانوا عشرة مثلاً له أن يرجع علي كلهم و يأخذ من كل واحد منهم عشر ما يستحقه و له أن يأخذ من واحد منهم النصف و الباقي من الباقين متساوياً أو بالتفاوت.

وفي *الجواهر* بلا خلاف و لاإشكال، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، لأنّ كلّا منهم غاصب مخاطب برد العين أو القيمة، لقوله ﷺ كل غصب مردود، وعلى اليد ما أخذت حتى تودى و قوله تعالى: «**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...**» «**وَ جَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا**» و غيرهما مما دل على العقاب بمثل ما عوقب و ان الحرمات قصاص ونحوه.

أقول: الأول ضعيف سنداً[٢] و الثاني غيروارد من طريقنا[٣] و أما الاستدلال بالاثنتين فقد مر بحثهما، على أن معنى جزاء سيئة سيئة، أخذ خذ المثل أو القيمة من غير المستقر عليه الضمان بمقدار مدة أخذه ماله لا مطلقاً (فتأمل) نعم لايبعد دلالة قوله الحرمات قصاص على المقام في من استقر عليه الضمان بل الغاصب الأول أيضاً فتأمل. و الاعتداء مختص بفرض العلم دون الجهل أو السهو.

لكن الحكم كأنّه مسلم في الفقه و في حكم المغصوب المقبوض بالعقد الفاسد.

و عن الأردبيلي التردد أو الميل إلى عدم الرجوع علي الجاهل المغرور الذي لم‌يعلم اندراجه في خبر «على اليد ما أخذت حتي تؤدي» الذي لم‌تثبت حجة و لايصححه عمل المشهور خلافاً لصاحب الجواهر.

---

١. لقاعدة الاستيلاء (اليد) من دون فرق بين جهل المستولي وعلمه.

٢. *الوسائل*، ب١ من ابواب الانفال، ح ٤.

٣. *سنن البيهقي*، ج ٦، ص ٩٥.

و لان الجاهل غيرعاد، فلايصدق عليه الغاصب، لكن موضوع الحكم تكليفاً و وضعاً ليس خصوص الغاصب. نعم لايصدق في حق الجاهل و الساهي، الإستيلاء العدواني.

ثم الجمع بين الحكم باستقرار الضمان على من اتلف أو تلف عنده و قاعدة رجوع المغرور على الغار محتاج إلى بحث مذكور في *الجواهر*.[١]

١٨. لو صبغ المغصوب من شخص بصبغ مغصوب من آخر، فإن كان الباقي فيه عرضاً لاجرماً، ضمن لمالك الصبغ بدله. و إن كان الباقي جرماً عرفاً كالاصباغ الدهنية المتعارفة في طلي الأخشاب و الحديد مثلاً فله مطالبته بالبدل فإن بذل له صار الصبغ ملكاً للغاصب. فإن أمكن إزالته فللناصب إزالته و ليس للمالك منعه.

نعم للمالك إلزامه بها، ولو ورد بسببها نقص على المصبوغ المغصوب ضمنه الغاصب، و إن لم‌يمكن إزالة الصبغ أو تراضياً على بقائه فالظاهر اشتراكهما في مالية المغصوب بالنسبة. فلو كان التفاوت بين قيمته مصبوغاً و قيمته غيرمصبوغ بنسبة السدس (مثلاً)، كان اشتراكه مع المالك في ماليته بهذا النسبة. و إن لم‌تزد القيمة فإن نقصت بذلك ضمن الغاصب النقص، و مع التساوي لا شيء للغاصب ولا عليه.

هذا حال الغاصب مع مالك المصبوغ المغصوب، و أما مع مالك الصبغ، فإن كان الباقي فيه عرضاً لاجرماً ضمن لمالك الصبغ بدله من المثل أو القيمة و إن كان الباقي جرماً فله ما طلبته بالبدل، فإن بذل له صار الصيغ ملكاً للغاصب فيجزي عليه ما تقدم في المسألة السابقة، و إن لم‌يطالب بالبدل و اتفق مع مالك المصبوغ على بقاء الصبغ اشترك في ماليته بالنسبة، و له أن يأخذ من الغاصب ما به التفاوت بين حصته منها و بين قيمة الصبغ قبل الاستعمال إن وجد، هذا إذا أردت قيمة المغصوب بصبغة ولو نقصت ضمن الغاصب النقص يضمن بدل الصبغ لمالكه. ذكره السيد السيستاني.[٢]

---

١. ج٣٧، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٤٣.

و هنا شق آخر لم‌يذكره هذا السيد وهو مطالبة مالك الصبغ بعين صبغه إذا كان قابلاً للإزالة مع الأرش إن نقص. الظاهر أن ذلك له.

١٩. لو مزج الغاصب المغصوب بغيره أو امتزجا في يده بغير اختياره وعد المزيج موجوداً واحداً لا خليطاً من موجودات متعددة، فإن كان المزج بجنسه و كانا متماثلين ليس أحدهما أجود من الآخر ولا أردأ تشاركا في المجموع بنسبة مالهما و ليس علي الغاصب غرامة بالمثل أو القيمة، بل الذي عليه هو عدم التصرف فيه إلّا برضا المغصوب منه، و القبول بإفراز حصته منه و تسليمها إليه لو كان مطالباً بذلك كما هو الحال في سائر الأموال المشتركة.

و ان مزج المغصوب بما هو أجود أو أردأ منه فللمغصوب منه أن يطالب الغاصب ببدل ماله. وله ان يقبل بالمشاركة في الخليط بنسبة المالية.

و ان مزجه بغير جنسه، فان كان فيما يعدّ معه تالفاً كما إذا مزج ماء الورد المغصوب بالزيت ضمن و ان لم‌يكن كذلك كما لو خلط دقيق الحنطة بدقيق الشعير، أو خلط الخل بالعسل فالظاهر انه بحكم الخلط بالأجود أو الاردأ من جنس واحد فيتخير المغصوب منه بين أخذ البدل و بين الرضا بالاشتراك في العين بنسبة المالية.[١]

٢٠. يضمن المسلم للذمي الخمر و الخنزير بقيمتهما عندهم مع الاستتار، وكذا يضمن للمسلم حق اختصاصه فيما إذا استولى عليهما لغرض صحيح كالتخليل و استعمالهما دواء.[٢]

٢١. جميع ما مر من الضمان و كيفيته و أحكامه و تفاصيله جارية في كل يد جاريته على مال الغير بغير حق و إن لم‌تكن عادية و غاصبة (لبناء العقلاء) إلا في موارد الأمانات المالكية أو الشرعية كما حرر في كتاب الوديعة فتجري في جميع ما قبض بالمعاملات المعاوضية الفاسدة و ما هي بحكمها و ما وضع اليد عليه بسبب الجهل و الاشتباه.

---

١. *المصدر*، ص ٢٤٤.

٢. *المصدر*، ص ٢٤٥.

أقول: تقدم منا الترديد في بعض المقامات كالرجوع على القابض الجاهل بناء على اعتبار العدوان في الاستيلاء الموجب للضمان. و كالمنافع الفائتة و الله العالم.

٢٢. الضمان يجري في المقبوض من الأموال عيناً كانت أو منفعة. و أما إذا كان من الحقوق فيجري في بعض مواردها كحق الاختصاص و لايجري في بعضها الآخر كحق الرهانة.[١]

٢٣. عن الدروس كما في *الجواهر*[٢] ولو أثبت يده على مسجد أو رباط و مدرسة، على وجه التغلب و منع المستحق، فالظاهر ضمان العين و المنفعة.

و قد يشكل الضمان في المسجد و نحوه من المشاعر مما لم‌تكن المنفعة فيه ملكاً للناس و ان ملكوا الانتفاع به، إذ هو غير المنفعة فلا مالية حينئذٍ حتى يتجه الضمان و إن تحقق الغصب في مثله. و أما ما كان ملكاً للمسلمين أجمع و نحوها فلا بأس بالقول بالضمان عيناً ومنفعة. انتهى كلامه.

أقول: و لايخلو الاشكال عن وجه.

---

١. *المصدر*، ص٢٤٧.

٢. ج٣٧، ص٣٢.

[المقصد الثالث]

# موجبات الضمان في باب الديات

# موجبات الضمان في باب الديات

البحث فيه إمّا في المباشرة أو التسبيب أو تزاحم الموجبات.

أما الاولي فضابطها كما في *الجواهر* و متنها: صدق نسبة الاتلاف إليه ولو بإيجاد علته، لامع القصد إليه و إلّا لاقتضت القصاص.

و ضابط الثاني: ما لولاه لما حصل التلف، لكن علة التلف غيره كحفر البئر و نصب السكين و القاء الحجر، فإن التلف عنده بسبب العثار كما ذكر المحقق﵀ وقال في كتاب الغصب: هو كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير ملكه وكطرح المعائر في المسالك.[1]

## البحث الأوّل: في المباشرة

فالبحث الأول في المباشرة و فيه مسائل:

١. يضمن الطبيب ما يتلف بعلاجه مباشرة في ثلاث صور:

أ) إذا عالج بغير إذن المريض أو وليه.

ب) إذا كان قاصراً غيرحاذق.

ج) إذا قصر في العلاج.

و الظاهر كما يظهر من *الجواهر* عدم الخلاف في ضمانه، فان سبب الضمان ـ و هو الإتلاف ـ محقق، و الاذن في العلاج غير الإذن في الإتلاف، فالمانع مفقود.

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص٤٣ و ٩٥.

و منه يظهر ضمانه إذا فرض مأذوناً و حاذقاً غيرقاصر في العلم والعمل ـ أي معرفة الكبرىٰ و التشخيص (التداوي أو العملية) ـ خلافاً لابن‌ادريس حيث نفي الضمان حينئذٍ. عبارته في *السرائر* كتاب الحدود باب النفوس وغيرها: من تطبب أو تبيطر فليأخذ البراءة من ولي من يطبّبه أو صاحب الدابة و إلّا فهو ضامن إذا هلك بفعله شيء من ذلك.

هذا إذا كان الذي يجني عليه الطبيب غير بالغ أو مجنوناً، و اما إذا كان عاقلاً مكلفاً و أمر الطبيب بفعل شيء ففعله على ما أمر به فلايضمن الطبيب، سواء أخذ البراءة من الولي أم لم‌يأخذها، و الدليل على ذلك ان الأصل براءة الذمة، و الولي لايكون الا لغير المكلف، فإمّا إذا جنىٰ على شيء و لم‌يؤمر بقطعه و لا بفعله فهو ضامن، سواء أخذ البراءة من الولي أم لم‌يأخذها.[١]

و جوابه ما مرّ من أن الإذن في العلاج غير الإذن في الاتلاف الذي هو سبب الضمان، و لذا أفتىٰ بضمانه جماعة، على أن أخير كلامه لايخلو من إجمال.

بقيت في المسألة فروع:

أولها: قد يقال بعدم ضمان الطبيب القاصر المعلوم قصوره للآذن بسبب الاذن، بناء على سقوط الضمان بالإذن بالجناية أو في العلاج و إن ترتب التلف عليه.[٢]

هذا الإذن إن أثر فإنّما يؤثر في الحكم التكليفي و هو جواز علاج بعض الأمراض الطفيفة دون المهلكة في فرض اشتباه القاصر، و دون الأمراض الخطيرة كالعمي و الشلل و قطع الاركان، لا في الحكم الوضعي، فانّ الإذن في العلاج غير الإذن في الاتلاف.

ثانيها: إذ أخذ البراءة في علاج الحيوان من ضمانه إذا أدى إلى تلفه، فلا اشكال في عدم الضمان[٣] فإن مثل هذا الاتلاف لايكون سبباً للضمان عند العقلاء و الروايات

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص ٤٦.

٢. *المصدر*، ص ٤٥.

٣. و ما قيل من انه سقوط ما لم‌يجب فقد مر جوابه.

منصرفة عنها، و الناس مسلطون على أموالهم، وإذا جعل الطبيب براءته شرطاً في ضمن عقد الإجارة فلا شك في نفي الضمان، لانّ المسلمين عند شروطهم.

و يؤيده رواية السكوني: «من تطبب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه، وإلّا فهو ضامن» لكنها ضعيفة السند.[١]

ثالثها: إذا كان اذن المريض غير متيسر و كان مرضه غيرهيّن فعالجه طبيب لمجرد الإحسان أو كان مهلكاً فكان العلاج واجباً لوجوب حفظ النفس فاتفق موته أو تلفه مع حذافته و عدم تقصيره و قصوره، فهل هو ضامن أو لا؟ أو يفصل بين الأول فيضمن، والثاني فلايضمن و مثله ما إذا أخذ متاع غيره فحمله للإحسان و الاعانة، فسقط من غير تقصير، فانكسر أو تلف، يمكن أن يقال بعدم الضمان لنفي السبيل على المحسنين.

نعم يجري هذا الكلام في الطفل والزوجة إذا ماتا بعد الضرب تأديباً إلّا أن يقال باستثناء النفوس لبعض الروايات كقول الباقر عليه السلام في صحيح محمدبن‌مسلم: فإن على الامام أن يؤدي إلىَ اولياء المقتول من الدية بقدر ما أعتق من المكاتب و لايبطل دم امرئ مسلم[٢] و قول علي عليه السلام في الصحيح: لايبطل دم امرئ مسلم.[٣]

رابعها: انه لايضمن الطبيب ـ في موارد ضمانه ـ شيئاً إذا لم‌يعلم الحال لاحتمال الموت بغير علاج كما ذكره في الجواهر أيضاً.[٤]

خامسها: إذا لم‌يتول الطبيب العلاج بنفسه، بل قال: أظن أن هذا الدواء نافع لهذا الداء أو لو كنت انا لفعلت كذا و نحو ذلك، مما لم‌تكن فيه مباشرة منه، و ان فعل المريض العاقل المختار أو وليه ذلك اعتماداً على قوله فلايضمن للاصل.

سادسها: يجوز التداوي و ان احتمل الهلاك، ففي صحيح يونس‌بن‌يعقوب قال:

---

١. *الوسائل*، باب ٢٤، من أبواب موجبات الضمان، ح ١.

٢. *المصدر* ، ب ٤، من ابواب القصاص، ح ٢.

٣. *المصدر*، ب ٢، من أبواب دعوي القتل و ما يثبت به، ح ١.

٤. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ٤٩.

قلت لابي‌عبدالله عليه السلام الرجل يشرب الدواء ويقطع العرق و ربما انتفع به؟ و ربما قتله، قال: يقطع و يشرب.[١]

و الأحوط لزوماً أخذ مشورة الطبيب الحاذق أيضاً.

سابعها: استفاد صاحب الجواهر من الروايات غيرالمعتبرة سنداً عدم اعتبار الاجتهاد في علم الطب، بل يكفي للمداوي المداوى بالتجريبيات العادية و نحوها مما جرت السيرة و الطريقة به، و خصوصاً للعجائز و الأطفال، و غير ذلك.[٢]

أقول: هذا في التداوي بالحشائش لا بأس به كما في عصره رحمه الله و أما في مثل عصرنا من غلبة التداوي بالأدوية الكيمياوية الخطرة فلابد من اعتبار الاجتهاد في الطبيب، إلّا أن يرض المريض بغيره في الأمراض غيرالخطرة.

٣. لو انقلبت الظئر ـ أي العاطفة على ولد غيرها و المرضعة له ـ النائمة فقتلت الصبي، فقيل: لزمتها الدية في مالها ان طلبت المظائرة الفخر، و على العاقلة إن كانت للضرورة، للخبر عن الباقر عليه السلام أيما ظئر قوم قتلت صبيالهم و هي نائمة فانقلبت عليه فقتلته، فإنّ عليها الدية كاملة من مالها خاصة، إن كانت إنما ظئرت طلباً للعز و الفخر، و إن كانت انما ظئرت من الفقر فالضمان على عاقلتها[٣] و للخبر أسانيد غيرمعتبرة و هو غيرمنجبر بفتوىٰ المشهور ظاهراً و عن المحقق رحمه الله: لابأس أن يعمل الانسان بها لاشتهارها بين الفضلاء من علمائنا.[٤]

و لعله يريد به روايتها في *الكافي* و *التهذيب* و *الفقيه* و *المحاسن*، و فيه نظر لانتهاء جميع الأسانيد إلى محمدبن‌اسلم الجبلي و عبدالرحمن‌بن‌سالم المجهولين و لايحصل الاطمئنان لأجلهما بصدور الرواية عن الباقر و الرضا عليهما السلام.

نعم سند المحاسن معتبر ظاهراً و عليه اعتمد السيد الاستاذ الخوئي رحمه الله في فتواه

---

١. *الكافي*، ج٨، ص ١٩٤.

٢. *الجواهر*، ج٤٣، ص ٥٠.

٣. *الوسائل*، ج٢٩، ص ٢٦٦، ب٢٩، من ابواب موجبات الضمان.

٤. *الجواهر*، ج٤٣، ص ٨٦.

بمضمونه و ليس فيه هذان المجهولان. لكنا لانعتمد على نسخة كتاب المحاسن الموجودة و على فرض الاعتماد بعد اشتمال سند *الكافي* و *التهذيب* عليهما يظن سقوطهما في سند المحاسن. فالأرجح انه لا فرق في الحكم بين النائم و النائمة و لا بين الظئر و غيرها.

و اعلم ان في النائم ـ غير الظئر ـ إذا أتلف نفساً أو فرفاً بانقلابه أو بحركته أو بغير ذلك من أحواله أقوالاً و احتمالات:

أولها: انه يضمن الدية في ماله كما عن جمع، و استدل له ابن‌ادريس بان الأصحاب بأجمعهم يوردون ذلك في باب ضمان النفوس وذلك لاتحتمله العاقلة بلا خلاف. و فسره سيدنا الاستاذ الخوئي[1] و صاحب الجواهر[2] بان قتل النائم باعتبار ارتفاع الاختيار عنه من باب الاسباب التي ضمانها عليه دون العاقلة ثم رده بعدم الدليل عليه ما لم‌يستند القتل إليه بالاختيار لعمد أو شبه عمد أو خطأ محض، لوضوح ان مجرد كونه سببا له، لايوجب الضمان بدون تحقق ذلك (أي الفعل الاختياري) فلايتم ذكر الأصحاب ذلك في ضمان النفوس و في *الجواهر*: (ان إيراد الأصحاب لذلك في ضمان النفوس لم‌يبلغ حد الاجماع الكاشف).

ثانيها: انه يضمن عاقلته، كما عن جمع آخر منهم المحقق و صاحب الجواهر، فان القتل المذكور من الخطأ المحض، باعتبار عدم القصد منه إلى الفعل و لا إلى القتل.

ثالثها: ما استقر به السيد الأستاذ الخوئي من نفي الضمان رأساً و أنه لادية على النائم و لا علي عاقلته، و دليله أنّ القتل الخطأ هو العمد في الفعل بأن يريد شيئاً و يصيب غيره أو من اعتمد شيئاً و أصاب غيره، و المفروض انتفاء لقصد هنا.

فالمرجع اصالة عدم الضمان. قال و يؤكد ذلك ما يأتي في ما إذا سقط انسان من

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٢٣.

٢. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ٥٢.

شاهق على آخر بغير اختياره فقتله، من الروايات على عدم ثبوت الدية على الساقط و لا على بيت المال. و ما نحن فيه من هذا القبيل.[١]

أقول: في صحيح ابن‌الحجاج:[٢] انما الخطأ ان يريد الشيء فيصيب غيره.

و في الصحيح عن الصادق عليه السلام: العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بجديدة أو بحجر أو بعصا أو بركزة فهذا كله عمد، و الخطأ من اعتمد شيئاً فاصاب غيره.[٣]

و في صحيح أبي‌عباس و زرارة بسند الفهرست: و الخطأ أن يتعمده و لا يريد قتله يقتله بما لا يقتل مثله، و الخطأ الذي لا شك فيه أن يتعمد شيئاً آخر فيصيبه.[٤] و في صحيح الفضل‌بن‌عبدالملك ـ بطريق الصدوق عن الصادق عليه السلام... سألته عن الخطأ الذي في الدية و الكفارة؟ أهو أن يعتمد (يتعدّ ـ كا) كضرب رجل و لا يعتمد قتله؟ فقال: نعم... .[٥]

و أما الروايات التي أكد بهما السيد الاستاذ الخوئي فهي مذكورة في الباب ٢٠ من أبواب القصاص في النفس، في *الوسائل* و ان كان أول الروايات (في الباب ٢١) ينافي الحكم فانها يدل على تعلق الدية بالمدفوع الذي لا فعل اختياري له، ولو ابتداءً لكنه يشكل الاعتماد عليها.

رابعها: احتمال كون الدية في بيت‌المال المسلمين و على الإمام لما مر في الفرع الثالث في المسألة السابقة من أنّ دم إمرئ مسلم لا يذهب هدراً.

ورده السيد الاستاذ[٦] بان الروايتين لا تشملان ما كان الموت بقضاء الله وقدره، من دون أن يستند إلى اختيار شخص، كما إذا أصار الريح ـ مثلاً ـ رجلاً على سطح فوقع على إنسان فقتله، فانه لا دية على عاقلته و لا على نفسه و لا على بيت‌المال.

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٢٣.
٢. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٣٦.
٣. *المصدر*، ح ٣.
٤. *المصدر*، ص ٤٠، ح ١٣.
٥. *المصدر*، ص ٣٨، ب ١١ من ابواب القصاص في النفس، ح ٩.
٦. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٢٣.

أقول: قول الأستاذ لايخلو عن وجه، و لا أدري هل يقول به بهذا في بـاب الديـة فقط، أو في كل موارد قاعدة الاتلاف حتى الأموال؟ الظاهر الفرق بين المقـامين كمـا يأتي في المسألة الخامسة.

٤. إذا اعنف الرجل بزوجته جماعاً، قبلاً أو دبراً أو ضمها بعنف فماتت الزوجة فلا قود، ولكن يضمن الدية في ماله. وكذا الزوجة تضـمن الديـة فـي مالهـا إذا اعنفـت بزوجها فمات. لانّه من شبه العمد. مضـافاً إلـى صـحيح سـليمان‌بـن‌خالـد ـ علـى المشهور ـ عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل اعنف على المرأة فزعم أنها ماتت مـن عنفه؟ قال: الدية كاملة و لايقتل الرجل.

و رواه الصدوق عن ابن‌أبي‌عمير عن هشام‌بـن‌سـالم و غيرواحـد عنـه. و السـند صحيح.[١]

قلت: الظاهر عدم اختصاص الحكم بالزوج و الزوجة، بل يجري في غيرهما مـن النساء و الرجال و لو حراماً.

لكن إذا علم الرجل ان الوطء يهلكها فهو عمد يوجب القـود وكـذا إذا ضـمها أو ضمته بقصد القتل أو مع العلم بأنّ مثل هذا الضم العنيـف مهلـك. و الحـديث السـابق منصرف عنه.

٥. المشهور ـ ظاهراً ـ ان من حمل على رأسه ـ مثلاً ـ متاعاً فكسره أو أصاب به انساناً ضمن جنايته عليه و على المصاب به، و إذا دفعه غيره فالضمان على الدافع كما قيل. أقول: مقتضى القاعدة ما ذكره كاشف اللثام[٢] من أنّه انما يضـمن المتـاع مـع التفريط أو كونه عارية مضمونة و نحو ذلك، و انما يضمن المصدوم غيرالانسـان فـي ماله، و الانسان إذا تعمد الصدم دون الاتلاف و لم‌يكن متلفـاً غالبـاً، و إلّا فهـو إمّـا متعمد، عليه القصاص أو مخطئ محض على عاقلته الضمان.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٦٩، باب ٣١ من أبواب موجبات الضمان.
٢. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٢٣.

و قد تبعه في هذا التفصيل الشهيد الثاني في مسالكه،[١] و من كلامه: و أما المتاع المحمول فيعتبر في ضمانه ـ ولو كان لغيره ـ التفريط، إذا أميناً عليه كغيره من الأموال.[٢]

و لعل قيد الأمانة في كلامه ناظر إلى مقام الاثبات دون الثبوت. ثم انّه لا فرق بين الحمل على الرأس و الظهر، و الأخذ باليد و الحمل على الحمار و السفينة و السيارة و الطائرة و القطار و غيرها. هذا حسب القاعدة، و أمّا الروايات فهي على أقسام:

الأول: ما يدل على عدم الضمان بإقامة البينة، و ثبوته بعدمها، نفي صحيح الحلبي[٣] عن أبي‌عبدالله عليه السلام في حمّال يحمل معه الزيت، فيقول: قد ذهب أو اهرق أو قطع عليه الطريق، فان جاء عليه ببينة عادلة انه قطع عليه أو ذهب فليس عليه شيء وإلّا ضمن. وفي رجل حمل معه (مع ـ كا) رجل في سفينة طعاماً فنقص، قال: هو ضامن، قلت (له) انه ربما زاد؟ قال: تعلم انه زاد (فيه ـ فقيه) شيئا؟ قلت: لا، قال هو مالك.

وهذا الذيل (وفي رجل...) روي في *الكافي* (ج ٥، ص٢٤٣) و *التهذيب* (ج٧، ص٢١٧) بسند صحيح. أيضاً عن الحلبي. (*جامع الاحاديث*، ج ٢٤، ص٩٢).

و لعل عدم ذكر البينة لأجل سكوت صاحب السفينة و عدم ادعاء له في مقابل دعوى المالك، فلو ادعى شيئاً يطالبه المالك بالبينة على مدعاه و صدر الخبر قرينة على تقيد الذيل بالبينة.

و في صحيح آخر للحلبي عنه عليه السلام[٤] سئل عن رجل (جمال ـ كا) استكرى منه إبل و بعث معه بزيت إلى أرض، فزعم ان بعض زقاق الزيت انخرق، فاهراق ما فيه، فقال: انه ان شاء أخذ الزيت و قال: انه انخرق و لكنه لايصدق إلّا ببينة عادلة.[٥] و يدل عليه

---

١. ج٢، ص ٤٩٠.
٢. *الجواهر*، ج٤٣، ص ٥٥.
٣. *من لا يحضره الفقيه*، ج٣، ص١٦١.
٤. *كافي*، ج ٥، ص٢٤٣ و *تهذيب*، ج٧، ص٢١٨.
٥. *جامع الاحاديث*، ج ٢٤، ص٩٢.

أيضاً صحيح ثالث للحلبي الذي رواه المشائخ الثلاثة بأسانيدهم المعتبرة عن الصادق عليه السلام في الغسّال و الصباغ ما سرق منهما من شيء فلم يخرج منه على أمر بين انه قد سرق، فكل قليل أو كثير (فهو ضامن - يب) فإن فعل فليس عليه شيء و إن لم يفعل (و - يب) لم يقم البينة و زعم انه قد ذهب الذي ادعى (عليه - كا - يب) فقد ضمنه إن لم يكن له بينة على قوله.

و المتن فيه نسخ مختلفة و لايخلو عن تشويش و زاد في *التهذيب*: و عن رجل استأجر اجيراً فأقعد على متاعه فسرق، فال هو مؤتمن.[١]

و صحيح أبي بصير بسند الفقيه فقط، عن الصادق عليه السلام: سألته عن قصار دفعت إليه ثوباً فزعم انه سرق من بين متاعه. قال: فعليه أن يقيم البينة ان ذلك سرق... و إن سرق مع متاعه فليس عليه شيء.[٢]

و يؤيدها بعض الاخبار غير المعتبرة سنداً.[٣]

و محصل الروايات عدم الاعتناء بقول الأجير و الحمال و نحوهما، فان ادعى أحدهم ذهاب المال بغير تفريط فلابد له من أقامة البينة على دعواه و إلّا فهو ضامن و المستفاد منها عدم الضمان من دون تفريط و لابد من حمل ذيل خبر *التهذيب* (و عن رجل استأجر اجيراً...) على غيره جمعاً.

و التخصيص احتمال بعيد. و اما إذا كان دعوي الأجير واضحة كما إذا كانت الاجزاء المنكسرة في المحمول مشهوداً فهل يقبل قوله في عدم التفريط ولو بيمينه أو لابد من اقامة بينة و الّا فيضمن؟ فيه وجهان:

الثاني: ما دل على ضمان العامل المشترك كخبر زيد الذي في سنده إشكال عن آبائه... كل عامل مشترك إذا افسد فهو ضامن، فسألته ما المشترك؟ فقال الذي يعمل

---

١. *المصدر*، ص٩٨.

٢. *المصدر*، ص٩٩.

٣. *المصدر*، ص٩٣.

لي و لك و كذا.[١] و يؤيدها خبر مسمع[٢] و فيه: إلّا من سبع أو غرق... و الأحسن عدم الاعتناء بهذا القسم لعدم قوة سنده.

الثالث: ضمان العامل مطلقاً كصحيح داودبن‌سرحان ـ بسند *الفقيه*[٣] ـ تارة إلى البزنطي و أخرى إلى داود نفسه و كلاهما معتبر و كذا بسند *التهذيب*[٤] إلى محمدبن‌علي‌بن‌محبوب عن ابن‌أبي‌نصر عن داودبن‌سرحان. و لايضر بصحة الخبر وقوع سهل في سند *الكافي* و سند آخر *للتهذيب*[٥] كما توهم ـ عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل حمل متاعاً على رأسه فاصاب انساناً فمات أو انكسر منه (شيء ـ يب) هو ضامن[٦] و يؤيده خبر غير معتبر سنداً و بناء على رجوع الضمير في (منه) الى انسان فالرواية لاتشمل ضمان الأموال و هذا الاحتمال غير بعيد.

و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: و كان أميرالمؤمنين يضمن القصار و الصائغ ـ احتياطاً للناس ـ و كان أبي يتطول عليه إذا كان مأموناً.

و في معتبرة أبي‌بصير عنه عليه السلام: كان علي يضمن القصار و الصائغ، يحتاط به على أموال الناس و كان أبوجعفر يتفضل عليه إذا كان مأموناً.[٧]

بناء على انه عليه السلام يتفضل عليه في عمله الشخصي لا في فتواه حتى يكون مخالفاً لأميرالمؤمنين عليه السلام لكن التفضل لايناسب اختصاصه بالأمين فقط، فلاحظ و يمكن حمل تفضله على الاستحباب. و علي كل تحمل هذه الطائفة على الطائفة الاولي جمعاً فتأمّل.

---

١. *المصدر*.
٢. *المصدر*، ص ٩٥.
٣. *من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ١٦٣.
٤. *التهذيب*، ج ٧، ص ٢٢٢.
٥. *المصدر*، ج ١٠، ص ٢٣٠.
٦. *جامع الاحاديث*، ج ٢٤، ص ٩٦.
٧. *المصدر*، ص ٩٩.

الرابع: في معتبرة جعفربن‌عثمان بسند المشائخ الثلاثة[١] حمل أبي متاعاً إلى الشام مع جمال، فذكر ان حملاً منه ضاع فذكرت ذلك لابي‌عبدالله عليه السلام فقال أتتهمه؟ قلت لا قال فلاتضمنه[٢] و تؤيده جملة من الروايات غير المعتبرة سنداً و تدل عليه أيضاً مكاتبة الصفار المعتبرة سنداً بطريق الشيخ والصدوق[٣] فانها فصلت بين المأمون و غيره في الضمان في القصار و ان دفعه إلى قصار آخر.

و كذلك صحيحة أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام لايضمن الصائغ و القصار و لا الحائك الّا أن يكونوا متهمين فيخوف[٤] بالبينة و يستحلف لعله يستخرج منه شيئاً[٥] و في رجل استأجر (الرجل يستأجر – فقيه) حمالا فكسر الذي يحمل عليه أو يهريقه؟ قال: (على نحو في العامل – يب) إن كان مأموناً فليس عليه شيء و إن كان غيرمأمون فهو ضامن.

الرواية بتمامها مذكورة في الفقيه و ذيلها مذكور في *الكافي* و *التهذيب* مع اختلاف في بعض الكلمات و السند فيها معتبر.

أقول: يمكن تقييد اطلاق الطائفة الاولى بهذه الطائفة وان تكليف الحمال بالبينة انما هو في فرض اتهامه وعدم كونه مأموناً فتأمل فيه.

الخامس: ما دل على نفي الضمان مطلقاً كصحيح معاوية المروي في *التهذيب* عن أبي‌عبدالله عليه السلام: سألته عن الصباغ و القصار قال: ليس يضمنان.[٦]

و في صحيح داودبن‌سرحان المروي في *الفقيه*[٧] و في نسختي (ج ٤، ص ١١١ و ١١٢ برقم ٥٢٢٢) في رجل حمل متاعاً على رأسه فأصاب انساناً فمات أو انكسر منه فقال: هو مأمون.

---

١. *المصدر*، ص ٩٤.

٢. *المصدر*.

٣. *المصدر*، ص ١٠١.

٤. في نسختي من *الفقيه*: فيجيؤون بالبينة (فيخوف) ويستحلف لعله يستخرج منه شيء (ج ٣، ص ٢٥٧).

٥. *التهذيب*، ج ٧، ص ٢١٨.

٦. *جامع الاحاديث*، ج ٢٤، ص ١٠٠.

٧. *من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٨٢.

قلت: الظاهر انّه يتحد مع الرواية الأولىٰ في القسم الثالث و إن لـمأجـده أنـا فـي *الفقيه*، لكن في نقل *الوسائل* و *جامع الاحاديث* كفاية. فيدور الأمر بين اشتباه احـدى النسختين في *الفقيه* و يمكن أن نرجع الاولى (ضامن) على الثاني بوجهين:

أولهما مطابقته لنسخة *الكافي* و *التهذيب*.

ثانيهما: ان كلمة (مأمون) لاتتناسب المصاب المقتول و ليس القاتـل مأمونـاً فـي حقه إذا كان القتل مستنداً إلى فعله ولو خطأً و انما تناسب الفقرة الثانية و هي انكسار المحمول بناء على رجوع الضمير في (منه) الى المحمول دون انسان و الله العالم.

و لابد من الجمع بين الروايات المتقدمة، والمتيقن من هذا الجمع حمل المطلقـات على المقيدات. على ما عرفت. فالضمان متوجه إلى الأجير المتهم إن لم‌يقم بينة على دعواه و لم‌تستبن في حد نفسه و إذا شك في تفريطه بعد احراز أمانته[1] أو مع عدمه و عدم الاتهام ففيه وجهان فلاحظ.

و أما في الدية فإن ثبت ان القتل بفعله فحكمها ثابت على نحو ما تقرر في القتـل سهواً أو عمداً أو شبيهاً بالعمد. و إن لم‌يثبت فلايبعد الرجوع إلى أصالة عـدم اسـتناد القتل إلى فعله، إذ لا مانع منها و مع الغض عنها يجري استصحاب الحكم و هو إصالة عدم الضمان و مع عنه فاصالة البراءة عنه. و من جميع ذلك يظهر الاشكال على السيد الأستاذ الخوئي.[2]

٦. من صاح على أحد فمات، فإن قصد ذلك أو كانت الصيحة في محـل يترتـب عليه القتل عادة وكان الصائح يعلم بذلك فعليه القود وإلّا فعليه الدية في ماله لانّه من شبيه العمد خلافاً للشيخ ومن تبعه. هذا إذا علم استناد الموت إلى الصيحة و إلّا فـلا شيء عليه لعدم موجبه و الأصل عدمه. وكذا إذا شهر أحد سـيفه فـي وجـه إنسـان فمات. و يدل عليه أيضاً معتبرة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام: أيما رجل فزع رجلاً عـن

---

١. على المختار من حجية قول الثقة في الموضوعات يرجع الأول بعدم ضمانه مع سكوت المالك وعـدم اتهامـه اياه.

٢. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٢٥ـ٢٢٧.

الجدار أو نفر به عن دابته فخرّ فمات، فهو ضامن لديته. و إن انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه.[١] و في مباني السيد الاستاذ الخوئي:[٢] نعم لو كانت الصيحة لا لاخافة شخص و اتفق موته بها كان القتل خطأ محضاً، و الدية فيه على عاقلته، و لا شك في أن صحيحة الحلبي منصرفة عن ذلك.

و صاحب الجواهر ﷺ قد تعرّض لجزئيات المسألة و نحن نذكر هنا بعض فروعها:

الأول: إذا لم‌يمت بفعل المخيف ففرّ و ألقى نفسه في بئر، أو من أعلي السقف و كان بصيراً، قال الشيخ: لا ضمان، لأنّه ألجأه إلى الهرب لا إلى الوقوع فهو المباشر لاهلاك نفسه فيسقط حكم السبب (لضعفه وقوة المباشر) و كذا (في قوة المباشر) لو صادفه سبع في هربه فأكله.

و قال الشهيد ﷺ في محكي *غاية المراد* (ص ٣٤ مخطوطة) لان الهارب إما مختار أو مكره فإن كان مختاراً فلا ضمان و إن مكرها فغايته أن يكون مثل مسألة اقتل نفسك و إلّا قتلتك، فقتل نفسه، فانه لا ضمان، إذ لا معنى للخلاص عن الهلاك بالهلاك.

أقول: أما المثال فقد يكون قتل المكره أشد عذاباً و أكثر إيلاماً من قتل نفسه.

و أمّا الممثل ففي *الجواهر*:[٣] نعم لو فرض زوال عقله و اختياره بسبب الاخافة المفروضة إتجه حينئذٍ الضمان باعتبار قوة التسبيب فيه على المباشر بلا خلاف و لا اشكال.

الثاني: لو كان المطلوب أعمى ضمن الطالب ديته ـ كما عن *المبسوط* و *المهذب* ـ لأنه لأجل العميٰ صار ملجأ على معنيٰ عدم بقاء حسن اختيار له، و ان كان له قصد و شعور فيقوىٰ حينئذ على المباشر، بل قالا: و كذا لو كان مبصراً فوقع في بئر لايعلمها أو انخسف به السقف (لمساواته بالجهل للأعمى في عدم اختيار الوقوع) أو

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٢، ب ١٥ من موجبات الضمان، ح ٢ و *جامع الاحاديث*، ج ٣١، ص ٣٦٢.
٢. ج ٢، ص ٢٣٧.
٣. ج ٣، ص ٦٠.

اضطره إلى مضيق فافترسه الأسد لأنّه يفترس في المضيق غالباً فيكون كما لو ربط يديه و رجليه و ألقاه إليه، فهو حينئذ و إن كان مباشراً إلّا أنه فرق واضح بين الاضطرار إلى المضيق و عدمه. نعم أن علم أنّ في الطريق سبُعاً و له طريق آخر فاختاره توجه عدم الضمان هو ليس من الاضطرار إلى المضيق في شيء كما في *الجواهر*.[١]

قال السيد الاستاذ في *مباني التكملة*[٢] و أما إذا كان بغير اختيار كما إذا كان أعمي أو بصيراً لايعلم بالبئر ـ مثلاً فقيل انه يضمن ولكنه لايخلو عن إشكال، بل لايبعد عدم الضمان و كذلك الحال إذا اضطره إلي مضيق فافترسه سبع اتفاقاً، و ما شاكل ذلك، خلافاً لظاهر كلمات الأصحاب، و الوجه في ذلك أن الضمان بالتسبيب بما انّه على خلاف القاعدة يحتاج إلى دليل بعد عدم صحة اسناد الفعل إلى السبب. و في المقام بما أن الفعل مستند إلى المباشر دون السبب و لا دليل على ضمانه. لايمكن الالتزام به. نعم لو تم اجماع على ذلك فهو و لكنه غيرتام. انتهى.

الثالث: في *الجواهر*: ولو خوّف حاملاً فاجهضت، ضمن دية الجنين، بلا خلاف أجده فيه، بل عن *المبسوط* الاجماع عليه مضافاً إلي صدق الاتلاف، و خير يعقوب‌بن‌سالم المروي في *الكافي*[٣] و *التهذيب*[٤] (و فيه: ماساءه مكان ماشاءالله) عن الصادق عليه السلام كانت أمرأة في المدينة توتيٰ، فبلغ عمر فبعث إليها فروعها و أمر أن يجاء بها ففزعت المرأة و أخذها الطلق فانطلقت إلى بعض الدور فولدت غلاماً و استهل ثم مات، فدخل عليه من روعة المرأة و موت الغلام ماشاءالله فقال بعض جلسائه: ما عليك من هذا شيء... فقال لهم أبوالحسن: لئن كنتم اجتهدتم ما أصبتم و لئن كنتم قلتم برأيكم لقد اخطأتم، عليك دية الصبي و مقتضاه كمعقد اجماع المبسوط انه

---

١. ج٤٣، ص٦٠.
٢. ج٢، ص٢٥٧.
٣. ج٧، ص٣٧٤.
٤. ج١٠، ص٣١٢.

بحكم شبه العمد، و لعله لأنّ الاخافة سبب في اسقاط حملها فهو جناية عليه كوضع شيء ثقيل و نحوه مما يقتضى سقوط الحمل.

و على كل فلا إشكال في ضمان الجنين في الفرض، بل و لا في ضمانها أيضاً لو ماتت في حاله مع تعمده اخافة الغير المتلفة غالباً و إلا كان عليه القصاص، ولو لم‌يتعمدها كانت الدية على العاقلة. نعم لو كان تخويفها من الإمام بحق لم‌يضمن.

٧. لو صدم شخصاً بقصد القتل أو بقصد الصدم المتلف غالباً فقتله يثبت عليه القصاص، كما أنّه لو قصد الصدم غير المتلف غالباً دون القتل، كان عليه الدية وان لم‌يقصدهما كانت الدية على عاقلة الصادم. لكن في ثبوت الضمان في الفرض الأخير إذا كان المصدوم واقفاً في طريق المسلمين ضيق أو في محل لم‌يجوزه قانون المرور اليوم بحيث يستند موته أو نقصه إلى تفريطه نظر أو منع كما نص عليه الأستاذ في المباني.[١]

و أما الصادم المقتول أو الناقص فهدر، إذا كان المصدوم في ملكه أو في موضع مباح، أو في طريق واسع أو نحو ذلك مما لا تفريط فيه من المصدوم، سواء كان الصادم قاصداً أم لا، بلا خلاف يوجد في شيء من ذلك بين من تعرض له... بل ولاإشكال كما في *الجواهر*[٢] وجه عدم الاشكال أن المصدوم لا فعل و لا تأثير له في قتل الصادم، فانّه قتل بفعله، نعم لابد أن يقال بعدم وقوف المصدوم في مكان ممنوع حسب قانون المرور اليوم حتي و ان لم‌يكن هذا القانون غيرممضي بتوسط الحاكم الشرعي بعد صدق التفريط و استناد الاصطدام أو الصدم إلي الواقف و إلّا كان دمه هدراً كما مر و كانت الدية من مال الواقف و إذا كان جاهلاً فعلى عاقلته. و أما إذا قصد بوقفه القتل فالقصاص. نعم إذا كان المصدوم واقفاً على طريق ضيق أو محل ممنوع بقانون المرور لكن الصادم تعمد الصدم فهو ضامن للدية في ماله، و إن كان الصدم متلفاً غالباً فمات، استحق القود. و بذلك ظهر ضمان السيارات و القطارات و

---

١. ج ٢، ص ٢٢٨ و لاحظ كتابنا *الارض في الفقه*.

٢. ج ٤٣، ص ٦٢.

الطائرات و سائر وسائل المرور والركوب انشاءالله و لابد من طرح مواد قانون المرور في باب الديات.

٨. إذا اصطدم حران بالغان عاقلان قاصدان ذلك و لم‌يكن متلفاً غالباً فماتا أو نقصاً، فمن كل منهما نصف ديته للآخر في ماله، بلا خلاف يجده صاحب الجواهر[١] و النصف الآخر هدر، لان كل واحد تلف أو تعيب بفعل نفسه و فعل غيره، وعن بعض العامة وجوب الدية تامة لكل منهما على الآخر و نفي صاحب الجواهر الريب في ضعفه.

فإن قلت: ربما يكون قوة احدهما ضعفي قوة المصطدم الآخر، فيضمن الأقوىٰ ثلثي الدية، و الضعيف ثلثها، قلت: ادعىٰ صاحب الجواهر[٢] عدم الفرق بين اتحاد جنس المركوب و اختلافه و إن تفاوتا في الشدة و الضعف، بل و لا في الراجلين بين أن يتفق سيرهما قوة و ضعفاً أو يختلف بان كان أحدهما يعدو و الآخر يمشي، لان الاصطدام و الحركة المؤثرة إذا وجدت منهما جميعاً اكتفى به و لم‌ينظر إلى مقادير المؤثر و تفاوت الأثر كالجراحة الواحدة والجراحات. فلاحظ.

و في *الجواهر* أيضاً: و لا فرق في الحكم بين المقبلين و المدبرين و المختلفين و البصيرين و الأعميين و المختلفين.

و في *الشرائع*: و يستوي في ذلك الفارسان و الراجلان، بل و الفارس و الراجل. و في *مباني التكملة* للأستاذ:[٣] إذا كان أحدهما أعمىٰ أو كلاهما فجنايته على عاقلته.

أقول: يعتمد السيد الخوئي ﷺ وفاقاً لجماعة من القدماء و خلافاً لجماعة من المتأخرين على رواية الحلبي و أبي‌عبيدة.[٤]

---

١. *المصدر*، ص٦٣.

٢. ج٤٣، ص ٦٤.

٣. ج٢، ص٢٢٩.

٤. *الوسائل*، ج١٩، ب ١٠ من ابواب العاقلة و ب ٣٠ من ابواب قصاص و تفصيله في: *مباني تكملة*، ج٢، ص٧١٢.

و في *الجواهر*:[1] و على كل حال: يقع التقاص في الدية و القيمة و يرجع صاحب الفضل ـ إن كان فيهما أو في أحدهما على تركة الآخر.

و لايخفى أنه ربما يقصد أي القتل، و ربما يكون التصادم خطأ محضاً و ربما يختلفان من هذه الجهة فلكل منهما حكمه. غير ان ضمان المركوب لامدخلية للعاقلة فيه، فالقيمة أو الارش في مال المصطدم دائماً.

**بقيت في المسألة فروع:**

أوّلاً: قيل: فرق واضح بين المقام الذي اشتركا معاً في الجناية ـ ولذا اهدر النصف وبين ما إذا عثر انسان بجالس فماتا معاً. فان الدية واجبة لايهدر منها شيء، وذلك لان كلا منهما قد مات بسبب انفرد به صاحبه، إذ الجالس قتل العاثر مباشرة و العاثر مات بسبب كان من الجالس، فهو كما لو حفر بئراً في غير ملكه ثم جاء رجل فجرح الحاضر (فر ـ ظ) وسقط الجارح في البئر، فان الجارح قتل الحافر مباشرة و الحافر قتل الجارح بالتسبيب.

أقول: يحتمل وقوع الاشتباه في العبارة و ان أصلها: إذا العاثر قتل الجالس مباشرة. أو أن العبارة التالية أصلها هكذا: و الجالس مات بسبب من العاثر. و على كل، يمكن أن يقال انه لم‌يصدر من الجالس فعل أصلاً، فهو غيرمباشر و لا سبب، فهو كالنائم و ديته على العاثر أو عاقلته، و أمّا دية العاثر فهدر إذا كان الجالس غيرمقصر في موضع جلوسه.

ثانياً: و في معنى التصادم ما لو تجاذبا حبلاً فانقطع و سقطا و ماتا، هذا إذا كانا مالكين للحبل أو غاصبين. أما لو كان أحدهما مالكاً و الآخر غاصباً فدم الغاصب هدر. ولو قطعه ثالث عند تجاذبهما ضمنهما في ماله أو عاقلته، مالكين كانا أو غاصبين أو مختلفين، و إن تعدى الغاصب بالإمساك و الجذب، فان المباشر هو الغاصب.

---

١. ج٤٣، ص ٦٤.

ثالثاً: لو تصادم فارسان فمات الفرسان أو تعيبا فعلى كل منهما نصف قيمة الفرس الآخر أو نصف الأرش (لما عرفت من) ان التلف أو العيب مستند إلى فعلهما معاً و عليه فبطبيعة الحال يضمن كل منهما نصف الآخر، فان تساوت القيمتان فلا شيء عليهما لأجل التهاتر، و إلّا رجع صاحب الزيادة في زيادته علي الآخر كما في *الجواهر*[١] و قال السيد الخوئي في مبانيه: هذا كله إذا كان التلف مستنداً إلى فعل الفارس، و اما إذا استند إلى أمر آخر كاطارة الريح و نحوها مما هو خارج عن اختيار الفارس لم‌يضمن شيئاً و مثله ما إذا كان الاصطدام من طرف واحد، فانه لاضمان حينئذ علي الطرف الآخر لعدم استناد التلف إليه أصلاً، ثم قال: و يجري ما ذكرنا من التفصيل في غير الفرس من المراكب، سواء أكان حيواناً أم سيارة أم سفينة أم غيرها.[٢]

و قد تصدي المحقق و صاحب الجواهر لاصطدام سفينتين مفصلاً في المسألة الخامسة[٣] و لم‌يتعرض له السيد الأستاذ لفهم حكمه من هذا المقام.

رابعاً: إذ اصطدم صبيان راكبان بأنفسهما أو بإذن وليهما إذناً سائغاً فماتا فعلى عاقلة كل منهما دية الآخر، فان عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة و نصف ديتهما هدر لما مر. والحق في *الجواهر* المجنون بالصبي، و لابد من ارائة دليل على أن عمده خطأ تحمله العاقلة. و لو اركب الصبيين وليهما من دون مصلحة[٤] أو أركبهما اجنبي، فان ضمان دية كل منهما بتمامها على المركب بلا خلاف كما في *الجواهر*[٥] و كذا دابتيهما لعدم قصور اركاب الطفل عدوانا عن حفر البئر كذلك، فيضمن ما يترتب عليه و ان كان بعمد الصبي، فان الشارع جعله بحكم الخطأ.

---

١. ج٤٣، ص ٦٥.

٢. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٩٢.

٣. ج٤٣، ص ١١٠.

٤. و يتحمل عدم اعتبار المفسدة دون تحقق المصلحة فلاحظ.

٥. ج٤٣، ص ٦٦.

و فيه أيضاً: و حينئذ فإن كان واحداً ثبت عليه دية الصبيين و قيمة الدابتين، و ان كان اثنين ـ مثلاً ـ ثبت على كل واحد نصف قيمة كل واحدة من الدابتين، لأن الذي اركبه متعدياً أتلف النصفين فيضمنه و يجب على كل واحد نصف دية الراكب.

لكن في *كشف اللثام* و عن *المبسوط*: أن دية الراكب على عاقلة المركب. و فيه انه سبب فيتجه عليه كما هو ظاهر، إنتهى.

و خامساً: إذا اصطدما و مات أحدهما يضمن الباقي نصف دية الميت و النصف الآخر هدد، لانّه من جنايته، لكن في رواية غيرمعتبرة بصالح‌بن‌عقبة المجهول عن الكاظم عليه السلام: قضي أميرالمؤمنين عليه السلام في فارسين اصطدما فمات أحدهما فضمن الباقي دية الميت. و مثله رواية المروزي بلفظ: في الفرسين، و هي أيضاً غيرمعتبرة بجهالة ثلاثة من رواتها على أن المحقق رحمه الله نسب الرواية إلى الشذوذ. و في *الجواهر*: لم‌أجد عاملاً بها.

أقول: و تحمل على نصف الدية فانه هو دية هذا الميت و ليس في الرواية تمام الدية، والله اعلم.

و سادساً: لو تصادم الحاملان فاسقطنا وماتتا، سقط نصف دية كل واحدة منهما بجنايتها على نفسها و ضمنت نصف دية الأخرى. أما الجنين فيثبت في مال كل واحدة نصف دية جنين كامل مع القصد إلى الاصطدام و إلّا فعلى العاقلة، و إن لم‌يعلم ذكورة الجنين و أنوثته فربع دية الذكر و ربع دية الانثى.

أقول: لابدّ من حمل العبارة على ضمان نصف دية كل من الجنين ليكون على كل واحدة منهما بمقدار دية كاملة للجنين. و هذا لايفهم من عبارة *الجواهر* و *مباني التكملة* فلاحظ.

٩. إذا مرّ بين الرماة فأصابه سهم أحدهم مثلاً فالدية على عاقلة الرامي لكونه مخطئاً في فعله و قصده و إلّا كان عليه القود أو الدية في ماله.

و لعلّ المشهور انه لو ثبت ان الرامي قال: حذار، و سمع و كان متمكناً من العدول لم‌يضمن عاقلة المار أيضاً لخبر الكناني عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: كان صبيان في زمان

علي عليه السلام يلعبون باخطار لهم فرمى أحدهم بخطره فدّق رباعية صاحبه فرفع ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقام الرامي البينة بانّه قال: حذار، فدرأ عنه القصاص. ثم قال: قد اعذر من حذّر. و رواه الصدوق في *الفقيه* و *العلل* و الشيخ في *التهذيب*.[١]

لكن جميع الأسانيد ينتهي إلى محمدبن‌الفضيل و هو مجهول و لا أقل من اشتراكه خلافاً لصاحب الجواهر حيث وصفه بأنّه حسن كالصحيح. و ثانياً عمد الصبي خطأ فلا قصاص عليه حتى يدرأ بالحذار. و ثالثاً اقامة البينة للصبي بعيد.

و الأظهر حجية فتوى المشهور لأجل أن المار هو الذي أقدم على تلف نفسه، نعم لابد من فرض جهالة الرامي أيضاً كما ذكره السيد الأستاذ في مباني التكملة.[٢]

فرع: لو كان مع المار المذكور صبي – مثلاً – غير متميز فقربه من طريق السهم لا قصداً فأصابه، فالضمان علي من قربه كما عن القاضي والتحرير، لا على الرامي، لانّه عرضة للتلف تعريضاً شبيهاً بالمباشرة و لكن تردد العلّامة في قواعده تبعاً لصاحب الشرائع و محكي المبسوط من أجل تقديم المباشر على السبب مع الاجتماع كما اختاره الفخر فجعل الضمان على عاقلة الرامي. و هنا قول رابع اختاره في *الجواهر*[٣] قلت: الظاهر كون الفرض من مصاديق موضوع المباشرة و التسبيب، و لا ريب في تقديم الأول مع فرض اتحادهما في العلم لقوة المباشر علي غيره و احتمال الشركة ضعيف. فيترتب حينئذ القصاص و الدية على عاقلة الرامي أو عليه على اختلاف الصور كما انّه يقدم العالم منهما على الجاهل.

و للسيد الأستاذ الخوئي قدس سره قول خامس فجعل نصف الدية علي العالم بالحال و نصفها الآخر على عاقلة الجاهل، و قال في توضيحه: ان كلا من المصطحب و الرامي تارة يكون عالماً بان العبور من هذا المكان في معرض التلف و اخرى يكون جاهلاً، و ثالث يكون أحدهما عالماً و الآخر جاهلاً فعلى الأوّل لايبعد اشتراكهما في القتل،

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٦٩.
٢. ج ٢، ص ٢٣٢.
٣. ج ٤٣، ص ٧٠.

لاستناده إلى كليهما عرفاً، غايةالامر أنّ القتل على الأوّل يدخل في القتل الشبيه بالعمد، لانصراف أدلة القتل الخطأ المحض عن ذلك، فتكون الدية عليهما، و على الفرض الثاني على عاقلتهما و في الثالث القتل مستند أيضاً إليهما، غايةالأمر بالاضافة إلى الجاهل خطأ محض و إلي العالم شبيه عمد. و كذلك في غير الرمي من أسباب القتل.[1] و لعل قول الجواهر أظهر.

و في *الجواهر*[2] أيضاً: و لعل ذكر المصنف صبياً لكونه أظهر الأفراد، و إلّا فلو قدم بالغاً على وجه يكون كتقديم الصبي ترتب الحكم، ولو تقدم الصبي نفسه و لم‌يقرّ به أحد فالضمان على الرامي مع التعمد قصاصاً، أو دية، و على العاقلة بدونه.

أقول: و الأقوى ذلك، حدّر أم لم‌يحذّر وفاقاً لكاشف اللثام و خلافاً لصاحب الجواهر لضعف رواية الكناني السابقة.

١٠. إذا اخطأ الختان فقطع حشفة غلام، ضمن في ماله، لانّه من شبيه العمد، إلّا أن يأخذ البراءة في فرض القصور. و يؤيده رواية السكوني: أنّ علياً ضمّن ختاناً قطع حشفة غلام.[3]

١١. إن وقع من علو على غيره فقتله، فإن قصد ذلك و كان الوقوع مما يقتل غالباً أو قصد القتل به فهو قاتل عمد، إن كان لايقتل غالباً و قصده دون قتله فهو شبيه عمد يلزمه الدية في ماله، و إن وقع بقصد أخر فوقع عليه فهو قتل خطأ محض يضمن عاقلته الدية. و إن اضطر كما لو ألقاه الهواء أو زلق أو نحوهما مما لايسند الفعل إليه فلا ضمان على العاقلة أيضاً، و هذا واضح في نفسه مضافاً إلى صحيح عبيدبن‌زرارة – على المشهور – قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل وقع على رجل فقتله، فقال: ليس عليه شيء[4] و صحيح محمدبن‌مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال في

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٣٢.

٢. ج ٤٢، ص ٧٠.

٣. *الوسائل*، ج ٢٩، ب ٢٤ من موجبات الضمان، ح ٢.

٤. *المصدر*، ص ٥٦.

الرجل يسقط علي الرجل فيقتله؟ فقال: لا شيء عليه، و قال: من قتله القصاص فلا دية له.[١]

و موثقة ابن‌بكير عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل يقع على رجل فيقتله فمات الأعلى؟ قال: لا شيء على الأسفل.[٢]

قلت: و منه يعلم عدم الضمان على النائم إذا قتل أحداً بحركته، فانه لا قصد له و لايسند الفعل إلى قصده فالفرق بين المسألتين كما في *الجواهر* و غيره بضمان النائم مشكل أو ممنوع.

و أما احتمال كون ديته ـ أي دية الذي وقع الواقع عليه على بيت‌المال فدفعه صاحب الجواهر[٣] بقوله: الأصح خلافه ضرورة عدم قتل أحد له، بل هو شبه المقتول بصاعقة و نحوها.

و كذا لو دفع أحد شخصاً على ثالث فقتل، بحسب القاعدة التي عرفتها انفاً، فدية المدفوع إن مات على الدافع و كذا قوده في فرض القصد و العمد بشروطه، بلا خلاف نصاً و فتوى، بل و لا اشكال كما في *الجواهر*. و أما دية الأسفل فهو أيضا على الدافع كالقصاص له في فرض قصد القتل كما عن المشهور، بل لاخلاف فيه بين المتأخرين إلّا من نادر ضرورة كونه كمن هدم جداراً عليه و لكن عن الشيخ أنها على الواقع و يرجع هو على الدافع لصحيح عبدالله‌بن‌سنان بطريق الصدوق عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل دفع رجلاً على رجل فقتله، فقال: الدية على الذي وقع على الرجل فقتله أولياء المقتول، قال: و يرجع المدفوع بالدية على الذي دفعه، قال: و إن أصاب المدفوع شيء فهو على الدافع أيضا.[٤]

و عن *كشف اللثام* حملها على أن أولياء المقتول لم‌يعلموا دفع الغير له. و في

---

١. *المصدر*، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٢. *المصدر*، ص٥٧.

٣. ج ٤٣، ص٧٣.

٤. *الوسائل*، ج ٢٩، ص٢٣٨.

*الجواهر*[١] أو تطرح للاجماع كما قيل على عدم العمل بظاهرها المقتضي للقصاص على الدافع مع قصد القتل أو كون الشيء مما يقتل غالباً فتأمل جيداً.

و على كل، و ممن عمل بالصحيحة تخصيصاً للقاعدة سيدنا الأستاذ ﷺ في المباني.[٢]

١٢. لو ركب جارية جارية أخرى فنخستها جارية ثالثة فقمصت الجارية المركوبة قهراً و بلا اختيار فصرعت الراكبة فماتت، فالدية على الناخسة دون المنخوسة وفاقاً للسيد الأستاذ الخوئي ﷺ في *مباني تكملة المنهاج* لاستناد الموت إلى فعل الناخسة فيدخل في القتل الشبيه بالعمد. و في رواية الأصبغ (ب٧ من موجبات الضمان) قضاء علي ﷺ بديتها بين الناخسة و المنخوسة و به قال جمع، لكنها ضعيفة بعدة من رواتها و دعوي الانجبار بالشهرة مدخولة، صغرى و كبرى و عن جمع أن على الناخسة و الوامقة ثلثا الدية و يسقط الثلث من جهة ركوب الواقصة عبثاً لمرسلة الارشاد، لكنها غير حجة.

تنبيه: إن ما أخرجهَ ابن‌ادريس و تبعه جمع منهم صاحب الجواهر من إيجاب الدية علي الناخسة إن كانت ملجأة للقامصة و ايجابها على القامصة إن لم‌تكن الناخسة ملجأة لهما، صحيح و قول الأستاذ يرجع إليه، لكن أشكله الشهيد بأن الإكراه على القتل لايسقط الضمان و بان القموص ربما كان يقتل غالباً فيوجب القصاص.

أقول: أما الأول فالبحث في الالجاء دون مطلق الإكراه و أما الثاني. فالقمص – هو النفرة – لايستلزم بحسب ذاته الوقوع فضلاً عن كونه مما يقتل غالباً فيكون من باب الأسباب لا الجنايات، نعم لو فرض على حال يكون كذلك أو قصد القتل به و كان على حال يقتل نادراً اتجه القصاص كما في *الجواهر*.[٣]

---

١. ج٤٣، ص٧٣.

٢. ج٣، ص ٢٣٤.

٣. ج٤٣، ص ٧٦.

# ملحقـات

١. المشهور المدعى عليه الإجماع انّ من دعا غيره ليلاً، فأخرجه من منزله فهـو لـه ضامن حتى يرجع إلى منزله، فإن فقد و لم‌يعرف حاله فعليه الدية، و يدل عليه روايتـان ضعيفتان سنداً[١] و لانقول بالانجبار و لا بحجية الشهرة و الإجمـاع المنقـول و تصـحيح السيد الأستاذ في مباني تكملته[٢] ضعيف جداً فالتوقف لازم و للمسألة فروع مذكورة في *الجواهر*.[٣]

٢. ان الضئر ـ أي المرضعة ولد الغير والعاطفة عليه ـ إذا جاءت بالولـد و أنكـره أهله صدقت ما لم‌يثبت كذبها. فإن علم كذبها وجب عليها إحضار الولد. ففي صحيح الحلبي قال: سألت أباعبدالله عن رجل استأجر ظئراً فدفع إليها ولـده فغابـت بالولـد سنين، ثم جاءت بالولد و زعمت أمه انها لاتعرفه، و زعم أهلها انهم لايعرفونه، فقال: ليس لهم ذلك، فليقبلوه انّما الظئر مأمونة[٤] بل عليها الدية بلا خـلاف يجـده صـاحب الجواهر في فرض ظهور كذبها و عدم إحضار من يحتمل انه هو بعـد اصـالة البـراءة عن القصاص و يظهر من الشهيد في حواشيه نسبته إلي قواعد الفقهاء[٥] و أنكره السيد

١. *الوسائل*، ج٢٩، ص٥١ ـ ٥٢.
٢. ج٢، ص٢٣٦.
٣. ج٤٣، ص٧٨.
٤. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٦٧.
٥. *الجواهر*، ج٤٣، ص ٨٤.

الأستاذ[١] تضعيفاً للاجماع. نعم لو استأجرت أخري و دفعته بغير اذن أهلها فجهل خبره ضمنت الدية كاملة لجملة من الروايات المعتبرة[٢] و بفحواها استدل صاحب الجواهر على ضمانها في الفرض الأول. و في *الجواهر*:[٣] بل لعله كذلك إذا لم يأذنوا بالتسليم و ان أذنوا بالاستيجار كما صرح به في *كشف اللثام*.

ولو علم موته حتف أنفه عند الثانية ففي الضمان وجه كالمال للتفريط و في المباني[٤] لإطلاق الصحيحة و بالأولوية.

و في *الجواهر* في الفرض المذكور: و هل للولي الرجوع على الثانية؟ وجه أيضاً و ان رجعت هي مع فرض الغرور؟ لم أجد ذلك محرراً في كلامهم و اصالة البراءة و قاعدة عدم ضمان الحر محكمة[٥] أقول: هو متين.

فائدة: عن الشهيد في حواشيه: انّ من قواعد الفقهاء أنّ الحرّ لايضمن بإثبات اليد عليه، إذ لا أثر لليد في غير المال. و استثنىٰ من هذه القاعدة ثلاث مسائل: مسألة الظئر و مسألة المنادي غيره ليلاً و مسألة تلف الصبي المغصوب بتلف الغاصب كلدغ الحية و أشباه ذلك.[٦]

٣. في صحيح محمدبن‌قيس عن أبي‌جعفرعليه السلام قال: قضىٰ أميرالمؤمنين‌عليه السلام في أربعة شربوا مسكراً (فسكروا) فأخذ بعضهم على بعض السلاح فاقتتلوا، فقتل إثنان و جرح اثنان، فأمر المجروحين فضرب كل واحد منهما ثمانين جلدة، و قضىٰ بدية المقتولين علي المجروحين و أمر أن تقاس جراحة المجروحين فترفع مع الدية، فإن مات المجروحان فليس على أحد من أولياء المقتولين شيء.[٧]

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٣٨.
٢. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٦٧.
٣. ج ٤٣، ص ٨٥.
٤. ج ٢، ص ٢٤٠.
٥. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ٨٥.
٦. *المصدر*، ص ٨٤.
٧. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٣٢.

أقول: عن *المسالك*: عمل بمضمونه كثير من الأصحاب و عن *التنقيح* عمل أكثر الأصحاب به. و في *الجواهر*: لم‌يحك العمل إلّا عن أبي‌علي و القاضي[١] و قال أيضاً: الذي يقتضيه الأصول في مثله جريان حكم اللوث أو سقوط الدية و القصاص عن كل منهم لعدم العلم بالحال.[٢]

أقول: لا بأس بالعمل بالرواية في موردها و يؤيدها خبر عبدالله‌بن‌الحكم[٣] و ان لم‌ينقله الحرّ في وسائله و لاحظ تفصيل فروع المسألة في *الجواهر*.[٤]

٤. في *الفقيه*: و قضى أمير‌المؤمنين عليه السلام في ستة نفر كانوا في الماء فغرق منهم رجل فشهد منهم ثلاثة على اثنين انّهما غرّقاه و شهد اثنان على ثلاثة انّهم غرّقوه فألزمهم الدية جميعاً الزم الاثنين ثلاثة أسهم بشهادة الثلاثة عليهم و ألزم الثلاثة سهمين بشهادة الاثنين عليهم. و سند الصدوق إلى قضايا أمير‌المؤمنين معتبر. لكن في *الروضة*: هي مع ضعف سندها (لعله يريد بها رواية السكوني دون هذه) قضية في واقعة ـ كما ذكره صاحب الجواهر أيضا ـ مخالفة لأصول المذهب فلايتعدىٰ، و الموافق لها من الحكم انّ شهادة السابقين إن كانت مع استدعاء الولي و عدالتهم قبلت ثم لانقبل شهادة الآخرين للتهمة، و ان كانت الدعوى على الجميع أو حصلت التهمة عليهم لم‌تقبل شهادة أحدهم مطلقاً و يكون ذلك لوثا يمكن إثباته بالقسامة (حاشية الفقيه، الطبعة الجديدة)

و في *الشرائع*:[٥] و هذه الرواية متروكة بين الأصحاب، فإن صحّ نقلها كانت حكماً في واقعة فلاتتعدىٰ، لاحتمال ما يوجب القصاص. (و انما حكي العمل بها عن القاضي) و الله العالم بحقيقة أحكامه.

---

١. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ٩١.
٢. *المصدر*، ص ٩٣.
٣. *التهذيب*، ج ١٠، ص ١٥٣ و ١٥٤.
٤. ج ٤٣، ص ٩٣.
٥. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ٩٦.

# البحث الثاني: في الاسباب

عرّف السبب بما لولاه لما حصل التلف، لكن علة التلف غيره كحفر البئر و نصب السكين و القاء الحجر، فإن التلف عنده بسبب العثار.

و عرف ايضاً بانه كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غيرالملك و كطرح المعاثر في المعابر.

و في *الجواهر* بعد كلام: ليس في شيء من النصوص جعل لفظ السبب و العلة و الشرط عنواناً للحكم... و انما المدار على صدق نسبة الفعل و هو (قَتَل) و نحوه أو نسبة المصدر و هو القَتل و ان لم تتحقق نسبة القتل كما في قتل النائم و نحوه. و على ما ثبت من الشرع به الضمان من هذه المسماة بالشرائط عندهم أو الاسباب، نعم ليس في النصوص استقصاء لها، و لكن ذكر جملة منها فيها، و منه يظهر وجه الحاق ما ماثلها به، و ظاهرهم أنّ السبب الموجب للدية الذي هو بمعنى الشرط الذي لايوجب ضماناً إلّا في مال المسبب، و لايكون على العاقلة منه شيء، و لعله لاطلاق الضمان في النصوص على وجه ينسب إليه، و لعدم صدق القتل خطأ عليه مع اصالة براءة ذمة العاقلة.[1]

و الكلام في تفاصيل المقام في ضمن مسائل:

---

١. ج٤٣، ص٩٧ و فيه أيضاً (٤٣، ص١٤٨): فكأن الشرائط جميعها ضمانها على المسبب دون العاقلة للإطلاق الأدلة. فتأمل.

١. إذا أدخلت المرأة أجنبياً في بيت زوجها فقتله الزوج أو غيره فهل تضمن المرأة ديته؟ و الأقوى عدم الضمان وفاقاً لجمع و لعله المشهور كما ذكره السيد الأستاذ في المباني[١] و الرواية الدالة على ضمانها ضعيفة سنداً[٢] و الأصل عدم الضمان.

٢. لو وضع حجراً في ملكه لم‌يضمن دية العاثر به، كما قالوا، و لو وضعه في ملك غيره أو في طريق مسلوك و عثر به شخص. فمات أو جرح ضمن ديته و كذلك لو نصب سكيناً أو حفر بئراً في ملك غيره أو في طريق المسلمين فوقع عليه أو فيها شخص فجرح أو مات ضمن ديته. نعم إذا كان العابر عالماً بالحال فلا ضمان له، لانه أقدم على قتل نفسه باختياره فدمه هدر. و إليك الروايات المتعلقة بالمسألة:

فمنها صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام: من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن.[٣]

الظاهر خروج الحديث عن محل البحث، فان مدلوله ضمان ما أضرّ بالطريق فقط و لا دلالة علي ضمان الأموال و النفوس المتضررة به.

و منها موثقة سماعة قال: سألت أباعبدالله عن الرجل يحفر البئر في داره أو في أرضه؟ فقال: أما ما حفر في ملكه فليس عليه ضمان، و أما ما حفر في الطريق أو في غير ما يملك، فهو ضامن لما يسقط منه.[٤]

ظهور الرواية في عدم الضمان بالحفر في المملوكة، و في الضمان بالحفر في غيرها واضح، لكن انصرافها عن فرض علم العابر أيضاً واضح.

و هل التفصيل فيها بين المملوكة و غيرها تعبدي صرف حتى يشمل الحفر الناشي بغرض عدواني في المملوكة و الحفر الناشيء في غيرها بغرض نفع المارة، فيه بحث سبق و سيأتي أيضاً.

---

١. ج٢، ص٢٤٠.

٢. *الوسائل*، ب٢٣ من القصاص في النفس.

٣. *المصدر*، ج٢٩، ص٢٤١.

٤. *المصدر*، ص٢٤٢.

و منها صحيح الحلبي انّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره؟ فقال: كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه.[١]

الرواية ظاهرة في ضمان تلف الأموال و النفوس أو تعيب بالتسبيب، و المفهوم عرفاً انّه لا خصوصية للطريق فتشمل مطلق ما لايملك كما يظهر من سابقتها.

و سبب الضمان ليس وضع شيء على الطريق كما فرضه السائل بل كل شيء يضر بطريق المسلمين كما قيده الإمام في جوابه، فإذا كان الطريق موسعاً و وضع شيئاً عليه، فتلف به شيء من باب الاتفاق فالظاهر عدم استلزامه الضمان و به يقيد إطلاق الرواية المتقدمة، فان عدول الإمام عن سؤال الراوي ظاهر في تحديد سببية الضمان بما يضر بالطريق.

و يؤيدها روايتان آخريتان لزرارة اللتان في صحة سندهما نظر، خلافاً للسيد الاستاذ الخوئي رحمه الله.

## فروع المسألة

منها ما ذكره جمع من انه لو حفر في طريق المسلمين ما فيه مصلحة العابرين فاتفق وقوع شخص فيه فمات، لايضمن الحافر و ذهب جماعة إلى الضمان من *الجواهر*.[٢]

مقتضىٰ اطلاق الموثقة المتقدمة الضمان و مقتضى صحيح الحلبي عدمه، لان ما فيه مصلحة العابرين ليس بمضر للطريق بما هو طريق. و يمكن أن نفصل و نقول انّه إذا تحفر الحفيرة لمصلحة المسلمين أو اهل البلد لأجل الهاتف و ايصال الغاز و البرق و المياه و نحوها. و ربما لمصلحة العبور و المرور كالتبليط و التوسعة فيقال بالضمان في الأول إذا لم‌يكن بإذن من ولي‌الأمر، و أما الثاني فإن نصب عملة البلدية أو سائر

---

١. *المصدر*، ص٢٤٣.

٢. ج٤٣، ص٩٩.

الدوائر الحكومية أو الشركات الأهلية علامة على الحفيرة بعد الحفر كما هو المرسوم اليوم، فلاضمان و إن لم‌ينصبوا علما عليها فيحكم بالضمان بالنسبة إلى السيارات المارة و ركابها، و أما بالنسبة إلى المشاة العابرين و أموالهم ففيه وجهان. ثم إن استند عدم نصب العلامة من قبل العملة إلى نفس البلدية أو سائر الدوائر فالضمان عليها و ان استند إلى العملة فالضمان عليهم.

و للجواهر[١] تفصيل آخر فحكم بالضمان مع عدم إذن الإمام لإطلاق النص و بعدمه مع إذنه فانّ ولايته أقوى من ولاية المالك.

أقول: و يلحق به نائبه العام.

و منها انه الحق في *الشرائع* و *الجواهر*،[٢] المكان المباح بالمملوكة في عدم الضمان، و استدل له في *الجواهر*[٣] بالنبوي: البئر جبار و العجماء جبار و المعدن جبار[٤] بناءاً على كون المراد منه هدر ديته الواقع في مثل البئر المحفورة في الأراضي المباحة و كذا من يتلف بركوب دابة أو استخراج معدن.

أقول: له ثلاثة أسانيد و لايبعد اعتبار أحدها على أن المجموع ربما يفيد الاطمئنان. وعن *نهاية* ابن‌الاثير: ان البئر هي العادية القديمة لايعلم لها حافر و لا مالك، فيقع فيها الإنسان و غيره فهو جبار أي هدر. أقول: هو اجتهاد منه، و العمدة إطلاق الحديث و مقتضاه عدم الضمان بموت أجير ينزل فيها لغرض، و كذا إذا انهار المعدن على من يعمل فيه فهلك لم‌يؤخذ به مؤجره إلّا أن يشترط الضمان في ضمن العقد.

لكن كل ذلك في البئر فقط و في غيره يرجع إلى موثقة سماعة الدالة على الضمان بالحفر في غير ما يملك، بل هي كالصريح في الضمان بحفر البئر فلابد من علاج التعارض بينها و بين كون البئر جبار.

---

١. *المصدر*، ص١٠٢.

٢. ونسبه في *الجواهر* إلى تصريح غير واحد.

٣. *المصدر*، ج٤٣، ص٩٧.

٤. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

لايقال: النسبة بينهما عموم و خصوص مطلقاً فيقيد الجبار ببئر في ملك الحافر، و في ملك الغير ليست بجبار.

فانه يقال: عليه يلغو عنوان البئر إذ كل شيء في ملك الحافر جبار لايوجب الضمان. و دعوىٰ انصراف الخبر عن المكان المباح كما ادعاه صاحب الجواهر، غير ظاهر. و منه يظهر ضعف حكمه باصالة عدم الضمان[١] و لايحضرني وجه جمع مقبول و الله العالم.

و منها: انه لو حفر في منزله أو أرضه بئراً أو حفيرة أو وضع شيئاً آخر، ثم أدخل أعمي أو غيره في الظلمة و لم‌يعلم بالحال ضمن كما عن تصريح جماعة به، لاستناد التلف إليه و في *الجواهر*[٢] عملاً بأدلة الضرر، و لعله يريد انّ عدم الحكم بضمان الحافر ضرر على الواقع و فيه بحث سبق في قاعدة الاحترام و لايبعد انصراف موثقة سماعة عن مثله.

و منها انه لو وضع حجراً و آخران حجراً آخر فعثر بهما إنسان. فمات أو تلف منه عضو، احتمل تقسيط الضمان أثلاثاً بعدد الجناة و أن يكون النصف على الأول و النصف على الباقين تقسيطاً له على عدد السبب، فانّه حجران أحدهما وضعه الأول فعليه النصف و الآخر وضعه اثنان فعليهما النصف، و لعل الأول أوفق بما تقدم سابقاً من التوزيع على عدد الجناة دون الجناية في الجروح و نحوها و ان اتحد من أحدهم و تعدّد من الآخر كما في *الجواهر*.[٣]

و منها: لو جاء السيل بحجر فلا ضمان على أحد بلا خلاف و لا إشكال و ان تمكن من ازالته، نعم ان نقله إلى موضع آخر من الشارع ضمن. ولو كان مثل الأول أو أقلّ سلوكاً منه كما عن *كشف اللثام* و محكي *الايضاح* و غيره و لعله لإطلاق النصوص المزبورة، و ربما أشكله بعضهم من جهة قاعدة الاحسان و ردّه في *الجواهر*

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص٩٨.

٢. *المصدر*.

٣. ج٤٣، ص٩٩.

بانّ الإحسان في رفعه لا في وضعه في مكان آخر ولو كان أقلاً سلوكاً. و ما ذكره أرجح. و على كل يلحق بالحجر الوسائل النقلية في عصرنا بأنواعها و كل الأشياء المانعة من المرور في هذه المسألة و سائر المسائل.

و منها لو وضع حجراً مع الحجر الذي جاء به السيل فعثر بهما انسان فمات أو انكسر أمكن التقسيط فيضمن النصف حينئذ و يهدر النصف الآخر و أمكن ضمان الجميع على الواضع، إلا أن الأول أوفق بالعدل و أصل البراءة وغيرهما كما في *الجواهر*.[١]

ولو فرضنا انه حفر بئراً امكان وضع الحجر فعن القواعد ضمان الجميع على الحافر على بحث طويل فيه في الجواهر.

و منها: انه ورد في معتبرة أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن غلام دخل دار قوم يلعب فوقع في بئرهم هل يضمنون؟ قال: ليس يضمنون، فإن كانوا متهمين ضمنوا.[٢]

أقول: في وثاقة وهيب‌بن‌حفص الواقع في سندها مناقشة ما. و أما المتن ففي الضمان بالاتهام اشكال و لذا قال في *الجواهر*: لعل الضمان ضمان قسامة لامطلقاً. و هو أنسب بالقواعد.

و منها: أنّ قضية إطلاق موثقة سماعة ضمان من حفر في ملك الغير و ان وقع فيه من دخل في ملك الغير بغير إذن مالكه؛ بل كان سارقاً وغاصباً، فوقع في البئر و إن كانت مكشوفة خلافاً للعلّامة حيث حكم بعدم الضمان في هذه الصورة. و الأظهر قول العلامة و الّا فلا بد من التوقف و لايمكن العمل بالاطلاق.

و منها انه لو حفر في ملك الغير باذنه فوقع فيها أحد و مات لا ضمان على الحافر بلا خلاف كما قيل ولا اشكال و يلحق بإذن المالك إذن الحاكم الشرعي، بل لو حفر

---

١. *المصدر*، ص ١٠٠.

٢. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٥.

بغير إذنه ثم رضى به المالك بقاءاً سقط الضمان من الحافر لان الإبقاء كالإحداث كما عن جمع، خلافاً لبعضهم.[١]

و منها: انه لو كان الحفر في ملك مشترك ففي القواعد احتمل الضمان و نصفه إن كان الشريك واحداً و الثلثين إن كان اثنين و هكذا، و النصف مطلقاً.

و في *الجواهر*[٢] و لكن لايخفي ان المتجه الأول كما عن الفخر و الكركي و الفاضل في *التحرير*، ضرورة كونه متعدياً بالحفر كله بعد الاشاعة. و احتمال عدم تعديه مطلقاً بل بالنسبة إلى حصة شريكه فيضمن ما قابل المتعدي فيه، أو ان المتردي تلف بالحفر و بعضه غيرمتعد فيه، فيكون قد تلف بسببين؛ أحدهما مباح و الآخر محرم. فيكون عليه النصف، إذ لا عبرة بتعدد أحدالسببين و كثرته كما ترى و الله العالم.

أقول: موضوع الضمان الحفر في ملك غيره و هو لايصدق في المقام لاشتراك الملك فقول *الجواهر* مشكل.

و منها انه لا فرقِ في الحكم بالضمان بما يضر بطريق المسلمين ـ كما في صحيح الحلبي السابق ـ بين حفر بئر أو حفيرة أو بناء أو غير ذلك و هو واضح كما انه لا فرق في البناء بين كونه بيتاً أو دكة أو مسجد أو غيرها على انه لايجوز البناء المذكور في الطريق الذي أحياه العابرون بالمرور من جهة الحكم التكليفي.

و هل يجوز البناء و غيره فيما لايضر بالمرور و المارة في الحال و المستقبل، إذا كان الأرض قبل جعله طريقاً من المباحات؟ الظاهر جواز ذلك تكليفاً لعدم المانع لكن تشخيص ذلك موكول إلى الحاكم الشرعي غالباً. بل لايبعد جوازه في غيرالموسع بأمر الحاكم للمصلحة العامة، و إذا أوجب البناء تلفاً أو ضرراً فهل يضمن الباني؟ فيه وجوه، ثالثها: التفصيل بين الموردين، فيقال بالضمان في الأول اعتماداً على موثقة سماعة بناء على عدم الفرق بين حفر البئر و البناء و غيره على تردد، و

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص١٠٢.

٢. *المصدر*، ص ٨٥.

بعدمه في الثاني ـ و هو البناء بإذن الحاكم ـ بناء على أنّ ولايته أقوى في الأمور العامة من ولاية المالك في ملكه و لاحظ تفصيله في *الجواهر*.[١]

٣. إذا غرق أحد أثناء تعلم السباحة، ضمنه المعلم و لو كان وليّاً أو مأذوناً من قبله، و لايبعد إلحاق المقام بالطبيب و المريض في الضمان إلّا في فرض التبرّي عنه في الابتداء، ولا فرق في المفروق بين الصبي وغيره إلا في أوسعية صدق التقصير في حقه، نعم إذا غرق المتعلم ـ صبياً كان أو كبيراً ـ بغير فعل المعلم وتفريطه، فلا ضمان عليه للأصل.

٤. في رواية أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام في حائط اشترك في هدمه ثلاثة نفر فوقع على واحد منهم فمات فضمّن الباقين ديته، لأنّ كلّ واحد منهما ضامن لصاحبه[٢] لكنها ضعيفة سنداً رغم وجودها في الكتب المعتبرة و ليس فيها قوة خلافاً *للجواهر*، و المتأخرون لم‌يعملوا بها أيضاً.

و مقتضى القاعدة إذا استند القتل خطأً إلى فعل جماعة كان المقتول أحدهم سقط من الدية بقدر حصة المقتول و الباقي منها على عاقلة الباقين، فإن كان الاشتراك بين العشرة سقط عشر الدية و تسع أعشارها على عاقلة التسعة الباقين و هكذا، و لعله لا خلاف فيه. و أما في مثال المنجنيق الذي ذكره الشيخ و نقله في *الجواهر* ففيه بحث. ثم انّه يمكن فرض العمد و شبه‌العمد في المسألة أيضاً فيترتب عليهما حكمهما.

٥. إذا قصد اصلاح سفينة أو طائرة حال سيرها فغرقت أو سقطت بفعله كما لو أسمر مسماراً أو قطع لوحة أوردم موضعاً (أي سد فرجه) فانهتك فهو ضامن في ماله دية النفوس التالفة، بلا خلاف يجده صاحب الجواهر[٣] لانه قصد الفعل دون القتل فهو شبيه عمد و اما ضمان المال فهو للإتلاف. و قد يكون الاصلاح مجرد احسان و كان الغرق أو السقوط متعيناً لولا الاصلاح ففي هذا الفرض لا وجه لضمانه.

---

١. ج٤٣، ص١٠٣ـ١٠٦.

٢. *الوسائل*، ج٢٩، ص ٢٣٦.

٣. ج٤٣، ص١١٣.

٦. لايضمن مالك الجدار ما يتلف من إنسان أو حيوان أو متاع آخر بوقوع جداره عليه، إذا كان قد بناه في ملكه أو في مكان مباح، و في *الجواهر*:[١] علي اساس يثبت مثله عادة، فسقط من دون ميل و لا استهدام على خلاف العادة، بلا خلاف و لا اشكال للأصل، بعد عدم التعدي و التفريط و نصوص الضمان لاتشمله جزماً. و كذلك لو وقع في طريق فمات شخص بغباره أو بتطائر شيء منه.

وفي المباني:[٢] ان الضمان يدور مدار الإضرار و التفريط فلا ضمان بدونه.

نعم لو بناه مائلاً إلى غير ملكه (أي في فضاء الغير) أو بناه في أرض غيره فسقط و أوجب تلفا ضمنه بلا خلاف و لا اشكال، للإضرار و التفريط.[٣]

## فروع

الف) عن القواعد: لو بناه مائلاً إلى ملكه فوقع إلى غير ملكه أو إلى ملكه إلّا أنه طفر شيء من الآجر و الخشب و آلات البناء إلى الشارع فأصاب إنساناً لم‌يضمن لانه ممكّن من البناء في ملكه كيف شاء بلا ضمان كما في موثقة سماعة المتقدمة، و هذا هو مختار *المبسوط* و *الشرائع* و *الجواهر* و عن العلامة بعد عبارته المتقدمة: ولو قيل بالضمان ان عرف حصول التطائر كان موجهاً. و لعله لعلمه صار متعدياً كما لو بناه مائلاً إلى الشارع بل اختاره ولده و الكركي و الشهيد الثاني.

و في *الجواهر*: لكن فيه منع واضح، و الظاهر نظره إلى موثقة سماعة: (أما حفر في ملكه فليس عليه ضمان) لكن يحتمل انصرافه عن فرض القواعد فالمسألة لاتخلو عن إشكال.

ب) في *الجواهر*:[٤] ولو بناه مائلاً إلى الشارع ضمن بلا خلاف للتعدّي و قاعدة نفي الضرر.

---

١. *المصدر*.

٢. ج ٢، ص ٢٤٤.

٣. *المصدر*.

٤. ج ٤٣، ص ١١٤.

أقول: التعدي مبني على عدم جواز التصرف في فضاء الطريق و فيه بحث ذكرناه في بعض كتبنا. و قاعدة نفي الضرر تنفي الحكم الضرري و لاتثبت حكماً لنفي الضرر كما هو المشهور اليوم و فيه أيضاً بحث و تقدم عن الأستاذ السيد الخوئي انّ موضوع الضمان هو الإضرار و التفريط.

ج) لو بناه في ملكه مستوياً فمال إلى الطريق أو إلى غير ملكه ضمن أن تمكن من الازالة و لم‌يزله. و أما لو وقع قبل التمكن لم‌يضمن ما يتلف به لعدم التعدي كما في *الشرائع*.[1]

د) لو مال بعضه دون بعض ثم سقط جميعه، قيل يضمن ما تلف بما مال دون غيره فلو شك فلا ضمان. و في *الجواهر*: و فيه انّه لاتعدي فيه بعد فرض كونه في ملكه مثلاً (مائلاً) بل هو كوضع اناء على ملكه فسقط فاتلف الغير الذي ستسمع تصريح المصنف و غيره بعدم الضمان فيه للأصل. اللّهم الا أن يستفاد من فحوى النصوص السابقة و فيه بحث... .

أقول: إذا احتمل عقلائياً سقوط الاناء من جداره المملوك على رأس العابرين كما في فرض الريح الحادة فالمثال المذكور أيضاً داخل في محل البحث و قضية العدل و بناء العقلاء على ضمانه و العمدة في عدمه اطلاق الشق الأول في موثقة سماعة المتقدمة و يمكن دعوي انصرافه عن هذا الفرض.

ه) لو كان الحائط لصبي كان الضمان على الولي مع التفريط كما عن *التحرير* بل يمكن القول مع تفريط الولي كغفلته أو غيبته إذا كان الصبي مفرط بضمان العاقلة لقوله: عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة. فتأمل.

و) قيل كذا الحاكم بالنسبة إلى جدار الغائب مع العلم بميله و تمكنه، لانه ولي له. و رده في *الجواهر*[2] بمنع ثبوت ولايته عنه علي وجه يقتضي ذلك للاصل و غيره. فتأمل.

---

١. *المصدر*.

٢. ج٤٣، ص ١١٥.

ز) عن التحرير: لو مال الحائط إلى ملك الغير فأبرأه الغير سقط الضمان، كما إذا باعه فانه حينئذ على المشتري بخلاف ما إذا وهبه و لم‌يقبضه، فانه لم‌يزل الضمان عنه.

أقول: تقدم الاشكال فيه و قياسه على البيع بلا وجه. و منه يظهر الحال فيما إذا استهدم الحائط من غير ميل، بل عن القواعد هو كالميل. نعم للغير ابراء ذمة المالك عما يتلفه من امواله و دية نفسه و من يتولاه.

ح) عن *المسالك*: و في مطالبته بنقض الحائط وجهان من انه لم‌يتجاوز ملكه و من لحوق الضرر به كالميل و هذا أظهر. لكن في محكي *المبسوط* انه لايملك الجار مطالبة جاره بنقضه، إلا إذا مال إلى فضاء الجار فيملك مطالبة النقض حينئذ. و هذا هو الظاهر من صاحب الجواهر الميل إليه[1] و الأحوط الأول.

و يمكن أن يقال بجواز نقضه للجار إذا لم‌يرض به المالك و لم‌يتسيّر الترافع إلى الحاكم الشرعي لقاعدة الحرج النافية لحرمة التصرف في مال الغير لكن في ضمانه في فرض الحرج وجهان[2] والله العالم.

## مقدمة

ضابط الضمان ان كلّ ما كان للإنسان إحداثه في الطريق لايضمن ما يتلف بسببه، لا لعدم استتباع الجواز الضمان، ضرورة عدم المنافاة بينهما عقلاً ولا شرعاً، بل للأصل بعد عدم ما يدل على الضمان به مطلقاً حتى مع الأذن من المالك الحقيقي، و ذلك لظهور ما عرفت من النص و الفتوى من انه يضمن بما ليس له إحداثه كوضع الحجر و حفر البئر و نحو ذلك مما متأهل للضرر في الطريق على وجه لايجوز له فعله فيه.

---

١. *المصدر*، ص ١١٦.

٢. سيأتي في المقدمة التالية ما يتعلق بهذا من الوجهين وترجيح أحدهما على الآخر.

و يلحق به فعل الساهي و الغافل و غير المكلف كما في غير المقام من الأسباب التي لا فرق فيها بين المكلّف و غيره. و من هنا يتجه عدم اختصاص السبب بالعدواني، نعم يخرج منه المأذون فيه شرعاً كما في *الجواهر*.[١]

أقول: العمدة في إثبات هذا الضابط موثقة سماعة المتقدمة[٢] لكن مرت المنافقشة منا في بعض فقراته إطلاقاً و انصرافاً. والله اعلم.

٧. يجوز نصب الميازيب إلى الطرق النافذه وعليه سيرة الناس في جميع الأعصار و الأمصار كما في *الجواهر*، و عن جماعة منهم المحقق في النافع دعوى الاجماع عليه. نعم هو مقيد بعدم الضرر على المارة فانه لا سيرة لنا به تقتضي نصبه على وجه يكون متهيّاً للضرر كما في *الجواهر*[٣] و عليه فلايضمن لو وقع و أتلف كما صرح به الشيخ المفيد و تبعه جمع.

و قال الشيخ الطوسي وجماعة بالضمان، لان نصبها مشروط بالسلامة، و عن الخلاف دعوى اجماع الامة عليه و في *الجواهر*:[٤] و إجماع الخلاف إن كان المراد ما يشمل الفرض (جواز النصب) واضح المنع بل يمكن دعواه بالعكس[٥] كما انك قد عرفت مكرراً عدم الضمان بالشرائط إلا ما استفيد من النصوص.

أقول: الأظهر عدم الضمان إذا كان سقوطها غيرمترقب، و أما إذا وجدت أمارة السقوط فلم‌يصلحها فلايبعد القول بالضمان كما مر في النظائر لبناء العقلاء و قاعدة العدل.

## بقيت فروع المسألة

أولها: انه إذا كان الطريق مرفوعاً لم‌يجز (نصب الميزاب) إلا بإذن الشريك و الّا ضمن و إن لم‌يكن مضراً إلّا القدر الداخل في ملكه فإنه سائغ، كما في *الجواهر*.

---

١. ج٤٣، ص١٢١.
٢. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٤٢.
٣. ج٤٣، ص١١٧.
٤. *المصدر*، ص١١٨.
٥. *المصدر*، ص١١٩.

أقول: لنا فيه كلام ذكرناه في كتابنا «الارض في الفقه» في بحث المشتركات (ص ١٦٦).

ثانيها: إذا سقطت الميازيب و اضرّت بالطريق فصاحبها ضامن لاصلاح الطريق و ان جاز نصبها، لصحيح الكناني: من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. وهذا ربما ينافي ما تقدم في المقدمة فتدبر.

ثالثها: عن السكوني عن الصادق عن رسول‌اللهﷺ: من أخرج ميزاباً أو كنيفاً أو وتد وتداً أو أوثق دابة أو حفر بئراً في طريق المسلمين فأصاب شيئاً فهو له ضامن (ب ١١ من موجبات الضمان).

لكنه ضعيف سنداً و متنه غيرمربوط بالمقام ـ و هو سقوط الميزاب ـ فإنه ظاهر في نصبه، فيكون نصبه مضراً بالطريق فهو يوجب الضمان على القاعدة. فافهم.

رابعها: انه لا فرق بين نصب الميزاب و اخراج الرواشن و الأجنحة و غيرها، إذا لم‌تكن مضرة بالمارة، فلو قتلت الخشبة أحداً لم‌يضمن مالكها كما عرفت. و عن الشيخ انه يضمن نصف الدية لأنه هلك بمباح، و هو ما كان منها في ملكه و محظور، و هو ما كان في الهواء، لكن الحظر ممنوع كما مر.

٨. لو أجج ناراً في ملكه مع عدم احتمال التعدي لم‌يضمن ولو اتفق انها سرت إلى غيره بطيران شراره مع سكون الهواء أو وجود حائل من الريح و لم‌يتجاوز قدر الحاجة، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل و ان تجاوزها إلّا أن تزيد على قدر الحاجة مع غلبة الظن بالتعدي كما في أيام الأهوية و عدم الحائل بلا خلاف و لا اشكال مع إرادة العلم من غلبة الظن لقاعدة نفي الضرر و الضرار و صدق الاتلاف عليه. بل الظاهر ذلك مع الفرض المزبور و ان لم‌يزد علي قدر الحاجة، بل الظاهر الضمان به مع قضاء العادة بالتعدي و ان غفل هو عن ذلك كما في *الجواهر*.[1]

و الأحسن أن يقال كما في مباني التكملة:[2] لو أجج ناراً في ملكه فسرت إلى ملك

---

١. ج ٤٣، ص ١٢٢.

٢. ج ٢، ص ٢٤٥.

غيره اتفاقاً لم‌يضمن، إلّا إذا كانت في معرض السراية كما لو كانت كثيرة أو كانت الريح عاصفة فانه يضمن كما يظهر من المسألة السابقة. و لو أججّها في ملك الغير بدون إذنه ضمن ما يتلف بسببها من الأموال و الأنفس لعين ما مر من الإضرار و التعدي لموثقة سماعة.

تنبيه: ولو قصد اتلاف النفس أو كان التأجيج مما يترتب عليه ذلك عادة، و إن لم‌يكن المقصود إتلافها و لم‌يكن الشخص التالف متمكناً من الفرار ثبت عليه القود.

تنبيه ثان: في *الجواهر*[1] فيمن أجج في ملك غيره أنه يضمن في ماله، لانه عدوان مقصود كحفر البئر في ملك الغير عدواناً من كون الضمان فيه على الفاعل، لظاهر الأدلة و من هنا اشتهر فيما بينهم ان الضمان بالشرط على الفاعل دون العاقلة، لكن في محكي *السرائر*: «ان قصد بالاشعال، القتل فهو قتل عمد، و ان لم‌يقصد كان خطأ محضاً، و الدية علي العاقلة و حكم بضمانه الأموال.

و عن *التحرير*: و ان قصد باضرام النار إحراق المنزل و المال، الخاصة و تعدّي الإتلاف إلى النفس من غير قصد، ضمن المال في ماله، و كانت دية النفس على عاقلته.

و ردّه في *الجواهر*: و لايخفى عليك ما في اطلاقه بعد الاحاطة بما ذكرناه، و لعل التحقيق كون الضمان في ماله مع فرض كون التلف باشعال النار على نحو التلف بحفر البئر و غيره من الشرائط، بخلاف ما إذا كان بتوليد فعله على وجه سبب إليه ما يترتب عليه، فان ذلك تجري فيه حينئذ الأقسام الثلاثة؛ العمد و شبهه و الخطأ المحض ضرورة كونه كغيره من أفعال المباشرة بل لعلّ ما في النهاية... يرجع إليه، قال: و من رمي في دار غيره متعمداً ناراً فاحترقت و ما فيها كان ضامناً لجميع ما في الدار من النفوس و الآثاث و الامتعة و غيرذلك، ثم يجب عليه بعد ذلك القتل.

ضرورة ظهور الضمان في كلامه فيما سمعته من الدية و اعواض الأموال. و أمّا ما

---

١. ج٤٣، ص ١٢٤.

ذكره من القتل فلعله لخبر السكوني عن جعفر عن أبيه أن علياً قضي في رجل أقبل بنار أشعلها في دار قوم فاحترقت الدار و احترق أهلها و احترق متاعهم: قال: يغرم قيمة الدار وما فيها ثم يقتل.[١] و بهذا الخبر استدل الفاضل على قول النهاية. بل عن حواشي الشهيد أن عليه اكثر الأصحاب. و في *الجواهر*: وجهه انه مفسد مع فرض اعتياده لذلك على وجه يكون به محاربا.[٢]

أقول: الخبر ضعيف سنداً و ظاهر في قتل العمد، و حمل كلام النهاية على قول *الجواهر* غيرواضح، ولذا قال المحقق في النكت يقتل قولاً واحداً. فلاحظ الكلام المحقق و رد *الجواهر* عليه.[٣]

٩. نقل عن الشيخ﵀: لو بالت دابته في الطريق يضمن أن زلق فيه إنسان مثلاً، سواء كان راكبها أو قائدها أو سائقها، لانه في جميع التقادير بيده فهو كما بال هو، و تبعه بعض آخر، و قيده في القواعد بفرض الوقوف على اشكال (فزلق إنسان فلا ضمان إلا مع الوقوف على اشكال).

و لعلّ وجه الإشكال، انّ بول الدابة من السبب كالقاء القشر في الطريق فيضمن، و من الأصل و عدم الاختيار في ذلك، مع كون السير بالدابة في تلك الأزمان من ضروريات الاستطراق و موضوعات الطرق. و قيل لايضمن إلّا مع الوقوف لغيرضرورة و عدم علم الزالق بالروث و البول أو علم و لم‌يتمكن من التحرز.

و ناقشه في *الجواهر*[٤] بانّ ذلك ليس من أفعاله، و كونها بيده لايقتضي نسبة ذلك إليه، مضافاً إلى السيرة المستمرة على عدم التحرز عن ذلك و عدم وجوب إزالته و عدم الضمان لما يترتب عليه من غير فرق بين الماشية و الواقفة، إذ الوقوف جائز له أيضاً مع عدم تضرر المارة به.

---

١. *الوسائل*، ب ٤١ من موجبات الضمان.

٢. ج ٤٣، ص ١٢٥.

٣. *المصدر*.

٤. *المصدر*، ص ١٢٧.

أقول: فالأصل عدم الضمان.

١٠. لو أسال الماء في الطريق أو ألقى قمامة المنزل المزلقة كقشر بطيخ أو موز أو نحوه فتلف أو كسر عضوه ضمن، لما مر من صحيح الحلبي و موثقة سماعة.

و أما الرش فهو غيرمضر، و قد جرت السيرة على جوازه من دون نكير، فلايضمن به خلافاً للشيخ حيث ضمّن به مطلقاً و خلافاً للشرائع حيث خص الضمان[١] بمن لم‌ير الرش.

نعم اختصاص الضمان بمن لم‌ير القمامة أو رأها و لكنه لم‌يتمكن من التحرز إمّا لعجزه، أو لقصوره كالصبيان و البهائم لا بأس به. و ما في *الجواهر*[٢] من إيجابه الضمان في فرض التعمد أيضاً بإطلاق أدلة الضمان مخدوش بانصرافها عنه، و لقوة المباشر.

و اعلم انّ ظاهر الجواهر في أصل المسألة عدم الضمان، قال: لعل السيرة في جميع الأعصار و الأمصار مع الأصل تقتضي الجواز و اتفاق الضرر نادراً لاينافي ذلك، و قد عرفت غير مرة أنّ الإذن الشرعية أقوى من الإذن المالكية في دفع الضمان.

و حاصله إلحاق القمامة و المعاثر و إسالة الماء بالرش بعين الملاك لكنه غيرظاهر، و ما ذكرنا تبعاً للسيد الأستاذ الخوئي[٣] هو الأظهر.

١١. لو وضع إناء مثلاً على حائطه أو شجره فتلف بسقوطه نفس أو مال لم‌يضمن بلا خلاف و لا اشكال، لانه تصرف في ملكه من غير عدوان، كما في *الجواهر*، لكن إذا كان في معرض السقوط لريح أو لسبب آخر لايبعد به الضمان لقاعدة العدل. و لعله منصرف عنه، وفاقاً للسيد الأستاذ وخلافاً لصاحب الجواهر. و هكذا لايبعد الضمان لو وضعه مائلاً إلى الطريق و ان قلنا بجواز مثل هذا التصرف في فضاء الطريق كما هو غيربعيد فتأمل.

---

١. *المصدر*.

٢. ج٤٣، ص١٢٨.

٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٤٦.

١٢. يجب حفظ الدابة الصائلة (سركش و مضر) كالبعير المغتلم و الكلب العقور لحرمة الإضرار بالغير، و لقاعدة نفي الضرر، بناء على جريانها في إثبات الأحكام إذا كان عدم الحكم ضررياً كما يظهر من صاحب الجواهر فيما سبق و في المقام[١] و قال: بلا خلاف أجده فيه و لا إشكال. فلو أهملها وجنت، فضمن جنايتها، فانّ إهماله بعد الوجوب الشرعي عدوان و تفريط و ضرره مضمون على مالكها، و لصحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سئل عن بختي (الابل الخراسانية) اغتلم.[٢] فخرج من الدار فقتل رجلاً، فجاء أخو الرجل فضرب الفحل بالسيف (فعقره) فقال: صاحب البختي ضامن للدية و يقتص (يقبض) ثمن الدية.[٣]

أقول: إطلاق الرواية يشمل فرض إهمال المالك و ترك مراقبته و فرض قصوره في الليل و النهار. و لا فرق بين البختي و سائر الذواب حتى الهرة الضاربة من هذه الجهة عرفاً، و ان تردد فيه المحقق و نقل صاحب الجواهر عن فقهاء العامة أربعة أقوال من ضمان ما يتلفه الهرة الضاربة.[٤]

و ظاهر سيدنا الأستاذ الخوئي او صريحه عدم ضمان ما يتلفه الهرة[٥] و دليله ضعيف فانّنا لم‌نحرز العادة التي ادعاه في الهرة المملوكة في بلاد الشرق و انما الموجودة في بيوتنا غيرمملوكة تجيء و تروح بإرادته.

و تؤيد صحيح الحلبي، رواية علي‌بن‌جعفر[٦] و فيه: و لصاحب البختي ثمنه على الذي عقر بختيه لكن سندها غيرمعتبر كما حققناه في كتابنا «بحوث في علم الرجال».

---

١. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ١٢٩.
٢. الاغتلام: هيجان الشهوة.
٣. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٠.
٤. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ١٣١.
٥. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥١.
٦. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥١.

و في رواية أخرىٰ له: سألته عن بختي اغتلم فقتل رجلاً، ما على صاحبه؟ قال عليه الدية[١] لكن في سندها محمدبن‌أحمدبن‌اسماعيل العلوي، و في حسنة تردد، و الأستاذ بنى عليه لقول النجاشي في حقه أنه من شيوخ أصحابنا. و اطلاقها كإطلاق الأولى.

لكن السيد الأستاذ قال:[٢] نعم لو جهل المالك بالحال أو علم و لكنه لم‌يفرط فلا ضمان عليه، و استدل له بأمور بعد قوله: بلا خلاف ظاهر:

أولها: انصراف إطلاق ما دلّ على الضمان عن فرض عدم تقصير المالك، لكنه ممنوع.

ثانيها: ما تقدم من قوله ﷺ: البئر جبار و العجماء و المعدن جبار (ب٤٢ ح ٢ـ ٥ من موجبات الضمان).

قال: و من المعلوم أنّ العجماء انما يكون جبار في فرض عدم التسبيب و التفريط من قبل المالك كما في المقام و الا فلا شبهة في الضمان.[٣]

و اما صاحب الجواهر فقال: القحماء جبار و قصوره من وجوه[٤] فيجب حمله على غيرالمفروض أو غيرالمملوك أو التي لم‌يفرط في حفظها أو التي فرّط في التالف بالتعرض بها.

أقول: ما ذكره السيد الأستاذ، حسن، لكنه ليس بجمع صناعي، بل هو تبرعي.

ثالثها: روايات دالة على مدعاه و لكنها ضعاف بالسكوني و النوفلي و غيرهما و ليست بحجة.

رابعها: خبر زيدبن‌علي... عن علي عليه السلام انّه كان يضمن صاحب الكلب إذا عقر نهاراً و لايضمنه إذا عقر بالليل. و إذا دخلت دار قوم باذنهم فعقرك كلبهم فهم ضامنون. و

---

١. *المصدر*.

٢. *مباني تكملة المنهاج*، ج٢، ص٢٤٧.

٣. *المصدر*، ص٢٤٨.

٤. كان المناسب بيان تلك الوجوه.

إذا دخلت بغيرإذن فلا ضمان عليهم.[١] لكنه أيضاً غيرمعتبر لجهالة منبه‌بن‌عبدالله أبي‌الجوازء على الأقوى فالعمدة في الاستثناء المذكور هو نفي وجدان الخلاف بين من تعرض له كما في *الجواهر* تدليلاً لكلام ماتنه، و جعل الشهرة سبباً للشك في إطلاق الحديث.

## فروع

الف) في *الشرائع* و *الجواهر*: (لو جنى على صائلة جان لدفع) عن نفسه أو نفس محترمة أو مال كذلك (لم‌يضمن) بلا خلاف، ضرورة أولويته من هدر النفس له. نعم ينبغي الاقتصار على مقدار ما يحصل به الدفع كما مر مفصلاً في الدفاع.[٢]

أقول: عدم الضمان في الدفاع من نفسه و ماله بالمقدار اللازم ظاهر. و أمّا في مقام الدفاع عن نفس محترمة فلإيجاب الشارع حفظه و هو مالك الملك فلا ضمان. و أمّا في مقام الدفاع عن مال الغير تبرعاً ـ خصوصاً مع كونه أقلّ قيمة من الحيوان ـ فلا دليل على نفيه، و لعله لا لوم على من قال بضمانه و إن لم‌أر من قال به.

ب) ولو جنى عل الصائلة لغيرالدفع و لو للانتقام فهو ضامن لقاعدة الإتلاف و لما مرّ من صحيح الحلبي.

ج) في *الجواهر*[٣] ربما أشعر تقييدهم البعير بالمغتلم و نحوه، باختصاص الضمان فيه، إلا انّ المتجه القول فيه، بالضمان مع التفريط أيضاً بما جرت العادة فيه من حفظها كما انّ ما تسمعه في... (أي المسألة الآتية) من النص و الفتوى دال عليه، و امّا مع عدمه فلا ضمان قطعاً للأصل و غيره.

أقول: و يمكن أن يستدل عليه بقوله ﷺ: العجماء جبار، و مرّ الإشكال في وجه تخصيصه بالفرض الأخير.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٥.
٢. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ١٣٠.
٣. *المصدر*، ص ١٣١.

تنبيه: و على الأول هل يثبت الضمان حتى يحرز عدم التفريط أو هو غير ثابت إلا إذا ثبت التفريط و يظهر الثمرة في صورة الشك، ظاهر صحيح الحلبي السابق هو الأول لكنه في الصائلة، و في غيرها يمكن اختيار الثاني فلاحظ. و قال صاحب الجواهر في آخر المسألة الآتية (١٣)... و إن كان الذي يظهر عن المصنف و غيره اعتبار ثبوت التفريط في الضمان و الا فلا ضمان للأصل و جبار القحماء و غير ذلك و المسألة غيرمحررة و ان كان الأخير لايخلو من قوة... كما انه يشهد للأول إطلاق النص في ضمان البختي المغتلم من دون اعتبار للعلم بتفريطه و لكن ظاهر الفتاوى خلافه.[١]

د) أفتى جمع بجواز قتل الهرة الضاربة: و عن *المسالك*: ظاهرهم الاتفاق عليه كغيره من المؤذيات و في *الجواهر*:[٢] ظاهرهم الهدرية مع ذلك و هو كذلك في مقام الدفاع و في غيره عرفت النص و الفتوى بضمانه؛ بل قد يشكل أصل الجواز و ان جاز في المؤذي غيرالمملوك، و مع التسليم، فالمتجه الضمان، جمعاً بين الحقين.

أقول: ما ذكره لا بأس به.

١٣. في رواية هارون قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن البقر و الغنم و الابل تكون في الرعي (المرعى) فتفسد شيئاً هل عليها ضمان؟ فقال: ان أفسدت نهاراً فليس عليها ضمان من أجل انّ أصحابه يحفظونه، و إن أفسدت ليلاً، فانه عليها ضمان.[٣]

و في رواية السكوني عنه عليه السلام كان علي لايضمن ما أفسدت البهائم نهاراً و يقول: على صاحب الزرع حفظ زرعه، و كان يضمن ما أفسدت البهائم ليلاً.[٤]

أقول: سنداً الأولى مخدوش بيزيدبن‌اسحاق شعر و الثاني بالسكوني، و المستفاد من كلتيهما أن العادة جارية علي حفظ مالك الزرع زرعه نهارا دون الليل، فعليه

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص١٣٤.

٢. *المصدر*، ص١٣٢.

٣. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٧٧، ح٣.

٤. *المصدر*، ح١.

حفظه، فاذا اكلته البهائم نهاراً فهو بتفريط منه، واما إذا اكلته ليلاً فهو ليس بتفريط من المالك فيضمن صاحب البهيمة وليس فيهما وجوب حفظ البهيمة علي مالكها ليلا.

فالمناط في ضمان الزرع عدم تفريط مالك الزرع، و ان قبلنا الروايتين كالسيد الأستاذ الخوئي[١] و الا فهو مستند إلى تفريط صاحب البهائم و عدوانه عرفاً. و بعبارة واضحة انّ المقام يدخل في المسألة ١٢ فتأمّل أو يقال أكلها جبار.

١٤. لو هجمت دابة على الأخرى، فجنت الدابة الداخلة فعن جمع أنّه ضمن مالكها، و قيد المحقق و غيره من المتأخرين الضمان بتفريط مالكها في الاحتفاظ، و ان جنت المدخول عليها كان هدراً، و الأصل في عنوان المسألة خبر مصعب‌بن‌سلام و مرسل الحلبي و مرسل صباح عن الإسكاف[٢] لكن الروايات الثلاثة ضعيفة سنداً، و لأجله قيدوا الضمان بالتفريط.[٣]

١٥. إذا دخل دار قوم فعقره كلبهم ضمنوا جناية إن كان الدخول بإذنهم و الا فلا ضمان عليهم بلا خلاف يوجد، أو بلا خلاف بين الفقهاء. و تدل عليه ثلاثة روايات كلها غيرمعتبرة بل يحتمل اتحاد الراوي فى الأوليتين منها كاتحاد الأخيرتين منها[٤] و في الثالثة و الرابعة: ان علياً يضمن صاحب الكلب إذا عقر نهاراً و لايضمنه إذا عقر بالليل. قلت هذا الأخير قد مر بحثه.

و في *الجواهر*:[٥] إطلاق النص و الفتوى يقتضي عدم الفرق بين أن يكون الكلب حاضراً في الدار عند الدخول و عدمه، و لا بين علمهم بكونه يعقر الداخل و عدمه. ولو أذن بعض من في الدار دون بعض، فإن كان ممن يجوز الدخول بإذنه اختص الضمان به و الا فكما لو لم‌يأذن و لو اختلفا في الإذن و عدمه، فالقول قول منكره

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٤٨.
٢. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٥٦ ـ ٥٧.
٣. ج ٤٣، ص ١٣٥.
٤. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٥٥.
٥. ج ٤٣، ص ١٣٥.

للأصل، ثمّ انه﵀ اعتبر الإذن الخاصة دون العامة و جعله بمنزلة صريح بعض الروايات المشار إليها، و قال: و يؤيده الأصل و غيره.

أقول: الأظهر عندي في ثبوت الضمان الإذن عند الدخول، فإذا دعى صاحب الدار أحداً يوم الخميس فدخل في داره يوم الجمعة بمجرد تلك الدعوة السابقة يشكل الضمان، بل حينما يصل إلى باب داره يستأذنه و حينئذ يضمن الإذن ان عقره كلبه، نعم إذا دعاه إلى دخول داره يوم الخمس ساعة خمس مثلاً، فدخل في تلك الساعة ضمنه الداعي إذا عقره و الله العالم.

١٦. يضمن راكب الدابة و قائدها ما تجنيه بيديها. و كذلك ما تجنيه برجليها إن كانت الجناية مستندة إليهما بأن كانت بتفريط منهما و الا فلا ضمان.

أمّا الضمان في الفرض الأخير فهو مطابق للقاعدة المستفادة من الروايات كرواية أبي‌مريم الآتية في هذا المقام. و أما الضمان في الفرض الأول فلروايات معتبرة مؤيدة بروايات غيرمعتبرة كلها مذكورة في الباب ١٣ من أبواب موجبات الضمان.[١]

منها صحيح الحلبي انه سأل أباعبدالله﵇ عن الرجل يمر على طريق من طرق المسلمين فتصيب دابته إنسانا برجلها؟ فقال: ليس عليه ما أصابت برجلها، و لكن عليه ما أصابت بيدها، لأنّ رجليها خلفه إن ركب، فإن كان قاد بها، فإنه يملك بإذن الله يدها يضعها حيث يشاء و في معتبرة أبي‌مريم عن أبي‌جعفر﵇ قال: قضى أميرالمؤمنين﵇ في صاحب الدابة انّه يضمن ما وطأت بيدها و رجلها و ما نفحت (أي طربت و رفست) برجلها فلا ضمان عليه، إلا أن يضربها إنسان.[٢]

اطلاقه (صاحب الدابة) محمول على الراكب و القائد كما في صحيح الحلبي. و أما كلمة رجلها فمع عدم تناسبها مع ما بعدها غيرمذكورة في *التهذيب*[٣] و عن السيد الأستاذ انه يظهر من *الوافي* ان هذه الكلمة لم‌تكن في *الكافي* ايضاً فتكون نسخ

---

١. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٤٦.

٢. *المصدر*، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٣. *التهذيب*، ج١٠، ص٢٢٧، طبعة دارالكتب الاسلامية.

*الكافي* مختلفة. و يظهر من *جامع الاحاديث* انها غيرموجودة - على وجه - في الاستبصار أيضاً.

و في صحيح غياث‌بن‌إبراهيم المروي في *الفقيه* عن أبيه أن علياً ضمّن صاحب الدابة ما وطئت بيديها وما بعجت (جرحت) برجلها، فلا ضمان عليه إلّا أن يضر بها إنسان[١] لكن في *التهذيب* زيادة كلمة: و رجليها بعد يديها[٢] و قال السيد الأستاذ:[٣] و يظهر من *الوافي* ان هذه الكلمة غيرموجودة في *التهذيب* أيضاً، فنسخ *التهذيب* مختلفة.

و في صحيح سليمان‌بن‌خالد - على المشهور - انه سأل أباعبدالله عليه السلام عن رجل مر في طريق المسلمين، فتصيب دابته برجلها؟ فقال: ليس على صاحب الدابة شيء مما أصابت برجلها، و لكن عليه ما أصابت بيدها لأن رجلها خلفه، إذا ركب، و ان قاد دابته فان يملك رجلها بإذن الله، يضعها حيث يشاء[٤] لكن في التهذيبين و *جامع الاحاديث*: فانه يملك يدها. و هذا هو الظاهر من المباني.[٥]

نعم في خبر اسحاق‌بن‌عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً كان يضمن الراكب ما وطئت الدابة بيدها و رجلها إلا أن يعبث بها أحداً، فيكون الضمان على الذي عبث بها.[٦] لكن الأظهر ان غياثاً هو ابن‌كلوب كما نقله الجامع عن الاستبصار التصريح به، و قد عدلت أخيراً عن الحكم بوثاقته، فالرواية غيرحجة.

فضمان ما يتلف برجلها بالنسبة إلى القائد و الراكب غيرثابت إلّا بالتفريط كائناً من كان المفرط، و أما بالنسبة إلى السائق فالمعروف المشهور انه يضمن ما تجنيه دابته برجلها و يدها.

---

١. *جامع احاديث الشيعه*، ج ٣١، ص ٣٦٧ و *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٤٨.
٢. *التهذيب*، ج ١٠، ص ٢٢٤.
٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٣.
٤. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٤٩، ح ٩.
٥. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٢.
٦. *التهذيب*، ج ١٠، ص ٢٢٦ و *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٤٩.

و قد ادعى عليه الاجماع. و السيد الخوئي أنكر الضمان بيدها، و خصه برجلها لروايتين غيرمعتبرتين سنداً[١] فالحكم لايخلو عن إشكال الا مع التفريط الا أن يتمسك بالتعليل المذكور في صحيحي الحلبي و سليمان، و لم‌يوجد فيه مخالف فلاحظ: *الجواهر*.[٢]

## فروع المسألة

أولها: ان القائد و الراكب لايضمنان ما ضربته بحافرها، إلا إذا عبث أحد فيضمن العابث جنايتها[٣] لمعتبرتي في أبي‌مريم و غياث‌بن‌إبراهيم.

ثانيها: ان المشهور ان من وقف بدابته فعليه ضمان ما تصيبه بيدها و رجلها، و ألحق في *الجواهر* رأسها بيديها و رجلها، و لذا لا فرق بين الطريق الضيق و الواسع و المفرط و غيره و الراكب و السائق و القائد، عملاً باطلاق النص و الفتوىٰ، و المراد بالنص الذي هو مدرك الحكم رواية العلاءبن‌الفضيل عن أبي‌عبدالله عليه السلام انه سئل عن رجل يسير على طريق من طريق المسلمين على دابته فتصيب برجلها. قال: ليس عليه ما أصابت برجلها. وعليه ما أصابت بيدها. و إذا وقف فعليه ما أصابت بيدها و رجلها و ان كان يسوقها فعليه ما اصابت بيدها و رجلها أيضاً[٤] و سند الرواية بمحمدبن‌سنان ضعيف.

و لأجله قال السيد الأستاذ الخوئي: الأقرب عدم الضمان[٥] لكنه أيضاً غيرصحيح. و الأظهر في غير فرض التفريط و الاضرار بالطريق المستلزمين للضمان، انّ الواقف كالسائر، فإن كان راكباً أو قائداً يضمن ما اتلفتها بيدها، و إن كان سائقاً أي كان واقفا

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٣.
٢. ج ٤٣، ص ١٤٠.
٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٣.
٤. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٤٧.
٥. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٥.

عقبها يضمن ما جنته برجلها على اشكال في صحة رواياتها، لإطلاق بعض ما سبق كمعتبرة أبي‌مريم. والله أعلم، ثم انه لا خصوصية لطريق المسلمين و الحكم جار في غيره أيضاً.

ثالثها: لايبعد إلحاق الرأس باليدين كما في صحيح الحلبي و سليمان من أجل التعليل وفاقاً لجماعة من الفقهاء رحمهم الله.

رابعها: لو ركب على عكس المتعارف لايبعد العكس في الضمان كما لايخفىٰ.

خامسها: لو كان لها راكب و قائد فأتلفت بيدها لايبعد الاشتراك بينهما في الضمان.

سادسها: لا حكم لراكب القطار و السيارة و الطائرة و نحوها و الضمان مخصوص بالقائد و إذا كان للقطار سائق ففي ضمانه تردد بل لايبعد العدم إذا لم‌يكن له أثر في حركة القطار و كذا الحال في من يجلس من العملة مع الطيار في بيته في الطائرة. و في ضمان قائديها بتمام إذ يالها و مؤخراتها و حتى أجنحتها وجهان.

سابعها: لو كان المقود و المسوق قطاراً من الحيوانات حتى إذا كانت خمساً فضلاً عن كونها عشرة لايجَري الحكم المخالف للأصل، إذ لا قدرة للقائد أو السائق على حفظ الدابة من الجنابة على غيرالأول و الآخرة منها. و كذا إذا كان الحيوانات كثيرة على غير شكل القطار.

ثامنها: لو ركب الدابة رديفان تساويا في الضمان و لم‌يجد صاحب الجواهر[1] مخالفاً له.

و قيل: ان الأصحاب قاطعون به لصدق الراكب عليهما، لكن في ضمان الثاني إذا لم‌يكن له أثر في سير المركب نظر، لاسيما إذا كان أعمى أو مكتوف اليد أو مريضاً شديداً.

و في *الجواهر*: و على كل حال فراكبا المحمل أولى بالضمان من المترادفين. لكنني لم‌أفهم الأولوية.

---

١. ج٤٣، ص١٤١.

و الدليل على حكم أصل المسألة ما رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام في دابة عليها رد فان، فقلت الدابة رجلا أو جرحت فقضىٰ في الغرامة بين الردفين بالسوية.[١]

تاسعها: لو كان صاحب الدابة معها ضمنها دون الراكب كما صرح به المحقق و تبعه غيره. و لا دليل عليه في غير فرض قوده أو سوقه. نعم إذا كان عادة الدابة إلقاء راكبها و لم‌يخبره مع علمه بها فيمكن القول بضمان من ألقته عليه.

عاشرها: لو دخلت دابة زرع أحد و هو متصل بزرع غيره لم‌يجز له إخراجها إليه مع أدائه إلى اتلافه (أي زرع الغير) بل يصبر و إن أتلفت زرعه، فإن لم‌يصبر و أخرجها أثم و ضمن ما يتلف من زرع الغير، كما أن يضمن ما يتلفه بالخروج و الدخول مع تفريطه.[٢]

و أما ضمان مالك الدابة لما تتلفه فقد مر بحثه.

١٧. في المباني:[٣] لو أركب صبياً بدون إذن الولي على دابته (و تلحق بها السيارة و الطائرة و غيرهما) و كان في معرض السقوط. فوقع فمات، ضمن ديته، ولو أركب صبيين كذلك فتصادما فتلفا ضمن ديتهما تماماً، إن كان المركب واحداً، و إن كان اثنين فعلى كل منهما نصف دية كل منهما، و هكذا، و لا فرق في المركب بين الولي و غيره.

و قال في شرحه: إن ارادة الصبي ملغاة فالموت يستند إلى المركب عرفاً نعم إذا لم‌يكن في معرض السقوط و كان اتفاقياً بحيث لايستند إلى المركب عرفاً فالظاهر عدم الضمان، فإن نقل عدم الخلاف في مثله لايكون كاشفاً عن قول المعصوم.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٨١.

٢. *الجواهر*، ج ٤٣، ص ١٤٣.

٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ٢٥٧.

## البحث الثالث: تزاحم الموجبات

يتقدم المباشر على السبب إذا اجتمعا في الضمان إذا كان أقوى، بل تساويا كما في *الجواهر*.[1]

و قال... بلا خلاف أجده بل في *كشف اللثام* الاتفاق عليه كالدافع مع الحافر و الممسك مع الذابح، و واضع الحجر في الكفة، مع جاذب المنجنيق، إلا مع جهل المباشر و غروره فيضمن السبب.

و إليك مسائل الباب.

١. من غطّىٰ بئراً حفرها في غيرملكه، فدفع غيره عابراً و لم‌يعلم بالبئر فالضمان على الحافر لكونه أقوى من المباشر. و كذا الفار من محيفة إذا وقع في بئر محفورة عدواناً لايعلمها و ان لم‌يلجئه إلى سلوك هذا الطريق، كما في *الجواهر* و قال: بلا خلاف أجده بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه و هو كذلك.[2]

و يقول الأستاذ:[3] إذا كان الدافع فالضمان عليه بلا خلاف لاستناد القتل إليه دون الحافر و أما في صورة جهل الدافع بالحال، فإن تمّ اجماع على ضمان الحافر، فهو لكنه غيرتام، و عليه فلايبعد أن يكون الضمان على كليهما معاً.

---

١. ج٤٣، ص ١٤٥.

٢. *المصدر*.

٣. *مبانى تكملة المنهاج*، ج٢، ص٢٥٨.

أما الحافر فلا طلاق ما دل على ضمانه، و اما الدافع فلاستناد القتل إليه، فيكون داخلاً في القتل الشبيه بالعمد، و الجهل بالحال لايكون رافعاً لصحة استناد القتل إليه.

و من هنا لو دفع شخصاً إلى حفيرة طبيعية لايعلمها فلا شبهة في ضمان الدافع ولا فرق بين ذلك وما نحن فيه، انتهى.

قلت: قد سبق الأستاذ حول حفر البئر، المحقق في محكي النافع، حيث تردد في ضمان الدافع، لعموم تقديم المباشر على السبب لكنه جزم بالمشهور بالشرائع. و أورد عليه في *الجواهر*، بأن العموم المزبور لم‌نجد في خبر كي يستند إليه، و انما الأصل فيه الاتفاق المفقود في المقام فلا وجه للتردد المزبور.

٢. لو حفر بئراً في ملكه و غطّاها و دعي غيره فسقط فيها، فإن كانت البئر في معرض السقوط ـ كما لو كانت في ممّر الدار ـ و كان قاصداً للقتل أو كان السقوط مما يقتل غالباً ثبت القود، لتحقق موضوع القصاص والا فعليه الدية لانه من الشبيه بالعمد، و أما إذا لم‌تكن في معرض السقوط و اتفق سقوطه فيها لم‌يضمن، لعدم استناد القتل إليه.

أقول: ما ذكره السيد الأستاذ في المسألة السابقة في ضمان الدافع الجاهل في الجملة، بعينه جار في المباشر الجاهل في المقام، فلا بد أن يهدر نصف الدية، مع انه قال بضمان الحافر الداعي، تمام الدية. و إذا قيل ـ كما في *الشرائع*[1] ـ ان المباشرة يسقط أثرها مع الغرور بعدم الاخبار عمداً أو نسياناً، فهذا يمكن إجرائه في الدافع الجاهل، فان الغرور يرجع إلى الجهل.

و على أي حال: يحتمل عدم الضمان في أصل المسألة مع عدم تعمد الغرور للأصل و إطلاق عدم الضمان في الحفر في الملك في موثقة سماعة المتقدمة: (أما ما حفر في ملكه فليس عليه ضمان... ـ[2] بل ربما قواه بعضهم كما قيل.

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص ١٤٦.

٢. *الوسائل*، ج٢٩، ص ٢٤.

و أجاب عنه في *الجواهر*[١] بعدم اعتبار قصد الغرور بما يترتب على فعل الغار الذي هو في الوجدان أقوى من حصول التلف من المباشرة.

قلت: إذا لم‌يكن الغار قاصداً للايهام و ايقاع المغرور في خلاف الواقع، يشكل ضمانه، لعدم إحراز بناء العقلاء عليه و لادليل على القاعدة سواه كما ذكرنا في كتابنا *الارض في الفقه* (ص ٣٢١).[٢]

٣. لو اجتمع سببان ضمن من سبقت الجنابة بسببه و إن كان حدوثه متأخراً أو مصاحباً كما لو ألقى حجراً في غير ملكه وحفر الآخر بئراً فيه، فإذا سقط العاثر بالحجر في البئر فيضمن الواضع الذي سبقت الجناية بسببه المقتضى لضمانه، فيستصحب حكم أثر السبب الأول و به رجح على السبب الثاني. و هكذا لو حفر بئراً عدواناً، و نصب آخر سكينا و وضع آخر حجراً فعثر بالحجر ثم وقع في البئر فأصابته السكين، فإن الواضع كالدافع في الضمان كما في *الجواهر*.[٣]

نسبه في *المباني* إلى الأشهر تبعا *للجواهر*، ثم أورد عليه[٤] بانه لامجال للاستصحاب إذ لا أثرَ للسبب الأول قبل السبب الثاني، بل هو مستند إلى كليهما معاً، فنسبة الضمان بالاضافة إلى كلا السببين على حد سواء، فلا وجه لترجيح السابق جناية على اللاحق كذلك، فالضمان على كليهما.

و لا بأس بهذا الايراد و ان احتمله المحقق في *الشرائع* أولاً، ثم رجع عنه بقوله: لكن الأول أشبه. و ما ذكره صاحب الجواهر غيرواضح.

هذا مع تساويهما في العدوان، ولو كان أحدهما عادياً كان الضمان عليه، كما لو حفر بئراً مثلاً في ملكه و وضع المتعدي حجراً فتعثر به إنسان أو العكس، فان الضمان على المتعدي منهما دون غيره لما مر من الروايات. و يحتمل الاشتراك في المقام

---

١. ج٤٣، ص ١٤٦.

٢. و لاحظ: *الجواهر*، ج٣٧، ص١٨٣ حيث جعل مؤلفه القاعدة من باب اقوائية السبب من المباشرة.

٣. ج٤٣، ص ١٤٦.

٤. *مباني تكملة المنهاج*، ج٢، ص ٢٦٠.

فيكون على المتعدي نصف الدية و نصفها الاخر هدراً إذ لا ضمان على غيرالمتعدي، كما لو هلك بالتعدي و السبع مثلاً، فتأمل فيه و في الفرع الآتي.

## بقيت فروع

أولها: لو سقط حجر بالسيل أو الزلزلة مثلاً على طرف البئر المحفورة عدواناً، ففي *الجواهر*:[١] المتجه ضمان الحافر لاختصاصه بالعدوان. لكن في القواعد الإشكال فيه، من ذلك و من استناد التردي إلى الحجر. و فيه انه لا استناد عرفي في الشرائط و انما العمد(ة) اطلاق أدلة الضمان، و الفرض عدمه في غير العدوان والله العالم. هذا كلامه.

ثانيها: لو حفر بئراً فعمقها آخر فوقع فيه ثالث، فالظاهر اشتراكهما في الضمان، إلّا إذا لم‌يؤثر العمق في التلف، و في الفرع أقوال أظهرها الاشتراك على السواء فلاحظ تفصيلها في *الجواهر*.[٢]

أقول: لا بد من تقييده بكون الحجر مضراً بالطريق لما مر من دلالة الرواية المعتبرة على ذلك: فلاحظ.

ثالثها: لو تعثر بحجر في الطريق فالضمان على واضعه لضعف المباشر بعدم العلم كما في *الجواهر*.[٣]

أقول: لا بد من تقييده بكون الحجر مضراً بالطريق لما مر من دلالة الرواية المعتبرة على ذلك، فلاحظ.

رابعها: لو تعثر به رجل فدحرجه العاثر ثم تعثر به آخر فالضمان على المدحرج، لانه هو الذي وضعه موضعه هذا، نعم لو لم‌يشعر به ففي *كشف اللثام* الدية على العاقلة، لانه خطأ محض. و في *الجواهر*.[٤]

---

١. ج٤٣، ص١٣٧.

٢. ج٤٣، ص١٤٧.

٣. *المصدر*، ص١٤٨.

٤. *المصدر*.

و فيه بحث فإن الشرائط جميعها ضمانها على المسبب دون العاقلة لإطلاق الأدلة فتأمل.

أقول: ضمان المدحرج موقوف أولاً على كون الدحرجة بفعله لا بغير فعله. و ثانياً على كون موضع الحجر الأخير مضراً بالطريق و الا فلا دليل على الضمان.

و لعل وجه التأمل في كلامه ان اطلاق الأدلة محكوم بدليل حاكم و هو ما دل على تحمل العاقلة خطأ الفاعل فلاحظ.

ثم قال صاحب الجواهر بعد أمره بالتأمل المذكور[١] و منه حينئذ يتجه الضمان على الصبي و المجنون في مقام يفرض حصوله منهما على وجه يقتضي الضمان كالحفر في ملك الغير دون عاقلتها (عاقلتهما ظ) بل قد يقال بالضمان على الحافر عدواناً ولو بعد موته فضلاً عن جنونه المتأخر عن ذلك، لاطلاق ما يدل على التسبيب الذي لا تفاوت فيه بين المكلف و غيره كما في نظائر المقام فتأمل جيداً، فاني لم‌أجده منقّحاً في كلامهم والله العالم.

أقول: ما دل على ضمان عاقلة المعتوة و الصبي[٢] يشمل المقام ظاهر بإطلاقه، و أما ضمان بعد موته فلا بأس به ان شاءالله.

٤. إذا حفر بئراً في الطريق عدواناً فسقط شخصان فيها فهلك كل واحد منهما بسقوط الآخر فيهما فالضمان على الحافر. كما تقدم من اطلاق الخبر على ضمانه، و لا فرق ظاهراً بين أن يكون موت كليهما مستنداً إلى سقوطهما في البئر معاً أو إلى سقوط كل منهما فيهما مستقلاً و لا موجب لضمان كل منهما للآخر، في الفرض الأول، فان الموضوع للضمان القتل الاختياري ولو كان خطأ، و المفروض في المقام ان السقوط لم‌يكن باختيارهما كما ذكره السيد الأستاذ في المباني.[٣]

٥. ولو قال ألق متاعك في البحر لتسلم السفينة، فألقاه فلا ضمان، سلمت أو

---

١. *المصدر*.

٢. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

٣. ج ٢، ص ٢٦١.

لم‌تسلم وفاقاً لجمع، كما لو قال: اعتق عبدك، فاعتقه، أو طلّق زوجك فطلّقها، لأصالة عدم الضمان.

و في مباني السيد الأستاذ[١] و كانت هناك قرينة على المجانية و عدم ضمان الآمر فلا ضمان عليه فهو (قده) سيرى أن بناء العقلاء على أن نفس أمر الغير بإتلاف ماله لا مجاناً موجب للضمان إذا أتلفه، فعدم الضمان محتاج إلى دلالة قرينة، لكنه غيرواضح، وربما ينافي حكمه في المسألة الآتية.[٢]

و أمّا الفرق بينه و بين قوله أدّ ديني فأدّاه حيث يرجع عليه، إن أداه، فوجوه كالاجماع و أن أداء دينه منفعة لا محالة، و إلقاء المتاع قد يفضي إلى النجاة و قد لايفضي فلايضمن إلّا مع التصريح كما في *المسالك*[٣] و أن المفهوم من الأمر بالأداء، التوكيل في ذلك، فيكون حينئذٍ أمراً بالأداء كالقرض عليه كما في *الجواهر*.[٤]

و الأظهر أن وجه الضمان قيام بناء العقلاء على أن كل من استوفى مال الغير فهو له ضامن، سواء كان منفعة كحلاقة الشعر و الخياطة و غيرهما أو عيناً كأكل طعامه في المطاعم.

و اما إذا زاد في قوله: و عليّ ضمانه ضمنه مطلقاً فإنه ضمان عقدي أو مثله. و في *الشرائع*: دفعاً لضرورة الخوف الّتي شرع فيها ذلك بلا خوف بين الشيعة وغيرهم سوى أبي‌الثور. وعن *الخلاف* دعوى اجماع الأمة عليه سواه و تقدم في كتاب الضمان (المسألة ٤٢) دعوى الإجماع عليه من صاحب العروة عليه أيضاً.

نعم هو من ضمان ما لم يجب و قد ذكروا له وجوهاً أربعة[٥] لكن الحق عدم الحاجة إليها لبناء العقلاء عليه و الظاهر ان الإجماع ليس تعبديا. و الأقوى صحة هذا العقد لبناء العقلاء عليه و لقوله ﷺ المسلمون عند شروطهم.

---

١. *المصدر*.

٢. *المصدر*، ص٢٦٢.

٣. *الجواهر*، ج٢٣، ص١٤٩.

٤. *المصدر*.

٥. *المصدر*، ص١٥٠.

ومنه يظهر صحته و إن لم‌يخف غرق السفينة إذا كان له غرض عقلائي: و قد مر بحثه في كتاب الضمان خلافاً لجمع حيث انكروا صحة الضمان في فرض عدم الخوف، بل عن *المسالك* الإجماع على عدمها و لكنا لانقبله.

## فروع

أوّلها: ان قال خرق ثوبك و على ضمانه أو اجرح نفسك و عليّ أرشه، لايلزم ضمانه ففي الشرائع لانه ضمان ما لم‌يجب و لا ضرورة فيه و قيل[١] لا خلاف فيه. و عن جمع، الضمان إذا كان فيه فائدة عقلائية لكنهم اعتبروا عدم اختصاص الفائدة بصاحب المتاع، لانه فعل ما هو واجب عليه لمصلحة نفسه فلايستحق به عوضاً كما لو قال للمضطر:

كل طعامك أنا ضامن. و في *الجواهر*:[٢] و لكن احتمل غير واحد الضمان عملاً باطلاق الفتاوى و معقد الإجماع أو نفي الخلاف و غير ذلك مما عرفت و هو قوي جداً و هو المختار إذا كان هناك غرض عقلائي لبناء العقلاء على صحته.

ثانيها: لو ألقى متاع غيره لخوفه عليه أو على نفسه أو غيرهما ضمن، إذا لم‌يأذن له المالك بلا خلاف يجده صاحب الجواهر بين من تعرض له، لقاعدة الاتلاف و غيرها كما في *الجواهر*[٣] و قال: و ان كان في حال وجوب الالقاء على صاحب المتاع، إذ ليس هو وليا له... .

أقول: ما أفاده مخالف لما مر منه في الفرع الأول من المسألة (١٢) من التسبيب فلاحظ.

ثالثها: إذا قصّر من لزمه الإلقاء فلم‌يلق حتى غرقت السفينة فعليه الإثم دون الضمان و كذا لو لم‌يطعم صاحب الطعام، المضطرّ حتى هلك و إن طلبه منه و كمن

---

١. *المصدر*.

٢. *المصدر*، ص ١٥١.

٣. *المصدر*، ص ١٥٢.

تمكن من خلاص إنسان من مهلكة فلم‌يفعل، أثم ولا ضمان للأصل كما نص في *المسالك* و غيرها خلافاً لمحكي التحرير من ضمان مانع الطعام للمضطر إليه حتى مات، و رده في *الجواهر*[١] بقوله: و هو مشكل ضرورة عدم مقتض للضمان من مباشرة أو تسبيب أو غيرهما من الأفعال التي رتب الشارع عليها الضمان، و ليس ترك حفظه من الآفات منها و ان وجب عليه، لكنه وجوب شرعي يترتب عليه الإثم دون الضمان. و قال: و منه ترك إنقاذ الغريق و إطفاء الحريق و نحوهما. بل التروك جميعها لايترتب عليه الضمان إذا كان علة التلف غيرها و هي شرائط و ما نحن فيه منه، بخلاف الحبس عن الطعام مثلاً حتى مات جوعاً و نحوه من الأفعال انتهى.

أقول: و ما أفاده متين مقبول. و منه يظهر الضمان إذا لم‌يرضع الأم طفلها حتى مات جوعاً.

٦. لو أمر شخصاً بالقاء متاع في البحر و قال: عليّ و على ركاب السفينة ضمانه، فان قال ذلك من قبلهم بتخيل انهم راضون به، و لكنهم بعد ذلك أظهروا عدم الرضا به، قال الأستاذ ضمن الأمر بقدر حصته دون تمام المال، و علل بأن الظاهر من مثل هذا هو ضمان المجموع للمتاع على نحو الاشتراك (المسمى بضمان الاشتراك) و مرجعه إلى ضمان كل منهم ما يخصه على حسب التقسيط و على هذا لا موجب لضمان الأمر تمام المال، و الوجه في ذلك، هو ان اتلاف المالك ماله و إلقائه في البحر مستند إلي ضمان الأمر مع الركاب إلا إلى ضمانه فحسب فلا موجب لضمانه تمام المال التألف.[٢]

أقول: هذا إذا كانت العبارة المذكورة ظاهرة فيما قال الأستاذ و لم‌يكن فيها اغراء و غرور للملقى، و الا فيمكن ضمان القائل بتمام التالف على وجه في قاعدة الغرور. و ربما يقع المنافاة بين قولي الأستاذ في هذه المسألة و سابقتها.

---

١. *المصدر*، ص١٥٣.

٢. *مباني تكملة المنهاج*، ج٢، ص٢٦٢.

ثم قال الأستاذ﵀: و كذلك الحال فيما إذا ادعى الآذن من قبلهم و لكنهم أنكروا ذلك خلافاً للشرائع[١] و القواعد و التحرير حيث قال بضمان الآمر للجميع عند إنكار بقية الركاب و لا وجه له، فان الضمان يحتاج إلى سبب من تفريط أو غرور من قبل الآمر و نحو ذلك. و شيء من ذلك لايكون هنا إذا لم‌يثبت كذبه، و احتمل اشتباهه فيه، بل التفريط حينئذ من المالك من جهة عدم استبانته الحال ـ كما ذكره صاحب الجواهر أيضاً.[٢]

أقول: الغرور محقق في المقام بناءاً على عدم اعتبار قصد الإبهام في الغار. و لاحظ بحثه في كتابنا «الارض في الفقه».

ثم قال: و اما إذا قال ذلك مدعياً الإذن منهم أو بدونه، لكن مع ذلك قال: لو لم‌يعط هؤلاء فأنا ضامن، فإنه يضمن التمام إذا لم‌يقبلوا... و هو واضح.

فرع: في *الجواهر*[٣] نعم أن إلقاه الأمر و قال: إني و الركبان ضمنا ضمن الكل مع امتناعهم عليه للمباشرة خلافاً لبعض العامة حيث لم‌يضمنه إلا بالحصة.

فرع آخر: عن *المسالك* ان المتاع الملقى لايخرج عن ملك مالكه، حتى لو لفظه البحر على الساحل أو اتفق الظفر به فهو لمالكه، و يسترد الضامن المبذول إن لم‌ينقص قيمة المتاع و الا نقص المبذول بنسبة النقص. و هل للمالك أن يمسك ما أخذ و يرد بدله، فيه وجهان.

أقول: يظهر الحال فيه في باب بدل الحيلولة على ما مر، و لاحظ: الجواهر.[٤]

٧. إذا وقع من شاهق أو في بئر أو نحو ذلك فتعلّق بآخر ضمن ديته، لأنه ممن شبيه العمد، و اما إن كان بقصد القتل، فقتل فالقود إن لم‌يقتل الأول، و على كل لا دية للأول، و ان قتل هو أيضاً. كان دية الثاني على أهله.[٥]

---

١. *الجواهر*، ج٤٣، ص ١٥٥.

٢. *المصدر*.

٣. ج٤٣، ص ١٥٤.

٤. *المصدر*، ص ١٥٥.

٥. في رواية معتبرة ان القاتل إذا تعذر قصاصه يجب علي أهله الدية ب ٤ من أبواب العاقلة.

و إذا تعلق الثاني بالثالث ضمن كل من الأول و الثاني نصف دية الثالث لاشتراكهما في قتله بنحو شبه العمد، و إذا كان بنحو العمد المحض فالقصاص و ان تعذر فالدية على ما مر، و ان جهل الأول تعلق الثاني بالثالث كان القتل بالنسبة إلى الأول من الخطأ المحض فديته على عاقلته. و إذا تعلق الثالث بالرابع ضمن كل من الثلاثة ثلث دية الرابع و هكذا و فرض الخطأ المحض و العمد يجري في الكل. هذا هو مقتضي القاعدة.

و هنا رواية معتبرة - بسند الشيخ و الصدوق فلايضر إرسالها - بسند *الكافي* - وردت على خلاف القاعدة و التزم المشهور به كما قيل فتلتزم بها في موردها على سبيل الاحتياط الواجب، و هي صحيحة محمدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عليه السلام قال قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في أربعة أطلعوا في زُبية الأسد فخر أحدهم فاستمسك بالثاني و استمسك الثاني بالثالث و استمسك الثالث بالرابع حتى أسقط بعضهم بعضا على الأسد فقتلهم الأسد، فقضى بالأول فريسةً الأسد و غرم أهله ثلث الدية لأهل الثاني و غرم الثاني لأهل الثالث ثلثي الدية و غرم الثالث لأهل الرابع الدية كاملة.[1]

٨. لو جذب غيره إلى بئر أو من شائق و إلى بحر و نحو ذلك فسقط المجذوب، فمات الجاذب بسقوطه عليه فدمه هدر، لانه السبب في موته و كذا إذا وقع الآخر عليه بريح و بسبب غيراختياري و غيرعاقل، فوقع عليه فمات فدمه هدر.

ولو مات المجذوب، ضمنه الجاذب إن كان شبيه عمد، أو ضمنه عاقلته إن كان خطأ محضاً كأن جذب لباساً أو حبلاً فانجذب هو، و اما إن قصد القتل أو كان عمله مما يؤدي إلى القتل غالباً فالقود، و ان مات الجاذب فدية المجذوب في مال الجاذب، و إن لم‌يكن له مال ففي مال الأقرب فالأقرب من أهله كما أشرنا اليه (ب ٤ من أبواب العاقلة).

و في *الجواهر*:[2] بلا خلاف و إشكال في شيء من ذلك، سواء كانت البئر محفورة عدواناً أولا، مع فرض تعمد الجاذب ذلك، ضرورة تقديم المباشر على السبب.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٩، ص ٢٣٦.

٢. ج ٤٣، ص ١٦١.

أقول: عدم تأثير الحفر العدواني آت في المسأله الآتية أيضاً.

٩. لو سقط في بئر مثلاً فجذب ثانياً، و الثاني ثالثاً فسقطوا فيها جميعاً فماتوا بسقوط كل منهم على الآخر، فعلى الأول ثلاثة أرباع دية الثاني كما في مباني التكملة[١] و قال في وجهه أن الثاني بما أن موته مستند إلى جذب الأول إياه و إلى جذبه الثالث، فيثبت نصف ديته على الأول من ناحية جذبه له، و حيث ان وقوع الثالث مستند إلى جذب كل من الأول و الثاني دون الثاني وحده، فيثبت على الأول ربع دية الثاني أيضاً بسقط ربع ديته من ناحية فعل نفسه و هو جذبه الثالث.

أقول: سوف يأتي نقاشه.

ثم قال الاستاذ﵀: و على الثاني ربع دية الأول، لان موته بما انه مستند إلى سقوط الثاني و الثالث عليه فتسقط ثلاثة أرباع ديته، أما سقوط نصفها فمن جهة استناده إلى جذبه وحده الثاني و أما سقوط ربعها فمن جهة اشتراكه مع الثاني في جذب الثالث.

أقول: هذا مبني على موت الأول بسقوط الثاني و الثالث معاً، دون سقوط الثاني وحده عليه كما هو ظاهر كلامه في متن المباني، فلو مات الأول بسقوط الثاني، لا شيء للأول لانّ فعله تسبب سقوط الثاني فموته من فعل الأول. و سيأتي ما فيه.

ثم قال: و على كل واحد من الأول و الثاني نصف دية الثالث لاستناد موته إلى جذب كليهما، فلا محالة تتقسط ديته عليهما. و دعوى ان موت الثالث مستند إلى جذب الثاني فقط، لانه غير ملجأ إلى جذبه فهو المباشر للجذب دون الأول. لايمكن المساعدة عليها، لان سقوط الثالث معلول لجذب الأول و الثاني و جذبه الثالث معاً. و بانتفاء واحد منهما ينتفي السقوط، فالسقوط مستند إليهما لا محالة.

أقول: ما ذكره﵀ غيرواضح فان المباشر أقوى من السبب[٢] فموت الثالث مستند إلى الثاني فقط وفاقاً لجمع، و عليه دية الثالث كاملة و موت الثاني مستند إلى جذب

---

١. ج٢، ص٢٦٥.

٢. ثم وقفت على كلام *الجواهر* الموافق للمختار و قال (ج٤٣، ص١٦٢) و بذلك اتضح لك عدم اشتراك السبب مع المباشر في الضمان بحال، بل الضمان بها خاصة، إلا مع قوة السبب، فيخص حينئذ بالضمان لا أنه... .

الأول وقوع الثالث عليه الذي من فعل الثاني، فنصف ديته على الأول و نصفها الاخر هدر. أمّا الأول فإن مات بسقوط الثاني فدمه هدر لانه من فعله، فموته مستند إلى نفسه و إن كان بوقوع الثاني و الثالث فنصف ديته على الثاني من جهة انّ وقوع الثالث على الأول من فعل الثاني، فإن كان الأول و الثاني رجلين أو إمرأتين مثلاً يحصل التهاتر بينهما، و إن كان أحدهما رجلاً و الآخر إمرأة يحصل التهاتر بالنسبة. و على كل لا شيء على الثالث علي كلا القولين. و من كل ذلك يظهر الحال فيما إذا جذب الثالث رابعاً و هكذا.

فرع: لو زلق إنسان على طرف البئر مثلاً المحفورة عدواناً فتعلق بآخر بقصد الاستمساك به و جذبه و تعلق الآخر بثالث كذلك و وقع بعضهم على بعض فماتوا. فالأول مات بثلاثة أسباب: صدمة البئر و ثقل الثاني و ثقل الثالث، فيسقط ما قابل فعله و هو جذبه الثاني المقابل بثلث الدية و يبقى على الحافر ثلث و على الثاني ثلث لانه جذب الثالث، و عن *المسالك* احتمال هدر صدمة البئر، لان حفرها سبب و جذبه للثاني مباشرة فصار كمن رمى نفسه في بئر محفورة عدواناً في عدم وجوب الضمان على الحافر. و أجابه في *الجواهر*[1] بانّ ابتداء السقوط لم‌يكن بفعله، إذ الفرض انه زلق و الجذب وجد بعد ذلك. هذا كله في الأول. و أما الثاني فقد هلك بسببين: جذبه الثالث و جذب الأول له، فهدر نصف ديته، المقابل بفعله و يبقى له النصف على الأول الذي جذبه، و لا شيء على الحافر لقوة المباشر على وجه صار الجاذب كالدافع.

و أما الثالث فيجب تمام ديته على الثاني أو عليه و على الأول على البحث السابق كما عرفته.

و في المسألة فروع أخرى مذكورة في *الجواهر*.[2]

هذا كله في موجبات الضمان في باب الديات.

---

١. ج٤٣، ص١٦٥.

٢. ج٤٣، ص١٦٦ـ١٦٧.

# الضمان بالأرش والحكومة

أعضاء بدن الإنسان، إما فيها دية مقدّرة معينة شرعاً، و اما ليست فيها تلك. و الثانية عند المشهور فيها الأرش و يسمى بالحكومة.

و في *الجواهر*[1] فليس مع عدم التقدير إلّا الحكومة، و إلّا كانت جناية لا إستيفاء لها، و لاقصاص ولادية. و هو مناف لما يمكن القطع به من الأدلّة كتاباً و سنة و إجماعاً... .

قلت: و من الكتاب، الآيات الدالة على العدل و القسط المستنبط منها قاعدة العدل.

و في معتبرة أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام ان عندنا الجامعة... صحيفة فيها كل حلال و حرام و كل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش... فغمزني بيده و قال: حتى أرش هذا.[2]

يظهر منه عموم الدية لكل شيء و إن لم‌تصل إلينا، لكن ذكرنا في محله انه لايمكن احتواء الجامعة على جميع الأحكام تفصيلاً، فلعله ذكر بنحو الإجمال و الكلّية. ففي صحيح عبدالله‌بن‌سنان عن الصادق عليه السلام قال: دية اليد إذا قطعت خمسون

---

١. ج٤٣، ص١٦٨.

٢. *الوسائل*، ج٢٩، ص ٣٥٦.

من الإبل و ما كان جروحاً دون الاصطلام، فيحكم به ذو أعدل منكم، و من لم‌يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون.[١]

يستفاد من الرواية صحة حكم ذوي‌عدل منفرداً عند غيبة الحاكم الشرعي أيضاً.

و في ذيل صحيح أبي‌عبيدة: فالدية على الإمام و لايبطل حق امرئ مسلم (ب ٥ من أبواب قصاص النفس).

و في بعض الروايات: «لايبطل دم إمرء مسلم». الباب ٢٤ من أبواب الشهادات، ح ١؛ ب ٤٦ من ابواب قصاص النفس، ح ٢؛ الباب ٢، ح ١؛ الباب ١٠، ح ٥ من أبواب دعوى القتل.

و هذه التعليلات تدل على لابدية أخذ الدية في غير ماله مقدر شرعاً.

## تفسير الحكومة

يقول صاحب الجواهر حولها[٢] و فيه ما يكون العبد أصلاً للحر كما هو أصل له فيما فيه مقدر، بلا خلاف أجده فيه، بل الاجماع بقسميه عليه.

و توضيحه أن يفرض الحر مملوكاً فيقوّم صحيحاً مرة و غيرصحيح أخرى و يؤخذ ما به التفاوت بينهما.[٣] إذا كانت الجناية توجب التفاوت و اما إذا لم‌توجبه فالأمر بيد الحاكم، فله أن ياخذ من الجاني ما يري فيه مصلحة كما في *مباني تكملة* الأستاذ[٤] ثم استشكل عليه بان الاجماع المدعي في المسألة انما هو الإجماع على الحكومة. و اما تفسيرها المذكور في *الجواهر* فغيرثابت بدليل و لا اجماع عليه. فإذن الصحيح أنّ للحاكم إصدار الحكم مطلقاً حتى فيما إذا كانت الجناية موجبة للتفاوت.

---

١. ج ٤٣، ص ١٦٨.

٢. ج ٢، ص ٢٦٦.

٣. في محل آخر من *الجواهر* هكذا: و المعنى انه يقوم المجروح صحيحاً لو كان مملوكاً تارة، و يقوم مع الجناية اخرى و ينسب إلى القيمة الاولى و يعرف التفاوت بينهما و يؤخذ من الدية للنفس لا للعضو بحسابه.
ولاحظ كتابنا *الفقه ومسائل طبية*، ص ٢٩٩ و ٣٠٠.

٤. ج ٢، ص ٢٦٦.

أقول: و يضاف إلى ذلك إنه لا سبيل لنا إلى إحراز قيمة العبد، إذ لا عبد اليوم كما لايخفى.

و عليه إشكال آخر أيضاً من المعاصرين فلاحظ كتابنا *الفقه ومسائل طبية* (ج١، ص٢٩٩ ـ ٣٠١) لكن إصدار حكم الحاكم من دون استناد إلى عدلين خبيرين متعسر.

ثم لايبعد أن يقال بضمان ما يصرفه في علاجه حتى من أجرة السيارة و تفويت منافعه لترك كسبه لأجل التداوي فضلاً عن أجرة الطبيب و قيمة الأدوية في هذه الأعصار.

و هل يجري مثله في القسم الأول (وهو ماله دية مقدرة شرعاً) خصوصاً إذا كانت مؤنة العلاج أكثر من الدية بكثير يحتمل ذلك لقاعدة العدل فلاحظ.

و أما مباحث الضمان بالقتل و القطع فلسنا نبحث عنها فانها مفصلة في كتاب الديات.

## ضمان المفتي

في معتبرة عبدالرحمن‌بن‌الحجاج: كان أبوعبدالله قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم‌يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أو هو في عنقك؟ فسكت ربيعة. فقال أبوعبدالله عليه السلام هو في عنقه قال: أو لم‌يقل. كل مفت ضامن.[١]

ليس الضمان في الرواية بمعناه المصطلح من جعل مال في الذمة؛ بل الظاهر إرادة المسؤولية الأخروية. لكن إذا أفتى مفت فتوىٰ أوجب ضرراً أحد أو قضىٰ قاض قضاء فيه ضرر على أحد الطرفين فامتثل المكلف فتواء أو حكمه ثم تبين خطأه ففي ضمانها بحث لأجل قاعده الإتلاف و قوة المباشر و إذا فرضنا صحة الثاني فلا ضمان

---

١. *الوسائل*، ج٢٧، ص ٢٢٠، ب٧ من أبواب آداب القاضي.

عليهما الا بقاعدة الغرور، لكن إذا خصصناها بقصد الابهام فلايثبت بهما ضمان عليهما الانتفاء قصد الإبهام في حقهما على القرض.

و يمكن التفصيل في الضمان بين الجامع للشرائط الشرعية منهما و فاقدها، فيحكم بضمان الثاني دون الأول، بل هو الظاهر إذا قصد الإيهام.

و أما القابض فإن بقي المال عنده إلى وقت تبين الخطأ فللمالك استرداده، و إن تلف ففي ضمانه وجهان من الغرور ـ إذا لم‌يكن متعمداً و كاذباً ـ و الإتلاف و لعله الأظهر.

## ضمان المبيع على من ليس له خيار

في محكي الدروس في أحكام القبض: و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض إذا لم‌يكن له خيار، وظاهره كفاية مطلق الخيار للمشتري في عدم ضمانه للمبيع المقبوض كما ذكره الشيخ ﷺ في مكاسبه.[١]

وعن *السرائر* فكل من كان له خيار فالمتاع (فالمبتاع ـ ظ) يهلك من مال من ليس له خيار لانه قد استقر عليه العقد، والذي له خيار ما استقر عليه العقد ولزم... .[٢]

و قال الشيخ الأنصاري: ان الخيار إذا كان للمشتري فقط من جهة الحيوان فلا اشكال و لا خلاف في كون المبيع في ضمان البائع. وكذلك الخيار الثابت له من جهة الشرط بلا خلاف... .[٣]

أقول: في صحيح عبدالله‌بن‌سنان انه سأل أباعبدالله ﷺ عن الرجل يشتري العبد و الدابة بشرط إلى يوم أو يومين فيموت العبد و الدابة أويحدث فيه حدث على من ضمان ذلك؟

فقال: على البائع حتى ينقضي الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري شرط له

---

١. ص ٣٠٠، مطبعة اطلاعات ١٣٧٥ هـ ق.

٢. *المصدر*.

٣. *المصدر*.

البائع أو لم‌يشترطه. قال: و إن كان بينهما شرط أياماً معدودة فهلك في يد المشتري فهو من مال البائع.[١]

و في معتبرة عبدالرحمن عن أبي‌عبدالله: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل اشترى أمة بشرط من رجل يوما أو يومين فماتت عنده و قد قطع الثمن، على من يكون الضمان؟ فقال: ليس على الذي اشترى ضمان حتى يمضى شرطه[٢] و تؤيده روايات الباب غير المعتبرة.

قال الشيخ رحمه الله بعد عبارة السرائر: انه يمكن بناء على فهم هذا المناط طرد الحكم في كل خيار، فتثبت القاعدة المعروفة من ان التلف في ضمان (زمان - ص) الخيار ممن لاخيار له من غير أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثمن كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب... .[٣]

إلي أن قال بعد جملة من كلماتهم: لكن الانصاف انه لم‌يعلم من حال أحد من معتبري الأصحاب الجزم بهذا التعميم فضلاً عن اتفاقهم عليه، فان ظاهر قولهم التلف في زمانَ الخيار هو الخيار الزماني و هو الخيار الذي ذهب جماعة إلى توقف الملك على انقضائه لا مطلق الخيار ليشمل خيار الغين و الرؤية و العيب و نحوها... .

أقول: والعبرة بالحديثين المعتبرين و ليس لهما اطلاق أو عموم يشمل جميع الخيارات.[٤] فالضمان على من لا خيار له مخصوص بخيار الحيوان و الشرط دون سائر الخيارات حتى خيار المجلس إذا أسقط البائع خياره و انفرد المشتري بالخيار خلافاً لمن مال فيه إلى ضمان من لا خيار له. و في ثبوت الضمان على المشتري إذا كان خيار الشرط للبائع وجهان و يشكل إثباته بالروايات المعتبرة

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٤، ب ٥ من أبواب الخيار.
٢. *المصدر*، ح ١.
٣. *المصدر*.
٤. *المكاسب*، ص ٣٠٢.

و اما انّ هذا المضمون هو المسمىٰ أو المثل و القيمة ففيه بحث لاحظ: *القواعد الفقهية*.[١]

## معنى هذا الضمان

و قال الشيخ رحمه الله أيضاً: ثم ان ظاهر كلام الأصحاب و صريح جماعة أنّ المراد بضمان من لا خيار له لما انتقل إلى غيره هو بقاء ضمان الثابت قبل قبضه و انفساخ العقد آناً ما قبل التلف و هو الظاهر من قول الشهيد في *الدروس*. و بالقبض ينتقل... حيث انّ مفهومه انه مع خيار القابض لاينتقل الضمان إليه، بل يبقى على ناقله الثابت قبل القبض و قد عرفت ان معنى الضمان قبل القبض هو تقدير انفساخ العقد و تلفه في ملك ناقله.

بل هو ظاهر القاعدة وهي ان التلف في مدة الخيار ممن لا خيار له، فان معنى تلفه منه تلفه مملوكاً له، مع ان ظاهر الأخبار المتقدمة الدالة على ضمان البائع للمبيع في مدة خيار المشتري بضميمة قاعدة عدم ضمان الشخص لما يتلف في ملك مالكه، وقاعدة التلازم بين الضمان و الخراج، فإنّا إذا قدرنا المبيع في ملك البائع آناً ما لم‌يلزم مخالفة شيء من القاعدتين.[٢]

## ضمان المعاوضة

إذا وقعت المعاوضة باطلة فاسدة لا ضمان بها إلّا في فرض القبض، فالمقبوض بالعقد الفاسد يضمن فيما يضمن بصحيحه كما تقدمت الإشارة إليه. واما إذا صحت المعاوضة فيثبت ضمان كل عوض بعوضه مضموناً على مالكه الأول إجماعاً مستفيضاً بل محققاً و يسمى ضمان المعاوضة.[٣]

---

١. ج٢، ص١٢٢.
٢. *المكاسب*، ص٣٠٢.
٣. *المصدر*، ص٣١٣.

**(استثناء)**

لكن إذا تلف المبيع قبل قبضه فتلفه من مال بائعه دون المشتري وذلك للنبوي المشهور من غير طريقنا: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه... ومرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آناً ما، ليكون التالف ما لا للبائع... و تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين في جميع ما ذكرنا... بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه...[١] وقد تقدم هذا البحث.

و سيدنا الأستاذ الخوئي حيث لم‌يعتمد على الإجماع المنقول و النّبوي المرسل ذكر وجهاً آخر في *مصباح الفقاهة*[٢] فلاحظ.[٣]

ثم العوضان في المعاوضة إن كانا كليين في الذمة فالضمان بمعناها المصطلح و اما إن كان العوضان أو أحدهما شخصياً خارجياً فان قلنا بعدم المنافاة بينه و بين كونه في الذمة أيضاً من جهة ان الاعتبار خفيف المؤمنة كما تقدم عن السيد الأستاذ الحكيم في مستمسكه، فلا منافاة أيضاً و اما على فرض المنافاة فالضمان المزبور نوع آخر غير ما هو مصطلح.

---

١. *المصدر*. ص ٣١٤.

٢. ج٧، ص٥٣٧، طبعة بيروت

٣. و لاحظ *القواعد الفقهية*، ج٢، ص٦٢ ـ ٨٣.

# الضمان في الوديعة

قال المحقق في وديعة الشرائع: و لايلزمه ـ أي المستودع ـ دركها ـ أي درك الوديعة ـ لو تلفت من غير ـ تعد فيها ولا ـ تفريط أو أخذت منه قهراً.

و عقبه في *الجواهر* بقوله: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى الأصل و قاعدة الإيتمان المعلوم من الكتاب و السنة و الإجماع و العقل عدم استتباعها الضمان. نعم لو كان هو الساعي في أخذها قهراً منه توجه الضمان حينئذ لصدق الخيانة و التفريط معه، بل ربما يظهر من ثاني المحققين الضمان بمجرد إخباره بهما و ان لم‌يكن على وجه السعاية... .[1]

و قال أيضاً في *الجواهر*: و التحقيق الحكم ببرائة ذمة الأمين وخصوصاً الودعي مع الشك في تحقق سبب الضمان ولو للشك في الاندراج تحت ما جعلوه عنواناً له من التعدي و التفريط، لأن عموم على اليد و نحوه مخصص بقاعدة الايتمان... .[2]

أقول: لا باس بما ذكره أولاً، و إنّما الكلام في فرض الشك و قد عرفت اختلاف الروايات و نظر المشهور فيه.

ثم قال: ثم لا فرق في الأخذ قهراً بين أن يتولى أخذها من يده، و بين أن يأمره بدفعها إليه بنفسه، فيدفعها له كرهاً، لصدق الإكراه و عدم التفريط فيهما، ولا ضمان

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص١٠٢ و١٠٣.

٢. *المصدر*، ص١٠٣.

عليه فيهما، و إنّما ضمان المال على الظالم، فليس للمالك حينئذ مطالبته بوجه، وفاقاً للأشهر، بل المشهور، و خلافاً للمحكي عن أبي‌الصلاح و أبي‌المكارم و الفاضل في *التذكرة* و محكي *التحرير* من جواز رجوع المالك عليه مع مباشرته الدفع بنفسه إلى من أمره الظالم، لأنه باشر تسليم مال الغير بيده فيشمله عموم على اليد[1] و إن كان قرار الضمان على الظالم.

ألا انه كما ترى مناف لإطلاق ما دلّ على عدم ضمانه مما عرفت، بل و لقاعدة الإحسان و غيرها التي قد عرفت تحكيمها على قاعدة اليد.

نعم لا اشكال في رجوعه لو أمره بمباشرة إتلافه بنفسه، ولو على جهة الانتفاع به، لقاعدة الإتلاف التي لم‌يثبت تخصيصها بقاعدة الايتمان لكن من جهة قوة السبب هنا على المباشر، كان قرار الضمان عليه، لا أصل جواز الرجوع... .[2]

أقول يشكل الفرق بين الاتلاف غيرالعمدي و تسليم المال إلى الظالم مباشرة، فان ذلك اتلاف عند العرف خصوصاً إذا لم‌يمكن رده. و يشير إليه كلام *الجواهر* في أخير بحثه: و من ذلك يظهرَ حينئذ قوة قول الفاضل بناء على انّ تسليمها إلى الظالم من أقسام الإتلاف أيضاً فتأمل.[3]

إلّا أن يقال انّ الضمان في فرض التسليم ضمان حيلولة لا ضمان إتلاف عند الفقهاء على ما مر، نعم إذا تلف المال عند من أمر الظالم دفعه إليه توجه الإيراد فلاحظ.

و يمكن أن نستدل لنفي أصل الضمان بقوله ﷺ: رفع ما أكرهوا عليه فانه يقتضي رفع الحكم وضعاً و تكليفاً إلا ما خرج كما ذكره في *الجواهر* أيضاً[4] و لايبعد أن يقال بحكومة حديث نفي الإكراه و نفي السبيل على قاعدة من أتلف و غيرها و لم‌أجد خصوصية لقاعدة من أتلف لاتقبل حكومتهما عليها. فتأمّل.

---

١. عرفت ان الرواية عامية مرسلة لا اعتبار بها.

٢. *الجواهر*، ج٢٧، ص١٠٣.

٣. *المصدر*، ص ١٠٤.

٤. *المصدر*، ص ١٤٦.

بحث روائي ننقل فيه الأحاديث المعتبرة سنداً فقط:

١. حسنة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: صاحب الوديعة و البضاعة مؤتمنان...[١] و رواه الصدوق عن حماد وزاد: و قال في رجل استأجر أجيراً فأقعده على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن.[٢]

٢. حسنة زرارة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن وديعة الذهب و الفضة؟ فقال: كل ما كان من وديعة و لم‌تكن مضمونة لاتلزم.[٣]

أقول: ضمانها بالتقصير و التعدي و بالاشتراط، لكن لا اطلاق في الرواية يثبت الضمان بالشرط أي مشروعية شرط الضمان.

٣. معتبرة محمدبن‌مسلم ـ بسند *التهذيب* دون *الكافي* ـ عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستبضع المال[٤] فيهلك أو يسرق أعلى صاحبه ضمان؟ قال: ليس عليه غرم بعد أن يكون الرجل أميناً.[٥]

٤. في رواية عن جعفر... انّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال: ليس لك أن تتهم من قد أئتمنته... .[٦]

سند الرواية لا بأس به لكن نسخة مصدرها ـ و هو *قرب الاسناد* ـ لم‌تصل بسند معتبر من مؤلّفه إلى الحر و المجلسي.

٥. معتبرة محمد قال: كتبت إلى أبي‌محمد عليه السلام رجل دفع إلى رجل وديعة (و أمره أن يضعها في منزله أو لم‌يأمره (الفقيه) فوضعها في منزل جاره فضاعت، هل يجب

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص٧٩، كتاب الوديعة باب ٤.

٢. *المصدر*.

٣. *المصدر*.

٤. قيل: الايضاع هو أن يدفع الانسان إلى غيره مالاً ليبتاع به متاع أولا حصة له في ربحه بخلاف المضاربة (عن *مجمع البحرين*).

٥. *التهذيب*، ج٧، ص٢٢٠، برقم ٨١٢، طبعة مكتبة الصدوق سنة ١٤١٨ ه .ق. و *الوسائل*، ج١٩، ص٨٠ و يظهر من *الوسائل* إرسال السند و ليس كذلك في *التهذيب*.

٦. *الوسائل*، ج١٩، ص٨٠.

عليه إذا خالفت أمره و أخرجها عن ملكه؟ فوقع عليه السلام: هو ضامن ان شاء الله.[١]

و رواه في *الفقيه* بإسناده عن محمدبن علي بن محبوب: قال: كتب رجل إلى الفقيه و ذكر مثله كما في *الوسائل*.

أقول: ربما يتوهم من الحديث الثاني صحة اشتراط ضمان المستودع من جانب المودع في فرض عدم الإفراط و التفريط.

إلا أن يقال مضافاً إلى ما مرّ، ان المستودع في فرض عدم التعدي و التفريط محسن وقد قال تعالى: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ». لكن في ثبوت اطلاق الآية يشمل نفي الضمان في المقام و نظائره تأملاً فلاحظ سياق الآية في سورة التوبة (٩١ و٩٢) و يؤيده قوله تعالى: «وَ لَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً»[٢] فانه لم يفهم منه نفي الضمان للذمي على المؤمن.

و دعوى ان شرط الضمان كذلك غير مشروع، يرده انه من فضول القول في مقابل الحديث ان قبل دلالته على صحة شرط الضمان.

و الأظهر عدم نفوذ الشرط لصحيح الحلبي أو حسنته المتقدمة: صاحب الوديعة و البضاعة مؤتمنان. و قال: إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه إلّا أن يكون قد اشترط عليه.[٣]

فان اختصاص الشرط بالعارية له دلالة قوية على عدم جريانه في الوديعة و البضاعة فيحمل قوله (و لم تكن مضمونة) على فرض الإفراط و التفريط و نحوهما.

و المستفاد من الحديث الثالث انّ الأمانة شرط في نفي الضمان ثبوتاً، فغير الأمين يضمن من دون تعد و تفريط، لكن العرف خير شاهد على أن المراد من العبارة، مدخلية الأمانة في دفع الضمان انما هو في مقام الاثبات، و محصل المراد انّ المستودع يضمن مع الإفراط و التفريط أميناً كان أو خائناً، و مع الشك فيهما و النزاع في انه أتلفه أو تلف

---

١. *المصدر*، ص ٨١.

٢. النساء، الآية ١٤١.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٣٨.

عنده، فلا ضمان عليه إن كان أميناً و الا فهو ضامن و عليه غرم، نعم يدفع عنه الضمان إذا أقام بينة على أن تلف المال لم‌يكن بتفريطه أو تعديه كما يأتي في الأحاديث الآتية، لكن المشهور لم‌يعتمدوا على هذه الروايات. بل في *الجواهر*: شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً. سواء أسنده إلى سبب أو لا، و سواء كان ظاهراً كالغرق و الحرق أو خفياً كالسرقة و نحوها. بل في *التذكرة* نسبته إلى علمائنا، بل لم‌يحك الخلاف فيه إلا من الشيخ في *المبسوط* فلم‌يقبل قوله الا بالبينة في التلف بأمر ظاهر لعموم البينة. و لكن رماه بعضهم بالشذوذ و العموم المزبور يجب.[١] تخصيصه بالاجماع الظاهر أو المحقق المحكي أو المحصل و المرسل... و لانه أمين محسن... .[٢]

بل عن أبي و أبي‌الصلاح انه لا يمين عليه إلّا مع التهمة... بل عن الصدوق و الشيخ في *النهاية* و ابن‌حمزة انه لا يمين عليه مطلقاً. بل في *الفقيه*: قضى مشايخنا ـ رضي الله عنهم ـ على ان قول المودع مقبول فانه مؤتمن و لايمين عليه. و لكن الأقوى الأول لقاعدة انحصار ثبوت الدعوى بالبينة و اليمين.[٣]

أقول: و احلافه هو مختار في الشرائع و هو الأرجح لما يأتي.

ثم الرواية الأخيرة تدل على ضمان المستودع بالتصرف غيرالمأذون، نعم في إطلاقه بحث راجع وديعة الجواهر.

فرع: لو ابرأ المودع المستودع من الضمان ففيه قولان، الصحة كما في *الشرائع* و الاشكال فيه كما في *الجواهر*، فانه إبراء عما لم‌يجب بعد. كما لو قال للغاصب ابرأتك من ضمان المال المغصوب في يدك.[٤]

و عرفت نظرنا في ذلك في شرح ضمان العروة الوثقى.

---

١. لايوجد عموم معتبر على حجية البينة بعد ضعف خبر مسعدةبن‌صدقة.

٢. *الجواهر*، ج٢٧، ص١٤٨.

٣. حذفنا استدلاله بروايات غيرمعتبرة سنداً، فانها غير حجة عندنا.

٤. *الجواهر*، ج٢٧، ص ١٤٦.

# الضمان في العارية

١. حسنة الحلبي المتقدمة: إذا هلكت العارية عند المستعير لم‌يضمنه إلّا يكون قد اشترط عليه.

٢. حسنة ابن‌سنان قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن العارية؟ فقال: لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت إذا كان مأموناً.[١] يجري فيه ما قلنا في الحديث الثالث المتقدم في الوديعة.

٣. حسنة أبي‌بصير عن أبي‌عبدالله عليه السلام... بعث رسول الله صلى الله عليه وآله إلى صفوان‌بن‌أمية فاستعار منه سبعين درعاً باطراقها، فقال: أغصبا يا محمد؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: بل عارية مصمونة.[٢]

٤. معتبرة محمدبن‌مسلم ـ على المشهور ـ عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: سألته عن العارية يستعيرها الإنسان فتهلك أو تسرق؟ فقال: إذا كان أميناً فلا غرم عليه.[٣]

أقول: يجري فيه ما أشرنا إليه في الثانية.

٥. معتبرة محمدبن‌قيس ـ على المشهور ـ قضي ـ أميرالمؤمنين في رجل أعار جارية فهلكت من عنده و لم‌يبغها غائلة (أي شراً و فساداً) فقضي أن لايغير

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص٩٢.

٢. *التهذيب*، ج٧، ص٢١٧، برقم ٧٩٩ و *الوسائل*، ج١٩، ص٩٣.

٣. *المصدر*.

مهما المعار، و لايغرم الرجل إذا استأجر الدابة ما لم‌يكرهها أو يبغها غائلة.[١]

٦. معتبرة ابن‌مسكان - على المشهور - عن أبي‌عبدالله عليه السلام: لاتضمن العارية، إلّا أن يكون اشترط فيها ضماناً إلّا الدنانير فانها مضمونة و إن لم‌يشترط فيها ضمان.[٢]

و رواه في *الكافي* عن ابن‌سنان و كذلك في بعض نسخ *التهذيب* فلاحظ: *الوسائل*.[٣]

٧. حسنة زرارة: قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرته فتوى فلايلزمك تواه إلا الذهب و الفضة، فانهما يلزمان الا أن يشترط انه متى توى لم‌يلزمك تواه و كذلك جميع ما استعرت و اشترط عليك لزمك، و الذهب و الفضة لازم لك و ان لم‌يشترط عليك.[٤]

٨. معتبرة مسعدةبن‌زياد عن جعفربن‌محمد قال سمعته يقول: لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً.[٥]

أقول: مدلول جميع الروايات ما في حسنة زرارة برقم ٧ كما لايخفى فلايشترط كون الذهب والفضة مسكوكين، و ذكر الدنانير في السادسة محمول عرفاً على ذكر بعض افراد الذهب.

و اعلم ان ضمان عارية النقدين تعبدي صرف، فان المالك أقدم على المجانية، فلايجري فيها قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، حتى يحكم بضمان العارية الفاسدة فيهما، و لذا صرح بعضهم بعدم الضمان في الفاسدة.[٦]

و يمكن استثناء مورد من عدم الضمان في فرض التلف بالاستعمال فلاحظ الجواهر.[٧]

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص٢١٧، برقم ٨٠٠.
٢. *المصدر*، ص ٢١٨، برقم ٨٠٤.
٣. ج١٩، ص ٩٦.
٤. *التهذيب*، ج٧، ص٢١٨، برقم ٨٠٦.
٥. *الوسائل*، ج١٩، ص ٩٤.
٦. *القواعد الفقهية*، ج ٢، ص ١٠١.
٧. ج٢٧، ص ١٦٤.

## تتمة فقهية

في *الشرائع* و *الجواهر*: لا خلاف و لا إشكال في ان (العارية أمانة)... فهي كغيرها في الأمانات (لاتضمن الا بالتفريط في الحفظ أو التعدي أو باشتراط الضمان) زيادة على الوديعة للاجماع بقسميه و النصوص... وكذا تزيد على الوديعة بانها (تضمن إذا كانت ذهباً أو فضة و ان لم‌يشترط) الضمان. بلا خلاف أجده فيه في الدراهم و الدنانير منهما. بل الاجماع بقسميه عليه و النصوص... ثم نقل شمول الحكم لمطلق الذهب و الفضة عن جمع من الفقهاء و جعله أقوى لحسنة زرارة المتقدمة و غيرها.[١]

و قال أيضاً: (إذا ادعى التلف فالقول قوله مع يمينه) لأن ذلك مقتضي ايتمانه و كذا في عدم التفريط و التعدي. (ولو ادعي الرد فالقول قول المالك مع يمنيه) لقاعدة البينة على المدعي و اليمين على من أنكر، و الايتمان لايقتضي تصديقه في الرد و قبوله في الودعي للنص.[٢]

أقول: في كلامه في الودعي نظر.

و قال أيضاً: (لو فرط في العارية و تلفت كان عليه قيمتها عند التلف إذا لم‌يكن لها مثل) و إلا كان عليه مثلها (وقيل أعلى القيم السوقية من حين التفريط إلى وقت التلف). أخذاً بأشق الأحوال كالغاصب الذي فيه مع ذلك أقوال أخر أيضاً.

و لا ريب في أن (الأول أشبه) بأصول المذهب و قواعده، لانه وقت اشتغال الذمة بالعوض الذي هو بدل العين و رده قائم مقام ردها، نعم لو كان التفاوت في القيمة لنقص في العين اتجه الضمان حينئذ. كما هو واضح.[٣]

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

٢. *المصدر*، ص٢٠٠.

٣. *المصدر*، ص٢٠١.

# الضمان في المضاربة

١. صحيح محمدبن‌مسلم عن أحدهماعليه السلام قال: سألته عن الرجل يعطي المال مضاربة و ينهى أن يخرج به فخرج؟ قال: يضمن المال، و الربح بينهما.[١]

أقول: و مثله غيره من روايات الباب و هذا الضمان المعلق أو التقديري من ضمان الاستيلاء (اليد) لكن في صحيح الحلبي: فإن جاوزها ـ الأرض المعينة ـ وهلك المال فهو ضامن.[٢]

و عليه يكون الضمان فعلياً غيرمقدر و معلق. و كلا الفرضين صحيح.

٢. معتبرة محمّدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عن عليعليه السلام: من إتجر مالاً و اشترط نصف الربح فليس عليه ضمان، و قال: من ضمّن تاجراً فليس له إلّا رأس ماله و ليس له من الربح شيء[٣] و بحثه في محله.

٣. معتبرة الحلبي عن الصادقعليه السلام: انه قال في الرجل يعطي الرجل المال، فيقول له: ائت أرض كذا و كذا و لاتجاوزها و اشتر منها. قال: فإن جاوزها و هلك المال فهو ضامن و ان اشترى متاعاً فوضع فيه فهو عليه و ان ربح فهو بينهماعليهما السلام.[٤]

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص ١٥، اول كتاب المضاربة.

٢. *المصدر*، ص ١٥ و ١٦.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٤٠.

٤. *المصدر*.

فرع: ولو قال العامل ريحت ثم خسرت أو تلف الربح، قبل لأنه أمين يصدق بالنسبة إلى ذلك. نعم قيده في *التذكرة* فيما إذا كان دعوى الخسران في موضع يحتمل بأن عرض في السوق كساد، و الا لم‌يقبل. و قال في *الجواهر*: و لا بأس به[١] و قال في محل آخر:[٢] لا خلاف و لا اشكال في ان العامل أمين، بل هو إجماعي فلايضمن حينئذ ما يتلف إلّا عن تفريط أو خيانة ولو للتعدي فيه، بأن فعل ما فيه ما لم‌يأذن له شرعاً فيه... .

---

١. ج ٢٦، ص ٣٧٣.

٢. *المصدر*، ص ٣٧٨.

# الضمان في الإجارة

١. اكتري ابوولاد بغلاً إلى قصر ابن‌هبيرة، فلما صار قرب قنطرة الكوفة توجه إلى النيل ثم إلى بغداد ثم رجع إلى الكوفة بعد ١٥ يوماً، فقال لـه الصـادق عليه السلام: أرى لـه عليك مثل كراء بغل ذاهباً من الكوفة[١] إلى النيل ومثل كراء راكباً من النيل إلى بغداد و مثل كراء بغل من بغداد إلى الكوفة، توفيه إياه. قال جعلت فداك، قد علفتـه بـدراهم، فلي عليه علفه؟ فقال: لا، لانك غاصب[٢] قال:

فقلت له: أرأيت لو عطب البغل و نفق أليس كان يلزمني؟ قال: نعـم قيمـة بغـل يـوم خالفته.[٣]

قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو غمز؟ فقال: عليك قيمة مـا بـين الصـحة و العيب يوم ترده عليه... .[٤]

و يؤيده روايات في الباب، لكن في أسانيدها خلل.

---

١. بيان أجرة المثل مطلقاً ربما يدل على بطلان الاجارة والا لتعين عليه الاجرة المسماة فيما قبل التجـاوز علـى طريق قصر ابن‌هبيرة فلاحظ.

٢. لايخص الحكم بالاجارة فكل غاصب لايستحق ما أنفقه.

٣. في حاشية الوسائل لمؤلفها: أي الضمان قد ثبت ذلك اليوم لا قبله، فالنقصان السابق عنا و قيمة غير مضـمون. قلت: فهذا يدل على صحة الاجارة قبل المخالفة، و الا لضمن ضمان الاستيلاء. (واليد).

٤. *الوسائل*، ج١٩، ص١١٩ـ ١٢٠.

٢. حسنة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سئل عن القصّار يفسد؟ فقال: كل أجير يعطي الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن.[١]

و رواه الصدوق في *الفقيه*[٢] عن حماد عن الحلبي عنه عليه السلام هكذا: في الرجل يعطي الثوب ليصبغه فيفسده، فقال: كل عامل أعطيته أجراً على أن يصلح فأفسد فهو ضامن.[٣]

٣. و بالاسناد عنه عليه السلام انه قال في الغسال و الصباغ: ما سرق منهم من شيء فلم‌يخرج منه على أمر بين انه قد سرق وكل قليل له أو كثير، فان فعل فليس عليه شيء و إن لم‌يقم البينة و زعم انه قد ذهب الذي أدعى عليه فقد ضمنه إن لم‌يكن له بينة على قوله.[٤]

العبارة مشوشة إلى حد ما و يحتمل ضعف الراوي في بيان مراد الإمام، فيشكل الاعتماد على ذيل الرواية من الضمان في فرض عدم اقامة البينة.

٤. و رواه الشيخ بسند آخر معتبر و زاد: و عن رجل استأجر أجير فأقعده على متاعه فسرقه؟ قال: هو مؤتمن. اطلاقه يشمل فرض الاقعاد لحفظ المتاع أو شرائه مثلاً.[٥]

لكن الرواية ناظرة إلى مقام الثبوت و لا دلالة لها إلى نفي لزوم اليمين أو البينة عند النزاع.

٥. و بالإسناد الأول المعتبر عنه عليه السلام: كان أمير المؤمنين يضمن القصار و الصائغ احتياطاً للناس، و كان أبي يتطول عليه إذا كان مأموناً.[٦]

---

١. *المصدر*، ب٢٩ من أبواب كتاب الاجارة، ج١٩، ص١٤١ ـ ١٤٨.

٢. ج٣، ص٢٥٣، برقم ٣٩٢٠.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص١٤٧.

٤. *المصدر*، ب٢٩ من أبواب كتاب الاجارة، ص١٤١ ـ ١٤٨.

٥. و لاحظ أيضاً ج١٩، ص١٤٥ فان له سنداً آخر مع تغيير في المتن.

٦. *المصدر*.

أقول: المناسب بعنوان القصار و الصائغ تعلق الضمان بإفسادهما و لكن فرض كونهما مأمونين يناسب تعلق الضمان بالسرقة ونحوها من أسباب التلف و إن التلف لم‌يكن بتعدٍ منه و لا بتفريط منه. و يمكن القول بإطلاق الرواية للفرضين فرض التلف و الافساد، و إذا قلنا ان أمانة العامل لأجل عدم إفراطه و تفريطه في عمله فتختص الرواية بفرض الافساد، فإذا حملنا تطوع الباقر عليه السلام على عمله دون فتواه لايبقى الاشكال في الرواية و ما ذكره المجلسي رحمه الله في دفع مخالفة الباقر عليه السلام مع أميرالمؤمنين في التضمين غيرواضح.

و معنى الرواية على هذا الاحتمال المؤيد ببعض الروايات الأخرى[1] ان القصار و الصائغ إذا أفسدا يضمنان مأمونين كانا أو لا، لكن الباقر عليه السلام كان لايأخذ قيمة ماله أو مثله إذا أفسده أحدهما إذا كان مأموناً و يأخذ مثله أو قيمته إذا أفسده غير المأمون و لايراه أهلاً للتطوع و التفضل. و اما إذا فرضنا شمول الرواية لفرض تلف العين بالسرقة و نحوها فالضمان مختلف فيه نصا و فتوى. و آخر الكلام انه لايسع أحداً أن يخالف أميرالمؤمنين في الاعتقاد و النظر و الإفتاء.

٦. صحيح أبي‌بصير عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قصار دفعت إليه ثوباً فزعم انه سرق من بين متاعه؟ قال: فعليه أن يقيم البينة انّه سرق من بين متاعه و ليس عليه شيء، فإن سرق متاعه كله فليس عليه شيء[2] و في *الفقيه*: و ان سرق مع متاعه فليس عليه شيء بل في نسختي من التهذيب ذكر لفظ (كله) بين القوسين فكأنه نسخة.

أقول: رواه في *الكافي* و *الفقيه* و *التهذيب* و سند الاخيرين معتبر و سند *الكافي* مرسل، و الحديث شرط في نفي الضمان ـ في مقام الاثبات ـ إقامة البينة على التلف أو كان السارق سرق متاع الأجير كله فكان المستأجر (بالفتح) في بينه.

و هل المقصود بالشرط الثاني ادعاءه أو وجوده بحيث يتوقف عدم ضمانه على اثبات سرقة متاعه كله؟ فيه احتمالان. و لايخلو اعتباره بكلا احتماليه عن غرابة. و

---

١. *الوسائل*، ج ١٩، ص ١٤٧.

٢. *المصدر*.

لايبعد أن دخله في نفي الضمان يوهن اشتراط إقامة البينة، و أنه يشير إلى كفاية مطلق القرينة لنفي الضمان فلاحظ.

٧. صحيحة اخرى لأبي‌بصير عنه عليه السلام قال: لايضمن الصائغ و لا القصار و لا الحائك إلا أن يكونوا متهمين، فيخوف بالبينة و يستحلف لعله يستخرج منه شيئاً.[١]

و في رجل استأجر حمالاً فيكسر الذي يحمل أو يهرقه، فقال على نحو من العامل إن كان مأموناً فليس عليه شيء و إن كان غيرمأمون فهو ضامن.[٢]

أقول: صدر الرواية مخصوص بفرض الاتهام فيصلح بحصره لتقييد سائر المطلقات الدالة على لزوم إقامه البينة لنفي الضمان، بكونهم متهمين. و اما غيرالمتهم فإذا ادعى التلف من غير تعد و تفريط فيقبل قوله بيمينه. و لا بأس بالتزامه و ان لم‌يقل به المشهور، لكن في الرواية بحثان آخران ربما يضران بهذا الالتزام.

أولهما: شمول الرواية لفرض إفساد العامل للتعييب و التلف معاً و لاتخص الثاني و لا أظن بأحد لايقول بضمانه بالإفساد لأجل كونه مأموناً! إلا أن تقيد اطلاق الرواية بحسنة الحلبيَ المتقدمة برقم ٢.

ثانيهما: ذكر الاستحلاف في عرض البينة ولا سيما مع التعبير بـ: فيخوف إذ المستفاد بالتأمل عدم اعتبار بينة المتّهم في نفي ضمانه، بل يكفيه الحلف أيضاً و ان المتهم يخوف بالبينة لا انه يكلف باقامتها علي نسخة التهذيب وكل ذلك احتياط ليستخرج منه بيان الحقيقة، كما هو سياسة القاضي.

وعلى كل توجه إقامة البينة و الحلف كليهما إلى أحد المتنازعين غريب في باب القضاء و النزاع.

و أما كسر الجمال و اهراقه فإن كانا بنحو الاتلاف فمقتضى القاعدة ضمانه، سواء كان بسهو منه أو عمد، سواء كان الجمال أمينا عادلا أو خائنا فاسقاً. فانّ من أتلف مال الغير فهو له ضامن مطلقاً على ما مر، و اما إن لم‌يكن بنحو الإتلاف بل بنحو

---

١. في *الفقيه*: فيجيئون بالبينة فيخوّف و يستحلف.

٢. *المصدر*.

التلف فهو داخل في محل البحث، و مفاد الرواية تكليفه بالبينة أو الاستحلاف إذا كان متهماً و لا كثير مخالفة لقول المشهور القائل بكفاية الحلف، فإن البينة أحد الأمرين المخيّر فيهما المكلف. فلا بأس بذهاب المشهور إلى عدم لزوم إقامه البينة على عدم تعدي هؤلاء في عدم ضمانهم و اقتصارهم على لزوم اليمين بقانون البينة على المدعي و اليمين على من أنكر. والله العالم.

٨. معتبرة معاويةبن‌عمار ـ على المشهور ـ قال: سألته عن الصباغ و القصار؟ فقال لايضمنان.[١]

يحتمل اطلاق الرواية من حيث التلف و الافساد إلا أن يدعى انصرافها إلى الأول والله العالم.

و على كل، لايصح أن يحمل الأمر بإقامة البينة في بعض الروايات المتقدمة على الندب لأجل هذه الرواية، فان مثل هذا الحمل غيرمحتمل أو هو بعيد جداً نعم الرواية السابقة تقيد هذه الرواية بغير المتهم، و المتهم إما يقيم البينة أو يحلف.

٩. معتبرة يعقوب‌بن‌شعيب قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يبيع للقوم بالأجر و عليه ضمان ما لهم فقال: إذا طابت نفسه بذلك، إنما أكره من أجل أني أخشى أن يغرموه أكثر مما يصيب عليهم، فإذا طابت نفسه فلا بأس.[٢]

و في موضع آخر من *التهذيب* هكذا: سألته عن الرجل يبيع للقوم بالأجر عليه ضمان ما لهم.[٣]

قال: إذا طابت نفسه بذلك، انّما أخاف أن يغرموه أكثر مما يصيب... .[٤]

أقول: تدل الرواية على صحة اشتراط ضمان الدلال و السمسار و هو المتوسط

---

١. *المصدر*.

٢. *التهذيب*، ج٧، ص٢٦٣، برقم ٩٦٥ و في *الوسائل*، ج١٩، ص ١٤٦: انما كره ذلك... وما في نسختي من *التهذيب* اظهر كما لايخفي.

٣. حمله المحشي على الاستفهام و جعل زيادة حرف الواو كما في الرواية الأولى صواباً.

٤. *التهذيب*، ج٧، ص ١٨٥، برقم ٦٩٢.

بين البائع و المشتري و اعلم انه لا يرىٰ العرف بين الإجارة و سائر العقود فرقاً في ذلك، و ليس المعاملات كالعبادات في عدم العبرة بفهم العرف، فلا بعد في تسرية مشروعية الضمان في جميع العقود، و ان عدم الضمان لعدم المقتضىٰ لا لمقتضى العدم حتى لايشرع اشتراط الضمان، و هذا هو الأظهر خلافاً لجمع من المعاصرين و غيرهم و وفاقاً لصاحب العروة علي ما يأتي. و تقييد شرط الضمان في الرواية بفرض التعدي و التقصير خلاف الظاهرة و لايصار إليه.

١٠. في الصحيح: كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل دفع ثوباً إلى القصار ليقصره فدفعه القصار إلى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب، هل يجب على القصار أن يرده إذا دفعه إلى غيره و إن كان القصار مأموناً؟ فوقع عليه السلام: هو ضامن له إلا أن يكون ثقة مأموناً إن‌شاءالله.

أقول: الضمير أن في الجواب راجعان ظاهراً إلى القصار الأول دون الثاني، و هل وجه الضمان هو مجرد ضياع الثوب و تلفه و إن كان عند الأول، أو هو دفع الثوب إلى قصار آخر من دون إذن مالكه كما يفهم من السؤال؟ استثناء فرض الوثاقة و الأمانة في الضمان لايناسب الثاني، إذ دفع المال إلى أجير آخر و إلى شخص آخر من دون إذن مالكه موجب للضمان الاستيلائي (ضمان اليد) مطلقاً كان الدافع عادلاً أو فاسقاً، إلا أن يقال أن ذكر الثقة المأمون في كلامه عليه السلام لأجل انّ مثله لايدفع مال المالك إلى غيره من دون إذنه، فالوجه في الضمان دفع المال إلى أحد من دون إذن مالكه، فلاتنافي بقية الروايات.

١١. صحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام سئل عن رجل جمال استكرىٰ منه إبلاً (إبل – خ) و بعث معه بزيت إلى أرض فزعم انّ بعض زقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه؟ فقال: إن شاء أخذ الزيت و قال: انه انخرق. و لكنه لايصدق الا ببيّنة عادلة.[1]

١٢. و في صحيح الحلبي عنه عليه السلام في جمال يحمل معه الزيت، فيقول: قد ذهبت

---

١. *المصدر*، ب ٣٠.

أو أهرق أو قطع عليه الطريق، فإن جاء عليه ببينة عادلة انّه قطع عليه أو ذهب، فليس عليه شيء و الا ضمن. و في رجل حمل معه رجل (هكذا) في سفينته طعاماً فنقص، قال: هو ضامن.

قلت له: إنه ربما زاد، قال: تعلم انه زاد فيه شيئاً؟ قلت: لا. قال: هو لك.[١]

و عن *المسالك* كما في هامش *الفقيه*: القول بضمانهم مع عدم البينة هو المشهور، بل ادعى عليه الإجماع، و الروايات مختلفة، و الأقوى أنّ القول قولهم مطلقاً لانّهم أمناء و للاخبار الدالة عليه، و يمكن الجمع بينها و بين ما دل على الضمان بحمل ما دل على الضمان على ما لو فرطوا أو أخروا المتاع عن الوقت المشترط كما دلّ عليه بعضها. انتهى.

و عن المجلسي: لعلّ الحكم بوجوب اقامة البينة عليه و الضمان على تقدير عدم الاقامة في صورة التهمة أي ظن كذب الحمال أو ظن تفريطه أو عدم كونه عادلاً كما يشعر به بعض الأخبار الآتية لا مطلقاً و هذا أظهر طرق الجمع في هذه الأخبار و قال نحوه سلطان العلماء.[٢]

١٣. معتبرة جعفربن‌عثمان قال: حمل أبي متاعاً إلى الشام مع جمال، فذكر ان حملاً منه ضاع، فذكرت ذلك لأبي‌عبدالله عليه السلام فقال: أتتهمه؟ قلت: لا، قال: فلاتضمنه.[٣]

يمكن أن يقال بأن الرواية مخصوصة بفرض حضور المالك مع الجمال و الروايتان السابقتان ناظرتان إلى فرض انفراد الجمال و صاحب السفينة بالمال فلاحظ.

١٤. معتبرة أبي‌بصير عن أبي‌عبدالله عليه السلام في الجمال يكسر الذي يحمل أو يهريقه، قال: إن كان مأموناً فليس عليه شيء و إن كان غيرمأمون فهو ضامن.

أقول: يحمل الخبر على فرض التلف دون الإتلاف و يحمل غيرالمأمون على المتهم جمعاً.

---

١. *الفقيه*، ج٣، ص ٢٥٤، طبعة جامعة المدرسين، برقم ٣٩٢٣.

٢. هامش *الفقيه*، ج٣، ص ٢٥٤، طبعة جامعة المدرسين، برقم ٣٩٢٣.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص ١٥٠.

١٥. معتبرة داودبن‌سرحان عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل حمل متاعاً على رأسه فأصاب إنساناً فمات أو انكسر منه شيء فهو ضامن.[١]

الظاهر رجوع الضمير المجرور في (منه) إلى الإنسان دون المتاع و ليست الرواية متعلقة بباب الاجارة إذ لا قرينة على كون الحامل كان أجيراً فهي تثبت ضمان الدية. و يأتي بقية الكلام فيها في المباحث الفقهية الآتية.

١٦. معتبرة علي‌بن‌رئاب عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل حمل عبده على دابة فأوطأت رجلاً. قال: الغرم على مولاه.[٢]

و عن المجلسي القول بضمان المولى للشيخ و أتباعه، مستنداً إلى هذه الرواية و اشترط ابن‌ادريس صغر المملوك بخلاف العاقل البالغ، فانّ جنايته تتعلق برقبته.[٣]

١٧. معتبرة محمدبن‌قيس - على المشهور - عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث: و لايغرم الرجل إذا استأجر الدابة ما لم‌يكرهها أو يبغها غائلة.[٤]

١٨. صحيح الحلبي بسند الصدوق كما جزم به صاحب *الوسائل*[٥] و هو محتمل كما يحتمل كونه مرسَلاً عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل تكارى دابة إلى مكان معلوم فتضيع الدابة. قال: إن كان جاز الشرط فهو ضامن و ان دخل وادياً فلم‌يوثقها فهو ضامن، و ان سقطت في بئر فهو ضامن، لانه لم‌يستوثق منها.[٦]

أقول: الأول بضمان الاستيلاء و الثاني و الثالث بضمان التفريط المنافي للأمانة.

١٩. معتبرة غياث عن جعفر عن أبيه: انّ علياً أتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت، فلم‌يضمنه و قال: انما هو أمين.[٧]

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص١٥٢.
٢. *المصدر*، ص١٠٣.
٣. *حاشية التهذيب*، ج١٠، ص٢٦١.
٤. *الوسائل*، ج١٩، ص١٥٥، ب٣٢.
٥. *المصدر*، ص١٥٥ ـ ١٥٦.
٦. *الفقيه*، ج٣، ٢٥٥، برقم ٣٩٢٥ و *الوسائل*، ج١٩، ١٥٥ ـ ١٥٦.
٧. *التهذيب*، ج٧، ص٢٦١، برقم ٩٥٤ و *الوسائل*، ج١٩، ١٣٩ ـ ١٤٠، ب١٨.

و ما في خبر اسحاق‌بن‌عمار عن الصادق عن أبيه انّ علياً كان يقول: لا ضمان على صاحب الحمام فيما ذهب من الثياب، لانه انّما أخذ الجعل على الحمام و لم‌يأخذ على الثياب[١] فيظهر منه ضمان الأجير على حفظه و ان كان أميناً.

لكن فيه أولا انه غيرمعتبر لما ثبت عندي أخيراً من جهالة غياث‌بن‌كلوب بعد عدم وجود توثيقه في كلام الشيخ كالسكوني و عمل الأصحاب بأخبارهما مختلف فيه. كما ذكرناه في الطبعة الرابعة من البحوث. و ثانياً ينافيه صحيح الحلبي المتقدم في ضمان الوديعة الصريح في عدم ضمان الأجير.

و مثله معتبرة أبي‌بصير: في الرجل يستأجر الحمال فيكسر الذي يحمل عليه أو يهريقه؟

قال: إن كان مأموناً فليس عليه شيء و إن كان غيرمأمون فهو ضامن.[٢]

٢٠. صحيح علي‌بن‌جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل استأجر دابة فأعطاها غيره فنفقت، ما عليه؟ قال: إن كان شرط أن لايركبها غيره فهو ضامن لها، و ان لم‌يسم فليس عليه شيء.[٣]

يظهر منه أنّ الأصل جواز إعطاء العين المستأجرة للغير و استعماله إيّاها إلّا إذا منع المالك منه.

و عن الشهيد الثاني العمل به حيث يجوز التقبيل و نقل ميل العلامة إليه في مختلفه، و نقل عن ابن‌الجنيد جواز التسليم من غير ضمان مع كون المتسلم مأموناً و قال: و لكن ينبغي تقييده بكون المدفوع إليه ثقة و إلّا فالمنع أوجه.[٤]

و أورد عليه في *الجواهر*[٥] بأنّ جواز التقبيل أعم من ذلك ضرورة إمكان عمل

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص ١٤٠.

٢. *الفقيه*، ج٣، ص٢٥٧، طبعة جامع المدرسين.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص١١٨، ب ١٦ من كتاب الاجارة.

٤. لاحظ: وجه القيد في الخبر المتقدم برقم ٩.

٥. ج٢٧، ص ٣٢٠.

الغير فيه و هو في يده و ليس له على المالك الإذن حتى يرفع أمره إلى الحاكم (كما قاله الشهيد في مسالكه) كما انه ليس له الفسخ من هذه الجهة. و صحيح علي‌بن‌جعفر لاصراحة فيه، بل و لاظهور في خروج العين عن يد المستأجر الأول، و انما السؤال عن تلفها حال ركوب الغير لها، و ان كانت هي في يد الأول، و لاريب في انّ الحكم فيها ما ذكره‌ﷺ. فلاينبغي الخروج عن قواعد الشريعة بنحو ما ذكره، الذي عند التأمل من غرائب الكلام.

أقول: صاحب الجواهر متشدد على الشهيد الثاني في ردوده في جمله من الموارد أو غالبها رحمهما الله تعالى معاً و الصحيحة ظاهرة فيما ذكره الشهيد الثاني، على انّ أعمية جواز التقبل من تسليم العين إلى الغير انّما هي في بعض الموارد دون جميعها، و العرف يرى الملازمة بينهما و لا ملزم في الرجوع إلى الاحتمالات النادرة الخارجة عن المتفاهم العرفي.

نعم يشكل الأمر في البناء على جواز الاجارة للمستأجر بمجرد عدم المنع من قبل المالك و لايبعدان يقال ان المفهوم من مجموع الأخبار عدم صحة إجارتها و سائر المعاملات عليها إلّا مع إذن المالك فلاحظ و تدبر فلو سلمها بعقد غيرمأذون له ضمن.

# مباحث فقهية

١. قال في *الشرائع* و *الجواهر*: (إذا تعدى في العين المستأجرة) و إن كانت أمانة في يده (ضمن فيمتها وقت العدوان) و إن تلفت بغيره، كما في كل أمانة تعدّى فيها بلا خلاف و لا إشكال نصاً و فتوى، بل الاجماع بقسميه عليه، لكن على معنى دخولها في ضمانه في ذلك الوقت إلى حين التلف في يده، فيضمن قيمتها وقته على الأقوى. و قيل أعلى القيم و قيل غيرذلك، لان (لا أن ـ ظ) المراد ضمان قيمتها حينه و ان تلفت بعد ذلك و اختلفت قيمتها زيادة أو نقصاً كما هو ظاهر المصنف و القواعد و محكى التحرير و الايضاح و جامع الشرائع.

و لعله كما في صحيح أبي‌ولاد (المتقدم برقم)[1] ... لو عطب البغل أو نفق أو ليس كان يلزمني؟ قال: نعم قيمة البغل يوم خالفته. لكن فيه بعد ذلك قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر؟ قال: عليك قيمة ما بين الصحيح و المعيب يوم ترده.

و التحقيق ما عرفته، بل لم‌أجد ذلك قولاً لا حد في غير المقام... .

قال في كتاب إجارة *العروة الوثقى*: المدار في الضمان على قيمة يوم الأداء في القيميات... .

أمّا دليل قول المصنف فهو مذكور في *المستمسك*[2] و أمّا السيد الحكيم فقال في

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٣١٦.

٢. ج١٢، ص٧٧.

شرح قوله ﷺ في صحيحة أبي‌ولاد: أرأيت لو نفق البغل أو عطب أليس كان يلزمني قال: قيمة بغل يوم خالفته. الذي استدل به من جعل المدار على قيمة يوم المخالفة بناءاً على أنّ قوله يوم خالفته. أمّا مضاف إليه القيمة المضافة إلى البغل أو قيد الاختصاص الحاصل من إضافة القيمة إلى البغل. و فيه إنّ الأول غيرمعهود في الاستعمال و لايمكن ارتكابه. و الثاني غيرمعقول، لان الاختصاص ملحوظاً معنى حرفياً لا إسمياً و لايمكن التعلق به. بل الظاهر كونه قيداً لعامل الجملة الجوابية المقدر، أعني قوله: «يلزمك» و كما انّ القيمة فاعلة، كذلك الظرف قيدهٔ، و التقدير بعد ملاحظة الشرط في السؤال يلزمك يوم المخالفة قيمة بغل لو نفق أو عطب البغل، فيدل على انّ الانتقال إلى القيمة يوم التلف.

و لأجل انّ الوجه في ضمان القيمة تدارك الخسارة المالية في العين، يتعين البناء على قيمة يوم التلف، لانّ ثبوت القيمة المذكورة تدارك لمالية العين الفائتة حينئذٍ. و من هنا حكى عن الأكثر انّ الاعتبار بقيمة يوم التلف و يعضده بعض النصوص الآخر مثل ما ورد في المعتق حصته من عبد انه يقوم قيمة يوم أعتق أو يوم حرّره.

أقول: الرواية المشار إليهما في أخير كلامه معتبرة سنداً لكنها غير دليل على المقام و الأحوط لزوماً هو المصالحة بين قيمة يوم العدوان و يوم التلف عند التفاوت.

هذا في فرض التلف و أما في فرض النقص فيمكن متابعة صاحب العروة لصحيح أبي‌ولاد. و فيه: يوم ترده عليه.

٢. عن *القواعد*: ولو استأجر الدابة لحمل قفيز فزاد فهو غاصب ضامن للجميع، ولو سلم إلى المؤجر، و قال انه قفيز و كذب فتلفت بالحمل ضمن النصف و يحتمل بالنسبة. و رده في *الجواهر*[١] بقوله: إلّا انه كما ترى مناف لإطلاق الضمان في النص و الفتوى فلايقاس على ما ذكره في القصاص و الديات من انه لو جرحه زيد و عضه الأسد مثلاً فسريا ضمن الجارح النصف، و كما لو جرحه واحد عمداً و آخر باستيفاء

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٣٢٦.

قصاص مثلاً فسريا على أن يكون الجامع بينهما، إذ التلف في مسألة التحميل مثلاً قد استند أيضاً إلى ما هو بحق، و هو القدر المشروط، و إلى غيره، و هو الزائد.

إلّا انّه اجتهاد في مقابلة النص و الإجماع، بل و القواعد عند التأمل خصوصاً بعد إمكان دعوى عدم الإذن في القدر المشروط حال انضمامه إلى ما صار به التلف من الزائد، و إن كان فيه ما عرفته سابقاً... .

أقول: و لاحظ بقية كلامه و تأمل فيه والله العالم. و في *المستمسك*[1] انّ الموجب للضمان، العدوان الحاصل بحمل ما لم‌يأذن به المالك.

٣. قال المحقق: إذا أفسد الصانع ضمن و لو كان حاذقاً كالقصار يحرق الثوب أو يخزن أو الحجام يجنى في حجامته أو الختان يختن فيسبق موساه إلى الحشفة أو يتجاوز حد الختان و كذا (الكحال) البيطار، مثل أن يخيف على الحافر أو يفصد فيقتل أو يجني ما يضر الدابة و لو احتاط و اجتهد.

و عقبه في *الجواهر* قوله: من غير فرق عندنا في جميع هؤلاء بين المشترك و الأجير الخاص منهم، و بين كون العمل في ملكه أو ملك المستأجر و بين حضور رب المال أو غيبته، بلا خلاف أجده في شيء من ذاك بين المتقدمين و المتأخرين منا. ثم نقل عن جمع دعاوى الاجماعات في موارد من هؤلاء و أمثالهم كالملاحين و المكارين يضمنون ما تجنيه أيديهم على السلع كما عن ابن‌ادريس.

أقول: عرفت دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه صريحاً. و لا فرق بين العارف و الحاذق و غيره كما لا فرق بين فرض العمد و السهو و الجهل و انما المدار على الإتلاف و الإفساد، و امّا التلف من دون إفساد و إتلاف فلايوجب الضمان على وجه مرّ بحثه.

و لا فرق بين العناوين المأخوذة في الروايات و الفتاوى و غيرها عند العرف و في حسنة الحلبي: كل أجير يعطي الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن و يتعدى إلى غيره بقاعدة الاتلاف كما إذا أتلف المكارى بسوقه أو قوده أو بانقطاع حبله البالى

---

١. ج١٢، ص ٨٤.

مثلاً. و لذا قال في *الشرائع* و *الجواهر* بعدم الضمان مع عدم التلف منهم الا ما يتلف بتعد أو عن تفريط. بل لم‌يحضرني خلاف فيه... .[١]

٤. و اما الحمّال ففي *الجواهر*: يضمن ما يسقط عن رأسه مثلاً بعثرته و نحوها مما يستند به التلف إليه، للأدلة التي سمعتها مضافاً إلى الصحيح (المتقدم برقم ١٥) لكن الصحيح غيردال على المقام كما مر و خبر زيد غيرمعتبر و إجماع *جامع المقاصد* غير حجة، و عن كاشف اللثام: ان الموافق للأصول عدم ضمانه إلّا مع التفريط أو كونه عارية مضمونة. و قيل نحوه عن *المسالك*.

و أورد عليه في *الجواهر*: انّ عدم ضمان الأمين إلّا بذلك، فيما يتلف في يده لا بفعله. امّا هو مما كان نحو الصانع من الأجير و نحوه فعلى قاعدة الضمان بالإتلاف و مندرج في الأصول السابقة و غيرها.[٢]

أقول و تحرير المقام أو توضيحه: ضمان الحمال إمّا للاستيلاء أي اليد عند المشهور أو للخيانة كما في الإفراط و التفريط، و امّا لقاعدة الإتلاف، و امّا التلف الناشيء عن عشرة غيراختيارية فلا موجب لضمانه كما عن *كشف اللثام* فهذا الفرض و نظائره داخل في التلف في يده لا بفعله كما أشار إليه في *الجواهر*، و لكن الظاهر من مؤلفها‌ﷺ ان سقوط الحمل من رأسه مستند إلى فعله و هو الحمل و الوضع على الرأس، و هو بحسب فهم العرف ممنوع. و منه يظهر حال ما في العروة و حواشيها.

لكن قال السيد الأستاذ في مستمسكه: دعوى انّه من التلف غيرظاهرة لاستناده إليه و إن كان عن غير قصد، كما لو عثر فرجع على إناء غيره فكسره... نعم إذا كانت سلسلة الأسباب بعضها اختياري و بعضها غيراختياري نسب الفعل إلى الفاعل المختار، كما لو عمد إلى نائم فنخسه، فانقلب على إناء ثالث فكسره، نسب الكسر إلى الناخس.

أمّا لو كانت كلها غيراختيارية نسب الفعل إلى المباشر كما لو انقلب النائم على نائم آخر فانقلب الثاني على اناء فكسره، نسب الفعل إلى الثاني و لو كانت كلها

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٣٢٦.

٢. *المصدر*، ج٢٧، ص ٣٢٦.

اختيارية كما لو ضرب زيد عمرواً فغضب عمرو و كسر إناه نسب الكسر إلى عمرو.

و من ذلك نعرف أن الاختيار ليس شرطاً في صحة النسبة إلا إذا كان موجوداً في سلسلة العلل، فانّه يستند الفعل إلى السبب الاختياري لا غير... .[١]

أقول: أما ما ذكره الأستاذ﴿ فهو في حد نفسه لايخطر ببالي عليه إعتراض عاجلاً، و امّا الحمال فلايكفي في ضمانه مجرد نسبة التلف إليه، بل لا بد من صدق الإتلاف عليه و سقوط المحمول و ان يستند عقلاً إلى حمله و وضعه على رأسه و هو فعل اختياري له، فضلاً عن كونه مطلق فعل له، لكن العرف لايستند التلف إلى الحمل و الوضع بل إلى الريح أو التصادم أو نحوه من العلل غيرالراجعة إلى فعل كمال فلايصدق الإتلاف عليه، نعم لو كان الحمل و الوضع على الرأس مستلزماً للسقوط صحت نسبة الإتلاف إليه و ضمن. و كذا لو نسب السقوط إلى سرعته في مشيه و نحو ذلك فما أفاده من نسبة الفعل إلى الفاعل المختار في فرض السبب الاختياري و غيرالاختياري (الفرض الأول) لابد أن يراد به ما مثله و نظائره لامثل المقام.

٥. المشهور كما عن *المسالك* انه إذا ادعى الصانع أو الملّاح أو المكارى هلاك المتاع من غير تعدّ و لا تفريط و أنكر المالك، كلفوا البينة على ذلك و مع فقدها يلزمهم الضمان و عن المرتضى انه اجماعنا و من متفرداتنا، إلّا انّ معقده الصناع كالقصار و الخياط و ما أشبهها (أشبههم). و يقول في *الجواهر*: إلّا انا لم‌نجده إلّا ليؤنس على ما حكى عنه و المفيد و الشيخ في موضعين من *النهاية*، مع انا لم‌نتحققه للأول منهم، بل لعلّ ظاهر المحكي عنه يقتضي ضمانهم ما جنته أيديهم، فليس حينئذ إلّا المفيد و المرتضى!

و قيل القول قولهم مع اليمين لانّهم أمناء، و هو أشهر الروايتين عملاً إن لم‌يكن رواية أيضاً ثم نقل أسماء الكتب لموافقة لهذا القول حتى نقل عن الخلاف اجماع الفرقة و أخبارهم عليه.[٢]

أقول: المستفاد من مجموع الروايات المعتبرة المتقدمة ضمانهم عند عدم البينة و

---

١. *مستمسك العروة*، ج ١٢، ص ٨١ و ٨٢.

٢. *الجواهر*، ج ٢٧، ص ٣٤٢.

عدم الحلف و عدم إقامة قرينة كسرقة أموال المستأجر التى فيها العين المستأجرة المسروقة مثلاً كما في المعتبرة السادسة المتقدمة.

فلو رفع القائلون بالقول الثاني يدهم عن اقامة البينة بخصوصها و قال بها تخييراً بينهما و بين الحلف و سائر القرائن لزال الخلاف و حصل الوفاق. نعم مقتضى بعض الروايات المتقدمة عدم الاحتياج إلى الحلف كعدمه إلى البينة لكن ما ذكرنا هو مقتضى الجميع بينها لا في مطلق مدعي التلف بل في خصوص المتهم منه و هذا هو مختاري. و لا وحشة من الانفراد.

٦. لو قال المالك للخياط مثلاً إن كان يكفيني قميصاً فاقطعه فقطعه، فلم‌يكف، ضمن، ولو قال هل يكفي قميصاً؟ فقال: نعم فقال: اقطعه فلم‌يكفه لم‌يضمن كما في القواعد و غيرها لعدم الإذن في الأول بخلافه في الثاني، و ان كان صدوره منه اعتماداً على قول الخياط لكنه من الدواعي.[١]

و أورد صاحب الجواهر على الأول بإمكان القول بانّ مدار الإذن على الاجتهاد في ذلك و الفرض انّهِ قد غلب على ظنه ذلك. فهو في الحقيقة مأذون و الأصل براءة الذمة.[٢]

لكن إطلاق الروايات الدالة على الضمان يشمله و صدق قاعدة الإتلاف عليه غير مشكل.

و أورد على نفي الضمان في الثاني بثبوت الضمان من أصل قاعدة الغرور.

و قال السيد الخوئيﷺ في تعليقته على العروة: نعم إذا كان الخياط علماً بالحال مع جهل المالك فالظاهر ثبوت الضمان... لقاعدة الغرور و ذكر السيد الإمام الخميني ان الإذن في الفرضين مبني على الكفاية فلايرفع الضمان و هو مختار صاحب العروة على تردد في الوجه الأول و له احتمال آخر أيضاً.

و نحن تكلمنا حول القاعدة في كتابنا المطبوع «الارض في الفقه».

٧. لو أتلف الصانع الثوب بعد عمله تخير المالك في تضمينه إيّاه غيرمعمول و لا

---

١. في *المستمسك*: لكن تخلف الداعلي لايقدح في حصول الإذن كما في غيره... (ج ١٢، ص ٨٢).
٢. ج ٢٧، ص ٣٢٧.

أجر عليه، و في تضمينه إيّاه معمولاً و يدفع إليه أجره، معاملة للعمل معاملة المبيع قبل قبضه إذا أتلفه البائع،[١] فلايتوجه دعوى الانفساخ قهراً و تضمينه الثوب غيرمعمول، لانه انّما يتم بآفة سماوية لا في الإتلاف.

كل ذلك بناء على اعتبار تسلّم العمل بتسلّم العين في المعاوضة، أما على القول بالاكتفاء بايجابه في عين المالك و إن لم‌يتسلمه المالك، اتّجه حينئذٍ ضمانه معمولاً في الفرض ضرورة كونه من صفات مال المالك، كما انه يتجه حينئذٍ المطالبة بالأجرة مع فرض التلف بآفة سماوية هكذا في *الجواهر*[٢] و في *العروة الوثقى*: إذا تلف الثوب بعد الخياطة ضمن قيمته مخيطاً و استحق الأجرة المسماة، و كذا لو حمل متاعاً إلى مكان معين ثم تلف مضموناً أو أتلفه فانه يضمن قيمته في ذلك المكان، لا أن يكون المالك مخيراً، و وافقه عليه جمع من المحشين. و لعله الأرجح، فان التخيير غيرواضح الوجه.

٨. قال العلامة في محكي قواعده: لو وجب ضمان المتاع المحمول تخيّر صاحبه بين تضمينه إيّاه بقيمته في الموضع الذي سلمه و لا أجر له، و تضمينه في الموضع الذي أفسده و يعطيه الأجر إلى ذلك المكان كذلك.

و أورد عليه بانّ مقتضى القواعد استحقاق الأجير أجرته إلى ذلك الموضع و ضمانه القيمة حال التلف لا التخيير المزبور وليس هو كالمسألة السابقة الذي يكون العمل فيها في عين المالك الممكن دعوى اعتبار تسليمه بتسليمها، إذ ليس العمل هنا إلا الحمل و النقل، و أما وجوب تسليم العين فهو من حيث كونها أمانة في يده كما هو واضح بأدنى تأمل.[٣]

٩. صاحب الحمام لايضمن إلّا ما أودع و فرّط في حفظه أو تعدى بلا خلاف في شيء من ذلك و لا إشكال كما في *الجواهر*، بل و إن كان أجيراً أخذ الأجرة على حفظه كما هو قضية ترك الاستفصال في صحيح غياث المتقدم برقم ١٩ و اطلاق

---

١. قيل إن الضمان يجعل التلف من قبيل تلف الوصف، و هو خصوصية الصفة لا تلف العين التي هي قيام المعاوضة الموجب للبطلان إذا كان قبل القبض.

٢. ج٢٧، ص٣٢٧.

٣. ج٢٧، ص٣٣١.

الخبر المذكور برقم ٤، نعم لايستحق الأجرة بعد عدم حصول العمل المستأجر عليه.

قال الفقيه اليزدي في أول الفصل الرابع من إجارة العروة الوثقى: العين المستأجرة أمانة فلايضمن تلفها أو تعيبها إلّا بالتعدي أو التفريط، ولو شرط المؤجر عليه ضمانها بدونها (نه ـ ظ) فالمشهور عدم الصحة، لكن الأقوى صحته، و أولى بالصحة إذا اشترط عليه أداء مقدار مخصوص من ماله على تقدير التلف أو التعيب، لا بعنوان الضمان، و الظاهر عدم الفرق في عدم الضمان بين أن يكون التلف في أثناء المدة أو بعدها إذا لم‌يحصل منه منع المؤجر عن عين ماله إذا طلبها، بل خلى بينه و بينها و لم‌يتصرف بعد ذلك فيها، ثم هذا إذا كانت الاجارة صحيحة، و أمّا إذا كانت باطلة ففي ضمانها وجهان أقواهما العدم خصوصاً إذا كان المؤجر عالماً بالبطلان حين الإقباض دون المستأجر.

أقول: في هذه المسألة مطالب:

١. اتضح مما مر عدم ضمان المستأجر من دون التعدي و التفريط و يقبل قوله بيمينه إذا أنكرهما.

٢. استدل للبطلان بانّ الشرط مخالف للشرع فان المستأجر أمين لايضمن. فالشرط لايصلح لثبوت ضمانه. و جوابه انّ عدم ضمان الأمين لعدم المقتضى. و الشرط المخالف للكتاب الذي هو باطل يختص بالشرط المخالف للحكم الاقتضائي و الا لبطل مطلق الشرط.

لايقال: عموم (على اليد ما أخذت...) شامل ليد الأمين فيكون ظاهراً في وجود مقتضي الضمان في يده، فعدم ضمانه لا بد أن يكون لمقتضى العدم.

فانه يقال انّ الخبر عامي مرسل لانقول باعتباره على ما مر في المباحث السابقة و المسلم ضمان الاستيلاء غيرالأماني ولو شك في مخالفة الشرط للكتاب نرجع إلى استصحاب عدمها استصحاباً أزلياً و هو معتبر عندنا في الموضوعات.

و استدل ثانياً على البطلان بانّه من باب شرط النتيجة، فانّ النتائج لاتقبل أن تكون مضافته إلى مالك فلاتكون شرطاً فانّ التحقيق أنّ الشرط مملوك للمشروط له فإذاً امتنع أن يكون مملوكاً.

نعم إذا كان في العهدة جاز أن يكون مملوكاً، لكنه حينئذ من قبل شرط الفعل دون النتيجة، فإذا قال بعتك داري و لك على أن أملكك فرسى كان من شرط الفعل و لا اشكال في جوازه.

و إذا قال: و لك على ملكية فرسي و قصد المعنى الأول كان أيضاً من شرط لفعل و كان صحيحاً.

و إذا قصد أن له ملكية الفرس من دون أن تكون في عهدة المشروط عليه، كان من شرط النتيجة و كان مورداً للاشكال المذكور من انّ النتائج إذا لم‌تكن في العهدة لاتصلح لأن تكون طرفاً لاضافة الملكية، و كذلك سائر الأعيان التي لا وجود لها في الخارج، إذا لم‌تكن في العهدة لاتكون مملوكة أيضاً.

هذا مضافاً إلى انّ مفاد صيغة الشرط مجرد جعل التمليك بين المشروط له و الشرط لا جعل شرط المملوك، فان الصيغة لاتتكفله، و لايترتب عليه أثر و هذا معنى بطلانه.

نعم إذا كان مفادها مجرد الالتزام للمشروط له بالشرط فمرجعه إلى انشاء شرط النتيجة في ضمن العقد، و لا بأس به عملاً بعموم نفوذ الشرط... كما في مستمسك السيد الأستاذ رحمه‌الله.[1]

أقول: و قد أورد بعض المؤلفين عليه بوجوه و حكم بصحة شرط النتيجة و تفصيل البحث لايناسب المقام.[2]

الظاهر انّ هذا المؤلف رحمه‌الله كان يأخذ بانظار أبيه سيدنا الأستاذ الخوئي رحمه‌الله و الحال انّه في تعليقته على العروة حكم بصحة قول المشهور و بطلان الشرط، فقال: و هو الصحيح، نعم لا بأس باشتراط التدارك من ماله كما انه لا بأس باشتراط أداء مقدار مخصوص من ماله على تقدير التلف أو التعيب.

و هذا قول جمع من المعلقين لكن قال بعضهم: لم‌يتضح لي الفرق بين الصورتين موضوعاً و حكماً إلا في مجرد العبارة، فان أداء مقدار التلف من ماله عبارة أخرى

---

١. ج١٢، ص٧١ ـ ٧٢.

٢. لاحظ: الشروط للسيدتقي الخوئي، ج١، ص١٨٣ و مابعدها.

عن درك خسارته، و ليس هو مجرد شرط الفعل، بل هو حق مالي لو امتنع عن أدائه يؤخذ منه، و لو مات يتعلق بتركته، و هذا المعنى مساوق للضمان، اللّهمّ إلا أن يشترط أداء مقدار معين على تقدير التلف لا بقدر التلف و بحساب قيمة التالف لكن الظاهر خلافه.

أقول: سبق تصريح السيد السيستاني في أوائل هذا الكتاب بانّ الثاني ليس حكماً وضعياً متعلقاً بذمته و لايتعلق بتركته عند موته فلاحظ و تأمل.

و على كل يكفي لصحة ما في المتن إطلاق قوله تعالى «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**»، سواء صحّ قول المشهور أم لم‌يصح.

٣. و أما عدم الضمان في فرض التلف في أثناء المدة أو بعدها فهو مبني على عدم وجوب رد العين المستأجرة بعد انتهاء المدة إلى مالكها و انما اللازم التخلية بينها و بين مالكها إذا أراد. و انما التسلم وظيفة المالك و ليس على المستأجر التسليم و حمل العين إلى مالكه، لكن صريح بعض المعلقين وجوب رد العين بعد انقضاء المدة و هو الظاهر من الإمام الخميني حيث قال في تعليقته: إلى مدة يتعارف الرد فيها إلى صاحبها، فإن أخّر عنها فالظاهر الضمان، إلا أن يكون تعارف في البقاء عنده حتى يرجع إليها صاحبها.

أقول: فالحق أن يعلق الضمان و عدمه على متعارف العرف و عدمه فعلى الأول دليله الأمانة المالكية و على الثاني الاستيلاء غيرالمأذون (قاعدة اليد عند المشهور) والله العالم و مع الشك يرجع إلى استصحاب عدم الضمان و لايعارضه عموم الضمان بعد المدة كما ذكره، السيد الحكيم و نسب عدم الضمان إلى المشهور.

٤. و أما في الإجارة الباطلة فوجه الضمان انه مقتضى ضمان الاستيلاء (قاعدة اليد) بعد بطلان الإجارة و وجه عدم الضمان قاعدة ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده و مجرد بطلانها شرعاً لايضر بأمانة المستأجر مع علم الموجر به و نسب السيد الحكيم عدم الضمان إلى المشهور و هو الأظهر.

لايقال ان الائتمان مبني على الإجارة و مع بطلانها ينتفي، فانه يقال انّ ظاهر النصوص المتقدمة في عدم الضمان مع الاستيمان يشمل صورة التلف المؤدي إلى

فساد العقد من أول الأمر، فتدل على عدم الضمان مع الاستيمان في العقد الفاسد أيضاً فافهم ذلك جيداً.

**تتمة**

ثم ان صحة شرط الضمان التي اختارها الماتن نقلت عن السيد المرتضى و الأردبيلي و السبزواري و صاحب الرياض و استظهر من الأول الإجماع لكن لا عبرة بمثل هذه الاجماعات قطعاً.

و يدل على صحة اشتراط الضمان ما تقدم برقم ٩ وغيره بل ما تقدم في العارية وغيرها فلاحظ.

١١. إذا اكترى دابة فسار عليها زيادة عن المشترط، ضمن، و الظاهر ثبوت الأجرة المسماة بالنسبة إلى المقدار المشترط، و أجرة المثل بالنسبة إلى الزائد. كما في العروة و فيه أقوال مذكورة في *المستمسك* و حواشي العروة و ما ذكره الماتن هو المطابق للقاعدة، لكن الظاهر من صحيحة أبي‌ولاد ثبوت أجرة المثل بالنسبة إلى الجميع و بطلان الإجارة كما أشرنا في الحاشية عند نقلها فلاحظ.

١٢. إذا حمل الدابة المستأجرة أزيد من المشترط أو المقدار المتعارف مع الإطلاق ضمن تلفها أو عوارها. و الظاهر ثبوت أجرة المثل لا المسمى مع عدم التلف، لانّ العقد لم‌يقع على هذا المقدار من الحمل، نعم لو لم‌يكن ذلك على وجه التقييد، ثبت المسماة و أجرة المثل بالنسبةإلى الزيادة.

أقول: الظاهر انّ المسألة كسابقتها عند التأمل كما لايخفى إلّا في انّ التخلف على الأول متأخر زماناً و على الثاني مقارن مع التصرف الجائز و هذا غيرمؤثر في الحكم.

١٣. لا وجه للضمان عند منع المالك عن تصرف متعارف لم‌يشترط منعه في العقد كضرب الدابة بمقدار متعارف و لاحق للمالك في منعه خلافاً لصاحب العروة ﷺ ومن تبعه.

# الضمان في الهبة

أمّا الهبة المعوضة، فإن كان العوض بإزاء الموهوب ففي الصحيح و الفاسد في كليهما، بالضمان لأن المالك لم‌يقدم على الاعطاء مجاناً فلا مخصص لعموم على اليد.

و إن كان العوض بإزاء هبة الآخر الشيء الفلاني بمعنى انّه هبة بإزاء هبة، لا الموهوب بإزاء الموهوب فلا ضمان لا في الصحيح و لا في الفاسد لانّه لم‌يقصد باعطائه المال الموهوب و التعويض فهو في الحقيقة يرجع إلى انّه اعطاء مجاناً و بلا عوض غاية الأمر اشترط عليه أن يهبه الشيء الفلاني، فإن لم‌يفعل يكون للواهب خيار تخلف الشرط.[1]

---

١. لاحظ: *القواعد الفقهية*، ج ٢، ص ١٠١.

# الضمان في السبق

٣. في صحيح عقد السبق والنهاية ضمان فليكن في فاسدها أيضاً ضـمان لايقـال ليس هنا استيلاء موجب للضمان. فانه يقال: الضمان مستند إلى قاعدة احترام عمـل المسلم، حيث ان هذا العمل صدر منه بسبب التزام الطرف باعطاء السبق لو كان سابقاً فعمله محرم نعم فساد العقد ينفي استحقاق المسمى لكن يستحق أجرة المثل لعمله.

# فائدة مهمّة

قال الفقيه المتتبع اليزدي في أول مسائل المضاربة:

إذا كان عنده مال المضاربة فمات، فان علم بعينه فلا إشكال[1] و إلّا فإن علم بوجوده في التركة الموجودة من غير تعيين فكذلك. و يكون المالك شريكاً مع الورثة بالنسبة[2] و يقدم علي الغرماء إن كان الميت مديوناً، لوجود عين ماله في التركة[3] و ان علم بعدم وجوده في تركته و لا في يده، و لم‌يعلم انه تلف بتفريط أو بغيره أورده على المالك، فالظاهر عدم ضمانه[4] و كون جميع تركته للورثة، و ان كان لايخلو عن اشكال بمقتضى بعض الوجوه الآتية.[5]

و أما إذا علم ببقائه في يده إلى ما بعد الموت و لم‌يعلم انه موجود في تركته الموجودة أولا ـ بأن كان مدفوناً في مكان غيرمعلوم أو عند شخص آخر أمانة أو نحو ذلك ـ أو علم بعدم وجوده في تركته مع العلم ببقائه في يده ـ بحيث لو كان حياً أمكنه الايصال إلى المالك ـ أو شك في بقائه في يده و عدمه أيضاً، ففي ضمانه في هذه الصور الثلاث و عدمه خلاف و إشكال على اختلاف مراتبه، و كلمات العلماء في المقام و أمثاله كالرهن و الوديعة و نحوهما ـ مختلفة[6] و الأقوى الضمان في الصورتين الأوليتين لعموم قوله ﷺ: على اليد ما أخذت حتى تؤدي[7] حيث ان الأظهر شموله للأمانات أيضاً. و دعوى خروجها لان المفروض عدم الضمان فيها. مدفوعة: بأن غاية ما يكون خروج بعض الصور منها كما إذا تلفت بلا تفريط او إدعى تلفها كذلك[8] إذا حلف. و اما صورة التفريط و الاتلاف و دعوى الرد في

غيرالوديعة[٩] و دعوى التلف و النكول عن الحلف[١٠] فهي باقية تحت العموم.[١١]

و دعوى: ان الضمان في صورة التقريط و التعدي من جهة الخروج عن كونها أمانة[١٢] أو من جهة الدليل الخارجي كما ترى لا داعي إليها.

و يمكن أن يتمسك بعموم ما دل على وجوب رد الأمانة[١٣] بدعوى ان الرد أعم من رد العين و رد البدل[١٤] و أختصاصه بالأول ممنوع، ألا ترى انه يفهم من قوله عليه السلام: المغصوب مردود[١٥] وجوب عوضه عند تلفه[١٦] هذا مضافاً إلى خبر السكوني عن علي عليه السلام انه كان يقول: من يموت و عنده مال مضاربة، قال: ان سمّاه بعينه قبل موته، فقال: هذا لفلان فهو له، و إن مات و لم‌يذكر فهو أسوة الغرماء.[١٧]

و اما الصورة الثالثة فالضمان فيها أيضاً لايخلو عن قوة، لأن الأصل بقاء يده عليه إلى ما بعده الموت[١٨] و اشتغال ذمته بالرد عند المطالبة[١٩] و إذا لم‌يمكنه ذلك لموته يؤخذ من تركته بقيمته.

و دعوى أن الأصل المذكور معارض بأصالة برأة ذمته من العوض، و المرجع بعد التعارض قاعدة اليد المقتضية لملكيته، مدفوعة بانّ الأصل الأول حاكم على الثاني[٢٠] هذا مع انه يمكن الخدشة في قاعدة اليد: بانها مقتضية لملكيته إذا كانت مختصة[٢١] و في المقام كانت مشتركة و الأصل بقاؤها على الاشتراك.[٢٢] بل في بعض الصور يمكن أن يقال أن يده يد المالك من حيث كونه عاملاً له.[٢٣] كما إذا لم‌يكن له شيء أصلاً، فأخذ رأس المال و سافر للتجارة و لم‌يكن في يده سوى مال المضاربة، فإذا مات يكون ما في يده بمنزلة ما في يد المالك، و ان احتمل أن يكون قد تلف جميع ما عنده من ذلك المال[٢٤] و انه استفاد لنفسه ما هو الموجود في يده. و في بعض الصور يده مشتركة بنه و بين المالك. كما إذا سافر و عنده من مال المضاربة مقدار و من ماله أيضاً مقدار نعم في بعض الصور لايعد يده مشتركة أيضاً فالتمسك باليد بقول مطلق مشكل.[٢٥]

ثم ان جميع ما ذكر انما هو إذا لم‌يكن بترك التعيين عند ظهور أمارات الموت مفرطاً و الا فلا اشكال في ضمانه.[٢٦] إنتهى

في ما أفاده رحمه الله مطالب تحتاج إلى بحث أو توضيح:

(١) فان المالك أحق بماله من غيره سواء كان وارثاً أو غريماً أو شريكاً، و في *الجواهر*[١] إذا مات و في يده أموال مضاربة لمتعددين (فإن علم مال أحدهم بعينه كان أحق به): بلا خلاف و لا إشكال.

أقول: و ان شك في نقله منه بناقل شرعي، فاستصحاب بقائه على ملكه كاف.

(٢) في *الجواهر* بعد كلامه السابق: (و إن جهل) مال كل واحد منهم بخصوصه (كانوا فيه سواء) بمعنى انه يقسم بينهم على نسبة أموالهم، كما في إقتسام غيرهم من الشركاء و عن *الحدائق* نسبته إلى الأصحاب.[٢]

في *الجواهر* بعد كلامه السابق: هذا إن كانت مجتمعة على‌حدة، أمّا إذا كانت في ماله ففي المسالك ان الغرماء بالنسبة إلى جميع التركة كالشريك إن وسعت أموالهم أخذوها و إلّا تحاصوا، و لاحظ البحث حول التحاص فيها.[٣]

و في *المستمسك*: و يظهر من الجميع ان الاشتباه في المقام يقتضي الاشتراك حتي معد عدم الامتزاج، و هو غير ظاهر بل بشكل حتى مع العلم إذا عرف بعينه، و كذا إذا اشتبه بغيره، فانه لا دليل على هذا الاشتراك.[٤]

أقول: و الخلاصة أن اشتباه مال بمال، ليس من أسباب الشركة الواقعية القهرية و الاختيارية و لا من سائر أقسامها، و ربما يظهر المنافاة بين هذا الكلام و كلام الماتن في أول كتاب الشركة و اما الاختلاط مع التمييز فلايوجب الشركة ولو ظاهراً، إذ مع الاشتباه، مرجعه الى الصلح القهري أو القرعة.

أقول: و الظاهر ان مراد صاحب العروة غير هذا الفرض لبعد الغفلة عن مثله من مثله و لايبعد أن يقال ان المعيار في الشركة الواقعية في مثل الامتزاج هو رفع الامتياز واقعاً بحسب نظر العرف المسامحي فمزج الحبوب الصغيرة و الجامدات

---

١. ج ٢٦، ص ٤٠٥.

٢. *مستمسك العروة*، ج ١٢، ص ٤١٨.

٣. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ٤٠٦.

٤. *مستمسك العروة*، ج ١٢، ص ٤١٨.

الناعمة كدقيق الحبوب في الجملة من الشركة الواقعية القهرية أو الاختيارية دون الظاهرية. و منها مزج الجوز و الدرهم و الدينار بمثله و ان كان صدق المزج على مثلها غيرواضح لكنه يكتفي عند العرف للشركة، بل قيل لامعنى للشركه الظاهرية مع عدم الشركة الواقعية. فتأمّل.

و اما الاستدلال عليه بخبر السكوني فهو ضعيف، لضعف الخير سنداً بالنوفلي على الأقوى بل و بالسكوني على الأرجح، و دلالة بما ذكره السيد الأستاذ.[١]

و جماعة من المعلقين علي العروة أيضاً أنكروا الشركة و ان اختلفوا في قيود الشركة ظاهراً. فحكم المقام – وهو اشتباه المالين – إما الصلح أو التقسيم بحسب نسبة المالين أو القرعة[٢] فلاحظ.

(٣) لأحقية المالك بعين ماله.

(٤) لأصالة البراءة عن الضمان، و هل للمالك إحلاف ورثة العامل بعدم علمهم بإتلاف موروثهم أو تعديه أو تقصيره؟ فيه وجهان الأرجح الأوّل.

و في *الجواهر*[٣] عند قول الماتن: (و إن جهل كونه) أي ما في يد الميت (مضاربة): لاحتمال: التلف أو غيره (قضى به ميراثا) عند المصنف و ثاني الشهيدين و سيد الرياض قضاء لحكم اليد، بل لا ضمان عليه للمضاربة لأصالة البراءة. و كونه أمانة لا بضمنها إلا مع التعدي أو التفريط و لم‌يثبت. و أصالة بقاء المال لايقتضي ثبوته في ذمته مع كونه أمانة، بل و لا في تركته. و عدم الوصية أعم من اقتضاء الضمان، إذ لعله تلف من غير تفريط.

(٥) لعموم قوله ﷺ: على اليد ما أخذت حتى تؤدي للمقام، و العامل لموته لاينكر الإفراط و التقصير في التلف، فلا مخرج له عن العموم.[٤]

---

١. *المصدر*.

٢. و قد ذكر اقسام الشركة مفصلة في العروة بعد كتاب المضاربة فلاحظ.

٣. ج ٢٦، ص ٤٠٧.

٤. لم‌يشر أحد إلى أصالة الصحة في فعل العامل في زمان حياته.

لكن يرد عليه أولاً: أنّ الخبر عامي مرسل و لانقول بالاجبار، فهو غير حجة، و عليه فلا عموم بدل ضمان العامل في المقام فان المتيقن من ضمان الاستيلاء (ضمان اليد عند المشهور) هو ضمان اليد الخائنة أو اليد الغيرالمأذونة من المالك، كما هو المستفاد من بعض الروايات المتقدمة لا مطلق اليد حتى يحتاج المقام إلى المخرج منه. و ثانياً: انّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. لكن الماتن قائل به كما صرح به في باب الربا من *العروة الوثقى* (ج٢، ص٣).

و ثالثاً: ان الخبر مع فرض اعتباره سنداً، لا عموم له و الا لزم تخصيص الأكثر لخروج المرتهن و المستعير و المستودع و الأجير على عمل في العين و المستأجر للعين لاستيفاء منافعها و الملتقط و الوصي و الولي و الشريك و عامل المضاربة و المزارعة و الجعالة و المساقاة إلى غير ذلك، قيد غيرالأمين مختصة بالغاصب، فانّ يد القابض بالسوم أيضاً عندنا غيرضامنة، و تخصيص الأكثر مستهجن و لأجل هذا التخصيص الأكثر[1] قال سيدنا الحكيم بلزوم ارادة اليد المبنية على الرد من اليد و لايشمل اليد المبنية على الابقاء و ترك الأداء فلايشمل يد العامل الأمين في المقام، فيرجع إلى أصالة البراءة من الضمان.[2]

و رابعاً: ان دلالة الخبر على الضمان غيرواضحة و قد ذكرناه في ما سبق على ما أظن فان مفروضه بقاء العين و لزوم ردها فقط.

ولو اغمض عن هذه الايرادات فلا بد من القول بالضمان و لا معنى للتوقف و الاشكال كما عن الماتن كما قال بالضمان في الصور الآتية.

(٦) المشهور كما عن *المسالك* الضمان و اخراج حق المالك من أصل التركة لما ذكره الماتن من خبر على اليد.

(٧) عرفت ضعف الخبر سنداً و دلالة انفاً، فلا عموم يثبت الضمان.

---

١. لا فرق عندي بين تخصيص الأكثر والتخصيص الاكثر في القبح خلافاً لبعض العظماء من الأصوليين.

٢. *المستمسك*، ج١٢، ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٨) عرفت اعتراض السيد الحكيم بانّه من تخصيص الأكثر.

(٩) و امّا دعوى الرد في الوديعة فهي تكفى لنفي الضمان و هي مسموعة و لايحتاج إلى اقامة البينة كما في سائر العقود و دليله الإجماع في خصوص الوديعة، لكن الاعتماد على مثله مشكل والله العالم. و الأحوط التصالح إلا أن يتمسك بقوله تعالى «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ» فان الرد عن الودعي محسن. لكن مر الاشكال في دلالة الآية على نفي الضمان. نعم في الروايات كفاية.

(١٠) في *المستمسك*: ثبوت الضمان في هذه الصورة لأجل تحقق الخيانة و لكنه غيرظاهر لجواز أن يكون التورع عن اليمين، كما يجوز أن يكون اشتباهاً منه في دعوى التلف فلم‌تحرز الخيانة.

(١١) ظهر مما قلناه آنفاً أنّ بقاءها تحت العموم بتوقف على تحقق الخيانة و هو غير ثابت، فالضمان يكون بحكم الحاكم في مقام حسم النزاع، فلايكون حكماً واقعياً. بل هو ظاهري و ليس مما نحن فيه. على انك عرفت انه لا عموم يبقى تحته هذه الافراد، و لكل منها وجه خاص للضمان.

(١٢) وفيه أولاً انه لا حاجة بعد ضعف الخبر إلى ذكر هذه الدعوى و نفيها و ثانياً انّها مقبولة فان المالك، ائتمن على عين ماله العامل الأمين ففوض إليه ولاية الحفظ فإذا صار بصدد إتلافه فقد خانه فلايبقى معه الإذن في البقاء وقد تقدم ان موضوع الضمان هو اليد غيرالمأذونة في البقاء، اما بعموم الخبر و إما ببناء العقلاء المعتضد بروايات متعددة متقدمة لا سيما في بابي الوديعة و المضاربة، وقد عبرنا عنه فيما سبق بضمان الاستيلاء مكان ضمان اليد بعد عدم اعتبار الخبر المذكور. و على فرض اعتباره فالخارج من عمومه الأمين غير الخائن و اما الخائن فهو داخل تحت العموم لكن لا لأجل ما زعمه الماتن من عموم اليد للأمانات، بل لانّ الأمانات الخارجة موضوعاً عن عموم على اليد مختصة بغير الخيانة كما ذكره السيد الأستاذ الحكيم أيضاً.

(١٣) وجوب رد الأمانات حكم تكليفي لايستتبع ضماناً في الذمة، حتى يتعين ذلك الحق بالتركة. كما ذكره غير واحد معترضين على الماتن. و هو مختص بصورة

مطالبة المالك و لم‌تتحقق في حق العامل أيّام حياته، و الورثة لم‌يتعلق بهم الحكم لانّهم غير مؤتمنين للمالك كما قيل.

(١٤) غيرواضح استفادة ذلك من قوله تعالى: «**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**» مثلاً.

(١٥) الخبر مرسل و مجهول أخرجه *الكافي* و نقله في *الوسائل* في كتاب الأنفال و كتاب الغصب و لفظ الحديث: لان الغصب كله مردود، و نقله في *الجواهر* مكرراً باشتباه في بعض ألفاظه.

(١٦) و فيه أنّ لهم البدل من جهة ما دل على ضمان المغصوب لا من جهة وجوب رده.

(١٧) لكن الخبر لايتمسك به لضعفه كما مر.

فرع: إذا علم ببقاء العين في يد الميت وعلم أيضاً بعدم ردها إلى مالكها و بعدم تلفها و إتلافها قبل موته، فهل يحكم بضمان العامل الأمين؟ يمكن أن يقال به، لانّه قصر في بيان محلها وَ انّها عند فلان. و اما إحتمال استناد سكوته إلى النسيان فيمكن أن يدفع باصالة عدمه كما هي المعتمدة في جميع معاملاته و أفعاله عند العقلاء.

و يمكن أن يقال بعدم الضمان إذا احتمل في حقه عدم القدرة على الاشهاد أو الوصية كما إذا مات أو قتل فجأة و دفعة، فان الضمان مترتب على الخيانة و لم‌تثبت.

فوجود العين لايوجب ضمان العامل حين موته حتى يجب على الورثة دفعها من جهة وجوب أداء ديونه.

فلايبقي وجه للضمان و لزوم أداء المال من التركة سوى دعوى فهم ذلك من مذاق المتشرعة الحاكي عن مذاق الشارع، أو يقال ان المراد من ذكر الدين و الوصية (من بعد وصية توصي بها أو دين) رد مطلق مال الغير و ان لم‌يكن بدين. فلاحظ و تأمل.

(١٨) يظهر ضعف استدلاله مما مر بطريق أولى، فإذا لم‌يثبت ضمانه من الأدلة ففي العلم ببقاء المال في يده، لايثبت ذلك في فرض الشك فيه لا محالة. على انّ عموم الخبر ان سلّم فلا حاجة معه إلى اصالة بقاء المال في يده.

(١٩) الظاهر انه يشير إلى عموم ما دل على وجوب رد الأمانة. و قد عرفت إشكاله. و لاحظ بقية ما في المقام في *المستمسك*.[١]

(٢٠) فان الأول موضوعي و الثاني حكمي و تعليقي أيضاً أي معلّق على وجوب المطالبة و جريانه مختلف فيه عند أهل النظر، و أما إذا أريد بالثاني أصالة البرائة دون استصحاب عدم الضمان فالأمر أوضح، لانه لا مجرى لها مع الاستصحاب. لكن تقدم ان الأصل الأول لا أثر له فلا يجري لانّ الضمان لايترتب على العلم ببقاء الماء عنده فضلاً عن الشك فيه.

(٢١) لعله أراد الاختصاص غالباً أو دائماً فلا إيراد عليه ظاهراً.

(٢٢) و(٢٣) كل ذلك بنظري خارج عن محل البحث، فإنّ العين غيرمخلوطة مع تركته على الفرض لو بالشك في الاختلاط لاستصحاب عدمه.

(٢٤) في *المستمسك*[٢] لكن ذلك خلاف عموم دليل حجة اليد و خلاف المرتكزات العقلائية. و أظهر منه ما لو علم بتبدل العين التي كانت للمالك بعين اخرى كما إذا كانت بيده دراهم فمات فوجد دنانير، فانه لا مجال للحكم بانها ملك المالك. نعم مع وحدة عين المال يحكم بكونه للمال، لاستصحاب كون اليد أمينة و كون العين لمالكها و كذا في العين المغصوبة، فالغاصب إذا مات و بيده العين التي قد غصبها إذا احتمل انه قد ملكها بعد الغصب لايحكم بملكيتها له، بل يحكم بملكيتها لمالكها لعدم الدليل على حجية اليد على الملكية في المقام فيتعين الروج إلى الأصول... .

أقول: ما ذكره في الصورتين الأوليين محل بحث و اما في فرض العلم بالتبدل فما ذكره لا بأس به و كذا لابأس بجريان الاستصحاب في الموردين.

(٢٥) و إذا شك الطلاب في انّ ما أعطاهم المراجع من الرواتب من مالهم الشخصي لا من سهم الامام عليه السلام يشكل البناء على الأول لقاعدة اليد و كذا في أموال السراق و المرتشين الذين غالب أموالهم من الخيانة و الحرام.

---

١. ج ١٢، ص ٤٢٥.

٢. *المصدر*، ص ٤٢٧.

( ٢٦) للخيانة والله اعلم.

واعلم ان هذه المسألة غيرمختصة بباب المضاربة، بل هي ضابطة كلية في جملة من العقود و الموارد و لذا ذكرناها بطولها.

و اما ضمان منافع المقبوض بالعقد الفاسد و أقسامها، فهو مذكور في كتابنا *الارض في الفقه*، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

## تنبيه

ببالي انّي ذكرت في هذا الكتاب أو كتاب آخر انّ منافع الحر في الجملة مضمونة و اليك كلام للسيد الأستاذ الحكيم ذكره في شرح متن العروة: (و لاتعد منافعه ـ اي الحر ـ من أمواله خصوصاً إذا لم‌يكن كسوباً).

لان منافع الحر و ان كانت أموالاً، و يصح بذل المال بإزائها لكنها ليست مملوكة له، لان الملكية تتوقف على الاثنينية، و لا اثنينية بينه و بين نفسه، فإذا لم‌يملك نفسه لم‌يملك منافعه، لانها تابعة للعين، إذ لا وجود لها خارجي، و إنما منشأ اعتبارها العين، فإذا لم‌تكن مملوكة لنفسه لم‌تكن المنافع مملوكة، و لذا لاتكون من أمواله.[1]

أقول: يشكل قبول هذا الادعاء و ان ملكية المنافع تابعة لملكية العين، و منافع الحر مملوكة له ملكية تكوينية، و العرف لأجلها يرونها مملوكة له بالملكية الاعتبارية. ويمكن أن يقال انّ ضمان المنافع ثابت عند العرف و ان لم‌تكن مملوكة له و لا مورداً لحقه.

و لم‌يردع عنه الشرع فكان ممضى عنده، و لذا اعترف سيدنا الأستاذ رحمه الله في درسه و في كتابه القيم *مستمسك العروة الوثقى* بانّ من استوفى عمل غيره فهو له ضامن و جعله قاعدة. و عليه: فمن منع حراً من عمله فهو ضامن له، فعليه أجرة المثل للعمل الممنوع والله أعلم.

---

١. *المستمسك*، ج ١٢، ص ١١ ـ ١٢.

# الضمان في جملة من الموارد

## الف) كتاب الوديعة

١. لايجوز تسليم ما يودعه الصبي من أمواله و أموال غيره بدون إذن مالكه، فان تسلّمه الودعي ضمنه، و وجب ردّ مال الطفل إلى وليه و رد مال الغير إلى مالكه.

نعم لو خيف على ما في يد الطفل من التلف و الهلاك جاز أخذه منه حسبه و وجب رده إلى الولي و المالك و لايضمنه الأخذ حينئذ من دون تعد أو تفريط.

و ذلك فان الضمان في الأوّل بعد عدم العبرة برضي الطفل لقاعدة الاستيلاء و وجوب الرد إلى الولي أو المالك أيضاً مدلل، لا إشكال فيه كما ذكرناه في الجزء الثالث من *حدود الشريعة*.

كما ان عدم الضمان في الذيل مستند إلى أصالةالبراءة، بل إلى نفي السبيل على المحسن.

٢. قيل: إذا أودع عند الصبي أو المجنون مالاً لم‌يضمناه بالتلف، بل ولا بالإتلاف إذا لم‌يكونا مميزين و إلّا ضمناه بالاتلاف، و لايضمنان بمجرد القبض، و في ضمانهما بالتفريط و الاهمال إشكال و الأظهر عدم الضمان.[1]

أقول: أمّا عدم ضمانهما بقاعدة اليد (الاستيلاء) كما في صدر المسألة و ذيلها

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ١٩٣، ط ٢، للسيد السيستاني، المسألة ٦٨٨ ـ ٦٨٩.

فلعدم دليل لفظي يثبت الضمان بإطلاقه أو عمومه عليهما، و المتيقن من القاعدة ضمان غيرهما. ولو سلم كون جملة «على اليد ما اخذت حتي تؤدي» حديثاً فالمنصرف منه غيرهما. على ان الودعى ـ حتى إذا كان مكلفا ـ لايضمن بمجرد تلف الوديعة لمكان أمانته[1] أو لما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده.

و أما قاعدة الإتلاف فلإنصرافهما عن شمول مثلهما إذا كانا غيرمميزين، و امّا مع التمييز فلامكان القول بشمولهما لها لكنه غيرواضح.

و اما عدم استلزام اهمال المميز و تفريطه في الضمان لما عرفت من قصور قاعدة الاستيلاء فلاتمنع من الرجوع إلى البراءة بعد إقدام المالك على التسليم فتأمل.[2]

٣. و قيل: لو نوى التصرف في الوديعة و لم‌يتصرف فيها لم‌يضمن بمجرد النية، نعم لو نوى الغصبية بأن قصد الاستيلاء عليها و التغلب على مالكها كسائر الغاصبين ضمنها لصيرورة يده يد عدوان بعد ما كانت يد استئمان، ولو رجع عن قصده فلايبعد زوال المضمان، و اما لو جحد الوديعة أو طلبت منه فامتنع من الرد من التمكن عقلاً و شرعاً ضمنها بمجرد ذلك و لم‌يبرأ من الضمان لو عدل من جحوده أو إمتناعه.

أقول: لا دليل على الضمان بمجرد نية التصرف و الأصل عدمه، و امّا الضمان بنيّته الغصبية فلانها تحقق موضوع الضمان كما أشار إليه هذا القائل ـ دام توفيقه ـ و منه يظهر ان التصرف المنوي إذا كان من قبيل الأكل أو الشرب المستلزم لتلف الوديعة كان بمنزلة نية الغصبية ظاهراً. و بالجملة الفرق بين النيتين ـ نية التصرف و نية الغصبية ـ لايخلو عن خفاء في جملة من الموارد.

و أمّا الرجوع عن القصد ففي زوال الضمان و بقائه معه وجهان من انتفاء موضوع

---

١. في صحيح الحلبي بطريق الصدوق (ب ٤ من أحكام الوديعة) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: صاحب الوديعة و البضاعة مؤتمنان. و قال في رجل استأجر أجيراً فأقعده على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن. أقول: الرواية تدل على ان المؤتمن مطلقا لايضمن.

٢. و ذهب السيد الأستاذ الخوئي في منهاجه (ج ٢، ص ١٨٠) إلى الضمان.

الضمان و من زوال الاستيلاء الأماني الأوّل و عدم إبداع جديد من قبل المالك و استصحاب الضمان، كما في فرض الامتناع و الجحد.

٤. لو كانت الوديعة في كيس مختوم أو ما بحكمه ففتحه و أخذ بعضها ضمن الجميع، بل المتجه الضمان بمجرد الفتح، و اما لو لم‌تكن كذلك فأخذ بعضها، فإن كان من قصده الاقتصار عليه فالظاهر قصر الضمان على المأخوذ دون ما بقي، و اما لو كان من قصده عدم الاقتصار بل أخذ التمام شيئاً فشيئاً فلايبعد أن يكون ضامناً للجميع.[١]

فالعمدة في الضمان وعدمه صدق الاستيلاء العدواني و عدمه عرفاً، و لذا لو أودعه كيسين فتصرف في أحدهما ضمنه دون الآخر.

٥. إذا فرّط في الوديعة ثمّ رجع عن تفريطه، بأن جعلها في الحرز المضبوط و قام بما يوجب حفظها أو تعدى ثم رجع، كما إذا ليس الثوب ثم نزعه فهل يبقى الضمان أو لا؟ وجهان متقدمان في الرجوع عن القصد و قيل الأوجه هو الاحتمال الثاني.

٦. لو فسخ الودعي الوديعة وجب عليه أن يوصل المال فوراً إلى صاحبه أو وكيله أو وليه أو يخبره بذلك، و إذا لم‌يفعل من دون عذر شرعي و تلف فهو ضامن بناء على انّ مطلق الاستيلاء موجب للضمان دون الاستيلاء العدواني فقط، إلّا أن يقال انّ عدم الاخيار مع إبقاء المال عنده يكون استيلاء عدوانياً. و قد ذكرنا أقسام الاستيلاء و أحكامها فيما سبق.

٧. قال السيد الأستاذ الخوئي في منهاجه:[٢] ولو جهل المالك عرف بها الودعي، فإن لم‌يعرفه تصدق بها عنه. فإن وجد و لم‌يرضي بذلك فالأظهر عدم الضمان. ولو أجبره الغاصب على أخذها منه لم‌يضمن.

---

١. *المصدر*، ص ٢٠٠.

٢. *المصدر*، ص ١٨٠.

## ب) كتاب العارية

٨. تصح الاعارة للرهن، و إذا لم‌يفك الراهن الرهن فباعه المرتهن ضمنه المستعير لمالكه بما بيع به لو بيع بالقيمة، أو بالاكثر و بقيمته تامة لو بيع بالأقل من قيمته، وفي ضمان الراهن العين لو تلفت بغير فك إشكال، و استظهر بعضهم عدم الضمان إلّا مع اشتراطه. لكن لو استند التلف إلى عدم فكه و كان عدم الفك تقصيراً لايبعد الضمان.

٩. العارية أمانة بيد المستعير لايضمنها لو تلفت، إلّا بالتعدي أو التفريط، نعم لو شرط الضمان ضمنها و إن لم‌يكن تعد و تفريط. نعم إذا كانت العين المعارة ذهباً أو فضة ضمنها إلا إذا اشترط عدم ضمانها و ذلك لصحيح زرارة و غيره.[1]

## ج) كتاب الاجارة

١٠. العين المستأجرة أمانة في يد المستأجر في مدة الإجارة لا يضمنها إذا تلفت أو تعيبت إلّا بالتعديَ و التفريط و إذا اشترط الموجر ضمانها بدونهما لايبعد الضمان.

و قيل: إذا كان الضمان بمعنى أداء قيمتها أو أرش عيبها صحّ، و اما بمعنى اشتغال الذمة بمثلها أو قيمتها فالظاهر عدم صحة اشتراطه. و لانفهم له وجهاً متيناً.

ثم الظاهر انه لا ضمان في الإجارة الباطلة إذا تلفت العين أو تعيبت لقاعدة ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده.

و منه يظهر حكم الضمان في العين التي للمستأجر بيد الأجير الذي أجر نفسه على عمل فيها كالثوب الذي أخذه ليخيطه، بلا فرق.

١١. كل من أجر نفسه لعمل في مال غيره إذا أفسد المال ضمنه و ان كان بغير قصده بل و ان كان أستاذاً ماهراً و قد أعمل كمال النظر و الدقة.

لكن إذا تبرئ العامل من الضمان و قبل صاحب المال لايبعد عدم الضمان.

---

١. *الوسائل*، ب ٢ من أحكام العارية.

## د) كتاب الجعالة

١٢. إذا أخبره مخبر بأن فلاناً قال (من رد دابتي فله كذا) فردها على إخباره مع انه لم‌يقله، لم‌يستحق شيئاً لا على صاحب الدابة و لا على المخبر الكاذب، نعم لو كان قوله حجة شرعية كالبينة أو اوجب الاطمينان لديه لايبعد ضمانه أجرة مثل عمله لقاعدة الغرور و لاحظ كتابنا «الارض في الفقه» إذ فيه تفصيل حول القاعدة المذكورة.

## ه) كتاب اللقطة

١٣. لو رأى مالاً ضائعاً فنحاه من جانب إلى آخر من دون أخذه ضمنه، ولو دفعه برجله أو عصاه مثلاً ليتعرفه فالظاهر عدم الضمان كما قيل.

أقول: لم‌يفهم وجه الفرق بين الفرضين بعد ضعف (على اليد ما أخذت...) والعمدة في الضمان صدق الاستيلاء عرفاً و عدمه.

١٤. إذا تصدق الملتقط بها فعرف صاحبها غرم له المثل أو القيمة و ليس له الرجوع بالعين إن كانت موجودة، و لا الرجوع على المتصدق عليه بالمثل أو القيمة إن كانت مفقودة.

أقول: يدل على الغرم بعض الروايات غير المعتبرة سنداً على الأظهر و لم‌أجد عاجلاً خبراً يعتبر سنده. و في معتبرة حنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام... تعرفها سنة فان وجدت صاحبها و قال: خبّره إذا جاءك بعد سنة بين أجرها و بين أن تغرمها له إذا كنت أكلتها.[1]

و هي لاتشمل المقام لأجل ذيلها. و امّا عدم الرجوع بالعين فلعله لأجل مانعية الصدقة عنه. و فيه تأمل[2] نعم يمكن منع رجوع الملتقط إلى عين الصدقة إن بقيت في

---

١. *الوسائل*، باب ٢، ح ٥ من كتاب اللقطة.

٢. فانّ ما دل على عدم جواز الرجوع في الصدقة لايشمل المقام فلاحظ الباب ١١ من كتاب الوقوف والصدقات (*الوسائل*، ج١٣، ص ٣١٦ وما بعدها).

يد الفقير الإطلاق ما دل على عدم جواز الرجوع في الصدقة و قال السيد الخوئي وغيره كما في *الجواهر* ان واجد اللقطة يتخير بين أمور ثلاثة: تملكها مع الضمان، و التصدق بها مع الضمان و إيقائها أمانة في يده بلا ضمان[١] و لاحظ المطولات في وجهه حتى و إن رجع المالك عليه ببدلها.

## و) كتاب الكفالة

١٥. من خلى غريماً من يد صاحبه قهراً أو حيلة ضمن احضاره أو أداء ما عليه من الحق، إن كان قابلاً للأداء كالدين. ولو خلّي القاتل عمداً من يد ولي الدم لزمه إحضاره و يحبس لو امتنع عن ذلك، فان تعذر الاحضار لموت أو غيره دفع إليه الدية.

أما المسألة الاولى فهو مذهب جمع، بل عن الرياض نفي الخلاف فيه و عن بعضهم الاجماع عليه و استدل عليه في *الجواهر*[٢] بأمور غير قوية، و يمكن الاستدلال عليه بقاعدة العدل. و اما المسألة الاخيرة فبدل عليها، في الجملة صحيح حريز عن الصادق عليه السلام[٣] و لاحظ في الجواهر.[٤]

و قال جمع: للمكفول عليه حبس الكفيل ان امتنع عن إخطار المكفول عنه حتى يحضره أو يؤدي ما عليه و يدل عليه في الحبس رواية عمار و غياث.[٥] لكنهما لمكان الاشتراك و الجهالة غير ثقتين.

١٦. و في معتبرة البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام: رجل كفل لرجل بنفس رجل و قال: إن جئت به و إلّا عليك خمسمأة درهم. قال: عليه نفسه و لا شيء عليه من الدراهم.

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج ٢، ص ١٩٠.
٢. ج ٢٦، ص ١٩٨.
٣. *الوسائل*، كتاب الكفالة الباب ١٥، ج ١٨، ص ٤٣٧.
٤. ج ٢٦، ص ١٩٩.
٥. *الوسائل*، ب ٩، ص ٤٣٠.

فإن قال: على خمسمائة درهم إن لم‌دفعه إليه، قال: تلزمه الدراهم إن لم‌يدفعه إليه (كتاب الضمان من الوسائل ب ١٠) و قريب منه رواية أخرى له في ذلك.

و لاحظ ما قيل حولهما في هامش *الوسائل* و في *الجواهر*.[١]

## ز) ضمان التدليس

١٧. إذا فسخ الرجل النكاح بأحد العيوب بعد تبين الحال له عقيب الدخول فإن كان المدلس نفس المرأة لم‌تستحق المهر و يستعيد إذا دفعه إليها. و ان كان المدلس غيرها فالمهر المسمى يستقر على الزوج بالدخول و لكن يحق له بعد دفعه إليها أن يرجع المدلس، كما قيل.

و لاحظ تفصيل بحثه في بحث التدليس.[٢]

## ح) ضمان التزويج

١٨. إذا زوج الأب أو الجد صغيراً، فإن لم‌يكن له مال حين العقد كان المهر على من زوّجه، و ان كان له مال، فإن ضمنه من زوجه كان عليه أيضاً و إن لم‌يضمنه فهو في مال الطفل إجماعاً و نصاً.[٣]

## ط) ضمان السحق

١٩. إذا وطىء الرجل زوجته فساحقت بكراً فحملت يلحق الولد بصاحب النطفة كما يلحق بالبكر، و تستحق الزوجة الرجم، و البكر الجلد. و على الزوجة مهر البكر إذا ذهبت بكارتها بالولادة. كما قيل.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٣٢ و *الجواهر*، ج ٢٦، ص ١٩١.

٢. *الجواهر*، ج ٣٠، ص ٣٦٢ و بعدها.

٣. *المصدر*، ج ٣١، ص ١٢٥ و *الوسائل*، ب٢٨ من أبواب المهور.

لاحظ مادل عليه من حديث محمدبن‌مسلم عن الصادق عليه السلام و يؤيده غيره[١] و ليس فيه الحاق الولد بالبكر لكنه لا إشكال فيه ظاهراً.

و في هذا الحديث بحث لاحظ *الجواهر*[٢] و كتابنا *حدود الشريعة*. في مادة السحق.

و إذا ماتت البكر قبل الولادة ففيه ضمان المرأة مهر البكر بحث، لايبعد عدم الضمان.

## ى) ضمان الزواج بعد الزفاف

٢٠. تتعلق نفقة الزوجة على ذمة زوجها بعد الزفاف مع توفر ساير الشروط. و اما قبله و بعد العقد فلا دليل قوي على تعلقها بها، بل السيرة تنفيه.

## ك) ضمان الاستدانة بأمر الحاكم

٢١. لاتقضي و لاتتدارك نفقة الأقارب لو فاتت في وقتها و زمانها ولو بتقصير من المنفق و لاتستقر في ذمته، بخلاف نفقة الزوجة، نعم لو اخل بالاتفاق الواجب عليه و رفع من له الحق أمره إلى الحاكم الشرعي فإذن له في الاستدانة عليه، ففعل اشتغلت ذمته بما استدانه و وجب عليه أداؤه.

لاحظ كتابنا: *حدود الشريعة* في ذلك. و اما الاستدراك الأخير فله وجه غيربعيد.

## ل) ضمان الوطء

٢٢. لو وطأ امرأة شبهة، كان لها مهر المثل، سواء كان الوطء بعقد باطل أو بلا عقد[٣] لما فصل في محله.

٢٣. قال السيد الأستاذ الخوئي في منهاجه[٤] يصح ضمان الاعيان الخارجية بمعنى

---

١. *الوسائل*، ج٢٨، ص١٦٨ و ما بعده، ب٣ من أبواب حد السحق.

٢. ج٤١، ص٣٩٧ـ٣٩٨.

٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج٢، ص٣٨١.

٤. *المصدر*، ص٢٥٨.

كون العين في عهدة الضامن فعلاً و أثر ذلك وجوب ردها مع بقاء العين المضمونة ورد بدلها من المثل أو القيمة عند تلفها. و من هذا القبيل ضمان شخص عهدة الثمن للمشتري إذا ظهر المبيع مستحقة للغير أو ظهر بطلان البيع من جهة أخرى.

و الضابط ان الضمان في الأعيان الخارجية بمعنى التعهد لا بمعنى الثبوت في الذمة، فهو قسم آخر من الضمان.

أقول: تقدم الكلام حوله في المطالب المذكورة في هذا الكتاب.

## فوائد

١. كيفية الأرش أن يقوّم الشيء صحيحاً ثم يقوّم معيباً، و تلاحظ النسبة بينهما ثمّ ينقص من الثمن المسمى بتلك النسبة، فإذا قوّم صحيحاً بثمانية و معيباً بأربعة و كان الثمن أربعة ينقص من الثمن، النصف و هو اثنان، و هكذا، و يرجع في معرفة قيمة الصحيح و المعيب إلى ثقات أهل الخبرة. و إذا اختلف أهل الخبرة في قيمتهما، فان اتفقت النسبة بين قيمتي الصحيح والمعيب على تقويم بعضهم مع النسبة بينهما على تقويم البعض الآخر فلا إشكال، كما إذا قوّم بعضهم الصحيح بثمانية و المعيب بأربعة، و بعضهم الصحيح بستة و المعيب بثلاثة، فان التفاوت على كل من التقويمين يكون بالنصف، فيكون الأرش نصف الثمن، و إذا إختلفت النسبة كما إذا قوم بعضهم الصحيح بثمانية و المعيب بأربعة، و بعضهم الصحيح بعشرة و المعيب بستة، ففيه وجوه و أقوال:

فقيل: ان الصحيح منها أن يؤخذ من القيمين للصحيح ـ كما في المثال ـ النصف، و من الثلاث الثلث و من الأربع الربع و هكذا في المعيب، ثم تلاحظ النسبة بين المأخوذ للصحيح و بين المأخوذ للمعيب و تؤخذ بتلك النسبة و هي المثال ٩/٥ فيكون الأرش ٩/٤ من الثمن المسمى.[١]

٢. قيل: الفرق بين القيد والشرط ان متعلق الإجارة في موارد التقييد حصة خاصة

---

١. *منهاج الصالحين* للسيد السيستاني، ج٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.

مغائرة لسائر الحصص، و امّا في موارد الاشتراط فمتعلق الإجارة هو طبيعي العمل و لكن العقد معلق على إلتزام الطرف بتحقق أمر كالايصال في الوقت المحدد أو الاتيان بفرد معين، و لازم ذلك أن يكون التزامه بالعقد مشروطاً بنفس تحقق الملتزم به، و معنى ذلك جعل الخيار لنفسه على تقدير عدم تحققه.

أقول: قد مر ما يتعلق بالفرق بينهما في شرح المسالة (٢٤) من الضمان العقدي.

٣. الفلزات و المعادن المنطبعة كالحديد و الرصاص و النحاس كلها مثلية. و أمّا المصنوع منهما فهل يعدّ مثلياً أو قيمياً أو انه مثلي بحسب مادته و قيمي بحسب هيئته؟ قال بعض أهل العصر: الظاهر هو التفصيل بين الموارد، فإن كانت الصنعة بمثابة من النفاسة و الأهمية تكون هي - في الأساس - محط أنظار العقلاء و مورد رغباتهم كالمصنوعات الأثرية العتيقة جداً أو البديعية النادرة، ففي مثل ذلك يعد المصنوع قيمياً، فيقوم بمادته و هيئته و يدفع الغاصب قيمته السوقية.

و اما إن لم‌تكن كذلك فإن كان يكثر وجود مثله في الصفات التي تختلف باختلاف الرغبات -كالمصنوع بالآلات و المعامل المعمولة في هذه الأزمنة من الظروف و الآلات فهو مثلي مع صنعته يضمن بالمثل مع مراعاة صنفه.

٤. لو مزج الغاصب المغصوب بغيره أو امتزجا في يده بغير اختيار وعدّ المزيج موجوداً واحداً لا خليطا من موجودات متعددة، فإن كان المزيج بجنسه و كانا متماثلين ليس أحدهما أجود من الآخر و لا أردأ، تشاركا في المجموع بنسبة ماليهما، و ليس على الغاصب غرامة بالمثل أو القيمة، بل الذي عليه هو عدم التصرف فيه إلّا برضا المغصوب منه و القبول بإفراز حصته منه، و تسليمها إليه لو كان مطالباً بذلك كما هو الحال في سائر الأحوال المشتركة.

و إن مزج المغصوب بما هو أجود أو أردأ منه، فللمغصوب منه أن يطالب الغاصب ببدل ماله و له أن يقبل بالمشاركة في الخليط بنسبة المالية، فلو خلط لترا من الزيت الرديء قيمته خمسة دنانير بلتر من الزيت الجيد قيمته عشرة دنانير و قبل المغصوب منه الشركة كان للأول ثلث المجموع و للثاني ثلثاه.

هذا إذا مزج المغصوب بجنسه، و اما إذا مزجه بغير جنسه فإن كان فيما يعدّ معه تالفاً كما إذا مزج ماء الورد المغصوب بالزيت ضمن البدل، و إن لم‌يكن كذلك كما لو خلط دقيق الحنطة بدقيق الشعير أو خلّط الخل بالعسل، فالظاهر انه بحكم الخلط بالأجود أو الأردأ من جنس واحد فيتخير المغصوب منه بين أخذ البدل و بين الرضا بالاشتراك في العين بنسبة المالية.

أقول: إذا قبلنا هذا التفصيل فهو ينفع في جملة من المسائل المتقدمة في هذا الكتاب.

٥. قال بعض العلماء: إذا حلف الغاصب على عدم الغصب، فإن كان عن تبرع لم‌يسقط حق المغصوب منه في المقاصة من أمواله. و إن كان عن استحلاف منه ففيه قولان، أظهرهما عدم السقوط أيضاً. نعم يسقط فيما لو استحلفه الحاكم الشرعي وحكم له بعد حلفه.

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٨

القواعد الأصولية والفقهية

في المستمسك

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۸۷۸) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2166 - 1 (ج. ۸)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۸. القواعد الأصولیة و الفقهیة في المستمسك .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۸۷۸
مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۴۴۳

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

٨. القواعد الأصولية و الفقهية في المستمسك

موسوعة آية‌الله‌العظمى الشيخ محمدآصف المحسنى / ج٨

**الآثار الفقهية: ٨. القواعيد الأصولية و الفقهية في المستمسك**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله‌العظمى محمدآصف المحسنى

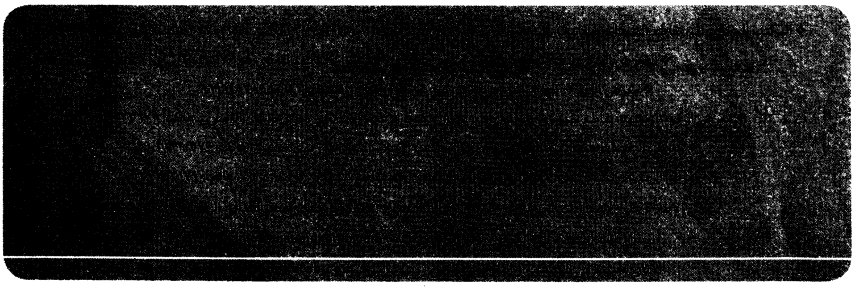
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●المنضد: معصومه حسيني‌مجرد ●تصحيح التنضيد: الهه‌سادات طباطبائي و حسين محمدي ●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني ●التطبيق: علي ميري

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

# الفهرس


**تمهيد** ..... ٩

**مقدّمة** ..... ١٣

**القواعد الأُصولية** ..... ١٥

١. المائز بين الفعل الاختياري وغيره ..... ١٥

٢. اصالة عدم جواز البدار لأُولي الاعذار ..... ١٦

٣. الفارق بين الفرد المردّد والواجب التخييري ..... ١٩

٤. حكم المقدمات قبل الوقت ..... ١٩

٥. طريقية العلم الإجمالي وخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ..... ٢١

٦. ملاقي الشبهة المحصورة ..... ٢٦

هذا والذي تحصل ممّا ذكرنا أُمور: ..... ٣٣

٧. اقسام الظاهر وأحكامها ..... ٣٤

٨. التزاحم بين الأجزاء والشرائط ..... ٣٦

٩. الفحص في الشبهات الموضوعية ..... ٤٠

١٠. حول اعتبار اتصال الشك باليقين وعدمه ..... ٤٢

١١. استصحاب بقاء وقت الواجب الموقت ..... ٥١

١٢. الاستصحاب التعليقي ..... ٥٣

١٣. استصحاب العدم الأزلي ٦٠
١٤. التفكيك بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ٧٣
**القواعد الفقهية** ٧٧
١٥. الأصل في الأموال هو الإباحة دون الحرمة ٧٧
١٦. الأصل في اللحوم الحرمة أو الحلية؟ ٧٩
١٧. الإسلام يجبّ ماقبله ٨٦
١٨. تفسر المرتد الفطري ٩١
١٩. التسبيب والتسبّب ٩٢
٢٠. عموم حجية البيّنة ٩٥
٢١. كلمة حول حديث رفع القلم ٩٩
٢٢. حول بدلية الأبدال في حال العذر ١٠١
٢٣. تحديد حجية قاعدة اليد ١٠٣
٢٤. حكم الحاكم ١٠٥
٢٥. ضابط التحالف ١٠٩
٢٦. مدى نفوذ قضاء القاضي ١١١
٢٧. تعيين المدعي من المنكر وتعريفهما ١١٢
٢٨. قبل قول من لايعرف إلّا من قِبله ١١٦
٢٩. رجوع الآذن عن إذنه وقاعدة الغرور ١١٧
٣٠. الشرط المخالف للكتاب والسنة ١٢٣
٣١. بعض ما يتعلق بالقرعة ١٢٥
**العبـادات** ١٣١
٣٢. معنى الإسلام ١٣١
٣٣. معنى العدالة ١٣٣
٣٤. داعي الداعي في العبادات ١٤٥

٣٥. اشتراط صحة العبادات بالولاية ١٤٦
٣٦. حول التيمم ١٤٨
٣٧. قاعدة الإمكان ١٥٣
٣٨. كلمة حول غايات الوضوء ١٦٣
٣٩. التقية ١٦٧
٤٠. بناء المسجد في الأرض المفتوحة عنوة ١٨٧
٤١. حكم التقية في الصوم ١٨٨
٤٢. موضوع جواز الإفطار للمريض مثلاً ١٩١
٤٣. القيود المذكورة في موضوع الامتثال ١٩٢
٤٤. اختصاص حرمة الرياء بأمرين ١٩٤
**المعـاملات** ١٩٧
٤٥. المالية والملكية وحكمهما ١٩٧
٤٦. الفرق بين الحق والملك والحكم ١٩٨
٤٧. هل الشرط يفيد الملكية؟ ٢٠٢
٤٨. هل الإعراض يزيل الملكية؟ ٢٠٤
٤٩. الدخول في الأرض بغير إذن مالكه ٢٠٨
٥٠. سببية الحيازه للملك ٢٠٩
٥١. صلاحية الميت للملكية ٢١٥
تفصيل واستيناف ٢١٨
فائدة في ملكية الميت ٢١٨
ثمرة كبيرة أُخروية للحديث ٢٢٠
٥٢. انتقال التركة إلى الورثة مع الدين وعدمه ٢٢٩
٥٣. أخذ القيود المرجوحة في موضوع النذر ٢٣٣
٥٤. المحتملات الثلاثة في المنذور ٢٣٦

٥٥. الفرسخ والميل ..... ٢٤٠
٥٦. الشروط في العقود الجائزة ..... ٢٤٢
٥٧. بعض ما يتعلق بشرط النتيجة ..... ٢٤٦
٥٨. الإنفاق على الأقارب حق أو ذو حكم؟ ..... ٢٤٨
٥٩. تصرفات الصبي ..... ٢٥٠
٦٠. نسبة الزوجية الدائمة مع المنقطعة ..... ٢٥٢
٦١. الشبهة والزنا ..... ٢٥٥
٦٢. الانتفاع بمال الغير ..... ٢٦٠
٦٣. متى تخرج العين المغصوبة عن ملك مالكها؟ ..... ٢٦٢
٦٤. كيفيه القيود ..... ٢٦٦
٦٥. ضمان الأعمال الذمية ..... ٢٦٧
٦٦. المائز بين العقد والإيقاع ..... ٢٦٩
٦٧. بعض أقسام الكشف ..... ٢٧١
٦٨. كلام حول المعاوضة ..... ٢٧٢
٦٩. فرق الجعالة عن غيرها ..... ٢٧٣
٧٠. دوران الأمر بين القرض والمضاربة ..... ٢٧٤
٧١. محتملات القبالة ..... ٢٧٧
٧٢. الأُجرة ليست في مقابل المنفعة الخارجية ..... ٢٧٨

# تمهيد

بسم الله الرّحمن الرّحيم

لايخفى على ذوي الألباب ما لعلم الفقه من مكانة وأهمية في دائرة التعاليم الإسلامية باعتباره القانون الإلهي في المشروع الحضاري الإسلامي الذي أُريد له تنظيم شؤون الإنسان في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، ولذلك نجد أن علماء الدين وفقهاء المذاهب قد وطّدوا العزم منذ فجر الإسلام وحتّى يومنا هذا في تشييد مبانيه وتحكيم أُسسه وإيقاض روح الاجتهاد في آفاق هذا العلم من أجل تحويل النصوص السماوية الشريفة إلى واقع حي يشمل كل تطلعات الإنسان في مسيرته الصاعدة وتمكنه من الإجابة على علامات الاستفهام أمام مستلزمات الواقع وتحديات الظروف ومستجدات الحياة.

ومن هذا المنطلق كان الفقه الإسلامي من أشرف العلوم وأجلّها مرتبةً وأوسعها نطاقاً، ومعلوم أن الفقه ـ أي الأحكام الشرعية ـ هو ما يستنبط من الحجج والأمارات الشرعية، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، رغم أن أكثر ما يستنبط منه الحكم الشرعي هو السنة الشريفة، ويستفاد من السنّة جملة من الضوابط والأُصول يطلق عليها «القواعد الفقهية» التي تعتبر مجموعة صياغات معرفية تمثل البنى التحتية لصرح المسائل الفقهية، ولذلك كانت من أهم الأُمور التي ينبغي على

الفقيه معرفتها لممارسة سلطة معرفية تعمل على أذكاء فاعلية العقل الفقهي في عملية قراءة النص الديني.

ولكن رغم هذه الأهمية البالغة للقواعد الفقهية فإننا لانجد بحوثاً مستقلّة في كتب الأصحاب تتولى دراسة هذه القواعد من موقع التأصيل الفقهي للمساهمة في منح الفقه قدرات تنظيرية واسعة لفهم النص واستجلاء مضمونه.

ثمّ إنّ القاعدة الفقهية على ما يستفاد من استقراء كلمات الأصحاب قدس سرهم على ثلاثة أنحاء:

**الأول:** ما يشتمل على حكم فقهي عام لايختص بباب معين من الفقه، بل يستوعب أبواب الفقه كلها من قبيل قاعدة حجية البيّنة أو خبر الواحد في الموضوعات.

**الثاني:** ما يتضمن حكم فقهي عام يتدخل في كثير من مسائل الفقه المبحوثة في أبواب متفرقة من قبيل: قاعدة أصالة للزوم أو قاعدة الضمان فإنّهما تجريان في أبواب المعاملات فقط.

**الثالث:** ما يحتوي على حكم فقهي عام يشمل مسائل كثيرة من كتاب واحد، مثل قاعدة لاتعاد في باب الصلاة، أو قاعدة الطهارة في باب الطهارة أو قاعدة البينة على المدعى واليمين على من أنكر، الواردة في باب القضاء.

فحينئذٍ تفترق القاعدة الفقهية عن القاعدة الأصولية بأنّ الثانية تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية، بينما القاعدة الفقهية تنطبق على جزئياتها وصغرياتها كما أنها، أي القواعد الفقهية تفترق عن المسائل الفقهية في تضمّن المسائل الفقهية أحكاماً خاصة مثل طهارة ماء البئر، نجاسة الدم، صحة العقد المعاطاتي، حرمة الخمر وأمثال ذلك.

ومن هذه المنطلق أقدم على تأليف وتدوين القواعد الفقهية والأصولية المذكورة في المستمسك أحد تلاميذ الأستاذ آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم ـ قدس الله نفسه الزكية ـ صاحب الفضيلة سماحة العلّامة آية الله محمّد آصف

المحسني دام ظله الذي قضى عمره الشريف في تعلّم وتعليم العلوم والمعارف الدينية واقترنت هذه النشاطات العلميّة بإنجازات قيّمة على مستوى التأليف في سائر العلوم الإسلامية، من قبيل الفقه والأصول، التفسير والعلوم القرآنية، الحديث والرجال، العقائد والكلام، التهذيب والأخلاق مما رشح عن قلمه السيّال وبيانه الجذاب، مضافاً إلى كون سماحته من أصحاب الرأي والنظر في المباحث الجديدة والمسائل المستحدثة.

وأمّا ما قمنا به في تنظيم، تنسيق وتحقيق أبواب هذا الكتاب وإخراجه بالشكل المطلوب فكما يلي:

**أولاً:** بما أنّ سماحة المؤلف قد استعرض مطالب *المستمسك* حسب ترتيبها الموجودة حاليّاً في كتابه هذا، لذا قمنا بدورنا بتغيير هذا الترتيب إلى ما هو عليه الآن من التمييز والفصل بين القواعد الفقهية والأصولية.

**ثانياً:** وهكذا أقدمنا على تقسيم المسائل الفقهية إلى قسمين: العبادات والمعاملات.

**ثالثاً:** تنظيم ما يتناوله هذا الكتاب استطراداً على بعض المسائل والمقدمات من تعاريف المفردات مما لايدخل في ضمن قاعدة أصولية أو فقهية. مثل اعتبار اتصال الشك باليقين وعدمه، أو معنى الإسلام، ومعنى العدالة، أو بناء المسجد في الأرض المفتوحة عنوة، أو فرق الجعالة عن غيرها وأمثال ذلك.

**رابعاً:** تم ذكر الإرجاعات والمنابع والمصادر (غير الآيات والروايات وبعض التوضيحات والتعليقات التي ذكرت في الهامش) في المتن الأصلي للكتاب.

**خامساً:** تمّ ذكر بعض عبارات *العروة الوثقى* في أول الفصول بحروف بارزة، بين الهلالين، لغرض تنظيم البحث بصورة أفضل وتمييز كلام العروة عن *المستمسك*.

**سادساً:** تهيئة فهرست المحتويات بالترتيب المذكور في هذا الكتاب.

**سابعاً:** تصحيح ما ورد من أخطاء مطبعية في مطاوي هذا المتن.

**ثامناً:** سعينا إلى تنقيح المتون وتقويم ما ورد في هذا الكتاب على مستوى السياق الأدبي.

تاسعاً: في الموارد اللازمة عملنا على مطابقة المتن وأكملنا ما وجدنا فيـه أحيانـاً من عدم التطابق.

عاشراً: قمنا بترتيب مطالب الكتاب ضمن اثنا وسبعين فصلاً.

وفي الختام نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق للمزيد من بذل الجهد في سبيل إحياء كلمة العليا وأن يأخذ بايدينا لما فيه صلاح الدنيا والآخرة إنّه سميع مجيب.

**قم المقدسة**
**مهدي النيازي الشاهرودي**
**١٣ رجب المرجّب ١٤٢٤هـ. ق**
**المصادف لمولد أميرالمؤمنين علي عليه السلام**

# مقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله الأطهرين.

أما بعد فإنّ كتاب *العروة الوثقى* للفقيه البارع آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ـ قدّس سرّه الشريف ـ رغم عدم استيعابه لجميع أبواب الفقه فهو حصيلةٌ لتطور الفقه وأصوله من زمان غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف بل من قبله، أي من عصر الأئمة عليهم السلام إلى عصر الشيخ الأنصاري قدس سره ولئن سمّاه أحد بمعجزة فقهية لا راه ملوماً. والفقه والفقهاء بل المتدينون الآن بانتظار معجزة ثانية على يد عبقري أو عباقرة يقومون بتكميل هذا الكتاب على نهجه وأسلوبه واستيعابه للمسائل والفروع في جميع علم الفقه أو معظمه لاسيّما الفروع المستجدة حسب تطور العلوم في شؤون الحياة. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

ثم إنَّ هذه الحصيلة بدورها ـ حسب العادة ـ تصبح الحجر الأساس لتحولات تقدّمية فقهية أخرى ومرجعاً للفقهاء وأهل الاستنباط، فكانت بحاجة إلى مستمسك قوي يسهل التمسك بها، فأوّل عالم عبقري قام بذلك هو الفقيه الكبير سماحة الأستاذ آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم قدس سره مرجع المؤمنين في عصره وولي الحوزة العلمية في عاصمة التشيع؛ النجف الأشرف.

نعم من يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأُمور.

وهكذا نجد أنّ *مستمسك العروة الوثقى* بتحرير مطالبه وتنقيح مبانيه ودقة تعابيره وعلّو مراميه واجتنابه عن الإطالة والحشو وفضول الكلام، وقع من أول بروزه موقع استفادة العلماء والمحققين، وبحقٍ أنّه مقرّبٌ للاجتهاد كما يقوله كثير من العلماء والفضلاء.

*فالمستمسك* كنزٌ من المسائل الفقهية، وفيه تجليات أُصولية أيضاً. ولكن في هذا الكنز جواهر متنوّعة كسائر الكنوز من جهة عمومية الاستفادة منها في غير مورد، أو من جهة أهميتها، ولهذا قمنا بتنظيم مسائل هذا الكتاب على أساس استخراج وإيضاح القواعد الفقهية والأُصولية في مجموعة واحدة حتى يسهل الرجوع إليها والاستفادة منها من دون الغوص في بحر *المستمسك*.

وفي النهاية نسأل الله تعالى أن يتقبل منا هذا الأثر المتواضع ويعود على سيدنا الأُستاذ بالثواب الجزيل والأجر الكريم ونأمل أن يقع هذا الكتاب نافعاً للعلماء والفضلاء الأعزاء.

وأخيراً نتقدم بالشكر الجزيل إلى ولدنا البار الفاضل سماحة الشيخ مهدي النيازي الشاهرودي لما بذله من جهد في إخراج، تصحيح هذا الكتاب ونسأل الله تعالى أن يوفقه لخدمة الدين الحنيف والشريعة الغراء ويتقبل منه هذا العمل بأحسن القبول.

**قم المقدسة**
**محمدآصف المحسني**
**٢٧ رجب المرجّب ١٤٢٤ هـ. ق**
**المصادف لمبعث الرسول الاكرم محمد ﷺ**

# القواعد الأُصولية

## ١. المائز بين الفعل الاختياري وغيره

المائز بين الفعل الاختياري وغيره: أنّ الاختياري: ما يكون جميع مقدماته اختيارياً، أو بعضها اختياري وبعضها غير اختياري، مع كون غير الاختياري متحققاً في ظرفه.

وغير الاختياري: ما يكون جميع مقدماته غير اختياري، أو بعضها اختياري وبعضها غير اختياري مع كون غير الاختياري غير محقق. مثلاً: نقل المتاع في السفينة من بلد إلى آخر، يتوقف على وضع المتاع في السفينة، وسحب السفينة في الماء، وعلى وجود الماء. ولاريب أن وجود الماء غير اختياري، لكن لما كان الماء موجوداً، كان نقل المتاع اختيارياً، وإذا اتفق غور الماء صار نقل المتاع غير اختياري. فعلى هذا قد يكون البرء اختيارياً، كما إذا كانت مقدماته غير الاختيارية متحققة، وقد يكون غير اختياري، كما إذا كانت مقدماته غير الاختيارية غير متحققة، فاطلاق أن البرء غير مقدور غير ظاهر.

وفي حاشية بعض الأعاظم على المقام:

«إنّما يكفي اختيارية المقدمات في اختيارية ذيها، إذا كان ـ كمخيطية الثوب مثلاً ـ أثراً متولداً منها، ولم يتوسط في البين مقدمة أخرى غير اختيارية، وإلّا كانت هي الأخير من أجزاء علته ويستند الأثر إليها، ويكون تابعاً لها في عدم

المقدورية.[١] ولا يصح الالتزام به بالاجارة، أو الاشتراط، أو غير ذلك، وظاهر أن برء المريض وكذا سمن الدابة ونحوهما من ذلك...».

والاشكال فيه يظهر مما ذكرنا، فإن توسط بعض المقدمات غير الاختيارية إذا كانت متهيئة لا يقدح في اختيارية ذيها، كما عرفت. ولا فرق بين المخيطية وبين برء المريض وسمن الدابة في كونها اختيارية، إذا كانت المقدمات غير الاختيارية متهيئة. نعم تختلف من حيث السرعة والبطء. مع أن برء المريض قد يكون مثل المخيطية في سرعة الحصول.[٢]

## ٢. اصالة عدم جواز البدار لأُولي الاعذار

**(في المتيمم مع احتمال زوال العذر أو رجائه (أي ليس تعجيل الصلاة بأفضل) وأما في غيره من الأعذار فالاقوى وجوب التأخير وعدم جواز البدار).**

يأتي وجهه في مبحث التيمم في مسألة جواز التيمم في السعة، كما نذكر فيها وفي غيرها أيضاً الوجه في أصالة عدم جواز البدار لأُولي الأعذار.

ومحصله: أن المفهوم عرفاً من أدلة الأحكام الإضطرارية ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ هو كون الحكم الاضطراري ثابتاً في ظرف عذر المكلف عقلاً عن الحكم الاختياري، وسقوطه عن مقام الفعلية أصلاً، وهو إنما يكون كذلك في ظرف استمرار العجز، ولا يكفي في سقوطه مجرد العجز آناً ما. ولأجل ذلك لا يكون حال دليل الحكم الاضطراري بالاضافة إلى دليل الحكم الاختياري حال سائر الأدلة المخصصة للعمومات، كي يكون في عرضه، ولأجل منافاته يجمع بينهما بالتخصيص

---

١. وكأنّه يفصل بين الأسباب التوليدية والاعدادية، ويمكن أن يستدل عليه بقوله: «أفرأيتم، ما تمنون ءانتم تخلقونه أم نحن الخالقون... أفرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه أم نحن الزارعون».

وأفعالنا بالنسبة إلى المني والرزع أعدادية ولذا نسبهما القرآن إليه تعالى وسلبها عنا. كما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ـ على ما ببالي ـ ولعله المراد ببعض الأعاظم في كام سيدنا الأُستاذ دام ظله، لكن هذا لاينافي ما أفاده سيدنا الأُستاذ الحكيم كما لايخفى.

٢. *المستمسك*، ج ١٢، ص ٢٢٦.

أو التقييد، نظير دليل حكم المسافر بالإضافة إلى عمومات الأحكام بل المفهوم عرفاً أنّه في طوله فلايكون منافياً له أصلاً، بل يكون مثبتاً لبدله في ظرف العجز عنه وسقوطه عن الفعلية. ولأجل ذلك لايجوز للمكلف تعجيز نفسه عن الواجب الأولي، لأن فيه تفويت الواجب وهو محرم عقلاً.

**وبالجملة:** حرمة التعجيز واعتبار استمرار العذر في مشروعية البدل كلاهما ناشئان عما ذكرنا من أنّ المفهوم عرفاً من دليل البدلية ثبوتها في ظرف سقوط المبدل منه عن الفعلية بالمرة، ووجود العذر عقلاً عنه، وذلك إنّما يكون في ظرف استمرار العجز، فلو بادر المكلف إلى فعل البدل في أوّل آنات العجز كان الاكتفاء به مراعي باستمرار العجز، فإن كان مستمراً صح البدل من أوّل الأمر، وإلّا بطل كذلك، ولافرق بين صورتي رجاء زوال العذر وعدمه.[1]

---

١. المأمور به الموقت، إنّما هو الطبيعي بين المبدء والمنتهى، فعدم إمكان إتيانه بجميع أجزائه وشروطه في بعض أفراد الوقت مع العلم بإمكانه في سائر أفراد الوقت الطولية. بل مع احتماله لايوجب الانتقال إلى إتيان الأبدال الاضطرارية حسب القاعدة الأولية. وإن شئت فقل: إنّ الأفراد الطولية كالأفراد العرضية فكما انّ التعذر في بعض الأفراد العرضية لايجعل المكلف ذا عذر فكذا في الأفراد الطولية.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم الواقعي. وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري في فرض احتمال زوال العذر يجري استصحاب بقائه إلى آخر الوقت فيجوز البدار فإن استمر العذر أو اشتبه الحال صح العمل وإن علم بزواله في أثناء الوقت وجوب الإعادة لما أفاده السيّد الأُستاذ ﷺ وإن شئت فقل بعدم أجزاء امتثال الأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي.

وخلاصة الكلام إن علم بزوال العذر لم يجز البدار وإن علم ببقائه جاز وإن احتمل زواله وبقائه لم يجز بحسب الحكم الواقعي وجاز بحسب الظاهر حسب القاعدة.

بقي شيء وهو أنّه هل يجوز البدار رجاءاً في الفرض الأخير مع قطع النظر عن الأصل المذكور أم لا؟ مقتضى القاعدة هو الأوّل بناءً على عدم اعتبار قصد الوجه وصفاً وغايةً فإن انكشف الخلاف وجب الإعادة وإن استمر العذر صح العمل.

بقي الكلام في التيمم من جهات.

١. هل يصح التيمم في سعة الوقت للصلاة أم هو باطل لايصح الإتيان به ولو برجاء الأمر في الوقت الموسع فإذا استمر العذر فلابُدّ من إيتان تيمم وصلاة أُخرى؟

٢. إذا دخل المكلف متيمّماً في الوقت الموسع هل يجوز له البدار أم لا؟

٣. الوجه في تفصيل صاحب *العروة* من جواز البدار للمتيمم دون سائر ذوي الأعذار.

←

→

أمّا الجهة الأولى: فقد ذهب جمع إلى صحّة التيمم لدلالة جملة من الروايات عليها (الباب ١٤، من أبواب التيمم من *الوسائل*).

وقال سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ بعد نقلها (*المستمسك*، ج ٤، ص٤٤٣):

وظهور الجميع في صحة التيمم في السعة مما لا مجال لإنكاره. مضافاً إلى إطلاق أدلة البدلية. ودعوى أنّ إطلاقها ـ أي أدلة البدلية ـ يقتضي وجوب التأخير، لأنّ مفادها، بدلية التيمم عند تعذر الوضوء وتعذره إنّما يكون بالتعذر في جميع الوقت لا في بعضه.

مندفعة بأن مقتضي إطلاقها الزماني الاكتفاء بتعذر جميع أفراد الوضوء في كل زمان، وهو حاصل بتعذر الماء في أوّل الأزمنة، فدعوى اعتبار التعذر في جميع الأزمنة محتاج إلى قرينة مفقودة. انتهى كلامه.

لكن ما تقدم منا يصلح قرينة، كيف ولايظن الالتزام بالفقهاء أن يفتون بصحة التيمم لمن يعلم بوجدان الماء بعد ساعة أو نصف ساعة بإطلاق أدلة البدلية.

وأمّا الروايات المشار إليها فلا إطلاق لها يشمل فرض احتمال زوال العذر والمتيقن فرض العلم ببقاء العذر إلّا أن يتمسك بترك استفصال الإمام﵇ فيشمل فرض العلم بالارتفاع أيضاً. والالتزام به مشكل كما عرفت والمشهور مطلقاً أو عند المتقدمين وجوب التأخير إلى آخر الوقت وقد ادعى عليه الإجماع ويدل عليه جمله أُخرى من النصوص ما بين مطلق يشمل فرض العلم ببقاء العذر وبين ما يخص فرض احتمال زواله (الباب ٢٢، من أبواب التيمم من *الوسائل*) وقد جمع بين الطائفتين من النصوص بوجود قابلة للنقاش (*المستمسك*، ج ٤، ص ٤٤٤) ولذا حمل السيّد الأُستاذ﵀ الثانية على الاستحباب.

أقوال: وهنا وجه آخر للجمع بينهما وهو تخصيص الطائفة الأولى الشاملة للعلم بالبقاء أو الارتفاع واحتمال أحدهما ببعض نصوص الطائفة الأُولى المختصة بفرض احتمال وجدان الماء كصحيح زرارة عن أحدهما﵇ إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت... (*الوسائل*، ج٣، ب ١٤، من أبواب التيمم). فإنّه لا معنى للطلب مع العلم بعدم وجدانه. نعم في رواية أُخرى لزرارة: فليمسك مادام في الوقت. لكن سندها غيرمعتبر. نعم جملة فليمسك أنسب بمتن الرواية، على أنّ الطلب في جميع الوقت غير واجب وقيل: إنّ وجوبه خلاف الإجماع. لكن الأنسبية ليست بدليل وعدم وجوب الطلب في تمام الوقت لايدفع كونه قرينة على اختصاصه بفرض احتمال الوجدان. لعله من هنا ذهب السيّد الأُستاذ الخوئي﵀ إلى عكس ما أفاده صاحب *العروة* من التفصيل إذا مع النصوص الناهية لا مجال للرجوع إلى استصحاب عدم وجدان الماء في المستقبل بل هو مختار سيدنا الأُستاذ الحكيم أيضاً في حاشية (*المستمسك*، ج ٤، ص ٤٤٦).

والعمدة في القول بالاستحباب خبر ابن أبي يعفور على إشكالين في السند بناء على انصراف متنه إلى سعة الوقت (*الوسائل*، ج٣، ص٣٦٩) وعلى كل لا بأس بالتيمم والصلاة في أول الوقت رجاءاً إذا احتمل استمرار العذر.

**وأما الجهة الثانية:** فالأرجح جواز البدار خلافاً لجمع، لأنّ النصوص الدالة على الضيق لاتشمل هذا الفرض. والله اعلم.

**وأما الجهة الثالثة:** فقد علم وجه التفصيل فيها مما سبق.

وقد تكرر بيان ذلك في مواضع من كتاب الطهارة.[١]

## ٣. الفارق بين الفرد المردّد والواجب التخييري

يفرق الواجب التخييري عن المردّد أن المردّد لايكون موضوعاً لحكم شرعي، لعدم المطابق الخارجي له، والواجب التخييري يكون موضوعاً للوجوب التخييري، وله مطابق خارجي، فإنّ الوجوب التخييري ليس قائماً بالمردّد بين الخصال، وإنّما قائم بكل واحدة من الخصال، لكن قيامه على نحو خاص بحيث يسقط عن الجميع بفعل واحدة من الخصال. وكذلك الوجوب الكفائي، فإنّه موجه إلى كل واحد من المكلفين على نحو خاص، بحيث يسقط بامتثال واحد منهم، وليس متعلقاً بالمردّد بين أفراد المكلفين. فالواجب التخييري كل واحد من الخصال الثلاث في الكفارة، لا أمر مردّد بينها، وهذه الخصال الثلاث مع أنّ كل واحدة منها واجبة لايجب فعلها أجمع، لأنّ الوجوب تعلق بها على نحو لايقتضي فعلها أجمع، بل يسقط عن الجميع بفعل واحدة منها. فإذا تعلقت الحوالة بالدينين على وجه التخيير اقتضت وفاء المحال عليه لأحدهما على التخيير لاجمعاً، فإذا وفى أحد الدينين بطلت الحوالة بالنسبة إلى الآخر ولم تقتض وفاءه.[٢]

## ٤. حكم المقدمات قبل الوقت

**(يجوز قصد الوجوب في الغسل وان اتى به في أوّل الليل...)**

قد اشتهر الإشكال في وجوب المقدمات قبل الوقت، من أجل أنّ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها، فإذا كان الوقت شرطاً لوجوب الصوم كان شرطاً لوجوب المقدمة، فلا وجوب قبله، فكيف يمكن أن ينوي الوجوب بفعل المقدمة قبل الوقت؟! ولأجل ذلك يمتنع الاتيان بالغسل قبل الوقت بنية الوجوب.

---

١. *المستمسك*، ج ٥، ص ١٢٤ و ١٢٥.

٢. *المستمسك*، ج ١٣، ص ٣٨٧.

فلابُدّ في إمكان نية الوجوب به من الالتزام بكون وجوب الصوم من الوجوب المعلق، بأن يكون الوقت شرطاً للواجب - وهو الصوم - لا للوجوب، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً.

ودعوى: أنّه إذا كان الوقت شرطاً للواجب كان الواجب غير مقدور في الزمان الحالي، لأنّ العجز عن الشرط فيه يستوجب العجز عن المشروط فإذا انتفت القدرة في الحال انتفى الوجوب فيه. مندفعة: بأنّ الزمان الاستقبالي أخذ شرطاً للواجب بنحو لايجب تحصيله، بأن أخذ وجوده الاستقبالي الحاصل من قبل إرادة الله تعالى شرطاً، فإذا فرض حصوله بعد ذلك من قبله تعالى كان الفعل فيه مقدوراً، وجاز تعلق التكليف به.[1]

نعم مثل هذا التكليف لايبعث على إيجاده فعلاً حالاً، وإنّما يقتضي البعث إليه في وقته المعين له، وهذا المقدار لايوجب المنع من تعلق التكليف به فعلاً عرفاً أو عقلاً. نظير الأمر بالمركب فإنّه ينحل إلى أوامر متعددة بتعدد الأجزاء، والأمر الضمني المتعلق بالجزء الأخير لايقتضي البعث إليه فعلاً، ولكن لايصح لذلك أن يقال: إنّ الأمر بالمركب منتفٍ، وإنّما الأمر الفعلي هو المتعلق بالجزء الأول منه لا غير. ويكفي في صحة دعوى كونه حالياً أنّه يبعث إلى فعل المقدمات قبل الوقت، كالغسل في المقام.

أو الالتزام بالتفكيك بين الوجوب النفسي والغيري في الإطلاق والاشتراط فيكون وجوب الغسل مطلقاً غير مشروط بالوقت، ووجوب الصوم مشروطاً به. لكن في معقولية ذلك إشكال، لأنّ الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، فإذا كان الوجوب النفسي معلولاً للشرط امتنع أن لايكون الوجوب الغيري معلولاً له، لأنّ علة العلة علة.

أو الالتزام بأنّ الزمان اللاحق شرط للوجوب النفسي على نحو الشرط المتقدم، ولكنه شرط للوجوب الغيري على نحو الشرط المتأخر. والاشكال السابق لا مجال

---

١. ويمكن أن يقال أيضاً بأنّ انتفاء القدرة في الحال لايستلزم انتفاء الوجوب فيه كما لايخفى.

له هنا، لامكان كون المصلحة الموجودة في المقدمة منوطة بالوقت على غير نحو إناطة مصلحة الواجب به.

أو الالتزام بكون الشرط وجود الوقت الاستقبالي اللحاظي لا الخارجي فيكون الوجوب ثابتاً قبله منوطاً به، لا مطلقاً.

لكن هذا الالتزام وإن كان في محله، إلّا أنّه لايدفع الاشكال، لأنّ وجوب المقدمة قبل الوقت وإن كان حاصلاً على نحو الإناطة بالوجود الاستقبالي، إلّا أنّ الإناطة المذكورة مانعة من باعثيته إلى فعل المقدمة قبل حصول المنوط به، إلّا أن تكون الإناطة على نحو الشرط المتأخر، فيتوجه عليه ما يتوجه على الوجه السابق من الاشكال، أو الالتزام بوجوب الغسل وجوباً تهيئياً، لا غيرياً، ويكون هو الباعث على فعله قبل الوقت. لكن مغايرة الوجوب التهيئي للوجوب الغيري غير ظاهرة. وقد تعرضنا لهذه الوجوه في تعليقة *الكفاية* في مبحث وجوب التعليم.

ولو لم يتم شيء من ذلك وجب عقلاً فعل الغسل قبل الوقت بنية الاستحباب. وهذا الوجوب العقلي يبعث على فعل المقدمة قبل الوقت كفعلها بعده، بل قد يجب فعلها تعييناً قبله إذا لزم من تركها فوات الواجب، لا أنّه يأتي بها بنية الوجوب الشرعي النفسي أو الغيري، كما هو كذلك لو تم أحد الوجوه السابقة. فلاحظه[١،٢]

## ٥. طريقية العلم الإجمالي وخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

### (العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي)

يعني في كونه طريقاً عند العقلاء لإثبات متعلقه بنحو تكون مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب عندهم، والترخيص فيها ترخيصاً في المخالفة للواقع

---

١. الوجوه المذكورة بين كونها باطلة أو مما لا دليل عليه فاللازم هو الذهاب إلى الوجه الأخير، فإنّ العقل أحد أدلة الأربعة ومنه استفدنا وجوب حفظ النفس المحترمة أيضاً. وقد تقدمت ذكر الوجوه المذكورة في بعض الفصول المتقدمة أيضاً وتعرض للمقام صاحب *الكفاية* ﷺ في بحث الواجب المعلق.

٢. *المستمسك*، ج٨، ص٣٠٣ إلى ٣٠٥.

المنجز فيمتنع للزوم التناقض ونقض الغرض، بل الظاهر كونه علة تامة في وجوب الموافقة القطعية، والتفكيك بينه وبين حرمة المخالفة القطعية في غير محله، لأنّ الترخيص في أحد الأطراف ترخيص في محتمل الواقع المنجز وهو ممتنع، كالترخيص في معلوم الواقع كذلك. غاية الأمر أن الثاني مناف لذات الخطاب، والأوّل مناف لإطلاق الخطاب المعلوم كذات الخطاب، كما هو موضح في محله من كتابنا *حقائق الأصول*، فراجع.[1]

**(...إلّا إذا لم يكن أحدهما محلاً لابتلائه فلايجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً...)**

قد ذكر في ملحه أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالي للتكليف أن يكون كل من

---

١. وإليك أيضاحه بحروفه في *حقائق الأصول*، ج٢، ص٤٩ و٥٠: ومن هنا يظهر أن ما ذكره في المتن من كونه مقتضياً للتنجز هو المختار له في محل الكلام في المقام لكنه ليس مطابقاً لما هو الحق الحقيق بالقبول، وما ذكره في وجهه من أنّ مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، لايصلح سنداً له. ولاينبغي أن يعوّل عليه، فإنّ كل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان مشكوك الحكم وبذلك يصير موضوعاً للحكم الظاهري، لكن لابُدّ من توجيه النظر إلى العلم الإجمالي وأنّه علّة تامة لتنجيز متعلقه على إجماله أولاً؟ فعلى الأوّل يمتنع الترخيص في أطرافه لأنّه نظير الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي، وعلى الثاني لا مانع له (فنقول): لاينبغي التأمّل في أنّ العلم الإجمالي ليس إلّا من سنخ العلم التفصيلي موجباً لإراءة متعلقه وانكشافه انكشافاً تاماً لا قصور في ناحية انكشافه أصلاً فإنّ من علم انّه يجب عليه إكرام زيد بن بكر الذي لايعرفه بعينه لا قصور في علمه بالإضافة إلى متعلقه أعني إكرام زيد بن بكر ومجرد تردده بين شخصين لايوجب نقصاً في علمه بالإضافة إلى متعلقه غاية الأمر أن علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين، ومن المعلوم بشهادة الوجدان عدم دخل ذلك في المنع من منجزية العلم إذ لا ريب في أنّه بمجرد حصول ذلك العلم الإجمالي يتحرك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله ويعدُّ قول المولى: لا تكرم كل واحد من الشخصين: مناقضاً لما علم بحيث يحكم إجمالاً فإنّ أحد الكلامين ليس مطابقاً للواقع نظير ما تقدم في العلم التفصيلي حرفاً بحرف. فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة أصلاً، ومن هذا يظهر أنّه لا مجال للترخيص الظاهري في كل واحد من أطراف الشبهة لأنّه راجع إلى الترخيص في المعصية الممتنع عقلاً، ومجرد كون كل واحد مشكوك الحكم لايصححه بعد انطباق عنوان الترخيص في المعصية عليه الذي لا ريب في قبحه، والتامّل في طريقة العقلاء، يوجب وضوح ما ذكرنا بما لامزيد عليه فالمعول عليه حينئذٍ انه علة تامة للتنجز بحيث لايتوقف على وجود شرط أو فقد مانع أصلاً، وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة كان من جهة عدم فعلية التكليف لعدم الابتلاء أو نحوهما... .

أقول: ما أفاده ﷺ متين. فراجع *حقائق الاصول*.

الأطراف في محل الابتلاء، فإذا كان أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء، لايكون المعلوم بالإجمال متنجزاً، ولايجب الاحتياط في الطرف الذي هو محل الابتلاء.

**والوجه فيه:**

أنّ الموضوع الخارج عن محل الابتلاء مما لايصح اعتبار التكليف والتحميل من الخطاب بالاجتناب عنه، ولأجل ذلك لايحسن أن يخاطب به، لأنّ الغرض من الخطاب إحداث الداعي العقلي في نفس العبد، على نحو يرى نفسه لأجل الخطاب بالاجتناب مكلفاً ومثقلاً به، ومشغول الذمة والعهدة، وهذة الاعتبارات غير حاصلة بالنسبة إلى ما هو خارج عن الابتلاءك فهذا الشرط في الحقيقة راجع إلى كونه شرطاً في اشتغال الذمة لا شرطاً للتكليف.[1]

**وتوضيح ذلك:** أنّ انتفاء التكليف (تارة): لعدم المقتضي، كما في المباحات الخالية عن المفسدة. (وأُخرى): لوجود المانع، كما إذا كان الشيء فيه مفسدة، ولكن فيه

---

١. أعلم أنّ سيدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله أنكر في الدرس ـ في شرح هذا المقام ـ انحلال العلم الإجمالي بخروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، وذكر في وجهه كن العلم الإجمالي ليس بنفسه علة في تنجيز متعلقه، وانّما تنجيزه مستند إلى تساقط الأُصول في أطرافه بالمعارضة وإذا كانت الأطراف مقدورة له عقلاً ولو بواسطة أو وسائط فمجرد خروج بعضها عن محل الابتلاء بالفعل مع التمكن منه عقلاً غير مستلزم لانحلاله بوجه. وذلك لأنّ جريان الأصل في كلا الطرفين مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية وفي أحدهما ترجيح من غير مرجح. ولاحظ (*التنقيح*، ج٢، ص ١٧٥ و ١٧٦).

**أقول:** والأظهر أنّ وجوب الاجتناب عن الطرفين مستند إلى نفس العلم الإجمالي وانّ مجرد القدرة على أمر لايكفي لتنجز الخطاب بعد فرض قبحه عرفاً بخروجه عن محل الابتلاء كما أفاده سيدنا الأُستاذ الماتن رحمه الله.

**لايقال:** قد تقدم من السيّد الأُستاذ الماتن في حكم ملاقي الشبهة المحصورة انّ فقد الملاقي ـ بالفتح ـ لايوجب عدم جريان الأصل فيه لإثبات طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ بل يجري ويتعارض مع الأصل الجاري في الطرف الآخر. وإن شئت فقل: الفقدان غير مانع من جريان الأصل في المفقود إذا كان الأثر المقصود منه ثابتاً لموضوع موجود. أليس هذا منافياً لما ذكره هنا؟

**فانّه يقال:** الحكم بطهارة الماء المهروق مثلاً لا قبح فيه إذا كان لها أثر فعلي. وأمّا الأمر بالاجتناب فعلاً عن ماء مهروق أو شيء آخر خارج عن محل الابتلاء فهو قبيح عرفاً. فالقبيح ليس مجرد اعتبار لمعدوم بل الاعتبار الباعث والزاجر إلى ما فقد وعدم.

مصلحة مزاحمة لها وتشترك الجهتان في أنّ انتفاء التكليف لقصور فيه وفي ملاكه، ولا فرق في المصلحة المزاحمة بين أن تكون نفسية، بأن كان ينطبق على الحرام عنوان واجب وأن تكون غيرية، بأن كان الحرام مقدمة لواجب، كما في موارد الاضطرار إلى الحرام. أما إذا كانت المصلحة ليست موجودة في نفس الحرام، بل كانت في ضده، كان المورد من موارد التزاحم، ودخل في حكم مسألة الضد التي لا قصور في حصول الملاك في كل من الطرفين فيها.

(وثالثة): لقصور في الملكف كما في موارد انتفاء القدرة،[1] فإنّ الموضوع وإن كان مشتملاً على مفسدة بلا مزاحم، إلّا أنّ العجز عنه مانع عن حدوث التكليف به وإن كان التكليف واجداً لملاكه.

(ورابعة): يكون لقصور في المكلف به لخروجه عن محل الابتلاء. وتشترك هاتان الجهتان الأخيرتان في أنّ دخلهما في الحقيقة في باعثية التكليف لا في ذاته، وبخلافهما الجهتان الأولتان، فإن دخلهما في ذاته، فالدخول في محل الابتلاء والقدرة ليس لهما دخل في ذات التكليف، وانّما دخلهما في الاشتغال والثبوت في العهدة فينتفي ذلك عند انتفاء أحدهما، وإن كان التكليف بحاله. نظير وجود الحجة على التكليف، فكما أنّه لايتوقف عليه التكليف نفسه، وانّما يتوقف عليه اشتغال الذمة به، كذلك الدخول في محل الابتلاء والقدرة، فالخطاب بالاجتناب عن النجس نسبته إلى الداخل في الابتلاء وغيره والمقدور وغيره، نسبة واحدة، وكما أنّه حاك عن الكراهة في الأول منهما حاك عنها في الثاني أيضاً، فهما لايختلفان من حيث تعلق التكليف، وانّما يختلفان من حيث أنّ العلم بالتكلف موجب في الأوّل منهما للاشتغال، بحيث يرى المكلف نفسه في كلفة وعهدة مشغولة، وليس كذلك في الثاني بل يكون حاله بعد العلم حاله قبل العلم.

---

١. قد تكون القدرة دخيلة في ملاك التكليف، فليس العجز دائماً قصوراً في المكلف فقط، بل قد يكون قصوراً في المكلَف به، وعلى كل اعتبار كون الطرفين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي محلاً للابتلاء إنّما يتم إذا فرضنا الخطاب بالمكلف به الخارج عن محل الابتلاء قبيحاً عند العرف، فإنّه هو الملاك دون القدرة وعدمها.

**فإن قلت:** الخارج عن الابتلاء خارج عن القدرة، فشرطية عدم الخروج عن الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي راجع إلى شرطية القدرة على كل من الطرفين، فما الوجه في جعله مقابلاً له؟ (قلت): ما ذكر ممنوع فإنّ البعد الموجب لخروج الشيء عن محل الابتلاء للمكلف لايوجب سلب قدرته عليه، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور. ولذا صح التكليف بالحج لأهل الصين، ولايصح نهيهم عن استعمال الإناء الذي في مكة، إذا لم يكونوا في مقام السفر إلى الحج. أما إذا كانوا في مقام السفر إلى الحج كان الإناء الذي في مكة محل ابتلائهم، فيصح نهيهم عنه.

هذا وإذا عرفت أن خروج بعض أطراف المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء مانع من تنجيز العلم لذلك المعلوم بالإجمال، يكون الطرف الآخر المعلوم بالإجمال من قبيل الشبهة البدوية، فيتعين الرجوع فيه إلى الأصل الموضوعي أو الحكمي.

ثم إنّه إذا شك في حصول شرط القدرة أو كون محل الابتلاء، فإطلاق الخطاب لايصلح لنفي الشك المذكور، لأنّ منع العجز والخروج عن محل الابتلاء عن التكليف ليس شرعياً بل هو عقلي، فلخطاب الشرعي لاينفيه ولايتعرض له بوجه، فمع الشك في المانعين المذكورين ونحوهما، لامجال للرجوع إلى إطلاق الخطاب. نعم، الأصل العقلائي يقتضي الاحتياط حينئذٍ.[1]

**فإن قلت:** إذا خرج بعض أطراف الشبهة عن محل الابتلاء فقد شك في خروج المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء، ويجب الاحتياط حينئذٍ في الفرد الذي هو محل الابتلاء (قلت): الشك في مثل الفرض ليس موضوعاً لأصالة الاحتياط العقلائية المتقدمة، لاختصاصها بصورة الشك البدوي في الخروج عن محل الابتلاء، فلا تشمل مثل الفرض فلاحظ.[2] نعم، بناء على أنّ المرجع الإطلاق يشكل الفرق بين الفرضين.

---

١. يمكن بأن يقال بان القدرة شرط شرعي في عامة التكاليف الشرعية، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (الأنعام، الآية ٥٢؛ الأعراف، الآية ٤٢؛ المؤمنون، الآية ٦٢) وقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة، الآية ٢٨٦) وما شابهها من الآيات الكريمة وان ترك الأصوليون الاستدلال بها إلّا أن يدعى أنّها ترشد إلى حكم العقل. لكنه غير واضح.

٢. وجه الملاحظة عدم وضوح الاختصاص المذكور والاحتياط طريقه واضح.

ومثله الكلام مع خروج بعض الأطراف عن القدرة. اللّهم إلّا أن يقال: الإطلاق حجة عند الشك في أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية، لا في مثل الفرش مما علم فيه بوجود الخاص وشك في إنطباقه على الموارد.[١]

## ٦. ملاقي الشبهة المحصورة

**(ملاقي الشبهة المحصورة لايحكم عليه بالنجاسة لكن الاحوط الاجتناب).**

هذا (يعني عدم الحكم بالنجاسة) مما لاينبغي الإشكال فيه، إذا لا وجه له مع احتمال طهارة ما لاقاه، ومجرد وجوب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلميه لايوجب نجاسته ولا نجاسة ملاقيه. نعم، قيل بوجوب الاجتناب عنه كالأصل الذي لاقاه. والعمدة فيه أنّه طرف للمعلوم بالإجمال، فإنّه يعلم إمّا بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، فيكون الحال كما لو قسّم أحد الإنائين إلى قسمين[٢] فإنّه كما يعلم إجمالاً بنجاسة القسمين أو الطرف الآخر، يعلم إجمالاً بنجاسة المتلاقيين أو الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ كالملاقي ـ بالفتح. وقد يدفع ـ كما في كلام شيخنا الأعظم ﷺ ـ بأنّ نجاسة الملاقي لمّا كانت متفرعة على نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ الذي هو طرف العلم الإجمالي فالأصل الجاري فيه مسببي، والأصل الجاري في الملاقى ـ بالفتح ـ سببي والأصل السببي مقدم رتبة على

---

١. *المستمسك*، ج١، ص٤٥٠ـ٤٥٤.

٢. ومثل التقسيم إلى إنائين في وجوب الاجتناب عنهما، ما إذا وقعت قطرة من أحدهما في ظرف ماء آخر حيث يجب الاجتناب عن الأطراف الثلاثة، ضرورة عدم محكومية ماء واحد بحكمين. وكذا ما إذا وقعت قطرة أو قطرات من بعض الأطراف المحكوم عليها بوجوب الاجتناب، على اليد أو اللباس أو شيء آخر مادام لم تيبس القطرة وكانت باقية فإنّ هذه القطرة كانت محكومة بوجوب الاجتناب ولم يطرء عليه ما يزيله، فإذا يبست فلايجب الاجتناب عن محلهما. فإنّ مقتضى القاعدة في هذين الموردين الاجتناب وإن لا أتذكر عاجلاً من تعرّض لهما. وكذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً ولاقى ثانيهما طرفاً آخر من المشتبهين بالعلم الإجمالي، فإنّه يجب الاجتناب عن كليهما كالاصلين لتولد علم إجمالي آخر بنجاسة أحد الملاقيين زائداً على العلم الإجمالي الأوّل. والله أعلم.

الأصل المسببي، ففي رتبة الأصل المسببي لا معارض له، لأنّ ما يتوهم معارضته له هو الأصل الجاري في طرف الملاقى - بالفتح - وهو الإناء الثالث، والمفروض سقوط بالمعارضة في الرتبة السابقة مع الأصل الجاري في الملاقى - بالفتح - وإذا لا معارض له لا مانع من جريانه، ومقتضاه الطهارة وجواز الارتكاب.

**لكن فيه:** أنّ هذا مبني على أن المانع من جريان الأصل المرخص في طرف العلم الإجمالي هو المعارضة، وقد عرفت أنّه خلاف التحقيق، بل المانع نفس العلم من جهة اقتضائه تنجيز متعلقه المردد بين الأطراف، فالترخيص في ارتكاب طرف منها مخالفة لمقتضى العلم، وذلك يؤدي إلى احتمال التناقض.[1]

وقد يدفع أيضاً - كما في كلام غير واحد من الأعيان - بأنّ العلم الإجمالي القائم بين الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - ناشئ من العلم الإجمالي القائم بين الأصلين، ففي الرتبة السابقة يكون ذلك العلم منجزاً للطرفين، فيكون العلم الثاني قائماً بين طرفين أحدهما منجز بالعلم الأوّل، فينحل بذلك العلم الثاني، ويمتنع أن ينجز متعلقه لاحتمال انطباقه على ما هو متنجز بالعلم الأوّل، وإذا سقط العلم الثاني عن المنجزية كان الفرد الملاقي - بالكسر - بلا منجز، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه.

**لكن فيه:** أنّ العلم بنجاسة الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - ليس منجزاً، لعدم تعلقه بالحكم، بل بالموضوع، وكذلك العلم بنجاسة أحد الأصلين فإنّه أيضاً غير منجز لتعلقه بالموضوع، وإنّما المنجز العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأصلين المتولد من العلم بالنجاسة في أحدهما، والعلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأمرين من الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - المتولد من العلم بنجاسة أحدهما، والعلم بالوجوب في المورد الثاني ليس متولداً من العلم به في المورد الأوّل، فلا ترتيب بينهما، وإنّما الترتب بين علتيهما وهما العلمان بالموضوع لكنهما لا أثر لهما، ترتبا أو لم يترتبا.

---

١. كما نقله في *حقائق الأصول*، ج ٢، ص ٢٨٣.

وقد يدفع أيضاً ـ كما في كلام الأُستاذ في *كفايته* ﷺ[١] ـ : بأن العلم الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ متأخّر عن العلم الذي أحد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ فيكون حادثاً بعد تنجز طرفي العلم السابق، فيكون أحد طرفيه متنجزاً قبل حدوثه، فينحل بذلك ويسقط عن التأثير.[٢]

وقد يشكل: بأنّه إنّما يتم لو بني على أنّ العلم بحدوثه يوجب تنجز المعلوم إلى الأبد، لكنه خلاف التحقيق، وإلّا لزم بقاء التنجز ولو ارتفع العلم، كما لو طرأ الشك الساري، أو علم بالخطأ، ولكنه خلاف المقطوع به، فلابُدّ أن يكون التنجز منوطاً بالعلم حدوثاً وبقاءً، فبحدوث العلم يتنجز المعلوم، وببقائه يبقى التنجز ـ كما أشرنا إلى ذلك كله آنفاً ـ وحينئذ فلا أثر لسبق أحد العلمين، فإنّ السابق إنّما ينجز في الزمان السابق، فإذا حدث العلم الثاني يكون استناد التنجز في الأصلين ـ اللذين يكون أحدهما طرف للعلم الثاني ـ إلى خصوص الأوّل ترجيحاً بلا مرجع، فلا بُدّ أن ينجزا معاً، وتكون الحال كما لو علم بنجاسة إناءين أو نجاسة إناء ثالث، فكما يجب الاجتناب عن الجميع هنا، كذلك يجب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف الثالث جميعاً فيما نحن فيه.

هذا ويمكن دفع هذا الاشكال: بأنّ إناطة التنجز بالعلم حدوثاً وبقاءً غاية ما تقتضيه أن التننجز في حال حدوث العلم الثاني مستند إلى وجود العلم في ذلك الآن،

---

١. في الجزء الثاني في مبحث العلم الإجمالي، وله (أي صاحب *الكافية* ﷺ) تفصيل ثلاثي في المقام كما يأتي اختياره من السيّد الأُستاذ الماتن ﷺ وهو الأظهر.

٢. لاحظ ما ذكره سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ في هذا المقام في *مصباح الأُصول*، ج٢، ص٤١٠. وفيه ج٢، ص٤١٤) ثلاثة امثلة:

١. علمنا أجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما وكان أحدهما محكوماً بالنجاسة لأجل الاستصحاب فلايتنجز لعدم المعارض لأصالة الطهارة في الآخر.

٢. إذا كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الأطراف كما لو علم إجمالاً بعدم إتيان العصر أو المغرب (في الليل) فيرجع بالنسبة إلى صلاة العصر إلى قاعدة الحيلولة أو أصالة عدم وجوب القضاء لأنّه بفرض جديد.

٣. علمنا بنجاسة أحد المائين ثمّ علمنا بوقوع نجاسة فيهما أو إناء ثالث.

لكن هذا المقدار لايوجب الحاق الفرض بما لو علم بنجاسة إناءين أو إناء ثالث، إذ في هذا الفرض لما كان أحد العلمين سابقاً والآخر لاحقاً، كان السابق موجباً لانحلال اللاحق به، وسقوطه عن التأثير، بخلاف فرض اقتران العلمين، فإنّه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر، لأنّه ترجيح بلا مرجح، فإنّ انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً، بل هو حكمي ـ كما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة ـ وليس عقلياً، بل هو عقلائي لأنّ البرهان المذكور في الاستدلال على كونه عقلياً مدخول فيه، إذ لا مانع من كون كل من العلمين منجزاً لمتعلقه واحتمال انطباقهما على فرد واحد لايقدح في ذلك، بل يكون من باب اجتماع علتين على معلول واحد، فيستند الأثر إليهما معاً. كما لو اقترن العلمان.

ودعوى: أنّ التنجز في صورة الاقتران مستند إلى علم ثالث وهو القائم بين طرفين وطرف ثالث. (فيها): أنّ هذا العلم عين العلمين لانحلاله إليهما، فيكون حاله بالنسبة إليهما حال الكل بالنسبة إلى أجزائه، كما يظهر بالتأمل. فالانحلال في جميع موارده ليس عقلياً، بل هو عقلائي بمعنى أنّ العقلاء لايرون اللّاحق حجة على مؤداه، بل يرون السابق هو الحجة لا غير. ولا مانع من الالتزام به في المقام، فإنّه الذي بنى عليه العقلاء. فإذا كان العلم السابق هو المنجز للأصلين اللذين أحدهما طرف الملاقي ـ بالفتح ـ يكون العلم اللاحق حادثاً، و أحد طرفيه منجزاً سابقاً، فينحل، ولايجب الاحتياط في الطرف الآخر، وهو الملاقي ـ بالكسر ـ بل يرجع فيه إلى أصل الطهارة. ولو بني على الإشكال في الانحلال فيما نحن فيه اشكل الأمر في موارد الانحلال الذي لايكون بين العلم السابق واللاحق ترتب عقلي.

وبالجملة: بعد ما كان الإناء الثالث الذي هو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ متنجزاً بالعلم الإجمالي بالتكليف بينهما، وكان باقياً على تنجزه إلى زمان حصول العلم الثاني القائم بينه وبين الملاقي ـ بالكسر ـ لايكون العلم الثاني منجزاً له عند العقلاء، لا ضمناً ولا استقلالاً، بل يستند بقاء تنجزه إلى العلم الأوّل المنجز له سابقاً، فيكون الملاقي ـ بالكسر ـ بلا منجز.

وعلى هذا يتعين الفرق بين صورة حدوث العلم الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ بعد العلم الذي أحد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ وبين صورة تقدمه عليه وبين صورة اقترانهما، ففي الأُولى: لايجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لما ذكر. وفي الثانية: لايجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ لأنّ طرفه قد تنجز بالعلم السابق، فالعلم القائم به لاينجز. وفي الثالثة: يجب الاجتناب عنهما، لأنّ استناد تنجز الطرف الثالث إلى أحد العلمين دون الآخر بلا مرجح فيستند إليهما معاً. ويكون الحال كما لو قسم أحد الإناءين قسمين. كما في ص ٣٠٦، ج ٢ *حقائق الأُصول* تبعاً لصاحب *الكفاية*.

ودعوى: الفرق بينهما بعدم الترتب بين العلمين في مثال القسمة. بخلاف ما نحن فيه. فإنّ العلمين فيه مترتبان، لأنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ناشئة من نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ (قد عرفت) اندفاعها، فإنّه لاترتب بين العلمين المتعلقين بوجوب الاجتناب عن المعلوم، إذ ليس وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ مترتباً على وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ ولما لم يكن بينهما ترتب لم يكن أحدهما موجباً لانحلال الآخر مع الاقتران، وإلّا كان بلا مرجح. نعم العلم بنجاسة أحد الأصلين متقدم رتبة على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو طرف الملاقى ـ بالفتح ـ إلّا أنّ كلا منهما لما كان عملاً بالموضوع لم يكن منجزاً على كل حال.

**فان قلت:** إذا كان العلم الإجمالي الذي طرفه الملاقي ـ بالكسر ـ متقدماً زماناً على العلم الذي طرفه الملاقى ـ بالفتح ـ فهذا العلم المتأخر وإن كان بوجوده متأخراً، إلّا أنّ الميزان في منجزية العلم كونه طريقاً وكاشفاً ومقتضى ذلك ملاحظة زمان المعلوم، فإذا كان سابقاً لزم ترتيب الأثر من ذلك الزمان، دون زمان حدوثه. فلو علم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت، ثم يوم الأحد علم إجمالاً بوقوع نجاسة يوم الجمعة في واحد معين من ذينك الاثنين، أو في إناء ثالث يكون التنجز في يوم السبت مستنداً إلى العلم الحاصل فيه، فإذا جاء يوم الأحد يستند التنجز إلى العلم الحاصل فيه. ويجب الاحتياط في أطرافه لا غير. إذ به يخرج العلم الأوّل عن كونه علماً بالتكليف الفعلي.

**قلت:** سبق المعلوم إنّما يقتضي سبق أثره، فيجب حين العلم ترتيب آثار وجوده سابقاً. لا أنّه يقتضي ترتيب آثار نفس العلم سابقاً. لأنّ فرض تأخره يوجب تأخر أثره إلى زمان حدوثه، والتنجز من آثار نفس العلم. فلا وجه لأن يترتب سابقاً في زمان ثبوت المعلوم، وإلّا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع.

ودعوى: كون العلم اللاحق يخرج به العلم السابق عن كونه علماً بالتكليف الفعلي، ليس بأولى من دعوى العكس، بل هي المتعينة. لما عرفت من استناد التنجز إلى أسبق العلمين. وقد عرفت أنّ انحلال اللاحق بالسابق ليس حقيقياً ـ بمعنى: أنّه يخرج عن كونه علماً بالتكليف الفعلي ـ بل هو حكمي عقلائي ـ بمعنى: أنّه لايكون حجة عند العقلاء ـ وإلّا فالانحلال قد يكون بحجة غير العلم. من أمارة، أو أصل، فكيف ترفع العلم بالتكليف الفعلي؟! وكيف يكون العلم السابق رافعاً للاحق دون العكس؟! ولم لاينحل أحدهما بالآخر مع اقترانهما؟ كما لو علم بنجاسة إناءين معينين أو إناء ثالث. فإنّه ينحل إلى علمين إجماليين مشتركين في طرف. ومفترقين في طرف. (وبالجملة): العلم إنّما يتعلق بالصور الذهنية. ولايسري إلى الخارج. فكيف يرفع أحد العلمين الإخر مع اختلاف الصورتين؟! ومن ذلك تعرف تمامية ما ذكره الأُستاذ وضعف المناقشات فيه.

ثمّ إنّ مقتضى الوجه الثاني الذي ذكره غير واحد من الأعيان في تقريب جواز الرجوع إلى الأصل في الملاقي: أنّه لو كان العلم الإجمالي الذي حد طرفيه الملاقى ـ بالفتح ـ ناشئاً من العلم الإجمالي الذي أحد طرفيه الملاقي ـ بالكسر ـ لوجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ كما لو علم بنجاسة أحد إناءين، ثمّ علم أنّ نجاسة أحدهما المعين إن كانت فهي ناشئة من ملاقاته لإناء ثالث، فإنّه حينئذٍ يحصل علم إجمالي بنجاسة ذلك الإناء الثالث، أو طرف الإناء الملاقي.

لكنّه لاينجز، لتأخره رتبة عن العم الأوّل، وإن كان المعلوم متقدماً رتبةً على المعلوم بالعلم الأوّل لأنّ العلم بالعلة، كما قد يكون علة للعلم بالمعلول، كذلك قد

يحصل من العلم بالمعلول كالعلم بوجود النار الحاصل من العلم بوجود الدخان، كما أنّه لو فرض عدم حصول أحد العلمين من الآخر، بأن حصلا من سبب آخر وجب الاجتناب عن المتلاقيين معاً، لعدم انحلال أحدهما بالآخر، ما لو علم بنجاسة إناءين أو إناء ثالث، ثمّ علم بأنّ الإناءين على تقدير نجاستهما فهي ملاقاة أحدهما للآخر. فهذا التفصيل يكون نظير التفصيل الذي ذكره الأُستاذ دام ظله في *كفايته*، غايته أن هذا تفصيل بين صور تقدم أحد العلمين رتبةً على الآخر وتأخره عنه، وكونهما في رتبة واحدة، وذلك تفصيل من حيث تقدم أحدهما على الآخر زماناً وتأخره واقترانهما.

هذا وشيخنا الأعظم رضي الله عنه في *رسائله* فصّل بين صورة حصول العلم بالملاقاة بعد فقد الملاقى ـ بالفتح ـ وبين صورة حصوله في حال وجوده ففي الثانية لايجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لما تقدم من عدم معارضة أصل الطهارة الجاري فيه بأصل آخر، وفي الأُولى يجب الاجتناب عنه لمعارضة الأصل الجاري فيه بالأصل الجاري في الطرف الآخر.

**ولكنه يشكل:** بأنّ فقد الملاقى ـ بالفتح ـ لايوجب عدم جريان أصل الطهارة فيه لإثبات طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ بل يجري فيه، ويتعارض مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض، والفقدان لايمنع من جريان الأصل في المفقود إذا كان الأثر المقصود منه ثابتاً لموضوع موجود، فلو غسل ثوبه النجس بماء يعتقد نجاسته ثم شك بعد الغسل في طهارة الماء المغسول به، جرى استصحاب الطهارة في الماء لإثبات طهارة الثوب وإن كان الماء معدوماً حين إجراء الاستصحاب فيه. وكذا الحال في إجراء استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في الإناء المفقود، بلحاظ أثره في الإناء الملاقى له، فلا فرق بين صورة فقد الملاقى ـ بالفتح ـ حال العلم بالملاقاة، وبين صورة وجوده في كون الأصل الجاري في الملاقى ـ بالكسر ـ بلا معارض فلو بني على جواز العمل بالأصل المرخص في أحد أطراف العلم الإجمالي كان اللازم البناء على طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ مطلقاً.

**هذا والذي تحصل ممّا ذكرنا أُمور:**

**الأول:** أنّ العلم الإجمالى كما هو حاصل بين الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه كذلك هو قائم بين الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقي.

**الثاني:** أنّه لايجوز إجراء الأصل المرخص في الملاقى ولو لم يكن له معارض، لأنّ العلم الإجمالى مانع من إجرائه في كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن المعارض، لأنّه علة لوجوب الموافقة القطعية.

**الثالث:** أنّه لو بني على جواز اجراء الأصل المرخص في كل واحد من الأطراف لم يكن فرق بين صورة فقد الملاقى ـ بالفتح ـ قبل العلم بالملاقاة وعدمه، لجواز إجراء الأصل في الفرد المفقود إذا كان يترتب عليه الأثر في ملاقيه الموجود.

**الرابع:** أن ترتب أفراد العلم المتعلق بالموضوعات لا أثر له في باب الانحلال ما لم يكن ترتب بين أفراد العلم المتعلق بالأحكام، وأنّ التنجز إنّما يستند عقلاً إليه لا إلى العلم بالموضوع، فإنّه علم بالصغرى وهو لاينجز، كما أنّ العلم بالكبرى كذلك، وإنّما المنجز العلم بالنتيجة.

**الخامس:** أن سبق زمان المعلوم على زمان العلم إنّما يقتضي سبق أثر المعلوم لا سبق أثر العلم، فإن أثر العلم مقارن له زماناً وان كان بينهما ترتب طبعي كما هو الحال في الموضوع وحكمه.

**السادس:** أنّ الانحلال في جميع موارده حكمي، لا حقيقي.

**السابع:** أنّ هذا الانحلال الحكمي عقلائي ولايساعده برهان عقلي.

**الثامن:** أنّ المدار في انحلال أحد العلمين بالآخر السبق واللحوق الرتبيان، فإن لم يكونا فالزمانيان، وإنّ السابق يوجب انحلال اللاحق، وأنّ مسألة الملاقاة لأحد أطراف العلم الإجمالي في موارد الثاني لا الأوّل.

هذا وظاهر عبارة المتن التوقف في المسألة، لأنّ الاحتياط الذي ذكره لم يكن

مسبوقاً بالفتوى بالجواز، لأنّ عدم الحكم بالنجاسة لايقتضي الطهارة. نعم لو كانت العبارة: أنّه محكوم بالطهارة، كان الاحتياط استحبابياً.

وقد خرجنا في هذا الباب عن وضع الكتاب، بما رأينا من رغبة بعض إخواننا الحاضرين في مجلس الدرس في ذلك. ومنه سبحانه نستمد العناية والعصمة وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.[1]

## ٧. اقسام الظاهر وأحكامها

وأمّا وجه الاحتمال الآخر ـ وهو ظهور حال المسلم ـ فلا دليل على حجيته، إلّا أن يكون الشك بعد خروج الوقت، فقد قامت الأدلة على جواز البناء على وقوع الفعل فيه. أمّا في غير ذلك فلا دليل عليه، إذ مرجع ذلك إلى أنّ إسلام المسلم يقتضي

---

١. *مستمسك العروة*، ج١، ص٢٥٣ ـ ٢٦١ وفي ختام هذا البحث ينبغي التنبيه على أمرين:

١. وجوب الاجتناب عن الطرفين إنّما يثبت إذا تعلق العلم بالتكليف الفعلي ابتداء كما في الشبهات الحكمية أو تعلق بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعية، وأمّا إذا تعلّق بالموضوع الناقص أي بجزء الموضوع للحكم فلا مانع من جريان الأصل والحكم بعدم تحقق الموضوع التام كما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان مذكى مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان يقتضي وجوب الاجتناب عن أكل لحم كل من الجسدين، إلّا أنّه إذا مس شخص أحدهما لايحكم عليه بوجوب الغسل، لأنّ المعلوم بالإجمال ـ وهو بدن ميت الإنسان ـ جزء للموضوع للحكم بوجوب الغسل وتمامه مس بدن ميت الإنسان وهو مشكوك التحقق والأصل عدمه.

وكذلك إذا علم إجمالاً بغصبية إحدى الشجرتين ثم حصلت لأحدهما ثمرة دون الأُخرى، فيجوز التصرف في الثمرة تكليفاً أو عدم ضمانها وضعاً، فإنّ المحرّم للثمرة كونها نماء المغضوب، وهو مشكوك فيه، والأصل عدمه، كما ذهب إليه سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ خلافاً لشيخه النائيني ﷺ (*مصباح الأصول*، ج٢، ص٤١٧).

ثمّ إنّ ما تقدم إنّما يجري في التصرفات غير المتوقفة على الملك كالأكل والشرب واللبس والاستعمال وأمّا المتوقفة عليه فلا تجوز، فإنّ الاستصحاب المذكور لايثبت كونه ملكاً إلّا على القول بالأصل المثبت. (*مصباح الأصول*، ج٢، ص٤٠٩ و٤١٠).

٢. هذا الذي ذكر من عدم وجوب الاجتناب إذا لم تكن الأطراف مسبوقة بملكية الغير وإلّا فالحكم ضمان المنافع وحرمة التصرف فيها كما إذا اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأُخرى فاشتبها وحصل النماء لأحدهما وذلك لاستصحاب بقاء الشجرة في ملك مالكها.

وقوع الفعل منه فيبنى عليه، وليس ذلك إلّا عملاً بقاعدة المقتضي التي اشتهر عدم ثبوتها وعدم جواز العمل عليها.[١]

وأمّا قاعدة التجاوز فليست هي من ظهور الحال، بل هي من قبيل ظهور الفعل، لأنّ الدخول في الفعل المرتب على المشكوك فعله يدل على وقوع ما قبله.

وبالجملة: الظاهر تارةً يكون قولاً، وأُخرى يكون فعلاً، وثالثة: يكون حالاً. والجميع إن كان مقروناً بقصد الحكاية فهو خبر، وحجيته تختلف باختلاف الموارد، من حيث كون الموارد حكماً أو موضوعاً، من حقوق الناس أو من حقوق الله تعالى، أو لا من هذا ولا من ذاك وباختلاف الخصوصيات من حيث كون المخبر عادلاً، أو ثقة، أو ذا يد، أو غير ذلك، وكون المخبر واحداً أو متعدداً وغير ذلك. وتختلف الحجية باختلاف ذلك كله حسبما تقتضيه الأدلة.

وإذا لم يكن قصد الحكاية فالدال ليس من الخبر. والدلالة إن كانت عقيلة للزوم

---

١. قد يستدل على صحة القاعدة المذكورة بسيرة العقلاء بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضي مع الشك في وجود المانع.

ورد بمنع السيرة بل ثبت خلافها فإذا رمى أحد حجراً إلى أحد وشك في وجود مانع عن وصوله إليه مع العلم بأنّه لو وصل إليه لقتله، فهل يحكم العقلاء بتحقق القتل وجواز القصاص؟

وقد يستدل عليها بأصالة عدم المانع فإذا صب الماء على شيء متنجس في الظلمة ـ مثلاً فبعد إحراز الصب ونفي المانع بالأصل يحكم بحصول الطهارة، لكن الأصل المذكور لايثبت عنوان الغسل الذي هو موضوع الطهارة إلّا بناء على القول بالأصل المثبت.

وقد يتخيل بشمول روايات الاستصحاب لها، لكن حرمة نقض اليقين بالشك لايصدق إلّا في فرض تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين ولو في زمانين، وفي قاعدة المقتضي، اليقين تعلق به والشك لم يتعلق به بل بالمانع، ففي المثال السابق عدم ترتيب الطهارة على الصب ليس من نقض اليقين بالشك فإن كلا من اليقين والشك تعلق بخير ما تعلق به الآخر فلايصدق النقض ثمّ إنّ ظاهر الأقوال والألفاظ حجة ببناء العقلاء وقد امضى الشرع قطعاً. فيقدم على الأُصول العملية وأمّا ظاهر العمل وظاهر الحال، فالأصل فيهما عدم الحجية لأنّهما من الظن الذي لايغني من الحق شيئاً نعم إذا دل دليل خاص على حجية ظاهر عمل أو ظاهر حال في بعض الموالد نقبله.

واعلم انّ الشهيد رضي الله عنه في *قواعده*، ج ١، ص ١٣٧ ـ من منشورات مكتبة المفيد تعرض لتعارض الأصل والظاهر وتقديم أحدهما على الآخر فراجعها إن شئت. والله الموفق.

العقلي فلا إشكال في الحجية، وان لم يكن عقلياً بل كان مستنداً إلى غلبة أو اقتضاء أو نحوهما فالدلالة محتاجة إلى دليل. ومنه المقام، فإنّ الدلالة المستندة إلى مجرد وجود المقتضي لا دليل عليها.[١]

## ٨. التزاحم بين الأجزاء والشرائط

تنبيه: إجراء قواعد التزاحم في المقام - من الترجيح بالأهمية، أو احتمال الأهمية، والتخيير مع التساوي في الاهتمام، أو لكون احتمال الأهمية موجوداً في الطرفين - إنّما يتم مع تعذر الجمع بين الأمرين، لضيق الوقت أو نحوه[٢] أما مع إمكان الجمع فإجراؤه كلية غير ظاهر لاختصاص ذلك بما إذا كانت الملاكات موجودة في الطرفين، بأن كان هناك واجبان[٣] تعذر الجمع بينهما، مثل أن يدور الأمر بين انقاذ الغريق، وتطهير المسجد، أو فعل الصلاة، أو ترك التصرف في المغصوب، أو نحو ذلك من موارد الدوران فإنّه لا قصور في وجود الملاك في انقاذ الغريق، كما لا قصور في وجوده أيضاً في فعل الصلاة، وفي تطهير المسجد وفي ترك التصرف في المغصوب، ولما لم يكن العمل بهما معاً، يرجع إلى القواعد العقلية الموجبة للتخيير أو الترجيح في الموافقة والمخالفة.

أما إذا علم كون التكليف واحداً وكون الملاك موجوداً في أحد الطرفين لا غير، وكان الشك في موضوعه، فاللازم الجمع بين المحتملين، عملاً بالعلم الإجمالي.[٤]

نعم العلم بأهمية أحد الامرين يكون موجباً للعلم بوجود الملاك فيه لا غير فلايجب الآخر. كما أنّه مع التساوي في الاهتمام يعلم بوجود الملاك في كل منهما

---

١. *المستمسك*، ج ١٠، ص٢٧٧و٢٧٨.

٢. كعدم كفاية الماء عن الطهارة المائية وعن إزالة النجاسة عن بدن المصلي أو لباسه.

٣. أي واجبان نفسيان مستقلان دون الواجبات الضمنية والغيرية.

٤. فليس دوران الامر بين الأجزاء والشرائط من التعارض الموجب للتساقط ولا من التزاحم حتى يرجع إلى مرجحاته. كما يأتي بيانه في كلام السيد الماتن عن قريب.

تخييراً، فيجب أحدهما على التخيير دون الآخر. كما أنّه مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك، في محتمل الأهمية، إما تعييناً أو تخييراً بينه وبين الآخر، فيجب بعينه عقلاً دون الآخر.

أمّا إذا كان احتمال الأهمية موجوداً في كل من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك في كل منهما تخييراً، فلا طريق للحكم بوجوب أحدهما تخييراً مع إمكان الجمع، بل يجب الجمع بينهما عقلاً، للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما المردد بينهما.

وما ذكرنا مطرد في جميع موارد الدوران بين ترك شرط وشرط آخر، وبين ترك جزء وجزء آخر، وبين ترك شرط وترك جزء، مع العلم بوجوب الواجب وعدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه. مثل أن يدور الأمر بين ترك الطمأنينة في الصلاة وترك القيام، وبين ترك القيام في الصلاة وترك الركوع، وبين ترك القيام وترك الاستقبال... إلى غير ذلك من موارد الدوران. والحكم فيه ما ذكرناه، من أنّه إن علم بتساوي الأمرين في نظر الشارع فقد علم بوجود ذلك الملاك في كل منهما تخييراً، فيتخير المكلف بينهما، وإن علم بأهمية أحدهم بعينه فقد علم بوجود الملاك فيه لا غير، وإن علم بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك في محتمل الأهمية وشك في وجوده في الآخر، وإن احتمل الأهمية في كل من الطرفين فلا طريق إلى إحراز الملاك في أحدهما تعييناً، ومع تردده بينهما يجب الاحتياط بالجمع مع إمكانه ومع عدم امكانه يتخير بينهما، لكن في الحكم بالإجزاء وسقوط القضاء إشكال، لعدم الدليل عليه.[١]

---

١. *المستمسك*، ج ١، ص ٥٤٦ ويحسن بنا أن نذكر نظراً آخر في هذا المقام حتى يكون القارئ على بصيرة كاملة في هذه الكبرى الكلية التي لها مصاديق كثيرة وهي محل الابتلاء للجميع.

قيل: إنّ دوران الأمر بين شرط وجزء أو جزء وجزء أو بين شرط وشرط أو بين عدم مانع وعدم مانع وغيرها كلها عند المشهور من باب التزاحم ولذا رجعوا إلى ترجيح بعضها على بعض إلى الأهميه واحتمالها وبالاسبقية بالوجود إلّا أنّ الصحيح أن الموارد المذكورة من باب التعارض فإنّ الميزان في تعارض الدليلين تكاذبهما وتنافيهما في مقام الجعل والتشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية والامتثال، بأن يستحيل جعلهما وتشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين في مورد واحد، والتعبد بهما أمر غير معقول ـ فصدق كل

←

→

منهما يدل على كذب الآخر ولو بالالتزام وهذا هو الميزان الكلي في تعارض الدليلين بلا فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها أو في جعلها ـ كما التزم به العدلية ـ والقول بعدم تبعيتها لهما، لأنا قلنا بذلك أم لم نقل يستحيل الجمع بين الضدين أو النقيضين بحسب الجعل والتشريع، فما عن صاحب *الكفاية* ﷺ من أنّ ميزان التعارض أن لايكون لكلا الحكمين مقتض وملاك بل كان المقتضي لأحدهما فمما لا وجه له، لما مر من أن القول بوجود الملاك في الأحكام وعدمه اجنبيان عن بابي المعارضة والمزاحمة بل المدار في التعارض عدم إمكان الجمع بين الحكمين في مرحلة الجعل والتشريع كما مر هذا. على أنّ العلم بالملاك وانّه واحد أو متعدد يحتاج إلى علم الغيب المختص بأهله وليس لنا إلى إحرازه سبيل إلّا أن يستكشف وجوده من الأحكام نفسها ومعه كيف يمكن إحراز أنّه واحد أو متعدد مع الكلام في تعدد الحكم ووحدته. أمّا المتزاحمان فلا مانع من جعل كل منهما على نحو القضية الحقيقية فإنّ الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة عقلاً أو من جهة اقتضاء نفس الخطاب ذلك من غير أن يكون للقضية نظر إلى ثبوت موضوعها ـ وهو القادر ـ وعدمه فأيّ مانع معه من أن يجعل على ذمة المكلف وجوب الصلاة في وقت معين إذا قدر عليها ويجعل على ذمته أيضاً وجوب الإزالة أو غيرها على تقدير القدرة عليها حيث لا تكاذب بين الجعلين بوجه ولاينفي أحدهما الآخر أبداً. نعم التنافي بين المتزاحمين إنّما هو في مقام الفعلية والامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين في زمان واحد حيث أن له قدرة واحدة فإمّا أن يعلمها في هذا أو يعملها في ذاك فالأخذ بأحد الحكمين في المتزاحمين يقتضي ارتفاع موضوع الحكم الآخر وشرطه لأنّه إذا صرف قدرته في أحدهما فلا قدرة له لامتثال التكليف الآخر وهذا بخلاف الأخذ بأحد المتعارضين لأنّ الأخذ بأحدهما يقتضي عدم ثبوت الحكم الآخر حيث يدل على عدم صدوره لتكاذبهما بحسب مرحلة الجعل والتشريع مع بقاء موضوعه بحاله وإذا عرفت ما هو الميزان في كل من التعارض والتزاحم فنقول: التزاحم على ما بيناه في بحث الترتب وغيره إنّما يتحقق بين تكليفين استقلاليين لايتمكن المكلف من الجمع بينهما في الامتثال، ومقتضى القاعدة حينئذٍ عدم وجوب امتثالهما معاً وأمّا امتثال أحدهما فحيث انّه متمكن منه فيجب عليه إذ لا موجب لسقوط التكليف عن كليهما، نعم لابُدّ في تشخيص أن ما يجب امتثاله أيّ من المتزاحمين من مراجعة المرجحات المقررة في محلها بلا فرق في ذلك بين كونهما وجوبيين أو تحريميين أو بالاختلاف.

وأمّا إذا كان التكليف واحداً متعلقاً بعمل ذي أجزاء وشروط وجودية أو عدمية ودار الأمر فيه بين ترك جزء أو جزء آخر أو بين شرط وشرط آخر أو الإتيان بمانع أو بمانع آخر فلاتأتي فيه كبرى التزاحم بل هو في مثله أمر غير معقول وذلك فإن المركب من جزء وشرط فعل واحد ارتباطي بمعنى أن ما دل على وجوب كل واحد من الأجزاء والشرائط إرشاد إلى جزئية الجزء أو شرطية الشرط ومعناهما أنّ الركوع ـ مثلاً ـ واجب مقيداً بما إذا تعقبه السجود وهما واجبان مقيدان بتعقب الجزء الثالث وجمعهما واجب مقيد بتعقبه بالجزء الرابع وهكذا إلى آخر الأجزاء والشرائط، ومعه إذا لم يتمكن المكلف من جزئين أو شرطين منهما معاً (وأمّا إذا تمكن من الجمع بين الأمرين ولو بتكرار العمل فيجب الاحتياط وتكرار العمل تارةً مع أحد وأُخرى مع الآخر للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما أي إمّا انّ الصلاة عن القيام دون استقبال القبلة مثلاً واجبة وإمّا

←

الصلاة مع الاستقبال دون القيام واجبة مثلاً). سقط عنه الأمر المتعلق بالمركب لتعذر جزءه أو شرطه فإنّ التكليف ارتباطي ووجوب كل من الأجزاء والشرائط مقيد بوجود الآخر كما مر. نعم الدليل القطعي قام في خصوص الصلاة على وجوب الإتيان بما تمكن المكلف من أجزائها وشرائطها وإنّه إذا تعذرت منها مرتبة تعينت مرتبة أُخرى من مراتبها وذلك للإجماع القطعي والقاعدة المتصيدة من أنّ الصلاة لاتسقط بحال المستفادة مما ورد في المستحاضة من أنّها لاتدع الصلاة على حال [راجع: ب١، من أبواب الاستحاضة من *الوسائل*]. للقطع بعدم خصوصية للمستحاضة في ذلك، إلّا أنّه تكليف جديد وهذا الأمر الجديد إمّا أنّه تعلق بالأجزاء المقيدة بالاستقبال ـ مثلاً ـ أو على المقيدة بالاستقرار والطمأنينة، فيما إذا دار أمر المكلف بين الصلاة إلى القبلة فاقدة للاستقرار وبين الصلاة معه إلى غير القبلة للقطع بعدم وجوبهما معاً فوجوب كل منهما يكذب وجوب الآخر وهذا هو التعارض كما عرفت (لا تكاذب بين الواجبين في مقام الجعل مع قطع النظر عن مرحلة الامتثال كما هو ميزان التعارض عنده بل الكاذب بلحاظ عجز المكلف وهو ميزان التزاحم). فلا بُدّ حينئذٍ من ملاحظة أدلة ذينك الجزئين أو الشرطين فإن كان دليل أحدهما لفظياً دون الآخر ليتقدم ما كان دليله كذلك على غيره بإطلاقه فإنّ الأدلة اللبية يقتصر فيها على المقدار المتيقن. وإذا كان كلاهما لفظياً وكانت دلالة أحدهما بالعموم ودلالة الآخر بالإطلاق فما كانت دلالته بالعموم يتقدم على ما دلالته بالإطلاق لأنّ العموم يصلح أن يكون قرينة وبياناً للمطلق دون العكس. وإذا كانا متساويين من تلك الجهة فيتساقطان ويتخير المكلف بينهما بمقتضى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما واندفاع احتمال التعين في أحدهما بالبراءة كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولا مساغ حينئذٍ للترجيح بالأهمية إذ الشك فيما هو المجعول الواقعي سواء أكان هو الأهم أم غيره، ومن هنا ربما يتعارض الإباحة مع الوجوب مع أنّه أهمّ من الإباحة يقيناً ثم إنّا لو أغمضنا عن ذلك وبنينا على أن المدار في التعارض وحدة الملاك والمقتضي وعدم اشتمال كلا المتعارضين عليهما أيضاً لاتندرج المسألة في كبرى التزاحم وذلك لأنّ الصور المحتملة في مقام الثبوت ثلاث لا رابع لها إذ الجزءان أو الشرطان اللذان دار الامر بينهما إمّا أن لايكون في شيء منهما الملاك. وإمّا أن يكون الملاك لكل منهما بحيث لو أتى بالصلاة فاقدة لشيء منهما بطلت. وإمّا أن يكون الملاك لأحدهما دون الآخر. أمّا الصورة الأُولى فلازمها الحكم بصحة الصلاة الفاقدة لذينك الجزءين أو الشرطين معاً إذ لا ملك ولا مدخلية لهما في الصلاة وهذه خلاف علمنا الإجمالي بوجوبها مقيدة بهذا أو بذاك. وأمّا الصورة الثانية فلازمها سقوط الأمر بالصلاة لمدخلية كل من الجزءين أو الشرطين في صحتها بحيث إذا وقعت فاقدة لأحدهما بطلت وبما أن المكلف عاجز عن إتيانهما معاً فيسقط عنه الأمر بالصلاة وهذا أيضاً على خلاف العلم الاجمالي بوجوبها مقيدة بأحدهما، ومع بطلان القسمين السابقين تتعين الصورة الثالثة وهي أن يكون المقتضي لأحدهما دون الآخر وهو الميزان في تعارض الدليلين عند صاحب *الكفاية* ﷺ فعلى مسلكنا ومسلكه لابُدّ من اندراج المسألة تحت كبرى التعارض. وهذا بخلاف التزاحم بين التكليفين الاستقلاليين، إذ لا مانع من اشتمال كل منهما على الملاك وبما أنّ المكلف غير متمكن من امتثالهما فيسقط التكليف عن أحدهما ويبقى الآخر بحاله، والمتحصل أنّ في تلك المسائل لا سبيل للرجوع إلى مرجحات باب التزاحم، كما في *التنقيح*، ج١، ص٤٠٢ ـ ٤٠٥.

أقول: فالمتحصل مما علقنا أنّ ما أفاده سيدنا الأُستاذ الخوئي﵀ من إدخال المقام في باب التعارض محل نظر فإنّ دعواه القطع بعدم وجوب كلا الجزئين اللذين يعجز المكلف من إتيانهما ممنوعة إذا فرض قدرة المكلف عليهما في الصلاتين ولو مع الفصل الزماني بينهما كان يأتي بالصلاة مع الطمأنية في أول الوقت وبالصلاة مع الاستقبال في آخر الوقت، بل مقتضي القاعدة وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما عند سيدنا الأُستاذ الحكيم، نعم هي صحيحة إذا لم يتمكن المكلف من الصلاتين لضيق الوقت ونحوه لكن عدم الوجوب حينئذ مستند إلى عجز المكلف من الامتثال كما في دوران الأمر بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرف في الأرض المغصوبة فإنّ القطع بعدم وجوب كليهما مستند إلى عجز المكلف في مرحلة الامتثال ثم إنّه لايتعين في بحث دوران الأمر بين جزء وجزء، مثلاً انتفاء الأمر بالمركب والقول بحدوث حكم جديد في خصوص الصلاة بل يمكن فرض بقاء الأمر بالمركب وفرض انتفاء الوجوب الضمني في أحد الجزئين أو فرض انتفاء الوجوب الضمني أو الوجوب الغيري إذا دار الأمر بين الجزء والشرط. فتأمل وعلى كل الأظهر ما اختاره السيد الحكيم﵀ ولله الحمد.

## ٩. الفحص في الشبهات الموضوعية

**(إذا شك في مقدار ماله وانّه وصل إلى حد الاستطاعة أو لا؟ هل يجب عليه الفحص أو لا؟ وجهان أحوطهما ذلك....).**

من المعلوم أنّ الشبهة في المقام موضوعية، وقد اشتهر عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كلية، لإطلاق أدلة الأصول الشرعية كاستصحاب العدم، وأصالة الحل، ونحوهما مما يقتضي نفي التكليف. وكذا البراءة العقلية، بناء على عمومها للشك في التكليف إذا كان بتقصير المكلف بأن يكون المراد من عدم البيان ـ المأخوذ موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ ما هو أعم مما كان بترك الفحص

وطلب البيان، كما هو الظاهر.[١]

نعم بناءً على أنّ المراد منه عدم البيان لا من قبل المكلف لم تجر القاعدة إذا كان عدم البيان لعدم الفحص. لكن في الأُصول الشرعية كفاية في اقتضاء عدم وجوب الفحص في المقام ونحوه، كباب الشك في تحقق النصاب في الزكاة، والشك في تحقق الربح في الخمس.

لكن ذهب جماعة إلى وجوب الفحص في الأبواب المذكورة، بل الظاهر أنه المشهور مع الشك في تحقق النصاب. ولعله هناك في محله لرواية زيد الصائغ[٢] المتضمنة لوجوب تصفية الدراهم المغشوشة، مع الشك في مقدارها[٣] وموردها وإن كان صورة الشك في قدر الواجب مع العلم بوجود النصاب، لكن يمكن استفادة الحكم منها في غيرها من الصور. لكن التعدي عن الزكاة إلى الخمس فضلاً عن المقام غير ظاهر.

وقد يستدل عليه بأنّه لو وجب الفحص لزمت المخالفة القطعية الكثيرة التي يعلم من الشارع المقدس كراهتها المستلزم لوجوب الاحتياط. وفيه ان لزوم المخالفة

---

١. فالعمدة عند السيّد الأُستاذ الحكيم ﷺ وغيره في عدم وجوب الفحص في الشبهات الخارجية، إطلاق أدلة الاستصحاب وأصالة الحلية ونحوهما، قال في *حقائق الأصول*، ج ٢، ص ٣٦٠: أنّ الظاهر من أدلة البراءة مثل حديث الرفع والسعة ونحوهما أنّ موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع وهو حاصل قبل الفحص كما الفحص.

ولو قلنا بأنّ المراد بالبيان هو الحجة الواصلة فعلاً جاز الرجوع إلى البرائة العقلية قبل الفحص بمجرد الشك، لعدم وصول الحجة حينئذٍ.

والأول غريب وليس له نظير... والثاني أضعف منه يظهر ذلك مما عرفت من لازمه، والثالث قريب. ولكن الأخير منه أقرب، لعدم صحة الاحتجاج في نظر العقلاء بوجود الحجة واقعاً مع عدم وصولها إلى المكلف وجهله بها. ومجرد كونه قادراً على رفع جهله لايصحح العقاب كما هو الحال في الشبهات الموضوعية أيضاً. انتهى.

**أقول**: الذي جعله غريباً هو الذي اختاره السيّد الشهيد الصدر رضي الله عنه وسمّاه حق الطاعة وأنكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشرعيات، ولكنه ضعيف.

وملاحظة حال الحكومات والقوانين الدولية يعين الثالث كما صرح به صاحب *الكفاية* ﷺ وكأنه الأقرب.

٢. الرواية غير حجة لضعف سندها بجهالة محمّدبن عبدالله بن هلال وزيد الصائغ.

٣. *الوسائل*، باب ٧، من أبواب زكاة الذهب والفضة، حديث ١.

الكثيرة غير بعيد، لكن كونها مكروهة على وجه تقتضي كراهتها وجوب الاحتياط غير ظاهر، بل هو مصادرة.[١]

## ١٠. حول اعتبار اتصال الشك باليقين وعدمه

**(وإن علم الأمرين وشك في المتأخّر منهما، بنى على أنّه محدث إذا جهل تاريخهما(١). أو جهل تاريخ الوضوء(٢)، وأما إذا جهل تاريخ الحدث وعلم تاريخ الوضوء بنى على بقائه(٣). ولايجري استصحاب الحدث حينئذٍ حتى يعارضه لعدم اتصال الشك باليقين به (٤) حتى يحكم ببقائه. والأمر في صورة جهلهما أو جهل تاريخ الوضوء، وإن كان كذلك(٥) إلّا أن مقتضى شرطية الوضوء وجوب إحرازه(٦) ولكن الأحوط الوضوء في هذه الصورة أيضاً(٧).**

١. كما هو المشهور، كما عن جماعة، للشك في الشرط الموجب للشك في المشروط، الذي لابدّ في نظر العقل من اليقين بحصوله، لقاعدة أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وعن *المعتبر* و*جامع المقاصد* التفصيل بين الجهل بالحال السابقة على الحالتين فكالمشهور، وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها، ونسب إلى المشهور بين المتأخرين. للعلم بثبوت الضد والشك في انتقاضه. فيستصحب. ولايعارض باستصحاب نفس الحالة السابقة، للعلم بارتفاعها، ولا باستصحاب مثلها، للشك في ثبوته، لاحتمال تعاقب المتجانسين. فإذا كان متطهراً وعلم بوقوع الحدث والوضوء منه وجهل المتأخر منهما، فلأجل أنّه يحتمل كون الوضوء متقدماً وواقعاً عقيب الطهارة، ويحتمل كونه متأخراً ورافعاً للحدث، فلم يتيقن حصول طهارة غير الأُولى، فلا مجال لاستصحابها، لعدم اليقين بالحدوث. وفيه ما عن *شرح الدروس* وغيره من المعارضة باستصحاب الطهارة المعلومة، حال الوضوء المجهول التاريخ،[٢] للشك في ارتفاعها.

---

١. *المستمسك*، ج ١٠، ص١٠٣و ١٠٤.

٢. أي حال الفراغ عن الوضوء المجهول التاريخ.

وفي *قواعد* العلامة وعن غيرها من كتبه التفصيل بين الجهل بالحال السابقة فكالمشهور، وبين العلم بها فيبني عليها. وفيه: إن كان الوجه فيه استصحاب نفس الحال السابقة فقد عرفت حصول اليقين بانتفاضها، وإن كان استصحاب الحال التي كانت حال الوضوء[1] مثلاً، التي يحتمل اتحادها مع الحال السابقة ـ كما ذكره في *شرح الدروس* وغيره ـ فلو تم كان معارضاً باستصحاب ضد الحال السابقة، ولو بني ـ كما *عن المدارك* بل حكي عن العلامة ـ على تخصيص كلامه بصورة كون كل من الحادثين المجهول تقدم كل منهما معلوم النقض لما قبله، كما لو علم كون الوضوء المعلوم رافعاً للحدث، وكون الحدث المعلوم رافعاً للطهارة، فمع العلم بالحال السابقة يخرج الفرض عن الشك إلى اليقين، إذ الحال السابقة إن كانت هي الحدث فالمتقدم هو الوضوء والمتأخر الحدث، وإن كانت هي الطهارة فبالعكس، ولا شك حينئذٍ، كما *عن الذكرى والمدارك* الاعتراف به. اللّهم إلّا أن يكون مورد الكلام صورة احتمال حدوث وضوء آخر بعد الحدث المتأخر في الفرض الأوّل، وحدث آخر بعد الوضوء المتأخر في الفرض الثاني ـ كما قد يظهر من محكي *المختلف*، واعترف به الوحيد في حاشية *المدارك* ـ فتخرج المسألة عن صورة الجهل بالتاريخ، وتدخل في مسألة الشك في الحدث بعد يقين الوضوء، أو في عكسها اللتين قد عرفت وجوب الرجوع فيهما إلى الاستصحاب إجماعاً.

هذا والظاهر قصور أدلة الأستصحاب عن شمول مجهول التاريخ فى الطرفين، ففي المقام يكون المرجع قاعدة الاشتغال ابتداء، كما تقدم في الاستدلال للمشهور، لا أنّها المرجع بعد سقوط الاستصحاب في الطرفين من أجل المعارضة. وسيأتي بيان وجهه.

٢. يعني: وعلم تاريخ الحدث، فيبني على أنّه محدث، إمّا الاستصحاب الحدث غير المعارض باستصحاب الطهارة ـ بناءً على عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ـ أو لقاعدة الاشتغال بعد سقوط الاستصحاب في الطرفين للمعارضة، كما هو ظاهر المشهور.

---

١. أي حال الفراغ عن الوضوء المجهول التاريخ.

٣. يعني: بقاء الوضوء للاستصحاب، خلافاً لظاهر المشهور، حيث لم يفرقوا بين معلوم التارخ ومجهوله في جريان الاستصحاب.

٤. هذه شبهة ذكرها سيد المحققين الأعاظم﵀[١] في درسه الشريف على ما حكي، واشتهرت بين من تأخر عنه، وربما تقرب بأحد وجوه.

الأوّل: ما ذكره الأُستاذ﵀ في *الكفاية*[٢] من عدم إحراز كون رفع اليد عن اليقين في زمان الشك في نقض اليقين بالشك لاحتمال انفصاله عنه باليقين بوجود الضد، فيكون من نقض اليقين باليقين وقد تقرر في محله أن التمسك بعموم الدليل العام موقوف على إحراز عنوانه. مثلاً إذا شككنا في الحدث في الساعة الثالثة من الزوال في الفرض المتقدم، فلم نبن على بقائه، احتمل أن يكون من نقض اليقين باليقين بالطهارة،[٣] لاحتمال حصوله قبل الزوال الذي هو زمان اليقين بالطهارة.

---

١. قيل: هو الميرزا الشيرازي الكبير﵀ لكن ظاهر كلام السيّد الأُستاذ الخوئي قدامة الشبهة، حيث نقلها عن الفاضل النراقي وأجاب عنها، فانظر *مصباح الأُصول*، ج٣ في الاستصحاب، ص٤٠و٤١. لكن في *التنقيح*، ج ٥، ٩٨ نقلها عن الشيخ الراضي أُستاذ صاحب *العروة*.

٢. في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب متناً وهامشاً.

٣. العمدة في اشتراط إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين عند صاحب *الكفاية* هي صدق نقض اليقين بالشك كما صرح به في *الكفاية* متنا وهامشاً. وهذا هو الذي ذكره سيدنا الأُستاذ الحكيم أيضاً.

ونسب سيدنا الأُستاذ الخوئي إليه أنّه لأجل الاستفادة من كلمة (فاء) في قوله﵇: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» فلاتشمل أدلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد احتمال الانفصال. أمّا موارد الانفصال اليقيني... وأمّا موارد احتمال الانفصال فلأنّ الشبهة حينئذٍ مصداقيه، فلايمكن الرجوع معه إلى العموم... (*مصباح الاصول*، ج٣، ص١٨٣و١٨٤).

أقول: وهذه النسبة عجيبة من مثل هذا المحقق﵀ ولا أظن بصاحب *الكفاية*﵀ أن يفهم من عبارة الحديث المتقدمة اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فإنّ عدم دلالتها عليه واضح لكل من لاحظ الحديث. ولا دليل عليه في غير هذا الحديث من أدلة الاستصحاب تعبداً وبعنوانه. على أنّ الحديث المذكور ضعيف سنداً على الأقوى.

ثمّ إنّ اعتبار هذا الشرط غير ظاهر فإن المحدث إذا شك في الطهارة من الوضوء أو الغسل، فإنّ احتمال ارتفاع أحدث بأحدهما يلازم احتمال العلم فإنّ الوضوء أو الغسل من الأُمور العبادية التي لاتتحقق إلّا مع العلم والالتفات فلابدّ من القول بعدم جريان الاستصحاب بناءً على اعتبار الشرط المذكور في هذا الفرض

←

وفيه أولاً: أنّه مبني على سراية العلم إلى الخارج، إذ لو لم نقل بذلك ـ كما هو التحقيق من تقومه بالصور الذهنية لا غير ـ فلايحتمل أن يكون رفع اليد عن مجهول التاريخ في زمان الشك من نقض اليقين باليقين، إذ لو لاحظنا الأزمنة الإجمالية من زمان اليقين بحدوثه إجمالاً إلى زمان الشك لم نجد فيها ما يحتمل أن يكون زمان يقين بارتفاعه، بل كلها أزمنة شك في بقائه وثانياً: أنه لو سلم ذلك جرى في استصحاب معلوم التاريخ أيضاً. فإن زمان اليقين بحدوث مجهول التاريخ مما يحتمل انطباقه على ما بعد زمان اليقين بحدوث معلوم التأريخ ـ كالساعة الثانية من الزوال في الفرض المتقدم ـ وحينئذٍ فيحتمل أن يكون رفع اليد عن معلوم التاريخ في زمان الشك في وجوده من قبيل نقض اليقين باليقين. بل لو تم ذلك لاقتضى المنع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً، وفي الكلي في القسم الثاني، وفيما لو علم بارتفاع الحادث وتردد بين زمانين، كما لو علم بموت الزوج وتردد بين أن يكون في السنة الأُولى والثانية، فإنّه يقال أيضاً: لا مجال لاستصحاب حياته في السنة الأُولى، لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين... إلى غير ذلك من الموارد التي لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب فيها.

الثاني: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب أن لو رجعنا القهقرى من زمان الشك في وجود المستصحب إلى الأزمنة التفصيليه السابقة، فلابُدّ أن نعثر على زمان تفصيلي يعلم بوجود المستصحب فيه، وهذا المعنى غير حاصل في مجهول التاريخ، فإنّا إذا فرضنا أن زيداً في الساعة الأُولى من الزوال كان متطهراً وعلمنا بأنّه أحدث إمّا في ساعة قبل الزوال أو في ساعة بعده، فإذا شككنا في أنّه في الساعة الثالثة من الزوال محدث أو متطهر، وأوردنا الرجوع إلى الأزمنة التفصيلية السابقة على الساعة الثالثة، لم نعثر على زمان يعلم فيه بالحدث إذ الساعة الثانية من الزوال يحتمل حدث

---

ونظائره الكثيرة التي يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزماً للعلم بالارتفاع واحتماله مستلزم لاحتماله، سواء في مجهول التاريخ أو في معلومه، وما في *الكفاية* من وجه الاعتبار غير ظاهر لصدق نقض اليقين في الشك مع احتمال انفصال الزمانين، فإنّه لايخرج عن حد الشك بعدُ. كما أفاده الماتن ﷺ.

الحدث فيها، والساعة الأُولى يعلم بحصول الطهارة فيها (وفيه): أنّ دعوى ظهور أدلة الاستصحاب في اعتبار هذا المعنى في جريانه ممنوعة. مع أنّ لازمها أن لو تردد حدوث المستصحب بين زمانين واحتمل انعدامه في ثاني أزمنة حدوثه لم يجر الاستصحاب فيه، مثلاً إذا علمنا أن زيداً تطهر في إحدى الساعتين الأُولى أو الثانية من الزوال، وأحتمل حدثه في الساعة الثانية بعد الطهارة، يمتنع استصحاب الطهارة، لعدم زمان تفصيلي يعلم فيه بالطهارة ولايظن إمكان الالتزام بذلك.

**الثالث**: أنّ الظاهر من دليل الاستصحاب كون الشك الذي لايجوز نقض اليقين به شكاً في زمان واحد يشك فيه في البقاء والارتفاع معاً، وليس الشك في مجهول التاريخ كذلك، إذ الحدث في المثال المقتدم مما لايحتمل ارتفاعه في الساعة الثالثة من الزوال وإنّما يحتمل ارتفاعه في الساعة الأُولى منه لا غير، لأنّه إن كان قد وجد قبل الزوال فقد ارتفع في الساعة الأُولى من الزوال، وإن كان قد وجد بعده فهو باقٍ في الساعة الثالثة من الزوال، فاحتمال البقاء في زمان واحتمال الارتفاع في زمان آخر. وفيه: المنع من هذا الظهور، ولا قرينة عليه، بل قوام الاستصحاب الشك في البقاء في أنّ الاستصحاب، وهو حاصل، مع أنّه لو تم لجري في معلوم التأريخ. فإنّ الشك في بقاء الطهارة في الساعة الثالثة من الزوال ليس شكاً في ارتفاعها فيها، بل إنّما يحتمل ارتفاعها في الثانية التي يحتمل حدوث الحدث فيها، وكذا أمثاله من موارد الشك في حدوث الرافع في زمان معين قبل زمان الشك في البقاء، مما لا مجال للتأمّل في جريان الاستصحاب فيها.

**الرابع**: أن قوام الاستصحاب أن يكون الشك في امتداد المستصحب، وليس هذا كذلك، فإن الحدث المجهول التاريخ في المقام إن كان سابقاً على الزوال فهو مرتفع، ولا امتداد له، وإن كان متأخراً عن الزوال فهو باق، فالشك في الحقيقة في التقدم والتأخر، لا في الامتداد وعدمه. (وفيه): أنّه لا ريب في حصول الشك في امتداد مجهول التاريخ وإن كان السبب فيه الشك في التقدم والتأخر، وكون السبب ذلك لايضر في حصول شرط الاستصحاب وقوامه.

وهذه الوجوه ذكرها بعض الأعيان المحققين[١] في درسه. وهناك وجه آخر ربما يستفاد من كلامه أيضاً، وهو أنّ اعتبار البقاء عرفاً الذي هو متعلق الشك في الاستصحاب تابع للحدوث الذي هو متعلق اليقين، فإن كان الحدوث باعتبار الأزمنة التفصيلية فصدق البقاء عرفاً موقوف على ملاحظتها، وإن كان بلحاظ الأزمنة الإجمالية فصدق البقاء عرفاً لابُدّ أن يكون أيضاً بملاحظتها، فاختلاف زماني اليقين والشك بالإجمال والتفصيل مانع من صدق الشك في البقاء عرفاً، لأنّ المفهوم من البقاء عرفاً امتداد الوجود في الآنات المتصلة بآن الحدوث ـ أعني: الآن الثاني للحدوث والآن الثالث له... وهكذا ـ فإن كان آن الحدوث مردداً بين آنين تفصيلين فالآن الثاني المتصل به لابُدّ أن يكون مردداً أيضاً بين آنين. وهكذا الآن الثالث المتصل بالآن الثاني، فبقاء الحدوث المردد بين آنين لا بُدّ أن يكون بلحاظ الآنات الإجمالية المتصلة بذلك الآن المردد كل واحد منها بين آنين، وإذا كان آن الحدوث معيناً تفصيلاً فبقاء ذلك الحدوث لابُدّ أن يكون بلحاظ الآنات التفصيلية المتصلة به، ولايصح اعتباره بلحاظ الأزمنة الاجمالية، وحينئذٍ فإذا فرض كون الأثر الشرعي مترتباً على مجرد بقاء مجهول التاريخ ولو في الزمان الإجمالي، كما لو قال الشارع الأقدس: إن وجد الحدث وبقي مدة طويلة أو قصيره فعليك صدقة، فلا ريب في صحة استصحابه ووجوب الصدقة.

أما إذا كان الأثر لبقاء مجهول التأريخ في خصوص الزمان التفصيلي فلا مجال لاستصحابه، لأنّ وجوده في الزمان التفصيلي ليس بقاء لحدوثه الإجمالي، ليجري فيه الاستصحاب،[٢] وحينئذٍ فاستصحابه بلحاظ الزمان التفصيلي يتوقف على تطبيق زمان الحدوث على كل من الأزمنة التفصيلية، ثم يُستصحب بلحاظ كل واحد على تقدير انطباقه عليه، فإذا تردد حدوث الحدث بين زمانين وشك في وجوده في زمان ثالث لهما، فاستصحاب وجوده في الزمان الثالث لايصح بلحاظ نفس الزمان المجمل

---

١. الأُستاذ الآغا ضياء الدين العراقي.

٢. غير ظاهر، بل لايبعد الصدق فيستصحب.

المردد، بل بلحاظ تقدير انطباقه على كل من الزمانين ثم يستصحب حينئذٍ، فيقال: إن كان قد حدث في الزمان الأوّل فهو مشكوك البقاء إلى الزمان الثالث، وان كان قد حدث في الزمان الثاني فهو أيضاً مشكوك البقاء في الزمن الثالث، فإذا كان مشكوك البقاء على كل تقدير، كان محكوماً بالبقاء شرعاً كذلك، ومجهول التأريخ في المقام ليس كذلك، لأنّه إن وجد قبل زمان معلوم التأريخ كان معلوم الارتفاع، وكذا الحال في الحادثين المجهولي التاريخ، فإنّ كل واحد منهما لو فرض وجوده في أوّل الزمانين المردد وجودهما في كل منهما، كان معلوم الارتفاع أيضاً، فيمتنع جريان الاستصحاب فيهما بلحاظ الزمان التفصيلي. ومثلهما الحادث المردد بين زمانين، المعلوم الارتفاع على تقدير حدوثه في الزمان الأوّل، سواء احتمل بقاؤه على تقدير حدوثه في الثاني أم علم بقاؤه. وكذا الحادث المردد حدوثه بين زمانين المعلوم الارتفاع على تقدير حدوثه في الزمان الثاني وهذا التقريب لايخلو من وجه ولعله إليه يرجع بعض الوجوه المتقدمة. ولا بُدّ من التأمل التام. ومنه سبحانه نستمد العناية وبه الأعتصام.[1]

**الخامس**: يعني: لايتصل فيه زمان الشك بزمان اليقين. لكن لايتم ذلك بالنسبة إلى الحدث في صورة الجهل بتأريخ الوضوء، ولذا تقدم منه استصحاب الوضوء في صورت الجهل بتأريخ الحدث.

**السادس**: لحكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني عند شغل الذمّة اليقيني. هذا بناء على كون المرجع قاعدة الاشتغال لااستصحاب الحدث في صورة العلم بتأريخ الحدث والجهل بتأريخ الوضوء، ولكن هذا المبني غيرظاهر، لأنّ حكم العقل بالاشتغال يتوقف على عدم البيان من الشارع، والاستصحاب بيان، فيكون وارداً على قاعدة الاشتغال (ودعوى): أنّه يكفي في الرجوع إلى حكم العقل بالاشتغال عدم

---

١. وإن شئت أن تحيط بجميع كلمات سيدنا الأُستاذ فلاحظ *حقائق الاصول*، ج٢، ص ٥٠٥ إلى ٥٠٧، ويمكن أن يورد عليه بأنّ هذا الإشكال إنّما يمنع من جريان الاستصحاب في الحدث الشخصي دون جريانه في الحدث الجامع المتيقن كما في استصحاب القسم الثاني من الكلي.

البيان على نفي التكليف، وهو حاصل بمجرد الشك في الفراغ، بلا حاجة إلى ملاحظة الحال السابقة، فلا مجال للاستصحاب المثبت للتكليف، (مندفعة) بأن الظاهر أن حكم العقل المذكور يتوقف على عدم البيان على نفي التكليف ولا على ثوبته، لا مجرد عدم البيان على نفيه ـ كما يظهر من شيخنا الأعظم رضي الله عنه في مباحث الاشتغال ـ ليتعين الرجوع في المقام إلى قاعدة الاشتغال. لا أقل من الشك في ذلك، فلا مجال لقاعدة الاشتغال.

**السابع:** يعني صورة الجهل بتأريخ الحدث والعلم بتأريخ الوضوء. والوجه في الاحتياط احتمال معارضة الاستصحاب في الطرفين والرجوع إلى قاعدة الاشتغال الموجبة لتحصيل الطهارة.

**(من كان مأموراً بالوضوء(١) من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسي وصلّى فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر، فيجب عليه الإعادة إن تذكر في الوقت. والقضاء إن تذكر بعد الوقت. وأمّا إذا كان مأموراً به من جهة الجهل بالحالة السابقة فنسيه وصلى يمكن أن يقال بصحة صلاته من باب قاعدة الفراغ. لكنه مشكل، فالأحوط الإعادة أو القضاء في هذه الصورة أيضاً، وكذا الحال من جهة تعاقب الحالتين والشك في المتقدم منهما(٢)).**

١. أقول: من تيقن الحدث وشك في الطهارة، إمّا أن يبقى شاكاً إلى زمان الصلاة ملتفتاً إلى شكه. ولا ريب حينئذٍ في بطلان صلاته ظاهراً، عملاً بالاستصحاب. ولا مجال لقاعدة الفراغ بعد فعل الصلاة، إذ ليس موضوعها ما يعم صورة حدوث الشك قبل الصلاة واستمراره بعدها.

وإما أن يبقى شاكاً إلى ما بعد الصلاة، ولكنه يغفل عن شكه، وحكمه كالأوّل، إذ لا فرق بينهما في استمرار الشك من حيث حدوثه قبل الصلاة إلى ما بعدها، ولا في جريان الاستصحاب لتحقق أركانه و هما اليقين والشك، وإنّما يفترقان في تنجز الاستصحاب وعدمه، حيث أنّ عدم التفات الثاني إلى كونه شاكاً مانع عن تنجيز الاستصحاب في حقه.

وإمّا أن يغفل عن نفس المشكوك، فيذهب شكه بالمرة لتوقف الشك على الالتفات. ولاينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب في حقه، لانتفاء موضوعه، وهو الشك، ومجرد كونه شاكاً على تقدير الالتفات غير كافٍ في جريانه، لأنّ ظاهر دليله اعتبار الشك الفعلي كاليقين، وكما لايكفي اليقين التقديري لايكفي الشك كذلك، وحينئذ فلاتكون صلاته حين وقوعها محكومة ظاهراً بالفساد، ولا بكونها في حال حدث ظاهري أصلاً. وعلى هذا فلو التفت بعد الصلاة وشك كان شكه حادثاً بعد الصلاة مسبوقاً بالعدم، فتمكن دعوى جريان قاعدة الفراغ لإثبات صحة الصلاة، وتكون مقدمة على استصحاب الحدث الجاري حينئذٍ لولاها، إلّا أنّ الظاهر من دليل القاعدة خصوص الشك الابتدائي بعد الفراغ، فلاتشمل صورة كون المكلف شاكاً قبل الفراغ، وإن زال شكه بالغفلة عن الواقع نعم لو احتمل بعد الفراغ أنّه قد توضأ بعد الشك جرت القاعدة حينئذٍ، لأنّ الشك في الصحة من هذه الجهة شك ابتدائي غير مسبوق بالمثل.

والظاهر من عبارة المتن التعرض للصورة الثالثة، وحينئذٍ لابُدّ أن يحمل قوله: «بحسب الظاهر» على الحكم الظاهري الناشئ من استصحاب الحدث الجاري بعد الفراغ، الذي هو المرجع بعد قصور قاعدة الفراغ عن الجريان، لكنه لايتمّ بناءً على ما يظهر منه في ذيل المسألة السابقة من عدم جريان الاستصحاب المثبت للتكلف في موارد جريان قاعدة الاشتغال.

وأمّا إذا كان جاهلاً بالحال السابقة فصوره أيضاً ثلاث، والحكم فيها كما سبق، لما سبق. والاختلاف بينهما في ثبوت الحكم الظاهري في الأوّل من جهة الاستصحاب وعدمه في الثاني، لأنّ قاعدة الاشتغال ليست من الأحكام الظاهرية الشرعية، لايصلح فارقاً بينهما في الحكم، فإنّه إذا فرض اختصاص أدلة قاعدة الفراغ بخصوص الشك الحادث بعد العمل، الذي لم يسبق له وجود ولو مماثلاً، يكون مقتضى قاعدة الاشتغال الجارية بعد العمل هو الإعادة كمقتضى الاستصحاب. فما في المتن من نفي الاشكال في الأوّل ودعواه في الثاني غير ظاهر.

نعم يفترقان في أن مقتضى استصحاب الحدث في الأوّل وجوب القضاء لو التفت بعد خروج الوقت، ولاتصلح قاعدة الاشتغال لإثباته، لأنّه حكم جديد غير الحكم الأوّل، فالمرجع فيه أصالة البراءة. اللّهم إلّا أن يرجع في إثباته حينئذٍ إلى استصحاب وجوب الفعل إلى ما بعد خروج الوقت، بناءً على التحقيق من جريان الاستصحاب في المقيد بالزمان، خلافاً لشيخنا الأعظمرَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره، بدعوى تعدد الموضوع لأنّ الفعل المقيد بزمان غير الفعل المقيد بغيره (وفيه): أنّه يتم لو كان المرجع في وحدة الموضوع المعتبرة في صحة الاستصحاب هو الدليل، أمّا لو كان هو العرف فهما واحد، ولذا جرى استصحاب النجاسة إذا زال تغير الماء من قبل نفسه، والفرق بينه وبين المقام غير ظاهر، أو أنّه يرجع في إثبات القضاء إلى أصالة عدم الإتيان، بناءً على أنّ المستفاد من دليل وجوب القضاء أن موضوعه مجرد عدم الإتيان بالواجب في الوقت والتعبير بالفوت في بعض النصوص لايوجب الاقتصار عليه لو سلّم كون المراد منه عنوان وجودياً يمتنع إحرازه بأصل العدم فتأمل.

٢. يعلم حكمها مما سبق في صور الجهل بالحالة السابقة، إذ المرجع فيها قاعدة الاشتغال. ثم إن فرض الجهل هنا بالحالة السابقة في قبال تعاقب الحالتين غير ظاهر التحقق.[١]

## ١١. استصحاب بقاء وقت الواجب الموقت

**(إذا شك في بقاء الوقت وسعته بنى على البقاء وتوضأ أو اغتسل).**

إمّا لاستصحاب بقاء الوقت إلى ما بعد الصلاة والطهارة المائية وقد عرفت في الحيض في مبحث التحيض برؤية الدم أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في الأزمنة المستقبلة، إلّا أن يقال: الواجب إيقاع الصلاة في زمان هو وقتها من ليل أو نهار، واستصحاب بقاء الوقت لايصلح لإثبات كون الزمان الخارجي وقتاً إلّا بناءً

---

١. *المستمسك*، ج٢، ص ٤٩٥ إلى ٥٠٥.

على الأصل المثبت، نظير استصحاب بقاء الكر في الحوض لإثبات كرية الماء الموجود فيه. وهكذا الحال في كل ما هو مفاد كان التامة، فإن استصحابه لايثبت مفاد كان الناقصة. نعم لو كان مفاد القضية الشرعية أن تجب الصلاة مادام الوقت الكذائي موجوداً كان استصحابه كافياً في جواز الصلاة، لكنه خلاف الظاهر من القضايا الشرعية الآمرة بالصلاة في وقتها.

اللّهم إلّا أن يقال: الصلاة في الوقت لايراد منه كون الوقت بنفسه ظرفاً للصلاة، إذ لا ظرفية بينهما، بل المراد منه وقوع الصلاة في الأمد الموهوم الذي يكون ظرفاً للوقت كما يكون ظرفاً لها، نظير الصلاة في الطهارة. وحينئذ كما يجري استصحاب الطهارة لإثبات كون الصلاة في حالها كذلك يجرى استصحاب الوقت لإثبات كونها في الوقت. لأنّ مرجع ظرفية الزمان للزمانيات مجرد وجودها في حاله. ومنه يظهر صحة جريان استصحاب النهار واستصحاب رمضان لإثبات وجوب الصوم، فتأمّل جيداً.

وأمّا لقاعدة الشك في القدرة المقتضية للاحتياط لأنّ الشك في ضيق الوقت يرجع إلى الشك في القدرة على الصلاة بالطهارة المائية وعدمها وقد تقدمت الإشارة إلى أن الشك في القدرة على الواجب يقتضي الاحتياط في فعله إمّا لبناء العقلاء عليه لا لعموم ما دل على وجوبه المقتصر في الخروج عنه على القدر المتيقن، وهو فرض العلم بالعجز دون العجز الواقعي على ما هو القاعدة في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبّياً.[1]

أقول: لكن المستفاد من صحيح الحلبي[2] وصحيح زرارة عن أحدهما: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل.[3] عدم جريان الاستصحاب فلاحظ ص ٤٨٥و ٤٨٦، ج٩ من *التنقيح*.

لكن خبر الحلبي ضعيف بمحمد بن سنان.

---

١. *المستمسك*، ج ٤، ص ٣٦٠ـ ٣٦١.

٢. *وسائل*، ج ٣، ب ٤، من أبواب المواقيت، ج١٨.

٣. *وسائل*، ج ٢، باب ١، من أبواب التيمم، ح ١.

## ١٢. الاستصحاب التعليقي

إذا ورد في لسان الشارع الأقدس: العنب إذا غلى ينجس[١] فهناك أُمور:

أحدها: سببية الغليان للنجاسة ولزوال الطهارة الثابتة للعنب قبل الغليان.

وثانيها: الملازمة بين الغليان والنجاسة. وثالثها: نفس النجاسة المعلقة على الغليان.

فإن كان مرجع الاستصحاب التعليقي في المقام ـ مثلاً ـ إلى الاستصحاب نفس سببية الغليان للنجاسة، فهو من الاستصحاب التنجيزي. وتوقفت صحته على كون السببية من المجعولات الشرعية المتأصلة ذوات الآثار، مثل الطهارة، والنجاسة، والملكية، ونحوها. ولكنه خلاف التحقيق، كما حرر في محله.[٢] وكذا الكلام لو كان مرجعه إلى استصحاب الملازمة، فإنّه من الاستصحاب التنجيزي أيضاً، كما أن الملازمة غير مجعولة شرعاً، وإنّما هي منتزعة من جعل الحكم الشرعي على تقدير وجود الشرط.[٣]

وإن كان مرجعه إلى استصحاب نفس الحكم الشرعي، المعلق على الغليان ـ كما

---

١. المأخوذ في الدليل عصير العنب وبعد صيرورة العنب زبيباً بالجفاف ينتفي عصيره قطعاً فلايبقي الموضوع للاستصحاب ففي ذكره مثالاً للاستصحاب التعليقي مسامحة. وكأنّ سيدنا الأُستاذ الماتن لأجلها ذكر المثال بعنوان الفرض، فافهم جيداً.

٢. فإنّا وان قلنا بمجعولية بعض الأحكام الوضعية مستقلاً، لكن مثل السببية والملازمة ونظائرها انتزاعية. كما أفاد سيدنا الحكيم ﷺ والعجب من الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث يرى الأحكام الوضعية بأجمعها انتزاعية. ومع ذلك أجرى استصحاب السببية كما يأتي استظهاره من الماتن رحمه الله ثم إنّ مغايرة السببية والملازمة غير واضحة.

٣. وفيه أنّ المعتبر في صحة الاستصحاب كون المستصحب حكماً واعتباراً شرعياً أو موضوعاً أو جزء موضوع لحكم شرعي وبالجملة كونه مؤثر في ثبوت حكم شرعي بأي وجه كان وسببية الغليان للنجاسة لايحتاج إلى اعتبار شرعي آخر فإنّ النجاسة بنفسها اعتبار شرعي ذات أحكام شرعية.

ويجري هذا في استصحاب الملازمة حرفاً بحرف فإنّ الملازمة هي نفس السببية في البقاء لا فرق بينهما إلّا بذلك.

هوالظاهر ـ فإن قلنا بأنّ المنوط به الحكم وجود الشرط خارجاً، فلا حكم قبل وجوده، فلا مجال للاستصحاب،[1] لعدم اليقين بالمستصحب، بل المتيقن عدمه. أمّا إذا كان الحكم منوطاً بوجود الشرط اللحاظي ـ كما هو التحقيق ـ لئلايلزم التفكيك بين الجعل والمجعول، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة والمعلول، لأنّ الجعل عين المجعول حقيقة، وانما يختلف معه اعتباراً فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، واجتماع الوجود والعدم، فعليه لامانع من الاستصحاب، لليقين بثبوت الحكم، والشك في ارتفاعه، وكون المجعول حكماً منوطاً بشيء لايقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكماً شرعياً ومجعولاً مولوياً، وإن كان منوطاً.

نعم استشكل فيه بعض الأعاظم من مشايخنا: بأنّ الشرط المنوط به الحكم ـ كالغليان في المثال المذكور ـ راجع في الحقيقة إلى قيد الموضوع[2] ومرجع قولنا: «العنب إذا غلى ينجس» إلى قولنا: «العنب الغالي ينجس» فإذا وجد العنب، ولم يغل فلا وجود للحكم لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده فلا مجال لاستصحابه. نعم يمكن فرض قضية تعليقية ـ حينئذ ـ فيقال: «العنب لو انضم إليه قيده ـ وهو الغليان ـ ينجس» لكن ذلك ـ مع أنّه لازم عقلي ـ مقطوع البقاء، في كل مركب وجد أحد جزئيه، لا أنّه مشكوك كي يجري فيه الاستصحاب.

وقد يشكل ما ذكره بأنّ إرجاع القضايا الشرطية إلى القضايا الحملية، للبرهان القائم على أن موضوعات الأحكام علل تامة لها ـ لو تم في نفسه ـ لايتضح ارتباطه بما نحن فيه، ضرورة أن المدار في صحة جريان الاستصحاب على المفاهيم التي هي مفاد القضايا الشرعية، سواء أكانت نفس الأمر الواقعي، أم لازمه، أم ملازمه، أم ملزومه، ولذلك يختلف الحال في جريان الاستصحاب وعدمه، باختلاف ذلك الأمر المتحصل. مثلاً: لو كان الدليل قد تضمن أنه إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم، جرى استصحاب رمضان عند الشك في هلال شوال، وكفى في وجوب الصوم يوم

---

١. كما ذهب إليه سيدنا الأُستاذ الخوئي وغيره فلاحظ *مصباح الأُصول*.

٢. وتبعه تلميذه سيدنا الأُستاذ الخوئي فراجع *مصباح الأُصول*، ج٣، ص١٣٧.

الشك. ولو كان الدليل تضمن وجوب الصوم في رمضان، لم يُجدِ استصحاب شهر رمضان في وجوب صوم يوم الشك، لأنّه لايثبت كون الزمان المعين من شهر رمضان، فهذا المقدار من الاختلاف في مفهوم الدليل كافٍ في تحقق الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه، مع أنّه ـ في لبّ الواقع ونفس الأمر ـ لابُدّ أن يجرع المفاد الأوّل إلى الثاني لأنّه مع وجود شهر رمضان لايكون الصوم في غيره، ولابُدّ أن يكون فيه. وكذلك مثل: «إذا وجد كر في الحوض» و: «إذا كان ما في الحوض كراً» فإنّ الأوّل راجع إلى الثاني، ومع ذلك يختلف الحكم في جريان الاستصحاب باختلاف كون أحدهما مفاد الدليل دون الآخر. فالمدار في صحة الاستصحاب على ما هو مفاد القضية الشرعية، سواء أكان هو الموافق للقضية النفس الأمرية أم اللازم لها أم الملازم.

نعم لو كان المراد من الإرجاع إلى القضية الحملية، كون المراد من القضية الشرطية هو القضية الحملية ـ مجازاً أو كناية ـ على نحو لايكون المراد من الكلام إلّا مفاد القضية الحملية، كان لما ذكر وجه. لكن هذا خلاف الظاهر. وكيف تمكن دعوى أن معنى قولنا: «العنب إذا غلى ينجس» هو معنى قولنا: «العنب الغالي ينجس»؟! مع وضوح الفرق بين العبارتين مفهوماً.

**وبالجملة:** إن كان المدعى أن معنى القضية الشرطية هو معنى القضية الحملية فذلك خلاف الظاهر. وإن كان المدعى أنّ مفاد القضية اللبية هو المطابق لمفاد القضية الحملية، وأنّ مفاد القضية الشرطية لازم له ـ كما يظهر من بعض عبارات تقرير الاشكال ـ فالمدار في جريان الاستصحاب على مفاد القضية الشرعية، وإن كان لازماً للقضية اللبية، أو ملازماً له. ولو كان المدار على ما في لب الواقع لأشكل الأمر في جريان الأُصول في موضوعات الأحكام، وقيودها ـ غالباً ـ للعلم بأنّها ليست موضوعاً للقضية اللبية. مثلاً: المذكور في لسان الأدلة الشرعية أنّ النجاسة منوطة بالغليان، ولكن إذا تدبرنا قليلاً علمنا أن الغليان ليس هو المنوط به النجاسة، بل الاسكار ـ ولو الاستعدادي ـ ثم إذا تدبرنا قليلاً علمنا أن مناط النجاسة شيء وراء الإكسار الاستعدادي، مثل الخباثة النفسانية، وربما نتدبر قليلاً فنعلم أن المناط شيء

وراء ذلك، ومع ذلك لايصح رفع اليد عن ظاهر الدليل في قضية جريان الأصل، بل يكون هو المدار في جريانه، لأنّ أدلة الاستصحاب ناظرة إلى تنقيح مفاد الأدلة الشرعية لا غير. وبذلك افترق الأصل المثبت عن غيره، فإنّ الأصل المثبت هو الذي يتعرض لغير مفاد الدليل الشرعي، وغير المثبت ما يتعرض لمفاد الدليل الشرعي، من حكمه، وموضوعه، وقيودهما، وقيود قيودهما، وسائر ما يتعلق بهما، مما كان مذكوراً في الدليل.

وأمّا عدم جريان الأصل التعليقي فيما لو حدث في أثناء المركب ما يحتمل قطعه، أو رفعه، أو منعه، فيقال: كان المقدار المأتي به من الأجزاء بحيث لو انضم إليه الباقي لأجزك. فلأنّ القضية التعليقية المذكورة، وإن كانت مستفادة من الدليل بنحو الدلالة الالتزامية فهي قضية شرعية، إلّا أنّ الملازمة لما كانت عقلية، والعقل لايحكم بها مطلقاً، وإنّما يحكم بها بشرط أن لايحدث ما يحتمل قدحه، فإن أُريد استصحاب هذا المعنى، فلامجال له، للعلم ببقائه، وإن أُريد استصحاب مضمون القضية التعليقية من دون الشرط المذكور، فلا حالة له سابقة إذ لايحكم به العقل، ولا طريق إليه غيره.

هذا كله مضافاً إلى أن إرجاع شرط الحكم إلى شرط الموضوع غير ظاهر، فإنّ شرط الحكم دخله في الحكم من قبيل دخل المقتضي في الأثر، ودخل شرط الموضوع فيه من قبيل دخل المعروض في العارض، والفرق بينهما نظير الفرق في باب الحكم التكليفي بين شرط الوجوب، وشرط الواجب فإنّ شرط الوجوب دخيل في كون الواجب مصلحة، وشرط الواجب دخيل في وجود تلك المصلحة خارجاً. نظير الفرق بين المرض وشرب المنضج، بالإضافة إلى شرب المسهل، فإنّ المرض دخيل في كون شرب المسهل مصلحة ـ بمعنى أنّه لولا المرض كان شرب المسهل بلا مصلحة ـ بخلاف شرب المنضج قبل المسهل، فإنّه دخيل في ترتب المصلحة المقصودة من شرب المسهل. فما ذكره بعض الأعاظم من مشايخنا في درسه: من رجوع شرط الحكم إلى شرط الموضوع غير واضح. وهو نظير ما صدر من شيخنا الأعظم﵀ حيث التزم يرجع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق، وإن قيد الهيئة

راجع إلى قيد المادة. وتحقق ذلك يطلب من مباحث الواجب المشروط من الأُصول. فراجع.

هذا وقد يشكل الاستصحاب التعليقي بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي، فإنّه كما يجري استصحاب للزبيب على تقدير الغليان، لثبوتها حال العنبية، كذلك يجري استصحاب الطهارة الثابتة قبل الغليان، فيقال: الزبيب قبل أن يغلي كان حلالاً طاهراً، فهو كذلك بعد أن يغلي. وبعد ابتلائه بالمعارض دائماً يسقط عن الحجية.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم رضي الله عنه في *رسائله*، بحكومته على الاستصحاب التنجيزى. ولم يتضح وجه الحكومة المذكورة، فإنّ الشك في الحرمة على تقدير الغليان عين الشك في الحلية على تقدير الغليان، لأنّ الشك يتقوم بطرفين هما الحرمة والحل، فالشك في الحرمة معناه الشك في الحل، كما أن الشك في الحركة عين الشك في السكون، فيمتنع أن يكون الاستصحاب الجاري لإثبات أحد طرفي الشك حاكماً على الاستصحاب الجاري لإثبات الطرف الآخر. وهذا معنى التعارض بين استصحاب الحل التنجيزي، واستصحاب الحرمة التعليقية.

**فإن قلت:** إنّ من القطعيات أصالة عدم النسخ، الذي لا فرق فيه بين الحكم التنجيزي والتعليقي، ولو تمت المعارضة المذكورة، كان استصحاب عدم النسخ في الأحكام التعليقية معارضاً باستصحاب الحكم التنجيزي، الذي هو خلاف الحكم التعليقي، ويسقط حينئذٍ عن الحجية.

قلت: أصاله عدم النسخ ليست من قبيل الاستصحاب، بل هي أصل لنفسه حجيته لبناء العقلاء عليه. ولو كان من باب الاستصحاب لم يجر لو شك في نسخ الاستصحاب، ولجاء فيه الخلاف الجاري في حجية الاستصحاب، كما لايخفى.[1]

وربما يظهر من بعض عبارات شيخنا الأعظم رضي الله عنه في *رسائله*: أن الوجه في الحكومة هو أنّ الشك في الحل والحرمة ناشئ من الشك في بقاء الملازمة بين الغليان

---

١. أصالة عدم النسخ لم يثبت كونها أصلاً برأسه وغير الاستصحاب، بل لانقول بصحتها مطلقاً رغم عدها من قبل بعض المحدثين من الضروريات لعدم وحدة الموضوع فيها. وتفصيله في محله.

والنجاسة والحرمة، فالاستصحاب المثبت لبقاء الملازمة حاكم على استصحاب الحل. وفيه: ما عرفت من أنّ الملازمة ليست مجعولاً شرعياً، وإنّما هي متفرعة من الحكم بالحرمة والنجاسة ـ على تقدير الغليان ـ فلايجري الاستصحاب فيها مضافاً إلى أنّ الكلام في الاستصحاب التعليقي والاستصحاب الجاري في الملازمة تنجيزي، ولو جرى كان حاكما على استصحاب الحكم التعليقي والتنجيزي معاً.

وقد ذكر بعض الأعاظم في درسه في توجيه الحكومة ما لايخلو من إشكال ونظر، وحاصل ما ذكر: أنّ الشك في الحل والطهارة بعد الغليان وإن كان عين الشك في الحرمة والنجاسة على تقدير الغليان، لكن الشك المذكور ناشئ من الشك في كيفية جعل النجاسة والحرمة، وأنّه هل يختص بحال العنبية، أو يعمها وسائر الأحوال الطارئة عليها كالزبيبية، ـ مثلاً ـ ولما كان الاستصحاب التعليقي يقتضي كون الجعل على النحو الثاني، كان حاكماً على استصحاب الحل والطهارة، لأنّه معه لايبقى مجال للشك في الحل والطهارة (فإن قلت): كيف يكون حاكماً على الاستصحاب المذكور مع أنّ الشرط في الاصل الحاكم أن يكون مجراه موضوعاً لمجرى الأصل المحكوم، كما في استصحاب طهارة الماء، الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، وليس الحل والطهارة التنجيزيان في المقام من أحكام الحرمة والنجاسة التعليقيتين (قلت): هذا يختص بالأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأمّا الشبهات الحكمية فيكفي فيها أن يكون التعبد بالأصل السببي مقتضياً لرفع الشك المسبب، إذ لا معنى للتعبد بالحرمة والنجاسة التعليقيتين إلّا إلغاء احتمال الحلية والطهارة، فاستصحاب الحرمة والنجاسة يكون حاكماً على استصحاب الحلية والطهارة.

هذا ولكن يشكل: بأنّه لم يتضح الوجه في كون الاستصحاب التعليقي مقتضياً لكون جعل الشارع للحرمة والنجاسة في العنب إذا غلى شاملاً لحال الزبيبية، ولايكون استصحاب الحل والطهارة التنجيزي مقتضياً لكون الجعل على نحو يختص بالعنب، ولايشمل الزبيب. كما لم يتضح الوجه في كون الشك في الحل والحرمة، ناشئاً من الشك في عموم الجعل وشموله لحال الزبيبية وعدمه، ولم لايكون العكس؟

بأن يكون الشك في العموم ناشئاً من الشك في ثبوت الحرمة على تقدير الغليان. وأيضاً فهذا النشئ عقلي، فكيف يكون الأصل الجاري في الناشئ مثبتاً للمنشأ؟! مع أن المنشأ ليس موضوعاً لأثر عملي وإنّما الأثر للناشئ لا غير. كما لم يتضح الوجه في الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية في شرط الحكومة، ولا في كون الأصل التعليقي رافعاً للشك في الطهارة والحلية، ولايكون الاستصحاب الجاري فيهما رافعاً للشك في الحرمة والنجاسة التعليقيتين، مع كون مجرى الأصلين في رتبةواحدة، ومقومين لشك واحد، وكيف يكون الأصل مثبتاً لحكم ليس هو مجرى له ولا أثراً لمجراه؟! وهل الأصل المثبت إلّا هذا؟! مع أنّه لو سلم فهو مطرد في كل من الأصلين، فما الوجه المميز لأحدهما عن الآخر؟! بحيث يكون الأصل التعليقي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التنجيزي، ولايكون الأصل التنجيزي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التعليقي، مع أنّ دليلهما واحد، وموردهما طرفا شك واحد، متقوم بهما على نحو واحد. فما ذكره مما لم يتضح وجهه، على نحو يصح الخروج به عن القواعد المقررة بينهم، المبرهن عليها عندهم.

هذا والأُستاذ ﷺ في *الكفاية* أجاب عن إشكال المعارضة: بأنّ الحلية الثابتة قبل الغليان،كانت مغياة بالغليان، لأنّ الغليان في حال العنبية كما كان سبباً للحرمة كان رافعاً للحلية، فبعد حدوث وصف الزبيبية يشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، وفي بقاء الحلية المغياة بالغليان، وبقاء الحلية المغياة بالغليان لاينافي الحرمة المعلقة عليه، بل هما متلازمان، فلايكون الأصلان الجاريان فيهما متعارضين، فإن قوام المعارضة في الأُصول أن يعلم بكذب أحدهما إجمالاً، وهو غير حاصل في المتلازمين.[1]

---

١. وقبله السيّد الأُستاذ الخوئي ﷺ وقال بأنّه متينٌ جداً. وذكر أنّ نظير المقام، ما إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللاً مردداً بين البول والمني فتوضأ، لم يمكن جريان الاستصحاب كلى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، والمقام من هذا القبيل بعينه.

ولكنه يشكل: بأنّ ذلك يتم بلاضافة إلى حلية العنب التي كانت قبل صيرورته زبيباً، لا بالإضافة إلى الحلية الشخصية الموجودة في عصير الزبيب قبل غليانه، فإنّها معلومة التحقق حينئذ،[1] فإذا غلى بشك في ارتفاعها، ومقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيتعارض هو واستصحاب الحرمة التعليقية وكذا مع استصحاب الحلية المغياة، إذ هو لايثبت كون هذه الحلية مغياة كما أنّ استصحاب بقاء الكر في الحوض لايثبت أن ماء الحوض كر، فإنّ استصحاب مفاد كان التامة لايثبت مفاد كان الناقصة، كما لايخفى.

وقد يستشكل في الأصل التعليقي: بأن غاية مفاده إثبات الحرمة على تقدير الغليان، وهذا لايثبت الحرمة الفعلية إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت. وفيه: أن فعلية الحرمة لازمة لثبوت الخطاب التعليقي عند ثبوت المعلق عليه، أعم من أن يكون ثبوته بالوجدان، أو بالأصل، فهي من اللوازم العقلية التي تترتب على الأعم من الواقع والظاهر، كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، فلايحتاج في إثباته بالأصل إلى إثبات كون من اللوازم الشرعية لمجرى الأصل.[2]

## ١٣. استصحاب العدم الأزلي

**(مسألة ٢: إذا شك في أنّ له أي ـ للماء ـ مادة أن لا وكان قليلاً ينجس بالملاقاة).**

لأنّ الجمع بين ما دل على انفعال القليل، وما دل على اعتصام ذي المادة، يقتضي كون موضوع الانفعال القليل الذي ليس له مادة، فإذا أحرزت قلة الماء، وجرت أصالة عدم المادة، فقد أحرز موضوع الانفعال بعضه بالوجدان، وبعضه بالأصل، فيترتب حكمه.

ثم إنّ الشك في وجود المادة (تارة): يكون في وجودها المقارن لوجود الماء. (وأُخرى): في وجودها اللاحق بعد وجود الماء. وفي الصورة الثانية: إن علم بانتفائها قبل زمان الشك بني على الاستصحاب عدمها فيترتب الحكم بلا إشكال. وإن علم

---

١. لاحظ كلام السيّد الأُستاذ الخوئي في *مصباح الأُصول*، ج٣، ص١٤١.

٢. *المستمسك*، ج١، ص ٤١٥ـ٤٢٣.

بوجودها قبل زمان الشك بني على استصحاب وجودها، ويترتب حكمه وهو الاعتصام بلا إشكال أيضاً.

أمّا في الصورة الأُولى: فأصالة العدم فيها من قبيل استصحاب العدم الأزلي الثابت قبل وجود الموضوع، وهو محل كلام بين الأعلام، وإن كان الأظهر جريانه، لعموم الأدلة بعد اجتماع أركانه من اليقين والشك (ودعوى): أنّ العدم الأزلي مغاير للعدم اللاحق للوجود، لكن الأوّل عدماً لعدم الموضوع، والثاني عدماً لعدم المقتضي أو لوجود المانع، وليس عدم الموضوع دخيلاً فيه، لفرض وجوده. (مندفعة): بأنّ هذا الاختلاف لايستوجب اختلافهما ذاتاً، وانما يستوجب اختلافهما منشأ وعلة، وذلك لايمنع من إجراء الاستصحاب، ولايوجب التعدد عرفاً، كما يظهر من ملاحظة النظائر، فإنّه يجوز استصحاب ترك الأكل والشرب للصائم بعد الغروب، مع أنّ الترك إلى الغروب كان بداعي الأمر الشرعي - وهو منتفٍ بعد الغروب - والترك بعد لابُدّ أن يكون بداع آخر.

**فإن قلت:** عدم العارض لما كان نقيضاً لوجود العارض، ولا بُدّ من وحدة الرتبة بين النقيضين، ومن المعلوم أنّ وجود العارض متأخر رتبة عن وجود المعروض، فعدم العارض المأخوذ قيداً في الحكم لابُدّ أن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع[1] والعدم الأزلي ليس كذلك، لأنّه سابق على وجود الموضوع.

**قلت:** السبق الزماني على وجود الموضوع لاينافي التأخر الرتبي عنه فإنّ وجود

---

١. أقول: عدم العارض وإن كان في مرتبة وجوده المتأخر عن وجود المعروض، لكنه - أي عدم العارض - ليس بمتأخر رتبة عن وجود الموضوع لفقد ملاك التقدم والتأخر في الرتبة بينهما، نعم هو متأخر عن عدم المعروض تأخر المعلول عن علته أو جزء منها. وقياس أنّ المتأخر عن إحدى المتساويين متأخر عن آخرهما ممنوع فإنّه إنّما يتم في التقدم والتأخر والتساوي من حيث الزمان أو المكان أو الشرف دون الرتبة، فوجود المعلول متأخر رتبة عن وجود العلة وليس متأخراً عن عدمها، مع أنّ وجودها وعدمها في رتبة واحدة.

وهنا شيء آخر وهو أنّ التقدم والتأخر في الرتبة لايترتب عليهما الأحكام الشرعية مطلقاً وإنّما يترتب عليهما الأحكام العقلية، فافهم ذلك.

المعروض وعدمه نقيضان، وهما في رتبة واحدة، ووجود العارض وعدمه نقيضان وهما في رتبة واحدة أيضاً، فعدم العارض لما كان بمنزلة المعلول لعدم المعروض كان متأخراً عنه رتبة، وهو عين تأخره عن وجود المعروض المتأخر زماناً، لكون وجود المعروض في رتبة عدمه فالمتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر، وتأخر وجود المعروض زماناً لاينافي ذلك.

**وبالجملة**: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ومقتضى الفرعية الانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع، فإذا وجد زيد بعد العدم صح أن يقال: لم يكن زيد موجوداً – يعني: قبل أن يوجد – كما يصح أن يقال: لم يكن زيد هاشمياً، وبعد ما تبدل الأوّل بنقيضه وصح أن يقال: وجد زيد، فإذا شك في تبديل الثاني بنقيضه يبنى على بقائه، فيقال بعد ما وجد زيد، فإذا شك في تبديل الثاني بنقيضه يبنى على بقائه، فيقال بعد ما وجد زيد: لم يكن هاشمياً بالاستصحاب، وقد عرفت أنّ السلب بانتفاء الموضوع عين السلب بانتفاء المحمول لا غيره، فلا مانع من استصحابه عند الشك فيه.

**ودعوى**: أنّ التقابل بين عدم المحمول ووجوده المأخوذين في موضوع الحكم الشرعي – مثل القرشية واللاقرشية – تقابل العدم والملكة، لا تقابل النقيضين، وعدم العارض عند عدم المعروض يقابل وجود العارض عند وجود المعروض تقابل النقيضين، فلايكون أحدهما عين الآخر، كي تكون القضية المتيقنة عين القضية المشكوكة كي يصح الاستصحاب. (لا مأخذ لها ظاهر) فإنّ المذكور في كلامهم أن نقيض الجزاء يثبت مع نقيض الشرط ففي قوله‌ﷺ: «لأنّ له مادة» يكون المفهوم: (إذا لم يكن له مادة) الذي هو نقيض: كان له مادة. وكذلك مثل قوله: «إن كانت المرأة قرشية تحيض إلى الستين» يكون المفهوم: «إذا لم تكن المرأة قرشية لاتحيض إلى الستين»، فشرط المفهوم نقيض شرط المنطوق. (وبالجملة): الوحدة بين العدمين – عرفاً – لا مجال لإنكارها، وهي كافية في صحة الاستصحاب ومن ذلك كله يظهر أن استصحاب العدم الأزلي لإثبات القيد السلبي في محله.

وقد أطال بعض الأعاظم من مشايخنا[1] في تقريب المنع من جريان الأصل

---

١. وهو المحقق النائيني رحمه الله وإليك تفصيل كلامه على ما في تقريرات بعض تلامذته:
انّ العنوان الذي تكفّله دليل المقيّد والمخصّص إمّا أن يكون من العناوين اللاحقة لذات موضوع العامّ، بحيث يكون من أوصافه وانقساماته، كالعادل والفاسق بالنّسبة إلى العالم، وكالقرشيّة والنّبطية بالنّسبة إلى المرأة.
إمّا أن يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لايكون من انقسامات ذاته، بل من الانقسامات المقارنة، كما إذا قيد وجوب إكرام العالم بوجود زيد، أو مجيء عمرو، أو فوران ماء الفرات، وما شابه ذلك. فإنّ وجود زيد، ومجيء عمرو، وفوران ماء الفرات، ليس من اوصاف العالم والانقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من مقاراناته الإتفاقيّة، أو الدائميّة، ولايمكن أن يكون نعتاً و وصفاً للعالم، فإنّ وجود زيد بنفسه من الجواهر لايكون نعتاً للعالم. ومجئ عمرو وفوران ماء الفرات يكون وصفاً لعمرو ولماء الفرات، لا للعالم، وذلك واضح.
فإن كان عنوان المقيّد والمخصّص من الأوصاف اللاحقة لذات الموضوع، فلا محالة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركباً من العرض ومحلّه، إذ العامّ بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة ويصير جزء الموضوع، وجزئه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصّص. ففي مثل قوله: اكرم العلماء إلّا فساقهم ـ يكون الموضوع هو العالم الغير الفاسق، ويكون العالم أحد جزئي الموضوع، وجزئه الآخر غير الفاسق، ولمّا كان غير الفاسق من أوصاف العالم ونعوته اللاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركباً من العرض ومحلّه.
وإن كان عنوان المقيّد والمخصص من المقارنات، يكون موضوع الحكم مركباً أيضاً، لكن لا من العرض ومحلّه، بل إمّا ان يكون مركباً من جوهرين، أو عرضين لمحلّين، أو من جوهر وعرض لمحلّ آخر. أو من عرضين لمحلّ واحد، وأمثلة الكلّ واضحة.
إذا عرضت ذلك فاعلم: أنّه إن كان الموضوع مركّب من غير العرض ومحلّه بل من الأُمور المتقارنة في الزمان، كان الأصل الجاري في أجزاء المركّب هو الوجود والعدم المحمولين بمفاد كان وليس التامتين، لأنّ الأُمور المتقارنة في الزمان لا رابط بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرّد إحراز اجتماعها في الزمان يكفي في ترتب الأثر، سواء كان إحرازها بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل.
نعم: لو كان موضوع الأثر هو العنوان البسيط المنتزع، أو المتولد من اجتماع الأجزاء في الزّمان ـ كعنوان التقدّم، والتّاخر، والتقارن، والقبليّة، والبعديّة، وقضيّة الحال، وغير ذلك من العناوين المتولّدة من اجتماع الأُمور المتغايرة في الزمان ـ كان إحراز بعض الأجزاء بالوجدان وبعضها بالأصل لا أثر له، من جهة أنّه لايثبت ذلك العنوان البسيط الذي هوموضوع الأثر، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت.
وذلك كما في قوله عليه السلام: لو أدراك المأموم الإمام قبل رفع رأس الأمام. فإنّ استصحاب عدم رفع رأس الإمام عن الركوع إلى حال ركوع المأموم لايثبت عنوان القبليّة. وكما في قوله: يعزل نصيب الجنين من التركة فإن ولد حيّاً أعطى نصيبه. فإنّ استصحاب حياته إلى زمان الولادة لايثبت عنوان الحاليّة وأنّه ولد في حال كونه حيّاً.

←

→

وبالجملة: لايجري الأصل فيما إذا كان الموضوع للأثر هو العنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص أو استظهاره من الدليل، وإلّا فالعنوان الأوّلي الذي يحصل من الأمور المتغائرة ليس إلّا اجتماعها في الزمان. وأمّا سائر العناوين المتولّدة من الإجتماع في الزمان فجعلها موضوعاً للأثر يحتاج إلى عناية زائدة، وقد عرفت: إنّه إذا كان نفس اجتماع الأُمور المتغايرة في الزمان موضوعاً للأثر، كان الأصل يثبت هذا الاجتماع.

وممّا ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد بد عادية، من جهة أنّ موضوع الضمان مركّب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب ومن عدم إذن المالك ورضاه الذي هو عرض قائم بالمالك، وأصالة عدم رضاء المالك تثبت كون اليد يد عادية، إذ اليد العادية ليست إلّا عبارة عن ذلك، وهذا المعنى يتحقّق بضمّ الوجدان إلى الأصل.

فليس حكمهم بالضّمان من جهة التّمسك بالعام في الشبهات المصداقيّة، بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركّبة من غير العرض ومحلّه، فإنّه في الجميع يكفي إحراز الأجزاء بالأُصول الجارية بمفاد كان أو ليس التّامتين، إلّا إذا كان العنوان المتولّد موضوعاً للأثر، فإنّ الأصل يكون حينئذ مثبتاً، كما عرفت.

وأمّا إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، فالأصل بمفاد كان وليس التامتين لا أثر له، بل لابُدّ أن تكون الجهة النّعتية والوصفية مسبوقة بالتّحقق، حتى يجري الأصل بمفاد كان أو ليس النّاقصتين، لأنّ العرض بالنسبة إلى محلّه إنّما يكون نعتاً و وصفاً له، ويكون للجهة النّعتيّة والتوصيفيّة دخل لا محاله، ولايمكن أخذ العرض شيئاً بحيال ذاته في مقابل المحلّ القائم به، إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحلّه وبمحلّه، فلا محيص من أخذ العرض بما هو قائم بمحله موضوعاً للحكم، وهذا لايكون إلّا بتوصيف المحلّ به، فكل أصل إحراز التوصيف والتّنعيت كان جارياً وهذا لايكون إلّا إذا كانت جهة التوصيف مسبوقة بالتّحقق بعد وجود الموصوف، وهذا إنّما يكون بالنسبة إلى الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشي والرّكوب وغيرذلك.

وأمّا الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها، كالقرشية والنبطيّة، وغير ذلك، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والأصل بمفاد كان وليس التامتين وإن كان جارياً إلّا أنّه لايثبت جهة التوصيف إلّا على القول بالأصل المثبت. ففي مثل اكرم العلماء إلّا فسّاقهم، يكون الموضوع مركباً من العالم الغير الفاسق، وعند الشك في فسق زيد العالم تجرى أصالة عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة إذا كان عدم فسق زيد مسبوقاً بالتحقق، أو أصالة فسقه بمفاد كان الناقصة إذا كان فسقه مسبوقاً بالتحقق، ويترتب على الأوّل وجوب اكرامه، وعلى الثاني عدم وجوبه. وسيأتي في مبحث الاستصحاب (إن شاء الله) انّه لا فرق في مورد جريان الاستصحاب، بين ان يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، أو نقيضه.

والإشكال: بأنّه لا معنى الاستصحاب نقيض موضوع الحكم ـ إذ الأثر الشرعي مترتّب على وجود الموضوع ولا أثر لنقيضه ـ ضعيف غايته، فإنّه يكفي في جريان الاستصحاب اثبات عدم الأثر الشرعي، وإلّا لأنسد باب الاستصحابات العدميّة بالنسبة إلى الأحكام، إذ عدم الحكم ليس مجعولاً شرعياً. وسيأتي تفصيل ذلك

←

في محلّه إن شاء الله. وعلى أي حال: إن كان الوجود أو العدم النعتي مسبوقاً بالتحقق، فلا إشكال في جريان الأصل فيه بما أنّه وجود وعدم نعتي، وأمّا إذا لم يكن مسبوقاً بالتحقق، فلا محلّ للأصل فيه، وذلك ـ كالمرئة القرشية ـ فإنّ عروض وصف القرشيّة للمرئة مساوق زماناً لوجود المرئة، فهي إمّا أن توجد قرشيّة وإمّا أن توجد غير قرشية، وليس العدم النعتي مسبوقاً بالتحقق، لأنّ سبق تحقّق العدم النعتي يتوقّف على وجود الموضوع آناماً فاقداً لذلك الوصف، وأمّا إذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محلّ لاستصحاب العدم النعتي.

نعم: استصحاب العدم الأزلي يجري، لأنّ وصف القرشية كان مسبوقاً بالعدم الأزلي لا محاله، لأنّه من الحوادث، إلّا أنّ الأثر لم يترتّب عل العدم الأزلي، بل على العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت، إذ عدم وجود القرشية في الدنيا يلازم عقلاً عدم قرشيّة هذه المرأة المشكوك حالها.

ودعوي: أنّ عدم القرشيّة لم يؤخذ جزء الموضوع إلّا بمعناه الأزليّ لا بمعناه النعتي، قد عرفت ضعفها، فإنّه بعد ما كانت القرشية من الأوصاف اللاحقة لذات المرأة، لايمكن أخذها إلّا على جهة النعتية، هذا.

وللمحقق الخراساني كلام في المقام (*كفاية الأصول*، المجلد الأول، ص ٣٤٦ و ٣٤٥ «إيقاظ: لايخفى أنّ الباقي تحت العلم بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل»). يعطي صحة جريان الأُصول العدميّة في مثل هذه الأوصاف، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً. أو كان من قبيل الاستثناء، لا ما إذا كان متّصلاً بالكلام على وجه التوصيف، فإنّ في مثله لايجري الأصل، مثلاً تارةً يقول: اكرم العالم الغير الفاسق، أو أنّ المرئة الغير القرشية تحيض إلى خمسين. وأُخرى يقول: اكرم العالم إلّا فسّاقهم، أو بدليل منفصل يقول: لا تكرم فسّاق العلماء، أو يقول: المرئة تحيض إلى خمسين إلّا القرشيّة أو بدليل منفصل يقول: المرئة القرشية تحيض إلى ستّين. ففي الأوّل: لابدّ أن يكون الأصل بمفاد ليس الناقصة جارياً، بحيث تكون النعتية مسبوقة بالتحقق، ولا أثر للأصل بمفاد ليس التامّة. وفي الثاني: يكفى جريان الأصل بمفاد ليس التامة ولايحتاج إلى إثبات جهة النعتية.

ووجه هذا التفصيل ـ على ما يظهر في كلامه ـ أنّ التقييد في الأوّل يوجب تنويع العام وجعله معنونا بنقيض الخاص، والأصل الجاري فيه لابدّ أن يكون بمفاد ليس الناقص على ما بيّناه. وهذا بخلاف الثاني، فإنّه حيث لم يكن عنوان القيد وصفاً ونعتاً لعنوان العامّ في الكلام، فلايوجب التقييد تنويع العام، بل العامّ بعد باقٍ على اللاعنوانيّة ويتساوى فيه كلّ عنوان. نعم: لابدّ أن لايكون عنوان الخاصّ مجامعاً لعنوان العامّ، لمكان التخصيص. وحينئذٍ يكفي نفي عنوان الخاصّ بأي وجه امكن نفيه في ترتّب الأثر، لأنّ المفروض إنّا لانحتاج إلى إثبات عنوان خاص ووصف مخصوص للعلم، حتى لايكفي نفي عنوان الخاص في إثبات ذلك للعام، بل العام بعد باقٍ على لا عنوانيته، غايته أنّه خرج عنه عنوان الخاصّ، فيكفي في ثبوت الأثر نفي عنوان الخاص ولو بمفاد ليس التامة، فصحّ حينئذٍ ان يقال: الأصل عدم تحقّق الانتساب بين هذه المرئة وبين قريش، فيحكم على المرأة أنّها ممن تحيض إلى خمسين، هذا.

ولكن لايخفى عليك: ضعف ما أفاده.

أمّا أوّلاً: فلأنّ التقييد لايعقل أن لايوجب تنويع العامّ وجعله معنوناً بعنوان نقيض الخاصّ، إذ التقييد يوجب

←

هدم الاطلاق ويخرج عنوان العام عن التسوية بين انقساماته اللاحقة له لا محة، لأنّ الإطلاق والتقييد لايمكن أن يجتمعاً، مع ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذي هو في المحلّ القابل يكون مثل تقابل الإيجاب والسلب، من حيث عدم إمكان الاجتماع والارتفاع، وان كان بينهما فرق من جهة امكان ارتفاع الموضوع في تقابل العدم والملكة، فلايصدق على الجدار أنّه اعمى أو بصير، بل يصح سلبهما عنه، لأنّ الجدار ليس موضوعاً للعمى والبصر من جهة انتفاء القابلية، بخلاف تقابل السّلب والايجاب، فإنّه لايعقل ارتفاع موضوعه، من جهة أنّ موضوعه الماهيّات المتّصفة إمّا بالوجود وإمّا بالعدم، كما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله. ولكن بالنسبةإلى المحلّ القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السلب والإيجاب، فلايعقل أن يكون الإنسان أعمى وبصيراً ولا لا اعمى ولا لا بصيراً، فالتقييد يوجب هدم أساس الإطلاق لامحة، ويوجب تعنون العامّ بنقيض الخاصّ ثبوتاً وفي نفس الأمر.

ومجرد إنّ القيد لايكون وصفاً ونعتاً اصطلاحياً لايُوجب أن لايكون كذلك ثبوتاً، بل لايعقل أن لايكون بعدما لم يكن القيد من الانقسامات المقارنة زماناً لعنوان العامّ بل كان من الانقسامات اللاحقة له ومن اوصافه ونعوته، ومع هذا كيف لايوجب التقيّيد تنويع العامّ؟ وكيف صح له ﷺ أن يقول: لما لم يكن العامّ معنوناً بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ؟ مع أنّ قوله ﷺ «لم يكن ذلك بعنوان الخاص» هو عين التّوصيف والتّنعيت، مع ما في قوله ﷺ «بل بكلّ عنوان» من المسامحة، إذ العام لايعقل أن يكون معنوناً بكلّ عنوان. لما بين العناوين من المناقضة، فيكيف يكون معنوناً بكلّ عنوان؟ بل العامّ يكون بلا عنوان، وذلك يساوي كلّ عنوان يطرء عليه الذي هو معنى الإطلاق، ولكن بعد ورود التقييد يخرج عن التساوي ويصير معنوناً بنقيض الخاصّ.

ثانياً: إنّه أيّ فائدة في تغيير مجرى الأصل وجعل مجرى الأصل الانتساب الذي هو من الأمور الانتزاعيّة؟ فإنّه لو كان الأثر مترتباً على العدم الأزلي، فليجعل مجرى الأصل عدم القرشية بالعدم الأزلي بمفاد ليس التّامة. وإن كان العدم الأزلي لايكفي بل يحتاج إلى العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فلا أثر لجعل مجرى الأصل عدم الانتساب بمعناه الأزليّ؛ وبمعناه النعتي غير مسبوق بالتحقيق. مع أنّ قوله ﷺ «أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش» هو عين العدم النّعتي، فتغيير العبارة ما أفاد شيئاً.

وبالجملة: في مثل الأوصاف اللّاحقة للذات لاينفع إلّا العدم النعتي، ولايجري الأصل إلّا بمفاد ليس الناقصة ولا أثر للمعدوم الازلي إلّا على القول بالأصل المثبت. فما أفاده صاحب *الكفاية* ﷺ من كفاية العدم الأزلي وجريان الأصل بمفاد ليس التامة مما لايمكن المساعدة عليه، (*فوائد الأُصول* للشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني، ج١و٢، ص٥٣٠ ـ ٥٣٦).

ولسيدنا الأُستاذ الماتن ﷺ كلام مفيد في المقام وفي رد ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ في *حقائق الأُصول* في شرح *كفاية الأُصول*، ج١، ص٥٠٢ـ٥٠٧ نذكره بعد ذكر كلام المحقق الهروي في *كفايةالاصول* حيث قال: (إيقاظ) لايخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شذّ ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة أنّه

المذكور، بترتيب مقدمات غير واضحة في نفسها، ولا في صلاحيتها لنفي الاستصحاب المبني على صدق الشك في البقاء عرفاً وإن لم يصدق عقلاً.

واليكم الآن كلام سيدنا الأُستاذ ﷾ الحكيم في شرح هذا الكلام:

(قوله: أو كالاستثناء من المتصل) من المعلوم أنّ المخصص المتصل «تارةً» يكون موجباً لتعنون العام بعنوان وجودي كما في التخصيص بالوصيف الوجودي مثل: اكرم العلماء العدول، فإنّ التخصيص اقتضى كون موضوع العام هو العالم العادل، فمع الشك في العلم أو العدالة فإن كان أصل موضوعي وجودي مثبت لعنوان العام أو عدمي نافٍ له كان هو المرجع واقتضى الأوّل ثبوت حكم العام والثاني انتفاءه وإن لم يكن أصل موضوعي لا وجودي ولا عدمي فالمرجع الأُصول العملية (وتارةً) يقتضي كونه معنوناً بعنوان عدمي كما في الوصف العدمي مثل: أكرم العلماء الذين هم ليسوا بفساق. فالحكم فيه كما سبق أيضاً بعينه بلا فرق إلّا في أنّ الأصل العدمي في المقام يثبت عنوان العام والوجودي ينفيه ـ عكس ما سبق ـ وهذا مما لا إشكال فيه وإنّما الإشكال في المخصص المنفصل أو كالاستثناء من المتصل كما لو قيل: أكرم العلماء إلّا الفسّاق، أو: ولا تكرم الفاسق، وانّه هل يقتضي تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودي مضاد لعنوان الخاص مثل (العدول) في المثال المذكور، أو بكل عنوان مغاير لعنوان الخاص مناف له ضداً كان له أو نقيضاً، أو بعنوان عدمي نقيض عنوان الخاص مثل (الذين هم ليسوا بفساق) في المثال المذكور، أو لايقتضي شيئاً من ذلك؟ المترائي من بعض عبارات التقريرات هو الأوّل، وظاهر المصنف هو الثاني، وصريح آخر هو الثالث، وآخر هو الرابع، وعلى الأوّل لايجدي في إثبات حكم العام إلّا الأصل

→

قلما لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنّه مما بقي تحته، مثلاً إذا شك أنّ امرأة تكون قرشية فهي وإن كانت وجدت إمّا قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنّها قرشية أو غيرها إلّا أنّ أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح أنّها مما لاتحيض إلّا إلى خمسين، لأنّ المرأة التي لايكون بينها وبين قريتين انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّما ترى الحمرة إلى الخمسين، والخارج عن تحته هي القرشية.

الوجودي المثبت للعنوان الطارئ على موضوع العام من قبل المخصّص وعلى الثاني يجدي كل أصل مثبت لكل عنوان مناف لعنوان الخاص، وعلى الثالث لايجدي إلّا الأصل العدمي النافي لعنوان الخاص، وعلى الرابع لاينفع شيء منهما فيه أصلاً لعدم كون الوصف ـ وجوداً أو عدماً ـ موضوعاً لحكم العام فإذا قيل: اكرم العلماء إلّا الفساق، فالفرد المشكوك المتيقن العدالة سابقاً يجري فيه خصوص استصحاب العدالة على الأوّل فيترتب عليه حكم العام وهو أو استصحاب عدم الفسق على الثاني وخصوص استصحاب عدم الفسق على الثالث فيترتب عليه حكم العام ولا مجال لاستصحابهما على الرابع.

ثم إنّ الأوّل بعيد عن المذاق العرفي، وأبعد منه الثاني، والأخير أقرب إليه من الثالث لأنّ الخاص ليس له وظيفة أكثر من إخراج أفراده عن حكم العام فلايقتضي اكتساء موضوع حكم العام وصفاً وجودياً ولا عدمياً فضلاً عن اكتسائه كل عنوان كما هو ظاهر المتن هذا إذا لم يكن حكم الخاص نقيضاً لحكم العام إمّا لو كان نقيضاً له كما إذا قيل: لايحرم إكرام العلماء إلّا الفساق، أو: لايجب إكرام العلماء إلّا العدول، فأصالة عدم عنوان الخاص كافية في ثبوت حكم العام لأنّ لازم ارتفاع الموضوع بالأصل ارتفاع حكمه. (قوله: لم يكن ذلك بعنوان) قد عرفت أنّ الظاهر أنّ المراد أن موضوع حكم العام كل عنوان مناف لعنوان الخاص لا مجرد المغاير له كما يقتضيه ظاهر التعبير وإلّا لزم اجتماع الحكمين فإنّ موضوع عنوان الخاص واجد لجملة من العناوين المغايرة لعنوان الخاص فيلزم اجتماع حكمي العام والخاص فيه.

كما عرفت أيضاً أن دعوى كون موضوع حكم العام كل عنوان منافٍ لعنوان الخاص لا مجال لإثباتها، ويحتمل أن يكون المراد الوجه الثالث أعني كون موضوع حكم العام عنوان العام المقيد بعدم عنوان الخاص لكن لاتساعد عليه العبارة (قوله: فبذلك) يعني بالأصل الجاري لإثبات العنوان المنافي لعنوان الخاص (قوله: قرشية أو غيرها) لأنّ الوصفين المذكورين من الأوصاف الوجودية التي لاتكون إلّا في ظرف وجود موضوعها فقبل وجوده لا حالة لها سابقة ليجزي فيها الاستصحاب نعم لو كان

المراد من غير القرشية من لم تكن قرشية كان استصحاب عدم كونها قرشية موقوفاً على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي (وتوضيح) ذلك، أنّ العدم الذي يكون موضوعاً للأثر الشرعي (تارة) يكون بمعنى عدم الموضوع (واخرى) يكون بمعنى عدم الوصف وكل منهما (تارة) يكون بنحو مفاد ليس التامة مثل عدم زيد وعدم الحمرة لزيد (وأُخرى) يكون بنحو مفاد ليس الناقصة مثل عدم كون الماء ذا مادة وعدم كون زيد احمر، فإن كان العدم ملحوظاً على النحو الأوّل فالظاهر أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب لإثباته فإذا فرض أنّ لوجود زيد أو لحرمته أثراً كان استصحاب عدم زيد أو عدم حمرته موجباً لانتفاء ذلك الأثر ظاهراً، وإن كان ملحوظاً على النحو الثاني فقد اختلفت فيه انظار المحققين فهم ما بين مثبت له ونافٍ وشبهة النفي أنّ العنوان الملحوظ قيداً وجودياً كان أو عدمياً لما كان موضوعه المقيد به حاكياً عن الوجود الخارجي بنحو لايرى إلّا خارجياً كان التقييد به في عالم الاعتبار ملحوظاً في الرتبة اللاحقة للوجود فيكون معنى قولنا: اكرم الرجل العالم (اكرم الرجل الذي إن وجد كان عالماً) كما أن معنى قولنا: لايجب إكرام الذي ليس بعالم، (لايجب إكرام الرجل الذي إن وجد لم يكن عالماً) فالعدم المأخوذ قيداً هو الملحوظ في الرتبة اللاحقة للوجود المنوط به فعدم الوصف المقارن لعدم الموضوع مباين للعدم المذكور المأخوذا قيداً ومع هذه المباينة يمتنع الاستصحاب لأنّه يعتبر فيه اتحاد المتيقن والمشكوك فزيد قبل وجوده وإن لم يكن أحمر إلّا أنّ عدم الحمرة حينئذٍ ليس منوطاً بوجوده بل هو مقارن لعدمه فإثباته بعد وجود الموضوع ليس إثباتاً لموضوع الأثر بتاً.

كذا ذكر بعض الأعاظم (وأورد) عليه بأنّه لا ريب في أنّ مفهوم قولنا: اكرم الرجل العالم، ليس مفهوم قولنا: اكرم الرجل الذي أن وجد كان عالماً، كما أنّ مفهوم قولنا: لاتكرم الرجل الذي ليس بعالم، مباين لمفهوم قولنا: لاتكرم الرجل الذي أن وجد لم يكن عالماً، وإرجاع أحدهما إلى الآخر في غير محله، ومجرد حكاية الموصوفات عن الوجودات الخارجية تصوراً لايجدي ما لم يكن الوجود ملحوظاً بنحو القضية

التصديقية، ولذلك ترى موضوع الإرادة والكراهة حاكياً عن الوجود التصوري ومع ذلك لا مجال لتوهم إناطتهما بالوجود الخارجي فإنّ الوجود الخارجي ظرف سقوط الإرادة والكراهة لا ظرف ثبوتهما فالتقييد بالوصف الوجودي أو العدمي ليس قائماً بنفس الوجود الخارجي ومنوطاً به بنحو يكون مفروغاً عنه كي تتوجه الشبهة بل هو قائم بنفس ذات المقيد كما يرشد إليه صحة قولنا وجد الرجل العالم، أو الذي ليس بعالم، ولو كان التقييد منوطاً بالوجود الخارجي امتنع ذلك إذ الموجود بما هو موجود ليس له وجود (فإن قلت): وجود الوصف إذا كان منوطاً بوجود الموصوف وكان متأخراً عنه رتبة فإذا فرض أنّ له أثراً شرعياً كان نقيض ذلك الأثر أثراً لنقيض ذلك الوجود ومقتضى وجوب حفظ الرتبة بين النقيضين أن يكون موضوع نقيض الأثر هو العدم المنوط بالوجود فلا مجال لإثباته باستصحاب العدم المقارن لعدم وجود الموضوع لأنّه مباين له (قلت): تأخر وجود الوصف خارجاً عن ذات الموصوف رتبة لا دخل له في لزوم ملاحظة التقييد بين وجود الموصوف ونفس الوصف ليكون متأخراً عنه في لحاظ جاعل الأثر بل من الممكن أن يكون التقييد ملحوظاً بين نفس الذاتين بلا ملاحظة تقدم وجود الموصوف بنحو يكون مفروغاً عنه في مقام اللحاظ كما يرشد إليه أيضاً ما عرفت من صحة قولنا: وجد الرجل العالم، فالوصف قد أخذ وصفاً لذات الموصوف لا لوجوده ولا منوطاً بوجوده ـ مع أنّ الترتب الخارجي بين الوصف والموصوف لو اقتضى كون موضوع الأثر خصوص الوجود والعدم المنطويين بوجود الموصوف لامتنع جريان استصحاب العدم الأزلي ولو كان ملحوظاً بنحو مفاد ليس التامة مثل عدم الحمرة الذي قد عرفت أنه لم يعرف الاستشكال في جريان الاستصحاب لإثباته وأيضاً فلو تمّ الإشكال المذكور لاختص بما لو أخذ الوجود قيداً لموضوع الأثر الشرعي أما لو أخذ العدم ابتداء قيداً له فلا موجب لتخصيصه بما هو منوط بوجود الموصوف بعد ما كان له فردان عدم لعدم الموضوع وعدم في حال وجوده فإنّ مقتضى الإطلاق كون الجامع بينهما موضوعاً للاثر ولا مجال للشبهة المذكورة كما لا مجال لها أيضاً فيما لو كان القيد من قبيل الذات مثل الماء الذي له

مادة فان المادة ليست من قبيل وصف الماء كي يتأتى فيها ما ذكر من الإشكال.

نعم الشبهة الأُولى من كون الموضوع المقيد لما كان حاكياً عن الوجود كان التقييد منوطاً به جارية في جميع ما ذكر بلا فرق وحيث عرفت أنّه لا مجال لكل من الشبهتين فالقول بجريان الاستصحاب في الجميع في محله.

نعم لا مجال لجريانه في لوازم الماهية لأنّها لاتنفك عنها ولو قبل وجودها فليس العدم حالة سابقة لها كما لا مجال لجريانه في الذاتيات فإنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ولا معنى لسلبه عنه **(قوله: إلّا أنّ أصالة عدم تحقق)** هذا منه مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي بنحو مفاد ليس الناقصة، وعلى أنّه يكفي في ترتيب حكم العام ثبوت أي عنوان مناف لعنوان الخاص، إذ من المعلوم منافاة عنوان المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتساب لعنوان المرأة القرشية لكن عرفت أنّه لا مانع من جريان أصالة عدم كون المرأة قرشية، كما عرفت ان الجمع بين العام والخاص لايقتضي تعنون الباقي بالعنوان المنافي لعنوان الخاص، وإن يكفي في انتفاء حكم الخاص انتفاء موضوعه ولو بالأصل، فإذا جرى اصالة عدم كون المرأة قرشية انتفى كونها ممن تحيض إلى الستين. انتهى كلامه رفع مقامه.

**أقول:** ما أشار إليه أخيراً من عدم جريان الاستصحاب في لوازم الماهية تبعاً للمنقول عن المحقق العراقي (آغا ضياءالله) هو الأرجح عندنا خلافاً للسيّد الأُستاذ الخوئي قدس سره حيث أورد عليه بأنّه لا لازم للماهية الاعتباريه على القول بأصالة الوجود، كما هو الحق، فإنّ اللازم عليه إمّا لازم للوجود الذهني وإمّا لازم للوجود الخارجي وإمّا لازم لهما. فلا لازم للماهية حتى يجري أو لايجرى الاستصحاب فيه. وجوابه على ما ذكرنا من شرحنا على كتاب طهارة *العروة الوثقى* قبل خمس وعشرين سنة تقريباً أنّ المراد بلازم الماهية حسب متفاهم العرف لا بنظر العقل، فإنّا نبحث في الفقه وأصوله ولا مسرح فيه للأحكام العقلية الدقيقة، ولا شك أنّ العرف يرى زوجية الأربعة مثلاً من لوازم الماهية. والله أعلم.

**وبالجملة:** مع قطع النظر عن بعض الخصوصيات ما أفاده سيدنا الأستاذ الحكيم

من جريان أصالة العدم الأزلي خلافاً لشيخه النائيني هو الأصح والمعتمد عليه في مقام العمل. وفي الأخير إليك شطر من كلام سيدنا الأُستاذ الخوئيﷺ وإن طال بنا المقام، قال بعد ذكر مقدمات ذكرها أُستاذه النائينيﷺ لإثبات دعواه: ويترتب على هذه المقدمات: أنّ التخصيص بعنوان وجودي يقتضي تعنون العام بعنوان عدمي لا محالة، بمقتضى المقدمة الأُولى، وانّ العدم المأخوذ في الموضوع عدم نعتي بمقتضى المقدمة الثانية، وانّ العدم النعتي كالوجوب النعتي يحتاج إلى وجود الموضوع لا محالة، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وعلى ذلك فلايمكن استصحاب العدم النعتي إذ المفروض عدم العلم به سابقاً. بل هو مشكوك فيه من أوّل الأمر. وأمّا العدم المحمولي فهو وإن كان متيقناً إلّا أنّه لايثبت العدم النعتي.

فإشكال جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية هو الإثبات خاصة. لا أن العدم قبل وجود موضوعه مغاير للعدم بعد وجود موضوعه، فإنّ العدم عدم، وبقاؤه غير مغاير لحدوثه بل بقاء له.

ولايخفى أن المقدمة الأُولى والثالثة من هذه المقدمات مما لاينبغي الشك في صحته، وكذلك المقدمة الثانية فيما إذا كان المأخوذ في موضوع الحكم وجود العرض، وذلك لا لما ذكرهﷺ فإنّه يندفع بأنّ التقييد بكل من الاعتبارين يغني عن التقييد بالاعتبار الآخر، كما هو الحال في كل أمرين متلازمين. فإنّ التقييد بأحدهما لايبقى مجالاً للإطلاق بالإضافة إلى الثاني منهما.

بل لأجل أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إذ ليس للعرض وجودان: أحدهما لنفسه، وثانيهما لموضوعه، بل له وجود واحد وهو عين وجوده لموضوعه، وكونه وصفاً ونعتاً لمعروضه، فإذا كان المأخوذ وجود العرض في موضوع خاص، كالكرية المأخوذة للماء في موضوع الاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجس، فلا محالة يكون الدخيل في الموضوع هو اتصاف الماء بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة. فإنّ وجود الكرية في الماء هو بعينه اتصاف الماء بالكرية، لما عرفت من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وأمّا إذا كان الدخيل في الموضوع. هو عدم العرض، كما هو الحال فيما إذا كان الخارج من العموم عنواناً وجودياً فإن العام يتعنون حينئذٍ بوصف عدمي لا محالة، فلا وجوب للالتزام بكون الدخيل في الموضوع هو العدم النعتي.

وبيان ذلك أنّ ما أفاده من إن تركب الموضوع من العرض ومحله يستلزم أخذ الاتصاف بالعرض في موضوع الحكم، وإن كان متيناً لما قدمناه من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، إلّا أنه يختص بوجود العرض ـ أعني العرض الوجودي ـ أما العدمي فلايأتي فيه ما ذكرناه، لأنّ العدم لا وجود له حتى يقال إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فإذا تركب الموضوع من عدم العرض ومحله، فلايستفاد منه في نفسه أنّ الاتصاف بالعدم مأخوذ في موضوع الحكم فإنّه أعم ويحتاج اعتبار الاتصاف به إلى مؤنة زائدة، فإن قامت قرينة على اعتباره فهو، وإلّا لما اعتبرنا في موضوع الحكم غير المحل وعدم العرض، ولو على نحو العدم المحمولي.

فإذا ورد لاتكرم فساق العلماء، وضممناه إلى العام فيستفاد منهما أنّ موضوع وجوب الإكرام هو العالم الذي لايكون فاسقاً، لا العالم المتصف بعدم الفسق، لأنّه يحتاج إلى دليل وهو مفقود، وعليه فلا مانع من استصحاب عدم الاتصاف بالفسق الثابت قبل وجود زيد، إذ لم يكن الاتصاف قبل وجوده والآن كما كان. نعم لايثبت بذلك الاتصاف بعدم الفسق، إلّا أنّا في غنى عنه. فإنّه ليس بموضوع للأثر، وإنّما الأثر مترتب على العالم الذي لايكون متصفاً بالفسق على نحو العدم المحمولي، والمفروض أنّ له حالة سابقة كما مر، وكم فرق بين الموجبة معدولة المحمول وبين السالبة المحصلة، لأنّ الاتصاف معتبر في الأُولى دون الثانية.[1]

## ١٤. التفكيك بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي

فلو اختلفا فيها ـ كما لو شهد أحدهما برؤيته ليلة الاثنين والآخر برؤيته ليلة

---

١. *التنقيح*، ج ١، ص ١٣٥ـ١٣٧ من كتاب *الطهارة*.

الثلاثاء ـ لم يثبت في كلتا الليلتين، لعدم اشتراك الخبرين في أمر واحد. نعم لازم شهادة الأوّل كون يوم الثلاثاء من الشهر، فيشترك الأوّل بمدلوله الالتزامي مع الثاني بمدلوله الالتزامي أيضاً. إلّا أنّ هذا المقدار من الاشتراك غير كافٍ في الدخول تحت موضوع الحجية، لاختصاصه بشهادة الشاهدين بأمر واحد، والمدلول الالتزامي ليس مشهوداً به لهما، ولابُدّ في صدق البينة من اتحاد المشهود به.

فإن قلت: قد تكرر مراراً وتحقق: إمكان التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجية، فلم لايكون الخبران حجة في المدلول الالتزامي لاشتراكهما فيه، وليسا بحجة في المدلول المطابقي لعدم الاشتراك؟! قلت: إذا ثبت حجية شيء أمكن حينئذٍ التفكيك بين مداليله في الحجية. والخبر الأوّل لما كان خبراً واحداً، فليس بحجة، وكذا الخبر الثاني، فلا وجه لحجيتهما في المدلول الالتزامي.

واشتراكهما فى ذلك المدلول بالالتزام لايجدي في وجوب ترتيب الأثر عليه واعتباره، لما عرفت من اختصاص دليل حجية البينة بما إذا اتحد المهشود به.

نعم لو كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، وموجباً لكون الدلالة الالتزامية لفظية، كفى الاشتراك في الدلالة عليه في صدق البينة، والدخول تحت دليل الحجية، لتحقق الحكاية حينئذٍ للخبرين عن أمر واحد.

وبالجملة: إذا اشترك الخبران في الحكاية عن أمر واحد بالدلالة اللفظية ـ مطابقةً، أو تضمناً، أو التزاماً، أو مختلفةً ـ صدق مفهوم البينة وثبتت الحجية في كل واحد من المداليل المذكورة، لإطلاق دليل الحجية كما أنه لا مانع من التفكيك بينها في الحجية في إذا قام دليل على نفي الحجية في واحد منها، فتبقى البينة حجة في الآخر. أمّا إذا كان أحد الخبرين حاكياً عنه بالالتزام العقلي، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، فلا عبرة بالخبرين معاً، لانتفاء البينة، فينتفي حكمها وهو الحجية، فضلاً عما إذا كان كل واحد منهما حاكياً كذلك.[1]

---

١. وحيث إنّ هذا البحث له ثمرات ينبغي أن نذكر ما ذكره سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ في باب التعارض في مسألة أنّ المتعارضين هل ينفيان ثالثاً أم لا؟ فقال بعد كلام:

←

→

**الوجه الثاني**: ما ذكره المحقق النائيني﵀ ومحصله أن اللازم وإن كان تابعاً للملزوم بحسب مقام الثبوت والإثبات، فإنّ وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم. وكل دليل يدل على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم أيضاً، إلّا أنّه ليس تابعاً للملزوم في الحجية، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجية في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضاً.

**والوجه في ذلك أنّ الأخبار عن الملزوم بحسب التحليل إخباران**: (أحدهما) إخبار عن الملزوم. و(ثانيهما) إخبار عن اللازم. ودليل الحجية شامل لكليهما. وبعد سقوط الاخبار عن الملزوم، عن الحجية للمعارضة، لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لعدم المعارض له، لموافقة المتعارضين بالنسبة إلى اللازم، فنفي الثالث مستند إلى الخبرين. وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجه الأوّل الذي ذكره صاحب *الكفاية*﵀ فإنّ نفي الثالث على مسلكه مستند إلى أحدهما لا بعينه، هذا ملخص كلامه﵀.

وفيه ما ذكرناه غير مرة من أنّ اللازم تابع للملزوم في الحجية أيضاً. كما أنّه تابع له بحسب مقام الثبوت والإثبات. وأمّا ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجية اللازم فنجيب عنه (أوّلاً) بالنقض. و(ثانياً)بالحل.

(أمّا النقض) في موارد:

**منها**: ما لو قامت بيّنة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً. وعلمنا بكذب البينة وعدم وقوع البول على الثوب، ولكن احتمال نجاسة الثوب بشيء آخر. كوقوع الدم عليه مثلاً، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البينة المذكورة؟ باعتبار أنّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه. وبعد سقوط البينة عن الحجية في الملزوم للعلم بالخلاف، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة إلى اللازم. ولا نظن أن يلتزم به فقيه.

**ومنها**: ما لو كانت دار تحت يد زيد وادّعاها عمرو وبكر، فقامت بينة على كونها لعمرو، وبينة أخرى على كونها لبكر. فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، هل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، وأنّها مجهول المالك؟

**ومنها**: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو، وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجية لأحد منهما في مدلوله المطابقي ـ مع قطع النظر عن المعارضة ـ لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام اليمين. فهل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه، فلا حاجة إلى انضمام اليمين؟

**ومنها**: ما لو أخبرت بيّنة على كون الدار لعمرو، واعترف عمرو بعدم كونها له، فتسقط البينة عن الحجية، لكون الإقرار مقدماً عليها، كما أنها مقدمة على اليد، فبعد سقوط البينة عن الحجية في المدلول المطابقي. للاعتراف، هل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده؟ إلى غير ذلك من الموارد التي لايلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه.

**وأمّا الحل**: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنه ليس إخباراً عن اللازم بوجود البيعي، بل إخبار عن حصه خاصة هي لازم له، فإنّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن حصه خاصة هي لازم له، فإنّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأي سبب

←

ومن هنا يظهر أنه لو شهد عدل برؤية هلال شعبان ليلة الإثنين، وآخر برؤية هلال شهر رمضان ليلة الأربعاء بعد ثلاثين ليلة، فقبول شهادتهما لإثبات كون الأربعاء من شهر رمضان موقوف على كون دلالة شهادة الأوّل بالالتزام على كون الأربعاء من شهر رمضان من الدلالة اللفظية، لكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص. لكنه ليس كذلك، فلا وجه للقبول.[١]

---

كان بل اخبار عن نجاسته المسببة من وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البينة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الإخبار عن نجاسة الثوب لا محالة. وأمّا النجاسة بسبب آخر، فهي وان كانت محتملة، إلّا أنها خارجة عن مفاد البينة راساً وكذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على حصة من عدم الإباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الإباحة بقول مطلق. والخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الإباحة اللازم للحرمة لا مطلق عدم الإباحة، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي للمعارضة، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً، وكذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرناها، فإنّ إخبار البينة عن كون الدار لعمرو إخبار عن حصة من عدم كونها لزيد اللازمة لكونها لعمرو. وكذا الإخبار بكونها لبكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابقي تسقطان في المعلول الالتزامي أيضاً.

فتحصل: مما حققناه في المقام أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدركه الأصل أو عموم الدليل، (*مصباح الأُصول*، ج٣، ص٣٦٨ إلى ٣٧٠).

أقول: أمّا النقض الثالث فيفهم ضعفه مما ذكره سيدنا الأُستاذ الحكيم كما لايخفى.

ثمّ إنّه لايبعد التفصيل في المقام (أي تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وعدمها) بين الدلالة الالتزامية إذا كانت لفظية وبينها إذا لم تكن لفظية كما ذكره سيدنا الأُستاذ الحكيم‌ﷺ فنقول بالتفكيك في الأُولى وبالتبعية في الثانية، وقد أوضحه الشهيد الصدرﷺ أيضاً وقد أجاب أيضاً عن النقوض المذكورة في كلام أُستاذه السيّد الخوئيﷺ، فانظر كتاب بحوث في *علم الأُصول*، ج ٤، ص ٢٦٤ و ٢٦٥ فلاحظ وتدبر.

١. *المستمسك*، ج٨، ص٤٥٧ و٤٥٨.

# القواعد الفقهية

## ١٥. الأصل في الأموال هو الإباحة دون الحرمة

### (الماء المشكوك إباحته محكوم بالإباحة)

لقاعدة الإباحه المستفادة من خبري مسعدةبن‌صدقة وعبدالله‌بن‌سنان[١]، نعم روى في *الوسائل* - في باب وجوب إيصال حصة الإمام من الخمس إليه - عن *الكافي* عن محمّد بن الحسن، وعلي بن محمّد جميعاً عن سهل بن زياد، عن أحمد بن المثنى، عن محمّد بن زياد الطبري: «كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي‌الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس. فكتب عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم إنّ الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، وعلى الضيق الهم. لايحلّ مال إلّا من وجه أحلّه الله....».[٢]

ومقتضاه أصالة الحرمة في الأموال إلّا مع العلم بوجود السبب المحلّل، لأنّه مع الشك في السبب المحلّل يرجع إلى أصالة عدمه، والأمر في سهل سهل، لكن أحمدبن‌المثنى مهمل ومحمّدبن‌زيد الطبري مجهول، ولأجل ذلك يشكل الاعتماد على الخبر، والخروج به عن قاعدة الحل.

---

١. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب ما يُكتسب به حديث ١ و ٤.

٢. *المصدر*، باب ٣، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام حديث ٢.

وما اشتهر من أصالة الحرمة في الأموال لايصلح جابراً له،[١] لعدم ثبوته بنحو الكلية الشاملة لما لم يكن أصل موضوعي يقتضي الحرمة، من استصحاب ملكية الغير، أو عدم إذن المالك في التصرف، أو نحو ذلك، كما لو شكّ في ثمر أنّه ثمر شجره أو ثمر شجر غيره، أو في ماء: أنّه ماؤه المتولّد في بئره، أو المتولد في بئر غيره، أو في حيوان: أنّه متولد من حيوانه، أو من حيوان غيره، فإنّ مقتضى أصالة الحل الحل في مثل ذلك، ولم يثبت ما يوجب الخروج عنها.

٢. ثم إنّه لو بني على العمل بالخبر المذكور فذلك إذا لم يكن سابقاً من المباحات

---

١. وعن الشيخ في ذيل تنبيهات البراءة من *رسائله*، أصالة حرمة التصرّف في الأموال حتى يعلم حليته مستدلاً عليه بالإجماع والرواية المشار إليها في المتن لكن الإجماع منقول غير حجة والرواية ضعيفة سنداً.

هذا كله بالنسبة إلى مطلق التصرف والاستعمال كالأكل واللبس ونحوهما وأمّا بالنسبة إلى المتوقفة على الملكية ففيه صور:

**أوّلها:** ما إذا كان المال مسبوقاً بالإباحة والحلّية الأصليتين وقد علم بسبق أحد إليه ولايعلم أنه هو نفسه أو غيره فيجري فيه استصحاب بقاء المال على إباحته السابقة إلى زمان الشك، وهو يقتضي الحكم بحلية المال له فعلاً، ومعناه عدم تسلط الغير عليه بالحيازة، وإلّا لم يكن مباحاً في حقه وبعد ذلك يتملكه بالحيازة فيثبت بالاستصحاب أنّه مال لم يتملكه غيره فإذا حازه ملكه ويترتب عليه جميع آثار الملكية كما في *التنقيح*، ج ١، ص ٤٠٠.

وفيه أنّ الإباحة السابقة ارتفعت قطعاً بسبق يده أو يد غيره الموجب لتملّكه والإباحة الثانية غير الإباحة الأصلية فاستصحابها من القسم الثالث من الكلّي ولاتقول بجريانه فيه. نعم يجوز التصرف فيه الانحلال العلم الإجمالي. فإذا حازه ملكه.

**ثانيها:** ما إذا كان المال حينما وجد، وجد مملوكاً له أو لغيره ولا حالة سابقة له كما في بيضة لايدري أنّها لدجاجته أو لدجاجة غيره أو ثمرة أنّها لشجره أو لشجر غيره، ففي مثله يجوز التصرف ولايترتب أثر الملكية المنفية بالأصل.

**ثالثهما:** ما إذا كان المال ملكاً لأحد سابقاً ثم علم بانتقاله إمّا إليه أو إلى غيره واستصحاب مطلق الملكية من قبيل القسم الثالث من الكلي على أنّه إن تم لأثبت ملكية غيره فإنّ ملكية الغير كانت ثابتة في ضمن فرد وقد ارتفعت ونشكّ في حدوث ملكية الغير في ضمن فرد آخر. فيحكم ببقائها. بل أصالة عدم انتقاله إليه تثبت حرمة سائر التصرفات فيه أيضاً.

**رابعهما:** ما إذا كان المال مسبوقاً بملكيتين كما إذا كان مال لأحد في زمان وله في زمان آخر ولم يعلم المتقدم من المتأخر، فلاتجري استصحاب الملكية وأمّا سائر التصرفات فلا بأس بها، والله أعلم.

الأصلية وقد احتمال بقاؤه عليها، وإلّا جرى استصحاب عدم ملك غيره له، المقتضي لحليته بالحيازة. وكذا لو كان مملوكاً سابقاً لغير محترم المال واحتمل بقاؤه على ذلك، فإنّه يجري فيه استصحاب ملكيته السابقة، فيجوز تملكه والتصرف فيه بأي نحو.[١]

## ١٦. الأصل في اللحوم الحرمة أو الحلية؟

تردد الحيوان بين محلل الأكل ومحرمه (تارة): يكون من جهة الشبهة الحكمية، كأن لايعلم أنّ الأرنب محرّم الأكل أو محلّل (وأُخرى): من جهة الشبة الموضوعية كأن لايعلم أنّ الحيوان الخارجي شاة أو ذئب. وكل منهما (تارة): يعلم بقبوله للتذكية وطهارته على تقدير وقوعها عليه. (وأُخرى): لايعلم ذلك. فهنا مسائل:

الأُولى: في حكم الحيوان المعلوم عنوانه كالأرنب غير المعلوم كونه محلّل الأكل أو محرّمه، مع العلم بقبوله للتذكية فنقول: مقتضى استصحاب الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية عليه إلى ما بعدها هي حرمة أكله وهو حاكم أو وارد على أصالة الإباحة.

والإشكال على الاستصحاب المذكور من جهة عدم بقاء الموضوع، تارة لأنّ موضوع الحرمة المعلومة الحيوان، وموضوع الحرمة المشكوكة اللحم، وهما متغايران عرفاً. وأُخرى: من جهة أن الحرمة الثابتة قبل التذكية موضوعها غير المذكى، والمشكوك ثبوتها بعد التذكية موضوعها المذكى. (مندفع): بأنّ المعيار في وحدة

---

١. *مستمسك العروة*، ج ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦ أقول في خبر مسعدة عن الصادق عليه السلام: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، لكل مسعدة مجهول فخبره غير حجة. وفي صحيح ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام: كل شيء (يكون فيه) فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى الحرام منه بعينه فتدعه.

أقول: وفي شمول إطلاقه للمال الذي شكّ في أنّ له مالكاً أم لا؟ نوع تردد لاحتمال انصرافه لمكان كلمة (فيه) إلى الحرام والحلال بلحاظ نفس الشيء وعدم نظارته إلى الغصب وإذن المالك ونحوه فلاحظ. نعم يكفي لرفع حرمة التصرف فيه قوله عليه السلام في حديث الرفع (ما لايعلمون).

٦. واعلم أنّ الشيء بعنوان كونه شيئاً ومالاً، يجوز التصرف فيه لقاعدة الحلية أو البراءة وبعنون أنّه مال الغير، لايجوز إلّا بدليل، كما ذكرنا في *حدود الشريعة*، ج ١ في مادة الأكل وج ٢ في مادة الاستعمال. وبعنوان أنّه مال الكافر الحربي أو مَن هو بحكمه يجوز التصرف كما أنه بعنوان مال المسلم أو الذمي أو المستأمن يحرم التصرف فيه.

الموضوع المعتبرة في جريان الاستصحاب الوحدة في نظر العرف، بحيث يصدق الشك في البقاء عرفاً، والاختلاف بين الحيوان واللحم لايوجب التعدد في نظر العرف، ولاينتفي لأجله صدق الشك في بقاء الحرمة. ولأجل ذلك نقول: لا مانع من جريان استصحاب نجاسة الكلب بعد موته، ولا من استصحاب جملة من أحكام الزوجية بعد موت الزوج أو الزوجة. وبذلك يندفع الإشكال من الجهة الثانية أيضاً،[1] ولذا بني على استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بالنجاسة بعد زوال تغيره، واستصحاب حكم الحاضر بعد سفره، وحكم المسافر بعد حضره، وأمثال ذلك.

ومثله في الاندفاع الإشكال أيضاً: بأنّ الحرمة الثابتة قبل التذكية معلولة لعدم التذكية، والمشوك ثبوتها بعد التذكية ناشئة من خصوصية في الحيوان، وتعدد العلقة يوجب تعدد المعلول عرفاً. إذ فيه: المنع من ذلك أيضاً، فإنّ البقاء عين الحدوث وجوداً، مع أنه قد يختلف معه في العلة، كما في الأُمور القارة التي يستند بقاؤها إلى استعداد ذاتها، وحدوثها إلى علة أُخرى، كالجدار المبني، فإنّ حدوثه بفعل البناء، وبقاؤه باستعداد ذاته، وصدق البقاء فيه من ضروريات العرف.

نعم يمكن أن يقال: إن الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية لما لم تكن في رتبة الحرمة الناشئة من الجهة العرضية ـ أعني عدم التذكية ـ لترتّب موضوعيهما امتنع أن تكون إحداهما مؤكدة للأُخرى، ولا وجود إحداهما بقاء للأُخرى، لأنّ البقاء عين الحدوث وجوداً، فلايكون بينهما اختلاف رتبة. وحينئذٍ فالمعلوم وجودها حال الحياة الحرمة التي موضوعها اللا مذكى وهي زائلة قطعاً بعد التذكية والمحتمل وجودها بعد التذكية هي الحرمة الثابتة للذات نفسها، وهو وجود آخر يحتمل مقارنته لوجود الحرمة الزائلة وبقاؤه بعد زوالها. فيكون الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، الذي ليس بحجة على التحقيق.

---

١. ولايبعد تعدد الموضوع كما يوضحه ما نقله السيد الماتن ﷺ من الإشكال الثالث فإنّه نوع تفصيل للإشكال الثاني، وليس الشك فيه راجعاً إلى الشكّ في بقاء الحرمة السابقة عرفاً على تقدير ثبوتها. فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة والحلية.

هذا وهذا التقريب يبتني على كون وصف اللامذكى مأخوذاً في موضوع الحرمة على نحو الجهة التقييدية عرفاً، ووصف التغير في مسألة نجاسة المتغير مأخوذاً في موضوع النجاسة على نحو الجهة التعليلية عرفاً. ولكنه غير واضح[1] فالبناء على عدم جريان الاستصحاب لأجله غير ظاهر.

نعم، لا بأس بالرجوع في إثبات الحل إلى عمومات الحل، مثل قوله تعالى: «قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» وقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ» ونحوها، الحاكم على الاستصحاب لو سلم جريانه. واستصحاب حكم المخصص في مثله غير جار، لكون التخصيص من أوّل الأمر كما لايخفى.[2]

**المسألة الثانية:** في حكم الحيوان المعلوم العنوان مع الشك في حلّه وحرمته وفي قبوله للتذكية وعدمه، فنقول: لاينبغي التأمل في أنّ المستفاد من ملاحظة موارد[3] استعمال لفظ التذكية أنّها عبارة عن صفة خاصة تحدث في الحيوان من أسباب معينة، مثل الذبح الخاص، والنحر كذلك، وغيرهما من الأسباب. وما في *القاموس* وعن *كشف اللثام*: من أنّها الذبح. في غير محله، أو ليس على ظاهره. وحينئذٍ إذا شكّ في قبول الحيوان للتذكية كان مقتضى الأصل عدمها.

وربما يتوهم أنّها الطهارة فإذا شك فى ثبوتها بعد الموت كان المرجع استصحاب

---

١. كونها جهة تعليلية خلاف الظاهر، فالأصل، من القسم الثالث الذي لايقولون بجريانه.

٢.كما حقّقه صاحب *الكفاية* خلافاً للشيخ الأنصاري ـ رحمهما الله تعالى ـ في تنبيهات الاستصحاب، وقبله (أي تحقق *الكفاية*) السيّد الأُستاذ الماتن ﷺ ولاحظ كلامه في *حقائق الأصول*، ج ٢، ص ٥٢٢.

٣. في *الحقايق*، ج ٢، ص ٢٥٧: في حديث السمك ذكّاه الله تعالى لبني إسرائيل وكل يابس ذكي. وذكاة الأرض يبسها. ذكاة الجنين ذكاة أمّه وأخذ الجراد ذكاته وذكاة السمك إخراجه حياً من الماء.

ذكاة الإبل نحرها. في حسن حريز: اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن... وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي فليس الذكاة هي الذبح بل الذكاة أثر يحصل بالذبح تارة وبغيره أُخرى، فمع الشك الأصل عدمه وصاحب *الكفاية* يقول إنّها عبارة عن الذبح الخاص الجامع للشرائط المعتبرة مثل إسلام الذابح ونحوه ومنها قابلية المحل فهي عنده من الأفعال دون الأثر الحاصل من الأفعال.

والثمرة تظهر في بعض الموارد لاحظ آخر صفحة ج ٢، ص ٢٥٧ من *حقايق الأُصول*.

الطهارة الثابتة حال الحياة. إذ فيه: أن التذكية وإن كانت هي الطهارة، لكنها طهارة خاصة، ولذا يحكم بطهارة ميتة ما لا نفس له سائلة مع أنها غير ذكية، ويحكم بطهارة الحيوان حال الحياة، وهو غير ذكي، فالمراد من التذكية طهارة خاصة، لا الطهارة مقابل النجاسة التي هي مفاد قاعدة الطهارة.

نعم ادعى غير واحد: أنّ الأصل قابلية كل حيوان للتذكية، بل في الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب رضي الله عنهم فيما أعلم أن ما عدا الكلب والخنزير والإنسان من الحيوانات الطاهرة يقع عليه الذكاة». وقد استدلوا على ذلك بالآيات والنصوص المتضمنة لحلية ما مسك الكلاب،[١] وما ذكر[٢] اسم الله تعالى عليه[٣] ولحلية ما يصطاد بالسيف أو الرمح أو نحوهما[٤] وبما دل على حلية كل حيوان إلّا ما خرج.[٥] مثل قوله تعالى: «قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا»[٦] وما في موثق أبي‌بكير من قوله عليه السلام: «ذكاه الذابح أو لم يذكه».[٧]

لكن الجميع كما ترى إذ الأوّل في مقام بيان السبب الذي تكن به التذكية بعد المفروغية عن قابلية الحيوان لها. والثاني مقيد بما دلّ على اعتبار التذكية في حل الحيوان مع أنّ الآية الشريفة قد استثني فيها الميتة وهي غير المذكى، كما يُفهم من جملة من النصوص.[٨]

وما في الموثق غير ظاهر الدلاله على ذلك، لأنّ عدم تذكية الذابح ذعم من عدم

---

١. المائدة، الآيه ٤. *وراجع الوسائل*، باب ١ و٢، من أبواب الصيد، ج٢٣.

٢. والحق أنها كما يستفاد من القرآن هو الذبح الجامع للشرائط المعتبرة.

٣. الأنعام، الآية ١١٨ و ١٢١، وراجع *الوسائل*، باب ١٥، من أبواب الذبائح.

٤. راجع *الوسائل*، باب ١٦، من أبواب الصيد.

٥. *المصدر*، باب ١، من أبواب الأطعمة المباحة.

٦. الأنعام، الآية ١٤٥.

٧. *الوسائل*، باب ٢، من أبواب لباس المصلي، ج ٢٤، ص ٣٧، حديث ١.

٨. وهي النصوص المقابلة للمذكى بالميتة، كما تعرض دام ظله إلى ذلك في التنبيه الأوّل، من تنبيهات البراءة من كتاب *حقائق الأُصول*.

القابلية للتذكية، ولاسيما بناء على ما في بعض النسخ من قوله عليه السلام: «ذكّاه الذبح»[١] بدل: «ذكّاه الذابح»، فإنّ الجمود على العبارة يقتضي أن يكون الذبح موجباً للذكاة تارة، وغير موجب لها أُخرى.

ومثل ذلك في الإشكال الاستدلال ـ كما في *الجواهر* ـ بصحيح علي بن يقطين: «سألت أباالحسن عليه السلام عن لباس الفراء، والسمور، والفنك والثعالب وجميع الجلود. قال عليه السلام: لا بأس بذلك» إذ لو لم تقبل الجلود التذكية كانت ميتة لايجوز لبسها[٢] ونحوه صحيح الريان بن الصلب، إذ فيه، أنه إن ثبت عدم جواز لبس الميتة كان ذلك مخصصاً للصحيح المذكور ونحوه بالمذكى، والعام المخصص بمخصص منفصل لايدل على انتفاء الخاص، واللازم الرجوع إلى الأصل.[٣]

اللّهم إلّا أن يقال: إنّما لايجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا لم يكن بيان المصداق من وظيفة الشارع، وإلّا كان العام حجة في الفرد المشكوك، لأنّ دليل التخصيص إنّما يعارض العام إذا كان عنوان الخاص منطبقاً على عنوان العام، ومقتضى العام عدم الانطباق، لأنّه يدل بالمطابقة على ثبوت حكم العام في كل فرد، ويدل بالالتزام[٤] على نفي عنوان الخاص عن كل فرد. وهذه الدلالة الالتزامية وإن لم تكن حجة في إثبات ذلك إذا كان خارجاً من وظيفة الشارع، لكنها حجة إذا كان النفي من وظائفه، فإن كان الشك في التذكية من جهة الشك في وجود السبب الشرعي

---

١. بل هو الموجود في نسختي من *الوسائل* (المطبوعة في ثلاثين جزءاً) وفي *الكافي* المطبوع حديثاً، بل ظاهر *جامع الأحاديث* أنه لم توجد نسخة (الذابح) فالعجب من التنقيح أنه ضبط الذابح فقط ولم يشر إلى نسخة الذبح. وعلى كل، نفي الزكاة في غير المأكول لحمه بالنظر إلى الصلاة لا بالنظر إلى الطهارة.

٢. أما تعبداً على القول المرجوع فإنّ الارجح جواز استعمال الميتة فيما لاتشترط فيه الطهارة، وأما لأجل تنجس البدن وضرره بالأكل والشرب والصلاة عادة ولأجل منع الصلاة في الميتة، فالمنع إرشادي إلى هذه الأُمور.

٣. أي أصالة عدم التذكية التي هي عين الميتة على قول جمع منهم سيدنا الأستاذ الماتن، وإن قلنا: إنّها غير عدم التذكية فلايترتب النجاسة على عدم التذكية، نعم يترتب عليه آثاره كحرمة الأكل مثلاً.

٤. يمكن أن يقال بأنّ العام يدل على ثبوت الحكم في كل فرد، اتّصف بعنوان الخاص أم لا، وهذا معنى العام والخاص، في مقابل الحاكم والمحكوم، فلاتتم الدلالة الالتزامية المذكورة فلاحظ.

يكون المرجع أصالة عدم التذكية، وإن كان من جهة وجود القابلية التي من وظائف الشارع بيانها، فالتمسك بعموم الصحيح ونحوه لإثباتها في محله. نعم يختص الصحيح ونحوه بالحيوانات ذوات الجلود، فيبقى غيرها على مقتضى الأصل.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الذكاة من المفاهيم العرفية، وهي في الحيوان من الأفعال التوليدية التي لها أسباب خاصة عندهم، فإطلاق أدلة أحكام التذكية من الطهارة وحل الأكل وجواز الانتفاع وغيرها ينزل - بمقتضى الإطلاق المقامي - على ما هو عند العرف. فإذا دلّ دليل على قيد أُخذ به، ومع الشك فيه يرجع إلى ما عند العرف، عملاً بالإطلاق المقامي، وعلى هذا ما يكون قابلاً عند العرف للتذكية محكوم بذلك شرعاً،وما علم بعدم قابليته لها عندهم، أو شك فيها، يرجع فيه إلى أصالة عدم التذكية. وهذا نظير ما يقال في مثل: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»[1] ونحوه من أدلة العقود والإيقاعات، من وجوب الحمل على المفاهيم العرفية وأسبابها وشرائطها - ومنها قابلية المحل - فيكون تطبيق العرف حجة ما لم يرد عنه رادع.

ويشير إلى ما ذكرنا خبر علي بن أبي‌حمزة[2] قال: «سألت أباعبدالله وأباالحسن عليهما السلام عن لبس الفراء والصلاة فيها فقال: لاتصلّ فيها إلّا فيما كان منه ذكياً. قال: قلت: أوَليس الذكيّ ما ذكّي بالحديق؟ قال: بلى، إذا كان مما يوكل لحمه...».[3] فإنّ ظاهره السؤال عن صحة حمل المراد على المعنى العرفي، ولزوم العمل على تطبيقهم، وقوله عليه السلام: «إذا كان مما...» ليس لبيان اعتبار المأكولية في مفهوم التذكية، بل لبيان اعتبارها في جواز الصلاة بالمذكى كما يشهد به ما في ذيله. مضافاً إلى النصوص والإجماع على وقوع التذكية على غير مأكول اللحم.

هذا ولو بني على أن التذكية عبارة عن الأفعال الخاصة من فري الأوداج وغيرها مع القابلية - على أن تكون القابلية جزءاً لمفهومها - فلا مجال لجريان أصالة عدمها

---

١. البقرة، الآية ٢٧٥.

٢. هذا الخبر ضعيف سنداً.

٣. *الوسائل*، باب٣، من أبواب لباس المصلي، حديث٣.

إذا شك فيها للشك في القابلية، إذ القابلية لم يحرز لعدمها حالة سابقة لأنّها من لوازم الماهية،[١] فلايجري فيها أصل العدم، حتى لو بني على جريانه في إثبات العدم الأزلي، لاختصاص القول بجريانه بعوارض الوجود، ولايجري في عوارض الماهية. وكذا الكلام لو قيل: بأنّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخاصة بشرط القابلية، فإنّه لو شك في التذكية للشك في القابلية ـ مع تحقق الأفعال الخاصة ـ لا مجال لجريان أصالة عدم الوجود الخاص، إذ لا شك في الوجود وإنّما الشك في الخصوصية، وهي ليست مجرى لأصل العدم.

**المسألة الثالثة:** في حكم الحيوان المشكوك كونه محلل الأكل من جهة الشبهة الموضوعية، لتردده بين عنوانين، أحدهما محلل والآخر محرم. مع العلم بقبوله للتذكية على كل حال. والكلام فيها هو الكلام في المسألة الأُولى بعينها. وليس الفرق إلّا من جهة عدم جواز التمسك هنا بعموم الحل قاعدة الحلية، لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ولأجل أنّك عرفت عدم وضوح المناقشات في استصحاب الحرمة، فالرجوع إليه في محله، فتأمل.

**المسألة الرابعة:** في حكم الحيوان المردد بين المحلل الأكل كالشاة، والمحرم ـ كالخنزير ـ الذي لايقبل التذكية. والكلام فيها هو الكلام في المسألة الثانية، فيرجع إلى أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة. وكيف كان فالحرمة الثابتة للحيوان بالاستصحاب لاتقتضي نجاسة البول والغائط، لأنّ حرمة الأكل المأخوذة موضوعاً للنجاسة، هي ما كانت لخصوصية في الحيوان والاستصحاب لايثبتها، وكذا لو ثبتت الحرمة بأصالة عدم التذكية، فإنّ الحرمة لعدم التذكية غير الحرمة المذكورة كما هو ظاهر.[٢]

---

١. هذا الكلام متين كبروياً كما سبق، لكن في عد الذكاة من لوازم الماهية عرفاً نظر، إذ يمكن أن تكون من لوازم الوجود الخارجي فلا مانع من جريان أصالة عدمها قبل وجود الحيوان، فتدبر، ثم إنّ هذا ينافي ما مرّ منه ﷺ من إمكان القول بأنّ الزكاة في الحيوان من الأفعال التوليدية، فلاحظ.

٢. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١، ص٢٨٨ ـ ٢٩٥ ولاحظ نظر سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ في *التنقيح*، ج١، ←

## ١٧. الإسلام يجبّ ماقبله

**(لو أسلم الكافر بعدما وجبت عليه الزكاة سقطت عنه، وإن كانت العين موجودة...).**

كما هو المشهور، بل في مفتاح الكرامة: «ما وجدنا من خالف أو توقف قبل صاحب *المدارك* وصاحب *الذخيرة*».

وعن *مجمع البرهان*: أنه قال: لعله للإجماع والنص. ويريد بالنص: النبوي المشهور: «الإسلام يجبّ ما قبله».[١]

---

ص٤٨٢ ـ ٤٨٩.

وخلاصة الكلام إذ شك في حرمة لحم أو حليته مع العلم بقبوله التذكية، سواءٌ أكان الشك من جهة الشبهة الحكمية أو من جهة الشبهة الموضوعية، فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى حرمة الأكل للأصل الثانوي المقدم على أصالة الحلية، وهو استصحاب حرمة أكل الحيوان قبل التذكية بطريقة تقدمت في كلام السيّد الأستاذ الماتن ﷺ.

لكن حرمة أكل لحم الحيوان في حياته وعدم فرض طروء الموت عليه وعدم قطع قطيعة منه لتصدق عليها الميتة، غير مدللة، فإن قوله تعالى:

«إلّا ما ذكّيتم». ناظر إلى الحيوان الذي طرأ عليه الموت، فهو إمّا مذكّى وإمّا مذكّى لا قبله، فمن بلع سمكاً حياً تحت الماء لا دليل على حرمته وكذا بلع بعض الطيور الصغار، على أنّها لو ثبتت لم‌تجر استصحابها لما مرّ فإنّه محكوم بعموم الحديث المتقدم.

وأمّا إذا شك فيهما مع الشك في قابلية الحيوان للتذكية فلاتجري أصالة عدم التذكية لتقدم على أصالة الحلية، إمّا بناء على فرض أنّ التذكية عبارة عن فري الأوداج وسائر الشروط، فلايبقى شكّ في تحقق التذكية بعد الذبح. وإمّا بناء على فرض بساطة التذكية أو تركبها من الذبح وقابلية المحل لها فأصالة عدمها وإن كانت جارية في حد نفسها، لكن صحيحة ابن‌يقطين الدلالة على قابلية الحيوانات للذكاة ـ إلّا ما دل الدليل على الخروج ـ يتمسك بإطلاقها في الشبهة الحكمية، وكذا في الشبهة الموضوعية بضميمة أصالة عدم كون المشكوك مما خرج بالدليل. نعم إذا شك في فعل بعض ما يُعتبر في الذبح جرى أصالة عدم التذكية، فأصالة عدم التذكية مختصة بالشبهات الموضوعية ولاتجري في الشبهات الحكمية.

ثم الأظهر أنّ عدم التذكية غير الميتة وإن كانا متلازمين، فاستصحاب عدم التذكية إذا جرى لايثبت الميتة حتى يحكم بنجاسته، نعم الحرمة تثبت بأصالة عدم التذكية بلا شبهة. والأحوط معاملة النجس مع غير المذكى استصحاباً.

١. *كنز العمال*، ج١، ص١٧ الإسلام يجبّ ما كان قبله، ح ٢٤٣، أمّا علمت أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله وأنّ ←

لكن يمكن أن يستشكل فيه:

أوّلاً: بوروده مورد الامتنان المنافي لشموله للمقام، لأنّه خلاف الامتنان بالإضافة إلى الفقراء.

وثانياً: بأنّ ظاهر الحديث جبّ حال الكفر عن حال الإسلام، فيختص بما لو كان ثابتاً حال الإسلام لاستند إلى ما ثبت حال الكفر، مثل التكليف بقضاء العبادات حال الإسلام فإنّه لو ثبت كان مستنداً إلى الفوت حال الكفر فقطع حال الكفر عن حال الإسلام يقتضي أن لايترتب على الفوت الثابت حال الكفر التكليف بالقضاء حال الإسلام. وهذا لايجري في مثل الزكاة لأنّ حول الحول مثلاً على العين الزكوية يوجب حدوث حق للفقراء، فإذا حدث كان بقاؤه مستنداً إلى استعداد ذاته، فإذا أسلم وبقي الحق المذكور للفقراء بعد إسلامه لم يكن بقاؤه مستنداً إلى حول الحول حال الكفر ليشمله الحديث، وإنما يستند بقاؤه إلى استعداد ذاته، فلايشمله الحديث.

ودعوى: أن تعلق حق الفقراء ناشئ من الأمر بأداء الزكاة، والأمر المذكور إنّما يستند إلى حولان حال الكفر، فإذا كان الحديث نافياً لوجود ما لو وجد كان مستنداً إلى ما قبل الإسلام كان نافياً للأمر المذكور، وإذا انتفى الحق المذكور، لانتفاء منشأه. فيها: منع ذلك جداً بل الأمر بالعكس، فإنّ السبب في الأمر بالإيتاء ثبوت الحق، كما يقتضيه تعلق الإيتاء بالزكاة تعلق الحكم بموضوعه المقتضي لثبوته في رتبة سابقة عليه، نظير قولك: «إدفع مال زيد إليه» لا من قبيل: «إدفع مالك إلى زيد».[1]

---

→

الهجرة تهدم ما كان قبلها وأن الحج يهدم ما كان قبله. ح٢٤٧ويحذف الأخير ٢٩٨ الإسلام يجبّ ما كان قبله *إصابة ابن‌حجر*، ج٢، ص٥٦٦ و*كنز الحقائق* و*الجامع الصغير* أم‌سلمة: ألم تقل إنّ الإسلام يجبّ ما قبله *تفسير القمي*، ج١، ص٣٨٨ سورة بني إسرائيل، الآية ٩٠، *سيرة الحلبي*، ج٢، ص١٠٥ و١٠٤ و*تاريخ الخميس*، ج٢، ص٩٣ هدم الإسلام ما كان قبله و*مناقب* ابن‌شهرآشوب.

١. يرد عليه أنّ الأوامر الدالة على وجوب الزكاة تصبح على هذا أوامر إرشادية وإخباراً عن إعطاء حق الغير إليه، وهو خلاف الظاهر، والأظهر ثبوت الحق بعد الأمر لا قبله وإنّما الثابت قبله ملاك الحق لا نفسه، فليس المقام من قبيل: «ادفع مال زيد إليه» بل من قبيل: «ادفع مالك إلى زيد» كما يدل عليه أو يؤيده: «خذ من أموالهم صدقة». وتأويل السيد الأستاذ مبني على الجزم الحاصل من الأدلة كما أشار إليه وهو محتاج إلى تأمل.

←

وبالجملة: ملاحظة مجموع ما ورد في الزكاة من أدلة التشريع يقتضي الجزم بـأن جعل الحق ثابت في الرتبة السابقة على الأمر بالإيتاء، وإلّا فالأمر بإيتاء الإنسان ماله إلى غيره لايقتضي بوجه ثبوت حق للغير في ماله كي يدعى أنّ الأمـر بإيتـاء الزكـاة منشأ لثبوت الحق، وقوله تعالى: «**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِم صَدَقَة....**»[1] يراد منها ما ذكرنا. ونسبتها إلى أموالهم يراد أن أصلها من أموالهم، أو لأنّها قبل الدفع لم تتعين زكاة، إنّما تتعين به.

ودعوى: أنّ الملكية من الأحكام الوضعية، وهي منتزعة من التكليف مندفعة بمـا تقرر في محله: من أنّ الانتزاع لو سلم فإنّما هو في غير ما كان مثل الملكية والحقيـة ونحوهما، مما أخذ موضوعاً للأحكام الشرعية، لامتناع انتزاع الموضوع مـن حكمـه فراجع المسألة في الأصول.

وثالثـاً: بأنّ البناء على عموم حديث الجبّ يوجب تخصيص الأكثر إذ لا ريب في بقاء إيقاعاته وعقوده وما عليه من الديون ونحوها على ما هي عليـه قبـل الإسـلام، وذلك يوجب البناء على إجماله، والقدر المتيقن عدم مؤاخذته علـى الكفـر السـابق، وليس منه ما نحن فيه.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّه لو سلم كون الحديث وارداً مورد الامتنان فإنّمـا هـو بالإضافة إلى غيره. وعن الثاني: بأنّ ملكية الفقراء للزكاة لما كانت من الأُمور الاعتباريـة وليست من الأمور الحقيقية كان بقاؤها مستنداً إلى ملاحظـة منشـأ الاعتبـار، فكمـا أن اعتبارها في آن حدوثها ناشئ من ملاحظة السبب، كذلك اعتبارهـا فـي الآن الثـاني – وهكذا – فما لم يلحظ منشأ الاعتبار في كل آن لايصح اعتبارها كذلك. ولذا كان الفسخ وارداً على العقد وموجباً لارتفاع الأثر، لا أنّه وارد على نفس الأثر. فهو من هـذه الجهـة نظير التكليف مثل وجوب القضاء، فإنّ المولى في كل آن ما لم يلحظ الفـوت لايوجـب

→

والعمدة في قوله هذا هو لازم تقدم الموضوع على حكمه في رتبة سابقة لكن لسان الأدلة فـي ذلـك مختلفـة كقوله: «خذ من أموالهم صدقة». فيمكن أن نقول: إنّ الزكاة عبارة عن مقدار من مال المكلف يجب دفعه إلـى المستحقين.

١. التوبة، الآية ١٠٣.

القضاء، وكما لايصح وجوب القضاء في أوّل أزمنة الفوت إلّا بعد ملاحظة صدق الفوت كذلك في بقية الأزمنة، لايصح الوجوب إلّا بلحاظ تحقق الفوت السابق. وكما أن مقتضى الحديث عدم تأثير الفوت الحاصل قبل الإسلام في وجوب القضاء بعده، كذلك مقتضاه عدم تأثير حولان الحول الحاصل قبل الإسلام في ملكية الفقراء بعده.

نعم يتم الإشكال في مثل النجاسة، والحدث الأصغر، والأكبر، فإنها لو كانت اعتبارية[1] فمنشأ اعتبارها نفس الأثر الخارجي الحاصل من وجود السبب لانفس السبب، وذلك الأثر بقاؤه مستند إلى استعداد ذاته لا إلى السبب، فحديث الجبّ لايقتضي ارتفاعه، فيصح اعتبار تلك الأحكام منه ويترتب أثرها: من الغسل والوضوء والغسل، لوجود السبب بعد الإسلام بعين وجوده قبله.

وعن الثالث بإمكان دعوى انصراف الحديث الشريف إلى خصوص ماكان وقوعه نوعاً قبل الإسلام، من جهة عدم كونه مسلماً، فلايشمل مثل العقود والإيقاعات والديون ونحوها مما لايختص بفعله نوعاً غير المسلم. فلو اعتق الكافر عبداً بقي على حريته بعد إسلامه، ولو استدان مالاً بقي في ذمته بعد الإسلام، وهكذا... .

نعم لو وقع في عقده أو إيقاعه خلل ـ بفقد شرط، أو وجود مانع ـ لم يؤثر ذلك الخلل فساداً بعد الإسلام، لسقوط مؤثريته بعد الإسلام بحديث الجب، فيصح بيعه الربوي أو المجهول فيه أحد العوضين، وهكذا.

نعم قد يشكل التمسك بالحديث: بأنّ المروي[2] في *مجمع البحرين* من متنه، والمحكي عن غيره أيضاً هكذا: «الإسلام يجبّ ما قبله، والتوبة تجبّ ما قبلها من الكفر والمعاصي والذنوب». وقصوره عن صحة التمسك به ظاهر.

والشهره لاتجبر الدلالة على الصحيح. وفي ج ٢٠، ص٩ و ١٠ من *شرح النهج* لابن‌أبي‌الحديد، عن أبي‌الفرج الأصبهاني: ذكر قصة إسلام المغيرة بن شعبة، وأنّه وفد

---

١. والقول الآخر إن النجاسة والطهارة أمران واقعيان كشف الشارع عنهما.

٢. قد تقدم في قضاء الصلوات من كتاب الصلاة التعرض لجملة من طرق الحديث وموارده، فراجع (منه ﷺ). انظر ج٧، ص٥٠ و٥١.

مع جماعة من بني مالك على المقوقس ملك مصر، فلما رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق، وفر إلى المدينة مسلماً، وعرض خمس أموالهم على النبيﷺ فلم يقبله. وقال: «لا خير في غدر» فخاف المغيرة على نفسه من النبيﷺ، وصار يحتمل ما قرب وما بعد فقالﷺ: «الإسلام يجب ما قبله».

هذا وفي *المدارك*: «يجب التوقف في هذا الحكم، لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سنداً ومتناً. ولما روي في عدة أخبار صحيحة: من أن المخالف إذا استبصر لايجب عليه شيء من العبادات التي أوقعها في حال ضلالته، سوى الزكاة فإنّه لابدّ من أن يؤديها ومع ثبوت هذا الفرق في المخالف يمكن إجراؤه في الكافر.

وبالجملة: الوجوب على الكافر متحقق فيجب بقاؤه تحت العهدة إلى أن يحصل الامتثال، أو يقوم على السقوط دليل يعتد به...».

وفيه: أن ضعف السند مجبور باعتماد الأصحاب، وضعف الدلالة ممنوع إلّا من جهة ما ذكرنا. ولو سلم فلا مجال للتوقف في الحكم بعد تسالم الأصحاب، وأنّ من المقطوع به من سيرة النبيﷺ وخلفائهﷺ عدم مطالبتهم من أسلم من الكافرين بزكاة ماله فيما مضى من عمره، سواء، أكان موجوداً أم مفقوداً. وكفى بمثل ذلك دليلاً على السقوط، مانعاً من الرجوع إلى القواعد المقتضية للبقاء، فضلاً عن القياس على المخالف. فتأمل،[1] والله سبحانه أعلم.[2]

---

١. يمكن أن يكون وجه التأمل سقوط الخبر لضعفه سنداً ودلالة، وجبر ضعف السند بعمل الفقهاء محل خلاف بينهم ويظهر من الشهيد الثاني في *درايته* أنّ الأكثر على الأوّل فيكون عدم الجبر نظر الكثير وهو الأظهر، والعمدة هو حصول الاطمينان بصدوره فإن حصل فلا شبهة في حجية الخبر لحجية الاطمينان عند العقلاء كحجية القطع عند العقل. ولا فرق في سبب الاطمينان بين كونه اعتماد المشهور أو شيئاً آخر. والحكم في المقام ونظائره من قضاء الصلاة ونحوها مستند إلى سيرة النبي الأكرمﷺ (وخلفائه) لكن إثباتها في نفي وجوب الزكاة مع بقاء المال الزكوي محل إشكال وتردد، لعدم حصول العلم بتحقق هذا المورد في زمانهﷺ وزمانهمﷺ.

والأظهر أن الحكم في المقام بلحاظ السيرة القطعية دون هذه الرواية، وما ذكرُهُ سيّدنا الأستاذ في التقصّي عن الإشكالات، تكلفات عذره في خصوص المورد لم تثبت السيرة.

٢. *المستمسك*، ج٩، ص ٥٠ إلى ٥٣.

## ١٨. تفسر المرتد الفطري

١. المحكي عن *القواعد* وغيرها ـ بل ربما نفي الخلاف فيه ـ تفسير المرتد الفطري بمَن نعقد وأبواه أو أحدهما مسلم والمصرح به في النصوص كونه مَن وُلد على الإسلام، والظاهر في كونه محكوماً بالإسلام حين الولادة.

٢. كما أنّ الظاهر منها أنّه يُعتبر في تحقق الارتداد مطلقاً أن يصف الإسلام بعد البلوغ، ثم يكفر، فلو ولد بين مسلمين فبلغ كافراً، لم يكن مرتداً فطرياً، كما هو الظاهر من محكي *كشف اللثام*، بل عن جماعة ـ منهم الشيخ والعلّامة ـ التصريح بأنّ مَن بلغ من ولد المسلمين فوصف الكفر يستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل، فلم يجروا عليه حكم المرتد الفطري.

٣. ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً، لعدم تحقق الإسلام حقيقة منه، ومجرد كونه محكوماً بالإسلام حال الولادة لايجدي في صدق الارتداد لقصور دليل الإسلام الحكمي عن النظر إلى مثل ذلك، مع أنه لو سلّم فاللازم إجراء حكم المرتد الفطري. وكأنّهم عوّلوا في ذلك على بعض النصوص، كمرسل أبان: «في الصبي إذا شب فاختار النصرانية وأحد أبويه نصراني، أو مسلمين جميعاً. قال عليه السلام: لايترك، لكن يُضرب على الإسلام»،[1] وقريب منه غيره. والكلام فيه موكول إلى كتاب الحدود، فراجع.[2]

---

١. *الوسائل*، باب ٢ ، من أبواب حد المرتد حديث ٢.

٢. النصوص المعتبرة سنداً في هذا الباب على أنحاء:
فمنها ما يدل أو يستفاد منه الإطلاق بالنسبة إلى والديه وإسلامهما حين النطفة أو حين الولادة أو حين التمييز أو حين البلوغ أو حين الارتداد كصحيح محمّدبن‌مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام (الباب الأوّل، من أبواب حد المرتد، ح ١، ثل وكذا صحيحه الآخر عنه عليه السلام (نفس الباب، ح ٢) وصحيح علي‌بن‌جعفر عن أخيه. عن مسلم تنصّر قال: يُقتل ولايستتاب. قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد قال: يستتاب فإن رجع وإلّا قُتل (نفس الباب، ح ٥) ومرسلة أبان (*المصدر*، ح ٧) وانظر الباب (٦)، من أبواب موانع الإرث ولاحظ ما ورد في المرتدة كصحيح الحلبي (الباب ٤)، من أبواب حدّ المرتدة إلّا أن ينكر الإطلاق في هذاه الروايات وأن نظر الإمام عليه السلام فيها إلى الأحكام دون بيان المرتد.

←

## ١٩. التسبيب والتسبّب

التسبّب[١] إلى الشيء عبارة عن فعل الشيء بواسطة السبب، فيعتبر فيه القصد إلى المسبب بخلاف التسبيب، فإنه مجرد فعل السبب، ولو مع الغفلة، عن ترتب المسبب عليه، وكيف كان فدليل الحرام إن كان ظاهراً في توجه الخطاب بتركه إلى خصوص مَن قام به الفعل[٢] لم يحرم التسبب إليه من غيره فضلاً عن التسبيب، وإن كان ظاهراً

---

ومنها: ما ظاهره وجود أبوين مسلمين حين الارتداد ولو بعد البلوغ كموثق عمار الساباطي سمع الصادق عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام... وعلى الإمام أن يقتله ولايستتيبه (*المصدر*، ح٣) أقول: ولعله لا قائل بهذا الظاهر فيمكن حمله على تاليه.

منها: ما يختص بالولادة على الإسلام وهو ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين‌بن‌سعيد قال قرأت بخط رجل إلى أبي‌الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل ولايستاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. (*المصدر*، ح٦).

والظاهر اعتبار الرواية سنداً بعد الحسين، نعم: في إسناد الشيخ إلى الحسين إشكال خلافاً للمشهور ظاهراً. ثم إنّه لا مفهوم للروايه كما لايخفى فالمتحصل من الأحاديث ـ على الأحوط ـ أن مَن وُلد على الإسلام ثم بلغ مسلماً فخرج عنه يصير مرتداً فما اختاره سيّدنا الأستاذ الماتن هو الأظهر.

وأمّا القول الأوّل المحكي من *القواعد* وغيرها المختار لسيدنا الخوئي قدس سره فلم نجد له دليلاً والله أعلم. *المستمسك*، ج٢، ص١٢١ـ ١٢٢.

١. في نسختي من *العروة الوثقى* المحشاه بحواش كثيرة: التسبّب في الموردين وفي نسخة *المستمسك* ضبط التسبيب (على وزن التفعيل) في المورد الأوّل وضبط التسبّب في المورد الثاني وفي نسخة التنقيح: التسبيب في كليهما. وكأنّ الأوّل أولى فلاحظ *العروة الوثقى*.

وعلى كل الظاهر خروج فرض توسط اختيار المباشر بين التسبيب والفعل من محل البحث، كما إذا قدّم شخص طعاماً متنجساً إلى أحد، فيأكله باختياره وعلمه بنجاسته، فإنّه جائز إلّا أن يقال بحرمته من جهة حرمة الإعانة على الحرام لكنها غير ثابتة مطلقاً وإنما الحرام مطلقاً حرمة التعاون على الإثم والعدوان كما فصلناه في *حدود الشريعة* في حرف العين، ج٢، أو من جهة صدق التجري ببعض مراتبه لكنه إن تم لحرم بيع العنب ممن يعمل خمراً، فافهم المقام.

٢. إذا قلنا بأنّ المفهوم عرفاً ـ كما يظهر لك بالتأمل ـ إذا فرضت نفسك آمراً ـ من أدلة التكاليف حرمة إيجاد المبغوض مباشرةً وتسبّباً ثبتت حرمة التسبّب في جميع المحرّمات وترك الواجبات بلا خصوصية لباب الأطعمة والأشربة كما لا يخفى؛ نعم، إذا نظرنا إلى المقام من منظر توجه الخطاب كان ما أفاده سيدنا الأستاذ الماتن متيناً لا مناص منه.

في توجه الخطاب بتركه إلى كل أحد حرم التسبّب إليه، والتسبيب مع الالتفات إلى ترتّبه على السبب، بل يجب على كل أحد دفع وقوعه وإن لم يكن على وجه التسبيب. ولو لم يكن ظاهراً في أحد الوجهين كان مقتضى الأصل جواز التسبّب إليه والتسبيب. وعلى هذا فحرمة التسبّب إلى أكل النجس وشربه من غير المتسبب تتوقف على ظهور الدليل في كون الخطاب بالحرمة على النحو الثاني، وهو غير ظاهر. نعم قد يستفاد من صحيح معاوية الوارد في بيع الزيت المتنجس لقوله ﷺ فيه: «ويبينه لمَن اشتراه ليستصبح به»[1] من جهة أن الاستصباح ليس محبوباً ومأموراً به، ولا ممّا يترتب على التنبيه والإعلام، فلابدّ أن يكون التعليل به عرضياً، والعلة في الحقيقة هي ترك الأكل،[2] فيكون ترك أكل المشتري واجباً على البائع، كما تقدم بيان ذلك في مبحث الماء المتنجس. وتقدم أيضاً الاستدلال على حرمة التسبب إلى فعل غيره للحرام: بأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى؛ فنسبة الفعل إليه أولى، كما تقدم الإشكال فيه فراجع.

ثم إنّ الصحيح المتقدم وإن كان مورده الزيت المتنجس، لكن يجب التعدي عنه إلى مطلق المأكول والمشروب، بقرينة التعليل، المحمول على الارتكاز العرفي، فإنّ مقتضاه عدم الفرق بين الزيت وغيره، نعم يشكل التعدي عن المأكول والمشروب إلى غيرهما من المحرمات. لعدم مساعدة الارتكاز عليه. فالاقتصار عليهما متعيّن. ويشير إلى موثق ابن‌بكير[3] المتضمن للنهي عن إعلام المستعير إذا أعاره ثوباً لايصلّي فيه[4]

---

١. *الوسائل*، باب٤٣، من أبواب الأطعمة المحرمة ملحق حديث١.

٢. بل العلة هي إيجاد المبغوض عرفاً وإن كان المذكور في النص هو الأكل كما أفاده ﷺ وعلى تقدير قول الماتن الارتكاز يدل على التعدّي.

٣. *الوسائل*، باب٤٧، من أبواب النجاسة حديث٣.

٤. سند الرواية موثق، لكن نسخة مصدرها ـ وهو *قرب الإسناد* ـ لم تصل إلى المجلسي والحر ـ رحمهما الله تعالى ـ بسند معتبر، فلا عبرة بالرواية، وهذا البحث طويل دقيق أهمله أهل الرجال والفقه والأصول فلاحظه في كتابنا *بحوث في علم الرجال*.

على أنّ متنها أجنبي عن المقام فإن الطهارة في لباس المصلّي شرط ذكرى علمي لا واقعي، فوجود الطهارة ←

وعليه فلايجب الإعلام إذا كان يتوقف ترك استعمال النجس في غير الأكل والشرب عليه، وكذا في سائر المحرمات غير النجس إذا كان يتوقف تركها عليه.

ومن ذلك يظهر لك الفرق بين مقتضى الصحيح المذكور ومقتضى الاستدلال المتقدم على حرمة التسبيب، فإنّ بينهما عموماً من وجه، إذ مقتضى الصحيح وجوب الإعلام وإن لم يكن هناك تسبيب.[1] ولكنه يختص بالنجس من حيث استعماله في الأكل والشرب، فلا يشمل غير النجس، ولا النجس بلحاظ استعماله فيما يعتبر فيه الطهارة غير الأكل والشرب. ومقتضى الاستدلال حرمة التسبيب مطلقاً إلى فعل الحرام، سواء أكان مورده النجس أم غيره، وسواء أكان الحرام الأكل والشرب أم غيرهما، لكنه يختص بصورة التسبيب الموجب لقوة إسناد الفعل إلى السبب ولايشمل غيرها.

هذا وقد يستدل على حرمة التسبيب: بأنّ فيه تفويتاً لغرض الشارع وإيقاعاً في المفسدة. وفيه ـ مع أنّ لازم ذلك عدم الفرق بين التسبيب وغيره ـ : أن تفويت

---

وعدمها سيّان للمصلي الجاهل بها، ولا شبهة في عدم وجوب الإعلام في المقام.

ينبغي ذكر فروع:

١. يجب الإعلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الإرشاد، وفي ما يعلم من مذاق الشرع كما في مَن تخيّل مؤمناً، كافراً فقصد قتله أو أجنبية، زوجته فأراد جماعها، بل يجب الردع والدفع في النفوس والفروج كالزنا واللواط.

٢. يجب الإعلام فيما يوجب تركه التسبيب فإنّه حرام كما عرفت، وكذا يجب إن دلّ الدليل عليه.

٣. لايجب الإعلام ولايحرم التسبيب في الشروط الذكرية والعلمية كما عرفته في التعليقة السابقة.

٤. قد يحرم الإعلام كما إذا استلزم إهانة أوأذية للمؤمن، وقد صرح في بعض الروايات بعدم وجوب الإعلام وأنّه ماذا عليك لو سكتَّ؟

٥. التسبيب في حق غير البالغين لايحرم إلّا فيما علم من مذاق الشرع، بل ربما يجب دفعه عن المنكر على الولي بل وعلى غيره.

واعلم أنّا ذكرنا مسائل التسبيب وما يتعلق به قبل عشرين سنة في كتابنا *حدود الشريعة* في محرماتها، ج١ ولم نراجع إليه الآن ولابدّ للباحثين من الرجوع إليه والله الموفق.

١. ولعل عدم صدق التسبيب في بيع المتنجس للمشتري الجاهل، أنّه يأكله لا اعتماداً على بيع البائع بل على أصالة الطهارة. لكن في الجزم بنفي السببية مطلقاً محل إشكال.

الغرض إنّما يكون حراماً على مَن توجه إليه الخطاب بحفظه، لا على مَن لم يتوجه إليه الخطاب به، كما هو محل الكلام.[١]

## ٢٠. عموم حجية البيّنة

**(تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم والبينة).**

على المشهور وفي *الجواهر*: «ينبغي القطع به، بل لا أجد فيه خلافاً إلّا ما يحكى عن القاضي وظاهر عبارة الكاتب والشيخ، ولا ريب في ضعفه». لعموم ما دلّ على حجية البينة.

وخصوص خبر عبدالله‌بن‌سليمان المروي عن *الكافي* و*التهذيب* عن الصادق عليه السلام في الجبن: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة».[٢] لكن قد يستشكل في الرواية بضعف السند، واختصاصها بما فيه الميتة، وأنّها لا تدل على ثبوت النجاسة، وإنّما تدل على ارتفاع الحل وثبوت الحرمة.[٣]

وأمّا العموم فهو وإن ادّعاه جمع من الأعاظم، وفيهم شيخنا الأعظم رحمه الله في رسالة *الجماعة*، لكنه غير ظاهر، إذ دليله إن كان هو الإجماع المحكي عن النراقي والسيّدالاصبهاني رحمهما الله فهن ينافيه الخلاف في المقام ممن عرفت وغيرهم من متأخري المتأخرين، وكذا الخلاف في مقام آخر.

وإن كان قوله عليه السلام: «فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»[٤] فالمراد من التصديق فيه التصديق النفسي ولو ببعض مراتبه، لا التعبدي يترتب آثار الواقع شرعاً الذي هو محل الكلام. ويشهد بذلك ملاحظة مورده، فإنّ العمل فيه ليس موضوعاً لأثر شرعي.

---

١. *المستمسك*، ج١، ص٥٢٢ ـ ٥٢٤.

٢. *الوسائل*، باب ٦٠، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٢.

٣. العمدة ضعف السند بجهاله أبان بن عبدالرحمن وعبدالله بن سليمان واشتراك محمّد بن الوليد، وأما ما ذكر الميتة فحمله على مجرد المثال سهل ومثله شائع.

٤. *الوسائل*، باب ٦، من كتاب الوديعة حديث ١، وج١٩، ص٨٢.

هذا مضافاً إلى أن لو تم اقتضى حجية خبر المسلم مطلقا من دون اعتبار العدد والعدالة فيه.

ومثله قوله تعالى: «يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»[١] إذ المراد منه الإيمان الصوري.

وإن كان آية النبأ،[٢] فيتوقف الاستدلال بها على ثبوت المفهوم لها، وهو محل الإشكال، مع عدم اعتبار العدد فيها.

وإن كان ما ورد في جواز شهادة العبد، والمكاتب، والصبي، بعد البلوغ، والأعمى، والأصم ونحوهم. ففيه: أنّه لا إطلاق له من حيث المورد، ولاتعرّض فيه لاعتبار العدد والعدالة.

وإن كان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، ففيه: أنّ بين خبر الثقة وبين البينة عموماً من وجه.[٣] وإن كان الاستقراء، فثبوته وحجيته معاً ممنوعان.

وإن كان رواية مسعدة بن صدقة:[٤] «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قِبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة».[٥] فالبينة فيها إنّما جعلت غاية للحل الذي هو المراد من اسم الإشارة، وكونها حجة على الحرمة لايقتضي حجيتها على الموضوع، فضلاً عن عموم الحجية لما لم يكن مورداً للحل والحرمة من موضوعات سائر الأحكام.

---

١. التوبة، الآية ٦١.

٢. الحجرات، الآية ٦.

٣. لا شبهة في بناء العقلاء وسيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة فبطريق أولى يثبت بناؤهم على حجية البينة. وكون النسبة بين العادل والثقة عموماً من وجه غير واضح. والظاهر أنّ هذا عمدة الوجوه لحجية عموم البينة، ويؤكّده كلام *الجواهر* ودعوى الإجماع عليه.

٤. قد ذكرنا ما عندنا حول الرواية سنداً ودلالة في البحث الثالث من كتابنا *بحوث في علم الرجال* مفصلاً فلا ملزم للبحث عنها هاهنا.

٥. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

اللّهم إلّا أن يقال: المراد من قيام البينة بالحرمة أعم من كونها مدلولاً مطابقياً وتضمنياً والتزامياً، فإذا شهدت بكون الثوب سرقة فقد قامت بحرمته، وكذا إذا شهدت بكون المرأة رضيعة فقد قامت بحرمتها، فليس المراد من قيام البينة بالحرمة شهادتها بها فحسب، بل أعم من ذلك ومن شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة، أو لازم لها، أو ملازم، مثل كون المائع خمراً أو بولاً أو دماً أو نحوها، وكذا أعم من شهادتها بعنوان اعتباري مثل إخوة امرأة، أو نجاسة مائع، أو حرية رجل، إذا كان بينه وبين الحرمة ملازمة، فإنّ البينة في جميع ذلك قائمة بالحرمة فلايختص موردها بما إذا شهدت البينة بالحرمة لا غير.

ثم إنّ البينة لما كانت من سنخ الأمارات العرفية، كان الظاهر من ثبوت الحرمة عند قيامها بها كونها طريقاً إلى مؤداها، لاتعبداً كما في موارد الأُصول، فإذا شهدت البينة بكون الثوب سرقة، فثبوت الحرمة ظاهراً لثبوت موضوعها وقيام الأمارة عليه. وعليه لا فرق بين الحرمة وغيرها من الأحكام المترتبة على السرقة، فكما تثبت الحرمة تثبت تلك الأحكام، لأن طريقيتها بنظر العرف لاتختص بجهة دون جهة، فيحمل الدليل على إطلاق الحجية، ومقتضى ذلك حجية البينة مطلقاً عند قيامها بالحرمة، فيترتّب عليها جميع الأحكام والآثار. فلم يبق مورد خارج عن الرواية إلّا ما لايترتب عليه أثر الحرمة أصلاً، بحيث لاتدل عليه البينة أصلاً ولو بالالتزام لكنه نادر. ولايبعد التعدي إليه بعدم القول بالفصل أو لعدم التفكيك عرفاً بينه وبين مورد الرواية، بحيث تكون البينة؛ حجّة حيث يكون في موردها حكم الحرمة، ولاتكون حجة في غير ذلك، فلاحظ.

**والمتحصل**: أن الرواية المذكورة صالحة لإثبات عموم الحجية بتوسط أمور: **(الأوّل)**: أنّ المراد من قيام البينة بالحرمة كونها مدلولاً للكلام ولو بالالتزام **(الثاني)**: أنّ طريقية البينة عرفاً تقتضي كون المفهوم من الدليل عموم الحجية **(الثالث)**: امتناع التفكيك بين الموارد التي تكون الحرمة فيها مدلولاً للكلام ـ ولو التزامياً ـ ولو

باللزوم غير البين[١] وبين غيرها من الموارد مما هو نادر إما لعدم القول بالفصل، أو لإلغاء الخصوصية عرفاً.

ويعضد العموم المذكور الإجماع المدعى ممن عرفت على عموم الحجية ولاينافيه الخلاف في بعض الموارد، لأنّه لشبهة، كما يظهر ذلك من استدلال المخالف في المقام: بأنّ البينة ليست من العلم الذي جعل غاية للحل في قولهمﷺ: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر»[٢] ونحوه. وكذا المخالف في حجية البينة في الاجتهاد الاستدل: بأنّ الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لاتكون مورداً للشهادة مع تيسّر العلم. ولو كان الوجه في الخلاف عدم ثبوت العموم الدال على الحجية كان المناسب الاستدلال به أيضاً، ولكان اللازم الخلاف في كل مورد لم يقم دليل بالخصوص على الحجية، وهو مما لا يحصى كثرة، مع أن الخلاف لم ينقل إلّا في موارد خاصة.

هذا وبعين هذا التقريب يمكن إثبات عموم الحجية في إثبات النجاسة من رواية عبدالله‌بن‌سليمان المتقدمة في صدر المسألة، بناء على ظهورها في كون ذكر الميتة فيها من باب المثال.

**(وبالعدل الواحد على إشكال)**

كما عن ظاهر *التذكرة*، وقواه في *الحدائق*، لما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة[٣]

---

١. اللازم إما بيّن وإمّا غير بيّن، والبيّن له معنيان، أحدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم تصور البصر من تصور العمى، وهذا هو البيّن بالمعنى الأخص، فغير البيّن هو اللازم الذي لايلزم تصوره عن تصور الملزوم كالكاتب بالقوة للإنسان. وثانيهما هو اللازم الذي يلزم عن تصوره مع تصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الأربعة، فإنّ العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية إليها يحكم بلزوم الزوجية لها وهذا هو البيّن بالمعنى الأعم وحينئذٍ فغير البيّن هو اللازم الذي لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم، كما صرح به بعض علماء الميزان ومراد سيدنا الأُستاذ الماتنﷺ باللزوم غير البيّن هو المعنى الأوّل من غير البيّن، والثابت عنده وعند سائر الأعلام الاعتماد على الظهورات اللفظية فحسب.

٢. *الوسائل*، باب١، من أبواب الماء المطلق، حديث ٥.

٣. *المصدر*، باب٣، من أبواب الأذان والإقامة.

وثبوت عزل الوكيل بإخباره،[١] وكذا ثبوت الوصية بقوله،[٢] وثبوت استبراء الأمة إذا كان بائعاً،[٣] وغير ذلك. بل قيل: إنّ ثبوت حكم النجاسة به دون المتنجّس متنافيان. (وفيه): أنّ الموارد المذكورة موضوعها خبر الثقة، وبينه وبين خبر العادل عموم من وجه[٤] مع أنّ استفادة الكلية من الموارد المذكورة غير ظاهرة، ولاسيما عند الأخباريين. وأنّه خلاف ظاهر الحصر في رواية مسعدة.

وأمّا التنافي بين الحجية في إثبات الحكم دون موضوعه، فأوضح إشكالاً كما لايخفى. وأمّا آية النبأ فدلالتها على حجية خبر العادل محل إشكال مشهور ولو سلمت فيتعارض مفهومها مع الحصر في رواية مسعدة، ورفع اليد المفهوم فيها أولى من تخصيص الرواية، لأنّ عطف خبر العدل على البينة مستهجن، لأنّ العدل جزء البينه، ولو كان خبره حجة تعين الاقتصار عليه دون البينة، كما لايخفى.

ومن ذلك يظهر أن عموم حجية خبر الثقة في الأحكام والموضوعات، لو تم – من بناء العقلاء وغيره – فتخصيصه أولى من تخصيص الرواية. على أنّها بالنسبة إلى بناء العقلاء رادعة واردة لا معارضة وكذا الكلام في خصوص رواية عبدالله‌بن‌سليمان في إثبات النجاسة، بناء على ما عرفت من استفادة عموم حجية البينة فيها فلاحظ وتأمل. ومن ذلك تعرف الوجه في قول المصنف: «على إشكال»، وأنّ المتعين المنع من القبول.[٥]

## ٢١. كلمة حول حديث رفع القلم

**(وولد الكافر يتبعه في النجاسة إلّا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلاً مميزاً وكان إسلامه عن بصيرة على الأقوى)**

---

١. *المصدر*، باب ٢ من كتاب الوكالة، حديث ١.

٢. *المصدر*، باب ٩٧ من كتاب الوصايا، حديث ١.

٣. *المصدر*، راجع باب ٦، من أبواب نكاح العبيد والإماء.

٤. تقدم التردد فيه. نعم لايستفاد من الأحاديث المذكورة وغيرها الكلية كما أفاده والعمدة في إثباتها بناء العقلاء ولا رادع له بعد ضعف خبر مسعدة سنداً ودلالة.

٥. *مستمسك العروة*، ج ١، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

لإطلاق الأدلة الشارحة لمفهوم الإسلام، الشامل للبالغ والصبي بنحو واحد. ومقتضاه ثبوت أحكام الإسلام لإسلام الصبي ـ كثبوتها لإسلام البالغ ـ وإن لم يكن عن بصيرة، بل قيل بوجوبه عليه كوجوبه على البالغ. وحديث رفع القلم[١] لا مجال له، لأنّ وجوب الإسلام عقلي أو فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل،[٢] ومثله لايرتفع بحديث رفع القلم؛ لاختصاصه بما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع. (وفيه): أن احتمال الضرر الذي هو موضوع الحكم العقلي أو الفطري يرتفع بالحديث المذكور. وكذا الحال في بقية المعارف الدينية، سواء أكان وجوبه عقلياً أم شرعياً، فإنّه يمكن رفع وجوبه بحديث رفع القلم. إلّا أنّ الرفع بحديث رفع القلم لايمنع من صحة وقوعه من الصبي، لأنّه يرفع الإلزام لا الصحة كما لايخفى.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا حاجة في إثبات نجاسة ولد الكافر ـ إذا كان متديناً بدين والده ـ إلى دليل على النجاسة بالخصوص، بل تكفي فيها الأدلة العامة لنجاسة الكافر، التي لا فرق فيها بين الصبي والبالغ. وحديث رفع القلم عن الصبي لايرفع النجاسة؛ لوضوح اختصاصه برفع المؤاخذه. وليس هو مثل حديث رفع التسعة، كي يتوهم عمومه لرفع النجاسة حتى ادّعى بعضهم عمومه لرفع التكليف والوضع. وذلك لاختلاف لساني الحديثين، فإنّ حديث رفع القلم إنّما رفع فيه القلم، والمراد قلم السيئات،[٣] بخلاف حديث رفع التسعة، فإنّ المرفوع فيه نفس

---

١. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١١.

٢. قال في أوّل *المستمسك*: أو عقلي بمناط وجوب شكر المنعم. وكأنّه ﷺ عدل عنه هنا واكتفى بدفع الضرر وتردد في كون وجوبه عقلياً أو فطرياً. ولعل مراده بالفطري، الغريزي فإنّ المجانين والحيوانات أيضاً يدفعون الضرر عن أنفسهم ويفرّون من احتماله وإن كان تشخيص مصاديق الضرر في الغالب لايتيسّر من دون العقل وإدراكه. والفطرة اليوم يراد بها الخواص العامة المختصة بالنوع الإنساني في مقابل الغريزة الشاملة لجميع الحيوانات فقط ـ ولايبعد شمولها للجن أيضاً ـ والطبيعة هي الخواص المشتركة للموجودات المادية.

٣. هل المراد بالقلم المرفوع، قلم التكاليف أو قلم المؤاخذة وإن كان الثاني لازماً للأوّل؟ فيه وجهان، قال الشيخ رحمه الله (ص ١١٤) في *مكاسبه* حول تصرفات الصبي في مقام الرد على الشيخ الطوسي وجماعة ﷺ: وأمّا حديث رفع القلم ففيه أوّلاً: أنّ الظاهر منه قلم المؤاخذة لا قلم جعل الأحكام. ولذا بنينا كالمشهور على

←

الفعل، و(لا ـ ظ) يمكن توهم رفع جميع أحكامه كما لايخفى بأقل تأمّل.[١]

## ٢٢. حول بدلية الأبدال في حال العذر

**(الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث لا مبيح).**

كما عن *المختلف* وكتب الشهيد وجـامع *المقاصد* و*المدارك*، حيث لم يوجبوا الاستيناف للغايات بعد زوال العذر. لظهور أدلة المقام في كون وضوء الجبيرة بمنزلة وضوء التام في كونه مصداقاً للطهور المعتبر في الصلاة وغيرها، ومصداقاً للوضوء الذي لابدّ أن يكون عليه المكلّف عند الدخول في الغايات، كما تضمنه كثير من نصوصها، كما تقدم في مبحث الغايات. خلافاً لما عن *المبسوط* وظاهر *المعتبر* و*الإيضاح*، و*شرح المفاتيح* من كونه مبيحاً لدعوى قصور النصوص عن إثبات الرافعية.

والإنصاف يقتضي ما أشرنا إليه مراراً من أنّ إطلاق دليل وجوب التام يقتضي تعيّنه للرافعية وعدم وفاء الناقص بها، ومقتضى الجمع العرفي بينه وبين دليل وجوب

---

→

شرعية عبادات الصبي. وثانياً أنّ المشهور على الألسنة أنّ الأحكام الوضعية ليست مختصة بالبالغين.

وقال في ص ١١٥: ثم إنّ القلم المرفوع هو قلم المؤاخذة الموضوع على البالغين فلاينافي ثبوت بعض العقوبات للصبي كالتعزير. وقال قبل ذلك حول حديث ضعيف سنداً: إنّ ما فيه لايستقيم إلّا بأن يراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذة عنهما ـ أي عن المجنون والصبي ـ شرعاً من حيث العقوبة الأخروية والدنيوية المتعلقة بالنفس كالقصاص أو المال كغرامة الدية.

**أقول:** الروايات المتضمنة لرفع القلم ـ وهي ثلاث كما يظهر من *البحار* و*الوسائل* وجـامع *الأحاديث* ـ كلها ضعيفة سنداً فلا معنى لصرف الوقت في تفسير متنها، وإن كان الأنسب بمناسبة سائر الروايات هو قلم التكليف دون قلم المؤاخذة. ويدل عليه أيضاً أنّ المؤاخذة واستحقاق العقاب ليسا مما تناله يد الجعل والتشريع، فإنّ الأوّل فعل الخالق والمدبّر في عالم التكوين دون التشريع، والثاني من حكم العقل فالقابل للرفع والوضع هو الحكم الشرعي.

وبالجملة إن قيّدنا القلم بقلم التكليف فلابدّ من إخراج العبادات المستحبة في حق المميز وإن قيّدناه بقلم المؤاخذة فلابدّ من إخراج بعض التعزيرات الثابت بالأدلة المعتبرة في حقه. فإطلاقه مقيد على كل حال.

١. *المستمسك*، ج ١، ص ٣٨٢ـ٣٨٣.

الناقص عند العجز عن التام ليس التقييد، لتكون نتيجته كون الرافع في حال الاختيار هو التام، وفي حال الاضطرار هو الناقص، فيكون الاختيار والاضطرار كالسفر والحضر وغيرهما من الخصوصيات التي يختلف الحكم باختلافها، بل الذي يقتضيه الجمع العرفي هو بدليلة الناقص في ظرف سقوط التام من جهة العجز، فيكون ملاك التام ثابتاً في حال العجز ثبوته في حال الاختيار،[١] غاية الأمر أنّه يعذر المكلف في تركه للعجز ومقتضى ذلك عدم رافعية الناقص، وإلّا لم يتعين التام للرافعية، مع أنّه خلاف إطلاق الأدلة الأوّلية. عليه فلابدّ إما من الالتزام بكون الناقص مبيحاً محضاً، أو بأنّ له رافعية ناقصة. وإن كان الأظهر الثاني، فإن الجمع العرفي بين الأدلة يقتضي بأنّ الأبدال الاضطرارية قائمة مقام التام المبدل منه في ترتب الأثر بنحو غير تام، فأثرها من سنخ أثر المبدل منه، لكنه من بعض مراتبه. ولا فرق بين أن يكون البدل من سنخ المبدل، كالوضوء الناقص، والصلاة جالساً، أو من غير سنخه، كالتيمم، وعدم الرفع فيه – إن تم – فهو للدليل الخاص، مع أنه غير تام، كما يأتي إن شاء الله في محله.

وما ذكرنا مطرد في جميع الأبدال الثابتة في حال العذر عن الواقع الأوّلي، فإنّها يترتب عليها أثر المبدل منه – في الجملة – ولايترتب عليها تمام الأثر، وإلّا كانت في عرض المبدل منه، وهو خلاف اطلاق أدلته الذي عرفت أنّ مقتضى الجمع بينه وبين دليل مشروعية الناقص مجرد البدلية بلا تقييد للإطلاق المذكور. وقد أشرنا إلى ذلك فى حكم الوضوء من الإناء المغصوب. ومنه يظهر أنّه لايجوز للمكلف إيقاع نفسه في العذر، لأنّه تفويت للواقع الأوّلي، إلّا أن يقوم دليل على جوازه. فتأمل جيداً.[٢]

---

١. فإن قلت: ادّعاء بقاء الملاك في فرض العجز بعد سقوط الخطاب محتاج إلى علم الغيب؟ قلت: دليل سيّدنا الماتن أنّه مقتضى الجمع العرفي بين دليل وجوب التام ودليل وجوب الناقص.

٢. *المستمسك*، ج ٢، ص ٥٥٣ و ٥٥٤ وراجع *الجواهر*، ج ٥، ص ٢٥٢.

## ٢٣. تحديد حجية قاعدة اليد

**(إذا اشترى نخلاً أو كرماً أو زرعاً ـ مع الأرض أو بدونها ـ قبل تعلق الزكاة، فالزكاة عليه بعد التعلق، مع اجتماع الشرائط. وكذا إذا انتقل إليه بغير الشراء. وإذا كان ذلك بعد وقت التعلق فالزكاة على البائع فإن علم بأدائه أو شكّ في ذلك ليس عليه شيء).**

قد يشكل ذلك (أي ما ذكره في فرض الشك) بمخالفته لأصالة عدم أداء الزكاة، وإن كان الانتقال إليه بمعاوضة ونحوها، لأنّ إثبات خلو المال عن الزكاة ـ بقاعدة الصحة الجارية في المعاملة أو نحوها ـ يختص بالشك الحادث بعد المعاملة.

بل قد قيل: إنّه يختص بخصوص صورة احتمال التفاته حين المعاملة، وعلمه بوجوب الأداء، فلاتجري أصالة الصحة إلّا في تلك الصورة لا غير. فضلاً عما إذا كان الانتقال بالموت ونحوه من الأسباب التي لاتتصف بالصحة والفساد.

اللّهم إلّا أن يتمسك باليد، فتجعل أمارة على الملكية الطلقة.

نعم، ظاهر المشهور عدم حجية اليد إذا كانت مسبوقة بكونها أمانة أو عادية، لاستصحاب كونها كذلك. وفيه: أنّ عنوان اليد الأمانية أو العادية لم يؤخذ عدمه قيداً في موضوع حجية اليد، كي يكون الاستصحاب جارياً في قيد الموضوع الشرعي، فيكون حجة. كيف واليد حجة مطلقاً ولو احتمل كونها يد أمانة أو عادية؟

غاية الأمر أنّه إذا علم بكون اليد أمانة أو عادية فقد علم بعدم الملكية، فلا مجال لجعل الحجية على الملكية،[1] لأنّ الأحكام الظاهرية يمتنع جعلها في ظرف العلم

---

١. وأمّا على المشهور فيجري استصحاب بقاء حق الفقراء أو عدم إخراج الزكاة أو استصحاب أمانة اليد، والمفروض أنّ الموضوع ليس هو مطلق اليد كما عند سيّدنا الأُستاذ بل اليد غير المسبوق بكونها أمانة أو عدواناً فإذا تثبت العدوان أو الأمانة بالأصل فلايبقى موضوعاً للقاعدة. ففي فرض الشك يظهر الثمرة بين القولين حيث يجري الاستصحاب عند المشهور ولايجري عند السيّد الأُستاذ لعدم حجية الأصل المثبت، اللّهم الّا أن يقال إنّه مثبت حتى على مذاق المشهور لعدم حكم شرعي لليد العدواني أو الأماني، بل الملكية مترتبة ←

بالواقع، لا أنّ موضوع الحجية اليد التي ليست يد أمانة أو عادية، فإن ذلك غير معقول، لأنه إذا كانت التى ليست امانة ولا عادية فهي مالكة واقعاً. وحينئذٍ لا مجال لجعل الحكم الظاهري المحتمل المصادفة للواقع والمخالفة.

مع أنّه يلزم عدم جواز التمسك باليد على الملكية، لأنّ الشك في الملكية ملازم للشك في الأمانة والعدوان، ومع الشك في عنوان العام لايجوز الرجوع إلى العام، كما هو ظاهر. اللّهم إلّا أن يرجع إلى استصحاب عنوان العام، أعني: استصحاب عدم كونها أمانة أو عادية. لكنه يختص ذلك بما إذا كانت مسبوقة بالعلم بعدم كونها كذلك. وإلّا فلا أصل ينفي كونها كذلك إلّا استصحاب العدم الأزلي الذي هو محل الإشكال بين الأعلام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ حجية اليد عند العقلاء مختصة بما إذا لم تكن مسبوقة بالأمانة والعدوان، ولاتشمل المسبوقة بذلك، والدليل الدال على الحجية منزل على ذلك.[1] وعليه يشكل جعلها حجة على الملكية في الموارد التي تعارف فيها القبض بالسوم قبل الشراء ثم تشترى بعد ذلك، والأعيان التي تكون بأيدي الدلالين التي يعلم بكون حدوث يدهم بالولاية والوكالة ويجهل الحال بعد ذلك، وغير ذلك.[2و3]

---

على اليد غير المسبوق بالعدوان وترتب عدم الحكم على عدم المرفوع عقلي، فلاحظ وتأمّل.

١. بناء على أنّه لايُفهم من أدلة اليد سوى الاعفاء لقاعدة عرفية ولايُفهم منها تخطئة ولو في الجملة فلايعتمد على إطلاقها.

٢. ويمكن أن نجعل من صغريات المقام يد المراجع الكرام الذين يصل إلى أيديهم الوجوهات الشرعية فإذا قبض الطلاب مثلاً منهم مالاً وشكّوا في أنّه من سهم الإمام عليه السلام حتى لايتعلق به الخمس ـ على الأظهر ـ وحتى لايجوز صرفه في غير مصارفه أوهم مالهم الشخصي فيصير موهوباً للطلاب وملكاً لهم يشكل اختيار الثاني بقاعدة اليد لأنّ غالب ما في أيديهم هو الوجوهات الشرعية واحتمال كون هذا المال الذي أتاه للطلاب من مالهم الشخصي الذي أقرضهم بعض المالكين عند احتياجهم وعدم وجود الوجوهات عندهم نادر. ومن صغرياته يد السارقين والغاضبين الذين لا كسب حلال لهم وغالب ما في أيديهم من الحرام فيشكل الحكم بكون ما وصل منه إلى أحد بأنّه من ماله بسبب مشروع محتمل بقاعدة اليد، وذلك لحجية اليد في غير هذه الموارد عن العقلاء فينزل أدلة القاعدة عليه كما ذكره السيّد الأستاذ دام ظله فلاحظ.

٣. *المستمسك*، ج٩، ص١٧١ إلى ١٧٢.

## ٢٤. حكم الحاكم

**(السادس ـ من طرق ثبوت الهلال ـ حكم الحاكم).**

كما هو ظاهر الأصحاب، كما عن الحدائق لإطلاق ما دلّ على وجوب قبوله ونفوذه وعدم جواز رده.[١]

ولصحيح محمّدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عليه السلام: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم، إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم، وأخّر الصلاة إلى الغد فصلى بهم»[٢] والتوقيع الذي رواح إسحاق بن يعقوب: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم».[٣]

ويشكل الأوّل: بأنّ التمسك به فرع إحراز موضوعه ـ وهو الحكم الذي هو وظيفة المجتهد ـ فلايصلح لإثبات موضوعه. نعم لو ثبت إطلاق يقتضي نفوذ حكم الحاكم في كل شيء كفى ذلك في نفوذه في المقام، لكنه غير ثابت. والثاني: مختص بالإمام الظاهر في إمام الحق، ولايجدي فيما نحن فيه. إلّا أن يقوم ما يدل على أنّ الحاكم الشرعي بحكم الإمام، وله كل ما هو وظيفته. وأمّا التوقيع الشريف فلايخلو

---

١. ظاهر الأصحاب ليس بدليل ومقبولة عمربن حنظلة ضعيفة سنداً فلا تقبلها. نعم يمكن أن يستدل على وجوب حكم الحاكم ـ وهو كل مجتهد جامع للشرائط ـ بقوله تعالى: «أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِى الأَمْرِ مِنكُمْ» على وجه ذكرنا في كتابنا (تصويرى از حكومت اسلامى در أفغانستان). فلاحظ وتأمل، إلّا أن يقال إنّ إطاعة أولي الأمر واجب في ما حُول إليهم في الأمر ولا دليل على أنّ الحكم بثبوت الهلال من أمرهم و في حوزة صلاحيتهم فالعمدة معتبرة أبي‌خديجة مع مقدمة خارجية ذكرها السيّد الحكيم، لكن إذا قلنا إنّ مراد المعتبرة هو قاضي التحكيم كما عن السيد الأستاذ الخوئي فلا تتم هي أيضاً دليلاً على المقصود.

وأمّا التوقيع فهو ضعيف بجهالة محمّد بن محمّد بن عصام وإسحاق بن يعقوب. نعم خبر أبي‌خديجة معتبر وما استظهر سيّدنا الأُستاذ الحكيم رحمه الله منه متين.

٢. *الوسائل*، باب ٦، من أبواب أحكام شهر رمضان، حديث ١.

٣. *المصدر*، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ٩.

من إجمال في المراد، وأنّ الرجوع إليه هل هو في حكم الحوادث، ليدل على حجية الفتوى؟ أو حسمها ليدل على نفوذ القضاء؟ أو رفع إشكالها وإجمالها، ليشمل ما نحن فيه؟ وإن كانت لاتبعد دعوى انصرافه إلى خصوص ما لابدّ من الرجوع فيه إلى الإمام، وليس منه المقام، لإمكان معرفة الهلال بالطرق السابقة. وكأنّه لأجل ذلك اختار بعض أفاضل المتأخرين: العدم، وتبعه في الحدائق والمستند على ما حكي.

هذا ويمكن الاستدلال له بما ورد في مقبولة ابن‌حنظلة، من قوله عليه السلام «ينظران مَن كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».[١]

وقوله عليه السلام في خبر أبي‌خديجة: «واجعلو بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً»،[٢] فإن مقتضى إطلاق التنزيل ترتيب جميع وظائف القضاة والحكام، ومنها الحكم بالهلال، فإنّه لاينبغي التوقف عن الجزم بأنّه من وظائفهم التي كانوا يتولونها، فإنّه لم يكن بناء المسلمين في عصر صدور هذه النصوص وغيره على الاقتصار في الصوم والإفطار على الطرق السابقة، أعني: الرؤية، والبينة، فمن قام عنده بعض تلك الطرق أفطر مثلاً، ومن لم يقم عنده شيء منها بقي على صومه، بل كانوا يرجعون إلى ولاة الأمر، من الحكام، أو القضاة، فإذا حكموا أفطروا بمجرد الحكم. وأقل سبر وتأمل كافٍ في وضوح ذلك، كيف! ولولاه لزم الهرج والمرج.

ويشير إلى ذلك: صحيح محمّدبن‌قيس المتقدم، والمرسل المتضمن شهادة الأعرابي برؤية الهلال، وأمر النبي صلى الله عليه وآله[٣] منادياً ينادي: «مَن لم يأكل فليصم. ومَن أكل فليمسك» المتقدم في تأخير النية إلى ما قبل الزوال للمعذور، وخبر أبي‌الجارود:

---

١. *الوسائل*، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ١.

٢. *المصدر*، حديث ٦.

٣. *المصدر*.

«الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس»[١] المتقدم في استعمال المفطر تقية، وما تضمن قول الصادق عليه السلام لأبي العباس: «ما صومي إلّا بصومك، ولا إفطاري إلّا بإفطارك»[٢] ونحوها.[٣]

والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون مستند الحكم البينة أو الشياع العلمي، وبين أن يكون علم الحاكم بنفسه، بناء على جواز حكم بعلمه ـ كما هو الظاهر ـ حسب ما تحقق في محله من كتاب القضاء، فإنه إذا صح له الحكم به وجب ترتيب الأثر عليه، لما دلّ على وجوب قبوله، وحرمة رده. فالتردد فيه ـ كما عن *المدارك* ـ غير ظاهر.

**(الذي لم يعلم خطؤه ولا خطأ مستنده).**

لاينبغي التأمل في عدم جواز العمل بالحكم إذا علم بخطئه الواقع ـ كما إذا حكم بكون الجمعة أوّل شوال، وعلمنا بكونه من شهر رمضان ـ لأنّ حكم الحاكم ليس ملحوظاً فى نظر الشارع الأقدس عنواناً مغيراً للأحكام وجوداً وعدماً، بل هو طريق ـ كسائر الطرق ـ حجة على الواقع في ظرف الشك فيه، فإذا علم الواقع انتفى موضوع الحجية، لامتناع جعل الحجة على الواقع فى ظرف العلم به، مصيبة كانت الحجة أم مخطئة. وكذا لا مجال للعمل به إذا علم تقصير الحاكم في مقدمات الحكم، لأنّ تقصيره مسقط له عن الأهلية للحكم، فلايكون موضوعاً لوجوب القبول وحرمة الرد. ولأنّ الحكم حينئذٍ يكون فاقداً لبعض الشرائط المعتبرة فيه عند الحاكم، ويراه حكماً على خلاف حكمهم عليهم السلام، فكيف يحتمل وجوب العمل به منه أو من غيره؟! كذا لو فقد بعض الشرائط غفلة من الحاكم، كما لو حكم تعويلاً على شهادة الفاسقين غفلة عن كونهما كذلك، أو غفلة عن اعتبار عدالة الشاهد.

أمّا إذا كان جامعاً للشرائط المعتبرة فيه في نظره، بعد بذله الجهد في معرفتها

---

١. *المصدر*، باب ٥٧، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، حديث ٥.

٢. *المصدر*، حديث ٦.

٣. خبر أبي الجارود ضعيف سنداً ودلالة وبعده ضعيف سنداً بخلاد بن عمارة.

والاجتهاد الصحيح في إثباتها، لكن كان الخطأ منه في بعض المبادئ ـ كما لو شهد له عنده فاسقان مجهولا الحال عنده، فطلب تزكيتهما بالبينة، واعتمد في ثبوت عدالتهما على البينة العادلة، التي قد أخطأت في اعتقاد عدالتهما ـ وجب العمل بالحكم، لأنّه حكم صحيح في نظر الحاكم فيدخل تحت موضوع وجوب القبول وحرمة الرد. وهكذا كل مورد كان فيه الخطأ من الحاكم في بعض المبادئ في الشبهات الموضوعية، أو الحكمية كما لو أدى اجتهاده إلى حجيه الشياع الظني ـ كما عن *التذكرة* و*المسالك* وغيرهما ـ لأنّ الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل بالبينة، فيدل على حجيته ما يدل على حجيتها بالفحوى، أو أدى إلى حجية الرؤية قبل الزوال على كون ذلك اليوم من الشهر اللاحق أو نحو ذلك. ففي جميع هذه الموارد يجب العمل بالحكم، لدخوله تحت دليل الحجية.

وبالجملة: عموم الدليل المتقدم يقتضي وجوب العمل بكل حكم، إلّا في حال العلم بمخالفته للواقع. أو صدوره عن تقصير في بعض المبادئ أو غفلة توجب صدور حكمه على خلاف رأي الحاكم واجتهاده.

(كما إذا استند إلى الشياع الظني).

١. سوق العبارة يقتضي كونه مثالاً لخطأ المستند، ولكنه غير ظاهر بل هو خطأ في الإستناد، فيكون مثالاً لخطأ الحاكم. وكيف كان فلايتضح الوجه في عدم حجية الحكم إذا أدى نظر الحاكم إلى حجية الشياع الظني، وقد عرفت دخوله في عموم الحجية.

فإن قلت: إذا كان المكلف لايرى حجية الشياع الظني، كان حكم الحاكم ـ اعتماداً عليه ـ حكماً على خلاف حكمهم عليهم السلام في نظر المكلف فلايجب قبوله. ومجرد كونه معذوراً في حكمه على طبق اجتهاده لايلزم منه وجوب العمل على مَن يراه مخطئاً في اجتهاده، ولاسيما وإن ذلك خلاف المرتكز العقلائي في الحجج. قلت: لو تم هذا اقتضى عدم نفوذ حكم الحاكم على مَن يخالفه في الرأي، اجتهاداً أو تقليداً، وهذا ـ مع أنه خلاف المقطوع به، إذ لازمه عدم صلاحية الحاكم لحسم التداعي إذا كان ناشئاً من الاختلاف في الأحكام الكلية، فإنّ حكمه حينئذٍ لابدّ أن يكون مخالفاً

لهما، أو لأحدهما، فلو بني على عدم نفوذ حكم الحاكم المخالف في الرأي لزم أن يكون التداعي بلا حاسم، والالتزام به كما ترى ـ خلاف ما يستفاد من مقبولة عمربن‌حنظلة، حيث دلت على وجوب الرجوع إلى الحاكم المجتهد إذا كان النزاع في ميراث الظاهر في كونه نزاعاً في الحكم الكلي، لا في الموضوع الخارجي. وأقوى منه في الدلالة على ذلك: ما في ذيلها من الرجوع إلى قواعد التعارض عند اختلاف الحكمين، إذ ذلك إنّما يكون وظيفة المجتهد، كما يظهر بأقل تأمل.

وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا المصنف رحمه الله في قضائه، تبعاً لما في *الجواهر*، قال رحمه الله: «ولايجوز له (يعني: لحاكم آخر) نقضه، إلّا إذا علم علماً قطعياً بمخالفته للواقع، بأن كان مخالفاً للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر، أو إذا تبين تقصير في الاجتهاد، ففي غير هاتين الصورتين لايجوز له نقضه وإن كان مخالفاً لرأيه، بل وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كإجماع استنباطي، أو خبر محفوف بقرائن وأمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأوّل...» وقد تقدم في مباحث التقليد ما له نفع في المقام، فراجع.[1]

وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محله من كتاب القضاء.[2]

## ٢٥. ضابط التحالف

وقد اشتهر في كلامهم هنا توجيه التحالف: بأنّ ضابط التحالف أن لايتفقا على أمر. قال في *المسالك* في كتاب الإجارة: «وضابط التحالف: أن لايتفقا على شيء كما لو قال: آجرتك البيت الفلاني، فقال: بل الفلاني، أو قال: آجرتك البيت، فقال: بل

---

١. الجزء الأوّل من *المستمسك*، ص٩١ وما بعدها. واعلم أنّ اللازم اتّباع حكم الحاكم إلّا إذا علم مخالفته للواقع أو ابتلائه بالمعارض. وفي استثناء فرض تقصيره في مقدمات حكمه أو غفلته أو خطئه في بعض المبادئ من دون تقصير وجهان، وسيّدنا الأُستاذ الحكيم فصل بين الفرضين الأوّلين والفرض الأخير فأوجب الاتّباع في الأخير دونهما. والكلام في نقض حكم القاضي فهو محتاج إلى تفصيل ما. فراجع كتابنا المطبوع *القضاء والشهادة*)، والله العالم.

٢. *المستمسك*، ج٨، ص٤٠٩ ـ ٤٦٤.

الحمام». ونحوه كلام غيره. لكن التوجيه المذكور يتم بناء على أنّ المعيار في تشخيص المدعي مصب الدعوى. أما بناء على أن المعيار الغرض المقصود، فالغرض المقصود في البيع ليس إلّا مطالبة المشتري بما يدّعي شراءه، وفي الإجازة مطالبة المستأجر بما يدّعي استئجاره، والمالك ينفي ذلك، والأصل يقتضي عدم وقوع الإجارة على ما يدّعي المستأجر. وأمّا المالك فهو وإن كان يدعي وقوع الإجارة على ما يدعي وقوع الإجارة عليه، لكن هذه الدعوى لا أثر لها في مطالبته بشيء، وليس له غرض فيها إلّا بلحاظ ما يترتب عليها من اللازم، وهو نفي ما يدعيه المستأجر، ولذا يصح له الاقتصار على بطلان دعوى المستأجر، من دون تعرض لمدعاه.

**وبالجملة**: بعد اتفاقهما على استحقاق المالك للأجرة، فالخلاف إنّما هو في استحقاق المستأجر لمنفعة ما يدعيه، والمالك ينفيه، والأصل معه، فهو منكر والمستأجر مدع. فإذا حلف المالك على نفي ما يدعيه المستأجر، فقد بطلت دعوى المستأجر، وليس له المطالبة بشيء.

هذا إذا كان النزاع قبل التصرف. أمّا لو كان بعد التصرف وانقضاء المدة فاللازم – بعد يمين المالك – أن يدفع له أجرة المثل عن المنفعة المستوفاة مما يدعيه، بناء على ما عرفت من أصالة احترام مال المسلم، لأنّه لما لم يثبت استحقاقه لمنفعة الفرس التي قد استوفاها، كان اللازم دفع أجرتها. وأمّا منفعة الحمار الذي يدعي وقوع الإجارة عليه فقد فاتت بتقصير منه، لأنّه هو الذي ترك الانتفاع بها في المدة المضروبة، فتكون عليه الأُجرة المتفق عليها بينهما، وعليه أُجرة الفرس بمقتضى أصالة عدم إجارتها إيّاه. هذا ما يقتضيه القواعد وإن لم أعرف من ذكره أو احتمله عدا ما سبق من الشهيد في اللمعة، نعم ذكره بعض الأكابر في حاشيته على المتن وهو في محله.[١]

---

١. *المصدر*، ج ١٢، ص ١٧٠ و ١٧١.

## ٢٦. مدى نفوذ قضاء القاضي

... اللّهم إلّا أن يقال: إنّما يجوز العمل بالإقرار مع احتمال الموافقة للواقع، لا مع العلم بالخلاف، فإذا كان المالك يعلم بأن العقد مزارعة لايجوز له الرجوع فيه إلّا مع التقابل، ولايكفي اعتراف العامل بأنّه عارية.

هذا بالنظر إلى الحكم الواقعي الأوّلي، أما بالنظر إلى حكم الحاكم بنفي كل من العارية والمزارعة بعد التخالف فيجوز الرجوع عن العقد، لا بمعنى فسخ العقد، بل بمعنى عدم ترتيب آثار العقد، وهذا الجواز جاء من حكم الحاكم الذي يحرم رده والمراد من جواز ذلك أنّه إذا فعله المالك فليس للعالم الاعتراض عليه، لأنّ الاعتراض عليه رد لحكم الحاكم لا أنّه يجوز ذلك واقعاً شرعاً بمعنى أنّه لايؤاخذ عليه، فإن حكم الحاكم لا موضوعية له في تبديل الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي على ما هو عليه، ففي صحيح هشام‌بن‌الحكم: «قال رسول الله ﷺ: إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار».[١] فإذا حكم الحاكم للمدعي بالبينة أو اليمين المردودة لم يجز له أن يأخذ المال من المدعى‌عليه إذا كان يعلم ببطلان دعواه. وحكم الحاكم لايسوغ له أكل مال الغير بغير رضاً منه.

وإن شئت قلت: حكم الحاكم تارة: يكون اقتضائياً، وأُخرى؛ لايكون اقتضائياً، وكذلك الحكم الواقعي يكون اقتضائياً تارة، وأخرى لايكون اقتضائياً. فإن كان الحكم الواقعي اقتضائياً وحكم الحاكم لا اقتضائياً وجب العمل على الحكم الواقعي، لأنّ العمل عليه لايكون رداً لحكم الحاكم كما في المثال المذكور، فإن ترك أخذ المال من المدعى‌عليه ظلماً لايكون رداً لحكم الحاكم لجواز الأخذ. وإذا كان الأمر بالعكس - بأن كان الحكم الواقعي لا اقتضائياً وحكم الحاكم اقتضائياً - وجب الحكم بحكم

---

١. *الوسائل*، باب ٢، من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، حديث ١.

الحاكم من دون مزاحم، كما في المثال المذكور بالنسبة إلى الحكومة عليه، فإنّه يجب عليه بمقتضى حكم الحاكم دفع المال إلى المدعي، ولايحرم عليه ذلك بمقتضى الحكم الواقعي فيجب العمل بمقتضى حكم الحاكم، لأنّ ترك العمل به رد لحكم الحاكم وهو حرام.

وإذا كانا ـ معاً ـ اقتضائيين وجب العمل بمقتضى حكم الحاكم بمقدار المزاحمة، لئلّا يلزم رده، ويجب العمل بالحكم الواقعي فيما زاد على مقدار المزاحمة، كما إذا ادّعى رجل زوجية امرأة ظلماً، فحكم الحاكم له فوجب عليها مطاوعته بمقدار المزاحمة، ولايجوز لها ما زاد على ذلك، فإذا طلب منها المدعي الاستمتاع بها، فإن أمكنها صرفه وجب عليها ذلك، وإن أصر على الاستمتاع بها وجب عليها المطاوعة، وتسقط حرمة المطاوعة للأجنبي بدليل حرمة رد الحكم الذي تكون نسبته إلى الحكم الواقعي نسبة الحكم الواقعي الثانوي إلى الواقعي الأوّلي مقيداً له، وفي حال وجوب المطاوعة يحرم عليها التعرض له والتكشف، ولايحوز لها ذلك، عملاً بالحكم الواقعي مادام لايصدق رد حكم الحاكم.

وفي المقام تقول: إن حكم الحاكم بنفي المزارعة ليس حكماً اقتصائياً فلايزاحم الحكم الواقعي بوجوب العمل على عقد المزرعة إذا كان المالك عالماً بذلك حسب دعواه، كما أنّه يجب على العامل العمل بمقتضى العقد إذا كان عالِماً بذلك.[١]

## ٢٧. تعيين المدعي من المنكر وتعريفهما

اختلف كلماتهم في تفسير المدعي، فبعضهم فسره بمن لو ترك الخصومة لترك وآخر: بمَن يدّعي خلاف الأصل (و) الظاهر، وثالث: بمَن يذكر أمراً خفياً بحسب الظاهر. الرابع: وهو مَن يكون في إثبات قضية على غيره. وربما ذكر غير ذلك.

والظاهر أنّ الاختلاف المذكور ليس اختلافاً في المفهوم، بل هو اختلاف في مقام

---

١. *المستمسك*، ج٣، ص١٤٢ و١٤٣.

بيان المفهوم مساهلة منهم في التحديد، إذ لايظن بأحد من هؤلاء المفسرين الالتزام بما يلزم التعريف الذي ذكره من اللوازم.

والمتعيّن في تعريفه بمَن كان قوله يخالف الحجة التي يرجع إليها في تعيين الوظيفة الشرعية، أمارة كانت أو أصلاً. وكأن وجه تسميته بالمدعى في النصوص... وكذا في اللغة والعرف أن المدعي اسم فاعل (ادّعى) وهو افتعال من الدعاء الذي هو الطلب بالقول ونحوه، وطلب الشيء إنّما يصح إذا لم يكن حاضر عندالطالب، فكأنّ الشيء الذي قامت عليه الحجة حاضر لدى الشخص فلا مجال لطلبه، ولا معنى لدعائه وادعائه والشيء الذي لم تقم عليه الحجة غير حاضر لديه، فيصح دعاؤه وادعاؤه. هذا هو المفهوم منه لغة وعرفاً.

ثم إنّ المراد من كون قوله مخالفاً للحجة: أنّه مخالف للحجة التي يلزم الرجوع إليها في نفس الدعوى لولا المعارضة، فلو كان كل منهما قوله مخالفاً للحجة في مورد الدعوى، لكنها كانت معارضة بالحجة الجارية في مورد دعوى خصمه، فهما متداعيان، وإن كان مقتضى العلم الإجمالي بكذب إحدى الدعويين بطلان الأصلين معاً، لكن ذلك لايقدح في صدق المدعى ويكونان بذلك متداعيين.

وعلى هذا فثبوت الإجارة لما كان على خلاف الأصل العملي كان المخبر عنه مدعياً والمنكر له مدعى عليه. وهذا مما لاإشكال عليه.

نعم هنا شيء وهو: أنّ المعيار في تطبيق المدعي والمدعى‌عليه، هل هو مصب الدعوى وعبارة المتنازعين، أو هو الغرض المقصود للمتنازعين؟ وتحرير هذا الخلاف في كتب القدماء والمتأخرين مما لم أقف عليه، لكن يستفاد ذلك من تعليلاتهم في كثير من الموارد لكون الحكم هو التحالف الذي هو من أحكام التداعي، أو كون البينة من أحدهما واليمين من الآخر الذي هو من أحكام المدعي والمنكر، فإنّ من ذكرهم للوجوه المختلفة يفهم خلافهم في ذلك.

نعم صرح في *الجواهر* بوقوع الخلاف المذكور، واختاره الوجه الأوّل في صدر كلامه في مبحث الاختلاف في العقود من كتاب القضاء، وكذا في صدر كلامه فيما لو

اختلف المتبايعان في قدر الثمن، فإنّه ـ بعد ما نقل عن المختلف القول بأنّ القول قول المشتري ـ قال رحمه الله: «إلّا أنّه لايخفى عليك ضعفه في خصوص المقام، لما سمعت (يعني: من النص)، نعم لابأس به في غيره، لو أبرزت الدعوى باشتغال الذمة بالزائد إنكاره.

أما لو أبرزت في تشخيص سبب الشغل، بحيث يكون الاستحقاق تبعياً، فقد يمنع تقديم قول المشتري فيه، ضرورة كون كل منهما مدعياً ومنكراً. ففي المقام ـ مثلاً ـ يدعي البائع أنّ ما وقع ثمناً في عقد البيع المخصوص مائة، والمشتري خمسون، فنزاعهما في تشخيص العقد المشخص فى الواقع، ولا ريب في كون كل منهما مدعياً فيه ومنكراً. ولعله لذا احتمل التحالف الفاضل في كثير من كتبه، بل عن ولده أنّه صححه، والشهيد الأوّل اختياره في *قواعده* وإن نسبه في *الدروس* إلى الندرة، بل مال إليه هنا في *جامع المقاصد*». وفي *مفتاح الكرامة* ـ في مسألة ما لو اختلفا في قدر الأُجرة فقال: آجرتك سنة بدينار، فقال: بل بنصفه ـ نسب إلى *المهذب* القول بالتحالف، وإلى *جامع المقاصد* أنّه قال: «لا ريب في قوة التحالف». وإلى *المختلف* أنّه قال: «أنه متجه» انتهى. والثاني منسوب إلى المشهور. لكن عرفت أنّ الوجه في النسبة: استفادة ذلك من بنائهم على إجراء حكم المدعي والمنكر في كثير من موارد النزاع، وإلّا فقد عرفت أنّه لا تصريح منهم بذلك.

وكيف كان: فما يتفرع على الخلاف المذكور أنّه إذا قال المالك: آجرتك الدار بعشرة، فقال الآخر: *آجرتها* بخمسة، فعلى **الأوّل**: أنّهما متداعيان لاختلافهما في المدعى لكل منهما، وعلى الثاني: أنّهما مدعٍ ومنكر، لأنّ غرض الأوّل استحقاق العشرة، وغرض خصمه نفي استحقاق الخمسة الزائدة على الخمسة التي يعترف بها، وهذا النفي مقتضى الأصل، فمدعي خلاف مدّعٍ، ومدعيه منكر.

هذا، والتحقيق هو القول المنسوب إلى المشهور، كما اختاره في *الجواهر* في آخر كلامه المتقدم، وكذلك في مبحث الإجارة فيما لو اختلفا في قدر الأُجرة، وجعل القول بالتحالف فيها ضعيفاً. ونسب إلى شيخنا الأعظم رحمه الله في قضائه، لأنّه منصرف الأدلة،

فإنّ المقصود من نزاع المتخاصمين أولى بالملاحظة في ذلك، وأولى أن يكون من وظيفة القاضي البت به والحكم فيه، ولا معنى لملاحظة أمر آخر، بل الدعوى التي لايترتب عليها غرض لايجب سماعها.

وعلى هذا فقد يتوجه الإشكال على ما ذكره الجماعة في مفروض المتن من إطلاق القول: بأنّ القول قول منكر الإجارة، بأنّه لايتم على المشهور، إذا اللازم عليه التفصيل بين ما إذا كانت أُجرة المثل أكثر، فالقول قول مدعي الإجارة، وبين ما إذا كانت أقل، فالقول قول منكر الإجارة، لأنّه في الأوّل مدعي الإجارة ينفي استحقاق الزائد، فيطابق قوله الأصل، وفي الثاني يكون مدعي الإجارة مدعياً لاستحقاق الزائد فيكون مدعياً، وخصمه ينفي استحقاق الزائد فيكون منكراً. نعم يتم كلامهم على المذهب الآخر، لأنّ مصب الدعوى ثبوت الإجارة وعدمها، فمدعي الأوّل مدعٍ وخصمه منكر على كل حال.[1]

لكن يدفع الإشكال المذكور: أنّ المراد من كون المدار على مقصود المتنازعين أن ينظر إلى مقصودهما، فإن كان كل منهما مخالفاً للأصل كانا متداعيين، وإذا كان مقصود أحدهما موافقاً للأصل، ومقصود خصمه مخالفاً للأصل كان أحدهما مدعياً والآخر منكراً، سواء كان الأصل المثبت لأحدهما النافي للآخر. أو النافي لهما معاً جارياً في أحدهما أم فيهما بلا واسطة، أم كان جارياً بواسطة كما في الأصل السببي، كما في المقام، فإنّ أُجرة المثل إذا كانت أكثر من الأُجره المسماة، فالأكثر مما يثبته الأصل بالواسطة لأنّ أصالةعدم الإجارة تثبت أُجرة المثل وإن كانت هي الأكثر، لأن كل منفعة مستوفاة على وجه الضمان مضمونة بأُجرة المثل، إذا لم تكن أُجرة مسماة،

---

١. أقول وهذا بحث شريف مفيد وقد تعرض له في ج١٣، ص١٣٧ وج ١٤، ص٣٩٧ أيضاً وقال: إنّ ظاهر الأصحاب هنا وفي جميع الموارد أنّ المدار في تشخيص المدعى والمنكر، والغرض المقصود كما اعترف به *جامع المقاصد والجواهر والمصنف* (أي صاحب *العروة الوثقى*).
وناقشنا هذا القول في كتابنا *الأرض في الفقه*: ص ١١٦ بأنه خلاف إطلاق لفظ المدعى والمنكر وما يشتق منهما فلاحظ.

فيكون الضمان بأُجرة المثل ـ التي هو الأكثر ـ من آثار نفي الأُجرة المسماة بالأصل.

وليس المراد من كون المدار على مقصود المتنازعين: أنّه لابدّ من الأُصول الجارية في نفس المقصود بلا واسطة، يعني مع قطع النظر عن السبب وعن الأصل السببي الجاري فيه، فإنّ ذلك مما لا مجال للقول به، لأنّ الأصل السببي إذا كان قد اجتمعت شرائط حجيته لم يكن وجه لطرحه بالإضافة إلى الأثر المسبب، فيكون مدعي الأثر منكراً حينئذٍ، فلا مجال للإشكال على ما ذكره الجماعة من إطلاق: أنّ القول قول منكر الإجارة، فإنّه في محله على المذهبين.[1]

## ٢٨. قبل قول من لايعرف إلّا من قِبله

**(لأنّه أعرف بنيته)** يشير إلى قاعدة ذكرت في كلام جماعة من الفقهاء من قبول قول مَن لايعرف المقول إلى (إلّا: ظ) من قِبله. ولايبعد بناء العقلاء على القاعدة المذكورة، وإلّا لزم تعطيل تشريع الحكم وهو خلاف دليل جعله، فإذا اشترى الإنسان شيئاً كان ظاهر الفعل الشراء لنفسه[2] فيحكم به لذلك

---

١. *المستمسك*، ج١٢، ص١٥٦ إلى ١٦٠.

٢. وقال سيدنا الأستاذ﵀ في محل آخر، ج١٣، ص١٤٧: قاعدة (مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به) ادعى على صحتها الإجماع كثير من الأعاظم كما في قبول قول الوكيل وقول الزوج في الطلاق وقول الولي في عقد المولى عليه وهكذا، والجامع بين ما نحن فيه (أي قبول قول المؤتمن على فعل إذا أخبر بوقوعه) وبين القاعدة: هو أنّه إذا كان الفعل وظيفة الإنسان فأخبر بوقوعه يقبل، سواء كان الجاعل للوظيفة الشارع المقدس أم غيره والأوّل هو مورد قاعدة مَن ملك، والثاني مورد قاعدة خبر المؤتمن على فعل إذا أخبر بفعله.

وقال في محل ثالث، ج١٣، ص ٤٤: لايظهر دليل على كلية سماع قول الأمين إلّا في حال الإخبار عن وقوع الفعل المؤتمن عليه، لو ادعى الرد لم يُقبل قوله إلّا في الودعي، فانظره.

وقال في محل رابع، ج ١٤، ص ٤١٤ و ٤١٥: ومن ذلك يتحصل أمور: (الأوّل): أنّ الإقرار في قاعدة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» وقاعدة: «مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به» يختص بالإقرار الصادر لبيان الأعلام، ولايشمل ما كان صادراً لفرض آخر أو غلطاً. (الثاني): أنّ الإقرار في قاعدة: «مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به» لايختص بالإقرار بالوجود، بل يعم الإقرار بالعدم، والإقرار بالخدش في إقراره بالوجود أو العدم. فإذا أقر ←

وصريح القول أولى في القبول مضافاً إلى قاعدة: مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به.[١]

## ٢٩. رجوع الآذن عن إذنه وقاعدة الغرور

**(وفي جواز رجوع الباذل عن بذله بعد الدخول في الإحرام ـ كما يظهر من *العروة* ـ وجهان).**

أحدهما أنّه وعد، والوعد لايجب الوفاء به كما يقتضيه قاعدة السلطنة على النفس والمال.[٢]

---

→

الحاكم الشرعي بالحكم بالهلال قُبِل، وإذا أقرّ بعدم الحكم قُبِل، وإذا أقرّ بأنّ إقراره بالحكم كان سهواً أو غلطاً قُبِل، وكذا في إقراره بالعدم. (الثالث): أنّه لايختص الإقرار الخارج عن عموم القاعدتين بما كان خلافه عادياً كما يظهر من *الشرائع*. فإذا ادعى المقر بخدش في إقراره بأمر غير عادي يقبل الخدش، ويسقط الإقرار. ولذلك قال في *الجواهر*: «إنّ الأقوى في النظر، إن لم يكن إجماع، عدم خصوصية للمقام، فتسمع الدعوى مطلقاً. إذا ذكر وجهاً ممكناً لإقراره الأوّل». (الرابع): أنّ السماع في الفرض الأول المذكور في المتن بلحاظ الحكم بالزوجية، والسماع في الفرض الثاني بلحاظ إلزامه بأحكام ما أقر به أوّلاً من باب الأمر بالمعروف، فلايلزم به. (الخامس): أن الوجه في السماع في الأوّل قاعدة: «مَن ملك...» والوجه في السماع في الثاني: اختصاص قاعدة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» بغير المورد. فالسماع في المقامين ليس بلحاظ واحد، ولا دليله في المقامين واحد.

١. *المستمسك*، ج ١٢، ص ٤٠٦.

٢. في صحيح شعيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد.
وفي صحيح هشام بن سالم قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرّض وذلك قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ». (*الوسائل*، الباب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة).
وهذان الخبران الصحيحان يدلّان على حرمة خلف الوعد ووجوب الوفاء به، بل تدل عليه الآية الشريفة: «لِمَ تَقُولُونَ ...» بقطع النظر عن استشهاد الإمام عليه السلام بها. ومناقشة سيّدنا الأُستاذ الخوئي قدس سره في دلالتها عليها عجيبة بل بعض كلامه غير متوقع منه (*مصباح الفقاهة*، ج ٢، ص ٩٨ طبعة بيروت). نعم، لابدّ من تخصيص الآية أو إطلاقها بغير الوعيد فإنّ الوفاء به غير واجب قطعاً كما قيل لكن المتوعد بالشر إذا لم يكن بانياً على إيصاله حال الوعيد فهو كاذب. فلابد من حمل الآيات المشتملة على الوعيد على بيان الاستحقاق دون العقاب الفعلي بالنسبه إلى المؤمنين. ثم إنّ للسيّد الأُستاذ الخوئي كلاماً في تقريراته (*مصباح الفقاهة*، ج ٢، ص ٩٧).
الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد... ولكن خلف الوعد حيث

←

وأما الثاني فقد يوجه بأنّه إذا شرع في الإحرام فقد وجب عليه الإتمام، فيكون تركه غير مقدور، فلا أثر للعدول عن البذل. ونظيره ما ذكر ـ في مَن أذن لغيره في الصلاة في ملكه ـ : من أنه بعد الشروع في الصلاة لا أثر لمنع المالك،[1] كما أشار إلى ذلك بعض مشايخنا في رسالة *الحج*. وفي حاشيته على المقام ذكر: أن أقوى الوجهين عدمه ويشكل: بأنّ الحكم غير ثابت في النظر، فضلاً عن المقام. أمّا الأوّل فلأنّ نهي المالك عن الصلاة في ملكه يوجب امتناع التعبد بها، وإذا امتنع التعبد بها بطلت. فوجوب إتمام الصلاة إنّما يوجب سلب قدرة المصلي على القطع على تقدير إمكان الإتمام، ونهي المالك مانع عن الإتمام، لامتناع التعبد بالصلاة في المكان المغصوب، فتبطل بنفسها لا بإبطال المصلي لها.

**فإن قلت:** حرمة الإبطال من آثار الدخول في الصلاة الصحيحة، ولما كان الدخول في الصلاة بإذن المالك كان الدخول صحيحاً، فيترتب عليه حرمة الإبطال.

**قلت:** لا ريب أنّ الإبطال المحرم هو إبطال الصلاة الصحيحة، فما دامت الصلاة صحيحة يحرم إبطالها، فهو منوط بالصحة ـ حدوثاً وبقاء ـ إناطة كل حكم بموضوعه، لا أنّه منوط بها حدوثاً فقط. كيف ولا ريب أنه لو طرأ ما يوجب بطلان الصلاة لم يحرم إبطالها؟ بل لايتصور إبطالها. وإذا كان الحكم منوطاً بالصحة حدوثاً وبقاءً كان منوطاً بشرائط الصحة حدوثاً وبقاءً، فإذا زال بعض الشرائط زال الحكم بزواله، ورجوع المالك عن إذنه موجب. لذلك نظير ما لو شرع في الصلاة

---

كان يعمّ به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء... ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء وكراهة مخالفته حتى المحدثين منهم.

لكن الذي يسهل الخطب أنّ السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد وعلى عدم معاملة مَن أخلف معاملة الفساق، ولم نعهد من أعاظم الأصحاب أن ينكروا على مخالفة الوعد كإنكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام. والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالعهد. انتهى.

أقول: وهذا الاحتياط عندنا واجب، لكن الأرجح بعض الصور انصراف الآية والخبرين عن المقام فإنّه عمل بوعده بالبذل والآن يريد الرجوع فيه لا أنّه لايبذل، فتأمل فيه.

١. والأظهر عدم ثبوت دليل معتبر على حرمة قطع الصلاة الواجبة.

في مكان مباح، ثم اضطر إلى الخروج عنه إلى مكان مغصوب، فإنّه لايحرم قطعها لبطلانها.

وأضعف من ذلك ما قيل: من أنّ الشروع في الصلاة الصحيحة لما كان يستلزم الإتمام، كان الإذن في الشروع إذناً في الإتمام، لأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه. وجه الضعف: أنّ الكلام في جواز رجوع المالك عن إذنه وعدمه، وحرمة إتمام الصلاة وعدمها، لا في تحقق الإذن في الإتمام كي يستدل على تحقق الإذن بالقاعدة المذكورة. فالكلام في تأثير الرجوع عن الإذن وعدمه ثبوتاً، لا في ثبوت الإذن وعدمه إثباتاً، فالاختلاف بين المقام ومورد القاعدة موضوعاً وحكماً.

ومثل رجوع المالك عن إذنه في الصلاة رجوعه عن إذنه في البناء في ملكه أو الغرس فيه أو الزرع فيه، ففي مثل هذه الموارد إذا رجع - به البناء في ملكه أو الغرس فيه أو الزرع - كان الواجب على المأذون إخلاء الأرض إلّا إذا لزم الضرر، فتكون قاعدة الضرر حاكمة على قاعدة السلطنة، المقتضية لجواز الرجوع.[1]

ولا تعارضها قاعدة الضرر الجارية في حق المالك، لأنّه مقدم عليه بالإذن.

وقد يستشهد على عدم جواز رجوع المالك عن الإذن في الصلاة بما تسالموا عليه: من عدم تأثير رجوع المالك إذا أذن في رهن ملكه. وفيه: وضوح الفرق بين المقامين، فإنّ الراهن بإذن المالك يستوجب حقاً للمرتهن في العين، فقاعدة السلطنة على الحق - الجارية في حق المرتهن - مانعة من تأثير الرجوع، ومن إجراء قاعدة السلطنة في حق المالك.[2]

والسرّ في ذلك: أن عقد الرهن ليس من الأُمور القارة الموقوفة على إذن المالك حدوثاً وبقاءً، بل هو يحدث ويتعدم، فإذا حدث بالإذن صح وترتب أثره وبعد العدم لايناط بالإذن، بخلاف مثل التصرف في المكان، فإنّه كما يحتاج إلى إذن المالك في

---

١. لاحظ بحث تقدم قاعدة نفي الضرر على قاعدة السلطنة في كتابنا *الأرض في الفقه*، ص١٣٢وما بعدها.

٢. انظر *المصدر*، ص٢٥٨.

الحدوث يحتاج إليها في البقاء. نعم المناسب لباب الرهن الجزء الخاص من التصرف الحادث قبل رجوع المالك، فإنّه لا أثر للرجوع في حرمته، ولا في ترتب أثر الحرمة عليه بوجه. فهو والرهن من باب واحد، ويصح قياس أحدهما على الآخر، لا قياس التصرف اللاحق للرجوع بالرهن، فإنّهما من بابين لا من باب واحد.

هذا كله الحكم في النظير. وأمّا الكلام في المقام فهو: أنّه إذا بنينا على عدم تأثير الرجوع إذا أذن في الصلاة - لما سبق - لايلزم البناء عليه في المقام، لأنّ وجوب إتمام الحج في المقام لاينافي حرمة التصرف في المال المبذول، لجواز إتمام الحج بلا تصرف في المال المبذول، بأن يحج متسكعاً، أو بالاستدانة، أو الاستيهاب، أو إجارة نفسه على عمل مؤجل، أو حال أو غير ذلك. فوجوب إتمام الحج لايقتضي سلب قدرته على ترك التصرف في المال، كي يكون من قبيل باب الإذن في الصلاة. نعم، إذا انحصر إتمام الحج بركوب الراحلة المبذولة كان من ذلك القبيل، وحينئذٍ يجيء فيه ما ذكر هناك، فإن قلنا فيه بعدم تأثير الرجوع وجب الإتمام بالتصرف بالمال المأذون فيه أوّلاً، وإن رجع المالك عن الإذن. وإن قلنا بتأثير الرجوع وجب ترك التصرف، ويجري عليه حكم المحصور.

هذا كله من حيث الحكم التكليفي. أمّا من حيث الحكم الوضعي - أعني ضمان المال المبذول في المقام، والانتفاع المبذول في باب الصلاة والإعارة للزرع والغرس - فهو أنّه إن بني على تأثير الرجوع في حرمة التصرف فلا إشكال في الضمان.[1] أمّا لو بني على عدم تأثيره، فقد يقال بعدم الضمان، لوجوب البذل شرعاً، المقتضي لعدم احترام المال. وفيه: أنّ وجوب البذل أعم من عدم احترام المال، نظير البذل عند المخمصة، فإنّه مضمون على المتصرف فيه بالأكل.

**وبالجملة:** وجوب بذل المال، ووجوب تصرف المبذول له فيه لايقتضي نفي الضمان الثابت بالإتلاف، لعدم المنافاة بينهما كي يدل أحدهما على عدم الآخر. وكذا

---

١. هذا في التصرف المتأخر عن رجوع الباذل عن بذله لا بأس به وإن أُريد من الضمان ضمان التصرف السابق على الرجوع وبعد الإذن فلا دليل عليه ولعله واضح.

الكلام في ضمان منافع الأرض المبذولة للغرس والزرع والبناء إذا لزم الضرر من إخلائها من ذلك عند رجوع الباذل عن إذنه، فلاحظ.[١]

ومن ذلك تعرف حكم الرجوع عن الإذن في الموارد المختلفة، فإنّ رجوع الباذل للرهن لا أثرله، ورجوع المعير للزرع والغرس ونحوهما يترتب عليه الأثر تكليفاً ووضعاً، إلّا مع الضرر فيترتب أثره وضعاً لا تكليفاً، ورجوع الآذن في الصلاة يترتب أثره تكليفاً ووضعاً، فتبطل الصلاة معه ويكون المصلي ضامناً، وكذا المقام. وأمّا رجوع الزوج عن الإذن للزوجة في الحج فيترتب عليه أثره وإن[٢] كان قبل إحرامها، ولايترتب أثره إذا كان بعد إحرامها لأن وجوب الإتمام مانع عن وجوب إطاعة الزوج.[٣]

ومثله رجوع الوالد عن الإذن لولده في الحج. وأما رجوع المولى إذا أذن لعبده في الحج أو الاعتكاف فإن كان قبل الإحرام في الحج، وقبل اليوم الثالث في الاعتكاف ترتّب عليه أثره ـ من حرمة الحج والاعتكاف ـ ، فيبطل اعتكافه إذا كان قد شرع فيه. وإن كان بعد الإحرام أو بعد دخول اليوم الثالث، فإن قلنا بأنّ منفعة الحج والاعتكاف من المنافع المملوكة ـ كما هو الظاهر ـ يكون الحكم كما لو رجع الباذل للصلاة، وإن لم نقل بذلك كان الحكم كما فى رجوع الزوج والوالد عن الإذن.

وأمّا إذا أذن في دفن الميت في ملكه ثم عدل بعد الدفن، فإن لم يؤد نقله إلى موضع آخر إلى محذور لزم، وإن أدى إلى هتك حرمته ـ لطروء الفساد على بدنه ـ ففي جواز نقله إشكال، لاحتمال أهمية حرمة الهتك من محذور دفنه في أرض غيره. ولاسيما أن حرمة الهتك لاتختص بالمباشر لدفنه بل عامة حتى لصاحب الأرض.

---

١. الضرر الناشئ عن الانخلاء قد يكون لازماً لمطلق الانخلاء وقد يكون ناشئاً عن رجوع المالك قبل ما يتوقع رجوعه من الزمان والمسلم من الضمان هو الضمان في الأوّل دون الثاني فإنّه مستند إلى نفس الباذل ولقاعدة العدل المحررة في ص١٤٣ ومابعدها من كتابنا *الأرض في الفقه*.

٢. الظاهر زيادة كلمة الواو قبل حرف إن الشرطية.

٣. وفي وجوب نفقتها حينئذٍ على زوجها نوع تردد وإن كان ثبوته أرجح كم يظهر مما ذكرناه في الجزء الرابع من كتابنا *حدود الشريعة* في بحث النفقة في حرف النون.

ولأجل ذلك يشكل النقل حتى لو دُفن في أرض بغير إذن المالك، لاطراد المحذور فيه أيضاً.

ثم إنّ الظاهر أن وجه توقف المصنف رحمه الله عن الحكم بجواز الرجوع في البذل بعد الإحرام، مع بنائه على الجواز فيما لو أذن في الصلاة في داره ـ كما تقدم منه في كتاب الصلاة ـ : احتمال التمسك بقاعدة الغرور في المقام، التي يدل عليها ـ مضافاً إلى الإجماع في الجملة ـ : النبوي المرسل المشهور: «المغرور يرجع على مَن غره».[١] وما ورد في تدليس الزوجة، من رجوع الزوج إلى المدلس، معللاً بقوله عليه السلام: «كما غر الرجل وخدعه».[٢،٣]

ومقتضى ذلك وإن كان عموم الحكم يرجع المغرور إلى الغار في جميع الموارد، إلّا أنه ليس بناء الأصحاب على العمل بها كليه. ولذلك يشكل الأخذ بعموم دليلها، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الفضولي من *نهج الفقاهة*. تعليقنا على *مكاسب* شيخنا الأعظم قدس سره.

لكن يخدش الوجه المذكور: أنّ الإيقاعات لاتوجب تغريراً للغير، فإنّها إنشاءات بحتة ليس فيها حكاية ولا دلالة تصديقية، ولاتتصف بصدق ولا كذب، فإذا رجع الباذل عن بذله لم ينكشف من الرجوع خلاف ما دل عليه إنشاء الوعد.[٤]

نعم إذا ظهر من قوله أو فعله أنّه لايخلف في وعده ولايرجع عنه كان ذلك تغريراً للمبذول له وإيقاعاً له في الغرور فالتغرير إنّما يكون بذلك القول أو الفعل لا بنفس الوعد. وعليه إذا بني على عموم القاعدة، ولزوم العمل بها فاللازم التفصيل بين أن

---

١. هذا الحديث وإن وجد في بعض الكتب الفقهية إلّا أنّه لم نعثر عليه بعد الفحص في كتب الحديث العامة والخاصة وبعد الاستعانة ببعض الفهارس المعدة لضبط السنة النبوية.

٢. *الوسائل*، باب٧، من أبواب العيوب والتدليس في النكاح، حديث١.

٣. والأظهر عدم ثبوت كون المرسل حديثاً فضلاً عن كونه معتبراً أو حجة. والثاني ضعيف بمحمّد بن سنان وأمّا الإجماع فهو منقول غير حجة. فالعمدة في اعتبار قاعدة الغرور ما أفاده قدس سره.

٤. إلّا أن يقال أنّ الإيقاع وإن كان كذلك لكنّه مصداق للإغراء عرفاً.

يكون اعتماد المبذول له على مجرد الوعد، وبين أن يكون اعتماده على قوله أو فعله الدال على بقائه على وعده. ففي الأوّل لا مجال لرجوعه عليه. وفي الثاني يرجع عليه، لحصول التغرير منه في الثاني دون الأوّل. وأمّا العمل بعموم القاعدة حتى في المقام فلا بأس به، لعموم دليلها.

نعم، قد يشكل صدق التغرير إذا لم يكن الغار قاصداً للإيهام. بل الظاهر اختصاص الخديعة بذلك، ففي هذه الصورة يضمن الغار، ولايبعد أن يكون بناء العقلاء والمتشرعة على الضمان ومؤاخذتهم الغار بتغريره.

أمّا إذا لم يكن قاصداً للإيهام وإيقاع المغرور في خلاف الواقع، ففي البناء على الضمان إشكال، لعدم وضوح الدليل فيه. وعدم ثبوت بناء العقلاء والمتشرعة عليه، وإن كان ظاهر الأصحاب في مبحث الفضولي - فيما لو رجع المالك على المشتري - عموم الحكم لصورة علم الغار وجهله. وإن كان بناؤهم على ذلك لايهم إذا كان الدليل قاصراً، فإنه لم يكن عن إجماع معتد به على ذلك، لاختلاف أنظارهم في وجه الرجوع. فلاحظ ما ذكرناه في *نهج الفقاهة* في ذلك المبحث. والله سبحانه العالم الموفق.[١]

## ٣٠. الشرط المخالف للكتاب والسنة

**(خلافاً للجمهور حيث أن الضمان عندهم ضم ذمة إلى ذمة، وظاهر كلمات الأصحاب عدم صحة ما ذكروه حتى مع التصريح به على هذا النحو. ويمكن الحكم بصحته حينئذٍ للعمومات).**

الظاهر أنّه يريد عمومات صحة الشروط.[٢] لكن يشكل: بأنّ تلك العمومات مخصصة بما لايخالف الكتاب والسنة، والمراد به الشرط الذي لايكون على خلاف الحكم الشرعي الاقتضائي، فإذا كان مخالفاً للحكم الشرعي الاقتضائي كان باطلاً، والظاهر من الدليل الدال على كون الضمان موجباً لبراءة ذمة المضمون عنه كونه

---

١. *المستمسك*، ج ١٠، ص١٣٩ إلى ١٤٥.

٢. راجع *الوسائل*، باب ٦، من أبواب الخيار كتاب التجارة.

مقتضياً لذلك حسب الارتكاز العقلائي، لا أنّ البرائة لعدم المقتضي للاشتغال، فإذا كانت براءة ذمة المضمون عنه لوجود المقتضي لها لا لعدم المقتضي للاشتغال فاشتراط الاشتغال يكون على خلاف الحكم الاقتضائي، فلايصح.

وكذا بناء على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمه الله في تفسير الشرط المخالف للكتاب والسنة بأنّه ما كان على خلاف إطلاق دليل الحكم، فإنّ إطلاق قوله عليه السلام: «إذا رضي المضمون له فقد برئت ذمة الميت»[1] يقتضي البراءة حتى مع الشرط المذكور، فيكون الشرط المذكور مخالفاً لدليل الحكم، فيبطل. وإن كان ما ذكره قدس سره ضعيفاً، فإن أكثر أدلة الأحكام مطلقة من حيث العنوان الثانوي حتى الأحكام غير الإلزامية، وحينئذٍ يشكل الأمر في أكثر الشروط، إذ ما من شرط إلّا ويبدل حكم مشروط إلى اللزوم، وهو مناف لإطلاق دليل حكم المشروط، ولازم ذلك بطلان الشروط عامة إلّا النادر منها، وهو كما ترى.

ودعوى: أنّ أغلب المباحات والمستحبات والمكروهات بل جميعها إنّما دل دليلها على حكمها بالنظر إلى الذات ومن حيث نفسها ومجرداً عن ملاحظة عنوان آخر طارئ عليه، بخلاف أغلب المحرمات والواجبات، فإنّ دليل الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلق لا مقيد بحيثية تجرد الموضوع ممنوعة، لورود أدلة الطرفين على نهج واحد، إمّا مطلقة من حيث العناوين الثانوية أو مهملة. بل ربما وردت في سياق واحد، مثل قوله تعالى: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ» وقوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» فالتفكيك بينهما بحمل: (أحل) على النظر إلى الذات دون العناوين الثانوية، و (حرم) بالنظر إلى العناوين الثانوية، بلا فارق.

وكيف كان فالتحقيق: أنّ الشرط المخالف للكتاب هو المخالف للحكم الاقتضائي، ومنه الشرط في المقام حسب الارتكاز العرفي، فإنّ كون الحكم اقتضائياً أو غير اقتضائي لما لم يكن طريق إليه شرعاً تعين الرجوع إلى المرتكزات العقلائية، إذ لولا

---

١. *الوسائل*، باب ٢، من أبواب كتاب الضمان، حديث ١.

ذلك كان البيان المذكور خالياً عن الفائدة، إذ لا طريق إلى تشخيص الموضوع سواه.

وبالجملة: مقتضى الإطلاق المقامي الرجوع إلى المرتكزات، كما أن مقتضاه الرجوع إليها في تشخيص مفاهيم موضوعات الأحكام الشرعية. نعم إذا توقف العرف في تشخيص الحكم الاقتضائي واللااقتضائي تعين الرجوع إلى الأصل، وهو أصل عدم كون الشرط مخالفاً، بناء على جريان الأصل في العدم الأزلي بنحو مفاد ليس الناقصة، كما هو الظاهر.[١]

وتحقيق ذلك في مبحث الشروط من كتاب *المكاسب*.[٢]

## ٣١. بعض ما يتعلق بالقرعة

وهذا الاحتمال (أي احتمال القرعة) ذكره جماعة فيما لو أسلم الكافر على أكثر من أربع ومات قبل الاختيار. وأشكل عليه بأن القرعة إنّما تكون طريقاً إلى تعيين الواقع المتعين في نفسه. والمفروض عدمه، ولذا اختار بعضهم التوقف حتى يصطلح الورثة. وبعضهم اختار القسمة بالسوية، نظير ما لو تداعيا مالاً معيناً، والإشكال على الأخير ظاهر، لاختصاص الدليل بصورة التداعي والمروض عدمه. ويشكل ما قبله بأنّ تصالح الورثة تابع لاستحقاقهم، وهو غير ظاهر. ومن هنا قوّى في *الجواهر* القرعة مانعاً اختصاصها بصورة تعيين الواقع المتعين في نفسه لإطلاق أدلتها من الآية، والرواية.[٣]

أقول: المراد من الآية قوله تعالى في سورة آل عمران: «**وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ**»،[٤] أو قوله تعالى في سورة

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٢٧٠و ٢٧٥.

٢. ولذا ذهب سيدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ إلى صحة ما عليه الجمهور كما مال إليها صاحب *العروة* وإن ضعفه في تعليقته على *العروة* جداً.

٣. هذا المنع هو الأقوى لإطلاق بعض الروايات المعتبرة كما ذكرنا في كتابنا (*القضاء والشهادة*) في بحث القرعة، ص٩٣ ـ ص ١٠٦، فانظره إن شئت.

٤. الآية ٤٤.

الصافات: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ».[١] وأمّا الرواية: فمنها روايه محمّدبن‌حكيم قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له: إنّ القرعة تخطئ وتصيب، قال عليه السلام: «كلما حكم الله به فليس بمخطئ»،[٢] وعن *دعائم الإسلام* عن أميرالمؤمنين عليه السلام وأبي‌جعفر عليه السلام وأبي‌عبدالله عليه السلام: أنّهم أوجبوا القرعة فيما أشكل،[٣] وقال أبوعبدالله: «وأي حكم في الملتبس أثبت من القرعة؟! أليس هو التفويض إلى الله جل ذكره؟....»،[٤] وخبر عبدالرحيم المروي في كتاب الاختصاص،[٥] للمفيد رحمه الله: «سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: إنّ علياً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر يجيء فيه كتاب ولا سنة رجم فيه، يعني: ساهم فأصاب، ثم قال: يا عبدالرحيم وتلك من المعضلات»،[٦] ـ وقريب منه خبره الآخر[٧] ـ وصحيح محمّدبن‌مسلم قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم، قال عليه السلام: كان علي عليه السلام يسهم بينهم»،[٨] وصحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «في رجل قال أوّل مملوك أملكه فهو حر، فورث سبعة جميعاً، قال عليه السلام: يقرع بينهم، ويعتق الذي خرج اسمه[٩] ونحوها غيرها، ذكرها في *الوسائل* في أواخر مباحث القضاء. وقد ذكر في ذلك الباب أخباراً كثيرة متضمنة لجريان القرعة أيضاً فيما له تعيّن واقعاً، فلاحظ.

لكن يشكل الاستدلال بالآيتين الشريفتين على جريانها فيما لم يكن له تعيّن واقعاً أو لا: لإحتمال أنّه من باب التراضي والاتّفاق منهم على ذلك، لا من باب أنّه

---

١. الآية ١٤١.

٢. *الوسائل*، باب١٣، من أبواب كيفية القضاء، حديث١١.

٣. *مستدرك الوسائل*، باب١١، من أبواب كيفية القضاء، حديث١.

٤. *المصدر*، حديث٢.

٥. محمّدبن‌حكيم لم‌يثبت حسنه بوجه واضح، ونسبة كتاب الاختصاص إلى المفيد ـ رغم اشتهارها ـ غير ثابتة.

٦. *مستدرك الوسائل*، باب١١، من أبواب كيفية القضاء، حديث١٤.

٧. *المصدر*، ملحق حديث١٤.

٨. *مستدرك الوسائل*، باب١٣، من أبواب كيفية القضاء، حديث١٦.

٩. *المصدر*، حديث١٥.

حجة شرعيه يرجع إليها على كل حال، كما لو اتفقوا على ترجيح الأكبر سناً، أو الأقوى بدناً، أو نحو ذلك. وثانياً أنّه يتوقف على أنّ التنازع في موردهما لم يكن في تعيين الأولى، وهو غير ظاهر، بل يظهر من بعض الأخبار الواردة في تفسير الآية الثانيه: أنّ الراكبين في السفينة علموا أن الخطر الوارد على السفينة كان من جهة أن فيها عبداً آبقاً. واختلفوا فى تعيينه.[1]

نعم المذكور في الروايات أنّ النزاع في كفيل مريم عليها السلام كان بين أنبياء،[2] ويمتنع أن يكون نزاعهم في أمر مجهول، بل يكون حالهم حال المتسابقين إلى الخير. لكن لا عموم في الآية، لورودها في مورد خاص، والتعدي منه غير ظاهر.

ومن ذلك يشكل الاستدلال بالنصوص الأخيرة، فإنّها واردة في موارد خاصة لايستفاد منها العموم. فلم يبق إلّا العمومات المستفادة من النصوص المتقدمه مثل: إنّ القرعة في كل مجهول، الذي يظهر من محكي الخلاف، *وقواعد* الشهيد الإجماع عليه، أو: أنّها لكل أمر مشكل، كما هو مذكور في كلام الفقهاء، وإن لم أقف على نص فيه غير ما تقدم عن *الدعائم*، وإنّما حكي عن رواية المخالفين. نعم نسبه في *جامع المقاصد* إلى قولهم عليهم السلام.

ومثله: «القرعة لكل أمر مشتبه». لكن قول الراوي في الرواية الأولى: «قلت له: إنّ القرعة تخطئ وتصيب» ظاهر في وروده فيما لا تعين واقعي، لأنّه الذي يتصور فيه الخطأ والصواب. ولاينافيه قوله عليه السلام في الجواب: «كلما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ»، لأنّ الظاهر منه أنّه ليس بمخطئ باعتبار أنّه حكم الله، ولو ظاهراً. بل لعل منصرف «المجهول» ما له تعين واقعي وجهل تعيينه فالبناء على عموم الرواية لما نحن فيه غيرظاهر. مضافاً إلى أن البناء على إطلاقه يوجب سقوط جميع أدلة

---

١. قال في *مجمع البيان*، الجزء: ٨، الصفحة٤٥٨ «وقيل: إنّ السفينة احتبست فقال الملاحون: إنّ هاهنا عبداً آبقاً...» وفي *تفسير القمي*، الجزء: ١، الصفحة: ٣١٨ طبعة النجف الحديثة: «فخرج أهل السفينة فقالوا فينا عاص...».

٢. *الوسائل*، باب ٤١، من أبواب الحيض، حديث ٥.

الأُصول. فلابدّ أن يكون المراد من المجهول معنى غيرالظاهر، فيكون مجملاً. وكذلك «المشكل» و«الملتبس» المذكوران في رواية *الدعائم*، فإنّهما وإن كانا شاملين لما نحن فيه، لكن الأخذ بعموم مفهومهما مشكل، ولاسيما بملاحظة ما رواه المفيد في كتاب *الاختصاص*، فيتعين حملها على ما لا مخرج فيه، بنحو لا تفي الأدلة فيه، بل لعله المنصرف إليه منهما، فلاتشمل ما نحن فيه، لأنّه إذا فهم من أدلة الاختيار الواردة في الموارد المتقدمة العموم لما نحن فيه، فلا إشكال ولا التباس، وإن لم يمكن استفادة حكم ما نحن فيه منها. كان المرجع قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح، ومقتضاها البطلان فى الجميع. نعم، لو أمكن البناء على بطلان العقد في أُمتين وصحته في أُمتين على وجه الترديد. كان الرجوع إلى القرعة في محله، للإشكال الذي لايمكن التخلص فيه إلّا بالرجوع إلى القرعة لكن ذلك ممتنع؛ لقيام الزوجية في الفرد المبهم.

نعم، لايُبعد صدق المشكل فيه إذا اشتبهت المطلقة أو المعقود عليها بين اثنتين أو أكثر، فإنّ الرجوع إلى القواعد في حرمة الوطء أو النظر لايوجب إشكالاً، لكن الرجوع إليها في بقية الأحكام من النفقات، وحق القسم، والتوارث، ونحوها، مما يوجب الإشكال، فيرجع فيه إلى القرعة. وكذا إذا تردد مالك العين بين الشخصين، لتعذر الرجوع إلى القواعد فيه. ولعل منه مصحح محمّدبن‌عيسى عن الرجل عليه السلام في الشاة الموطوءة إذا اشتبهت في قطيع غنم، من أنّه إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسم القطيع نصفين، وأقرع بينهما، ثم لايزال يقرع حتى يقع السهم على واحدة.[١]

فإنّ وجوب الاحتياط بترك جميع الغنم وإن كان ممكناً، لكن لزوم الضرر المنفي في الشريعة يستوجب الدوران بين محذورين، فيكون من المشكل الذي يرجع فيه إلى القرعة أيضاً.

---

١. *المصدر*، باب ٣٠، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١.

لكن ظاهر الفقهاء أنّ الفتوى بذلك اعتماداً على الخبرين[١] الواردين فيه، لا لعمومات القرعة. بل ظاهرهم عدم الرجوع إلى القرعة عند تزاحم حقوق الله تعالى، مثل تزاحم الواجبات، أو المحرمات، أو الواجب والحرام، حتى فيما لو كان هناك تعين في الواقع، كما في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فإنّ الجميع - وإن كان من المشكل - لايرجع فيه إلى القرعة وإنّما يرجع إليها عند تزاحم حقوق الناس، مثل المال المردد بين المالكَين، والحق المردد بين شخصين، كالأمثلة التي سبقت. وكذلك النصوص، فإن الموارد منها في الموارد الخاصة - على كثرتها - واردة في تزاحم حقوق الناس. وكذا مورد الآيتين الشريفتين. نعم مورد المصحح الوارد في الشاة الموطوءة من قبيل تزاحم حق الله وحق الناس. فالبناء على اختصاصها بمورد تزاحم حقوق الناس متعين.

ومن ذلك يظهر الإشكال في جريانها في المسألة، لأنّه إذا كان مقتضى القاعدة البطلان لا حقوق لها، ولا تزاحم، فلايكون المورد من المشكل، فلاحظ. وكذا الحكم لو عقد الوكيلان عن امرأة واقترن العقدان.[٢]

* * *

١. *المصدر*، حديث ١ و ٤.

٢. *المستمسك*، ج ١٤، ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

# العبـادات

## ٣٢. معنى الإسلام

**(يكفي في الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين (١) وإن لم يعلـم موافقـة قلبـه للسانه (٢) لا مع العلم بالمخالفة (٣).**

١. لعله من الضروريات التي تساعدها السيرة والنصوص.

٢. يعني: عقد قلبه على مضمون الشـهادتين، لا اليقـين بمضـمونها فـإنّ الظـاهر خروجه عن حقيقة الإسلام، ولايكون انتفاؤه موجباً للكفر وما في صحيح ابـن‌سـنان المروي في حدود *الوسائل* عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «من شك في الله أو فـي رسـوله فهـو كافر»،[١] ورواية سهل: «لاتشكوا فتكفروا»،[٢] وحسن منصور: «قلت لأبـي‌عبـدالله عليه السلام من شك في رسول الله صلى الله عليه وآله. قال عليه السلام: كافر»،[٣] وغيرها.

لابُـدّ أن يكـون محمـولاً علـى غيـر ظـاهره، بقرينـة جملـة أُخـرى كحسـنة محمّدبن‌مسلم: «كنت عند أبي‌عبدالله عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه، فـدخل عليه أبوبصير، فقال: يا أباعبدالله ما تقول فيمن شك في الله تعالى. قـال عليه السلام: كـافر يـا أبامحمّد. فقال: فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عليه السلام: كافر. ثم التفت إلى زرارة فقال: إنّما

---

١. *الوسائل*، باب ٦، من أبواب حد المرتد، حديث ٢ ٥.

٢. *الوافي*، باب ٨، من أبواب تفسير الكفر والشرك، حديث ٢.

٣. *الوسائل*، باب ٦، من أبواب حد المرتد، حديث ٣ ٥.

يكفر اذا جحد[١] وفي رواية أُخرى[٢] «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[٣] وقريب منهما غيرهما.

٣. لأنّ القول ملحوظ طريقاً إلى عقد القلب، فلايكون حجة مع العلم بمخالفته له. نعم ظاهر بعض النصوص الاكتفاء في صدق الاسلام بمجرد القول باللسان. ففي صحيح حمران:[٤] «الإيمان ما استقر في القلب وأفضى به إلى الله تعالى، وصدقة العمل بالطاعة له، والتسليم لأمر الله، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح...»،[٥] ونحوه

---

١. *المصدر*.

٢. ضعيفة سنداً بمحمدبن‌سنان.

٣. *الوسائل*، باب ٢، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٨.

٤. الرواية طويلة جدا (*الكافي*، ج ٢، ص ٢٦ و*جامع الأحاديث*، ج ١، ص ٥٤٨ وحُمران ثقة أو حسن فالروايه معتبرة على كل حال.

واعلم أنّ تفسير الإسلام بالإقرار وفرقه عن الإيمان المراد منه الاعتقاد بكفيه قوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ». واليك حديثان آخران:

١. صحيح محمّدبن‌مسلم قال سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: كل شيء يجره الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكل شيء يجرى الإنكار والجحود فهو الكفر. (*الوسائل*، ج ١، ص ٣٠).

يحمل الإيمان عل معناه الأعم المجامع للإسلام والمقابل للكفر. وأمّا الذيل فهو يدل على ما في حسنة مذكورة في المتن لهذا الراوي.

٢. صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام ... من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الإسلام وغذب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّه ذنب (أذنب) ومات عليها أخرجه من الإيمان ولم يخرجه من الإسلام... (*الوسائل*، ج ١، ص ٣٣).

إطلاقه يدل على أنّ إنكار الكبيرة (التي نحملها على أنّ حرمتها ضرورية) يوجب الارتداد وإن لم ينجر إلى كذب النبي صلى الله عليه وآله إلّا أن يدعي انصرافه إليه وفي الباب روايات إطلاقها كإطلاق هذه الرواية.

وفي تقرير دروس سيدنا الأُستاذ الخوئي قدس سره: انّ إظهار الشهادتين قد يقترن بإظهار الشك والتردد أو بإظهار العلم بخلافهما وعدم كفاية الإظهار حينئذٍ مما لا إشكال فيه، لأنّه إظهار للتردد في الشهادتين أو العلم بخلافهما. وقد لايقترن بشيء منهما وهذا هو الذي لم نستبعد (في التعليقة) كفايته في الحكم بإسلام مظهر الشهادتين. (*التنقيح*، ج ٣، ص ٢٣٣).

٥. *الوافي*، باب ١، من أبواب تفسير الإيمان والإسلام، حديث ٢.

غيره، ولذا قال في *الجواهر* ـ في مبحث نجاسة الكافر ـ : «يستفاد من التأمـل والنظـر في الأخبار خصوصاً ما ورد[١] في تفسير قوله تعالى: «**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُـل لَّـمْ تُؤْمِنُـوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا**»[٢]: أنّ الإسلام قد يطلق على مجرد إظهار الشهادتين والتلبس بشعار المسلمين، وإن كان باطنه واعتقاده فاسداً، وهو المسمى بالمنافق»، وحكـى فيهـا عـن *شرح المفاتيح* أنّ الاخبار بذلك متواترة. وهو غير بعيد، ويشـير إليـه قولـه تعـالى: «**إِذَا جَاءكَ الْمُنَـافِقُونَ**» وحمل التكذيب على معنى عدم اليقين منهم بالرسالة بعيد، ويلزم منـه كون الشاك الملتزم في نفسه بالإسلام منافقاً، وهو كما ترى. نعم، في رواية محمّـد بـن الفضيل في المنافقين: «ليسوا من الكافرين وليسوا من المؤمنين وليسوا مـن المسـلمين، يظهرون الإيمان ويصيرون إلى الكفر والتكذيب لعنهم الله تعـالى»[٣] ولعـل المـراد نفـي الإسلام عنهم بالمعنى الأخص كما أنّه يتعين مما ذكرنا حمل النصوص المتقدمـة الدالـة على كفر الجاحد على نفي مرتبة خاصة من الإسلام كي لاتنافي هذه النصوص.[٤]

## ٣٣. معنى العدالة

**(العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات).**

كما نسب إلى المشهور بين المتأخرين، بل إلى المشهور مطلقاً، بـل إلـى العلمـاء والفقهاء او المخالف والمؤالف. وعن ظاهر الحلي وغيره: أنّها مجرد ترك المعاصـي أو خصوص الكبائر. وعن ظاهر المقنعة وغيرها: أنّها الاجتناب عن المعاصي عن ملكة. ومقتضى الجمود على عبارة الأوّل أنّه بحسب المورد أعم من وجه من الثاني، وأعـم مطلقاً من الثالث إلّا أنّ الاتفاق ظاهراً على ثبوت الفسق بارتكاب الكبيره يقتضي أن يكون المراد من الأوّل الملكة الباعثة فعلاً على الطاعـات وتـرك المعاصـي فيكـون

---

١. *المصدر*.

٢. الحجرات، الآية ١٤.

٣. *الوافي*، باب النفاق، من أبواب الكفر والشرك، حديث ١. والرواية غير معتبرة سنداً.

٤. *مستمسك العروة*، ج ٢، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

أخص مورداً من الثاني ومساوياً للثالث. وهناك أقوال أُخر ـ على تقدير ثبوتها ـ نادرة تاتي الإشارة إلى بعضها.[١]

وكيف كان، فقد استدل على الأوّل بصحيح[٢] عبدالله‌بن‌يعفور «قلت لأبي‌عبدالله: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغيرذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه...»[٣] وتقرب الاستدلال به: أنّ ظاهر السؤال فيه وإن كان

---

١. انظرها في رسالة الشيخ الأنصاري قدس سره المطبوعة مع مكاسبه. وفيها، الأقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين، هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى.

٢. رواه الصدوق في *الفقيه* في باب العدالة من كتاب *القضايا والأحكام* (ج٣، ص٣٨) بإسناده عن عبدالله‌بن‌يعفور. وفي إسناده رجلان اختلف فيهما أهل النظر:
أوّلهما أحمد بن محمّد بن يحيى العطار حيث لم يرد في حقّه توثيق معتبر ولأجله حكم سيدنا الأُستاذ الخوئي قدس سره بضعف هذا الخبر وسائر أخباره. ثانيهما محمّدبن‌خالد البرقي حيث ضعفه النجاشي ووثقه الشيخ الطوسي ـ رحمهما الله تعالى.
ورواه الشيخ أيضاً في نفس الباب من *تهذيبه*، ج ٦، ص ٢٧٢ (طبعة مكتبة الصدوق) بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن موسى عن أحمد الحسن بن علي عن أبيه عن علي بن عقبة عن موسى بن أكيل النميري عن أبي‌يعفور. والسند خلافاً لتصريح بعضهم ضعيف بجهالة محمّد بن موسى أو ضعفه. ومتنه متفاوت مع رواية الصدوق قدس سره زيادة ونقيصة.
والحق أنّ الرواية حسنة بطريق الصدوق، لكثرة ترحّمه على أحمدبن‌محمّد والترضي عنه. والبرقي نأخذ برواياته من باب الاحتياط ترجيحاً لتوثيق الشيخ على تضعيف النجاشي. وتفصيل كلا الأمرين مذكور في كتابنا *بحوث في علم الرجال*.

٣. وبقية الحديث من *الفقيه*: حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ماوراء ذلك. ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس. ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، و أن لايتخلف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته، قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لاوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين.
وذلك أنّ الصلاة ستر وكفّارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجال بأنّه يصلي إذا كان لايحضر مصلّاه ←

السؤال عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها، لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة ما في الجواب، فإنّ الستر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات، وكف البطن وما بعده من سنخ الأفعال، فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر، وهو مما لم يقل به أحد، ولايمكن الالتزام به. فيتعين لذلك حمل السؤال على السؤال عن مفهومها، لجهل السائل به الموجب للجهل بوجودها. ويشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام: «والدلالة على...» فإنّه كالصريح في كونه وارداً لبيان الطريق. فإن كان المراد منه بيان الطريق إلى العدالة، فحمل الأوّل على بيان الطريق أيضاً يلزم منه أن يكون المقصود جعل طريقين إلى العدالة، ولأجل أنّ الأوّل أخص أن يكون لغواً وإن كان المراد منه الطريق فهو – مع بعده في نفسه – ينافيه قوله عليه السلام بعده: «ويجب عليه تزكيته وإظهار عدالته» فإنّه ظاهر في كونه طريقاً إلى العدالة لا طريقاً إلى الطريق إليها.

ويناسب ما ذكرنا جداً اختلاف التعبير، فإنّه عبر في الصدر بالمعرفة المشاكلة للتعبير في السؤال وفي الذيل بالدلالة المخالفة له، فيدل ذلك كله على أنّ المعرفة في السؤال وفي الصدر بمعنى معرفة المفهوم، وانّ الدلالة في الذيل بمعنى بمعرفة وجود المفهوم. وبذلك تعرف أنّ قوله عليه السلام: «ويعرف باجتناب...» متمم للتعريف الأول، لا طريق إليه. ولاسيما بملاحظة ما بينهما من الاشتراك، فإنّ كف البطن... راجع إلى اجتناب جملة من الكبائر. ولأجل ذلك أيضاً يمتنع أن يكون طريقاً إلى العدالة لو حمل الأوّل على بيان المفهوم.

والمتحصل مما ذكرنا: أنّ الرواية الشريفة صدر الجواب فيها ظاهر في بيان مفهوم

---

ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنّما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لايصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع. ولولا ذلك لم يمكن أحد... وقد كان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله لاصلاة لمن لايصلي في المسجد مع المسلمين إلّا من علة.

انظر *الوسائل*، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١.

**أقول**: ساتراً لجمع عيوبه... يشمل الكبائر والصغائر ولايشمل ما ينافي المروّة، إذا المنصرف من العيوب، العيوب الشرعيّة دون العرفية جزماً، وهذا الستر هو حسن الظاهر. وهو لايحرز بالأصل عند الشك ومن دون مباشرة ولو في أوقات صلاة الجماعة. وعلى كل ذيل الرواية محتاج إلى تأويل وتوجيه.

العدالة، وما بعده ظاهر في بيان الطريق إلى المصداق، فإن حمل السؤال على السؤال عن المفهوم - بقرينة صدر الجواب، لما بينه وبين السؤال من المشاكلة في التعبير - كان بيان الطريق فى الذيل تفضلاً من الإمام عليه السلام، وإن حمل على السؤال عن الطريق إلى المصداق كان ما فى الصدر من بيان المفهوم تفضلاً أو تمهيداً للجواب.

ومن ذلك يظهر ضعف ما تقدم عن الحلي وغيره، بل صريح *الكفاية* أنّه الأشهر، قال رحمه الله: «والأقرب الاشهر في معنى العدالة أن لايكون مرتكباً للكبائر ولا مصراً على الصغائر»، ونحوه في النسبة إلى الأشهر ما في *البحار* ومال إليه شيخنا الأعظم رحمه الله في صلاة الجماعة، عملاً بظاهر السؤال في كونه سؤالاً عن الطريق إلى العدالة، فيكون الستر والعفاف المذكوران في الجواب طريقاً إليها لانفسها. ولاينافيه قوله عليه السلام في الجواب: «ويعرف باجتناب...» لأنّ المراد به الاجتناب الظاهر للناس عن معاشرته، فيختص بالمعاصي الظاهرة مثل قتل المسلم، وإهانة المؤمنين وشتمهم ونحو ذلك، فيكون المقصود جعل الاجتناب عن هذه المعاصي طريقاً إلى الاجتناب عن جميع المعاصي حتى الخفية، مثل الإفطار في الخلوات ونكاح الحائض والسرقة عند الفرصة وبغض المؤمنين.

وتوضيح الإشكال عليه: أن كف البطن وما عطف عليه راجع إلى الاجتناب عن جملة من الكبائر، فإذا كان الستر والعفاف طريقاً إلى العدالة تعين أن يكون اجتناب المعاصي كذلك، فكيف يمكن أن تكون نفس الاجتناب؟! مضافاً إلى أن حمل الاجتناب في قوله عليه السلام: «ويعرف باجتناب...» على الاجتناب الظاهر للناس عند المعاشرة خلاف الظاهر، وخلاف ظاهر الكبائر في العموم للكبائر الخفية. مع أنّه يلزم رجوعه إلى قوله عليه السلام: «والدلالة على ...» لأنّ المراد منه الاجتناب في الظاهر وظاهر الرواية مخالفته له، فإنّ الدال غير المدلول عليه، وجعل المدلول عليه نفس العدالة لا الاجتناب - فيكون الطريق إلى العدالة كلا من الأمرين - خلاف الظاهر جداً. مع أنّه يلزم منه لغوية الثاني لكونه أخص.

نعم، يبقى الإشكال في الرواية من جهة الاقتصار فيها على الستر والعفاف وعدم

التعرض فيها لبقية الملكات الباعثة على التقوى، ومن جهة عدم التعرض فيهـا لفعـل الواجبات. لكن لايبعد ـ ولو بقرينة النصوص الآخر التـي تشـير إلـى بعضـها ـ أن يكون المراد من الستر الاستحياء[١] من فعل المعصية مطلقاً، ومن العفاف التعفـف عـن عامة المعاصي. كما أنّه لايبعد أن يكون ترك ذكر الواجبات لأنّ ترك الواجبـات مـن الكبائر، كما في صحيح عبدالعظيم[٢] فيكون قد اكتفى عنه بذكر الكبائر. مع أنّ الإجماع على اعتبارها، وما يظهر من مثل رواية علقمة[٣] الآتية، بل من ذيل الصحيح المـذكور ـ فتأمّل ـ كافٍ في إثبات اعتبارها فيها.

ومثل الصحيح المذكور موثقة ابن‌أبي‌يعفور. عن أخيه[٤] عن أبي‌جعفـر عليه السلام: «تقبـل شهادة المرأة والنسوة اذا كان مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفـاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء والتبرّج إلى الرجال في أنديتهم».[٥] ويعضـدهما فـي الدلالة على اعتبار الملكة كثير من النصوص، مثل ما دلّ على قبـول شـهادة الرجـل لولده أو والده أو امرأته اذا كان خيراً[٦] وما دل على قبول شهادة المكـاري والجمـال والملاح إذا كانوا صلحاء[٧] وما دلّ على قبول شهادة الضعيف إذا كان عفيفاً صائناً[٨] وما ورد في تفسير قوله تعالى: «مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء»: أنّه ممن ترضون دينـه وأمانتـه

---

١. قال الشيخ الأنصاري في رسالة *العدالة*: بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف. قال في *الصحاح* رجل ستير أي عفيف وجارية ستيرة أي عفيفة. فكأنّ المـراد بالسـتر هنـا الاسـتحياء مـن الله وبالسـتر فيمـا بعـد الاستحياء من الناس.

٢. وفيه في بيان تعداد الكبائر: وترك الصلاة متعمداً، أو شيئاً مما فرض الله عزّوجلّ.. . (*الوسائل*، ج ١٥، ص ٣٢٠ الباب ٤٦، من أبواب جهاد النفس).

٣. علقمة مجهول فروياته غير معتبرة.

٤. وهو عبدالكريم بن أبي‌يعفور وهو مهمل ومجهول فالرواية غير معتبرة.

٥. *الوسائل*، باب ٤١، من أبواب كتاب *الشهادات*، حديث ١٩.

٦. *المصدر*، حديث ٩.

٧. *المصدر*، باب ٣٤، حديث ١.

٨. *المصدر*، باب ٢٩، حديث ٣.

وصلاحه وعفته...[١] إلى غير ذلك. وحمل هذه النصوص على كون الملكات المذكورة ملازمة لموضوع الحكم لانفسه، خلاف الظاهر ولا موجب له.[٢]

---

١. *المصدر*، باب ١ ٤، حديث ٢٢.

٢. استفادة اعتبار الملكة في العدالة من هذه الروايات محتاجة إلى تأمّل ومزيد تدبر. وذهب بعض أساتيذنا تبعاً للفقيه الهمداني إلى انّ العداله نفس الأعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها، فهي، الاستقامة ـ عملاً ـ في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يميناً وشمالاً. (شرح كتاب الاجتهاد والتقليد من *العروة الوثقى*، *التنقيح*، ج ١، ص٢٥٣-٢٧٠، لكن هذا المعنى يستلزم الملكة كما لايخفى. ثم المهم هنا فهم معنى الملكة وتفسيرها؟ ففي رسالة الشيخ المتقدمة: انا لا نعني بقولنا: العدالة هيئة راسخة أو ملكة أو هيئة نفسانية إلّا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله حيث يردعه (تردعه ظ) عن المعصية. توضيح ذلك: أنّ ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بالمعصية للدواعي النفسانية عن الإقدام على المعصية حتى أنّه إذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلى بها. كان الترك في كل مرة مستنداً إلى حالة تعقب له في ذلك الزمان، وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في زمان (الزمان ظ) الذي يبتلى فيه بالمعاصي. وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية أو الصفة الراسخة في مقابل غير الراسخة الموجودة في الثالث.

أقول: ولا فرق بين الخوف والطمع في الثواب والدرجات وبين الحياء عن تمرد العبد عن ربه و بين حب الله وانه أهل للعبادة وللطاعة بل هي أفضل من الخوف.

ويمكن الحاق القسم الثالث بالرابع بملاحضة الروايات حتى حسنة ابن‌أبي‌يعفور المتقدمة، فلاحظ.

وهذا هو الظاهر من كلام السيّد الأُستاذ الماتن فيما يأتي: (نعم، لو كان ذلك... أو لقصور الفاعل عن الفعل الحرام أو لضعف الشهوة المزاحمة.).

وقال الشيخ أيضاً في رسالته: والمعتبر في العدالة أدنى المراتب، وهي الحالة التي يجد الإنسان بها مدافعة الهوى في أوّل الأمر وإن صارت مغلولة بعد ذلك، ومن هنا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة كثيراً.

أقول: نعم، لكن ربما ينافيه قوله في الحسنة المتقدمة: والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، فلو كان صدور بعض المعاصي في بعض الأحيان لايضر بالعدالة وملكتها، فكيف يجعل ستر جميع المعاصي علامة عليها في مقام الإثبات؟ مع أنّ الساتر على جميع عيوبه في جميع الأزمنة نادر الوجود مع شدة احتياج المسلمين إلى العادل في الجماعات والشهادات والطلاق وغيرها. وجوابه أنّ هذا الترك إنّما هو عند الناس لا في جميع الحالات وأنّه لا بأس بعدم ستر بعض الذنوب قليلاً وفي بعض الأحيان إن شاء الله.

وإليك بعض الأحاديث المعتبرة سنداً الواردة في العدالة:

الف: في صحيح عبدالله‌بن‌المغيرة قال: قلت لأبي‌الحسن الرضا: رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبين؟ قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (*الوسائل*، ج٢٧، ص٣٩٣).

أقول: إذا كان المستفاد من الحديث أنّ النصب لاينافي الفطرة أي الاسلام فيعارضه قوله الناصب لنا أهل البيت أنجس من الكلب. وغيره والله العالم.

←

ومن ذلك كله يظهر لك أيضاً ضعف القول بكونها حسن الظاهر ـ كما نسب إلى جماعة ـ أو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، كما عن ابن‌الجنيد وكتاب *الاشراف* للمفيد[١] وان استدل لذلك بصحيح حريز: «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً»[٢] وما في صحيح ابن‌المغيرة: «كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»،[٣] ونحوه ما في غيره، ومرسل يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولايسأل عن باطنه»،[٤] وما في رواية علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً...»[٥] إلى غير ذلك. فإنّه مع إمكان المناقشة في دلالة بعضها يتعين حملها ـ بعد تقييد بعضها ببعضٍ ـ على كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة شرعياً، جمعاً بينها وبين ما تقدم. كما يشهد به أيضاً ما في رواية أحمد بن عامر الطائي قال رسول الله ﷺ «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته»[٦]

---

ب: وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس. (*المصدر*، ص ٣٩٤)

يظهر منه أنّ العلامة على العدالة هو معرفة الخير منه في الجملة فينافي الحسنة في اعتبارها ستر جميع العيوب.

ج: في صحيح حريز عن أبي‌عبدالله عليه السلام: اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً. وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق (*المصدر*، ص٣٩٧).

مدلول الرواية قبول شهادة من لم يكن معروفاً بالفسق، وهو أوسع دائرة من الساتر بجميع عيوبه كما في خبر ابن‌أبي‌يعفور، وعلى كل حسن الظاهر يفسر على ضوء هذين الخبرين.

١. بل تردد الشيخ الأنصاري في صحة نسبة هذا القول إلى واحد من العلماء، ثم أقام الدليل على بطلانه.

٢. *الوسائل*، باب ٤١، من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١٧.

٣. *المصدر*، حديث ٥.

٤. *المصدر*، حديث ٣.

٥. *المصدر*، حديث ١٣.

٦. *الوسائل*، باب ٤١، من أبواب كتاب الشهادات، حديث ١٤.

ونحوها رواية ابن‌سنان،[١] فهذه النصوص واردة في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت. فلاحظ وتأمّل. والله سبحانه ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ثم أنّ ملكة العدالة من الستر والعفاف والصلاح ونحوها مما ذكر في النصوص ذات مراتب متفاوتة جداً تفاوت سائر الملكات بالقوة والضعف، يكفي في ثبوتها أدنى مراتبها، ولاينافي وجودها ارتكاب المعصية ولو كانت كبيرة لجواز غلبة المزاحم من قوتي الشهوة والغضب عليها، كما لاينافي وجود سائر الملكات ـ كملكتي الشجاعة والكرم ـ تخلف مقتضاها أحياناً، ولذا قيل: «إنّ الجواد قد يكبو والسيف قد ينبو». وليس المراد منها خصوص المرتبة العالية التي لايتخلف مقتضاها، ولايغلبها المزاحم.

فإنّ ذلك خلاف إطلاق الأدلة، ويستوجب ندرة وجودها جداً بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة في أكثر الاعصار، فيلزم منه تعطيل الأحكام واختلال النظام، ولذا قال الصادق عليه السلام في رواية علقمة.[٢] «لولم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلّا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق»[٣] وقد ورد في جملة من النصوص قبول شهادة المحدود بعد توبته.[٤] وجملة منها واردة في خصوص القاذف بعد التوبة.[٥]

وبالجملة: عدم اعتبار المرتبة العالية في ترتب أحكام العدالة مما لا ريب فيه إجماعاً ونصاً وسيرة.

نعم، لايكفي أقل مراتب وجودها اذا كان بنحو لايصدق الستر، والعفاف والصلاح، ونحو ذلك من العناوين المذكورة في النصوص التي تقدم بعضها، لظهور النصوص

---

١. *المصدر*، حديث ١٥.

٢. تقدم أنّ علقمة مجهول فلا عبرة برواياته.

٣. *الوسائل*، باب ٤١، من كتاب الشهادات، حديث ١٣.

٤. *المصدر*، باب ٣٧.

٥. *المصدر*، باب ٣٦.

المذكورة في اعتبار الأوصاف المذكورة في العدالة مفهوماً ـ كمـا عرفـت ـ بحيـث لاتصدق مع فقدها وان كان للمكلف حالة تبعثه على فعل الطاعة، كما هو الحال فـي كثير من الفساق، فان التدين بالـدين الإسـلام واعتقـاد المعـاد، والثـواب، والعقـاب، والجزاء على الأعمال ـ إن خيراً فخير وإن شـراً فشـر ـ يسـتوجب حـدوث حالـة مقتضية لفعل الطاعات، والانزجار عن المعاصي، لكنها فيهم مغلوبة للقوى المزاحمـة، فكلما عرضت لهم المعصية وقعوا فيها، لقوة الشهوة أو الغضب فيهم على نحـو تغلـب تلك الحال الخاصة المقتضية للطاعة، ومع سكون القوة المزاحمة من الشهوة والغضب يحصل لهم حالة الندم مع الالتفات إلى تقصيرهم. لكـن لمـا كـان ذلـك غالبيـاً لهـم لايصدق في حقهم الستر والعفاف والصلاح ونحو ذلك، بل يصدق خلافها.

نعم لو كان ذلك ـ أعني الوقوع في المعصـية ـ نـادراً لقلـة الابـتلاء، أو لقصـور الفاعل عن الفعل الحرام، أو لضعف الشهوة المزاحمة ـ لمـرض أو هـرم أو تشـويش بال أو نحو ذلك ـ كفى ذلك في صدق الستر ونحوه عرفا[1] وتحققـت العدالـة، وجـاز ترتيب أحكامها، كما يوجد فى كثير من النساء والفقراء، فان سترهم وعفافهم لايكون لقوة الملكة الباعثة على التقوى، بل لفقد المزاحم. ومن ذلـك تعـرف أنّ العدالـة فـي الملوك ونحوهم من أهل الحول والطول إنّما تكون ـ غالباً ـ لقوة الحال الباعثة، وفي غيرهم من الضعفاء قد تكون لذلك، وقد تكون لعـدم المـزاحم للحـال الباعثـة علـى التقوى مع كونها ضعيفة جداً.

والمتحصل مما ذكرنا أُمور:

**الأوّل**: اعتبار الملكة في العدالة.

**الثاني**: عدم اعتبار كونها بمرتبة لايغلبها المزاحم بنحو يستوجب العصمة.

**الثالث**: أنّه لايكفي أدنى مراتبها اذا كان بنحو لايصدق الستر والصلاح.

**الرابع**: أنّ من لوازم الملكة المذكورة حصول الندم بعد فعـل المعصـية والالتفـات

---

١. وان فرض أن ينافي اعتبار الملكة، نقول لابأس به فإنّ المدار على ما يفهم من الروايات المعتبرة.

إلى ذلك، وإن كان الملكة بمرتبة دانية ضعيفة جداً، فإذا لم يحصل الندم بعد الالتفات إلى فعل المعصية كشف ذلك عن عدم الملكة كما يتفق ذلك نادراً من بعض الفساق المتمردين.

هذا والمراد باجتناب المعاصي المعتبر في العدالة نصاً وإجماعاً ـ كما عرفت ـ أن لايكون مطالباً بالمعصية حال الابتلاء ببعض آثار العدالة وأحكامها ـ كالائتمام والشهادة والولاية وغيرها ـ إمّا بأن لايكون عاصياً أصلاً، أو يكون عاصياً فيتوب. للإجماع والنصوص على عدم جواز ترتيب آثار العدالة على العصاة قبل التوبة وجواز ترتيبها بعدها[١] ويشهد به أيضاً.

قوله تعالى: «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»[٢] ومضمونها جملة من النصوص أشرنا إلى بعضها آنفاً، وهي مذكورة في بعض أبواب شهادات *الوسائل* فراجعها. مضافاً إلى ما دلّ على قبول التوبة، وأنّها ماحية للذنوب، من الآيات[٣] والروايات.[٤] فلاحظ وتأمل.

هذا وفي المقام مباحث شريفة، منها البحث عن اعتبار الاجتناب عن منافيات المروءة في العدالة، والبحث عن انقسام المعصية إلى كبيرة وصغيرة، والميزان الفارق بينهما، وطريق إثبات كون المعصية كبيرة، وغير ذلك[٥] تركنا التعرض لها اعتماداً على التعرض لها عند تعرض المصنف رحمه الله في شرائط الإمام من مباحث صلاة الجماعة. والله سبحانه ولي التوفيق.

**(وتعرف بحسب الظاهر الكاشف عنها علما أو ظناً وتثبت بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم).**

---

١. *الوسائل*، باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة. ومن باب ٣٠ ـ ٣٧ و باب ٤١ من كتاب الشهادات.

٢. النور، الآيات ٤ و ٥.

٣. وهي كثيرة يسهل الاطلاع عليها بالاستعانة بمعاجم الآيات.

٤. *الوسائل*، باب ٤٧، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٢، من أبواب جهاد النفس ويوجد في أبواب اخر أيضاً.

٥. لاحظ *حدود الشريعة في محرماتها*، ج ٢، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٠.

إعلم أنّ الطريق إلى إثبات العدالة أُمور:

**الأوّل**: العلم الوجداني، سواء أحصل من حسن الظـاهر، أم مـن الشـياع، أم مـن غيرهما. ولا إشكال في كونه طريقاً اليها، لكونه حجة بالذات في نظر العقل، كما هـو محرر في محله.

**الثاني**: البينة بلا إشكال ظاهر، وهو واضح بناء على عموم حجيتها، كمـا سـيأتي تقريبه في مباحث المياه[١] إن شاء الله. أمّا بناء على عدمه فقـد تسـتفاد حجيتهـا فـي المقام ـ مما في ذيل صحيح ابن‌أبي‌يعفور المتقدم من قوله عليه السلام: «فإذا سئل عنـه فـي قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلّا خيراً» بضميمة الإجماع على عدم اعتبار أكثر من البينة، ومما في خبر جابر عن أبي‌جعفر عليه السلام: «شهادة القابلة جائزة على أنّه اسـتهل أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدلت»،[٢] وما في رواية علقمة «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر»[٣] ـ بالفحوت، أو بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة. هذا وفي اعتبار حصول الوثوق بصدقها، أو الظن بـه، أو عدم الظن بالخلاف، أو عدم اعتبار شيء من ذلك، وجوه مبنية على ثبوت إطـلاق يعتمد عليه في إثبات الحجية وعدم انصرافه إلى شيء من ذلك، وعدمه. والظاهر عدم الفرق بين الشهادة الفعلية والقولية.

**الثالث**: حسن الظاهر. ويشهد له كثير من النصوص المتقدم بعضها[٤] مثـل مـا فـي صحيح ابن‌أبي‌يعفور من قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك...» وما في رواية علقمـة، ومـا في رواية أحمد بن عامر الطائي وما في رواية ابن‌سنان، وغيرها. ومقتضـى إطلاقهـا حجيه حسن الظاهر وإن لم يفد الظن بل وإن كان الظـن علـى خلافـه. لكـن يجـب تقييدها بما في مرسل يونس من قول الصادق عليه السلام: «فإذا كـان ظـاهر الرجـل ظـاهراً

---

١. في مسألة: ٦ من الفصل المتعرض لأحكام البئر.

٢. *الوسائل*، باب ٢٤ من كتاب الشهادات، حديث ٣٩.

٣. *المصدر*، باب ١ ٤، حديث ١٣.

٤. في شرح المسألة السابقة.

مأموناً جازت شهادته ولايسأل عن باطنه».[١] وإرساله لايقدح[٢] بعد كون المرسل من أصحاب الإجماع، ورواية المشايخ الثلاثة ﷺ له في كتبهم بأسانيد مختلفة، وفيهم جماعة من الأعاظم، كأحمدبن محمّدبن عيسى، وعليبن إبراهيم وغيرهما، واعتماد المشهور عليه في بعض مضمونه، فإنّ مجموع ذلك مما يستوجب الوثوق المدخل له تحت دليل الحجية. وأمّا التقييد بالظنّ ـ كما في المتن ـ فليس عليه دليل ظاهر. وأمّا خبر إبراهيم الكرخي «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته».[٣] فالأمر فيه بالظن وإن كان ظاهراً في لزوم ترتيب أثر الظن، لكنه لايقتضي تقييد حجية الظاهر بالظن، وإنّما يدل على حجية الظاهر كالظن، فهو بإطلاقه من أدلة حجية الظاهر مطلقاً كالظن، ولايصلح لتقييد حجيته بالظن. ولايبعد أن يكون المراد من كونه مأموناً كونه موجباً للأمن فعلاً، والحمل على الأمن النوعي محتاج إلى قرينة مفقودة.

**الرابع**: الوثوق بها[٤] وان لم يكن مستنداً إلى ظاهر حسن. وقد يشهد له رواية أبي‌علي‌بن‌راشد: «لاتصل إلّا خلف من تثق بدينه»[٥] ونحوها رواية يزيد بن حماد.[٦] لكن مع أنّ المنصرف إليه من الدين الأصول لا الفروع، محمول على ذلك بقرينة السؤال. نعم رواها الشيخ ﷺ بزيادة «وأمانته» ولايجري فيها الإشكال المذكور لكن

---

١. *الوسائل*، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ٣.

٢. ما أفاده في حجية مرسل يونس قابل للبحث ذكرناه في كتابنا *بحوث في علم الرجال*، بل ربما ينافيه بعض كلماته في مقامات أخر، كما نقلناه في كتابنا المشار إليه آنفاً.

٣. *الوسائل*، باب ٤١ من كتاب الشهادات، حديث ١٢.

٤. حجية الوثوق كحجية القطع، غير أنّ الأول ببناء العقلاء والثاني بحكم العقل، وأمّا الظن بالعدالة فهو غير حجة للأصل وأمّا حسن الظاهر فهو دليل على العدالة تعبداً وإن لم يفد الظن، نعم، لابُدّ من إحراز حسن الظاهر نفسه. ثم إنّ سيدنا الأستاذ الماتن كثيراً ما يتمسك بالأخبار الضعاف سنداً فلعله لحصول الوثوق له ﷺ بصدورها من القرائن أو لمجرد التأييد وإلّا فالخبر الضعيف ليس بحجة. والمتأمّل في *المستمسك* ربما يطمئن بالوجه الأوّل. والوثوق أمر قلبي يختلف فيه الأشخاص سرعة وبطوأ. ولا إيراد لأحد على أحد في ذلك.

٥. *الوسائل*، باب ١١، من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٨.

٦. *المصدر*، باب ١٢، حديث ١.

التعدي عن الإيتام إلى سائر الأحكام لايخلو من تأمل وإن كان هو الأقرب، ولاسيما بملاحظة مرسل يونس المتقدم، فإنّ الارتكاز العقلائي يناسب كون الوجه في الحجية هو الأمن لا الخصوصية في حسن الظاهر، فلاحظ.

وعن بعض: حجية مطلق الظن. وكأنّه لرواية إبراهيم الكرخي، وقريب منه مرسل *الفقيه*: «من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به كل خير».[١]

وفيه: أنّه لو تم حمل الظن على ما هو محل الكلام، يتعين تقييده بخبر ابن‌راشد، بل ومرسل يونس بالأولوية فيحمل على الظن الاطمئناني. وأمّا الشياع الموجب للعلم فليس بحجة، وإنّما الحجة هو العلم لا غير كما تقدم في نظيره. والمتحصل مما ذكر:

إنّ طرق العدالة ثلاثة: العلم والبينة والوثوق، سواء أحصل من حسن الظاهر أم من غيره، وعنهُ تعرف الإشكال فيما ذكره المصنف ﷺ عبارة ومؤدّىً. والله سبحانه الهادي.[٢]

## ٣٤. داعي الداعي في العبادات

**(لايجوز أخذ الأُجرة على تغسيل الميت، بل لو كان داعيه على التغسيل أخذ الأُجرة على وجه ينافي قصد القربة بطل الغسل أيضاً(١) . نعم، لو كان داعيه هو القربة وكان الداعي على الغسل بقصد القربة أخذ الأُجرة صح الغسل(٢)).**

١. لفوات التقرب المعتبر فيه كما تقدم. والظاهر أنّ مراده صورة ما إذا لم يكن الغسل صادراً عن الأمر بل كان عن داعي الأُجرة.[٣]

٢. لصدوره عن داعي الأمر، غاية الأمر أنّ الأُجرة من قبيل داعي الداعي وذلك

---

١. *المصدر*، باب ١، حديث ٦.

٢. المتن منقول من صفحة ٤٦ – ٥٧، ج ١، من *مستمسك العروة الوثقى*، الطبعة الرابعة.

٣. للإجماع ولما يفهم من الروايات من مجانية العمل وانّه حق الميت على الأحياء، لكن الإجماع منقول محتمل الملاك، والمفهوم المذكور غير واضح فالأرجح هو التوقف كما عن بعضهم.

لاينافي العبادية، لأنّ المقوم لها صدور الفعل عن داعي الأمر وهو حاصل. وفيه: أنّ القربة المعتبرة في العبادات ليست عبارة عن مجرد الفعل عن داعي الأمر مطلقاً، بل بنحو يوجب استحقاق الثواب من الآمر،[١] فإذا كان الداعي إلى امتثال أمر الشارع أمر المستأجر لأجل الأُجرة لم يكن الفعل موجباً عقلاً لاستحقاق الأجر والثواب من الشارع، بل كان مستحقاً للأجر والثواب من المستأجر لا غير، فينتفي التقرب المعتبر في عبادية العبادة. نعم لو كان الداعي إلى الإتيان بالغسل عن أمر الشارع إباحة الأُجرة واستحقاقها شرعاً لم يكن ذلك منافياً لوقوعه على وجه العبادة، كما في طواف النساء الذي يوتى به بداعي إباحة النساء شرعاً.

وبالجمله: الإتيان بالغسل عن أمره (تارة) يكون بداعي أمر الوالي (وأُخرى) بداعي الأُجرة مع غض النظر عن أمر آمر. (وثالثة) يكون بداعي إباحة الأُجرة شرعاً.[٢] والثالث لاينافي العبادية قطعاً. والأول ينافيها. والثاني لايبعد أن لاينافيها فإنّه من قبيل العبادة لأجل تحصيل الثواب الدنيوي، وإن كان لايخلو من إشكال، فلايحصل التقرب المعتبر وقد أوضحنا ذلك في محله من *حقائق الأُصول*.[٣]

## ٣٥. اشتراط صحة العبادات بالولاية

في صحيح بريد العجلي قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل حج وهو لايعرف

---

١. لم يذكر سيدنا الأُستاذ دليلاً على هذا القيد، مع أنّه إن قلنا باشتراط قبول الأعمال بالتقوى كما يشير إليه قوله تعالى حاكياً عن هابيل: «إنما يتقبل الله من المتقين» أو بعدم شرب الخمر وانّ من شرب الخمر أو المسكر لاتقبل له صلاة (أو لايقبل الله صلاته) أربعين يوماً. (*الوسائل*، ج ٢٥، ص ٣٠٥) كما في موثقة عمار وغيره لايمكن القول ببطلان العبادات. فتأمّل جيداً، على أنّ في استحقاق الثواب إذا كان داعي الداعي إباحة الأُجرة نوع خفاء مع أنّ الحلّية المذكورة غير مترتبة على العمل، بل على نفس عقد الإجارة كما نبه على سيدنا الأُستاذ الخوئي (*التنقيح*، ج٨، ص ٣٠٥).

٢. أقول: لا فرق بين الوجه الأول والثاني، والعمل في كليهما صحيح من باب الداعي إلى الداعي، وأمّا الثالث فحلية الأُجرة من أثر العقد دون العمل، إلّا أنّ بقاء الحلية، وعلى كل ترتب الثواب على قصد إباحة الأُجرة غير ظاهر كما مر.

٣. *المستمسك*، ج ٤، ص ١٤٠.

هذا الأمر، ثم من الله تعالى عليه بمعرفته والدينونة به، أ عليه حجـة الإسـلام أو قـد قضى فريضته؟ فقال: قد قضى فريضته. ولو حج لكان أحب إلي. قـال: وسـألته عـن رجل حج وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة، ناصب متدين، ثم منّ الله عليه فعرف هذا الأمر يقضي حجّة الإسلام؟ فقال عليه السلام: يقضي أحب إليّ».[1] ونحـوه صـحيح عمروبن أذينة.[2] [3]

---

١. *الوسائل*، باب٢٣، من أبواب وجوب الحج، حديث١.

٢. *المصدر*، حديث٢.

٣. لايبعد وحدة الروايتين وان عمربن أُذينة كاتب الإمام بتوسط بريد فالاختلاف في التعبير وبعض الألفاظ. نعـم، في نقل بريد زيادة في آخره وهي: قال: كل عمل وهو في حال نصبه وضلالته. ثم من الله تعالى عليـه وعرفـه الولاية فإنّه يؤجر عليه إلّا الزكاة، فإنّه يعيدها، لأنّه وضعها في غير مواضعها، لأنّها لأهل الولاية وأمّا الصـلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء. (*الوسائل*، باب ٣، من أبواب المستحقين للزكاة). ونقلـه *الكـافي* هكـذا: إنّ كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ثم من الله عليه وعرّفه هذا الأمر فإنّه يؤجر عليه ويكتب له إلّا الزكاة، فإنّه يعيدها لأنّه وضعها في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية، وأمّا الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤهما (*المصدر*).

وفي صحيحة الفضلاء عن الباقرين عليهما السلام انّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجئـة والعثمانية والقدرية، ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لابُدّ أن يؤديها لأنّه وضـع الزكاة في غير موضعها. وإنّما موضعها أهل الولاية. (*الوسائل*، باب ٣، من أبواب المستحقين للزكاة).

المستفاد من هاتين الروايتين أو الروايات الثلاث المعتبرة سنداً أُمور:

١. انّ الولاية ليست شرط في صحة أعمال المكلفين ولا في صحة العبـادات فإنّـه معنـى قولـه: (قـد قضـى فريضته) وليس المراد عدم وجوب القضاء مع بطلان العمل.

٢. عدم الفرق في صحة العبادات والمعاملات بين الناصب وغيره.

٣. عدم لزوم قضاء ما أتى به عبادةً بعد استبصاره إذا وقعت العبادة صحيحة على مذهبه أو مذهبنا.

٤. انّ ما يبطل أعمال الشيعة كغسل الرجلين وغيره لايبطل أعمال غيرهم ومن تزوج بامرأة بعد تـرك طـواف النساء في حجة صح نكاحه، ولايجب تجديد عقده بعد الاستبصار.

٥. الروايات الكثيرة المعتبرة والضعاف المنقوله في *الوسائل* (ج ١) و*بحار الأنـوار* (ج ٢٧، ص ١٦٦ ــ ٢٠٢) تدل على اشتراط قبول الأعمال بالولاية ومعنى القبول ترتب الثواب ونيل الدرجات لابطلان العمل ووجـوب الإعادة في الوقت والقضا في خارجه، كما هو المعنى المقابل للصـحة، فالصـحة غيـر القبـول. وفـي صـحيح سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام: ومن شرب منه (أي من الخمر) شربةً لم يقبل الله عزّ وجلّ صـلاته أربعـين

←

ثم إنّه لا ريب في شرطية الإيمان في صحة العبادة، وعليه فعبادة المخالف باطلة لايترتب عليه الأحكام.

فإذا حج ولم يطف النساء جاز للمؤمنة أن تتزوجه، لعدم صحة إحرامه ولو استبصر بعد ذلك لم يجب عليه طواف النساء كما ذكرنا. لكن في *الجواهر*: احتمل أنّ الإيمان اللاحق شرط في صحة عبادته. وهو خلاف ظاهر الأدلة، ولو سلم لم يجب عليه طواف النساء، لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على الاجتزاء وعدم لزوم الإعادة، فإنّها ظاهرة في عدم لزوم طواف النساء.[١]

## ٣٦. حول التيمم

**(لايجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها وإن كان بعنوان التهيؤ. نعم لو تيمم غاية أُخرى واجبة أو مندوبة يجوز الصلاة به بعد دخول وقتها كأن يتيمم لصلاة القضاء أو للنافلة إذا كان وظيفته التيمم).**

إجماعاً كما عن *المعتبر* و*النهاية* و*التحرير* و*الدروس* و*التنقيح* و*جامع المقاصد* و*الروضة* وغيرها، وفي *الذكرى* و*القواعد* و*المدارك* و*الجواهر* و*المستند* وغيرها: وكأنّه

---

يوماً (*الوسائل*، ج ٢٥، ص ٣٢١).

وفي نفس تلك الروايات دلالة على أنّ المراد بالقبول هو الثواب. وإليه (أي اشتراط القبول بالولاية) ذهب بعض الفقهاء لكن السيّد الأُستاذ الحكيم قطع باشتراط الولاية في صحة العبادات كاشتراط النبوة فيها وقد تشرفت يوماً من الأيام في بيته المباركة فسألت من حضرته عن الدليل على ذلك وقلت له أنّ الخبر الفلاني لايدل عليه. فقال: إنّ الرواية الفلانية تدل عليه وكأنّه اعتمد عليها في فتواه هذا فراجعت الرواية فوجدتها ضعيفة سنداً، لكن تقدم أنّه قد يعتمد على الروايات الضعيفة سنداً لا لغفلة عن ضعفها سنداً، لكن تقدم أنّه قد يعتمد على الروايات الضعيفة سنداً لا لغفلة عن ضعفها بل لوقوفه على قرائن يثق بها فسلام عليه يوم توفي وسلام عليه يوم يبعث حياً. واعلم أنّ الشهيد رحمه الله نقل في قاعدة (١٨٠) من قواعده كلاماً من السيّد المرتضى رحمه الله من أنّ قبول العبادة وأجزائها غير متلازمين فيوجد الأجزاء من دون القبول، دون العكس، ج ٢، ص ٩٧، ثم ذكر ادلة هذا القول ونقدها في بحث طويل لا طائل تحته وما ذكرنا يغني عن النظر إليها، تمت أم لم تتم.

١. *المستمسك*، ج ١٠، ص ٢٢٦.

لهذا الإجماع يجب الخروج عن مقتضى القواعد الأولية المقتضـية لوجـوب الطهـارة قبل الوقت[١] كغسل الجنب والمستحاضة للصوم قبل الفجر، إمّا للبناء على كون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب فيكون الوجوب من قبيل الوجوب المعلق لا المشـروط، فيكون حالياً قبل الوقت والواجب استقبالياً، فيترشح منه وجوب غيري حـالي أيضـاً فيبعث إلى فعل المقدمة، أو للبناء على كون الوجوب النفسي مشروطاً بالوقـت لكـن الوجوب الغيري غير مشروط بهأ و للبناء على كون الوجوب الغيري وإن كان مشـروطاً بالوقت أيضاً كالوجوب النفسي لكنه على نحو الشـرط المتـأخر، وإن كـان اشـتراط الوجوب النفسي به على نحو الشرط المتقدم، فيختلف الوجوبان في نحـو الاشـتراط وإن كانا متفقين في أصل الاشتراط، وذلك الاختلاف ناشئ من اختلاف ملاكيهما في نحو الإناطة، أو للبناء على كون الوجوب النفسي مشروطاً بالوقت بوجوده اللحـاظي الذهني لا الخارجي الحقيقي، فقبل تحقق الشرط في الخارج يكون الوجوب حاصلاً لكنه منوط لا مطلق، وإذا كان موجوداً قبل تحقـق الشـرط خارجـاً كـان الوجـوب الغيري كذلك، فيكون باعثاً إلى فعل المقدمة قبل تحقق الشرط أو للبنـاء علـى كـون المقدمة قبل الوقت واجبة وجوباً تهيئياً. وهذه الوجوه كلها مذكورة في تقريب عبادية المقدمات العبادية قبل الوقت مع قطع النظر عن الأمر بها من جهة أُخرى.[٢]

لكن يشكل الأخير: بأنّه لا معنى للوجوب التهييء إلّا الوجوب الغيري، كما عـن *كشف اللثام* الاعتراف به.[٣] ويشكل ما قبله: بأنّه لو سلم وجود الوجوب النفسي قبـل

---

١. أي في المقدمات المفوّتة كما لايخفى. وعلى كل نحن لانعتمد على أمثـال هـذه الإجماعـات، والبحـث فيـه طويل الذيل.

٢. لكن الوجوب الغيري على تقدير ترشحه من الواجب النفسي ـ وإن كان مترشحاً مـن الوجـوب التعبـدي ـ ليس بتعبدي بل هو توصلي ولذا لايعتبر في غسل الثوب والبدن والستر ونحوه قصد القربـة وعليـه فـالوجوه المذكورة لاتصحح عبادية المقدمات قطعاً حتى وإن تمت في أنفسها.

٣. يمكن أن يقال: إنّ الصحابة كانوا يتوضؤون في خارج المسجد حتى يدركوا الصلاة مع النبيﷺ في المسجد في أوّل الوقت ولم يكونوا يعلمون الكون على الطهارة وإلّا لنقل الينا منهم، وهذا يصحح قصد التهيؤ وحكمـه غير الوجوب الغيري كما لايخفى ومثل الوضوء، الغسل والتـيمم، لكـن التقريـب المـذكور ظنـي أو يقـال أن

←

الوقت منوطاً بوجود الوقت فلايجدي في البعث إلى متعلقه ما لم يتحقق المنوط بـه، فإذا لم يصلح للبعث إلى متعلقه قبل الشـرط لايصـلح للبعـث إلـى مقدمتـه كـذلك. ويشكل ما قبله: بأنّ مصلحة المقدمة وإن كانت منوطة بالوقت بنحو الشرط المتـأخر لترتب ذي‌المقدمة عليها إذا جيء بها قبل الوقت، لكن ذلك غير كافٍ في البعث إليهـا بعدما كان ملاك الوجوب الغيري تابعـاً للوجـوب النفسـي، والمفـروض أنّـه منـوط بالشرط لأنّ المعلول معلول، ومنه يظهر الإشكال فيما قبله.

ويشكل الوجه الأوّل: بأنّ إرجاع الوجوب المشروط إلى الوجوب المعلق إن كان في مقام الثبوت فهو غير معقول، لأنّ ما يناط به الحكم ويكون قيداً له غير ما يكـون قيداً للموضوع، ولايجوز إرجاع أحدهما إلى الآخر، كما أوضحناه في الأُصول. وإن كان الإرجاع في مقام الإثبات فهو خلاف ظاهر الأدلة الدالة على الاشتراط، على أنّ في معقولية الوجوب المعلق إشكالاً وخلافاً، وإن كان التحقيق معقوليته، لكن الأخـذ بظاهر الأدلة متعين. وعلى هذا فوجوب المقدمة قبل وقت الموقـت لابُـدّ أن يكـون وجوباً عقلياً من باب وجوب الاحتفاظ بغرض المولى: ومن هذه الجهة لا فـرق بـين التيمم وغيره من الغسل والوضوء في عدم صحة تعلق الوجـوب الغيـري بـه، وكـون الوجوب المتعلق به عقلياً محضاً.[1]

---

الطهارات الثلاث بأسرها مستحبة نفسية ولو للكون على الطهارة. والله العـالم. وفـي *التنقـيح*، ج ١٠، ص٢٠٣؛ فلا مانع من الاتيان به (أي بالوضوء) قبل الوقت تهيؤاً للصلاة في أول وقتها وتـدل عليـه السـيرة المتشـرعية حيث جرت سيرتهم على التهيؤ والوضوء قبل الوقت للتمكن من إقامة الجماعة في أول الوقت. وهذه السـيرة لم تقم في التيمم، فالإشكال في إثبات السيرة المذكورة، أقوى.

١. وعليه لافرق بين التيمم والغسل والوضوء في اتصافها بالوجوب العقلي وأنّما عبادية المقدمات فهى من أمرهـا الاستحبابي التعبدي لأنّها قبل الوجوب العقلي. هذا في فرض عدم إمكان الإيتان بها بعـد الوقـت. وأمّـا فـي فرض إمكانه فلا دليل على استحباب التيمم نفسياً فتأمل في المقـام إذ لايصـح أن تقـول: إنّ التـيمم طهـور بشهادة جملة من الروايات وقوله تعالى: «والله يحب المتطهرين» يثبـت الاسـتحباب. إذ يقـال التـيمم طهـور إذا احتيج إليه بعد الدخول الوقت والعجز عن الوضوء لامطلقاً. إلّا أن يقال ببدلية التيمم للوضوء المسـتحبي كمـا يأتي عن الماتن في ص ٢٠٦.

وكان الفرق بين التيمم وغيره عند الأصحاب: أنّ التيمم لايجوز الإتيـان بـه قبـل الوقت بداعي الأمر الغيري وإن قيل بذلك[١] فـي الوضـوء والغسـل: قـال فـي *جـامع المقاصد*: «وينبغي أن يراد بعدم جواز التيمم قبل دخـول الوقـت مـا إذا تـيمم لفعـل الفريضة قبل وقتها. أمّا تيممه لمطلق الفعل أو للكون على الطهارة مثلاً مع فقـد المـاء فيجوز على احتمال في الثاني» ولذا قال في *المنتهى*: «وهل يجوز للجنـب إذا تعـذر عليه الغسل قبل الفجر؟ أقربه عدم الوجـوب، وكـذا الحـائض والمستحاضـة فيصـح صومهم وإن كانوا محدثين من غير تيمم إذا لم يجدوا ما».

ونحوه ما في *المدارك* وحكي عن غيرهما، وإن كان يحتمل أن يكون ذلـك لعـدم ثبوت عموم البدلية عندهم ـ كما سيأتي ـ لا لأنّه قبل الوقت، فرقاً بينه وبين الوضوء والغسل في ذلك.

ويحتمل أن يكون الوجه في فرق الأصحاب بـين التـيمم والوضـوء والغسـل: أنّ الوضوء والغسل مستحبان في أنفسهما ـ ولو للكون على الطهارة ـ مع قطع النظر عن الموقت، فيمكن الإتيان بهما قبل الوقت بداعي الأمـر النفسـي ويصـحان لـذلك، ولا كذلك التيمم، لأنّه عندهم مبيح لامطهر، فلا أمر به، فلايصح قبل دخول الوقت: لعـدم مشروعيته حينئذٍ، وإن كان هذا أيضاً لايخلو من نظر، لأنّ القائلين بصحة المقـدمات العبادية قبل الوقت اعتماداً على أحد الوجوه المذكورة يلزمهم أن يقولوا بصحة التيمم قبل الوقت، لجريان الوجوه المذكورة فيه، الموجب لتعلق الأمـر الغيـري، المصـحح لعباديته كما تجري في الغسل والوضوء مع ما عرفت[٢] من دعوى الإجماع على عـدم الصحة حتى من القائل بصحة الوجوه المذكورة. وأيضاً فإنّ التحقيق قيام التيمم مقـام الوضوء أو الغسل حتى المأمور بهما لأنفسهما، أو للكون على الطهارة ـ كما سـيأتي

---

١. أي بجواز الإتيان قبل الوقت. لكن الأمر الغيري قبل الوقت غير موجود لعدم علته وهي الوجوب النفسي، فلا فرق على الأقوى بين التيمم وبين الغسل والوضوء.

٢. وما أفاده واضح الإشكال إذ المصحح للعبادية هو الأمر النفسي المفقود في التيمم إلّا أن يثبت بما ذكره أخيراً فيبطل قوله: (وأيضاً) الظاهر في كونه وجهاً مستقلاً.

في المسألة العاشرة ـ سواء أقلنا بأنّه مفيد للطهارة في الجملة أم لم نقل بذلك، فيكون أيضاً مشروعاً قبل الوقت كالوضوء والغسل، فلا وجه لعدم صحته حينئذ.

وبالجملة: الفرق بين الوضوء والغسل وبين التيمم في صحتهما قبل الوقت وعدم صحته غير منطبق على القواعد إذا كان المراد به ذلك.

وهذا ويحتمل قوياً أن نظر الأصحاب في الإجماع على عدم صحة التيمم قبل الوقت ما يقابل صحته آخر الوقت وصحته في السعة، فإنّ عباراتهم في بيان الحكم المذكور هكذا: «لايصح التيمم قبل الوقت إجماعاً، ويصح في آخر الوقت إجماعاً، وفي صحته في سعة الوقت خلاف».

فكأنّ نظرهم إلى أنّ فقدان الماء قبل الوقت غير مجزئ فى صحة التيمم وصحة الصلاة به إجماعاً. وفقدانه في سعة الوقت محل الخلاف، وفقدانه في آخر الوقت مجزى، في الصحة إجماعاً. فكأنّهم قصدوا الإجماع على اعتبار الفقدان في الوقت في مقابل الفقدان قبله، فإنّه لايكفي في صحة التيمم ـ ولو قلنا يتعلق الأمر الغيري به ـ لعدم الدليل على الاجتزاء بذلك. وأدلة التشريع واردة في فقدان الماء في الوقت لاغير، فلايشمل كلامهم صورة ما لو تيمم لغاية قبل الوقت ـ ولو كانت للكون على الطهارة ـ فدخل الوقت واستمر الفقدان للماء، فإنّه يصح تيممه وتصح صلاته به حينئذ، وأوضح منه: ما لو علم بفقد الطهورين بعد الوقت، فإنّه لاينبغي الإشكال في وجوب التيمم عليه قبل الوقت، كما اختاره في *الجواهر* وحكاه عن *شرح المفاتيح*.[١]

لكن الظاهر وجوب الإتيان به بداعي الأمر النفسي، أو بداعي الكون على الطهارة، لما عرفت من أنّ الأمر بالموقت لايصلح للبعث إليه قبل الوقت، وإنما الباعث العقل وهو لايصلح للداعويه إليه على وجه يكون عبادة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه يكفي في عبادية العبادة كونها مشروعة في نفسها، وكون الإتيان بها على وجه يستحق فاعلها الثواب وإن لم يقصد الفاعل الأمر الشرعي، بل

---

١. فإنّه مفهوم من مذاق الشرع.

لولا ذلك لم يصح الوضوء المأتي به بعد الوقت بداعي الصلاة، لأنّ الأمر الغيري المترشح من قبل الأمر النفسي بالصلاة إنّما يتعلق بالطهارة المقارنة للصلاة، وهو بقاء الطهارة، وبقاء الطهارة ليس مستنداً إلى الوضوء فإنّ الوضوء إنّما يحدث الطهاره، والحدوث ليس علة للبقاء، ولا البقاء معلول له، لأنّ العلية والمعلولية تستتبع، الاثنينية ولا اثنينية بين الحدوث والبقاء، بل هما وجود واحد مستمر. فالأمر بالصلاة مع الطهارة لايترشح منه أمر غيري بالوضوء وإنّما يترشّح منه أمر غيري ببقاء الطهارة لا غير، فلو بني على اعتبار الأمر الغيري في صحة الوضوء للصلاة كان باطلاً، وهو مما لايمكن الالتزام به ضرورة.

وقد أشار إلى ما ذكرنا في *الجواهر* قال: «فحينئذٍ لو تيمم قبل الوقت لذات الوقت لم يكن مشروعاً بالنسبة إلى ذلك. لكن قد يقال بعدم فساد التيمم في نفسه بعد فرض استحبابه للكون على الطهارة، إذ هو حينئذٍ كالوضوء لغاية لم يشرع لها، لأنّ ملاحظة الغاية الأمر خارج عنه اللّهم إلّا أن يقال بعدم حصول التقرب فيه، لأنّه قصد ما لم‌يشرع له وترك ما شرع له، فتأمّل جيداً».

والذي يتحصل مما ذكرنا: أنّه لم يتحقق من الأصحاب إجماع بنحو يخرج به عن القواعد، فالعمل عليها متعين.[١،٢]

## ٣٧. قاعدة الإمكان

تنبيه: قال العلّامة رحمه الله في *القواعد*: «وكل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض

---

١. أقول: في صحيح ابن‌مسلم على المشهور عدّ التيمم أحد الطهورين (*الوسائل*، ج٣، ص٣٧١) وفي صحيح محمّد وجميل: فإنّ الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً (*المصدر*، ص٣٨٧) وفي موثقة سماعة: فإنّ الله عزّ وجلّ جعلهما طهوراً: الماء والصعيد (*المصدر*، ص٣٨٨) وقال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة، الآية ٢٢٢) فالتيمم كالوضوء مستحب نفسي. ومفهوم ما ورد في الروايات عرفاً من أنّ ربّ الماء والأرض أو الصعيد واحد على إجماله في الجملة أنّ كل ما هو غاية للغسل والوضوء فهو غاية للتيمم كما ذكره السيّد الأُستاذ الماتن في مستمسكه.

٢. *المستمسك*، ج ٤، ص ٤٣٦ـ ٤٤٠.

وإن كان أصغر أو غيره». ومثله كلام غيره، وفي *جامع المقاصد*: «هذا الحكم ذكره الأصحاب كذلك، وتكرر في كلامهم، ويظهر منهم انه مما أجمعوا عليه». وعن *شرح الروضة*: «ذكره الأصحاب قاطعين به على وجه يظهر منه اتفاقهم عليه» وفي *الذخيرة*: «لا أعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب، بل في كلام المحقق والعلّامة أنّه إجماعي» وعن *شرح المفاتيح*: أنّه المعروف من مذهب الأصحاب، وعن حاشية *المدارك*: «انّهم لم يعولوا على الإمكان وإنّما عولوا على الإجماع» وفي *الرياض*: نسبته إلى الأصحاب من غير خلاف، بل عن *الخلاف*: «الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض، وفي أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً»، ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بأيام العادة، ثم قال: «دليلنا على ذلك إجماع الفرقة»، وعن *نهاية الأحكام*: «كل دم يمكن أن يكون حيضاً وينقطع على العشرة فإنّه حيض، سواء اتفق لونه أو اختلف، ضعيف أو قوي إجماعاً» وفي *المعتبر*: «وما تراه المرأة بين الثلاثة إلى العشرة حيض اذا انقطع، ولا عبرة بلونه، ما لم يعلم أنّه لقرح أو لعذرة، وهو إجماع. ولأنه في زمان يمكن أن يكون حيضاً فيجب أن يكون حيضاً» ونحوه ما في *المنتهى* غير أنّه قال: «وهو مذهب علمائنا أجمع». فإنّ ما ادعياه من الإجماع وإن كان في بعض موارد القاعدة، إلّا أن استدلالهما عليه بالقاعدة يقتضى كونها بعمومها أوضح من معقد الإجماع، بحيث يستدل بها عليه.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الكلام في القاعدة «تارة» يكون في معناها (وأُخرى) في دليلها (وثالثة) في موردها.

**أمّا الأوّل**: فهو أنّه ليس المراد بالإمكان الإمكان الذاتي ـ أعني ما يكون الحكم به بالنظر إلى الذات ـ وذلك لأنّ خصوصية الحيضية إن كانت خارجة عن قوام الذات يلزم بطلان عموم القضية في جميع الموارد التي يحكم فيها بعدم الحيض، لتحقق الإمكان الذاتي، مع أنّ المفروض أنّ الدم فيها ليس بحيض، ولا فرق في ذلك بين الإمكان العام والخاص، وإن كانت داخلة في قوام الذات، فإن كان المقصود الإمكان الخاص ـ وهو ما يصح سلب الضرورة فيه عن الطرفين ـ بطلت القضية، لأنّ

الدم إمّا حيض بالضرورة أو لا حيض كذلك، فيمتنع سلب الضرورة عن الطـرفين وإن كان المقصود العام منه ـ كما اختاره في *المسالك* وتبعه عليه في *الذخيرة* ـ وهـو مـا يصح سلب الضرورة فيه عن الطرف المخالف، فالقضية وإن كانـت صـحيحة إلّا أنّهـا تكون حقيقية واقعية، لأنّ كل دم لايكون سلب الحيض عنـه ضـرورياً فهـو حـيض واقعاً، ولاتكون قضية تعبدية ظاهرية كما هو المقصود. وكـذا الحـال لـو أُريـد منـه الإمكان القياسي بلحاظ حدوده الواقعية لأنّ ما جمع حدود الحيض واقعاً كان حيضاً ضرورة. وكذا ليس المراد منه الإمكان الوقوعي ـ أعني: ما لايلزم من الوقوع المحال ـ لعدم إمكان الإحاطة بذلك، فيعتذر العمل بالقاعدة. وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يراد منه الإمكان الاحتمالي، والإمكان القياسي بلحاظ ما علم اعتباره شـرطاً، والإمكـان القياسي بلحاظ ما احتمل اعتباره فيه شرعاً واقعاً وإن لم يعلم.

ويفترق الأوّل عن الأخيرين في أوّل الرؤية إذا لـم يمكـن إحـراز اسـتمراره إلـى الثلاثة، ويفترقان عنه فيما لو علم بكونه ليس بحيض مع اجتماع جميع ما يعتبر قطعاً أو احتمالاً فيه، ويفترق الثاني عن الثالث فيما لو أحرز جميع ماثبـت اعتبـاره فيـه وفقـد بعض ما يحتمل فهي اعتباره كالتوالي هذا وحيث أنّ مورد افتراق الأخيرين عـن الأوّل مما لايحتمل دخوله في محل الكلام ـ لأنّ القاعدة المذكورة كسائر القواعـد الظاهريـة تختص بصورة عدم العلم ـ كانت المعاني الثلاثة مترتبه في العموم المطلق، فالأوّل أعم من الأخيرين، والثاني أعم من الثالث، ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره الأُسـتاذ رحمه الله في رسالة الدماء من أنّ المعنى الثاني أعم من الأوّل، بملاحظة مورد الافتراق المـذكور، وبملاحظة خروجه عن محل الكلام يكون مساوقاً له، ولاينفك أحدهما عن الآخر.

ثم إنّه يستظهر من كل من تمسك لتحيض المبتدئة وغيرها بمجرد الروية بقاعـدة الإمكان اختياره للمعنى الأوّل، لكن عرفت الإشكال في ذلك، فراجع. نعم، هو ظـاهر *المنتهى* في ذلك المقام، وغيره في المقام. كما أن المختار لشـيخنا الأعظـم رحمه الله هـو الأخير، ولعله هو الظاهر من لفظ الإمكان بعد امتناع حمله على الذاتي والوقوعي كما سبق. نعم، مقتضى بعض معاقد الإجماعات، وجملة من الادلة الآتية مـن النصـوص،

وغيرها ـ على تقدير تمامية الاستدلال بها عليها ـ هو الأوّل. وسيجيء تمام الكلام في ذلك.

وأما الثاني: فهو أُمور: الأوّل: الأصل ذكره جماعة. وفيه: أنّه إن كان بمعنى الغلبة فلا دليل على حجيته، وإن كان بمعنى الظاهر ففيه: ـ مع ذلك ـ أنّ ثبوته مطلقاً ولو مع فقد الصفات محل تأمل. وإن كان بمعنى استصحاب عدم كونه من قرح أو عرق العاذل أو نحوهما ـ كما عن *شرح المفاتيح* ـ ففيه: ـ مع أنّه يتوقف على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، فتأمل. ومعارضته باستصحاب عدم الحيض، لايصلح لاثبات كونه حيضاً، إلّا بناء على القول بالأصل المثبت.

وان كان بمعنى أصالة الصحة ـ لأنّ دم الاستحاضة إنّما يكون من علة كما في النص،[1] كما قد يظهر من *الرياض* ـ فهو لايصلح لإثبات كون الدم حيضاً، لأنّه من اللوازم التي لايصلح أصل الصحة لإثباتها، والقدر المتيقن من دليله اعتباره بلحاظ الآثار الشرعية للصحة لاغير.

الثاني: بناء العرف: فإنّ المتعارف أنّ المرأة التي من شأنها أن تحيض متى ما رأت ما يمكن أن يكون حيضاً تبني على كونه حيضاً، كما في محكي *شرح المفاتيح*. وفيه: أنّ ذلك مسلم فيما يخرج من الرحم، لكن الظاهر أنّه تطبيق حقيقي ـ كما يساعده مادة اشتقاق الاستحاضة ـ لا بنحو يكون قاعدة ظاهرية ـ كما هو محل الكلام ـ بل يكون خطيئاً. والنصوص المتضمنة للفرق بين دم الحيض والاستحاضة بمثل: «إنّ دم الاستحاضة يخرج من عرق العاذل»،[2] أو: «أنّه من علة»[3] رادعة عنه،

---

١. *الوسائل*، باب ١٢، من أبواب الحيض، ح٢، لكن النص مرسل وفيه مجهول، على أنّ كون العلة فيه بمعنى مقابل للصحة فيه نظر لاحتمال أنّه بمعنى أعم منه. فلاتدفعه أصالة الصحة وإن قلنا بحجيّة الأصل المثبت.

٢. لم نقف عليه بعد الفحص عنه في مظانه من كتب الحديث. نعم، في *نهاية* ابن‌الأثير في مادة «عذل» هكذا: «في حديث ابن‌عباس: وسئل عن الاستحاضة فقال: ذلك يا العاذل يغذو. ثم قال: العاذل اسم العرق الذي يسيل منه دم الاستحاضة، ويغذو أي يسيل» ونحوه في *الصحاح*. وسيأتي قبل المسألة الأُولى من فصل الاستحاضة ما يدل على نفي ورود الحديث في ذلك.

٣. *الوسائل*، باب١٢، من أبواب الحيض، حديث٢.

ولو سلم ذلك فالنصوص النافية للتحيض بالفاقد[١] رادعة عنه فتأمّل.

**الثالث**: سيرة المتشرعة. وفيه: أنّها وإن كانت مسلمة، لكنها في الجملـة والمـوارد المتيقنة منها لعله مما قام الدليل على التحيض فيه.

**الرابع**: ما في *كشف اللثام* من أنّه لو لم يعتبر الإمكان لم يحكم بحيض إذ لا يقين. وفيه: أنّه يتم لو لم يكن طريق إلى الحيض أصلاً، لكن عرفت سابقاً الاتفاق من النص والفتوى على أصالة الحيض في كل ما يرى في العادة، أو ما يقرب منها[٢] وإن لم يكن بالصفة،[٣] وكل ما يرى بالصفة وإن لم يكن في العادة أو ما يقرب منها، وكل ما اسـتمر ثلاثة أيام وإن لم يكن واجداً للصفات،[٤] فكيف يتوقف الحكم بالحيض علـى قاعـدة الإمكان؟!

**الخامس**: جملة من النصوص قد أشار إلى أكثرها شيخنا الأعظم رضي الله عنه في طهارته، وغيره، مثل روايتي يونس‌بن‌يعقوب وأبي‌بصـير فـيمن تـرى الـدم ثلاثـة أو أربعـة[٥] المتضمنتين: «انّها تدع الصلاة كلما رأت الدم وتصلي كلما رأت الطهر ما بينهـا وبـين شهر»، وروايتي ابن‌مسلمّ[٦] والبصري[٧] المتضمنتين: «إنّ ما تراه قبل العشـرة فهـو مـن الحيضة الأُولى وما تراه بعدها فهو من حيضة مستقبلة». المتقدمـة كلهـا فـي مبحـث التوالي ورواية سماعة الواردة فيمن ترى الدم قبل العادة، الآمرة بالتحيض به، معللـة بأنه ربما تعجل بها الوقت. وقد تقدمت فـي التحـيض بالـدم المتقـدم علـى العـادة، وصحيحة ابن‌المغيرة الواردة فيمن في التحيض بالدم المتقدم على العـادة، وصـحيحة ابن‌المغيرة الواردة فيمن رأت الدم بعد ما نفست ثلاثين يوماً وتركت الصـلاة، الآمـرة

---

١. *المصدر*، باب ٣ و ٤.

٢. *المصدر*، باب ٤ و ١٥.

٣. *المصدر*، باب ٣.

٤. *المصدر*، باب ١٤.

٥. *المصدر*، باب ٦، حديث ٢ و ٣.

٦. *المصدر*، باب ١١، حديث ٣.

٧. *المصدر*، باب ١٧، من أبواب العدد، حديث ١.

بالتحيض معللة بأنّ أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس. وقد تقدمت في تحيض المبتدئة برؤية الدم الواجد للصفات، ورواية ابن‌سنان الواردة في الحبلى ترى الدم، الآمرة بالتحيض معللة بأنّ الحبلى ربما قذفت بالدم، المتقدمة في التحيض بالمستمر ثلاثة أيام، ونحوها موثقة أبي‌بصير،[١] وكذا مرسلة حريز.[٢] إلّا أنّها معللة بأنّه ربما يبقى في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة. فإنّ ظاهر التعليلات المذكورة مجرد ابداء الاحتمال ليكون المورد من صغريان القاعدة. وما ورد في أنّ الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم،[٣] وما ورد في المشتبه بدم العذرة أو القرحة من الحكم بالحيض بمجرد انتفاء علامة العذرة أو القرحة،[٤] ورواية صفوان: «في الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام. قال عليه السلام: تمسك عن الصلاة».[٥] وما ورد في الاستظهار عند تجاوز الدم عن العادة،[٦] ورواية العيص: «عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد إليها شيء، قال عليه السلام: تترك الصلاة حتى تطهر».[٧]

وفيه: أنّ الروايات المذكورة على تقدير تمامية دلالتها مقيدة بما دل على عدم التحيض بالصفرة[٨] كما تقدم في تحيض المبتدئة بالرؤية، مع أنّ دلالتها على القاعدة لاتخلو من إشكال، إذ الأُولتان لايمكن حملهما على قاعدة الإمكان، لامتناع الحيض في تمام الشهر، فتكون متعارضة التطبيق بالإضافة إلى كل واحد من الدماء. وخروج الدم السابق عن محل الابتلاء ـ بالإضافة إلى بعض الأحكام ـ لايقدح في التعارض ولو بالاضافة إلى بعض الأحكام الآخر، مثل قضاء الصلاة.

---

١. *المصدر*، باب ٣٠، حديث ١٠.
٢. *المصدر*، حديث ٩.
٣. *المصدر*، باب ٥٠.
٤. *المصدر*، باب ٢ و ١٦.
٥. *المصدر*، باب ٣٠، حديث ٤.
٦. *المصدر*، باب ١٣.
٧. *المصدر*، باب ٣٢، حديث ١.
٨. *المصدر*، باب ٣.

مضافاً إلى أنّ المفروض في السؤال كون الـدم يسـتمر ثلاثـة أو أربعـة، وقـد تقـدم الإجماع على الحكم بالتحيض فيه، فتأمل. والثانيتـان إنّمـا همـا فـي مقـام إلحـاق الدم المفروض الحيضية بالحيض الأوّل والثـاني. وروايـة سـماعة إنّمـا تـدل علـى أنّ ما يقرب من أيام العادة أمارة على الحيض كأيام العادة، لا في مقام جعل أصل في الدم، وإلّا كان المناسب التعليل بأنّـه قـد يجـيء الـدم فـي غيـر العـادة. وصـحيحة ابن‌المغيرة في مقام بيان عـدم مانعيـة الـدم الأوّل عـن حيضـية الـدم الأخيـر التـي قد توهمها السائل. وأمّا روايات التعليل فقد قيل: إنّها واردة لدفع توهم مانعية الحمل عن الحيض.

وأخبار إفطار الصائمة برؤية الدم واردة لبيان مفطرية الدم مطلقاً، لا في مقام جعل الحيضية للمحتمل أنّه حيض، كما أشرنا إليه آنفاً. وأخبار الاشتباه بالعذرة أو القرحـة لا عموم فيها لغير موردها، مع أنّ ما ورد في الاشتباه بالقرحة مختص بصوره الدوران بين الحيض والقرحة، ولعل الخروج من جانب القرحة لازم مساوٍ لها، فانتفاؤه يقتضي انتفاءها وتعين الحيض. ومثله جار في بعض أخبار الاشتباه بالعذرة المختص بصـورة الدوران بين الحيض والعذرة. فيكون الانغماس أو عدم التطوق أمارة علـى الحـيض، فلايكون مما نحن فيه. نعم، بعض أخبـاره شـامل لصـورة احتمـال دم الاستحاضـة، فيكون مفاده قاعدة الإمكان كما عرفت في ذلك المقام. ورواية صفوان موردها صورة بقاء الدم ثلاثة أو أربعة كما سبق في روايتي يونس وأبي‌بصير. وأمّا أخبار الاستظهار فمن المحتمل أن يكون الوجه فيها الاستصحاب الجاري في المـرأة أو فـي الـدم، لا ثبوت قاعدة في الدم مع أنّها مختصة بموردها. وأمّا رواية العيص فالتعبير بالعود فيهـا يصلح قرينة على اختصاصها بصورة إحراز الحيض بالعلم أو العلمي. وكأنّ الوجه في السؤال احتمال كون انقطاعه مدة طويلة مانعاً عند شرعاً.

هذا والانصاف انّ بعض المناقشات المذكورة لاتخلو من ضعف ولاسيما المناقشة في التعليلات، فإنّ دلالتها على الكلية لاتقبل المناقشة، وما ذكره شيخنا الأعظم رحمه‌الله، من أنّ الظاهر أنّ لفظ «ربما» للتكثير جيء به لرفع الاستبعاد، ولم يقصد تعليل الحكم

بالاحتمال، مع أنّ أخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريباً من وقتها، خلاف الظاهر في لفظ «رب»، وخلاف الظاهر من سوقه مساق التعليل، والتعجيل وإن كان يختص بالوقت القريب، لكن الاستدلال كان بالتعليل به لا بمادته، فإنّ التعليل بالتعجيل ظاهر في أنّ المناط في احتمال الحيض وعدم المانع. ويظهر من محكي *المبسوط والروضة*: الاستدلال على ذلك بما دل على أنّ الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض بحمل أيام الحيض على الأيام التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً، وعن *السرائر والنهاية*: تفسير بذلك أيضاً. ولكنه ـ كما ترى ـ خلاف الظاهر جداً، بل الظاهر منه أيام العادة لا غير.

السادس: الإجماعات المتقدمة المتلقاة بالقبول من حاكيها، وكفى بها دليلاً عليها، ولاسيما مع تأييدها أو اعتضادها بما سبق. نعم، تأمّل فيه الأردبيلي لما ذكروه في تعريف الحيض، وخصه بما إذا لايمكن كونه غير حيض. وفي *المدارك* استظهر اختصاص ذلك بما إذا كان الدم بصفة الحيض، لكن على مختار الأوّل تكون القضية ضرورية عقلية لا شرعية، والثاني وإن كان يقتضيه ما عرفت من النصوص الدالة على أنّ الصفرة في غير أيام الحيض ليست بحيض، لكنه لو لم ينعقد الإجماع على خلافها، وكأنّه لم يثبت عنده الإجماع المذكور، كما قد يقتضي ذلك الخلاف في تحيض المبتدئة بالفاقد، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، وإن كان الذي يظهر من كلماتهم هناك أنّ الموجب للخلاف عدم انطباقها لا عدم حجيتها، فراجع. وأمّا الثالث: فلاينبغي التأمّل في أنّ القاعدة المذكورة من قبيل الأصل، يجري عليها ما يجري على عامة الأُصول، من عدم جواز الرجوع إليها في ظرف وجود الأمارة موافقة كانت أم مخالفة، ومن وقوع التعارض بين أفرادها في موضعين أو أكثر إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما، كما لو رأت الدم وعلمت أنّه يستمر إلى ما فوق العشرة، فإنّ جريانها فيما قبل العشرة معارض بجريانها فيما بعدها، وعليه فلو فرض جريان الاستصحاب لإثبات التجاوز عن العشرة يشكل التحيض بالدم بعد الثلاثة اعتماداً على قاعدة الإمكان، لأنّه إذا جرى استصحاب بقائه إلى ما بعد العشرة تتعارض القاعدة بالإضافة

إلى ما قبل العشرة وما بعدها، فالوجه في التحيض حينئذٍ ينحصر بالإجماع، أو يكون نفس الإجماع مانعاً عن العمل بالاستصحاب المـذكور، لكـن ظـاهرهم هـو الثـاني، لتمسكهم في وجوب لتحيض في الفرض بالقاعـدة. وأمّـا التحـيض بمجـرد الرؤيـة فيتوقف التمسك بها فيه إمّا على حمل الإمكان على الإمكـان الاحتمـالي، أو حملـه على الإمكان القياسي بأحد معنييه، مع البنـاء علـى جريـان الاستصـحاب لإثبـات استمراره إلى الثلاثة وإلّا أشكل التمسك بها لعدم إحرازه.

هذا وقد يقال: إنّ مقتضى الأدلة حمل الإمكان على الاحتمالي. أمّا اقتضاء الأدلة الأربعة الأوّل فظاهر. وأمّا الأخبار فالعمدة فيها نصوص التعليل، ومقتضـاها الاكتفـاء بمجرد الاحتمال، وكذا مقتضى غيرهـا ممـا هـو وارد فـي التحـيض بالرؤيـة. وأمّـا الإجماعات فالعمدة منها إجماع *الخلاف* و*المعتبر* و*المنتهـى*، وظـاهر محكـي معقـد الأوّل سوق القاعدة مساوق أيام العادة التي لاريب في الاكتفـاء فـي التحـيض فيهـا بمجرد الاحتمال، وأمّا إجمال *المنتهى* فحاله أظهـر، لأنّـه ذهـب فيـه إلـى تحـيض المبتدئة بمجرد الرؤية متمسكاً بالقاعدة وحدها بـلا نظـر إلـى الاستصـحاب، وأمّـا إجماع المعتبر فيمكن أن يكون محمولاً على ذلك، ولاينافيه بناؤه على عدم تحـيض المبتدئة بمجرد الرؤية لتمسكه على ذلك بأصالة عدم الاستمرار، بناء منه علـى أنهـا بحكم اليقين بعدم الاستمرار في المنع عن القاعدة، فلاحظ كلامه.

**وبالجملة:** العمدة في دليل القاعدة النص والإجماع، والعمدة في النص التعلـيلات، وهي وأكثر معاقد الإجماعات ظاهرة في الإمكان الاحتمالي.

لكن الانصاف أنّ هذا المقدار لايوجب سكون النفس، ولاسيما مـع بعـد توجيـه كلام المحقق، وتصريح غير واحد ممّن الأعاظم باعتبار الإمكان القياسـي، قـال فـي *شرح الروضة*: «إن أمكن كونه حيضاً بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكـم بكونه حيضاً، كان بصفات الحيض أم لا، كذا ذكره الأصحاب قاطعين به علـى وجـه يظهر اتفاقهم عليه»، بل تمكن المناقشة في دلالة التعليلات على الإمكان الاحتمالي، لأنّ الاحتمال المستفاد من كلمـة: «رب» هـو احتمـال الحـيض مـن جهـة الموانـع

الخارجية التكوينية لا الموانع الشرعية، وإلّا فهي واردة في مقام نفي المانع الشرعي عن الحيض من الحبل وغيره. والحكم بالحيضية كان مبنياً على ذلك، فلاتصلح للجريان مع الشك فيه.

وبالجملة: مفاد التعليلات التعليل بعدم المانع الشرعي، واحتمال عدم المانع التكويني، فلابدّ من إحراز عدم المانع الشرعي فيها. نعم، الحكم في موردها بالتحيض بالرؤية يقتضي عدم الاعتناء باحتمال عدم استمرار الدم ثلاثة أيام. وأمّا معاقد الاجماع فالحال فيها كما في النصوص، إذاً إجماع الخلاف كان على إلحاق أيام الإمكان بأيام العادة، وأيام العادة إنّما تكون حجة مع الاحتمال فكذا أيام الإمكان، لكن كون الإمكان هو الاحتمالي غيرظاهر. وكذا إجماع *المنتهى*، نعم ظاهر هما التحيض بالرؤية ـ كنصوص التعليل ـ وإن لم يحرز الاستمرار، إمّا لإمكان إثبات الاستمرار بالأصل، أو لعدم اعتبار إحراز الإمكان من هذه الجهة.

والمتحصل: أنّه لا دليل على كفاية الإمكان الاحتمالي فالاقتصار على الإمكان القياسي متعين، كما اختاره شيخنا الأعظم رضي الله عنه تبعاً لجامعة من الأعاظم، مع نسبته من بعضهم إلى الأصحاب. ومن ذلك يظهر أنّه لو شك في الحيض للشك في البلوغ أو اليأس لا مجال للقاعدة. كما يظهر أيضاً اختصاص القاعدة بالشبهة الموضوعية، فلو شك في الحيض للشك في اعتبار التوالي، أو نحو ذلك مما لم يدل الدليل على شرطيته أو مانعيته، فلا مجال للرجوع إلى القاعدة المذكورة لإثباته أو نفيه، لما عرفت من اختصاصها بالشك في الشروط التكوينية. واستشهد له شيخنا الأعظم رضي الله عنه برجوع المعظم في اعتبار التوالي إلى أصالة عدم الحيض، بعد منع الإطلاق ولم يتمسكوا بالقاعدة لنفي اعتبارها. انتهى. وحينئذ فما عن جماعة من المتأخرين من إجرائها في الشبهة الحكمية ضعيف. ومن ذلك يظهر أنّ المراد من الإمكان الإمكان القياسي بالمعنى الثاني لا الأوّل، لأنّه مع الشك في مانعية الموجود تكون الشبهة حكمية، ولايرجع فيها إلى القاعدة.

والذي تحصل مما ذكرنا في القاعدة أُمور (الأوّل): أنّ المراد بالإمكان فيها

الإمكان القياسي، بالإضافة إلى ما علم اعتباره شرعاً، وما احتمل اعتباره شرعاً، ممـا لم يقم دليل على نفي اعتباره. (الثاني): أنّ العمدة في دليل القاعدة النصوص المعتبـرة الإسناد، المشتملة على التعليل باحتمال الحيض مع عدم المانع الشرعي. (الثالث): أنّها تجري في أوّل الرؤية، وان لم يعلم استمرار الدم إلى ثلاثة أيام إذا كـان الـدم واجـداً للصفات. أمّا إذا كان فاقداً فالتحيض به للقاعدة لايخلوا من إشكال، لما أشـرنا إليـه آنفاً من النصوص الدالة على عدم التحيض برؤية الدم الفاقد، فإنّ الجمع بينهـا وبـين نصوص التعليلات يقتضي التفصيل في التحيض بالرؤية بينهما.

نعم، اذا استمر ثلاثة أيام جرت القاعدة فيه الإجماع، ولا إجماع علـى التحـيض برؤية الفاقد.

الرابع: أنّ القاعدة المذكورة من قبيل الأصل لايرجع إليها مع الدليل، كما أنّه يجـري عليها ما يجري على الأُصول، من التعارض بين تطبيقها بلحاظ الدمين اللذين لايمكـن الجمع بينهما في الحكم بالحيضية فيهما فتسقط فيهما معاً، ويرجع إلى دليل آخر.

الخامس: أنّها لاتجري في الشبهة الحكمية وتختص بالشبهات الموضوعية لا غير.

السادس: أنّه يكفي في إحراز الإمكان، الأصل الجاري لإثبـات الشـرط أو عـدم المانع، كما إذا شكّت في اليأس ورأت الدم، فإنّ أصالة عدم اليأس كافية في إحـراز الإمكان بلحاظ شرطية عدم اليأس، فتجري قاعدة الإمكان في الدم المرئـي حينئـذٍ. والله سبحانه اعلم.[1]

## ٣٨. كلمة حول غايات الوضوء

لا ريب في إمكان اجتماع الغايات الواجبة والمستحبة للوضـوء، كالوضـوء بعـد دخول الوقت، فإنّ له غاية واجبة وهي صلاة الفريضة، وغاية مسـتحبة وهـي صـلاة النافلة، كما لا إشكال في أنّه لو قصد الغاية الواجبه جاز له فعلهـا وفعـل المسـتحبة.

---

١. *مستمسك العروة*، ج٣، ص ٢٣٠ـ٢٤٢.

وإنّما الإشكال في جواز فعله للغاية المندوبة، فإنّ المحكي عن ظاهر كثير أنه لايجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب. والوجه فيه ـ بناء على اعتبار نية الوجه ـ ظاهر، لعدم إمكان نية الندب به حينئذٍ لا وصفاً، ولا غاية، لانتفائه.[1] بل وكذا بناءً على عدم اعتبارها أيضاً، إذ هو عبادة ولايمكن التقرب بالأمر الندبي لانتفائه، ولا بالأمر الوجوبي، لاعتبار قصد التوصل إلى ذي المقدمة في مقربية الأمر الغيري،[2] فلايمكن التقرب بالوجوب الغيري مع عدم إرادة التوصل إلى الغاية الواجبة.

وأجاب المصنف رحمه الله عن هذا الإشكال (تارة): بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوب والندب في موضوع واحد من جهتين،[3] فإنّ الوضوء بعنوان كونه مقدمة للصلاة الواجبة واحب، وبعنوان كونه مقدمة للصلاة النافلة مستحب. وقد وافق في هذا ظاهر السلطان رحمه الله في حاشية له على *الروضة* فى هذا المقام، حيث قال: «لانسلم أنّه لايكون في وقت العبادة الواجبة إلّا الوضوء الواجب، لأنّ الوضوء في كل وقت مستحب» (وأُخرى): بأنّه لو سلم عدم اتصافه بالوجوب والاستحباب في زمان

---

١. انتفاء الندب يستلزم انتفاء الأمر الندبي لا محالة كما يصرح به سيدنا الأُستاذ الحكيم دام ظله فيما بعد وهو بمعنى إنكار اشتراط الغاية المندوبة (كالصلاة المستحبة مثلاً) بالوضوء، فإنّ الأمر الغيري ـ سواء كان ندبياً أو وجوبياً ـ بمعنى اشتراط الغاية بمقدمتها لا غير، وهذا مما لايمكن الالتزام به كما لايمكن الالتزام بسقوط الأمر الندبي المتعلق بالغايات المستحبة بعد تحقق المر المتعلق بالصلوات الواجبة بدخول الوقت. وهذا واضح ومن كل ذلك نعلم ببقاء الندب وعدم انتفائه. وإن شئت فقل لا شك في استحباب الأعمال المستحبة المشروطة بالطهارة في ظرف تحقق الأعمال الواجبة المشروطة بها، ومقتضى ما في المتن عدم إمكان الإتيان بالمستحبات في الظرف المذكور فمن قصد إتيان الصلاة الواجبة في الساعة المتأخرة من أوّل الوقت لعلة الجماعة أو غيرها ويريد النوافل ويعلم بعدم بقاء وضوئه لها إلى حين الصلاة الواجبة، لايصح له الوضوء للدعوى المذكورة في المتن فلايقدر على إتيان النوافل، وهو كما ترى. نعم، ما ذكره السيّد الأُستاذ رحمه الله في آخر البحث يدفع هذا الإشكال.

٢. لاحظ كلام صاحب *الكفاية* رحمه الله ونظر السيّد الاستاذ في هذا المقام في حقائق الاصول، ج ١، ص ٢٦٨.

٣. بناء على جواز الاجتماع الأمر والنهي وقد فصلت هذه المسألة في أُصول الفقه في باب مستقل. وما أفاده صاحب *العروة* من الجواز مطلقاً كما أفاده صاحب *الكفاية* من الامتناع مطلقاً محل نظر والأظهر جوازه إذ كانت الجهتان تقييديتين، وامتناعه إذ كانتا تعليليتين كما في المقام فإنّ وجوب الوضوء وندبه معلولان لوجوب الغاية واستحبابها.

واحد، فإنّما يمنع ذلك من إمكان نية الندب وصفاً، ولايمنع مـن إمكـان نيتـه غايـةً. والظاهر أنّ مراده إمكان التقرب بالأمر الندبي المتعلق بالغاية، لا الأمر الغيري المتعلق به، فإنّ مبني كلامه هذا انتفاء الأمر الغيري الندبي فيمتنـع لحاظـه غايـة كمـا يمتنـع لحاظه وصفاً. ولعل ما ذكره هو مراد جمـال الـدين رحمه الله فـي حاشـيته حيـث قـال: «وحينئذ فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوباً لتلك الغاية...».

**أقول:** إذا فرض أنّ للوضوء غايتين واجبة ومندوبة، فكما أنّ مقدميته للغاية الواجبة توجب كونه واجباً كذلك مقدميته للغاية المندوبة توجب كونه منـدوباً، ولـيس اقتضـاء إحداهما أقوى من اقتضاء الأُخرى، ولازم التضاد بين الوجـوب والاسـتحباب تـزاحم مقتضاهما، فإذا سلم تساويهما في الاقتضاء سقطا معاً عن التـأثير، فلايكـون الوضـوء واجباً غيرياً، ولامندوباً كذلك، لأنّ ثبوت الوجـوب دون النـدب تـرجيح بـلا مـرجح، فالالتزام بالوجوب دون الندب ـ كما يجري على السنتهم ـ غير ظاهر الوجه.[1]

والتحقيق أنّه (تارة) نقول: إنّ الفارق بين الندب والوجوب هـو اخـتلاف الطلـب فيهما بالشدة والضعف، فيكون الندب منتزعاً من مرتبة ضعيفة من الطلب، والوجـوب

---

١. الإشكال إنّما يتوجه إذا قلنا بوجوب المقدمة وجوباً غيرياً شرعاً وأمّا إذا أنكرناه وقلنا بوجوبها عقلاً فلايبقى إشكال فإنّ المقدمة مندوبة غير واجبة شرعاً ومجرد اللابدية العقلية لاتنافي ندبها.

وأيضاً الإشكال إنّما يتوجه إذا قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً، وأمّا اذا قلنا بما ذكره الشيخ الأنصاري وصـاحب *نهاية الدراية* (رحمهما الله) من أنّ الواجب هي المقدمة التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة فلا مجـال لـه، فإنّ المتوضئ لم يقصد التوصل بالوضوء إلى الواجب بل إلى ذي المقدمة فلا مجال له، فإنّ المتوضئ لم يقصد التوصل بالوضوء إلى الوجب بل إلى المندوب، فلايتصف الوضوء بالوجوب فلا مانع من اتصافه بالندب، كمـا صرح به سيدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله (*التنقيح*، ج ٤، ص ٣٤) وقال: إنّه لا إشكال في صحة الوضوء بقصد الغاية المستحبة من دون أن يقصد به الأمر الندبي المتعلق بالوضوء وقال: إنّه خارج عن محل الكلام.

ثمّ إنّ إشكال السيد الحكيم لايتوجه على صاحب *العروة*: لأنّ مراده قصد ندب الغاية والإشـكال يـدل علـى سقوط الندب المتعلق بالمقدمة فلا ربط بين الإشكال وقول *العروة* فما ذكره السيد الخوئي من عـدم الإشـكال في صحة الوضوء بقصد الغاية المستحبة في محله.

ثمّ إن لم نقل بوجوب المقدمة مطلقاً بل بوجوب المقدمة الموصلة، فإذا أتى المكلف بالوضـوء بـداعي الغايـة المستحبة ولم يوصل ذلك إلى الصلاة الواجبة فلا إشكال في صحته، فإنّه غير متصفة بالوجوب فلا مـانع مـن اتصافه بالندب فإنّه مقدمة لغاية مستحبة وأمّا إن أُوصل إلى الغاية الواجبة ففيه الإشكال المتقدم.

منتزعاً من مرتبة قوية منه، (وتارة) نقول: إنّ الفارق بينهما ورود الترخيص وعدمه، فيكون الندب منتزعاً من الطلب المرخص في تركه، والوجوب منتزعاً من الطلب غير المرخص في تركه، كما هو التحقيق، وأوضحناه في *حقائق الاصول*، وعلى كل من القولين فالندب له جهتان: جهة اقتضاء للفعل ناشئة من صرف الطلب، وجهة لااقتضاء ناشئة من القيد العدمي، أو من القيد الوجودي على الخلاف المتقدم، والمقدمية دائماً إنّما تقتضي سراية حيثية الاقتضائية من ذي المقدمة إلى المقدمة.

ولاتقتضي سراية الحيثية اللا اقتضائية، ولذا لاتجد التنافي بين إباحة الشيء وتحريم مقدمته، ولكن تجد التنافي بين إباحة الشيء وتحريمه، فإنّ الإباحة لما كانت لا اقتضاء لا تسري من ذي المقدمة إلى المقدمة، ليلزم التنافي بينها وبين تحريم المقدمة، فالوضوء الذي يكون مقدمة لغاية مندوبة لايسري إليه الندب بذاته وقيده، بل إنّما يسري إليه الندب بذاته لا غير.

وأمّا قيده ـ أعني: جواز الترك ـ فإنّما يكون للوضوء، لقصور ذات الندب في نظر العقل عن اقتضاء الإلزام، لا بالسراية من الغاية المندوبة ومثل هذه المرتبة من الطلب لاتنافي وجوبه الغيري الناشئ من مقدميته للغاية الواجبة، إذ يمكن أن يكون حينئذ واجداً لمرتبتين، إحداهما لا اقتضاء لها في المنع من الترك، والأُخرى لها هذا الاقتضاء، فيمكن الإتيان به بداعي تلك المرتبة فيكون امتثالاً لذات الندب، كما في جميع المندوبات النفسية، إذا الانبعاث فيها إنّما يكون من قبل ذات الطلب بذاته لابقيده فإنّ المقرب في فعل الصلاة النافلة هو فعلها بداعي ذات الطلب، بلا دخل لحيثية ضعفه أو لحيثية الترخيص في مخالفته في حصول الإطاعة والمقربية أصلاً. ومنه ظهر أنّ الوضوء حيثما يكون له غايتان واجبة ومندوبة يسري إليه ذات الطلب الندبي، كما لو لم يكن له إلّا غاية مندوبة، بلا فرق أصلاً.

كما ظهر أيضاً أنّ المقرب في حال كونه مقدمة لغاية مندوبة لا غير، وفي حال كونه مقدمة لغاية مندوبة وواجبة إذا لم يقصد به إلّا المندوبة، هو بعينه المقرب في سائر المندوبات النفسية ـ أعني: ذات الطلب لا بحده ـ من دون فرق بين الجميع.

وعلى هذا فلو كان للوضوء غايتان مندوبة وواجبـة أمكـن التقـرب بمرتبـة الطلـب الندبي، سواء لوحظت وصفاً أم غاية، وبمرتبة الطلب الوجوبي، وبمجمـوع المـرتبتين كذلك، فلاحظ.[1و2]

## ٣٩. التقية

**(إنّما يجوز المسح على الحائل في الضرورات ماعدا التقية، اذا لم يمكن رفعها ولـم يكن بد من المسح على الحائل ولو بالتأخير إلى آخر الوقـت. وأمّـا فـي التقيـة فـالأمر أوسع (١)، فلايجب الذهاب إلى مكان لا تقية فيه، وإن أمكن بلا مشقة، نعم لو أمكنه ـ وهو في ذلك المكان ـ ترك التقية وإراءتهم المسـح علـى الخـف مـثلاً، فـالأحوط بـل الأقوى ذلك (٢) ولايجب بذل المال لرفع التقية (٣) بخلاف سائر الضـرورات والأحـوط في التقية أيضاً الحيلة في رفعها مطلقاً. لو ترك التقية فـي مقـام وجوبهـا ومسـح علـى البشرة ففي صحة الوضوء، إشكال (٤).**

١. كما عن *البيان* و*جامع المقاصد* و*الرياض* وغيرها، بل لعله المشهور. خلافاً لمـا

---

١. قال: قال في *حقائق الأُصول*، ج١، ص ٢٦٥: ثم قد يستشكل على المصـنف رحمه الله تـارة بـأنّ الـدفع بـذلك لايطرد في التيمم لعدم استحبابه النفسي. وأُخرى بأنّه يقتضي نية الندب بعد دخول الوقـت كمـا قبلـه، مـع أنّ المعروف تعيّن نية الوجوب، بل عن العلامة رحمه الله في جملة من كتبه لزوم الاسـتناف لـو دخـل الوقـت فـي الأثناء، بل الظاهر أنّ نية الوجوب لا إشكال فيها. ومرادهم منها بنحو الداعي لا داعي الداعي.
ويمكن دفع الأوّل بأنّه مصادرة فليكن هذا الإشكال كاشفاً عن استحبابه، والثاني بأنّه لايجـدي مـا لـم يكـن إجماعاً، مع أنّ المحكي عن جماعة خلافه، وعن *المدارك* أنّه لم يقم دليل على نفي الإجزاء، ومثله، عن غيـره فراجع. نعم، يمكن الإشكال عليه بأنّ الأمر الغيري لايعقل أن يدعو إلى طاعة الأمر النفسي الاسـتحبابي، بـل الفعل الواقع في الخارج إمّا أن يكون عن دعوة الأمر النفسي أو عن دعوة الأمر الغيري. وداعـي الـداعي فـي باب الإطاعة ممتنع، كما أوضحناه فيما علقناه على مباحث الانسداد من الكتاب في إثبات أنّ أوامر الإطاعـة إرشادية لا مولوية. فالأُولى في الجواب عن الإشكال المذكور بأنّ قصد الأمر الغيري بما أنّه من شؤون الأمـر النفسي الذي هو علة له لا مانع من كونه حافظاً لعبادية المقدمات العبادية فيجوز فعلها بعد الوقت بقصد الأمـر الغيري على نحو المذكور كما يجوز قصد الأمر الاستحبابي النفسي كما سيجيء منه رحمه الله التعرض لذلك.
٢. *المستمسك*، ج٢، ص٣٠٨ـ٣١١.

عن صريح *المدارك* وبعض المتأخرين، بل ظاهر كل من تمسك على مشروعية التقية[١] بأدلة نفي الحرج والضرر، وربما نُسب إلى الشيخ في *الخلاف* وكأنّه لدعوى عدم الدليل عليه، إذ لا إطلاق لخبر أبي‌الورد الوارد في المقام كما تقدم في الضرورة غير التقية، ومثله ما عن *تفسير العياشي*[٢] الوارد في جواز رد الشعر - يعني الغسل منكوساً - إن كان عنده أحد. مع أنّ في العمل به لضعفه إشكالا، وكذا في التعدي عن مورده إلى المقام. وأشكل منه مكاتبة ابن‌يقطين المتقدمة[٣] فإنّ موردها عدم المندوحة مطلقاً حتى من حيث الوقت، بشهادة اشتمالها على الأمر بالتقية في جميع الأزمنة والأمكنة. ومثلها رواية داود الرقي.[٤] وأمّا أخبار الحث على الصلاة معهم التي عقد لها في *الوسائل* باباً في صلاة الجماعة،[٥] فموردها صورة الخوف في ترك الحضور في مواضع

---

١. التقية هي التحفظ عن الضرر ودفعه، وهي قد يكون بمعناها الأعم فهي غير ممنوعة لحديث رفع التسع (ما اضطروا إليه) ولحديث نفي الضرر (لا ضرر ولا ضرار) ولنفي العسر والحرج وغير ذلك، بل قد تجب كحفظ النفس والعرض مثلاً وقد تكون من الكفار ومن بعض الفرق غير المشهورة من العامة كالخوارج، وبعض الفرق من الشيعة كالزيدية والإسماعيلية وقد تكون من العامة في الدين وهذه هي المرادة هاهنا وهي بمعناها الخاص كما أنّ السابقة بمعناها العام، ونحن نتعرض لحكمه فيما يأتي في ضمن مسائل التقية بمعناها الخاص، وهي واجبة بحسب الأحاديث كقوله:ﷺ ولا إيمان له لا تقية له في جملة من الروايات منها صحيحة معمّر (*الوسائل*، ج ١٦، ص ٢٠٤) وصحيحة ابن‌أبي‌يعفور (*المصدر*، ص ٢٠٥).

وقد تكون محرّمة كما إذا استلزمت وهن المذهب أو الدين كما في دفاع الإمام الشهيد حسين‌بن‌علي‌ﷺ وجماعة من أصحاب أمير المؤمنين وغيره وكما إذا استلزمت قتل النفس فإنّه إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية (فلا تقية). لاحظ الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي من *الوسائل* (كتاب *الجهاد*).

وقد تكون مستحبة إذا كان لغير دفع الضرر، بل لدفع التنافر والتباغض وتشتت الكلمة كقولهﷺ في صحيحي حماد والحلبي (الباب الخامس، من أبواب الجماعة من *الوسائل*، الحديث ١ و ٤): من صلى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلى خلف رسول اللهﷺ في الصف الأوّل. وفي اجزاء هذا النحو من التقية من المأمور به الواقعي في غير الصلاة وجهان، وعلى كل لايكفي لوجوب التقية بمعناها الأعم، الضرر اليسير على الأظهر ولكنه يكفي لوجوب التقية بمعناها الخاص إلّا أن يكون يسيراً جداً.

٢. *مستدرك الوسائل*، باب١٨، من أبواب الوضوء، حديث٢.

٣. *الوسائل*، باب٣٢، من أبواب الوضوء، حديث٣.

٤. *المصدر*، حديث٢.

٥. وهي باب ٥، من أبواب صلاة الجماعة، ويوجد في غيرها أيضاً.

التقية، وفي ترك العمل على تقدير الحضور، فلاتشمل صورة عدم الخـوف فـي تـرك الحضور أو ترك العمل على تقدير الحضور.[١]

والأخبار العامة الدالة على مشروعية التقية ـ مثل: ـ التقية دينـي ودين آبـائي، وأنّ من لا تقية له لا دين له، أو لا أيمان له[٢] ونحوها[٣] لاتدل على الإجزاء، فضلاً عن شمولها لصورة المندوحة. اللهم إلّا أن يقال: إنّ ظاهر كونها ديناً الإجـزاء، وإطلاقهـا يقتضي الشمول لصورة وجود المندوحة عرضية وتدريجيـه. ولأجـل ظهورهـا فـي التحريض على التقية والترغيب فيها افترقت عن أدلة تشريع الابدال الاضطرارية، فإنّ منصرف تلك الأدلة صورة عدم المندوحة، بخلاف هذه الأدلة، فهذا اللسان من البيـان نظير قول القائل: «الكرم سجيتي وسجية آبائي»، فإنّه ظاهر في عموم الحكم لصـورة وجود المندوحة وعدمها.

وأمّا مصحح زراة وغيره: «التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلـه الله له،[٤] فلو سلم عموم الحل فيه للتكليف والوضع، ليدل على الإجزاء، ولم يُدع ظهوره فـي

---

١. ولبعضها إطلاق يدل على المراد كما يأتي إن شاء الله تعالى. وأمّا الأحاديث المتقدمـة المـذكورة فـي المـتن فإسنادها لايخلو عن ضعف وأشكال.

٢. في صحيح معمر عن الرضاعليه السلام: التقية من ديني ودين آبائي (*الوسائل*، ج ١٦، ص ٢٠٤)، وأمّا الجملـة: التقيـة ديني. من دون كلمة من الجارة كما في التنقيح أيضاً فلا أجدها عاجلاً إلّا في رواية المعلى (*الوسـائل*، ج ١٦، ص ٢١٠) على نسخة البصائر لكن في *الكافي* من ديني (*المصدر*، ص٢٣٧) ثـم إنّ هـذه الجملـة وردت فـي صحيح معمر بن خلأد قال: سئلت أباالحسن عليه السلام عن القيام للولاة؟ فقال: قال أبـوجعفر عليه السلام: التقيـة مـن دينـي ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقيّة له. ووردت بلفظة: أي والله من دين الله، في خبر سماعة لكنّه ضعيف سـنداً (الباب ٢٤ و ٢٥). من كتاب الأمر والنهي ـ ئل) ولولا ضعف السند لكان متنه قرينة على إرادة مجرد تشـريع وانّها مشروعة في الشريعة.

وأمّا الآن ففي دلالة صحيح معمّر علىذلك، أو على أنّ العمل المُلتقى بـه هـو المـأمور بـه الـواقعي الثـانوي الشرعي ذو ملاك بحيث لو تركه المكلف بطل العمل مطلقاً، ففيه وجهان: نعم لو كان المتن: التقيـة دينـي، كمـا في المتن وغيره لتّم ما استظهره سيدنا الأُستاذ رحمه الله) فلاحظ.

٣. هذه المضامين موجودة في *الوسائل*، باب ٢٤، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.

٤. *الوسائل*، باب ٢٥، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ٢.

خصوص التكليف ـ كما قيل ـ حتّى لايدل على الإجزاء[١] فلا إطلاق فيه يشمل صورة وجود المندوحة، بقرينة تضمنه الاضطرار غير الصادق مع وجود المندوحة اللهم إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «وكل شيء...» ليس من قبيل الكبرى لما قبله،[٢] بل هو بيان لحكم آخر في مقابل ما قبله، وحينئذٍ سكون إطلاق ما قبله شاملاً لصورة وجود المندوحة وعدمها، وإن كان هو مختصاً بصورة وجودها. وأوضح منه في العموم لصورة وجود المندوحة خبر مسعدة[٣] ابن صدقة من قول الصادق عليه السلام: «وتفسير ما يتقي مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لايؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز».[٤] نعم، قد يستشكل فيه بأنّ الظاهر من الجوار التكليف كما تقدم في الحل، فلايدل على الإجزاء ظاهراً.

نعم، استثناء المسح على الخفين ومتعة الحج في قول الصادق عليه السلام في المصحح عن أبي عمر الأعجمي:[٥] «لا دين لمن لاتقية له. والتقية في كل شيء، إلّا في شرب النبيذ،

---

١. لاحظ ما ذكره سيدنا الأستاذ الخوئي حول قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ» حيث ذكر أنّه يشمل الحلية الوضعية والتكليفية (*مصباح الفقاهة*، ج٣، ص٥٠، طبعة دار الهادي ببروت حول عنوان الأقوال في المعاطاة ومداركها) ولكنه لم يقل به في المقام.

٢. في *الوسائل* نقلاً عن *الكافي*: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له (*الوسائل*، ج١٦، ص٢١٤ الطبعة الأخيرة). وهو الموجود في *الكافي* (ج٢، ص٢٢٠) ومنه يعرف الخلل في المتن.

٣. مسعدة بن صدقة عامي مجهول فالخبر غير حجة.

٤. *الوسائل*، باب ٢٥، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ٥.

٥. المصحح عن أبي عمر ضعيف لجهالة أبي عمر، وكثيراً ما يستدل سيدنا الأُستاذ بالأحاديث غير المعتبرة سنداً وكأنه دام ظله يطمئن بصدورها لقرائن اجتهادية سوى توثيق أهل الرجال للرواة. والله العالم.

ثمّ إنّ الكليني روى بسند صحيح أو مصحح عن زرارة قال: قلت له (ولا بأس بالإضمار إذا كان المضمر مثل زرارة): في مسح الخفين تقية؟ فقال: ثلاث لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج. قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لاتتقوا فيهن أحداً (*الوسائل*، ج١٦، ص٢١٥ و ٢١٦).

أقول: المسح على الخفين ليس من المحرمات فالتقية إنّما هو في الاكتفاء به وترك المسح على الرجلين، وهذا يدل على صحة الأعمال التي يفعلها المتقي (غير الإمام) حسب ما تقتضيه التقية فدقق النظر فيه. ثم من تأمل في روايات التقية هان عليه تصديق زرارة فيما قاله. لكن له صحيح آخر في *الكافي* لم ينقله صاحب *الوسائل*: علي عن أبيه عن حماد عن حريز عن زارة عن غير واحد قال قلت لأبي جعفر عليه السلام في المسح على الخفين

←

والمسح على الخفين، ومتعة الحج» يقتضي عموم المستثنى منه للتكليف والوضع، فيدل على الصحة، إلّا أنه لا إطلاق فيه يشمل صورة وجود المندوحة لـوروده لبيـان مـوارد التقية لا غير اللهم إلّا أن يقال: المناقشة المـذكورة إنمـا تـتم بالنسـبة إلـى قولـه عليه السلام: «والتقية في كل شيء»، لا بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «لا دين لمـن لا تقيـة لـه» لمـا تقـدم في نظائرة. مع أن استثناء فرد من العام لا يقتضي نفي إطـلاق ذلـك العـام مـن حيـث الأزمان والأحوال، كما يظهر ذلك من ملاحظة النظـائر. فالاتصـاف أن هـذه ونحوهـا والعمومات المشار إليها آنفاً كافية في الدلالة على المشروعية مـع المندوحـة العرضـية والطولية.

نعم، صرح باعتبار عدم المندوحة العرضية في مكاتبـة إبـراهيم بـن شـيبة[1] إلـى أبي جعفر الثاني عليه السلام يسأله عن الصلاة خلف من يتولى أمير المـؤمنين عليه السلام وهـو يـرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرّم المسح وهو يمسح، فكتـب عليه السلام: «إن جامعـك وإياهم موضع فلم تجد بداً من الصلاة، فأنّ لنفسك وأقـم، فـإن سـبقك إلـى القـراءة

→

تقية؟ قال: لايتقي في ثلاثة، قلت وما هن؟ قال: شرب الخمر ـ أو قـال (شـرب) المسـكر ـ والمسـح علـى الخفين ومتعة الحج (*الكافي*، ج ٦، ص ٤٥١ آخر باب من اضطر إلى الخمر للدواء أو العطش أو التقية).

أقول: السند غريب والظاهر سقوط كلمة الواو العاطفة وأصله (وعن غيـر واحـد) وأمّـا المـتن (يتقـي) ففيـه وجهان: أولهما ما عن الوافي (المجلد الثالث، م١١، ص ٨٦، الطبعة الأخيـره) مـن ضـبط الفعـل ب «لاتتقـي المتكلم مع الغير دون المضارع المجهول الدال على العموم» ولعلّه الأظهـر، وإلّا كيـف ينقـل زرارة الحـديثين المختلفين؟ لكن نقل الأحاديث المتعارضة والمتناقضة من الرواة أمر شائع خصوصاً إذا كان الفصل بينهما كثير أو كان الأسبق هو الأوّل. نعم، الحديث الأوّل قرينة على صحة نسخة *الوافي* وعليه فالحـديثان يـدلان علـى اختصاص عدم التقية بالباقر أو الباقرين عليهما السلام.

ثانيهما: أنّه لا موضوع للتقية في الموارد الثلاثة للإمام ولغيره. فإنّ حرمة شـرب الخمـر اتفاقيـة بـين الشـيعة والسنة وفي مسح الخفين الأكثر من العامة على التخيير بينه وبين غسـل الـرجلين. وقيـل: إنّ مسـح الخفـين أفضل لا أنّه واجب كما ثقل وفي متعة الحج أيضاً لا ضرر فان الفرق بينها وبين حج القـران بالنيـة والتقصـير والنية أمر قلبي والتقصير ممكن في الخلوة فإذا تمتعنا بالحج ولم نحج حج القران لايترتب عليه أي محـذور. على أنّ متعة النساء وإن تبع الخليفة الثاني، المذاهب الأربعة فيها ولكن في متعة الحج اختلف أهل السنة حتى أنّ عبدالله بن عمر خالف أباه فيها.

١. إبراهيم بن شيبة مجهول فلا حجة فيما يرويه.

فسبح».[١] لكن لو سلم سندها من القدح فلابُدّ من توجيهها، لإباء العمومات السابقة عن التقييد بصورة عدم المندوحة، لما عرفت من تضمنها للترغيب المنافي لذلك. ولمعارضتها للأخبار المتضمنة للحث على الصلاة مع المخالفين، ففي رواية الشحام: «صلوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا، فإنّكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله تعالى جعفراً، ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه. وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه»،[٢] ونحوها رواية هشام الكندي، قال أبوعبدالله عليه السلام فيها: «صلوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم»،[٣] وقال فيها قبل ذلك: «كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً...» وقريب منهما موثق سماعة:[٤] «عن رجل يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال عليه السلام: إن كان إماماً عدلاً فليصل أُخرى وينصرف، ويجعلها تطوعاً، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو. وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة أُخرى، ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلّا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله».[٥] فإنّه ظاهر في الصحة، وفي وجود المندوحة بقرينة امتناع تخصيص صدره المتضمن لحكم الإمام العدل بصورة عدم المندوحة والتفكيك بينه وبين الذيل بعيد جداً، ولاسيما بملاحظة التعليل بقوله عليه السلام «فإنّ التقية واسعة».

---

١. *الوسائل*، باب٣٣، من أبواب صلاة الجماعة، حديث٢.

٢. *المصدر*، باب ٧٥، حديث١.

٣. *المصدر*، باب ٢٦، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث٢.

٤. إسناد الصدوق إلى الشحام ضعيف، كما أنّ هشام الكندي مجهول على الأرجح. ورواية سماعة غير موثقة بل هي ضعيفة بعثمان‌بن‌عيسى الواقع في سندها على الأقوى.

٥. *الوسائل*، باب ٥٦، من أبواب صلاة الجماعة، حديث٢.

ومثله رواية سيف‌بن‌عمير عن أبي‌الصباح: «والله لقد قال لي جعفربن‌محمد عليه السلام: إنّ الله علم نبيه التنزيل والتأويل، فعلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله علياً. قال: وعلمنا والله، ثم قال: ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة».[1] فإنّ إطلاقه ينفي وجوب الإعادة ولو مع المندوحة، لأنّها ضيق، فإنّه لايعتبر في عدم نفوذ اليمين الصادرة عن التقية عدم المندوحة، فيتعين أن يكون كذلك ما صنعوه من شيء، إلّا أن يقال: إنّ الضيق الحاصل للمكلف إذا أتى بالعبادة على غير الوجه المشروع ليس من نفس الفعل كذلك، بل من قِبَل الأمر بها على الوجه المشروع، وليس المقام مثل: «الناس في سعة مما لايعلمون» فإنّ الضيق هناك من قبل الحكم المجهول نفسه، فالرواية مختصة بالأسباب الموجبة للضيق على المكلف مثل اليمين ونحوها، ولاتشمل ما نحن فيه، لكن يكفي غيرها من عرفته في الدلالة على المشروعية مطلقاً حتى مع وجود المندوحة.

ومنه يظهر ضعف ما عن المحقق الثاني من التفصيل بين ما ورد دليل بالخصوص على مشروعية التقية فيه فيصح مع المندوحة، وبين غيره فلايصح معها، وإن كان ظاهر المحكي من كلامه أن مراده التفصيل بين الأوّل فيصح ولو مع المندوحة، وبين غيره فلايصح ولو مع عدمها، وأنّ الوجه في الأوّل إطلاق دليل شرع التقيّة فيه بالخصوص، وفي الثاني قصور إطلاقات التقية عن إثبات الصحة.

وجه الضعف: أنّك عرفت دلالة النصوص على صحة العمل المأتي به على وجه التقية من دون فرق بين صورة إمكان الإعادة وغيرها، وصورة وجود المندوحة

---

١. سند الرواية صحيحة (*الوسائل*، ج٢٣، ص ٢٢٤، كتاب *الإيمان*، الباب ١٢) والظاهر أنّ دلالتها أيضاً تامة ومناقشة سيدنا الأُستاذ الحكيم غير واضحة. وإن فصلها سيدنا الأُستاذ الخوئي وجزم بصحتها (*التنقيح*، ج ٤، ص٢٧٨ـ٢٨٢) لكن المتأمل فيه لايقتنع به. فإن قلت إذا اضطر إلى شرب الخمر أو إلى غسل توبه المتنجس بالبول مرة واحدة، أو إلى طلاق زوجته عند غير العدلين فهل يمكن الحكم بطهارة شفتى شاربها وبطهارة الثوب وصحة الطلاق بهذه الصحيحة؟ ولايظن الالتزام بها من الفقهاء فليكن الأمر كذلك في العبادات. قلت مقتضى الرواية صحة الطلاق وحصول طهارتها لكن الارتكاز الخارجي منعاً من الالتزام بهما.

العرضية وعدمها، كرواية الأعجمي ورواية هشام والشحام وموثق سماعة، وكفى بالعمومات مثل: «التقية ديني ودين آبائي» في الدلالة على جميع ذلك، بل ظاهر روايتي الشحام وهشام رجحان التقية، وإن لم يكن خوف على النفس أو المال، بل لمجرد الاحتفاظ بالجهات الأديبة، ونحوها غيرها. نعم في صحيح زرارة: «التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».[١] لكنه غيرظاهر في الاختصاص بحال الضرورة إلّا بناء على حجية مفهوم اللقب وهي غير ثابتة. مع أنّه يصعب رفع اليد عن النصوص المتقدمة لأجله، ولعل المراد من الضرورة الضرورة في مكان التقية. وبالجملة: السابر لنصوص التقية يشرف على القطع بعدم اعتبار المندوحة في صحة العمل، من دون فرق بين المندوحة الطويلة والعرضية.

نعم تختص مشروعية التقية بصورة خوف الضرر على نفسه، أو ماله أو نفس غيره،[٢] أو ماله، أو التودد والتحبب، فمع العلم بانتفاء ذلك لم تشرع.[٣] كما أنّ الظاهر عدم مشروعيتها إذا تأدت التقية بفعل الواقع لأجل إيهام الحاضرين خلافه، كما أن الظاهر عدم الفرق في مشروعية التقية بين المخالف وغيره، الإطلاق نصوصها، والانصراف إلى المخالفين غيرظاهر بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق.[٤] نعم الظاهر من النصوص صورة الاختلاف في المدهب: أما إذا كان الاختلاف في تطبيق المذهب فلا تقية.[٥]

---

١. *الوسائل*، باب ٢٥، من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث ١.

٢. أي من الشيعة، لاحظ كتاب الإيمان، الباب ١٢ من *الوسائل*.

٣. لعدم دليل عليه بعد عدم صدق التقية.

٤. أكثر الروايات ناظرة إلى العامة ولا نظر لها إلى غيرهم. نعم قول الباقرﷺ في صحيح زرارة: التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به. وقولهﷺ في صحيح آخر: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله (الباب ٢٥، من أبواب الأمر والنهي، ج ١٦، ص ٢١٤/*الوسائل*) يشمل غير العامة أيضاً وكذا ما ورد في حق أبي‌طالبﷺ لكن لا دليل على عدم اعتبار المندوحة فى حقهم، فتأمل. ولايخفى أنّ الحديث يدل على اجزاء التقية بمعناها العام والخاص كما لايخفى.

٥. محتاج إلى مزيد تأمل إن لم يكن إجماع على خلافه.

ويظهر من بعض أنه من المسلمات. لقصور الأدلة عن شموله. نعم إذا كان ضرر أو حرج ارتفع الوجوب بهما. لكن الاجزاء حينئذ غيرظاهر، لقصـور أدلـة نفـي الحـرج والضرر عن إثبات ذلك، كما عرفـت مـراراً. هـذا ومـن الاخـتلاف فـي الموضـوع الاختلاف في رؤية الهلال بالنسبة إلى صوم شهر رمضان وأفعال الحج، فإنّه لا مـورد للتقية فيها. نعم، إذا حكم حاكمهم بثبوت الهلال كان الاختلاف في نفوذ حكم الحاكم اختلافاً في الحكم، فيكون الوقوف مع المخالفين مجزئاً شرعاً.

ثم إن الظاهر أنّ الإجزاء في موارد التقية يختص بصورة مـا إذا كـان الإتقـاء بفعـل الناقص في مقام امتثال الأمر المتوجه إلى المكلف المتقي، فإذا كانـت التقيـة فـي تـرك الواجب لم يكن الترك مفرغاً للذمة، فمن أفطر يوماً من شهر رمضان اعتماداً على حكـم حاكم المخالفين تقية، لايكون إفطاره[1] مجزئاً، لأنّه ترك للواجب، لا أداء له علـى الوجـه الناقص، ولذلك ورد في مرسلة رفاعة: «فكان إفطاري يوماً وقضاءه أيسر علـيَّ مـن أن تضرب عنقي»[2] فوجوب القضاء في المقام لاينافي ما ذكرنا مـن الإجـزاء، لأنّ الإفطـار ليس أداء للمأمور به، بل هو ترك له، وقد عرفت أنّه لا دليل على إجزاء الترك. نعم الحج مع الوقوف فى اليوم الثامن اعتماداً على حكم حاكمهم من قبيـل الأداء النـاقص، ومثلـه الإفطار قبل الغروب، واستعمال ما لم يكن مفطراً عندهم، فإنّه من قبيل الأداء الناقص.

ومن ذلك تعرف إجزاء الحج إذا وقف تقية مع المخـالفين، ولـم يقـف فـي اليـوم التاسع، من دون فرق بين صورتي العلم بالمخالفة للواقع وعدمـه، ولايعـارض ذلـك مرسلة رفاعة حتى لو صح سندها، لما اعرفت من اختصاصها بصورة التـرك بـالمرة،

---

١. إذا كان الإفطار تقية من الدين وإنّه ما صنعتم من شيء في تقية فأنتم عنه في سعة فأي مانع من الحاق التـرك بالناقص بعد ضعف مرسلة رفاعة سنداً. وليس في غيرها من روايات الباب ما يشير إلـى القضـاء (*الوسـائل*، ج ١٠، ص ١٣١) وما بعدها فالمقام محتاج إلى مزيد تأمّل.

فرع: إذا اضطر إلى الإفطار في نهار الصوم الواجب تقية، يجب عليه الإمساك بعد زوال التقيـة وصـح صـومه وليس هو من ترك المأمور به مرة. وكذا اذا كان الواجب غير معين ولم يفطر بعد زوال التقية بـل يجـب عليـه الإمساك إذا كان بعد الظهر.

٢. *الوسائل*، باب ٥٧، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، حديث ٥.

فلاتشمل صورة الإتيان بالناقص. نعم إذا كان الحج المذكور في سنة الاستطاعة أشكل الاجتزاء به عن حج الإسلام، لعدم ثبوت الاستطاعة بالنسبة إلى الواقع الأوّلي، وثبوت الاستطاعة بالنسبة إلى البدل المأتي به على وجه التقية يتوقف على عموم تشريع التقية لمثل ذلك، وهو غير واضح.[١] اللّهم إلّا أن يستفاد مما دل على أنه لا تقية في متعة الحج، فإنّه يدل على ثبوت التقية في الحج في غير المتعة، وإطلاقه يقتضي عدم الفرق بين حج الاسلام وغيره، وما كان في سنة الاستطاعة وبعدها.

هذا وقد تلخص مما ذكرنا أُمور: (الأوّل): إجزاء العمل، (الثاني): عدم اعتبار عدم المندوحة الطولية، ولا العرضية،[٢] (الثالث): مشروعيه التقية ولو بلحاظ الجهات الأدبية، (الرابع): اعتبار الاضطرار إلى فعل التناقص في مكان التقية (الخامس): مشروعية التقية من غير المخالف ولو كان كافراً، (السادس): اعتبار كون الاختلاف في المذهب، لا في الموضوع، (السابع): أنّه يعتبر في الإجزاء وسقوط الأمر كون التقية بفعل الناقص، فلايحصل الإجزاء إذا كانت التقية بترك الواجب، (الثامن): أنّه لا فرق في الإجزاء بين الحج الذي هو مشروط وجوبه بالقدرة وبين غيره من العبادات التي وجوبها مطلق غير مشروط.

وربما يفصل في صحة الحج إذا كان الوقت في غير وقته للتقية بين صورة العلم بمخالفة حكم حاكمهم للواقع وصورة الجهل، فيبنى على البطلان في الأولى (إمّا) لرواية رفاعة السابقة الدالة على بطلان الصوم، بناء على التعدي عن موردها. ولكن عرفت أن موردها صورة ترك الصوم تقيه، فلايقاس المقام عليه مما كانت التقية بإتيان المأمور به على غير وجهه. مع أنّ سندها ضعيف (وإمّا) لأنّ العمدة في صحة الحج في الصورة المذكورة هو السيرة،[٣] والقدر المتيقن منها صورة عدم العلم بالخلاف

---

١. لايبعد شمول بعض الإطلاقات للمقام كما مر في التعليقة السابقة. وغيره كصحيح حماد أو الحلبي.

٢. إذا لم تف الإطلاقات في بعض الموارد فالعمل على القاعدة الدالة على اعتبار المندوحة.

٣. لايعد أنّ الأغلب في الحج في زمان الأئمةﷺ فرض شك المؤمنين في الوقت، وانّهم مع شكهم مضوا على حجهم تبعاً للناس، ولم يرد في أحاديثنا أمر بالقضاء فالسيرة المذكورة ممضاة لا محالة. وحال هذه السيرة في عدم إعادة الصلاة معهم أوضح، إذ لا أثر للأمر بقضاء الصلاة معهم مع كثرة الابتلاء بها.

وفيه: أنّه لو سلم إجمال السيرة ففي النص الدال على ثبوت التقية فـي الحـج كفايـة، بناء على أنّ مذهب المخالفين نفوذ حكم الحاكم وإن علم بمخالفته للواقع، كما يشهد بذلك تتبع كلماتهم، ودعوى جماعة منهم الإجماع على نفوذ حكـم الحـاكم مطلقـاً. فراجع.[١]

٢. كما هو المنساق من خبر أبي‌الورد ونحوه، وظاهر موثق سماعة، وبعض ما ورد في الصلاة معهم.[٢،٣]

٣. لأنّ المستفاد من النصوص المتقدمة كونها من قبيـل المـانع الشـرعي فيكـون عدمها من قبيل شرط الوجوب غير الواجب التحصيل، ولذا أجزأ الفعل مع المندوحة، ولا كذلك سائر الضرورات، فإنّها من قبيل العذر العقلي. فمع القدرة على رفعها بالمال ترتفع موضوعاً، فإطلاق دليل وجوب الوضوء التام يقتضي وجوب بذل المال لرفعها. نعم، قد يقال: إن وجوب بذل المال ضرر فيرتفع بعموم نفي الضـرر. إلّا أن يقـال: إنّ وجوب الوضوء حكم ضرري[٤] نظير وجوب الزكاة فيكون دليله مخصصاً لأدلـة نفـي الضرر، فيؤخذ بإطلاقه ويقدم على تلك الأدلة. أو يقال: إنّـه يسـتفاد ممـا دل علـى وجوب شراء ماء الوضوء بالمال الكثيـر. وسـيجيء إن شـاء الله فـي مبحـث التـيمم توضيح ذلك، فانتظر.

٤. ينشأ من احتمال كون ظاهر أوامر التقية كون المسح على الخفين ـ مثلاً ـ جـزءاً من الوضوء، فتركه ترك الوضوء. أو من احتمال كون الأمر بالتقيـة موجبـاً للنهـي عـن المسح على البشرة، فيمتنع التقرب به، فيفسد، كما علله به فـي *الـذخيرة*. ويـدفع الأوّل منع ظهور أوامر التقية في ذلك،[٥] غاية الأمر كونها ديناً يقتضي بدلية ما يوافق التقية عـن

---

١. قد يقال بأنّه لا يوجد ذلك في كلام العامة.

٢. راجع *الوسائل*، باب٣٣، ٣٥، ٤٣، من أبواب صلاة الجماعة.

٣. خبرا أبي‌الورد وسماعة ضعيفان فالعمدة الاخير، بل في الفرض لا خوف فلا موضوع للتقية.

٤. غير ظاهر فإنّ وجوب الوضوء كثيراً ما غير ضرري. والاستفادة المذكورة في المتن أيضاً ممنوعة.

٥. فإنّ دليل التقية إن كان هو السيرة فهي لاتدل على أنّ التقية تقلّب الواقع من المسح علـى الرجـل مـثلاً إلـى غسله، وإنّما هي تدل على عدم إعادة الوضوء بالغسل فقط. وإن كان هو الروايات فهي أيضاً لاتـدل علـى أنّ

←

الواقع، فيكون في طول الواقع، فالإتيان بالواقع مجزى مسقط للأمر. ويمكن دفع الثاني بأنّه لا وجه لاقتضاء الأمر بالمسح على الخفين للنهي عن المسح على البشرة حتى بناء على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، لاختصاص ذلك بالضد المضيق وليس منه المقام،[١] اللّهم إلّا أن يقال: إنّ التقية كما تكون بالفعل فتقتضي وجوبه وحرمة تركه تكون بالترك فتقتضي وجوبه أيضاً وحرمة الفعل والمسح على البشرة في نفسه مخالفة للتقية فيحرم،[٢] ولايصح التعبد به مع النظر عن وجوب المسح على الخفين تقية.

---

غسل الرجل ـ مثلاً صار جزءاً واقعياً ثانوياً ـ للوضوء مثلاً لأجل التقية، وإنّما تدل على سقوط جزئية المسح للوضوء وشرطيته للصلاة ومانعية التكتف مثلاً، فمخالفة التقية وإن كانت محرمة، لكنها لاتضر بالصحة. نعم، إن صح قوله‌ﷺ التقية ديني ودين آبائي. فيحتمل انقلاب الواقع بما تقتضيه التقية لأجله ويحتمل ما أفاده السيّد الأُستاذ‌رحمه‌الله في المتن من البدلية الطولية، لكن يبقى السؤال عن إجزاء إتيان الواقع للأمر فإنّ كون التقية ديناً يقتضي انحصار الأمر بغسل الرجلين مثلاً وانّه لا أمر بالمسح في حالها وانّه انقلب إلى الغسل والبدلية العرضية مع أنّها خلاف الفرض وخلاف الأدلة تقتضي التخيير بينهما واقعاً.

١. على أنّ في حكاية النهي الغيري عن المبغوضية بحثاً فلاحظ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*.

٢. الحرمة المذكورة عرضية ليست بذاتية، والحكم الذاتي وجوب التقية فإنّها من الدين، ولكنه لايدل على بطلان مسح البشرة كما أفاده أولاً. ومنه يظهر الحال في جوابه الآتي بقوله: قلت... .

نعم، يمكن أن يعلل بطلان مسح البشرة مثلاً بأنّ التقية أحلّت جزئيته بإسقاط الوجوب الضمني أو الغيري وعليه فالبطلان يستند إلى عدم الأمر به. مع الغض عن الترتب. ودعوى بقاء الملاك غير مسموع خصوصاً في التقية الوارد فيها ـ ولو بسند غير معتبر ـ انّها دين الإمام وأبائه‌ﷺ. بقيت في المقام فروع نذكر بعضها:

١. قال الشيخ المفيد‌رحمه‌الله: استفاض عن أميرالمؤمنين‌ﷺ أنّه قال: ستعرضون من بعدي على سبّي، فسبّوني، فمن عرض عليه البراءة مني فليمدد عنقة، فإنّ بريّ مني فلا دنياً له ولا آخرة (*الوسائل*، ج ١٦، ص٢٣٢).

أقول: هل البراءة من أميرالمؤمنين‌ﷺ عند التقية لاسيما عند خوف القتل حرام كما يظهر من هذه الرواية التي ادعى المفيد استفاضتها وكفى به ناقلاً ومدعياً وإن لم نجد له سنداً في غير كلامه‌رحمه‌الله ويظهر من غيرها أو أنّ المكلف مخير بين تحمل الضرر والبراءة أو اختيار الضرر أفضل أو أن البراءة كغيرها من المحرّمات عند التقية؟ الروايات (*الوسائل*، الباب ٢٩، من أبواب الأمر والنهي) في ذلك مختلفة متعارضة، على أنّها بأسرها ضعيفة سنداً على الأظهر، فإن اطمئن أحد بصدور بعض ما دلّ على حرمة البراءة منه‌ﷺ يحرم عليه التقية في ذلك وإلّا فالأحوط الحاق البراءة بغيرها من المحرمات في الحكم وما أفاده سيدنا الأستاذ الخوئي‌دام‌ظله في المقام أكثرة لايخلو عن إشكال وإيراد.

٢. عرفت من السيد الأُستاذ‌رحمه‌الله صحة العمل المتقي به عن الواقع على تفصيل أفاده وعرفت تفصيل المحقق الثاني‌رحمه‌الله وضعفه في كلامه‌دام‌ظله واعلم أنّ الشيخ الأنصاري استشكل في ارتفاع الآثار المترتبة على الفعل ←

→

لولا التقية إذا كان لدليل ثبوتها إطلاق أو عموم، نظراً إلى أنّ المرفوع في حديث الرفع ليس هو جميع الآثـار المترتبة على الفعل المضطر إليه، وإنّما المتيقن رفع خصوص المؤاخذة على الفعل.

**أقول:** تقدم في الفائدة السابعة حول رفع القلم أنّ المرفـوع هـو الحكـم والاعتبـار الشـرعي دون المؤاخـذة واستحقاق العقاب، ولا فرق في الاعتبار الشرعي بين كونه تكليفياً أو وضـعياً، اسـتقلالياً أو ضـمنياً، فالفعـل الضطراري والمتقى به كعدمه فلايترتب عليه آثاره فلا حدّ على شارب الخمر اضطراراً ولا تعزيـر علـى أكـل بعض اللحوم المحرمة تقية ولا كفارة على من أفطر من نهار رمضان تقية وهكذا، وإن شئت فقل إنّ مـا يتقـى به فعلاً وتركاً من الدين فلايعقل ترتب آثاره عليه وان كانت نسبتها إلى ما يتقي به نسبة الحكم إلى الموضـوع لا نسبة الحكم إلى المتعلق ويؤيده ما عن أبي‌الحسن عليه السلام في الرجل يستكره علـى اليمـين فيحلـف بـالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي ما أكرهـوا عليـه ومـا لـم يطيقوا وما اخطاؤوا (الباب ١٢، من أبواب كتاب *الا يمان* من *الوسائل*).

لأنّ الحلف بهما وإن لم يكن صحيحاً حال الاختيار لكن استشهاده بحديث الرفع أقوى شاهد علـى أنّ الرفـع يشمل جميع الآثار وإنّما جعلناه مؤيداً لا دليلاً مع صحة سنده، لأنّ مصدره المحاسن ولم يصل نسخته بسـند معتبر إلى المجلسي والحر (رحمهما الله تعالى).

وأمّا إذا اتلف مال مسلم تقية فهل يضمنه كما في الاضطرار أم لايضمنه؟ فيه وجهان: دليـل الضـمان أنّ أدلـة التقية امتنانية فلاتشمل ما يخالف الامتنان للغير. كما صرح به سيدنا الأُستاذ الخوئي دام ظله وجه الجواز ما يخطـر ببالي من أنّ التقية وإن شرعت للامتنان على المؤمنين، لكن لا لمطلق الامتنان، بل إنّما جعلت التقيـة لـيحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية (فلا تقية) كما قاله الباقر والصادق عليهما السلام في خبـري محمّـدبن‌مسـلم والثمـالي (*الوسائل*، ج ١٦، ص ٢٣٤ و ٢٣٥) مقتضى ذيل الحديث بقاء التقية ونفوذها مالم تبلغ الدم. فتأمل. فإنّه إن تـم لجرى في ما يخالف الامتنان على نفس المكلف، ما إذا باع داره أو ثيابه لصرف ثمنها في ما يلزم عليه تقيـة. ولا أظن بفقيه يلتزم به ويحكم ببطلان البيع وحرمة تصرفة في ثمنه وربما يهلك من جراء هذا الحكم.

والعمدة في المقام هو رفع الجزئية والشرطية والمانعية بالتقية إذا كان لا دلتها إطلاق أو عموم يشمل غير حال الاختيار ولم تكن لُبّية وإلّا لا إشكال في رفعها في حالة الاضطرار والتقية وغيرهما، لأنّ المتيقن اعتبارها في غير هذه الحالة. وأيضاً محل الكلام في المانعية هي المانعية المنتزعة عن النواهي الغيرية كالنهي عـن الصـلاة فيما لايؤكل لحمه، وأمّا المانعية المنتزعة عن النهي المستقل كعـدم كـون المكـان مغصـوباً أو مـاء الوضـوء مغصوباً، فهي خارجة عن محل البحث، فإنّ حرمة التصرف فيه إذا ارتفعت بالتقية ترتفع مانعيتـه فـي الصـلاة والطهارة بالتبع. ويمكن الاستدلال على الإجزاء بوجوده:

**أولها:** حديث الرفع فإنّه يدل على رفع الجزئية والشرطية المضطر إلى تركهما والمانعيـة المضـطر إلـى فعلهـا برفع الأمر أو النهي الضمني أو الغيري. وأمّا صحة المركب الفاقد عن الجزء أو الشرط أو الواجد للمانع فهو بما دل على أن الصلاة لاتسقط بحال (في صحيح زرارة الوارد في المستحاضة: ثم تصلي ولاتـدع الصـلاة علـى حال، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عماد دينكم) وذيله يدل على سريان الحكم لغيرها من المكلفين.

بل بما علم من الخارج من عدم سقوطها بتعذر كثير من قيودها. وإن شئت فقل: إنّ هذا الوجه يختص بالصلاة

←

فقط، إذا لم تكن مندوحة في تمام الوقت.

ثانيها: موثقة أبي‌بصير على المشهور: قال سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه؟ فقال: لا، إلّا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه (*التهذيب*، ج٣، ص ١٩٤، ح٣٩٧) أقول: الكلام فيه هو الكلام في سابقها ظاهراً.

ثالثها: في الصحيح عن الباقر عليه السلام: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له (*الوسائل*، ج ١٦، ص ٢١٤). أقول: فإن دعت التقية الى ترك الجزء أو الشرط أو إلى ارتكاب المانع فمعنى إحلاله سقوط الوجوب الضمني أو الغيري أو الحرمة الغيرية لا غير وعليه فلايحتاج تصحيح المركب وإبقاء أمره الاستقلالي بالمركب إلى محاولة مستأنفة، لأنّ التقية لم تذهب بهذا الأمر بل بما عرفته، وهذا الكلام يجري في الأوّل والثاني أيضاً لكن الرواية لا إطلاق ولا قرينة فيه على عدم اعتبار المندوحة فإنّ المأمور به هو الطبيعي دون الفرد والاضطرار إلى الفرد لايكون اضطراراً إلى الطبيعي. فمع المندوحة لايصدق الاضطرار. وهذا الحديث ينفع في كل الواجبات المركبة من الأجزاء والشرائط كالحج مثلاً فضلاً عن غيرها.

نعم، إنّ للسيّد الأُستاذ الخوئي دام ظله كلاماً طويلاً في عدم دلالة الرواية على حلية الوجوب والحرمة الغيريين واختصاصها بالواجبات والمحرمات النفسية. والمتأمل فيه يعلم أنّه غير تام والأقوى ما عرفته لا ما أفاده (*التنقيح*، ج ٤، ص٢٧٣ـ٢٧٨).

رابعها: الروايات الخاصة كقول الصادق عليه السلام في صحيح حماد أو الحلبي: من صلى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله (في الصف الأوّل) (*الوسائل*، ج٨، ص٢٩٩ و ٣٠٠ الباب الخامس، من أبواب الجماعة).

للحديث دلالة قوية في الاجتزاء بفعل المتقى به وإجزائها عن الواقع وهو كالنص في عدم اعتبار المندوحة، وليس فيه فرض خوف، نعم يشمله بإطلاقه أو بطريق أولى.

وفي التعدي عن الصلاة إلى غيرها وجهان من الأولوية فإنّ الصلاة من أعظم العبادات، ومن أنّ التقية في الصلاة كثير الابتلاء فلولا الإجزاء لوقع المكلف في حرج أو تعب. ولا علم لنا لعلل الأحكام، وهذا هو الأظهر.

ثمّ إنّ هذا الحديث حديث حماد أو الحلبي، كالصريح في عدم اعتبار المندوحة، لكن في التعدّي عن الصلاة إلى سائر العبادات تأمّلاً، وإن يظهر من بعض كلمات سيدنا الأُستاذ الخوئي المفروغية عن صحة التعدي. وعلى ما ذكرنا يشكل الرمي والحلق والذبح يوم التاسع إذا كان عند الناس يوم العاشر وإن جوزنا الوقوف معهم يوم الثامن إذ يجوز للمحرم إتيانها يوم العاشر الواقعي بلا خوف أصلاً.

واعلم أنّ مثل هذا العمل بداعي التأليف والتحابب من دون خوف من ضرر إنّما هو أمر تعبدي خاص بمورد الصلاة وحدها ولايجوز فعل حرام أو ترك واجب نفسي أو ضمني آخر بهذا الداعي، والله اعلم.

ومثله صحيح زرارة في حديث: ولاتدع الصلاة معهم وخلف كل امام. ثم قال: ما أراك بعد إلّا ههنا، يا زراره، فأي علة تريد أعظم من أنّه لايأتم به؟ ثم قال: يا زرارة، أما تراني؟ قلت: صلوا في مساجدكم وصلوا مع أئمتكم (*المصدر*، ص ٣٠٠).

ويؤيد ذيله (صلوا في مساجدكم) بعض الروايات غير المعتبـرة سـندا المشـتمله علـى قولـه عليه السلام صـلوا فـي عشائركم. وغيره. وأمّا قوله عليه السلام: (صلوا عشائركم) فهو أجنبي عن المقام ظاهراً، لأنّه من الوصل دون الصـلاة. ثمّ إنّ سيدنا الأُستاذ الخوئي بعد مناقشته في دلالة الرواية على الإجزاء فصّل في المقام وقـال بـالإجزاء فـي خصوص الموارد المنصوصة كغسل الرجلين والغسل منكوساً وترك القرائة في الصلاة خلفهـم وامثالهـا، فـإنّ الأمر بها إنّما هو جعل المصداق للطبيعة المأمور بها تقية فيسقط الأمر بها إذا أتى بذلك المصداق. وأمّا إن لـم يرد أمر بالتقية في خصوصه فإن كان الموارد مما يكثر الابتلاء به كالتكتف في الصلاة وغسل الـرجلين ـ مـع قطع النظر عن كونه مورداً للامر به بالخصوص ـ فلا مناص فيه من الالتزام بالصحة والإجزاء فإنّ عدم الـردع عما جرت به السيرة وعدم الأمر بالإعادة والقضاء يدل على الإمضاء. ومن هذا القبيل الوقـوف بعرفـات يـوم الثامن من ذي الحجة مع الشك في هلال الشهر. وإن لم يكن مما يكثر الابتلاء به، بل كان مما يندر الابتلاء به ولميكن بمرئي من الأئمة عليهم السلام فلا دليل على الإمضاء كالوضوء بالنبيذ والمسح على الخفين والوقوف بعرفة مع العلم بكون اليوم ليس بثامن لذي حجة، فيحكم بالبطلان وإن كانـت التقيـة واجبـة (*التنقيح*، ج ٤، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٦)

ثمّ إنّه رحمه الله ذهب إلى اختصاص الصحة والإجزاء بالتقية عن العامة لا عن الكفار ولا عن جميـع العامـة بـل عن العامة القائلين بخلاف الخلفاء الأربعة دون الخوارج القائلين بخلافة الخليفتـين لعـدم كثـرة الابـتلاء لهـم كالوضوء بالنبيذ على ما مر.

والحق شمول التقية لجميع العامة حتى من الزيدية للاطمينان بعدم الفرق بينهم وإن لم نقل بإطلاق الأدلة.

(فرع): يرتفع الخوف بمجرد الدخول معهم في الصلاة صورة ولايحتاج إلى قصد الاقتداء جزماً وعليه لا وجه لسقوط القرائة عن المصلي فإنّه يصلي صلاته معهم، لكن الروايات المتقدمة لم تشر إلى ذلك بوجه ولـم يـذكر الأئمة وجوب القرائة للشيعة وهذا يدل على سقوط القرائة عنهم. نعم، فـي صـحيح ابـن يقطـين قـال: سـألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لايقتدي بصلاته، والإمام يجهر بالقرائـة؟ قـال: اقـرء لنفسـك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس (الباب ٥٢، من أبواب القراءة). وتؤيده مرسلة محمّدبن أبي حمزة. وهذا المقدار يكفي لإيجاب القراءة وعدم الاقتداء بهم حقيقة خلافاً لبعض الفقهاء في ذلك. وسيأتي كلام آخر في التقية في الفصل ٣٢.

**تفصيل وتدقيق**

المأمور بالتقية إمّا يترك وظيفته الأولية والثانوية معاً وإما يترك الثانوية فقط، ففي الأول إذا قلنا بانقلاب الواقع الأولي إلى الثانوي يبطل العمل بترك لتقية. وإن لم نقل به لعدم دلالة السيرة والنصوص على ذلك كمـا أشـرنا إليه، فلا موجب لبطلان العمل الواجب المركب وإن استحق العقاب بترك التقية الواجب كـالوقوف بعرفـة يـوم الثامن ـ وهذا اليوم الذي اكتب هذه الكلمات يوم عرفة وعصرها من عام ١٤١٩ هـ ق ـ لكـن عصـيانه هـذا لايضر بحجّه. فإنّ الوقوف بعرفة اليوم الثامن لم يصر جزءاً للحج الواجب بأدلـة التقيـة علـى الفـرض. وأمّـا الوقوف يوم التاسع فقد سقط وجوبه للتقية. وفي الثاني فإن كانت الوظيفه من المعاملات. فهـي صـحيحة وان اثم بترك التقية فان مثل هذه الحرمة لاتدل على فسادها وإن كانت في العبادات فإن كـان المتقـى بـه، الفعـل

←

(فان قلت): التقية واجبة، وهي عبارة عن المسح على الخف، فترك التقية الذي هو حرام ترك المسح على الخف، وهو لاينطبق على المسح على البشرة، (قلت): الواجب الذي تقتضيه هو المداراة لهم والمجاراة معهم، والحرام ترك ذلك. بحيث يظهر الخلاف لهم، وهذا الحرام يحصل بالمسح على الرجل حتى لو مسح على الخف أيضاً. ومثله: أن يقول مذهبي وجوب المسح على الرجل، أو مذهبي عدم الاجتزاء بالمسح على الخف، ونحو ذلك مما يدل على الخلاف لهم. هذا لو كانت التقية واجبة، أمّا لو كانت مستحبة فلا مجال للبطلان[١] والظاهر أنّه لا فرق بين كون خوف الضرر المأخوذ موضوعاً لوجوب التقية ملحوظاً طريقاً إلى الضرر الواقعي وملحوظاً موضوعاً في قبال الواقع، أمّا على الثاني فالبطلان واضح، لثبوت التحريم واقعاً؛ الموجب لفساد العبادة وأما على الأوّل فالظاهر أنّه كذلك وإن لم يكن ضرر واقعاً ولا تحريم كذلك لأنّ الخوف بعد ما كان طريقاً ووجب ظاهراً العمل به كان الجري على خلافه تجرءاً بحكم المعصية في المنع من صلاحية التقرب.

**(إذا اعتقد التقية أو تحقق احدى الضرورات الآخر فمسح على الحائل، ثمّ بان أنّه لم يكن موضع تقية أو ضرورة ففي صحة وضوئه إشكال).**

ينشأ من الإشكال في كون الخوف ملحوظاً موضوعاً في نفسه أو طريقاً صرفاً، فعلى الأوّل يلزم القول بالصحة لتحقق الموضوع، وعلى الثاني بالبطلان لخأ الطريق، ولا دليل على الإجزاء، ولايبعد أن يقال: إنّ اعتقاد الضرورة إن كان من اعتقاد عدم القدرة فالحكم بالبطلان متعين إذ لا مجال لاحتمال الموضوعية في مثله، لعدم الدليل

---

كالتكفير وقول آمين وصلاة الجماعة فتركه لايبطل صلاته فإنّها مطابقة للمأمور به الواقعي وعدم دلالة أدلة التقية على كونها من أجزاء الصلاة وشروطها واقعاً. وإن كانت التقية في الترك ففعله المكلف عصياناً فإن كان غير داخل في حقيقة المأمور به كالقنوت فالحكم هو صحة العمل لأنّ وجوب ترك القنوت الماتي به لايبطل الصلاة. وإن كان جزءاً أو شرطاً واجباً للمأمور به كالسجدة على التربة والمسح على البشرة فهو باطل لما تقدم من أنّه لا امر له ولأنّه مبغوض لكونه مخالفاً للتقية؛ نعم، إن أتى به ثانياً مطابقاً للتقية صحت العبادة إلّا أن تضرّ الزيادة بالعبادة كما في الصلاة فتبطل لأجلها.

١. خوف الضرر موضوع للتقية الواجبة والمداراة والموادة موضوعة للتقية المستحبة.

عليها. وإن كان من قبيل اعتقاد الضرر فإن كان الأمر بالعمل الواقع حينئذٍ حرجاً عرفاً فالحكم الصحة، وإن انكشف عدم الضرر، لعدم الفرق بين دليلي الحرج والضرر في نفي الواقع، وإن لم يكن حرجاً عرفاً فلا دليل على الصحة، إذ لم يثبت من أدلة خوف الضرر أو اعتقاده موضوعية الخوف والاعتقاد، بل مقتضى الجمع العرفي بينها وبين أدلة موضوعية الضرر هو طريقية الخوف، كما سنشير إلى ذلك في مبحث وضوء الجبيرة.

وأمّا في التقية فإن كان الخطأ في كون المتقى - بالفتح - عدواً أو في كون رأيه مخالفاً للواقع، فالحكم البطلان، لعدم الدليل على الصحة وأدلة مشروعية التقية مختصة بصورة المفروغية عن ثبوت العداوة ومحالفة رأي العدو للواقع، فلاتصلح للاعتماد عليها في ظرف انتفاء أحدهما. نعم، لو كان الأمر بالجري على خلاف التقية حرجاً عرفاً فالحكم الصحة لما سبق وإن كان الخطأ في ترتب الضرر على مخالفة التقية فلا تبعد الصحة أيضاً، لظهور أدلة التقية في موضوعية الخوف.[1]

**(إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقية أو ضرورة، فإن كان بعد الوضوء فالأقوى عدم وجوب إعادته (١)، وإن كان قبل الصلاة، إلّا إذا كانت بلة اليد باقيه، فيجب إعادة المسح (٢)، وإن كان في أثناء الوضوء فالأقوى الإعادة إذا لم تبق البلة).**

١. هذا لا مجال له، بناء على اعتبار عدم المندوحة في صحة الناقص[2] ولو

---

١. هذا في التقية الواجبة. وأمّا التقية المستحبة فموضوعها المجاملة والمداراة.

وقال سيدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله في بعض كلامه في شرح المقام: انّ التقية شرّعت في العبادات لمحض المجاملة والمداراة مع العامة سواء كان في تركها ضرر على المكلف أم لم يكن. وفي غير العبادات وجوب التقية أو جوازها إنّما يدور مدار احتمال الضرر احتمالاً عقلائياً، فالخوف وقتئذ تمام الموضوع لوجوب التقية أو جوازها، ولايعتبر في ذلك أن يكون في ترك التقية ضررا واقعاً (*التنقيح*، ج ٤، ص٣٢٨).

أقول: أدلة التقية على قسمين منها لدفع الضرر كما هو معناها ومنها ما هو للأعم منه لكنه مختص بالصلاة ولايشمل سائر العبادات. وكون موضوع التقية في غير العبادات هو الخوف دون الضرر ممنوع والأظهر ما أفاده سيدنا الأُستاذ الحكيم كما يظهر للمتأمّل.

٢. كما هو الأظهر لعدم دليل على التقية في الوضوء مع المندوحة، ثمّ إنّ وجوب الاعادة في كلام صاحب *العروة* موقوف على عدم فوت الموالاة مضافاً إلى بقاء البلة.

بتأخير، فإنّه إذا زال السبب انكشف فساد الوضوء من أوّل الأمر، لانكشاف وجود المندوحة. نعم، له مجال بناء على أنه لايعتبر في صحة الناقص عدم وجود المندوحة بالتأخير. ومنشأ الخلاف حينئذٍ في وجوب الإعادة وعدمه الخلاف في كون دليل صحة الوضوء الناقص للمعذور هل يدل على كونه بمنزلة الوضوء التام من جميع الجهات حتى بلحاظ ما بعد زوال العذر من الغايات، أو لا دلالة له على ذلك؟ وعلى الثاني، فهل يكون مقتضى الأُصول العملية هو ذلك أو لا؟ فيه قولان، نسب كل منهما إلى جماعة من الأساطين. واستدل في *الذخيرة* على الأوّل - بعد أن نسبه إلى *المبسوط* و*المعتبر* - بعموم الآية، يعني بها قوله تعالى: «**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ**»[1] وعلى الثاني - بعد أن نسبه إلى الجماعة بأنّها طهارة شرعية، ولم يثبت كون ذلك - يعني ارتفاع العذر - ناقصاً.

والتحقيق: أنه بعد البناء على عدم اعتبار عدم المندوحة في صحة الوضوء الاضطرارى فالظاهر من دليل مشروعية كونه فرداً للماهية كالفرد التام، غاية الأمر أن فرديته إنّما تكون في حال العذر كما أن التام إنّما تكون فرديته في حال عدمه، وعليه يكون كل منهما في عرض الآخر فيترتب على كل منهما ما يترتب على الآخر من غير فرق بينهما، فكما أن مقدمية التام لاتختص بما قبل طروء العذر من الغايات، بل يترتب عليه جميع الغايات الموقوفة على صرف الماهية، من غير فرق بين ما يكون قبل طروء العذر وما يكون بعده، كذلك الناقص لاتختص مقدميته بما قبل زوال العذر، بل كما هو مقدمة لما كان في حال العذر من الغايات يكون مقدمة لما بعد زواله، واحتمال خلاف ذلك في الناقص خلاف إطلاق دليله، كاحتمال خلاف ذلك في التام.

**وبالجملة:** بعد البناء على ظهور دليل مشروعية الناقص ولو مع المندوحة لاينبغي التشكيك في ظهوره في كون الناقص كالتام، ويكون مقتضى الجمع بين هذا الدليل وإطلاق ما دل على وجوب الوضوء التام مطلقاً، هو تقييد الثاني بصورة عدم العذر،

---

١. *راجع الوسائل*، باب٣٣ ـ ٣٥، من أبواب صلاة الجماعة.

فيكون الوضوء الصحيح لغير المعذور هو التام وللمعذور هو الناقص، فيترتب على كل منهما من الغايات ما يترتب على الآخر بلا فرق بينهما.

وكذا الحكم لو لم يبن على تقييد إطلاق دليل وجوب التام بدليل وجوب الناقص، بل على بدلية الناقص عن التام على نحو يفي بتمام مصلحته فيكون التـام فـي حـال العذر واجباً والناقص واجباً بدلاً على نحو البدلية التامة عنه، كما هـو محتمـل أدلـة مشروعية التقية بعد الجمع بينها وبين أدلة الواقع الأوّلي، فإنّ العمل المتقي به بعـد مـا كان بدلاً عن الواقع ووافياً بتمام مصلحته كان مجزئاً عنه، ولو مع ارتفـاع التقيـة، لأنّ الإتيان به امتثال للأمر بالواقع كالإتيان بالواقع نفسه، فلا موجب للإعادة بعـد ارتفـاع العذر.

نعم لو بني علـى اعتبـار عـدم وجـود المندوحـة فـي صـحة النـاقص فـاللازم حينئذ القول بوجوب إعادته بعد زوال العذر لو كان قد وقع مشروعاً صحيحاً، كما لـو توضأ المعذور في آخر الوقت فصـلى وبعـد خـروج الوقـت زال عـذره ولـم يكـن قد أحدث. ووجه ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الوجه في اعتبار عدم المندوحة كون الدليل مسوقاً مساق جعل شيء على المكلف في فـرض سـقوط التكليـف الأولـي لأجـل العذر، فلايدل على انتفاء مـلاك الفعـل التـام ومصـلحته فـي تـرك الحـال، فيكـون إطلاق دليل وجوبه الشامل لحال العذر محكماً، فيدل علـى بقـاء مناطـه فـي حـال العذر.

ولأجل ذلك قيل بوجوب المبادرة إلى التام لو علم بطروء الاضـطرار فـي أثنـاء الوقت إلى تركه ـ كما تقدم في المسألة السابعة والثلاثين ـ فإذا كـان إطـلاق دليـل التام يقتضي وجود المناط فيه تعييناً حتى في حال العذر بحيث يحرم تفويته اختياراً، ولم يكن دليل مشروعية الناقص مزاحماً له في ذلك، بل إنّما يكون دالاً علـى جعـل شيء على المكلف في تلك الحال، من دون دلالة على وفائه بمصلحته، وأنّه بمنزلتـه مع جميع الجهات، فكيف لايجب فعله بعد زوال العذر ويحرم تفويتـه؟ فـإنّ إطـلاق دليله إذا كان دالاً على وجوبه بالإضافة إلى الغاية الواقعة في حال العذر، ولـذا قيـل

بوجوب المبادرة إليه لو علم بطروء الاضطرار في أثناء الوقت، فلأن يدل على وجوبه بالإضافة إلى الغاية الواقعة بعد زوال العذر بطريق أولى، ومقتضى ذلك وجوب الإعادة (فان قلت): إذا كان تجب الإعادة بالإضافة إلى الغاية التي تكون بعد زوال العذر فالواجب إعادة الغاية التي فعلت في حال العذر أيضاً، لعدم وقوعها تامة، (قلت): هذا مسلم بالنظر إلى القواعد الأولية، لكن وجب الخروج عنه لظهور النص والفتوى في الإجزاء، إلّا أن الإجزاء أعم من حصول تمام الغرض، إذ قد يكون لعدم إمكان تدارك المقدار الفائت، وحينئذٍ يحتاج في الاجزاء بالنسبة إلى الغايات الأُخر إلى الدليل، وهو مفقود لاختصاص دليل البدلية بحال الاضطرار، فلايشمل صورة ارتفاعه، فيتعين فعل التام وعدم الاجتزاء به.

ومن هنا تعرف أنّ اعتبار عدم وجود المندوحة في صحة الناقص المذكور في المسألة الخامسة والثلاثين، ووجوب المبادرة إلى التام المذكور في المسألة السابعة والثلاثون، ووجوب الإعادة المذكور هنا، متلازمة في مقام استفادتها من الأدلة. ولا مجال للتفكيك بينها، كما وقع في المتن.

كما أنّ مما ذكرنا تعرف أنّه لا مجال للأُصول العملية في المقام، لأنّه إن كان دليل مشروعية الناقص ظاهراً في تقييد دليل وجوب التام كان مقتضاه عدم وجوب الاعادة، وإن لم يكن ظاهراً في ذلك كان مقتضى إطلاق وجوب التام وجوب الاعادة، ولا مجال للأصل مع الدليل. نعم لو فرض إطلاق في دليل وجوب التام، مع عدم ظهور دليل الناقص في كونه بمنزلة التام، كان مقتضى استصحاب الحدث الثابت قبل فعل الناقص ـ الذي لا مجال للتشكيك في مانعيته من الصلاة ـ هو وجوب الإعادة، للشك في ارتفاعه بفعل الناقص. ولا مجال لمعارضته باستصحاب صحة الصلاة الناقصة، لعدم اليقين السابق بصحة هذه الصلاة، بل هي مشكوكة من أوّل الأمر. اللّهم إلّا أن يقال: كانت هذه الصلاة بحيث لو فعلت قبل زوال العذر كانت صحيحة، فهي على ما كانت. لكن لو سلم كان المرجع بعد التساقط قاعدة الاشتغال، الموجبة للإعادة. فتأمّل جيداً.

وممّا ذكرنا تعرف أنّه إذا زال السبب المسوغ للوضوء الاضطراري فإن كانت

الضرورة التقية لم تجب الإعادة، وإن كانت غير التقية وجبت الإعادة.

٢. أمّا في الضرورة غير التقية فواضح، لما عرفت. وأمّا في التقية فلقصور الأدلة عن إثبات الصحة في مثل الفرض، وقد عرفت أنّ موثق سماعة المتقدم[١] قد تضمن وجوب فعل الواقع مهما استطاع، الصادق عرفاً في المقام، ومجرد التأخير آناً ما لايعتد به في نفي الاستطاعة عرفاً. نعم، إذا كان زمان ارتفاع التقية معتداً به عرفاً لبعده، لم يبعد شمول أدلة التقية.[٢]

## ٤٠. بناء المسجد في الأرض المفتوحة عنوة

الخراب لايستوجب فواته (أي فوات عنوان المسجدية)، لعدم الدليل عليه، والأصل يقتضي بقاءه.

لكن في *المسالك*: «هذا في غير المبني في الأرض المفتوحة عنوة، حيث يجوز وقفها تبعاً لآثار التصرف، فإنّه ينبغي حينئذٍ بطلان الوقف بزوال الآثار، لزوال المقتضي للاختصاص، وخروجه عن حكم الأصل...».

وفيه: أنّ الملك آناًما ـ ولو تبعاً للآثار ـ يكفي في صحة الوقف، واذا صح كان مؤبداً ولو للاستصحاب. نعم، يقع الإشكال في ثبوت الملكية. ولو تبعاً للآثار، فإنّه لا دليل عليه، كما أشرنا إلى ذلك في *نهج الفقاهة*. وحينئذ يشكل أصل وقفها مسجداً، لعدم الدليل على صحة التصرف فيها بذلك، وإن ادعى شيخنا في *الجواهر* في كتاب الوقف السيرة القطعية على اتخاذ المساجد فيها. بل المعلوم من الشرع جريان أحكام المساجد على مساجد العراق ونحو من البلاد المفتوحة عنوة، وإن كان في كتاب البيع حكى عن *المبسوط* وغيره المنع من التصرف فيها، حتى ببنائها مساجد وسقايات، وأنه لو تصرف بذلك أو غيره كان باطلاً، وهو الذي تقتضيه القواعد الأولية.

---

١. *الوسائل*، باب ٥٦، من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.

٢. *المستمسك*، ج ٢، ص ٤١٠ـ٤١٨.

والسيرة لم تثبت في مورد علم بأنّ أرض المسجد مما كان عامراً حين الفتح، وأنه لم يخرج عن ملك المسلمين ولو ببيع السلطان، وأنّه لم يكن ذلك التصرف بإذنه. وليس التصرف فيها بجعلها مسجداً إلّا كسائر التصرفات التي ذكرو أنّها لاتجوز في أرض المسلمين إلّا بالإذن من وليهم كبنائها دوراً ومنازل وسقايات ونحو ذلك، والسيرة في جميع ذلك لم تثبت بنحو يخرج بها عن القواعد.[١و٢]

## ٤١. حكم التقية في الصوم

**(إذا افطر تقية من ظالم بطل صومه).**

لما تقدم في المكره. وقال في *المدارك* ـ بعد ما اختار الصحة في المكره ـ : «وفي معنى الإكراه: الإفطار في يوم يجب صومه للتقية، أو التناول قبل الغروب لأجل ذلك». ونحوه في *الذخيرة*. وقال في *الحدائق*: «قالوا: في معنى الإكراه: الإفطار في يوم...». فكأنّ الخلاف فيه مبنى عندهم على الخلاف في المكره.

نعم، ظاهر جملة من النصوص الواردة في الأمر بالتقية. صحة العمل الجاري على طبق التقية وإن وجد مانعاً أو فقد شرطاً أو جزءاً، مثل المصحح عن أبي‌عمر الأعجمي: «قال لي أبوعبدالله عليه السلام: يا أباعمر، إنّ تسعة أعشار الدين التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء، إلّا في النبيذ، والمسح على الخفين»[٣] فإنّ استثناء المسح على الخفين يقتضي شمول المستثنى منه للحكم الوضعي، ومصحح

---

١. ونحن فصلنا البحث في كتابنا *الارض في الفقه* وقلنا: إن جواز البيع الأرض المذكورة لأجل حق الاولوية ببناء دار أو زراعة ولايعتبر في البيع الملك كما اشتهر بنحو لايصح بيع ما تعلق به حق الأولوية، ولا معنى لملكية المفتوحة عنوة تبعاً للآثار. وما أفاده الماتن من إنكار السيرة متين وان لم أجد لحد الآن في بلدة قم (*نهج الفقاهة*) حتى أقف على نظره الشريف مفصلاً ولابُدّ للمحقق من مراجعة كتاب *الأرض في الفقه* وهو في هذه الايام تحت الطبع.

٢. *المستمسك*، ج١، ص٥٠٧ و ٥٠٨.

٣. لاحظ صدر الرواية في *الوسائل*، باب ٢٤، من أبواب الأمر بالمعروف، حديث٢، وذيلها في باب ٢٥، حديث٣.

زرارة: «قلت له: في مسح الخفين تقية؟ فقال عليه السلام: ثلاثة لا أتقـي فـيهن أبـداً: شـرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج[١] وفي رواية أبي الصباح عن جعفر بن محمّد عليه السلام: إنّ الله علم نبيه التنزيل والتأويل فعلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله علياً قال: وعلمنا الله ثم قال: «... ما صنعتم من شيء، أو حلفتم عليه من يمين في تقية، فأنتم منـه فـي سـعة»؛[٢] فـإنّ إطلاق السعة يقتضي الصحة، فتأمّل. وموثق سماعة: «وإن لم يكن إمام عـدل فليـبن على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أُخرى، ويجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله، ثم ليـتم صـلاته معـه علـى مـا استطاع فإنّ التقية واسعة. وليس شيء من التقية إلّا وصاحبها مأجور عليهـا إن شـاء الله».[٣] وقريب منها غيرها. وحينئذ لا مانع من الالتزام بالصحة في المقام، كما صـريح جماعة، بل هو المشهور في غير المقام. فراجع ما تقدم في الوضوء.

نعم، القدر المتيقن صورة ما لو كان العمل موافقاً لمذهبهم من حيث الحكم الكلي، مثل استعمال ما ليس مفطراً عندهم مع كونه مفسراً عندنا كالارتمـاس. أمّـا لـو كـان موافقاً لمذهبهم من حيث الموضوع الخارجي، فإنّ شمول النصوص له غير ظاهر، كما لو ثبت عندهم هلال شوال فانظروا، فإنّ الإفطار معهم ليس موافقة لهم إلّا في اعتقاد كون يوم الإفطار عيداً وهو من قبيل الموضـوع لا الحكـم، إلّا أن يرجـع ذلـك إلـى مذهبهم في الحكم بحجية الشهادة، أو في حجية حكم حكامهم التي هـي مـن قبيـل الحكم الكلي الظاهري ولا فرق بين الحكم الواقعي والظاهري فـي دخولهمـا تحـت دليل الأجزاء. ويشير إليه خبر أبي الجارود: «إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي، فقـال عليه السلام: الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس».[٤]

---

١. *الوسائل*، باب ٢٥، من أبواب الأمر بالمعروف، حديث ٥.

٢. *المصدر*، باب ١٢، من أبواب الايمان، حديث ٢.

٣. *المصدر*، باب ٥٦، من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٢.

٤. *المصدر*، باب ٥٧، من أبواب ما يمسك منه الصائم، حديث ٧.

إلّا أن يقال: أدلة الإجزاء مختصة بالعمل الناقص الموافق للتقية، مثل الوضوء مع المسح على الخف، أو غسل الرجلين، والصلاة مع القراءة بدون البسملة، والصوم مع الارتماس ونحو ذلك. ولاتشمل صورة ترك العمل الواجب بحيث تقتضي عدم وجوب قضائه إذا كان مما يقضي. والإفطار في عيدهم من قبيل ذلك، لأنّ الموافقة لهم في جواز الإفطار، لا في صحة الصوم، لأنّه خلاف معتقدهم، فنفي القضاء يحتاج إلى دليل مفقود. ومجرد كون المورد من باب الموافقة لهم في الحكم الكلي غيركافٍ في نفي القضاء مع كون مذهبهم جواز الإفطار وعدم صحة الصوم. فالمقام نظير ما لو كان مذهبهم ترك صلاة موقتة، فتركها تقية، فإنّ ذلك لايوجب نفي القضاء.

وبالجملة: الأدلة ظاهرة في إجزاء العمل الناقص إذا كان الموجب لنقصه التقية، فيسقط الأمر به، ولايحتاج إلى الإعادة. ولاتعرض فيها لسقوط الأمر بالفعل إذا كانت التقية تقتضي تركه. ومن الأوّل ـ الذي هو موضوع النصوص ـ : الإفطار عند سقوط القرص تقية، فإنّه موافقة لهم فى مذهبهم فى امتثال الحكم الكلي الواقعي، وهو انتهاء اليوم بسقوط القرص.

وما في *الجواهر* من الإشكال فيه وفي الإفطار في عيدهم ـ بالشك في شمول دينية التقية لمثل ذلك، الذي مرجعه إلى موضوع مصداقاً أو مفهوماً لا إلى حكم غير ظاهر، فإنّ الاختلاف في المسح على الخف، وجزئية البسملة، ومانعية التكتف أيضاً اختلاف في مفهوم الموضوع، ولا ريب في ثبوت التقية فيها، وأنّها من الدين، فالاختلاف في الموضوعات المستنبطة اختلاف مذهبي تشمله أدلة التقية.

نعم، الاختلاف في الموضوع من جهة الأمور الخارجية ليس اختلافاً مذهبياً، فلاتشمله الأدلة الخاصة بها، مثل الاختلاف في العيد للاختلاف في الرؤية وعدمها. وأمّا لو كان من جهة الاختلاف في الحكم الظاهري للاختلاف في حجية الشهادة أو حكم حاكمهم، فهو وإن كان اختلافاً مذهبياً ـ كما اعترف به في *الجواهر* ـ لكنه لاتشمله أدلتها بنحو لاتوجب القضاء كما عرفت. نعم، لو حكم حاكمهم بهلال ذي‌الحجة فالحج الجاري على مقتضى الحكم المذكور مجزئ عن الإعادة. وكذا لو حكم حاكمهم بطهارة ماء فتوضأ به وصلى أجزأت صلاته عن الإعادة والقضاء.

وممّا ذكرنا يظهر قوة ما في نجاة العباد: من الإجـزاء إذا تنـاول مـا لـيس مفطـراً عندهم، أو أفطر قبل الغروب تقية، ووجوب القضاء لو أفطر في عيـدهم. كمـا يظهـر أيضاً ضعف القول بالصحة في الجميع، اعتماداً على نصوص مشروعية التقية، كضـعف القول بعدم الإجزاء، اعتماداً على أدلة وجوب القضـاء بعـد الاستشـكال فـي دلالـة نصوص التقية على الصحة، كما في *المسالك*، *والحدائق*.

وبالجملة: التفصيل الذي ذكرناه هو الظاهر من النصوص المتقدمة، والقول بالصحة مطلقاً،[١] أو ببطلان الصوم مطلقاً ضعيف. ومن ذلك يظهر: أنّ مرسـل رفاعـة المتقـدم المتضمن وجوب القضاء على من أفطر في عيدهم تقية موافق لما ذكرنـا، لا مخـالف له، وإن كان هو ضعيفاً لايصلح للحجية.[٢]

## ٤٢. موضوع جواز الإفطار للمريض مثلاً

**(وإذا حكم الطبيب بعدم ضرر ـ أي الصوم ـ وعلـم المكلّـف أو ظـن كونـه مضـراً وجب عليه تركه).**

لما عرفت من النصوص الدالة على رجوعه إلى نفسـه. ولا فـرق فـي ذلـك بـين تحقق الضرر واقعاً وعدمه. أمّا الأوّل فواضح مما أشرنا إليه. وأمّا الثاني فـلأنّ انتفـاء الضرر واقعاً إنّما يمنع عن صدق المعصية على الصوم لكنـه يكـون تجـرؤا لمخالفـة الحجة الظاهرية، والتجرؤ يمنع من وقوع الفعل على وجه العبادة كالمعصية الحقيقية.[٣]

تنبيه: قد يستشكل في المقام وأمثاله في أنّ موضوع الحكم بالإفطار هو المـرض الواقعي ـ يقتضيه ظاهر الآية[٤] وجملة من الروايات ـ أو العلم بـه أو خوفـه ـ كمـا

---

١. أقول: تقدم ما يعرف به توضيح الحال في الفصل ١٧ فانظره إن شئت، والله اعلم.

٢. *المستمسك*، ج٨، ص ٣٢٠ إلى ٣٢٤.

٣. إذا قلنا بأنّ التجري حرام شرعاً يصبح بطلان العمل مطلقاً واضحاً. وانظر الكلام حول حرمـة التجـري شـرعاً في *حدود الشريعة*، ج١، ص ١٦٠، الطبعة الثانية.

٤. البقرة، الآية ١٨٤.

يقتضيه صحيح حريز[١] وموثق سماعة[٢] أو مجموعهما، أو كل منهما، كما قد يقتضيه الجمع العرفي بين الأدلة لكن المتعين في الجمع العرفي: الالتزام بأنّ موضوع الحكم الواقعي هو المرض واقعاً. وثبوت الحكم مع العلم أو الخوف من باب الحكم العقلي الطريقي، أو الشرعي الظاهري، لا أنّه موضوع لحكم واقعي آخر ـ ليلزم منه اجتماع حكمين مع خوف الضرر إذا كان موجوداً واقعاً، الذي هو خلاف المرتكز العرفي ـ ولا أنّه جزء موضوعه، ليلزم تقييد إطلاق الطائفتين معاً،[٣] كما لايخفى.[٤]

## ٤٣. القيود المذكورة في موضوع الامتثال

الثاني من وجهي الإشكال: أنّه إذا نوى الأمر الندبي ولم ينو الأمر الوجوبي، لم يتحقق امتثال الأمر الوجوبى بقصد امتثال غيره، فلا موجب لسقوطه.[٥]

والتحقيق: أنّ القيود التي تذكر في موضوع الامتثال العبادي اشتباهاً تارة: تلحظ بما هي: واخرى: تلحظ طريقاً ومرآة إلى غيرها. والأوّل تارة: تكون ملحوظة على نحو وحدة المطلوب، وأُخرى: على نحو تعدد المطلوب، فان لوحظت بما هي على نحو وحدة المطلوب، بطلت العبادة، لفوات القصد إلى الواقع، لمنافاة قصد القيد ـ ولو اشتباهاً ـ إياه. ففي فرض المسألة إذا لوحظ قيد الحج الندبي والأمر الندبي فقد فات قصد الحج الإسلامي.[٦] والأمر الوجوبي، فلا مجال للصحة. وإن لوحظت على نحو تعدد المطلوب فإن كان الاختلاف بين القيود الواقعة والقيود المقصودة من قبيل

---

١. *الوسائل*، باب ٢٠، من أبواب من يصح منه الصوم، حديث ٦.

٢. *المصدر*، باب ١٩، من أبواب من يصح منه الصوم، حديث ١.

٣. ما أفاده متين يجري في مقامات كثيرة كما أشار إليه ﷺ.

٤. *المستمسك*، ج ٨، ص ٤٢٢.

٥. إذا بنينا على أنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل بلزوم امتثال ما يطلبه المولى حسب قانون العبودية فجواب الإشكال المذكور واضح إذ الوجوب والندب ليسا من القيود الشرعية فقصد أحدهما مكان الآخر لغو لا أنّه مبطل كما إذا قصد الصلاة الواقعة في الساعة الرابعة، في الساعة الخامسة أو الثالثة مثلاً.

٦. اي قصد حجة الإسلام، فالبطلان ليس من قصد الحج الندبي، بل من عدم قصد حجةالإسلام.

الاختلاف بين الأقل والأكثر صحت العبادة. كما إذا اعتقد أنّ الحج الإسـلامي شـرع في مكة ـ مثلاً ـ اشتباهاً، فقصد الحج الإسلامي المشرع في مكة علـى نحـو تعـدد المطلوب، لم يقدح ذلك في صحة امتثال أمر الحج الإسلامي إذا كان قـد شـرع فـي المدينة، لأنّ فوات القيد المذكور ـ الذي قصد اشتباهاً ـ لايقـدح فـي قصـد الحـج الاسلامي، بعدما كان التقييد على نحو تعدد المطلوب.[١]

وإن كان الاختلاف بين القيود الواقعية والقيود المقصـود مـن قبيـل الاخـتلاف بـين المتباينين لم يصح الامتثال، فإنّ تعدد المطلوب إنّما يقتضي وقوع القصد على ذات المقيد حتى على تقدير انتفاء القيد، ولايقتضي وقوع القصد على القيد المباين. ففـي المقـام إذا قصد الحج غير الإسلامي والأمر الندبي على نحو تعدد المطلوب، فقد تعلق القصد بـذات الحج وبذات الأمر، لكن لم يتعلق بالحج الإسلامي ولا بالأمر الوجوبي. ولـو بنـي علـى عدم اعتبار قصد الوجوب والندب يكون البطلان مستنداً إلى عدم اعتبار قصد خصوصية الحج الإسلامي فإنّه لابدّ من قصدها في تحقق العبادة، فينحصر تصحيح الحج الإسلامي ـ في الفرض ـ بصورة ما إذا كان قصد الحج غير الإسلامي بعنوان كونه عبرةً ومرآةً إلى الحج الإسلامي فيكون الحج الإسلامي مقصوداً بالأصالة ولو إجمالاً. ومن ذلك يظهر أنّه ـ مع تباين القيود الواقعية والخطئية ـ ينحصر تصحيح العبـادة بصـورة ملاحظـة القيـد الاشتباهي بنحو المرآتية والطريقية، ومع عدم التباين وكونها مـن قبيـل الأقـل والأكثـر ينحصر تحصحيح العبادة بصورة ملاحظة القيد الاشتباهي بنحـو تعـدد المطلـوب، فـإذا لوحظ بنحو وحدة المطلوب تعين البناء على البطلان.

ومن ذلك يظهر أنّه في اطلاق الصحة في كلام المصنف نظر رضي الله عنه.[٢]

---

١. المثال الذي ذكره يمكن القول فيه بعدم إضرار القصد بصحة العمل ولو على نحـو وحـدة المطلـوب إذ غايـة الأمر أنّ قصد القيد لغو لا مبطل. إذ لم يؤخذ في صحة العمل قصد وقوع امره في المدينة مثلاً، بل يصح العمل بقصد حجة الإسلام فقط والزائد عليه لغو، فلاحظ.

٢. واليك نقل كلام المصنف أي صاحب *العروة* رحمه الله: إذا حج باعتقاد أنّه غير بالغ ندباً فى أنّ بعد الحـج أنّـه كـان بالغاً، فهل يجزئ عن حجة الإسـلام أو لا؟ وجهـان، أوجههـا الأوّل. وكـذا إذا حـج الرجـل باعتقـاد عـدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعاً حين الحج.

←

وكان اللازم التفصيل في المسألتين على النحو الذي ذكرنا... .[١]

## ٤٤. اختصاص حرمة الرياء بأمرين

**تنبيه: فيه أمران:**

الأوّل: إنّ الرياء - على ما ذكره غير واحد من علماء الأخلاق، طلب المنزلة في قلوب الناس بإراءتهم خصال الخير، وعليه فلو كان المقصود من العبادة دفع الذم عن نفسه أو ضرر غير ذلك لم يكن رياء، ويشهد له خبر سفيان‌بن‌عيينة عن أبي‌عبدالله عليه السلام في حديث: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل، والعمل الخالص. الذي لاتريد أن يحمدك عليه أحد إلّا الله عزّ وجلّ[٢] وخبر السكوني: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ثلاث علامات للمرائي ينشط إذا رأى الناس ويكسل إذا كان وحده ويحبّ أن يحمد في جميع أُموره[٣] وخبر جراح المدائني عن أبي‌عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: «**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً**».

قال عليه السلام: الرجل يعمل شيئاً من الثواب لايطلب به وجه الله، وإنّما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه[٤] وفي رواية العلاء المروية عن *تفسير العياشي* في تفسير الآية الشريفة المذكورة قال: من صلّى أو صام أو اعتق أو حجّ يريد محمدة الناس فقد اشرك في عمله.[٥] ويشير إليه ما في مصحح زرارة وحمران السابق: من قوله عليه السلام: «وأدخل فيه رضا أحد من

---

أقول: ما ذكره سيدنا الأُستاذ رحمه الله من التفصيل في هذه المسألة وغيرها مهم مفيد يجب على أهل الفتوى إمعان النظر فيه، ولأجله جمعنا جملة من إفاداته في هذا الكتاب.

١. *المستمسك*، ج ١٠، ص٣٣و ٣٤.

٢. *الوسائل*، باب٨، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٤.

٣. *المصدر*، باب١٣، حديث١.

٤. *المصدر*، باب١٢، حديث ٦.

٥. *مستدرك الوسائل*، باب١١، من أبواب مقدمة العبادات حديث٣.

الناس».[١] وما تضمن أمر المرائي يوم القيامة أن يأخذ أجره ممن عمل له.[٢] وما تضمن الأمر بحفظ الإنسان نفسه مـن أن يكـون فـي معـرض الـذم والاغتيـاب.[٣] وظهـور إطبـاق الفقهـاء علـى أن الاسـرار فـي الصـدقة المسـتحبة أفضـل، إلّا مـع التهمـة فالاعلان أفضل.

ومن ذلك يظهر صعف ما عن الشهيد في *القواعد*: «مـن أنّ الريـاء يتحقـق بقصـد مدح المرائي أو الانتفاع به أو دفع ضرره. فإن قلت: فما تقول فـي العبـادة المشـوبة بالتقية.

قلت: أصل العبادة واقع على وجه الإخلاص وما فعل منها تقية فإنّ لـه اعتبـارين بالنظر إلى أصله وهو قربة، وبالنظر إلى ما طرأ من استدفاع الضرر وهـو لازم لـذلك فلايقدح في اعتباره، أمّا لو فرض إحداثه صلاة مثلاً تقية فإنّها من باب الرياء».[٤]

الثاني: الرياء ـ كما ذكره غير واحد ـ إنّما يكون في خصال الخير القائمة بالبـدن تاره، وبالزي أُخرى. وبالعمل ثالثة. وبالقول رابعة، وبالاتباع والأمور الخارجـة عـن المرائي خامسة، والمستفاد من النصوص المتضمنة لحرمته أنّ موضـوع الحرمـة هـو العمل الذي يرى الناس أنّه متقرب به إلـى الله تعـالى، فتكـون المنزلـة فـي نفوسـهم المقصودة له بتوسط اعتقادهم أنّه ذو منزلة عند الله تعالى، وعليه فلو عمل عمـلاً مـن أحد الانحاء الخمسة السابقه بقصد أن يكون له منزلة فـي قلـوبهم بالعمـل نفسـه لا بعنوان كونه عبادة الله تعالى لم يكن محرماً، فلو عاشر السلطان بقصـد أن يكـون لـه منزلة في قلوب الرعية لم يكن رياء محرماً، ولو عاشر الفقراء بقصد أن يـري النـاس أنّه يتقرب إلى الله تعالى بمعاشرتهم فتكون له منزلة في قلوب من يراه من الناس كان

---

١. *الوسائل*، باب ١١، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١١.

٢. *المصدر*، حديث ١٦.

٣. *المصدر*، باب ١٩، من أبواب أحكام العشرة وباب ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف.

٤. *القواعد*، ج ١، ص ١٦ طبعة مكتبة المفيد، قم، الفائدة الثانية.

رياء محرماً، وهكذا الحال في بقية أمثلة الأنواع.[١،٢]

---

١. أقول: ينبغي ذكر أُمور:

١. الغرض من ذكر الأمر الأوّل هو عدم حرمة عمل يدفع به الذم والاتهام، دون صحة العمل العبادي، فمن صلى لأجل دفع ضرر الناس عن نفسه يكون عمله باطلاً بلا شك وإن لم يرتكب رياء محرماً، فلايشتبه عليك الجهة التكليفية بالجهة الوضعية، فإنّ قوام العبادة بقصد أمر المولى أوحُبّه وقيل بطمع ثوابه أو دفع عقابه.

٢. الروايات الخمسة الأُولى ـ أي حتى ما غبر بمصحح زرارة وحمران ـ ضعيفة سنداً، والظاهر أنّ سيدنا الأُستاذ الحكيم‌رحمه‌الله اطمأن بصدورها ـ ولو في الجملة ـ لكثرتها أو لجهات أُخرى كما أشرنا إلى هذه الجهة فيما مضى أيضاً. والسادسة معتبرة وإليك ذيلها: فاتقوا الله في الرياء فإنّه الشرك بالله.

فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له (*الوسائل*، ج١، ص٦٩ و*جامع الأحاديث*، ج١، ص٤٣٥) وإطلاق الجملة الأخيرة تشمل صورتي طلب المحمدة ودفع الذم كلتيهما، إلّا أن يدعى انصرافها إلى الصورة الأُولى.

فإن قلت: إنّ الروايات ساكتة عن حرمة الرياء الدافع للذم لا أنّها نافية لها وحينئذٍ ما دل على حرمة الرياء بالعموم أو بالإطلاق يشمل الدافع أيضاً فان الرياء في اللغة ـ كما في بعض كتبها ـ التظاهر بخير دون حقيقة.

قلت: يمكن أن يقال أنّها في مقام تحديد الرياء فتدل على أنّ تمام الرياء هو طلب المدح والمنزلة. والأرجح أن يقال أنّ العمدة في حرمة الرياء هي معتبرة مسعدةبن‌زياد عن جعفربن‌محمّد عن أبيه‌عليهما‌السلام أنّ رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله سئل فيما النجاة غداً ـ فقال: إنّما النجاة في أنّ لاتخادعوا الله فيخدعكم، فإنّه من يخادع الله يخدعه ويخلع (ينزع *عقاب الأعمال*) منه الإيمان، ونفسه تخدع لو تشعر. فقيل له وكيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله ثم يريد به غيره (ربما تدل الرواية على أنّ المراد هو الرياء بعد العمل العبادي لا في أول العمل أو أثنائه وعليه فكل الرواية محتاجة إلى التأويل وتخرج عن محل البحث). فاتقوا الله (فاجتنبوا أمالي) الرياء فإنّه شرك بالله، انّ المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء يا كافر، يا فاجر يا غادر يا خاسر حبط عملك وبطل اجرك ولا خلاق لك اليوم فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له (*جامع الأحاديث*، ج١، ص٣٤٥)، فإنّها معتبرة سنداً وتامة دلالة على الحرمة فإنّ تمّ انصراف قوله: (ثم يريد به غيره) وقوله: (فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له) إلى فرض جلب النفع فهو وإلّا فهو يشمل بإطلاقه فرض دفع الضرر أيضاً، ولايقيد المعنى اللغوي بمصطلح علماء الأخلاق فإنّه حادث.

٣. ما يفعل تقية ولدفع الضرر فهو مأمور به شرعاً على ما تقدم تفصيله ولعله مراد الشهيدرحمه‌الله وقوله: لو فرض إحداثه صلاة مثلاً تقية فإنّها من باب الرياء. فالكلام فيه من جهة التكليف عدم حرمة الرياء في هذه الحالة ومن جهة الوضع أنّ تحقق قصد القربة فهو صحيح وإلّا فهو باطل.

٤. ما أفاده في الأمر الثاني هو المستفاد ظاهراً من معتبرة مسعدة المتقدمة.

٥. يظهر من الفقيه الهمداني‌رحمه‌الله (*مصباح الفقيه*، ج١، ص١٨٨و١١٩) عدم حرمة الرياء في غير العبادات وظاهر سيد الأُستاذ الحكيم‌رحمه‌الله في أخير كلامه هو الحرمة وهي الأوفق بإطلاق المعتبرة.

٢. *المستمسك*، ج٦، ص٢٧ إلى ٢٩.

# المعـاملات

### ٤٥. المالية والملكية وحكمهما

وقال (في *التذكرة*) في كتاب العارية: «ولو حمل السيل حب الغير أو نواه أو جوزه أو لوزه إلى أرض آخر، كان على صاحب الأرض رده على مالكه إن عرفه، وإلّا كان لقطة. فإن نبت في أرضه وصار زرعاً أو شجراً، فإنّه يكون لصـاحب الحـب والنـوى والجوز واللوز، لأنّه نماء أصلة، كما أنّ الفرخ لصاحب البيض. ولانعلم فيـه خلافـاً». وفي *القواعد* في كتاب المزارعة: «ولو تنائر من الحاصل حب فنبت في العام الثـاني، فهو لصاحب البذر. ولو كان من مال المزارعة فهو لهما» ونحـوه كـلام غيـره. ومثلـه مفروض المتن. والحكم فيه كما ذكر المصنف رضي الله عنه. وجهه ما أشار إليه في *التذكرة* من أن النماء تابع الأصل، فيملكه مالك الأصل.

نعم قال في *التذكرة* أيضاً: «لو كان المحمول بالسيل ما لا قيمة لـه كنـواة واحـدة وحبة واحدة فنبت، احتمل أن يكون لمالك الأرض إن قلنا لايجب عليه ردهـا إلـى مالكها لو لم تثبت (لم تنبت ظ)، لانتفاء حقيقة المالية فيها، والتقويم إنّما حصـل فـي أرضه. وهو أحد وجهي الشافعية. وأن يكون لمالكها إن قلنا بتحريم أخذها ووجوب ردها قبل نباتها. فعلى هذا في قلع النابت وجهان». ولاينبغي التأمـل فـي أنّ الأصـح الاحتمال الثاني، فإنّ الملكية ليست متقومة بالمالية، فإنّ المالية تابعة لتنافس العقـلاء على موضوعها، والتنافس إنّما يكون مع الاعتداد بمرتبة المالية، فإذا لم‌تكـن بمرتبـة

معتد بها لم يكن موضوعها. وليست الملكية كذلك، فإنّها تابعة لأسباب أُخرى عرفية أو شرعية، فيصح اعتبارها مع وجود السبب، ولو لم تكن للعين مالية. فالمالية والملكية متباينان مفهوماً، وبينهما عموم من وجه مورداً.

نعم الأدلة اللفظية مثل: «لايحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه»،[١] ومثل: «فلايحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»،[٢] إنّما يدلان على حرمة التصرف في مال الغير، ولايدلان على حرمة التصرف في ملك الغير، لكن الظاهر التسالم على حرمة التصرف في ملك الغير كما له، يظهر ذلك من كلمات أصحابنا وغيرهم من المخالفين، ويكفي في إثباته كونه ظلماً وعدواناً، فيدل على حرمته ما دل على حرمة الظلم والعدوان،[٣] وقد أشار المصنف رحمه الله إلى شيء من ذلك في مبحث التيمم في مسألة ما إذا حبس في مكان مغصوب.[٤]

## ٤٦. الفرق بين الحق والملك والحكم

هذا ولا بأس بالتعرض في المقام للفرق بين الحق والحكم،[٥] فنقول قد ذكرنا في حاشيتنا على *مكاسب* شيخنا الأعظم قدس سره ـ *نهج الفقاهة* ـ أنّ الحق في اللغة والعرف: هو الأمر الثابت في قبال الباطل غير الثابت، وفي الاصطلاح: الحقية عبارة عن نوع من الملكية التي هي نحو خاص من الإضافة بين المالك والمملوك، والاعتبار الخاص بينهما الذي هو معنى لام الملك في مثل قولك: الفرس لزيد فإنّ اللام حاكية عن

---

١. *الوسائل*، باب٣، من أبواب مكان المصلي، حديث١.

٢. *المصدر*، باب٣، من أبواب الأنفال، حديث٦.

٣. أقول: أمّا التسالم فمع كونه ظنيا كما يظهر من كلامه قدس سره فهو راجع إلى الإجمال المنقول فليس بحجة. وأمّا إدخال المقام في الظلم ففيه تردد أو منع فإن فهم العرف لايساعده فالقول الاول لايخلو عن وجه نعم هنا سؤال مثلاً وهو أنّ جواز التصرف في ملك الغير قد يؤدي إلى ما لايلتزم به وهو أخذ مقدار من الحبوب حباً حباً مع أنّه لا جواب علمي له.

٤. *المستمسك*، ج١٢، ص١٩٦و١٩٧.

٥. ولاحظ كتابنا *الأرض في الفقه* ففيه بعض الأقوال الآخر.

إضافة بين زيد والفرس على نحو خاص يرى فيه، الفرس مـن توابـع زيـد وشـؤونه ولواحقه، يعبر عنها بملكية زيد للفرس. فاذا باع زيد الفرس على عمرو، صار الفرس ملكاً لعمرو، وكانت الإضافة المذكورة بين الفرس وعمرو بعد ما لم تكـن. كمـا أنّهـا حينئذٍ لاتكون بين الفرس وزيد بعد ما كانت. وأمّـا إضـافة الحقيـة: فهـي نـوع مـن الاضافة المذكورة تختلف معها باختصاصها بمورد خاص.

توضيح ذلك: أنّ المملوك في الإضافة الملكية تارة: يكـون عينـاً متقومـة بنفسـها، كالفرس، والدرهم، والدار. وأُخرى: يكون عرضاً ومعنى، كالعقد، والفسخ، وعمل الحـر، ونحوها. والأوّل: تارة: يكون خارجياً، كالفرس، والدرهم الخارجيين. وأُخـرى: يكـون ذمياً كالمبيع في السلم، والثمن في النسيئة. وثالثة: لايكون كذلك، كما في حق الجنايـة[1] وحق الزكاة على بعض الأقوال. ويختلف الأوّل والأخيران فـي أنّ وجـود الأوّل قـائم بنفسه، ووجودهما قائم بغيره. وفي أنّ اعتبار وجود الأوّل لايتوقف على إضـافته إلـى مالك ووجود الأخيرين ـ اعتباراً ـ يتوقف على إضافته إلـى مالـك، فيكـون اعتبـاره ملازماً لاعتبار إضافته إلى المالك، فلو انتفى مصحح اعتبار إضافته إلى المالـك امتنـع اعتباره، فلولا السلف لامتنع اعتبار شيء في ذمة البائع، كما أنّـه لـولا النسـيئة لامتنـع اعتبار شيء في ذمة المشتري وكذلك لولا الجناية ووجود سبب الزكـاة لامتنـع اعتبـار شيء في العبد، أو في النصاب. فأقسام الأوّل ـ وهو العين ـ ثلاثة.

وأمّا الثاني ـ وهو المعنى ـ فأقسامه ـ أيضاً ـ ثلاثة لأنّه تارة: يكون ذمياً، كعمل الحر الأجير المملوك في ذمته للمستأجر بالإجارة. وأُخرى: لايكون ذمياً بل هو أمـر قائم بغيره، وهو تارة: لايكون اعتباره موقوفاً على إضافته إلى مالك، كما فـي منـافع الأعيان المملوكة كالدار والعبد، فإنّ اعتبارها في الخارج يكون تابعـاً لقابليـة العـين

---

١. فإنّه قائم فيعين أُخرى كعين الجاني وحق الزكاة قائم بالعين الزكوية. فـإنّ شـاة الزكـاة قائمـة فـي الأربعـين وليست جزء منها لتكون خارجيـة. ولا فـي ذمـة المالـك إجماعـاً منـا، لتكـون ذميّـةً (*المستمسـك*، ج ١٤، ص٥٥٣ـ ٥٥٤). ثم إنّه ﷺ جعل الأقسام (في ج ١٤) ثمانية، لكل من العين والمعنى أربعة اقسـام. فلاحظهـا إن شئت.

للمنفعة سواء أكان لها مالك أم لم يكن. وأُخرى: يكون موقوفاً على ذلك، مثل حق الخيار القائم بالعقد، وحق الشفعة القائم بالمبيع، وحق القسم القائم بالزوج، وحق التحجير القائم بالأرض، وحق القصاص القائم بالجاني، وحق الرهانة القائم بالعين المرهونة، إلى غير ذلك، فإنّها لو لم يكن مصحح لاعتبار إضافتها إلى المالك لم يصح اعتبارها. ومنه منافع الأجير الخاص الذي يستأجر بلحاظ منافعه الشخصية.

و لايخفى أنّ إضافة المالكية والمملوكية بين المالك وكل واحد من المذكورات في الجميع على نحو واحد، فكما أنّ زيداً مالك للفرس والدرهم الخارجيين، كذلك هو مالك بنحو تلك الملكية للدين الذي في ذمة من اشترى منه نسيئة، أو في ذمة من باعه سلفاً ولمنافعه إذا كان أجيراً، ولمنافع الأعيان التي استأجرها، ولفسخ العقد إذا كان مغبوناً مثلاً، ولأخذ المبيع بالشفعة إذا كان شريكاً، وللاقتصاص من الجاني إذا جنى عليه عمداً ولا ستيفاء دينه من العين المرهونة... إلى غير ذلك من الأمثلة.

ولا تفاوت بين أفراد هذه الإضافة في الموارد المذكورة قوة وضعفاً، بل هي في الجميع على نحو واحد ومرتبة واحدة، وإن كان بعضها يختص ـ اصطلاحاً ـ باسم الحقية، والآخر باسم الملكية، فليس الاختلاف بين الملكية والحقية إلّا بحسب المورد لا غير.

وكيف كان فالحق ـ اصطلاحاً ـ عين أو معنى متعلق بغيره، وقائم فيه على نحو لايصح اعتباره إلّا في ظرف اعتبار ملكيته لمالكه، فيختص بالقسم الثالث من كل من القسمين، فيخرج منه الأعيان الخارجية المملوكة، وكذا الذميات من أعيان ومعان، لعدم كونها قائمة بمن له الذمة، وإنّما هي في الذمة، كما تخرج عنه منافع الأعيان لصحة اعتبارها من دون اعتبار مالك لها كما عرفت، ولذا لا إشكال ولا خلاف في عدم سقوطها بالإسقاط. نعم، لا فرق بين الذميات ـ من أعيان ومعان ـ في سقوطها بالإسقاط كالحقوق إلّا أنّها لاتسمى عندهم حقوقاً، لاختصاص الحق ـ كما عرفت ـ بالملك القائم بموضوع، وليست هي كذلك: ومن ذلك يظهر أن الدين في ذمة الحر ليس من الحقوق، والاقتصاص القائم برقبة الحر الجاني منها، ولذا ينعدم الثاني بانعدام

موضوعه، ولاينعدم الأوّل بانعدام ذي الذمة، بل يستوفى مـن تركتـه أو مـن غيرهـا. ولايقال للدين: إنّه ثابت في المديون، ويقال: إنّه ثابت في ذمته.

ومن ذلك يظهر أن قول شيخنا الأعظم قدس سره في *مكاسبه*: «وأمّا الحقوق الأخـر...» مبني على المسامحة، ولذا ضرب في النسخ المصححة على لفظ: «الأخر» لظهوره في أنّ عمل الحر من الحقوق، وليس هو منها كما عرفت. نعم عمل الحر إذ كان الحر مـن قبيل الأجير الخاص من الحقوق، فيسقط بالاسقاط. والفرق بينه وبـين منـافع الـرق ومنافع سائل الأعيان المملوكة جاء من جهة الفرق بينهما بالمملوكية واللا مملوكيـة، ولذا لو حبس الحر لم يضمن منافعه، وإذا حـبس الـرق ضـمن منافعـه. فلايصـح أن يضاف إلى المحكوم عليه إضافة الملكيه، كما يصح أن يضاف الحق إلـى المسـتحق، مع أنّ الحق من أحكامه السقوط بالاسقاط، للقاعدة المقررة بين العقلاء من أنّ لكـل ذي حق إسقاط حقه، كما ذكر ذلك شيخنا الأعظم قدس سره في مسقطات خيار المجلس، وليس كذلك الحكم، فإنّ سقوطه إنّما يكون بإسقاط الجاعل لـه، ولايكـون باسـقاط المحكوم عليه ضرورة. وصحة قولنا: «لزيد أن يشرب المـاء، ولـيس لـه أن يشـرب الخمر» إنّما هو لكون اللام فيه لام التعدية المتعلقة بفعل مقدر مثل: يجوز له، أو: يحل له، كما في قوله تعالى «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ»،[1] ونحوه غيره، وليست اللام فيـه للملك مثل قولنا: «الخيار للمغبون» ولذا كان مجرورها ظرفاً مستقراً، بخلاف مجـرور الأُولى فإنّه ظرف لغو. نعم، لاتبعد دعوى كون الظاهر من اللام في مثل قولنـا: «لزيـد أن يفعل» كونها للملك، فيكون الفعل من حقوق زيد، وحينئذٍ فإن لم تقم قرينة حالية، أو مقالية، أو عقلية على كونه حكماً، بني على كونه حقاً، وإن قامت قرينة على ذلـك كان العمل عليها، وبالتأمّل في ما ذكرنا يتضح لك وجـه الفـرق بـين الحـق والملـك، ووجه الفرق بين الحق والحكم، وأما الفرق بين ما يسقط بالاسقاط وما لايسـقط بـه، فهو أنّ الأوّل: ما يكون اعتبار وجوده تابعاً لاعتبار إضافته إلى مالك كالذميات أعياناً

---

١. البقرة، الآية ١٨٧.

كانت، أو معاني كالحقوق بالمعنى الذي ذكرناه، والثاني: ما لايكون كذلك، بل اعتبار وجوده تابع لمنشأ آخر، كالاعيان الخارجية ومنافعها، فلاحظ وتأمل.[١،٢]

## ٤٧. هل الشرط يفيد الملكية؟

**(ودعوى أنّ الشرط لايفيد تمليك العمل المشروط لمن له، على وجه يكون من أمواله، بل اقصاه التزام من عليه الشرط بالعمل واجباره عليه والتسلّط على الخيار بعدم الوفاء به مدفوعة بالمنع من عدم إفادته التمليك وكونه قيداً في المعاملة، لا جزء من العوض يقابل بالمال، لاينافي إفادته لملكية من له الشرط، إذا كان عملاً من الأعمال على من عليه. والمسألة سيالة في سائر العقود...).**

تقدمت هذه الدعوى من *الجواهر*، ووافقه عليها المصنف رحمه الله في حاشيته على خيار المجلس من *مكاسب* شيخنا الاعظم قدس سره في مسألة ما إذا اشترط أحد المتعاقد من عدم الفسخ، فقد ذكر أنّ التحقيق أن الشرط لايثبت أزيد من الحكم التكليفي، بل التزم في النذر ذلك أيضاً، رد (رداً ظ) في ذلك على ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره فيما لو اشترط عدم الفسخ من أنّه يحتمل قوياً عدم نفوذ الفسخ، لأنّ وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه وعدم سلطنته على تركه، كما لو باع منذور التصدق به، على ما ذهب إليه غير واحد فمخالفة الشرط ـ وهو الفسخ ـ غير نافذة في حقه، ثم قال: «ويحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار...» وعبارة شيخنا ليست صريحة في حصول الملك، بل ولا ظاهرة، لكنها صريحة في أنّ الشرط مانع من سلطنة المشروط عليه على تركه من أجل أنّ وجوب الوفاء بالشرط موجب ذلك.

هذا ولكن المفهوم عرفاً من شرط الفعل هو الملكية، فإنّ عبارة الشرط وإن كانت مختلفة (فتارة) يكون المشروط له هو المنشيء للشرط فيقول: وأشترط عليك أن لاتفسخ، أو: عليك أن لاتفسخ. أو: ولي عليك أن لاتفسخ، أو نحو ذلك. (وأُخرى)

---

١. وقد تعرض سيدنا الأُستاذ للموضوع ثانياً في *المستمسك*، ج ١٤، ص٥٥٣ إلى ٥٥١ فارجع إليه. والله الموفق.
٢. *المستمسك*، ج ٤، ص ٤٦ ـ ٥٠.

يكون المشروط عليه هو المنشئ للشرط فيقول: وأشترط أن لا أفسخ، أو علي أن لا أفسخ، أو لك علي أن لاأفسخ، أو نحو ذلك. ومرجع الجميع إلى معنى واحد مهما اختلفت العبارات، فإذا كان ظاهر قول المشروط له: ولي عليك أن لاتفسخ، هو التمليك، لأنّ الظاهر من اللام أنّها لام الملك، كما إذا قال لي على زيد درهم، فإنّه دعوى الملكية، أو قال: لزيد علي درهم، فإنّه اعتراف بالملكية، فاللام في قول المشروط له: لي عليك أن لاتفسخ، كذلك، وكذا اللام في قول المشروط عليه: لك علي أن لاأفسخ.

(ودعوى): أنّ اللام في قول المشروط عليه: لك علي أنّ لاأفسخ متعلقة بقوله: التزمت ـ يعني التزمت لك أن لاأفسخ ـ فتكون اللام لام الصلة لا لام الملك، ويكون الظرف لغواً لا مستقراً (مدفوعة): بأنّ هذا الاحتمال لايجيء في قول المشروط له: ولي عليك أن لاتفسخ، إذا لا معنى لقوله: إلتزمت لي عليك أن لاتفسخ، فإذا لم يصح تقدير الالتزام فيه وجعل الظرف لغواً لم يصح ذلك في قول المشروط عليه: ولك على أن لاأفسخ، لما عرفت أن مفهوم جميع الجمل واحد مهما اختلفت العبارات.

وعلى هذا فإذا كان عدم الفسخ مملوكاً للمشروط له كان تحت سلطان مالكه وخرج عن سلطان المشروط عليه، فيكون الفسخ كذلك لأنّ نسبة القدرة إلى الوجود والعدم نسبة واحدة، فإذا لم يكن المشروط عليه قادراً على الفسخ لم يصح فسخه وإلّا كان خلفاً.

ولو فرض عدم ظهور اللام في لام الملك أمكن اثبات الملكية بإثبات لوازمها، مثل جواز المطالبة به، وجواز الإجبار عليه، وجواز السكوت عنه، وجواز إسقاطه، فإنّ الأُمور المذكورة لاتناسب مع التكليف البحث ومن ذلك يظهر الإشكال فيما حكاه في المتن من الجمع بين دعوى نفي الملكية وجواز الإجبار.

هذا كله في الشرط. أما النذر فالحكم فيه أظهر، لوجود اللام صريحاً في صيغة النذر: «لله علي أن أفعل كذا، أو لا أفعل كذا»، وهي ظاهرة في الملكية، فيكون مفاد النذر تمليك الله سبحانه الفعل على الناذر. واحتمال أن يكون الظرف لغواً واللام

متعلقة بقوله: التزمت لله تعالى، خلاف الأصل في الظرف، فإذا قال القائل: زيد في الدار، ودار الأمر بين أن يكون الظرف لغواً والتقدير زيد نائم في الدار أو أكل في الدار أو نحو ذلك، وبين أن يكون الظرف مستقراً والتقدير: زيد كائن في الدار، فالأصل يقتضي الثاني، ولا مجال للبناء على الأوّل إلّا بقرينة خاصة. وعلى هذا إذا نذر الإنسان أن لايبيع أو لايتزوج، فباع أو تزوج كان البيع والتزويج باطلين، لعدم قدرته على ذلك، على نحو ما ذكر في الشرط، فلاحظ[١]

## ٤٨. هل الإعراض يزيل الملكية؟

المنسوب إلى المشهور أن مجرد أعراض المالك عن المملوك يجعله كالمباح بالأصل، فيجوز لكل تملكه قال في *السرائر* ـ بعد ما روى عن الشعيري ـ قال: سئل أبوعبدالله عن سفينة انكسرت في البحر، فأخرج بعض بالغوص وأخرج البحر بعض ما غرق فيها؟ فقال عليه السلام: أمّا ما أخرجه البحر فهو لأهله، الله اخرجه لهم وأمّا ما خرج بالغوص فهو لهم وهم أحق به.[٢و٣]

قال محمّدبن‌إدريس وجه الفرق في هذا الحديث أنّ ما أخرجه البحر فهو لأصحابه. وما تركه أصحابه آيسين عنه فهو لمن وجده أو غاص عليه، لأنّه صار بمنزلة المباح. ومثله من ترك بعيره من جهد في غير كلاء ولا ماء فهو لمن أخذه، لأنّه خلاه آيساً عنه، ورفع يده عنه فصار مباحاً.

وليس هذا قياساً، لأنّ مذهبنا ترك القياس، وانما هذا على جهة المثال، والمرجع

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص١٧٨ إلى ١٨٠.

٢. *الوسائل*، باب١١، من أبواب اللقطة، حديث٢.

٣. الحديث ضعيف سنداً والإجماع وتواتر النصوص ممنوعان ثم الحديث يدل على إباحة المال لغير مالكه الأصلي بشرطين يأس المالك الأول عن ماله وعمل الغير لإحرازه. وأين هذا من دلالة الحديث على سقوط الملكية بالإعراض وصحة تملك الغير له فتأمل.

والأقوى عدم اعتبار يأس المعرض عن تحصيل ماله، كما في الغرب اليوم يعرضون أخر كل سنة عن أموالهم بعد إبدالها بالرائج الجديد ولايعتبر في ملك الغير عملاً سوى القبض كما في المباحات.

فيه إلى الإجماع وتواتر النصوص دون القياس والاجتهـاد وعلـى الخبـرين إجمـاع أصحابنا منعقد.

قال في *الجواهر*، بعد نقل بعض كلامه هـذا: قلـت ذلـك هـو العمـدة فـي تملـك المعرض عنه، مضافاً إلى السيرة في حطب المسافر ونحوه، وإلّا فمن المعلوم توقـف زوال الملك علـى سـبب شـرعي كتوقـف حصـوله،[1] ولا دليـل علـى زوال الملـك بالإعراض، على وجه يتملكه من أخذه كالمباح. ومن هنـا احتمـل جماعـة إباحـة التصرف في المال المعرض عنه دون الملك، بل عن ثـاني الشـهيدين: الجـزم بـذلك. وعن بعض: أنّه لايزول الملك بالإعراض، إلّا في الشيء اليسير كاللقمة، وفي التـالف كمتاع البحر، وفي الذي يملك لغاية قد حصلت كحطب المسافر. وعن آخـر: اعتبـار كون المعرض عنه في مهلكة، ويحتـاج الاسـتيلاء عليـه إلـى الاجتهـاد ـ كغـوص وتفتيش ونحوهما ـ في حصول التملك به. وربما اسـتظهر مـن عبـارة ابـن‌إدريـس المتقدمة: اعتبار اليأس، زيادة على الإعراض فيه أيضاً إلى غير ذلـك مـن كلمـاتهم، التي مرجعها إلى تهجس في ضبط عنوان لذلك، مع أنّ السيرة عليه في الجملة، وليس في النصوص غير ما عرفت التعرض له.

**أقول:** مثل خبر الشعيري خبر السكوني،[2] عن أبي‌عبدالله عليه السلام عن أمير‌المؤمنين عليه السلام ـ في حديث ـ «قال: وإذا غرقت السفينة وما فيها فاصابه الناس، فما قذف به البحـر على ساحله فهو لأهله وهم أحق به، وما غاص عليه النـاص وتركـه صـاحب فهـو لهم».[3]

---

١. الملكية من الاعتبارات العرفية دون الاختراعات الشرعية المسـتنبطة والعـرف يـرى زوال الملكيـة بمجـرد إعراض صاحبها. فما ذكره صاحب *الجواهر* رضي الله عنه ممنوع ومثل الإعراض في زوالها جعل الشيء في معـرض التلف كما أفاده سيدنا الحكيم قدس سره.

٢. الشعيري هو السكوني ظاهراً فلاحظ مشيخة *الفقيه* في بيان طريقـه إلـى أُميـة‌بن‌عمرو. وهـذا السـند أيضـاً ضعيف.

٣. *الوسائل*، باب ١١، من أبواب اللقطة، حديث ١.

ولايخفى أنّ الخبرين المذكورين لا دلالة فيهما على أنّ الوجه في جواز تملك الغواص لما أخرجه. هو يأس المالك، أو إعراضه، أو هما، أو شيء آخر غيرهما، إذا هو حكم في واقعة خاصة، لاتعرض فيهما لمناطه.

لكن ربما يستفاد منهما ومن غيرهما من النصوص المذكورة في مبحث اللقطة: أنّ المال المملوك إذا صار بحال يؤدي إلى ضياعه وتلفه، فاستنقذه شخص آخر من الضياع، والتلف، كان ملكا له، نظير: «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»[١] ففي صحيح عبدالله‌بن‌سنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض، قد كلت وقامت وسيبها صاحبها لما لم تتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها وانفق نفقة حتى أحياها من الكلال ومن الموت، فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل الشيء المباح».[٢] وخبر مسمع عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام كان يقول في الدابة إذا سرحها أهلها أو عجزوا عن علفها أو نفقتها فهى للذي أحياها. قال: وقضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل ترك دابة بمضيعة، قال: إن كان تركها في كلاء وماء وأمن، فهي له يأخذها متى شاء، وإن كان تركها في غير كلاء ولا ماء، فهي لمن أحياها».[٣] وصحيح هشام‌بن‌سالم عن أبي‌عبدالله عليه السلام «قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، إنّي وجدت شاة. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هي لك أو لأخيك أو للذئب. فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، إني وجدت بعيراً، فقال صلى الله عليه وآله: معه حذاؤه وسقاؤه، ـ حذاؤه: خفه وسقاؤه: كرشه ـ فلاتهجه».[٤] ونحوها غيرها.

فإنّ الظاهر من الجميع: أنّ الاستنقاذ من التلف في ظرف عجز المالك ـ سواء كان ملتفتا إلى ذلك وترك المالك عجزاً منه، أم غير ملتفت إليه، كما في مورد النصوص الأخيرة ـ مملك. وعليه فإن أمكن العمل بالنصوص تعين القول بذلك ولا دخل

---

١. *المصدر*، باب ١، من أبواب احياء الاموات، حديث ٦ و ٥.

٢. *المصدر*، باب ١٣، حديث ٢.

٣. *المصدر*، حديث ٣.

٤. *المصدر*، حديث ١.

للإعراض وعدمه ولا لإباحة المالك وعدمها في جواز التملـك مـن المنقـذ، وإن لـم يمكن العمل بالنصوص ـ لاعراض المشهور عنها ـ فاللازم القول بعدم جواز التملك بمجرد ذلك وغيره.

وفي *الجواهر* قال: «وأمّا المال الذي امتنع على صاحب تحصيله بسبب من الأسباب ـ كغرق أو حرق ونحوهما ـ فيشكل تملكه بالاستيلاء عليه، خصوصاً مـع عـدم العلـم بإعراض صاحب عنه على وجه يقتضي إنشاء إباحة منه لمن أراد تملكه، أو رفع يده عن ملكيته، وإنّما هو للعجز عن تحصيله، نحو المال الذي يأخذه قطـاع الطريـق والظلمـة». أقول: قد عرفت أنّ موضوع النصوص المال الذي بحال ينتهي إلى التلف لا المال الـذي امتنع على صاحبه تحصيله، فلايدخل فيه المال الذي يأخذه قطاع الطريق والظلمة.

والإنصاف يقتضي جواز العمل بالنصوص المـذكورة، ولـم‌يتحقـق مـن المشـهور الإعراض عنها، قد تعرضوا لمضمونها في لقطة الحيوان الـذي لايمتنـع مـن السـباع والضياع، وفي حكم السفينة إذا انكسرت وغرق ما فيها.

لكن إثبات القاعدة الكلية، وأنّ كل ما يؤدي بقاؤه إلى التلف لو لم يؤخـذ يجـوز أخذه وتملكه، غير ظاهر. ولاسيما أنّ نصوص الشاة لم يعمل بظاهرها عند المشهور، لبنائهم على جواز أخذها مع الضمان، على اختلاف منهم في معنى الضمان، وأنّه فعلي فتكون في الذمة كسائر الديون، أو على تقدير المطالبة، كبنائهم على وجود التعريـف، وإن كان الأظهر عدم الضمان، وعدم لزوم التعريف، أخذاً بظاهر النصوص المشار إليها وحملاً لما دل على الضمان أو التعريف، على غير الالتقاط فـي الفـلاة، بقرينـة لـزوم التعريف الذي لايكون في الفلاة، كما أشرنا إلى ذلك في مباحث اللقطة.

هذا، وأمّا إعراض المالك: فلايظهر من الأدلة كونه موجباً لخروج المال عن ملـك مالكه، وصيرورته من قبيل المباحات الأصلية، كما عرفت نسبته إلى المشـهور، بـل يظهر من كلماتهم المتعرضة لحكم الحب المتساقط: التسالم على خلاف ذلك قال في *التذكرة*: «لو نبتت نواة سقطت من إنسان في أرض مباحة او مملوكة، ثم صارت نخلة ولم يستول عليها غيره، فإنّ النخلة تكون ملك صاحب النواة قطعـاً». ولعـل مـرادهم

جواز تملكه لغير المالك، وإن كان باقياً على ملك مالكه، كما قد يظهر من بعضهم، لكنه أيضاً غير ظاهر، لقصور النصوص المذكورة عن إثبات ذلك، إذ ليس ما يتوهم منه الدلالة على ذلك، إلّا صحيح ابن‌سنان ونحوه، مما اشتمل على ترك المالك، وقد عرفت أنّه ظاهر في التملك بالإحياء، ولا بالاستيلاء. والسيرة المدعاة عليه غير ظاهرة. وأمّا تحليل نثار العرس وحطب المسافرين[1] ونحوهما فالظاهر اختصاصه بصورة حصول أمارة على إباحة المالك ولأجل ذلك يتعين تقييد عبارة المتن بهذه الصوره، اقتصاراً على القدر المتيقن. ولعل مقصود المصنف رحمه الله ـ كغيره ـ صورة ما إذا ظهر من المالك الإباحة، كما هو الغالب.

وفي *الجواهر* ـ في بيان أصل المسألة، بعد ما ذكر أن الزرع لصاحب البذر ـ قال: «لكن مع فرض كون الحب من الذي هو معرض عنه، على وجه يجوز للملتقط التقاطه، فهل هو كذلك، لأنّه لايزول عن الملك، بالإعراض، بل به مع الاستيلاء، والفرض عدمه إلى أن صار زرعاً، والفرض عدم الإعراض عنه في هذا الحال؟ أو أنه يكون لصاحب الأرض لأنّه من توابعها ونمائها، بل لعل كونه فيها نوع استيلاء من المالك عليه؟ وجهان، إلّا أنّه جزم في *التذكرة*: بأنّه بينهما على كل حال، خلافاً لبعض العامة». ذكر ذلك في آخر كتاب المزارعة. ويشكل الأوّل: بأنّ الزرع عرفاً نماء الحب في الأرض، ولذا لو غصبه غاصب فزرعه كان الزرع للمالك.

والثاني: بأنّ الاستيلاء بغير قصد لايستوجب الملك.[2]

## ٤٩. الدخول في الأرض بغير إذن مالكه

هذا ـ أي عدم جواز الدخول في الأرض ـ وإن كان مقتضى عموم: «فلايحل

---

١. لعل المنظور في مستند التحليل في هذين الموردين هو السيرة وإلّا فلم نعثر على خبر يدل على الحلية في الثاني، نعم في بعض الأخبار تدل عليه بالفحوى، فراجع *الوسائل*، باب١٢ من اللقطة. وأمّا الأوّل فالأخبار الواردة فيه أدل على المنع إلّا أن تأوّل، فراجع *الوسائل*، باب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة.

٢. *المستمسك*، ج١٢، ص١٩٧ إلى ٢٠٢.

لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنـه»، إلّا أنّ السـيرة جاريـة فـي الأرض غيـر المحصنة والمحجبة على الدخول إليها والعبور فيها، ونحو ذلك مـن التصـرفات غيـر المعتد بها. وقد جرت سيرة النجفيين على اختلاف طبقاتهم في العلم والصلاح، علـى الدخول في البساتين التي بين مسجد الكوفة والفرات، إذا لم تكـن مسـورة، فتـراهم يعبرون فيها ويجلسون للاستراحة، أو لأكل الطعام وشرب الشاي ونحو ذلك، من دون توقف.

وكذلك في غيرها من البساتين الواقعة على حافة نهر الفرات أو نهر الحسـينية، أو غيرهما من الجداول، فيدل ذلك على الجواز. ومـن ذلـك يظهـر جـواز العبـور فـي الشوارع المستحدثة في المدن،[1] فلاحظ.[2]

## ٥٠. سببية الحيازه للملك

الوجوه المتصوّرة بدواً في سببية الحيازة للمك ثلاثة:

الأوّل: أن تكون سبباً لملك الحائز مباشره، وهو من قامت به الحيازة مطلقاً، سواء قصد نفسه أم غيره أم لم يقصد.

الثاني: أن تكون سبباً لملك من كانت له الحيازة، فيكـون المحـاز تابعـاً لهـا فـي الملكية، تبيعية الثمرة للشجرة، والحمل للدابة والنماء لذي النماء، مطلقاً أيضاً.

الثالث: أن تكون سبباً لملك من جعلت له ولـو تبرعـاً، فتكـون سـببيتها متقومـة بالقصد، فإن قصد الحائز بها نفسه ملك هو المحاز، وإن قصد غيره ملك غيره المحاز، وإن لم يقصد أصلاً لم يملك المحاز مالك، وبقي على إباحته الأصلية.

هذا ولاينبغي الإشكال في صحة الإجارة على الوجهين الأخيرين.

نعم، قد تشكل بناء على الوجه الأوّل، بل في المتن أنّ لازمه عدم صحة الإجارة.

---

١. ليس مراد سيدنا الأُستاذ حجية سيرة النجفيين، بل سيرة المسلمين كما قال لي يوماً في بيته المبارك. والبحـث محتاج إلى تفصيل.

٢. *المستمسك*، ج١٢، ص٢٠٢.

وكأنّه لعدم رجوع المنفعة إلى المستأجر حينئذٍ. وفيه: أنّه يكفي في صحتها ترتب غرض ما على حصول العمل المستأجر عليه، نظير الإجارة على النيابة عن ميت من أموات المستأجر، والاستئجار لارضاع الولد وتعليمه الكتابة ونحوها من الكمالات، فالوجوه كلها مشتركة في صحة الإجارة عليها، ولا فرق بين الأوّل والأخيرين في ذلك.

نعم، تختلف في أمر آخر، وهو ملكية المحاز للمستأجر، فعلى الأوّل: لايملكه المستأجر مطلقاً، وإنّما يملكه الأجير الحائز، وعلى الثاني: يملكه المستأجر مطلقاً إذا كانت الإجارة واقعة على المنفعة الخاصة وحدها أعني: منفعة الحيازة، أو مع غيرها بأن كان جميع منافعه ملحوظة في الإجاره، فإنّ الحيازة على هذا تكون ملكاً للمستأجر فيتبعها المحاز، وأمّا إذا كانت وافعةعلى ما في الذمه، فإن قصد الأجير تشخيص ما في ذمته الواجب عليه بالإجارة، كانت الحيازة الخارجية ملكاً للمستأجر فيتبعها المحاز.[1]

أمّا إذا لم يقصد ذلك، بل قصد نفسه، كان المحاز له، ويكون قد فوت العمل المستأجر عليه على المستأجر، فيرجع المستأجر عليه بأُجرة المثل لو لم يفسخ، أو بالمسمى إذا كان قد فسخ. وعلى الثالث: مقدمية الإجارة لتملك المحاز، تتوقف على وقوعها على الحيازة بقصد كونها للمستأجر، إذ لو وقعت على نفس فعل الحيازة مطلقاً استحق الأجير الأجرة ولو قصد نفسه، ويكون هو المالك حينئذٍ للمحاز، فالإجارة إنّما يترتب عليها تملك المستأجر للمحاز، إذا وقعت على الحيازة بنحو خاص، أعني: بقصد كونها للمستأجر. وحينئذٍ فان قصد الحائز ذلك استحق الأُجرة، وكان المحاز للمستأجر. وإن قصد نفسه كان المحاز له دون المستأجر، من دون فرق بين وقوع الإجارة على منفعته الخاصة ووقوعها على ما في الذمة، وحينئذٍ يستحق

---

١. لأن انطباق ما في الذمة على ما في الخارج يحتاج إلى قصد، وإن إنحصر في فرد ولايكون قهرياً وإن كان ذلك في الكلي الخارجي كما صرح به السيّد الأُستاذ الحكيم ﷺ أولاً.

المستأجر عليه المسمى أو أُجرة المثل كما سبق. وكذا لو لم يقصد شيئاً، لكن في هذه الصورة يبقى المحاز على إباحته الأصلية.

ثم إنّ الوجهين الأخيرين يمكن ارجاع ثانيهما إلى أولهما، بناءً على أنّه يكفي في ملكية العمل صدوره عن فاعله بقصد أنّه لزيد مثلاً، فيكون ملكاً لزيد بمجـرد ذلـك، فإنّه على هذا المبنى تكون ملكية المقصود للمحاز تابعة لملكيـة الحيـازة، فـالمتبرع عن غيره بالحيازة يملكها للمتبرع عنه، فيملـك المتبـرع عنـه المحـاز، كمـا يملـك نفس الحيازة بالتبرع عنه فيها. فالحيازة تارة: تملك بعقد الإجازة للمستأجر. وأُخرى: يملكها المتبرع عنه بالتبرع من الحائز عنه، فيملكها المتبرع عنه بذلك التبرع الراجـع إلى فعلها بقصد كونها لغيـره، فتكـون حـال وقوعهـا ملكـاً للمتبـرع عنـه، فيتبعهـا المحاز، فالبناء على الثالث أيضاً راجع إلى تبعية المحاز للحيازة في الملكية. نعـم إذا كانت منفعة الحيازة مملوكة على الحائز بالإجارة، لا سـلطنة لـه علـى جعلهـا لغيـر المستأجر المالك لها. نعم، بين الوجهين فرق من جهـة أُخـرى، تظهـر بالتأمـل فيمـا ذكرنا.

وكيف كان: لاينبغي التأمل في أنّ الرجوع إلى المرتكز العرفي – الذي هو المعيار المائز بين ما تدخله النيابة والوكالة وما لاتدخله – يقتضي البناء على كون العنـاوين المذكورة في المتن مما تدخله النيابة،[1] فإنّها عند العرف كذلك. بل التسالم على كـون القبض مما تدخله النيابة، في كل مورد كان موضوعاً لحكـم شـرعي، يقتضـي البنـاء عليه هنا، لأنّها من أنواعه وأنحائه، فيبطل الوجه الأوّل.

هذا ولأجل أنّ اعتبار النيابة عند العقلاء إنّما يصح فيما إذا كان للمنوب فيـه أثـر يترتب عليه، وإلّا لم يكن للنيابة معنى، ولا مجال لاعتبارهـا عنـد العقـلاء، فيكـون

---

١. من الاحتطاب والاحتشاش والاستفاء. ثمّ الأُمور الاعتبارية كالبيع والإجارة وسائر العقود والإيقاعات تقبـل النيابة وأمّا الأُمور التكوينية فليست كلها مما لاتقبل النيابة كما توهم، بل بعضها يقبل النيابة وبعضها لايقبلهـا، والفاصل بين القسمين هو حكم العرف وهو الذي يقول بعدم صحة النيابة في الأكل والشرب والنوم والضـحك والبكاء ونظائرها ويقول بصحتها في القبض والاحياء والحيازة والهدم والتعمير وغيرها.

بناؤهم على صحة النيابة في هذه العناوين كاشفاً عن كونها موضوعاً للآثار مطلقاً، فيتعين الوجه الثاني الذي هو ثالث الوجوه المذكورة في المتن.[١]

ويترتب عليه ما عرفت من أنّه إذا استأجره بلحاظ المنفعة الخاصة ـ أعني: منفعة الحيازة ـ كان المحاز ملكا للمستأجر، تبعاً للملكية الحيازة وإن قصد الأجير الحيازة عن نفسه أو عن غير المستأجر، لعدم نفوذ قصده، لكونه تصرفاً في ملك المستأجر، كما لو حاز العبد بقصد غير مولاه.

وفي *الشرايع* في كتاب الشركة قال: «إذا استأجره للاحتطاب أو الاحتشاش أو الاصطياد مدة معينة، صحت الإجارة. ويملك المستأجر ما يحصل في تلك المدة». لكن قال في كتاب الوكالة: «إنّ الأمور المذكورة لاتقبل النيابة». وأشكل عليه: بأنّ البناءعلى أنّها لاتقبل النيابة يقتضي المنع من صحة الإجارة عليها. وفي *الجواهر* دفع الأشكال: «بأنّه قد يمنع التلازم، ويكون حينئذٍ ملك المباح في الفرض من توابع ملك العمل بالإجارة، وهو غير التملك بالنيابة في الحيازة، ثم قال: فتأمل» ولعله أشار بالأمر بالتأمل إلى أنّه إذا لم تقبل العناوين المذكورة اختصت آثارها بالمباشر، فيكون المباح ملكاً له، فاذا بني على كونه ملكاً لمالك الحيازة وإن لم يكن هو المباشر، كان ذلك قولاً بقبولها للنيابة، إذ ليس المراد من كونها قابلة للنيابة إلّا هذا المعنى، بأن يكون الأثر لغير المباشر.

ثم إنّه قد استدل على الوجه الأوّل من الوجوه التي ذكرناها، بما دل على أنّ من حاز ملك، فإنّ المضمون المذكور وإن لم يرد به نص بلفظه، فقد ورد ما يدل على معناه، مثل قوله ﷺ: «لليد ما أخذت وللعين ما رأت».[٢] وفيه: أنّه إذا كانت المرتكزات

---

١. قال في المتن (أي *العروة الوثقى*): أو أنّها من الأسباب القهرية لمن له تلك المنفعة، فإن لم يكن يكون له، وإن قصد الغير فضولاً، فيملك بمجرد قصد الحيازة، وان كان اجيرا للغير يكون لذلك الغير قهراً، وان قصد نفسه او قصد غير ذلك الغير. أقول: هذا إذا كانت الإجارة واقعة على المنفعة الخارجية، ولو كانت على ما في الذمة يكون المدار على قصده، إذ لا مانع من تأثيره كما صرح السيد الأُستاذ به أيضاً.

٢. *الوسائل*، باب٣٨، من أبواب الصيد، حديث١.

العرفية قاصية بقبولها النيابة، فقد صدق ذلك بالنسبة إلى المنوب عنه ولايصدق بالنسبة إلى النائب، كما يظهر من ملاحظة نظائرة،[١] فإذا ورد: «من صلى ركعتين فله كذا»، وقلنا بقبولها الصلاة للنيابة، كانت الصلاة الواقعة من النائب منسوبة إلى المنوب عنه، لا إلى النائب، مثل: من باع أو تزوج أو قبض وغيرها. ونظير المقام باب إحياء الموات، فإنّ قولهمﷺ «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له».[٢] وإن كان مقتضى الجمود على عبارته تملك من قام به الإحياء، لكن ما دل على قبول الإحياء للنيابة يقتضي عمومه للمباشرة والنيابة، لأنّ فعل النائب فعل المنوب عنه، فمن أحيى عن غيره كان غيره المحيي لا المباشر، نظير قولهﷺ: «من بنى مسجداً كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة»،[٣] فإنّ الأثر المذكور يكون لمن ملك البناء ولو لم يباشر.

نعم، هنا شيء وهو: أنّ ملك الحيازة هل يحصل بمجرد نية المباشر عن غيره كما يحصل بعقد الإجارة، أو لا؟ فيه إشكال، ومقتضى أصالة عدم ترتب الأثير عدمه، بل العدم مقتضى قاعدة السلطنة على النفس.[٤]

ومن ذلك يشكل البناء على عموم صحة النيابة ولو تبرعاً.

والمتحصل مما ذكرنا: أنّ مقتضى الجمود على ما تحت مفاد الأدلة الأولية هو عدم صحة النيابة في أمثال المقام، وأنّ المحاز ملك للحائز مباشرة. وبعد ملاحظة ما دل على قبول مثل ذلك للنيابة، والجمع بينه وبين الأدلة الأولية، يتعين البناء على أنّ المحاز ملك لمالك الحيازة، لا من قامت به الحيازة، نظير: «من أحيى أرضاً» و«من بنى مسجداً». وهذا الملك تارة: يكون بالإجارة، وأُخرى: يكون بغيرها من جعالة

---

١. على أنّ الرواية غير حجة بجهالة النوفلي الواقع في سندها.

٢. *الوسائل*، باب١، من أبواب كتاب إحياء الموات، حديث ٥ و ٦.

٣. *المصدر*، باب٨، ، من أبواب أحكام المساجد، حديث٢ و ٦.

٤. ليس معنى قاعدة السلطنة على النفس أن عمل الشخص أثر تكويني له لايتجاوزه، بل معناها أنّ الشخص له اشغال نفسه وجسمه فيما يشاء وكيف يشاء وله أن يجعل عمله الصادر لنفسه أو لغيره بعقد وميثاق أو بأمر مجانا أو بمجرد التبرع، فعدم تأثير التبرع في ملكية عمله للغير المقصود ليس من اقتضاء قاعدة السلطنة، بل هو مخالف لها، فإنّها تقتضي تأثير تبرعه في ملكية المتبرع له فلاحظ. فإنّ قاعدة السلطنة لاتكون مشرعة.

ونحوها، وقد يكون بالأمر بها مجاناً، فيحوز المأمور بنية ملك الآمر. أمّا تبرع الحائز بدون إذن من حاز له فلا أثر له في الملك، لما عرفت من أنّه خلاف قاعدة السلطنة. بل قد يشكل حصوله بمجرد الأمر بالحيازة مجاناً، لعدم الدليل على حصول الملك بمجرد ذلك. وقبول الحيازة للنيابة لايقتضي ذلك، لأنّ القابلية أعم من الفعلية، فما لم يقم دليل على النفوذ يكون المرجع أصالة عدم ترتب الأثر. اللهم إلّا أن يدخل ذلك في الهبة، فيدل على ترتب الأثر ما دل على نفوذ الهبة، فتأمّل.[1]

ثم إنّه هل يعتبر في ملك الحائز لما حاز، نية التملك، أو لايعتبر ذلك؟ في الشرائع: «قيل: لا. وفيه تردد».

وفي *القواعد*: «فيه إشكال. وصريح *المبسوط* في كتاب إحياء الموات اعتبارها. قال فيه: لأنّ المحيي إنما يملك بالإحياء إذا قصد تملكه». وتبعه عليه جماعة، منهم الشهيد في *الدروس*. وجزم في *الجواهر* في كتاب إحياء الموات وغيره بعدم الاعتبار، وقال في كتاب الشركة: «يمكن دعوى السيرة، بل الضرورة[2] على خلاف ذلك» (يعني: ما ذكره في *المبسوط*) وفي *مفتاح الكرامة*: «الأقرب الاعتبار»، وذكر أنّه قد استدل عليه بالأخبار المستفيضة الواردة فيما يكون في جوف السمكة مما يكون في البحر،[3] وبالإجماعين الظاهرين من *التذكرة* و*المختلف*، المعتضدين بالشهرات. واستدل له في *جامع المقاصد* بما تكرر في فتوى الأصحاب من أنّ ما يوجد في جوف السمكة مما يكون في البحر يملكه المشتري ولايجب دفعه إلى البايع يعني: أنّه لو لم تعتبر النية لكان ملكاً للبائع لكونه حائزاً، ولا وجه لأنّ يكون للمشتري.

---

١. ولعله وجهه أنّه يشمل التبرع من دون أمر أيضاً.

٢. قد ذكرنا في كتابنا المطبوع حديثاً باسم *الأرض في الفقه*: ان الإحياء في إفادته الملك غير متوقف على القصد حسب اطلاق الروايات المعتبرة سنداً، وأمّا الحيازة فهي محتاجة في ترتب الملكية عليها إلى القصد وربما وقع الخلط بين الحيازة والإحياء في المتن، والله العالم.

٣. *الوسائل*، باب ١٠ من أبواب اللقطة. الروايات المذكورة غير حجة لضعف أسانيدها وإجماع العلامة ﷺ منقول غير معتبر.

وفيه: أنّ الظاهر أنّ البائع باع تمام ما حازه، وإن كان يعتقد أنّه سمكة فقـط، فالخطـأ يكون في التطبيق لا غير.[١]

ثمّ إنّ ما ذكره من الفتوى قد تضمّنتها جملة من النصوص، ذكرها في *الوسائل* في كتاب اللقطة، فراجعها، ودلائلها على اعتبار نية التملك غير ظاهرة، وإن استدل بها في *مفتاح الكرامة*.

هذا وفي *الجواهر* قوى اعتبار قصد الحيازة في حصول الملك فمن حول تراباً أو حجراً عن طريق بقصد التمكن من العبور عنه لايملكه.

وكأنّه لانصراف الأدلة عن مثل ذلك، وهو غير بعيد، لاسيما مع موافقتـه للسـيرة. وأظهر منه صورة ما إذا يتحقق القصد أصلاً كما في حيازة النائم ونحوه.[٢]

## ٥١. صلاحية الميت للملكية

**(هل ينتقل الموصى به بقبول الوارث إلى الميت (الموصى له) ثم إليه. أو إليه ابتـداء من الموصي؟ وجهان أوجههما الثاني).**

على ما جزم به (أي بالثاني) في *الشرائع* وغيرها ويظهر مـن العلامـة فـي صـدر كلامه. قال: «ولو مات قبل القبول قام وارثه مقامه في قبول الوصـية ولايـدخل فـي ملك الميت».[٣]

لعدم قبول الميت للملك، لأنّه بمنزلة المعدوم، والملكية تستدعي نحواً خاصاً مـن التابعية والمتبوعية، والمعدوم لايقبل المتبوعية الخاصة، بـل هـو أولـى مـن الجمـاد والحيوان في عدم قبول المالكية والمتبوعية، فإذا قلنا: بأنّ ملك الجهات لـيس علـى

---

١. فهم هذا الجواب محتاج إلى تأمل.

٢. *المستمسك*، ج١٢، ص١٢١ إلى ١٢٧.

٣. وفي صحيح محمدبن قيس: الوصية لوارث الذي أوصى له (*الوسائل*، باب ٣٠ مـن أبـواب الوصـايا) ظـاهره انتقال الوصية من الميت ويؤكده لفظ الوارث، ويمكن أن يستشهد له بأنّـه علـى الأول لا موجـب لأداء ديـن الميت منها ولعله لايقول به أحد فوجوب أداء دين الميت منه يكشف عن تملكه له.

الحقيقة، فالوقف على المساجد أو الثغور أو المصالح الأُخرى لايستدعي ملك النماء للمسجد أو الثغر أو نحوهما من المصالح، وإنّما يقتضي اختصاص النماء بها، لأنّ المتبوعية الناشئة عن نحو من الاستيلاء والجدة التي تصحح اعتبار المالكية[١] لاتكون للمساجد ولا للثغور، وكذلك الحيوان لايقبل مثل هذه المتبوعيه، فاللام في قولنا: السرج للدابة ليست للملك مهما أراد مالكهما ذلك، لعدم أهلية الدابة لذلك، فالميت أولى من الحيوان والجماد في ذلك، لأنّه معدم لايقوى على هذه المالكية، بل هو بعيد عنها جداً.

ولابد حينئذ من البناء في المقام على انتقال المال من الموصي إلى ورثة الموصى له، ومجرد كون الميت ينتفع بالمال ـ كما ثبت ذلك في الشرع المقدس ـ لايقتضي أنّه له قابلية المالكية لأنّه أعم، فإنّ الحيوان ينتفع بالعلف ولايقوى على المالكية.

وبالجملة: المالكية إضافة خاصة لاتقوم إلّا بحياة خاصّة فالميت مهما كان له من أهلية التنعم والانتفاع وخلافهما لايقوى على المالكية ولعل النفوس المجردة ـ مثل الجن والملك[٢] ـ كذلك مهما كان لهما من أعمال جبارة عن شعور خاص، فإنّ العرف لايستطيع الحكم عليها المالكية.[٣]

---

١. خلط بين الملكية المقولية والملكية الاعتبارية والأولى فلسفية والثانية فقهية عرفية وهي دون الملكة المقولية وفوقها الملكية الإشراقية. ولا شك أنّ المقولية جارية في الجماد والحيوان.

٢. الملك والجن من الأجسام اللطيفة دون المجردات، إلّا أن يقال المجرد هو نفسهما وروحهما لابدنهما. كما في الإنسان فإنّ بدنه من الأجسام الكثيفة وروحه مجرد. فتأمّل. فإنّنا لانعلم حقيقتهما ولا معنى لقياسهما على الإنسان المركب من الروح والبدن، نعم القرآن يدل على أنّ الملائكة أجسام لا مجردات كما يدعيها أهل التخرص!

٣. والتعبير الأرجح أن عرفنا لم يحتج إلى استعمال هذا الاعتبار ـ اعتبار المالكية ـ في حق الأموات وإلّا فهو يستطيع إعماله وما أفاده من كونها إضافة خاصة لاتقوم إلّا بحياة خاصة، غير واضح إذ لانرى أي مانع من ثبوتها بدليل كما في مورد الدية وكذا في فرض الدين المستوعب للتركة مثلاً، والاعتبارات العقلائية خفيفة المؤنة ولعل بعض الأعراف العقلائية في بعض البلاد حاكمة بمالكية الأموات والحيوانات وليس عرفنا معيار لاعراف الملل الأُخرى في كرة الأرض، ولعل اعتبار الملكية قائم في إجتماع الملائكة والجن. ولا سبيل لنا إلى إثباته أو نفيه.

فإن قلت: إذا لم تدخل الوصية في ملك الموصى له، وكان الانتقال من الموصى إلى الورثة بلا واسطة الموصى له تعين أن تكون القسمة بين الورثة بالسوية لا قسمة الميراث، وهو خلاف ظاهر النص والفتوى. قلت: إن تم ما ذكره المشهور من انتقال حق القبول إلى الورثة في المقام كان انقصام الحق انقسام ميراث، ويكون بتع موضوع الحق، لأنّ الحق لايقبل الانقسام إلّا بلحاظ موضوعه، كما في سائر موارد إرث الحق، مثل حق الشفعة، وحق الخيار، وحق الرهانة، وغيرها، فإنّ انقسام الحق فيها إنّما يكون بلحاظ انقسام موضوعه، وإن لم‌يتم ما ذكر المشهور تعين أن يكون ملك الورثة في المقام بحكم الميراث من هذه الجهة، لا أنّه ميراث حقيقي. وكذلك الحكم في دية المقتول، فإنّها بحكم الملك للميت توفى منها ديونه وتخرج منها وصاياه، كما في النص، لا أنّها ملك له حقيقة، كيف والدية عوض الحياة، والحياة ليست مملوكة للحي. فكيف يملك عوضها؟ وكذلك ثلث الميت إذا كان قد أوصى بصرفه على جهات مخصوصة، فإنّه باقٍ على حكم ماله، لا أنّه ماله بعد وفاته.

نعم، يبقى الإشكال فيما لو رمى صيداً فمات قبل الإصابة، فإنّ الصيد إذا لم يملكه الميت لم ينتقل إلى ورثته، وحينئذ يبقى على إباحته الأصلية.

وفيه: أنّه يملكه الوارث لا الميت، لأنّ الصيد من آثار الرمي،[1] والرمي كان للميت، فيرثه وارثه، فالإرث يكون للسبب، لاللمسبب. وكذ الحكم إذا نصب شبكة فمات، فدخل فيها الصيد، فإنّ النصب موروث للوارث فيملك ما هو من آثاره، وهو الصيد.

والمتحصل مما ذكرنا: أنّ الميت لما امتنع[2] أن يكون مالكاً على الحقيقة[3] تعين أن يكون المراد من النص في المقام ألمتضمن لزوم الإعطاء إلى الوارثة الظاهر في كونه

---

١. ما ذكره تعسف بل هو باقٍ على ملكه كما أنّ الملكية ليست أثراً للرمي من دون إصابة ولا أثر لنصب الشبكة بل لوقوع الصيد فيه بعد النصب.

٢. ضعفه ظاهر.

٣. هذا عدول عن رأيه السابق في جواز قابلية الميت للملكية وقد حكم بملكيته وكأنّه أقوى فإنّ الأُمور الاعتبارية ـ ومنها الملكية ـ قليل المؤنة فلا ملزم للقول بأنه بحكم ماله وملكه لا أنّه يملكه.

على نحو الميراث أنّه على نحو الميراث الحكمي من حيث القسمة، لا الميراث الحقيقي.

١. يظهر ذلك البناء من *جامع المقاصد*، فإنّه ذكر أنّ إطلاق مصنفه عدم دخولها في ملك الميت (يعني: في عبارته السابقة) لو قبل الوارث لايستقيم، لأنّه إن قبل بعد الموت وقلنا إنّ القبول كاشف ـ كما سيأتي اختياره في كلام المصنف ـ دخلت في ملك الميت، وما ذكره منسوب إلى الشيخ والعلامة والشهيدين، ونسب أيضاً إلى الأكثر.

٢. قد عرفت أنّ بناء الجماعة على عدم قابلية الميت للمالكية، فكيف ينتقل إليه الملك آناًما، فإنّ الآن الواحد كالآنات المتعددة.[١]

### تفصيل واستيناف

واعلم أنّي كتبت حول هذا الموضع ـ صلاحية الميت للملك اذا دل عليه دليل ـ وريقات حينما كنت في إسلام آباد عاصمة الباكستان وننقلها هنا تكميلاً للفائدة.

### فائدة في ملكية الميت

هل يصلح الإنسان بعد موته أن يملك شيئاً أم لا، وهل يصح بقاء مال في ملك الميت إلى حين أم لا بل الموت مانع عن التملك في الفرض الأوّل ومزيل للملكية في الفرض الثانى؟

والظاهر أنّه يصلح لاعتباره مالكاً في كلا الموردين ولا مانع منه إذا دل دليل عليه، خلافاً لبعض الباحثين وسيأتي تضعيف ما دعاهم إلى الإنكار.

نعم، الموت في حد نفسه ينافي المالكية عند العقلاء حدوثاً وبقاءاً كما سبق، لكنّ الكلام مع فرض الدليل عليها.

---

١. *المستمسك*، ج ١٤، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٦.

والعمدة فى المقام أنّ الملكية أمر اعتباري تابع لاعتبـار العـرف العـام أو العـرف الخاص ـ كالشرع مثلاً ـ فاذا اعتبروه مالكاً لأغراض داعية إلى ذلك يصـبح الميـت مالكاً لجديد أو باقياً على ملكه السابق.

وعليه فلابد من الرجوع إلى الأدلة الشرعية حتى نرى الشارع هل اعتبـر الميـت مالكا أم لم يعتبره؟

والذي وقفت عليه عاجلاً مما يدل على ملكية الميت في الجملة أُمور:

الأوّل: صحيح عمربن‌يزيد عن أبي‌عبدالله عليه السلام إذا كـان لرجـل علـى رجـل ديـن فمطله حتى مات، ثم صالح ورثته على شيء فالذي أخذ الورثة. لهم وما بقى فللميت حتى يستوفيه منه في الآخرة، وإن هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقـض عنه فهو كله للميت يأخذه به.[1] ودلالته على بقاء الميت على ملكية الدين غير الواصل إلى الورثة واضحة. إلّا أن يقال إنّ الحديث يخالف مـا ثبـت مـن مجمـوع الآيـات والروايات الواردة في الميراث من انتقال تمام ما يتركه الميت إلى الورثة، فـلا مجـال للأخذ به.

على أنّ لازمه عدم صحة مطالبة الورثـة ديـون مـورثهم مـن المـديونين حيـث لايملكها الورثة إلّا بعد أخذهم وهو كماترى.

ويمكن أن نعتذر عنه بأنّ مخالفة الرواية لما أُشـير إليـه بالخصـوص والعمـوم لا بالتباين ولو جزئياً فكل ما تركه الميت فهو ينتقل إلـى ملـك الورثـة إلّا مـا حـرمهم المديون عنه سواء علموا به أو جهلوه، وأمّا صحة مطالبة الورثة أياه فأساسـها لـيس ملكهم بل حقهم لها وهذا الحق ثابت بارتكاز المتشرعة بل بالسيرة العقلائيـة أيضـاً، فلاحظ.

ثمّ إنّ ما يبقى للإنسان بعد موته على آخر على قسمين فمنه ما هـو مـال أو مـا يرجع إلى مال بايّ نحو كان ومنه ما لايرجع إلى مال.

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٥٩ *والوسائل*، ج١٨، ص ٤٤٦.

مقتضى القاعدة أنّ استيفاء الثاني خاص بالميت يوم القيامة ولاينتقل إلى الورثة. وأمّا المال فكله ينتقل إلى الورثة عند عدم المانع كما هو قضية جميع الآيات والروايات الواردة في الإرث، إلّا ما دل دليل خاص على عدم انتقاله كما في المقام، فلاحظ وتأمل.

**ثمرة كبيرة أُخروية للحديث**

بناءً على الحديث يقف فرد واحد تجاه المديون[١] الغاصب وهو المالك الأصلي يوم القيامة للحساب ويطالبه عن حقه الواحد.

وأمّا بناءً على انتقال ما تركه الميت مطلقاً إلى الورثة فيقف تجاهه المالك الأول وجميع الورثة وورثة الورثة وهكذا فإنّ الغاصب حرمهم من حقهم طيلة حياتهم ويمكن أن يقال إنّما يشتغل ذمة الغاصب بالنسبة إلى الورثة الذين أدركهم الغاصب حياً فقط وبعد موته يسقط تكليفه بأداء حق المستحقين فيرتفع عنه استحقاق العقاب الزايد على ـ حرمان صاحب الحق عن ماله ولايشتغل ذمته بالنسبة إلى جميع الورثة المتجددين إلى يوم القيامة أو إلى حين ما لم يخرج حق كل واحد من الورثة عن المالية لخسته وقلته كعشر حبة من خردل مثلاً فافهم، بل ربما يشكل صدق الملك عليه كجزء من مائة جزء من حبة.

**الثاني:** حسنة زرارة قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل مات وعليه دين بقدر كفنه، قال يكفن بما ترك إلّا ان يتجر[٢] عليه أسنان فيكفنه ويقضى بما ترك دينه[٣] يمكن أن نستدل بصدرها على بقاء ملكية المالك على ماله في مورد السؤال بناءً على عدم وجوب بذل الكفن على الورثة وغيرهم وإنّما الواجب عليهم التكفين فقط إذا وجد الكفن، فوجوب الكفن بما تركه الميت كما يستفاد من الرواية ظاهر في عدم

---

١. المحتمل جريان البحث في العين أيضاً كالدين، فلاحظ.

٢. أي تصدق عليه طلباً للآجر.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ٣٤٥.

انتقاله إلى الورثة وصريح في عدم تعلق حق الدائن بـه فلاحـظ. ومنـه يظهـر دلالـة الأحاديث الدالة على تقديم الكفن على الدين والوصية والارث على بقـاء الكفـن أو ثمنه على ملك الميت.

**الثالث:** صحيح سليمان‌بن‌خالد عن أبي‌عبدالله عليه السلام قضـى أميرالمـؤمنين فـي ديـة المقتول أنّه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لـم يكـن علـى المقتـول ديـن[1] وحيث أنّ الدائن لايملك الدية قبل التسلم فهي ملك جديد ملكه الميت لا محالة، بل يمكن أن يجعل الإرث أيضاً دالاً على تملكه الدية أولاً ويدل عليه أيضاً ما ورد فـي باب من أوصى بثلث ماله ثم قتل فأخذت الدية دخل ثلثها أيضـاً فـي الوصـية مـن الروايات، فلاحظ *جامع الأحاديث*، ج١٨، ص١٨١.

**الرابع:** موثقة عباد عن أبي‌عبدالله عليه السلام في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته... قال: جائز، يخرج ذلك من جميع المال. إنّما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثه شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة[2] ورد بالعلم بعدم سـوقه لبيـان عـدم انتقـال المال المذكور إلى الورثة ولا معنى لإرادة نفي الملك عنه بعد الإجماع على الزائد من الدين وتخصيصه بمقابل الوصية والدين مناف لظاهره، اذ لايرجع لفظ (حتى) فيه إلى معنى محصل ضرورة أنّه يكون معناه لـيس لهـم ذلـك حتـى يـؤدوه، وحملـه علـى خصوص التأدية من غير التركة كما ترى فلابدّ من حمله حينئذ على جواز التصـرف أو استقرار الملك أو غير ذلك وكذا صحيح سليمان (المتقدم).[3]

أقول: وتقدم عن السيد الأُستاذ الحكيم ما يصلح للجواب عنه.

**الخامس:** قوله تعالى: «**مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ**» وقولـه تعـالى: «**مِـن بَعْـدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**» وقوله تعالى: «**مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا**».

فإنّ ظاهر هذه الآيات الشريفة أنّ نصيب الورثة وملكيتهم إنّما هو في غير مقدار

---

١. *جامع الأحاديث*، ج ٢٤، ص ٢٨٤.

٢. *الوسائل*، نسخة الكمبيوتر، ج٩، ص ٢٥٥.

٣. *الجواهر*، ج ٢٦، ص٨٧.

الدين والوصية وحيث أنّ الدائن لايملك بمقدار حقه من مال الميت قبل التسلم والتسليم فلامحالة يبقى مقابل الدين – سواء كان الدين مستوعباً أو لا – في ملك الميت، وهكذا في الوصية في الجملة.

ثم إنّ للفقهاء – رض – في هذا المورد مذاهب أربعة:

١. مذهب جمع بل ربما استظهر من بعضهم أنّه المشهور، هو انتقال المال إلى الورثة واستدل عليه أولاً بما استظهره صاحب *الجواهر* من إجماع *التذكرة* حيث قال العلامة ﷺ فيها:[١] الحق عندنا أنّ التركة تنتقل إلى الوارث لمعلومية عدم بقاء المال بلا مالك كمعلومية عدم كونه في المقام للغرماء للإجماع بقسميه وغيره، بل والميت ضرورة كون الملك صفة وجودية لاتقوم بالمعدوم كالمملوكية... .

أقول: استظهار صاحب *الجواهر* ﷺ الإجماع من كلمة عندنا غير ظاهر، لتعارف استعماله في لسان العلماء في إرادة شخص المتكلم فقط، على أنّ العلامة علل مختاره بدليل العقل فيظهر أنّ الحكم ليس بإجماعي عنده، فلاحظ.

وبالجملة: حال هذا الاستظهار وادعاء الإجماعات مشوش جداً والحق أنّ الإجماع غير حجة، فإذا اطمئن الفقيه من فتاوى أعاظم العلماء الفقهاء مشهور الفقهاء بحكم شرعي فله العمل والفتوى به، لحجية الاطمينان عند العقلاء كحجية العلم عند العقل وإلّا فلايجوز إثبات الأحكام الشرعية بهذه الإجماعات أصلاً.

وأمّا التمسك بعدم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم فهو غريب، فإنّ الملكية أمر اعتبارى محض وليست بموجودة خارجية، على أنّ روح الميت موجود خارجي وفي *الجواهر* ضرورة معلومية زوال الملك بالموت وقد سمعت نفي الخلاف فيه من الحلي فلعل المراد حكم الملك لا صفة الملك حقيقة.

وفيه نظر، إذا نفي الملك بالموت في مورد البحث – أي فرض الوصية والدين – ممنوع والأُمور الاعتبارية تابعة لاعتبار المعتبر، ولا حقيقة للملك المبحوث عنه في الفقه سوى الاعتبار.

---

١. لاحظ، ج ٢٦، ص ٨٥ كتاب الحجر من *الجواهر*، الطبعة الحديثة.

وثانياً: بأنّه لو لم تنتقل التركة إلى الورثة، لما شارك ابن الابن مثلاً عمه لـو مـات أبوه بعد جده وحصل الإبراء من الدين والتالي باطل إجماعاً.

وأجاب عنه في *الجواهر* أنّ شركة ابن الابن عمه اعم من الدعوى أذ لعلـه لإرثـه الاستحقاق الذي كان لابيه فإنّه لا إشكال في استحقاق الوارث المال المقابل للـدين لو اتفق ارتفاعه بإبراء ونحوه وإن قلنا بكونه على حكم مال الميت حاله.[1]

وثالثاً: بأنّ الحالف مع الشاهد إنّما هو الوارث المتخاصم في مال الميـت، فلـو لا الانتقال لساوى الغريم في عدم إثبات مال الغير بيمينه.

ورد بما ردّ سابقه وبالجملة هذا الاستحقاق ليس كغيره من الحقوق التي لـم تجـز اليمين لإثبات المال معها كحق الرهانة وغرماء المفلس ونحوهم.

ورابعاً: بعدم الخلاف في أنّ الورثة أحق بأعيان التركة من غيـرهم بـل الإجمـاع بقسميه عليه وأُجيب عنه بأنّ المسلم من أحقية الوارث عدم مزاحمة الغير له لـو أراد العين بثمنها وهذا أعمّ من الملكية.

وخامساً: بما دل على أنّ جميع تركة الميت لوارثه بموته من العمومات كقولـه ﷺ تركة الميت لورثته وغيره إذ لا معارض لهذا العموم بعد عدم دلالة الآية والرواية على البقاء على حكم مال الميت.

هذا هو ما اعتمد عليه صاحب *الجواهر* ﷺ في اختيار هذا القول.

وحيث أنّ دلالة الآيات والأحاديـث المتقدمـة الظـاهرة فـي بقـاء ملـك الميـت سليمة عما أورده هذا القائل ﷺ عليها فلا مجال للتمسك بعمـوم العمومـات وإطـلاق المطلقات.

تتمة استدرك صاحب *الجواهر* مورداً واحداً قـال ببقائـه فـي ملـك الميـت وهـو الوصية بالثلث بما يرجع إلى الميت من العبادة ونحوها للنصوص الدالة على أنّ له مع الوصية من ماله ثلثه. وتعذر الملك حقيقة يعيّن إرادة بقـاء حكـم الملـك، فهـي فـي

---

١. *الجواهر*، ج ٢٦، ص٨٨.

الحقيقة مخصصة للعمومات، فان تلك النصوص ظاهرة كما الظهور في عدم ملك الوارث لها.[١]

٢. مذهب ابن إدريس الحلي رحمه الله في محكي وصايا *السرائر*: إن كان على الميت دين يحيط بالتركة فإنّها بلا خلاف بيننا لاتدخل في ملك الغرماء ولا ملك الورثة والميت قد انقطع ملكه وزال فينبغي أن تكون موقوفة على انقضاء الديني[٢] وعلى هذا فالتركة في فرض الدين المحيط بها غير مملوكة لأحد وهي مال لا مالك لها غير أنّها متعلقة لحق الغرماء وهذا ما لايلتزمه أحد ولذا ارجعه في *الجواهر* إلى القول الرابع وإن كان هو خلاف ظاهر العبارة كما لايخفى.

٣. مذهب العلامة في محكي إرث *القواعد* وهو قوله: انّ التركة مع الاستيعاب للورثة وأمّا إذا لم يكن مستوعباً فمقابل الدين على حكم مال الميت أقول وهو أعلم بعبارته فإنّها عندي غير قابلة للتوجيه أصلاً.

٤. مذهب جمع آخر من الفقهاء وهو بقاء المال على حكم مال الميت[٣] بل في *المسالك* و*المفاتيح* نسبته إلى الأكثر.[٤]

واستدل له أولاً بالقرآن الكريم كما استدلنا به أيضاً على ما سبق.

وأجاب عنه صاحب *الجواهر* رحمه الله بأنّ المراد من الآية (من بعد وصية) بعد الإجماع على ملك الوارث للثلثين مع الوصية بالثلث والإجماع المحكي الذي يشهد له التتبع على ملكه الزائد على مقابل الدين، بيان كون تقدير السهام بعد الوصية والدين دفعاً لتخيل كون الثلث مثلاً من أصل المال، فلا تعرض فيما حينئذٍ لمالك ما يقابل الوصية والدين أنّه الميت أو الوارث... فالتقدير حينئذٍ هذه السهام من بعد

---

١. *المصدر*، ج ٢٤، ص٨٨ـ٨٩.

٢. *المصدر*، ج ٢٦، ص ٨٤.

٣. لم يعلم أنّ هذا التعبير (حكم مال) من صاحب *الجواهر* واجتهاده أو هو مذكور في كلام هؤلاء القائلين بعدم انتقال المال إلى الورثة والغرماء.

٤. *الجواهر*، ج ٢٦، ص ٨٤.

الوصية والدين لا أنّ المراد تعليق الملك بعد الوصية والدين لمنافاته حينئذٍ الإجمـاع المزبور سواء أُريد بعد إيصال الوصية والدين إلى أهلهما أو بعد عزلهما وتعيينهما.[١]

أقول: المستفاد من الكتاب الكريم حسب المتفاهم العرفي أمران.

١. انتقال ما تركه الميت في غير مقدار الدين والوصية إلى الورثة بموت الميت من دون حاجة إلى دعوى الاجماع على ذلك كما ذكره هذا المجيب رحمه الله.

٢. عدم ملكية الورثة ما يقابل الدين والوصية، وعليه فقد تم المطلوب.

واستدل أيضاً بالسيرة المستمرة على تبعية النماء للتركـة فـي وفـاء الـدين وهـو مستلزم لبقائها على حكم مال الميت لا الورثة.[٢]

وأورد عليه بمنع السيرة المعتبـرة عليهـا أولاً وبكونهـا أعـم مـن ملكيـة الميـت لاحتمال كونه ملك الوارث ومع ذلك يجب دفعه في الدين لها كالأصل.

قلت: الوجوب المذكور على هذا محتاج إلى دليل. وعلى كل هذا البحث من أحد ثمرات القول الأوّل والرابع. قال في *الجواهر*: إنّه لا إشكال في تعلـق الـدين بالنمـاء بناء على بقائها على حكم مال الميت. أمّا على الانتقال إلى الوارث فالمتّجـه عدمـه للأصل ودعوى تبعية النماء للمال في التعلق أيضاً ممنوعة وقد سمعت في باب الرهن منعها، (ج ٢٦، ص ٩٠).

تتميما للبحث ينبغي ذكر أُمور:

**الأول**: قال صاحب *الجواهر*: إن يقتضي القول ببقاء المال على حكم مـال الميـت وملك الوارث الزائد يقتضى تجشماً وتكلفاً إذ هو إن رجع إلى الإشاعة علـى معنـى أنّه لو فرض مقابلة النصف وقت الوفاة كان المال بين الميت والورثة نصـفين، واتجـه التوزيع لو اتفق نقصان السعر أو التلف، لا اختصاص الوارث وعود المال إلى ملك كما هو المعروف بين الأصحاب.[٣]

---

١. *المصدر*، ج ٢٦، ص ٨٦.

٢. *المصدر*.

٣. *المصدر*، ص ٨٩.

أقول: المعروف بين الأصحاب هو المفهوم عرفاً من الأدلة ويساعده ارتكاز المتشرعة جداً.

ثمّ قال صاحب *الجواهر*: وان لم يرجع إلى الإشاعة اقتضى ملكاً للكلّي في غيرالذمة. وقد عرفت أنّ التحقيق احتياجه إلى الدليل في باب بيع الصاع عن الصبرة... .[1]

أقول: وهذا هو المستفاد من الأدلة ولو بمعونة ارتكاز العرف والمتشرعة، فتأمّل.

وأمّا إذا فرضا الوصية بشيء معين بذاته فحكمه يختلف وهو واضح.

**الثاني**: يمكن أن يقال أن مقتضى القاعدة عدم جواز تصرف الورثة في تركة المورث إذا تعلّق بها الوصية أو حق الدين سواء كان مستوعباً أو غير مستوعب وسواء قلنا ببقاء مقابل الدين والوصية في ملك الميت أو بانتقالها إلى ملك الورثة.

أمّا على القول بملك الميت واستيعاب الدين فواضح بل عن جمع الإجماع على‌عدم جواز التصرف مع الاستيعاب[2] وقضية إطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين القول ببقاء ملك الميت وانتقال التركة إلى ملك الورثة فلاحظ لكن في *الجواهر* أنّ التتبع يشهد بخلافه! أي بخلاف الإجماع المذكور.

وأمّا على سائر الفروض والأقوال فلانها متعلقة لحق الدين والوصية (أي في الوصية بغير المال المعين بذاته) بناءً على عدم جواز التصرف في متعلق الحق كمتعلق الملك. وربما يدل عليه موثقة عباد المتقدمة أيضاً.

**لايقال**: إذا كان الدين غير مستغرق للتركة لايتعلق الحجر إلّا بقدرة فإنّ المعلول لايزيد على علته. فإنّه يقال لا أولوية لبعض التركة على بعضها في اختصاص الحجر، لأنّ الأداء لايقطع بكونه بذلك البعض لجواز التلف ولظاهر بعض الأدلة اللفظية المتقدمة، ولأنّ الميت لما خرج بالموت عن صلاحية استقرار الدين في ذمته وجب

---

١. *المصدر*.

٢. *المصدر*، ص٩٢.

أن يتعلق بكل ما يمكن أداؤه من أمواله، لأنّ حدوث تعلقه بـبعض آخـر عنـد تلـف بعض، معلوم الانتفاء كما ذكره صاحب *الجـواهر*[١] لكـن الـذي يوجـب تـرك العمـل بالقاعدة الأولية أُمور:

١. أنّ الحجر المطلق في فرض الدين الغير المستوعب ضرر على الورثة.

٢. السيرة القطعية على تصرف الورثة في التركـة إذا كـان الـدين غيـر مسـتغرق ولاسيما إذا كان الدين جزئياً قليلاً جداً ولعل أكثر الأمـوات لايخلـون عـن ديـن أو وصية ما ويبعد كل البعد القول بوجوب إخراجهم من منزل المورث وحرمة تصـرفهم وهذه السيرة نعم الدليل على بطلان الحجر المطلق.

٣. ما رواه[٢] عن محمّدبن‌يحيى (التهذيبان عن أحمدبن‌محمّد،[٣] عن البزنطي بإسناد له (بإسناده فقيه) (انّه سئل كا، فقيه) عن رجل يموت ويترك عيالاً وعليه دين أينفـق (فينفق ـ ففيه) عليهم من ماله؟ قال: إنّ استيقن أنّ (الدين ـ كا) الـذي عليـه يحـيط بجميع المال فلاينفق عليهم وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال.[٤]

أقول: سند الكليني *والفقيه* إلى البزنطـي معتبـر صـحيح وفـي سـند الشـيخ إلـى أحمدبن‌محمدبن‌عيسى إشكال ذكرناه في كتابنا *بحوث فـي علـم الرجـال* ـ الطبعـة الثالثة والرابعة ـ وحيث أنّ أحمدبن‌محمّد الواقع في الحديث مشترك بين ابن‌عيسـى والبرقي فهو لايخلو عن إشكال كما لايخفى.

وإنّما الإشكال في إسناد البزنطي فإنّه مجهول فيسقط الحديث عن الاعتبار علـى أنّ الحديث مضمر أيضاً.

نعم، رواه في *الكافي* والتهذيبين عن حميد بن زياد عن (الحسن صايب بن محمّد بن صا) سماعة عن الحسين بن هاشم ومحمّد بن زياد جميعاً عن عبـد الـرحمن بـن

---

١. *المصدر*، ص ٩١.

٢. *الكافي*، ج ٧، ص ٤٣.

٣. *الفقيه*، ج ٤، ص ١٧١.

٤. *جامع الاحاديث*، ج ١٩، ص ٢٣٢ و ٣٣٢ و*الوسائل*، ج ١٩، ص ٣٣٢ (الكمپيوتر).

الحجاج عن أبي‌الحسن عليه السلام إلّا أنّه قال: إن كان يستيقن أنّ الذي ترك يحيط بجميع دينه فلاينفق عليهم وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال.[١]

أقول: الرواية موثقة على الأقوى.

وعلى كل يحتمل أنّ البزنطي رواه عن ابن‌الحجاج فلايبعد صحة الروايتين وانّهما رواية واحدة رويت عن ابن‌الحجاج بسندين وذلك لاتحاد المتن تقريباً. فلايبعد البناء على اعتبار الحديث إن شاء الله. والأحوط عدم التصرف إلّا مع القطع بالاستيعاب خصوصاً على القول ببقاء التركة في ملك الميت وأمّا الأقوال فلاحظها في *الجواهر*.[٢]

الثالث: إذا مات أحد بلا دين ولا وصية لكن تعرق به عهدة كما لو كان قد حفر بئراً في الطريق عدواناً فتردى فيه بعد موته أو سرت جنايته كذلك ولم نقل بالكشف بها عن شغل ذمته قبل الموت أورد مبيعه بالعيب بعد أنّ التلف هو الثمن مثلاً.

قال في *الجواهر*: فان لم يكن قد تصرف الوارث بالتركة وجب الأداء منها بلا خلاف أجده كما أنّه لا أجده أيضاً في انتقال التركة إلى ملك الوارث قبل حدوث الضمان وإن كان السبب متقدماً ضرورة عدم اقتضاء تقدمه بقاء التركة على حكم ماله لعدم تحقق الدين حينئذٍ. اللّهم إلّا أن يدعى الكشف ولا دليل عليه إذ وجوب الأداء منها أعم من ذلك.

أقول ما ذكره قدس سره تام.

وأمّا إنّ تصرف فيها الوارث ببيع ونحوه ففي فساده كما قيل وجهان أظهرهما الصحة وحدوث بطلانه بحدوث الدين لا دليل عليه. نعم، اذا كان يؤدّ الدين الوارث ففي ثبوت حق فسخ المعاملة أو تعلق حق الغريم بالعوض وجهان، وإن تصرف بأكل او إتلاف آخر فالأظهر ضمانه،[٣] والله الأعلم.

---

١. *جامع الاحاديث*، ج١٩، ص٢٣٢.

٢. *الجواهر*، ج٢٦، ص٩١ـ٩٣.

٣. دليله ارتكاز المتشرعة دون الأدلة اللفظية فإنّ تصرف المالك في ماله لايوجب الضمان وهذا الضمان لايدخل في أحد الضمانات المذكورة في الفقه كضمان الاستيفاء والإتلاف والعقد والتفويت.

فإن قلت: الأحكام الوضعية علـى خـلاف الأحكـام التكليفيـة يتعلـق بالصـغير والجاهل والنائم والعاجز والمضطر والمجبور، لكن تعلقها بالأموات مما لا دليل عليه فإذا لم يثبت تعلق حق المتردي وفاسخ البيع بذمة الميت فكيف يتعلق بماله فإنّه فرع له.

قلت الأُمور الاعتبارية خفيف المؤونة يمكن تعلقها بالميت أيضاً فكما صـح بقـاء ملكه بل حدوث ملك جديد له صح تعلق العهدة بذمته، فالعمدة هو النظر إلى الأدلـة وأقلّ ما يمكن أن يتمسك به لإثبات العهدة على الميت هـو بنـاء العقـلاء أو ارتكـاز المتشرعة فلاحظ وتأمل.

## ٥٢. انتقال التركة إلى الورثة مع الدين وعدمه

**(من مات وعليه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكـاة أو الخمـس، لايجـوز لورثتـه التصرف في تركته (١) ولو بالصلاة في داره، قبل أداء ما عليه من الحقوق (و) إذا مـات وعليه دين متسغرق للتركة لايجوز للورثة ولا لغيـرهم التصـرف فـي تركتـه قبـل أداء الدين، بل وكذا في الدين غير المستقرق (٢) إذا علم رضا الدين (٣)).**

١. لوضوح أن الحقوق المذكورة من قبيل الدين كما تضمنه خبر عباد الآتي، وهو مانع عن التصرف في التركة في الجملة بلا اشـكال ولا خـلاف. نعـم، فـي اقتضـائه إطلاق المنع تأمل.[١]

ومحصّل ما يقال في المقام هو أنّه لا خلاف ولا إشكال فـي انتقـال التركـة إلـى الوارث بمجرد موت المورث إذا لم يكن وصية ولا دين، كمـا لا خـلاف أيضـاً فـي انتقال ما يزيد على الدين والوصية معهما، ولكن اختلفوا في انتقالها إليـه مـع الـدين المستوعب، وفي انتقال تمامها مع الدين غير المستوعب على قولين (أحـدهما): أنّهـا

---

١. فهم السيد الأُستاذ من كلام *العروة* كون الحقوق في الذمة لا في العين والظاهر مراد صاحب *العروة* الثـاني لأنّ الأول مذكور في المسألة الاتيه والأصل في اشتباه السيد الأُستاذ وغيره من المحشين هو نقص المتن حيث لم يصرح بتعلق الحقوق في التركة بل على الميت.

تنتقل، وهو المحكي عن كثير من كتب العلامة وجامع *المقاصد* وغيرها، وعن ظاهر *التذكرة*: الإجماع عليه، واختاره في *الجواهر*.[١]

(وثانيهما): أنّها لاتنتقل، ونسب إلى الحلي والمحقق والعلّامة في *الارشاد* وغيرهم، وعن *المسالك والمفاتيح*: نسبته إلى الأكثر.

وقد استدل لكل من القولين بأدلة لاتخلو من خدش أو منع والأظهر: الأخير.

والعمدة فيه: النصوص المتضمنة للترتيب بين الكفن، والدين، والوصية، والميراث، مثل خبر محمّدبن‌قيس: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: إنّ الدين قبل الوصية، ثم الوصية على أثر الدين، ثم الميراث بعد الوصية، فإنّ أوّل القضاء كتاب الله»،[٢] وخبر السكوني: «أول شيء يُبدأ به من المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الميراث»،[٣] وخبر عبادبن‌صهيب: «في رجل فرّط في إخراج زكاته في حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له. قال عليه السلام: جائز يخرج ذلك من جميع المال إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة».[٤]

ونحوها غيرها.[٥]

ولاينافيها الإجماع على ملك الوارث للزائد على المقدار المساوي للوصية والدين، بتوهم أنّها ظاهرة في نفي أصل الميراث مع أحدهما كي يتصرف فيها بحملها

---

١. لاحظ، ج ٢٦، ص ٨٤ منها.

٢. *الوسائل*، باب ٢٨، من أبواب الوصايا، حديث ٢.

٣. *المصدر*، حديث ١.

٤. *الوسائل*، باب ٤٠ من أبواب الوصايا، حديث ١.

٥. خبر السكوني ضعيف سنداً بالنوفلي. وخبر عباد معتبر بسند الكافي (*الوسائل*، ج ٩، باب ٢١ من أبواب المستحقين للزكاة) وضعيف بسند *التهذيب* على ما نقل في *الوسائل*، (ج ١٩، ص ٣٥٧) وخبر محمّد بن قيس أيضاً معتبر. ثم إنّ عباد بن صهيب ثقة عند النجاشي وإن كان عامياً أو بترياً ولكن السيّد الأستاذ حكم بجهالته في نكاح *المستمسك* ولم أقف على مأخذه. وأمّا السكوني ففيه خلاف، فلاحظ كتابنا *بحوث في علم الرجال* (الطبعة الرابعة).

على إرادة بيان أن سهام الوارث ليس مخرجها أصل المال، بل مخرجها المقدار الزائد على الدين والوصية، فلاتدل على حكم المقدار المساوي لهما، وأنّه باقٍ على ملك الميت أو موروث للوارث، فإذا خلت عن التعرض لذلك وجب الرجوع في تعيين حكمه إلى عموم: «ما ترك الميت فهو لورثته»[1] كما صنعه في *الجواهر*.

ووجه عدم المنافاة: أنّ ظاهر النصوص المذكورة ليس هو الترتيب الزماني ضرورة بطلانه، بل الترتيب بمعنى الترجيح والأهمية، فيختص بصورة التزاحم، وهو إنّما يكون في خصوص المقدار المساوي للدين أو الوصية، فتدل على أنّ مقدار الدين لا مجال للعمل بالوصية فيه ولا توارث فلاتنافي إرث الزائد على الدين، ولا وجوب العمل بالوصية فيه. كما أنّ مقدار الوصية لا توارث فيه، فلاتنافي ثبوت التوارث في الزائد عليه.

وبالجملة: لما كان مفاد النصوص هو الترجيح يختص نفي التوارث فيها بما كان فيه تزاحم، وهو خصوص ما كان مساوياً للدين، وبخصوص الثلث الذي هو مورد وجوب العمل بالوصية، ولاتعرض فيها لنفي الإرث في الزائد على الدين والوصية كما لايخفى. وحملها على تحديد السهام ـ مع أنّه يختص بما ذكر فيه السهام كالآية،[2] ولايجري في غيره كالنصوص المتقدمة ـ أنّه يقتضي اختصاص الإرث بمخرج السهام، إذ لا إرث لغيره، وذلك مناف للبناء على موروثية الجميع. ودعوى إهمالها من هذه الجهة، وأنّها متعرضة لحكم الزائد، وأنّ توارثه على النحو المذكور من التسهيم، فلاينافي ثبوت الإرث في غيره ـ مع أنّها خلاف الظاهر ـ لازمها البناء على كون إرث المقدار المساوي للدين لا على نحو التسهيم، إذ لا دليل حينئذٍ على كون إرث المقدار المساوي للدين لا على نحو التسهيم، إذ لا دليل حينئذٍ على هذا التسهيم، ومقتضى الرجوع إلى عموم: «ما ترك الميت فهو لوارثه» في إثبات إرث المقدار المساوي للدين أن يكون ذلك على نحو الشركة، فتأمل جيداً.

---

١. *الوسائل*، باب ١١ من أبواب الوصايا، حديث ٤ و ١٤ وقد نقله في المتن بالمعنى.

٢. النساء، الآية ١٢.

**وبالجملة:** ظاهر النصوص المذكورة عدم إرث المقدار المساوي للدين والوصية والكفن، فالبناء عليه متعين، ولأجل أنّه لامانع من البناء على ملك الميت عقلا ولا عقلائياً[1] تعين البناء على كونه باقياً على ملك الميت. وعليه فلاينبغي التأمل في عدم جواز تصرف الورثة في التركة، لأنّه تصرف بغير الملك، كما أنّه على القول الأوّل لا إشكال في تعلق الدين بالتركة في الجملة. وفي *الجواهر*: «الإجماع بقسميه عليه» كما لاإشكال في عدم جواز التصرف بالإتلاف ونحوه مما يوجب ذهاب موضوع الحق المذكور.

ثمّ إن كان الحق قائماً بالتركة بما هي مملوكة للوارث لم يجز له التصرف الناقل للعين عن الملك، لأنّ الحق كما يمنع عن إذهاب الموضوع يمنع عن إذهاب قيده، وإن كان قائماً بذات العين لا بالقيد المذكور جاز التصرف الناقل، وحينئذٍ فهل للديان حق الفسخ على تقدير تعذر الوفاء من غير العين ـ كما هو المشهور في حق الجناية ـ أو لا؟ وجهان ينشآن من كون الحق المملوك للديان هو أخذ العين من الورثة، أو مطلقاً، فعلى الأوّل: يكون له الفسخ فيرجع المشتري بالثمن على الوارث. وعلى الثاني: لايكون له الفسخ فيأخذ العين من كل من وجدها عنده.

وكيف كان فلو قيل بالمنع من البيع ونحوه فلا وجه ظاهر للمنع عن مطلق التصرف، ولاسيما إذا لم يكن له قيمة معتد بها عند العقلاء كالصلاة والوضوء، بحيث تكون التركة كمال الغير لايجوز مطلق التصرف فيها.

و تمام الكلام في المسألة موكل إلى محله. ثم إنّه قد ورد في صحيح ابن‌سنان: «في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء. قال عليه السلام إذا رضي الغرماء فقد برئت ذمة الميت»،[2] وعليه فلا مانع من التصرف كما لو لم يكن دين من الأوّل.

٢. كما عن *جامع الشرائع*، وميراث *القواعد*، وحجر *الا يضاح* ورهنه، وغيرها، فلم

---

١. الموت سبب لبطلان الملكية والروجيه والرئاسة ونحوها من الأُمور الاعتباريه، عند العقلاء لكن لا مانع من البناء على ملكيته إذا دل دليل شرعي عليه كما أفاده سيدنا الأُستاذ دام ظله.

٢. *الوسائل*، باب ١٤، من أبواب الديون حديث ١ و باب ٩١ من أبواب الوصايا، حديث ١.

يفرق فيها بين الدين المستغرق وغيره في المنع عن التصرف، إذا لا أولويه لبعض من بعض في اختصاص التعلق به، ولأنّ الأداء لايقطع بكونه بذلك البعض لجواز التلف،[١] ولما دل على تعليق الارث على مطلق الدين.[٢]

وعن *جامع المقاصد* وغيره: الفرق بينهما، ويشهد له صحيح البزنطي: «عن رجل يموت ويترك عيالاً وعليه دين أينفق عليهم من ماله؟ قال عليه السلام: إن استيقن أنّ الذي عليه يحيط بجميع المال فلاينفق عليهم، وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال».[٣] ونحوه غيره.[٤] وموردهما التصرف المتلف، فالتعدي إلى غيره أولى، ولاسيما مع إمكان المناقشة فيما ذكر دليلاً للأوّل بالتأمل فيما ذكرنا آنفاً، فتأمّل.

٣. إذا بنينا على بقاء التركة على ملك الميت لم يجد رضا الديان في جواز تصرف الوارث، لأنّ المانع كونه ملكا للميت، وهو حاصل وإن رضي الديان بالتصرّف. اللّهم إلّا أن يرجع رضاه إلى إبراء ذمة الميت من الدين.

فيكون المال حينئذٍ ملكاً للوارث كما لو لم يكن دين من الأوّل. نعم، بناءً على انتقالها إلى الوارث يجدي رضا الديان في جواز التصرف، إذ المانع حقه لا غير فيرتفع برضاه لكن عرفت أنّه على هذا المبنى لا وجه للمنع عن التصرف بمثل الصلاة مما لا مجال فيه لتوهم المزاحمة مع الدين.[٥]

## ٥٣. أخذ القيود المرجوحة في موضوع النذر

**(إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوءاً رافعاً للحدث وكان متوضئاً يجب عليه نقضه (١)، ثم الوضوء. لكن في صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل (٢)).**

---

١. لكن كثيراً ما يطمئن بالأداء من البعض.

٢. مرّ أنّه في فرض المزاحمة لا مطلقاً.

٣. *الوسائل*، باب ٢٩، من أبواب الوصايا، حديث ١.

٤. كمعتبرة ابن أبي الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام وهي العمدة دون خبر البزنطي فإنّه مرسل غير صحيح، فانظر *الوسائل*، ج ١٩، ص ٣٣٢ ولاحظ أيضاً ماذكره السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره في مستمسكه، ج ٩، ص ١٧٠ و ١٧١.

٥. *المستمسك*، ج ٥، ص ٤٣٣ـ٤٣٨.

١. يعني: بالحدث، مقدمة لتوصيف الوضوء بكونه رافعاً.

٢. لكون الوضوء المنذور في الفرض وإن كان راجحاً في نفسه إلّا أن وصف كونه رافعاً للحدث لما كان مستلزماً لنقض الطهارة المرجوح كان مرجوحاً، ويعتبر في المنذور أن يكون راجحاً بذاته ووصفه، كما هو المحكي عن جماعة من الأساطين، بل هو الظاهر، لا من جهة النصوص، حتى يقال: المتيقن منها اعتبار كونه راجحاً بذاته، واعتبار رجحان الوصف مخالف لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالنذر. بل من جهة أنّ معنى صيغة النذر ـ أعني قول الناذر: «لله عليّ كذا» ـ يتوقف على أن يكون المنذور راجحاً محبوباً لله تعالى، سواء أكانت اللام الداخلة على لفظ الجلالة للملك ـ كما هو الظاهر ـ فيكون معنى قول الناذر: «لله عليّ كذا»: جعلت لله عليّ كذا، أم لام الالتزام، فيكون معناه: التزمت لله تعالى،[1] أمّا على الأوّل فلأنّ اعتبار الملكية للشيء يتوقف على كون الشيء محبوباً للمالك ومرغوباً فيه له، ولذا لايصح أن تقول: لزيد عليّ أن يخيط ثوبي، كما يصح أن تقول: لزيد عليّ أن أخيط ثوبه. وأمّا على الثاني فكذلك، إذ لايصح اعتبار مفهوم الالتزام للغير بشيء إذا لم‌يكن راجحاً في نظره، لأنّ معنى الالتزام له الالتزام لأجله، ولا معنى لكون الالتزام لأجل الغير إذا لم يكن الملتزم به محبوباً لذلك. فلايصح أن تقول: التزمت لأجلك أن أهدم دارك، كما يصح أن تقول: التزمت لأجلك أن أبني دارك.

إذا عرفت هذا تعرف[2] أنّ القيود المرجوحة المأخوذة في موضوع النذر (تارة): يكون التقييد بها تمام المنذور، فيبطل النذر، كما لو نذر أن يوقع صلاته الواجبة في الحمام، بحيث يكون المقصود نذر إيقاعها في الحمام وكونها فيه لانذر نفس الصلاة (وأخرى): يكون بعض المنذور، كما لو نذر أن يصلي صلاة في الحمام، فيكون المنذور نفس الصلاة وكونها في الحمام وحكمه بطلان نذر التقييد، وحينئذ فان كان

---

١. احتياج الفعل (التزامت) إلى حرف اللام (لله) دليل على أنّ اللام في النذر (لله عليّ) ليس للالتزام ولذا جعله سيدنا الأُستاذ الماتن غير ظاهر.

٢. الظاهر أنّه لا ملازمة بين المعرفتين فالأحسن تغيير العبارة.

النذر المتعلق بالذات والتقييد منشأ بنحو وحدة المطلوب بطل فـي الـذات، وإن كـان بنحو تعدد المطلوب صح في الذات فقط (وثالثة): يكون خارجـاً عـن المنـذور بـأن يكون لوحظ مرآة للذات الملازمة للتقييد، فيكون تمام المنذور نفس الذات، وحينئـذٍ صح النذر إذا كانت الذات راجحة في الجملة في حال القيد من دون لـزوم ارتكـاب أمر مرجوح، كما لو نذر ذات الصلاة التي تكون في الحمام، بجعل الموصـول معرفـاً لتلك الذات المخصوصة، وكأنّه إلى ما ذكرنا أشار *كشف اللثـام* فـي صـلاة النـذر ان إشتراط المزية في المكان إنّما هو إذا كان النذر نذرين، كأن يقول: لله عليَّ أن أُصـلي ركعتين. وأصليهما في مكان كذا. أما لو قال: لله علي أن أصلي ركعتين في مكان كذا.

فمصحح النذر إنّما هو رجحان الصلاة فيه على تركها، وهو حاصـل وإن كرهـت فيه، لأنّ الكراهة إنّما هي قلة الثواب، انتهى.

وأمّا ما نحن فيه ـ أعني: نذر الوضوء الرافع ـ فالظاهر أنّه ليس من قبيل الأقسام المذكورة، بل هو قسم آخر، لأنّ الوضوء الرافع إنما يشرع على تقدير الحـدث، فـاذا كانت مشروعيته على هذا التقدير كان نذره صحيحاً أيضاً منوطاً بذلك التقـدير، نظيـر نذر التوبة، فإنّه لايصح إلّا على تقدير الذنب، ولايكون مقتضياً لفعل الـذنب، وكـذلك في المقام نذر الوضوء الرافع لايكون مقتضياً لفعل الحدث. فلو نذره على نحو يكـون مقتضياً لفعل الحدث كان باطلاً، لأنّه غير راجح،[1] وكذا نذر التوبة علـى نحـو يكـون مقتضياً لفعل الذنب، ونذر استعمال الدواء على نحو يكون مقتضياً لفعل المرض.

**وبالجملة:** نذر الوضوء الرافع إن كان المقصود منه نذره على تقدير الحـدث فهـو صحيح، ولكنه لايقتضي نقض الطهارة، وإن كان المقصود نذره مقيـداً بالحـدث علـى نحو يقتضي الحدث، لكونه من قبيل قيد الواجب، فهـو غيـر مشـروع. ثـم إنّ قـول المصنف رضي الله عنه على إطلاقه إشارة إلى صحته في بعض الفروض، كما لـو كـان نقـض

---

١. فان الراجح بقاء المكلف على الوضوء والطهارة في جميع الأوقات كما استدل عليه بقوله تعـالى: «إِنَّ اللهَ يُحِـبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة، الآية ٢٢٢).

الحدث راجحاً، لكون حبسه موجباً للضرر المعتد به، فيصح حينئذٍ نذر الوضوء بذاته وقيده. إلّا أن يقال: إنّ وجوب دفع الضرر أو رجحانه لايقتضي مرجوحية الطهارة.[١و٢]

## ٥٤. المحتملات الثلاثة في المنذور

**(إذا نذر التصدق بالعين الزكوية، فإن كان مطلقاً غير موقت ولا معلقاً على شرط لم تجب الزكاة فيها...).**

كما عن جماعة كثيرة، لأنّ التصرف فيه مناف للنذر، فيكون مخالفة لما دل على وجوب الوفاء به، وقد عرفت أنّ المنع عن التصرف شرعاً كالمنع عنه عقلاً في مانعيته عن وجوب الزكاة.

نعم، يقع الكلام في وجه المنع من التصرف، وهل هو ثبوت حق الله سبحانه؟ أو حق للفقراء الذين نذر التصدق عليهم؟ أو لا هذا ولا ذلك ولكن ثبوت التكليف بالعمل على طبق النذر، والوفاء به يستتبع وجوب حفظ المال، فالتصرف فيه مناف للحفظ الواجب، فيكون غير مقدور عليه شرعاً؟ التحقيق هو الأوّل، لما تحقق في محله: من أنّ معنى الخبر والإنشاء واحد، والاختلاف بينهما بقصد الحكاية في الخبر وقصد الايجاد في الانشاء. ولأجل أنّه لا ريب في أنّ قول المخبر: «لزيد علي أن أخيط ثوبه» معناه الإخبار عن ملكية زيد على المخبر أن يخيط ثوبه، وبذلك يكون إقراراً واعترافاً على نفسه، فليكن معناه إنشاء كذلك، أعني: إنشاء ملكية أن يخيط ثوبه، ومقتضى ذلك أن يكون معنى قول الناذر: «لله عليّ أن أتصدق بمالي على الفقراء» إنشاء الملكية لله سبحانه لأنّ يتصدق به.

ولأجل أنّ التصدق المملوك موضوعه المال يكون المال موضوع حق لله سبحانه،

---

١. وفي *التنقيح* في هذا المقام: إذا فرضنا أنّ البقاء على الطهارة يستتبع الابتلاء بمرافقة الأخبثين ـ وبنينا على كراهتها ـ فإنّ النذر يصح حينئذٍ لرجحان ما يتوقف عليه الوضوء الرافع للحدث في حق المتطهر أعني نقض الطهارة. ج٣، ص٥٢٤.

٢. *المستمسك*، ج٢، ص٢٧٧ ـ ٢٧٥.

إذ لا نعني بكون الشيء موضوع حق إلّا كونه موضوع فعل مملوك لذي الحق. وأمّـا دعوى ثبوت حق للفقراء في العين فشيء لا مأخذ له واضح. ومجرد وجوب الصدقة عليهم لايستتبع حقاً لهم ولايتفرع عليه. وقياس المقام بباب الواجبات المالية ـ مثـل وجوب إيتاء الزكاة لأهلها، ووجوب إيصال الخمس لمستحقه، ووجوب الكفارة عند أسبابها ـ حيث دل الخطاب بالالتزام على ثبوت ملكية الفقراء أو السـادات للأُمـور المذكورة في محله، إذ استفادة ذلك لم يكن من محض الخطاب بالدفع، وإنّما كان من قرائن متصلة أو منفصلة. وكيف تصح دعوى ثبوت حق للفقـراء فـي المـال إذا نـذر التصدق به عليهم مع أنّ ذلك أمر لم يجعله الناذر على نفسه، ودليل الوجوب ليس إلّا وجوب الوفاء بالنذر، وهو لايقتضي أكثر مما يقتضيه النذر؟ بل ذلـك مخالفـة للنـذر، لأنّ المنذور هو التصدق بمعنى التمليك على وجه القربة، وهو إنّمـا جعـل بالنـذر لله سبحانه ولم يجعل للفقراء، فلو استحق الفقراء هذا التمليك بنفس النذر لزم وقـوع مـا لم‌ينذر. وبالجملة، فالقول الثاني ضعيف (وفيه نظر).

وأمّا القول الثالث فهو مبني على كون الظرف لغواً واللام لام التعدية لا لام الملـك ويكون الظرف مستقراً، ومعنى قول الناذر: «لله علي أن أتصدق»: «التزمـت لله تعـالى علي» فاللام متعلقة بـ«التزمت» المستفاد من الإنشاء، فليس مفـاد النـذر إلّا الالتـزام بفعل المنذور، ووجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوبه لا غيـر. لكـن المبنـي المـذكور خلاف ظاهر الكلام جداً كما عرفت.

ثمّ إنّه بناءً على ثبوت حق لله سبحانه أو الفقراء، فالحق المذكور يقتضـي المنـع مـن التصرف في موضوعه، لأنّ قاعدة السلطنة على الحقوق ـ التي هي كقاعدة السلطنة على الأموال ـ توجب قصور سلطنة غير السلطان عن كل تصرف منافٍ لـذلك الحـق، ومـن المعلوم أنّ التصرف بالعين منافٍ له فيمتنع. وبناءً على عدمه فالتكليف بالوفاء بالنذر لمـا كان مستتبعاً للتكليف بحفظ المال مقدمة للتصدق، فكل ما ينافي حفظه يكـون ممنوعـاً عنه، لئلّايلزم مخالفة التكليف النفسي بالتصدق، كما عرفـت. نعـم، يفتـرق الأخيـر عـن الأولين: بأنّ التصرف الاعتباري ـ بالبيع أو الهبـة أو نحوهمـا ـ علـى الأخيـر يكـون

صحيحاً وإن كان محرماً، لعدم اقتضاء تحريمه الفساد، نظير البيع وقت النداء وعلى الأولين يكون فاسداً، لقصور سلطنة المالك على ماله الذي هو موضوع حق الغير.

ثم إنّ هذا كله فيما لو نذر التصدق، بمعنى الفعل، أمّا لو نذر كونه صدقة المسمى بنذر النتيجة، فعن *المدارك*: أنّه قطع الأصحاب بأنّ هذا أولى من الأوّل، يعني: في المنع عن وجوب الزكاة. وكأنّه لصيرورته صدقة بنفس النذر، وخروجه عن ملك الناذر بمجرد النذر، وظاهره المفروغية عن صحته. وكأنّه إمّا لبنائهم على صحة نذر النتيجة كلية، أو في خصوص نذر الصدقة، فعن بعض: دعوى الإجماع على الخروج عن الملكية إذا نذر كون الحيوان هدياً، وعن بعضهم ذلك إذا نذر كونه أضحية.

هذا ولايخفى أنّه بناءً على التحقيق من أن مفاد النذر جعل حق لله سبحانه ـ بمعنى: أنّ المنذور يكون ملكاً له تعالى على الناذر ـ لا مجال للقول بصحة نذر النتيجة. وتوضيح ذلك: أنّ نتائج الأفعال، تارةً تكون ملحوظة في ذمة معينة، وأُخرى لاتكون كذلك، بل ملحوظة في نفسها من دون إضافة إلى ذمة، فإن كانت ملحوظة على النحو الأوّل صح أن تكون مملوكة لمالك، كما في إجارة الأجير على كون الثوب مصبوغاً أو مخيطاً أو نحو ذلك من الصفات التي هي من نتائج الأعمال. فإذا نذرها الناذر وجعلها لله سبحانه كان مقتضى النذر اشتغال ذمة الناذر بها لله سبحانه فيجب عليه تحصيلها بأسبابها، كما في الإجارة على الصفة. وحينئذ لايكون مفاد النذر حصول النتيجة، بل لابدّ من تحصيلها بإنشاء آخر غير النذر، فيرجع نذر النتيجة ـ من هذه الجهة ـ إلى نذر الفعل، وليس ذلك محل الكلام في نذر النتيجة.

وإن كان ملحوظة على النحو الثاني امتنع أن تكون مضافة إلى مالك كما هو الحال في الأعيان التي لاتكون خارجية، ولامضافة إلى ذمة أصلاً.

فلايصح أن تقول: «بعتك فرساً» إذا لم تكن خارجية، ولا مضافة إلى ذمة معينة، سواء أكانت ذمة البائع أم غيره، كما هو موضح في محله فإذا امتنع ذلك في الأعيان فأولى أن يمتنع في مثل هذه الاعتباريات، مثل كون العبد حراً، وكون المال صدقة، وكون الزوجة مطلقة، ونحوها، فلايصح قصد كونها لله سبحانه، فيمتنع نذرها على النحو

المذكور، مضافاً إلى أنّ معنى الجملة النذرية تمليـك الله سـبحانه كـون العـين صـدقة، فالصيغة معناها جعل التمليك، وأمّا جعَل المملوك ـ وهو وصف الصـدقة ـ فلاتعـرض فيها لجعله، فيحتاج إلى جعل مستقل. والجملة الواحدة لاتصلح لجعل المنسوب وجعل النسبة، إذ الأوّل مفاد (كان التامة) والثاني مفاد (كان الناقصة) ولايجتمعـان فـي جملـة واحدة. وعليه فلو نذر كون المال صدقة، أو الشاة أضحية، تعين أن يكون المراد جعلهـا في ذمته لله سبحانه، فيجب عليه تحصيلها بجعل مستقل غير النذر.

هذا كله بناء على أن مفاد النذر جعل المنذور لله سبحانه، وأمّا بناءً على أنّ الـلام متعلق بـ «التزمت» والمجعول بالنذر الالتزام بالأمر المنذور فأدلة نفوذ النذر دالة على نفوذ الالتزام المذكور، فإن كان المنذور نتيجة كان مقتضى أدلـة نفـوذه ثبـوت تلـك النتيجة، وإن كان فعلاً كان مقتضاها ثبوت الفعل عليه.

فحينئذٍ نقول: إن كان المنذور من الأُمور العقدية المتقومة بطرفين لم يترتب الأثـر على النذر، إلّا مع رضا الطرف الآخر، ويكون النذر بمنزلة الإيجاب، فإذا انضم إليـه القبول صح ولزم، ولو ردّ الطرف الآخر بطل.

وعموم وجوب الوفاء بالنذر لايكفي في إثبات صـحته، لأنّـه لايصـلح لإحـراز قابلية المحل، فلو لم تحرز القابلية من الخارج لم يمكن تطبيقه.

وإن كان من الإيقاعات صح إلّا أن يقوم دليل علـى اعتبـار صـيغة خاصـة فـي إنشائه كما في العتق، حيث لايصح إنشاؤه إلّا بمثل: «أنت حر». وفي قوله: «أعتقتك» خلاف، ولايجوز بغيرهما إجماعاً. وكذا لو قام دليل على اعتبار إنشائه بنفسه بحيـث لايكفي إنشاء الالتزام به في إنشائه، وفي غير ذلك لا مانع مـن العمـل بأدلـة النفـوذ لإثبات المنذور وترتبه. اللّهم إلّا أن يعتبر فيه شرائط خاصة غير الصيغة، مثل الطلاق الذي يعتبر فيه شهادة العدلين وطهارة المطلقة وغير ذلك، فيصح فـي ظـرف اجتمـاع الشرائط لا غير.[1]

---

١. *المستمسك*، ج٩، ص ٣٥ إلى ٣٩.

## ٥٥. الفرسخ والميل

**(الفرسخ ثلاثة أميال (١) والميل أربعة الآف ذراع (٢) بذروع اليد الذي طوله أربع وعشرون إصبعاً كل إصبع عرض سبع شعيرات (٣) كل شعيرة عرض سبع شعيرات من أوسط شعر البرذون).**

١. بلا خلاف ـ كما عن *المنتهى* ـ وإجماعاً، كما عن *المعتبر* و*التذكرة* و*الغرية* و*النجيبية* و*المفاتيح* و*الكفاية*. وعن جماعة: حكاية الاتفاق عليه. ويشهد به ما تقدم من صحيح الكاهلي،[١] وخبر عبدالرحمن‌بن‌الحجاج[٢] وصحيح الشحام،[٣] وما في موثق العيص عن أبي‌عبدالله عليه السلام، «قال عليه السلام في التقصير: حده أربعة وعشرون ميلاً»[٤] بعد الجمع بينها وبين غيرها، وغيرها.[٥]

٢. كما هو المشهور وعن *المدارك* و*الكفاية*: أنّه مما قطع به الأصحاب وعن غير واحد: أنّه المشهور المعروف بين اللغويين، والفقهاء، والعرف. وفي *السرائر* عن *مروج الذهب* للمسعودي أنّه قال: «الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، وهو الذراع الذي وضعه المأمون لذرع الثياب، ومساحة البناء، وقسمة المنازل. والذراع أربع وعشرون اصبعاً».

وعن الأزهري: أنّ الميل عند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة آلاف ذراع، وعند المحدثين أربعة آلاف ذراع، والخلاف لفظي فإنّهم اتفقوا على أنّ مقداره ستة وتسعون ألف إصبع، والإصبع ست شعيرات بطن كل واحدة إلى ظهر الأخرى، ولكن القدماء يقولون: الذراع اثنتان وثلاثون إصبعاً والمحدثون: أربع وعشرون إصبعاً. ونحوه ما

---

١. *الوسائل*، الباب الأوّل من أبواب صلاة المسافر، ح٣.

٢. *المصدر*، ح: ١٥.

٣. *المصدر*، ح: ٣.

٤. *المصدر*، ح: ١٤.

٥. الأظهر أنّ الكاهلي مجهول وخبر ابن‌الحجاج في سنده بحث طويل وخبر الشحام صحيح سنداً. والبحث في سند خبر العيص كما في سند خبر ابن‌الحجاج.

في *القاموس*: «الميل قدر مدّ البصر. ومنـار يبنـى للمسـافر، أو مسـافة مـن الأرض متراخية بلا حد أو مائة ألف إصبع إلّا أربعة آلاف إصـبع، أو ثلاثـة أو أربعـة آلاف ذراع بحسب اختلافهم في الفرسخ هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء أو اثنـي عشـر ألف ذرعاً، بذراع المحدثين». وحكي التقدير بذلك عن *نهاية* ابن‌الأثير. وحينئذٍ يتعين حمل الإطلاق عليه، إذ لا مجال لحمله على مد البصر، ولا على ما يمتاز فيه الراجل والراكب، وإن عدا من معانيه، لعدم انضباطهما. كما لا مجال لحمله على ما تفرد به في محكي *تاج العروس*: من أنه ستة آلاف ذراع. لندرته وغرابته. نعم في مرسل الخـزاز: «إنّ كل ميل ثلاثة آلاف وخمس مائة ذراع».[١]

لكن. مع إرساله وهجره بين الأصحاب لا مجال للاعتماد عليه، مع إمكان حملـه على ذراع خاص يساوي سبعة أثمانه أربعاً وعشرين إصـبعاً. وأولـى بعـدم إمكـان الحمل عليه رواية الصدوق للمرسل المذكور هكذا: «كـل ميـل ألـف وخمـس مائـة ذراع».[٢] فإنّ لازم ذلك أن يكون البريد ثمانية عشر ألف ذراع، التي هي فرسخ ونصف بالفرسخ المتعارف. وهو ـ كما ترى ـ مناف لكون البريدين مسيرة يوم، كما صرحت به النصوص، فلا معدل عما هو المشهور.

٣. قيل: إنّه المشهور. لكن تقدم في محكي كلام الأزهـري: أنّـه سـت شـعيرات. ولعل الحاجة غير ماسة إلى معرفة ذلك، لأنّ الذراع المقدر بأربع وعشرين إصبعاً هو الذراع المتعارف عند الأعراب اليوم، الذي هو من المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى، فإنّه ستّ قبضات، أربع وعشرون إصبعاً، فيكون المعيار منه المتعارف، كما هو الحال في سائر التحديدات، ولا تنتهي النوبة إلى تحديده بالإصبع، فضلاً عن تحديد الإصبع والشعيرة.

فلاحظ، وتأمل.[٣]

---

١. *الوسائل*، الباب الثاني من أبواب صلاة المسافر، ح١٣.

٢. الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦، وفيه كل ميل: ألفاً وخمسمائة ذراع وهو أربعة فراسخ.

٣. *المستمسك*، ج٨، ص ١٤ إلى ١٦.

## ٥٦. الشروط في العقود الجائزة

**(ودعوى أنّ الشرط في العقود الغير اللازمة غير لازم الوفاء ممنوعة).**

هذه الدعوى مذكورة في كلام بعض من قارب عصرنا. قال في *الحدائق* في كتاب الدين: «المشهور أنّ القراض من العقود الجائزة التي يجوز الرجوع فيها من الطرفين، بل ادعي عليه الإجماع، وعلى هذا فلو شرط التأجيل فيه لم يلزم، وبذلك صرحوا أيضاً: وكذا كل شرط سائغ».

وقال في *الرياض* في شرح قول ماتنه في كتاب المضاربة «و لايلزم فيها اشتراط الأجل»: « هذه العبارة تحتمل معنيين... (إلى أن قال): الثاني: أنّ الأجل المشترط فيها حيث كان غير لازم بل جائز، يجوز لكل منهما الرجوع، لجواز أصله، بلا خلاف كما مضى فلن يكون الشرط المثبت فيه جائزاً بطريق أولى». وهذا المضمون ربما يحتمل من كلام جماعة، ففي *جامع المقاصد*: «قال الشيخ في *المبسوط*: إذا دفع إليه ألفاً قراضاً على أن يدفع إليه ألفاً بضاعة، بطل الشرط، لأنّ العامل في المضاربة لايعمل عملاً بغير جعل... (إلى أن قال): قال الشيخ: ولو قلنا القراض والشرط جائز لايلزم الوفاء به، لأنّ البضاعة لايلزم القيام بها كان قوياً... (إلى أن قال في *جامع المقاصد*): وصرح في *التحرير*: بأنّه لايلزم الوفاء به، وهو حق، لأنّ العقد جائز من الطرفين». ويحتمل أن يكون مراده عدم وجوب الوفاء لجواز فسخ العقد فيسقط الشرط، لامع بقاء العقد. وفي *جامع المقاصد* في شرح قول ماتنه: «ولايصح التأجيل فيها» - يعني: في الشركة - «المراد بصحته ترتب أثره عليه، وهو لزومها إلى الأجل وإنّما لم يصح لأنّها عقد جائز فلو شرط التأجيل كان لكل منهما فسخها متى شاء»، ونحوه في *المسالك* في شرح قول ماتنه: «ولو شرط التأجيل في الشركة لم يصح».

ويحتمل أن يكون مرادهما أنّها جائزةٌ على نحو لاتلزم بالشرط فيكون بطلان الشرط لأجل ما دل على جوازها، لا لأنّه شرط في عقد جائز. ولذلك علله في *الجواهر* بقوله: «لما عرفت من الإجماع على كونها عقداً جائزاً بالنسبة إلى فسخها

بالقسمة، فلايلزم الشرط المذكور فيها» وهذا الاحتمال هو الأقرب، إذ لو كان المـراد الأوّل كان اللازم التعبير بأنّها عقد جائز والشرط في العقد الجائز جـائز. (ودعـوى): أنّه لو كان المراد الثاني كان اللازم بناؤهم على بطلان شرط التأجيل في عقد آخر مع أنّ بنائهم على صحته (مدفوعة): بامكان كون التفصيل بين المقامين مبنيـاً علـى أمـر آخر اعتقدوه: وحينئذٍ فكأن هذه الكلية ـ أعني: عدم لزوم الشرط في العقد الجائز ـ لا أثر لها في كلام الأصحاب.

قال في *القواعد* في كتاب القراض: «وهو عقد قابل للشـروط الصـحيحة»، وفـي *جامع المقاصد*: «لا مزية لهذا العقد في ذلك، بل كل عقد قابل لـذلك». والظـاهر مـن الشروط الصحيحة ما يلزم العمل بها ويترتب الأثر على مضمونها وقال فـي *القواعـد*: «ولو شرط على العامل المضاربة في مال آخر، أو يأخـذ منـه بضـاعة أو قرضـاً، أو يخدمه في شيء بعينه، فالوجه صحة الشرط». وفـي *جـامع المقاصـد*: «حكـي عـن الشيخ بطلان الشرط إذا اشترط في المضاربة أن يدفع إليه ألفاً بضاعة، لأنّ العامل في المضاربة لايعمل عملاً بغيـر جعـل ولا قسـط مـن الـربح، وإذا بطـل الشـرط بطـل القراض...».

وقال في *القواعد* في كتاب الشركة: «ولو شرطا التفاوت مـع تسـاوي المـالين، أو التساوي مع تفاوتهما، فالأقرب جوازه إن عمـلا أو أحـدهما، سـواء شـرط الزيـادة للعامل أو للآخر وقيل: تبطل إلّا أن تشترط الزيـادة للعامـل» ونحـوه فـي *الشـرائع*. فالقائل بالصحة لايراها منافية لجواز العقد، والقائل بالبطلان لم يستند إلى جواز العقد وعدم صحة الشرط في العقد الجائز، بل استند إلى أمر آخر. وفي *التذكرة*: لـو شـرط في المضاربة أن يعطيه بهيمة يحمل عليها جاز لأنـه شـرط سـائغ لاينـافي الكتـاب والسنة، فوجب الوفاء به، عملا بقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم».[1]

وبالجملة: ملاحظة كلماتهم فـي الشـروط فـي العقـود الجـائزة ـ مثـل الشـركة

---

١. *الوسائل*، باب ٦، من أبواب الخيار، حديث ١، ٢ و ٥.

والمضاربة والعارية وغيرها ـ وبناؤهم على صحة بعض الشروط فيها وعلى بطلان البعض الآخر، لأمور ذكروها مع عدم تعرضهم للقاعدة المذكورة، وجعلها منشأ لبطلان بعضها، أو مخصصة بالنسبة إلى الصحيح منها، دليل على عدم بنائهم عليها وما في بعض الكلمات المتقدمة ونحوها محمول على خلاف ظاهره، أو أنّه رأي خاص للقائل نفسه.

نعم، قال في *الجواهر* في المقام: «إنّما الكلام في حكمه (يعني: حكم الشرط بالنسبة إلى وجوب الوفاء به وعدم) فيحتمل الأوّل، لكن بمعنى الوجوب المشروط بالبقاء على العقد وعدم إنشاء فسخه لكونه حينئذٍ كنفس مقتضى العقد، إذ هو من توابعه. وبهذا المعنى يندرج في قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» .. (إلى أن قال): ويحتمل الثاني، لا بمعنى تسلطه على فسخ العقد، بل على معنى عدم وجوب الوفاء به وإن لم يفسخ العقد: للأصل السالم عن معارضة الآية... (إلى أنّ المراد عدم لزوم الوفاء بالعقد باعتبار جواز العقد، وإلّا فالوفاء به واجب حال عدم فسخ العقد، إذ هو كما ترى لا دليل عليه، بل المعلوم خلافه، ضرورة كون الشرط أولى من مقتضى العقد الذي لايجب الوفاء به وإن لم يفسخ العقد، فإنّ من استودع أو وكل أو أعار أو ضارب ـ أي جاء بعقد من هذه العقود ـ لايجب عليه الوفاء بمقتضى ذلك، فيأخذ الوديعة مثلاً، ويفعل كل ما وكل، ويتناول العارية ويأخذ عين مال القراض، فالشرط أولى. ومنه يعلم حينئذ أنّه هو مراد الشيخ والفاضل فيما ذكراه من عدم لزوم الوفاء به. وهو لايخلو من قوة».

وما ذكره﵀ من أنه مراد الشيخ والفاضل في *التحرير* غير ظاهر، فإنّ الشيخ﵀ قد علل البطلان بما ذكر، ثم علل الجواز: بأنّ البضاعة لايجب القيام بها وظاهره أن الوجه في الجواز امتناع وجوب البضاعة، لا كون الشرط في عقد جائز، والفرق بين البطلان وبين الجواز الذي اختاره: أنّ مقتضى البطلان أن لو جاء المشروط عليه بالشرط استحق العوض، كما هو الملاك في ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، بخلاف الجواز، فإنّه لايستحق كما لو فعل ما وعد به، فإنّه لايستحق على الموعود عوضاً.

وأمّا العلامة في *التحرير* فلم يعلم منه الوجه في عدم وجوب الوفاء به، ومن

القريب أن يكون هو الوجه فيما ذكره الشيخ، وإلّا فقد ذكر جمله من الشروط في عقد المضاربة وغيره وصححها ولم يتعرض فيها لم ذكر، فلو كان الشرط في العقد الجـائز لايجب الوفاء به وإن لم يفسخ العقد لم يكن وجه للبناء على صحة الشروط الأُخرى المذكورة في كتابي الشركة والمضاربة وغيرهما.

وبالجملة: فكلمات الأصحاب خالية عن التعرض لهذه القاعدة، ويظهر منهم عـدم البناء عليها، ولزوم العمل بالشروط وإن كانت في عقد جائز، والعبارات السابقة لابـد من حملها على غير هذا المعنى، وإلّا لم يكن وجه لبنـائهم علـى صـحة جملـه مـن الشروط المذكورة في العقود الجائزة، وتمسكهم على صحتها بلـزوم الوفـاء بـالعقود والشروط. فلاحظ ما تقدم عن *القواعد* من قولـه فـي كتـاب القـراض: «وهـو عقـد قابل...»، وما تقدم في شرحه من *جامع المقاصد*.

وكيف كان فالذي يمكن أن يكون وجهاً لهذه القاعدة أُمور.

(الأوّل) الأولوية المشار إليها في عبارتي *الرياض والجواهر*. وفيه: أنّهـا لاتخلـو من خفاء، فلاتصلح للإثبات.

(الثاني): أنّ دليل الجواز يدل على جواز العقد بتوابعه والشرط مـن توابعـه. وقـد يظهر ذلك من عبارة *المسالك* الآتية. وفيه: أنّه غيـر ظـاهر، فـإنّ دليـل الجـواز هـو الإجماع، والمتيقن منه يختص بالعقد ولايشمل توابعه.

(الثالث): أنّه لو لزم الالتزام بالشرط مع عدم الالتزام بالعقد للزم الالتزام به ولو مع فسخ العقد، ولا قائل به. وفيه: أنّ دليل لزوم الشرط يختص بما كان في العقـد، فـإذا فسخ العقد ارتفع الشرط الذي هو موضوع اللزوم.

(الرابع): أنّ جواز الشرط مقتضى الأصل كما أشار إلـى ذلـك فـي *الجـواهر* فـي عبارته المتقدمة، وفيه: أنّ وجوب الوفـاء بالعقـد أو الشـرط لايـراد منـه الوجـوب التكليفي، بل الإرشادى إلى نفوذ العقود والشـروط، وكـذلك وجـوب الوفـاء بالنـذر فالشك في الحقيقة في اللزوم والجواز يرجع إلى الشك فـي جـواز الفسـخ وعدمـه، والأصل عدم ترتب الأثر على الفسخ.

وكأنّه لذلك لم يتعرض لها الأصحاب، وكأنّ بنائهم على خلافها، وشيخنا الأعظم في مكاسبه لم يتعرض لذكرها مع أنّه أطال في ذكر مباحث الشروط وما يتعلق بها. نعم، في *المسالك* ـ في شرح قول ماتنه فيما إذا اشترط في المضاربة أن يأخذ مالاً آخر بضاعة: «ولو قيل بصحتهما (يعني: صحة المضاربة وصحة الشرط) كان حسناً» قال: والقراض من العقود الجائزة لايلزم الوفاء به، فلايلزم الوفاء بما شرط في عقده، لأنّ الشرط كالجزء من العقد فلايزيد عليه» والاستدلال بما ذكر مشكل كما عرفت. ولذا قال بعد ذلك: «والذي تقتضيه القواعد أنّه يلزم العامل الوفاء به، وبه صرح في *التحرير*، فمتى أخل به تسلط المالك على فسخ العقد وإن كان ذلك له بدون الشرط، إذ لايمكن هنا سوى ذلك». والذي يظهر من مجموع كلامه أنّ القاعدة المذكورة لا أصل لها في كلاهم وإنّما تذكر كوجه من الوجوه الذي تختلف فيها العلماء، فلاحظ.[1]

## ٥٧. بعض ما يتعلق بشرط النتيجة

الذي هو نظير شرط الوكالة هو شرط المضاربة لا شرط عمل المضاربة، فإنّ شرط الوكالة من قبيل شرط النتيجة، وشرط العمل من قبيل شرط الفعل، وهما متغايران. والثاني لاإشكال في صحته إذا لم يخالف الكتاب والسنة. والأوّل في صحته إشكال من وجوه (الأوّل): أنّ الشرط في ضمن العقد مملوك للمشروط له على المشروط عليه، ولهذا صح للمشروط له المطالبة بالشرط. وهذا لايتأتى في النتائج، من جهة أنّها لاتقبل إضافة المملوكية، (والثاني): أنّ مفاد الشرط حينئذٍ ملك المشترط؛ فيكون خلفاً. (الثالث): أنّ بعض النتائج لاتعقل الإنشاء التبعي، فلايصح أن يبيعه فرساً بدينار بشرط أن تكون بنته زوجة له، لأنّ الزوجية لاتقبل الإنشاء التبعي. وكذا لو باعه بشرط أن تكون زوجته مطلقه، لأنّ الطلاق لايقبل الإنشاء التبعي وهكذا فصحة شرط المضاربة يتوقف على كونها مما تقبل الإنشاء التبعي، وهو غير واضح.

---

١. *المستمسك*، ج١٢، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٩.

ويدفع الإشكالين الأولين: أنّ ملك المشروط له للشـرط يخـتص بشـرط الفعـل، ولايكون في شرط النتيجة. نعم لابُدّ في شرط النتيجة مـن كـون المشـروط محبوبـاً للمشروط له وإن لم يكن مملوكاً له، فشرط النتيجة مجرد إنشاء في ضمن إنشاء على أن يكون قيداً له من دون قصد تمليكه للمشروط له.

نعم، يبقى الإشكال الثالث، وتوضيحه: أنّ شرط النتيجة في ضمن العقد راجع إلى تقييد المنشأ بالنتيجة، فإذا قلت: بعتك الدار على أن يكون ثمنها بيداك مضاربة، فقـد قيدت البيع المنشأ بقيد، وهو المضاربة بثمنه، وبهذا التقييد كنت قد أنشأت المضـاربة، لكونها مأخوذة قيداً للمنشأ، لأنّ إنشاء المقيد إنشاء لقيده، فهذا النحـو مـن الإنشـاء ربما يترتب عليه الأثر، فيحصل المنشأ، كما في شرط الوكالة في ضمن البيع، فيما لـو قال: بعتك داري على أن أكون وكيلاً على إجارتها، ومثل شرط الملكية مثـل: بعتـك داري بألف دينار بشرط أن يكون لى عليك مَنٌّ مـن السـكر أو مثـل جميـع شـرائط الفعل، لما عرفت من رجوع الشرط فيها إلى شرط ملكية الفعل للمشروط له، وربمـا لايترتب عليه الأثر، مثل شرط التزويج والطلاق، والمايز بـين القسـمين المرتكـزات العرفية، ومع الشك يبنى على عدم ترتب الأثر، للشك في القابلية، وإطلاقات الصـحة لاتثبت القابلية.

ولايبعد في المرتكزات العرفية أن تكون المضاربة من النتائج التي يصح إنشـاؤها بجعلها قيداً للمنشأ، ومثلها جميع العقود الأذنيه، كالعارية والوديعة والوكالـة، وكـذلك الرهن، فإذا قال: بعتك داري بثمن إلى شهر بشرط أن تكون رهناً علـى ثمنهـا، صـح البيع وصح الرهن، وليس كذلك البيع والإجارة والوقف والنكاح والطلاق. وقد عرفت أنّه مع الشك في المرتكزات العرفية يرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر.

والذي يتحصل مما ذكرنا أُمور. (الأوّل): أن شرط الفعل مفاده تمليك المشروط له على المشروط عليه الفعل. (الثاني): أنّ هذا لايمكن في شـرط النتيجـة، للإشـكالين السابقين. (الثالث): أنّ شرط النتيجـة إنشـاء للنتيجـة كسـائر الإنشـاءات للعنـاوين الإنشائية، ويختلف عنها بأنّه إنشاء تبعـي، بخـلاف سـائر الإنشـاءات فإنّـه أصـلي.

(الرابع): أنّ النتائج في مرتكزات العرف على ثلاثة أقسام، منها ما يقبل الإنشاء التبعي، ومنها ما لايقبله، ومنها ما هو مشكوك. والأوّل يصح أخذه شرطاً ويترتب عليه الأثر، والأخيران لايصح ذلك فيهما.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّه يجوز الجمع بين عنوانين بعقد واحد، فيقول بعتك هذه الجارية وزوجتك أختها بألف دينار، فإذا قال المخاطب: قبلت صح البيع والنكاح، وليس أحدهما شرطاً في الآخر، لأنّ الشرط يجب أن يكون قيداً للمشروط به كان عرفت، وهنا لم يؤخذ أحدهما قيداً للآخر ولا مقيداً به، بل الأمران مقترنان في عرض واحد بلا تقييد ولا تقيد. ولذلك لاخلاف بينهم في صحة الجمع من دون شبهة أو إشكال، وقد تقدم في مبحث ضمان العين المستأجرة ما له نفع في المقام، فليراجع.

هذا ولايبعد أن يكون غرض المصنف من قوله: «عمل المضاربة» نفس المضاربة بقرينة تنظير ذلك بشرط الوكالة. وبقرينة قوله بعد ذلك: « فلايجوز له فسخها». وإنّما لم يجز فسخها لأنّ التوقيت إلى زمان معين يقتضي اشتراط عدم فسخها، مضافاً إلى اشتراط وجودها، وحينئذ يكون فسخها قبل الغاية مخالفة للشرط، فلايكون تحت قدرة المشروط عليه.[1]

## ٥٨. الإنفاق على الأقارب حق أو ذو حكم؟

**(مضافاً إلى أنّ وجوب الإنفاق ـ على الأقارب ـ حكم تكليفي (١) ولاتكون النفقة في ذمته ولكن مع ذلك لايخلو عن إشكال (٢)).**

١. إن كان مورد كلامه المستقبلة فكونها من قبيل الحكم التكليفي أيضاً غير ظاهر، لعدم ثبوت هذا التكليف بالنسبة إلى الزمان المستقبل. نعم يتم بالنسبة إلى الزمان الحاضر لو بني على الاقتصار على ما تحت عبارة النصوص. أمّا بالنظر إلى جواز مطالبة القريب بالنفقة، وعرض الأمر على الحاكم الشرعي، وإذنه في الاستدانة

---

١. *المستمسك*، ج١٢، ص٤٤٢ إلى ٤٤٥.

لها، فيتعين البناء على عدم كونها تكليفاً بحتا، بل على كـون القريـب يملـك الإنفـاق عليه أو النفقة، إذ لو لا الملك والحق الوضعي لم تجز المطالبـة إلّا مـن بـاب الأمـر بالمعروف. لكنه يختص بشرائط لا مجال له مع فقدها. وكذلك لو لا الحق الوضعي لا وجه لرفع الأمر إلى الحاكم، ولا لاذنه بالاستقراض، كما هو واضح.

نعم لما كان الحق مردداً بين الحقين لا مجال للاستصحاب في إثبات القضاء لأنّـه من قبيل الاستصحاب الجاري في المفهوم المردد، وهو غير حجة، فتيعين الرجوع في وجوب قضائه إلى أصالة البراءة، فهو حق وضعي لا تكليف محض.

٢. لما عرفت، مضافاً إلى بنائهم على صحة ضمانها، فقد ذكر في *القواعد*: أنّه يصح ضمان النفقة الحاضرة للقريب دون الماضية والمستقبلة.

وفي *التذكرة*: «أمّا نفقة اليوم فالأقرب جواز ضـمانها، لوجوبهـا بطلـوع الفجـر». ونحوه في *المسالك* وعن *مجمـع البرهـان*، ومـن المعلـوم أنّ الضـمان لايصـح فـي التكليف، فلابُدّ أن يكون الإنفاق حقاً مالياً مملوكاً للقريب ويكون المضمون هو ذلـك الحق المالي. وإن كان ظاهر كلامهم أنّ المضمون عين النفقه، كما يقتضيه أيضاً سوقها مساق نفقة الزوجة التي يكون المضمون منها عن النفقة بلا شبهة، لكن لا مجال للأخذ بهذا الظاهر، إذ لا دليل عليه، بل لايتناسب مع فتواهم بعدم قضاء الماضية.

والذي يتحصل مما ذكرنا أُمـور: (الأوّل): أنّ وجـوب الإنفـاق لـيس مـن بـاب التكليف، بل من باب الحق المالي. (الثاني): أنّ هذا الحق في الزوجة لما كان مشروطاً بالتمكين وعدم النشوز لايكون ثابتاً إلّا عند الحاجة مع حصـول الشـرط، ولايثبـت قبله. وما ذكره الأصحاب من أنّ نفقه اليوم تثبت للزوجة عند طلوع الفجر غير ظاهر، بل تثبت نفقة الصبح عند حصوله مع الشرط، ونفقة الظهر عند حصوله كـذلك، ونفقـة العشاء عند حصوله كذلك، وكذلك نفقة القريب. وعلى تقدير البناء على ثبوت الملـك عند الفجر فهو مراعى ببقاء الشروط. (الثالث): أنّ الفـرق بـين نفقـة الزوجـة ونفقـة القريب: أنّ الأُولى من قبيل ملك النفقة، والثانية من قبيل ملك الإنفاق.

(الرابع): أنّ عبارة المصنف أهملت التعرض لنفقة القريب الحاضرة، مع أنّهـا أولـى

من غيرها بالتعرض، لذكر الأصحاب لها بالخصوص من حيث جواز الضمان، وإن كان التعليل الثاني كافياً في المنع عن ضمانها. لكن عرفت إشكاله. (الخامس): أن التحقيق جواز ضمان نفقة القريب الحاضرة كنفقة الزوجة الحاضرة. كما ذكره الجماعة آنفاً. وكون الثابت في الثانية ملك العين وفي الأُولى ملك الانفاق لايوجب الفرق بينهما في ذلك. فإنّ الانفاق حق مالي في الذمة يقبل الانتقال منها إلى ذمة أُخرى، وليس من قبيل الحكم التكليفي الذي لايقبل ذلك، فكما أن الخياطة إذا كانت ديناً يجوز ضمانها كذلك الانفاق.[١]

## ٥٩. تصرفات الصبي

استدل له (لعدم اعتبار عقد الصبي) بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم[٢] بناءً على أنّ الظاهر منه رفع الحكم أعم من التكليفي والوضعي. وفيه أنّ الظاهر منه رفع قلم السيئات، ولايرفع الإلزام المؤدي إليها فلايشمل ما نحن فيه. وأُخرى: بالروايات المتضمنة منطوقاً أو مفهوماً عدم جواز أمر الصبى في البيع والشراء، كخبر حمزةبن حمران[٣] عن أبي‌جعفر عليه السلام في حديث أنّه قال: «الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع. قال: والغلام لايجوز أمره في الشراء والبيع ولايخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر، أو ينبت، قبل ذلك».[٤] وفيه: أنّ الظاهر من الجواز ما كان على نحو الاستقلال في مقابل الجواز الثابت حال البلوغ، يظهر ذلك جداً بالتأمل في الرواية المتقدمة المشتملة على حكم الصبا والبلوغ معاً. وثالثة: بالروايات المتضمنة

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

٢. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب مقدمات العبادات، حديث ١١.

٣. سند الحديث كسابقه ضعيف. ثم المذكور في *الوسائل والكافي*: حمزة بن حمران عن حمران فالراوي الأخير هو حمران دون حمزةبن‌حمران. كما أنّ روايتي السكوني وإبراهيم بن أبي‌يحيى أيضاً ضعيفتان.

٤. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب مقدمات العبادات، حديث ٢.

أنّ عمده بمنزلة الخطأ، كصحيح محمّدبن‌مسلم عـن أبـي‌عبـدالله عليه السلام: «عمـد الصـبي وخطؤه واحد»[١] ونحوه غيره. وفيه: أنّ الظاهر منه تنزيـل العمـد منزلـة الخطـأ فيمـا كان للخطأ حكم خاص به. ليكـون التنزيـل بلحاظـه، فيخـتص بالجنايـة العمديـة. ولايشمل ما نحن فيه مما لم يكن الحكم فيه إلّا للعمد، ويكون حكـم الخطـأ انتقـاء حكم العمد لانتفاء موضوعه. بل التعبير بالعمد والخطأ اللذين تعارف التعبير بهما عـن الجناية العمدية والخطأية، تبعاً للقرآن المجيد،[٢] وما في بعـض تلـك النصـوص مـن التعرض للعاقلة[٣] كالصريح في الاختصاص بالجنايات العمدية، فيكـون أجنبيـاً عمـا نحن فيه.

وقد يستدل على جواز تصرفه بإذن الولي بأُمور: الأوّل: قوله تعالى: «وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»،[٤] فإنّ الظاهر من ابتلائهم ابتلاؤهم بالمعاملة بـالاموال، لاختبـار رشـدهم. وحملهـا علـى الابتلاء بمقدمات العقد خلاف الظاهر.

والمراد من قوله تعالى: «فَادْفَعُواْ» ادفعوا بقية أموالهم، فلاينافي دفع بعض أموالهم لأجل الابتلاء والاختبار.

**الثاني**: رواية السكوني عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كسـب الإمـاء، فإنّها إن لم تجد زنت، إلّا أمة قد عرفت بصنعة يد. ونهى عن كسـب الغـلام الصـغير الذي لايحسن صناعة بيده، فإنّه إن لم يجد سرق»،[٥] فإنّ التقييد والتعليل ظاهران في نفوذ كسبه فى الجملة. وإذا حمل النهي على الكراهة فالدلالـة أظهـر، وحملـه علـى الكسب بنحو الالتقاط والاحتطاب، أو العمل بأمر الغير ـ مع أنه خـلاف الإطـلاق ـ

---

١. *المصدر*، باب١١، من أبواب العاقلة، حديث٢.

٢. النساء، الآية٩٢و٩٣.

٣. *الوسائل*، باب١١، من أبواب العاقلة، حديث٣.

٤. النساء، الآية ٦.

٥. *الوسائل*، باب٣٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث١.

بعيد. ورواية إبراهيم بن أبي يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وآله أم سلمة، زوجها إيّاه عمر بن أبي سلمة، وهو صغير لم يبلغ الحلم».[١]

الثالث: السيرة التي ادعاها غير واحد من الأعلام على وقوع المعاملة مع الصبيان قبل البلوغ في بلاد الإسلام، وفي جميع الأعصار. وحملها على كونها صادرة من غير المبالين في الدين. كما ترى، خلاف المقطوع به، فإنّ الظاهر استقرار سيرة العقلاء على المعاملة مع المميزين مع رشدهم كبالغين، ولأجل عدم الردع عنها من الشارع المقدس جرى عليها المتشرعة. نعم، تحقق الردع عن الاستقلال كما عرفت، لا عن المعاملة كلية، فلاحظ.

فاذاً لا يبعد القول بجواز تصرف الصبي بإذن الولي، كما عن جماعة، منهم الأردبيلي، وقبله الفخر في *الايضاح*، وقبله المحقق في عارية *الشرائع*. قال: «ولو أذن الولي جاز للصبي مع مراعاة المصلحة».

وفي كتاب *الإجارة* قال: «لو اجر المجنون لم تنعقد إجارة. وكذا الصبي غير المميز. وكذا المميز إلّا بإذن وليه. وفيه تردد». وظاهره الميل إلى الجواز.

وإذا شك في حصول الإذن حمل تصرفه على الصحة.[٢] وإذا أخبر بها صدق خبره. من باب إخبار ذي اليد، أو عن النفوس.[٣]

## ٦٠. نسبة الزوجية الدائمة مع المنقطعة

**(إذا كان عنده أربع وشك في أنّ الجميع بالعقد الدائم أو البعض المعين أو غير المعيّن منهن بعقد الانقطاع ففي جواز نكاح الخامسة دواماً إشكال).**

---

١. *المصدر*، باب ١٦، من أبواب عقد النكاح، حديث ١.

٢. فتواه هذا بحمل فعل الصبي ـ عند الشك في الإذن ـ على الصحة، رحمة للناس في هذه الأعصار، كما قلت له دام ظله يوماً في بيته المباركة ففرح.

أقول: إذا ثبت شمول أصالة الصحة للصبيان فالظاهر عدم الفرق في الآذن بين كونه ولياً أو غيره، بعد كونه بالغاً عاقلاً.

٣. *المستمسك*، ج ١٤، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

للإشكال في أنّ الزوجية المنقطعة هي الزوجة الدائمة، والاختلاف بينهما في الدوام والانقطاع أو أنّها غيرها الذي ذكره في *الجواهر*: الأوّل، واستدل له بظهور بعض النصوص فيه، ولأنّ شرط الأجل في المتعة على جهة الشرطية الخارجة عن معنى النكاح، فمع عدم ذكر الشرط لا أثر له، بناءً على أنّ الشرط المقدار لايجري عليه حكم الشرط المذكور، فقصد النكاح حينئذٍ بحاله. وأورد عليه شيخنا الأعظم رحمه الله بأنّ الذي يظهر من النصوص والفتاوى أنّ الدائم والمنقطع حقيقتان مختلفتان، وليس الفرق بينهما من قبيل الفرق بين المطلق والمشروط، كما يشهد به تعبير الفقهاء بقولهم: «إذا أخل بالأجل انقلب دائماً»، فإنّ التعبير بالانقلاب يدل على أنّ الإنشاء الصادر من أول الأمر لم يكن مقتضياً للدوام. ويشهد له أيضاً اتفاق النص[١] والفتوى على أنّ المهر ركن هنا للعقد، دون الدائم، فإنّه يدل على أنّ المنقطع بمنزلة المعاوضة على التسليط على البضع وتمليك الانتفاع به، كالإجارة كما ورد من أنّهن متسأجرات[٢،٣]

وبأنّه لازم القول الأوّل أنّه إذا أخل بالأجل والمهر معا انقلب دائماً أيضاً، مع أنّ ظاهر *المسالك* الاتفاق فيه على البطلان، وأن الخلاف يختص بما إذا ذكر المهر وترك ذكر الأجل. وبأنّه لو لا ذلك لم يكن وجه لسقوط بعض المهر بعدم تمكين الزوجة في الانقطاع وعدم سقوطه بذلك في الدوام.

أقول: الوجوه المذكورة لاتدل على الاختلاف في الحقيقة بين الدوام والانقطاع. فإنّ تعبير الفقهاء بالانقلاب ـ مع أنّه معارض بتعبير غير واحد بالانعقاد قال في *الشرائع*: «ولو لم يذكره ـ يعني: الأجل ـ انعقد دائماً»، يكفي فى صحته الاختلاف فى بعض الأحوال، كما يظهر ذلك من تعبيرهم بالانقلاب في باب المطهرات، فقد ذكروا أنّ الانقلاب مطهر لخصوص الخمر، أو فرقوا بينه وبين الاستحالة بأنّ الانقلاب لايقتضي اختلافاً في الحقيقة، بخلاف الاستحالة، ولذا اقتصروا في مطهرية الانقلاب على

---

١. راجع *الوسائل*، باب١٧ و١٨ من أبواب المتعة.

٢. *الوسائل*، باب ٤، من أبواب المتعة، حديث٢ و ٤.

٣. الخبران الدالان عليه ضعيفان سنداً.

خصوص الخمر، بخلاف الاستحالة، فإنّها مطهرة في جميع الموارد من غير استثناء.[١]

وأمّا كون المهر ركناً في المنقطع دون الدائم، فلا يدل على كونه من قبيل المعاوضه، إذ من الجائز أن يكون لأجل الاختلاف بينهما ولو في التأجيل، فإنّ القبض شرط في السلم، مع أنّه لايختلف مع بقية أنواع البيع في الحقيقة. وما في بعض النصوص من قوله عليه السلام: «انهن مستأجرات»، مبني على نوع من المسامحة، كما ورد في جواز النظر إلى من يريد تزويجها: أنّه مستام،[٢] وأنه يشتريها بأغلى الثمن.[٣] والاتفاق المذكور في *المسالك* إن تم كان هو الموجب للخروج عن القواعد. وإلّا كان اللازم البناء على الانقلاب أيضاً في صورة عدم ذكر الأجل والمهر معاً. وأمّا سقوط بعض المهر عند عدم تمكين الزوجة فمن الجائز أن يكون حكماً للمنقطع ثبت لبعض الجهات الخارجية، لا لاختلاف الحقيقة.

ولو كان المنقطع من قبيل المعاوضة لزوم بطلانه من أصله بالموت، ولزم تبعيضه في الحيض أيضاً بالنسبة إلى سائر الاستمتاعات، ولزم أيضاً استحقاق تمام المهر لو وهبها المدة قبل الدخول، مع اتفاق النص والفتوى على التنصيف حينئذٍ.

فالعمدة في مبنى القولين هو أنّ مفاد عقد الدوام جعل الزوجية دائماً، ومفاد عقد الانقطاع جعل الزوجية إلى الأجل، أو أنّ مفاد عقد الدوام جعل نفس الزوجية حدوثاً، والدوام يكون لذاتها، ومفاد عقد الانقطاع جعل الرافع لدوام الزوجية. فعلى الأوّل يكون عدم التعرض للأجل موجباً لبطلان العقد انقطاعاً، ودواماً، أمّا الأوّل فلعدم ذكر الأجل، وأمّا الثاني فلعدم جعل الدوام. وعلى الثاني يكون عدم التعرض للأجل موجباً لعدم صحة الانقطاع، ولصحة الدوام، أمّا الأوّل فلما ذكر، وأما الثاني فلعدم جعل الرافع، والمفروض أنّ الدوام يكون لذاتها، لابجعل جاعلي.

---

١. فيه بحث وخلاف، وقد صرح السيد الأُستاذ الخوئي رحمه الله بعدم الفرق بين الانقلاب والاستحالة وقد ذكرناه في كتابنا *الفقه ومسائل طبية*، ج ٢.

٢. *الوسائل*، باب ٣٦، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٨.

٣. *المصدر*، حديث ١.

والتحقيق هو الأوّل، فإنّ الزوجية وأمثالها من الملكية، والحرية، والرقية، والبيعية، وغيرها من مضامين العقود والإيقاعات، إنّما يكـون العقـد موجبـاً لحـدوثها، وهـو المقصود من إنشائها، والبقاء إنّما يكون باستعداد ذاتها، فبقاؤها عند العقلاء لايكـون منشأه العقد، بل استعداد ذاتها، ولـيس العقـد إلّا متضـمناً لجعـل الحـدوث لا غيـر. فالاختلاف بين الانقطاع والدوام يرجع إلى الاختلاف فـي أنّ الأوّل قـد جعـل فيـه الانقطاع زائداً على جعل الحدوث، بخلاف الثاني، فإنّه لم يجعـل فيـه إلّا الحـدوث. فإذا شك في الدوام والانقطاع فقد شك في جعل الانقطاع زائداً على جعـل الحـدوث وعدمه، فيرجع فيه إلى أصالة العدم، فالمقام نظير ما لـو شـك فـي شـرط الانفسـاخ وعدمه، فيكون الانقطاع على خلاف الأصل والدوام على وفقه، كيف ولو كان الدوام مجعولاً في الدائم كان الطلاق مخالفة لوجوب الوفاء بالعقد، وهو كما ترى. ومقتضـى ما ذكرنا جواز اشتراط الطلاق في عقد النكاح، كجواز اشتراط الإقالة فيه، لكـن عـن الشيخ: بطلان الشرط في الأوّل، بل عن *المسالك*: الاتفاق عليه. وهو غير ظاهر.[١]

## ٦١. الشبهة والزنا

قد اختلفت كلمات الجماعة في تمييز الشبهة من الزنا فالذي ذكره في *المسـالك*... عن *مصابيح* العلامة الطباطبائي وفي *الجواهر* وفي *الرياض* وفي *التذكرة*: إلى غير ذلك من كلمات الجماعة الظاهرة في اختلافهم في دخول وطء من ارتفـع عنـه التكليـف لصبا ونوم ونحوهما في الزنا أو في وطء الشبهة.

والذي يظهر بعد النظر والتأمل هو دخوله في الزنا بالمعنى اللغوي والعرفي، بل دخول وطء الشبهة فيه، وليس الزنا إلّا مطلق الوطء غير المستحق وإن كـان شـبهة. وأمّـا فـي عرف الشارع والمتشرعة: فالزنا يقابل وطء الشبهة. والمراد بـوط الشـبهة: الـوطء غيـر المستحق لشبهة، بحيث تكون الشبهة من علل وجوده، فإذا كـان الـوطء غيـر مسـتحق

---

١. *المستمسك*، ج ٤، ص١٠٧ إلى ١١٠.

وكانت الشبهة دخيلة في وجوده فهو وطء شبهة، وليس من الزنا، وإن لم تكن دخيلة فيه فهو زنا. وهذا هو وجه المقابلة بين الشبهة والزنا، ولاتقتضي المقابلة بينهما أن يكون معناه وطء الأجنبية على أنّها أجنبية، كما تقدم عن *الجواهر*. ولعل قول ماغر: «أتيت منها حراماً...» بيان الزنا الذي يجب فيه الحد، لا الزنا في مقابل الشبهة، على أنّه غير ثابت. وعليه فالأحكام الثابتة للزنا في مقابل الشبهة تثبت في فروض المسألة كلها، إلّا أن تقوم القرينة على الاختصاص بنوع دون نوع وبحال دون حال.

ومن ذلك يظهر أنّ الأحكام الأربعة المشهورة الثابتة للزنا في الجملة ـ وهي نفي العدة، ونفي المهر، ونفي النسب، وثبوت الحد ـ لابدّ من ملاحظة أدلتها ليتضح أنّها ثابتة له مطلقاً أو مقيداً.

والظاهر من أدلة الحد اختصاصه بالمعصية، لأنّه المجازاة عليها لقطع دابر الفساد، فلايشمل صورة ارتفاع التكليف. مضافاً إلى ما ورد من أنه لا حد على مجنون حتى يفيق، ولا على صبي حتى يدرك، ولا على النائم حتى يستيقظ.[١،٢]

ونحوه غيره مما ورد في الصبي، والمستكره[٣] وغيرهما. ولعل أدلة نفي النسب عن الزاني أيضاً مختصة بذلك، لأنّ العمدة فيه قول النبيﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».[٤] وعموم العاهر لمطلق الزاني غير ظاهر.

ولايبعد أيضاً ذلك في مثل: «لا مهر لبغي»، فإنّ البغاء غير ظاهر العموم لمطلق الزنا. وأمّا نفي العدة فهو محل كلام وخلاف، وقد أفتي بعض بوجوب العدة على الزانية وعدم جواز تزويجها قبل انتهاء العدة. وبالجملة لابدّ من ملاحظة أدلة الأحكام من حيث العموم والخصوص. والكلام في ذلك موكول إلى مقام آخر.

---

١. *الوسائل*، باب٨، من أبواب مقدمات الحدود، حديث١.

٢. سند الرواية لم يظهر اعتباره.

٣. *الوسائل*، باب١٨، من أبواب حد الزنا.

٤. *مستدرك الوسائل*، باب٧٣ من أبواب احكام الأولاد، حديث١، *الوسائل*، باب٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة، حديث١ و٤.

نعم، لاينبغي التأمّل في أنّ نشر الحرمة بالزنا لا قصور فى إطـلاق أدلتـه، فيجـب الأخذ بها في فرض المسألة.

ثمّ إنّ الذي يظهر من تعريف الشبهة المنسوب إلى الأكثر الاكتفاء بمطلق الظن وإن لم يكن حجة، بل هو ظاهر المحكي من كلام جماعة مـن الفقهـاء، كالشـيخ فـي *النهايـة*، والمحقق في *الشرائع*، *والنافع*، والعلّامة في *القواعد*، وغيرهم، فقد اشتملت عبـاراتهم فـي تمثيل الشبهة على ذكر الظن وإخبار مخبر. ونحو ذلك ما تقدم عن *المسالك* فـي تعريـف الشبهة والتمثيل لها. وظاهر ذلك الاكتفاء بمطلق الظن وإن لم يكن حجة في نظر الواطىء. ويحتمل اعتبار كونه حجة شرعاً، فاذا لم يكن حجة شرعاً كان الوطء، زنا. وهـو ظـاهر محكي *مصابيح* العلامة، معللاً بأنّ الفروج لاتستباح إلّا بسبب شرعي فإذا لم يتحقق فيه السبب المبيح فهو وطء محرم داخل في الزنا. ومن المعلوم أنّ الشـارع لـم يـبح الـوطء بمجرد الاحتمال أو الظن، وإنّما أباحه بشرط العلم بالاستحقاق أو حصول ما جعله امارة للحل، فبدونهما لايكون الوطء إلّا زنا... إلى آخر كلامه المحكي.

وفي *المسالك* ـ بعد أن نقل عن الشيخ وغيره تحقق الشبهة في الوطء بظن المرأة خلية من الزوج. أو ظن موت زوجها، أو طلاقه، سواء إستبد إلـى حكـم الحـاكم، أو شهادة الشهود، أو إخبار مخبر ـ قال: «إنّ الحكم المذكور لا إشكال فيه على تقـدير حكم الحاكم أو شهادة شاهدين يعتمد على قولهما شرعاً وإن لم يحكم حاكم... إلـى أن قال: وأمّا على تقدير كون المخبر ممن لايثبت به ذلك شرعاً ـ كالواحد ـ فينبغي تقييده بما لو ظنا جواز التعويل على خبره جهلاً منهما بالحكم، فلو علما بعدم الجواز كانا زانيين، فلايلحق بهما الولد، ولا عدة عليها منه. ولو جهل أحـدهما ثبتـت العـدة ولحق به الولد، دون الآخر وفي *التحرير* صرح بالاجتزاء بخبر الواحد. وهو محمـول على ما ذكرنا ليوافق القوانين الشرعية». ونحـوه المحكـي مـن عبـارة *شـرح النـافع* وغيرها. وظاهره الاجتزاء باعتقاد الحجية غفلة، وإن لم يكـن حجـة شـرعاً، وكـان الوطء فيه محرماً، لكون الواطىء من الجاهل المقصـر المسـتحق للعقـاب. ويحتمـل الاكتفاء بمطلق عدم العلم بالحرمة لا واقعاً ولا ظاهراً.

بأن كان متردداً ومتنبها للسؤال، فلم يسأل وأقدم على الوطء. وفي *الجواهر*: أنّه لايخلو من قوة. وهو ظاهر تعريف *المسالك*، بناءً على إرادة الأعم من العلم حقيقة أو تعبداً. فهذه احتمالات أو أقوال أربعة في الفرق بين الشبهة والزنا مستفادة من كلمات الأصحاب.

وأما النصوص: ففي موثق زرارة عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: «إذا نعي الرجل إلى أهله، أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت، ثم تزوجت، فجاء زوجها الأوّل، فإنّ زوجها الأوّل أحق بها من هذا الأخير، دخل بها الأوّل أو لم يدخل بها، وليس للآخر أن يتزوجها أبداً، ولها المهر بما استحل من فرجها».[١] ومصحح محمدبن‌قيس عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: «قضى في رجل ظن أهله أنّه قد مات أو قتل، فنكحت امرأته وتزوجت سريته، فولدت كل واحدة من زوجها، ثم جاء الزوج الأول أو جاء مولى السرية.

قال: فقضى في ذلك أن يأخذ للزوج الأوّل امرأته ويأخذ السيّد سريته وولدها أو يأخذ عوضاً من ثمنه».[٢] ومصحح يزيد الكناسي.[٣]

قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها. فقال: إن كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم... إلى أن قال: قلت: أرأيت إذا كان منها بجهالة قال: فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أن عليها عدة في طلاق أو موت. ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك. قلت: فإن كانت تعليم أن عليها عدة ولاتدري كم هي؟ فقال: إذا علمت أن عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم».[٤]

---

١. *الوسائل*، باب ١٦، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، حديث ٦.

٢. *المصدر*، حديث ٥.

٣. تصحيح الرواية سنداً مبني على الحكم باتحاد يزيد الكناسي ويزيد القماط الذي وثقه النجاشي لكن الاتحاد المذكور غير ثابت على الأظهر. بل خبر محمدبن‌قيس السابق أيضاً في سنده كلام طويل وأمّا خبر زرارة فهو غير معتبر سنداً على الأقوى.

٤. *الوسائل*، باب ٢٧، من أبواب حد الزنا، حديث ٢.

وصحيح أبي‌عبيدة الحذاء[١] عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «عن امـرأة تزوجـت رجـلاً ولهـا زوج، فقال عليه السلام: إن كان زوجها الأوّل مقيما معها في المصر التي هي فيـه تصـل إليـه ويصل إليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم... إلى أن قال: قلت: فان كانـت جاهلة بما صنعت. قال: فقال: أ ليس هي في دار الهجرة؟

قلت: بلى.

قال: ما من امرأة من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أن المرأة المسلمة لايحل لهـا أن تتزوج زوجين. قال: ولو أنّ المرأة إذا فجرت قالت: لـم أدر، أو جهلـت أنّ الـذي فعلت حرام، ولم يقم عليها الحد إذاً لتعطلت الحدود».[٢]

لكن الأخير غير ظاهر في وطء الشبهة، وإنّما هو ظاهر في دعوى الشـبهة وأنّهـا غير مسموعة، لا أنّها لو صحت لاتجدي في رفع اليد حتى عن الحد، حتى يكون مما نحن فيه. ونحوه ما قبله. نعم، ظاهر ذيله صحة الدعوى، لكـن لاتعـرض فيـه للحـد «وإنّما فيه تعرض لوجوب السؤال وعدم المعذوريـة. اللّهـم إلّا أن يكـون المـراد أنّ سماع دعواها لايستوجب رفع الحد لوجوب السؤال. لكن على هـذا التقـدير يكـون وجوب الحد مختصاً بالجاهل المتردد، فلايشمل الجاهـل الغافـل وإن كـان مقصـراً ومأثوماً. لكن هذا المصحح يكون نافياً للاحتمال الأخير الذي اختاره فـي *الجـواهر*، وللاحتمال الأول المنسوب إلى ظاهر المشهور، ولاينفي الاحتمالين الآخرين، وأمـا مصحح محمدبن‌قيس: فلايظهر منه أنّه وارد في وطء الشبهة، بل أخذ مالـك السـرية للولد من أحكام الزنا، لا من أحكام الشبهة وأما موثق زرارة: فمقتضى مـا فيـه مـن استحقاق المهر أنّه وارد في الشبهة، ومقتضى الجمود على مورد السؤال الاجتزاء فـي الشبهة بمطلق الخير ولو مع التردد في حجيته. لكن المنصرف إلى الـذهن مـن قولـه: «فاعتدت...» أنّ الاعتداد كان مبنيا على اعتقاد الحجية غفلة أو اعتقاد صدق المخبر،

---

١. سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى صحيح على المشهور ظاهراً لكنه لايخلو عن إشكال كمـا ذكرنـاه في كتابنا *بحوث فى علم الرجال* فالرواية لايخلو سندها عن نقاش فتأمل.

٢. *الوسائل*، باب٢٧، من أبواب حد الزنا، حديث١.

ولو سلم إطلاقه فهو مقيد بمصحح الكناسي المتقدم بناءً على ظهوره في ثبوت الحد مع التردد، وتكون نتيجة الجمع بينهما اعتبار عدم التردد في الحجية في ثبوت الشبهة وإن كان الوطىء مقصراً. فيتم ما ذكره في *المسالك* وغيرها. ومن ذلك يتضح وجه بقية النصوص التي ذكرها في *الجواهر* التي ادعى فيها إطلاقها من حيث وجود الحجة الشرعية وعدمها، والتردد في الحجية وعدمه، فإنّ إطلاقها لو سلم يكون مقتضى الجمع بينها وبين مصحح الكناسي اعتبار عدم التردد في الحجية.

والمتحصل مما ذكرنا أمران: الأوّل: أنّ المايز بين وطء الشبهة وبين الزنا ما ذكر في *المسالك* من أنّ الأوّل الوطء غير المستحق مع البناء فيه على الاستحقاق ولو كان جاهلاً مقصراً، والثاني ماعداه.

والثاني: أنّ اللازم ترتيب أحكام الزنا على الزنا بالمعنى المذكور، إلّا إذا كان دليل الحكم لا عموم فيه، فيقتصر فيه على القدر المتيقن.[1]

## ٦٢. الانتفاع بمال الغير

**(الوضوء تحت الخيمة المغصوبة إن عدّ تصرفاً ـ فيها ـ كما في حال الحر والبرد المحتاج إليها باطل).**

لاينبغي التأمل في أنّ مجرد الجلوس تحت الخيمة ليس تصرفاً فيها عرفاً، كالجلوس تحت السماء، ولو فرض كونه تصرفاً لم يكن فرق بين الحر والبرد وغيرهما من الأحوال. نعم، يصح صدق الانتفاع بها في الحالين المذكورين من دون غيرهما.

لكن عرفت أنّ الانتفاع بمال الغير لا دليل على تحريمه، لأنّ الموضوع في التوقيع الشريف هو التصرف، وإطلاق موثق سماعة: «لايحل مال امرىء مسلم...»[2]

---

١. *المستمسك*، ج ١٤، ص ٢٢٦ ـ ٢٣١.

٢. في صحيح الشحام عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقف بمنى، فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم، إلّا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، فإنّه لايحل دم امرئٍ مسلم ولا ماله إلّا

←

محمول عليه، كما أشرنا إلى وجهه في مبحث الأواني.[١]

نعم، يمكن أن يقال: إذا كان الانتفاع بمال الغير ذا مالية معتد بها عند العقلاء كـان مملوكاً للغير[٢] فيحرم التصرف فيه حينئذٍ؛ لما عرفت من حرمة التصرف بملـك الغيـر[٣]

---

بطيبة نفسه ولاتظلموا أنفسكم ولاترجعوا بعدي كفاراً (*الكافي*، ج٧، ص٢٧٣، *الوسائل*، ب٣، من أبواب مكان المصلي). ورواه الصدوق بسند معتبر عن زرعة عن سماعة (*الفقيه*، ج ٤، الباب ٥٠٩، برقم ٥١٥٤).

وأمّا التوقيع فسند معتبر واليك ذيله: (فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه (*الوسـائل*، ب٣، مـن أبواب الانفال، ح٧).

قال السيد الأُستاذ الماتن (*المستمسك*، ج٢، ص٤٣١ و٤٣٢) الأقـرب عرفـاً أن يحمـل الأوّل علـى الحكـم الواقعي والتوقيع على الحكم الطريقي ومقتضاه اعتبار الطيب مطلقاً، ويكون الإذن الإنشائي طريقاً إليه يرجـع إليه عند الشك.

وقال أيضاً: ثم إنّ ظاهر الموثق (اي موثق سماعة وصحيح الشحام) اعتبار الطيب الفعلي، لكن السيرة تقتضـي الاجتزاء بالطيب التقديري ويقتضيه ظاهر الاتفاق على جواز التصرف بإذن الفحوى. نعم، إذا كان طيب نفـس المالك معلقاً على أمر زائد على الالتفات، بل يحتاج إلى وعظ ونصح وإرشاد مثلاً لم يجزى، مثل هذا الطيب.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الاجتزاء بالطيب التقديري المعلق على الالتفات يختص بالتصـرفات الخارجيـة، مثـل الإتـلاف ونحوه وأمّا التصرفات الاعتبارية مثل البيع ونحوه فلايجزئ فيها ذلك عند الأصحاب وإن اختار الاجتزاء به بعـض المحققين في مبحث الفضولي، لكنه ضعيف كما أنّ التصرفات الاعتبارية تفترق عن التصرفات الخارجية بوجه آخر وهو عدم الاجتزاء بالطيب النفساني فيها وإن اجتزء به في التصرفات الخارجية لما يظهر من بعض الأدلة هناك مـن اعتبار رضا الإنشائي زائداً على طيب النفس. والكلام فيه موكل إلى محله.

١. والوجه فيه أولاً الانصراف، وثانياً عدم ما يصلح أن يقدر فيه عرفاً وتقدير مطلق ما يمكن أن يقدر ربما ينجـر إلى حرمة النظر إلى مال الغير واستشمامه وأخذ الصورة منه ونظائرها مما لم يقل بحرمته أحـد. ولـم أراجـع إلى ما أفاده ﷺ في ذلك.

٢. يمكن أن يجعل هذا الكلام ملاكاً لحق الطبع كما اشتهر في أعصارنا، وربما يبلغ الانتفاع بطبع كتـب المـؤلفين بملايين. وكذا حق انتاج بعض الآلات المخترعة من قبل المخترين، فينحصـر الحـق بهـم فقـط. لكـن حـق الانحصار المذكور فيه إشكال صغرى وكبرى إلّا أن يتمسك فيه بقاعدة العدل.

٣. لم أجد ما يدل على حرمة التصرف في ملك الغير سوى الإجماع فقد ذكر الشـيخ فـي *مكاسـبه* فـي شـرائط العوضين أنّ حبة حنطة ليست بمال لكنه ملك ويحرم غصبها إجماعاً. وهذه الحرمة مطابقة للمرتكزات ولـولا الحرمة لأمكن أخذ مقادير منها حبة حبة وهو كما ترى لكن لا ارتكاز في المنع في مثل الانتفاع بظل الخيمـة وإن كان ذو أهمية بحيث يصدق عليه في العرف الملكية وكذا بضوء الكهرباء ونحوها وأمّا التصرف في الحـق فقد لايجوز كما في حق التحجير وقد يجوز كما في المساجد ونحوها فإنّ الممنوع هو مزاحمة صاحب الحق فإذا طرده ظلماً فقد ارتكب حراماً لكن لايحرم الجلوس والصلاة في مكان المطرود بعد الطرد.

ولو كان منفعتك ولذا يحرم على مالك العين إذا آجرها الجلوس فيها بغير إذن المستأجر، لأنّه تصرف في منفعة غيره، وإن لم يكن تصرفاً في عين غيره، بل كان في عين نفسه، ومن ذلك يصح التفصيل بين صورة الحاجة إلى الخيمة ـ كما في حال الحر والبرد ـ وغيرها إذ في الأولى يكون للخيمة منفعة ذات مالية معتد بها عند العقلاء، فتكون مملوكة لمالك الخيمة، فيحرم على غيره الجلوس تحتها، وفي الثانية لايكون لها ذلك، فلا مانع من الجلوس تحتها ولعل بعض الخيام في بعض المواضع تكون ذات منفعة مملوكة دائماً، وإن لم يكن حر أو برد، إذ المنفعة لها تكون كمنفعة الدار لايختص وجودها بحال أحدهما، فكأنَّ ذكرهما في المتن من باب المثال. وما ذكرنا مطرد في سائر الأعيان التي يُنتفع بها منفعة ذات مالية بنحو يبذل بإزائها المال، فلايجوز استيفاؤها إلّا بإذن مالك العين، أمّا إذا كانت المنفعة لا مالية لها فلاتكون مملوكة لمالك العين فلا مانع من استيفائها، لعدم الدليل على حرمته. ومما ذكرنا يظهر الفرق بين الأعيان والمنافع، فإنّ الأعيان تكون مملوكة وإن لم تكن ذات مالية. بخلاف المنافع فإنّها لاتكون مملوكة، إلّا إذا كان لها مالية، كما أنّ منه يظهر أنّ ما في *الجواهر* من حرمة الجلوس تحت الخيمة، لأنّه انتفاع بها، غير ظاهره إذ لا دليل على حرمة مطلق الانتفاع بمال الغير بغير إذنه. بل لعل الضرورة على خلافه. نعم، يشكل الحكم ببطلان الوضوء تحت الخيمة لأن استيفاء منفعتها المحرم لاينطبق على الوضوء، فلا موجب للبطلان ومن ذلك تعرف الإشكال في كلام المصنف.[1]

## ٦٣. متى تخرج العين المغصوبة عن ملك مالكها؟

**(وأمّا إذا كان (الخيط) للغير فمشكل (أي يشكل الصلاة في الثوب المخيط بالخيط الغصبي) وان كان يمكن أن يقال أنّه يعدّ تالفاً فيستحق مالكه قيمته (١) خصوصاً إذا لم يمكن رده بفتقه. لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل ارضاء مالك الخيط، خصوصاً اذا أمكن رده بالفتق صحيحاً بل لايترك في هذه الصورة (٢)).**

---

١. *المستمسك*، ج٢، ص٤٣٩ و٤٣٨.

١. يعني: وإن استحق القيمة كان الخيط ملكاً للضامن، كما استجوده في *الجواهر*[١] في هذه المسألة من كتاب الغصب، وحكاه عن *مجمع البرهان* معللاً له باقتضاء ملـك المالك القيمة خروج المغصوب عن ملكه، لكونها عوضاً شرعياً عنه، وحكي ذلك عن ظاهر *الدروس* فيما لو غصب ساجة فأدخلها في بنائه أو لوحاً فأثبته في سفينة بنحو لاينتفع بإخراجهما، وكذا عن صريح *المبسوط*، بل عن *المسالك* نسبته إلـى ظـاهرهم وأنّ العين تنزل منزلة المعدومة. لكن عن المسالك: «ولو قيل بوجوب إعطائهـا كـان حسناً وان جمع بين القيمة والعين». قال في *الجواهر*: «لكنه مناف لقاعـدة: «لا ضـرر ولا ضرار»، ومناف أيضاً لملك القيمة التي هي عوض شرعي يقتضـي ملـك معوضـه للدافع، اللّهم إلّا أن يقال إنّها عوض ماليته وإن بقي هو مملوكاً، لكنه كما ترى».[٢]

وقال في مسألة الخيط المغصوب: «وقد تقدم سابقاً في وطء حيوان الغير الموجب لدفع القيمة ما يؤكد ذلك في الجملة، بل قد تقدم أيضاً أن من كان في يده المغصـوب لو رجع المالك عليه وغرمه كان له الرجوع على من استقر التلف في يده علـى وجـه يملك ما كان فى ذمته للمالك عوض ما أدّاه، بل ستسمع ملك الغاصب المغصـوب إذا أدى قيمته للحيلولة وإن كان منزلزلاً، بل كأن ذلك مفروغ عنه عند التأمل في كلماتهم فى مقامات متعددة ظاهرة أو صريحة في أنّ المؤدى عن المضـمون عـوض شـرعي عنه على وجه يقتضي الملك للطرفين من غير فرق بين الموجـود مـن العـين ممـا لا قيمة له وبينها إذا كانت كذلك لو انتزعت، كما في الفرض الذي يتعذر فيه الرد الـنفس العين المغصوبة، بل لعل قول المصنف ﷺ وغيره: «وكذا لو خاط بها جرح حيـوان لـه حرمة لم تنزع إلّا مع الأمن عليه تلفاً وشـيناً وإلّا ضـمنها»[٣] مؤيـد لـذلك، ضـرورة اقتضائه جواز التصرف للآدمي بما خيط به جرحه، وليس ذلك إلّا للخروج عن ملكه بضمان القيمة له بتعذر الرد لاحترام الحيوان».

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص ٨٠.

٢. *المصدر*، ص ٧٦.

٣. لاحظ تشقين شقوقها في *الجواهر*، ج٣٧، ص ٨١ـ ٨٠.

وحكي في المقام عن *جامع المقاصد والمسالك* عدم الخروج عن ملك المالك بضمان القيمة.

وحكي في المقام عن *جامع المقاصد والمسالك* عدم الخروج عن ملك المالك بضمان القيمة. وربما ينافيه ما ذكراه في مسألة ضمان الحيلولة. قال أولهما: «اعلم أنّ هنا إشكالاً فإنّه كيف تجب القيمة ويملكها بالأخذ ويبقى العبد على ملكه؟ وجعلها في مقابل الحيلولة لايكاد يتضح معناه». وقال ثانيهما ـ بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبة على ملك المالك وأن ملك القيمة للحيلولة ـ : «ولايخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من غير دليل واضح». بل ربما ينافي ما تقدم من *الجواهر* في مسألتي وضع الساجة المغصوبة في البناء والخيط المغصوب ما ذكره في مسألة ضمان الحيلولة حيث قال ـ بعد حكاية الإشكال المتقدم عن *جامع المقاصد والمسالك* ـ : «لكنه مخالف لما عرفته من الاتفاق المؤيد بمعلومية عدم اعتبار توقف ملكية المالك القيمة على الغاصب على خروج المغصوب عن قابلية التملك... إلى أن قال: فالقيمة المدفوعة حينئذٍ مملوكة والعين باقية على الملك، للأصل، ولأنّها مغصوبة وكل مغصوب مردود، وأخذ القيمة غرامة للدليل الشرعي لاينافي ذلك... إلى أن قال في الاستدلال على ذلك: مضافاً إلى أصالة بقائه على ملكه، وإلى ما عرفته من الاتفاق عليه، ولذا لم يذكروا خلافاً بل ولا إشكال في ملك نمائه المنفصل له. ودعوى أنه من الجمع بين العوض والمعوض عنه الممنوع عنه شرعاً واضحة الفساد».

وكيف كان فمقتضى الأصل بقاء الخيط على ملك مالكه، والقاطع لهذا الأصل إن كان أدلة نفي الضرر ففيه: أنّها لاتقتضي الخروج عن الملك[1] أو جواز التصرف فيه بغير إذن المالك.[2] وإن كان أدلة الضمان بالقيمة من جهة ظهورها في أنّها عوض عن العين

---

١. لكنها تنفي وجوب الرد إلى مالكه فيرجع إلى أصالة الحل في تصرفه، لأنّ التصرف في ملك الغير لا دليل عليه وإن منعه السيد الأُستاذ ﷺ.

٢. لأنّها نافية للحكم وليست بمثبة.

شرعاً ففيه: أنّ الملحوظ في الضمان عوضية القيمه عن العين من حيث الماليـة، فهـي جبر للخسارة المالية الواردة على المالك، لا عوض عن العـين فـي إضـافة الملكيـة ليقتضي خروج العين عن ملك المالك،[١] ولا معاوضة من الطرفين فيها ليقتضي دخـول كل من الطرفين في ملك مالك الآخر، إذ العين قد تخرج عن صلاحية التملك بالتلف والاستهلاك.[٢] وإن كان الإجماع، ففيه: أنّه لا مجال لدعواه مع مخالفة الأساطين.

لكن الإنصاف[٣] أنّ دعوى كون المرتكز العرفي في بيان الضمان ذلك قريبـة جـداً. وما ذكر في كلام الجماعة ـ ومنهم شيخنا الأعظم ـ من أنّ وجوب البدل مـن بـاب الغرامة يقصد به تدارك التالف لاينافى ذلـك، لأنّ تـدارك التـالف كمـا يكـون بنحـو المعاوضة يكون بنحو العوضية، ولايتعين أن يكون على النحو الثاني.

فإن قلت: العين التالفة لاتقبل الملك ولا غيره من العناوين التي يقصد قيام البـدل مقامها فيه، فكيف يمكن اعتبار البدلية فيها؟ وكيف تمكن دعوى كون ذلـك مقتضـى الارتكاز العرفي؟

قلت: المدعى هو المعاوضة ممن الطرفين على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية، نظيرشراء من ينعتق على المشتري، فإنّه لايستوجب معاوضة فعلية من الطرفين، مـع أنّ البيع من أظهر المعاوضات كما ذكرنا ذلك فـي حاشـيتنا علـى مكاسـب شـيخنا الأعظم رضي الله عنه في مبحث بدل الحيلولة، فراجع.

٢. بل الظاهر أنّه لا خلاف بيننا في وجوب الرد حينئذ. وإن تعسر ولايلزم المالك بالقيمة. نعم، عن أبي‌حنيفة والشيباني القول بملك الغاصب للعين فلايجب عليه ردها، ولكن يلزمه قيمتها، وفي *الجواهر*:[٤] «لا ريب في مخالفة ذلك قواعد الإسلام».[٥]

---

١. العرف يحكم بكلا الأمرين.

٢. وعليه فتبطل ملكية المالك الأول أيضاً وإن بقي لها حق الأولوية.

٣. ما جعله مقتضى الإنصاف ونقله عن صاحب *الجواهر* في أوّل البحث هو المعتمد، كمـا انّ مـا اختـاره أخيـراً ونفي الخلاف فيه من رد الخيط إذا أمكن رده بفتقه متين فإنّه لايعد تالفاً عكس الصورة الأُولى.

٤. *الجواهر*، ج٣٧، ص ٧٠.

٥. *المستمسك*، ج ٥، ص ٢٩٠ـ٢٩٣.

## ٦٤. كيفيه القيود

**(فإمّا أن يكون التعيين ـ أي تعيين نوع من الزرع في عقد المزارعة ـ على وجه التقييد والعنوانية أو يكون على وجه تعدد المطلوب والشرطية).**

المقابلة بين الأمرين غير ظاهرة، وقد سبقه إلى ذلك في *الجواهر* فجعل القيود على قسمين: منوع وشرط، والأوّل فواته يوجب البطلان، والثاني فواته يوجب الخيار، والمقام من الثاني، لأنّ حقيقة المزارعة ليست إلّا زرع الأرض بحصة من حاصلها كائناً ما كان الحاصل، وإنّما يذكر التعيين من الشرط، لا أنّه منوع للمزارعة وهو كما ترى، فإنّ الخصوصيات المقومة للمزارعة التي هي داخلة في قوامها ـ من زارع ومزروع ومكان الزرع وزمانه ـ لابُدّ أن تكون قيوداً لموضوع المزارعة، ويمتنع أن تكون شروطاً لها مجعولة بجعل مستقل، لأنّها عينية غير قابلة للجعل المختص بالأُمور الاعتبارية.

اللهم إلّا أن يكون المراد من الشرط ما يرادف القيد لا ما يقابله، كما يستعمل بهذا المعنى في مقابل الجزء، فيقال أجزاء الصلاة وشرائطها، وحينئذ يكون وجه المقابلة بين القسمين أنّ المنوع هو القيد على نحو وحدة المطلوب والثاني هو القيد على نحو تعدد المطلوب، لكن القسم الثاني مجرد فرض لا خارجية له. ولذا كان بناء الفقهاء رضي الله عنهم على وحدة المطلوب في باب الوكالة والعارية والوديعة والإجارة وغيرها من المفاهيم المقيدة، فلو وكل شخصاً على شراء عبد فاشترى جارية لم يحتمل أحد الصحة من باب تعدد المطلوب، وكذا إذا استأجره على أن يصلي عن زيد فصلى عن عمرو فإنّه لا مجال لاحتمال الصحة لتعدد المطلوب وهكذا، فكذا في المقام.

وهذه كقاعدة مطردة في جميع العقود الواردة على المفاهيم الذهنية، فإنّه لا مجال للقول بكونها بنحو تعدد المطلوب، سواء كان التعبير بقوله: وكلتك على شراء العبد، أم: وكلتك على شراء مملوك ولابدّ أن يكون عبداً، أو عليك أن تشتريه عبداً، وكذا

مثل: استأجرتك أن تخيط هذا الثوب بخيط إبريسم، أو: وعليك أن تخيطه بخيط إبريسم، فان الجمع من باب التقييد بنحو وحدة المطلوب، فيختص تعدد المطلوب بالقيود للموضوعات الخارجية، مثل موارد خيار الاشتراط وخيار العيب وخيار الرؤية في البيع أو في الإجاره، ونحو ذلك.

بل تقدم في بعض المباحث السابقة أنّ تعدد المطلوب في موارد الخيارات ليس على نحو الحقيقة، بأن يكون هناك غرضان أحدهما قائم بالمقيد والآخر قائم بالمطلق، بل المراد منه تعدد المطلوب حكماً فتجرى عند العرف أحكام تعدد المطلوب وإن لم يكن إلّا مطلوب واحد، كما يظهر من ملاحظة كثير من الموارد التي يكون فيها خيار الرؤية والاشتراط والعيب، وكذلك خيار تبعض الصفقة، فإنّه وإن لم يكن لأجل تخلف القيد، بل لأجل تخلف ما يشبه القيد، لكنهم ذكروا في تصحيحه أنّه من باب تعدد المطلوب، ولم يريدوا أنّه من ذلك الباب على الحقيقه، ضرورة أنّه قد لايكون للمشتري أقل مطلوب في بعض الصفقة، وإنّما المطلوب في مجموع الصفقة، فإنّ من اشترى باباً وتبين أن أحد مصراعيه لغير البائع صح البيع في المصراع الآخر، وليس للمشتري أقل مطلوب فيه، وإمّا مطلوبه في تمام المصراعين، فالمراد من تعدد المطلوب فيه الحكمي لا الحقيقي، فتجري أحكام التعدد حتى مع وحدة المطلوب على الحقيقة.[1]

## ٦٥. ضمان الأعمال الذمية

**(وهل له إلّا يفسخ ويطالبه ـ أي الزارع التارك لبعض الأعمال المشترطة عليه ـ بأجرة العمل.. قولان، أقواهما ذلك).**

كما هو ظاهر عبارة *التحرير*، قال في البحث الثاني من كتاب المساقاة: «إذا شرط المالك على العامل عملاً معيناً وجب على العامل القيام به، فان أخل بشيء منه تخير المالك بين فسخ العقد والزامه بأُجرة العمل»، ونحوه ما في *جامع المقاصد والمسالك*.

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص٨٩ـ٩١.

وأشكل عليه في *الجواهر*: بأنّ ذلك مبني على تمليك الشرط العمل المشروط لمن له على وجه يكون من أمواله، وهو ممنوع فإن أقصاه إلزام من عليه الشرط بالعمل وإجباره عليه والتسلط على الخيار لعدم الوفاء به، لا لكونه مالاً له. انتهى. ويشكل: بأنّ الشرط المذكور في كلامهم يراد به تعيين العمل اللازم على المالك صريحاً، فالعمل المشروط داخل في قوام المعاملة، فيكون مملوكاً للمالك بعقد المساقاة، لا أنّه خارج عن المعاملة فيكون واجباً بالشرط، حتى يقع الكلام فى كون الشرط موجباً لملك العمل حتى يترتب عليه ضمان العمل بالقيمة، أو غير موجب له حتى لايكون العمل مضموناً بقيمته.

نعم، يشكل ما ذكروه بما عرفت ـ فى المسألة السابعة من مبحث المزارعة وغيرها ـ من أنّ الأعمال الذميه لاتكون مضمونة على العامل إذا فاتت عمداً أو لعذر، ولذا ذكروا في كتاب الإجارة أنه إذا لم يأت الأجير بالعمل المستأجر عليه لم يستحق الأُجرة، ولم يدع أحد أنّه يستحق الأُجرة ولكن المستأجر يستحق عليه قيمة العمل المستأجر عليه، فمن استؤجر على صوم يوم الجمعة فلم يصم لم يستحق الأُجرة، لا أنّه يستحقها وعليه قيمة صوم يوم الجمعة، وكذلك كلامهم فى خيار الاشتراط خالٍ عن التعرض ذلك، وظاهر أنّه مع فوات الشرط يتخير من له الشرط بين فسخ العقد وإمضائه من دون استحقاق شيء.

ولذلك لم يتعرض شيخنا الأعظم رحمه الله في مبحث أحكام الشرط إلى استحقاق للمشروط له لقيمة العمل المشروط عند تخلف الشرط. نعم، ذكر في المسألة السابعة من مسائل مبحث الشرط: أنّه لو كان الشرط عملاً من المشروط عليه يعد مالاً ويقابل بالمال كخياطة الثوب فتعذر، ففي استحقاق المشروط له لأُجرته أو مجرد الخيار وجهان. والظاهر أنّ مراده من الأُجرة حصة من الثمن. بحيث يكون الشرط كجزء من أحد العوضين، كما يظهر ذلك من حكايته لكلام *التذكرة* وإشكاله عليه: بأنّ الشروط خارجة من موضوع المعاوضة، وليست ملحوظة كالجزء من احد العوضين، فلاحظ كلامه.

وبالجملة: المرتكزات العرفية تأبى القول بهذا الضمان،[١] وإن كـان العمـل مملوكـاً بالشرط، فلا مجال للبناء عليه.[٢]

## ٦٦. المائز بين العقد والإيقاع

والأولى أن يقال: إنّ المائز بين العقد والإيقاع أنّ المفهوم المنشـأ إن كـان متعلقـاً بطرفين على وجه يكون تعلقه بكل منهما خـلاف السـلطنة عليـه يكـون عقـدياً، أو لايكون كذلك، فيكون إيقاعاً. مثلاً تمليك مال إنسان لآخر لمـا كـان علـى خـلاف سلطنة المالك والمتملك ـ فإن خروج مال إنسان عن ملكه إلى ملـك غيـره خـلاف سلطنة المالك على ماله، وخلاف سلطنة المتملك على نفسه ـ ، كان التمليك مفهومـاً عقدياً، وإسقاط ما في الذمة لما لم يكن خلاف سلطنة من له الذمة كان إيقاعاً، فيجوز وقوع الثاني بلا حاجة إلى إعمال سلطنة صاحب الذمة، ولايجـوز وقـوع الأوّل بـلا سلطنة التملك. ومن ذلك تعرف أنّ إنشاء المفهوم العقدي لايكون إلّا بإعمال سـلطنة كل من الطرفين، فيكون إيجاباً من طرف وقبولاً من طرف آخر.

وربما يحصل بإعمال السلطنة من دون صدق القبول، كما إذا قال زيد لعمرو: بعني فرسك، فإنّه إذا قال عمرو: بعتك الفرس، حصل البيع بلاحاجة إلـى قبـول، لحصـول الإعمال للسلطنة من جهة زيد بمجرد الأمر. وكذا إذا قال: أذنت لـك فـي أن تبيعنـي فرسك، فإنّه إذا قال عمرو: بعتك فرسي، صح من دون حاجـة إلـى القبـول، وكـذلك الوكيل للمتعاقدين معاً، فإنّه إذا قال: بعت فرس أحدهما للآخر، صح من دون حاجة إلى القبول، ومالك العبد والأمة إذا أنشأ تزويج أمته من عبده صح من دون حاجة إلى قبوله، كما أفتى بذلك جماعة.

---

١. قوة هذه المرتكزات بحيث تمنع عن ضمان العمل المملوك محتاجة إلى مزيد تأمل. نعم، إذا لم يستفد ملكيـة العمل من الشرط، بل مجرد إلزام المشروط عليه به والتسلط على الخيار عند عـدم الوفـاء بـه، فـلا موجـب للضمان كما أشار إليه صاحب *الجواهر* ﷺ وسيأتي تفصيل هذا البحث الصغروي في الفصل الآتي اللاحق.

٢. *المستمسك*، ج١٣، ص ١٧٦ ـ ١٧٨.

وعلى هذا فالأمر بالزرع ليس إيجاباً ولا قبولاً، لعدم صدوره في مقام الإنشاء للمفهوم الإنشائي، فإنّه أمر بالزرع وطلب له من دون إنشاء للمزارعة، فصحة المعاملة مع ذلك ليس لأنّه إيجاب أو قبول، بل لأنه إعمال للسلطنة. ومثله أن يقول: أذنت لك في أنّ تزرع الأرض بحصة كذا؛ أو أذنت لك في أن تزارعني على الثلث، فذلك بمنزلة الإيجاب، لأنّه إعمال لسلطنة صاحب الأرض الذي وظيفته الإيجاب، إذ الاحتياج إلى الإيجاب في حصول المفهوم العقدي لأجل كونه إعمالا للسلطنة، وهو حاصل بالأمر، فإذا قال زيد لعمرو: تملك مالي، فقال عمرو: تملكت مال زيد، حصل الملك من دون حاجة إلى قول زيد: قبلت.

ومن ذلك يظهر أنّ الاكتفاء بالأمر في الإيجاب ليس من باب استعمال الأمر في المعنى الإنشائي، بأن يكون قوله: أزرع هذه الأرض، مستعملاً في إنشاء المزارعة مجازاً، كي يكون من المجازات المستنكرة، ولا من باب الكناية عن الإنشاء النفساني، فيكون الأمر حاكياً عنه بالدلالة العقلية، نظير حكاية تصرف من له الخيار في العين المبيعة الحاكي عن إنشاء الفسخ، بل هو من باب إعمال السلطنة الكافي عن القبول.

وربما يكون الأمر بنفسه إنشاء على الحقيقة بأن يكون أمراً تكوينياً لا تشريعياً، كما إذا قال البائع للمشتري: اشتر هذا الفرس بدرهم منشئاً نفس الشراء، كما في قوله تعالى: «**كن فيكون**» فيقول المشتري: قبلت، ويتم العقد، فيكون قوله: اشتر، إيجاباً على الحقيقة، وفي المقام يقول صاحب الأرض للفلاح: كُن مزارعاً، فيقول الفلاح: قبلتُ، وفي باب النكاح يقول الرجل للمرأة: كوني زوجة، فتقول المرأة: قبلت، أو تقول هي: كن لي زوجاً، فيقول: قبلت، وهكذا ينشأ المفهوم الإنشائي بصيغة الأمر، فيكون جعلاً تكوينياً للمعنى الإنشائي، ويكون إيجاباً، فإذا لحقه القبول كان عقداً.

ويتحصل مما ذكرنا: أنّ الاكتفاء بالأمر في العقود يكون على أربعة أنحاء: (الأوّل): أن يكون من باب إعمال السلطنة، فيكون كافياً عن الإيجاب أو القبول. لا أنّه إيجاب أو قبول. (الثاني): أن يكون إيجاباً أو قبولاً، كما إذا كان أمراً تكوينياً (الثالث): أن يكون حاكياً عن الالتزام النفسي ودالاً عليه بالدلالة العقلية، نظير تصرف

من له الخيار ويكون جزء العقد في الحقيقة هو ذلك الالتـزام النفسـي ويكـون الأمـر تشريعياً دالاً عليه دلالة المعلول على علته. (الرابع): أن يكون مسـتعملاً مجـازاً فـي معنى فعل الماضي أو المضارع، على نحو الإنشاء لا الإخبار فيكون مـن المجـازات المستنكرة التي لايجوز إنشاء العقد بها.[١]

## ٦٧. بعض أقسام الكشف

الكشف الحكمي بمعنى أنّه حال الإجازة يثبت مضمون العقد، ويجب ترتيب أحكام ثبوته من حين العقد، فالمضمون لما كان على هذا القول ثابتاً حال الإجازة، وهـو حـال الإحرام، كان التزويج حال الإحرام، فيبطل وإن كانت أحكام المضمون ثابتة مـن حـين العقد. نعم، لا مانع من صحة الإجازة بناءً على الكشف الانقلابي، الراجع إلـى أن زمـان الإجازة هو زمان جعل المضمون من حين العقد فالمجعول هو المضمون من حين العقد وإن كان جعله حين الإجازة، فإذا كان العقد المجاز واقعاً حال الإحلال يكون التـزويج واقعاً حينئذ، فلا مانع منه.

اللهم إلّا أنّ يدعى أن المستفاد من الأدلة حرمة جعل التـزويج حـال الإحـرام وإن كان زمان المجعول حال الإحلال. ولأجل ذلك قال المصنف ﷺ: «بل الأحـوط مطلقـاً» يعنى: حتى الكشف الحقيقى أو الكشف الانقلابي، واحتمله في *الجواهر* بنـاءاً علـى لـه نوع تعلق بالنكاح ممنوع منه، كما يشير إليه مرسل أبي شجرة: «في المحرم يشهد على نكاح المحلين؟ قال ﷺ: لايشهد. ثم قال: يجوز للمحرم أن يشير بصيد علـى محـل؟»[٢] ثم قال: ويحتمل الجواز، لأنّه ليس تزويجاً حال الإحرام بناءً على الكشـف، والأحـوط الأوّل وإن كان الثاني لايخلو من قوة».

وكأنّه لضعف المرسل المانع من الخروج به عموم الصحة أو أصل البراءة. وأمّا مـا سبق من احتمال أن يكون الممنوع جعل الزوجية، كـنفس الزوجيـة فغيـر بعيـد مـن

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ٥٠ ـ ٥٢.

٢. *الوسائل*، باب١، من أبواب تروك الإحرام، حديث٨.

النصوص الآتية المتضمنة أنّه لايتزوج ولايزوج غيره، فإذا منع من أن يزوج غيره فأولى أن يمنع من أن يزوج نفسه.[١]

## ٦٨. كلام حول المعاوضة

**(هذا على ما هو المشهور من أنّ مقتضى المعاوضة دخول المعوض في ملك من خرج عنه العوض وانّه لا يعقل غيره وأمّا على ما هو الاقوى من عدم المانع من كون المعوض لشخص والعوض داخل في ملك غيره...).**

المعاوضة مصدر «عاوض»، و«فاعل»، لايدل على المشاركة كما يظهر من ملاحظة موارد الاستعمال كما أشرنا إلى ذلك في أول كتاب المضاربة،[٢] وإنّما الذى يدل على المشاركة «تعاوض» والمصدر له التعاوض فمعنى عاوض أنه أعطى العوض وجعله في مكان المعوض، أمّا المعوض فلايجب أن يكون في مكان العوض، وعليه فالثمن الذي هو العوض يجب أن يكون فى مكان المثمن المعوض، ولايجب العكس. نعم، يكون العكس إذا لم يكن مقتضٍ للخلاف. هذا هو الموافق للمرتكزات العقلائية. وأمّا احتمال أنّه لايجب أن يكون العوض داخلاً في ملك مالك المعوض فيجوز أن يكون المعوض لشخص، فيخرج من ملكه إلى ملك غيره، ولايدخل في ملكه شيء، بل يدخل العوض في ملك غيره، وهو الذي جعله المصنف رحمه الله أقوى، فضعيف جداً.[٣]

---

١. *المستمسك*، ج ١٤، ص١٦٧و١٦٨.

٢. كالمطالعةوالمسافرة والمتابعة والمباركة والمناولة وغيرها، كما إذا قلت طالعت الكتاب وتابعت زيداً وباركت له وناولته الكتاب وسافرت وآويته. وإنّما المقتضى للمشاركة، التفاعل والمفاعلة تقتضي السعي إلى الفعل (هذا إنّما يتم في بعض المواد كالمقاتلة وليست من خصوصيات باب المفاعله لعدم تحققه في كثير من الموارد كالمطالعة والمناولة ونحوهما). فإذا قلت قتلت زيداً، فقد أخبرت عن وقوع القتل، واذا قلت: قاتلت، كنت قد أخبرت بالسعي إلى القتل فربما يقع وربما لايقع، ولاتقتضي المشاركة. نعم، ربما تكون المادة مقتضية للمشاركة وليست من مفاد الهيئة. ذكره في كتاب *المضاربة* (ج١٢، ص ٢٣٥).

٣. إلّا أن يقال أنّ ما اختاره صاحب *العروة* كما أنّه غير مناف لحقيقة المعاوضة، غير مناف لكلمة الباء فإنّ مدخولها وإن كان عوضاً لكن كونه في مكان المعوض أو ملكاً لآخر تابع للاعتبارات بين المتعاملين. نعم،

←

لأنّ الظاهر من الباء كون مدخولها عوضاً، والظاهر من العوض كونـه فـي مكـان المعوض، ولذلك كان من المسلمات امتناع الجمع بـين العـوض والمعـوض. والـذي يتحصل: أنّ المحتمل في مفهوم المعاوضة أُمور ثلاثة: (الأول): دخول كل من العوض والمعوض في ملك من خرج عنه الآخر.

(الثانى): دخول العوض في ملك مالك المعوض دون العكس.

(الثالث): عدم لزوم دخول أحدهما في ملك مالك الآخر فيجـوز أن يـدخل كـل منهما في غير ملك من خرج عنه الآخر. والاحتمال الأوّل هو المشهور، والثاني هـو الأقوى، والثالث ضعيف. وعلى الأولين يتوجه الإشـكال الـذي ذكـره المصـنف ثـم الجواب عنه بما ذكر، ولايختص الإشكال والجواب بالمشـهور فقـط. وعلـى الثالـث لايتوجه الإشكال من أصله، إذ لا موجب لأنّ ينتقل المال إلى البائع لعدم دخله فـي مفهوم المعاوضة على ما هو المفروض كي يشكل بأنّه يلزم من نقله إلى البـائع عـدم نقله وعوده إلى نفسه.[1]

## ٦٩. فرق الجعالة عن غيرها

تفترق الجعالة عن الإجارة والمضاربة والمزارعة والمسافاة ونحوها: بأنّهـا إيقـاع لايقوم إلّا بالجاعل، ولايعطي لغيره لوناً ولا حكماً، فإنّ مـن قـال لغيـره: إن خطـت ثوبي فلك علي درهم، فقد جعل شيئاً على نفسه ولم يجعل شيئاً على غيره، بخـلاف العناوين المذكورة فإنّه فيها يكون العامل ذا لون خاص، يكون به مستحقاً عليه العمل ومسؤولاً عن العمل ولابدّ له منه، ولذلك كانت من العقود، لأنّ هذه المسؤولية، وكونه مستحقاً عليه العمل لاتكون إلّا بقبول من عليه المسـؤولية ولاتكـون بغيـر سـلطانه،

---

الجمع بين العوض والمعوض غير صحيح كما أفاده، على أنّه أيضاً يمكن منعه ويقال بصحة إجارة أحـد مـثلاً على تعلم العلوم بأن يقول الموجر لابنه أو من يحبه آجرتك بكذا لتعلم العلوم المعينة عند الأساتذة فـي مـدة كذا فيقول الأجير قبلت ولانرى لبطلانه وجها مقنعاً وفيه جمع العوض والمعوض.

١. *المستمسك*، ج ١٢، ص ٣٥٤.

ولاينافي ذلك جواز الفسخ في المضاربة، فإنّ المسؤولية، لو لا الفسخ كافية في الاحتياج إلى قبول المأذون، لأنّه لايكتسي به عنواناً، ولا مسؤولية، بخلاف الوكالة فإنّه توجب ثبوت عنوان للوكيل يكون به مسؤولاً عن العمل، وقائماً مقام الموكل، فالوكيل في البيع والشراء يجب عليه أن يبيع إذا اقتضت مصلحة الموكل ذلك، كما يجب عليه أن يشتري إذا اقتضت مصلحة الموكل ذلك، وإلّا كان خائناً وجارياً على خلاف مقتضى عنوان الوكالة، وليس كذلك المأذون في البيع والشراء.[١]

## ٧٠. دوران الأمر بين القرض والمضاربة

**(إذا حصل تلف أو خسران فادعى المالك أنّه اقرضه وادّعى العامل أنّه ضاربه قدم قول المالك مع اليمين).**

كذا في *القواعد والتذكرة* وعن *التحرير*، واختاره في *جامع المقاصد*، وعلله: بأنّ الأصل في وضع اليد على مال الغير ترتب وجوب الرد عليه، لعموم قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».[٢]

ولأنّ العامل يدعي على المالك كون ماله في يده على وجه لو تلف لم يجب بدله، والمالك ينكر.[٣]

فإن قيل المالك أيضاً يدعي على العامل شغل ذمته بماله، والأصل البراءة. قلنا: زال هذا الأصل بتحقق إثبات يده على مال المالك، المقتضي لكونه في العهدة، والأمر الزائد المقتضي لانتفاء العهدة لم يتحقق، والاصل عدمه.

---

١. *المستمسك*، ج ١٢، ص ٣٩٢.

٢. *مستدرك الوسائل*، باب ١، من أبواب كتاب *الوديعة*، حديث ١٢ هذا الخبر المشهور لا سند له وغير وارد من طرقنا. فلا نعتمد عليه. فلا عموم لوجوب رد مال الغير مطلقاً ولا لضمانه، بل بعض الأقسام يستدعي وجوب الرد وبعضها لايقتضي الضمان إلّا بالإتلاف أو بالتلف عند الشرط، وفي المقام إذا كان أخذ المال بالمضاربة وتلف بغير إفراط وتفريط ومخالفة شرط لا ضمان ولا رد.

٣. ولقائل أن يقول: إنّ المالك يدعي كون ماله في يد غيره على وجه له تلف يجب رد بدله، والأصل عدم هذا الوجوب ولا عموم حاكم على هذا الأصل.

وفيه: أنّ قوله‌ﷺ: «على اليد...» يختص بما إذا كان المال المأخوذ مال الغير، وهو خلاف دعوى المالك، إذ في القرض لايكون المال مال الغير، بل يكـون مـال نفسـه، ولذا يكون ضمان المال بالقرض لابالايد، وكذا ضمان المبيـع يكـون بـالبيع لا باليـد، ويسمى ضمان المعاوضة. فتقديم قول المالك يتوقف على أصالة احترام مال المسـلم على نحو يقتضي ضمانه مطلقاً وهي غير ثابتة.

وإن كان قد يشهد بها مصحح إسحاق‌بن‌عمار قـال: «سـألت أباالحسـن‌ﷺ عـن رجل استودع رجلاً الف درهم فضاعت، فقال الرجـل كانـت عنـدي وديعـة، وقـال الآخر: إنّما كانت لي عليك قرضاً، فقالﷺ: المال لازم له إلّا أن يقيم البينة انّها كانت وديعة».[1]

لكن استفادة الكلية من المصحح غير ظاهرة، وإن كان ظاهر المشهور ذلك.[2]

فقد ذكر الأكثر أنّه إذا اختلف المالك والراكب في أنه عاريه أو إجارة، فالقول قول مدعى الإجارة، وعلّله في *الجواهر* بأصالة احترام مال المسلم كدمه وعرضه، بمعنـى الحكم بضمانه على من هو عنده. وفيه: أنّ احترام مال المسلم إنّما هو بمعنـى عـدم جواز التصرف فيه ـ كما هو معنى احترام دمه وعرضه ـ لا بمعنى ضمانه علـى مـن هو عنده، فإنّه لا دليل عليه غير عموم: «على اليد...» الذي قد عرفت اختصاصه بمال الغير الذي لايشمل المقام بعد ادعاء المالك أنّه قرض، لكن في *الجواهر*: «الظاهر أنّـه مفروغ منه في غير المقام، كما لايخفى على من أحـاط خبـراً بـأفراد المسـألة فـي الأبواب المتفرقة»، ولكنه مشكل.

وكأنّه لذلك كان ما عن الشيخ وابن‌زهرة وأوّل الشهيدين والأردبيلي والخراسـاني القول بقبول قول الراكب بيمينه في المسألة المذكورة، عملاً بأصالة البـراءة، الموافـق

---

١. *الوسائل*، باب٧، من كتاب الوديعة، حديث١، ج١٩، ص ٨٥.

٢. ولايبعد اختياره بعد استفادة ترتب جواب الإمامﷺ في معتبرة إسحاق على ادعاء المالك أنّه أقرضـه، وعـدم خصوصية في دعوى الوديعة، إلّا أن يقال باختصاص الحكم بفرض الاستحلال كالعارية والهبة كما عن السيد الأُستاذ، فتأمّل فيه.

لقول الراكب. وإن كان يشكل ذلك: بأنّ أصالة البراءة أصل مسببي، وهو محكوم للأصل السببي، وهو أصالة عدم الإعارة الموجب لكونه قد استوفى منافع العين بلا إذن من المالك، فيرجع إلى أصالة ضمان المنافع الاستيفاء، الذي عرفت الإشارة إلى أنّه من المرتكزات العقلائية التي استقر عليها بناء المتشرعة وعملهم، وحينئذٍ لا مجال لأصالة البراءة معه، إلّا أن يقال: على تقدير صحة قول المالك فضمان لمنافع يكون بالإجارة لا بالاستيفاء،[1] نحو ما ذكرناه في المقام، من أنّه على تقدير قول العامل يكون الضمان بالقرض لا باليد. وحينئذٍ يشكل البناء على ضمان العامل في المقام لأجل دعوى استيفائه منافع غيره، كالاشكال في البناء على ضمان الراكب، على ما عرفت.

اللّهم إلّا أن يدعى الارتكاز العقلاني فى أمثال المقام على ضمان العين والمنفعة بالبدل، وإن كان المالك يدعي الضمان الخاص، فيضمن الراكب قيمة المنفعة دون الأُجرة التي يدعيها المالك، ويضمن المتهب قيمة العين لا الثمن الذي يدعيه المالك فيما إذا اختلفا في أنّه هبة أو بيع وأمثال ذلك فيكون من قبيل الحكم الواقعي جعله الشارع للحاكم لحسم النزاع وفصل الخصوصة مع ثبوت الحكم الواقعي الأولي بحاله، ولاتنافي بين الحكمين فإنّ الأول يدعو إلى العمل به ورفع النزاع، والثاني يدعو إلى العمل به على فرض النزاع، فيحرم أخذ المالك للبدل على تقدير العارية، ويحرم امتناع الراكب من دفع الأُجرة على تقدير الإجارة واقعاً، فالحكم الواقعي بحالة وان ثبت في حق الحاكم معه حكم يخالفه فى حال النزاع ويحتمل بعيداً أن يكون من قبيل الصلح القهري. وكيف كان فهذا الارتكاز غير بعيد، فالعمل به لازم.

لكنّ الظاهر اختصاصه بصورة دعوى الاستحلال، مثل دعوى الهبة في مقابل

---

١. يمكن أن يقال بدخول المسألة في باب التداعي، بناءً على أنّ المعيار في الفرق بين المدعي والمنكر هو مصب الدعوى دون الغرض، وبعد التحالف يرجع إلى قاعدة من استوفى مال الغير فهو له ضامن. وأمّا في المقام فبعد التحالف لا معنى للرجل إلى هذه القاعدة لعدم الاستيفاء دائماً، نعم، إذا ثبت صرف العامل بعض المال في أكله وسفره مثلاً يمكن أن يقال بضمانه لتلك القاعدة، فلاحظ. وأمّا الارتكاز العقلائي فيشكل الاعتماد عليه.

دعوى البيع، أو دعوى العارية في مقابل دعوى الإجارة، أمّا اذا لم يكن استحلال ـ مثل المقام ـ فلا دليل على الضمان المذكور، بل الارتكاز لايساعد عليه. وكذلك مورد مصحح إسحاق المتقدم، فإنّ الحكم فيه على خلاف الارتكاز، فيقتصر على مورده لا غير.[١]

## ٧١. محتملات القبالة

في مصحح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام «قال: إنّ القبالة أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، فتعمرها وتؤدي ما خرج عليها، فلا بأس به».[٢] وصحيحه الآخر عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «لا بأس بقبالة الأرض من أهلها بعشرين سنة أو أقل أو أكثر، فيعمرها، ويؤدي خراجها. ولايدخل العلوج في شيء من القبالة، لأنّه لايحل».[٣] وصحيح يعقوب‌بن‌شعيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام، في حديث قال: «وسألته عن الرجل يعطي الأرض الخربة ويقول: أُعمرها، وهي لك ثلاث سنين أو خمس سنين أو ما شاء الله. قال: لا بأس».[٤] ونحوها غيرها.

والمحتمل فيها أُمور: (الأوّل): ما ذكره المصنف رحمه الله، من أن المراد من القبالة الإجارة، ويكون العمل هو الأُجرة، فتكون من إجارة العين. (الثاني): أنّ المراد بها الإجارة على العمل، فتكون الأُجرة منفعة الأرض، والمستأجر العامل، والمستأجر عليه هو العمل من التعمير وغيره. (الثالث): أن تكون من الجعالة على العمل، والجعل هو المنفعة، ويحتمل ـ كما قيل ـ أن تكون الأُجرة شيئاً معلوماً، ويكون ذلك الشيء أُجرة للعمل، فتكون إجارتان، إجارة الأرض، وإجارة الأجير العامل. (الرابع): أن تكون معاملة مستقلة، نظير المصالحة، مفادها تمليك المنفعة للعامل وتمليك مالك

---

١. *المستمسك*، ج١٢، ص٤١٠ إلى٤١٣.

٢. *الوسائل*، باب١١، من أبواب المزارعة، حديث٢.

٣. *المصدر*، باب٩٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث٣.

٤. *المصدر*، باب١١، من أبواب المزارعة، حديث١.

الأرض للعمل، بلا معاوضة بين المنفعة والعمل. ولعل الأخير هو الأقرب.[١ ,٢]

## ٧٢. الأُجرة ليست في مقابل المنفعة الخارجية

إنّ الأُجرة في مثل إجارة الدابة للركوب وإجارة الدار للسكنى ليست في مقابل المنفعة الخارجية ـ أعني الركوب والسكنى ـ ضرورة استحقاق المالك للأُجرة وإن لم يتحقق الركوب والسكنى، بل هي في مقابل معنى قائم في الدابة والدار حصل الركوب والسكنى أم لم يحصلا، وحينئذٍ فاشتراط الركوب في الدابة أو اشتراط عدم تحميلها حديداً، واشتراط السكنى في الدار أو اشتراط عدم إخلائها، يكون شرطاً خارجاً عن قوام الإجارة كسائر الشروط في العقود يكون ترك العمل به موجباً للخيار، لا أنّه شرط مقوم للعقد أو شرط لما هو في قوام العقد فيكون قيداً من قيود العقد، وإلّا لزم من فواته بطلان العقد، وهو خلاف المبنى، لما عرفت من أن ترك ركوب الدابة لايوجب بطلان العقد، بل الأُجرة مستحقة على المستأجر وإن لم يركب الدابة أو يسكن الدار. فلما كان الشرط المذكور ـ وجودياً كان، كما إذا اشترط سكنى الدار، أو عدمياً، كما إذا اشترط أن لايحمل الدابة حديداً ـ شرطاً زائداً على مفاد العقد كان موجباً للخيار، فان فسخ المالك استحق أُجرة المثل، وإن أمضى العقد استحق الأُجرة المسماة، فلاوجه حينئذٍ الاستحقاق أُجرة المثل والمسماة معاً، كما

---

١. خلافاً لصاحب *الجواهر* في آخر كتاب المزارعة حيث قال (ج٢٧، ص٤٩): هل هو ـ أي ما في الروايات ـ مما يتعلق بالقبالة ـ عقد برأسه، وان أفاد فائدة المزارعة ـ والإجارة والصلح في بعض الموارد أو انّ المراد من لفظ التقبيل هنا ما ينطبق على ذلك المورد من العقود المعهودة ولو الصلح وجهان أو قولان، أقواهما الثاني كما أوضحناه في مسألة الخرص في بيع الثمار، لعدم افراد الأصحاب باباً للقبالة على وجه يعرف به كونها من العقود المتعارفة في ذلك الزمان، ولم يتعرضوا الألفاظ هذا العقد ولا لشرائطه ولا لأحكامه ولا لموارده، وذلك كله قرينة على أنّهم فهموا من لفظ التقبيل ما ذكرناه، فالتعبير به حينئذٍ كالتعبير بالأخذ والتناول ونحوهما مما يعلم عدم إرادة كونه عقدا برأسه. ودعوى عدم صلاحية جميع العقود لبعض مواردها، فيدل على أنّها عقد برأسه قد أوضحنا فسادها في مسألة الخرص من بيع الثمار، فلاحظ وتأمل. انتهى.

٢. *المستمسك*، ج١٢، ص٢٢٢.

اختاره المصنف رضي الله عنه وتفرد به. وكذلك الكلام فيما إذا استأجر أجيراً وشرط عليه أن يكتب فاشتغل بالخياطة، فإنّه أيضاً يكون للمستأجر الخيار، فان أمضى العقد استحق الأجير الأُجرة المسماة وكان للمستأجر أُجرة الخياطة، وإن فسخ العقد لم يستحق الأجير شيئاً، بخلاف ما إذا استأجره للكتابة، فإنّه إذا ترك الكتابة بطل العقد، لأنّ الكتابة الخارجية أخذت عوضاً عن الأُجرة، فاذا انتفت إنتفت الأُجرة وبطل العقد.

والمتحصل مما ذكرنا أن قول المالك: آجرتك الدابة بشرط أن لاتحملها حديداً، لم تجعل فيه الأُجرة في مقابل المنفعة الخارجية المضادة لتحميلها الحديد، بل جعلت الأُجرة في مقابل المعنى القائم بالدابة، سواء حصل الركوب أو تحميل الحديد أم لم يحصلا فيكون شرط الركوب، أو عدم تحميل الحديد من قبيل الشرط الزائد على ما هو قوام العقد، فيكون ترك العمل به موجباً للخيار.[1]

---

١. *المصدر*، ج١٣، ص ٩٤و ٩٥.

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

٩

## الأرض في الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةالله‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةالله‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۸۷۷) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2167 - 8 (ج. ۹)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۹. الأرض في الفقه .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۸۷۷
شماره تسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۴۴۱

بوستان کتاب

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني

## الآثار الفقهية

٩. الأرض في الفقه

بوستان كتاب
١٣٩٩

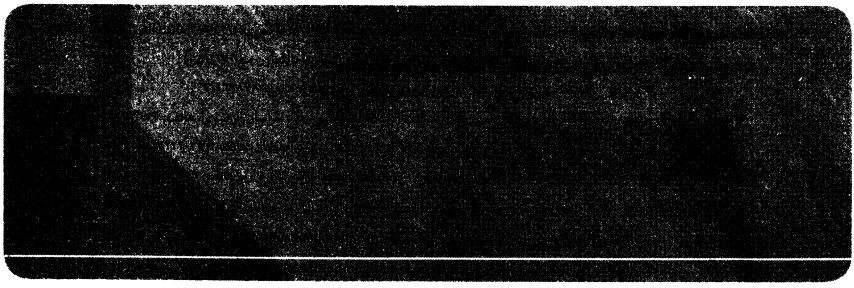
موسوعة آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني / ج٩

**الآثار الفقهية: ٩. الأرض في الفقه**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية الله العظمى محمد آصف المحسني
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**
● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقدار ●المنضد: طاهره أحسني ●تصحيح التنضيد: الهسادات طباطبائي و حسين محمدي ●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني ●التطبيق: جواد عروجي

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

# الفهرس


**تمهيد** ..... ١١

**وبعد** ..... ١١

**مقدّمة الكتاب** ..... ١٣

الفصل الأوّل: في بيان جملة من الأحاديث المعتبرة سنداً المتعلّقة بالإحياء ..... ١٣

الفصل الثاني: في نقل الروايات المعتبرة سنداً الواردة في الأراضي المفتوحة عنوة ..... ١٥

تتمّة ..... ٢٢

الفصل الثالث: في نقل الروايات المعتبرة سنداً حول أهلية ملكية الكافر بالإحياء ..... ٢٢

الفصل الرابع: في نقل الأحاديث المعتبرة في الأنفال وما يلحق بها ..... ٢٤

الفصل الخامس: في الروايات الواردة في أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام ..... ٢٨

الفصل السادس: تقسيمات الأرض ..... ٣١

**الأرض في الفقه** ..... ٣٣

أقسام التصرف ..... ٣٣

الأراضي الموات ..... ٣٤

الأرض المفتوحة عنوة ..... ٣٩

**بقي في المقام فروع** ..... ٤١

**تتمة** ..... ٥٨

معظم نتايج البحث إلى هنا ..... ٥٨
بقية أقسام الأراضي ..... ٦٠
الأراضي الخربة ..... ٦٥
تعقيب تكميلي بذكر أُمور ..... ٦٦
سببية الإحياء للملكية أو الحق ..... ٦٩
بحث معقّد وهو انه ..... ٧٠
أرض من أسلم عليها أهلها طوعاً ..... ٧١
وفي المقام فروع ..... ٧١
أرض الصلح ..... ٧٢
الأرض التي انجلى عنها أهلها أو بادوا ..... ٧٣
أرض الأنفال ..... ٧٥
الأراضي المستقاة من الأنهار الخمسة ..... ٧٨
كيفية ما يحصل به صدق الإحياء ..... ٧٩
فروع متعلّقة بالإحياء ..... ٨٤
مصادر الانتاج ..... ٨٧
شروط الإحياء ..... ٨٧
الحرائم ..... ٩١
التحجير ..... ٩٩
تتمّة ..... ١٠٣
كلام حول نقل الحق ..... ١٠٤
إحياء الأراضي الموقوفة الخربة أو الميتة ..... ١٠٤
تزاحم الضرر والسلطنة ..... ١٠٨
تزاحم الضررين ..... ١١٢
الكلام حول أقسام المَثَل المعروف ..... ١١٤

قاعدة العدل ١١٧
ما معنى العدل؟ ١١٨
فروع ١٢١
المشتركات بين الناس ١٢٢
بحث تطبيقي ١٢٥
بقيت فروع خمسة ١٢٨
وللطريق فروع أُخرى لابدّ من بيان أحكامها ١٣٠
السكة المرفوعة ١٣٤
تتمّة ١٣٩
المساجد ١٤٠
بقيت في المقام مطالب مهمّة ١٤٢
المشاهد ١٤٧
المدارس والربط ١٤٩
فروع ١٥٠
المعادن ١٥١
تنبيه ١٥٢
بحث توضيحي ١٥٥
بقيت هنا فروع ١٦٢
خمس المعادن ١٦٦
المياه ١٦٦
مقدّمة في بيان روايات معتبرة ١٦٦
عود و تدقيق ١٦٨
هنا فروع ١٧٤
مسائل ١٧٧

الكلام حول بقية المشتركات ١٨٤
فوائد إلحاقية ١٨٩
فايدة اول ١٨٩
فايدة دوم: مناطق پنجگانهٔ دريايى ١٨٩
آب‌هاى داخلى ١٩٠
آب‌هاى سرزمينى ١٩٠
مبدأ احتساب درياى سرزمينى ١٩٠
عرض درياى سرزمينى ١٩١
منطقهٔ نظارت يا مجاور ١٩١
منطقهٔ انحصارى اقتصادى ١٩١
توضيح ١٩٢
الفائدة الثالثة، حول الحكم والملك والحق ١٩٢
تتمة ١٩٨
المزارعة ١٩٩
شروط المزارعة ٢٠١
فائدة ٢٠٢
لايعتبر الملكية في صحّة المزارعة ٢٠٣
استدراك تحقيقي حول الغرر ٢٠٧
أقول هنا مباحث ٢٣٤
تعقيب وتفصيل ٢٣٩
أقول: وفي المقام مطالب: ٢٤٤
ويمكن أن يستدل على البطلان بوجوه ٢٤٨
فرع مهم ٢٥٥
تتمة حول إقامتهما البيّنة ٢٦١

**خاتمة الكتاب** ..... ٢٧٩
**فوائد و توضيحات** ..... ٢٧٩
**لا بيع إلّا في مِلك** ..... ٢٧٩
**توضيح آخر حول التحجير** ..... ٢٨٠

# تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الله أحمد استتماماً لنعمته، والحمد فضله. و إيّاه أشكر استسلاماً لعزّته والشكر طوله، حمداً وشكراً كما هو أهله. والصلاة والسلام على رسوله الأمين وأهله الطاهرين لاسيما باقر العلم محمد بن علي الذي توفّى في مثل هذا اليوم.

**وبعد**

فقد تعرّضت لبعض أقسام الأراضي وأحكامها حينما كنت أُلقي دروساً من مباحث الجهاد على تلامذتي في الحوزة العلمية بقم[1] ثم سنح لي أن أؤلّف كتاباً أوسع فيه ذكر أقسام الأراضي وأحكامها وأن أذكر بحث الإحياء والتحجير والحرائم والمشتركات وكل ما ذكروه في باب إحياء الموات، وهو اسم أحد الكتب الفقهية الرائجة في علم الفقه ثم ألحق به كتاب المزارعة لمناسبة قوية لها بالأرض، لعل الله تبارك وتعالى أن يتقبّله منّي بفضله وكرمه، وأن ينفع به المؤمنين.

فشرعت فيه بإذن الله وتوفيقه، وما كنّا لنهتدي إليه لولا أن هدانا الله.

وليعلم القرّاء إني لم أؤلّف هذا الكتاب لأن يعمل به عوام المؤمنين ولا لأن يعتمد

---

١. ولاتزال هذه الدروس (الجهاد والرجال) جارية لحد الآن بحمد الله ومنّه.

عليه خواص المؤلّفين، ليكون المؤلف القاصر مسؤولاً أمام الله يوم القيامة عن كتابــه، بل ألّفته لمزيد معرفتي بالأحكام الفقهية فالرجاء من المطالعين أن ينظروا إلى آرائــي في هذا الكتاب وفي جميع مؤلّفاتي في الفقه والأُصول والكلام والرجــال والمعــارف الإسلامية وغيرها بعنوان مجرّد احتمالات علمية لا غير.

اللّهم إنّا نعوذُ بك من الغرور في القول والحسبان ومنِ التقصير في العمــل والنظــر اللّهم بك ومنك وإليك ولك.

قم المشرّفة

١٤١٨/١٢/٧ هـ. ق

١٣٧٧/١/١٦ هـ. ش

# مقدّمة الكتاب

وفيها فصول

## الفصل الأوّل: في بيان جملة من الأحاديث المعتبرة سنداً المتعلّقة بالإحياء[1]

١. صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في ذيل حديث: وأيّما قومٍ أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهم أحقُّ بها، وهي لهم.[2]

٢. صحيحة الثاني ـ بناءً على ما هو المشهور من صحّة طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمّروها فهم أحق بها.[3]

٣. صحيحة الثالث ـ بناءً على أنّ محمد بن حمران الواقع في السند، هو النهدي دون ابن أعين كما جزم به (أي بالأخير) بعض المعلّقين على *التهذيب* ـ قال سمعت

---

١. ولمزيد من اطّلاع أهل التحقيق نقول إنّ الأحاديث المتعلّقة بالأراضي قد ذكرها صاحب *الوسائل* في كتاب الجهاد وفي كتاب التجارة (الباب ٢١ و ٢٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، ج١٧) وفي آخر كتاب الخمس في أبواب الأنفال، وفي كتاب إحياء الموات (ج ٢٥، الطبعة الأخيرة).

٢. *الوسائل*، ج ١٥، ص ١٥٦؛ *التهذيب*، ج٧، ص ١٧٥ و *الفقيه*، ج٣، ص ٢٤٠ برقم ٣٨٧٩.

٣. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٢.

واعلم انّ نسخة الوسائل الموجودة عندي هي ما طبعت حديثاً في الثلاثين جزءاً.

أباجعفر عليه السلام يقول: أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمّروها فهم أحق بها وهي لهم.[١]

٤. صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وأبي‌بصير وفضيل وبكير وحمران وعبدالرحمن بن أبي‌عبدالله عن الباقر و الصادق عليهما السلام قالا: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من أحيى أرضاً مواتاً فهي له.[٢]

٥. صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من أحيى مواتاً فهو له.[٣]

٦. صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: سئل وأنا حاضر عن رجل أحيى أرضاً مواتاً فكرى[٤] فيها نهراً وبنى بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً؟ فقال: هي له، وله أجر بيوتها وعليه فيها العشر فيما سقت السماء... .[٥]

٧. صحيح معاوية بن وهب، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: أيما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها و (أو) كرى أنهارها وعمرها، فان عليه فيها الصدقة، فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخرجها، ثم جاء بعد يطلبها، فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها.[٦]

أقول: وفي نسختي من *التهذيب*: فان كانت أرضاً... وفيها اختلافات طفيفة أُخرىٰ.

٨. صحيح أبي‌بصير الآتي برقم (١٨): إذا عملوها وأحيوها، فهي لهم (أي لأهل الذمّة).[٧]

٩. صحيح سليمان بن خالد ـ بناءً على أنّ النضر الواقع في سنده هو ابن‌سويد كما هو غير بعيد ـ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة

---

١. نفس المصدر.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر.
٤. أي حفر.
٥. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٢.
٦. نفس المصدر، ص ٤١٤.
٧. نفس المصدر، ص ٤١٦.

فيستخرجها[١] ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: الصدقة.

قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: فليؤد إليه حقّه.[٢]

ورواه الحلبي في صحيحة بأدنى تفاوت كما في *التهذيب*.[٣]

## الفصل الثاني: في نقل الروايات المعتبرة سنداً الواردة في الأراضي المفتوحة عنوة

١٠. صحيح محمد الحلبي - بناء على صحّة طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد - سئل أبوعبدالله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعدُ. فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: لايصلح، إلّا أن تشتري منهم على أن تصيّرها للمسلمين، فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها. قلت: فإن أخذها منه؟ قال: يرد عليه رأس ماله، وله ما أكل من غلّتها بما عمل.[٤]

أقول: السواد - كما عن *القاموس* - الشخص، المال الكثير، ومن البلدة قراها، ورستاق العراق. وقيل المراد بأراضي أهل السواد، الأراضي المفتوحة عنوة كالعراق وغيره، وقيل السواد، الأرض المفتوحة من الفرس التي فتحت في زمن عمر بن الخطاب، وهي سواد العراق. سمّيت هذه الأرض سواداً، لأن الجيش لمّا خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض والتفاف أشجارها، سمّوها السواد.

---

١. أي يصلحها للزراعة.

٢. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٥.

٣. نفس المصدر، ص ٤١٥ و*التهذيب*، ج٧، ص٢٠٢ وفيه: (فليرد إليه حقّه) فالمتن ثابت بسندين صحيحين والعجب من الشهيد الثاني بما له من الخبرة في الاسناد، حيث حكم في *شرح اللمعة* (ج٧، ص ١٤٠) بأن حديث سليمان بن خالد ضعيف مقطوع السند، ولانعلم لهذا الاشتباه وجهاً وإن صار سبباً لاشتباه صاحب *الجواهر* أيضاً حيث قال: وبخبر سليمان بن خالد المنجبر بما سمعت (ج٣٨، ص٢٣) وكلا القولين ضعيف. والأمر باداء الحق أو يحمل على الندب لأجل صحيح معاوية بن وهب المتقدّم برقم (٧).

٤. *التهذيب*، ج٧، ص١٤٧ و*الوسائل*، ج١٧، ص٣٢٩ وتؤكد مضمونه جملة من الروايات المذكورة في الباب (٢١) من أبواب عقد البيع وشروطه في الجزء (١٧) من *الوسائل*.

وفي مجمع *البحرين*: سواد الكوفة نخيلها وأشجارها، ومثله سواد العـراق يسـمّى بذلك لخضرة أشجاره وزرعه. وحُدّ طولاً من حديثة الموصل إلى عبّادان، وعرضاً من العَذِيب إلى حلوان وهو الذي فتح على عهد عمر، وهو أطـول مـن العـراق بخمسـة وثلاثين فرسخاً. كذا نقلاً من *المغرب*. وسواد خيبر وبياضها، أرضـها ونخلهـا، وقـال أيضاً: العبادان بلد على بحر فارس بقرب البصرة شرقاً.

أقول: وعلى كل، الظاهر من كلام الراوي ـ بحكم التبادر ـ هو سواد العراق.

ثم الحديث يدل على أُمور:

أوّلها: إنّ أرض العراق رغم فتحها بغير إذن الإمام عليه السلام محكومة بالمفتوحة عنـوة، فلايعتبر اذنه في ذلك. ومرسلة الورّاق الدالّة على اعتبـار إذنـه عليه السلام،[1] محمولـة علـى الغنيمة المنقولة أو ظاهرة فيها، على انّها لارسالها غير قابلة للاسـتدلال بهـا. كمـا أن صحيح معاوية بن وهب أيضاً قاصر عن إثبات إذنه عليه السلام من جهة احتمال اختصاصـه بالمنقولة ومن جهة إهمال حكم المقاتلـة بـدون إذنـه عليه السلام فيـه، فلاحظـه[2] فـالأظهر الاعتماد على هذه الرواية في عدم اعتبار إذنه عليه السلام في استحقاق الغانمين وفي دخـول الأرض في المفتوحة عنوة.

ثانيها: إنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك لجميع المسلمين والأُمّة الإسلامية إلى يوم القيامة، وقد ادّعي عليه الإجماع.

ثالثها: عدم صحّة اشترائها، ويلحق به بطلان كل معاملة ناقلة لها حسـب القاعـدة الأوّلية في المال المشترك، لاسيما بمثل هذا الاشتراك. نعم يصحّ اشتراء حـق أولويـة الستولي عليها ـ كما يأتي ـ بأن يؤدي خراجها إلى الحاكم ليصـرفها علـى مصـالح المسلمين، وعليها يحمل صحّة البيع في سائر الروايات، وحيث انّ المنقـول فـي بيـع هذه الأراضي حق الأولوية دون الملكية فجاز لولي الأمر أخذ الأرض من المشـتري برد رأس ماله إليه.

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص٥٢٩.

٢. نفس المصدر، ص٥٢٤.

وفي صحّة وقف هذه الأراضي لاسيما للمسجد إشكال حتّى للحاكم الشرعي، ولابدّ من الاختصار على التصرّفات المستفادة من النصوص أو السيرة والله العالم.

١١. صحيح أحمد بن محمد بن أبي‌نصر ـ بناءً على صحّة طريق الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى ـ قال: ذكرت لأبي‌الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته؟ فقال: العشر ونصف العشر على من أسلم طوعاً، تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ونصف العشر فيما عمّر منها، وما لم يعمّر منها أخذه الوالي فقبله ممّن يعمّره، وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقل من خمسة أوساق شيء وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول‌الله صلى الله عليه وآله بخيبر، قبّل أرضها ونخلها، والناس يقولون لاتصلح قبالة الأرض والنخل إذا كان البياض أكثر من السواد وقد قبل رسول‌الله صلى الله عليه وآله خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر.[١]

وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام التي لم ننقلها لضعفها سنداً بعلي بن أحمد بن اشيم قال هو وصفوان: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته. فقال من أسلم. وفيها: وعلى المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر ونصف العشر في حصصهم.

أقول: سأل الراوي عن الأرض الخراجية الظاهرة في المفتوحة عنوة،[٢] لكن الإمام عليه السلام بين حكم القسمين من الأرض: أملاك من أسلم عليها طوعاً والمفتوحة عنوة.

وحكم القسم الأوّل إبقاء ملكية الأرض لمن أسلم طوعاً، وانّه لا شيء عليه سوى الزكاة كسائر المسلمين. وأخذ أرضه التي لايعمّرها ويتركها معطّلة ـ لعذر أو لغير عذر، تملكها بالإحياء أو بالعقد أو بالميراث أو بغيره ـ فيقبلها الوالي ممّن يعمرها،

---

١. *الوسائل*، ج ١٥، ص١٥٨

٢. يمكن أن يريد السائل بالخراج أرض الجزية. يقول صاحب *الجواهر* في مبحث من كتابه: ضرورة كون أرض الجزية من الخراج فإنّها أيضاً تسمّى بأرض الخراج وإن كانت ملكاً لأربابها (ج ٢٢ ص ٣٥٠). وقال أيضاً: يمكن إرادة أرض الجزية من الخراج أو غير ذلك من مطلق النقل ولو بالصلح من الشراء فيه (ص ٣٥١).

وتنقطع صلتها منه وتدخل فـي ملكيـة المسـلمين فتلحـق بالمفتوحـة عنـوة، وفيـه احتمالان آخران:

الأوّل: انّ أجرة هذه الأرض تصرف في مصالح المسلمين ومعونة فقرائهم.

والثاني: انّها لمن يعمّرها من السلمين بناء على انّ التقبيل بمعنى البيع وشبهه.[١]

وعلى كلّ الحكم ـ أي أخـذ الأرض مـن الـذي لايعمّرهـا وتقبيلهـا للمعمّـر ـ لايختص بمورده (الكافر الذي أسلم) بل يجري في مطلق مالك الأرض، إذ لايحتمل حسب فهم العرف مسبوقية إسلامه بالكفر في مثل هذا الحكم.

وأمّا ذيل الرواية فيبين أحكاماً للمفتوحة عنوة:

فمنها: تفويض أمرها وتدبيرها إلى الإمام عليه السلام، فيقبلهـا حسـب حـالات المكـان والزمان.

ومنها: انّ موات الأرض المفتوحة عنوة كعامرتها فهي ملـك للمسـلمين إذا أريـد بالبياض، الموات، ويحتمل إرادة ما هو مهيأة للانتفاع بالزرع فلايكون البياض مواتـاً على قول جمع كما يأتي.

ومنها: تعلّق الزكاة على المتقبلين، وليس الحديث ظاهراً في نفي الأجرة والطسق، وانّما لم يصرح بها واكتفى بملزومها وهو التقبيل.

نعم المتقبّلون في خيبر، هم اليهود ويبعد تكليفهم بالزكاة وإن كـان الكفّـار عنـدنا مكلّفين بالفروع خلافاً لصاحب الحدائق وسيّدنا الاسـتاذ الخـوئي[٢] وغيرهمـا قدس سرهما. ويمكن إرادة المسلمين من المتقبلين بعد طـرد اليهـود فلاحـظ أو ان هـذه الجملـة الأخيرة (وعليهم في حصصهم) من قول الإمام وكونها نـاظرة إلـى مطلـق المتقبلـين المسلمين ومطلق الأراضي المفتوحة عنوة، من دون نظر إلى يهود خيبر، والله أعلم.

---

١. في *مجمع البحرين*: القبالة بالفتح، الكفالة. وقبالة الأرض أن يتقبلها الإنسان فيقبلهـا الإمـام أي يعطيهـا إيّـاه مزارعة أو مساقاة وذلك في أرض الموات وأرض الصلح. أقول: ولابأس بشمولها للإجارة أيضاً.

٢. للسيّد الأُستاذ تفصيل، فهم عنده غير مكلّفين بالفروع التي لم تكن في شريعتهم. وقد أجبنا عن دلائـل السـيّد الأُستاذ وصاحب *الحدائق* في الجزء الثاني من صراط الحق. فالكفّار مكلّفون بالفروع الشرعية.

ومنها: صحّة قبالة الأرض وإن كان بياضها أكثر من سوادها خلافاً لتوهّم الجهال.

١٢. صحيح ابن‌الحجاج ـ بناءً على أنّ محمد بن أبي‌حمزة هو ابن‌الثمالي، كما هو غير بعيد ـ قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عمّا اختلف فيه ابن‌أبي‌ليلى وابن‌شبرمة في السواد وأرضه. فقلت ان ابن‌أبي‌ليلى قال: انّهم أسلموا أحرار وما في أيديهم من أرضهم لهم، وأمّا ابن‌شبرمة فزعم انّهم عبيد وانّ أرضهم التي بأيديهم ليست لهم؟ فقال في الأرض ما قال ابن‌شبرمة. وقال في الرجال ما قال ابن‌أبي‌ليلى، انّهم إذا أسلموا فهم أحرار، ومع هذا كلام لم أحفظه.[١]

**أقول:** إذا حمل نفي ملكية أرضهم على ما لايعمرونها حمل المطلق على المقيّد ارتفع التنافي بينه وبين سابقه ولابد من هذا الحمل.

لكن متن الرواية ـ رغم صحّة سندها ـ غير قابل للاعتماد لاحتمال أن ما سقط منها بنسيان الراوي كما صرّح به، قرائن مخالفة لظاهره.

١٣. صحيح حريز عن محمد بن مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام وعن الساباطي وعن زرارة عن أبي‌عبدالله عليه السلام انّهم سألوهما عن شراء أرض الدهاقين[٢] من أرض الجزية؟ فقال: إنّه إذا كان ذلك، انتزعت منك أو تؤدّي عنها ما عليها من الخراج، قال عمّار: ثم أقبل عليّ فقال: اشترها فإنّ لك من الحق ما هو أكثر من ذلك.[٣]

أقول: لاينبغي الشك في إرادة المفتوحة عنوة من أرض الجزية، وانّ المراد بالجزية الخراج كما يظهر من آخره. والانتزاع إمّا من قبل الدولة فإنّ الدهاقين يمكنهم عدم أداء الخراج للحكومة لغير واحد من الجهات، وإمّا أنت فلاتقدر عليه، بل يمكن أن تأخذ الحكومة منك الجزية الثابتة عليها قبل اشترائك، فإذا لم‌تدفعها انتزعوا الأرض منك ويذهب ثمنها هدراً. وهذا تنبيه إرشادي من الإمام لأصحابه. ثم المراد بالاشتراء، اشتراء حق الأولوية كما تقدّم ويأتي مفصلاً، وأما ذيل الرواية

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٦.

٢. **في** *مجمع البحرين*: الدهقان بتثليث الأول والضم أشهر الثلاثة: رئيس القوم ومقدم أصحاب الزراعة.

٣. *الوسائل*، ج ١٧، ص ٣٦٨.

فيحمل على إرادة حق الانتفاع من الأرض ولو بأجرة لزيادة احتياج مثل عمّار إليها، أو ان الشيعة أحقّ من غيرهم بالاستفادة منها. أو ان غيرهم غير مستحقين للانتفاع ولو باداء الخراج لكنّه احتمال ضعيف.[١]

١٤. صحيح محمد بن مسلم قال: سألته عن شراء أرضهم؟ فقال: لابأس أن تشتريها فتكون إذا كان ذلك، بمنزلتهم تؤدّي فيها كمايؤدّون فيها.[٢]

١٥. صحيحة الثاني عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: سألت عن شراء أرض أهل الذمّة؟ فقال: لابأس بها، فتكون إذا كان ذلك بمنزلتهم تؤدّي عنها كما يؤدون.[٣]

أقول: الظاهر وحدة الروايتين وانّما نقلت بسندين. ثم الظاهر ورودهما في المفتوحة عنوة.

وأمّا حمل الأرض على أراضيهم المملوكة لأهل الذمّة المتعلّقة للجزية حسب عقد الذمة فهو بعيد أو باطل، فإنّ المسلم وإن اشترى من الذمّي أرضاً لايؤخذ منه الجزية وهي على البائع الذمّي دون المشتري المسلم فلاحظ.

١٦. صحيح محمد بن مسلم المروي عن *الكافي* عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: سألته عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول‌الله صلى الله عليه وآله فقال: إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق سيرة فهم (فهي - ظ) إمام لسائر الأرضين، وقال: إنّ أرض الجزية لاترفع عنهم الجزية، وإنّما الجزية عطاء المهاجرين، والصدقة لأهلها الذين سمّى الله في كتابه، فليس لهم من الجزية شيء، ثم قال عليه السلام: ما أوسع العدل ثم قال: إنّ الناس يستغنون إذا عدل بينهم وتنزل السماء رزقها وتنزل الأرض بركاتها.[٤]

ورواه الشيخ عن الكليني: ويقول محشي *الوسائل*: ولم نعثر عليه في *الكافي* و*التهذيب*.

---

١. وللمجلسي توجيه آخر في *مرآة العقول* لكنّه خلاف الظاهر.
٢. *التهذيب*، ج٧، ص ١٧٥ و *الوسائل*، ج١٧، ص٣٦٩ و ٣٧٠.
٣. *الوسائل*، ج١٧، ص ٣٧٠.
٤. نفس المصدر، ج ١٥، ص١٥٣ و ١٥٤.

أقول: رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب بسند صحيح في *تهذيبه*، ج ٤، ص١١٨ وروى ذيله (إنّ أرض الجزية...) ابن‌أبي‌يعفور الصادق عليه السلام كما في *الكافي* وسنده ضعيف.

وفي تقرير دروس سيدنا الأُستاذ الخوئي:[١] ظاهره (أي صدر الحديث) انّ الأراضي المفتوحة بعد رسول‌الله صلى الله عليه وآله حكمها حكم أرض العراق وانّها ملك للمسلمين. وقريب منه ما في كتاب الأراضي.

والحق ان صدر الحديث مجمل لايستفاد منه شيء، وسبب الإجمال إمّا فقد القرائن الحالية الموجودة بين الإمام والراوي أو عدم تحفظه على كلام الإمام وإخلاله بالألفاظ زيادة ونقيصة، وهو بلاء عام في كثير من الروايات. وعلى كل لم افز على كيفية سيرة الإمام بسند معتبر في أهل العراق.

١٧. موثق إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل اشترى (اكترى) ـ جهاد *الوسائل والتهذيب*، ج٧، ص١٧٧ المطبوعة من قبل مكتبة الصدوق ـ أرضاً من أرض أهل الذمّة من الخراج وأهلها كارهون، وانّما يقبلها من السلطان لعجز أهلها عنها أو غير عجز؟ فقال: إذا عجز أربابها عنها فلك أن تأخذها إلّا أن يضاروا؛ وإن أعطيتهم شيئاً فسخت أنفس أهلها لكم فخذوها.

قال: وسألته عن رجل اشترى أرضاً من أرض الخراج فبنى بها أو لم يبن، غير ان اناساً من أهل الذمّة نزلوها، له أن يأخذ منهم أُجرة البيوت إذا أدّوا جزية رؤوسهم؟ قال: يشارطهم، فما أخذ بعد الشرط فهو حلال.[٢]

أقول: لفظ اكترى أنسب بالقبالة، ويدل الحديث (أولاً) على عدم جواز فسخ المعاملة مع أهل الذمّة من دون مجوز، ولاينفذ تصرّف الجائر فيه أيضاً و (ثانياً) على صحّة الفسخ إذا عجز المتقبّل عن تعمير الأرض وتجديده وإدامته وعن دفع الخراج،

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج١، ص٥٤٧ وقد تبع في ذلك الشيخ الأنصاري في *مكاسبه*، ج١، ص٢٣٢، طبعة إسماعيليان، عام ١٣٧٤ بقم.

٢. *الوسائل*، ج١٧، ص٣٧٠ و ٣٧١.

ينفذ تصرّف الجائر فيه، لكنّه لا لولايته العامّة، بل لمجرّد تسهيل الأمر على المسلمين أو على الناس أو على خصوص الشيعة. والجائر لا ولاية له على شيء وتصرفاته في الأُمور باطلة محرّمة.

وأمّا قوله عليه السلام: إلّا أن يضارّوا فيشكل فهمه ولايبعد حمله على جهة أخلاقية مندوبة، فلاحظ. كما انّ المشارطة لا دخل لها باستحقاق المتقبل لأصل الأُجرة من النازلين مسلمين أو كافرين ولعلّه انّما قيّدها لنفي الغرر. ثم انّ هذا الحديث ليس له ظهور قوي في المفتوحة عنوة بل يحتمل وروده في أرض أهل الذمّة المضروبة عليها الخراج والله أعلم.

**تتمّة**

قال الشيخ الأنصاري في آخر *مكاسبه المحرّمة*: ثم اعلم انّ ظاهر الأخبار تملّك المسلمين لجميع أرض العراق المسمّى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أنّ كلّها كانت عامرة حال الفتح.

أقول: التنزيل المذكور لادليل عليه وما ذكره في وجهه غير واضح.

نعم عرفت فيما مر أنّ المفتوحة عنوة سواء كانت عامرة أو بائرة فهي ملك لجميع المسلمين.

## الفصل الثالث: في نقل الروايات المعتبرة سنداً حول أهلية ملكية الكافر بالإحياء

١٨. صحيح أبي‌بصير قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن شراء الأرضين من أهل الذمّة؟ فقال: لابأس بأن يشتريها (يشتري) منهم إذا عملوها وأحيوها فهي لهم. وقد كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله حين ظهر على خيبر ـ وفيها اليهود ـ خارجهم على أن يترك (على أمر وترك) الأرض في أيديهم يعملونها ويعمرونها.[١]

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص١٤٨؛ *الفقيه*، ج٣، ص٢٤٠ برقم ٣٨٧٩ و*الوسائل*، ج ١٥، ص ١٥٦ و ج ٢٥، ص٤١٢.
←

أقول: يأتي توضيحه في الحديث اللاحق فانهما دالان على مراد واحد.

١٩. صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الشراء من أرض اليهود والنصارى فقال: ليس به بأس، قد ظهر رسول‌الله صلى الله عليه وآله على أهل خيبر فخارجهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها (يعملون بها) ويعمرونها. فلا أرى بها بأساً لو انّك اشتريت منها شيئاً، وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عملوها فهم أحق بها وهي لهم.[١]

أقول: ظاهر الصحيح انّ السؤال ناظر إلى أهلية أهل الكتاب للملكية، فأجاب الإمام بالإثبات وذيل الرواية كالنص على ملكيتهم للأرض بالإحياء لاسيما إذا صح انّه لابيع إلّا في ملك. وذهاب جمع إلى عدم أهليتهم للتملّك بالإحياء كأنه اجتهاد في مقابل النص.

٢٠. موثقة إسحاق بن عمار عن عبد صالح (في نسختي من *التهذيب*، ج ٦، ص١٨٣: العبد الصالح) عليه السلام قال: قلت له: رجل من أهل نجران يكون له أرض ثم يسلم، ايض عليه؟ ما صالحهم عليه النبي صلى الله عليه وآله أو ما على المسلمين؟ قال: عليه ما على المسلمين، انّهم لو أسلموا لم يصالحهم النبي صلى الله عليه وآله.[٢]

٢١. صحيح محمد بن مسلم قال: سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصراني، قال: ليس به بأس.[٣]

أقول: مقتضى ترك الاستفصال انّ الكافر ـ بناءً على مساواة الكتابي وغيره في مثل هذه الأحكام ـ يملك بالإحياء قبل نزول آية الأنفال وبعده وبالشراء وغيره من

---

وقال بعض معلقي *الفقيه*: فخارجهم أي ضرب الخراج عليهم وقاطعهم، والاستشهاد من باب مفهوم الموافقة، فإذا كان بيع أراضي خيبر جائزاً فما كان ملكاً لهم جاز بالطريق الأولى. أقول: ويضعف بعدم دلالة المخارجة على المبائعة. ولعل وجه الاستشهاد توقف المخارجة على الملكية وكشفها عنها إذ لو لم يكونوا مالكين لم يخارجهم ويرفع يدهم العدوانية عن الأرض فلاحظ. وعلى كل أراضي خيبر بعد الفتح من المفتوحة عنوة.

١. *الوسائل*، ج ١٥، ص ١٥٦.

٢. نفس المصدر، ج ٢٥، ص ٤١٦.

٣. نفس المصدر، ج١٧، ص٣٦٩.

النواقل، بل الحديث نص على أهلية الكافر للملك، بناء على انّه لا بيع إلّا فـي ملـك حتّى بالإحياء حسب إطلاقه.

## الفصل الرابع: في نقل الأحاديث المعتبرة في الأنفال وما يلحق بها

٢٢. صحيح حفص بن البختري عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب. أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيـديهم، وكـل أرض خربـة وبطـون الأودية[١] فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للإمام يضعه حيث يشاء.[٢]

أقول: في الحديث مطالب:

أولها: انّ قوله عليه السلام ما لم يوجف عليه. إشارة إلى قوله تعالى: «**وَمَا أَفَاء اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَـكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَـن يَشَـاء وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**».[٣]

وفي *تفسير مجمع البيان*: أي فما أوجفتم عليه خيلاً وإبلاً، والمعنى لم تسيروا إليها على خيل ولا إبل وانّما كانت ناحية من (نواحي) المدينة مشيتم إليها مشياً. والركاب الإبل التي تحمل القوم.

وفي *مجمع البحرين*: الإيجاف وهو السير الشديد. والمعنـى: فمـا أوجفـتم علـى تحصيله وتغنيمه خيلاً ولا ركاباً، وانّما مشيتم إليه على أرجلكم فلم تحصلوا أمـوالهم بالغلبة والقتال ولكن الله سلّط رسله عليهم وخوله (خولهم ـ ظ) أموالهم.

أقول: ملاحظة الروايات الكثيرة ـ مع ضعف أسنادها ـ الواردة حول الأنفال ربّما توجب وثوق الفقيه بأن قوله تعالى: «**فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ**»كناية عن عدم القتال دون قلّة المسافة، وقرب ساحة القتال إلى مكان المقاتلين فلاحظ الباب الأوّل

---

١. الوادي ـ كما في *المنجد* ـ منفرج بين جبال أو آكام يكون منفذاً للسيل، وقال أيضاً فـي حـرف البـاء: تـبطن ،واستبطن الشيء: دخل بطنه ومنه: تبطن الوادي. وفي *مجمع البحرين* تفسير البطن بمنخفض الأرض.

٢. *الوسائل*، ج ٩، ص ٥٢٣، أنفال الخمس.

٣. الحشر (٥٩): ٦.

من أبواب الأنفال من *الوسائل* (أرقام ١، ٤، ٧ – ٨ – ١٢ و ١٧) ان كان حديثاً عن الإمام عليه السلام (١٩ و ٢٠) وغيرها ولاحظ *تفسير العياشي* أيضاً.

ثانيها: ظاهر الحديث انّ الأُمور الخمسة من أفراد الأنفال وبينهم تباين، ولكن ما يصالح عليه نوع من القسم الأول وكذا الثالث، بل لعلّه عطف تفسير للثاني، إذ من الطبيعي عدم إعطاء أحد أو قوم أرضهم إلى غيرهم بلا وجه. ضغطة، ومعها يصبح الإعطاء مصالحة، فلاحظ.

وأمّا الرابع والخامس فهل هما من أقسام الأوّل أو قسيماه؟ فعلى الأوّل إذا أخذا بالسيف والقهر، فهما من المفتوحة عنوة. وعلى الثاني يتعارض الحديث، الأحاديث الواردة في المفتوحة عنوة على نحو العموم من وجه. ويمكن ترجيح الأوّل عليها وإلّا لغى عنوان الخربة وبطن الوادي المأخوذين في هذا الحديث فافهمه جيّداً.

والأظهر هو الاحتمال الأوّل وكون الخربة وبطن الوادي من أقسام الأنفال لا من أقسام ما لم يوجف عليه. تأمّل.

ثالثها: انّ كلمة (أو) كأنها من تعبير الراوي وعدم تحفّظه على كلام الإمام وليست على ما ينبغي.

وإليك متن آخر من مرسلة حمّاد: والأنفال كل أرض خربة قد باد أهلها وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحاً واعطوا بأيديهم على غير قتال وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكل أرض ميتة لا ربّ لها وله صوافي الملوك.[1]

وهذا المتن أوضح من متن صحيح حفص ولا إشكال فيه وإن كان سنده مرسلاً غير حجّة.

رابعها: انّ الصلح مع الكفّار قد يقع على كون أرضهم لهم وقد يقع على انّها للدولة الإسلامية، فهي من الأنفال. وما في الحديث محمول على القسم الأخير. ولا يصح

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص١١٧ وتمام المرسلة في *الكافي*، ج١، ص٥٣٩ – ٥٤٣.

الصلح على صيرورتها للمسلمين، لأجل هذا الحديث فإنّه يـدل ـ بظـاهره ـ علـى اختصاص مايصالح عليه بالإمام. فما في كلام بعض المعاصرين مـن صـحّة الصـلح على أرض الكفّار بجعلها لجميع المسلمين غير صحيح.

خامسها: انّ الإنفال ملك الدولـة الإسـلامية دون شـخص الرسـول والإمـام وإلّا لانتقلت الأنفال بعد رسول‌اللهﷺ إلى ابنته الصدّيقة الطاهرةعليها السلام، لا إلى أميرالمؤمنين وأوصيائهعليهم السلام.

سادسها: استظهر صاحب *الجواهر*رحمه الله من هذا الصحيح ان كل ما لم يوجـف عليـه بخيل ولا ركاب من الأنفال لا خصوص الأرض منه، كما هو ظاهر المصنّف (المحقّق الأوّل) وغيره من الأصحاب.[١]

سابعها: لايبعد دعوى الاطمينـان بصـدور مـتن الحـديث ـ فـي الجملـة ـ مـن الامامعليه السلام لكثرة ما يوافقه من ضعاف الروايات.

ثامنها: الحديث يدلّ على انّ الأرض كلّها ليست للإمام وإلّا لـم يخـص المـوارد الخمسة منها بهعليه السلام.

٢٣. صحيح الكناني عن الصادقعليه السلام: نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال، ولنـا صفو المال.[٢]

٢٤. صحيح داود بن فرقد، قال: قال أبوعبداللهعليه السلام: قطائع الملـوك للإمـام ولـيس للناس فيها شيء.[٣]

وفي *مجمع البحرين*: الاقطاع: إعطاء الإمام قطعة مـن الأرض وغيرهـا. ويكـون تمليكاً وغير تمليك. والقطائع اسم لما لاينقل من المـال كـالقرى والأراضـي. ومنـه: قطائع الملوك كلّها للإمام. انتهى.

---

١. ج ١٦، ص١١٧.

٢. *الوسائل*، ج ٩، ص ٥٣٥.

٣. نفس المصدر، ص ٥٢٥ و ص ٥٢٦ و يؤيّده خبر محمد بن القاسم بن الفضيل وفي سنده بحث لاحظ حاشية ص٣٣٣ وما بعدها (ج١٧ من *الوسائل*).

أقول: إقطاع الكافر والجائر باطل لا أثر له، فإن فتحت القطعة المذكورة عنوة فعلى القاعدة، تعد ملكاً للمسلمين، وكذا إذا وقع الصلح على انّها للدولة الإسلامية وإن وقعت بأيدي المسلمين من دون الإيجاف بخيل ولاركاب عليها فهي للإمام، لكن هذه الرواية تجعلها للإمام مطلقاً فيتعارض ما ورد في المفتوحة عنوة بنحو العموم من وجه ومورد الاجتماع القطعة المفتوحة عنوة ولايبعد تقديم الأوّل تحفّظاً على العنوان المذكور.

واعلم انّ في صحّة طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال وعدمها بحثاً طويلاً عميقاً، ذكرناه في البحث الرابع والأربعون من كتابنا (ب*حوث في علم الرجال*) والأرجح انّها لاتخلو عن إشكال، ولذا لم نعتمد على الروايات المروية بهذا الطريق، وان قلنا بصحة السند المذكور أصبح بعض الروايات الواردة في الأنفال (ص ٥٢٦ و ٥٢٧، ج ٩ من *الوسائل*) معدودة في الروايات المعتبرة.

كما انّ التفسير المنسوب إلى القمي رحمه الله لم تثبت نسبته إليه كما ذكرنا بحثها في الكتاب المتقدّم ولو ثبتت لصار بعض أحاديثها الواردة في الأنفال حجّة معتبرة.[١]

٢٥. صحيح ابن‌البختري عن الصادق عليه السلام قال: انّ جبرئيل كرى برجله خمسة أنهار ولسان الماء يتبعه: الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران[٢] ونهر بلخ. فما سقت أو سقى منها فللإمام، والبحر المطيف بالدنيا.[٣]

أقول: في كون هذه الملكية ملكية اعتبارية فقهية أو ملكية معنوية وجهان، ولايبعد جعل قوله (فما سقت أو سقى منها فللإمام) قرينة على إرادة الثاني كما ان

---

١. *الوسائل*، ج ٩، ص ٥٣١.

٢. وفي رواية غير معتبرة (*الكافي*، ج ١، ص ٤٠٩): ان الله تبارك وتعالى بعث جبرئيل عليه السلام وأمره أن يخرق بابهامه ثمانية أنهاء في الأرض: منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت أو استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا... .

٣. *الوسائل*، ج ٩، ص ٥٣٠. وأمّا بحر المطيف بالدنيا فلعله غير قابل للتصديق إن أُريد بالدنيا ما سوى الله وإن أُريد بها الأرض والسماء الدنيا فكذلك وإن أُريد بها الأرض فلابحر مطيف بها وإن أُريد بها بعض الأرض ليراد بالبحر بعض الأبحار الكبيرة المسمّى بالأُقيانوسية فله وجه ممكن. وعلى كل فهمه خارج عن ذهننا.

الاختصار على خمسة أنهار يدل على الإرادة الأوّل فإنّ الملكية المعنوية ثابتة علـى جميع المياه والأشياء كما يأتي.

## الفصل الخامس: في الروايات الواردة في أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام

١. صحيح هشام بن سالم عن أبي‌خالد الكابلي عن أبـي‌جعفـر عليه السلام: وجـدنا فـي كتاب علي عليه السلام انّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقـين. أنـا وأهـل بيتي الذين أورثنا الله الأرض ونحن المتّقون والأرض كلّها لنا... .[١]

أقول: رغم تعبير جمع الباحثين عن هذا الخبر بالصحيح انّه ضعيف، فإنّ أباخالـد الكابلي ـ وهو كنكر أو وردان ـ على خلاف في وحدة الاسـمين وتعـددهما ـ لـم يوثق، وكأن جملة من العلماء يتساهلون فـي الأسـناد فـإذا وصـف أحـدهم روايـةً بالصحّة يجري الآخرون منهم على أثره من دون مراجعة علـم الرجـال. وعلـى كـل لانعتمد نحن على الرواة الضعفاء والمجهولين ولا علـىٰ الاجماعـات المنقولـة التـي لاتفيد لنا ظنّاً ضعيفاً في إثبات الأحكام الشرعية.

٢. المرسلة المضمرة الضعيفة: الدنيا وما فيها لله تبارك و تعالى ولرسوله ولنـا... .[٢]

أقول: يحمل على كرة الأرض أو أخص منها لقرينة في ذيلها فلاحظ تمامها.

٣. صحيح ابن‌محبوب عن عمر بن يزيد... فقال (الصادق عليه السلام): أو مالنا من الأرض أو ما أخرج الله منها إلّا الخمس يا أباسيار؟ ان الأرض كلّها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا.[٣]

٤. روايـة محمـد بـن الريـان عـن العسـكري عليه السلام: ... انّ الـدنيا ومـا عليهـا لرسول‌الله صلى الله عليه وآله.[٤]

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ٤٠٧.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر، ص ٤٠٨ و ٤٠٩.
٤. نفس المصدر، ص ٤٠٩.

٥. عن جابر عن الباقر عليه السلام خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم عليه السلام فلرسول الله صلى الله عليه وآله وما كان لرسول الله فهو للأئمّة من آل محمّد عليهم السلام.[١]

أقول: أولاً هذه الروايات التي نقلها ثقة الإسلام الكليني في *الكافي* في باب انّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام ضعيفة سنداً لا حجية فيها، ووجه ضعف ما سوى الثالثة ظاهر، وامّا هي فأنّ عمر بن يزيد ثلاثة أشخاص:

١. عمر بن محمد بن يزيد أبوالأسود بياع السابري الكوفي مدحه النجاشي بقوله: ثقة جليل.

وقد ينسب إلى جدّه فيقال عمر بن يزيد كما يظهر ذلك من الصدوق والكشي وفهرست الشيخ، وقد وثقه هو أيضاً فيه وفي رجاله وذكر النجاشي والشيخ كتابه.

٢. عمر بن يزيد البصري، لم يذكره الرجاليون الأقدمون كما يلوح من معجم رجال الحديث ولكنه وقع في أسناد بعض روايات *التهذيب* وروى عن الصادق عليه السلام وروى عنه يونس بن يعقوب.

٣. عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل الكوفي وهو من أصحاب الصادق عليه السلام كما انّ الأول من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام. وذكر النجاشي كتابه.

وسيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ قدّس الله نفسه ـ قد أصرّ على انصراف الاسم (عمر بن يزيد) إلى الأوّل لكونه هو المشهور، وقال: إنّ الشيخ روى عنه في *التهذيب والاستبصار* كثيراً، والمراد به عمر بن يزيد الذي ذكره في *الفهرست* ووثقه، وقال: له كتاب وقد قلنا انّه بياع السابري فهو المعروف الذي عبّر عنه بعمر بن يزيد، بلا تقييد بشيء وامّا عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل فلم يذكر الشيخ له كتاباً فانّه لم يره، فلايصح انّ يعبر عنه بعمر بن يزيد ويريد به ابن‌ذبيان بلا قرينة.[٢]

ما أفاده وإن كان مظنوناً ـ بالظن الضعيف ـ لكنّه لايوجب الوثوق والاطمينان.

---

١. نفس المصدر، ص٤٠٩.

٢. *معجم رجال الحديث*، ج ١٤، ص ٦١ و ٦٢، الطبعة الخامسة.

وتفصيل البحث في محلّه. فيشترك الاسم بين الصيقل المجهول وبياع السابري الثقة وكلاهما كوفي فيسقط ما روى هذا الاسم عن الصادق عليه السلام عن درجة الاعتبار. وأمّا ما رواه عن الكاظم عليه السلام فهو معتبر لعدم الاشتراك هناك، نعم لو دار الأمر بين الثقة الكوفي والمجهول البصري في ما يروىٰ عن الصادق عليه السلام لايبعد القول بانصراف الاسم إلى الثقة كما لايخفىٰ.

وعلى كل نحن لم نذكر هنا ما وقع في سنده عمر بن يزيد من الروايات المتعلقة بالإحياء وغيره لمحذور اشتراكه كما عرفت. ثم انّ المتتبع ربّما يجد روايات أُخرىٰ تدلّ على الملكية المذكورة كالمروي عن *تفسير النعماني* بسند غير معتبر عن أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث طويل: فكانت الأرض بأسرها لآدم عليه السلام. ثم للمصطفين الذين اصطفاهم الله وعصمهم فكانوا هم الخلفاء في الأرض... .[1]

وثانياً: انّ الملكية على أقسام ثلاثة:

الملكية التكوينية كملكية العلّة لمعلولها والخالق لمخلوقه المحتاج إليه حدوثاً وبقاءً. «وَلِلّه مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» ويلحق بها الملكية المعنوية كملكية النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام للأرض باعتبار انّهم وسائط الفيض وساسة العباد وإليهم أمر تدبير الناس وإدارة البلاد.

الملكية المقولية العرضية المبحوث عنها في الحكمة.

الملكية الاعتبارية العقلائية الفقهية.

واعلم انّه لابدّ من حمل الملكية الواردة في هذه الروايات ونظائرها على الملكية المعنوية دون الملكية الفقهية المبحوث عنها في المقام، لقرائن كثيرة في نفس تلك الروايات كما تظهر لمن راجعها وتأمّلها ولما دلّ من الآيات والروايات على ملكية الناس على بعض الأراضي وغيرها من الأشياء والأموال، إذ لايمكن اجتماع مالكين ـ بالملكية الاعتبارية ـ على ملك واحد قطعاً. وللروايات الواردة في الأنفال فإنّها

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص٥٣١.

أمور معدودة فلو كانت الأرض بتمامها للأئمّةعليهم السلام لم يكن وجه لذكر خصوص الأرض الخربة وبطون الأودية وقطائع الملوك ونحوها، كما مرّ.

## الفصل السادس: تقسيمات الأرض

قد ترتقي تقسيمات الأرض إلى عشرين قسماً، وإليك بيانها وبيان أحكامها على المختار على نحو الإشارة وسيوافيك التفصيل إن شاء الله تعالىٰ:

١. الموات الأصلي، فهي من المباحات على الأظهر.

٢. العامرة الأصلية، وهي أيضاً من المباحات.

٣. الموات بالعرض، فهي لمن عمّرها مطلقاً، سواء كانت عمارتها السابقة طبيعية أو بشرية، ملكها مالكها الأوّل بالاحياء أو بالنواقل كان لها مالك معيّن أو غير معيّن، على الأرجح، نعم المفتوحة عنوة إذا ماتت، بقى حكمها أي كونها للمسلمين قاطبة، ولايبعد أن يقال بأن أرض الخربة التي هي من الأنفال، أيضاً تبقى على حكمها وإن زالت الآثار والرسوم وماتت كلية.

٤. العامرة بالعرض، فهي أيضاً لمعمّرِها مسلماً كان أو كافراً في دار الإسلام أو في دار الكفر.

ثم الكافر إن أسلم عليها فهي له إن قام بتعميرها، وإن لم يسلم فهو مالك أرضها وأموالها ما لم تؤخذ عنه بالقهر، وإن أخذت عنه بالقهر والمقاتلة فالأرض ملك لجميع المسلمين وهي المسمّاة بالمفتوحة عنوة. وإن أخذت صلحاً على انّها للمسلمين فهو بحكم المفتوحة عنوة، على قول الشيخ الأنصاري في *مكاسبه*،[1] والأظهر - على ما مرّ - عدم صحّة الصلح المذكور، بل تنتقل إلى الإمامعليه السلام وملكية الدولة، وإن أخذت صلحاً على انّها للدولة فهي من الأنفال وإن وقع الصلح على انّها لهم يحكم ببقاء ملكيتهم عليها.

---

١. في بحث توقف الأرض الخراجية على أمور ثلاثة، ج ١، ص ٢٢٩ (انتشارات إسماعيليان)، التنبيه الثامن. قال: كونها مفتوحة عنوةً أو صلحاً على أن يكون الأرض للمسلمين، إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها.

وإن انجلى أهلها عنها فإن تركوها خربـة فهـي مـن الأنفـال وكـذا إن أعطوهـا للمسلمين وإن وهبها لهم فهي للمسلمين وأمرها بنظر الحاكم، وإن مـاتوا عليهـا مـع وارث فهي له وإن ماتوا من غير وارث فهي للإمام عليه السلام.

ثم إنّ المفتوحة عنوة إن بقيت آثار العمارة عليها، فمتصرفها أحق بهـا وإن زالـت فلا حقّ له ولولي الأمر أن يدفعها إلى من يقوم بعمارتها وأداء خراجها.

# الأرض في الفقه

## أقسام التصرف

وإذ انتهى كلامنا في المقدّمة فاعلم انّ الفقير لحدّ الآن لم يترجم كتاباً ولم يشرح متناً ولم يعلق على كتاب، ولأوّل مرّة اجعل مقاصد كتابي هذا شرحاً أو تعليقة على كتاب إحياء الموات من *شرائع الإسلام* للمحقّق الحلّي ـ رضوان الله عليه ـ[1] مستعيناً ومستخيراً ومستعصماً بالله الحنّان المنّان دائم الفضل على البرية، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال﵀: (والنظر في أطراف أربعة: الأوّل في الأرضين، وهي إمّا عامرة وإمّا موات، فالعامر ملك لمالكه، لايجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه).

أقول: ليست للموات ـ بضم الميم أو فتحها ـ حقيقة شرعية ولا مصطلح خاص فالمرجع في فهم معناه هو العرف.

واعلم انّ الأشياء بلحاظ جواز التصرّف فيها وعدمه على أنحاء:

فمنها: بعنوان إنّها مجرّد مال وجنس وشيء فهذا يجوز التصرّف فيه لكل أحد على الأقوى ما لم يثبت المنع عنه، فإنّا لانقول بأصالة الحظر.

ومنها: بعنوان إنّها ملك مالك ومال الغير، فهذا لايجوز التصرّف فيه من دون إذن مالكه أو رضاه عقلاً وشرعاً.[2]

---

١. لكنني لاأتقيّد بترتيب المتن، بل ربما أقدّم ما أخّره المحقّق وأؤخّر ما قدّمه، فليكن هذا ببال القراء.

٢. لاحظ كتابنا *حدود الشريعة*، ج ١، مادة الأكل وج ٢، مادة الاستعمال.

ومنها: بعنوان إنّها مال لكافرحربي، فهذا لابأس بالتصرّف فيه.

ومنها: بعنوان إنّها ملك مؤمن أو مسلم أو ذمّي أو مستأمن فهـذا يحـرم التصـرّف فيه. ومنع الماتن عن جواز التصرّف ناظر إلى النحو الثـاني، ولا إشـكال فيـه. بـل لا حاجة إلى إحراز ملكية المال لأحد فإنّ مجرّد اليد أمارة على الملكية. وعلـى كـل، مراد الماتن من العامرة هي العامرة بالعرض. وأمّا العامرة طبيعية فقـد تكـون متعلقـة لحق الغير في الجملة وقد لاتكون كذلك بل تعد مباحة كما يأتي تفصيله.

## الأراضي الموات

قال: (وأمّا الموات فهو الذي لاينتفع به لعطلته، إمّا لانقطاع الماء عنه أو لاسـتيلاء الماء عليه أو لاستئجامه أو غير ذلك من موانع الانتفاع).

أقول: أو لعدم إرادة الإحياء ولو لعدم المريد هناك وإن لم يكن مانع منه. ودعـوى كون مثل هذه الأرض عامرة غير ميتة، فإنّها جاهزة للانتفاع بهـا أمـر مشـكل جـدّاً، والعرف أصدق شاهد على خلافها، وإن رضي بها جمع كثير على ما يأتي والله اعلـم. ثم المنقول عن جمع إنّه لا مدخل لبقاء رسوم العمـارة وآثـار الأنهـار فـي المـوات: ولاتمنع تلك الآثار عن الإحياء وقياسها على التحجير المقـارن لقصـد الإحيـاء بـلا فارق، فإنّ الأُولى تجامع الموات عرفاً، والثانية توجب الحق عرفاً فإنّهـا شـروع فـي الإحياء الموجب للملكية.

قلت: الموات أعمّ من بقاء الرسوم والآثار وعدمه، كما قالوا، لكـن الفـرض الأوّل يسمى عرفاً بالخربة وبينها وبين الموات عمـوم وخصـوص، فكـل خربـة ميتـة ولا عكس. هذا من جهة الموضوع؛ وأمّا من جهة الحكم فالخربـة مـن الأنفـال لصـحيح حفص بن البختري المتقدّم برقم (٢٢) وأمّا الميتـة غيـر الخربـة أي غيـر المسـبوقة بالعمران فهي من المباحات الأصلية على الأرجح وإن كان كل منهما يملك بالإحيـاء على ما يأتي.

وأمّا الأرض المستأجمة فليست بموات دائماً، بل هي عامرة طبيعيـة، وهـي مـن

المباحات الأصلية. وإنّما هي ميتة بالنسبة إلى حالة الزرع والعمارة. ويمكن أن نعف الأرض الموات بأنّها غير معدة للانتفاع منزلاً ومسكناً وزراعة واستعمالاً لما فيها إمّا لعدم المقتضى وإمّا لوجود المانع واما لعدم الشرط. وفي *منهاج الصالحين*: المراد بالموات الأرض المتروكة التي لاينتفع بها، إمّا لعدم المقتضى لإحيائها، وإمّا لوجود المانع عنه كانقطاع الماء عنها، أو استيلاء المياه أو الرمول أو الأحجار أو السبخ عليها أو نحو ذلك.

وهذا أحسن من تعريف المتن وهو مختار جماعة.

وبالجملة المدار هو الصدق اللغوي والعرفي إذ لا حقيقة شرعية للموات ولا عبرة بالأقوال والشهرة.

قال: «فهو للإمام عليه السلام لايملكه أحد وان أحياه ما لم يأذن له الإمام عليه السلام وإذنه شرط، فمتى أذن ملكه المحيي له إذا كان مسلماً ولايملكه الكافر، ولو قيل يملكه مع إذن الإمام عليه السلام كان حسناً).

أقول: في المقام مطالب:

أوّلها: ادعي الإجماع في كلام جمع من الفقهاء ودلالة النصوص التي يمكن تواترها على أنّ الأرض الموات للإمام عليه السلام.

لكنّ الإجماع المذكور غير حجّة، فإنّا لانطمئن منه برضى المعصوم أو بكشفه عن دليل معتبر لو وصل إلينا لكان قابلاً للاعتماد، وأمّا النصوص فلم أجد فيها خبراً معتبراً دل عليه، فضلاً عن تواترها!

والمعدود من الأنفال على ما تقدم هو أرض الصلح وكل أرض خربة وبطون الأودية وقطائع الملوك. واحتمال ترادف الموات والخربة مرجوح أو ممنوع فإنّ الخراب بمعنى الهدم والتدمير. وقيل: إنّ الخربة بكسر الخاء هيئة الخارب وبفتحها موضع الخراب. وفي مرسلة حمّاد: كل أرض خربة. وكل أرض ميتة.[1] وهي تدل على عدم ترادفهما.

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص ٥٢٤.

فالموات – سـواء بالأصـل[١] أو بالعـارض – إن لـم تصـدق عليـه الخربـة، مـن المباحات عندي وما دل على عدّ كل أرض لا ربّ لها من الأنفـال غيـر حجّـة[٢] لأن مصدره *تفسير القمي* وهو غير واصل بسند معتبر على أنّ مدوّنة مجهول. والموات لـم يرد حتى في الروايات الضعيفة سنداً سوى روايتين منها فلا نحكم بكونه من الأنفـال والله أعلم.

ثانيها: ادعى جمع الإجماع على اعتبار إذن الإمام عليه السلام في الإحياء وإلّا فلايكـون موجباً للتملّك. واستدل له أيضاً بحرمة التصرّف في مال الغير عقلاً وشرعاً. وقيـل بـه في زمان الحضور دون زمان الغيبة[٣] وقيل بعدم اعتباره مطلقاً و هوالأظهر بعـد كـون الموات من المباحات قال الله تعالىٰ: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ».

على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أذن بالإحياء لكل أحد وانّه يوجـب الملكيـة، فمـا هـو الملزم للاستيذان من الإمام ثانياً. ولايبعد ان إذنه صلى الله عليه وآله شرعي لا مالكي كما يؤيّده خبـر السكوني الضعيف سنداً بالنوفلي ففيه: عنه صلى الله عليه وآله من غرس شجراً... وأحيى أرضاً ميتـة، فهي له قضاءً من الله ورسوله.[٤] بل تقدّم ثبوت اذن الباقر والصادق عليهما السلام، فلا ثمرة للبحث.

وأمّا ما يقال من نظارة النصوص المتقدّمة إلى مجرّد تشريع سببية الإحياء للحـق أو الملك فحسب ولاتدل على إباحة الإحياء والإذن فيه[٥] فهو ضعيف أو عجيب، فإنّ المفهوم منها حسب المتفاهم العرفي الدلالة على الأمرين معاً: جواز الإحياء و سببيّته للملكية، ولاينبغي الإشكال فيه.

نعم، لا شك في ولاية الحاكم الإسلامي – حتى في عصر الغيبة – علـى المـوات

---

١. في *منهاج الصالحين* للسيّد الأُستاذ الخوئي قدس سره، ج٢، ص٢٠٧: الموات بالأصل هو ما لم يعلم بعـروض الحيـاة عليه أو علم عدمه كأكثر البراري والمفاوز والبوادي وسفوح الجبال.

أقول: عمر الأرض وحتّى عمر الإنسان قد يتجاوز عن ملايين السنين حسب العلوم الحديثـة ومعـه لايمكـن ادّعاء العلم بعدم عروض الحياة عليها.

٢. *الوسائل*، ج٩، ص٥٣١ و ٥٣٢.

٣. *جامع المقاصد*، ج٧، ص١٠.

٤. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤١٣.

٥. *كتاب الأراضي*، ص ١١٥ و ١١٦.

بالتدبير والتقسيط ودفع الهرج والمرج والفوضى والاحتكار، فلو نهى عن إحياء نفذ حكمه وإن ألزم الناس بالاستيذان منه ومن الحكومة لزم، وهذا أمر آخر.

ثالثها: قال المحقّق الكركي في *جامع المقاصد*:[١] والذي يفهم من الأخبار وكلام الأصحاب، العدم ـ أي عدم أهلية للتملّك بالإحياء فلايرخصه الإمام له ـ.

وقال العلّامة في *القواعد*: فيملكه إن كان مسلماً بالإحياء وإلّا فلا.

وعلى كل ذهب المحقّق الثاني في *جامع المقاصد* تبعاً للشهيد إلى أنّ الكافر إنّما لايملك في زمان الحضور دون زمان الغيبة.[٢]

واستدلوا عليه بالإجماع المنقول الذي لانعتبره حجّة ولاسيما مع مخالفة المحقّق الأوّل وغيره له. وبرواية أبي‌خالد الكابلي المجهول.

والحق ان هذا القول نوع اجتهاد في مقابل النص المتقدّم في المقدّمة برقم (١٨ ـ ١٩ ـ ٢١) فلا فرق في المحيي بين كونه مسلماً أو كافراً في سببية الإحياء للتملّك، ويؤكّده قول صاحب *الجواهر*ﷺ: لظهور النصّ والفتوى في كونه (أي الإحياء) سبباً شرعياً لحصول الملك... .[٣]

وأمّا حديثا الحلبي اللّذين هما ظاهراً خبر واحد اختلف ألفاظهما بالنقل بالمعنى ـ وهو بلاء عام ـ فهما أولاً: في النهي عن إدخال العلوج في القبالة، وهو غير كونه أهلاً للتملّك بالإحياء. وثانياً: يمكن حملهما على الكراهة.[٤]

ففي صحيح *التهذيب* عن الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام انّه قال في القبالة: ان يأتي الرجل الأرض الخربة فيتقبلها من أهلها[٥] ولايدخل العلوج في شيء من القبالة فان ذلك لايحلّ... .[٦]

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص١٠.
٢. نفس المصدر، ص١١.
٣. ج٢١، ص١٦٢.
٤. لاحظ أبواب المزارعة من *الوسائل*، ج١٩، ص٤٧ و ٦٠.
٥. هذه الفقرة محتاجة إلى توجيه فإنّ الأرض الخربة ـ كما مرّ ـ للإمام عليه السلام.
٦. *الوسائل*، ج١٧، ص ٢٩٥ وفي طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد ـ كما فيه ـ عندي كلام.

أقول: هكذا في *الوسائل* لكنّه غير مطابق لما في *التهذيب*. وإليك نصّـه: ان يـأتي الرجل الأرض الخربة فيتقبّلها من أهلها عشرين سنة: فإن كانت عامرة فيهـا علـوج[1] فلايحل له قبالتها إلّا أن يتقبّل أرضها فيستأجرها من أهلها ولايـدخل العلـوج فـي شيء من القبالة فإنّه لايحل. ومن الرجل يأتي الأرض الخربة، الحـديث بطولـه ج٧، ص٢٠١ و ٢٠٢.

وفي *صحيح الكافي* الذي هو أقوى سنداً من سابقه عن الحلبي عـن الصـادقﷺ قال: لا بأس بقبالة الأرض من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثـر فيعمّرهـا ويؤدّي ما خرج عليها ولايدخل العلوج في شيء من القبالة لأنّه لايحل،[2] علـى أنّـه في المفتوحة عنوة دون الموات بقرينة قوله: (ما خرج عليها).

والخلاصة انّ الأرض الميتة من المباحات يجوز إحيائها لكل أحـد مـن المـؤمن والمسلم والكافر فيملكها به وسيأتي بيـان كيفيـة الإحيـاء وشـروطه. نعـم، للحـاكم الشرعي الولاية عليها حفظاً للنظم والعدل. وأمّا الموات من الأرض المفتوحـة عنـوة فسيأتي انّها ملك لجميع المسلمين وليسـت مـن المباحـات ولا مـن الأنفـال علـى الأرجح.

(مسألة): عرفت انّ الخربة من الأنفال وانّ الموات الأصلي من المباحات الأصلية على الأرجح خلافاً للمشهور المدّعى عليه الإجماع من انّها للإمامﷺ.

والسؤال المتجه في المقام انّ الخربـة إذا زالـت آثـار عمارتهـا السـابقة بتمامهـا وصارت ميتة غير خربة فهل هي تبقى على ملكية الإمامﷺ وتعـدّ مـن الأنفـال، أو تدخل في المباحات الأصلية وتخرج من الأنفال بتبدّل الموضوع؟ فيـه وجهـان، ولا ثمرة للبحث ظاهراً، لجواز إحيائها الموجب لتملكها على كلتا الصـورتين، وإن كـان يمكن الذهاب إلى الوجه الأوّل للاستصحاب، ويمكن أن نذهب إلـى الوجـه الثـاني

---

١. العلوج والاعلاج ـ كالحمول والاحمال ـ جمع العِلْج ـ بالكسر ثم السكون ـ الرجل الضخم من كفّـار العجـم وبعضهم يطلقه على الكافر مطلقاً (*مجمع البحرين*).

٢. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٩.

وإلّا صارت الأرض كلّها أو معظمها للإمام عليه السلام فإنّها في طول تاريخها الطويل بحيث ربّما يقدّر عمرها بملايين السنين قد عمرت ثم خربت ثم عمرت ثم خرّبت وهكذا مرّات كثيرة فتصبح ملك الإمام فلايبقى لحصر الأنفال بما في صحيح حفص من الموارد القليلة معنى فلاحظ والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال.

## الأرض المفتوحة عنوة

قال: (الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين قاطبة، فلايملك أحد رقبتها ولايصحّ بيعها ولا رهنها ولو ماتت لم يصحّ إحيائها لأنّ المالك معروف وهو المسلمون قاطبة).

لم يرد عنوان المفتوحة عنوة في الروايات، فهو اصطلاح فقهي، وعلى كل كونها ملكاً لجميع المسلمين هو المستفاد من الروايات المذكورة في الفصل الثاني من المقدّمة فانظرها. وفي *الجواهر* هنا: الإجماع بقسميه عليه على معنى أنّها لمجموعهم لا لكل واحد منهم. لكن في *كتاب التجارة* (ج ٢٢/٣٤٧): إجماعاً محكياً إن لم يكن محصلاً، فكأنّه متردّد ـ نوع تردّد ـ في دعوى الإجماع المحصل.

وكأن الأقوال في المقام ثلاثة:

١. ما عن جماعة من عدم ملكيتها للمسلمين، وانّما يصرف ارتفاعها في مصالحهم.[١]

٢. إنّها ملك لمجموع المسلمين لا لكلّ واحد منهم كما سبق عن صاحب *الجواهر*.

٣. إنّها لكل واحد منهم.

واستدل الأولون بأنّ الأرض لو كانت ملكاً عامّاً لهم لترتّبت آثار على ملكيتها كجواز نقلها عيناً ببيع وهبة وجواز إرثها ونحو ذلك، وحيث أنّها لاتترتّب عليها فيكشف عن عدم ملكيتها.

---

١. لاحظ كلامهم المنقول في *الجواهر*، ج ٢١، ص ١٦٢.

وبأنّ الأرض لو كانت ملكاً للأمّة لم يجز تقبيلها وإجارتها من أحـاد المسـلمين، لفرض اشتراك الجميع فيها على سبيل الإشاعة، وعـدم جـواز تصـرّف أحـد المـال المشترك، سواء أكان تصرّفاً اعتبارياً كالعقود أو تصرّفاً خارجياً.

واستدل أصحاب القول الثاني بأن القول الثالث له مصاعب لايمكن قبولها، كجواز نقل كل من آحاد المسلمين حصّته بالعقود إلى غيره وانتقالها إلى الورثة بعد موت كل واحد من المسلمين، وعدم وجوب أداء الخراج على المتصرّف فإنّه يتصرّف في حقّه وملكه.

واستدلّ الآخرون للقول الثالث بظهور الروايات المتقدّمة في الفصـل الثـاني مـن المقدّمة على قولهم.

أقول: ليس للروايات ظهور قوي في القول الأخير وإن كان لايخلـو بعضـها عـن ظهور ما فيه، نعم ذيل ما مرّ برقم (١٣) له ظهور قوي فيه، وإن كان هـو غيـر مفهـوم كما أشرنا هناك في الحاشية. ثم إنّ الملكية أمر اعتباري في حدّ نفسها وفـي ترتّـب آثارها كمّاً وكيفاً فليس تخلف بعضها لدليل، كاشفاً عن عدم الملكية كما في اللّـوازم العقلية، فالجمع بين الأدلّة يقضي بثبـوت خـاص مـن ملكيـة مقيّـدة غيـر متحـرّرة للمسلمين لاتباع ولا تورث ويصحّ إجارته من ذي اليد وهكذا. ولا ثمرة مهمـة لهـذا البحث.

قال الشيخ الأنصاري﵀: في أول البحث عن شرائط العوضـين مـن *مكاسـبه*: إنّ الأرض المفتوحة عنوة غير مملوكة لملّاكها على نحو سائر الأمـلاك، بحيـث يكـون لكل منهم جزء معيّن من عين الأرض وإن قلّ ولذا لايورث، بل ولا من قبيل الوقـف الخاص على معيّنين لعدم تملّكهم للمنفعة مشـاعاً، ولا كـالوقف علـى غيـر معينـين كالعلماء والمؤمنين ولا من قبيل تملك الفقراء للزكاة والسادة للخمس، بمعنى كـونهم مصارف له، لعدم تملكهم لمنافعها بالقبض، لأنّ مصرفه منحصر في مصالح المسلمين، فهذه الملكية نحو مستقل من الملكية قد دلّ عليه الـدليل، ومعناهـا صـرف حاصـل الملك في مصالح الملاك.

## بقي في المقام فروع

الأمر الأوّل: مقتضى القاعدة وجوب أداء الخراج على المتقبلين وصرفه وصرف ما يحصل من الأراضي المفتوحة بتوسط عمل الدولة الإسلامية في بعضها، في مصالح المسلمين العامة الدينية والدنيوية، ويجب على الدولة الإسلامية استعمال الأراضي وتعميرها مباشرة وتسبيباً بالقبالة.

لكن قال صاحب *الجواهر* في كتاب الجهاد: انّ مقتضى السيرة بين الأعوام والعلماء عدم وجوب صرف ما يتّفق حصوله من حاصلها في يد أحد من الشيعة من جائر أو غيره في زمان، في المصالح العامة، بل له التصرّف فيه بمصالحه الخاصّة، بل قد يقال بحصول الإذن منهم في ذلك للشيعة من غير حاجة إلى رجوع إلى نائب الغيبة، وإن كان الأحوط، إن لم يكن الأقوى استئذانه.

والظاهر انّ له الإذن مجّاناً مع حاجة المستأذن، كما انّ الظاهر حل تناوله من الجائر بشراء أو إتهاب أو غيرهما.[1]

وقال في محل آخر مازجاً كلامه بكلام ماتنه: وكذا لا إشكال ولا خلاف في أنّه يصرف الإمام عليه السلام حال بسط اليد حاصلها في المصالح العامة، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى بعض النصوص.[2]

وهل تجب مراعاة ذلك لمن يحصل منها في يده في زمن الغيبة ولو بإذن نائبها وجهان، أحوطهما ذلك وأقواهما العدم لظاهر نصوص الإباحة وللسيرة المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار بين العلماء والأعوام، بل قد تمكّن جملة من علمائنا كالمرتضى والرضي والعلّامة وغيرهم من جملة منها ولم يحك عن أحد منهم التزام الصرف في نحو ذلك، بل لعل المعلوم خلافه من المعاملة معاملة غيرها من الأملاك.[3]

---

١. ج٢١، ص١٦٣.

٢. الباب الرابع من أبواب الأنفال من *الوسائل*.

٣. نفس المصدر، ج٢١، ص ١٦٦.

أقول: أمّا القول بحصول الإذن منهم للشيعة فهو غير ثابت، فلاحظ روايات التحليل وغيرها، وأمّا حل تناوله من الجائر بشراء أو إتهاب فهو صحيح (لاحظ ما مرّ برقم ١٤ و ١٥ ـ ١٧ في المقدّمة) ولاحظ صحّة الإتهاب في كلام سيّدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله.[١]

وأمبا السيرة فلها احتمالات كعدم المبالاة والجهل ـ حكماً أو موضوعاً ـ والغفلة، ودفع الخراج من بعض المتدينين إلى العلماء ولا دليل على نفيه، وعدم التزام العلماء المتمكنين بصرف الخراج في مصالح المسلمين العامة أيضاً له احتمالات.

ونصوص الإباحة مختصة بحقوقهم عليهم السلام ولا تشمل حقوق المسلمين كما في المقام.

بل في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ـ كما مرّ برقم (١٦): إنّ أرض الجزية لاترفع عنهم الجزية وإنّما الجزية عطاء المهاجرين.

والجملة الأخيرة في هذا الحديث تحمل على أنّ عطاء المهاجرين من أحد مصاديق المصالح العامّة في تلك الأزمنة على أنّ الحكمة أو العلّة من اعتبار هذا النحو من الملكية في المفتوحة عنوة هي تقوية الاقتصاد العام للمسلمين ولايعقل بطلانها بعد زمان الحضور (٢٦٠ هـ ق) فالصحيح بقاء الخراج أو المقاسمة إلى يوم القيامة.

وإن تعجب فعجب من قول الكركي رحمه الله حيث ذهب إلى تولي الحاكم الجائر للخراج والمقاسمة في زمان الغيبة وقال بعدم جواز جحدهما ولا منعهما والتصرّف فيهما إلّا بإذنه باتفاق الأصحاب وزاد: ولو لم يكن لأحد عليها يد لأحد فقضية كلام الأصحاب توقف جواز التصرّف فيها على إذنه... .[٢]

أقول: يحرم على الجائر تولّي أُمور المسلمين جزئية كانت أو كلية ويحرم على المكلفين الرجوع إليه في حال الاختيار، في غير ما أذن لهم من الشرع، ولايجوز دفع

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج١، ص ٥٣٥ وغيرها.

٢. *الجواهر*، ج٢١، ص ١٦٤.

المقاسمة والخراج إليه، بل يجب دفعهما إلى نائب الغيبة، ومع عدم يصرفهما هو في مصالح المسلمين، نعم لو أخذهما الجائر بالقوّة برء ذمّة المتصرّف في الأرض، ففي صحيح عيص بطريق الشيخ – دون الكليني – عن أبي‌عبدالله عليه السلام في الزكاة قال: ما أخذوا منكم بنوأمية (بنوفلان – صا) فاحتسبوا به، ولاتعطوهم شيئاً ما استطعتم فإنّ المال لايبقى على هذا ان تزكيه مرّتين.[1]

وقال صاحب *الجواهر* رحمه الله: لم نعرف للأصحاب كلاماً في توقّف حلّهما على اذن الجائر مع عدم كون الأرض بيده ممّا يمكن دعوى الضرورة على عدم ولايته له عليه. وحاصل البحث بقاء وجوب أداء الخراج والمقاسمة وعدم جواز دفعهما إلى الحاكم الجائر مع القدرة ولزوم أدائهما إلى نائب الغيبة. ومع عدمه أو عدم التمكّن منه يصرفهما المتصرف في الأرض في المصالح العامّة للمسلمين.

وقال صاحب *الجواهر*: وأمّا حال الغيبة ونحوها، فلا خلاف معتدّ به، بل ولا إشكال في جريان حكم يده[2] بالنسبة إلى براءة ذمّة من عليه الخراج وحل المال بالمقاسمة وإلى جواز الأخذ بشراء ونحوه على ما كان منها في يد الجائر المتسلّط للتقيّة. وأمّا في غيره، فالمرجع إلى نائب الغيبة كما صرّح به جماعة.[3]

أقول: والأحوط مراجعة المتصرّف إلى الحاكم الشرعي في تعيين مقدار الخراج وفي دفع الزائد عمّا يأخذه الجائر إذا كان أقل ممّا وضعه الحاكم.

الأمر الثاني: لايجوز التصرّف في المفتوحة عنوة باعتبارها ملكاً عامّاً للمسلمين قاطبة وفي مثله لايجوز التصرّف لأحد من الشركاء، فلابدّ من استيذان الحاكم الشرعي في غيبة الإمام التقبل منه، إذ لا شك في ثبوت ولاية النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام عليها وقد دلّت بعض النصوص السابقة في المقدّمة عليها. ومع عدم إمكان الوصول إليهما لابدّ من مراجعة الحاكم الشرعي.

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص٢٥٢ ولاحظ *مصباح الفقاهة*، ج١، ص٥٣٣ أيضاً.
٢. أي يد الإمام ظاهراً.
٣. ج٢١، ص١٦٣.

وإذا أذن الحاكم له بتقبيل كإجارة أو مزارعة أو مقاسمة أو نحوها، فلابدّ أن تكون تصرّفاته حسب ما تعاقدا عليه أولاً ولم تخالف مقتضى الملكية في المفتوحـة عنـوة ثانياً.

وأمّا احتمال ان الأئمّة عليهم السلام أذنوا للشيعة أن يتصرّفوا فيهـا مـع أداء الخـراج فهـو ضعيف.[1]

ويمكن أن يقال بأن الموات المفتوح عنوة سواء أكـانَ بالأصـل أو الحـادث بعـد عمران الأرض لايحتاج إلى إذن خاص لإحيائه لقوله صلى الله عليه وآله: من أحيـى أرضـاً مواتـاً فهي له كما مرّ في الفصل الأوّل من مقدّمة الكتاب.

ولقوله عليه السلام في صحيح مسمع: وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهـم فيـه محللون ومحلل لهم ذلك.

أقول: المفتوحة عنوة ـ سواء كانت عامرة أو مواتاً ـ ملك للمسلمين كما ستعرفه ولا فرق في الموات بين كونه حال الفـتح أو بعـده ولايـزول ملـك المسـلمين عنهـا ولاتخرج عن أحكامها فلابدّ من صرف ما ورد في جواز إحيـاء المـوات إلـى غيـر المفتوحة عنوة. وأمّا رواية مسمع فهي ضعيفة سنداً لاشتراك عمر بن يزيد الواقع فـي سندها كما سبق ذكره.

وأمّا ما دلّ على أن من ترك أرضه حتّى خربت فيبطل حقّه عليها فهو منصف عن المفتوحة عنوة بل وكذا ما دل على أن من أتى أرضاً خربة فاستخرجها وعمرها فهي له. لكنّه لايخلو عن إشكال وان قال الماتن بقول مطلق: ولو ماتت لم يصحّ إحيائهـا. وأمّا تعليله: لأنّ المالك لها معروف، فهو غير تام عندنا كما يـأتي فـي بحـث إحيـاء الموات إن شاء الله.

واعلم إنّ التصرّف إمّا اعتباري كبيـع الأرض المفتوحـة عنـوة وهبتهـا وإيرائهـا ووقفها وغير ذلك، ممّا يبطـل ملكيتهـا للمسـلمين قاطبـة. أو كاجارتهـا ومزارعتهـا ومساقاتها وإعطائها لعامل آخر بعوض من جهة الآثار أو من جهة حق الأولوية.

---

١. لاحظ *الجواهر*، ج٢٢، ص٣٥٢ و*الاراضي*، ص٢٦١ـ٢٦٣.

وأمّا خارجي كجعله مزرعة أو مخزناً أو مسكناً أو بستاناً أو فندقاً أو سوقاً أو ملعباً أو مدرسة أو حسينية أو مسجداً أو شارعاً عاماً أو غير ذلك.

والمستفاد من بعض الأحاديث المتقدمة جواز الاشتراء من الدهاقين والتقبيل من الوالي ومن الجائر (لاحظ ما مرّ في المقدّمة من النصوص برقم (١٠ ـ ١٥) والظاهر جواز تقبيل المتقبل من الإمام أو الحاكم، لغيره بالإجارة والمزارعة والمساقاة وبيع حق أولويته له.

وأمّا التصرّف الاعتباري الناقل للملكية فهو باطل لعدم حق لذي اليد بل وللحاكم الشرعي ايضاً على ذلك، فلايصحّ وقفها ولا جعلها مسجداً.

وأمّا سائر التصرّفات الخارجية فهي موكولة إلى نظر وليّ المسلمين وتوافقه مع المتقبلين حسب الظروف المختلفة.

وفي الأخير إليك كلام الشيخ الأنصاري (طاب ثراه):

أمّا في زمان الحضور والتمكّن من الاستئذان فلاينبغي الإشكال في توقّف التصرّف على إذن الإمام. وأمّا في زمان الغيبة ففي عدم جواز التصرّف إلّا فيما أعطاه السلطان الذي حل قبول الخراج والمقاسمة منه.

أو جوازه مطلقاً نظراً إلى عموم تحليل مطلق الأرض للشيعة.

أو عدم جوازه إلّا بإذن الحاكم الذي هو نائب الإمام.

أو التفصيل بين من يستحق أُجرة هذه الأرض، فيجوز له التصرّف فيها.

أو بين ما عرض له الموات من الأرض المحياة حال الفتح وبين الباقية على عمارتها من حين الفتح فيجوز إحياء الأوّل لعموم أدلّة الإحياء وخصوص رواية سليمان بن خالد ونحوها وجوه. أوفقها بالقواعد الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الخامس.

أقول: عرفت الراجح من هذه الأقوال عندنا.

الأمر الثالث: نسب إلى المشهور بين المتأخرين جواز بين المفتوحة عنوة، تبعاً

لآثار المتصرّف فيها، بل عن حواشي الشهيد﵀: إذا بيعت تبعاً للآثار يجوز أن تكـون مجهولة، والأولى انّها جزء مبيع فلابد من العلم بها أيضاً.[١]

أقول: ما اختاره الشهيد ضعيف جدّاً حتّى إذا فرضنا أنّ الأرض المبيعـة تسـاوي حق البائع في ذلك العصر إن قسمت على المسلمين، فإنّ هذه الأرض حبسـت علـى جميع المسلمين إلى يوم القيامة فلايجوز بيعها وإتلافها عليهم.

وأمّا قول جماعة من المتأخّرين بل المنسوب إلى مشهورهم فهو مبهم إلى حدٍّ ما، فإن أرادوا من بيعها تبعاً لآثارها، بأنّها تنقل إلى ملكية المشـتري مـا دامـت الآثـار موجودة فإذا زالت رجعت ملكيتها إلى عموم المسلمين، ففيه أنّه لا دليل على صـحّة هذا القول المخالف للقاعدة والاستناد إلى السيرة غلط فإنّها لاتثبت الملكية، على أنّ إحراز استمرارها إلى زمان المعصوم﵇ ممنوع.

والأقوى عدم صحّة بيعه لا تبعاً لآثارها ولا جزءاً للمبيع. بل المستفاد من صحيح الحلبي المتقدّم برقم (١٠) هو وقوع الشراء والبيع على حـق الأولويـة إطـلاق البيـع والشراء على هذا النقل والانتقال مجاز أو نلتزم بالاستثناء. وإن لم نعتبرها ـ كما هـو الأظهر ـ فهو بيع حقيقي.

وعلى كل، يكون هذا الصحيح قرينة مبيّنة لجميع النصوص المشتملة على صـحّة الشراء والاشتراء وقد تقدّمت في المقدّمة.

ثم وقفت على كلام الشيخ الأنصاري﵀ في *مكاسبه*:[٢] نعم يكون للمشـتري علـى وجه كان للبائع أعني مجرّد الأولوية وعدم جواز المزاحمة إذا كان التصرّف وإحداث تلك الآثار بإذن الإمام وبإجازته ولو لعموم الشـيعة كمـا إذا كـان التصـرّف بتقبيـل السلطان الجائر أو بإذن الحاكم الشرعي بناءً على عموم ولايته لأُمور المسلمين.

وقال أيضاً:[٣] فما ذكروه من حصول الملك تبعاً للآثار مما لا دليل عليـه ان أرادوا

---

١. لاحظ *الجواهر*، ج٢٢، ص٣٤٩.

٢. ص١٦٢ طبعة تبريز بمطبعة اطلاعات سنة ١٣٧٥ هـ ق.

٣. أول صفحة ١٦٣.

الانتقال. نعم المتيقن هو ثبوت حق الاختصاص ما دام شيء من تلك الآثار موجوداً.

أقول: وكلامه ﷺ متين فلا تظنّ بنا الانفراد في المختار المخالف لقول هؤلاء الجماعة بل لعلّه هو مختار صاحب *الجواهر* أيضاً.[1]

ثم إنّ هذا الحق كما يصح نقله إلى الغير بعوض أو بدون عوض (أي بهبة مثلاً) كذا يصح نقله إلى الورثة، ويمنع من تصرّف الآخرين سوى الحاكم الشرعي، فإذا أراد الأرض أخذها برد رأس ماله الذي أدّاه إلى المتصرّف السابق وبطل حقّه، كما صرّح به في صحيح الحلبي المتقدّم (الرقم العاشر).

نعم إذا لم يعمل فيها أبداً كما إذا كانت الأرض محياة فيصحّ للإمام أخذها بما أكل من غلّتها من دون ردّ رأس ماله، وأمّا إذا عمل فيها فله أكل غلّتها بعمله فيها كما صرّح في آخر الصحيح المذكور.

الأمر الرابع: الأُمور المنفصلة من الأرض المذكورة كأوراق الأشجار والأخشاب والأثمار والسقوف المنهارة والطين والجص والحجارة، إن كانت موجودة قبل الفتح فهي للغانمين فإنّها منقولة والمتيقّن من ملكية المسلمين قاطبة هو نفس الأرض.

وإن كانت حادثة بعد الفتح فهي تبعاً للأرض ملك للمسلمين، ويحتمل كونها بمنزلة المباحات. واستدل عليه الشيخ الأنصاري ﷺ باستمرار السيرة خلفاً عن سلف على بيع الأُمور المعمولة من تربة أرض العراق من الآجر والكوز والأواني وما عمل من التربة الحسينية. ويقوى هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض.[2]

الأمر الخامس: المفتوحة عنوة إمّا فتحت في حياة الرسول الخاتم ﷺ كأرض خيبر ومكّة أو في عهد أميرالمؤمنين ﷺ فلا إشكال في كونها ملكاً للجميع، وأمّا إذا فتحت في عهد الخلفاء كالعراق والشام مثلاً، فقد يقال إنّها ملك الإمام أي ملك الدولة الإسلامية وليست ملك الأُمّة، لما دل على أن ما لم يفتح بإذن الإمام فهو من الأنفال.

---

١. ج٢٢، أوّل صفحة ٣٥٠.

٢. *المكاسب*، ج١، ص١٦٣.

وفي *الجواهر*: بل يمكن دعوى القطع باعتبار إذن الإمام عليه السلام في ذلك من غير فرق بين الأرض وغيرها.[١]

أقول: أوّلاً: إنّ ما استدل على ذلك من الخبرين غير حجّة فإن ما يتمّ دلالتـه علـى المنع مرسلة وما صحّ سنده تقصر دلالته على المراد. على أنّ صحيحة الحلبي المقدمـة برقم (١٠) في المقدّمة يدلّ بوضوح على أنّ السواد ملك للمسلمين، مع أنّها فتحت فـي عهد الخلفاء من دون إذن الإمام فهذا الصحيح نعم الدليل على عدم اعتبار إذنه عليه السلام فـي صيرورة المفتوحة عنوة ملكاً لعموم المسلمين. ولا فرق في ذلك بين ما فسـرنا السـواد بالأرض العامرة حين الفتح كما ذكره بعض المعاصرين[٢] أو فسّرناه بأرض العـراق كمـا هو الأظهر وإن كان الحديث على الوجه الأوّل أقوى شهادة فلاحظ.

الأمر السادس: الأرض المفتوحة عنوة قد يكون عمرانها قبل نـزول آيـة الأنفـال (بعد غزوة بدر) فهذه لا شك ولا إشكال في كونها ملكاً لعموم المسلمين حسب دلالة الروايات المتقدّمة في مقدّمة الكتاب. وقد يكـون عمرانهـا بعـد نـزول آيـة الأنفـال وتشريع حكمها، فقد يقال إنّها لأجل مواتها صارت من الأنفـال وإحيائهـا مـن قبـل الكافر من دون استئذان النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام لا أثر له فهي ملك الدولة دون الأُمّة.

لكن عرفت أولاً اذن رسول الله صلى الله عليه وآله في الإحياء وتملكه به لكل أحد مسلماً كـان أو كافراً، بل تقدّمت دلالة الروايات على خصوص ملكيـة الكـافر بالإحيـاء فـالقول بعدمها من الاجتهاد في مقابل النصّ.

وثانياً: انّ الموات من المباحات وليس من الأنفال كما تقدّم. فلابد من تخصـيص الكلام بالأرض الخربة فإنّها من الأنفال، ثم الحـق انّ مـا أخـذ بالسـيف ملـك عـام للمسلمين سواء كانت عامرة أو ميتة. فلا فرق في كون العامرة المفتوحة عنـوة ملكـاً

---

١. ج٢١، ص١٦٠.

٢. *الأراضي*، ص٢٠٩ وقيد حين الفتح في مفهوم السواد باطل جزماً.

وعلى كل أقول في حق مؤلف الأراضي ما قاله ابن مالك في حق ابن معط:

وهو بسبق حائز تفضيل ... مستوجب ثـنائي الجمـيلا

والله يقضي بهبات وافرة ... لي وله في درجات الآخرة

للمسلمين بين تقدم عمرانها على نزول آية الأنفال وتأخّره عنه وبين ما إذا شك في ذلك عندنا.

الأمر السابع: انّ من بيده الأض المفتوحة عنوة لايخلو من أن تسلّطه عليها إمّا بإذن من الحاكم الشرعي مع عمل فيها أو بدونه. واما بدون اذنه.

وعلى الثاني إمّا أن نقول باعتبار إذنه شرعاً، أو لانقول به، وعلى الثاني إمّا عمل فيها عملاً وأحدث فيها زراعة أو بناء أو غيره للانتفاع بها كما في الميتة والخربة أو لزيادة الانتفاع كما في المحياة ـ طبيعياً أو بشرياً ـ أم لم يحدث فيها حدثاً وعملاً، وانّما ينتفع بها فقط كما في الأض المحياة، أو تركها ميتة بحالها بلا انتفاع منها.

فهذه خمس صور.

لا شك أنّ ذا اليد كغيره من المسلمين له حق مالكي مشترك على هذه الأرض بجميع صورها، وإنّما كلامنا هنا في حصول حق خاص وأولوية لذي اليد في هذه الصور وعدمه، والحق هو التفصيل فيكون هو أحق من غيره في بعض هذه الصور دون بعضها، وإليك الصور التي له حق عليها:

١. التسلّط عليها بإذن الحاكم أو الشراء من الجائر مع عمل أو انتفاع بها.

٢. التسلّط عليها بدون إذن الحاكم، بناءً على عدم اعتباره على القول بثبوت إذن عام من الإمام عليه السلام مع عمل أو انتفاع بها.

لاينبغي الإشكال في ثبوت أولوية ذي اليد في هاتين الصورتين مع العمل وجواز بيع هذه الأولوية ونقلها إلى المشتري وفي جواز انتقالها إلى الورثة بعد موته وعدم جواز مزاحمته على الغير.

وأمّا إذا ينتفع بها من دون عمل فالظاهر ثبوت حق له بمقدار لايجوز مزاحمته على الغير وعدم طرده منها، وهل يجوز نقل هذا الحق ببيع وغيره من النواقل فيه وجهان وكذا الكلام في إرثه. مقتضى الأصل، الثاني.

وفي غير هاتين الصورتين لايحدث لذي اليد حق فيجوز للغير التسلّط عليه في إطار محدّد له شرعاً، والله العالم.

الأمر الثامن: عمارة الأرض المفتوحة عنوة إمّا بشرية وإمّا طبيعية. لا إشكال ولا خلاف في جريان حكم المفتوحة عنوة على الأول، وأمّا الثاني فمن جماعة دخوله في الأنفال لقوله عليه السلام: «كل أرض لا ربّ لها فهي للإمام».

أقول: لاينبغي الشك في إطلاق بعض الروايات الواردة في الموضوع[1] بالنسبة إليه فهو أيضاً من المفتوحة عنوة المملوكة لجميع المسلمين، وأمّا قوله (كل أرض لا ربّ لها...) فهو غير ثابت بدليل معتبر، فإنّه ورد في خبر إسحاق بن عمار المروي في التفسير المنسوب إلى القمي[2] وفي مرسلة العياشي عن أبي‌بصير[3] لكن الثاني لإرساله غير حجّة والأوّل وإن كان صحيحاً أو موثقاً سنداً، لكن مدوّن تفسير القمي مجهول، على أنّ نسخة التفسير لم تصل بطريق معتبر إلى المجلسي والحرّ قدس سرهما كما ذكرناه في كتابنا *بحوث في علم الرجال*. فأحاديث هذا الكتاب كلّها غير معتبرة، ويؤيّد ضعف الخبر ما في مرسلة حمّاد: فلابدّ من التقييد على خلاف الأصل الأولي القائل بعدم التقييد في أمثال المقام فافهم جيّداً. وعليه فالخبر المذكور يصبح أجنبياً عن المقام.

والعمدة أنّ الأنفال بجميع مصاديقها مخصوصة بعدم القتال عليها كما مرّ فلايصح عدّ العامرة الطبيعية، بل الموات المأخوذة بالسيف من الأنفال بوجه، بل هما من المفتوحة عنوة.

الأمر التاسع: المتيقن من الأراضي المفتوحة عنوة خيبر ومكة، بل العراق، بناءً على أنّ المراد بالسواد في صحيح الحلبي (برقم ١٠) هو أرض العراق كما هو غير بعيد، بل وكذا الشام، بناءً على عدم اعتبار إذن الإمام في القتال أي في ملكية الغانمين في الغنيمة وفي ملكية المسلمين للأرض المأخوذة من الكفّار. وكل أرض ثبت ـ بحدّ الاطمينان دون الظن ـ ولو من التواريخ والروايات الضعيفة، لكن تعيين

---

١. لاحظها في الفصل الثاني من المقدّمة.
٢. *الوسائل*، ج٩، ص٥٣١ و ٥٣٢.
٣. نفس المصدر، ص٥٣٢.

مقدار المأخوذة عنوة من الكفّار في مثل زماننا لاسيما في مثل العراق والشام مشكل جدّاً وعلى المشهور من اختصاصها بالعامرة فقط، أشكل فيصبح هذا البحث قليل الفائدة جدّاً. وعند الشك في أرض تجري أصالة عدم فتحها عنوة وعلى المشهور إذا علمنا بفتحها عنوة تجري أصالة عدم عمرانها حين الفتح فلاحظ.

الأمر العاشر: قال الماتن: «ولو ماتت لم يصحّ إحياؤها لأن المالك لها معلوم وهو المسلمون قاطبة».

أقول: إنّما لايصحّ إحياء المفتوحة عنوة إذا ترتّبت عليه الملكية الخاصة للمحيي، فإنّ هذه الميتة ليست من الأنفال أو المباحات، بل هي ملك للمسلمين عامّة ولو شك فيها فالمرجع استصحاب ملكيتهم، ولايبعد انصراف ما دل على أنّ إحياء الموات سبب للملكية عن المقام، بل عن الموات الأصلي المأخوذ عنوة فإنّه أيضاً ملك المسلمين على الأظهر، وسوف نتعرّض له.

وبالجملة من المطمئن به بالنظر إلى روايات المفتوحة عنوة أنّها لاتخرج عن ملك المسلمين أصلاً. ويؤكّده ادعاء صاحب *الجواهر* القطع على عدم كونها من الأنفال.[1]

نعم للحاكم الشرعي إحيائها، بل لايبعد وجوبه عليه فإنّه من شؤون ولايته العامة، بل يجوز لكل مسلم إحيائها ودفع خراجها إلى ولي الأمر بلا إذن منه على قول. والأظهر لزوم الاستيذان منه، وعليه فينشأ من إحيائه حق له عليها فيكون أولى بها من غيره لايجوز مزاحمته ولا طرده وله بيع هذا الحق ونقله بكل معاملة ناقلة وإذا مات ورثته.

الأمر الحادي عشر: قال الماتن: «وما كان منها مواتاً (موات خ ل) وقت الفتح فهو للإمام عليه السلام) واستدل له بالاجماع مستفيضاً أو متواتراً[2] وبالنصوص المستفيضة الواردة

---

١. ج ١٦، ص١١٨.

٢. قال في *الجواهر*، ج٣٨، ص١٨: بلا خلاف أجده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلاً عن محكيه مستفيضاً أو متواتراً. وفي جهاده ج٢١، ص١٦٩: بل الإجماع بقسميه عليه، فانظر إلى اختلاف كلامه في دعوى الإجماع المحصل شدّة وضعفاً.

في أبواب الأنفال من كتاب الخمس، ولا فرق حسب إطلاق النصوص، كونها في دار الإسلام ودار الكفر.

فإذن تكون الموات من الأراضي ملكاً للإمام قبل الفتح فلاتدخل في الغنيمة ثم في ملك المسلمين. كما إذا كانت الغنيمة شيئاً مغصوباً في يد الكفّار فإنّها لاتدخل بالفتح في ملك أحد، بل هو باقٍ على ملك مالكه.

وليس لمتوهم أن يتوهّم أنّه على هذا لايبقى للمفتوحة عنوة المملوكة للأُمّة الإسلامية موضوع، فإنّ كل عامرة تنتهي إلى الموات لا محالة، والموات لله (جل جلاله) ولرسوله صلى الله عليه وآله وللإمام عليه السلام ولا أثر لإحياء الكافر مطلقاً ولا لإحياء المسلم من دون إذن النبي أو الإمام عليهما السلام.

فإنّه لايتمّ هذا التوهّم إذا كان الإحياء قبل نزول آية الأنفال وتشريع ملكيتها لله وللرسول صلى الله عليه وآله فمن أحياها حينئذٍ من مؤمن أو كافر فهي له لبناء العقلاء على اعتبار الملكية بالإحياء ولم يثبت ردع الشارع عنه. بل ثبت إمضائه ولو في الجملة. فالعامرة إذا ملكها الكفّار وأخذها المسلمون عنوة دخلت في ملك المسلمين لا محالة.

فإن قلت: ملكية الله للأرض ـ ولمطلق الكائنات ـ تكوينية ناشئة من إيجاده إيّاها حدوثاً وبقاءً ولايحتاج هو سبحانه وتعالى إلىٰ ملكية اعتبارية مبحوث عنها في الفقه، وليس بوسع أي معتبر يعتبرها له تعالى. فلتكن ملكية النبي صلى الله عليه وآله أيضاً ملكية معنوية لوحدة السياق «قُلِ الأَنفَالُ لِلّه وَالرَّسُولِ». وإن شئت فقل: إنّ حرف اللام الدالّة على الملكية استعملت في مدخولها وهو اسم الجلالة في الملكية التكوينية، فلتكن المعطوف أيضاً كذلك. بل لابدّ من ذلك، وإلّا يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى على القول بدلالة حرف اللّام في حق الله سبحانه على الملكية التكوينية وفي حق الرسول صلى الله عليه وآله على الملكية الاعتبارية الفقهية وهو كما حقّقه جمع منهم صاحب *الكفاية* رحمه الله محال وليس المحذور مجرّد وحدة السياق.

قلت: لا مانع من ثبوت الملكية الاعتبارية لله تعالى الذي له ملك السماوات والأرض تكويناً إذا كان المعتبر لها هو نفسه لمصلحة هو أعلم بها منّا كما في آية

خمس الغنائم، فحرف اللام استعمل في الملكية الاعتبارية[١] والعمدة في هذا الجواب هي أحاديث الأنفال الدالّة على الملكية الاعتبارية للرسول والإمام، ولولاها لكان السؤال ممّا لا جواب قوي له.

وأمّا الاستشهاد بملكيته تعالى الاعتبارية لسدس خمس الغنائم، ففيه أنّه لولا ذهاب مشهور علمائنا إلى الملكية الاعتبارية لقلنا إنّ ملكيته تعالى هناك أيضاً تكوينية وأمّا ملكية الرسول صلى الله عليه وآله وشركائه الأربعة فهي اعتبارية فقهية فإنّ حرف اللام في آية الخمس بخلافها في آية الأنفال قد تكرّرت «فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى» و «مَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى».

وأمّا الموات التي تعمّر بعد نزول الآية المتقدّمة فيقول عنها صاحب *الجواهر* رحمه الله: انّه لايعتبر فيما للامام من الموات بقاؤه على صفة الموت، للأصل وظاهر الصحيح الكابلي[٢] فلو اتفق حينئذٍ احياؤها كان للإمام أيضاً من غير فرق بين المسلمين والكفّار إلّا مع إذنه. وإطلاق الأصحاب والأخبار ملكية عامر الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين يراد به ما أحياه الكفّار من الموات بعد (قبل ظ) أن جعل الله الأنفال لنبيّه صلى الله عليه وآله وإلّا فهو له أيضاً وإن كان معموراً وقت الفتح. نعم المدار على الموات من حين نزول آية الأنفال لا قبلها وكان معموراً حينها.[٣]

أقول: عرفت سابقاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أذن لجميع الناس في إحياء الموت المترتّب عليه الملكية وهو بإطلاقه يشمل حال الحضور وحال الغيبة ويشمل الكافر والمسلم فلا معنى للرجوع إلى الأصل وخبر الكابلي غير المعتبر سنداً. فإطلاق كلام الأصحاب والأخبار لا مقيد له، وما في *الجواهر*: إنّ مقتضى هذه الأحاديث حصول

---

١. وعلى فرض إرادة الملكية التكوينية في حق الله وإرادة الملكية الاعتبارية في حق الرسول لايلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإنّها يمكن أن تستعمل في القدر الجامع وهو مطلق الملكية أو الاختصاص. على أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائز غير ممتنع كما حقّقناه في أصول الفقه.

٢. تقدّم أنّ الكابلي مجهول فحديثه غير معتبر خلافاً لجمع من الباحثين الذين يعولون في توصيف الإسناد بعضهم على بعض من دون مراجعة علم الرجال ومن دون تحقيق في الإسناد وبحث عن حال الرواة.

٣. *الجواهر*، ج ١٦، ص١١٨.

الاذن حال الظهور ضرورة صدورها من النبيﷺ إلّا أنّ الأصحاب خصّوها بحال الغيبة.[١] فهو ممنوع فإنّ العبرة بظواهر النصوص دون نظر جمع من الأصحاب. على أنّ أرض الموات خاضعة لتدبير الإمام دون ملكيته وملكية الدولة بل هي من المباحات كما مرّ.

ثم أقول: والأظهر أنّ موات المفتوحة عنوة ملك للمسلمين وغير داخل في الأنفال والإجماع المنقول وإن تكرّر ذكره في كلماتهم فهو لايفيد الاطمئنان برضى المعصومعليه السلام أو الدليل المعتبر، ولم نجد في الروايات المعتبرة ـ كما تقدّمت في المقدّمة ـ ما يدلّ على ملكية الإمامعليه السلام للموات ولا عبرة بضعاف الاسناد، والانجبار بفتوى المشهور الأقدمين ممنوع صغرى وكبرى كما حقّقناه في كتابنا (*بحوث في علم الرجال*).

ويدلّ على مختارنا إطلاق قولهعليه السلام: «وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام...» فإنّه يشمل العامرة والموات. وإن أُريد بالبياض المذكور في هذا الحديث، الموات فالحديث نص في المراد. وكون الموات غير متعلق لملك الكافر ولا حقّه، لايوجب انصراف الإطلاق السابق عنها فلاحظ.

ويمكن أن نستدل عليه بوجه آخر وهو أنّ موات المفتوحة عنوة إمّا من الأنفال وملك الإمام وإمّا ملك جميع المسلمين ولا قول ثالثه فيه.

لايصح الأوّل، لما مر في الفصل الرابع من فصول المقدّمة حول الحديث (٢٢) من أنّ الأنفال مقيدة بقيد مفقود في المقام وهو عدم المقاتلة، أي هي ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، والمفروض أنّ موات الأرض المفتوحة أُخذت قهراً وعنوة وبالقوّة، فتكون ملكاً لجميع المسلمين فتأمّل.

لكن يرد عليه أنّ هنا احتمالاً ثالثاً وهو كونها من المباحات كما كانت كذلك قبل فتحها عنوة والقول بعدم الفصل فضلاً عن عدم القول بالفصل لانعتمد عليه فإنّه غير حجّة شرعية.

---

١. *الجواهر*، ج ٢١، ص ١٧٢.

واعلم إنّ موات الأرض إمّا من المباحات الأصلية، كما هو الأظهر فبعد الفتح عنوة تدخل في ملكية المسلمين لقوله ﷺ: ما أُخذ بالسيف... .

وإمّا لم يكن منها ولكن كان فتحها عنوة قبل نزول آية الأنفال فحكمها حكم الصورة الأُولىٰ لإطلاق الحديث المذكور. وإن كان بعد نزول الآية وتشريع ملكية الإمام، فإن قلنا باختصاص ملكية الإمام بموات دارالإسلام أو بمطلق موات الأرضين لكن بشرط حصولها بغير القتال أو القوة[1] فحكمها أيضاً كسابقتها.

وإن قلنا: بأنّ مطلق الموات في الكرة الأرضية مال الإمام ﷺ بلا شرط، فيمكن أن يقال: بأن فتحها عنوة لايؤثر في بقائها على ملكية الإمام[2] كسائر الأموال المغصوبة عند الكفّار فإن أخذها منهم لايدخلها في الغنيمة، بل ترد إلى مالكيها. ويمكن أن نقول بوقوع التعارض بين أدلّة الأنفال وأدلّة المفتوحة عنوة، فإنّ بينهما عموماً من وجه، ومادة الإجتماع، موات المفتوحة عنوة. فإن رجحنا الأُولى فهي ملك الدولة وإن رجحنا الثانية فهي ملك الأُمّة.

ولترجيح الأُولىٰ وجوه:

١. ما قاله صاحب *الجواهر* من معلومية رجحان تخصيص الثانية ولو للإجماع بقسميه.[3]

٢. ما في كتاب الأراضي لصديقنا الفياض (طال عمره) من الاستدلال بموثقة سماعة قال: سألته عن الأنفال فقال: «كل أرض خربة أو شيء يكون للملوك، فهو خالص للامام وليس للناس فيها سهم».[4] فإنّها بعمومها (كل أرض خربة) يقدم على اطلاق قوله ﷺ: ما أُخذ بالسيف.[5] كما حقق في أُصول الفقه.

---

١. لاحظ ما ذكرنا حول هذا المطلب في ذيل الحديث (١٠) في مقدّمة الكتاب.

٢. بل يمكن أن نقول بأنّ عامرة الكفار بعد نزول آية الأنفال أيضاً من الإمام فإنّهم عمّروا أرض الغير بلا إذنه. نعم، إذا عمروا قبل نزول الآية أو بعد إذن رسول الله ﷺ كما مر يملكونها فتكون بعد الفتح ملكاً للمسلمين.

٣. ج٢١، ص١٦٩.

٤. *الوسائل*، ج٩، ص٥٢٦.

٥. *الأراضي*، ص١٩٣ و ١٩٤.

أقول: أمّا الوجه الأوّل ففيه أنّه لا علم لنا بالرجحان المـذكور ولانـرى فـي نقـل الإجماع حجيّة.

وأمّا الوجه الثاني ففيه أنّ الرواية ضعيفة بعثمان بن عيسى الواقفي كما ذكرنا بحثه في كتابنا (*بحوث في علم الرجال*)، فليست بموثقة. علـى أنّ المـذكور فيهـا الأرض الخربة، ونحن نقول بملكيتها للإمام عليه السلام لأجل صحيح حفص السابق برقم (٢٢) ولكن الخربة غير الموات فإنّها مسبوقة بالعمارة لا محالة والموات أعم.

وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر يتساقطان معاً ولابدّ من الرجوع إلى عـام إن وجد، وإلّا يرجع إلى استصحاب ملكية الإمام لها قبل الفتح.

وقد يقال بوجود عامٍ فوقي بعد تساقطهما بالتعارض وهو قوله عليه السلام: كل أرض لا ربّ لها فهي للإمام بعد ضم الاستصحاب الموضوعي أي استصحاب عدم وجـود ربّ لهـا،[١] ولو قطعنا النظر عن هذا العام فيرجع إلى عام آخر وهو ان الأرض كلّها للإمام عليه السلام.[٢]

أقول: أمّا العام الأول فقد ورد في مرسلة حمّاد عن العبـد الصـالح عليه السلام: والأنفـال وكل أرض ميتة لا ربّ لها.[٣] وفي موثق إسحاق بن عمـار: وكـل أرض لا ربّ لهـا[٤] وفي مرسلة العياشي عن أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام: وكل أرض لا ربّ لها.[٥]

---

١. وقال صاحب كتاب *الأراضي* طال عمره وتوفيقه (ص ٢٠٠): إنّ هذا الكلام (كل أرض لا ربّ لها) لايعـارض نصوص مالكية الأرض للمسلمين، لأنّ هذه النصوص بحدّ نفسها حاكمة عليه، باعتبار أنّها تخرج الأرض عن كونها ممّا لا ربّ لها وتجعل المسلمين ربّاً لها.

أقول: فيه نظر إذ إن أُريد من العام المذكور ان كل أرض لم يوجد ولايوجد لها مالك في الماضـي والمسـتقبل فهي للإمام. فلايوجد للعام المذكور مصداق إذ كل قطعة من الأرض من حـين خلـق الإنسـان قبـل ملايـين السنين أو مليارات السنوات قد وجد لها ربّاً أو سيوجد لها ربّاً، وإن أُريد انّ كل أرض لا ربّ لها حين نـزول آية الأنفال فهي للنبي صلى الله عليه وآله أو الإمام بعده عليه السلام فقد صار الإمام رباً لجميع الأراضي ولايعقل ربوبية المسلمين لها لبطلان اجتماع مالكين مستقلّين على شيء واحد. وحال الأرض حال كل مال مغصوب أخذه المسلمين مـن الكفّار. نعم، إن دل دليل على زوال ملك الإمام بالفتح صحّ ما ذكره.

٢. *الأراضي*، ص ١٩٥.

٣. *الوسائل*، ج ٩، ص ٥٢٤.

٤. نفس المصدر، ص ٥٣١ و ٥٣٢.

٥. نفس المصدر، ص ٥٣٣.

لكن الأوّل والثالث غير حجّتين لإرسالهما والثاني ضعيف لضعف مصدره وهو تفسير القمي كما أشرنا إليه فيما تقدّم. نعم، من يطمئن بالحكم لأجل هذه الروايات الثلاث الضعيفة، فله الإفتاء بها.

وأمّا العام الثاني فقد سبق جوابه في الفصل الخامس من المقدّمة، فالمرجع هو الاستصحاب المشار إليه لعدم وجود عام أو مطلق فوق المتعارضين المذكورين.

بقي الكلام في حديثين مرويين في كتاب الجهاد:

أوّلهما: صحيح الحلبي المروي في *الكافي* عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن رجل لقيه العدو وأصاب منه مالاً أو متاعاً، ثم إنّ المسلمين أصابوا ذلك، كيف يصنع بمتاع الرجل؟ فقال: إذا كانوا أصابوه قبل أن يحوزوا[1] متاع الرجل ردّ عليه، وإن كانوا أصابوه بعدما حازوه فهو فيئ المسلمين، فهو أحقّ بالشفعة.[2]

ثانيهما: حديث هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: سأله رجل عن الترك يغيرون على المسلمين فيأخذون أولادهم فيسرقون منهم أيرد عليهم؟ قال: نعم، والمسلم أخو المسلم، والمسلم أحقّ بماله أينما وجده.[3]

أقول: يمكن حمل إطلاق الثاني على الأوّل، على أنّ صحّته موقوفة على أنّ منصوراً الواقع في سنده هو ابن‌حازم الثقة كما ربّما يظهر من سيّدنا الأُستاذ دام ظله في *معجم رجال الحديث* ولكنّا لم نطمئن به.

والمقام ـ وهو موات المفتوحة عنوة ـ على تقدير كونها للإمام قبل الفتح داخل في الفرض الأوّل من صحيح الحلبي غالباً، إلّا أن يقال إنّه ناظر إلى المنقول فقط ولا يشمل الفرض والله العالم. وأمّا أنظار الفقهاء حول الحديثين وسائر ما ورد في هذا الموضوع بسند ضعيف فهي مذكورة في كتاب الجهاد من الكتب الفقهية فلاحظها إن شئت، والله الموفق.

---

١. أي يحوز العدو.

٢. *الوسائل*، ج٩، ص٩٨.

٣. نفس المصدر.

## تتمة

كل ما ذكرنا حول الأرض المفتوحة عنوة من الأحكام انّما هو من جهة فقه أهـل البيت عليهم السلام، وأمّا من جهة فقه أهل السنّة، فأنظارهم فيها مختلفة، غير أنّ المتـدبّر فـي أحاديثهم يرى صحّة نظر الإمامية فلاحظ ما كتبه الشهيد السيّد الصـدر رحمه الله فـي كتابـه (*اقتصادنا*، ج٢، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٨).

**معظم نتايج البحث إلى هنا**

١. لايعتبر إذن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في إحياء الموات.

٢. قد أذن رسول الله صلى الله عليه وآله إذناً عامّاً لجميع الناس وكذا الإمامان الباقر والصادق عليهما السلام بإحياء الموات.

٣. غير بعيد أن إذنهم شرعي غير مالكي.

٤. إذنهم شامل للكافرين فهم يملكون بالإحياء حتى في زمـان الحضـور خلافـاً لجمع.

٥. العامرة طبيعياً أيضاً من المباحات فيجوز الانتفاع منها بلا إذن.

٦. هل إذنهم المشار إليه يشمل الخربة التي هي من الأنفال؟ أقـول: يشـملها مـا تقدّم برقم (٧) و (٩) بصراحة.

٧. للإمام حق الولاية على المباحات والمفتوحة عنوة، وقد ثبت الإذن فـي الأوّل للعموم فلابدّ للانتفاع والتصرّف في الثاني من إذن الإمام أو نائب الغيبة.

٨. موات المفتوحة كعامرتها ملك لجميع المسلمين، ملكية مقيّدة غير متحررة.

٩. يجب أداء الخراج على من يتصرّف في المفتوحة عنوة على الأرجح في زمان الغيبة.

١٠. إذا ماتت عامرة المفتوحة عنوة فهي باقية علـى ملـك المسـلمين ولايملكـه المحيي وإن يحدث له حقّاً عليها إذا أحياه بإذن ولي الأمر.

١١. لا ولاية للجائر على شيء من الأُمور وتصرّفه محرّم وباطل، إلّا فيما دلّ الدليل على جواز الأخذ منه تسهيلاً على الشيعة.

١٢. لايجوز نقل المفتوحة عنوة بناقل ولو تبعاً للآثار، وإنّما يجوز نقل حق الأولوية للمتصرّف بعوض وغير عوض إلى غيره ويرثه الورثة.

١٣. لايعتبر إذن الإمام عليه السلام في ملكية الغنيمة للغانم ولجميع المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة على الأظهر.

١٤. الموات من المباحات الأصلية لا من الأنفال، سواء أكانت الموات أصلية أو عرضية إن لم تصدق عليها خربة وإلّا فهي للإمام عليه السلام إن لم تؤخذ عنوة من الكفّار فتكون ملكاً للمسلمين فلاحظ وتأمّل.

بقى في المقام سؤال وهو أنّ الأرض بما للإنسان المتصرّف فيها المعمر لها في طول ملايين السنين من عمره هل بقيت حصة منها لم تزرع ولم تن ثم خربت ثم عمّرت ثم خرّبت؟ فتكون الأرض كلّها خربة تخضع لملكية الإمام، وإن بقيت منها بقية فهي تعمّر وتخرّب وتعمّر في طول عمر الإنسان في المستقبل ولعلّه يبلغ ملايين أو مليارات السنين، وعليه فيمكن أن نجعل هذا من أحد محتملات قوله تعالى: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ».

أقول: ويمكن أن نجيب عنه أوّلاً بأن مفهوم الخربة غير مفهوم الموات فالأولى ما يبقى فيها بعض آثار الحياة والثانية ما لم يبق فيه شيء من الآثار بنظر العرف، والعرف أقوى شاهد على ذلك فترى أنّهم لايطلقون الخربة على البراري الكبيرة والمفاوز «قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» وإنّما يطلقون على أرض فيها بعض آثار البيوت والبناء وآثار الزراعة مثلاً. فكل أرض معمورة إذا خرّبت وانجلى عنها أهلها وبادوا فهي للإمام، وإذا زالت الآثار الباقية بمرور الزمن وبفعل من العوامل الطبيعية أو البشرية فلم تصدق عليها الخراب عرفاً فهي ميتة تزول عنها ملكية الإمام عليه السلام بانتفاء موضوعها فتكون من المباحات الأصلية على وجه وقد تقدّم بحثه.[1]

---

١. لاحظ ص٤١ في هذا الكتاب قبل بحث المفتوحة عنوة.

وثانياً: بأن نفس أحاديث الأنفال تدلّ على عدم ملكية الإمامعليه السلام لجميع الأرض وإلّا لم يقتصر فيها على ملكية بعض الأقسام من الأراضي، مثل ما أخذ بالصلح أو ما أعطاه الكافر بطيب نفسه وبطون الأودية وقطائع الملوك وكل أرض خربة كما تقدّمت أحاديثها في الفصل الرابع.

وثالثاً: بأنّ المستفاد من جميع أحاديث الأنفال ـ ضعافها ومعتبرتها ـ أنّ الخربة بعنوان كونها من الأنفال ملك للإمام لا بعنوان نفسها كما ربّما يشعر به (أي بالثاني) صحيح حفص المتقدّم برقم (٢٢) في المقدّمة فلاحظ، وبناءً عليه لا دليل أنّ كل خربة للإمامعليه السلام بل الخربة الداخلة في عنوان الأنفال المقيّدة بما لم يوجف عليه بخيل وركاب، لهعليه السلام فتأمّل فيه فإنّه يليق بالتدبّر العميق، والله الموفّق.

## بقية أقسام الأراضي

قال الماتنقدس سره: (وكذا ـ أي للإمام ـ كل أرض لم يجر عليها ملك مسلم).

مقتضى اطلاق هذه الكلية أنّ جميع الأراضي المعمورة في أرجاء الكرة التي هي في يد الكفّار في دار الكفر ودار الاسلام وكذا أمواتها كلّها للإمامعليه السلام وإنّما يستثنى ما بيد المسلمين من الأراضي فهي لهم.

ثم الكلية من حيث التاريخ مجملة ولم يبيّنوا وقت جريان ملك المسلم، أهو من زمان النبي أو من زمان أيّ إمام أو من زمان غيبة ولي العصرعجل الله فرجه حتّى يكون بعده الأراضي الواقعة في يد المسلمين للإمامعليه السلام أو هو ممتد إلى آخر الدار فيكون كل أرض للإمامعليه السلام إلّا ما وقع في ملك مسلم بناقل أو إحياء أو قهر.

وعلى كل، يقول صاحب *الجواهر*: بلا خلاف أجده فيه. وعن *تذكرة* العلّامة وهو معاصر الماتن، الإجماع عليه، لكن العلّامة في محكي *تحريره* وغيره رجع عن إطلاقها وفرضها في موات أرض الإسلام!! فعلى إجماعه السلام!

أقول: وحيث انّ هذه الكلية لاتستفاد من الأدلّة الشرعية فلتكن باطلة، ولولا إنّي

رأيتها بعين رأسي في كتبهم لقطعت بكذبها على فقهائنا، وعلى كل، عفت أنّ الأنفال هي ملك الإمام عليه السلام لا غيرها.

وقال الماتن: (وكل أرض جرى عليها ملك مسلم فهي له ولورثته بعده). هذا إذا كانت الأرض غير ميّتة وغير خربة لا شك فيه، بل لوضوح أمره لم يكن محتاجاً إلى تنبيه. لكن مراد الماتن أعمّ منها ومن الميتة كما يفهم من عبارته الآتية.

قال: (وإن لم يكن لها مالك معروف فهي للإمام عليه السلام ولايجوز إحياؤها إلّا بإذنه. ولو بادر مبادر فأحياها من دون إذنه عليه السلام لم تملك. وإن كان الإمام عليه السلام غائباً كان المحيي أحقّ بها ما دام قائماً بعمارتها، فلو تركها فبادرت آثارها فأحياها غيره ملكها، ومع ظهور الإمام عليه السلام يكون له رفع يده عنها).

أقول: أمّا كونها للإمام عليه السلام فدليله بعد إجماع *السرائر والتذكرة وجامع المقاصد*، أنّها من الخربة التي تشملها الأنفال على ما سبق ولذا لاتكون من مجهول المالك كما في سائر الأشياء سوى الأرض، كما أنّه لو مات المالك ولم يكن له وارث حي كان ماله للإمام عليه السلام أرضاً كانت أو غيرها.

وأمّا عدم تملّك المحيي لها إذا كان إحيائها من دون إذن الإمام عليه السلام فهو ظاهر لأنّه أحيى ملك الغير. نعم، إذا كانت الأرض حيّة وجهل مالكها كانت من مجهول المالك.

وخلاصة نظر الماتن رحمه الله في المقام حسب ظهور عباراته وإطلاقها: انّ أرض الخربة أو الميتة مُلك مالكها ولاتخرج بالخراب والموات من ملكيته. وأمّا إذا مات أو جهل فهي للإمام في زمان الحضور ولمن أحياها في زمان الغيبة لا بنحو الملك بل بنحو حق الأولوية، ولا فرق في هذا الحق بين كون ملك المالك الأوّل بالإحياء أو بالاشتراء وغيره من النواقل. ثم إنّ ترك المحيي إحيائها بعد مدّة فأحياها شخص آخر ملكها بالإحياء، لكن لا ملكية دائمة بل لو ظهر الإمام عليه السلام جاز له رفع يد هذا المالك عن الأرض المذكورة.

ويمكن أن يريد بالأحقّية الملكية بقرينة قوله (ملكها) كما انّه يجوز أن يريد بالملك، الحق بقرينة قوله (أحقّ بها) ولابدّ من ذلك وإلّا لا معنى لإفادة الإحياء حقّاً

مرة، وملكاً مرّة أُخرىٰ. وفي *الجواهر*: بل عن *التذكرة* التصريح بالأحقّية وانّه لا يملكها. ومقتضاه عدم جواز التصرّف فيها ببيع ونحوه مما يمكن القطع بخلافه ولو من السيرة القطعية فضلاً عن النص والفتوى.[١] وأيضاً كيف يملكها المحيي الثاني مع وجود المحيي الأوّل وكونه معروفاً وقد حكم أولاً ببقائها على ملك مالكها المعروف، إلّا أن يقال إنّ المحيي الأوّل لايملكها وإنّما يحدث له حقّاً عليها، وفيه ما عرفته.

والأظهر أنّ التفصيل بين زمان الحضور والغيبة لا دليل عليه فهو ضعيف أيضاً. ثم إنّ الأرض إن خرّبت بترك مالكها وعدم قيامه بعمرانها، فإن ملكها بالإحياء فقد ذهب جمع إلى بقائها على ملكه أو ملك ورثته، بل قيل إنّه لم يعرف الخلاف في ذلك قبل العلّامة في *التذكرة*. وعن جمع، بل قيل إنّه المشهور بين الأصحاب تملّكها بالإحياء، فهي للمحيي الثاني.[٢]

وإن مَلَكها بالشراء والعطية وغيرهما من النواقل فعن الشهيد الثاني: لم يزل ملكه عنها إجماعاً على ما نقله في *التذكرة* عن جميع أهل العلم.

أقول: الإجماع المذكور مع كونه منقولاً غير حجّة، ليس من العلّامة، بل من أحد علماء أهل السنّة فكأن الشهيد اشتبه في فهم عبارة *التذكرة* كما اعترف به في *الجواهر* أيضاً.[٣]

وفيها أيضاً: المسلم من الإجماع المذكور إذا ملكه بغير الإحياء كالشراء من الإمام عليه السلام مثلاً إمّا إذا كان أصل الملك بالإحياء ثم باعه من آخر أو ورثه منه آخر فالظاهر جريان البحث في بقاء الملك لمن هو على نحو الملك بالإحياء، إلّا أنّه يسهل الخطب بقاء الملك للمحيي الأوّل وإن ماتت الأرض كما ستعرف.[٤]

وحق القول أنّ المستفاد من الروايات أنّ المالك إذا ترك الأرض حتّى خربت جاز

---

١. ج٣٨، ص٢٨.
٢. *الجواهر*، ج٣٨، ص٢١.
٣. نفس المصدر، ص٢٠.
٤. نفس المصدر، ص٢١.

لغيره إحيائها مطلقاً سواء اشتراها من الإمام عليه السلام أو من غيره أو انتقلت إليه بأي ناقل أو ملكها بالإحياء، وهذا من خواص الأرض التي لها أثر رئيسي في اقتصاد الناس وكأن فقهائنا لم يدركوا أهميّة هذا الموضوع فراعوا جانب الملكية الخاصة الشخصية عليه فلم يلتزموا بالنصوص المعتبرة الواردة في المقام الدالّة على جواز إحياء المطلق الأرض الخربة فضلاً عن الأرض الميتة. وقد أسلفناها في مقدّمة الكتاب في الفصلين الأوّلين منها، ونحن نشير إليها تكراراً هنا لأهمّية الموضوع.

١. صحيح معاوية بن وهب المتقدّم برقم (٧) عن الصادق عليه السلام: أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمّرها، فإن كانت أرض (أرضاً) لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثم جاء بعد يطلبها، فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها.[١]

٢. صحيح سليمان بن خالد قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمّرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: الصدقة.

فترى الإمام عليه السلام حكم جازماً بأن عليه الصدقة ولم يعترض على إحيائها ولم يسئل عن مالكها.

ثم قال الراوي: قلت: فأن كان يعرف صاحبها؟ قال: فليؤد إليه حقّه[٢] وقد تقدّم برقم (٩). والظاهر من الحق هو أجرة الأرض دون نفس الأرض، وفي *الجواهر*: يمكن بل قيل: إنّ الظاهر إرادة نفس الأرض من حقّه منها[٣] لكن صاحب *الجواهر*

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٤، تصدّي صاحب *الجواهر* رحمه الله للمناقشة فيه فحكم بإجمال ذيله فقال: انّه مجمل أو كالمجمل. أقول: الحديث ظاهر في أنّ المراد بمن عمّرها هو المحيي دون المالك الأوّل المطالب ثم إنّ نسبة الحديث إلى معاوية بن عمار من طغيان قلمه الشريف أو قلم النسّاخ فإنّه لمعاوية بن وهب. ومال بعض المعاصرين إلى حمل الحديث على فرض إعراض المالك الأوّل عن الأرض لمكان قوله: ففاب عنها، لكنّه غير ظاهر، والمتعمّق في جواب الإمام عليه السلام يعلم أنّ العمدة في الحكم هو الخراب والتعمير.

٢. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٥. أقول: هكذا في *التهذيب*، ج٧، ص١٤٨ و ١٤٩. ورواه الحلبي أيضاً في ضمن حديث طويل وفيه: فليرد إليه حقّه (*التهذيب*، ج٧، ص٢٠٢، ح٨٨٨). وهذه الجملة أكثر إشعاراً برد العين من جملة فليؤد. وعلى الجملة الظاهر حكاية سليمان والحلبي عن واقعة واحدة (كلام الإمام) ولايعلم أنّهما صدر من الإمام عليه السلام.

٣. ج٣٨، ص ٢٥.

أعلم منّا بأنّ الإمكان لاينافي الظهور الذي عليه مدار الحجّية والاستنباط، ولو عملنا بما يمكن ويحتمل لبطل الاستنباط والفقه. وعلى كل الأحسن حمل الأمر بأداء الحق على الاستحباب بقرينة حديث معاوية.

٣. صحيح أحمد بن محمد بن أبي‌نصر - على المشهور ظـاهراً - المتقـدّم بـرقم (١١) في المقدّمة.

ذكرت لأبي‌الحسـن الخـراج علـى مـن أسـلم طوعـاً تركـت أرضـه فـي يـده وأخذ منه العشر فيما عمر منها. وما لم يعمر منها أخذه الوالي فقبله ممّن يعمـر وكـان للمسلمين.

وقد شرحنا الحديث في المقدّمة. والرواية ظاهرة في إلغاء علاقة المالـك بأرضـه إذا لم يعمرها فإن أرادعليه السلام من قوله (للمسلمين) الذين يحيونها فهو يطـابق مـا تقـدّم والمناسب حمله على هذا المعنى جمعاً لا انّها ملك لجميع المسلمين كالمفتوحة عنوة فانّه بعيد جدّاً ولعلّه لم يقل به أحد، نعم ظاهر قوله (فقبله) هو عـدم تملّـك المتقبّـل لرقبة الأرض إلّا أن يحمل على البيع أو يقال إنّه يدل على تخيير الإمـام بـين إبقـاء الملكية للدولة متى ما أريد وبين تمليكه للمحيي كما دلّ عليه الحديثان السابقان.

٤. صحيح عبدالله بن سنان عن الصادقعليه السلام في رجل أحيى أرضـاً مواتـاً فكـرى فيها نهراً وبنى بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً؟ فقال: هي لـه، ولـه أجـر بيوتهـا واطلاقـه يشمل الموات بالأصالة وبالعرض ولصورة فقدان المالك وحضوره.

وعلى هذا فيصحّ الاستدلال بكل مـا دلّ علـى جـواز إحيـاء المـوات وتملّكهـا بالإحياء كما ذكرناه فـي الفصـل الأوّل مـن المقدّمـة ولا حاجـة إلـى تكـرار تلـك الأحاديث.

على أنّ من ملك الأرض بالاحياء - حسب تلك الروايات فـالمتيقن أنّ الإحيـاء جهة تقييدتة لتملكها وكونه جهة تعليلية غير ثابتة فإذا زالت آثار الإحياء فخربـت أو ماتت لا دليل على بقاء ملكيته على الأرض فلابدّ له قبل أن تصل أرضـه ذلـى حـدّ الخراب أن يحييها أو ينقلها إلى غيره بعوض أو بدون عوض، ولايجوز له منـع الغيـر

مع استمرار إهماله لكن هذا الوجه إلى هذا الحد إن تمّ لايدل على جواز إحيائها لغيره وتملّكها بالإحياء.

نعم، بالنظر إلى الروايات المستدل بها هنا يصحّ أن نقول أنّ الأرض بمجرّد خرابها فضلاً عن موتها تخرج عن ملكية مالكها، لا أنّها تزول بعد شروع المحيي في إحيائها لأنّ لازم هذا الاحتمال أنّ الشارع أجاز للمحيي التصرّف في مال الغير ولو في مدّة قليلة جدّاً فإنّ هذا وإن لم يكن بمحال عقلاً ولا ببال مسلم شرعاً، لكن ارتكاز المتشرّعة على خلافه، وهذا الارتكاز يهدينا إلى زوال ملكية المالك قبل الإحياء وانّه يقع في المباحات ومعه لايصل النوبة إلى استصحاب بقاء ملكية المالك، فتأمّل.

والمتحصّل ممّا تقدّم جواز إحياء أرض الخربة فضلاً عن الميّتة وإن كان مالكها حاضراً وملكها بالبيع و الهبة أو الإرث ونحوها فضلاً عمّا إذا ملكها بالإحياء. والأحوط في إحياء أرض الخربة ومعرفة صاحبها أداء أُجرة الأرض إلى صاحبها المذكور،[1] وهذا الاحتياط في الأرض الميتة إذا عرف صاحبها أو في الخربة التي يجهل مالكها غير لازم.

والأحوط في الأرض الخربة أو الميّتة المعلوم مالكها مراجعة الحاكم الشرعي فيخير المالك بين التعمير وإذن الغير لإحيائها فإن قبل أحد الأميرين فهو وإن امتنع أجاز للمحيي وبطل حق المالك، وعند تعذّر الحاكم يخبره المحيي فإذا امتنع، أحياه وبطل تعلّقه بها وهذا الاحتياط لأجل مخالفة المشهور للمختار والله سبحانه أعلم.

## الأراضي الخربة

إذا خصّص المالك أرضاً مواتاً من المباحات أو كانت أرضه عامرة فخربت أو

---

١. وهل أداء الأُجرة في كل سنة أو من حين الشروع في الإحياء إلى تمامه فقط، فإن المحيي لايملك الأرض الخربة أو الميّتة بمجرّد التحجير وشروع الإحياء بل يحصل له حق الأولوية، فعليه أداء حق مالكها السابق لزوماً أو استحباباً ـ على ما قلنا ـ إلى حين ثبوت ملكية المحيي على الأرض ـ وهو حين إتمام الإحياء وكماله ـ وبعد ذلك لا معنى لدفع الأُجرة حتى استحباباً إلّا أن يقال: إنّ هذا خلاف ظاهر صحيح سليمان وقد تقدّم حسن حمل الأمر بأداء الأمر بالأُجرة على الندب جمعاً.

ماتت فخصّصها لتعليف دوابه أو بيع حشيشه أو سائر أمواله ولغيرهما من الانتفاعات لايجوز للغير مزاحمة المالك وإحياء الأرض، بلا إشكال. ولكن الكلام في أنّـه هـل يبقى ملكه عليها أو يزيل ملكه ويحدث له حقّاً عليها مادام ينتفع بها أو يفصـل بـين القسم الأوّل فيقال بالحق عليها وبين القسم الثاني فيقال ببقاء ملكه عليهـا أو يفصـل بين القسم الثاني فيثبت الحقّ إن كان الانتفاع بعد تحقّق الخـراب أو المـوات ويبقـى الملك إن كان قبل تحقّقه؟ وجوه لعلّ أظهرها الاحتمال الأخير.

## تعقيب تكميلي بذكر أُمور

١. أورد بعضهم على الاستدلال بالأحاديث الدالّة على تملّك الأرض التي تركهـا صاحبها حتّى خربت بإحيائها، بأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصـداقية التـي لا شبهة في بطلانه عند معظم المتأخّرين.

وذلك انّ موضوع هذه الأحاديث، الأرض الموات أو الخربـة التـي لا مالـك لهـا بالفعل، إذ لو كان لها مالك كذلك لم يجز إحيائها ولم يكن له أثر بالإضافة إلى ملكية الأرض، ولابدّ من هذا التقييد لقبح التصرّف في مال الغير عقلاً وحرمته شرعاً.

وحيث لا دليل على كون الخربة أو الميتة غير مملوكة لمالكيها السابقين فلايصـحّ التمسّك بتلك النصوص على جواز إحيائها.[١]

أقول: بل يمكن أن نقول إنّ استصحاب بقاء ملكيتها لمالكها الأوّل يخرج الأرض عن موضوع الأحاديث المـذكورة، لكـن الإيـراد المـذكور سـواء تـمّ بالنسـبة إلـى الأحاديث العامة الواردة في جواز إحياء الموات كما تقدّم في أوّل المقدّمة، أو لم يتمّ، لا مورد له بالنسبة إلى صحيحي سليمان بن خالد وصحيح معاوية بن وهب وصحيح أحمد البزنطي المتقدّمة فإنّها تدلّ على الغاء ملكية المالك الأوّل، وهو ظاهر جدّاً.

وقد استظهرنا غير بعيد انّ ملكية المالك الأوّل تـزول بمجـرّد الخـراب فراجعـه، فتقييد اطلاق الروايات بما ذكره هذا القائل خطأ جدّاً.

---

١. لاحظ تفصيل هذا الإيراد ـ تفصيلاً مملّا ـ في كتاب *الأراضي*، ص٣٨.

٢. وقيل أيضاً إنّه لايصحّ إثبات ملكية الأرض للمحيي بصحيحة معاوية المتقدّمة فإنّ ظهورها معارض بصحيحة سليمان بن خالد، فإنّها نص لمكان قوله عليه السلام (فليؤد إليه حقّه ـ فليرد إليه حقّه) في بقاء رقبة الأرض في ملكية مالكها الأوّل، وحيث أنّ النصّ يتقدّم على الظاهر، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور صحيح معاوية في حدوث الملكية للثاني وحملها على حدوث حقّ الأولوية فحينئذٍ لا منافاة بين الصحيحين.[١]

أقول: بل يحمل الأمر بالأداء أو رد الحق على الاستحباب بقرينة صحيحة معاوية فإنّها ظاهرة ظهوراً قويّاً في بطلان ملكية المالك الأوّل بعد الإحياء وتعمير المعمر (فإنّ الأرض لله ولمن يعمرها) وليس حق الله سوى ملكيته ـ وإن كانت تكوينية غير مقولية ولا اعتبارية فقهية ـ ولايعقل حمل ملكية الله على حق الأولوية فليكن الأمر كذلك في حق المعمر، وانّه ملكية اعتبارية، لوحدة السياق.

على أنّ بناء العقلاء المؤكد بالروايات الكثيرة المتقدّمة في الفصل الأوّل من مقدّمة الكتاب، يدل على أنّ الإحياء سبب للملكية دون حق الأولوية.

٣. نتيجة البحث أنّ الأرض الخربة أو الموات تملك بالإحياء، سواء كانت بلا ربّ أو لها ربّ خاص معلوم، تركها لعذر أو لغير عذر وملكها بالإحياء أو بسائر النواقل وإن كان الأحوط في فرض استناد ترك التعمير إلى عامل غير اختياري استرضاه كما انّ الأحوط في فرض معروفية مالك الخربة دفع أُجرة الأرض له، كما أشرنا إليه فيما قبل، والله عالم بأفعاله وأحكامه.

فأرجح الأقوال في المسألة ما ذكرنا وأمّا مختار المحقّق الحلّي رحمه الله فيبعد أن يكون هو ما يترآى من عبارة المتن فإنّه بعيد. وذهب جمع ـ ولعلّه المشهور ـ إلى بقاء ملكية الأرض الخربة لصاحبها وعدم جواز إحيائها مطلقاً؛ منهم صاحب *الجواهر* رحمه الله كما تقدّم كلامه،[٢] وفصل جمع بين ما ملكه المالك بالإحياء فيجوز إحياؤها إذا تركها حتّى خربت أو ماتت، وما ملكه بالشراء والإتهاب والإرث وغيرها فلايجوز إحياؤها للغير مطلقاً.

---

١. *الأراضي*، ص٥٣.

٢. ج٣٨، ص٢٨.

وقيل: إنّ علاقة المالك لاتنقطع عن الأرض بطرو الخراب، وإنّما تنقطع بعد قيام الغير بإحيائها.[١]

٤. إحياء الأراضي الخربة والموات لايحتاج إلى إذن في زمان الحضور والغيبة بعد إذن رسول‌الله‌ﷺ والإمامين الباقر والصادق‌عليهما‌السلام ولايبعد كون إذنهم حكماً شرعياً لا إذناً مالكياً كما سبق، فإنّ المستفاد من تلك الروايات ليس هو سببية الإحياء للتملّك فقط كما زعمه بعض المعاصرين، بل وجواز الإحياء لكل أحد أيضاً حسب المتفاهم العرفي وإن كان كافراً للإطلاق.

٥. مقتضى القاعدة أنّ من أحيى أرض الإمام ـ وكذا غيره ـ من دون إذنه لم يملكها.

٦. إذا نهى الإمام عن إحياء أرض ميتة أو خربة، لايجوز إحياؤها ولايملكها أن أحياها فإنّه ولي الأمر، بل هذا الحق ثابت لنائب الغيبة أيضاً.

٧. لايعتبر قصد التملّك بالإحياء في حصول الملك، بل يحصل الملك بمجرّد الإحياء لإطلاق الأحاديث الدالّة على سببيّة الإحياء للملك، وترتّب المسبّب على سببه قهري سواء صدر الإحياء بقصد التملّك أم لا وسواء صدر مباشرة وعن الفاعل نفسه أو عن وكيله وأجيره، وأمّا إن قَصَد عدم التملّك، ففي انصراف النصوص عنه وعدمه وجهان.

فإذا أحيى أحد أرضاً بقصد تملّك غيره تبرّعاً فهل هو يملكها مع عدم قصده ذلك بل مع قصد عدمه، أو يملكها المتبرع؟ أمّا الثاني فهو مشكل أو ممنوع لعدم ما يوجب ملكه سوى قصد المتبرع وهو لايكفي ولا يوجبه. ولا أقل من الشك في مثل هذه السببية والأصل عدمها.

وأمّا الأول وهو ملكية المتبرّع فمع عدم القصد لنفسه، لا إشكال فيه كما سبق ومع قصد عدمه ففيه وجهان. بل قد يمنع التوكيل والإيجار أيضاً وانّ إحياء الأجير

---

١. *الأراضي*، ص ٣٦.

لايوجب ملكية الموكل والمؤجر، فإنّ نسبة فعل الوكيل والأجير انّما يصحّ إلى الموكل والموجر إذا كان متعلّق الوكالة والإجارة من الأُمور الاعتبارية، كالعقود والإيقاعات، دون الأُمور التكوينية، فإنّه لا معنى لنسبة أكل أحد أو شربه أو نومه أو ضحكه أو بكائه إلى غيره ولاتصحّ أبداً، وكل فعل، قائم بفاعله فقط، قياماً حلوليّاً أو صدورياً أو إيجادياً أو ذاتياً على ما قرّرناه في بحث المشتقّات من علم الأُصول ولاينتسب إلى غيره بوجه إلّا إلى مفعوله في الأفعال المتعدية قياماً وقوعيّاً، وهذا فليكن واضحاً، ولا شك انّ الإحياء عمل خارجي لا أنّه أمر اعتباري فلا ينتسب إلى الموكل والمؤجر.

واعلم إنّ بحثنا هذا ليس بحثاً فلسفياً وعقلياً، بل نبحث عن نظر العرف وهو وسيع الزاوية جدّاً، وعليه فالعرف يرى الأفعال التكوينية على قسمين، قسم ضيّق الانتساب لاتصحّ نسبته إلى غير فاعله كما أشرنا إلى بعض أفرادها، وقسم وسيع الانتساب يصحّ عندهم نسبته إلى غير فاعلة لجهة من الجهات كإجارة ووكالة وإذنٍ فإذا أحرزنا ذلك في مورد صحت الوكالة والإجارة من دون دليل خاص على جوازه بعد عمومات الإجارة والوكالة مثلاً.

نعم ربّما دلّ الدليل الشرعي على التفصيل والتفريق فيجيز الصلاة وكالة عن الميّت دون الحي وهكذا غيرها من العبادات وربّما يجيز عن الحي أيضاً كما في الحج في الجملة وكما في المندوبات. وهذه أمور تعبّدية يختصر على مواردها حسب دلالة الدليل.

وعلى كل لاينبغي التردّد في صحّة نسبة الإحياء الزرع والبناء والقبض والإعطاء والتوهين والاحترام ـ بمصاديقها التكوينية في الجملة ـ والحيازة وأمثالها إلى الآمر والآذن والموكّل والمؤجر. فيصح الإحياء مباشرة وتسبيباً كما قلنا أوّلاً.

## سببية الإحياء للملكية أو الحق

مدلول الروايات الكثيرة المتقدّمة في الفصل الأوّل من المقدّمة تحكيماً لبناء العقلاء انّ الإحياء يفيد الملكية كما هو المشهور على ما قيل.

وذهب جمع من الفقهاء إلى الثاني واستدل له صديقنا المعاصر ـ طال عمره ـ بعد اختياره بعدّة من الروايات.

منها خبر الكابلي[١] لكنّه ضعيف سنداً ودلالـةً وقـد سـبقت الإشـارة إلـى جهالـة الكابلي.

ومنها صحيح سليمان ففيه: «فليؤد ـ فليرد ـ إليه حقّه» وهو يدل على بقاء ملكية المالك وإلّا لم يبق له حقّ ولايجتمع اجتماع المالكين على ملك واحد، فـالمحي لـه حق الأولوية.

أقول: مرّ جوابه بحمل الأمر بالاداء أو الردّ على الندب جمعاً بينه وبين غيره.

ومنها خبر عمر بن يزيد وفيه: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له، وعليه طسقها يؤديها إلى الإمام عليه السلام.

لكن سبق ان عمر بن يزيد مشترك بين الثقة والمجهول. فلاتصلح هـذه الروايـات لحمل الملكية في تلك الروايات على الحق. ثم قال المعاصر المذكور بعد كلام طويل: تسقطان معاً من جهة المعارضة فيرجع إلى الأصل وهـو استصـحاب عـدم حصـول الملك بالإحياء.[٢]

لكن المرجع بعد فرض التساقط هو بناء العرف الممضى عند الشرع علـى سـببية الإحياء للملك فلاتصل النوبة إلى الاستصحاب فإنّه دليل حيث لا دليل، فتأمّل.

## بحث معقّد وهو انه

ما هو الفرق بين الملك والحق؟ مع أنّ كلاً منهما اعتبار وضعي، ولسـيّدنا الأُسـتاذ الفقيه الحكيم ـ قدّس الله نفسه الزكية ـ تحقيق رشيق وتفصيل طويل نذكره بطوله في آخر الكتاب إن شاء الله.[٣]

---

١. *الوسائل*، كتاب احياء الموات الباب الثالث.

٢. *الأراضي*، ص١١٣.

٣. *مستمسك العروة الوثقى*، ج ١٤، ص ٥٥٤ـ٥٥٧.

## أرض من أسلم عليها أهلها طوعاً

من أسلم طوعاً تركت أرضه له، كما في صحيح البزنطي على المشهور[١] المتقدّم برقم (١١) في مقدّمة هذا الكتاب، ففيه: علي من أسلم طوعاً، تركت أرضه في يده فيما عمر منها، وما لم يعمر منها أخذه الوالي فقبله ممّن يعمره وكان للمسلمين.

**وفي المقام فروع**

١. لا فرق في الحكم ببقاء الأرض العامرة على ملكية من أسلم طوعاً بين تعميرها قبل تشريع الأنفال ونزول حكمها، وبعده، لبناء العقلاء على ملكية الأرض بالإحياء على الأوّل، وكون الموات من المباحات التي يملكها المحيي بذلك البناء الممضى شرعاً، من دون فرق بين كونه مسلماً أو كافراً كما عرفته سابقاً على الثاني. وعلى القول المشهور من كون الموات للإمام عليه السلام كانت الأرض الميتة التي أحياها بعد نزول الأنفال ملكاً له، حتّى وإن فرض الإحياء قبل إذن رسول الله صلى الله عليه وآله في الإحياء المسبب للملكية، فإنّه سبق بنحو القضية الحقيقية التي تشمل ما قبلها أيضاً بعد ظهور كلامه في الجواز الشرعي دون الإذن المالكي.

وأمّا إذا كانت أرض من أسلم طوعاً عامرة طبيعياً فله حق الانتفاع بها ولايفرق في ذلك بين إسلامه وعدمه ولا بين المسلم والكافر، وان جاز للمسلمين أخذها بالقهر في حال كفر المنتفع بها. وهي من المباحات كما عرفته فيما مضى.

وأمّا أرض الموات حال إسلامه فهي لاتنسب إليه ولا معنى للبحث عنها، فإنّ

---

١. إنّما قلنا على المشهور لأنّ الشيخ رواه بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي سند الشيخ إلى حفيد عيسى في مشيخة *التهذيب* ضعيف ولايقوى بصحّة سنده إليه في *الفهرست* وللكلام ذيل طويل وعميق ذكرناه في كتابنا *بحوث في علم الرجال* (الطبعة الثالثة) وأمّا دفاع سيدنا الأُستاذ الخوئي عن هذا الإيراد في معجمه وقد تبعه صديقنا العلّامة الفياض في كتابه *الأراضي*، ص ٢٩٠، فهو لايرجع إلى محصل فانظر كتابنا ذاك.

الموات سواء كانت من المباحات كما هو الأظهر أو من الأنفال كما هو المشهور، لاتنتسب إلّا إلى محييها أو محجرها، ولا فرق فيه بين المسلم والكافر، كل ذلك واضح. فما ذكره صديقنا مؤلّف الأراضي في هذا الباب كلّها ضعيف.

٢. إذا ترك الذي أسلم طوعاً تعمير أرضه كلّاً أو بعضاً أخذها الوالي وقبّلها ممّن يعمّرها. وتقدّم أنّ هذا الحكم عام وجار في مطلق الأرض غير المعمورة سواء كانت من كافر أو مسلم أباً عن جدّ أو أسلم جديداً، لعدم احتمال الفرق في مثل هذا الحكم بين الثاني والثالث جزماً.

٣. لايدلّ الحديث ـ حديث البزنطي ـ على تملّك المحيي لهذه الأرض، بل الإمام يقبلها ممّن يعمّرها، إلّا أن يقال بأنّ مقتضى الأحاديث المتقدّمة في الفصل الأوّل من المقدّمة تدل على أنّه يملكها فلا منافاة بين الحديث وتلك الأخبار والمراد بقوله ـ وكان للمسلمين ـ هو هذا المعنى، أي كل مسلم أحياها فهي له. لا انّه بحكم المفتوحة عنوة وإن شئت فقل إنّ الإمام مخيّر بين إعطائها لمن يحييها وبين حفظها للدولة وتقبيلها ممّن يتقبلها.

٤. مقتضى إطلاق الحديث عدم مسبوقية تقبيل الإمام بتخيير صاحب الأرض بين التعمير ونقلها إلى الغير بعوض أو غير عوض وإجباره على أحد الأُمور. فيكون هذا الإطلاق قرينة على أنّ الاحتياط التي ذكرناه سابقاً[1] غير لازم، فافهم وتأمّل.

٥. الكافر يملك أرضه وأمواله كما يملكها المسلمون ولا فرق بينهم وبينه سوى جواز أخذ أرض الكافر الحربي وأمواله قهراً وحيلةً للمسلمين، فإذا مات الكافر ورث ما تركه ورثته، وإن لم يكن له ورثة فما له للإمام فإنّه وارث من لا وارث له. ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر.

## أرض الصلح

الكفار ان قاوموا مقاومة مسلّحة فقهروا وأُخذت أراضيهم، فهي من المفتوحة عنوة

---

١. في ص ٦٥ من هذا الكتاب.

وتقدّم تفصيلها وبيان حكمها، وإن أسلموا طوعاً تترك لهم أرضهم إذا قاموا بتعميرها وأمّا إذا لم يقاتلوا ولم يسلموا ولكن صالحوا المسلمين فربّما يقع الصلح على بقاء ملكيتهم على أراضيهم حسب اقتضاء الظروف الموجودة وربّما يقع على نقلها إلى المسلمين، وربّما يعطى الكفار أراضيهم من دون صلح لجهة من الجهات النافعة لهم، للمسلمين وإن لم يكن ذلك عن طيب نفسهم بل لرفع ضغط عليهم، ففي هاتين الصورتين تخضع الأرض لملكية الدولة ودخولها في الأنفال التي هي لله والرسول وللإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله وتخضع لملكية الدولة ولن تكون داخلة في حكم المفتوحة عنوة ولايجوز لولي المسلمين أن يصالح الكفار على أن تكون أرضهم للمسلمين ولو فعل ذلك سهواً أو عمداً لا أثر لصلحه هذا وذلك لصحيح حفص المتقدّم في الفصل الرابع من مقدّمة الكتاب.

وهكذا في جميع ما يعدّ من الأنفال فإنّها للإمام عليه السلام كقطائع الملوك وبطون الأودية وكل أرض خربة كل ذلك واضح لايقبل النقاش.

فما في كتاب *الأراضي* تبعاً *للجواهر*:[1] وأمّا إذا نصّ في بنود الصلح على استملاك الدولة للأرض أو الأُمّة فحينئذٍ تصبح الأرض خاضعة لمبدء ملكية الإمام عليه السلام أو المسلمين. فكأنّه صدر منه غفلة عن صحيح حفص المشار إليه. ثم إنّ الأراضي المذكورة بعد أن خضعت لملكية الدولة إمّا أن تؤخذ منهم وإمّا أن تبقى بأيديهم بطسق أو بغير طسق، كل ذلك يتبع الوضع الراهن في ذلك الوقت بنظر الحاكم الإسلامي.

## الأرض التي انجلى عنها أهلها أو بادوا

الأرض التي انجلى عنها أهلها فإن كانت ميتة غير معمورة ولا مزروعة، فهي من الأنفال على المشهور، ومن المباحات على المختار، لضعف الأحاديث الدالّة على

---

١. ص ٣٢٥.

قول المشهور، إلّا أن يطمئن أحد بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام فاطمئنانه حجّة عقلائية له، خلافاً للسيّد الأُستاذ الحكيم حيث ناقش في حجيته وقد أجبنا عن نقاشه في كتابنا (*بحوث في علم الرجال*). نعم، العلم حجّة عقلية والاطمينان حجّة عقلائية.

وإن كانت عامرة طبيعياً فهي أيضاً من المباحات الأصلية فيجوز لكل أحد إحياء الأول والانتفاع بالثاني.

وإن كانت عامرة بشريّاً وقت الانجلاء فإن كان الانجلاء عن اعراض فحكمها حكم سابقتيها في كونها من المباحات لكل أحد على الأظهر، وإن لم يكن عن اعراض، بل لموانع قهرية، فإن كانوا كافرين حربيين جاز تملكها لكل أحد من المسلمين سواء كان أهلها معروفين أو مجهولين، وإن بقيت حتّى خربت فهي للإمام عليه السلام وإن بقيت حتّى صارت من الموات فهل هي من المباحات أو من الأنفال؟ فيه وجهان، وقد مرّ بحثه، وعلى صورتين يجوز إحيائها وتملكها.

وإن كانوا مسلمين فإن عرفوا فلايجوز لأحد التصرّف فيها ما دامت عامرة وإن لاينتفعون بها، فإن تمادت بها الأيام حتّى خربت فهي من الأنفال ومحكومة بحكمها فيجوز لكل أحد أحياؤها وتملّكها ولو كان كافراً وإن طال الزمان حتّى صارت ميتة ففيها الوجهان المتقدّمان.

وأمّا إن هلك أهلها عنها ولا وارث لهم، فهي مع عمارتها للإمام عليه السلام وداخلة في الأنفال لعدة من الأحاديث المذكورة في كتاب الميراث.[1]

ويمكن أن يستشكل في تطبيق هذه الأحاديث على الميت الكافر، فإنّ المستفاد من بعض الصحاح ان استملاك مال من لا وارث له كأنّه في مقابل تحمل دين الميت ونفقة عياله من قبل الدولة. وهذا الضمان الدولي مفقود بالنسبة إلى مطلق الكافر ولا أقل من فقدانه بالنسبة إلى الكافر الحربي، فإذا انتفى الضمان المذكور انتفى الاستلاك أيضاً.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٦، ص ٢٤٦ـ٢٥١.

ففي صحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: من مات وترك ديناً فعلينا دينه وإلينا عياله ومن مات وترك مالاً فلورثته، ومن مات وليس له موالي فماله من الأنفال.[١] وفي صحيح ابن‌رئاب وعمّار بن أبي‌العوص قال: سألت أباجعفر عليه السلام... وما كان ولاؤه لرسول الله صلى الله عليه وآله فإن ولائه للإمام وجنايته على الإمام وميراثه له.[٢]

لكن لا ظهور قوي للحديثين وغيرهما في الملازمة المذكورة والله أعلم.

## أرض الأنفال

الثابت من الروايات الواردة في الأنفال بعد حذف ضعافها سنداً هو صحيح حفص وصحيح ابن‌فرقد، وقد ذكرناهما في الفصل الرابع من المقدّمة، لكن صحيح ابن‌فرقد لم يذكر فيه الأنفال ولا دليل آخر معتبر دل على كون القطائع من الأنفال، وإليك متنه:

قطائع الملوك كلّها للإمام، وليس للناس فيها شيء. والظاهر انصراف الكلام إلى ما بعد أخذها من الكفّار مثلاً وأمّا قبله فهي باقية على حكمها الأوّل، ويبعد كل البعد أن يكون مجرّد إقطاع كافر أرضاً لأحد موجباً لانتقال ملكيتها إلى الإمام عليه السلام ولا أظن بفقيه يلتزم به. فإذا أخرجت من أيدي الأعداء ووقعت تحت سيطرة المسلمين فهي للإمام عليه السلام.

ثمّ إنّ النسبة بين هذا وما دل على أنّ ما أُخذ بالسيف فهو من المفتوحة عنوة عموم من وجه ومادة الاجتماع قطائع الملوك المأخوذة بالسيف.

مقتضى إطلاق هذا الحديث أنّها للإمام عليه السلام ومقتضى إطلاق الثاني أنّه من المفتوحة عنوة، ولايبعد ترجيح إطلاق الأوّل على إطلاق الثاني، تحفّظاً على عنوان القطائع المختصّة بالإمام المؤكّد اختصاصها بقوله عليه السلام: وليس للناس فيها شيء. فلو قدمنا إطلاق الثاني عليه لم يبق لهذا العنوان أثر وخصوصية[٣] فالقطائع ـ سواء أخذت بالقهر وبالقوّة أو بالصلح والحيلة ـ للإمام عليه السلام.

---

١. ص٢٤٨، ج ٢٦ من *الوسائل*.

٢. نفس المصدر.

٣. وعلى فرض التساقط يرجع إلى قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ» فتكون للمقاتلين. لكن الظاهر انّه لا قائل بملكية الأرض للمقاتلين.

وهل المراد بالملوك هـم الملـوك الكفّـار أم مطلـق الملـوك الجـائرين الظـالمين الفاسقين ورؤوساء الجماهير الذين يدعون الإسلام ولايعتقدون به بل يحكمون بضـدّ ما أنزل الله على رسوله ويسعون في الأرض فساداً وهم أضرب من إبليس بـدين الله وعباده كحكّام عصرنا المسلّطين على المسلمين وبلادهم. لايبعد اختيار الشقّ الثـاني اعتماداً على إطلاق اللّفظ. والله العالم.

وعلى الثاني لا إشكال في الحكم إذا كان أصـل القطـائع مـن المباحـات أو مـن الأنفال، وأمّا إذا كانت من المفتوحة عنوة أو مغصوبة من المسلمين فهي على حكمها الأوّل ولاتدخل في ملك الإمام عليه السلام للانصراف.

وأمّا صحيح حفص فهو الحديث الصحيح الوحيد الوارد في بيان مصاديق الأنفـال كما سبق وهي:

١. أرض الصلح.

٢. أرض الإعطاء بالأيدي.

٣. كل أرض خربة.

٤. بطون الأودية.

فهذه الأراضي إن أخذت بالسيف فليست من الأنفال، بـل مـن المفتوحـة عنـوة، والأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وإن لم تؤخذ أصلاً كانت على حكمهـا الأوّل.

وإن شئت فقل: إنّما تدخل هذه الأقسام الأربعة في الأنفال وملك الإمام أو الدولة إذا كانت في بـلاد الإسـلام دون بـلاد الكفـر، أو فقـل: إذا خضـعت تحـت سـيطرة المسلمين ولم يستول عليها الكفّار. وهـذا فـي القسـمين الأوّلـين ظـاهر. وأمّـا فـي الأخيرين فلوحدة السياق وللمستفاد من مجموع الروايات غير المعتبرة ولكونها مـن مصاديق الأنفال التي قيدت بما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فلاينبغي التردّد فيه. فما يظهر من كلام صاحب *الجواهر* ـ على ما نقلناه سابقاً ـ من شمولها لمـا فـي دار الإسلام ودار الكفر غير قوي والله أعلم.

وإليك جملة أُخرى من عبارة *الجواهر*: لكن الإنصاف انّه مع ذلك كلّه لايخلو من إشكال، من حيث ظهور كلمات أكثر الأصحاب في اختصاص الأنفال بالموات وما كان عليه يد الكفّار، ثم استولى عليه من دون أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب. وأمّا غير الموات الذي لم يكن لأحد يد عليه وعنه ما نحن فيه (سيف البحار) فلا دلالة في كلامهم على اندراجه في الأنفال، بل ظاهره العدم فيكون من المباحات الأصلية حينئذٍ. فتأمّل جيّداً فإنّ المسألة غير محررة في كلام الأصحاب.[1]

ثم يقع الكلام في حكم هذه الأربعة بزيادة القطائع ومال من لا وارث له، وانّه هل يجوز التصرّف في هذه الستة أم لا؟ وعلى الأوّل، لمن؟

أمّا الأرض الخربة فقد أذن الامام الصادق عليه السلام (كما مر برقم ٧ و ٩ في مقدّمة الكتاب) بإحيائها لكل أحد بلا عوض فالكلام فعلاً، في الأُمور الخمسة الباقية.

يقول صاحب *الجواهر* رحمه الله بعد نقل الأقوال والأحاديث في المقام: وكيف كان فسبر هذه الأخبار المعتبرة الكثيرة التي كادت تكون متواترة المشتملة على التعليل العجيب والسرّ الغريب يُشرف الفقيه على القطع بأباحتهم عليهم السلام شيعتهم زمن الغيبة، بل والحضور الذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها سائر حقوقهم عليهم السلام في الأنفال.

ولا ملزم كلمات العلماء الكثيرة التي يطول بنا المقام لأجله، فمن شاء الوقوف عليها فليراجع *الجواهر*.[2]

ويقول سيّدنا الأُستاذ الحكيم في حاشية له في آخر بحث الأنفال في *مستمسك العروة* (ج٩، ص ٦٠٦): وإن كان الظاهر انّ السيرة الارتكازية والعملية على جريان أحكام الإذن حتى للمخالفين فضلاً عن الموالين، فلايجوز اغتصاب الأرض الموات إذا عمّرها المخالف، ولا اغتصاب المعادن التي استخرجها المخالف ولا اغتصاب الأخشاب التي اقتطعها المخالف من الأجام، وهكذا الحكم في جميع الأنفال ولايجوز عند المؤمنين (هكذا) أخذها قهراً بدعوى أنّها ملك الإمام عليه السلام وانّه غير مأذون منه عليه السلام في تملكها،

---

١. خمس *الجواهر*، ج٩، ص ١٢٠.
٢. ج٩، ص ١٣٤ ـ ١٤٥.

فالمخالف والمؤالف سواء في أحكام الإذن والإباحة. ولا مجال للتشكيك في ذلك.

انتهى كلامه رفع مقامه.

يقول الفقير: إنّه لم يحصل القطع لي كما حصل لصاحب *الجواهر*ﷺ ولم أجد خبراً معتبراً سنداً وظاهراً دلالة على إباحة الأنفال للشيعة وتمليكها لهم فلابـدّ علـى نحـو الاحتياط في الأُمور الخمسة إذا ابتلى ببعضها أو بكلّها المتدينون مـن الرجـوع إلـى الحاكم الشرعي والعمل بنظره، وحيث أنّ أكثر مصاديق الأنفال خارج عن محل ابتلاء المؤمنين لا نرى ملزماً لإطالة الكلام فيه.

وأمّا التمسّك بالسيرة لنفي لزوم الاحتياط المذكور ففيه غموض وإشكال وإثباتها على وجه مفيد في غاية الإشكال ولا اعتماد على السيرة الارتكازية. والله الهادي.

## الأراضي المستقاة من الأنهار الخمسة

قال الصادقﷺ في صحيح حفص بن البختري: إنّ جبرئيل كرى برجلـه خمسـة أنهار، ولسان الماء يتبعه: الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران[1] ونهر بلخ.

فما سقت أو سقى منها فللإمامﷺ والبحر المطيف بالدنيا (للإمام ـ كاخ).[2]

وعن الصدوقﷺ تفسير البحر المطيف بآفسيكون وقيل انّه آب سكون والمراد بـه بحر الخزر، وعن معجم ياقوت: آفسيكون مدينة على ساحل طبرستان.

والحقّ أن يقال: إنّ البحر المطيف بالدنيا مجهـول، فـإن أُريـد بالـدنيا مـا يقابـل الآخرة، فتصور البحر المذكور خارج عن فهمنا، وإن أُريد بها مـا سـوى الله، فيصـير تصوّره أبعد وإن أُريد بها كرة الأرض، فلا بحر يحيط بها كما هو المشهور اليوم. فلابدّ من ردّ علمه إلى من صدر عنه.

ثمّ إنّ المراد بكلمة «ما» الموصـولة، فمـا سـقت إمّـا الأرض وإمّـا النبـات مـن الأشجار والزروع وغيرهما وإمّا الأرض والنبات معاً.

---

١. قيل: إنّه نهر في الهند. أقول اسم مهران مشهور في الباكستان اليوم.

٢. *جامع الأحاديث*، ج ١٠، ص ١٢٥.

ولا بعد في هذا النحو من الملكية فانّها أمر اعتباري يعتبرها المعتبر بأي نحو أراد، لكن لم أرَ من التزم بها. فالأحسن حملها على الملكية المعنوية.

وعلى كل: الرواية لاتدل على ملكية الإمام للأنهار المذكورة.

## كيفية ما يحصل به صدق الإحياء

قال: (والمرجع فيه إلى العرف لعدم التنصيص شرعاً ولغة، وقد عرف انّه إذا قصد سكنى أرض فأحاط ولو بخش أو قصب أو سقف ممّا يمكن سكناه يسمّى إحياء).

أقول: أمّا انّ الحاكم في صدق الإحياء والتعمير الواردين في الأحاديث المعتبرة المتقدّمة في مقدّمة الكتاب الدالّة على سببيتهما للتملّك، هو العرف فلأنّه لا حقيقة شرعية للفظي الإحياء والتعمير، بل ولم تحدّدهما اللغة أيضاً، فهما كغيرهما من المفاهيم تابعان للصدق العرفي، وقيل: إنّه خلاف فيه، وينبغي أن يكون كذلك.

وأمّا صحّة التعريف المذكور في المتن ففي مثل زماننا في بعض البلاد الراقية لاتخلو عن خفاء فالأنسب أن يضاف إليه قيد الزمان والمكان، ففي مثل المفاوز والبراري يصحّ التعريف المذكور حتّى في عصرنا، وأمّا في قرب البلاد الكبيرة الراقية ففي صدق الإحياء عليه تردّد. وتطوّر الزمان وتبدّل الحالات وإن لم يدخلا تغييراً في المفاهيم لكنّهما تغيران مصاديقها فتختلف انطباقها عليها سعةً وضيقاً.

إذا تقرّر ذلك، فلابدّ من ذكر أمرين هما بمنزلة أصلين في كيفية الإحياء وفهم حقيقته:

(الأوّل): من شرع في أرض ميتة ببنائها داراً فأحاط عليها وجعل لها باباً، ثم أهملها، فهل مثله إحياء أو تحجير؟

يمكن اختيار الشقّ الثاني لعدم صدق الدار عليها، والإحاطة كانت شروعاً في الإحياء ولكنّها ليست بتمامه وكماله. ويمكن اختيار الشقّ الأول فإنّها تصلح حظيرة للحيوانات ومخزناً للأموال والسيارات ونحو ذلك، وكذا لو قصد بناء حظيرة أو كراج

للسيارات فبناها بجص وزيّن جدرانها وجعل عليها بيوتاً، فهل الباني يملكها وإن كان مثل هذا البناء لا يليق بالحيوانات أو السيارات، بل هو مسكن للإنسان؟

قيل: نعم يملكها فإنّه إذا بناها للغنم ملكها بمجرّد الحائط ثم جاز له أن يبنيها داراً.

واعترض عليه في الجواهر بأنّه مناف لصدق الإحياء عرفاً على متّخذ الأرض داراً وملكه لها لو اتخذها حظيرة، للصدق العرفي باعتبار أنّ إحياء كلّ شيء بحسب حاله لايقتضي صدقه مع عدم قصدها، وإن جاز العدول عن القصد في الأوّل واتخاذها داراً، كما يجوز العدول عن قصد الدار بعد التحويط واتخاذها حظيرة، فانّه يملكها بذلك، لصدق الإحياء عليها عرفاً... .[1]

أقول: إيراد *الجواهر* عندي ضعيف، فأنّ القصد لا عبرة به في أمثال المقام، فيصدق الإحياء إذا بلغ حدّ الانتفاع به لجهة من الجهات، سواء عدل المحي عن قصده الأوّل أم لم يعدل عنه، لصدق الإحياء على العمل في قولهﷺ: من أحيى أرضاً ميتة فهي له. فكما لايعتبر عند هذا المعترض وغيره قصد التملّك في الإحياء المفيد للملكية، لايعتبر فيه أيضاً قصد بناء مخصوص، وأوضح من المثالين المذكورين ما إذا قصد الباني أصل الإحياء دون قصد عنوان خاص، كفاية إخراج الأرض عن العطلة إلى الانتفاع.

(الثاني): هل الإحياء عند العرف هو جعل الأرض داراً مثلاً بالفعل ولو ببناء معظم أجزائه التي معها تصلح مسكناً، وجعل الأرض مزرعة بحرث وسقي أو بستاناً بغرس أشجار وبالجملة أن يكون ببناء شيء كامل بحيث لو نقص شيئاً منه لكان العمل تحجيراً، لا إحياء.

أو هو جعل الأرض مهيأة للزرع والغرس برفع الموانع عنها و إيجاد أوصاف فيها، كما عن جمع منهم الماتنرحمه الله حيث قال: (ولا يشترط حراثتها أو زراعتها لأنّ ذلك انتفاع كالسكنى)[2] لكن في عد الحراثة انتفاعاً كالسكنى نظر أو منع.

---

١. ج٣٨، ص ٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٧٠.

يقول الشهيد الثاني رحمه الله في *شرح اللمعة*: والأقوى الاكتفاء بكل واحد من الأُمور السابقة (أي عضد الشجر وقطع المياه الغالبة والتحجير) مع سوق الماء حيث يفتقر إليه، وإلّا اكتفى بأحدها خاصة. هذا إذا لم يكن المانعان الأوّلان (أي الشجر والمياه الغالبة) أو أحدهما موجوداً وإلّا لم يكتف بالباقي (أي التحجير وسوق الماء أو اعتياد الغيث) فلو كان الشجر مستولياً عليها والماء كذلك لم يكف الحائط وكذا أحدهما وكذا لو كان الشجر، لم يكف دفع الماء وبالعكس لدلالة العرف على ذلك كلّه. أمّا الحرث والزرع فغير شرط فيه قطعاً لأنّه انتفاع بالمحيي كالسكنى لمحيي الدار.[١]

والذي يصلح شاهداً للمقام هو صحيح معاوية بن وهب قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها و (أو) كرى أنهارها وعمّرها فإنّ عليه فيها الصدقة، فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها. (انظره برقم ٧ في المقدّمة).[٢]

فإن جعلنا قوله عليه السلام وعمّرها عطف بيان لما قبله فهو دليل على الوجه الثاني وإن فسّرناه بالحرث وبذر الحبوب والسقي، فهو دليل على الوجه الأوّل ويناسبه تفريع الصدقة عليه أكثر ما يناسب الوجه الثاني. وإذا فرضنا ذهاب المشهور إلى الوجه الثاني كفى به دليلاً، فإنّهم من كملاء العرف؛ فتأمّل.

ثم وقفت بعد ذلك على كلام لسيّدنا الأُستاذ الخوئي دام ظله قال: لابدّ في صدق إحياء الموات من العمل فيه إلى حدّ يصدق عليه أحد العناوين العامرة كالدار والبستان والمزرعة والحظيرة والبئر والقناة والنهر وما شاكل ذلك. ولذلك يختلف ما اعتبره في الإحياء باختلاف العمارة، فما اعتبر في إحياء البستان والمزرعة ونحوهما غير معتبر في إحياء الدار وما يشاكلها، وعليه فحصول الملك تابع لصدق أحد هذه العناوين ويدور مداره وجوداً وعدماً، وعند الشك في حصوله يحكم بعدمه.[٣]

أقول: يمكن أن يستدل له بصحيح عبدالله بن سنان المتقدّم برقم (٦) وبصحيح

---

١. ج٧، ص١٦٨.

٢. وفي *المنجد*: استخرجت الأرض ـ بصيغة المجهول ـ أصلحت للزراعة.

٣. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص٢١٧.

سليمان المتقدّم برقم (٩) في أوّل الكتاب. لكنّهما انّما يدلّان على تحقّق الإحياء بما فيهما ولا شك فيه، ولايدلّان على اشتراط صدقه به بحيث لولا بلوغ العمل إلى ذلك الحدّ لم يصدق الإحياء عليه.

أقول: ما أفاده الأُستاذ ﷺ في البنايات كالدار والمخزن مثلاً صحيح لعدم صدق الإحياء على من بنى حائطاً في جانب من الأرض، بل هو تحجير وشروع في الإحياء وهذا هو المطابق للاعتبار العقلائي مضافاً إلى فهمه من النصوص عرفاً.

وأمّا في الأرض الزراعية فما أرسله جمع من الفقهاء إرسال المسلّمات أو ادّعوا القطع على عدم اعتبار الحرث والزرع في الإحياء ففيه خفاء وإشكال فالإحياء (أي آباد نمودن في الفارسية) يشكل صدقه على ما ذكروه، وإذا ثبت انّه مذهب مشهور فقهائنا لايبعد قبوله لأنّهم من أهل العرف وأفاضلهم فهماً وتطبيقاً. وإلّا فلابدّ من الاقتصار على نظر سيّدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ ولو من باب الأخذ بالقدر المتيقّن. والله سبحانه أعلم بأحكامه.

قال: (ولو قصد الزراعة كفى في تملكها التحجير بمرز أو مسنّاة[1] وسوق الماء إليها بساقية أو ما شابهها).

أقول: ظاهر العبارة أنّ التحجير المذكور يفيد ملكية الأرض، وهو كما ترى وإن كان هو مذهب جماعة في الجملة كما يأتي عن المسالك، وسيأتي انّ التحجير عند المصنّف أيضاً يفيد أولوية، ولعل مراده تملك تصرفها لارقبتها. أو ان المراد بالتحجير هناك ليس معناه المقابل للإحياء كما هو الظاهر (٢).

ثم نقل في *جامع المقاصد* (ج٧، ص ٧٤ الطبعة الأخيرة) عن *التذكرة* في ضمن ما يعتبر في الأحياء:

جمع التراب حواليه ليفصل المحيا عن غيره. وقال: اعتبر هذا جميع الأصحاب، وقال: وفي معناه نصب قصب وحجر وشوك وشبهه.

---

١. وفي *المنجد*: المرز جمع التراب حول ما يريد إحيائه والمسنّاة نحوه وربّما كانت أزيد تراباً منه (٢) والظاهر عطف كلمة: وسوق الماء، على كلمة التحجير، في كلامه، فلا إشكال في العبارة.

أقول: وهذا عجيب من هؤلاء العلماء قدس سرهم ولاينبغي الشك في عدم اعتبارهما ـ المرز والمسناة ـ في معظم الأعصار السابقة أو كلّها، فان التمييز يحصل بانتهاء قابلية الانتفاع ولايحتاج إليهما قطعاً، فلا نعتبرهما وإن اعتبرهما جميع الأصحاب ولم يثبت.

ثم إنّ مجرّد سوق الماء عند الحاجة لايكفي لصدق إحياء المزرعة والبستان مطلقاً، فإذا كانت الأرض غير مسطحة بحيث لايتيسر إيصال الماء إلى جميعها حتى بالآلات المتطوّرة الحديثة، فلابدّ من طمّ الحفر وإزالة الارتفاع من المرتفع كما ذكره العلّامة. وإيراد *الجواهر*[١] عليه تبعاً *لجامع المقاصد*[٢] بأنّه لم يجد من يعتبره واهٍ، لايلتفت إليه، بل ربّما يحتاج إلى تليين ترابها وجمع أحجارها المانعة عن الزراعة، وكذا غيرهما حسب اختلاف التطوّرات العلمية في الزراعة. والمناسب ترك هذه المباحث وإيكال الأمر إلى العرف.

قال: (ولو غرس أرضاً فنبت فيها الغرس وساق إليها الماء تحقّق الإحياء، وكذا لو كانت مستأجمة[٣] فعضد شجرها وأصلحها. وكذا لو قطع عنها المياه الغالبة وهيّئها للعمارة، فإنّ العادة قاضية بتسمية ذلك كلّه إحياء، لأنّه أخرجها بذلك إلى الانتفاع الذي هو ضد الموت).

لا بأس بالمثال الأوّل وكذا الثاني على مذاق جماعة، وعليهما يحمل المثال الثالث حتى لايحتاج بعد قطع المياه الغالبة إلى شيء آخر في تهيئتها للعمارة، لكن الأظهر في الثالث على ما مر عدم تحقّق الإحياء بذلك عرفاً. فإنّ للانتفاع مراتب لايلازمها الإحياء دائماً، بل هو يلازم أو يلزم أو يستلزم بعضها عرفاً.

قال: (ومن فقهائنا الآن من يسمي التحجير إحياء). بل عن *المسالك*: إنّه قد وافق الجماعة على أنّ الأرض إذا كانت غير مستأجمة ولا مشتملة على مانع ولا مفتقرة

---

١. ج٣٨، ص٦٩.

٢. ج٧، ص ٧٥.

٣. قيل: من استأجم أي تحوّل إلى أجم. والأجم: الأرض ذات الأشجار الكثيرة الملتفة (جنگل) والأرض ذات القصب الكثير (نيزار) والأرض المسبعة بأن تكون مأوى السباع.

إلى السقي بالماء المجتلب، يكفي تمييز المحيا عن غيره بتـراب ونحـوه فـي تحقـق الإحياء، وهذا أضعف من أفراد التحجير.

أقول: الظاهر من الأحاديث الواردة في الإحياء حصول الملك بتمام الإحيـاء دون الشروع فيه وقد يمكن أن يكون التحجير إحياء بالدقة العقلية ولكنه ليس كذلك بنظر العرف ودلالة الروايات.

نعم، ربّما يعدّ عمل إحياءاً في حدّ نفسه عرفاً وإن كان تحجيراً لما هـو المقصـود كما إذا حفر بئراً للمسكن أو المزرعة فانّه احياء للبئر وتحجير للمزرعـة والمسـكن. وعلى كل، كلام هذا الفقيه باطلاقه كما ذكره المصنّف (بعيد) بل ضعيف جدّاً لايمكـن إتمامه بدليل.

## فروع متعلّقة بالإحياء

١. نصف الخيمة مثلاً للانتفاع، بأرض ميتة بل وخربة يحدث حق الأولوية وإن لم يعدّ إحياء ولا تحجيراً.

٢. لو فرضنا أرضاً قريبة إلى الماء ولم تكن محتاجة إلى شيء آخر للزرع وللبناء سوى حفر نهر قصير كالمتر والمترين، فهل هذا الحفر إحياء لهـا عرفـاً علـى القـول الأوّل من القولين المتقدّمين في الفرع الثاني من هذا البحث أم لا؟ الظاهر عدم صـدق الإحياء، بل في أرض محياة جاز الانتفاع به لكل أحد بحفر نهر آخر من مكان آخـر من هذه الأرض والانتفاع بها قبل الشـخص الأوّل حتّـى إذا جعلهـا داراً أو مزرعـة فيملكها كما هو معنى القول الثاني من القولين المذكورين، فتدبّر.

٣. يقول السيّد الأُستاذ الخوئي (رفع مقامه) الإعراض عن الملـك لايوجـب زوال الملكية، نعم إذا سبق إليه من يملكه، ملكه، وإلّا فهو يبقى على ملك مالكه، فإذا مات فهو لوارثه، ولايجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه أو اعراضه عنه. فالإعراض يحدث جـواز التصرّف في المعرض عنه للمتصرّف، فإذا تصرّف فيه ملكه.

أقول: هو بعيد من أذهان العرف، والإعراض عندهم يزيل الملكية عـن المعـرض

عنه، فيصبح شيئاً مباحاً، ومع هذه السيرة العقلائية التي لم يردع الشارع عنها، لا مجال لاستصحاب بقاء ملكية المالك الأوّل، على أنّ الاستصحاب على رأيه الشريف لايجري في مطلق الشبهات الحكمية.

وأمّا صحيحة ابن‌سنان عن الصادق عليه السلام من أصاب مالاً أو بعيراً في فلات من الأرض قد كلّت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فأخذها غيره فأقام عليها وأنفق نفقة حتّى أحياها من الكلال ومن الموت، فهي له، ولا سبيل له عليها، وإنّما هي مثل الشيء المباح.[1] ورواه الشيخ أيضاً في *تهذيبه* وفي نسخة منه على ما قيل: ونسيها لما لم تتبعه.

فهي أجنبية عن المقام برواية نسخة من *التهذيب* إلّا إذا فسّرنا النسيان بالترك، فتوافق نسخة *الكافي*، وهي موافقة لكلا النظرين ولاتنافي قول الأُستاذ كما زعمه مؤلف كتاب *الأراضي*، بل هي لاتدل على تملك المعرض عنه بمجرد الأخذ، بل بالإحياء من الكلال والموت. ولعل تعليق الملكية على الإحياء لا لأجل تقييد الحكم به، بل لبيان بقاء وجود الحيوان المذكور وعدم تلفه قبل الإحياء فلاحظ.

إلّا أن يقال إنّ قوله عليه السلام: إنّما هي مثل الشيء المباح. يدل أو يشعر بسقوط ملكية المعرض عن المعرض عنه، فلاحظ.

وفي صحيح حماد عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بلقطة العصى والشظاظ[2] والوتد والحبل والعقال وأشباهه، قال: وقال أبوجعفر عليه السلام: ليس لها طالب.[3]

وهو يدل على جواز أخذ الشيء بعد إعراض مالكه عنه ولو لأجل فقدانه وسقوطه عن رحله وتملّكه بمجرّد أخذه، فافهم. نعم، قوله عليه السلام: ليس لها طالب. ربّما يشعر على خلاف قول السيّد الأُستاذ رحمه الله، فتأمّل. والاحتياط لايترك.

٤. ويقول السيّد الأُستاذ المتقدّم أيضاً: من سبق من المؤمنين إلى أرض ذات

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤٥٨.

٢. هو عود صغير يدخل في عروة الخرج ويشدّ عليه كما قيل.

٣. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٥٦.

أشجار وقابلة للانتفاع بهـا ملكهـا، ولايتحقّـق السـبق إليهـا إلّا بالاسـتيلاء عليهـا وصيرورتها تحت سلطانه وخروجها من إمكان استيلاء غيره عليها.[1]

أقول: لا دليل على أنّ الحيازة والسيطرة والاستيلاء على الأراضي من دون عمـل فيها يوجب للشخص حق أولوية فضلاً عن ملكية. وهكذا الحمى واقطاع الجائر.

فمن استولى على أرض عامرة طبيعية فله الانتفاع بها من مائها وكلائهـا ونباتهـا وأشجارها بالأكل والاحتطاب والرعي وغيـر ذلـك، ضـرورة جـواز الاسـتفادة مـن المباحات، ولايجوز طرد المنتفع ومزاحمته في انتفاعه. وأمّا حـق الأولويـة للمنتفـع بنحو لايجوز الانتفاع لغيره وله منعه منه، فغير ثابت. فلكل من أراد الانتفاع بها، جاز له ذلك وليس للمتقدّم طرد المتأخّر ولا العكس.

فما أفاده السيّد الأُستاذ ﷺ وتبعه بعض تلاميذه الفضلاء غير صحيح.

وربّما قيل بدلالة أخبار: من حاز ملك، وباستقرار سيرة العقلاء على إفادة الحيازة للملكية، وكلاهما ممنوع، فإنّ الأخبار المزبورة لم نظفر بها، والسيرة انّما جرت علـى صحة المتلّك بحيازة المنقولات كحيازة الاحجار والأخشاب والميـاه وغيرهـا فـإنّ حيازتها موقوفة على العمل لا محالة. وأمّا في الأرضين فالظاهر ان عدمها ثابتة.

نعم، إذا عمل في العامرة عملاً لمزيد الانتفاع فإن صـدق عليـه الإحيـاء يملكـه بمقدار عمله وإن صدق التحجير ثبت له حق الأولوية، فمجرّد الاستيلاء لايفيد شيئاً.

٥. كما يملك المحيي الأرض الخربة، بالإحياء كذا يملك موادها وأجزائها الباقيـة من الأخشاب والأحجار والآجر وما شاكل ذلك، لا لأجـل الحيـازة وقصـد التملّـك الجائز بأخذها كما أفاده السيّد الأُستاذ ـ أعلى الله مقامه ـ فإنّه يتمّ فـي المباحـات الأصلية دون مال من لا وارث له أو جهل مالكه، كما في المقام، بل لفحوى جملة من الصحاح المتقدّمة في مقدّمة الكتاب الدالّـة علـى إذن الإمـام ﷺ لتملـك الأراضـي الخربة بالإحياء، فان المفهوم منها جواز تملّك المواد أيضـاً وإلّا لكـان الـلازم علـى الإمام بيان حكمها، فانظرها.

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢١٤.

## مصادر الانتاج

١. الأرض: وهي أهم ثروات الطبيعة، التي لايكاد الإنسان يستطيع بدونها أن يمارس أي لون من ألوان الانتاج.

٢. المواد الأوّلية التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض، كالفحم والكبريت والبترول والذهب والحديد ومختلف أنواع المعادن.

٣. المياه الطبيعية التي هي شرط رئيسي في الحياة المادية للإنسان والحيوان والنبات.

٤. محتويات البحار والأنهار كاللئالي والمرجان وحيواناتها وبقيّة ما فيها.

٥. الحيوانات البرية والجوية وصوفها وشعرها وجلودها ولحومها مثلاً.

٦. النباتات الطبيعية.

٧. الذخائر الطبيعية في الكرات السامية «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ...» ولعل الإنسان يصل إلى أكثرها في مستقبله القريب أو البعيد.

٨. القوّة الكائنة المنبثّة في أرجاء الكون التي عرف الإنسان بعضها وسوف يكتشف مقداراً آخر منها. وذلك كقوّة انحدار الشلّالات من الماء التي يمكن تحويلها إلى سيال كهربائي ينتقل بواسطة الأسلاك إلى أي نقطة.

## شروط الإحياء

تقدّم عدم اعتبار قصد التملّك في الإحياء خلافاً لمن اشترطه في إفادته للملك وإليك بقية الشروط تبعاً لترتيب الشرائع:

قال: (ويشترط في التملّك بالإحياء شروط خمسة: الأوّل أن لايكون عليها يد لمسلم) سواءً أكانت مفيدة للملك أو الحق، لعدم جواز التصرّف فيه.

وتفصيله: انّ الأرض التي هي بيد المسلم إمّا عامرة، فيريد الثاني إحيائها بأكثر ممّا هي عليه، أو خربة أو ميّتة لاتنتفع بها، أو تنتفع بها لحفظ السيارات أو الطائرات

أو غيرهما من الأموال. لايجوز التصرّف في الصّورة الأُولى والثالثة، بإحياء وغير إحياء، حتّى إذا كانت اليد مشكوكة الصحّة بل وكانت يد ذمّي أو مستأمن، فإنّ اليد ما لم ينكشف فسادها محترمة، بل هي في الفرض الأول دالة على الملكية وفي الثاني على الحق وأولوية الانتفاع.

وأمّا الصورة الثالثة فإن كان ذو اليد بصدد إعمارها وإحيائها فلايبعد عدم جواز مزاحمته، وإن كان غير قاصد له، فقد سبق سقوط حقّه مطلقاً، فيجوز لغيره إحيائها على الأرجح والله أعلم.

قال: (الثاني أن لايكون حريماً لعامر، كالطريق والشراب[1] وحريم البئر والعين).

الحريم ممّا يتوقّف عليه الانتفاع أو كمال الانتفاع بالعامرة فلصاحب العامرة أو أصحابها حق عليه، بحدّ لايجوز مزاحمتهم بإحياء وغير إحياء، واستدل على هذا الشرط بالإجماع وبقاعدة لا ضرر وببعض الروايات الضعيفة سنداً. وعلى كل لا خلاف في المسألة، نعم من الحرائم ما لايضرّ إحياؤه بصاحب الملك فلا بأس بإحيائه كما في حريم البئر أو القناة بالنسبة إلى احداث قناة أُخرىٰ مثلاً، وإنّما لايجوز إحداث ما يضر بمائها ولا مانع من إحيائه بزرع أو بناء كما لايخفىٰ. وسيأتي البحث عن الحرائم على خلاف ترتيب المتن فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

قال: (الثالث أن لايسمّه الشرع مشعراً للعبادة كعرفة ومنى والمشعر، فإنّ الشرع دل على اختصاصها موطناً للعبادة، فالتعرّض لتملّكها تفويت لتلك المصلحة).

أقول: بل مع قصد عدم التملّك لايجوز فيها فعل ما يمنع الناس عن الوقوف والسكون فيها في الموسم. وأمّا الأفعال غير المنافية لها في غير الموسم فهي جائزة والسيرة أيضاً جارية عليها بلا نكير.

قال: (وأمّا لو عمّر فيها ما لايضرّ ولايؤدّي إلى ضيقها عمّا يحتاج إليه المتعبدون كاليسير لم امنع منه).

---

١. الشراب بكسر الأوّل له معان. والمراد به هنا مورد الماء.

إن سلّمنا هذا الذي ذكره الماتن وقبله بعض المعاصرين، بحسب الكبرى لانسلمه بحسب الصغرىٰ اليوم يوم بناء الجمرة وبناء المسعى طبقتين يوم لزوم بناء منى والمشعر وعرفة طبقات، ويوم التكلّم عن لزوم بناء المطاف طبقين. ويفعل الله ما يشاء في المستقبل، فما في المتن انّما هو من قصر نظر المؤلف إلى عصره كما صدر مثله عن مثله في بعض المسائل أُخرىٰ. وفي *الجواهر* ردّاً على كبرى المتن: بل كاد يكون كالمنافي للضروري.

أقول: الأحسن ترك هذه المباحث المضيّعة للوقت، وذكر بعض الفروع النافعة للمتدينين هنا:

فمنها: انّه يجوز بناء منى والمشعر وعرفة عشر طبقات مثلاً، والمعيار حاجة الحجّاج وإزالتها وما يقال من أنّ منى لايبنى. لا أساس له. بل لايبعد جواز جعل المطاف طبقتين عند الضرورة لصدق الطواف بالبيت؛ وأما صحة الطواف من الطبقة العالية المحيطة بالمسجد الحرام ففيها نوع تردّد، بل الأرجح بطلانه من السطح الأعلى ممّا يقرب الشوارع وخارج المسجد لعدم صدق الطواف بالبيت حتّى مع الازدحام والاتّصال فلاحظ.

ومنها: انّ المطوفين حينما ينصبون خيامهم على أرض عرفة ومنى لسكنى الحجّاج يحدث لهم حق أولوية ولايجوز لغيرهم مزاحمتهم في محل خيامهم المنصوبة.

وهل يجوز لبعض الحجّاج الوقوف فيما يعدّ حريماً لهذه الخيام؟ فيه تفصيل، فإن كان مزاحماً للحجّاج الساكنين في تلك الخيام فمشكل أو ممنوع، وإلّا فلا إشكال في جوازه، وإن منعه صاحب الخيام.

ومنها: انّه يجوز الانتفاع تحت الخيام إذا لم يزاحم انتفاع الحجّاج المتعلقين بصاحب الخيام وان لم يدفع أجرة للمطوف، فإنّ الحق الحاصل له انّما هو بالنسبة إلى بقاء خيامه لا بالنسبة إلى الأرض الّتى لاتدخل في ملكية أحد، والمحرم هو التصرف في أموال الناس دون الانتفاع بظلّها مثلاً فإنّه غير ممنوع فلاحظ وتأمّل.

ومنها: انّه يجوز تعمير المراحيض في المشاعر بمقدار حاجة الحجاج وكذا وكـذا إحداث مخازن المياه والكهرباء وتخصيص أمكنة للأطباء وموظفي الأمـن والخـدام وإن لم يكونوا محرمين بإحرام الحج، كل ذلك للضرورة واحتياج الحجاج بها.

لكن لو ضاق أرض عرفة ومنى بالحجاج، فمع الإمكان وجب تهيئة أماكن هؤلاء الأصناف وغيرها ممّن لم نذكر هم تحت الأرض أو في طبقة عالية من سطح الأرض.

ومنها: انّه لايجوز للتجار والبائعين تصرف أمكنة في فرض ضـيق الأرض علـى الواقفين في منى وعرفة والمشعر لبيع الأجناس للحجاج إذا لم يحـتج الحجـاج إلـى اشتراء الأغذية والمواد الضرورية منهم.

ومنها: انّه لايجوز للدولة القائمة على الأراضي المقدّسة تخصيص ساحة كبيرة من أرض عرفة ومنى والمشعر لجماعة قليلة من الحجاج لأجل أنّهم ضيوف الدولة، بـل لابدّ من تحديدها بقدر الاحتياج إليها لئلا تضيق الأرض على سائر الحجاج.

ومنها: انه لابأس بغرس الأشجار في عرفة كما فعلوه منذ سنوات وكذا في منـى، بل هو أمر حسن لاستراحة الحجّاج لكن جوازه مشروط بعدم استلزامه ضيق الأرض عليهم.

قال: (الرابع أن لايكون ممّا أقطعه أمام الأصل، ولو كان مواتاً خالياً مـن تحجيـر، فإنّه يفيد اختصاصاً مانعاً من المزاحمة، فلايصحّ دفع هذا الاختصاص بالإحياء).

أقول: لأنّ الإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ولأنّه مدبر الناس والبلاد، ومن أولي الأمر الذين يجب إطاعته.

وعن *المبسوط* نفى *الخلاف* فيه بين المسلمين وليس لأحد نقضه. لكن لابـدّ مـن ملاحظة كيفية الاقطاع وحدودها في الامتداد الزماني، حسب دلالة النصّ.

وعلى كل أن ذكر هذا الشرط لغو، فإنّه مجرّد فرض لا واقع له، وكأنّه دخـل فـي فقهنا من فقه أهل السنّة، إذ لم يثبت عندنا اقطاع عن النبي الأكـرم صلى الله عليه وآله والأئمّـة عليهم السلام لأحد، ولو ثبت لكان خارجاً عن محل الابتلاء.

قال: (الخامس ان لايسبق إليه سابق بالتحجير، فإنّ التحجير يفيد أولوية لا ملكـاً

للرقبة، وإن ملك به التصرّف، حتّى لو تهجم عليه من يروم الإحياء كان له منعه، ولو قاهره فأحياه لم يملك).

ما ذكره تام والدليل على إفادة التحجير للأولوية، هو بناء العقلاء الممضى شرعاً.

أقول: هذا التفصيل في شروط الإحياء من زيادة الكلام، واللّازم أن نقول فيها: إنّه يشترط في الإحياء أن لاتكون الأرض متعلّقاً لملك الغير وحقّه وإن كان هذا الحق بإيجاب الشارع الانتفاع بها لصنف خاص كالمشاعر، وهذا المقدار لوضوحه يكفي لبيان شروط الإحياء.

## الحرائم

قال العلّامة في *التذكرة*: لانعلم خلافاً بين علماء الأمصار انّ كل ما يتعلّق بمصالح العامر كالطريق والشرب ومسيل ماء العامر ومطرح قمامته[1] وملقى ترابه وآلاته أو لمصالح القرية كقناتها ومرعى ماشيتها ومحتطبها ومسيل مياهها لايصح لأحد إحياؤها.

فللبلدة حريم كبير وللقرية حريم صغير وللبئر والعين والقناة والطريق والشوارع والدار والحائط حرائم. وقالوا: إنّما يثبت لكل واحد ممّا ذكر حريم إذا ابتكر في الموات. أمّا ما يعمل في الأملاك المعمورة فلا، بلا خلاف. وفي *الجواهر*: ولعلّه لقاعدة تسلّط الناس على أموالهم وغيرها، ولأنّها متعارضة باعتبار عدم أولوية أحدهما على الآخر به، ولذا كان المشاهد في البلدان عدم الحريم لأحدهم... .[2]

أقول: والخلاصة انّ حريم كل شيء مقدار ما يتوقف عليه الانتفاع به ولايجوز لأحد أن يزاحم صاحبه فيه.

ثم لبعض ما مر حريم ثان كالبئر والعين والقناة ونحوها بالنسبة إلى حفر بئر أو عين أو قناة أُخرى، لئلّا تضرّ الثانية بالأُولى وتقلل مائها.

---

١. القمامة: الكناسة.

٢. ج٣٨، ص٤٩.

إذا عرفت هذا فهنا فروع:

(الفرع الأوّل): حريم العامر هل يملكه المحيي أو يتعلق به حقّه فقط؟ فيه اختلاف، اختار الأوّل جماعة منهم صاحب *الجواهر* في بعض كلماته. وذهب الآخرون إلى الثاني.[١]

واستدل للقول الأوّل في *الجواهر* بصحيح أحمد بن عبدالله على الظاهر: سألت الرضاعليه السلام عن الرجل تكون له الضيعة ويكون لها حدود، تبلغ حدودها عشرين ميلاً[٢] وأقل وأكثر يأتيه الرجل فيقول له أعطني من مراعي ضيعتك وأعطيك كذا وكذا درهماً، إذا كانت الضيعة له فلا بأس.[٣]

وفي *الوسائل*: محمد بن عبدالله مكان أحمد بن عبدالله. وفي *التهذيب* ـ كما في معجم *رجال الحديث*: محمد بن أحمد بن عبدالله.

وبرواية إدريس بن زيد عن أبي‌الحسنعليه السلام قال: سألته وقلت: جعلت فداك، إنّ لنا ضياعاً ولها حدود ولنا الدواب وفيها المراعي وللرجل منّا غنم وإبل، ويحتاج إلى تلك المراعي لإبله وغنمه، أيحل له أن يحمي المراعي لحاجته إليها؟ فقال: إذا كانت الأرض أرضه فله أن يحمي ويصير ذلك إلى ما يحتاج إليه. قال: وقلت له: الرجل يبيع المراعي؟ فقال: إذا كانت الأرض أرضه فلا بأس.[٤]

ووصفه بالصحيح في الجواهر كالخبر السابق والحق ان كليهما ضعيف بجهالة ابن‌عبدالله وابن‌إدريس بن زيد فهما ان تمّا دلالة، مؤيّدان لا حجتان.

وأمّا من حيث الدلالة فأوّلهما لايدلّ ان المراعي من الحريم وليست جزء للضيعة، واحتمال كونها منها يسقط الاستدلال به.

وأمّا الثاني فيصحّ الاستدلال بفقرتين منه: الأُولى: قوله: فله أن يحمي ويصير ذلك

---

١. نفس المصدر، ص ٣٥ و ٣٦.

٢. في *مجمع البحرين*: المِيل مسافة مقدّرة بمد البصر أو بأربعة آلاف ذراع، بناءً على أنّ الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع، وكل ثلاثة أميال فرسخ.

٣. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٢٢.

٤. نفس المصدر، ج ١٧، ص ٣٧١ و ٣٧٢.

إلى ما يحتاج إليه. على تردّد ما والثانية: ذيله الدال على صحّة بيعه بناء على أنّه لا بيع إلّا في ملك. لكن الفقرة الأُولى دلالتها غير واضحة، والثاني وإن كان مشهوراً لكن إتمامه بالدليل مشكل أو ممنوع، وقد أشرنا إلى هذا المطلب في بيع المفتوحة عنوة.

واستدل للقول بملكية الحريم ثالثاً بأنّه مكان استحقه المحيي بالإحياء فيملك كالمحيا.

ورابعاً: بأنّ معنى الملك موجود فيه، لدخوله مع المعمور في بيعه، وليس لغيره إحياؤه، ولا التصرّف فيه بغير إذن المحيي، ولأنّ الشفعة تثبت في الدار بالشركة في الطريق المشترك المصرّح في النصوص المزبورة ببيعه معها.[١]

وخامساً: بإمكان دعوى كونه محيا باعتبار انّ إحياء كل شيء بحسب حاله.

وسادساً: يمنع توقّف الملك على الإحياء، بل يكفي فيه التبعية للمحيا، فإنّ عرصة الدار تملك ببناء الدار دونها، وتظهر الثمرة في بيعها منفردة.[٢]

والأظهر المتيقن هو القول الثاني من ثبوت الحق على الحريم دون ملكية، والوجوه المذكورة تلفيقات ضعيفة يطول بنا المقام إذا نشرع في تفصيل ضعف كل واحد. وأمّا ما ذكره صاحب *الجواهر* من الثمرة بين القولين فهو يتم إذا سلمنا بطلان البيع في غير الملك ولم نقل بجواز بيع الحق كما قال سيّدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ وبعض آخر وهو الأظهر.

نعم بينهما ثمرة أُخرىٰ، وهي جواز التصرّفات غير المنافى للعامرة فإنّ المتيقّن على القول بحق الأولوية عدم جواز التصرّفات المانعة من انتفاع صاحب العامرة بحريمها لا مطلقاً، بل يمكن جريان السيرة على التصرّفات الغير المنافية له، وأمّا على القول بملكه فلايجوز مطلق تصرّفات الأجانب فيه إلّا بإذن مالكه. والله العالم بأحكامه وأفعاله وأستغفر الله من كل تقصير ومسامحة في فهم شريعته وله الحمد.

---

١. لاحظ كتاب شفعة *الوسائل*، الباب ٤.

٢. *الجواهر*، ج٣٨، ص ٣٦ و ٣٧.

(الفرع الثاني) هل الحريم بمعناه بمعناه الثاني مخصوص بالموات أو يعم الأمـلاك أيضاً؟ لابد أولاً من نقل الروايات المعتبرة سنداً الواردة في موضوع الحرائم:

١. صحيح حمّاد قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها.[١]

٢. صحيح محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام رجل كانت له قناة فـي قرية فأراد رجل أن يحفر قناة أُخرىٰ إلى قرية له، كم يكون بينهما فـي البعـد حتّـى لايضرّ بالأُخرىٰ في الأرض إذا كانت صـلبة أو رخـوة؟ فوقـع عليه السلام علـى حسـب أن لايضرّ إحداهما في الأُخرى إن شاء الله. قال: وكتبت إليه عليه السلام: رجل كانت لـه رحـى على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء فـي غيـر هذا النهر ويعطل هذه الرحى، أله ذلـك أم لا؟ فوقـع عليه السلام يتّقـي الله ويعمـل فـي ذلـك بالمعروف ولايضر أخاه المؤمن.[٢]

٣. موثق البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا تشاح قوم في طريـق، فقـال بعضـهم سبع أذرع وقال بعضهم أربع أذرع؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: لا، بل خمس أذرع.[٣]

أقول: وعن الشهيد الثاني حول الحديث الأوّل: نسبة البئر إلى العادية، إشارة إلـى إحداث الموات لأنّ ما كان في زمن عاد و ما شابهه فهو موات غالبـاً، وخـص عـاداً بالذكر لأنّها في الزمن الأوّل كان لها آثار في الأرض فنسب إليها كل قديم.

وهل هذا الحد (أربعون ذراعاً) حدّ لحريمها بالنسبة إلى حفر بئر ثانية، أو إلى مـا يحتاج الانتفاع بها إليه، أو بالنسبة إلى كليهما؟ فيه وجـوه وكلمـة (حولهـا) تناسـب الوجه الثاني. وهل يمكن التعدّي عن البئر العادية إلى كل بئر؟ فيه وجهان.

وأمّا الحديث الثاني فمضمونه أصل، فإنّ الراوي كأنّه سلم الكبرى وسـأل الإمـام

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٢٥.

٢. *الكافي*، ج ٥، ص٢٩٣. أقول: حكمه عليه السلام في جواب السؤال الثاني يناسب الحمل على الاسـتحباب أولاً لعـدم الاستفصال بين كون نصب الرحى كان بإذن المالك أم لا، وثانياً لقوله: «ويعمل في ذلك بالمعروف» وثالثاً ذكر أخيه المؤمن.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٥٥.

عن الصغرى ولكن الإمام عليه السلام بين الكبرى واكتفى بها. فيفهم أنّ الملاك في حريم القناة بالنسبة إلى قناة أخرى هو الضرر ولا عبرة بالمساحة، وحيث انّه لا فرق بين القناة والبئر والعين جزماً تجري الكبرى المذكورة فيهما وغيرهما أيضاً.

وأمّا الثالث فهو ناظر إلى فرض التشاح أولاً، لا مطلقاً، وثانياً محمول على طريق خاص في ذاك الزمان، لا على مطلق الطريق في تلك الأزمنة، لأنّ طريق القوافل لابد من أن يكون أوسع وأعرض، ويحتمل أنّه في الطريق المملوك في الزقاق، ونحو ذلك.

إذا تقرّر ذلك فنقول: العمدة أوّل الحديث الثاني فإنّه مطلق يشمل الموات والأملاك بإطلاقه. وللبحث صلة تمر بكم فيما بعد إن شاء الله.

(الفرع الثالث) إنّ القرى في البلاد النامية المتقدّمة فضلاً عن المدائن لاتحتاج غالباً إلى حريم فان كلّ شيء أعد في داخلها، وفي البلاد المتأخّرة تختلف الحرائم باختلاف الحاجات ولا ضابط واحد لها. والأمر بالنسبة إلى المستقبل في تطوّر. فلابدّ من لفت النظر إلى هذا الأمر المهم.

قال: (وحد الطريق لمن ابتكر ما يحتاج إليه في الأرض المباحة خمس أذرع. وقيل: سبع أذرع فالثاني يتباعد هذا المقدار).

أقول: الظاهر نظارة المتن إلى الحديث الثاني في الفرع السابق وإلى بعض الأخبار الضعيفة سنداً فالمراد بكلمة (حدّ الطريق) عرضه. لكن يفهم من ذيل المتن (فالثاني يتباعد...) انّها بمعنى الحريم فالعبارة مغلقة أو مغلوطة لا أدري هي من الماتن رحمه الله أو أخذها من غيره، والعلّامة أخذها من الماتن فذكرها في *القواعد* واعترض عليها في *الجامع المقاصد* (ج٧، ص٢٢ طبعة عام ١٤١٠هـ) بما عرفت، وهذا عجيب من هؤلاء الأعلام، فلاحظ المطوّلات.

وعلى كل العبارة بكلا معنييها مخدوشة لا دليل عليها إمّا عرض الطريق فلا حدّ له، بل ربّما يلزم أن يكون مأة أو مائتين ذراعاً لكثرة السيارات والوسائل النقلية، ولا يدرى ماذا يحدث في القرن الآتي فضلاً عن القرون البعيدة. وقد تقدّمت الإشارة إليه. وأمّا حريم الطريق فهو تابع لمقدار حاجة الطريق.

قال: (وحريم الشرب بمقدار مطرح ترابه والمجاز على حافتيه. ولو كان النهر في ملك الغير فادّعى الحريم قضي له به مع يمينه، لأنّه يدّعى ما يشهد به الظاهر).

أقول: المراد بالشرب (بكسر الشين) هنا النهر والقناة والعين فحريمه بمقدار مطرح ترابه والعبور على جانبيه ان احتيج إليهما أو على جانب واحد وترميم بعض جوانبه إذا انهدم.

وأمّا وجه تقديم قول مدعى حريم النهر على قول المالك فلموافقة قوله مع الظاهر فيكون مالك الأرض مدعياً وهذا منكراً. وتردّد الماتن فيه بقوله (وفيه تردّد) ويظهر من صاحب *الجواهر* الميل إلى تقديم قول مالك الأرض.

والحق انّ مجرّد مطابقة قول أحد المتنازعين لظاهر الحال أو الأصل، لايجعله منكراً تكفيه يمينه وتعريف المدعي بمن يخالف قوله الظاهر أو الأصل غير ثابت شرعاً، فلابد من الرجوع في فهم معنى هاتين الكلمتين ـ المدعى والمنكر ـ إلى العرف الحاكم بأنّ كل من ادعي شيئاً يحتاج إلى الإثبات فهو مدع ومقابله منكر، وعلى هذا فكل من صاحب النهر والأرض انّ ادّعى ما حول النهر بعنوان الحريم أو ملكه فهو مدع وان ادّعاه معاً فيدخل الفرض في باب التداعي،[1] وإن

---

١. قال صاحب *العروة*ﷺ: وإن اتفق الزوج وولي الزوجة على أنّهما عيّنا معيناً وتنازعا فيه انّها فاطمة أو خديجة، فمع عدم البيّنة المرجع التحالف.

قال سيّدنا الأُستاذ الحكيمﷺ: انّ كون المقام من باب التداعي لا من باب المدعى والمنكر، مبني على أنّ المعيار في حصول التداعي والمدعي والمنكر مصبّ الدعوى، فإنّ دعوى الزوج ان العقد كان على فاطمة مثلاً خلاف الأصل، فيكون بذلك مدّعياً، وكذا دعوى الولي ان العقد كان على خديجة مثلاً.

أمّا إذا كان المعيار هو الغرض المقصود من الدعوى، فقد يكون كل واحد منهما مدّعياً، بأن كان لكل واحد منهما غرض يقصد تحصيله، فالزوج يدعي انّها فاطمة بقصد تمكينه من استمتاعه بها، والولي يدّعي أنّها خديجة يطلب الانفاق عليها، فيكون كل واحد منهما مدعياً ومنكراً لما يدّعيه الآخر.

وأمّا إذا كان الغرض لأحدهما دون الآخر، كما إذا كانت فاطمة غائبة لايمكن الاستمتاع بها، فالمدعى يكون هو الولي لا غير، وكذلك إذا كانت خديجة ناشزاً أو غائبة على نحو لاتستحق نفقة فالمدعى يكون هو الزوج لا غير، فالتداعي يتوقف على أن يكون الفرض من الدعوى من كل منهما المطالبة بحق. *المستمسك*، ج ١٤، ص٣٩٧.

أقول: وفي مقامنا لايختلف الحال على المعيارين كما لايخفى، ولا يبعد ترجيح المعيار الأوّل (مصبّ الدعوى) ←

كانت الحصّة المتداعى عليها بيد أحدهما يكون منكراً والآخر والله أعلم.

قال: (وحريم بئر المعطِن[١] أربعون ذراعاً وبئر الناضح[٢] ستّون...) ذراعاً من كل جانب فلايجوز لأحد إحياء المقدار المزبور بحفر بئر أُخرى أو غيره كزرع أو شجر أو نحوهما.ضرورة اشتراك الجميع في الضرر على ذي البئر المزبورة، بلا خلاف معتبر به أجد عندنا في التقدير المزبور، كما في *الجواهر*.

أقول: يدل على الحكم بعض الروايات الضعيفة سنداً المتعارضة بروايات أخرى ضعيفة سنداً.[٣] فلا عبرة بها كما لا عبرة بالفتاوى. فلابد في تحديد الحريم أولاً من تحديد ما يحتاج الانتفاع بهما إليه، وثانياً من تحديد ما يضر بمائهما ان حفرت بئر أُخرىٰ في جنبهما حتّى يتبيّن مقدار الحريم بحكم العرف الحاكم بأولوية مالكهما، كما هو كذلك في جميع الحرائم وثبوت حق الأولوية عليها. وهذا هو ما اختار الشهيد الثاني وتبعه عليه في المفاتيح كما قيل، ولا معدل عنه.

قال: (والعين ألف ذراع في الأرض الرخوة وفي الصلبة خمسمأة ذراع).

وعن *الخلاف* إجماع الفرقة وأخبارهم عليه. والحق أنه لا دليل عليه. فالأقوى ما عرفته في سابقتها.

قال: (وحريم الحائط في المباح مقدار مطرح ترابه وآلاته، وقيل للدار مقدار مطرح ترابها ومصبّ مائها ومسلك الدخول والخروج) ومطرح قمامتها ورمادها وثلجها ان احتاجت، بلا خلاف في حريم الحائط وعلى المشهور في حريم الدار كما قيل ولا بأس به بنظر العرف الحاكم في باب الحرائم.

---

على الثاني (الغرض المقصود من الدعوى) حسب إطلاق الروايات المتضمّنة لهذين اللّفظين وما يشتق من مادة الدعوى والادعاء والإنكار، فلاحظ وتدبّر.

لكن قال سيدنا الحكيم﵀ في محل آخر: انّ ظاهر الأصحاب هنا وفي جميع الموارد أنّ المدار في تشخيص المدعي والمنكر، الفرض المقصود، كما اعترف به *جامع المقاصد والجواهر والمصنف*. (*مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص١٣٧).

١. بكسر الطاء التي يستقى منها لشرب الإبل.

٢. وهي البئر الذي يستقى عليها للزرع وغيره كما قيل.

٣. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٢٥ـ٤٢٧.

وإذا عرفت حدود الحريم بما ذكرناه يسهل عليك الحكم بحد حريم المطار والكراج والمعامل الكبيرة وغيرها ممّا هو موجود في عصرنا وسيحدث بعد زماننا، بل تجري نفس هذا الضابط في كرة القمر وسائر الكرات في النظام الشمسي ان قدر الإنسان يوماً على الاستقرار فيها وليس ببعيد.

بقيت فروع أُخرىٰ تتعلّق بالحرائم:

١. قال: (فرع: لو أحيى أرضاً وغرس في جانبها غرساً تبرز أغصانه إلى المباح أو تسري عروقه إليها لم يكن لغيره إحياؤه ولو حاول الإحياء كان للغارس منعه) ولو قبل سريان العروق وبروز الأغصان فإنّ الاستعداد كاف بلا خلاف موجود بين من تعرّض له كما قيل لأنّه من الحريم التابع للملك الذي في مثله إلى العرف. لكن يمكن الخدش في الأوّل بجواز الإحياء بما لاينافي الأغصان وبعدم جواز صرفها عمّا أحياه، وفي الثاني بأنّه لا مانع من إحيائه بنحو لاتضر بالعروق فتأمّل.

٢. قال في *الجواهر*: وكذلك لو باع البستان واستثنى شجرة، فإنّه يتبع مدى أغصانها في الهواء والمدخل والمخرج وغيرها من الحقوق التي تتبع الإطلاق المزبور. نعم، ظاهر المصنّف وغيره ثبوت الحريم المزبور للغرس. أمّا لو أعدّ الأرض لها وهيأها لذلك أو غرس جملة منها، فهل يكفي ذلك في ثبوت الحريم للغرس الذي بعدُ لم يغرس أو يبقى على أصل الموات؟ وجهان أولهما لايخلو من قوّة، والله العالم.[١]

٣. الأراضي المنسوبة إلى طوائف العرب أو العجم أو غيرهما لمجاورتها لبيوتهم ومساكنهم من دون تملكهم لها بالإحياء ولا بتحقق حقّهم من جهة كونها حرائم لهم، باقية على إباحتها الأصلية، فلايجوز لهم منع غيرهم من الانتفاع بها، ولايجوز أخذ الأُجرة ممّن ينتفع بها وإذا قسّموها فيما بينهم لرفع التشاجر والنزاع تكون القسمة باطلة فيجوز لكل من المتقاسمين التصرّف فيما يختص بالآخر بحسب القسمة، وكذا لغيرهم، والوجه في هذه المسألة واضح.

---

١. ج٣٨، ص٥٣.

٤. قال الماتن﵀: (وكل ذلك انّما يثبت له حريم إذا ابتكر في الموات، وأمّا ما يعمل في الأملاك المعمورة فلا) ولعلّه لا خلاف فيه، فإنّ بناء شيء في محل لايوجب الغاء مالكية الآخر على ملكه لتكون أرضه حريماً لصاحب البناء. وفي فرض تقارن إحياء الشخصين يستند عدم الحريم إلى بطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا كلّه في الحرائم بالمعنى الأوّل، وأمّا بالمعنى الثاني كما في العيون والقنوات فلا فرق بين الأملاك والأموات ولايجوز للثاني حفر عين تضرّ بماء العين الأُولى مثلاً، ولو في ملكه الذي ملكه قبل ملك من ملك العين بحفرها، لحرمة الإضرار بالغير، وقد دلّت صحيحة محمدبن الحسين المتقدّمة عليها كما ذكرناه سابقاً وسيأتي أيضاً ما يمكن استثنائه.

٥. هل يجوز لأهل قرية اذن غيرهم باحياء بعض الحريم أو كلّه بعوض أو بغير عوض؟ فيه وجهان من أنّ الحق لايعدوهم فلهم الإذن، ومن أنّ الحريم، للقرينة، وأهلها أعم من الحاضرين وليس لهم إتلاف حق المعدومين. فلاحظ. ويؤيّد الوجه الأوّل ذيل خبر إدريس بن زيد المتقدّم في أوّل هذا البحث، لكن لايخلو التأييد عن إشكال.

٦. إذا وجد في حريم القرية مثلاً، معدن فهو لمن يستخرجه، سواء كان من أهلها أو من غيرها، نعم لايجوز للأجنبي مزاحمة أهل القرية فيما يتعلق بالحريم. هذا على المختار من تعلق حق الأولوية بالحريم. وأمّا على القول بكونه ملكاً لأهل القرية مثلاً فالمعدن قد يكون ملكاً لأهل القرية إذا كان في باطن قريب، وقد لايكون ملكاً لهم، كما إذا كان في عمق من الأرض، ويأتي توضيحه إن شاء الله في المعادن.

## التحجير

١. قال سيّدنا الأُستاذ الخوئى﵀: ويتحقّق التحجير بكل ما يدل على إرادة الإحياء كوضع الأحجار في أطراف الأرض أو حفر أساس أو حفر بئر من آبار القناة الدارسة

الخربة، فإنّه تحجير بالإضافة إلى بقيّة آبار القنـاة، بـل هـو تحجيـر بالإضـافة إلـى الأراضي الموات التي تسقى بمائها بعد جريانه، فلايجوز لغيره إحياؤها.[١]

أقول: إن أراد أنّ التحجير لايلزم أن يكون شروعاً في الإحياء دائماً، بل هـو أمـر دال وعلامة على إرادة الاحياء، كما ربّما يدلّ عليه المثل بوضع الأحجار في أطـراف الأرض، فلا دليل على كونه بهذا المعنى مفيداً للأولوية عند العـرف بالنسـبة إلـى مـا يريد إحيائه من الأرض،[٢] وإن كان وضع الأحجار يفيد حقّاً علـى موضـعها خاصـة. وبقية ما أفادها تامة لا غبار عليها.

قال الماتن رحمه الله: (والتحجير هو أن ينصب عليها المروز أو يحوطهـا بحـائط) وعـن *القواعد* زيادة: أو يحفر ساقية أو ادارة تراب حول الأرض أو أحجار.

أقول: والأظهر في معنى التحجير أن يعد شروعاً وابتـداء فـي إحيـاء مـا قصـده المحيي على أحد الوجهين المتقدّمين في ص ٩٦ ـ ٩٩ من مختـار سـيّدنا الأُسـتاذ ومختار جماعة. فربّما تعد إحاطة الحائط على أرض بمجرّدها إحياءً تامّاً إذا صـدق عليه مخزناً لأمتعته وأمواله وسياراته ومواشيه، وربّما يشكل صدق التحجير عليها إذا كان المقصود الزراعة ولم يكن حفظها بحاجة إلى حائط أو مروز لقلّة المـارّة وعـدم الداعي إلى سرقتها ونهبها عادة. نعم لا شك في كون الإحاطة شروعاً في بنـاء الـدار ومفيداً لحق الأولوية على الأرض المقصود بنائها داراً أو فندقاً أو معملاً أو نحو ذلك، بل ربّما لايكون المروز شروعاً في الزرع وربّما كان حفر أساس شروعاً لإحياء الدار أو معمورة ذات طبقات، بل ربّما يكون مجـرّد إجـراء المـاء علـى الأرض لسـهولة حفرها في بعض البلاد غير النامية تحجيراً.

فالأحسن ترك الأمثلة المتغيّرة بتغير العرف واختلاف الآلات وغير ذلك والاقتصـار على حصر التحجير ـ المفيد للأولوية عند العرف ـ بأن يكون شروعاً في الاحياء.

٢. هل المدار في تحقّق الإحياء على قصد الفاعل أو صدق العنوان العـامر؟ فـإذا

---

١. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢١٥.

٢. والتحجير المفيد للأولوية هو الشروع في الاحياء.

أحاط بقصد الدار، ثم انصرف عنها لعلّة من العلل، فهل هو تحجير للدار يفيد الأولوية حتّى تبطل بعد انصرافه عن الإحياء أو هو إحياء تام فإنّه مخزن ومحفظ للسيارات أو الأمتعة التجارية أو حظيرة للحيوانات ونحو ذلك:

أمّا مع الانتفاع بها بالفعل كما إذا جعل فيها أشياء للحفظ، فالظاهر عدم الإشكال في تحقق الإحياء المترتّب عليه الملكية، ومع عدمه فلايبعد أن يقال أيضاً بالوجه الثاني لأنّ القصد لا عبرة به في أمثال المقام فإذا صدق على ما بناه عنوان عامر شمله قولهﷺ: من أحيى مواتاً فهو له. فلاحظ وتدبّر والله أعلم.

٣. قال: (فإنّ التحجير يفيد أولوية لا ملكاً للرقبة، وإن ملك به التصرّف، حتّى لو تهجم عليه من يروم الإحياء كان له منعه، ولو قاهره فأحياه لم يملك).

أقول: أمّا أنّه لايفيد الملك، فلأنّ ظاهر الروايات المتقدّمة توقف الملكية على الإحياء المحقّق التام وهو لايشمل التحجير والشروع في الإحياء. وأمّا انّه يفيد الأولوية فلبناء العقلاء على ذلك فإنّهم يرون من يشرع في الإحياء أحقّ من غيره فيه ولايجوّزون مزاحمته فضلاً عن منعه وطرده، وهذا البناء لم يردع عنه الشرع، بل لايبعد استفادة ذلك من مجموع النصوص الواردة في الإحياء. وأمّا عدم ملكية القاهر بإحيائه، فإنّ المفيد للملكية ليس مطلق الإحياء بل إحياء الموات أو الخربة أي ما لا حقّ لأحد عليها وليس الإحياء مبطلاً لحق مستحق وملك مالك، وهذا ظاهر لايحتاج إلى إطالة البحث فيه. وعلى كل إذا لم يعد التحجير شروعاً في الإحياء لايفيد حق الأولوية بالنسبة إلى الأرض المقصودة بالإحياء على الأظهر.

٤. قال: (ولو اقتصر في التحجير وأهمل العمارة أجبره الإمام على أحد الأمرين، إمّا الإحياء وإمّا التخلية بينها وبين غيره، ولو امتنع أخرجها السلطان من يده لئلّا يعطلها).

أقول: قال المحقّق الثانيرحمه الله: هذا إذا بقيت آثار التحجير، فإن زالت آثاره بطلت الأولوية وعادت الأرض مواتاً.[1]

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٢٩.

أقول: ربّما بقيت الآثار سنين عديدة وفي بقاء حق الأولوية إلى هـذا الحـدّ منـع. لكن كلام المحقّق الثاني غير ناظر إلى هذا فلا إشكال عليه.

وقال سيّدنا الأُستاذ الخوئي﵀ بعد اختيار ما في المتن على نحو الاحتيـاط: نعـم، إذا أبدى عذراً مقبولاً يمهل بمقدار زوال عذره، فإذا اشتغل بعده بالتعمير ونحوه، فهـو وإلّا بطل حقّه وجاز لغيره إحياؤه. وإذا لم يكن الحاكم موجوداً فالظاهر سقوط حـق المحجر إذا أهمل بمقدار يعدّ عرفاً تعطيلاً لها.[١]

وقال صاحب *الجواهر* بعد ذكر المتن المذكور: بلا خلاف أجده بين من تعرّض لـه معللين له بقبح تعطيل العمارة التي هي منفعة الإسلام. وقال أيضاً: نعم، إن ذكر عـذراً في التاخير كإصلاح آلاته أمهله الإمام بمقدار ما يزول معه العذر... .[٢]

أقول: إذا فرضنا أنّ التحجير بعنوان كونه شروعاً في الإحياء يفيد الأولوية فيصـح أن يقال إنّه إذا أهمل العمارة واقتصر على التحجير بحيـث لـم يصـدق عليـه إحيـاء لهدف جديد قصده، يبطل حقّه، لانتفاء الموضوع بـلا تـدخل مـن الحـاكم الشـرعي واجباره على أحد الأمرين وبلا فرق بين كون إهماله عن عمد أو لعذر.

نعم، لا دليل على تحديد الموالاة والاستمرار في الإحياء من حيث الزمـان، فهـو موكول إلى نظر العرف. وأمّا لو منعه ظالم مدّة فوّتت صدق الإحياء عليـه ففـي بقـاء حقّه وجهان وكذا إذا انمحت آثار التحجير لا للفصل والتأخير في العمـل، بـل لقـاهر كالعاصف وفيضان الماء والخسف ونحوها. وقاعدة العدل ـ الآتية ـ تؤيّد أو تـرجّح الوجه الأوّل، نعم إذا طال منع الظالم جاز لثالث إحياؤه، والله العالم.

٥. إذا لم يتمكّن المحجر من الإحياء من أوّل الأمر، لايفيد تحجيـره أولويـة لـه، وكذا إن اعتقد قدرته عليه ثم بان له خلافه، كما عرفـت وجهـه فـي الفـرع السـابق وغيره. وكذا لو حجر زائداً على ما يقدر على إحيائه، فلا أثر لتحجيـره بالنسـبة إلـى الزائد، ولايصحّ له نقلها بناقل شرعي.

---

١. لاحظ *منهاج الصالحين*، ج٢، ص٢١٦.
٢. *الجواهر*، ج٣٨، ص٥٩.

٦. يصحّ التحجير بالنيابة والإيجار، ولايشترط المباشرة فيه، وفي صحّته بالتبرّع إشكال وقد مر التفصيل في باب الإحياء ولا فرق بين البابين من هذه الجهة فإنّ التحجير جزء من الإحياء.

٧. إذا حجر ثم ترك الإحياء يبقى حقّه بالنسبة إلى الأرض التي عليها آثاره وإنّما قلنا ببطلان حقّه بالنسبة إلى الأرض التي أراد إحيائها. بل ربّما يملكه كما إذا حفر بئراً لإحياء قناة أو أرض للزراعة مثلاً فإن انصرافه عن الزراعة لايبطل ملكه للبئر فإنّه إحياها على الأرجح.

٨. في رواية يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: قال إنّ الأرض لله تعالى جعلها وقفاً (رزقاً) على عباده فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علّة أخذت (أخرجت) من يده ودفعت إلى غيره، ومن ترك مطالبة حق له عشر سنين فلا حق له.[١] وجعلها في *الجواهر* مناسبة للمقام (أي متن *الشرائع* المتقدّم في الفرع الرابع هنا) وإن كانت غير منطبقة على تمام المقصود، ومقتضاها الانتزاع من يد المحجر من دون دفع شيء له عن حق تحجيره الذي لا ريب في جواز نقله بالصلح ونحوه، اللهمّ إلّا أن يكون إجماع على ما ذكروه.[٢]

أقول: الرواية ضعيفة سنداً غير سليمة متناً، وحق المحجر يزول بإهمال الإحياء بحكم العرف كما سبق دون مضي ثلاث سنين، والله العالم.

## تتمّة

العناوين المتلعّقة بالأرضي ستة: التحجير، الإحياء، الإهمال والإماتة والتخريب، الإقطاع، الحمى، والاستيلاء والسيطرة والحيازة. والأوّل يفيد الأولوية والثاني الملكية والثالث الغاء الملكية والأولوية، والثلاثة الأخيرة لا أثر لها أبداً، وأمّا إقطاع النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام فهو مشروع لكنّه لم يثبت وقوعه. وأمّا حيازة المباحات المنقولة فهي تفيد ملكيتها.

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٣٤.

٢. *الجواهر*، ج٣٨، ص ٦٠.

## كلام حول نقل الحق

قال سيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ رفع مقامه ـ في *منهاجه*: لا بأس بنقل ما تعلّق حق التحجير به بما هو كذلك ببيع أو غيره، فما هو غير قابل للنقل هو نفس الحـق، حيـث انّه حكم شرعي غير قابل للانتفال. وأمّا متعلقه فلا مانع من نقله.

أقول: الملك والحق كلاهما اعتبار شرعي فلا يفرق الحال فيهما، والمهم أنّـه هـل يشترط الملك في صحّة البيع أم لا؟ فأن قيل إنّه لا بيع إلّا في ملك، لايصحّ بيع حـق الأولوية وإلّا فلا مانع منه.

ويمكن أن يستدل على الثاني بالروايات الدالة على صحّة بيع الأراضي المفتوحـة عنوة واشترائها، بعدما استظهرنا منها أنّ المراد منها بيع حق الأولوية فيها. علـى أنّنـي لم أجد دليلاً يدل على القول المذكور واعتبار كون المبيع مملوكاً.

ثم لايبعد أن يقال بصحّة المعاوضة عليه وإن قيل باشتراط الملك في صحّة البيـع وذلك استناداً إلى قوله تعالى: «**إِلاَّ أَن تَكُـونَ تِجَـارَةً عَـن تَـرَاضٍ**». وقولـه تعـالى: «**أَوْفُـواْ بِالْعُقُودِ**» ودعوى انصراف العقود إلى العقود المعمولة الرائجة في الكتب الفقهية ممّـا لا دليل عليه، لأنّ المطلقات كما لايصح تقييدها بالأفراد النـادرة، كـذا لايصـحّ دعـوى انصرافها عنها. وكذا إذا فرضنا انّه لا هبة إلّا في ملك جاز الاعـراض عـن المحجـر بعوض أو بغير عوض حتّى يحييه آخر.

## إحياء الأراضي الموقوفة الخربة أو الميتة

الأراضي الموقوفة التي طرأ عليها الموتان والخراب على أقسام:

١. ما لايعلم كيفية وقفها أصلاً وانّها وقف خاص أو عام أو انها وقف على الجهات أو على أقوام.

٢. ما علم انّها وقف على أقوام ولم يبق منهم أثر أو على طائفة لـم يعـرف مـنهم سوى الاسم خاصة.

٣. ما علم انّها وقف علىٰ جهة من الجهات ولكن تلك الجهة غير معلومة انّها مسجد أو مدرسة أو مشهد أو مقبرة أو غير ذلك.

٤. ما علم انّها وقف على أشخاص ولكنهم غير معلومين بأشخاصهم وأعيانهم كما إذا علم ان مالكها وقفها على ذريته مع العلم بوجودهم فعلاً.

٥. ما علم انّها وقف على جهة معيّنة أو أشخاص معلومين بأعيانهم.

٦. ما علم إجمالاً بأنّ مالكها قد وقفها ولكن لايدرى أنّه وقفها على جهة كمدرسته المعيّنة أو انّه أوقفها على ذريّته المعلومين بأعيانهم ولم يكن طريق شرعي لاثبات وقفها على أحد الأمرين.

وقبل بيان أحكام هذه الأقسام ونظائرها نذكر مطلبين:

(المطلب الأوّل) ما استظهره صاحب *الجواهر*ﷺ من تحقق بطلان الوقف فيما لو خرب على وجه تنحصر منفعته المعتدّ بها منه في إتلافه كالحصير والجذع ونحوهما مما لا منفعة معتدّ بها فيه إلّا بإحراقه مثلاً، وكالحيوان بعد ذبحه مثلاً، و غير ذلك.

قال: وجه البطلان حينئذٍ فقدان شرط الصحّة في الابتداء المراعى في الاستدامة بحسب الظاهر، وهو كون العين ينتفع بها مع بقائها، كما انّه قد يقال بالبطلان أيضاً في انعدام الوقف فيما لو وقف بستاناً مثلاً ملاحظاً في عنوان وقفه البستانية، فخربت حتّى خرجت عن قابلية ذلك، فإنّه وإن لم تبطل منفعتها أصلاً لإمكان الانتفاع بها داراً مثلاً، لكن ليس من عنوان الوقف واحتمال بقاء نفس العرصة على الوقف باعتبار أنّها جزء الموقوف وهي باقية، وخراب غيرها وإن اقتضى بطلانه فيها، يدفعه أنّ العرصة كانت جزء من الموقوف من حيث كونه بستاناً لا مطلقاً، فهي حينئذٍ جزء عنوان الموقوف الذي قد فرض فواته، ولو فرض إرادة وقفها لتكون بستاناً أو غيرها لم يكن إشكال في بقاء وقفها لعدم ذهاب عنوان الوقف، لكنّه خلاف الفرض وكذا لو وقف نخلة للانتفاع بثمرتها فانكسرت، فإنّه وإن أمكن الانتفاع بالجذع بتسقيف ونحوه، لكنّه ليس من عنوان الوقف.[1]

---

١. *الجواهر*، ج٢٢، ص٣٥٨ـ٣٥٩ ولاحظ نظر الشيخ الأنصاري؛ وغيره حول هذين القولين في آخر هذا الكتاب ص ٣٥٥.

(المطلب الثاني) كل مال إذا جهل مالكه فهو مجهول المالك وله حكمه، وكل مـال مات عنه مالكه ولا وارث له فهو للإمام عليه السلام. ويستثنى من هاتين الكلّيتـين الأراضـي الميتة، فإنّها لمن أحياها وهي من المباحات الأصلية وإن كان لها مالك بالاشـتراء أو الميراث أو الإحياء أو بغير ذلك على أرجح الأقوال، وكـذا الأراضـي الخربـة فإنّهـا للإمام عليه السلام وقد أذن بإحيائها وانّها لمن أحياها. نعم الأراضي العامرة المجهول مالكهـا مادامت عامرة فهي محكومة بحكم مجهول المالك، وتنتقل للإمام ممـن لا وارث لـه. كل ذلك يعلم ممّا سبق.

إذا تقرّر ذلك فنرجع إلى بيان حكم الأقسام:

ذكر سيّدنا الأُستاذ الخوئي رحمه الله في القسم الأوّل والثاني: الظاهر أنّه لا إشـكال فـي جواز إحيائهما لكل أحد ويملكهما المحيي، فحالهما من هـذه الناحيـة حـال سـائر الأراضي الموات.[1]

ولعلّه لوقفها على أقوام بادوا، أو على جهات راجعة إلى تلك الأقوام الذين انقضوا ولم يبقوا. والوجه الثاني أظهر وأوضح حكماً. وعلى كل حكمه مطابق للقاعـدة كمـا عرفت من المطلب الثاني الآنف الذكر.

وأمّا القسم الثالث فقال الأُستاذ: فالمشـهور جـواز إحيائـه، ولكنّـه لايخلـو مـن إشكال، فالأحوط لمن يقوم بإحيائـه وعمارتـه بـزرع أو نحـوه أن يراجـع الحـاكم الشرعي أو وكيله ويدفع أجرة مثله إليه أو يصرفها في وجوه البرّ. وله أن يشتريه منـه أو يستأجره بأجرة معيّنة، وكذلك الحال في القسم الرابع.

أقول: أمّا القسم الرابع فهو ملحـق بالقسـمين الأوّلـين، فكـل مـن أحيـا الأرض المذكورة فهي له، حتّى إذا كان الورثة حاضرين لكن أهملوا عمارة الأرض وقد تقدّم وجهه.

وأمّا القسم الثالث فإن علم انّ الجهة المذكورة على تردّد في مصـداقها مـن كونـه مسجداً أو مدرسة أو غيرها راجعة إلى قوم انقرضوا، أو احتمل ذلك فهو أيضاً يلحـق

---

١. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص٢٠٩ وليعلم ان الموات من المباحات الأصلية، والخربة من الأنفال كما تقدّم.

بما سبق من جواز إحيائه لكل أحد، وإن علم انّها عامة لجميع المسلمين فإن قلنا بتعذر عنوان الوقف مطلقاً أو في بعض الصور فحالها حال سوابقها أيضاً، وان لم نقل به فلايجوز إحياء الأرض المذكورة للغير على الاحتياط اللّازم، إذ لايبعد انصراف ما دل على جواز إحياء الموات أو الخربة وتملكها عن هذه الصورة.

وأمّا القسم الخامس فقد أفادﷺ أنّه يجب على من أحياه وعمّره أُجرة مثله ويصرفها في الجهة المعيّنة إذا كان الوقف عليها ويدفعها إلى الموقوف عليهم المعينين إذا كان الوقف عليهم ويجب أن يكون التصرّف بإجازة المتولّي أو الموقوف عليهم.

أقول: إذا كان الوقف على الأشخاص فحال المقام حال القسم الرابع على الأرجح في الوقف المنقطع، وإذا كان على الجهة فحاله حال القسم الثالث. وفي فرض الشك بين الجهة والموقوف عليهم لايجوز للغير إحيائها على الأحوط لزوماً.

وممّا ذكرنا في القسم الخامس يعلم حكم القسم السادس أيضاً وإن قال السيّد الأُستاذ المتقدّم بوجوب أُجرة مثله على المحيي ووجوب صرفها في الجهة المعيّنة بإجازة من الذرية، كما انّه يجب عليه أن يستأذن في تصرّفه فيه منهم ومن المتولّي لتلك الجهة إن كان، وإلّا فمن الحاكم الشرعي أو وكيله، وإذا لم يجز الذرّية الصرف في تلك الجهة فينتهي الأمر إلى القرعة في تعيين الموقوف عليه.

أقول: عرفت أنّ حق الموقوف عليهم يسقط بترك الإحياء وإماتة الأرض، فلا مانع من قبلهم في الوقف المنقطع، فلاينتهى الأمر إلى القرعة، ومع فرض تسليمها وإصابتها بأسمائهم دون الجهة، جاز لغيرهم إحياء الأرض الميتة لما مر. نعم يشكل في الوقف المؤبد، فلايجوز للغير إحيائها، ولو على الاحتياط اللازم.

ثم وقفت بعد ذلك على كلام الإمام الخميني﵀ وإليك عباراته: ولو كانت الأرض موقوفة وطرأ عليها الموتان والخراب، فإن كانت من الموقوفات القديمة الدارسة التي لم يعلم كيفية وقفها وانّها خاص أو عام أو وقف على الجهات ولم يعلم من الاستفاضة والشهرة غير كونها وقفاً على أقوام ماضين لم يبق منهم اسم ولا رسم أو قبيلة لم يعرف منهم إلّا الاسم، فالظاهر أنّها من الأنفال فيجوز إحياؤها، كما إذا كان الموات

المسبوق بالملك على هذا الحال، وإن علم انّها وقف على الجهات ولـم تتعـيّن، بـأن علم انّها وقف إمّا على مسجد أو مشهد أو مقبرة أو مدرسـة أو غيرهـا ولـم يعلمهـا بعينها أو علم انّها وقف على أشخاص لم يعرفهم بأشخاصهم وأعيانهم، كما إذا علم انّ مالكها قد وقفها على ذرّيته ولم يعلم من الواقف ومن الذرّية، فالظاهر أنّ ذلك بحكـم الموات المجهول المالك الذي نسب إلى المشهور القول بأنّه من الأنفال، وقد مرّ ما فيه من الإشكال، بل القول به هنا أشكل، والأحـوط الاسـتئذان مـن الحـاكم لمـن أراد إحياءها وتعميرها والانتفاع بها بزرع أو غيره، وان يصرف أجرة مثلها في الأول فـي وجو البر، وفي الثاني على الفقراء، بل الأحوط خصوصـاً فـي الأوّل مراجعـة حـاكم الشرع.

وأمّا لو طرأ الموتان على الوقف الذي علم مصرفه أو الموقوف علـيهم، فلاينبغـي الإشكال في أنّه لو أحياه أحد وعمّره وجب عليه صرف منفعته في مصـرف المعلـوم في الأوّل ودفعها وإيصالها إلى الموقوف عليهم المعلومين في الثاني، وإن كان المتولّي أو الموقوف عليهم تاركين إصلاحه وتعميره ومرمته إلى أن آل إلـى الخـراب، لكـن ليس لأحد الإحياء والتصرّف فيه مع وجود المتولي المعلم إلّا بإذنه أو الاستئذان من الحاكم مع عدمه في الأوّل، ومن المتولّي أو الموقوف عليهم إن كان خاصّاً أو الحـاكم إن كان عامّاً في الثاني.[1]

## تزاحم الضرر والسلطنة

إذا استلزم تصرف المالك في ملكه ضرر لجاره، فهل هو جائز مطلقاً أو غير جائز مطلقاً أو فيه تفصيل؟ وحيث انّ هذا البحث كثير الابتلاء فلابد من طرحه ولـو علـى نحو الاختصار.

قيل: أوّل من أثار هذا البحث الفقيه السبزواري رحمه الله في *كفايته*، فإنّـه بعـدما نقـل عـن الأصحاب جواز تصرّفات المالك في ملكه مطلقاً، قال: المعروف من مذهب الأصـحاب

---

١. *تحرير الوسيلة*، ج ٢، ص ١٩٧ و ١٩٨.

انّ ما ذكر في الحريم للبئر والعين والحائط والدار مخصوص بما إذا كان الإحياء في الموات، فيختص الحريم بالموات، وأمّا الأملاك فلايعتبر الحريم فيها، لأنّ الأملاك متعارضة، وكل واحد من الملاك مسلّط على ماله، له التصرّف فيه كيف شاء، قالوا: فله أن يحفر بئراً في ملكه وإن كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الأولى وان ذلك مكروه.

قالوا: حتّى لو حفر في ملكه بالوعة وفسد بئر الجار لم يمنع عنه ولا ضمان عليه، ومثله مالو أعد داره المحفوف بالمساكن حمّاماً أو خاناً أو طاحونة أو حانوت حداد أو قصار، لأنّ له التصرّف في ملكه كيف يشاء.[١]

قال: ويشكل هذا الحكم في صورة تضرّر الجار تضرّراً فاحشاً نظراً إلى ما تضمنته الأخبار المذكورة من نفي الضرر والإضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصّة والعامّة.[٢]

أقول: فأساس اختلاف الفقهاء في المقام هو القاعدتان المتعارضتان على نحو العموم من وجه:

الأُولىٰ: قاعدة تسلّط الناس على أموالهم.

الثانية: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وحرمة الإضرار بالغير.

فعن الأُولى يقول السيّد جوادﷺ مؤلف *مفتاح الكرامة* في حق الحديث المنسوب إلى النبيّ الأكرمﷺ: الناس مسلّطون على أموالهم: بأنّه (المعمول عليه بين المسلمين) بل هو متواتر وأخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم مكافئتها لهذه الأدلّة تحمل على ما إذا كان له غرض له إلّا الإضرار.[٣]

أقول: لايوجد الحديث في كتبنا الحديثية ولا أتذكّر ذكره في الصحاح الستة مع انّي طالعتها مكرّراً، وإنّما نقله العلّامة المجلسي في الجزء الثاني (ص٢٧٢) من *بحاره*

---

١. تأثير الزمان والمكان في استنباط الفقهاء أمر قهري لايقبل النقاش، وهذا الفتوى يكشف عن الجو الحاكم آنذاك الوقت من قداسة الملكية الفردية قداسة لاتقبل التحديد ومن عدم المبالاة الكثيرة بسلامة الناس جسماً ونفساً والغفلة عن إضرار كثير من المضرّات حسب محدودية الطب القديم، لكن اليوم عكس الأمر.

٢. *الكفاية*، ص٢٤١ بنقل بعض السادة.

٣. *مفتاح الكرامة*، ج٧، ص٢٢ على نقل بعض السادة.

عن كتاب *عوالي اللآلي* فهو حديث مرسل غير وارد من طريقنا، وإن ذكره الشيخ في محكي *خلافه* (ج٣، ص ١٧٦ ـ ١٧٧)، فادّعاء تواتره من مثل هـذا السـيّد الجليـل المتتبع بعيد، بل عجيب وغريب، وايراده على قاعدة لا ضرر و حرمة الإضرار بـالغير عجيب آخر، وحملها على ما ذكره اشتباه ثالث، كما انّ دعوى تواتر حديث لا ضـرر كما صدرت عن بعض آخر أيضاً ممنوعة.

نعم لا شك أنّ بناء العرف العام وسيرة العقلاء على ان كل إنسان مسلّط على نفسه وماله ولايجب عليه استشارة غيره واستمارته، وانّه غير محجور ولا مجبـور، لـه مـا أراد ولايجوز تسخيره ومزاحمته، إلّا إذا دلّ دليل شرعي أو قانوني على منعه.

وحيث انّ هذا البناء لم يردع من جانب الشرع في غير تكاليفه فهـو ممّـا أمضـاه، فنحن نعتمد على هذه القاعدة ونعتبرها.

ولكن من الظاهر أنّ العقلاء كما بنوا نظرياً وعملياً عليه، كذلك بنوا علـى تحديـد تصرّفات الناس بما لايضرّ بالآخرين في الجملة، بل هذا من الفـوارق بـين المجتمـع الإنساني والمجتمع الحيواني.

وعن الثانية يقول صاحب *الجواهر*ﷺ بل قد سمعت ما في *جامع المقاصد* ممّا هـو ظاهر في عدم كون المسألة إجماعية بحيث يكون التفصيل مخالفاً للإجماع، على أنّ المنساق من العامين المزبورين تحكيم قاعدة الضرر، كما في جميع نظـائره وإن كـان بينهما تعارض العموم من وجه.[١]

أقول: ومنه يسقط ما يقال من انّ بين الحديثين ـ حديث لا ضرر وحديث تسـلّط الناس ـ تعارض العموم من وجه، والترجيح للثاني بعمـل الأصـحاب، ولاسـيما إذا استلزم منع المالك عن التصرف ضرراً عليه أشد من ضرر الجـار أو مسـاوياً أو أقـلّ بحيث لم يتفاحش ضرره معه.

---

١. *الجواهر*، ج٣٨، ص٥١. ما أفاده متين كما بين في أصول الفقه ومن هذه العبارة وغيرها يظهر التفات صـاحب *الجواهر*ﷺ إلى قاعدة الحكومة كما عبّر عنها في غير مورد من *جواهره* فما قيل من انها من مبـدَعات الشـيخ الأنصاريﷺ كأنّه غفلة عن كلام صاحب *الجواهر*.

فإنّ حديث الضرر يقدّم عليه وإن كان بينهما عموماً من وجه، تقدّم العام على المطلق، فإنّ الضرار في (لا ضرار) نكرة وقعت في سياق النفي وهو يفيد العموم وأمّا تقديمه على العمومات فهو إمّا لأجل الحكومة أو لغيرها على اختلاف بين الأصوليين فقد ذهب الشيخ الأنصاري والسيّد الأُستاذ الخوئي (طاب ثراهما) إلى الأوّل وصاحب *الكفاية* وسيّدنا الأُستاذ الحكيم (طاب ثراهما) إلى الثاني، وتفصيله في محلّه.

فإلى هنا ثبت أنّ تصرّفات المالك في ملكه محدودة بعدم الإضرار بالغير لحرمة الإضرار مطلقاً سواء كان جاراً أو غير جار، كان الإضرار ناشئاً من التصرّف في ملكه أو لا.

ويدلّ عليه مضافاً إلى الآياتِ القرآنية التي ذكرناها في أواخر الجزء الأول من كتابنا *حدود الشريعة* (ص ٤٠٤) أحاديث منها صحيح محمد بن الحسن المتقدّم في ص١١٢.

ومنها موثقة زرارة التي في سندها محمد بن خالد البرقي الذي نقبل رواياته من باب الاحتياط اللازم، عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمرّ به إلى نخلته ولايستأذن فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى‌سمرة فلما تأبى، جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبّره بقول الأنصاري وماشكا وقال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلمّا أبى‌ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار.[1]

ورواه الصدوق في الفقيه بسنده المعتبر عن عبدالله بن بكير وسنده أقوى من سند *الكافي*، إذ ليس فيه البرقي المذكور.

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص٢٩٢.

## تزاحم الضررين

وأمّا إذا تضرّر المالك بترك التصرّف وتضـرّر غيـره ـ كالجـار مـثلاً ـ بتصـرّفه، فمقتضى قوله ﷺ: لا ضرر. جواز التصرّف لأنّ تركه ضررٌ على المالـك ولـم يشـرع الحكم الضرري. ومقتضى قوله ﷺ لا ضرار ـ وسائر ما نهي عن الإضـرار بـالغير ـ حرمة التصرّف لأنّه إضرار بالغير، فلايمكن العمل بالحديث لتعارض صدره مع ذيلـه كما أفاده سيّدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ.[١]

ويقول الشيخ الأنصاري ﷺ: الأوفق بالقواعد تقدّم المالك، لأنّ حجـر المالـك مـن التصرّف في ماله ضرر يعارض بذلك ضرر الغير، فيرجع إلى عمـوم قاعـدة السـلطنة ونفي الحرج.[٢]

وزاد السيد الأُستاذ أن حديث لا ضرر، لايشمل المقـام صـدراً ولا ذيـلاً، لكونـه وارداً مورد الامتنان على الأُمّة، فلايشمل مورداً يكون شموله له منافياً للامتنان، ومن المعلوم أنّ حرمة التصرّف في الملك بما يضرّ بالجار مخالفة للامتنـان علـى المالـك، والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار.

ثمّ قال: وبما ذكرنا، يظهر أنّه لايمكن التمسّك بحديث لا ضرر فيما إذا كـان تـرك التصرّف موجباً لفوات المنفعة وإن لم يكن ضرراً عليه، لأنّ منع المالك عـن الانتفـاع بملكه أيضاً مخالف للامتنان، فلابد من الرجوع إلى غير هذا الحديث وإلّا فيرجع إلى أصالة البراءة.

وقال أيضاً: وبما ذكرنا ظهر الحكم فيما إذا كان التصرّف فـي مـال الغيـر موجبـاً للضرر على الغير وتركه موجباً للضرر على المتصرّف فيجري فيه الكلام السابق مـن

---

١. *مصباح الأُصول*، ج ٢، ص ٥٦٦. وقال فـي *منهـاج الصـالحين*، ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٤: والاحتيـاط فـي تـرك التصرّف لايترك. كما أنّ الأحوط ـ إن لم يكن أقوىٰ ـ ضمانه للضرر الوارد على جاره إذا كان مسـتنداً إليـه عرفاً.

٢. لاحظ ما أجاب السيّد السيستاني ـ طال عمره ـ عن قاعدة نفي الحرج في المقام في كتابـه *قاعـدة لا ضـرر ولا ضرار*، ص ٣٣٥.

عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدلّة حرمة التصرّف في مال الغير كقوله ﷺ: لايحل مال امرىء إلّا بطيب نفسه. وغيره.[١]

وأورد السيّد السيستاني ـ طال عمره ـ على ما أفاد أُستاذه السيّد الخوئي ﷺ بوجوه قابلة للنقاش، وحيث ان نقلها ونقدها يوجبان التطويل أعرضنا عنهما.[٢]

بقي الكلام فيما لايصح التمسّك بحديث لا ضرر ولا ضرار، أمّا لأجل عدم شموله للضررين، لأجل وروده مورد الامتنان، أو لأجل تعارض صدره مع ذيله كما عرفت، فهل المرجع بعد ذلك هو قاعدة السلطنة كما عن الشيخ الأنصاري ﷺ أو حرمة التصرّف في مال الغير، كما عن السيّد الأُستاذ ﷺ؟

الأظهر عندي التفصيل، وبه يمكن التوفيق والتصالح بين العلمين المذكورين. وحاصله: صحّة نظر الشيخ ﷺ فيما إذا لم يستلزم تصرّف المالك في ماله تصرفاً في مال الجار مثلاً كما إذا جعل داره حمّاماً أو آجرها لحدّاد مثلاً، نفي مثله لا مسرح للتصرّف في مال الناس ليكون محرّماً.

وصحّة نظر السيّد الأُستاذ ﷺ في فرض استلزامه ذلك، كما إذا حفر قناة قلّلت ماء قناة الجار وجذبته إلى نفسها. ففي مثله لا مجال للرجوع إلى قاعدة السلطنة فإنّ الماء المنجذب إلى الثانية ملك لمالك الأُولى ولايجوز التصرّف فيه لمالك الثانية. إلّا إذا جرت السيرة على جواز التصرّف فيه، كما إذا قلنا بها في الآبار المحفورة في البيوت المتلاصقة في القرى والمدن فلاحظ. والله ولي التوفيق.

واعلم انّ هنا أمين نافعين لابدّ من التوجّه إليهما:

(الأوّل) انّ المرجّحات في باب ترجيح أحد الضررين على الآخر أُمور:

أوّلها: التقدّم الزماني كما يظهر من صحيح محمد بن الحسين،[٣] والأظهر عدم كونه

---

١. *مصباح الأُصول*، ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

٢. لاحظ كتابه *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، ص ٣٣٢ إلى آخر الكتاب.

٣. تقدّم في ص ٩٤ من هذا الكتاب.

مرجحاً، فإنّ قوله ﷺ على حسب ان لايضر أحدهما في الأُخرى، لايدل على ذلك، فإذا اقتضت القناة الأُولى في حفظ كمية مائها، حفر القناة الثانية في مكان يضر بالثانية لايجب العمل بهذا الاقتضاء حسب دلالة الحديث، بل لابد من الجمع بين رفع الضررين بينهما حتى المقدور ولو بالتقسيط عليهما، وهذا هو المستفاد من الحديث بعد الدقة، قال به قائل أم لا.

ثانيها: أكثرية الحرمة في أحدهما، سواء كانا في حق فرد واحد أو في حق اثنين، فلابدّ من ترك الأعظم حرمة وارتكاب ما هو أخف حرمة عند التزاحم،[1] وهذا أصل في باب التزاحم.

لايقال: على هذا يجب ترجيح ضرر الغير على ضرر المتصرف غالباً، لأنّ إضرار الجار حرام دائماً.

فإنّه يقال تقدّم أنّه في فرض التزاحم لايبقى ما يدل على حرمة الإضرار. فتدبّر فيه، أو نفرض الكلام في ما كان ارتكاب الضرر على المتصرّف محرماً أيضاً.

ثالثها: أكثرية الضرر في أحد الطرفين فيرتكب أخف الضرر، لبناء العقلاء عليه ولقاعدة العدل الآتية. وإذا تزاحم التقدم الزماني - إن سلّمناه - مع الأخيرين، يقدمان عليه، تقدم الأهم على المهم ولعلّه ظاهر لا إشكال فيه.

## الكلام حول أقسام المَثَل المعروف

إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر ولم يمكن التخليص إلّا بكسر القدر أو ذبح الدابة: فهو إمّا بفعل أحد المالكين وإمّا بفعل شخص ثالث وإمّا بعامل قهري كالريح والزلزلة ونحوهما.

يقول سيّدنا الأُستاذ في الأول بوجوب اتلاف ماله و تخليص مال الآخر مقدمة لردّه إلى مالكه لقاعدة اليد، ولايجوز اتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته إلى مالكه،

---

١. ولا إشكال ان ما هو أعظم حرمة أكثر ملاكاً ومناطاً واقوى مفسدة بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد كما هو الحق الصحيح.

لأنّه متى أمكن رد العين وجب ردّها والانتقال إلى المثل أو القيمة انّما هو بعد تعذّر العين. ويقول في الثاني بتخيير الثالث في إتلاف أيّهما شاء مع ضمانه لمثله أو قيمته.

ونقل في الثالث عن المنسوب إلى المشهور لزوم اختيار أقل الضررين مع ضمانه على مالك الآخر. وقال بعد ردّ دليلهم: والصحيح أن يقال إذا تراضى المالكان، فلا إشكال، وإلّا فلابدّ من رفع ذلك إلى الحاكم، وله اتلاف أيّهما شاء ويقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والإنصاف عند العقلاء وليس للحاكم إلّا اتلاف ما هو أقل قيمة ـ إن كان ـ لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمة سبب لزيادة الضرر على المالكين بلا موجب. انتهى بتغيير وتلخيص.[1]

أقول مستعيناً بالله تعالى ومعتصماً به:

أمّا القسم الأول فقد يكون التفاوت بين المالكين كثيراً كما إذا فرضنا قيمة أحدهما خمسة دراهم والآخر ألف درهم ففي مثله لابد من إتلاف الأقل مطلقاً ـ ما لم يكن مالك الأكثر معانداً في المشكلة الواقعة ـ فإنّ العقلاء يمنعمون بل ربّما يضحكون على الحكم بلزوم إتلاف الألف لأجل حفظ الخمسة، وإن كان بفعل مالك الأول، نعم هو ارتكب حراماً ويكون ضامناً لمثل التاليف أو قيمته ان كان قيمياً ولايرون وجوب ردّ العين فإنّها كالتالفة عندهم في هذه الحالة، ولاسيما في مثل زماننا من وجود المثل التام للعين التالفة من دون أدنى تفاوت. على أنّ إتلاف الألف من الإسراف المحرم شرعاً، بملاحظة تركه بضمان المثل أو القيمة وهي خمسة دراهم. وأوضح منه ما إذا كان العبد مكان البقر فإنّه يجب كسر القدر على كل حال حفظاً على حياته. فما أفاده سيدنا الأُستاذ‌ﷺ انّما يتمّ في غير هاتين الصورتين. وقد صرّح هو باستثناء الصورة الأخيرة.

وأمّا القسم الثاني فما ذكره انّما يتمّ إذا رضى المالكان بإتلاف أحدهما أو رضى أحدهما بإتلاف ماله ولو مع العوض وإلّا لا ولاية للثالث على ذلك متعمداً كان أو قاصراً في القضية. بل إذا كان في إتلاف أحدهما إسرافاً لايجوز إتلافه ولو بإذن

---

١. *مصباح الأُصول*، ج ٢، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

مالكه فإن أذنه باطل حسب محدودية الملكية الفردية في الشريعة بحدود منها عدم الإسراف المحرم.

وأيضاً إذا لم يوجد لأحدهما مثل ـ وكانا مثليين ـ لايجوز له إلّا إتلاف ماله مثل، وعلى كل إذا لم يرض كل من المالكين فلابدّ للرجوع إلى القاضي حتّى يحكم فيه، ولايبعد رجوع القاضي إلى القرعة، ومع عدم التمكّن من الرجوع إليه، يمكن رجوع الثالث والمالكين أيضاً إلى القرعة. ومن المعلوم أنّ ضمان التالف ـ مثلاً أو قيمة ـ انّما هو على الثالث المذكور وهو واضح.

وأمّا القاسم الثالث ففيه أيضاً صور:

١. قد لايطلب أحد المالكين تخليص ماله بالفعل، والآخر يطلبه، فللأوّل أن يأذن بإتلاف ماله ولو مع شرطه ضمانه على الآخر، وإن امتنع عن الإذن فإن أمكن الرجوع إلى القاضي فهو وإلّا فلايبعد جواز كسر ماله للآخر مع الضمان.

وإن طلب كلاهما تخليص ماله ولم يتراضيا بوجه التخليص، يرجعان إلى الحاكم وهو يأمر باتلاف ما هو أقل قيمة ترجيحاً لجانب حرمة الاسراف، أو يقرع لإتلاف أحدهما إن كان ما به التفاوت بين المالين قليلاً.

وأمّا الخسارة الحاصلة من إيقاع الضرر على أحد المالين فيتحملها كل من المالكين على حدّ سواء في صورة تساوي الضررين، وفي صورة عدم التساوي يتحملها كل واحد بالنسبة كما عن سيّدنا الأُستاذ الخوئي[1] أو يتحملها من رجع ماله إلى حالته الأوّلية كما عن المشهور. وقيل يتحملها كل واحد على السواء فإنّ العبرة بذات المالين لا بمقدار ماليتهما.

ويقول بعض الأفاضل من تلاميذ سيّدنا الأُستاذ الخوئي: أنّ الحالة الطارئة بسبب طبيعي على كل من المالين لما أوجبت نقصاً في مالية كلّ منهما، إذ ليست قيمة البقرة بعد دخول رأسها في القدر متساوية مع قيمتها بدون ذلك، ولا القدر الذي

---

١. لاحظ *الدراسات*، ص٣٤٧.

فيه رأس البقرة تساوي قيمته لو لم يكن كذلك. وارجاع كل منهما إلى حالته الطبيعية غير ممكن، وإرجاع أحدهما إليها يستلزم ايقاع الضرر بالنسبة إلى الآخر والمفروض لزوم إيقاعه على ما هوأقل قيمة.

فحينئذٍ يكون النقصان الموجب لـزوال ماليتـه أو نقصـانه مسـبباً عـن الحـالتين غير الطبيعيتين الطارئتين على كل منهما. فلابد مـن ملاحظـة ان الخسـارة الحاصـلة بأية نسبة معلولة لحصول تلك الحالة في القدر وبأيـة نسـبة معلولـة لحصـولها فـي البقرة، وبحكـم العقـلاء يكـون ثلثـا الخسـارة علـى صـاحب البقـرة وثلثهـا علـى صاحب القدر على فرض أنّ التفاوت بين البقـرة فـي حالتهـا الطبيعيـة وبـين البقـرة المذبوحة هو عشرة دنانير. والتفاوت بين القدر على حاله الطبيعي والقـدر المكسـور خمسة دنانير... .[١]

## قاعدة العدل

(الثاني) من الأمرين النافعين، هو تأسيس قاعدة فقهية، باسم قاعدة العدل، ويمكن أن ندعمها بآيات من الكتاب الكريم:

١. «وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».[٢]

٢. «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى».[٣]

٣. «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ».[٤]

٤. «وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ».[٥]

٥. «فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا».[٦]

---

١. *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

٢. المائدة (٥): ٨.

٣. الأنعام (٦): ١٥٢.

٤. النحل (١٦): ٩٠.

٥. النساء (٤): ٥٨.

٦. الحجرات (٤٩): ٩.

٦. «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ».[١]

والمستفاد من هذه الآيات الكريمة أنّه لابد من المراجعة إلى قاعـدة العـدل فـي الحقوق بل في مطلق الروابط الاجتماعية وعدم المجاز عن حدود العدل. وعلى هـذا فيمكن أن يستخرج أهل الاستنباط من هذه القاعدة فروعات كثيرة فـي المعـاملات والعلاقات الاجتماعية والسياسة والاقتصادية والثقافية، في ما لا نص فيه، سواء فـي الفتوى أو في الحكم والقضاء، بلا خوف من إهمالها لحدّ الآن في الكتب الفقهية. فإنّ الحق أحق أن يتبع.

## ما معنى العدل؟

في *المنجد*: عدل عدلاً السهم: قوّمه، وعدل فلاناً بفلان: سوى بينهما، وفلاناً وازنه. وعدلا وعدالة وعُدُولة ومعدَلة ومعدِلة: انصف... .

وفي *مجمع البحرين*: والعدل لغة هو التسوية بـين الشـيئين. والعـدل القصـد فـي الأُمور. والعدل: خلاف الجور. والعدل: خلاف الجور. والعدل: الفدية. والعدل المِثل.

أقول: ليس العدل بمعنى التسوية في الكمية مطلقاً جزماً، بل بمعنى التسـوية فـي مراعاة الحقوق، وحينئذٍ يصبح مفهوم العدل الذي هو من المفاهيم الظاهرة الدائرة فـي ألسنة جميع الناس المقبول عند جميع طوائف الأنام في مشارق الأرض ومغاربها من المجملات أو المشكلات، فإنّ معنى الحق مختلف فيه، من مذهب إلى مـذهب ومـن دين إلى دين ومن متدين إلى ملحد ومن ملحد إلى ملحد، ولكن أُمّة اصطلاح ونظـر خاص فيه فترى الشيوعيين يرون أشياء من الحق بينها لايراها الرأسماليون حقّاً. وما هو حق عند الرأسماليين من الظلم الفاحش عند الشيوعيين، كما أنّ الشيوعيين يرون بعض الأُمور حقّاً يعتقده الرأسماليين ظلماً وخلافاً للكرامة الإنسانية.

وحينئذٍ فلابدّ من تقييد الحق بكونـه حقّـاً حسـب الارتكـاز الإسـلامي، ولـيس التشخيص بعد بواضح وسهل، فربّما يتوقّف الإنسان في كون شيء هل هو حـق عنـد

---

١. الشورى (٤٢): ١٥.

الشرع أو لا كما في حق طبع الكتاب الذي يعده عرف الغرب وعرف جمع من المسلمين حقّاً، فهل هو صحيح أم لا؟ بل اختلف فيه المتصدّون للفتوى فاعترف بعض المعاصرين بكونه حقّاً للمؤلّف ولايجوز لغيره طبع كتابه ثانياً من دون إذنه، بينما يرى الآخرون بطلانه، وربّما يشك في مقدار الحق وإن كان أصله متسالماً فيه كما في الهواء والجو، فإلى أين يملكه الساكنون في الأرض ومن أين يعد مباحاً عاماً يجوز العبور منه بلا مانع وللسؤال أثر كبير اليوم كجواز أخذ الأُجرة من الطائرات العابرة من جو سائر البلاد، وربّما يصبح البحث في المستقبل القريب أو البعيد أكثر ثمرة وأكبر نزاعاً. وهكذا فهل للفقيه الحكم بمفهوم العدل حسب زمانه؟

ثم إنّ بعض الأُصوليّين والفقهاء ذكروا قاعدة العدل والإنصاف، لكن لم يستدلّوا عليها بالآيات القرآنية، بل بسيرة العقلاء وبعض الروايات كما يظهر من بعض المسائل المتعلّقة بالعلم الإجمالي تبعاً للشيخ الأنصاري في أوائل *رسائله*.

وقد تقدّم عن سيّدنا الأُستاذ الخوئي‌ﷺ تطبيق القاعدة على بعض فروعات المثل المعروف ثم أيّدها برواية الفقيه والشيخ عن السكوني عن الصادق عن أبيه (عن علي‌ﷺ) في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منهما؟ قال: يعطي صاحب الدينارين ديناراً ويقسم الآخر (الدينار الباقي) بينهما نصفين[١] قالﷺ: فإنّه لايستقيم إلّا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والإنصاف.[٢]

أقول: أولاً سند الرواية ضعيف بالنوفلي على الأقوى. وثانياً متنه أيضاً لاينطبق على قاعدة العدل كما نبّه غير واحد عليه، فإنّ مقتضى العدل عند العقلاء إعطاء صاحب الدينارين ديناراً وثلث دينار، واعطاء صاحب الدينار ثلثي الدينار. فالرواية ان تمّت سنداً تشتمل على حكم تعبّدي غير موافق لقاعدة العدل. ثم رجع الأُستاذﷺ عنه وقال بعد سنين: (انّ القاعدة في نفسها غير تامّة، إذ لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاء على ذلك حتّى تكون ممضاة لدى الشارع)!![٣]

---

١. *الوسائل*، كتاب الصلح، ج١٨، ص٤٥٢.

٢. لاحظ *الدراسات*، ص٣٤٧.

٣. لاحظ مستند *العروة*، كتاب الخمس، ص١٤٧.

ثمّ يأتي دور السيّد الشهيد الصدر﵀ حول القاعدة فيقول ردّاً على أُستاذه السيّد الخوئي﵀ انّ حجّية قاعدة العدل والإنصاف إمّا أن يقصد بها حجيتها في مورد الخاصمة وفصل النزاع كاليمين،[١] وإمّا في حدّ نفسها وفي مقام ترتيب الآثار، كالأصول العملية وغيرها فإنّها حجّة في نفسها وغير حجّة في مورد النزاع.

ثمّ أورد بأنّ السيرة العقلائية لاتكون ملاكاً لفصل الخصومة بعد ورود العموم الرادعين غير البيّنة والأيمان وهو قولهﷺ: إنّما أقضي بيّنكم بالبيّنات والأيمان.[٢] نعم، يخصص الحصر المذكور بحجّية الإقرار والقرعة في مورد فصل الخصومة ورفع النزاع وبقي غيرهما في مفهوم الحصر الدال على عدم الحجّية.[٣]

أقول: ردع السيرة بهذا الحصر ربّما لايسلم من النقاش لاحتمال سوقه لنفي قضائهﷺ مستنداً إلى الوحي وعلم النبوّة، فلاينفى حجّية غير البيّنة واليمين ولذا كان جواز الحكم بالعلم هو المعروف المدّعى عليه الإجماع والمخالف نادر والله أعلم.

ثم إنّه﵀ استدلّ على حجّيته قاعدة العدل والإنصاف في مورد فصل الخصومة بالروايات الواردة في موارد فرض مدعيين أقام كل منهما البيّنة، وتعارضت البيّنتان ولم يكن هناك مرجح لإحدى البيّنتين على الأُخرى فحكم الإمام﵇ بالتنصيف،[٤] وظاهر الحكم أنّه صدر بعنوان إنشاء فصل الخصومة فيكون جعلاً للحجّية لهذه القاعدة في مورد الدعوىٰ.

نعم، مقتضى الجمود على اللّفظ اختصاص القاعدة بصورة تعارض البيّنتين لكن مقتضى الفهم العرفي أن فرض تعارض البيّنتين استطراق إلى جعل الحجّية لقاعدة

---

١. فإنّه حجّة في مقام الخصومة فقط فلو انّ إنساناً أقسم لنا على مطلب ما، لايكون يمينه حجّة لنا في مقام ترتيب آثار الواقع.

٢. في صحيح هشام بن الحكم عن أبي‌عبدالله﵇ قال: قال رسول اللهﷺ: إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان وبعضكم ألحن بحجّته (قيل أي أفطن بحجّته) من بعض. فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنّما قطعت له به قطعة من النار. *الوسائل*، ج٢٧، ص٢٣٢ نقلاً عن *الكافي والتهذيب*.

٣. نقلناه بتلخيص وتغيير من ص٢٦٤ و ٢٦٥ من *جواهر الأُصول*.

٤. *الوسائل*، ج٢٧، ص٢٥٠.

العدل والإنصاف ولايفهم العرف انّ للتعارض دخلاً في جعلها، بل يفهم أنّ التعارض له دخل في القاعدة المذكورة من جهة أنّه بحكم عدم البيّنة فهي في طول حجّية البيّنة.[١] انتهىٰ.

أقول: الظاهر أنّ قاعدة العدل تشمل غير موارد فصل الخصومة لإطلاق الآيات المتقدّمة، فإذا اشتبه الودعي في أنّ هذا المال لزيد أو لعمرو لايجب عليه الاحتياط بدفع المال إلى أحدهما ومثله من ملكه إلى ثانيهما من جهة قاعدة الاشتغال، بل إذا قبلنا القاعدة نرجع إليها ونحكم بلزوم التنصيف لهما ولا شيء أزيد على الودعي.

## فروع

١. قال السيّد الأُستاذ بعد حكمه بعدم جواز تصرّف المالك في ملكه إذا استلزم ضرراً على جاره: نعم، لا مانع من تعلية البناء وإن كانت مانعة عن الاستفادة من الشمس والهواء.[٢]

أقول: وفي *تحرير الوسيلة*: وكذا لا مانع من تعلية وإن كان مانعاً من الشمس والقمر والهواء. ولاحظ كلامه بطوله.[٣]

أقول: لم أفهم وجه الفرق بينها وبين سائر التصرّفات المضرّة بالجار، إلّا أن يتمسك بالسيرة ولايخلو اتصالها بزمان الأئمة عليهم السلام عن إشكال، فلاحظ.

٢. لو أذن المالك في وضع خشب جاره على حائطه، جاز له الرجوع قبل البناء عليه، وكذا بعد البناء إذا لم يضر الرفع وإلّا فالظاهر عدم جوازه لحرمة الإضرار، نعم إذا كان هناك قرينة على عدم دوام الوضع أو على رجوع المالك في المستقبل فلا مانع من الرجوع، ومع عدم القرينة ولزوم الضرر الفاحش على المالك لايبعد جواز الرفع مع الضمان لقاعدة العدل.

---

١. نقلناه بتلخيص واختصار وتغيير من ص ٢٦٦ من *جواهر الأصول* لبعض تلاميذ السيّد الصدر رحمه الله.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢١٣ مطبعة مهر ـ قم.

٣. *تحرير الوسيلة*، ج ٢، ص ١٨٠.

٣. يجوز للجار عطف أغصان شجر جـاره عـن ملكـه إذا تـدلت عليـه لقاعـدة السلطنة، وإذا تعذّر عطفها بإذن المالك فإن امتنع أجبره الحاكم دفعاً للتصرّف المحرم.

ولايبعد جريان الحكم في فرض كون الضرر من ظلها أو سقوط أوراقها في أرض الجار فلاحظ وتأمّل.

٤. لو تداعيا جداراً لا يد لأحدهما عليه فهو للحالف منهما مع نكول الآخر، ولـو حلفا أو نكلا فهو لهما، ولو اتصل ببناء أحدهما دون الآخر أو كان له عليه طرح فهـو له مع اليمين، بناء على كفاية هذا المقدار للحكم بأنّه ذو اليد عرفاً.

٥. إذا اختلف مالك العلو ومالك السفل كان القول قول مالك السفل فـي جـدران البيت وقول مالك العلو في السقف وجدران الغرفـة والدرجـة. وأمّـا المخـزن تحـت الدرجة فلايبعد كونه لمالك الاسفل. وطريق العلو في الصحن بينهما والباقي للأسـفل. والملاك في تقديم قول مالك السفل أو العلو في الفروض المذكورة هو كونه صـاحب يد فيكون مقابله مدعياً وفي المقام بحث.

٦. راكب الدابة أولى بها من قابض لجامها ومالك الأسفل أولى بالغرفـة المفتـوح بابها إلى الجار من الجار مع التنازع واليمين وعدم البيّنة. والملاك في الأولوية هو مـا تقدم في الفرع السابق.

## المشتركات بين الناس

وهي مضافاً إلى ما ذكره الماتن (الطرق والمساجد والوقوف المطلقـة كالمـدارس والمساكن، والمعادن والماء): كموات الأرضين وعامرتهـا طبيعيـاً والحيوانـات غيـر المملوكة في البرّ وتحت الأرض والبحر والهواء، والجبال والثلوج والمياه الجامدة في القطب، بل مطلقها في غير المياه المملوكة والغـازات[1] وجـوف الكـرة الأرضـية فـي الجملة، والربط[2] والخانات والمقابر والرياح والهـواء والجـو والفضـاء،[1] وكالمشـاهد

١. إن لم‌تدخل في المعادن عرفاً.

٢. جمع الرباط على وزن الكتب والكتاب، وهي مساكن الغرباء والفقراء.

المشرّفة مثل عرفة ومنى والمشعر ومثل حرائم النّبي الأكرمﷺ والأئمةعليهم السلام والأنبياء والأولياء والشهداء والصالحين والذرّية الطيّبة، والساحات المتعلّقة بمزاراتهم. وكالمساحات المعدّة من قبل الحكومات وغيرها للنزهة واللعب ـ ككرة القدم ونحوها ـ وكذا دورات المياه والمراحيض وأماكن الوضوء، بل كالمكتبات العامّة والمستشفيات وغيرها ممّا بناها الحكومات أو الجهات الخيّرة لجميع الناس، وكالكرات السامية ـ سواء في النظام الشمسي أو خارجه، بل سواء في مجرّتنا أو خارجها ـ التي ينزلها الإنسان في المستقبل القريب أو البعيد.[٢]

كل ذلك من المشتركات سواء كانت من المباحات الأصلية أم ليست منها كالوقوف المطلقة.

إذا تقرّر ذلك فنحن نتعرّض لما ذكره الماتن أولاً ونتعرّض لغير ما ذكره الفقهاء أو الماتن في أثناء شرح المتن وبعده، تعرّضاً إجمالياً مستعيناً بالله سبحانه وتعالىٰ.

قال: (وأمّا الطرق ففائدتها الاستطراق، والناس فيها شرع، فلايجوز الانتفاع فيها بغيره إلّا ما لايفوت به منفعة الاستطراق كالجلوس غير المضرّ بالمارّة). هذا أحد الوجهين في المقام واستدلوا له بالسيرة. والوجه الثاني جواز الارتفاق بالطرق بالاستطراق وغيره كوضع الإحمال ووقوف الدواب ـ فضلاً عن وقوف الشخص نفسه ـ فيتّجه حينئذٍ عدم تسلّط المستطرق على ما كان كذلك لاشتراك الجميع في الارتفاق.

هنا وجه ثالث وسط وهو جواز الاستطراق والوقوف والجلوس للاستراحة والبيع

---

١. فضا در جایی آغاز می‌گردد که لبه خارجی جو پایان می‌یابد، مرز بین هوا و فضا به طور دقیق روشن نیست، ولی معمولاً در ارتفاع بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ مایلی سطح زمین قرار دارد. فضا بر خلاف قلمرو هوایی در حاکمیت هیچ دولتی نیست، بلکه استفاده از آن برای همهٔ کشورها برای هدف‌های مسالمت‌آمیز آزاد می‌باشد. هر دولتی مسئول اقدامات خود در فضا بوده و باید از آلوده شدن محیط زمین و اجرام فضایی خودداری کند. (*حقوق بین الملل عمومی*، ص ٢٦٥).

٢. قال الله تعالى: «إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ». وقال تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ».

وإيقاف الدواب والسيّارات وسائر النواقل وغير ذلك، إلّا ما كان مضراً بالمارّة، فلايجوز، ولو أضرّ بهم كان صاحبه ضامناً، لصحيح الحلبي الذي رواه المشائخ الثلاثة عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره؟ فقال: كل شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه.[١]

بل يمكن أن يراد بصحيح الكناني أيضاً ذلك، فقال أبوعبدالله عليه السلام فيه: من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن.[٢]

وهذا هو الأظهر، فإنّ الوجه الثاني خلاف حكمة تأسيس الطرق التي غايتها العمدة الاستطراق، فلايكون في عرض سائر التصرّفات المانعة عن المرور، ولو فرضت نفسك محيياً لطريق أو واقفاً له ومسبلاً، ترى الاستطراق أهم الغايات التي لاترضى بتزاحم سائر الغايات والمنافع له.

ثمّ إنّ السيرة دليل لبي لا إطلاق لها، والمتيقّن منها هو الوجه الثالث دون الأوّل، ولايخفى الفرق بينهما لظهور الثمرة عند الشك، فإنّ الأصل على الوجه الأوّل حرمة الانتفاع بغير الاستطراق، إلّا إذا أحرز عدم كونه مضرّاً. وعلى الثاني جوازه إلّا أحرز ضرره بالمارّة، فلايجوز.

وكأن ما اختاره صاحب *الجواهر* قدس سره وجه رابع، حيث نفى الفرق بين الاستطراق وجميع ما يعرض للمستطرق من المرافق التي يحتاجها في استطراقه من جلوس ووقوف ونحوهما. وجعل منه ما يحتاج إليه من كانت باب داره إلى الطريق من إدخال الإحمال والدواب ونحوها، باعتبار أنّ ذلك كلّه من توابع استطراقه أما إذا لم يكن كذلك، بل كان مرفقا لا من حيث الاستطراق كالجلوس للبيع ونحوه، فلاريب في تقدم حق الاستطراق عليه عند التعارض والله العالم.[٣]

---

١. *الوسائل*، ج٢٩، ص٢٤٣.
٢. نفس المصدر، ص٢٤١.
٣. *الجواهر*، ج٣٨، ص٧٨.

لكن سيأتي كلامه في فروعات بحث الطريق انّه يذهب إلى ما اخترناه ظاهراً،[١] ثم إن كان للطريق مالك أو واقف معروف وجعل للطريق شروطاً، يلزم اتباعها وكذا إذا جعلها الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية.

## بحث تطبيقي

قيل: إنّ الفقهاء بنوا ضمان الواقف على الماشي فيما إذا تعثر بواقف غير مضرّ بالمارة وماتا. وقالوا إنّ دم الماشي هدر، لأنّه باشر تلف نفسه بلا تفريط من الواقف، مستندين إلى ما ذكر من ن الوقوف من موضوعات الطريق، لأن الماشي قد يحتاج إلى الوقوف، ومقتضى ذلك أنّ الوقوف في الطريق من موضوعاته أيضاً.

وقيل أيضاً: إنّهم قالوا فيما إذا تعثر الماشي بالقاعد غير المضرّ بالمارّة، انّ ضمان الماشي على القاعد، لأنّه بجلوسه مفرط، لوضع الطريق للمشي، وقالوا: إنّه لو تلف القاعد أو شيء منه، كان الضمان على العاثر أو انّه هدر.

أقول: الضمان مستند إلى موجباته من المباشرة والتسبيب أو تزاحم الموجبات بلا قصد القتل كما فصّل في كتاب الديّات، ولا يرتبط بالمقام كل الارتباط.

أمّا المسألة الأُولىٰ فإن كان الماشي قصد قتل الواقف أو كانت الصدمة يترتّب عليها الموت عادة فهو يوجب قصاص الماشي إن بقي حيّاً، ولا فرق في ذلك بين كون الوقوف من موضوعات الطريق أم لا، كان جائزاً أو لا، كما إذا وقف في طريق ضيق لا يسوغ الوقوف فيه.

وأمّا إذا لم يقصد القتل ولم تكن الصدمة ممّا توجبه، ولكن الماشي قصد الصدم، فاتفق موت الواقف فديّته في مال الماشي الصادم، لاستناد موته إليه، بلا فرق أيضاً بين كون الوقوف من موضوعات الطريق وانّه في عرض الاستطراق أو في طوله، بل ولا بين كون وقوفه جائزاً أو غير جائز لضيق الطريق، وإذا مات الصادم فدمه هدر، لاستناده إلى فعل نفسه، فلا يضمن أحد دمه.

---

١. لاحظ كلامه في ص٨١، ج٣٨.

وكذا إذا لم يكن الماشي الصادم قاصداً للصدم، وكان الواقف واقفاً في ملكه أو في مكان وسيع من طريق المسلمين مثلاً، لاستناد موتهما إلى فعل الماشي.

وأمّا إذا كان الواقف واقفاً في مكان لايسوغ له الوقوف كما إذا وقف فـي طريـق المسلمين وكان ضيّقاً فصدمه الماشي من غير قصد للصدم فمات، كان ضـمانه علـى المصدوم لاستناد موت الماشي إلى الواقف، بل لـو مـات الواقـف كـان دمـه هـدراً ولايضمنه الماشي.

ويمكن أن يستدل على ضمان الواقف لصدم الماشي في هذا الفرض ـ مضافاً إلى كونه مطابقاً للقاعدة ـ بصحيحة الحلبي المتقدّمة عن قريـب (ص١٥٢) ولايبعـد أن يقال إنّ العمدة في ضمان الواقف ـ في الفرض الأخير ـ هو استناد موت الماشي إلى الواقف لتفريطه بوقوفه في الطريق الضيّق، فكان السبب أقوى من المباشر، وإن كـان الوقوف جائزاً له غير محرم.

ومنه ينقدح دفع ما عسى أن يقال بأنّا لانقبل انّ الماشي لم يتلف الواقف مباشـرة ولا تسبيباً، فإنّ التلف وقع بفعل الماشي وإتلافه، ووقوف الواقف من مرافـق المشـي فلايستعقب ضماناً.

وجه الدفع: انّ عدم المباشرة والتسبيب ـ إن سلّمناه ـ لاينافي الضمان بالشـرط، فالواقف بتفريطه في وقوفه في الطريق أوجد شرطاً للضمان كوضع شيء في الطريـق فيعثر به إنسان كما يدل عليه صحيح الحلبي المتقدّم.

كل ذلك لا عن قصد للقتل ولا انّ الصدم ممّا يقتل غالباً، وإلّا كان دم القاصد هدراً وعليه ضمان الآخر نفساً أو ديّة.

قال: (وإذا قام بطل حقّه، ولو عاد بعد أن سُبِقَ إلى مقعده لم يكن له الدفع، أمّا لـو قام قبل استيفاء غرضه لحاجة ينوي معها العود. قيل كان أحق بمكانه).

أقول: إذا قام من دون نيّة العود فبطلان حقّه ظاهر، لأنّ حقّه الحـادث بـالجلوس في طريق المسلمين انتهى أمده وعاد الحق إلى الجميع، بل وكذا إذا نوى الرجوع إلى الجلوس فيه لحاجة له، فانّ الحق الذي حدث له في الطريق المتعلّق بالعموم لم يكـن

بحدّ يجوز له دفع غيره إذا تركه مع نيّة العود إليه، بل القدر المتيقّن من الحق ما دام جالساً لا غير.

وإمّا استصحاب بقاء حقّه، ففيه ان أُريد جريانه في كلتا الصورتين ـ نيّة العود وعدمه ـ فهو باطل، فإنّ العرف لايرون له حقّاً مع عدم نيّة العود جزماً، وأمّا معها فلأنّ العرف لايعتبرون لها في أمثال المقام أثراً. نعم إذا كان ترك المحل إلى قدم أو قدمين لحاجة في ثوان معدودة لايسقط حقّه، فإنّ العرف لايرون مثل هذا الترك مخلاً بعنوان الجالس بل بصدق الجلوس.

وأمّا إذا قام عنه وبقي رحله، فحكم جمع ببقاء حقّه، وجمع بعدم بقائه، والأظهر أنّ الرحل مع عدم نيّة العود مطلقاً أو في زمان قصير، لا أثر له في بقاء الحق بنظر العرف، وأمّا مع نيّة العود بعد حين قصير ففيه إشكال ولايبعد بقاء حقّه بنظرهم، ولا أقلّ من الشك فيه واستصحاب بقائه لا مانع منه.

وأمّا إذا ألقى رحله للجلوس المتأخّر، فالظاهر عدم حدوث حق له به، لأنّ سبب الحق الجلوس دون الرحل فيه والأصل عدمه.[1]

وفي الفرض الأول هل يجوز لف الرحل وجعله في محل؟ قيل: لا، لأنّه تصرف في مال الغير بغير إذنه. وفيه نظر أو منع لامكان جوازه وصولاً إلى الحق، بل صاحب الرحل متعدٍّ في إلقاء رحله في محل لا حق له، ومن هنا ـ أي كونه متعدّياً ـ يمكن أن يقال بأن تصرّف الثاني فيه ولفه لايوجب ضماناً. وقيل بالضمان بناء على حكم العقلاء بأن على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه.[2]

ثمّ إنّ النصوص الواردة في المسألة كمرسلة الصدوق﵀ عن أميرالمؤمنين ـ سلام

---

١. وقد كنّا مبتلين به أيّام تحصيلنا في النجف الأشرف حينما نتشرف بحضرة الإمام الشهيد ـ سلام الله عليه ـ في كربلاء فكانت محال الصلاة ـ قرب الحائر ـ مملوءة بالرحال وكنّا نجتنبها. زاعمين أنّ الرحال المذكورة تحدث لأربابها حقّاً!

٢. وهذا متن خبر عامي غير ثابت من طرقنا ولانقول بانجباره باستدلال المتأخرين به، والعمدة في المقام بناء العقلاء.

الله عليه ـ سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل.... [١] ورواه الكليني بسنده الصحيح عن طلحة بن زيد المجهول عن أبي‌عبدالله عليه السلام ومرسلة ابن‌أبي‌عمير عن بعض أصحابه عن أبي‌عبدالله عليه السلام: سوق (القوم ـ خ) المسلمين كمسجدهم. يعني إذا سبق إلى السوق كان له مثل المسجد [٢] ضعيفة سنداً لا اعتبار بها.

## بقيت فروع خمسة

١. صرّح العلّامة رحمه الله في محكي *التذكرة* بأنّه لو دفعه أحد عن مكانه أثم وحل له مكثه فيه وصار أحقّ من غيره به. وفي *الجواهر*: وبذلك يظهر انّه لايدخل في موضوع الغصب ولايترتّب عليه ضمان ضرورة عدم كونه من الأموال أو الحقوق المالية.

وفيها أيضاً: ولعلّ الوجه في أصل المسألة، انّ حقيقة الطريق للجالس بالسبق ووضع الرحل ونحو ذلك، ليست كحقية التحجير التي تنتقل بالصلح والإرث ونحوهما، بل هي لاتزيد على حرمة الظلم بدفعه عن مكانه وبالتصرّف برحله الموضوع في مكان كان يجوز له وضعه فيه. [٣]

أقول: إن تم ما ذكره صاحب *الجواهر* رحمه الله فهو وان شك في بقاء حق المطرود المدفوع يمكن أن يقال ببقاء حقه بالاستصحاب. فما أفاده العلّامة من حل مكث الدافع لايخلو عن إشكال. نعم إذا ذهب المدفوع ولم يطلب الجلوس فيه، حل لغيره.

٢. إذا جاز الجلوس جاز له التظليل بما لايضرّ بالمارّة وبالملاك المجاورين للطريق، بأي شيء أراد، بل لا بأس ببناء الأرض بالأجر والاسمنت والقير والحجر ونحوها بما لايضرّ بالمار.

---

١. *الوسائل*، ج١٧، ص ٤٠٥.
٢. نفس المصدر، ص ٤٠٦.
٣. ج٣٨، ص٧٩.

٣. إن استبق اثنان إلى محل من الطريق على وجه تعلّق به حقّهما به ولم يمكن الجمع، فالأظهر الرجوع إلى القرعة. ولا فرق بين مسلم وغيره.

٤. يشكل بناء الدكة والتسقيف والمستند في الطريق، لتزايد المارّة بمرور الزمن كما هو محسوس.

وما حقّقه صاحب *الجواهر*ﷺ من اقتضاء الأصل والسيرة القطعية جواز سائر وجوه الانتفاع بالمنافع المشتركة إذا لم تعارض أصل المنفعة المقصودة منه الذي أعدّ لها بإحياء المحيي أو بوقف الواقف أو بتسبيل المسبل أو بغير ذلك، من غير فرق بين ما يدوم أثر التصرّف كالبناء ونحوه وبين ما لايدوم.[١]

غير مقنع بعدما عرفت من استكثار المارّة بمرور الزمن وتطوّر الوسائل النقلية، وادّعاء المعمرين للملكية فتكثر المشكلات لمسؤولي البلدية فيما بعد. فلاحظ وتأمّل.

على أنّ إحراز السيرة المدّعاة لم يحرز اتصالها بزمن الأئمّةﷺ فلا عبرة بها، والأصل انّما يتمّ في الطريق الذي صار طريقاً بالاستطراق، أمّا إذا صار طريقاً بإحياء المحيي أو بوقف الواقف مثلاً، ففي جريانه إذا شك في نيّة صاحبه إشكال.

نعم، يجوز بناء التسقيف للمارّة المنتظرين لركوب السيارات والباصات كما اعتيد في البلاد، وكذا بناء دكّة لشرطة المرور، وبناء كل شيء يحدث في المستقبل لمصلحة المارّة.

٥. من الشوارع العامّة، ما يقوم بعض الشركات الاستثمارية بإحياء الأرض أو اشترائها من ملاكها، ثم تبليطه، فيأخذون الأُجرة من السيارات الناقلة، للراكبين باشراف من الحكومة، كما رأينا في فرنس أيّام جهادنا ضد الماركسيين الأفغانيين والسوفياتيين – عليهم اللعنة وسوء العذاب – .

وحكم هذا الشارع من الجلوس والتظليل والتسقيف وبناء المستند وغير ذلك من قوانين المرور تابع لإذن مالكيه فقط.

---

١. *الجواهر*، ج٣٨، ص٨١ و ٨٢.

قال: (ولو جلس للبيع أو الشراء فالوجه المنع إلّا في المواضع المتّسعة كالرحـاب نظراً إلى العادة، ولو كان كذلك، فقام ورحله باق فهو أحقّ به، ولو رفعه ناويـاً للعـود فعاد، قيل كان أحق به لئلا يتفرّق معاملوه فيستضرّ، وقيـل يبطـل حقّـه، إذ لا سـبب للاختصاص، وهو أولىٰ).

أقول: تقدّم جواز الجلوس غير المضرّ بالمارّة، ولا فرق بين كونه للبيع أو الشـراء أو غيره من الأهداف ويجري فيه ما سبق حرفاً بحرف. على أنّ بعض المحقّقين ذكـر أنّه لم يجد قائلاً من الإمامية بالذي نقل الماتن (قيل كان أحقّ به).

قال: (وليس للسلطان أن يقطع ذلك، كما لايجوز أحياؤه ولا تحجيره).

ولعلّه لا خلاف فيه ولا إشكال، فإن مورد هذه الثلاثة الموات دون مـا تعلّـق بـه حق المسلمين بل مطلق العابرين.

**وللطريق فروع أُخرى لابدّ من بيان أحكامها**

١. في موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يحفر البئـر فـي داره أو فـي أرضـه؟ فقال: أمّا ما حفر في ملكه فليس عليه ضمان. وأمّا ما حفر في الطريق أو في غير مـا يملك، فهو ضامن لما يسقط منه.[١]

أقول: وهذا الضمان يشمل إدارة البلدية إذا حفر الطريـق لأي غـرض كـان ولـم يجعل على الحفيرة علامة للحذر، فوقع فيه عابر أو سيّارة أو نحوها.

وأمّا إذا حفر في الطريق الذي يملكه ـ كما مرّ في الفرع الخامس المتقدّم آنفـاً ـ فهل يضمن ما سقط فيه أم لا؟ فيه وجهان يمكـن تـرجيح الأوّل إذا قلنـا بانصـراف الموثقة عن مثل هذا المملوك فتدبّر فيه. بل يمكن أن يستدلّ عليه بإطلاق صـحيحي الحلبي والكناني المتقدّمين أيضاً بناء على أنّ إضافة الطريـق إلـى المسـلمين فيهمـا لاينافي ملكيته لمالكه.

---

١. نفس المصدر، ج٢٩، ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

٢. في موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل اشترى داراً فيها زيادة من الطريق؟ قال: إن كان ذلك فيما اشترى فلا بأس.[١]

أقول: إن كان إدخال بعض الطريق في الدار ظلماً وغصباً، فلابدّ من ردّ الحديث إلى من صدر عنه، فإنّ حقّ الناس لايملك بالغصب والمعاملة، بل الظاهر بطلان البيع في فرض الجهل بمقدار الطريق المغصوب، وثبوت الخيار للمشتري بتبعيض الصفقة في فرض الجهل بالغصب.

نعم، لا بأس بحمل الحديث على فرض عدم تبيّن الغصب حملاً لفعل المسلم على الصحيح كاحتمال كون الطريق مرفوعاً وأخذه مالك الدار بإذن أربابه، وعلى الجملة لايجوز مخالفة القواعد بهذا الخبر المجمل.

٣. لايجوز التصرّف بما هو غير متعارف في الطريق كبناء حائط أو نهر أو مزرعة وغير ذلك.

نعم، لا بأس بغرس الأشجار في جانبي الطريق كما هو المعمول في كثير من البلاد، لمصلحة المارّة وكذا حفر بالوعة فيه ليجتمع فيها ماء المطر ونحوه كبناء حائط صغير في وسطه حفظاً للسيارات عن التصادم وكذا نصب علامات للسواق كما اعتيد في أعصارنا، وكذا كل ما يحدث في المستقبل القريب أو البعيد لمصلحة المارّة وسهولة إيابهم وذهابهم في الشوارع وكذا يجوز التصرّف في فضائه بإخراج روشن أو جناح صغير أو فتح باب أو نصب ميزاب عمودي (لا أفقي) وغير ذلك من التصرّفات غير المضرّة بالمارّة.

٤. يجوز حفر طريق في جوف أرض الطريق لاستطراق المارّة واختصاص فوقه بالسيارات وغيرها من الوسائل أو بالعكس، وكذا يجوز بناء طرق فوق الطرق تسهيلاً لأمر عبور الرّكاب والمشاة في المواضع المتقاطعة.

٥. يجوز تخصيص طرق بالسيارات السريعة دون سيّارات الشحن وأمثالها، كما

---

١. *الوسائل*، ج١٧، ص٣٧٨ ـ ٣٧٩.

يجوز تخصيص آخر بالمشاة وبعض السيارات وأمثال ذلك ممّا يتضمّن مصلحة المارّة من المشاة والرّكاب. وللسكّة الحديدية حكم خاص بها، وربّما يصبح بعض السيارات أيضاً بحاجة إلى طريق خاص بها لكبرها وشدّة سرعتها في المستقبل القريب، بل لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

٦. ذكر سيّدنا الأُستاذ الخوئيﷺ انّه لا بأس بحفر سرداب تحت الطريق إذا أحكم أساسه وسقفه.

أقول: إذا كان حفره لمصلحة المارّة أو لمصلحة الأعم منهم فلا بأس به، وأمّا إذا كان لمصلحة شخص خاص بحيث يملكه بالإحياء، فالحكم بالجواز مبني على أنّ حقّ الاستطراق انّما يتعلّق بمجرّد سطحه الظاهري دون سطوحه الباطنة، وهو لايخلو عن إشكال أو منع، أو مبني على ان مرد حق المارّة على الطريق إلى عدم جواز مزاحمتهم في المرور والاستطراق، لا أزيد من ذلك فيمكن لمتصرّف حفر سرداب تحته، ومنه يظهر جواز تغيير الطريق العام إذا لم يضرّ بالمارّة ولم يوجب مزاحمتهم، لا أنّ لهم حقّاً متعلّقاً بالطريق كحق المحجر بالمحجّرة، ولا شك أنّ مراتب الحق مختلفة ضعفاً وقوّة وتعلّقاً وسعةً وضيقاً.

ومع الشك نقول ان القدر المتيقّن من حق الاستطراق هو الأوّل دون الثاني، على أنّ أصالة البراءة أيضاً تكفي لنفي حرمة الحفر، بل يمكن الرجوع إلى قوله تعالى: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»، ولا يقيّده ما بعده. نعم، انّ شرط مالك الطريق أو واقفه شرطاً يعمل به فتأمّل والله العالم.

٧. لا حدّ للطريق سعةً وضيقاً، بل هو بحسب الحاجة وكثرة المارّة وقلّتهم واختلاف الوسائل الناقلة، فيمكن ان يكون عرضه متراً واحداً، ويمكن أن يكون مائتا متر. وإن شئت فقل ان عرضه كطوله تابع للحاجة، وهذا فليكن واضحاً.

وأمّا ما في موثقة البقباق عن أبي‌عبدالله‌ﷺ قال: إذا تشاح قوم في طريق، فقال بعضهم سبع أذرع، وقال بعضهم أربع أذرع، فقال أبوعبدالله‌ﷺ: لا، بل خمس أذرع.[١]

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤٥٥ آخر كتاب الصلح.

فلابدّ من حمله على فرض خاص كحسم النزاع في مورد يكفي هذا الحدّ، على أنّه معارض بما دلّ على أنّه سبع أذرع لكن سنده ضعيف بالنوفلي.[١]

ومنه ينقدح ضعف ما منعه السيّد الأُستاذ الخوئي (طاب ثراه) من أحياء الموات بمقدار يوجب نقص الطريق عن خمسة أذرع، فإنّه حدّ الطريق المعيّن من قبل الشرع، ولو أحياه لوجب عليه هدمه.

أقول: لا حدّ معيّن شرعاً للطريق كما عرفت وما أفاده هو تبعاً لجماعة ضعيف جدّاً.

٨. إذا انقطعت المارّة عن طريق إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع زال حكمه، بل ارتفع موضوعه وعنوانه. وعليه فيجوز لكل أحد أحياؤه وإن كان موقوفاً أو مسبلاً، وقد مرّ في الأراضي الموقوفة ما يفيد المقام. لكن لو كان الواقف أو المسبل حيّاً وجب الاحتياط باسترضائه.

٩. لو أحدث جناحاً على الشارع العام ثم انهدم أو هدمه، فإن كان من قصده تجديده ثانياً، فالظاهر عدم جواز إشغال ذلك الفضاء للجانب المقابل، لقضاء العرف العام ببقاء حقه. ولا أقل من كونه لازماً من باب الاحتياط. وإن لم يكن ذلك من قصده جاز للغير إشغاله.

١٠. هل يجوز تسقيف الشارع العام وبناء البيت على فوقه ولو بتوافق الجارين المتقابلين في جانبي الطريق كما يشاهد في بعض الأزقة، والمفروض انّه لايزاحم المارّة وإحمالهم ودوابهم.

أقول: قد يقوم أكثر أرباب الدور مع جيرانهم بذلك فيظلم الطريق فيضرّ بحال المارّة صحّة وأمناً للنساء والأطفال فهذا لا مجوّز له، وإن لم يضرّ بالاستطراق. وقد يقوم به بعضهم ولايضرّ بحال المارّة، وحكمه مبني على ما مرّ من أنّ حقّهم هو مجرّد عدم مزاحمتهم في المرور فقط، أنّ لهم حقاً بالطريق ولو أضعف من حق التحجير، فعلى الأوّل يجوز التسقيف، ثمّ له جواز بناء الغرفة أو الغرفات فوقه، وعلى الثاني لايجوز.

---

١. نفس المصدر.

نعم، إذا كان التسقيف مانعاً من مرور السيّارات ونحوها ولو في المستقبل البعيد لابدّ للبلدية من أخذ السند من المالك بتخريب سقفه وما فوقه عند الاحتياج إليه. والله العالم.

١١. لايجوز للسوّاق وأصحاب الوسائل الناقلة إيقافها في الشارع العام بحيث يصعب عبور المارّة ومرور السيّارات الأُخرىٰ وهكذا لغيرهم أن يخلّوا بنظم المرور بأيّ نحو كان ولو بالصلاة الواجبة في وقتها المضيق.

١٢. قوانين المرور الموضوعة اليوم من قبل الحكومات إن كان بعضها مغايراً للأحكام الإسلامية فلايجوز العمل به، ويحرم تطبيقه على الناس ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون والفاسقون.

وإن لم يكن مغائراً للأحكام الإسلامية فان لم يستلزم إهمالها ضرراً للغير فلايجب العمل به، وأمّا إن استلزم من إهماله إتلاف النفوس والأموال واختلال نظام المرور للمشاة والركاب كما إذا اعتاد الناس على العمل به فيجب مراعاته والعمل به بلا شبهة.

وأمّا ان حكم به الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية فيجب العمل به مطلقاً وإن لم يستلزم تركه ضرراً بالمارّة وغيرهم لوجب قبول حكم الحاكم الشرعي.

١٣. هل يجوز حفر الطريق المضرّ بالمارّة واستطراقهم لأجل مجاري مياه الشرب أو المياه الفاضلة أو الكهرباء أو الهاتف أو الغازات إلى البيوت، فإنّها من حاجات أهل البلد المهمّة في هذه الأعصار ولايوجد لإيصالها إلى البيوت سوى الطرق المذكورة؟

الظاهر جوازه لأنّ غالب المارّة هم أهل البلد المحتاجون إلى تلك الأشياء فيرضون به، بل يجوز وإن لم يرض به جمع لترجيح الأهم على المهم، فلاحظ.

## السكة المرفوعة

قسّم جمع من الفقهاء الطريق إلى النافذ والشارع العام وقد تقدّمت مسائله

وأحكامه. وإلى غير النافذ، وهو الذي لايسلك منه إلى طريق آخر أو أرض مباحة، لكونه محاطاً بالدور من جوانبه الثلاثة، وهو المسمّى بالسكّة المرفوعة والدريبة، وقالوا انّه ملك لأرباب الدور التي أبوابها مفتوحة إليه.

ولها أحكام متعدّدة مذكورة في كلام جماعة، العجب انّها غير معنونة في *الشرائع والجواهر واللمعة والروضة والقواعد وايضاح الفوائد وجامع المقاصد*.

وعلى كل، فنحن نذكر جملة من فروع هذا الطريق:

أوّلها: استدلّ المحقّق القمّي﵀ في *جامع الشتات*[1] على ملكية أرباب الدور لهذا الطريق: بأنّ الأصل في الأرض هو الإباحة، واليد ظاهرة في الملك، وثبوت يدهم عليها يقتضي اشتراكهم في الملك على حسبها. وإن تنزلنا من ذلك فلا أقلّ من كون الطريق حريماً، وأظهر الوجهين في الحريم الملكية، لأنّه مدلول تبعي للتملّك من باب دلالة الإشارة، فإنّ قولهم﵈: من أحيا أرضاً مواتاً فهي له، المفيد للملك المستلزم لكون الحريم له يقتضي ملكية الحريم بالتبع. ولو سلمنا كفاية استحقاق الانتفاع في تحقّق ذلك فهو لايستلزم الملك، بل الأولوية، فيكفي في ما نحن فيه من سقوط حق الغير عنه وعدم جواز التصرّف إلّا بإذن الأرباب.[2]

وقال قبل ذلك: وقد صرّح جماعة بأنّ الأصل في حريم القرية وأمثالها الملك، وكذلك حكم الدور، والطريق من جملة الحريم المذكور. فالتحقيق أنّه ليست المرفوعة كالنافذة، بل هي إمّا ملك لأربابها أو انّهم أولى وأحقّ بها.

وقال في محل آخر: وحاصل المقام ان الطرق المنسدة إذا علمت حالها وكيفية وضع أربابها من الاستحقاق والملكية بعنوان الاشتراك في الكل أو البعض وغير ذلك

---

١. قيل اسمه الأصلي (السؤال والجواب) ثمّ وضع بعض تلاميذه اسم *جامع الشتات* عليه بعد أن زاد عليه بعض مؤلّفات المحقّق القمّي.

وعلى كل رأيت النسخة المطبوعة القديمة في مجلّد واحد ورأيت النسخة الجديدة في أربعة أجزاء ولاحظت مقداراً من باب الشركة فرأيت الكتاب كثير الأغلاط ومن يلاحظ مقدّمة المصحّح في أوّل الطبعة الجديدة يبقى في شك من إصلاحه. فإنّه أصلح الأغلاط بنظره في الجملة.

٢. *جامع الشتات*، ج٣، ص ٢٦٤، الطبعة الحديثة.

فهو المتبع، وإن جهل الحال وهو المبحوث عنه، فهنـاك أرض غيـر معلومـة الحـال، والأصل في الأرض الإباحة، ولم يعلم في حقّها شيء، إلّا انّه بنى حولها دور أبوابهـا في تلك الأرض، وتملك الأرض من مرافق هذه الدور إمّا من جهة الاستطراق إليهـا أو من جهة جريان مياهها إليها من الميازيب وإمّا من جهة سائر الحـوائج كاجتمـاع دوابها وحط أثقالها أو غير ذلك.[١]

أقول: أصالة الإباحة في الأرض غير مسلّمة، فان الأرض إمّا مملوكة للفرد وإمّـا مملوكة لجميع المسلمين، وإمّا متعلّقة لحق كالمحجرة، وإمّا مباحة بالأصل كـالموات على الأظهر وإمّا من الأنفال، والأخيرتان لا تملكان إلّا بالإحياء غير الصـادق علـى الطريق.

كما انّ ما ذكره من الأصل في حريم القرية وأمثالها، الملك، أيضاً غير ثابـت، بـل تقدّم ما يعرف منه ضعفه، وكون مثل هذه اليد ـ أي يد صاحب الدار على الدريبـة ـ علامة على الملكية غير بين ولا بمبين.

فالأظهر أنّ لأرباب الدور حق أولوية على الطريق غير النافذ، والمتيقّن منه عـدم جواز مزاحمة غيرهم لهم في الاستطراق ومـرور الـدواب وحمـل الأثقـال وحطهـا ومجيء ضيوفهم وزائريهم، لا غير، وإن شئت فقل: لا فرق كثيـر بـين النافـذ وغيـر النافذ.

وإن لم أفز على مخالف للقول بالملكية سوى المحقّق الأردبيلي (رحمه الله تعالى) فأنّه منع الملكية وقال: إلّا أن يثبت الملكية بوجه شرعي، ولو بادعائهم الملكيـة مـع عدم العلم بفساد الدعوى، ولكن يشترط أن لايعتمدوا فـي دعـواهم ذلـك باسـتمرار الاستطراق، فإنّ الذي علم من التصرّف بالاستطراق، استحقاقهم ذلـك، لا (مـالكيتهم به)... .[٢]

ثانيها: انّ مقتضى القاعدة تعلّق حق صاحب الجدار فيه وان لم يكن له باب إليـه،

---

١. نفس المصدر، ج٣، ص٢٦٨.

٢. نفس المصدر، ص ٢٦٠.

فإنّ الجدار يحتاج في ترميمه ومحل عمله وترابه إلى حريم، والعجب أنّ أحداً لم يذكره واتّفق من رأيت فتاواهم على إنكار حقّه فيه، ولانوافقهم عليه. لما تقدّم في كلام الماتن من إثبات الحريم له.

ثالثها: منع صاحب *جامع الشتات* بناء عمارة أو مرحاض في الدار لأحد الشريكين في الطريق من دون إذن شريكه إذا أوجب كثرة تطرق الأجانب في الطريق.[١]

لكنّه ضعيف ومخالف لبناء العرف والعقلاء، فالراجح جوازه وجواز تطرّق الناس إلى بيته.

رابعها: هل يشترك كل أصحاب الدور في جميع الطريق من أوّله إلى آخره، كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الخوئي﵀ حيث قال: وهو مشترك بينهم من صدره إلى ساقه وحكمه حكم سائر الأموال المشتركة فلايجوز لكل واحد منهم التصرّف فيه بدون إذن الآخرين،[٢] نعم، يجوز لكل منهم فتح باب آخر وسد الباب الأوّل.[٣]

وفي *جامع الشتات*: ... عن *الدروس* أنّه قويّ اشتراك الجميع في الجميع واختاره المحقق الاردبيلي، أو لايشترك كذلك كما قال الإمام الخميني﵀ وإليك نصّه: لايبعد في الدريبة أن يشارك الداخل للادخل إلى قبالة بابه[٤] ممّا هو ممرّه مع ما يتعارف من المرافق المحتاج إليها نوعاً، ولايبعد أن يشارك الداخل إلى منتهى جدار داره وينفرد ألّا دخل بما بعده، ومع تعدد الشركاء يشارك الأدخل من الجميع معهم، وينفرد بما يكون طريقه الخاص فيشترك الجميع من أوّل الدريبة إلى الباب الأوّل أو منتهى الجدار ثم يشترك فيما عداه ماعدا صاحب الباب الأوّل، وهكذا تقل الشركاء إلى آخر الزقاق.

---

١. نفس المصدر، ص٢٥٩.

٢. هذا بناء على الملكية. وأمّا على الحقية فالأصح أن يقال: فلايجوز لكل واحد منهم أن يزاحم الأخين بتصرفه فيه.

٣. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص٢٧١.

٤. أي باب الداخل وممرّه.

ولايبعد اختصاص الآخر بالفضلة التي في آخر الزقاق، فيجوز لمن هو أدخل من الجميع أي تصرّف شاء فيما ينفرد به، بل وفي الفضلة المذكورة.[١]

أقول: الأوفق بالمرتكزات العرفية هو القول الثاني، بل لا وجه لاشتراك الداخل مع من بعده، أفرض طول زقاق خمسين متراً مثلاً، فأيّ حق لمن بابه في أوّل الزقاق، في المتر الخمسين عند العرف، نعم في اختصاص الأخيرة بالفضلة من دون تصرّف انتفاعي بها نظر. وعلى كل ضعف القول الأوّل ـ لاسيما على الاستحقاق دون الملكية ـ ظاهر جدّاً. بل لعلّ القول الثاني هو المشهور كما يظهر من محكي *التذكرة* وصدقه *المسالك* وغيره.[٢]

خامسها: الثابت بالسيرة العرفية وبناء العقلاء جواز الجلوس والاستطراق في الدريبة والتردّد فيها إلى داره بنفسه وأهله ودوابه وسيارته وكل ما يتعلق بشؤونه من دون إذن باقي الشركاء وإن كان فيهم اليتيم والمجنون ومن دون رعاية المساواة معهم، ولايلتفت إلى من يقول منهم بأنيّ لا أرضى بدخول ضيوف فلان في هذا الطريق، ومن إعتبر إذن الشركاء في مثل التصرّفات العادية اليومية فقد بعد عن الحق بعداً.

ولو فرض أنّ إيقاف صاحب الدار الأولى سيارته في أوّل الزقاق، يسد ممر سائر السيارات فيه على أربابها فلابد من المذاكرة وعلاج المشكلة ومع التشاح يرجعون إلى الحاكم الشرعي.

سادسها: لايجوز ظاهراً لمن كان حائط داره إلى الدريبة فتح باب إليها للاستطراق لعدم حق له في ذلك، نعم له فتح ثقبة وشبّاك إليها وإن استلزم الاستعلام والتمكّن من الاطّلاع على ما لايجوز له، فإنّ المحرم هو الاطّلاع دون فتح الشبّاك، بل الأظهر جواز فتح باب إليها لا للاستطراق، لأنّه تصرّف في جداره المملوك فقط، نعم لأصحاب الدريبة أخذ السند عنه بأن فتح بابه لايدل على اشتراكه في الزقاق وإن كان له حريم جداره فيه كما أشرنا إليه سابقاً.

---

١. *تحرير الوسيلة*، ج٢، ص٢١١.

٢. أي باب الداخل وممرّه.

سابعها: قيل لأرباب الدور سد الطريق وتقسيمه بينهم وادخال حصصهم في دورهم. أقول: هذا مسلّم إذا لم يذهبوا بحق حريم صاحب الجدار كما ذكرناه.

وقيل: لايجوز لأرباب الدور أن يتصرّفوا فيه ولا في فضائه إلّا بإذن من يعتبر إذنه. أقول: هذا مسلّم في غير التصرّفات المعتادة اللّازمة وغير اللّازمة.

وقال الميرزا القمّي﵀: لايجوز إحداث الكنيف والبالوعة ولا إخراج الأجنحة والرواشن[١] والميازيب إلّا بإذن جميع أربابها وان لم يكن مضرّاً.[٢]

أقول: كلامه على الملكية في غير الميازيب متين وأمّا الميازيب فهو من ضروريات الدور ولا بأس بإحداثها لكل أحد من الشركاء رضى به الآخرون أم لا، ولا تنافيه الملكية، فإنّ أنواعها مختلفة تابعة لاعتبار العرف. وأمّا على القول بالحق بمعنى عدم جواز مزاحمة الشركاء فيجوز كلها عند عدم المزاحمة. وأمّا على القول بكونه كحق التحجير فهو كالقول بالملكية في النتيجة. فتأمّل.

واعلم انّ العمارات المتضمّنة للدور الكثيرة في طبقات متعدّدة كما حدثت في عصرنا في البلاد الغربية وبعض البلاد الشرقية لها مرافق وحرائم بالنسبة إلى خارجها وبالنسبة إلى كل طبقة وبالنسبة إلى كل دار، ولعلّ المحيط بما في الكتاب لايعجز عن درك أحكامها والله سبحانه هو ولي التوفيق والسداد، وله الحمد على كل حال.

## تتمّة

وهنا قسم آخر للأزقة وهو من أقسام غير النافذ، لكن لا باب لأحد فيه للاستطراق وغيره، وإنّما أمرت البلدية بإحداثه لأجل القمامة والمياه الفاضلة ونحوها، وكان في المحلات الحديثة في بلدنا. وكان والدي ـ رحمه الله تعالى في البرزخ ويوم الحساب إلى أن يدخل الجنّة بفضله ـ أوّل من فتح فيه باباً لحاجة له فيه.

---

١. في *مجمع البحرين*: الرواشن جمع روشن وهي أن يخرج أخشاباً إلى الدرب وتبنى عليها وتجعل لها قوائم من أسفل (ج ٦، ص ٢٠٠، الطبعة الحديثة).

٢. *جامع الشتات*، ج ٣، ص ٢٥٩.

أقول: إن كانت أرض الزقاق من الحكومة الإسلامية فحكمهـا تـابع لنظرهـا وإن كانت من الموات فلا بأس بفتح الأبواب والمشي والجلـوس وغيرهـا ممّـا لايـزاحم الآخرين في المنفعة المقصودة وإن كانت ملكاً لأرباب الـدور علـى جـانبي الزقـاق فلايجوز التصرّف فيه بغير إذنهم أو رضاهم إلّا بالمقدار المتعارف المنسجم مع المنفعة المقصودة، والله العالم بأحكامه.

## المساجد

قال: (وأمّا المسجد فمن سبق إلى مكان منه فهو أحقّ به مادام جالساً).

أقول: الظاهر أنّه لا إشكال ولا خلاف فيه وهو من الواضحات في الجملة.

والقدر المتيقّن في معنى الحق عدم مزاحمة آخر للسابق في الانتفاع منه، ويحتمل كونه أولى من غيره وثبوت حقّه على المحل حتّى استيفاء غرضه منه. ويظهر الثمـرة بين الوجهين فيما إذا طرده قاهر ثم شرع في الصلاة فيه، فعلى الأوّل لاتبطـل صـلاة القاهر وإن أثم، وعلى الثاني تبطل لغصبية المحل، ولا فرق فـي هـذا بـين المسـجد والطريق والحسينية ونظائرها.

ثمّ الظاهر عدم الفرق في الأحقية بين ما جلس للصلاة أو الدعاء أو قـراءة القـرآن أو تعليم الأحكام أو تعلّمها أو لغرض مباح كالاستراحة والنوم ممـا جـرت السـيرة عليـه، والمسلمون في المسجد شرع سواء، ويشكل ثبوت الحق للكفّار، وإن قلنا بجواز دخولهم في غير المسجد الحرام من المساجد كما هو الأظهر، فالحقّ للمسلمين وحدهم.

وأمّا الجنب والحائض والنفساء إذا عصوا وجلسوا في المسجد ففي ثبـوت حـق لهم وجهان أقواهما الثاني إذ بعد وجوب خروجهم منه لا معنى لثبوت حق لهـم فـي المحل.

قال: (فلو قام مفارقاً بطل حقّه ولو عاد. وإن قام ناوياً للعود فإن كان رحله باقيـاً فهو أحقّ به وإلّا كان مع غيره سواء).

وعن *جامع المقاصد* انّه المشهور وعـن *المبسـوط* نفـي الخـلاف فيـه، كمـا فـي

*الجواهر*. وقال السيّد الأُستاذ الخوئي﵀ في *منهاج الصالحين*: وأمّا إذا كان ناوياً للعود، فإن بقي رحله فيه، بقي حقّه بلا إشكال، وإن لم يبق ففي بقاء حقّه إشكال، فالأحوط مراعاة حقّه، ولاسيما إذا كان خروجه لضرورة كتجديد الطهارة أو نحوه.

أقول: الأرجح جريان ما ذكرناه في الطريق هنا بلا فرق، وانّه لا دليل على تأثير نيّة العود في الأولوية فلا فرق في بطلان حقّه بين الإعراض ونيّة العود أو عدمها، فإذا قام بطل حقّه، إلّا إذا ترك المحل بنحو خطوة أو خطوتين لأخذ شيء أو إعطائه بحيث يصدق عليه شاغل المحل، فهو أحقّ به، وامّا إذا بقي رحله بفصل قريب فلايترك الاحتياط فيه. وإن طال الفصل فلايبعد بطلان حقّه، وأمّا الرحل المتقدّم فلا دليل على إيجابه حقّاً لصاحبه، بل لو حضرت الصلاة ولم يحضر صاحب الرحل الذي تركه عن قرب عند تكبير الإمام يمكن القول بسقوط حقّه وجواز قيام غيره من المأمومين فيه، بل لعلّه هو الأقرب عند ركوع الإمام.

وأمّا حكم التصرّف في الرحل تكليفاً ووضعاً فقد تقدّم بحثه في الطريق.

ويقول صاحب *الجواهر*﵀ بثبوت الضمان لأصالة الضمان مطلقاً لقاعدة اليد وغيرها. ثمّ قال: بل قد يقال إنّ سقوط أحقّيته لايقتضي جواز التصرّف في ماله بعد أن كان وضعه بحق ولم تنحصر في الموضوع المخصوص.[١]

ويقول السيّد الأُستاذ الخوئي﵀: الظاهر عدم الضمان إذ لا موجب له بعد جواز رفعه للوصول إلى حقّه.[٢] أقول: ولايبعد ترجيحه على سابقه.

وعلى كل لانعرف وجهاً لجزم السيّد الأُستاذ ببقاء الحق مادام الرحل باقياً، فإنّا لم نجد دليلاً يصلح لإثباته على نحو الإطلاق.

قال: (ولو استبق اثنان فتوافيا، فإنّ أمكن الاجتماع جاز وان تعاسرا أقرع بينهما).

لأنّ الحق لايعدوهما والمحل لايكفيهما فلابدّ من الرجوع إلى القرعة، وهكذا في المشاهد والخانات والربط والطرق والمدارس وغيرها.

---

١. *الجواهر*، ج٣٨، ص ٩١.

٢. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص ٢٢٤.

## بقيت في المقام مطالب مهمّة

١. تتقدّم الصلاة في المسجد على غيرها من أقسام العبادة وغيرها ظـاهراً، لأنّهـا المنفعة المقصودة الأصلية من وضع المسجد، فلو تـزاحم الصـلاة وقـراءة القـرآن أو الدعاء أو تعليم العلم أو تعلّمه أو إلقاء الخطابة والوعظ والاتّعاظ، تقدّم الصلاة عليها، بل وإن كانت صلاة إجارة أو تطوّع على الأحوط. واعترف صاحب *الجـواهر*ﷺ بعـد الحكم بتقديم الصلاة على غيرها من العبادات بأنـه لـم يجـده فـي كـلام أحـد مـن الأصحاب، بل ولا غيره من صور التعارض المتصوّرة في المقام.

وقال السيّد الأُستاذ في *منهاجه*: ولايبعد أن يكون الحكم كـذلك، حتّـى لـو كـان اختيار المصلّي هذا المكان اقتراحاً منه، فلو اختار المصلّي مكاناً مشغولاً بغير الصلاة ولو اقتراحاً يشكل مزاحمته بفعل غير الصلاة وإن كان سابقاً عليه.

أقول: إتمامه بدليل مقنع مشكل لاسيما إذا لم يكـن للمصـلّي سـبب شـرعي أو عقلائي في طلب ترك المحل الذي سبق إليه غير المصلّي.

٢. إذا دار الأمر بين صلاة الفريضة والنافلة أو مطلق المسـتحبّة، فـإن كـان حـال إقامة الجماعة ففي تقديم الفريضة على غيرها وجهان أقربهما الأوّل، وإلّا فـلا دليـل على تقديمها على غيرها إلّا في آخر الوقت حيـث يفـوت وقـت الصـلاة فيحتمـل تقديمها. والعمدة في التقديم في كلا الموردين استكشـاف نظـر الشـرع مـن ارتكـاز المتشرّعة، والله العالم.

٣. إذا تزاحم غير الصلاة كالـدعاء وقـراءة القـرآن والتعلـيم والـتعلّم والموعظـة والاستراحة والنوم، بعضها ببعض، فلا دليل على تقديم بعضها على الآخر.

ويمكن أن نقدّم الذكر والدعاء على غيرهما من الأفعال الواجبة والمستحبّة سوى الصلاة لقوله تعالى: «**وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**».[1]

---

١. الأعراف (٧): ٢٩.

وقوله تعالىٰ: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ».[١]

وقوله تعالىٰ: «وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا».[٢]

وقوله تعالىٰ: «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ».[٣]

ومحصول الآيات كون الدعاء وذكر اسم الله ـ بناء على أنّهما غير الصلاة وفي غير الصلاة ـ كالصلاة من المقاصد الأصلية للمساجد، وإن قلنا بتقديم الصلاة عليهما في فرض التزاحم. والله العالم.

٤. في صحيح ابن‌الحجّاج عن جعفر بن إبراهيم عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سمعتموه بنشد الشعر في المساجد فقولوا فض الله فاك، انّما نصبت المساجد للقرآن.[٤]

ولولا جهالة جعفر بن إبراهيم لقلنا بتقديم القراءة على غيرها عند التزاحم في المسجد سوى الصلاة والذكر والدعاء، بل كان بامكاننا أن نجعلها في عرض الأخيرين.

٥. لا دليل على تقديم الصلاة جماعةً على الصلاة منفرداً، فلاتجب على المنفرد تخلية المكان للمأموم بل ولا للإمام فلاحظ، نعم يشكل الأمر في الإمام الراتب، فالأحوط ـ إن لم يكن الأقوىٰ ـ ترك مزاحمته في محلّه المعتاد، وأشكل منه إقامة جماعة أُخرىٰ بإمامة إمام آخر. وفي بطلان الجماعة الثانية القاهرة وجهان متقدّمان.

لايقال: هذا الحكم متهافت مع ما مرّ من بطلان حق الماكث في المسجد إذا ترك المحل، فإن الإمام والمأمومين يتركون المحل وانّما يشغل المسجد الآخرون عند صلاة أُخرىٰ قبل مجيىء هؤلاء الأولين.

---

١. البقرة (٢): ١١٤.

٢. الحج (٢٢): ٤٠.

٣. النور (٢٤): ٣٦.

٤. *جامع الأحاديث*، ج ٤، ص ٥٧٣.

فإنّه يقال الحاكم بالاستحقاق في أمثال هذه الموارد هـو العـرف الإسـلامي كمـا لايخفى. وعندهم فرق واضح بين ترك الفرد وترك الجماعـة المعتـادة، فتأمّـل حتّـى تعرفه.

٦. لايجوز المنام في المساجد إذا استلزم منع الناس مـن الصـلاة، كمـا لايجـوز منعهم عن النوم فيها مع عدم المزاحمة للمصلّين، بلا فـرق بـين مسـجدي الحـرمين وغيرهما.

٧. إذا أراد الناس الطواف في المسجد الحرام والصلاة فيه أو في مسجد النبيّ ﷺ أو مسجد آخر لجهة من الجهات، فيمكن أن نقول إنّه يجب على المسؤولين فتح بابه ولايجوز غلقه في الليل فضلاً عن النهار، لأنّ الطـواف والصـلاة والعبـادة مـن حـقّ المسلمين ولايجوز سدّ الناس عنها.

بل يمكن أن نستدل عليه بالآيات الكثيرة الدالّة علىٰ حرمة صلى المسلمين عـن سبيل الله وعن المسجد الحرام بدعوى دلالتها على الحرمة حتّى إذا كـان السـادّ مـن المسلمين الذين يسدّون أبواب المساجد بعد إقامة صلاة الجماعـة وإتمامهـا خوفـاً على أموال المسجد من السرقة والتلف. فأصـبحت أبـواب المسـاجد مغلقـة سـوى ساعات قليلة من الليل والنهار مع رغبة المصلّين إلى الصلاة فيها.

وعلى كل حفظ الأموال ميسر من طريق آخر وهو لايوجب تعطيل المساجد فـي غالب الأوقات. والسلطة السعودية تغلق أبواب مساجد في غير أيّام الحـجّ كمسـجد الخيف ومسجد النمرة ومسجد المشعر الحرام وباب المـزارات مـع رغبـة المسـلمين للدعاء والصلاة والزيارة وهذا غير جائز لها.

وبالجملة مادام المسجد في معرض الصلاة فلايصحّ سدّ بابه، ومع عدم هذه المعرضية لا بأس بسدّه لجهة عقلائية، وإن كان في معرض التدريس والقـراءة ونحوهـا. ويمكـن الحاق الذكر والدعاء بالصلاة كما مرّ. ولم أرَ لأحد فيه وفي نظائره كلاماً.

٨. لايجوز منع الناس عن الصلاة في المساجد القديمة، بغلق أبوابها بدعوى أنّها ذات قدامة تاريخية وقيمة أثرية، فإنّ هذا العنوان لايجوّز منع الناس عن العبادة فيها شرعاً.

كما لايجوز سدّ باب مسجد في غير ساعة إقامة الجماعة بعذر أنّ هناك مسجداً قريباً من هذا المسجد، فانّه تضييق على المسلمين حقوقهم بغير وجه شرعي.

٩. هل يجب على المتولّي فتح باب المسجد في آخر الليل إذا أراد بعض المصلّين إقامة صلاة الليل فيه؟ يحتمله لأنّ المسجد للصلاة ويحتمل العدم للسيرة ـ إن أحرز اتصالها ـ ولأنّ النافلة يقرء في البيت وفيه تأمّل لضعف دلالة ما يدل عليه.[١]

١٠. إذا استلزمت توسعة المسجد، أو تحكيمه أو تحسينه حرمان الناس عن الصلاة فيه شهوراً فهل يجوز تخريبه حينئذٍ لأجل أحد الأُمور المذكورة؟

وهنا إشكال أصعب من هذا وهو أنّ المواد المستعملة في هذا المسجد من الأموال الموقوفة للمسلمين على هذا المسجد لايجوز قلعها وإلقائها في المزبلة خارج البلد مثلاً وحرمان مالكها من الثواب إلّا في فرض الضرورة الملحة[٢] أو خطر تلف الناس بانهدام المسجد، لا في فرض الجمال والزينة. فتأمّل في المقام.

١١. من جلس في مسجد لفعل حرام لا حقّ له في مجلسه، بل لايبعد وجوب طرده بمقتضى ارتكاز المتشرّعة الكاشف عن مذاق الشرع، وأمّا من جلس فيه لمباح أو مكروه فلا دليل على جواز طرده وسلب حقّه.

لكن في صحيح هشام بن سالم عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: إنّ أمير‌المؤمنين عليه السلام رأى قاصّاً في المسجد فضربه بالدرّة وطرده.[٣]

أقول: يمكن أن نفتي بمضمونه ونقول بجواز طرد كل من يصرف الناس عن العبادة ونقول باستحقاقه للتعزير الخفيف.

ويمكن أن نقول إنّه ليس بحكم ثابت، بل هو موكول إلى نظر الحاكم عند المصلحة وليس لغيره ذلك.

والرواية المتقدّمة في البند الرابع تؤيّد الاحتمال الأوّل، والاحتياط يؤيّد الاحتمال الثاني.

---

١. *الوسائل*، ج ٥، ص ٢٩٤ وما بعدها.

٢. ومنها ضيق المسجد وكثرة المأمومين، كما في روايات. *الوسائل*، ج ٥، ص ٢٠٦.

٣. *الوسائل*، ج٢٨، ص٣٦٨.

١٢. في صحيح الكناني قال (أبوعبدالله عليه السلام): ما تقول فيمن أحدث فـي المسـجد الحرام متعمّداً؟ قال: قلت: يضرب ضرباً شديداً، قال: أصبت، فما تقول فيمن أحـدث في الكعبـة متعمّـداً؟ قلـت: يقتـل. قـال: أصـبت، ألا تـرى أنّ الكعبـة أفضـل مـن المسجد... .[١]

ويؤكّده ـ في الجملة ـ بعض الروايات الضعيفة سنداً.

أقول: الظاهر انصراف الحدث إلى الريح دون البدعة، بل هـي غيـر محتملـة فـي قوله عليه السلام: فيمن أحدث في الكعبة. نعم، لايبعد شموله للبول أيضاً، وأمّا الغائط فالحكم يشمله بالأولوية. ثم المحتمل إرادة المعاند من لفظ المتعمّد، ففي رواية سماعة، ولـو انّ رجلاً دخل الكعبة فبال فيها معانداً، أخرج من الكعبة ومن الحرم وضربت عنقه.[٢]

لكنّها ضعيفة سنداً بعثمان بن عيسى على الأظهر.

لكن أو كان إخراج الريح في المسجد الحرام حراماً لكثرت الروايات حوله، لكثرة ابتلاء المسلمين به في الموسم، والحال أنّه لم ترد رواية في أحكام الحج ولـم يسـأل الإمام عنه أحد، والخبر السابق ورد في بحث أفضلية الإيمان على الإسلام، فالتعرّض لحكم الحدث ورد استطراداً وعرضاً كما لايخفىٰ. إلّا أن يدّعى أنّ الراوي هـو الـذي بيّن الحكم وصدّقه الإمام، فيمكن أنّ الحكم كان مشهوراً عند الناس وإن لم يـنعكس في الروايات الواصلة إلينا، فتأمّل.

وعلى كل لا شك في جواز النوم في المسجد الحرام، ولا شك انّ احتمال خـروج الريح في النوم لايحرمه والله العالم بأحكامه.

١٣. هل يتقدّم التعلّم الواجب على قراءة القرآن المستحبّة، فلو دار تخليـة مكـان من المسجد بين المتعلّمين والقارئين للمصلّين يقدّم القرّاء في الخروج؟ لانرى وجهـاً ملزماً له، إلّا أن يدّعى فهمه من مذاق الشرع.

١٤. لو وقعت المزاحمة بين الطواف والصلاة في المسجد الحـرام لاسـيما صـلاة

---

١. *الوسائل*، ج٢٨، ص٣٦٩.

٢. نفس المصدر، ص٣٧٠.

الطواف خلف مقام إبراهيم عليه السلام يمكن أن يقال بتقديم الطواف، لاختصاص الطواف بأطراف البيت. ويمكن أن يقال بتقديم الصلاة عليه لقوله تعالىٰ: «وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى».[١] ويمكن أن يقدّم فريضة كلّ منهما على مندوب الآخر، ولعل الأظهر إرجاع الحكم في ذلك إلى نظر الحاكم الشرعي التابع لظروف الزمان، والعجب انّه لم يوجد في الأحاديث المعتبرة وحتّى غير المعتبرة ما يدل على الحكم، مع أنّ المسألة عامّة البلوى حتّى في أعصار الأئمة عليهم السلام فضلاً عن مثل أعصارنا التي لاتخصّ المزاحمة خلف المقام، بل تعمّ أكثر أماكن المسجد الحرام في بعض أيّام الموسم، حتّى الطبقة الفوقية من المسجد.

١٥. لايجوز نصب السماعة في المسجد وايصال صوت الإمام أو الواعظ أو القارىء أو غيره إلى أهل المحلّة إذا كانوا يتأذّون بسماعه، ولاسيما في ساعات النوم من الليل أو من نصف النهار، لحرمة إيذاء المؤمنين بغير ما اكتسبوه، وقد شاع هذا العمل في أكثر البلاد الإيرانية ـ صانها الله من السوء ـ ولابدّ للدولة من وضع حدّ له. نعم، لا بأس بإسماع صوت الأذان للناس لجريان السيرة القطعية بين المسلمين على ذلك، بل ولما هو المعلوم من الدين ضرورة.

١٦. لا دليل على حرمة دخول الكفّار في المساجد سوى المسجد الحرام، لقوله تعالىٰ: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا».[٢] خلافاً لجمع كثير. والتعدّي عنه إلى كل مسجد في ذلك قياس محرم بل قياس مع الفارق وهو ظاهر.

## المشاهد

قال سيّدنا الأُستاذ رحمه الله: المشاهد المشرّفة كالمساجد في تمام ما ذكر من الأحكام.

أقول: لا أظنّ إلتزامه بإطلاق كلامه، حتّى إذا أراد بها مشاهد الأئمة عليهم السلام فقط. وإليك بعض ما به تختلفان وغيره:

---

١. البقرة (٢): ١٢٥.

٢. التوبة (٩): ٢٨.

١. المقصود الأصلي من المشاهد زيـارة صـاحب المشـهد دون الصـلاة بخـلاف المساجد، ففي فرض التزاحم بينهما تقدّم الزيارة عليها على الأحوط ولاتقدّم الصلاة عليها جزماً، ولا فرق في ذلك بين المتوطن والمقيم والمسافر.

٢. إذا عدّ النوم أو بعض المشاغل توهيناً لصاحب القبر، يحرم، ويلزم طـرده مـن المشهد، وهذا غير صادق على المسجد وإن كان هتكه غير جائز.

٣. يحرم مكث الجنب والحائظ والنفساء في المسجد، ولايحرم في المشاهد على الأظهر عندي بل لا شبهة فيه في مشاهد غير الأئمةﷺ والأصل انّـه لا دليـل علـى إلحاق مشاهد الأئمّة بل الأنبياءﷺ بالمساجد في جميع الأحكام. ويؤيّـده حضـور زوجاتهم في بيوتهم ولم يُؤمرن بالخروج عند الجنابة، وكذا بقيّـة النسـاء السـاكنات معهم في البيوت، رحمة الله عليهن جميعاً.

٤. لا طواف في المشاهد، فلايجوز للدائرين حول المرقد مزاحمة الزائرين.

٥. لا مانع من سدّ أبواب المشاهد المشرّفة بما تعارف في كل زمان.

٦. لا شكّ في أهمّية الصلاة الواجبة في أول وقتها من الزيارة، لكـن تلـك لاتوجـب تقدّم المصلّي على الزائر في أوّل الوقت، إذا أصرّ الزائر على الزيارة وترك الصلاة في أوّل وقتها. بل يحتمل ذلك حتى إذا كان المصلّي، الإمام الراتب للجماعة ومأموميه.

٧. إنّ حرمة تنجيس المساجد ووجوب تطهيرها في غير فرض الهتك غير ثابتين بدليل معتبر، فضلاً عن ثبوتهما في المشاهد المشرّفة.

٨. زيارة أولاد الأئمّة ـ والسلام عليهم ـ وقراءة القرآن لهم حسنة، وإذا شك فـي حال صاحب القبر انّه مؤمن أو انّه من أولاد الأئمةﷺ أم لا فيفعل ذلـك علـى نحـو التعليق وبرجاء كونه مسحقّاً وجملة من المزارات المشهورة اليوم مشكوكة أو معلومة العدم، ومنها قبر علي بن جعفر ـ رضوان الله عليه ـ في قم وهو قريب من بيتنا.

٩. ما يفعله بعض غفلة العوام من السجدة عند عتبات الأئمّةﷺ تعظيماً لهم حرام يجب نهيهم عنه، نعم إذا سجدوا لله تعالى شكراً على توفيقه للزيـارة فهـو مبـاح بـل حسن. لكن الظاهر من أكثرهم هم الأوّل.

## المدارس والربط

قال: (أمّا المدارس والربط، فمن سكنى بيتا ممّن لـه السـكنى) حسـب الشـرائط الموضوعة من قبل الواقف أو الحاكم الشرعي (فهو أحقّ به) بمعنى عدم جواز إزعاج أحد له. بلا خلاف يوجد كما قيل (وإن تطاولت المدّة ما لـم يشـترط الواقـف أمـداً، فيلزمه الخروج عند انقضائه) بلا فصل وإن لم يؤمر به.

أقول: وكذا إذا كانت هناك قرينة عامّة تحدّد السكنى بوقت أو صفة، كما إذا صار المسافر ماكثاً إلى حدّ لايقال له المسافر، فلايجوز له الوقوف بعده في الرباط والخان. وكما إذا تمّ غرض المحصل أو ترك تحصيل العلم، فـإنّ المدرسـة لاتوقـف ـ بطبـع الحال وقصد الواقف ـ إلّا لمن يشتغل بتحصيل العلم بمقدار العادة، فوجوب خروجه منها لايتوقّف على شرط الواقف، وفي حكم المدرسة دار الحفـاظ ودار القـرآن ودار الأيتام ودار التبليغ، فلايجوز السكنى إذا ترك الحفظ وقراءة القـرآن والتبليـغ بمقـدار العادة، أو مضى وقت اليتم.

وأمّا ما في *الجواهر*: فالموافق لما عليه سيرة الناس وعملهم في جميـع الأعصـار أنّ المدرسة والرباط ونحوهما إذا لم يشترط الواقف كيفية خاصة وحالاً مخصوصاً أو لم يعلم بحاله كالمسجد في جواز الانتفـاع بـه مـن أنّ المنفعـة المقصـودة للواقـف، الملاحظة لا على جهة الشرطية فائـدتها التـرجيح عنـد المعارضـة، لا عـدم جـواز الانتفاع بغيرها مع عدم المعارضة.[1]

فهو ممنوع جدّاً، فإنّ المنفعة المقصودة كالشرط في ضمن العقد، فالمدرسة توقف عليها، وإن شئت فقل إنّ المنفعة المقصودة ـ التشاغل بالدرس أو التـدريس ـ جهـة تقييدية، ولعل مراده غير ما ذكرنا.

قال: (ولو اشترط مع السكنى التشاغل بالعلم فاهمل ألزم الخروج).

---

١. *الجواهر*، ج٣٨، ص ٩٦.

أقول: عرفت انّ العبارة غير صحيحة، فـإنّ التشـاغل بـالعلم شـرط فـي سـكنى المدرسة دائماً ذكره الواقف أو لا.

قال: (وله أن يمنع من يساكنه مادام متّصفاً بما به يستحق السكنى) إذا كانت العادة أو الشرط من الواقف يقتضي انفراد الواحد، وأمّا لو فرض كون البيـت الواحـد معـدّاً لجماعة باشتراط الواقف أو باقتضاء العادة ـ ولو بحسب قابلية الحجرة ووسعتها ـ لم يجز لأحد منع سائر المستحقّين إلّا أن يبلغ العدد النصاب ـ ولو بنظر المتولّي ـ فلهم حينئذٍ منع الزائد.

قال: (ولو فارق لعذر) كعلاج مرض أو حبس من قبل سلطة أو سفر لازم شرعاً أو عرفاً (قيل هو أولى عند العود. وفيه تردّد ولعل الأقرب سقوط الأولوية).

أقول: إطلاق كلامه في سقوط الأولوية حتى وإن كان زمان المفارقة يومـاً وكـان رحله باقياً ممنوع جدّاً، بل عن الروضة نسبة بقاء حقّه إلى الأكثر.

وعلى كل لا شبهة في سقوط الأولوية عند الإعراض. وأمّا إذا نوى وأبقى رحلـه ككتبه وأمتعته، فلا شك في بقاء حقّه إذا فارق يوماً أو يومين لأنّ العرف يـراه سـاكناً في المدرسة أو الرباط، بل في مثل المدرسة لايبعد بقـاء حقّـه وإن فـارق شـهراً أو شهرين لسفر حج أو نزهة مفيدة أو لازمة لجسمه وروحه إذا كان بيت المدرسة بيـده ولو بالشركة وفيه متاعه وكتبه. وأمّا إذا طالت غيبته بحيـث لايصـدق عليـه عنـوان ساكن المدرسة، أو يسافر في أيام الدرس بحيث يعد تاركاً لتحصيل العلـم وإن كـان سفره أهم من تحصيل العلم أو تدريسه فلا يبقى له حقّ.

## فروع

١. إذا غاب المحصل لعذر يوماً أو يومين ولم يكن في البيت رحلـه وقلنـا ببقـاء حقّه، فهل يجوز لمستحق آخر الاستفادة من حجرة المدرسة؟ الظاهر ذلك، بناء على أنّ القدر المتيقّن من حقّه عدم جواز مزاحمتـه، وأمّـا إذا قلنـا بأنّـه كحـق المحجـر فلايجوز لغيره السكنى فيه.

٢. إذا خصّ الواقف المدرسة بطائفة خاصّة أو بتحصيل علم خاص أو بمرتبة خاصّة من التحصيل أو إلى مرتبة خاصّة، لابدّ من إتباعه ولايجوز لغير الواجد لها سكناها.

٣. إذا اعتبر الواقف البيتوتة في المدرسة في جميع الليالي أو في بعضها أو شرط صلاة التهجّد لايجوز المخالفة ولو خالف أحد بطل حقّه.

٤. اللّازم في كل مورد شك في جواز القيام وعدمه الرجوع إلى الحاكم الشرعي، والأحسن للحاكم الشرعي أن يجعل تولية جميع المدارس الدينية في كل بلد إلى لجنة صالحة علماً وعملاً للقيام بها ورعاية أهلها، فإنّا رأينا من ناظري المدارس في النجف الأشرف ما لاينبغي أن يسطر. ثم المناسب تخصيص المدارس بحسب الرفاه بمراتب علم المتعلّمين، والله العاصم.

## المعادن

في تعريف المعدن (بكسر الدال) أقوال، منها ما استخرج من الأرض ممّا كانت أصله واشتمل على خصوصية الانتفاع بها، وهو على قسمين ظاهر وباطن. وعن *المسالك* انّه البقعة التي أودعها الله شيئاً من الجواهر المطلوبة. والتعريف الثاني أولى باللّفظ. وللكيمياويين كلام آخر في المعادن.

قال: (الظاهرة منها ـ وهي التي لاتفتقر إلى إظهار كالملح والنفط والقار لاتملك بالإحياء) معدناً، فإنّه من تحصيل الحاصل.

وعن العلّامة ﷺ في *التذكرة*: إنّ المراد بالظاهرة ما يبدو جوهرها من غير عمل، وإنّما السعي والعمل لتحصيله، إمّا سهلاً وإمّا متعباً، ولايفتقر إلى إظهار كالملح والنفط والقار والقطران والموميا والكبريت وأحجار الرحى والبرمة والكحل والياقوت ومقالع الطين وأشباهها.[١]

---

١. وقال المحقّق الكركي في *جامع المقاصد* (ج٧، ص٤٢): النفط والنفبط دهن! والكسر أفصح كما في *الصحاح*. القير والقار واحد، قيرت السفينة: طليتها بالقار. والموميا بضم الميم وسكون الواو دواء نافع ذكره في *القاموس*. ←

والمعادن الباطنة هي التي لاتظهر إلّا بالعمل ولايوصـل إليهـا إلّا بعـد المعالجـة والمؤونة عليها.

## تنبيه

المستفاد من المتن ومن *قواعد* العلّامة و*جامع المقاصد* و*الجواهر* وغيرها أنّ الفـرق بين الظاهر والباطن من المعدن وهو أنّ وجوده لايحتاج إلى اظهار في الأوّل، كما يحتاج في الثاني، من المسلّمات التي لا اختلاف للفقهاء فيه، ولذا أرسلوه إرسال المسلّمات.

لكن قال السيّد الصدر﵀: فالمعدن الظاهر في العرف الفقهي، ليس هو ما يبدو مـن معنى اللفظ لغة، أي الظاهر الذي لايحتاج إلى حفر ومؤونة في التوصّل إليه، بـل هـو كل معدن تكون طبيعته بارزة، سواء احتاج الإنسان إلى حفر وجهد كبير للوصول إلى آباره وعيونه في أعماق الطبيعة، أو وجده بيسر وسهولة على سطح الأرض.

ومثل له بآبار النفط وقال: فنحن إذا نفذنا إلى آبار الـنفط، فسـوف نجـد المعـدن بوجهه الحقيقي ولن نحتاج إلى جهد في تحويله إلى نفط، وإن كنّا بحاجة إلى جهـود كبيرة في الوصول إليها وفي تصفية النفط بعد ذلك.

وأمّا المعادن الباطنة فهي كل معدن احتاج في إبراز خصائصه المعدنية إلى عمـل وتطوير كالحديد والذهب فإنّ مناجمهما لاتحتوي على حديد أو ذهب ناجز... .[1]

ثم استشهد بكلام العلّامة﵀ في *التذكرة*. وتبعـه عليـه صـاحب كتـاب *الأراضـي* صديقنا المعاصر.

أقول: المعتمد ما عرفت. وظاهر عبارة *التذكرة* اعتبار الأمرين كما يظهر من قولـه: (ما يبدو جوهرها) ومن قوله: (ولايفتقر إلى اظهار) وقوله (لاتظهر ـ أي المعـادن أي

---

وفي *القانون* في الطب للرئيس ابن سينا: مومياى وهو في قوّة الزفت والقير المخلوطين. وفي حواشي شـيخنا الشهيد: انّه قطرات يتاقطر من الصخر. والبرام جمع برمة وهي القدر، ذكره في *الصحاح*، والمراد بها قدر يعمـل من حجر مخصوص.

١. *اقتصادنا*، ج٢، ص٤٣٩ و ٤٤٠.

وجودها كما هو الظاهر من العبارة ـ إلّا بالعمل) وقوله (... إلّا بعد المعالجة...).

لكن عبارته في *القواعد* قرينة على إرادة ما هو المشهور من عبارته في *التذكرة*، ومع ذلك لا مشاحة في الاصطلاح، والعمدة هي الأحكام فآبار النفط سواء سمّيت بالظاهرة أو الباطنة فهي تملك بالحفر إلى نيلها وكشفها وليس حالها حال الملح مثلاً.

وعلى كل: هل يجوز إحياء المعدن الظاهر داراً أو عنواناً آخر لاينافي كونه معدناً؟ فيه إشكال أو منع، فإنّه ليس بميت يقبل الإحياء، وبناء الحيطان وبعض البيوت عليه لايصدق عليه أنّه إحياء معدن فلا دليل على ثبوت ملكية الباني على المعدن. وفي *الجواهر* في فرض بناء الدار: فيملكه إن لم يكن إجماع على خلافه، ولو لإطلاقهم عدم إحيائها، ولكن لم أجد ذلك محرّراً في كلامهم.

أقول: الأظهر ما قلناه.

قال: (ولايختص بها المحجر) فإنّ التحجير شروع في الإحياء المنفي في المقام.

قال: (ومن سبق إليها فله أخذ حاجته، بل ولو تسابق اثنان فالسابق أولى) فإنّ السبق يوجب له حقّاً في المباحات الأصلية عرفاً، بلا خلاف ولا إشكال فيه، من دون حاجة إلى التمسّك بعموم (من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم هو أحق به) فإنّه ضعيف وغير وارد من طرقنا ظاهراً. وفي *الجواهر*: كما انّ مرجع قول بعض الأصحاب: أخذ بغيته وحاجته ونحوهما، إلى شيء واحد وهو جواز الأخذ زائداً على الحاجة ما لم تحصل المضارة.[1]

أقول: في صدق الإضرار بالغير الذي لم يثبت له حق الأولوية بعد، لعدم سبقه على المنتفع به، نظر أو منع، نعم يصدق عليه انّه حرم غيره من الاستفادة من المعدن.

وعلى كل ينبغي للحاكم الشرعي تنظيم أمر الانتفاع منه حسب قانون العدل، بل ربّما يجب عليه ذلك حفظاً للأمن وعدم الفساد.

قال: (ولو ترافيا وأمكن أن يأخذ كل منهما بغيته) دفعة أو تدريجاً برضاهما (فلا بحث وإلّا أقرع بينهما مع التعاسر).

---

١. ج٣٨، ص ١٠٤.

أقول: القرعة بالنسبة إلى تقديم أحدهما مع فرض وفـاء المعـدن بحاجتهمـا معـاً وضيقه عن اجتماعهما في الأخذ حسنة أو متعينة. وإمّا في فـرض عـدو وفائـه بهـا فالوجه ما في المتن (وقيل يقسم، وهو حسن) لاشـتراكهما فـي السـبب للاسـتحقاق المقتضي للتنصيف ولقاعدة العدل. وان لم يقبل ما في المعدن القسمة لصغره يرجع فيه إلى القرعة، أو إلى تقسيم ثمنه بعد بيعه برضاهما. والله أعلم.

فرع: لو تزاحم اثنان عليه فقهر أحدهما صاحبه، فإن كان المعدن وافيـاً بغرضـهما أو أكثر منه، اثم القاهر وملك ما أخذه بلا شبهة. وإن لم يكن وافياً ففي تملكه وعدمه وجهان مبنيان على ما تقدّم في بحث المسجد في تفسير الحق من أنّـه بمعنـى عـدم جواز مزاحمة الغير لصاحبه، أو ثبوت اختصاص له بالشيء؟ مقتضى الاقتصار علـى القدر المتيقن هو الأول ان لم يدل دليل على الثاني.

قال: (ومن فقهائنا من يخص المعادن بالإمام عليه السلام فهي عنده من الأنفال..).

تقدم في بحث الأنفال عدم كون المعادن منها، ولا عبرة بضعاف الروايات. وقيـل: إنّ المشهور نقلاً وتحصيلاً على ان الناس فيها شرع سواء.

وبالجملة في المعادن أقوال ثلاثة:

(الأوّل) انّها من الأنفال كما عن الكلينـي والمفيـد والشـيخ والـديلمي والقاضـي والقمي في تفسيره والسبزواري وظاهر كشف الغطاء، من غير فرق بين ما كـان منهـا في أرضه عليه السلام أو غيرها وبين الظاهرة والباطنة.

(الثاني) انّها من الأنفال إذا كانت في أرضه عليه السلام ومن المباحات إذا كانت فـي غيـر أرضه، ذهب إليه الحلّي والعلّامة في *التحرير والمنتهى* والشهيد في *الروضة*.

(الثالث) انّها مطلقاً من المباحات كما عن *النافع والبيان*، وعن *الروضـة* نقلـه عـن جماعة للأصل والسيرة واشعار إطلاق الأخبار الخمس في المعـادن، ضـرورة انّـه لا معنى لوجوبه على الغير وهي ملك الإمام عليه السلام.[1]

---

١. لاحظ الأقوال المذكورة في *الجواهر*، ج ١٦، ص ١٢٩.

## بحث توضيحي

المعادن ـ ظاهرة كانت أم باطنة ـ إمّا توجد في أرض مملوكة لفرد أو أفراد؛ وإمّا في المباحات الأصلية، وإمّا في المفتوحة عنوة وإمّا في أراضي الأنفال، فهذه أقسام أربعة:

أمّا في الأوّل فالمعدن عند المشهور لمالك الأرض. وفي *الجواهر*: ولا خلاف فيه ظاهراً[١] لكن في كتاب الأراضي انّ إحياء أرض انّما يوجب ملكية الأرض فقط دون ما فيها من المعادن التي نسبتها إلى الأرض نسبة المظروف إلى الظرف لا نسبة الثمرة إلى الشجرة.[٢]

أقول: لا دليل على أنّ من ملك الأرض يملكها إلى آخر كرة الأرض، بل اللّازم الاقتصار على القدر المتيقّن والباقي من المباحات الأصلية، ولم أرَ من بحث حول هذا الموضوع، وعليه إن كانت المعادن في ملك صاحب الأرض فالأظهر ما عليه المشهور فإنّ العرف بنظره الوسيع يرى المعادن فيها من توابع الأرض ومحكومة بحكمها من الملكية. وهو متبع ما لم يدل دليل خاص على ردعه في بعض الموارد. نعم، إذا تدخّلت الدولة الإسلامية في أمر المعادن فهو بحث آخر.

ومنه يظهر الحال في الثاني فمن أحيى أرضاً ظهر فيها معدن في عمق قريب فهو لمحييها وفي عمق بعيد فهو للجميع. ولا فرق في ذلك بين كون الموات أصلية حتّى تكون من المباحات الأصلية أو مسبوقة بالخراب أو كانت أرض صلح حتّى تكون على الأخيرين من الأنفال: ففي الجميع يجوز إحياء الأرض لإطلاق ما دل من الأحاديث المذكورة في مقدّمة الكتاب على الإحياء المسبّب للملكية.

وإمّا في الثالث فمقتضى القاعدة انّ معادنه إن كانت قليله العمق فهي لجميع المسلمين يصرفها الحاكم بعد مؤونتها في مصالحهم العامّة بنظره.

---

١. ج٣٨، ص١١٣ و ١١٤.
٢. *الأراضي*، ص٣٥٣ و ٣٥٤.

لكن في *الجواهر*: مضافاً إلى السيرة المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار في زمن تسلّطهم عليهم السلام وغيره على الأخذ منها بلا إذن، حتى ما كان في الموات الذي قد عرفت انّه لهم منها، أو في المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين، فإنّه وإن كان ينبغي أن يتبعهما، فيكون ملكاً للإمام عليه السلام في الأوّل، وللمسلمين في الثاني لكونه من أجزاء الأرض المفروض كونها ملكاً لهما، بل لو تجدّد فيهما فكذلك أيضاً، إلّا أنّ السيرة المزبورة العاضدة للشهرة المذكورة ولقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ» ولشدة حاجة الناس إلى بعضها يوجب الخروج عن ذلك.[١]

أقول: العمدة هي السيرة دون الشهرة فانّها غير حجّة، ودون الاستدلال بالآية الكريمة، فإنّها لاتنافي الاختصاص حسب القواعد الفقهية، لكنّني في شك من اتصال السيرة بزمن المعصوم عليه السلام في معادن المفتوحة عنوة دون الموات فإنّ الناس يتصرّفون فيها وفي معادنها الظاهرة في كل زمان ومكان.

وبالجملة زمان تسلّطهم كان قصيراً جدّاً، وزمان حضورهم لا أثر له بعد كونهم مقبوضي الأيدي لايبالي الناس سوى جمع قليل بنظرهم ورأيهم، ولايعلم بوجود مورد واحد تصرّف مؤمن في معدن ظاهر في المفتوحة عنوة حتى يحتمل رضاهم عليهم السلام بذلك.

فرع: لو حفر الكافر أرضاً فوصل إلى معدن، ثم فتحها المسلمون. فالظاهر انّه للغانمين، سواء قلنا بأنّه إحياء كما هو الأرجح أو قلنا بأنّه تحجير وخصصنا الإحياء بالاستخراج كما قيل، فإنّه على الأوّل ملك الكافر وعلى الثاني حقّه فيغنمه الغانمون، دون جميع المسلمين، فإنّ المتيقّن من المفتوحة عنوة هو الأرض غير المنقولة دون ما ينقل منها وفاقاً لجماعة من الفقهاء. إلّا أن يقال بصدق ما أخذ بالسيف[٢] على المعدن المذكور، لكنّه إن لتمّ في غير المكشوف. وأمّا المكشوف المملوك لمالكه أو المتعلّق لحقه فهو من المنقول بالفعل فيملكه الغانمون.

---

١. ج٣٨، ص١٠٨ و١٠٩.

٢. كما في صحيح أحمد بن محمد وقد مر برقم (١١) في المقدّمة.

وأمّا في الرابع فهو بتبع الأرض، من الأنفال، فهل أذن الأئمّة عليهم السلام للناس أو لشيعتهم في التصرّف فيها كما أذنوا بإحياء الأرض وتملّكها أم لم يأذن؟ فيه تفصيل.

أمّا المعادن الظاهرة فلعلّ أمرها سهل لفحوى ما دل على جواز إحياء الأرض الخربة التي هي للإمام، فيعلم رضاهم باستثمار معادنها الظاهرة.

وأمّا المعادن الباطنة التي يستكشف بعد إحياء أرض الإمام فالظاهر كونها للمحيي إذا كانت مستقرّة في عمق غير بعيد، فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها.[١]

والمعدن تابع لها في الملكية كما تقدّم.

ويمكن أن يستدل على حلية معادن الأنفال برواية النصري قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام... ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الأنفال ولنا صفو المال. اللهمّ إنّا قد أحللنا ذلك لشيعتنا... .[٢]

الرواية ظاهرة في حلية مطلق الأنفال وقسيميها، لكن سندها مخدوش من وجهين، من جهة سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال على ما فصّلناه في كتابنا (بحوث في علم الرجال) من كلام طويل صعب. ومن جهة جهالة جعفر بن محمد بن حكيم على الأظهر.

والحق انّه ليس في أخبار التحليل ما يشمل الأنفال بسند معتبر خلافاً لبعضهم، فالصحيح أن يقال أنّ المعادن المتوغلة في عمق الأرض غير داخلة في ملك صاحب الأرض إماماً كان أو غيره فهي من المباحات الأصلية يملكها كل من أحياها.

قال: (ولو كان إلى جانب المملحة أرض موات إذا حفر بئراً أو سيق إليها الماء صار ملحاً صح تملكها بالإحياء) الذي منه حفرها لذلك.

قال الكركي رحمه الله في *جامع المقاصد* في شرح قول العلّامة رحمه الله الذي يقرب من قول الماتن: الضمير في (صحّ ملكها) راجع الى البئر، ووجهه أنّ ذلك إحياء، لأنّ الانتفاع

---

١. تقدّم برقم (٧) في المقدّمة.

٢. *الوسائل*، ج٩، ص٥٤٩.

بها انّما هو بالعمل وحينئذٍ فليس لغيره المشاركة فيها لاختصاصه بالملك، أمّا المملحة فإنّها على حكمها.[١]

أقول: سوق العبارة الى تملك المملحة، فإنّها تصير محياة بحفر البئر وصيرورة الملح بعد ذلك تعدّ من الانتفاع على مذهب الماتن واجماع خلافاً لنظر السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ كما سبق. نعم لا شك في أنّ حفر البئر إحياء فيملكها الحافر، لكن العبارة غير ناظرة إليه فإنّ من حفر بئراً يملكها سواء وقعت المملحة في جانبها أم لا.

قال: (واختص بها المحجر) الذي شرع في حفرها بلا خلاف ولا إشكال كما قيل.

قال: (وأمّا المعادن الباطنة التي لاتظهر إلّا بالعمل كمعادن الذهب والفضّة والنحاس فهي تملك بالإحياء).

فإنّ الإحياء سبب للتملّك عرفاً وبسيرة العقلاء بلا شبهة، ويمكن أن يستدل عليه بقولهﷺ من أحيى مواتاً فهو له[٢] فإنّ الموات في الأرض وغيرها بمعنى عدم تيسّر الانتفاع منه فهذا العام غير مخصوص بالأرض، إلّا أن يدعى انصرافه إليها والله العالم.

وفسّر الاحياء صاحب *الجواهر*ﷺ بالعمل حتّى يبلغ نيل المعادن، وقال: بلا خلاف أجده بين من تعرّض له كالشيخ وابني البراج وإدريس والفاضل والشهيدين والكركي وغيرهم على ما حكى عن بعضهم... .[٣] ومن هنا يملك البئر ببلوغه الماء الذي فيها، إذ هو كالجوهر الكائن فيها، ويبلغه بحفرها، وحينئذٍ فلو قهره ظالم وأخرج منه شيئاً كان ملكاً للمحيي، بل ولا أُجرة للظالم.

أقول: فملكية المعدن تتحقق بأقسام ثلاثة: بمجرد الأخذ والحيازة كما في

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٤٦.

٢. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤١٢.

٣. وبعض المؤلفين منع بناء العقلاء على سببية للمعادن وفي غير الأرض ـ ولو في الجملة ـ بل أنكر صدق الإحياء على الحفر وبلوغ نيل المواد المعدنية واكتشافها (كتاب *الأراضي*، ص ٣٧٤). وكلا الأمرين ممنوع، على ان تسليم الثاني فرضا لايمنع من تملكها، فإنّ بناء العقلاء على ملكية المواد المعدنية وغيرها كما في الغوص لمكتشفها من دون وساطة مفهوم الإحياء، فافهم ذلك جيّداً.

المعمادن الظاهرة، وبتبع ملكية الأرض إذا كان المعدن قليل العمق بحكم العرف. وببلوغ نيله وإظهاره بالحفر وهو الإحياء. ولايخفى عليك انّه قد يعد الذهب من الظاهر إذا فرض احتياجه إلى كشف تراب أو حجر يسير مثلاً كما انّ النفط الكثير يستقر في أعماق الأرض ويحتاج إلى عمليات معقّدة ومؤونة كثيرة، فهو من المعدن الباطن، فلا عبرة بأمثلة الماتن. وإنّما الحكم على الواقع الخارجي.

وقيل: إنّ المعادن الباطنة قريباً من سطح الأرض، كالمعادن الظاهرة في الحكم واستشهد بكلام العلّامة في *التذكرة*.[١]

أقول: والعمدة في ذلك الصدق العرفي ونظر العقلاء فإذا قالوا انّه ظاهر، لخفة العمل فهو وإلّا فهو من الباطن.

ثمّ انّه قد يقال: إنّ بلوغ الحافر إلى نيل المعدن تحجير وليس بإحياء، إنّما الإحياء استخراج المعدن لا غير، كما انّ إحياء المعادن الظاهرة أخذها والاستيلاء عليها خارجاً، فالعامل انّما يملك ما استخرج خاصة، دون ما بقى في موضعه الطبيعي وان اكتشفه وأظهره فإنّه يفيد حق الأولوية فقط.[٢]

أقول: عرفت صدق الإحياء على الحفر البالغ إلى كشف المعدن، فإنّ المعدن قبل اظهاره لم يكن ينتفع به وبعده يمكن الانتفاع به عرفاً وهذا معنى الموات والحياة في الأراضي أيضاً عند المشهور، فالاستخراج انتفاع بعد الإحياء كسكنى الدار، بل كالزراعة فإنّها انتفاع بالأرض المحياة عند المشهور على ما مرّ وليست دخيلة في عنوان الإحياء.

على إنّك عرفت في الحاشية عدم اعتبار عنوان الإحياء في تحقّق الملكية عرفاً. فلايضرّنا قول السيّد الصدر﵀: لأنّ الإحياء لم يثبت في الشريعة حق خاص على أساسه، إلّا في الأرض، والمعدن ليس أرضاً حتّى يشمله النصّ.[٣]

---

١. *اقتصادنا*، ص ٤٤٢ و ٤٤٣.
٢. *الأراضي*، ص ٣٥٥.
٣. *اقتصادنا*، ص ٤٤٧.

لكن في المقام مشكلة لابدّ من حلّها، فإن لم تنحل فلا منـاص مـن القـول بحـق الأولوية للحافر الواصل إلى نيل المعدن دون القول بملكيته.

وهي أن الحافر إمّا يملك جميع المعدن بمجرّد اكتشافه وإظهـاره بـالحفر، وهـذا باطل شرعاً وعرفاً كما قيل، وإمّا يملك مقداراً خاصّاً منه، وهـذا ممّـا لا دليـل عليـه بوجه.[١] وإمّا يملك المقدار المكشف منه، لكنّه لاينسجم مع عدم تحديد قيـام الحـافر الثاني بعملية الاستخراج والإنتاج إلى تلك الحدود المكتشـفة مـن المـواد المعدنيـة وعروقها من قبل الحافر الأوّل.

وإن شئت فقل: إذا استخرج كل واحد من الحافرين مـا أمكنـه مـن حفرتـه مـن المعدن، حتّى بقيت كمية قليلة جدّاً، فهي إمّا ملك الأوّل فلايجوز للثاني اسـتخراجها، وإمّا للثاني فلايجوز للأوّل استخراجها، وتعيين كل واحد بعينه تـرجيح بـلا مـرجح، وإن قيل باشتراكها فلايجوز لأحدهما التصرّف فيه بدون إذن الآخر، مع أنّه لـم يقـل به أحد، بل لا شبهة في جواز تصرّف كلّ منهما فيه.

والنتيجة انّه لابدّ من رفض القول بالملكية، وأمّا إذا قلنـا بـأنّ الحـافر إلـى نيـل المعدن يحدث له حق الأولوية فقط، بمعنى عدم جواز مزاحمته في الاسـتخراج مـن حفرته، ما لم يُعرِض عنها أو لم تخرب الحفرة حيث يسقط حقّه عليها لخرابها. وعلى كل يجوز للآخر استخراج المعدن من حفرة أُخرىٰ من دون مشكلة أصلاً. نعم يملكه بعد الاستخراج.[٢]

وعليه لابدّ من رفع اليد عمّا يدل على الملكية كما أسـلفناه. وبعبـارة واضـحة انّ المعادن الباطنة على قسمين: صغير وكبير جدّاً كآبار النفط ونحوها. أمّا الأوّل فلايبعد أن يقال بملكيته بالاكتشاف بحكم العرف. وأمّا الثاني فلايحكم العرف بملكية جميعه

---

١. قال السيّد الصدر﵀: من حفر معدناً حتّى كشفه كان أحقّ به، وملك الكمية التى كشفت عنها الحفرة وما إليهـا من المواد. (*اقتصادنا*، ص٤٦٨).

أقول: إن تم هذا لتم في الجوامد، وأمّا في المائعات كالنفط مثلاً فلايخلوعن غموض وتردّد، فلاحظ.

٢. لاحظ كتاب *الأراضي*، ص ٣٧٥ و ٣٧٦.

بالاكتشاف، ولا أقل من الشك في حكم العرف واعتباره الملكية المطلقة للحافر، وأصالة البراءة ترفع المنع عن حفر الثاني واستثماره منه من حفرة أُخرىٰ.

لايقال: نعم لكن ما دل على حريم البئر والقناة وحرمة الإضرار لاسيما ما دل على المنع من الإضرار بالقناة دون الشخص، الصادق بمجرّد تقليل الماء[١] وإن لم يضر بصاحبه لقلّة احتياجه به، كل ذلك يدل على منع استثمار الغير من المعادن المكتشفة كما لايخفىٰ.

فإنّه يقال: إنّ ذلك كلّه منصرف عن المعادن الواسعة كآبار النفط ونحوها فلايصحّ الاعتماد عليه في فهم أحكام تلك المعادن.

لكن المقام بعد غير خال عن الصعوبة، فإن من يكتشف بئر نفط لايكتشفه بعمل قليل ومؤونة جزئية بل لايصل إلى نفط البئر إلّا بصرف ملايين من النقود، فإذا جوّزنا المنافسة لغيره فأحدثوا ثلاث حفر مثلاً فصار المستخرجون أربعة يتضرّر الأوّل جزماً، بل يتضرّر الكل لكن ضرر غير الأوّل أو بعضهم برضاهم واختيارهم. ومقتضى حرمة الإضرار بالغير مع المنافسة وعدم جواز الحفرف وإن شئت فقل مقتضاها عدم جواز الاستخراج لغير الأوّل، سواء قلنا بملكه للمعدن أو بتعلق حقّه عليه.

إلّا أن يقال إنّ الأوّل بعد وقوفه على جواز حفر الغير أيضاً يقدّم على صرف ماله برضاه.

وقيل: إنّ ملكية المعدن التي يظفر بها المكتشف ـ على هذا الرأي ـ لا تمتد في أعماق الأرض إلى عروق المادة المعدنية وجذورها، وانّما تشمل المادة التي كشف عنها الحفر، كما انّها لاتمتد أفقياً خارج حدود الحفرة التي أنشأها المكتشف إلّا بالقدر الذي يتوقّف عليه ممارسته لاستخراج المادة من الحفرة.[٢]

---

١. لاحظ *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٢٥ و ٤٢٨ و ٤٣١.

٢. *اقتصادنا*، ص ٤٤٥.

قال: (ولو حجرها وهو أن يعمل فيها عملاً لايبلغ به نيلها[١] كـان أحـق بهـا ولـم يملكها، ولو أهمل أجبر على إتمام العمل أو رفع يده عنهـا، ولـو ذكـر عـذراً أنظـره السلطان بقدر زواله ثم ألزمه أحد الأمرين.

أقول: لا شبهة في حق المحجر. وما أفاده في الأنظار مطابق للاحتياط. وفـي *جـامع المقاصد*: ولو اعتذر بكونه فقيراً فطلب الإهمال إلى اليسار، احتمل عدم الإجابة.

أقول: بل هو الأقوى إذا كان العجز من أوّل الأمر وقـد تقـدّم وجهـه فـي بحـث الإحياء.

## بقيت هنا فروع

١. لو قال مالك المعدن اعمل ولك نصف الخارج، فإن كان بعنوان الإجارة بطلبت لجهالة الأُجرة كما قيل، وإن كان بعنوان الجعالة، ففي صحّتها وبطلانها اختلاف.

٢. قال سيّدنا الأُستاذ ﷺ: المعادن الباطنة انّما تملك بإحياء الأرض إذا عدّت عرفاً من توابع الأرض وملحقاتها. وأمّا إذا لم تعدّ منها كمعادن النفط المحتاجة إلـى حفـر زائد للوصول إليها أو ما شاكلها، فلاتتبع الأرض ولاتملك بإحيائها.

أقول: عرفت صحّة صدر كلامه فيما سبق، وأمّا إذا لم تعد المعادن مـن ملحقـات الأرض، فلابدّ في تملّكها من الإحياء كما مر، وهل يجوز لغير مالك الأرض إحيائهـا من حفرة يحفرها من أرضه إليها؟ لايبعد الجواز إذا كانت المعادن فـي عمـق عميـق لايعد من توابع الأرض.

وأصل البحث انّ من ملك أرضاً يقع السؤال في حدود ملكيته عمقاً وارتفاعاً، وانّه إلى أين يملكه من الهواء هل إلى ما أمكن تصوّره من الفضاء؟ أو إلى ما يوجـد فيـه أتمسفر (الجو)؟ أو إلى عشرة كيلومترات؟ أو إلى خمسة عشرة كيلومتر التي هي حدّ معظم السحب والغيوم؟

---

١. قيل: أنّ النيل، الطبقة التي تحتوي على المعدن من الأرض. أي انّ الفرد لايسمح له بتملك تلك المعـادن ولـو حفرها لم يصل إلى آبار النفط. أي إلى الطبقة المعدنية في أعماق الأرض.

وهكذا يقال إلى أين يملك من جوف أرضه، إلى آخر كرة الأرض؟ وهذا غير محتمل إذا قد يكون الأرض[١] المقابلة لأرضه في الطرف الآخر من الكرة ملكاً لفرد آخر، أو إلى نصف كرة الأرض أو إلى مقدار خاص؟ وما هذا المقدار؟ وبأي دليل؟ والإيكال إلى العرف إيكال إلى الجاهل، ولا أتذكّر في النصوص الشرعيّة ما يحسم به السؤال والتحير كما اني لم أفط على هذا البحث في كتبنا الفقهية والعلمية.

نعم، لابدّ من الاكتفاء في ملكية صاحب الأرض على جوّها وجوفها على القدر المتيقن لعدم دليل على ملكيته أزيد منه، لكنّه أيضاً غير نافع، لأنّ تحديده في الخارج غير ميسور، إذ يقال هذا القدر المتيقّن كم كيلومترات في الجو والجوف؟ ولا جواب مقنع له.

والمسألة مهمّة اليوم، وربّما تصبح بمرور الزمن وتطوّر العلوم التجريبية والانفجار السكاني أهم ممّا هي عليه اليوم بمراتب، فيمكن ضرورة البناء والمنازل في الجوّ مثلاً، بل ربّما يقع التعاسر بين الدول في الفضاء.

ولا فرق في ذلك بين كون الأرض من المباحات الأصلية أو من الأنفال أو من المفتوحة عنوة أو مملوكة شخصية أو خصوصية.

والذي يمكن أن نقول في حل المشكلة عاجلاً، هو لزوم تشكيل لجنة من الخبراء باشراف من الحاكم الإسلامي في تحديد الملكية المذكورة حسماً للنزاع بين الأفراد والحكومات.

ويمكن أن يقدّر جوف الأرض بمقادير مختلفة، ففي بعض بلاد العراق يحكم بملكية جوف الأرض إلى امتداد مياه الآبار في عمق الأرض وإلى ما يصل إلى ما يسمّى بسرداب السند وهو السرداب الثاني بعد السرداب الأوّل، وفي بلدة قم يحكم بمقدار أقل منه، والله أعلم. وربّما نذكر في خاتمة الكتاب بعض ما ذكروه في الحقوق العامة العالمية بين الأُمم إن ساعدنا الوقت والتوفيق.

---

١. ولو أرض البحر بإحيائها حسب تطور الصناعات والآلات.

٣. قال العلّامة في *قواعده*: ولو أحيى أرضاً ميتة، فظهر فيها معدن ملكه تبعاً ظاهراً كان أو باطناً بخلاف ما لو كان ظاهراً قبل إحيائها.[١]

أمّا الظاهر فملكه إذا ظهر بعد الإحياء واضح وأمّا قبله فهو من المباحات فلايملك إلّا بالأخذ والحيازة وأمّا الباطن فإن كان قليل العمق عرفاً فالأمر كما قـال، وأمّـا إذا كان متوغا في العمق فلايملك إلّا بإحيائه كما تقدّم.

٤. وقال أيضاً فيها: ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أُخرى فإذا وصل إلى ذلك العرق لم يكـن منعـه، لأنّـه يملـك المكـان الـذي حفـره وحريمه.[٢]

وعلّله في *جامع المقاصد* بأنّه انّما يختص بما أحياه وحريمه. وفيه: انّه (أي قـول العلّامة لأنّه يملك) يصلح تعليلاً لكل من الحكمين أعني عدم جواز منعه مـن الحفـر وعدم جواز منعه من العروق إذا منعه.

أقول: ويتوجّه إلى كلامه ما دل على حرمة الإضرار الشامل للمقام كما أشرنا إليه سابقاً فتأمّل.

وعن *التحرير*: انّه إذا وصل الأوّل إلى العرق فهل للثـاني الأخـذ منـه مـن جهـة أُخرىٰ؟ الوجه المنع فإنّ الأوّل يملك حريم المعدن.

وقال الكركيﷺ في *جامع المقاصد*: والظاهر أنّه يريد أنّ أخذ الثاني ممنوع منه إذا كان موضع الأخذ حريماً للأول وإلّا لم يطابق الدليل الدعوى.[٣]

أقول: ما استظهره خلاف ظاهر عبارة *التحرير*، وإذا أراد العلّامة ان الوصـول إلـى جانب من العرق يمنح للحافر الملكية من كل جانب فيتحقّق له الحريم أيضاً من كـل جانب، فيطابق الدليل الدعوى.

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٤٩.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر.

وعن *دروس* الشهيد: ومن ملك معدناً ملك حريمه ومن منتهى عروقه عادة ومطرح ترابه وطريقه.[١]

واستدركه في *جامع المقاصد* بقوله: ولعلّه يريد بمنتهى عروقه إذا كانت غير بعيدة، أمّا مع البعد فهو غير ظاهر، لأنّ من المعلوم انّ المعدن إذا طال كثيراً لايملك جميعه بالإحياء من بعض أطرافه.[٢]

أقول: المعدن إمّا صغير جدّاً فمن وصل إلى عرقه يملكه أجمع. وإذا كان طويلاً وعميقاً ووسيعاً كثيراً، فإن لم ندع العلم كما ادّعاه المحقّق الكركي فلا أقل من عدم الدليل على ملكيته بتمامه بمجرّد الإحياء من جهة واحدة والعمدة هو العرف الحاكم بعدم اختصاص الحافر بجميع المعدن بمجرّد الوصول إلى عرقه، فالمحقّق الكركي في حصول العلم له مصيب.

لايقال: أصالة البراءة تكفي لجواز أخذ المحيي من المعدن ما شاء وإن بلغ ما بلغ بعد عدم محدودية الملكية الفردية في الإسلام.

فإنّه يقال: نعم ولكنّها تجري للحافر الثاني أيضاً، فيجوز الأخذ له من حفرة أخرى بلغ ما بلغ.

والمهم انّ الحافر إذا حفر من كل جانب لا من جانب واحد، إلى عرق المعدن فهل يملكه جميعاً وان كان ماليته تقدّر بمليارات؟

هل يحكم العرف بمثل هذه الملكية وهل انّ حفره ذاك سبب للملكية بنظر العرف، أليس العقلاء في عصرنا يرون بطلان هذه السببية وهذه الملكية واستثمار هذه الثروات الهائلة للأفراد؟ لا أقل من الشك فيها.

ولعل القول الفصل هو الرجوع إلى حكم الحاكم بعد الاستشارة مع الخبراء الماهرين ـ إذا عجز المفتي عن الفتوى ـ ليضع حدّاً عادلاً لهذا النحو من الاستثمارات الفردية على ضوء قانون العدل. والله العالم.

---

١. والأحسن أن يقال: وما يحتاج إليه المعدن حسب العادة.

٢. ج٧، ص٤٩.

## خمس المعادن

المعادن كلّها سواء كانت منطبعة بانفرادها كالذهب والفضّة والرصاص النحاس. أو مع غيرها كالزيبق، أو غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والفيروزج والعقيـق والكحـل وغيرها ومائعة كالقير والنفط والكبريت، يجب فيها الخمس بدلالة جملة من الروايات المعتبرة عليه، بلا فرق بين كونها ظاهرة أو باطنة.

لكن الظاهر انّه فيها أخذه منها، إذ يبعد جدّاً وجوب اخراج خمس المعدن بمجرّد إظهاره ويمكن أن يستفاد من مجموع الأحاديث الواردة فـي خمـس المعـدن عـدم ملكية الحافر له قب الاستخراج، إذ لو ملكه لوجب أداء خمسه أيضاً وقد فرضنا انّـه مرجوح. وفيه تأمّل إذ يمكن أن يكون عدم الوجوب ارفاقاً، علـى أنّـه يجـري فـي المعادن الصغيرة وقد رجحنا بحكم العرف ملكية الحـافر لـه. إلّا أن يقـال بوجـوب خمس الجميع في المعدن الصغير ولا مانع منه. والله تعالى أعلم بأحكامه.

## المياه

### مقدّمة في بيان روايات معتبرة

١. صحيح الأعرج عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له الشرب مـع قوم في قناة فيها شركاء فيستغني بعضهم عن شربه أيبيع شربه؟ قال: نعم، إن شاء باعه بورق وإن شاء بكيل حنطة[١] وتؤيّده روايتا الكاهلي وعلي بن جعفر.[٢]

٢. موثقة أبي‌بصير عن أبي‌عبـدالله عليه السلام قـال: نهـى رسـول الله صلى الله عليه وآله عـن النطـاف والأربعاء. قال: والاربعاء أن يسنى مسناة فيحمل الماء فيسقى (فيستقي) بـه الأرض، ثم يستغني عنه، فقال: فلا تبعه، ولكن أعره جارك. والنطـاف: ان يكـون لـه الشـرب فيستغني فيقول لا تبعه، أعره أخاك أو جارك.[٣]

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤١٨.

٢. نفس المصدر. وانما جعلناهما مؤيدتين لضعف سندهما.

٣. نفس المصدر، ص٤١٩.

٣. حديث عبدالرحمن البصري عن أبي‌عبدالله عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المحاقلة. فقال: المحاقل: النخل بالتمر، والمزابنة السنبل بالحنظة، والنطاف شرب الماء، ليس لك إذا استغنيت عنه أن تبيعه جارك، تدعه له. والأربعاء: المسناة تكون بين القوم فيستغني عنها صاحبها، قال يدعها لجاره ولا يبيعها إيّاه.[١]

أقول: اعتبار الرواية مبني على أنّ عبدالرحمن هو ابن‌أبي‌عبدالله، وان جعفر بن سماعة الواقع في سندها هو جعفر بن محمد بن سماعة، كما هو غير بعيد.

ثم الظاهر سقوط كلمة المزابنة بعد كلمة المحاقلة في صدر الحديث فإنّهما كلتيهما تعلق بها نهي رسول الله صلى الله عليه وآله كما يظهر من بقية أحاديث الباب.

٤. معتبرة غياث بن ابراهيم – بطريق الصدوق – عن أبي‌عبدالله عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في سيل وادي مهزور (ان يحبس الأعلى على الأسفل الماء) للزرع إلى الشراك، والنخل إلى الكعب. ثم يرسل الماء إلى أسفل من ذلك.[٢]

ورواه في *الكافي* بسند معتبر عنه عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في سيل وادي مهزور أن يحبس الأعلى على الأسفل، للنخل إلى الكعبين والزرع إلى الشراكين.[٣]

والشراك: سير النعل الذي هو ظاهر القدم كما عن *القاموس*. وقال الصدوق رحمه الله: سمعت من أثق به من أهل المدينة انّه وادي مهزور، ومسموعي من شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله انّه قال: وادي مهروز بتقديم الراء غير المعجمة على الزاء المعجمة، وذكر أنّها كلمة فارسية، وهو هرز الماء، والماء الهرز بالفارسية الزائد على المقدار الذي يحتاج إليه.

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص١٤٣ برقم ٦٣٥.

٢. *الفقيه* بعد باب الحوالة، ج٣، ص٩٩ من منشورات جامعة المدرسين. واسقط الحر في *وسائله*، ج ٢٥، ص٤١٩ ما بين القوسين من متن الرواية.

٣. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٢١.

أقول: أولاً انّ ما رواه الصدوق بتقديم الزاء المنقوطة مطابق لما في *الكافي*، وثانياً نقل عن *فائق* الزمخشري من أنّه بتقـديم الـزاء المعجمـة: وادي بنـي‌قريظـة، وعلـى العكس موضع سوق المدينة. وعن القاموس: مهزور: موضع هلك فيه ثمود، فمع هـذا التناقض لايثبت قول ابن‌الوليد رحمه الله.

٥. في موثقة زرارة في قصّة سمرة من جندب، فقـال رسـول الله صلى الله عليه وآله للأنصـاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار.[١]

٦. وفي الصحيح قال: كتبت إلى أبي‌محمّد عليه السلام رجل كانت له قناة في قرية فـأراد رجل أن يحفر قناة أُخرىٰ إلى قرية له، كم يكون بينهمـا فـي البعـد، حتّـى لا تضـرّ إحداهما بالأُخرىٰ في الأرض، إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقّع عليه السلام: على حسـب أن لا تضرّ إحداهما بالأُخرى ان شاء الله.

رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسـوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟ فوقّـع عليه السلام يتّقـي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولايضر (ولايضار) أخاه المؤمن.[٢]

## عود و تدقيق

(الأوّل) التعارض القائم بين الحديث الأوّل مع تالييه، يمكن دفعه بحمل نهيـه صلى الله عليه وآله فيهما على الحكم المؤقت الصادر منه صلى الله عليه وآله بعنوان الحاكم ورئيس الدولة وحمل الاول على الحكم الكلّي الأوّلي ولا منافاة بينهما. فلاحظ. أو بحمل النهـي علـى الكراهـة جمعاً بينها، دق النظر في الروايات، تعرف صحّة هذا الحمل. ثم الإعارة ليست بمعناها المعروف لعدم بقاء العين بعد الانتفاع به، بل المراد به الإعطاء كما يدل عليه الحـديث الثالث (تدعه له ـ يدعها لجاره).

(الثاني) الحديث الخامس يحرم مطلق الاضرار، ولا شبهة ان أخـذ مـال الغيـر أو

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص٤٢٨ و ٤٢٩ وفي حاشية *الرسائل* (في *الفقيه*: اضرار ـ هامش المخطوط).
٢. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤٣١ و ٤٣٢.

حقّه ظلم عرفاً ولا يتوقّف صدق الضرر على فرض احتياج مالكه أو مستحقّه إليه.[١]

(الثالث) قد يتوهم أنّ صدر الحديث السادس يعطي ضابطاً كليّاً في باب تزاحم الضررين، على أساس التقدّم الزماني، فمن حفر قناة لايجوز للغير حفر قناة أخرى تضرّ بماء القناة المحفورة سابقاً وأولاً وإن أضرّ الثاني بتركه، سواء كانت مؤونة الحفر الأوّل قليلة أو كثيرة. لكنا ذكرنا ما هو الأرجح فيه في بحث تزاحم الضررين.

على أنّه تقيّد الضابطة المذكورة، أولاً بمنع الثاني والمتأخّر زماناً عمّا يوجب ضرر الأوّل إذا عمل في الأرض التي هي من المباحات الأصلية، لا في أرضه المملوكة، فإنّ الحديث ظاهر أو منصرف إلى أنّ الثاني كان يحفر القناة في أرض غير مملوكة إلى قريته. فإن سلّمنا ذلك فلا يشمل الضابطة تصرّفات المالك في ملكه وإن تضرر الجار الذي كان سابقاً في عمله زماناً، بل يتزاحم الضرران.

وثانياً: انّ مورد الحديث هو القناة فالتعدي إلى غيرها يحتاج إلى الاطمئنان بعدم الفرق بينها وبينه ولا اطمينان ولا ظن بعدم الفرق بين القناة والمعادن مثلاً، لاسيما مثل آبار النفط، بل المظنون ثبوت الفرق فلاتشمل الضابطة المعادن وأمثالها.

(الرابع) ذيل الحديث لابدّ من تقييده بما إذا كان نصب الرحى على النهر بإذن مالك أو لا وبما إذا لم يكن إبقاء مائه في النهر الحاضر مضرّاً له أكثر من ضرر صاحب الرحى بدرجات، وبحيث كان مثل هذا الضرر من أوّل الأمر كالقرينة المتّصلة في أنّه متى حصل، يبطل إذنه لصاحب الرحى في نصبها. نعم، إذا قلنا بأنّ حكم الإمام حكم غير الزامي بقرينة كلمة المعروف الشامل للواجب والمستحبّ فلايجب العمل به جزماً، وبقرينة كلمتي الأخ والمؤمن، بعد حرمة الإضرار بمطلق المسلم والذمّي، فلايحتاج إلى تقييده بالقيدين المذكورين. فأمر الرواية دائر بين الحمل على الحكم غيرالإلزامي وبين التقييد بما عرفت ولا مرجح لأحدهما على الآخر فلاحظ.

قال: (وأمّا الماء فمن حفر بئراً في ملكه أو مباح ليملكها فقد اختص بها كالمحجر، فإذا بلغ الماء فقد ملك الماء والبئر).

---

١. وإن مرّ بك ما ينافي هذا، فهو مجرّد احتمال غير مختار.

وهنا مطالب:

١. لا شبهة في أنّ المياه بقطع النظر عن أسباب ملكيتها، سواء أكانت مكشوفة في وجه الأرض كالبحار والأنهار الكبار كدجلة والفـرات والنيـل ونظائرهـا أو الصـغار. وكذا العيون المتفجّرة من الجبال. أو كامنة في جـوف الأرض بحيـث لايصـل إليهـا الإنسان إلّا بالحفر والجهد، كمياه الآبـار والعيـون (تحـت الأرض) مـن المباحـات الأصلية، فتشترك فيها جميع الناس. وقد ادّعي الإجماع بقسميه عليه، ويؤيّده بعـض الروايات الضعيفة سنداً في الجملة. فمن حازه بيد أو بإناء أو بحوض أو بنهر، فهو لـه من دون فرق بين المسلم والكافر، ولايجوز لأحد، التصرّف فيه مـن دون إذن مالكـه انتفع به أم لا ما لم يعرض عنه.

وعلى كل لا مجال لأصالة عدم تملك الميـاه كمـا ادّعـاه بعـض المـؤلّفين، فـإنّ الملكية مع الغضّ عن أسبابها من قبيل وجود المعلول مع الغضّ عن علّته، وهو معلوم البطلان، على أنّ ما دفعه به الأصل المذكور أيضاً غير قويّ، فإنّه ادّعى انّ المتعـارف لدى العرف من قوله عليه السلام: في صحيحي الكابلي ومسمع المتقدّمين (والأرض كلّها لنـا) كون الأرض وما تضمّنته من المياه المكنوزة والمكشوفة ملك للإمام عليه السلام.[١]

وذلك لضعف سندي الخبرين المذكورين أولاً، ولما مر من أنّ المراد بالملكيـة أن صحّت هى الملكية المعنوية غير المنافية لملكية الناس الاعتبارية المبحوث عنها في الفقه، ثانياً. ولابتلاء هذا القائل ـ دام توفيقه ـ بالتناقض بين قوله هذا وما ذكـره فـي المياه المتكوّنة في الأرض المملوكة للفرد ثالثاً، فلاحظ كلامه بتمامه.

٢. ظاهر عبارة المتن ان حافر البئر لايحدث له حق الأولوية بالنسـبة إلـى المـاء أصلاً، لا قبل وصول حفره إليه ولا بعده، أمّا قبله فلأنّ الحق الحادث له يختص بالبئر فقط، وأمّا بعده فتحدث الملكية للبئر والماء كليهما.

وتظهر الثمرة في جواز حفر الثاني للانتفاع بالماء المذكور، وأمّا إذا قلنا بأنّ الحفر

---

١. *الأراضي*، ص ٣٨٦.

يحدث له حق بالنسبة إلى الماء فلايجوز للثاني استخراج الماء المذكور من حفيرة أُخرىٰ.

وعبارة المتن كغيره لاتخلو عن إبهام، فإنّها انّما تتمّ في المباح فقط لا في ملك الحافر، فإنّ مالك الأرض يملك سطوح أرضه الظاهرة والباطنة ـ ولو في الجملة كما مرّ بحثه ـ بل يملك مياهه تبعاً، سواء حفرها أو لا، وسواء وصل إلى الماء أو لا، فلا معنى لحق أولويته زائداً على ملكيته.

وعلى كل حال، من حفر بئراً في مباح وبلغ الماء يملكه، فإنّه أحياه عرفاً وإحياء كل شيء بنظر العرف بحسبه. وهذا الماء لم يمكن الانتفاع به من دون حفر، وهو معنى موته، وبعد الحفر يمكن الانتفاع به، وهو معنى إحيائه، والبئر عنوان من العناوين العامرة كعنوان الدار والمدرسة والمخزن والمزرعة ونحوها فيملكهما معاً. ويؤكّده ما في *الجواهر*: وأمّا ملك الماء ببلوغه الذي نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه، بل لعلّه كذلك نظراً إلى السيرة المستمرّة.[1] فلا وجه لإنكار صدق الإحياء عليه أو الملكية.

نعم اختلفوا في سبب هذه الملكية، وإليك أقوالهم:

١. يمكن كون الماء من نماء الأرض كثمرة الشجرة ولبن الدابة.

٢. يدلّ عليها فحوى حديث جوّز بيع الشرب كما سبق.

٣. انّه إحياء للأرض بالسراية على نحو ما قيل في المعدن.

٤. ان ملك الأرض يقتضي ملك الماء الكامن فيها وإن لم يكن من أجزائها.

٥. ان حفر البئر حيازة لمائها. أقول: في صدق الحيازة عليه نظر أو منع.

٦. من جهة أنّه سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم، فيكون له. لكنّه: لم يثبت هذا بخبر معتبر.

أقول: الماء الكائن في الأرض بعمق أمتار يملكها مالك الأرض بتبع الأرض بنظر

---

١. ج٣٨، ص١١٧.

العرف، وحفر البئر في المباح إلى بلوغ نيل الماء من أسباب ملكية الماء حتى وان لم يصدق عليه الإحياء كما يفهم من اعتبارات العقلاء. وتؤكّده السيرة ومظنة الإجماع كما سبقتا عن *الجواهر*.

لكن المسألة مع ذلك كلّه لاتخلو عن إشكال وإيراد، فإنّه يجوز للمالك أن يحفر بئراً في ملكه ويستفيد من مياهها وإن علم بأنّ استخراج الماء منها يقلل الماء الكائن في جوف الأرض المملوكة لجاره ولعلّه لا خلاف فيه ظاهراً. وبالتعبير الدقيق انّي لم أجد من منع هذا الاستخراج، مع ان مقتضى القاعدة حرمته، فإنّه إضرار بالناس وتصرّف في مالهم، فيفهم من هذا انّ الماء المستقرّ في جوف الأرض غير مملوك لمالك الأرض ما لم يصل إليه بالحفر.

بل قال العلّامة قدس سره في *قواعده*: وإذا حفر بئراً في ملكه لم يكن له منع جاره من حفر أعمق في ملكه وإن كان يسري الماء إليها.[١]

وعلّله الكركي رحمه الله بقوله: لأنّ للجار أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم.[٢]

وهذا يدل على أنّ ماء البئر ولو بالحفر والإظهار لايدخل في ملك مالك الأرض، فينحصر الملكية فيما يستخرجه ويحوزه، لكن عرفت ضعفه ممّا قلنا آنفاً. وأمّا التصرّف في مثل هذا الماء للغير فإن ثبت جوازه بالسيرة فهو وإلّا فهو ممنوع أيضاً. والأوّل (أي جواز استفادة الجار من بئره من الماء الكامن في جوف الأرض لجاره) يمكن أن نجيب عنه بأنّه لاينافي الملكية، فإنّ العرف الذي يرى جواز الحفر والاستفادة من مياه البئر وإن قلّل ماء الأرض المملوكة للجار. هو الذي يقيد ملكية هذا الجار على مائه بجواز التصرّف فيه لجاره إذا حفر في داره وأرضه. وليس هذا بممتنع، فإنّ الملكية أمر اعتباري عرفي أو شرعي تتقبل الإطلاق والتقييد في ذاتها

---

١. *إيضاح الفوائد في شرح القواعد*، ج ٢، ص ٢٤٠.

٢. *جامع المقاصد*، ج ٧، ص ٥٧ والعلّة الأخيرة رواية نبوية مرسلة نقلها المجلسي في الجزء الثاني من *بحاره* عن *عوالي اللآلي*، ج ٢، ص ١٣٨ لكن متنه مطابق للاعتبارات العقلائية.

وأحكامها، ولنا موارد يجوز التصرّف في ملك الغير وقد ذكرناها مفصّلاً في كتابنا *حدود الشريعة* (ج١، مادة الأكل) ومن جميع ما ذكرنا يظهر أنّه لابدّ من تقييد عبارة المتن: (ولم يجز لغيره التخطّي إليه، ولو أخذ منه أعاده) بما عرفت.

وذهب مؤلّف كتاب *الأراضي* - أيّده الله - بعد إنكار ملكية حافر البئر على مائها وقوله بإفادة حفره حق الأولوية له، إلى أنّ هذه الأحقية تمتد إلى منتهى مادة هذا الماء في أعماق الأرض، ولايتقدّر امتداد هذا الحق من حيث المسافة إلّا بما يضرّه (؟) وعلى فبما انّ عروقها قد انفتحت من خلال عمليات الحفر التي أوصلها الحافر بها، فبطبيعة الحال لايجوز لآخر أن يقوم بفتح عروقها بحفر حفيرة من طرف آخر وإيصالها بها لأنّها تضرّ الأُولىٰ.

واستدلّ على منع الآخر بما ورد في تحديد مقدار المسافة المعتبرة بين الآبار والعيون، فإنّ المستفاد من مجموع رواياته انّما هو بما لاتضر الثانية بالأُولىٰ. وأضاف: وهذا بخلاف المواد المعدنية، فإنّها لم تصبح متعلّقة لحق الحافر بسبب اكتشافه إيّاها من خلال عملية الحفر، وانتفاعه من حفيرته لايمنع انتفاع الآخر من حفيرته.[١]

وقال قبل ذلك: بما أنّ هذا الماء يستمدّ قوّته آناً فآناً من مادّته المكنوزة في باطن الأرض، فلا محالة يمتدّ حقّه إلى تلك المادة، وبذلك يمتاز عن المعدن، حيث انّ المعدن غير واجد لتلك الخصوصية، لوضوح انّ ما يحوزه الفرد منها من الكمية لاترتبط بما ظل في أعماق الأرض من الكمّيات أصلاً.[٢]

أقول: لم يثبت في حريم البئر سوى ما ورد في البئر العادية وهي منصرفة عن الآبار المملوكة في الدور المتجاوزة، وما ذكره من الفرق بين البئر والمعدن أن تم في حدّ نفسه يختص بالمعادن الجامدة دون المعادن المائعة كآبار النفط، فتأمل والتفريع في قوله (فلا محالة يمتد حقّه..) غير بيّن ولا بمبيّن. والله أعلم.

---

١. *الأراضي*، ص ٣٩٥ و ٣٩٦.

٢. نفس المصدر، ص ٣٩٥.

## هنا فروع

١. إذا اجتمعت المياه المباحة في محل لا بنيّة من الحيازة لصاحبه فالظـاهر انّهـا لاتدخل في ملكه، لعدم سبب لملكيتها، فلو أخـذها شـخص آخـر ملكهـا وإن أثـم بتصرّفه في أرض الغير. والنتيجة اعتبار نيّة الحائز في سببية الحيـازة للملـك، وهـذا بخلاف الإحياء حيث تقدّم عدم اعتبارها في سببية الإحياء للملك.

٢. الماء إمّا في أرض مملوكة لفرد أو لأفراد، أو في أرض الأنفـال، أو المفتوحـة عنوة أو في المباحات الأصلية، أو في الأراضي الموقوفة.

أمّا الأوّل فقد فرغنا منه، وأمّا الثانى فلاتبعد استفادة إباحته ممّـا دل علـى جـواز إحياء الخربة وتملّكها بالأولوية، وأمّا أرض الصلح فهي إن كانت خربة فهـي بحكـم الخربة الباقية من القرون الخالية التي أباحها الإمام عليه السلام لمن أحياها، وإن كانت عـامرة فأمر مياهها إلى نائب الغيبة إن لم يكن لها مالك معروف، لكنّه فرض نادر أو لا واقـع له في مثل أعصارنا.

وأمّا الثالث فهو بحكـم الأرض كـا ذكـره صـاحب *الجـواهر* أيضـاً فهـو لجميـع المسلمين فأمره كأمر الأرض المذكورة بيد نائب الغيبة، وأمّا الرابع فهو للجميـع مـن حازه ملكه بحكم العرف، وأمّا الخامس فهو للموقوف عليهم.

٣. هذا كلّه في المياه المكشوفة فيها، وأمّا المستقرّة تحت الأرض، فإن كانت فـي عمق قليل فهي تابعة للأرض في الملكية، وإن كانت متوغلة في أعماق بعيـدة فهـي مباحة للجميع، فإنّها لاتدخل في ملك مالك الأرض تبعاً. كل ذلك تقـدّمت الإشـارة إليه. والله أعلم.

قال: (ويجوز بيعه كيلاً ووزناً) والظاهر انّه لا خلاف فيه، بل يجوز بيعـه مشـاهدة إذا لم يكن مختلطاً بالماء المتجدّد.

قال: (ولايجوز بيعه أجمع لتعذّر تسليمه لاختلاطه بمـا يسـتخلف) لكـن لايبعـد جواز بيعه على الدوام لصحيح الأعرج المتقدّم والإشكال عليه بجهالة المقـدار كأنّـه

من الاجتهاد في مقابل النص، ويجوز بيعه مؤقتاً وبساعة وساعتين وبيوم وأيّام. مع إمكان منع تحقّق الجهالة عرفاً في مثله، فإنّ العلم المذكور كاف لعدم الدليل على اشتراط أزيد من ذلك. بل لولا الشهرة لأمكن القول بالجواز في صورة الاختلاط بعد مشاهدته ومعلوميته والإقباض بالتخلية بينه وبينه، وإن اقتضى ذلك اختلاطه بما يتجدّد من الماء فان أقصاه حينئذٍ الشركة المقتضية للصلح بينه وبين البائع، وأولى من ذلك نقله بالصلح أو الهبة أو غير ذلك مما هو أوسع دائرة من البيع كما في *الجواهر*[١] على أنّ منع الاختلاط ببعض الآلات ممكن.

قال: (ولو حفرها لا للتملّك، بل للانتفاع، فهو أحق بها مدّة مقامه عليها، وقيل يجب عليه بذل الفاضل من مائها عن حاجته، وكذا قيل في ماء العين والنهر. ولو قيل لايجب كان حسناً، وإذا فارق فمن يسبق إليها فهو أحق بالانتفاع بها).

أقول: أولاً انّ ملكية الأرض بالإحياء لاتحتاج إلى قصد الملك، لإطلاق الأحاديث المتقدّمة. والظاهر انّ ملكية الآبار والعيون وأمثالهما أيضاً كذلك عند العرف، فحافر البئر في مفروض المتن يملكها. نعم إذا قصد عدم الملكية فالحكم بها محتاج إلى تأمّل.[٢]

وثانياً: لا دليل على وجوب بذل الفاضل حتّى على القول بالأحقية، ولعل المراد عدم جواز منع غيره عن الفاضل كما عن الفاضل في *التذكرة*، لكن تشبيه الحق بحق المحجر يحقق له منع غيره عنه، وليس الحق عند قائله بمعنى عدم جواز مزاحمة الغير له، حتّى لايجوز له منع غيره.

وعن الشيخ الطوسي (طاب ثراه) في *مبسوطه*: كل موضع قلنا فيه بملك البئر فأنّه أحقّ بمائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء وجب بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه وشرب ماشيته. أمّا لسقي زرعه فلا يجب عليه لكنّه يستحب... .[٣]

---

١. ج٣٨، ص١٢٠ و١٢١.

٢. و لايبعد عدم تحقق الملكية عند العرف.

٣. *الجواهر*، ج٣٨، ص١١٧.

واستدلّ على ذلك ببعض الأخبار العامية الضعيفة سنداً كخبر ابـن‌عبّـاس: النـاس شركاء في ثلاث: النار والماء والكلاء، وخبر جابر انّه ﷺ نهى عن بيع فضـل المـاء، وخبر أبي‌هريرة: من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمتـه. ودلالتهـا ـ كما ترى ـ أعم من قول الشيخ ﷺ.

نعم في خبر *الفقيه* و*التهذيب* عن أبي‌الحسن ﷺ: إنّ المسلمين شـركاء فـي المـاء والنار والكلاء[1] لكنّه ضعيف بمحمد بن سنان، ولايبعد انصرافه إلى المباحـة، أو لابـدّ من حمله عليها.

وأمّا نهي رسول الله ﷺ الوارد بالسند المعتبر عن بيع بعض أقسام المياه فقـد مـر إمكان حمله على الكراهة لأجل صـحيح الأعـرج، فمـا اختـاره المـاتن مـن عـدم الوجوب هو الأقوىٰ.

وفي كتاب *الأراضي* لصديقنا الفياض ـ دام توفيقه ـ وجهان آخران لرفع التنـافي بين ما دل على جواز بيع الماء وما دل على النهي عنه، لايخلوان عن نظـر. علـى أنّ أوّلهما إن تم لتم في معالجة التنافي بين صحيح الأعرج وخصوص صحيح أبي‌بصـير فقط، ولايعالج مشكلة التعارض بينـه وبـين حـديث عبـدالرحمن البصـري بوجـه. وثانيهما متوقّف على كون الماء من الأنفال أو من المشتركات العامة، والحال انّ الماء المحاز بالمسناة مملوك. فالأظهر هو الحمل على الكراهة.

وأمّا المفارقة من البئر المذكور، فإن كانت مفارقة اعراض فقـد تقـدّم انّـه مزيـل لملك ظاهراً قبل تصرّف الغير، وأمّا بعده فلا شبهة في زوال ملكيـة المعـرض، وكـذا يزيل الأعراض حق الأولوية بطريق أولى. وأمّـا المفارقـة مـن غيـر اعـراض فهـي لاتسقط الملكية، وفي إسقاطها لحق الأولوية نظر والاستصحاب يقتضـي بقائـه، والله العالم.

قال: (وأمّا مياه العيون والآبار) المباحة غير المملوكة (والغيوث فالناس فيها سواء ومن اغتف منها شيئاً بإناء أو حازه في حوضه ومصنعه فقد ملكه).

---

١. *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٤١٧.

أقول: ويلحق بها البحار والأنهار المباحة أيضاً. وسيأتي في الخاتمة ما يقول أهل الحقوق الدولية في المياه الساحلية والمياه الحرّة إن شاء الله وعلى كل، فالحيازة بما انّه عمل، سبب مملك للمنقولات عند العرف، دون مجرّد الاستيلاء فإنّه غير موجب لملك ولا لحق.

## مسائل

١. من حفر بئراً عادية ـ أي قديمة ـ طمت وذهب مائها فأظهره، يملكه. وكذا إن كانت غير عادية إن لم يكن لها مالك معروف أو كان وثبت إعراضه عنها، وإن لم يثبت إعراضه عنها فجواز حفرها ـ فضلاً عن تملّكها ـ ممنوع لأنّه تصرّف في ملك الغير، إذ لا دليل على سقوط ملكية من ترك ماله بغير انتفاع منه في غير الأرض على ما سبق. اللهمّ إلّا أن يقال بزوال ملكيتها بعد طمّها وذهاب مائها عرفاً.

٢. قال: (ما يقبضه النهر المملوك من الماء المباح، قال الشيخ لايملكه الحافر، كما إذا جرى السيل إلى أرض مملوكة، بل الحافر أولى بمائه من غيره لأنّ يده عليه).

هذا إذا لم ينو مالك النهر من حفره حيازة هذا الماء كما إذا كان قصد منه شيئاً آخر أو ماء آخر فاتفق جريان الماء المذكور فيه، كما يفهم من تشبيهه يجري السيل في الأرض المملوكة. وفي هذا الفرض يشكل ثبوت الحق للحافر، إذ لم يثبت حق وأثر لمثل هذه اليد شرعاً أو عرفاً.

وأمّا إذا حفره بقصد قبض الماء المذكور، فلا شك في ملكية الحافر لها، كما إذا نصب شبكة لصيد فوقع فيها.

قال: (فإذا كان فيه جماعة، فان وسعهم أو تراضوا فيه فلا بحث، وإن تعاسروا قسم بينهم على سعة الضياع، ولو قيل يقسّم بينهم على قدر انصبائهم من النهز كان حسناً).

أقول: التقسيم بالضياع منقول عن الشيخ الطوسي﵀ واستدل له بأن الشركاء لايملكون الماء بل لهم حق الأولوية عليه لأجل ملكهم وأرضهم. لكن مرّ انّهم

يملكون الماء، على أنّ الحق لأجل عملهم لا لأجل ملكهم، والحق انّه قـول غريـب. والمطابق للقاعدة هو التقسيم على حسب العمل المتجسّد في النهر لا غير.

ثم التقسيم إمّا بالتناوب والمهاياة وإمّا بالأجزاء والأبعاض. وقال جمع انّ الثـاني قسمة إجبار، فإذا طلبه أحد الشركاء أجبر الممتنع منهم عليها، وأمّا الأوّل فقالوا إنّـه ليس بلازم، فيجوز لكل منهم الرجوع عنه، إلّا من استوفى تمام نوبته، فقيل لايجـوز له الرجوع وقيل يجوز، مع الضمان.[١]

وأمّا انّه غير لازم فلأجل انه ليس معاوضة محضة حقيقية،[٢] وانّما تصحّ إذا جعـل نصيب كل واحد معلوماً مضبوطاً بالأيام أو بالسـاعات أو أقـل أو أكثـر كمـا ذكـره المحقّق الكركي﵀.[٣]

٣. قال: (إذا استجد جماعة نهراً فبالحفر يصيرون أولى به) وان حفروا كيلومترات، فإنّ مجرّد حفر نهر لايصدق عليه الإحياء وإن كان عنواناً من العنـاوين، فلـيس لهـم سوى حق الأولوية للتحجير. إذ لايصدق عليه العنوان العامر ما لـم يجـز فيـه المـاء. وفيه بحث.

قال: (فإذا وصلوا منتزع الماء) ومجراء بحيث ان أرادوا إجرائه فيـه جـرى بعمـل يسير (ملكوه) على قول المشهور، منهم الماتن﵀ في باب كيفية الإحياء على ما مـرّ، وعلى قول سيّدنا الأُستاذ الخوئي﵀ انّما يملكونه ظاهراً إذا جرى الماء فيه بالفعل.

قال: (وكان بينهم على قدر النفقة على عمله) بل العمل المتجسّد فـي النهـر وكـل معمول آخر.

وما في المتن مبني على ما هو الغالب من مساواة النفقة والعمل فـي الكميـة، وإلّا فالملكية لاتدور مدار النفقة بل ولا مدار كثرة العمل زماناً، وانّما تـدور مـدار العمـل المتجسّد في المعمول الخارجي كما أشرنا إليه، ولا أظن التردّد في صحّته بأحد.

---

١. لاحظ كيفية الضمان في *جامع المقاصد*، ج٧، ص٦٧.

٢. ويمكن أن نختار لزومه لاطلاق قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» فـإنّ التقسـيم المـذكور نـوع عقـد، ولانقـول بانصراف العقود في الآية إلى العقود الشائعة والمتعارفة. فتأمّل.

٣. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٦٧.

فرع: لو كان لأحد رحى على مثل هذا النهر، فعن النافع انّه لم يجز لصاحب النهر أن يعدل بالماء ويصرفه عنها إلى جهة أخرى إلّا برضا صاحب الرحى كما صرّح به جمع.

أقول: ودليلهم الصحيح المتقدّم برقم (٥) في أوّل هذا البحث (بحث المياه) لكن ذكرنا فيما تقدّم بعض القرائن على حمله على الكراهة، والله العالم.

وفي *الجواهر*: ولكن فيه انّه مناف لقاعدة تسلّط الناس على أموالهم، ودعوى ترجيحها (قاعدة لا ضرر) عليها واضحة المنع، فلابد من حمل الصحيح المزبور على صورة وضع الرحى بحث واجب على صاحب النهر مراعاته كما عن ابن‌إدريس التصريح بتقييده بذلك جمعاً بينه وبين القاعدة المزبورة المعتضدة بعمل الأصحاب على وجه ترجح على قاعدة نفي الضرر والضرار.[١]

٤. قال: (إذا لم يف النهر المباح أو سيل الوادي بسقي ما عليه دفعة بدئ بالأوّل وهو الذي يلي فوهة ـ أي فمه وأصله ـ فاطلق اليه للزرع إلى الشراك وللشجر إلى القدم وللنخل إلى الساق. ثم يرسل إلى من دونه، ولايجب إرساله قبل ذلك. ولو أدّى إلى تلف الأخير).

أصل الحكم ممّا لا خلاف فيه ظاهراً، وتدل عليه معتبرة غياث المتقدّمة في أول هذا البحث. نعم ليس فيها ذكر القدم للشجرة ولا بأس به أن ثبت احتياج الشجر إلى هذا الحدّ بشهادة أهل الخبرة اليوم، بل قيل إنّه المشهور، كما انّ المذكور فيها: للنخل إلى الكعبين. أو: النخل إلى الكعب. ولعلّه لا مخالفة بين المتن والمعتبرة، بناء على دخول الغاية ـ الكعب ـ في المغَيّى وآخر الكعب أوّل الساق. وعلى كل العبرة عندنا بالنصوص المعتبرة لا بضعافها ولا بالفتاوي.

٥. وإذا كان في مقابل هذه الأراضي الزراعية والبساتين، أراضي وبساتين أُخرى فالمدار في التقديم هو صدق الأعلى والأسفل فيقدّم مقابل الأوّل على ما بجنب الأول وهكذا.

---

١. ج٣٨، ص١٣٠.

٦. وإذا كانت فوهة الماء في وسط الأراضي الممتدّة من جهة الشـرق إلـى جهـة الغرب مثلاً، فإن أمكن تقسيم النهر إلى الجهتين المذكورتين فهو، وإلّا فيراعى الأعلى فالأعلى إلى الجهتين المذكورتين. ومع التساوي يقدّم ما خرج بالقرعة.

٧. وقال السيّد الأستاذ الخوئي﵀: إذا اجتمع جماعة على ماء مباح مـن عـين أو واد أو نهر أو نحو ذلك كان للجميع حق السقي منه، وليس لأحد منهم شقّ نهر فوقهـا ليقبض الماء كلّه، أو ينقصه عن مقدار احتياج الباقين.

أقول: لإطلاق معتبرة غياث ولكونه ظلماً على المستحقين، نعم له أخذ ما زاد عن حاجة المستحقّين.

٨. إذا شهد الخبراء المختّصين بعلم الزراعة اليـوم عـن احتيـاج الـزرع والشـجر والنخل حسب طبائعها الفعلية بما يخالف التقدير المذكور في المعتبرة يمكن تقديمـه على ما في الحديث، فإنّ تغيير طبائع النبات بمرور ألـف سـنة أو أزيـد بمكـان مـن الإمكان، بل بعض انواع الفواكه والشجر والزرع حادث، ولا أقل من عـدم وجودهـا في شبه جزيرة العرب.

٩. المعتبرة وردت في خصوص السيل، لكن حيث انّه لا فـرق بينـه وبـين سـائر الأفراد المباحة، عمّم الفقهاء كلامهم فيه، وهو الأظهر، فلا فرق بين النهر المباح وسيل الوادي والعيون المباحة وغيرها في الجملة. وأمّا الماء المملوك فتقسيمه تـابع لمقـار الملكية ورضا الشركاء وقد تقدّم.

١٠. إذا أدّى الترتيب المذكور في المتن المصرّح به في المعتبرة إلى تلف المتأخّر دون العكس، لايبعد تقديم المتأخّر إذا لم يوجب تنقيص الماء على الآخرين، لقاعدة العدل التي تقدّمت، خلافاً للماتن وجماعة (رحمهم الله).

١١. استثنى جماعة بل نسب إلى المفهوم مـن كـلام المشـهور مـوردا آخـر مـن القاعدة المتقدّمة (تقديم الأعلى على الأسفل في السـقي) وهـو مـا إذا سـبق بعـض الأفراد في الإحياء فيقدم على من تأخّر فيه، وإن كان أعلى بالنسبة إلى فوهة النهـر. وعللّه في *الجواهر* بأن السابق في الإحياء قد تعلق حقّه بالماء قبل غيره وإن كان في

آخر النهر لعموم من سبق إلى ما لايسبق إليه مسلم فهو أحق به. ودعوى أنّ التعارض بينهما من وجه، يدفعها انّ الرجحان لتقديم الأخير بالشهرة... .[١]

أقول: عموم من سبق لم يرد بسند صحيح وإن كان مفاده في الجملة مطابق لحكم العرف وسيرة العقلاء. وفرض إحياء جميع أراضيهم في زمان واحد، بحيث استحق كل واحد من المحيين الماء في رتبة واحدة وزمان واحد بعيد، بل العادة هو التقدّم والتأخّر في ذلك. وعليه فاستثناء الفرد الأغلب من إطلاق المعتبرة محل إشكال، وأشكل منه ادّعاء انصراف المعتبرة عمن سبق في الإحياء فإنّه انصراف عن الفرد الأغلب.

والتحقيق انّ المعتبرة ظاهرة في تأخّر ظهور الماء المباح عن إحياء الأراضي، فإنّ السيل جرى بعد إحياء الأراضي بالزراعة والغرس. وهذا لايشمل ما استثناه المشهور عن الحكم. إلّا نادراً.[٢] والرواية منصرفة عنه جزماً، وهو مطابق للقاعدة ولا مانع عنها هنا في فرض ظهور الماء قبل الإحياءات أو في أثنائها فالتقديم هنا بالأسبقية دون الأقربية. فتأمّل.

١٢. يقول السيّد الأُستاذ﵀: وكذا الحال في الأنهار المملوكة المنشقّة من الشطوط، فإن كفى الماء للجميع وإلّا قدّم الأسبق فالأسبق، أي من كان نهره أسبق من شق نهر الآخر وهكذا، ان كان هناك سابق ولاحق وإلّا فيقبض الأعلى بمقدار ما يحتاج إليه ثم ما يليه. وهكذا.

١٣. الأرض إمّا مستوية سطحاً، فقد عرفت حكمها. وإمّا مختلفة علواً وهبوطاً فعن جمع سقي كل حصّة على حدته، فإنّها لو سقيت جميعاً لزاد الماء في المنخفضة عن الحدّ السائغ شرعاً، فيخرج عن المنصوص كما عن كفاية السبزواري. وإمّا إن كانت الأرض من أوّلها إلى آخرها منحدرة بحيث لايقف الماء فيها كذلك. عن *المسالك* انّها سقيت بما تقتضيه العادة وسقط الاعتبار الشرعي لتعذّره، واستحسنه السبزواري﵀.

---

١. ج٣٨، ص١٣٣.

٢. كما إذا أحيى أحد بعد السيل أرضاً قريبة إلى الماء من غيره.

١٤. لو كانت أرض واحدة مشتملة على النخل والشجر والزرع، فإن أمكن إحداث دوائر ومسنيات للنخل والشجر فلا إشكال في قسمة الماء فللزرع حقّه ولهما حقّهما، وقيل باعتبار الغاية لجميع ما فيها، وان استلزم الزيادة في بعضها، وهكذا قيل في الأض المنحدرة كلّها، ولايمكن المساعدة عليه لأنّه مخالف لقاعدة العدل. فافهم.

١٥. لو تساوى مالكان في التحاذي عن جانبي النهر فعن جمع القسمة بينهما، فإن تعذّرت فالقرعة. وفي *الجواهر*: وقد أطلق الأكثر هناك القرعة، وظاهرهم تقديم من خرجت القرعة له في أخذ تمام حاجته.

وقال العلّامة في *القواعد*: فإن لم يفضل عن أحدهما سقي من أخرجته القرعة بقدر حقّه، ثم يتركه للآخر، وليس له السقي بجميع الماء لمساواة الآخر له في الاستحقاق، والقرعة تفيد التقديم بخلاف الأعلى مع الأسفل.[١]

١٦. لو كان على النهر أرحية متعارضة، فهي كالأملاك في تقديم ما كان منها ما يلي الفوهة ان لم يكن غيرها السابق كما في *الجواهر*.[٢]

١٧. قال: (لو أحيا إنسان أرضاً ميتة على مثل هذا الوادي لم يشارك السابقين). لأوليتهم منه بإحياء أرضهم الذي به استحقوا الماء كما تقدّمت الإشارة إليه، وإن كانت أرضه أقرب إلى فوهة الماء من أراضيهم. نعم إذا كان الماء أكثر من حاجتهم (قسم له ممّا يفضل عن كفايتهم) إذ لا حق لهم في حرمانه من المباح الذي هو للجميع وإن قال الماتن (وفيه تردّد) ولاحفظ تفسيره في المطولات. بل لنا في إطلاق الحكم الأوّل بحث.

١٨. لو احتاج هذا النهر إلى حفر مجدّد وإصلاح وسد وخرق ونحو ذلك فعليهم رفع الاحتياج حسب استحقاقهم لكمية الماء، ولو امتنع بعضهم يجبره الحاكم بالإصلاح أو البيع، كل ذلك لقاعدة العدل وقاعدة لا ضرر، فلاحظ وتدبّر.

وعن *القواعد* في النهر المملوك انّه يشترك الكل إلى أن يصلوا إلى الأدنى من أوّله

---

١. *إيضاح الفوائد في شرح القواعد*، ج ٢، ص ٢٤٠.
٢. ج٣٨، ص١٣٨.

الذي هو في فم النهر، ثم لا شيء عليه، ويشترك الباقون إلى أن يصلوا إلى الثاني وهكذا. ويحتمل التشريك. أقول: والأقوى الأوّل.

١٩. تقدّم اعتبار النيّة في سببية الحيازة للملك بحسب فهم العرف. ويقول الشهيد﵀ في *اللمعة*: فمن سبق إلى اغتراف شيء منها فهو أولى به، ويملكه مع نيّة التملّك.

فهو لايعتبر نيّة الاستحقاق في حصول الحق، ولكنه يعتبر نيّة الملك في التملّك.

وقال المحقّق الكركي﵀ والذي يقتضيه النظر عدم اشتراط النيّة في تملك المباحات للأصل.[١]

٢٠. لو أحرز الماء المباح في ملك الغير غصباً ـ كالأرض والظرف ـ فهل الماء للغاصب أو للمالك أو ليس لأحدهما، بل هو باق على إباحته؟ فان المحرز الحائز غاصب، والمالك غير قاصد للتملّك. الوجه الثاني ضعيف بفقد النيّة. ويظهر من الشهيد الثاني في *الروضة* اختيار الوجه الثالث وإن احتمل الأوّل أيضاً.[٢]

٢١. لو خرج الماء السائغ من أرض مملوكة، فهل يملكه من أخذه؟ قال في *التذكرة*: يملكه على القول بأنّه غير مملوك بملكه، وعلى الثاني لايملكه.[٣]

أقول: للجار أن يمنع الماء عن أرضه على القولين، بل يجب على مالك الأرض منعه عن جريه إلى أرض الغير إذا لم يرض به على القول الثاني. وأمّا على القول الأوّل ففيه وجهان إذا لم يكن خروج الماء بفعل من مالك الأرض.

ثم على القول الثاني الذي قويناه في ما سبق لايملكه الآخذ إذا كان المالك جاهلاً، وأمّا إذا كان عالماً بالماء الجاري الخارج ولم يعمل لمنعه، فنفس سكوته وعدم إقدامه إعراض عنه يجوز أخذه وتملّكه للغير.

٢٢. العمل لحيازة الطير هو الصيد، والعمل لحيازة الخشب هو الاحتطاب، والعمل

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٥٦.
٢. *شرح اللمعة*، ج٧، ص ١٨٦ و ١٨٧.
٣. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٧١.

لحيازة اللؤلؤ والمرجان هو الغوص في عمق البحر، والعمل لحيازة الطاقة الكهربائيــة الكامنة في قوّة انحدار الشلّالات هو بتحويل هذه القوّة إلى سيال كهربائي، فلابد مــن العمل في تحقق الملكية، ولايكفي مجرّد السيطرة والاستيلاء. وعن العلّامة: انّ الصيد لايتملّك بتوحله في أرضه ولا بتعشيشه في داره ولا بوثوب السمكة إلى سفينته.

وقيل: وأمّا الحيازة فهي تختلف عن الصيد المجرّد في أحكامها ولذا نجد أنّ الفرد إذا ملك طيراً بالحيازة ودخل في حوزته، أصبح من حقّه استرجاعه إذا طار وامتنــع، فاصطاده آخر، ويجب على من أخذه ردّه إلى من كان الطير في حوزتــه، لأنّ الحــق المستند حق مباشر بمعنى أنّ الحيازة سبب مباشر لتملّك الطير، ولــيس تملّــك الطيــر مرتبطاً فرصة معينة ليزول بزوالها.[١]

لكن الطير الذي شلّت حركته نتيجة لاصطياده، إذا استطاع قبل أن يبــادر الصــيّاد إلى حيازته، إن يسترجع قواه أو يتغلّب على الصدمة ويحلق في الجو من جديد، زال عنه حق الصيّاد، لأنّ هذا الحق كان يعتمد على تملّك العامــل للفرصــة التــي انتجهــا بالصيد وهذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر إلى الجو[٢] فتأمّل فيه.

## الكلام حول بقية المشتركات

أمّا الحيوانات فكل من حاز منها شيئاً ملكه، والبحث عن بيعها موكول إلى كتــاب *المكاسب*، ثم إذا دخل حيوان أو جلس في ملك أحد، أو وقع فيه بشدّة بحيث يسهل أخذه فهو باق على حالته الأُولى، ولايدخل في ملك مالك الأرض، بل لو جلس طائر على يد أحد جاز لغيره أخذه وتملّكه ما لم يقصد ذو اليد تملّكــه، إلّا إذا قلنــا بقــول الشهيدين من أولوية صاحب اليد به، لكنّها محتاجة إلى دليل. نعم إذا وقع في شــبكة منصوبة للصيد فهو ملك صاحبها ولايجوز أخذه لغيره، ويجوز الانتفــاع والاكتســاب بالحيوان بكل وجه محلل كما هو شائع اليوم.

---

١. *اقتصادنا*، ج ٢، ص ٤٨٦.

٢. نفس المصدر، ص ٤٨٥.

وأمّا الهواء فهي من المشتركات المهمّة اليوم. إنّ حدود ملكية الهواء بتبع ملكية الأرض كجوفها مجهولة ولا شك ان من ملك أرضاً ملك جوفها وهوائها لكن مقدارهما غير معلوم والإيكال إلى العرف إيكال إلى الجاهل والاقتصار على القدر المتيقّن وإباحة ما بعده للجميع انّما يحسن في القول والفتوى واما بحسب الخارج فلايغني ولاينفع شيئاً، فإنّه يسئل هل القدر المتيقّن هو بمقدار كيلومتر واحد أو خمسة عشرة كيلومتراً وهي الحّ النهائي للغيوم كلّها أو معظمها أو إلى آخر الجوّ؟ كل ذلك مجهول والأحسن للحاكم الشرعي بعد المشورة مع أهل الخبرة تعيين مقدار لأرباب الأراضي رفعاً للنزاع.

وأمّا الهواء الذي تستحقه الدولة بنيابة الشعب وأهل البلاد فهذا يغاير الهواء الخاص بالأفراد تبعاً للأراضي والدور والبنايات الصغيرة كما لايخفىٰ.

والقانون الدولي اليوم يوجب على كل دولة تعبر طائراتها في أجواء دول أُخرى أن تعطيهم أُجرة الاستفادة منها ولعل الغالب طيران الطائرات فوق عشرة كيلومترات من سطح البحر. وهذا لا دليل عليه شرعاً وإذا أجبرت دولة دولة أخرى بدفعها، جاز لها دفعها ويجوز لها أخذها من طائرات الدولة الأُولى تقاصاً وإن كانت دولة مسلمة، وأمّا إذا كانت الدولة غير اسلامية فيجوز أخذها منها للدولة الإسلامية مطلقاً لأنّ ثروتها مجهولة المالك، وإذا كانت كافرة فجوازها لا إشكال فيه.

وأمّا مراعاة قوانين المرور في الهواء فتجب مراعاتها إذا كان مخالفتها في معرض تصادم الطائرات وتلف الأموال والأنفس، والمتخلّف يتحمّل الدّية والقصاص حسب اختلاف الموارد. وبالجملة حال قوانين المرور في الجوّ حالها في وجه الأرض على ما تقدّم مختصر القول فيه.

ثم إنّ الاستيذان لأجل عبور الطائرات في أجواء دولة أُخرى مسلمة كانت أو غير مسلمة وإن لم يجب شرعاً فإنّ الجوّ بعد ألف متر أو الفي متر من المباحات الأصلية لكنّه إذا كانت الطائرة في معرض الاسقاط أو كانت الدولة في معرض عقوبات دولية تضرّ بالشعب المسلم يجب. وهو واضح.

ثم إنّ الانتفاع بالهواء انّما يجوز إذا لم يضرّ بـالآخرين، فـإذا فرضـنا بنـاء كـور الطابوق متأخّراً عن بناء الدور وكان دخانها المتصاعد مضرّاً بأصـحاب الـدور، فهـذا إضرار بالناس وهو غير جائز. بل يمكن أن يجري مثل هذا المنع في السيارات التـي يضرّ دخانها بالناس، وكذا يشكل بناء المطارات في محل تـؤذي أصـوات الطـائرات الناس الساكنين في أطرافهـا،[١] نعـم إذا سـبق بنـاء الكـور والمطـارات بنـاء الـدور والدكاكين وأمثالهما فلا إشكال.

ويمكن أن نعدّ الرياح والغيوم أيضاً من المشتركات.

وإليك بعض الأسئلة المتعلّقة بهما:

١. هل يجوز دفع سحاب أو ريح من منطقة إلى منطقـة أُخـرىٰ بوسـائل علميـة توجد اليوم أو غداً؟

٢. هل يجوز جذب أحدهما من منطقة أُخرى إلى منطقته للمطر أو لدفع الحرارة؟

٣. هل يجوز حرمان جمع عن ضوء الشمس بسوق الغيوم إلى محلهم. أو بالعكس هل يجوز ابتلاء جمع بضوء الشمس؟

٤. هل يجوز حيازة الأمطار قبل نزولها إلى الهواء القريب من الأراضـي المملـوك لأرباب الأرض تبعاً لملك الأرض. وهكذا القول في الرياح إن أمكن حيازتهـا اليـوم أو غداً بوسائل علمية؟

لكل ذلك جواز حاضر حسب القواعد الكلية الفقهية وإجماله إمكان القول بالجواز في الجميع في غير فرض الإضرار بمن يحرم إضراره والله العالم.

واما الجبال فإن كانت قابلة للإحياء كما فـي بعـض الـبلاد فالظـاهر انّ المحيـي يملكها بحكم العرف وإن قلنا بشمول الأرض لما تشملها الروايات الدالّة على ملكيـة الأرض بالإحياء أيضاً، بل يمكن الاستدلال عليها بقولهﷺ: من أحيى مواتاً فهو له، فلاحظ.

---

١. فإنّ ايذاء المؤمنين كالإضرار بهم حرام كما ذكرنا دليله في الجزء الأوّل من *حدود الشريعة* في محرماتها.

وإن لم تكن قابلة للإحياء فيجوز الانتفاع بها لكل أحد وكل من سبق إلى سكناها فهو أحق بمسكنة وإن عمّره فهو يملكه عرفاً ويجوز قلع الأحجار منها، وأمّا قلع الجبل بتمامه كما وقع في بعض البلاد فان ثبت علمياً ضرره على الناس فلايجوز وإلّا فلا بأس به.

ومن جملة المشتركات الثلوج الواقعة في الأراضي المباحة، بل في الأراضي المملوكة لفرد فضلاً عن أرض الأنفال والمفتوحة عنوة، فإنّ مجرّد نزولها في أرض أحد مع عدم حيازة لايوجب حقّاً له، فلو دخل داخل فيها عصياناً أو نسياناً فأخذها، لايبعد القول بتملكها فلاحظ.[1]

بل إذا قصد مالك الأرض ملكية الثلوج بعد وقوعها ففي تملّكها بالقصد المجرّد تردّد إذا لم يعمل عملاً لإحرازه، بل في حدوث حق له عليها بدعوى انّها في يده أيضاً تردّد، لأنّ مثل هذا اليد لانعلم أن يترتّب عند العرف أثر وحق فالمسألة مشكلة، نعم لا شك في حرمة دخول الأرض لأخذ الثلج من دون إذن مالكها وهو ضروري.

ثم إنّ الناس يلقون الثلوج من سطوح بيوتهم إلى الزقاق في الشتاء فيصعب استطراق الناس لأجلها، فهل هو جائز أم لا؟ بعد عدم الشبهة في جوازه في الدريبات برضى أربابها. وان سلمنا حريم الجدار والسطوح في الزقاق لمثل إلقاء الثلوج ونحوها، يجوز إلقائها في الزقاق النافذ بمقدار الحريم عرفاً. وأمّا الزائد عنه بحيث يتضرّر المارّة به فلايخلو عن إشكال، بل منع إن لم تجر سيرة الناس عليه بحيث يكشف عن جوازه العرفي، لاسيما إذا لم يتيسّر بقاء الثلوج على السطح بدون الضرر المعتنى به لأرباب الدور، فلاحظ وتأمّل.

وأمّا المياه الجامدة غير المملوكة فيفهم حكمها ممّا سبق، كما انّ حكم الغازات يفهم من حكم المعادن.

واما الساحات المتعلقة بمراقد الشهداء والصلحاء والذريّة الطيّبة، فإن علم بشرائط

---

١. تقدّم في الفرع (٢١) ما يناسب هذا البحث.

واقفيها فهو، وإلّا فيقدم الزائرين على غيرهم في الاستراحة والنوم والجلوس. كما انّه يقدم قراءة الزيارة في المراقد على سائر الأعمال، نعم لا بأس بإقامة الجماعة في أوقات الصلاة سواء رضى بها الزائرون أم لا، ويجوز بل يحسن للوعّاظ أن يعظوهم من مكبّرة الصوت عند الاحتياج إليها لكثرة المستعمين في غير ساعات النوم ولايجوز رفع الصوت بها إلى حدّ يتأذى الناس منه، وسائر أحكام هذه الأماكن يعلم ممّا تقدّم.

وأمّا البنايات الخيرية من قبل الخيّرين فلابدّ من مراعاة شروطهم، ولايجوز التخطي عنها كالأماكن المعدّة لغسل الأموات ودورات المياه وساحات النزهة والمكتبات والمستشفيات وأمثالها وكذا إذا بنيت من قبل الحكومة الإسلامية فإنّ شروطها لازمة الاتّباع.

وأمّا الكرات السامية فضرورة البحث عنها لم يحن حينها، بل في كونها من المشتركات العامة للإنسان نظر، فإنّ قوله تعالى: «لَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً»، وقوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً»، وقوله تعالى: «فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ»، وقوله تعالى: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» وقوله تعالى: «كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً» وأمثال هذه الآيات يختص بكرة الأرض هذه.

وأمّا بعض الآيات الدالّة على أنّ رزق الإنسان في السماء فهي لاتدلّ على إباحة الكرات لنا لاحتمال انّ المراد: تقديرها في السماء أو ان موصله إلينا هو الله سبحانه وملائكته المدبّرون المقهورون بأمره تعالى.

نعم، يمكن أن يستدل على كونها من المباحات للإنسان بقوله تعالى: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى»، وقوله تعالى: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ».

فإنّ إطلاقهما يدل على جواز انتفاع الناس بها من الأرض وفي نفس الكرات المذكورة.

وهل يجوز أن يبسّ الإنسان المتمكّن اليوم بعلمه وقدرته، القمر وبعض الكرات

الأُخر بسّاً فكانت هباءً مبنثّاً؟ والجواب: الحرمة إذا ثبت علمياً انّه مضرّ بالنـاس فـي كرة الأرض، والجواز إذا لم يكن كذلك، إن لم يعلم مـن مـذاق الشـرع منعـه، وأمّـا التمسّك بقوله تعالى: «فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ» للمنع مطلقـاً، فهـو ضـعيف لمـا ذكرنـاه فـي محلّه.[١]

## فوائد إلحاقية

### فايدهٔ اول

قلمرو یک کشور نه تنها شامل سرزمین و آب‌های سـرزمینی آن، بلکـه شـامل لایه‌ای از هوا که بر فراز قلمرو زمینی و آبی آن قرار دارد، می‌گردد. این لایه هوایی تا آن‌جا که اتمسفر (جوّ) وجود دارد، ادامه می‌یابد و پس از آن منطقهٔ ماورای جـو یا فضا آغاز می‌شود.[٢]

مرز بین هوا (جوّ) و فضا به طور دقیق روشن نیسـت، ولـی معمـولاً در ارتفـاع ١٥٠ تا ٢٠٠ مایلی سطح زمین قرار دارد. فضا بر خلاف قلمرو هوایی در حاکمیت هیچ دولتی نیست... .[٣]

### فایدهٔ دوم: مناطق پنجگانهٔ دریایی

از نظر حقوقی، سطح دریاها به پنج منطقهٔ مختلف تقسیم شده است که هر یـک دارای رژیم حقوق خاصی است. اگر از ساحل به طرف دریا پـیش بـرویم منـاطق مزبور به ترتیب عبارت اند از:

١. آب‌های داخلی؛

---

١. لاحظ كتابنا *الفقه والمسائل الطبية*، ص١١٢ وما بعدها.

إلى هنا تم تبييض ما أردنا نقله في عصر يوم الجمعة ١٣٧٧/٣/٢٢ هـ ش في بلدة قم وقد شرعنا في تأليفه ١٣٧٧/١/١٦.

٢. *حقوق بین‌الملل عمومی*، ص٢٥٧.

٣. نفس المصدر، ص ٢٦٥.

۲. دریای سرزمینی؛
۳. منطقهٔ مجاوز یا نظارت؛
٤. منطقهٔ انحصاری اقتصادی (EEZ)؛
٥. دریای آزاد.

**آب‌های داخلی**

آب‌های داخلی نه تنها شامل رودخانه‌ها و دریاچه‌هایی است که در داخل یک کشور محدود می‌باشد بلکه شامل آب‌هایی است که در طرف داخلی خط مبدأ دریای سرزمینی قرار دارد و بنادر، اسکله‌ها، لنگرگاه‌ها و سایر تسهیلات بندری را در بر می‌گیرد (آب‌های ساحلیِ کاملاً تحت سلطهٔ حکومت کشور است و از کشتی‌ها حق گرفتن اجرت را دارد).

**آب‌های سرزمینی**

حاکمیت یک دولت، شامل یک کمربند دریایی در ساحل مجاورش می‌باشد، این کمربند آبی یا دریای سرزمینی جزو قلمرو دولت بوده و لذا فضای مافوق آن و نیز بستر و زیر بستر دریای سرزمینی تحت حاکمیت دولت ساحلی قرار دارد. معذلک به علت اهمیت دریا از جهت ارتباطات دریایی حاکمیت دولت ساحلی بر آب‌های سرزمینی یک حاکمیت مطلق نیست و دارای محدودیت‌هایی می‌باشد. کشتی می‌تواند از دریای سرزمینی برای ورود به آب‌های داخلی عبور نماید. عبوری که برای دولت ساحلی بی‌ضرر باشد، ماهیگیری نکند و هیچ‌گونه ضرری به مصالح دولت ساحلی نرساند.

## مبدأ احتساب دریای سرزمینی

از آن‌جا که پهنای دریای سرزمینی بر مبنای خط مبدأ تعیین می‌شود مسئلهٔ مهم چگونگی ترسیم خط مبدأ است. به طور عادی مبدأ احتساب دریای سرزمینی خط

پست‌ترین جزر است، یعنی خطی که دریا هنگام پایین‌ترین جزر در کنار ساحل به وجود می‌آورد.

## عرض دریای سرزمینی

عرض دریای سرزمینی همیشه یک مسئلهٔ مورد مناقشه بوده است. قبلاً فاصلهٔ بُرد توپ و یا فاصله‌ای که با چشم قابل رؤیت بود، عرض دریای سرزمینی تلقی می‌شد. در کنوانسیون ۱۹۵۸ ژنو دربارهٔ حقوق دریاها، عرض دریای سرزمینی و دریای مجاور روی هم تا ۱۲ مایل مجاز شناخته شد، ولی در کنوانسیون ۱۹۸۲ حد آب‌های سرزمینی تا ۱۲ میل گسترش داده شد، از جهت ماهیگیری با توجه به این‌که برخی از دولت‌ها محدودهٔ ۲۰۰ مایلی برای خود قائل شده‌اند.[۱]

## منطقهٔ نظارت یا مجاور

دولت‌ها از گذشته مدعی اعمال صلاحیت بر قسمتی از دریای آزاد در مجاورت دریای سرزمینی خود در زمینهٔ امور معینی بوده‌اند. در بند دو مادهٔ ۳۲ کنوانسیون ۸۲ مقرر می‌دارد: منطقهٔ مجاور نباید از ۲٤ میل دریایی از خط مبدأ دریای سرزمینی تجاوز نماید.

## منطقهٔ انحصاری اقتصادی

کنفرانس سوم حقوق دریاها با تصویب مفهوم «منطقهٔ انحصاری اقتصادی» نه تنها صلاحیت انحصاری دولت ساحلی را برای اکتشاف و بهره‌برداری، حفظ و ادارهٔ موجودات زنده (ماهی و غیر آن) در منطقه‌ای به عرض ۲۰۰ مایل از خط مبدأ را پذیرفت، بلکه برای دولت ساحلی صلاحیت انحصاری به منظور اکتشاف و

---

۱. عرض آب‌های ساحلی و داخلی بیان نشده است.

استخراج منابع طبیعی غیر زنده در بستر دریا، زیر بستر و آب‌هـای مـافوق منطقـهٔ مزبور قائل شده بعلاوه، این صلاحیت شامل فعالیت‌های دیگر مانند تولید انرژی از آب، جریان‌ها و باد نیز می‌باشد.

همچنین در این منطقه دولت سـاحلی دارای صـلاحیت محـدود در اسـتقرار و استفاده از جزایر مصنوعی و تأسیسات برای تحقیقات علمی و حفظ محیط دریایی می‌باشد.

در عین حال دولت‌ها دیگر دارای حقوق و تکالیفی در این منطقه مـی‌باشـند از جمله آزادی کشتیرانی، پرواز و حق قرار دادن کابل و خطوط لوله در زیر دریا.

دولت ساحلی اگر خود قدرت صید مطلوب سالانه را نداشـته باشـد مـی‌توانـد اجازهٔ صید تا حد مجاز را به دولت‌های دیگر در مقابل دریافت وجه واگذار کند.

والبته که ماورای این حد، دریای آزاد است که همه در آن مشترک‌اند.[1]

## توضیح

گفته شده مایل دریایی ۱۸۵۲ متر است.

مایل زمینی انگلیسی ۱۶۰۹ متر است.

مایل عربی ۴۰۰۰ ذراع است.

## الفائدة الثالثة، حول الحكم والملك والحق

وإليك ما حقّقه سيّدنا الأُستاذ الحكيم (طاب ثراه) في *مستمسك العـروة الـوثقى*[2] حول هذا البحث:

الفرق بين الحق والحكم مفهوماً واضح. فان الحق نوع مـن الملـك يخـتص بهـذا الاسم بحسب الاصطلاح، والحكم لايكون ملكاً، وكذلك الفرق بينهما أثراً، فإنّ الحق

---

١. به کتاب *حقوق بین‌الملل عمومی* از ص١٦٧ تا ١٨٨ مراجعه شود.

٢. ج ١٤، ص٥٥٣ - ٥٥٧.

يسقط بالاسقاط، للقاعدة المقرّرة بين العقلاء من أن لكل ذي حق إسقاط حقّه ـ كما ادّعاها شيخنا الأعظم في مبحث خيار المجلس من *مكاسبه* ـ والحكم ليس كذلك، فانّه تابع لرأي الحاكم، فإن شاء أبقاه، وإن شاء أسقطه وألغاه، وليس أمره راجعاً إلى المحكوم له ضرورة.

والفرق بينهما في مقام الإثبات هو أنّك تقول: زيد له أكل لحم الضأن وليس له أكل لحم الميتة، وتقول: المغبون له الخيار في الفسخ، وليس للغابن الخيار في الفسخ، فاللام في الأوّل لام الصلة والتعدية، متعلقة بمحذوف، يعني: زيد يجوز له أكل لحم الضان فالظرف لغو بحسب اصطلاحهم، واللّام في الثاني لام الملك، يعني المغبون يملك الخيار فهي متعلقة بمحذوف عام، فالظرف مستقر، يعني المغبون كائن له الخيار كما تقول لزيد مال. هذا هو وجه الفرق بين الحق والحكم.

وأمّا الفرق بين الحق والملك فهو أن الحق نوع من الملك يختص باصطلاح العرف بالعين القائمة بغيره، أو بالمعنى القائم بغيره، على نحو لايصح اعتباره إلّا في ظرف إضافته إلى المالك، بحيث لولا إضافته إلى المالك لم يصح اعتباره. ويختص الملك عرفاً بماعداه. وتوضيح ذلك: أنّ ما يكون مضافاً إلى المالك إمّا أن يكون عيناً أو معنى، والعين إمّا أن تكون في الخارج ـ كالفرس الخارجي ـ أو في الذمّة ـ كالمبيع في السلف كما إذا باعه تمراً أو حنطةً إلى أجل، فإنّ المبيع عين ذمية لا خارجية ـ أو لايكون في الخارج ولا في الذمّة، لكنّه قائم في عين أُخرىٰ ـ كحق الجناية القائم في عين الجاني، وكحق الزكاة القائم بالعين الزكوية على بعض الأقوال، فإنّ الشاة الزكاة قائمة في الأربعين شاة، وليست جزءاً منها لتكون خارجية، ولا في ذمّة المالك إجماعاً منّا لتكون ذمية، بل هي قائمة في الأربعين شاة ـ أو قائم في معنى مثله، كما إذا كان المدين يملك منافع أعيان فاشترط عليه الدائن في عقد بينهما أن ينتقل دينه إلى المنافع المملوكة. فإنّ الدائن يكون له حق استيفاء الدين من المنافع وهو قائم بها.

هذه أقسام العين التي تكون ظرفاً لإضافة الملكية، وهي أربعة.

ومثلها أقسام المعنى الذي يكون طرفاً لإضافة الملكية، فانّها أيضاً أربعة:

(الأوّل) المعنى القائم بالعين الخارجية مع كون اعتباره من لوازم وجود العين مثـل منافع المملوكات الخارجية، مثل الدار والفرس.

(والثاني) المعنى القائم بالذمّة، مثل ما لو استأجره على خياطة ثوب، فإنّ الخياطة معنى مملوك للمستأجر، وهو في ذمّة الأجير.

(والثالث) المعنى القائم بالعين الخارجية ولايكون اعتباره من لوازم وجودها مثـل استيفاء الدين من العين المرهونة ـ المعبّر عنه بحق الرهانة ـ ومنافع الأجير الخاص الحر، فإنّها متعلّقة بعينه لا بذمّته.

(والرابع) المعنى القائم بالمعنى، مثل استيفاء الدين من منـافع المـديون إذا شـرط الدائن على المديون ذلك في عقد، فإن الداين يملك الدين في الذمّة ويملك اسـتيفاءه من المنافع.

فهذه أنواع المملوكات من العين والمعنى تختلف في كونها حقّاً أو ملكاً بـاختلاف الموارد، فالقسمان الأوّلان من أقسام العين من الأملاك، وليسا من الحقوق، والقسمان الآخران من الحقوق، وكذلك القسمان الأوّلان من المعنى أيضاً من الأملاك وليسا من الحقوق، والقسمان الآخران من الحقوق.

كل ذلك بحسب اصطلاح الفقهاء. لا لاختلاف مراتب الملكية، بأن تكون الحقـوق مرتبة من الملكية ضعيفة، والملـك مرتبـة مـن الملكيـة قويـة ـ كمـا ادّعـاه بعـض الأعاظم ـ فإنّه غير ظاهر، كيف والملك في الجميع على نحو واحـد. ولا للاخـتلاف في السقوط بالاسقاط وعدمه، فيكون الحق ما يسقط بالاسقاط، والملك ما لايكـون كذلك ـ كما قد يتوهّم ـ فإنّ المملوكات في الذمم كلّها تسقط بالاسقاط، سواء كانت أعياناً ـ كالديون المعينة ـ أم معاني ـ كعمل الأجير ـ مع أنّها أملاك قطعاً. بل الفرق ما عرفت من الاختلاف في الموارد لمجرّد الاصطلاح.

فإذاً يصح تعريف الحق بأنّه عين أو معنى قائم في غيره من عين أو معنـى، علـى نحو لايصحّ اعتباره إلّا في ظرف إضافته إلى مالك. والوجه فـي اعتبـار القيـد الأوّل إخراج الأعيان الخارجية والذميات، أعياناً كانت أو معاني، لأنّها جميعاً ليست قائمـة

في غيرها. والوجه في اعتبار القيد الثاني إخراج منافع الأعيان الخارجية، فإنّ اعتبارها تابع لقابلية العين لها فالدار تعتبر منافعها وإن لم تكن مملوكة لمالك، ولأجل ذلك لاتكون من الحقوق ولذا لاتسقط بالإسقاط، فلو قال المستأجر: أسقطت حقّي، لم تخرج المنافع عن ملكه. والسرّ في ذلك أن السقوط بالإسقاط من لوازم كون الشيء لايصحّ اعتباره إلّا بإضافته إلى المالك، ومنافع الأعيان لايكون المصحّح لاعتبارها إضافتها إلى المالك، بل المصحّح لاعتبارها قابلية العين للانتفاع بها. كما عرفت.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أمور:

الأوّل: أنّ الاختلاف بين الملك والحق ليس لاختلافها في مراتب الملكية، ولا لاختلافها في السقوط بالإسقاط وعدمه، بل للاختلاف في المورد لمجرّد الاصطلاح.

الثاني: أنّ الحق قد يكون عيناً، مثل حق الجناية الخطائية المتعلّق بالعبد، وحق الزكاة المتعلّق بالنصاب على بعض الأقوال، وحق الزكاة المتعلّق بالنصاب على بعض الأقوال، وقد يكون معنى، وهو الأكثر كحقّ الخيار، وحق الأخذ بالشفعة، وحق القصاص، وحق القسم للزوجة وحق الرهانة، وحق الحضانة، وحق الرضاعة... إلى غير ذلك.

الثالث: أنّ الحق لايكون قائماً بنفسه، بل قائماً بغيره من عين أو معنىٰ.

الرابع: أنّ الحق لايصح اعتباره إلّا في حال إضافته إلى المالك، وكذلك الملك في الذمّة من أعيان ومعان، فإنّها لايصح اعتبارها إلّا في حال إضافتها إلى المالك.

الخامس: أنّ الولاية ليست من الحقوق لأنّها لاتسقط بالإسقاط، فتكون من الأحكام.

السادس: أنّ حق القسم للزوجة وحق الإنفاق عليها ليسا من الحقوق، بل من الأملاك، لأنّها في الذمة، وجميع المملوكات في الذمة أملاك لا حقوق.

السابع: أن السقوط بالإسقاط من أحكام المملوكات التي لايصح اعتبارها إلّا في

حال إضافتها إلى المالك، ومنها الذميات من أعيان ومعان ومنافع الحر إذا كان أجيراً خاصّاً، فإنّها لاتعتبر إلّا في حال الإجارة، ومـع عـدمها لاتعتبـر ولاتكـون مملوكـة لمالك. ومن ذلك تعرف الفرق بين منافع العبد إذا كان أجيراً خاصّاً وبين منـافع الحـر إذا كان كذلك، فإنّ منافع الأوّل تسقط باسقاط المستأجر، ومنـافع الثـاني لاتسـقط، وكذلك منافع الدار المستأجرة. فتأمّل.

وممّا ذكرنا تعرف الوجه في منع كـون القبـول حقّـاً للموصـى لـه، فإنّـه لايقبـل الإسقاط، فيمتنع أن يكون من الحقوق، ويتعيّن أن يكون من الأحكام.

أقول: وقال السيّد الصدر﵀: ونعني بالحق الخاص درجـة مـن اختصـاص الفـرد بالمال تختلف عن الدرجة التي تعبر عنها الملكية في مدلولها التحليلـي والتشـريعي. فالملكية اختصاص مباشر بالمال. والحق اختصاص ناتج عن اختصاص آخر وتـابع له في استمراره.

ومن الناحية التشريعية: تؤدّى الملكية إلى إعطاء المالك حق حرمـان غيـره مـن الاستفادة بملكه، بينما لايؤدّي الحقّ الخـاص إلـى هـذه النتيجـة، بـل يبقـى للغيـر الاستفادة من المال بشكل تنظمه الشريعة.[١]

وأما سيّدنا الأُستاذ الخوئي﵀ فله أيضاً كلام في تفسير الملك والحق والحكم نذكر هنا ملخص ما ذكره بعض مقرري درسه:[٢]

لا ريب أنّ الأحكام كلها من قبيل الأُمور الاعتبارية، سواء فيها الأحكام الشرعية والعقلائية والوضعية والتكليفية والإلزامية والترخيصية.

فمعنى الوجوب اعتبار الفعل على ذمة المكلف. ومعنى الزوجية اعتبـار كـل مـن الزوجين على الآخر. ومعنى الملكية اعتبار إحاطة المالك بالمملوك.

فحقيقة الملكية انّما هي السلطنة والإحاطة وهي مقولة بالتشـكيك علـى مراتبهـا الأربعة (الملكية الحقيقية التكوينية، كملكية الله للكائنـات وملكيـة الـنفس لصـورها

---

١. *اقتصادنا*، ج٢، ص٣٩٤، الطبعة الرابعة، بيروت عام ١٣٩٣.

٢. *مصباح الفقاهة*، ج٢، ص٤٤ – ٥٠، تأليف الشيخ محمد علي التوحيدي﵀.

وملكية الإنسان ـ مثلاً ـ لنفسه وأعضائه وأفعاله وذمته، فإنّ هذه الأُمور مملوكة له بالإضافة الذاتية الأوليّة، الملكية المقولية أي الهيئة الحاصلة من إحاطة جسم بجسم آخر كالهيئة الحاصلة من التعمم والقمص والتنعل ـ مثلاً ـ والملكية الاعتبارية.

ولا ريب في أنّ هذه السلطنة انّما تتعلق بالأعيان الخارجية تارة، وبالأفعال أخرى. فيقال له السلطنة على المملكة وهو سلطان الرعية والناس مسلطون على أموالهم، وزيد مسلط على الخياطة والبناية والتكلم... .

وهذا بخلاف الحق والحكم فإنّهما لايتعلقان إلّا بالأفعال، كما يقال إنّ صاحب الخيار له حق فسخ العقد والمرتهن له حق بيع العين المرهونة واستيفاء حقه من ثمنها اذا امتنع الراهن من أدائه، والزوجة لها حق المطالبة بالمسكن والنفقة والمضاجعة من زوجها، والأولياء لهم حق القيام بأُمور المولى عليهم، وحق المؤمن على المؤمن رفع غيبته وقضاء حاجته... وهكذا.

ولا ريب في أنّ الحكم والحق متحدان حقيقة، لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف، وتوضيحه أنّ المجعولات الشرعية على ستة أقسام:

١. التكليفي الإلزامي.

٢. التكليفي غير الإلزامي.

٣. الوضعي اللزومي الذي يقبل الانفساخ (بالإقالة والخيار) كالبيع والإجارة والصلح وغيرها.

٤. الوضعي اللزومي الذي لايقبل الانفساخ كالزواج، فإنّه لاينفسخ إلّا في موارد خاصة.

٥. الوضعي الترخيصي الذي يقبل الإسقاط كحق الشفعة وحق الخيار.

٦. الوضعي الذي لايقبل الإسقاط كالجواز في الهبة.

وقوام هذه الأُمور وإن اختلفت بالآثار، إنّما هو بالاعتبار، وعليه فلا وجه لتقسيم المجعول الشرعي أو العقلائي إلى الحق والحكم حتى يحتاجان إلى الفارق.

فالجواز واللزوم الوضعيين كالجواز واللزوم التكليفيين وكلها من الأحكام الشرعية وإن اختلفت آثارها فلا فرق بين جواز قتل المشرك الذي يسمى حكماً وكـذا سـلطة ولي الأمر على قتل القاتل الذي يسمى حقاً شرعياً لقبوله الإسقاط، وكـذا بـين حـق الحضانة والأبوة والولاية وأشباهها ممّا لايقبل الإسـقاط وبـين حـق الشـفعة وحـق الخيار القابلين للإسقاط.

نعم، لا مانع من تخصيص إطلاق الحق اصطلاحاً بطائفةٍ من الأحكام التـي تقبـل الإسقاط.

## تتمة

وإذا شك في أنّ المجعول الشرعي حق اصطلاحي يقبـل الإسـقاط أو أنّـه حكـم لايقبله، فإن كان لدليله عموم أو إطلاق يأخذ به ويثبت به كونه حكماً، وإن لم يكـن هناك عموم أو اطلاق بل كان على خلافه نحكم بكونه حقّاً.[١] ومـع فقـدان الإطـلاق يرجع إلى استصحاب البقاء فيثبت كونه حكماً وإن لم نقل بالاستصحاب في الأحكام أو لم يوجد بعض شروطه نرجع إلى سائر الأصول، فقد يكون نتيجـة ذلـك السـقوط بالإسقاط فيكون حقاً.

وإذا شككنا فيما يطلق عليه الحق اصطلاحاً انّه يقبل النقل أو لا، فإنّ الاصل عدم قبوله إيّاه إذ الظاهر من الأدلة المثبتة لذلك هو اختصاصه بذي الحـق فقـط، فثبوتـه لغيره يحتاج إلى دليل.

ودعوى أنّ الأصل جواز نقله تمسكاً بالعمومات الدالة على صحة العقود ونفوذها باطلة فإنّ العمومات ناظرة إلى إمضاء المعاملات العرفية أعني بها مـا يكـون مـورد المعاملة فيها قابلاً للانتقال إلى غيره، ومع الشك في ذلك كان التمسك بتلك العمومات تمسكاً بها في الشبهة المصداقية وهو باطل.

---

١. كما إذا شككنا في بقاء حق القصاص بعد إسقاطه وفرضنا أنّه لا إطلاق لقوله تعالى: «وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا» يرجع إلى أنّ النصوص الدالة على حرمة قتل المؤمن فيثبت أنّه حق لا حكم.

## المزارعة

من الراجح بعد الفراغ من المباحث المتقدّمة المتعلّقة بالأرض، التعرّض لمسائل المزارعة وأحكامها لمناسبة قوية بين مباحث الأرض والمزارعة. ومن المناسب أيضاً جعل ما ذكره سيّدنا الأُستاذ الخوئي ـ طيّب الله تربته ـ في *منهاج الصالحين* متناً لهذا البحث.[١]

قال قدّس الله نفسه: المزارعة هي الاتفاق بين مالك الأرض والزارع على زرع الأرض بحصّة من حاصلها.

أقول: وهذا المقدار يكفي لفهم معنى المزارعة ومفهومها الفقهي في الجملة، ولايحتاج إلى الدّقة في تعريفها وقيوده طرداً وعكساً، مع أنّ التعريف السالم عن النقاش غير سهل في مطلق الأبواب.

وعلى كل عرّفها المحقّق في *الشرائع* بمعاملة على الأرض بحصّة من حاصلها. وهذا أخصر وذاك أوضح. والأهم صرف الجهد في فهم أحكام المزارعة ومسائلها، والله الهادى.

ثمّ الظاهر أنّه لا خلاف عندنا في مشروعية هذه المعاملة والعمدة في صحّتها الأحاديث الواردة فيها كما ستمرّ بك جملة منها. وقبلها أكثر أهل السنّة أيضاً، ونقل عن أبي‌حنيفة والشافعي وبعض آخر منهم، أنّهم لم يقبلوها إلّا في مواضع مخصوصة.

أقول: ويدل عليها مضافاً إلى الأحاديث، قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**». فإنّه يدل على وجوب الوفاء بكل عقد[٢] عرفي سواء أكان رائجاً في صدر الإسلام أم لا، وسواء

---

١. والغرض من ذلك إبقاء اسم سيّدنا الأُستاذ الخوئي وسيّدنا الأُستاذ الحكيم ـ قدّس الله سرّهما ـ فإنّ سيّدنا الأُستاذ الحكيم هو الذي ألّف *منهاج الصالحين* لمقلّديه، ولما توفّاه الله تعالى أدخل سيّدنا الأُستاذ الخوئي فتاويه فيه فطبعه. فأحببت إبقاء اسميهما أداءً لبعض ما يجب عليّ من حقّهما، رضي الله عنهما وأرضاهما عنه.

٢. لما قالوا من أنّ الجمع المحلى باللام يفيد العموم والظاهر من اللام حيث لا قرينة على العهد هو الجنس أو الاستغراق.

أعرفناه اليوم أو يحدث في القرون الآتية، ما لايكون مخالفاً للقواعد الشرعية، وذلك لأنّ إطلاق الكلام أو عمومه لاينصرف إلى الأفراد الشائعة بل يشمل الأفراد النادرة والمعدومة أيضاً فكل ما صدق عليه عقد أو تجارة عرفاً فهو نافذ. وهذا باب ينفتح منه ألف باب. فمن قالوا أنّ المعاملات توقيفية تحتاج إلى نص الشارع عليها بعناوينها لا دليل لهم، بل هي إذنية، تكفيها الإطلاقات.

وممّا ذكرنا ينقدح لزوم هذا العقد أيضاً، فإنّه معنى وجوب الوفاء به على المتعاقدين، فل ينفسخ إلّا بالخيار أو التقايل، كما في سائر العقود اللازمة. أو بخروج الأرض عن قابلية الانتفاع فيبطل العقد أو يثبت الخيار للعامل على ما يجيء بحثه.

ولايبطل بموت أحد المتعاقدين كما في سائر العقود اللازمة أيضاً فيقوم وارثه مقامه، وإذا لم يكن للعامل وارث استؤجر من ماله ـ ولو الحصة المزبورة ـ على إتمام العمل.

وقيل: إذا شرط المالك على العامل العملَ بنفسه، تبطل المزارعة بموته. وأورد عليه في *المسالك* في فرض موت العامل بعد خروج الثمرة، فإنّه يملك، وإن وجب عليه بقيّة العمل، فخروجها عن ملكه بالموت بعيد، نعم لو كان موته قبل خروجها اتّجه البطلان.

وجوابه انّ الملكية المشتركة للعامل وصاحب الأرض ثابتة من حين بذر الحب في الأرض إلى حين التقسيم عندنا ولاتتوقت بخروج الثمرة، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أن هذه الملكية متزلزلة لاتنافي البطلان قبل تمام العمل لدليل خاص، فيرجع إلى أُجرة المثل.

وقيل: لايقسط على الحصة وإن قلنا به في الإجارة على العمل المشروط فيه المباشرة لعدم ظهور مقابلة أجزاء العمل بأجزاء الحصّة هنا شرعاً ولا قصداً، بخلافه في الإجارة وإلّا لاتّجه حينئذٍ ملك بعض الحصة ببعض العمل قبل ظهور شيء من الزرع وهو معلوم البطلان.

## شروط المزارعة

قال: (ويعتبر في المزارعة أُمور: الأوّل الإيجاب من المالك والقبول من الزارع بكل ما يدل على تسليم الأرض للزراعة وقبول الزارع لها من لفظ، كقول المالك للزارع مثلاً: سلمت إليك الأرض لتزرعها فيقول الزارع قبلت).

أقول: أمّا اعتبار الايجاب والقبول فيها، فإنّها عقد والعقد لايتمّ إلّا بهما، وأمّا اعتبار عدم لفظ خاص وصيغة خاصة، فلعدم دليل عليه فيكفي كل لفظ ظاهر في إفادة المراد ولو بضميمة قرينة. وأمّا إذا لم يكن بظاهر فلا عبرة به عند العرف. واستثنى في *الجواهر* من كفاية جميع الألفاظ في تأدية معنى المزارعة ولو على طريق المجاز ما لايتعارف في تأدية مثله من الخطاب ولو لاستهجان المجاز فيه.

أقول: لكن لو وقع الإقباض والقبض من دون استناد إلى العقد الباطل وعلى سبيل الوفاء به، بل على سبيل المعاملة المتعاطية كان ذلك مصداقاً للبيع المعاطاتي فلاتغفل.

قال: (أو فعل دال على تسليم الأرض للزارع وقبول الزارع لها من دون كلام. ولايعتبر فيها العربية والماضوية، كما لايعتبر تقديم الإيجاب على القبول ولايعتبر أن يكون الإيجاب من المالك والقبول من الزارع بل يجوز العكس).

أقول: الصور المتصوّرة في المقام أربع:

أوّلها: إيقاع الإيجاب والقبول باللفظ وقد تقدّم.

ثانيها: إيقاعهما بالفعل وهو ما يسمّى بالمعاملة المعاطاتية.

ثالثها: إيقاع الإيجاب باللفظ وإيقاع القبول بالفعل. ففي *العروة*: بل يكفي القبول الفعلي بعد الإيجاب القولي على الأقوى.[1]

رابعها: عكس الثالث.

مقتضى القاعدة صحّة الكلّ، فإنّ معنى العقد والبيع والمزارعة وغيرها هو الالتزام

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص٥٣.

النفسي إذا ظهر بمبرِز خارجي قولاً كـان هـذا المبـرِز أو فعـلاً فيشـمله العمومـات والإطلاقات. على ما حقّق في بحث المعاطاة. نعم في مثـل النكـاح والطـلاق قـالوا باعتبار اللفظ فيهما لدليل خاص.

**فائدة**

هل الفرق بين العقد اللفظي وبين المعاطاتي هو اللفظ؟ فإذا وقع باللفظ فهو لفظي، وإذا وقع بالفعل فهو معاطاة؟ الظاهر عدمه، بل ههنا نكتة لابدّ من التوجّه إليهـا وهـي ما قال سيّدنا الأُستاذ الماتن في تعليقه علـى *مكاسـب* الشـيخ: ولايخفـى عليـك انّ الالتزام بهذا الرأي (أي بأنّ المعاطاة تفيد الملكية اللازمة فيما إذا كانت القرينة القائمة على تراض المتعاطيين بالمعاملة المعاطاتية لفظاً). فيما إذا كان مدلول القرينة اللفظية هو التراضي بالمعاملة وأمّا إذا كان مدلولها نفس المعاملة كان ذلك خارجاً عن حدود المعاطاة، بل يصير مصداقاً للبيع اللفظي وتتوقّـف صـحّته علـى عـدم اعتبـار اللفـظ الخاص في إنشاء البيع. ولعل هذا هو غرض المصنّف (أي الشيخ الأنصـاري﵀) ممّـا كتبه في الهامش (ولكن في عدّ هذا من الأقوال في المعاطاة تأمّل).[1]

وهذا كلام مفيد، فكل معاملة أنشئت باللفظ فهي لفظيـة وكـل معاملـة اسـتعملت الألفاظ في غير إنشائها وكان الإنشاء بالفعل والمعاطاة فهـي معاطـاة وغيـر لفظيـة. وتفصيل هذا البحث مذكور في الأمر الثاني من بحث معاطاة *المكاسب* (ص٩٢).

ثم المنقول عن *مفتاح الكرامة*، انّ القبول الفعلـي لـيس بقبـول... وانّ تسـمية مـا اشتمل على القبول الفعلي، عقداً مسامحة. وتبعه بعض المعلقين على *العروة* واحتـاط لزوماً بعدم الاكتفاء بالقبول الفعلي خلافاً للمتن.

وأورد عليه في *المستمسك*[2] بأنّه خلاف مرتكزات العرف، فإنّه لا فرق عندهم بين القول والفعل في الدلالة على الالتزام النفسي الذي هو قوام العقد.

---

١. *مصباح الفقاهة*، ج٢، ص٩١.
٢. ج١٣، ص٥٣.

وأمّا عدم اعتبار العربية والماضوية فلعدم دليل عليهما، وهو واضح.

وأمّا عدم اعتبار تقديم الإيجاب على القبول، ففيه نوع خفاء فـإنّ مفهـوم القبـول متأخّر عمّا يُقبل. قال سيّدنا الأُسـتاذ الحكـيم﵀: إنّ القبـول العرفـي يمكـن تعلّقـه بالمستقبل كتعلّقه بالماضي، لكن القبول العقدي لايتعلّق إلّا بما هو واقع، فـإذا تعلّـق بما يقع في المستقبل لم يكن قبولاً عقدياً، بل هو قبول عرفي.

وعلى هذا يمتنع تقدّم القبول على الإيجاب. نعـم إذا تقـدّم كـان إعمـالاً للسـنة، ويكفي ذلك عن القبول وإن كان خبراً لا إنشاء، لا أنّه قبول متقـدّم. وكـذا يمكـن أن يكون إنشاء ممّن وظيفته القبول، فيكون إيجاباً ويكون الإنشاء من الآخر قبولاً، كمـا إذا قال المشتري للبائع: اشتريت منك الفرس بدرهم، فيقول البائع بعتكها بدرهم، فإنّ ما صدر من المشتري إيجاب وما صدر من البائع قبول، لا أن ما صدر من المشـتري قبول متقدّم وكذلك في المقام.

وأمّا صحّة الإيجاب من العامل والقبول من صاحب الأرض فهي للإطـلاق، وقـد تقدّم عن السيّد الحكيم ما يؤيّده.[1]

## لايعتبر الملكية في صحّة المزارعة

ظاهر تعريف الماتن﵀ اعتبار ملكية صاحب الأرض لها، كما قال الشهيد الثاني﵀ في *مسالكه*: واعلم أنّه قد استفيد من حقيقة المزارعة ومن صيغتها ان المعقود عليه هو الأرض المملوكة المنتفع بها.. وأنّه لاتشرع المزارعـة بـين المتعـاملين إذا لـم تكـن الأرض ملكاً لأحدهما كما في الأراضي الخراجية.

أقول لا دليل على ذلك بل تكفـي ملكيـة المنفعـة وملكيـة الانتفـاع فـي صـحّة المزارعة أيضاً للإطلاق، بل يكفي حق اختصاص عليها كالتحجير وغيره ممّا يوجـب

---

١. ولاحظ صحيحي الحلبي في *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨، ح٣ و ص٢٦٩، ح٣ وصحيحه الثالث له فـي المصـدر، ص٢٦٧، ح٣ إذ يمكن أن يستفاد منها ذلك.

الأولوية. وفي *العروة*: أو كان مالكاً للانتفاع كما إذا أخذها بعنوان المزارعة فزارع غيره أو شارك غيره. ولذا تصدى بعضهم لتوجيه كلام *المسالك* فلاحظ المطوّلات والصحيح حمل كلام السيّد الأُستاذ الماتن على إرادة المثال لا على إرادة خصوص مالك الرقبة كما يظهر من تعليقته على *العروة*.

وأمّا ما في *الجواهر*: وهو أن قضية ما ذكرنا عدم صحّة المزارعة على الأرض المستعارة ولو للزراعة على وجه يملك المستعير الحق على المزارع لعدم الملك عيناً ومنفعة وانتفاعاً. فإذا وقعت المزارعة منه حينئذٍ فهي في الحقيقة للمالك وإن قصد بها نفسه،[1] فهو أيضاً ضعيف لأنّ العارية تفيد التبرّع بالمنفعة، وهذا النحو من الحق – إن لم يكن ملكاً للانتفاع – يكفي لصحّة المزارعة جزماً، ولذا ذهب صاحب *العروة* وجمع كثير من محشيها إلى الصحّة سوى بعضهم فذكر في وجه المنع تلفيقاً ضعيفاً مخالفاً للفرض.

فإن قيل: العارية عقد جائز فإذا رجع المعير فإن ينفسخ عقد المزارعة فهو مخالف للزومه كما وإن منع من الرجوع تصبح العارية لازمة مع أنّها جائزة.

نقول: إنّ الإيراد لايخصّ المقام بل هو جار في عدّة من الموارد. وقد أجابوا عنه في محلّه. فمن قائل بعدم جواز رجوع المعير بعد عقد المزارعة لأنّ الإذن في إيقاع العقد اللازم على ملكه بمنزلة الإذن في إتلاف ماله. ومن قائل بجواز رجوعه فيستحق أجرة المثل لأرضه على المستعير ومن قائل غير ذلك فلاحظ العروة وتعليقاتهما في المقام.

ثمّ إنّ صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام شاهد على جواز مزارعة أرض الخراج وهو يكفي للرد على ظاهر ذيل كلام *المسالك*. قال: سألته عن الرجل يكون له الأرض من أرض الخراج فيدفعها إلى الرجل على أن يعمرها ويصلحها ويؤدّي خراجها وما كان من فضل فهو بينهما؟ قال: لا بأس. إلخ.[2]

---

١. ج٢٧، ص٧.

٢. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨.

وأحسن دليل على أنّ يعقوب بن شعيب المذكور هو حفيد ميثم بن يحيى الذي وثقه النجاشي دون يعقوب بن شعيب المجهول، هو نقل الحديث في الفقيه بتفاوت، وذلك لتصريح الشيخ الصدوق في مشيخة *الفقيه* بأنّه ابن‌ميثم الأسدي وهو مولى كوفي.

لايقال: إنّ الاختلاف بين *الكافي* و*الفقيه* في نقل الحديث كثير يسقطه عن الحجّية؟

فإنّا نقول: المتعمّق في الحديث يفهم أنّ يعقوب بن شعيب سأل أباعبدالله عليه السلام عن مسائل متعدّدة حول الإجارة والمزارعة والمساقاة، ثم نقل بعضها لحماد بن عثمان، وبعضها لصفوان، فنقل *الفقيه* عن الأوّل ونقل *الكليني* عن الثاني، فلا تناقض ولا اختلاف بينهما. وأمّا الاختلاف في بعض الألفاظ في حديث واحد فهو شائع ذائع ولا عجب منه. ثم الحديث وإن لم يذكر فيها المزارعة لكنّه يحمل عليها لما في آخره.

على أنّ من بيده أرض الخراج مالك لعين الأرض الخراجية في الجملة، وأنّ تختلف كيفية هذه الملكية عن الملكية الفردية على ما تقدّم بحثه في الأراضي المفتوحة عنوة، فتأمّل.

قال رحمه الله: (الثاني أن يكون كل من المالك والزارع بالغاً عاقلاً ومختاراً وان يكون المالك غير المحجور عليه لسفه أو فلس، وكذلك العامل إذا استلزم تصرّفاً مالياً).

كل ذلك من الشروط العامة في مطلق التصرّف ومعنى قوله الأخير أن لايكون البذر للعامل المحجور ولم يكن صرف المال للزرع عليه. وقيل: إنّ الأحوط مع ذلك الاستيذان من الغرماء.

قال: (الثالث أن يكون نصيبهما من تمام الحاصل؛ فلو جعل لأحدهما أوّل الحاصل وللآخر آخره بطلت المزارعة وكذا الحال لو جعل الكل لأحدهما).

والوجه في بطلانه دلالة الروايات بمجموعها عليه. ولذا قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال. ويقتضيه اطلاق صحيح الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام على تردد لاتقبل

الأرض بحنطة مسماة، ولكن بالنصف والثلث والربع والخمس لا بأس به، وقال: لا بأس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس.[١]

ولايبعد أن ذيله حديث مستقلّ، وإنّما الحلبي جمع بين الحديثين في النقل[٢] فلايدل الحديث على تباين القبالة والمزارعة وإن كانت الأولى أعمّ من الثانية، فافهم.

قال: (الرابع أن تجعل حصة كل منهما على نحو الإشاعة كالنصف والثلث ونحوهما، فلو قال للزارع ازرع واعطني ما شئت لم تصح المزارعة، وكذا لو عيّن للمالك أو الزارع مقدار معيّن كعشرة أطنان).

أقول: يدل عليه صحيح الحلبي المتقدّم وصحيح يعقوب عن أبي-عبدالله عليه السلام- وسألته عن المزارعة؟ فقال: النفقة منك والأرض لصاحبها، فما أخرج الله (منها) من شيء قسّم على الشطر وكذلك أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر حين آتوه فأعطاهم إيّاه على أن يعمّروها ولهم النصف ممّا أخرجت.[٣]

يدل الحديث على اقتضاء المزارعة بطبعها الإشاعة. ثم إن كان الشطر بمعنى الجزء فهو وإن كان بمعنى النصف كما هو الأظهر، فيحمل على المثال، لتصريح الروايات بصحّتها على الثلث والربع والخمس أيضاً.

وقال بعض العلماء من أهل العصر: الرابع أن يجعل الكسر مشاعاً في جميع حاصل الأرض على الأحوط وإن كان الأظهر عدم اعتبار ذلك، فلا بأس أن يشترط اختصاص أحدهما بنوع ـ كالذي يحصد أولاً ـ والآخر بنوع آخر، فلو قال المالك ازرع ولك النصف الأوّل من الحاصل أو النصف الحاصل من القطعة الكذائية صحّت المزارعة.[٤]

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٧ و *التهذيب*، ج٧، ص ٢٣٥، الرقم ٨٧١، طبعة مكتبة الصدوق.
٢. لاحظ *الوسائل*، ج١٩، ص ٤٢، ح٧.
٣. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨.
٤. *منهاج الصالحين*، ج ٢، ص١٣٧.

أقول: قوله عليه السلام في صحيح يعقوب المتقدّم آنفاً: فما اخرج الله (منها) من شيء قسم على الشطر ينافي هذا القول.

## استدراك تحقيقي حول الغرر

وجعل في *الشرائع* هذا الشرط وسابقه شرطاً واحداً، فقال: الأوّل أن يكون النماء مشاعاً بينهما تساوياً أو تفاضلاً. وقال في *الجواهر*: بلا خلاف على ما في *الرياض*، بل في الغنية الإجماع عليه وانّه الحجّة مضافاً إلى قاعدة الاقتصار على المتيقّن من النص والفتاوى في عقد المزارعة والمساقاة المخالف لأصالة عدم الغرر.

أقول: الإجماع المنقول غير حجّة، لاسيما الإجماعات المذكورة في *الغنية* المشهورة بالوهن ولايحصل لنا منها ظنّ ضعيف، بل لانعلم مراد مؤلف *الغنية* من الإجماع. فعلماء الشيعة وإن نجوا من العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة لكن ابتلى جمع منهم بالعمل بالروايات الضعيفة والشهرات المنقولة وبالإجماعات المنقولة[1] حتى بمثل إجماعات الغنية. فيا أسفا على الاستنباط في زمن الغيبة.

ثمّ إنّي لا أعلم لأصالة عدم الغرر،[2] أساساً شرعاً وعرفاً، فأنّ سيرة العقلاء قديماً وحديثاً جارية على المعاملات الغررية كالمزارعة والمساقاة وبيمه وغير ذلك.

ولم أجد في الشرع نصّاً عامّاً في النهي عن الغرر سوى ما رواه الصدوق في عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام في حديث: وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر.[3]

لكنّه ضعيف سنداً وضعيف دلالة لأنّ بيع المضطر غير حرام وغير باطل، وإن

---

١. ولو تتّبع أحد في الكتب الفقهية الإجماعات المتعارضة المتضاربة والإجماعات التي خالفها مدّعيها في محل آخر والإجماعات التي خالفها المشهور فألّف فيها كتاباً لكان له أثر كبير في الاستنباط والفتاوى.

٢. في *مجمع البحرين*، ج٣، ص٤٢٣: وفي الخبر نهى رسول الله عن بيع الغرر: فسر بما يكون له ظاهر بغير المشتري وباطن مجهول مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء. والغرار النقصان.

٣. *الوسائل*، ج١٧، ص٤٤٨.

شئت فقل اضطرار أحد لايحرم البيع والشراء عليه، وكذا إن أُريد بالمضطر المشتري على وجه مرجوح. فوحدة السياق ربّما ترجح حمل النهي عن كلا الأمرين على الكراهة، فلاحظ. وثالثاً حمل الغرر على المعنى المقصود للفقهاء غيرظاهر، ورابعاً أنّه مخصوص بالبيع ولايشمل سائر المعاملات.

وأمّا ما استدلّ صاحب *الجواهر* على اعتبار كون المبيع معلوماً بالروايات الخاصّة الواردة في البيع[١] فهو لايخلو عن إشكال وتفصيل الكلام في كتاب البيع.

ولئن أفتى أحد ـ خلافاً للشهرة الفقهية ـ بصحّ كل معاملة يجهل فيها أحد العوضين في الجملة حيث لاتصير المعاملة سفهية مخالفة لبناء العقلاء ولاتخرج عن تراضي المتعاقدين ولاتسبب اختلاف المتعاقدين وتنازعهما ولاتخالف شيئاً آخر ثبت في الفقه وكانت المعاملة المشتملة على الغرر متعارفة عند الناس، لا أراه مدفوعاً بدليل.

وفي موثقة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الأرض يأخذها الرجل من صاحبها فيعمّرها سنتين ويردّها إلى صاحبها عامرة، وله ما أكل منها؟ قال: لا بأس.[٢]

وفي صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام: وسألته عن الرجل يعطى الأرض (الخربة) ويقول أعمرها وهي لك ثلاث سنين (أو أربع) أو خمس سنين أو ما شاء الله؟ قال: لا بأس.[٣]

سمّ ما شئت هذه المعاملة العقلائية التي أمضاها الإمام عليه السلام وهي غررية، إذ لا علم لهما بما يحصل.

قال: (الخامس تعيين المدّة بالأشهر أو السنين أو الفصل بمقدار يمكن حصول الزرع فيه، فلو جعل آخر المدّة أدراك الحاصل بعد تعيين أوّلها كفي في الصحّة).

أقول: ويدلّ عليه صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام القبالة أن تأتي الأض الخربة

---

١. *الجواهر*، ج٢٣، ص٤١٧.

٢. *الوسائل*، ج١٩، ص ٥٥ ـ ٥٦.

٣. نفس المصدر، ص ٤٦.

فتقبّلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر فتعمرها وتؤدّي ما خرج عليها فلا بأس.[١]

وفي صحيح آخر له بنفس سند السابق: لا بأس بقبالة الأرض من أهلها عشرين سنة وأقل من ذلك وأكثر فيعمّرها ويؤدّي ما خرج عليها ولايدخل العلوج في شيء من القبالة، لأنّه لايحل.[٢]

والمفهوم منهما اعتبار المدّة في طبيعة القبالة، نعم الاستدلال بهما على المقام موقوف على شمول القبالة للمزارعة. قلت: إطلاقها عليها غيرممنوع لكن في خصوص المقام محل تأمّل.

وأمّا الاستدلال بالخبر الضعيف الحاكي عن نهي رسول الله ﷺ عن بيع الغرر فقد عرفت ضعفه. وأمّا الاستدلال بمقولة: نهى النبيّ ﷺ عن الغرر فهو أضعف، لعدم ثبوتها حديثاً وإن نقلها العلّامة في محكي *تذكرته* ولعلّه اشتبه في متنها، وقيل: إنّ مضمونها مستفاد من خبري القاسم بن سلام[٣] لكنّهما أيضاً ضعيفان سنداً، والاستفادة أيضاً غير واضحة.

وما في *المسالك*: بأنّ مقتضى العقد اللازم ضبط أجله، وفي *الجواهر*: بأنّ المزارعة أشبه بالإجارة، وفي *المستمسك* من التمسّك بالإجماع على تعيين المدّة بحيث لايؤدي إلى الغرر كلها مما لايعتمد عليه.

وفي الأخير: لكن الإجماع لايقتضي لزوم تعيين المدّة بحيث لاتقبل الزيادة والنقيصة، بل يكفي التعيين في الجملة، ولو بتعيين الزرع والبدء به وإن جهل زمان بلوغه، بل ربّما يكون تعيين المدّة موجباً للغرر إذا كان من المحتمل عدم بلوغ الزرع فيها، لأنّ في ذلك تعريضاً لضياع الزرع بناء، على استحقاق المالك قلعه عند انتهاء المدّة أو الخسارة المالية بناء على غيرذلك.

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨.

٢. نفس المصدر، ص٢٦٩.

٣. *الوسائل*، البابان ١٠ و ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه (ج١٧، ص٣٥٢ و ٣٥٨ الطبعة الأخيرة).

أقول: والأرجح أن نتمسّك لاعتبار تعيين الأجل بالمدّة أو بالعمل أو بشيء آخر يرتفع به الغرر الكلّي والنزاع ببناءالعقلاء (وإليه يرجع دعوى الإجماع) فإنّهم في معاملاتهم يلتزمون بتعيين ما يقع به الاختلاف والنزاع وما به تتفاوت الأغراض والمقاصد وبه يمكن تصحيح ما سبق عن *المسالك*، بل ما مرّ عن *الجواهر* أيضاً فيحصل الوفاق بين جميع الأقوال والله أعلم بحقائق الأحكام.

وعن جماعة من الفقهاء التصريح بوجوب كون المدّة فيها ممّا يعلم فيها إدراك الزرع ولو من جهة العادة لأنّ إدراك الزرع هو الملحوظ في المزارعة، بل هو ركنها الأعظم حتّى انّه ظنّ من جعل ذلك هو المدار من بعض النصوص عدم اعتبار المدّة في المزارعة وإن إدراك الزرع هو الغاية فيها، واختاره صاحب *العروة* وجماعة من المحشّين.

وفي *الشرائع* إذا اشترط مدّة معيّنة بالأيّام والشهور (والسنين) صحّ، ولو اقتصر على تعيين المزروع من غير ذكر المدّة، فوجهان: أحدهما يصح لأنّ لكل زرع أمداً (معتاداً) فيبنى على العادة كالقراض. الآخر يبطل، لأنّه عقد لازم فهو كالإجارة فيشترط فيه تعيين المدّة دفعاً للغرر لأنّ أمد الزرع غير مضبوط، وهو (مع عدم خلاف محقق فيه) أشبه.[1]

أقول: ما نقل عن صريح جماعة صحيح لا مناص عنه. وأمّا جعل الغاية إدراك الحاصل ففيه نظر للاحتياج إلى أيّام أُخر للحصاد والاقتطاف وما يتوقّف عليه تقسيم الحاصل الخالص من غيره فإذا جعلت الغاية آخر الأعمال، يرتفع به الغرر كما يرتفع بتعيين المدّة المذكورة.

قال: (السادس: أن تكون الأرض قابلة للزرع ولو بالعلاج والإصلاح، وأمّا إذا لم تكن كذلك، كما إذا كانت الأرض سبخة لايمكن الانتفاع بها أو نحوها بطلت المزارعة).

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص ١٥ وما بين القوسين من صاحب *الجواهر*.

أقول: وجه البطلان انّ هذه المعاملة حينئذٍ معاملة سفهية بنظر العقلاء ولايرونها مزارعة، فلاتشملها النصوص أيضاً، على أنّ الأحاديث بنفسها وبقطع النظر عن حكم العرف ناظرة إلى فرض رجاء الحاصل ومنصرفة عن فرض عدم إمكان الانتفاع بلا إشكال، سواء كان عدم حصول الحاصل لأجل عدم قابلية في الأرض للزرع أو لفقد الماء أو تغيّر الهواء أو غير ذلك.

ولا فرق في الحكم بين ثبوت العلّة من الأوّل وحدوثها في الأثناء خلافاً للمحقّق﵀ في *الشرائع* فإنّه بعد أن اشترط إمكان الانتفاع بها بأن يكون لها ماء قال: ولو انقطع في أثناء المدّة فللمزارع الخيار لعدم الانتفاع.

هذا إذا زارع عليها أو استأجرها للزراعة وعليه أُجرة ما سلف ويرجع بما قابل المدّة المتخلّفة.

وقال أيضاً بعد ذلك بفصل: ولو زارع عليها أو آجرها للزراعة ولا ماء لها مع علم المزارع لم يتخير ومع الجهالة له الفسخ.

أقول: الخيار فرع صحّة المعاملة ومع بطلانها لما عرفت لا موضوع له، ولذا أوّل صاحب *الجواهر* بعض كلامه حتّى ينطبق على *القواعد*.

وإذا فرضنا أرضاً غير قابلة للانتفاع حين العقد ثم تجدّدت القابلية ففي بطلان المعاملة وصحّتها وجهان أظهرهما البطلان، إذ لا عقد حين التجدّد حتّى يحكم بصحّته بعد بطلانه في أوّل الأمر.

وهل العبرة في قابلية الانتفاع بالواقع أو بالاعتقاد؟ فقد لايمكن الانتفاع واقعاً وهما يزعمان إمكانه وقد يمكن الانتفاع وهما يتخيّلان عدمه، والمستفاد من الأحاديث أنّه لا عبرة بالعلم والجهل وانّما العبرة بالواقع فتبطل المعاملة في الأوّل وتصحّ في الثاني خلافاً لصاحب *الجواهر*﵀.

قال: (السابع: تعيين الزرع إذا كان بينهما اختلاف نظر في ذلك وإلّا لم يلزم التعيين).

واعلم أنّ أنواع المزروع بل أصنافها متعدّدة متفاوتة، والأغراض تختلف فيه

غالباً، فان كان هناك انصراف يوجب التعيين أو قرينة تدل على العموم أو الخصـوص فهو، وإلّا لابدّ من التعيين، تحصيلاً لتراضي الطرفين الذي لـولاه لبطـل العقـد عرفـاً فلايترتّب عليه أحكامه ولايشمله أحاديثه، بل وحتـى قولـه تعـالى: «**أَوْفُـواْ بِـالْعُقُودِ**»، فلاحظ.[١]

قال: (الثامن: تعيين الأرض وحدودها ومقدارها، فلو لم يعيّنها بطلت وكذا إذا لـم يعيّن مقدارها. نعم لو عيّن كليّاً موصوفاً على وجه لا غـرر فيـه، بـأن يقـول مقـدار جريب[٢] من هذه القطعة من الأرض التي لا اختلاف بين أجزائها صحّت).

أقول: الوجه في اعتبار هذا الشرط هو الوجه في سابقه كما لايخفى ومنـه يظهـر وجه الصحّة في ذيل كلامه رحمه الله.

قال: (التاسع: تعيين ما عليهما من المصـارف كالبـذر ونحـوه بـأن يجعـل علـى أحدهما أو كليهما ويكفي في ذلك المتعارف الخارجي لانصراف الإطلاق عليه).

أقول: الوجه فيه ما تقدّم، بلا خلاف في التقرير. وفي *مستمسـك العـروة*: إذ لـولا التعيين امتنع كلٌّ منهما عن أدائه فتقف المعاملة ويفوت الغرض منها ويمكـن إجـراء هذا الوجه إن تم في سابقيه أيضاً. لايقال يتـدخّل الحـاكم لفصـل النـزاع فلايتعـيّن البطلان. قلت: العقلاء لايعقدون عقداً يحتاج في إنفـاذه إلـى الحـاكم ابتـداءاً فمثلـه مخالف لبنائهم فلاتشمله الأدلّة.

وعن *الجواهر*: احتمل لزوم التعيين وإلّا يبطل العقد للغـرر. وردّه سـيّدنا الأُسـتاذ الحكيم بعدم الدليل على بطلان ما فيه الغرر كليّة. وعرفت أنّه الأظهر. وعلى كل حال ففي صحيح يعقوب عن الصادق عليه السلام قال: وسألته عن المزارعـة؟ فقـال: النفقـة منـك والأرض لصاحبها فما أخرج الله من شيء قسّم على الشطر... .[٣] يستفاد منه أنّ النفقة على العامل في المزارعة إذا لم يشترط خلافه كما قال به بعضهم.

---

١. في *المستمسك* وجه آخر فانظر، ج١٣، ص٥٩.

٢. في *مجمع البحرين*: قدّر الجريب من الأرض بستّين ذراعاً في ستّين. وعُشر هذا الجريب يسمّى قفيـزاً وعُشـر هذا القفيز عشيراً.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨.

وأورد عليه في *المستمسك* بأنّه وارد في مقام التحديد الواقعي، فإن عمل بها لزم كونه على العامل دائماً وإلّا أجمل المراد منها، وحملها على أنّها كالأصل الشرعي ـ كما ترى ـ غير ظاهر.[١] وقد سبقه *جامع المقاصد* في الإيراد فقال: والحديث لايراد ظاهره قطعاً للإطباق على أنّ النفقة إذا كانت من صاحب الأرض كانت المزارعة صحيحة، فلايراد به إلّا نوع من المزارعة. وقول الفاضل الشارح (يريد به مؤلّف *إيضاح الفوائد*) في جوابه انّ المفرد المحلى باللام لايفيد العموم، لايجدي نفعاً، لأنّ ذلك وقع تفسيراً للمزارعة المسئول عنها فوجب أنّ لايقع على غيره. ولعلّه﵀ أرشده إلى مقصود الناس غالباً في المزارعة لتعيينه في العقد، ولم يكن ذلك بياناً لحكم اطلاق العقد من غير تعيين.[٢]

ويدفع الإيراد بأنّه إذا انضمت إلى الصحيح المذكور موثقة سماعة ـ على المشهور ـ صحّ قول ذاك البعض: قال سألته عن مزارعة المسلم للمشرك، فيكون من عند المسلم البذر والبقر، ويكون الأرض والماء والخراج والعمل على العلج؟ قال: لا بأس به.[٣]

فإن لم يعدّ الخراج من النفقة فلا شبهة في أنّ الماء والعمل منها، فيفهم من مجموع الحديثين انّ النفقة على العامل لولا الاشتراط على خلافه، وهذا معنى الأصل الشرعي، فلاحظ.

ثم إنّ المستفاد من الموثقة عدم اعتبار حرث المزارع (بفتح الراء) ولو بشكل غير مباشر في المزارعة، فقد جعل العمل فيها على مالك الأرض أو صاحبها.

ويمكن أن يستدل للأمرين أيضاً بموثقة أُخرى لسماعة، قال: وسألته عن المزارعة، الرجل يبذر في الأرض مائة جريب أو أقل أو أكثر من طعام أو غيره، فيأتيه رجل فيقول خذ منّي نصف هذا البذر ونصف نفقتك عليّ واشركني فيه، قال: لا بأس... .[٤]

---

١. ج١٣، ص ١٠٠.
٢. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٣٣٤.
٣. *التهذيب*، ج٧، ص ١٩٤ الرقم ٨٥٨.
٤. نفس المصدر، ص ٢٠٠.

بناءً على أنّ الباذر صاحب الأرض كما هو الأظهر، على مـا يـأتي، وإن فرضـناه عاملاً فالرواية أجنبيه عن المقام.

وهنا شرط عاشر وهو عدم تقسيم الحاصـل علـى البـذر والبقـر والأرض. ففـي صحيح الحلبي قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الرجل يزرع الأرض فيشترط للبذر ثلثـاً وللبقر ثلثاً؟ قال: لاينبغي أن يسمّى شيئاً فإنّما يحرّم الكلام.[١]

وفي صحيح سليمان بن خالد قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجـل يـزرع أرض آخر فيشترط عليه للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً؟ قال: لاينبغي أن يسمّى بذراً ولا بقراً، فإنّمـا يحرم الكلام.[٢]

ويقرب منهما صحيحة عبدالله بن سنان لكنّها مقطوعة غير معتبرة.[٣]

ولايبعد إرادة الإبطال من التحريم، فلابدّ من جعـل ثلـث لصـاحب الأرض مـثلاً وثلثين للعامل ولو جعلا ثلثاً مثلاً للبقر وثلثاً للبذر مثلاً بطلت المعاملة.

وحمل الفقيه اليزدي رحمه الله في *عروته* النهي على الكراهة ونقل عن ابن‌الجنيد وابن‌البراج حرمته وعلّله في *المستمسك* بأن الأخبار المذكورة مهجورة عند الأصحاب.[٤]

أقول: هجر الأصحاب غير ثابت فإن من لم يؤلّف كثير! وإعراض المشهور لا أثـر له عندنا.

قال: (يجوز للعامل أن يزرع الأرض بنفسه أو بغيره أو بالشركة مع غيره).

فإن للعامل ـ بعد العقد ـ أن يزرعها بأي نحو أراد. لكن تسـليم الأرض خارجـاً إلى الغير محتاج إلى إذن المالك أو إحراز رضـاه، بـل تصـرّف الغيـر ودخولـه فـي الأرض أيضاً كذلك. وفي *العروة*: نعم لايجوز تسليم الأرض إلى ذلك الغير إلّا بإذنـه، وإلّا كان ضامناً. وفي *الجواهر*: نعم ليس له تسليم الأرض إلّا بإذن المالك.[٥]

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٧.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر.
٤. ج١٣، ص١٥١.
٥. ج٢٧، ص٤١.

لكن قال سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀: يجوز لمن عليه العمل أن يأخذ أجيراً للعمل فإذا جاز أخذ الأجير جاز للأجير التصرّف، لأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه. وأيضاً إذا مات العامل قام وارثه مقامه في العمل. وهكذا الحكم في جميع الأُمور التي تقبل النيابة عرفاً، فإنّ الأصل فيها جواز النيابة إلّا مع شرط المباشرة.[١] أقول: وفيه نظر وبحث.

وفي *العروة*: كما يجوز نقل حصّته ـ أي العامل ـ إلى الغير سواء كان ذلك قبل ظهور الحاصل أو بعده، كلّ ذلك لأن عقد المزارعة من العقود اللازمة الموجبة لنقل منفعة الأرض نصفاً أو ثلثاً أو نحوهما إلى العامل، فله نقلها إلى الغير بمقتضى قاعدة السلطنة، ولا فرق بين أن يكون المالك شرط عليه مباشرة العمل بنفسه أو لا، إذ لا منافاة بين صحّة المذكورات وبين مباشرته العمل إذ لايلزم في صحّة المزارعة مباشرة العمل فيصحّ أن يشارك غيره ويكون هو المباشر دون ذلك الغير.

أقول: ذيل كلامه ردّ على *الشرائع* وغيره من التفصيل بين صورة اشتراط المباشرة على العامل فلايجوز له نقل حصّته أو مزارعة غيره وبين صورة عدمه فيجوز ذلك.

وهذا الردّ موجّه على المفصلين وإن دافع عنهم سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ ولعلّ النزاع بين صاحب *العروة* و*المستمسك* لفظي فراجع وتأمّل. نعم أورد سيّدنا الحكيم﵀ على صاحب *العروة* انّه لم يثبت انّ عقد المزارعة اقتضى تملّك العامل منفعة الأرض، بل هو ممنوع.

وقال الإمام الخميني﵀: ليس مقتضى المزارعة نقل المنفعة إلى العامل، بل مقتضاها ثبوت حق الانتفاع بالزرع من الأرض.

وعلى كلّ أنكر جمع من المعلّقين منهم الماتن على العروة صحّة النقل قبل ظهور الحاصل وبعده، وأورد عليه بعضهم في صورة النقل بعد ظهور الحاصل أنّه لايصير المنقول إليه طرفاً للمزارعة، وقال: بل الناقل هو العامل للمالك وعليه القيام بأعمال

---

١. *المستمسك*، ج١٣، ص ١٠٥ و ١٠٦.

المزارعة ولو بالتسبيب. ويأتي الكلام حول هذا البحث فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وفي موثقة سماعة: قال: وسألته عن المزارعة الرجل يبذر في الأرض البذر مائة جريب أو أقل أو أكثر من طعام أو غيره فيأتيه رجل فيقول: خذ مني نصف هذا البذر، ونصف نفقتك عليّ واشركني فيه؟ قال: لا بأس، قلت: فإن كان... .[1]

أقول: إذا كان الباذر هو العامل فالحديث ينفع المقام وإطلاقه يدل على عدم اعتبار إذن مالك الأرض وأمّا إن كان هو المالك فهو أجنبي عن المقام والحق انّه لا شاهد في الحديث على ترجيح الاحتمال الأوّل على الثاني بل لايبعد ترجيح العكس كما سبق، فإنّ المستفاد من الحديث أنّ الشركة في تمام البذر، وهذه تناسب كون الباذر هو المالك، إذ على تقدير كونه عاملاً، الرجل الثاني يشترك في حصته وهي بعض البذر.

قال﴿ره﴾: (لو أذن شخص لآخر في زرع أرضه على أن يكون الحاصل بينهما بالنصف أو الثلث أو نحوهما. فهل هو من المزارعة المصطلحة أو لا؟ وجهان: الظاهر أنّه من المزارعة ويترتّب عليه أحكامها وكذلك الحال لو أذن لكل من يتصدى للزرع وإن لم يعيّن شخصاً معيّناً بأن يقول: لكلّ من زرع أرضي هذه نصف حاصلها أو ثلثه).

أقول: في المقام مطالب ثلاثة:

الأول: هل المزارعة المتداولة تنحصر بالعقد والإنشاء بالقول أو الفعل، أو تحصل به وبالإذن المذكور؟ فيشملها الأحاديث المبيّنة لأحكام المزارعة، كما هو ظاهر الماتن وبعض آخرين، منهم صاحب *العروة*. وإذا فرضنا الاذن ظاهراً في إنشاء المزارعة، فهذا يدخل في القسم الأوّل، إذ مر عدم اعتبار اللفظ في العقد فيصح القبول بالفعل.

وقال سيّدنا الأُستاذ الحكيم﴿ره﴾: إنّ الإذن في زرع الأرض (وهو فعل خارجي) لشخص إيقاع بحث، لا عقد ولا جزء عقد. انتهى.

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص٢٣٩، مكتبة الصدوق، رقم الحديث ٨٨٤.

وقد تقدّم أنّ المزارعة عقد من العقود اللازمة. فالإذن في زرع الأرض لايكون من المزارعة المصطلحة، ويمكن أن يقال: إنّ المزارعة المتداولة قد تتحقّق بالعقد وقد تتحقّق بالإيقاع ومجرّد الإذن، ولا امتناع فيه.[١] والإيقاعية منها وان لم يشملها قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»،[٢] لكن تشملها أحاديث المزارعة.[٣]

الثاني: إذا قلنا بأنّ الإذن في زرع الأرض لايكون من المزارعة المصطلحة، ففي العروة استظهر صحّته للعمومات إذ هو نوع من المعاملات العقلائية ولانسلم انحصارها في المعهودات ولا حاجة إلى الدليل الخاص لمشروعيتها، بل كل معاملة عقلائية صحيحة إلّا ما خرج بالدليل الخاص كما هو مقتضى العمومات.

أقول: ما أفاده في غاية المتانة بحسب الكبرى وفاقاً لما نسب إلى المتأخّرين من أنّ صحّة المعاملات لاتتوقّف على ذكر الشارع بعناوينها وأسمائها، فكل معاملة عرفية إذا لم تخالف قواعد الشرع يشملها أحد العمومات والإطلاقات فهو صحيحة، سواء كانت رائجة في زمان الشرع أو لا، وسواء حدثت لحد الآن أو ستحدث بعد ألف قرن، كانت من العقود أو من الايقاعات، خلافاً لما نسب إلى أكثر القدماء حيث اختاروا توقيفية المعاملات،[٤] ولا دليل عليها. وإنّما الكلام في وجودعموم يدل على صحّة كل معاملة عقدية أو إيقاعية، وقوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» يخص الأول. ويمكن أن يستدل على صحّة المعاملات الإيقاعية بالتجارة عن تراض. لكن كون التجارة أوسع من البيع والشراء لأجل الربح محل نظر. أو بقاعدة السلطنة على الأموال ـ وهي قاعدة عرفية لم يردع عنها الشارع ـ لكن في الاستدلال بها عل المقام نظر. أو بقوله ﷺ: المؤمنون عند شروطهم. بناء على شمول الشرط للإيقاع. ولعله يكفي لرفع المشكلة.

---

١. وكون المزارعة من العقود وادعاء الإجماع عليه، يحمل على الغالب مثلاً.

٢. إلّا أن يفسر العقد بمطلق العهد كما في الحديث أو بالعهد المشدّد كما عن بعض اللغويين.

٣. كصحيح الحلبي عن الصادق ﷺ قال: لا بأس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس، ومثله صحيحه الآخر، *الوسائل*، ج١٩، ص٤٢ وموثقة سماعة، ص٤٧.

٤. لاحظ حاشية ص٣٦١، ج٣ من *جامع الشتات*.

الثالث: الإذن كما يتعلّق بمعيّن يمكن أن يتعلّق بكلّ واحد من غيرخطـاب كـإذن المالك لكل من يتصدّى للزرع وربّما لايكون قوله اذنـاً كمـا ذكـره فـي المـتن تبعـاً لصاحب *العروة* كقوله: كل من زرع أرضي هذه مـن المزارعـة الفلانيـة فلـي نصـف حاصله أوثلثه مثلاً. فأقدم أحد على ذلك، وإن كان الإذن منه مستفاداً بالقرينة.

وفي *العروة*: فيكون نظير الجعالة فهو كما قال: كل من بـات فـي خـاني أو داري فعليه في كل ليلة درهم، أو كل من دخل حمّامي فعليه في كل مرّة ورقة.

أقول: وحيث إنّ هذه المعاملات الرائجة لم تردع من قبـل الشـرع فهـي ممضـاة عنده.

فإن قلت: هذه الجملة: كل من بات أو دخل، إيجاب والدخول أو البيتوتـة قبـول عملي له فيشمله «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

قلت: هو إيقاع فإن عمل العامـل وفـي مطلـق الجعالـة لايكـون بقصـد القبـول للإيجاب، بل بقصد الجري على أثر الإيجاب ولذا قد لا تتحقّق الموالاة بين الإيجاب والقبول أو لايكون مطابقاً له كما إذا كان العمل بقصد عوض آخر أو كان صادراً مـن غير البالغ أو من المجنون كما نبّه عليه سيّدنا الأُستاذ الحكيم ﷺ.

وقد يورد على صاحب *العروة* انّ المقام ليس نظير الجعالة فإنّها جعل شيء علـى نفسه لغيره في مقابل عمل ذلك الغير، وأُجيب عنه بأنّ العمـل المجعـول فـي مقابلـة الحصّة هنا تسليم الأرض للزرع من المالك. لكن فيه انّه خارج عن مدلول الكلام.

وقد يقال: إنّ الإذن في المقام في دخول الدار والحمّام من قبيل الإذن بالاسـتيفاء أو بالإتلاف بعوض معيّن كما هو متداول بين الناس في كثير مـن المـوارد كمـا فـي دخول الحمام وأكل الطعام من الطباخ وشرب الشاي والبيتوتة في الفندق والجلـوس في المتنزهات. ولا بعد في الإلتزام بتأثير الإذن المذكور مع تقبّل المتلف أو المستوفى في اشتغال ذمّته بالمسمّى بالإتلاف أو الاستيفاء. فيكون نظير الجعالـة فـي أنّ الإذن في العمل مع تقبّل جعل مخصوص موجب لاشتغال ذمّة الآذن بما جعل على نفسـه، فتأمّل فيه.

قال: (يجوز اشتراط مقدار معيّن من الحاصل لأحدهما وتقسيم الباقي بينهما بنسبة معيّنة، إذا علما ببقاء شيء من الحاصل بعد استثناء ذلك المقدار، كما يجوز استثناء مقدار البذر لمن كان منه أو استثناء مقدار خراج السلطان أو ما يصرف في تعمير الأرض).

أقول: يدل على الأخيرين صحيح يعقوب أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل تكون له الأرض من أرض الخراج فيدفعها إلى الرجل على أن يعمرها ويصلحها ويؤدي خراجها، وما كان من فضل فهو بينهما؟ قال: لا بأس.[1]

إلّا أن يناقش فيه بانه غير ظاهر في المزارعة، فالمعاملة مع الشرط المذكور صحيحة لكن لا بعنوان المزارعة. ويؤيد النقاش قول الراوي بعد ذلك: وسألته عن المزارعة... المشعر بان سؤاله السابق لم يكن عن المزارعة فتأمّل.[2]

بل ذيله الرواية ظاهر في خلاف قول سيّدنا الأُستاذ دام ظله من جواز الشرط، ففيه: وسألته عن المزارعة؟ فقال: النفقة منك والأرض لصاحبها فما أخرج الله منها من شيء قسم على الشطر وكذلك أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله أهل خيبر.

فإنّه ظاهر في لزوم تقسيم كل شيء من الحاصل، ولذا حكم بعضهم - ومنهم المحقّق القمي في *جامع الشتات* في كتاب المزارعة - بفساد المعاملة إذا شرط استثناء البذر من الحاصل. والظاهر عدم الفرق بين البذر وغيره كما يأتي اختياره عن المشهور، إلّا أن يقال: إنّ صحيح يعقوب وإن لم يذكر فيه المزارعة، لكنّه ظاهر فيها ولا أقل من أنّه مطلق يشملها. ثم الحديث لاينافي ما يجيء من قبل الشرط من التغيير ما لم يمنع عنه مانع سوى طبع المعاملة الأوّل.

فما قيل من منافاة هذا الشرط لتشريع المزارعة الذي هو كون النماء مشاعاً بينهما

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص ٤٥.

٢. وجهه أنّ التأييد إنّما يتم إذا فرضنا سؤالات الراوي الأربعة المذكورة في الراوية، صادرة في مجلس واحد، لا في مجالس متعددة ثم جمعها الراوي عند النقل إلى غيره، لاحظ الحديث بتمامه في *الكافي*، ج ٥، ص٢٦٨.

غير قوي، ولذا يجوز جعل النفقة على المالك مع أنّها جعلت فيه على العامـل فـافهم. وقريب منها صحيح داؤد بن سرحان وليس فيه انّ الفضل بينهما.[١]

وقال المحقّق﵀: ولو شرط أحدهما قدراً من الحاصل ومـا زاد عليـه بينهمـا لـم يصح، بل قيل: إنّه المشهور واستدل له في الشرائع بجواز أن لاتحصل الزيادة فيبقـى الآخر بلا شيء. ودفعه الماتن بقوله: إذا علما ببقاء شيء من الحاصل. وفي *الجـواهر*: يمكن فرضه فيما يكون الغالب عادة حصولها.[٢]

والعمدة في المقام الروايات الدالة على تقسيم الحاصل بين المالـك والـزارع فـإن فهم منها نفي الشرط لأحدهما فلايجوز الشرط وإلّا فلا وحيث انّها لا تدلّ على نفـي الشرط لأحدهما من غير الحاصل فالظاهر جـوازه. والأحـوط تـرك الاشـتراط مـن الحاصل لأحدهما؛ بل للأجنبي أيضاً لإطلاق خبر يعقوب المتقدّم، وغيـره وإن كـان الأقوى ما أفاده الماتن﵀ لما ذكرناه، فتأمّل.

ثمّ إن قرار الشرط غير المتعلّق بالحاصل غير مشـروط بسـلامة الحاصـل وفاقـاً لجمع. وأمّا الشرط من الحاصل فإن لم يتحقّق الحاصـل أصـلاً فقـد سـقط الشـرط بسقوط موضوعه، وكذا إذا نقص الحاصل حتّى بقي بمقدار الشرط، فإنّ ما شرط مـن الحاصل ظاهر في بقاء شيء من الحاصل بعد الشرط، وأمّا إذا بقي الحاصل النـاقص أزيد من المقدار المشروط بمقدار قليل جدّاً، فالظاهر من الإمام الخمينى﵀ في تعليقه على *العروة* نفوذ الشرط فإنّ القرار لم يكـن مشـروطاً بسـلامة الحاصـل فلاتلاحـظ النسبة. بل إطلاق كلامه يشمل ما بقي الحاصل بالمقدار المشروط أيضاً. مع أنّه لابـد من بقاء شيء حتى يكون مشاعاً بينهما.

وقال الماتن﵀ في تعليقته على *العروة* انّه لو تلف نصـف الحاصـل مـثلاً يحسـب التالف على المستثنى والمستثنى منه بالنسـبة، وهـذا لا دليـل عليـه لمـا مـرّ. وفـي *المستمسك*: الظاهر أنّه لا إشكال في صحّة اشتراط ذلك واستثنائه، والنصـوص تـدل

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص٥٧.
٢. ج٢٧، ص٩.

عليه،[١] ثم ذكر خبر الكرخي المجهول مع ان دلالته على صحّة استثناء مقدار البذر محل تأمّل وصحيح يعقوب الذي تقدّم بحثه.

قال ﷺ: (إذا عيّن المالك نوعاً خاصّاً من الزرع من حنطة أو شعير أو نحو ذلك تعيّن ذلك على الزارع. ولكن لو نعدّى إلى غيره وزرع نوعاً آخر منه فللمالك الخيار بين الفسخ والإمضاء فإن فسخ رجع على العامل بأجرة مثل المنفعة الفائتة للأرض).

أقول: أمّا تعيين المعين على الزارع فلوجوب الوفاء بالشرط، وأمّا الخيار فلتخلّف الشرط بزعم الماتن ﷺ.

وقال في *الشرائع*: ولو زرع ما هو أضر والحال هذه (أي حال تخلّف الشرط) كان لمالكها أجرة المثل إن شاء أو المسمّى مع الأرش ولو كان أقلّ ضرراً جاز.

أقول: أمّا تخيير المالك بين أُجرة المثل والمسمّى فلما عرفت وأمّا الأرش فلحصول النقص في الأرض كما صرّح العلّامة أيضاً،[٢] وأمّا جواز الزرع إذا كان أقل ضرراً فيراد به الصحّة والنفوذ دون الجواز التكليفي، لتصريحه بعدم جواز التعدي أولاً، وهو ضعيف جدّاً فإنّ غرض المالك ليس منحصراً فيما يتعلّق بمصلحة الأرض بل المقصد الذاتي له إنّما هو الانتفاع بالزرع ولا شك انّ الأغراض تختلف في أنواع المزروع كما نبّه عليه بعض الفقهاء وخفاء ذلك على مثل المحقّق والعلّامة عجيب.

والسؤال المهم انّه عند تخلّف الزارع عمّا عيّنه المزارع هل يثبت الخيار كما ذكره صاحبا *الشرائع والجواهر* وغيرهما أو تبطل المزارعة رأساً كما عن جمع لأنّ الحصّة المسمّاة انّما وقعت في مقابله زرع المعيّن ولم يحصل، والذي زرع لم يتناوله العقد ولا الإذن فلا وجه لاستحقاق المالك فيه الحصة، فوجوب أجرة المثل حينئذٍ أقوى.

وأورد عليه في *الجواهر*: قلت: كأنّ ذلك منهم بناء على تشخيص المزارعة بما وقع من التعيين ولو على جهة الاشتراط، ولا ريب في فساده على التقدير المزبور، بل

---

١. ج١٣، ص٧٣.

٢. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٢٥. والمراد بالأضر هو الأضر بالأرض ظاهراً.

قد يقال[١] بعدم تشخيصها بذلك مطلقاً، وان كل ما وقع فيها منه لـيس إلّا علـى جهـة الشرطية، فإنّ حقيقة المزارعة ليست إلّا زرع الأرض بحصة من حاصـلها، كائنـاً مـا كان الحاصل وانّما يذكر التعيين من الشرائط،[٢] لا أنّه منوّع للمزارعة، فليس هو حينئذٍ إلّا كذكر المكان في المضاربة التي قد عرفت ضمانه للمال مع بقاء المالك على حصته لو تعدّى وخرج إلى غير ذلك المكان، إلّا أن الشرط لمـا كـان فـي عقـد لازم وقـد عرفت في كتاب البيع اقتضاء عدم الوفاء به الخيار ممّن له الشرط اتّجـه لـه الخيـار. ومن هنا يتّجه عدم انفساخ عدم المزارعة حينئـذٍ بتعـذّر المعـيّن خصوصـاً إذا كـان شخصاً.[٣]

وكأنّ صاحب *العروة* جمع بين القولين وتبعه سيّدنا الأُستاذ بقوله في آخر المسألة: (هذا إذا كان على نحو الاشتراط وأمّا إذا كان التعيين على نحو التقييد بطلت المزارعة وحكمه ما تقدّم في فرض الفسخ).

والذي نفهم من هذا الكلام أنّ تعيين الزرع الخاص ان كان بنحو تعدّد المطلـوب[٤] لم تبطل المزارعة وثبت الخيار للمالك كما أوضحه صاحب *الجـواهر*، وأمّـا إذا كـان على نحو وحدة المطلوب بطلت المزارعة كما ذهب إليه جمع.

لكن في كون الاشتراط من باب تعدّد المطلوب إشكالاً قوياً أورده سيّدنا الأُستاذ الحكيم في مستمسكه وقال إنّه مجرّد فرض لا خارجية له، ولـذا كـان بنـاء الفقهـاء (رضوان الله عليهم) على وحدة المطلوب في باب الوكالة والعارية والوديعة والإجارة وغيرها من المفاهيم المقيّدة، فلو وكل شخصاً على شراء عبـد فاشـترى جاريـة لـم

---

١. العبارة غير واضحة فإنّ الظاهر أنّ الضمير في قوله (فساده) يرجع إلى الموصول (بمـا وقـع) فكـان الأنسـب مكان كلمة (بل) كلمة (لكنّ) أو حرف الواو.

٢. والعمدة أن العقود تابعة للقصود ولا عبرة بمفهوم المزارعة، نعم لا بأس بأن شرط المكان فـي المضـاربة مـن باب تعدّد المطلوب غالباً كما أفاده، وأمّا في فرض تعذّر المعين فثبوت الخيار وعدم البطلان في غيـر فـرض تعيّن الشخصي، أوّل الكلام.

٣. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٢٥ و ٢٦.

٤. لاحظ *الجواهر*، ج٢٣، من ص٢١٢ إلى ٢٧٥ ولاحظ *مكاسب* الشيخ الأنصاري ص٢٨٧ وما بعدها.

يحتمل أحد الصحّة من باب تعدّد المطلوب. وهذه كقاعدة مطردة في جميع العقود الواردة على المفاهيم الذهنية فإنّه لا مجال للقول بكونها بنحو تعدّد المطلوب، فيختص تعدّد المطلوب بالقيود للموضوعات الخارجية مثل موارد خيار الاشتراط وخيار العيب وخيار الرؤية في البيع أو في الإجازة ونحو ذلك.[١]

ثم شرع في *إيضاح* انّ هذه الموارد أيضاً ليس فيها تعدّد مطلوب على نحو الحقيقة، بل المراد منه تعدّد المطلوب حكماً فراجع كلامه وتأمّل فيه جيّداً فإنّ المقام يليق به، رضى الله عنه وأرضاه عنه.

قال: (وأمّا الحاصل فهو للعامل إن كان البذر له، وإن كان للمالك فله المطالبة ببدله أيضاً وعلى تقدير البذل كان الحاصل للعامل أيضاً، وليست له مطالبة المالك بأجرة العمل مطلقاً. هذا إذا علم المالك بذلك بعد بلوغ الحاصل. وأمّا إذا علم به قبل بلوغه فله المطالبة ببدل المنفعة الفائتة والزام العامل بقطع الزرع أو ابقائه بالأُجرة أو مجّاناً إن كان البذر له وأمّا إذا كان للمالك فله المطالبة ببدل المنفعة الفائتة وبدل البذر أيضاً ومع بذله يكون الزرع للعامل).

أقول: إذا ثبت للمالك الخيار بتخلّف الشرط ففسخ المعاملة كان له أُجرة مثل المنفعة الفائتة. وأمّا الحاصل فهو تابع للبذر في الملكية، فإن كان البذر للعامل فالحاصل أيضاً له، وإن كان للمالك فله المطالبة ببدله، فإنّ العامل أتلفه بغير رضا مالكه فهو له ضامن. فإذا دفع بدله كان الحاصل له أيضاً ولا حق له في عمله، حتّى إذا رضى المالك بالحاصل دون بدل البذر، لإقدام العامل على هتك حرمة عمله فإنّه كان عالماً بعدم استحقاق الأُجرة شرعاً على عمله كما في *العروة*.

وأورد عليه بأنّ العلم بعدم الاستحقاق شرعاً لا يقتضي الإقدام على المجانية وهتك حرمة عمله.

أقول: سواء تم هذا الإيراد أو لم يتم، العامل لا حق له في مطالبة أُجرة عمله بعد

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص ٩٠.

عدم أمر المالك به أو إذنه به، بل حتى إذا كان العامل معتقداً أمر المالك والحال انّه لم يأمره، فضلاً عن العمل مع العلم بعدم الإذن ثم إنّ إلزام المالك، العامـل بقلـع الـزرع، الناشئ عن تسلّط الناس على أموالهم مقيّد بعدم تحقّق الإسراف المحرم علـى وجـه، بل بعدم استلزامه لمخالفة قاعدة العدل على ما تقدّمت الإشارة إليهما في بحـث نفـي الضرر من هذا الكتاب.

تنبيه: إنّما يضمن العامل للبذر الذي بذره من مال المالك بخـلاف شـرطه، إذا لـم يعدّه المالك للزرع وإلّا كان الزارع محسناً وما على المحسنين مـن سـبيل وضـمان، وينتج منه عدم ضمان العامل لأُجرة الأرض أيضاً لأنّه انّمـا اسـتوفى منفعـة الأرض لمصلحة المالك كما ذكره سيّدنا الأُستاذ الحكيم ﷺ.[1]

ثمّ إنّ صاحب العروة ذهب إلى ضـمان العامـل مـن جهتـين، مـن جهـة بطـلان المعاوضة بترك ما عينه المالك فتكـون العـين مضـمونة بضـمان القـبض بالمعاوضـة المقتضى لضمان منافعها بأجرة المثل، ومن جهة أنّه زرعها مـا لـم يـأذن بـه المالـك فيكون قد استوفى منفعتها فتكون أيضاً مضمونة وتبعه عليـه بعـض المعلّقـين، لكنّـه لايخلو عن إشكال كما ذكره سيّدنا الأُستاذ في مستمسكه.[2]

قال: (إذا ظهر بطلان المزارعة بعد الزرع، فإن كان البذر للمالك كان الزرع له وللزارع ما صرفه من الأموال وكذا أُجرة عمله وأُجرة الآلات التي استعملها في الأرض).

أقول: أمّا كون الزرع لصاحب البذر فلأن الزرع من نماء البذر ونماء الشـيء تـابع لأصله في الملك. وأمّا تعلّق ما صرفه العامل وأُجرة عمله بذمـة المالـك فمـن جهـة احترام مال المسلم وعمله ومن بحكم المسلم مع عدم قصد المجانية وانّه لايحـل إلّا عن طيب نفسه، وانّ حرمة ماله كحرمة دمه، وانّه لايصلح ذهاب حـق أحـد، مضـافاً إلى قاعدة نفي الضرر وغير ذلك ممّا ذكره الشيخ في *مكاسبه* دليلاً علـى قاعـدة كـل

---

١. نفس المصدر، ص٩٢.

٢. ج١٣، ص٩٣.

عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده[١] لكن في ما ذكره نظر أو منع، والأظهر انّ مدرك القاعدة المذكورة هو الإقدام (أي إقدام القابض على أن يكون المال مضموناً عليه بالمسمى) المنضم إلى الاستيلاء من جهة السيرة العقلائية على الضمان سواء في ذلك التلف والإتلاف.

وقد علّل الشيخ الطوسي﵀ الضمان في موارد كثيرة من البيع والإجازة الفاسدتين بدخول القابض على أن يكون المال مضموناً عليه بالمسمّى، فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو القيمة. وتوضيح هذا البحث لايليق بالمقام[٢] وأمّا جملة: «على اليد ما أخذت حتّى تؤديه» فلم يثبت كونها حديثاً.

وفي المقام يتحقّق الاستيلاء والإقدام من الذي يبذر البذر في الأرض. فإن كان هو مالك الأرض والبذر فهو، وإن كانت الأرض أو البذر لغيره يضمن له أُجرة المثل للأرض أو بدل البذر من القيمة أو المثل، وهكذا الكلام بالنسبة إلى الآلات والعوامل والمياه، فسبب الضمان الاستيلاء والإقدام.

ولعلّه لأجل ذلك قيّد السيّد الگلبايگاني في تعليقته على *العروة* ضمان مالك الأرض لأُجرة عمل العامل وعوامله بصدور العمل بأمر المالك ولو بعنوان المطالبة لحقّه بتوهّم صحّة العقد وإلّا فلا وجه لضمان الأُجرة.

لكن المستفاد من *الجواهر والرياض*[٣] انّه لايوجد خلاف بينهم في الضمان وإن لم يصدر عن أمر المالك (وكذا في ضمان العامل لمنفعة الأرض) وعليه سائر معلّقو *العروة* سوى من توقّف في الحكم بالضمان كالسيّد الخوانساري.

ولايبعد صحّة هذا القول، فانّ العقد الواقع بين المتعاقدين يحمل كل منهما من قبل صاحبه على الوفاء وهذا المقدار عند العقلاء يكفي لضمان المالك والزارع في هذه المسألة وان لم يصدر أمر جديد من المالك والعامل بعد صدق استيفاء المنفعة فلاحظ.

---

١. لاحظ *مكاسب* الشيخ الأنصاري، ص١٠٣.

٢. ولاحظه في *مصباح الفقاهة* تقريراً لدروس سيّدنا الأُستاذ الماتن﵀، ج٣، من ص٨٧ إلى ٩٨.

٣. *الجواهر*، ج٢٧، ص٤٧.

وفي *العروة*: هذا كلّه مع الجهل، وأمّا مع العلم فليس للعالم منهما الرجوع على الآخر بعوض أرضه أو عمله، لأنّه هو الهاتك لحرمة ماله أو عمله، فكأنه متبرّع به وان كان الآخر أيضاً عالماً بالبطلان.

وفي *الجواهر*: ولولا ذلك (أي عدم الأُجرة للعامل في المساقاة مع علمه بالبطلان عند الفقهاء) لأمكن توجّه الإطلاق هنا بأنّه لا ملازمة بين العلم بالبطلان والمجانية بعد فرض كون دفع الأرض والعمل بعنوان تلك المزارعة الباطلة فتبقى حينئذٍ على قاعدة احترام مال المسلم وعمله[1] وقد قبله غير واحد من معلّقي العروة فأوردوه على مؤلّفها وانّ العالم بالبطلان شرعاً الدافع للمال ليس هاتكاً لحرمة ماله وعمله بعدما كانت المعاملات مبنية على الأنظار العرفية.

قال: (وإن كان البذر للزارع فالزرع له وعليه للمالك أُجرة الأرض وما صرفه المالك وأُجرة أعيانه التي استعملت في ذلك الزرع).

أقول: يعرف وجهه ما ذكر في سابقه.

قال: (ثم ان رضى المالك والزارع ببقاء الزرع في الأرض بالأُجرة أو مجّاناً فهو، وإن لم يرض المالك بذلك جاز له اجبار الزارع على إزالة الزرع وإن لم يدرك الحاصل وتضرّر بذلك).

أقول: وجه جواز الإجبار قاعدة السلطنة التي ذكرناها سابقاً، والذي يصلح مانعاً عن جوازه هو حرمة الإسراف وحرمة الإضرار.

أمّا الإسراف فيمكن أن يدعى أنّه منصرف إلى إضاعة مال نفسه فيما لايصرف العقلاء فيه أموالهم، إلّا أن يقال بوجود مناطه في مال الغير أيضاً. نعم ليس هو بدائمي في موارد المقام، إذ قد يكون للمالك مصلحة مهمة في إفراغ أرضه من زرع العامل، فلا يتحقّق الإسراف بإجباره بقلعه.

أمّا الإضرار ففي تقدّم قاعدة السلطنة عليه إشكال، بل يمكن القول بتقديم قاعدة لا ضرر على قاعدة السلطنة ـ وقد مرّ الكلام حوله في ص ١٣٢ـ١٤٢.

---

١. نفس المصدر، ص٤٨.

ودعوى انّ الزرع لم يكن بإذن المالك، فإنّ الإذن الواقع في ضمن عقد المزارعة، قد بطل ببطلان العقد على الفرض، فضرر المالك لايستند إلى مالك الأرض، قابلة للنقاش فإنّها إن تمّت تنفي ضمان المالك لاتقدم قاعدة لا ضرر على قاعدة السلطنة؛ إلّا أن يقال: إن منع المالك عن إفراغ أرضه أيضاً ضرر له فيقع التزاحم بين الضررين فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة السلطنة. ولكن مقتضى قاعدة العدل المتقدّمة (ص١٤٣) إبقاء الزرع في الأرض مع الأُجرة جمعاً بين الحقّين. ويؤكّده قول العلّامة في *قواعده*: فلو ذكر مدّة يظن الإدراك فيها فلم يحصل، فالأقرب ان للمالك الإزالة مع الأرش أو التبقية بالأُجرة، سواء كان بسبب الزارع كالتفريط بالتأخير أو من قبل الله تعالى كتغيير الأهوية وتأخّر المياه.[1]

أقول: ما أفاده هو الأقرب مع قطع النظر عن فرض الإسراف المحرم، نعم ثبوت الأرش للزارع مع تفريطه بالتأخير مشكل أو ممنوع. كما انّ في التبقية بالأُجرة لابدّ من رضى العامل بها أيضاً.

قال: (وليس للزارع إجبار المالك على بقاء الزرع في الأرض ولو بأُجرة).

عرفت أنّ له اجباره بذلك إذا لم يفرض للمالك منفعة أكثر من أُجرة الزرع، ولم تكن الأُجرة أكثر من منفعة الزرع.

قال: (كما انّه ليس للمالك إجبار الزارع على إبقاء الزرع في الأرض ولو مجّاناً) لكن في فرض استلزام القلع للاسلاف يحرم القلع ويمنعه الحاكم الشرعي منه، ولو مع أداء الأُجرة فضلاً عن تبرّع المالك.

بقي في المقام مطالب:

١. إذا استند بطلان المعاملة إلى أحد الطرفين مع جهل الآخر به،[2] فالمقدار

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٣١٧.

٢. الصور اثنتا عشرة، تحصل من ضرب الثلاث (صورة استناد البطلان إلى المالك أو إلى العامل أو إليهما معاً) في الأربع (علم المالك وحده، علم العامل وحده، علمهما بالبطلان وجهلهما به) وإذا عددنا لا انفساخ في العقد لأمور قهرية، يزيد الصور.

الناشئ عن الغرور والإغراء، على الغار، مثلاً إذا غصب أحد أرضاً فزارع عليها فانكشف في الإثناء فطلب مالك الأرض أجرة منفعة الأرض من العامل وكانت الأُجرة أكثر من الحصّة المسمّاة بدينار مثلاً فللعامل الرجوع إلى الغاصب في الدينار، وهكذا في غير أُجرة المثل، وكذا في فرض تبيّن البذر غصبياً.

٢. إذا استند البطلان إلى اشتراط عدم الحصة لأحدهما، قيل لايضمن الآخر فإنّ هذا كالمتبرّع لمنفعة أرضه أو بذره أو عمله. وهذا القول لايبعد صحّته، ومناقشة الجوهر غير ظاهرة.[١]

٣. إذا تبيّن بطلان العقد قبل الشروع في العمل، فلا شيء لأحدهما على الآخر لعدم العمل ولعدم التصرّف في الأرض والبذر، وهل يضمن من استند البطلان إليه المنافع الفائتة المترتّبة على ترك الآخر الجاهل بالبطلان شغله وصنعته من جهة الغرور؟ والظاهر أنّ المشهور لم يلتزموا بمثل هذا الضمان ولايخلو عن بحث.

وإن تبيّن بعد الشروع في العمل وقبل الزرع بمعنى الإتيان بالمقدّمات من حفر النهر وكري الأرض وشراء الآلات ونحو ذلك، ففي *العروة*: فكذلك (أي لا شيء لأحدهما على الآخر) نعم لو حصل وصف في الأرض يقابل بالعوض أو من جهة كريبها أو حفر النهر لها أو إزالة الموانع عنها، كان للعامل قيمة ذلك الوصف وإن لم يكن كذلك وكان العمل لغواً فلا شيء له. كما انّ الآلات لمن أعطى ثمنها. انتهى.

أقول: استدلّ على عدم تعلّق حق بالإتيان بالمقدّمات، بأن المعاملة وقعت على الزرع فالعمل غير الصادق على الزرع لا أمر به من المالك ولا استيفاء منه له.

ومناقشة هذا البيان واضحة، فإنّ المقصود من المزارعة كل عمل يتعلّق بالزرع، سواء فيه المقدّمة كحفر النهر وحرث الأرض وتهيئة البذر والعوامل ونفس الغرض وهو الحرث والسقي وحفظ ما ينبت. فكل هذه وأمثاله ممّا لابدّ من حسابها بالنسبة. وأمّا استحقاق العامل لقيمة الوصف المذكور فلأنّها أثر عمله فيملكها تبعاً لعمله.

---

١. ج٢٧، ص٤٨.

وأمّا الآلات فإن كان اشترائها على الجميع فهو وإن كان على بعض فلايبعد أن يقال إنّها على الجميع إذا لاتباع بثمنها، فإنّها ممّا تضمن في العقد الصحيح فكذا في فاسده، إلّا أن يقال إنّه في المقبوض، وفي غيره لا ضمان.، لكن تقدّم انّ العمل أو صرف المال لأجل الوفاء بالعقد بمنزلة أمر الآخر به فيضمن بالنسبة. ومناط الضمان إمّا الاستيلاء على أموال الناس (بالغصب أو العقد الفاسد أو غيره) أو استيفاء المنافع أو الأمر بعمل محترم مع صدوره من المأمور في الخارج، سواء انتفع به الآمر أم لا.[1] فإذا كان أحد الشركاء أو الشريكين مغروراً يصح رجوعه على الغار بمقدار الغرور، فلاحظ وتأمّل.

٤. قال في *جامع المقاصد*: حيث يجب الأرش يقوّم الزرع قائماً بالأُجرة، لأنّه لايستحق شغل الأرض في المدّة ولا بعدها مجّاناً، بل في المدّة بالحصّة وبعدها بأُجرة المثل. ولايلحظ في كونه قائماً بالأُجرة استحقاقه للقلع بالأرش، لأنّ ذلك يخل بتدارك فائتة، إذ هو بمنزلة العلف حينئذٍ، وإنّما المراد بالأرش تدارك نقصانه عن الحالة التي هو عليها.

ويحتمل أن يلحظ فيه استحقاق القلع بالأرش، لأنّ حالته التي عليها هي هذه فلايعتبر لماليته وصف مخالف لما هو عليه.[2]

٥. منافع المقبوض بالعقد الفاسد على أقسام:

الأوّل: المنافع المستوفاة التي لاتضمن بالعقد الصحيح كنوم العامل على الأرض أو جلوسه عليها وأمثال هذه التصرّفات التي لايريد مالكها منه العوض. فهذه غير مضمونة على المستوفي كما لايخفى.

---

١. أو الغرور فإنّه سبب رابع للضمان أو التعهد بالضمان كما فصّل في كتاب الضمان أو الإتلاف أو الإضرار كما تقدّم في ص ١٦٠ (من أضرّ بطريق المسلمين...) أو تفريط الأمين (كما في *المستمسك*، ج١٣، ص٨٠) أو المعاوضة (المصدر، ص٨٣) أو اليد في الجملة أو تفويت المنافع عند صاحب *العروة* (المصدر، ج١٣، ص٨٧) فهذه عشرة كاملة من أسباب الضمان لكن بعضها يتداخل فتأمّل.

٢. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٣٢٠، وقال قبل ذلك (ص٣١٧): ثم الأرش تفاوت ما بين كونه قائماً بالأُجرة ومقلوعاً. ولاحظ *الجواهر*، ج٢٧، ص١٨.

الثاني: المنافع المستوفاة التي ليست كذلك فهي مضمونة على المستوفي، فإنّ مـن استوفى مال غيره فهو له ضامن ببناء العقلاء، والمنافع أموال. وتدل على الضمان أيضاً قاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن بحكم العرف والعقلاء.[١]

الثالث: المنافع غير المستوفاة التي تفوت لأجل استيلاء يد القابض على المقبوض بالعقد الفاسد. وهذه أيضاً مضمونة على القابض بضـمان اليـد أي قاعـدة الاسـتيلاء وقاعدة من أتلف. لكنّ الظاهر رجوع هذا القسم إلى القسم الخامس.

الرابع: المنافع الفائتة المستندة إلى المالك، فقيل إنّها غير مضمونة على القابض، كمـا إذا كان من طبع المالك الانتفاع من ماله في زمان دون زمان وغصـبه الغاصـب وتركـه على حالته الأولية فهو لايضمن إلّا منافعه المستوفاة دون منافعه الفائتة بغير استيفاء.

والخلاصة انّ المنافع التي لاتكون العين معدّة لاستيفائها لاتضمن بغير استيفاء كما أفاده سيّدنا الأُستاذ الماتن﵀.[٢]

أقول: هذا مسلّم إذا فرضنا عدم الأعداد بحسب العرف، وأمّا إذا كان بحسب إرادة شخص المالك ففتواه لايخلو عن إشكال أو منع.

الخامس: مطلق المنافع الفائتة بغير استيفاء، ففي *مكاسب* الشيخ الأنصـاري﵀ انّ المشهور فيها أيضاً الضمان وقد استظهر في *السرائر* و*التذكرة* الإجماع عليه. وقد ذكـر الحلّي في آخر باب الإجارة من *سرائره* الاتفاق على ضمان منافع المغصوب الفائتـة، وقال في باب البيع: إنّ البيع الفاسد عند المحصلين يجري مجرى الغصب والضمان.

لكن هذا التنزيل ممنوع جزماً كما انّ ما استدل علـى المشـهور مـن الروايـات الخاصة غير سليمة دلالة أو سنداً أو سنداً ودلالة.

---

١. قال سيّدنا الأُستاذ﵀ ما ملخصه: إنّ قاعدة من أتلف قاعدة كلية متصيدة من الموارد الخاصّة التي نقطع بعـدم وجود الخصوصية لتلك الموارد كالرهن والعارية والمضاربة والإجارة والوديعة وغير ذلك من الموارد المناسبة لها، فإنّه قد وردت فيها الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ إتلاف مال الغير موجب للضمان.

أقول: فإن تمّ ما أفاده فهو وإلّا فنقول إنّها قاعدة عقلائية لم يردع الشرع عنها وتلـك الروايـات الـواردة فـي الموارد المشار إليها في كلامه تدعمها. فلاحظ بعض هذه الروايات في ص١٣١ ج٣ من *مصباح الفقاهة*.

٢. *مصباح الفقاهة*، ج٣، ص١٣٩.

والعمدة هي قاعدة من أتلف كما استدل بها الفقيه اليزدي في حاشيته على *المكاسب* وقال: إنّ حال هذه المنافع حال العين لقاعدة الإتلاف، فإنّ الاستيلاء على العين ومنع المالك عن الانتفاع بها تفويت لمنافعها ويصدق عليه الإتلاف عرفاً ولذا نحكم بالضمان لها في الغصب. انتهى.

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ الماتنﷺ بمنع صدق التفويت على المنافع الفائتة بغير استيفاء إلّا إذا استند الفوت إلى القابض بأن وضع يده على مال الغير وحبسه بحيث لايتمكّن مالكه من التصرّف فيه، وحينئذٍ فيكون شأن المقبوض بالعقد الفاسد شأن المغصوب.[١]

أقول: فمتى ما صدق استناد تفويتها إلى غير المالك، ضمنه. وأمّا إذا لم يصدق ولم يتحقّق الاستيفاء فلا ضمان حتّى على مذاق السيّد اليزديﷺ ظاهراً. وهذا هو الأظهر كما يفهم من الجواهر أيضاً.[٢]

٦. قال صاحب *الجواهر*: ولو كان البذر منهما فالحاصل بينهما على النسبة، ولكل منهما على الآخر أُجرة مثل ما يخصّه على نسبة ما للآخر فيه من الحصة، فإذا كان البذر بينهما (على حدّ سواء) مثلاً رجع المالك بنصف أجرة أرضه والعامل بنصف أجرة عمله وعوامله وآلاته. وعلى هذا القياس باقي الأقسام. ولو كان البذر من ثالث فالحاصل له، وعليه أجرة مثل الزرع وباقي الأعمال وآلاتهما بلا خلاف في شيء من ذلك أجده كما اعترف به في *الرياض*. ووجهه ما تقدّم غير مرّة وخصوصاً في قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.[٣]

٧. قال المحقّق في *الشرائع*: كل موضع يحكم فيه ببطلان المزارعة تجب لصاحب الأرض أجرة المثل.

أقول: إطلاقه غير صحيح جزماً ولابدّ من تقييده بما عرفت في المسائل المتقدّمة.

---

١. نفس المصدر، ص١٤٣.

٢. ج٢٧، ص٤٧ وسيأتي نظر الشيخ الأنصاري حول ذلك في الخاتمة.

٣. نفس المصدر، آخر الصفحة.

قال: (وكذلك الحال فيما إذا انقضت مدّة المزارعة الصحيحة ولم يدرك الحاصل).

أقول: لأنّه أحد مصاديق بطلان المزارعة بعد الزرع كما فرضه المـاتن فـي صـدر المسألة فيجري فيه حينئذٍ جميع ما ذكرنا فـي صـدرها. وأمّـا إذا لـم نقـل بـبطلان المزارعة وانّ العمدة في الغاية هو الإدراك دون المدّة فهو يخرج عن موضوع البحـث في هذه المسألة إذ المعاملة تبقى على صحّتها.

وقال المحقّق في *الشرائع*: ولو مضت المدّة والزرع باقٍ كان للمالـك إزالتـه علـى الأشبه، سواء كان بسبب الزرع كالتفريط أو من قبل الله سبحانه كتأخير المياه أو تغيّر الأهوية.

أقول: ظاهر هذا الكلام أنّه لايستحق المالك أُجرة المثل للأرض وآلاته، حتى في فرض التفريط، مع أنّه لا إشكال فيه، ثم إنّه لم يتعرّض لفـرض كـون البـذر للمالـك واستحقاق العامل، بل في *الجواهر*: أمّا العامل فلا أُجرة لـه علـى المالـك، وإن كـان التأخير من الله سبحانه... .[1]

قلت: إن أراد بإطلاق كلامه فرض كون البذر من المالك، فلا شك فـي اسـتحقاق العامل أُجرة عمله وما استعمله من الآلات والعوامل في فرض عدم التفريط.

وقال العلّامة في *القواعد*: الأقرب أنّ للمالـك الإزالـة مـع الأرش أو التبقيـة مـع الأُجرة، سواء كان بسبب الزارع كالتفريط بالتأخير أو من قبل الله تعالى.

أقول: لكن ثبوت الأرش للعامل مع تفريطه لا دليل عليه، كما انّ التبقية مع الأُجرة موقوفة على رضا العامل جزماً إلّا أن يلزمه الحاكم بها لأجل الإسراف.

بقي في المقام أُمور:

١. إذا استند عدم بلوغ الحاصل إلى تفريط العامل يمكن أن يقـال بعـدم جريـان قاعدة نفي الضرر فيه.

أوّلاً: لأجل أن تفريطه يوجب نسبة الضرر إليه لا إلى الحكم الشرعي كـي يرتفـع بالقاعدة المذكورة.

---

١. ج٢٧، ص١٨.

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ الحكيم بأنّ الضرر يحصل بالإزالة التي سوغها أو أجازها الشارع فيصح ارتفاعه بالقاعدة.

وثانياً: أنّ تفريطه إقدام منه على الضرر وقاعدة لا ضرر مختصة بغير المقدم، فلاتشمله. وأجاب عنه أيضاً بأنّ تفريطه قد يكون برجاء بلوغ الزرع مع التفريط أو رضا المالك بإبقائه أو نحو ذلك من الوجوه التي لايكون فيها الإقدام على الضرر. فتأمّل فيه.

٢. عرفت أنّ الأمر بقلع زرع العامل ضرر للعامل غالباً وقاعدة لا ضرر مقدّمة على قاعدة السلطنة كما سبق فلايجوز للمالك الإزالة إلّا مع الأرش، نعم إذا كان منع المالك أيضاً ضررياً يتعارض الضرران، فهل يمكن تقديم ما هو أكثر ضرراً ببناء العقلاء؟ له وجه وتدعه قاعدة العدل في مورد التفاوت الفاحش.

ويقول سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀: ولايقدم أقوى الضررين لأنّ المقام من تعارض التطبيقين ونسبة الدليل إليهما نسبة واحدة من دون ترجيح، وليس المقام من التزاحم كي يقدم الأقوى على الأضعف.[1]

٣. قال في *العروة*: نعم لو شرط الزارع على المالك إبقاءه إلى البلوغ ـ بلا أُجرة أو معها ـ ان مضت المدّة قبله، لايبعد صحّته ووجوب الإبقاء عليه.

أقول: وهو لكفاية شرط البلوغ في صحّة المعاملة وتحقّق تراضي الطرفين على شيء معيّن عرفاً ولايلزم تعيين المدّة الثانية لعدم دليل عليه فما في *الجواهر* وتعاليق *العروة* غير ظاهر، فلاحظ.

٤. في *الشرائع والجواهر*: لكن إن شرط رب الأرض عوضاً معيّناً (أي على تبقية الزرع) اقتصر في لزومه بعقد الإجارة إلى تعيين المدّة الزائدة، وأمّا الصلح فيقوى جوازه وإن لم يعيّن المدّة، كما انّه تلزمه أُجرة المثل ان لم يعين العوض الذي قد اتفقا عليه.

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج ١٣، ص ٧٧.

قال: (يصح أن يشترط أحدهما على الآخر شيئاً على ذمّته من ذهب أو فضة مضافاً إلى حصّته).

كما عن المشهور لعموم ما دل على نفوذ الشرط مع عدم المانع عنه، ويؤيّده بعض الروايات غير المعتبر سنداً.[1] وإنّما الكلام في صحّة اشتراط مقدار من الحاصل على ما مرّ الكلام فيه.

قال: (المزارعة عقد لازم لاينفسخ إلّا بالتقايل أو الفسخ بخيار الشرط أو بخيار تخلّف بعض الشروط المشترطة فيه، ولاينفسخ بموت أحدهما فيقوم الوارث مقامه. نعم ينفسخ بموت الزارع إذا قيّدت المزارعة بمباشرته للعمل).

**أقول هنا مباحث**

١. لا شك في أنّ المزارعة عقد وأنّه لازم، لكن تقدّم عن الماتن كفاية الإذن في صحّتها والإذن إيقاع صرف وعليه فقد تكون المزارعة عقداً وقد تكون إيقاعاً وغير عقد فلايتمّ إطلاق كلام الماتن وكل من أفتى بصحّة المزارعة بالإذن.

ولذا قال الفقيه اليزدي في *عروته*: أمّا المزارعة المعاطاتية فلاتلزم إلّا بعد التصرّف، وأمّا الإذنية فيجوز فيها الرجوع دائماً. وهو في محلّه في الجملة. نعم الصحيح عند سيّدنا الأُستاذ الماتن﵀ لزوم المعاطاتية كالعقدية من دون احتياج إلى التصرّف.

ثم قال صاحب *العروة الوثقى*: لكن إذا كان ـ أي الرجوع في الإذنية ـ بعد الزرع وكان البذر من العامل يمكن دعوى لزوم إبقائه إلى حصول الحاصل، لأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه، وفائدة الرجوع أخذ أجرة الأرض منه، حينئذٍ، ويكون الحاصل كلّه للعامل.

أقول: أولاً الرجوع في الإذن السابق انّما يجوز إذا لم يكن للمأذون له ضرر يا

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص٤٩.

وإلّا فلايجوز، كما تقدّمت الإشارة إليه في بحث الضرر. نعم يجوز الرجوع بعد الزرع أو الحرث مع الأرش إذا كان البذر للعامل، كما أشار إليه الماتن أيضاً في تعليقته على *العروة الوثقى*.

وثانياً: انّ الاذن في البقاء لم يستفد من الإذن في إحداث الزرع، كما عبّر بقوله: لأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه، بل إذن المالك شامل للحدوث والبقاء حتى حصول الحاصل فإنّه إذن للمزارعة وتقسيم الحاصل مشاعاً لا لمجرّد الزرع.

وثالثاً: انّ فائدة الرجوع (أخذ أجرة الأض في قبال جعل الحاصل كلّه للعامل) إنّما تتمّ إذا لم يكن الرجوع أكثر حقّاً من حصّة المالك بالمزارعة الإذنية، فتأمّل فيه.

٢. يصحّ جعل بعض العمل ـ زرعاً كان أو غيره ـ على مالك الأرض، كما يأتي، فإذا اشترط العامل عليه مباشرته نفذ الشرط فإذا مات انفسخت المزارعة. فليس الحكم خاصّاً بموت الزارع، بل يعمّه والمالك وجميع الشركاء فلا تغفل. وعلى كل لسيّدنا الأُستاذ الحكيم في المقام دقة في أصل اشتراط المباشرة يحسن مطالعتها.[1]

٣. إذا مات العامل قام وارثه مقامه، أو استؤجر من ماله ـ ولو الحصّة المزبورة ـ على إتمام العمل. وإذا مات صاحب الأرض انتقل حكم العقد إلى وارثه. وربّما تنفسخ المزارعة بخروج الأرض عن قابلية الحرث أو الزرع. وعن *المسالك*: ويشكل لو كان موت العامل بعد خروج الثمرة، لأنّه حينئذٍ قد تملك الحصّة وإن وجب بقية العمل فخروجها عن ملكه بعد ذلك بعيد. وأُجيب عنه بأن الملك وإن حصل لكنّه متزلزل إلى حصول تمام العمل. على أنّه يمكن أن نقول بحصول الملكية بعد الزرع، بل بعد الحرث على الأرجح فينبغي لهذا القائل أن يوجّه إشكاله إلى خروج الزرع، دون خروج الثمرة.

٤. وأمّا الفسخ بخيار الشرط فلصحّة الشروط في جميع العقود اللازمة. وأمّا إيجاب فوت الشرط، الخيار فلأنّه من الأحكام العرفية الممضاة عند الشارع. أو لأنّ

---

١. *مستمسك العروة*، ج١٣، ص٦٧.

لازم اشتراط الشرط، اشتراط الخيار عنـد فقـده كمـا قيـل. وذكـر بعـض أسـاتذتنا المحقّقين أنّ للخيار سبباً ثالثاً، وهو الغبن، بناء على عموم دليله لجميـع المعاوضـات المالية، نعم لو كان دليله الإجماع اختص بالبيع.[١]

قال: (إذا ترك الزارع الأرض بعد عقد المزارعة فلم يزرع حتّى انقضت المدّة، فإن كانت الأرض في تصرّفه وكان تركه بلا عذر ضمن أُجرة المثل للمالك، ولا فرق فـي ضمانه في هذه الصورة بين أن يكون المالك عالماً بالحالِ وأن يكون غير عالم).

أقول: تقدّم ضمان منافع العين غير المستوفاة إذا استند تفويتها إلى مـن بيـده العـين، لقاعدة الإتلاف ولايؤثر فيه علم المالك بالحال. وأمّا الحصة المسمّاة في عقـد المزارعـة فهي غير معلومة ولاسبيل إلى معرفتها (فافهم) فانحصر الرجوع إلى أُجرة المثـل، علـى أنّها تنتفي بعد بطلان المزارعة، إذ الظاهر بقاء صحتها إلى آخـر أزمنـة إمكـان الحـرث لتحصيل الحاصل، ثم بطلانها بعده عرفاً بعدم إمكان مفعولها ولغويـة اعتبارهـا، فتصـبح الأرض والبذر والعوامل ـ إذا كانت بيد غير مالكها ـ بحكم العين المغصوبة.[٢]

ومن هنا يمكن أن يحسب أجرة المثل من حين البطلان دون وقت تسـليم العـين. إذ لا ضمان على العامل ـ مثلاً ـ إذا ترك الزرع في الزمان الموسـع، ومـا لايضـمن بصحيح العقد لايضمن بفاسده.

وإذا نقصت الأرض بترك الزرع كما يتفق في بعض الأرضين يلزمه أرشها لاستناد النقص إلى تفريطه، وفاقاً للشهيد الثاني في *مسالكه* ولمن تبعه.

وقال فيها: وهل يفرق فيها بين مـا إذا تـرك العامـل الانتفـاع اختيـاراً أو غيـره؟ ظاهرهم عدمه ولايبعد الفرق لعدم التقصير في الثاني خصوصاً في الأرش، ومقتضـى العقد لزوم الحصة خاصة ولم يحصل منه تقصير يوجب الانتقال إلى ما لايقتضيه.[٣]

---

١. *مستمسك العروة*، ج١٣، ص ٦٦.

٢. لاحظ *الجواهر*، ج٢٧، ص١٩.

٣. وإذا صح بطلان المزارعة حين عدم إمكان الزرع توصلاً للحاصل، تعرف انّ ما ذكره صاحب *الجواهر*ﷺ مـن إنكار استحقاق المالك لأُجرة المثل لولا الإجماع ـ ضعيف، فلاحظه في ص٢٠، ج٢٧ من *الجواهر*.

أقول: وتبعه سيّدنا الأستاذ الماتن.

والحق أنّ من أتلف مال الغير فهو له ضامن سواء كان الإتلاف باختياره أو بعذر منه وبغير اختياره، فهذا التفصيل ضعيف والأرجح ما نسبه الشهيد إلى ظاهر الفقهاء من الضمان مطلقاً والسيّد الماتن أيضاً لم يذكره في تعليقته على *العروة*، حيث أفتى بضمان العامل مطلقاً. نعم إذا كان العذر عاماً تنفسخ المعاملة، كما تقدّم، ولا ضمان على أحد.

قال: (وإن لم تكن الأرض تحت يده، بل كانت تحت يد المالك فحينئذٍ إن كان المالك مطّلعاً على ذلك[1] فالظاهر عدم ضمان الزارع، وإن لم يكن مطّلعاً فالظاهر ضمانه).

أقول: أمّا عدم الضمان في فرض الاطلاع فلأنّه لم يفسخ المعاملة بخياره لتدارك استيفاء منفعة أرضه فلايستند فوت المنفعة إلى العامل، ومنه يظهر وجه الضمان في فرض عدم اطّلاعه. ولا مجال لتطبيق قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده في المقام فإنّها فيما قبضه، لا في مثل المقام. وسيأتي ما يرد على الشق الأوّل في وجه أضعفية الوجه السادس. فإنّه وإن سيق على المقبوض لكنّه يجري - في الجملة - في المقام أيضاً.

واعلم انّ الأرض تارةً يمتنع مالكها من تسليمها، وأُخرى يمتنع العامل من تسلّمها[2] وثالثة لايسلمها المالك ولايطالبها العامل غفلة أو مع الالتفات. لا معنى لضمان العامل في الفرض الأوّل حتى مع عدم اطّلاع مالكها على ترك العامل للزرع أصلاً.

وصرّح في *الجواهر* أيضاً بعدم استحقاق المالك شيئاً على العامل مع عدم تمكين المالك له من الأرض، بل قد ينساق انّ للعامل عليه أجرة المثل حيث انّه فوّت عليه المنفعة المستحقة له. وعدم العمل الذي هو المقابل لمنفعة الأرض انّما كان بتفريط

---

١. أي على ترك العامل للزرع، كما صرّح في حاشية *العروة*.

٢. هذا إذا فرضنا بأن التسلّم لايتحقق قهراً بالتسليم أي بتخلية المالك بينها وبين العامل.

المالك وتضييعه، فهو حينئذٍ كما لو استأجر على عمل في مدّة فبذله الأجير ولم يستوفه منه المستأجر فتأمّل[١] وهذا هوى الذي اختاره سيّدنا الأُستاذ الحكيم وقال: أنّ هذا الضمان ضمان معاوضة.

أقول: وإن شئت فقل إنّه مقتضى ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فلاحظ، وبالجملة فإن تمّ الضمان ففي الفرض الثاني.[٢] فإنّا إذا قلنا بأن مقتضى العقد لزوم تسليم الأرض على مالكها للعامل، ولزوم مطالبتها على العامل من دون أولوية لأحدهما على الآخر وإن كان تسليمها خارجاً يرفع موضوع مطالبة العامل بها. كان من قصّر في وظيفته لا حق له على غيره وعليه فلا يضمن العامل لأُجرة المثل في الفرض الأخير أيضاً.

تنبيه: كل ذلك في فرض انّ الزرع على المزارع (بالفتح) وأمّا إذا كان على مالك الأرض وكان البذر على العامل وكذا العوامل من الحيوان أو المكائن الحديثة فسلمها العامل إلى المالك فترك العمل حتّى فات وقت الزرع، يتعلّق ضمان أُجرة المثل للعوامل ولعمل العامل في تهيئة المقدّمات على مالك الأرض على نحو عرفت، في الفرض المتقدّم.

وفي *الجواهر*: ... فيما لو كان التقصير من صاحب الأرض، بل عدم الضمان فيه أولى لعدم صيرورة منفعة الأرض ملكاً له (أي للعامل) بعقد المزارعة حتى تكون يد المالك عليها عارية (عادية ظ) يترتّب عليها الضمان. والضرر عليه بفوات انتفاعه بنفسه مثلاً لايقتضي الضمان لأنّ منافع الحر لاتضمن بذلك.[٣]

أقول: سيأتي انّ مقتضى عقد المزارعة اشتراك الطرفين في منفعة الأرض والعوامل وفي البذر ما بعد الحرث، ولئن سلّمنا عدم ضمان المالك بفوات انتفاع العامل بنفسه، لا شك في ضمانه بما ذكرنا. ثم إذا اشترى البذر من عليه البذر فقدّمه إلى من عليه

---

١. ج٢٧، ص١٩.
٢. أي فرض امتناع العامل من تسلّمها.
٣. *الجواهر*، ج٢٧، ص٢٠.

الحرث والزرع فتركه حتّى فات وقته فنزل قيمة البذر في السوق ولايباع بثمنه السابق فهل المقدار الناقص على تارك الزرع أو لا؟ لا أظن بالفقهاء اختيار الضمان في أمثال المقام. ولنا فيه بحث.

## تعقيب وتفصيل

في أصل المسألة (أي ترك الزارع الزرع بعد العقد وتسليم الأرض إليه حتّى انقضت المدّة) أقوال ووجوه يجدر بنا أن نتعرّض لها مستعيناً بالله تعالى.

أوّلها: ضمان الزارع أجرة المثل للأرض مطلقاً. اختاره المحقّق والعلّامة وجمع آخرون. بل قيل إنّه منسوب إلى ظاهر الأصحاب في كلام غير واحد.

واستدل عليه الشهيد الثاني بأنّ منفعة الأرض صارت مستحقة له، بحيث لايتمكّن المالك من استيفائها، وقد فوّتها، فيلزم الأُجرة.

وفيه انّه لا ملازمة بين تفويت ما يستحقه، وضمان الأُجرة للمالك كما هو واضح، فلاحظ.

واستدل له أيضاً بأن منفعة الأرض صارت مستحقة للزارع بعوض لم يسلمه إلى المالك وهو الزرع فينتقل إلى أُجرة المثل بعد تعذّره. ورُدّ بأن تعذّر العوض موجب للبطلان ولا دليل على استحقاق أُجرة المثل إلّا أن يتمسك للضمان بقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنّ منفعة الأرض في المزارعة الصحيحة كانت مضمونة بالحصّة فلتكن مضمونة في الفاسدة بالأُجرة.

وأورد عليه بأن الظاهر من القاعدة اختصاصها بالفاسد من أوّل الأمر، فلاتشمل ما طرأ عليه الفساد كما في المقام فانّ العقد انّما يبطل حينما لايمكن الزرع لتحصيل الحاصل.[1]

أقول: الأظهر أنّ مدرك قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده هو إقدام شخص على أن يكون المال مضموناً عليه بالمسمّى، منضمّاً إلى القبض والاستيلاء، فإذا لم

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص٨٣.

يسلم له المسمّى رجع إلى المثل والقيمة للسيرة القطعية العقلائية على ذلك، بلا فـرق في ذلك بين التلف والإتلاف.

ولا فرق في هذا بين بطلان العقد من الابتداء أو في الأثنـاء. وأمّـا تبـادر بعـض ألفاظ القاعدة إلى العقد الفاسد من الابتداء فلا عبرة به، فإنّ ألفاظ القاعدة لم ترد فـي رواية معتبرة، ولا هي معقد الإجماع، بل لم توجد في كلمات الفقهاء قبـل العلّامـة﵀ كما قال الشيخ﵀ في *مكاسبه* فالعبرة بالدليل، فمناقشة سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ غيـر واردة.

وذكر بعض المعلّقين على *العروة* في وجه ضمان أُجرة المثل بأنّها إمّا لكونها أقـرب بما فات من مالك الأرض وإمّا لكون الأرض مع عدم الزرع مغصوبة تحت يده.

أقول: الوجه الأوّل ليس بدليل. والثاني انّما يتمّ في زمان فـوت الـزرع لتحصـيل الحاصل. على أنّه لا يتمّ فيما إذا كان ترك الزرع لعذر شخصي غير اختياري، إذا كان في رد الأرض إلى مالكها أيضاً غير مقصر.

ثمّ إنّه استدل أيضاً على صحّة هذا القول المنسوب إلى ظـاهر الأصـحاب سـيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ بأنّ المزارعة إمّا أن تكون عبارة عن بذل الأرض في مقابل العمل أو بذل الأرض في مقابل الحصّة من الزرع، كما قد يظهر من الأصحاب، وكيف كانت، فهي معاوضة فإذا بطلت لعدم العمل أو لعدم الحصّة كان موضوعها مضـموناً بضـمان المعاوضة، وهو نوع آخر من الضمان ولايكون باليد ولا بالإتلاف. فإنّ المبيع مضمون على المشتري إذا قبضه، فتلف ففسخ البيع، وكذلك الـثمن مضـمون علـى البـائع إذا قبضه، فتلف ففسخ البيع، وكذلك الحكم في سائر المعاوضات إذا وقـع القـبض، فـإنّ القبض موجب للضمان عند بطلان المعاوضة، وإن كان قبضاً لمـا لـه لا لمـال غيـره، ومنها المقام فإنّ الأرض إذا قبضها العامل من المالك ليزرعها فلم يفعل، مضمونة على العامل بعد انفساخ المزارعة يتعذّر العمل أو بتعذّر الحصّة.[1]

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص٨٣.

أقول: الظاهر أنّه بيان آخر عن دليل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وأنت إذا دقّقت نظرك فيه وفيما مر آنفاً من دليل القاعدة لم تجد بينهما كثير فرق. والحمد لله على الوفاق.

ثانيها: ما ستظهره صاحب *الجواهر*ﷺ من عدم ضمانه أصلاً وإن كان آثماً. بترك تحصيل الحاصل، قال: بل إن لم يكن إجماع، أمكن القول بعدم وجوب أجرة المثل حتّى فى صورة التفريط، ضرورة عدم بطلان العقد بذلك، وهو انّما يقتضي الحصّة المعدومة التي ليست بمضمونة في الذمّة. ومن الممكن عدم حصولها حتّى لو زرع ولم يقصر فالرجوع منها حينئذٍ إلى أجرة المثل ممّا لايرجع إلى قاعدة، ضرورة عدم العدوان في يده حتى يندرج في عموم (على اليد) وعدم صدق إتلاف مال الغير، لأنّ عقد المزارعة جعله بحكم ماله لا مال الغير. نعم، إنّما تجب عليه الاستثناء وتسليم الحصة، وذلك إنّما يترتّب عليه الإثم (إذا تركه) لا الضمان.[1]

أقول: هذا الكلام منه ليس بفتوى، لأجل الإجماع ولم ينسب إلى أحد قولاً واحتمالاً، وهو عندي ضعيف لما عرفت من بطلان العقد حين عدم إمكان تحصيل الحاصل بالزرع، والمفروض ان الأرض بيده والضمان يرجع إلى قاعدة كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده كما سبق. وإلى قاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن. وقوله: لأنّ عقد المزارعة جعله بحكم ماله لا مال الغير لو سلم فإنّما يسلم بمقدار ما جعل له من الحصّة وأمّا بالنسبة إلى حصّة مالك الأرض فليس بحكم ماله. فالزارع المفرّط آثم وضامن.

وربّما يقال: إنّ هذا القول مبني على ان المزارعة ليست إلّا تعهّداً والتزاماً من الطرفين بلا إيراث حق لأحدهما على الآخر وكون الأرض تحت يد العامل برضا المالك.

أقول: وهو كما ترى.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا تركه اختياراً فيضمن أو معذوراً فلا.

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص٢٠.

عرفت أنّه من الشهيد الثاني وتبعه عليـه سـيّدنا الأُسـتاذ (رحمهمـا الله) وبعـض الآخرين وقد ضعفناه بأنّ قاعدة ما يضمن وقاعدة من أتلف تعمّـان كلتـا الصـورتين وانّما الفرق بينهما في الإثم فقط. نعم إذا كان العذر عامّاً فهو يوجب الانفسـاخ لكنـه غير مراد لهما.

رابعها: ضمان الزارع ما يعادل الحصّة المسمّاة (مـن الثلـث أو الربـع أو غيرهمـا) بحسب التخمين في تلك السنّة. وفي *العروة*: ويمكن القول به، ولعلّ وجهه انّها أقـرب إلى الفائت من المالك أي الحصّة المسمّاة. وجوابه انّ الحصّة المعيّنة فـي العقـد انّمـا جعلت للمالك من الحاصل المفروض عدمه وبطلان العقد بعد تعذّر الحاصـل فينتفـي أثره وهو حق المالك، وإن شئت فقل إنّ الحصّة ليست في الذمّة حتى تكون مضمونة.

خامسها: ضمانه بمقدار تلك الحصّة من منفعة الأرض ـ من نصف أو ثلث ـ ومن قيمة عمل الزارع. وجعله في *العروة*: فكأنّه اختاره. وأوضحه سيّدنا الأُسـتاذ الحكـيم في شرحها بأنّ الحاصل لما كان نتيجة منفعة الأرض وعمـل الـزارع، فنصـفه نتيجـة نصفهما وربعه نتيجة ربعهما، فإذا كان للمالك حصّة من الحاصل فهو نتيجة ما يملكـه من حصّة منفعة الأرض وعمل الزارع، فلما فوتهما الزارع على المالـك كـان ضـامناً لهما، لا لأجرة المثل ولاللحصة من الزرع.

أقول: لابدّ أن يراد بمقدار الحصّة المسمّاة مقدارها بحسب التخمين كما في القـول السابق، ثم إنّ الحاصل لايستند إلى منفعة الأرض وعمل الـزارع فقـط، بـل يسـتند إليهما وإلى المياه والمواد الكيمياوية الحديثة وإلى البذر فلابدّ من ضمان العامل بهذه المواد أيضاً بالنسبة إذا جعلت تلك المواد على العامل في العقد. وهل يقـول بـه هـذا الفقيه النبيل؟ على أنّ عمل العامل وجميع الأعمـال المملوكـة لاتكـون مضـمونة إذا فاتت، وانّما التي تضمن هي الأموال والمنافع كما أشار إليه سـيّدنا الأُسـتاذ الحكـيم واستشهد عليه بأنّ مشهور الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الأجير إذا لم يعمل ما استؤجر عليـه لم يستحق الأُجرة، ولم يفتوا بأنّه يستحق الأُجرة ويسـتحق عليـه المسـتأجر قيمـة العمل، وكذا إذا شرط العمل في عقد لازم ففات الشـرط ولـم يكـن للمشـروط لـه،

مطالبة المشروط عليه بقيمة العمل عند المشهور وإنّما له الفسخ لا غير.

وبالجملة الأعمال إذا كانت في الذمة لاتكون مضمونة بقيمتها عند التعذّر والفوات وانّما يستلزم بطلان العقد أو الخيار،[1] فلا معنى لتضمين حصّته من العمل بالقيمة.[2]

والجواب عن أصل القضية انّ عمل الزرع وغيره ممّا ذكر ليس موضوعاً لعقد المزارعة إذ لايستفاد من تعريفها إلّا ملكية مالك الأرض على الحصّة الخاصّة من الحاصل وحيث انّها انتفت تبطل المزارعة كما مرّ ويضمنها العامل بقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ولقاعدة الإتلاف كما مرّ.

سادسها: التفصيل بين ما إذا اطلع المالك على تركه للزرع فلم يفسخ المعاملة لتدارك استيفاء منفعة أرضه فلا يضمن وبين صورة اطّلاعه إلى أن فات وقت الزرع فيضمن.

تقدّم وجهه فيما سبق من ان عدم فسخه يوجب استناد التفويت إلى نفسه لا إلى العامل وهذا الوجه لايجري في فرض جهله فلا مانع من ضمان العامل كما ذكره المشهور. ووصفه صاحب *العروة* بأضعف الأقوال والوجوه.

وعلّله في *المستمسك* بأنّ مجرّد ترك الفسخ عند اطلاع المالك على تمرد العامل عن العمل لايوجب نسبة تفويت المنفعة إليه، بل هو منسوب إلى العامل لا غير، مع انّه لايتمكّن المالك المنفعة بالفسخ لعدم وجود عامل آخر أو لوجود مانع من استعماله ومزارعته أو لغير ذلك.

أقول: فتأمّل فيه.

سابعها: ما احتمله سيّدنا الحكيم‌ﷺ من أنّ المزارعة مأخوذة من الزرع، فهي معاملة على الأرض على أن تزرع فيكون عوض بذل الأرض، عمل الزارع،

---

١. ضمان الأعمال وعدمه إذا كانت في الذمة محل اختلاف بين الأعلام فقد تعرّض له صاحب *العروة* وقبله صاحب *الجواهر* وغيرهما فلاحظ مساقاة *الجواهر والعروة* وما علّق عليها سيّدنا الأُستاذ الحكيم (رحمهم الله) (*مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص ١٧٦ وما بعدها).

٢. لاحظ *مستمسك العروة*، ج١٣، ص ٨٢.

وأمّا الحصّة من الحاصل فهي من قبيل الشرط في المزارعة فيكـون صـاحب الأرض مالكاً على العامل العملَ وهو الـزرع، فـإذا لـم يـزرع يكـون ضـامناً لقيمـة العمـل المملوك عليه.

وقال الأُستاذ المذكور انّه أقرب عرفاً من الوجه الخـامس، ثـمّ ردّه بعـدم ضـمان الأعمال المملوكة إذا فاتت على ما تقدّم.

قال: (يجوز لكل من المالك والزارع أن يخرص الزرع بعد إدراكه بمقدار معيّن منه بشرط رضا الآخر به، وعليه فيكون الزرع للآخر وله المقدار المعيّن. ولو تلف الـزرع أو بعضه كان عليهما معاً).

**أقول: وفي المقام مطالب:**

١. الخرص، التقدير والتحديد، وفـي *مجمـع البحـرين*: والخـرص الكـذب (قتـل الخرّاصون) وقال في قوله تعالى: تخرصون (١٤٨/٦) أي تحدسون وتحزرون. وقال: الخرص بالفتح: حرز ما على النخل من الرطب، يقال: كم خرص أرضـك، وهـو مـن الخرص: الظن، لأنّ الحزر انّما هو تقدير بظنّ والخرص ـ بالضم والكسـر ـ الحلقـة الصغيرة من الحلي.

٢. يقول صاحب *الجواهر*ﷺ بعد نقل النصوص الواردة في الخرص: لا أجد خلافاً بين الأصحاب في العمل بمضمونها في النخل والثمار والزرع.[١]

قلت: لا أجد في الروايات المعتبرة ما يدلّ على مشـروعية الخـرص فـي الـزرع لاختصاصها بالأثمار والنخل بل لا أتذكّر ما ورد في المزارعة سوى مرسلة محمد بن عيسى[٢] عن أبي‌الحسنﷺ ولانعتمد عليها لإرسالها. وما يظهر من *العـروة* مـن ورود جملة من الأخبار في المزارعة عجيب.

فالحكم بصحّة الخرص في الزرع إمّا مبني على دعوى الاتفاق كما عن *الحـدائق*

---

١. *الجواهر*، ج ٢٤، ص ١٢٢.

٢. *الوسائل*، ج ١٨، ص ٢٣٣ و ج ١٩، ص ٥٠.

ولم يذكروا فيه مخالفاً سوى ابن‌إدريس وفيه إشكال أو منع، وإمّا على عدم الفرق بين النخل والثمر وبين الزرع واثباته على عهدة مدّعيه. ولم أرَ من تعرّض لهذه الجهة، وعلى كل فلابدّ للحكم بالإلحاق من دليل معتبر.

٣. وامّا اعتبار أدراك الحاصل فلعلّه لأجل مرسلة محمد بن عيسى أو لأنّه المتيقّن من الروايات، وحيث ان الحكم عن خلاف القاعدة، فالاقتصار عليه حسن أو لازم، وأمّا استدلال سيّدنا الأُستاذ الحكيم على اعتباره بقولهعليه السلام فلما أدركت الثمرة بعث عبدالله بن رواحة... .[١] في صحيح الحلبي وصحيح معاوية بن عمار[٢] وبقوله: فلما بلغ الثمر أمر عبدالله في صحيح يعقوب[٣] بدعوى انّ ذكر القيد في مقام البيان يدل على اعتباره في الحكم. فهو ضعيف. نعم نقل عن *المسالك* المفروغية من اعتباره.

أقول: بل يمكن أن يقال بان إطلاق صحيح محمد بن مسلم[٤] وصحيح يعقوب بن شعيب[٥] يقوّي الاعتبار المذكور.

٤. وأمّا اعتبار كونه بمقدار معيّن من الحاصل، فلما قيل من أنّه المنساق من النصوص والفتاوى وأنّه المشهور وأنّ الخرص ليس إلّا تقدير الحصة المشاعة المبهمة بقدر معيّن من دون تبديل شيء بشيء، ولا معاوضة بين شيئين.

قال في *العروة*: والقدر المتيقن من الأخبار كون المقدار المخروص عليه من حاصل ذلك الزرع، فلايصح الخرص وجعل المقدار في الذمة من جنس ذلك الحاصل.

وخالف بعض الأفاضل المعاصرين فأفتى بعدم الفرق بين كون المقدار المتقبل به من الزرع أو في الذمة.

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص ٥٠.
٢. نفس المصدر، ج١٨، ص٢٣٢ و ٢٣٣.
٣. نفس المصدر، ص٢٣٣.
٤. نفس المصدر، ج١٩، ص ٥٠.
٥. نفس المصدر، ج١٨، ص٢٣١ و ٢٣٢.

٥. وأما جعل تلف الزرع المخروص عليه عليهما. فهو المشـهور بيـنهم كمـا فـي *العروة* وفي *جامع المقاصد*: إلّا أنّ اشتراط القبالة بالسلامة ذكره الأصحاب.[١]

وفي *المستمسك*: ومستنده غير واضح وحكمه لايخلو عن إشـكال، ان لـم يكـن انعقد عليه الإجماع، وأنّى لهم به وإنّما هو شيء ذكره الشيخ فـي بعـض كتبـه وتبعـه عليه الباقون معترفين بعدم النص ظاهراً على هذه اللوازم.[٢]

وذكر السيّد اليزدي في *عروتـه* فـي وجـه اعتبـاره مـا نصّـه: ولعلّـه لأنّ تعيـين الحصة في المقدار المعيّن ليس من باب الكلّي في المعيّن، بل هي باقية على إشاعتها، غاية الأمر تعيينها في مقدار معيّن، مع احتمال أن يكون ذلـك مـن الشـرط الضـمني بينهما.

أقول: بقاء الحصة بعد الخرص على الاشاعة بعيد جدّاً، بل يصـعب تصـوّره ولـذا قال في *المستمسك*: إنّ ظاهر النص والفتوى كونها من باب الكّي في المعين والقواعد تقتضي كون التلف على غير مالك الكلّي.[٣]

والظاهر أنّ تشريع الخرص نحو تسهيلٍ للقسمة بين الشركاء شرعاً، وهو قسم من التقسيم يختاره الشركاء أو الشريكان على بقاء سلامة الحاصل بالارتكاز جزماً. وقد عبّر عنه السيّد اليزدي بالشرط الضمني، وهذا هو الصحيح فلايحتاج قـول المشـهور إلى تنزيل العوض على الاشاعة، إذ يمكن أن لايكون كذلك وإن كان كليّـاً مضـموناً في العين بشرط السلامة للدليل كما ذكره في *الجواهر* أيضاً[٤] وإن كـان دليلـه غيرمـا ذكرناه.

٦. وفي *العروة*: والظاهر أنّ المراد ـ أي مراد جماعة الفقهاء ـ من الآفة الأرضية ما كان من غير الإنسان، ولايبعد لحوق إتلاف متلف من الإنسان أيضاً به.

---

١. ج٧، ص٣٣٦.
٢. ج١٣، ص١٣١.
٣. نفس المصدر.
٤. ج٢٤، ص١٢٥.

أقول: وهو كذلك لارتكاز المتعاملين بشرط السلامة من كل تلف غير اختياري. خلافاً *لجامع المقاصد*.[١]

وأمّاإذا كان المقدار المتقبّل منه في الذمّة، كما اختاره بعض أفاضل المعاصرين[٢] فالتالف على المتقبل وهذا واضح.

واعلم انّ للخرص أحكام كثيرة غير ما ذكرنا ومن أراد التحقيق فيها فليراجع *الجواهر*[٣] *والعروة الوثقى ومستمسكها* (ج١٣) والله الموفّق.

قال: (إذا غرقت الأرض قبل القبض أو بعده قبل ظهور الزرع أو قبل إدراكه، بطلت المزارعة، وإذا غرق بعضها تخير المالك والعامل في الباقي بين الفسخ والإمضاء).

أقول: أمّا البطلان فوجهه أن تعذّر الغاية من المعاملة يجعلها من معاملات السفه عند العقلاء فلاتكون مشمولة للإمضاء ولا للأحاديث الواردة في المقام، لانصرافها عنها، ولا فرق في التعذّر المذكور بين الابتداء والاستدامة ولا بين الغرق والخسف وفقدان الماء وغيرها من أسباب تعذّرها.

وأمّا إذا تعذّرت بعد إدراك الحاصل وقبل الاقتطاف والحصاد، ففي بطلانها وجهان، مما عرفت ومن تحقّق الحاصل الذي هو المطلوب من المزارعة وهو الأظهر. وأمّا وجه الخيار في غرق بعضها فلبقاء إمكان حصول الغاية في الجملة فيتدارك الضرر بالخيار، نعم إذا بقى من الأرض شيء قليل لايزارع عليه غالباً عند العرف تبطل المزارعة أيضاً.

قال: (الأقوى عدم جواز عقد المزارعة بين أكثر من اثنين، بأن تكون الأرض من واحد والبذر من آخر والعمل من ثالث والعوامل من رابع. وكذا الحال إذا وقع بين جماعة على النحو المذكور).

---

١. فبناء هذه المعاوضة على الزيادة والنقصان من حيث الخرص فقط.

٢. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص١٤١.

٣. ج٢٤، ص١٢١- ١٢٧.

أقول: وأمّا وقوع المزارعة من أكثر من اثنين إذا لم يكونوا أركاناً كجماعة من الشركاء على أرض وجماعة من مُلّاك البذر أو جماعة من ملاك العوامل والآلات، فزارع الأوّلون مع الآخرين فإنّه لا مانع منه، بل يدل عليه بعض الروايات.[١]

وفي *الجواهر*: وقصّة خيبر انّما هو من ذلك لا من محل الفرض الذي لا دليل على جوازه.[٢] ولكنّها محتملة الوجهين وليس ما ذكره بمقطوع.

وعلى كل، إنّ أوّل من تعرّض لما في المتن على ما أعلم، العلّامة في *القواعد* حيث قال: وفي صحّة كون البذر من ثالث نظر، وكذا لو كان البذر من ثالث والعوامل من رابع.[٣]

**ويمكن أن يستدل على البطلان بوجوه**

١. انّ المعاملة بتوقيف الشارع، ولم يرد النص بمثل هذا، والأصح عدم الجواز. ذكره في *جامع المقاصد*[٤] ومحكي *المسالك*.

٢. انّ العقد يتمّ باثنين، موجب وهو صاحب الأرض، وقابل، فدخول ما زاد يخرج العقد عن وضعه ويحتاج إثباته إلى دليل.[٥]

وفي *الجواهر*: فإنّه لم يعهد في شيء من العقود كذلك.

٣. الروايات المذكور فيها ثلث للبذر وثلث للبقر، والمصرّحة بأنّه لاينبغي أن يسمّى شيئاً فإنّما يحرّم الكلام كصحيح الحلبي وصحيح سليمان بن خالد وصحيح ابن‌سنان لكنّه مقطوع وخبر أبي‌الربيع لكنّه ضعيف.[٦]

وعلى كل استفاد منها صاحب *الجواهر* عدم جواز تلك المعاملة التي لها أركان

---

١. لاحظ الباب ١٤ من أبواب أحكام المزارعة والمساقاة في *الوسائل*، ج١٩.

٢. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٣٤.

٣. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٣٣٢.

٤. نفس المصدر.

٥. *الجواهر*، ج٢٧، ص ٣٤ نقلاً عن *المسالك* ظاهراً.

٦. *الوسائل*، ج١٩، ص ٤١-٤٣.

ثلاثة أو أربعة، وإلّا كأنّما في هذه النصوص ساقطاً، إذ لم أرَ أحداً أفتى بمضمونها سوى ما يحكى عن ابن‌الجنيد... وعن ابن‌البراج... ولا ريب في أنّ الأولى حمل هذه النصوص على إرادة عدم جواز توزيع المزارعة وانّما شرعيتها جعل الحصّة على عمل الزرع، بل مقتضى ذلك عدم جواز بعض الصور التي قد سمعت أنّها مجمع عليها لتحقّق المزارعة بدفع بقرة أو بعضها أو البذر أو بعضه إلّا انّ الإجماع أخرجنا عن ذلك.[1]

٤. صدق المزارعة على مثل هذه المعاملة غير ثابت، فلا مجال للتمسّك بإطلاق مشروعية المزارعة، وأمّا العمومات ـ كأوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ـ وان تكفي في صحّة المعاملة، لكنّها لا تفي لكونها مزارعة تترتّب عليه أحكامها. ذكرها سيّدنا الأُستاذ الحكيم في مستمسكه ردّاً على *صاحب العروة*، فإنّه جوّز عقد المزارعة بين الأزيد من اثنين بأن تكون الأرض من واحد والبذر من آخر والعمل من ثالث والعوامل من رابع. بل جوّز أن يكون بين أزيد من ذلك كأن يكون بعض البذر من واحد وبعضه الآخر من آخر، وهكذا بالنسبة إلى العمل والعوامل، لصدق المزارعة وشمول الإطلاقات، بل يكفي العمومات العامة... وقال: ودعوى انّ العقد لابدّ أن يكون بين طرفين موجب وقابل، فلايجوز تركّبه من ثلاثة أو أزيد على وجه تكون أركاناً له. مدفوعة بالمنع، فإنّه أوّل الدعوى.

أقول: الوجوه المذكورة قابلة للنقاش، فإنّ الأوّل بعد إصلاحه بحمل التوقف على الإذن والإمضاء وإلّا فهو مردود بعدم الدليل عليه على الأظهر كما أشرنا إليه فيما سبق، مدفوع بوجود الإطلاقات والعمومات العامة.

والثاني: بأنّ العقد وإن لايحتاج إلى أكثر من موجب وقابل ولكن لايعتبر فيه وحدة الموجب والقابل، فلا مانع من تعدّد الموجب والقابل، فإذا كانت المزارعة قائمة بأربعة، كان أحدهم موجباً والباقون قابلاً.

---

١. *الجواهر*، ج٣٧، ص ٣٤ و ٣٥ لا نقبل هذه الإجماعات وأمثالها بل نجعل المورد نقضاً على مختاره من بطلان المزارعة فيه.

والثالث: بحمل الأخبار على الكراهة كما عن *مختلف* العلّامة﵀ وعلّله بأنّه لا ربـا هنا إذ الربا إنّما يثبت في البيع.

لكن الروايات تأبى من حملها على الكراهة، والنهي تعبّدي وليس لأجل الربا مـع أنّ حرمة الربا ثابتة في غير البيع أيضاً.

وأجاب سيّدنا الأُستاذ الحكيم﵀ بأنّ الروايات مهجورة بظاهرها عند الأصـحاب، فلا مجال للاعتماد عليها مع أنّ موردها الاثنان لا الأكثر، فيحملها على ذلك بلا قرينة غير جائز.

أقول: العمدة هو جوابه الأخير، ونحن لانرى مخالفة جمع من الفقهاء مانعـة عـن الإلتزام بها. وأمّا الرابع فالظاهر صدق المزارعة على المعاملة المذكورة عرفاً ولا وجه للتردّد فيه.

قال: (لا فرق في صحّة عقد المزارعة بين أن يكون البذر من المالك أو العامـل أو منهما معاً. ولكن كل ذلك يحتاج إلى تعيين وجعل في ضمن العقـد إلّا يكـون هنـاك متعارف ينصرف إليه الإطلاق.

وكذا لا فرق بين أن تكون الأرض مختصة بالمزارع أو مشتركة بينه وبين العامـل كما انّه لايلزم أن يكون تمام العمل على العامل فيجوز أن يكون عليهما وكـذا الحـال في سائر التصرّفات. والضابط انّ كلّ ذلك تابع للجعل في ضمن العقد).

وإليك كلام المحقّق وصـاحب *الجـواهر*﵀: (إذا كـان مـن أحـدهما الأرض حسب، ومن الآخر البذر والعمل والعوامل، صحّ بلفظ المزارعة، وكـذا لـو كـان مـن أحدهما الأرض والبذر ومن الآخر العمل. أو كان من أحدهما الأرض والعمـل ومـن الآخر البذر) وبالجملة جميع الصور المتصوّرة في هـذه الأربعـة كـلّاً أو بعضـاً بـين المزارِع والمزارَع جائزة (نظراً إلى) العموم و (الإطلاقات) بلا خلاف أجده في شـيء منها عندنا، بل ربّما ظهر من بعضهم الإجماع عليه.[1]

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص٣٣.

أقول: الصور المتصوّرة ربّما ترتقي إلى مئات،[١] ولا فائدة في ذكرها ولكن إليك الصور المنصوصة في الروايات المعتبرة.

١. من المزارع الأرض ومن الطرف الآخر البقية كما في أحاديث قصّة خيبر (*الوسائل*، ج١٩، ص ٤٠ ـ ٤١) و صحيح سليمان(*الوسائل*، ج١٩، ص٤٢) وصحيح يعقوب (ج١٩، ص ٤٥).[٢]

٢. الأرض ونصف النفقة والبذر من المزارع وصف النفقة ونصف البذر من الآخر (موثقة سماعة، ج١٩، ص٤٨).

ثم الظاهر صحّة ما أفاده سيّدنا الأُستاذ الماتن وصاحبا *الجواهر والشرائع* لعدم خصوصية في الصور المنصوصة. وأمّا لزوم التعيين فلأجل انّه لولاه امتنع كل منهما من أدائه فتقف المعاملة ويفوت الغرض منها.

ونختم البحث في الموضوع بذكر حديثين:

أحدهما صحيح يعقوب بن شعيب: وسألته عن المزارعة؟ فقال: النفقة منك والأرض لصاحبها... .[٣]

والمستفاد منها ولو بملاحظة سائر الروايات المعتبرة انّ من طبع المزارعة كون النفقة على العامل (لولا الشرط) فهل يمكن أن نقول به ـ ولو على نحو الاحتياط اللازم ـ إذا لم تكن قرينة على خلافه؟ تقدّم الكلام فيه.[٤]

ثانيهما موثقة سماعة... سألته عن المزارعة، قلت: الرجل يبذر في الأرض البذر مائة جريب أو أقل أو أكثر من طعام أو غيره فيأتيه رجل فيقول: خذ منّي نصف هذا البذر ونصف نفقتك عليّ واشركني فيه. قال: لا بأس... .[٥]

---

١. من ملاحظة الأُمور الستّة: الماء والأرض والعمل والعوامل ـ أو الآلات ـ وبعض المواد الصناعية الحديثة والبذر وكون الأرض مملوكة أو متعلّقة للحق ووقوع المعاملة بين الاثنين أو الأربعة.

٢. ومناقشة *المستمسك* ضعيفة لا يلتفت إليها فلاحظ ص١٠٠ ج١٣ منه.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص ٤٥.

٤. لاحظ *المستمسك*، ج١٣، ص٩٩ و ١٠٠.

٥. نفس المصدر، ص٤٨ و *التهذيب*، ج٧، ص٢٠٠.

الأرجح أنّ الرجل الذي يبذر، هو صاحب الأرض، فإن ذيل الحديث ظاهر في أنّ الثاني يشترك في جميع البذر، ولو كان عاملاً لكان الثـاني شـريكاً فـي بعـض البـذر ـ وهو حصّة العامل فقط ـ لا في جميع البذر، وإذا قلنا بانصراف النفقة عـن العمـل، تكون الموثقة ـ كموثقة أُخرى لسماعة ـ دالّة على عدم اعتبار العمل في حـق مـن يزارعه صاحب الأرض.

ثمّ إنّ الموثقة تدلّ أيضاً على أنّ الثاني يشترك الأوّل في ملكية البذر بعـد حرثـه في هذا المورد، وللكلام تتمّة تمرّ بك إن شاء الله تعالى.

قال: (إذا وجد مانع في الأثناء قبل ظهور الزرع أو قبل بلوغـه وإدراكـه، كمـا إذا انقطع الماء عنه ولم يمكن تحصيله، أو استولى عليه الماء ولم يكـن قطعـه، أو وجـد مانع لم يكن رفعه، فالظاهر بطلان المزارعة من الأوّل لكشفه عن عدم قابليـة الأرض للزراعة. وعليه فيكون الزرع الموجود لصاحب البذر، فإن كان البـذر للمالـك فعليـه أجرة مثل عمل العامل، وإن كان للعامل فعليه أجرة مثل أرضه).

أقول: يعلم وجهه ممّا مرّ في الشرط السادس وفي غيره من المباحث السابقة.

قال: (إذا كانت الأرض التي وقعت المزارعة عليها مغصوبة وكان البذر من العامـل بطلت المزارعة بالإضافة إلى المزارع. فإن أجاز المالك عقد المزارعة وقـع لـه، وإلّا كان الزرع للزارع وعليه أجرة المثل لمالك الأرض[1] ويرجع فيما خسره إلى المـزارع إن كان مغروراً من قبله، وإلّا فلا رجوع إليه.

وإذا انكشف الحال قبل بلوغ الزرع وإدراكه كان المالك مخيّراً أيضاً بين الإجـازة والرد، فإن رد فله الأمر بالإزالة، أو الرضا ببقائه ولو بأجرة. وعلى الزارع أجرة المثل بالنسبة إلى مامضى ويرجع إلى المزارع بالخسارة مع الغرور كما تقدّم).

أقول: أكثر ما أفاده واضح لايحتاج إلى الاستدلال عليه بعد البحوث المتقدّمة، نعم لابدّ أن نشير إلى بعض المطالب:

---

١. وكذا عليه مؤونة إعادة الأرض على حالها الأوّل وإن تضرّرت بتصرّفه يجب عليه جبرانه.

١. في فرض عدم الإجازة تتعلّق أجرة المثل على ذمّة المباشر للزرع ولو كان غير مالك البذر وإن باشره بأمر مالك البذر فإنّ المباشر أقوى من السبب، والاستيفاء ينسب إليه دون الآمر والضمان على المستوفي لا على الآمر بالاستيفاء، نعم له الرجوع بأجرة عمله على الآمر كما قيل.[١]

٢. وأمّا جواز الأمر بالإزالة فقد مرّ الإشكال فيه إذا كانت الإزالة إسرافاً أو مخالفة لقاعدة العدل.

٣. وأمّا رجوع المغرور على غاره فهو لقاعدة الغرور التي استدلّوا عليها أولاً بالنبوي المشهور: المغرور يرجع على من غرّه. وثانياً: بالإجماع في الجملة.[٢] وثالثاً: برواية إسماعيل بن جابر قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل نظر إلى امرأة فأعجبته فسأل عنها فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباها فقال: زوّجني ابنتك، فزوّجه غيرها فولدت منه، فعلم بها بعدُ أنّها غير ابنته وأنّها أمة.

قال: ترد الوليدة على مواليها (يرد الوليدة على مولاها ـ خ) والولد للرجل، وعلى الذي زوّجه قيمة ثمن الولد يعطيه موالي الوليدة كما غر الرجل وخدعه.[٣]

لكن الأوّل لم يثبت كونه حديثاً، والثاني غير حجّة والثالث ضعيف بمحمّد بن سنان.

وقد يقال: إنّ بناء العقلاء والمتشرّعة على الضمان إذا كان الغار قاصداً للإيهام. وأمّا إذا لم يكن قاصداً للايهام وايقاع المغرور في خلاف الواقع ففي البناء على الضمان إشكال، لعدم ثبوت البناء السابق عليه وان كان ظاهر الأصحاب في بحث الفضولي ـ فيما لو رجع المالك على المشتري ـ عموم الحكم لصورة علم الغار وجهله.

أقول: فالعمدة بناء العقلاء في صحّة هذه القاعدة، فنعمل بها إذا أحرزنا البناء

---

١. *مستمسك العروة*، ج ١٣، ص ١١٧.
٢. نفس المصدر، ج ١٠، ص ١٤٣.
٣. *الوسائل*، ج ٢١، ص ٢٢٠.

المذكور. والظاهر أنّ الغار القاصد للإيهام ضامن للمغرور ببناء العقـلاء وأمّـا مـن لـم يقصد الإيهام فلم يعلم جريان بناء العقلاء على ضمانه كمن اعتقد ان المتـاع الفلانـي أرخص في البلد الفلاني فقال لأحد محبةً وشفقةً اذهب إليه واشتر ذلك المتـاع فإنّـه يربحك في هذا البلد، فذهب هذا الأخير واشتراه وجاء به إلى بلده فلم يربح لاشـتباه من الناصح بل خسر، فإنّ بناء العقلاء على ضمان مثله غير محرز.

٤. وأمّا إذا كان البذر مغصوباً ففي العـروة الـزرع لصـاحبه ولـيس عليـه أُجـرة الأرض[١] ولاأُجرة العمل، نعم إذا كان التبيّن فـي الأثنـاء كـان لمالـك الأرض الأمـر بالإزالة،[٢] هذا إذا لم يكن محل للإجازة كما إذا وقعت المعاملة على البـذر الكلّـي لا المشخص في الخارج[٣] أو نحو ذلك، أو كان ولم يجز وإن كان له محل وأجاز يكـون هو الطرف للمزارعة ويأخذ الحصّة التي كانت للغاصب. وإذا تبـيّن كـون العوامـل أو سائر المصارف مغصوبة فالمزارعة صحيحة، ولصاحبها أُجرة المثـل وقيمـة الأعيـان التالفة، وفي بعض الصور يحتمل جريان الفضولية وإمكان الإجازة كما لايخفى.

وقال في *المستمسك*: لأنّ العوامل ليست مقوّمـة للمزارعـة بخـلاف البـذر فـإنّ الحاصل الذي هو مورد التحصيص قائم بالبذر. وأفاد في وجه الفضولية: بـأن يكـون لها طرف ثالث أو رابع فيجيز له المالك وتكون له الحصّة.

وقال سيّدنا الأُستاذ الماتن في تعليقة له على *العروة* عند قول السيّد: (يكـون هـو

---

١. بل هو على المباشر كالعامل الغاصب وأمّا إذا كان مالك الأرض فهو يرجع على الغار إذا صدق الغرور وهكذا حكم العمل إذا كان على مالك الأض دون من أعطاه البذر المغصوب. وإذا غصب مالك الأرض، البذر ودفعـه إلى العامل فالزرع لمالكه وللعامل أجرة العمل ولايستحق مالك الأرض أجرة لأرضـه، والفـروع هنـا كثيـرة يعرف حكمها ممّا سبق.

٢. هذا مع قطع النظر عن حرمة الإسراف كما مرّت الإشارة إليها في السابق.

٣. إذ عليه لايكون البذر الشخصي دخيلاً في المزارعة حتى يتسلّط صاحبه عليها فلو فرض انّ مالكه أجـاز لـم تكن إجازته مصحّحة للمزارعة، بل هي رخصة في تملّكهما لزرعه كل على حصّته مع بطلان المزارعة لفقدان الزرع منهما. وإذا كانت المزارعة على المشخص الخارجي وأجازها مالك البذر فيحكم بصحّتها إذ يكفي فـي صحّتها كون البذر مباحاً ولو بإجازة متأخّرة فتأمّل، فإنّ صاحب البذر طرف للمعاملة، فإذا بنى علـى بطـلان ذلك لم تنفع الإجازة في إثبات الحصّة للمجيز، فلاحظ.

الطرف للمزارعة): هذا إذا كان باذل البذر طرفاً للعقد مع العامل أو مالك الأرض أو كليهما وأمّا إذا كان العقد بين المالك والعامل مع اشتراط البذر على الثاني فلا محل للإجازة كما هو ظاهر وبذلك يظهر الحال فيما إذا كانت العوامل أو نحوها مغصوبة، انتهى.

**فرع مهم**

الظاهر من طبع عقد المزارعة بملاحظة الارتكاز العرفي تعلّق ملكية مالك البذر والأرض على البذر ملكية مشتركة بعد الحرث. وملكيتهما على منفعة الأرض كذلك بالنسبة، وكذا إذا فرضنا مالك العوامل والمياه والعامل أركاناً للمزارعة فتكون للكل ملكية مشتركة بالنسبة المعينة من المشاع على البذر بعد حرثه وعلى منفعة الأرض حين الحرث وعلى منفعة الآلات وعلى العمل والماء كذلك حسب ما توافقوا عليه في العقد.

وأمّا قبل حرث البذر وبذره فلاتحدث ملكية وانّما يجب عليهما أو عليهم الوفاء بالعقد الذي توافقوا عليه. والله أعلم.

وقال سيّدنا الأُستاذ﵀ الماتن في التعليقة: الظاهر أنّه لايملك كل من المالك والعامل على الآخر شيئاً غير إلزامه بما التزم من تسليمه الأرض أو العمل وغير ذلك. ومع ذلك فالظاهر أنّهما يشتركان من حين خروج الزرع إلّا أن يشترطا خلاف ذلك.[1]

وقال الإمام الخميني﵀: بل مقتضى المزارعة استحقاق كل منهما على الآخر بذل ما جعله عليه. وملكية العامل لمنفعة الأرض زراعةً وملكية المالك الانتفاع بعمل العامل كذلك.

أقول: وظاهره بقاء البذر على ملكية مالكه الأوّل. وربّما يدل بعض تعاليقه على بعض الفروع الآتية على خلافه.

---

١. واستظهر في *المستمسك* أيضاً من *المسالك* انّ خروج الزرع هو وقت حدوث الاشتراك بين المالك والزارع لا قبله ولا بعده.

وقيل: إنّ المزارعة ليستمن المعاوضات، لتقع المعاوضة بين منفعة الأرض وعمـل العامل، بل الظاهر أنّها داخلة في قسم المشاركات فلا تقتضي ملكيـة العامـل لمنفعـة الأرض ولا ملكية مالك الأرض لعمل العامل وان وجب على كل منهما بذل ما جعـل عليه من مقدّمات الزراعة.

وقيل: البذر لصاحبه إلى حين ظهور الحاصل فيصير الحاصل مشـتركاً مـن ذلـك الحين. وهذا هو مقتضى ما ذكره الأصحاب في تعريف المزارعة بأنّها المعاملـة علـى الأرض بحصّة من حاصلها، حيث جعلوا موضع التحصيص هو الحاصل الشامل لهـذا المعنى ولما بعده، فلا تحصيص قبله.

أقول: لا حجية في هذا التعريف أولاً، ويحتمل إرادة ذكـر المقصـود النهـائي فـي التعريف ثانياً.

وقيل: إنّ البذر لصاحبه إلى حين بلوغ الحاصل وادراكه، فيصير مشتركاً في ذلـك الوقت.

وقيل: إنّ المزارعة أحد هذين الوجهين دون غيره. وقيل: إنّه ـ أي أحد الوجهين ـ وإن كان صحيحاً إلّا كونه مزارعة محل نظر. أقـول: هـذا هـو الأرجـح وكـذا إذا اشترطا الاشتراط من حين الحصاد والتصفية.

وقيل: الظاهر جواز إيقاع العقد على أحد هذين الوجهين مع التصريح والاشـتراط به من حين العقد.

وفي *مستمسك* سيّدنا الأُستاذ الحكيم: إنّ مفاد عقـد المزارعـة أن يـزرع الأرض بحصّة من الحاصل، وهذا المعنى يقتضي أن يكـون عمـل الـزرع مملوكـاً لصـاحب الأرض ولايقتضي كون منفعـة الأرض مملوكـة للعامـل، إذ كـون الأرض موضـوعاً للزرع لايقتضي إلّا تعلّق الزرع بالأرض ولو على نحو البذل من المالك لأرضه، إذ لا دليل على ملك العامل لمنفعة الأرض.[1]

---

١. ج١٣، ص١١٠.

وقال السيّد اليزدي في *العروة*: الظاهر من مقتضى وضع المزارعة ملكية العامل لمنفعة الأرض بمقدار الحصّة المقرّرة له، وملكية المالك للعمل على العامل بمقدار حصّته، واشتراك البذر بينهما على النسبة. فإذا خرج الزرع صار مشتركاً بينهما على النسبة.

أقول: صدر هذا الكلام وذيله لايخلو أن منافع وتضارب بينهما إلّا إذا قلا انّ جملة (صار) بمعنى (كان). ثم إنّ أراد صاحب *العروة* من اشتراك البذر بينهما، الاشتراك قبل الحرث كما يظهر من الثمرة الأخيرة في كلامه فهو مطالب بدليله وان أراد الاشتراك بعد الحرث فينطبق على المختار تماماً ويدعمه ارتكاز العرف في عقد المزارعة.

ثمّ إنّ صاحب *العروة* أشار إلى جملة من الثمرات المترتّبة على هذه الأقوال وللمعلّقين حولها آراء فراجعه إن شئت. ومن جملة هذه الثمرات ما ذكره الماتن في المسألة اللاحقة.

قال: (تجب على كل من المالك والزارع الزكاة إذا بلغت حصّة كل منهما حدّ النصاب، وتجب على أحدهما إذا بلغت حصته كذلك. هذا إذا كان الزرع مشتركاً بينهما من الأوّل أو من حيث ظهور الثمر قبل صدق الاسم. وأمّا إذا اشترطا الاشتراك بعد صدق الاسم أو من حين الحصاد والتصفية فالزكاة على صاحب البذر سواء أكان هو المالك أم العامل).

أقول: عرفت الحق فيها، من المسألة السابقة.

وأمّا صحيح محمّد بن مسلم المضمر: قال سألته عن الرجل يتكارى الأرض من السلطان بالثلث أو النصف هل عليه في حصّته زكاة؟ قال: لا، قال: وسألته عن المزارعة وبيع السنين فقال: لا بأس.[1] فلابد من حمله على محامل محتملة.[2] على أنّه معارض بصحيح آخر له ولأبي‌بصير عن أبي‌جعفر عليه السلام انّهما قالا له: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال: كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته (فتاجرته

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص٢٠٢ و ج٩، ص١٩٠.

٢. قيل: إنّ الضمير في.

ـ خ) فيها فعليك ممّا (فيما) أخرج الله منها الذي قاطعك عليه ـ وليس على جميع ما أخرج الله منها ـ العشر، إنّما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك.[١]

ثم في اشتراط الاشتراك من حين الحصاد بل من بعد صدق اسم الثمر وإدراكه بحث لإمكان كونه منافياً لمقتضى عقد المزارعة، فلاحظ وتأمّل فيه.

قال: (الباقي في الأرض من أصول الزرع بعد الحصاد وانقضاء المدّة إذا نبت في السنة الجديدة وإدرك فحاصله لمالك الأرض إن لم يشترط في عقد المزارعة اشتراكهما في الأُصول).

وقال بعض تلاميذه إنّه لمالك البذر وإن اشترطاه فيه كون بينهما بالنسبة. وأظن أنّ النسخة الأصلية هي: لمالك البذر، إذ لا معنى للقول بأنّه لمالك الأرض، على أنّ هذا هو الظاهر من تعليقته على *العروة*. وقال مؤلّفها: إذا بقي في الأرض أصل الزرع بعد انقضاء المدّة والقسمة فنبت بعد ذلك في العام الآتي فإن كان البذر لهما فهو لهما وإن كان لأحدهما فله إلّا مع الإعراض وحينئذٍ فهو لم سبق.

أقول: لم يعلّق السيّد الأُستاذ على هذا الكلام وانّما اعترض وقال بأن الإعراض لايوجب الخروج عن الملك كما تقدّم منه في المباحث السابقة والأرجح عندنا ما ذكره صاحب *العروة* كما تقدّم لكن كونه لمن سبق لايستلزم جواز التصرّف في أرض الغير من دون إذنه وهو واضح.

ثمّ قال صاحب *العروة*: ويحتمل أن يكون لهم مع عدم الإعراض مطلقاً لأنّ المفروض شركتهما في الزرع وأصله، وإن كان البذر لأحدهما أو الثالث وهو الأقوى.

أقول: ما ذكره صحيح كما عرفته ممّا مضى مضياً غير بعيد، وأمّا ما أورده عليه السيّد الماتن في التعليقة فهو ضعيف، نعم في البقاء لابدّ من رضى المالك به ولو بأجرة وله الأمر بإزالة حق غيره إذا لم تعد إسرافاً أو ظلماً.

---

١. *الوسائل*، ج٩، ص١٨٨.

وفي *المستمسك*: النابت بينهما لاشتراك أصل الزرع. وفي *التذكرة* حرّر المسألة بما إذا نبت الحب، ومثله في *الجواهر*. ولاينبغي التأمّل في اختصاص النابت بصاحب البذر للتبعيّة.[١]

أقول: ما أفاد انّما يتمّ في الحب الواقع على وجه الأرض حين البذر ثم وقع عليه التراب فأنبت في السنة الثانية. وأمّا إذا حرث الحب في الأرض ولم ينبت في السنة الأُولى، بل نبت في السنة الثانية، فلا. إذا عرفت الاشتراك في الحب بمجرّد الحرث والبذر، والله أعلم.

قال: إذا اختلف المالك والزارع في المدّة، فادعى أحدهما الزيادة والآخر القلّة فالقول قول منكر الزيادة، ولو اختلفا في الحصّة قلّة وكثرة فالقول قول صاحب البذر المدعي للقلّة.

وأمّا إذا اختلفا في اشتراط كون البذر أو العمل أو العوامل على أيّهما فالمرجع التحالف، ومع حلفهما أو نكولهما تنفسخ المعاملة.

أقول: أمّا في المورد الأوّل فلأنّ من يدعى الزيادة مالكاً كان أو عاملاً، يحتاج في إثبات دعواه إلى بيّنة، فمع عدمها يقول قول منكرها بيمينه، ما لم يكن مدعى قلّة المدّة بمقدار لايكفي عادة لبلوغ الحاصل. وإلّا فيصبح مدّعياً لبطلان العقد.

وأمّا في المورد الثاني فلأنّ النماء لصاحب البذر والمتيقّن من اشتراك غيره انّما هو بالمقدار الذي يعترف به صاحب البذر، والباقي ملكه فقوله مطابق للأصل وطالب الزيادة مدع يجب عليه إقامة البيّنة ومع عدمها يقدّم قول المنكر بيمينه، ما لم يدع كونها أقل ممّا يجعل عادة لغير صاحب البذر في مثل تلك المعاملة بملاحظة خصوصياتها كما ذكره بعض المعاصرين. لمخافته لأصالة الصحّة التي تقدّم على أصالة عدم الزيادة. ولو عكس الأمر فادّعى كلٌّ منهما قلّة سهمه وكثرة سهم الآخر.[٢]

---

١. ج١٣، ص ١٣٤.

٢. كما إذا جعلت الحكومة على السهام والحصص ضريبة عالية أكثر قيمةً من الحصص.

فالظاهر تقديم قول غير مالك البذر المدعي للقلّة، فإنّ تمليك الزائد على ما يدعى صاحب الأرض مثلاً له، خلاف الأصل ولايثبت بادعاء مالكه مع إنكار القابل له. فإذا لم يقم المدّعي البيّنة فيمين المنكِر تكفي لتقديم قوله.

وعلى كل استدل المحقّق الثاني في *جامع المقاصد* على تقديم قول مـدّعي القلّـة في الموردين المذكورين في المتن بأنّ مدّعي الزيادة فيهما لو ترك لترك فيكون مدّعياً بالمعنيين. ثم قال: والظاهر أنّه لا خلاف في ذلك بـين الأصـحاب. ولـولا الإجمـاع لأمكن أن يقال إنّ اتفاقهما على عقد تضمّن تعيين مـدّةٍ وحصّـةٍ نقـلٌ عـن الأصـل المذكور، وكل منهما مدعٍ لشيء ومنكر لما يدّعيـه الآخـر، ولـيس إذا تـرك دعـوى الزيادة مطلقاً يترك، فإنّه إذا ترك العمل، طالبه به، نعم يجيء هذا إذا وقـع الاخـتلاف عند انتهاء الأمر فيجب التحالف.[١]

وجوابه انّ النقل عن الأصل المـذكور بالعقـد هـو أصـل المـدّة وأصـل الحصّـة على نحو قضية مهملة وفي الجملة ولم يثبت النقـل بمقـدار يدعيـه مـدعي الزيـادة وأمّا المطالبة بالعمل، فهي أمر خارج عن الدعوى فـلا أثـر لهـا فـي هـذه المنازعـة كما نبّه عليه في محكي *المسالك* أيضاً. مع أنّ المالك إذا كـان منكـراً للزيـادة لـيس له مطالبة الـزارع المـدعي للزيـادة بالعمـل لأنّهـا مطالبـة بغيـر حـق بعـد اعترافـه بعدم الزيادة.

لكن في *المستمسك* حول كلام *جامع المقاصد والجواهر*: وما ذكـره فـي توجيـه التحالف انّما يتمّ بناء علـى أنّ المعيـار فـي تشـخيص ذلـك الغـرش المقصـود مـن الدعوى... إلى أن قال: إنّ *جامع المقاصد* أرجع النزاع في جميع هـذه المـوارد إلـى النزاع في تشخيص العقد وجعله من التداعي وصاحب *الجواهر* فصل بـين أن يكـون مصبّ الدعوى تشخيص العقد، وأن يكون الزيادة والنقصان، فعلى الأوّل يكـون مـن التداعي وعلى الثاني يكون من المدّعي والمنكر.

---

١. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٣٤٠.

وظاهر الأصحاب هنا وفي جميع الموارد ان المدار في تشخيص المدعي والمنكر الغرض المقصود كما اعترف به *جامع المقاصد والجواهر* وصاحب *العروة*.[١]

أقول: مرّت المناقشة في هذا المبنى.

وأمّا ما في *الجواهر* من الإشكال على بعض الصور من كل من الموردين من رجوع الأمر إلى التحالف لولا إجماع الأصحاب على تقديم قول منكر الزيادة على قول مدّعيها فأيضاً غير صحيح، بل قول الأصحاب مطابق للقاعدة وليس بإجماع تعبدي على خلافها فلاحظه[٢] تجد صدق ما قلناه إن شاء الله.

وأمّا المورد الثالث فكونه من موارد التحالف ظاهر، إذ كل منهما يدّعى أمراً يحتاج إلى الإثبات فيجري عليه حكم التداعي، هذا ولكن مع ذلك لايخلو عن مناقشة، بملاحظة صحيح يعقوب بن شعيب: «النفقة منك والأرض لصاحبها»،[٣] فإنّ العامل على هذا يصبح مدعياً وصاحب الأرض منكراً يقدم قوله بيمينه. فلاحظ وتأمّل.

ثمّ انفساخ المعاملة على فرض حلفهما أو نكولهما ظاهري ليس بواقعي كما في جميع موارد القضاء ووجه الانفساخ عدم من يبذل البذر وسائر ما يتوقّف عليه المزارعة.

## تتمة حول إقامتهما البيّنة

ولو أقام كل من صاحب الأرض والزارع بيّنة، ففي *الشرائع*: قدّمت بيّنة العامل. وقيل: يرجعان إلى القرعة والأوّل أشبه. لكنّه غير واضح الوجه، حتى على مختاره من تقديم بيّنة الخارج، فإنّ العامل ليس بخارج دائماً[٤] كما عرفته.

---

١. *مستمسك العروة الوثقى*، ج١٣، ص ١٣٦و١٣٧ والتأمّل في كلامه ﷺ نافع لك.

٢. *الجواهر*، ج٢٧، ص٣٧.

٣. *الوسائل*، ج١٩، ص ٤٥.

٤. قال صاحب *الجواهر*: إذ المراد من الداخل والخارج في كلامهم المدّعي والمنكر لا خصوص ذي اليد ومدعيه، وإن كانت النصوص قد اشتملت عليه. ج ٤٠، ص ٤٦٠ و ٤٦١. ومراده من النصوص ما أرسل عن أميرالمؤمنين ﷺ وما رواه منصور عن الصادق ﷺ كما في *الوسائل*، ج٢٧، ص ٢٥٥.

وعن العلّامة في *مختلفه*: لو اختلفا في الحصّة فالقول قال صاحب البذر مع يمينه، فإن أقام كلّ بيّنة قدمت بيّنة العامل لأنّه الخارج، ولأنّ القول قول المالك فالبيّنة بيّنة العامل. وقيل يرجعان إلى القرعة وليس بجيّد. انتهى.

أقول: العلّامة أشار إلى دليله فالإشكال عليه أوضح لأنّ العامل ليس بخارج دائماً، ولذا تصدّى صاحب *الجواهر* لتوجيهه بوجهين.[١]

وقال في *قواعده*: ويقدم قول منكر زيادة المدّة مع يمينه، وقول صاحب البذر في قدر الحصّة. ولو أقاما بيّنة احتمل تقديم بيّنة الآخر.

وقال الكركي في شرحه: انّ المقدم هو بيّنة الخارج أعني المدعي وقد سبق انّ المدعي في المسألة الأُولى هو مدعي زيادة المدّة. وفي الثانية هو غير صاحب البذر فتعيّن تقديم بيّنتهما.[٢]

أقول: عبارة *القواعد* أحسن من جهة صحّة تطبيقها على تقديم بيّنة الخارج ومن جهة عدم الجزم بالتقديم المذكور، فإنّه وإن كان مشهوراً شهرة عظيمة بل ادّعي عليه الإجماع غير واحد،[٣] بل عن *الخلاف* نسبته إلى أخبار الفرقة، لكن الأظهر عند التساوي انّ البيّنتين تتعارضان وتتساقطان ولاتقدّم إحداهما على الأُخرى لكونها من الخارج كما هو المشهور أو لكونها من الداخل كما قيل، والإجماع المنقول غير حجّة، ولم يذكروا من الأخبار سوى ما أرسل عن أميرالمؤمنين عليه السلام وما رواه منصور عن الصادق عليه السلام: حقّها ـ أي البيّنة ـ للمدعي ولا أقبل من الذي هي في بيّنة، لأنّ الله عزّوجلّ أمر أن تطلب البيّنة من المدّعي، فإن كانت له بيّنة، وإلّا فيمين الذي هو في يده، هكذا أمر الله عزّوجلّ،[٤] لكنّه ضعيف سنداً بتردّد منصور بين مجهول وثقة وبجهالة محمّد حفص، بل وبالإشكال في سند الشيخ إلى الصفار على بحث طويل مفصّل فيه.

---

١. ج٢٧، ص٣٨.

٢. *جامع المقاصد*، ج٧، ص٣٤٠.

٣. فيما إذا كانت العين بيد أحد المتنازعين.

٤. *الوسائل*، ج٢٧، ص٢٥٥.

وعلى كل ذكرنا البحث الفقهي في هذا الموضوع في كتابنا (*القضاء والشهادة*) فراجعه[١] إن شئت الاطّلاع على حكم المتنازع فيه بعد سقوط البيّنتين بالتعارض فإنّه يختلف باختلاف كونه في يد المتنازعين أو في يد أحدهما، والله الموفّق.

(مسألة) إذا قال الزارع ان المالك أعطاه الأرض عارية، لكن المالك ادعى المزارعة، فكل منهما مدع ومنكر، فإن كان التنزاع قبل بذر الحب ونثره فاستظهر جمع الانفساخ بعد حلفهما أو نكولهما.

أقول: إنكار المالك رجوع في العارية وإن أعارها في الواقع فأي موجب لحلفه على عدمها إذا لم يكن ما يوجبه بالخصوص؟ فتأمّل نعم على الزارع الحلف لنفي المزارعة المدعاة.

وعلى كل الانفساخ هنا وفي كل مورد يحصل بحكم الحاكم، انفساخ ظاهري فإذا علم بالمزارعة أحدهما أو كلاهما فالعقد باقٍ على حاله ويجب العمل بمقتضاه حتى يفوت الوقت الصالح لها. وبالجملة حكم الحاكم لايغيّر الواقع عمّا هو عليه.

وان كان النزاع بعد نثر الحب فهو أيضاً من التداعي والحكم هو التحالف فمع حلفهما أو نكولهما تثبت أُجرة الأرض للمالك على الزارع، فإنّه استوفى منفعة الأرض، وبناء العقلاء على ضمان المستوفى عمل الغير أو منفعة ماله.

لكن ذهب جمع إلى عدم اسحقاق المالك لأُجرة المثل فإنّ المالك بادعائه المزارعة يدعى استحقاق الحصّة المسمّاة التي نفتها يمين الزارع بعد عدم إقامة البيّنة عليها من قبل المدّعي، فلا موجب لاستحقاق أُجرة المثل، بل أصالة البراءة تقتضي عدمه. لكن الأصل مقطوع بقاعدة الاستيفاء الثابتة ببناء العقلاء وسيرة المتشرّعة.

وأمّا انّ المالك لم‌يدع أُجرة المثل، بل دعوى الحصّة تستلزم الإقرار بعدم استحقاقه غير الحصّة من أجرة المثل وغيرها وإقرار العقلاء على أنفسهم نافذ. فيضعف بأنّ الفهم العرفي أقوى شاهد على أنّ ادعاء الحصة أو الأُجرة المعيّنة في

---

١. من ص١٢٨ الى ١٣٥.

الإجارة مثلاً راجعة إلى دعوى الضمان المحدود بحدّ على نحو تعدّد المطلـوب فـإذا بطل الحدّ باليمين يبقى أصل الضمان بحاله، وهو لايـرى ولايعتقـد عـدم اسـتحقاقه للأُجرة جزماً.

نعم، لابدّ من تقييد الأُجرة بما لايزيد عن الحصة المدّعاة لاعترافه بعدم استحقاق الزائد عليها.

لايقال: اعترافه بعدم استحقاق الزائد انّما هو في ضمن ادعاء الحصّـة وقـد سـقط بحلف الزارع، فهو كالعدم. فإنّه يقال: إنّما الملازمة بين بطلان دعوى الحصّة وبطـلان ما يترتّب عليها شرعاً لا بينه وبين ما يترتّب عليها عقلاً ما في المقام، إذ لا شبهة فـي بقائه.

ثم إن كان التحالف بعد بلوغ الثمرة فهو، وإن كان فـي الأثنـاء قيـل يجـب علـى صاحب الأرض إبقاء الزرع في أرضه ولو بأجرة أن أراد الزارع ولايجوز لـه الإزالـة فإنّها ضررية للزارع، ولايعارض بالضرر الوارد على المالك من إبقاء الزرع، فانّه أقدم على هذا الضرر، سواء كان العقد مزارعة أو عارية، ويمكن أن يقال: إنّه أقـدم لأجـل الحصّة التي ربّما تزيد عن أُجرة المثل بكثير.

وفي *الجواهر* عند قول المحقّق: وللزارع تبقية الزرع إلى أوان أخذه: بـلا خـلاف ولا إشكال معتدّ به (لأنّه مأذون فيه) باتفاق منهما، فيكون له حق البقـاء بنـاءاً علـى العمل بمفهوم قوله: لا حق لعرق ظالم.[1] بل ليس للمالـك المطالبـة بـالقلع الزامـاً لـه بدعواه الإجارة والمزارعة.

نعم، ليس له منعه لو أراد الزارع أخذه قصيلاً لعدم ثبوت حق له فيـه بعـد فـرض يمينه على نفي المزارعة. كما انّه ليس للعامل حق الإبقاء بناءً علـى جـواز الرجـوع بالعارية وإن كانت للزرع، أخذاً له بإقراره بدعوى العارية.[2]

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص١٥٧ والحديث غير صالح للاستدلال سنداً ومتناً. ولاحظ *جـامع الشـتات* ج٣، ص٣٨٠ حول هذا الحديث.

٢. ج٢٧، ص٤٠.

**تتمّة: هل يجوز للمالك الرجوع عن العقد الذي بينه وبين الزارع أم لا؟**

والظاهر التفصيل بين الجواز الواقعي وبين الجواز بالنظر إلى حكم القاضي. أمّا واقعاً فلايجوز له الرجوع، فإنّه يعلم بأنّه زارع العامل والمزارعة عقد لازم كما سبق ومجرّد إنكارها من قبل العامل واعترافه بالعارية لايثبت جواز الرجوع عنه.

وما قيل: من أن عدم جواز رجوع المالك عنه لحق العامل، وهو في المقام معترف بعدمه فلا مانع من الرجوع. ضعيف فإنّ عدم حق العامل على الاعتراض على رجوع المالك أمر وعدم جواز رجوع المالك أمر آخر.

وأمّا بلحاظ حكم القاضي بعدم العارية والمزارعة بعد النكول أو التحالف، فالرجوع جائز لكنّه بمعنى عدم الإلتزام بمقتضى العقد وآثاره وعدم جواز اعتراض أحدهما على الآخر في ذلك اعتماداً على الحكم الذي لايجوز ردّه، لكن الحكم الواقعي بحاله.

قال ﷺ: (الزارع إذا قصر في تربية الأرض فقلّ الحاصل لم يبعد ضمانه التفاوت فيما إذا كان البذر للمالك. وأمّا إذا كان للعامل وكان التقصير قبل ظهور الزرع فلا ضمان ولكن كان للمالك حينئذٍ الفسخ والمطالبة بأُجرة المثل للأرض).

أقول: لم يذكر حكم ما إذا كان التقصير بعد ظهور الزرع، والظاهر أنّه ﷺ يحكم بالضمان لبنائه على شركتهما بعد ظهور الزرع فيكون حكم هذه الصورة حكم الصورة الأُولى كما صرّح في تعليقته على *العروة* على خلاف الصورة الثانية حيث حكم بالخيار.

لكن تقدّم أنّ الأظهر شركتهما في البذر بعد الحرث والنثر فلايتمّ تفصيله وتقسيمه، والأصحّ أنّه لا فرق في الحكم بين كون البذر من المالك أو من العامل فإنّه بعد حرثه يصبح مشتركاً بينهما بالنسبة المتّفقة عليها في العقد.

فإذا استند نقص الحاصل إلى تقصير العامل، سواء كان هو المالك أم مقابله، ضمن التفاوت بحسب تخمين أهل الخبرة كما ذكره المحقّق القمّي وتبعه صاحب *العروة* قدّس الله سرّهما لقاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن على ما سبق.

وأمّا ما في *المستمسك* من اختصاص القاعدة بالنقص الطارئ على الموجود كاملاً وعدم شمولها يوجد ناقصاً.[١] فغير قوي بعدما لم تكن ألفاظ القاعدة مأخوذة من رواية أو روايات بل قيل إنّها متصيّدة من مجموع الروايات.

وعلى كل لاينبغي الشك في أنّ العرف العام من المسلمين وغيرهم يـرى المقصـر في الموردين ضامناً. وفيه أيضاً: نعم في المقام لما لـم يـأتِ بالعمـل كـاملاً، يكـون للمالك الخيار في فسخ المزارعة، فإن كان البذر له كان للعامل أُجرة مثل العمـل وإن كان للزارع، كان على أجرة المثل للأرض للمالك فنقص العمل يسـتوجب الخيـار لا الضمان.[٢]

وتبعه السيّد السيستاني إلّا أنّه قال في الفرض الأخير: فعليه للمالك أقلّ الأمـرين من أجرة مثل الأرض وقيمة حصّته من الحاصل على تقدير عدم التقصير.[٣]

لكن في *جامع المقاصد*: ولو أفضى تفريطه (أي الزارع) إلى قلّة الحاصـل خـلاف العادة، بحيث انّه لولا التفريط لم يحصل ذلك النقصان الفاحش، فليس ببعيد وجـوب أكثر الأمرين من ذلك: الحاصل وأُجرة المثل.[٤]

أقول: عرفت ما هو الأصح.

قال: (لو ادعى المالك على الزارع عدم العمل بما اشترط عليـه فـي ضـمن عقـد المزارعة من بعض الأعمال أو ادعى تقصيره فيه على وجه يضرّ بالزراعة، أو تقصيره في الحفظ أو نحو ذلك وأنكر الزارع فالقول قوله. وكذلك الحال في كل مـورد ادعـى أحدهما شيئاً وأنكره الآخر، ما لم يثبت ما ادعاه شرعاً).

وقال بعض تلاميذه: فالقول قوله بيمينه ما لم يكن مخالفاً للظاهر.

أقول: أمّا اعتبار اليمين فالظاهر وأمّا قيد عدم كونه مخالفاً للظاهر، ففيه انّ مطلـق

---

١. ج١٣، ص١٤٦.
٢. نفس المصدر.
٣. *منهاج الصالحين*، ج٢، ص١٤٥.
٤. ج٧، ص٣١٩.

الظاهر ما لم يثبت اعتباره غير حجّة فإنّ الأصل الأولي في الظن عدم جواز العمل به، إلّا أن يقال إنّه بذلك يخرج عن كونه منكراً ويصير مدعياً. فتأمّل.

أقول: الأصل عدم العمل بما اشترط عليه، وعدم فعل تمام ما يلزم العامل - وهو معنى التقصير - فقول المالك مطابق للأصل فيكون منكراً والزارع مدّعياً عكس ما في المتن.

وصرّح في *العروة* الوثقى بأنّ الوجه في تقديم قول الزارع كونه مؤتمناً في عمله. وادعي انّ هذه القاعدة ممّا جرت سيرة العقلاء عليهم فإنّهم يقبلون قول الأمين فيما اؤتمن عليه، وقول الموظّف لأداء عمل فيه وادعى في *المستمسك* سيرة المتشرّعة عليه في جميع الموارد التي هي من هذا القبيل سواء كان أجيراً على عمل فيخبر عن فعله أم مأموراً تبرّعاً فيخبر عن وقوعه.[1]

قال: ولعلّ من هذا الباب قاعدة (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) التي ادعى على صحّتها الإجماع كثير من الأعاظم كما في قبول قول الوكيل وقول الزوج في الطلاق وقول الولي في عقد المولى عليه وهكذا. والجامع بين ما نحن فيه وبين القاعدة هو انّه إذا كان الفعل وظيفة الإنسان فأخبر بوقوعه يقبل، سواء كان الجاعل للوظيفة، الشارع المقدّس أم غيره، والأوّل هو مورد قاعدة من ملك. والثاني مورد قاعدة خبر المؤتمن على فعل إذا أخبر بفعله.[2]

وعلى كل هذه القاعدة تقدّم على الأصل السابق فيكون المنكر هو العامل لموافقة قوله للحجّة دونالمالك.

ونحن قد ذكرنا في كتاب *القضاء والشهادة* انّ المدّعي هو الذي يدّعي شيئاً على آخر ويكون مكلّفاً بإثباته فلا حقيقة شرعية له سوى معناه العرفي ولا عبرة

---

١. يمكن أن يكون من باب حمل فعل المسلم على الصحّة في غير فرض التنازع وقبول قول الكافر من جهة الاطمينان لا مطلقاً. فتأمّل.

٢. ج١٣، ص١٤٧، وقال في آخر كتاب الشركة من *المستمسك* (ج١٣، ص ٤٤): لايظهر دليل على كلية سماع قول الأمين إلّا في حال الإخبار عن وقوع الفعل المؤتمن عليه، فلو ادعى الردّ لم يقبل قوله إلّا في الودعي.

بالتعاريف المصطلحة عند جماعات من الفقهاء[١] وعلى هذا، المدّعي فـي المقـام هـو المالك دون الزارع فيقدّم قول الزارع بحسب القاعدتين كلتيهما.

وعلى كل لو اختلفا في اشتراط شيء على أحدهما يقدّم قول منكره إن لـم يكـن مع المدّعي بيّنة. وكذا لو ادّعى أحدهما التعين فعليه الإثبات فإنّه معنى وجودي فـإذا أثبت فله الفسخ وهو واضح.

فرع: لو ادّعى المالك الغصب، والزارع المزارعة أو العارية، فهل المورد مـن بـاب التداعي أو المدعي والمنكر؟

يمكن ابتناء المسألة على معرفة المدعي والمنكـر، فـإن جعلنـا الميـزان مصـبّ الدعوى فالمقام من الأوّل لأنّ كلّاً منهما يدعي خـلاف الأصـل، فـإنّ الأصـل عـدم الغصب وعدم العارية وعدم المزارعة، وبعبارة أدقّ كـل منهمـا يـدّعي شـيئاً يكلّـف بإثباته وينكر شيئا يدّعيه الطرف المقابل، فإن أقام أحدهما بيّنة فهو، وإن أقامـا كـلّ منهما بيّنة فلهما حكم تعارض البيّنتين. وإلّا فإن حلف أحـدهما فهـو، وإن حلفـا أو نكلا تنفسخ العارية والمزارعة ظاهراً وبحسب حكم القاضي ولايثبت الغضب فيثبـت لمالك الأرض أجرة المثل ومطالبة قلع الزرع على نحو تقدّم بحثه.

وان جعلنا الميزان، الغرض المقصود من الدعوى فيصير المالك منكراً يقـدم قولـه بيمينه على نفي المزارعة أو العارية. والسرّ في ذلـك انّ دعـوى الغصـب يقصـد بهـا ضمان العامل المتصرّف للأرض بأُجرة المثل، وهذه كإنكار المالك للمزارعة مطابقـة للأصل فإنّ الضمان المذكور مترتّب على التصـرّف بـدون إذن المالـك، فـإذا انتفـت المزارعة والعارية فقد ثبت الضمان وإن لم يثبت الغصب. وهذا هو الظاهر من *العـروة* وحواشيها التي توجد عندي.

وفي *الشرائع*: أمّا لو قال ـ المالك في جواب الزارع مـدّعي العاريـة ـ غصـبتيها، حلف المالك ـ على نفي العارية ـ وكان له إزالتـه والمطالبـة بـأُجرة المثـل وأرش الأرض إن عابت وطم الحفر إن كان غرساً.

---

١. ص٣٢ ولاحظ المطولات في هذه المسألة كقضاء *الجواهر* وقضاء الاشتياني وقضاء الرشتي و*القواعد الفقهية*.

لكن تقدّم أن قلنا إنّ معنى المدّعي والمنكر ليس بموافقة الأصل أو الحجّة مثلاً، بل المدعي حسب المفهوم العرفي من يدّعي شيئاً يكلّف بإثباته، والمنكر ينكره، وذكرنا أيضاً انّ الظاهر من الأحاديث هو المعيار الأوّل لتشخيص المدّعي والمنكر، وعلى هذين الوجهين المقام يدخل في باب التداعي والله أعلم بأفعاله وأحكامه.

قال: (إذا أوقع المتولي للوقف عقد المزارعة على الأرض الموقوفة على البطون إلى مدّة حسب ما يراه صالحاً لهم، لزم ولايبطل بالموت.

وأمّا إذا أوقعه البطن المتقدّم من الموقوف عليهم ثم مات في الأثناء قبل انقضاء المدّة بطل العقد من ذلك الحين إلّا إذا جاز البطن اللاحق).

أقول: وجه عدم البطلان بالموت، أنّ صحة العقد المذكور من صلاحية المتولّي وشؤون ولايته إن كان العقد بملاحظة مصلحة البطون، وأمّا وجه البطلان في الفرض الأخير فلبطلان ملكية البطن المتقدّم بموته على ما يقتضيه ترتيب الوقف. وقول المحقّق القمي بصحّته ضعيف كما أوضحه السيّد اليزدي في *العروة*.

وعلى كل يقسّم الحاصل بين المتقدّم والمتأخّر حسب مدّة الاستحقاق. نعم إذا لم يأذن البطن اللاحق فله حكم آخر يفهم ممّا سبق.

قال: (يجوز لكل من المالك والعامل بعد ظهور الحاصل أن يصالح الآخر عن حصّته بمقدار معيّن من جنسه أو غير جنسه بعد التخمين بحسب المتعارف في الخارج. كما يجوز ذلك قبل ظهور الحاصل مع الضميمة).

أقول: أمّا جوازه فلصحّة الصلح. ولايضرّ المجانسة حتى مع التفاوت لعدم كون الحاصل بعدُ من المكيل والموزون، كما لايضرّ ترك التخمين في صحّة الصلح. وما دل على النهي عن الغرر لم يثبت، ولو يثبت ليخصّ البيع.

وأمّا اعتبار الضميمة فلأنّه لايثبت موضوع للصلح قبل ظهور الحاصل، فلا دليل على صحّة الصلح المذكور. وسيّدنا الأستاذ الحكيم قيّد الصلح قبل الظهور بالعلم بوجوده في المستقبل، وقد أشكل بعضهم في صحّة الصلح في هذا الفرض مطلقاً. فلاحظ وتأمّل.

وفي *العروة* بعد ذلك: كما انّ الظاهر جواز مصالحة أحدهما مع الآخر عن حصّته في هذه القطعة من الأرض بحصّة الآخر في الأُخرى، بل الظاهر جواز تقسيمهما بجعل إحدى القطعتين لأحدهما والأُخرى للآخر، إذ القدر المسلم لزوم جعل الحصّة مشاعة من أوّل الأمر وفي أصل العقد.

أقول: فلا مانع من التقسيم بعده لعموم الصلح كما لاينافيه تقسيم الحاصل بعد بلوغه.

قال: (لايعتبر في عقد المزارعة على الأرض أن تكون قابلة للزرع من حين العقد وفي السنة الأُولى، بل يصحّ العقد على أرض بائرة وخربة لاتصلح للزرع إلّا بعد إصلاحها وتعميرها سنة أو أكثر).

لإطلاقات الصحّة وعدم مقيّد مانع عنها.

قال: (وعليه فيجوز للمتولّي أن يزارع الأراضي الموقوفة وقفاً عامّاً أو خاصّاً التي أصبحت بائرة إلى عشر سنين أو أقل أو أكثر حسب ما يراه صالحاً).

أقول وفي *العروة* بعد ذلك: على أن يعمرها ويزرعها إلى سنتين مثلاً لنفسه، ثمّ يكون الحاصل مشتركاً بالإشاعة بحصّة معيّنة.

لكن زرع الأرض البائرة سنتين مثلاً للزارع وإن كان صحيحاً إلّا انّه ليس بمزارعة على الأظهر، أمّا كونه صحيحاً فلأنّه نوع عقد ومعاملة رائجة بين العرف في الجملة فيشمله قوله تعالى: «**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**» ويدل عليه أيضاً صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي‌عبدالله عليه السلام ففيه: وسألته عن الرجل يعطي الرجل الأرض فيقول: أعمرها وهي تلك ثلاث سنين أو خمس سنين أو ما شاء الله؟ قال: لا بأس به... .[1]

وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: إنّ القبالة أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر فتعمّرها وتؤدي ما خرج عليها، فلا بأس به.[2]

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص٢٩٨.

٢. *الوسائل*، ج١٩، ص٤٧.

وفي معتبرة أُخرى للحلبي عنه ﷺ قال: سألته عن الأرض يأخذها الرجل من صاحبها فيعمرها سنتين ويردّها إلى صاحبها عامرة وله ما أكل منها. قال: لا بأس.[١]

وأمّا انّه ليس بمزارعة فلإطلاق ما دل على اعتبار كون الحاصل مشاعاً وقد تقدّم.

إلى هنا تمّ شرح ما اختاره سيّدنا الأُستاذ الخوئي ﷺ من مسائل المزارعة وفروعها حسب فهمي القاصر وتتبعي الناقص بعد الظهر من اليوم الأوّل من رجب ١٤١٩ في بلدة قم المقدّسة.

ولكن ينبغي أن نذكر بعض الفروع التي لم يتعرّض لها سيّدنا الأُستاذ الماتن تتميماً للفائدة وإن كان الاستقصاء - إن كان ميسوراً - محتاجاً إلى جهد كبير، وراحة بال وتتبّع كثير وهمّة عالية ولسنا من أهلها.

الأوّل: إذا غصب الأرض بعد عقد المزارعة غاصب ولم يمكن الاسترداد منه ففيه صور:

فمنها: أن يكون ذلك قبل تسليم الأرض ففي *العروة*: تخيير العامل بين الفسخ وعدمه. ووافقه عليه كل من له تعليقة على نسختي من *العروة*.

ومنها: أن يكون بعد التسليم وقبل الحرث ونثر البذر. ومقتضى إطلاق عبارة *العروة* ومن علّق عليها - على ما في نسختي - عدم خيار العامل.

ومنها: أن يكون بعد التسليم وبعد الحرث. وفي *العروة*: وإن كان بعده (أي بعد التسليم) لم يكن له الفسخ وهل يضمن الغاصب تمام منفعة الأرض في تلك المدّة للمالك فقط أو يضمن له بمقدار حصّته من النصف أو الثلث من منفعة الأرض ويضمن له أيضاً مقدار قيمة حصّته من عمل العامل، حيث فوته عليه،[٢] ويضمن للعامل أيضاً

---

١. نفس المصدر، ص ٥٥. اطلاق هذه الروايات وغيرها يشمل المغارسة أيضاً، لكن لا بمعنى اشتراك المالك والغارس في الأشجار.

٢. أورد عليه بعدم الدليل على هذا الضمان بهذا التفويت، فإن من حبس إنساناً فقد فوّت عليه الانتفاع بداره وبدابته وبالآلات التي يستعملها، والحابس لايضمن شيئاً من هذه المنافع التي فوتها عليه لا شرعاً ولا عرفاً.

مقدار حصّته من منفعة الأرض[١] وجهان. ثم قال: ويحتمل ضمانه لكل منهما ما يعادل حصّته من الحاصل بحسب التخمين.

أقول: الأظهر انفساخ العقد في الصورة الأُولى والثانية لتعذّر الغاية من المعاملة بعد عدم إمكان استرداد الأرض من الغاصب فلا أثر للمعاملة ولايراها العقـلاء صـحيحة. ولذا لايسمع ما في *المستمسك* من أنّ مبنى المزارعة على تسليم الأرض فهو شـرط زائد على قوامها فإذا فات كان للمشروط له الخيار. إلخ.

ولعلّه لأجله لم يقبلوا الخيار بعد التسليم، وإن لم يذكروا كيفية جبران عمله وبذره إذا كان هو المعطي للبذر، ولعلّ مرادهم ـ أي صاحب *العروة* ومعلّقي كتابه ـ فـرض عدم نثر البذر.

وأمّا في الصورة الثالثة فيمكن أن نقسمها إلى ما يعمل الغاصب في الأرض حتـى إدراك الحاصل وحصاده. وإلى ما يتلف الحاصل بأحد أسباب التلف.

ويمكن إلحاق الفرض الأخير بالصورتين المتقدّمتين فـي بطـلان المزارعـة. نعـم الغاصب فيهما ضامن لمالك الأرض فقط. وفي الأخيرة ضامن للمالك منفعـة الأرض وغيرها وللعامل بذره وعمله بالنسبة.

وأمّا الفرض الأول فيمكن أن نحكم بعدم إنفساخه ببقاء ملكية كـل منهمـا علـى حصّته بعد إدراك الحاصل من دون لزوم أداء شـيء للغاصـب، وعلـى فـرض تلـف الحاصل بيد الغاصب يتعلّق حقّهما بما يعادل حصّتهما من المثل والقيمة، كما هو مفاد الاحتمال الأخير في كلام صاحب *العروة* في الجملة.

الثاني: خراج الأرض على صاحبها بلا إشكال ولا خلاف، وادعي عليه الإجماع، فانّه موضوع عليه ولاتعلّق له بالعامل وسائر شركاء المعاملة، ويلحق بـه مـا تأخـذه الحكومة اليوم من الأراضي وإن كانت مملوكة بالملكية الشخصية. وأوضح منـه مـال الإجارة إذا كانت الأرض مستأجرة، وكذا ما يصـرف علـى الأرض. نعـم، إنّ شـرط

---

١. قيل: لم‌يضف إليها حصّته من منفعة نفسه لأنّ منافع الحر لاتضمن، لأنّها غير مملوكة لـه، *مستمسـك العـروة*، ج١٣، ص٨٧ ولنا في المقام بحث، والله أعلم.

كونها على العامل أو أحد الشركاء لزمه عملاً بعموم الشرط، حتى إذا كان الخراج أو ما تأخذه الحكومة اليوم من ملّاك الأرض ربّما يزاد وربّما ينقص فإنّ مثل هذه الجهالة ممّا لايعتني بها العقلاء، ولا دليل على قدحها شرعاً. بل يدل عليه صحيح داؤد عن أبي‌عبدالله عليه السلام في الرجل تكون له الأرض عليها خراج معلوم، وربّما زاد وربّما نقص فيدفعها إلى رجل على أن يكفيه خراجها ويعطيه مائتي درهم في السنة، قال: لا بأس.[١]

والحديث وان لم يرد في المزارعة غير أنّه يدل بمعونة الفهم العرفي على عدم القدح في الجهالة المذكورة مطلقاً حتى في المزارعة، لاسيما انّها في الشرط دون العوضين، فإشكال *المستمسك* ضعيف وأضعف منه إشكال *المسالك*.

وأمّا المؤن المتعلّقة بمقدّمات الزراعة كشق الأنهار وحفر الآبار وآلات السقي واصلاح النهر وتنقيته ونصب الآلات والأبواب وغير ذلك ممّا يحتاج إليها في كل سنة أو في بعض السنوات ففيها قولان:

أحدهما: أن تعيينها تابع للتعيين فلابد من تعيين كونها على المالك أو العامل أو غيره إن قلنا بصحّة المزارعة من أكثر من اثنين، إلّا إذا كان هناك متعارف ينصرف الإطلاق إليه. ذكره جمع.

ثانيهما: ما في *المستمسك* من أنّها على العامل، والوجه فيه؛ انّ العمل المملوك على الأجير والزرع المملوك على الزارع إذا كان مطلقاً كان مقتضى ملكيته وجوب الإتيان به على كل حال، فتجب جميع مقدّماته من دون فرق بين مقدّمة وأُخرى، والتخصيص ببعضها يتوقف على القرينة، ومع الإطلاق وفقد القرينة يجب الجميع.[٢]

أقول: ويمكن أن يستدل عليه بما مرّ من صحيح يعقوب بن شعيب عن

---

١. *التهذيب*، ج٧، ص ٢٣٤ و*الوسائل*، ج١٩، ص٥٧.
٢. ج١٣، ص١٢٢.

الصادق عليه السلام ففيه: وسألته عن المزارعة؟ فقال عليه السلام: النفقة منك والأرض لصاحبها[١] على نحو ذكرناه سابقاً وإن لم يرض به سيّدنا الأُستاذ الحكيم رحمه الله تبعاً *لجامع المقاصد*[٢] ثم إنّه مدّ ظله استظهر من جملة من الكتب التي اقتصرت على الخراج ولم تتعرّض للمؤونة، كونها على العامل[٣] ويمكن أن يورد عليه بأنّ وجوب الزرع لايستلزم تهيئة مقدّماته كما لايستلزم وجوب الكفْن بذل الكَفَن.

وفي البحث قولان آخران: أحدهما أن المؤونة على صاحب الأرض فهمه سيّدنا الأُستاذ الحكيم من عبارة صاحب *الشرائع* حيث قال: خراج الأرض ومؤونتها على صاحبها إلّا أن يشترط على الزارع.

وقال: ونحوه ما في *القواعد* وعن *التذكرة* و*السرائر* و*جامع المقاصد*.

أقول: قال العلّامة في *القواعد*: وخراج الأرض ومؤونتها على المالك إلّا أن يشترطه على العامل والحق ان مراد المحقّق من عبارته في *الشرائع* غير معلوم ولذا فسّر صاحب *الجواهر* كلمة (مؤونتها) بقوله: كأجرتها ونحوها.

وقال المحقّق الثاني في شرح عبارة *القواعد*: والخراج معلوم وهو طسق الأرض وأمّا المؤونة التي ذكرها فلم يبيّن مراده منها في هذا الكتاب ولا غيره، ولعلّه يريد ما يضطر إليه للأرض باعتبار زرعها، ممّا لايجب على العامل كحفر الأنهار وإصلاحها وتنقية الأرض من الأحجار المضرة بالزرع ونحو ذلك من الأعمال التي لاتتكرّر كل سنة، ومنه تسميد الأرض مع الحاجة.[٤]

ولو رأى سيّدنا الأُستاذ الحكيم رحمه الله هذه العبارة لم ينسب القول المذكور إلى *جامع المقاصد* فإنّه لم يذكر شيئاً في المقام سوى ما يتعلّق بكلام ماتنه. وكيف ما كان فهذا القول لم يثبت.

---

١. *الوسائل*، ج١٩، ص ٤٥.
٢. ج٧، ص٣٣٣.
٣. *مستمسك العروة*، ج١٣، ص١٢١.
٤. *جامع المقاصد*، ج٧، ص ٣٣١.

ثانيها: تفصيل الشهيد الثاني في محكي *مسالكه*: والظاهر أنّ المراد من المؤونة ما يتوقف عليه الزرع ولايتعلّق بنفس عمله وتنميته كإصلاح النهر والحائط ونصب الأبواب ـ إن احتيج إليها ـ وإقامة الدولاب (أو ما يؤدي أثره بأحسن الوجه في هذه الأعصار) وما لايتكرّر كل سنة. والمراد بالعمل الذي على المزارع ما فيه صلاح الزرع وبقاؤه ممّا يتكرّر كل سنة، كالحرث والسقي وآلاتهما وتنقية النهر من الحماة وحفظ الزرع وحصاده ونحو ذلك. وبالجملة فكلامهم في هذا المحل قاصر جدّاً.[١]

أقول: إن كان هذا مختاره، فهو مجرّد ادعاء واستظهاره من عبارات الفقهاء أيضاً مجرّد ظنّ منه رحمه الله. فالعمدة القولان الأوّلان. والعمدة في القول الثاني صحيح يعقوب، والأحوط رفعاً للنزاع التعيين إن لم تجر العادة على وجه خاص.

الثالث: في صحيح يعقوب عن الصادق عليه السلام في حديث: وسألته عن الرجل يعطى الأرض ويقول أعمرها وهي لك ثلاث سنين أو خمس سنين أو ما شاء الله. قال: لا بأس.[٢] وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام قال: سألته عن الأرض يأخذها الرجل من صاحبها فيعمرها سنتين ويردها إلى صاحبها عامرة، وله ما أكل منها؟ قال: لا بأس.[٣]

أقول: هذه معاملة مستقلة يشملها قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» ولايضر جهالة الحاصل بصحة المعاملة لا عند العرف ولا عند الشرع والرواية وأمثالها حجّة على مبالغة جمع من الفقهاء في أمر الغرر والجهالة.

وفي صحيح الحلبي المروي في *الكافي* عن الصادق عليه السلام: إنّ القبالة أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر فتعمرها وتؤدّي ما خرج عليها فلا بأس به.[٤]

وفي صحيحه الآخر عنه عليه السلام في *التهذيب* قال: لا بأس بقبالة الأرض من أهلها

---

١. *مستمسك العروة*، ج١٣، ص١٢١.
٢. *الوسائل*، ج١٩، ص٤٦.
٣. نفس المصدر، ص٥٥ و ٥٦.
٤. نفس المصدر، ص٤٧.

عشر سنين وأقل من ذلك وأكثر فيعمرها ويؤدّي ما خرج عليها ولايدخل العلوج في شيء من القبالة لأنّه لايحل.[١]

قيل: لايدخل جزية العلوج في القبالة أو لايدخل العلوج في القبالة بأن يستأجر الأرض مع العلوج لأنّهم أحرار ينزلون حيث شاؤوا.

وفي صحيحه الثالث عنه عليه السلام انّه قال في القبالة: إن يأتي الرجل الأرض الخربة فيتقبلها من أهلها عشرين سنة فإن (وإن) كانت عامرة فيها علوج فلايحل له قبالتها، إلّا أن يتقبّل أرضها فيستأجرها من أهلها ولايدخل العلوج في شيء من القبالة فإنّه لايحل؛ وعن الرجل يأتي الأرض الخربة الميتة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمّره ويزرعها ماذا عليه. وقال لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان.[٢]

أقول: في هذه الروايات مطالب نذكر بعضها بعون الله وفضله:

١. الرواية الأخيرة يؤيد ما قيل في تفسير النهي عن إدخال العلوج في القبالة من الوجه الأخير. ويحتمل سوق النهي إلى جعل العلوج طرفاً للمعاملة، فيحمل على الكراهة جمعاً بينه وبين نفي البأس في موثقه سماعة[٣] وقصّة خيبر.

وكأنّ صاحب *العروة* نظر إلى هذا في المسألة السادسة من المسائل المتفرّقة من كتاب المزارعة، حيث قال: يجوز مزارعة الكافر مزارعاً كان أو زارعاً.

٢. تقدّم انّ الأرض الخربة تزول عنها ملكية مالكها ويجوز لكل أحد إحيائها، وظاهر بعض هذه الروايات بقائها في ملكية مالكها، ويمكن حمله على فورية قيام مالكها على الإحياء ولو بالتقبيل وهذا القيام مانع عن زوال ملكيته ويحتمل الحمل على فرض عدم إمكان أخذ الأرض من مالكها في النظام القائم آنذاك وإن جاز شرعاً.

---

١. *التهذيب*، ج٧، الرقم ٨٧٩.
٢. نفس المصدر، ص٢٤٠، رقم ٨٨٨.
٣. *الوسائل*، ج١٩، ص٤٧.

٣. يظهر من الرواية الثالثة أنّ المراد بالقبالة هو الإجارة لكن الظاهر أنّه ليس كذلك دائماً وكأنّها أعمّ من الإجارة والمزارعة والمساقاة. والظاهر من *المنجد* أنّ قبل (بكسر العين وفتحها) قبالة به بمعنى كفل به وضمنه. والقُبلة، جمع قُبَل: الكفالة. والقبالة مصدر: اسم لما يلتزمه الإنسان من عمل ودين وغير ذلك، القبيل جمع قُبُل وقُبَلاء الضامن والكفيل.

قال صاحب *الجواهر*: ان ما جاء في النصوص هنا من قبالة الأرض بشيء معلوم سنين معلومة وعليه خراجها وعمارتها أوقباتها بخراجها وعمارتها، أو بغير ذلك ممّا تضمنته أخبار المقام، هل هو عقد برأسه وان أفاد فائدة المزارعة والإجارة والصلح في بعض الموارد، أو إنّ المراد من لفظ التقبيل هنا ما ينطبق على ذلك المورد من العقود المعهودة ولو الصلح؟ وجهان أو قولان أقواهما الثاني، لعدم افراد الأصحاب باباً للقبالة على وجه يعرف به كونها من العقود المتعارفة في ذلك الزمان ولم يتعرّضوا لألفاظ هذا العقد ولا لشرائطه ولا لأحكامه ولا لموارده وذلك كلّه قرينة على أنّهم فهموا من لفظ التقبيل ما ذكرنا.

فالتعبير به حينئذٍ كالتعبير بالأخذ والتناول ونحوهما ممّا يعلم عدم إرادة كونه عقداً برأسه.

ودعوى عدم صلاحية جميع العقود لبعض مواردها، فيدل على أنّها عقد برأسه وقد أوضحنا فسادها في مسألة الخرص من بيع الثمار.[1]

أقول: لم أجد عاجلاً استعمال لفظ القبالة ومشتقاته في غير الأرض في الأحاديث. فليس حاله حال لفظ الأخذ ونحوه.

وكلا الوجهين في كلام *الجواهر* محتمل، ويمكن أن لايطابق بعض مصاديقها سائر المعاملات، وعدم افراد الأصحاب باباً لها لعلّه لقلّة فائدتها والله العالم.

الرابع: إذا استحق المالك قلع الزرع فهل يضمن الزكاة لمستحقها لو فرض بلوغه

---

١. *الجواهر*، ج٢٧، ص٤٩ ولاحظ ج ٢٤ منها أيضاً.

حدّ تعلقها؟ فيه قولان، ظاهر المحكى عـن ابـن‌الجنيـد الأوّل وظـاهر العلّامـة فـي *المتخلف* الثاني وظاهر *الجواهر* التوقّف فيه.[١]

وقال صاحب *العروة*: في الموارد التي للمالك قلع زرع الزارع هل يجوز لـه ذلـك بعد تعلّق الزكاة وقبل البلوغ؟ قد يقال: بعدم الجواز إلّا أن يضمن حصّتها للفقراء لأنّـه ضرر عليهم، والأقوى الجواز وحق الفقراء يتعلّق بذلك الموجود وإن لم يكـن بالغـاً.[٢] وقد تبعه جمع ممّن علّق عليها. واستدل له بأن حق الفقراء لايزيد على حق صـاحب الزرع، فإذا قلعه بلا ضمان للمزارع جاز أيضاً بالنسبة إلى مستحق الزكاة.

---

١. ج٢٧، ص٤٩.

٢. ج٢، ص٧٣٢.

# خاتمة الكتاب

## فوائد و توضيحات

١. قولنا في ص٧٢ س١٢: والأحسن حمل الأمر بأداء الحق على الاستحباب... ويحتمل الاقتصار في لزوم أداء أُجرة الأرض على مورد الرواية، وهو معرفة المحيي لمالك الأرض من أول الأمر وقبل الإحياء، والظاهر من حديث معاوية انّ المحيي لايعرف المالك الأوّل، وإنّما يجيء ويعرفه المحيي بعد الإحياء.

**لا بيع إلّا في مِلك**

٢. اشرنا الى هذا البحث في ص ١٢٦ وغيرها وإليك توضيحاً مختصراً من *مكاسب* الشيخ الأنصاري‌رحمه‌الله: قال في عداد أدلة القائلين ببطلان العقد الفضولي ص١٢٧: منها النبوي المستفيض وهو قوله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله لحكيم بن حزام: «لا تبع ما ليس عندك».

فإنّ عدم حضوره كناية عن عدم السلطة على تسليمه لعدم تملكه، فيكون مساوقاً للنبوي الآخر: «لا بيع إلّا فيما يملك» بعد قوله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «لا طلاق إلّا فيما يملك ولا عتق إلّا فيما يملك». ولما ورد في توقيع العسكري‌عليه‌السلام إلى الصفار: «لايجوز بيع ما ليس يملك...» وما في الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضل في رجل اشترى من إمرأة من آل فلان... قل يمنعها أشد المنع فإنّها باعث ما لم تملكه.

أقول: هذه الأحاديث ـ إن تمت سنداً ـ لا تدل على اعتبار الملك في المبيع، في مقابل كفاية حق الأولوية فيه كما لايخفى على المتأمل، وسيأتي ما يتعلق بالمقام من كلام صاحب *الجواهر* ورده في العنوان التالي.

## توضيح آخر حول التحجير

٣. ذكرنا بحث التحجير في ص١٢٠ وما بعدها، ونقول هنا لمجرد التوضيح ان المُحتمل في ما يتحقق به التحجير المفيد لحق الأولوية شيئان:

أحدهما: ما هو شروع في الإحياء، وهذا هو القدر المسلم في كونه مفيداً لحق الأولوية ببناء العقلاء بلا شبهة، وما في *الجواهر* (ج٣٨، ص٥٧) من جعل الإجماع دليلاً على الحق المذكور ضعيف لبعد تحقق الإجماع التعبدي بعد بناء العقلاء عليه.

ثانيهما: ما هو علامة على أرادة الإحياء وإن لم يكن شروعاً فيه، وهذا لا دليل من الشرع والعرف على إفادته لحق الاولوية، ويلوح في *الجواهر* (ج٣٨، ص٥٨) انّه قول العامة، وبعض فقهائنا.

ثم إنّ صاحب *الجواهر* نفى الإشكال في عدم جواز بيعه لعدم الملك، بل ولا هبته وان قال في *القواعد*: لم يصح على إشكال. وفي *جامع المقاصد* جوز نقله بالهبة كالصلح، وهما معاً كما ترى. ومن الغريب ما عن *التذكرة* من احتمال صحة البيع، لأنّ الأرض المفتوحة عنوة تباع لمجرد الأولوية تبعاً للآثار، ولأنّه حق يقابل بالمال فتجوز المعاوضة عليه. إذ هو كما ترى... (ج٣٨، ص٥٩).

لا وجه لإنكار صاحب *الجواهر* وجزمه ببطلان البيع ولا مانع من صحة بيع ما يتعلق به حقّ الأولوية.

٤. ذكرنا في ص١٢٧ و ١٢٨ كلام صاحب *الجواهر* حول بطلان الوقف، وإليك كلام الشيخ الانصاري رحمه الله حوله: ثم إنّك قد عرفت فيما سبق انّه ذكر بعض (أي صاحب *الجواهر* رحمه الله) انّ جواز بيع الوقف لايكون إلّا مع بطلان الوقف وعرفت وجه

النظر فيه[١] ثم وجّه بطلان الوقف في الصورة الأُولى بفوات شرط الوقف المراعى في الابتداء والاستدامة، وهو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها. وفيه ما عرفت سابقاً من أنّ بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحاً لا وجه له في الوقف المؤبد، مع أنّه لا دليل عليه، مضافاً إلى أنّه لا دليل على اشتراط الشرط المذكور في الاستدامة، فإنّ الشرط في العقود الناقلة يكفي وجودها حين النقل فإنّه قد يخرج المبيع عن المالية ولايخرج بذلك عن ملك المشتري، مع أنّ جواز بيعه لايوجب الحكم بالبطلان، بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم ألى الجواز كما تقدم.

ثم ذكر انّه قد يقال بالبطلان أيضاً بانعدام عنوان الوقف فيما إذا وقف بستاناً... ثم ذكر انّ في عود الوقف إلى ملك الواقف أو وارثه بعد بطلانه، أو الموقوف عليه وجهين:

أقول: يرد على ذلك ما قد يقال بعد الإجماع على أنّ انعدام العنوان لايوجب بطلان الوقف، بل ولا جواز البيع وإن اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه لكنّه غير تغير العنوان كما لايخفى انّه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان، لانّه إن أريد بالعنوان ما جعل مفعولاً في قوله وقفت هذا البستان، فلا شكّ انّه ليس إلّا كقوله بعت هذا البستان أو وهبته، فإنّ التمليك المتعلق بعنوان لايقتضي دوران الملك مدار العنوان، فالبستان إذا صار ملكاً فقد ملك منه كل جزء خارجي وإن لم يكن في ضمن عنوان البستان، وليس التمليك من قبيل الأحكام الجعلية المتعلقة بالعنوانات وإن أُريد بالعنوان شيء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف ولابدّ من بيان المراد منه... ثم ما ذكره من الوجهين مما لايعرف له وجه بعد إطباق كل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملك الواقف على عدم عوده إليه أبداً، انتهى كلام الشيخ الانصاري رحمة الله عليه وعلى صاحب *الجواهر*.[٢]

---

١. قال جوازه عند الشيخ﵀ من أحكام الوقف فلاتنافي حقيقته وإنّما يخرجه عن لزومه إلى الجواز فقط كما يأتي في أثناء كلامه.

٢. كتاب البيع من *المكاسب*، ص ١٧٠ طبع تبريز بمطبعة الاطلاعات.

أقول: تفصيل المقام محتاج إلى بحث طويل فعلى الطالب مراجعة كتاب *مكاسب* الشيخ ﷺ وتعاليقه الكثيرة.

٥. ذكرنا في ص١٠٠ بحث الإعراض وانّه هل يوجب زوال ملكية المعرض أم الموجب له تصرف الغير؟ واعلم أنّ الفاضل المامقاني ﷺ تعرض للمسألة بالتفصيل والتحقيق في تعليقته على *مكاسب* الشيخ (*غاية الآمال*) من ص٤٣٩ وما بعدها.

٦. أشرنا في ص١٤٥ وما بعدها إلى قاعدة العدل والإنصاف التي ذكرها بعض العلماء.

واليك ما قاله سيدنا الأُستاذ الحكيم في *مستمسكه* (ج١٤، ص٢٤٩ـ٢٥١): إنّ قاعدة العدل والإنصاف لا دليل ظاهر عليها إلّا ما يترآى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك لعدم المرجح، وقد يشير اليه التعبير عنها بقاعدة اللطف والإنصاف. أو من جهة النصوص الواردة في الموارد المتعددة المتضمنة للتنصيف.

والأول غير ظاهر فإنّ عدم المرجح كما يقتضي جواز التنصيف، يقتضي التخيير، نظير ما ذكروه في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة، من أنّ التخيير استمراري، وان حكم العقل بالتخيير ابتداء بعينه يقتضي التخيير.

ثانياً، وانّه لا فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة وبين القطع بالمخالفة المقرون بالقطع بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية والتوزيع يوجب المخالفة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية ولا فرق بينهما في نظر العقل.

والثاني أيضاً غير ظاهر، لأنّ ما ورد في الموارد الخاصة المذكورة في كتاب الصلح وفي كتاب القضاء وغيرهما لايمكن التعدي من مورده إلى غيره، وليس فيه إشارة إلى قاعدة كلية، مع ثبوت خلافها في بعض مواردها وفي موارد أُخرى كما يظهر ذلك من مواردها وباب إرث الغرقى والمعدوم عليهم، فالبناء عليها غير ظاهر

ولاجل ذلك يتعين الرجوع إلى القرعة (ومورد كلام الأُستاذ مؤلف *المستمسك* المهر) كما احتمله في القواعد وجعله في *جامع المقاصد وكشف اللثام* أقوى، وفي *الجواهر* لعله الأقوى... .

أقول: عرفت دلالة الآيات الكريمة على عموم قاعدة العدل ولاحظ الآيات الدالة عليه النازلة بلفظ القسط (النساء، ١٢٧و ١٣٥) والأنعام، ١٥٢ والمائدة، ٤٢ ويونس، ٤ والحديد، ٢٥.

وأمّا الأحاديث المشار إليها في كلامه﵀ فاليك بيان محالها في الوسائل:

كتاب الصلح الباب ٩، ح١، باب ١٢، ح١.

كتاب القضاء الباب ١٢ من أبواب كيفية القضاء، ح٢ ـ ٤.

كتاب الميراث الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، ح٣ و ٤.

كتاب الوصية الباب ٢٥ من ابواب الوصايا، ح١. وينبغي لك أن ترجع حول قاعدة العدل والإنصاف إلى ما ذكره السيد الصدر﵀ على ما قرره بعض تلاميذه في *جواهر الاصول*، ص٢٦٣، والله ولي التوفيق.

٧. ذكرنا في ص٢٥٣ كفاية كل لفظ ظاهر في تحقق عقد المزارعة وقال الشيخ الأنصاري﵀ في *مكاسبه*: وقد ذكر جماعة جواز المزارعة بكل لفظ يدل على تسليم الأرض للمزارعة، وعن *مجمع البيان* ـ كما في غيره ـ انّه لا خلاف في جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب مع كونه ماضياً. وعن المشهور جوازها بلفظ ازرع.[1]

٨. ذكرنا في ص٢٦٢ كلاماً حول النهي عن الغرر، وإن شئت تفصيلاً حول معنى الغرر وبعض أحكامه، لاحظ كلام الشيخ الأنصاري﵀ في مسألة الثالث من شروط العوضن القدرة على التسليم، في *مكاسبه* ص ١٨٥.

٩. ذكرنا في ص٣٢١ قاعدة الغرور ورجوع المغرور على ما أُغره، وقد ذكر الشيخ

---

١. *مكاسب* الشيخ، ص ٩٤، طباعة مطبعة الاطلاعات.

الأنصاري﵀ في بحث الفضولي من *مكاسبه* في مسألة ان المشتري إذا اغترم للمالـك غير الثمن بعض ما يتعلق بالغرور (ص ١٤٦ و ١٤٧).

فالمناسب نقل بعض جملاته توضيحاً للمقام: فالمعروف عن مـذهب الأصـحاب كما في (ض) وعن *الكفاية* رجوع المشتري الجاهل بها ـ أي بالغرامة التي لم يحصل في مقابلها نفع كالنفقة وما صرف في العمارة ... ـ على البائع، بل فـي كـلام بعـض... دعوى الإجماع على الرجوع... وفي *التحرير* انّه يرجع قولاً واحداً وفي كلام المحقق والشهيد الثانى في كتاب الضمان نفي الإشكال عن ضـمان البـائع لـدرك مـا يحدثـه المشتري إذا قلعه المالك. وبالجملة فالظاهر عدم الخلاف في المسـألة للغـرور، فـإنّ البائع مغرر للمشتري وموقع إيّاه في خطرات الضمان ومتلف عليـه مـا يغرمـه، فهـو كشاهد الزور الذي يرجع إليه إذا رجع عن شهادته.

وأمّا الثاني وهو ما غرفه فـي مقابـل النفـع الواصـل اليـه مـن المنـافع والنمـاء، ففي الرجوع بها خلاف أقواها الرجـوع وفاقـاً للمحكـي عـن *المبسـوط* والمحقـق والعلامة في التجارة والشهيدين والمحقـق الثـاني وغيـرهم وعـن التنقـيح ان عليـه الفتوى لقاعدة الغرور المتفق عليها ظاهراً في من قدم مال الغيـر إلـى غيـره الجاهـل فأكله.

وتؤيده قاعدة نفي الضرر فإن تغريم من يقوم على إتلاف شيء مـن دون عـوض مغروراً من آخر بان له ذلك مجاناً من دون الحكم برجوعه إلى مـن غـره، فـي ذلـك ضرر عظيم، ومجرد رجوع عوضه إليه لايدفع الضـرر، وكيـف كـان فصـدق الضـرر وإضرار الغار به مما لايخفى خصوصاً في بعض الموارد فما في *الريـاض* مـن أنّـه لا دليل على قاعدة الغرور إذا لم ينطبق مع قاعدة نفي الضرر المفقود في المقام لوصـول العوض الى المشتري، لايخلو عن شيء مضـافاً إلـى مـا قيـل عليـه (عـن صـاحب *الجواهر*) في قاعدة الغرور بل هي مبنية على قوة السبب على المباشر لكنّـه لايخلـو عن نظر، لأنّه انّما يدعي اختصاص دليل الغرور مـن النصـوص الخاصـة والإجمـاع بصورة الغرر. وإلى قوة السبب على المباشر فليست بنفسها دليلاً على رجوع المغرور

إلّا إذا كان السبب بحيث استند التلف عرفاً إليه كما في المكره... أو كان الغار سبب في تغريم المغرور... فإنّ الإنصاف انّ مفهوم الغرور الموجب للرجوع في باب الإتلاف وإن كان غير منقح إلّا أنّ المتيقن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير وإثبات يده عليه لا بعنوان انّه مال الغير، بل قصده إلى إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فيكون غير قاصد إتلاف مال الغير فيشبه المكره في عدم القصد... .

١٠. قلنا في صفحة ص٢٩١: والمنافع أموال: قال الشيخ في *مكاسبه*، ص ١٠٤: بناء على صدق المال على المنفعة ولذا يجعل ثمناً في البيع وصداقاً في النكاح، خلافاً للوسيلة فنفي الضمان محتجاً بأنّ الخراج بالضمان، كما في النبوي المرسل وتفسيره أنّ من ضمِن شيئاً وتقبّله لنفسه فخراجه له... والحاصل انّ ضمان العين لايجتمع مع ضمان الخراج، ومرجعه إلى أنّ الغنيمة والفائدة بإزاء الغرامة، وهذا المعنى مستنبط من أخبار كثيرة متفرقة... .

أقول: المرسل ضعيف سنداً ودلالة فلايترك لأجله قاعدة ضمان مال المسلم واحترامه كما ذكره الشيخ الأنصاري﵀ واوضح فساده، والظاهر انّ المشهور على ضمان المنافع المستوفاة في البيع الفاسد كما في *المكاسب* ايضاً.

١١. قولنا في ٢٩٣ سطر ٢: وهذا هو الأظهر. قال الشيخ﵀ في *المكاسب*: وأمّا المنفعة الفائتة بغير استيفاء فالمشهور فيها أيضاً الضمان... ولعله لكون المنافع أموالاً في يد من بيده العين، فهي مقبوضة في يده، ولذا يجري على المنفعة حكم المقبوض اذا قبض العين فتدخل المنفعة في ضمان المستأجر... لكن يشكل الحكم بعد تسليم كون المنافع أموالاً حقيقة... فلا إشكال في عدم شمول صلة الموصول (أي في قولهﷺ: على اليد ما أخذت...) للمنافع... ودعوى انّه (أي الأخذ في الحديث) كناية عن مطلق الاستيلاء الحاصل في المنافع بقبض الأعيان مشكلة... فالحكم بعدم الضمان مطلقاً كما عن *الإيضاح* أو مع علم البائع بالفساد كما عن بعض آخر موافق للاصل السليم. مضافاً إلى أنّه قد يدعى شمول قاعدة ما لايضمن

بصحيحه لايضمن بفاسده. ومن المعلوم انّ صحيح البيع لايوجـب ضـمانه للمشـتري للمنفعة لأنّها لا مجاناً ولايتقسط الثمن عليها وضمانها مع الاستيفاء، لأجل الإتـلاف، فلاينافي القاعدة المذكورة لأنّها بالنسبة إلى التلف لا الإتلاف... مضافاً إلـى الأخبـار الواردة في ضمان المنافع المستوفاة مـن الجاريـة المسـروقة المبيعـة السـاكتة مـن ضمان غيرها في مقام البيان وكذا صحيحة محمد بن قيس الوارد فيمن باع وليدة أبيه بغير إذنه، الساكت عن المنافع الفائتة... انّ الأقوال في ضمان المنافع الغير المسـتوفاة خمسة.

الأوّل: الضمان وكأنّه للأكثر.

الثاني: عدم الضمان كما عن *الإيضاح*.

الثالث: الضمان إلّا مع علم البائع كما عن بعض من كتب على *الشرائع*.

الرابع: التوقف في هذه الصورة كما استظهره *جامع المقاصـد* والسـيد العميـد مـن عبارة *القواعد*.

الخامس: التوقف مطلقاً كما عن *الدروس* و*التنقيح* و*المسالك* ومحتمل *القواعد* كما يظهر من فخرالدين وقد عرفت أنّ التوقف أقرب إلى الإنصاف، إلّا انّ المحكـي مـن *التذكرة* انّ منافع الأموال من العبد والثياب والعقار وغيرها مضمونة بالتفويت والفوات تحت اليد العادية... عند علمائنا أجمع. ولايبعد أن يراد باليد العادية مقابل اليد الحقة، فيشمل يد المشتري فيما نحن فيه خصوصاً مع علمه، سيّما مع جهل البائع به، وأظهر منه ما في *السرائر* في آخر بـاب الإجـارة مـن الاتفـاق أيضـاً علـى ضـمان منـافع المغصوب الفائتة مع قوله في باب البيع: إنّ البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزلـة الشـيء المغصوب إلّا في ارتفاع الإثم عن إمساكه. انتهى.

وعلى هذا فالقول بالضمان لايخلو عن قوة وإن كان المترائى من ظاهر صـحيحة أبي‌ولاد اختصاص الضمان في المغصوب بالمنافع المستوفاة من البغل المتجـاوز بـه إلى غير محل الرخصة، إلّا إنّا لم نجد بذلك عاملاً في المغصوب الذي هـو موردهـا. انتهى ما أردنا نقله من كلام الشيخ رحمه الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله وأتباعه من المجتهدين. وقد شرعنا في تأليف كتاب المزارعة في ٧/٤/١٣٧٧ هـ ش وانتهينا منه ومن التبييض مع السفر في أثنائه إلى المشهد الرضوي ومع الاشتغال بالأُمور السياسية وغيرها في عصر الخميس ٧/٨/١٣٧٧ هـ ش الموافق ليوم ٨ رجب المرجب ١٤١٩ في بلدة قم.

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

١٠

القضاء والشهادات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةاللّه‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةاللّه‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۷۲) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2168 - 5 (ج. ۱۰)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۱۰. القضاء و الشهادات .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۷۲
شماره انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۷۲۶۵

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

۱۰. القضاء و الشهادات

۱۳۹۹

موسوعة آية‌الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى / ج١٠

**الآثار الفقهية: ١٠. القضاء و الشهادات**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله العظمى محمد آصف المحسنى

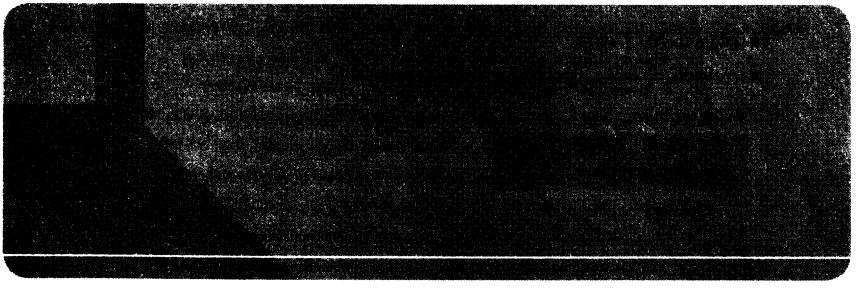
● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: أحمد مؤتمني ●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني و مهدي سهرابي

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

# الفهرس


**الفهرس** ..... ٥

**كتاب القضاء** ..... ٩

نقل و تأييد ..... ١٥

القول فى شروط القاضى ..... ٢٣

القول في أحكام الدعوى ..... ٣٢

مقدمة فى بيان المدعى و المنكر ..... ٣٢

تتميم ..... ٣٣

القول فى آداب مجلس القضاء ..... ٤٦

القول فى جواب المدعى عليه ..... ٤٩

فايدة ..... ٥٠

تنبيه ..... ٦٠

حكم الشاهد و اليمين ..... ٦٥

فايدة ..... ٦٧

أحكام اليمين ..... ٧١

القول فى احكام القسمة ..... ٧٦

القول فى القرعة ..... ٨٤

القول فی بقیة أحکام المدعی و المنکر ..... ٩٥
القول فی احکام التوصل الی الحق ..... ٩٨
القول فی أحکام اختلاف دعوی الاملاك ..... ١٠٦
فرع ..... ١٢٢
تتمة ..... ١٢٥
احکام الاختلاف فی العقود ..... ١٢٨
موارد الحبس فی الشریعة ..... ١٤٠
خاتمة ..... ١٤٤
فایدة ..... ١٤٤
**کتاب الشّهادات** ..... ١٤٧
بحث و تحقیق حول رد شهود ..... ١٥٥
نقل و تأکید ..... ١٧٢
الشهادة علی الشهادة ..... ١٧٥
الکلام فی اعتبار التوارد ..... ١٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة على خير خلقه محمد و آلـه الميـامين و علـى اصـحابه و اتباعه المهتدين.

و بعد ان معرفة مسائل القضاء و الشهادة لكثرة الابتلاء بها مهمة فاردت ان اتعرض لها فـي هذا الكتاب بقدر ميسور و لا اعتمد على الروايات غير المعتبـرة بـل لا اوردهـا الا نـادرا و لا اخرج عن حد الاختصار و قد راعيته في جميع مؤلفاتي لحد الان و الله اسئل ان يجعله خالصا لوجهه و نافعا لعباده انه دائم الفضل و قديم الاحسان و له الحمد على كل حال.

# كتاب القضاء

القضاء هو الحكم بثبوت الدعوى او عدمه و فصل الخصومة بين المتخاصمين و هذا هو القدر المتيقن الذي يثبت اعتباره بالدليل المعتبر.

و يصح ان نعرفه بتعريف اعم منه و انه الحكم بثبوت الحق لذيه و ان لم يكن مقترنا بدعوى و خصومة كما اذا لم يعلم الطرفان ان المال او الحق لمن؟[1] فانه أيضا قابل للاستدلال.

و اما تعريفه بولاية الحكم شرعا لمن له اهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية على اشخاص معينين من البرية باثبات الحقوق و استفائها للمستحق كما عن المشهور او بولاية شرعية على الحكم و المصالح العامة من قبل الامام فغير مقبول، اذ يخدش الاول اولا بان القضاء و إن يصدر عن ولاية لكنه ليس نفسها، و ثانيا بعدم اتصافه بهذا المعنى بالوجوب. و ثالثا بعدم اعتبار الاجتهاد في القاضي على الارجح كما يأتي و يخدش الثاني بالوجهين الاولين و بعدم امكان اثباته بالدليل[2] نعم هو راجع الى ولاية الفقيه و الحاكم الشرعي بل هو نفسها.

---

١. بناء على ان الحكم الصادر فى مثل المورد قضاء لا فتوى.

٢. فى *الجواهر*، ج ٤٠، ص ١٠٠: و من هنا أى من اطلاق قوله جعلته حاكما لم يكن اشكال عندهم فى تعلق الحكم بالهلال و الحدود التى لا مخاصمة فيها أقول: الاطلاق غير ثابت و نفى الخلاف ان يثبت ـ و لم يثبت ـ لا يكون مجوزا للفتوى بل لا بد من الاستناد الى الدليل.

**مسألة ١:** القضاء لا يتوقف على اذن خاص على الاظهر لانه احسان على المتخاصمين و الله يحب المحسنين بل هو من الامر بالمعروف و النهي عن المنكر في الجملة[١] على ما يأتى في المسألة الثالثة عشرة و قد امرنا القرآن ان نكون قوامين لله و بالقسط.

و قال الله تعالى: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**».[٢]

فاذا كان القضاء عدلا وجب فعله لقوله تعالى: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ**» و لقوله: «اعدلوا...» و نحو ذلك فتأمل. و اما وجوب التزام المحكوم عليه بالزام القاضي مطلقا فيدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح ابى خديجة بطريق الصدوق: اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه[٣] و للمحقق الاشتياني حول الروايات كلمات غير سليمة عن الرد.

اذ لو لم يجب قبول حكمه للغي جعل القضاء فمعنى كونه قاضيا و فاصلا و مرجعا للتحاكم هو لزوم الالتزام بالزامه و في رواية اخرى له عنه عليه السلام اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا[٤]... لكن في سندها ابوالجهم و لم اعرفه فلا يعتمد عليها و على غيرها من الضعاف مما استدلوا به على المرام.

فالعمدة في الروايات هي الرواية الاولى[٥] و اطلاقها يشمل النزاع المالى و غيره.

---

١. أى بعد احراز الحق لذيه.

٢. النساء( ٤): ٥٨.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ٤: و القدر المتيقن فى مقام التخاطب جعله قاضيا فى التحاكم فلا اطلاق له يشمل الحكم فى غيره كثبوت الهلال و نحوه كما زعمه بعضهم تبعا لصاحب *الجواهر* رحمه الله.

٤. *المصدر*، ص ١٠٠: يمكن أن يكون لفظ الجعل مشيرا الى احتياج القضاء لى اذن الامام فلاحظ.

٥. و أورد السيد الاستاذ عليها بانها ناظرة الى قاضى التحكيم و لا دلالة لها على القاضى الابتدائى فان جعل الامام للقاضى متفرع على جعل المتنازعين( فاجعلوه بينكم) أقول: الرواية ظاهرة فى نصب القاضى ابتداء فانه الظاهر ان قوله عليه السلام: فانى قد جعلته ..) علة للاستدراك( و لكن انظروا) أو لجعلهم( فاجعلوه) لا متفرع على

هذا و لكن نفي الخلاف في اشتراط ثبوت الولاية للقضاء و توابعه باذن الامام عليه السلام و استدل عليه بالاجماع المحصل و المنقول و بروايات عمدتها صحيحة سليمان بن خالد بطريق الصدوق دون الكليني و الشيخ عن الصادق عليه السلام: اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي و في نسخة كنبي مكان لنبي[1] بناء على ارادة القضاء من الحكومة دون ارادة الرئاسة العامة منها. و لا ثمرة مهمة له بعد صحيحة ابي‌خديجة السابقة الدالة على الجواز.

**مسألة ٢:** للحكومة الاسلامية منع المكلفين عن القضاء و انحصاره في القضاة المنصوبين من قبلها عند المصلحة، و في نفوذ قضاء الممنوعين و بطلانه حينئذ وجهان.

**مسألة ٣:** مقتضى اطلاق الصحيحة السابقة لزوم الترافع حتى الى من يعلم بمخالفة نظره لنظره اجتهادا او تقليدا كما ان مقتضاه نفوذ القضاء على كل احد حتى على من يخالفه في الحكم الشرعي اجتهادا او تقليدا فلا يجوز نقضه بالفتوى بل و لا بالقضاء.[2]

اذا كان القضاء الثاني مبنيا على الاجتهاد غير القطعي خلافا لجماعة يظهر من عباراتهم او من اطلاقها جواز النقض، منهم المحقق في الشرائع[3] و غيره في غيرها

---

الجعل و أيضا ظاهر الاوامر الثلاثة هو الوجوب على فرض التحكم دون الاصلاح و حملها على مجرد الاذن خلاف الظاهر فتأمل و عليه تختص الرواية بالقاضى الابتدائى دون قاضى التحكيم لعدم وجوب الفحص و جعله قاضيا و التحاكم اليه فافهم.

و بالجملة ظهور الرواية فى القاضى الابتدائى مما لا ينبغى انكاره.

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٧.

٢. الفتوى عبارة عن بيان أحكام الله الكلية، و القضاء عبارة عن انشاء ثبوت شئ على شخص أو حكم على موضوع خاص لحم مادة النزاع أو لاثبات أمر و لا يعتبر فيه لفظ مخصوص و الحكم قد يطلق عليه و قد يكون انشاء حكم كلى موقت كتحريم شرب التتن فى ظرف خاص و كتحريم استيراد المال او اخراجه من بلاد معينة و أمثال ذلك و الاخير يختص بالفقيه الجامع للشرائط و الاول بمن له أهلية الاستنباط و لا يخفى ان الفتوى لا يتوقف على تحقق المصداق و لا يحتاج الى التطبيق و لكن القضاء لا يقوم الا بتطبيق الحكم الجزئى على مورده.

نعم ربما يكون سبب المخاصمة هو الاختلاف فى الحكم الكلى اجتهادا او تقليدا، فتفصل بالقضاء.

٣. *الجواهر*، ج ٤٠، ص٩٣.

نعم ينقض اذا علم بطلانه بالقاطع او العلمى الذي لا مجال لمخالفته الا غفلة اى علم غفلة القاضي و خطائه في الحكم او لم يكن القاضي واجدا للشرايط، لعدم شمول الاطلاق له حينئذ فهو بمنزلة العدم.

و ذهب السيد الاستاذ الحكيم في تقليد مستمسكه[١] الى وجوب الاخذ به اذا كان محتمل الموافقة للواقع، و ان علم بالخطاء في طريقه في الاستناد او المستند او قامت الحجة على خلافه، و اما اذا كان معلوم المخالفة للواقع او كان الخطاء ناشا عن تقصير في الاجتهاد عمدا او سهوا بحيث كان جاريا على خلاف الموازين اللازمة في الاجتهاد فلا يجوز العمل به للانصراف في الثاني.

**مسألة ٤:** لا يجوز للمدعي تجديد الدعوى بعد القضاء الى قاض اخر اذا لم يرض به الاخر لانه رد لحكم القاضي الاول و ايذاء للمدعي عليه و قد يكون ردا للحلف الذي يجب الرضا به على ما يأتي. نعم اذا رضيا معا و لم يكن الترافع منافيا للرضا بالحلف و لا ردا للقضاء الاول بل ترافعا احتياطا جاز، و كذا يجوز الترافع قبل صدور الحكم و ان كان الحاكم في اثناء مطالبة البينة من المدعي او اليمين من المنكر و نحو ذلك. و يمكن القول بالجواز في ما اذا كان ترك الترافع حرجيا كما في الزوجة المسلوبة عنه خصوصا اذا علم ان من اخذها بحسب الموازين الظاهرية عالم بكذبه و انه يزني بها حتى باعتقاده فينتفى حرمة الترافع و هل يرتفع به المنع عن اخذها بالقوة اذا قدر عليه قيل نعم و لا يخلو عن قرب.

**مسألة ٥:** لا يجوز للقاضي الثاني النظر في الحكم الاول بقصد النقض لنفوذه عليه أيضا و ان رضى الخصمان به على نحو ما سبق خلافا لصاحب الجواهر[٢] فضلا عن وجوبه في بعض الصور بل ظاهرهم كما في الجواهر[٣] المفروغية من الوجوب عند ذكرهم من الادب النظر في امر المحبوسين. فانه مخالف للاطلاق و لاصالة الصحة،

---

١. ج ١، ص ٩٥، الطبعة الرابعة.

٢. ج ٤٠، ص ٩٥.

٣. *المصدر*، ص ٩٤.

بل لو قيل به مطلقا لبطل فايدة القضاء في كثير من الموارد و هو كما ترى.

نعم اذا اعتقد المحكوم عليه عدم أهلية القاضي أو فسق الشهود مثلا جاز له الترافع، و اذا ادعاه جز للقاضي الاخر النظر، بل ادعى عدم وجدان الخلاف في لزوم النظر بين من تعرض له لانها دعوى لا دليل على عدم سماعها، فاذا جاز النظر جاز النقض عند تبيين الخطأ.

**مسألة ٦:** اذا ترافعا على بيع شيء من المائعات و قد لا قى عرق الجنب من زنا مثلا عند من يرى طهارته فحكم بها كان طاهرا مملوكا للمحكوم عليه و ان كان مجتهدا يرى نجاسته أو مقلد المجتهد كذلك عند صاحب الجواهر، لاطلاق ما دلّ على وجوب قبول الحكم، و هذا معنى نقض الفتوى بالحكم و ان هذا الجزئي خارج من كلى الفتوى بان المايع الملاقي عرق الجنب نجس في حق ذلك المجتهد و مقلديه، و هكذا الكلام في جميع العقود و الايقاعات و الاحكام التكليفية و الوضعية.[1]

أقول: غاية ما يقتضيه نفوذ القضاء هو صحة المعاملة و عدم بطلانها، و أما الحكم بطهارة المائع حتى بالنسبة الى جواز الشرب و نحوه فهو غير مدلل، بل مقتضى القاعدة حرمة شربه مثلا.

و اذا ترافع الزوجان فادعى أحدهما بطلان الزوجية للارتضاع مع الاخر عشرة رضعات و الاخر صحتها بدعوى ان المحرم خمس عشرة رضعة.

فاذا كان رأى القاضي اعتبار خمس عشرة رضعة في الحرمة و حكم ببطلان الزوجية فان كان المدعى- أي مدع الفساد- هو الزوج لا تجب عليه نفقتها و يجوز له العقد على اختها و التزوج بالرابعة و هكذا و لا يجوز للمرأة دعوى نفقتها عليه و أخذها من ماله و يجب عليها التستر منه نفوذا لحكم القاضي و لكن هل يجوز لها التزويج برجل آخر مع اعتقادها بحسب الفتوى بصحة العقد الاول؟

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص٩٨.

فيه تردّد.

و ان كانت هي المدّعية فجاز لها التزويج مضافا الى وجوب تستّرها عنه و حرمة تبرزها عنده و أخذ ماله فهي كالخلية و أما الزوج فلا يجوز له النظر اليها فضلا عن لمسها و وطئها و هل يجب عليه نفقتها؟ و الظاهر العدم اما لكونه من آثار الحكم أو من جهة عدم التمكن، و العمدة انه هل يجوز لها التزوج باختها من دون طلاق المرتضعة اكتفاء بحكم القاضي؟ فيه تردّد كالتردّد في سقوط المهر عنه، وجه التردّد عدم اطلاق أو عموم أو ظهور يفي باثبات مطلق هذه اللوازم على قضائه.

و اذا كان رأيه كفاية عشرة رضعات و حكم بصحة الزوجية فان كان دعوى البطلان من قبلها فلا شيء على الزوج المعتقد للصحة و هو ظاهر و الظاهر وجوب التمكين عليها و في جواز أخذ ماله بعنوان الانفاق و المهر نوع تردّد و يشكل نشر شعرها و ترك التستر عند أبيه و ابنه لما مرّ فافهم.

و ان كان دعوى البطلان من قبله فحال الزوجة المعتقدة للصحة ظاهرة و أما هو فيجب عليه نفقتها و مهرها و قربها بمقدار الواجب و لا يجوز له التزوج باختها لانه من الجمع بين الاختين في ظاهر الشرع فافهم و يشكل مسها و وطئها زيادة على المقدار الواجب لما مرّ. بل يشكل في المقدار الواجب اذا كان قادرا على طلاقها بل يحتمل وجوب طلاقها عليه اذا لم يقدر عن اجتنابها في غير المقدار الواجب من وطئها و مسّها و النظر الى بدنها و الله العالم.

و كذا يشكل تزوج ثالث بها اذا يعتقد بحسب نظره اجتهادا أو تقليدا بطلان دعوى المرأة ببطلان العقد فتأمل. و كذا الظاهر وجوب قضاء الصلاة و الصوم على الابن المتنازع يه و ان لم يثبت قول أبيه عند القاضي و أخذه غيره بحسب الموازين الظاهرية و لا يحرم له النظر الى اخته و عمته مثلا و في وجوب نفقته على أبيه احتمالان لعل أظهرهما الاول كما يجوز للاب الواقعي النظر الى زوجة الابن المذكورة فلاحظ و تأمّل في قيام السيرة على خلاف ما ذكرنا و عدم قيامها و ما يفهم من مذاق الشرع.

## نقل و تأييد

وقفت على كلام للمحقق الرشتي في كتاب قضائه[١] بعد قولنا هذا بمدة، ننقله هنا تأييدا للمرام.

قال رحمه الله: هل المراد بحرمة النقض في مواردها الالتزام بآثار المحكوم به مطلقا في نوعه أو في شخصه، أو بآثاره من حيث انفصال الخصومة؟

مثلا اذا اختلف المتبايعان في نجاسة المبيع كالعصير الذاهب ثلثاه بالشمس و طهارته فحكم الحاكم بالطهارة، ففي وجوب ترتيب جميع آثار الطهارة على نوع العصير أو على شخصه المتنازع فيه- سواء وافق اجتهاد المرتب أو تقليده أو خالف- أو خصوص الاثر الذي بسببه وقعت الخصومة اعنى صحة البيع و تملك البايع الثمن من غير ترتيب المشتري أو غيره سائر آثار الطهارة كاباحة الاكل و الصلاة و نحوهما اذا لم يساعد تكليفه وجوه أقربها الاخير لقصور الادلة عن الدلالة على تحكيم الحكم على تكليف الشخص الا من حيث انفصال الخصومة.

**مسألة ٧:** اذا تبدل رأى القاضي اجتهادا أو تقليدا بعد اصدار حكمه فان علم بخطائه من حيث الموضوع أو الحكم فالظاهر وجوب النقض لان حكمه[٢] السابق باطل مستند اليه و هو السبب في التزام العامل به فلابد من ازالته و ارشاد الجاهل، و ان كان تبدل الرأى بدليل اجتهادي آخر فهل يستمر نفوذه أو يلغى أثره و يلزم القاضي اعلام الطرفين به؟ كما اذا حكم بصحة تزويج من ارتضعت مع الرجل عشر رضعات بفتوى عدم نشرها الحرمة ثم رأى نشرها الحرمة[٣] ذهب صاحب الجواهر الى الاول اعتمادا على اصافة بقاء أثر الحكم و ظهور أدلته في عدم جواز نقضه مطلقا و قال بعدم نقض الفتوى بالفتوى اذا كان مورد الاول مما يقتضى الاستمرار و البقاء و

---

١. ص١١١.

٢. *المصدر*، ص٩٨.

٣. استظهر بعض المعاصرين عدم جواز نقض حكمه من المشهور.

قد عمل به زمانا كالنكاح و غيره للاصل و غيره و لعدم الدليل على الفسخ به بل حاصل الادلّة خلافه كما يبقى على قاعدة الاجزاء مثل الصلاة و الغسل و الوضوء.

و ان كان مورده لا يقتضى الاستمرار كغسل النجاسة تنقض بالثانية فلو غسل مثلا شيئا بالماء القليل الملاقى للنجاسة بفتوى عدم تنجسه بذلك ثم تغير رأيه وجب تجديد الغسل لان طهارة المغسول به مقيدة بمادام ظن المجتهد كذلك.[١]

أقول: الظاهر تبعية القضاء للفتوى في هذا المقام، فاذا قلنا بعدم ناقضية الرأى الثاني للرأى الاول مطلقا أو في بعض الموارد و الاثار[٢] بقى القضاء نافذا و ان قلنا بنا قضيته له فلا معنى لنفوذه بعد اعتراف القاضي بخطائه، بل لا يبعد وجوب الاعلام عليه.

**مسألة ٨:** هل يجب على الحاكم انفاذ ما حكم به قاض اخر اذا طالبه المحكوم له من دون النظر الى ملاك حكمه ام لا بل له النظر ام لا يجوز له الانفاذ قبل النظر؟ الظاهر هو الاول كما يقتضيه القاعدة نعم اذا شك في اهلية القاضي الاول قيل لم يجب الانفاذ و يأتي في المسألة (٣٨) ما يتعلق بالمقام.

**مسألة ٩:** لا فرق بين القاضي المنصوب من قبل الحكومة الاسلامية و غيره فيما يتعلق بالترافع بعد حكمه و النظر و النقض.

و كذا لا فرق فيه بين بقائه على منصبه و عزله او انعزاله فانهما لا يؤثر ان في قضائه السابق الصادر صحيحا.

**مسألة ١٠:** اذا ادعى المحكوم عليه جور حكم القاضي الاول و صدوره بلا دليل و قال القاضي المذكور انما قضيت بعلمى او ادعى المحكوم عليه فسق الشهود و ادعى القاضي عدالتهم لا يبعد قبول قوله ما لم يثبت كذبه لان علمه بالحال و اعتقاده بالعدالة لا يعرفان الا من قبله، و اذا ادعى اصدار حكمه من دون شاهدين و قال

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص٩٨و٩٩.

٢. *مستمسك العروة الوثقى*، ج ١، ص ٨٥.

القاضي الاول حكمت بالشاهدين فان أمكن احضارهما امره القاضي الحاضر به و ان لم يمكن لبعد الزمان و نسيان القاضي المذكور اعيان الشهود فيمكن تقديم قوله و الا لارتفع الامان من القضاء بفتح هذا الباب. فكل ما يدعيه المحكوم عليه لا بد له من اثباته.

و عن الشيخ انه اذا ادعى رجل ان المعزول قضى عليه بشهادة فاسقين و قال المعزول لم احكم الا بشهادة عدلين يكلف البينة لانه اعترف بنقل المال و هو يدعى بما يزيل الضمان عنه.

اقول: تكليف القاضي باقامة البينة في الموارد المقتضيّة لها امر مشكل من جهة الاطلاقات و من استلزامه ارتفاع الامان المذكور خصوصا اذا نسى القاضي صورة الحال لطول المدة أو كثرة الشغل أو غيرها.

و يمكن التفصيل في جميع موارد الادعاء على القاضي بين امكان التحقيق لقرب الفاصلة و عدمه و على الثاني يكلّف باليمين دون البينة لكن اتمام كل ذلك بالدليل المعتبر مشكل و أشكل منه قول الشيخ المزبور مع مضي المدة الكثيرة عن المرافعة و الحكم و الله العالم.

**مسألة ١١:** اذا ظهر فسق الشهود أو فقد شرط آخر يجب على القاضي نقض حكمه بل جاز للمحكوم عليه نقضه، و لا يجوز للمحكوم له و غيره ترتيب آثار الحكم المعتبر عليه. فان صحة الحكم موقوفة على شرايط فاذا ظهر عدم بعضها لغي لحكم، و كذا اذا علم المقلد فقد شرط في راوي الرواية التي أفتى بمضمونها مجتهده فان مثل هذا الافتاء لا يكون حجة في حق مثله فجاز له مخالفته.[١]

**مسألة ١٢:** لا بأس بجعل فردين جامعين للشرايط قاضيين اذا رضى المتخاصمان لعدم المانع و للخبر الاتي و اما اذا لم يرض المدعى عليه الّا بواحد ففيه اشكال.

و على الاول ان اختلف القاضيان في الحكم ينفذ قول أفقههما و أعلمهما بالسنة و

---

١. لاحظ ص ١٢٥ و ما بعدها من كتاب قضاء المرزا الرشتي ﷺ.

أورعهما و يلغو قول الاخر لحسنة داود بن الحصين بطريق الشيخ دون الصدوق- عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر الى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الاخر.[١]

و في الموضوع رواية مفصلة اخرى لكنني لا أقبلها لجهالة عمر بن حنظلة، فالمرجح هو الاعلمية و الاورعية فمع تساويهما فيهما يسقط الحكمان مع و لا ينفذان للتعارض و مع وجود الاعلمية في أحدهما و الاورعية في الاخر يشكل الترجيح و أن لا يبعد ترجيح الاول عملا باللارتكازات و بناء العقلاء.

و في فرض تساقط الحكمين يرجعان الى الاعلم منهما و في رجوعهما الى ثالث مساو لهما في العلم اشكال من تعارض قضائه بقضاء أحدهما أو كليهما فلا أثر له و من جهة صدوره بعد تساقط حكميهما فلا يعارضان حكما معتبرا.

**مسألة ١٣:** لا بأس بتشكيل لجنة قضائية تتكون من جماعة جامعين للشرائط بل هي أولى بكثير من القضاء الفردي فان صدر الحكم بالاتفاق منهم ولو بتوسط واحد منهم بالوكالة فهو و ان صدر بالاكثرية فان سكت الاقلية عن الراي كما هو المتداول نفذ الحكم بلا اشكال و ان حكمت الاقلية المخالفة بحكم مخالف للحكم الاول فالظاهر عدم العبرة في ترجيح الحكم بالاكثرية، بل بالاعلمية و الاورعية كما سبق ففي أي الفريقين وجد الاعلم نفذ حكمهم.

**مسألة ١٤:** القضاء واجب كفائي على المكلفين المستعدين له بلا خلاف كما عن الرياض و يمكن أن نستدل عليه بوجوه:

منها انه من الدعوة الى الخير و من الامر بالمعروف و النهي عن المنكر لكنه يوجب الحكم بعد معرفة الحق دون استماع أقوال المتخاصمين و النظر في البينة مثلا

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٨٠.

و مع المعرفة يجب الامر على كل أحد كفاية و ان لم يجمع فيه شروط القضاء[١] و لا يجري هذا الوجه فيما اذا ترافعا من جهة الاختلاف في الحكم اجتهادا أو تقليدا. و كذا بعض الوجوه الاتية الاخر.

و منها فحوى ما دلّ على وجوب الشهادة تحملا و اداء من الكتاب و السنة و لا اتذكر من استدل به مع قوته.

و منها قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»[٢] بل قوله تعالى: «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ»[٣] لكن فيه تأمل و المتعين عدم دلالة الامر فيه على الوجوب بل الظاهر ارادة مطلق الرجحان بخلاف الامر في الاية الاولى فانه لاصارف لدلالته ولو دللة عقلية على الوجوب فتأمل،.

و منها قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ...» ان استفدنا الوجوب من الامر المذكور و قوله تعالى: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى»[٤] بناء على شمول العدل للقضاء بالحق بل يمكن فهم الوجوب من قوله... ليقوم الناس بالقسط.

و منها انه مما يتوقف عليه النظام و كل ما كان كذلك فهو واجب، و اشكال الجواهر عليه غير واضح.

و منها صحيحة أبي‌خديجة المتقدمة فان الامتناع عن القضاء ردّ عملى لجعل الامام عليه السلام و هو غير جايز.

و منها القطع بعدم رضى الشارع بترك القضاء بين المسلمين رأسا و الاكتفاء بمجرد توصية المتنازعين بالاصلاح و العفو مثلا خلافا لجميع الانظمة العقلائية في العالم.

---

١. فى كتاب القضاء للمحقق الرشتى رحمه الله: و حقيقة الفرق بين الامر بالمعروف و القضاء هو ان الالزام على وجه الامر بالمعروف لا يزيد فى تكليف الملزم عليه شيئا على ما يقتضيه أدلة الامر بالمعروف و النهى عن المنكر من الالتزام بخلاف الالزام على وجه القضاء فانه سبب لوجوب الالتزام بما ألزم سواء طابق تكليفه أم خالف. ص٣٢ طبع مطبعة الخيام.

٢. النساء ( ٤): ١٣٥.

٣. المائدة( ٥): ٨.

٤. المائدة( ٥): ٨.

**مسألة ١٥:** يجب القضاء تعيينا على المكلف اذا لم يوجد غيره حسب القاعدة المطردة لكن اذا وجد في بلد آخر امكن الذهاب اليه بصرف ساعات من الوقت و مبلغ من النقود فهل يتعين القضاء على الحاضر أم لا؟ و لا يحضرني كلام أحد في تحقيق المسألة بوجه دقيق، و يمكن ان يعلق التعيين على مشقة السفر الى الثاني لاغلب المراجعين فان الله يريد بهم اليسر و لا يريد بهم العسر.

**مسألة ١٦:** كما يجب القضاء يجب تحصيل مقدماته حتى تحصيل العلم أما شرعا و عقلا و اما عقلا.

**مسألة ١٧:** لا يجب القضاء بدون المرافعة و طلب المدعي لانه صاحب الحق و لذا يحسن منه العفو و مع الطلب يجوز بل يحسن الاصلاح أو الامر بالاصلاح فان الصلح خير و لا منافاة بين وجوب القضاء و رجحان الاصلاح.

**مسألة ١٨:** الظاهر حرمة أخذ الاجرة على القضاء من المتخاصمين أو الحكومد أو غيرها لصحيح عمار بن مروان[١] و ما أورد عليه خلاف الظاهر[٢] بل يمكن تعميم الحكم لما يتعلق بالقضاء كالكتابة مثلا فان الذي جعل من السحت في الصحيح اجور القضاة دون الاجرة على القضاء فقط الا ان يدعي ان الاجر على الكتابة مثلا من اجور الكتاب دون القضاة فتأمل.

نعم اذا اشترط عليه الحكومة الاسلامية عدم أخذ اجرة الكتابة و نحوها كما هو المتداول اليوم حرم الاخذ مطلقا.

**مسألة ١٩:** لا فرق بين الاجرة و الجعل على الاقوى لشمول الرواية لكليهما كما لا يخفى.

**مسألة ٢٠:** القدر المتيقن من جواز ارتزاق القاضي من بيت المال انما هو فرض احتياجه و استحقاقه، و اما اذا كان غنيا فمع المصلحة يجوز للحكومة رزقه منها و مع عدمها ففي أخذه منها تردّد و كذا اذا تعيّن و كان غنيا ففي أخذه الرزق وجهان و عن المسالك نسبة المنع الى الاشهر.

---

١. *الوسائل*، ج ١٢، ص ٧٤.

٢. لاحظ: *مباني تكملة المنهاج*، ج ١، ص ٤.

**مسألة ٢١:** لا بأس بمطالبة القاضي اجرة السيارة الى مجلس القضاء و آلة التبريد و غيره في الصيف و الشتاء و كذا لوازم مجلس القضاء.

**مسألة ٢٢:** يجوز أخذ الاجرة على الاصلاح عملا بالقاعدة و عدم المانع.

**مسألة ٢٣:** يحرم بذل المال للقاضي بغرض احقاق الباطل و ابطال الحق لقوله تعالى: «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»[١] و لا فرق بين أكل المال و ساير أنواع الظلم في الغاية حسب المتفاهم العرفي و يدل على حرمته أيضا ما دلّ على حرمة اعانة الظالم كما بيّناه في بحث المحرمات[٢] و أما ما في الجواهر[٣] من الاستدلال عليه بحرمة اعانة الاثم فممنوع لعدم الدليل على حرمة اعانة مطلق الاثم كما بيّناه أيضا فيها.[٤]

**مسألة ٢٤:** يجوز بذل المال له اذا توقف التوصل الى حقه لعدم دلالة ما مر على المنع حينئذ بل في الجواهر[٥] لا اجد فيه خلافا لقصور ادلة الحرمة عن تناول الفرض... .

أقول: اذا فض قصور الادلة المانعة فلا فرق بنى توقف التوصل عليه و عدمه بل يجوز بذل المال مطلقا حتى تسهيلا لوصول الحق و التفصيل بين الصورتين محل نظر، ثم الحق ان حرمة كل من الاخذ و البذل تستلزم حرمة الاخر حسب المتفاهم العرفي، و سيأتي ان اخذ الرشوة حرام مطلقا فليكن بذلها أيضا كذلك و ان لم يدل ما مر على حرمته، لكن أدلة نفي الضرر تجوز البذل عند توقف الحق عليه فيبقى غيره الا ان يدعي اختصاص الرشوة بحسب الوضع او بحسب اطلاق الكفر عليها في

---

١. البقرة(٢): ١٨٧.

٢. *حدود الشريعة فى محرماتها*، ج٢، ص٤١.

٣. *الجواهر*، ج٤٠، ص١٣١.

٤. و أما صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: أى مؤمن قدم مؤمنا فى خصومة الى قاض أو سلطان ائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه فى الاثم. *الوسائل*، ج١٨، ص٣. فلا اطلاق فيها يحرم الاعانة فى مطلق الاثم فيختص بمورده.

٥. ج٢٢، ص١٤٥.

الرواية بابطال الحق فقط و عدم شموله لاحقاق الحق فيعدم الاطلاق من البين.

**مسألة ٢٥:** يحرم اخذ الرشوة ـ مثلثة ـ على القاضي بلا خلاف و لا اشكال بل قيل انه ضروري بين المسلمين في الجملة، و في موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام الرشا في الحكم هو الكفر بالله[١].

و مثله صحيحة عمار و موثقة اخرى لسماعة و غيرها[٢] و لا يبعد كونها بمعنى مطلق الوصلة الى الحاجة ولو كانت حلالا غير حرام فيحرم اخذها مطلقا.

ثم انه لا اشكال في تحققها في ضمن بذل المال كالهدية و الهبة و العارية و الوقف و عقد المحاباة و نحوها فيبطل جميعها و في شمولها للاعمال و الاقوال كمدح القاضي و اتيان حوائجه و اظهار تعظيمه نظر ربما يقوي في البال العدم خلافا للجواهر[٣] و ان قد تحرم على الفاعل من جهة الاذلال او الكذب أو الاعانة على الظلم و نحو ذلك و اما حرمة الاستماع على القاضي او وجوب رده عمل الفاعل مثل فغير مدللة.

**مسألة ٢٦:** اذا اعطي للقاضي الخمس او الزكاة بقصد التوسل للحكم و رشوة فقيل بحرمته و عدم ملكية القاضي لهما لا شخصا و لا ولاية على الفقراء بمعنى انه لا يدخل في ملكهم فان عنوان الرشوة مفسد للمالية كمفسدية الرياء في العبادة.

نعم في صورة عدم بقاء المال عند صاحبه الا بمقدار الخمس او الزكوة تحصل الملكية لانه اعطاء مال نفسه بخصوصه لمكان تعينه له فتأمل انتهى و فيه نظر أو منع.

**مسألة ٢٧:** اختيار تعيين القاضي بيد المدعي كما عن المشهور المدعى عليه الاجماع و هذا هو المختار لان له اثبات حقه باي وجه شاء.

و اما في التداعي فالاختيار بيدهما معا فان اتفقا على احد او اثنين فهو و ان اختلفا فالقرعة لعموم دليلها.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٦٢.

٢. *المصدر*، ج١٢، ص٦٢.

٣. ج٤٠، ص١٤٧.

و ربما يقال بتقديم مختار من اختار الاعلم ولو كان المختار المدعى عليه لما يأتي من اعتبار اعلمية القاضي في البلد، لكن الاعتبار المذكور لا دليل عليه.

**مسألة ٢٨:** يجوز للقاضي تقسيم الميراث بين الورثة اذا كان فيهم صغر لموثقة سماعة قال: سألته عن رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصية و له خدم و مماليك و عقد كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال عليه السلام ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس[1] فاذا جاز ذلك للثقة جاز للقاضي بطريق اولى.

و كذا يجوز له بيع أموال من يموت بغير وصية و له ورثة كبار و صغار لصحيح اسماعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام الدال على جوازه اذا قام عدل في ذلك و رضى الورثة بالبيع و لصحيح البزنطى.[2]

و على الجملة القاضي ان كان مجتهدا فله الولاية الثابتة بالادلة المعتبرة، و ان لم يبلغ مرتبة الاجتهاد فقد جوّزنا له القضاء بمعتبرة ابى خديجة. و غير القضاء من المناصب و الافعال المختصة بالفقيه لا يجوز له التشبث بها الا اذا دلّ الدليل عليه بخصوصه كتقسيم الميراث و نحوه أو اذن له الفقيه الجامع للشرائط.

و يمكن أن نجوّز له اجراء الحدود و التعزيرات كالامر بالقصاص و حدّ القذف و نحوه بل نجوز له كل ما جاز للقضاة الحكوميين (الرسميين) في عصر الصادق عليه السلام الا ما ورد الدليل على منعه بخصوصه، تنزيلا للجعل الصادر عنه عليه السلام على ما هو المتداول، فتأمل فيه.

## القول فى شروط القاضى

**مسألة ٢٩:** يعتبر في القاضي امور:

اولها العقل و اعتباره واضح بل يعتبر كماله اى الرشد فلا يصح قضاء السفيه و قد قيل انه لا خلاف فيه، و لعل مدركه بناء العقلاء عليه.

---

١. *الوسائل*، ج ١٣، ص ٤٧٤.

٢. ج ١٢، ص ٢٧٠.

ثانيها البلوغ، ثالثها الذكورة، لان الوارد في الروايات المعتبرة هو الرجل فلا دليل على انفاذ قضاء الطفل و المرأة، نعم اطلاق بعض الايات المتقدمة المستدل بها على وجوب القضاء يشمل المرأة أيضا و كذا قاعدة الاشتراك.

الا ان يقال القضاء كتجهيز الميت في احتياجهما الى اذن الولى و عدم كفاية الادلة الدالة على الوجوب الكفائي بمجردها للمباشرة كما نقلناه عن القوم و لم يثبت اذن ولي المؤمنين للمرأة، و قاعدة الاشتراك لا مسرح لها بعد اتفاق اهل الفتوى على الاختصاص.

رابعها طهارة المولد للاجماع المنقول و فحوى ما دل على المنع من شهادته و امامته فتدبر.

و خامسها الايمان للروايات الكثيرة و اعتباره فليكن ضروريا في الفقة لكن الظاهر جواز نصب غير المؤمن من قبل الحكومة الاسلامية على امثاله لعدم الدليل على المنع.

سادسها العدالة للاجماع المنقول و فحوى ما دل على المنع من شهادته و امامته و ولايته على يتيم[1] و كون الركون اليه من الركون الى الظالم، و العمدة هو الفحوى الثابت عن اعتبارها في الشهادة ان شاء الله تعالى والا لقلنا بكفاية كونه صالحا صادقا و ان لم يكن عادلا.

سابعها الضبط و عدم غلبة نسيانه على ذكره لانصراف الدليل عن مثله، و لبناء العقلاء على عدم تاهله لمثل هذا المنصب و يحرز هذا الشرط بالاصل.

و لا يبعد ان يكون هذا شرطا للجواز و النفوذ معا فلا يجوز لغير الضابط التصدى للقضاء اذا لم يطمئن بصحة قضائه حسب الموازين الشرعية ففي صحيحة معاوية بطريق الصدوق عن الصادق عليه السلام اى قاض قضي بين اثنين فاخطأ سط ابعد من السماء.[2]

---

١. *الوسائل*، ج١٢، ص٢٧٠.

٢. *المصدر*، ج١٨، ص١٨.

ثامنها الكتابة.

تاسعها الحرية.

أقول لا دليل على اعتبارهما، و على اعتبار النطق و السمع و نحو ذلك فاذا امكن القضاء بدونها جاز و نفذ و الا فلا بد من اعتبارها و اعتبار كل ما يتوقف عليه القضاء. عاشرها العلم و اعتباره في جواز القضاء و نفوذه فليكن واضحا مفروغا عنه.

**مسألة ٣٠:** هل يعتبر ان يكون العلم بالاحكام و مسايل القضاء اجتهاديا مأخوذا من الادلة التفصيلية ام يكفي كونه عن تقليد صحيح؟ و على الاول هل يكفي علمه بالمسألة المتنازع فيها ام لا بد من كون القاضي مجتهدا مطلقا و يكون المتجزى كالعامي في عدم نفوذ قضائه؟

قيل لا خلاف بل ادعي الاجماع على اعتبار الاجتهاد و عدم كفاية التقليد لوجوه:

منها انه القدر المتيقن في نفوذ القضاء لعدم اطلاق لفظي في البين و انما اوجبناه لحفظ النظام. و يصعفه ما مر منا من الاطلاقات.

و منها رواية عمر بن حنظلة ففيها... ينظر ان من كان منكم ممن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما[1] و يرده ضعف السند بعمر المذكور و لا تجبرها الشهرة ان تحققت على المختار و ان سميت الرواية في لسان بعضهم بالمقبولة فلا يقيد بها اطلاق صحيحة ابى خديجة.

و منها صحيحة ابي‌خديجة المتقدمة لكن دلالتها على عدم اعتبار الاجتهاد المطلق واضحة، و مقتضى اطلاقها و اطلاق بعض الايات المتقدمة كفاية مطلق العلم ولو عن تقليد معتبر و هذا هو الاظهر و قد بيّنه صاحب الجواهر ﷺ أحسن بيان.

لا يقال: قوله في صحيح داود بن الحصين... الى افقههما و أعلمهما بأحاديثنا[2] يدل بوضوح على اعتبار الاجتهاد اذ لا علم للمقلد بالاحاديث.

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص٩٩.

٢. مر الحديث فى المسألة الحادية عشرة.

فانه يقال: نعم لكنه من المرجحات عند التعارض و من الواضح انه ليس كل مرجح بمعتبر في الحجية، و لذا لا يعتبر شيئا من المرجحات المقررة في باب تعارض الروياات في حجية الخبر.

و يقال ان أول من ذهب الى جواز قضاء العامي و عدم اشتراط الاجتهاد هو المحقق القمي رحمه الله و اما ما فصله و اطاله المرزا حبيب الله الرشتي ﷺ من اعتبار الاجتهاد و منع قضاء المقلد في كتاب قضائه فأظنه غير مفيد كما يظهر وجهه مما ذكرناه هنا.

نعم اجاز قضاء المقلد في فرض الاضطرار باذن المجتهد و نصبه مقلدا عالما غير مجتهد و أوجب عليه القضاء بفتوى الناصب دون فتوى من يقلده.

لكنه ايضا ممنوع لعدم جواز القضاء الا عن فتوى صحيح فاذا فرض اعتقاد القاضي بأعلمية مجتهده من المجتهد الناصب كيف يجوز له القضا بفتواه خصوصا اذا كان المترافعان يقلدان مجتهده حتى اذا شرط الناصب عليه القضاء بفتواه.

نعم يمكن ذلك فيما اذا كان المترافعان مقلدين للناصب فلاحظ و لا فرق فيما ذكرنا بين فرض الاضطرار و الاختيار و الله العالم، و ذهب المحقق الاشتياني في كتاب قضائه الى ما يقرب مذهب المرزا- و كلاهما معاصران و من تلامذة الشيخ الانصاري قدس الله اسرارهم- لكن اقواله ايضا غير مقنعة و الحق احق بالقبول.

**مسألة ٣١:** لا تعتبر اعلمية القاضي ممن في البلد حتى اذا علم اختلاف الاعلم مع غير الاعلم في القضاء لاطلاق صحيحة ابي‌خديجة السابقة و ظهور صحيحة داود بن الحصين خلافا للمنسوب الى المعروف من اعتبارها و ما عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله في عهده الى الاشتر: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك. يحمل على الارجح فان الافضلية اوسع مفهوما من الاعلمية و لم يقل احد باعتبارها.

**مسألة ٣٢:** قيل لا يعتبر الاجتهاد في قاضي التحكيم و هو من يختاره المتنازعان للتحاكم اليه لاطلاق قوله تعالى: «**وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**» و اطلاق رواية ابي‌خديجة السابقة و صحيح الحلبي قال: قلت لابي‌عبد الله عليه السلام:

ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط.[١]

و لعل المعروف بينهم اعتبار جميع ما يشترط في القاضي المنصوب عن الامام عدا الاذن.[٢]

اقول: لابد من تقييد صحيح الحلبي بغيره مما دل على اعتبار العلم و العدالة و غيرهما لعدم احتمال نفوذ قضاء الرجل الجاهل المتجاهر بالفسق المتولد من الزنا مثلا، و أدلة شروط القاضي بعد فرض تماميتها لا تفرق بين المنصوب و غيره فافهم و الاية و رواية ابي‌خديجة الجمال قد عرفت نظارتهما الى المنصوب و لا اقل من كون الاية مطلقة غير مختصة بقاضي التحكيم و دعوى الاختصاص تحكم بارد.

و عليه فلا موضوع لقاضي التحكيم اذ كل من وجد فيه الشرايط المعتبرة فهو منصوب بالاذن العام و ان فقد بعضها لا يصح قضائها لعدم الدليل.

نعم اذا ثبت اعتبار الاجتهاد في القاضي المنصوب امكن صحة تقسيم القاضي الى المنصوب و قاضي التحكيم لتحققه في العلماء غير البالغين حدّ الاجتهاد و لكنه لم يثبت فتلغو القسمة رغم دعوى الاجماع عليها. و يحتمل تصحيحها بعدم اعتبار طهارة المولد و العدالة في قاضي التحكيم بل يكفي علمه و صدقه.

**مسألة ٣٣:** ذكر جمع ان كل من لا تقبل شهادته لشخص أو عليه لا ينفذ قضائه كذلك كشهادة الولد على والده و الخصم على خصمه و لكنه لم يذكروا له دليلا مقنعا فالاظهر نفوذ قضائه و ان فرض عدم قبول شهادته.

**مسألة ٣٤:** يحرم القاضء على من لم يجمع فيه الشروط المذكورة و هو موضع وفاق بين اصحابنا و قد صرحوا بكونه اجماعيا كما عن المسالك لظهور النص و الفتوى في كونه من المناصب المختصة بالامام على نحو لا يجوز لغيره التصدي له الا

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٥.

٢. لاحظ: *الجواهر*، ج ٤٠، ص٢٨.

باذنه، و قد سبق ان العمدة في اثباته صحيحة سليمان بن خالد و في دلالتها على الحرمة النفسية اشكال ما.

نعم لا شك في حرمته في فرض جهل المحكوم عليه و أخذ المال منه أو حبسه و احضاره الخصم بغير رضاه و نحو ذلك من التصرفات، و اما مع العلم بحاله و بطلان قضائه فاثبات الحرمة الذاتية محل اشكال و الله العالم.

نعم يمكن ان يقال ان العلم و الضبط يشترطان في جواز القضاء و غيرهما شروط للصحة و النفوذ فلا يجوز لغير العالم و الضابط القضاء مطلقا و ان عرفه المتنازعان و علما بطلان قضائه لاطلاق بعض الروايات كصحيح ابي‌بصير على اشكال في محمد بن حمران الواقع في السند عن الصادق عليه السلام من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز و جل فهو كافر بالله العظيم.[1]

و صحيح ابي‌عبيدة عن الباقر عليه السلام:

من افتى الناس بغير علم و لا هدى عن الله لعنه ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه.[2]

لكن ذيل الصحيح يصلح بيانا للمقام فتأمل.

و أما قوله تعالى و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فيشكل استفادة الاطلاق بالنسبة الى عدم اعتبار شروط القاضي منه لاحتمال كونه ناظرا الى لزوم القضاء بالحق و المنع عن القضاء بالجور و الباطل فتدبر.

**مسألة ٣٥:** اذا علم القاضي المنصوب من قبل الحكومة الاسلامية فقدان بعض الشروط في حقه لا يجوز له تقبل المنصب و التصدى للقضاء و كذا اذا كان ولى الامر او نائبه عارفا بحاله ومع ذلك نصبه للتقية و اما اذا نصبه لضرورة اخرى جاز له القضاء و جاز للمكلفين الترافع اليه في هذه الصورة دون الصورتين الاولتين، و نصب شريح و ابقائه على القضاء يحتمل كلا الوجهين.

---

١. *الوسائل*، ص١٨.

٢. *المصدر*، ص٩.

**مسألة ٣٦:** يحرم الترافع الى من ليس اهلا للقضاء. لقوه تعالى: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا... يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...»[١] لكن المتيقن من الطاغوت الظالم المتعدى الذي يحكم على هواه و بغير ما انزل الله كما يظهره مما بعد الاية و منه القضاة الفسقة المنصوبة من قبل الحكومات غير الاسلامية و المستخدمين في الانظمة اللاشرعية كما دلت عليه الروايات.[٢]

أما الترافع الى مطلق من ليس جامعا للشرايط كبعض علماء أهل الحق الذين لا يجورون في الحكم و لكن يفقدون بعض الشروط كالعدالة و الذكورة بل البلوغ فلا تشمله الاية و الروايات فيمكن ان يقال بجوازه توصلا الى حقه ولو من باب التقاص مع اعتقاده بطلان حكمه و نفوذ قضائه شرعا الا ان ينعقد الاجماع على حرمته بل عن المسالك ان ذلك (الترافع الى من ليس اهلا للقضاء) كبيرة عندنا و استدل عليه سيدنا الاستاذ الحكيم بما دل على حرمة الاعانة على الاثم و ما دل على حرمة الامر بالمنكر و ببعض الروايات.[٣]

لكن الاولين غير تامين في انفسهما و غير شاملين لما نحن فيه على الفرض و الاخير قد ذكرنا ان المعتبر منه غير دال على المنع. و على ذلك يمكن التفصيل بين فقدان الشرايط في حرمة الترافع و لذا قال الصادق في صحيح ابن سنان المذكور في أوايل كتاب القضاء من الوسائل ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة الى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم فلاحظ و تأمل.

و على كل حال لا اشكال في جواز الترافع اليه في فرض توقف حصول حقه عليه لقاعدة نفى الضرر بل يجوز الحلف كاذبا حينئذ.[٤]

---

١. النساء(٤): ٦٠.

٢. لاحظ: اول كتاب القضاء من *الوسائل*، ج١٨.

٣. *مستمسك العروة الوثقى*، الطبعة الثالثة، ج١، ص٧١.

٤. *الوسائل*، ج١٦، ص١٣٤.

**مسألة ٣٧:** المعروف المدعى عليه الاجماع حرمة ما اخذ بحكم الحاكم غير الجمع للشرايط و ان كان الاخذ محقا بلا فرق بين العين و الدين. أقول:

مقتضى القاعدة الاولية حلية العين. و أما الدين فان كان الاخذ غير عالم باستحقاقه فحرمة اخذه واضحة و ان كان عالما فان قلنا باختصاص جواز التقاص بصورة عدم التمكن من الترافع الى الحاكم الشرعي فالحرمة أيضا ثابتة لعدم مجوز للتصرف في مال الغير مع فرض بطلان الحكم، و ان فرض جواز الترافع تكليفا. و اما ان قلنا بجواز التقاص مطلقا فالحرمة محتاجة الى دليل معتبر.

و رواية عمرو بن حنظلة لا نقول فحجّيتها. بل مقتضى اطلاق موثقة ابن فضال عن الرضاﷺ جواز الاخذ ففيها... هو أي الرجل يعلم انه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له اذا كان قد علم انه ظالم.[١]

و الظاهر ارادة القضاة الجائرين لان الرواية تفسر قوله تعالى و تدلوا بها الى الحكام.

**مسألة ٣٨:** اذا ادعى المحكوم عليه عدم علمه بعدالة القاضي أو علمه مثلا فان كان القاضي منصوبا من قبل الحكومة الاسلامية لا يسمع ظاهرا للسيرة بل و لبناء العقلاء فتأمل.

و من هنا يظهر الحال في اطلاق ما ذكرناه ذيل المسألة الثامنة و أما اذا ادعى علمه بعدم عدالته فيسمح له بالاثبات و كذا اذا لم يكن منصوبا من قبلها و انما الاشكال في فرض ادعء شكّه في عدالة القاضي غير المنصوب من قبلها و انما قضى بالاذن الشرعي. من اقتضاء القاعدة عدم نفوذ حكمه عليه فانه شاك في شرط النفوذ و من استلزامه سد باب نفوذ القضاء لامكان الادعاء المذكور من كل محكوم عليه فتأمل.

**مسألة ٣٩:** يصح للقاضي أن يحكم بعلمه كما يحكم بالبينة و الاقرار و اليمين بلا فرق بين حقوق الله و حقوق الناس لصدق الحكم بالحق و العدل الوارد في الكتاب

---

١. ج١٨، ص ٥.

و السنة و لان العلم حجة عقلية و حاك عن الواقع. و الحصر في قول الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله:

انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان و بعضكم الحن بحجته من بعض فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فانما قطعت له قطعة من النار.[١]

ناظر الى ما يتوقع الناس من حكمه بعلم النبوة و الغيب لا الى مطلق غير البينة و اليمين حتى يسقط الاقرار أيضا عن الاعتبار.

و هذا أي جواز الحكم بالعلم هو المعروف المدعى عليه الاجماع و المخالف نادر نعم لا يجوز له اقامة الحدّ في حقوق الناس قبل مطالبة صاحب الحق.

و يقال ان فى المسألة أقوال أربعة للفقهاء.

أولها عدم جواز القضاء بعلمه مطلقا.

ثانيها جوازه مطلقا.

ثالثها الجواز فى حقوق الناس دون حقوق الله.

رابعها عكس الثالث، و الاصح هو الثاني كما عرفت.

**مسألة ٤٠:** لا يجوز اصدار الحكم بالبينة و اليمين و الاقرار اذا علم القاضي كذب الشهود و الحالف و المقرّ و لا يجب عليه سماع الدعوى و الشهادة اذا علم بكذب الدعوى و هذا واضح.

**مسألة ٤١:** قال الشهيد فى قواعده: اذا ادعى الى الحاكم و يعلم براءة ذمته لا تجب الاجابة الّا أن يخاف فتنة، ولو كان المدعى به عينا و سلمها لم تجب الاجابة، و كذا لو كان معسرا و علم انه يحكم عليه بجوز بل ربما حرّم كما في القصاص و الحدّ لانه تعريض بالنفس الى الاتلاف.[٢]

أقول: و اذا دعه الحاكم وجب عليه اجابته الّا فى الفرض الاخير مع القطع

---

١. *الوسائل صحيحة هشام عن الصادق*، ج١٨، ص١٦٩.

٢. ج٢، ص١٩١ الطبعة الجديدة بقم ذيل القاعدة (٢١٦).

بالبراءة، فان علمه ببراءة ذمته لا ينافي وجوب اجابة الحاكم للحضور فى مجلسه و الجواب عما يسأله الحاكم، و الظاهر ان مراد الشهيد فرض تحقق الطلب من قبل غير الحاكم كالمدعي كما يستفاد من أول كلامه المذكور. نعم يرد عليه انه حينئذ لا تجب الاجابة حتى مع الشك في براءة ذمته:

## القول في أحكام الدعوى

### مقدمة فى بيان المدعى و المنكر

المدعي هو الذي يدعى شيئا على آخر و يكون مكلفا باثباته فلا حقيقة شرعية له سوى معناه العرفي كما حققه صاحب الجواهر[1] و عن المشهور انه هو الذي يترك لو ترك الخصومة.

و أورد عليه بعدم الانعكاس فان الدعوى قد تكون لتحقق الحق على الغير و قد تكون للخروج من حق الغير عليه كدعوى الاعسار و الوفاء و اداء المغصوب و الوديعة و غيرها مما لا يترك لو ترك و كدعوى الزوج عدم التصرف بالزوجة مع الخلوة فانه مدع عندهم و لا يترك لو ترك الدعوى فانها تطالبه بتمام المهر بدعوى دخوله بها و الفرض ان القول قولها مع الخلوة و قيل ان مدعي فساد المعاملة يطالب بالمبيع أو الثمن و لا يترك لو ترك و عن بعضهم انه الذي يدعي خلاف الاصل و عن ثالث انه الذي يدعي أمرا خفيا منافيا لظاهر الشرع و عن الرابع الترديد بين خلاف الاصل و الامر الخفي و يفهم معنى المنكر من هذه الكلمات أيضا فانه في مقابل المدعي.

و أورد على الثاني انه ان اريد مخالفة كل أصل ففيه ان كثيرا من أفراد المدعي موافقة لاصل العدم و غير و لكنها مخالفة لاصل الصحة و نحوه و ان اريد مخالفة بعض الاصول فلا يتميز عن المنكر الذي يخالف أصلا من الاصول.

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٢٧١.

و ان شئت تفصيل الكلام حول الاقوال فلاحظ المطولات.[١]

**تتميم**

قال الاصولى العراقي فى ص ١٠٦ كتاب قضائه:

ثم انه لو شك فى مورد تشخيص المدعي عن المنكر من جهة عدم احراز حجة شرعية أو عرفية ففي الاكتفاء بالبينة نظر... من جهة الشك في ميزانيتها بعد اقتضاء التفصيل قطع الشركة فى عموم البينة على المدعى الخ و حينئذ فلو أقام أحد الطرفين بينة فان حلف على طبق دعواه مع رضا غيره بحلفه فيحكم له للعلم الاجمالي بوجود الميزان و الّا فلا مجال للحكم على طبق واحد منهما فى ظرف انفارده عن غيره للشك فى قيام ميزان الفصل فى المسئلة و حينئذ فما في الجواهر من ان عموم دليل البينة يقتضي الحكم على طبقه منظور فيه انتهى.

أقول سيأتي ان الاظهر هو قول صاحب الجواهر.

**مسألة ٤٢:** يشترط في سماع الدعوى امور:

١. عقل المدعي و اعتباره واضح فلا يسمع القاضي دعوى المجنون و غير المميز و نقل عن جمع اعتبار الرشد لكنه في مثل القتل و الجرح و الغصب و غيرها مما ليس تصرفا ماليا لا دليل عليه و أما فيه فلا بأس باعتباره فان السفيه ممنوع من التصرف المالي فلا أثر لدعواه كما قيل لكن فيه تأمل ربما يظهر وجهه من البحث حول البلوغ.

٢. بلوغه، و لا خلاف في اعتباره كما قيل، و استدل له بالاجماع و دعوى انصراف الادلة عن الطفل، بل و عدم صدق الدعوى على إدعائه فانها انشاء يترتب عليه أحكام و عبارته مسلوبة عنه لاتفاق النص و الفتوى على عدم جواز أمره حتى يبلغ.

---

١. كالجواهر و قضاء الاشتيانى و قضاء الرشتى و القواعد الفقهية و غيرها.

أقول: الاجماع منقول و عدم صدق الدعوى على دعواه ممنوع، اذ لم يثبت اتفاق النص و الفتوى على سلب عبارته بهذا المقدار.

و أما الانصراف فيمكن أن نوجهه بما أفاده سيدنا الاستاذ دام ظله من ان القضاء لاجل فصل الخصومة بين المترافعين غير متحقق في حق غير البالغ لعدم الاعتبار باعترافه و احلافه و حلفه اذا رد عليه، نعم اذا حضر وليه المتمكن من اقامة الدعوى بالبينة و الاحلاف و الحلف أمكن القضاء لكنه لا دليل على وجوب تصدي القضاء في مثله على القاضي.

ثم ذكر وجوب سماع دعوى الطفل في فرض عدم تمكن وليه من اقامة البينة حفظا للنظام فان أقام البينة و الا تؤجل الدعوى حتى يبلغ.[١]

أقول: يمكن أن يقال ان العمدة في المقام هي صحيحة أبي‌خديجة و صحيحة الحلبي المتقدمتان و عدم شمولهما لدعوى للاطفال واضح لكن في شمول الايات الا مرة بالعدل و القسط كفاية و قد مر نقل بعضها فافهم.

يقول المحقق العراقي في كتاب قضائه[٢] بل العمدة عدم سلطنة غير البالغ على مطالبة الحق الثابتة حتى في حال الشك في ثبوت حقيته، و السلطنة على الدعوى من شئون تلك السلطنة و فروعها.

أقول هذا القول غير بين و لا مبين.

فالاظهر عدم اعتبار بلوغه في المقام فلا بد للقاضي من سماع دعواه و احضار من يدعي عليه و تحقيق الحال فان احتيج الى وليه أحضره و الى وكيل نصبه من باب الحسبة، نعم لا يصح حلفه اذا رد عليه و أما حلف منكر دعواه فان قلنا بتوقفه على احلاف المدعي ففي المقام لا يصح لعدم الاعتبار باحلاف الصبي و ان قلنا بعدمه و انه من شأن القاضي بعد ادعاء المدعي و عدم اقامته الدعوى فه معتبر يقطع به الدعوى المذكورة.

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج١، ص٤٣.

٢. ص١٠٨.

بقى شيء لم يتعرض له أحد من الفقهاء على ما أعلم و هو اعتبار العقل و البلـوغ بل و الرشد في الماليات في المدعي عليه، و اثبات بعض المحرمات على المراهـق و المميز بغرض تعزيره ليس من الدعوى في شيء بل يرجـع الـى الشـهادة و لا أعلـم وجها ظاهرا لسكوتهم عن ذكر اعتبارها في حقه.

و الاقوى عدم اعتبار البلوغ فيه أيضا فاذا أتلف غير البالغ مـال أحـد فلـه اقامـة الدعوى و طلب الخسارة من ماله بتوسط وليه، نعم لا يتوجه اليه اليمـين و لـيس لـه ردها فان أقام المدعي البينة و الا تؤجل الدعوى.

٣. أن يدعي لنفسه أو لمن له حق الدعوى عنه بالولاية و الوكالة و الوصـاية فـلا تسمع الدعوى من أجنبي بلا خلاف لعدم أثر لها.

أقول: و الصحيح صحة الدعوى اذا كان لمدعيه نحـو تعلـق كـدعوى المـرتهن و الودعي و المستعير و الملتقط و أمثالهم اذا ادعوا غصب العين علـى أحـد و كـدعوى أحد الورثة أو الشركاء مالا مشتركا على أحد و نحـو ذلـك، نعـم لا تسـمع دعـوى الاجنبي الذي لا ربط له بالمدعي أو بالدعوى بوجه لما مر من عدم لزوم القضاء مـن غير طلب صاحب الحق.

**مسألة: ٤٣:** اذا كان المدعي غير صاحب الحق كالولي و الوصي و نحوهما فله اقامـة البينة و احلاف المنكر فان الثابت في الروايات ذلـك لعنـوان المـدعي و ان رد الحلـف عليه و كان عالما فحلف ثبت الحق استنادا الى ما دل على ثبوت الحق بحلف المـدعي من دون اختصاص له بحلف صاحب الحق كما نسب الى المشهور فلاحظ و تأمل.

و أما اذا لم يحلف فسقطت الدعوى من جانب المدعي و لصاحب الحق تجديدها ان شاء لعدم الدليل على سقوط حقه بعدم حلف و كيله أو وليه مثلا.

**مسألة ٤٤:** اذا أقام الاجنبي بينة على اثبات أمـر رتبـت عليهـا الاثـار و ان لغـت الدعوى، و ذلك لعموم حجية البينة بالنسبة لكل أحد و لا يشـترط اعتبارهـا بكـون مقيمها صاحب الحق أو وليه مثلا، كما لا يشترط بدعوى المدعي خلافا لمـا حكـى عن الشيخ نعم اذا كذبها المدعي سقطت من الاعتبار، فتأمل.

٤. أن تكون الدعوى ممكنة عقلا و عادة و شرعا فلا يسمع دعوى المسلم على غيره خمرا أو خنزيرا و هذا ظاهر.

٥. أن لا يكون للدعوى أثر شرعي فلا تصح دعوى الهبة و الوقف من دون اقباض و كذا دعوى البيع الربوي و الدعوى على عدد غير محصور كان يدعي ما لا على أحد من أهل وطنه و كذا اذا ادعى شيئا و لم يذكر المدعي عليه، نعم يسمعها الشرطة تحفظا على الامن و الفحص عن المجرم. و اعتباره أيضا واضح و أما اذا ادعى على جمع محصور ففيه بحث يأتي.

٦. أن يكون المدعي به معلوما بوجه ما، فلا تسمع دعوى المجهول المطلق كدعوى ان لي عنده شيئا للتردد بين كونه مما تسمع فيه الدعوى و ما لا تسمع فيه.

و نفى صاحب الجواهر[١] الريب فيه، لكن فيه نظر فان احتمال ادعه مالا مالية له مدفوع ببناء العقلاء على عدمه و احتمال ادعاء مالا يملك مدفوع باصالة الصحة، و بالجملة ما لم يثبت بطلان الدعوى يجب على القاضي سماعها عملا بالاطلاق و ان ادعى علم المدعي عليه بالمقدار مثلا فله احلافه و ان شهدت البينة بعلمه حبسه الحاكم حتى يقر و محل الاشكال ما اذا لم تقم البينة على علمه بالمدعي به فبقى مجهولا اذ لا يمكن للقاضي الزام المدعي عليه بشيء اذا لم يتصالحا فأثر سماع دعوى المجهول يظهر في فرض اعتراف المدعى عليه به مع توافقهما على التفسير و في فرض شهادة البينة بعلمه فيحبس حتى يبينه، و في غيرهما لا أثر للدعوى و لعله مراد المشترطين لهذا الشرط و بعبارة واضحة ان فائدة سماع الدعوى هو الالزام بها بعد ثبوتها و هي غير متصورة في الدعوى المجهولة الا اذا فرض لها القدر المتيقن فيلزم بدفعه.

لا يقال في المتباينات يجب الاحتياط ولو بدفع الجميع الى المدعي فانه يقال ليس للحاكم الزام المدعي عليه بهذا الاحتياط بل خلاف الواقع و اضاعة المال على

---

١. ج ٤٠، ص ١٥٠.

مالكه المدعى عليه جزما، و انما الاحتياط وظيفة المكلف نفسه حسب علمه و لعله واضح.

٧. أن تكون الدعوى على نحو الجزم فلا تسمع على نحو الظن أو الاحتمال فان احضار المدعى عليه أو مطالبته بالحلف لا يجوز من دون وجه، و قال سيدنا الاستاذ دام ظله ان قول المدعى عليه مطابق لامارة أو أصل من الاصول العملية، و مقتضى اطلاق الحجية فيها لزوم ترتيب الاثر على المدعي أيضا فلا يجوز له الزام المدعى عليه بشيء.

و استدلّ له أيضا بعدم صدق الدّعوى عليه عرفا فانها الخبر الجازم.

و بأن من لوازم الدعوى الصحيحة امكان ردّ اليمين على المدعي و هو منتف هنا فهذه وجوه أربعة.[1]

لكن عن الايضاح و المجمع و ميل المسالك عدم اشتراط الجزم فيها، و عن بعضهم التفصيل بين ما يعسر الاطلاع عليه كالقتل و السرقة و غيره فتسمع في الاول دون الثاني و عن بعضهم سماعها في موارد التهمة و قيل بالرجوع الى العرف في صدق الدعوى المقبولة و عدمها و قيل بان المدار على ما يتعارف من الخصومة بسببه سواء كان بجزم أو ظن أو احتمال و ان فرض عدم صدق الدعوى عليه لصدق المنازعة و المشاجرة و التحاكم عليه، و لا ريب في صدق الخصومة و المشاجرة مع عدم الجزم فيما يجده الوصي أو الوارث من سندات أو دفتر أو شهادة من لا يوثق بهم أو غير ذلك و هذا القول يشمل القول الرابع فان جميع موارد التهمة عند العرف من الدعوى المقبولة.

أقول: المانع في المقام تارة يلاحظ بالنسبة الى اقدام القاضي و اخرى يلاحظ بالنسبة الى المدعى نفسه.

أما القاضي فالظاهر عدم المانع له من وجوب اقدامه باحضار المدعى عليه و

---

١. *المصدر*، ص١٤٩.

تحقيق الدعوى لانّ الحكم بالقسط و العدل عليه لازم و هو منصوب شرعا للقضاء في موارد التحاكمات و مع احتمال اقرار المدعى عليه أو حلفه لا دليل على تمكنه من ابطال الدعوى و عدم سماعه اياها فتأمل.

أما المدعي فبيان حكم ادعائه جوازا و حظرا موقوف على بيان بعض موارد المقام فنقول:

المورد الاول: ما اذا ادعى من بيده المال تلفه و كان مثهما أو لم يكن أمينا فيجوز للمالك الدعوى عليه و أخذ المال منه اذا لم يقم البينة على سرقته مثلا و ان لم يجزم المالك ببطلان قوله و هذا مما يستفاد من الروايات[1].

الثاني: ما اذا ظن أو احتمل ان له على فلان حقا ـ دينا أو عينا ـ من غير ارتكاب محرّم فيجوز الترافع و ان أنكره الطرف الاخر اذا احتمل استناد انكاره الى الغفلة أو النسيان و الّا فيشكل كما يأتي فى المورد الثالث.

الثالث: ما اذا ظن أو احتمل ان فلانا أخذ ماله بوجه محرم كالسرقة و الغصب و نحوهما و في مثله لا يجوز اتهام الطرف اذا كان مؤمنا لانّ من اتهم أخاه المؤمن انماث الايمان فى قلبه كما ينماث الملح فى الماء و لما مر من الاصل الدال على برائة الطرف المذكور و الترافع نوع من الاتهام.

نعم اذا كان السكوت حرجيا له لا يحرم دعواه المظنونة فافهم و حينئذ فان أقرّ المدعى عليه او حلف فهو و ان ردّ اليمين عليه لا يجوز له الحلف و هو واضح.

الرابع: ما اذا علم المدعى بثبوت حق له على واحد من جماعة معدودة فقيل بالمنع من الدعوى، و الاظهر جوازه حتى اذا كان على النحو الثالث لمكان علمه باصل المدعى فان أقرّ أحدهم أو حلفوا جميعا أو ثبت برائة غير واحد بعلم أو علمي بعد اقامة البينة فهو و اما اذا ردوا اليمين اليه و حلف ففي توزيع المال على الجميع أو على أحدهم بالقرعة وجهان و كذا اذا أقام البينة و لم يثبت برائة اثنين منهم فصاعدا.

---

١. *الوسائل*، ج١٣، ص٢٧٢.

الخامس: ما اذا ادعى اثنان على أحد بأن لاحدهما عليه حقا فان أقرّ أو حلف فهو و ان ردّ اليمين يحلف كلاهما على طبق دعواهما و اذا ثبت المال عليه و أمره الحاكم بدفعه فالظاهر تعيين المستحق بالقرعة اذا لم يتصالحا.

السادس: ما اذا ادعى ان المال ان كان من جنس كذا فمقداره أو قيمته كذا و ان كان من جنس كذا كان مقداره أو قيمته كذا.

السابع: ان المدعى عليه ان كان فلانا فعليه عشرة و ان كان فلانا فعليه عشرون فعند ثبوت لاحق بالبينة مثلا و عدم اثبات التفصيل يؤخذ منه القدر المتيقن في الموردين فتأمل.

**مسألة ٤٥:** لا يعتبر في صحة الدعوى الكشف عن الاسباب في الاملاك و العقود اجماعا كما قيل لكن في مثل القتل يجب على الحاكم السؤال عنها عن البينة و المقر من كونه عن عمد أو خطأ و بالجملة اذا أقرّ بجامع لا بد من التحقيق عن تعيين الفرد من بين الافراد المتفاوتة حكما لبناء العقلاء على ذلك و لا أقل من انه أحوط.

**مسألة ٤٦:** اذا قطع المدعى عليه دعوى المدعي بدعوى اخرى لم تسمع حتى يجيب عن الدعوى التي هي أحق من دعواه بالسبق فاذا انتهت الحكومة يستنف هو دعواه ان شاء.

**مسألة ٤٧:** الظاهر صحة المصالحة على ترك حق الدعوى بحلف المنكر لانّ الحق قابل للاسقاط و ذكر بعض العلماء فى منعه أشياء هو أعلم بها.[1]

**مسألة ٤٨:** يصح اقامة الدعوى و القضاء على الغائب بلا خلاف لصحيح جميل من اصحابنا عنهما عليهما السلام: الغائب يقضي عليه اذا قامت عليه البينة و يباع ما له و يقضى عنه دينه و هو غائب، و يكون الغائب على حجته اذا قدم. قال: و لا يدفع المال الى الذى اقام البينة الا بكفلاء[2] و الظاهر من قوله (اذا قدم) كون الغائب مسافرا أو من بلد آخر و عليه يشكل الحاق الحاضر بالمسافر اذا امكن احضاره خلافا للمنسوب الى

---

١. *كتاب القضاء*، للسيد الشيرازى رحمه الله ص٥٨.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢١٦.

المشهور المدعى عليه الاجماع، نعم لا يبعد الحاق الحاضر الممتنع أو المتعذر عن الحضور به فتدبر.

نعم نقل عن فتوى الاصحاب انه لا يقضي على الغائب في حقوق الله كالحد المترتب على الزنا و اللواط لان الحدود مبنية على التخفيف و لذا درئت بالشبهة التي يكفي فيها احتمال ان للغائب حجة تفسد الحجة التي قامت عليه فلو قامت البينة على سرقة الغائب يقضي بغرمه دون قطع يده. ثم الظاهر عدم خصوصية في الكفيل حتى يبحث عن كفاية واحد أو أكثر بل المراد التحفظ على مال الغائب المدفوع الى المدعي اذا قدم و أثبت بطلان الدعوى بأي وجه كان. و على كل حال لم يجد صاحب الجواهر قائلا بتعدد الكفلاء و لعلّه لظهور ارادة الجنس منه.[1]

و قيل باشتراط سماع الدعوى على الغائب بعدم اعتراف المدعي ان المدعى عليه معترف بالحق غير منكر لعدم تعارف التحاكم في مثله و لان الخصومة معتبرة في مطلق القضاء لكن اطلاق الصحيح محكم.

**مسألة ٤٩:** اذا كان الموكل غائبا و طالب وكيله الغريم بأداء ما عليه من حق و ادعى الغريم التسليم الى الموكل أو الابراء فان اقام البينة فهو و الّا فعليه أن يدفعه الى الوكيل و ليس له احلاف الوكيل بعدم التسليم أو الابراء الا في فرض ادعائه علم الوكيل بأحدهما فيجوز له احلافه.

قيل اذا ثبت الحق باقرار الغريم متصلا بدعواه التسليم أو الابراء لا حقّ للوكيل حينئذ في مطالبته حق الموكل لانها لا تعد دعوى اخرى بل هي جزء الدعوى الاولى فيوقف الدعوى و اجيب عنه بأن كلامه و ان كان متصلا الّا انه ينحل الى اقرار و دعوى و الاقرار نفذ في حقه و الدعوى تحتاج الى الاثبات و لا فرق في ذلك بين الوكيل و الموكل ثم انه لا يبعد صحة ما قيل من لزوم التكفيل لو طلبه الدافع لعين ما ذكر في المسألة الماضية.

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٢٠٣.

**مسألة ٥٠:** يصح الدعوى و القضاء على الميت و لكن لا بد للمدعي بعد اقامة البينة الحلف على بقاء حقه في ذمته بلا خلاف ينقل و العمدة فيه صحيحة الصفار عن العسكري عليه السلام أو تقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل؟ فوقع: نعم من بعد يمين.[١]

اقول: ظاهر هذه الجملة تعلق اليمين بالشاهدين لكن المستفاد من صدر الرواية تعلقه بالمدعي و عليها تحمل صحيحته الاخرى غير المذكورة فيها اليمين؛[٢] فتأمل.

ثم ان مقتضى اطلاق الرواية عدم الفرق بين الدّين و العين و حق الخيار نعم في الجواهر ضبط الرواية هكذا: «شهادة الوصي على الميت بدين» فاستظهر اختصاصها بالدين فقط لكن كلمة «بدين» غير مذكورة في الوسايل.

و يقول السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ان الكلمة مذكورة في نسخة الفقيه دون نسختي الكافي و التهذيب و يرى اختصاص الحكم بفرض الدين فقط فان الظاهر من الرواية حتى على نسختي الكافي و التهذيب كون الدعوى على الميت و الدعوى على العين لا تكون عليه بل هي على الوارث و الميت اجنبي عنها فلو فرضنا ان المدعي يدعي ان العين كانت عارية عند الميت فالميت بموته يكون اجنبيا عن العين و تبطل العارية و يطلبها المدعي من الوارث.

أقول: الظاهر من الوسائل خلو نسخة الفقيه أيضا من الكلمة المذكورة و هذا يكشف عن اختلاف نسخ الفقيه في ضبطها فلم يثبت صدورها من الامام و اما ما ذكره الاستاذ فهو على دقته غير تام لصدق الدعوى على الميت في العين أيضا فاذا قال المدعي ان الميت اخذ مني صندوقا مثلا غصبا أو عارية صدق عرفا انه ادعي على الميت خصوصا اذا لم يكن عالما ببقاء العين في ما تركه، ثم ان ترك الاستفصال يدل على عدم الفرق بين استناد البينة الى اقرار الميت و عدمه حتى مع جهل المدعي و لابدله من يمين.

**مسألة ٥١:** الظاهر ان اليمين و البينة ـ في دعوى الحق على الميت ـ كلتيهما

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٧٣.

٢. *المصدر*، ج١٣، ص٤٣٨.

معتبرتان في اثبات الحث بحيث لو لم يحلف المدعي لم يثبت حقه و هى غير قابلة لاسقاط ورثة الميت لان اعتباره من الحكم دون الحق فافهم.

**مسألة ٥٢:** اذا كان المدعي وارث صاحب الحق فهل يكفي حلفه على عدم علمه باستيفاء مورثه او ابرائه ام لا بد من الحلف على عدمهما فلو لم يعلم بعدمهما سقطت الدعوى و لا ينفعه الحلف على عدم العلم فيه وجهان بل قولان اظهرهما الاول للاطلاق.

**مسألة ٥٣:** اذا كان الدعوى على الميت من ورثة صاحب الحق و كانوا متعددا فقيل بلزوم الحلف على كل واحد بمقدار حلفه فلو حلف بعض و نكل بعض ثبت حق الحالف و سقط حق الناكل و قيل بكفاية يمين واحدة من احدهم على تمام الحق و هذا هو الاظهر بملاحظة صحيحة الصفار المتقدمة.

**مسألة ٥٤:** اذا أوصى الميت بأن كل من ادعي على مقدارا من المال فادفعوا اليه من تركتي بلا بينة و لا يمين او مع البينة و لا يمين فقيل انه وصيته تنفذ من الثلث، و قيل انه اقرار بالدين في الشق الثاني بشهادة اعتبار البينة و حينئذ ففي سقوط اليمين بالوصية وجهان.[1]

**مسألة ٥٥:** قال الشهيد الثاني في محكى مسالكه: لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها للاستيفاء عادة ففى وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان من اطلاق النص الشامل لموضع النزاع و قيام الاحتمال و هو ابراؤه منه و قبضه من ماله ولو من بعد الموت و من البناء على الاصل و الظاهر من بقاء الحق و هذا اقوى.

اقول: لا نقبل منه ﷺ هذا الرأي فان الاطلاق مقدم على الاصل و ظاهر الحال نعم يحتمل عدم اعتبار اليمين اذا علم ببقاء الحق‌بعلى فرض ثبوته ـ الى حين الدعوى الا ان يقال بان اليمين لم يثبت كونها لبقاء الحق فلعلها لثبوته بل هو غير بعيد.

**مسألة ٥٦:** لو ثبت الحق بغير بينة كاقرار الورثة او علم الحاكم او الشياع المفيد للعلم مثلا فالظاهر عدم اعتبار اليمين و ان احتمل الاستيفاء و الابراء لاختصاص الرواية بفرض قيام البينة فيرجع في غيره الى المطلقات.

---

١. هنا فروع اخر للمقام لكن الابتلاء بها قليل فتركناها.

**مسألة ٥٧:** اذا شهد رجل و أمرأتان على الميت فالظاهر كفايتها مع يمين المدعي و أما اذا أقام المدعي شاهدا واحدا و حلف فهل يكفي لاثبات الحق ام لا بد له من حلف ثان ام لا يكفي مطلقا فلا يثبت الحق على الميت بشاهد و يمين اصلا فيه وجوه بل اقوال و لعل اوسطها اوسطها.[1]

**مسألة ٥٨:** الاكثر و المشهور اعتبار انضمام اليمين مع البينة في الدعوى على الصبى و المجنون و الغائب لكن لا دليل معتبر عليها فالصحيح قصر اعتباره في الدعوى على الميت فقط.

**مسألة ٥٩:** اذا كان على الميت دين و ادعي الدائن ان للميت المذكور في ذمة شخص آخر دينا فان كان الدين مستغرقا رجع الدائن الى المدعي عليه و طالبه بالدين، اذ لاحق للورثة حينئذ على قول[2] و ما كان للميت على تقدير ثبوته باق على ملكه و ان لم يبعد لزوم السعي على اولياء الميت في اداء الدين اذا توقف على عمل منهم، لان ما تعلق بالميت يتعلق بالورثة بمقتضى الاطلاق المقامي، اذ لو وجب على غيرهم كالحاكم الشرعي او الناس على سبيل الكفاية لوجب البيان و التنبيه فيفهم من عدم البابن تعلق ما يرجع اليه باوليائه فان اقر المدعي عليه بدين الميت على نفسه و بدين المدعي على الميت و علم بالاستغراق وجب اداء دينه لانه صاحب الحق، و ان انكر دينه على الميت فعلى المدعي اقامة البينة مع الحلف و لا يمين على المدعي عليه الا اذا ادعى المدعى علمه بدينه على الميت فيحلف على عدم العلم، و ان اقر بحقه على الميت و لكنه انكر حق الميت على نفسه فان اثبته المدعي فهو و الا يحلف المنكر على نفيه.

و ان لم يكن الدين مستغرقا رجع المدعي الى الورثة فان التركة في الفرض تنتقل اليهم، و الميت انما يملك مقدار الدين على النحو الكلي في المعين فلهم اداء الدين من

---

١. ما افيد فى *مبانى تكملة المنهاج*، ج١، ص٢١ فى وجه الاخير غير ظاهر.

٢. منسوب الى القدماء و قيل بانتقال التركة الى الورثة مطلقا فى فرض الدين المستوعب فلاحظ *الجواهر* و غيرها و لعل المحقق الرشتى تعرض له اكثر و اطول من غيره فلاحظ كتاب *قضائه*، ج١ ص٣٣٨ -٣٥٣.

اي مال شاءوا فان لم يكن عند الورثة مال للميت فتارة يدعون عدم علمهم بالدين للميت فيجوز للدائن الرجوع الى المديون لجواز استيفاء حقه بأي وجه شاء فان اثبته و الا حلف المدعي عليه.

و للدائن احلاف الورثة اذ ادعي علمهم بالدين في فرض انكارهم و لكن اذا حلفوا لا يسقط حقه بل له الرجوع الى المديون و انما يسقط حق دعواه عليهم و اخرى يعترفون بدين الميت على الاخر المذكور فهو يرجع الى الورثة و هم يرجعون الى المديون فان اعترف او اقاموا بينة فهو و الا يحلف المدعي عليه، ولو عصى الورثة و لم يراجعوا المديون جاز للدائن ان يراجعه لما عرفت. و على الجملة قد يكون على المدعي اقامة بينة واحدة و قد يكون اقامة بينة مع يمينه و قد يجب عليه اقامة بينتين مع يمينه.

**مسألة ٦٠:** اذا كان المدعي عليه حاضرا او غائبا يمكن احضاره، احضره الحاكم بعد مطالبة المدعي لاجل القضاء بلا خلاف في الاول كائنا من كان، و ان كانت مخدرة لا تخرج باختيارها الى مجالس الرجال على الارجح لضعف المقيد. نعم يجوز لها التوكيل او بعث القاضي وكيلا من قبله الى بيتها.

ثم الممتنع من الحضور يحضرها القاضى بالاجبار كما هو قضية منصب القضاء و اجراء العدالة.

**مسألة ٦١:** يجب على المدعى عليه اجابة القاضي بالحضور و جواب اسئلته و ان كان شاكا بل عالما بكذب دعوى المدعي و هو من لوازم جعل القضاء له، نعم يستثنى من ذلك ما تقدم في المسألة الواحدة و الاربعين.

**مسألة ٦٢:** مؤنة حضور المدعي عند القاضي على نفسه بلا اشكال و اما مؤنة احضار المدعي عليه ففي كونه على المدعي او المدعي عليه او من بيت المال وجوه لا يبعد ايكال ذلك الى نظر الحكومة الاسلامية و قانونها ان كانت.

و في فرض عدم وجود الحكومة الاسلامية لا اشكال في عدم تعلقها بالقاضي و في تعلقها باحدهما او بكليهما او بمن لم يكن معوزا او بتعلق مؤنة اخبار دعوة

القاضى بالمدعي و مؤنة المجيء بلمدعي عليه او بتعلق الجميع بالمدعي عليه اذا ابتعد عن القاضي عمدا او اذا لم يمكن القضاء في بلده و بالمدعي اذا امكن القضاء في محل المدعي عليه و اقام الدعوى في بلد آخر وجوه و احتمالات لا اشكال في حسن المصالحة فيها ان امكنت.

**مسألة ۶۳:** اذا تعذر حضور المدعي عليه لمرض و لمانع اخر فان امكن اقامة الدعوى و القضاء في بيته حضره الحاكم او وكيله او بتوكيله غيره فهو و الا فتؤجل الدعوى ان لم يكن التأجيل ضروريا او حرجيا و الا فيمكن القضاء في غيبته على نحو ما مر لعدم دليل معتبر يدل على اعتبار حضور المدعى عليه حتى في فرض عدم التمكن.

**مسألة ۶۴:** اذا امتنع المدعى عليه من الحضور عنادا جاز القضاء غيابا لما مرّ.

**مسألة ۶۵:** يجوز لصاحب الحق توكيل غيره فى الدعوى الّا اذا كان ضرريا أو حرجيا للمدعى عليه فقط كما يجوز للمدعى عليه أيضا التوكيل اذا لم يصعب معه القضاء و الّا فللمدعى طلب احضار المدعى عليه نفسه.

**مسألة ۶۶:** اذا كان المدعى عليه غئبا و بعيدا امكن احضاره فهل يجب احضاره بمجرد طلب المدعي أو بعد تثبيت دعواه كاقامة شاهدين يقبل القاضي عدالتهما أو طلبه للحلف بعد اقراره بعدم البيّنة له أو لعدم تمكنه من اقامتها لا اشكال فى عدم وجوبه بمجرد الطلب و انما الكلام فى جوازه لان الاحضار ايذاء و اضرار بالمدعى عليه على الفرض فلا بد له من مبرر و لا يكون مجرد دعوى يحتمل بطلانها و الاحوط هو المنع قبل التثبيت و لذا يشكل احضاره للحلف اذا كانت الدعوى على نحو الاحتمال دون الجزم خصوصا اذا كان حضوره استلزم مشقة كثيرة.

**مسألة ۶۷:** اذا كان حضور كل من المتنازعين في محل الاخر ضرريا أو حرجيا فالظاهر لزوم احضار المدعى عليه و مراعاة حال المدعى لان اقامة الدعوى بيده و كذا اذا كان الحرج أو الضرر في حضور المدعي فقط و أمّا اذا كان الضرر أو الحرج في حضور المدعى عليه فقط فلا يجب حضوره فلا يجوز للحاكم احضاره بل

للمدعي أن يؤجل دعواه و ان يذهب الى محل المدعى عليه و يقيم الدعوى فتأمل.

**مسألة ٦٨:** يصح الدعوى على الشهود بانهم شهدوا كذبا و زورا و تصحّ الدعوى على القاضي و ان كان مجتهدا على ما مرّ سابقا فعلى الحاكم أن يحضرهم.

**مسألة ٦٩:** اذا تمّ بيان الدعوى هل للحاكم مطالبة المدعى عليه بالجواب أم تتوقف على التماس المدعي؟ ذهب جمع الى الاول و جمع الى الثاني.

و الاظهر هو الاول لان طلب الدليل و طلب الجواب و الاحلاف و أمثال ذلك من لوازم منصب القضاء، على انه لا ثمرة للبحث اذ من المعلوم عادة ان العاقل لا يحضر خصمه مجلس القضاء الّا لارادة فصل النزاع و مطالبة المدعى عليه بالجواب.

## القول فى آداب مجلس القضاء

في رواية سلمة بن كهل يقول الامام علي عليه السلام لشريح: ثم واس بين المسلمين بوجهك و منطقك و مجلسك حتى لا يطمع قريبك في حيفك، و لا ييأس عدوّك من عدلك... و اياك و التضجر و التأذي في مجلس القضاء الذي أوجب فيه الاجر... و لا تقعد في مجلس القضاء حتى تطعم.[1]

و في رواية عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله من ابتلى بالقضاء فلا يقضي و هو غضبان[2] و في رواية فى سندها النوفلي عن الصادق عن أميرالمؤمنين صلى الله عليه و آله: من ابتلى بالقضاء فليساوي بينهم في الاشارة و في النظر و في المجلس.

و في رواية عنه عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى أن يضاف خصم الّا و معه خصمه و في صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام اذا تقدمت مع خصم الى وال أو الى قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم.

**مسألة ٧٠:** نسب الى المشهور وجوب التسوية بين الخصوم و ان تفاوتوا في

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٥٥ و الرواية ضعيفة سندا.

٢. *المصدر*، ص ١٥٦ و الرواية ضعيفة سندا.

الشرف و الضعة في السلام و الرّد و الاجلاس و النظر و الكلام و الانصاف و طلاقة الوجه و سائر الاداب و أنواع الاكرام و اذا كان أحدهما غير مسلم يجوز تكريم المسلم زائدا على خصمه بلا خلاف كما قيل.

أقول: الوجوب ممنوع وفاقا لجمع لعدم دليل معتبر عليه و المتيقن حرمة الظلم و التوهين و لكن الاداب المذكورة مهمّة يقبح تركها.

و يعجني هنا رواية صحيحة يحسن ذكرها تنبيها للقضاة قال الباقرﷺ فيها:

كان في بني اسرائيل قاض و كان يقضي بالحق فيهم فلما حضره الموت قال لامرأته اذا أنا مت فاغسليني و كفنيني و ضعيني على سريري و غطي وجهي فانك لا ترين سوء فلما مات فعلت ذلك، ثم مكثت بذلك حينا، ثم انها كشفت عن وجهه لتنظر اليه فاذا هي (هو) بدودة تقرض منخره، ففزعت من ذلك فلما كان الليل أتاها في منامها فقال لها: افزعك ما رأيت؟ قالت اجل. فقال لها اما لئن كنت فزعت، ما كان الذي رأيت الا في اخيك فلان اتاني و معه خصم له فلما جلسا الي قلت اللّٰهُمَّ اجعل الحق له و وجه القضاء على صاحبه فلما اختصما الي كان الحق له و رأيت ذلك بينا في القضاء فوجهت القضاء له على صاحبه فأصابني ما رأيت لموضع هو اي كان مع موافقة الحق.[1]

**مسألة ٧١:** يجب على القاضي العدل في الحكم كتابا و سنة و اجماعا و عقلا. و من لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون و الظالمون و الفاسقون.[2]

**مسألة ٧٢:** قيل لا يجوز للحاكم أن يلقن أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه و لا أن يهديه لوجوه الحجاج و نحوها مما يستظهر به على خصمه لان شرع ذلك يفتح باب المنازعة و قد نصب لسدها.

يقول صاحب الجواهر في ضمن كلامه بل ان لم يكن اجماع في القاضي امكن

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص ١٦٤.

٢. لا يلزم الكفر من مجرد عدم الحكم بل مع الانكار فاذا ثبت عنده ما أنزل الله فلم يقبله و أنكره فهو كافر حسب الرأى السايد.

المناقشة في تحريمه عليه فضلا عن غيره.

اقول الاجماع غير حاصل و التعليل عليل.

**مسألة ٧٣:** اذا ورد الخصوم مترتبين بدء بالاول فالاول ان لم يفرض في البين اهم شرعا فان وردوا جميعا أو جهل الترتيب و لم يتراضوا بينهم أقرع بينهم فان هذا اقرب الى العدل.

نعم اذا بدء احد الخصمين بالدعوى فهو اولى ولو ابتدرا معا بها سمع من الذي على يمين صاحبه للاجماع المحكى عن السيد و الشيخ[1] و لصحيحة بن سنان المتقدمة و صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر قضى رسول الله أن يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام.[2]

اقول: الاجماع منقول و صحيحة ابن سنان لا دلالة لها على المطلوب و رواية بن مسلم و ان كانت صريحة من جهة و مجملة من جهة الا انها رغم زعم صاحب الجواهر غير صحيحة لضعف طريق الصدوق الى محمد بن مسلم. فالاحسن تخيير القاضي أو القرعة الا اذا فرض تضرر احدهما بالتأخير.

**مسألة ٧٤:** لا يجوز للقاضي أن يتعتع الشاهد و هو أن يداخله في اثناء الشهادة بكلام يعدل به عما يريد التلفظ به هداية له الى شيء نافع أو ايقاعا له فيما يضر أو يعقبه بكلام ليجعله تتمة شهادته و ليستدرجه اليه بحيث تصير به الشهادة مسموعة او مردودة بلا خلاف يجده بعضهم لما فيه من تضييع الحق و ترويج الباطل و نحوهما مما هو معلوم الحرمة لغير الحاكم فضلا عنه كما قيل.

ولو تردّد الشاهد في الشهادة لامر عرض له لا يجوز ترغيبه لاقامتها كما لا يجوز تزهيده في اقامتها و ترديده بها بعد فرض جزمه بالمشهود به لما فيه من الامر بالمنكر و النهي عن المعروف و كذا لا يجوز ايقاف عزم الغريم عن الاقرار بالحق لانه

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص١٤٧.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٦٠.

ظلم لغريمه.[١]

اقول: كل مداخلة من الحاكم او غيره لتغليب احد الطرفين على الاخر بغرض تضييع الحق أو ترويج الباطل ممنوعة، و اما المداخلة لاثبات الحق و ابطال لباطل المعلومين فلا حرمة لها ما لم يطرء عليها عنوان آخر.

## القول فى جواب المدعى عليه

المدعى عليه أما يعترف بما ادعاه المدعي أو ينكر أو يقول لا أدري أو يقول أديت و رددت المال أو يسكت.

**مسألة ٧٥:** اذا اقر المدعي عليه بالحق يؤخذ به لبناء العقلاء على نفوذ الاقرار على المقر و قد امضاه الشارع كما يدل عليه الروايات[٢] و لا يتوقف نفوذه على حكم الحاكم و انما يتوقف عليه فصل الخصومة و عدم جواز نقضه و عدم جواز الترافع ثانيا و نحو ذلك.

و كذا لا يتوقف حجية البينة على حكمه على الاظهر بل اذا قامت البينة على ملكية مال للمدعى لا يجوز لاحد التصرف فيه بدون اذنه و يجب على المدعى عليه رده اليه و هذا و ان لم يدل عليه صريح رواية لكنه مستفاد من مجموع الروايات ففي الصحيح سئل بريد الصادق عليه السلام عن القسامة قال عليه السلام: الحقوق كلها البينة على المدعى و اليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة.[٣]

و لا شك في ثبوت الموضوعات الخارجية في غير مورد الدعوى و النزاع بها من دون اعتبار ضم حكم الحاكم معهما كالطهارة و النجاسة و الموت و الحياة و الكرية و غير ذلك فليكن الامر في المقام كذلك.

و لم يقيد في شيء من الروايات حجية البينة و اليمين فضلا عن الاقرار بحكم

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ١٢٩.

٢. لاحظ: باب الاقرار و العتق و الوصية و القضاء و الحدود و غيرها من *الوسائل*.

٣. *الوسائل*، ج ١٨، ص ١٧١.

الحاكم فيؤخذ المدعى عليه بهما و يجوز للمدعى التقاص من ماله و ان لم يحكم الحاكم بعد.[١]

و الفرق بين البينة و الاقرار هو عدم جواز الزام المدعى عليه في الاول من باب الامر بالمعروف اذا ادعى المدعى كذب البينة و جوازه في الثاني و أما بعد حكم القاضي فيلزم بما شهدت عليه البينة أيضا، ولو بعنوان كونه مقضيابه.

**فايدة**

يقول المحقق الرشتي رحمه الله في كتاب قضائه ص ١٦٨:

اذا قيل بان البينة يثبت بها الحق قبل الحكم كالاقرار فهل يعتبر فيها ما يعتبر في مستند الحاكم من الشرائط المتفق عليها أو المختلف فيها، فمن الاول ان تكون البينة القائمة على الحق حيا عند تحرير الدعوى، فلا يجوز له الحكم بمقتضى البينة التي ماتت قبل المرافعة.

و ان لا يكون اقامة الشهادة قبل سؤال الحاكم، و من الثاني ان لا يطرء الفسق عليهما ما بين الاقامة و الحكم.

فعلى الاول لا يجوز ترتيبت أثار البينة التي أقامت الشهادة قبل سؤال السامع المرتب و كذا اذا كانا ميتين فانه اذا لم يكن قد رتب الاثار حين سماعها لم يكن له الترتيب بعد الممات على هذا التقدير.

و على الثانى يجوز ترتيب الاثار بمجرد قيام البينة على أي وجه كان، و لا ريب ان مقتضى أدلة البينة عدم مراعاة تلك الشروط رأسا... و حينئذ يشكل الامر في كثير من فروعات هذا القول مثل ما اذا علم الحاكم بالبينة و ماتت قبل المرافعة فانه بمقتضى ما اتفقوا عليه ظاهرا من عدم جواز الحكم بالبينة السابقة ان يكون وظيفة الحاكم حينئذ احلاف المنكر الذي علم بقيام البينة على اشتغال ذمته، و مقتضى القول

---

١. الا أن يقال بأنه لا اطلاق للروايات المذكورة من هذه الجهة لانها سيقت لبيان تعليم كيفية القضاء و ارشاد القضاة فيتوقف نفوذ البينة و اليمين على حكم القاضى لكنه احتمال مرجوح و ان كان قائله عظيم.

بحجية البينة مطلقا من غير انضمام الحكم اليه ان يجوز له ترتيب أثار الاشتغل و هذا أيضا مما يفصح بفساد القول المزبور...

**مسألة ٧٦:** اذا اعترف المدعى عليه جاز للقاضى الحكم عليه برد الحق و القول بتوقف جواز حكمه أو صحته على طلب المدعي ضعيف جدا لما مر من كونه من مقتضيات منصب القضاء عند العقلاء نعم الا حسن له اصدار الحكم بعد طلب المدعى.

و أما اذا طلب منه عدم اصدار الحكم فالظاهر عدم صحته اذ لا موضوع له.

**مسألة ٧٧:** يجبر الحكم لمقر بل مطلق المحكوم عليه بالاداء اذا امتنع و ان ماطل حبسه اذا طلبه المدعى بلا خلاف ينقل و ان كان له مال امره ببيعه و ان امتنع باعه القاضي. ففي صحيح غياث... ان عليا كان يحبس في الدين فاذا تبين له حاجة و افلاس خلى سبيله حتى يستفيد مالا.[١]

و في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: كان علي لا يحبس في الدين الا ثلاثة:

الغاصب و من اكل مال اليتيم ظلما و من ائتمن على امانته فذهب بها و ان وجد له شيئا باعه غائبا كان أو شاهدا.[٢]

أقول: الظاهر عدم اعتنائهم بالحصر المذكور و بنائهم على اطلاق صحيح غياث و غيره في المقام بل في الجواهر:[٣] مضافا الى معلومية بطلان الحصر فيه بالاجماع و غيره.

و على فرض اعتباره يمكن تخصيصه برواية الاصبغ عن أميرالمؤمنين عليه السلام... انه قضى في الرجل يلتوى على غرمائه انه يحبس ثم يؤمر به فيقسم ماله بين غرمائه بالحصص فان ابى باعه فقسمه بينهم[٤] الا ان يحمل على الخائن و الغاصب فتأمل.

و على فرض شموله للممتنع عن اداء مطلق الدين فهو ابطال للحصر لا تخصيص

---

١. *الوسائل*، ج١٣، ص١٤٨.

٢. *المصدر*، ج١٨، ص ١٨١.

٣. *المصدر*، ج ٤٠، ص ١٦٥.

٤. *المصدر*، ج١٨، ص ١٨٠ و سند الرواية مجهول و ان كان صدورها و صدقها مظنونا راجحا.

له كما لا يخفى.

**مسألة ٧٨:** الظاهر ان اقدام القاضي بالبيع في فرض امتناعه أو أخذ العين المدعى بها من يده قهرا أو أخذ المثل في المثليات أو القيمة في القيميات من ماله بعد مراعاد مستثنيات الدين مقدم على الحبس لفصل الخصومة و النزاع به دونه، الا ان يحبسه ترغيبا في مباشرته للبيع.

**مسألة ٧٩:** لو ادعى المقر بل مطلق من ثبت عليه الحق الاعسار فان صدقه المدعى فهو و الا يتبين حاله فان ثبت اعساره أو كانت الحالة السابقة هي الاعسار يخلى سبيله و ينظر لقوله تعالى: «**وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ**»[1] و لصحيح غياث السابق و يجب عليه التكسب الذي لا يهون به لاداء دينه و للقاضي الزامه بالتكسب و بكل امر ينجر الى ادأ دينه ولو وهبه أحد شيئا يجب عليه قبوله مع عدم المهانة في حقه على الاظهر.

و ان ثبت يساره أو كانت الحالة السابقة هي اليسار فان تمكن القاضي من أخذ المال منه ولو قهرا فهو و الا يحبس كما مر.

و ان جهل الامر ان فقيل بتقديم قوله دعوى الاعسار و الاظهر حبسه حتى يتبين افلاسه لاطلاق صحيح غياث السابق بناء على عدم انثلامه بالحصر المتقدم نعم لا بد للحاكم من التبيين حتى لا يخلد في السجن، و اذا لم يتيسر الفحص أو لم يعلم الحال بعد الفحص لا يبعد تخلية سبيله اذا رأى الحاكم الصلاح في ذلك حذرا من التخليد.

**مسألة ٨٠:** اذا كان المحكوم عليه مريضا يضر به. الحبس أو كانت امرأة يضر بعفتها لم يحبس لعدم اطلاق في صحيح غياث و هذا الحكم يجرى في فرض كل مانع أقوى من تحصيل المال.

**مسألة ٨١:** اذا انكر المدعى عليه دعوى المدعي فله اقامة البينة أو احلاف المنكر فان لم يعلم علمه القاضي وجوبا لوجوب الارشاد و القضاء.

**مسألة ٨٢:** لا يصح حلف المنكر من دون اذن المدعي ولو بشاهد الحال و ان أمره

---

١. البقرة(٢): ٢٨.

الحاكم لان الاحلاف حق المدعي فلعله لا يريده في الحال لدليل ما فلا بد من اعادته ان التمسه المدعى. و لا خلاف فى المسألة بل نقل عليه الاتفاق و يدل عليه رواية ابن أبى يعفور الاتية و عن جماعة بل المنسوب الى الاصحاب انه لا يستقل الغريم باليمين من دون اذن الحاكم فلا بد من استناد اليمين الى طلب المدعي و أمر القاضي.[١]

**مسألة ٨٣:** اذا حلف المنكر سقطت الدعوى فلا يجوز اقامتها ثانية حتى لو ظفر المدعي بعده بمال الغريم لم تحل له المقاصة بلا خلاف فى ذلك كله، و يدل عليه موثقة بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام: اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله، ذهبت اليمين بحق المدعى فلا دعوى له. قلت له: و ان كان عليه بيّنة عادلة؟ قال: نعم و ان أقام بعد ما يستحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له. و كانت اليمين قد ابطلت كل ما ادّعاه قبله مما قد استحلفه عليه[٢] و لا فرق حسب اطلاق ذيلها بين العين و الدين فلا يجوز للمدعي التصرف فى العين المملوكة له بعد الحلف.[٣] و الاقوى صحة يمينه حتى بعد ردّه اليمين على المدعي و لم يحلف بعد خلافا لجمع.[٤]

**مسألة ٨٤:** هل يجوز ابراء المالك المنكر عن حفه لبرائة ذمته باطنا فيه

---

١. فيه تأمل يظهر وجهه من اطلاق رواية ابن أبى يعفور الاتية بل صحيحة سليمان بن خالد ظاهرة فى عدم اعتبار حكم القاضى فى نفوذ اليمين قال سألت أباعبد الله عليه السلام عن رجل وقع عنده مال فكابرنى عليه و حلف ثم وقع له عندى مال آخذه لمكان ما لى الذى أخذه و أجحده و أحلف عليه كما صنع؟ قال ان خانك فلا تخنه و لا تدخل فيما عتبه عليه (*الوسائل*، ج١٢، ص٢٠٣) نعم لا بد من تقييده بصورة وقوع الحلف باستحلاف ـ من المالك لموثقة بن أبى يعفور المذكورة فى المتن لكن قوله عليه السلام فى صحيحة هشام: انما أقضى بينكم بالبينات و الايمان يدل على توقف النفوذ على القضاء، ولو أخذ باطلاق تلكم الروايات لم يحتج الى انشاء الحكم من القاضى مطلقا و هو كما ترى. الا أن يقال ان الصحيحة تدل على توقف القضاء على البينة و اليمين، لا على توقف اعتبارهما عليه و هذا هو الارجح.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص١٧٩.

٣. يقول الفقيه الرشتى رحمه الله: ثم انه لو ظفر المدعى بالعين على وجه لا يكون فى أخذها اهانة بالحاكم و لم ينجر الى مشاجرة جديدة جاز الاخذ حتى لو قلنا فى مسألة الدين بعدم جواز شئ من التصرفات فحرمة التقاص لا تستلزم حرمة أخذ العين فلاحظ كلامه فى ص٢٠٧و٢٠٨ قضائه.

٤. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ١٩٠.

اشكال لان الابراء موقوف على الملكية التي ابطلته اليمين حسب اطلاق ذيل الرواية و اشكل من الابراء جواز العتق فتأمل فان الالتزام بهذا في غاية الاشكال بل هو موهن للاطلاق.

**مسألة ٨٥:** هل يجوز لثالث أن يتملك العين المذكورة بدعوى انه مال لا مالك له اذا علم بكذب الحالف فان الفرض عدم دخولها فى ملكه بالحلف الكاذب و انقطاع صلة المالك الاول عنها باليمين المذكورة فى الدنيا؟ فيه وجهان:

فان قلت لعل الحالف يتوب و يكذّب نفسه فيوصل العين الى مالكها. قلت تكذيب الحالف اذا كان على نحو النقل دون الكشف لا يمنع من جواز التصرف فيها فعلا على ان احتماله مدفوع بالاستصحاب أو نفرض الكلام فيما اذا علم الثالث بقاء الحالف على عناده و كذبه.

فان قلت فعلى هذا لا مانع للحالف أن يتملكه بعد الحلف و ان اثم بظلمه على المالك الاول بابطال ملكيته بحلفه الكاذب؟

قلت المانع منه هو ارتكاز المتشرعة الناشي من مذاق الشرع أولا، و صحيحة هشام المتقدمة ثانيا ففيها: فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فانما قطعت له به قطعة من النار[1].

و الحق انه لا اشكال و لا خلاف في وجوب ردّ العين على الحالف الى مالكها و حرمة امساكها ضرورة ان اليمين الكاذبة لا تكون من المملكات بنص صحيحة هشام و غيره من روايات القضاء فضلا عن العمومات و الاطلاقات الاولية فالوجوب المذكور يكشف عن بقاء الملكية المجردة عن جواز التصرفات فيها فهي عين مملوكة لمالكه الحقيقي و لا يجوز لاحد التصرف فيها حتى مالكها بعد حلف المنكر و منه يظهر صحة ابراء المالك عنها بنفع الحالف.

**مسألة ٨٦:** اذا كذب الحالف نفسه جاز للمدعي مطالبته و اذا امتنع جاز مقاصته من

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٦٩.

امواله فتعيد ملكية المدعي- على نحو الكشف ظاهرا- على العين أو الكلي فيترتب عليه آثارها و يبطل أثر القضاء السابق فيجوز الدعوى و جاز للحاكم سماعها، فان الاقرار يبطل اليمين و قد ادعى عليه الاجماع أيضا و قيل بانصراف موثقة ابن أبي‌يعفور و نظايرها من هذه الصورة. و هذا غير بعيد، و الظاهر عدم اعتبار وقوعه في حضور القاضي.

و يدل عليه صريحا رواية مسمع[١] التي عبر عنها صاحب الجواهر بالمعتبرة و سيدنا الاستاذ بالصحيحة لكن الحق انها ضعيفة لجهالة القاسم بن محمد الجوهري الواقع في سندها و وقوعه في اسناد كامل الزيارات لا يثبت وثاقته أو صداقته كما فصلناه في كتابنا (فوايد رجالية) و قد أبدلنا اسمه ببحوث في علم الرجال عند الطبعة الثانية في هذه الايام مع اضافات هامة و اصلاحات لازمة و لله الحمد.

**مسألة ٨٧:** لا يتعين على المنكر اليمين بل له ذلك وردها على المدّعي بلا خلاف فيه بل ادعى عليه الاجماع فان حلف المدعي ثبت حقه و ان نكل فقد سقط حقه اجماعا في الجملة بل لا يسمع دعواه في غير ذلك المجلس و ان أقام البينة. ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام في الرجل يدعي و لا بينة له، قال: يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له[٢] و في صحيح هشام عن الصادقعليه السلام ترد الايمان على المدعي[٣] و في رواية الصدوق باسناده عن ابان عن جميل عن الصادقعليه السلام:

> اذا أقام المدعي البينة فليس عليه يمين و ان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فأبى فلا حقّ له.[٤]

أقول: اسناد الصدوق الى ابان بن تغلب ضعيف و الى ابان بن عثمان صحيح و

---

١. *المصدر*، ص ٢١٥.
٢. *المصدر*، ص ١٧٦و١٧٧.
٣. *المصدر*، ص ١٧٦و١٧٧.
٤. *المصدر*.

الظاهر ان الواقع في الرواية هو الثاني لبعد رواية الاول عن جميل و الله العالم.

**مسألة ٨٨:** اذا كان المدعي غير صاحب الحق كالوصى يدعى مالا ليتيم على اخر أو يدعى على الوارث مالا للخمس أو الزكوة أو غيرها بوصية من الموصى و كالولى و الوكيل لا يجوز له الحلف لان المال للغير الذي لا يثبت بيمين اخر و لذا استثني الاصحاب هؤلاء الذين ليس باصحاب الحق عن رد اليمين اليهم كما في الجواهر.[1]

أقول: ان تم اجماع مفيد للعلم برضى المعصوم او بدليل معتبر عند الكل فهو و الا فلا مانع عندنا لحلف هؤلاء اذا كانوا جازمين فان التعليل المذكور ضعيف بعد اطلاق صحيح هشام و معتبرة جميل المتقدمتين المأخوذ فيهما عنوان المدعى دون صاحب الحق كما في صحيحة محمد بن مسلم المذكورة.

بل استظهر منهم الاتفاق على صحة يمين الوارث مع الشاهد الواحد على اثبات مال الغير - اى المورث - و ان فرض الدين مستوعبا و قيل ببقاء التركة على حكم مال الميت و ادعى السيرة على صحة دعوى المالك و اثبات حقه على العين التي تعلق بها الذكوة و الخمس.

**مسألة ٨٩:** قد سبق عدم جواز حلف المدعى في دعواه الظنية او الاحتمالية و كذا غير صاحب الحق عند المشهور فهل يسقط دعواهم بعد رد اليمين و عدم الحلف لاطلاق الروايات المتقدمة الشاملة لفرض المانع و عدمه في عدم الحلف و الدالة على بقاء تخيير المنكر بين الحلف و الرد حتى في صورة عدم تمكن المدعى من الحلف كما في المقام و من دعوى انصراف لفظ المدعى و الدعوى في الروايات المذكورة الى الجازم ففي غير الجازم يتعين على المنكر الحلف أو النكول و لا يجوز له الرد.

أقول اذا تم ادعاء الانصراف المذكور لا تجب اليمين على المنكر أيضا لان المنكر حينئذ ليس بمدعى عليه جزما و المأخوذ في أكثر الروايات هو عنوان المدعي عليه

---

١. ج ٤٠، ص ١٧٧.

بل و كذا اذا كان العنوان هو المنكر فانه انما يجب عليه الحلف في مقابل دعوى المدعى و المفروض انصرافها الى الجزمية و كذا لا تسمع دعوى غير الجازم اذا قامت البينة لانها على المدعى الجازم لا لغيره فتأمل.

فالاظهر بقاء التخيير بين الثلاثة اليمين و الرد و النكول للمدعى عليه فان حلف فهو و ان رد فسقط الدعوى. بل في المقام تسقط الدعوى على جميع الصور، حلف أو رد أو نكل.

فان قلت: فما فائدة الترافع حينئذ؟ قلت: فائدته احتمال الاعتراف أو الحلف الذي تطيب نفس المدعى لكن يمكن أن نقول بنفى حق المدعى عليه للرد اذ لازمه القضاء بسقوط حق المدعى من دون البينة و اليمين و قد قال ﷺ انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان ففي الدعوى غير الجازمة لا بد للمدعى عليه اذا لم يعترف ان يحلف ؛ فتأمل.[1]

لكن اذا كان المدعى غير جازم و ادعى المدعى عليه جهله بالحال و لم يكذبه المدعى في دعوى جهله و لا يمكن رد اليمين لان المدعى غير جازم ففيه وجهان تأجيل القضاء أو القضاء على المدعى ان رد المدعى اليمين عليه و على المدعى عليه ان سكت بناء على صحة القضاء بمجرد النكول.

و اذا شهد أحد بحق ميت لا وارث له على أحد فاحضره الحاكم فلا بد له من الاعتراف أو الحلف و لا اظن بأحد يفتى بجواز رد اليمين على الحاكم أو المسلمين مثلا بل ذكر الشيخ و تبعه صاحب الجواهر[2] ان المنكر يحبس حتى يقر أو يحلف لتعذر الرد، و عليه فيمكن القول بسقوط حق رد المنكر في مطلق ما تعذر فيه اليمين على المدعى والله العالم.

**مسألة ٩٠:** اذا حلف المدعي لا يجوز للمدعى عليه اقامة البينة على الاداء و

---

١. وجهه عدم دلالة لرواية على توقف القضاء على البينة و اليمين مطلقا و عدم تحققه بدونهما كما لا يخفى و لذا يتحقق القضاء فى الترافع الناشى من الاختلاف فى الحكم فقط و لا موضوع للبينة و اليمين بوجه.

٢. ج ٤٠، ص ٢٦٥و ٢٦٦.

الابراء و ذلك لا لاجل ان حلفه بمنزلة اقرار المدعي عليه فيكون المدعى عليه مكذب بينته كما قيل كما انه ليس بمنزلة بنية المدعي، بل لان اليمين المردودة سبب مستقل لاسقاط الدعوي على الاظهر خلافا لجمع جعلوها بمنزلة احدهما و فرعوا عليه فروعا كثيرة كما قيل، نعم لا بد من قبول يمين المدعي لما دل على وجوب الرضاء باليمين مطلقا حلف بها المدعي او المدعي عليه.

كصحيح الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام... لا تحلفوا الا بالله و من حلف بالله فليصدق و من لم يصدق فليس من الله و من حلف له بالله فليرض و من حلف له بالله فلم يرض فليس من الله عز و جل.[1]

و قريب منه صحيح الخزاز بطريق الصدوق في الفقيه فقط[2] و مقتضى اطلاقهما وجوب الرضا بالحلف حتى قبل حكم القاضي.

**مسألة ٩١:** اذا طلب المدعي بعد رد اليمين اليه المهلة لاقامة البينة او المراجعة الى حسابه مثلا فهل يسقط حقه بمجرد عدم الحلف بعد الرد ام يمهل له بما لا يتضرر به المدعي عليه. و كذا اذا تمكن من اقامة البينة بعد رد اليمين عليه فهل يثبت حقه بها ام لا بد له من الحلف و الا سقطت الدعوى في المسألة اقوال.

و الاقوى قبول بينته و ثبوت حقه بها لاطلاق ما دل على ان البينة على المدعي الدال على ثبوت حقه بها و لا مقيد له، بل لا يبعد لزوم منحه المهلة من قبل القاضي لعدم سقوط دعواه بالاستمهال لعدم دلالة الروايات الثلاث المتقدمة على فورية الحلف بعد الرد عليه بل المفهوم منها عرفا انه اذا ابى ان يحلف او نكل سقط حقه فلا حظ و الله العالم.

**مسألة ٩٢:** اذا ادعى المدعي بعد رد اليمين انه وكيل لصاحب الحق مثلا فان أمكنه اثبات ذلك لم يرد عليه و الّا حلف المنكر على نفسي ذلك و قضى عليه بالنكول كما قيل. أقول و يمكن أن يقال انه اذا استمهل المدعي لاحضار صاحب الحق بغرض

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٥١.

٢. *المصدر*، ص١٥١.

الحلف جاز و صحّ و ان نكل سقطت دعواه.

**مسألة ٩٣:** اذا سكت المدعى عليه و لم يحلف و لم يرد فهل نكوله هـذا بمجـرده يوجب القضاء عليه كما نقل عن جمع أو يرد الحاكم اليمين على المدعي فـان حلـف يثبت حقه و ان امتنع سقط حقه كما حكى عن كثير من القدماء و سائر المتخرين. فيه وجهان.

و استدل للاول بما ورد من ان البينة على المدعى و اليمين على المـدعى عليـه و التقسيم قاطع للشركة و الرد على المدعي حق المنكر فلا يرد عليه الّا باختياره فـاذا سكت فلا ردّ كما ان احلاف المنكر حق المدعي فلا يحلف من دون اختياره.

و بصحيح محمد بن مسلم الوارد فى حلف الاخرس و ان أميرالمؤمنين كتـب لـه اليمين و غسلها و أمره بشربها فامتنع فالزمـه الـدين مـن دون الـرّد[1] و بروايـة عبـد الرحمن[2] و بانّ نكوله كنكول المدعي عن اليمين فى القضاء لكن ما في صـحيح ابـن مسلم قضية في واقعة لا اطلاق له و رواية عبد الرحمن ضعيفة سندا و دلالة و الاخير ليس بدليل و أما الوجه الاول فلا مجال لها بعد صـحيح هشـام تـردا لايمـان علـى المدعي[3] الظاهر فى لزوم الرد عليه و هو لا يصح الا بفرض الرد من الحـاكم بعـد رد المنكر أو نكوله.

و ربما استدل له أيضا بخبر عبيد فقيه: يستحلف أو يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلاحق له[4] الظاهر فى ثبوت حق المدعى عليه بمجرد نكوله.

لكنه خلافا لجمع ضعيف سندا بالقاسم بن سليمان و قابل للتقييد بصحيح هشام و استدل للثاني أيضا باطلاق ما دلّ على تعلق القضاء بالبينات و الايمان فانه يدل على عدم كفاية النكول و بان الاصل عدم جواز الحكم بالنكول و كيفما كـان العمـدة فـى

---

١. *المصدر*، ص ٢٢٢.

٢. *المصدر*، ص ١٧٣.

٣. *المصدر*، ج ١٧، ص ١٧٦.

٤. *المصدر*، ص ١٧٦.

ترجيح القول الثاني صحيح هشام.

**تنبيه**

قال الشهيد فى قواعده[١]: لا يحكم بالنكول على الاقوى الّا في عشرة مواضع، ثم ذكر أحد عشر موضعا في أكثرها بحث و اشكال و بعضها يعرف حاله مما في هذه الرسالة.

**مسألة ٩٤:** اذا قال المدعي عليه أدّيت حقك أو ابرأتني منه يصير مدعى و عليه الاثبات.

مسألأة ٩٥: اذا أجب المدعى عليه بعدم علمه بما يدعيه المدعي ففي الموضوع قولان:

الاول ان هذا الجواب يرجع الى انكار استحقاق المدعي فهو منكر و استظهر هذا من حصر الاصحاب حال المدعى عليه في السكوت و الاعتراف و الانكار و لا يرجع نفي علمه الّا الى الاخير، و حيث لا يمكن له الحلف على البت يحلف على نفى علمه بما يدعي عليه و العمدة في ثبوت الحلف عليه كونه مدعي عليه بالضرورة فيشمله الروايات الدالة على أن اليمين على المدعى عليه[٢] و ليس هو مختصا بعنوان المنكر حتى يقال انه غير منكر.

الثاني: انه يؤخذ الحق منه بمجرد عدم حلفه على البت بناء على صحة القضاء بالنكول أو بعد رد اليمين على المدعي بناء على عدمها و ملخصه انه لا طريق له بعد عدم الاعتراف الا الرّد و جعل هذا القول في محكى الكفاية مقتضى ظاهر كلامهم لكنه نفسه لم يبعد الاكتفاء بالحلف على نفي العلم.

و استدل لهذا القول بان اليمين القاطعة للدعوى بعد القضاء هي اليمين على البت،

---

١. *القاعدة*، ج١، ص٤١٢.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص١٧٠.

و بان اليمين لا بد ان تتعلق بما تتعلق به الدعوى و ليس المقام كذلك لتعلق الاولى بعدم العلم و الثاني بثبوت الحق و لا ملازمة بينهما.

نعم لو ادعى علمه بالحق اتجه حلفه بعدم علمه. ورد بان نفي العلم ان رجع الى الانكار فتصح به اليمين و الّا لا معنى للرد المختص بالمنكر و حيث ان جواز الرد كالمقطوع فهو منكر و له الرد و الحلف معا.

و على القول الاول يقع البحث في ان مثل هذه اليمين ـ مع كفايتها لقطع الدعوى ـ هل تمنع من اقامة المدعى البينة بعدها أم لا بل المنع المذكور مخصوص باليمين على البت قيل بالاول و قيل بالثاني فللمدعي تعقيب ادعائه باقامة البينة و أخذ المال مثلا بناء على ظهور ما دل على الاسقاط في اليمين التي يكون متعلقها النفي في نفس الامر و لا أقل من الشك فيبقى عموم ما دلّ على قبولها بحاله.

و ربما يقال بجواز حلفه على نفي الواقع اعتمادا على الاستصحاب فانه حجة شرعية لكن الحلف عليه لاجله مشكل لما ورد من عدم جواز الحلف الّا عن علم[1] نعم اذا كان المدعى به عينا انتقلت اليه بناقل شرعي و قلنا بجواز الحلف اعتمادا على اليد جزا حلفه على عدم الثبوت فتأمل.

و أما الاستظهار السابق فهو في محله بالنظر الى معتبرة عبد الله بن يعفور المتقدمة فانها ظاهرة ـ ظهورا قويا ـ في اختصاص الحلف المانع عن اقامة البينة بحلف المنكر دون الجاهل الشاك فلاحظ.

أقول: اما انه يصح منه الحلف فلانه المدعى عليه كما اشير اليه و اما ان حلفه على نفي علمه فلحرمة الحلف على غير العلم و امّا انه المانع عن اقامة البينة بعد ذلك فان مفروض الكلام في الحلف الذي رضى به المدعي و اذن له و الّا كان لغوا و عبثا كما مرّ، و قد مرّ قول الصادق عليه السلام: و من حلف له بالله فليرض و من حلف له بالله فلم

---

١. *المصدر*، ج ١٦، ص ١٨٠.

يرض فليس من الله عزّ و جل[١] و لا شك في شموله للمقام.

و أما ان له الرد مع كونه غير منكر فلما مرّ من صحيحي بن مسلم و هشام و غيرهما[٢] كل ذلك ان كذبه المدّعى في عدم علمه و الّا فلا معنى ليمينه فتنحل الدعوى من دون بينة و يمين و قيل لا يجوز له حينئذ رد اليمين الى المدعي أيضا لفرض انه لا يمين عليه حتى يرد.

أقول: و الانصاف عدم دلالة صحيحة بن مسلم على تشريع الرد له في الفرض فالعمدة صحيح هشام و في دلالته على المرام تأمل.

**مسألة ٩٦:** اذا اعتمد المدعي عليه على السكوت فذهب جمع الى ان الحاكم يقول له اما اجبت و اما جعلتك ناكلا و رددت اليمين على المدعي، فان اصر رد اليمين على المدعي و ذهب جماعة الى انه يلزم بالجواب لان السكوت ليس جوابا، و الفرض تعلق حق الدعوى به فان عاند حبس حتى يجيب و قيل يجبر بضرب و توهين مثلا من باب الامر بالمعروف، و قيل بالتخيير بين الحبس و الرد لكن المعروف بين اصحاب هذا القول هو الحبس فقط كما قيل.

أقول: اطلاق قوله ﷺ ترد الايمان على المدعي يشمل فرض الجواب بالانكار و امتناعه عن الحلف عنادا أو تعظيما فاذن لا موجب للحبس و نحوه الا اذا رأى الحاكم صلاحا فيه فى بعض الموارد، فالصحيح هو القول الاول.

**مسألة ٩٧:** اذا قام المدعي الشاهدين و عرف الحاكم عدالتهما فهل يجب عليه سؤال المدعي عليه هل عندك جرح؟ و الحق انه لا دليل عليه خلافا لبعضهم نعم لو ادعي هو جرحهما امهله لاثباته بما لم يتضرر المدعي و قيل لا خلاف بينهم في ان الحاكم ينظره ثلاثا فان لم يثبت قضى عليه، و قيل اذا كان المدعي به يرجع الى القتل و القصاص و الفرج لا بد من امهال مدعي الجرح ولو الى مدة طويلة و في فرض

---

١. *المصدر*، ص ١٥١.

٢. *المصدر*، ج ١٨، ص ١٧٦.

مزاحمتها لضرر المدعي لا بد من ملاحظة الاهم و المهم ولو ادعي اجنبي جرح الشهود لا يلتفت اليه بعد اعتقاد الحاكم بالعدالة.

**مسألة ٩٨:** لا يجب على المدعي اذا اقام البينة الحلف لانه وظيفة المنكر و التقسيم قاطع للشركة و قد ادعي عليه لاجماع بقسميه و يدل عليه صحيح محمد و غيره.[١]

نعم في الدعوى على الميت تنضم اليمين الى البينة كما سبق تفصيله.

**مسألة ٩٩:** الظاهر عدم الدليل على جواز حبس المدعي عليه او مطالبته بكفيل او ملازمته قبل اثبات حقه بدعوى هربه و تضييع حق المدعي و ان وعد باقامة البينة كما عن عامة المتأخرين خلافا لجمع.

**مسألة ١٠٠:** اذا تبين للحاكم كذب البينة او اليمين يجب عليه اعلام ذي الحق و نقض حكمه لئلا يستند تضييع الحق اليه فيكون ظالما[٢] و يجوز لصاحب الحق المقاصة حينئذ ولو قهرا.

**مسألة ١٠١:** لا يجوز للحاكم الزام المدعي باحضار بينته او اقامة البينة الحاضرة اذله اقامتها و احلاف المنكر و ترك الدعوى.

**مسألة ١٠٢:** اذا اقام المدعي البينة فليس له احلاف المدعي عليه اذ المستفاد من الروايات اثبات هذين الحقين له على البدل لا على نحو الجمع نعم اذا رضي المنكر بالحلف بعد اسقاط المدعي حقه على تقدير حلفه لا يبعد صحة اليمين.

**مسألة ١٠٣:** اذا كانت عدالة الشهود مجهولة عند القاضي فهل يجب عليه الفحص عنها اذا احتمل كشف الحال فيه وجهان: من كونه مقدمة القضاء الواجب.

و من انه يتعلق باثبات المدعي به و هو وظيفة المدعى و قد ورد ان البينة على المدعي.

---

١. *المصدر*، ص١٧٧.

٢. لكن فى فرض العلم بعدم وصول الحق الى صاحبه لجهة من الجهات لا يجرى الدليل المذكور.

و كذا اذا جرحها المنكر و طلب من الحاكم تحقيق الحال فانه غير واجب عليه.

**مسألة ١٠٤:** اذا تبين فسق الشاهدين او احدهما حال الشهادة نقض الحكم بلا خلاف و لا اشكال لفقد الشرط او بعد الحكم صح الحكم بلا خلاف و اشكال لعدم المانع و اما اذا طرء الفسق بعد الشهادة و قبل الحكم فان سرى الشك في عدالتها السابقة و لم يجر الاستصحاب ينقض الحكم كالصورة الاولى و الا ففيه خلاف، المنسوب الى المشهور عدم جواز الحكم بشهادتهما في حقوق الله لدرء الحد بالشبهة و ذهب جمع اليه في حقوق الناس أيضا و قال جمع بجوازه فيها.

و عمدة دليل المنع ان الحكم حينئذ مستند الى شهادة فاسقين لا عادلين و ردّ باستناد الحكم الى شهادة عدلين حين الشهادة و لم يثبت اعتبار بقاء عدالتهما حين الحكم.

و لذا ذهب جمع الى جواز الحكم مطلقا و هو الاظهر.

**مسألة ١٠٥:** مقتضى القاعدة لزوم بيان السبب في الجرح و التعديل اذا احتمل مخالفة نظر الشاهدين لنظر الحاكم في معنى العدالة و الا فيكفي الاطلاق و عن المشهور ان الجرح لا يثبت الا مفسرا و لا يمكن اتمامه بدليل كما ان قول الجواهر: لما هو المعلوم من طريقة الشارع من حمل عبارة الشاهد على الواقع و ان اختلف الاجتهاد في تشخيصه. ممنوع و العلم غير حاصل لنا.

**مسألة ١٠٦:** قالوا بعدم جواز الشهادة بالعدالة و الجرح استنادا الى البينة و الاستصحاب و لا الى حسن الظاهر (في العدالة) لاعتبار العلم فيها فلا بد للشاهد من العلم بالعدالة و الجرح نعم يجوز الشهادة بحسن الظاهر و يصح للحاكم قبولها بناء على اثبات العدالة بحسن الظاهر كما انه لا اشكال في جواز اعتماد الحاكم على الاستصحاب و البينة في ترتيب اثار العدالة و الجرح و كذا على حسن الظاهر في ثبوت العدالة.

**مسألة ١٠٧:** قيل لا يجوز الشهادة بالجرح بمجرد مشاهدة ارتكاب كبيرة اذا لم يعلم انه على وجه المعصية لاحتمال جوازها بمعذرة، أو لاحتمال عدم استلزامها الفسق و ان فرضت الحرمة كما اذا صدرت عن جهل قصور.

**مسألة ١٠٨:** اذا رضى المحكوم عليه بشهادة فاسقين لا يجوز للحاكم أن يحكم بها لان رضاه لا يوجب تغييرا في موازين القضاء بل لا يجوز حكمه بشهادة شاهدين ادعى المدعى عليه عدالتهما و لكن أخطأهما في الشهادة اذا لم تحرز عنده.

**مسألة ١٠٩:** لا يشترط في قبول الشهادة معرفة الشاهدين باسمهما و نسبهما بل و تمييزهما فلو شهد جمع يعلم بوجود عدلين فيهم صح الحكم.

**مسألة ١١٠:** اذا اختلف الشهود بالجرح و التعديل يستعمل الحال فان لم تتعارض البينتان يبني على الثابت فعلا كما اذا استند المعدلة عدالة الشاهدين الى الملكة و الجارحة الى مشاهدة المعصية منهما أو استند الجارحة الى المعصية في السنة الماضية و المعدلة الى التوبة و حصول العدالة الفعلية. و ان تعارضتا كما اذا شهدتا مطلقتين بلا تفصيل أو شهدت الجارحة بفسقهما في مكان خاص في يوم معين و شهدت المعدلة بعد التهما في ذلك الوقت و انهما لم يكونا في ذلك المكان في الوقت المذكور مثلا فتتساقطان و لا تقدم الجارحة على المعدلة لعدم الدليل عليه. فان كان للعدالة أو الفسق حالة سابقة يؤخذ بها.

## حكم الشاهد و اليمين

**مسألة ١١١:** يصح القضاء في الديون بشهادة واحد و يمين المدعي بلا خلاف و اشكال و هذا هو القدر المتيقن[١] من الروايات التي تقسم على ثلاثة أقسام:

الاول ما دل على اختصاص ذلك في الدين كصحيح بن مسلم عن الصادق عليه السلام:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجيز في الدين شهادة رجل واحد و يمين صاحب الدين، و لم يجز في الهلال الا شاهدي عدل.[٢]

و كصحيح حماد بن عثمان عنه عليه السلام كان علي عليه السلام يجيز في الدين شهادة رجل و

---

١. بل هو المقطوع في نفسه كما في *الجواهر* و قال: بل وافقنا أكثر العامة خلافا لابى حنيفة ج ٤٠، ص ٢٦٨.
٢. *الوسائل*، ج ١٨، ص ١٩٣.

يمين المدعي[١] بل في رواية سليمان... قضى رسول الله ﷺ بشهادة رجل مع يمين المدعي في الدين وحده لكن الرواية ضعيفة لجهالة سليمان بن قاسم خلافا للاستاذ و من قلده.

نعم في موثقة أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام... كان رسول الله ﷺ يقضي بشاهد واحد و يمين صاحب الحق و ذلك في الدين[٢] أقول: الجملة الاخيرة ليس لها ذاك الظهور في الحصر على ان القسم الثاني ينفيه في العين.

الثاني ما هو صريح في جريانه في العين و هو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الطويلة الواردة في قضية درع طلحة.[٣]

الثالث ما يدل على جريانه في مطلق حقوق الناس كالعين و الدين أي كل حق مالي في الذمة بأي سبب كان كالقرض و ثمن المبيع و جميع المعاملات و دية الجنايات و مهر الزوجة و نفقتها و الضمان و الحقوق غير المالية كالنكاح و الطلاق و غيرها كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: لو كان الامر الينا أجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس، فاما ما كان من حقوق الله عز و جل أو رؤية الهلال فلا.[٤]

و في صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام كان رسول الله ﷺ يقضي بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق[٥] و قريب منه معتبرة أبي‌مريم[٦] بل في صحيح حمّاد و غيره: ان رسول الله قضى بشاهد و يمين[٧] لكن اطلاقه محمول على ما سبق ان فرض له اطلاق.

---

١. ص ١٩٥.

٢. ص١٩٣.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٩٤.

٤. *المصدر*، ص ١٩٥و١٩٦.

٥. *المصدر*، ص١٩٣.

٦. ص ١٩٥.

٧. ص١٩٣، ١٩٥و١٩٧.

لا اشكال في جريان الحكم في العين و الدين و أما جريانه في مطلق حقوق الناس تأمل من ظهور صحيح محمد بن مسلم فيه و من ذيل موثقة ابى بصير الدال على اختصاصه بالدين الذي رفعنا اليد عنه في العين لصراحة صحيحة بن الحجاج[1] فلاحظ و لا بأس بترجيح ظهور صحيح بن مسلم على الذيل المذكور فانه اظهر منه و ان كان خلاف المشهور فتأمل و الله العالم.

**فايدة**

قال الاصولى العراقي (ره) في ص ٩٨ كتاب قضائه:

لو ادعى أحد ان هذه الجارية التي في يد غيره ام ولدى فههنا دعاوى اربعة مملوكية الجارية فعلا، و حريتها بعد موتها، و انتساب ولدها اليه، و كونه حرا لا اشكال في ثبوت الدعوى الاولى بالحلف. كما انه لا اشكال أيضا في ثبوت الدعوى الثانية باقراره، كما انه بناء على مبناهم من اختصاص الشاهد و اليمين بالماليات عدم ثبوت الثالثة بهما و أما حرية الولد ففي ثبوتها باليمين المزبورة اشكال...

**مسألة ١١٢:** هل يعتبر تقديم الشاهد على اليمين كما نسب الى المشهور بل قيل انه لا خلاف فيه بل في كشف اللثام نسبه الى قطع الاصحاب فلو بدء باليمين وقعت لاغية لا بد من اعادتها ام لا؟ لم نجد دليلا على اعتبار تقديمه عليها و المعية الواردة في الاخبار تصدق مع تقديمها و تأخيرها.

**مسألة ١١٣:** اذا كان المال لجماعة و اقاموا شاهدا واحدا فهل يجب الحلف على كل واحد بحيث لو حلف بعضهم و لم يحلف بعضهم الاخر ثبت حق الحالف دون غيره ام يكفى حلف احدهم لثبوت كل الحق؟ نقل عن المشهور الاول و ان الدعوى تنحل الى دعاوى متعددة و ان كانت واحدة في الظاهر و الاجماع ظاهرا على عدم ثبوت المال بحلف غير مالكه.

---

١. و ما ذكره الشيخ ﷺ في تفسيرها ضعيف فلاحظ: *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٢٧٣.

و عن المقدس البغدادي استظهار الثاني ان لم ينعقد اجماع على خلافه.

أقول لعل هذا هو الارجح لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (مع يمين الخصم في حقوق الناس) و به يضعف الوجه الاول و أما الوجه الثاني فالاظهر اثبات الحق بحلف غيره اذا جمع فيه سائر الشروط خلافا للمشهور لان المأخوذ في بعض الروايات المتقدمة و ان كان عنوان صاحب الحق، لكن في بعضها الاخر عنوان المدعي فلاحظ.

و مما يشهد لضعف الوجهين المذكورين هو صحيح ابن الحجاج المشار اليها سابقا الوارد في موضوع درع طلحة فان الظاهر منها كفاية حلف المدعى و هو غير ورثة طلحة فافهم.

لا يقال: لعل الامام يأخذ الدرع لنفسه أو لبيت المال لا لورثة طلحة فانه يقال هذه احتمال مرجوح لان الامام لم يعامل مع محاربى البصرة هذه المعاملة بل امر جنده برد اموال البغاة اليهم كما في التاريخ. و مع ذلك، الاقدام على مخالفة المشهور بهذا المقدار لا يخلو عن شيء.

ثم ان لبعض أساتذتنا تبعا للعلامة[1] تفصيلا في ما أخذه الحالف قال:

فان كان المدعي به دينا أخذ الحالف حقه و لا يشاركه فيها غيره (من الورثة و الشركاء) فان الدين كلي في الذمة و كل واحد من الورثة يستحق مقدارا منه لو كانت الدعوى صادقة فللحالف أن يأخذ حقه و لا يشاركه فيه غيره و ان كان عينا شاركه في الحصة غيره من الورثة لانها مال مشترك فيه بمقتضى اقراره فيجب عليه رد حصة الاخرين عليهم[2].

ثم قال الاستاذ: نعم يمكنه أن يتوصل الى أخذ تمام حصته ببيع ما يستحقه من الحصة المشاعة في العين على المدعي أو على غيره فيأخذ تمام الثمن و كذلك الحال

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٢٨٥.

٢. و يمكن ـ بناء على هذا ـ أن يأخذ الحالف جميع العين اذ كل ما أخذه يجب عليه ايصال حق الاخرين فينقص حقه فيجوز حلفه على وجود حقه فى الباقى و لا أدرى هل يلتزم به هذا القايل أم لا؟.

في دعوى الوصية بالمال لجماعة فانهم اذا أقاموا شاهدا وحدا ثبت حق الحالف منهم دون الممتنع. أقول: و لعله غير بعيد و ذهب صاحب الجواهر الى الحاق الدين بالعين في اشتراك الكل فيما يقبضه الحالف.

**مسألة ١١٤:** لو كان بين الجماعة المدعين ما لا لمورثهم صغير فالمشهور انه ليس لوليه الحلف لاثبات حقه بل تبقى حصته الى أن يبلغ، و لكن مر آنفا انّه لا مانع من حلف وليه فان اطلاق الروايات يدل على كفاية حلف الولي و الوصي و الوكيل.

**مسألة ١١٥:** اذا ادعى بعض الورثة في مال مورثه وقفا أو وصية و نحو ذلك و لم يحلف لا يسمع دعواه و يقتسم المال بين الورثة و يجب على المدعي الالتزام بدعواه في حصته تنجيزا لاقراره.

**مسألة ١١٦:** اذا امتنع بعض الورثة عن الحلف ثم مات قبل حكم الحاكم قيل قام وارثه مقامه فان حلف ثبت الوقف في حصته و الا فلا.

**مسألة ١١٧:** لو ادعى بعض الورثة ان الميت وقف عليهم دارا مثلا و بعدهم على نسلهم، فان حلف المدعون مع شاهدهم قضى لهم. و اذا انقرضوا معا أو على التعاقب قيل لا بد للبطن الثاني من الحلف و الا كانت الدار ارثا و قيل يكفي حلف البطن الاول[1] و الاول هو الاوجه على مذهب المشهور من اعتبار تعدد الحلف بتعدد المدعين و الثاني هو الانسب الى الارتكازات و لا يمكن الحلف للبطون اللاحقة بل للبطن الثاني غالبا، فيكون هذا دليلا آخر على تأييد ما ذكرنا رجحانه من كفاية حلف الواحد مع الشاهد الواحد لاثبات تمام الحق.

ولو مات أحد الحالفين صرف نصيبه الى الباقين و ان لم يبق الا واحد منهم صرف الكل اليه لاشتراط استحقاق البطن الثاني بانقراض الاولين و لا يحتاج الصرف المذكور الى يمين ثانية حتى على المشهور فانهم أثبتوا استحقاقهم بيمينهم الاولى. و

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٢٩١ و ٢٩٧.

ان، امتنع الجميع حكم بالدار المذكورة ميراثا و لكن كان نصيب المدعين لمكان اقرارهم وقفا و اذا ماتوا صرف الى أولادهم وقفا من دون يمين اذ لا منازع لهم في هذه الصورة و الاباء اعترفوا بالوقفية و هذا ظاهر.

و هل يصح حلف أولاد الناكلين على وقف الدار أجمع فيه وجهان مذكوران في المسالك و لكن في الجواهر[١]: الظاهر عدم خلاف محقق في ان للبطن الثاني اليمين مع نكول البطن الاول عنه بناء على تلقيهم من الواقف (لا من البطن الاول) و يكفي في صحة الوقف في حقهم احتمال الاتصال و ان كان هو منقطعا في ظاهر الشرع بمعنى عدم ثبوته للبطن الاول.

ولو حلف بعض المدعين يثبت نصيب الحالف وقفا و كان الباقي مطلقا تقتضي منه الديون و الوصايا و ما فضل يكون ميراثا لكن لا يملكه الحالف حصة لانه يعترف بوقفية الدار و وصول حقه منها اليه و لا المنكر لانها زايدة على حقه بعد حكم الحاكم بوقفية بعض الدار و لا الناكل لعدم ثبوت حق له بنكوله و ان جاز له ما بينه و بين الله بقية حقه من الوقف و عن الشيخ انه يقسم بين المنكرين و الناكلين.

**مسألة ١١٨:** اطلاق بعض الروايات يدل على شهادة الواحد و اليمين حتى مع التمكن من البينة و لا اقل من الشك و الاصل عدم اعتبار العجز عنها، و سيأتي ما يتعلق به فيما بعد.

**مسألة ١١٩:** الحالف اذا رجع عن شهادته يضمن نصف المال ظاهرا لان تلفه يستند اليه و يستند النصف الاخر الى اليمين.

**مسألة ١٢٠:** يثبت الحق بشهادة المرأتين و يمين المدعي كما عن الاكثر خلافا لابن ادريس و العلامة في تحريره[٢] و يدل على المشهور صحيح منصور عن الكاظم عليه السلام: اذا شهد لطالب الحق امرأتان و يمينه فهو جائز.[٣]

---

١. *المصدر*، ص ٢٩٤.

٢. *المصدر*، ص ٢٧٥.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص١٩٨.

و صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق.[١]

و في جواز شهادتهن في غير الماليات من حقوق الناس نظر لقصور هاتين المعتبرتين عن الدلالة عليه لاحتمال انصراف الحق في الصحيح الاول الى الدين فتأمل و الظاهر ابتناد المسألة على ما مر من كفاية شهادة الرجل الواحد مع يمين المدعي لاثبات مطلق الدين أو خصوص الدين و العين.

## أحكام اليمين

**مسألة ١٢١:** لا يصح الحلف الّا بالله و أسمائه تعالى بلا خلاف و اشكال لجملة من الروايات ففي صحيح بن مهزيار و صحيح بن مسلم عن الجواد و عن الباقر عليهما السلام... و ليس لخلقه أن يقسموا الّا به. و في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام لا أرى للرجل أن يحلف الا بالله[٢] و أما الحرمة التكليفية ففيها بحث ذكرناه في قسم المحرمات من حدود الشريعة، و مقتضى اطلاق الروايات عدم اعتبار العربية في أسمائه تعالى فيصح بكل لغة كما ان الظاهر صحة القسم باسمائه غير الخاصة اذا قصده الحالف بها للاطلاق.

**مسألة ١٢٢:** المشهور عدم جواز استحلاف أحد ولو كان كافرا الّا بالله تعالى، و لا يصح بالكتب المنزلة و الرسل و الاماكن المشرفة و نحوها بلا خلاف كما قيل.

و عن الشيخ في المبسوط ان الوثني و الملحد يستحلف بالذي يعبد و يعتقد انه الخالق أو الرازق. و جوّز سيدنا الاستاذ استحلاف الحاكم أهل الكتاب بما يعتقدون و لم يوجب الزامهم بالحلف باسمائه تعالى و نسب الخلاف الى جماعة، و استدل بروايات أربع:

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص١٩٨.

٢. *الوسائل*، ج ١٦، ص ١٩٠و١٩١.

أولها صحيح مسلم قال سألته عن الاحكام فقال: في كل دين ما يستحلفون.

ثانيتها صحيح محمد بن قيس: قضى علي في من استحلف أهل الكتاب بيمين صبر، ان يستحلفه بكتابه و ملته.

ثالثتها معتبرة السكوني ان أميرالمؤمنين عليه السلام استحلف يهوديا بالتوراة التي انزلت على موسى.

رابعتها صحيح محمد بن مسلم الثاني: سألته عن الاحكام! فقال تجوز على كل دين بما يستحلفون.[١]

أقول: الاولى أخبار عن شرايعهم و ليس فيها بيان حكم، و الثانية قضية في واقعة و مثلها الثالثة على انها ضعيفة سندا بالنوفلي، و العمدة هي الرابعة التي رواها الصدوق لكن يمكن أن نناقشها بانها هي الثانية بعينها التي رواها الشيخ فلمحمد بن مسلم رواية واحدة رواها الشيخ و الصدوق بعبارتين مختلفتين نقلا بالمعنى من بعض الرواة أو من نفسه و حيث لم يتعين عبارة الامام حتى يفهم ان المراد بيان ثبوت الحكم في هذه الشريعة أو أخبار عن الشرايع السابقة فلا يتمسك بالروايتين معا.

و استدل المشهور بروايات معتبرة منها ما مرّ من قولهم صلى الله عليه و آله: و ليس لخلقه أن يقسموا الا به و منها صحيح سلمان بن خالد عن الصادق عليه السلام لا يحلف الرجل اليهودي و لا النصراني و لا المجوس بغير الله ان الله عز و جلّ يقول:

فاحكم بينهم بما أنزل الله.[٢]

و منها صحيح الحلبي عنه عليه السلام عن أهل الملل يستحلفون؟ فقال: لا تحلفوهم الّا بالله عز و جل.

يقول السيد الاستاذ أن تلك الروايات تقيد اطلاق هذه الروايات لكنها على فرض صحتها سندا و دلالة تعارض هذه الاخبار و لا يمكن حملها على الكراهة بقرينة تلك بدعوى انها ناصة و هذه ظاهرة لان ذيل صحيح سليمان يأبى عن الكراهة و مع

---

١. *المصدر*، ص١٩٧و١٩٨.

٢. *المصدر*، ج ١٦، ص ١٩٦.

فرض التعارض و التساقط يرجع الى اطلاق أدلة القضاء بالايمان المنصرفة الى الايمان المعتبرة عند المسلمين دون مطلقها كما يظهر من الاستذ دام بقائه فلاحظ.

و أما قول المحقق في الشرايع: لو رأى الحاكم احلاف الذمي بما يقتضيه دينه أردع جاز و تبعه غيره فهو مجرد عن الدليل، و لا يجب على المدعى عليه اجابته و لا تكفي الا ردعية لتقييد ما عرفته.

**مسألة ١٢٣:** اذا كان المنكر كافرا حربيا فقيل يستحلف بالله و قيل انه يستحلف بما يعتقد و ذهب السيد الاستاذ الى عدم استحلافه مطلقا بل عدم جريان أحكام القضاء عليه، فانه لا احترام له مالا و نفسا و انه مهدور الدم و المال فيجوز للمدعي عليه أن يأخذ منه ما شاء من دون حاجة الى اثبات. نعم اذا لم يتمكن المدعي من أخذ ما يدعيه الا بالاستحلاف جاز له استحلافه بكل ما يمتنع من الحلف، مقدمة للتوصل الى الاخذ.

**مسألة ١٢٤:** لا يجوز للمدعى عليه ان يوكل غيره للحلف لما تقرر في محله من ان مقتضى الاطلاق اعتبار المباشرة و التوكيل انما يجرى في الامور الاعتبارية كالعقود و الايقاعات و في بعض الامور التكوينية التي جرت السيرة عليه كالقبض و الاحياء و نحوهما دون ما لم يدل عليه دليل.

**مسألة ١٢٥:** اذا علم ان الحالف ورى في حلفه و قصد به شيئا آخر ففي كفايته و عدمها خلاف كما في مباني تكملة المنهاج (ج ١ ص ٢٧) و استظهر الاستاذ عدم الكفاية لصحيح اسماعيل و صحيح صفوان[١] و لا بأس به[٢].

**مسألة ١٢٦:** المشهور المدعى عليه الاجماع انه لا يستحلف الحاكم احدا الا في مجلس قضائه، بمعنى عدم ارسال احد الى محل المنكر لاحلافه الا مع العذر المانع من الحضور فيستنيب الحاكم من يحلفه في منزله و حيث لا دليل عليه لا مانع منه مطلقا و ربما قيل بعدم جواز استنابة الحاكم للاحلاف حتى في مجلس القاضء و

---

١. *المصدر*، ص١٧٩و ١٨٠.

٢. لاحظ: المسألة المأة و السادسة و الثلاثين.

بحضوره. و اتمامه غير ميسور بدليل الا ان يراد بقوله هذا لغوية الحلف تبرعا من دون اذن الحاكم مطلقا.

**مسألة ١٢٧:** لو حلف شخص على ان لا يحلف ابدا و لكن توقف اثبات حقه على الحلف جاز له ذلك لنفى الضرر و لانحلال اليمين اذا فرض ترك الحلف مرجوحا كما يدل عليه روايات ذكرناها في بحث الواجبات من حدود الشريعة.

**مسألة ١٢٨:** حلف الاخرس بالاشارة المفهمة كغيره من عقده أو ايقاعه او اقراره كما هو المشهور. و قيل يكتب صورة اليمين في لوح مثلا و يغسل و يومر بشربه بعد اعلامه فان شربه كان حالفا و ان امتنع الزم الحق.

أقول: و به رواية و هي صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق[١] و الاحوط هو الجمع بين الامرين.

**مسألة ١٢٩:** يجب ان يكون الحلف على البت سواء كان في فعل نفسه أو فعل غيره و سواء كان في نفي أو اثبات أو على عدم علمه بشيء باختلاف الموارد فقد يعلم بنفي الفعل عن غيره و قد لا يعلم بصدور الفعل عن نفسه لطول المدة أو غلبة النسيان أو كثرة الشغل و نحو ذلك، لانه الظاهر من الروايات و لصحيح هشام عن الصادق عليه السلام: لا يحلف الرجل الاعلى علمه.

**مسألة ١٣٠:** لا يتوجه اليمين على المنكر في الحدود و لا تسمع الدعوى فيها الا بالبينة و لا خلاف فيه ظاهرا بيننا لمعتبرة غياث... ان أمير المؤمنين...

لا يستحلف صاحب الحسد و تقرب منها موثقة اسحاق.[٢]

و لا فرق بين كون الحد من حق الله أو من حق الناس كالقذف.

**مسألة ١٣١:** يحلف المنكر للسرقة مع عدم البينة فيسقط عنه الغرم.

ولو اقام المدعى شاهدا و حلف غرم المنكر و لكنه لا يحد لما مر من عدم ثبوت الحد الا بالبينة أو الاقرار، و الظاهر عدم سقوط الحد بالحلف بمعنى انه اذا قامت

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٢٢.

٢. *المصدر*، ص ٣٣٥و ٣٣٦.

البينة بعده حد فان اليمين لا تذهب الا بحق المدعى دون حق الله تعالى و هكذا فيما اذا ادعى الذمى على مسلم انه شرب خمره.

**مسألة ١٣٢:** لا خلاف و لا اشكال في انه يكفي مع الانكار الحلف على نفي الاستحقاق و ان كانت الدعوى سببا خاصا لانه ياتي على الدعوى لكونه شاملا لها و لا دليل على عتبار الخصوصية في الجواب بل ظاهر الادلة خلافه بل ربما يكون له غرض في الجواب بذلك فلا يكلف غيره كما في الجواهر.[١]

**مسألة ١٣٣:** اذا ادعي شخص مالا على ميت فان ادعي علم الوارث به و الوارث ينكره فله احلافه بعدم علمه و لا ترد اليمين على المدعي بدعوى عدم قدرة المنكر على الحلف على عدم الحق فان اليمين الواجبة على المنكر ليست هي اليمين على العدم فقط بل عليه و على نفي العلم باختلاف الموارد نعم اذا نكل اورد على المدعي حلف و اما اذا لم يدع المدعي عليه علمه بالحق فان اثبته بالبينة فهو و الا فلا يتوجه اليمين الى الوارث اذا اظهر جهله بالحال و صدقه المدعي فتطبل الدعوى، و اما اذا لم يصدقه و طلب من الحاكم حلفه ففي وجوب استحلافه نظر من الاطلاقات و من عدم ادعائه علمه. و لعل الاول اظهر.

فلا تسمع الدعوى.

**مسألة ١٣٤:** نسب بعض علماء العصر[٢] الى كلمات الاصحاب انه لو اقيمت البينة عند حاكم وجب ان يكون الحلف عنده أيضا فلو مات الحاكم أو غاب بعد اقامتها لم يكف تحليف حاكم اخر من دون ان تجدد عنده اقامة البينة و ادعى انه مسلم عند الاصحاب لكنه ان صحت النسبة لا دليل عليه، و استدل هو بامور لم تقنع نفسه.

**مسألة ١٣٥:** لو ادعى ان له حقا على زيد مات و ترك مالا عند فلان- سواء الوارث و غيره- فيجب على المدعى عليه في فرض عدم الاعتراف، الحلف على

---

١. ج ٤٠، ص٢٤٧و٢٤٨.

٢. كتاب القضاء، للسيد الشيرازى، ص ١٨٥ مفروض المسألة فى الدعوى على الميت فلا يصعب عليك فرض اليمين مع البينة.

عدم علمه بموت زيد او على نفي وجود مال للميت عنده أو على عدم موت زيد فالحلف على كل منه يبطل دعوى المدعى.

**مسألة ١٣٦:** قيل لا اشكال في حرمة حلف المنكر كاذبا و ان ورى في حلفه بالقلب أو اللسان على وجه لا يسمعه القاضي أو المدعى لاستقلال العقل بقبحه، بل وجود ملاك قبح الكذب المحرم عقلا و نقلا فيه و هو هتك احترام اسم الله تعالي ثم قال قائل هذا القول: و لعل حرمة التورية في الحلف الكاذب و مساواته مع الكذب هو المشهور بين العلماء كما ادعاه الشيخ دام ظله (يريد به ظاهرا الشيخ الانصاري قده) و لا يترتب على مثل هذا اليمين اثر و لا تفصل بها الدعوى.[١]

## القول فى احكام القسمة

**مسألة ١٣٧:** يجب اجابة الشريك في قسمة المال المشترك على شريكه لبناء العقلاء و عدم ردع الشارع اياه ثم القسمة على ثلاثة انواع قسمة افراز فقط و قسمة تعديل و قسمة رد و في الجواهر و متنها:[٢] ان المقسوم مثليا كان أو قيميا عقارا أو غيره متحدا أو متعددا متفقا في الجنس أو مختلفا ان لم يكن فيه ردّ و لا ضرر اجبر الممتنع و تسمى قسمة اجبار و ان تضمنت احدهما لم يجبر، و تسمى قسمة تراض.

و سيأتي ما فيه من الملاحظة و ان القسمة تجبر عليها ما لم يكن فيها ضرر و ان كان فيها رد.

**مسألة ١٣٨:** نقل عن ظاهر الاكثر حصول تعيين الحق بتراضي الشريكين على القسمة و تخصيص كل واحد من الشركاء بحقه و ان لم تحصل القرعة، لصدق القسمة، و تسلط الناس على اموالهم و ربما يقال باعتبار القرعة في مفهوم القسمة فلا تصدق بدونها فان القسمة تميز الحق عن الاخر و لا مميز له في الشرع غير القرعة. و

---

١. لاحظ: قضاء المحقق الرشتى، ص٣٣٣و ٣٣٤.

٢. ج ٤٠، ص٣٣٩.

في الجواهر: و ظاهر الاساطين من الاصحاب المفروغية من اعتبارها فيها[١] و فيها أيضا: فاصالة بقاء الشركة حينئذ بحالها بعد عدم دليل على الاكتفاء بالرضا معينا.

أقول الحق ما عن الاكثر لصدق القسمة على التخصيص و الافراز المذكور جزما فلا شك في صدق المفهوم حتى يمنع عن التمسك بالاطلاق و العموم ان كانا. لكن الظاهر عدم كثير ثمرة للبحث اذا المهم حصول تعيين حق كل من الشركاء بمجرد تراضيهم و ان لم يصدق عليه القسمة لبناء العقلاء و عدم ردع من جانب الشرع ولو بحصر في ادلة القرعة.

**مسألة ١٣٩:** هل يكفى مجرد الرضاء السابق في لزوم القسمة و عدم جواز فسخها من طرف واحد ام لا بل هي تقوم بالرضاء حدوثا و بقاء لاصالة بقاء الشركة؟

قال بعض المعاصرين اذا اخذ كل واحد حصته فلا اشكال و لا خلاف في انه لا يحق له ان يفسخ في غير صورة الغبن و نحوه لانه بقبوله كون هذه الحصة له تعين ماله في هذا عرفا و لم يردع منه الشرع، و قد يقال ان الحصة بعد القسمة ماله و لا حق لغيره في ان يأخذه.

أقول: الظاهر انه أشتبه عليه مورد نفى الخلاف و الاشكال في عبارة الجواهر و متنها[٢] و الا فالخلاف محقق حتى مع القرعة كما يأتي فضلا عما اذا خلت القسمة منها، بل لم يكن لنفي الاشكال على نحو الجزم أيضا محلا مناسبا.

و حجته مزيفة أيضا اذ التعين و ان حصل بالرضا الا ان الكلام في كونه علة محدثة فقط أو علة محدثة و مبقية؟ لا دليل على احدهما خصوصا قبل التصرف و التلف بل اصالة بقاء الشركة يؤيد الثاني فتأمل. و على كل لا فرق فيما ذكر بين الاخذ و عدمه بعد القسمة الا ان يدعى جريان بناء العقلاء على اللزوم في فرض الاخذ خصوصا بعد التصرف و الاستعمال فلاحظ.

---

١. *المصدر*، ص ٣٣٠.

٢. لاحظها: *المصدر*، ج ٤٠، ص ٣٢٨.

و ذهب بعض اساتيذنا الاعلام دام ظله الى انها عقد لازم لاصالة اللزوم في كل عقد و الفسخ يحتاج الى دليل و مع فقده يحكم بلزومه و ان ادعى وقوع الغلط فيها لاصالة الصحة الا اذا اثبته بالبينة، ولو ادعى علم شريكه بوقوع الغلط فله احلافه على عدم العلم اذا انكر.[١]

أقول: لا مناص عما افاده ان ثبت كون القسمة عقدا لكنه مشكل جدا.

**مسألة ١٤٠:** اذا قسم الشركاء الحق المشترك بالقرعة تلزم القسمة و ان لم نقل انها عقد لازم. و لا يعتبر الرضا بعدها بها خلافا لجماعة من اصحابنا الاعلام (قدهم) و ذلك لظهور ادلتها في اقتضائها التعيين و التمييز فمع حصوله بها لا دليل على زواله و ان كرهه احدهم بل الاصل على خلافه.

**مسألة ١٤١:** مؤنة القسمة على المتقاسمين لا على خصوص طالب القسمة كما عن أبي‌حنيفة واحد وجهى الشافعية و استدل للاول بأن العمل المحترم قد وقع لهم اجمع فيستحق عوضه ما لم يقصد التبرع به.

و الظاهر انه لا خلاف بينهم في ان اجرة القسام اذا استاجروه في عقد واحد باجرة معينة و لم يعيينوا نصيب كل واحد منهم من الاجرة و كذا لو لم يقدروا اجرة، بالحصص لا بالسوية بل هو المنقول عن أبي‌حنفية و الشافعي و مالك.

اقول هذا فيما اذا زاد العمل بزيادة الحصص واضح و أما في غيره فان تم اجماع او ما ذكره صاحب الجواهر من الوجه فهو و الا فيمكن الذهاب الى توزيع الاجرة بمقدار العمل على الحصص.

ثم الظاهر عدم الفرق في ذلك بين اجرة القسام و سائر مئونات القسمة نعم اذا فرض تعلق الضريبة الحكومية على الرؤس دون الحصص يراعى الرؤوس.

**مسألة ١٤٢:** اذا كان المال المشترك مستاوي الاجزاء وصفا و قيمة كذوات الامثال

---

١. فى احلاف الشريك كلام كثير للفقهاء فان شئت الاطلاع عليه لاحظ: *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٣٦١ - ٣٦٤ و الاصح ما اختاره الاستاذ هنا.

مثل الحبوب و الادهان و نظائرها يجبر الممتنع على القسمة[١] اذا طالبها شريكه بلا اشكال و الظاهر انه لا خلاف فيه أيضا لبناء العقلاء على وجوب اجابة الشريك في ذلك و ليس اتفاق الفقهاء اجماعا تعبد يا كما زعمه غير واحد فأنه من اتفاق العقلاء. هذا اذا طالب قسمة الاعيان المشتركة ولو طاب قسمتها (و كانت اجناسا مختلفة) انواعا بالقيمة ليخص كل شريك بنوع منها لم يجبر الممتنع عليها و كذا اذا طلب احدهما انفراده بسفل الدار او علوها مع امكان قسمة كليهما لكل منهما فلا يجبر المتنع و كذا اذا كانت القسمة ضررية لم يجبر لقاعدة نفى الضرر.

**مسألة ١٤٣:** لو كان مال احدهما كثيرا و رديئا و مال الاخر قليلا و جيدا فعدلا السهام و اقتسماه فان قلنا ان القسمة بيع او معاوضة لم تجز للربا مع شروطه و ان قلنا انها تعاوض بين مال كل منهما في كل من الحصتين و ان عنوانها التمييز بين الحقين فلا مانع منها لعدم جريان حكم الربا فيه.

الا ان يقال ان اطلاق الروايات الواردة في الربا يشمل المقام أيضا و ان قال صاحب الجواهر انه لا اشكال في صحة القسمة عندنا و لكنى متوقف فيها.

**مسألة ١٤٤:** اذا كان المال المشترك متفاوت الاجزاء كالاشجار و الظروف و الجواهر و نحوها فان امكن قسمتها بكسرها و تجزئتها من دون ضرر وجب الاجابة لطالب القسمة و يجبر الممتنع عليها لما مرّ و ان استلزم كسرها ضررا كما هو الغالب يعدل السهام بالقيمة كما اذا فرض جنسا يسوى الفا و جنسين يسوى كل واحد منهما خمسمأة فيأخذ أحدهما الاول و ثانيهما الاخرين ولو بالقرعه[٢] و قيل لا يجبر الممتنع عليها اصلا و قيل بالتفصيل بين ما يعد شيئا واحدا كالارض فيدخل فيه الاجبار و بين ما لا يعد شيئا واحد كالسيارة و الدار فلا يدخل فيه الاجبار و ما قلنا هو الصحيح.

---

١. تسمى هذه القسمة بقسمة افراز.

٢. هذه القسمة تسمى بقسمة تعديل.

**مسألة ١٤٥:** لو لم يمكن التعديل الا بالرد كما اذا فرض قيمة الجنس في مفروض المسئلة السابقة بألف و عشرين فيجب على آخذه رد العشرة الى شريكه[١] ففي مثل هذه القسمة هل يجبر الممتنع اولا؟ قيل لا خلاف و لا اشكال في عدم صحة القسمة ما لم يتراضيا معا فأن الضميمة ليست من المال المشترك فلا تستقر الا بالتراضي و لا وجه للجبر عليها، بل لعله كذلك عند العامة أيضا.

بل ذهب بعضهم الى عدم لزومها مع التراضي و القرعة اذا لم يبق الرضا بعدها لانها تتضمن معاوضة و لا يعلم كل واحد من يحصل له العوض فلا يتحقق رضا المعاوضة قبل القرعة.

و على الجملة ان قسمة الرد قسمة و بيع فيعتبر فيه ما يعتبر في مطلق البيع و رد بان ظاهر الجميع كون هذه القسمة فردا من افراد القسمه و ان كان لا اجبار فيها لا أنها قسمة و بيع حتى ان من اعتبر الرضا بعد القرعة فانما يريد الرضا بها قسمة و هو غير الرضا المعتبر في انشاء المعاوضات المعلومة و كانه اشتبه عليهم العوض بالمعاوضة المصطلحة.

أقول: و عليه فالظاهر لزوم القسمة بالقرعة و عدم جواز الامتناع من أحدهما.

ثم الاظهر اجبار الممتنع على القسمة هنا أيضا كالقسمين الاولين لعموم بناء العقلاء كما يظهر من سيدنا الاستاذ أيضا و هو صريح بعض لكن ذهاب المشهور الى خلافه مع انهم من كاملي العقلاء يثبطنا عن الجزم، فليس في المقام اطلاق او عموم لفظي لم نلتفت الى مخالفة المشهور اعتمادا عليه. الا ان يقال ان منعهم من الاجبار ليس لاجل عدم احراز بناء العقلاء و عدم المقتضى له بل لعله لوجود مانع عندهم مثل ان الرد بيع و لا اجبار فيه و نحو ذلك فاذا لم نقبل تلك الموانع نبني على البناء المذكور فلا حظ و تأمل و على كل الاحوط للممتنع اجابة شريكه في طلبه القسمة.

**مسألة ١٤٦:** لو كان المال المشترك بين شخصين غير قابل للقسمة خارجا و طلب

---

١. هذه القسمة تسمى بقسمة الرد و هى فرد من قسمة التعديل.

احدهما القسمة و لم يتراضيا على ان يتقبله احدهما و يعطى الاخر حصته من القيمة اجبرا البيع و قسم الثمن بينهما و كذا اذا كان قابلا للقسمة و لم يتمكن واحد منهما على الرد كل ذلك لبناء العقلاء و لكن يظهر من صاحب الجواهر المفروغية من عدم الاجبار عليه[1] و لم اعلم له وجه منقع فتأمل فانه اولى بالمنع من المسألة السابقة.

**مسألة ١٤٧:** اذا كانت القسمة ضررية على كليهما أو على أحدهما فلا يجبر الممتنع لقاعدة لا ضرر نعم اذا رضيا أو رضي المتضرر صحت لتسلط الناس على أموالهم لكن اذا كان الضرر بالغ حد الاسراف لم تجز لحرمته لكنها تكليفية و ان بلغ الى الخروج عن التمول قيل اشكل جوابه الى ذلك لانه سفه.

**مسألة ١٤٨:** في اللمعة و شرحها: لو طلب أحدهما المهاباة و هي قسمة المنفعة بالاجزاء و الزمان جزا و لم تجب اجابته .. و على تقدير الاجابة لا يلزم الوفاء بها بل يجوز لكل منهما فسخها فلو استوفى أحدهما ففسخ الاخر أو هو كان عليه أجرة حصة الشريك.

**مسألة ١٤٩:** اذا كان في القسمة ضرر على أحدهما و في عدمها على ثانيهما يمكن الرجوع الى الترجيح بأكثرية الضرر و مع التساوي الى القرعة. هذا كله اذا كان الشركة بفعلهما أو بفعل غيرهما و اما اذا كان بفعل أحدهما فلا بد له من تحمل الضرر مقدّمة لتخليص مال الغير و لا يجري في حق مثله قاعدة نفي الضرر فلاحظ و تأمل.

**مسألة ١٥٠:** اذا ظهر بعض المال مستحقا للغير بعد القسمة فان كان في حصة أحدهما دون الاخر بطلت القسمة بلا خلاف و لا اشكال لزوال التساوي في الحصتين و ان كان في حصتهما معا فان كانت النسبة متساوية صحت القسمة لعدم موجب لفسادها الا اذا أحدث ضررا في حصة أحدهما خاصة مثل أن يسد طريقه مثلا أو كان الغير ممن يعتبر رضاه في القسمة كما اذا كان أحد الشركاء و لم يعلما به فان القسمة باطلة لعدم حصولها برضى جميع الشركاء و ان لم تكن النسبة متساوية بطلت

---

١. ج ٤، ص ٣٤٩.

لعدم التساوي في الحصتين و كذا اذا ظهر في حصة أحدهما عيب. و قيل من دون فرق بين ان يكونا عالمين بالاستحقاق أو جاهلين أو أحدهما جاهلا دون الاخر، فان القسمة مع العلم بالاستحقاق المبطل للتعديل لا تدل على انتقال نصيب أحدهما أو شيء منه الى الاخر انتقالا لازما.

**مسألة ١٥١:** اذا قسم الورثة تركة الميت بينهم ثم ظهر دين على الميت فان أدى الورثة دينه أو ابراء الدائن أو تبرع به متبرع صحت القسمة لان التركة لهم بلا خلاف و الا فان قلنا ببقاء ملك الميت بمقدار الدين أو الوصية بطلت القسمة لاشتراك التركة بينه و بين الورثة في فرض عدم استيعاب الدين و الّا فهي كلها ملك للميت أو بحكم ملكه و ان قلنا بانتقال التركة حتى مع الدين المستوعب الى الورثة و ملكيتهم كما بنى عليه صاحب الجواهر في كتاب الشركة و غيرها[1] فالقسمة صحيحة و ان بيع نصيب الممتنع منهم من وفائه.

ثم ان الوصية اما بالعين الخارجية فهي تدخل في المسألة السابقة بلا اشكال و اما على الذمة كما اذا قال اعطوا زيدا سيارة و ليس في أمواله سيارة و اما على النحو الكلي في العين كما اذا قال أعطوه سدس أموالي فهي داخلة في ما نحن فيه.

و اما ان قال اجعلوه كأحد فهل هو داخل في المسألة السابقة أو فيما نحن فيه؟ فيه وجهان و الاقرب بطلان القسمة رأسا بدون رضى الموصي اليه في هذا الفرض.

**مسألة ١٥٢:** قال في محكى القواعد: القسمة لازمة ليس لاحد المتقاسمين فسخها الا مع الاتفاق عليها. و أورد عليه بأن التسلط ليس مشرعا حتى يتحقق القسمة من دون امتزاج أو اختلاط كما لا تتحقق بدونه من دون سبق شركة و ابتداء.

أقول: الظاهر عدم فسخ القسمة اللازمة و الرجوع الى الشركة السابقة بمجرد الاتفاق كعدم حصول الشركة ابتداء بمجرد الاتفاق و بدون سببها، و امّا في القسمة غير اللازمة فالظاهر عود الشركة السابقة بالتوافق.

---

١. لاحظ: من قضاء الميرزا حبيب الله الرشتي ﷺ، ج ١، ص٣٣٨-٣٥٣.

**مسألة ١٥٣:** نقل عن العلامة و غيره عدم جواز قسمة الدين ولو مع التراضي فما يحصل منه فهو بينهما و ما يتوى فهو عليهما، و يدل عليه روايات:

منها رواية عبد الله بن سنان سئل الصادق عليه السلام عن رجلين بينهما مال، منه دين و منه عين فاقتسما العين و الدين، فتوى الذي كان لاحدهما من الدين أو بعضه و خرج الذي للاخر أيرد على صاحبه؟ قال: نعم ما يذهب بماله[١].

و منها صحيحة غياث عن الصادق عن أبيه عن أميرالمؤمنين عليهم السلام عن رجلين بينهما مال منه بايديهما، و منه غئب عنهما فاقتسما الذي بايديهما، و احال كل واحد منهما من نصيبه الغائب فاقتضى احدهما و لم يقتض الاخر، قال ما اقتضى احدهما فهو بينهما و ما يذهب بينهما.[٢]

و منها صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أباعبد الله عليه السلام عن رجلين كان لهما مال بايديهما و منه متفرق عنهما فاقتسما بالسوية ما كان في ايديهما، و ما كان غائبا فهلك نصيب احدهما مما كان غائبا و استوفى الاخر، عليه ان يرد على صاحبه؟ قال: نعم ما يذهب بماله[٣].

و في صحيح على عن أخيه الكاظم عليه السلام قال سألته عن رجلين اشتركا في السلم أيصلح لهما ان يقتسما قبل ان يقبضا؟ قال: لا بأس به.[٤]

أقول: رواية بن سنان لاجل محمد بن زياد بن عيسى غير قوية سندا لكن المتوسطين تفصيلتان بين المال الحاضر و الغائب و اطلاقهما يدل على فتوى العلامة و مدلولتهما بطلان القسمة مطلقا اذا وجد النقص في نصيب احدهما بعد القسمة في العين و الدين فضلا عما اذا ظهر و تبين و لا ادري رأي الاصحاب فيه، لكن لا عذر في ترك العمل بهما، و أما الاخيرة فهي تدل على مجرد صحة القسمة قبل

---

١. *الوسائل*، ج ١٣، ص ١٨٠.
٢. *المصدر*، ص ١٧٩ و ١٥٩.
٣. *المصدر*، ص ١١٦.
٤. *المصدر*، ص ١١٧.

القبض و لا نظارة لها الى فرض طروء النقص أو ظهوره بعدها كما لا يخفى فلاحظ.

## القول فى القرعة

**مسألة ١٥٤:** استدل على ثبوت القرعة بالادلة الاربعة:

فمن القرآن قوله تعالى: «**إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ**».[١]

و قوله تعالى «**فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ**».[٢]

أقول: الاية الاولى و ان دلت على مشروعيتها اذ من الملقين زكريا عليه السلام لكن سحبها في الشريعة الاسلامية فاقد للدليل كما تقرر في محله، و الاية الثانية لا تدل على اصل المشروعية في ذلك الدين أيضا لان المحتمل ولو بقرينة صحيح جميل المذكور في تفسير البرهان ان فاعل المساهمه هم أهل السفينة و لا حجية في فعلهم و الحكاية لا تدل على الامضاء الا بمعونة بعض الروايات الاتية فيكون الاستدلال بها لكن ظاهر الاية ان فاعل المساهمة هو يونس (ع).

و أما الاجماع المدعى ففيه انه مستند الى الروايات فلا يكون تعبديا جزما.

و أما العقل ففسر بعضهم ببناء العقلاء على استعمالها في موارد الجهل و الاشكال و لكن ثبوته بنحو يكون عدم ردع الشارع عنه امضاء محل تامل بل منع.

فالعمدة هي الروايات[٣] المعتبرة سندا اذ لا عبرة بالضعاف و لا يعتمد عليه في استنباط الاحكام الشرعية و هي على قسمين خامة و عامة، و أما الخصة فاليك اكثرها:

الف) صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: اذا وقع الحر و العبد و المشرك على امرأة في طهر واحد و ادعوا الولد اقرع بينهم و كان للذي يقرع.[٤]

---

١. آل عمران(٣): ٤٤.

٢. الصافات(٣٧): ١٤١.

٣. ادعى بعضهم تواترها.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٧ لكن اذا قدر الطب الحديث على تشخيص اب الولد بمعائنة دمهما و غير ذلك لا تصل النوبة الى القرعة.

مورد القرعة في هذه الرواية من الموضوعات الخارجية التي لها واقع مجهول ولو لا القرعة لم يكن للقاضي طريق الى قطع النزاع من امارة او اصل و غاية لامر تخييره في الحاق الولد باحدهم في فرض حلف الجميع او نكولهم و هو ليس من الاصول العملية.[١]

فالقرعة نفت احتماله و نفت الحالق الولد بالحالف الواحد في فرض نكول غيره لو فرض للحلف وجه معقول.

ب) و مثله صحيح أبي‌بصير عن الباقر عليه السلام... فقال (علي عليه السلام) يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاما فاحتجوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم فجعلته الذي خرج سهمه و ضمنته نصيبهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من قوم تقارعوا...[٢] و لا مجال للحلف فيه لتحقق وطء الجميع في طهر واحد و معه لا سبيل لتعلق علمهم بكون النطفة منه.

ثم ان الصحيح الاول[٣] ظاهر في ان ولد الزنا ولد كولد النكاح اذ لو كان كالاجنبي لم يكن للقرعة مورد و لا ثمرة له فوجوب النفقة و المحرمية و حرمة التزوج و نحو ذلك ثابتة لمطلق من يتولد من الشخص، و هو ولد لغة و عرفا بل و شرعا بهذه الرواية و امثالها و نفي بعض الاثار كالارث من ولد الزنا لا يوجب نفي ولديته كما توهم كيف و لا اظن باحد ان يجوز تزويج انثى متولدة من رجل زنى بامها، بدعوى انها ليست بينته بل هي اجنبية و كذا تزويج الام الزانية بابنها.[٤]

---

١. بناء على تفسير التخيير الذى هو من الاصول العملية بدوران الامر بين الوجوب و الحرمة. و اعلم ان التخيير أما تعبدى يثبت بكلمة أو و نحوها كصل او تصدق و اما عقلى كالتخيير فى ايجاد الطبعية فى ضمن افرادها الطولية و العرضية و كالتخيير فى دوران الا بين المحذورين.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٨.

٣. لان الصحيح الثانى قضية فى واقعة فلعل الوطء فيها وطء شبهة.

٤. و فى *الشرائع* و *الجواهر* ان ولد الزنا لا يلحق بالزانى بل بزوجها ان كان لها زوج، و حمل الروايات على الوطء بشبهة و فيها: فمذهبنا الرجوع الى القرعة سواء كان الواطئان مسلمين أو كافرين او عبدين او حرين او مختلفين فى الاسلام و الكفر و الحرية و الرق او ابا او ابنه. ثم قال: ولو علم سبق احدهما على الاخر فى الوطء ففى الحاقه بالاخير أو بالقرعة أيضا بحث مر فى كتاب النكاح كما مر البحث فى حكم وطء الثانى بعد تخلل الحيضة بينه و بين وطء الاول ... *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٥١٦و٥١٧.

و على كل مورد القرعة في هذين الصحيحين هي صورة التنازع فيكون الاقراع من وظيفة القاضي لا محالة و هذا بخلاف الروايات الاربع الاتية اذ لم يفرض فيها النزاع فالاقراع وظيفة المكلف نفسه كالمالك و الوصى.

ج) صحيح ابراهيم عن الصادق عليه السلام في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلاثة، قال يقرع بينهم فمن اصابه القرعة اعتق، قال و القرعة سنة.[١]

د) و مثله صحيح الحلبي: لكن فيه: فورث سبعة جميعاً.[٢]

ه) صحيح محمد بن مسلم قال سألت أباجعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملوكون فيوصى بعتق ثلثهم قال: كان علي عليه السلام يسهم بينهم.[٣]

و) و مثله صحيحه الاخر عن الصادق عليه السلام أو هو هو.[٤]

مورد القرعة في هذه الروايت الاربع موضوع خارجي لا واقع له فما عن بعض الفقهاء من تخصيصها بماله واقع مجهول غير قوي سيما بملاحظة قوله عليه السلام في صحيح ابراهيم القرعة سنة.

ثم انه لو لا القرعة لحكم العقل في فرض الوصية ـ مورد الخبرين الاخيرين - بالتخيير كحكمه به فى افراد كل كلى. فهي لا تنافي الاصول العملية بل استفادة وجوب القرعة منهما و نفى تخيير الوصى مشكل لان العمل لا يدل على اللزوم و الحصر.

و في مورد النذر لزم الرجوع الى قصد الناذر فان كان مراده الواحد بشرط اللام لم يجب عليه العتق في مفروض السؤال لتملكه أكثر من واحد و ان كان مراده الواحد اللا بشرط ليكون مراده من نذره عتق المملوك في التملك الاول كما هو المستفاد من

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٧.

٢. *المصدر*، ج١٨، ص١٩٠.

٣. *المصدر*، ص١٩١.

٤. *المصدر*، ص١٨٨.

جواب الامام في الخبرين[١] فهو مخير في عتق ايهم شاء تخييرا عقليا مطردا في جميع الكليات بايجادها في ضمن اي فرد شاء المكلف.

ز) الروايات المتعددة الدالة على اقراع الحاكم في تعيين من يحلف حتى يقضى له في فرض تعارض البينتين اللتين اقامهما المتنازعان و ننقل هنا احديهما و هي صحيحة عبد الرحمن عليه السلام عن الصادق قال: كان علي عليه السلام اذا اتاه رجلان (يختصمان) بشهود عدلهم سواء و عددهم اقرع بينهم على ايهما تصير اليمين...

ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين اذا حلف.[٢]

ولو لا القرعة احتمل تقسيم المدعى به بناء على قاعدة العدل و الانصاف و سيأتي مزيد بحث فيه.

ح) في صحيح حريز عن احدهما عليهما السلام قال: قضى أميرالمؤمنين عليه السلام باليمين في قوم انهدمت عليهم دار لهم فبقى صبيان احدهما مملوك و الاخر حرفا سهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له و اعتق الاخر.

هكذا في الجزء السابع عشر من الوسائل في كتاب الميراث ص ٥٩٢ و لكن في الجزء الثامن عشر في كتاب القضاء ص ١٨٩: عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله فيكون الخبر ضعيفا مرسلا.

و يظهر من محشى الوسائل ان الاول منقول من ص ٣٦٢ ج ٩ تهذيب الاحكام و الثاني منقول من ص ٢٣٩ ج ٦ منه و في صحيح حماد عن الحسين بن المختار عن الصادق في مثل القضية: ليس كذلك و لكن يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر و يعتق هذا فيجعل مولى له[٣].

---

١. و يحتمل غفلة الناذر عن الحالتين و بناء الامام على الوجه الثاني للظهور العرفي و تغليبا لجانب العتق فلاحظ.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٣.

٣. *المصدر*، ج١٧، ص٥٩٣.

لكن في موضع اخر من الوسائل:[١] عن حماد عن المختار فتصبح الرواية مجهولة و لكن لا يبعد اشتباه الاخير الا ان في الحسين بن المختار كلا ما ذكرناه في كتابنا فوايد رجالية (بحوث في علم الرجال).

و في رواية ابن مسلم عن احدهماعليه السلام: يسهم عليهما ثلاثا ولاءا يعنى ثلاث مرات فايهما اصابه السهم ورث من الاخر[٢] لكن في السند الحسن بن ايوب و هو مجهول.

ط) صحيح الفضيل بن يسار قال سألت أباعبد الله عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء قال يقرع عليه الامام او المقرع يكتب على سهم عبد الله و على سهم امة الله ... ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه[٣] و مثله غيره. و هذا هو المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمه، بل عن السرائر و ظاهر الغنية و التنقيح الاجماع عليه.[٤]

ى) صحيح محمد بن عيسى عن الرجلعليه السلام انه سئل عن رجل نظر الى راع نزا على شاة، قال: ان عرفها ذبحها و احرقها، و ان لم يعرفها قسمها نصفين أبدا حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها.[٥]

مورد القرعة الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي الموجب للاحتياط لو لا الرواية و لا يصح التعدي عنه الى سائر موارد العلم الاجمالي جزما و ان عسر الاحتياط او كان ضرريا كما اذا علم بنجاسة احد الظروف العشرة التي فيها مايعات غلية القيمة حسب الرأي السائد الفقهي، رغم صحة جريان نفي الضرر فيه. لكن الفقهاء لم يقولوا فيها بالقرعة و لم ينفوا وجوب الاحتياط في موارد الضرر بالضرر و اما الاخبار العامة فاليك ما وقفت عليه عاجلا.

١. ما تقدم من ذيل صحيح الحلبي السابق عن الصادقعليه السلام: و القرعة سنة. هذه

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص١٨٨.

٢. *المصدر*، ج١٧، ص٥٩٣.

٣. *المصدر*، ص ٥٨٠.

٤. *الجواهر*، ج٣٩، ص ٢٩٥.

٥. *الوسائل*، ج ١٦، ص ٤٣٦.

الرواية تثبت مشروعية القرعة في مالا واقع له فى فرض التنازع أو مطلقا.

٢. صحيح زرارة... انما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الاخرج سهم المحق.[١]

٣. قول رسول الله ﷺ في صحيح أبي‌بصير السابق عن الباقر عليه السلام ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق.

٤. ما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن حكيم قال سألت أباالحسن عن شيء فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له ان القرعة تخطيء و تصيب قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ.[٢]

أقول: الاسناد صحيح و محمد بن حكيم يمكن اثبات حسنه ببعض الروايات المعتبرة فتدبر. و قال الشهيد (ره) فى القواعد و الفوايد:[٣] ثبت عندنا قولهم عليهم السلام: كل امر مجهول فيه القرعة. اقول و هذا يؤيد هذا الحديث الا ان يفرض ان نظر الشهيد في قوله هذا الى مجموع الروايات و المستفاد منها لكنه خلاف الظاهر و ان كان مناسبا باللاعتبار.

٥. صحيح منصور بن حازم قال سأل بعض اصحابنا أباعبد الله عليه السلام عن مسألة، فقال هذه تخرج في القرعة ثم قال: فأي قضية اعدل من القرعة اذا فوضوا امرهم الى الله عز و جل أليس الله قول: فساهم فكان من المدحضين[٤] قيل ان القرعة.

في مورد الاية كان له واقع، فان الحوت انما كان يطلب خصوص يونس عليه السلام فلا تعم الرواية ما ليس له واقع، و لكن السيد الاستلذ دفعه بان ذلك لم يكن معلوما لاهل السفينة و الا اخذوا يونس و القوه في البحر بلا قرعة، نعم ان أهل السفينة اعتقدوا ان الحوت انما يطلب شخصا لا بعينه فاقترعوا بينهم لتعيين من يختاروا فالقرعة انما

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٨.

٢. *المصدر*، ج١٨، ص١٨٩.

٣. القاعدة (٢١٣)، ج٢، ص١٨٣، الطبعة الجديدة بقم.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص١٩١.

كانت لتعيين ما ليس له واقع و الامام استدل بالاية المباركة على مشروعية القرعة في مثل هذا المورد.

أقول: ما افاده مخالف لصحيح جميل عن الصادقﷺ ففيه... فلما توسطوا البحر بعث الله حوتا عظيما فحبس عليهم السفينة من قدامها فنظر اليه يونس ففزع منه و صار الى مؤخر السفينة فدار الحوت اليه و فتح فاه فخرج أهل السفينة فقالوا فينا عاص فتساهموا فخرج لهم يونس... .[١]

و الحق ان الرواية مطلقة و الاستشهاد بالاية في ذيلها لا يكون قرينة على تخصيصها بماله واقع مجهول فانه لمجرد بيان المشروعية ظاهرا.

٦. صحيح بن مسكان عن اسحق العزرمي (المرادي) الذي لم يثبت حسنه في الرجال عن الصادقﷺ: و أي قضية اعدل من قضية يجال عليها السهام ان الله تبارك و تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين.[٢]

و قريب منه صحيح ثعلبة عن بعض اصحابنا عنهﷺ و رواية بن مسكان.[٣]

**مسألة ١٥٥:** الظاهر جواز التعدي من الروايات الخاصة الى خصوص اختيار الفرد من بين أفرد الكليّ المعلوم حكمه لعدم لعدم احتمال خصوصية في الموارد المنصوصة حسب بناء العقلاء و متفاهم العرف و الامر سهل بعد وجود الغمومات، نعم لا يمكن التعدي الى ترجيح احدى الحجتين المتعارضتين على الاخرى بالاقراع و لا بد من الاقتصار على مورد النص كما سيأتي تفصيله في المباحث الاتية:

**مسألة ١٥٦:** كما تجرى القرعة فيما له واقع مجهول تجري فيما ليس له واقع لاطلاق صحاح زرارة و أبيبصير و منصور. و يؤيده أو يدل عليه بعض الروايات لخاصة المتقدمة الواردة في خصوص ما لم يكن له واقع. و كما تجري في التنازع تجري في غيره للاطلاق.

---

١. *تفسير البرهان*، ج ٤، ص ٣٥و ٣٦.

٢. *الوسائل*، ج١٧، ص٥٧٩.

٣. *المصدر*، ص ٥٨٠و ٥٨١.

**مسألة ١٥٧:** يظهر من صاحب الجواهر في بعض الفروع[١] ان محل القرعة انما هو فيما يقتضي انحصار الحق في أهل النزاع و التخاصم كي يستخرج بالقرعة و أما اذا احتمل كونه لغيرهم فلا محل لها. فاذا تنازعا في مال ليس لواحد منهما يد عليه أو هو في يد ثالث يدعيه جهله به و يقول لا أدري لمن هو و لا بينة لاحدهما، يحكم بالتنصيف بحلفهما و لا مجال للقرعة لاحتمال كون المدعى به لغيرهما. و لكن ذهب جمع الى القرعة فيه أما لاجل عدم اعتبار هذا الشرط أو كفاية مجرد الدعوى أو مع الحلف لاثباته.

قلت: الروايات الخاصة كله وردت في مورد انحصار الحق فيمن يقرع لهم أو عليهم و لا دلالة للروايات العامة على أزيد منها ظاهرا فاعتبار هذا الشرط حسن و مجرد دعواهما ا لملكية لا تكفي لاثبات الانحصار عند الحاكم و اثباته بالحلف المتقدم على القرعة أو المتأخر عنها محل نظر أو منع.

**مسألة ١٥٨:** المستفاد من جملة (ثم فوّضوا أمرهم الى الله) اعتبار رضى المتنازعين بها لكن الاظهر عدمه كما يظهر من رواية حريز بل المعتبر تفويض المقرع أو المقرعين أمرهم الى الله سبحانه و تعالى.

**مسألة ١٥٩:** ظاهر الروايات ان القرعة تكشف عن الواقع و سبب حجيتها هي كشفيتها فتكون امارة و دليلا لا أصلا عمليا.

نعم لا بد من توجيه ما في آخر رواية ابن الحكيم و تأويله ضرورة ان القرعة غير مفيدة للقطع بالواقع و لعل المراد نفي الخطأ في جعلها حجة و ان الله لا يأمر بشيء فاقد للمصلحة و ان شئت فقل انه نفي خطأ نوعي. و عليه فاذا تبيّن الواقع بعد القرعة بالعلم يعمل به و تترك القرعة حتى على قول المصوبة لبطلان التصويب في الموضوعات فافهم، و كذا اذا ق امت البينة على خلافها فانها تجعل المجهول معلوما و تبيّن المحق فلا معنى لبقاء تفويض الامر اليه تعالى بالقرعة بل يفوض الامر اليه بقبول البينة فلاحظ.

---

١. ج ٤٠، ص ٤٠٩.

**مسألة ١٦٠:** استظهر الشيخ الانصاري ﷺ من الاخبار السابقة أعميتها من جميع أدلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها[١] نعم هي واردة على اصالة التخيير و اصالتي الاحتياط و الاباحة ـ اذا كان مدركهما العقل، و ان كان مدركهما تعبدا لشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما لكن ذكر في محله أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها حتى جبر عمومها بعمل الاصحاب أو جماعة منهم.

و يقول الفقيه الهمداني في حاشيته على المقام: القرعة لا تعارض شيئا من الادلة و الاصول الجارية في الاحكام و الموضوعت بل الظاهر اختصاص موردها بالشبهات الموضوعية التي لم يثبت لتشخيص حكمها طريق شرعي أو أصل تعبدي لا القرعة انما هي لكل أمر مشكل[٢] و المتبادر من كونه مشكلا كونه على وجه يتخيّر المكلف في تشخيص حكمه في مقام العمل و مع وجود طريق شرعي (ولو تعبدي) يرتفع الاشكال، و لا يقال عليه انه أمر مشكل[٣] و لذا نفينا جريانها في الاحكام الكلية، اذ ليس في الشريعة حكم شرعي لا يمكن استفادته من الادلة الشرعية ولو في مرحلة الظاهر... .

نعم أدلتها بحسب الظاهر تعمّ مورد التخيير لو كان مدركه منحصرا في العقل و لكنّ التعميم بحسب الظاهر خلاف الاجماع اذ الظاهر عدم القول بجواز تعيين الحكم الشرعي بالقرعة.

و قال أيضا: ولو اغمض عن ذلك و قيل بان ظاهر اخبارها لدي الجهل بحكم شيء مطلقا فاخبارها بظاهرها اعم مطلقا من ادلة ساير الاصول أيضا كالاستصحاب، فمقتضى القاعدة انه ان امكن تخصيصها بالجميع تعين و الا بان استوعب التخصيص

---

١. لا فرق فى ذلك بين كونها امارة أو أصلا اذ لو لا التخصيص لبطل الاستصحاب من رأسه.

٢. و مما سبق تعرف عدم ثوبت عنوان المشكل و المشتبه فى الروايات المعتبرة بل عنوان المجهول هو المأخوذ فى رواية بن الحكيم.

٣. يعنى ان أدلة الاصول و الامارات حاكمة عليها كما صرح به فيما بعد من كلامه.

أو استلزم تخصيص الاكثر المستهجن وقعت المعارضة بينها و بين ادلة ساير الاصول... و قيل غير ذلك.[١]

أقول: المتيقن من روايات القرعة العامة هو حجية القرعة في الموضوعات الخارجية التي لا تجرى فيها احد الاصول العملية[٢] كتشخيص فرد أو فردين أو أكثر من الافراد المنطبق عليها الطبيعي كما مرّ نظيره في بعض الروايات الخاصة، و ذلك لعدم جريان بناء الاصحاب على العمل بها مطلقا، فاذا علم ان لاحد من خمسة اشخاص عليه دين فلا يجوز الرجوع في تعيين الدائن الى القرعة لاستصحاب بقاء الحق على ذمته بعد الدفع الى واحد منهم فتأمل و كذا اذا ترددت زوجة احد بين المرأتين أو تردد زوجه بين رجلين و نحو ذلك.

**مسألة ١٦١:** اذا قرع بين واجبات موسعة أو مخيرة أو بين مستحبات فلا اظن بهم يفتون بوجوب ما تعين بالقرعة تعيينا أو فورا و كذا اذا قرع جماعة في اتيان خدمة تنفعهم كاشتراء الطعام من محل بعيد في ساعة حارة أو باردة مثلا فلا يظن باحد يوجب العمل على من خرج السهم بأسمه.

بل يمكن القول بعدم لزوم العمل على وفقها في مورد الرواية الثالثة و الرابعة و الخامسة من الروايات الخاصة و بقاء التخيير حتى بعد القرعة.

نعم المتيقن من لزوم الالتزام بها هو فرض التنازع و التحاكم او قام الدليل بخصوصه عليه كما في مورد الرواية التاسعة و العاشرة المتقدمتين و في جواز اعادة القرعة فيهما اشكال. و تنقيح المقام محتاج الى مزيد تأمل.

**مسألة ١٦٢:** ليس للقرعة كيفية معينة بل هي موكولة الى العرف و ما في بعض الروايات من الدعاء المخصوص يحمل على الافضل.

**مسألة ١٦٣:** القرعة قد تكون لاحراز واقع خارجي كما في مورد الرواية الثامنة و التاسعة و العاشرة و قد تكون لاحداث الفعل على وجه دون وجه كما في مورد جملة

---

١. لاحظ: *القواعد الفقهيه*، ج١، ص٥١.

٢. لاحظ: *القواعد و الفوايد*، للشهيدﷺ، ج٢، ص٢٣ حيث ذكر جملة من موارد القرعة.

من الروايات السابقة و قد تكون لترجيح الفعل على الترك أو الترك على الفعل كما في الاستخارة المتعارفة هذا، و نقل عن المقدس الاردبيلي (ره) انه فهم تحريم الاستخارة المشهورة من قوله تعالى: «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ».

أقول: الخيرة المعروفة انما هو لمعرفة رجحان الفعل على الشرك و اين هي من طلب القسمة بالازلام- السهام التي لا ريش عليها- و الظاهر ان المراد هو طلب قسمة اجزاء لحوم الحيوان بوسيلة السهام على نحو القمار فهذه كما لا ترجع الى الخيرة المعروفة لا تدخل في مطلق القرعة أيضا اذ مورد القرعة الجهل و هنا ملكية لا تدخل في مطلق القرعة أيضا اذ مورد القرعة الجهل و هنا ملكية اللاعبين للحوم الحيوان معلومة و انما يضربون بالازلام لاخذ حق الاخرين.

نعم في سورة المائدة آية اخرى ربما تدل على حرمة القرعة في الجملة أو مطلقها بشمول الخيرة المصطلحة و هي قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[1]

فالمأمور بالاجتناب هو العمل بالازلام مطلقا لا خصوص استقسام اللحوم بها و قد روى في التفاسير ان شبيها بالخيرة المصطلحة - المسماة بذات الرقاع - كان معروفا عند الجاهلية فنهاهم القرآن عنه.

و بالجملة ظاهر الاية هو لزوم الاجتناب عن استعمال الازلام في التفأل و التطير و بيان الحق و تعين المحق و نحو ذلك و ان لم يصدق على متعلقه قمارا و لا ينبغي الشك في عدم خصوصية للازلام فلا يدار الحكم مدارها بل الممنوع هو الافعال المذكورة بكل شيء ولو كان سبحة أو حجارة أو وريقة أو قرطاسا و نحو ذلك.

و اجيب عنه بان الاية المتقدمة في أول هذه السورة: «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» ظاهرة في الاستقسام بالاقداح الذي هو نوع من القمار لوقوعه في ضمن محرمات الاكل و يتأيد به ان ذلك هو المراد بالازلام في هذه الاية.

---

١. المائدة( ٥): ٩٠.

لكنه ضعيف جدا اذ لا منافاة بين المنع عن فرد خاص لجهة ثم المنع عن كليه و عامه.

لا يقال القرآن نفسه شرع القرعة فكيف يمنعها بهذا الكلام؟ فانه يقال لم يدل القرآن على مشروعيتها في دين الاسلام فان عمل أهل السفينة في قصة يونس عليه السلام لا يثبت مشروعيتها في دينهم على وجه ضعيف فضلا عن ديننا و عمل المتخاصمين في تكفل مريم عليها السلام انما يثبت مشروعيتها في دينهم فقط و لا دليل حتى من الاستصحاب على انسحابها في هذه الشريعة.

و اكثر شيء نقول ان الروايات المعتبرة دلت على مشروعية القرعة بل وجوبها في الجملة و روايات دلت على جواز الاستخارة المشهورة في الجملة[1] فيقيد استعمالها الممنوع بموارد القمار و غيره جمعا.

## القول فى بقية أحكام المدعى و المنكر

**مسألة ١٦٤:** مقتضى قاطعية التقسيم للشركة و مقتضى حصر المسند اليه المحلى باللام في المسند في قوله صلى الله عليه و آله:

البينة على المدعى و اليمن على من ادعى عليه.

و مقتضى دلالة الروايات اثبات امور اربعة:

١. كل مدع عليه البينة.

٢. كل مدعى عليه (منكر) عليه اليمين.

٣. لا يمين للمدعى.

٤. لا بينة للمنكر.

لكن لم تبق واحدة من هذه الكليات على عمومها و اليك بعض التخصيصات و التقييدات.

الف) أما الكلية الاولى فقد خصصت بما ذكره بعضهم و اليك جملة منه:

الاول: ادعاء الودعى رد الوديعة فانها يقبل من دون بينة و ان انكره المالك و في

---

١. و شرطه ان يوجد رواية معتبرة سندا بين الروايات الواردة فى الخيرة.

الجواهر:[١] و كذا يصدق (اي كما يصدق في ادعاء التلف) لو ادعى الرد الى المالك أو وكيله على المشهور، بل عن جماعة الاجماع عليه، بل ارسلوه في غير المقام ارسال المسلمات و هو الحجة مضافا الى كونه امينا و الى غير ذلك مما سمعته في دعوى التلف، فما في القواعد و غيرها من النظر في غير محله نعم لا يقبل قوله في ذلك في الرد على الوارث لانه لم ياتمنه. كما انه لو ادعى اذن المالك في دفعها الى غيره لا يسمع الا بالبينة.

الثاني: ادعاء اهل الحرب انهم من الفرق الثلاثة التى تقبل الجزية منهم، فانه يقبل منهم و لا يكلفون البينة و لم يجد فيه صاحب الجواهر خلافا و لعله لكون الدين امرا قلبيا لا يعرف الا من قبل صاحبه بل قد تتعذر اقامة البينة عليه.[٢]

الثالث: ان الامين- سواء كانت الامانة شرعية أو مالكية- اذ ادعى التلف لما في يده ليس عليه البينة فيقبل قوله مع يمينه اذا ادعى عليه الاتلاف.

ورد بان الامين ليس بضامن الا اذا اتلف أو تعدى فلا بد للمالك من اثباتهما و الامين منكر.

الرابع: ادعاء المالك ابدال المال الزكوى في اثناء الحول بغرض نفى تعلق الزكاة به فيقبل قوله بلا بينة قيل اجماعا و كذا لا يحتاج الى البينة ان ادعى تعلق الزكاة بماله و لكن ادعى دفعها الى المستحق تمسكا باطلاق صحيحة بريد و معتبرة غياث؛[٣] و الله العالم.

الخامس: ادعاء الذمي اسلامه قبل وقت الجزية للتخلص عنها.

السادس: ادعاء الحربي الذي نبت الشعر على عانته ان انباته بعلاج حتى لا يكون امارة البلوغ فيقتل.

السابع: دعوى البلوغ لرفع الحجر و صحة المعاملات.

---

١. *الجواهر*، ج ٢٧، ص ١٤٨.

٢. *المصدر*، ج ٢١، ص ٢٣٥.

٣. *الوسائل*، ج ٦، ص ٨٨ - ٩٠.

الثامن: اذا ادعى المالك أن المال التالف قرض و يدعى القابض انه وديعة يقدم قول المالك مع يمينه كما في موثقة اسحاق.[١]

التاسع: اذا ادعى مالا و لا معارض له فانه يقضى له من دون بينة و يمين بلا خلاف اجده فيه، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه، لاصالة صحة قول المسلم و فعله بل كل مدع و لا معارض له كما في الجواهر.

و في صحيح منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قلت عشرة كانوا جلوسا وسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم لا و قال واحد منهم هو لي. فلمن هو؟ قال للذي ادعاه.[٢]

قال المحقق العراقي قدس سره في كتاب قضائه ص ٨٦:

ان ظاهر كلماتهم سماع الدعوى في كثير من المقامات بيمينه، و الظاهر ان ذلك ليس من جهة سماع اليمين من المدعى كى يستلزم تخصيص ادلة الوظايف، بل عمدة الوجه ان قول المدعى في هذه المقامات بعد ما كان في نفسه حجة فصارت دعواه مقرونة بالحجة نظير دعوى ذي اليد... .

نعم يبقى الكلام في وجه سماع قولهم بعد الجزم بعدم كونها بمجموعها تحت كبرى واحدة.

بل هنا كبريات متعددة:

منها كبرى المدعى بلا معارض.

و منها كبرى سماع قول ذي اليد.

و منها كبرى سماع قول الامين فيما ثبت فيه امانته.

و منها كبرى من ملك فيما هو راجع الى تحت سلطنته.

و منها دعوى ما لا يعلم الا من قبله.

ثم شرع في بيان هذه الكبريات الكلية فراجع كلامه و لاحظ ص ٣٢٣ منه أيضا

---

١. *المصدر*، ج١٣، ص٢٣٢.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٠٠.

و تأمل فيه و لاحظ ص ١٠٣ الى ص ١١٣ ج ٣ من القواعد الفقهيه للعلامة البجنوردي رحمه الله أيضا.

ب) و أما الكلية الثانية فقد قيدت بفرض عدم رد اليمين من جانب المنكر على المدعى نعم لا يجب عليه الحلف اذا رده على المدعى و ليس للمدعى رده على المنكر مرة اخرى، و كذا لا يجب على المدعى عليه اليمين اذا لم يجزم ببطلان الدعوى بل اظهر الشك فيه أو الظن و ذلك لعدم جواز الحلف عن غير جزم.

و أما الكلية الثالثة فقد خصصت أو قيدت بعدم رد اليمين عليه من قبل المدعى عليه مع فقد البينة و الا يجب عليه الحلف اذا اراد اثبات حقه. و كذا اذا اقام شاهدا واحدا يجب عليه الحلف كذلك، و كذا اذا كان دعواه على الميت فلا يكفى البينة وحدها بل تضم اليها يمينه لثبوت اصل الحق على الاظهر أو لاستظهار بقاء حقه عليه كما قيل. و في دعوى المالك القرض على القابض و هو يدعى الوديعة.[١]

و أما الكلية الرابعة فتحمل على عدم الوجوب فلو اقام المنكر البينة يعتنى بها لعموم حجية البينة مطلقا و يستفاد من الروايات أيضا.

و قيل بعدم قبولها منه فان التفصيل قاطع للشركة فليس على المنكر غير اليمين و استدل له أيضا بأن حصر المسند اليه في المسند يفيد حصر الاول في الثاني كما اشرنا اليه أولا.

لكن اجاب عنه المحقق القمي كما قيل بان التفصيل انما هو في الامر الواجب على المتخاصمين دون الكافي أقول العمدة في اثبات هذا الحمل هو الروايات الدالة على قبول بينة المنكر و لا تعارضها رواية المنصور فانها ضعيفة سندا.[٢]

## القول فى احكام التوصل الى الحق

**مسألة ١٦٥:** يجوز للمظلوم الانتقام من الظالم بقدر ظلمه، فاذا سبه احد او لطمه او

---

١. *المصدر*، ج١٣، ص١٣٩و٢٣٢ فيهما موثقتان لاسحاق بن عمار.

٢. *المصدر*، ج١٨، ص١٨١- ١٨٦ فلاحظ: قضاء المحقق الرشتى، ص١٨١-١٨٨.

حبسه يوما مثلا جاز له سبه أو لطمه أو حبسه لقوله تعالى: «وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ. فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ».[١]

و لقوله تعالى: «وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ».[٢]

و لقول الكاظم عليه السلام في صحيح ابن الحجاج[٣] في رجلين يتسابان: البادي منهما أظلم وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم (ما لم يتعد المظلوم) بل يستفاد من القرآن حسن الانتقام و مدحه، و ان كان العفو احسن و أفضل، قال الله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ».[٤]

و قال: «وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ... وَ الَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ...».[٥]

**مسألة ١٦٦:** لا يجوز الانتصار و الانتقام فيما يعلم بعدم رضا الشارع بوقوع الفعل مطلقا و بايّ وجه كان كالزنا و اللواط و مقدماتهما و كالمنع عن الصلاة و الحج و ابطال الصوم و نحو ذلك فحفظ النفس و ان كان اهم من العفة مثلا لكن يجوز الانتصار بقتل القاتل و يحرم اتيان الذكر اللائط و الزنا بزوجة الزاني و وجه الفرق ما قلنا و كذا لا يجوز الانتصار و التقاص اذا استحلف المدعي المعتدي فحلف لما مر.

**مسألة ١٦٧:** مقتضى اطلاق الادلة عدم توقف جواز الانتقام في العقوبة و المال على اذن القاضي و الحاكم فما عن المسالك و غيرها بل عن الكفاية لا اعرف فيه

---

١. البقرة(٢): ١٩٤.

٢. النحل(١٦): ١٢٦.

٣. *اصول الكافي*، ج٢، ص ٣٦٠ و ٣٢٢ و *الوسائل*، ج١٨، ص ٦١٠.

٤. آخر سورة الشعراء.

٥. الشورى(٤٢): ٣٧ـ ٤١.

خلافا من لزوم الرفع الى الحاكم ضعيف نعم لا بأس به في بعض الموارد:

فمنها منع الحكومة الاسلامية ـ اذا فرض وجودها ـ عن الانتصار و الانتقام في الجملة بدون اذن المسؤلين الرسميين.

و منها ما يشير الفتنة العظيمة و الفساد و اختلال النظم كما في القصاص في غالب الموارد و للاحتياط في الدماء و مع القطع بالاستحقاق و عدم الفتنة جازت المباشرة لقوله تعالى: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً..» و المهم في المقام جواز القصاص مع فرض اثارة الفتنة و تداوم القتال و عدم النفع في المراجعة الى الحاكم الشرعي لكونه مسلوب الاختيار فلا بد من بيان ضابطة في ذلك.

و منها ما اذا احتمل المنع الشرعي بملاحظة بعض الامور.

و منها ما اذا أشتبه عين ماله بين اموال المتصرف سواء كان غير باذل او باذلا لكن لم يرض بالمصالحة فيرجع الى الحاكم حسما لمادة النزاع.

**مسألة ١٦٨:** يجوز اخذ عين المال من المتصرف غير المستحق ولو قهرا بنفسه أو بمساعدة ظالم[1] أو صديق قادر و ان استلزم ضررا بتمزيق ثوب أو كسر قفل أو نحو ذلك و ان ثارت الفتنة ما لم تصل الى حد وجوب الكف عن الحق له لترتب تلف الانفس و الاموال العظيمة و الفساد الذي يمكن دعوى العلم من مذاق الشرع بعدم جواز فعل ما يترتب عليه ذلك.

و لا فرق في ذلك بين كون الاخذ عالما أو جاهلا بالمال اذا اخذه ابتداء ظلما و عدوانا و ذلك لاطلاق ما مر و لبناء العقلاء.

و كذا اذا انتقل المال الى المتصرف من الظالم و ان لم يكن هو بنفسه ظالما، لكن كل ذلك اذا لم يتمكن من ماله بالترافع الى الحاكم و الا فلا يجوز ارتكاب ما هو حرام في حد نفسه.

و أما اذا انتقل المال اليه من مالكه اشتباها و جهلا فلا اشكال في جواز أخذه ولو

---

١. مر بحث الترافع الى القضاة الظلمة.

قهرا مع عدم شمول الايات المتقدمة لمثل الفرض لبناء العقلاء و لكن في جوازه حتى الاضرار بالقابض و توهينه نظر و لعل الاشبه في فرض الضرورة الجواز للحصر في قوله تعالى: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ».[١]

و من الواضح ان الظلم في المقام ليس بغير الحق بل لاجل الحق.

فان قلت المستفاد من الاية جواز الظلم بالحق دون الظلم لاجل الحق. قلت نعم لكن الحق يوجب صيرورة الظلم بالحق.

فان قلت لازمه جواز الاضرار بغير من بيده المال اذا توقف استنقاذه عليه مع انه لا يظن باحد الفتوى بجوازه و كذا جواز الاضرار الكثير بصاحب المال كاتلاف الف دينار منه لانقاذ ما يساوي دينارا واحدا. قلت نلتزم بالمنع في هذين الموردين لقاعدة نفي الضرر و ترجيح اهم الضررين. بل و لمفهوم الحصر المذكور اذ نمنع اللزوم المدعي فان الظلم في مثل هذين المورد بغير الحق.

**مسألة ١٦٩:** يجوز لوارث المالك أخذ ماله من الظالم ولو بالقهر و الاضرار و من وارثه على نحو سبق في ذيل المسألة الاخيرة و في جواز انتقام ابن المظلوم عن الضارب وجهان من عدم شمول الايات السابقة له و من ثبوته في القتل فيثبت في المقام بطريق اولى حسب المتفاهم العرفي و هو الاشبه.

**مسألة ١٧٠:** اذا قسم الورثة ما ترك مورثهم فالظاهر جواز اخذ المالك حقه من أي وارث شاء و احتمال منع التقاص الا بالنسبة ضعيف لان استحقاق الارث بعد الدين، و اذا كان الحق عينا فجواز أخذها من أي وارث امكن أخذها منه اوضح. و كذا يجوز اخذ الحق من الحبوة و من غير الارض و لا يلتفت الى ايراد النقص على الولد الاكبر و الزوجة.

**مسألة ١٧١:** لا يجوز ضرب ابن الضارب فضلا عن ضرب مطلق وارثه فانه ظلم غير سايغ عند العقلاء و كذا لا يجوز أخذ ماله اذا لم يترك الغاصب مالا.

---

١. الشورى(٤٢): ٤١.

و يدل عليه أيضا اطلاق قوله تعالى: «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى».

**مسألة ١٧٢:** اذا كان الحق دينا و كان الغريم باذلا لا يستقل صاحب الحق بالانتزاع لعدم تعين الحق بدون تعيين الغريم و ليس للدائن ولاية في تعيينه، نعم اذا كان عينا جز اخذها بغير اذنه و ان كان باذلا، اذا لم يتوقف على تصرف في ماله و الا لا يجوز الا في فرض غير البذل.

**مسألة ١٧٣:** اذا كان الغريم معترفا بالحق و لكنه لمرضه أو غيبته لا يقدر على الدفع حتى بالتوكيل فهل يستقل صاحب الحق أم لا بد من مراجعة الحاكم؟

قيل لا خلاف و لا اشكال في عدم استقلاله[١] فلا بد له من استيذان الحاكم، و لازمه الصبر في فرض عدم تمكنه من مراجعة الحاكم أو من أثبات حقه عنده لكن الاظهر حينئذ جواز الانتزاع لبناء العقلاء و لاطلاق رواية اسحاق[٢] ان تمت سندا.

**مسألة ١٧٤:** اذا جحد الحق من غير عناد كما اذا اعتمد على الاصل او على الفتوى اجتهادا أو تقليدا قيل لا يجوز لصاحب الحق اخذه من ماله الا بالترافع لكن الاظهر هو الجواز لما مر في المسألة السابقة.

**مسألة ١٧٥:** لو منع الحياء أو الخوف أو غيرهما من المطالبة قيل لا يجوز له التقاص و كذا لو شك في ان الغريم جاحد أو مماطل. أقول: أما في الحياء فالامر كما ذكر و أما في الخوف و الشك فالظاهر جوازه و يظهر وجه مما مر، فتأمل.

**مسألة ١٧٦:** اذا امتنع الغريم عن اداء الحق، سواء جحد من رأس أو ماطل مع الاعتراف جاز الاخذ منه قهرا و جازت المقاصة من أمواله لما مرّ من الايات فانه ظالم و معتد حدوثا أو بقاء و لجملة الروايات التي ذكرناها في حدود الشريعة في محرماتها[٣] و نتبرك هنا بواحدة منها و هي صحيحة داود قلت لابي‌الحسن موسى عليه السلام اني اخالط السلطان (اني اعامل قوما) فتكون عندي الجارية فيأخذونها و الدابة

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٣٨٨.

٢. *الوسائل*، ج ١٢، ص ٢٠٤ ج ١٢.

٣. ج ١، ص ٨١.

الفارهة فيبعثون فيأخذونها ثم يقع لهم عندي المال فلي ان آخذه قال خذ مثل ذلك و لا تزد عليه.[١]

و منه يظهر جواز المقاصة من غير جنس المال الثابت في ذمته أو الموجود في يده مع تعديل القيمة.

**مسألة ١٧٧:** تجوز المقاصة من الوديعة خلافا لجمع لما مرّ و لخصوص صحيحة البقباق: ان شهابا ماراه في رجل ذهب له بألف درهم و استودعه بعد ذلك ألف درهم... فدخل شهاب على أبي‌عبد الله‌عليه‌السلام فذكر له ذلك فقال اما أنا فاحب أن تأخذ و تحلف.[٢]

و أما صحيحة معاوية ابن عمار المانعة عن أخذ الوديعة تقاصا فاما ان تحمل على الكراهة و هو بعيد بعد حكمه‌عليه‌السلام بانه خيانة و قوله هنا اما انا فاحب و ان كانت هي المشهورة كما قيل.

أو على فرض استحلاف المنكر و حلفه لما مرّ و مع فرض التعارض يرجع الى مطلقات الدالة على جواز المقاصة كصحيح داود السابق.

**مسألة ١٧٨:** المفهوم من الادلة جواز التوكيل في المقاصة، نعم يشترط علم الوكيل بالحق في جواز عمله لا في حلية الحق فلو غفل او تجرى جاز لصاحب الحق أخذه، بل تجوز لولى الصغير و المجنون أيضا و كذا للحاكم فيقتص من أموال من يمتنع عن اداء الحقوق الشرعية و قيل يجوز التقاص لكل أحد لانه احسان الى صاحب الحق. أقول هذا في العين لا بأس به اذا لم يستلزم عملا ممنوع في حد نفسه و اما في الدين ففيه انه محتاج الى الاذن المفقود في غير صاحب الحق أو وليه أو الماذون من قبله.

**مسألة ١٧٩:** اذا امكن اخذ مثل ما في ذمة الغاصب مثلا أو ما في يده فهل يجوز الاخذ من غير المثل من المثليات و القيميات فيه اشكال لاعتبار المثلية في

---

١. *الوسائل*، ج ١٢، ص ٢٠٢.

٢. *المصدر*.

جواز التقاص (بمثل ما اعتدى عليكم) فتأمل و لا اطلاق ظاهرا في الروايات المجوزة فاذا كان حقه حنطة و يمكنه اخذ الحنطة من ماله يشكل خذ الارز أو اللحم أو الفرش أو النقود لعدم المثلية التامة حينئذ و اما مع عدم التمكن منه فلا اشكال فيه من دون فرق بين المثليات و القيميات بل يجوز حينئذ أخذ العين مكان المنفعة و عكسه.

**مسألة ١٨٠:** اذا أخذ الزايد من حقه من باب الضرورة و بقصد الرد فتلف الزايد من دون افراط و تفريط قيل لا يضمن لان يده يد امانة، و لكن يحتمل الضمان لان الامانة الشرعية لا تنافي الضمان في الجملة و العمدة وجود المقتضى للضمان و عدمه.

**مسألة ١٨١:** لو توقف اخذ حقه على بيع مال الغاصب مثلا جاز بيعه لما مر، و اما اذا لم يتوقف كما اذا كان قيمة المال بمقدار حقه فلا اشكال في جواز اخذه مقاصة. و أما جواز بيعه و أخذ قيمته مقاصة أو بيعه و اشتراء شيء من جنس ماله ثم اخذه مقاصة ففيه اشكال لعدم ما يدل على صحة مثل هذه التصرفات غير الضرورية في مال الغير.

**مسألة ١٨٢:** اذا رضى المقتص منه باد اء الحق بعد المقاصة فان كان دينا فلا شيء في البين يتبادل سوى الاستغفار عن تأخير ردّ الحق و ان كان عينا فالظاهر وجوب قبول العين ورد ما أخذه مقاصة ان بقى و الّا المثل او القيمة، لعدم استفادة المفاوضة القهرية من الادلة بل الاقتصاص بمنزلة بدل الحيلولة، نعم اذا لم يدفع الاخذ ما اخذه او مثله او قيمته جاز له تملك العين مقاصة. و منه يظهر الاشكال في تصرفات المقتص منه في العين المذكورة ولو بعد مقاصة مالكها من ماله اذ مع فرض عدم حصول المعاوضة القهرية كان التصرف فيها محرما. لكن في الجواهر: بل ظاهرها ملك المقاص العوض الذي يأخذه و ينبغي ان يلزمه انتقال مقابله الى ملك الغاصب لقاعدة عدم الجمع بين العوض و المعوض عنه بل قد يشكل استحقاق الرد عليه ولو بذله بعد ذلك... و احتمال كون الملك متزلزلا بنحو ما ذكروه في القيمة التي يدفعها

الغاصب للحيلولة مناف لقاعدة اللزوم بعد ظهور النصوص في الملك.[١]

**مسألة ١٨٣:** هل يجوز المقاصة اعتمادا على استصحاب بقاء الحق؟ قيل انه مشكل و الاحوط رفعه الى الحاكم و استدل له بوجه غير وجيه، ثم الظاهر عدم الفرق بينها و بين المطالبة و مقتضى حجية الاستصحاب جوازهما معا.

**مسألة ١٨٤:** لا يجوز التقاص من المال المشترك بين المديون و غيره الّا باذن شريكه فان التصرف في ماله محرّم و اذا لم يأذن أو لم يمكن جاز لقاعدة لا ضرر و على كل فاذا تصرف صار شريكا جديدا بمقدار حقه فلا يجوز للشريكين السابقين- المديون و شريكه- التصرف في المال المشترك من دون اذنه كما لا يجوز له أيضا التصرف فيه بدون اذنهما.

و اذا أراد الشريك الجديد قسمة المشترك بأقسامها الثلاثة فلا يعتبر اذن المديون الممتنع ظاهرا فان رضى الشريك الاخر فهو و الّا فيجبر عليها على نحو سبق بحثه في القسمة.

**مسألة ١٨٥:** لا يجوز التقاص من مال تعلق به حق الغير كحق الرهانة و حق الغرماء فى مال المحجور عليه و في مال البيت الذي لا تفي تركته بديونه لوجود المانع.[٢]

**مسألة ١٨٦:** اذا كان للممتنع دين على ذمة الدائن جاز احتسابه عوضا عما عليه مقاصة للاية و لبناء العقلاء و يتحقق التقاص بمجرد النية و لا يحتاج الى القبض و التسلط كما هو فى صورة الاخذ اذ لا يكفى فيه مجرّد النية.

**مسألة ١٨٧:** اذا غصب مثلا مالا مشتركا فهل ما يأخذه أحد الشريكين أو الشركاء بعنوان التقاص مشترك بين الكل أو مختص بالقابض بمقدار حقه ذهب بعضهم الى الثاني: و الظاهر ضعفه فى العين لعدم ما يوجب زوال الشركة فهي باقية بحالها و كل

---

١. ج ٤٠، ص ٣٩٦.

٢. و ظاهر ان مفروض الكلام فى هذه المسألة و ما مر من مسألة الحياء و غيره هو عدم وجود عين ماله فانها تؤخذ اينما وجدت.

من أخذ منه شيئا يشترك فيه الكل، نعم لا بأس به في الدين ان لم ينوه لغيره.

**مسألة ١٨٨:** الظاهر عدم جواز المقاصة فى الدين من مستثنيات الدين اذا لم يكن للمعسر غيرها و ليس فى أدلّة الباب اطلاق يلغى اعتبار المستثنيات فى المقام.

**القول فى أحكام اختلاف دعوى الاملاك**

**مسألة ١٨٩:** كل ما كان تحت يد شخص و استيلائه فهو محكوم بملكيته سواء كان من الاعيان أو المنافع أو الحقوق أو غيرها لا للاجماع أو السيرة و لا للرواية بل لبناء العقلاء و سيرة الناس جميع فى امور معاشهم عليه، و الاسلام أقر أتباعه عليه.

فاليد امارة على الملكية أو ما يدعيه ذوها من الاجارة أو العارية أو الوديعة أو الوقف او التولية و غير ذلك، و لا يعتبر فى دلالتها على الملكية مثلا التصرفات أو دعويها فاذا مات يقسم ما عنده على وارثه و ان لم يشاهد تصرفاته و لم يسمع دعواه بل قيل بها حتى مع اعتراف ذي اليد بعدم علمه بان ما في يده له أم لا، لاستقلال اليد بدلالتها على الملك من دون اعتبار علم ذيها بالملكية. نعم اذا اعترف بالوكالة أو الاستيجار أو الولاية و نحوها فيحكم بملكية من اعترف له لان يدهم يده عرفا. و الاعتراف مقدم على اليد.

**مسألة ١٩٠:** اذا اعترف بعدم ملكية ما في يده و ادعي زيد انه له فهل يجوز له دفعه اليه أولا؟ فيه وجهان من عدم معارض للمدعي فيدفع اليه كما مرّ و من ان ذا اليد مكلف بايصال المال الى مالكه و مجرد دعوى أحد لا يثبت ملكيته و هذا هو الارجح و استدل بعض المحققين للاول برواية الكيس و زعم دلالتها عليه لكنها ممنوعة.

**مسألة ١٩١:** قيل ان يد الصبي لا يمنع دعوى الكبير لما في ديده اذ يده ليست بيد كما يفهم بالمناط من قوله عليه السلام عمد الصبي خطأ نعم اذا عارض الصبى الكبير لا بد من الترافع لما مرّ من قبول دعوى الصبى.

أقول: لو صح خطأ عمد الصبي فكيف يسمع دعواه فانها أيضا هدر و هل هو الّا

التناقض؟ و الاظهر ان يد الصبي يد وليه ولو عرفا كالاخ المربى له مثلا فهي مانعة عن دعوى الكبير و في يد المجنون تردد و الله العالم.

**مسألة ١٩٢:** اذا اعترف ذو اليد بان ما في يده لزيد و يدعى بكر انه له يحكم بكونه لزيد الّا اذا اقيمت البينة على قول بكر و هذا لا اشكال فيه و انما الاشكال فيما اذا اعترف بغصبية يده و ان يده يد عدوانية و انه غصبه من زيد و ادعى عمرو انه له فهل مثل اليد حجة أم هي كالعدم فيقبل قول عمرو لعدم المعارض له على الفرض، قيل بالاولى بدعوى ان اعترافه بالغصبية لا يوجب الّا عدم كاشفية اليد عن الملكية بحسب اقراره و أما عن غيرها فلا و بناء العقلاء على حجيتها في كل ما يرجع الى ما في يده.

**مسألة ١٩٣:** اذا كان الشيء تحت يد شخصين أو أشخاص فمع الاعتراف بالمقدار يبني عليه و الا فهو لهم على السواء اذا كانت أيديهم عليه بالسوية فيقسم بين الاثنين بالنصف و بين الخمسة مثلا بالخمس و الا فبمقدار الاستيلاء لبناء العقلاء المؤيد بدعوى الاجماع و دلالة بعض الاخبار عليه في الجملة.

**مسألة ١٩٤:** اذا ادعى أحد ملكية ما في يد غيره و أقام البينة على انه كان في يده سابقا أو كان ملكا له كذلك فالمال لذي اليد مع يمينه لانه منكر و ان ردها على المدعي فحلف كان المال له و على كل لا يعتنى بالبينة المذكورة لانها تخبر عن ملكية سابقة غير منافية لما اقتضته اليد من الملكية الفعلية.[1]

و ان أقام البينة على انه ملكه فعلا و ان يد المستولي يد أمانة أو اجارة أو عدوان حكم له بها ترجيحا للبينة على اليد التي تكشف عن الملكية في خصوص حالة الجهل فاذا تبين الحال سقطت دلالتها على الملك.

و اذا أقام ذو اليد أيضا البينة على انه له فعلا فقيل بترجيح بينته مع يمينه، و قيل بترجيح بينة المدعي و سيأتي بيان الحق فيما بعد.

---

١. خلافا لبعضهم فلاحظ تفصيله في ص٤٥٢ و ما بعدها/*الجواهر*، ج ٤٠.

**مسألة ١٩٥:** اذا اعترف ذو اليد بأن المال كان للمدعي و لكن انتقل الي بناقل شرعي فان أقام البينة على قوله فهو و الا يحكم للمدعي مع يمينه ان استحلفه ذو اليد لانه باعترافه هذا يصير مدعى للانتقال و المدعي منكرا.

لا يقال: نعم و لكن اذا اعترف ذو اليد ان المال كان للمدعي و هو الان لي لا يقلب المنكر مدعيا لان الملكية السابقة لا أثر له فعلا و الاستصحاب غير جار مع اليد فيحكم بأن المال لذي اليد مع يمينه حتى يقيم المدعي البينة على انه له بالفعل.

فانه يجاب عنه بأن الاقرار بالملكية السابقة مع دعوى الملكية فعلا لا تنفك عن دعوى الانتقال فمرجع قول ذي اليد ادعاء الملكية من جهة الانتقال فيكون مدعيا يجب عليه اقامة البينة.

نعم انما يجب عليه اقامة البينة اذا كان المنكر هو المالك أو من يقوم مقامه و غيره يجب عليه حمل قول ذي اليد على الصحة و ان جهل الانتقال، فان اليد امارة على الملكية خصوصا مع تصريح ذي اليد بها. فلا يسمع دعوى عدم الانتقال بها من الاجنبي الا بالبينة كما يدل عليه صحيح حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام الوارد في قصة فدك.[١]

**مسألة ١٩٦:** اذا تعارضت الشهادة بالملك مع الشهادة باليد أو التصرف تقدم الاولى عليهما كتقديمها على اليد الحسية و التصرف الحسى و الوجه فيه ظاهر فان اليد و التصرف ظاهران في الملكية و الشهادة بالملك نص و النص مقدم على الظاهر.

**مسألة ١٩٧:** اذا أجاب المدعي عليه ان المال ليس للمدعي ففيه صور سبع:

الصورة الاولى: أن يقول انه لي فيكون طرفا للمخاصمة فيحكم ببينة المدعي أو حلف المنكر أو يمين المدعي المردودة على ما مر.

الصورة الثانية: أن يقول لا أدري انه لمن أي انه مجهول المالك فان أقام المدعي البينة قضي له بها و الا فيدفع المال الى الحاكم الشرعي و لا يتوجه اليمين اليه و الى

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢١٥.

ذي اليد المذكور لانهما ليسا طرفا الخصومة فان قلت هذا المدعي لا معارض له فلم لا يدفع المال اليه كما مر دليله؟ قلت: هذا فيما لم يكن عليه يد و أما فيما عليه يد فالواجب على ذي اليد ايصاله الى مالكه، و مجرد الادعاء لا يكفي لاثبات الملك فلا يجوز له الدفع الى المدعي و لا وجه لابقائه عند ذي اليد لا اذا رأى الحاكم المصلحة فيه.

و على كل لا كفالة على المدعي الاخذ اذ لا علم بالمدعي عليه الغائب في المقام.

الصورة الثالثة: ان يقول انه لاحد لا اسميه لم تندفع الخصومة عنه ظاهرا بل يلزمه الحاكم بالبيان فانه من شؤن القضاء و فصل النزاع فعليه أن يذكر اسم المالك حتى يتوجه اليه الخصومة و قيل باندفاع الخصومة عنه بعد الحكم شرعا بانتفاء المال عنه و حينئذ يأخذه الحاكم منه و ينحصر اثباته للمدعي باقامة البينة كما في الجواهر.[1]

أقول: و يضعف بأن مجرد كون المال لغير المدعي عليه مع التمكن في بيان اسم المالك لا تندفع الخصومة عنه الا اذا ادعى النسيان فيمهل له حتى يتذكر، و لا يصح للحاكم أخذ المال منه مع احتمال العارية و الوديعة و الوكالة.

و على كل اذا استحلفه المدعي على عدم علمه بملكية المدعي لزمه الحلف فان لم يحلف و حلفه المدعي أخذ المال و الظاهر ضمانه للمقر له اذا بين اسمه و حضر بعد ذلك لانه بعدم حلفه أتلف المال فلاحظ. و كذا يتوجه الى ذي اليد ان أنكر نسيانه المدعي و استحلفه فاذا نكل ألزمه الحاكم بالبيان. و أما اذا لم يحلف المدعي سقط دعواه مع ذي اليد و الارجح جواز اعادتها بعد ظهور المالك معه.

الصورة الرابعة: أن يقول انه لزيد الحاضر أو في حكمه فان صدقه زيد و قال انه لي تندفع الخصومة عن ذي اليد، فاذا ثبت حق المدعي بالبينة أو اليمين المردودة و لم يمكن له خذ حقه المدفوع من ي اليد الى زيد فالظاهر جواز رجوع المدعي الى ذي اليد للخسارة للاتلاف و اليد.

---

١. ج ٤٠، ص٤٤٨.

و ان صدقه زيد بعد انكاره للمال أولا فعن التذكرة ان له الاخذ لسلامة اقرار المقر بعد تعارض انكار المقر له بتصديقه، و قيل بالمنع.

ولو استحلف المدعي ذا اليد على انه لا يعلم ان المال له قيل توجه اليمين اليه فان نكل و حلف المدعي أغرمه و أما عين المال فهى للمقر له بالاقرار السابق الذي لا يبطله الاقرار اللاحق فضلا عما كان بحكمه من النكول أو الرد.

و ان كذبه زيد و قال بأن المال ليس لي أخذه الحاكم فان أقام المدعي بينة فهو و الا تؤجل الدعوى و لا يتوجه الحلف الى أحد و لا يدفع المال الى ذي اليد أو المدعي لما مر.

الصورة الخامسة: أن يقول انه لزيد و هو غائب فان أقام المدعي البينة يدفع له مع الكفالة و الغائب على حجته اذا قدم و في دعوى العلم على ذي اليد ما مر و كذا في اغرامه عند النكول و حلف المدعي ولو أقام انه لزيد الميت فأقام المدعي البينة يدفع له مع يمينه لما مر.

و اذا لم يقم المدعي البينة و لم يدع علم ذي اليد يبقى المال عنده كما كان و ليس للحاكم أخذه.

الصورة السادسة: أن يقول انه وقف على الفقراء أو على المساجد و نحوهما، فان أقام المدعي البينة فهو و الا فلا يتوجه اليمين على ذي اليد على اشكال ثم ان قلنا بأن رد اليمين في فرض توجه اليمين الى المدعي و ان احلافه مقام حلفه فلا رد هنا فتوجل الدعوى عند عدم البينة و ان قلنا برد اليمين الى المدعى مطلقا كما قويناه فيما مرّ حلف المدعى و قضى له، و كذا ان ادعى علم ذي اليد و أنكره و نكل و حلف المدعى.

و لا يحق للحاكم أخذ المال فى فرض عدم ثبوته للمدعى مع احتمال كون ذي اليد متوليا و ناظرا من قبل الواقف.

الصورة السابعة: ان يقول انه للصبي أو للمجنون فان أقام بينة فهو و الّا انصرفت

الخصومة عنه و لا سبيل الى تحليف الصبي و وليه و لا تغنى الّا البينة كما في الجواهر.[١]

لكن الظاهر اذا ادعى عليه العلم فلم يحلف و حلف المدعى دفع اليه المال للاطلاقات بل يمكن القول بتوجه الخصومة الى ولي الطفل و المجنون للاطلاقات المذكورة بل يمكن منع انصراف الخصومة عن ذى اليد خصوصا مع عدم حضور الولي للاطلاقات أيضا فلاحظ و الله العالم.

**مسألة ١٩٨:** اذا قام بينة على ملكية عين فى يد غيره فانتزعها بحكم الحاكم ثم اقام المدعى عليه البينة على انها له فعلا تؤخذ منه و يدفع اليها فانها دعوى جديدة و ان اقامها على انها له حين الدعوى الاولى ففي تحرير الوسيلة لم يستبعد عدم نقض الحكم الاول لكن الاظهر انه من باب تعارض البينتين الذي يأتي تفصيله عن قريب انشاء الله تعالى.

**مسألة ١٩٩:** اذا تنازعا فى عين ففيه صور كثيرة ذات مباحث طويلة نذكر معظم تلك الصور و من الله العون و عليه التكلان.

الصورة الاولى: ان تكون العين تحت يدهما بحيث يستولى كل منهما على كلها و لا بينة لهما فيحكم بالتنصيف لبناء العقلاء و ان شئت فقل انه قضية اليد فانها مع الانفراد تقتضي ملكية الكل و مع الاشتراك ملكية النصف و قد ذكرنا سابقا ان عمدة الدليل على اعتبار اليد بناء العقلاء و اليه يرجع دعوى الاجماع بقسميه عليه لبعد الاجماع التعبدي فى المقام.

و هل يحتاج التنصيف الى تحالف المتنازعين فيما اذا لم يتفقا على الحلف أو عدمه فيه قولان، المشهور هو الاول لان كل منهما مدع بالنسبة الى نصف الاخر و مدعى عليه بالنسبة الى نصفه فيشملهما قوله ﷺ البينة على المدعي و اليمين على من ادعى عليه، و لفحوى ما دل على تحليفهما مع البينة فمع عدمها بطريق اولى، و عن جمع هو

---

١. *المصدر.*

الثاني و لعله لعدم كون كل منهما مدعيا و مدعى عليه، لان يد كل منهما على تمام العين و حينئذ فلا مدعي و لا مدعى عليه منهما ضرورة تساويهما فى ذلك الا ان الشارع قد جعل القضاء فى ذلك بان العين بينهما و منه يظهر لك عدم كون كل منهما مدعيا لنصف الاخر و مدعى عليه فى نصفه كي يتوجه التحالف كما قيل فالمتجه الغاء حكم يد كل منهما بالنسبة الى تحقق كونه مدعى عليه و يكون كما لو تداعيا عينا لا يد لاحد عليهما و لا بينة لكل منهما.[١]

أقول: لكن لو شك فى اعتباره يرجع الى اطلاق ما دلّ على حصر القضاء بالبينات و الايمان لعدم مقيد له فى المقام فافهم.

و عليه فان حلفا فهو، و ان حلف الاول ثم نكل الثاني ردت اليمين على الاول و لا يكفيه اليمين الاولى لانها كانت على نفي استحقاق صاحبه فيما هو بيده و اليمين المردودة على الاثبات، نعم لو نكل الاول فالظاهر كفاية حلف الاخر يمينا واحدة جامعة بين النفي و الاثبات لصدق الحلف عليهما و لا يعتبر تكرر لفظ الجلالة مثلا و لذا لم ينقل عن المشهور القائلين بالحلف الخلاف فيه.

الصورة الثانية: ان يكون لكل منهما بينة فى الفرض المذكور و الحكم فيها ايضا التنصيف من دون اقراع و ترجيح باعدلية او اكثرية بلا خلاف يجده صاحب الجواهر بعد القديمين.[٢]

و يقول الشهيد الثانى: لا اشكال فى الحكم كما لو لم تكن بينة، و قيل لان مع كل منهما مرجحا باليد على نصفهما فقدمت بينته على ما فى يده و قيل لان يد كل و أحد على النصف و قد اقام الاخر البينة عليه فيقضى له بما فى يد غريمه بناء على تقديم بينة الخارج فكل منهما قد اعتبرت فيما لا تعتبر فيه الاخرى و لذا لم يلحظ ترجيح

---

١. للاحظ: *الجواهر*، ص٤٠٣.

٢. لكن عن الرياض نسبة القول بالتنصيف فى فرض تساوى البينتين عدالة و عددا و تقييدا و اطلاقا الى جماعة من القدماء و حكمهم مع الاختلاف فيها للارجح و سنذكر فى المتن انه الاظهر فى الجملة.

بالعدد و العدالة، و هذا هو الاشهر، و تظهر الفايدة فى اليمين على من قضى له، فعلى الاول يلزم لكل منهما و على الاخرين لا يمين، لترجيح كل من البينتين باليد فنعمل بالراجح و لان البينة ناهضة باثبات الحق ـ على الثاني ـ فلا يمين معها.

أقول: لكن بعض القائلين بكل من القولين الاخيرين اعتبروا الحلف أيضا و ان كان المستفاد من الجواهر ذهاب المشهور الى عدم اعتباره.

و الحق اعتبار التحالف و الاظهر ان السبب في التنصيف هو التساقط بعد تساويهما دون ترجيح أحديهما على الاخرى، كل ذلك لموثقة اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: ان رجلين اختصما الى أميرالمؤمنين عليه السلام في دابة في أيديهما و أقام كل واحد منهما البينة انها نتجت عنده فأحلفهما علي عليه السلام فحلف أحدهما و أبى الاخر أن يحلف فقضى بها للحالف، فقيل...[1] و اذا فرض ان احدى البينتين أكثر عددا و أقوى عدالة تقدم على الاخرى و قضى بها لاطلاق صحيح عبد الرحمن بطريق الصدوق فقط ـ عن الصادق عليه السلام: كان علي عليه السلام اذا أتاه رجلان (يختصمان) بشهود عدلهم سواء و عددهم، أقرع بينهم على أيهما تصير اليمين و كان يقول اللهم... ثم يجعل الحق الذي يصير عليه اليمين اذا حلف[2] و اطلاق موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام ان رجلين اختصما الى علي عليه السلام في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده و أقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فأقرع بينهما...[3] و القرعة لمستحق اليمين دون المال جمعا بينها و ما سبق.

و يظهر منها و من سابقتها كفاية كل من الاكثرية و الاعدلية في الترجيح و عدم

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٢. اقول قال المحقق الرشتى فى ص١٤٩ ج٢ من قضائه: ان التعبد برواية غير واضحة السند فى مقابلة القواعد العامة ـ البينة على المدعى و اليمين على من انكر ـ من غير عمل معتد به كما ترى! أقول القاعدة العامة ثبتت بخبر واحد قابل للتخصيص و السند موثق معتبر فلا يفتقر اعتبار متنه الى عمل جمع كثير فهو اعلم بما قال.

٢. *المصدر*، ص١٨٣.

٣. *المصدر*، ص ١٨٥.

لزوم جمعهما فيه و عليهما يحمل اطلاق صحيح داود بن سرحان[١] و صحيح الحلبي.[٢]

ثم ان مقتضى الجمع بين موثقة عمار و هاتين الروايتين هو تخيير القاضي بين احلاف المتنازعين كما فيها و احلاف احدهما بالقرعة كما فيهما فاذا نكل رد على الاخر. و لكن الاحوط اختيار احلافهما و ترك القرعة لاحلاف أحدهما و سيدنا الاستاذ ذكر ان صحيحة عبد الرحمن مطلقة فتقيد بموثقة اسحاق المختصة بالمال فلا منافاة[٣] و فيه ما عرفت من عدم المنافاة و عدم وجه للتقييد.

و يمكن أن يقال بتخيير القاضي بين أمور ثلاثة أحلافهما معا و أحلاف أحدهما بالقرعة و اخراج المستحق بالقرعة من دون أحلاف كما لعله ظاهر موثقة سماعة.

و اما اعتبار الحلف في فرض ترجيح احدى البينتين ففيه تردد من ثبوته في فرض كون المال بيد أحد المتنازعين كما في صحيحة أبي‌بصير الاتية و الظاهر عدم الفرق بينه و بين المقام و من اختلافهما ملاكا. بقى في المقام أمران:

الاول ما في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام:

قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجلين ادعيا بغلة فأقام أحدهما شاهدين و الاخر خمسة، فقضى لصاحب الشهود الخمسة خمسة أسهم و لصاحب الشاهدين سهمين.[٤]

أقول: للرواية سندان أولهما سند الكليني و هو ضعيف بالنوفلي على الارجح، و ثانيهما سند الشيخ و فيه محمد بن خالد البرقي ظاهرا و فيه كلام ذكرناه في كتاب الرجال، و على كل الاعراف أحدا قال بمضمونها، و لذا أول بعضهم السهام فيها بسهام القرعة دون سهام المدعى به.

الثاني يقول صاحب الجواهر رحمه الله بعد نقل موثقة اسحاق السابقة[٥] الا انه خبر واحد و في سنده ما فيه و المشهور نقلا و تحصيلا على خلافه فلا يصح مقيدا لما دل مما

---

١. *المصدر*، ص١٨٣.

٢. *المصدر*، ص ١٨٥.

٣. *مباني تكملة المنهاج*، ج١، ص٥٣.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٨٥.

٥. *الجواهر*، ج ٤٠، ص٤١٢.

تسمعه من النصوص و غيره على التنصيف بدونه أي بدون الحلف و تبعه غيره في رد الخبر.

أقول خبر الواحد حجة و ليس في سنده من يرد الخبر لاجله سوى غياث ابن كلوب الذي لم يوثقه النجاشي و الشيخ في كتابيه في الرجال لكنه موثق و ان كان عاميا لقول الشيخ في عدته: و لاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص ابن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكوني و غيرهم من العامة.[١]

و نقل عنه أيضا: أجمعت العصابة على العمل بروايات السكوني و عمار و من ماثلهما من الثقات. (لكنني لم أجد هذه الجملة الاخيرة في عدته).

و ان كان نظر صاحب الجواهر الى الحسن بن موسى الخشاب فقد ذكر النجاشي في حقه انه من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث و هذا يفيد صدقه جزما فان الكاذب و المجهول لا يكون من وجوه أصحابنا. و نحن لم نعرف له و لجملة من فقهائنا العظام ضابطا مضبوطا في قبول الروايات وردها و الله العالم.

و أما الشهرة فهي عندنا غير موهنة و لا جابرة، و العمدة هي الروايات المعتبرة سندا دون المراسيل و الضعاف و الشهرة و الاجماعات المنقولة و نحو ذلك.

الصورة الثالثة: ما اذا كانت العين بيدهما معا و كانت لاحدهما بينة ففيها تدفع العين لصاحب البينة بلا اشكال و الاظهر عدم اشتراطه بحلفه خلافا للسيد الاستاذ حيث أوجبه بحجة ان كلا من المتنازعين مدع و منكر كما سبق. فاذا كانت لاحدهما بينة فدليل حجية البينة و ان كانت يشمل بينة المنكر أيضا الّا أن ما دل على ان وظيفة المنكر هي اليمين يقتضي عدم الاكتفاء بالبينة وحدها فلا بد من حلفه أيضا في القضاء له.[٢]

أقول: و لكنه مقيد بما دل على ان الرجل اذا قام البينة على حقه لا حلف عليه

---

١. تعرضنا لكلام الشيخ مفصلا فى كتابنا بحوث فى علم الرجال و هو الان تحت الطبع لثانى و كان اسمه أولا فوايد رجالية.

٢. *مبانى تكملة المنهاج*، ج ١، ص ٥٤.

كصحيح محمد بن مسلم و غيره.[١]

تنبيه: هذا كله اذا كان يد كل منهما على الجميع بالسوية و أما اذا كان بالتفاوت كما اذا فرضت يد احدهما على ثلثي العين و يد الاخر على ثلثها او ان احدهما تنتفع منها ثمانية أشهر و الاخر أربعة أشهر أو ان احدهما يأخذ ثلثي ربحها و الاخر ثلثه ففي هذا الفرض و نظايرها لا يقضى بالتنصيف بل بمقدار استيلاء اليد.

الصورة الرابعة: اذا كانت العين بيد احدهما و لم تكن لهما بينة اصلا فهي لذى اليد مع يمينه ان التمسها المدعي لانه منكر، فان نكل و حلف المدعى فهي له و ان نكل كانت العين لذى اليد، كل ذلك واضح غير محتاج الى البيان.

الصورة الخامسة: اذا كانت العين بيد احدهما و كانت لاحدهما بينة فان كانت البينة للمدعي تدفع العين اليه لتقديمها على اليد و ان كانت لذى اليد فالامر اوضح، و لكن هل عليه حلف من جهة انه منكر كما مر عن السيد الاستاذ و صرح به في المقام أيضا فيه نظر كما مر.

نعم لو قلنا بلغوية بينة المنكر و انه ليس له الا الحلف بطل الفرض و رجع الى الصورة الرابعة لكنه ضعيف لضعف ما استدلوا عليه كما يأتي في الصورة السادسة.

الصورة السادسة: اذا كانت على العين يد احدهما و اقام كل منهما بينة ففيه أقوال[٢] و المشهور شهرة عظيمة انه يقضى بها للخارج دون المتثبث.[٣]

ان شهدت لهما بالملك المطلق مع التساوى في العدد و العدالة و عدمه بل عن الخلاف و الغنية و السرائر و ظاهر المبسوط الاجماع عليه، و قيل بتقديم بينة الداخل و على الاول لا فرق عندهم بين الشهادة بالسبب و عدمه، و قيل بتقديم بينة الداخل ان شهدتا بالسبب و أما لو شهدت للتثبث بالسبب و للخارج بالملك المطلق فيقضى

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٧٧.

٢. انهاها النراقى فى محكى مستنده الى تسعة.

٣. *الجواهر*، ج٤، ص٤٦٠. اذ المراد بالداخل و الخارج فى كلامهم المدعى و المنكر لا خصوص ذى اليد و مدعيه و ان كانت النصوص مشتملة عليه.

لصاحب اليد سواء كان السبب مما لا يتكرر كانتج و نساجة الثوب أو يتكرر كالبيع و الصياغة خلافا لابن ادريس حيث قدم بينة الخارج حتى في هذا الفرض.

و استدلوا على الاول بالاجماع المنقول و خبر منصور عن الصادق عليه السلام ففي ذيله: و لا اقبل من الذي هي في يده بينة لان الله عز و جل أمر ان تطلب البينة من المدعى فان كانت له بينة و الا فيمين الذي هو في يده.[١]

لكنه لجهالة محمد بن حفص الواقع في سنده ضعيف غير حجة كالاجماع المنقول المستدل به على الاخير و قد استدل عليه برواية بن سنان[٢] الضعيفة سندا و دلالة فمذهب المشهور ضعيف لا دليل عليه.

و الاقوى سقوط البينتين مع التساوى عددا أو عدالة و القضاء لذى اليد بحلفه كالصورة الرابعة بلا ترجيح لبينة الداخل أو الخارج و من غير فرق بين الشهادة بالسبب أو بالملك المطلق أو بالاختلاف لموثقة اسحاق المتقدمة ففيها: فقيل له: فلو لم تكن في يد واحد منهم و أقاما البينة؟ فقال: احلفهما فايهما حلف و نكل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتهما بينهما نصفين، قيل فان كانت في يد احدهما و أقاما جميعا البينة؟ قال: اقضى بها للحالف الذي هي في يده.[٣]

و أما اذا كان بينة احدهما أكثر أو اعدل فترجح على الاخرى فيقضى لصاحبها مع حلفه جزما لصحيح أبي‌بصير، ففيه: أكثرهم بينة يستحلف و تدفع اليه.[٤]

و عليها تحمل معتبرة غياث فانها مطلقة من حيث الحلف و تساوي البينتين.

و لسيدنا الاستاذ تفصيل آخر، و هو ان ذا اليد ان انكر دعوى الاخر حكم له بالمال مع حلفه لمعتبرة اسحاق من دون اعتناء بالاكثرية و الاعدلية و ان لم ينكر بل ادعى انتقال المال اليه من غيره و لا يدري حقيقة الحال فمن كانت بينته أكثر عددا

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٨٦.

٢. *المصدر*، ص ١٨٦.

٣. *المصدر*، ص ١٨٢.

٤. *المصدر*، ص ١٨١.

قضى له بحلفه و مع التساوي فيها أقرع بينهما فمن اصابته القرعة حلف و أخذ المال و ذلك لصحيحة أبي‌بصير.[١]

أقول: و هذا عجيب منه دام ظل و اليك نص الرواية: قال سألت أباعبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى القوم فيدعى دارا في ايديهم و يقيم البينة و يقيم الذي في يده الدار البينة انه ورثها عن أبيه و لا يدرى كيف كان امرها، قال:

اكثرم بينة يستحلف و تدفع اليه و ذكر ان عليا عليه السلام اتاه قوم يختصمون في بغلة[٢] فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم و لم يبيعوا و لم يهبوا (و قامت البينة لهؤلاء بمثل ذلك) فقضى بها لاكثرهم بينة و استحلفهم.

فان صدر الرواية و ان اختص بفرض جهل ذي اليد بحقيقة الحال الا ان ذيله ظاهر في انكار ذي اليد و مع ذلك امر بترجيح الاكثر مع الحلف و هذا واضح.

ثم قال دام ظله: نعم اذا صدق المدعى صاحب اليد في دعواه الجهل بالحال و لكنه ادعى ان من انتقل منه المال اليه قد غصبه أو كان المال عارية عنده مثلا فان اقام البينة عليه حكم بها له و الا فهو لذى اليد.

أقول: و هذا لذيل الصحيحة المذكورة و نصه: فسألته حينئذ فقلت:

أرأيت ان كان الذي ادعى الدار قال: ان ابي هذا الذي هو فيها اخذ بغير ثمن و لم يقم الذي هو فيها بينة الا انه ورثها عن أبيه، قال: اذا كان الامر هكذا فهي للذي ادعاه و اقام البينة عليها. و ليس فيه فرض تصديق المدعى جهل ذي اليد فلاحظ و تأمل.

الصورة السابعة: اذا لم يكن العين المتنازع فيها تحت يد احد و لا بينة لهما فان رضيا بالقرعة فهو و الا فان حلف كلاهما فالمال بينهما بالمناصفة و ان حلف احدهما يقضى له بالمال، فان القضاء في فرض عدم البينة، بالايمان ففي صحيح سليمان عن الصادق عليه السلام: في كتاب علي عليه السلام ان نبيا من الانبياء شكا الى ربه فقال يا رب كيف اقضى فيما لم اره و لم أشهد؟ قال فأوحى الله اليه: احكم بينهم بكتابي واضفهم الى

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨١.

٢. لابد من فرض الكلام بقرينة الاستشهاد فيما كانت البغلة فى يد احدهما.

اسمي فحلفهم (تحلفهم) به. قال هذا لمن لم تقم له بينة[١] و ان لم يحلفا ففيه الوجهان التنصيف بقاعدة العدل و الانصاف كما عن بعضهم و القرعة كما عن السيد الاستاذ.[٢]

الصورة الثامنة: اذا كان لاحدهما بينة فالمال له فان كلا منهما مدع فايهما اقام البينة قضى له.

الصورة التاسعة: ما اذا اقاما البينة فان حلفا أو نكلا جميعا فالمال بينهما نصفان و ان حلف أحدهما دون الاخر كان المال للحالف لموثقة اسحاق السابقة في الاول و الثالث و أما في الثاني أي نكولهما فلمعتبرة غياث عن الصادق عليه السلام أن أمير المؤمنين اختصم اليه رجلان في دابة و كلاهما أقاما البينة انه انتجها فقضى به للذي في يده و قال: لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين.[٣]

يظهر منها التنصيف عند تعارض البينتين مطلقا نعم لا بد من تقييده بفرض عدم حلف احدهما و نكول الاخر لما عرفت.

ثم الظاهر لزوم مراعاة الترجيح بين البينتين في المقام أيضا و في جريان تخيير الحاكم بين الاحلاف و القرعة في فرض قبولهما للحلف وجه كل ذلك للاطلاق.

و اعلم ان صاحب الجواهر الحق هذه الصور الثلاث أي ما لا يد لاحدهما على العين بما اذا كانت بيد ثالث لاطلاق الدليل. و في تحرير الوسيلة: ولو لم تكن في يدهما و لا يد غيرهما و لم تكن بينة فالاقرب الاقراع بينهما و فيه أيضا و ان كان في يد ثالث أولا يد لاحد عليه فالظاهر سقوط البينتين و الرجوع الى الحلف أو الى التنصيف أو القرعة، لكن المسألة بشقوقها في غاية الاشكال... .

الصورة العاشرة: اذا تنازعا في عين عليها يد ثالث يقول لا ادري لمن هي فيجرى فيها ما تقدم في السابعة و الثامنة و التاسعة من دون ادنى فرق غير توجه اليمين الى

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص١٦٧.

٢. و اورد عليه في *الجواهر* انه لا محل للقرعة لعدم ما يقتضى انحصار الحق فيهما كى يستخرج بالقرعة. ج ٤٠، ص٤٠٩ اقول و سيأتى الكلام حول هذا القيد فى مباحث القرعة. و الظاهر صحة الايراد المذكور.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص١٨٢.

الثالث اذا ادعى أحد المتنازعين أو كلاهما علمه بالحال و ضمانه مع النكول، و استناد التلف اليه و كذا في الصور الاتية فافهم.

ثم الظاهر الحاق فرض اقرار الثالث بحقية احدهما لا بعينه بادعاء عدم العلم بالحال من حيث الحكم و النتيجة. اذ لا يتميز ذو اليد فكأن العين لا يد عليها من احدهما.

الصورة الحادية عشر: اقرار الثالث ذي اليد بانها لهما معا فيجرى فيها ما مر في الاولى و الثانية و الثالثة بعينه لان اقرار ذي اليد حجة فكأن العين في يدهما.[١]

الصورة الثانية عشر: اقرار الثالث انه لاحدهما بعينه فيجري فيها ما مر في الرابعة و الخامسة و السادسة لما عرفت.

الصورة الثالثة عشر: انكار الثالث انها لهما فان ادعى لنفسه فهو منكر و هما مدعيان فتارة تقوم البينة من جميع الاطراف و تارة من بعضها، فعلى الاول ان ترجحت احديهما على الاخرى فهو و الا تتساقطان و يحلف الثالث المنكر فان البينتين المتعارضتين كالعدم فان نكل رد عليهما فان حلفا يقسم بينهما المال و ان نكل احدهما دون الاخر دفع اليه و ان نكلا سقطت الدعوى و ان اقام احدهما البينة اخذه.[٢]

و ان ادعى انها للغير فالغير قد يكون غاباء و قد يكون حاضرا مصدقا او مكذبا فيجرى عليه ما سبق.

و في المقام صور مركبة اخرى يفهم حكمها مما مرّ كما اذا كانت العين المتنازع

---

١. لكن اذا ادعى الغصب و قلنا بعدم حجية اقرار الغصب يدخل الصورة فى السابعة و الثامنة و التاسعة و اذا ادعى الامانة بالنسبة الى احدهما و الخيانة الى ثانيهما فيكون احدهما ذا يد على النصف و اما النصف الاخر فلا يد لاحدهما عليه.

٢. و فى *الجواهر*: فان نكل( الثالث عن اليمين فى فرض عدم البينة لاحد) فكما لا يد لاحد عليه، فان قلنا بالتحالف فيه فان حلفا أو نكلا اقتسماه و ان حلف احدهما خاصة كان له ج ٤٠ ص٤٠٩ اقول: هذا اذا انكر الثالث ملكيتهما للعين و لم يدعها لنفسه و اما ادعاها لنفسه و نكل ثم نكل المتنازعان أيضا كان المال لذى اليد وحده على ما مر و هذا مما لا خلاف فيه و لا اشكال.

فيها تحت يد أحد المتنازعين و ثالث أو بعضهما تحت يد ثالث و بعضها تحت يد احدهما أو كليهما و هكذا.

و اعلم ان المحكى عن المشهور أو الاشهر بل عن عامة المتأخرين و جماعة من القدمء المدعى عليه الاجماع ان العين المتنازع فيها اذا كانت بيد ثالث و كان لهما البينة قضى بارجح البينتين عدالة فان تساويا قضى لاكثرهما شهودا و مع التساوي عددا و عدالة يقرع بينهما فمن خرج اسمه حلف و قضى له ولو امتنع احلف الاخر و قضى له و ان نكلا قضى به بينهما بالسوية[1].

ثم نقل المحقق الحلي بعد عبارته هذه عن الشيخ تفصيلا اخر و لم يرتضه و ظاهرهم عدم الفرق بين اقرار الثالث لهما أو لاحدهما أو لغيرهما أو لنفسه أو دعواه الجهل بالحال نعم محل البحث هو وجود البينة للمتنازعين فقط. و الحق ما عرفت.

**مسألة ٢٠٠:** يتحقق التعارض بين الشاهدين و الشاهد و المرأتين مثلا لصدق اسم البينة على كل منهما و لا يتحقق بين الشاهدين و شاهد و يمين لعدم صدق اسم البينة على الاخير فلا يندرج حينئذ في النصوص السابقة و منه يعلم عدم تحققه بين الشاهد و الشاهدتين و بين شاهد و يمين و لا خلاف في المسألة الامن الشيخ في محكى مبسوطه و لا اشكال فيها الا من جهة ان لفظة البينة ليس لها حقيقة شرعية في لسان النبي و الائمة عليهم السلام بل هي مستعملة بمعناها اللغوي الاعم من معناها الاصطلاحى حتى في قوله صلى الله عليه و آله انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان و غيره غاية الامر ارادة فرد خاص منها فيه و هو الشاهد ان مثلا و لا اقل من الشك و الاصل عدم نقلها عن معناها اللغوي.

و هذا هو الذي اخترناه سابقا و كتبناه في كتابنا (فوايد رجالية) الذي غيرنا اسمه عند الطبعة الثانية بعد اصلاحات و اضافات هامة ب (بحوث في علم الرجال) و هو

---

١. *الجواهر*، ج ٤١، ص ٤٢٤.

تحت الطبع في هذه الايام.[١]

لكن المنكشف للمراجع الى روايات باب القضاءان اللفظة المذكورة أما موضوعة بالوضع الشرعي للمتعدد أو منصرفة اليه بلا اشكال.

**فرع**

اذا شهد شاهدان لزيد بالوصية و شهد شاهد بالرجوع و انه أوصى بما اوصى به اولا له لعمرو كان لعمرو ان يحلف مع شاهده كما نبه عليه المحقق رحمه الله فان عدم معارضة الشاهد و اليمين مع البينة انما هو مع اتحاد المشهود به بخلاف الفرض فانها شهادة منفرة لا تنافي الاولى فيعمل بكل منهما في مورده.

أقول: في المقام لنا بحث من جهتين:

الاولى ان الشاهد و اليمين و ان لم يكونا بينة بالوضع أو الانصراف الا انهما حجة شرعية فما المانع من تحقق المعارضة بينهما و بين البينة؟ و الروايات الواردة في تعارض البينتين لا تنفى ذلك لنظارتها الى خصوص تعارض البينتين فقط و لا جواب عنه عندي الا بتقديم البينة عليهما من جهة الترجيح بالاكثرية على ما اخترناه فلو لاه لكان تحقق التعارض بينهما غير ممنوع.[٢]

---

١. و قد خرجت اخيرا من المطبعة الى المكتبات و لله الحمد.

٢. و بعد مدة وقفت على كلام للمحقق العراقي قال في ص١٣٣و ١٣٤ كتاب قضائه: ... ان مجرد عدم صدق البينة على الشاهد و اليمين لا يقتضى عدم المعارضة بعد اطلاق دليله في الاموال، بل حينئذ ربما يكون الشاهد و اليمين مقدما على الشاهدين في فرض كونهما من جانب خارج اليد لانه وظيفة المدعى في مقام الفصل بلا صلاحية الشاهدين من قبل ذى اليد للميزانية اصلا كما انه لا بأس بالاخذ بكليهما فيما لو كان المال بيدهما اذ كل منهما من حيث كونه من الخارج حجة ... و حينئذ فالتحقيق في صورة كون المال في يد ثالث غير مقر لاحدهما معينا او لا يد لاحد عليه الحكم بالتساقط بين الشاهدين و الشاهد و اليمين على ما هو التحقيق من كون الاخير أيضا ميزانا مستقلا للمدعى قبال البينة و اليمين... .

اقول: قد عرفت عدم ترجيح بينة الخرج على الداخل أو العكس فلا يقدم الشاهد و اليمين على الشاهدين، و العمدة انه اهمل الترجيح بالاكثرية في هذا المقام.

الثانية ان لفظ البينة بمعناها اللغوي يشمل الثقة الواحد و العدل الواحد فضلا عما اذا نضم اليه اليمين أو امرأتان أو عادل آخر، لكن الظاهر من الروايات نقله الى غير معناه اللغوي العام و المتيقن من المعنى المنقول اليه هو الشاهدان الذكران و اما الشاهد و الشاهدتين ففي كونه معنى شرعيا له نوع تردد، فان في الروايات الواردة حول حجية شهادة الشاهد و الشاهدتين لم يطلق اسم البينة عليهما. كما لم يطلق على الشاهد و اليمين[١] فكيف يفرق بين الحجتين بجعل الاولى من البينة و صحة تعارضها مع الشاهدين دون الثاني؟

الا أن يقال ان المعنى المنقول اليه هو تعدد الشاهد ذكرا كان أو أنثى غاية الامر اعتبار رجل واحد فيها و حيث ان الشاهد الواحد مع اليمين غير متعدد ليس ببينة. لكنه مجرد قول لا دليل عليه، و دعوى الانصراف و التبادر و نحو ذلك غير مسموعة بعد عدم ثبوت اطلاق البينة على غير الشاهدين في لسان الشارع و هذا اشكال عسير باعتقادي فان تم الاشكال و لم ينحل يكون الشاهد و الشاهدتان حجة شرعية غير بينة في عرض البينة بل و في عرض الشاهد و اليمين مع الغض عن الترجيح بالاكثرية.

لكن في الصحيح عن يونس عمن رواه قال: استخراج الحقوق بأربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل و يمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه[٢].

ظاهر العبارة عدم حجية كل من التالي مع متلوه فلا يتحقق التعارض بينهما، خلافا للمشهور في الشاهدين و الشاهد و الشاهدتين على ما عرفت.

لكن الكلام في سند الرواية فان كان المراد من الموصول المجرور الامام عليه السلام بحيث رجع ضمير الفعل (قال) اليه فالسند معتبر. و ان كان المراد به أحد الرواة

---

١. لاحظ: الروايات *الوسائل*، ج١٨، ص١٩٣-ص١٩٩.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص١٩٨.

فالرواية مرسلة مضمرة فالسند ضعيف، نعم احتمال كونه مقطوعا تبعده جلالة شأن يونس فتأمل.

و هنا رواية أخرى و هي صحيحة دود بن الحصين عن الصادق عليه السلام و في آخرها: فقلت: فانى ذكر الله تعالى: فرجل و امرأتان فقال ذلك في الدين فذا لم يكن رجلان فرجل و امرأتان و رجل واحد و يمين المدعي اذا لم يكن امرأتان قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه و آله[١].

لكن في دلالتها على عدم حجية كل من الاخيرتين في فرض تعرضه مع الاولى نظر فانها انما تدل على عدم جواز اقامة الثالث مع امكان الاول أو الثاني و الثاني مع امكان الاول فقط و أما اذا اقامها صحيحا فتعارضت به بينة الطرف الاخر و ان كان رجلان فلا دلالة للرواية على عدم حجيتها فلاحظ و تأمل ثم الظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على كون الشاهد و الشاهدتين مصداقا للبينة و عدمه لتحقق التعارض بينه و بين الشاهدين و لا اكثرية مع الاخر حسب الفرض.

**مسألة ٢٠١:** اذا امتنعت القسمة في المدعى به لبطلان الاشتراك فيه كما اذا تنازعا في زوجة، يرجع الى القرعة بلا خلاف و لا اشكال بل قطعا كما قيل، و عن الشهيد الثاني انه لا يمين هنا اذ فائدتها القضاء للاخر مع النكول و هو منفى هنا و لم يعلم وجهه لامكان القضاء للاخر مع يمينه عند نكول صاحب القرعة و لا نافي له، و انما المنفي هو التنصيف قبل القرعة أو بعدها مع نكول المتنازعين معا عن الحلف فتنفي عنهما معا فالعمدة هو النظر الى اطلاق دليل الحلف، فان ثبت ـ كما هو كذلك، لصحاح داود و عبد الرحمن و الحلبي[٢] ـ فلا بد من الالتزام به.

**مسألة ٢٠٢:** المرجح لاحدى البينتين المتعارضتين على الاخرى امران الاكثرية العددية و الاعدلية كا يستفاد من صحيح عبد الرحمن و لا يعتبر اجتماعهما معا بل يكفى

---

١. *المصدر*، ص ٢٦٦.

٢. *المصدر*، ص١٨٣وص ١٨٥.

للترجيح مجرد الاكثرية كما في صحيح أبي‌بصير و موثقة سماعة و الظاهر كفاية الاعدلية أيضا له.

و اذا فرضت الاكثرية في أحداهما و الاعدالية في الاخرى فالظاهر عدم الدليل على الترجيح و على كل لا يتعدى منهما الى غيرهما فلا تتقدم الشهادة بسبب الملك على الشهادة بمطلق الملك كما قيل لعدم النص.

**مسألة ٢٠٣:** اذا شهدت احداهما بقدم الملك و الاخرى بحادثه في العين الخارجة من ايديهما فقالت الاولى انها لزيد من سنتين لحد الان و الاخرى انها لبكر من سنة فان علم ان مستند البينة الاولى هو الاستصحاب تقدم الثانية عليها لانقطاع الاستصحاب بالبينة فان لم يعلم تساقطان للتعارض في السنة الاخيرة و حيث ان شهادة الاولى على الملكية في السنة الاولى لا معارض لها يحكم بها لمالكها فله مطالبة الاجرة من المتصر بل تستصحب الى زمان الحاضر فيقضى له اذ لا مانع له سوى البينة الساقطة بالمعارضة و هذا هو المنقول عن المشهور خلافا لجمع و يؤيده ذيل رواية بن سنان في الجملة لكنها ضعيفة سندا بعلى بن مطر خلافا لصاحب الجواهر حيث عبر عنها بالصحيحة.

نعم اذا شهدت الثانية بالاشتراء قدمت على الاولى فانه يفهم انها اطلعت على ما لم تطلع عليه الاولى فافهم.

ولو اطلقت احداهما و ارخت الاخرى قيل تقدم المطلقة مع العلم باستناد المورخة الى الاستصحاب و أما اذا لم يعلم فالمتجه العمل بالاستصحاب أيضا اقتصارا في تساقطهما على ما علم تعارضهما فيه و هو الملك في الحال فيبقى غيره مستصحبا، و قيل تساوتا لاحتمال الاطلاق هذا التاريخ و غيره زائدا أو ناقصا فلاحظ و تأمل.

**تتمة**

ترجيح احدى البينتين على الاخرى في موارد:

١. الاكثرية.

٢. الاعدلية.

٣. الشهادة بسبب الملك على الملكية المطلقة كما قيل.

٤. الشهادة عن علم على الشهادة بالاستصحاب و نحوه ان صحت في نفسها.

٥. الشهادة بالملكية الفعلية مقدمة على الشهادة على الملكية السابقة.

٦. الشهادة بالملك مقدمة على الشهادة بالتصرف و اليد.

٧. الشهادة المطلقة على المورخة مع العلم باستناد المورخة الى الاستصحاب كما قيل.

٨. بينة الخارج مقدمة على بينة الداخل كما عن المشهور.

٩. بينة الداخل مقدمة على بينة الخارج كما قيل.

و مما سبق و يأتي في هذا الكتاب يعرف حال اعتبار هذه الوجوه و عدمه.

و أما البحث عن تعارض هذه الوجوه بعضها مع بعضها فالبحث فيه طويل لا يسعه هذا المختصر و قد تعرض له المحقق الرشتي[١].

**مسألة ٢٠٤:** اذا تنازعا في دين على ثالث فهو أما ينكر أو يدعى جهله أو يقول أنه لغيرهما أولهما على التساوي أو على التفاوت أو لاحدهما بعينه أو لا بعينه على نحو ما مر في العين.[٢]

فعلى الاولين يحلف المدعى عليه على العدم أو على عدم علمه ان لم يكن لهما بينة و ان نكل فان حلف احدهما يثبت الدين له و ان حلفا معا فالظاهر هو التنصيف لبطلان الترجيح بلا مرجح و عدم امكان الجمع بينهما بغيره و عليه بناء العقلاء أيضا فافهم و يحتمل القرعة بعد حلفهما.[٣]

و ان كانت لاحدهما بينة يقضى له و هل للمدعى الاخر احلاف المنكر؟

---

١. ص٢٢٧ و ما بعدها من الجزء الثانى من كتاب قضائه المطبوع بمطبعة قيام في بلدة قم المقدسة.

٢. محل البحث وحدة المدعى به كما اذا ادعيا ثمن الدار التى اشتراها المدعى عليه بدعوى كل منهما ان الدار له.

٣. مع فرض انحصار الحق فى المتنازعين كما مر فى ص١٠١.

فيه وجهان: الاشبه العدم لان الحق ثبت لغيره بحجة شرعية على الفرض فلا يحق له الدعوى بعدها.

و ان كانت لكل منهما بينة فالحق تساقطهما مع التساوي و يحلف من اصابه القرعة فيقضى له لصحيح عبد الرحمن و صحيح داود و صحيح الحلبي فانها مطلقة تشمل الدين و العين.

و كذا الحكم على الثالث سواء عين الغير ام لا صدقه الغير المذكور ام كذبه، و على الرابع يستحق كل منهما النصف للاقرار[1] ول كل منهما احلاف المدعى عليه ان ادعى علمه كما ان لكل منهما احلاف صاحبه اذ يصبح منكرا بالنسبة الى ما اخذه من النصف و ان اقاما البينة لم ينفع لتساقطهما مع التساوي فيقرع الحاكم لاخراج مستحق الحلف فيدفع الحق اليه بحلفه فان حلف رد الى صاحبه و ان نكلا فالتنصيف.

و ان اقام احدهما البينة يأخذ الكل و ان دفع المديون نصفه الى الاخر و لا يرجع اليه عملا باقراره.

و على الخامس يجب عليه دفع الحق الى المقر له و للاخر احلافه ان ادعى علمه، و ان اقام بينة يأخذ الكل و لا يرجع المدعى عليه الى المقر كما مر.

و ان اقاما معا البينة فالحكم كما مر، فان خرج القرعة باسم المقر له و حلف أخذ حقه و ان خرج باسم صاحبه و حلف و أخذ الحق وجب على المدعى عليه دفع ما اقر به للمقر له، و اما اذا أخذ الحق غير المقر له باليمين المردودة ففي وجوب دفعه الى المقر له اشكال، من الاقرار و من استناد الاتلاف الى المقر له نعم اذا كان له عذر شرعي في ترك الحلف لا يبعد وجوب الدفع اليه فتأمل.

و على السادس يدفع الى من خرج القرعة باسمه مع يمينة ان اقاما بينة و الى احدهما ان اقامها و للاخر احلافه ان ادعى علمه و مع عدم البينة فيه وجهان التنصيف بعد التحالف و القرعة و لعلها الاظهر[2] ان لم يصالحا على التقسيم هذا بالنسبة الى

---

١. لو اقر الثلثين لاحدهما و الثلث للاخر مثلا يدفع الثلثين الى صاحبهما و الثلث الى صاحبه و هكذا.

٢. مع فرض انحصار الحق فى المتنازعين كما مر.

حسم مدة النزاع و أما تكليف المقر في نفسه ففيه بحث معروف من ان الواجب عليه ما هو؟ تحصيل البرائة اليقينية بدفع الحق الى كل منهما؟

أو التنصيف لاجل قاعدة العدل و الانصاف؟ أو الرجوع الى القرعة؟ أو تخييره في دفعه الى ايهما شاء؟ أو معاملة المجهول المالك معه؟

ولو أقر رابع بان الدين المتنازع فيه في ذمته لا في ذمة المدعى عليه لم تندفع الخصومة عنه اذا لم يصدقا المقر و لا بد من العمل حسب اقراره.

ثم لا يخفى انه اذا تعارضت البينتان في الدين لا يصح احلاف الحاكم المتنازعين للتنصيف كما قلنا به في العين بل يتعين هنا القرعة لاخراج الحالف و ذلك لاختصاص ما دل على الاحلاف بالعين و عموم دليل القرعة فلذا قلنا في العين بتخيير الحاكم بينهما و بعدمه في الدين.

## احكام الاختلاف فى العقود[1]

**مسألة ٢٠٥:** اذا تنازع الزوجان في العقد فادعي أحدهما الانقطاع و الاخر الدوام فان كانت البينة لاحدهما فهو و ان كانت لهما تقدم أكثرهما عددا أو عدلا و مع التساوي تسقط و تخرج الحالف بالقرعة كما تقدم و هكذا في المسائل الاتية.

و ان لم تكن لها بينة فيمكن ترجيح قول مدعي الدوام لوجهين.

١. اصالة عدم ذكر الاجل في العقد بناء على ان عدم ذكره مطلقا ولو مع قصد الانقطاع يوجب انقلابه الى الدائم فعلى مدعي الانقطاع اثبات ذكر الاجل، أو نقول المحتاج الى اعتبار المدة هو عقد الانقطاع دون الدوام للزوم ذكرها فيه دونه و مع الشك يحكم بعدمه فيثبت العقد الدائم. اما الاول باقرارهما و اما الثاني فباصالة عدم اعتبار المدة الذي هو معنى الدوام.

٢. اصالة دوام الزوجية بعد ثبوتها باعترافهما حتّى يثبت المخالف عدمه. ورد بأن

---

١. الفرق بين هذا و العنوان السابق معلومية المالك هنا و مجهوليته هناك فتأمل.

اصالة عدم اعتبار الزوجية الدائمة ترفع الشك و بها يحرز عدم الزوجية في الزايد على المقدار المتفق عليه.

و يمكن ترجيح قول مدعي الانقطاع أيضا بوجهين:

١. اصالة عدم اعتبار الزوجين المدة الزايدة عن المتفق عليها.

٢. ان مدعي الدوام هو الذي يطالب الاخر بشيء ما و مدعي الانقطاع هو المنكر و القول قوله مع يمينه حتى يثبت المدعي دعواه.

و منه يظهر الحال اذا وقع النزاع بين ورثة الزوجين.

**مسألة ٢٠٦:** اذا ادعى زوجية امرأة بلا بينة فله احلافها و احلاف زوجها الذي تعترف بزوجيتها له فان حلفت فلا حق له في احلاف زوجها لسقوط الدعوى و اما اذا استحلف الزوج او لا ففي سقوط الدعوى و عدم جواز استحلاف الزوجة نوع تردد و الاشبه السقوط كصورة نكول الكل. و اذا اقام المدعي بينة على انها زوجته و اقامتها على عدمها و اقامها الزوج على انها زوجته تسقط بينة المدعي لترجيح بينتهما بالاكثرية لان بينة الزوج بمدلولها الالتزامي تتحد مع بينة الزوج في مدلولها المطابقي.

**مسألة ٢٠٧:** اذا تنازعا في زوجية امرأة منكرة أو جاهلية بها، فان أقاما بينة فقد مر حكمها مرارا لكن الكلام فيما اذا لم يحلف من ترجح بينته أو اصابته القرعة فهل يجوز للاخر ان يحلف أو يرد اليمين عليها و مع نكولها يرد عليه أو لا يرد عليه أصلا كما هو ظاهر سيدنا الاستاذ فحكم بعدم ثبوت الزوجية بنكول الاول لسقوط البينتين بالتعارض؟ و الاظهر عند نكول صاحب القرعة أو البينة المرجحة عن الحلف يسقط دعواه، و اما الاخر فكأنه لا بينة له فتحلف هي على العدم أو على عدم العلم، فان ردت و حلف قضي له و ذلك لاطلاق ما دل على اثبات الحق بيمين المنكر و اليمين المردودة منه.[١]

و اذا لم تكن لهما بينة فان حلفت فهو و ان ردت و حلف أحدهما فيقضي له و ان

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٧٦.

حلفا فالظاهر الرجوع الى القرعة و في اعتبار الحلف الثاني بعد القرعة نظر. و يحتمل - على بعد - الرجوع الى القرعة بعد نكولها و قبل حلفهما فيحلف من اصابته القرعة.

**مسألة ٢٠٨:** اذا اختلفا في عقد فكان الناقل للمال يدعي البيع و كان المنقول اليه المال يدعي الهبة فان كانت عين المال باقية و لم يكن المنقول اليه ذا رحم أو لم يدع الهبة المعوضة التي ثبت تعويضها فجاز لمدعي البيع أخذها فانه على البيع له الفسخ من جهة عدم رد الثمن و على الهبة له الرجوع لجوازها و كذا اذا ادعى المنقول اليه الهبة المعوضة و لم يثبت التعويض.

و اما اذا تلفت العين أو كان المنقول اليه ذا رحم فيما ان مدعي البيع يدعي اشتغال ذمة الاخر فهو مدع فعليه الاثبات و الا حلف الاخر ان استحلفه، و اذا انعكس الامر فادعى الناقل الهبة و ادعى المنقول اليه البيع مع فرض بقاء المال و غير الرحم و عدم اثبات التعويض فعلى الناقل الاثبات لانه يدعي زوال ملكية الاخر بمجرد رجوعه و مع عدمه فالقول قول مدعي البيع مع حلفه ان شاءوا ما مع فرض عدم أحد تلك الامور الثلاثة فلا أثر لدعوى الهبة كما لا يخفى.

**مسألة ٢٠٩:** اذا ادعى المالك العارية و الاخر الاجارة فالقول قول المالك لان الاخر يدعي ملكية المنفعة و استحقاق ابقاء العين عنده الى انقضاء المدة فعليه الاثبات و ان أقاما بينة فيحلف من رجح بينته أو أصابته القرعة فان نكل ردّ على الاخر فان حلف يقضي له.

و ان ادعى المالك الاجارة و الاخر العارية فان قلنا باصالة الضمان في الاموال فعلى مدعي العارية الاثبات و الا يجب عليه أجرة المثل ان لم يثبت قول المالك و ان لم نقل به لعدم اطلاق أو عموم في البين[١] فالقول قول الاخر الا أن يثبت المالك اشتغال ذمة القابض بالاجرة.

---

١. الضمان يثبت بالالتزام به بعقد أو بالاستيلاء بغير اذن المالك كما قال الاستاذ و لكن يمكن أن يقال انه يثبت أيضا بالتصرف فى مال الغير من غير اسقاط الاجرة فعلى مدعى العارية اثباته.

و يمكن أن نستدل على اصالة الضمان فيها بمعتبرة اسحاق بن عمّار قال سألت أباالحسن عليه السلام عن رجل استودع رجلا ألف درهم فضاعت، فقال الرجل:

كانت عندي وديعة و قال الاخر: انما كانت لي عليك قرضا. فقال: المال لازم له الا أن يقيم البينة انها كانت وديعة.[١]

و لا موضوعية لخصوصيات المورد عرفا فكما نعمل بها في موردها كذلك في المقام و غيره و الجمود في أمثال المقام غير محمود و المقام محتاج الى مزيد تتبع و تفحص.

**مسألة ٢١٠:** اذا ادعى المالك ان المال الموجود قرض و يدعي القاضي انه وديعة فهو كالفرض المذكور في الموثقة السابقة (في المال التالف) فيقدم قول المالك لما عرفت، و لظاهر موثقة اخرى لاسحاق عن الصادق عليه السلام في رجل قال لرجل: لي عليك ألف درهم فقال الرجل: لا و لكنها وديعة، فقال أبوعبد الله عليه السلام: القول قول صاحب المال مع يمينه.[٢]

ولو كن المال تالفا لقال: و لكنها كانت وديعة. فدلالتها على وجود المال غير خفية لا يقال: لا بد من حملها على التالف حيث ان الدرهم مثلي فلو كانت الدراهم موجودة لم يكن أثر يترتب على الدعوى اذ ليس لمدعي القرض الامتناع عن قبول المال الموجود. كما ذكره السيد الاستاذ و حيث انه قصّر الروايتين معا على التالف قال: و اما اذا كان المال موجودا أو كان قيميا فالقول قول من يدعي الوديعة حتى يثبت مدعى القرض اشتغال ذمة الاخر بالقيمة.

فانه يقال لا ملزم للحمل المذكور لعدم حصر الاغراض فلعل المالك و القابض متفقان على عدم النقل فعلا و انما يتداعيان للضمان و عدمه في فرض التلف أو لغير ذلك.

---

١. *الوسائل*، ج ١٣، ص ٢٣٢.

٢. *المصدر*، ص ١٣٩.

**مسألة ٢١١:** اذا ادعى المالك ان المال وديعة و ادعى القابض انه رهن ففي صحيح بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه يقدم قول مدعي الوديعة و على مدعي الرهن البينة، و لكن في الروايتين المعتبرتين عن الصادق عليه السلام عكسه[١] و جمع سيدنا الاستاذ بينهما بحمل الاخيرين على فرض ثبوت الدين و غيره مما يصح عليه الرهن و الاول على فرض عدم اثباته و ليس وجه الجمع ظاهرا حتى بملاحظة رواية المروزي[٢] فانها ضعيفة على الاصح و مع فرض تساقطهما بالتعارض يقدم قول مدعي الوديعة مطلقا الا أن يثبت الاخر للرهن.

**مسألة ٢١٢:** اذا ادعى المالك الاجارة و ادعى القابض البيع فعليه اثبات ملكية العين و مع عدمه يقبل قول مدعي الاجارة بيمينه.

يقول السيد الاستاذ دام ظله: هذا اذا اتفقا في مقدار العوض او كان الثمن على تقدير البيع اكثر و الّا كان المورد من موارد التداعي فيحكم بالانفساخ مع التحالف، فان ملكية المنفعة لمدعي البيع و ان كانت متفقا عليها الا ان ما يملكه مدعي الاجارة على مدعي البيع مجهول فكل منهما يدعي على الاخر شيئا و هو ينكره. فان مدعي البيع يدعي ملكية العين و الاخر ينكرها و مدعي الاجارة يدعي أجرة على مدعي البيع و هو ينكرها فان لم يثبت شئ من الدعويين بيّنة أو حلف حكم بالانفساخ انتهى فتأمل فيه.

**مسألة ٢١٣:** اذا اختلف المتبايعان في زيادة الثمن و نقصانها مقتضى القاعدة تقديم قول من يدعي النقيصة حتى يثبت الاخر زيادتها، لكن المشهور المدعي عليه الاجماع تقديم قول مدعي الزيادة اذا كانت المبيع موجودا لمرسلة البزنطي و لصحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله:

ان التاجران... و هما بالخيار ما لم يفترقا فان اختلفا فالقول قول رب السلعة.[٣]

---

١. *المصدر*، ص ١٣٦.

٢. *المصدر*، ص ١٤٠.

٣. *المصدر*، ج ١٢، ص ٣٨٣.

استظهر الاستاذ منها فرض بقاء العين فما لم يفسخ العقد يقدم قول البائع لكن الاستظهار المذكور غير واضح، نعم مرسلة البزنطي تدل على المراد دلالة واضحة.

**مسألة ٢١٤:** اذا ادعى المشتري شرطا أو زيادة في المبيع أو في الاجل و نحو ذلك فالقول قول البائع المنكر مع يمينه، و أما اذا اختلفا في جنس المبيع أو جنس الثمن كان من موارد التداعي، فان لم تثبت دعوى أحدهما بينة أو حلف حكم بالانفساخ.

**مسألة ٢١٥:** اذا اتفقا في الاجارة و اختلفا في الاجرة زيادة و نقيصة، فالقول قول مدعي النقيصة لاصالة عدم الزيادة الا أن يقيم مدعيها البينة عليها و ان أقاما بينة فالحكم ما تكرر في المسائل السابقة. و كذا اذا اختلفا في العين المستأجرة زيادة و نقيصة مع الاختلاف في الاجرة أو اختلفا في المدة كذلك مع الاتفاق في الاجرة و العين.

كل ذلك واضح لا غبار عليه، و قد نقل الشهرة على المورد الاول أيضا.

و لكن للشيخ الطوسي و من تبعه و للمحقق الحلي و صاحب الجواهر كلمات لا تفهم حق الفهم و لعل المطالع يتعجب من بعضها، و الحق ان حكم المسألة واضح كما عرفت، و كل ما قيل بخلافه لم يزدها الا ابهاما و اغلاقا[1] و الله العالم.

**مسألة ٢١٦:** اذا اختلفا في مال معين و ادعى كل منهما انه اشتراه من زيد و أقبضه الثمن، فان كذبهما حلف لها و اندفعا عنه و ان أقر لاحدهما دفع له العين و للاخر احلافه فان نكل و حلف الاخر المذكور غرم له القيمة أو الثمن و كذا ان أقر له بعد اقراره للاول الا أن يصدقه الاول فيدفع العين اليه، ولو أقر لكل منهما ببعضه متساويا أو مختلفا حكم به لهما، و لكل منهما احلافه، و ان أقر لاحدهما لا على التعيين أو قال لا أدري أو سكت جرى عليه حكم دعويين على مال لا يد لاحدهما عليه، و قد مر في الصورة السابعة. و نقل الجواهر عن كشف اللثام التقارع في الاول و سكت عليه و الحق ما عرفته سابقا.

---

١ لاحظ: *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٤٥٦-٤٦١.

و ان أقر لاحدهما و أقام الاخر البينة دفع المدعي به له و غرم المقر للاول القيمة أو ما أخذه منه لنفوذ اقراره. ولو أقر لهما أو كذبهما أو سكت و أقسام أحدهما البينة قضي له و للاخر احلافه ان ادعى علمه بأن العين كلها له فان نكل دفع الثمن كله و ان حلف دفع نصفه لاقراره، و ان أقاما البينة فان اعترف البايع لاحدهما فالحق له مع يمينه لما مر في الصورة السادسة في بعض المسائل المتقدمة و للاخر احلاف البائع ان الغينا بينته مطلقا و ان قلنا بصحتها في خصوص اقباض الثمن فللاخسر الرجوع الى أخذه و هذا غير بعيد. و ان اعترف لهما يحكم بالتنصيف لهما مع اليمين لما مر في الصورة الثانية، و يرجع كل منهما على البابع بنصف الثمن. و أما اذا نكل أحدهما و حلف الاخر حكم له بالمال كله و هل هو يستحق نصف الثمن على البايع أو كله؟ فيه بحث يأتي. و ان انكر عليهما فقد مر الحكم في الصورة الثالثة عشرة و تفصيله ما ذكره السيد الاستاذ:[١]

و ان أقام كل منهما البينة أو لم يقيما جميعا توجه الحلف الى البايع، فانه المدعي عليه اذا لم تكن بينة أو كانت متعارضة، فان حلف على عدم البيع من كل منهما سقط حقهما[٢] و ان حلف على عدم البيع من أحدهما سقط حقه خاصة و ان نكل ورد الحلف اليهما فان حلفا معا قسم المال بينهما نصفين[٣] فانه اذا كان لكل منهما بينة كان التنصيف بمقتضى تعارض البينتين على ما تقدم و ان لم تكن لهما بينة من جهة الحلف القائم مقام البينة و ان سكت المدعي عليه اذا دعى جهله بالحال فبعد تساقط البينتين يحكم بالتقسيم بينهما مع اليمين و لا يستحلف المدعى عليه الا اذا ادعى أحدهما أو كلاهما علمه بالحال فيستحلف. فان نكل أحدهما سقط حقه أو كلاهما سقطت الدعوى[٤] و قد مر دليل الفرض في الصورة العاشرة و التاسعة.

---

١. *مباني تكملة المنهاج*، ج١، ص٦٨.

٢. و المراد بالحق هو ثبوت البيع دون الثمنين لعدم تعرض البينتين فيهما فيلزم المدعى عليه بردهما عليهما و كذا يجب عليه رد الثمن على أحدهما في الفرض الاتي.

٣. و يرجعان على البائع بنصف الثمن لما مر.

٤. و أما رد الثمن فكما مر.

هذا كله اذا كان المال بيد البائع و أما اذا كان بيدهما أو بيد أحدهما فيفهم حكمه مما مر هذا هو المناسب بحسب الادلة لكن في الشرائع و شرحها الكبير[١] حكم في فرض تعارض البينتين بالقرعة من دون تفصيل بين اعتراف البايع أو انكاره مطلقا أو بالنسبة لاحدهما أو سكوته و غيره فحكم لمن أصابته القرعة مع يمينه، و نسبه الى المشهور، ثم نقل الشارح عن كشف اللثام احتمال الاقتسام للتعارض و احتمال التساقط فيحلف الثالث لهما لو اكذبهما... .

ثم قال في الجواهر و شرحها: و على كل حال يلزم البايع اعادة الثمن على الاخر لان قبض الثمنين ممكن فتزدحم و تجتمع البينتان فيه بخلاف عقد البيع، ولو نكل من أخرجته القرعة حلف الاخر ولو نكلا قسمت بينهما و لكن يرجع كل منهما بنصف الثمن الذي دفعاه الى البائع المفروض قبضه للثمنين.

أقول: اذا كان حرمان أحدهما أو كليهما عن تمام الحق أو بعضه مستندا الى ترك اليمين يشكل معه غرام البايع به و كذا يشكل فسخ البيع بخيار تبعض المبيع نعم اذا كان التبعض غير مستند الى ترك اليمين توجه الخيار المذكور.

ولو فسخ أحدهما فهل للاخر أخذ الجميع أم لا فيه وجوه.[٢]

**مسألة ٢١٧:** اذا ادعى كل من الشخصين مالا في يد الاخر و أقام كل منهما البينة على ان كلا المالين له حكم بملكية كل منهما ما في يده مع يمينه، و استدل على ذلك بذيل موثقة اسحاق السابقة.[٣]

و في الجواهر: و مما يتفرع على ذلك انه لو كان المتخاصمان في بعضي الذبيحة المنفصلين كافرا و مسلما حكم بكون ما يقضي به للكافر ميتة و للمسلم مذكى، و ان كان كل واحد من الجزئين انتزعه من الاخر عملا بظاهر اليد المعتبرة شرعا، و لا يقدح في ذلك اليد السابقة بناءا على تقديم بينة الخارج بل لعل... .

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٤٦٤.

٢. *المصدر*، ص ٤٦٦.

٣. *الوسائل*، ج ١٨، ص ١٨٢.

الحكم كذلك في الجزئين المتصلين ضرورة اتحاد المدرك فيهما. أقول: و فيه نظر.

**مسألة ٢١٨:** المنسوب الى المشهور المدعي عليه الاجماع انه اذا تداعى الزوجان متع البيت فما يصلح للرجال للرجل و ما يصلح للنساء للمرأة و ما يصلح لهما يقسم بينهما بعد التحالف أو النكول.

و ذهب جمع الى حلف كل منهما لصاحبه كغير المتاع مما يتداعى فيه اثنان مثلا و كان في أيديهما و استدل للمشهور بصحيحة رفاعة عن الصادق عليه السلام: قال اذا طلق الرجل امرأته و في بيتها متاع فلها ما يكون للنساء و ما يكون للرجال و النساء قسم بينهما، قال: و اذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها و ادعى الرجل ان المتاع له، كان له ما للرجال و لها ما يكون للنساء[1] و ليس في المسألة غيرها رواية معتبرة سندا و دلالة يستدل بها اذ رواية يونس لجهالة طريق الشيخ الى ابن فضال ضعيفة و موثقة سماعة مجملة تقريبا.

أقول العمدة هو ذيل الرواية فنحكم لاجله بأن ما للرجال للزوج و ما للنساء للزوجة اذا تداعيا و لم يقيما بينة أو أقاما بينة متساوية و أما تقسيم ما يصلح لهما بينهما فلم أجد عليه دليلا معتبرا و أما صدر الصحيحة فهو ظاهر - خصوصا بقرينة ذيلها في بيان الحكم الواقعي دون فرض الترافع و القضاء و لا أدري هل به قائل من الامامية أو لا؟ فيرجع فيما لهما الى القواعد العامة بل لا يترك الاحتياط مهما أمكن في مدلول ذيل الصحيحة لمكان صدرها.

نعم اذا جرت العادة باهداء المتاع من بيت الزوجة كان القول قولها مطلقا حتى فيما يخص الرجال تقديما للظاهر على الاصل حتى يثبت خلافه لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام فلاحظه بطوله.[2]

---

١. *المصدر*، ج١٧، ص ٥٢٤.

٢. *المصدر*، ص ٥٢٣.

و لا ادري هل يوجد بما ذكرته من التفصيل قائل ام لا؟ و الله الهادي، و على كل مقتضى الاطلاق عدم اشتراط التصرف أو الاستيلاء في الحكم المذكور نعم قيل باعتبار عدم يد الاخر عليه فلو فرض ان المتاع الخاص بالنساء كان في صندوق الرجل و تحت يده أو العكس يحكم بملكية ذي اليد.

أقول: اطلاق الرواية يشتمل الفرض، نعم اذا اثبت مع ذلك خروج المتاع عن يد الاخر يحكم له عملا بالقاعدة بعد انصراف الرواية عنه و لعله مراد القائل و بالجملة مجرد استيلاء يد احدهما في مال البيت مع عدم احراز عدم يد الاخر لا يوجب الخروج عن اطلاق الرواية فلاحظ و الله العالم.

ثم انه لا يتعدى من مورد الرواية الى غيره بل يقدم الاصل على الظاهر في كل ما لم يثبت خلافه بدليل معتبر، و منه يظهر المنع فيما حكى عن العلامة من انه لو كان في محل عطار و نجار فاختلفا في المتاع حكم لكل بآلة صناعته ولو كان الخياط في د ار غيره فتنازعا في الابرة و المقص حكم بهما للخياط لقضاء العادة باستصحابهما معه و هكذا. و الاقوى هو الرجوع الى القواعد الاولية.

**مسألة ٢١٩:** اذا ادعى أبوالزوجة الميتة ان بعض ما عندها من الاموال عارية فالمشهور على توقف اثباته على اقامة البينة حسب القاعدة المطردة و قيل يقبل قوله تخصيصا للقاعدة لاجل مكاتبة جعفر بن عيسى الى الهادي عليه السلام مصرحا فيها بعدم قبول دعوى زوجها أو والدي زوجها ذلك.[1]

أقول ضعّفها المحقق في الشرايع و صححها سيدنا الاستاذ و هذا هو الظاهر من الجواهر أيضا. لكن العمدة في اعتبار الرواية و عدمه هو جعفر بن عيسى الذي وثقه الاستاذ بوقوعه في اسناد كامل الزيارات و بورود رواية معتبرة في مدحه لكن الاول لا يوجب التوثيق على ما فصلناه في كتاب الرجال و الثاني غير خال عن النظر فان الرواية الواردة و ان كانت معتبرة سندا لكن دلالتها على صداقة الرجل غير واضحة

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص٢١٣.

لاحتمال نظارتها الى هداية الرجل بحسب الاعتقاد فلاحظ و تأمل فلا يترك الاحتياط مهما أمكن.

و على فرض الاعتماد على الرواية لا يتعدى الحكم الى فرض حياة البنت فلا تسمع دعوى أبيها عارية ما في يدها الا بالبينة اقتصارا على مورد النص.

**مسألة ٢٢٠:** اذا قام بينة على ان ما يد في زيد له فأخذه بحكم القاضي ثم اقام زيد البينة على انه كان له بالملك السابق الذي انتزعه منه المدعى، فهل ينقض الحكم و يعاد المال اليه لانه كان ذا يد كما عن الشيخ (بناء على تقديم بينة الداخل و سقوط البينتين و تقديم قول ذي اليد بيمينه كما هو الاظهر او لا ينقض كما ذهب اليه في الشرائع؟

الصحيح هو الثاني لان الترافع الاول قد زال بالقضاء و هذه دعوى جديدة فيكون زيد مدعيا و المدعى السابق ذو يد منكر.

**مسألة ٢٢١:** لو ادعى زيد ما لا في يد عمرو بكامله و ادعى بكر نصفه و لم يصدق عمرو احدهما و أقاما البينة متساوية قضى لمدعى الكل بالنصف المشاع لعدم المزاحم له فيه، و تعارضت البينتان في النصف الاخر فيقرع بينهما و يقضى لمن اصابته القرعة مع يمينه و ان نكل حلف الاخر و قضى له ولو امتنعا منه قضى بينهما بالتنصيف فيكون لمدعى الكل ثلاثة أرباع و لمدعى النصف الربع، و كذا لو لم تكن لهما بينة و لم يكذبهما ذو اليد متحالفا.

و الاظهر انه لا يتغير الحكم فيما اذا فرض المال بيدهما معا كما يفهم مما سبق فتتساقط البينتان و يقسم بالتحالف.

و في الشرايع في فرض كون العين بيدهما و أقاما البينة: كانت العين لمدعى الكل و لم يكن لمدعى النصف شيء فان نصفا لا نزاع فيه و هو الذي في يد مدعى الكل فلم يبق الا النصف الذي في يد الخصم و بينة ذي اليد لما في يده غير مقبولة و لذا قالوا بتقديم بينة الخارج.

و فيه اولا انه لا دليل على تقديم بينة الخارج خلافا للمشهور و لا بينة الداخل

خلافا لبعضهم بل الاقوى تساقطهما و الرجوع الى الحلف على نحو سبق.

و ثانيا ان مدعى النصف يدعى النصف المشاع و هو بيدهما جميعا فبالنسبة الى الربع يكون خارجا فلتقبل بينته.

و ما ذكره ابن الجنيد من الثلثين و الثلث أيضا غير مدلل، و ان مال اليه صاحب الجواهر.[1]

**مسألة ٢٢٢:** اذا مات مسلم عن ولدين مسبوقين بالكفر و اتفقا على تقدم اسلام احدهما على موت الاب و اختلفا في لاخر فعلى مدعى التقدم الاثبات و الا كان القول قول الاخير مع حلفه اذا كان منكرا للتقدم. و أما اذا ادعى الجهل بالحال فلمدعى التقدم احلافه ان ادعى علمه بما يدعيه.

و وجه تقديم قول المنكر هو ان استصحاب بقاء كفره الى زمان موت أبيه يترتب عليه عدم ارثه منه و أما استصحاب عدم موت أبيه قبل اسلامه فلا يثبت به تأخر موت الاب عن اسلام ابنه ليترتب عليه ارثه منه، و لا يفرق في ذلك بين ما اذا كان الاسلام و الموت مجهولى التاريخ أو كان تاريخ احدهما معلوما و الاخر مجهولا على ما ذكره السيد الاستاذ و لا بأس به كما ذكرناه في بعض مباحث كتاب الطهارة في شرحنا على العروة الوثقى.

و اذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ يقضى بنصف التركة بين الولدين فيما اذا كان تاريخ اسلام الابن معلوما و كان الاختلاف في تقدم موت الاب على اسلام ابنه و تأخره عنه، فانهم بنوا على اصالة تأخر الحادث، فاذا كان اسالم احدهما في شهر شعبان مثلا و كان اسلام الاخر في شهر رمضان و شك في الاب مات قبل دخول شهر رمضان أو بعده، فقالوا ان الاستصحاب لا يجرى في معلوم التاريخ و يجرى في المجهول فيحكم بذلك بتأخر الموت عن الاسلام لكنه كما افاده الاستاذ ضعيف لجريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضا.

---

١. *الجواهر*، ج ٤٠، ص ٤٨٢ و ٤٨٣.

و منه يظهر انه لو كان للميت ولد كافر و وارث مسلم فمات الاب و ادعى الولد اسلامه قبل موت والده و انكره الوارث المسلم اذ على الولد اثباته.

**مسألة ٢٢٣:** اذا كان لامرأة ولد واحد و ماتت المرأة و ولدها و ادعى اخ المرأة ان الولد مات قبل المرأة و ادعى زوجها ان المرأة ماتت أولا ثم ولدها فالنزاع بين الاخ و الزوج انما يكون في نصف مال الزوجة لان نصفها الاخر للزوج على كل تقدير.

فان اقام احدهما البينة فهو و ان اقاما مع البينة حكم بالتنصيف بينهما مع حلفهما فيكون للاخ ربع التركة و يمكن القرعة لمستحق الحلف بل مر في ما سبق انه المتعين و اذا نكل و حلف الاخر قضى له و اذا نكلا معا يقسم النصف المذكور بينهما. و ان لم تكن بينة فان حلفا قسم المال بينهما و ان حلف احدهما قضى له و ان نكلا قيل اقرع بينهما و لكن في الشرايع و الجواهر ذكر اما لا يخلو عن التعجب فلاحظ.[١]

**مسألة ٢٢٤:** لا يشترط في حجية البينة و اثبات الحق بها دعوى المدعى سابقا و لاحقا للاطلاق فيثبت ملكية الغائب اذا شهدت له البينة، نعم اذا كذبها سقط حقه و ان ادعى جهله بالحال جاز له الاخذ بها.

## موارد الحبس فى الشريعة

**مسألة ٢٢٥:** دلت روايات على حبس اصناف من الناس و اليك ما فزت به عاجلا اولها حبس الامر بالقتل حبس الابد، لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام في رجل امر رجلا بقتل رجل (فقتله) فقال: يقتل به الذي قتله و يحبس الامر بقتله في الحبس حتى يموت.[٢]

---

١. *المصدر*، ص٥١٣.

٢. *الوسائل*، ج١٩، ص٣٣.

و في صحيح اخر عن أميرالمؤمنين عليه السلام: و هل عبد الرجل الا كسوطه أو كسيفه يقتل السيد و يستودع العبد في السجن حتى يموت.[١]

و يمكن الحاق افراد الجند العاديين بالعبيد و القواد العسكريين بالسادة في هذه الا زمان فيتحصل حبس الامر غير الغالب على المباشر و حبس القاتل المغلوب على امره و ان ذهب المشهور الى خلافه.

ثانيها حبس القاتل المقهور عليه كما عرفته.

ثالثها حبس مخلص القاتل، لصحيح حريز عن الصادق عليه السلام في رجل قتل رجلا عمدا فرفع الى الوالي فدفعه الوالي الى أولياء المقتول ليقتلوه فوثب عليه قوم فخلصوا القاتل من ايدي الاولياء قال: أرى ان يحبس الذين خلصوا القاتل من ايدي الاولياء (أبدا) حتى يأتوا بالقاتل، قيل فان مات القاتل و هم في السجن؟ قال: ان مات فعليهم الدية يؤدونها جميعها الى أولياء المقتول.[٢]

رابعها المرأة المرتدة ففي صحيح غياث عن الصادق عليه السلام... اذا ارتدت المرأة عن الاسلام لم تقتل و لكن تحبس أبدا.[٣]

و في صحيح حريز عن الصادق عليه السلام لا يخلد في السجن الا ثلاثة: الذي يمسك على الموت و المرأة ترتد عن الاسلام، و السارق بعد قطع اليد و الرجل.[٤]

و في موثقة عباد... و حبست في السجن و اضر بها[٥] و في صحيح اخر:

و ضيق عليها في حبسها[٦] و في صحيح اخر[٧] و تستخدم خدمة شديدة

---

١. *المصدر*، ص٣٣

٢. *المصدر*، ص ٣٤.

٣. *المصدر*، ج١٨، ص٥٤٩.

٤. *المصدر*، ص ٥٥٠و ٢٢١.

٥. *المصدر*، ص ٥٥٠.

٦. *المصدر*.

٧. *المصدر*، ص٥٤٩.

و تمنع الطعام و الشراب الا ما يمسك نفسها و تلبس خشن الثياب و تضرب على الصلاة.

خامسها حبس فاعل الفاحشة لصحيح بن سنان عن الصادق عليه السلام جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان امي لا تدفع يد لامس، فقال فاحبسها، قال قد فعلت قال فامنع من يدخلها عليها قال قد فعلت، قال قيدها فانك لا تبرها بشيء افضل من ان تمنعها من محارم الله.[١]

سادسها حبس الممسك للقتل، لصحيح الحلبي عن الصادق قال عليه السلام قال:

قضى علي عليه السلام في رجلين امسك احدهما و قتل الاخر؟ قال يقتل القاتل و يحبس الاخر حتى يموت غما كما حبسه حتى مات غما[٢] و قريب منه موثقة سماعة و محمد بن قيس و صحيحة الصدوق الى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام.

سابعها حبس المتهم بالقتل لرواية السكوني و في سندها النوفلي عن الصادق عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحبس في تهمة الدم ستة ايام فان جاء اولياء المقتول بثبت و الاخلى سبيله.[٣]

ثامنها و تاسعها و عاشرها حبس الغاصب و الخائن و آكل مال اليتيم، لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام كان على لا يحبس في الدين الا ثلاثة الغاصب و من اكل مال اليتيم ظلما و من ائتمن على امانة فذهب بها و ان وجد له شيئا باعه غائبا كان أو شاهدا.[٤]

حادى عاشرها حبس المديون لصحيح غياث عن الصادق... ان عليا كان يحبس في الدين فاذا تبين له حاجة و افلاس خلى سبيله حتى يستفيد مالا.

---

١. *المصدر*، ص ٤١٤.

٢. *المصدر*، ج١٩، ص ٣٥.

٣. *المصدر*، ص ١٢١.

٤. *المصدر*، ج١٨، ص ١٨١.

ثاني عشرها من يجرى عليه الحد ففي رواية ابي‌مريم في امرأة اقرت أربع مرات بالزنا... ثم امر أميرالمؤمنين عليه السلام بها فحبست و كانت حاملا... .

و في رواية اخرى نقلها المفيد في ارشاده... ثم قال فما اصنع بهما يا أباالحسن؟ قال احتط عليها حتى تلد.[١]

ثالث عشرها حبس السارق للمرة الثالثة بعد قطع اليد و الرجل فانه يخلد في السجن حتى يموت تدل عليه جملة من الروايات.[٢]

رابع عشرها حبس الذي يمثل للمرسلة عن الصادق عليه السلام: لا يخلد في السجن الا ثلاثة الذي يمثل... .

و عن المجلسي تفسير التمثيل بعمل الصور و التمثال أو التنكيل و التشويه بقطع الانف و الاذن و الاطراف.

خامس عشرها حبس المولي في الجملة ففي صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام الايلاء هو ان يحلف الرجل... و ان رفعته الى الامام انظره أربعة أشهر، ثم يقول له بعد ذلك ترجع الى المناكحة و أما ان تطلق فان ابي حبسه ابدا.[٣]

سادس عشرها حبس شاهدا الزور ففي صحيح غياث ان عليا كان اذا اخذ شاهد زور فان كان غريبا بعث به الى حيه و ان كان سوقيا بعث الى سوقه فطيف به ثم يحبسه اياما ثم يخلى سبيله.[٤]

سابع عشرها حبس الكفيل حتى يحضر المكفولا يدل عليه روايات بعضها معتبر سندا.[٥]

---

١. *المصدر*، ص ٣٨١.
٢. *المصدر*، ص ٤٩٢.
٣. *المصدر*، ج ١٥، ص ٥٤١.
٤. *المصدر*، ج ١٨، ص ٢٤٤.
٥. *المصدر*، ج ١٣، ص ١٥٦.

ثامن عشرها و تاسع عشرها و العشرون حبس العلماء الفساق و الاطباء الجهال و الاكرياء المفاليس كما في رواية السكوني[١] و لهذه الموارد احكام و تفصيلات ذكرنا بعضها في حدود الشريعة في واجباتها في حرف الحاء المهملة.

## خاتمة

في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: على الامام ان يخرج المحبسين في الدّين يوم الجمعة الى الجمعة و يوم العيد الى العيد فيرسل معهم فاذا اقضوا الصلوة و العيد ردهم الى السجن[٢] ربما يظهر منه الفسحة لهم يوم العيد لزيارة الاهل و الاقارب الا ان يراد بالعيد صلاته لكنها بعيدة و يلحق بالصلاة الحج الواجب.

**مسألة ٢٢٦:** يجوز للحاكم الشرعي حبس بعض أفراد اخرى عند المصلحة و لكن فى اطالة مدة الحبس كما هو المتعارف اليوم نظر أو منع.

### فايدة

قلنا بعدم جواز نقض حكم القاضي حتى للقاضي الاخر في الجملة، فلا تمييز و لا استيناف فى القضاء الاسلامي فى غير ما مرّ بحثه.

لكن يمكن للحكومة الاسلامية حل الدعاوي في مرحلتين ولو في خصوص المهمات كالقتل و نحوه.

المرحلة الاولى ارجاع الدعاوي الى قضاة يستنطقون و يحققون الدعاوي و الشكاوى ثم يظهرون آرائهم في تشخيص المحق من المبطل و لكن لا ينشئون الحكم و لا يقضون قضاء فاصلا حاسما.

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص٢٢١.

٢. *المصدر*. و فى اخرها: حبس الامام بعد الحد ظلم.

المرحلة الثانية ارجاعها الى قضاة يصدرون الحكم الحاسم الفاصل.
و يمكن تثليث المراحل بان تكون المرحلة الثانية أيضا لاكمال التحقيق.
و المرحلة الثالثة لانشاء الحكم و القضاء.
تم كتاب القضاء بتمام ما اردت من بيان معظم مسائله و لله الحمد.

# كتاب الشّهادات

**مسألة ١:** يشترط فى الشاهد امور:

اولها ـ البلوغ، بلا خلاف منقول عن احد حتى في المميز ففي صحيح محمد بن حمران قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن شهادة الصبي؟ قال: فقال: لا، الّا القتل يؤخذ بأوّل كلامه و لا يؤخذ بالثاني.[١]

و في موثقة السكوني عن الصادق عن أبيه عن علي عليه السلام ان شهادة الصبيان اذا شهدوا و هم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها...[٢] و مفهومهما عدم الجواز اذا لم يكبروا و كذا مفهوم صحيحة محمد بن مسلم[٣] و مقتضاهما بطلان شهادة غير البالغ في غير لقتل و قبولها في القتل للرواية الاولى و صحيح جميل عن الصادق عليه السلام... نعم فى القتل يؤخذ بأول كلامه و لا يؤخذ بالثاني منه.[٤]

و في موثقة عبيد عن الصادق عليه السلام جواز شهادة الصبي و المملوك فى الامر الدون و عدمه في الامر الكبير[٥] لكن لا أدري هل به قائل أم لا.

---

١. *المصدر*، ص٢٥٢.

٢. *المصدر*، ص٢٥٧.

٣. *المصدر*، ص٢٥١.

٤. *المصدر*، ص٢٥٢.

٥. *المصدر*، ج١٨، ص٢٠٣. قيل انها مشتملة على ما هو مقطوع البطلان من عدم جواز شهادة المملوك فى الكبير.

ثم ان الشهيد الثاني نقل عن جماعة الاتفاق على عدم قبول شهادة من دون العشرة حتى فى الدم و ان كان صاحب الجواهر لم يتحقق الاتفاق المذكور و الظاهر انه لعدم التمييز أو ضعفه. فلو اكتفى بالتمييز كان اجود و في الجواهر استظهار اختصاص الحكم من النص و الفتوى بالصبيان دون الصبية الباقية على مقتضى الاصول و العمومات الدالة على عدم قبول شهادتها[١] لكنه لم يبين العمومات المذكورة[٢] و لعلها ما دال على اعتبار عدالة الشاهد أو ما دلّ على برائة ذمة المتهم بالقتل.

يقول المحقق في الشرايع: و التهجم على الدماء بخبر الواحد خطر فالاولى الاقتصار على القبول في الجراح بالشروط الثلاثة بلوغ العشر و بقاء الاجتماع اذا كان على مباح تمسكا بموضع وفاق.

أقول: كان اللازم عليه ان تقييده بأوّل كلامهم فانه مختار جماعة، و يدل عليه الصحيحتان المتقدمتان. و في اللمعة: الا في الجراح بشرط بلوغ العشر و ان يجتمعوا على مباح و ان لا يتفرقوا بعد الفعل المشهود به و الاقوى عدم اعتبار الشروط الثلاثة لعدم الدليل عليها بل لا يثبت الجراح بشهادتهم أصلا فان المستثنى هو القتل وحده.

ثم ان اثبات القتل بشهادة الصبيان اما لاجل جواز القصاص أو الدية أو لاثبات الدية فقط و ان قل المصرح به كما يقول صاحب الجواهر بعد اختياره أما الاول فلا أدري كمية القائلين به و ان نسبه سيدنا الاستاذ الى الشهرة العظيمة، لكنني فيه من المتوقفين و امّا ثبوت الدية بها فالالتزام به غير ممنوع و ان كان الاحوط التصالح.

و اعلم ان العدالة لا يتحقق في الصبي لعدم التكليف الموجب للقيام بها من جهة التقوى كما ذكر في شرح اللمعة.

---

١. ج ٤١، ص ١٤.

٢. فى رواية المروزى عن الرجل عليه السلام: اذا تم للغلام ثمان ستين فجائز امره ... و اذا تم للجارية سبع (تسع خ ل) سنين فكذلك و مفهومها عدم جواز أمر الصبى و الصبية قبل البلوغ لكنه كما ترى فان الرواية ضعيفة سندا و دلالة لاحظها و سائر الروايات الواردة فى اشتراط البلوغ، *جامع احاديث الشيعة*، ج ١، ص ٣٥٠-٣٥٥.

ثانيهما العقل بل الرشد و عدم السفاهة لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بشهادة السفهاء و كذا من يغلب سهوه على ذكره الا اذا استظهر عليه و اطمئنّ القاضي بعدم غفلته و نسيانه.

(ثالثها الاسلام) كما هو مورد الايات المشار اليها فى الشرط الاتى و في صحيح عبيدة عن الصادق عليه السلام:

تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل و لا تجوز شهادة أهل الذمة (الملل) على المسلمين.

و في موثقة سماعة قال سألت أباعبد الله عليه السلام عن شهادة أهل الملّة قال فقال: لا تجوز الا على أهل ملتهم[١] و يظهر من جملة الروايات انه من المفروغ عنه بين الرواة و لذا يسئلون عن شهادة الكافر بعد اسلامه[٢] و قد استثنى منه ما في قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ».[٣]

و على الجملة لا اشكال في اعتبار اسلام الشاهد اذا كان المشهود عليه مسلما و كذا اذا كان غير مسلم عند المشهور و لاجله تطرح الموثقة المتقدمة[٤] لكن الاقوى جواز شهادة أهل كل ملة على ملتهم استنادا الى الموثقة المذكورة.

(رابعها) الايمان و عن جمع دعوى الاجماع و احتمل الجواهر كونه ضروري المذهب في هذا الزمان ثم شرع في الاستدلال، و خرج عن حدّ الانصاف و وصف كلام الشهيد الثاني بملاه من المتانة و الوضوح بمخالفة ظاهر الشريعة و باطنها و كل ما ذكره من الوجوه غير مفيد لما يرومه[٥] فرحمة الله عليه و على الشهيد الثاني و

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٨٤.

٢. *المصدر*، ص ٢٨٥.

٣. المائدة(٥): ١٠٦.

٤. *الجواهر*، ج ٤١، ص ٢٤.

٥. و التعرض لبيان كلامه و نقده يوجب التطويل و لا أرضى به فلاحظ كلامه قدس سره *الجواهر*، ج ٤١، ص ١٦-ص ١٩.

جميع علمائنا الابرار.

و ذهب سيدنا الاستاذ الى التفصيل فقال ان غير المؤمن ان كان مقصرا في ما اختاره من المذهب فلا اشكال فى انه فاسق أشد الفسق فلا يكون خيرا مرضيا و عادلا كي تقبل شهادته و اما اذا كان قاصرا فمقتضى اطلاقات عدة من الروايات قبول شهادته[١] منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقرعليه السلام: لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس[٢] و صحيحه الاخرى عنهعليه السلام في الذمي و العبد يشهد ان على شهادة يسلم الذمي و يعتق العبد أتجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه؟ قال: نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جزات شهادتهما.[٣]

ثم جعل محل البحث فيما اذا كان المشهود عليه مؤمنا أو اذا كان غير مؤمن فاستظهر قبول شهادته في حقه بقاعدة الالتزام و لعله على ذلك كانت سيرة أميرالمؤمنينعليه السلام فى قضاياه و من المطمئن به ان الاجماع على اعتبار الايمان في الشاهد لو تم لا يشمل المقام.[٤]

أقول مضافا الى اطلاق الروايتين المتقدمتين و غيرها من الروايات كصحيح صفوان[٥] و محمد بن حمران[٦] و صحيح محمد بن مسلم[٧] و موثقة السكوني[٨] و نحوه تدل عليه صحيحة عبد الله بن المغيرة عن الرضاعليه السلام... كل من ولد على الفطرة و

---

١. لا اشكال فى ان الغالب المعظم من المخالفين فى اصول الدين قاصرون و تحقيق ذلك مذكور فى الجزء الاول من صراط الحق.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٩١.

٣. *المصدر* ص ٢٨٥.

٤. *مبانى تكملة المنهاج*، ج ١، ص ٨١.

٥. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٨٥.

٦. *المصدر*، ص ٢٨٥.

٧. ص ٢٨٦.

٨. ص ٢٩٠.

عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته[١] و كذا رواه الحميري صحيحا عن البزنطي عنه عليه السلام[٢] و تدل عليه أيضا حسنة احمد الاتية، بل يدل عليه اطلاق الايات الكريمة أيضا[٣] و أما اذا كان المخالف مقصرا فيمكن ان نستدل على عدم اعتبار شهادته بصحيحة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام في حديث ان عليا عليه السلام قال: لا اقبل شهادة الفاسق الا على نفسه.[٤]

و صحيحة بن سنان: قلت لابي‌عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود؟ قال فقال: الظنين و المتهم قال: قلت فالفاسق و الخائن؟ قال ذلك يدخل في الظنين.

و مثله صحاح بن خالد و أبي‌بصير و الحلبي في الدلالة على عدم قبول شهادة الفاسق.[٥]

**مسألة ٢:** تقبل شهادة المسلم على غير المسلم و لا تقبل شهادة غيره عليه لروايات منها صحيحة أبي‌عبيدة عن الصادق عليه السلام تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل و لا تجوز شهادة أهل الذمة (الملل) على المسلمين و موثقة سماعة و صحيح ابن مسلم[٦] و لا خلاف ظاهرا في المسألة.

**مسألة ٣:** انما يصح شهادة غير المسلمين عليهم في الوصية اذا كان الموصي في أرض غربة و سفر و لم يوجد فيها مسلمين لحسنة أحمد بن عمر قال سألته عن قول الله عز و جل: «ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» قال: اللّذان منكم مسلمان، و اللذان من غيركم من أهل الكتاب فان لم يجد من أهل الكتاب فمن المجوس[٧] لان

---

١. ص ٢٩٥.

٢. ص ٢٩٥.

٣. البقرة(٢): ٢٨٢؛ النساء(٤): ١٥؛ الطلاق(٦٥): ٢ و المائدة(٥): ١٠٦.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٩١.

٥. *المصدر*، ص ٢٧٤و ٢٧٥.

٦. *المصدر*، ص ٢٨٤و ٢٨٥.

٧. يظهر من الرواية ان المجوس ليسوا من أهل كتاب و ان يعامل معهم معاملة اهل الكتاب لكن الحسنة مضمرة يشكل الاعتماد عليها.

رسول الله ﷺ قال سنوا لهم سنة أهل الكتاب و ذلك اذا مات الرجل بأرض غربة فلم يجد مسلمين يشهدهما فرجلان من أهل الكتاب.

و في صحيح هشام عنه عليه السلام... اذا كان الرجل في أرض غربة و لا يوجد فيها مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم في (على) الوصية.

**مسألة ۴:** لا فرق في ذلك بين الوصية بالمال و بالولاية ـ أي الوصاية ـ للاطلاق و لا يقيد بما في موثقة سماعة[1] لعدم التنافي.

**مسألة ٥:** مقتضى اطلاق صحيح ابن مسلم عدم اعتبار كون الشاهدين من غيرنا من أهل الكتاب فضلا عن كونهما من اهل الذمة كما نقل عليه (أي على الاخير) الاجماع. لكن لا يبعد ظهور الحسنة في كونهما كتابيين أو مجوسيين و عدم كونهما ملحدين غير معتقدين بشريعة ما و هذا هو الاحوط و ان كانت الحسنة مضمرة.

**مسألة ٦:** نقل عن الاكثر عدم اعتبار السفر و أرض غربة في صحة الوصية لاطلاق بعض الروايات المقيد بما مر وفاقا لجماعة، و العجب من المحقق (ره) في الشرائع حيث يقول و لا يشترط كون الموصي في غربة و باشتراطه رواية مطرحة، و لم يعلم وجه اطراحه!

**مسألة ٧:** الظاهر اعتبار سائر شروط الشاهد في المقام فان المنفي بالاية و الروايات هو خصوص شرط الاسلام لا غيره، نعم ربما يشعر الاية بعدم اعتبار العدالة فيهما فلاحظ (المائدة ١٠٦).

مسألة ٨. اذا حصل الريب في شهادتهما يحلفان بما في الاية الشريفة في سورة المائدة.

مسألة ٩. الظاهر اعتبار شاهد عدل منا و شاهد من غيرنا لان المسلم ليس بأقل من كافر.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٨٧.

مسألة ١٠. مقتضى موثقة سماعة المتقدمة عدم صحة شهادة أهل كل ملة على اهل غير ملتهم لكن اذا لم يوجد الشاهد من ملتهم جازت شهادة غير ملتهم لصحيح الحلبي[١] و لذيل الموثقة نفسها في خصوص الوصية[٢] لكن قيل ان المشهور لم يقبلوا شهادة غير المسلمين مطلقا الا في خصوص الوصية. و الله العالم. و وصف الشهيد الثاني في شرح اللمعة الرواية بالضعف و هو من مثله عجيب.

(خامسها) العدالة كتابا و سنة مستفيضة أو متواترة و اجماعا بقسميه كما في الجواهر فان قلت: الثابت في القرآن اعتبار العدالة في الشهادة على الوصية و مفارقة الزوجة (المائدة ١٠٦ـ الطلاق ٢) و لا قرينة فيه تدل على عموم الاعتبار؟

قلت: اعتبارها في الوصية المبنية على التوسعة حتى يقبل فيها شهادة غير المسلم يستلزم اعتبارها في غيرها بطريق أولى و كيف يمكن الالتزام بعدم ثبوت الوصية بشهادة رجلين غير عدلين و ثبوت الزواج و القتل و دعوى المال بشهادتهما؟

كما ذكره بعض الاساتيذ.

و ربما يظهر من بعض الروايات المعتبرة قبول شهادة غير معروف الفسق لكنه لا قائل بها ظاهرا و بالجملة هذا الشرط عند الاصحاب معتبر فلا مجال للبحث في مداليل الروايات مفصلا نعم مر عدم اعتبارها في الصبيان الشهداء على القتل و يشكل اعتبارها في القابلة فان القوابل غالبا غير عادلة مع انه قد ورد قبول شهادتهن في الولادة كما يأتي.

**مسألة ١١: لا تقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان أو البينة أو اقرار المقذوف بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب و السنة المستفضية كما قيل:**

**قال الله تعالى: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا**

---

١. *المصدر*، ص٢٨٧.

٢. *المصدر*.

فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».[١]

ثم ان قلنا برجوع الاستثناء الى الجملتين معا دون الاخيرة فلا بد من اعتبار التوبة و الاصلاح معا في قبول شهادته و قد تكلمنا حول الاصلاح المذكور في الاية و أمثالها في بحث التوبة من كتابنا (حدود الشريعة في واجباتها) في مادة التوبة، و لا يبعد تفسير الاصلاح باكذاب القاذف نفسه كما يستفاد من صحيح ابن سنان قال سألت أباعبد الله عليه السلام عن المحدود اذا تاب أتقبل شهادته؟

فقال: اذا تاب و توبته أن يرجع مما قال و يكذب نفسه عند الامام و عند المسلمين، فاذا فعل فان على الامام أن يقبل شهادته بعد ذلك[٢] و قد وردت روايات بذلك في خصوص القذف أيضا.

اذ لو كان المراد غيره لبينه الامام و لا بعد في ادراج الاصلاح في التوبة و اطلاقها عليه.

**مسألة ١٢:** لا تقبل شهادة السائل بكفه لصحيحي محمد بن مسلم و علي ابن جعفر[٣] و عليه الباقر عليه السلام بقوله: لانه لا يؤمن على الشهادة و ذلك لانه ان أعطى رضى و ان منع سخط.

و المناط الصدق العرفي فلو سئل لضرورة نادرا لم يقدح في شهادته لعدم صدق الاسم عليه عرفا و الظاهر هو الاعتماد على عموم التعليل، لا يقال قد يفرض كون مثله عادلا مقيدا بوظيفته الشرعية فانه يقال انه فرض نادر و الغالب الاغلب عدم حصول العدالة لمثل هؤلاء الاشخاص نعم لو فرض عدالته و أمانته بحيث لا يرضى بعطاء و لا يسخط بمنع قبل شهادته لكنه فرض نادر بل لعله غير واقع.

(سادسها) طهارة المولد لجملة من الروايات و فيها الصحاح[٤] و اشتراطها مشهور

---

١. النور(٢٤): ٤و ٥.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٨٣.

٣. *المصدر*، ص٢٨١.

٤. *المصدر*، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

بل ادعى عليه الاجماع فلا تقبل شهادة ولد الزنا و اما اذا شك في تولده من زنا فتقبل شهادته للعمومات بعد نفي العنوان المذكور بالاصل و اما اذا أحرز الفراش فالامر أوضح.

و في رواية: الّا في الشيء اليسير اذا رأيت منه صلاحا.

**بحث و تحقيق حول رد شهود**

**مسألة ١٣:** دلّت روايات على رد شهادة اصناف ففي صحيحة عبد الله بن سنان قلت لابي‌عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود فقال الظنين و المتهم قلت فالفاسق و الخائن؟ قال: ذلك يدخل في الظنين.

و مثله صحيح سليمان بن خالد الّا انه ذكر الخصم مكان المتهم.[١]

و مثله أيضا صحيحة أبي‌بصير الا انه ذكر فيه الظنين و المتهم و الخصم و مثله صحيح الحلبي[٢] و في موثقة سماعة قال سألته عما يرد من الشهود، قال المريب و الخصم و الشريك و دافع مغرم و الاجير و العبد و التابع و المتهم. كل هؤلاء ترد شهادتهم.[٣]

أقول: و اليك بعض ما يتعلق بهذه المذكورات.

١. الظنين: لا يراد به ظاهرا من يظن به سوء لانه حرام في الجملة و لعل الاحسن تفسيره بفاقد العدالة بقرينة ادراج الفاسق و الخائن فيه.

٢. المتهم، و القدر المتيقن منه بعد النص و الاجماع على عدم مانعية مطلق التهمة عن الشهادة من لم يثبت عدالته فلا يستفاد منها شرط زايد على العدالة كما يظهر من جمع من الفقهاء و فسرها في شرح اللمعة بجر النفع و دفع الضرر بالشهادة.

٣. المريب، و لا ينبغي التردد فى رجوعه الى الظنين أو المتهم.

---

١. *المصدر*، ص ٢٧٤.

٢. ص ٢٧٥.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٧٨.

٤. الخصم و يمكن ان نفسره بالمدعي فمن يكون مدعيا في الجملة لا تقبل شهادته كشهادة صاحب الدين للمحجور عليه بمال فافهم و كشهادة أحد الشريكين لشريكه الاخر في المال المشترك و يمكن ان نفسره بالعدو فلا يقبل شهادة العدو على عدوه كما هو المشهور المدعى عليه الاجماع بقسميه[١] و ان لم تكن العداوة محرّمة[٢] و أما شهادة العدو لعدوه فلا مانع منه جزما و يمكن أن نفسره بكل منهما.

و اما في غير هذين الموردين فلا سبيل لنا الى الاستدلال بالعنوان المذكور فتأمل فى المقام جيدا.

٥. دافع المغرم و يصح ان نفسّره بما اذا صار مدعيا أو منكرا فلا تقبل شهادته كشهادة أحد العاقلة بجرح شهود الجناية.

**مسألة ١٤:** اذا شهد شاهدان بوصية أحد لزيد بمال و شهد شاهدان من الورثة برجوعه عنها و وصيته لعمرو ففي قبول الشهادة على الرجوع أقوال ثالثها التفصيل بين ما كان المال بيد الورثة أو مشاعا و بين ما كان خارجا عن يدهم فتقبل شهادة الورثة على الثاني و لا تقبل على الاول لان الموصى له مدع للمال الموجود في أيديهم أو مدع للشركة معهم في المقدار الموصى به فيكون الورثة من الغريم و لا تقبل شهادة الغريم كما في تكملة المنهاج ص ١٦٤ ج ١.

٦. الشريك و في صحيح ابان عن الصادق عليه السلام في شريكين شهد أحدهما لصاحبه قال: تجوز شهادته الّا في شيء له فيه نصيب.[٣]

و منه يظهر سريان المنع في مطلق من له نصيب في المشهود به و ان لم يكن شريكا، نعم لا يسرى في مطلق جلب النفع كما اذا شهد لمعيله الفقير بالمال بل في خصوص ما يكون الشاهد مدعيا في الحقيقة.

---

١. *الجواهر*، ج ٤١، ص ٧٠ و المراد العداوة الدنيوية و اما العداوة الدينية فلا تمنع فتقبل شهادة المسلم على الكافر.

٢. كما اذا لم نقل بحرمة بغض المؤمن على ما ذكرناه فى حدود الشريعة فى محرماتها فى حرف الباء أو كانت العداوة قهرية أو على سبيل الانتصار و الانتقام و نحو ذلك.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٧٢.

و في الجواهر: بل ظاهر النص و الفتوى بطلانها حتى بالنسبة الى حصة الشريك و ان قلنا بتبعيض الشهادة في غيره... .

ما أفاده مطابق لصحيحة ابان كما لا يخفى.

٧. الاجير، يستفاد مانعيته من صحيحة صفوان[١] و غيرها اما ضعيف سندا و اما غير ظاهر دلالة. و اليها ذهب أكثر القدماء، و المنقول عن المشهور بين المتأخرين الجواز.

٨. العبد: اختلفت في قبول شهادته وردها الروايات و الاقوال و الاقوى القبول مطلقا لكن المسألة لخروجها عن محل الابتلاء لا تستحق البحث.

٩. التابع، و لا ادري هل به قائل أم لا؟ و يمكن ان نجعل هذا دليلا على ضعف مضمرة سماعة و الله العالم.

١٠. الوصي فيما هو وصى فيه، و في الجواهر[٢] و أما الوصي بل و الوكيل فالمشهور عدم قبول شهادتهما فيما له الولاية عليه بل في الرياض انها شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا كما هو ظاهر جماعة فانهما خصمان و لصحيح محمد ابن يحيى: كتب محمد بن الحسن يعنى الصفار الى أبى محمدعليه السلام هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل؟ فوقع: اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي اليمين...[٣] فانها ظاهرة في عدم الاعتداء بشهادة الوصي و الا فلا حاجة الى ضم اليمين الى شهادة رجل آخر فالمتحصل من الرواية انّ شهادة الوصي ساقطة و انما يثبت حق الميت بشاهد و يمين كما قاله الاستاذ.

أقول: الظاهر دلالة الرواية على قبول شهادة الوصي مع غيره و أما اعتبار اليمين فلعله لا قائل به من الاصحاب، و ليس معنى الرواية ما ذكره الاستاذ و الا لمنع من شهادة الوصي حتى على ما لا يرتبط بالوصية عملا باطلاق الصحيحة و هو كما ترى.

---

١. *المصدر*، ص٢٧٣.

٢. ج٤١، ص٦٧.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٧٣.

هذا مع قصر النظر الى صدر الرواية المذكورة و أما بالنسبة الى ذيلها فاستدلال الاستاذ بالصحيحة باطل جزما بل و على عكس مدلولها الصريح في قبول شهادة الوصي و اليك بقية الرواية: و كتب أيجوز للوصي أن يشهد لوارث الميت صغيرا أو كبيرا و هو القابض للصغير و ليس للكبير بقابض فوقع نعم و ينبغي للوصي أن يشهد بالحق ولايتكم الشهادة و كتب أو تقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل؟ فوقع: نعم من بعد يمين[١] الرواية نص في جواز الشهادة حتى للموصي عليه أي فيما يرجع الى الوصية و بها يقيد اطلاق ما دل على منع شهادة الخصم ان شمل المقام.

و أما الوكيل فان صدق عليه المدعي و الخصم عرفا فلا تقبل شهادته و الا فلا مانع منها أيضا.

قال صاحب الجواهر:[٢] لا ينبغي التأمل في ذلك (أي منع شهادة الوصي و الوكيل) مع فرض الاجرة لهما على التصرف في المشهود عليه بل مطلقا اذا كانا مدعيين... كالولي الاجباري على المولى عليه ضرورة اندراجهما في قوله (ص) البينة على المدعي.

ثم قال بعد ذكر الصحيحة: و يمكن حملها على قبول شهادة الوصي اذا كان المدعي للميت أحد ورثته... فليس الوصي حينئذ مدعيا بل الوارث و ان كان بعد الثبوت يتعلق به حق الوصاية... ولو فرض تعدد الاوصياء فادعى أحدهم و شهد الاخر مثلا فيمكن القبول أيضا و أقوى منه قبول الوكيل مع فرض عدم كونه مباشرا للدعوى، بل و لا هو وكيل فيها و لكنه وكيله على بيع المال مثلا الذي عليه الدعوى بل ولو فرض تعدد الوكلاء على الدعوى و قام بذلك أحدهم و شهد الاخرون كان القبول أيضا لا يخلو من قوة.

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص٢٧٣.

٢. ج٤١، ص٦٧و٦٨.

اذا عرفت هذا فنذكر بقية شرايط الشهادة و الشهود على أساس هذه المطالب فنقول سابعها عدم الخصومة فلا يقبل شهادة الخصم على خصمه و ان تقبل لخصمه.

ثامنها عدم صيرورته مدعيا كما اذا كان له نصيب في المشهود عليه أو أراد دفع ضرر عنه.

**مسألة ١٥:** اذا شهدا لمن يرثانه فمات قبل الحكم فانتقل المشهود به اليهما فانه لم يحكم به بلا خلاف يجده بعضهم (ص ٢١٩ ج ٤١ من الجواهر) و عن المسالك اتفاق الجميع عليه ولو لاه لامكن فيه المناقشة فلاحظ.

**مسألة ١٦:** لا تمنع القرابة النسبية من قبول الشهادة بلا خلاف ظاهر، و انما المختلف فيه شهادة الولد على والده حيث نقل عن المشهور عدم قبولها و الاقوى هو القبول وفاقا لبعضهم للاطلاقات و ضعف الوجوه المانعة قال الله تعالى: «**كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ**»[1] و كذا تقبل شهادة الزوجة و الزوج[2].

**مسألة ١٧:** انما يعتبر الشروط المذكورة حين الاداء لا حين التحمل فلو تحمل الفاقد لبعضها أو معظمها ثم صار جامعا له صحت شهادته، على القاعدة مضافا الى دلالة جملة من الروايات عليه.

**مسألة ١٨:** لا يبعد قبول شهادة المتبرع بها في حقوق الله، بل حقوق الناس و ان كان المنقول المشهور عدمه فيها و ذلك للاطلاقات و عدم المقيد المعتبر، لكن الاحوط عدم الاكتفاء بالمتبرع بها في حقوق الناس و اعادتها بعد مطالبة الحاكم أو المشهود له أو المشهود عليه لدعوى الاجماع عليه.

**مسألة ١٩:** قيل لا تقبل شهادة الوصي و الوكيل بجرح شهود المدعي على الموصى و الموكل ضرورة كون الجارح في الجميع هو المدعي عليه، و قيل لا تقبل شهادة

---

١. النساء(٤): ١٣٥.

٢. لاحظ: الروايات الدالة على هذه المسألة في *الوسائل*، ج١٨، ص٢٦٩و٢٧١. لكن ـ الاحوط فى قبول شهادة الزوجة ضم شهادة غيرها فلا يثبت بشهادتها وحدها لزوجها فى الوصية ربعها خلافا للسيد الاستاذ.

الوارث على ان فلانا جرح مورثه فانه يثبت الدية لنفسه أو القصاص ان شهد بعد الموت أو قبله و الجراح لم تندمل مع احتمال السريان عادة أو نص الشاهد باحتمال السريان و ان لم يسر و لم يستوعب الدين تركته التي منها الدية ان قلنا بتعلق حق الديان بأعيانها.[١]

**مسألة ٢٠:** المنقول عن المشهور عدم قبول شهادة بعض الرفقاء لبعض على القاطع عليهم الطريق لغير محمد بن الصلت المنجبر بالشهرة و للتهمة بتحقق مقضتى العدواة الدنيوية و قيل بالقبول.

**مسألة ٢١:** اذا سمع الاقرار أو سمع اثنين يوقعن عقدا مثلا أو شاهد الغصب صار شاهدا و ان نهاه المشهود له عن الشهادة، و هل يجب عليه الشهادة مطلقا أو في خصوص فرض الشهاده من قبل المشهود له و المشهود عليه كما قيل ذكرنا في حدود الشريعة في محرماتها تفصيل الموضوع.[٢]

و لصاحب الجواهر تفصيل آخر حيث قال بعد نقل الروايات المفصلة:

و لعل الفرق حينئذ بين من أشهد و من لم يشهد الوجوب على الاول الا أن يعلم قيام الغير على حسب غيره من الواجب الكفائي الذي قد يكون عينا بالعرض و عدم الوجوب أصلا على الثاني الا أن يعلم ظلم المشهود عليه للمشهود له بانكار حقه مثلا.[٣]

و اليك موثقة ابن مسلم عن الباقرعليه السلام: اذا سمع الرجل الشهادة و لم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد و ان شاء سكت الا اذا علم من الظالم فيشهد و لا يحل له الا أن يشهد.[٤]

و الاحوط وجوب الشهادة مطلقا عملا باطلاق الايات الكريمة.

---

١. *الجواهر*، ج٤١، ص٦٩.

٢. لاحظ مادة الاباء فى أول الجزء الاول و مادة الكتمان فى الجزء الثانى منه.

٣. ج٤١، ص١٣١.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٣٢.

عاشرها العلم و لا يكفي الظن و الاحتمال لصحة الشهادة و جوازها لانها أخبار عن ثبوت شيء و هو غير جائز بغير علم كما ذكرنا في (حدود الشريعة في محرماتها في «الجزء الثاني») بل ظاهر غير واحد ان العلم مأخوذ في مفهوم الشهادة فلا يترتب على الشهادة غير العلمية آثارها.

يقول الراغب في مفرداته الشهود و الشهادة الحضور مع المشاهدة أما بالبصر أو بالبصيرة... و الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر.

و في الجواهر: كما ان من المعلوم عندهم خروج الشهادة عن المعنى اللغوي الذي هو بمعنى الحضور اذ قد عرفت تعريفهم لهما بالاخبار الجازم، بل الظاهر عدم اعتبار كون العلم بالحواس الخمس فيها ضرورة صدق العلم المعتبر فيها مع الحاصل منها و من غيرها لكن عن كشف اللثام بعد الميل الى كفاية مطلق العلم: الا ان ظاهر كلمة الاصحاب الاطباق على الحكم المذكور (اعتبار المشاهدة و السمع) فان تم حجة و الا فالرجوع الى العموم أولى.

يقول السيد الاستاذ في دعم هذا القول: و العالم بثبوت شيء و ان كان يجوز له الاخبار عنه الا انه لا يكفي في الشهادة و ترتب أثرها عليه، لان الشهود بمعنى الحضور و منه المشاهدة و ليس كل عالم شاهدا.

أقول استعملت الشهادة في القرآن بمعنى الحضور و بمعنى الاخبار عن شيء و هذا مما لا ينبغي الشك فيه اصلا و ان قيل باستعمالها في معان اخر أيضا، و لم يعلم اعتبار العلم فيه فضلا عن اعتبار كونه عن حس، و انما قلنا باعتبار مطلق العلم فيها بدليل خارجي دلّ على حرمة مطلق الاخبار بغير علم و ان لم يكن شهادة.

و بالجملة ما افاده السيد الاستاذ ضعيف لا نعتمد عليه وفاقا لصاحب الجواهر قده و يؤيده أو يدل عليه عدم صدق الشهادة على شهادتنا بالوحدانية و الرسالة مثلا اذا اعتبر فيها الحس مع ان كونها شهادة حقيقة غير خفية على أحد.

و الاعتذار عنه بتنزيل المشهود به المذكور منزلة المحسوس غير مقبول.

ثم انه لو شك في اعتبار العلم عن حس فيها لوجب رجوع الشاهد الى اطلاق ما

دل على وجوب تحمل الشهادة و أدائها و الحاكم الى لزوم العمل بشهادة البينة هذا اذا احرز مفهوم الشهادة بحيث رجع الشك في أمر زايد على اصل مفهومها، و اما اذا لم يحرز صدق مفهومها في فرض عدم كونها عن حس فيرجع الشاهد الى البرائة عن وجوب تحمل الشهادة غير الحسية و ادائها و الحاكم الى اصالة عدم ثبوت المشهود به فتأمل و الله العالم.

**مسألة ٢٢:** هل تقوم الامارات و بعض الاصول مقام العلم في جواز الشهادة و نفوذها كما تقوم في جواز الاخبار في غير مقام الشهادة و الترافع بلا اشكال فيه خلاف نقل عن المشهور عدم جواز الشهادة على الملكية الواقعية مستندة الى اليد فضلا الى الاستصحاب[١] و لعله لاعتبار العلم عن حسن في الموضوع.

و استدل المجوز برواية حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام فانها واضحة الدلالة على صحتها مستندة الى اليد و مناقشة سيدنا الاستاذ فيها تبعا لغيره ضعيفة لكن الرواية من ناحية سندها غير قابلة للاستدلال خلافا للاستاذ دام ظله.[٢]

لكن قيام الامارات المعتبرة مقام القطع الطريقي لا يحتاج الى دليل خاص كما تقرر في الاصول فلعل المشهور فهموا مدخلية العلم في الموضوع و ان شئت فقل ان القطع موضوعي ليس طريقيا لكنه ان ثبت لا ينبغى الاشكال في كونه بنحو الكاشفية دون الصفتية الا ان تمنع خصوصية الحس عن قيامها مقامه و بالجملة الاحوط عدم جواز الشهادة بالملكية الواقعية مستندة الى اليد.

نعم يجوز بالملكية ظاهرا و باليد و بالملكية السابقة و عدم العلم بما يزيلها لا بالملكية الفعلية استنادا الى الاستصحاب.[٣]

---

١. *مبانى تكملة المنهاج*، ج١، ص١١٣ لكن يظهر من *الجواهر* ص ١٤٠ ج ٤١ ان المشهور جوازها فتأمل فيها.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢١٥ و فى السند القاسم سواء كان بن يحيى أو محمد فانه مجهول و وقوعه فى اسناد كامل الزيارات لا يدل على حسنه بوجه. و للمحقق فى الشرايع اشكال آخر على الرواية دفعه صاحب *الجواهر*، ج٤١، ص١٤٣.

٣. لمعاوية بن وهب روايتان تدل أحديهما على جواز الشهادة استنادا الى الاستصحاب و آخريهما على جوازها بما هو علم الشاهد الظاهر منه عدمها اعتمادا على الاستصحاب فتأمل و لاحظ *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٤٦.

**مسألة ٢٣:** المراد بالعلم المعتبر في الشهادة هو الاطمينان و سكون النفس فانه علم عند العرف، و لا دليل على اعتبار العلم الفلسفي الذي يناقض الاحتمال الضعيف غير المعتناء به فانت اذا تجلس تحت قبة سالمة تطمئن ببقائها، عالم بسلامتها و دوامها فان احتمال العدم عندك ضعيف بحيث لا تعتنى به و تجعله كالعدم و اعتبار العلم الفلسفي في شيء محتاج الى بيان خاص غير العمومات كان يقال:

لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك أو يقال: على مثل الشمس فاشهدو نحو ذلك و الفرض عدم ورود امثال هذين القولين بطريق معتبر.

و بالجملة المعتبر في الشهادة تكليفا و وضعا هو الاطمينان التام بالمشهود به و ان لم يكن عن سمع و بصر و حس بل عن استفاضة و اشتهار بين الناس كما في الانساب و المناكح و الموت و الملك المطلق و غيرها.

و على هذا جرت سيرة العقلاء و عمل العرف في جميع البلاد و أهل الاديان و ليس في الشريعة الاسلامية حتى خبر واحد معتبر ما يمنع عن ذلك. ص و علمائنا القائلون باعتبار العلم القطعى الحسى أو مطلقه تنزلوا في مثل النسب و الموت و الملك المطلق[1] و النكاح و غيرها على اختلاف لهم في خصوصيات الموارد و المسايل فذهبوا الى جواز استناد الشهادة على احد تلك الامور الى الاستفاضة و أخبر جماعة و قيل بثبوت هذه الامور و ترتيب اثارها عليها و صحة القضاء بالاستفاضة لكنه لا يجوز الشهادة بها - في غير النسب - استنادا الى الاستفاضة لاعتبار الشهود و الحس فيها بل لا بد من الشهادة بالاستفاضة.

ثم هنا اختلاف آخر بينهم فقيل بحجية الاستفاضة اذا افادت ظنا و قيل اذا افادت علما يقينا و قيل اذا افادت علما عاديا.

و قد عرفت الاحق بالاتباع و كفاية الاطمينان و العلم العادى لجواز اجراء الاحكام و الشهادة و القضاء و انه لا دليل على كفاية الظن و اعتبار القطع الفلسفي.

نعم لا بد ان يحصل الاطمينان من طريق مقبول عند العقلاء فلا عبرة به اذا حصل

---

١: و اما البيع و الهبة و نحوهما فلا يثبت بالاستفاضة لامكان ثبوتها بالعلم كما قيل.

من قول واحد و من بعض امور حدسية بعيدة مثلا و لا عيب في هـذا القـول سـوى عدم ذهاب الفقهاء اليه عند من لا يجيز مخالفة المشهور... و الله العالم.

**مسألة ٢٤:** قيل لا اشكال و لا خلاف في ان التصرف بالبناء و الهـدم و الاجـارة و نحو ذلك بغير منازع ينازعه فيه يشهد له بالملك المطلق اذا كان مـع الاستفاضـة بـل المشهور ذلك و ان لم يكن معه استفاضة بل ادعى عليه الاجماع و انه لا ريب فيه.

أقول: أما مع الاستفاضة المفيدة للاطمينان فلا مانع منه على المشهور أما بـدونها فلا دليل على جواز الشهادة بها و ان افاد الاطمينان بمذاقهم على انها فيه اشكالا نبـه عليه في الجواهر[1] و الله العالم.

**مسألة ٢٥:** اذا مات الشاهد أو جن أو اغمى عليه بعـد الشـهادة صـح للحـاكم ان يحكم بشهادته بلا خلاف ـ كما قيل بلاصالة صحتها و كذا اذا شهد ثم زكى بعد الموت و غيره، و أما اذا فسق ولو بالكفر قبل الحكم فان أوجب ذلك شكا في العدالة السابقة كما اذا ثبت عدالته باطمينان القاضي فشك بفسقه هذا في عدالته السابقة فـلا ينبغـي الاشكال في بطلان الشهادة، و أما اذ ثبتت عدالته بالبينة مثلا فالظاهر قبـول الشـهادة مطلقا لان الثابت بالدليل تحقق العدالة حين الاداء دون بقائها الى حكم الحـاكم هـذا بحسب القاعدة.

و أما بحسب الفتوى ففي قبول مثل هذه الشهادة في حقوق الناس اختلاف فقيـل بالقبول قيل بالرد و لعل القائل به أكثر و أما في حقوق الله فادعى الاتفاق علـى عـدم القبول و على عدم حكم الحكم به لدرء الحدود بالشبهات.

أقول: لا شبهة في البين كما عرفت فان تم اجماع تعبدى فهو.

**مسألة ٢٦:** لا يثبت الزنا و السحق و اللـواط بشـهدة رجلـين عـدلين. بـل لا بـد من شهادة أربعة رجال لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام حد الرجم ان يشهد أربع انهم

---

١: يقدم شهادة الملك على شهادة التصرف على ما مر فى كتاب القضاء و اذا شهد بالملـك المطلـق اسـتناد الـى التصرف تعارضت البينتان فهذا تدليس يجب اجتنابه عند وقوعه. هذا ملخص اشكاله و هو موجه.

رأه يدخل و يخرج[١] و لموثقة أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام لا يرجم الرجل و المرأة حتى يشهد عليها أربعة شهداء على الجماع و الايلاج و الادخال كالميل في المكحلة[٢].

و في موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في رجل يشهد عليه ثلاثة رجال انه قد زنى بفلانة و يشهد الرابع انه لا يدري ممن زنى؟ قال: لا يجلد و لا يرجم[٣] و مثله في عدم ثبوت الحد و الجلد صحيح محمد بن قيس[٤] الاتى و قريب منها غيرها من الصحاح و بعضها يشمل اللواط في الجملة أيضا.

قال الله تعالى: «وَ اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»[٥] و الاية باطلاقها يشمل الزنا و السحق، و قال الله تعالى: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ»[٦] و قال الله تعالى: «لَوْ لا جاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ».[٧]

ثم بين الله تعالى حكم اللواط بعد بيان حكم الزنا و السحق في آية النساء و لم يبين طريق ثبوته فلعله لوحدة طريقه و طريقهما.

و على الجملة يلحق اللواط بالزنا في ذلك بلا خلاف عند الاصحاب، بل ادعى عليه الاجماع و يمكن ان يستدل له بصحيح محمد بن قيس عن الباقر عن أمير المؤمنين صلى الله عليه و آله: لا يجلد رجل و ل امرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الايلاج و الاخراج...[٨] قال اطلاقه يشمل اللواط أيضا.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٣٧١ و لعل كلمة أربع اشتباه، و الصحيح أربعة.
٢. *المصدر*، ص٣٧١ و لعل كلمة أربع اشتباه، و الصحيح أربعة.
٣. *المصدر*، ص٣٧٢.
٤. *المصدر*، ص٣٧٣.
٥. النساء(٤): ١٥.
٦. النور(٢٤): ٤.
٧. النور(٢٤): ١٣.
٨. *الوسائل*، ج١٨، ص٣٧٣.

فاذا توقف الحد على الاربعة توقف القتل عليها بالاولوية.

**مسألة ٢٧:** يثبت الرجم بشهادة ثلاثة رجال و امراتين أيضا لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن شهادة النساء في الرجم فقال: اذا كان ثلاثة رجال و المرئتان و اذا كان رجلان و أربعة ن سوة لم تجز في الرجم.[١]

و صحيح بن سنان عنه عليه السلام: لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال و لا يجوز في الرجم شهادة رجلين و أربع نسوة، و يجوز في ذلك ثلاثة رجال و أمرئتان[٢] و هما كما ترى غير مختصين بالزنا بل وردا في الرجم مطلقا فاذا رجم في اللواط و غيره ثبت شهادة ثلاثة رجال و أمراتين. لكن في صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: اذا شهد ثلاثة رجال و أمرأتان لم يجز في الرجم و لا تجوز شهادة النساء في القتل[٣] و عن الشيخ حملها على التقية و على كل يظهر من الشهيد الثاني في اللمعة المفروغية من عدم ثبوت السحق و اللواط بثلاثة رجال و المرأتين.

نعم يثبت حد الزنا برجلين و أربع نسوة لقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: و ان شهد عليه رجلان و أربع نسوة فلا تجوز شهادتهم و لا يرجم و لكن يضرب حد الزاني[٤] و قيل ان هذا هو مختار المشهور خلافا لجمع حيث لم يثبتوا الحد بذلك أيضا.

**مسألة ٢٨:** لازم قول الرسول الاكرم صلى الله عليه و آله: انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان ثبوت جميع الاشياء بالبينة و الا لم يصح قضاء النبي الاعظم صلى الله عليه و آله بها عند التنازع و الترافع فهذا يفيد عموم حجية البينة.

لكن الصحيح تها ثبوت كل شيء متنازع فيه في مقام القضاء و فصل النزاع و حسم الاختلاف لا مطلقا ولو في غير فرض الاختلاف لاحتمال تسهيل الامر في باب حل الاختلافات و فصل المرافعات، و يدل عليه حجية الايمان في باب القضاء

---

١. *المصدر*، ص٢٥٨.

٢. *المصدر*، ص ٢٦٠.

٣. *المصدر*، ص ٢٦٤.

٤. *المصدر*، ص ٤٠١.

فانها غير مثبتة لشيء في غير مورد النزاع و التحاكم فلا يثبت كرية ماء بيمين ثقة أو عدل واحد مثلا.

لكن الناظر في الروايات الواردة في البينة ربما يطمئن بحجية البينة في كل الموارد و عدم اختصاصها بمورد دون مورد كما ان المفهوم منها كفاية الاثنين لا أزيد منها.

و المتيقن من البينة ولو بملاحظة سائر الروايات الرجلان العادلان دون النساء و الايمان و المتحصل حجية شهادة الرجلين العدلين في تمام الفقه الا فيما ثبت اعتبار أزيد منهما كما في الرجم و الحدّ.

**مسألة ٢٩:** المستفاد من بعض الروايات عدم اعتبار شهادة النساء في غير العذرة و النفساء كصحيح العلاء و مضمرتي بن مسلم[١] ففي احديهما لا تجوز شهادة النساء في الهلال و لا في الطلاق و قال: سألته عن النساء تجوز شهادتهن؟

قال في العذرة و النفساء ففي غيرهما لا تعتبر شهادتهن الّا اذا ما دلّ الدليل عليه بخصوصه مثل ما يلي من الموارد.

الاول: الدية ففي صحيح جميل و غيره عن الصادق عليه السلام قلنا أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال القتل وحده، ان عليا عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرء مسلم[٢] و في صحيح محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام: قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في غلام شهدت عليه امرأة انه دفع غلاما في بئر فقتله فاجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة.[٣]

لكن في صحيح ربعى عنه عليه السلام: لا تجوز شهادة النساء في القتل[٤] و مثله صحيح محمد بن مسلم.[٥]

---

١. *المصدر*، ج١٨، ص٢٦٢و٢٦١.

٢. ص٢٥٨.

٣. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٦٣.

٤. *المصدر*، ص٢٦٣.

٥. ص٢٦٤.

أقول: الجمع بين الروايات يقتضي قبولها في الدية دون القود و قد نقله المسالك عن جمع كثير.

و قد دلّ على الاخير صحيح غياث و في السند محمد بن خالد البرقي- عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن أميرالمؤمنين صلى الله عليه و آله لا تجوز شهادة النساء في الحدود و لا في القود.

ثم ان الدية كالوصية و الميراث يثبت بشهادة كل واحدة منهن ربعها و نقل عن المشهور عدم قبوله في الدية لكن صحيح محمد بن قيس يدل عليه[1] و أما في الوصية و ميراث المستهل فالظاهر انه لا خلاف فيه. يقول السيد الاستاذ:

و لا فرق بينما كانت الدية ثابتة بالاصالة كما في القتل الخطائي و... و ما لم تكن ثابتة بالاصالة كما في القتل العمدي و ذلك فانه اذا ثبت القتل بشهادة النساء لانه لا يبطل دم امرئ مسلم و لم يجزء القود ثبتت الدية لا محالة. (فتأمل فيه)

و في المسالك: ان محل الاشكال شهادتهن منضمات الى الرجال، أما على الانفراد فلا تقبل شهادتهن قطعا و شذ قول أبي‌الصلاح بقبول شهادة امرأتين في نصف دية النفس و العضو و الجراح و المرأة الواحدة فى الربع.

و في الجواهر ص ١٦٥ ج ٤١: و هو كذلك اذا كان المراد بالانفراد حتى عن اليمين امّا معه فالظاهر قبول المرأتين في ما يوجب الديّة كالرجل مع اليمين.

الثاني: النكاح، ففي صحيح داود بن الحصين انه سأل الصادق عليه السلام عن شهادة النساء في النكاح بلا رجل معهن اذا كانت المرأة منكرة فقال لا بأس به[2] و لاجله يحمل صحيح الحلبي على الاكمل حيث قيّد جواز شهادتهن في النكاح بما اذا كان

---

١. فى *الجواهر*، ج٤١، ص ١٧٤: بعد نقله عن الكافى و الغنية و الاصباح: لخبرى ابنى قيس و الحكم المتقدمين سابقا اللذين لم يجمعهما شرايط الحجية .. لكن لم نعلم مراده من شرايط الحجية! فهو قد يقبل الضعف و قد يرد الصحاح كما فى المقام، و الظاهر انه لا ضابط له فى رد الاسناد و قبولها، بل ينظر الى الشهرة أو الاطمينان الشخصى فى كل مورد.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٦٥.

معهن رجل[١] لكن عن جمع بل نسب الى المشهور عدم الاعتبار بها فيه مطلقا و عن جماعة كثيرة من القدماء قبول شهادتهن مع الرجال و لا قائل بقبولها بلا رجال. و قيل ان رواية داود شاذة مهجورة فان تم هذا نعتمد على صحيح الحلبي.

الثالث: الوصية، ففي الصحيح: قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في وصية لم يشهدها الا امرأة فقضى ان تجاز شهادة المرأة في ربع الوصية[٢] و هذا مما لا خلاف فيه كما قيل و يدل عليه روايات اخر لكن في صحيح بن بزيع عن الرضا عليه السلام عدم جواز شهادتهن فيها[٣] فيحمل على ضرب من الكراهة أو على التقية.

الرابع و الخامس: الميراث و الولادة ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: و سألته عن شهادة القابلة في الولادة قال تجوز شهادة الواحدة ص ٢٥٨ و ص ٢٦٨ ج ١٨.

و في صحيح عمر بن يزيد (على تردد في عمر) عنه عليه السلام... فشهدت المرأة التي قبلتها انه استهل و صاح حين وقع الى الارض ثم مات، قال: على الامام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام[٤] و قريب منه صحيح بن سنان عنه و فيه: قلت فان كانت امرأتين؟ قال: تجوز شهادتهما في النصف من الميراث (ص ٢٦٨ ج ١٨).

و في صحيح بن سنان عنه عليه السلام و تجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس ص ٢٦٠ و في موثقة سماعة المضمرة: القابلة تجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امرأة واحدة (ص ٢٦٣ ج ١٨).

أقول: لا يبعد الاكتفاء بصدق القابلة دون عدالتها و من يعتبر عدالتها فقد بعد عن الحق و لا خصوصية للقابلة في جواز الشهادة بل يجوز شهادة المرأة و ان لم تكن قابلة للروايات فشهادة كل واحد يثبت بربع الوصية فان شهدت أربع يثبت تمام المال الموصى به.

---

١. ص٢٥٨.

٢. ص٢٦١.

٣. ص٢٦٦و٢٦٧.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٥٩.

**مسألة ٣٠:** هل يثبت نصف الوصية و الميراث و الدية بشهادة رجل واحد كما احتمل و ان لم يوجد به قائل أو ربعه كما عن بعضهم أو لا يثبت به شيء كما في الجواهر[١] فيه وجوه.

**مسألة ٣١:** هل يجوز للمرأة تضعيف المشهود به حتى يصل الحق المعلوم الى صاحبه و لم تكذب فى شهادته بان تورى؟ فيه وجهان.

السادس: الدين، ففي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء فى الدين و ليس معهنّ رجل ج١٨، ص ٢٦٢ و ٢٦٧.

و في صحيح آخر له عنه عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله أجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحقّ، ج١٨، ص ١٩٨.

أقول: ان شهدت أربع نسوة يثبت الحق كله من دون احتياج الى يمين المدعي و ان شهدت ثنتان منهن فلابد للمدعي فى اثبات حقه من يمين[٢] و لا يوزع الدين أرباعا على شهادة كل واحدة منهنّ كما في الدية و الميراث و الوصية.

السابع: الامر الدون، ففي موثقة عبيد عن الصادق عليه السلام: تجوز شهادة المرأة في الشيء الذي ليس بكثير فى الامر الدون، و لا تجوز فى الكثير ج١٨، ص ٢٦٣ و لا أدري هل به قائل منا أم لا؟

الثامن: الصوم، ففي صحيح داود عنه عليه السلام لا تجوز شهادة النساء في الفطر الّا شهادة رجلين عدلين و لا بأس فى الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة ج١٨، ص٢٦٢ لكن لا بد من حمله على محمل غير مناف للقواعد.

التاسع: كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه و كل عيب لا يراه الرجل له وثقة بن بكير عنه عليه السلام تجوز شهادة النساء في العذرة و كل عيب لا يراه الرجل.

و لصحيحة بن سنان عنه عليه السلام و تجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال فى كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه ج١٨، ص ٢٦٠.

---

١. ج٢٨، ص٣٥٣ و ج٤١، ص ١٧٤.

٢. لاحظ: *مباني تكملة المنهاج*، ج١، ص١٢٨ فان ظاهرها المنافاة لما ذكرنا.

و قد دلّت روايات كثيرة على جواز شهادتهن في العذرة و النفساء ص ٢٥٨ الى ص ٢٦٨ ج ١٨.

و في الجواهر: و ضابطه ما يعسر اطلاع الرجال عليه غالبا بلا خلاف أجده.

أقول: و يدخل في العموم الرضاع و عيوب النساء. خلافا لما عن الاكثر المدعى عليه الاجماع من المنع فى الرضاع.

**مسألة ٣٢:** ـ المشهور ـ كما قيل ان كل موضع يقبل فيه شهادة النساء لا يثبت بأقل من أربع قيل و يمكن دعوى القطع به من الكتاب و السنة ان المرأتين تقومان مقام الرجل فى الشهادة، و عن المفيد و ابي‌الصلاح الاكتفاء بالمرأتين فى المورد التاسع لكن فى معتبرة داود السابقة و الاتية اجازة أميرالمؤمنين عليه السلام شهادة المرأتين فى النكاح عند الانكار فلاحظ.

**مسألة ٣٣:** لا ريب فى ثبوت الدين بشهادة الرجل و المرأتين لقوله تعالى: «**فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ**»[1] و لبعض الروايات المعتبرة سندا بل يثبت به كل ما يثبت بأربع نسوة بالاولوية اذا فرض تحمل الشهادة على وجه غير محرم فى بعضها فان قيام المرأتين مقام الرجل فى فرض عدم وجوده.

و نسب الى المشهور ثبوت الغصب و الوصية اليه و الاموال و المعاوضات و الرهن بل الوقف و العتق على قول جمع بها و لعل لفهمه من ثبوت هذه الامور بشهادة رجل و يمين المدعي و لا يخلو عن شيء و ان كان الاحوط المنع لعدم القطع بالاولوية و بالملازمة العرفية و ان كانت الثانية مظنونة قويا. و العمدة ذيل معتبرة داود عن الصادق عليه السلام و هو: و كان أميرالمؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين فى النكاح عند الانكار و لا يجيز في الطلاق الّا شاهدين عدلين فقلت فانى ذكر الله تعالى: فرجل و امرأتان فقال: ذلك فى الدين اذا لم يكن رجلان فرجل و امرأتان و رجل واحد و يمين المدعي اذا لم تكن امرأتان... .

---

١. البقرة(٢): ٢٨٢.

فانه يدل على تأخر اليمين عن المرأتين، فاذا قلنا بثبوت حقوق الناس بشهادة الواحد و يمين المدعي لصحيح محمد بن مسلم عن الباقرعليه السلام لو كان الامر الينا أجزنا شهادة الواحد اذا علم منه خبر مع يمين الخصم فى حقوق الناس.[١]

فلنقل به بشهادة الرجل و الامرأتين الّا فيما دل الدليل على عدمه بالخصوص كالطلاق مثلا و يؤيد أو يدل عليه ما في الجواهر[٢] فى رد اختصاص الادلّة بالدين. لكن قد يدفع بظهور ما في ذيل الاية (البقرة ٢٨٢) من الاشهاد على البيع فى ارادة الاشهاد السابق الذي كان منه الرجل و المرأتان، متمما بعدم القول بالفصل.

فالاظهر ـ انشاء الله ـ ثبوت مطلق حقوق الناس بشهادة الرجل و المرأتين الا فيما دل الدليل على عدم ثبوته بها كالطلاق[٣] و القصاص. و الاحوط المؤكد الاقتصار بها في الدين فقط.

## نقل و تأكيد

قال في الشرايع: و منها ما يثب بشاهدين و بشاهد و امرأتين و بشاهد و يمين و هو الديون و الاموال كالقرض و القراض و الغصب و عقود المعاوضات كالبيع و الصرف. و السلم و الصلح و الاجارة و المساقاة و الرهن و الوصية له و الجناية التي توجب الدية (و في الجواهر) كالخطأ و شبه العمد و قتل الحر العبد، و الاب الولد و المسلم الذمي و الصبي و المجنون و غيرهما و المأمومة و الجائفة و كسر العظام و غير ذلك مما كان متعلق الدعوى فيه مالا أو مقصودا منه المال فان ذلك هو الضابط عندهم لهذا القسم.[٤]

أقول عرفت انه لا بعد في اثبات مطلق حقوق الناس بها و ان لم يكن المقصود مالا و هذا هو مختار صاحب الجواهر أيضا.

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص ١٩٥و ١٩٦.
٢. ج٤١، ص١٦٧.
٣. لاحظ: *الوسائل*، ج١٨، ص٢٥٨و ٢٦٢.
٤. *الجواهر*، ج٤١، ص ١٦٥.

**مسألة ٣٤:** الاظهر ثبوت حقوق الناس بشهادة المرأتين و يمين المدعى لحسنة منصور بن حازم- بطريق الصدوق بعن الكاظم عليه السلام: اذا شهد لطالب الحق امرأتان و يمينه فهو جائز.[١]

و في الجواهر بعد عبارته المتقدمة: بل الظاهر ثبوت ذلك كله بهما مع اليمين وفاقا للمشهور شهرة عظيمة بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع عليه و نقل عن جمع العدم و منهم سيدنا الاستاذ حيث انكر ثبوت مطلق الاموال بهما للمناقشة في صداقة محمد بن علي بن ماجيلويه الواقع في طريق الصدوق الى منصور بن حازم لكنها ضعيفة فانه حسن على الاقل لكثرة ترحم الصدوق عليه و تمام البحث فيه في الرجال. نعم يحتمل انصراف طالب الحق الى طالب الدين فالاحوط الاقتصار عليه.

**مسألة ٣٥:** لا يعتبر الاشهاد في شيء من العقود و الايقاعات عندنا لعدم دليل عليه[٢] الا في الطلاق و الظهار للروايات و لا خلاف فيه أيضا كما قيل، و عن المشهور استحبابه في الدين و البيع للاية الشريفة بعد قيام السيرة القطعية بل الضرورة على جوازهما بغير الاشهاد، و ناقش فيه بعضهم بدعوى ان الامر في الاية ارشادي و ليس امرا مولويا.

**مسألة ٣٦:** يجب تحمل الشهادة اذا أشهده المشهود له أو المشهود عليه و يجب ادائها و الظاهر عدم وجوب الشهادة من دون اشهاد الا في بعض صور ذكرناه في مادة الكتمان في الجزء الثاني من حدود الشريعة في محرماتها، و يدل على الحكم الايات و الروايات ففي صحيح هشام عن الصادق عليه السلام في قول الله عز و جل و لا يأب الشهداء اذا ما دعوا قال قبل الشهادة و قوله: و من يكتمها فانه أثم قلبه قال بعد الشهادة.[٣]

و ظاهر الادلة كون الوجوب عينيا لكن الاكثر على كونه كفائيا و لم يظهر وجهه

---

١. *المصدر*، ص١٩٨.

٢. و عن ابن عقيل اعتباره فى النكاح و استدلاله ضعيف، نعم يستحب لرواية داود المشار اليها سابقا

٣. *تفسير البرهان*، ج١، ص٢٦٣ و *الوسائل*، ج١٨، ص ٢٢٥.

للسيد الاستاذ فالتزم الاول و قال ليس للشاد أن يكتم شهادته و ان علم ان المشهود له يتوصل الى اثبات مدعاه بطريق آخر، نعم اذا ثبت الحق بطريق شرعي سقط الوجوب لكن الاظهر كونه كفائيا و وجهه غير خفي.

نعم لا بأس بكون تحملها عينيا فيجب و ان اشهد المشهود له جمعا قبله لاحتمال الحاجة اليها بمرض أو سفر أو موت بعض الشهود أو للتعارض و الترجيح بكثرة الشهود لكن الاستاذ قال بكفاية وجوب التحمل و هذا منه عجيب نعم ناقش صاحب الجواهر في أصل وجوبه وفاقا للحلي فلاحظ.[١]

**مسألة ٣٧:** هل يجب الشهادة عند من كان الترافع اليه محرما ظاهر بعض الكلمات هو الاول و لكن انصراف الادلة عنه قوي، و أما اذا كان حكمه غير نافذ فالظاهر الوجوب للاطلاق فافهم.

**مسألة ٣٨:** اذا طلب المشهود له أكثر من اثنين للشهادة فان كان في شهادة الزايد أثر لاثبات حقه وجب الاجابة و الاداء للاطلاق و الا لا دليل على الوجوب لان الغية منه اثبات الحق دون السلطة المطلقة للمشهود له على الشهود.

**مسألة ٣٩:** اذا نسى المدعي الشاهد وجب الشهادة لاطلاقات الادلة.

**مسألة ٤٠:** هل يجب على فاقد شرائط الشهادة التحمل و الاداء فيه وجهان و الظاهر عدم الوجوب اذا علم برد شهادته فان الشهادة و ان كانت لله تعالى لكنها ليست تعبدية بل هي للتوصل الى اثبات الحق جزما، و على هذا اذا كان في رد شهادته اهانة و اذلالا له حرم الاداء و أما اذا حصل الاذلال بالشهادة المقبولة فالظاهر بقاء الوجوب للاطلاق فتدبر.

**مسألة ٤١:** اذا كانت الشهدة ضررية سقط وجوبها لنفي الضرر و لا خلاف فيه كما قيل. و كذا اذا كان تحملها أو أدائها حرجيا لقاعدة نفي الحرج.

**مسألة ٤٢:** و الظاهر عدم وجوب تحمل مؤنة السفر على الشاهد اذا توقفت عليه بل على المدعي فافهم.

---

١. *الجواهر*، ج ٤١، ص ١٨١.

**مسألة ٤٣:** اذا كان المديون معسرا لا مال له و يوجب الشهادة ضررا عليه كحبسه فالظاهر عدم الجواز، و لعله لا خلاف فيه، ففي صحيح محمد بن القاسم (و في السند محمد بن خالد البرقي) عن أبي‌الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل من مواليه عليه دين لرجل مخالف يريد أن يعسر و يحبسه و قد علم (الله) انه ليس عنده و لا يقدر عليه و ليس لغريمه بينة هل يجوز له أن يحلف له ليدفعه عن نفسه حتى ييسر الله له؟

و ان كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوه انه لا يقدر هل يجوز أن يشهدوا عليه؟ قال لا يجوز أن يشهدوا عليه و لا ينوي ظلمه.

و منه يظهر لزوم حمل صحيح علي بن سويد[1] على محمل غير منافٍ لمفروض هذه الرواية.

## الشهادة على الشهادة

**مسألة ٤٤:** قضية اطلاق الروايات الدالة على حجية و الشاهدين قبول الشهادة على الشهادة مطلقا و لا خلاف فيه في الجملة، بل نسب بعضهم الاجماعات المنقولة عليه الى التواتر و أما الروايات الواردة في خصوص المقام فهي ضعيفة سندا أو لا اطلاق لها يشمل جميع الموارد كمعتبرة غياث عن الصادق عليه السلام ان عليا كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل الا شهادة رجلين على شهادة رجل.[2]

**مسألة ٤٥:** مقتضى الاطلاقات قبول الشهادة على الشهادة على الشهادة و قد قال به بعضهم لكن المشهور المدعي عليه الاجماع عدم القبول و لم يعلم وجهه و لعله للانصراف.

**مسألة ٤٦:** لا تقبل الشهادة على الشهادة في الحدود لصحيح غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام لا تجوز شهادة على شهادة في حد و لا كفالة في حد.[3]

---

١. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٤٩.

٢. *المصدر*، ص٢٩٨.

٣. *المصدر*، ص٢٩٩.

و هذا في حقوق الله المحضة موضع وفاق ظاهرا و في حقوق الله المشتركة كالحد في السرقة و القذف مشهور و مشمول للصحيح المذكور.

و في الجواهر: يقوى ثبوت غير الحد من الاحكام المترتبة على موضوع الحد كنشر الحرمة بام الموطوء و اخته و ابنته و بنت العمة و الخالة بالزنا بهما و كثبوت المهر للمزني بها المكرهة و غير ذلك... نعم الظاهر عدم ثبوت التعزير بها فيما يوجبه لاحتمال كون المراد بالحد ما يشمله.[١]

و في محل آخر: ولو باللواط أو بالزنا بالعمة و الخالة و البهيمة ثبتت بشهادة الشاهدين لاطلاق الادلة و تقبل في ذلك الشهادة على الشهادة للاطلاق أيضا و لا يثبت بها حد و يثبت انتشار حرمة النكاح و كذا التعزير بناءا على انه من الحدود في وطيء البهيمة و يثبت تحريم الاكل في المأكولة على المقر و في الاخرى وجوب بيعها عليه في بلد آخر... .

أقول لا بأس بما ذكر و لا مانع من التفكيك بين الحد و غيره من الاحكام فيمكن ضمان السارق دون حده.

**مسألة ٤٧:** لا تثبت الشهادة على الشهادة بشهادة رجل و هو واضح و لا بشهادة أربع نسوة على المشهور خلافا للاسكافي و الشيخ[٢] و لا بشاهد و يمين أو شاهدتين و يمين فتأمل.

و أما ثبوتها بشهادة رجل و امرأتين فلا بأس به ظاهرا و لا نظارة لصحيح غياث الى هذه الجهة و الا لم تصح شهادة العدلين على شهادة المرأة مع انه لا قائل به ظاهرا.

**مسألة ٤٨:** المشهور شهرة عظيمة المدعي عليه الاجماع عدم قبول شهادة الفرع الا عند تعذر حضور شاهد الاصل و استدل له بالاجماع و رواية محمد ابن مسلم[٣] لكن

---

١. *الجواهر*، ج ٤١، ص ١٩٢ و ٢٠٩.

٢. لاحظ: *الجواهر*، ج ٤١، ص ٢٠٧ و انا متوقف فى المسألة بشقوقها.

٣. *الوسائل*، ج ١٨، ص ٢٩٧.

الاول منقول غير معتبر و الثاني ضعيف سندا و لذا ذهب الاستاذ تبعا لكاشف اللثام و غيره الى عدم الاشتراط.

**مسألة ٤٩:** اذا أنكر الاصل شهادة الفرع فقيل ان كان بعد حكم الحاكم لا يلتفت الى انكار الاصل لان الشهادة قد ثبتت بالبينة الشرعية و كان حكم الحاكم مبنيا عليها فلا تنقض بانكار الاصل شهادته. و اذا كان قبله فلا يلتفت الى شهادة الفرع نعم اذا كان شاهد الفرع أعدل ففي عدم الالتفات اليه اشكال و الاقرب هو الالتفات و قيل غير ذلك.

و الاقرب انه لا فرق بين صدور الحكم و عدمه فان كان أحدهما أعدل يقدم قوله و الا لا أثر لشهادة الفرع لصحيح عبد الرحمن عن الصادق في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال اني لم أشهده قال تجوز شهادة أعدلهما و ان كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته و قريب منه صحيح بن سنان عنه[1] نعم ظاهرهما جواز شهادة واحد لاثبات شهادة الاصل و لا بد من علاجه، و أما اذا لم ينكر الاصل بل ادعى الجهل و عدم التذكر فالظاهر قبول شهادة الفرع.

**مسألة ٥٠:** لو تغيرت حال الاصل بفسق أو عداوة للمشهود عليه لم يحكم بالفرع كما لو طرأت عليه قبل الحكم بشهادته لان الحكم مستند الى شهادة الاصل. نعم لو طرء الجنون أو الاغماء لم يؤثر بناءا على عدم قدح طرو ذلك في شاهد الاصل بعد اقامتها فالمدار حينئذ في ابطال الطاري و عدمه، على افساد شهادة الاصل بطروه عليه و عدمه بلا خلاف أجده في شيء من ذلك كما قيل.[2]

أقول: لا فرق بين الفسق و العداوة و بين الجنون و الاغماء كما مر في المسألة (٢٥).

**مسألة ٥١:** اذا سمى الفرعان الاصل و عدلاه فهو و ان سمياه و لم يعدلاه فالحكم

---

١. لاحظ الروايتين في *الوسائل*، ج١٨، ص٢٩٩و٣٠٠.

٢. *الجواهر*، ج٤١، ص٢٠٦.

موقوف على ثبوت عدالته عند الحاكم ولو عدلاه و لم يسمياه قيل لا يوجد خلاف بيننا في عدم القبول لان الحاكم قد يعرفهم بالجرح، و لان ذلك يسد باب الجرح على الخصم. أقول: و فيه بحث و اشكال قوي.

نعم لا يحرم الشهادة على شهادة غير العادل كما عن المفيد بل تجوز الشهادة على شهادة المجهول الحال، و انما لا يجوز للحاكم أن يقبل شهادة غير العادل.

## الكلام فى اعتبار التوارد

**مسألة ٥٢:** مقتضى اعتبار التعدد في الشاهد توارد شهادة الكل على شيء واحد و هذ ظاهر، فلا تقبل الشهادة مع الاختلاف في المورد كما اذا شهد أحدهما بالبيع أو الغصب و الاخر بالاقرار بالبيع أو بالملك، أو في الزمان كما اذا شهد أحدهما بالبيع في النهار و الاخر في الليل، أو في المتعلق كما اذا شهد أحدهما بسرقة دينار و الاخر بسرقة درهم أو لباس وقس على ذلك غيرها.

و بالجملة ليس للقاضي الحكم بالقدر المشترك بين الشهادتين بعد اختلافهما في القيد المقوم له و ان اتفقا على وحدته كما استظهر من كلام الاصحاب في القتل و غيره من الافعال التي لا تقبل التعدد.

**مسألة ٥٣:** اذا شهد بسرقة ثوب بعينه لكن قال أحدهما ان قيمته درهم و قال الاخر ان قيمته درهمان ثبتت بشهادتهما و الواجب على السارق دفع الاقل اذا لم يحلف المدعي على الاكثر.

و اذا اختلفا في الثمن فقال أحدهما انه باع بدرهم و الاخر بدرهمين لم يثبت شيء لما مر.

ولو شهد أحدهما باقراره بالعربية و الاخر بالانجليزية مثلا فان أطلقا أو وقتا بوقتين قبل و ان وقتا بوقت واحد سقطت الشهادتان للتكاذب.

و كذا اذا شهد أحدهما انه أقر عنده بمصر بكذا و الاخر انه أقر بطهران بكذا.

**مسألة ٥٤:** تثبت الدعوى في الفروض السابقة بيمين المدعي منضمة الى أحد

الشهادتين في حقوق الناس و لا تثبت بها اذا كانت في الحد و الهلال و نحوهما. على نحو مر تفصيله.

**مسألة ٥٥:** اذا لم توارد البينتين على شيء واحد كما اذا شهدت احديهما على الثوب و الاخرى على الراديو ثبوت الامر ان لعدم التعارض، و ثبت القطع أيضا ـ في السرقة ـ بل لا تعرض بينهما حتى اذا فرض اتحاد العين و أمكن التعدد بسرقتها مرتين في الوقتين بلا اشكال و لا خلاف كما قيل.

و أما اذا لم يمكن التعدد قيل سقط القطع للشبهة و لم يسقط الغرم بلا خلاف لثبوت سرقة العين باتفاق البينتين عليه فتأمل.

**مسألة ٥٦:** قال في محكى المستند: يشترط في قبول الشهادة مطابقتها للدعوى فان خالفت الشهادة للدعوى كلا أو بعضا طرحها كان يدعي عشرة عن البيع و شهدا بعشرة اجرة الدار و لا يضر الزيادة و النقصان ما لم يخالف.

و استدل له بعض أهل العصر بعد اختياره بأن ظاهر الادلة الحكم بالدعوى اذا قام على طبقها الشهادة.

أقول البينة حجة شرعية لا يشترط في اعتبارها تحقق الدعوى المطابقة لها نعم لا يجوز للمشهود له أخذ المشهود به اذا كان عالما بعدم استحقاقه و هذا أمر آخر سوى الاشتراط المذكور و لذا لا يجوز أخذه في فرض الشك و عدم الدعوى.

**مسألة ٥٧:** اذا شهد واحد بالاقرار بألف و الاخر بألفين ولو في وقت واحد يثبت الالف بهما و الالف الاخر بانضمام اليمين الى الثاني لعدم التعارض بين المشهود بهما و ان امتنع التلفظ بلفظين مختلفين في وقت واحد، فان الشهادة بألف دينار لا تنفي الزايد فيجوز أن لا يكون الشاهد سمع الا ألف دينار أو لم يقطع الا به و تردد في الزايد أو رأى أن لا يشهد الا به لمصلحة أو لغير مصلحة بخلاف نحو البيع بدينار أو بدينارين فان العقد بدينار ينافي العقد بدينارين كما ذكره في الجواهر تبعا لفتوى الماتن[1] و خالف فيه بعض من تأخر عنهما.

---

١. ج٤١، ص ٢١٥.

**مسألة ٥٨:** يجوز للشاهدين في غير مقام التدليس و الكذب و اضاعة الحق تصحيح الشهادة على وجه تكون مثمرة عند الحاكم فيشهد شاهدا الغصب و الاشتباه على الملك فقط من دون ذكر السبب و كذا شاهدا البيع و الهبة اللازمة.

**الكلام فى رجوع الشهود كلا أو بعضا**

مسألة ٥٩: لو رجع أحدهما أو كلاهما عن الشهادة قبل الحكم بطلت لانصراف ما دل على حجية الشهادة عن مثلها و للتعارض و لبناء العقلاء على عدم حجية مثل هذه الشهادة و قيل لا تقبل شهادة الغالط في تلك الواقعة لو أعادها لصحيح محمد بن قيس[1] عن الباقر عليه السلام: قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان انه سرق فقطع يده حتى اذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق و ليس الذي قطعت يده و انما اشتبهنا ذلك بهذا فقضى عليهما ان غرمهما نصف الدية و لم يجز شهادتهما على الاخر.[2]

و مقتضى اطلاقه عدم قبول الشهادة في المال المسروق و الحد فيعم حقوق الناس و حقوق الله جميعا و لكن في تخصيص العمومات الدالة على القبول به تأمل بل منعه كاشف اللثام و على القول به لا بد من الاقتصار على مورده و هو الرجوع بعد نفوذ الحكم على المشهود عليه ولو أعاد الشاهدان شهادتهما بعد الرجوع عنهما قبل حكم الحاكم.

علل سيدنا الاستاذ عدم قبولها بأنهما بعد الرجوع يشهدان على خلاف ما شهدا به أولا، حيث ان معنى ابراز الخطأ هو الشهادة على الخلاف، و عليه فكما انها تعرض الشهادة الاولى كذلك تعارض الشهادة الثالثة فلا موجب للقبول.

أقول مع التصريح بالاشتباه لا مجال للتعارض لبناء العقلاء فيقدم اللاحقة على السابقة لا اذا كثر و تلاحق الاعترافات بالخطاء بنحو خرج عن الحد المتعارف عند

---

١. بناء على كونه الثقة.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٤٣.

العقلاء نعم يمكن أن ترد شهادتهما بعد نفوذ الحكم و الرجوع فيما اذا ثبت غرامتهما بدعوى انهما منكران و غريمان. و بالجملة المردود هو شهادتهما على استناد المشهود به الى غير المشهود عليه أو لا بعد نفوذ الحكم عليه ان عملنا بالرواية فلاحظ. ولو كان المشهود به الزنا أو اللواط و اعترف الراجع بالتعمد حذ للقذف، بل قيل به حتى اذا قالوا غلطنا لكنه افراط من القول.

و ان رجع بعد لاحكم و الاستيفاء و تلف المحكوم به لم ينقض الحكم لوجوه:

فمنها الاجماع بقسميه عليه.

و منها صحيح جميل عمن أخبره عن أحدهماﷺ: في الشهود اذا رجعوا عن شهادتهم و قد قضى على الرجل: ضمنوا ما شهدوا به و غرموا... .[١]

و منها صحيح هشام عن الصادقؑ كان أميرالمؤمنين يأخذ بأول الكلام دون آخره.

و منها مرسل الصدوق عنهﷺ: من شهد عندنا بشهادة ثم غير، أخذناه بالاولى و طرحنا الاخرى.[٢]

و منها استصحاب الصحة.

و منها اطلاق ما دل على صحة ما لم يعلم فساده، فان الرجوع لا يدل على فساد الشهادة الاولى اذ يمكن الرجوع كذبا بل هو انكار بعد الاقرار هكذا ذكره صاحب الجواهر[٣] لكن الاول منقول و الثاني غير حجة و مثله الرابع على ان اطلاقه و اطلاق قبله متروك عندهم فلاحظ و أما الثالث ففي الوسائل المطبوعة حديثا لا يأخذ مكان يأخذ فهو على عكس المطلوب ادل[٤] و لم يعلم النسخة الصحيحة على انه لا بد من تأويله و حمله على محمل صحيح كالانكار بعد الاقرار.

---

١. *المصدر*، ص٢٣٨.

٢. *المصدر*، ص٢٤٣.

٣. ج٤١، ص٢٢٢.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص١٥٨.

و أما الوجهان الاخيران فلا مسرح لهما بعد تبين بطلان مستند الحكم، و مثلهما ما ذكر الاستاذ من الاستدلال بعدم جواز نقض حكم الحاكم كما تشهد به الروايات الواردة في نفوذ القضاء فانه ممنوع في مثل المقام و على المستدل الاثبات وراء هذه الروايات فهذه الوجوه غير تامة.

نعم يمكن الاستدلال للمقام بصحيحتي جميل عن الصادق عليه السلام و اليك أحدهما في شاهد الزور قال: ان كان الشيء قائما بعينه رد على صاحبه و ان لم يكن قائما ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل.[١]

و ما في الجواهر من أعمية الرجوع من شاهد الزور المراد به المعلوم كونه شاهد زور و الراجع لو صرح بكونه كذلك لم يعلم انه كذلك اذ يمكن كذبه في ذلك.

ضعيف فان العبرة في لضمان بصدق الاتلاف و المتلف، و الفرض تحققه باقراره لكن الكلام في استلزام صحة الحكم من الضمان المذكور؟

ولو رجع بعد الحكم و قبل الاستيفاء ففي حدود الله ينقض الحكم عند المشهور للشبهة و كذا اذا كان الحد للادمي كحد القذف أو مشتركا كحد السرقة لاشتراك الجميع في السقوط بعروض الشبهة بل لا يوجد فيه خلاف كما قيل.

و في الجواهر: نعم يقوى بقاء حكم التوابع التي لم يثبت بالشرع سقوطها بالشبهة فيحرم اخت الغلم الموطوء و امه و بنته و أكل البهيمة الموطوئة المأكولة، و يجب بيع غيرها في بلد آخر و كذا الحكم في المحكوم بردته اذا رجع الشهود قبل قتله فانه يسقط قتله للشبهة لكن تبقى قسمة ماله و اعتداد زوجته.

بل ذهب سيدنا الاستاذ الى بقاء نفوذ الحكم و عدم نقضه، و استدل بأنه ان اريد بالشبهة ما هو أعم من الواقع و الظاهر فلا شبهة في المقام بعد حكم الحاكم و عدم جواز نقضه و ان اريد بها الشبهة بالاضافة الى خصوص الواقع و ان كان الحكم الظاهري معلوما فلا وجه لدرء الحدود بها لوجودها في أكثر موارد القضاء على ان ردء الحدود بالشبهات لم يثبت برواية معتبرة.

---

١. *المصدر*، ص٢٣٨

و في حقوق الناس تردد بعضهم و ذهب الى بقاء الحكم بعضهم الاخر حتى في العقوبات كالقتل و الجرح فانها لا تدخل في الحدود عرفا.

أقول: نقض الحكم في الحدود مطابق للقاعدة الاولية لا لدرء الحد بالشبهة فان ما أفاده الاستاذ من الايراد عليه تام.

ثم المنقول عن عامة المتأخرين و القدماء كما استفيد من اطلاق المبسوط انه اذا رجع بعد الحكم و تسليم المال للمحكوم له لا ينقض الحكم و لا تستعاد العين و ان كانت قائمة و من جمع انه ترد العين الى صاحبها.

يقول السيد الستاذ: فكذا الحكم قبل الاستيفاء أو قبل التلف، و تدل على ذلك بضميمة عدم جواز نقض حكم الحاكم الصحيحتان المقدمتان (صحيحتا جميل) فان مقتضى نفوذ القضاء هنا هو تلف المال من المشهود عليه و ان كان قائما بعينه عند المشهود له و بما ان هذا التلف مستند الى شهادد الشاهدين لاسناد الاتلاف في الصحيحتين الى الشاهد فيحكم بضمانهما.

لكن الاتلاف فيهما بمعنى عدم قيام الشيء بعينه جزما لا بالمعنى الذي ذكره فلاحظ الرواية تجده ضعف ما ذكره دام ظله.

نعم يشكل أن يجعل صدر الرواية دليلا على النقض ورد العين في غير فرض الزور و هو فرض الاشتباه و الغلط و الشك في صحة الشهادة، و على كل الظاهر عدم الخلاف في مورد الرواية من رد العين أو اغرام المتلف بل و قتل شاهد الزور قصاصا.

و خلاصة الكلام ان بقاء الحكم و آثاره بعد بطلان الشهادة محتاج الى دليل مفقود و لا فرق بين صدور الشهادة عن كذب و زور أو عن اشتباه و سهو ولو باقرار الشهود بل و حتى باظهار شكهم فى صحة شهادتهم كما جرى عليه بناء العقلاء.

و ان رجع بعد القتل أو الجرح فان قال تعمدت اقتص منهم ان امكن، و ان قال

اخطأت كان عليه الدية في ماله لانه شبيه عمد[١] و ان رجع و لم يعلم عمده و خطائه.

فالاظهر الدية لعدم بطلان دم امرء مسلم. و لولي الدم قتل المقرين بالعمد أجمع ورد الفاضل عن دية صاحبه، و له قتل البعض و يرد الباقون قدر جنايتهم كل ذلك مع انه لا خلاف فى شيء منه بل لعل الاجماع بقسميه عليه لقاعدة قوة السبب على المباشر و عمومات القصاص و ما ورد من حكم المشتركين فى القتل عمد أو خطأ و خصوص صحيح محمد بن قيس السابق كما في الجواهر.

ولو شهد بموجب الجلد فجلد و مات منه ثم رجع الشاهد لا يقتل بل عليه الدية لانه شبيه العمد و ان تعمد الكذب لانه لم يباشر القتل و لا سبب لما يقتل غالبا، ولو صدق السبيبة فى بعض الموارد جرى عليها حكمها.

**مسألة ٦٠:** مقتضى القاعدة انه اذا رجع الشهود عن الشهادة فى الزنا بعد قتل الزاني غرم كل واحد منهم ربع الدية سواء رجع أحدهم أو أكثر و يدل عليه رواية السكوني[٢] لكن ظاهر روايتين اخريين اغرام الراجع الواحد تمام الدية[٣] الا ان الروايات بأسرها ضعاف خلافا للسيد الاستاذ.

**مسألة ٦١:** تحرم شهادة الزور فانها كذب و افتراء و اضرار و اغراء و في صحيح هشام عن الصادق عليه السلام: قال شاهد الزور لا تزول قدماه حتى تجب له النار.[٤]

و منه يظهر حرمة الشهادة مع الشك و الظن لاحتمال الكذب و لا أصل يقتضي نفيه بل الاصل عدم موافقة الكلام للواقع و لا يبعد شمول النصّ له أيضا.

و قد تقدم انتفاض حكم الحاكم عند تبين كونها زورا فان كان عين المال قائمة

---

١. يحتمل عدم ضمان الشاهد اذا خطأ من دون تعمد و تقصير لان الشاهد محسن و لا سبيل على المحسنين و الا لامكن ضمان القاضى ايضا و هكذا فى نظائر المسألة، الا ان يقال انه محسن بالنسبة الى المشهود له دون المشهود عليه فتأمل.

٢. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٤٣.

٣. *المصدر*، ص٢٤٠.

٤. *المصدر*، ص٢٣٦.

ترد الى صاحبها و الّا اغرم الشاهد و كذلك المشهود له اذا كان عالما بالحال فانه غاصب و للشاهد اذا اغرم الرجوع اليه.

و اما اذا كن جاهلا ففي استقرار الضمان عليه وجهان ذهب السيد الاستاذ الى ثانيهما فان مقتضى اطلاق قوله ﷺ في صحيحة بن مسلم: يؤدي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله[١] انحصار وجوب الاداء بقدر ما ذهب من المال على شاهد الزور دون من تلف المال بيده حيث انّ الاداء غير الضمان. فتعدد الضمان بتعدد الاشخاص لمال واحد و ان امكن و لكن تعدد الاداء بتعددهم غير ممكن كما أفاده الاستاذ[٢] فتأمل فيه.[٣]

و يجوز للمحدود ضرب الشاهد انتقاما لما مرّ من اقوائية السبب من المباشر بل اذا قتل المشهود عليه قتل الشاهد لانه متلف عامد، و يدل عليه رواية ابراهيم ابن نعيم.[٤]

**مسألة ٦٢:** اذا انكر الزوج طلاق زوجته و شهد شاهدان بطلاقها و حكم الحكم به ثم رجعا و اظهرا غلطهما، فان قلنا بانتفاض الحكم اعتمادا على القاعدة الاولية فلا شيء عليهما، و كذا ان لم يكن هناك حكم حاكم، و ان قلنا بنفوذ الحكم ولو من جهة الشهرة فان كان رجوعهما بعد الدخول فلا شيء عليهما أيضا لان المهر قد استقر على الزوج بالدخول طلق أم لم يطلق و تفويت منفعة البضع لا يوجب الضمان من دون خلاف معتد به كما في فرض قتل الزوجة أو حبسها أو حبس الزوج. و ان كان قبله فان قلنا بان نصف المهر المسمى من جهة الطلاق ضمناه للزوج و ان قلنا بانه من جهة العقد فان نعتمد فى الحكم على الشهرة أو الاتفاق نغرمهما نصف المهر المسمى أيضا و ان نعتمد على القاعدة فلا نغرمهما شيء كما نبّه عليه بعضهم بل اختاره السيد الاستاذ.

---

١. *المصدر*، ص٢٣٩.

٢. *مبانى تكملة المنهاج*، ج١، ص١٥٦.

٣. اذ يمكن اشعار صحيحة محمد بن مسلم الاخرى بقوله ص٢٤٢ *المصدر* و سيأتى نقلها فى المسألة اللاحقة.

٤. *الوسائل*، ج١٨، ص٢٤٠ لكن ابراهيم لم يوثق.

و كذا اذا أكذب نفسهما اذ لا يتفاوت الحال به من جهة الغرامة، نعم عليهما التعزير و التوبة عن المعصية حينئذ. و اذا ثبت الزور عند الحاكم فلعله لا خلاف بينهم فى انتفاض الحكم من رأس و لا اشكال فيه أيضا لصحيح جميل السابق.

و يحتمل عدم ضمان الشاهد الغالط لنفي السبيل على المحسنين و الشهادة لله احسان فتأمل.

و كذا لا يتفاوت الحال اذا تزوجت بآخر بناء على نفوذ الحكم و أما بناء على انتفاضه و رجوعها الى الزوجية الاولى ففي ضمان الشاهدين المهر للثاني لبحث يأتي.

**مسألة ٦٣:** اذا شهدا على غائب انه طلق زوجته فاعتدت المرأة و تزوجت و أنكر الزوج بعد قدومه الطلاق و أكذب نفسه أحد الشاهدين فلا سبيل للاخير عليها و يؤخذ الصداق من الذي شهد و رجع فيرد على الاخير و تعتد و لا يقربها الاول حتى تنقضي عدتها كما في صحيح محمد بن مسلم[1] عن الباقر عليه السلام.

أقول: ان فرضنا للرواية اطلاقا يشمل صورة حكم الحاكم أيضا فهي خير دليل على بطلان الحكم ببطلان الشهادة ولو باقرار الشاهد نفسه كما احتملناه حسب القاعدة الاولية[2] و ان فرضناها غير مطلقة و انها وردت فى قضية فى واقعة فالمتيقن منها فرض عدم تحقق القضاء و تزويج المرأة استنادا الى الشهادة دون الحكم.

ثم الاشكال فى اغرام الراجع تمام المهر كما هو ظاهر الرواية، فان مقتضى القاعدة اغرامه بنصفه، نعم مفروض الرواية صورة دخول الثاني بها لوجوب العدة عليها و مع عدمه يستحق الزوج على الشاهد نصف المهر و النصف الاخر على المرأة ان دفعه اليها.

و اما اذا لم يدفع المهر اليها فلا شيء على الشاهد منه و من المرأة اذ لم يقع عقد

---

١. *المصدر*، ص٢٤٢.

٢. يظهر من صاحب *الجواهر* المفروغية من صدور حكم القاضى فى مورد الرواية لكنها لا شاهد لها.

معتبر تستحق المهر لاجله لكن فى صحيح أبى بصير: لها المهر بما استحل من فرجها للاخير[١] فيغرم الشاهد المهر لها و في ضمانه بتمامه أو نصفه وجهان من دلالة صحيحة بن مسلم و من استناد الاستحلال الى كليهما مع دون الراجع فقط و اما اذا كان الا كذاب قبل الدخول فهل تستحق نصف المهر أم لا فيه وجهان و في كون المراد من المهر فى رواية أبي‌بصير هو مهر المثل أو المسمى أيضا وجهان.

و هل انحصار الضمان بالشاهد دون المستوفى مخصوص بمورد الرواية أو يمكن التعدي عنه الى جميع الموارد المالية فلا يضمن المشهود له اذا كان جاهلا كما تقدم بحثه؟ فيه وجهان أقربهما الاول لعدم ثبوت مقتضى الضمان على الوسطى من الاول اذ ليس كل وطء بموجب للمهر و ان كان العقد باطلا واقعا، فلعل المهر من الاول على الشهود فتأمل. و لا يكون الرواية دليلا على سائر الموارد فلا بد لها من اقامة دليل آخر فافهم.

و اما اذا لم يكذّب الشاهد نفسه بل أظهر غلطه فالحق اغرامه بنصف المهر عملا بالقاعدة و اختصاص اغرامه بتمامه بمورد الرواية و هو الا كذاب اذا عملنا بها.

و كذا اذا أكذبا معا نفسهما أو تبيّن كذبهما ففي صحيح أبي‌بصير عن الصادق عليه السلام فى امرأة شهد عندها شاهدان بان زوجها مات فتزوّجت ثم جاء زوجها الاول قال: لها المهر بما استحل من فرجها الاخير و يضرب الشاهدان الحدّ و يضمنان المهر لها عن الرجل (بما غرا لارجل) ثم تعتد و ترجع الى زوجها الاول.[٢]

و الرواية ظاهر فى كون الشهادة عن زور، نعم ربما يستبعد ثبوت الحدّ الثابت في الزاني و الزانية نفسهما فى السبب لكنه استبعاد[٣] و عليها تحمل صحيحة ابراهيم.[٤]

و ان كان ظاهرها بطلان الشهادة بمجرد انكار الزوج الطلاق لكنه لا يمكن الالتزام

---

١. *المصدر*، ص ٢٤٢.

٢. *المصدر*، ص ٢٤٢.

٣. على انه يمكن حمل الحد على التعزير بقرينة ما يأتى فى المسألة الاتية فلاحظ.

٤. *المصدر*، ص ٢٤١.

به فلا بد من حمله على رجوع احد الشاهدين أو كليهما أو اثبات كذبهما من الخارج فلاحظ.

**مسألة ٦٤:** شهود الزور يجلدون حدا و ليس له وقت (عدد معين) ذلك الى الامام و يطاف بهم حتى يعرفوا و لا يعودوا و يعرف توبتهم بان يكذبوا انفسهم على رؤوس الاشهاد حيث يضربون و يستغفرون ربهم و للامام ان يحبسهم أياما ثم يخلى سبيلهم كما في الروايات[١] و يمكن التشهير بالجرايد و التلفزيون مكان الطواف.

**مسألة ٦٥:** قيل لا اشكال و لا خلاف ظاهرا في أنه اذا رجع الشاهد بعد حكم الحاكم بثبوت حق مالى ضمن نصفه و ان رجعا ضمنا تمامه و اذا كان ثبوت الحق بشهادة رجل و امرأتين فرجع الرجل ضمن نصفه و ان رجعت احديهما ضمنت ربعه و ان رجعتا مع ضمنتا تمام النصف، و اذا كان بثبوته بشهادة أربع نسوة فان رجعن كلهن ضمنت كل واحدة منهن الربع و ان رجعت بعضهن فبالنسبة.

أقول: هذا مع فرض بقاء الحكم بعد الرجوع أو عدم امكان استرداد العين من الاخذ و عدم ضمانه بالمثل و القيمة في فرض الجهل.

و اذا كان ثبوته بالشاهد و اليمين فرجع الشاهد يضمن نصفه و اذا اكذب الحالف نفسه اختص بالضمان سواء ارجع الشاهد عن شهادته أم لم يرجع لاقراره، و لكن اذا لم يتمكن المالك من استرداد حقه منه جاز له الرجوع على الشاهد بالنصف اذا رجع لما مر و مر احتمال العدم في فرض السهو.

**مسألة ٦٦:** اذا كان الشهود أكثر مما تثبت به الدعوى كما اذا شهد خمسة فرجع الزايد بعد الاستيفاء ففي ضمانه و عدمه احتمالات.

أولها الضمان بمقدار شهادته ففي الفرض يضمن الراجع الواحد خمس المشهود به مثلا اختاره صاحب الجواهر تبعا للشيخ و يحيى بن سعيد فاذا شهد بالزنا ستة و رجع اثنان بعد القتل معترفين بالتعمد فعليهما القصاص بعد رد ثلثي الدية عليهما ولو قالا أخطأنا فعليهما ثلث الدية و هكذا.

---

١. *المصدر*، ص ٢٤٤.

ثانيها عدم الضمان للاستغناء عن الزايد في الحكم الا ان يكون مرجحا بكثرة الشهود في صورة التعارض على ما مر. يقول المحقق في الشرايع في وجه هذا الاحتمال و لا يضمن الشاهد ما يحكم به بشهادة غيره للمشهود له و اختاره سيدنا الاستاذ دام ظله معللا بأن الاتلاف لا يستند الى الراجع لفرض ان شهادته و عدمها بالاضافة الى حكم القاضي سيان و مودى الكل واحد.

نعم اذا شهد الثلاثة فرجع الشاهد ان منهم فيضمن الراجعن النصف عند الاستاذ لان الحكم مستند الى شهادة الثالث الباقي بضميمة شهادة احد الراجعين من دون تعيين فيستند الاتلاف الى شهادتهما و حيث لا مرجح في البين فلا محالة يضمنان النصف معا و بذلك يظهر حكم رجوع كلهم عن الشهادة.

أقول: مقتضى كلامه دام ظله ضمان الثالث بالنصف اذا رجع بعد رجوع الاولين و بالثلث اذا رجع حين رجوعها، و لا ادري هل يلتزم به أم لا فتأمل.

ثالثها ضمان من يشهد أولا و ثانيا مثلا و عدم ضمان من شهد بعد تكميل النصاب لوجوب الحكم، على الحاكم بعد شهادة العدد المعتبر سواء شهد اخر أم لم يشهد، و هذا انما يتصور في الشهادات الطولية دون الدفعية، و هذا الاحتمال لم يذكره احد على ما اعلم و الله اعلم.

ولو كان عشرة نسوة مع رجل فيما لا يثبت بالنساء منفردات فرجع الرجل فعلى الاول يضمن بالسدس و على الثاني لا يضمن شيء و على الثالث يلاحظ ترتيب شهادته و لكن قيل انه يضمن على الاول النصف دون السدس لنه نصف البينة و عليهن النصف لان الفرض توقف الثبوت على الرجل و لا فرق فيهن بين اثنين و مأة.

بقى شيء، و هو انه اذا رجع الزايد و كان بينته معتبرة و لم يكن رجوعه عن شهادة زور و لا عن شك في المشهود به بل اعتراف بالخطأ و انكروا وقوع الفعل فقالوا مثلا بأن زيدا لم يقتل بكرا و نحن حسبنا ان الذي قتله هو زيد و الحال انه خالد و حينئذ يمكن القول بانتفاض الحكم لتعرض البينتين بناء على قبول قول الراجع فلاحظ و تأمل.

**مسألة ٦٧:** اذا ثبت فسق الشاهدين بعد الحكم و لكن لم يعلم مبدء عروضه لم يضر بالحكم لاحتمال تجدده بعد الحكم بل بعد الشهادة على الارجح[١] و الاصل بقاء الحكم و هذا ظاهر و ان ثبت تحققه قبل الشهادة انتقض الحكم ببطلان مدركه فان كان المشهود به من الاموال استردت العين من المحكوم له ان بقيت و الا المثل أو القيمة لانه تصرف في مال الغير.

و ان كان من غيره فلا قود و لا قصاص على المباشر مطلقا لانه انما باشر بأذن شرعي ولو بحسب الظاهر و لا دية على الحاكم و لا على المباشر الموظف من قبله لموثقة أبي‌مريم عن الباقر عليه السلام: قضى أمير المؤمنين عليه السلام ان ما اخطأت به القضاة في دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين.[٢]

قيل بشمول اطلاقها لولى القصاص اذا باشر القتل لاستناد قتله الى خطأ القاضي[٣] و قيل بعدم شموله له للانصراف الى ما تكون الدية فيه على القاضي أو على المباشر من قبله بطبيعة الحال فجعلت الدية في بيت المال، و أما اذا كان المكلف بالدية شخصا اخر فلا تشمله فيرجع الى ما يقتضيه القاعدة من ثبوت الدية على المباشر. و الله العالم.

**مسألة ٦٨:** اذا رجع شهود التذكية فقط فيحتمل اختصاص الضمان بهما بل القصاص في فرض التعمد و العلم بكذب الشهود لاقوائية السبب من المباشر و اذا رجع شهود الدعوى أيضا أشترك الكل في الضمان و القصاص.

و اما اذا تعمدوا في التذكية و لم يعلموا بكذب المشهود به بل اعتقدوا أو ظنوا صدقه فلا قصاص ظاهرا فتأمل. و أوضح منه ما اذا شهدوا بالتذكية لا لاجل الشهادة بل لغيرها كالاماة و الولاية مثلا فاتفق استناد قبول الشهادة اليها ثمّ رجع شهود التذكية فانه يمنع استناد التلف اليهم في الفرض و المسألة محتاجة الى مزيد تأمل.[٤]

---

١. اختاره المحقق أيضا فى *الشرائع* ص ٢٤١ و *الجواهر*، ج ٤١.

٢. *الوسائل*، ج ١٩، ص ١١١.

٣. و للمحقق فى *الشرائع* قيد اخر ضعفه صاحب *الجواهر*.

٤. لاحظ: *الجواهر*، ج ٤١، ص ٢٤٩.

**مسألة ٦٩:** لو شهد أربعة بالزنا و اثنان بالاحصان فرجم ثم رجعا دون شهود الزنا اقتص منهما خاصة ان اعترفا بالعمد و الا فالدية، ولو رجع شهود الزنا خاصة لم يجب على شهود الاحصان شيء ولو رجع الجميع ضمنوا اجمع لاشتراكهم في التسبيب كما في الجواهر و فيها أيضا:

نعم في كيفية الضمان اشكال فيحتمل ضمان شاهدي الاحصان النصف و شهود الزنا النصف، و يحتمل التوزيع عليهم بالسوية، و حينئذ فلو شهد أربعة بالزنا و اثنان منهم بالاحصان فعلى الاول على شاهدي الاحصان ثلاثة أرباع: نصف للشهادة بالاحصان و نصف النصف الاخر الذي هو ربع، لانهما نصف شهود الزنا و على الثاني على شاهدي الاحصان الثلثان ثلث منها للشهادة بالزنا و الثلث الاخر للشهادة بالاحصان و على الاخرى الثلث و يحتمل تساويهم في الغرم على كل تقدير، فلا يضمنان الا النصف لان شاهدي الاحصان و ان تعددت جنايتهم فانهم يساوون من اتحدت جنايته لان الدية تسقط على عدد الرؤوس لا الجناية كما لو جرحه أحدهما مائة و الاخر واحدا ثم مات من الجميع و الله العالم.

**مسألة ٧٠:** الظاهر عدم الضمان بكتمان الشهادة الواجبة و ان اثم و استحق العقاب لعدم موجب للضمان.

**مسألة ٧١:** اذا ثبت ان القاضي انما حكم بشهود الزور عمدا فهل الضمان على الجميع أو عليه وحده كما هو الاظهر كما اذا حكم من دون شاهد و علم ولو ادعى الحاكم استناد حكمه الى شهادة الشاهدين فأنكرها كلاهما أو أحدهما فالظاهر قبول قول القاضي الى أن يثبت بطلانه لما مر من الوجه فى كتاب القضاء.

**مسألة ٧٢:** لو رجعا في الشهادة على الميت بعد اليمين الثابتة على المدعي ففي ضمانهما بالجميع أو بالنصف وجهان و يمكن ابتناء الحكم على كون اليمين للاستظهار و عدم القضاء أو لاثبات اصل الحق و حيث الاظهر عندنا هو الثاني كما مر يصبح ضمانهما بالنصف ارجح و يحتمل التوزيع عليهما و على المدعي بالسوية فيضمن كل واحد منهم الثلث ان رجع الكل و الله العالم، و له الحمد على نعمائه و

صلى الله على محمد خير خلقه و آله و أتباعه اللهم عجل فـرجهم بفـرج حجـة بـن الحسن القائم المهدي. و أنا المقيم في بلدة قم المقدسة كرها و من غير رضى، محمـد آصف المحسني القندهاري، أسئل الله أن يتفضل علينا بنصرنا على الكفار الماركسيين المحتلين لبلادنا الاسلامية (افغانستان).

**و قد تم تأليف كتاب القضاء و الشهادة فى عشرين يوما تقريبا.**

**تاريخ التاليف ١٩/ ٨/ ٦٢**

**تاريخ الطبع ١٠/ ٥/ ٦٣**

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

١١

## جهاد و حكومت اسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةالله‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةالله‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹٦۳) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) . – ISBN 978- 964 - 09 - 2170 - 8 (ج. ۱۱)
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۱۱. جهاد و حکومت اسلامی .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲٥۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

بوستان کتاب

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

۱۱. جهاد و حکومت اسلامی

بوستان کتاب
۱۳۹۶

موسوعة آية‌الله‌العظمى الشيخ محمدآصف المحسنى / ج١١

**الآثار الفقهية: ١١. جهاد و حكومت اسلامى**

● **النظارة و الإشراف:** مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله‌العظمى محمدآصف المحسنى

● **ناشر: مؤسسة بوستان كتاب**

● **المطبعة:** مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: حسين محمدي

●ترتيب الصفحات: سكينه ملازاده و أحمد مؤتمني

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

# فهرست مطالب


**مقدمه** ۱۳

## بخش اول
## جهاد اسلامی در عصر حاضر

**آغاز سخن** ۴۷

**مقدمه** ۴۹

چه باید کرد ۵۴

پناه‌بردن به خون ۵۷

جهاد اسلامی ۵۷

کتاب حاضر ۶۰

**فصل اول: تشریع جهاد** ۶۱

**هدف جهاد** ۶۷

**فصل دوم: فضیلت جهاد** ۷۳

**خاتمه: در معنای لفظ شهید** ۷۹

**فصل سوم: مذمت ترک و فرار از جهاد** ۸۱

داستان جالب ۸۶

فرار از جهاد در روایات ۸۸

**انگیزه‌های ترک جهاد** ۸۹

**فصل چهارم: تأکید قرآن بر جهاد** ۹۳
**فصل پنجم: پایداری تا چه وقت** ۱۰۰
**فصل ششم: تعدی ممنوع** ۱۰۳
**فصل هفتم: عناصر پیروزی** ۱۰۷
**فصل هشتم: جهاد مالی** ۱۱۴
**فصل نهم: جهاد ابتدایی و شرط آن** ۱۱۸
مقدمه ۱۱۸
**فصل دهم: جهاد دفاعی** ۱۲۷
نقل کلام یک فقیه ۱۳۱
مشروعیت مبارزات علیه حکومت‌ها ۱۳۴
الف) از طریق شیعه ۱۳۷
ب) از طریق اهل سنت ۱۴۳
خلاصه ترجمه: ۱۴۳
دلایل وجوب مبارزه ۱۴۵
**فصل یازدهم: جهاد با اهل کتاب و بحث جزیه** ۱۵۰
آثار ذمه ۱۵۹
توجه: ۱۶۱
**فصل دوازدهم: جهاد در راه مستضعفین** ۱۶۲
**فصل سیزدهم: جهاد با باغیان** ۱۶۶
فرق میان باغی و محارب ۱۷۰
**فصل چهاردهم: جهاد با طایفه باغیه** ۱۷۶
**فصل پانزدهم: جهاد با منافقین** ۱۷۹
**فصل شانزدهم: موارد دفاع از اشخاص** ۱۸۱
**فصل هفدهم: جهاد عقلی و قرآنی** ۱۸۵
**فصل هجدهم: اسیران جنگی** ۱۸۷
**فصل نوزدهم: پیمان‌ها و قراردادها** ۱۹۳

تحت حمایگی و امان ۱۹۵
**فصل بیستم: مهادنه** ۲۰۰
**فصل بیست‌ویکم: غنایم جنگی** ۲۰۶
**فصل بیست‌ودوم: مرابطه** ۲۱۵
**فصل بیست‌وسوم: هجرت** ۲۱۷
هجرت مسلمانان افغانی ۲۱۸
یک موضوع بسیار مهم ۲۲۱
**فصل بیست‌وچهارم: جهاد در حرم و ماه‌های حرام** ۲۲۵
**فصل بیست‌وپنجم: محارب و مفسد** ۲۲۸
**فصل بیست‌وششم: ابعاد جهاد** ۲۳۱
۱. بعد نظامی جهاد ۲۳۲
۲. بعد علمی و فنی جهاد ۲۳۳
۳. بعد تدارکاتی جهاد ۲۳۴
۴. بعد تدارکاتی جهاد ۲۳۶
۵. بعد خدماتی ۲۳۷
۶. بعد اقتصادی ۲۳۸
۷. بعد فرهنگی ۲۳۹
الف) جهت‌دادن به مسیر مبارزات ۲۴۰
ب) ارشاد مسلمانان به اهمیت مبارزه ۲۴۱
ج) تبلیغات ۲۴۳
د) آگاهی از تبلیغات دشمن ۲۴۴
۸. بعد اداری و خدماتی ۲۴۶
۹. بعد اجتماعی جهاد ۲۴۷
۱۰. بعد اخلاقی ۲۴۷
**فصل بیست‌وهفتم: انبیای جهادگر** ۲۴۹
**فصل بیست‌وهشتم: جنگ‌های حضرت پیامبرﷺ** ۲۵۱

## بخش دوم
## جهاد در قــرآن

**جهاد در قرآن** ۲۵۵
سوره بقره ۲۵۶
سوره آل عمران ۲۶۳
ترجمه این هفت آیه مبارکه: ۲۶۷
سوره نساء ۲۷۴
سوره مائده ۲۸۲
سوره انفال ۲۸۴
جنگ بدر ۲۸۷
سوره توبه (برائت) ۳۰۵
خلاصه‌ای از جنگ حنین ۳۱۹
داستان جالب ۳۲۱
نظراندازی دوم ۳۲۹
غزوه تبوک ۳۳۵
مؤمنین متخلفین ۳۳۸
سخنی با طلاب علوم دینی ۳٤٤
سوره احزاب ۳۴۶
جنگ خندق ۳٤۷
غزوه بنی‌قریظه ۳۵۷
سوره محمد ۳۵۹
سوره فتح ۳۶۲
جنگ خیبر ۳٦۹
سوره حجرات ۳۷۲

سوره حشر ۳۷۳
حماسه بی‌نظیر جهادگران ۳۷۶
سوره ممتحنه ۳۷۸
سوره صف ۳۷۹
سوره تحریم ۳۷۹
سوره عادیات ۳۸۰
سوره نصر ۳۸۱
غزوات و دسته‌ها (سریه‌ها) ۳۸۱
غزوه احد ۳۸۳
شیرزن احد ۳۸۶
زن فاسد اموی ۳۸۸
بهشتی بی‌نماز! ۳۸۹
غسیل الملائکه ۳۹۰
صبر عمه پیامبرﷺ ۳۹۱
باز هم نمونه‌ای از زنان فداکار متعهد ۳۹۳
یک زن دیگر ۳۹۳
باز هم حماسه ایمان و اخلاص ۳۹۳
نمونه دیگر از اخلاص و صفا ۳۹۴
آیات وارده در غزوه احد ۳۹۸
سخن آخر درباره نفاق ۴۰۵
جنگ معونة ۴۰۷
جنگ رجیع ۴۰۷
قصه خبیب ۴۰۸
جنگ مؤته ۴۰۹
نمونه‌های مقاومت ۴۱۱

## بخش سوم
## تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان

**سخنی با خواننده** ..... ۴۱۹
**مقدمه** ..... ۴۲۱
**فصل اول: ضرورت حکومت از نظر عقل و شرع** ..... ۴۲۵
**فصل دوم: اختصاص حکم به خداوند** ..... ۴۲۸
**فصل سوم: منابع احکام** ..... ۴۳۲
**فصل چهارم: احکام ثابت و متغیر** ..... ۴۳۶
تأکید و توضیح ..... ۴۳۸
**فصل پنجم: فتوا و حکم** ..... ۴۴۱
**فصل ششم: تعدد دولت‌ها و وحدت آن‌ها** ..... ۴۴۳
**فصل هفتم: جمهوری یا سلطنت** ..... ۴۴۸
**فصل هشتم: تشکل ملت** ..... ۴۵۱
**فصل نهم: شرایط زمامدار غیرمعصوم** ..... ۴۵۴
شرایط خلیفه در نظر اهل سنت ..... ۴۵۷
**فصل دهم: قوه مقننه یا قوه مدونه** ..... ۴۶۰
قوه مدونه ..... ۴۶۲
سخنی درباره قانون اساسی ..... ۴۶۵
**فصل یازدهم: شورا** ..... ۴۶۷
شورا در قرآن مجید ..... ۴۶۹
مشورت در سنت ..... ۴۷۱
**فصل دوازدهم: آزادی‌های فردی و اجتماعی** ..... ۴۷۳
**فصل سیزدهم: حکومت اسلامی و دموکراسی** ..... ۴۸۰
در حکومت اسلامی چه؟ ..... ۴۸۱
الف) وضع قوانین ..... ٤٨١

ب) عزل و نصب وزرا و مسئولین ۴۸۲
ج) تعیین رهبر، رئیس جمهور و خلیفه ۴۸۳
**فصل چهاردهم: نظر کوتاهی بر تشکیلات دولتی** ۴۸۵
کلامی درباره وزیران ۴۹۸
**فصل پانزدهم: روابط خارجی** ۵۰۳
**فصل شانزدهم: اختیارات ولی امر** ۵۰۸
اول. موارد ولایت حاکم شرعی ۵۰۸
دوم: دلایل اختیارات حاکم ۵۱۰
تحقیق مطلب ۵۱۷
**فصل هفدهم: استفاده از عناوین ثانوی تا چه حد؟** ۵۲۰
**فصل هجدهم: قانونی‌بودن یک حکومت** ۵۲۶
نظر اهل سنت ۵۳۲
وحدت و تعدد از نظر دانشمندان اهل سنت ۵۳۴
**فصل نوزدهم: منابع مالی** ۵۳۵
منابع مالی حکومت اسلامی ۵۳۵
۱. زکات و صدقات ۵۳۵
۲. زکات فطره ۵۳۵
۳. انفال ۵۳۶
انفال در مذهب شیعه ۵۳۶
انفال و فیئ در نظر اهل سنت ۵۳۶
۵. خمس ۵۳۷
۶. جزیه ۵۳۹
۷. خراج ۵۳۹
۸. اوقاف عمومی ۵۴۰
**فصل بیستم: مناسبات شیعه و سنی** ۵۴۶
اول: اهل سنت در مذهب شیعه ۵۴۶

دوم. شیعه در مذهب اهل سنت ۵۴۸
سوم. لزوم اتحاد ۵۵۰
چهارم: عوامل جدایی و بدبینی ۵۵۰
۱. جهالت ۵۵۱
۲. سودجوئی ۵۵۳
۳. قصد ثواب ۵۵۴
٤. سیاست دولت‌ها ۵۵۶
۵. استعمار بیگانگان ۵۵۶
پنجم: راه عمده و عملی ایتلاف ۵۵۸
ششم: در افغانستان چگونه باشیم ۵۶۲
هفتم: شورای عالی امامیه ۵۶۳
وظایف شورای عالی امامیه ۵۶۴
**فصل بیست‌ویک: اقلیت‌های غیرمسلمان** ۵۶۶
**فصل بیست‌ودو: زن و سیاست** ۵۶۸
**فصل بیست‌وسه: موضوعات مستحدثه** ۵۷۴
**فصل بیست‌وچهار: حکومت انتقالی و وظایف آن** ۵۷۸
وظایف دولت انتقالی ۵۷۹
**فصل بیست‌وپنج: نظری به جهان اسلام** ۵۸۰
اتحاد اسلامی ۵۸۸
**فصل بیست‌وشش: نشانه‌های حکومت اسلامی و طاغوتی** ۵۹۱
**فصل بیست‌وهفتم: عهدنامه مالک اشتر** ۵۹۷
**فصل بیست‌وهشت: نصیحتی به زمامدار مسلمان** ۶۱۱
**خاتمه** ۶۱۶

# مقدمه

برای نگارنده دقیقاً مشخص نیست که حکومت افغانستان در چه دوره‌ای از قانون اسلام جدایی یافته و زمامداران خودسر آن به نام اولی‌الامر مفترض‌الطاعة، به استثمار مسلمانان پرداخته‌اند، مردم عوام را به نام، قرآن و اسلام فریب داده‌اند و نه‌تنها به تجرید حیثیت تفجیری دین مشغول شدند که آن را به عنوان عامل تخدیر به کار بردند:

اساساً من نمی‌دانم که در تاریخ افغانستان اسلام و عدالت اجتماعی و کرامت بشری حکومتی داشته است یا نه؟ ولی این مطلب را هر هوشمندی می‌داند که تمام سرزمین‌های اسلامی به جز در اوایل اسلام، از حکومت‌های اسلامی اصیل محروم بوده‌اند و زمامداران آن‌ها تنها برای رعایت افکار عمومی و تطبیق نقشه‌های شوم خود و برای نگهداری منافع شخصی از اسلام نام برده‌اند و یا به اجرای بعضی از برنامه‌های عبادی آن تن درداده‌اند، بدون آن‌که اعتقاد به لزوم تطبیق دین در زندگانی داشته باشند.

درباریان بنی‌امیه و بنی‌عباس و نظایر آنان با آن‌که از عنوان اولی‌الامری استفاده‌های زیادی می‌برند، ولی هیچ‌گاه به دستورهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی، اسلام وقعی ننهادند و حتی بزم‌های خصوصی و نیمه‌خصوصی آنان از شراب و رقاصه خالی نبود.

در این اواخر مردم مسلمان فهمیدند که فریب حکومت‌های بی‌ایمان را خورده‌اند و مسئله اولوالامری با آن‌که اصل قرآنی دارد، تا حدود زیادی باعث گمرا هی و

استفاده‌جویی ناروا از آن‌ها گردیده است[۱] ظاهر شاه و خاندان پست او که هیچ ارتباطی به دین و تعالیم قرآن نداشتند از همین راه به مکیدن خون ملت بدبخت ما مشغول شدند او به نام «المتوکل علی الله»، «اولی‌الامر» و «معظم تولواک» مردم را، تحقیق نمود و بالأخره او مختار مطلق و غیر مسئول بود.

بلی همه کار به امر او اجرا می‌شد، ولی او به خاطر مقام سلطنتی‌اش مصون بود و هیچ‌کس حق نداشت به او ایراد بگیرد.

داودخان ظالم‌ترین و احمق‌ترین و منفورترین اعضای خاندان فاسد سلطنتی بود که برای حفظ مقام و ارضای شهوات خود از هیچ جنایتی امتناع نورزید باز هم به عنوان اولی‌الامر معرفی شد.

داود تا آن‌جایی که توانست متفکرین و مبارزین اسلامی را نابود و شکنجه و تهدید و تحقیر نمود، ولی به کمونیستی‌های وطن‌فروش هیچ فشاری وارد نیاورد، بلکه جلوی آنان را آزاد گذاشت. این آزادی و تسامح، با کمونیست‌های طرفدار شوروی دو عامل داشت.

۱. جمع کثیری از آنان با او همکاری می‌کردند و در تقویت حکومت او از هیچ جنایتی خودداری نمی‌کردند و حتی جمعی از همین کمونیست‌ها او را در سرنگونی، رژیم ظاهر شاه و تأسیس رژیم داودی کمک نمودند.[۲]

۲. عدم نفوذ ملی و محبوبیت مردمی و متکی‌بودن داود به شوروی. این بدبختی در این عصر منحصر به افغانستان و داود نبوده، بلکه در بسیاری از کشورهای کوچک جهان مانند سرطان ریشه دوانده است.

---

۱. باید متوجه بود که هر قلدر و سلطه‌جو و غاصب اولوالامر نیست، اولی‌الامر در اسلام از خود شرایطی دارد که در علم کلام بیان شده است.

۲. کمونیست‌ها حتی سلطنت ظاهرخان را نیز قانونی و بلکه مترقی می‌دانستند. به این جمله (از شماره پنجم جریده خلق ۱۹/ ۲/ ۴۵) توجه کنید: سلطنت مشروطه یک عنصر ملی و مترقی به‌شمار می‌رود... .
بالأخره به اساس اراده ملت و راهنمایی مدبرانه اعلی‌حضرت پادشاه افغانستان برای اولین مرتبه در کشور اصل مشروطیت در ماده اول قانون اساسی اعلان گردید... اصل دولت پادشاهی مشروطه وثیقه خون‌بهای فرزندان صدیق وطن... ماده هفتم و یازدهم قانون اساسی کشور که جریده خلق آن را احترام می‌نماید می‌گوید: «پادشاه غیرمسئول و واجب‌الاحترام است».

دولتی که پایگاه مردمی نداشته باشند، مجبور است خود را در آغوش قدرت‌های خارجی بیندازد و درنتیجه باید همیشه آن‌ها را از خود راضی نگه دارد. داود در لحظه‌ای متوجه اشتباه خود شد که اجلش به سر آمده بود و بالأخره خداوند به وسیله شریرترین، مخلوقات خود از او انتقام گرفت و با کمال ذلت به زیر خاک رفت و سیانامه زندگانیش پیچیده شد و در قیامت، با بار جنایت در محکمه عدل الهی حاضر خواهد شد.[۱]

و یک روز مردم مسلمان افغانستان واقعاً در قصر جمهوری بر پیکرهای به‌خون‌آغشته زورگویان خلقی ضدخلق جشن شانداری برپا خواهند نمود: «وَ سَیعْلَمُ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَی مُنْقَلَبٍ ینْقَلِبُونَ».

## احکام فقهی مبارزه ما

در چنین شرایط و احوالی که اساس دین اسلام و استقلال کشور در خطر افتاده، مسلمانان توسط نوکران روس مورد قتل و غارت و زندان و شکنجه و توهین قرار می‌گیرند، به اطفال معصوم و بی‌خبر اصول پوسیده و باطل مارکسیستی و کفر تعلیم داده می‌شود و هر روز مکرراً به دین و مقدسات اسلامی توهین و مسخره می‌شود، کارمندان به جرم مسلمان‌بودنشان برکنار می‌شوند، روس‌ها و یا خلقی‌های خائن و خودفروخته منابع قدرت را به دست می‌گیرند و در سراسر افغانستان علمای دینی به چشم نمی‌خورند زیرا یا شهید شده‌اند و یا زندانی و تحت شکنجه‌اند و یا فراری و یا متواری شده‌اند و تنها چند لباس سفید خائن و بی‌دینی را به نام ملا و خطیب معرفی کرده‌اند که سرسپرده و خودفروخته به رژیم مارکسیستی حفیظ و تره‌کی می‌باشند و در مقابل اندک پولی دشمنان خدا و کمونیستان ملحد را به عنوان اولی‌الامر مفترض الطاعة یاد می‌کنند، ولی ملت مسلمان می‌دانند که حساب این دسته از حساب دین و قرآن و علمای دینی و رهبران مذهبی به‌کلی جدا می‌باشد، در چنین اوضاع آیا مبارزه همه‌جانبه و مقاومت پیگیر حتی کشتن واجب است یا نه؟ و باید جان خود را به مفاد

---

۱ خواننده باید متوجه باشد که تألیف این کتاب در دوره حفیظ خائن و طبع آن در دوره اشغال روس‌ها و حکومت ظاهری ببرک صورت گرفته است.

آیه کریمه: «وَ لاتُلْقُوا بِأَیدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ»[1] حفظ نمود؟

شاید هر مسلمان کم‌وبیش بداند که حفظ دین در پیش خداوند از حفظ جان بالاتر می‌باشد، مگر انبیا، اولیا و علمای قربانی دین نشدند؟ مگر جهاد و دفاع از دین ولو به قیمت جان از فرایض اسلامی نمی‌باشد؟

در شرایط فعلی مسلّماً سکوت‌کردن خیانت به اسلام می‌باشد، امروز ما باید از همه‌چیز خود بگذریم تا اسلام عزیز و قرآن کریم خود را در ضمن یک افغانستان اسلامی آزاد حفظ نماییم. کشته شدن در راه دین افتخار و رضوان و تقرب به خداوند است، کشتن خلقی‌های مرتد بدون شبهه جایز است، حتی اگر طرفداران رژیم ادعای اسلام نمایند و بخواهند مبارزه اسلامی شما مردم مسلمان را سرکوب نمایند و تسلیم شما نشوند و اقلاً از مقابله با شما پرهیز نکنند، کشتن آنان در مقام دفاع جایز است.

مگر در فقه ذکر نشده که اگر کفار مسلمانی را سپر قرار دهد، برای رسیدن به پیروزی و شکست کفار کشتن آن مسلمان جایز است، حالا اگر این مسلمان آن‌قدر گمراه شود که اسلحه به دست گرفته برای شکست مسلمان‌ها اقدام به جنگ نماید مسلّماً کشتن آن جایز است و حتی واجب است.

و این موضوع نیز درخور توجه است که جهاد به مال مانند جهاد به جان واجب است. بلی بر مسلمانان ثروتمند واجب است به مجاهدین مسلمان کمک نقدی و جنسی نمایند.

آری انفاق مال در راه جهاد مانند زکات و خمس و زکات فطر فرض اسلامی می‌باشد، کسی حق ندارد بگوید من زکات و یا خمس خود را داده‌ام و برای جهاد کمک نمی‌کنم، زیرا قرآن مجید جهاد به مال را بر همه مسلمان‌ها واجب فرموده است. به طور نمونه به این چند آیه شریفه که درباره جهاد و دفاع نازل شده توجه نمایید.

۱. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا یعْلَمِ اللهُ الَّذِینَ جاهَدُوا مِنْکمْ وَ یعْلَمَ الصَّابِرِینَ».[2]

۲. «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللهِ وَ الَّذِینَ آوَوْا

---

۱. بقره، آیه۱۹۵.

۲. آیا پنداشتید که داخل بهشت شوید و هنوز خدا ندانسته باشد، کسانی را که جهاد کرده‌اند از شما و این‌که بدان صبرکنندگان را. (آل‌عمران، آیه۱۴۲).

وَ نَصَرُوا أُولئِك بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ».

در آیه دیگر چنین آمده است:

«أُولئِك هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا و ... وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيكُمُ النَّصْرُ».[۱]

۳. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِك هُمُ الصَّادِقُونَ».[۲]

٤. «قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيكُمْ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَ اللهُ لا يهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقِينَ».[۳]

٥. «فَلْيقاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يشْرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا بِالْآخِرَةِ وَ مَنْ يقاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيقْتَلْ أَوْ يغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذِينَ يقُولُونَ...».[۴]

٦. «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ لا بِالْيوْمِ الْآخِرِ وَ لا يحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ...».[۵]

۷. «يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لْيجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً».[۶]

---

۱. کسانی‌که ایمان آورده‌اند و مهاجرت کرده‌اند و به مال‌ها و جان‌های خود در راه خدا جهاد نموده‌اند و آنانی که جا داده‌اند و یاری کرده‌اند آن‌ها از همدیگرند، (یا آن‌ها مؤمنین راستین‌اند) و اگر( مسلمانان غیرمهاجر) از شما در رای دین یاری بطلبند بر شما یاری‌دادن واجب است. (انفال، آیه۷۲).

۲. تنها مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند و بعدا شک و شبه‌ای نیاورده‌اند و به مال و جان خود در راه خدا جهاد کرده‌اند اینان راستگویان می‌باشند. (حجرات، آیه۱۵).

۳. اگر پدران و اولاد و برادران و زن‌ها و نزدیکان شما و مال‌هایی که جمع نموده‌اید و تجارتی که از رکودش می‌ترسید و خانه‌هایی که آن‌ها را می‌پسندید دوست داشتنی‌تر از خدا و رسولش و جهاد رای خدا منتظر باشید تا خدا امرش را بیاورد، خدا مردم فاسق را راهنمایی نمی‌کند. (توبه، آیه۲۴).

۴. باید بجنگند در راه خدا کسانی که زندگانی دنیا را به آخرت می‌فروشند و کسی که در راه خدا می‌جنگد پس کشته می‌شود و یا پیروز می‌گردد به او پاداش بزرگی هر چه زود می‌دهیم و چه شده شما را که در راه خدا و نجات مردان و کودکان و زنان مستضعف نمی‌جنگید... (نساء، آیات۷۴ و ۷۵).

۵. با آنانی که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و حرام خدا و رسولش را حرام نمی‌دانند بجنگید. (توبه، آیه۲۸).

۶. ای مؤمنین با کفاری که به شما نزدیک است بجنگید و باید آنان غلظت و درشتی را از شما ببینند. (توبه، آیه۱۲۳).

۸. «وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكونَ فِتْنَةٌ وَ يكونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّهِ».[۱]

۹. «وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيثُ أَخْرَجُوكمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ».[۲]

برای مزید اطلاع به پاره‌ای از مسائل جهاد و دفاع اشاره می‌کنم:

اول: قیام مسلحانه اگر ابتدا به قصد نشر اسلام و آزادی انسان‌ها از خرافات شرک، کفر و ماده‌پرستی باشد (جهاد) نامیده می‌شود.

و اگر این قیام در مقابل هجوم کفار برای حفظ اسلام و یا حفظ مسلمین و سرزمین‌های آن‌ها باشد «دفاع» می‌گویند. گاهی برای حظ نفس و آبروی خود و یا یک مسلمان دیگر نیز دفاع واجب می‌گردد.

چنانچه به حکم آیه پنجم مقاتله برای نجات مستضعفین و بیچارگان مسلمان نیز واجب و فرض می‌باشد.

جهاد بر ضعیف و مریض و فقیر و کور و لنگ[۳] و زن و... واجب نیست، ولی دفاع بر همه مکلفین به حسب توانایی‌شان واجب است، چه امام معصوم حاضر باشد یا غایب، بعضی از علمای امامیه گویا ادعای اجماع نموده است که جهاد در زمان غیبت مشروع نیست و وجوب آن مشروط به اذن امام و یا نماینده خاص او می‌باشد.[۴]

ولی به نظر نگارنده، اجماع ناتمام است و روایاتی که بر این اشتراط مورد استدلال قرار گرفته یا دلالتی بر مدعای‌شان ندارد و یا اسناد آن ضعیف است.[۵]

چنانچه حاکم شرعی در زمان غیبت امام توانایی مسلمانان را احراز نماید واجب است که امر به جهاد کند و حمله مسلحانه را آغاز نماید.

دوم: در قرآن مجید قتال در ماه‌های حرام (رجب، ذوالقعده، ذوالحجه، محرم) گناهی بزرگ دانسته شده است.

این موضوع از دو آیه دانسته می‌شود، یکی آیه ۲۱۷ سوره بقره:

---

۱. با کفار بجنگید تا فتنه محو شود و دین همه‌اش برای خدا بماند. (انفال، آیه ۳۲).

۲. برون برانید آن‌ها را از جایی که شما را بیرون کردند فتنه سخت‌تر از کشتن است. (بقره، آیه ۱۹۱).

۳. رجوع شود به سوره‌های: توبه، آیات ۹۲ و ۹۳؛ نور، آیه ۶۰ و نساء، آیه ۹۷.

۴. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۳.

۵. *وسائل الشیعه*، ج ۱۳، ص ۲۳.

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ، قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ»؛

جنگ در ماه حرام گناهی بزرگ و جلوگیری از راه خدا و کفر به او می‌باشد.

دیگری آیه۵ سوره توبه:

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»؛

وقتی ماه‌های حرام تمام شد مشرکین را بکشید.

ولی یک آیه دیگر دو آیه فوق را تخصیص می‌دهد: «الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ...».[1] براساس این آیه اگر کفار در ماه‌های حرام مبادرت به جنگ نمایند، برای مسلمانان نیز جایز است با آن‌ها بجنگند، بلکه مستفاد از آیه مذکوره این است که اگر کفار در یک ماه حرام بر مسلمان‌ها حمله کنند، مسلمان‌ها می‌توانند حتی در ماه‌های حرام دیگر نیز با آن‌ها جهاد نمایند.

موضوعی که این‌جا مورد سؤال قرار می‌گیرد این است که اگر کفار در ماه‌های حرام نبرد نکنند ولی برای چهار ماه مذکور احترامی هم قائل نباشند آیا مسلمانان می‌توانند با آن‌ها قتال کنند یا نه؟ و به دیگر سخن، مراد از کفاری که قتال با آن‌ها در ماه‌های حرام ممنوع است مطلق کفار است یا کفاری که اعتقاد به حرمت این ماه‌ها داشته باشند مانند کفار قریش؟ (و الحرمات قصاص) صاحب جواهر که یکی از فقهای نامدار امامیه است می‌گوید: خلافی بین علما نیافتم و علمای ما می‌گویند که قتال با کفاری که اعتقاد به حرمت این ماه‌ها ندارند جایز و غیرممنوع است.[2]

بنابراین قتال با کمونیست‌ها در تمام ماه‌های سال واجب است و قیدی برای این وجوب ثابت نشده است.

مطلب دیگر که باید تذکر داد این است که آیه سوره توبه از اول ناظر به جهاد است و شامل دفاع نمی‌شود، ولی آیه دوم اطلاق دارد، جهاد و دفاع را شامل می‌شود و مطلق قتال را با کفاری که معتقد به حرمت چهار ماه هستند ممنوع می‌گرداند، ولی

---

۱. بقره، آیه۱۹۴.

۲. *جواهرالکلام*، ج۲۱، ص۳۲ و ۳۳، صاحب *مجمع‌البیان* نیز شبیه این کلام را فرموده است و مضمر علاء نیز بر آن دلالت دارد ولی سند آن ضعیف است.

بعضی از فقهای عظام ما منع قتال را مخصوص در ماه‌های حرام به جهاد دانسته است و آن را شامل دفاع نمی‌داند، روی این نظریه مبارزه مسلمانان افغانستان بر علیه حکومت کافر فعلی در تمام سال حتی در فرض اعتقاد آن‌ها به حرمت ماه‌های حرام بلامانع بوده و وجوب آن ثابت است و الله العالم.

سوم: جهاد کفار مشروط به دعوت قبلی آنان به سوی اسلام و امتناع آنان از قبول آن است. اگر چنانچه این‌ها اسلام را بپذیرند جهاد مشروع نبوده مقاتله با آن‌ها ممنوع است،[1] ولی این شرط در مثل جنگ‌های امروزی مسلمانان با حکومت‌های آنان معتبر نیست، زیرا اولاً این‌ها مرتد فطری می‌باشند و قتل مرتد فطری واجب فوری می‌باشد (زن مرتد کشته نمی‌شود بلکه حبس ابد می‌شود) و ثانیاً خواندن و دعوت کفار در صورت احتمال قبول و تأثیر شرط است ـ نه در جایی‌که انسان یقین دارد ـ دعوت تأثیری ندارد و کافر مذکور به‌هیچ‌وجه به اسلام نمی‌گردد.

صاحب جواهر رحمه‌الله چنین می‌گوید:

> اگر کفار بخواهد اسلام را نابود و شعائر آن را فرسوده نمایند و نام محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و شریعت او را از بین ببرند اشکالی در وجوب جهاد با آن‌ها نیست... اجماع محصل و منقول بر این حکم قائم است... بلکه ظاهر اصحاب این است که این مقاتله یکی از اقسام جهاد است. تمام آیات و روایات جهاد شامل آن می‌شود هرچند شرایط خصوصی جهاد مثل خواندن به سوی اسلام در این‌جا معتبر نیست.[2]

چهارم: جهاد تنها بر مردان واجب است، ولی دفاع بر زن و مرد واجب است، بنابراین در جنگ‌های اسلامی امروزی افغانستان و امثال آن، زنان باید در امر مبارزه مشارکت نمایند، بلی حفظ دین بر همه مسلمان‌ها چه مرد باشند و چه زن، چه غنی و چه فقیر در حدود قدرت و توانایی آنان واجب است.

پنجم: وجوب جنگ با کفاری که نزدیک‌تر به انسان است مؤکد می‌باشد، قرآن می‌فرماید: «قاتِلُوا الَّذِينَ يلُونَكمْ مِنَ الْكفَّارِ». بنابراین بر مردم هر شهر و هر منطقه لازم

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۷، ۳۰ و ۴۴. و ممکن است به این آیه نیز استدلال نمود: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ ينْتَهُوا يغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ» (انفال، آیه ۴۰).

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۴۷.

است اول کافران منطقه خود را بکشند مگر این‌که جنگ با کفار دورتر مهم‌تر باشد، چنانچه امروز نابودکردن خلقی‌ها در کابل مهم‌تر از نابودی خلقی‌های هرات و مزار است.

براساس این آیه قرآن، بر مسلمانان پاکستان و ایران لازم است قبل از مقاتله با صهیونیست‌های خونخوار، به کمک مسلمانان افغانستان شتافته با کافران خلقی آن‌جا به نبرد بپردازند.

ششم: در زمان جنگ اگر دشمن دو برابر مبارزان مسلمان یا کمتر از دو برابر باشد فرار مسلمانان حرام است و اگر بیشتر باشد فی‌الجمله جایز است و این مبارز فراری را خداوند شدیداً محکوم فرموده است:

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ وَ مَنْ یوَلِّهِمْ یوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ».[1]

هفتم: برای حفظ اسلام از خطر نابودی و سرنگونی رژیم ضد اسلامی در افغانستان و نظایر آن، تشبث به هرنوع حملات چریکی و خراب‌کاری مباح است. کشتن کور و زمین‌گیر و دیوانه و زن و پیرمرد و طفل کافر هرچند ابتداءً جایز نیست، ولی اگر پیروزی مسلمانان بر آن متوقف باشد بلااشکال جایز است؛ تنها دو چیز حرام است:

۱. قطع گوش و بینی و... که آن را مثله می‌گویند، ولی اگر به رسم قصاص و انتقام باشد جوازش بعید نیست خلافاً لصاحب الجواهر.[2]

۲. غدر، یعنی کشتن پس از امان‌دادن، اگر مسلمانی به کافری امان دهد جایز نیست امان خود را ندیده گرفته او را بکشد چه این عمل غدر و خیانت است و اسلام آن را نمی‌پذیرد، ولی امان‌دادن برای کافر اصلی است نه برای مرتدهای فطری هرکس که از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده باشد و پس از بلوغ کافر شود امان‌دادن برای او اصلاً مشروع نیست و قتلش لازم است.

---

۱. انفال، آیه۱۵.

۲. ر.ک: *حدود الشریعة فی محرماتها*، ج ۲، ص۱۷ (از تألیفات این‌جانب).

هشتم: جمعی از فقهای ما استعمال زهر را برای نابودی دشمن در فرض عدم مجبوریت حرام دانسته‌اند و دیگران به حرمت آن قائل نشده مکروهش پنداشته‌اند.[۱]

قول صحیح به نظر نگارنده عدم حرمت است، زیرا روایتی که مورد استدلال بر اثبات حرمت قرار گرفته از جهت سند ضعیف است و این ضعف به خاطر سکونی راوی اخیر نیست تا صاحب جواهر از او به دفاع بپردازد، بلکه به خاطر نوفلی می‌باشد، نوفلی به نظر نگارنده مجهول است و آنچه که محدث نوری﵀ و سیدنا الاستاذ الخوئی﵀ درباره وثاقت او فرموده‌اند قناعت‌دهنده نیست.

نهم: کشتن مسلمان به هر مذهبی که باشد چه خوب باشد چه بد از بزرگترین گناهان کبیره است و حرمت آن پس از شرک به خدا از همه محرمات شدیدتر است، بنابراین بر مجاهدین خصوصاً چریک‌های شهری لازم است در امر کشتن دقت زیادی به عمل آورند و جایز نیست کسی را به اتهام و یا گمان کمونیستی‌بودن بکشند و نباید به مجرد گفته کسی و یا شایعه مسلمانی را بکشند. مجاهد وقتی می‌تواند تصمیم به کشتن کسی بگیرد که یقین کند آن‌کس از دین اسلام خارج است و یکی از ضروریات دین را قبول ندارد، حال اگر فرض شود کافر و مسلمان مثلاً در یک ماشین یا در یک خانه بودند و مجاهد می‌تواند تنها کافر و ملحد را بکشد، جایز نیست مسلمان را بکشد و اگر او را بکشد از مجاهد قصاص گرفته می‌شود و کفاره بر او لازم است و اگر کشتن مرد کافر بدون کشتن مسلمان همراهش ممکن نباشد، دوران امر بین محذورین می‌شود و در این فرض سه احتمال وجود دارد:

۱. وجوب قتل مرد کافر و مرتد اهم از حرمت قتل مسلمان باشد.

۲. حرمت قتل مسلمان مهم‌تر از وجوب قتل غیرمسلمان باشد.

۳. وجوب و حرمت متساوی باشد.

در فرض اول واجب است کافر را کشت، هرچند مسلمان هم در ضمن آن کشته شود.

در فرض دوم واجب است از کشتن کافر خودداری کند، مگر این‌که بداند که اگر نکشد کشته می‌شود.

---

۱. *جواهرالکلام*، ص ۶۷.

در فرض سوم مجاهد مخیر است که کافر را می‌کشد یا نه مگر این‌که بداند خودش کشته می‌شود، دراین‌صورت باید به قتل کافر اقدام نماید.

از کلام صاحب جواهر استفاده می‌شود که احتمال ثانی را کسی از علمای ما قبول نکرده است، یعنی کسی از علما قتل مسلمان را مهم‌تر از وجوب قتل کافر ندانسته است و تنها علامه حلی ترک کشتن کافر را بهتر دانسته و از امام شافعی حرمت کشتن را نقل نموده است.[۱]

نگارنده به استناد آیات قرآن مجید حرمت قتل مسلم را از وجوب قتل کافر مهم‌تر می‌داند و لذا صحیح آن است که تفصیل داده شود و مسئله به سه صورت تقسیم گردد:

صورت اول نکشتن کافر مستلزم کشتن خود مسلمان مجاهد باشد.

صورت دوم نکشتن کافر مستلزم کشتن او نباشد ولی بقای کافر پیروزی مسلمانان را به تأخیر و یا به خطر اندازد، مثلاً کافر مذکور وزیر یا فرمانده قوای نظامی و یا فرد مؤثر رژیم ضداسلامی باشد.

صورت سوم که نکشتن کافر نه مستلزم کشتن مجاهد باشد و نه سبب تقویت کفار و ضعف پیروزی مسلمانان.

در دو فرض اول کشتن کافر جایز و واجب است هر چند منجر به قتل مسلمانان همراه او گردد، زیرا حفظ اسلام مهم‌تر و حفظ جان مقدم است.[۲]

و در فرض سوم کشتن کافر که مستلزم کشتن مسلمان می‌شود مشکل است.

تمام این مبحث در فرضی می‌باشد که مسلمان مذکور مسلح نباشد، مانند راننده ماشین، نوکر و امثال آن، و اما اگر اسلحه داشته باشد و بخواهد به طرفداری کمونیست‌ها و امثال آن‌ها بجنگد، کشتن او در مقابل دفاع از خود بدون شک جایز است و این حکم حتی در فرض دزدی مال ثابت است، چه رسد به تقویت کفر و نابودی ایمان.

دهم: زندانی‌کردن آن دسته از دعوی کنندگان اسلام که برای مبارزان اسلامی

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۶۹ و ۷۰.

۲. در این دو صورت که کشتن مسلمان جایز می‌شود دیه به قاتل تعلق نمی‌گیرد، کما قالوا ولی در ثبوت کفاره بر قاتل یا از بیت‌المال فقها اختلاف دارند.

خطرناک هستند و در زمان مناسب به طرفداری خلقی‌ها اقدام می‌کنند مانعی ندارد.

یازدهم: اموال دولتی در شرایط موجود برای مبارزان اسلامی مباح می‌باشد و به‌دست‌آوردن اسلحه به فرمان خداوند «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» واجب است و بالأخره هر عملی که موجب تقویت مسلمانان در این دفاع‌شان می‌شود فرض است. اسلحه‌ای که از سربازان و طرفداران دولت به دست مسلمانان می‌افتد داخل در غنیمت نیست تا اخراج خمس آن واجب باشد و چهار حصه دیگر آن میان مبارزان تقسیم شود زیرا مورد غنیمت، اموال کفار حربی می‌باشد و همه می‌دانند که اسلحه و اموال دولتی ملک رژیم خلقی نیست، بلکه مال ملت است لذا باید اسلحه و مهمات مأخوذه در تحت فرماندهی محلی قرار گیرد.

اموالی که از عساکر کشته و فراری به دست مسلمانان می‌آید حکم مجهول‌المالک را دارد که به فقرای مجاهدین می‌رسد.

مرتدی که کشته شود مال او به ورثه مسلمان او منتقل می‌شود.[1] و اگر وارث نداشته باشد و یا معلوم نباشد به حاکم شرع مربوط می‌شود، و بالأخره حاکم شرعی می‌تواند آن‌ها را در راه مبارزه اسلامی مصرف نماید.

دوازدهم: مسلمانانی که در راه خدا و در راه مبارزه با رژیم مارکسیستی کشور کشته می‌شوند، دارای درجه شهادت می‌باشند، مرده آن‌ها غسل ندارد چون شهید بدون غسل دفن می‌شود. «لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يرْزَقُونَ».

سیزدهم: مسلمانان افغانستان در شرایط فعلی چند نوع می‌باشند:

۱. آن‌هایی که سرزمین‌های‌شان را از کثافت خلقی‌ها پاک کرده‌اند، و براساس احکام اسلامی عمل می‌کنند. بر این‌ها لازم است به دفاع و مبارزه خود ادامه دهند و هجرت‌کردن آنان به خارج از کشور در فرض ضعیف‌شدن مبارزه حرام است و هم‌چنین به مناطق داخل کشور درصورتی‌که فایده مهم‌تر برای پیشبرد مبارزه نداشته باشد.

---

۱. *حدود الشریعة*، ج ۲، ص ۹۱.

۲. آن‌هایی که در به‌جاآوردن شعائر اسلامی خود آزاد هستند و حکومت‌های محلی به خاطر ترس و ضعف مانع از انجام اذان و روزه و حج و نماز و... آن‌ها نمی‌شود. بر این‌ها تنها مبارزه واجب است و هجرت‌کردن واجب نیست.

۳. آن‌هایی که نمی‌توانند از ترس خلقی‌ها وظایف اسلامی خود را انجام دهند. بر این دسته واجب است در صورت تمکن مهاجرت کنند یا به خارج کشور و یا به مناطق آزادشده کشور، وگرنه روز قیامت جهنمی خواهند بود.

قرآن مجید در این مورد آیات زیادی دارد و در این‌جا تنها یک آیه کریمه آن نقل می‌شود:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصِيراً إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُوراً»؛[۱]

به کسانی‌که ملائکه آن‌ها را قبض روح می‌کنند درحالی‌که به خود ستم نموده‌اند، می‌گویند در چه حالی بودید؟ جواب می‌دهند در روی زمین عاجز بودیم (مثلاً از ترس خلقی‌ها به وظایف شرعی خود عمل نتوانستیم) ملائکه می‌گویند آیا زمین خدا وسعت نداشت که هجرت می‌کردید؟ اینان (یعنی کسانی‌که از روی تنبلی و بی‌باکی و محبت به مال دنیا و... مهاجرت نکردند وظایف دینی خود را به‌جا نیاوردند) جایگاه‌شان جهنم می‌باشد و بد برگشت دارند از بیچارگانی که راه به جایی برده نمی‌توانند و عاجز هستند خدا عفو می‌کند... .[۲]

در یک حدیث نبوی چنین آمده است:

کسی که به خاطر دین خود از یک زمین به زمین دیگر فرار کند، اگرچه به اندازه یک وجب از زمین باشد بهشت برایش واجب می‌شود (در بهشت) رفیق پدرش ابراهیم علیه‌السلام و پیغمبرش محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد.[۳]

---

۱. نساء، آیه ۹۹.

۲. رجوع شود به سوره‌های: عنکبوت، آیه ۵۶؛ نساء، آیه ۱۰۱؛ حج، آیه ۵۷ و نحل، آیات ۴۳ و ۴۴.

۳. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۵.

چهاردهم: فرستادن اطفال به مدارس دولتی از جمله گناهان کبیره است، زیرا معلمین مارکسیستی به جای درس علمی، مطالب کفرآمیز مارکسیسم و کمونیسم را به آن‌ها تلقین می‌کنند و آن‌ها را از اسلام دور می‌کنند. خدا لعنت کند پدر و مادری را که بچه‌های خود را کافر سازند. رفتن جوان‌ها نیز به مدارس و دانشگاه حرام است.[۱]

پانزدهم: هر نوع همکاری با رژیم مارکسیستی در حکم جنگ با خدا و رسول و قرآن می‌باشد. خدمت عسکری و مأموریت در دوائر حکومتی حرام است، مگر این‌که به قصد تخریب رژیم و خدمت به اسلام شامل شود و ضررش به کسی نرسد.

حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در صحیحه یونس می‌فرماید:

لَاتُعِنْهُمْ عَلَى بِنَاءِ مَسْجِدٍ؛[۲]

رژیم‌های فاسد را در ساختمان مسجد هم یاری ندهید.

و در صحیحه حریز از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

انه من خضع لصاحب سلطان و لمن یخالفه علی دینه طلبا لما فی یدیه من دنیاه اخمله الله عز و جل و مقته علیه و وکله الیه...؛[۳]

کسی‌که حاکم ظالم و مخالف دین خود را برای طمع دنیا احترام می‌کند، خدا او را متروک و مغضوب داشته او را به خودش وامی‌گذارد.

و فی صحیح ابی‌بصیر قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن اعمالهم؟ فقال لی: یا ابا محمد لا و لا مدة قلم ان احدهم (کم) لا یصیب من دنیاهم شیئا، الا اصابوا (او حتی یصیبوا) الوهم من ابن‌ابی‌عمیر من دینه مثله؛[۴]

رژیم‌های فاسد و ستمگر را به کشیدن قلمی یاری ندهید در مقابل حقوقی که به شما می‌دهند از دین شما می‌کاهند (دین خود را به آنان نفروشید).

شانزدهم: قال الله تعالی:

«مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي

---

۱. نگارنده محترم، به حکومت زمان اشغال روسیه اشاره دارد.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۱۳۵.

۳. *همان*، ص ۱۲۸.

۴. *همان*، ص ۲۹.

الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»؛[۱]

به خاطر آن نوشتیم بر بنی‌اسرائیل این‌که کسی که بکشد کسی را بدون (کشتن) نفسی یا فسادی در زمین، گویا همه مردم را کشته است.

از این آیه به‌خوبی استفاده می‌شود که مجوز قتل انسان دو چیز است: یکی کشتن، و دیگری فساد در روی زمین.

ولی فساد را شاید هیچ فقیهی موجب قتل نداند، لذا فساد موجب قتل محتاج به تفسیر است که نه در قرآن بیان شده و نه در سنت، اشکال دیگری که به نظر نگارنده عرض اندام می‌کند این است که، مفاد آیه مبارکه اختصاص به بنی‌اسرائیل دارد و شمول آن برای مسلمان‌ها مشکل است، لذا می‌توان گفت: سببیت تامه فساد برای قتل در اسلام ثابت نیست، قال الله تعالی:

«إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يقَتَّلُوا أَوْ يصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ ينْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِك لَهُمْ خِزْي فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ»؛[۲]

تنها جزای کسانی که با خدا و رسولش محاربه می‌کنند و مفسدانه در زمین تلاش می‌کنند این است که کشته شوند، یا آویزان شوند، و یا دست‌ها و پاهای‌شان برخلاف بریده شود (دست راست و پای چپ) یا از زمین (شهر و وطن خود) تبعید شوند. این رسوایی‌شان در دنیاست و در آخرت برای ایشان عذاب دردناک است.

موضوع این چهار حکم عنوان محاربه با خدا و رسول او افساد در زمین است، ولی اگر از انصاف نگذریم این عنوان خیلی روشن نیست، چنانچه ترتب احکام چهارگانه یا تخییر حاکم شرعی در تطبیق آن‌ها نیز از آیه مبارکه استفاده نمی‌شود. پس لازم است به روایاتی که در این مورد وارد شده توجه شود.

امام جواد علیه السلام در صحیح ابن‌حسان می‌فرماید:

کسی که با خدا محاربه کند و مال (مردم) را برباید و بکشد قتل و صلب و لازم است

---

۱. مائده، آیه ۳۲.

۲. همان، آیه ۳۳.

و کسی که محاربه کند و بکشد و مال نگیرد، باید کشته شود و آویزان نمی‌شود و کسی که محاربه می‌کند و مال را می‌ستاند و نمی‌کشد، لازم است دست و پای او (دست راست و پا) از طرف چپ بریده شود[1] و کسی که محاربه می‌کند نمی‌کشد و نه مال می‌ستاند باید تبعید شود.

بالأخره آنچه از روایات و فتوا، مفهوم می‌شود کلام جواهر است، که محارب را چنین تعریف کرده است: هر کسی که اسلحه بکشد یا حمل کند برای ترسانیدن مردم ولو یک نفر چنین کاری کند که اراده فساد در زمین صدق نماید، چه در بیابان باشد، چه در دریا چه در شهر باشد یا نه و چه در شب باشد و چه در روز و این محارب از خود اقسامی پیدا می‌کند که در روایت متقدمه ذکر شده است، ولی انحصار مفهوم محاربی که مفسد در زمین است به این مصداق مخالف اعتبار و ذوق سلیم است و از روایات هم حصر فهمیده نمی‌شود، ممکن است تعیین مصداق در لسان ائمه از باب تطبیق باشد، اینک برای نمونه چند مصداق ایراد می‌شود.

۱. معاونت و راهنمایی کمونیست‌ها برای نابودی مسلمین و تضعیف و حتی محو اسلام.

۲. تفتیش منازل مسلمین به خاطر غلبه کفار بر آن‌ها و این تفتیش به‌مراتب مهم‌تر از پی‌کردن یک شتر و اسب است.

۳. سعایت مسلمانان نزد حکومت ظالم و یا کافر که موجب ظلم و فساد و حتی ضعف دین می‌شود.

۴. همکاری با حزب خلق و پرچم که سبب تقویت کمونیست‌ها و ضعف مسلمانان می‌شود، البته دخول این موارد در مفهوم آیه مشروط به اختیار و عدم سلب اراده عاملین است، ولی مسلّماً محو دین در یک منطقه به خاطر حفظ جان جایز نخواهد شد، بلکه دراین‌صورت لازم است جانش را فدای حفظ دین بنماید.

---

۱. برای این مورد در یک روایت دیگر( صحیح محمدبن‌مسلم) با فرض پی‌کردن به علاوه اخذ مال چنین حکم شده که اگر امام بخوهد او را می‌کشد و می‌آویزد و اگر بخواهد دست و پای او را می‌برد و باید متوجه بود که کشتن محارب با خدا از باب قصاص نیست، او حتماً کشته می‌شود اگرچه اولیای مقتول او را عفو کنند و این موضوع در صحیحه محمدبن‌مسلم تصریح شده است.

عاملین این چهار مورد درصورتی‌که تبعیدشان برای مکلفین ممکن نباشد شاید بتوان آن‌ها را به عنوان محارب با خدا و رسول او و مفسد در زمین نابود کرد و الله العالم.

## حرکت اسلامی افغانستان

در دوران ظاهرشاه مکار و داودشاه جبار فعالیت‌هایی به نام صبح دانش و انجمن دانش و... صورت می‌گرفت و به وسیله تألیفات و سخنرانی‌ها به نسل جوان آگاهی داده می‌شد.

بعد از کودتای مارکسیستی ۷ ثور ۵۷ که شرایط محیط به‌کلی عوض شد، حرکت اسلامی برای مبارزه همه‌جانبه تاسیس شد.

حرکت اسلامی در اروپا و آمریکا و سوریه و چند منطقه ایران و در چند شهر افغانستان نمایندگی‌ها دارد.

اعضای حرکت اسلامی از علما، طلاب، محصلین، متخصصین ریشه‌های مختلف، نظامی‌ها، مأمورین (کارمندان) و کارگرهای مسلمان می‌باشند.

حرکت اسلامی در بسیاری از مناطق افغانستان نفوذ دارد و از پشتیبانی خیلی از روشن‌فکران مسلمان افغانی در داخل و خارج کشور برخوردار است.

حرکت اسلامی به وسیله تبلیغات رادیویی و نشریات و سخنرانی‌ها مظالم و بیدادگری رژیم منفور و ضداسلامی و ضدانسانی تره‌کی و حفیظ را فاش ساخته است و روحیات مردم افغانستان را تقویت نموده است مصاحبه‌های حرکت با خبرگذاری‌های خارجی اذهان عمومی جهان را متوجه اوضاع نکبت‌بار کشور افغانستان نموده است.

حرکت اسلامی مجله ماهیانه‌ا را به نام «استقامت» که حاوی مطالب گوناگون راجع به انقلاب اسلامی افغانستان و عکس‌العمل مارکسیست‌های روسی صادر می‌نماید و نشریات زیاد دیگری نیز دارد که به افغانستان هم فرستاده شده است.

حرکت اسلامی از طرق دیگر نیز برای رسانیدن پیام اسلامی خود به مردم کشور استفاده می‌کند.

حرکت اسلامی به مناسبت فرارسیدن زمستان (۱۳۵۸)، میلیون‌ها افغانی توسط اعضای خود برای مسلمانان رزمنده جهت تداوم انقلاب‌شان کمک نموده است و البته از قلّت آن خجالت دارد، ولی کمال الجود بذل الموجود.

حرکت اسلامی به بعضی از گروه‌های مبارز در اروپا نیز کمک مالی نموده است.

حرکت اسلامی به مشکلات انسانی هموطنان خود در خارج از کشور نیز رسیده‌گی نموده است که تفصیل بیان آن را به جهاتی مناسب نمی‌داند.

حرکت اسلامی اولین مرجعی بود که مردم دلیر هزاره را تشویق به حرکت و قیام کرد.

حرکت اسلامی مبارزه مسلحانه خود را در مناطق غربی کشور تا حدود بسیار زیادی پیش برده است که تفاصیل آن در مجله استقامت، روزنامه‌ها و رادیو ایران جهت تقویت مردان مسلمان داخل کشور اظهار و بیان شده است.

حرکت اسلامی چریک‌های تعلیم‌دیده خود را در چند منطقه کشور مستقر و بر علیه رژیم مارکسیستی وارد کارزار نموده است. برای نمونه در عملیات واقعه بالا حصار و... افراد نظامی ما اشتراک نموده بودند و حتی آماده اشغال رادیو کابل بودند که مع الاسف موفق نشدند.

حرکت اسلامی برای تحصیل قدرت و به‌دست‌آوردن حکومت نمی‌جنگد، تنها هدف، نابودی کفر و ظلم و احیای عدالت اجتماعی و حفظ استقلال کشور و تأسیس جمهوری اسلامی براساس قرآن و سنت می‌باشد.

حرکت اسلامی در این قیام و مقاومت خود از هیچ کسی توقع تشکر و تمیجد و تشویق ندارد و در کارهایی که انجام داده است بر کسی منت نمی‌نهد و نه افتخار می‌کند، زیرا ما جز انجام وظیفه شرعی کاری نکرده‌ایم.

ما از خداوند متعال مسئلت داریم آنچه را که به‌جا آورده‌ایم قبول فرماید و در انجام آنچه که تاکنون به‌جا نیاورده‌ایم موفق‌مان بفرماید و به هر مقداری که تقصیر و اشتباه داشته‌ایم عفومان فرماید.

اللّٰهُمَّ إنّا نَرغَبُ إلَیكَ في دولة كریمة تُعز بها الاسلامَ و أهلَه وَ تُذلّ بها النفاقَ و اهلَه.

## اشتباهات کمونیست‌ها

روزگار بازی‌های تلخ زیادی داشته و خواهد داشت، کمونیست‌های افغانی که از لحاظ کمیت و کیفیت گروه ناچیزی بودند و تنفر عمومی ملت آن‌ها را منزوی و حتی مستور قرار داده بود، در اثر یک تصادف احمقانه زمام حکومت را به دست گرفتند و چنانچه این تصادف چند روز به تأخیر افتاده بود و شوروی در انجام مقصد خود چند روز دیگر به حال انتظار می‌ماند، برای بیست سال دیگر کمونیست‌ها نابود می‌شدند و سران آنان که تازه زندانی شده بودند اعدام می شدند.

چپی‌ها از نظر علم و تجربه و اخلاق بهره‌ای نداشتند، حتی نود درصد از آنان مفهوم کمونیستی و سوسیالیستی را درست نفهمیده بودند، تنها کمک‌های خارجی و کمبودهای روانی بود که این حزب را پایه‌گذاری نموده بود.

شوروی و حتی خود کمونیست‌های خلقی و پرچمی فهمیده بودند که حکومت و اداره ملت از آنان ساخته نیست و به همین علت کرملین در زودترین فرصت عده زیادی از محققین نظامی و اداری خود را برای راهنمایی معقول! در وزارتخانه‌های کابل مستقر ساخت و زمام امور را به آن‌ها سپرد، ولی این اقدام مانع غلطکاری‌های کمونیست‌های نادان افغانی نشد و فی المثل از اشتباهات مهم و روشن آنان می‌توان از امور ذیل نام برد:

۱. اختلاف بچه‌گانه حزب خلق و پرچم در اوایل کودتا و منجرشدن این نزاع به تصفیه پرچمی‌ها از مناصب دولتی و منابع قدرت و حتی به کشتن و زندانی‌شدن و فراری‌شدن آنان.

سرسپردگان شوروی به جای این‌که شعلهٔ أیها (کمونیست‌های طرفدار چین) و ستمی‌ها و سایر احزاب غیر اسلامی را موقتاً با خود همراه سازند، بر سر امور جزئی در بین خود به کشمکش پرداختند و پس از چند روز عده‌ای از اعضای کابینه و حتی شخص دوم رژیم به عنوان خائن و فاسد و... به مردم معرفی شدند.

چیزی را که مردم از این نزاع فهمیدند این بود که کمونیست‌ها به خاطر فقدان تربیت و تجربه و عقل درست، شایستگی اداره کشور را ندارند و ادعای آنان درباره

عدالت اجتماعی و پیشبرد کشور دروغ است و تنها آرزوی آنان تحصیل قدرت و خودپرستی می‌باشد.

۲. سپردن تمام اختیارات نظامی و اداری را به شوروی‌ها که منفور قاطبه ملت مسلمان هستند. این امر غرور افسران نظامی و کارمندان افغانی را شدیداً جریحه‌دار ساخت و به‌خوبی نشان داد که کمونیست‌ها اعتمادبه‌نفس نداشته و حتی اختیاری از خود ندارند، بلکه بازیچه دست زورگویان کرملین می‌باشند.

۳. تبدیل‌نمودن کارمندان فهمیده و باتجربه دولتی را به عناصر فرومایه خلقی و یا اشرار سبک‌سر که با تمام انحرافات اخلاقی خود هیچ تجربه و سابقه کار را نداشته‌اند، و این موضوع مشکلات فراوانی برای مردم به وجود آورد، ولی سران مارکسیستی افغانی با غرور و افتخار اعلان می‌کردند که دستگاه‌های دولتی را خلقی‌ها و یا طرفداران خلقی‌ها به دست گرفته‌اند.

۴. مبارزه با اسلام و قرآن و روحانیت در اوایل به‌قدرت‌رسیدن. کمونیست‌های ما آن‌قدر ساده‌لوح و بی‌تجربه بودند که می‌پنداشتند به کمال سادگی و کشتن و بستن چند نفر دانشمند مذهبی احساسات ریشه‌دار مذهبی قاطبه ملت را سرکوب می‌توانند، به‌ویژه که افراد شریر و دزد و احیانا فقرا را تشویق کرده‌اند، ولی ناگهان خود را با قهر ملت که چون دریای خروشان به تلاطم آمده بود مقابل دیدند و جز منافقت و تبدیل تاکتیک چاره‌ای ندیدند، از کمال ترس خود را مسلمان و مسلمان‌زاده قلمداد کردند! و حتی ادعا کردند مساجد درست می‌کنند و مساجد قدیمه را رنگ می‌کنند، اخیراً چند نفر بی‌سواد و عمامه‌به‌سر را تطمیع و تهدید کردند که به اسم جمعیت العلماء و یا به نام ملا و خطیب و امام جماعت تره‌کی و بعداً حفیظ خائن و ببرک مزدور را به عنوان اولوالامر معرفی کنند.[1]

حماقت کمونیست‌ها آن‌قدر گل کرده بود که تمام مردم دانستند حزب خلق و پرچم حزب مارکسیستی و الحادی و ضداسلامی می‌باشد و اعضای آن دشمنان اسلام و

---

۱. حفیظ اولی‌الامر امسال ( ۱۳۹۹) کمتر از ۴۸۰ نفر را به حج فرستاد و به قول خبرنگاران حرکت اسلامی عده زیادی از همین عده خلقی‌هایی بودند که برای جاسوسی به سعودی فرستاده شده‌اند که در اثنای پرواز به سوی جده در میان طیاره مشغول نوشیدن شراب بوده‌اند و به جای تلبیه هورا می‌کشیدند.

تاجران استقلال و وطن و معاندین عدالت اجتماعی هستند.

در بعضی مناطق مردم به این سبب شوریدند که دیدند کمونیست‌های شریر می‌خواهند عالم دینی آن‌ها را بدون جرم و گناهی دستگیر و زندانی کنند و همین شورش سبب برخورد شدید بین مردم و رژیم و بالأخره منجر به آزادی آن سرزمین و طرد و قتل خلقی‌ها شده است و بدین‌ترتیب منفوریت ملی کمونیست‌ها ازدیاد یافته و طبقات مختلف ملت به هم نزدیک‌تر شده‌اند و طبقه مستمند و مستضعف دهقان از همه بیشتر برای نابودی رژیم دست به فعالیت زدند.

تره‌کی نادان و حفیظ خونخوار در این مرحله خواستند نیرنگ تازه‌ای را بازی کنند. جمعی از برادران سنی را بر علیه شیعیان تحریک کردند و حتی به نام اختلاف نژادی بعضی از پشتوزبان‌ها را بر علیه فارسی‌زبانان برانگیختند، ولی جز رسوایی و ناکامی نتیجه‌ای نبردند و هم‌اکنون صمیمیت شیعیان و سنیان مبارز از هر وقت جدی‌تر و عمیق‌تر می‌باشد، بلی از قدیم گفته‌اند عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد.

۵. به نام سوادآموزی زنان، دختران و حتی زنان شوهردار و بچه‌دار را به محافل و مجالس فحشا و ضداخلاق بردند و گویا کمونیست‌ها می‌خواستند گور خود را بکنند. این امر حتی عواطف آنانی را که احساسات مذهبی نداشتند به هیجان آورد، مردان افغانی می‌دیدند که زن‌های اولاددارشان که هیچ‌گاه باسواد نمی‌شوند، از سرپرستی خانه و بچه‌های کوچک به‌دور مانده و عملاً در اختیار اشرار و جوانان خودکام قرار می‌گیرند. این هیجان آن‌قدر شدید بود که خلقی‌های نافهم هم خطر آن را درک و روش خود را ترک کردند.

۶. تره‌کی نادان و ناچیز را بلند بردند تا جایی که او را معلم کبیر و رهبر خلاق خلق و قهرمان آسیا و نابغه شرق و اولی‌الامر مفترض الطاعه درست کردند.

درنده به خاطر استخوانی به جان هم می‌افتند، تره‌کی با این عظمت را با چند نفر رفقایش به نام خودخواه و خودپسند به کمال ذلت از صحنه قدرت دور کردند و آبروی حزب را بردند و حتی به زعم خودشان شرق را بی‌نابغه و آسیا را بی‌قهرمان ساختند و بدین‌کار اختلاف داخلی و رقابت‌های حزبی را شدت بخشیدند و مسلمانان را به سرنگونی خود امیدوارتر ساختند. امروز ما شاهد تصفیه‌های دامنه‌داری در

ادارات دولتی هستیم و واقعه قیام عسکری در رشیخون و... دلیل دیگر بر بی‌ثباتی رژیم پوشالی می‌باشد.[۱]

۷. با طبقه تجارتی و تولیدکنندگان آن‌قدر بدرفتاری کردند که تجارت افغانستان نزدیک به صفر رسید، این عمل جاهلانه چون شمشیر دوسره از یک طرف به اقتصاد ملی صدمه زد و مردم را به بدبختی و فلاکت رسانید و بالأخره به منفوریت دولت در بین تاجرها و کارگرها و طبقه مستمند شدت بخشید و از طرف دیگر عایدات دولت را از مالیات و محصول گمرک که عمود فقراتی دولت را تشکیل می‌داد تضعیف نمود و دستگاه‌های دولتی را عملاً معطل و متوقف ساخت.

۸. اغلب دولت‌های اسلامی به خاطر اعمال ضداسلامی و انسانی و بیش از حد سرسپردگی دستگاه حاکمه خلقی به شوروی از کمک‌کردن به افغانستان دلسرد و یا امتناع نمودند و فعلاً رژیم مارکسیستی حفیظ در انزوای ناراحت‌کننده قرار گرفته است، لذا هیچ تعجب ندارد که حفیظ الشیطان در اولین نطق خود پس از راندن تره‌کی صحبت از دوستی با کشورهای سوسیالیستی نمود، ولی سؤال اساسی این‌جاست که بلوک شرقی تا چه اندازه به او اعتنا خواهد کرد، زیرا یوگوسلاویا بلافاصله از سقوط تره‌کی رژیم حفیظ را تقبیح نمود و شوروی را به خاطر این عروسک‌بازی‌های او در افغانستان سرزنش کرد. روی این حساب معلوم نیست که رژیم خلقی فعلی از کمک‌های معنوی بلوک شرق برخوردار گردد تا چه رسد به کمک‌های مادی آنان.

و این تنها شوروی است که باید با کمال بی‌آبرویی سنگینی بار این معشوقه زشت‌منظر خود را به دوش بکشد،[۲] ولی ناظران خبیر می‌دانند که شوروی با معشوقه‌های خود سخاوتی نکرده است و در مصرف پول خیلی لئیم و بخیل است، لذا

---

۱. دیری نپایید که روس‌ها ذلت و ناتوانی گرگ درنده خود حفیظ خائن را درک کردند و او را با کمال ذلت کشتند و چون کسی را برای اداره کشور اسلامی و ملت قهرمان افغانستان نیافتند، مستقیماً مداخله نظامی کردند و افغانستان را اشغال کردند. امروز ببرک و کابینه او فقط مأموران و فرمان‌بران بی‌قید و شرط افسران روسی می‌باشند و حتی شایع شد ببرک بی‌وجدان هم احساس ذلت کرده و دست به خودکشی زده است ولی آشپز روسی از عمل او جلوگیری نموده است.

۲. پیش‌گویی نگارنده به وقوع پیوست و حفیظ پس از چند ماه حکومت با همه بستگانش به بدترین روش توسط روس‌های خونخوار نابود گردید و به جزای عمل غیرانسانی خود رسید.

دور از انتظار نیست. لحظاتی که حفیظ مشغول کرشمه و ناز و لاس‌زدن با شوروی باشد کرملین او را چون تره‌کی خرفت با یک لگد محکم از صحنه معاشقه دور کند و نمایش بزم را به پرده دیگر عوض کند.[۱]

۹. ظلم و اختناق بیرون از اندازه خلقی‌ها بر مردم. رژیم مارکسیستی خیال می‌کرد اگر قیود انسانی را در کشتن زن‌ها و طفلان و پیرمردان و مردم بی‌گناه و انواع شکنجه و تعذیب الغا کند می‌تواند مردم را خاموش گرداند، لذا کسانی را به زندان انداخت که هیچ اقدامی علیه آن‌ها نکرده بودند و تنها جرمشان این بود که شاید (بلی فقط شاید) در آینده کاری بکنند و خطر بالقوه باشند.

برای تخویف مردم عده‌ای را به وسیله بولدوزر و تراکتور زنده‌به‌گور نمودند، سرمایه‌های تجار و دارایی دکان‌دارها را به یغما بردند و خانه‌ها را آتش زدند. شهرها و دهات را ظالمانه بمباران کردند و از هیچ عمل وحشیانه‌ای خودداری نکردند و خیلی مشکل به نظر می‌رسد که حتی رژیم کمونیستی هم در افغانستان پایگاه ملی پیدا کند، زیرا خلقی‌های نادان و بی‌آبرو، آبروی همه کمونیست‌ها را بردند!

۱۰. تدریس اصول مارکسیسم و تلقین انکار خدا و دین حتی در مدارس ابتدایی کشور که موجب هیجان افکار عمومی مردم شد.

تهوع‌آور این‌که رادیو کابل هر شب اعلان می‌کند مردم فلان و فلان منطقه به طرفداری رژیم جشن‌های باشکوه و شأن‌داری برپا ساخته‌اند، روزی که حفیظ نطق می‌کند ملت در مناطق مختلفه مجلس جشن و سرور برپا می‌سازند!

اگر رادیو کابل راست می‌گوید از ۷ ثور ۵۷ تا امروز افغانستان هیچ روزی آرام نبوده، بلکه همیشه مجالس سرور و جشن داشته‌اند! چه ملت خوشبختی ولی همین رادیو از ۷ ثور تا امروز هر شب بدون خجالت حکومت نظامی را اعلام می‌کند!

بلی افغانستان فعلاً به کار و تعلیم احتیاجی ندارد. مردم روزها مشغول برگزاری مجالس سرور و جشن‌های شأن‌دار برای تمجید از نوابغ خلقی که قهرمانان آسیا و

---

۱. بعضی از مطلعین نقل می‌کنند که شوروی حاضر شده است ۷۵٪ بودجه افغانستان را در این شرایط تمویل کند و از رژیم دست‌نشانده خود خواسته است ۲۵٪ دیگر آن را خود به دوش بگیرند. اگر این حکایت راست باشد آینده تاریک‌تر خواهد بود.

افریقا و حتی منجیان آمریکای لاتین هستند (البته به‌قول خودشان!) و شب‌ها که احتیاج به استراحت دارند رژیم خلقی تنها به خاطر عدم ادامه جشن‌های شأن‌دار و عدم زیاده‌روی در تقدیر و تمجید از خلقی‌ها حکومت نظامی را در کابل و خیلی از شهرها اعلام می‌دارند تا مردم بخوابند، ولی رژیم باید بداند که حکومت نظامی کاری را از پیش برده نخواهد توانست.

## وضع فعلی افغانستان

تحولاتی که در این (۱۸) ماه در کشور افغانستان به وجود آمده زیاد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. ضعف اقتصاد ملی و تعمیم فقر و بیکاری در بین طبقات زحمتکش مردم و عدم اعتماد تجار به امور تجارتی و معاملات اقتصادی و عدم علاقه اکثر دولت‌های اسلامی و غیراسلامی به مساعدت رژیم دست‌نشانده افغانستان این ضعف اقتصادی به طرز وحشتناکی گریبان‌گیر دولت شده است.

۲. شیوع فحشا و منکر و ضعف قیود اخلاقی که رژیم مارکسیستی به این موضوع به خاطر انحراف فکر طبقه جوان و مسائل اساسی مملکت و مشغول‌داشتن آن‌ها را بملاهی و حتی ذوب شخصیت انسانی و اسلامی آنان را در لجن‌زار شهوت و رذالت توجه خاصی از خود نشان داده و می‌دهد.

دراین‌باره مطالب جگرخراشی نقل می‌شود که یک مسلمان غیرتمند از استماع آن به لرزه می‌افتد و نگارنده قدرت بیان آن را ندارد، ولی ذکر این نکته بی‌مورد نیست که شوروی در این مسائل تجربیات زیادی دارد و فعلاً به وسیله نوکران بی‌وجدان خود از این تجربیات در افغانستان و در افساد اخلاقی جوانان ساده استفاده می‌برد.

۳. گمراه‌شدن عده‌ای جوانان و نوجوانان از اسلام به سوی کمونیسم و الحاد به خاطر ترس جان و یا طمع دنیا و رتبه و جا یا تأثیر محیط. بلی کوشش پیگیر رژیم در تلقین مبادی مارکسیسمی و ضد اسلامی به نظامیان و کارمندان و کارگران و متعلمین و محصلین مدارس هر چند نتیجه آن به اندازه توقع کمونیست‌ها فعلاً نیست و حتی آرزوی آن احمقانه است، ولی نفی تاثیر مطلق آن نیز جاهلانه است، زیرا این تبلیغات

و تهدید و تطمیع زهراگین به نحو جزئی اثر خود را می‌گذارد.

۴. توقف تبلیغات مذهبی، علمای دینی و رهبران مذهبی پس از کودتای ننگین روس در کشور ما به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول کسانی هستند که شهید و حتی گاهی زنده‌به‌گور شده‌اند و شهادت آنان یا در میدان مبارزه و جهاد بوده و یا در شکنجه‌گاه‌های وزارت داخله و یا در پیش چشم زن و فرزندشان.

دسته دوم آنانی که برای حفظ جان و یا مبارزه بهتر از کشور خارج شده‌اند و فعلاً در ایران و پاکستان و بعضی از کشورهای عربی ساکن‌اند.

این مهاجران چند دسته‌اند: دسته اول عناصر حساس و متعهد و مبارز و جان‌نثار و علاقه‌مند به دین و مردم کشور، دسته دوم مفت‌خواران مرتجع که از عنوان دین و اسلام ملائی جز شکم‌پرکردن دیگر هدفی نداشته‌اند، این گروه گذشته از این‌که امروز به فکر دین و مردم مسلمان کشور خود نیستند حتی گاهی به خاطر تشکیل حزب‌های کاذب و خیالی بزرگ‌ترین موانع را برای علمای مجاهد اسلامی به وجود می‌آورند و البته در موقع قدرت و فرصت محاکمه این افراد و معرفی چهره‌ها منحوس‌شان به ملت کار مناسبی خواهد بود.

دسته سوم آن‌هایی که در داخل کشور پنهان شده‌اند و یا تغییر لباس و شغل داده‌اند و فعلاً کاری از دست آنان برای دین و مردم ساخته نیست. این دسته یا قاصرند و معذور و یا مقصر و مسئول.

دسته چهارم عده قلیلی هستند که مشغول مبارزه می‌باشند و به وظیفه اسلامی و انسانی خود در مقابل دین و مردم ستمدیده آگاهی کامل دارند و این دسته فعلاً در سرزمین‌های آزادشده بیشتر به چشم می‌خورند و حتی اداره امور را در این مناطق به دست دارند؛ سلام گرم ما بر آن‌ها باد.

دسته پنجم کاسه‌لیسان رژیم مارکسیستی می‌باشند که تره‌کی و حفیظ خائن را[1] با کمال پررویی و بی‌حیایی به عنوان اولی‌الامر و مفترض الطاعه معرفی نموده و

---

۱. و هم‌چنین ببرک حقیر و اسیر را.

می‌نمایند، در مقابل پول ناچیز به تبلیغ هرگونه مطلبی که کمونیست‌ها خواسته باشند می‌پردازند و شرف و وجدان و انسانیت خود را به‌کلی فراموش کرده‌اند، این دسته در تحلیل نهایی از چهار نوع خارج نیستند یا دارای معلومات جزئی دینی هستند و درس دینی خوانده‌اند و یا جاهل هستند و رژیم برای گمراهی مردم عمداً آن‌ها را به نام ملا معرفی نموده و لباس روحانیت را بر تن آن‌ها نموده است، و به‌هرحال یا به اختیار خود و به طمع منافع دنیوی با رژیم کمونیستی ملحد همکاری می‌کنند یا به خاطر ترس روی این حساب درجه مسئولیت‌های این دسته به چهار نوع تفاوت پیدا می‌کند که تفصیل آن فعلاً مناسب این مقام نیست.

نکته‌ای که باید به عنوان نصیحت به این کوردلان و دلالان به یدین یادآور شد این است که این رژیم کمونیستی یا مستقر خواهد شد و یا مضمحل و راه سوم وجود ندارد. در صورت اول اولین کاری که کمونیست‌ها انجام خواهند داد طردکردن شما ملاهای مزدور خواهد بود، زیرا کمونیست‌ها امروز از نظر مجبوری و به عنوان سوخت شما را استخدام نموده و در موقع استقرار وضع، دیگر به درد آن‌ها نخواهید خورد و آن‌ها به شما اعتمادی هم نخواهند داشت، لذا قبل از روز قیامت در همین دنیا روسیاه و مفتضح خواهید شد.

در فرض دوم جمهوری اسلامی شما را به عنوان خائن و مفسدفی‌الارض و مضل به محاکمه خواهد کشید و باشد مجازات شوند.

پس شما در هیچ صورتی موفق نخواهید بود و اگر قبل از استقرار و یا اضمحلال کمونیست‌ها بمیرید و یا به دست مسلمانان مجاهد کشته شوید چنانچه نمونه‌های آن دیده شده مصداق این آیه شریفه خواهید بود «خَسِرَ الدُّنْیا وَ الْآخِرَةَ ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِینُ».[1] این دسته اولاد بلعم باعور می‌باشند و خداوند در حق پدر فاسد آن‌ها می‌فرماید:

«وَ اتْلُ عَلَیهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَینَاهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّیطانُ فَکانَ مِنَ الْغاوِینَ

---

۱. اول این آیه شریفه که در سوره حج است چنین است: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یعْبُدُ اللهَ عَلی حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَیرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلی وَجْهِهِ...» این آیه شامل تمام کسانی می‌شود که امروز با رژیم‌های کمونیستی در افغانستان و سایر کشورهای اسلامی همکاری می‌کنند.

وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يلْهَثْ أَوْ تَتْرُكهُ يلْهَثْ ذلِك مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يتَفَكرُونَ».[۱]

بلی عناصری که فعلاً در جمعیت العلمای کابل عضویت دارند اگر راستی ملا و عالم دینی باشند به مضمون همین آیه حیثیت یک سگ را دارند، سگی که بدون جهت عوعو می‌کند و بیهوده فتوا به قانونی‌بودن رژیم ضداسلامی و انسانی مارکسیست‌ها می‌دهد. گاهی تره‌کی را به عنوان اولوالامر معرفی می‌کند و گاهی حفیظ را (فلعنة الله علی القوم الفاسقین و الکاذبین).

به‌هرحال امروز کسی جرئت تبلیغات دینی در مساجد و منابر را ندارد و حتی جرئت نمازخواندن بر اموات از ملاها سلب شده و هیچ عالمی راضی نیست که به عنوان آخوند و ملا و خطیب معرفی شود.

۵. بسیاری از دانشگاهیان (محصلان پوهنتون) به جرم خلقی‌نبودن یا زندانی و تحت شکنجه و حتی بعضی‌ها مرده‌اند و یا پنهان و متواری شده‌اند و یا از کشور فرار کرده‌اند و در ایران و پاکستان و... به مزدوری و سختی امرار معاش می‌کنند.[۲]

دانشگاه نیمه‌خالی امروز تنها جای کمونیست‌ها و جوانان بی‌هدفی شده است که دختر و پسر آن باید برای نگهبانی رژیم منفور و ضدخلقی کمونیست‌ها اسلحه به دوش گیرند و برخلاف حکم وجدان و شرف انسانی خود به جاسوسی و حتی کشتن هم‌صنفان و هم‌نوعان خود مشغول گردند!

امروز مدارس و دانشگاه افغانستان به جای تدریس علوم و بلند بردن مستوای فکری متعلمین و محصلین تنها از اصول مارکسیسم و خداناشناسی صحبت می‌شود. هر معلم و شاگردی که علاقه بیشتری به مطالب مزخرف کمونیستی نشان دهد شانس و پاداش بیشتری دارد.

مدارس و دانشگاه افغانستان که در اثر خیانت‌کاری‌های رژیم ظاهرشاهی و

---

۱. اعراف، آیات ۱۷۴ تا ۱۷۶.

۲. ولی در دوره حکومت بی‌شرمانه ببرک رسوایی آن‌قدر اوج گرفت که جوانان پوهنتون و حتی دختران کابل دست به راهپیمایی و اعتصاب زدند.

داودشاهی نیز از رشد علمی و فکری عمداً محروم بوده است، فعلاً به حال فلاکت باری مبتلا شده است.

۶. حدود دومیلیون افغانی از مرد و زن و کوچک و پیر و جوان در اثر بیدادگری و روش ضد انسانی رژیم مارکسیستی خلقی‌ها از خانه و کاشانه خود به ایران و پاکستان و بعضی از کشورهای عربی و اروپایی و آمریکایی و... فرار و با وضع رقت‌بار اقتصادی و روانی زندگی می‌کنند.

از نتایج این واقعه شوم می‌توان امور ذیل را نام برد:

الف) اقدام رژیم به مصادره‌کردن دارایی منقول و غیرمنقول جمع زیادی از فراری‌ها، و این بالاترین وحشی‌گری مارکسیستی است که ظلم و اختناق و خونریزی را به جایی می‌رسانند که مردم به کمال کراهت دست از زندگانی و خانه و مال خود برمی‌دارند و برای حفظ جان و ناموس خود به کشور بیگانه[1] فرار می‌کنند. وانگهی رژیم منزل و اموال آن‌ها را به جرم این فرار مصادره می‌کند.

ب) آسیب دیدن تولید و وضع اقتصادی کشور، زیرا نیروی تولیدی به این فرار تا حدود زیادی تضعیف شده است، خصوصاً که خیل عظیم زندانیان و پنهان‌شدگان و ناراضیان را بر فراریان بیفزاییم.

ج) ضعف قوه نظامی مشمولین وظیفه تا جایی‌که ممکن است فرار کرده‌اند و سربازان در موقع فرصت از تسلیم‌شدن با اسلحه و یا بدون اسلحه به مجاهدین مسلمان کوتاهی نکرده‌اند، آن‌ها که باقی مانده‌اند به‌هیچ‌صورت قابل اعتماد رژیم نیست، قیام مسلحانه بالاحصار و ریشخور و... شاهد صادق این ادعاست.

د) فقر مملکت از نظر علمی خیلی از تحصیل‌کرده‌ها[2] و خارج‌دیده‌های دانشگاهی برای حفظ جان خود از کشور فرار کرده‌اند و حتی در خارج به بدبختی و سختی به

---

۱. تعبیر به بیگانه از نظر قوانین موضوعه روز است نه به‌لحاظ انترناسیونالیستی مقدس اسلامی: (ان ارضی واسعة).

۲. افسران تعلیم‌دیده افغانی در هند به جای این‌که به کابل بروند، به مجاهدین می‌پیوندند؛ لذا ببرک معشوقه خود که رتبه وزارت را به او داده است به هند می‌فرستد. شاید به وسیله کرشمه و مغازله بقیه افسران افغانی مقیم هند را به رفتن کابل تشویق کند.

سر می‌برند[۱] و حاضر به بازگشت وطن نیستند. ابرهای جهالت تدریجاً فضای کشور ما را تیره‌تر می‌گرداند.

ه) منفوریت کمونیست‌ها را در میان وابستگان این فراری‌ها و زندانی‌ها و مقتولین و... بیشتر می‌گرداند.

۷. از مهم‌ترین اوضاع فعلی کشور که نقش سر نوشت‌ساز دارد، تقسیم ولایات و مناطق آن است. این تقسیم برای مردم مایه امید و افتخار و عزت و پیروزی و برای رژیم دلیل ذلت و نشانه ضعف و منفوریت و بی‌کفایتی و... می‌باشد.

مردم مسلمان افغانستان در مقابل اعمال ضد انسانی و اسلامی نوکران کرملین و خودفروختگان، اجانب پلید آرام ننشستند، آن‌ها براساس عقاید اسلامی خود جان بر کف نهاده قیام و مقاومت کردند و با دست خالی در مقابل قوی‌ترین اسلحه روسی به مبارزه پرداختند و بالأخره و با الهام از قرآن به پیروزی رسیدند. رژیم ضدخلقی به جز کابل و چند شهر و شهرک در اختیار ندارد، بقیه کشور به دست مجاهدین اسلامی اداره می‌شود. محاصره اقتصادی دولت[۲] در اراده آن‌ها خللی وارد نیاورده است.

مسلمان‌ها نزدیک‌ترین اقارب خود را به جرم کمونیستی و خلقی‌بودن نابود کرده‌اند و همه چیز را برای حفظ دین و ناموس و استقلال کشور فدا نموده‌اند.

یکی از پاسداران انقلاب اسلامی ایران در مشهد برای نگارنده حکایت کرد وقتی یاسر عرفات در سفر خود به ایران به مشهد مقدس مشرف شد، در ضمن صحبت خود یادی از افغانستان کرد، او اظهار داشت کارشناسان فلسطینی قیام مسلمانان افغانستان را با آن همه ضعف و ناتوانی مادی و مجهزبودن دولت به اسلحه و مستشاران روسی را بررسی کرده‌اند و نتیجه بررسی مذکور این شد که:

مسلمانان افغانستان شانزده مرتبه شجاع‌تر و دلیرتر از مبارزان فلسطین می‌باشند، این حکایت مایه افتخار هر مسلمان افغانی بلکه نشانه سربلندی هر مسلمان می‌باشد.

---

۱. بسیاری از این افراد به این‌جانب جهت به‌دست‌آوردن کار مراجعه کرده‌اند و از خطر فقر هراسناک بوده‌اند. در پاکستان وضع آوارگان افغانی خیلی وخیم است.

۲. در بعضی از سرزمین‌های آزاد چای و شکر و خیلی از مواد ارتزاقی پیدا نمی‌شود و یا قیمت سرسام‌آوری دارد مثلا هفت کیلو نمک ۱۷۰ افغانی و یک کیلو نفت ۷۰ افغانی(۲۵ تومان) ارزش دارد.

بلی اسلام و قرآن به پیروان خود چنین نیروی خارق العاده‌ای عطا می‌کند چنانچه جهانیان آن را در مبارزات اسلامی کم‌نظیر ایران به چشم خود مشاهده کردند.

۸. افغانستان مانند اکثر کشورها دارای اقوام و مذاهب مختلفی می‌باشد، در این سرزمین مسلمان، هند و سیک و غالی و ناصبی و... وجود دارند و مسلمانان نیز به شیعه و سنی که هرکدام مذاهبی دارند تقسیم می‌شوند، ولی مهم‌ترین مذاهب، مذهب حنفی و جعفری می‌باشد که اولی مذهب اکثریت افغانستان و دومی مذهب اقلیت است، تعداد حنفی‌ها و جعفری‌ها مانند تعداد نفوس همه کشور به طور دقیق مشخص نیست، ولی آنچه که نمی‌شود انکارش کرد، نسبت شیعیان جعفری به سنیان حنفی نسبت مابین ربع تا ثلث می‌باشد. چنانچه به نظر نگارنده بعید نمی‌آید که تعداد نفوس افغانستان در حدود پانزده میلیون باشد که به قول معروف و مشهود ۹۹٪ آن مسلمان است.

مسلمانان از نظر نژاد و زبان نیز به چند دسته مانند ازبک، ترکمن، عرب، فارسی‌زبان، پشتوزبان و... تقسیم می‌شوند و امروز مردم مسلمان ما به بیشتر از ده زبان صحبت می‌کنند که مشهورترین آن‌ها فارسی و پشتو می‌باشد.

دولت‌های گذشته براساس تفرقه بینداز و حکومت کن تا جایی‌که توانسته‌اند بین برادران شیعه و سنی بدبینی و نزاع و حتی خون‌ریزی ایجاد کرده‌اند و در این جنایت ملانماهای فرصت‌طلب و کوتاه‌نظر دخالت مستقیمی داشته‌اند و تعصبات عمیق، بلکه برخوردهای مسلحانه را بین نژادها و حتی بین تیره‌های مختلف یک نژاد به وجود آورده‌اند، مثلاً زیاد شنیده شده که جاهلان فلان‌زائی عقب سر ملای فلان‌زائی نمازجماعت را به جا نمی‌آورند، چون زائی و نسب او غیر از نسب آن‌هاست درحالی‌که طرفین سنی و حنفی می‌باشند.

بدین‌ترتیب ملت افغانستان که اکثر آنان از نادانی زیادی برخوردارند، مظلوم‌ترین ملت‌ها می‌باشند که استبداد داخلی و استعمار خارجی برای رسیدن به اغراض پست و شوم خود آن‌ها را به آخرین درجه بدبخت نموده است.

رژیم مارکسیستی افغانستان به تعلیم اربابان کرملین خود با این‌که بدین عقیده ندارند از همین راه خواستند ضربه مهلک و محکمی را بر مبارزه اسلامی مردم وارد آورند، لذا در بعضی از مناطق افغانستان برادران سنی را علیه برادران شیعه و

پشتوزبان‌ها را علیه فارسی‌زبانان تحریک کردند ولی نتیجه درستی نگرفتند.

کودتای ننگین و خونین مارکسستی ۷ ثور که مستقیما علیه دین اسلام و کتاب آسمانی قرآن مجید سنگربندی نموده بود و بدین‌وسیله می‌خواست استقلال افغانستان و ناموس و مقدسات ملی مردم را نابود کند و کشور را در جهنم سوزان کمونیستی شوروی بیندازد، مانند یک زنگ خطر مسلمانان را از خواب نادانی و غفلت بیدار کرد و همه و یا اکثریت قریب به اتفاق فهمیدند که اختلافات مذهبی و نژادی آنان واهی بوده است که از طرف دشمنان داخلی و خارجی‌شان برای عقب نگه‌داشتن آنان و نابودکردن دین و دنیا و ناموس و وطن‌شان گسترده شده است و هر نزاعی که به نام مذهب و نژاد شده است، همه‌اش مضر و غلط بوده است و شرف، عزت و پیروزی آنان در برادری اسلامی آنان می‌باشد. در فلسفه می‌گوید شر مطلق وجود ندارد و بر این اساس رژیم خون‌آشام و ضدخلقی افغانستان به این‌که هزار و یک بدبختی را برای مردم، به ارمغان آورد ولی یک فایده هم داشت و آن هم اتحاد و همبستگی طبقات مختلفه ملت مسلمان ما بود، امروز در افغانستان شیعه و سنی ازبک و هزاره و تاجیک و پشتو و ترکمن و عرب و... در صف واحد همکاری می‌کنند و این همکاری در بعضی از موارد به برادری و ایثار رسیده است و به قول معروف «عدو شود سبب خیر گر خدا خواهد». ما امیدواریم که این روحیه نه‌تنها امروز شدت یابد بلکه در فردای پیروزی تداوم آن در استقرار جمهوری اسلامی و تامین عدالت اجتماعی و حقوق اقلیت‌ها نقش بارزی را ایفا نماید.[1]

۱. مبارزه همگانی امروزی مردم آشنایی آن‌ها را به حقوق ملت و مردم ما در رابطه با حکومت بار آورده است.

این آشنایی اکنون در شورای انقلابی و در فردای پیروزی در شعور انقلابی و مجال‌ندادن به ادارات حکومت‌های ستمگر و خودکامه و مستبد اثر قابل توجیهی خواهد داشت.

---

۱ خیلی جای تأسف است که نمایندگان بعضی از گروه‌های مقیم پاکستان جهت رقابت‌های گروهی در اروپا از حرکت اسلامی افغانستان بدگویی می‌کنند و تعصبات مذهبی را دوباره زنده می‌کنند، آیا عمل اینان خیانت به اسلام و ملت قهرمان افغانستان نیست! آیا هنوز وقت آن نرسیده است که این‌ها از خواب غفلت و غرور و گمراهی و خیانت بیدار شوند؟!

اساساً حرکت اسلامی ملت ما در مقابل فاجعه ناگهانی مارکسیستی خلقی‌های ضدخلق جنبش همه‌جانبه‌ای را در مردم به وجود آورد و آن‌ها را خواهی نخواهی در روند تکاملی قرار داد، و چنانچه اراده توده‌های مستضعف بر اراده اقلیت استعمارگر و مستثمرین خون‌آشام وطن‌فروش غلبه یابد (ان‌شاءالله حتماً چنین خواهد شد) نتایج مفید این حرکت در مجموع تاریخ کشور بیشتر از تلفات سنگین آن خواهد بود. و انشاءالله که پیروزی از آن مسلمانان است.

قال الله تعالی:

«وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».

قم محمدآصف محسنی قندهاری

بخش اول

# جهاد اسلامی در عصر حاضر

# آغاز سخن

الحمدُللهِ مفیض الانوار و صلّی الله علی نبیهِ المختار و آلِهِ الاطهار و صحبه الابرار و علینا و علی عباد الله المجاهدین الاخبار و لعنةالله علی المعتدین الکفار و المهاجمین الاشرار.

این کتاب همان‌گونه که از اسمش پیداست، بیان‌گر احکام شرعی موضوعات مبارزه و جهاد می‌باشد که با درنظرداشتن اوضاع موجوده در سرزمین‌های اسلامی خصوصاً افغانستان تألیف گردیده است.

در این کتاب تا اندازه‌ای به فتاوا و روایات وارده از طریق اهل سنت نیز توجه شده است تا هردو طایفه سنی و شیعه که برادران مسلمان همدیگرند، از مطالب آن استفاده ببرند، اساساً بیرون‌راندن دشمنان از سرزمین‌های اسلامی و طرد فرهنگ‌های بیگانه از زندگی مسلمانان جز با اتحاد سراسری مسلمانان و عدم اعتنا به اختلافات مذهبی، نژادی، کشوری و... میسر نگردد.

نگارنده اعتقاد داشته نوشتار ساده و مختصرگویی بهتر از اطاله کلام و مغلق‌گویی است، ولی نمی‌داند تا چه حد در این مورد موفق شده است. مسلّماً کتاب در بیان مطالب و سبک گفتار و حتی در انتخاب و ترک موضوعات مهم جهاد در دوره حاضر دارای نواقصی است و مهم‌تر این‌که ممکن است نگارنده در استنباط احکام شرعی موضوعات مندرجه دچار اشتباهات مهمی شده باشد، لذا وظیفه شرعی و اخلاقی خوانندگان است که از نواقص کتاب چشم‌پوشی ننموده و نگارنده را در تکمیل این کتاب در چاپ بعدی ارشاد فرمایند.

## قسمتی از خط مشی حرکت اسلامی افغانستان

۱. مبارزه وسیع و همه‌جانبه با رژیم مارکسیستی حاکم، که توسط عده قلیلی خودفروخته به‌زور بر ملت مسلمانان افغانستان تحمیل شده است.

۲. مبارزه پیگیر با هر رژیم ضد اسلامی و ضد مردمی دیگر که بر ملت ما چه از طرف امپریالیسم شرق و چه از طرف امپریالیسم غرب و چه از طرف نیروهای ارتجاعی داخل کشور تحمیل گردد.

۳. همکاری با همه گروه‌های اصیل و مترقی اسلامی، که علیه استعمار و استثمار و به نفع ملت‌های اسلامی مبارزه می‌کنند، به‌ویژه احزاب و گروهای پیشتاز اسلامی افغانستان که هم‌اکنون علیه رژیم استبدادی موجود در افغانستان مشغول مبارزه هستند... .

و الله الهادی و منه التوفیق

# مقدمه

در جهان امروز (اوایل قرن پانزدهم هجری) صدها میلیون مسلمان وجود دارند که بعضی‌ها تا یک‌میلیارد شماره آنان را تخمین می‌زنند. سرزمین‌های اسلامی از نظر منابع طبیعی و ثروت‌های اقتصادی و موقعیت استراتژیکی و جغرافیایی دارای وضعیت خوبی می‌باشد.[1]

مسلمانان با حسن سابقه افتخارآمیزشان واجد شرایط به‌وجودآوردن یک قدرت بزرگ جهانی هستند و توانایی مقابله و رقابت با قدرت‌های غول بین‌المللی را دارند. مع‌الوصف استعمار غربی و شرقی بدبختانه بر سر ما سایه افکنده و به طرق گوناگونی از استثمار بیگانگان رنج می‌بریم.

پاره‌ای از سرزمین‌های ما در اشغال و تصرف کفار متجاوز قرار گرفته و استقلال مردم آن‌جاها نابود شده است و کفار آنان را جزء رعایای فرمان‌بر خود قرار داده‌اند.

امروز فلسطین را یهودیان گمنام تاریخ قاهرانه از ما گرفته‌اند. از حدود چهل سال گذشته صدها جنایات و فجایع را علیه ساکنین آن‌جا و کشورهای عربی همجوار، مرتکب شده‌اند و تا دولت اسرائیل در آن‌جا برقرار باشد، جنایات مذکور (احتمالاً با شدت بیشتر) ادامه دارد و نباید آیندهٔ منطقه را کمتر از گذشتهٔ آن خطرناک دانست.

اریتره در تصرف ظالمانه اتیوپی (حبشه) مسیحی دیروزی و مارکسیسم امروزی

---

۱. برای نمونه کشورهای خلیج فارس (ایران، عراق، عربستان، کویت، امارات و...) قسمت مهم نفت مورد نیاز دنیا را تأمین می‌کنند و همین نفت سبب شده غربی‌ها هزار و یک بلا را بر سر مردم این منطقه سرازیر کنند و اسرائیل را به عنوان سگ شکاری تقویت نمایند. بالأخره در موقع تألیف این کتاب (در اواخر سال ۱۳۶۴) قیمت آن را توسط عوامل مزدور خود بسیار پایین آوردند.

می‌باشد، که ضعف آگاهی اکثر مبارزان آن‌جا از اسلام و اختلاف نظر آنان بین خود از یک طرف و حمایت روس‌ها از کمونیست‌های سیاه‌روی و سیاه‌دل حبشی از طرف دیگر، پیروزی مسلمانان را در آینده نزدیک منفی می‌سازد.

مسلمانان فیلیپین از ستم و خودکامگی رژیم آمریکایی مارکوس[1] در اذیتند.

نزدیک نیم قرن است که ترکستان اسلامی از جهان اسلام غصب شده است، قسمت شرقی آن را چین کمونیست به نام ولایت جدید (پسینکیانگ) به زیر سلطه خود کشیده است و قسمت غربی آن را کمونیست‌های روسی نه‌تنها ضمیمه اتحاد جماهیر شوروی نموده‌اند که آن را به نام‌های مختلف تجزیه و قسمت کرده‌اند و بدین ترتیب ارتباط مسلمانان آن کشور را به گمان خود برای همیشه از هم بگسلانده‌اند.

بلی ترکستان اسلامی امروز در زندان بزرگ شوراهای مارکسیم لنینیسم به نام‌های جمهوری ترکمنستان، جمهوری ازبکستان، جمهوری تاجیکستان، جمهوری قزاقستان، جمهوری قرقیزستان یاد می‌شود و تو گویی که ترکستان اسلامی با آن بخارای دارالعلم خود در گیتی وجود نداشته است (و کذلك یفعلون).

هندوهایی که سالیان متمادی تحت رعایت مسلمانان زندگانی می‌نمودند و مرکز سیاسی امروزی‌شان (دهلی) مقر حکمرانان مسلمان بود نه‌تنها دولت مقتدری را در آن سرزمین به وجود آورده‌اند که حیدرآباد و کشمیر اسلامی را نیز بلعیدند و امروز مساجد مسلمانان را آشکارا به معابد بت‌پرستی تبدیل می‌کنند.

افغانستان اسلامی را روس‌ها در سال ۱۳۵۷ش ـ ۱۹۷۸م به دام انداخته و یک سال بعد آن را به قصد بلعیدن به دهن انداختند که امروز چون خاری در گلوی آنان گیر کرده است و رژیم روبه‌زوال کمونیستی ببرک و نیروی نظامی روس‌ها (درحدود ۱۲۰ هزار) با تمام امکانات مادی و ده‌ها نوع وسایل مخرب جنگی در مقابل قیام و مقاومت مجاهدین پابرهنه و شکم‌گرسنه مسلمان افغانی اظهار ناتوانی و عجز می‌نمایند.

سرزمین کرانه خلیج که مردم آن مسلمان و عربند به شکل مسخره‌آمیزی به منظور

---

۱. در اواخر سال ۱۳۶۴ مارکوس رفت و نسخه بدل او و خانم اکینو فرمانروای کشور شد و اوضاع کواکب! دلالت دارد که مشکله مسلمانان در آینده نزدیک، همچنان لاینحل باقی خواهد ماند.

تحکیم استثمار غربی و انگیزه قدرت‌طلبی داخلی تقسیم و نام‌های متعددی یافته است و اگر فردا نفت این منطقه به آخر برسد معلوم نیست وضعیت جغرافیای سیاسی آن‌جا چگونه خواهد شد. از همه بدتر، خطرناکتر، درد ناکتر و رسواتر حکومت‌های دیروز و امروز کشورهای اسلامی ما است. امروز عناصری بر توده‌های مسلمان ما در کشورهای اسلامی، حکومت می‌کنند که با تمام اختلافات و ممیزاتی که میان خود دارند غالبا در سه صفت با هم اشتراک دارند:

۱. بی‌دین و غیرمعتقد و یا حتی دشمن اسلام و لااقل بی‌علاقه به اسلامی که دین توده‌های کشور آنان است.

۲. وابسته به یکی از قدرت‌های استعماری زمان ما (آمریکا، روسیه، فرانسه، انگلستان و چین) بر سبیل مانعة الخلو.

۳. ستمگر و قلدر و زورگو و نالایق.[۱]

صفت اول سبب می‌شود که قوانین حیات‌بخش اسلام در ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی (مدنی، جزایی و...) و نظامی و سایر شئونات مردم رسمیت نیابد و بالأخره اسلام از میان جامعه بیرون رفته در زوایای مساجد منزوی گردد و مسلمانان از اسلام به دور بمانند و گروه‌های زیادی از مؤمنان مخلص، به دولت‌ها و تمام قوانین موضوعه آنان به دیده باطل و فاسد بنگرند و این‌چنین فاصله مردم و حکومت‌ها هیچ‌گاه از بین نرود.

دولت‌ها جز در مواقع اضطرار و فریب‌دادن ملت‌های خویش از اسلام یادی نکنند و دستورهای او را جز در موارد محدود غیر مهم جایزالاجرا ندانند و آنچه را که نظام‌های کافر و غیراسلامی وضع کرده‌اند به عنوان قانون مترقی و به‌دردخور روز رسمیت بدهند و به هر حیله‌ای که شده آن را بر مردم مسلمان تطبیق و تحمیل نمایند.

بدبختانه در این اواخر زمامداران بی‌دین‌اند یا دین جدیدی را برای سعادت ملت خود وضع کرده‌اند و بدین ترتیب اسلام را در یک کشور اسلامی از دست مسلمانان

---

۱. یعنی نه استقلال نه آزادی نه نظام اسلامی برعکس آرزوی عمیق توده‌های مسلمان که استقلال، آزادی و حکومت اسلامی می‌باشد.

آن‌جا از اساس بیرون و یا می‌خواهند که بیرون بیاورند و خود وظیفه پیغمبری را انجام دهند.

دولت‌های ترکیه به پیروی از مصطفی کمال[۱] و تشویق غربی‌ها با تمام تفاوت‌ها که با هم داشته‌اند در زدودن دین و دورنگهداشتن ملت از قوانین اسلامی متفق‌النظر بوده‌اند و کوشیده‌اند که خود را عضو خالص ملل اروپایی به حساب بیاورند و به آن افتخار کنند (افتخار احمقانه). ترکیه تا امروز از یک نظام دموکراسی بهره‌مند نیست، مردم آن‌جا به احزاب وابسته و خودکامه و خائن و کودتاهای نظامیان زورگو تاکنون گرفتار بوده‌اند و فساد و رشوت‌خواری همه‌جا را گرفته است و می‌شود که مردم آن‌جا را (به‌استثنای مسلمانان متعهد که امیدواریم آینده‌ساز باشند) خاسر الدنیا و الاخرة دانست.

حکمرانان ملحد عراق و سوریه، بعث را به جای اسلام به مردم این دو کشور تعلیم می‌دهند، ولی در موقع سخنرانی نام خدا را می‌گیرند و اسلام را به عنوان دین مقدس یاد می‌کنند و رادیوهای آن‌ها الله‌اکبر و الحمدلله می‌گویند![۲]

سعودی‌ها، وهابیت را آورده‌اند که به اندک بهانه مسلمان را از اسلام بیرون می‌برند، مثلاً برای مشرک‌شدن یک مسلمان یک بار بوسیدن ضریح قبر مقدس خاتم المرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله کفایت می کند، همین!

اکثر حکمرانان امروزی، سوسیالیزم را به عنوان یک نظام مترقی به مراتب از اسلام چهارده قرن پیش، بهتر و مفیدتر می‌دانند و قبولی آن را علامت روشنفکری به حساب می‌آورند، و حتی جمعی از متدینین نادان و یا نپخته و نیم‌رس همیشه از این طرف و آن طرف قوانین اسلامی می‌کاهند و یا بر آن می‌افزایند تا آن‌ها را با بافته‌های سوسیالیزم تطبیق دهند، و بدین ترتیب کمکی به اسلام و حقانیت و عظمت نظریات

---

۱. به این ملحد احمق عنوان آتاترک یعنی پدر ترک را داده‌اند که بی‌اختیار عاقل را به یاد این شعر می‌اندازد. که با اندک تغییری چنین است:

پدر ملت ترکان اگر این بی‌پدر است　　برچین ملت و گور پدرش بایدا!...

۲. بعثی‌ها، و اندونزیایی‌ها، اسلام را از مردم می‌گیرند وهابی‌ها مردم را از اسلام! و درباره وهابیت کتاب‌های زیادی نوشته‌اند که مطالعه آن برای پژوهش‌گران ضرورت دارد.

اسلاما نموده باشند.

صفت دوم (وابستگی) متجربه این می‌شود که در وضع قوانین تشکیلات اداری، عزل و نصب‌ها، تجارت خارجی، تولید کارخانه‌ها به‌کاربردن و نحوه استفاده از ثروت‌های ملی و سرمایه‌های دولتی و موضع‌گیری‌های سیاسی، منطقه‌ای و بین‌المللی و بالأخره در تمام عملکردها، نیازهای واقعی و مصالح عمومی مردم مورد نظر نباشد، و معیار غالب اقدامات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دولت‌ها تابع تمایلات ابرقدرت‌ها و قدرت‌های بیگانه باشد و سرطان استثمار در همه شئون ملت‌ها ریشه بدواند، بلی استعمار جدید عبارت از به‌دست‌آوردن منافع قدرت‌های بیگانه از کشورهای مستعمره توسط دولت‌مردان همان کشورهاست که به وسیله کودتاها و یا انتخابات قلابی و دروغین زمام قدرت را قهرمانانه به دست می‌گیرند و بالأخره حمله شیران عَلَم (بیرق) ما از باد بیرونی است![1]

از همین‌جاست که مواد خام ما به قیمت ارزان به خارج می‌رود و فرآورده‌ها و محصولات خارجی که تا حدودی مورد نیاز هم نیستند و تنها محرک اشتهای کاذبند به قیمت‌های بلند بازارهای ما را پر می‌کنند به کشور وارد می‌شوند.

صفت سوم، موجب می‌شود که در کشورهای اسلامی آزادی و عدالت اجتماعی نابود یا ضعیف گردد، انتخابات یا وجود نداشته باشد و یا قلابی باشد، آرای عمومی مردم فاقد تأثیر گردد.

روزنامه‌ها و مجله‌ها و رادیو و تلویزیون از بیان حقایق خودداری کنند و تنها مداحان گزافه‌گوی و دروغ‌پردازان دستگاه حاکمه در آن‌ها رخنه کرده و از مورد اطمینان و اعتماد عمومی مردم خارج گردانند.[2] گروه‌های سیاسی مبارزات زیرزمینی را پیگیری کنند، بدبینی بر همه جا مسلط گردد، افراد یا متملق و چاپلوس و یا عقده‌ای و بدبین و بدخواه بارآیند، ظلم و خشونت همه‌جا مشاهده می‌شود که این به نوبت خود

---

۱. مولانا می‌گوید:

ما همه شیران ولی شیر عَلَم　　حمله‌مان از باد باشد دم به دم!

۲. نتیجه منطقی آن، روی‌آوردن مردم برای شنیدن اخبار راست! به رادیوهای انگلیس و آمریکا و فرانسه و... می‌باشد که اثر آن تسلیم‌شدن به فرهنگ غرب است که این خود بدبختی دیگریست.

به ضمیمه جهالت و بی‌لیاقتی زمامداران، مداخله بیگانگان و عقب‌افتادن کشورهای اسلامی را بیشتر می‌گرداند.

اگر از مطالب گذشته نتیجه‌گیری به عمل آید، فوراً روشن می‌شود که منشأ همه بدبختی‌های جهان اسلام دو چیز است: یکی استعمار خارجی، دوم خودکامگی و مسلمان‌نبودن زمامداران و براساس قانون علیت و امتناع تخلف معلول از علت، با حفظ شرایط موجوده، هیچ‌گاه اوضاع اسفبار جوامع اسلامی تحولی نخواهد یافت، و ما مسلمان‌ها در زندگانی فردی و اجتماعی روی خوشبختی را نخواهیم دید و حتی محتمل است بدبختی‌های ما در آینده بیشتر و فزون‌تر گردد، زیرا که دار، دار تنازع در بقاست! بنابراین لازم و ضروریست که شرایط موجود را بر هم زنیم و علیه وضع حاضر قیام و عصیان نماییم. به عنوان یک انسان آزاد حق زندگانی را برای خود و امثال خود به دست آوریم و به عنوان یک مسلمان به تکالیف الهی خود (در تمام ابعاد) عمل نموده و زندگانی را جهت دهیم.

«إِنَّ اللّهَ لا یغَیرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ»، تا ما در وجود خود تغییر به وجود نیاوریم، خداوند حال ما را تغییر نخواهد داد. «وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعی»، مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد.

## چه باید کرد

همه می‌دانند که راه نجات از مشکلات، علم و عمل است و منشأ بدبختی‌ها جهالت و کسالت و تنبلی، بنابراین باید علم آموخت، آگاهی یافت و آگاهی داد و تلاش و پیکار نمود تا بتوان موج‌های خروشان و طوفان‌های ویرانگر شرقی و غربی و داخلی را عقب زد و به ساحل آرامش نسبی رسید و از مزایای زندگانی آزاد و مستقل و شرافتمندانه (مادی و معنوی) در حد ممکن آن بهره برد.

«وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَی الطَّرِیقَةِ لَأَسْقَیناهُمْ ماءً غَدَقاً» مسلمان‌ها باید در تحصیل علوم تجربی برای رفع نیازمندی‌های مادی جامعهٔ خویش بسیار جدی و ساعی باشند، چه هراندازه که احتیاج بیشتر باشد وابستگی هم زیادتر می‌گردد، وابستگی که علة العلل اکثر بلاهای موجود است.

درست است که خودکفایی به معنای کامل آن برای هیچ ملت و کشوری حتی برای غول‌های صنعتی هم ممکن نیست و حداقل به مواد خام دیگران و بازار فروش احتیاج دارند، ولی اگر از دانش و تلاش استفاده بیشتر کنیم، می‌توانیم تا حدود زیادی حوایج زندگانی را در داخل کشورهای اسلامی تأمین کنیم.

مدارس دینی ما باید تا حدود زیادی سیستم درسی کهنه خود را تغییر دهند، درس و بحث را به ادبیات عربی وفقه و اصول و احیاناً رجال و بعضی از کتاب‌های بسیار سطحی تفسیر محصور نسازند، باید علوم انسانی و حتی مقداری از ریاضیات و فیزیک و نجوم نیز مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد، به تفسیر قرآن مجید به عنوان کتاب زندگانی توجه عمیق و دقیق مبذول گردد.

دانشمندان دینی به مردم تحرک دهند و آنان را به وظایف اسلامی و انسانی‌شان بیشتر آشنا سازند.

آری وظیفه علما و محصلین تنها درس‌خواندن و درس‌دادن در مدارس و امامت نماز در مساجد و بیان مسائل نماز و روزه و حج نیست، بلکه بیان تمام مسائل زندگانی می‌باشد، ما باید متوجه باشیم بلکه بالعیان درک کرده باشیم که اگر در اوضاع سیاسی مداخله نداشته باشیم و اعضای دولت و سیاستمداران را به حال خودشان واگذاریم، آنان ما را به حال خود وانمی‌گذارند. نماز و روزه و حج و سایر عبادات ما را نیز از ما می‌گیرند و حتی اعتقادات مذهبی و دینی را از مغز جوانان ما بیرون می‌آورند. پس لازم است پیش از این‌که آنان ما را فاسد سازند ما آنان را اصلاح نماییم. اکثر مردم مسلمان طرفدار علمای دینی خود هستند و چنانچه اینان فعال و زرنگ باشند دیگران به جذب مردم موفق نمی‌شوند، ولی اگر اینان بی‌تفاوت و ساکن باشند مردم به دام‌های بی‌دینی و استعمار اجانب و استبداد خودکامگان می‌افتند و به بیراهه می‌روند.

راستی چرا دولت‌های غربی در جهان آزاد (یعنی نه در زندان کمونیسم) نمی‌توانند مخالف عقاید و آرای ملل خود کاری را انجام دهند و چرا با اندک کج‌رفتاری نسبت به احساسات عمومی مجبور به استعفا و کناره‌گیری می‌شوند ولی در کشورهای اسلامی، دولت‌ها می‌توانند هرکاری را بی‌ترس و هراس انجام دهند و هیچ مانع و رادعی را مقابل خود نمی‌بینند؟!

در اموال عمومی خیانت می‌کنند، حیف و میل‌شان به حد رسوایی می‌رسد، ظلم و جنایت‌شان بیداد می‌کند، آزادی را صدها فرسنگ طرد می‌نمایند، در قراردادهای اقتصادی و سیاسی، استقلال کشور را تضعیف می‌کنند، منابع ملی را بر باد می‌دهند، بدتر از همه به طور آشکار با دین اسلام که در عمق جان مردم قرار دارد بدون ضرورت به دشمنی برمی‌خیزند و دستورات او را مورد تمسخر قرار می‌دهند و حتی آن را غیرقانونی اعلام می‌دارند، و مخلصین متعهد را زندانی می‌کنند و مردم مسلمان ناراحت می‌شوند و به خود می‌پیچند، ولی مانند افلیج‌زدگان هیچ حرکتی از خود نشان نمی‌دهند، بلکه مانند مردگان حتی اعتراض هم نمی‌کنند! سرّ این تفاوت در چیست؟ آیا سرّ آن در این نیست که مردم اروپا و آمریکا بیدارند و حکومت‌ها را تا حدود زیادی تابع قانون رسمی ساخته‌اند و از آزادی خود دفاع می‌کنند و به زمامداران اجازهٔ تخطی از قانون موضوعی خود را نمی‌دهند، ولی ما مسلمان‌ها کاملاً در خط مقابل آنان قرار گرفته‌ایم و در مقابل حکومت‌ها تملق و مداحی می‌کنیم. جرئت مخالفت با استبداد و ظلم و تکبر را نداریم، و منشأ همهٔ این نواقص ضعف آگاهی، جهالت و غفلت و کسالت ماست.

مسئول این اوضاع اسفناک و خجالت‌آور کیست؟ لابد می‌گویید دانشمندان دینی، روشنفکران دلسوز و اندیشمندان هوشمند مؤمن، بلی درست می‌گویید. در یک روایت مرفوعه[1] از رسول اکرمﷺ چنین نقل شده است:

اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله؛

وقتی که بدعت‌ها در زندگانی امت من پدیدار گشت، دانشمند باید (برای نابودی آن‌ها و اصلاح حال امت) علم خود را آشکار سازد و کسی که به مردم آگاهی ندهد و با فساد مبارزه نکند و بی‌تفاوت باقی بماند (و تنها به اوراد و اذکار اکتفا کند و نمازدادن به جماعت را کافی بداند) لعنت خداوند بر او باد.

اگر بینی که نابینا به چاه است　　اگر خاموش بنشینی گناه است

در یک روایت دیگر وارد شده است:

---

۱. *اصول کافی*، باب البدع و السندغیر نقی حتی من غیر جهة الرفع.

یغفر للجاهل سبعون ذنباً قبل أن یغفرَ لِلعالم ذنبٌ واحدٌ؛[۱]
پیش از این‌که یک گناه دانشمند آمرزیده شود از هفتاد گناه نادان عفو می‌شود.
و به عبارت دیگر مسئولیت دانشمندان هفتاد برابر مسئولیت دیگرانست!

## پناه‌بردن به خون

برای قطع مداخله کفار و جلوگیری از الحاد و استثمار و حفظ استقلال و با اعاده آن و برای براندازی حکومت‌های استبدادی و قلابی و غیر اسلامی و حتی ضد اسلامی و اقامه عدالت اجتماعی و نگهداری کرامت انسانی در چارچوب موازین اسلامی، باید از راه آگاهی‌یافتن و آگاهی‌دادن و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر با استفاده از نشر روزنامه، مجله، کتاب، سخنرانی‌ها اجرای نمایشنامه‌ها و... وارد شد. ولی در این روزگار سیاه، در بسیاری از موارد بدون یک تشکیلات سیاسی و نظامی که در مورد مناسب بتواند به مبارزه مسلحانه پردازد و خون دهد و ایثار و فداکاری نماید، مقصد نهایی به دست نخواهد آمد.

ملت‌های آزاد جهان که برای سعادت دنیای خود اقدام کرده‌اند، خون داده‌اند، آنانی که دشمنان خارجی خود را سر جای‌شان نشانده‌اند، خون داده‌اند، برای برقراری عدالت اجتماعی و تسلیم حکومت‌ها به قانون و حقوق عمومی مردم، خون داده‌اند، ما هم باید با خون پیروز شویم، چنانچه ایرانی‌ها برای پیروزی خود و برقراری حکومت اسلامی خون داده‌اند و افغانی‌ها هم در این هشت سال از خون خود آسیاب انقلاب را به گردش و چرخش درآورده‌اند.

## جهاد اسلامی

قرآن مقدس نیز جهاد را یکی از ارکان مهم شریعت اسلامی قرار داده است و تقریباً در حدود دو صد (دویست) آیه درباره آن نازل شده است، بنابراین قیام مسلحانه هم وظیفه انسانی و هم وظیفه اسلامی ماست و ما در قبولی ذلت و تنبلی هیچ عذری نداریم.

---

۱. *بحارالانوار*، جزء دوم، باب لزوم الحجة علی العالم و السند غیر قوی.

ما در دنیای امروزی آبرو نداریم، استقلال واقعی نداریم در دام استعمار و استثمار قدرت‌های ملحد جهان سقوط کرده‌ایم، منابع خدادادی ما در اختیار ما و استفاده ما نیست، و همه چیز ما برای دیگران است. زمامداران ما نوکران ابرقدرت‌ها هستند. در کشورهای ما آزادی و عدالت اجتماعی و کرامت انسانی وجود ندارد، ما بی‌خبر از همه چیز به جان هم افتاده‌ایم، اختلافات مذهبی و سیاسی و محلی و کشوری ما از حدود عقلایی خود گذشته است و ما واقعاً ذلیل و زبون شده‌ایم.

اسلام از زندگانی ما دور شده است و حتی در بسیاری از کشورها نزدیک است رخت سفر بربندد و از سرحدات و مرزها (نعوذبالله) خارج گردد.

گزارش می‌رسد که دولت مصر (حتی پس از اعدام سادات) از قرائت آیاتی که در مذمت یهودی‌های متجاوز نازل شده است جلوگیری می‌کند و در عوض سفارش می‌کند آیه مبارکه «یا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيكُمْ» و امثال آن را بخوانند که تفضیل بنی‌اسرائیل را بر عالمیان بیان می‌دارد! حکومت مسلمان مصر از قرآن، آیاتی را می‌پسندد که دولت اسرائیل (دولتی که با ابتدایی‌ترین حقوق انسانی هم قانونی شمرده نمی‌شود و وجود آن لکهٔ ننگی بر تمدن قرن بیست بشری و باعث ذلت مسلمان‌هاست) ناراحت نشود. آیا ملت مسلمان مصر جهاد بکنند یا نه؟ تکلیف شرعی آنان چیست؟

سعودی‌های عربستان که به قول آقای ضیاءالحق رئیس‌جمهور صددرصد منتخب پاکستان! شایستگی رهبری جهان اسلام را دارند[1] از حرمت شدید ربا به گفتهٔ یک سخنران جوان عرب تنها در یک مورد استقبال کرده‌اند و آن را به کمال و تمام امتثال نموده‌اند. می‌دانید آن مورد کجاست؟

مبالغ هنگفتی که سعودی‌ها در بانک‌های آمریکا (و احتمالاً اروپا) دارند به عنوان قرض‌الحسنه نهاده‌اند و بهره نمی‌گیرند و به مردم خود می‌گویند که قرآن ربا را حرام نموده است!

ولی در موسم حج، از مسلمانان بیچاره که اکثر آنان به زحمت چند پولی را برای

---

۱. او چندی پیش این سخن را درباره فهد، شاه فعلی سعودی‌ها گفت و بعید است که او از قماربازی فهد بی‌خبر مانده باشد که او در یک شب (در زمان فیصل) در اروپا یا در آمریکا یک میلیون را باخته است و در جواب خبرنگاران گفته است که چند قرشک باخته‌ام، قرش واحد پول سعودی‌هاست!

ادای فریضهٔ دینی خود فراهم نموده‌اند میلیون‌ها ریال را بـه عنـوان خـدمات عمـومی قهرمانانه اخذ می‌کنند و هیچ آیه‌ای را در این مورد به خاطر نمی‌آورند.

میلیون‌ها مسلمان از گرسنگی و برهنگی و مرض، رنج می برنـد، ولـی میلیاردهـا دلار قیمت نفت عربستان و کشورهای نفت‌خیز منطقه در بانک‌هـای اروپـا و آمریکـا ذخیره می‌شود و احیاناً در مهمانی‌ها و رقاصه‌خانـه‌هـا و فاحشـه‌خانـه‌هـا و مجلـس لهوولعب که عقل و وجدان از آن شرمسارند و دین، لعنت‌کننده آن‌هاسـت بـه مصـرف می‌رسد[1] دین‌داری را تنها در تعمیر مساجد و طبع قرآن و جلوگیری مـردم از زیـارت اهل قبور و بوسیدن ضریح پیامبر اسلام می‌دانند، ولی احترام آمریکایی‌ها را مسـلّماً از احترام قرآن و اسلام بیشتر می‌دانند. آیا تکلیف مسلمانان عرب در عربسـتان و سـایر کشورهای خلیج چیست؟ دانشمندان مسلمان آن‌جا جواب دهند.

بعثی‌ها، به اسلام معتقد نیستند، اگر دوام بیاورند و تمکن داشته باشند بسیار مشکل است اسلام نیمه‌جان در عراق و سوریه باقی بماند. آیا مسلمانان عراقی و سوری حـق ندارند و حتی بر آنان لازم نیست دست به اسلحه ببرند و جهاد نمایند؟ اگر می‌گویید نه پس این دو صد آیه قرآن برای کی و برای چه نازل شده است؟

حاکم مردنی و پوسیده کشور مسلمان تونس حبیـب پورقیبـه تعطیلـی روز مـیلاد النبیﷺ را لغو می‌کند و آشکارا با تشریع روزه ماه رمضان مخالفت می‌کند و قرآن را خرافی می‌خواند و داستان اصحاب کهف را تکذیب می‌کند، ولی مسلمانان تـونس آرام نشسته‌اند یا غافلند و یا بی‌عرضه و فاقد غیرت و حرکت اسلامی.

معمر قذافی نیمه احمق در لیبی کتاب سبزی دارد که به گفتهٔ یک سخنران عرب آن را از قرآن هم مهم‌تر می‌داند. او که داد از اسلام می‌زنـد خـود را در آغـوش روس‌هـا انداخته و از اشغال کشور اسلامی افغانستان توسط روس‌ها حمایت می‌کند ایـن اسـت اسلام آقای معمر مسلمان!

---

۱. در کنفرانس سران کشورهای اسلامی، در طایف که نگارنده هم در آن اشـتراک داشـت، طـوری کـه شـایع بـود سعودی‌ها سه میلیارد ریال سعودی (هرریال آن فعلاً شاید از سی افغانی پانزده تومان بیشـتر باشـد) را مصـرف کرده بودند، بلی اگر از این شود میلیارد افغانی، ثلث آن را به مسلمانان مبارز افغانی و یا بیچارگان بنگل دیشی و پاکستانی و کشورهای مسلمان آفریقایی داده بودند، چه می‌شد؟

از یمن جنوبی که نظام رسمی آن توسط مارکسیست‌های پلید اداره می‌شود[۱] و از اندونزی که از اساس اسلام را رد می‌کند و دین جدید آورده‌اند نگو و نپرس. من نمی‌دانم که دانشمندان و هوشمندان مسلمان این دو کشور برای سکوت خود (با فرض قدرت و امکانات) چه عذری می‌آورند؟[۲] به‌هرحال انقلاب پیروزمند ایران و انقلاب در حال پیروزی افغانستان با رقهٔ امید را در دل مسلمانان مخلص جهان دمید و حتی حجت را بر آنان تمام نموده است.

## کتاب حاضر

هدف از گردآوری فصول و مطالب این کتاب به دست‌دادن نظر اسلام (خصوصاً قرآن مجید) درباره جهاد و فروع متعدد آن در موضوعات گوناگون مربوط به جهاد و مبارزه مسلحانه براساس ضوابط و معیارهای شناخته شده و معتبر فقهی می‌باشد، باشد که قدمی و کمکی در این راه به حساب آید. نگارنده از خداوند متعال مسئلت دارد که اولاً او را در این راه یاری فرماید تا آنچه را که مراد واقعی شریعت اسلام است، بیان دارد و در فهم و بیان مطالب به انحراف مبتلا نشود[۳] و ثانیاً این خدمت ناچیز را مورد استفاده مسلمانان مخلص و پاک‌طینت و غیور سنی و شیعه از هر کشور و محلی که هستند، قرار بدهد، و آنان را از افراط و تفریط در امر جهاد بر کنار دارد انّه سمیع مجیب، دائم الفضل قدیم الاحسان و هو حسبنا و نعم الوکیل، نعم المولی و نعم النصیر.

---

۱. در نیمه دوم سال ۱۳۶۴ مارکسیست‌های یمن جنوبی برای تحصیل قدرت، همچون سگان درنده به جان هم افتادند و شهر عدن را صحنه پیکار قرار دادند و شاید بیشتر از ده هزار از مردم کشته شدند و ضررهای مالی زیادی به مردم وارد شد، کمونیست‌ها همه‌جا چنین‌اند، خلق و پرچم در افغانستان، مارکسیست‌های کمبودیا و... آری کمونیزم غده سرطانی است که پیکر بشریت را به تحلیل می‌برد.

۲. نام‌نبردن از سایر کشورهای اسلامی، دلیل عدم فساد نظام‌های آن‌جاها نیست. خواننده باید متوجه باشد که غرض نگارنده افراد خاصی و مناطق خاصی از سرزمین اسلامی نیست، شاید در این موقع که کتاب را شما مطالعه می‌کنید، اوضاع در بعضی کشورها تغییر کرده باشد، فلان رئیس جمهور مرده باشد ولی مجموع اوضاع در کشورهای اسلامی همان است که در متن ذکر شده است و تا انقلاب‌های اسلامی در سراسر جهان نیاید مسلمانان روی بهبودی را نخواهند دید.

۳. خداوند نگارنده را از جمله عاملین قرار بدهد نه این‌که بگوید و عمل ننماید.

فصل اول

# تشریع جهاد

همه می‌دانیم که جهاد در مکه مکرمه و اوایل هجرت در مدینه منوره تشریع نشد و پیامبر و مسلمانان معدود آن‌وقت امر داشتند صبر کنند و جهاد نکنند. «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ...».[1]

آیا نمی‌بینی آنانی را که به آن‌ها گفته شده بود دست بازدارید (فعلاً) نماز بخوانید و زکات بدهید هنگامی‌که بر آن‌ها جنگ را واجب کردیم جمعی از آنان ترسیدند... روشن است که امر به بازداشتن نفس که کنایه از نجنگیدن است، در مکه و اوایل هجرت در مدینه بوده است. و بدّل علیه أیضاً قوله تعالی: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ». و قوله تعالی: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ ... فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ».[2] این آیه که درباره اهل کتاب است در مدینه نازل شده است، ولی تشریع جهاد امر غیرپیش‌بینی شده نبود، بلکه خداوند از آن خبر داده بود. به آیه آخر سوره صافات که مکی است، توجه کنید: «وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ وَ أَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ أَ فَبِعَذابِنا يَسْتَعْجِلُونَ فَإِذا نَزَلَ بِساحَتِهِمْ فَساءَ صَباحُ الْمُنْذَرِينَ وَ تَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ».

در این آیه دو مرتبه به حضرت پیامبرﷺ امر می‌شود که تا وقت معینی از کفار رو

---

۱. نساء، آیه ۷۷.

۲. برای شما دین شما، و برای من دین من، بسیاری از اهل کتاب دوست دارند اگر (بتوانند) شما را از دین‌تان برگردانند، عفو کنند و اغماض نمایید تا خداوند امرش را بیاورد (بقره، آیه ۱۱۰).

بگردان و نیز می‌گوید که لشکر ما غالبند و کفار را به جمله: «فَإِذا نَزَلَ بِساحَتِهِمْ فَساءَ صَباحُ الْمُنْذَرِينَ» تهدید می‌کند (وقتی که عذاب ما بر آن‌ها نازل شود روزشان بد خواهد شد).

در سوره قمر (آیات۴۵ و۴۶) آمده است: آیا کفار (مکه) می‌گویند ما متفقیم و پیروز؟ جمعیت‌شان منهزم می‌شود (و در جنگ با شما) پشت گردانیده فرار می‌کنند (مصداق آن در جنگ بدر واقع شد)، «أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ- سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ».

در مدینه اذن جهاد اولا به مسلمانانی که مورد ستم واقع شده بودند، داده شد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يقُولُوا رَبُّنَا اللهُ».[1]

مراد مهاجران مکی هستند که از خانه و شهرشان به مدینه رانده شده بودند و از آیه مبارکه وجوب جهاد در حق آنان استفاده نمی‌شود، بلکه جواز آن استفاده می‌شود.

اگر «یقاتلون» به صیغهٔ معلوم خوانده شود، این جهاد نه دفاعی است، نه هجومی، و نه ابتدایی، بلکه انتقامی است و عکس‌العملی است در مقابل تعدیات و مظالم قریش مکه و اگر به صیغه مجهول خوانده شود، جنگ مذکور دفاعی می‌باشد.

از بعضی‌ها نقل شده که اولین آیه که درباره جنگ نازل شده است، این آیه است: «وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ...»[2] با کسانی‌که با شما می‌جنگند، در راه خدا بجنگید. ولی بعید نیست که آیه مذکور در صلح حدیبیه نازل شده باشد[3] و آیه بعدی آن به این نزول شهادت می‌دهد.

به‌هرحال این آیه نیز دلالتی بر وجوب جهاد دفاعی دارد، نه جهاد هجومی و ابتدایی[4] و مراد از جنگجویانی که جهاد با آن‌ها واجب شده است، کفار مکه می‌باشند و

---

۱. حج، آیات ۴۰ و ۴۱.

۲. بقره، آیه۱۸۹.

۳. به طور نمونه به *مجمع البیان* مراجعه شود.

۴. و محتمل است که مراد بیان وجوب مطلق جهاد (حتی جهاد ابتدایی) باشد و صیله (کسانی که با شما می‌جنگند) به عنوان شرط نباشد، بلکه بیان حال مورد باشد و این احتمال را بعضی اختیار کرده‌اند.

در آیهٔ بعدی چنین آمده است: «وَ اقْتُلُوهُمْ حَيثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيثُ أَخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّى يقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كذلِك جَزاءُ الْكافِرِينَ».[1]

هرجایی که کفار و مهاجمین مکه را بیابید، بکشید و همان‌گونه که شما را از مکه بیرون نمودند شما هم آنان را از آن‌جا اخراج نمایید[2] و فتنه[3] سخت‌تر از کشتن است. در نزدیکی مسجد الحرام (شهر مکه یا حرم) شما جنگ را راه نیندازید تا آن‌که آنان شروع به جنگ نمایند و چنانچه آنان ابتدا به جنگ نمودند (شما هم) آن‌ها را بکشید که جزای کافرین چنین است. «فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و چنانچه (از جنگ با شما) اجتناب کردند خداوند آمرزنده و مهربان است (شما نیز متعرض آنان نشوید).

لکن مردم مکه تصمیم داشتند هرطوری که شده بر مسلمانان حمله برند و دین اسلام را نابود کنند و مسلمانان را دوباره به کفر اولی‌شان بازگردانند، «وَ لا يزالُونَ يقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعُوا».[4]

کفار مکه مصمم‌اند با شما آن‌قدر نبرد کنند تا شما را از دین‌تان اگر بتوانند برگردانند. و لذا در آیه ۱۹۲ بقره چنین می‌خوانیم:

«وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»؛

با کفار مکه تا نابودی فتنه و برقراری حکومت اسلام بجنگید اگر مردم مکه دوری کردند (متعرض آنان نشوید) تنها ستمگران مستحق تجاوزند.

---

۱. بقره، آیه ۱۹۰.

۲. مرحوم طبرسی در *مجمع البیان* ادعا دارد، این آیه دلالت بر بیرون‌راندن کفار از مکه دارد، مانند قوله تعالی «حَتَّى لاتَكُونَ فِتْنَةٌ» و السنة قد وردت ایضا بذلك و هو قوله لایجتمع فی جزیرة العرب دینان. نگارنده گوید آیه تنها متعرض بیرون‌راندن کفاری است که مسلمان‌ها را از مکه بیرون نموده بودند نه همه کفار، و به‌عبارت دیگر، آیه مبارکه به نحو قضیه خارجیه (به اصطلاح علم منطق) است نه قضیه حقیقیه. حدیث اگر ثابت شود (که ثابت نیست) مخصوص به مکه نیست.

۳. فتنه را به کفر تفسیر کرده‌اند، ولی ممکن است مراد کافرنمودن مسلمانان ضعیف توسط کفار مکه باشد که به تزویر و یا به زور و شکنجه آنان را از دین‌شان به سوی کفر سابق‌شان بیرون می‌بردند و ما بعداً کلامی را درباره تفسیر فتنه نقل می‌کنیم.

۴. بقره، آیه ۲۱۶.

یک احتمال در معنای آیه این است که به قتال آن‌قدر ادامه داده شود که کفر از مکه ریشه‌کن شود و تنها اسلام مورد اعتقاد و یا اقرار مردم باشد. و بدین ترتیب می‌شود که از آیه استفاده عدم جواز مکث کافر در مکه را نمود. البته نه مکث کوتاه‌مدت برای انجام شغلی، و احتمال دوم آن است که مراد از فتنه شرک و کفر نباشد، بلکه گمراهی مردم باشد. و معنای آیه این شود: تا وقتی بجنگید که مردم مکه (خصوصاً مؤمنین مستضعف آن‌جا) از گمراهی دوباره به سوی کفر نجات یابند و اسلام حاکم گردد. و دراین‌صورت بودن کفاری که عاجز باشند و به دین مسلمانان ضرری نرسانند مانعی نداشته باشد. و الله العالم.

به‌هرحال خداوند، دین مقدس اسلام را برای سعادت همهٔ انسان‌ها در کره زمین تا روز قیامت تشریع فرموده و نسخ فرموده است و هدف از آفرینش انسان، تکامل او به وسیله تدین می‌باشد و چنانچه جهاد را تشریع نمی‌فرمود، زمینه نشر اسلام از دو نظر فراهم نمی‌شد.

الف) بت‌پرستان، مشرکین، خرافه‌پرستان کم‌عقل، دنیاپرستان و امثال آن‌ها و پیروان ادیان سابقه منسوخه قیام و اقدام می‌نمودند (که کردند) و حتی به وسیله کشتن حضرت پیامبرﷺ و پیروانش جلوی نشر اسلام را می‌گرفتند و لذا لازم بود که به جهاد دفاعی برای حفظ جان مسلمانان و دین اسلام امر داده شود.

ب) همان عناصر ذکر شده، از رسیدن اسلام به گوش مردم دنیا جلوگیری می‌کردند (که کردند) و مانع رسیدن توده‌های مردم به خدا و سعادت دنیا و آخرت می‌شدند. لذا باید جهاد ابتدایی تشریع می‌شد تا به وسیله قیام مسلحانه موانع از سر راه انتشار اسلام برطرف گردد و زمینه تبلیغ آن فراهم آید.

بنابراین خداوند حکیم هردو نوع جهاد را واجب فرمود و درباره وجوب جهاد ابتدایی به این آیات توجه نمایید:[1]

۱. «کُتِبَ عَلَیکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللهُ یعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»؛[2]

---

۱. البته که اطلاق آیات مذکور با اطلاق اکثر آن‌ها هردو نوع جهاد را در بر می‌گیرد.
۲. بقره، آیه ۲۱۵.

جهاد درحالی‌که خوشایند شما نبود[۱] بر شما واجب گردانیده شد، گاهی چیزی را خوش ندارید درحالی‌که برای شما خیر است، و گاهی چیزی را دوست می‌دارید که در واقع برای شما شر است خداوند (ج) واقعیت‌ها را می‌داند و شما نمی‌دانید.

۲. «وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ».

۳. «فَلْیقاتِلْ فِی سَبِیلِ اللهِ الَّذِینَ یشْرُونَ الْحَیاةَ الدُّنْیا بِالْآخِرَةِ وَ مَنْ یقاتِلْ فِی سَبِیلِ اللهِ فَیقْتَلْ أَوْ یغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِیهِ أَجْراً عَظِیماً...»؛[۲]

کسانی‌که زندگانی حاضر را برای به‌دست‌آوردن (زندگانی) دیگر (که ابدی است) می‌فروشند باید در راه خدا بجنگند و هرکسی در راه خدا مبارزه کند چه کشته شود و چه پیروز، پاداش بزرگی به او می‌دهیم. چه شده شما را که در راه خدا و (نجات مسلمانان) بیچاره از مردان و زنان و کودکانی که (مورد ظلم کفار مکه واقع شده‌اند) نمی‌جنگید؟

مؤمنین در راه خدا می‌جنگند، و کفار در راه طاغوت (شیطان) با اولیا و دوستان شیطان بجنگید که کید و حیله‌بازی و چاره‌جویی شیطان ضعیف است... .

۴. در راه خدا کارزار نما (ای رسول من) و جز به (کار و عمل) خود تکلیف نمی‌شوی و مؤمنین را (نیز) ترغیب کن تا ضرر کفار از شما برطرف گردد.[۳]

۵. «قُلْ لِلَّذِینَ کفَرُوا إِنْ ینْتَهُوا یغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ... وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکونَ فِتْنَةٌ[۴] وَ یکونَ الدِّینُ کلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِما یعْمَلُونَ بَصِیرٌ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَوْلاکمْ...»؛[۵]

به کفار بگو اگر نهی تو را از کفورزیدن (و یا فتنه‌گری و ستیزنمودن) بپذیرند،

---

۱. از جمله «وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ» می‌شود فهمید که مراد آیه، جهاد ابتدایی است، چون جهاد دفاعی غالباً مکروه طبع نیست.

۲. نساء، آیات ۷۴ تا ۷۶.

۳. نساء، آیه ۸۳.

۴. قبیل الفتنة ما یقع به اختبار حال الشی و لذلك یطلق علی نفس الامتحان و الابتلاء و علی ما یلازمه غالبا من الشدة و العذاب و علی ما یستعقبه من الضلال و الشرك و قد استعملت فی القرآن فی جمیع هذه المعانی، و المراد بها فی هذه الایة الشرك بالزجر و العذاب کما کان یفعله المشرکون بالمؤمنین بمکة.

۵. انفال، آیات ۳۹ و ۴۰.

گناهان گذشته‌شان از کفر (یا محاربه) آمرزیده می‌شود. با آنان پیکار کنید تا فتنه‌ای نماند و دین همه‌اش برای خدا گردد ... .[۱]

اگر مراد از کفاری که فرمان جنگ با آن‌ها داده شده است مطلق کفار باشد، جنگ ابتدایی را شامل می‌شود، ولی لازم است اهل کتاب را که به شرایط ذمه عمل کنند از اطلاق این آیه خارج نمود، زیرا قتال با کافر ذمی تشریع نشده است و اگر مراد کفاری باشد که قصد هجوم دارند آیه به جهاد دفاعی مخصوص می‌گردد.

۶. «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ لا بِالْيوْمِ الْآخِرِ وَ لا يحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكتابَ حَتَّى يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ».[۲و۳]

۷. «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ. وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكينَ كافَّةً كما يقاتِلُونَكمْ كافَّةً»؛[۴]

هرجایی‌که مشرکان را بیابید، بکشید. با تمام مشرکین بجنگید. (و از کسی جزیه و ذمه قبول نکنید) چنانچه آنان با همه شما می‌جنگند.[۵]

---

۱. فی صحیح محمدبن‌مسلم عن الباقرؑ: لم یجئ تاویل هذه الایة بعد، ان رسول الله رخص لهم لحاجه و حاجة اصحابه فلو قد جاء تأویلها لم‌یقبل منهم و لکنهم یقتلون حتی یوعدوا الله عز و جل و حتی لا یکون شرك؛ شاید مراد این باشد که حضرت پیامبر قدرت کشتن تمام کفار را نیافت، و با بعضی از طوایف مشرکین مهادنه و متارکه نمودند، ولی مهدی صاحب‌الزمان به همان قدرتی که خداوند متعال به او می‌دهد، کفار و مشرکین را می‌کشد و جز اسلام دیگر چیزی از آنان نمی‌پذیرد. (*تفسیر البرهان*، ج ۲، ص ۸۱)

۲. توبه، آیه ۲۹.

۳. المهم فی هذه الایة بیان ان قوله من الذین هل هو بیان عن الموصول فی اول الایة لتختص الایة باهل الکتاب فقط کما هو ظاهر جمیع منهم او عن الضمیر المرفوع فی قوله( وَ لا یدِینُونَ) لتشمل الآیة وجوب متقاتلة جمیع الکفار؟ لا اذکر عاجلا لا اذکر عاجلاً من اختاره. و علیه یقع السئوال ثانیاً فی ان الغایة (حَتَّى يعْطُوا الْجِزْيةَ) راجع الی المقاتلة فی اول الآیة لیصح أخذ الجزیة عن مطلق الکفار علی الوجه المذکور او تختص باهل الکتاب؟ لا یعبد اختیار الوجه الثانی لان اهل الکتاب یؤمنون بالله و بالیوم الاخر فلا ینطبق صدر الایة علیهم الا بتکلف مذکور فی بعض التفاسیر مع لزوم حمل بعض جملاتها علی التأکید.

و اما السئوال الثانی فالجواب عنه ان مقتضی القاعدة رجوع القید الی الجملة الاخیرة جزما و علی کل حال، و اما رجوعه الی غیرها فهو غیر ثابت و ان کان غیر محرز لکن لا ینعقد له ظهور فی الاطلاق کما قرر فی اصول الفقه.

۴. توبه، آیات ۳۵ و ۳۶.

۵. احتمال دیگری نیز وجود دارد که کافه در جمله اول حال از ضمیر فاعل باشد نه حال از مفعول و همچنان در جمله دوم.

لکن معلوم نیست، عنوان مشرک مطلق کافر را شامل شود مگر این‌که بگوییم کافر بدتر از مشرک است و به طریق اولی وجوب جهاد، با مطلق کفار ثابت می‌گردد.

۸. «قاتِلُوا الَّذِینَ یلُونَکمْ مِنَ الْکفَّارِ وَ لْیجِدُوا فِیکمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ»؛[1]

با کفاری که نزدیک به شما هستند، بجنگید و آنان باید در وجود شما درشتی (در دین و راه خدا) بیابند و بدانید که خداوند با پرهیزگاران است (و نصرت او در پرهیزکاری مجاهدین است بنابراین تا مجاهدین متقی نباشند، انتظار غلبه بر دشمن کافر را نداشته باشید).

مقصود آیه ظاهراً تأکید بر مبارزه با کافران نزدیک است نه اختصاص جواز آن با آنان.

۹. «یا أَیهَا النَّبِی جاهِدِ الْکفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ»؛[2]

ای پیامبر با کفار و منافقین پیکار کن و بر آنان سخت گیر، البته پیکار با منافقین و بذل جهد در مقاومت با آنان گاهی به زبان و گاهی به تأدیب و گاهی به قتل است ولی جهاد با کفار در فرض عدم قبولی اسلام و یا جزیه (در خصوص اهل کتاب) همان جنگ و کشتن آنان است.

۱۰. جواز قتال کفار ـ در فرض عدم گرویدن دین اسلام ـ از آیاتی استفاده می‌شود که آنان را شر البریة و شر الدواب، و نحو آن‌ها معرفی نموده است.

«أُولئِك هُمْ شَرُّ الْبَرِیةِ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِینَ کفَرُوا فَهُمْ لا یؤْمِنُونَ».[3]

## هدف جهاد

مناسب است دوباره توضیح دهیم که از دیدگاه ادیان الهی انسان بدون هدف و برای زندگی کردن تنها (خوردن و آشامیدن و زیستن) آفریده نشده بلکه او برای تکامل و

---

۱. توبه، آیه ۱۲۳.
۲. توبه، آیه ۷۲ و تحریم، آیه ۹.
۳. انفال، آیه ۵۵.

به‌دست‌آوردن کمال خلق شده است، و این دنیا جایگاه همیشگی او نیست، و مرگ پایان هستی او نخواهد بود که کانالی است به سوی زندگانی دیگر، و سپس انتقال به جهان ابدی پر از نعمت‌ها و لذت‌های خالص و یا عذاب‌ها و رنج‌های جانگداز که عکس‌العمل اطاعت و معصیت او از مقررات و دستورات دین در بعد عقاید و اخلاق و اعمال می‌باشد. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». به اندازه یک ذره کار خوب و یا بد در آن جهان نمایان می‌شود و می‌شود که در سرنوشت آدمی (رستگاری و زیان‌کاری) مدخلیت داشته باشد).

بدین‌ترتیب دین برای نوع انسانی مهم‌تر از خوردن و آشامیدن و تنفس‌کردن است، چه این‌ها ممد و تضمین‌کننده زندگی چند روزه اوست، ولی دین تأمین‌کننده زندگانی عالی ابدی او به‌علاوه عدالت اجتماعی و آرامش فکری و کرامت انسانی او در همین جهان است.

حال اگر حفظ این دین (مورد جنگ دفاعی) و یا نشر آن (مورد جهاد ابتدایی) از طرف جمعی از افراد انسان در معرض خطر و جلوگیری واقع شود، آیا نباید برای مصلحت حق هزاران انسان و حتی حق میلیاردها انسان دیگر به برطرف‌نمودن این خطر و مانع (و لو به کشتن عده‌ای انسان مفسد و احمق) پرداخت؟[1]

آیا هرانسان مریض برای به‌دست‌آوردن سلامت شخصی خود میلیون‌ها میکروب جاندار مضر را از بین نمی‌برد؟

بلی هدف از جهاد دینی نه آدم‌کشی و نه کشورگشایی و نه تصرف سرزمین‌ها و نه تحصیل مال و ثروت و نه تجاوز به ناموس و آبرو و حقوق دیگران است که تنها ارشاد مردم به سوی توحید و فضیلت و اخلاق و تقوا و عدالت است که سعادت دو جهانی جز در پناه این‌ها به دست نیاید. لذا تا اسلام بر کفار عرضه نشود و آنان از قبول آن سر بازنزنند، کارزار با آنان جایز نیست، و چنانچه کافری برای بحث و استدلال مهلت

---

۱. یکی از دانشمندان در کتاب خود به نام *سیرة رحمة للعالمین*، ج ۲ حساب کرده است که در تمام جنگ‌های زمان حضرت پیامبر اسلامﷺ ۱۰۱۸ نفر کشته شده‌اند! از مسلمان‌ها ۲۵۹ نفر و از کفار ۷۵۹ نفر.

بخواهد واجب است او را امان داد و از او نگهداری نمود و حتی اگر قانع نشود باید او را دوباره به جایگاه امنش رسانید. «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يسْمَعَ كلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِك بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يعْلَمُونَ».[1] در فصل ششم وجوب دعوت کفار را با اسلام دوباره عنوان می‌کنیم.

جهادگران دینی نه ظلم و تعدی دارند و نه ترس و سستی و بیچارگی و نه تکبر و افتخار، بلکه در عین جانبازی در راه حق که راه انسانیت و آدمیت است متواضعانه از خدای خود طلب مغفرت گناهان و اصلاح حال خود می‌نمایند. و از ذات مقدس او پایداری و یاری در خدمت به انسان‌ها و ارشاد آنان را به سوی حق و نور می‌خواهند.

«وَ كَأَينْ مِنْ نَبِي قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيونَ كَثِيرٌ فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ ما ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكانُوا وَ اللهُ يحِبُّ الصَّابِرِينَ وَ ما كانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا فِي أَمْرِنا وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ فَآتاهُمُ اللهُ ثَوابَ الدُّنْيا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْآخِرَةِ وَ اللهُ يحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».[2]

در اسلام جهاد همانند نماز و روزه از جمله عبادات قرار داده شده است که اگر برای خدا و امتثال امر او نباشد گذشته از این‌که اجر ندارد، مسئولیت هم دارد، و اگر برای نمایاندن به دیگران باشد، جهاد باطل و موجب فسق فاعلش می‌شود.

کلمه فی سبیل الله در بسیاری از آیات قرآن، بزرگترین دلیل بر عبادی‌بودن جهاد است، در آیه ۷۶ سوره نساء آمده است:

کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند و کسانی که کافرند در راه طاغوت می‌جنگند.

و نیز در قرآن مجید آمده است:

«وَ لاتَكونُوا كالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ وَ يصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ

---

۱. توبه، آیه ۶۰.

۲. چه‌بسا انبیایی که گروه‌های زیادی در رکاب آنان کارزار کردند و از مصیبت‌هایی که به آن‌ها رسید، سست نشدند و نه ضعفی یافتند و نه ذلیل شدند. خداوند صبرکنندگان را دوست دارد. گفتار جهادگران متدین جز این نبود که می‌گفتند، پروردگارا گناهان ما و زیاده‌روی ما را بیامرز و گام‌های ما را استوار گردان و ما را بر قوم کافر یاری فرما. خداوند به آنان ثواب این جهان و نیکویی ثواب آن جهان را داد و خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد. (آل‌عمران، آیات ۱۴۶ـ ۱۴۸).

**وَ اللهُ بِما یعْمَلُونَ مُحِیطٌ»؛**[۱]

شما مؤمنان مانند کسانی نباشید که از خانه و شهرستان به قصد سرکشی و غرور و خودنمایی به مردم بیرون رفتند و از راه خدا جلوگیری به عمل می‌آورند.[۲]

**«... وَ لاتَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیکمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاةِ الدُّنْیا...»؛**[۳]

ای مؤمنان وقتی که برای جهاد بیرون می‌روید تحقیق کنید (تا کسانی که مستحق قتل نیستند، کشته نشوند و به نام انقلاب و جهاد به کسی ظلم و ستم نکنید) و به کسی که به شما سلام می‌دهد (و اظهار اسلام می‌کند) نگویید که مؤمن (واقعی) نیستی (و به‌دروغ ادعای ایمان می‌کنی تا بدین‌وسیله هم مال او را به عنوان غنمیت بگیرید) و متاع دنیای حاضر را بطلبید خداوند نعمت‌های فراوانی دارند (که به شما می‌دهد).

ابو داوود نسایی روایت کنند که مردی عرض کرد یا رسول الله! کسی که برای مزد و نام و نشان غزا و جهاد می‌کنند چه ثوابی دارد؟ حضرت فرمود: لا شئ له. هیچ ثوابی ندارد.

آن مرد سائل سه مرتبه همین سؤال را تکرار کرد، حضرت فرمود: لا شیء له انّ الله لایُقبلُ من العمل الّا ما کان خالصاً و ابتغیٰ به وجهه. هیچ مزدی برای او نیست. خدا از عملی قبول نمی‌کند مگر آنچه را که خالص باشد و ذات او به آن عمل طلب شود.

مسلم در یک روایت تقریباً مفصل از ابی‌هریره روایت می‌کند: بنده روز قیامت می‌گوید در راه تو جنگیدم تا شهید شدم، خداوند می‌فرماید: دروغ می‌گویی تو برای این‌که مردم به تو مرد با جرئت بگویند، جنگیدی سپس امر می‌فرماید که او را به رویش کشانیده در آتش بیاندازند. این هم یک روایت دیگر ابی‌هریره از آن حضرت:[۴]

من خرج من الطاعة و فارق الجماعة فمات مات میته جاهلیه. و من قاتل تحت رایة عمیة او یغضب لعضبة او یدعو الی عصبة او ینصر عصبة فقتل فقتله جاهلیة.

---

۱. انفال، آیه ۴۷.

۲. فی دلالة هذه الایة علی عبادیة الجهاد نوع تأمل لأنّ النهی عن التثبیه بلحاظ مجموع الصفات و لم‌یثبت انه بلحاظ کل واحدةٍ إلّا ان یدعی ثبوته من فهم العرف فتدبّر جیداً.

۳. نساء، آیه ۹۴.

۴. *صحیح مسلم*، ج ۶، ص ۲۱.

و من خَرَجَ علی امتي یضربُ برها و فاجرها و لا یتحاش من مؤمنها و لا بفی لذی عهد عهده فلیس منی و لست منه.

توجه مجاهدین گران‌قدر ما به این جنبه جهاد بسیار ضروری و مهم و حیاتی می‌باشد، زیرا در اثر عدم تقوا گاهی دین و دنیای مبارزان تباه می‌شود و شیطان که دشمن جدی و زرنگ آدمی است همیشه در کمین است تا در هرفرصت مناسب به گمراهی و هلاکت او اقدام و وسوسه نماید، لذا قرآن مجید پس از این‌که اجازه می‌دهد که بر معتدی و متجاوز به اندازه تجاوز او تجاوز شود بلافاصله می‌فرماید:

«وَ اتَّقُوا اللّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ»؛[1]

از خدا (و مخالفت احکام او) بپرهیزید و بدانید که خدا با متقیان است.

عجیب‌تر این‌که، خداوند درباره مجاهدین جانباز احد که با بدن‌های زخمی و شن‌های مجروح قبل از تداوی لازم دوباره دعوت پیامبر اکرمﷺ را برای تعقیب کفار مکه قبول کردند و از مدینه خارج شدند چنین می‌فرماید:

«الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِلّهِ وَ الرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أَصابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِیمٌ»؛[2]

کسانی که دعوت خدا و رسول او را (برای جنگیدن مجدد) پس از زخمی‌شدن (در احد پذیرفتند، برای نیکوکاران و و متقسبان آنان (نه همه آنان توجه کنید) پاداش بزرگی است.

جمعی از نویسندگان معاصر توصلی‌بودن جهاد را خلاف نص و فتوا دانسته است. (توصلی عملی که صحت آن محتاج به قصد قربت نیست) در این‌جا فروعی وجود دارد که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می شود:

۱. کسی که با مجاهدین به جنگ کفار رفته و جنگیده است، ولی نه به قصد قربت و امتثال فرمان خدا که برای تحصیل مال و یا تحصیل جاه و اعتبار و شهرت و یا منصب و یا به‌دست‌آوردن زن و امثال آن، حکم مجاهد را ندارد و لذا مستحق غنمیت نمی‌شود

---

۱. بقره، آیه ۱۹۴.

۲. آل‌عمران، آیه ۱۷۲.

و اگر کشته شود غسل و کفن او مانند سایر مردگان لازم است.

۲. قد تقرر فی الأصول إنّ النهیَ عن العبادةِ یُوجبُ فسادُها فـإذا نَـهی المعصـومُ احـداً عـن الجهادِ و القتالِ فقاتَلَ، مقتضی القاعدةِ عدمُ ترتّبِ أحکام الجهاد علی قتاله. و قیل إنّ هذا فیما إذا نهاهُ عن أصل القتالِ و أما إذا نهاهُ عن کیفیةٍ خاصةٍ علی نحوِ تعددِ المطلوبِ فلا مانعَ من ترتّبهـا علیه فلاحظ.

۳. عبادیةُ الجهادِ لا تنافي جوازُ أخذِ الأُجـرةِ علیـه إذا کان بنحـو الداعي إلی الداعي کمـا في الحجِّ النیابي.

۴. الظاهرُ أنّ القتالَ مع البغاةِ و الفئةِ الباغیةِ و في سبیلِ إنقاذِ المستضعفین أیضاً مشـــروطٌ بالنیةِ و الله سبحانَهُ و تعالیٰ اعلم باحکامه.

فصل دوم

# فضیلت جهاد

جهاد، بذل جان که عزیزترین و شیرین‌ترین چیزهاست در راه خداوند است و بالاتر از آن بندگی وجود ندارد و لذا اختیار جهاد از هرمدعی ایمان ساخته نیست و تنها متدینین غیورند که تن به مبارزه می‌دهند، متدینینی که از زندگی و زندگانی دنیا برای خدا می‌گذرند. در این فصل به بعضی از آیات و روایات وارده در فضیلت جهاد برای تشویق مسلمانان مبارز اشاره می‌شود.

۱. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛[1]

آنانی که ایمان آورده و هجرت نموده‌اند و جهاد می‌کنند، همین اینان امیدوار رحمت خداوند آمرزنده و مهربان باشند.

در آیهٔ دیگر، مهاجرین مجاهد در راه خدا را با آنانی که به اینان جا داده و یاریشان نموده‌اند (انصار) چنین تعریف کرده است:

«أُولئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ».[2]

و در آیه سومی همین مؤمنین مهاجر و مجاهد به جان و مال را چنین مدح نموده است:

---

۱. بقره، آیه ۲۱۸.

۲. انفال، آیه ۷۴.

«... أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْفائِزُونَ. يبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيها نَعِيمٌ مُقِيمٌ»؛[1]

این جهادگران، مؤمنان واقعی‌اند مغفرت و رزق گوارا برای آنان است و درجه آنان نزد خدا بزرگ‌تر است و همین این‌ها رستگارانند. خداوند به آنان مژده رحمت خود و رضوان و بهشت‌هایی که در آن‌ها نعمت دایم وجود دارد، می‌دهد.

گوارا باد این همه مواهب خداوندی بر مجاهدین متدین اللّهمّ اجعلنا مِنهُم.

۲. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يعْلَمَ الصَّابِرِينَ»؛[2]

می‌پندارید داخل بهشت شوید درحالی‌که مجاهدین و صابرین شما (از غیر خود) مشخص و متمیز نشده باشند؟ (جنت برای جهادگران متدین و صبرکنندگان است)

۳. «فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَ أُوذُوا فِي سَبِيلِي وَ قاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيئاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ثَواباً مِنْ عِنْدِ اللهِ»؛[3]

کسانی که از خانه‌های‌شان بیرون رانده شده‌اند و مهاجرت کرده‌اند در راه من اذیت شده‌اند و جنگیده‌اند و کشته شده‌اند، بدی‌های آنان را می‌پوشانیم و آنان را در بهشت‌هایی که در آن‌ها شهرها جاری می‌باشد به عنوان ثواب داخل می‌نماییم.

٤. «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ...»؛[4]

کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار(و به آنان مرده نگو)، بلکه آنان زنده‌اند و در محضر پروردگارشان روزی می‌خورند و با آنچه که خداوند از فضل خود به آنان داده خوشحالند... ترس و اندوهی برای آنان نیست به نعمت و فضل خداوند مسرورند.

درباره این‌که حیات برزخی و ثواب و عقاب روحانی آن برای همه مکلفین وجود

---

۱. توبه، آیات ۲۰ و ۲۱.
۲. آل‌عمران، آیه ۴۲.
۳. همان، آیه ۱۹۵.
۴. همان، آیه ۱۷۲.

دارد یا برای بعضی‌ها، باید به کتاب *فواید دمشقی* نگارنده که بحث مختصری در تفسیر موضوعی است مراجعه شود، زیرا شق اول مسئله برخلاف اشتهاران از نظر آیات قرآنی قبل مناقشه و در خور تأمل است، ولی قدر متیقن، شهدا در برزخ زنده‌اند و مهمانان خدای خویش هستند، به‌راستی این آیه برای مجاهدین شهید فضیلت بزرگی را اثبات می‌دارد.

۵. «لا یَسْتَوِی الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ غَیرُ أُولِی الضَّرَرِ وَ الْمُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِینَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَی الْقاعِدِینَ دَرَجَةً وَ کُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنی وَ فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِینَ عَلَی الْقاعِدِینَ أَجْراً عَظِیماً دَرَجاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ کانَ اللهُ غَفُوراً رَحِیماً»؛[۱]

مبارزین و بی‌تفاوت‌ها برابر نیستند، خداوندت آنانی را که به مال و جان خود در راه خدا جهاد و پیکار می‌کنند بر نشستگان (به کنج خلوت) به پاداش بزرگ و درجات و مغفرت و رحمت برتری داده است.

۶. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّکُمْ عَلی تِجارَةٍ تُنْجِیکُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِیمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللهِ بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ ذلِکُمْ خَیرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».[۲]

در این آیه نجات از عذاب دردناک در دو چیز معرفی شده است: ایمان به خدا و رسول او و جهاد در راه خدا به مال و جان.

۷. «إِنَّ اللهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ یقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللهِ فَیقْتُلُونَ وَ یقْتَلُونَ وَعْداً عَلَیهِ حَقًّا فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِیلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیعِکُمُ الَّذِی بایعْتُمْ بِهِ وَ ذلِک هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ»؛[۳]

خداوند از بندگان مؤمن خود جان‌ها و مال‌های‌شان را در عوض بهشت خریداری نموده است. در راه خدا کارزار می‌کنند می‌کشند و کشته می‌شوند وعده (بهشت) در تورات و انجیل و قرآن (به کتاب بزرگ آسمانی) بر خداوند حق است و کی از

---

۱. نساء، آیات ۹۵ و ۹۶.
۲. صف، آیات ۱۰ و ۱۱.
۳. توبه، آیه ۱۱۱.

خداوند وفاکننده‌تر به وعده‌اش می‌باشد. پس به این معامله خود خرسند و دلشاد باشید که رستگاری بزرگی است!

**۸. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِك هُمُ الصَّادِقُونَ»**[1]

تنها مؤمنین آنانی‌اند که به خدا و رسولش ایمان آورده باشند و ریب و شکی نداشته به مال‌ها و جان‌های خود در راه خدا جهاد نموده باشند، همین اینان راستگویانند.

این هم برخی از روایات از حضرت رسول اکرمﷺ که از اول جزء یازدهم *وسائل الشیعه* نقل می‌شود (مع الغض عن اسنادها):

۱. الخيرُ كلُّهُ في السيفِ و تحت ظلِّ السيفِ و لايُقيمُ الناسُ إلّا السيفَ و السيوفُ مقاليدُ الجنّةِ و النارِ؛

تمام خوبی‌ها در شمشیر و زیر سایه شمشیر است و مردم را (به راه حق) راست نمی‌کند مگر شمشیر، شمشیرها خزانه‌ها (یا کلیدهای) بهشت و دوزخ است. البته شمشیر خصوصیتی ندارد.

مراد اسلحه جهاد است.

۲. للجنّةِ بابٌ يُقالُ له بابُ المجاهدينَ يَمضونَ إليهِ فإذا هو مفتوحٌ و هم مُتقلدونَ بسيوفِهِم، و الجمعُ في الموقف و الملائكة تَرحبُ بِهم. قال فَمَنْ تَرَكَ الجهادَ ألبسهُ اللهُ ذلّاً و فقراً في معيشتِهِ و محقاً في دينِهِ...؛

برای بهشت دری است به نام در مجاهدین که به سوی آن مسلح می‌روند و آن در روی ایشان باز است. مردم در محشر و فرشتگان به آنان خوش‌آمد می‌گویند، هرکس که جهاد را ترک کند، خداوند او را ذلیل و فقیر می‌گرداند و از دینش می‌کاهد.

۳. أخْبِرني جبرئيلَ بأمرٍ قرت به عيني و فرح به قلبي قال: يا محمد من غزى من امتك في سبيل الله فاصابه قطره من السماء او صداع كتب الله شهادة يوم القيامة؛

جبرئیل به من از چیزی خبر داد که چشمم را روشن و دلم را شاد نمود او گفت: هرکس از امتان تو جهاد و غزا کند اگر قطره بارانی به او برسد و سرش به درد آید (همین مقدار از زحمت هم برایش) روز قیامت شهادت حساب شود!

---

۱. حجرات، آیه۱۵.

٤. ما من قطرة احب الی الله عز و جل من قطرة دم فی سبیل الله؛
هیچ قطره‌ای نزد خداوند از قطره خوبی که در راه خدا ریخته شده، محبوب‌تر نیست.
٥. اغزوا تورثوا ابناءکم مجدا؛
بجنگید تا به پسران خود بزرگی را به میراث بگذارید.

راستی مردمی که ترس و زبونی و بی‌غیرتی بر آنان چیره شود و جهاد و مبارزه را کنار بگذارند هم خود آنان و هم‌نسل‌های آینده آنان ذلیل و بیچاره و فاسد می‌شوند، به طور نمونه اگر مسلمانان افغانی امروز در جهاد مقدس اسلامی خود کوتاهی کنند، گذشته از مسئولیت اخروی و عقاب الهی، آیا نسل‌های آینده آنان در داخل کشور به عنوان اسیر روس‌ها ذلیل نخواهند شد؟ و آیا اولاد آن‌ها در ایران و پاکستان و سایر کشورها همیشه بدبخت و بیچاره نخواهد ماند؟

از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده‌اند: اگر هزار شمشیر در راه خدا بر من وارد آرید، بهتر از مردن بر فرش (خواب) است، بلی ان الله غیور یحب الغیور.

٦. فوق کل ذی بربر حتی یقتل فی سبیل الله فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه بر؛
فوق هرخوبی خوبی‌ای است تا این‌که در راه خدا کشته شود که بالاتر از آن خوبی و نیکویی وجود ندارد.
٧. فجاهد فی سبیل الله فانك ان تقتل کنت حیا عند الله ترزق و ان تمت فقد وقع اجرك علی الله و ان رجعت خرجت من الذنوب کما ولدت؛
در راه خدا جهاد کن، اگر کشته شدی زنده هستی و نزد خدا روزی می‌خوری و اگر مردی، مزدت بر خداوند است و اگر زنده برگشتی مانند روزی که «از مادر» زاییده شده‌ای، از گناهانت بیرون می‌آیی.

٨. منصوربن‌حازم از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: بهترین عمل‌ها چیست؟ امام فرمود: نماز در وقتش، نیکویی با پدر و مادر و جهاد در راه خدا.

٩. ترمذی روایت می‌کند: مردی تمایل به گوشه‌گیری پیدا کرد و از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از آن سؤال کرد، حضرت او را از گوشه‌گیری نهی کرد و فرمود اقامت یکی از شما در راه خدا بهتر از هفتاد سال نماز او در خانه‌اش می‌باشد. آیا دوست ندارید خداوند شما را بیامرزد و داخل بهشت‌تان گرداند؟

۱۰. عن ابن‌عباس عنه ﷺ:

الا اخبرکم بخیر الناس؟ رجل ممسك بعنان فرسه فی سبیل الله... .

۱۱. عن ابی‌هریرة عنه ﷺ: ... مَثَل مجاهد در راه خدا مَثَل روزه‌گیر شب‌زنده‌دار (یا عبادت‌کن) قنوت‌کننده به آیات الله می‌باشد که از نماز و روزه سستی به او رخ ندهد (این فضیلت برای مجاهد ثابت است) تا مجاهد برگردد (رواه الخمسة).

۱۲. و عنه ﷺ:

ارواح شهداء فی حواصل دلیر خضر تسرح فی الجنة حیث شاءت.

۱۳. عن ابی‌هریره عنه ﷺ: کسی در راه خدا زخمی نمی‌شود، مگر این‌که بیاید روز قیامت و (از) زخمش به شدت خون جاری گردد، رنگ، رنگ خون است و بوی، بوی مشک![1]

۱۴. انس از آن سرور ﷺ روایت کرده است: هیچ کس داخل بهشت نمی‌شود که دوست بدارد، به دنیا برگردد، هرچند که همهٔ ثروت زمین از او باشد، مگر شهید چه او آرزو می‌کند که برگردد ده مرتبه (در راه خدا) کشته شود. لما یری من الکرامة!

۱۵. ابوهریره در ضمن حدیثی از آن حضرت روایت کند:

مثل المجاهد فی سبیل الله کمثل الصائم القائم القانت بآیات‌الله لایفتر من صیام و لاصلوة حتی یرجع المجاهد فی سبیل‌الله تعالی.

۱۷. در چند روایت صحیح مسلم:

لغدوة فی سبیل الله او روحة خیر من الدنیا و ما فیها؛

یک صبح و یا عصر در جهادبودن بهتر است از دنیا و آنچه که در دنیاست.

۱۸. عن انس عنه ﷺ... فقال:

قوموا الی جنة عرضها السموات و الارض. قال یقول عمیربن‌الحمام الانصاری یا رسول الله جنة عرضها السموات و الارض قال نعم قال بخ بخ فقال رسول الله ما یحملك علی قولك بخ بخ؟ قال لا و الله یا رسول‌الله الا رجاء ان اکون من اهلها قال

---

۱. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۳۴.

فانك من اهلها فاخرج ثمرات من قرنه فجعل یاکل منهن ثم قال لـئن انـا حسـییت حتی اکل تمراتی هذه، انها لحیاة طویلة قال فری بما کان معه مـن الثمـر ثـم قـاتلهم حتی قتل![1]

۱۹. عنه ﷺ:

إنّ ابواب الجنة تحت ظلال السیف.

۲۰. شهید دارای هفت خصلت است:

۱. با ریخته‌شدن اولین قطره خون تمام گناهانش آمرزیده می‌شود.

۲. سرش در آغوش دو همسر حورالعین او قرار می‌گیرد که غبار (میدان جنـگ) را از رویش برطرف می‌کنند و به او مرحبا و خوش‌آمد می‌گویند، او هم به آن‌هـا مرحبـا می‌گوید.

۳. از لباس‌های بهشتی می‌پوشد.

۴. خزانه‌داران بهشت به سوی او می‌شتابند با هر بوی خوشی که تا کسـی او را بـا خود ببرد؟

۵. جایگاه و منزل خود را می‌بیند.

۶. به روح او گفته می‌شود در هرجایی از بهشت که خواسته باشی بگرد.

۷. به عظمت خدا نگاه می‌کند که این نگاه راحت جان هر نبی و ولی است.

## خاتمه: در معنای لفظ شهید

شهید به معنای حاضر و گواه است و یکی از اسماءالله تعالی است و در قرآن مجیـد این نام بر کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند اطلاق نشده اسـت، ولـی در روایـات و عرف مسلمین گفته می‌شود چرا شهید را شهید می‌گویند؟ چند نظریه وجود دارد:

۱. چون که زنده است در پیش خدا شاید مراد این باشد که او زنده و حاضر است و نزد خدایش روزی می‌خورد.

۲. چون که ملائکه برای او به بهشت شهادت می‌دهند.

---

۱. *صحیح مسلم*، ج ۶، ص ۴۴.

۳. چون که بر امت‌های گذشته با پیامبر اکرمﷺ شهادت می‌دهند.
۴. ملائکه نزد او حاضرند.
۵. به خاطر قیامش به شهادت حق یا شهادت امر خداوند تا این‌که کشته شده است.
۶. چون که گواهی می‌دهد به آنچه که خداوند برای او از کرامت‌ها مهیا نموده است به سبب قتل او.

فصل سوم

# مذمت ترک و فرار از جهاد

جهاد یکی از واجبات مهم اسلامی است و ترک آن و یا فرار از میدان جهاد، پس از ملاقات دشمن از گناهان کبیره است که باعث بدبختی دنیا و آخرت می‌گردد، قرآن دراین‌باره می‌فرماید:

۱. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَ اذْکرُوا اللهَ کثِیراً لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ»؛[۱]

ای مؤمنین وقتی با دسته کفار روبه‌رو شدید، ثابت‌قدم باشید و خدا را زیاد یاد کنید. (یاد خدا پایداری و قوت قلب را بیشتر می‌کند و به مسلمان نیرو و قوت می‌دهد).

۲. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ وَ مَنْ یوَلِّهِمْ یوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ»؛[۲]

ای مؤمنان وقتی که کفار را در میدان جنگ ملاقات کردید از آنان پشت مگردانید (و فرار نکنید) و هرکس در آن موقع پشت به جهاد کند خداوند بر او غضب می‌کند و جایگاه‌اش دوزخ است، مگر آن‌که از یک محل به محل دیگر برای ادامه جنگ و بهترجنگیدن منتقل شود و یا به دسته جهادگران خود که در طرف دیگر میدان‌اند، بپیوندند.

---

۱. انفال، آیه۴۵.

۲. همان، آیات۱۵ و ۱۶.

از این آیه شریفه فهمیده می‌شود، حتی در فرضی که جهاد واجب کفائی باشد (نه عینی) باز هم فرار مجاهدین از ملاقات دشمن در میدان جنگ حرام است.

۳. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکمْ إِذا قِیلَ لَکمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِیلٌ إِلَّا تَنْفِرُوا یعَذِّبْکمْ عَذاباً أَلِیماً وَ یسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیرَکمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَیئاً»؛[1]

چه شده شما را ـ ای مؤمنان ـ که وقتی به شما گفته می‌شود برای جهاد حرکت کنید بر شما سنگین تمام می‌شود (میل به ماندن در کاشانه خود دارید) آیا از (زندگانی سعادت‌مندانهٔ ابدی) آخرت به زندگانی دنیا راضی شده‌اید؟ بهره دنیای حاضر در آخرت اندک است. اگر شما به سوی دشمن کوچ نکنید خداوند شما را (در اثر عکس‌العمل سستی و بی‌تفاوتی و تن‌پروری در همین دنیا و یا در آخرت) عذاب دردناکی می‌نماید و به جای شما مردم دیگری را می‌آورد (که از جهاد رو نگردانند و زندگانی آخرت را بر زندگی چند روزه دنیا ترجیح دهند) و به او ضرری رسانیده نمی‌توانید.

٤. «لَوْ کانَ عَرَضاً قَرِیباً وَ سَفَراً قاصِداً لَاتَّبَعُوک وَ لکنْ بَعُدَتْ عَلَیهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَیحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَکمْ یهْلِکونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللهُ یعْلَمُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ ... لا یسْتَأْذِنُک الَّذِینَ یؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ الْیوْمِ الْآخِرِ أَنْ یجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ اللهُ عَلِیمٌ بِالْمُتَّقِینَ ... إِنَّما یسْتَأْذِنُک الَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ الْیوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِی رَیبِهِمْ یتَرَدَّدُونَ وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً...»؛[2]

اگر مسافرت برای جهاد، دارای غنیمت آماده و سفر آسان می‌بود با تو (ای رسول من) می‌آمدند. لکن راه دوری بود و به‌زودی سوگند خواهند خورد که اگر توانایی می‌داشتیم با شما می‌آمدیم، اینان خود را هلاک می‌کنند. خدا می‌داند که اینان دروغ می‌گویند... کسانی که به خدا و روز آخرت ایمان دارند از تو رخصت در نرفتن جهاد به مال و جان نخواهند (بلکه مشتاقانه به جهاد می‌روند) تنها کسانی که به خدا و

---

۱. توبه، آیات۳۸ و ۳۹.
۲. همان، آیات۴۲ـ۴۶.

قیامت ایمان ندارند و در حال شک و تردید به‌سر می‌برند از تواذن نرفتن به جنگ را می‌طلبند، اگر این‌ها (منافقین بی‌ایمان) قصد رفتن به جهاد را می‌داشتند برای آن آمادگی می‌گرفتند.

در تمام مبارزات مسلحانه و غیرمسلحانه، افراد جامعه را به چند طبقه می‌توان تقسیم نمود:

۱. دسته‌ای که جز به منافع خود، به چیز دیگر فکر نکنند و حتی برای حفظ آن از هیچ جنایتی هم خودداری ننمایند و کوششی هم برای پنهان‌ساختن روش خود ننمایند و با مبارزین و مجاهدین آشکارا مخالفت نمایند.

۲. دسته‌ای که چاپلوس و ابن‌الوقت‌اند، این‌ها هم مانند دسته اول اعتقاد به اصلاحات و انقلاب و تکامل جامعه ندارند و در پی منافع شخصی خودند، ولی مانند دسته اول یک‌دنده و صریح و رک نیستند، بلکه با طرفین منازعه روابطی دارند تا هرکدام پیروز شدند ضرری به آن‌ها نرسد و در حال حاضر نیز از شر طرفین راحت باشند.

در هرمورد که مصلحت شخصی خود را تشخیص دادند، اقدامی بکنند، اگر بفهمند که در یک مبارزه سهل و آسان و بدون رنج زیاد امتیازاتی به دست می‌آورند، فوراً چهره انقلابی پیدا می‌کنند و بی‌تفاوتی را محکوم می‌کنند و چنانچه مصلحتی را در مورد مذکور برای خود ندیدند، به هزار و یک بهانه و حیله شانه را از زیر بار خالی می‌کنند و حتی به وسوسه دیگران نیز می‌پردازند. گاهی ضرر این دسته بیشتر از ضرر دسته اولی می‌شود، و انقلاب از داخل خود توسط اینان صدمه می‌خورد.

۳. دسته‌ای که هدف مشخص و عقیده راسخی دارند و برای رسیدن به آن از هیچ نوع فداکاری دریغ نمی‌کنند و برای رفاه حال جامعه و مردم ستمدیده از جان و مال و راحتی خود می‌گذرند، در جهاد و مبارزه خود جدی، صمیمی، مخلص و ثابت‌قدمند.

از این دسته مردمی را سراغ داریم که در وضع سختی به‌سر می‌برند، گاهی شکم‌شان سیر نمی‌شود، هیچ‌کس از آنان تقدیر و تشویق به عمل نمی‌آورد، گاهی در زندان‌ها آن‌قدر شکنجه می‌بینند که تصور آن رنج‌آور است، دست و پای آنان را می‌برند، اطفال کوچک آنان را در جلوی چشم‌شان عذاب می‌کنند و ده‌ها نحو دیگر شکنجه بدنی و روانی. ولی این دسته هم‌چنان مقاوم و پایدار باقی می‌مانند، اگر

جوانان آن‌ها کشته و شهید می‌شوند اثر ناراحتی در چهره‌شان ظاهر نمی‌شود. زبان حال و عمل آن‌ها این است:

یار با ماست چه حاجت که زیارت طلبیم
دولت صحبت آن مونس جان ما را بس
از در خویش خدایا، به بهشتم مفرست
که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس
نیست ما را به‌جز از وصل تو در سر هوسی
این تجارت زمتاع دو جهان ما را بس[1]

علامت ایمان و نفاق براساس آیات مبارکه سابق پذیرش عملی مبارزه و جهاد و ترک آن است، ادعا ارزش ندارد، هرکسی از جان و مالش گذشت و برای خدا در راه خدا جهاد نمود، واقعاً باایمان است وگرنه باید در ادعای خود تجدیدنظر نماید.

ما امروز در انقلاب کشور خود مردمی را می‌بینیم که با ادعای مسلمانی در دستگاه‌های دولتی کار می‌کنند و برای پرکردن شکم، بی‌پروا به تقویت کفر و نابودی استقلال کشور و اشاعه فساد و رواج ظلم و ستم می‌پردازند و از کشته‌شدن هزاران زن و کودک و پیر و جوان تأثری ندارند، در منطق این مردم، شرافت و کرامت و آدمیت و دیانت و نوع‌خواهی و... به اندازه حقوق یک‌ماهه‌شان ارزش ندارد، ان هم الا کالانعام.

بلی اگر این طبقه مردم را نمی‌داشتیم متجاوزین بیگانه توانایی اشغال کشور ما را تا این مدت پیدا نمی‌کردند و وجود این مزدوران داخلی بزرگ‌ترین عامل بقای کفار ملحد در سرزمین اسلامی و علت ادامه ظلم و تجاوز آنان و کشتار مجاهدین غیور و مردم بی‌دفاع ماست.

در صفوف مجاهدین و گروه‌های انقلابی خود به چهره‌های منافق و عناصر فرصت‌طلبی برمی‌خوریم که هرازگاهی از اسلام و ملت و انقلاب یاد می‌کنند و برای اشغال کشور فریاد می‌زنند، ولی غرض اصلی آنان منافع مادی شخصی خودشان است و بقیه وسیله‌اند همین دسته‌اند که از اتحاد گروه‌های مبارز و اصیل جلوگیری می‌کنند

---

۱. غزلیات حافظ.

و به خاطر امکانات مادی جزئی و یا امتیازات موهوم آینده مصالح عمومی انقلاب و ملت مسلمان را نادیده می‌گیرند، یک روز به نفع گروهی سینه چاک می‌کنند و به زمین و زمان فحش می‌دهند، روز دیگر که بر آنان چیزی نرسد و یا به نظر ایشان ترتیب اثر داده نشود و یا احترام و تقدیر نبینند، کل تشکیلات را با کارگزاران مخلص و مدیران فداکار آن به باد تهمت و توهین و دشنام و ناسزا می‌گیرند و گاهی زیر عنوان افشاگری دروغ و افترا می‌بندند و یا اسرار مجاهدین را به دشمن می‌دهند و عملاً به عنوان جاسوس عرض اندام می‌کنند، نقش این دسته نقش همان منافقین صدر اسلام است که قرآن در آیات ۴۷، ۴۸ و ۴۹ سوره توبه درباره آنان که از رفتن به جهاد سرپیچی کرده بودند به حضرت پیامبرﷺ چنین می‌فرماید:

اگر این دسته منافق برای جهاد با شما بیرون می‌رفتند جز خیانت و فساد در میان سربازان شما نمی‌افزودند و تا حد ممکن فتنه و خرابی به بار می‌آوردند و در میان شما جاسوسانی از آنان وجود دارند و خداوند ظالمین را می‌شناسد. قبلاً نیز (در جنگ‌های احد و خندق مثلاً) درصدد فتنه‌گری و تخریب بوده‌اند و نظم کارها را برهم می‌زدند تا آن‌که برخلاف خواست قبلی آنان خداوند تو را پیروز نمود. برخی از این دسته از تو از رفتن به جهاد معذرت می‌خواهند و می‌گویند که ما را در عذاب جهاد میفکن. آگاه باش که این منافقان در فتنه سقوط کرده‌اند «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ».

این دسته در هرفرصت مناسب سوگند می‌خورند که ما به شما وفاداریم و طرفدار جهاد و مخالف کفار متجاوزیم، ولی حقیقت این است که از شما نیستند و اگر کاری و جایی برای زندگانی خود پیدا می‌کردند هرگز به نزدیک شما نمی‌آمدند و عقب کار خود می‌رفتند. اینان انقلابی نیستند، بلکه انقلابی شما و ریاکار و فرصت‌جو و جاه‌طلب‌اند و اگر گاهی موافقتی نشان دهند از ترس افکار عمومی است:

«يَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَ ما هُمْ مِنْكُمْ وَ لكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ. لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغاراتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيهِ وَ هُمْ يَجْمَحُونَ».[1]

امروز در داخل کشور و خارج آن مردمی داریم که به جهاد نمی‌روند و از سرمایهٔ

---

۱. توبه، آیات ۵۶ و ۵۷.

خود به جهاد کمکی نمی‌کنند و حتی به مسلمانان مخلص که عازم جبهات جهاد علیه دشمن خونخوارند می‌گویند در این هوای گرم (و راه‌های پرخطر) حرکت نکنید و در مجالس خصوصی خود علیه مجاهدین و رهبران انقلاب بدگویی می‌کنند و از تخلف و بازپس‌ماندگی خویش خوشحالند، قرآن در جواب آن‌ها گفته است:

«قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كانُوا يفْقَهُونَ فَلْيضْحَكوا قَلِيلًا وَ لْيبْكوا كثِيراً ...».

آتش جهنم از هوای تابستان برای شما تخلف‌کنندگان از جهاد، گرم‌تر است. کم بخندید (و بر بدبختی و سوء حال خود) بسیار بگیرید (که با تمکن از مبارزه و انقلاب هیچ قدم مثبتی برنداشتید و تنها تماشا کردید. و به خدمت‌گزاران جهاد بدگویی کردید و برای لقمه نانی خود را فروختید و برای دیگران جاسوسی کردید و در صفوف مجاهدین اختلاف و تفرقه انداختید و شایعه‌پراکنی نمودید) «رَضُوا بِأَنْ يكونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يفْقَهُونَ».

بی‌تفاوت‌ها و کناره‌گران از راه انقلاب و جهاد و مبارزه و پول‌پرستانی که حاضر نیستند مقداری از سرمایه خود را در اختیار مجاهدین و مصارف جهاد قرار دهند و از خط رهبری پیروی نمی‌کنند، به ترجمه آیات ۱۲۰ و ۱۲۱ سوره توبه خوب دقت کنند که شاید باعث هدایت آنان شود:

مردم مدینه و بادیه‌نیشینان اطراف آن نباید از پیامبر اسلام ﷺ تخلف کنند و نه جان‌های خود را از جان پیغمبر (در دوره‌ای از مشقت‌ها) بیشتر دوست داشته باشند، زیرا هیچ تشنگی و رنج و گرسنگی در راه خدا به آنان نمی‌رسد و نیز هیچ قدمی که کفار را به خشم آورد، برندارند و هیچ دستبردی به دشمن نرسانند مگر این‌که برای‌شان عمل صالحی نوشته می‌شود. خداوند اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌گرداند. هیچ مالی کم یا زیاد انفاق نکنند و هیچ وادی (و بیابان و مسافتی را برای مبارزه) نپیمایند، مگر آن‌که برای‌شان نوشته شود و خداوند جزای بهتر از عملکردشان به آنان می‌دهد.

## داستان جالب

جنگ تبوک بسیار پرمشقت بود به‌حدی که نزدیک بود جمعی از اصحاب حضرت پیامبر از راه برگردند، از این جنگ سه تن از صحابه به نام‌های «کعب‌بن‌مالک» و

«مرارةبن‌ربیع» و «هلال‌بن‌امیه» به سبب کارهای شخصی خود تخلف کردند و با حضرت پیامبر اکرمﷺ و سایر صحابه و مجاهدان بیرون نرفتند. هنگامی که آن حضرت از جهاد برگشت این سه تن خدمتش مشرّف شدند. از گناه بزرگ ترک جهاد عفو خواستند. پیامبر اسلام با آن‌ها صحبت نفرمود و از مسلمانان هم خواست که از تکلم با این سه تن خودداری کنند. کناره‌گیری از اینان به بچه‌های کوچک هم سرایت کرد، حتی زنان آنان. خدمت حضرت پیغمبرﷺ مشرّف شدند و کسب تکلیف کردند که آیا آن‌ها هم کناره‌گیری کنند؟ حضرت فرمودند (کناره‌گیری نکنید) ولی نباید آنان با شما مجامعت و نزدیکی کنند، بدین ترتیب شهر مدینه با تمام بزرگی خود بر آنان تنگ شد و بر سر کوه‌های خارج شهر پناه بردند. وقتی اهل خانه برای آنان غذا می‌بردند از صحبت با آنان خودداری می‌کردند، بالأخره کار به جایی رسید که نفس‌های‌شان بر خودشان تنگ شد و پناهگاهی جز خداوند نیافتند و با هم گفتند که مردم از ما دوری کردند، کسی با ما حرف نمی‌زند آیا (خوب، نیست) که ما هم از همدیگر دوری نماییم؟ آن سه تن از هم جدا شدند و دیگر با هم یک‌جا نشدند و پنجاه روز به همین حالت بودند و به درگاه خداوند عذرخواهی و زاری می‌کردند و از گناه نرفتن به جهاد توبه می‌کردند تا این‌که خداوند توبه آنان را قبول فرمود و این آیات را بر پیامبرش نازل کرد:[۱]

«وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيهِ ثُمَّ تابَ عَلَيهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ».

راستی اگر مردم مسلمان از رهبریت قاطع و صالح خود صمیمانه پیروی کنند آیا ریشهٔ تخلفات در جامعه نمی‌خشکد و آیا متخلفین اصلاح نمی‌شوند و آیا موقعیت قانون مستحکم نمی‌گردد؟ به‌هرحال آنانی که امروز در مقابل تجاوز کفار و اشغال سرزمین‌های اسلامی و نابودی دین توسط زمامداران بی دین، بی‌تفاوت و تماشاگر باقی مانده‌اند و خود را به نمازخواندن و تجارت‌کردن مشغول نموده‌اند و از جهاد

---

۱. *مجمع‌البیان*، تفسیر سوره توبه، آیه ۱۱۸.

واجب دوری کرده‌اند، و اسلام نه از جان اینان خبری دید و نه از مال‌شان، آیا روز قیامت وقتی که حضرت پیغمبر عظیم‌الشان اسلام را ملاقات کنند انتظار چه عکس‌العملی را از ایشان دارند؟ آیا عکس‌العمل آن حضرت نسبت به این سه تن از اصحاب متخلف او که مخالفت فرمان جهاد را نموده بودند، عبرت‌آمیز و تکان‌دهنده نیست؟ قضاوت به دست خود شماست.

آیا قابل انکار و حتی تردید است که تمام بدبختی‌های موجود در جهان اسلام معلول بی‌غیرتی و راحت‌طلبی و سست‌عنصری مسلمانان و دورشدن آنان از جهاد اسلامی می‌باشد؟ تا زمانی که متفکران (خصوصاً علمای دینی) ما توجیه‌گر و منزوی و عزلت‌جو باشند، جامعه اسلامی هیچ‌گاه به کمال معنوی و رفاه مادی خود نخواهد رسید، همیشه خرافات، انحرافات، معاصی فسوق ما را احاطه می‌کند و فقر و ناداری و جهالت و ظلم و استبداد و استثمار و استعمار بر ما حاکم خواهد بود (و لا حول و لا قوة الا بالله) بلی، «إِنَّ اللّهَ لا يغَيرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يغَيرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ».

ما باید از خواب غفلت بیدار شویم، برای رضای خدا و برای بهشت و یا برای نجات از غضب، خدا و آتش جهنم و یا برای رهایی از ذلت و بیچارگی و یا برای سربلندزیستن در این دنیای آکل و مأکول به‌پاخیزیم و براساس ضوابط اسلامی به سوی جهاد رو آوریم که «إِنْ تَنْصُرُوا اللّهَ ينْصُرْكُمْ».

## فرار از جهاد در روایات

نافرمانی و معصیت خداوندی که عظمتش لایتناهی می‌باشد و لو در امری بسیار جزئی، گناه بزرگی به حساب می‌آید. ولی مع الوصف روایات گناهان را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. گناهان کبیره

۲. گناهان صغیره.

ریشهٔ این تقسیم‌بندی در قرآن وجود دارد.[۱]

---

۱. قال الله تعالی: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً»؛ اگر از کبائر منهیات بپرهیزید، بدی‌های شما را می‌پوشانم و به جایش خوبی شما را داخل می‌کنم.

ازجمله کبائر می‌توان شرک به خدا، ناامیدی از رحمت خدا و ایمنی از مکر خدا، عقوق والدین و قتل نفس محترمه، قذف زنان پاک‌دامن به زنا، خوردن مال یتیم، رباخواری، سحر و جادوگری، زنا، لواط، قسم به دروغ، غلول و خیانت، منع زکات واجب، شهادت دروغ، کتمان شهادت به حق، آشامیدن شراب، ترک نماز و سایر فرایض و قطع رحم[۱] و دزدی و خوردن میته و خون و گوشت خنزیر و قمار و خیانت در پیمانه و ترازو کمک به ظالمین و اعتماد به آنان و حبس حقوق بدون تنگدستی و دروغ و کبر و اسراف و خیانت و سبک‌شمردن حج و محاربه با اولیای خدا و مشغول‌شدن به ملاهی و اصرار بر گناهان[۲] را نام برد.

و از جمله گناهان کبیره که عقاب بیشتری دارد یکی هم فرار از زحف و فرار از جهاد است. عصمنا الله منها بفضله و لطفه و هدایته.

براساس روایات معتبر به چندتا از گناهان کبیره توجه بیشتری شده است که گویا از اهمیت خاصی برخوردارند که عبارت است از قتل نفس حرام، عقوق والدین و رباخواری و تعرب پس از هجرت، متهم‌کردن زنان محصنه، خوردن مال یتیم، فرار از جهاد، کفر و شرک.[۳]

بدین ترتیب فرار از میدان جنگ در صدر جدول گناهان کبیره قرار دارد و در آیات قبلی قرآن خواندیم که فرارکننده مستحق غضب خداوند است و جایگاهش دوزخ است. بلی فرار از جهاد بدتر از شرک ابتدایی جهاد است، هرچند که ترک ابتدایی آن نیز از گناهان کبیره است.

## انگیزه‌های ترک جهاد

کسانی که حاضر نیستند برای دین خدا و نجات مردم بیچاره مسلمانان جهاد کنند و به رغم این همه تشویق و تهدید قرآن باز هم بی‌تفاوت باقی می‌مانند و ذلت سکون و

---

۱. تمام این افعال در یک روایت صحیح السند به اضافه فرار از جنگ در جمله کبائر ذکر شده است.
۲. این چند تا به اضافه چندتای گذشته در روایت معتبر دیگری وارد شده است.
۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۲۵۲.

خواری قعود را می‌پذیرند و از شیرینی و عظمت مبارزه خود را محروم می‌سازند، یکی از علل زیر را مد نظر دارند.

۱. محبت دنیا و دوست‌داشتن زندگی. چه رفتن به جهاد مستلزم شهادت و باختن عمر است. و صاحبان این علت به زبان حال و مقال به خدا عرض می‌کنند که چرا جهاد را بر ما واجب کردی و ما را تا رسیدن جل طبیعی مهلت ندادی، خداوند در قرآن جواب می‌دهد:

«قُلْ مَتاعُ الدُّنْیا قَلِیلٌ وَ الْآخِرَةُ خَیرٌ لِمَنِ اتَّقی وَ لا تُظْلَمُونَ فَتِیلًا»؛[۱]

بهره دنیا اندک است و آخرت برای متقی بهتر است و هیچ ستمی به شما نخواهد شد (و مزد کافی و فوق جهاد به شما عطا خواهد شد).

جواب دیگر قرآن این است که کشته‌شدن در راه خدا مردن نیست و شهید زنده است و در پیش خدا روزی می‌خورد و با آنچه که خداوند به او از نعمت و فضلش داده شاد و مسرور است.[۲]

۲. ترس از زخم و معلول‌شدن. قرآن می‌گوید:

«إِنْ یمْسَسْکمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ...»؛[۳]

اگر به شما زخمی برسد، به کفار هم مثل آن زخم می‌رسد، جنگ جنگ است و شوخی‌بردار نیست. به‌خودی و دشمن آسیب می‌رسد. پیروان باطل همانند پیروان حق متحمل خسارت و نقص می‌شوند، با این تفاوت که خداوند تمام زحمت‌ها و اذیت‌ها و نواقص پیروان حق را بهترین پاداش‌ها جبران می‌کند.

و باز با این‌تفاوت که روح مؤمن از مصیبت‌های وارده تصفیه گردیده ترقی می‌کند و درجات او بلند می‌رود ولی همین مصیبت‌ها برای کفار بدبختی و هلاکت است:

«وَ لِیمَحِّصَ اللهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ یمْحَقَ الْکافِرِینَ».[۴]

این آیه بیان شیرینی دارد که قابل توجه است:

---

۱. نساء، آیه ۷۷.
۲. آل‌عمران، آیه ۱۷۲.
۳. آل‌عمران، آیه ۱۴۰.
۴. آل‌عمران، آیه ۱۴۱.

«وَ لا تَهِنُوا فِی ابْتِغاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَکونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ یأْلَمُونَ کما تَأْلَمُونَ وَ تَرْجُونَ مِنَ اللهِ ما لا یرْجُونَ وَ کانَ اللهُ عَلِیماً حَکیماً»؛[۱]

در طلب‌کردن کفار و تعقیب مفسدین سستی نکنید (و از مصایب جنگ نهراسید) اگر به شما درد و آسیبی می‌رسد کفار هم دردناک و متألم می‌شوند، چنانچه شما دردناک می‌شوید، و شما از خداوند چیزی را (نصرت یا جنت) امید دارید که آنان امید آن را ندارند.

شاید گفته شود اگر جهاد نباشد، کشتن و معیوب‌شدن هم از بین می‌رود و آسیب‌دیدن دشمن دلیل گوارابودن آسیب خودی نمی‌شود. در جواب می‌گوییم که ترک جهاد همیشه با سلامتی و عافیت همراه نیست، از ترک جهاد زمین فاسد می‌شود.[۲] وقتی مردمی بی‌غیرت و ذلیل و تارک جهاد می‌شوند اموال آنان به وسیله زورمندان به تاراج می‌رود، حتی ناموس و جان آنان نیز در معرض خطر قرار می‌گیرد و درنتیجه مفاسد شرک جهاد بیشتر از ضررهای مادی جهاد است و تجربه هزاران ساله بشر بر این امر شاهد خوبی می‌باشد.

۳. اساساً جهاد و خونریزی، خصوصاً جهاد ابتدایی مکروه طبع انسان‌هاست.

در پاسخ می‌گوییم، اگر کراهت به خاطر ضرر باشد که جوابش گفته شد و اگر به خاطر کشتن طرف مقابل باشد که با ایمان آدمی سازگار نیست، زیرا کشتن کافر حتی در جهاد ابتدایی بازکردن راه سعادت برای توده‌های بی‌خبر انسانی است و این قتل و قتال همچون یک عمل جراحی است که عضوی برای سلامتی بدن و بقای حیات مریض قطع می‌شود. و در مجموع قرآن جواب می‌دهد که «عَسی أَنْ تَکرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکمْ»؛[۳] گاهی یک حادثه‌ای مکروه طبع شماست ولی در واقع برای شما خیر است و گاهی محبوب طبع شما برای‌تان شر می‌گردد.

پس طبع آدمی نباید ملاک قضاوت او باشد.

۴. ترس از کفار و تحت تأثیررفتن بزرگی ظاهری آنان. قرآن می‌فرماید: خداوند

---

۱. نساء، آیه ۱۰۴.

۲. بقره، آیه ۲۵۱.

۳. اول این آیه چنین است: «کُتِبَ عَلَیکمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکمْ» و ترجمه آن در صفحه ۶۵ گذشت.

سزاوارتر است که از او بترسید و تحت تأثیر و عظمت لایتناهی او بروید. «أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».[۱]

ضعف ایمان گاهی سبب می‌شود بسیاری از چیزها در نظر انسان مشکل جلوه کند و بسیاری از افراد مهم، ولی صاحبان ایمان قوی تنها خدا را بزرگ می‌دانند نه غیر او را، و منطق آنان این جمله است: لا حول و لا قوة الا بالله. و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین.

ما رهروان به خلوت شب چون سفر کنیم
بر تاج خسروان به حقارت نظر کنیم

۵. مشغولیت‌های زندگانی و اصلاح حال متعلقین. «سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا ... قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً».[۲] قرآن در جواب این عذر می‌گوید که همه چیز تحت اراده پروردگار است، نفع و ضرر به دست اوست و کسی نمی‌تواند از اراده خدا در نفع‌رسانیدن و یا ضررزسانیدن به شما جلوگیری کند. لذا بهتر است کارها را در غیر مقدار واجب شرعیه آن به خداوند موکول نموده و به سوی جهاد بشتابید.

۶. ترس از ضایع‌شدن و مصرف مال و دارایی. پیشتر خواندیم که قرآن فرمود، جزای مصرف مال در جهاد را چه کم باشد چه زیاد، می‌دهیم و در جای دیگر می‌فرماید: «وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ».[۳]

هرچه که در راه خدا انفاق کنید به شما برمی‌گرداند (و از این جهت) ناقص نمی‌شوید، ممکن است این وفانمودن در آخرت باشد و ممکن است که در همین دنیا باشد و دلیلی بر اختصاص آیه به آخرت وجود ندارد، و بنابر احتمال اخیر معنای آیه این می‌شود که مصرف مال در راه خدا و تقویت جهاد در همین دنیا قابل جبران است و خداوند در فرصت مناسب به مقدار آن مال یا بیشتر از آن به صاحب آن می‌دهد و از این جهت نباید که احساس کمبود و ناراحتی شود.

---

۱. توبه، آیه ۱۳.
۲. فتح، آیه ۱۲.
۳. انفال، آیه ۶۱.

فصل چهارم

# تأکید قرآن بر جهاد

اهمیت جهاد هرچند که از فصول گذشته به‌خوبی ثابت شد و دانستیم که جهاد یکی از واجبات معروف شریعت اسلام است و شرک آن از گناهان کبیره و باعث بدبختی‌های دنیوی و اخروی می‌باشد و فرار از جهاد از بزرگ‌ترین معاصی کبیره است و تا مسلمانان دوباره به جهاد روی نیاورند از بدبختی‌های آنان کاسته نخواهد شد، اینک اهمیت جهاد را از نظر قرآن دوباره مورد مطالعه قرار می‌دهیم تا مسلمانان متدین بهتر به این وظیفه دینی خود آشنا گردند.

۱. «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ»؛[1]

اگر خداوند بعضی از مردم را به بعضی دیگر دفع نکند زمین فاسد می‌شود.

خوب توجه کنید که ترک جهاد و پیکار علیه متجاوزین باعث بر بادی روی زمین شده و نظم کار مردم از هم می‌پاشد.

۲. «وَ لا يَحْسَبَنَّ[2] الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لا يُعْجِزُونَ وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ»؛[3]

---

۱. بقره، آیه ۲۵۱.

۲. به صیغه غایب و مخاطب هردو قرائت شده است.

۳. انفال، آیه ۶۱.

مپندارید که کفار سبقت گرفته‌اند، آنان نمی‌توانند ما را عاجز کنند (به‌هرحال در حیطه قدرت ما هستند) و برای کفار هر چه از نیرو که می‌توانید اماده کنید که دشمنان خدا و خود را به آن بترسانید.

از این آیه مبارکه سه مطلب دانسته می‌شود:

۱. کفار همیشه زورمند و قلدر و پیشتاز نیستند و مسلمانان نباید از جهاد با آنان ناامید و یا هرسناک باشند و درنتیجه زیر تسلط آنان بروند تا استعمار و استثمار پُررونق گردد.

اساساً قدرت‌های بزرگ همیشه پیروز نیستند و غلبه را نباید دائماً در رابطه با کمیت نیروی انسانی و امکانات اقتصادی و نظامی سنجید، عوامل دیگری هم هست که در سرنوشت جنگ تأثیر دارد، لذا قرآن مجید می‌فرماید:

«کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللهِ».

چه بسا جماعت کوچکی که بر جماعت بزرگی به اذن خدا پیروز می‌گردد، از این عوامل می‌توان اسباب غیر اختیاری و اتفاقی را نام برد، از این عوامل می‌توان اراده‌های جدی و قاطع و صبر و بردباری را یاد کرد، و از این عوامل ایمان به خدا و تضرع و توکل به او را ذکر کرد. پس نباید تصور کرد که هرکسی از قانون خدا تجاوز کرد و به حدود انسانی مقید نگشت، قابل کنترل نیست و قدرت و توانایی او باعث سبقت او در زندگی می‌گردد.

ما اگر بخواهیم شواهد عینی نظریه را بطلبیم، می‌شود که به داستان جنگ ویتنامی‌ها با آمریکای قدرتمند توجه کنیم. دومی‌ها با تمام امکانات خود بی‌هدف می‌جنگیدند و لذا حوصله تحمل مشکلات جنگ را نداشتند، اولی‌ها برای آزادی وطن و یک‌جانمودن دو حصه ازهم‌جداشده مصنوعی و تقلبی آن می‌رزمیدند، لذا از نظر روانی، توانایی بیشتری داشتند و به همین علت پیروز شدند و می‌شود که به جهاد مردم مسلمان الجزایر علیه جنایت‌کاران فرانسه توجه کنیم که چگونه آنان را وادار به تسلیم‌شدن در مقابل استقلال الجزایر نمودند و می‌شود که به مبارزات اسلامی مردم افغانستان نگاه کرد، روس‌ها از هیچ جنایتی خودداری نمی‌کنند و بدترین وحشی‌گری‌ها را علیه مردم آن سامان مرتکب می‌شوند که به جز از خدا کسی اطلاع

کاملی از آن جنایات ندارد، روس‌ها در این کشتار بی‌رحمانه خود، روی تمام خونخواران و وحشیان دنیا را سفید نمودند و نزدیک است زندگی یک ملت چندمیلیونی را به تباهی و هلاکت کامل بکشانند، ولی مردم آن‌جا با فقد رهبری واحد و بلکه با اختلافات داخلی و عدم انسجام و هماهنگی و حتی با مداخلات گوناگون خارجی فقط با ایمان به خدا مقاومت می‌کنند و آینده جنگ را با تمام تلفات و ضایعات آن به نفع خود و شکست دشمنان پلید خود می‌دانند.

می‌شود که به مبارزات مسلمانان صدر اسلام توجه کنیم و می‌شود که به ده‌ها نمونهٔ دیگر در تاریخ جهان نظر بیاندازیم.

۲. جامعه اسلامی با تمام تفاوت‌های شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی کشور خود باید به امر دفاع از دین و شرافت و جان خود به طور جدی بپردازند و اسلحه کافی و یا حداقل اسلحه لازم را به دست آورده ذخیره کند.

بالأخره هرچه که برای دفع دشمنان خدا و کشورهای اسلامی (چه از غرب و چه از شرق) نیرو، قوّت و قدرت شمرده شود باید آن راحتی در زمان صلح آماده و تهیه نمود و به شرایط موجود صلح و اظهار دوستی قدرت‌های ملحد نباید فریب خورد و فریفته شد که ضرر آن گاهی قابل جبران نخواهد بود. تأمین بودجه و هزینه تهیه وسایل نظامی و سایر مصادیق قوّت همچون زکات و خمس و قطره و... بر مسلمانان توانگر واجب است که باید به حکومت اسلامی خود کمک و مساعدت نمایند (دلایل این وجوب در فصل ششم بیان می‌شود).

حکومت اسلامی همان‌طور که به صنعت و زراعت و خدمات گوناگون مردم توجه می‌کند باید برای حفظ استقلال کشور و دفاع از مکتب و جان مردم نیز سعی ممکن را به عنوان یک وظیفه دینی ـ که از آیه فوق دانسته می‌شود ـ به عمل آورد. دشمنان متجاوز ما تنها در فرض قدرت و قوّت‌داشتن ما از اراده تجاوز به ما منصرف می‌شوند و ما نمی‌توانیم آنان را به وسیله منطق یا سازمان ملل متحد و یا افکار عمومی بترسانیم و تنها چیزی که باعث ترس و بیم آنان می‌شود همان قدرت ماست و این پیش‌بینی قرآن را در آیه فوق، امروز باید به عنوان یک واقعیت و حقیقت عینی بپذیریم و مخلصانه اقرار کنیم که صدق الله العلی العظیم.

۳. قوّت و نیرویی که به منظور دفاع و دفع دشمنان تهیه آن مورد امر قرآن قرار گرفته تنها شمشیر و یا مطلق اسلحه نیست و آماده‌نمودن اسپ‌ها که در ذیل آیه به آن اشاره شده نیز یکی دیگر از مصادیق قوّت است. و اگر بخواهیم با اعتماد بر اطلاق آیه مصادیق و یا علل قوّت مأمورٌبه را بشماریم، می‌شود به این امور اشاره کنیم:

۱. تقویت ایمان عامه مردم.

۲. بالابردن آگاهی مردم در ابعاد مختلف.

۳. تعلیمات نظامی، و در روایات شیعه و سنی آمده است که مراد از «قوّت» تیراندازی است که باید گفت یکی از مصادیق «قوّت» یادگرفتن تیراندازی و استعمال اسلحه رایجه است.

۴. راضی نگهداشتن مردم از حکومت.

۵. ترویج اخلاق صحیح اسلامی و جلوگیری از فساد به انواع مختلف آن.

۶. اسلحه و لوازم لوژستیکی و اقتصاد.

۷. اتحاد عمومی مردم و وحدت نظر آنان، زیرا در نزاع و اختلاف ناکامی و نابودی قدرت خفته است. لذا بعضی از مفسران «قوّت» را به اتفاق تفسیر کرده‌اند. در قرآن می‌خوانیم:

«وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ».[1]

۸. جاسوسی و باخبرشدن از اوضاع و احوال دشمن و از مقدار اسلحه و قدرت آنان و تضعیف روحیه و ایجاد اختلاف در میان آنان و جلوگیری از نفوذ عوامل دشمن و از پروپاگندهای مخرب آنان.

۳. «قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَ اللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقِينَ»؛[2]

---

۱. کشمکش نکنید که سست می‌شوید و شوکت شما از بین می‌رود.

۲. توبه، آیه ۲۴.

اگر پدران و پسران و برادران و زنان و نزدیکان شما و اموالی که جمع نموده‌اید و تجارتی که (از رفتن به جهاد مثلاً) از کساد و بی‌رونقی آن می‌ترسید و خانه‌هایی که آن‌ها را پسندیده‌اید، برای شما دوست‌داشتنی‌تر و مرغوب‌تر از (اطاعت) خدا و رسول او و جهاد در راه او می‌باشید، منتظر باشد تا خداوند امر (حتمی) خود را بیاورد.

اهمیت جهاد در این آیه به‌خوبی نمایان است زیرا در میان تمام تکالیف شرعی تنها از جهاد نام برده شده و ممکن است از آیه تشویق به محبت جهاد استفاده شود، و مسلمان کامل کسی است که خدا و رسول و جهاد فی سبیل الله را دوست داشته باشد، نه این‌که تنها ایمان آورده و جهادگر باشد (فافهم) بلی جهاد مهم و مؤکد است، زیرا در جهاد بذل جان و مال خوابیده است و این بذل آخرین مرتبه بندگی و بالاترین مقام تسلیم و انقیاد است.

بنا به مدلول آیه شریفه، مسلمان باید جهاد را بالاتر از والدین و خویشاوندان و متعلقین و ثروت و کار و شغل خود بداند و هیچ‌یک از این‌ها را بهانهٔ ترک جهاد قرار ندهد.

**٤. «فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً دَرَجاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً».**
(ترجمه آن گذشت)

**٥. «وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيكُمُ النَّصْرُ ... إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسادٌ كَبِيرٌ»؛**[1]

اگر اقلیت مسلمان تحت ستم از شما، در دین خود یاری خواستند بر شما واجب است که به یاری آنان بشتابید وگرنه در روی زمین فتنه و فساد بزرگی به وجود می‌آید.

**٦. «يا أَيهَا النَّبِي حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ»؛**

ای پیامبر مؤمنین را به جنگ و پیکار تشویق و ترغیب کن.

**٧. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكوا وَ لَمَّا يعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكمْ وَ لَمْ يتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللهِ وَ لا رَسُولِهِ وَ لَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَ اللهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ».**[2]

---

۱. انفال، آیات ۷۲ـ۷۴.
۲. توبه، آیه ۱۶.

خلاصه مضمون آیه این است که تا دو چیز از شما ظاهر نگردد، از شما فروگذار نخواهیم بود. یکی «جهاد» و دوم «نداشتن محرم اسرار و همراز از کفار». بلی نجات مسلمان در جهاد و دوری از معاشرت با کفار است و نباید از آن‌ها همراز و صاحب اسرار انتخاب کرد و یا به آن‌ها اعتماد کرد.

یکی از آیاتی که حرمت وابستگی دولت‌ها و احزاب اسلامی را به کفار فی‌الجمله اثبات می‌دارد، همین آیه است بنابراین جملهٔ «نه شرقی نه غربی حکومت اسلامی» یک شعار نیست که یک شعور اسلامی می‌باشد.

۸. «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ»؛[1]

از جنگ و مقاتله سست نشوید و به مسالمت و مصالحت و ترک جنگ، دشمن را دعوت نکنید، شما بلندترید (یا درحالی‌که شما بلندتر باشید) خدا با شماست و عمل شما را ناقص (و کم‌اثر) نمی کند.

۹. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛[2]

ای مردم باایمان آیا شما را راهنمایی بنمایم به معامله‌ای که از عذاب دردناک نجات‌تان دهد؟ (طبعا همه مؤمنین بی‌صبرانه می‌گویند، بلی ما را به آن راهنمایی فرمایید، می‌بینند نفس این سؤال تا حد زیادی از بزرگ‌نشان‌دادن مطلب حکایت می‌کند) به خدا و رسول او ایمان می‌آورید و در راه خدا با مال‌ها و جان‌های خویش پیکار و جهاد می‌کنید (بلی سبب نجات شما از عذاب دردناک ایمان و جهاد در راه خداست.

خوب دقت شود که سایر واجبات و محرمات ذکر نشده است و تنها جهاد بیان شده است، سپس خداوند موضوع را چنین به پایان می‌برد. این کار ـ ایمان و جهاد ـ برای

---

۱. محمد، آیه۳۵.

۲. صف، آیه ۱۰.

شما، اگر بدانید (از هر کار دیگر) بهتر است.

شاید از همین چشمه صاف و زلال، این قطره شیرین گرفته شده است که: انما الحیاة عقیدة و جهاد؛ زندگانی تنها عقیده و تلاش و پیکار است.

۱۰. «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛[1]

پس از آن‌که ماه‌های حرام (ذیقعده، ذیحجه، محرم و رجب) درگذشت، آن‌گاه مشرکان را هرجا یافتید به قتل برسانید و آنان را دستگیر و محاصره کنید و هرسو در کمین آن‌ها باشید، چنانچه (از شرک) توبه نموده نماز بخوانند و زکات دهند از آن‌ها دست بردارید.

---

۱. انفال، آیه۵.

فصل پنجم

# پایداری تا چه وقت

در گذشته فهمیدیم که از بدترین گناهان کبیره، یکی فرار از میدان جهاد و کارزار است. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا...» در موقع ملاقات با دشمنان پایداری و ثبات داشته باشید.

در این‌جا بحث بر سر این مطلب است که از نظر فقهی تا چه حد پایداری و ثبات در معرکه قتال و جنگ با کفار واجب است؟ آیا تا آخرین رمق حیات و کشته‌شدن و یا تا حدی خاص؟

در فقه شاید خلافی نباشد که اگر دشمن دو برابر مسلمانان و یا کمتر از دوبرابر مسلمانان باشند، فرار جایز نیست[1] و به نظر اکثر فقها این حکم در فرض گمان به هلاکت و کشته‌شدن هم ثابت است[2] و اگر دشمن بیشتر از دوبرابر باشد، حرمت فرار از بین می‌رود و به نظر ما فرار جایز می‌گردد.[3] ریشه این فتوا آیه مبارکه قرآن است:

«یا أَیهَا النَّبِی حَرِّضِ الْمُؤْمِنِینَ عَلَی الْقِتالِ إِنْ یکنْ مِنْکمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ یغْلِبُوا مِائَتَینِ وَ إِنْ یکنْ مِنْکمْ مِائَةٌ یغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِینَ کفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یفْقَهُونَ. الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْکمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِیکمْ ضَعْفاً فَإِنْ یکنْ مِنْکمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۵۶ و *مغنی و شرح‌کبیر*، ج ۱۰، ص ۳۸۵.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۶۱.

۳. یکی از کسانی که فرار را حتی دراین‌صورت حرام دانسته ابن‌حزم ظاهری (ر.ک: *محلی*، ج ۷، ص ۲۹۲) است ولی او بسیار کج‌سلیقه و نافهم است.

**يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَ اللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ».**[1]

ای پیامبر، مؤمنین را به جنگ تشویق کن، اگر بیست نفر از شما باصبر باشند، بر دوصد نفر (دویست تن) غالب گردند و اگر از شما صد نفر باشند بر هزار نفر از کفار بیرون آیند به سبب این‌که کفار مردم نافهمند[2] فعلاً خداوند (کار را) بر شما سبک نمود و دانسته است که در (روحیات) شما ضعف پدیدار گشته پس اگر از شما صد نفر باصبر باشند بر دویست نفر و اگر از شما هزار تن باشند بر دو هزار (تن از دشمن کافر) باذن خدا پیروز گردند و خدا با صابرین است.

ازجمله خفف‌الله عنکم (خدا بر شما تخفیف رواداشت و سنگینی را از شما برطرف ساخت) دانسته می‌شود که پایداری در فرض زیادتی دشمن از دوبرابر واجب نیست، در رابطه با این مطلب چند فرع وجود دارد که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. اطلاق آیه شامل جهاد ابتدایی و دفاعی هردو می‌شود و ایراد بعضی‌ها به شمول آیه نسبت به قسم دوم ضعیف است.

۲. خارج‌شدن از یک موضع قتال به منظور استقرار در موضع بهتر و یا به منظور پیوستن به جمعی از مجاهدین در ادامه جهاد و یا برای انجام کار ضروری از قبیل آوردن آب و غذا خوردن و امثال آن فرار گفته نمی‌شود. و نیز اگر مجاهد یقین کند که کشته می‌شود، می‌تواند برای حفظ جان خود به طور موقت میدان قتال را ترک کند و دوباره برگردد، ولی اگر از فرار موقت او اسلام ضرر می‌بینند و کفار جرئت پیدا می‌کنند، حتی در فرض یقین به شهادت هم فرار جایز نیست.

۳. تسلیم‌شدن به دشمن بدون علم به قتل یک‌نوع از فرار و گاهی خطرناک‌تر از فرار است، که حرام می‌باشد.

۴. آیا ترک میدان قتال، به قصد رفتن به یک جبههٔ دیگر که به طور مثال یک‌صد کیلومتر از محل فعلی او فاصله دارد، با فرض این‌که افراد آن جبهه مشغول کارزار

---

۱. انفال، آیه ۶۶.

۲. اگر مراد از نفهمی، عدم اعتقاد به خدا و روز قیامت و ثواب و عقاب باشد، به اهل کتاب را شامل نمی‌شود و اگر مراد از نفهمی آشنانبودن به تاکتیک‌های جنگی باشد، کفار فهمیده را شامل نمی‌شود، ظاهراً مراد شق اول باشد، زیرا کفار عصر پیغمبر اکرمﷺ از مسلمانان آن دوره از نظر آشنایی به مسائل جنگ عقب‌تر نبوده‌اند.

باشند، جایز است و یا داخل در فرار ممنوع می‌باشد؟ بعید نیست که این عمل فرار از جهاد شمرده شود و حرام باشد؛ و الله العالم.

۵. اگر در اثنای جنگ به خاطر زخمی‌شدن و تلف‌شدن اسلحه و امثال آن به هیچ‌وجه جنگیدن را حتی به سنگ و کمک‌کردن به مجاهدین و رسانیدن غذا و آب و مهمات نداشته باشد، می‌تواند میدان قتال را ترک کند.

۶. اگر دشمن از دو برابر بر بیشتر باشد، ولی مسلمانان به پیروزی خود اطمینان داشته باشند در جنگ دفاعی باید، وجوب پایداری را بی‌اشکال بدانیم، بلکه بعید نیست در جنگ ابتدایی نیز فرار جایز نباشد، لانصراف اطلاق الآیة عن هذا الغرض.

ولی اگر گمان ضعیف و یا شک به پیروزی خود داشته باشند و احتمال نابودی خود را هم بدهند، آیا فرار واجب است یا باز هم می‌شود در فرض ظن ثبات را بهتر دانست.

مسئله خالی از اشکال نیست، ولی با ظن به هلاکت فرار واجب می‌شود، لوجوب حفظ النفس بعد عدم وجوب المقاومة و الثبات علیه فی الغرض.

۷. ممکن است حکم سابق حتی در جایی که مسلمان یک نفر باشد، جاری گردد و بر او واجب باشد که در مقابل دو تن کافر مقاومت کند.

۸. اگر کفار دوبرابر یا کمتر و یا بیشتر باشند، ولی از نظر اسلحه و جهات دیگر توانایی یک طرف بیشتر از طرف دیگر است، این فرض از مورد دلالت آیه مبارکه مذکوره خارج است و حرمت فرار تابع قدرت مکلف بر جهاد است.

۹. جنگ‌های چریکی که مبنای آن‌ها، بر ضربه‌زدن و فرارکردن است، ظاهراً مشمول حکم آیه مبارکه نیست، خصوصاً که قدرت دشمن بسیار زیاد باشد، ولی گاهی عملیات چریکی طولانی می‌گردد و آن وقت باید مدلول آیه را مراعات نمود.

فصل ششم

# تعدی ممنوع

قرآن کریم از اعتدا و تجاوز بر کفار، حتی در حین جنگ نهی فرموده است. «وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللهِ الَّذِینَ یقاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا یحِبُّ الْمُعْتَدِینَ».[1] اعتدا و تجاوز حرام، عبارت از اقداماتی علیه کفار است که قانون از آن نهی کرده باشد و موارد آن در این فصل ذکر می‌گردد.

۱. کشتن و جنگیدن با کفار، قبل از دعوت آنان به قبولی دین اسلام، قبلاً دانسته شد که سبب تشریع جهاد ابتدایی، نشر اسلام و رفع موانع از طریق به‌سعادت‌رسیدن انسان‌هاست، نه اشغال سرزمین‌ها و حکومت‌کردن بر دیگران و استثمار آنان و امثال آن که از اغراض حیوانی است، بنابراین فقهای ما هیچ اختلافی ندارند،[2] که هجوم‌بردن بر کفار، مشروط به قبول‌نکردن اسلام از طرف آنان است. باید اولاً آنان را به اسلام دعوت نمود چنانچه پذیرفتند که برادران مسلمان ما می‌شوند و اذیت آنان جایز نیست و از گذشتهٔ آنان صرف‌نظر می‌شود. در قرآن می‌خوانیم:

«قُلْ لِلَّذِینَ کفَرُوا إِنْ ینْتَهُوا یغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ یعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِینَ»؛

به کفار بگو اگر نهی از کفر[3] را بپذیرند (و مسلمان شوند) گناهان گذشته‌شان آمرزیده

---

۱. بقره، آیه ۱۹۰.

۲. *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۵۲.

۳. قیل ان ینتهوا عن المحاربة الی الموادعة یغفر لهم ما قد سلف من المعاقبة.

می‌شود.

در این موارد روایاتی از طریق شیعه و سنی وارد شده است[۱] که ما به برخی که از طریق اهل سنت نقل شده است اکتفا می‌کنیم.

۱. بریده نقل می‌کند، حضرت رسول اکرمﷺ امیر لشکر را چنین سفارش می‌فرمود:

... اغزوا باسم الله فی سبیل الله قاتلوا من کفر بالله...؛

غزا کنید و در غنیمت جنگی خیانت نکنید و غدر (نقص عهد و خلاف وعد) نکنید و گوش و چشم و اعضای بدن را نبرید. (مثله) و طفل را نکشید وقتی قوی از مشرکین را ملاقات کردی آنان را به سه کار دعوت کن: آنان را به اسلام دعوت کن، اگر قبول کردند تو هم قبول کن و دست نگه‌دار.

بعد در این روایت دعوت به هجرت و طلب جزیه را ذکر کرده است. این روایت را همه ارباب صحاح اهل سنت به‌جز بخاری روایت کرده‌اند.

۲. ترمزی نقل می‌کند: در یک جنگ، لشکریان از سلمان فارسی که امیرشان بود اجازه حمله بر کفار را طلبیدند، سلمان فرمود مرا بگذارید که کفار را اول به اسلام دعوت کنم چنانچه شنیدم که رسول اللهﷺ (کفار را) دعوت می‌فرمودند.

۳. عن ابی‌یوسف، لم یقاتل رسول اللهﷺ قوما قسط فیما بلغنا حتی یدعوهم الی الله و رسوله.

۴. و یری السرخی من ائمة المذهب الحنفی، این‌که نیکو است که پس از دعوت بلافاصله جنگ را شروع نکنیم، بلکه آنان را شبی مهلت دهیم که به فکر و تأمل بپردازند.[۲]

البته تکرار این ابلاغ و دعوت مجدد به اسلام واجب نیست، بلکه پس از دعوت و رد آن جایز است که در زمان‌های مختلف علیه کفار غفلت هجوم برد، هرچند جمعی از علما، تکرار دعوت را نیکو دانسته‌اند که مسلّماً نیکو هم است.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۰.

۲. *فقه السنة*، ج ۲، ص ۶۴۶.

بلی در کشتن مرتدها و مفسدین، دعوت مذکور شرط نیست و نیز در جنگ‌های دفاعی واجب است هرچه زودتر قیام نمود، و شرّ مهاجمین را از سرزمین‌های اسلامی، کوتاه نمود و دعوت مذکور معتبر نیست، لعدم الدلیل علیه، بنابراین تنها جهاد هجومی، مشروط به دعوت رد آن از جانب کفار است و چنانچه بدون دعوت، به قتال آنان بپردازند، گناهکار می‌شوند و خداوند متجاوزین را دوست ندارد.

۲. کشتن زنان و اطفال و پیرمردان کافر جایز نیست. حتی اگر زنان به محاربین کفار کمک کنند. ولی پیرمردان چنانچه عملاً و با نظرات، علیه مسلمانان اقدام کنند و به جنگجویان کافر کمک کنند، کشتن آنان بلامانع است و بر جواز آن ادعای اجماع شده است.

۳. کشتن کافر کور و زمین‌گیر، جایز نیست، مگر این‌که نکشتن آنان و امثال آنان به پیروزی جنگ ضرر برساند.

۴. گفته‌اند که سفیر و نماینده کفار را نباید کشت، آری مصلحت تقاضا می‌کند که سفرای طرفین از تعرض، ایمن باشند تا در فرض ضرورت، مذاکرات میسر باشد.

۵. اسیر بعد از تمام‌شدن جنگ، کشته نمی‌شود و در آینده بحث آن خواهد آمد.

۶. کافری که مسلمانان به او امان داده‌اند.

۷. کافری که برای بحث و تحقیق، پیرامون حقانیت اسلام مهلت خواسته، باید به او فرصت داد. و ان احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه.

اگر یکی از مشرکان، از تو پناه خواست، او را پناه ده تا کلام خدا را بشنود، بعد او را به جای امنی برسان.

۸. اهل کتاب که شرایط ذمه را بپذیرند.

۹. مثله‌کردن (بریدن دماغ و گوش کفار مثلاً) ولی اگر آن‌ها مسلمانان را مثله کنند، انتقام جایز است.

۱۰. قتال در چهار ماه حرام (رجب، ذیقعده، ذیحجه، محرم) و در حرم (مکه مکرمه) به شرحی که بعد می‌آید، ولی در جنگ‌های دفاعی در تمام سال واجب است که به حمله پرداخت.

۱۱. پیمان‌شکنی و مخالف پیمان عمل‌کردن نیز یک‌نوع از تعدی ممنوع است، ولی

اگر کفار پیمان را شکستند، برای مسلمانان هم جایز می‌شود که به آن پایبند نباشند و ما در آینده در این مورد صحبت خواهیم کرد.

به‌هرحال، ما در جنگ با کفار نباید از حدود قوانین الهی تخطی و تعدی کنیم و کینه کفار نباید ما را، وادار به ظلم و اجحاف کند «وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی» با دشمنان نیز عدالت را پیشه سازیم.

بنابراین بر مجاهدین و فرماندهان و مسئولان احزاب مبارز لازم است، احکام جهاد اسلامی را مورد تعلیم و تعلم قرار دهند تا ندانسته، به معصیت مبتلا نشوند و گاهی گناه‌شان از ثواب‌شان بیشتر نگردد، و ما دراین باب رساله‌ای به نام توضیح مسائل جنگی را برای مجاهدین متدین به طبع رسانیده‌ایم.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِی سَبِیلِ اللهِ فَتَبَینُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاةِ الدُّنْیا فَعِنْدَ اللهِ مَغانِمُ کَثِیرَةٌ کَذلِک کُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَیکُمْ فَتَبَینُوا».[1]

(ترجمه آیه در اواخر فصل اول گذشت).

---

۱. نساء، آیه ۹۴.

فصل هفتم

# عناصر پیروزی

از مجموع آیات مقدسهٔ قرآن کریم، استفاده می‌شود که عناصر زیر در پیروزی مجاهدین و شکست دشمنان اسلام مؤثر است و لازم است که مبارزان مسلمان به آن‌ها توجه کامل داشته باشند.

۱. توجه به خدا و به یاد او بودن:

**«إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَ اذْكُرُوا اللهَ كثِيراً لَعَلَّكمْ تُفْلِحُونَ».**

۲. تقوا و دوری از محرمات و ترک واجبات:

**«فَمَنِ اعْتَدى عَلَيكمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيكمْ وَ اتَّقُوا اللهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ... وَ إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا لايضُرُّكمْ كيدُهُمْ شَيئاً...».**

**«إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكمْ يوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيطانُ بِبَعْضِ ما كسَبُوا، و غير ذلك».**

و هرکس بر شما تجاوز نمود، به اندازه تجاوز آنان، بر آنان تجاوز کنید از خدا بپرهیزید و بدانید که خدا با متقیان است اگر صبر و تقوا داشته باشید، حیله دشمنان شما هیچ ضرری به شما نمی‌رساند ... کسانی‌که در جنگ احد فرار کردند، به خاطر نافرمانی‌ای که کرده بودند شیطان آنان را لغزانید.

و همین تقوا سبب قبولی جهاد مجاهدین در پیشگاه خداوند است. قرآن درباره مجاهدان زخمی جنگ احد که بلافاصله فرمان پیامبر اکرمﷺ را برای حرکت مجدد به سوی دشمن اجابت کردند (که واقعاً فداکاری و ایثار آنان را می‌رساند) می‌فرماید:

«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ»؛[۱]

برای نیکوکاران و متقیان آنان پاداش بزرگی است (خوب توجه شود).

۳. صبر و پایداری نه‌تنها در پیروزی جهاد مؤثر است که در تحصیل رهبری جامعه هم اثر دارد «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً لَمَّا صَبَرُوا». به‌هرحال نفع صبر و پایداری در پیروزی، امری است مجرب و محسوس.

۴. احساس ضعف، سستی و بیچارگی‌نمودن، هرملتی که چنین روحیه منحطی داشته باشند، از نظر تجربه و تاریخ نیز به پیروزی نمی‌رسند. تلفات و ضایعاتی که به مجاهدین می‌رسد هرچند مهم باشد، باید موجب سستی و ضعف و ذلت آنان نگردد.[۲]

۵. شجاعت و قوت دل داشتن:

«الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً وَ قالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ»؛[۳]

آنانی که (بعضی از) مردم به آن‌ها گفتند، دشمنان کافر علیه شما جمع شده‌اند (نفرات و معدات حربی آنان بسیار زیاد است، شما تاب مقاومت آنان را ندارید) از آنان بترسید، (ولی) ایمان آن‌ها زیادتر شد و گفتند، خداوند کفایت‌مان را می‌کند و او وکیل خوبی است.

از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرموده است: «باکی ندارم که مرگ بر من واقع شود، یا من بر مرگ».

«فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً»؛[۴]

«أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».[۵]

جمعی از مهاجرین مسلمان که از جنگ با مشرکین مکه ترس و وحشت داشتند، در آیه اول مورد سرزنش قرار می‌گیرند که اینان از کفار می‌ترسند، همانندی که از خدا می‌ترسند، بلکه بالاتر در آیه اخیر به آنان خطاب شده است که آیا از کفار می‌ترسید؟

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۷۲.
۲. همان، آیات ۱۴۶ـ ۱۴۸.
۳. همان، آیه ۱۷۴.
۴. همان، آیه ۷۷.
۵. توبه، آیه ۱۳.

خدا سزاوارتر به ترسیدن از اوست. در جای دیگر از قرآن می‌فرماید: تنها شیطان، دوستان خود را می‌ترساند. شما از اولیای شیطان نترسید و از من بترسید، اگر مؤمنید.

ترس و خوف مؤمن، خصوصاً مجاهدین از کفار بسیار مذموم و زشت و منشأ بدبختی‌ها می‌شود، مسلمان باید از خدا بترسد و در مقابل دشمن شجاع و قویدل باشد.

۶. احتیاط و توجه به ترفندهای دشمن و آشنایی با تاکتیک‌های جدید جنگی و فنون متداول رزمی و سایر حیله‌های روانی و نقل و انتقالات دشمن در سرحدات (مرزها)؛ «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا»[1] ای مردم باایمان صبر داشته باشید و مصابرت. (صبر و تحمل در زندگانی اجتماعی و یا سفارش به صبر به دیگران) و مراقب (حال دشمنان خود) باشید.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَکُمْ فَانْفِرُوا ثُباتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِیعاً».[2]

۷. آمادگی قوّت (بر چیزی که در شکست دشمن و پیروزی جهاد تأثیر دارد) تا حد توانایی، که پیشتر بیان شد.

۸. نزدیک‌بودن دل‌های مجاهدین و هم‌فکری آنان؛ قرآن جمعی از کفار را که نمی‌توانستند خوب بجنگند، این‌گونه مذمت می‌کند: «تَحْسَبُهُمْ جَمِیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّی». آنان را یک‌جا می‌پنداری، درحالی‌که دل‌های آنان پراکنده است.

۹. اطاعت از فرماندهی و ترک نزاع و کشمکش و اختلاف و عدم پیروی از سلیقه‌ها و عقیده‌های گوناگون؛

«وَ أَطِیعُوا اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِیحُکُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِینَ».[3]

از خدا و رسول او اطاعت کنید و با هم نزاع نکنید که ضعیف می‌شوید (و توجه شما از دشمن به داخل خودتان برمی‌گردد و امکانات مادی و معنوی شما در رقابت‌های داخلی مصرف می‌گردد و بدین ترتیب) شوکت و صولت شما از بین می‌رود.

به‌راستی آیا اختلاف و تعدد حزبی در انقلاب اریتره و فلسطین و افغانستان، مانع از

---

۱. آل‌عمران، آیه ۲۰۰.
۲. نساء، آیه ۷۱.
۳. انفال، آیه ۴۶.

سرعت پیروزی نشده است؟ آیا تجربه‌های مکرر ما، وحدت گروه‌های مسلمان و مبارز را لازم نمی‌گرداند و دستور قرآن بر اهمیت آن نمی‌افزاید؟

۱۰. مضایقه‌ننمودن از صرف مال که بحث آن در فصل جداگانه‌ای می‌آید.

۱۱. بهتردانستن جهاد از جان و وابستگان و مال دنیا که سومین آیه فصل چهارم این کتاب بر آن دلالت دارد.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکمْ إِذا قِیلَ لَکمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا فِی الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِیلٌ»؛[1]

ای مؤمنان چه شده شما را موقعی که به شما گفته می‌شود در راه خدا کوچ کنید، سنگینی می‌کنید، آیا به جای زندگانی آخرت به زندگانی حاضر رضایت داده‌اید و آن را پسندیده‌اید؟ بهره زندگانی دنیا در آخرت اندک است.

۱۲. مغرورنشدن به کثرت نفرات لشکر؛

«وَ یوْمَ حُنَینٍ إِذْ أَعْجَبَتْکمْ کثْرَتُکمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْکمْ شَیئاً وَ ضاقَتْ عَلَیکمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّیتُمْ مُدْبِرِینَ».[2]

در جنگ حنین که تعداد نفرات لشکر اسلام به گفتهٔ بعضی ها به دوازده‌هزار تن رسیده بود، جمعی مغرور شدند و پنداشتند به هیچ‌وجه لشکر شکست نمی‌خورد، ولی این کثرت به درد آنان نخورد و زمین با وسعت خود بر آن‌ها تنگ شد، بعد هم فرار را بر قرار ترجیح دادند، آیه همین موضوع را بیان می‌دارد، ولی بعد لطف خدا شامل حال پیامبر و مسلمانان شد و پس از هزیمت، دوباره پیروز شدند. به‌هرحال مبارزین باید روی حساب‌های ابتدایی مغرور نشوند.

۱۳. مشکلات زندگانی را در مبارزه نادیده‌گرفتن.

به تجربه ثابت است و عقلاً نیز قابل انکار نیست که اندازه مانع‌شدن مشکلات برای یک کار وابسته به شوق انسان به آن کار است. هراندازه که علاقهٔ او به کاری بیشتر باشد، مشکلات کمتر مانع اقدام به آن کار می‌شود.

---

۱. انفال، آیه۳۸.

۲. توبه، آیه۲۵.

نگارنده در طول این چند سال گذشته، از این ناحیه رنج فراوانی برده است وقتی به جمعی از متدینین پیشنهاد سفر یا کار پرمشقتی را برای انقلاب اسلامی کشور نموده است، عذرهای گوناگونی (که نبایست به عنوان عذر عنوان می‌شد) را شنیده است و کارها به اختلال انجامیده است.[۱]

به‌هرحال با علاقهٔ ضعیف به مبارزه نمی‌توان کار زیادی انجام داد. مبارزین غالباً به مشکلاتی از قبیل ادارهٔ زن و فرزند، کار و زندگانی، تعمیر منزل و امثال آن گرفتارند و از همه مهم‌تر، ترس از ضرر بدنی و حتی شهادت نیز بر غالب نفوس سایهٔ افکنده لذا در مسئلهٔ جهاد، عذرها و بهانه‌ها زیاد می‌شود و هرکسی برای فریب وجدان نیمه‌بیدار خود و اقناع دیگران مشغول عذرتراشی می‌شود.

«انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذلِكُمْ خَيرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛[۲]

کوچ کنید (به سوی جهاد) چه سبک و چه سنگین (چه جوان باشید و چه پیر، چه بیکار باشید و چه کاردار، چه غنی و چه فقیر، چه مجرد و چه زن دار، چه سواره و چه پیاده، به‌هرحال باید مبارزه را ترک ننمود) و به مال‌ها و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنید که جهاد برای شما (از هرچه) بهتر است. اگر بدانید. آنانی که گرمی هوا و گرفتاری خانه و... را بهانهٔ ترک جهاد قرار داده بودند، مورد مذمت قرآن قرار گرفته‌اند.

۱۴. کشته‌شدن در راه خدا را احدی‌الحسنین (یکی از دو خوبی) و فوز عظیم بداند و ابتدای زندگانی سعادت‌مندانه نه مردن و نابود شدن. بلی شهید مهمان خداست.

۱۵. سخت جنگیدن، «وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ... وَ اغْلُظْ عَلَيهِمْ ... فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ».

۱۶. اعتقادداشتن که رفتن به جهاد مرگ و علت‌آور نیست، مرگ آدمی اجلی دارد که معین است و کسی بی‌اجلش نمی‌میرد.[۳]

---

۱. نقص اساسی این بوده که امتیازات مادی در بین نبوده و لذا برای همکاران شوقی ایجاد نشده است، افراد انقلابی و فداکار ما اندک بوده‌اند.

۲. توبه، آیه ۴۱.

۳. آل‌عمران، آیات ۱۴۵ و ۱۵۶.

«قُلْ لَنْ یصِیبَنا إِلَّا ما کتَبَ اللهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَی اللهِ فَلْیتَوَکلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛[1]

هرگز مصیبتی به ما جز آنچه خداوند برای ما نوشته است نمی‌رسد، او آقای ماست و بر خدا باید مؤمنان توکل داشته باشند.

۱۷. قلت افراد و ضعف مادیات و کمبود وسایل باعث ناامیدی نشود.

«کمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کثِیرَةً بِإِذْنِ اللهِ»؛

چه‌بسا گروه کوچکی که بر گروه زیادی به اذن خدا غالب آمده‌اند.

«وَ لَقَدْ نَصَرَکمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ»؛

خداوند مسلمانان را در بدر (که ۳۱۳ نفر بودند، بر هزار تن کافر) یاری داد.

بلی کثرت دشمن گاهی مؤمنین راسخ‌العقیده را پریشان می‌سازد و ضعیف‌الایمان‌ها را گمراه.

«وَ إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا هُنالِک ابْتُلِی الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزالًا شَدِیداً وَ إِذْ یقُولُ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ما وَعَدَنَا اللهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُوراً وَ إِذْ قالَتْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ یا أَهْلَ یثْرِبَ لا مُقامَ لَکمْ فَارْجِعُوا وَ یسْتَأْذِنُ فَرِیقٌ مِنْهُمُ النَّبِی یقُولُونَ إِنَّ بُیوتَنا عَوْرَةٌ وَ ما هِی بِعَوْرَةٍ إِنْ یرِیدُونَ إِلَّا فِراراً»؛

(وقتی در جنگ خندق) لشکرهای دشمن از بالا و پایین به شما حمله‌ور شدند، چشم‌ها خیره ماند و جان‌ها به لب (گلوگاه) رسید و به (وعدهٔ خدا) گمان‌هایی کردید. در این‌جا مؤمنان امتحان شدند و لرزانیده شدند، لرزش سختی، منافقان و مریض‌دلان می‌گفتند، خدا و رسولش ما را جز فریب وعده‌ای نداده‌اند، جمعی از (منافقان یا کافران) می‌گفتند: ای مردم مدینه دیگر در مدینه جایی برای اقامت شما نمانده از دور پیامبر پراکنده شده، برگردید، (که کشته نشوید) در آن‌حال گروهی از مسلمانان از پیغمبر اذن مراجعت می‌خواستند و می‌گفتند، خانه‌های ما دیوار و پناهگاهی ندارد، درحالی‌که دروغ می‌گفتند و فقط قصد فرار را داشتند.

ولی مؤمنین قوی‌الایمان از نصرت الهی مأیوس نشدند و بالأخره جنگ خندق پس

---

۱. توبه، آیه ۵۱.

از کشته‌شدن عمروبن‌عبدود توسط سردار رشید اسلام «علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام» به نفع مسلمانان به پایان رسید.

۱۸. مواظبت از تخریب منافقین و ستون پنجم و عوامل نفوذی و ضد انقلاب که داستان مسجد ضرار، به طور نمونه هشداردهنده بر حرکات ضد انقلاب داخلی، در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است.

۱۹. جنگ را برای خدا آغاز و مبارزه را در راه او ادامه دهد، هرکس خدا را یاری دهد، (و در راه او بجنگد) خداوند او را یاری می‌دهد، و هرکس را که خدا یاری دهد، او پیروز می‌شود.

«إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ ینْصُرْکمْ»[1] «إِنْ ینْصُرْکمُ اللهُ فَلا غالِبَ لَکمْ وَ إِنْ یخْذُلْکمْ فَمَنْ ذَا الَّذِی ینْصُرُکمْ مِنْ بَعْدِهِ وَ عَلَی اللهِ فَلْیتَوَکلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛[2]

اگر خدا شما را یاری دهد، غالبی بر شما وجود ندارد و اگر شما را فروگذارد، کی می‌تواند شما را جز او یاری کند و بر خدا باید مؤمنان توکل و اعتماد نمایند.

---

۱. محمد، آیه۷.

۲. آل‌عمران، آیه ۱۶۰.

فصل هشتم

# جهاد مالی

مصرف‌کردن و دادن پول در راه انقلاب اسلامی همانند جهادنمودن به جان در شریعت اسلام و به فرمان قرآن واجب است.

اساساً نگه‌داری اسلام و دفاع از دین یکی از بزرگ‌ترین واجبات عقلی و شرعی می‌باشد، چه به جان صورت گیرد و چه به مال، بنابراین صرف مال در تمام ابعاد مبارزه اسلامی ـ اعم از نظامی، سیاسی، فرهنگی و خدماتی و... ـ واجب است، چه خود شخصا به آن اقدام نماید و چه به مسئولین تشکیلات مورد اعتماد بدهد.

پاره‌ای از مسلمانان گمان می‌کنند، واجبات مالی انسان منحصر به زکات مال و فطر و خمس و کفارات و غیر ذلک است و مصرف جهاد بر مکلفین واجب نیست، ولی این یک پندار عامیانه است. قرآن جهاد به مال را واجب فرموده است. مسلمانان باید به اندازه توانایی خود و نیاز انقلاب اسلامی کمک مالی و فکری و بدنی بنمایند. اگر در یک کشور اسلامی مثلاً، دولت اسلامی نباشد (مانند اکثر دولت‌های کنونی) و کفار هجوم آورند و اسلام در معرض خطر قرار گیرد، چنانچه می‌شود، خود مکلفین جدا از دولت به جهاد بدنی و مالی بپردازند، فهو المطلوب و اگر این کار ممکن نباشد باید به همان حکومت ظالم و غیر قانونی برای نگه‌داری اسلام کمک نمود، تا اسلام از بین نرود، و نیز در کشورهای غیر اسلامی که مسلمانان در اقلیت هستند و دولت قصد ازبین‌بردن اسلام را دارد باید علیه دولت به جان و مال در حدود توانایی خود قیام کرد و در فرض عجز واجب است که از سرزمین کفر هجرت نمایند، به هرحال جهاد به مال

و جهاد به جان هردو واجب است و هرکدام از این دو از دیگری کفایت نمی‌کند[۱] چنانچه مکلف توانایی هردو گونه را دارد، واجب است هم خود به جهاد و مبارزه مشغول شود و هم پول بدهد (نه این‌که مانند یک کارگر از تشکیلات خود حقوق دریافت کند) و اگر از جهاد بدنی معذور است ولی پول دارد، واجب است کمک مالی نماید و اگر بر جهاد بدنی قادر است، ولی پول ندارد، باید جهاد بدنی نماید بالأخره هربنده به مقدار توانایی خود نزد خداوند مسئولیت دارد.

۱. «وَ أَنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیدِیکمْ إِلَی التَّهْلُکةِ»؛[۲]

در راه خدا انفاق کنید و خود را به دست‌های خود به هلاکت نیندازید.[۳]

۲. «فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِینَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَی الْقاعِدِینَ دَرَجَةً».[۴]

۳. «وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَیءٍ فِی سَبِیلِ اللهِ یوَفَّ إِلَیکمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ»؛[۵]

آنچه را که در راه خدا به مصرف برسانید، عوض کامل آن به شما داده خواهد شد.

آیات مشوقه به مصرف مال در راه خدا زیاد است.

٤. «انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِکمْ وَ أَنْفُسِکمْ فِی سَبِیلِ اللهِ ...»؛[۶]

سبکبار و گران‌بار در راه خدا کوچ کنید و به مال‌ها و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنید.

این آیه و آیه اول بر وجوب صرف مال در راه خدا دلالت می‌کند.

بنابراین حکومت اسلامی در فرض عدم توان مالی و ضعف بنیه اقتصادی می‌تواند بودجه وزارت دفاع (قیمت اسلحه و اجرت کارمندان مستحق و سایر نفقات) را در حد

---

۱. در *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۰ و ۳۱ می‌گوید: اگر مکلف توانایی جهاد را داشته باشد، ولی غیر خود را تجهیز کند، تکلیف کفائی از او ساقط می‌شود (یعنی اگر وجوب‌عینی باشد، به‌تجهیزکردن دیگران ساقط نمی‌شود) و خلافی در سقوط تکلیف کفایی نیابیدم، لحصول من فیه الکفایته تحصیله بنفسه او بغیره.

۲. بقره، آیه۱۹۵.

۳. جمله اخیر به دوگونه تفسیر شده است: یکی این‌که از عدم انفاق در راه خدا، دشمنان شما در جنگ پیروز می‌شوند و شما را نابود می‌کنند. دوم این‌که، همه اموال خود را انفاق نکنید، تا خود، از تهیدستی هلاک نشوید.

۴. نساء، آیه۹۵.

۵. انفال، آیه ۶۰.

۶. توبه، آیه۴۱.

لازم آن به‌زور از توانگران مسلمان به نام جهاد به مال و یا به نام محصول گمرک و یا به نام مالیات (که فعلا رایج است) و یا به هرنام دیگر بگیرد و و مسلمانان نباید از زیر این بار شانه خالی کنند (درصورتی‌که دولت واقعاً دولت اسلامی باشد) دولت اسلامی و احزاب اسلامی می‌توانند برای جهاد اسلامی از زکات و سهم امام‌ﷺ (که در مذهب شیعه به‌علاوه زکات واجب است) و مجهول‌المالک و پول‌های حرام که از حرام‌خوران به‌زور گرفته می‌شود و مالکان اصلی آن معلوم نیست (مانند رشوت، قمار، ربا، کلاهبرداری و غیره) به مصرف صحیح برسانند و البته که اجازه دانشمندان عالی‌قدر عادل و مبارز اسلامی در این موارد و نظایر آن لازم است. در این‌جا فروع دیگری قابل ذکر است که اکثر آن‌ها در رساله «توضیح مسائل جنگی» نگارنده درج شده است. یکی دیگر از مواردی که مصرف مال در آن بر همه مسلمانان واجب کفائی می‌باشد فرض در معرض تلف قررا گرفتن مسلمانان می‌باشد. که بر همه مکلفین لازمست مسلمانان را از خطر نابودی (چه به وسیله مرض و چه به وسیله گرسنگی و یا برهنگی و یا سرما و امثال آن و چه به وسیله دشمن و یا حیوان و غیره) نجات دهند.

بنابراین زندانیان مجاهد و معلولین انقلاب و خانوادهٔ شهدا و نیز مجاهدین مسلمان که در معرض دستگیری دولت قرار گرفته‌اند، چنانچه حفظ حیات آنان بر صرف مال در غذا و لباس و دوا سایر مصارف مختلف و غیره موقوف باشد، واجب است که باید مال را صرف نمایند و الا روز قیامت مسئول خواهند بود.

در فصل بیست‌وششم این کتاب، بعضی از مطالبی که مربوط به این فصل می‌شود، ذکر می‌گردد و الله الموفق. این هم سه روایت:[1]

۱. عن أبی‌سعید الخدری انّ رجلاً أتی النبیﷺ فقال: أیّ النّاس أفضل؟ فقال: رجل یجاهد فی سبیل الله بماله و نفسه.

۲. عن أبی‌مسعود الأنصاری: مردی شتری را آورد و آن را فی سبیل الله قرار داد، پیامبر فرمود، به عوض آن، روز قیامت هفت‌صد شتر برای تو داده خواهد شد.

نگارنده می‌گوید: مؤید این حدیث آیه مبارکه قرآن است؛ «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ

---

۱. *صحیح مسلم*، ج ۶، ص ۴۱ و ۴۲.

فِی سَبِیلِ اللهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَ اللهُ یضاعِفُ لِمَنْ یشاءُ» مثل آنانی که مال‌های خود را در راه خدا انفاق می‌کنند مثل دانه‌ای است که هفت خوشه از آن روییده است و در هرخوشه یکصد دانه است و خداوند برای کسی که بخواهد بیشتر می‌کند.

۳. و عنه ﷺ: من جهّز غازیاً فی سبیل الله فقد غزی و من خلفه فی أهله بخیر فقد غزی و فی حدیث اخر انه ﷺ قال: للقاعدین أیکم خلف الخارج فی أهله و ماله بخیر کان له مثل نصف أجر الخارج.

هرکسی جنگجوی را در راه خدا مجهز کند، گویا جهاد نموده است و کسی که به اهل خانه جهادگر به‌خوبی سرکشی کند، گویا جهاد کرده است.

در حدیث دیگر آمده است که هرکس مال و اهل جنگجوی را نگه‌داری کند، ثواب او نصف ثواب غازی می‌باشد.

فصل نهم

# جهاد ابتدایی و شرط آن

## مقدمه

جهاد و جنگیدن در شریعت به چندگونه است:

۱. جهاد ابتدایی و هجومی برای نشر اسلام.

۲. جهاد دفاعی:

الف) با کفار؛

ب) با دولت‌های فاسد امروزی.

۳. جهاد با اهل کتاب.

۴. جهاد برای نجات مستضعفین.

۵. جهاد با بغاة.

۶. جهاد با طایفه باغیه.

۷. جهاد با منافقین.

۸. جنگیدن برای دفاع از نفس و ناموس و مال.

۹. جهاد عقلی و قرآنی.

بنابراین مباحث فوق در چند فصل آینده بیان می‌شود و در این فصل از جهاد ابتدایی و هجومی، برای نشر اسلام بحث می‌شود.

ایمان که به معنای تصدیق و باور دل است، جز از راه علم به دست نیاید، اگر صدها اکراه و فشار صورت گیرد، نمی‌شود کسی را معتقد ساخت که شیر سبز است و دوغ

جامد، هرچند که به زبان آن را به دروغ تکرار نماید، و شاید آیه مبارکه:

«لا إِكراهَ فِيالدِّينِ قَدْ تَبَينَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَي فَمَنْ يكفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يؤْمِنْ بِاللهِ ...»؛

اکراهی در دین نیست، رشد از گمراهی آشکار شده است، هرکسی به طاغوت (شیطان و یا هرطغیانگر و مانع از راه خدا کفر ورزد و به خدا ایمان آورد) ناظر به ایمان باشد که از ذیل آن نیز فهمیده می‌شود.[1]

ولی اسلام موقوف بر اعتقاد و تصدیق نیست، اسلام عبارت از اقرار و تلفظ به شهادتین و عدم انکار است. جهاد ابتدایی برای این ست که انسان‌ها به وسیله شهادتین به قانون اسلام تسلیم شوند و مخالفت نکنند، وقتی چنین شد دیگر کسی متعرض اقرار کنندگان مذکور نمی‌شود هرچند که هنوز اعتقاد به اقرار خود نداشته باشند و از همین‌جاست که منافقین در جامعهٔ اسلامی از مصونیت برخوردارند و به جرم عدم اعتقاد جریمه و معاقب نمی‌شوند، «قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكمْ». بنابراین جهاد اسلامی نمی‌تواند مردم را مؤمن سازد، چون ایمان اکراه‌پذیر نیست، ایمان باید از طریق عقل و با رضای صاحب اعتقاد حاصل گردد، ولی جهاد مذکور زمینه‌ساز ایمان می‌شود، وقتی کافر، مسلمان شد مانعی برای تفکر و نظراندازی او در معارف اسلامی وجود نخواهد داشت و بالأخره آهسته آهسته به ایمان و اذعان می‌رسد.

یک موضوع مهم:

سؤال مهمی که در این‌جا وجود دارد، این است که جهاد با کفار تا چه اندازه ادامه دارد؟ تا مسلمان‌شدن آنان و اقرار به شهادتین و یا تا تسلیم‌شدن آنان و عدم مزاحمت در راه تبلیغ و نشر اسلام؟ اگر فرض شود مردمی بگویند ما با شما مسلمانان سر جنگ نداریم و شما می‌توانید آزادانه در شهر و یا منطقه ما بیایید و از اسلام و معارف دینی خود ترویج به‌عمل آورید و حتی حکومت منطقه هم به دست شما باشد و دعاوی را براساس احکام اسلامی مورد قضاوت قرار دهید ولی ما به خدا و پیامبر و دین شما

---

۱. بعضی از اساتید ما فرموده‌اند: مراد از دین مطلق اصول و فروع است و ذیل آیه که مختص به ایمان و کفر است، قرینهٔ بر صدر آیه (فی الدین) شده نمی‌تواند و مراد از اکراه جبر است یعنی بندگان مجبور نیستند، بلکه مختارند. به نظر نگارنده آیه به موضوع جبر ربطی ندارند و آنچه در متن آمده مناسب‌تر است.

ایمان نمی‌آوریم، آیا این ادعا پذیرفته است یا نه و جنگ و کشتن و اسارت تا وقتی ادامه دارد که اسلام را بپذیرند؟

به آیات زیر که تا حدودی روشن‌گر جواب سؤال بالا است توجه کنید:

«وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكونَ فِتْنَةٌ وَ يَكونَ الدِّينُ لِلّهِ»؛[1]

با مشرکین و کافرین بجنگید تا فتنه‌ای نماند و دین برای خدا باشد.

۲. «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ...»[2] پس از ماه‌های حرام مشرکین را در هرکجا که یافتید، بکشید، اگر توبه کردند و نماز را برپا داشتند و زکات دادند راه‌شان را باز بگذارید که برادران دینی شما هستند «فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ»[3] ظاهرا فوق میان مشرکین مکه و سایر کافران نیست، چنانچه از آیهٔ ۹۱ سوره بقره فهمیده می‌شود «كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ».

۳. «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...».[4] تا عنوان عدم ایمان به خدا و قیامت صادق باشد وجوب قتال نیز محقق است.

۴. «قاتِلُوا الَّذِينَ يلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ»[5] ظاهر آیه وجوب مقاتله با کفار نزدیک است و مصالحت با آنان هیچ موضوعی ندارد.

۵. «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها»؛

وقتی‌که با کفار روبه‌رو شدید، گردن‌ها را بزنید وقتی دشمن خوب کوبیده شد اسیران را محکم ببندید تا بعداً یا آنان را آزاد می‌کنید و یا فدا می‌گیرید.

ولی این آیه درباره کفار محاربین است نه مسالمین (فتأمل) و از آزادی اسیر نیز فهمیده می‌شود که قتل مطلق کافر واجب نیست.

---

۱. بقره، آیه۱۹۳ و انفال، آیه۳۹.
۲. توبه، آیه۵.
۳. همان، آیه۱۱.
۴. همان، آیه۱۹.
۵. همان، آیه۱۲۳.

لکن دو آیه دیگر قرآن می‌گوید: که اگر کفار تمایل به مسالمت نشان دهند، شما هم به آن تمایل نمایید و چنانچه متعرض شما نشوند شما متعرض آنان نشوید.[۱]

از جمله روایاتی که مؤید ادامه مبارزه تا اسلام آوردن است احادیثی است که مسلم در اوایل صحیح خود از ابوهریره و جابر و عبدالله‌بن‌عمر از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که آن حضرت فرموده است:

أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الاالله فإذا قال لا إله الا الله عصمنی ماله و نفسه إلا بحقه و حسابه علی الله؛

من مأمورم، که با مردم بجنگم تا کلمهٔ توحید را بخوانند که دراین‌صورت جان و مال‌شان محفوظ می‌ماند مگر به حقی (مانند قصاص و ضمانات) و حساب آنان با خدا است.

در بعضی از روایات ایمان به نبوت نیز زیاد شده است که مسلماً معتبر است بلکه در بعضی از روایات ابوهریره اقامه نماز و دادن زکات نیز قید گردیده است.[۲]

در مورد سازگاری بین دو آیه و آیات دیگر، مفسرین آرای مختلفی دارند ولی آنچه که به نظر بهتر می‌رسد، این است که باید دو آیه را مخصوص به فرض عدم آمادگی مسلمانان (از نظر مادی و یا معنوی) برای جهاد بدانیم، نه در فرض توانایی آنان بر پیروزی، چه دراین‌صورت لازم است، تا مسلمان‌شدن آنان جنگید و شاهد بر این مدعا این آیه مبارکه است:

«فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ...».[۳]

بناء علی انّ الواو للحال فالدعاء الی السلم فی حال الاقوائیة منهی عنه الا أن یستبعد ذلك بانّ المیل إلی السلم انما أو مر به إذا مال الکفار الیها و لم‌یوم یومر بها ابتداء حتی یتم التقیید المذکور، اذ من المعلوم عدم جنوحهم إلیها فی حال ضعف المسلمین، علی انه لا ظهور فی الآیة فی کون الواو للحال و علیه فتصبح الایة من

---

۱. «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال، آیه ۶۱)؛ «فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيهِمْ سَبِيلًا» (نساء، آیه ۹۰) عمده در این مورد آیه اول است.

۲. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹.

۳. محمد، آیه ۳۵.

الایات المتعارضة دون الشاهده للجمع فلاحظ فان المقام عندی من المشکلات.[۱]

بالأخره به‌پایان‌آمدن جنگ به یکی از امور زیر است:

۱. اسلام‌آوردن کفار محاربین که برادران مسلمان ما می‌شوند.

۲. قبول پرداخت جزیه از طرف آنان، در فقه امامیه این امر مخصوص به اهل کتاب است و از غیر کتابی جز اسلام چیز دیگر قبول نمی‌شود، ولی در فقه اهل سنت، چنین نیست و ما اقوال ائمه اهل سنت را در فصل یازدهم نقل می‌کنیم.

۳. شکست کفار و اسیرشدن آنان که غنایم جنگی به حساب می آیند.

۴. ترک جنگ و آتش بس درصورتی‌که مصالح مسلمین چنین متارکه‌ای را ایجاب کند.

۵. امان‌خواستن کفار برای تفکر در پذیرفتن اسلام.

آخرین مطلبی که در این‌جا لازم به تذکر است، این است که آیا کشتن کافر (بنابر این‌که فرقی میان کافر و مشرک در این حکم نباشد) غیر پناهنده و غیر مستأمن و غیر محارب (یعنی که در جنگی علیه مسلمانان شرکت نکرده است) واجب است یا نه؟

بزرگ‌ترین دلیلی که بر آن می‌شود اقامه نمود، آیه دوم سابق است که از اوایل سوره توبه نقل شد، ولی می‌شود که ذیل آیه پنجم را قرینه آورد که مراد از مشرکینی که کشتن آنان واجب شده مشرکین مکه و یا مطلق مشرکین مهاجم است که در سوره بقره آیه ۱۹۰ و سوره نساء آیه ۸۹ اراده شده است. بنابراین دلیلی بر وجوب قتل مطلق کفار وجود ندارد، خصوصا که حضرت پیامبرﷺ مشرکین مکه را در فتح مکه عفو فرمود. و الله العالم.

جهاد علاوه بر کسی که فاقد شروط عمومی ـ بلوغ، عقل، قدرت ـ باشد، در چهار مورد دیگر نیز واجب نیست و بعضی از دانشمندان بر آن ادعای اجماع محصل و منقول نموده است.[۲]

۱. کوری؛ ۲. زمین‌گیری؛ ۳. مرضی که مانع سوارشدن و دویدن باشد؛ ۴. عجز از تحصیل نفقه راه، سلاح و نفقه عیال.

---

۱. لاحظ *حدود الشریعة فی واجباتها*، ج۳، ص۱۵۵و۱۶۴.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص۱۹.

در سوره توبه چنین آمده است:

«لَیسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذِینَ لا یجِدُونَ ما ینْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلّهِ وَ رَسُولِهِ ... وَ لا عَلَی الَّذِینَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَیهِ ...».[1]

در سوره فتح وارد شده است:

«لَیسَ عَلَی الْأَعْمی حَرَجٌ وَ لا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ...».[2]

بر ناتوانان و مریضان و آنانی که نفقه ندارند و توهم آن‌ها را تجهیز نمی‌توانی، و بر کور و لنگت حرجی نیست، حرج به معنای سختی و مشقت است و می‌شود که از آن این استفاده را نمود که پنج عذر مذکور در صورتی مسقط وجوب جهاد می‌شود که مستلزم مشقت بر صاحب آن‌ها باشد و الّا وجوب جهاد ساقط نمی‌شود، و البته باید متوجه بود که تعذر جهاد در بعد نظامی آن به خاطر عذری موجب سقوط وجوب آن در سایر ابعاد سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و خدماتی آن نمی‌شود، به‌هرحال در فرض لزوم، مشقت به علت این امور و یا بعضی از امور دیگر، آنچه در این‌جا گفتیم، مقید گفتار سابق ما خصوصا گفتاری که پیرامون آیهٔ مبارکه: «انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا»، داشتیم، می‌شود و جنگ ابتدایی در فرض مشقت مذکور از وجوبش می‌افتد.

ولی اگر یکی از این عذرها در اثنای جهاد رخ دهد، آیا مجوز ترک قتال و بیرون رفتن از میدان جنگ در فرض امکان ادامه جهاد می‌شود یا نه؟ و عین این سؤال در فرض اذیت‌شدن والدین از جهاد فرزندشان که جهاد واجب کفائی بوده، نیز می‌آید و برای هرشق از سؤال یک وجهی است. و الله العالم.

ولی در جنگ دفاعی شاید، مشقت هم مانع وجوب آن نگردد و دفاع تا به اندازه توان از اول واجب باشد (دقت شود) و الله العالم.

ابن‌قدامه[3] و هم‌چنین عبدالرحمن مقدسی در شرح کبیر (نفس همان مصدر) هفت چیز را در جهاد شرط دانسته‌اند:

---

۱. توبه، آیات ۹۱ و ۹۲.

۲. فتح، آیه ۱۷.

۳. مغنی، ج ۱۰، ص ۳۶۶.

اسلام، بلوغ، عقل، حریت، ذکوریت و سلامت از ضرر، (مرض کوری و لنگی) و وجود نفقه لازمه.

به نظر نگارنده شاید اختلافی در این شرایط بین مذاهب اسلامی نباشد، بلی بنا به قول مشهور و منصور بین امامیه که کفار را به فروع دین هم مکلف می‌دانند، شرط اول مورد تردید قرار می‌گیرد.

فقهای شیعه وجوب جهاد ابتدایی را مشروط به اذن امام معصوم می‌دانند، که در زمان غیبت، وجوب آن ساقط می‌شود بلکه به گفتهٔ بعضی از اعاظم آنان اصل مشروعیت آن نیز مشروط به اذن امام علیه السلام است.

به نظر نگارنده، روایاتی که برای اثبات این مدعا به آن‌ها استدلال شده است، دلالتی بر مدعای آنان ندارد و لذا وجوب جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام معصوم نیز به حال خود باقیست. حاکم شرعی هرموقع قدرت و توانایی داشته باشد، واجب است برای نشر اسلام امر جهادرا صادر نماید، بلی جهاد در رکاب حکومت‌های فاسد و رژیم‌های ارتجاعی و غیرقانونی مسلط بر کشورهای اسلامی، در فقه امامیه جایز نیست، ولی اهل سنت آن را جایز می‌دانند.[1]

و چون ما این مطلب مهم را در آخر رساله «توضیح مسائل جنگی» که تاکنون چندین مرتبه طبع شده است، نوشته‌ایم از تفصیل مطلب خودداری می‌کنیم، اهل تحقیق به آن رساله مراجعه کنند و البته در آینده نزدیکی مختصراً صحبتی دربارهٔ بعضی از روایات مذکور خواهد آمد. و نیز فقهای ما، جهاد ابتدایی را بر دختران و زنان واجب

---

۱. ابن‌قدامه، *مغنی*، *شرح کبیر مقدسی*، ج ۱۰، ص ۳۷۱؛ این هم دو روایت از *سنن ابی‌داود*، ج ۳، ص ۱۸ که تحت عنوان (باب فی الغزو مع ائمة البور) نقل نموده است:

۱. عن انس‌بن مالک عنه: ثلاثة من اصل الایمان الکف عمن قال لا اله الا الله و لاتکفره بذنب و لاتخرجه من الاسلام بعمل و و الجهاد ماض منذ بعثنی الله الی ان یقاتل امتی الدجال، لایبطله جور جائر و لا عدل عادل. و الایمان بالاقدار؛ سه چیز از ریشه ایمان است، دست نگه‌داشتن از کسی که لااله‌الاالله بگوید، و او را به خاطر گناهی تکفیر نکنی و به کار( بدی او را از اسلام بیرون نبری (حکم به ارتداد او نکنی) و جهاد در جریان است. از وقتی که خدا مرا مبعوث نموده است، تا این‌که امت من با دجال کارزار کند. جور ظالم و عدل عادل جهاد را باطل( و متوقف) نمی‌تواند... و ایمان به قدرها (قضا و قدر خداوند)

۲. عن ابی‌هریرة عنه علیه السلام: الجهاد واجب علیکم مع کل أمیر براً کان أو فاجراً و الصلاة واجبة علیکم خلف کل مسلم برا کان أو فاجراً و ان عمل الکبائر و الصلاة واجبه علی کل مسلم برا کان أو فاجراً و إن عمل الکبائر.

نمی‌دانند و ذکوریت را یکی از شرایط وجوب جهاد ابتدایی می‌دانند و عمده دلیل این شرط اجماع است.

ادله لفظی؛ آیات و روایات که وجوب جهاد را اثبات می‌دارند مانند ادله وجوب نماز و روزه و سایر عبادات و معاملات بالمعنی الاعم شامل مرد و زن است، خطابات وارده به صیغه مذکور شاهد اختصاص احکام به طبقهٔ ذکور نیست، و سراسر قرآن مؤید این گفتار است. و تخصیص وجوب جهاد به مرد محتاج به دلیل است که شاید در ادله لفظی که سند و دلالت آن معتبر باشد، یابیده نشود، اگر به سیرهٔ رسول اکرمﷺ استدلال شود لازم است دو موضوع را ثابت کنیم:

یکی این‌که مردها در جنگ‌ها به اندازهٔ کافی وجود نداشته‌اند، چون وجوب جهاد کفائی است نه عینی.

دیگر این‌که زنان بر جنگیدن در آن عمر که به وسیله شمشیر و تیر و نیزه صورت می‌گرفته است، قدرت جسمانی داشته‌اند و اثبات این موضوع بسیار مشکل است، ولی امروز که نحوه جنگ‌ها مختلف شده و یک زن می‌تواند هواپیما و طیاره بمب‌افکن را به‌سادگی به پرواز درآورد و یا در یک موضع مناسبی به تیراندازی مشغول شود، زن قدرت جهاد را دارا شده است. ولی چون هیچ یک از علمای اسلام به وجوب جهاد ابتدایی بر زن قائل نشده‌اند نمی‌شود که به اطلاق خطابات مذکور تمسک نمود، ولی قدر متیقن از این معافیت بعد نظامی است و اگر در سایر ابعاد جهاد قدرت داشته باشد، احتیاط واجب این است که باید قبول مسئولیت نماید. و اما در جهاد دفاعی چنین اجماعی وجود ندارد، لذا به مقتضای اطلاقات کتاب عزیز جهاد دفاعی بر زن و مرد واجب می باشد. اگر کسی به سیره حضرت نبوی و علوی بر عدم وجوب دفاع بر زنان تمسک کند، جواب آن همان است که پیشتر بیان شد.

جمعی از دانشمندان براساس آیهٔ مبارکه که می‌گوید: وقتی ماه‌های حرام گذشت، مشرکین را بکشید، گفته‌اند حداقل سال یک مرتبه جهاد واجب است[1] ولی این نظریه

---

۱. *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۴۹ و ابن‌قدامه، *مغنی*، ج ۱۰، ص ۳۶۸.

بی‌دلیل است. مراد آیه این است که در چهار ماه حرام جنگ ابتدایی جایز نیست، و پس از انقضای آن چهار ماه مصنوعیت جهاد برطرف می‌شود.

بنابراین اقدام به جهاد و وجوب هجوم بر دشمنان تابع نیاز و امکانات است، حتی اگر در هرماه یک مرتبه صورت گیرد بلی اگر جنگیدن برای مسلمانان ممکن نباشد و مصلحت ایجاب ترک مخاصمه و آتش‌بس را نماید، جایز است با کفار مهادنه (ترک جنگ) نمایند و مشروعیت مهادنه از آیات قرآن و سیره رسول اکرمﷺ استفاده می‌شود و حتی گاهی واجب می‌شود. بلی بعضی از پیشوایان علم فقه، ادعای اجماع نموده‌اند که نباید مدت مهادنه بیشتر از یکسال باشد.[1] ولی به نظر این‌جانب اگر مصلحت اسلام و مسلمین تقاضا کند، می‌شود مدت را خیلی بیشتر از یکسال قرار داد. مبادله سفراء و مبادله کالا و تجارت با کفار حربی در فرضی که برای جامعه اسلامی ضرر نداشته باشد، جایز است و مانعی ندارد. و الله العالم الهادی الی الحق.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۹۷ و تفصیل بحث مهادنه در فصل بیستم این کتاب خواهد آمد.

فصل دهم

# جهاد دفاعی

از آیات گذشته فهمیدیم که جهاد با کفاری که با ما می‌جنگند واجب است، آری حفظ دین اسلام از بزرگ‌ترین واجبات است، و باید اسلام حفظ گردد، هرچند برای حفظ آن در یک منطقه رود خون جاری گردد، جهاد ابتدایی در این دوران طغیان ماده‌پرستی و شهوترانی کمتر محل ابتلای مسلمانان است و آنچه که امروز تکلیف ما است، همین جهاد دفاعی می‌باشد.

یهودی‌ها، فلسطین را گرفته‌اند، روس‌ها ترکستان را گرفته‌اند و تا حدودی زیادی در اسلام‌زدایی موفق بوده‌اند آلبانی نیز توسط کمونیست‌ها به رهبری انور خوجه معدوم از اسلام دور گشت. روس‌ها امروز افغانستان اسلامی را اشغال کرده‌اند و اگر جهاد مسلمانان آن‌جا نباشد اسلام را نابود می‌کنند، بالأخره دشمنان اسلام در آمریکا و اروپا و در شرق و غرب خصوصاً دولت‌های آمریکای شمالی، روسیه، چین، فرانسه، انگلیس با اختلاف در کمیت قدرت خود درصدد ازبین‌بردن اسلام و استعمار مسلمانان و مسلط‌شدن بر کشورها و ملت‌های اسلامی می‌باشند، پس در این حال شعار همه مسلمانان دنیا باید الجهاد الجهاد باشد.

جهاد دفاعی بر مرد و زن[1] و جوان و پیر واجب است و هرمسلمان باید به اندازه

---

۱. احمد و بخاری از عائشه روایت کرده‌اند که: او به حضرت نبوی عرض کرده است: هل علی النساء جهاد؟ بر زنان جهاد است؟ حضرت فرموده است: جهاد لا قتال فیه، الحج و العمرة. جنگی که در آن کارزار نباشد، حج و عمره (به‌جا آورد) ولی منصرف این روایت جهاد هجومی و ابتدایی می‌باشد. بلی ممکن است ایراد شود که اگر جهاد ←

توانایی بدنی و فکری و مالی خود در دفع کفار پلید بکوشد و اسلام را حمایت نماید.

جهاد ـ چه ابتدایی و چه دفاعی ـ واجب کفائی می‌باشد. واجب کفائی به چیزی گویند که وجوب آن به همه مکلفین تعلق می‌گیرد ولی اگر بعضی از مکلفین آن عمل را به کمال و تمام انجام دادند، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود، و اگر کسی آن را به‌جا نیاورد همه مکلفین مستحق عقاب اخروی می‌شوند، مانند غسل و کفن و دفن میت و مانند رد سلام که یک تن از طرف عده‌ای جواب می‌گوید، واجب کفائی در مقابل واجب عینی است که همه مکلفین باید آن را شخصا به‌جا آورند و با انجام‌دادن بعضی از گردن دیگری ساقط نمی‌شود.

بلی آنچه که مورد توافق نظر دانشمندان و مستفاد از آیات قرآن مجید[1] است کفائی بودن وجوب جهاد است.

بنابراین جهاد دفاعی بر تمام مسلمانان واجب است ولی چنانچه مجاهدین به اندازه کافی در مقابل کفار مهاجمین قیام کنند وجوب جهاد از گردن بقیه مسلمان‌ها ساقط می‌شود. بلی اگر مجاهدین به اندازه کافی نباشند همه مسلمانان مسئول خواهند بود.

بعضی از دانشمندان اهل سنت، در سه مورد جهاد را واجب عینی می‌دانند:

۱. وقتی که دو صف در مقابل هم قرار گیرند، زیرا فرار از جهاد حرام است.

۲. اگر امام فرد یا جمعی را امر به جهاد کند به استدلال قوله تعالی: «ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» و یقول النبی ﷺ المتفق علیه: اذا استنفرتم فانفروا.

۳. اهل شهری که کفار به آن‌جا نزول کرده‌اند باید مردم آن‌جا همه، آنان را دفع کنند.[2]

به نظر نگارنده کلام این دانشمند در دو مورد اول درست است ولی در مورد سوم

---

دفاعی بر زنان هم واجب باشد چرا زنان اهل بیت در کربلا نجنگیدند؟ و جوابش این است که شاید آنان قدرت بدنی بر شمشیر زدن در مقابل مردان را نداشتند و بدین‌جهت تکلیف جهاد از ذمه آنان ساقط بوده ولی در شرایط امروزی که جهاد تا حدودی زیادی متکی به اسلحه خودکار است و به قدرت بدنی نیاز کمتری دارد مانعی برای آنان از امتثال تکلیف نیست و علی کل ان حدیث الطف قضیة فی واقعة لا تصیر ملاکا لحکم العالم.

۱. نساء، آیه۹۷ و توبه، آیه۱۲۳.

۲. مغنی، ج۱۱، ص۳۶۶.

بی‌دلیل است و وجوب تعیینی آن در فرضی است که مجاهدین به اندازه کافی وجود نداشته باشند.

مسئله قابل توجه این است که اگر انسان شک کند و نداند که مردم در بعد نظامی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و خدماتی به اندازه کافی قیام کرده‌اند یا نه؟ واجب است که فورا به جهاد برود، زیرا وجوب جهاد در هربعد ممکن آن وقتی ساقط می‌شود که به کفایت قیام دیگران اطمینان حاصل نماید.

امروز که در حدود ۱۴۰هزار سرباز و افسر تعلیم‌دیده روسی با آن‌همه وسایل و تجهیزات نظامی در کشور اسلامی افغانستان وجود دارند، مسلما در صف مسلمانان، مجاهدین ما به اندازه کافی وجود ندارند وضع اقتصادی آنان نیز خوب نبوده بلکه اسفناک است لذا همه مسلمانان نزد خداوند مسئولیت دارند تا به جبهات رفته و سنگرها را گرم نگه‌دارند و روس‌ها و کمونیست‌های بی‌شرف افغانی را سرکوب نموده سرزمین اسلامی را از شر آنان پاک گردانند.

شاید در سراسر کشور اسلامی افغانستان از ۲۰۰هزار مجاهد مسلح بیشتر وجود نداشته باشند و شاید در جبهه و پشت جبهه در مجموع بار سنگین انقلاب اسلامی بر دوش بیش از یک میلیون مسلمان افغانی نباشد، و این یک فاجعه است. ۹۵درصد افغانی‌ها از اشغال کشور ناراحت و از مظالم روس‌ها در اذیت‌اند، ولی در ابعاد مختلف انقلاب ده درصد از آنان دیده نمی‌شود، اگر در حساب اشتباه نکرده باشم واقعاً که جای خجالت و شرمساری است. به‌هرحال غرض مسلمانان افغانی باید برقراری حکومت اسلامی باشد نه مجرد طرد روس‌ها که خون شهدا و زحمت مجاهدین مسلمان ما بیهوده به هدر نرود.

بر ثروتمندان و همه مردم ما واجب است به اندازه ممکن به جهاد کمک نمایند و در ابعاد گوناگون انقلاب اسلامی حتی‌المقدور شرکت نمایند. این وجوب مخصوص به مسلمانان افغانی نیست که به همه مسلمانان دنیا متعلق است، دین اسلام سرحدات و مرزهای رایج زمان ما را قبول ندارد، تمام مسلمانان دنیا در مقابل حفظ اسلام و حمایت مسلمانان در سراسر جهان مسئولیت دارند، اسلام نام‌های افغانی و ایرانی و ترکی و پاکستانی و هندی و عراقی و مصری و آفریقایی و آسیایی و آمریکایی و

اروپایی را نمی‌شناسد، عرب و عجم و سرخ و سیاه و زرد و سفید را نمی‌شناسد، همه را اولاد یک زن و مرد می‌داند و همه آنان را بدون هیچ‌گونه تبعیض به دین خدا دعوت کرده است و همه مسلمانان را نسبت به همدیگر با قطع نظر از کشور و نژاد و سائر خصوصیات مسئول می‌داند. و این موضوع در خور توجه است که ما بفهمیم هرفرد مسلمان نسبت به حفظ اسلام در تمام کشورها مسئولیت دارد و باید با برادران و خواهران خود به دفاع بپردازد.

ولی با وجود این دستور عالی دینی کسی از مسلمانان جهان به کمک مسلمانان افغانی نیامد، حتی خبرگزاران و فیلم‌برداران مسلمان نیز به سراغ جهاد بی‌نظیر آنان نرفتند، و جمع تنها در مرحله حرف با آنان هم‌نوایی نمودند و همین! بدتر این‌که حتی پاره‌ای از گروه‌های افغانی، با هم علیه روس‌ها همکاری صادقانه ندارند، و در چهار دیوار گروهی خود را منحصر نموده‌اند، خجالت‌آور این‌که، بعضی از گروه‌ها تنها به کشتن مسلمان‌ها سرگرم بوده‌اند و با روس‌ها نجنگیده‌اند و هرموقع که گروه رقیب او مورد حمله روس‌ها بوده، او هم موقع را برای حمله مغتنم شمرده است.!

یادآوری: در این‌جا مناسب است به مسئولین احزاب اسلامی افغانی بگویم تجربه چند سال گذشته ثابت کرد تعدد گروهی به جهاد دفاعی ما ضرر رسانیده و فعلا برای پیروزی انقلاب اسلامی ما خطرناک شده است و واجب است که باید آن را به اتحاد واقعی و صمیمی تبدیل کنیم و وسوسه‌های شیطانی را در رسیدن به قدرت و یا تحصیل نام و نان از سر بیرون کرده متوجه نگه‌داری اسلام از خطر کمونیست‌های جانی و وحشی باشیم.

من به مبارزان غیور و مسلمان افغانی و فلسطینی و سایر مدافعان مسلمان در این‌جا توصیه می‌کنیم به عناصر پیروزی که در فصل هفتم ذکر شد و به عوامل قوت که در فصل چهارم بیان گردید، دوباره مراجعه نموده و آن‌ها را دقیقاً مطالعه کنند.

دو مطلب دیگر در این‌جا به خاطرم رسید که ذکر آن‌ها خالی از فایده نیست؛ اول این‌که: سفر فرزند مشروط به اذن پدر و مادر نیست (هر سفری باشد، چه برای جهاد و چه برای هدف دیگر) و دلیلی بر آن اقامه نشده است، و جهادنمودن نیز مشروط به اذن پدر و مادر نیست، بلی اذیت‌نمودن پدر و مادر حرام است، چنانچه از انجام کاری که

واجب عینی و تعیینی نباشد، پدر و مادر اذیت شوند، و مانع دیگری نباشد[۱] انجام آن کار چه مستحب باشد و چه جایز و چه واجب کفائی، جایز نیست.

جهاد اگر واجب عینی باشد، یعنی مجاهدین به اندازه کافی وجود نداشته باشد، واجب است که فرزند حتی با نهی والدین و اذیت شدن آنان به سوی جهاد رود و اگر واجب کفائی باشد می‌تواند که بدون آگاه‌ساختن والدین به جبهه رود ولی اگر بفهمند و از رفتن فرزند به جبهه اذیت شوند، فرزند نباید به جبهه برود چون جهاد واجب کفائی است و مجاهدین به اندازه کافی وجود دارند.

دوم این‌که: اگر کفار در میدان جنگ مسلمانان را سپر قرار دهند و بدین وسیله بخواهند مانع از پیروزی مسلمانان شوند جایز است مسلمانان را کشت، زیرا حفظ دین و نشر قرآن از حفظ نفس چند مسلمان مهم‌تر است.

## نقل کلام یک فقیه

یکی از فقهای نامدار می‌گوید: جهاد کفائی این است که کفار بر مسلمین هجوم ببرند که از نابودی اسلام بترسند و یا کافر قصد مسلط‌شدن و استیلا بر شهرهای مسلمانان (و سرزمین‌های اسلامی) و اسیرکردن آنان و گرفتن اموال آنان را داشته باشد، این جهاد بر آزاد و برده و زن و مرد و سالم و مریض و کور و لنگ و غیر آنان اگر به آنان نیازی احساس شود واجب است و بر اذن امام موقوف نیست و نه به کسانی که کفار قصد آنان را نموده‌اند مختص است، بلکه این جهاد بر هرکس که از تجاوز آگاه شود و علم به توانایی تجاوزشدگان به دفاع از خود نداشته باشند واجب است و وجوب آن بر نزدیکان (به محل حادثه) مؤکد می‌شود.[۲]

در جای دیگری می‌نویسد:

نعم قد یمنع الوجوب بل قد یقال بالحرمة لو أراد الکفار ملك بعض بلدان الاسلام أو جمیعها فی هذه الأزمنة من حیث السلطنة مع بقاء المسلمین علی إقامة شعار

---

۱. مثلاً اگر والدین از طلاق‌ندادن زن فرزندشان اذیت شود معلوم این است که طلاق زن بر فرزند واجب و ترک آن حرام گردد.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۸.

الإسلام و عدم تعرضهم فی أحکامهم بوجه من الوجوه ضرورة عدم جواز التغریر بالنفس من دون إذن شرعی بل الظاهر اندراجه فی النواهی عن القتال فی زمن الغیبة مع الکفار فی غیر ما استثنی، إذ هو فی الحقیقة اعانة لدولة الباطل علی مثلها.[1]

ملخص کلام ایشان این است که هجوم کفار علیه مسلمانان بر سه‌گونه است:

۱. هجوم به قصد ضربه‌زدن بدین مقدس اسلام که دراین‌صورت دفاع بر همه مسلمان‌ها واجب است.

۲. هجوم به قصد کشتن مسلمان‌ها و اسیرنمودن زن و فرزند و بردن اموال آنان که باز هم دفاع واجب است.

۳. هجوم، تنها به قصد گرفتن دولت، و حکومت‌نمودن بر مسلمان‌ها بدون قصد ضرررسانیدن به دین و جان و ناموس و مال مسلمانان[2] که دراین‌صورت نباید برای راندن کفار خود را بکشتن داد زیرا دفاع از دولت‌های داخلی اسلامی در مقابل دولت کافر خارجی کمک به دولت باطلی در مقابل دولت باطل دیگری است که شرعاً مشروعیتی ندارد. البته اساس این نظریه وضع دولت‌های به اصطلاح اسلامی کشورهای اسلامی میباشد که هرچند از اسلام و قرآن و خدا، گاهی به زبان یاد می‌کنند ولی در مقام عمل هیچ التزام دینی ندارند بلکه همه‌گونه فسق و عصیان را هم خود به‌جا می‌آورند و هم در میان مردم ترویج می‌کنند، البته که وضع بد دولت‌ها در زمان این فقیه متبحر به مراتب خفیف‌تر از وضع خجالت‌آور دولت‌های زمان ماست که در اول کتاب اشاره بسیار مختصری به آن نمودیم.

به‌هرحال وجوب دفاع در نوع دوم کلام این دانشمندان را می‌توان اولا از حفظ وجوب جان، و ثانیا از آیه ۱۹۲ سوره بقره استفاده نمود:

«وَ لاتُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّی یقاتِلُوکمْ فِیهِ فَإِنْ قاتَلُوکمْ فَاقْتُلُوهُمْ کذلِك جَزاءُ الْکافِرِینَ».

---

۱. *همان*، ص ۴۷.

۲. شاید مراد ایشان این باشد که به اصل اسلام ضرری نمی‌رسانند و بیشتر از حکومت‌های داخلی مرتکب فسق و فجور و اخذ اموال و قتل نفوس نمی‌شوند وگرنه فرض دولتی که مانع اجرای احکام شرعی نشود و ظلمی نکند یک فرض ذهنی بوده در خارج تحقق نمی‌یابد.

در نزدیکی مسجدالحرام جنگیدن حرام است ولی اگر کفار با شما در آن‌جا بجنگند شما هم آنان را بکشید، وقتی کشتن کفار مهاجم در جایی که ابتدا قتال جایز نباشد واجب گردد، در سایر اماکن بطریق اولی واجب خواهد بود، مورد آیه هرچند مشرکین قریش در مکه‌اند که نه تنها قصد کشتن و اخذ اموال و اسارت مسلمانان را داشتند که کمر به نابودی اسلام بسته بودند ولی اطلاق آیه تابع موردش نیست[1] و چنانچه مسلمانان مورد هجوم از دفع حمله کفار عاجز باشند دیگران باید به کمک آنان بروند، یکی به خاطر وجوب حفظ نفس محترمه بر همه مکلفین به نحو وجوب کفائی، دوم به خاطر این آیه: «وَ ما لَکُمْ لا تُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ» که تفصیل آن در یکی از فصول بعدی خواهد آمد.

آنچه که مهم است بحث در فرض سوم است، راست است که دولت‌های داخلی همانند دولت‌های خارجی باطل و غیرقانونی می‌باشند و لذا نباید که مسلمان جان خود را به خاطر دفاع از آنان به خطر بیاندازد بلکه اگر این دولت‌های فاسد نخواهند با کفار جهاد کنند نباید که با آنان به جهاد رفت و باطل آنان را تقویت نمود. جهاد در رکاب کسانی مشروع است که خود به اسلام معتقد باشند. در یک کنفرانس اسلامی نماینده ترک‌ها اشغال منطقه ترک‌نشین قبرس را به عنوان دفاع از اسلام توجیه می‌کرد و از حاضرین در جلسه طالب تأیید بود، راستی که چه خنده‌دار! زمامداران ترک اسلام را در خود ترکیه می‌کوبند و به آن خائنانه دشمنی می‌ورزند ولی در قبرس به یاد اسلام می‌افتند! از نظر عقل و دین هیچ تفاوتی بین حکومت کفار اصلی و حکومت وافر ادبی دین که از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده‌اند و اکنون مرتد شده‌اند و یا اسلام را فقط در بعد اخلاقی آن قبول دارند، و یا حتی آن را در بعد اعتقادیی‌اش فی‌الجمله رد نمی‌کنند، ولی نظام حکومت آنان صددرصد و یا ۹۵درصد غیراسلامی است نیست، بلی عمده نظام است که در هردو مغیر نظام اسلامی می‌باشد.

حالا مجریان این نظام چه کافر خارجی باشند، یا مرتد داخلی یا ناقص‌الایمانی که با اقرار به خدا و پیغمبر حداقل احکام را در این روزگار قابل اجرا نمی‌دانند، و قوانین

---

۱. لکن احکام جهاد بر این نوع از دفاع مترتب نمی‌شود.

مخالف آن‌ها را به‌زور بر مردم مسلمان تطبیق می‌کنند و اسلام را از صحنه اجتماع به‌زوایای مساجد محصور می‌کنند ایشان با هم چه تفاوتی دارند؟ همه ظالمند و قرآن دستورش این است که «وَ لاتَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا»؛ بر ظالمان اعتماد نکنید که آتش شما را می‌گیرد. ولی آنچه که در کلام این فقیه و سایر فقهای محترم ما مورد توجه و بحث قرار نگرفته و تا جایی که نگارنده اطلاع دارد در هیچ کتاب فقهی به طور مستقل عنوان نشده این است که آیا در مقابل این دولت‌های غیراسلامی اگر امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر به زبان و به قلم و به اعتصاب و به میتنگ و مظاهرات و راهپیمایی میسر نشده و یا مفید واقع نشود قیام مسلحانه واجب است یا نه؟ و اگر واجب است بچه اندازه؟

## مشروعیت مبارزات علیه حکومت‌ها

و بدین ترتیب بحث ما به مطلبی می‌رسد که یکی از اهداف مهم تألیف این کتاب است. مسلمانان دنیا دو دسته‌اند؛ اقلیت‌هایی که قدرت هیچ‌گونه تغییر و تحولی را در نظام جامعه خود ندارند که در این مقام ما بحثی با آنان نداریم. اکثریت‌ها و یا توده‌هایی که قدرت تغییر نظام را به وسیله مبارزه سرسختانه خوددارند که ما از مناطق آنان به کشورهای اسلامی یاد می‌کنیم، کشورهای اسلامی در این روزگاران دارای دولت‌هایی هستند که در مجموع واجد صفات زیراند:

۱. ظالم و ستمگر.

۲. مروج فحشاء و منکرات از قبیل بی‌حجابی، بی‌عفتی، رباخواری شرب مسکرات سینماهای ضد اخلاق، خوردن گوشت خوک و غیره.

۳. تابع قدرت‌های خارجی ملحد مانند روسیه، آمریکا و غیره.

۴. مانع اجرای احکام و شریعت اسلامی با رسمیت‌دادن به قوانین وضعی خصوصاً به وسیله سوسیالیزم و مارکسیسم.

۵. خائن به منابع اقتصادی به نفع استثمار و استعمار بیگانگان کافر، و زمینه‌ساز و رشوت و اختلاس و ... .

۶. توهین به مقدسات اسلامی.

۷. سرگرم‌نمودن ملت‌ها به لهو و لعب که مانع رشد عقلی و فکری آنان می‌شود.

۸. ضعف آنان از اداره زندگانی مسلمانان که موجب پسمانی و احتیاج دائمی آنان به کفار و دشمنان خون‌آشام و درنتیجه سبب تباهی دنیا و آخرت اکثر مسلمانان می‌شود.

و بالأخره امر مسلمانان در این دوره‌ها غالباً از دو حال خالی نیست:

۱. یا مبارزه کنند و نظام اسلامی را به جای نظام‌های غیراسلامی مستقر و اداره امور را به دست کسانی بدهند که واقعاً طرفدار دین و علاقه‌مند به مردم و کشور خوداند و از نوکری بیگانگان کافر تنفر دارند و هدف آنان خدمت به دین و دنیای مردمان کشورشان می‌باشد.

۲. با تن‌دادن به اجرای قوانین ضداسلامی در اکثر شئونات زندگانی، زیرا دولت‌های امروزی برخلاف دولت‌های گذشته در همه شئون و یا قسمت مهم زندگانی ملت‌ها مداخله می‌کنند و آنان را مجبور می‌کنند که حتی زندگانی خصوصی خود را از قبیل نکاح و طلاق و تعلیم اطفال و نظایر آن‌ها را در چارچوب قوانین وضعی غیر اسلامی بگنجانند و از آن تخطّی نکنند، مثلاً زن به اراده خود و بدون رضای شوهر طلاقش را از دادگاه می‌گیرد و شوهر دیگر می‌کند درحالی‌که این زن از نظر شرعی هنوز زن شوهر اول خود است و نزدیکی مرد دوم با او زنا و فاحشه به‌حساب می‌آید، و اولادی که از آنان به‌عمل می‌آید ولدالزنا می‌باشد. خانه‌ها، زمین‌ها، اموال مورد دعوی در دادگاه‌های امروزی به کسانی تعلق می‌گیرد که از نظر قانون اسلامی حق آنان نیست و غصبی محسوب می‌شود که با فرض علم به غصبیت، نماز نمازگزاران در آن زمین‌ها باطل و تصرف در آن اموال حرام است و هکذا که بیان فهرست همه این بدبختی‌ها میسور نیست و مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود. اختیار انسان تنها در نمازخواندن و روزه‌گرفتن باقی می‌ماند که آن هم گاهی با مشکلات روبه‌رو می‌شود، غالبا مردم مستطیع از رفتن به حج محروم بوده‌اند، مردها بر جلوگیری زن و دختر خویش که قصد خروج از منزل را بدون حجاب داشته‌اند قادر نبوده‌اند و بالأخره غالب مسلمانان در این نظام‌ها غالباً ذلیل و بیچاره‌اند، و گروه‌های زیادی از مردم ـ خصوصاً جوانان ـ گمراه کم‌اعتقاد و حتی بدبین به دین و مرتد و فاسق می‌گردند که

تجربه سال‌های متمادی شاهد صادق همه این اوضاع اسفناک است.[۱]

فعلاً وظیفه شرعی مسلمان‌ها انتخاب کدام‌یک از این دو طریق است؟ چنانچه قبلاً نوشتم این مسئله در فقه مورد بحث قرار نگرفته تا نظر و استدلال آنان را برای خوانندگان عزیز نقل کنم، ولی روش و عمل جمع کثیری از فقهای ما دلالت بر این دارد که این‌گونه قیام مسلحانه واجب نیست و حتی ظاهراً به جواز آن هم قائل نباشند، زیرا جواز بالمعنی الاخص، یعنی اباحه در این‌گونه موارد معنای درستی ندارد، قیام مذکور یا باید واجب باشد یا حرام.

در همه کشورهای اسلامی دانشمندان بزرگ و متدین وجود داشتند و دارند، اگر نظرشان وجوب مبارزه با اسلحه می‌بود فتوا می‌دادند و قیام و اقدامی می‌کردند.

جمع قلیلی هم اعتقاد به وجوب مبارزه مسلحانه داشتند و دارند که مشهورترین آنان در میان شیعه امام‌خمینی می‌باشد که خوشبختانه قیام ایشان به انقلاب سراسری ایران و انقلاب هم به پیروزی مسلمانان ایرانی و اقامه حکومت اسلامی منجر شد.

برای صحت نظریه اول می‌شود دلایل زیر را آورد:

۱. «وَ لا تُلْقُوا بِأَيدِيكمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ به دست خود خود را به هلاکت نیاندازید.

۲. «ما جَعَلَ عَلَيكمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ در دین بر شما سختی قرار داده نشده است.

۳. «يرِيدُ اللهُ بِكمُ الْيسْرَ وَ لا يرِيدُ بِكمُ الْعُسْرَ»؛ خداوند به شما اراده آسانی نموده نه دشواری.

به نظر نگارنده استدلال به این سه آیه اشتباه است زیرا اگر دلیلی بر وجوب مبارزه وجود داشته باشد این آیات مانع و دافع آن وجوب شده نمی‌تواند، زیرا خطر هلاکت و عسر و حرج لازم لاینفک جهاد است اگر به این عناوین در باب جهاد توجه شود به طور کلی جهاد واجب نخواهد شد و اگر دلیلی بر وجوب جهاد قائم نگردد مبارزه

---

۱. در ایران در هر روز و شب شاید چند میلیون تومان شراب می‌آشامیدند، در قصابی‌ها گوشت خنزیر وجود داشت، فحشا بیداد می‌کرد، بی‌حجابی آبرویی برای اسلام نمانده بود، سینماها منبع فساد بود، ربا در همه بانک‌ها وجود داشت، جوانان از دین دور می‌شدند، دختران و پسران در دانشگاه و بعضی از مدارس مختلط بودند، اعتماد دولت بر آمریکا بود، ولی پس از قیام و انقلاب قهرآمیز مردم مسلمان این مفاسد یا به‌کلی از بین رفته و یا در خفا انجام می‌گیرد که قابل جلوگیری نیست.

مسلحانه و برهم‌زدن امنیت و کشتن دیگران و به‌خطرانداختن جان حرام است هرچند نفی حرج و عسر در شریعت وارد نشده باشد.

۴. سلف صالح در مقابل زمامداران فاسد و فاجر خروج ننموده‌اند و از آنان اطاعت نموده‌اند معلوم می‌شود که اطاعت آنان لازم است.

ج) اولاً عمل سلف صالح حجت شرعی نیست! و باید دید که قرآن و سنت چه می‌گوید. ثانیاً جمعی از علما علیه حکومت‌ها قیام کرده‌اند، معروف است که امام ابوحنیفه﵀ زیدی بوده و مردم را به بیعت محمدبن‌عبدالله‌بن الحسن‌بن الحسین‌بن علی﵇ دعوت می‌نموده است و خود با او بیعت نموده است. یک عده دیگر از ترس و خوف سکوت کرده‌اند نه این‌که فتوای آنان عدم جواز مبارزه بوده است و لذا مشهور است که عمل مجمل و بی‌زبان است. و به عبارت دیگر، مبارز و جهاد وقتی واجب می‌شود که احتمال پیروزی برود ورنه مجرد قیام و خون‌ریزی خصوصیتی ندارد و از این‌جا سر قعود ائمه اهل البیت﵈ نیز آشکار می‌شود، هرکس بخواهد از عمل ائمه اهل البیت عدم وجوب این‌گونه جهاد را اثبات نماید لازم است که ابتدا قدرت آنان را بر تغییر رژیم‌های اموی و عباسی اثبات کند که مسلما نمی‌تواند، امام حسین﵇ احتمال پیروزی خود را به همکاری مردم کوفه می‌داده است خصوصاً که یزید پایگاه مردمی نداشته و از شهرت معاویه برخوردار نبوده است وقتی که از پیروزی خود مأیوس گردیده راه بازگشت برای او وجود نداشته است. یا به علت صدمه‌رسیدن کلی به اسلام از ترک جهاد او و یا به خاطر علم‌داشتن او به این‌که بنی‌امیه به‌هرحال او را به شهادت می‌رسانند.

۵. پاره‌ای از روایات که از طرق شیعه و سنی در این مورد وارد شده است که از آن عدم جواز قیام مسلحانه استفاده می‌شود، ما عجالتا بعضی از آن‌ها را در این‌جا نقل می‌کنیم:

**الف) از طریق شیعه**

۱. صحیح عبص، در این روایت معتبرالسند امام صادق﵇ می‌فرماید: اگر کسی از ما (بنی‌هاشم) نزد شما بیاید (و از شما تقاضای قیام مسلحانه کند) نگاه کنید که بر چه

اساس خروج می‌کنید و نگوید زید[1] خروج کرد همانا زید عالم و صادق بود و شما را به سوی خود دعوت نمی‌کرد و تنها شما را به سوی الرضا از خاندان پیامبرﷺ می‌خواند. اگر پیروز می‌شد به آنچه که شما را خوانده بود وفا می‌نمود، او بر یک قدرت متمرکز خروج نمود که آن را از هم بپاشد (که نتوانست) ولی امروز اگر کسی از خاندان ما خروج کند شما را به چه چیز دعوت خواهد کرد، به سوی (الرضا) از آل‌محمدﷺ که ما به شما اعلان می‌کنیم به این اقدام راضی نیستیم و آن خروج‌کننده نافرمانی ما را می‌نماید.[2]

اولاً، این روایت مربوط به زمان امام صادقؑ است و عمومیتی نسبت به زمان‌های آینده ندارد و روی شرایط خاص زمانی از خروج و مبارزه مسلحانه نهی شده است شرایطی که همیشه در تغییر است حتی در دوره خود امام صادقؑ و لذا آن حضرت بر عمومی انقلابی خود زید علیه‌الرحمه اعتراض نفرموده است (دقت شود)

ثانیاً، بعید نیست نهی مخصوص به شیعه بوده که برای حق امامت علیه خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس قیام می‌کردند و شیعه در آن موقع اقلیتی بوده‌اند که امکان برقراری نظام دلخواه‌شان ممکن نبوده است و بیهوده به ریختن خون‌های آنان و حتی به شهادت و یا توجه خطرات کلی بامامؑ منجر می‌شد.

خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس هرچند که به ضوابط اسلامی مقید نبودند و همین سلسله بودند که دین را از سیاست جدا کردند و با این‌که به نام دین حکومت می‌کردند، دین را در میان مساجد محبوس کردند ولی بدبختانه عامه مردم آنان را زمامداران قانونی و امیرالمؤمنین می‌پنداشتند، بنابراین بعدی نداشت که قیام علیه آنان به درگیری داخلی، یعنی جنگ بین شیعه و سنی منجر می‌شد که ائمه اهل البیت شدیداً مخالف آن بودند، مدعای ما در این قیام این است که سنی و شیعه دست‌به‌دست هم داده به نام اسلام قیام کنند و حکومت‌های فاسد و فاجری را که از اسلام دوری می‌کنند و یا به عبارت دیگر اسلام را از میان ملت‌ها دور می‌کنند از میان بردارند.

---

۱. زید پسر امام چهارم علی‌بن الحسین سجادؑ است که بر هشام خلیفه اموی خروج کرد و در سال ۱۲۱ هجری به عمر چهل‌ودو سالگی شهید شد و چهار سال بر سر دار بود.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۶.

۲. مرفوعه ربعی عن السجاد علیه السلام: به خدا سوگند کسی از ما قبل از خروج قائم خروج ننماید مگر این‌که مانند جوجه پرنده باشد که پیش از بال‌درآوردن (به‌حد متعارف) از لانه خود پرواز کند و بچه‌ها او را بگیرند و با او بازی نمایند.[۱]

این روایت با این‌که سند آن ضعیف و غیرقابل استدلال است دو جواب گذشته نیز برای آن صحیح است با این تفاوت که امام چهارم می‌فرماید شرایط پیروزی قبل از قیام قائم برای ائمه و بنی‌هاشم میسور نیست ولی معلوم نیست که مراد امام از قائم کیست و دلیل روشنی نداریم که مقصود مهدی آخر الزمان علیه السلام باشد و احتمال قوی می‌رود که مقصود روایت اخبار از قیام خصوص ائمه شش‌گانه (از امام چهارم تا امام یازدهم علیهم السلام) باشد که به پیروزی نمی‌رسد و شرایط اوضاع به نفع رژیم‌های خودکامه می‌باشد، وقتی احتمال پیروزی نباشد قیام هم واجب نمی‌شود.

۳ و ۴. در دو روایت دیگر امام بر وی امر می‌کند هرموقع سفیانی خروج نمود به سوی ما حرکت کند[۲] ظاهراً مراد قیام امام زمان علیه السلام است و ربطی به منع و جواز سایر قیام‌ها ندارد.

۵. روایت ابی‌بصیر از امام ششم علیه السلام:

کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عز و جل؛[۳]

سر پرچمی که پیش از قیام قائم بلند شود صاحب آن پرچم (بیرق) طاغوتی باشد که به جای خداوند پرستیده می‌شود.

در سند این روایت حسین فرزند مختار وجود دارد که شیخ مفید رحمه الله او را توثیق نموده و ما در توثیق شیخ بزرگوار مناقشه‌ای داریم که در کتاب *بحوث فی علم الرجال* ذکر نموده‌ایم، این روایت با قطع نظر از این مناقشه از مهم‌ترین روایات این مطلب می‌باشد. نگارنده می‌گوید: هرکسی تمام روایات وارده در این مورد را به‌دقت مطالعه کند متوجه می‌شود که این روایت و امثال آن در موضوع جهاد ابتدایی وارد نشده و مسلماً مراد ائمه علیهم السلام منع از آن نبوده است که جمعی از علمای ما فهمیده‌اند و وجوب

---

۱. *همان*.
۲. *همان*، ص ۳۶ و ۳۷.
۳. *همان*، ص ۳۷.

جهاد ابتدایی را بدون اذن امام قبول نکرده‌اند و نیز در مورد جهـاد دفـاعی وارد نشـده است و ممکن هم نیست که جهاد دفاعی مورد نهی قرار گیرد بلکه این روایات ناظر به منع قیام بعضی از بنی‌هاشم برای به دست آوردن حکومت است.

رژیم‌های اموی و عباسی روی اسبابی که شاید عمـده‌تـرین آن‌هـا تمایـل غالـب مسلمانان به خاندان حضرت پیامبرﷺ یعنی بنی‌هاشم بود تا مـی‌توانسـتند بـه آزار و اذیت و حبس و شکنجه و قتل بنی‌هاشم و پیروان آنان می‌پرداختند و تاریخ از نقل این وحشی‌گری‌ها مملوء می‌باشد، لذا بعضی از افراد بنی‌هاشم که خود را احق به خلافـت می‌دانستند برای رفع این مظالم و یا برای اجرای احکام شرعی و احیاناً بـرای رسـیدن به قدرت و حکومت قیام می‌کردند.

ائمه اهل‌البیتﷺ روی دو سبب[1] پیروان خود را از اشتراک در این نهضت‌هـا نهـی می‌فرمودند:

سبب اول و عمده این بود که جمعی از قیام‌کنندگان، حکومـت و خلافـت را بـرای خود می‌خواستند درحالی‌که به عقیده ائمه ما تصدی خلافت برای غیر آنان از هرتیـره و قومی که باشد حرام است و خلافت مخصوص به آنان می‌باشد و در حرمـت مـذکور نحوه نیت قیام‌کننده که مجرد حکومت باشد یا اجرای عدالت و یا غیره تأثیری نـدارد. و لذا امامانﷺ پیروان خود را از این‌گونه قیام‌های غیرشرعی بازمی‌داشتند و صـحیح عیص که ما بعضی از جملات آن را در این بحث نقل کردیم شاهد صادق بر گفتـار مـا است، چه اگر این‌گونه حرکت‌ها به طور کلی حرام می‌بود امام صادق از عمـوی خـود زید تمجید نمی‌کرد بلکه حتما بر او انتقاد می‌گرفت.

امروز هم ما معتقدیم اولا حرکت‌ها علیه این دولت‌های فاسد باید اسلامی باشـد و ثانیا رهبری این حرکت‌ها به دست افراد عالم و متدین که اراده و توانایی تطبیق دین و اجرای آن را پس از رسیدن به قدرت داشته باشند باشد و هرمتدین نمی‌تواند این‌گونـه حرکت‌های اسلامی را رهبری کند وگرنه مصداق این دو شعر واقع می‌شود:

خواجه پندارد که طاعت می‌کند　　غـفـلتاً بر خویش لعنت می‌کند

---

۱. شاید سبب یا اسباب دیگری هم بوده باشد.

خیالات نادان خلوت‌نشین　　زهم برکند عاقبت کفر و دین

و به عبارت دیگر، مبارزین شیعه در این نوع از مبارزات باید از از مجتهدی که تقلید می‌کنند در زمان غیبت ائمه علیهم‌السلام اجازه بگیرند و یا رهبرشان مجتهد جامع‌الشرایطی باشد که به مبارزه اقدام نماید، و مبارزین سنی نیز از دانشمندان شایسته خود باید اجازه بگیرند.[۱]

سبب دوم موجودنبودن شرایط پیروزی و قدرت حکومت‌های وقت و ضعف امکانات مادی مبارزین بوده است که شواهد متعدد آن در قیام‌های بنی‌هاشم و غیرهم به چشم می‌خورد و لذا به زید رضی‌الله‌عنه هم گفته شد:[۲] اگر قیام کنی شکست می‌خوری و کشته می‌شوی و روایت *نهج‌البلاغه* که از حرکت مسلحانه نهی می‌کند ظاهراً روی همین سبب است لذا خود حضرت امیر در موقع قدرت، تمام عمرش را به جهاد علیه یاغیان گذرانید، و جای انکار نیست که مبارزه در فرضی واجب می‌شود که احتمال پیروزی در بین باشد و چنانچه شکست مسلمانان و قتل رهبران بزرگ دینی حتمی باشد این نوع مبارزه نه تنها واجب نیست که حرام هم می‌باشد.[۳]

شما اگر در این روایت ابی‌بصیر دقت کنید متوجه می‌شوید که مقصود امام حرکت‌هایی است که رهبران آن‌ها خود ادعای امامت دارند و در خط امامت ائمه علیهم‌السلام نیستند، لذا سرزنش را متوجه پیروان ننموده بلکه مستقیماً صاحبان بیرق و رهبران قیام‌ها را به عنوان طاغوتی که به جای خدا مورد فرمانبرداری قرار می‌گیرند سرزنش و محکوم نموده‌اند. حالا اگر کسی از شیعه قبل از قیام قائم قیام کند و مردم را در خط رهبری حضرت قائم اداره کند آیا باز هم طاغوت است؟ مسلماند.

۶. روایت عمربن‌حنظله از امام صادق علیه‌السلام: پنج علامت پیش از قیام قائم پدید آید:

---

۱. باید متوجه بود که ما تاکنون پیرامون سه‌گونه قیام صحبت کرده‌ایم: جهاد ابتدایی، جهاد دفاعی و مبارزه علیه حکومت‌های امروز. قسم دوم محتاج به اجازه نیست و قسم اول و سوم محتاج به اجازه از حاکم شرعی است.

۲. به کتب علم رجال، مانند *تنقیح المقال* و معجم *الرجال* و *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۹ مراجعه شود.

۳. شرایط زمان متغیر است گاهی بعضی از قیام‌ها موجب خوف حکومت‌ها می‌شود و از ظلم و تعدی تا حدودی می‌پرهیزند لذا در یک روایت ضعیف السند (*وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۹) وارد شده که امام می‌فرماید: دوست داشتم از آل‌محمد کسی خروج می‌کرد و من مصرف عیال او را می‌دادم تا این مبارزات باشد ما به خیریم.

صحیه و سفیانی و خسف و قتل نفس زکیه و یمانی. گفتم فدای شما اگر کسی از اهل‌بیت شما قبل از این علامت خروج کرد با او بیرون آییم؟ فرمود: نه.[۱] می‌بینید که راوی سؤال را در خصوص خارج از اهل البیت می‌کند که به عنوان امام باشد و اگر خروج کسی جایز نمی‌بود قید مذکور لغو می‌شد، به‌هرحال این روایت این‌قدر دلالت دارد که قبل از این علامات از ائمه علیهم السلام کسی قیام نمی‌کند و پیروان آن‌ها نباید خروج‌کننده از بنی‌هاشم را امام بدانند.

به علاوه که سند روایت هرچند تا راوی اخیر صحیح است ولی خود عمربن‌حنظله راوی اخیر مجهول‌الحال است و لذا روایت مذکور از مدار اعتبار بیرون می‌رود.

۷ و ۸. روایت حسین‌بن‌خالد و جابر[۲] که مخاطب را قبل از علامات قیام قائم از خروج نهی می‌کند. ولی این نهی مخصوص همان مردم است و دلالتی بر عموم حکم ندارد، در روایت جابر می‌گوید:

حتی تری علامات اذکرها لك و ما أراك تدرکها؛

تو به آن علامات نمی‌رسی.

۹. روایت بشیر است که در آن آمده است که جهاد همراه غیرامام مفترض‌الطاعه مانند میته و خون و گوشت خنزیر حرام است.[۳] اولاً، سند روایت به خاطر بشیر که مجهول است معتبر نیست و ثانیاً مورد روایت ظاهرا جهاد ابتدایی و در رکاب خلفای بنی‌عباس است که ما نیز این‌گونه جهاد را مشروع نمی‌دانیم و چند روایت دیگری را که محدث حر عاملی پس از این روایت در کتاب وسائلش نقل نموده نیز بر همین منوال است و حتی بعضی از این روایات می‌رساند که جهاد با متدیننی که به وظایف شرعی خویش پایبندند بلامانع می‌باشد.

بالأخره روایاتی که از طرف شیعه در مورد جهاد وارد شده است نه جهاد ابتدایی را به طور مطلق ممنوع می‌سازد و نه جهاد علیه حکومت‌های غیراسلامی را و دانشمندان شیعه نباید از این جهت تشویشی داشته باشند.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۷.
۲. *همان*، ص ۴۰ و ۴۱.
۳. *همان*، ص ۳۲.

**ب) از طریق اهل سنت**[1]

۱. سئل سلمةبن‌یزید الجعفی رسول اللهﷺ فقال: یا نبی الله أرأیت إن قامت علینا امراء یسألونا حقهم و یمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه. ثم سأله فاعرض عنه! ثم ساء له فی الثانیة أو الثالثة فجذبه الأشعث‌بن‌قیس و قال: اسمعوا و اطیعوا فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم.

و فی روایة اخری: فجذبه الأشعث فقال رسول اللهﷺ: اسمعوا...

**خلاصه ترجمه:**

پیامبر اکرم درباره امیران و زمامدارانی که حق خود را از مردم می‌گیرند ولی حقوق مردم را مراعات نمی‌کنند، فرموده است:

(از آنان) بشنوید و اطاعت کنید! ولی بعید نیست مورد این فرمایش تنها فرض مراعات‌نکردن حقوق ملت است از قبیل: آزادی بیان و قلم و غیره نه مواردی که زمامداران برخلاف قرآن مردم را وارد به حرکت کنند.

۲. عن حذیفة قلت: یا رسول الله ... قال: یکون بعدی أئمة لایهتدون بهدای و لایستنون بسنتی و سیقوم رجال قلوبهم قلوب الشیاطین فی جثمان انس. قال: قلت کیف اصنع یا رسول الله إن أدرکت ذلك؟ قال: تسمع و تطیع الأمیر و ان ضرب ظهرك و أخذ مالك فاسمع و اطع.

بعد از من پیشوایانی آیند که به هدایت و سنت من پایبندی نداشته باشند و مردانی برخیزند که دل‌های آنان دل‌های شیاطین باشد (ولی) در اندام آدمی! راوی می‌گوید اگر آن موقع را درک کردم چکار کنم؟ فرمود می‌شنوی و اطاعت می‌کنی از امیرت هرچند کتک بخوری و مالت ربوده شود. فاسمع و اطع.

۳. عن ابن‌عباس عنهﷺ:

من کره من أمیره شیاء فلیصبر علیه فانه لیس أحد من الناس خرج من السلطان شراً فمات علیه إلا مات میتة جاهلیة.

---

۱. تمام این روایات از *صحیح مسلم*، ج ۶، ص ۱۹ـ ۲۴ نقل شده است.

هرکس از زمامدارش ناخوشی را ببیند باید بر آن صبر کند چه هیچ کسی از سلطه (حکومت) وجبی خارج نشود که بر آن حال بمیرد مگر این‌که مردنش مردن جاهلیت باشد. ممکن است مورد این روایت نیز مورد روایت اول باشد.

۴. عبدالله‌بن‌عمر پس از فاجعه شرم‌آور حره (و لشکرکشی یزیدبن‌معاویه به مدینه منوره و قتل عام مسلمانان و تجاوز به ناموس زنان) نزد عبدالله‌بن‌مطیع آمد او دستور داد برای عبدالله بالشی (جهت تکیه‌دادن) بگذارند عبدالله‌بن‌عمر گفت برای نشستن نیامده‌ام، آمده‌ام که تو را حدیث کنم، به حدیثی که از رسول خدا ﷺ شنیده‌ام:

من خلع من طاعة لقی الله یوم القیامة لا حجة له، و من مات و لیس فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة؛

هرکس از طاعتی بیرون رود خدا را در حالی روز قیامت ملاقات کند که حجتی نداشته باشد. و هرکس بمیرد و در گردنش بیعتی نباشد مردنش مردن جاهلیت است.

نگارنده می‌گوید: ممکن است جناب عبدالله برای حفظ جان خود از دست نماینده شریر و بی‌ایمان یزید در الفاظ حدیث تغییری وارد کرده باشد تا به او بفهماند که با یزید مخالفتی ندارد و فاجعه شرم‌آور مدینه دلیل نافرمانی از اطاعت یزید شمرده نمی‌شود و من در بیعت یزید هست.

شبیه این داستان باذلت بیشتر از این نیز درباره این آقا و حجاج ثقفی نقل شده است:

دلیل من بر این تغییردادن حدیث این است که اگر عبدالله واقعاً چنین حدیثی را از حضرت پیامبر شنیده بود چرا پس از کشته‌شدن خلیفه سوم با حضرت علی ﷺ بیعت نکرد و از فرمان او سرپیچی کرد؟

اگر علی عفو و گذشت و بزرگواری داشت و به مخالفین خود آزادی عمل می‌داد عبدالله با حدیث پیامبر چکار می‌کرد و وجدان خود را چگونه قانع می‌ساخت؟

۵. ابوسعید خدری از آن حضرت روایت می‌کند:

إذا بویع الخلیفتین فاقتلوا الآخر منها؛

اگر برای دو زمامدار بیعت شود آخری آن‌ها را بکشید.[۱]

---

۱. یکی از دانشمندان مدینه منوره ـ ذیب‌بن مصری ـ در کتاب خود *الجهاد فی القرآن الکریم*، صفحه ۲۴۰ که رژیم ←

٦. فی حدیث عوف‌بن‌مالك عنه ﷺ:... و شرار أئمتكم الذین تبغضونهم و یبغضونكم و تلعنونهم و یلعنونكم. قیل: یا رسول الله أ فلاننابذهم بالسیف؟ فقال: لا، ما أقاموا فیكم الصلاة و إذا رأیتم من ولاتكم شیئا تكرهونه فاكرهوا عمله و لاتنزعوا یداً من طاعته؛

پیشوایان شریر و بد شما آنانی‌اند که از آنان تنفر دارید و آنان از شما تنفر دارند، شما آنان را لعنت می‌کنید و آنان شما را! عرض شد: یا رسول‌الله آیا آنان را به شمشیر نرانیم؟ فرمود نه، مادامی که در جمع شما اقامه نماز می‌کنند و زمانی‌که از والیان و زمامداران خود کار بدی را دیدید کارش را بد بدانید ولی دست را از فرمان‌بری نکشید.

نگارنده می‌گوید: باید این روایات و امثال آن‌ها بر زمامدارانی حمل شود که برای حفظ حکومت و بقای شهوات خود ظواهر اسلامی را احترام می‌کنند هرچند در عمل فاسق باشند، ولی زمامداران فاسد و فاجر امروزی کشورهای اسلامی که تا حدی در اول کتاب چهره آنان شناخته شد و دین را خرافی می‌دانند مشمول این روایات نیستند و نباید مسلمانان متدین در فهم این‌گونه روایات گمراه شوند و پیروزی زمامداران بی‌دین و دشمنان خدا را بر خود لازم بدانند و الله العالم.

## دلایل وجوب مبارزه

۱. خاصیت اجتناب‌ناپذیر رژیم‌های غیراسلامی انحراف نسل جوان و محصلین (دانش‌جویان و دانش‌آموزان) مدارس و دانشگاه از دین و دورشدن از عقاید اسلامی میباشد، این ارتداد اگر درباره اکثر جوانان صحیح نباشد در حق عده کثیری از آنان نباید قابل انکار باشد. در کدام کشور اسلامی جوانان تحصیل‌کرده بی‌دین و ضد دین وجود ندارند؟ در کدام کشور احزاب غیراسلامی وجود ندارد، در کدام کشور اسلامی حزب

---

سعودی هنوز از چاپ آن جلوگیری کرده است. پس از نقل احادیث اطاعت و شنوایی از حکومت می‌گوید: بر زمامداران اعتراض نکنید مگر این‌که از آنان مخالفت آشکاری با دین مشاهده کنید که دراین‌صورت بر آنان انکار کنید و حق را بگویید و اما خروج‌کردن بر آنان و جنگیدن با آنان پس با جماع مسلمین(؟) حرام است هرچند که زمامداران فاسق و ستمگر باشند. «و قد تظافر أحادیث بمعنی ما ذكرته و اجمع اهل السنة انه لاینعزل السلطان بالفسق قال العلما: و سبب عدم انعزاله و تحریم الخروج علیه ما یترتب علی ذلك من الفتن و اراقته الدماً و فساد ذات البین فتكون المفسدة فی عزله أكثر منها فی بقائه» (*شرح النووی*، ج ۲، ص ۲۲۹).

کمونیسم فعالیت‌های مخفی با آشکار ندارد آیا دولت‌های به‌اصطلاح مترقی و پیش رو کشورهای اسلامی! سوسیالیست نیستند؟ آیا مارکسیزم با اسلام قدر جامع دارد؟

اگر این مطالب را قبول داریم طبعا به این نتیجه می‌رسیم که رژیم‌های فعلی در کشورهای اسلامی فتنه هستند و باعث بی‌دینی جوانان، خواه به نوعی از زور (در رژیم‌های سوسیالیستی) و خواه به ترویج بی‌بندوباری و استقبال از غربی‌ها (در رژیم‌های پیرو آمریکا مثلاً) «و الفتنة اکبر و اشد من القتل؛ فتنه بزرگ‌تر و سخت‌تر از کشتن است». و مفتن بدتر از قاتل! «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَاتَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ».

۲. مبارزه برای دفع و رفع منکرات، قتال فی سبیل الله است که به فرمان قرآن واجب است «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».[1] لکن ممکن است بر این استدلال اعتراض شود که اگر به اطلاق آیه عمل شود لازم آید که برای دفع مکروهات و اتیان مستحبات هم جنگید و در مقام امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر هم باید تارک معروف و فاعل منکر را کشت حتی اگر این معروف و منکر از واجبات و محرمات صغیره و جزئی باشد درحالی‌که مشهور فقها حتی مقاتله تارک زکات را هم تجویز نمی‌کنند.

در پاسخ این سؤال می‌توان گفت امثال این دو مورد به قرینه خارجی از اطلاق این آیه و سایر آیاتی که قتال فی سبیل الله را بیان می‌دارد بیرون رفته و در مثل معاصی کبیره و کثیره ناشی از عملکرد دولت‌ها هیچ قرینه خارجی و دلیل مخالفی نداریم پس نباید که اطلاق آیات را نادیده بگیریم. و الله العالم.

۳. واجب نیست که مسلمان مال خود و منافع بدنی خود را تحت تصرف دیگران قرار دهد و برای دیگران به زور و بدون اجرت و رضا کار کند، این قاعده عقلایی در فقه مسلم است که «النّاس مسلطون علی اموالهم و انفسهم»، هرکسی بر جان و مال خود مسلط است و هیچ‌کسی بر جان و مال دیگری بدون موجب شرعی حق تسلط و تصرف ندارد، و هرکسی مورد تجاوز واقع شود می‌تواند از خود دفاع کند[2] حتی حضرت رسول اکرمﷺ در یک روایت صحیح السند فرموده است:

---

۱. بقره، آیه ۲۴۴.

۲. اندازه و حد این دفاع را در *حدود الشریعة* ذکر کرده‌ام، ج ۳، ص ۳۰۹.

من قتل دون مظلمة فهو شهید؛[۱]

هرکسی برای دفع ظلم از خود کشته شود شهید است.

و روایات در این مورد زیاد است؛[۲] حکومت‌های امروزی از مردم مالیات و حق گمرک می‌خواهند و به نام‌های گوناگونی پول می‌طلبند و جوانان را به سربازی می‌برند و بدون گذرنامه آنان را از خارج‌شدن از حدود جغرافیایی سیاسی جلوگیری می‌کنند و در اکثر شئونات زندگانی مردم به توسط قوانین ظالمانه مداخله می‌کنند و خود را بر جان و مال و آزادی و انتخاب مردم مسلط می‌نمایند.

و از جانب دیگر، چون این حکومت‌ها اسلامی نیستند اطاعت آنان بر کسی واجب نیست، بلکه مساعدت و کمک آنان از گناهان بزرگ است و حتی در یک حدیث معتبر وارد شده است که آنان را در ساختن مسجد هم کمک نکنید. «و لا تعنهم علی بناء مسجد».

بنابراین بر مردم تا جایی که توان دارند دفاع از تسلط‌جویی دولت‌ها جایز است بلکه کمک آنان حرام مؤکد است که نتیجه آن وجوب دفاع می‌شود اگر تشکیلاتی در بین نباشد حکومت‌ها بر فرد فرد مردم به تنهایی غالب‌اند و وجوب دفاع از نفس آن به ادله نفی ضرر و نفی حرج و عسر ساقط می‌شود بلکه جواز آن نیز محل اشکال و گاهی محل منع واقع می‌شود ولی اگر مسلمانان روشن‌دل و جوانان متعهد ما انسجام و تشکیلات مناسب با اوضاع زمان داشته باشند می‌توانند به حمایت از مظلومین قیام کنند، اگر درگیری مسلحانه رخ دهد وظیفه همه مسلمانان این است که با فئه باغیه بجنگند[۳] و فئه باغیه اعضای دولت هستند که برخلاف موازین اسلامی می‌خواهند بر جان و مال و آزادی مردم مسلط باشند و نتیجه این مقدمات به وقوع پیوستن انقلاب مردمی برای اقامه حکومت اسلامی و تحکیم نظام آسمانی می‌باشد.

۴. قوله تعالی: «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ»؛[۴] اگر دو دسته مؤمنین با هم بجنگند واجب است بین آنان اصلاح کرد ولی اگر یک‌دسته

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۹۱ ـ ۹۴، و نزدیکی به همین مضمون از ابوداء و دو ترمذی و نسائی نیز روایت شده است.

۲. *همان*.

۳. تفصیل احکام قتال با فئه باغیه بعدا ذکر می‌شود. ان‌شاءالله.

۴. حجرات، آیه ۹.

حاضر به قبول حق نشد و زورگویی کرد باید با دسته یاغی تا رجوع‌شان به فرمان خدا بجنگید، وقتی قتال با باغیان واجب باشد با دولت‌های امروزی که مضرات آنان به مراتب از مفسده باغیان مورد بحث آیه مهم‌تر است به طریق اولی قتال واجب می‌شود.

۵. ممکن است ادعا شود که از مذاق شرع می‌فهمیم که خداوند راضی نیست مسلمانان تماشاگر ازبین‌رفتن تدریجی اسلام توسط دولت‌های غیراسلامی باشند و حفظ جان و مال و راحتی فکر خود را مقدم بر حفظ اسلام بدانند، این دلیل بر دلالت آیه و یا روایت خاصی مبتنی نیست بلکه هرکس قرآن و سنت را مطالعه کند ممکن است از مطالعه مجموع من‌حیث‌المجموع آن به نتیجه مذکور برسد و برای او علم به لزوم مبارزه پیدا شود. و الله العالم.

۶. قرآن می‌فرماید: با سه دسته بجنگید: با آنانی که به خدا و روز قیامت ایمان ندارند و آنانی که حرام نمی‌کنند آنچه را که خدا و رسولش حرام کرده است. و آنانی که کتاب (آسمانی) دارند و بدین حق (اسلام) متدین نیستند.[1] پرواضح است که حکومت‌های امروزی ما مصداق دسته دوم‌اند «وَ لا یُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ». و این دلیل خوبی می‌باشد مگر آن‌که گفته شود (چنانچه جمعی گفته‌اند) که آیه مخصوص اهل کتاب است و دو جمله اول آن نیز غیرکتابی را شامل نمی‌شود ولی این قول مخالف اطلاق آیه مبارکه است.

بدان‌که سرنگونی حکومت‌های غیراسلامی در کشورهای اسلامی به چند صورت ممکن است:

۱. مبارزه منفی مانند همکاری‌نکردن با دولت و خودداری از دادن حقوقی که دولت‌ها از مردم مطالبه می‌کنند و حتی خودداری از اشتراک در سازمان‌های دولتی. این راه هرچند کم‌خطر و جواز حتی وجوب شرعی آن بی‌اشکال است اما بر آگاهی‌یافتن عمق اسلامی اکثریت مردم متوقف است که به این رویه اقدام نمایند.

۲. افشاگری و تبلیغات سیاسی و بیدارنمودن ملت، امام صادق از پیامبر اکرم نقل می‌کند که آن حضرت ﷺ فرموده است: هروقت صاحبان ریب و بدعت‌ها را بعد از

---

۱. توبه، آیه ۲۹.

من دیدید از آنان اعلان بیزاری نمایید و بدگویی آنان را زیاد نمایید و بهتان‌شان زنید تا در فسادنمودن در اسلام طمع نکنند و مردم از آنان حذر نمایند و از بدعت‌های‌شان چیزی نیاموزند، خدا به این کار برای شما ثواب‌ها بنویسد و درجات شما را بالا ببرد.[۱]

۳. ترور شخص اول دولت، اگر فرض شود که مستلزم سقوط رژیم و برقراری حکومت اسلامی شود، این فرض هم از نظر شرعی هیچ مانعی ندارد، حتی اگر چند نفر از طرفین کشته شود زیرا تحکیم نظام اسلامی به مراتب مهم‌تر از کشته‌شدن چند نفر است. کسانی که از حکومت‌های فاسد داخلی دفاع می‌کنند غالباً در زمره مفسدان و محاربان شمرده می‌شوند و احکام محارب بر آنان قابل تطبیق است.

۴. کودتای نظامی توسط افسران متدین سرپرستی علمای متدین و یا سرپرستی تشکیلات اسلامی به رهبری علمای متبحر مذهبی.

این فرض هم که مستلزم تلفات اندکی است به ملاحظه مهم‌بودن هدف ظاهراً اشکالی ندارد. مقتولین مفسد به جهنم می‌روند و مسلمانان بی‌گناه به مرتبه رفیعه شهادت می‌رسند.

۵. مبارزات مردمی و حزبی که مستلزم حبس‌های طویل‌المدت شکنجه‌های جسمی و روانی و تجاوز به زنان و خون‌ریزی مسلمانان و طرفداران فاسق دولت که شماره آن‌ها به هزاران نفر می‌رسد. (مانند انقلاب مسلمانان ایران).

پنج دلیل گذشته اگر از نظر ضوابط فقهی در نظر اهل فتوی ایرادی نداشته باشد برای جواز و حتی وجوب همین قسم پنجم است و ما امیدواریم دانشمندان صاحب‌نظر در این مورد تحقیق گسترده‌ای به عمل آورند و نظرات خود را در اختیار دانشمندان و جوانان متدین مسلمان قرار دهند تا تکلیف مردم در این مسئله مورد ابتلا در عصر حاضر روشن گردد، دلایلی که ما در این‌جا بیان کردیم تنها به هدف تقدیم ماده بحث و نظر برای صاحب‌نظران است و بس. به‌هرحال کشته‌شدگان مبارز شهیداند و غسل ندارند، زیرا در فرض تمامیت ادله گذشته این مبارزات داخل در قتال فی سبیل الله و جهاد می‌شود.

---

۱. *اصول کافی*، ج ۲، ص ۳۷۵ و *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۵۰۸. سند روایت صحیح است ولی ظاهراً صاحب *وسائل الشیعه* در نقل سند دچار اشتباه شده است.

فصل یازدهم

# جهاد با اهل کتاب و بحث جزیه

در جهاد دفاعی فرقی میان کافر ذمی و حربی نیست، حتی با مسلمانان فاسقی که می‌خواهند دین را از بین ببرند باید به دفاع پرداخت و با آنان جنگید.

ولی در جهاد ابتدایی، یهود و نصارا که اهل کتابند با کفار غیرکتابی مانند کمونیست‌ها، هندوها و سایر اقسام کفار و مشرکین تفاوت دارند، کفار غیرکتابی که مورد هجوم قرار می‌گیرند یا باید مسلمان شوند (به شهادتین اقرار کنند) و یا به استثنای آنانی که پس از سرکوبی دشمن و اسارت آزاد می‌شوند و یا مبادله می‌گردند کشته شوند و راه سومی درباره آنان وجود ندارد، بلکه مرتد فطری حتماً کشته می‌شود هرچند که دوباره اسلام را بپذیرد، و قتالی هم در بین نباشد، رجوع دوباره مرتد فطری به اسلام هرچند برای آخرت او مفید است ولی حکم قتل او که به علت ارتداد متحقق شده بود از بین نمی‌رود، بلی مرتد ملی اگر دوباره به اسلام برگردد کشته نمی‌شود.[1] ولی اهل اکتاب اگر مسلمان نشوند لکن جزیه را قبول کنند باز هم کشته نمی‌شوند و می‌توانند که در جامعه اسلامی زندگانی کنند، بنابراین اسلام‌خواهان نابودی اهل کتاب نیست و دین آنان هرچند که باطل و منسوخ است به خاطر اعتقاد به خدا و اصل نبوت مورد امضا قرار گرفته است.

---

۱. مرتد فطری آن است که از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده باشد پس از بلوغ مرتد شود، مرتد ملی کافری است که از ابتدا کافر بوده و بعد مسلمان شده و سپس مرتد گردیده است.

اصل مطلب با قطع نظر از خصوصیات آن از مسلمات فقه اسلامی می‌باشد و اساس آن این آیه مبارکه است:[۱]

«قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ».[۲]

اگر تمام این آیه درباره اهل کتاب نازل شده باشد چون ایمان درستی به خدا و قیامت ندارند اثبات مطلب که عبارت از اختصاص جز به به اهل کتاب تنها می‌باشد واضح و روشن است و اگر صدر آیه را مطلق و حتی مخصوص به غیر اهل کتاب و به کفاری بدانیم که به خدا و روز قیامت اصلاً ایمان ندارند باز هم از آیه مشروعیت اخذ جزیه از کفار غیر کتابی ثابت نمی‌شود زیرا جمله: «حَتَّى يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ» از باب قدر متیقن به جمله «وَ لا يدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» رجوع می‌کند و رجوع آن به دو جمله «لايؤْمِنُونَ...» و «لايحَرِّمُونَ...» بی‌دلیل است، و در علم اصول فقه بیان شده است که در چنین فرضی هرچند جملات (غیر اخیر) مقید به قید نشوند ولی جملات مذکور از اطلاق خود به سبب احتقاف و اکتناف آن‌ها به چیزی (جمله مقید) که شایستگی تقیید را دارد ساقط می‌شوند و ظهوری برای آن‌ها نمی‌ماند ولی به‌هرحال اطلاق سایر آیات قرآن برای وجوب قتال تا اسلام‌آوردن و عدم قبول جزیه کافی می‌باشد.[۳] الفرض پس از ذکر اصل مطلب به پاره‌ای از فروعات آن توجه نمایید.

۱. مجوس هم مانند یهود و نصارا می‌باشند که جز به آنان قبول می‌شود و از

---

۱. کارزار کنید با کسانی که به خدا و به روز قیامت ایمان نمی‌آورند و حرام نمی‌کنند آنچه را که خدا حرام نموده است و به دین حق گرایش ندارند، از آنانی که دارای کتاب‌اند تا این‌که در حالت کوچکی به دست خود جزیه بدهند.

۲. توبه، آیه ۲۲۹.

۳. بلی اگر اقلیت‌هایی در کشورهای اسلامی از غیر اهل کتاب وجود داشته باشند و حکومت اسلامی روی عوامل سیاسی بین‌المللی به خاطر قراردادهای خاصی با بعضی از دولت‌های کافر نتواند به قتل آنان در فرض عدم پذیرفتن اسلام اقدام کند می‌شود براساس مصلحت با آنان مهادنه و متارکه کند و از آنان مقداری مال دریافت دارد ولی این مال جزیه گفته نمی‌شود و احکام آن بر او مترتب نمی‌شود.

اهل‌ذمه می‌گردد و بر این امر روایاتی دلالت می‌کند[۱] و بعضی از فقها ادعای اجماع علمای اسلام را بر آن نموده‌اند اگر در حق افرادی شک شود که از اهل کتاب هستند یا نه جزیه از آنان قبول نمی‌شود.[۲] ولی اگر ادعا کنند که از اهل‌کتابیم ادعای‌شان بدون دلیل و بینه قبول می‌شود و شاید در میان فقهای ما در این امر، خلافی وجود نداشته باشد.[۳] اگر کفار به یکی از این سه دین منتقل شوند، به نظر بعضی از فقها جزیه از آنان قبول نمی‌شود و بر این عدم قبول، ادعای اجماع نموده‌اند[۴] ولی این‌گونه اجماعات اعتباری ندارد و مقتضای اطلاق آیه مبارکه قرآن که ذکر کردیم قبول جزیه است.

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اگر در میان کفار کسانی پیدا شوند که به یکی از ادیان دیگر الهی منسوخ به غیر از یهودیت و نصرانیت و به غیر از مجوسیت معتقد باشند، مثلاً به کتاب ابراهیم یا به کتاب ادریس یا به کتاب داء و دویا به کتب سایر انبیای گرامی‌ﷺ ایمان داشته باشند آیا جزیه از آنان قبول می‌شود یا نه و حتماً باید اسلام را اختیار کنند؟ از بعضی دانشمندان متتبع ظاهر می‌شود که شق دوم مورد قبول همه و بی‌اشکال است، «و عن المنتهی الاجماع علی ان اللام فی قوله تعالی «أُوتُوا الْکتابَ» للعهد الی التوراة و الانجیل».[۵] ولی نگارنده دلیلی برای فتوای مذکور نیابیده است، لذا بر اطلاق آیه مبارکه اعتماد نموده مطلق اهل کتاب حتی غیر از یهود و نصارا، را مستحق قبول جزیه می‌دانم و می‌شود که این حکم را از روایات وارده در حق مجوس نیز استنباط نمود و الله العالم.

۲. نوشته‌اند که جزیه از مردان عاقل و بالغ گرفته می‌شود، زنان و اطفال و دیوانگان از آن معافند، ولی اگر دیوانه عاقل شد و یا صغیر بالغ شد باید جزیه را بدهد وگرنه کافر حربی محسوب خواهد شد نه ذمی، ولی به عقیده بعضی از فقها کشتن او جایز نیست باید او را به جای امنی رسانید، چون تاکنون در امان پدرش داخل بوده است.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۹۶ و *سنن بیهقی*، ج ۹، ص ۱۸۸.
۲. الاصالة عدم کونهم منهم.
۳. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۳۵.
۴. *همان*، ص ۲۳۲.
۵. *همان*.

به‌هرحال درباره اطفال بعضی از روایات و فتاوای دیگری نیز وجود دارد.

۳. ابن‌قدامه حنبلی به پیروی ماتن کتابش می‌گوید: از اهل کتاب و مجوس جزیه قبول می‌شود ولی از غیر آنان، مانند بت‌پرستان و سایر کفار جزیه قبول نمی‌شود و حتماً باید اسلام آورند[۱] و استدلال این دانشمند بر مذهبش مستدل و روشن است، او این فتوای خود را به ظاهر مذهب (شاید مذهب حنبلی) و مذهب الشافعی نسبت داده است و از احمد[۲] نقل نموده که جزیه از تمام کفار به‌جز بت‌پرستان (عبدة الاوثان) عرب پذیرفته می‌شود و از امام ابوحنیفه نیز همین مذهب را نقل کرده «لانهم یقرون علی دینهم بالاسترقاق فیقرون ببذل الجزیة کالمجوس» و از مالک حکایت شده که جزیه از جمیع کفار به‌جز کفار قریش قبول می‌شود.

در فقه امامیه مسلم است که جزیه تنها از یهود و نصارا و مجوس پذیرفته می‌شود و از غیر آنان جز اسلام پذیرفته نمی‌شود. ولی به نظر نگارنده اگر اهل کتابی غیر از اینان یابیده شوند باز هم از آنان جزیه پذیرفته می‌شود. به‌هرحال این نظر شیعه که مذهب شافعی و اتباع مذهب حنبلی هم است مطابق ظاهر قرآن است که امر به جهاد می‌کند و تنها درباره اهل کتاب مسئله جزیه را بیان می‌دارد.

۴. جزیه مقدار مالی است که اهل کتاب به حکومت اسلامی می‌پردازند که از جنگ جلوگیری شود و با حفظ عقاید دینی خود زندگانی آرامی داشته باشند و از اطلاق یک روایت صحیح السند[۳] استفاده می‌شود که حکومت اسلامی به‌جز از جزیه مطالبه زکات و خمس را از آنان نمی‌نماید درحالی‌که از مسلمانان زکات و خمس به زور گرفته می‌شود و چنانچه اهل کتاب در میان مسلمانان زندگانی کنند از حقوق اجتماعی و خدمات عمومی نیز برخوردارند. بنابر احتیاط واجب مال جزیه به مهاجرین مستحق داده شود و سپس به مجاهدین و اگر مهاجر و مجاهد نبودند در مصالح مسلمین و فقرا صرف گردد. مقدار جزیه موکول به نظر امام مسلمانان است و از نظر شرعی حد ثابتی ندارد، روایاتی که حد آن را معین می‌کند محمول بر شرایط موجوده آن زمان است و

---

۱. مغنی، ج ۱۰، ص ۳۸۷.

۲. گویا حنبلی‌ها فتوای امام خود را در این مورد رد کرده‌اند.

۳. *وسائل الشیعه*، (صحیح محمدبن‌مسلم بطریق *کافی* نه به طریق صدوق)، ج ۱۱، ص ۱۱۵.

لذا اندازه‌های مذکور مختلف نقل شده است و روایت صحیحی دلالت دارد که تحدید جزیه موکول به نظر امام است و مقدار آن باید به‌حدی باشد که آنان را به ترک دین باطل و رجوع به اسلام تشویق نماید و نباید ناچیز باشد که دادن آن بر آن‌ها هیچ تأثیری نگذارد[۱] و شاید همین نکته معنای (و هم صاغرون) باشد نه مطالبی که جمعی از علمای ما عنوان کرده‌اند که حتی بعضی از آن‌ها با اخلاق اسلامی منافات دارد.

به‌هرحال می‌شود که جزیه به حساب افراد باشد و می‌شود که به حساب زمین باشد و می‌شود که به ملاحظه هردو باشد و معیار آن اوفق‌بودن آن به صلاح مسلمانان است و جزیه مذکور ظاهراً سالانه است و اما این‌که در اول سال باشد یا در آخر آن بین فقها اختلاف است. از شافعی نقل شده که وقت آن آخر سال است و از امام ابوحنیفه نقل شده است که اول سال است. علامه حلی و صاحب *جواهرالکلام*[۲] که دو تن از دانشمندان نامدار شیعه‌اند می‌گویند که وقت آن آخر سال است و حتی دومی بر این نظریه اصرار دارد و نظر سایر دانشمندان شیعه را نمی‌دانم که چیست، و نظر این‌جانب این است که از نظر شرعی دلیل روشنی بر تعیین یک قول از این دو قول نداریم، لذا تعیین وقت جزیه نیز موکول به نظر حاکم می‌باشد. به‌هرحال اگر کافر ذمی قبل از دادن جزیه مسلمان شود، جزیه از او ساقط می‌شود، حتی بعد از اتمام سال، چون در جزیه نوعی صغار است که در حق مسلمان منفی است، «و لاطلاق قوله تعالی: «**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ**». و هذا هو المشهور او لا خلاف فیه». و اگر جزیه از معامله ربوی و یا از فروش شراب و خمر و سایر اعیانی که بیع و فروش آن‌ها در اسلام حرام است به دست آمده باشد برای مسلمانان حلال است و گناه آن بر ذمه فروشنده و خریدار اهل کتاب است، «کما دل علیه خبر صحیح».[۳]

در پایان باید به دو مطلب مهم توجه کنیم:

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴ و برای اطلاع از نظریات علمای اهل سنت به ابن‌قدامه، *مغنی*، ج ۱۰، ص ۵۷۴ ـ ۵۷۸ مراجعه شود.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۵۷.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۱۱۷.

اول این‌که: گرفتن جزیه و عقد ذمه کار هرمسلمان نیست بلکه وظیفه امام است و یا حاکم شرعی و در صحت این عقد از طرف حکومت غیراسلامی، مانند حکومت‌های موجوده و حتی مانند رژیم‌های سابق که تا حدی به ظواهر اسلامی یابنده بودند و این‌گونه متجاهر به فسق نبودند اشکال و جای بحث است و سیره‌ای را که صاحب جواهر﵀ بر صحت آن ادعا می‌کند قابل منع است، بنابراین قدر متیقن به نظر نگارنده اهل کتاب گاهی ذمی می‌شوند که عقد قرارداد با آن‌ها توسط حکومت اسلامی منعقد گردد لا غیر.[1]

و اما اهل کتابی که فعلاً در کشورهای اسلامی زندگانی می‌کنند در همه کار خود آزادند و مانند مسلمانان محصول گمرک و مالیات و حقوق بلدیه (شهرداری) را به حکومت می‌دهند. اینان اهل ذمه نیستند هرچند دولت‌های داخلی غیراسلامی امنیت آنان را به طور ضمنی تقبل کرده‌اند. «ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ».

۲. این‌که آیا مجرد دادن و گرفتن جزیه در ذمی‌شدن اهل کتاب کافی است و یا نه بلکه ذمه شرایطی دیگری نیز دارد؟ در قرآن مجید فقط دو جمله در این مورد وجود دارد. «حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون». تا این‌که جزیه بدهند درحالی‌که کوچک باشند. ولی در فقه نظرات دانشمندان اسلامی در این مورد مختلف است و در مجموع امور زیر را برای قبولی ذمه به عنوان شرط ذکر کرده‌اند:

۱. دادن جزیه که باید اعتبار آن را قطعی و غیر قابل بحث بدانیم بلکه لازم است ذمی آن را به دست خود بدهد و وکالت در این امر باطل است[2] و در صحت حواله نظر است ولی بعید نیست که دادن چک‌های بانکی کافی باشد (فتأمل).

---

۱. و فی *الجواهر*، ج ۲۱، ص ۱۷۶: و قد عرفت انه فی زمان بسط الید للامام﵇ و نائبه الخاص و اما فی زمان قصورها فنائب الغیبة بل و الجائر للسیرة ... و لعله لذا قال فی الدروس: و فی زمن الغیبة یجب إقرارهم علی ما أقرهم علیه ذو الشوکة من المسلمین کغیرهم، بل مقتضاه صحة ذلك و ان اخل بما هو کالرکن لعقد الذمة و هو الجزیة و الصغار و نحوها مما عرفت. الا ان الذی یظهر من الأصحاب فساد عقد الذمة بما سمعت لو وقع من أحد من غیر فرق بین هذا الزمان و یغره اللّٰهُمَّ إلا أن یکون من الجائر و قلنا باعتبار ما یقع منه و ان خالف الحق کما عساه یظهر مما سمعته من الدروس الا انه کما تری نعم هو کذلك من حیث التقیة الضروریة لا الهیبة.

۲. لقوله تعالی: «حَتَّی یعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یدٍ»؛ یعنی تا جزیه را به دست خود بدهند. به‌هرحال شرط، قبولی جزیه نیست بلکه دادن آن است (در موقع معین).

۲. انجام‌ندادن کاری که مخالف امان باشد، مانند عزم‌نمودن به جنگ با مسلمانان و کمک به مشرکین (مراد مشرکین مهاجمین است) و جادادن به جاسوس‌های آنان و امثال آن.

کلام صاحب جواهر گویا در این شرط مضطرب است. گاهی می‌گوید در اعتبار این شرط خلافی نیابیدم، گاهی می‌گوید اکثر علما متعرض این شرط نشده‌اند: (اگر چیزی ذکر نشودخلاف و وفاق در آن نیز معنا ندارد)[1] علامه حلی بر این شرط چنین استدلال می‌کند که اعتبار آن مقتضای اطلاق امان است، زیرا وقتی با ما جنگیدند بر ما قتال آنان واجب می‌شود و قتال ضد امان است و ظاهراً صاحب جواهر هم این استدلال را قبول نموده است.[2]

۳. اذیت‌نکردن مسلمانان به زنا با زنان مسلمان و لواط با پسران آن‌ها و دزدی اموال و گمراه‌ساختن مسلمانان از دین‌شان و راهنمایی دشمنان بر نقاط ضعف آنان و امثال آن. و این شرط از شهید در لمعه ظاهر می‌شود. بلکه صاحب جواهر از محقق و شهید استظهار نموده که اذیت مذکور هرچند که شرط نشود ناقص و بر هم‌زننده ذمه است. ولی از جمعی نقل کرده که اگر عدم آن شرط شود ناقض است و إلا نه، ولی احکام حدود و تعزیرات و قصاص بر مرتکبین آن‌ها جاری می‌شود.

۴. دشنام‌ندادن و بدگویی به پیامبر اسلام ﷺ زیرا اگر دشنام دهند، کشته می‌شوند و اگر بدگویی کنند تعزیز می‌شوند و بعضی‌ها آن را ناقض امان و ذمه دانسته‌اند ولی مشهور آن را ناقض عهد نمی‌دانند و ذکر آن را نیز در عقد واجب نمی‌دانند، حال کتابی حال مسلمان است که حد و تعزیز مذکور بر او جاری می‌شود، بلی اگر شرط شود و مخالفت کنند بر نقض ذمه‌شان در این فرض ادعای اجماع شده است.

و فی الجواهر: الظاهر کون عقد الذمة لیس کغیره من العقود التی لاتقبل التعلیق بل هو ضرب من العهد فیجوز حینئذ تعلیق الأمان و الذمة علی ذلك کالوصیة العهدیة و الامارة ... أقول و یدل علیه فی الجمله صحیح زرارة الآتی.

---

۱. احتمال دارد که مرادش این باشد که اکثر علما آن را در جمله شرایط ذکر نکرده‌اند ولی گفته‌اند ذمه به آن باطل می‌شود بنابراین کلام خالی از اضطراب است.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۶۶.

۵. به منکرات اسلامی ماند شرب خمر و زنا و خوردن گوشت خوک و نکاح محارم و امثال آن تظاهر نکنند وگرنه ذمه‌شان از بین می‌رود هرچند که در ضمن عقد شرط نشود، بعضی‌ها آن را ناقض عهد ندانسته‌اند، علامه حلی می‌گوید: اگر شرط شود مخالفت آن ناقض عهد است وگرنه نیست.

بر نظریه اولی دو دلیل اقامه شده است:

اول: اجماع که منقول و غیرمعتبر است.

دوم: صحیح زراره از امام صادق علیه السلام که می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله جزیه را از اهل ذمه قبول فرموده است بر این‌که ربا نخورند و گوشت خوک نخورند، خواهران و دختران خواهر و برادر را نکاح نکنند، هرکس از آنان این کارها را بکنند ذمه خدا و رسولش از او بری می‌باشد. (بعد امام صادق فرمود): «و لیست لهم الیوم ذمه»[1] ولی مضمون روایت نخوردن محرمات و عدم نکاح محارم است هر چند که در خفاء باشد و از باب اتفاق آشکار شود، به علاوه که از روایت لزوم اشتراط آن در عقد دانسته نمی‌شود بلکه قدر متیقن از روایت این است که پیامبر بزرگوار اسلام چنین شرطی را فرموده است و هیچ‌کس شک ندارد که هرگاه عدم تظاهر یا عدم اتیان به این امور شرط شود و آنان مخالفت کنند عقد ذمه باطل و بی‌اثر می‌شود، ذیل روایت نیز مورد قبول فقها نیست باید آن را بر نفی ذمه اکمل و یا بر نفی ذمه‌ای که از جانب حکومت‌های غیراسلامی آن‌وقت پذیرفته می‌شد حمل نمود.

۶. کنیسه و عبادتگاه جدیدی نسازند و ناقوس را ننوازند و ساختمان بلند (و بالاتر از ساختمان‌های مسلمانان) نسازند وگرنه به نظر جمعی تعزیز می‌شوند و به قول نادری عقد ذمه نیز نقض می‌شود ولو عدم آن در عقد شرط نشده باشد. ولی دلیلی بر لزوم اشتراط آن در عقد ذکر نشده است و اگر شرط شود و مخالفت کنند عقد ذمه بی‌اثر می‌شود وگرنه حتی مستحق تعزیر هم نیستند، زیرا آنان کافر حرامی به اعتقاد خود انجام نداده‌اند و اسلام بقای آنان را بر دین خودشان تجویز فرموده است.

۷. این‌که احکام اسلام در صورت مرافعه بر آن‌ها جاری شود و آنان احکام

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۹۵.

مسلمان‌ها را بپذیرند و این شرط داخل در صغاری است که قرآن آن را ذکر کرده است و بعضی از فقهای متتبع می‌گویند: خلافی بین فقها نیست که عقد ذمه به مخالفت این ماده نقض می‌شود هرچند که در عقد شرط نشده باشد. اگر این معنا را داخل صغار بدانیم ذکر آن هم در عقد لازم می‌شود.

۸. این‌که اولاد خود را بدین خود نبرند امام صادق علیه السلام در صحیح فضل‌بن‌عثمان می‌گوید:

ما من مولودٍ یُولد إلّا علی الفطرة فأبواه اللذان یهودانه و ینصرانه و یمجسانه و انّما أعطی رسول الله.

الذمة و قبل الجزیة عن رؤوس أولئك بأعیانهم علی أن لایهودوا أولادهم و لاینصروا و أما أولاد أهل الذمة الیوم فلا ذمة لهم.[1]

ممکن است این روایت نیز حمل بر عمل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در یک واقعه خاص شود و اسم اشاره (رؤوس أولئك بأعیانهم) به سوی افراد معینی برگردد نه این‌که بیانگر حکم کلی در عقد ذمه باشد، زیرا مشهور علمای اسلام آن را شرط ندانسته‌اند و الله العالم.

از مجموع آنچه که ذکر شد ثابت شد که اولاً، در صحت عقد امان و ذمه جز دادن جزیه (و یا به قول ابوحنیفه التزام به آن) چیزی زیادتر به عنوان شرط به دلیل معتبر لفظی ثابت نشده است.

ثانیاً، اگر اهل کتاب با مسلمانان قتال و محاربه نمایند بعید نیست که امان نقض شود حتی اگر در عقد امان شرط ترک قتال نشده باشد، زیرا ترک قتال مقتضای عقد امان است ولی ذکر آن در حصت عقد معتبر نیست.

ثالثاً، به اتفاق علمای شیعه و سنی[2] شرط هفتم نیز در عقد ضمان معتبر است که عبارت از پذیرفتن جریان احکام اسلام بر آنان در ادای حق و ترک حرام باشد.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۹۶، ذیل روایت به شکل دیگری هم نقل شده است ولی سند آن ضعیف است.

۲. ر.ک: *جواهر الکلام*، ج ۳۱، ص ۲۶۵ و ابن‌قدامه، *مغنی*، ج ۱۰، ص ۵۷۲ و ۶۱۸. در کتاب اول نظر علمای شیعه و در کتاب دوم نظر علمای اهل سنت به دست می‌آید. و بحمدالله نظرات علمای طرفین در این مسائل بسیار نزدیک است.

من اگرچه برای اعتبار این شرط دلیل لفظی روشنی پیدا نکرده‌ام و فقط احتمال می‌دهم که جمله «وَ هُمْ صاغِرُونَ» قرآن مجید بر آن دلالت کند ولی به احتمال نمی‌شود فتوا داد لکن مع‌الوصف این شرط را نیز قبول می‌کنم چه احتمال عقلایی نمی‌رود که همه علمای اسلام اعم از شیعه و سنی در اعتبار این شرط به خطا رفته باشند و بهتر این است که قصور را از فهم خود بدانم و الله الموفق و هو الهادی الی سواء السبیل.

بلی صحت عقد بر قبولی و دادن جزیه او اجرای احکام مسلمین موقوف است و نقض آن بر رد یکی از این دو بر قتال با مسلمانان استوار است.

ولی والی مسلمانان هرچه را که به نفع اسلام و آخرت اهل کتاب مفید بداند، و زمینه اشتراط آن فراهم باشد، می‌تواند آن را شرط کند و این امور مفید که ترک محرمات و عدم مخالفت با احکام اسلامی و مصلحت مسلمانان است در کتاب‌های مفصله فقه منظور است که ذکر آن‌ها ضروری به نظر نمی‌رسد، و چنانچه اهل کتاب به آن‌ها وفا نکند ذمه آنان از بین می‌رود.

اگر کسی بپرسد که تطبیق احکام الهی به اندازه مقدور واجب است، پس هرمقدار که دورنگه‌داشتن اهل کتاب از معاصی ممکن باشد، اشتراط آن واجب می‌گردد. در جوابش می‌گوییم این سؤال از نظر قواعد اولیه جوابی ندارد و باید آن را پذیرفت، خصوصا که ما کفار را مکلف به فروع هم می‌دانیم ولی از نظر این‌که قرآن اهل کتاب را با همان عقاید و وظایف و احکام محرف و منسوخه‌شان پس از دادن جزیه به رسمیت شناخته و متعرض جلوگیری آنان از معاصی نشده است، فهمیده می‌شود که اشتراط دوری از معاصی در عقد ذمه معتبر نیست.

اعتقادات کفرآمیز یهودی‌ها و نصرانی‌ها و مجوسی‌ها از اعمال محرمه و قبیحه‌شان به مراتب زشت‌تر است ولی اسلام به کشتن و قتال‌شان همانند کفار غیرکتابی امر نفرموده است (دقت کنید)

## آثار ذمه

پس از انعقاد ذمه بین حاکم اسلامی و اهل کتاب آثاری بر ذمه مترتب می‌شود.

بعضی از نویسندگان اهل سنت آثار مذکور را این‌گونه شمرده است.[۱]

۱. اکراه‌ننمودن اهل ذمه بر ترک دین و یا بر اعتقاد به یک چیز خاصی.

۲. آزادی آنان در انجام مراسم دینی‌شان، کنیسه‌های آنان منهدم و صلیب آنان شکسته نمی‌شود. حتی زن ذمیه می‌تواند به معبد خود برود و شوهر مسلمانش حق جلوگیری او را ندارد.

۳. هرخوردنی و آشامیدنی‌ای را که دین‌شان حلال دانسته از طرف اسلام نیز برای آنان مباح شمرده شده است و لذا خوک آنان کشته نمی‌شود و شر ایشان ریخته نمی‌شود.

۴. در مسائل ازدواج و طلاق و نفقه بر طبق شریعت خود عمل می کنند و از جانب مسلمانان قیدی بر آن‌ها در این مسائل گذاشته نمی‌شود.

۵. حفظ کرامت و حقوق آنان و آزادی در بحث و مناظره در چارچوب عقل و منطق با التزام ادب و دوری از تندی و سختی.

«وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلهُنا وَ إِلهُكُمْ واحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ».[۲]

۶. مساوی‌بودن عقوبات بین آنان و مسلمانان به نظر بعضی از مذاهب. ولی در میراث نه مسلمان از ذمی ارث می‌برد و نه ذمی از مسلمان.

۷. حلیت غذای‌شان و خوردن از ذبایح آنان و تزویج زنان اینان برای مسلمانان (درحالی‌که عقد زن مشرکه و کافر غیرذمی باطل است و طعام و ذبیحه آنان برای مسلمانان حرام).

۸. جواز زیارت و عیادت مریضان و دادن هدیه و صحت معاملات به نظر نگارنده آنچه که این نویسنده نوشته است درست نیست بلکه امور فوق بر سه‌گونه تقسیم می‌شود:

۱. بعضی از آن‌ها موقوف بر ذمه نیست بلکه نسبت به مطلق کتابی جایز است.

۲. پاره‌ای از آن‌ها حتی بر ذمه هم مترتب نمی‌شود.

---

۱. *فقه‌السنه*، ج ۲، ص ۶۰۴.

۲. عنکبوت، آیه ۴۶.

۳. قسمتی از آن‌ها مربوط به ذمه می‌شود و تفصیل کلام از حوصله این رساله بیرون است.

**توجه:**

فروع متعدد دیگری در رابطه با کفار ذمی در کتاب‌های فقهی اسلامی ذکر شده است که اکثر آن‌ها از نظر نگارنده دلیل درستی ندارد و از محل ابتلای غالب مطالعه‌کنندگان این کتاب نیز خارج است لذا از ذکر آن‌ها صرف نظر شد و الله المؤید و المعین.

فصل دوازدهم

# جهاد در راه مستضعفین

نوع چهارم از انواع جهاد اسلامی که فهرست آن‌ها در اول فصل نهم ذکر شد قتال و جنگیدن برای نجات مستضعفین می‌باشد، ریشه آن نیز در قرآن مجید است:

«وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذِينَ يقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيةِ الظَّالِمِ أَهْلُها وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْك وَلِيا وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْك نَصِيراً»؛[1]

چه شده است شما را که در راه خدا و مستضعفانه (از مردان و زنان و اطفالی که) دعا می‌کنند که پروردگارا ما را از این قریه‌ای که اهلش ستمگرند بیرون ببر و از نزد خودت برای ما سرپرست و یاری‌دهنده ای قرار بده کارزار نمی‌کنید.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولئِك بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايتِهِمْ مِنْ شَيءٍ حَتَّى يهاجِرُوا وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيكمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُمْ مِيثاقٌ وَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ... إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسادٌ كبِيرٌ»؛[2]

کسانی که ایمان آورده‌اند و هجرت کرده‌اند و به جان و مال خود در راه خدا جهاد کرده‌اند، و کسانی که منزل داده‌اند و یاری کرده‌اند (مهاجرین و انصار) آنان دوستدار

---

۱. نساء، آیه۷۵.

۲. انفال، آیات۷۲ و ۷۳.

یکدیگرند مؤمنانی که هجرت نکرده‌اند، شما هیچ دوستدار و طرفدار آنان نباشید، تا زمانی که هجرت کنند. و اگر از شما در امور دین یاری طلبند بر شما یاری‌دادن آنان واجب است، مگر با مردمی که بین شما و آنان پیمانی باشد (که دراین‌صورت علیه آنان به نفع مؤمنین مذکور برنخیزید و کارزار نکنید) شما مسلمانان اگر آن (هجرت و نصرت مستضعفین) را به‌جا نیاورید، فتنه و فساد بزرگی در زمین واقع خواهد شد.

مراد از مستضعفانی که هجرت نکرده بودند، جمعی از مؤمنین مکه بودند که به حضرت پیامبرﷺ ایمان آورده بودند ولی همچون سایر مهاجران به مدینه نکوچیده بودند درحالی‌که هجرت آنان به سبب حفظ دین‌شان و یا به سبب شوکت مسلمین در مدینه مطلوب بود، به‌هرحال از این دو آیه مبارکه با قطع نظر از خصوصیات مورد دو حکم استفاده می‌شود:

اول: اگر جمعی از مسلمانان در جامعه غیراسلامی (دارالکفر) زندگانی کنند و به واسطه اسلام‌شان مورد ظلم و عذاب کفار باشند و از مسلمانان دیگر یاری بطلبند، یاری‌دادن آنان واجب است. بلکه مجرد نیاز مسلمانان بیچاره به کمک موجب وجوب نصرت آنان بر مسلمانان متمکن می‌گردد، هرچند که آنان یاری نطلبند، و کمک نخواهند. (یعنی استنصار طریقت دارد نه موضوعیت)

کمک‌خواستن از مسلمانان دیگر در یکی از سه مورد است:

۱. برای هجرت و بیرون‌رفتن از دارالکفر و محلی که، گروه مسلمانان در آن‌جا مورد ستم و آزارند.

۲. برای رفع ظلم و تمکن از انجام تکالیف دینی خویش بدون هجرت.

۳. برای تحصیل حقوق سیاسی و اجتماعی و شئون دنیوی.

یاری‌رسانیدن در مورد اول مسلّماً واجب است. و هردو آیه مبارکه بر آن دلالت دارد. وجوب یاری‌رسانیدن در مورد دوم درصورتی‌که هجرت واجب نباشد، یعنی در فرضی که به مجرد نصرت، آنان در انجام وظایف اسلامی خویش آزادی کامل به دست می‌آورند، و از جهت دیگری هم هجرت واجب نباشد، محل تردید است، چه ممکن است که بگوییم نصرت آنان در این فرض بر دیگران لازم نیست، بلکه بر خود آنان

واجب است که هجرت کنند، مگر این‌که حکومت اسلامی بقای آنان را در آن منطقه لازم بدانند[۱] و ممکن است که بگوییم اطلاق آیه دوم: «إِنِ اسْتَنْصَرُوکمْ فِی الدِّینِ» کمک آنان را واجب می‌گرداند، ولی در تحقق این اطلاق و دلالت، اشکال و نظر است و الله العالم.

بلی بعید نیست که یاری‌دادن آنان در فرضی که جانشان در خطر تلف‌شدن و کشتن کفار باشد، از باب حفظ نفس مسلمان واجب گردد.[۲]

کمک‌رسانیدن در مورد سوم، واجب نیست، و آیه مبارکه: «تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی»، دلالت بر وجوب همکاری در کارهای خوب ندارد، زیرا همکاری مذکور، گاهی واجب است و گاهی مستحب، و لذا حفظ مال و تحصیل حقوق مسلمان بر مسلمانان دیگر واجب نیست، «خلافا لبعضهم فی بعض المقامات منهم الشهید الثانی حیث استدل بهذه الآیة علی وجوب حفظ مال المسلم و ضعفناه فی محله بأن الأمر فی الآیة استعمل فی مطلق الرجحان و إلا لزم تخصیص الأکثر» بلکه آیه دوم وجوب کمک را با مورد دینی قید فرموده است: «إِنِ اسْتَنْصَرُوکمْ فِی الدِّینِ».

مطلب مهمی که در این‌جا قابل بحث است، این است، که گاهی قیام مسلحانه برای کمک به یکصد تن مسلمان مثلا مستلزم تلف‌شدن و به‌شهادت‌رسیدن پانصد تن مسلمان می‌شود، آیا دراین‌صورت باز هم مداخله نظامی، واجب است، یا نه؟ بلکه لازم است قاعده اهم و مهم را مراعات نمود؟ نظر این‌جانب شق دوم و تقدیم اهم بر مهم است، و تاکنون بر کلام و نظر سایر دانشمندان در این مسئله اطلاعی نیافته‌ام و نمی‌دانم کسی در این مورد (به جز از تفسیر دو آیه مذکور در کتاب‌های تفسیر) بحثی کرده است یا نه؟

چیزی که شاید محتاج به بیان نباشد این است که دست‌بردن به اسلحه، برای آزادی مسلمانان در صورتی واجب و حتی مشروع است که، مذاکرات سیاسی و محاصره

---

۱. و یا هجرت همه ممکن نباشد، مانند مسلمانان افغانستان و فلسطین و غیره که دراین‌صورت یاری آنان واجب است و بنابراین، یاری‌دادن به مسلمانان افغانی مثلا از دو جهت واجب است. از نظر جهاد فی سبیل الله و مستضعفان.

۲. برای اثبات وجوب حفظ نفس به جزء سوم *حدود الشریعة فی واجباتها* (ماده حفظ) مراجعه شود.

اقتصادی و سایر طرق مسالمت‌آمیز مفید نباشد، وگرنه درخطرانداختن جان مسلمانان مجاهد جایز نیست.

دوم: قیام مسلحانه با کفار ظالم، در صورتی واجب است که میان مسلمانان و آنان پیمانی بسته نشده باشد، که این‌گونه قتال مخالف آن پیمان باشد وگرنه بر مسلمانان لازم است که به پیمان خود، وفادار و ملتزم باشند. ولی پرواضح است که وابستگی‌ها و قراردادهای دولت‌های مسلط بر کشورهای اسلامی با روس‌ها و آمریکایی‌ها و سایر قدرت‌ها و دولت‌های کافر همه‌اش فاقد اعتبار و غیراسلامی است، و این دولت‌های بی‌دین که در قراردادها و پیمان‌ها، مصالح اسلام و مسلمانان را مراعات نمی‌کنند، خائن و غاصب‌اند و حق امضای مواثیق را ندارند.[1]

۱. بعضی از مسئولین نظام بعثی سوریه برای نگارنده پیغام فرستاده بودند که ما طرفدار شماییم و حتی حاضریم به طور پنهانی مجاهدین افغانی را تعلیم نظامی بدهیم ولی ما به خاطر روس‌ها نمی‌توانیم، به طور آشکار از شما حمایت کنیم. در یك کنفرانس سیاسی، نماینده لیبی در جواب اعتراض من که معمر قذافی رئیس جمهور شما ادعای مسلمانی می‌کند ولی از اشغال نظامی افغانستان، توسط روس‌ها جانبداری می‌کند، گفت: ما به این روش مجبوریم. چون مصر به کمک آمریکا می‌خواهد، بر ما حمله کند ما باید روس‌ها را از خود راضی نگه‌داریم من به او گفتم: ایران هم در معرض خطر آمریکاست، ولی مع‌الوصف عمل روس‌ها را محکوم می‌کند، واقع مطلب این است که رئیس شما دین درستی ندارد، بلی دولت‌های لیبی، سوریه، یمن جنوبی سازمان بیچاره فلسطین در کنفرانس‌ها جانب روس‌ها را گرفته‌اند و با مسلمانان مجاهد افغانی مخالفت کرده‌اند، دولت‌های عراق و الجزایر هم گاهی به خاطر پیمان‌های سیاسی با روس‌ها رأی ممتنع داده‌اند. سودا الله وجوههم من فجرة خونة.

فصل سیزدهم

# جهاد با باغیان[1]

طرح این بحث به‌نحوی‌که در کتاب‌های فقهی شیعه امامیه رایج و متداول است فعلاً از محل حاجت ما خارج است و لزومی در بیان آن نیست. فقهای شیعه از احکام جهاد با باغیانی که علیه حضرت امیرالمؤمنین علی‌ﷺ (روحی لتراب مقدمه الفداء) خروج نموده‌اند بحث می‌کنند و به عبارت دقیق‌تر از بغاتی بحث می‌کنند که علیه امام معصوم خروج نموده‌اند و مصداق آن در تاریخ، جنگ‌های جمل، صفین و نهروان است و نیز جنگ کوتاه‌مدت شامیان علیه امام حسن مجتبی سید شباب اهل الجنةﷺ، نگارنده در این کتاب از این بحث به جهاتی صرف‌نظر می‌کند و مراد او از عنوان این فصل بیان حکم کسانی است که علیه حکومت اسلامی (بلی حکومت اسلامی به معنای صحیح آن نه علیه حکومت‌های امروزی که غیراسلامی و گاهی ضد اسلامی است) قیام می‌کنند، و می‌شود که آنان را به چند دسته تقسیم نمود:

دسته اول: غیرمسلمانان که به مبارزه تبلیغی و سیاسی و یا به مبارزه نظامی دست می‌یازند، در فرض اخیر گذشته از این‌که حتی در صورت ذمه و مهادنه و مصالحه،

---

۱. بعید نیست که رواج کلمه بغی و بغاة (باغیان) و باغی و باغیه در این مقام معلول جمله‌ای باشد که پیامبر بزرگوار اسلامﷺ به اساس نقل علمای شیعه و سنی به صحابی جلیل‌القدر خود عماربن‌یاسر فرموده است: «تقتلك الفئة الباغية؛ تو را گروهی باغیان می‌کشند» و همه می‌دانیم که لشکر معاویه در جنگ صفین عمار را شهید نمودند. به‌هرحال این کلمه در قاموس اسلام کلمه ذم و منفور است و در قرآن مورد نهی و مذمت قرار گرفته است همانند فحشاء و منکر: «وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ ... إِنَّ قارُونَ كانَ مِنْ قَوْمِ مُوسى فَبَغى عَلَيهِمْ». و ممکن است که معلول جمله قرآن باشد: «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ».

کافر حربی می‌شوند، حکم محارب و مفسد فی الارض را نیز پیدا می‌کنند.

در فرض اول اگر مبارزه خالی از غرض سوء و توطئه و دروغ و توهین باشد بلکه مجرد شکایت از اوضاع و تقصیر مسئولین باشد، ظاهراً باید آن را تحمل نمود و این اندازه آزادی را به مردم داد و البته که حکومت اسلامی به معنای عادل‌بودن یا لایق‌بودن تمام مسئولین رده‌های بالا و پایین آن نیست و مسئولین نباید از نام حکومت اسلامی استفاده سوء نموده خفقان و استبداد را به وجود آورند و انتقاد از کارهای خود را به عنوان انتقاد از اصل نظام و یا از دین اسلام تلقی کنند! حتی حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بیشترین آزادی را به مخالفین خود مانند خوارج و نواصب[1] داده بودند که در کشورهای دموکراسی غربی (اروپای غربی و آمریکای شمالی) امروزی هم نظیر آن دیده نمی‌شود، و حتی ما هم نمی‌توانیم آن‌گونه آزادی را به حکومت‌های امروزی سفارش کنیم. رحمت بر تو ای اقیانوس رحمت و بزرگواری و مروت.[2]

و اگر مبارزه سیاسی کفار مشتمل بر توهین و دروغ و حتی توطئه باشد چنانچه در عقد ذمه و یا مهادنه عدم آن‌ها قید شده باشد کفار مذکور حکم کفار حربی را پیدا می‌کنند و اگر در عقد ذمه و مهادنه ذکری از آن به میان نیامده باشد نسبت به دروغ و توهین براساس تعزیرات اسلامی تأدیب می‌شوند.

دسته دوم: احزاب و سازمان‌های سیاسی مسلمان که به قصد به‌دست‌آوردن حکومت از راه مشروع مبارزه می‌کنند، باید به آنان مجال داد و جایز نیست که جلو فعالیت و آزادی آنان از طرف دولت اسلامی گرفته شود، روزنامه‌ها، مجلات، سینماها، نمایش‌ها باید آزاد باشد تا رقابت قانونی، گروه‌های سیاسی به شمول طبقه حاکم را

---

۱. نواصب جماعت کوچکی هستند که با خاندان پیامبر اسلام بغض می‌ورزند و حتی بغض با آنان را جزء دین خود می‌پندارند. این دسته در نظر اهل سنت و شیعه منفورند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: ناصبی پلیدتر از سگ است.

۲. در یك روایت معتبر السند که فعلاً جای آن به نظرم نمی‌رسد آمده است که حضرت امیرالمؤمنین مشغول قرائت در نماز بود که ابن‌کوای خارجی در مقام اعتراض به ایشان در حین نماز این آیه را بلند خواند: اگر مشرک شوی عملت نابود می‌شود در این اثنا علی ساکت شد. وقتی خارجی خبیث خاموش شد، علی دوباره به قرائت نماز مشغول شد. خارجی دوباره همان آیه را تکرار کرد و علی ساکت شد. وقتی علی دوباره به قرائت پرداخت، خارجی باز به خواندن همان آیه پرداخت. بالأخره علی آن مرد خارجی را به این آیه ساکت ساخت: «وَ لایَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِینَ لایوقِنُونَ»؛ مردم بی‌یقین تو را سبک نسازد.

هرچه بیشتر به نفع ملت و اسلام تشویق کند، تک‌حزبی گاهی سبب غرور و تنبلی و خودخواهی می‌شود که برای جامعه اسلامی ضررهای زیادی دارد. به نظر نگارنده، جلوگیری از زورگویی و استبداد و خودخواهی دولت‌ها برای بقای نظام اسلامی بسیار مفید و حتی ضروری است و این جلوگیری در فرض آزادی بیان و دولتی‌نبودن روزنامه‌ها و مجله‌ها و تشکیلات سیاسی خوب صورت می‌گیرد و اگر مبارزات سیاسی مشتمل بر محرمات اسلامی گردد، مرتکبین آن (نه کل آن جریان و اعضای آن) تعزیر می‌شوند، حتی اگر از اعضای دولت باشند.

دسته سوم: مسلمانان فاسقی که از مبارزات سیاسی خود سقوط حکومت اسلامی را می‌خواهند، تا به گام خود برسند و طبعاً در راه مبارزه از ارتکاب محرمات خودداری نمی‌کنند.

اگر فعالیت‌های آنان مختصر و محدود باشد تعزیر می‌شوند: ولی اگر از فعالیت‌های آنان خطر سقوط دولت و یا ازبین‌رفتن اصل نظام اسلامی به وجود آید با مرتکبین همانند محارب و مفسد فی‌الارض که حکم آن بعداً بیان می‌گردد رفتار می‌شود، زیرا به نظر نگارنده در صدق عنوان محارب و مفسد حمل اسلحه معتبر نیست، بلکه پاره‌ای از نشریات و فعالیت‌های سیاسی به مراتب خطرناک‌تر از اسلحه آتشین است، به‌هرحال اگر حکومت به تنهایی قادر به دفع آنان نباشد بر مردم واجب است به عنوان دفاع از اسلام و حکومت اسلامی با مفسدین بجنگند و اگر شهید شوند بی‌غسل و کفن دفن می‌شوند.

دسته چهارم: متدینین کم‌فکری که در مخالفت و مبارزه خود با نیت خوب اشتباه می‌کنند، دولت جلو فعالیت مضر آنان را می‌گیرد بدون این‌که مستحق تعزیر باشند ولی نسبت به اتلاف اموال دولتی و فردی ضمانت آنان ثابت است، زیرا احکام وضعی برخلاف استحقاق عقوبت تابع قصد و نیت نیست، بلکه پس از منع حکومت اسلامی اگر دوباره به فعالیت بپردازند مستحق تعزیر نیز می‌باشند. ولی نکته مهم احراز اشتباه و یا صحیح‌بودن مبارزه است، باید در این مورد مراجعه کرد و قضاوت چه کسی در این مورد حجت است؟ ممکن است در این‌جا سه راه حلی ارائه داد.

اول: این‌که معیار حکم قاضی جامع‌الشرایط باشد البته در فرض استقلال قوه

قضائیه از قوه اجرائیه و توجه مخالفت مخالفین با غیر قوه قضائیه.[۱]

دوم: این‌که چند تن از نمایندگان با کمال و با انصاف مجلس شورا و لو با اذن قاضی جامع‌الشرایط برای چنین قضاوتی معین شوند.

سوم: دانشمندان مورد اعتماد مردم که حقوق‌بگیران دولت نیستند و از قضاوت آزاد برخوردارند به عنوان هیئت منصفه مثلا برای این کار و امثال آن انتخاب شوند.

به‌هرحال به این موضوع باید ملتفت باشیم که حکومت اسلامی حق ندارد هرچه دلش بخواهد بگوید، هرقانونی را وضع کند و هرکاری که با مخالفین متدین خود بخواهد بکند بکند. بلکه باید تمام اعمال و تصویبات آنان در چارچوب مقررات اسلامی باشد.

دسته پنجم: کسانی که برای براندازی دولت اسلامی و یا تضعیف آن و یا برای اخلال امنیت عمومی و امثال آن مسلحانه اقدام می‌کنند و غرض آنان مخالفت با اسلام و یا با حکومت اسلامی و یا مجرد به‌قدرت‌رسیدن برخلاف موازین شرعی و یا نفع مادی و یا نام درآوردن است. این دسته از جمله محاربین و مفسدین‌اند که جزای آنان در قرآن مجید بیان شده است.

دسته ششم: آنانی که روی شبهه و اشتباه به قیام مسلحانه اقدام می‌کنند و با حکومت اسلامی می‌جنگند، در این‌جا ممکن است مسئله را دو قسمت کنیم، زیرا گاهی حکومت بر مخالفین خود غالب می‌شود که دراین‌صورت دادگاه‌های آن حکومت با آن‌ها براساس احکام اسلامی به نظر خود عمل می‌کنند[۲] و گاهی زور حکومت به مخالفین نمی‌رسد. در این‌جا وظیفه ملت یا مسلمانان کشور دیگر این است که طرفین را به مصالحه دعوت کنند، اگر یک طرف از قبولی حق امتناع کرد باغی شمرده می‌شود و باید با فرقه باغی تا راضی‌شدن‌شان به حق و عدل بجنگند.[۳]

---

۱. یعنی که معترضین بر قوه مجریه ایراد دارند و خود قاضی مدعی علیه نیست.

۲. آیه بغات این مورد را شامل نمی‌شود، زیرا مفروض آیه قوی‌بودن و غیرمغلوب‌بودن مقاتلین است چون در فرض بغاوت و عدم قبول اصلاح به طائفه سوم امر به مقاتله شده است و معلوم است که مقاتله با عجز باغی معنا ندارد.

۳. در این‌جا مسائلی وجود دارد که در فصل آتی به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

در قرآن می‌خوانیم: اگر دو طایفه‌ای از مؤمنین با هم به جنگ بپردازند میان آنان اصلاح کنید. اگر یک طایفه به غساوت و از قبولی حق سرکشی کردند با آنان بجنگید تا به فرمان خدا برگردند که دراین‌صورت میان آنان به عدل اصلاح کنید. و ما احکام باغیان را بعدا بیان می‌داریم و عین همین حکم درباره دو دولت اسلامی نیز جاری می‌شود.

## فرق میان باغی و محارب

در قرآن مجید یک آیه در سوره حجرات درباره باغیان آمده است که ترجمه آن پیشتر ذکر شد و یک آیه دیگر درباره محاربین و مفسدین در سوره مائده نازل شده است که ترجمه آن چنین است: تنها جزای کسانی که با خدا و رسولش محاربه می‌کنند و در روی زمین برای فساد تلاش می‌کنند این است که کشته شوند یا به دار آویزان شوند یا دست و پاه آنان از دو طرف (یعنی از یک‌طرف بدن و پاه و از طرف بدن دست) بریده شود، یا از زمین (محل سکونتش) نفی و تبعید شود این خواری دنیای آنان است، و عذاب آخرت آنان بزرگ است مگر آنانی که قبل از تسلط شما توبه کنند و به راه حق برگردند (که از مجازات معافند). البته بحث محارب و بیان احکام آن در فصل‌های آینده این کتاب خواهد آمد ولی آنچه در این‌جا بیان و توضیح آن مقصود است، فرق میان محارب و باغی می‌باشد. به نظر نگارنده و بعضی از دانشمندان شیعه و سنی (نظر مشهور علمای طرفین را نمی‌دانم) فرق عمده بین این دو آن است که باغی از روی شبهه و اشتباه قیام می‌کند و محارب قصد فساد و خودکامگی قیام می‌کند. ولی فقیه متبحر و دانشمند عالی‌قدر شیخ‌محمدحسن نجفی در کتاب بزرگ و باارزش خود *جواهر الکلام* این نظریه را این‌چنین رد می‌کند: گاهی از ایشان (یعنی علما ولی معلوم نیست همه یا بعضی از آن‌ها) نقل شده که جدایی و مخالفت باغیان از روی شبهه و تأویل باشد، ولی ما دلیلی برای گفتار این دانشمندان نیابیدیم، بلکه آنچه که از علی‌ﷺ با اهل جمل و صفین به وقوع پیوست برخلاف این گفتار است، زیرا هویدا است که این باغیان بدون هیچ شبهه‌ای علیه علی به جنگ برخاستند، بلی قیام خوارج از روی شبهه

بوده است[۱] و در صفحه بعدی می‌گوید: «للقطع یکون أهل الجمل و صفین منهم (أی من البغاة) و لا شبهة لهم کما انّ من حکم أهل البصرة و النهر یعلم أیضاً عدم اعتبار نصب امام لأنفسهم». جنگجویان جمل و صفین یقینا باغی بودند درحالی‌که محاربه آنان از روی هیچ شبهه‌ای نبوده است. در جواب این عالم نستوه باید گفت که آنچه از دیدگاه شیعه مسلم است این است که رهبران جمل و صفین بدون شبهه قیام کردند. مثلاً: بی‌بی عایشه تنها به خاطر بغض و عداوتی که با علی داشت خروج نمود و یا اقلا عمده‌ترین عامل قیام او همین بغض و نفرت او از امیرالمؤمنین بود، جناب طلحه و زبیر که حتی ولایت بصره و کوفه هم به آنان نرسیده بود سخت دلخور و حتی بسیار مشتاق خلافت و حصول قدرت بودند، حال آقای مروان‌بن‌حکم و عبدالله‌بن‌زبیر و امثال آنان هم معلوم است، از معاویه و عمرو عاص و دار و دسته آن دو، مناسب نیست که سخن رانده شود مرد محقق درباره هر فردی که در طول تاریخ انسانی شک کند در باره معاویه نباید شک کند.

به‌هرحال اگر بحث درباره چند تن از سرکردگان جنگ جمل و صفین باشد حق با صاحب جواهر است که مسلماً در جنگ‌افروزی خود هیچ شبهه‌ای نداشتند، ولی اگر درباره توده‌های مردم و لشکریان جمل و صفین صحبت شود ما با جرئت نظریه این دانشمند محترم را رد می کنیم و غالب آنان را غیرمتعهد و با شبهه می‌دانیم.

بی‌بی عائشه یکی از زوجات مشهور حضرت ختمی مرتبت ﷺ می‌باشد که قرآن آنان را مادران مؤمنان خوانده است (و این لقب نوعی احترام اخلاقی را در پی دارد).

طلحه و زبیر دو تن از صحابه نامدار آن حضرت ﷺ می‌باشند و مسلماً چند تن سرشناس دیگر را نیز به همراه داشته‌اند، مردم عوام و ساده‌لوح که از حقایق پشت پرده و از فضایل علی و حتی از حقوق مقام خلافت معلومات کافی و لازم را ندارند وقتی نام عائشه و چند تن از صحابه شهیر را می‌شنوند آیا به حقانیت آنان معتقد نمی‌شوند؟

جواب روشن می‌باشد، معاویه که در زرنگی و مهارت، پختگی خوبی داشت بسیار آسان و بی‌دردسر می‌توانست کاه را کوه و کوه را کاه سازد و مردم بی‌خبر شام را

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۳۳.

به‌طوری‌که بخواهد سوق دهد حتی اگر می‌خواست می‌توانست نماز جمعه را در روز چهارشنبه بخواند او خود را به عنوان صحابی بزرگوار و امیرالمؤمنین مفترض‌الطاعه قلمداد و تحمیل کرده بود، مردم شام هم بفرمان «وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» پیروی او را بر خود واجب و علی و یاران او را مسئول خون خلیفه سوم می‌دانستند، بنابراین جنگ اکثریت مطلقه شامیان نیز از روی شبهه بوده است.

حالا چرا علی، مروان‌بن‌حکم و عمروعاص و امثال آنان را که در اثنای جنگ و یا پس از پایان آن که بر آنان دست یافت، به عنوان محارب نکشت چیزی است که باید شرایط آن زمان و مصالح مسلمانان و دولت اسلامی آن دوره را مد نظر قرار داد، وانگهی گذشت حضرت علی را در رابطه با آن مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد تا به نتیجه معقول و مقبولی رسید دلیلی که قیام محاربین را مخصوص به فرض عدم شبهه و اراده فساد می کند جمله: «وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِیمٌ»، برای محاربین و مفسدین در قیامت عذاب بزرگی می‌باشد. و برای همه معلوم است که عذاب آخرت مخصوص معاندان است و کسی از روی شبهه قیام می‌نماید و اشتباه می‌کند مستحق عقاب نیست. فافهم.

اما اختصاص قیام بغاة به فرض شبه ممکن است که از دو راه استفاده شود؛ یکی از انصراف اطلاق آیه به صورت اشتباه، و دیگری تقیید اطلاق آن به وسیله آیه وارده در حق محاربین.[1]

فرق دیگر این‌که آیه محاربین کافر و مؤمن را شامل می‌شود و آیه بغات مخصوص به مؤمنین است، فرق سوم این‌که آیه محاربین صورت انفرادی و دسته‌جمعی را شامل می‌شود ولی آیه باغیان جنگ دو تن را شامل نمی‌شود هرچند که بعضی از فقها حکم آن را دراین‌صورت نیز جاری دانسته‌اند.[2] فرق چهارم این‌که بغاوتی که مجوز قتال

---

۱. و بعباره اخری لاتخلو الآیة الواردة فی البغاة اما أن تکون لها اطلاق بالنسبة إلی غیر الشبهة أم لا، فعلی الثانی الأمر واضح و هو معنی قولنا بانصراف الآیة إلی خصوص الشبهة. و علی الأول نقید اطلاقها بصورة الشبهة ا لاختصاص التعمد بحکم خاص و هو حکم- المحارب المختص بالمتعمدین لمکان کلمة( انما) الدالة علی الحصر- و ان کانت آیة المحاربین مطلقة من جهة ایمان المحاربین و کفرهم بخلاف آیة البغاة فانها مختصة بالمؤمنین.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۳۲.

مصلحین می‌شود، ظاهرا (و یا از باب قدر متیقین) تنها به قیام مسلحانه و قصد کشتن تحقق می‌یابد، و محاربه و سعی در فساد در روی زمین منحصر به قتل و قتال نیست.

در محاربه شاید طرف مشخصی وجود نداشته باشد و جزای او مربوط به حاکم است ولی در بغی دو طرف متشخص جنگجو وجود دارند و خطاب صلح به طرف سوم است.

در پایان باید به دو مطلب دیگر هم اشاره شود.

اول: اگر میان دو دولت (از دولت‌های فعلی که اسلامی نیستند) روی مسائل مرزی و سیاسی درگیری مسلحانه صورت گیرد برای مسلمانان جایز نیست که در این جنگ اشتراک کنند، و به نام وطن و یا قومیت و نژاد و امثال این عناوین توخالی که مردمان کم فکر به آن‌ها فریب می‌خورند و به هیجان می‌آیند جان عزیز خود را به خطر اندازند، فرض کنید دولت همسایه شما به زور یک شهر یا یک قریه از کشور شما را تحت تصرف خود درآورد درصورتی‌که هردو دولت ظالم و غیراسلامی هستند شما و حتی مردم خود آن شهر به چه میزان شرعی می‌خواهید بجنگید. بین حکومت این دو رئیس یا پادشاه که علی‌الفرض اسلامی نیستند چه تفاوتی وجود دارد؟

به نظر عاقل کامل، خاک چه ارزشی دارد که آدمی جان عزیز خود را فدای آن کند، آدمی که خلیفه خدا در روی زمین است، آدمی که از اکثر مخلوقات گرامی‌تر است، آدمی که از یک‌بار بیشتر حق زندگی را در این جهان به او نمی‌دهند، ولی متأسفانه مردم زیادی در عصر ما برای عناوین وطن، کشور، نژاد و غیره احمقانه دست به کشتار دیگران می‌زنند و خود را نیز فدای همین عناوین پوچ می‌کنند، به نظر ما این جنگ‌ها علامت دوران طفولیت و عدم بلوغ بشریت به رشد خودش می‌باشد، روزی که به دوره جوانی و رشد و عقل پا گذارد دیگر به چنین اعمال غلط و احمقانه اقدام نخواهد کرد و جز برای خدا و راه آزادی توده‌های انسانی دست به اسلحه نخواهد برد.

به‌هرحال تا حد ممکن مسلمانان باید به هر حیله‌ای که میسور است از این جنگ‌ها خود را کنار بکشند، ولی چنانچه دولت او را مجبور کند نباید کسی از مسلمانان طرف دیگر را بکشد یا زخمی کند و یا اموال آنان را تلف کند که ضامن می‌شود و لازم است که به خطا تیر خالی کند ولی اگر فرمانده نظامی او را جبراً و کرهاً مأمور کشتن طرف

مقابل کند اگر مخالفت امر او مستلزم حبس و ضرب و یا امثال آن باشد واجب است که ضرر را قبول کند و از کشتن مسلمانان صرف نظر کند، و اگر بداند که اگر مسلمان را نکشد فرمانده او را می‌کشد از مشهور فقهای امامیه نقل شده که نباید بکشد و لو خود او کشته شود «و ذلك لعدم شمول ما دل علی رفع ما یکرهون لمثل المقام فانه ورد مورداً لامتنان علی الجمیع فلا معنی لاستفادة بعض منه علی ضرر بعض آخر» ولی استاد محترم ما در این فرض مکلف را در کشتن طرف و نکشتن او که مستلزم کشتن خود او می‌شود مخبر کرده است و دلیلش دوران امر بین حرمت قتل طرف و وجوب حفظ نفس خود می‌باشد و چون ترجیحی نیست تخییر مذکور می‌آید.[1]

به نظر نگارنده این فتوا خالی از اشکال نیست، زیرا آنچه از قرآن مجید و سنت دانسته می‌شود این است که قتل نفس از عدم حفظ نفس به مراتب مهم‌تر است و به عبارت دیگر، عبارات تهدیدآمیزی که در قتل نفس دیگران وارد شده است در وجوب حفظ نفس وارد نشده است و بدین ترتیب می‌شود گفت حرمت قتل مهم‌تر از وجوب حفظ است و مهم‌تر بر مهم مقدم است[2] ولی اگر طرف بخواهد انسان را بکشد، کشتن او در مقام دفاع از خود جایز است.

یک بحث دیگر این است که اگر سربازان به امر افسر کسی را به‌ناحق بکشد حکم قصاص چگونه است؟ مشهور علما گفته‌اند: مباشر، قصاص می‌شود و فرمانده حبس ابد، ولی بعید نیست مطلب به عکس باشد، فرمانده آمر قصاص شود و سرباز مباشر حبس ابد و دلیل این فتوا در کتب دیگر نگارنده مانند: *حدود الشریعة* (که چهار جزء است) و حاشیه این‌جانب بر کتاب قصاص استاد مذکور است.

دوم: اگر یک حکومت غیراسلامی بر حکومت اسلامی هجوم برد بر ملت‌های هردو کشور واجب است از دولت اسلامی دفاع کنند و با مهاجم همکاری نکنند بلکه

---

۱. *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۲، ص ۱۳. ایشان می‌گویند دیه مقتول بر قاتل است هرچند که او را از روی اکراه کشته باشد و کار او به خاطر اکراه حرام نباشد.

۲. مگر این‌که استاد بفرماید ادله قتل نفس، کشتن خود مکلف را نیز شامل می‌شود، و اگر انصراف آن را به غیر قبول کنیم ملاکاً شامل قتل خود مکلف می‌شود و هیچ فرقی از نظر ملاك بین این دوگونه قتل وجود ندارد. و این است مصحح قول به تخییر. و الله العالم

لازم است سربازان مسلمان، خود را به دولت اسلامی تسلیم نمایند و یا فرار کنند و اگر آنان از مهاجم پیروی کنند کشتن آنان در مقام دفاع جایز است هرچند که به زور و اکراه به جبهه آمده باشند و هرچند که به اکراه حمله برده باشند.

و اگر حکومت اسلامی برای سقوط یک حکومت غیراسلامی حمله برد، برای مردم و سربازان دولت دوم جایز نیست که به دفاع بپردازند بلکه لازم است برای برقراری حکومت اسلامی با مهاجمین مسلمان همکاری کنند و حکم کشتن مسلمانان مدافع از دولت غیراسلامی توسط سربازان دولت اسلامی (که آیا جایز است یا نه) از شش دلیلی که در فصل دهم برای وجوب مبارزه علیه دولت‌های غیراسلامی بیان شد استفاده می‌شود.

فصل چهاردهم

# جهاد با طایفه باغیه

قال الله تعالی:

«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَينَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَينَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَينَ أَخَوَيكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»؛[1]

اگر دو دسته از مؤمنین با هم بجنگند بین آنان اصلاح نمایید و اگر یک دسته سرکشی کرد (و حق را قبول ننمود) با او بجنگید تا به فرمان خدا برگردد، اگر (به حق) برگشتند بین آنان به عدل صلح نمایید خداوند طرفداران عدالت را دوست دارد، تنها مؤمنین برادر همدیگرند بین دو برادر خود اصلاح نمایید و از (معصیت) خدا بپرهیزید تا مورد رحمت قرار گیرید.

ششمین موردی که جنگیدن واجب کفائی است، جنگ با طائفه (قوم حزب، دولت، گروه) باغیه است که برخلاف موازین اسلامی زورگویی می‌کنند و علیه طائفه دیگر می‌جنگند، و اصلاح مصلحین را قبول نمی‌کنند، لذا بر مسلمانان واجب است تا رجوع نمودن باغیان از تجاوز و بغاوت بفرمان خداوند با آنان بجنگند و به ظلم خاتمه دهند. کشتن باغی در فرض آیه مبارکه هرچند جایز است ولی مال او و ناموس او محترم

---

۱. حشر، آیات۹ و ۱۰.

است و حتی اسلحه‌ای که آلت تجاوز او بوده و به دست جهادگران می‌افتد مال باغی می‌باشد علی‌الاحوط و به عبارت دیگر، جواز و یا وجوب کشتن مستلزم جواز تصرف در مال او نیست چون این سرکشی و بغاوت ایمان مؤمن را از بین نمی‌برد و احکام کفر بر او مترتب نمی‌شود. و این حکم حتی در حق مسلمانان مفسد و محارب نیز جاری می‌شود. در این‌جا ذکر دو مطلب ضروری است: اول: این‌که اگر اندازه چند و چون بغاوت به مراتب کمتر و خفیف‌تر از قتال مصلحین باشد مشکل است که قتال مذکور واجب و حتی جایز باشد. مثلا اگر دو طایفه متقابل را به حال خود گذارند حداکثر ده نفر کشته می‌شوند و اگر مصلحین به جنگ بپردازند پنجاه نفر کشته می‌شوند، شاید بشود کسی ادعا کند که اطلاق آیه از این صورت منصرف است و همین اشکال در صورت امکان وادارنمودن گروه تجاوزگر به حق به وسیله حبس و تهدید و محاصره هرچند که طویل‌المدت باشد نیز جاری می‌شود بلکه بعید نیست دراین‌صورت مقاتله ممنوع باشد عملاً بالقواعد بعد انصراف الآیة عن مثل الفرض.

دوم: این‌که معنای اصلاح مجرد ایقاف جنگ نیست که بر طائفه مظلوم فشار آورده شود که از حقوق خود مانند قصاص و دیه و ضمانات صرف‌نظر کنند بلکه اصلاح باید به فرموده قرآن به عدل و قسط باشد که حقوق طرفین مراعات گردد[1] و چون ما مباحث این فصل را در کتاب *حدود الشریعة فی واجباتها*[2] و رساله توضیح المسائل جنگی[3] بیان داشته‌ایم از تفصیل بیان در این‌جا خودداری می‌کنیم و خواننده پژوهشگر را به آن کتاب‌ها حواله می‌دهیم ولی دو فرعی که در آن دو کتاب نیست در این‌جا ذکر می‌شود.

۱. در سابق دانستیم که فرار از جنگ با کفار از گناهان کبیره است، آیا فرار از جنگ با باغیان مسلمان نیز چنین است یا نه؟

محقق در *شرائع* می‌گوید: «الفرار من حربهم کالفرار فی حرب المشرکین و یجب

---

۱. صاحب *فقه السنه*، در ص ۶۰۲ می‌گوید: «و لا یضمنون ما اتلفوا حال الحرب من نفس و مال». باغیان ضامن آنچه را که از جان و مال مردم تلف کرده‌اند، نیستند، این فتوا بسیار عجیب و غریب است، نمی‌دانم که کسی از فقهای اهل سه نت به او موافقت کرده است یا نه؟ به هرحال تمام ادله‌ای‌که حکم قصاص و دیات و ضمانات را بیان می‌کند، این فتوا را باطل می‌کند.

۲. ج ۳، ص ۱۲۶ ـ ۱۳۲.

۳. ص ۱۰۴ الی ۱۰۸ طبع دوم و سوم

مصابرتهم حتی یعیؤا او یقتلوا». صاحب جواهر در اثنای کلامش می‌گوید: قتال باغیان مانند قتال مشرکین است در وجوب کفائی‌بودن آن، و این‌که ترک آن گناه کبیره است و این‌که فرار از آن مانند فرار از حرب مشرکین است بدون هیچ خلافی (که بین فقها یابیده باشم) در همه این مطالب چنانچه (علامه) در *منتهی* به آن اعتراف نموده است، و روایات طرفین (شیعه و سنی) بر آن به حد وافی وجود دارد «کفعل علی علیه السلام فی قتال الغرق الثلاثه». و کسی که با امام عادل کشته می‌شود غسل و کفن ندارد پس از نماز بر او دفن می‌شود[1] ولی فرض کلام این دو تن در باغیان علیه امام معصوم است نه علیه مطلق حاکم اسلامی و نه علیه جمعی از مؤمنین.

به‌هرحال آیه که فرار را حرام می‌گرداند مخصوص به جنگ با کفار است: «**إِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ**» ولی روایاتی که فرار را از گناهان کبیره محسوب می‌گرداند، مطلق است و عنوان آن فرار از زحف است. «و علی کل فانا فی حرمة الفرار منهم إذا کان المقاتلون بحد الکفایة من المتوقفین و الله العالم».

۲. شاید در میان فقهای ما، اختلافی نباشد که اگر باغیان جماعت و مرکزیتی داشته باشند که به سوی آن به عنوان پایگاهی رجوع می‌کنند، جایز است زخمی‌های آنان را کشت و فراریان آنان را تعقیب کرد و اسیران آنان را به قتل رساند و اگر چنین پایگاهی که مرجع آنان باشد، نداشته باشند تنها باید به پراکندگی آنان پرداخت. فراری آنان تعقیب نمی‌شود و اسیر و زخمی‌شان کشته نمی‌شوند بر این فتوا بعضی از روایات هم دلالت می‌کند ولی سند آن معتبر نیست.[2]

اگر به اطلاق آیه مبارکه توجه کنیم، کشتن زخمی‌ها و اسیران در فرضی که توسط حکومت اسلامی و یا مصلحین از بغاوت جلوگیری شوند مطلقا مشکل است و تعقیب فراریان مطلقاً (چه پایگاهی داشته باشد یا نه) تا رجوع به حق لازم است و چون مورد فتوای علمای ما بغاة بر امام معصوم است که بحث آن محل ابتلای ما نیست بنابراین در مورد بغاة بر مؤمنین و حکومت اسلامی باید به اطلاق آیه مبارکه رجوع نمود. و الله العالم بحقیقة أحکامه.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۲۶ و ۳۲۸.
۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۵۵.

فصل پانزدهم

# جهاد با منافقین

«یا أَیهَا النَّبِی جاهِدِ الْکفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ».[1]

ای نبی با کفار و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر جایگاه‌شان دوزخ است، آنچه که از سیره عملی حضرت پیامبر اکرمﷺ روشن و ثابت است این است که آن حضرت با منافقین در تمام عمر شریفش در مدینه منوره و خارج آن قتال نفرموده است و نه به آن امر فرموده است. منافقین کسانی‌اند که کلمه شهادتین را بر زبان جاری می‌سازند و ه بظاهر طرفدار نظام و یا حکومت اسلامی می‌باشند ولی واقعاً به حقانیت اسلام و یا اساساً به خداوند ایمان و اعتقاد قلبی ندارند، بنابراین تا زمانی که منافقین افسادی نکنند و عنوان دیگری بر آنان مترتب نشود قتال با آنان واجب بلکه مشروع نیست و به همان اقرار ظاهری‌شان به اسلام بسنده می‌شود. علی‌هذا جهاد با آنان را باید به ارشاد آنان به اسلام و به اعتقاد پیداکردن به آن و به انجام دستورات عملی آن و یا به کنترول و به حصار درآوردن آنان از ارتباط با کفار و دشمنان اسلام و ضربه‌زدن به دولت و جامعه اسلامی و یا به هردو تفسیر کرد. پس جهاد مأمورٌبه در آیه شریفه دو مصداق پیدا می‌کند؛ یکی قتال و کارزار دومی مراقبت و ارشاد. در تفسیر برهان به نقل از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم به سند صحیح از امام باقرؑ چنین نقل می‌کند:

---

۱. تحریم، آیه ۹ و توبه، آیه ۷۳.

جاهد الکفار و المنافقین بالزام الفرایض.

یعنی با منافقین در ملزم‌ساختن آنان به انجام آنچه را که خداوند واجب نموده است جهاد کن، یعنی بر منافقین در به‌جاآوردن تکالیف شرعی سخت‌گیری نما (و همین است جهاد با آنان).

سیوطی در در منثور از شعب الإیمان بیهقی روایت کند که وقتی آیه مبارکه پیشین نازل شد پیامبر اسلام امر داد (یا مامور شد) که به دست خود جهاد کند اگر نتوانست به دلش و اگر نتوانست به زبانش و اگر نتوانست به چهره گرفته برخورد نماید. و الله العالم.

بلی گاهی بر منافقین عناوین دیگری مترتب می‌شود که قتل و قتال آنان جایز می‌شود. «لَئِنْ لَمْ ینْتَهِ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِی الْمَدِینَةِ لَنُغْرِینَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا یجاوِرُونَكَ فِیها إِلَّا قَلِیلًا مَلْعُونِینَ أَینَما ثُقِفُوا أُخِذُوا وَ قُتِّلُوا تَقْتِیلًا سُنَّةَ اللهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِیلًا».[1]

اگر منافقان و مریض‌دلان و شایعه‌سازان (از اعمال زشت خود) دست برندارند تو را بر آنان چیره می‌سازم که نتوانند جز مدت کمی در همسایگی تو در مدینه بمانند اینان ملعونند، هرکجا یافت شوند دستگیر و کشته شوند و این سنت الهی است در (حق) گذشتگان و سنت خدا قایل تبدیل نخواهد بود.

البته مطالبی هم درباره منافقین قابل بحث است مانند این‌که آیا آنان مسلمان گفته می‌شوند یا نه، احکام اسلام از قبیل طهارت بدن و تزویج زن مسلمان و حلیت ذبیحه و غیره بر آنان مترتب می‌شود یا نه و آیا بین آن‌که به زبان اقرار می‌کند و در دل شک دارد با آن‌که به زبان اقرار می‌کند و در دل اعتقاد به بطلان دارد تفاوتی است یا نه که باید سراغ آن‌ها را از غیر این کتاب گرفت.

---

۱. احزاب، آیات ۶۰ ـ ۶۲.

فصل شانزدهم

# موارد دفاع از اشخاص

در چند مورد دفاع تا سرحد قتال واجب است:

۱. برای حفظ جان خود از شر مهاجم، زیرا تسلیم‌شدن در مقابل مهاجم قاتل با قدرت بر مقاتله نوعی از القای نفس در تهلکه است که قرآن از آن نهی فرموده است.

۲. برای حفظ جان مسلمانان و مؤمنان که تا حدی دلیل آن در فصل چهاردهم گذشت و تا حدی در کتاب *حدود الشریعة فی واجباتها*[۱] بیان شده است، بلی وقتی حفظ جان مسلمان از تلف‌شدن واجب کفائی می‌باشد دفع قاتل نیز واجب کفائی خواهد بود.

۳. دفاع از مال مردم که حفظ آن بر مکلف واجب باشد، مانند مال ودیعت و امثال آن، ولی دفاع از مطلق مال مردم هرچند زیاد باشد واجب نیست و از امر به تعاون در خوبی: «**وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى**» بیشتر از استحباب ثابت نمی‌شود «خلافا للشهید الثانی﵀» و نیز دفاع از مال خود نیز واجب نیست و من از محقق حلی﵀ تعجب می‌کنم که به چه دلیل فتوا به وجوب دفاع از مال را می‌دهد.[۲]

۴. دفاع از عمل لواط و زنا و حتی بوسیدن و امثال آن از افعال حرام، زیرا این افعال همان‌گونه که بر فاعل حرام است بر مفعول نیز حرام است و تا

---

۱. ج۳، ص۲۱۱.

۲. *جواهر الکلام*، ج۲۱، ص۱۶۵.

قدرت دارد باید به دفاع از خود بپردازد بلی دفاع از مطلق منکر و ظلم واجب نیست مثلا: اگر مکلف بتواند دهان فحش‌دهنده و دست‌زننده را ببندد یا خورنده را از خوردن غذای خود منع کند جایز است که دفاع نکند و می‌تواند که ساکت باشد.

۵. دفاع از زنا و لواط در حق دیگران. اگر مکلف ببیند که کسی قصد زنا و لواط و مانند آن‌ها را به دیگری دارد چه به اکراه و چه با رضای طرف آیا واجب است که از این عمل دفاع کند هرچند که کار بمقاتله بیانجامد یا باید در چهارچوب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر عمل کند و بس؟ شاید در ادله لفظی چیزی که به طور کلی مثبت وجوب دفاع باشد یابیده نشود و لذا اگر کسی فتوا به وجوب می‌دهد باید حکم را از مذاق شرع و علم خارجی بفهمد.

در این‌جا مناسب است به پاره‌ای از روایات اشاره شود.

اول: حضرت پیامبر اسلامﷺ فرموده است: «من قتل دون مظلمة فهو شهید؛[1] هرکس برای (دفع) ظلم از خود کشته شود شهید است».

دوم: و عنهﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهید؛ هرکس برای حفظ مالش کشته شود شهید است».

در ذیل این روایت آمده است: «و لو کنت انا لترکت المال و لم اقاتل؛[2] اگر من می‌بودم مال را می گذاشتم و نمی‌جنگیدم (معلوم نیست که این جمله از حضرت پیامبر است یا از امام)».

سوم: امام صادقؑ فرموده است مردی خدمت حضرت پیغمبرﷺ عرض کرد، مادرم دست مردها را رد نمی‌کند. فرمود: او را حبس کن عرض کرد (فایده نبخشد) فرمود: نگذار کسی بر او داخل شود. گفت: چنین کردم! فرمود: ببندش! «فانك لا تبرها بشئ افضل من محارم الله».[3]

چهارم: فی صحیح بن مسلم عن الباقرؑ کسی که بر مؤمن بدون اذنش (در

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۹۲.
۲. *همان*، ج ۱۸، ص ۵۸۹.
۳. *همان*، ص ۴۱۴.

خانه‌اش) داخل شود خون او برای آن مؤمن در آن حالت مباح است.

من دمر علی مؤمن بغیر إذنه فدمه مباح للمؤمن فی تلك الحالة.[۱]

در این مورد روایات زیاد است در بعضی از این روایات معتبره آمده است که حضرت پیامبر اسلام ﷺ به مردی که از لای در بعضی از اطاق‌های آن حضرت نگاه می‌کرد فرمود: اگر نزدیکت می‌بودم چشمت را می‌کندم.

در یک روایت دیگر راوی به امام عرض می‌کند: چنین کاری برای ما هم جایز است امام می‌فرماید: ویحک (ویلک) من می‌گویم پیغمبر ﷺ این کار را کرد تو می‌گویی برای ما هم جایز است![۲]

در این‌جا به پاره‌ای از فروع اشاره می‌کنیم.

۱. اگر یقین کند که دفاع تأثیر ندارد و به‌هرحال قتل یا منکر دیگر واقع می‌شود دفاع واجب نیست.

۲. اگر در مقام دفاع از جان و عرض و ناموس، مهاجم را بکشد کار بدی نکرده و حتی خون مهاجم دیه ندارد بلکه اگر مهاجم ضرری رسانیده است می‌شود از ترکه او تاوان آن را گرفت.

۳. از روایات اخیر استفاده می‌شود که در مقام دفاع از زن و فرزند می‌شود مهاجم را کشت، و کندن چشم هم بر حال دفاع حمل می‌شود.

۴. دفاع از مال شخصی هرچند واجب نیست ولی جایز است و می‌تواند مهاجم را در مقام دفاع بکشد ولی قتال و پایداری برای مال خود و یا مال واجب‌الحفظ دیگران تا تلف جان خود جایز نیست زیرا حفظ جان واجب است و حفظ مال واجب نیست (مگر به عنوان اسراف محرم) روایتی که می‌گوید کسی که برای مالش کشته شود شهید است بر فرضی حمل می‌شود که از اول علم به کشته‌شدن نداشته و حتی گمان به آن نیز نداشته است ولی بر خلاف انتظار کشته می‌شود.

---

۱. *همان*، ج۱۹، ص۴۱۴.

۲. ر.ک: *وسائل الشیعه*، ج۱۹، ص۴۸. و بحث آن در *حدودالشریعه*، ج۲، ص۶ ـ۹ چاپ دوم مذکور است. ذیل روایت یك قاعده کلی را اثبات می‌دارد و آن این‌که هرکاری که پیامبر کرده باشد برای دیگران هم قایلت اتباع است مگر این‌که دلیل خاصی بر اختصاص آن کار به آن حضرت دلالت کند. لَکُمْ فِی رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.

۵. به مشکل بتوان قبول کرد که وجوب دفاع از جان و آبروی دیگران نیز تا هلاکت جان واجب و حتی جایز باشد، چون حفظ جان مهم است و در فرض حفظ جان دیگر ادله نفی حرج و عسر وجوب دفاع را از بین می‌برد. بلکه در جلوگیری زنا و لواط از خود و از زن و اولاد خود نیز وجوب دفاع تا قبولی هلاکت مشکل است، زیرا حفظ جان آدمی از حفظ آبروی او شرعاً مهم‌تر است ولی در این فرض صبرکردن برای بسیاری از مردم حرجی و پرمشقت است و به وسیله نفی حرج «**ما جَعَلَ عَلَیکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. وَ لا یرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ**» می‌شود که ادعا نمود وجوب حفظ نفس در این حالت واجب نیست و مکلف مخیر است که صبر کند و باید دفاع بپردازد و هلاکت را قبول کند. مسئله باز هم محتاج به تفکر است و الله العالم.

۶. اگر مدافع کشته شود ثواب شهید را دارد ولی احکام شهید بر او مترتب نمی‌شود او را باید غسل داد و کفن نمود و حیات برزخی او هم همانند حیات شهدا نیست. یعنی دلیلی بر آن قائم نشده است.

فصل هفدهم

# جهاد عقلی و قرآنی

«فَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ جاهِدْهُمْ بِهِ جِهاداً كَبِيراً»؛[1]

از کافران فرمانبری نکنید و با آنان به قرآن جهاد کنید جهاد بزرگی.

بعضی‌ها گفته‌اند که به سبب مخالفت کفار با قرآن با آنان قتال و کارزار کنید[2] و این تفسیر خلاف ظاهر آیه مبارکه است بلکه معنای آیه این است که به قرآن به جهاد کافران برو و به وسیله آیات او جهاد بزرگی علیه آنان براه انداز، جهادی که اسلحه‌اش قرآن باشد، جهاد عقلی و قرآنی نام دارد نه قتال و قیام مسلحانه دعوت کفار به اسلام و ابطال شبهات آنان و روشن‌نمودن آیات خدا و معارف اسلامی بحکمت و موعظه حسنه و مجادله به نیکوتر یک‌نوع جهاد دیگری است که ثواب زیادی دارد و کسی که برای خدا در این راه به جهاد نفس خود و دیگران برود کامیاب می‌شود، ان‌شاءالله لقوله تعالی: «وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ». کسانی که در راه ما مجاهدت می‌کنند همانا آنان را به راه‌های خود راهنمایی می‌کنیم و خداوند با نیکوکاران است دانشمندان متعهدی که برای رضای خدا و خدمت به انسانیت در سنگر منطق و علم با سلاح قلم و زبان علیه کفار نادان و مغرض و ابطال ـ بافته‌هایی خرافی به نام فلسفه قلابی مارکسیسم ـ در بعد طبیعت و اقتصاد و با اخلاق فاسد کاپیتالزم و

---

۱. فرقان، آیه ۵۶.

۲. این قائل حرف با را مفید سببیت دانسته و کلمهٔ مخالفت و یا انکار را در تقدیر گرفته است.

غرب‌زدگی و فحشاء و منکر و اصلاح اخلاق عام انسانی و ارشاد مردم براه خـدا و راه فضیلت انسانی شب و روز مبارزه می‌کنند حقا که مانند سربازان اسلام در جبهات قتال جهادگرند و خداوند به هردو صنف جزای خیر و مزید توفیق عطا فرماید، و مـا بـرای پیروزی اسلام علیه کفر در سراسر جهان به جهاد علمی و نظامی و اخلاقی محتاجیم. و الله سبحانه تعالی هو الهادی و المؤید لعباده بما یشاء لمن یشاء و الذیـن اهتـدوا زادهـم هـدی و اتبهم تقواهم.

فصل هجدهم

# اسیران جنگی

اسیرها بر چند دسته می‌باشند:

۱. زنان و دختران.

۲. پسران نابالغ.

۳. بالغانی که در اثنای جنگ اسیر می‌شوند.

۴. بالغانی که بعد از ختم جنگ اسیر می‌شوند.

۵. اسیرانی که بعد از اسارت مسلمان می‌شوند.[۱]

دو دسته اول کشته نمی‌شوند بلکه به مجرد اسارت در ملک اسیرکننده درمی‌آیند هرچند اسارت آنان در اثنای محاربه باشد. و فی الجواهر: نعم یعتبر فی التملك تحقق صدق السبی[۲] و القهر لاصالة عدمه مع عدمهما، فلایکفی مجرد النظر و لا وضع الید و لا غیر ذلك.[۳] و پسر اسیری که در بلوغ او شک شود نیز در حکم نابالغ است و اصل حکم خلافی نبوده، بلکه به گفته علامه حلی اجماعی می‌باشد. دسته سوم حتما کشته می‌شوند. و به‌جز اسکافی[۴] کسی از امامیه در این حکم مخالفتی نکرده‌اند و خبر طلحة‌بن‌زید از

---

۱. دسته ششمی هم وجود دارد که به زور وارد میدان جنگ شده باشند حکم آن شاید حکم دسته پنجم باشد و ما در آخر این فصل به آن اشاره می‌کنیم.

۲. فی المنجد بعد تفسیر السبی باسر: و الغالب تخصیص الاسر بالرجال و السبی بالنساء.

۳. ج۲۱، ص۱۲۰، ظاهراً در سبی‌ای‌که موجب ملکیت زن می‌شود وقوع جنگ معتبر نباشد بلکه قهر و اسیر کافی است.

۴. او حکم دسته چهارم را بر دسته سوم نیز جاری نموده است و فی *الجواهر*: لکنه معلوم البطلان نصا و فتوی.

امام صادق علیه السلام بر آن دلالت دارد[۱] لکن صداقت طلحه به طریق معتبری ثابت نشده است، بنابراین روایت او از درجه اعتبار ساقط است.

دسته چهارم: کشته نمی‌شوند و امام مخیر است یا بر آنان منت نهاده آزادشان کند و یا عوض بگیرد (مقداری مال بگیرد، یا با اسیران مسلمان مبادله کند) و یا برده‌شان قرار دهد که دراین‌صورت داخل غنایم جنگی می‌شوند و هم‌چنان اگر مالی به عنوان فدیه در مقابل آزادی انان گرفته شود. تخییر مذکور را مشهور علمای امامه اختیار کرده‌اند و بعضی از روایات غیر معتبره نیز بر آن دلالت دارد.

دسته پنجم: اگر اسارت اسیری که مسلمان شده است بعد از انقضای حرب باشد تأثیری در حکم تخییری مذکور ندارد، و چنانچه اسارت آنان پیش از ختم جنگ باشد کشته نمی‌شوند[۲] «بلا خلاف یجده بعضهم و لا اشکال»، بلکه بعضی از فقها بر آن ادعای اجماع نموده است ولی در این‌که این اسیر آزاد می‌شود و یا امام در آزادی و فدیه و بردگی او مخیر است در میان فقها اتحاد نظر وجود ندارد.

این بود خلاصه نظریات مشهور علمای امامیه درباره اسیران کافر.

از علمای شافعی نقل شده است که امام به‌هرحال مخیر بین کشتن و منت‌نهادن و فدیه‌گرفتن و برده‌نمودن اسیران است. و از علمای حنفی نقل شده است که امام بین قتل و برده نمودن مخیر است. «قبل فعلی قولهم تکون الایة (فاصامنا بعد و افداء) منسوخة أو مخصصة بواقعة بدر و ظاهر الآیة قریب من مذهب الشافعیة ورد بأن الآیة ظاهرة فی منع القتل بعد الاثخان و الأسر، بل ظاهر الآیة عدم الاسترقاق و لکن ثبت بالسنة».[۳]

آنچه که در این فصل باید مورد توجه قرار گیرد این آیه مبارکه قران است:

**«فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها»؛[۴]**

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۵۳.

۲. بعضی از اسیران روسی که توسط مجاهدین غیور ما اسیر شده بودند ولی کلمه شهادتین را خوانده بودند از کشتن آن‌ها جلوگیری کردم ولی بعدا در یك شورش مسلحانه به عنوان محارب کشته شدند.

۳. برای بقیه اقوال علمای اهل سنت به *فقه السنة*، ج ۲، ص ۶۸۶ مراجعه شود.

۴. محمد، آیه ۴.

وقتی کفار را (در میدان جنگ) ملاقات نمودید گردن آنان را بزنید تا آن هنگامی که زیاد کشتید (بقیه) آنان را به اسارت درآوردید سپس یا بر آنان منت نهاده (آزادشان کنید) و یا عوض بگیرید تا این‌که جنگ اسلحه‌اش را (بر زمین گذارد (و کفار نتواند دیگر بجنگ شما ادامه دهند).

ممکن است از آیه چنین فهمید که آن دسته از کفاری که در اواخر جنگ و پس از کشتار زیاد آنان اسیر می‌شوند حتی اگر مقاومت‌های پراکنده جزئی هم وجود داشته باشد، اسیر شوند، واجب‌القتل بلکه جایزالقتل هم نیستند و حکم تخییر شامل حال آنان نیز می‌گردد. و جواز استرقاق و برده‌نمودن را می‌توان در کلمه منت داخل نمود زیرا نکشتن حتی؛ استرقاق منت است ولی با مطالعه تمام آیه خالی از اشکال نیست و لذا حکم استرقاق مستند به سیره عملی میباشد.

بعضی از معاصرین اثخان را به معنای بسیار کشتن تفسیر ننموده است بلکه آن را به تضعیف کفار به زخمی‌نمودن آنان تفسیر نموده است و امام را بین قتل و منت‌نهادن و فدیه‌گرفتن و استرقاق بعد از جنگ و در اثنای جنگ مخیر دانسته است، و از کشتن هزاران اسیری که در اثنای جنگ به دست مسلمانان می‌افتند استبعاد نموده و آن را مخالف موازین عقلی پنداشته است، ولی او از ظاهر آیه مبارکه فوق جواب درستی داده نتوانسته است

این هم چند فرع دیگر:

۱. مراد از ختم جنگ به‌سررسیدن جنگ به طور کلی می‌باشد و موقع خواب و استراحت دو لشکر حکم اثنای جنگ را دارد هرچند که جنگ چندین سال طول بکشد، مانند جهاد مقدس مسلمانان افغانی که فعلا هشتمین سال خود را می‌گذراند.

۲. اگر در اثنای جنگی که عده محاربین دشمن مثلا به هزار نفر می‌رسد ده‌هزار کافر بدون این‌که مسلمان شوند تسلیم شوند آیا باز هم به نظر علمای ما واجب است آنان را کشت؟ شاید واجب نباشد زیرا آیه مبارکه: «حَتَّىٰ إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ» از این مورد منصرف است و بعید نیست که امام در آزادنمودن و فدیه‌گرفتن و برده‌نمودن آنان مخیر باشد و شاید بهترین گواه آن عفو عمومی مردم مکه از جانب پیامبر اسلام ﷺ باشد که اثخانی صورت نگرفت. و فیه تردد و تأمل.

۳. مهاجمین کفار مسلما از جمله محاربین و سعی‌کنندگان در فساد هستند که جزای آنان تنها کشتن و به دارآویختن و دست و پا بریدن و تبعید است درحالی‌که مقتضای اطلاق این آیه: «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً» عدم جواز کشتن آنان است درحالی‌که این دسته از مهم‌ترین دسته‌های محاربین هستند و از نظر قواعد اصول فقه باید گفت که بین دو آیه از نسب اربعه منطق، عموم و خصوص من وجه است زیرا آیه محاربین، فرد و جماعت هردو را شامل می‌شود، آیه تخییر فرض هجوم کفار و دفاع آنان هردو را دربر می‌گیرد، تعارض اطلاق دو آیه در فرض جماعت مهاجمین کافر است که پس از ختم جنگ اسیر می‌شوند و علاج این تعارض محتاج بتفکر و تتبع بیشتر است، ولی اگر آیه محاربین مختص به افراد باشد نه به جنگ‌های دسته جمعی اشکال برطرف می‌گردد. و الله العالم.

۴. آیا لازم است کشتن کفار اسیر به زدن گردن باشد؟ و آیا اصولا کشتن آنان به شمشیر باشد؟ تا آن‌جا که به خاطرم مانده در باب دیات مشهور علما شمشیر را لازم دانسته‌اند. ولی ظاهرا کشتن به رصاص (فشنگ و کارتوس) حتی در قصاص نیز جایز است، بلی کشتن اسیر واجب القتل و یا کشتن قاتل از روی قصاص و حدود به مواد منفجره جایز نیست. و زدن به‌خصوص گردن، نیز درباره اسیر نیامده و درباره جنگجویان کافر هرچند که این عبارت استعمال شده است، (فضرب الرقاب) ولی قطعاً کنایه از مجرد کشتن است. و در تمام جنگ‌های اسلامی کسی سعی نکرده، شمشیر به گردن کفار بخورد!

۵. درباره اسارت مسلمان، هیچ دستوری معتبری نرسیده از جنگ‌های جمل و صفین و نهروان نیز به دلیل صحیح السند، چیزی به دست نمی‌آید ولی قدر متیقن حضرت امیرالمؤمنین از مغلوبین جمل و نهروان اسیر نگرفتند بلکه مقتضای اطلاق لفظی با مقامی آیه بغاة که در فصل چهاردهم نقل شد این است که پس از رجوع‌نمودن باغیان به فرمان خدا، چیزی بر آنان نیست. و اگر شک شود باز هم اصالة الحربه و عدم اسارت جای می‌شود.

ولی مقتضای آیه محاربین وجوب اعدام آنان (به یکی از طریقی که در آیه ذکر شده است) و یا تبعید آنان است، مگر این‌که گفته شود آیه محاربین نظریه افراد دارد نه به

جنگ‌های عمومی و دسته جمعی و الله العالم.

به‌هرحال اصل سؤال این است که، مهاجمین مسلمان همان‌گونه که ضامن اموال تلف شده و دیه کشته‌شدگان (به قتل خطایی) هستند و حتی ولی مقتول می‌تواند مهاجم و یاغی قاتل به عمد را قصاص کند، آیا از نظر مفسدبودن و محاربه‌بودن به جزا می‌رسد یا نه؟ اگر به آیه محاربین نظر داشته باشیم، باید شق اول را قبول کنیم. ولی آیه بغاة و عمل امیرالمؤمنین، شق دوم را تأیید می‌کند. ممکن است اسیران مسلمان را به سه دسته تقسیم کنیم:

اول. اسیرانی که به زور وارد میدان جنگ و جبهات قتال شده‌اند، چنانچه امروز غالبا چنین است.

دوم. اسیرانی که در هجوم و قیام خود، شبهه‌ای داشته‌اند و قیام خود را حلال می‌دانسته‌اند.

سوم. اسیرانی که بدون شبهه و بدون اکراه علیه حق جنگیده‌اند.

دو دسته اول محارب و مفسد نبوده و لذا جزایی ندارند و باید آزاد شوند، دسته سوم که بدون شک محاربند دلیلی در دست نداریم که جزای محاربین بر آنان تطبیق نشود، گذشت حضرت امیر علیه السلام از بعضی مفسدین مجمل و وجه آن معلوم نیست تا آن را به عنوان یک پایه و اصل قرار داد. ولی آنچه که نگارنده را از فتوادادن به جزای مذکور یا زمی دارد، این است که جزای مهاجمین و مفسدین مسلمان نمی‌شود بیشتر از مهاجمین کافر باشد. وقتی جزای محاربین درباره آنان تطبیق نشود، به طریق اولی درباره مسلمانان تطبیق نمی‌شود و المقام من المشکلات.

۶. آیا لازم است اسلام را بر اسیر کافری که واجب‌القتل است، عرضه نمود؟ این سؤال در صورتی است که دعوت مسلمانان در حین جهاد باین اسیران نرسیده باشد. احتیاط این است که تا اسلام بر او عرضه نشده، او را نکشند، و الله العالم.

۷. کفاری که به‌زور وارد میدان جهاد می‌شوند و از جنگیدن با مسلمانان ناراحتند، آیا با زهم در جنگ کشته شوند، یا تخفیفی در حق آنان وجود دارد؟

«فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ، حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... إِلَّا الَّذِينَ ... أَوْ جاؤُكمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يقاتِلُوكمْ أَوْ يقاتِلُوا قَوْمَهُمْ»؛[1]

کفار را بگیرید و بکشید مگر ... یا (به جنگ شما) آمده‌اند درحالی‌که از کارزار با شما دلتنگ بوده‌اند.

از این آیه استفاده می‌شود که اینان کشته نمی‌شوند و ظاهراً اختلافی که درباره دسته پنجم وجود دارد در باره اینان نیز می‌آید.

---

۱. نساء، آیات ۸۹ و ۹۰.

فصل نوزدهم

# پیمان‌ها و قراردادها

قال الله تعالی:

«فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيـا وَ لا نَصِيراً إِلَّا الَّذِينَ يصِلُونَ إِلى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُمْ مِيثاقٌ».[1]

«الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ ينْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لا يتَّقُونَ. فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يذَّكرُونَ. وَ إِمَّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللهَ لا يحِبُّ الْخائِنِينَ».[2]

«وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيكمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلى قَوْمٍ بَينَكمْ وَ بَينَهُمْ مِيثاقٌ».[3]

«بَراءَةٌ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ ينْقُصُوكمْ شَيئاً وَ لَمْ يظاهِرُوا عَلَيكمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يحِبُّ الْمُتَّقِينَ».[4]

«كيفَ يكونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ».[5 و 6]

---

۱. نساء، آیات ۸۹ و ۹۰.

۲. انفال، آیات ۵۶ ـ ۵۸.

۳. همان، آیه ۷۲.

۴. توبه، آیات ۱ـ۴.

۵. همان، آیه ۷.

۶. خلاصه ترجمه آیات: کفار را بگیرید و بکشید، مگر کسانی که مربوط به قومی شوند که با آنان پیمان بسته‌اید.

←

از آیات مقدسه یادشده و غیر آن‌ها سه مطلب به‌خوبی دانسته می‌شود:

۱. واجب است مسلمانان به عهد و پیمانی که با کفار بسته‌اند وفادار بمانند، نه عهد را بشکنند و نه از اجرای کامل آن سرباز زنند.

۲. اگر کفار، عهد و پیمان را شکستند، و با آن پای‌بند نماندند، مسلمانان هم باید دیگر به آن پیمان متعهد نمانند و اگر بر این پیمان‌شکنان پیروز شوند، طوری با آنان رفتار کنند که تمام پیمان‌شکنان دیگر عبرت بگیرند.

۳. اگر هنوز کفار به طور علنی، عهدشکنی نکرده‌اند ولی مسلمانان روی شواهدی از خیانت کفار (و عدم پایبندی آنان به پیمان) ترسناکند، دراین‌صورت نه واجب است که مسلمانان به آن عهد پایبند باشند و نه جایز است که خود به عهدشکنی اقدام نمایند، که این عمل یکنوع خیانت است، بلکه وظیفه این است که باید آنان را از لغو پیمان آگاه نمایند و سپس به مقتضای تکلیف خود عمل کنند.

حکومت اسلامی با کفار حربی، کفار ذمی و دولت‌های غیراسلامی می‌تواند به منظور بهبود حال مسلمانان در موضوعات گوناگونی پیمان‌های نظامی، اقتصادی، سیاسی ببندد، و واجب است که به آن پیمان‌ها وفادار باشد. قرآن به‌علاوه آیات گذشته که امر به وفا و استقامت به معاهده می‌نماید، به طور عموم وفای به عهد را واجب می‌گرداند. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ای بالعهود.

موضوعاتی که واجب یا جایز است با کفار مورد مصالحه و معاهده واقع شود و بین طرفین بر آن‌ها میثاق و پیمان بسته شود، معین و مشخص نیست بلکه وابسته به منافع مسلمین است که مصادیق آن نیز متغییر و متفاوت است.

---

→ کفاری که در هرمرتبه عهدشکنی می‌کنند، اگر در جنگ با آنان دست یافتی، طوری با آنان رفتار کن که کفار دیگر نیز بترسند. اگر از قومی خیانت در عهد را بترسی، عهد آنان را بیانداز( یعنی به مجرد خوف خیانت، بر آن‌ها حمله نبر، بلکه اول نقض عهد را با آنان اعلام کن) و اگر مسلمانان ضعیف در امر دین از شما یاری خواهند آنان را یاری کنید مگر این‌که با کفار پیمان بسته باشد. خدا و رسول او از کسانی که با آنان عهد بسته‌اید( و عهدشکنی کرده‌اند) بیزار است، مگر آن دسته از مشرکین که در انجام عهدنامه خود کوتاهی نکرده‌اند و کسی را علیه شما پشتیبانی ننموده‌اند که عهد و پیمان خود را با آنان تا آخر مدت( معینه) به پایان برسانید. مشرکان هیچ عهدی نزد خدا و رسولش ندارند مگر آنانی که به آن‌ها در مکه پیمان بسته‌اید، مادامی که آنان پایدار( و پایبند به عهد خود) هستند، شما هم پایداری کنید.

نفوذ این پیمان‌ها، بر مسلمانان، به دو شرط مهم مشروط است؛ یکی آن‌که مخالف اصول اسلامی نباشد. دوم این‌که ضرری برای مسلمانان نداشته باشد و مصلحت در عقد آن پیمان باشد. مواثیق امروزی دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی، بر ملت‌های مسلمان نافذ نیست و اساسا آنان صلاحیت و شایستگی این‌چنین قراردادها را ندارند.

به‌هرحال از قرآن مجید، مفهوم می‌شود که التزام به میثاق و وفای به عهد بسیار مورد تاکید خداوند متعال است. در پیمان‌های خصوصی و فردی نیز پایداری لازم است (المؤمنون عند شروطهم) اگر کافری در میدان مبارزه شرط کرد جز همتای مبارزش کسی دیگری به کمک مسلمان نباید، باید پس از قبولی آن به آن وفادار بود، صاحب جواهر می‌گوید: در این حکم خلافی از کس به‌جز ابن‌جنید نیابیدم. او می‌گوید: دفاع از مؤمنین در مقابل ظالم واجب است لکن این وجوب مخصوص به غیر صورت شرط است، شرطی که مثل امان‌دادن به این‌گونه است:

بلی مسلمان اگر از صحنه قتال فرار کرد و کافر او را تعقیب کرد کم مسلمان به او جایز است، چون شرط در حین قتال بودند در حال فرار.[۱]

## تحت حمایگی و امان

در قرآن می‌خوانیم که اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، او را پناه بده تا کلام خدا (و دلایل حقانیت دین اسلام) را بشنود (و اگر غباوت او بر عقلش غالب آمد و به حق ایمان نیاورد) او را به محل امنی برسان.

از این آیه می‌فهمیم که، پناه‌دادن مشرک (حتی مشرک محارب که در میدان جنگ کشتن او واجب است) اگر پناه بخواهد لازم است که به او امان داده شود.

آیا شنیدن کلام الله (حتی یسمع کلام الله) غایت و هدف تشریع وجوب پناه‌دادن است تا اگر در موردی که هدف مذکور متوقع نباشد پناهندگی هم جایز نباشد یا فایده آن؟ که پناه‌دادن مطلقاً جایز باشد. وجه اول اگر ظاهر نباشد باید از باب قدر متیقن بر

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۹۰.

آن اقتصار کرد. چه اطلاق آیه برای معنای دوم هم مفهوم نیست. و الله العالم.

حضرت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در خطبه معروف خود در منا فرموده است:[۱]

المسلمون إخوة تنکافا دماؤهم و یسعی بذمتهم أدناهم، هم ید علی من سواهم؛

مسلمانان با هم برادرند، خونهای‌شان با هم مساوی است و کمترین آنان می‌تواند که به ذمه آنان امان بدهد و آنان (به منزله) دست واحدی بر غیر خودشان هستند.

احمد حنبل و ابوداوود و نسایی و حاکم از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل کنند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

ذمة المسلمین واحدة یسعی بها أدناهم و هم ید علی من سواهم.

در صحیح جمیل از امام صادق علیه السلام آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وقتی جماعتی را برای جهاد می‌فرستاد آنان را در پیش خود می‌نشانید، سپس می‌فرمود: سیروا بسم الله و بالله و فی سبیل الله و علی ملة رسول الله؛ در غنایم خیانت نکنید، لا تغلوا؛ و (دشمن را) مثله نکنید، و لا تمثلوا؛ و غدر[۲] و مکر ننمایید، و لا تغدروا؛ و مرد پیر و کودک و زن را نکشید، و لا تقلوا شیخا فانیا و لا صبیا و لا امرأة؛ و درخت را نبرید مگر این‌که مجبور شوید. هرمردی از پایین‌ترین مسلمانان و یا برترین آنان به طرف یکی از مشرکان نگاه کند او پناهنده و در امنیت است، تا کلام را بشنود اگر متابعت شما را کرد برادر دینی شما است و اگر (از پذیرفتن دین شما) امتناع کرد، او را به جای امنش برسانید و استعینوا بالله.[۳]

امام صادق علیه السلام در روایتی[۴] می‌فرماید: اگر جمعی (از مجاهدین) شهری را محاصره کنند (اهل آن شهر) از آنان امان بخواهند، آنان بگویند نه، (لکن مردم شهر) گمان کنند که آنان جواب مثبت داده‌اند، پس نزد آنان آیند (فنزلوا إلیهم) در امانند.

از این روایت استفاده می‌شود که درامان‌یافتن کفار، اعتقاد آنان به امان‌دادن کافی است نه امان‌دادن واقعی، پس در هرمورد که امان‌دادن واقعاً باطل باشد، باز هم کافر در

---

۱. این حدیث را شیعه و سنی نقل کرده است و سند آن صحیح می باشد. *وسائل الشیعه*، ج ۱۹، ص ۵۵.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۴۳.

۳ *همان*، ص ۵۰، بعید نیست روایت حسنه باشد.

۴. بخاری و مسلم و احمد از انس از حضرت نبوی روایت کرده‌اند: لکل غادر لواء یعرف به یوم القیامة.

امان است به شرطی که بطلان امان را ندانسته باشد.

بدان که امان گاهی واجب می‌شود و گاهی جایز.

اگر کافری برای به‌دست‌آوردن حقیقت و فهم مقاصد اسلامی پناه بخواهد واجب است که به او پناه داده شود و رد او جایز نیست.

لما مر من الآیة و الروایة. و فی المغنی: لا نعلم فی هذا خلافاً؛ و نیز اگر کافری بتواند قلاعی را بگشاید و یا گزارشات مهمی از دشمن بیاورد و خدمت مهمی انجام دهد و آن را مشروط به امان و ذمه نماید واجب است که به او امان داده شود، و هم‌چنین است اگر امان به کافری مستلزم حفظ جان مسلمانان در منطقه دیگری باشد و یا ترک امان به کفار مستلزم توهین به مسلمانان و دین اسلام گردد. و البته در غیر این صورت امان بی‌فساد جایز است.

عملاً باطلاق الروایات.

زمام و امان‌دادن که به کلام و هرچیزی که دلالت بر سلامت جان و یا مال او و یا بر هردو می‌کند مخصوص به دولت اسلامی نیست بلکه مشروعیت آن برای هرفرد مسلمان که بالغ و عاقل و مختار باشد، ثابت است، چه مرد باشد چه زن بلا خلاف، ولی گفته‌اند که هرفرد بیشتر از ده نفر کافر را امان داده نمی‌تواند. بلی امام (و باید حکومت اسلامی را هم به امام در این حکم ملحق نمود) می‌تواند همه اهل حرب را امان دهد، بعضی‌ها گفته‌اند یک تن مؤمن می‌تواند اهل یک قریه یا یک قلعه را امان دهد ولی دلیل آن نیز قوی نیست. به‌هرحال شاید یک مؤمن بتواند، تدریجاً عده زیادی را امان دهد هرچند که فرض کنیم در هرمرتبه بیشتر از ده نفر را امان داده نتواند، ممکن است تحدید امان‌دادن و کمیت آن را که شرعاً معین نشده به حاکم اسلامی واگذار کرد تا به حسب مصلحت وقت به مردم اجام ذمام و امان‌دادن را بدهد.[1]

وفای به امان بر مسلمانان واجب است. بنابراین تعدی به جان و مال او حرام است

---

۱. *فقه السنه*، ج ۲، ص ۶۹۲ و *الروض السندیه*، ص ۴۰۸. در (دو کتاب اهل سنت) آمده است: هرفرد مسلمان یکی دو کافر را امان داده می‌تواند ولی عهد امان یك ناحیه( شهر، منطقه مثلا) به جز از امام که بنابر مصلحت می‌تواند، امان دهد صحیح نیست و چنانچه آحاد مسلمانان بتوانند امان‌نامه عمومی صادر نمایند سبب می‌شود که جهاد باطل گردد.

حتی اگر اصل امان‌دادن برخلاف احکام اسلامی بوده آن امان باطل، ولی کافر باید به جای امنش برگردانیده شود، بلی اگر خود کافر می‌دانسته که امان‌دادن مذکور در دین اسلام باطل است، لازم نیست که او را به جای امنش رساند و همچنین در فرضی که جاسوس و مفسد باشد و برای ضرر رسانیدن طلب امان نموده باشد و یا ثابت شود که او اسیر بوده است.

در این‌جا بقیه مطالب این فصل را ادامه می‌دهیم:

۱. قدر متیقین از امان واجب برای شنیدن کلام الله فرض امکان هدایت‌شدن پناهنده به اسلام است، اگر فهمیده شود که او مسلمان نمی‌شود پناه‌دادن او واجب نیست، و چون مدت این پناهندگی شرعاً تعیین نشده باید به مقدار امکان استدلال و تفکر در صحت دین اسلام باشد و تجدید آن توسط امان‌دهنده یا دولت اسلامی صورت می‌گیرد.

و سؤال عمده در این‌جا این است که در امان جایز، احاد مسلمانان و حتی حاکم شرعی تا چه مدت کفار حربی را امان داده می‌توانند؟ من در این مورد بحثی از دانشمندان برنخورده‌ام تنها از قواعد علامه نقل شده است که نباید بیشتر از یکسال عقد امان بسته شود، ولی او هیچ دلیلی بر آن ذکر ننموده است.

صاحب جواهر نیز تنها این جمله را در جوابش نوشته که: ادله اطلاق دارد[1] ولی کدام دلیل و کدام اطلاق؟ سه روایت معتبری که قبلا نقل شد، هیچ اطلاقی از این جهت ندارند و ضعیف‌السند اگر اطلاق داشته باشد به درد نمی‌خورد.[2]

به‌هرحال امان جایز، بهترین تاکیدکننده مطلبی است که ما قبلا به آن اشاره کردیم که کشتن کفار غیرذمی و غیرمهاجم و توطئه‌گر واجب نیست.

---

۱. ج ۲۱، ص ۱۰۳.

۲. *فقه السنه*، ج ۲، ص ۶۹۷. می‌گوید: المستامن هو الحربی الذی دخل دارالاسلام بأمان دون الاستیطان بها و الاقامة فیها بصفة مستمرة بل یکون قصده اقامة مدة معلومة لا تزید علی سنة، فان تجاوزها و قصد الاقامة دائمة فانه یتحول إلی ذی ... (یعنی از او جزیه گرفته می‌شود) و پسر قدامه در *مغنی*، ج ۱۰، ص ۴۳۶ می‌گوید: و یجوز عقد الامان لکل منهما- المستامن و الرسول- مطلقا و مقیداً بمدة سواء کانت طویلة أو قصیرة بخلاف الهدنة فانها لا تجوز إلا مقیدة لان فی جوازها مطلقاً ترکاً للجهاد و هذا بخلافه ... بعد درباره این‌که آیا از مستأمن جزیه گرفته می‌شود یا نه اقوالی را ذکر کرده است.

۲. ادعای کافر حربی که فلان مسلمان مرا امان داده است بدون تصدیق طرف قبول نمی‌شود مگر این‌که شاهد بیاورد و اگر مسلمانی ادعای امان‌دادن کافری را بنماید، پذیرفته می‌شود «قبل اجماعاً و لقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به».

۳. شاید خلافی میان علما نباشد که مال کافر امان داده شده به تبع جان او در امان است، هرچند که در عقد ذمه ذکر نشده باشد و بدین ترتیب تصرف در آن بی‌رضای مالکش حرام و موجب ضمان است. و اگر مرد و وارث مسلمان و یا کافر ذمی نداشت، مالش داخل در انفال و مربوط به امام می‌شود «لانه لم‌يوجب عليه بخيل و لا ركاب فتأمل».

۴. اگر مسلمان در خانه و یا جامعه کافر حربی برود و به شرط عدم تعرض به مال آنان به او امان دهند، بعید نیست که تصرف در مال آنان حرام باشد چون وفای به عقد و عهد واجب است و غدر حرام، و نتیجه این‌که، مال کافر حربی برای مسلمان حلال است ولی اگر قراردادی بسته شد، مسلمان باید به آن وفا کند و از تعرض به مال و جان آنان خودداری کند.

۵. فی *الجواهر*، ج ۲۱، ص ۱۱۷: و يجوز الأمان لمن قال من المشركين انا أفتح لكم الحصن مثلاً، لإطلاق الأدلة و حينذ لو فتح ثم اشتبه بين أهل الحصن فلايقتل أحد منهم للمقدمة، بل عن الشافعي و لايسترق لذلك أيضا. و عن بعض أهل السنة و بعض علما الشيعة استخراجه بالقرعة ثم يسترق الباقون ...؟ مقتضى المقدمة عدم جوازهما معاً. و كذا لو أسلم واحد منهم قبل الفتح فقال كل واحد منهم انا هو ... و قد يقال بالفرق بين الشبهة المحصورة فالكف للمقدمة، و بين الشبهة الغير المحصورة فلايلزم الكف و المقام بعد محتاج إلى مزيد تأمل و الله الموفق.[1]

---

۱. ابن‌قدامه، مغنی، ج ۱۰، ص ۴۳۹ و ۴۴۰.

فصل بیستم

# مهادنه

مراد از مهادنه، عقدی است که برای ترک موقتی جنگ، بین مسلمانان و کفار حربی، منعقد می‌گردد. شکی نیست که حضرت پیغمبر اکرمﷺ با کفار حربی چنین معاهدات و معاقداتی داشته‌اند و حکومت‌های اسلامی در هردوره به متارکه و توقف جهاد و لو به طور موقت نیاز مبرمی خواهند داشت، و آیاتی که در فصل نوزدهم ذکر شد، در عین حالی‌که وجوب وفا به عهد و مذمت پیمان‌شکنی را بیان می‌دارد، مشروعیت این قرارداد را نیز اثبات می‌دارد. با آن‌که جهاد ابتدایی و دفاعی واجب مؤکد است، ولی در مواردی هم، مهادنه که مخالف جهاد است اجماعاً صحیح می‌باشد، پاره‌ای از این موارد قرار زیر است:

۱. خواستن کفار مسالمت و متارکه را.

۲. ضعف مسلمانان از جهاد و قوی‌تربودن کفار از مسلمانان.

۳. امید به رجوع کفار به سوی اسلام در زمان هدنه و مهلت.

۴. موانع بین‌المللی.

۵. موانع طبیعی مانند خرابی هوا، و امثال آن.

۶. جمع‌آوری امکانات مادی و نیروهای انسانی و سایر لوازم جنگی و غیر ذلك.

در این‌جا مناسب است به فروعی اشاره شود:

۱. مهادنه مانند عقد ذمه، مربوط به حاکم اسلامی است و خلاف امان از صلاحیت افراد خارج است.

۲. فرق بین هدنه و ذمه از چند جهت است، مانند این‌که اول موقتی بوده و عوض در آن معتبر نیست و مخصوص به اهل کتاب نیست و قبولی آن مطلقا واجب نیست. ولی دوم، دایمی و مشروط به دادن جزیه و بعضی از شروط دیگر و مخصوص به اهل کتاب است و قبولی ذمه در فرض پیشنهاد واجب است.

۳. عقد مهادنه گاهی خالی از شرط و عوض نقدی و جنسی می‌باشد گاهی شروط دارد، گاهی شرط و عوض به نفع مسلمانان است و گاهی به نفع کفار. که براساس واقعیت‌های موجوده و مصالح مسلمانان در چارچوب مقررات اسلامی معین می‌شود.

۴. ممکن است، در فرضی که جهاد واجب نباشد، مهادنه هم لازم نباشد و در عمل مسلمانان بر کفار حمله نبرند ولی هیچ قراردادی را هم امضا نکنند، و این‌جا این سؤال به وجود می‌آید که در فرض عدم مصلحت و عدم مفسده، آیا عقد مذکور صحیح و نافذ است یا نه؟

۵. بعضی از نویسندگان ادعا دارند، اگر کفار به متارکه و عقد مهادنه راضی باشند و پیشنهاد صلح و مسالمت را بدهند بر مسلمانان واجب است، جواب مثبت بدهند، و از جهاد دست بردارند هرچند که قدرت مادی و انسانی آن را داشته باشند.

معنای این دعوا این است که جهاد واجب اسلامی تقریبا منحصر به جهاد دفاعی می‌شود و جهاد هجومی با پیشنهاد متارکه کفار مشروعیت پیدا نمی‌کند.

دلیل اینان دو آیه مبارکه است:

الف) «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ»؛ اگر کفار میل به مسالمت نمایند، تو هم به آن مایل شو.

ب) «فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يقاتِلُوكمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللهُ لَكمْ عَلَيهِمْ سَبِيلًا ... فَإِنْ لَمْ يعْتَزِلُوكمْ وَ يلْقُوا إِلَيكمُ السَّلَمَ وَ يكفُّوا أَيدِيهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولئِكمْ جَعَلْنا لَكمْ عَلَيهِمْ سُلْطاناً مُبِيناً»؛ اگر کفاری که با آنان پیمان بسته‌اید و یا از جنگ با شما کراهت داشته‌اند از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و راه سلم و مسالمت با شما در پیش گرفتند، خداوند برای شما علیه آنان راهی قرار نداده است .. ولی اگر کناره‌گیری نکرده و مسالمت را اختیار نکردند و از شما دست و تعرض برنداشته پس آنان را بگیرید و هرجایی که یابیدید، بکشید.

عمده آیه اول است، که به طور مطلق، به مسالمت با کفاری که میل به مسالمت دارند، امر می‌کند و جواب‌هایی داده شده که شاید بهترین آن‌ها این باشد که امر به مسالمت در فرض ضعف مسلمانان و عدم توانایی آنان در برابر با کفار است. و چنانچه نیروی نظامی و انسانی ما به حد کافی باشد، دعوت به مسالمت جایز نیست. و دلیل آن آیه مبارکه‌ایست که در سوره محمد آمده است: «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللهُ مَعَكُمْ...»؛ سست نشوید و به سلم نخوانید، درحالی‌که شما بالاتر باشید، خدا با شما است.

ولی اگر جمله اخیر (و انتم الاعلون) را چنین معنا کنیم:[1] و شما بالاتر هستید و خدا با شما است مدلول آیه این می‌شود که هیچ‌گاه به سلم دعوت نکنید، چون شما به خاطر ایمان و حقانیت خود حتی با ضعف امکانات مادی خود بالاترید و خدا با شما است (و به شما یاری و امداد می‌رساند) و بنابراین حال این آیه حال سایر آیات آمره به جهاد می‌شود. و هیچ ترجیحی برای یکی از این دو معنا وجود ندارد. بلکه جمله (و الله معکم) مناسبت با معنای دوم دارد. به نظر نگارنده بین دو آیه مبارکه (وَ إِنْ جَنَحُوا فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا) در این موضوع مورد بحث هیچ منافاتی وجود ندارد.

زیرا آیه اول می‌گوید: در مقابل تمایل کفار به مسالمت، شما هم به آن تمایل نمایید، آیه دوم می‌گوید: کفار را به مسالمت دعوت نکنید و ظاهراً این دعوت، دعوت ابتدایی می‌باشد، یعنی شما کفار را ابتدا به مسالمت نخوانید که نوعی ضعف و وهن است ولی اگر آنان به مسالمت مایل باشند، شما هم آن را قبول نمایید ولی وجوب جهاد ابتدایی در اسلام واضح و روشن است و نمی‌شود که به مجرد خواهش کفار مرتفع گردد و بنابراین از نظر علم فقه و فن استدلال باید برای آیه مبارکه جواب درستی پیدا نمود.

مطلب دیگری که از آیه اخیر استفاده می‌شود این است که دعوت ابتدایی از جانب مسلمانان، برای مسالمت و ترک جهاد واجب جز در مورد عجز روشن و اضطرار جایز نیست و الله العالم.

---

۱. یعنی اگر حرف واو برای حال بود این آیه مقید آیه سابق می‌شود و اگر برای استیناف باشد، این آیه مقید آیه سابق نمی‌شود بلکه ممکن است، آیه سابق مقید این آیه شود ولی این آیه قابل تقیید و تخصیص نیست کما لایخفی علی الخبیر الماهر.

۶. مهادنه در فرض ضرورت اسلامی چه به پیشنهاد کفار و چه به پیشنهاد خودی واجب می‌شود و اگر ضرورت و خطری برای اسلام و مسلمین نباشد ولی امکانات جهاد فراهم نباشد و یا علل دیگری که در ابتدای این فصل بیان شده، وجود داشته باشد اگر کفار پیشنهاد صلح را بنمایند، احتیاط واجب آن است که باید براساس فرمان (فاجنح لها) آن را پذیرفت و مهادنه را منعقد نمود و اگر آنان مهادنه را پیشنهاد نکنند، احتیاط واجب آن است که مسلمانان بر اساس فرمان «وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ» اقدام به دعوت کفار به متارکه و مهادنه ننمایند. این نظر شخصی من است که از قرآن فهمیده‌ام و نظر مشهور دانشمندان را در این مقام به درستی نمی‌دانم.[۱]

صاحب جواهر می‌گوید: ربما فصل بین الضرورة و المصلحة فاوجبها فی الأول و جوزها فی الثانی و لا بأس به، فان دعوی الوجوب علی کل حال کدعوی الجواز کذلك فی غایة البعد فالتحقیق انقسامها إلی الاحکام الخمسة انتهی[۲] لکن عرفت الحق مما ذکرنا.

۷. مهادنه و متارکه تا چه وقت؟

اگر مهادنه تا چهارماه مدت داشته باشد، ظاهراً همه آن را صحیح دانسته‌اند و حتی بر صحت آن ادعای اجماع شده است. و گاهی آیه مبارکه: «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» را بر آن شاهد آورده‌اند. ولی آیه به کفار پیمان‌شکن به عنوان تهدید می‌گوید: تا چهارماه بعد از این بگردید! و ربطی به بیان مدت متارکه ندارد. و اگر مدت آن بیشتر از چهارماه و کمتر از یک سال باشد، در صحت آن اختلاف است. شیخ طوسی آن را به خاطر آیات جهاد، خصوصاً آیه‌ای که می‌گوید: بعد از چهار ماه حرام مشرکین را بکشید[۳] نپذیرفته است. و از یک قول شافعی جواز آن نقل شده است للامر بالجنوح. و جمعی صحت آن را به مراعات مصلحت معلق کرده‌اند.

و اگر مدت آن تا یک‌سال و بیشتر باشد، مشهور آن را قبول ننموده‌اند،[۴] بلکه بر بطلان هدنه، اکثر از یک‌سال، ادعای اجماع نموده‌اند و از شیخ طوسی و اسکافی و

---

۱. ر. ک: *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۹۳ و ۲۹۵. آنچه را که از مشهور نقل نموده است، مجمل است.

۲. *همان*، ص ۲۹۶.

۳. مراد آیه، رفع ممنوعیت حرمت قتال در ماه‌های حرام است و نظارتی به این‌که حتماً پس از انقضای ماه‌های حرام بجنگند، ندارد.

۴. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۹۷.

احمد حنبل و ابوبکر و مذهب شافعی نقل شده است که از ده سال بیشتر جایز نیست، چون حضرت نبوی با قریش در حدیبیه ده سال متارکه نمود، ولی این مدت به مقتضای مصلحت آن زمان بوده و دلیل نمی‌شود که بیشتر از آن عند الضرورة جایز نباشد و لذا از علامه حلی و ابوحنیفه و حتی از احمد جواز بیشتر از ده سال از روی مصلحت نقل شده است.[۱]

به نظر نگارنده تحدید مدت برای مهادنه درست نیست و باید آن را به مصلحت و ضرورت معلق نمود. حتی اگر بیست سال باشد و ظاهراً مراد آنانی که بیشتر از چهار ماه ممنوع نموده‌اند فرض غیر ضرورت است.

و لاتصح المهادنة إلی مدة مجهولة و لا مطلقاً إلا أن یشترط الإمام لنفسه الخیار متی شاء بلا خلاف یجده بعضهم فی المستثنی و المستثنی منه.

۸. گفته شده است که اگر در عقد مهادنه مانند تظاهر به منکرات، برگردانیدن زنانی که مسلمان می‌شوند، به سوی کفار شرط شود وفا به آن لازم نیست. در سوره ممتحنه آمده است: «إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِیمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا»[۲] وقتی که زنان مؤمنه به قصد هجرت نزد شما آمدند ... آنان را به کفار برنگردانید نه آنان برای مردان کافر حلالند و نه مردان کافر برای آنان،[۳] حتی مشهور گفته‌اند که اگر زن مؤمنه مرتد شود باز هم نباید به کفار برگردانیده شود، بلکه حکم مرتده بر او جاری می‌شود و اگر اعاده مردانی که در معرض شکنجه و توهین و ارتداد باشند شرط شود، نیز شرط مذکور باطل است و اگر به خاطر موقعیت اجتماعی آنان در معرض خطرات مذکور نیستند شرط مذکور صحیح است.

صاحب جواهر می‌گوید: نصی بر آن نیابیده‌ام ولی متعرضین این مسئله در آن خلافی ندارند:[۴] «و إذ تهد الهدنة مطلقا فجاءنا منهم انسان مسلما أو بأمان لم‌یجب رده إلیهم و لم یجز ذلك سواء کان حراً أو عبداً أو رجلاً أو امرأة».

---

۱. مغنی، ج ۱۰، ص۵۱۸.

۲. ممتحنه، آیه ۱۰.

۳. فی الاستدلال بالآیة نظر. و برای اطلاع بیشتر ر. ک: ابن‌قدامه، مغنی، ج ۱۰، ص۵۲۶.

۴. مغنی، ج ۱۰، ص۵۲۳.

و قال أصحاب الشافعی: لایصح شرط رد المسلم إلا أن یکون له عشیرة تحمیه و تمنعه.

ولی آنچه که اشتراط آن در عقد هدنه حرام است به جا آوردن محرمات بر مسلمین است و لازم نیست آنچه که در دین آنان حرام نیست، ترک آن را شرط کنیم. و معیار در صحت شرایط اقتضای مصلحت و ایجاب ضرورت است.

۹. قراردادهای دوستی بیست‌ساله و یا بیشتر که فعلاً بین روس‌ها و بعضی از دولت‌های کشورهای اسلامی رواج یافته و یا داخل‌شدن در پیمان‌های نظامی ناتو و سنتور و ورشوکه به اقتصاد امنیت و حتی استقلال کشورهای اسلامی ضرر می‌رساند، خیانت و باطل و حرام است و دولت‌های اسلامی شعار عدم وابستگی سیاسی نه شرقی و نه غربی را به‌نحوی‌که مقررات دین ما می‌گوید باید مورد عمل قرار دهند.

۱۰. عقد ذمه و یا عقد هدنه به فتوای علمای شیعه و سنی مخصوص به حاکم اسلامی می‌باشد و آحاد مسلمانان نمی‌توانند به این کار اقدام کنند.

۱۱. ابن‌قدامه می‌گوید:[1]

بر حاکم شرعی واجب ست کفار اهل هدنه را از تجاوز مسلمانان و اهل ذمه نگهداری کند. چون او آنان را از کسانی که تحت سلطه اوست، امان داده است ... و اگر کسی از مسلمانان یا اهل ذمه مال آنان را تلف کند، ضامن می‌شود. و بر حاکم اسلامی حمایت اهل هدنه از کفار حربی و هم‌چنین حمایت بعضی از آنان از بعضی دیگرشان لازم نیست. شافعی گفته که اگر دیگران بر آنان حمله برده و برده‌شان نمودند برای مسلمانان خریداری آنان به خاطر عقد مهادنه جایز نیست ولی از ابوحنیفه جواز آن نقل شده است، «لانه لایجب أن یدفع عنهم فلایحرم استرقاقهم».

بعید نیست که مقدار حمایت کفار تابع قرارداد طرفین باشد که حکومت اسلامی با نظرداشت منافع مسلمین آن را می‌پذیرد. و الله العالم.

و قال الشهید: ان فی اللمعة و شرحها فی کتاب الغصب. و خمر الکافر المستتر بها محترمة تضمن بالغصب مسلماً کان الغاصب. أم کافراً لأنها مال بالاضافة إلیه و قد أقر علیه و لم تجز مزاحمة فیه.

---

۱. *همان*، ص ۵۲۲.

فصل بیست‌ویکم

# غنایم جنگی

قرآن مجید گرفتن اموال کفار را به زور در اثنای جنگ برای مسلمانان حلال قرار داده است.

«فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَیباً»؛[1]

از آنچه که به غنیمت گرفته‌اید، بخورید حلال و پاکیزه.

«وَعَدَکمُ اللهُ مَغانِمَ کثِیرَةً تَأْخُذُونَها»؛[2]

خداوند به شما وعده غنیمت‌های زیادی را که آن‌ها را به دست می‌آورید داده است.

ولی یک حصه از پنج حصه غنایم را از مالکیت جنگ‌جویان مسلمان بیرون دانسته است و آن را برای خدا و رسول و خویشاوندان (صاحب قرابت) و یتیمان و بیچاره‌گان و راه‌ماندگان قرار داده است.

«وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی...».[3]

ما در این‌جا از احکام پنج یک مذکور (خمس) بحثی نمی‌کنیم، زیرا بحث آن‌ها را در جزء سوم *حدود الشریعة* آورده‌ایم.

مقداری از اموال غنیمتی را می‌توان از غنایم جنگی به عناوین زیر استثناء نمود به مجاهدین نداد.

---

۱. انفال، آیه ۶۹.
۲. فتح، آیه ۲۰.
۳. انفال، آیه ۴۱.

۱. مقدار مصارفی که برای نگه‌داری و حمل‌ونقل خود غنایم صورت گرفته است.[۱]

۲. مقداری را که امام برای پیروزی بر دشمن به افرادی جهت کارهای گوناگون وعده می‌دهد، مانند اطلاع از نقاط ضعف دشمن، جاسوسی، تسلیم‌شدن بعضی از افراد دشمن، جنگیدن کسانی که حقی در غنایم ندارند، مانند کفار و زنان و بردگان[۲] و امثال این‌ها البته معلوم است که بر این دو مقدار خمس تعلق نمی‌گیرد.

۳. بعضی از اموال نفیس را معصوم علیه السلام می‌تواند برای خود بردارد،[۳] مانند شمشیربرّان و کنیز خوب‌صورت و اسب تیزرو و «غیر ذلك مما هو صفو المال و لم یضربا لجیش بلا خلاف یجده بعض الفقهاء الماهرین».

و مقتضای صحیح ربعی، معاف‌بودن صفو المال از خمس است چون در این روایت آمده است که رسول و امام از غنیمت، صفو مال را برای خود برمی‌داشت، بعد خمس را برمی‌داشت و بقیه را میان لشکریان تقسیم می‌نمود.

۴. آیا امام می‌تواند مقداری از غنایم را برای مصالح مهم اسلام و مسلمین بردارد، حتی اگر آن مقدار تمام مال غنیمت را شامل شود؟ صاحب جواهر می‌گوید: به‌جز ابوصلاح کسی را نیابیده‌ام که به آن فتوا داده باشد و از کلام او (ج ۲۱، ص ۱۹۶) دانسته می‌شود روایت معتبری که بر موضوع مذکور دلالت کند، وارد نشده است. ولی

---

۱. بلا خلاف بل و لا اشکال کافی *الجواهر*، ج ۲۱، ص ۱۹۱.

۲. عدم استحقاق کافر جنگجو در صف مسلمانان علیه کفار را می‌توان از انصراف ادله جواز غنیمت از غیر مسلم فهمید، و علامه حلی بر آن ادعای اجماع نیز نموده است. و اما عدم استحقاق زن مجاهد مسلمان از غنیمت که مخالف اطلاق ادله است، دلیل روشنی ندارد هرچند که بر آن ادعای اجماع شده است (*جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۹۱) ولی این‌گونه اجماعات در نظر نگارنده اعتباری ندارد. بلی در روایت سماعه آمده است که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله زنان را برای تداوی زخمیان در جنگ بیرون برد و از فیئ بانان حصه نداد و لکن نفلهن (*وسائل‌الشیعه*، ج ۱۱، ص ۸۶) لکن سند روایت ضعیف است و مورد آن فرض تداوی است نه جهاد فتأمل. به‌هرحال مقداری که برای این سه طایفه( زن، برده و کافر) معین می‌شود نباید به مقدار حصه غنیمت باشد بلکه باید حتما کمتر از آن باشد.

۳. صحیح کنانی، *وسائل الشیعه*، ج ۶، ص ۳۷۳ و صحیح ربعی، *وسائل الشیعه*، ج ۶، ص ۳۵۶ بر آن دلالت دارد و از *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۹۵ استفاده می‌شود که مولف آن از این دو روایت غفلت نموده است و این غفلت از مثل او عجیب است.

صحیحه ابن‌سنان و ابن‌اذینه در این مورد وارد شده است و ذیل آن چنین است. «لان علی الإمام أن یجبر جماعة من تحت یده و ان حضرت القسمة فله أن یجسد کل نائبة تنوبه قبل القسمة، و إن بقی بعد ذلك شئ یقسمه بینهم و إن لم‌یبق لهم فلا شئ علیه»[1] و مدرک تنها مرسله حماد نیست که آن را رد نموده است.

نگارنده براساس همین روایت، اخذ اسلحه به غنیمت گرفته‌شده از روس‌ها را به نفع شخصی مجاهدین در اکثر جبهات فعلی افغانستان، جایز نمی‌دانم، زیرا اگر از فروش اسلحه و تملک شخصی جبهه ضعیف شود باید اسلحه در جبهه باقی بماند.

۵. خمس که بحث آن از عهده این کتاب خارج است.

۶. سلب مقتول[2] که به فتوای دانشمندان اهل سنت از آن قاتل است و خارج از غنیمت، ولی فقهای شیعه در صورتی آن را ملک قاتل می‌دانند که از جانب امام به او شرط شده باشد و الا داخل غنیمت است و تنها از ابوصلاح نقل شده است که سلب مقتول، مطلقا از قاتلست. برای مولف الفقه، در این مقام اشتباهی رخ داده است که نباید موجب غرور خوانندگان مبتدی شود. سر اختلاف فقها طرفین در این مسئله روایت: من قتل قتیلا فله سبله است که صحت سند آن برخلاف اعتقاد علمای اهل سنت نزد علمای امامیه ثابت نشده است.

بحث مهمی که در این‌جا وجود دارد، این است که برخلاف آنچه که از ظواهر عمومات و اطلاعات فهمیده می‌شود، غنایم مخصوص غانمین و گیرندگان اموال نیست، بلکه دیگران نیز در آن حق دارند، و به عبارت دیگر، غنایم جنگی در بین اصناف زیر مشترک است.

۱. جهادگران مرد و مسلمان آزاد.

۲. حاضرین در جبهه قتال، شاید مراد کسانی‌اند که برای جهاد حضور یافته‌اند، هرچند که هنوز به جنگ نپرداخته‌اند.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج۱۵، ص۳۸.

۲. سلب بر وزن ادب لباس تن مقتول و امثال آن است، سید سابق در *فقه السنة*، ج۲، ص۶۷۹ آن را چنین تعریف نموده است: هو ما وجد علی المقتول من السلاح و عدة الحرب و کذلك ما یتزین للحرب و لیس منه ما معه من جواهر و نقود بل هو غنیمة. و لصاحب الجواهر کلام آخر حوله (ج ۲۱، ص ۱۹۰).

صاحب جواهر پس از استظهار این معنا می‌گوید:

جمعی به آن تصریح کرده‌اند، بنابراین کسانی که برای صنعت و حرفه خاصی حاضر صحنه شده‌اند مستحق سهمی از غنایم نیستند. ولی این استظهار او با قول خودش درباره جاسوس و رسول سازگار نیست. به‌هرحال دانشمندان فقه تصریح کرده‌اند که استحقاق سهم حتی در فرض حضور بعد از جمع‌آوری غنیمت (قبل از قسمت آن) نیز ثابت است.

۳. افراد کمکی که قبل از پایان جنگ (و لو بعد از جمع‌آوری غنایم) به جنگجویان ملحق می‌شوند، بعضی استحقاق از غنیمت را برای افراد کمکی در فرض ملحق‌شدن به جنجگویان پس از پایان جنگ پیش از تقسیم نیز ثابت دانسته‌اند.

۴. اطفال اصناف سابق حتی تازه مولودانی که پس از حیازت غنیمت و قبل از قسمت آن به دنیا آمده‌اند.

بلی اگر اصناف سه‌گانه مذکور بعد از تقسیم غنایم حاضر معرکه و یا متولد شوند، حقی ندارند.

عجیب این‌جاست که تازه مولود مقاتل و یا حاضر، دارای سهم باشد و اطباء و مهندسین و سایر کارمندان فنونی که جنگ به آن‌ها نیاز مبرم دارد، از اخذ غنایم بی‌بهره گردند، چون حضور آنان به قصد قتال نیست.

۵. رسول، راهنما، جاسوس که در خدمت جهاد بیرون می‌روند، زیرا به قول علامه این‌ها حضور دارند و قتال شرط استحقاق نیست، ولی ممکن است که این افراد گاهی هرگز حاضر صحنه نشوند، صاحب جواهر وجه استحقاق اینان را این می‌داند که اینان از جمله افراد و عسکرو ارتش‌اند. ولی او خود گفته است که وجه استحقاق یا مقاتله است و یا حضور در میدان قتال به قصد قتال، جاسوس و رسول و غیره گاهی قصد قتال را ندارند.

(فرع) الجيش يشارك السرية فی غنيمتها إذا صدرت عنه و بالعكس و كذا لو خرج منه سريتان إلى جهة واحدة بلا خلاف كما قيل، بل عن الشيخ الاشتراك أيضاً لو بعثهما إلى جهتين و لكن تنظر فيه بعضهم[1] نعم لو خرج جيشان من البلد إلى جهتين لم يشرك أحدهما الآخر فی

---

۱. این فرع در فرضی مورد قبول نگارنده است که وحدت عرفی آنان به هم نخورده و لشکر و دسته هرکدام به کمک دیگری در فرض ضرورت رسیدگی بتوانند وگرنه غنیمت حق غنیمت‌گران است( دقت شود)

غنیمة و کذا لو خرجت السریة من جملة عسکر البلد لم یشرکها العسکر بلا خلاف و لا اشکال کما قیل.

نگارنده این کتاب می‌گوید: مقتضای جمود بر آیات قرآن اختصاص غنیمت به گیرندگان آن است از جنگجویان، ولی ملاحظه تاریخ اسلامی و عملکرد حضرت نبوی شهادت جزمی می‌دهد که غنایم حق مشترک همه جنگجویان است، و بعید نیست که غنایم مذکور در زمان آن حضرت ﷺ میان جنگجویان و حاضرین میدان کارزار که به قصد کارزار آمده بودند تقسیم می‌شده است، و اتفاق علما را نیز می‌شود که به عنوان مؤید قوی آن بیان نمود، بنابراین اشتراک اطفال و کسانی که برای غیرقتال آمده‌اند[1] و کسانی که بعد از پایان جنگ، به قصد قتال آمده‌اند، محتاج به دلیل است بلکه استحقاق ملحقین به جنگ پس از حیازت غنایم نیز مورد تردید است آنچه که در فقه به آن استدلال شده است مانند اجماع منقول و روایت مسعده و روایت البختری و روایت حفص و روایت طلحه[2] مورد اعتماد نیست، زیرا اجماع منقول حجت نیست و روایات از نظر اسناد ضعیف و بی‌اعتبار است.[3]

خواننده گرامی:

مباحث غنیمت زیاد است و نمی‌شود که همه آن‌ها را در این‌جا بیان نمود و لذا ما به بیان چند فرع مهم آن اکتفا می‌کنیم.

الف) خیانت در اموال و غصب و سرقت و اختلاس هرچند حرام و عمل زشت است ولی خیانت در غنایم جنگی با درنظرداشت شرایط جنگ و خطر شکست مسلمین و نیاز مبرم برا حتی فکر جهادگران و به صمیمیت جنگجویان از گناهان کبیره شمرده شده و اسم آن غلول گذاشته شده است[4] «وَ مَنْ یَغْلُلْ یَأْتِ

---

۱. مانند آشپزها، خیاط‌ها، غسال‌ها، خدام، فیلمبرداران، گزارشگران، داکترها و جراح‌ها، جوشکاران و صافکاران (کپی‌کش و لدنگ‌کار) و امثال آنان. و اما دیدبان‌ها و عوامل نفوذی در منطقه دشمن به منظور آوردن اطلاعات، موظفین رادار، مهندسین سنگرسازدر مقدم جبهه و امثال آنان، بعید نیست که از جمله مستحقین باشند. و الله العالم.

۲. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۹۹و ۲۰۰.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص۷۸ و ۸۷.

۴. بنابر این‌که غلول خصوصی خیانت در غنیمت باشد و به *حدود الشریعة* جزء دوم ماده غل مراجعه شود.

بِما غَلَّ یوْمَ الْقِیامَةِ»[۱] و در کبیره‌بودن گناه آن شیعه و سنی اتفاق نظر دارند. بنابراین لشکریان مسلمان قبل از قسمت غنایم، نباید که در آن‌ها تصرف نمایند و مرتکب حرام شوند و فضیلت جهاد خود را لکه‌دار نمایند.

از این قانون فقط یک مورد استثنا شده است و آن طعام خوراکی مجاهدین و حیوانات آنان در سرزمین دشمن است، روایاتی از طریق اهل سنت وارد شده است و لذا مالک در موطأ گفته است که لشکریان می‌توانند از غذای کفار به اندازه احتیاج بخورند و می‌توانند که حیوانات حلال‌گوشت را قبل از قسمت، ذبح و از گوشت آن استفاده برند ولی ذخیره نکنند که به خانه‌های‌شان ببرند.[۲]

این حکم را جمعی از فقهای شیعه نیز قبول کرده‌اند بلکه از علامه حلی در محکی منتهی و تذکره ظاهر می‌شود که حکم مزبور مورد اجماع شیعه و سنی می‌باشد: «اجمع اهل العلم علی جواز التصرف فی الطعام و علف الدواب الا من شد». هرچند که محقق در شرائع ظاهراً توقف کرده است. و فی *الجواهر*:

لخبر مسعدةبن‌صدقة ... و غیره من النصوص المعتضده بقاعدة العسر و الحرج خصوصاً العلف و نحوه مما لایمکن نقله إلی دارالحرب و لا شراؤه و لو لعدم الثمن.[۳]

ولی روایت مذکور سندا و دلالة ضعیف است. و ممکن است که اصل جواز خوردن را به سیره ثابت نمود و الله العالم

بلی باید در فرض جواز به مقدار متیقن اکتفا نمود و در فرض شک باید از خوردن آن اجتناب نمود و آن را جزء غنیمت مشترکه به حساب آورد.[۴]

ب) غنایم بر سه‌گونه است:

۱. زمین‌ها؛

۲. انسان مانند زن، طفل، مرد؛

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۶۱.

۲. *فقه‌السنه*، ج ۲، ص ۶۸۳.

۳. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۴۸.

۴. *همان*، ص ۱۴۹ و ۱۵۰ ملاحظه شود.

۳. اموال منقول.

زمین‌ها از خود اقسامی دارد و قدر جامع همه آن‌ها در این است که در ملک جهادگران داخل نمی‌شود یا به امام (دولت) تعلق می‌گیرد و یا به همه مسلمانان (امت) و یا ملک خود کفار می‌شود و ما اشاره مختصری به آن‌ها در رساله «اقتصاد اسلامی» نموده‌ایم[۱] ولی جمعی از دانشمندان اهل سنت، حاکم اسلامی را در زمین‌هایی که به زور فتح شده، مخیر می‌دانند که آن‌ها را بر امت اسلامی وقف کند و یا میان جهادگران تقسیم نماید، و از مالک نفی تقسیم روایت شده است و نیز در زمین‌هایی که به توسط مصالحه و یا به خاطر خوف از مسلمین و بدون جنگ از کفار بر جای مانده تخیر مذکور را ذکر کرده‌اند[۲] ولی دو قسم اخیر در فقه امامیه، به امام اختصاص دارد و لشکریان حقی در آن‌ها ندارند.

حکم کفاری که اسیر می‌شود مفصلا در فصل هجده هم گذشت، به‌هرحال زن و طفل داخل غنیمت و قابل تقسیم‌اند و هم‌چنان مرد اگر آزاد و یا مبادکه و یا کشته نشود.

قسم سوم اگر مانند شراب و گوشت خنزیر قابل تملک نباشد گفته‌اند که داخل غنیمت نمی‌شود و اگر مملوک باشد، به ترتیبی که ذکر رفت، بین لشکریان تقسیم می‌شود.

ج) در تقسیم غنایم فرقی میان واجدین اسلحه و وسایل نقلیه و فاقدین آن‌ها نیست و نه میان پهلوان و قهرمان و جنگجوی معمولی، ولی اگر جهادگر اسب‌سوار باشد[۳] به نظر مشهور فقهای امامیه مستحق دو سهم است ون به نظر مشهور فقهای اهل سنت مستحق سه سهم.[۴]

از علمای شیعه اسکافی نیز به سه سهم قائل شده و از دانشمندان اهل سنت

---

۱ به *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۱۵۷ و *مکاسب*، شیخ انصاری و حواشی آن مراجعه شود. یکی از فضلای معاصر افغانی زید توفیقه کتاب مستقلی درباره زمین‌ها تالیف و طبع نموده است.

۲. *فقه السنة*، ج ۲، ص ۶۹۱.

۳. در *جواهرالکلام* در تفسیر فارسی گفته است: ای راکب الفرس او مستصحبها.

۴. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۰۱ و *فقه السنه*، ج ۲، ص ۶۷۸.

ابوحنیفه به دو سهم فتوا داده است[۱] و رده بعض أهل السنة بأنّه مخالف للروایات الصحیحه الصریحه.

باید توجه کرد که روایت دو سهم از طریق شیعه ضعیف است و ما به جبران سند آن به واسطه عمل مشهور فقها، قائل نیستیم و دو روایتی که سند آن معتبر است[۲] دلالت دارد که حضرت پیامبر اکرمﷺ و حضرت امیرالمؤمنینؑ برای فارسی (اسب‌سوار) سه سهم و برای پیاده یک سهم قرار می‌دادند.

و به فتوای مشهور فقها، این حکم حتی در فرض بی‌نیازی از اسب نیز ثابت است و روایت ضعیفی نیز بر آن دلالت دارد ولی عمده اطلاق دو روایت معتبر است که این فتوا را تأیید می‌کند و چون نگارنده در اصل این حکم در مثل جنگ‌های زمان حاضر توقف دارم، لذا فروع آن را نیز ذکر نکردم، طالبین به کتب مطوله مراجعه کنند.

و کیفما کان فالاعتبار بکونه فارساً حین حیازة الغنیمة دون دخول المعرکة بلا خلاف و لا اشکال کما قیل و فیه نظر و الله العالم.

ج) کافر، مالک مال مسلمانی که به غنیمت از او گرفته نمی‌شود و اگر او مسلمانان حد را اسیر کرده باشد به هر وسیله‌ای که از او گرفته شوند، آزادند و ملک لشکریان مسلمان نمی‌شوند و اگر غنیمت از اموال مسلمین باشد که به وسیله جنگ دوباره به جنگ مسلمان‌ها بیفتد چه قبل از قسمت آن بین لشکریان و چه بعد از آن شناخته شود به مالکین اصلی آنان ارجاع می‌شود بلی مشهور گفته‌اند که در فرض قسمت و برگشت مال به مالک اصلی مجاهد می‌تواند قیمت آن را از امام مطالبه کند، ولی اگر غانمین پراکنده نشده‌اند و اعاده قسمت ممکن است باید غنایم به استثنای مال مسلمان‌ها دوباره تقسیم شود[۳] و الله الهادی.

د) قدر متیقن از آیات و روایات در جواز گرفتن غنیمت در جنگ، مال کافر است، لذا اخذ اموال بغاة و مفسدین و غیرهم جایز نیست و نیز گرفتن مال کافر به حیله و

---

۱. حاشیه *فقه السنه*، ج ۲، ص ۶۷۸.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۷۹ و ۸۸.

۳. برای تحقیق این مورد به *حدود الشریعه فی محرماتها*، ج ۱، ص ۹۲، چاپ دوم مراجعه شود.

سرقت و امثال آن داخل در غنیمت نیست.[۱] چون غنیمت تنها در فرض جنگ با کفار است هرچند این جنگ به غرض استغنام باشد فتامل.

و نیز اگر اموال کفار به وسیله جنگ، به دست لشکریان نیفتد بلکه به توسط مصالحه به آنان برسد داخل غنیمت نمی‌شود بلکه از جمله انفال می‌باشد.[۲]

ه ) در جهاد فعلی افغانستان ـ صانها الله من ادناس الکلاب المارکسین ـ اگر اسلحه و اموال روس‌ها به دست مجاهدین افتد داخل غنیمت است، ولی اگر اموال و اسلحه دولتی باشد داخل در غنیمت نمی‌شود و حکمش این است که در راه جهاد اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

و) اموال و اسلحه کفار پس از اخراج خمس، در فرضی میان مجاهدین قسمت می‌شود که گروه‌ها و احزاب در مقابل اعاشه مجاهدین شرط نکرده باشند، اسلحه مربوط به تشکیلات باشد و الا مجاهدین مالک آن‌ها نمی‌شوند.

---

۱. به جزء سوم *حدود الشریعه* به بحث خمس الغنیمه مراجعه شود.

۲. انفال مال امام است، (ملک دولت اسلامی) ولی این قسمت از انفال( مال کفار که توسط مصالحه به دست می‌آید) حکم خاصی دارد (ر.ک: نگارنده، *رساله دین و اقتصاد*، ص۷۹).

فصل بیست‌ودوم

# مرابطه

اقامت در سرحدات (مرزها) و اماکنی که خوف هجوم کفار بر مسلمانان می‌رود، به منظور مراقبت و نگه‌داری سرزمین‌های اسلامی در نظر مشهور فقهای ما در زمان حضور غیبت امام علیه السلام مستحب است[1] و فاضل مقداد در تنقیح به وجوب کفائی آن قائل شده است که به نظر نگارنده در فرض خوف هجوم و یا نفوذ عوامل جاسوس و مخرب کفار، مورد قبول و غیرقابل مناقشه است حتی اگر رژیم حاکم، مقید باسلام نباشد، زیرا مرابطه برای حفظ سرزمین‌های اسلامی و نگه‌داری جان مسلمان‌ها و دفاع از اسلام است نه حمایت از رژیم فاسد مسلط، و لذا جنگیدن برای بقای رژیم مذکور بر مرابط و غیر او حرام است.

ظاهراً رباط به کمتر از سه روز تحقق نمی‌یابد و مستحب است که تا چهل روز دوام یابد و چنانچه تا این حد یا بیشتر از آن طول بکشد، ثواب جهاد را پیدا می‌کند. در یک روایت چنین آمده است:

الرباط ثلاثة أيّام و أكثره أربعون يوماً فإذا كان (جاوز) ذلك فهو جهاد.[2]

و اگر بتواند کمکی به امر مرابطه و مرابطین بنماید نیز نیکو و مطلوب و مستحق ثواب است، مانند ارسال مواد غذایی، حیوانات وسایل نقلیه و آلات مخابره و امثال

---

۱. مستحب خود مراقبت است و اقامت مقدمه آن است و قیل: الرباط هو الاقامة فی الثغر بازاء العدو.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۱۹. و السند لایخلو عن ارسال.

آن، همکاری بر کار خوب مطلوب قرآن مجید است.

مرابطه هرچند غالبا همانند جهاد واجب کفائی می‌باشد ولی گاهی به نذر و اجاره واجب می‌شود، ولی جنگیدن برای حفظ رژیم‌های غیراسلامی چون در حد ذاته مشروع نیست به نذر و اجاره هم واجب نمی‌شود. در این مقام، دو روایت وارد شده است که مخالف وجوب مرابطه در فرض نذر و اجاره است ولی با این‌که سند هردوی آن‌ها صحیح است، قابل توجیه می‌باشد. و الله العالم.

در فقه السنة می‌گوید: دانشمندان (اهل سنت) اتفاق دارند بر این‌که رباط بهتر از اقامت به مکه می‌باشد.

و از صحیح مسلم نقل می‌کند که سلمان از حضرت رسول اکرمﷺ شنیده است، رباط یک شب و یک روز بهتر از روزه‌گرفتن یک ماه و عبادت آن است و اگر (مرابطه) بمیرد (ثواب) عمل او برای او جریان دارد و رزق او ادامه دارد و از عذاب قبر ایمن است. قال الله تعالی:

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ».

ای مؤمنین صبر و پایداری داشته (و در مقابل مشکلات اجتماعی) مصابرت نمایید و مراقبت نمایید و از خداوند بپرهیزید تا شاید رستگار شوید.

مقصود از مرابطه‌ای که در آیه مبارکه به آن امر شده است، با همین مرابطه اصطلاحی است و یا مراقبت مطلق و عام که مرابطه مورد بحث ما یکی از مصادیق مشهور آن است. و الله العالم

فصل بیست‌وسوم

# هجرت

جمعی از دانشمندان ما مهاجرت از شهر شرک و کفر را بر کسی که از اظهار شعایر اسلامی خود مانند اذان و نماز و روزه[1] عاجز وضعیت باشد واجب دانسته‌اند.

وجوب هجرت از قرآن مجید مفهوم می‌شود و به طور نمونه به این آیه مبارکه توجه کنید:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولئِك مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصِيراً إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا...»؛[2]

ملائکه به کسانی که آنان را فیض روح می‌کنند، می‌گویند در چه حالی بودید؟ جواب دهند در روی زمین مورد ستم و استضعاف قرار داشتیم و کفار بر ما مسلط بودند، لذا منحرف شدیم) ملائکه می‌گویند، آیا زمین خدا فراخ و وسیع نبود که مهاجرت می‌کردید (و از تاریکی کفر و معصیت به نور بندگی حق می‌رسدید).

---

۱. فرق میان مستحب و واجب نیست. مناط صدق شما راست که به معنای علامت است. مسلمان اگر از اظهار علامات اسلام عاجز شد باید هجرت کند. و یا به معنای پیراهن چسبیده به بدن است که برای احکام چسبیده به دین استعاره شده «و قیلا لشعایر جمع شعیرة و أصلها کالشعار الثواب الملاحق للبدن للصوقه بالشعر و الدثار هو الثوب فوق ذلك ثم عد الجماعة و اظهار الفرح فی الاعمیاد و الحزن فی الوفیات و ما اعتبه ذلك منها».

۲. نساء، آیات۹۹ و ۱۰۰.

اینان جایگاه‌شان در آتش جهنم است و برگشت‌شان بد، مگر درماندگان و بیچارگان از مردان و زنان و اطفال که نه چاره‌جویی می‌توانند و نه راه به جایی برده می‌توانند (که می‌شود مورد عفو خداوند قرار گیرند)

نگارنده می‌گوید: موضوع وجوب هجرت، عدم تمکن از اظهار شعایر اسلامی نیست چون هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده بلکه مفاد آیه مبارکه، وجوب هجرت در فرض ظلم بر نفس است که شامل کفر و معصیت می‌شود و معلوم است که ترک مستحبات حرام و معصیت نیست تا ستم بر نفس محسوب شود. و نیز اگر مکلف در شهری اسلامی نتواند به وظایف شرعی خود عمل کند باز هم هجرت واجب است، بنابراین وجوب هجرت مخصوص به بلد شرک و کفر نیست و شاید ذکر آن غالبی باشد.

و نیز عدم تمکن از اظهار واجبات سبب وجوب هجرت نمی‌شود، بلکه عدم تمکن از انجام آن‌ها و لو در خفیه موجب هجرت است زیرا ظلم بر نفس در بجا نیاوردن احکام شرعی است حتی با تحمل اذیت نه در اظهارنکردن آن‌ها.

با توجه با استدراکات فوق هجرت از جایی که آدمی به دین خدا عمل نتواند در فرض توانایی بر زن و مرد واجب می‌شود و حتی بیرون بردن اولاد صغار به منظور جلوگیری از انحراف آینده آنان نیز به مفاد آیه مبارکه: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً» واجب می‌گردد فتدبر.

و باید متوجه بود که، هجرت تا زمانی که کفر مسلط در جهان وجود داشته باشد، باقی است و فرمایش حضرت رسول اکرمﷺ که فرموده است، پس از فتح (مکه) هجرتی نیست[1] مخصوص به هجرت از مکه است؛ یعنی بر مسلمانان مقیم مکه که هجرت واجب بود پس از اسلامی‌شدن مکه، هجرت واجب نیست.

## هجرت مسلمانان افغانی

در شریعت اسلام بر هرمکلف فرض شده است که از هرجایی که به دستورات

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۱، ص ۷۷.

اسلامی خود در آن‌جا عمل نتواند، باید بیرون رود و به جایی رود که بتواند بدین خود عمل نماید، آفرینش انسان برای خوردن و خوابیدن نیست، بلکه برای تکامل است که در پناه تدین به دست می‌آید، مرد مسلمان باید تمام امورات زندگانی فردی و اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی و علمی خود را براساس موازین دینی ارزیابی کند و دین را معیار آن‌ها قرار دهد بلکه واجب است از جایی که آینده او و یا اولاد او از نظر دینی در آن خطرناک گردد و خوف ارتداد او در آینده برود، هجرت کند، هرچند فعلا می‌تواند به دستورات دینی خود عمل نماید.[۱]

و به طریق اولی مسافرت به جایی که انسان، متمکن از انجام وظایف اسلامی خود نباشد و یا اصل دیانت او و یا فرزندان او در درازمدت به خطر افتد، حرام می‌باشد.

به طور نمونه باید متذکر شد که امروز جمعی از مسلمانان افغانی (خصوصاً مقیم کابل) به خاطر ملاحظات اقتصادی هجرت نکرده‌اند و به رژیم دست‌نشانده روسی و ضد اسلامی مالیات و حقوق گمرگ می‌پردازند، جوانان‌شان به عسکری و سربازی که علیه اسلام و مسلمین می‌جنگند، می‌روند، فرزندان کوچک‌شان به لانه‌های فساد و الحادپرور، باسم مدرسه می‌روند، بعضی از تاجران غیر متدین مبالغ هنگفتی را سالانه بدولت مارکسیستی که هم وطن‌فروش است و هم دشمن اسلام می‌دهند یا این‌که به چشم خود می‌بینند که هزاران هموطن آنان، ماهانه شهید می‌شوند اینان جواب خدا و خلق خدا را چه خواهند داد؟

جمعی دیگر که از افغانستان بیرون شده‌اند و به اروپا و آمریکا رفته‌اند، غالب اینان نه به منظور انجام وظایف اسلامی که به سبب حفظ جان و ثروت خود فرار کرده‌اند اگر اینان به دین خود اهمیت می‌دادند هرگز راهی اروپا و آمریکا نمی‌شدند، زیرا به جا آوردن وظایف اسلامی برای غالب اینان در آن محیط میسر نیست و حتی اصل تدین زنان و کودکان آنان در ظرف چند سال آینده در معرض خطر جدی قرار می‌گیرد، بلکه محیط کابل برای عدهٔ از نظر دینی به مراتب بهتر از محیط آمریکا و اروپا است.

---

۱. این وجوب از مذاق شرع دانسته می‌شود، و عقل نیز به آن حکم می‌کند و ممکن است که از آیه: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نارًا». نیز استنباط گردد.

بی‌حجابی، نجس‌خوری، میگساری، خوردن گوشت خوک، لمس زنان در موقع ملاقات، جذب مجالس رقص و سینما و ... دورشدن از نماز و روزه و زکات و خمس و حج و معارف اسلامی و ... را می‌توان از خطرات این محیط‌ها به حساب آورد.

نگارنده در اسلام‌آباد (مرکز پاکستان) به جمعی از افغانی‌های آن‌جا در ماه گذشته (دلو ۱۳۶۴) گفت شما اسلام‌آباد را به عنوان سکوی پرش به سوی غرب انتخاب کرده‌اید و همه چیز را فراموش کرده‌اید، گویا کشور شما توسط روس‌ها اشغال نشده، گویا دین و شرف و کرامت انسانی شما در معرض خطر قرار نگرفته، گویا هزاران جوان شما کشته نشده، گویا خانه‌های گلی هموطنان شما توسط تانک و طیاره روس‌ها منهدم نشده، گویا شما از ذلت و اسارت نسل‌های بعدی خود در هرکجایی که باشد، بی‌خبرید، کجا فرار می‌کنید بر گردید و به فکر نگه‌داری اسلام و استقلال وطن خود باشید. امام حسین روز عاشورا به کوفیان سست‌عنصر ضعیف‌الایمان فرمود:[1]

یا شیعة آل أبی‌سفیان، إن لم‌یکن لکم دین و لاتخافون المعاد فکونوا أحراراً فی دنیاکم؛

ای پیروان مکتب بنی‌امیه اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی‌هراسید (اقلا) در دنیای خود آزادمرد باشید.

اگر جمعی از افغانی‌های ما دین و غیرت اسلامی ندارند لااقل برای استقلال وطن و آزادی ملت، احساس مسئولیت کنند و علیه روس‌های خونخوار و نوکران بی‌شرف داخلی آنان پیکار و مبارزه کنند و لااقل برای دفع ذلت و حقارت از خود و اولاد خود قیام کنند، زیرا اگر کشور ما را روس‌ها ببلعند، اولاد و نسل‌های آینده ما در هرکجا که باشند، ذلیل و بدبخت و سرافکنده خواهد بود. به نظر شما این شعر اقبال تا چه حد ارزش دارد؟

---

۱. این‌که نوشتم( فرمود) از نظر فنی درست نیست باید بنویسم که به آن حضرت نسبت داده شده و یا از ایشان نقل شده است، زیرا اگر سند یك روایت از نظر علم رجال و درایه معتبر (صحیح، حسن، موثق) نباشد نسبت آن روایت به فرموده امام جایز نیست.

خـــدا آن مـــلـــتـــی را ســـــروری داد
کـه تقدیرش به دست خویـش بنوشت
بـــــه‌توان مـلـــت سروکـاری نـدارد
کـــه دهـقـانش بـرای دیـگران کشت

## یک موضوع بسیار مهم

فهمیدیم که هجرت واجب است و ابراهیم خلیل‌ﷺ اولین انسانی است که قـرآن از او نقل می‌کند که او می‌گوید من مهاجرم مهاجر به سوی خدا: «قـالَ إِنِّی مُهـاجِرٌ إِلی رَبِّی». هرکس به قرآن مراجعت کند، عظمت هجرت و مقام شامخ مهاجرین برای او به‌خـوبی آشکار می‌شود، ولی باید متوجه بود که در اسلام دو عنوان دیگر نیـز وجـود دارد کـه باعث پستی و فسق صاحبان خود است، و هرکس که به یکی از این دو عنوان متصـف شود، سیاروز و سیارو خواهد شد و درست نقطه مقابل هجرت است.

۱. فرار ازحق، یعنی فرار از میدان جنگ پس از رویاروی با دشـمن کـه از جملـه گناهان کبیره و یکی از مهلکات هفتگانه است.

۲. ترک جهاد که از واجبات مهم إلهی می‌باشد.

ما درباره این دو عنوان، در فصل سوم این کتاب تا اندازه‌ای داد سـخن دادیـم کـه مسلما قناعت خواننده متدین را فراهم آورده است و در این‌جـا نیـازی بـه تکـرار آن نداریم.

امروز جمعـی کـه در ایـران و پاکسـتان و یـا سـایر کشـورهای اسـلامی و حتـی کشورهای غربی مشغول به کارهای زندگی خود هستند و جـز شـکم و عـورت خـود غمی ندارند و بعضی از آنان شاید در سال دو سه هزار افغانی به مجاهدین کمکـی هـم بکنند، خود را مهاجر می‌دانند و سفر خود را هجرت!

ولی بدبختانه افرادی زیادی از این جمعیت نه‌تنها مهاجر نیستند که تارکین جهـاد و بعضی‌ها فراریان از جهادند، آنانی که قدرت جهاد را دارند واجب است، خارج کشـور را به قصد حضور در جبهات و اشتراک در جهاد مقدس اسلامی تـرک کننـد و افتخـار سنگرنشینی را پیدا کنند.

بنابراین ما مسلمانان افغانی[۱] را به چند دسته تقسیم می کنیم:
الف) متوطن در داخل کشور؛
ب) مقیم خارج از کشور.
ساکنین در داخل کشور چندگونه‌اند؟

۱. کسانی بر آنان هجرت واجب است، و این دسته کسانی‌اند که بـه دیـن خـود در منطقه خود عمل نمی‌توانند و حتماً به ترک واجب و یا ارتکاب حرام مبتلا می‌شـوند و یا آینده اولاد آنان در خطر کفر قرار می‌گیرد.

این دسته اگر می‌توانند، خوبست به مناطق آزاد شـده کشـور برونـد و بـه خـارج افغانستان نروند، زیرا دشمن روسی ما بسیار مایل است، مردم خاک خود را ترک کنند تا آنان هرچه زودتر اشغال آن را کامل گردانند و بر اسلام مسلمین غالـب آینـد. بلکـه اگر قدرت مبارزه را دارند واجب است در مناطق آزاد شده بمانند و مبارزه کننـد. اگـر برای‌شان اقامت در منـاطق آزادشـده کشـور ممکـن نیسـت، مـی‌تواننـد بـه یکـی از کشورهای اسلامی که به احکام دینی خود در آن‌جا عمل می‌توانند، بروند.

۲. کسانی که بر آنان اقامت واجب و سفرکردن حرام است، اینان افرادی هستند کـه از نظر اقتصادی یا خدماتی و یا سیاسی و یا فکری و یا انسانی و یا نظامی، به انقـلاب اسلامی و احزاب جهادگرو مجاهدین متدین کمک می‌رسانند و منشاء اثری می‌شوند و اگر از منطقه بروند خلأای به وجود می‌آید و به انقلاب اسلامی ضرر می‌رسد سر اینـان واجب است وظیفه خود را ادامه دهند.

۳. کسانی که واجب است در جهاد اشتراک کنند و طبعا سفر آنان ممنوع مـی‌شـود، این حکم شامل تمام مردان و زنانی می‌شود که توانایی جهـاد را در یکـی از ابعـاد آن دارند.

۴. مجاهدین سنگرنشین که سفر آنان گاهی فرار از جهاد شمرده می‌شود، که یکـی از بدترین گناهان هفت‌گانه است که در مباحث گذشته ان را بیان داشتیم.

---

۱. البته مباحث مذکور مخصوص به مسلمانان افغانی نیست، بلکه شامل تمام مسلمانانی می‌شود که وضعی مشابه به وضع آنان را دارند.

۵. کسانی که نه قدرت جهاد دارند و نه مسافرت آنان ضرری به انقلاب می‌رساند و نه در فرض بودن در آن‌جا از نظر دینی چه بالفعل و چه در آینده دچار مشکلی می‌شوند، این دسته می‌توانند سفر کنند و سفر آنان جایز است هرچند که بهتر این است خاک خود را ترک نکنند و خداوند را در همان خاک به خون آغشته پرستش کنند.

۶. کسانی که در خارج می‌توانند به انقلاب خدمت کنند، ولی در داخل منشاء کار مهمی شده نمی‌توانند برای اینان ترک کشور و رفتن به جایی که می‌توانند در خدمت انقلاب و جهاد درآیند واجب است و بودن آنان در داخل که کاری نمی‌توانند، حرام است. سفر او سفر جهاد است ولی در صدق هجرت بر آن بحث است و باید غور بیشتری در آیات و روایات شود.

مقیمین خارج از کشور نیز بر چند نوعند:

۱. کسانی که توان کمک به انقلاب را در هیچ بعدی ندارند که شمار این‌گونه افراد عاجز مطلق بسیار کم است.

۲. کسانی که قدرت جهاد را تنها در داخل کشور دارند بر این دسته واجب است، برای جهاد دوباره به داخل کشور بروند.

۳. کسانی که قدرت جهاد و کارزار را ندارند، ولی در خارج می‌توانند در یکی از ابعاد انقلاب خدمت کنند، بر اینان واجب است تا حد امکان به خدمت انقلاب خود باشند و از سایر کارها اجتناب کنند.

۴. کسانی که تنها کمک نقدی می‌توانند، که باید به حد مقدور کمک کنند.

۵. کسانی که برای تداوی زخمی‌ها و ارشاد مجاهدین می‌توانند در داخل بروند که باید بروند.

لذا وظیفه اهل علم و دکتوران در مقابل جهاد اسلامی ما بسیار سنگین است که متأسفانه در مناطق آزادشده ما از صنف اهل علم به حد کافی وجود ندارند و از صنف دکتوران کسی نیست، اینان به پول ملت مسلمان ما درس خواندند و امروز در خارج به دیگران خدمت می‌کنند و تنها فکرشان متوجه زندگانی شخصی خودشان است و بس. راستی چقدر خجالت‌آور است که دکتوران ما به خارج بروند و دکتورهای خارجی

غیرمسلمان برای تداوی مریضان بی‌پناه ما به مناطق آزادشده ما بروند، ولی خجالت کشیدن هم وجدان می‌خواهد.

۶. مقیمین کشورهای غیراسلامی که چون اغلب آنان آن‌جا به انجام تکالیف دینی خود رسیده، نمی‌توانند و بر آنان واجب است که به یکی از کشورهای اسلامی نقل مکان کنند، گو این‌که از نظر اقتصادی و حتی روانی دچار سختی‌هایی بشوند.[1]

به طور کلی افغانی‌ها را می‌توان به اقسام زیر تقسیم نمود:

۱. همکاران با دولت ملحد روسی یا از روی رغبت و یا براساس ذلت و ضعف ایمان.

۲. بی‌تفاوت‌های مقیم داخل و خارج که شماره آنان بسیار زیاد است، و البته که بی‌تفاوتی در شرایط فعلی یک نوع خیانت به اسلام و موجب غضب پروردگار است.

۳. کم‌کاران داخلی و خارجی.

۴. مخلصین و فعالین و خدمت‌گزاران انقلاب اسلامی در ابعاد نظامی، اقتصادی، سیاسی، اداری، خدماتی و ... جزاهم الله عن الاسلام و المسلمین خیر الجزاء.

۵. مهاجرین وفقهم الله تعالی للجهاد.

۶. مسافرین معصیت‌کار که با سفرشان ترک جهاد بوده و یا جایی مقیم شده‌اند که بدین خود عمل نمی‌توانند.

۷. مسافرین در سفر حلال و یا واجب.

۸. فراریان از صف جهاد که بدتر از همه‌اند.

۹. مقیمین معصیت‌کار.

۱۰. ضعفا و عاجزین.

در پایان به خواننده سفارش می‌شود که برای معلومات مزید به رساله «توضیح مسائل جنگی»[2] نگارنده که چندین مرتبه طبع شده است، مراجعه نماید. و الله الموفق.

---

۱. جمعی از افغانی‌های مقیم اروپا و آمریکا، افراد متدین‌اند که در بعد فرهنگی و تدارکات تا حدی برای انقلاب اسلامی کشور خویش کار می‌کنند، ما مزید توفیق این عزیزان را از خداوند متعال خواهانیم.

۲. این رساله در موسوعه آثار فقهیه نگارنده به چاپ رسیده است.

فصل بیست‌وچهارم

# جهاد در حرم و ماه‌های حرام

جنگیدن و کارزار در چهار ماه حرام که عبارت از ذوالقعده و ذوالحجه و رجب و محرم باشد، از گناهان کبیره می‌باشد که قرآن آن را بسیار نکوهش فرموده است.[1]

بنابراین مسلمانان در این چهار ماه با کفار و باغیان و کسانی که امثال آنان واجب و یا جایز است، نجنگند، و حتی کشتن کافر بدون قتال ابتدایی هم جایز نیست: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ». بلی قتل مرتدین و امثالهم در این چهار ماه به حکم سابق و اولی خود باقی است. ولی اگر کفار در این چهار ماه بر مسلمین حمله نمایند، مسلمانان هم می‌تواند با آنان بجنگند، حتی اگر کفار در ماه رجب مثلا بر مسلمانان حمله ور شوند، جایز است که آنان در ماه محرم ابتدای به جنگ آنان نمایند. «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» ماه حرام عوض ماه حرام است، حرمت‌ها قصاص دارد (اگر کسی حرمتی را هتک نمود، می‌شود که با او مقابله به مثل نمود، مثلاً مؤمن محترم است ولی اگر سیلی بزند، یا دشنام بدهد، می‌شود او را زد و به او دشنام داد.[2] و هکذا هرکس بر

---

۱. بقره، آیات۱۹۳ـ۲۱۷ و توبه، آیه۵.

۲. برای تحقیق جواز مقابله بالمثل و حرمت آن در بعضی از موارد به جزء اول *حدود الشریعة* در ماه سب مراجعه شود ولی قصاصی که در متن گفته شد، که تعدی دشمن در یك ماه مجوز تعدی مسلمان در ماه حرام دیگر می‌شود، مشکل است که به طور کلی آن را در غیر مورد آیه تعمیم داد و به جواز آن قائل شد، ولی ظاهر آیه اختصاص به مورد ندارد.

شما تجاوز نمود شما هم همانند تجاوز او بر او تجاوز کند.

بنابراین حرمت جنگ در این چهارماه، در جهاد دفاعی منتفی می‌باشد و وجوب موکد دفاع از اسلام در مقابل مهاجمین در تمام ماه‌ها به حال خود باقیست.

از *شرائع* محقق[1] ظاهر می‌شود که اگر کفار در این ماه‌ها نجنگند ولی احترامی هم برای ماه‌های مذکور قایل نباشند هجوم‌بردن بر آنان در این ماه‌ها حرام نیست و از جواهر استفاده می‌شود که هیچ خلافی در میان فقهای امامیه در این حکم نیست و شاید دلیل آنان این جمله مبارکه باشد (**وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ**) ولی موضوع به نظر نگارنده، چندان روشن نیست.

بعضی از فقهای معاصر، یک صورت دیگر را نیز از حرمت مذکور استثناء کرده‌اند و آن صورتی است که اگر در ماه حرام بر کفار هجوم برده نشود، آنان قوت می‌یابند و در آینده مسلمانان را نابود می‌کنند و به مقتضای قاعده اهم و مهم حرمت قتال آنان از بین می‌رود.

در پایان باید متوجه بود که جمعی از دانشمندان اهل سنت جنگیدن در ماه‌های حرام را حرام نمی‌دانند و می‌گویند که آیات مبارکه‌ای که دلالت بر حرمت می‌کند به آیه مبارکه: «**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**». و آیه مبارکه «**وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ**»، منسوخ شده است.

شکی نیست که قتال با کفار در نزدیکی مسجدالحرام در صدر اسلام، حرام شده است: «**وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّى يقاتِلُوكمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكمْ فَاقْتُلُوهُمْ كذلِك جَزاءُ الْكافِرِينَ**».[2]

با مشرکین نزدیک مسجدالحرام نجنگید تا این‌که آنان با شما بجنگند، اگر با شما جنگیدند، آنان را بکشید، چنین است جزای کافران.

از آیه مبارکه، حرمت جنگ و حرمت کشتن کافر (بدون کارزار و جنگ) در نزدیکی مسجدالحرام ابتدای مفهوم می‌شود ولی در فرض انتقام و کارزار آنان حرمت آن از بین می‌رود.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۳۲.
۲. بقره، آیه ۱۹۱.

ولی محقق در شرایع می‌گوید: این حرمت منسوخ شده است و از عبارت علامه در منتهی استفاده می‌شود که تمام علمای امامیه و جماعتی از علمای سنی بـه نسـخ ایـن حکم قائلند و برای نسخ آن به این آیات استدلال شده است.

«**وَ اقْتُلُوهُمْ حَيثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيثُ أَخْرَجُوكمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَـدُّ مِـنَ الْقَتْـلِ وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ**» الخ فصدر الآیه ناسخ لذیلها و هذا الاستدلال شـیء عجیـب لـم یتوقع صدوره من الفضلاء فضلا عن مثل صـاحب الجـواهر، بـل هـو غیرمعقـول مـن المـتکلم الحکیم بأن ینسخ حکماً قبل بیانه ثم یبنه إلا أن یقال ان ذیل الآیة نزل أولا ثم نزل صدرها بعد مدة و هو کما تری، فلیکن هذا الاستدلال الغریب ساقطا.

۲. «**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**»، استدل بـه العلامـة فی المنـتهی، کمـا یظهـر مـن الجواهر.

۳. «**وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكونَ فِتْنَةٌ**». لکن مقتضی الجمع هو تخصیصها بغیر المسجد الحرام و لعله واضح.

به‌هرحال آنچه مورد نهی قرار گرفته، قتال در نزدیکی و پیش مسجدالحرام است که اراده حرم از آن محتاج به دلیل است.

و فهم مشهوره دلیل شمرده نمی‌شود. و الله العالم.

فصل بیست‌وپنجم

# محارب و مفسد

قال الله تعالی:

«إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يقَتَّلُوا أَوْ يصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ ينْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِك لَهُمْ خِزْی فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛[1]

جزای آنان که با خدا و رسولش محاربه می‌کند و سعیدر فساد در روی زمین دارند، فقط این است که کشته یا به دار آویخته شوند با دست‌ها و پاهای‌شان (از دو طرف بدن، مثلا دست راست و پای چپ) بریده شود و یا تبعید شوند، این خواری آنان در دنیا است و در آخرت عذاب بزرگی برای آنان است، مگر آنانی که قبل از قدرت‌یافتن شما بر ایشان (از محاربه و فساد) توبه کنند که خداوند آمرزنده و مهربان است.

برای صدق محاربه و فساد می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. ایجاد خوف و وحشت و ترس و رعب در میان مردم یک کشور و یا یک شهر و حتی یک قریه و یک منطقه و هم‌چنین ایجاد عداوت و بدبینی میان مردم که منجر به جنگ و خونریزی می‌شود.

هرکس در پی انجام این‌گونه اعمال قبیح باشد از جمله تلاش‌کنندگان در فساد در

---

۱. مائده، آیات ۳۳ و ۳۴.

روی زمین (مفسد فی الارض) به حساب می‌آید.

۲. نابودی مراکز دینی و یا تضعیف آنان، و توطئه علیه علمای پاک اسلامی و بدنام ساختن آنان و جلوگیری از تطبیق قوانین آسمانی[۱] از مصادیق محاربه با خدا و رسول او می‌باشد.

۳. تخریب کارخانه‌های صنعتی و وزارت‌ها و کشتزارها و ازمیان‌بردن منابع تولیدی مسلمانان.[۲]

۴. اشاعه فحشاء و منکرات مانند زناء، لواط، سرقت، جنگ‌های صنفی و قومی به وسیله عمل، گفتار، نوشتار، تدویرسینماها، و کاباره‌ها و نحو ذلک.

۵. ترویج مواد مخدر و مسکر که باعث تباهی نسل جوان و بدبختی جامعه می‌شود.

۶. برهم‌زدن امنیت عمومی به هر وسیله‌ای که باشد.

۷. قراردادن کشورهای اسلامی را تحت سلطه کفار شرقی و غربی.

۸. اسقاط حکومت اسلامی به طور غیرمشروع که در فصل سیزدهم گذشت و به طریق اولی اقدام برای براندازی اصل نظام اسلامی با ملاحظه وضع کنونی، کشور اسلامی افغانستان و اشغال نظامی آن توسط روس‌ها ممکن است افراد زیر را از جمله مفسدین و محاربین دانست.

۱. راهنمایی روس‌ها به نقاط ضعف مسلمان‌ها.

۲. سعی‌کنندگان در استحکام رژیم روسی و بقای روس‌ها.

۳. معرفی‌کنندگان مواضع مجاهدین به کمونیست‌ها به منظور کوبیدن آنان.

۴. همکاران مؤثر رژیم هرچند که خودخلقی و پرچمی نباشند.

۵. تفتیش‌کنندگان منازل مسلمانان.

۶. مفتشین بدن عابرین به منظور دستگیری مجاهدین.

۷. مبلغینی که از محاسن رژیم و یا قانونی‌بودن آن و تشویق مردم به پیروی از آن

---

۱. حکومت‌هایی که قوانین وضعی مخالف اسلام را بر مردم تطبیق می‌کنند. محارب گفته می‌شوند.

۲. از این جمله است بعضی از قراردادها و معاملات تجاری و اقتصادی بعضی از دولت‌ها با قدرت‌های شرقی و غربی که به منابع مادی ملت خیانت می‌کنند و زمینه را برای استثمار خارجی فراهم می‌سازند.

و یابی خطر جلوه‌دادن روس‌ها در کشور تبلیغ می‌کنند. و مردم را فریب می‌دهند و یا به تخویف و تطمیع آنان می‌پردازند، خصوصا اگر لباس ملایی به تن داشته باشند.

۸. قوای عسکری، ژاندارمری، پلیس، جاسوس‌ها (خادزون) رده‌های بالای حزبی (هرچند که قلبا کمونیست نباشند)

۹. جبهه ملی پدر وطن که برای بقای رژیم و تضعیف جهاد اسلامی و فریب‌دادن مردم و ایجاد اختلاف بین مسلمانان خدمت می‌کنند.

۱۰. آتش‌افروزان بین گروه‌های مسلمان و محرکین جنگ‌های داخلی.

۱۱. عاملین تضعیف مجاهدین متدین و گروه‌های مبارز که نتیجه آن، تضعیف جهاد اسلامی می‌شود. (جمعی از افغانی‌ها و غیرافغانی‌های به ظاهر مسلمان در این مورد شاملند. خلذهم الله)

۱۲. کسانی که به عوض جهاد با روس‌ها به بهانه عناوین مختلف مشغول جنگ‌های داخلی و کشتار مسلمانان می‌باشند.

۱۳. گروه‌هایی که در مناطق آزاد شده افغانستان براساس رقابت‌های گروهی و اشغال یک منطقه و نابودی حزب دیگر دست به حمله میزنند.

۱۴. عاملین نفاق و عداوت و بدبینی بین مردم به نام مذهب، نژاد، قوم، منطقه و امثال آن‌که صف اسلامی را ضعیف می‌کنند.

و چون ما در موضوع و حکم این عنوان در رساله «توضیح مسائل جنگی» مفصلاً صحبت کرده‌ایم، و رساله مذکور چندین مرتبه طبع شده است از مزید بحث در این‌جا خودداری می‌کنیم، محققین به آن کتاب مراجعه کنند. و الله الهادی.

فصل بیست‌وششم

# ابعاد جهاد

جهاد دارای ابعاد و جهات گوناگونی است که به پاره‌ای از آن‌ها در این‌جا اشاره می‌شود:

۱. مقاتله و کارزار و پیکار (بعد نظامی).
۲. آموختن تعلیمات جنگی، خصوصاً فنون چریکی (بعد فنی و علمی).
۳. تحصیل اسلحه و مهمات و مواد منفجره (بعد تدارکاتی).
۴. حمل‌ونقل و نگه‌داری و جاه‌سازی (بعد خدماتی).
۵. اعاشه مجاهدین و نفقات جهاد (بعد اقتصادی).
۶. خط‌دادن و جهت‌دادن مسیر انقلاب (بعد فرهنگی).
۷. ارشاد و توجیه مجاهدین باهمیت هدف (بعد فرهنگی).
۸. فهمیدن نحوه تبلیغات دشمن و جلوگیری از آن (بعد فرهنگی).
۹. تبلیغات خودی برای دوست و دشمن و بی‌طرف (بعد سیاسی و اجتماعی).
۱۰. اطلاعات و ضد اطلاعات (بعد سیاسی و خدماتی).
۱۱. تشکیلات و انضباط (بعد اداری).
۱۲. خودسازی مجاهدین (بعد اخلاقی).
۱۳. جلب اعتماد مردم (بعد اجتماعی).

البته که جنگ‌های امروزی بسیار پیچیده و دارای ابعاد دیگری نیز می‌باشد که از حوصله این کتاب و رشته تخصصی نگارنده آن بیرون است و در دانشکده (پوهنحی)

نظامی به تعلیم آن‌ها پرداخته می‌شود، لذا ما در این کتاب از مسائل لوژستیکی و مهندسی و امثال آن بحثی به میان نمی‌آوریم.

### ۱. بعد نظامی جهاد

جنگیدن هرچند موقوف بر اکثر ابعاد گذشته و بر شجاعت و توانایی جسمی و قدرت فیزیکی می‌باشد، ولی عامل مهم آن اراده و تصمیم قاطع می‌باشد، وگرنه محبت به ذات و بقای وجود در فطرت هربشر خوابیده است و تا اطمینان به سلامتی خود و نابودی دشمن پیدا نکنند، تمایل به جنگ پیدا نمی‌کند.

سؤال این است که چنین اراده و عزم راسخ را از چه عواملی در نفس خود و دیگران به وجود بیاوریم؟ انسان‌ها تاکنون در جنگ‌های خود تحت تأثیر عوامل گوناگونی بوده‌اند که می‌توان امور زیر را به عنوان قسمتی از آن عوامل ذکر نمود:

۱. وطن‌دوستی؛
۲. قوم‌دوستی؛
۳. محبت زن و فرزند و اقارب؛
۴. نفع شخصی (مادی و خیالی)؛
۵. حزب‌گرایی؛
۶. ایده‌آلوژی و مکتب‌های غیردینی؛
۷. رقت قلبی؛
۸. ترس از مافوق یا از متجاوز؛
۹. ایمان به خدا و روز قیامت.

هشت عامل اول هرچند که تاکنون مؤثر بوده‌اند ولی در مسیر تکاملی و ترقی آدمی در رشد عقلی بجز در مورد دفاع شخصی (در مورد بعضی از عوامل مذکور) قابل اعتماد نیست و در آینده نه‌چندان دور، روزی برسد که انسان‌ها قانع شوند که خاک و وطن و یا تحصیل نفع جزئی و امثال آن چیزی نیست که جان شیرین خود را برای آن‌ها از دست بدهند، زندگی آدمی تنها یک مرتبه است و او از اکثر مخلوقات اشرف است و نه باید که عناوین خیالی از قبیل قومیت و وطن و غیره سبب نابودی او

شود، انسان‌ها به جایی می‌رسند که دیگر تلقین آنان به این مبادی خیالی به‌آسانی میسر نباشد و کمتر به باطل مغرور شوند ولی عامل نهم با رشد عقلی بشر قوی‌تر می‌شود او می‌داند که شهادت پایان کار نیست که بنیانگذار یک زندگانی بسیار وسیع و عالی و ابدی می‌باشد «بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يرْزَقُونَ» و بدین جهت است که اشتیاق مسلمانان افغانی و ایرانی به جهاد و نهراسیدن آنان از مرگ، مردم قرن بیست را به حیرت و شگفتی واداشته است.

بلی در این هشت سال (از ثور ۱۳۵۷ ـ حوت ۱۳۶۴) چیزی که ملت ضعیف و مستضعف افغانستان را در مقابل بزرگ‌ترین قدرت‌های دنیا وادار به مقاومت نموده، همان اعتقاد به خدا و روز قیامت است. ما هیچ‌گاه دلیری و مردانگی مبارزین ویتنامی را در جنگ سی‌ساله‌شان علیه آمریکا، کوچک و فاقد اهمیت نشان نمی‌دهیم بلکه آن را (با قطع نظر از دواعی و انگیزه‌ها) تحسین می‌کنیم. ولی سؤال اساسی این‌جاست که اگر امکانات مادی ویتنامی‌ها به اندازه امکانات فعلی مسلمانان افغانی می‌بود و دشمن متجاوز هم همجوار آنان می‌بود آیا باز هم ویتنامی‌ها چنین رشادت و مقاومت را در عمل نشان می‌دادند؟

در این مورد باید بیشتر تأمل نمود. بنابراین ما باید از راه فعالیت‌های فرهنگی به تقویت ایمان مجاهدین خود بپردازیم و آنان را قانع بسازیم که ابزار جنگی (اسلحه و مهمات) تنها وسیله است و زیربنای قیام و پیروزی و شکست دشمن ایمان است و بس.

## ۲. بعد علمی و فنی جهاد

جامعه انسانی در اکثر شئونات فردی و اجتماعی و فکری و امثال آن در تحول و تغییر است، گو این‌که این تحول و تغییر در بعضی از قسمت‌ها گاهی به طرف انحطاط بوده و در قسمت‌های دیگر به سوی کمال و ترقی.

در این میان غالب رشته‌های علمی و فنی تا حدود زیادی پیچیده شده که دقت و تعلیم و تعلم بیشتری را لازم دارد وگرنه در میدان تنازع در بقا غفلت و بی‌خبری و نادانی به حکم طبیعت (سنة الله) مغلوب علم و بیداری و فطانت می‌شود.

یکی از نواقص جهاد فعلی افغانستان با آن‌همه اخلاص و اشتیاق، عدم آشنایی مبارزین ما به فنون جنگی خصوصاً به رموز جنگ‌های چریکی شهری می‌باشد، بدبختانه هیچ دولتی دلش به حق ما نسوخت که مجاهدین ما را به حد کافی تعلیم می‌داد، اگر رزمندگان ما آشنایی لازم را می‌داشتند، این‌قدر ضایعات و تلفات سنگین نصیب ما نمی‌شد، بلکه برعکس ضربات صابر دشمن کاری‌تر و دردناک‌تر می‌شد و تلفات ما کمتر، در این مورد رزمندگان ویتنامی به مراتب از مجاهدین افغانی موفق‌تر بوده‌اند.

ما باید در کابل عملیات زیادتری را انجام می‌دادیم چندین مرتبه داخل سفارت روس‌ها می‌شدیم، وزارت دفاع و وزارت داخله را موقتاً اشغال و یا ویران می‌کردیم، زندان پل چرخی و خاد و سایر مواضع حساس باید آسیب زیادی می‌دید، جمعی از وزراء و افراد رده بالای حزب و دولت کشته می‌شدند، یقیناً با این کارها روحیه دشمنان داخلی و خارجی ضعیف‌تر و روحیه دوستان داخلی و خارجی ما قوی‌تر می‌شد.

گروه‌های افغانی به علت ضعف امکانات و پراکندگی بیش از متعارف موفق به تهیه مقدمات تعلیم فنون رزمی و سایر ضروریات جنگ نشده‌اند. و ما باید دراین‌باره توجه زیادی بنماییم.

## ۳. بعد تدارکاتی جهاد

امروز چیزهایی همانند شمشیر و تیر و نیزه و سپر، اسلحه شمرده نمی‌شوند و از مصادیق قوت که قرآن مجید به تهیه آن دستور داده است، به حساب نمی‌آید، حتی در بسیاری از موارد تفنگ هم به‌تنهایی به هیچ دردی نمی‌خورد، به مقتضای آیه مبارکه: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، لازم است در مقام دفاع از هجوم کفار، اسلحه و مهماتی را آماده سازیم که در مقابل اسلحه دشمنان ما لااقل تا حدی کارآرایی داشته باشد و موازنه تا آخر به هم نخورد. دولت اسلامی می‌تواند قیمت اسلحه لازم را در فرض عدم توانایی بیت‌المال از ثروتمندان کشور به‌زور بگیرد، چه همان‌گونه که در فصل هشتم گذشت، دین مقدس اسلام جهاد به مال را همانند جهاد به جان واجب گردانیده است.

دولت‌های اسلامی (که معلوم نیست چند دولت اسلامی در کشورهای اسلامی داریم؟!) نباید فریب سازمان بین‌المللی و تبلیغات دروغین دولت‌های بزرگ را مبنی بر احترام سرحدات بین‌المللی کشورها بخورند و یا فکر کنند، جهان به سوی آرامش می‌رود، افکار عمومی جهان مانع از تهاجم قدرت‌های دنیا به کشورهای ضعیف می‌گردد! این‌ها همه حرف پوچ است، واقعیت این است که در دنیای بی‌ایمان زمان ما بیشتر از گذشته قانون جنگل (الحق لمن غلب؛ حق با زورمندان است) مورد عمل است استعمار و استثمار به سیر صعودی خود ادامه می‌دهد، هیچ‌چیز برای ابرقدرت‌ها محترم نیست، دولت‌های اسلامی باید بسیار بیدار و مواظب اوضاع باشند و باید از دام‌های استعماری و استثماری به دور باشند و قدرت دفاع از استقلال خود را تا حدی داشته باشند، ولی با این تشتت و ضعف دولت‌ها این قدرت به‌آسانی میسر نیست.

ما اگر بخواهیم قدرت دفاع را پیدا کنیم باید به این عروسک‌بازی‌ها در خلیج فارس پایان دهیم و به عوض تشکیلات مسخره‌آمیز کنونی یک دولت قدرت‌مند اسلامی به وجود آوریم که کویت و امارات و بحرین و قطر و عمان و ... را در برگیرد.

اردن و عراق و سوریه یکی شود، در آفریقا نیز چندین کشور باید ادغام شود، نگارنده با نظریه آنانی که صحرا را می‌خواهند یک کشور مستقل سازند، مخالف است، تجزیه باعث بدبختی مسلمین و نفوذ بیشتر آمریکا و روس است، باید کوشش شود که رژیم مراکش اسلامی شود. موریتانیا و صحرا نیز ضمیمه آن باشد آمریکا نصف قاره را یک دولت ساخته، روس‌ها نیز چندین کشور را به‌زور سر نیزه بنام اتحاد جماهیر شوروی اعلان نموده‌اند وقتی به مسلمانان می‌رسند، ده‌ها کشور و دولت به وجود می‌آورند و هرجایی را به نامی مستقل اعلام می‌دارند و بدین ترتیب پیکر جهان اسلام را از هم متلاشی می‌سازند، تا قدرت دفاع از خود را نداشته باشند، سرمایه‌های آن‌ها به جاهای غیر مفید مصرف شود. کشورهای اسلامی غالبا امروز آسیب‌پذیراند، ضعف امکانات مادی آنان از یک طرف و مصارف احمقانهٔ آنان از جانب دیگر، توانایی تحصیل اسلحه مورد نیاز را از آنان سلب نموده است.

این موضوع سر درازی دارد و باید دراین‌باره کتاب جداگانه‌ای نوشت و به درد دل پرداخت و درباره‌ای آن چاره‌اندیشی نمود و الله العالم.

### ۴. بعد تدارکاتی جهاد

در این‌جا مطالب فراوانی وجود دارد که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) باید دولت‌های اسلامی تلاش کنند تا حد ممکن اسلحه را در داخل کشور تولید کنند تا بدین وسیله بزرگ‌ترین راه وابستگی به دولت‌های کافر را ببندند و اقتصاد ضعیف کشورها را ضعیف‌تر نکنند.

ب) از خرید اسلحه غیرلازم به منظور آبادانی کشور و تقویهٔ صنعت و زراعت کشور، اجتناب ورزند، به طور نمونه رژیم سعودی در عربستان ـ به نوشته بعضی از مجلات خارجی ـ که در همین روزها به فارسی ترجمه شده است، در طی دهسال اخیر برای هزینه‌های نظامی خود مبلغ ۱۵۰میلیارد دلار مصرف نموده است.

(خوب دقت کنید) به طور نمونه مصرف یکساله یک سرباز سعودی برابر مصرف شش سرباز آمریکایی و هفت سرباز انگلیسی و ۱۲ عسکر فرانسوی و ۱۳ عسکر اسرائیلی و ۲۲۷ سرباز چینی بوده است!

این مصارف افسانه‌ای و احمقانه که شاید در موقع جنگ با اسرائیل و حتی با عراق و اردنا نتواند از عربستان نگه‌داری نماید اگر به طور معقول در بعد نظامی یا صنعتی یا زراعی یا فرهنگی مصرف می‌شد آیا وضع کشورهای خلیج و یا کشورهای فقیر مسلمان تا چه اندازه بهبودی می‌یافت؟

می‌بینید که در توزیع ثروت تا چه اندازه شرم‌آور افراط می‌شود؟!

ج) از جنگ‌های احمقانه و غیراسلامی که گاهی به تحریک قدرت‌های خارجی و به غرض تأمین منافع آنان میان دو کشور همسایه به وجود می‌آید، شدیداً اجتناب شود، خنده‌دار و خجالت‌آور است که گاهی جنگ‌های میان دو کشور فقط به منظور گرم‌شدن بازار فروش اسلحه و تحصیل پول‌های کلان، تحمیل می‌گردد.

د) مستشاران نظامی و معلمین خارجی فنون جنگی نباید در میان نظامیان مسلمان راه یابند که مفاسد بی‌شماری دارند.

ه) گروه‌های مبارز حداقل مواد منفجره و بعضی مهمات و اسلحه را تا جایی که امکان دارد، خود بسازید تا تداوم مبارزه فی الجمله تضمین شود.

و) حکومت اسلامی و گروه‌های مبارز اسلامی، با اجازه حاکم شرعی می‌توانند در فرض ضرورت پول قیمت اسلحه را از ثروت‌مندان بگیرند، زیرا جهاد به مال واجب است. «وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ».

ز) متأسفانه در توزیع اسلحه‌ای که در اختیار گروه‌های افغانی قرار گرفته و می‌گیرد روابط گوناگونی مانند رفاقت، پارت‌بازی و واسطه‌داشتن، رشوت‌خواری و ... مؤثر بوده و تا حدودی زیادی اسلحه مذکور به دست مجاهدین مستحق نرسیده و لذا از اسلحه مذکور به نفع انقلاب ما استفاده کاملی صورت نگرفته و حتی علیه مسلمانان مجاهد ما به کار برده شده است، و هزاران مسلمان بی‌گناه جان خود را در جنگ‌های داخلی از دست داده‌اند و تفنگ‌به‌دستان فاسق بدون درنظرداشتن ضوابط اسلامی و شعور انسانی و بدتر از مغول و تاتار به مسلمان‌کشی پرداخته‌اند. شایع است که بعضی از دولت‌ها از این اسلحهٔ که برای جنگجویان افغانی فرستاده شده است، استفاده خوبی برده‌اند کلام دردناک این‌جاست که تا زمانی که تعدد گروهی به قوت خود باقی باشد نه در رسیدن اسلحه به دست گروه‌ها و نه در توزیع دوم آن بر مجاهدین عدالت مراعات نخواهد شد و بدین‌ترتیب با آن‌که فایده آن زیاد نخواهد بود ضررهایی هم برای انقلاب خواهد داشت.

داستان‌های اسفناکی در این‌جا وجود دارد که فعلاً از ذکر آن خودداری می‌شود.

ح) گروه‌های مبارز که برای مبارزات مشروع خود از خارج اسلحه دریافت می‌کنند، باید بسیار مواظب و بیدار باشند که به بیگانگان وابسته نشوند که باعث بدبختی خود و حتی گاهی سبب بدبختی جامعه و ملت خود می‌شوند.

هیچ بیگانه‌ای دلش به حق دیگران نمی‌سوزد، بلکه در کمک‌کردن خود اهداف و اغراض خاصی دارد و در مجموع بیگانگان به مصالح خود و کشور خود اهمیت می‌دهند نه به دیگران.

## ۵. بعد خدماتی

من در این‌جا فقط به یک مطلب اشاره می‌کنم و آن این‌که مجاهدین عزیز ما باید در نگه‌داری اسلحه خود بسیار دقت و مواظبت کنند، در مراسم عروسی و اعیاد و

سایر مناسبات مذهبی و حزبی نباید، مهمات خود را به مصرف برسانند که یکنوع خیانت به انقلاب اسلامی می‌باشد.

برای نگه‌داری اسلحه باید جاهای امنی را تهیه نمود که دشمنان خدا نتوانند، به اسلحه مبارزین مسلمان ما دست یابند، متأسفانه امسال در قندهار و پغمان مقادیری از اسلحه مجاهدین افغانی به دست رژیم روسی افتاده و این حادثه اسفناک مکرراً اتفاق افتاده است، بلکه مناطق آزادشده نیز خالی از خطر حمله‌های ناگهانی دشمن نیست؛ حتی ممکن است بعضی از این مناطق چندین مرتبه بین مجاهدین مسلمان و روس‌ها و نوکران آنان دست به دست شود و لذا باید برای حفظ اسلحه، مواضع بسیار مستحکم و مخفی و ایمنی تهیه شود تا در فرض اشغال منطقه، مجاهدین بتوانند از اسلحه خود در جنگ‌های چریکی استفاده ببرند و حداقل به دست دشمن نیفتد.

و نیز در حمل اسلحه به داخل کشور به خاطر بی‌باکی و وجود عوامل نفوذی دشمن در میان بعضی گروه‌ها مکرراً حوادث دلخراشی اتفاق افتاده که یکی از این مناظره وحشتناک در نیمه دوم امسال (۱۳۶۴) اتفاق افتاد که ده‌ها موتر (ماشین) اسلحه و انسان نابود شود.[۱]

## ۶. بعد اقتصادی

در زیر این عنوان که شاید مطالب زیادی محتاج به بیان باشد، نگارنده در رابطه با جهاد کشور افغانستان به سه مطلب اشاره می‌کند که شاید به درد سایر سرزمین‌های اسلامی و جهادگران بخورد.

۱. منبع عایداتی مجاهدین بر چندگونه است:

اول: کمک‌های خارجی که براساس روابط پیچیده‌ای به عده‌ای گروه‌ها صورت می‌گیرد، و نگارنده از خصوصیات و کمیت آن اطلاعی دقیقی ندارد؛ و آنچه که مهم

---

۱. بعضی از گزارشات شماره تلفات مجاهدین را در سال ۱۳۶۴ که از طریق لوگر عازم جبهات داخل بوده‌اند، توسط کمین‌های نظامیان روسی و پرچمی به سه‌هزار تن می‌رساند که اگر این رقم خالی از مبالغه هم نباشد، باز هم وحشتناک است و نقص سیستم جهادی ما را مدلل می‌سازد.

است، این است که این کمک‌ها نباید علت وابستگی و انحراف انقلاب را از مسیر اسلام نشود.

دوم: زکات، فطر، خمس (نسبت به مجاهدین شیعه) قربانی، کفارات، نذورات و تبرعات از مسلمانان افغانی و از بعضی مسلمانان غیرافغانی.

این منبع هرچند به علت بی‌نظمی و عدم انضباط که معلول جهات گوناگون است تاکنون از آن استفاده صحیح به عمل نیامده ولی مع‌الوصف رقم درشتی را در روند انقلاب اسلامی ما تشکیل می‌دهد و راه سالم و بی‌خطر از وابستگی می‌باشد. به طور مثال متذکر می‌شویم که اگر شرایط فراهم شود و مسئولین جمهوری اسلامی ایران همکاری کنند ماهانه از یک‌میلیون مهاجر افغانی در ایران می‌توان مبلغ یک‌صدمیلیون تومان معادل دویست‌میلیون افغانی به نفع تداوم انقلاب بدسن آورد.

۲. ما امروز در بعد اقتصادی نواقصی هم داریم که لازم است به اصلاح آن‌ها بپردازیم. مثلا پاره‌ای از مسئولین جبهات در مصرف خود از حد احتیاج، بیشتر مصرف می‌کنند و تقوای آنان ضعیف است و این بی‌اعتدالی گذشته از این‌که بنیه اقتصادی انقلاب را تضعیف می‌کند، به روحیه مجاهدین نیز آسیب می‌رساند تشریفات تشکیلاتی گروه‌ها عامل دوم در مصرف بی‌جای اموال بیت‌المال است هوسرانی بعضی از مسئولین رده بالای پاره‌ای از گروه‌ها، علت دیگر ضایع‌شدن اموال جهاد است. تعدد گروهی و رقابت آن، بلای خطرناکی برای اقتصادی ضعیف مجاهدین است.

در پایان باید مجاهدین متدین ما متوجه باشند که از مصرف بیت‌المال در امور شخصی خود که ربطی به جبهه نداشته باشد جدا جلوگیری کنند و از قیرکردن و شلیک‌کردن کارتوس (فشنگ) در عروسی‌ها و مناسبات حزبی خودداری کنند و تنها در جهاد علیه دشمن آن‌ها را استعمال کنند.

## ۷. بعد فرهنگی

بعد فرهنگی بشمول ایمان به خدا را باید به زیربنای مبارزه و انقلاب به حساب آورد، و به آن اهمیت زیادی دارد. ما در این‌جا به طور فشرده و خلاصه به چند موضوع اشاره می‌کنیم:

**الف) جهت‌دادن به مسیر مبارزات**

مسلماً دستجات مبارز هرکدام برای هدفی خاصی می‌جنگند و همین هدف است که مبارز از همه‌چیز (حتی جان شیرین) خود برای تحصیل آن می‌گذرد، مکرراً اتفاق افتاده که اقلیت اندکی با زرنگی خاصی توانسته‌اند، مردم غافل را به دنبال خود کشانیده و از احساسات آنان به نفع خود استفاده ببرند، و مردم در پایان کار پس از آنهمه تلفات جانی و ضایعات مالی تازه متوجه شده‌اند که از هدف خود دور مانده‌اند و سرشان کلاه رفته است!

در انقلاب خونین‌بار فعلی افغانستان، باید به فرد فرد مسلمان افغانی و بالخصوص به مجاهدین عزیز خود آگاهی لازم را بدهیم تا سیل خون شهدای گرانقدر ما به هدر نرود. مسلمانان افغانی باید مواظب باشند که هدف تمام مسلمانان افغانی تنها اخراج روس‌ها نیست، تا این‌که به بیرون‌رفتن عساکر ملحد روسی و بقای رژیم کمونیزم افغانی، اسلحه را به زمین بگذارند، بلکه هدف تنها سرنگونی رژیم مارکسیزم هم نیست تا به برقراری یک دولت مزدور دیگر که در خط قدرت‌های استعمارگر و استثمارگر خارجی، از منافع کشور و ملت مسلمان ما چشم‌پوشی می‌کند، مبارزه خود را تمام شده تلقی کنیم، بلکه هدف اقامه حکومت اسلامی و به حاکمیت رسانیدن قرآن در سرزمین افغانستان می‌باشد، بنابراین مردم ما باید به احترام خون شهدا و این همه ضایعات و تلفات، به حکومت شرقی‌گرا و یا غربی‌گرا و یا ناسیونالیست و یا ظالم و بالأخره به هرحکومت غیر اسلامی راضی نشوند.

وقتی انقلاب ما اسلامی بود، خط مبارزه نیز جهت خاصی می‌یابد که باید از آن منحرف نشویم. و این خط خاص، خط جهاد است که به وسیله مقررات اسلامی (که در این کتاب و «توضیح مسائل جنگی» سیمای آن تا حدود زیادی مشخص شده است) متمیز می‌شود و به همین مقررات و احکام شرعی از انقلاب مارکسیستی و ناسیونالستی و غیره متمایز می‌گردد.

به‌هرحال، تحصیل این هدف نه یک انتخاب ذوقی و نه یک گزینش سیاسی و ملی و انتقامی، که یک وظیفهٔ فطری و باطنی و امتثال فرمان الهی می‌باشد.

**ب) ارشاد مسلمانان به اهمیت مبارزه**

با تمام رشادت‌ها و حماسه‌آفرینی‌ها و قهرمانی‌های مجاهدین افغانی، باید اعتراف کرد که هنوز اکثریت مبارزین ما از آگاهی دینی کافی که موجب یقین به تداوم مبارزه تا سرحد پیروزی شود، برخوردار نیستند و بسیاری از مجاهدین ما براساس احساسات خود می‌جنگند و تبلیغات احزاب در سطح عمومی کشور ناقص بوده است و انقلاب تاکنون از خودجوشی اولی مردم براه خود ادامه داده است.

احساسات به منزله سیل است که جریان آن تابع احتیاج و مصلحت نیست و اگر بعضی از زمین‌های زراعتی نیازمند به آب را سیراب می‌کند، به پاره‌ای از زمین‌ها و خانه‌های مسکونی و اموال مردم نیز آسیب می‌رساند؛ در موضع احتیاج وجود ندارد وقتی که به آن نیازمند نیست جاری می‌شود و هکذا.

آگاهی به منزله آب ذخیره (کاسه و سدآب) است که در موقع حاجت باندازه احتیاج در جهت آبیاری زمین‌ها و سایر نیازمندی‌ها از آن استفاده برده می‌شود.

بنابراین ضامن تداوم مبارزه تا پیروزی نهایی هرچند که طویل‌المدت فرض شود، آگاهی دینی مردم و بصرت آنان است نه احساسات زودگذر و بی‌پایه و نه اهداف خیالی.

ما باید سطح فکری مردم را با تمام وسایل و امکاناتی که در دست داریم، بلند ببریم و به طور نمونه مسائل زیر را مفصلاً تعلیم دهیم.

اولا: اگر به اثر تسامح ما، کمونیست‌ها پیروز شوند و اسلام و قرآن از افغانستان (نعوذ بالله) از بین برود میلیاردها انسانی که در طول تاریخ در افغانستان بدنیا می‌آیند ملحد و کمونیست و خدانشناس بار می‌آیند و ممکن است که ما در پیشگاه خداوند عز و جل نسبت به این فاجعه بزرگ مسئولیت شدیدی داشته باشیم و چنانچه در اثر مجاهدت‌های ما اسلام پیروز شود ما در ثواب مسلمان‌بودن نسل‌های بعدی شریک می‌باشیم، چه وضع خطرناکی؟ چه ثواب و چه عقاب بی‌حسابی! بلی شاید مبالغه نباشد که افغانستان سنگر مقدم جهان اسلام است، اگر چنانچه سقوط کند (لا سمح الله بذلک) سقوط پاکستان نیز قطعی است و مسلما وضع موجوده کشورهای خلیج و حتی

کل خاورمیانه اسلامی متزلزل و در معرض خطر سقوط به دامن کمونیسم قرار می‌گیرند، ولی ما اگر کمونیسم را در افغانستان شکست بدهیم، هیچ بعید نیست که اسلام، آنتی‌تز مارکسیسم در تمام کشورهای اسلامی و حتی جهان سوم شناخته شود و جمعیت یک‌میلیاردی مسلمانان جهان از شر سرطان کمونیزم و سوسیالیزم راحت شوند و سیادت و حکومت اسلام بر آنان سایه رحمت بیفکند، بدین ترتیب جنگ مجاهدین افغانی و روس‌ها و نوکران افغانی و کوبایی و غیره آنان جنگ افغانستان نیست که جنگ سرنوشت‌ساز اسلام و کمونیزم بین‌المللی می‌باشد و خدا افتخار این مرتبه بزرگ را به پای برهنگان شکم‌گرسنه ولی باایمان افغانی داده است که این رسالت را با صبر و پایداری به پایان برسانند و رهبری فکری مسلمانان جهان را در فردای پیروزی به دست آورند (و جعلنا ائمة لمّا صبروا بامرنا) درود بر این شیرمردان جهادگر و مجددین عظمت صدر اسلام.

ثانیاً: یادگرفتن احکام و دستورات اسلامی در رابطه با جنگ بسیار مهم و جدی می‌باشد، تا با قصد قربت به خدا در اصل جنگ به معاصی کبیره مبتلا نشویم و مسلمانان و بالاخص مجاهدین ما باید در تمام مسائل نظامی، مالی، قضایی، و امنیتی آشنا به مقررات اسلامی باشند و این آشنایی حتی تداوم مبارزه را تضمین می‌کند.

ثالثا: عمق فاجعه پیروزی روس‌ها در افغانستان.

ما باید به مردم کشور خود به طور صحیح دانسته کنیم که اگر خدای نخواسته روس‌ها در افغانستان پیروز شوند، برای تمام اصناف مردم چه بلاهایی را در پی دارد و هیچ صنفی در امان نخواهند ماند، و به طور نمونه به مفاسد زیر توجه شود که از اواخر رساله «توضیح مسائل جنگی» نقل می‌شود: هیچ کس به وظایف اسلامی خود عمل نخواهند توانست و اساساً اسلام از بین خواهد رفت.

مساجد، مدارس، حسینیه‌ها و مزارات به موزه‌ها و سینماها و فاحشه‌خانه‌ها و ادارات دولتی تبدیل خواهد شد.

زنان و دختران مسلمان به زنا و بی‌عفتی مجبور خواهند شد و تقریباً نکاح و زنا تفاوتی نخواهند داشت.

کتاب‌های مذهبی خصوصاً قرآن مجید سوزانیده و از بین خواهد رفت و در عوض

خرافات مارکسیسم تدریس خواهد شد.

مردم ما به عنوان مزدوران نژاد روسی درخواهند آمد و حتی اختیار زن و فرزند خود را نخواهند داشت.

میلیون‌ها نفر افغانی به سایبریا و یا تاجکستان و ازبکستان و سایر مناطق شوروی تبعید خواهند شد و جای آنان را روس‌ها و یا نژادهای دیگر شوروی خواهند گرفت.

سرمایه‌ها و زمین‌های مسلمانان مصادره خواهد شد.

اختناق و دیکتاتوری و شکنجه و حبس و قتل نصیب بسیاری از مردم خواهد شد.

شرافت و کرامت انسانی ما از بین رفته تا سرحد برده و کنیز و غلام تنزل خواهیم کرد.

افغانستان همانند ترکستان اسلامی به چند جمهوری کوچک تقسیم خواهد شد و ارتباط مردم ما برای همیشه از هم بریده خواهد شد. و هکذا.

**ج) تبلیغات**

از یک نفر سرمایه‌دار غربی سؤال شد، اگر سرمایه‌ات از بین برود و فقط یکصد دلار برایت باقی بماند برای به‌دست‌آوردن مجدد ثروت چه کار می‌کنی؟ او جواب داد ده دلار را سرمایه قرار داده نود دلار را در راه تبلیغات مصرف می‌کنم تا دوباره سرمایه‌دار شوم! اهمیت تبلیغات در این روزگار بر هیچ کسی پوشیده نیست و اسلام به این امر حیاتی توجه شایانی نموده است و حتی بعضی از اقسام آن را واجب قرار داده است.

ما در انقلاب اسلامی خود به سه‌گونه افراد ـ چه افغانی و چه غیرافغانی ـ روبه‌رو هستیم:

۱. دوستان؛

۲. بی‌طرفان؛

۳. مخالفان.

باید متوجه بود که دوستی و بی‌طرفی و دشمنی از خود حدی دارند و لایتناهی و ثابت نبوده، قابل تغییرند و می‌شود طرفدار را بی‌طرف و مخالف را موافق نمود و از

این‌جا است که نقش تبلیغات در پیروزی انقلاب ما هویدا می‌گردد.

ما به وسیله سخنرانی‌ها، نشرات، فیلم‌ها، عکس‌ها و غیره باید دوستان خود را دلگرم نگه‌داریم؛ بی‌طرف‌ها را به همدردی و همکاری خود تشویق کنیم و دشمنان را اگر طرفدار خود نتوانیم آنان را در دشمنی خود متردد گردانیم و لااقل آنان را مأیوس و ساکت گردانیم، و ما تا امروز این کار را به حد لازم انجام نداده‌ایم.

**د) آگاهی از تبلیغات دشمن**

دشمن همان‌گونه که می‌جنگد، به تضعیف اعصاب و تفریق افراد خودی از راه تبلیغ و پروپاگند نیز وارد عمل می‌شود و پیروزی خود را سرعت می‌بخشد.

ما باید از دسایس و مکاید و نوعیت و کیفیت آن‌ها و از عوامل نفوذی آنان (کمونیست‌ها جبهه ملی پدر وطن، غربی‌ها و غب‌زده‌ها) اطلاع لازم را داشته باشیم، تا برای خنثی کردن آن چاره‌جویی نماییم.

ما در این اعصار در جهان صلح و آرامش زندگانی نمی‌کنیم بلکه در حالت جنگ قرار داریم و تا تمدن منهای ایمان و علم بی‌تربیت بر زندگانی بشر سایه‌افگن باشد، وضع ما بهبود نیافته که بدتر می‌شود، منتهی گاهی در جنگ گرم و گاهی در جنگ سرد بسر می‌بریم و بدین اساس تبلیغات زهرآگین دشمنان ما همیشه متوجه ما می‌باشد که به طور نمونه بعضی از انواع آن را که در کتاب دیگر نگارنده (دیدگاه‌ها و مواضع ما) مذکور است در این‌جا می‌آوریم:

۱. ترویج مارکسیزم و تبشیر کلیسا و غیره برای به‌دام‌انداختن جوانان مسلمان و حداقل برای بدبین‌نمودن آنان به مبانی اسلامی.

۲. دورنمودن نسل جوان از دانشمندان دینی به وسیله متهم‌نمودن آنان به وسایل گوناگون مانند ارتجاع، نادانی خیانت، و وابستگی به قدرت‌ها و ... برای انجام این دو غرض، از سینماها، نمایش‌ها، سیمینارها، رادیوها، تلویزیون، مجلات، کتب، اعزام معلمین و دعوت جوانان به خارج استفاده می‌برند.

۳. سرگرم‌نمودن جوان‌ها به ملاهی و ملاعب به منظور تضعیف روحیه دینی و اخلاق اسلامی آنان، به وسیله فیلم‌های سینمایی و چاپ عکس‌های مهیج شهوت،

تأسیس اماکن فساد، توسعه بی‌حجابی و بی‌عفتی، تشویق به قمار و شراب و شب‌نشینی‌های آن‌چنانی و نظایر آن.

۴. تجدید و تعظیم سنت‌های کهنه ملی به منظور جلب توجه ازمعارف و شعایر اسلامی، و اشاعه ملی‌گرایی.

۵. رد و تشکیک در معارف و فرهنگ اسلامی و بالابردن فرهنگ غربی زیر عنوان علم و ترقی و ایجاب زمان.

۶. حذف قوانین اسلامی از زندگانی اجتماعی و رسمی‌نمودن قوانین شرقی و غربی.

۷. تقویت اختلافات ناچیز مذهبی و قومی و منطقه‌ای، برای تمزیق جامعه اسلامی.

۸. خلاصه‌کردن دین در یک سلسله تشریفات و اعمال خشک و بی‌روح و ترویج خرافات به نام دین به منظور بدنامی آن به بهانه مخالفت آن با علم و عقل!

۹. ایجاد مذاهب جدید ضد دینی به اسم اسلام توسط خودفروختگان مزدور، مانند مذاهب قاریانی و بهایی و وهابی و امثال آن.

۱۰. بدعادت‌ساختن مردم به کالاهای تجملّی و مصرفی‌ساختن اقتصاد به جای اقتصاد تولیدی و خودکفایی.

۱۱. بدنام‌ساختن افراد لایق و مؤثر و فداکار و بالا بردن سست‌عنصران نالایق و مزدور.

۱۲. تضعیف روحیه عمومی از رسیدن مسلمانان به استقلال و آزادی و حکومت اسلامی به کوچک نشان‌دادن قدرت مسلمانان و بزرگ نشان‌دادن قدرت و امکانات قدرت‌های ملحد و هکذا.

۱۳. تجاوز مسلحانه برای اشغال سرزمین‌های اسلامی در موقع مناسب.

در این‌جا مناسبت دارد، مطلب تکان‌دهندهٔ را که بعضی از مجلات ایرانی نوشته‌اند مورد مطالعه و دقت قرار دهید.

اینک عین عبارت آن مجله:

یک عضو بلندپایه پیشین سازمان جاسوسی آمریکا (سیا) فاش کرد تاکنون درنتیجه اقدامات خرابکارانه سیا دست‌کم سه‌میلیون نفر در نقاط جهان کشته شده‌اند.

جان استاک میل کارمند عالی‌رتبه سابق سازمان جاسوسی سیا طی مصاحبه‌ای اظهار داشت که طی مدت چهل سال، سه‌میلیون نفر در اثر اقدامات تخریبی اداره جاسوسی آمریکا در کشورهای مختلف جهان به قتل رسیده و در حدود پنج‌میلیون نفر دیگر معیوب شده‌اند. وی گفت همه‌ساله سازمان جاسوسی آمریکا صدها عمل تخریبی را در کشورهای گوناگون جهان انجام می‌دهند.

## ۸. بعد اداری و خدماتی

اسیرشدن در بند تشکیلات، پیچ‌درپیچ تشریفات بیهوده موجب تحمل مصارف گزاف و ضیاع وقت و درنتیجه تضعیف جهاد می‌شود، ولی کارگران بدون تشکیلات منسجم نیز از تأثیر کمتری برخوردار است. و لذا احزاب و سازمان‌ها باید در ابعاد نظامی، سیاسی، فرهنگی، اطلاعاتی، خدماتی، (که شقوق متعددی دارد) و گردهم‌آیی‌ها، انجمن‌های محصلین و متعلمین و ورزشکاران و غیره، به اندازه احتیاج و قدرت، انتظامات مختصر و مفیدی داشته باشند. بنابراین تشکیلات و فعالیت هردو در رسیدن به هدف مؤثر است ولی با توجه به این‌که عنصر اولی نباید به عنصر دومی آسیب وارد سازد؛ امروز اکثر ملت‌ها از تشکیلات احمقانه و دست‌وپاگیر دولت‌های خود رنج می‌برند و معلوم نیست که چه موقع اوضاع تغییر خواهد نمود.

اطلاع‌یافتن از کمیت و کیفیت نیروی دشمن و از مقاصد آنان برای سرکوبی آنان ارزش حیاتی دارد که از قدیم‌الایام مورد توجه همه اطراف درگیر بوده است ولی در عصر ما، وضع بسیار پیچیده‌ای به خود پیدا نموده و میلیون‌ها پول برای آن مصرف می‌شود. من نمی‌گوییم همهٔ درگیری‌های داخلی در میان مبارزین افغانی معلول عوامل نفوذی روس‌ها (جبهه ملی پدر وطن، خاد خلقی‌ها، پرچمی‌ها و غیره) می‌باشد چه در میان تفنگدستان داخلی و حتی از مسئولین بعضی از گروه‌های جمعی در پلیدی و خبث باطن خود خیلی کمتر از دشمن اصلی ما نیستند ولی بسیاری از درگیری‌ها را باید به عوامل نفوذی دشمن نسبت داد که دلیل روشنی بر غفلت و عدم اطلاع‌داشتن لازم احزاب اسلامی از خصوصیات دشمنان است؛ بلی احزاب اسلامی هم تا حدودی افراد نفوذی در دولت مارکسیزم افغانی دارند ولی دشمن برای این کار سرمایه‌گذاری

بیشتری نموده و ضد اطلاعات ما باندازه کافی و حتی لازم نرسیده است.

به‌هرحال روح تشکیلات، تعهد کارکنان آنان است و هرجریان که بـه وابسـتگان و کارکنانش تعهدی بیشتری بدهد، از عملکرد بیشتر و دوام زیادتری برخـوردار خواهـد بود، ما باید به گفته مشهور اعتقاد داشته باشیم که کیفیت مهم‌تر از کمیت است.

## ۹. بعد اجتماعی جهاد

حتی دولت‌ها با تمام امکانات مادی و نیروی انسانی (لشکری) خود در جنـگ‌هـا نیازمند به حمایت ملت‌های خویش می‌باشند، دولتی که پایگاه مردمی و محبوبیت ملی ندارد، سقوط او بیشتر محتمل است و جریانات تاریخی شاهد صادق آن است.

گروه‌های مبارز که نسبت به دولت‌ها از امکانات کمتـری برخوردارنـد، بیشـتر بـه طرفداری مردم و جلب رضایت آنان نیازمندند، بلکه می‌توان مجاهدین همچو ماهی و مردم را چون آب فرض نمود و بر این اساس پایگاه مردمی برای جهادگران یـک امـر حیاتی به حساب می‌آید. مبارزین که بر مردم منطقه خود سـتم و زورگـویی مـی‌کننـد ناخواسته به ریشه خود تیشه می‌زنند.

مبارزان چه از نظر دینی و اخلاقی و چه از نظر سیاسی وظیفه دارند رضای خـاطر مردم خود را به دست آورند تا تداوم مبارزه خود را تضمین کنند.

## ۱۰. بعد اخلاقی

جنگ سختی‌های زیادی را همراه دارد، کشته‌شدن، زخم‌ها، معلولیـت‌هـا، خـراب شدن منـزل‌هـا و شـهرها، تلـف‌شـدن امـوال شخصـی و عمـومی، کسـاد معـاملات، ازدست‌رفتن عزیزان، کمیابی مواد مورد احتیاج در بازار، بلند رفتن قیمت‌هـا بـا کسـر درآمدها، هرج‌ومرج و ازبین‌رفتن امنیت، پریشانی خاطر و غیر این‌ها از لـوازم جنـگ است، و جنگ، جنگ است!

اگر مجاهدین از اخلاق پسندیده اسلامی برخوردار نباشند و هـوای نفـس آنـان را فاسد و زبون نموده باشد و مثلاً صبر و پایداری و قناعت و شـجاعتم و علـو همـت و محبت به خداوند و مهربانی در حق دیگران و نفرت از ظلم و بیدادی و معاصی و غیـر

ذلک نداشته باشند مسلماً این قوم به خاطر کسالت و تن‌پروری و عیاشی و جبن و غیرذلک برای همیشه به بدبختی اسارت و بلای استعمار و ذلت استثمار بیگانگان گرفتار می‌شوند.

در این دنیای آکل و ماکول و در این محیطی که دین از نفوذ خود بازمانده و قانون جنگل حاکمیت پیدا نموده یا باید غیرت و شهامت و استقامت داشت و رنج جنگ موقتی را پذیرفت تا آزاد و با کرامت زندگانی نمود و یا برای همیشه در اسارت و استخدام اقویا درآمد و از عزت، کرامت انسانی و دین آسمانی و از استقلال و ثروت‌های خدادادی ملی و ... صرف‌نظر نمود.

می‌بینید که نقش اخلاق در جهاد بسیار مهم است که می‌شود خودسازی را به عنوان زیربنای پیروزی بیان نمود که مورد تأیید قرآن مجید نیز می‌باشد: «إِنَّ اللّٰهَ لا یغَیرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». خدا وضع موجود هیچ ملت و مردمی را برهم نمی‌زند و تغییری در آن به وجود نمی‌آورد، تا این‌که خود آنان آنچه را که در نفس‌های آنان است، تغییر بدهند.

و البته آنچه که در نفس‌های ما است، طرز تفکر و اخلاق باطنی ما است که باید اصلاح شود تا اوضاع زندگانی اصلاح شود ورنه با فساد اخلاق و فکر کج، فساد زندگانی در انتظار ماست[1] و چون نگارنده قبل از تألیف این کتاب مطالبی درباره اخلاق اسلامی نوشته است از تفصیل بحث در این‌جا خودداری می‌کند و از خداوند دائم‌الفضل می‌خواهد. هردو کتاب چاپ و مورد استفاده مسلمانان واقع شود.

---

۱. برای تحلیل این موضوع به رساله دیگر نگارنده (خود را بسازیم) مراجعه شود.

فصل بیست‌وهفتم

# انبیای جهادگر

شاید اکثر انبیای گرامی‌ﷺ برای تثبیت دین خدا به جهاد نپرداخته باشند و سر آن ظاهراً قلت پیروان و کثرت مخالفین بوده است و نصرت و پیروزی و غلبه آنان بر مخالفین توسط آیات سماوی و زمینی که منجر به استیصال و هلاک می‌شد صورت می‌گرفت.

شامل‌ترین آیه‌ای که درباره جهاد انبیای گذشته ـ سلام الله علی نبینا و آله و علیهم ـ در قرآن وجود دارد این آیه است:

«وَ کَأَیِّنْ مِنْ نَبِیٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّیونَ کَثِیرٌ ...»؛[1]

چه‌بسا انبیایی که گروه‌های زیادی همرای آنان به کارزار پرداخته‌اند... .

این آیه می‌رساند که جمعی از انبیا جهاد و قتال نموده‌اند ولی معلوم نیست که تنها جهاد دفاعی بوده و یا جهاد ابتدایی را نیز به جا آورده‌اند.

تهدیدی که سلیمان‌ﷺ بلقیس را به اعزام لشکرهای فراوان نمود (نمل، آیه ۳۷) دلالت دارد که در شریعت سلیمان جهاد ابتدایی مشروعیت داشته است و اما این‌که سلیمان با کافران جهاد نموده است یا نه فعلا دلیل معتبری به نظر نگارنده نمی‌رسد.

«أَ لَمْ تَرَ إِلَی الْمَلَإِ مِنْ بَنِی إِسْرائِیلَ مِنْ بَعْدِ مُوسی إِذْ قالُوا لِنَبِی لَهُمُ ابْعَثْ لَنا مَلِکاً نُقاتِلْ فِی سَبِیلِ اللهِ ... فَلَمَّا کتِبَ عَلَیهِمُ الْقِتالُ ... فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ ...».[2]

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۴۶.

۲. بقره، آیات ۲۴۶ـ۲۵۷.

از این آیه استفاده می‌شود که در دوره یکی از انبیای بعد از حضرت موسی علیه السلام جهاد بر مردم آن دوره واجب شده است و حضرت داود نیز در جهاد اشتراک نموده جالوت را به قتل می‌رساند، ولی معلوم نیست که داود در آن زمان پیامبر بوده است یا نه؟ ولی ممکن است از این آیه و آیه مشتملا بر تهدید سلیمان استفاده نمود که جهاد در دین موسی علیه السلام تشریع شده بود، زیرا پیامبران پیروان شرایع اولی‌العزم هستند و هرنبی از خود شریعت جداگانه‌ای ندارد.

ممکن است از آیات سوره مائده استفاده شود که حضرت موسی خود دستور جهاد را صادر فرموده است، هرچند که یهودیا از امتثال آن سرباز زده‌اند.

**«یا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِی کَتَبَ اللهُ لَکُمْ ... فَإِذا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّکُمْ غالِبُونَ ... قالُوا یا مُوسی إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فِیها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ».**

ممکن است که مراد، غلبه به وسیله معجزه باشد ولی بنی‌اسرائیل از ترس قتال و کشتن سرپیچی کرده باشند. و الله العالم، از روایتی استفاده می‌شود که یوشع‌بن‌نون علیه السلام نیز جهاد نموده است.[1]

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۳، ص ۴۴۵.

فصل بیست‌وهشتم

# جنگ‌های حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

مرحوم طبرسی در تفسیر *مجمع‌البیان*[1] می‌نویسد:

مفسران گفته‌اند تمام غزواتی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خود به غزا رفته است، بیست‌وشش می‌باشد، بعد اسامی بیست‌وچهارتای آن‌ها را به ترتیب وقوع چنین بیان داشته است:

۱. غزوه ابواء؛ ۲. غزوه بواط؛ ۳. غزوه العشیرة؛ ۴. غزوه بدر اول؛ ۵. غزوه بدر کبری؛ ۶. غزوه بنی‌سلیم؛ ۷. غزوه سویق ؛ ۸. غزوه ذی‌مر؛ ۹. غزوه احد؛ ۱۰. غزوه الاسد؛ ۱۱. غزوه بنی‌النضیر؛ ۱۲. غزوه ذات‌الرقاع؛ ۱۳. غزوه بدر آخر؛ ۱۴. غزوه دومة‌الجندل؛ ۱۵. غزوه بنی‌قریظة؛ ۱۶. غزوه بنی‌لحیان؛ ۱۷. غزوه بنی‌قرد؛ ۱۸. غزوه بنی‌المصطلق؛ ۱۹. غزوه الحدیبیة؛ ۲۰. غزوه خیبر؛ ۲۱. غزوه فتح مکه؛ ۲۲. غزوه حنین؛ ۲۳. غزوه الطائف؛ ۲۴. غزوه تبوک[2]؛ ۲۵. غزوه خندق

سپس می‌گوید: (حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله) در نه غزوه از این غزوات جنگیده است، بدر کبری که در روز جمعه ۱۷ رمضان سال دوم هجرت واقع شده است؛ احد، در شوال سال سوم هجرت و خندق و بنی‌قریظه، در شوال سال چهارم هجرت؛ بنی‌مصطلق و بنی‌لحیان، در شعبان سال پنجم؛ خیبر، در سال ششم و فتح مکه در رمضان سال هشتم و خیبر و طایف در شوال سال هشتم بوده است.

---

۱. ج۱، ص۴۹۹، در سوره آل عمران در ذیل تفسیر آیه «وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ ...».

۲. بیست‌وپنجم آن خندق است که شاید از قلم ناسخ و یا از نظر حروف‌چین مطبعه افتاده است.

و اولین غزوه‌ای که خود به قتال پرداخته است، غزوه بدر کبری بوده و آخرین غزوه‌ای که در آن جنگیده تبوک بوده است و شماره سرایای او ـ که خود تشریف نبرده ـ ۳۶ سریه بوده که در محلش شمرده شده است.

نگارنده می‌گوید: مناسب بود فرازهایی از این غزوات و سرایا در این کتاب برای آگاهی مطالعه‌کنندگان آورده می‌شد تا داستان جهاد در دل مسلمانان تجسم عینی می‌یافت ولی متأسفانه از جهاتی این کارها در این‌جا میسر نشد. پس از قدری تفکر و تردد تصمیم گرفته شد که کتاب جهاد اسلامی دو جزء باشد جزء اول آن همین بیست‌وهشت فصل که تا این‌جا گردآوری شده است. جزء دوم آن مشتمل بر مطالب زیر می‌باشد:

۱. آیات قرآن در باب جهاد.

۲. ترجمه و شرح مختصر آن‌ها که در شماره‌های مجله استقامت نشریه حرکت اسلامی افغانستان مسلسل به چاپ رسیده است.

۳. فرازهایی از جنگ‌های صدر اسلام.

۴. موضوعات متفرقه مربوط به جنگ.

از خداوند بزرگ و مهربان توفیق تألیف آن را آرزو می‌کنم انه هو البر الرحیم و هو حسبنا و نعم الوکیل و صلی الله علی سیدنا محمد و آله و صحبه و علینا و علی عباد الله الصالحین.

**محمد آصف محسنی عفی عنه و عن والدیه**

**ایران قم اوایل سال ۱۳۶۵ شمسی**

بخش دوم

# جهاد در قـرآن

# جهاد در قرآن

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و ناصر المؤمنین و مفضل المجاهدین و مبیر الظالمین حتی یورث الارض عباده الصالحین و الصلاة و السلام علی سید العالمین و أسوة المجاهدین و قهرمان المقاومین و افضل المرسلین و خاتم النبیین و علی آله الطاهرین و اصحابه المهتدین لا سیما أمیرالمؤمنین قاتل المشرکین و المفسدین.

اوراق حاضر جزء دوم کتاب جهاد اسلامی است که به منظور آشناشدن جوانان امروزی ما به مقصود قرآن و حضرت پیامبر اسلامﷺ درباره جهاد و نیز آشناشدن به روحیات اصحاب و خصوصیات پاره‌ای از جنگ‌های زمان پیامبر اکرمﷺ گردآوری شده است.

مسلمانان در جوامع و کشورهای اسلامی، برای حفظ دین و عمل به اسلام از همه بیشتر به جهاد نیاز شدیدی دارند که در چارچوب مقررات اسلامی باید به آن روی آورند، تغافل از جهاد باعث بدبختی دین و دنیای ما می‌شود. «**وَ مَنْ جاهَدَ فَإِنَّما یجاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللّهَ لَغَنِی عَنِ الْعالَمِینَ**».

نگارنده امیدوار است در نوشتار خود از حقیقت به دور نرفته و به غرض عمده خود در این کتاب دست یافته باشد، و توفیق جهاد و شهادت نصیبش گردد.

در این جزء اولاً، به ترجمه و شرح اکثر آیاتی که درباره جهاد و ملحقات آن وارد شده است به ترتیب فعلی سوره‌های قرآن پرداخته می‌شود، که در ضمن به بیان متوسط غزوات عمده حضرت پیامبرﷺ و یاران صالح او نیز می‌پردازیم، و در اخیر به بعضی از مطالب دیگر نیز اشاره خواهد شد، و الله الموفق.

موضوع مهمی که در این‌جا لازم به تذکر است، این است که نگارنده برخلاف عادت ثابت و همیشگی خویش که حتی در جزء اول این کتاب نیز آن را مراعات نموده، در این جزء (جزء دوم جهاد اسلامی در نقل غزوات حضرت پیامبر اسلامﷺ و یاران فداکار او به اسناد مطالب توجهی نکرده است مراعات سند صحیح به احسن و یا موثق که در مسائل فقهی و معارف اسلامی مورد نظر است، در مطالب تاریخی ممکن نیست، و لذا وقتی می‌نویسم حضرت پیامبر اکرمﷺ چنین فرمود یا چنین کرد، مستلزم صحت آن در نظر نگارنده نیست بلکه منبع مطالب مذکور در این کتاب غالباً *مجمع البیان*، *تفسیر برهان*، *بحارالانوار* و *تهذیب* سیره ابن‌هشام می‌باشد که العهدة علی راویها.

## سوره بقره

«وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتٌ، بَلْ أَحْياءٌ وَ لكِنْ لا تَشْعُرُونَ»؛[1]

به کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، مردگان نگویید، بلکه زندگانند ولی شما آگاهی ندارید.

حیات برزخی بقول مشهور دانشمندان اسلامی برای همه ثابت است، ولی نگارنده در این مورد بحثی دارد که در کتاب *فواید دمشقیه* خود (تفسیر موضوعی) که تاکنون به ملاحظه موانعی به چاپ نرسیده، آن را مبسوط بیان داشته است، آنچه که به طور مسلم از قرآن استفاده می‌شود، حیات برزخی شهدا و سردمداران کفر است، که دومی‌ها صبح و شام مورد عرضه آتش‌اند و اولی‌ها در نزد پروردگارشان روزی می‌خورند، و آیه فوق دلالت خوبی بر زندگی آنان دارد، و به مسلمانان دستور داده شده است که به آنان مردگان نگویند بلکه شهید یا کشته شده در راه خدا بگویند، بعید نیست مقصود آیه نهی از تلفظ کلمه میت در حق شهدا نباشد بلکه مقصود نهی از اعتقاد به عدم حیات برزخی آنان باشد، و مؤید آن آیه مبارکه: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا ...» است و الله العالم.

به‌هرحال این دو آیه: «وَ لا تَقُولُوا ... وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا ...» بیان‌کننده بالاترین مزیت و کرامت برای شهدا می‌باشد که خداوند رسیدن به آن مقام را نصیب همه آرزومندان مؤمن بنماید.

---

۱. بقره، آیه ۱۵۴.

«وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللهِ الَّذِینَ یقاتِلُونَکمْ وَ لا تَعْتَدُوا ... وَ اقْتُلُوهُمْ حَیثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیثُ أَخْرَجُوکمْ ...»؛[۱]

در راه خدا با کسانی‌که با شما می‌جنگند، بجنگید، ولی تعدی و تجاوز (بر آنان) نکنید (که اجرای عدالت در اسلام بسیار مهم است. در فقه قتل اصنافی از کفار ممنوع قرار داده شد (که قتل آنان تعدی و تجاوز شمرده می‌شود، و ما در جزء اول این کتاب تفصیل آن را آورده‌ایم).

(در این‌که آیا این آیه تنها قتال با مهاجمین را به قصد انتقام و تجویز نموده یا قتال با مطلق مشرکین مکه را و به عبارت دیگر، جمله (یقاتلونکم) آیا مقید حکم در باب کفار است و یا این‌که برای مجرد بیان حال و صفت آنان؟ دو قول وجود دارد)

هرجایی که آنان را یابیدید، بکشید و از جایی که شما را بیرون نموده‌اند، بیرون‌شان کنید و فتنه سخت‌تر از کشتن است.

(ظاهراً مراد از فتنه در این‌جا گمراه‌ساختن مسلمانان توسط کفار است، خصوصابه زور و اکراه.) و نزدیک مسجدالحرام (و به قول علما در حرم) با کفار نجنگید، تا این‌که آنان در آن‌جا با شما به کارزار بپردازند، که (در این فرض) آنان را بکشید، چنین است جزای کافران و اگر از جنگ در نزدیکی مسجدالحرام دوری جستند، خدا غفور و رحیم است.

«وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکونَ فِتْنَةٌ وَ یکونَ الدِّینُ لِلّهِ، فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلَّا عَلَی الظَّالِمِینَ»؛[۲]

با کفار مکه بجنگید، تا فتنه‌ای باقی نماند، یعنی تا کافری، مسلمانی را به زور از دینش برنگرداند، و مسلمانان از شر کفار ایمن باشند، و یا تا کفر و شرکی در مکه و یا در همه‌جا باقی نماند، و دین برای خدا باشد، و چنانچه کفار (از اذیت و گمراه‌نمودن مسلمانان و یا از کفر و شرک خود) اجتناب کنند پس عدوانی جز بر ستمگران نیست.

---

۱. بقره، آیات ۱۹۰ و ۱۹۱.
۲. همان، آیه ۱۹۳.

از جمله اخیر آیه استفاده می‌شود که قبل از جنگ با کفار باید آنان را با سلام و یا به ترک اذیت و اضلال مسلمانان دعوت نمود، و هجوم بر کفار در فرض قبول دعوت از جانب آنان جایز نیست، چنانچه سابقاً بیان شد.

روس‌ها و کمونیست‌های افغانی برای ما مسلمانان افغانستان بدتر از مشرکین مکه هستند، صدها هزار مسلمان را به شهادت رسانیدند، میلیون‌ها نفر را آواره و دربه‌در نمودند، میلیاردها افغانی خساره مالی به ما وارد ساختند، و قصد نابودی دین ما را دارند. بچه‌های ما را جبراً به شوروی می‌برند، تا آنان را بی‌دین سازند. بنابراین بر ما لازم است با آنان بجنگیم به هر جا که بر آنان دست یافتیم، بکشیم تا حداقل در افغانستان فتنه باقی نماند.

«الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدى عَلَيكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛[1]

ماه حرام در مقابل ماه حرام است و حرمت‌ها (قابل) قصاص است (اگر کفار در ماه‌های حرام بر شما حمله کرد شما هم می‌توانید، در ماه حرام بر آنان حمله نمایید، و حرمت آن از بین می‌رود، چنانچه تفصیل آن گذشت) پس هرکس بر شما تعدی نمود، شما هم به اندازه تعدی او تعدی و تجاوز نمایید. و از خدا بپرهیزید، همانا خداوند با متقیان است.

جهاد تماس مستقیم با جان و مال مردم دارد، و مجاهد از همه مردم بیشتر به تقوا احتیاج دارد تا به گناهان کبیره مبتلا نشود، عملکرد جمعی از تفنگ‌به‌دستان مجاهدنما که دست کثیف‌شان به خون صدها مسلمان و به یغمابردن اموال زیاد و ریختن آبروی مؤمنین در جهاد اسلامی ما مدخلیت دارد، بهترین دلیل بر واقعیت تأکیدات قرآن مجید بر تقوای مجاهدین است.

«وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَيدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛[2]

---

۱. بقره، آیه ۱۹۴.
۲. همان، آیه ۱۹۵.

در راه خدا انفاق کنید، (از بخل و حرص بر مال و یا از اسراف در انفاق) به دست خود خود را به هلاکت نیاندازید، و احسان کنید که خداوند محسنین را دوست دارد.

انفاق در جهاد مانند خمس و زکات و انفاق بر عائله واجب است و نباید ما از این واجب غفلت نماییم.

«وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللهِ وَ اللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ»؛[1]

بعضی از مردم جان خود را برای طلبیدن رضای خدا می‌فروشند و خداوند به بندگان رئوف است.

آنانی که به جهاد می‌روند، یا جان و عمر خود را در راه تحصیل علم دین و خدمت به بندگان خدا و یا برای اعلای کلمةالله به منظور رضای او وقف می‌کنند، مصداق آیه مبارکه می باشند.

در روایات آمده است که آیه فوق در حق حضرت علی‌علیه‌السلام نازل شده است که در موقع هجرت نبوی شب را در بستر پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله به سر برده و جان خود را در معرض حمله کفار قرار داد.

«قوله أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يأْتِكمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ»؛[2]

آیا می‌پنداشتید که داخل بهشت می‌شوید و هنوز نیامده است، شما را مثل آنانی که پیش از شما گذشته‌اند، با نان سختی و رنج رسیده است، جنبانیده شدند تا این‌که رسول و مؤمنین با او گفتند یاری خدا چه وقت می‌آید؟ آگاه باشی (رسول من) که یاری خدا نزدیک است.

«كتِبَ عَلَيكمُ الْقِتالُ وَ هُوَ كرْهٌ لَكمْ وَ عَسى أَنْ تَكرَهُوا شَيئاً وَ هُوَ خَيرٌ لَكمْ وَ عَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكمْ وَ اللهُ يعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»؛[3]

جهاد بر شما فرض شد درحالی‌که برای شما ناپسند است و چه‌بسا که چیزی را بد

---

۱. بقره، آیه۲۰۷.
۲. همان، آیه۲۱۳.
۳. همان، آیه۲۱۶.

بدانید و آن برای شما خیر باشد، و شاید چیزی را خیر بدانید که برای شما شر باشد، خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

بلی در جهاد مشقت زیاد و اضاعه اموال و حتی اتلاف جان خوابیده است، لذا انسان آن را به طبع خود دوست ندارد، ولی ضررهای بی‌غیرتی و عیاشی بیشتر از ضررهای جهاد است، و مسلمان باید در امر جهاد به سلیقه و ذوق و هوس خود مراجعه نکند، و تسلیم امر خداوند باشد، و ما امروز باید برای حفظ دین خود با کمال جدیت به جهاد اسلامی خود مصروف باشیم.

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ ...»؛[1]

از تو از جنگ در ماه حرام (رجب، ذی‌قعده، ذی‌حجه و محرم) سؤال می‌کنند، بگو جنگ در آن گناه بزرگی است و بازداشتن از راه خدا و کفر به خدا و یا کفر به راه خدا و به مسجدالحرام است (که مراد بی‌احترامی به راه و مسجد است ولی اگر عبدالله‌بن‌جحش یک مشرک را در ماه‌های حرام به غلط کشت شما مشرکین که مرتکب اعمالی بدتر از آن شده‌اید، نباید اعتراضی نمایید، زیرا) بیرون‌نمودن اهل مسجد الحرام (مسلمانان مکی) را از آن بزرگتر (از قتل در ماه حرام) است نزد خدا و فتنه (وادارکردن مسلمانان به جبر و اذیت به قبولی کفر و دوری از اسلام) بزرگ‌تر از کشتن است و کفار دائماً با شما در جنگند تا اگر بتوانند شما را از دین‌تان برگردانند و هرکس از شما از دین خود مرتد شود و در حال کفر بمیرد اینان اعمال‌شان در دنیا و آخرت حبط و نابود می‌گردد.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛[2]

کسانی که ایمان آورده‌اند و کسانی که مهاجرت کرده‌اند و در راه خدا جهاد نموده‌اند، آنان امیدوار رحمت خداوند باشند و خدا آمرزنده و مهربان است.

هجرت، مجرد مسافرت‌کردن از وطن به یک شهر دیگر نیست بلکه اساس هجرت

---

۱. بقره، آیه ۲۱۷.
۲. همان، آیه ۲۱۸.

بر تسلیم‌نشدن به کفر و طاغوت و تبدیل سنگر برای کفرزدایی می‌باشد.

بلی از همه مردم سزاوارتر، به امیدواربودن به رحمت خداوند مؤمنینی هستند، که تسلیم رژیم مزدور ملحد کابل نشده‌اند و خانه و جاه در مقابل حفظ دین خود و عائله‌اش برایش ارزش نداشته و به غرض حفظ دین نه به قصد تجارت و تفریح، قاچاق چرس، تریاک و امثال این‌ها جلای وطن نموده و در عین حال جهاد را فراموش ننموده و به بستر هوس‌ها نیارمیده که به سوی سنگر شیران خدا، برای حفظ اسلام و نجات همشهریان دربند مستضعف با دلی پر از ایمان و عزمی راسخ و بصیرتی کامل (نه برای مسلمان‌کشتن، نه برای تصفیه حساب‌های شخصی، نه برای مزدوری و نوکری کینه‌توزان خودخواه که برای رضای حق) در حرکت است.

آری رحمت خداوند شایسته اینانند، چه زنده باشند و چه شهید، چه خواب باشند و چه بیدار، درود بر این مهاجرین و مجاهدین که اولا به کفر تسلیم نشده و از کثافت آن دوری می‌جویند، «هجرت» و سپس با آمادگی کامل برای نابودی آن و هرمستکبر متجاوز که به سرحدات کشورشان تعدی کرده، حمله‌ور می‌شوند، به تفنگ خود به شمشیر خود، به سنگ‌های کوه خود و اگر هیچ نباشد، به خون خود مرگ دشمن را امضا می‌کنند.

«أُولئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ».

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ»؛[1]

کسانی که ایمان آورده‌اند و هجرت نموده‌اند و در راه خدا (جنگ برای تحصیل قدرت و شهرت و تسکین نفس و مزدور که برای دیگران آدمکشی است نه جهاد) به مال‌ها و جان‌های خود جهاد می‌کنند، و کسانی که (به مجاهدین و مهاجرین) جای می‌دهند و آنان را (برای خدا و از روی صدق و صفا) در منازل یا شهر خود می‌پذیرند، دوستان همدیگرند.

بلی برادر، جهاد به مال هم جهاد است، و جهاد به مال همانند جهاد به جان واجب

---

۱. توبه، آیه ۷۲.

است. بلی برادر غیرافغانی بر تو هم واجب است که برای حفظ اسلام در افغانستان جهاد کنی و یکی از وظایف تو جادادن به مهاجرین است. مهاجرین (نه مطلق مسافرین) سزاوار پذیرایی‌اند، کار آنان را راه بیانداز و بر او سخت نگیر، که خدا از تو نخواهد گذشت.

بلی برادر، هجرت و جهاد چون شیر و شکر است، چون قند و گلاب است، چون اکسیجن و هایدروجن است که آب حیات جامعه را تولید می‌کند، و ملت را از هلاکت تشنه‌کامی نجات می‌دهد:

«وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ».[1]

در راه خدا کارزار کنید و بدانید که خداوند شنوا و دانا است.

«... کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَ اللهُ مَعَ الصَّابِرِینَ»؛[2]

... چه‌بسا گروه اندکی که بر گروه زیادی به اذن خدا غالب شده‌اند، خداوند با صابرکنندگان است.

«وَ لَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لکِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْعالَمِینَ»؛[3]

اگر خدا برخی مردم را در مقابل برخی دیگر برنمی‌انگیخت فساد روی زمین را فرامی‌گرفت. و لکن خداوند صاحب فضل بر همه اهل عالم است.

به‌راستی اگر امروز توازن قوی در جهان ما برقرار نبود آیا همه ملت‌های دنیا همانند ملل اروپای شرقی اسیر روس و یا مانند مردم ایرلند که اسیر انگلیس هستند، اسیر آمریکا نبودند، آیا اگر روس‌ها یا آمریکایی‌ها بدانند در جنگ اتمی پیروز می‌شوند، برای نیم ساعت معطل می‌شوند؛ و در فرض آغاز جنگ اتمی ـ حتی اگر در نصف روز خلاصه شود ـ چند صد میلیون انسان کشته و زخمی می‌شوند؟ و چه مقدار اموال تلف می‌شود؟

به معنای آیه دوباره دقت کنید!

---

۱. بقره، آیه ۲۴۴.
۲. همان، آیه ۲۴۹.
۳. همان، آیه ۲۵۱.

## سوره آل عمران

«قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَ تُحْشَرُونَ إِلى جَهَنَّمَ وَ بِئْسَ الْمِهادُ»؛[۱]

به کفار بگو (ممکن است چند روزی با زرق‌وبرق زندگانی کنیـد، جمعـی را در زیـر سلطه خود بیاورید. بعضی از سرزمین‌های ملل ضعیف را اشغال کنید ولی بالأخره بـا بیداری ملت‌ها و شکوفایی دینی) زود باشد شد، که مغلـوب شـوید (و آبـروی شـما برود و انتقام خود را پس بدهید، قدر متیقن در آخرت پس از لذت زودگذر دنیا) بـه سوی جهنم محشور می‌شوید و (جهنم) بدآرامگاهی است

«قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتا فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ أُخْرى كافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَ اللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ»؛[۲]

برای شما نشانه‌ای (از لطف خدا) در دو گروهی است کـه بـا هـم تلاقـی مـی‌کننـد، گروهی در راه خدا می‌رزمند و دیگری کافر اسـت، کـه گـروه مـؤمن را دوچنـدش می‌بینند[۳] و خدا به یاری خود هرکس را که بخواهد، یاری می‌دهـد و در (ایـن‌چنـین تأیید) برای صاحبان بصیرت عبرت است.

«لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذىً وَ إِنْ يُقاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبارَ ثُمَّ لا يُنْصَـرُونَ ضُرِبَـتْ عَلَـيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِـنَ اللهِ وَ حَبْـلٍ مِـنَ النَّـاسِ وَ بـاؤُ بِغَضَـبٍ مِـنَ اللهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ...»؛[۴]

(اهل کتاب) هرگز به شما جزء رنجانیدن نمی‌توانند برسانند، و اگر بـا شـما بـه قتـال بپردازند، (شکست می‌خورند) و از شما رو بر می‌گردانند، و بعد یـاری داده نخواهنـد شد. خواری و ذلت هرجایی که یافت شوند بر آن‌ها زده شده، مگر به امان خدا و یـا به امان مردم درآیند، و بازگشتند به غضبی از خداوند و بیچـارگی بـا نـان چسـبیده

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۲.

۲. همان، آیه ۱۳.

۳. گفته شده که این آیه درباره دو طرف درگیر جنگ بدر است بعضی آیه را این‌طور معنا کرده‌اند که مؤمنین کفار را دوبرابر خود می‌دیدند و درحالی‌که کفار سه برابر مسلمانان بودند.

۴. آل‌عمران، آیات ۱۱۱ و ۱۱۲.

است، بدین علت که به آیات خدا کفر ورزیده و انبیاء را به ناحق می‌کشتند، و این (کفر و قتل ناشی) از نافرمانی و تجاوز آنان بود.

یعنی معصیت و تجاوز سبب معصیت بزرگتر شد که کفر به آیات خدا و قتل انبیاءﷺ باشد و این شقاوت علت بیچارگی و خواری آنان شد.

از آیه اخیر به‌خوبی معلوم می‌شود که مراد از این اهل کتاب تنها یهودی‌ها می‌باشد. و محصول آیه این می‌شود که یهودی‌ها تنها باعث ناراحتی و خاطرنجی شما می‌شوند و اگر به قتال و جنگ شما اقدام کنند، تاب مقاومت را نیاورده برمی‌گردند و فرار می‌کنند.

ممکن است در این‌جا خواننده فهمیده، به یاد جنگ‌های شش‌روزه یهود و عرب‌ها بیفتد که پیروزی چشمگیری نصیب یهودیان شد و تاکنون هم از آثار همان پیروزی بهره‌ورند، ولی جواب این سؤال این است که یهودی‌ها بر مسلمانان صابر و متقی که کرارا قرآن به آن اشاره فرموده است غالب نشده و نخواهند شد. مسلمانانی که در صدر آیه اول این بحث این‌چنین معرفی شده‌اند: «كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ».

جنگ‌های شش‌روزه سال ۱۹۶۷ بین عرب‌هایی که دارای نظام‌های اشتراکی و قومی و بعثی و کاپیتالیستی بودند، و یهودی‌های صهیونیست واقع شد، نه بین یهودی‌ها و عرب‌ها به عنوان مسلمان بلکه می‌شود قدر جامع همه عرب‌های مصر و اردن و سوریه و غیره را ناسیونالیسم عربی معرفی کرد که پیغمبر و مروج آن جمال عبدالناصر مغرور بود. ما اگر براساس ضوابط اسلامی خود و با توجه به جبهات علمی و فنی و اقتصادی روزی قیام اسلامی را علیه یهودی‌ها آغاز نماییم، مسلماً پیروز می‌شویم و پیشگویی قرآن مجید عینیت خواهد یافت.

ولی مشکله اصلی ما ـ چنانچه در اوایل این کتاب (جزء اول) به آن اشاره شد ـ رژیم‌های غیراسلامی ما است، ما سرزمین‌های اسلامی داریم، ملت‌های اسلامی داریم، ولی دولت‌های اسلامی و نظام‌های رسمی اسلامی نداریم، و تا زمانی که این بت‌های بی‌خاصیت و صنم‌های تحمیلی را که باعث تباهی دین و دنیای مسلمانان است از اریکهٔ قدرت به زیر نکشیم، و نابودشان نکنیم و حکومت‌های اسلامی را در کشورهای

اسلامی برقرار نسازیم، دست پلید استعمار و استثمار خارجی از میان ما بریده و یا حداقل کوتاه نخواهد شد، و درنتیجه به زندگانی شرافتمندانه دنیا و سعادت اخروی نخواهیم رسید.[۱]

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛[۲]

در جنگ بدر خداوند، شما را یاری داد، درحالی‌که ضعیف بودید، پس از عذاب خدا بپرهیزید و سپاس‌گزار باشید.

پیغمبر ﷺ در این جنگ به مؤمنین مجاهد فرمود: آیا کفایت نمی‌کند شما را که خداوند شما را به سه‌هزار ملائکه‌ای که از بالا فرستاده است، یاری دهد، آری اگر پایداری کنید و تقوا داشته باشید، خداوند برای تقویت شما پنج‌هزار ملائکه نشانه‌دار می‌فرستد، تا دل‌های شما آرامش یابد و پیروزی از جانب خداوند است.

می‌بینید آنچه که در سرنوشت جنگ و پیروزی نهایی و امدادهای غیبی الهی تأثیر دارد صبر و تقوا می‌باشد.

صبر، یعنی پایداری و مقاومت دلبرانه و حفظ سنگر و یورش‌بردن بر متجاوزین روسی و نوکران داخلی آنان که اسلحه‌شان نمی‌تواند جای ایمان را پر کند، و به آن‌ها قوت قلب دهد.

تقوا، یعنی استقامت بر حلال و حرام شرعی و حفظ سیاست نه شرقی و نه غربی. و ترک ظلم و ستم و زورگویی بر مردم مسلمان و زیردستان و کار را برای رضای خدا نمودن و ادای نماز و روزه و سایر واجبات.

بلی مسلمان باید چندبعدی باشد نه یک‌بعدی. هجرت او از جهادش جدا نباشد، در حال جنگ و کشتن، خداترس و مهربان باشد با کفار متکبر و با مؤمنان متواضع باشد، سخی هم باشد محتاط هم، دلش از خوف خدا ترسان و لبش با مسلمانان خندان، درحین قدرت خاضع و در حال غم باوقار و در موقع شادی دلسوز.

جنگ او را از عیادت دور نسازد، محرابش سنگر و سنگرش محراب باشد. در این

---

۱. کفار به هرشکلی که باشند، دشمنان سرسخت مایند «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وَ ما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ... وَ إِذا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنامِلَ مِنَ الْغَيْظِ ...» بنابراین یا باید نابود شویم یا آنان را از بین خود دور کنیم.

۲. آل‌عمران، آیات ۱۲۳ و ۱۲۶.

حال است که امدادات غیبی بر او نازل خواهد شد و لطف خاص خدا شامل حالش می‌گردد. «وَ ذلك الْفَوْزُ الْعَظِيمُ».

«وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»؛[1]

یاری‌دادن نیست مگر از جانب خداوند غالب درستکار.

بلی آنچه که در اختیار مجاهدین است، سعی و جد و جهد و مبارزه نظامی و فرهنگی و غیره است و اما پیروزی از جانب خداوند است که پس از تغییر اوضاع و احوال بندگان به آن‌ها ارزانی می‌شود.

«وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛[2]

سست و اندوهگین مشوید، و شما برترانید، اگر مؤمن باشید.

از این آیه مبارکه بوی عطر امید و گلاب پیروزی می‌آید، کمبود اسلحه خودی و قلت نفرات و عدم تعلیمات نظامی، و قدرت نظامی و اقتصادی دشمن در ابعاد مختلف از دیدگاه قرآن مجید نباید موجب سستی رزمندگان باایمان گردد. و نه باید امید پیروزی را از دست بدهند، و شخصیت خود را قابل اعتماد خویش ندانند، صف مجاهدین که بنیان مرصوص است، خلل‌پذیر نخواهد بود.

مبارزه هرمقدار طول بکشد، و بسیار سخت و جانگداز باشد، نباید موجب حزن و اندوه گردد، و رزمنده باایمان همیشه با نشاط و متکی به رحمت خداوند باشد.

بلی از این آیه به‌خوبی استفاده می‌شود که سرنوشت جنگ در پناه ایمان و اعتقاد استوار است نه در سایه اسلحه و قدرت مادی.

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ»؛[3]

اگر به شما آسیبی رسد به دشمنان شما نیز مانند آن آسیب رسیده است و این روزها را میان مردم می‌گردانیم.

بلی جنگ جنگ است، تلفات جانی و ضررهای بدنی و ضایعات مالی بر طرفین وارد می‌آید، همان‌طوری‌که خودی‌ها (مجاهدین مسلمان افغانی) متضرر شده‌اند

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۲۷.
۲. همان، آیه ۱۳۹.
۳. همان، آیه ۱۴۰.

دشمنان نیز متضرر شده‌اند و لذا نباید تضرر سبب ناراحتی ما شـود. مـا تـا امـروز ۸۰ درصد عسکر رژیم کابل را اسیر کرده‌ایم یا فرار داده‌ایم و یا به ما ملحـق شـده‌انـد، در حدود بیست یا سی هزار افسر و عسکر متجاوز را به جهنم واصل کـرده‌ایـم، هزارهـا تانک و خودرو و هواپیما و هلیکوپتر را نابود کرده‌ایم. لذا باید بهتر از دشمنان از خود مقاومت و پایداری نشان دهیم.

بلی اگر امروز کشور ما در اشغال روس‌ها است، و قدرت آنان از ما بیشـتر اسـت، این وضع همیشگی و غیرمتغیر نخواهد بود بسیاری از ملت‌هـایی کـه دیـروز مغلـوب بوده‌اند، امروز غالب‌اند و غالب‌های دیروز، امروز مغلوبند.

روزهای غم و شادی و شکست پیروزی در میان مردم متفاوت و در گردش اسـت، و ما به فردای درخشان و پیروز خود بایست امیدوار باشیم.

«أَمْ حَسِـبْتُمْ أَنْ تَـدْخُلُوا الْجَنَّـةَ وَ لَمَّـا يعْلَـمِ اللهُ الَّذِيـنَ جاهَـدُوا مِـنْكمْ وَ يعْلَـمَ الصَّابِرِينَ»؛[1]

آیا پنداشتید که داخل بهشت شوید، و هنوز خداونـد مجاهـدین و صـابرین شـما را ندانسته باشد؟ یعنی آشکار نشده باشند)

آیا داخل شدن در بهشت، بدون جهاد و دفـاع از اسـلام و قـرآن و صـبر در مقابـل سختی‌ها میسر است؟!

«وَ كأَيِّنْ مِنْ نَبِي قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيونَ كثِيرٌ ...»؛

**ترجمه این هفت آیه مبارکه:**

بسا از پیغمبرانی که، خداپرستان بسـیاری (در رکـاب آنـان) مبـارزه کـرده‌انـد و از (ضررهای بدنی و مالی و روانی) که به ایشان رسیده بود، سست نشده‌اند (قوت ایمان و هدف، اراده‌های‌شان را جدی و قـاطع نگـه‌داشـت). و نـه ضـعیف شـدند (و ایـن مبارزین متدین در مقابل دشمن بی‌دین خود هیچ‌گاه) زبون و ذلیل نشدند، (سربلند و قهرمان و جان‌نثار باقی ماندند). خداوند صابرین را دوست می‌دارد.(۱۴۵)

گفتارشان (مبارزان انقلابی) نبود جز این‌که می‌گفتند:

---

۱. آل‌عمران، آیات۱۴۵ و ۱۵۱.

پروردگارا! بیامرز، گناهان ما را و اسراف (از خود گذشتن) ما را در کار ما استوار گردان گام‌های‌مان را یاری ده. ما را بر مردم کافر (کمونیست‌های ملحد روسی و داخلی) (۱۴۶)

پس خداوند به ایشان ثواب دنیا و نیکویی ثواب آخرت را ارزانی فرمود، خداوند با نیکوکاران (مجاهد) محبت دارد. (۱۴۷)

ای مؤمنین اگر از کفار (کمونیست و رژیم دست‌نشانده روسی) اطاعت و پیروی کنید (از حرکت اسلامی و ضد روسی باز مانید) شما را از اسلام به کفر برمی‌گردانند که زیان‌کار می شوید. (۱۴۸)

بلکه خداوند یار و (آقای) شما است و او بهترین یاری‌دهندگان است (به کفار و دولت‌های بی‌دین به خاطر کمک‌گرفتن وابسته نشوید، به خدا رجوع کنید که او دوست‌دارنده و مددکار شماست) (۱۴۹)

به همین زودی‌ها دردل‌های (مارکسیست‌های روسی و بی‌دینان خلقی و پرچمی و جبهه ضد ملی و بی‌پدر) کافر (با تمام امکانات نظامی و مادی‌ای که دارند) ترس و رعب افکنیم، به خاطر آن‌که شریک قرار دادند به خدا چیزی را که نازل نشده است بر آن حجتی (کمونیست‌های روسی و نوکران حقیر و خودفروخته داخلی بدانند که پس از مدتی نابود خواهند شد) و جایگاه‌شان آتش است و جای ستمکاران بدجایی است. (۱۵۰)

(مؤمنین مبارز و انقلابی) خداوند وعدهٔ خود را (مبنی بر پیروزی‌تان) راست نمود، هنگامی که (کمونیست‌های داخلی و روسی را با دست خالی و ضعف امکانات) به اذن خدا به هلاکت می رساندید، تا آن‌گاهی که (در اثنای جنگ احد) سستی نمودید و اختلاف داخلی در بین شما پیدا شد، (از فرمان پیامبر اسلام در حفظ مواضع و سنگرها به خاطر تحصیل مال) نافرمانی کردید، پاره‌ای از شما (مؤمنین مجاهدین) دنیا را می‌طلبیدند و جمعی آخرت را، (و به خاطر این سستی و نزاع داخلی و نافرمانی از دستورات رهبر) شما را از تسلط بر کفار و به خاطر امتحان بازداشت (پیروزی فوری شما صورت نگرفت) خداوند از شما عفو نمود و خداوند بر مؤمنین صاحب فضل است. (آیه ۱۵۱)

بلی سستی و اختلاف گروهی و سرپیچی افراد از دستورات اسلامی رهبر مانع پیروزی بر دشمن می‌شود، و تا این موانع برطرف نشود روس‌ها در کشور ما خواهند ماند.

«وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِیلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَ رَحْمَةٌ خَیرٌ مِمَّا یجْمَعُونَ»؛[۱]

اگر در راه خدا کشته شوید، یا بمیرید، همانا آمرزشی است از جانب خدا و رحمتی که بهتر است (از تمام چیزهایی که هواخواهان دنیا) جمع می‌کنند.

«إِنْ ینْصُرْکُمُ اللهُ فَلا غالِبَ لَکُمْ وَ إِنْ یخْذُلْکُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِی ینْصُرُکُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَ عَلَی اللهِ فَلْیتَوَکلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛[۲]

اگر خدا شما را یاری دهد، کسی بر شما غالب نشود، اگر او شما را ترک کند (و خوار گرداند) پس کیست که یاری دهد شما را پس از او (بنابراین مجاهد باید از کسی طمع نکند و ذلت نکشد و از بی‌توجهی دیگران دل‌تنگ نشود و به جایی خود و منافع مردم خود را نفروشد، و به خود و ملت مسلمان خود توهین روا ندارد، و وابسته نشود) و مؤمنین (تنها) بر خدا توکل می‌نمایند.

مجاهدین قهرمان ما در این آیات قدری تعمق کنند، و این بحث را دو سه مرتبه بخوانند، تا لذت صحبت خدا را با خود به جان درک کنند، و به مقام رفیع خود نزد خداوند آشنا شوند.

«وَ ما کانَ لِنَبِی أَنْ یغُلَّ وَ مَنْ یغْلُلْ یأْتِ بِما غَلَّ»؛[۳]

هیچ پیامبری را نرسد که (در امر جهاد و غنایم خیانت کند) و هرکس که خیانت کند، به جزای آن می‌رسد.

پنهان‌کردن غنایم و بیشترگرفتن، از غلول و خیانت محرم است اموال بیت‌المال و مجهول‌المالک باید در اختیار جبهه و مسئولین امین قرار گیرد، و نباید مجاهدین به طور مخفی آن‌ها را به تصرف شخصی خود در آورد.

زیاده‌روی در مصارف شخصی مجاهدین مانند خریدن لباس‌های گران‌قیمت،

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۵۸.
۲. همان، آیه ۱۵۹.
۳. همان، آیه ۱۶۱.

اسباب لوکس و قیمتی بدون ضرورت یک‌نوع از خیانت است، استعمال مرمی‌های تفنگ و داشکه‌وها و ان و غیره در مراسم شادی و عزا نیز نوعی خیانت است، و اسلحه باید تنها بر ضد دشمنان خدا و دفاع از جان به کار رود.

تشدید جنگ‌های داخلی و مشغول نمودن مجاهدین مسلمان را به خویشتن و بازداشتن آنان از جنگ با ملحدین متجاوز که عادت بعضی از گروه‌های فاسق و منحرف می‌باشد، مهم‌ترین خیانت است مجاهدین راستی باید از همه‌گونه خیانت بدور باشند، و صداقت در قول و فعل و نیت مشاهده شود. یده شود.

«أَ وَ لَمَّا أَصابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيها ...»؛[1]

هرگاه به شما (مسلمانان مجاهد در جنگ احد) مصیبتی برسد که دوبرابر آن به کفار (در جنگ بدر) رسیده، می‌گویید (به ما که برای خدا می‌جنگیم) چرا این رنج و اذیت می‌رسید؟ (رسول من) بگو این رنج و مصیبت را از دست خود کشیدید، (که نافرمانی کردید) و آزمایشی برای مؤمنین و منافقین بود وقتی به آنان گفته شد، بیایید در راه خداوند بجنگید (و تمام همت خود را همچون حیوانات به خوردن و تحصیل ثروت مگذرانید، زیرا در فرض غلبه دشمن دنیای شما نیز تباه خواهد شد، پس اقلا اگر در راه خدا نمی‌جنگید) از جان و مال خود دفاع کنید. (عذر آوردند) که اگر به فنون جنگی) آشنایی می‌داشتیم از شما پیروی می‌کردیم (و می‌جنگیدیم ولی این دنیاپرستان منافق، دروغ می‌گفتند و اساسا رغبتی به جهاد نداشتند) در این روز آنان از ایمان به کفر نزدیک‌تر بودند، زبان‌شان با دل‌شان یکی نبود، (هرکس که بدون عذر شرعی جهاد را ترک کند، و علیه کفار مهاجم قیام نکند، و از دین و مسلمانان دفاع ننماید، از ایمان به دور و به کفر نزدیک‌تر است.

جمعی از مردم ما گاهی برای اقناع وجدان نیمه‌بیدار خود و گاهی برای اغفال رزمندگان، از ترک جهاد و یا احیانا همکاری با دولت دست‌نشانده روسی بهانه‌های مضحک و بی‌پایه‌ای را ذکر می‌کنند که از ضعف ایمان آنان حکایت دارد.) بازنشسته گان از جنگ به برادران (منافق یا بزدل خود) می‌گویند اگر مجاهدین و رزمندگان

---

۱. آل‌عمران، آیه۱۶۵.

خداجو از ما اطاعت می‌کردند (و چون ما بی‌غیرتان به خانه مـی‌نشسـتند و بـه جهـاد نمی‌رفتند) کشته نمی‌شدند! بگو (اگر راست می‌گویید) مرگ را از خودشان دفع نماییـد (که پس از چند روز سراغ شما می‌آید و با کمال ذلت و استحقاق عقاب الهی شما را از بین می‌برد).

بلی هیچ‌کس را از مرگ چاره‌ای نیست، و روزی باید آدمی از این دنیا برود، پـس بهتر که افتخار شهادت را به دست آورد و با روی سرخ و روح سفید و وجدان روشـن خدا را ملاقات کند.

«وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يرْزَقُونَ»؛[1]

کسانی را که در راه خدا (و دفاع از اسلام با دسـت خـالی و ضـعف امکانـات علیـه روس‌های پلید و خلقی‌ها و پرچمی‌های خونخوار قیام کردند و بـا امکـان فـرار تـا آخرین نفس پایداری کردند و علیه استکبار جهانی بـه عنـوان یـک مسـلمان غیـور جانفشانی نمودند) کشته شده‌اند مردگـان مپندارییـد، (آنـان مـرده نیسـتند، زنـدگان بی‌هدف و بزدلان ترسو و دنیاپرستان سـودجو و متخلفـین ذلیـل، مردگاننـد) بلکـه (کشته‌شدگان راه خدا) زندگانند که در حریم خـاص) در نـزد پروردگارشـان روزی می‌خورند.

(این شهدا) به خاطر آنچه که خداوند به آن‌ها از فضـل خـود عطـا فرمـوده اسـت، خوشحالند و شادمان می‌شوند. به آنانی که هنوز به آن‌ها نپیوسته‌اند که خوف و حزنـی بر آنان نیست، به نعمت و فضل خداوند (که مخصوص شهدای اسلام اسـت و خداونـد نصیب نگارنده و همه طالبان شهادت بفرماید) شـادمانند و خداونـد اجـر مؤمنـانی را ضایع نمی‌گرداند که ندای خدا را (در امر جهاد) پس از خمی شدن (هم) لبیـک گفتنـد (شیردلانی که) به آن‌ها گفتند که کفار علیه شما آماده پیکار شده‌اند (و امکانات زیادی دارند) از آن‌ها بترسید پس (به جای ترس و فرار) ایمان آنان زیاد شد و گفتند خداوند ما را کفایت می‌کند او خوب وکیل است (پس به خاطر این ایمان و فداکاری و غیـرت دینی و مردانگی) به نعمت خالص خداوند رسیدند.

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۷۴.

«إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ فَلا تَخافُوهُمْ وَ خافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛[1]
این سخنان شیطان است که دوستانش را می‌ترساند، (و روحیه آنان را ضعیف می‌نماید تا در جهاد اشتراک نکنند) شما از دوستان شیطان نترسید. و از من بترسید، اگر مؤمن هستید.

امروز سخنان شیطان از زبان جبهه ملی پدر وطن که تنها امید کمونیست‌های بی‌وجدان هستند، شنیده می‌شود و مردم را از پیروزی مسلمانان ناامید می‌گردانند، و آنان را به نام قوم، زبان، منطقه، مذهب و گروه و غیره به جان هم می‌اندازند، تا تنور جنگ داخلی را گرم نگه‌دارند، قسم می‌خورند، نصیحت می کنند، ولی رزیلانه دروغ می‌گویند و کفر را ترویج می‌کنند.

شیطان امروز در کالبد کثیف کسانی دمیده شده که وقتی روس‌ها پایگاه‌های مجاهدین واقعی را بمباران می‌کنند، آن‌ها می‌آیند و آن پایگاه‌ها را برای خود اشغال می‌کنند و مسلمان‌ها را می‌کشند و مرتکب جنایاتی به نام اسلام می‌شوند، که قلم از بیان آن‌ها شرم دارد.

اینان نه با روس‌ها جنگیده‌اند و نه روس‌ها به آنان ضربه زده‌اند، چون آن‌ها در جهت خواست روس‌ها شورای متحد نظامی تشکیل داده‌اند این‌ها اولیای شیطانند.

«لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً وَ إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»؛[2]
همانا در اموال و جان‌های خود آزمایش می‌شوید، و از جانب اهل کتاب (مثلا آمریکا، انگلیس، فرانسه و غیره) و مشرکین (و کفار ملحد مانند روسیه، چین، کوبا، آلمان شرقی و ویتنام و نوکران آن‌ها از اولاد گمراه مسلمانان) حرف‌های رنج‌آور و تبلیغات سوء حتما خواهید شنید، (ولی این آزمایش و اذیت دیدن سبب شکست شما نخواهد شد، بلکه) اگر صبر و پایداری و تقوا داشته باشید (پیروز می‌شوید) زیرا صبر و تقوا سبب قوت اراده در کارها است.

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۷۵.
۲. همان، آیه ۱۸۶.

همه کس در زندگانی، دچار مصایبی می‌شود ولی هیچ‌کس نباید تسلیم حوادث شود، و زبونی و بیچارگی را اختیار نماید باید ثبات و پایداری داشته در همه حال خداوند و دستورات او را فراموش نکند، که این دو عامل سبب پیشبرد کارها است.

جامعه انقلابی و ملت جنگ زده ما، امروز از همه چیز به ثبات و استقامت در مقابل روس‌های پلید که روبه‌رو با ما در ستیزاند و غربی‌ها و وطن‌فروشانی که از پشت قصد نفوذ را دارند و در رسیدن به اقامه حکومت اسلامی و حفظ مسیر مبارزه از انحراف، به تقوای الهی احتیاج مبرمی دارد، بلی تقوا آثار زیادی دارد که یکی از آثارش نجات دادن مجاهدین و جامعه انقلابی از رسیدن به بن‌بست است. تقوا دیوارهای بن‌بست را منهدم می‌کند و راه پیروزی را هموار می‌سازد. این موضوع را در قرآن مجید چنین می‌خوانیم.

«وَ مَنْ یتَّقِ اللّهَ یجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً»؛

کسی که از (عذاب و معصیت) خداوند بپرهیزد، خداوند برای او راهی قرار می‌دهد.

«فَالَّذِینَ هاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِیارِهِمْ وَ أُوذُوا فِی سَبِیلِی وَ قاتَلُوا لَأُکَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَیئاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی ... لایغُرَّنَّک تَقَلُّبُ الَّذِینَ کفَرُوا فِی الْبِلادِ ...»؛[1]

پس کسانی که هجرت نموده‌اند و از خانه‌های‌شان رانده شده‌اند، و در راه من اذیت دیده‌اند (ولی مع الوصف تسلیم زور و ذلت نشده‌اند و دفاع از دین را فراموش نکرده‌اند بلکه با کفار) به قتال و کارزار پرداخته‌اند و کشته شده‌اند، گناهان آنان را پوشیده و ایشان را داخل بهشت‌هایی می‌گردانیم، که در میان آن‌ها نهرها جاری است (این است) پاداشی از جانب خدا و نزد خدا نیکویی ثواب وجود دارد، رفت‌وآمد (جلوه‌نمایی) کفار و مستکبرین ملحد در شهرها تو را مغرور نگرداند و فریفته مکتب‌های باطل و غیرانسانی آنان نشوی) بهره‌ای است اندک، سپس بازگشتشان دوزخ است و جایی است بد.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ»؛[2]

---

۱. آل‌عمران، آیات۱۹۵ و ۱۹۷.

۲. آیات آخر سوره آل‌عمران.

ای مؤمنان صبر داشته باشید، و مصابرت (شاید صبر در زندگانی فردی مانند صبر در مقابل مرض، فقر، انجام عبادات و ترک معاصی باشد و مصابرت در زندگانی اجتماعی مانند صبر در مقابل اذیت، همسر، اولاد، والدین، اقارب، همسایه، دوستان و غیر ذلک) و مراقب (حال دشمنان خود) باشید.

بلی جامعه اسلامی همیشه باید در آمادگی کامل و مراقبت و نظارت دقیق بر وضع دشمنان خود باشند، و درعین‌حال از خدا بپرهیزند تا رستگار شوند.

## سوره نساء

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَکمْ فَانْفِرُوا ثُباتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِیعاً وَ إِنَّ مِنْکمْ لَمَنْ لَیبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصابَتْکمْ مُصِیبَةٌ قالَ قَدْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَی إِذْ لَمْ أَکنْ مَعَهُمْ شَهِیداً وَ لَئِنْ أَصابَکمْ فَضْلٌ مِنَ اللهِ لَیقُولَنَّ ... یا لَیتَنِی کنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِیماً»؛[1]

ای مؤمنین اسلحه خود را بگیرید، (و در مقابل کفار پلید که جز زبان زور هیچ منطقی را نمی‌فهمند، قیام نمایید) گروه گروه، دسته دسته یا همه باهم (باقتضای وضع جنگ) به سوی جبهه‌های جهاد (و یا برای عملیات چریکی صحرایی و شهری) بیرون روید. در بین شما کسانی هستند که در رفتن سستی و کندی دارند (و یا دیگران را به وسیله تبلیغات دروغین مانند قوی‌بودن دشمن، اختلاف گروه‌ها، ضعف امکانات مجاهدین و امثال آن از رفتن به سوی جهاد بازمی‌دارند) اگر به شما مصیبتی رسید، می‌گوید لطف خدا که با آن‌ها حاضر میدان جنگ نبودم و اگر فضل خدا شامل حال شما شد، افسوس می‌خورد ... که چرا با شما نبوده، تا چیزی هم به او می‌رسید.

بلی افرادی که ایمان درست به خدا و روز قیامت نداشته باشند و از تربیت کامل اسلامی بی‌بهره باشند، همواره در جست‌وجوی نفع مادی خودشان هستند، و جهاد را به عنوان وسیله، منفعت شخصی خود مورد مطالعه قرار می‌دهند، و معیار همه چیز را در هواوهوس خود خلاصه می‌کنند.

ولی مسلمان همه چیز را در پرتو رضای خالق خود بررسی می‌کند، و جان و مال

---

۱. نساء، آیات ۷۱ و ۷۳.

خود را فدای هدف و مکتبش می‌کند و حیات را وسیله‌ای برای رسیدن به رضای حـق و نشر معارف دینی در جهان می‌داند.

«فَلْيقاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يشْرُونَ ...»؛[1]

باید با آنانی که زندگانی دنیا را به عوض آن جهان می‌خرند جنگید، و کسـی کـه در راه خدا بجنگد، (وانگهی) کشته شود یا پیروز گردد به او پاداش بزرگی می‌دهیم.

آری کسی که آخرت و سعادت ابدی را بـه هـوس‌هـای چنـدروزه دنیـای ناپایـدار می‌فروشد، و دیگران را نیز از تکامل باز می دارد، باید با او جنگید، و غده سـرطانی را عملیات نمود تا پیکر اجتماع از مرض و فساد سالم بماند.

دنیاپرست که با هدف خلقت خود و همه کائنات لجاجت می‌کند و بر نظام آفرینش بغاوت می‌نماید، باید کوبیده شود، تا نظم باقی بماند و در ایـن راه پیکـارگران حـق و طرفداران انسانیت هیچ خسارتی ندارند، زیرا شهادت و پیروزی هـردو دارای پـاداش بزرگ (اجر عظیم) است، سپس تعبیر قرآن چنین می‌شود: چه شده شما ـ مردم مسلمان را ـ که در راه خدا که همان نظام انسانیت و آئینه آدمیت است و (نجات) مستضـعفین و ناتوانان زن و مرد و کودکانی که می‌گویند، پروردگارا! ما را از این قریه‌ای که مـردم آن ستمکارند، بیرون کن و برای ما از پیش خود ولی و یاری‌دهندهٔ قرار ده، نمی‌جنگید.

در راه حفظ دین و یاری برادران مسلمان مستضعف خود (که در چنـگ متجـاوزان خون‌خوار و کمونیست‌های مزدور داخلی گرفتارند، بشتابید و به جان و مال و فکـر و قدم آنان را یاری کنید، و برای اقناع وجدان خود به بهانـه‌هـای دروغـین پنـاه نبریـد، بشتابید که جبهات منتظر شما دلاوران است.

بشتابید، که جبهه‌ها جای بزدلان و عاشقان دنیا و متکبرین و ریاست‌طلبان نیسـت، بلکه جای اولیاء الله است.

بشتابید که ناله‌های دلخـراش زنـان و کودکـان مـا از سـتم متجـاوزان خلقـی‌هـا، پرچمی‌ها و جبهه بی‌پدر روسی بلند است و از همـه‌جـا ناامیدنـد، و تنهـا از خداونـد نصرت و یاری و همکاری می‌طلبند.

---

۱. نساء، آیات ۷۴ و ۷۷.

(مؤمنان) در راه خدا پیکار می‌کنند و کافران در راه طاغوت بـا طرفـداران شـیطان بجنگید، که مکر شیطان ضعیف است).[۱]

بلی کسانی که ایمان ندارند، و برای حفـظ نظـام‌هـای کاپیتالیسـم، سوسیالیسـم و کمونیسم می‌جنگند، و یا بـرای ریاسـت و تحصـیل قـدرت و شـهرت و مـال مبـارزه می‌نمایند، و در این راه خون‌های مردم را به نـاحق مـی‌ریزاننـد، اختلافـات را دامـن می‌زنند و برادرکشی می‌کنند، تهمت مـی‌زننـد و درنتیجـه از هـیچ جنـایتی روگـردان نیستند، این جنگ‌شان در غیر راه خدا است. و جنگ برای غرضی که غیر خـدا باشـد، اطاعت از طاغوت است و مؤمن برای طاغوت نمی‌جنگد، چنانچه بی‌ایمان کافر بـرای خدا مبارزه نمی‌کند.

با طرفداران شیطان و ملحدانی که سرسپردگان طاغوتند باید بجنگـیم، کـه مسـلماً پیروز می‌شویم، زیرا از یک‌سو رحمت و فضل خداوند زیاد و قوی اسـت و از جانـب دیگر حیله شیطان بسیار ضعیف است و محکوم خشم مردمی.

«أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيدِيكُمْ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُـوا الـزَّكاةَ فَلَمَّـا كتِـبَ عَلَيهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يخْشَوْنَ النَّاسَ كخَشْيةِ اللهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيةً وَ قالُوا رَبَّنـا لِمَ كتَبْتَ عَلَينَا الْقِتالَ لَوْ لا أَخَّرْتَنا إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتاعُ الدُّنْيـا قَلِيـلٌ وَ الْآخِـرَةُ خَيرٌ لِمَنِ اتَّقى وَ لا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا»؛[۲]

آیا ندیدی کسانی را که به آنان گفته شد (هنوز مامور بـه جهـاد نشـده‌ایـم) دسـت نگه‌دارید و نماز را بر پای و زکات را ادا نمایید، وقتیکه جهـاد بـر آنـان فـرض شـد، جمعی از آنان از مـردم هماننـد تـرس از خـدایا سـخت‌تـر از آن ترسـیدند و گفتنـد پروردگارا، چرا جهاد را بر ما واجب کردی؟ چرا ما را تا مـدت نزدیـک (شـاید آخـر عمر) نگذاردی؟ بگو (رسول من) که بهره دنیا اندک است و آخرت برای کسی که تقـوا داشته باشد بهتر است و اندک ستمی به شما نمی‌رسد.

بلی تمام علت جهاد شوق به مبارزه بـه منظـور حفـظ و تـرویج دیـن و سـرکوبی

---

۱. نساء، آیه ۷۶.
۲. همان، آیه ۷۷.

دشمنان قسم‌خورده و نیز سبب دوستی به زندگی و زن و فرزند و مال و بـی‌غیرتـی و بزرگی و ترس و جبن، اعتقاد به زندگانی پـس از مـرگ و حیـات برزخـی و حیـات جاودانی آخرت و عدم آن است. هرکس از جهاد و مبارزه بـا دشـمن بـی‌دیـن خـود هراس دارد حتماً از نقص ایمان او به خدا و روز قیامت است.

(هرکجا باشید، مرگ شما را درسی یابد، هرچند که در قصور محکم سکونت داشته باشید).

بنابراین نباید از ترس مرگ، جهاد را ترک نمود و فرار را که ذلـت دنیـا و آخـرت است، برگزید، مرگ تأخیر و اشتباه ندارد در موعد معین سر می‌رسد، پس چه بهتر کـه قبل از آمدن او مبارزه را تشدید نمود.

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است

حالیا غلغله در گنبد افـلاک انـداز

(وقتی که کاری از امن و بیم به آن‌ها می‌رسد، آن را فاش مـی‌کننـد، اگـر آن را بـه پیامبر و صاحبان امر برگردانند، آن‌ها می‌دانند ... (رسول من) در راه خدا بجنگ و جـز به عمل خودت به عمل دیگران مکلف نمی‌شوی و مؤمنان را ترغیب کن، شاید خداوند ضرر کافران را بازدارد).[1]

بلی یکی از علل مهم شکست فاش‌نمودن اسرار نظـامی و سیاسـی بـرای دشـمنان است.

امروز عوامل نفوذی روس‌ها ـ کمونیست‌ها و مزدوران جبهه ملی پدر وطن با کمال عنایت مراقب هستند، اسرار مجاهدین را کشف و به روس‌ها برسانند، ممکن است ادعا شود که ۷۰ درصد سرنوشت جنگ مربوط به اطلاعـات از اوضـاع دشـمن ـ در بعـد سیاسی و نظامی و اقتصادی ـ می‌باشد، لذا بایـد بسـیار مواظـب حفـظ اسـرار بـود و مشکلات را تنها با مرکز فرماندهان نظامی و مسئولین مورد اعتماد در میان گذاشـت و از افشای اسرار برای دیگران خودداری نمود.

از آنـان دوسـتانی نگیریـد، تـا در راه خـدا هجـرت کننـد. پـس اگـر از هجـرت

---

۱. نساء، آیه ۸۴.

روگردانیدند، آنان را در هرجایی که یابیدید، بگیرید و بکشید، مگر آنانی که با شما پیمان بسته‌اند و یا از جنگیدن با شما دلتنگ است، آنان نه با شما و نه با قوم کافر خود خواهان جنگ نیستید، اگر خدا میخواست، آنان را بر شما مسلط می‌نمود و با شما می‌جنگیدند، پس اگر از شما کناره‌گیری کردند، و نجنگیدند و راه مسالمت را با شما پیش گرفتند، خداوند برای شما بر آنان راهی قرار نداده است.

بعد به دیگران هم برمی‌خورید که می‌خواهند از جانب شما (مسلمان‌ها) و قوم خود (کفار) ایمن باشند «کُلَّما رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيها». اگر از شما دوری نجستند و طریق سلم را نپیمودند و دست‌های خود را از شما بازنداشتند، آنان را هرجایی که که یابیدید بگیرید و بکشید که ما برای شما بر آنان تسلط آشکاری قرار داده‌ایم.

در این‌که آیا جهاد با کسانی که با ما سر جنگ ندارند، واجب است یا نه و آیا اصلا مشروع می‌باشد یا نه؟ ما تفصیل آن را در جزء اول این کتاب بیان داشتیم. و الله الموفق.

در آخر این آیه به پیامبرﷺ گفته شده است که تو نسبت به توانایی و عمل خود مکلفی و تکلیف دیگران که در رفتن جهاد سستی می‌کنند بر تو نیست تو خود باید به جهاد بروی و مؤمنین را نیز ترغیب کن، بلی ما مسلمانان پیروان پیغمبری هستیم که باید تنها خودش به قتال بپردازد. (دقت شود)

در روایتی از کافی امام صادقؑ می‌فرماید: خدا رسولش را به چیزی تکلیف کرد، که هیچ‌کسی را به آن‌گونه مکلف نفرموده است، او مکلف است که به تنهایی و به نفس خود بر مردم (کفار) خروج نماید هرچند که کسی با او همراه نباشد و هیچ مخلوقی نه قبل از پیامبرﷺ و نه بعد از او این چنین مکلف نشده است.

و فی مرسلة العیاشی عن الصادقؑ: ... ان الله لایکلف هذا الإنسان واحد الا رسول اللهﷺ قال: فقاتل فی سبیل الله ... فلیس هذا إلا للرسول و قال لغیره الا متحرفا لقتال أو متحیزاً إلی فئتة ...

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِی سَبِیلِ اللهِ فَتَبَینُوا وَ لا تَقُولُوا ...»؛[1]

ای مبارزین باایمان، وقتی که برای جهاد بیرون می‌روید دقت کنید (که به مسلمانان

---

۱. نساء، آیه ۹۴.

اذیت شما نرسد و به مردم بی‌گناه آزاری نرسانید) و به کسانی که به سوی شما سلام می‌افکنند، نگویید (شما) مؤمنین نیستید (تا بدین بهانه اموال آن‌ها را به غنیمت بگیرید و به جان‌شان آسیب رسانید و) متاع دنیا را طلب کنید غنایم نزد خداوند است (به هرکس بخواهد روزی می‌رساند، و نباید جهاد و اسلام را بهانهٔ به‌دست‌آوردن مال قرار دهید) چنانچه در گذشته چنین بودید که فقط برای مال و شهوت و حب جاه و اشغال زمین‌ها می‌جنگیدید، پس خداوند بر شما منت نهاد و شما را به سوی ایمان ارشاد نمود و به شما دانسته کرد که جنگ و خونریزی تنها در یک صورت جایز است که غرض از آن اعلای کلمة الله و نابودی شرک باشد) تحقیق کند که خداوند به کارهای شما آگاهی دارد.

در این آیه مبارکه، دو مرتبه امر به تبیین و تحقیق شده تا جان‌ها و مال‌های مردم به مجرد اتهام مورد حمله قرار نگیرد، مجاهدین به مجرد رسیدن یک گزارش که فلان آدم‌خلقی و پرچمی شده و جاسوس کمونیست‌ها است، یا فلان عمل را داشته، نباید بدون تحقیق و بررسی از خود عکس‌العمل نشان دهند که مسئولیت سنگینی دارد، می‌گویند در بعضی از اماکن تنها به خاطر درازی مو، جوانان را به اتهام کمونیستی مجازات کرده‌اند، بعضی‌ها کمونیست‌ها را به بوکردن مشخص کرده‌اند! این‌ها همه دام‌های ابلیس است که انسان را رهزن، قاتل، دزد، درست می‌کند و این‌گونه اعمال از شأن مجاهدین باایمان و طرفداران قرآن به‌کلی به‌دور است، تا انسان مطمئن نشده و شرعا گناه ثابت نشده نباید اقدامی به عمل آورد.

«لا یَسْتَوِی الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ ...»؛[1]

مسلمانان بی‌تفاوت که بدون ضرر مانند مرض و فقر و عذر معتبر شرعی (به کنج عافیتی نشسته و تنها تماشا می‌کند) با مجاهدین در راه خداوند برابر و مساوی نیستند (مجاهدینی که) با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد می‌کنند، (هیهات که ترسو و بی‌غیرت باشجاع و غیور مساوی باشد. یا بخیل و دنیاپرست، با سخی و انفاق‌کننده در راه خداوند همسان گردد هیهات).

---

۱. نساء، آیه ۹۶.

خداوند مجاهدین را که با مال‌ها و جان‌های خود مبارزه می‌کنند (و آماده همه‌گونه فداکاری هستند) بر بازنشستگان برتری داده است و همه را خداوند وعده نیکی و برتری داده است، خداوند مجاهدین را بر نشسته‌ها پاداش بزرگی (که عبارت از) درجات و آمرزش و رحمت از جانب او باشد، داده است و خداوند آمرزنده مهربانی است.

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ».[1]

کسانی را که بر خود ستم کرده‌اند تسلیم دولت روسی شده‌اند و با مجاهدین همکاری نکرده‌اند با این‌که مسلمان بوده‌اند، در دوائر دولتی و کارخانه‌ها به خاطر شکم خود کار کرده‌اند و حتی در مجالس و میتینگ‌های کمونیست‌ها اشتراک کرده‌اند.

اولاد خود را به مدارس دولتی فرستاده‌اند و باعث گمراهی آنان شده‌اند و یا خود و جوانان خود را برای عسکری آماده کرده‌اند و بالأخره دنیای خود را بهتر از دین خود دانسته‌اند و غیرت و شرافت را کنار گذاشته‌اند، خون یک میلیون مسلمان هموطن خود را نادیده گرفته‌اند ملائکه در موقع قبض روح‌شان به آن‌ها می‌گویند، در چه حالی بودید؟ جواب دهند. در روی زمین ضعیف و ناتوان بودیم (یا رای مقابله و جرئت مخالف با حکومت بی‌دین کمونیستی یا هرنظام ضد اسلامی را نداشتیم، ملائکه (این عذر آنان را نمی‌پذیرند و) می‌گویند آیا زمین خداوند فراخ نبود، چرا به جای دیگری (که دین شما محفوظ می‌ماند) هجرت نکردید، این (دسته از بزدلان بی‌غیرت و اسیران شهوت) جایگاه‌شان جهنم است و بازگشت بدی دارند، مگر بیچارگان (و عاجزان واقعی) از مردان و زنان و کودکان که هیچ چارهٔ نداشتند و راه به جایی برده نمی‌توانستند که چه‌بسا خداوند از آنان بگذرد، خداوند عفوکننده و مهربان است.

هرکس که (برای دین خود و اولاد خود و برای مبارزه‌نمودن بهتر از زیر سلطه حکومت ملحد) مهاجرت کند (نه فرار از جهاد) جایگاه‌های زیادی می‌یابد (از نیابیدن خانه و کاشانه و غربت نهراسد) و کسی که از خانه، به قصد هجرت به سوی خداوند و

---

۱. نساء، آیات۹۷ و ۱۰۰.

پیامبرش بیرون می‌شود، سپس اجلش برسد و بمیرد، تحقیقا پـاداش او بـر خـدا قـرار می‌گیرد (خداوند زحمت او را بدون پاداش نخواهد گذاشت) باری خانه و کار و دکـان و تجارت و مأموریت نباید که مانع جهاد و هجرت مسلمان شـود، خداونـد در دنیـا و آخرت عوض فداکاری را به انسان می‌دهد، و شخص مسلمان چه زن و چه مـرد بایـد بر همه‌چیز، دین خود را مقدم دارد.

«وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيسَ عَلَيكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ».[1]

در این دو آیه خداوند درباره نماز مجاهدین، دستوراتی عطا می‌فرماید که ذیلا بیان می‌شود:

۱. در سفری که مجاهدین ترس حمله کفار را دارند، نمازهای چهاررکعتی خـود را قصر می‌کنند و آن‌ها را دورکعتی می‌خوانند، البته از روایات استفاده می‌شود که سـفر و خوف هرکدام موجب قصر نماز می‌شود و تفصیل شروط این موضوع در علم فقه بیـان شده است.

۲. قرآن نماز را در میدان جنگ و موقع خطر و حمله کفار، نیز بـه یـاد مجاهـدین می‌دهد، حتی دستور نماز جماعت را می‌دهد که یک دسته مواظب دشمن بوده و دسته دیگر یک رکعت نماز را با امام جماعت بخوانند، سپس مأمومین نماز را تندتر به طـور فرادی تمام کنند، و جای دسته اول را در موضع نگهبانی و پاسداری بگیرنـد کـه آنـان رکعت دوم نماز امام جماعت را درک کنند.

بدین‌ترتیب قرآن نماز و جهاد را که دو عمل مختلف‌النوع متفق‌الهدف هستند، به هم متصل و پیوند می‌کند. راستی چقدر زشت است آن رزمنـدگانی کـه بـرای خـدا جـان شیرین‌شان را در معرض خطر قرار می‌دهند، ولی در به‌جاآوردن نماز سستی می‌کننـد، و گاهی نماز صبح آنان مثلا قضا می‌شود، یا به بهانه نجس‌بودن لبـاس و عـدم امکـان تطهیر، نماز را ترک می‌کنند و یا نماز را با شرایط و اجزای کامل به‌جا نمی‌آورند، و یـا قرائت آنان غلط است این‌جاست که باید قبول کرد که شیطان این دسـته را فریـب داده است، زیرا جهاد بی‌نماز، موجبی برای قبولی ندارد.

---

۱. نساء، آیات ۱۰۱ و ۱۰۳.

۳. سپس قرآن می‌فرماید: وقتی نماز را به‌جا آوردید (برای شارژ روح و روشنی باطن) در حال ایستادن و نشستن و خوابیدن خدا را یاد کنید (یاد خدا به دل‌ها اطمینان می‌دهد و توانایی مؤمن را در نبرد علیه دشمن بی‌دین بیشتر می‌گرداند).

بلی مسلمان، جهاد و نماز و تقوا و خیرخواهی و تواضع و عزت و خشونت و نرمی را باید با هم مورد عمل قرار دهد و همیشه سعی کند، یک بعدی نباشد.

«وَ لا تَهِنُوا فِی ابْتِغاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَکونُوا تَأْلَمُونَ ...».[1]

چه مضمون جالبی را این آیه مبارکه برای رزمندگان غیرتمند و انقلابیون متدین بیان می‌دارد، می‌فرماید: در طلبیدن و تعقیب دسته (دشمن متجاوز نابکار) سستی نکنید، (از سختی‌ها و ناملایمات مبارزه شکایت نکنید) چه اگر شما از پیکار خود دردناک می‌شوید (کفار پلید و دشمن بی‌ایمان شما) نیز اذیت و دردمند می‌شوند، چنانچه شما دردمند می‌شوید (ولی فرق اساسی میان شما و آنان این است که) شما از خدای خود چیزی را امیدوارید، که آنان چنین امیدی ندارند (راستی ما به‌هرحال رحمت و رضای خداوند را امیدواریم و دشمنان ما هیچ پناه‌گاهی ندارند چه تفاوت بی‌اندازه!

## سوره مائده

«یا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِی کتَبَ اللهُ لَکمْ ...».[2]

موسی به بنی‌اسرائیل دستور داد که در سرزمین مقدس وارد شوید (و آن را از دست‌ناپاکان آزاد سازید) و مخالفت این فرمان را نکنید، که زیان می‌بینید. بنی‌اسرائیل (که ضعف ایمان و دوستی زندگانی دنیا و ترس از دشمن بر آن‌ها مسلط شده بود) به موسی گفتند: در بیت‌المقدس مردم قدرتمند و گردنکشی وجود دارند و تا موقعی که آن‌ها از شهر خارج نشوند، ما هرگز داخل آن نشویم (چه منطق احمقانه‌ای؟) دو تن از خداترسان که خداوند بر آن‌ها نعمت خود را ارزانی فرموده بود، به آنان گفتند مردم

---

۱. نساء، آیه ۱۰۴.

۲. مائده، آیات ۲۱ و ۲۶.

وارد شهر شوید، همین‌که به در شهر وارد شوید، بر آنان پیروز می‌شوید (از زورمندی دشمن و اسلحه و ظاهر شکوهمند و فریبنده آنان نترسید) و بر خداوند توکل و اعتماد کنید، اگر اهل ایمانید (خداوند بنده‌های متوکل خود را یاری می‌دهد ولی بنی‌اسرائیل براساس همان روحیات خاص خود گفته‌های حکیمانه ناصحین و حتی دستور رهبر معصوم خود موسی کلیم الله را ناشنیده گرفتند) گفتند: موسی، ما هرگز داخل شهر نخواهیم شد. تو با پروردگارت برو (با آنان) پیکار و قتال‌نما ما اینجا می‌نشینیم! (موسی که از سست‌عنصری و خودکامگی پیروان دنیاطلب و خودخواه خود به تنگ آمده بود، به خدا عرض کرد، خدایا جز بر خود و برادرم اختیار ندارم، میان ما و این قوم فاسق جدایی بینداز.

خداوند (به جزای این بی‌غیرتی و بی‌تفاوتی بنی‌اسرائیل) چهل سال آنان را از داخل‌شدن آن شهر ممنوع نمود و به ذلت و بدبختی مبتلایشان ساخت، ما باید این موضوع را به عنوان یک اصل موضوعی بپذیریم و آن این‌که هرملت و قومی که از جهاد و مبارزه فرار کنند، و تن‌پروری و راحت‌طلبی را پیشه خود سازند به طور حتمی ذلیل و بیچاره می‌شوند و هیچ‌گاه به مقاصد عالیهٔ خود نخواهند رسید، و نسل‌های آینده آنان نیز روی خوشبختی را نخواهند دید، زندگی تنها به روی مردم رزمنده لبخند می‌زند و همین!

بلی سرنوشت میلیاردها انسان دیگر در طول صدها سال آینده در کشور اسلامی افغانستان وابسته به اراده و تصمیم قاطع رزمندگان توانای امروزی است. و ما در پیشگاه تاریخ و عدالت روز رستاخیز، مسئولیت بس سنگینی داریم.

«مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ ...»؛[1]

بر بنی‌اسرائیل نوشتیم، (و فعلاً در اسلام نیز این حکم باقی است) هرکس یک تن را بدون سبب شرعی بکشد، گویا تمام مردم را کشته است و هرکس که یک نفس را زنده بدارد، گویا همهٔ مردم را زنده داشته است.

مبارزین ما به مضمون این آیه مبارکه بسیار توجه کنند که خیلی بااهمیت است، اگر

---

۱. مائده، آیه ۳۲.

خدای نخواسته مجاهدین براساس هوا و هوس و یا اجتهاد احمقانه که خود فتوا بدهند، کسی را بدون موازین اسلامی بکشند، آن‌قدر گناه به آنان می‌رسد که گویا همه مردم را نابود ساخته‌اند، قتل نفس پس از شرک به خداوند از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است و بر این اساس وقتی اسلحه به دست مسلمان رسید، موقعیت بسیار خطرناک و تکلیف بس مهمی پیدا می‌کند، و باید مواظب باشد تا در راه خدا و جهاد، حساب‌های شخصی و قومی و حزبی، او را به عنوان آدم‌کشی در نیاورد و بعضی از مسئولین بی‌تقوای حزبی دین و شرافت اسلامی مجاهد را از او نگیرند، و باید از شر نفس و شیطان‌های جنی و انسی به خدا پناه ببرد.

## سوره انفال

«وَ إِذْ يعِدُكمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَينِ أَنَّها لَكمْ ...».[1]

اولین جنگ مهم مسلمان‌ها با کفار پس از استقرار خاتم النبیین صلی الله علیه و آله در مدینه، جنگ ابتدایی یا انتقامی بدر بود. گویند ابوسفیان با کاروان تجاری که چهل تن از قریش آن را همراهی می‌کردند، از شام به طرف مکه در حرکت بود، و پیامبر بزرگوار اسلام به اصحابش امر بسیج را داد، تا شاید از متجاوزان انتقام گرفته، اموال تجارتی آنان را مصادره نمایند. ابوسفیان وقتی از موضوع آگاهی یافت، قاصدی به مکه فرستاده و مردان قریش را از قصد پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله باخبر ساخت. همه ثروتمندان مکه برای تجهیز یک لشکر جرار کمک و همکاری کردند و حتی اعلام شد که هرکس برای دفاع از کاروان به جنگ مدینه نرود، خانه‌اش ویران خواهد شد و بدین ترتیب جمع زیادی که در جملهٔ آنان عباس عموی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و عقیل برادر حضرت امیر علیه السلام بود به طرف مدینه حرکت کردند و از آن طرف حضرت پیامبر با ۳۱۳ نفر به نزدیکی بدر رسیدند و از موضع قافله و حرکت کفار مکه اطلاع یافتند پیامبر درباره تعقیب کاروان و یا جنگیدن با کفار ستمگر مکه با اصحاب خود مشوره نمود، از جمله سخن‌گویان آن روز یکی مقداد بود که پس از شیخین عرض

---

۱. انفال، آیات ۶ و ۱۸.

کرد ما به تو ایمان آوردیم، و شهادت می‌دهیم به حقانیت دینی که برای ما آورده‌ای بـه خدا قسم اگر فرمان دهی که در آتش سوزان و خارهای مغیلان داخل شویم، فرمان تو را پذیرا می‌شویم، به خدا قسم جمله‌ای را که بنی‌اسرائیل به موسـی گفتنـد کـه تـو بـا خدایت برو (با کفار) جنگ ما این‌جا می‌نشینیم، ما به تو نخواهیم گفت، بلکه ما بـه تـو عرض می‌کنیم که برای امتثال فرمان خدایت اقدام کن، ما با تـو در صـف جهـاد علیـه کفار می‌جنگیم. حضرت او را تحسین نمود. ولی دوست می‌داشت، انصار هم وفـاداری خود را تجدید کنند، چه احتمال می‌رفت آنان طبق پیمان قبلی خود فقـط در مدینـه از آن حضرت دفاع کنند نه خارج مدینه. در این هنگام سـعدبـن‌معـاذ صـحابی متعهـد و برجسته انصاری ایستاد، عرض کرد گویا متوجه مـا انصـار مـی‌باشـید، فرمـود آری، عرض کرد، پدر و مادرم به فدایت یا رسول الله، ما به تو ایمان آوردیم و تو را تصـدیق کردیم که آنچه آورده‌ای، همه‌اش از جانب خداوند است، هرگونه که می‌خـواهی مـا را فرمان ده، هرمقدار که از اموال ما بخواهی بردار و هرمقدار کـه مـی‌خـواهی بـرای مـا بگذار. (جان و مال ما در اختیار توست) به خدا قسم، اگر بگـویی بـه قعـر ایـن دریـا فروبه‌رویم، با تو می‌رویم، امیدواریم از تعهد و وفاداری ما خداوند چشم تو را روشـن نماید «فسرنا علی برکـة الله» حضرت از این جان‌بـازی و روحیـهٔ فـداکاری مهـاجرین و انصار برای حفظ اسلام) شاد گشت و فرمود: به برکت خدا حرکت کنید، همانا خداونـد یکی از این دو (پیروزی بر کفار و یا تصاحب کاروان قریش) را به من وعده داده است. و خداوند هیچ‌گاه خلف وعده نمی‌فرماید، به خدا سوگند من سقوط ابوجهل پسر هاشم و عتبه پسر ربیعه و شیبه پسر ربیعه و ... را در کام مرگ می‌بینم، پیش به سوی فـتح و پیروزی، و بدین ترتیب به بدر رسیدند و به سـبب دسـتگیری جمعـی از خـدمتکاران دشمن و صحبت با آنان حضرت شماره افراد آنان را از (۹۰۰) تا هزار تن به اصحابش اعلام داشت.

البته بعضی از سران لشکر قریش میل نداشتند که با مسلمان‌ها بجنگند، خصوصاً که کاروان از تیررس مسلمانان نجات پیدا کرده بود ولی ابوجهل پافشاری کرد، و شـورای فرماندهی لشکر را وادار به جنگ نمود.

قرآن می‌فرماید: یاد بیاورید، زمانی را که خداوند به شما وعده داد کـه یکـی از دو

طائفه (کاروان و یا پیروزی در جنگ) از آن شما است و شما میل داشتید آن‌که زحمت ندارد به شما برسد (اموال کاروان، در اختیار شما قرار گیرد) ولی خداوند می‌خواست حقیقت را آشکار و کفار را ریشه کن سازد، اسلام را پیروز گرداند و کفر را نابود سازد (لذا به عوض تسلط بر کاروان، شما را در رسیدن به جهاد با کفار توفیق داد. رزمندگان اسلام از کثرت جنگجویان قریش مکه هرچند ناراحت شدند، ولی نه فرار کردند و نه پایداری خود را از دست دادند. تنها به خداوند پناه بردند و از او مدد خواستند و مسلمان همیشه از خدا انتظار پیروزی و مدد را دارد و از قدرت مادی دشمن نمی‌هراسد).

در قرآن با اصحاب چنین صحبت شده است:

موقعی که به پروردگار خود استغاثه می‌کرد به دو خداوند، دعای شما را اجابت کرد و فرمود شما را به هزار تن فرشته پی‌درپی (یا با هزار فرشتهٔ هم‌ردیف دیگر) کمک می‌کنیم، این امداد به خاطر خوشی و آرامش دل شما بود و پیروزی تنها از جانب خداوند است، (بلی مسلمان باید پیروزی خود را از ملائکه هم نداند، و همه چیز خود را از خداوند بداند، ما اگر امروز در جبهات جنگ خود علیه متجاوزان پلید و نوکران ذلیل آنان به خداوند اعتماد می‌کنیم، ملائکه خداوند در عالم معنا بر ما هم نازل می‌شود؛ و آثار این امداد غیبی را مجاهدین ما بارها لمس کرده‌اند) باز قرآن به یاران آن حضرت تذکر می‌دهد موقعی که چرت خواب شما را دربر گرفت و خوف دشمن را از دل شما بیرون برد و از آسمان آب باران را برای غسل و طهارت شما فرستاد تا وسوسه شیطان را از دل شما بیرون ببرد، دل‌های شما را قوی و قدم‌های شما را استوار گرداند. زمانی که پروردگارت به ملائکه وحی کردا من با شما هستم و مؤمنین را ثابت‌قدم نگه‌دارید (و با آنان بشارت پیروزی بدهید) و به همین زودی ترس را در دل‌های کفار إلقا می‌کنم، و سرهای کفار را بزنید و انگشتان و دستان و پاهای آنان را قطع کنید، چه کفار با خدا و رسول او مخالفت کرده‌اند، و عذاب خدا برای مخالفین سخت است.

ای مؤمنین هنگامی که با کفار در میدان جنگ ملاقات کردید پشت به آن‌ها نگردانید، و فرار نکنید و کسی که از آنان پشت بگرداند (و از جنگ با آنان منصرف شود) غضب

خداوند بر او نازل شود و جایگاهش دوزخ است، مگر آنـانی کـه بـری موقـف بهتـر در جنگ و یا برای پیوستن به مجاهدین و همرزمان خود تغییر موضع بدهند.

(مغرور نشوید) آنانی را که کشته‌اید (درحقیقت) شما نکشـته‌ایـد، خداونـد کشـته است و تیری که زده‌ای، تو نزده‌ای خدا آن تیر را انداخته است... .

**جنگ بدر**

۱. در عسکر اسلام تنها دو رأس اسب و هفتاد شتر وجود داشت، که یکی از شتران مال مرثد پسر ابی‌مرثد غنوی بود که حضرت پیامبرﷺ و امیرالمؤمنین‌ؑ و مرثد بـه نوبت بر آن سوار می‌شدند. ولی دشمن چهارصد اسب داشتند، (بعضـی‌هـا ۲۰۰ اسـب نوشته‌اند) و از لحاظ نفرات سه برابر مسلمان‌ها بودند و به همین جهت بود که ابوجهـل صدا زد که مسلمان‌ها یک لقمه بیشتر نیستید، اگر بردگان خود را بفرستیم، آن‌ها را بـه دست خود می‌گیرند، او حتی دستور داد که مدینه‌ای‌ها را بکشید و مکه‌ای ها را زنـده دستگیر کنید، تا آن‌ها را مکه ببریم و به آنان گمراهی‌شان را اثبات داریم. چشـم و دل ابوجهل کور شده بود، و مانند ابوجهل مسکو ـ برژنیف ـ پیروزی را مربوط به امکانات مادی می‌دانست. ولی یکی دیگر از شجاعان قریش بـه نـام «عمیـربن‌وهـب» پـس از این‌که به دور لشکر اسلام چرخی زده، دانست که در عقب سر کمین ندارنـد، و متوجـه اوضاع اصحاب حضرت نبوی شد) به یاران مغـرور خـود گفـت: مسـلمان‌هـا همـین تعدادند (۳۱۳ نفر) کمک و کمینی ندارند، ولی شـتران مدینـه، مـرگ را بـار کـرده‌انـد نمی‌بینید که (با روحیات قوی و تصمیم جدی که ناشی از ایمان آنان است) خمـوش و ساکت‌اند و مانند مار، زبـان‌هـای‌شـان را (از کمـال خشـم) بیـرون نمـوده‌انـد و جـز شمشیرهای خویش هیچ پناهگاهی ندارند و اعتقاد من این است کـه اینـان تـا کشـته نشوند از جنگ با ما روگردان نشوند و تا به تعداد خود از ما نکشند، کشته نشـوند، در جنگ خود تجدیدنظر کنید.

به‌راستی «عمیربن‌وهب» چـه ارزیـابی درسـتی از رزمنـدگان اسـلام نمـوده بـود، مسلمانان واقعی همیشه و در تمام میدان‌های جنگ با کفار چنین‌اند، نمـی‌ترسـند، نـه می‌لرزند، نه حساب کثرت دشمن و زیادتی اسلحه و امکانات آنـان را دارنـد. در هـر

حال اعتقاد به برتری خود دارند و کفار در نظرشان ذلیل و خواراند. مگر چنین نیستند، مجاهدین دلیر عصر ما؟ درود بر صاحبان ایمان.

۲. در همین موقع ـ بر اساس نوشتهٔ بعضی از مفسران ـ آیـه مبارکـه: «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» بر پیامبران نازل شد... .

(اگر به مسالمت میل دارند، تو هم به آنان تمایل نشان بده) پیامبر به آنان پیغـام داد که، میل ندارم، با شما آغاز به جنگ نمایم. مـرا بـا عـرب بگذاریـد و بـه شـهر خـود برگردید، ولی ابوجهل در مقابل اصرار «عتبه» که قبول پیام آن حضـرت را بـه صـلاح قریش می‌دانست، پافشاری کرد و جنگ را آغاز کردند، که نتیجهٔ آن رسوایی قریش و ضعف کفر و سربلندی اسلام شد.

۳. در ابتدای جنگ حضرت پیغمبر، دست مبارکش را به سوی آسمان بلنـد کـرد و به خدا عرض کرد، پروردگارم (اگر این جماعت هلاک شوند تو در روی زمین عبادت نمی‌شوی، (و کسی تو را نمی‌پرستد) حالت غشوه و بیهوشـی بـه آن حضـرت رخ داد، وقتی به حال عادی خود برگشت و عرق از روی مقدسش سرازیر بود فرمود: ایـن‌کـه جبرئیل با هزار تن از ملائکهٔ مـردفین بـه کمـک شـما آمدنـد و نصـرت خداونـد بـر مسلمان‌ها نازل شد.

بلی خداوند وعده فرموده است که: «إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ».

«إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جاءَكُمُ الْفَتْحُ وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَ لَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَ لَوْ كَثُرَتْ وَ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ».[1]

نقل کرده‌اند که ابوجهل در روز جنگ «بدر» از خدا خواست هـرکس از دو گـروه، قطع رحم نموده (و ستمگر است) نابود شود او می‌گفت، دین ما با قـدامت و بـا سـابقه است و دین محمدﷺ تازه و نوپیدا می‌باشد، هرکدام از این دو دین که مـورد رضـای خدا است، اهلش فاتح و پیروز باد. پس از پیروزی مسلمانان این آیه نـازل شـد: اگـر خواهان فتح و پیروزی (برای اهل حق) بودید، همانا فتح برای شما (به نفع مسـلمانان) آمد و اگر از کفر و دشمنی رسول و مسلمانان اجتناب کنید که برای شما بهتـر اسـت. و

---

۱. انفال، آیه ۱۹.

اگر شما دوباره به جنگ آنان بازگشت نمایید ما هم دوباره به آنان پیروزی را عطا می‌کنیم، و دارودسته‌تان هرچند که زیاد باشد، (بلای شکست و انهزام را) از شما دفع نخواهند توانست و خدا با مؤمنین می‌باشد.

ذیل آیه بسیار درخور توجه مؤمنین است، در جهان امروز کفار از نظر کمیت افراد و کیفیت اسلحه و تاکتیک‌های نظامی نسبت به مسلمانان بسیار نیرومندتر و قوی‌ترند، و همین اختلاف فاحش در قدرت، باعث ناامیدی و تسلیمی ملت‌های مسلمان به کفار و به حکومت‌های داخلی و مزدور بیگانگان شده است، ولی کسانی که از ایمان قوی برخوردار باشند، هیچ‌گاه از نیروی کفار به وحشت نمی‌افتند، و از آنان حسابی نبرده و ارزشی برای‌شان قائل نمی‌شوند و منطق آنان این است، خداوند که خالق کائنات و قادر بر همه چیز است، با ما می‌باشد و لذا مبارزه را تا حد شهادت و یا پیروزی ادامه می‌دهند.

مسلمانان افغانستان و مسلمانان لبنان، امروز نمونه خوب و تردیدناپذیری برای تمام مسلمانان جهان می‌باشند، که دو ابرقدرت جهانی معاصر را به زانو درآورده‌اند.

آیا تاکنون این سؤال در ذهن شما خطور کرده که چرا اروپای شرقی با تمام امکانات مادی و فکری‌ای که داشتند در مقابل روس‌ها مقاومت نتوانسته، تسلیم شدند، ولی مسلمانان افغانی، در این هشت سال، مردانه به بلندای ابدیت مقاومت کردند و کمونیسم بین‌المللی (روس‌ها، کوبایی‌ها، بلغاری‌ها و ...) را ذلیل نمودند که امروز ببرک بیشرمانه از دین مقدس اسلام صحبت می‌نماید! و حتی از یزید بدگویی و از انقلاب عاشورا منافقانه تمجید می‌کند!

آیا ملتفت شده‌اید که سازمان پرپیچ‌وخم آزادی‌بخش فلسطین با آن‌همه ثروت و امکانات مادی نتوانست، طعم شکست را به حلق اسرائیل برساند، ولی چند صد جوان و نوجوان لبنانی نه تنها اسرائیل که آمریکا و فرانسه را نیز شکست مفتضحانه‌ای دادند؟

سر این اختلاف محیرالعقول در کجا نهفته شده است؟ دنیا چه جوابی دارد؟ واقعیت این است که اروپای شرقی، بنده شکم و ثروت بودند، لذا بی‌شرمانه اسارت روس‌ها را پذیرفتند، سازمان آزادیبخش فلسطین در بعد ناسیونالیسم و پان‌عربیسم بارها برائت خود را از اسلام‌خواهی اعلام داشته است و لذا به حال رقت‌بار امروزی خویش رسیده

است و مسلماً در آینده هم سرنوشت بهتر از این در انتظارش نخواهد بود.

ولی مسلمانان افغانی و لبنانی در راستای نورانی و خط مستقیم اسلام که دین فطرت و قانون انسانیت است، حرکت می کنند و کثرت مادی دشمن را به باد مسخره می‌گیرند، و زبان حال و مقال‌شان این است که: «لَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيئاً وَ لَوْ كَثُرَتْ» ای روس‌ها و ای صهیونیست‌ها و غربی‌ها این همه سربازان و مزدوران زیاد هرگز به حال شما نفعی نخواهد داشت و ما پیروزیم.

چون خدا داریم، بلی «ان الله مع المؤمنین»! آه که این چه شیرین جمله‌ای است، در این آیه قرآن.

یا ربا ماست چه حاجت که زیادت طلبیم
دولت صحبت آن مونس جان ما را بس

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنْفِقُونَها ثُمَّ تَكُونُ عَلَيهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ».[1]

کفار مال‌های خود را در جلوگیری از راه خدا به مصرف می رسانند، (مثلا برای ادامه اشغال افغانستان، تا حد زیادی بوجه رژیم مزدور کابل را از خزانه‌های روسیه تقویت می‌کنند به امیدی که افغانستان در آینده از اقمار آنان بگردد!) اینان (به همین نیت) انفاق می‌کنند (ولی) بعدا (که پیروزی مسلمانان آنان را از خواب غفلت و حماقت بیدار کرد)، این انفاق حسرت و غم و اندوه، آنان را بار می‌آورد (ولی در این موقع نه تنها ندامت سودی ندارد که ذلیلانه) مغلوب شده، شکست می‌خورند بلی ما تا با خدا باشیم، واقعاً مؤمن باشیم، همه تلاش‌ها و توطئه‌های دشمنان خدا با تمام زرنگی و تجاربی که دارند، علیه ما مؤثر واقع نشده، خنثی می‌شود و نتیجه نهایی پیروزی ما و ناکامی آنان است و این وعده قرآن، کلام خدا است. و من اصدق من الله قبلا؟

ما با اجازه مطالعه‌کنندگان عزیز، دوباره یک نظر سطحی ثانوی به آیه مبارکه می‌اندازیم تا امور زیر را به عنوان محصول عمده آن استخراج نماییم.

---

۱. انفال، آیه ۳۶.

اولاً: برای کفار بهترین راه سعادت، تسلیمی به فرمان خداوند است، امکانات مادی همیشه نگهدار آنان نخواهد بود و پیروزی موقتی نباید باعث غرور آنان گردد.

همان‌گونه که رژیم «هتلر» با آن‌همه قدرتش از بین رفت.

همان‌گونه که امپراطوری باعظمت انگلیس، منقرض شد، نظام استبدادی مارکسیسم نیز به‌زودی نابود خواهد شد. و اربابان کرملین روزی مجبور خواهند شد، تنها به فکـر نگه‌داری روسیه باشند و از امپراطوری اتحاد جماهیر شوروی! جز در خواب شـیرین یادی نکنند.

ثانیاً: سنت خدا این است که ظالمین را در موقع مناسب بکوبد، «وَ إِنْ تَعُـودُوا نَعُـدْ وَ لَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ» و سنت خدا قابل تبدیل و تحویل نیست. «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا».

ثالثاً: خدا با مؤمنان است و آقا و یاری‌دهنده آنان است، مسلمانان تا موقعی کـه در خط ایمان حرکت می‌کنند، و با خدای مهربان خـود در ارتبـاط باشـند و بـر او توکـل دارند، نباید از پیروزی نهایی خود هراسی به دل راه بدهند، و باید نتیجه کار را بـه نفـع خود بدانند و متیقن باشند که حزب خدا غالب و مظفر و کامیاب است.

تجربه تاریخی ثابت کرده که مسلمانان جهان تا زمانی که به اسلام پایبنـدی داشـته باشند، معزز و مظفر بوده‌اند، و گاهی که از دین خود دور شـده‌انـد، ذلیـل و مغلـوب و بیچاره شده‌اند، و هم‌اکنون این ما هستیم که برای حرکـت خـود، کـدام راه را انتخـاب می‌کنیم، اسلام یا مکتب‌های خرافی و الحادی؛ ولی ملت ما امروز پس از تجربـه‌هـای مکرر تصمیم گرفته‌اند، حرکت اسلامی داشته باشند، گـو ایـن‌کـه صـدای آمریکـا بـا برنامه‌ریزی زیرکانه از اسلامی‌شدن انقلاب ما جلوگیری می‌کند و اصـرار دارد انقـلاب ما ملی باشد تا منافع آنان محفوظ بمانند، ولی غربی‌هـا کـور خوانـده‌انـد، زیـرا اگـر اسلام را از انقلاب ما بگیرند سرنوشت محترم آن شکست فوری و پیروزی مارکسیسم است که غرب هم از آن زیان زیادی خواهند دید، هرچند که پیروزی اسلام نیز به زیان آنان است.

«قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ ...»؛[1]

---

۱. انفال، آیه ۳۷.

به کفار بگو اگر (از کفر خود و یا اضلال مسلمین به سوی کفر) دوری کنند، از گذشته‌شان عفو می‌شود... .

ظاهراً مراد شق اول باشد، یعنی اگر کفار مسلمان شوند، کسی حق تعرض به آنان ندارد، گذشته آنان بخشیده می‌شود، و از این آیه فهمیده می‌شود که جواز قتال با کفار مشروط به دعوت کفار به اسلام و عدم پذیرفتن و رد آنان از دعوت باسلام است و بدون این دعوت ابتدای به جنگ جایز نیست، بحث فقهی این آیه را در جزء اول بیان داشتیم.

«وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّهَ بِما يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ مَوْلاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ»؛[1]

با کفار بجنگید، تا فتنه‌ای نماند و دین همه‌اش برای خدا باشد (همه انسان‌ها، دین خدا را بپذیرند، اگر آنان (از کفریا مخالفت) دوری کردند که خداوند با آنچه که می‌کنند، بینا است و اگر (از فرمان خدا) روگردانند، بدانید که خداوند مولا (و آقا و یاری‌دهنده) شما است و او نیکومولی و نیکویاری‌دهنده است.

در پیرامون این آیه تنها به سه مطلب اشاره مختصری می‌شود:

۱. مسلمانی یک رسالت بسیار سنگینی است که فرد مسلمان باید آن را به انجام برساند. مسلمانی قبل از این‌که امتیاز باشد، مسئولیت بزرگ و خطیری است که در تمام عمر باید در انجام آن کوشید، انما الحیاة عقیدة و جهاد.

در مکتب اسلام، مبارزه در سراسر جهان، تا وقتی ادامه دارد که تمام مکتب‌های بی‌پایه و بی‌محتوای غیر آسمانی از نفوذ و اعتبار ساقط گردد، و دین خدا (اسلام عزیز) در تمام گیتی به حکومت برسد، و در سایه عام او همه بشریت پناهنده شوند بلی تا باطل در همه‌جا از بین نرود، تا حق پیروز نشود، و تا نوع انسان به حقیقت نرسد، جهاد اسلامی ادامه دارد، و این جهاد هیچ مرزوحدی را نمی‌شناسد، و همین است زیربنای حرکت اسلامی.

۲. رحمت و برکت و امدادهای غیبی خداوند در پیکار با ملحدین، همیشه شامل

---

۱. انفال، آیات۳۸ و ۳۹.

حال مسلمانان خواهد بود، و آنان از الطاف و مواهب و کمک‌های حضرت احـدیت او دائماً برخوردار می‌شوند. خداوند آقا و یاری‌دهندهٔ خوب مؤمنین است.

مسلمانان با این‌که برای مبارزه خود عقب اسلحه و پول و تاکتیک و فن مـی‌رونـد، ولی به همه این‌ها به عنوان وسیله می نگرنـد و زیربنـای پیـروزی را رابطـه بـا خـدا می‌دانند، و همه‌چیز را با ملاحظه اراده پروردگار بررسی و تحلیل می‌کنند.

۳. فتنه‌ای که غایت قتال قرار داده شده است، چه معنا دارد؟

درباره معنای این کلمه در ابتدای مباحث کتاب تا حدی توضیحی دادیم، ولـی بـاز هم در این‌جا دو احتمال را بیان می‌دارد:

الف) کفر، یعنی تا نابودی کفر با کفار بجنگید.

ب) توطئه و اخلال، یعنی تا تسلیمی کافر و برقراری حکومـت اسـلامی بجنگیـد، شواهدی وجود دارد که مؤید احتمال دوم است. و الله العالم.

«وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ ...».[۱]

آنچه را که به غنیمت گرفته‌اید، پنج یک آن از خـدا و رسـول و صـاحب قرابـت و یتیمان و بیچارگان و راه‌مانده است، (خمس غنایم را بپردازید) اگر بر خدا و آنچـه کـه بر بنده خود روز فرقان روزیکه دو دسته (در بدر) ملاقات کردند، ایمان دارید.

ما تفصیل احکام خمس را در کتاب‌های دیگر خود آورده‌ایم.

«إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْیا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوی وَ الرَّکْبُ أَسْـفَلَ مِـنْکُمْ وَ لَـوْ تَواعَـدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِی الْمِیعادِ وَ لکِنْ لِیقْضِیَ اللهُ أَمْراً کانَ مَفْعُولًا لِیهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِنَةٍ وَ یحْیی مَنْ حَیَ عَنْ بَیِنَةٍ وَ إِنَّ اللهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ. إِذْ یرِیکَهُمُ اللهُ فِی مَنامِکَ قَلِیلًا ...»؛[۲]

(یاد بیاور یاری ما را ای رسول) زمانی که شما (در جنگ بدر) در طرف نزدیـک‌تـر وادی به مدینه بودید، و آنان (جنگ‌جویان قریش) به جانب دیگر وادی که از مدینـه دورتر بود، و قافله (تجارتی قریش به سرپرستی ابوسفیان) پایین‌تر از شـما (نزدیـک دریا به سه میل) قرار داشت خداوند شما و دشمنان شما را بـدون قـرارداد قبلـی در سرزمین بدر جمع نمود و شما را بر دشمنان‌تان که سه برابر شما بودند، پیروز نمـود و

---

۱. انفال، آیه ۴۱.

۲. همان، آیات ۴۲ و ۴۴.

اگر با هم (جمع‌شدن در این مکان را) وعده می‌دادید (به خاطر قلت خود و کثرت دشمن) به وعده خود عمل نمی‌کردید ولی (خداوند شما را جمع نمود) تا چیزی را که شدنی بود به‌جا آورد (و به شما ظفر دهد و حقانیت اسلام را ظاهر سازد) تا هرکسی که هلاک می‌شود از روی بیّنه و حجت هلاک شود و زنده بماند، هرکسی که زنده می‌ماند، از روی بیّنه و خداوند شنوا و دانا می‌باشد.

و زمانی که کفار را در خوابت به تو کم نشان داد (تا جرئت مسلمانان پس از اخبار تو به کم‌بودن آنان زیاد شود) و اگر آنان را به تو زیاد می‌نمایاند، ضعیف می‌شدید و به کشمکش (و اختلاف) در کار می‌پرداختید، و لکن خداوند مؤمنین را (از سستی و نزاع) سالم نگه داشت، او به آنچه که در دل‌هاست، دانا می‌باشد.

و زمانی که کفار را در مواقع ملاقات در چشمان شما اندک نمایاند (تا جرئت‌تان بر نابودی آنان زیاد شود) و شما را در چشمان آنان کم نشان داد (تا مغرور شوند و آمادگی درستی برای شکست شما پیدا نکنند) تا خداوند، تا آنچه را که باید صورت بگیرد، به‌جا آورد. هرچیز به سوی خدا برمی‌گردد.

پیامبرﷺ از خدا خواست، ابوجهل امروز جان سالم به در نبرد، عمروبن‌جموع[1] با ابوجهل روبه‌رو شد و ضربتی بر دهن ابوجهل وارد آورد، ابوجهل شمشیری بر دست عمرو زد که دست او به پوست معلق ماند، عمرو بخود تکانی داد. و دستش را انداخت (و از خود جدا ساخت)![2]

عبدالله‌بن‌مسعود می‌گوید: من در حالی به ابوجهل رسیدم که در خونش غوطه‌ور بود، گفتم خدا را سپاس که تو را ذلیل کرد، او پس از جواب مقابل سؤال کرد جنگ به نفع کدام طرف ادامه دارد، گفتم خدا و رسول او و من تو را می‌کشم و پایم را بر گردنش گذاشتم، او به من گفت، به بلندای سختی بالا رفتی! ای گوسفندچران کوچک! سخت‌تر از اینکه تو مرا می‌کشی، بر من چیزی نیست او را کشتم و سرش به خدمت حضرت پیامبرﷺ آوردم آن حضرت از دیدن سر او، سجده شکر به‌جا آورد.

---

۱. جموح نیز گفته شده است، معاذبن‌عمروبن‌جموح.

۲. این موضوع به نحو دیگری نیز نقل شده است (*بحارالانوار*، ج۱۹، ص۳۲۸).

یکی از انصار، عباس‌بن‌عبدالمطلب و عقیل‌بن‌ابی‌طالب را اسیر آورد، حضرت به انصار گفت: کسی تو را بر این دو تن یاری داد؟ عرض کرد: مردی سفیدپوش، فرمود: او از ملائکه بود، به عمویش عباس گفت: خود و برادرزاده‌ات را بده، عباس گفت: من اسلام آورده بودم، ولی قریش مرا به‌زور آوردند، فرمود: خدا داناتر به اسلام تو می‌باشد، اگر راست می‌گویی که خدا به تو جزا خواهد داد، ولی در ظاهر کار علیه ما بوده‌ای، انکم خاصمتم الله فخصمکم، عوض جان خود و برادرزاده‌ات را بده. عباس گفت: چهل اوقیه طلا (مقدار فدیه) که با من بود و از من گرفته‌اند. بعد هدیه قبول کن فرمودند: او چیزی بود که خدا به ما (به غنیمت) داد، فدیه بده، عرض کرد: ندارم. فرمود: چرا؟ مالی که در نزد زنت ام‌الفضل در مکه نهادی و گفتی اگر کاری شد، میان خود تقسیم کنید! عباس گفت: می‌خواهی بعدا گدایی کنم؟ آیه نازل شد: «**یا أَیهَا النَّبِی قُلْ لِمَنْ فِی أَیدِیکمْ مِنَ الْأَسْری ...**»؛ یعنی به اسیران در دست خود بگو، اگر خوبی را خداوند در دل‌های شما بداند، بهتر از آنچه که از شما گرفته شده به شما می‌دهد ... در روایت معتبری آمده است که وقتی پیامبر از سپردن مال، عباس به زنش خبر داد، عباس گفت: أشهد أن لا اله الا الله و انك رسول الله، هیچ کسی از قصه آن مال خبر نداشت، و از همه اسیران فقط عباس و عقیل و نوفل مسلمان شدند. در روایت جابر و غیره از امام باقر علیه السلام:[1]

و در روایت زراره از ایشان:

کان إبلیس یوم بدر یقلل المؤمنین فی أعین الکفار و یکثر الکفار فی أعین المسلمین فشدّ علیه جبرئیل بالسیف فهرب منه، و هو یقول یا جبرئیل انّی مؤجّل حتی وقع فی البحر. قلت لأی شیء کان یخاف و هو مؤجل؟ قال: یقطع بعض أطرافه.[2]

و در حدیث دیگر:

کان النبی لیلة بدر قائماً یصلی و یبکی و یستعبر و یخشع و یخضع کاستطعام المسکین و یقول... .

---

۱. *بحارالانوار*، ج۱۹، ص۲۸۴.
۲. *همان*، ص۳۰۵.

و در روایت دیگری آمده است: سنت در حق ما در نماز بر میت پنج تکبر است و پیامبر بر اهل بدر، هفت و نه تکبیر بگفت.[۱]

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَ اذْکُرُوا اللهَ کثِیراً لَعَلَّکمْ تُفْلِحُونَ»؛[۲]

ای مؤمنان وقتی دستهٔ (از دشمن) را ملاقات کردید (فرار نکنید) ثابت (قدم) باشید. و خداوند را زیاد یاد کنید، تا شاید رستگار شوید.

فرار از جنگ، گناه کبیره است. جهاد هرچند در ابتدا واجب کفائی باشد، ولی پس ازدیدار دشمن واجب عینی می‌شود و نباید از آنان روگرداند. یاد خدا از نظر روانی تاثیر نیکویی در پایداری و شکست‌دادن دشمن دارد.

«وَ أَطِیعُوا اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِیحُکمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِینَ»؛[۳]

از خدا و رسولش اطاعت کنید، و کشمکش و منازعه نکنید که سست می‌شوید، و قدرت شما از بین می‌رود، (شکست می‌خورید) صبر داشته باشید که خداوند با صابرین است.

پیروی از مقام فرماندهی و هماهنگی داخلی از عوامل مهم پیروزی می‌باشد. چنانچه عمل‌کردن جهادگران به رأی شخصی و عدم اطاعت از رهبری و نزاع‌های داخلی، زمینه‌ساز خوبی برای شکست و ناکامی می‌باشد.

«وَ لاتَکونُوا کالَّذِینَ خَرَجُوا مِنْ دِیارِهِمْ بَطَراً وَ رِئاءَ النَّاسِ وَ یصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللهِ وَ اللهُ بِما یعْمَلُونَ مُحِیطٌ»؛[۴]

و مانند کسانی (کفار قریش در جنگ بدر) نباشید که از خانه‌های خود با شادی و ساز بیرون شدند و به مردم (خروج خود را) نشان دادند و از راه خدا جلوگیری می‌کردند.

---

۱. جنگ بدر، روز جمعه ۱۷ رمضان سال دوم هجری به وقوع پیوست و از هفتاد کشته کفار، ۲۷ تن را علی علیه‌السلام کشت و از مسلمانان نه نفر از صحابه کشته شدند.

۲. انفال، آیه ۴۵.

۳. همان، آیه ۴۶.

۴. همان، آیه ۴۷.

جنگ از خود هدف مقدسی دارد که عبارت از اعلای کلمةالله و یا دفاع از مستضعفین است و جهادگر نباید در اثنای جنگ به لهوولعب مشغول گردد، و یا ریاکاری کند. جهاد از جمله عبادات و مشروط به قصد قربت الی الله می‌باشد.

جنگیدن برای نام و شهرت و برای تحصیل مال و فتح شهرها و استثمار و استعمار مشروعیت ندارد، و در فقه اسلام حرام می‌باشد.

«وَ إِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطانُ أَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّي جارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَكَصَ عَلى عَقِبَيهِ وَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرى ما لا تَرَوْنَ إِنِّي أَخافُ اللهَ وَ اللهُ شَدِيدُ الْعِقابِ»؛[1]

و هنگامی که شیطان کارهای آنان (کفار قریش) را (در نظرشان) زینت داده (و آنان آن را خوب دانستند) و شیطان به آنان گفت کسی بر شما غالب نخواهد آمد (قدرت مادی شما زیاد است) و من (هم) به شما کمک می‌کنم، وقتی دو دسته (مسلمانان و کفار در میدان جنگ) دیدار کردند، شیطان به عقب برگشت (و از دیدن ملائکه‌ای که به کمک مسلمانان در «بدر» آمده بودند، ترسید) و گفت از شما بیزارم! من چیزی را می‌بینم که شما نمی‌بینید، من از خدا می‌ترسم، و عقاب خدا شدید است.

کفار در پیش خود حساب‌هایی دارند و پیروزی خود را به اموری مربوط می‌دانند، و شیطان نیز به وسوسه خود آنان را اغوا می کند ولی گاهی رحمت خدا شامل حال مسلمانان می‌شود و تمام نقشه‌های شوم کفار نقش بر آب می‌شود.

«إِذْ يَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هؤُلاءِ دِينُهُمْ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَإِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛[2]

منافقان و آنانی که در حقانیت اسلام شک داشتند، وقتی دیدند، لشکر دشمن در جنگ «بدر» در حدود سه‌برابر لشکر مسلمانان است، گفتند: اینان فریفته و مغرور دین خود شده اند و در جنگ مغلوب خواهند شد. خداوند در جواب آنان می‌فرماید: هرکس بر خدا توکل و اعتماد کند (شکست نمی‌خورد) همانا خداوند غالب و حکیم است.

---

۱. انفال، آیه۴۸.

۲. همان، آیه۴۹.

مردم بی‌ایمان به مقتضای طبع بشری خود که همیشه در زندان ماده به سر برده‌اند، جز به اسباب ظاهری نمی‌اندیشند، قضاوت تمام حوادث را بر پایه همین اسباب انجام می‌دهند، ولی قرآن به این طرز تفکر در خیلی از موارد (خصوصاً در مسئله حاد) مبارزه می‌کند و به مسلمانان تذکر می‌دهد که امدادهای غیبی را از نظر دور ندارند، و خداوند گاهی الطاف فوق‌العادهٔ خود را شامل حال مؤمنین توکل‌کننده می‌گرداند. او غالب و غیرمغلوب است کسی که بر او اعتماد کند نیز مغلوب نمی‌شود.

در این‌جا خوانندهٔ تیزهوش باید متوجه باشد، که اسباب طبیعی در مسببات خود تاثیر می‌کنند، و این تاثیر به نوبت خود از جمله سنت خداوند است که قابل تبدیل و تحویل نیست (وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا) و ما هیچ‌گاه منکر آن نبوده و نمی‌شویم و انکار مذکور یکنوع ایده آلیزمی و خیال‌پردازی می‌باشد، و قرآن مجید هم با آن مخالفت ننموده، بلکه آن را تأیید ضمنی نموده است. نهایت گاهی خداوند در مقابل اسباب طبیعی ظاهری، اسباب طبیعی قوی‌تری را فراهم می‌سازد که تأثیر به آن‌ها مستند می‌شود، و ما این فراهم‌سازی را امداد غیبی، لطف خاص، اثر توکل و تقوا می‌نامیم، بنابراین مسلمان نباید، اسباب طبیعی ظاهری را نادیده بگیرد. و نه‌تنها آن‌ها را منشأ تمام کارها بداند و امید خود را از مراحم و الطاف خاص خداوندی قطع کند، که منجر به ترک دعا و توکل و توجه به خدا می‌گردد.

به‌هرحال، در جهاد امروزی افغانستان،[1] نیز جمعی از مردم مریض‌القلب و منافق عقیده کفار و بی‌ایمانان صدر اسلام را دارند، مبارزه عزیزان ما با روسان را از قبیل مقابله مشت‌و دروش (و یا مشت‌زدن به سندان) می‌دانند ولی حماسه‌های جهادگران غیور ما که مقرون به امدادهای پروردگار مهربان و بسیار رئوف ما شد، دهن آنان را تا حد زیادی بست.

پس ما نتیجه می‌گیریم که دین باعث غرور و علت فریب‌خوردن نیست که عامل شجاعت و مقاومت و عزت و کرامت است.

«الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لا يَتَّقُونَ. فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي

---

۱. اشاره به مبارزات مردم جهادگر افغانستان در زمان اشغال شوروی سابق دارد.

الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يذَّكرُونَ. وَ إِمَّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللّهَ لا يحِبُّ الْخائِنِينَ»؛[1]

اگر در جنگ به عهدشکنانی که هرمرتبه پیمان را نقض می‌کنند ظفر یابیدی، طـوری با آنان رفتار کن که آیندگان و بقیه آنان از پیمان‌شکنی دور شوند.

و اگر از دسته‌ای ترس و خیانت (در نقض پیمان) را داشـته باشـی (قبـل از انجـام عمل منافی پیمان) رسماً به آنان لغویت پیمان را اعلام کن، خدا خیانت‌کاران را دوست ندارد.

از این سه آیه سه مطلب ظاهر می‌شود:

۱. وفا به عهد و پیمان با مسلمان و کافر مـورد اهتمـام اسـلام و خیانـت در عهـد مبغوض جدی می‌باشد، حتی اگر کافر شرط کند که کسی به کمک مبارز مسلمان نیاید، باید به آن شرط پس از قبولی آن ملتزم شد و به کمک مسلمان نرفت.

۲. با کفار عهدشکن باید، رفتار سختی شود تا دیگران درس عبرت بگیرند.

۳. مجرد احتمال و ترس از پیمان‌شکنی دشمن، دلیل نمی‌شـود کـه مخالفـت عهـد برای مسلمان جایز باشد، بلکه پس از خوف خیانت باید پیمان را لغوشـده، بـه طـرف اعلام نمود، سپس مخالفت آن جایز می‌گردد.

«وَ لا يحْسَبَنَّ الَّذِينَ كفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لا يعْجِزُونَ»؛[2]

آنان را که کافر شده‌اند، مپندار که از امر خدا پیشی گرفته‌انـد، اینـان خـدا را عـاجز نمی‌توانند و از عذاب خدا نجات نمی‌یابند.

درست است که امروز قدرت اکثر مناطق و کشورهای کـره زمـین در دسـت آنـان است، ولی مافوق قدرت نیستند. و عدالت درباره آنان، اجراشدنی می‌باشد، جبـاران و سرکشان همه به عذاب خدا گرفتار شدند، برژنیف و اندره پوف و چرنینکو و تره‌کـی و امین همه به سوی جهنم شتافتند، ببرک را از مسند قدرت حزبی کنار زدنـد و در نیمـه راه تره‌کی و امین است.

---

۱. انفال، آیات ۵۶ و ۵۸.

۲. همان، آیه ۵۹.

بلی! فرعون و قارون و شداد و حجاج و هاشم و داوود و اشالین و هیتلر و صدها قلدر زورمند و سردمداران کفر در عذاب برزخی به جزای عمل خود رسیدند.

«وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يعْلَمُهُمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يوَفَّ إِلَيكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ»؛[1]

برای (دفاع و هجوم بر) کفار، آنچه که می‌توانید از قوت و بستن اسبان آماده سازید که به آن دشمن خدا و دشمن خود (که مشخص‌اند) و دیگران را که شما آنان را نمی‌شناسید، و خدا آنان را می‌شناسد، بترسانید. و هر چه را که در راه خدا انفاق می‌کنید، آن را (در دنیا و یا در آخرت و یا در هردو سرا) به شما برمی‌گرداند، و نقصانی به شما نمی‌رسد.

مطالب این آیه قرآن مبارکه، قرار زیر است:

۱. اعداد اسلحه و آنچه که برای پیروزی مسلمانان لازم است، قبل از ملاقات با دشمن است، بنابراین مسلمانان باید همیشه آمادگی جهاد را مطابق نیاز زمان داشته باشند.

۲. در تهیه نیرو نباید، سستی و سهل‌انگاری شود، بلکه تا اندازهٔ استطاعت و توانایی باید به آن پرداخت.

۳. قوتی که آمادگی آن مورد امر قرآن قرار گرفته است، و به اختلاف زمان و مکان مصادیق آن مختلف می‌شود در شرایط فعلی از وسعت و پیچیدگی خاصی برخوردار است و به طور نمونه به مصادیق زیر آن اشاره می‌شود:

الف) اسلحهٔ خفیفه و ثقیله و حتی بمب اتم و هیدروژن؛

ب) نیروی انسانی به اندازه کافی؛

ج) تعلیمات نظامی و فنون جنگی و جبهه‌ای و چریکی (شهری، صحرایی)؛

د) اقتصاد و لوازم لوژستیکی؛

ه) بالابردن روحیهٔ افراد خودی؛

و) آگاهی دینی و تقویهٔ ایمان و مکارم اخلاقی؛

---

۱. انفال، آیه ۶۰.

ز) اتحاد و هم‌آهنگی و عدم نزاع و اختلاف مضر؛
ح) تشکیلات مفید و انضباط؛
ط) اطلاعات و ضد اطلاعات.

اگر در روایات قوت به تیراندازی تفسیر شده، باید آن را به عنوان نمونه و یک مصداق بارز آن در آن زمان تلقی کرد، چنانچه تهیهٔ اسب‌ها نیز مربوط به آن زمان است و گاهی ممکن است وجود اسب تاثیر اولی را نداشته باشد.

۴. تهیه مصادیق قدرت به‌حدی باشد که دشمنان ظاهر و مخفی ما از ما بترسند، و از تجاوز به ما و اشغال سرزمین ما صرف نظر نمایند.

۵. صرف مال برای آماده‌نمودن مایحتاج جهاد بر مردم همانند عمل جهاد واجب کفائی می‌باشد.

۶. از صرف مال نباید، ناراحت شد که خداوند تمام آن را به ما برمی‌گرداند.

۷. ممکن است مراد از «آخرین دیگران» ضد انقلاب داخلی و منافقان باشند که باید آنان را نیز از ضربه‌زدن و آسیب‌رسانیدن به دولت اسلامی ترساند و بدین ترتیب حفظ امنیت و مراقبت داخلی نیز از مصادیق قوت به حساب می‌آید.

در پایان ذهن خواننده را به یک موضوع دیگر جلب می‌کنیم و آن این‌که به تجربه ثابت شده است، رضایت مردم از دولت یا حزب مبارز و داشتن پایگاه مردمی دولت و حزب از عوامل پیروزی بر دشمن است.

دولت و یا حزبی که پایه مردمی و محبوبیت ملی ندارد در موقع مبارزه آسیب‌پذیرتر می‌باشد و در زمان جنگ اگر مردم علیه آن قیام نکنند اقلاً همدردی و همکاری با او نمی‌کنند و لذا می‌شود عدالت اجتماعی و آزادی سیاسی و انتخابات آزاد را نیز یکی از مصادیق قوت بیان داشت.

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛[1]

اگر کفار به مسالمت و ترک جنگ میل نمایند (تو هم) به آن میل نما و آن را بپذیر و بر خدا توکل کن، زیرا او شنوا و دانا است.

---

۱. انفال، آیه ۶۱.

از این آیه چنین استفاده می‌شود که در فرض عدم تمایل کفار به جنگ مسلمانان هم باید دست به جهاد دنیا زند و پیشنهاد مسالمت کفار را بپذیرند، ولی آنچه که از نظر تاریخ و فقه مسلم است این است که جهاد ابتدایی در اسلام وجود دارد و تا حد امکان باید کفر و خرافات شرک و بی‌دینی از زندگانی انسان‌ها زدوده شود، لذا دانشمندان عالیقدر در پیرامون آیه فوق نظریات مختلفی ایراد کرده‌اند که ما جهت اطلاع خوانندگان عزیز به پارهٔ از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. آیه یادشده نسخ شده است و ناسخ آیه مبارکه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و آیه: «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ» است. مشرکان را به هرکجا یافتید بکشید، با کسانی که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند بجنگید.

۲. آیه در رابطه با اهل کتاب نازل شده است و اهل کتاب اگر شرایط ذمه را بپذیرند قتال با آنان مشروع نیست.

۳. امر به مسالمت در فرض عدم توانایی مسلمانان به جهاد است و یا در فرضی که مصلحت مسلمانان تقاضای مسالمت و مصالحت نماید.

«وَ إِنْ يرِيدُوا أَنْ يخْدَعُوك فَإِنَّ حَسْبَك اللهُ هُوَ الَّذِي أَيدَك بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ»؛

اگر کفار مسالمت بخواهند (با ادعای صلح) تو را فریب دهند (و قصدشان از مصالحه تجدید نیرو و تحصیل آمادگی بیشتر برای هجوم علیه اسلام و مسلمانان باشد (به هدف خود نخواهند رسید) زیرا خداوند تو را کفایت می‌کند خدایی که تو را به یاری خود به مؤمنان تأیید نموده است و میان دل‌های مؤمنان (انصار مدینه که بین آنان به نام اوس و خزرج اختلاف و بدبینی وجود داشت) الفت انداخت اگر (تو) تمام ثروت زمین را انفاق می‌کردی، دل‌های آنان را پیوند نمی‌دادی. ولی خدا که عزیز و حکیم است میان آنان الفت ایجاد نمود. (و به وسیله دین مقدس اسلام کینه‌ها و بدبینی‌ها را از دل‌های آنان زدود و به جای آن محبت و تعاطف را آورد).

«يا أَيهَا النَّبِي حَسْبُك اللهُ وَ مَنِ اتَّبَعَك مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يا أَيهَا النَّبِي حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يكُنْ مِنْكمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ ...».

بعضی‌ها گفته‌اند این آیه قبل از شروع جنگ بدر نازل شده است: ای پیامبر خدا و

پیروان مؤمنین تو، تو را کافی هستند (کثرت دشمن و زیادتی آلات جنگی آنـان تـو را نهراساند).

ای پیامبر، مؤمنین را ترغیب به جنگ نما، اگر از شما بیست تن با صـبر باشـند بـر دویست تن (از دشمن کافر) پیروز می‌گردند و اگر از شما یکصدتن (جهادگر) باشند بر هزار تن از کفار غالب می‌آیند.

بلی در جنگ‌ها معیار عمده پیروزی و شکست کیفیت اسـت نـه کمیـت. بـالأخره نیروی مؤمنین با استقامت ده‌برابر نیروی کافر نادان است.

ولی پس از مدتی هرچند که شماره مسلمانان فزونی یافت اما آن روحیه و معنویت اول باقی نماند، در اراده‌ها خلل و ناتوانی واقع شد، لذا دوباره چنـین نـازل شـد: «الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً». الآن خداوند بر شما تکلیـف جهـاد را سـبک نمود و از لزوم مقاومت یک تن (مثلاً) در مقابل ده تن کافر عفو فرموده دانسـت کـه در (وجود و روحیات) شما ضعف و ناتوانی حاصل شده است.

پس چنانچه از شما صد نفر با ثبات باشند بر دویست تن غالب شوند و اگر از شـما هزار تن باشند بر دو هزار (آنان) به اذن خدا پیروز گردند (و بر شما لازم اسـت کـه در مقابل دشمن تا دو برابر مقاومت کنید نه تا ده برابر) خداوند با صبرکنندگان است.

با غور و دقت در آیات روشن می‌شود که نقش استقامت و عزم راسخ در پیـروزی بر دشمن تا چه حد زیاد است؟

و چه اندازه قرآن مجید به آن اهمیت می‌دهد. و ما چـون تفصـیل ایـن موضـوع را پیشتر ذکر کرده‌ایم از تکرار آن در این‌جا اجتناب می‌کنیم.

«ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَـرَضَ الدُّنْيـا وَ اللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ... لَوْ لا كِتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ ...»؛[1]

برای هیچ پیامبری اجازه داده نشده است که از (مشرکین و کفـار) پـیش از آن‌کـه از آنان زیاد نکشته باشند (و آنان را ناتوان نکرده باشند) اسیر بگیرند، شما بهره دنیـا را می‌خواهید و خداوند (برای شما ثواب) آخرت را می‌خواهد.

---

۱. انفال، آیات ۶۷ و ۶۸.

مبادله اسیران و یا به‌برده‌گرفتن آنان هرچند برای شما رزمندگان مسلمان فوایدی دارد. ولی تا زمانی که شر دشمن را به وسیله کشتار زیاد برطرف نکرده‌اند، نباید به اسارت آنان بپردازید که آنان را از دم شمشیر بگذرانید.

وظیفه مسلمانان افغانی[1] در جهاد فعلی‌شان این است که متجاوزان و کمونیست‌های داخلی را بی‌معطلی و فوراً بکشند و آن‌ها را به عنوان اسیر زنده نگه ندارند، تجربه هم نشان داد که صلیب بین‌المللی اگر هم قصد نیرنگ نداشته کاملاً از مبادله اسیران ما عاجز بوده و روس‌ها غالباً به آزادی زندانیان مسلمان ما حاضر نشده‌اند. و بعضی از گروه‌های افغانی به‌طوری‌که جانبه اسیران روسی را برخلاف دستور قرآن به اعضای صلیب بین‌المللی داده‌اند.

در این مورد قرآن مجید مطلب را چنین بیان می‌دارد:

اگر نوشتاری از جانب خداوند پیشی نگرفته بود در این اسیر و فدیه‌گرفتن کفار (از هفتاد تن اسیر در جنگ بدر) عذاب بزرگی به شما می‌رسید، پس بخورید آنچه را به غنیمت گرفته‌اید و حلال و پاکیزه. و خدا غفور و مهربان است.

مورخین نوشته‌اند که در مقابل فدیه‌گرفتن از هفتاد تن کفار در جنگ بدر و نکشتن آنان، هفتاد صحابی در جنگ احد به شهادت رسیدند.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا ...»؛[2]

کسانی که ایمان آورده و مهاجرت نموده‌اند و به مال‌ها و جان‌های‌شان در راه خدا جهاد کرده و کسانی که جان داده‌اند (ولی از جایی که دین‌شان در خطر است) هجرت نکرده‌اند دوستی و ولایتی میان شما و آنان وجود ندارد، و اگر از شما در دین یاری بخواهند، آنان را یاری نمایید، مگر علیه قومی که میان شما و آنان پیمان (عدم تجاوز) وجود داشته باشد.

رشته محبت و ولایت را خداوند در میان مؤمنان مهاجر جهادگر برقرار ساخته

---

۱. به زمان اشغال افغانستان اشاره دارد.

۲. انفال، آیات ۷۲ و ۷۳.

است، مسلمان باید اول از منطقه‌ای که دین او یا دین اولاد او در خطـر اسـت هجـرت کند و سپس به جهاد بپردازد، و هجرت از ایمان و جهاد جداشدنی نمی‌باشد، کسانی که امروز در دستگاه حکومت کمونیستی[1] کار می‌کنند هـیچ گونـه بـرادری و دوسـتی بـا مجاهدین و مهاجرین ندارند.

ولی اگر از مهاجرین، برای حفظ دیـن خـود و نجـات از دام کفـر کمـونیزم یـاری بطلبند، واجب است که باید به کمک آنان شتافت. وگرنه فتنه و فسـاد بزرگـی در روی زمین به وجود خواهد آمد.

۵. «وَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وَ الَّذِینَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولئِك هُـمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ کرِیمٌ»؛[2]

کسانی که ایمان آورده و هجرت و جهاد در راه خدا نموده‌اند و کسانی که (مهـاجرین را) جای داده و یاری نموده‌اند، اینان مؤمنان حقیقـی مـی‌باشـند، بـرای اینـان (نـزد خداوند) آمرزش و روزی خوبی وجود دارد.

به‌راستی آمرزش خداوندی و رزق گوارا برای مؤمنان مهاجر جهادگر و انصار آنان است، چقدر عالی و بلند است، مقام مهاجر مجاهد؟!

سوره انفال چنین به پایان می‌رسد:

«وَ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا مَعَکمْ فَأُولئِك مِنْکمْ وَ أُولُوا الْأَرْحـامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کتابِ اللهِ إِنَّ اللهَ بِکلِّ شَیءٍ عَلِیمٌ».

## سوره توبه (برائت)

«بَراءَةٌ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکینَ ...».[3]

خدا و رسول او از مشرکین که با آنان عهد بسته‌اید، بیزار است، پـس بگردیـد (ای مشرکین) در روی زمین (تا) چهارماه و بدانید که شما خدا را عاجز نخواهید توانسـت. و خدا رسواکننده کافران است و از جانب خدا و رسولش به سوی مردم روز حج اکبـر

---

۱. اشاره به حکومت زمان اشغال شوروی در افغانستان دارد.
۲. انفال، آیه ۷۲.
۳. توبه، آیات ۱ و ۲.

(روز عرفه یا روز عید قربان) اعلام می‌گردد که خدا و رسولش از مشرکان بیزار است، اگر توبه کنید برای شما بهتر است.

و اگر (به سوی کفر) بازگردید بدانید که شما خدا را عاجز نمی‌توانید (رسول من) کفار را به عذاب دردناک بشارت بده مگر کسانی که با آنان از مشرکین عهد بسته‌اید و در این عهد خود با شما هیچ کوتاهی نکرده‌اند و کسی را علیه شما یاری نداده‌اند پس عهدشان را با آنان تا آخر مدت‌شان به پایان ببرید، همانا خداوند متقین را دوست دارد.

خلاصه آیات چهارگانه ابطال تمام معاهدات و قراردادهایی است که با کفار پیمان‌شکن بسته شده است که در هرموقع مناسب عهد خودشان را نقض می‌کردند و بیزاری خدا و رسولش از این دسته کفار متخلف اعلام گردیده و به آنان گوش‌زد شده است که کاری از آنان ساخته نیست و جلو اسلام را نمی‌توانند بگیرند و خداوند آنان را رسوا خواهد ساخت و اگر توبه نکنند به عذاب بدی گرفتار خواهند شد. اما کفاری که به عهد و پیمان خود پایبند بوده‌اند و خلاف کاری نداشته‌اند، معاهده با آنان تا آخر مدت قراردادی نافذ و قابل احترام است که این احترام نوعی از تقوا می‌باشد.

به‌هرحال معاهدات و مهادنات با کفار به طور کلی ممنوع نشده است. حکومت‌های اسلامی در ادامه زندگانی خود دراین دنیای متغیر و متحول (وَ تِلْكَ الْأَيامُ نُداوِلُها بَينَ النّاسِ) به معاهدات و قراردادها که متضمن مصالح مسلمین است نیاز شدیدی دارند، درعین‌حالی‌که قراردادهای فعلی در دولت‌های به اصطلاح اسلامی امروز غالباً مخالف اسلام و مضر به حال مسلمانان امروزی می‌باشد که هیچ ارزشی از نظر قانون اسلامی ندارد.

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ»؛[1]

وقتی که چهار ماه حرام گذشت مشرکین را هرجایی که بیابید بکشید و بگیرید و

---

۱. توبه، آیات۵ و ۶.

حبس‌شان کنید و در همه راه‌ها در کمین آنان باشید، و اگر توبه نموده نماز بخوانند و زکات بدهند راه آنان را باز بگذارید که خداوند آمرزنده مهربان است و اگـر یکـی از مشرکان از تو (برای مطالعه در حقانیت اسلام) پناه خواست به او پناه بـده کـه کـلام خدا را بشنود، سپس او را به جای امنش برسان چه آنان مردم نادانند.

۱. در شریعت اسلام روشن است که در چهار ماه حرام: رجب، ذیقعـده، ذیحجـه و محرم آغازنمودن جنگ هجومی با کفار جایز نیست، و البته که این ممنوعیت در جهـاد دفاعی، مانند جهاد مسلمانان افغانی با کمونیست‌های متجاوز داخلی و خارجی وجود ندارد، بلکه دفاع در تمام سال بر همه مکلفین از زن و مرد در حدود توانـایی بـدنی و اقتصادی واجب است.

ولی مسلم نیست که مراد از ماه‌های چهارگانه‌ای که در اول دو آیـه پیشـین بـه آن اشاره شده ماه‌های حرام مشهور باشد، زیرا احتمال می‌رود مطلق چهارماهی باشد کـه در اول سوره توبه به مطلق مشرکین و یا به مشرکین پیمان‌شکن و سست‌عهد از ابتدای نزول آیه و یا قرائت آن (عید قربان یا روز عرفه) داده شـده اسـت «(**فَسِـيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**) و لا یبعد رجحان هذا الاحتمال علی الاول، لکن الـکلام فی معـنی وصـف الحـرم حینئذ؟».

۲. جمعی از مفسران می‌گویند این آیه (آیه سیف) ناسخ تمام آیاتی است که درباره صلح با کفار و اعراض (روگردانیدن) از ایشان وارد شده است و کفـار غیرکتـابی بایـد کشته شوند ولی اولاً، آیه مبارکه سیف مخصوص به مشرکین است و شامل همـه کفـار نمی‌شود و ثانیاً، جمع بین این آیه و بعضی از آیات دیگر که امر به سلم می‌کند (فاجنح لها) خالی از سختی و اشکال نیست.

۳. آنچه که در رابطه با کفار در آیه اول امر شده است چهار چیز است: قتل، گرفتن، حصر و نشستن در راه‌ها و کمین‌نمودن. یک احتمال این است که مراد آیه این باشد که در راه‌های کفار کمین کنید و کفار را در محاصره خود درآورید بعـد آنـان را گرفتـه و آن‌گهی بکشید و ترتیب آیه به اعتبار اهمیت این چهار کار از نظر هدف باشـد هرچنـد که ترتیب خارجی برعکس ترتیب ذکری آن‌ها می‌باشد.

احتمال دیگر این است که کمین، حصر از باب مقدمه ذکر شده اسـت، قتـل و اخـذ

(کشتن و گرفتن) به عنوان دو واجب تخییری؛ یعنی اگر کشتن بهتر بود بکشید و اگر زنده نگه‌داشتن برای استرقاق و یا فدیه‌گرفتن و یا مبادله با اسرای مسلمین و یا عفوکردن بهتر بود نکشید. و الله العالم.

۴. ممکن است از جمله (وَ اقْعُدُوا لَهُمْ کلَّ مَرْصَدٍ) استنباط شود که جهاد ابتدایی در همه ماه‌های سال به‌جز چهار ماه در فرض قدرت واجب است و نظر آنانی که آن را سالی یک مرتبه واجب دانسته‌اند بی‌پایه باشد و این دسته دلیل درستی هم بر تصحیح ادعای خود بیان نداشته‌اند.

۵. اشکالی که در این آیه از نظر فتوای مشهور وجود دارد این است که دست برداشتن از کفار به مجرد اسلام‌آوردن آنان معلق نشده است بلکه بر توبه (که ظاهرا مراد برگشت از کفر باشد) و برپای داشتن نماز و دادن زکات مترتب شده است و لذا بعضی از مفسران گفته‌اند: مراد نفس عمل نماز و زکات نیست بلکه قبول آن دو می‌باشد. و این قول را می‌شود به این مطلب تأیید کرد که زکات بر همه مردم واجب نمی‌شود تا دادن زکات شرط قبول اسلام باشد در حق بسیاری از افراد شرایط وجوب زکات تحقق نمی‌یابد، پس باید مراد قبول وجوب زکات باشد (موضوع وقت بیشتری می‌خواهد).

۶. هدف از تشریع جهاد نابودی انسان‌ها و اشغال سرزمین‌های دیگران به قصد استثمار نیست بلکه برطرف‌کردن موانع از راه تکامل قافله انسانی است و رسیدن آنان به سعادت لایق و مطلوب است، چنانچه کافری از مسلمانان بخواهد مهلت تا درباره حقانیت اسلام به تحقیق و بحث و استدلال بپردازد کشتن آنان جایز نیست و حتی واجب است به آنان پناه داد

اگر پس از بررسی و مطالعه به حقیقت رسید و اسلام را قبول کرد که بحثی نیست و اگر عقلش یارای پذیرش اسلام را پیدا نکرد نباید که او را کشت بلکه به فرمان قرآن مجید باید او را به محل امنش رسانید و آن‌گهی حسابش حساب بقیه کفار خواهد بود.

قرآن فلسفه امان‌دادن به مشرکان را نادانی آنان می‌داند و ممکن است از آن استنباط کنیم که در فرض احراز لج‌بازی و عناد آنان به‌هرحال، امان‌دادن به آنان واجب نباشد. و الله العالم.

۷. پس از پایان چهارماه (از روز عرفه یا عید قربان) دیگر عهدی برای مشرکین بی‌عهد و یا پیمان‌شکن وجود ندارد، تنها کسانی که بر عهد خود مستقیم و وفادار مانده‌اند معاهده با ایشان محترم و لازم‌الوفاء می‌باشد «إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ».[۱]

البته معاهده و مهادنه با کفاری که مصالح اسلامی، ایجاب ترک قتال با آنان را دارد مخصوص به زمان حضرت حیات ختمی مرتبت ﷺ نبوده یک حکم همیشگی است و حکومت‌های اسلامی (نه حکومت‌های امروزی) می‌توانند در روابط خارجی و بین‌المللی خود از آن استفاده ببرند.

«وَ إِنْ نَكَثُوا أَيمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛[۲]

اگر آنان عهد خود را پس از عقد آن برهم زدند و در دین شما طعنه زدند و عیب‌جویی نمودند با پیشوایان کفر کارزار کنید که برای آنان عهد و پیمان و سوگند (و یا ایمان) ارزشی ندارد.

آیا با مردمی که سوگندهای خود را نادیده گرفتند و خواستند که پیامبر را (از وطنش) بیرون نمایند و آنان بودند که ابتدا به جنگ (با نقض عهد کردند آیا) از آنان می‌ترسید خداوند سزاوارتر است که از او بترسید اگر شما مؤمن هستید.

شایان ذکر است که آیه اخیر با متجاوزان روس مناسبت دارد.[۳]

۱. روس‌ها پیمان‌های بین‌المللی را مبتنی بر تمامیت ارضی و استقلال افغانستان نقض کردند و استقلال کشور ما را که همه دنیا من‌جمله روس‌ها قبول داشتند نادیده گرفتند.

۲. توسط صدها کتاب و نشریه دین ما را مورد طعن و عیب‌جویی قرار دادند.

---

۱. توبه، آیه۸.

۲. همان، آیات۱۲ و۱۳.

۳. اشاره به زمان اشغال متجاوزان شوروی به افغانستان دارد.

۳. سران احزاب خلق و پرچم و افسران روس و مشاوران عالی‌رتبه آنان ائمةالکفر (سران کفر) هستند که قرآن صریحاً امر به جهاد با آنان را در این آیه داده است.

۴. روس‌ها به هیچ اصل انسانی پایبند نیستند، به عهد و پیمان و قسم خود هیچ ارزشی نمیدهند.

۵. نه‌تنها قصد اخراج علمای ما را دارند که تا حد ممکن آنان را شهید و زندانی کردند.

۶. تجاوز بر ما را آغاز کردند و مهاجم آنان‌اند.

در این‌جا است که ذیل آیه متوجه مسلمانان افغانی می‌شود که آیا از روس‌های پلید می‌ترسید[1] و به جبهه‌های جنگ نمی‌روید درحالی‌که خداوند سزاوارتر به ترسیدن است، روس‌ها هیچ وقار و عظمتی ندارند، و این خدا است که عظیم و بزرگ و ذوالجلال و الاکرام است و باید دل‌ها از عظمت و بزرگی او پر شود و از لازمه ایمان نبرد با دشمنان خدا (کمونیست‌های ملحد) است.

بلی باید از قدرت‌های الحادی دنیا: آمریکا، روسیه، فرانسه، چین، انگلستان و غیره نترسید و نهراسید و در مقام دفاع از اسلام و مسلمانان با آنان پیکار و مبارزه نمود. مگر فرانسه و آمریکا از چندصد جوان مسلمان لبنانی به جان نیامده‌اند؟ مگر فرانسه از الجزایر شکست نخورد. مجاهدین مخلص و مقاوم همه‌جا پیروز هستند، لذا قرآن کریم آنان را این‌گونه تشویق می‌کند.

«قاتِلُوهُمْ یعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَیدِیکمْ وَ یخْزِهِمْ وَ ینْصُرْکمْ عَلَیهِمْ وَ یشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ وَ یذْهِبْ غَیظَ قُلُوبِهِمْ ...»؛[2]

با آنان پیکار و کارزار کنید که خداوند آنان را به دست‌های شما به عذاب مبتلا می‌سازد و ذلیل‌شان می‌گرداند و شما را بر آنان یاری می‌دهد و سینه‌های جمعی از مؤمنین را شفا می‌دهد (و به وسیله انتقام) خشم دل‌های آنان را (بر کفار) برطرف می‌کند.

---

۱. اشاره به دوران اشغال افغانستان دارد.

۲. توبه، آیات ۱۴ و ۱۵.

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكوا وَ لَمَّا يعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِـنْكمْ وَ لَـمْ يتَّخِـذُوا مِـنْ دُونِ اللهِ وَ لا رَسُولِهِ وَ لَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَ اللهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ»؛[1]

پنداشته‌اید که فروگذاشته شوید و خداوند آنانی را که از شما جهاد کرده‌اند و بـه جـز از خدا و رسولش و مؤمنان صاحب سرنگرفته‌اند هنوز نداند؟ خداوند بچیزیکه عمـل می‌کنید آگاهی دارد.

از این آیه مبارکه اهمیت دو چیز به دست می‌آید که واقعاً قابل غور است.

اول: جهاد، خداوند ما را از تکلیف به جهاد رها نمی‌کنـد و نبایـد کـه بپنـداریم بـه بهانه‌های واهی و پوچ می‌توانیم وجوب جهاد را از خود ساقط نماییم، مسلمان باید در موقعش حتماً جهادگر باشد.

دوم: انتخاب ننمودن همراز و صاحب سر از کفار.

معامله اقتصادی و رفتار اخلاقی، هرچند با کفار جایز است ولی اعتمادنمودن بر آنان و اختیار همراز و محرم اسرار از میان آنان و نه از میان مؤمنین جـایز نیسـت. و در ایـن مورد آیات دیگری نیز وجود دارد که از محل بحث ما خـارج اسـت. و دربـاره تحـریم محبت با کفار مکرراً در قرآن گوش‌زد شده است، و خواننده تیزهوش می‌دانـد کـه میـان دو حکم مذکور (جهاد و عدم همرازگرفتن از کفار بدخواه) مناسبت محکمی وجود دارد.

جامعه اسلامی باید حتی‌المقدور از نفوذ ظاهری و باطنی کفار پاکسازی گـردد، تـا دچار ضعف و انحراف نگردد. ملت‌های اسلامی در طول تاریخ خـود بـه علـت عـدم اهمیت‌دادن به این دو امر خطیر بدبختی‌های فراوانی را متحمل شده‌اند که روزگارشـان هم‌اکنون سیاه است. تا ما از وابستگی شرق و غرب رها نشـویم و بـه قیـام مسـلحانه روی نیاوریم و راه نفوذ استعمار و استثمار کفار را بـه طـور کلـی سـد نکنـیم از ایـن بدبختی و ذلت نجات نخواهیم یافت.

در این آیه مطلب دیگری درباره علم خداونـد وجـود دارد کـه بحـث آن از دایـره غرض ما خارج است.

«أَ جَعَلْتُمْ سِقايةَ الْحاجِّ وَ عِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ كمَـنْ آمَـنَ بِـاللهِ وَ الْيـوْمِ الْآخِـرِ وَ

---

۱. توبه، آیه ۱۶.

جاهَدَ فِی سَبِیلِ اللهِ لا یَسْتَوُونَ عِنْدَ اللهِ وَ اللهُ لایَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ»؛[1]

آیا کسانی را که شغل سیراب‌نمودن حجاج و تعمیر مسجدالحرام را به عهده گرفته‌اند، همپایه به خدا و روز قیامت ایمان آورده و در راه خدا جهاد نموده قرار می‌دهید؟ (این دو نوع عمل) پیش خدا برابر هم نیستند، خداوند مردم ستمگر را هدایت نمی‌کند.

بسیاری از مسلمانان تن‌پرور، میل دارند هم خدا را راضی بدارند و هم خرما از دست‌شان گرفته نشود، غالباً در مواردی که مواجه با اعمالی می‌شوند که ضرر بدنی و یا مالی و یا روانی دارد به بهانه‌های مختلفی از آن فرار می‌کنند، نه از ایمان درستی برخوردارند که تسلیم خداوند بوده از جان و مال و خویشاوندان خود بگذرند و نه بی‌اعتقاد کامل که ترسی از معصیت و دوری از شریعت به دل راه ندهند، و لذا خود را بچیزهای غیر اساسی مشغول می‌دارند تا وجدان خود را به بندگی نمودن خداوند فریب دهند.

در انقلاب اسلامی کشور خود به مردمی برمی‌خوریم که از جهاد واجب (در تمام ابعاد آن) کناره‌گیری کرده‌اند، زیرا منفعتی در آن نمی‌بینند و از زحمت‌های آن ترس دارند.[2]

اجازه بدهید که منطق پوچ این ترسوهای تنبل و مفت‌خواران ضعیف‌الایمان به طور نمونه در این‌جا ذکر شود.

۱. من کار می‌کنم و ماهانه به جهاد کمک مالی می‌کنم (مثلا ماه دوصد افغانی!)

۲. من هنوز زن نگرفته‌ام!

۳. من منزل ندارم می‌خواهم پول منزل را به دست آورم.

۴. عائله‌ام سزاوارتر از جهاد است.

۵. به فقرا کمک می‌کنم.

۶. درس می‌خوانم و درس می‌دهم و درس بهتر از جهاد است، وقت زیاد برای فعالیت در ابعاد انقلاب را ندارم.

---

۱. توبه، آیه ۱۹.

۲. کسانی هم به نام جهاد و خون‌بهای شهدا به نان و نام رسیدند، این دسته که تعداد قابل توجهی دارند در گروه‌ها و جاهای دیگر خود را جا زده‌اند، ثروت اندوخته‌اند، سرمایه به دست آورده‌اند و سری در میان سرها درآورده‌اند، و منظور از فعالیت‌های ناچیز و حتی بی‌ثمرشان در انقلاب خدا نبوده فقط نان و نام است، زهی بدبختی.

۷. من در سال‌های گذشته خدمات خوبی برای اسلام کرده‌ام.

۸. می‌خواهم مسجد یا مدرسه تعمیر کنم.

۹. حقوقی که در گروه‌های اسلامی به کارمندان خود می‌دهند کفاف مصـارف مـرا نمی‌کند، لذا به کارهای دیگری روآورده‌ام.

۱۰. تا گروه‌ها یکی نشده در امر جهاد سهیم نمی‌شوم.

خوب است که بگویند تا همه ادیان و مذاهب یکی نشود من هـیچ دینـی را قبـول نخواهم کرد!

۱۱. در گروه‌ها نواقصی وجود دارد و عناصر بدی در آن‌ها جا زده‌اند، مـا چگونـه آن‌جا کار کنیم، این دسته پوستین را برای شبش می‌سوزانند! به این آقایون مـی‌گـوییم در زندگانی شما هیچ نقصی و عیبی وجود ندارد؟

مسلمان باید چشم خود را باز کند و به آنچه که وظیفه اصلی اوست روی بیـاورد و مانند آن درویش نباشد که نماز نمی‌خواند و می‌گفت من مشـغول قرائـت آیةالکرسـی می‌باشم.

طبرسی در *مجمع‌البیان* نقل می‌کند طلحةبنشیبه فخر می‌کرد و می‌گفت کلیـد خانـه کعبه به دست من است، اگر بخواهم در آن شب را به سر می‌برم! عباس‌بـن‌عبـدالمطلب به آب‌دادن به حجاج می‌نازید و می‌گفت من صاحب سقایتم. حضرت علی فرمود: مـن حرف شما را نمی‌فهمم (افتخار شما موهوم و بی‌دلیل است) من قبل از همه مردم شـش ماه به سوی کعبه نماز خواندم و من جهادگر هسـتم، پـس از ایـن بحـث آیـه مبارکـه یادشده به تأیید گفتار حضرت علی‌ﷺ نازل شد.

در روایت دیگری آمده است که حضرت علی‌ﷺ به عباس گفت: عمو آیا هجـرت نمی‌کنی و به حضرت پیامبرﷺ ملحق نمی‌شوی؟ عباس گفت: آیا من به عمل بهتـر از هجرت مشغول نیستم؟ مسجدالحرام را تعمیر و حاجیان را سقایی می‌کنم، آن‌گـاه آیـه در رد گفتار عباس نازل شد.

امام محمد باقرﷺ در یک روایت صحیح‌السند[1] می‌فرمایـد: آیـه در حـق علـی و

---

۱. *تفسیر برهان*، ج ۲، ص ۱۰۹.

حمزه و عباس و شیبه نازل شده است، عباس می‌گفت من افضلم چون آب‌دادن حاجیان به دست من است، شیبه می‌گفت من برترم چون پرده‌داری خانه با من است، حمزه می‌گفت من برترم که آبادنمودن مسجدالحرام با من است، علی گفت من افضلم برای این‌که قبل از شما ایمان آوردم سپس هجرت کردم، جهاد نمودم.

این چهار تن پیامبر را به عنوان قاضی پذیرفتند و خداوند آیه مذکور را با دو آیه بعدی آن نازل نمود.

سقایت حاجی‌ها و کلیددار بودن خانه کعبه و مشاهد مشرفه و خوابیدن در آن‌جا هرچند کار خوبی است ولی نباید آن‌ها را در ردیف ایمان و جهاد و هجرت قرار داد. و خود را گول زد، درس‌خواندن خوب است ولی نه این‌که مانع از جهاد شود.

«الَّذِينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْفائِزُونَ يبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيها نَعِيمٌ مُقِيمٌ خالِدِينَ فِيها أَبَداً إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ»؛[1]

آنانی که (به خدا و رسولش) ایمان آورده‌اند و هجرت کرده‌اند و در راه خدا به مال‌ها و جان‌های خود جهاد نموده‌اند نزد خداوند (از دیگران) درجه بزرگ‌تری دارند و همین اینان رستگارانند. پروردگارشان آنان را به رحمت و رضوان خود و بهشت‌هایی که در آن برای مؤمنین مهاجر جهادگر راحت دائمی وجود دارد، بشارت می‌دهد، آنان دراین بهشت‌ها همیشه هستند و مزد بزرگ نزد خداوند است.

یادآوری چند مطلب:

۱. از نظر قرآن شکی نیست که حفظ ایمان از حفظ جان و مال و همه‌چیز مهم‌تر و بالاتر است، و مسلمان باید همه چیز خود را برای دینش مصرف کند و از همه هستی خود بگذرد، اگر ما این اصل قطعی قرآن را به طور جدی بپذیریم سراسر زندگانی ما را تحول عمیقی فرامی‌گیرد و جامعه منقلب می‌شود.

گاهی حفظ دین به ترک وطن و خانه و خویشاوندان و از دست‌دادن شغل و منزلت مرتبط می‌شود که واجب است هجرت نمود و به جای دیگری روی آورد.

---

۱. توبه، آیات ۲۰ـ۲۲.

زمانی نگه‌داری دین بجنگیدن تا سرحد کشتن و کشته‌شدن نیاز پیدا می‌کند که باید جهاد نمود، چنانچه جهاد به مال نیاز پیدا کند که غالباً چنین است بذل مال هم مثل بذل جان واجب می‌شود.

جمعی از ثروتمندان ما که از بذل مال و کمک‌های مادی در راه انقلاب اسلامی کشور خود بخل می‌ورزند آیا روز قیامت چه جواب خواهند داد؟ بدتر این‌که حتی بعضی از این دسته زکات و خمس واجب خود را هم نمی‌پردازند، اینان چه به زبان بیاورند و چه نیاورند پول را از خدا بیشتر دوست دارند و به عبارت دیگر اسیر شهرت و بنده ثروتند.

کسانی که در ابعاد مختلف انقلاب کار می‌کنند، چنانچه تمکن داشته باشند درست نیست حقوق ماهانه بگیرند بلکه باید برای تقویت جهاد در فرض امکان کمک مالی هم کنند.

بلی این برادران باید خودشان را در انجام کار انقلابی‌شان اجیر و مزدبگیر فرض نکنند که هدف آنان فقط تحصیل پول باشد بلکه باید عمل خود را به عنوان عبادت و یک وظیفه شرعی انجام دهند، منتهی اگر نفقه نداشتند باید براساس قانون شرعی و تشکیلاتی به اندازه کفاف نه به اندازه توان حقوق بگیرند.

هجرت و جهاد دوشاخه از یک ریشه‌اند و اگر کسی جرئت هجرت را نداشته باشد جرئت جهاد را نیز ندارد. به‌هرحال درجه مهاجر مجاهد به مفاد آیات مذکور از همه بندگان صالح خدا بالاتر است، رزقنا الله ایاهما.

بلی مجاهدین را خداوند به رضوان خود بشارت می‌دهد و نعمت‌های دائمی بهشت برای آنان است و رستگاری دنیا و آخرت از آن آنان!

«قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَ اللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقِينَ»؛[1]

---

۱. توبه، آیه ۲۴.

(رسول من به امت خود) بگو: اگر پدران شما و پسران شما و زنان شما و خویشاوندان شما و مال‌هایی که اندوخته‌اید و تجارتی که از کساد آن می‌ترسید و خانه‌هایی که آن‌ها را می پسندید برای شما دوست‌داشتنی‌تر از خدا و رسول او و جهاد در راه او باشد انتظار بکشید تا خدا امرش (فرمان یا جزای عمل شما) را بیاورد خداوند مردم فاسق را هدایت نمی کند.

به‌راستی مضمون این آیه شریفه درخور تأمل بیشتری است، جهادی که خطر جان را دارد چون برای حفظ دین است نه‌تنها باید ترک نشود که باید آن را از والدین و اولاد و اقارب و مال و سرمایه بیشتر دوست داشت.

بلی جنگ با دشمنان خدا که جهاد اصغر نامیده می‌شود حکایت حصول از جهاد اکبر و تحقق خودسازی نیز دارد، زیرا غالباً کسانی حاضر میدان پیکار می‌شوند که ترویج و نگه‌داری حق و دین خدا را باارزش‌تر از جان خویش می‌دانند، مجاهد قهراً از زن و فرزند و مال و زندگانی پرزرق دنیا می‌گذرد و بدین‌ترتیب جهاد اصغر تا حدی مشتمل بر جهاد اکبر است.

و روایتی که جهاد اکبر (خودسازی) را در عرض و مغایر با جهاد اصغر می‌داند از نظر سند ضعیف است.

چیزی که برای مجاهدین ما لازم به توجه است این است که رفتن در یک تشکیلات و پذیرفتن عضویت در یک حزب و یا گروه باید به خاطر محبت جهاد و بهترجنگیدن باشد نه به خاطر حساب‌های منطقه‌ای و وطن‌داری و یا به خاطر دوستی و روابط فردی و یا از همه بدتر برای تحصیل معاش و خوش‌گذرانی و منافع زندگانی.

خداوندا ما را ببخش که هنوز دوستی جهاد به‌گونه‌ای‌که در این آیه خواسته‌ای دردل ما داخل نشده، و هنوز محبت تو اعماق جان ما را فرانگرفته «فبعزتك حبب نفسك الينا».

بی‌غمی بر دل من درد دل آزاری بود
غم درد تو بنازم که دوا کرد مرا

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يوْمَ حُنَينٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيئاً وَ ضاقَتْ عَلَيكُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيتُمْ مُدْبِرِينَ. ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ

سَكينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كفَـرُوا وَ ذلِك جَزاءُ الْكافِرِينَ. ثُمَّ يتُوبُ اللهُ مِنْ بَعْدِ ذلِك عَلى مَنْ يشاءُ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛[1]

محققاً خداوند شما را در مواقف زیادی (که بعضی از روایات مقدار آن را هشـتاد گفتـه است) یاری داده است و در روز حنین (نیز شما را یاری داد) زمانی که کثرت (جمعیـت و زیادی نفرات که به قول بعضی دوازده‌هزار بودند) شما را خوش نموده بود (تا جـایی که بعضی از شما گفتند ما امروز از نظر نفرات هرگز مغلوب نخواهیم شـد، ولـی بعـد از ساعتی شکست خوردند) و کثرت مذکور هیچ چیز را از شما دفع نتوانست و زمـین بـا وسعتی که داشت بر شما تنگ شد و (از جنگ کفار پشت برگردانید سکینه (و آرامـش) خود را بر رسول و مؤمنین فروفرستاد (که برگشتند و دور حضرت پیامبر را گرفتنـد) و لشکرهایی را نازل نمود که شما آن‌ها را ندیدید و کفار را (به وسـیله قتـل و اسـارت و مصادره اموال) به عذاب رسانید و همین است سزای کافران. بعد خداوند توبـه هرکسـی را که بخواهد قبول می‌کند چون او آمرزنده و مهربان است.

از آیات پیش‌گفته چند مطلب قابل استفاده است:

۱. یاری خداوند غالباً شامل حال جهادگران مؤمن می‌شود، و لذا مجاهـدین نبایـد در حمله و هزیمت تنها متوجه حساب‌های ظاهری باشند و از عوامـل معنـوی غفلـت نمایند.

به اساس بعضی از روایات خداوند یاران حضرت پیامبر را در هشتاد موضع یـاری داده است و در جنگ حنین یاری حق پس از شکست مسلمانان شامل حال آنان شـد و پیروز شدند.

۲. امکانات مادی ـ اسلحه، پول، کثرت نفرات ـ هرچند که لازم اسـت ولـی نبایـد آن‌ها را تمام سبب دانست و به آن مغرور شد، زیرا پیروزی و شکست، عوامل دیگـری نیز دارد، که باید دقیقاً متوجه آن‌ها بود، و تنها ساده‌لوحانند که به مجرد کثرت عددی و یا قدرت آلات جنگی مثلا فریب بخورند و پیروزی خود را در جنگ مسلم بدانند.

۳. در جنگ حنین خداوند سکینه را بر حضرت پیغمبر اکـرمﷺ و مـؤمنین نـازل

---

۱. توبه، آیات ۲۵ ـ ۲۷.

فرمود و نیز لشکرهایی را فروفرستاد که به ملائکه تفسیر شده است. ظاهراً انزال سکینه و ملائکه مصداق یاری خدا با مؤمنین در این غزوه می‌باشد.

بعید است که ملائکه کمک روانی تنها نمود باشند، زیرا که دراین‌صورت مصداق سکینه می‌شدند درحالی‌که ظاهر قرآن این است که سکینه چیزی غیر از ملائکه است.

درباره تفسیر سکینه دو روایت وجود دارد؛ یکی روایت محمدبن‌مسلم از امام صادق‌علیه‌السلام است که سند آن صحیح است و از امام باقرعلیه‌السلام نیز روایت کرده که مراد از سکینه ایمان می‌باشد.

دیگری روایت اسماعیل که نیز صحیح می‌باشد. از امام رضاعلیه‌السلام است که آن حضرت فرموده است:

ریح تخرج من الجنة طیبة، لها صورة کصورة الانسان تکون مع الأنبیاء و هی التی أنزلت علی ابراهیم حین بنی‌الکعبة فجعلت تأخذ کذا و کذا و بنی الاساس علیها.[1]

باد خوشبویی است که از بهشت بیرون می‌آید و همانند صورت انسان، صورت دارد و (سکینه) با انبیاءعلیهم‌السلام بوده و در موقع بنای خانه کعبه بر ابراهیم‌علیه‌السلام نازل شد ... ممکن است بگوییم سکینه و وقار و آرامش در موقع سختی‌ها ـ خصوصاً در موقع ملاقات دشمن قوی در میدان جنگ ـ از لازمه ایمان است و این ایمان است که سکینه را برای آدمی می‌آورد و لذا نفرمود (علیکم) بلکه (علی المؤمنین) فرموده و مشهور است که تعلیق محکم بر وصف مشعر بعلیت است. فافهم جیدا. و آنچه که در روایت آمده یک نوع تمثیلی برای تقریب مطلب به اذهان عامیانه باشد و ممکن است باد مذکور واقعاً حقیقت فزیکی داشته باشد و الله العالم.

۴. در میان اصحاب کسانی بودند که در جهاد واجب از دشمن فرار کردند، با آن‌که فرار از دشمن از گناهان کبیره است ولی طبیعت بشری بر آن‌ها غالب آمد و برای حفظ جان خود رسول اللهصلی‌الله‌علیه‌وآله را تنها گذاشتند، پس ممکن است از بزرگان هم گاهی چنین اعمالی صادر شود. ولی نکته جالب توجه این‌جا است که حضرت پیامبر فراریان را تعزیر نفرمود و این موضوع می‌رساند که در اجرای حدود و تعزیرات جهات

---

۱. *تفسیر برهان*، ج ۲، ص ۱۱۴.

مختلفی در نظر گرفته می‌شود که حضرت امیرالمؤمنین نیز کسانی را که مفسد و محارب بودند (مانند مروان و عبدالله و عمروعاص) مجازات نفرمود. «و هذا باب واسع و للکلام فیه محل آخر».

**خلاصه‌ای از جنگ حنین**

نقل کرده‌اند که حضرت پیامبر اکرمﷺ پس از فتح مکه آهنگ قبیله هوازن را نمود و دوهزار تن از مردم جدیدالاسلام مکه به ده‌هزار لشکر مدینه پیوستند که جمله دوازده‌هزار سرباز شدند و بیرق بزرگ را به حضرت علی عطا فرمود و بقیه بیرق‌ها و رایات را به دیگران داد و امر کرد، هرکسی که در فتح مکه بیرق داشته در این جنگ هم بیرقش را با خود بردارد.

کفار هوازن تحت ریاست و فرماندهی مالک پسر عوف نصری گرد آمدند، نصری نامبرده امر داد مردها با زنان و اولاد و اموال خود بیرون آیند تا بدین ترتیب آمادگی بیشتری برای جنگیدن داشته باشند، و بالأخره در وادی اوطاس توقف نمودند.[1]

وقتی خبر رسیدن هوازن در اوطاس به سمع مبارک آن حضرت رسید مسلمانان را جمع و ترغیب به جهاد نمود و به آنان وعده پیروزی را داد و این‌که غنائم زیادی به دست خواهند آورد، مردم با شوق فراوان به سوی هوازن حرکت کردند.

مالک نصری دستور داد مردها اهل و مال خود را پشت سر قرار دهند، و غلاف شمشیرهای خود را بشکنند و در دره‌های وادی و بالای درختان کمین کنند و در آخر شب (غلس الفجر) بر مسلمانان حمله ببرند، مانند حمله یکتن، و دشمنان خود را پراکنده نمایند، او گفت محمدﷺ با کسی که در جنگ مهارت داشته باشد تاکنون برنخورده است.

حضرت پیغمبر اکرمﷺ وقتی که نماز صبح را خواندند به سوی وادی حنین سرازیر شدند و در پیشاپیش لشکر اسلام طائفه بنی‌سلیم بود، در این اثنا لشکریان

---

۱. محاصره طائف بیست‌وچند روز از جانب مسلمانان به درازا کشید و به گفته ابن‌هشام (*تهذیب سیره ابن هشام*، ص ۳۱۱) دوازده نفر از اصحاب شهید شدند و جمعی از بزرگان طائف خدمت پیامبر رسیده اسلام آوردند.

هوازن به دستور نصری مذکور از کمین‌های خود بیرون آمدند و حمله را غفلتاً آغاز کردند و بنوسلیم را تارومار کردند و بقیه هم که عقب بنی‌سلیم بودند فراری شدند، و به استناد بعضی از روایات جز حضرت علی و چند نفر معدود با پیامبرﷺ باقی نماندند و عزیمت‌کنندگان، بی‌پروا از کنار ایشان می‌رفتند، ایشان به انصار ندا دادند: یا معاصر الانصار إلی أین المفر أنا رسول الله فلم یلو احد علیه، هیچ‌کس به حضرت التفاتی ننمود!

یکی از زنان مبارز به نام نسیبه دختر کعب مازنی بر روی هزیمت‌کنندگان خاک می‌پاشید و می‌گفت از خدا و رسول او به کجا فرار می‌کنید. وقتی وضع به این‌جا کشید، آن حضرت بر مرکب خود سوار شد و شمشیرش را برهنه نمود به عباس که صدای رسایی داشت دستور داد آواز دهد که ای صاحبان بقره و ای اصحاب شجره کجا فرار می‌کنید این رسول خداﷺ است و سپس به ابی‌سفیان پسر حارث فرمود یک مشت سنگ‌ریزه بده و آن را بر روی مشرکین انداخت و فرمود: شاهت الوجوه (زشت باد روها) بعد سرش را به سوی آسمان بلند کرده عرض نمود: خداوندا اگر این جماعت (لشکریانش) هلاک شوند پرستیده نمی‌شوی، و اگر بخواهی که پرستیده نشوی پرستیده نمی‌شوی.

وقتی که انصار صدای عباس را شنیدند برگشتند و و غلاف های شمشیرهای خود را شکستند و صدا زدند لبیک و به سوی قتال روی آوردند و یاری خداوند بر آنان نازل شد.

لشکر مالک نصری صدای به هم‌خوردن اسلحه را در هوا می‌شنیدند (کمک ملائکه به مسلمانان) لذا شکست خوردند و به هر طرف فراری شدند و تمام اموال و زنان و اطفال آنان به غنیمت مسلمانان درآمدند، و یکصد نفر از آنان کشته شدند و خود مالک‌بن‌عوف به طائف رفت و در آن‌جا متحصن شد.

غنائم را به دستور پیامبرﷺ به جعرانه آوردند و و بدیل‌بن‌ورقا بر آن‌ها گماشته شد، و حضرت به تعقیب مالک به طائف رفتند و طائف را محاصره نمودند[1] وقتی ماه ذیقعده رسید دوباره به جعرانه برگشتند و غنائم حنین و اوطاس را تقسیم فرمودند.

---

۱. وادی حنین بین طائف و مکه قرار دارد.

در جمله غنائم شش‌هزار زنان و کودکان بودند و از شتر و گوسفند به اندازه‌ای‌که به حساب نمی‌آمد.

**داستان جالب**

از ابوسعید خدری نقل شده است که حضرت پیامبر غنائم را برای تألیف قلـوب بـه قریش و سایر طوائف عرب دادند و به انصار چیزی ندادند، سـعدبن‌عبـاده خـدمت آن حضرت رسید و ناراحتی انصار را به سمع مبارکش رسانید، فرمود: آنان را جمـع کـن سپس در میان انصار ایستاد حمد و ثنای خداوند را ادا نمود بعد فرمود: ای گروه انصار آیا در موقع آمدن من به سوی شما (در اول هجرت به مدینه) گمراه نبودید که خداونـد شما را هدایت فرمود و عائله‌مند نبودید که خدا شما را بی‌نیاز ساخت، و با هم دشـمن نبودید که خدا میان دل‌های شما الفت انـداخت؟ عـرض کردنـد: بلـی یـا رسـول الله، حضرت فرمود: چرا جواب مرا نمی‌دهید؟ عرض کردند چـه بگـوییم و بـه چـه تـو را جواب دهیم منت خدا و رسول او را است، حضرت فرمود: به خدا قسم اگـر بخواهیـد می‌توانید بگویید و راست هم می‌گویید میان ما رانده شده (از مکه) آمدی تـو را جـای دادیم و محتاج (یا عائله‌مند) بودی با تو مواسات نمودیم و ترس داشـتی تـو را ایمـن نمودیم «و مخذولاً فنصرناك فقالوا المن لله و لرسوله»، حضرت فرمود: از این‌که از مـال دنیـا به شما ندادم و آن را برای تألیف قلـوب دیگـران توزیـع کـردم ناراحـت شـدید؟ ای جماعت انصار آیا نمی‌پسندید که مردم با گوسفند و شتر بروند و شما با رسـول‌الله؟ بـه خدا قسم اگر مردم براهی بروند و انصار براهی من براه انصار میروم و اگر هجرت نبود من مردی از انصار بودم، خداوندا انصار و پسـران انصـار و پسـران پسـران انصـار را رحمت بفرما. انصار پس از شنیدن سخن‌های رسول‌اللهﷺ گریه شدیدی کردم. عرض نمودند به (قسمت) خدا و رسولش راضی هستیم سپس پراکنده شوند.

در جعرانه نمایندگان هوازن خدمت پیغمبر اکرمﷺ درحالی‌که مسلمان شده بودند رسیدند و عرض کردند در میان اسیران خاله‌ها و پرستاران تو که سرپرسـتی تـو را بـه عهده داشته بودند وجود دارند... .

حضرت فرمود: کدام‌یک از دو چیز برای شما بهتر است. اسیران یا مـال‌هـایی کـه

طبعاً جواب آنان ترجیح اسیران بود، فرمود آنچه که نصیب بنی‌هاشم شده آنان را به شما واگذار کردم و با مسلمانان دیگر دراین‌باره به نفع شما صحبت می‌کنم، شما با آنان مذاکره کنید و اسلام خود را ظاهر سازید.

نمایندگان مذکور پس از این‌که پیامبرﷺ نماز ظهر را تمام نمود در میان مردم به صحبت پرداختند، پیامبر فرمود: سهم بنی‌هاشم و خودم را برگردانیدم، هرکس از شما بدون اکراه بخواهد نصیب خود را رد کند، رد کند و هرکس که از ردکردن مجانی کراهت دارد فدیه و عوض بگیرد و عوض آن بر من است! اکثر مردم غنیمت را به احترام پیامبرشان رد کردند و جمع اندکی خواستار فدیه و عوض شدند.

سپس پیامبر برای مالک‌بن‌عوف که به طائف فرار کرده بود پیغام فرستاد که اگر مسلمان شوی و نزدم بیایی اهل و مال تو را به تو برمی‌گردانم و یک‌صد شتر به تو می‌دهم مالک پیشنهاد را پذیرفت و حضرت به وعده خود عمل کرد و او را بر قومش که مسلمان شده بود عامل منصوب نمود.

خواننده عزیز:

این بود خلاصه داستان جنگ حنین تا جایی که به هدف این نوشتار ارتباط داشت و البته که سه موضوع برای ما مسلمانان امروزی از آن قابل استفاده است.

اولاً: پایداری در مقابل دشمنان تعلیم‌دیده و آگاه سبب یاری‌دادن خداوند می‌شود و مجاهدین مقاوم مستحق سکینه خداوند می‌گردند، و ما مسلمانان افغانی باید این نکته را در جهاد خود با روس‌ها فراموش نکنیم.

ثانیاً: مجاهدین و کارمندان اداری و سیاسی انقلاب اسلامی نباید در پی امتیازات مادی و جاه و شهرت باشند که به هیچ عنوان با روح عبادیت جهاد سازگار نیست دیدید که انصار از آن‌همه غنائم زیاد بنابر مصلحت مهم‌تر به تشخیص مقام رهبری محروم شدند. ولی پس از چند جمله کوتاه و پرمحبت حضرت پیامبرﷺ رضائیت دادند و تا جایی پیش رفتند که از شوق و علاقه گریه نمودند، انصار حق داشتند این‌گونه تحت تأثیر واقع شوند، زیرا هیچ رهبری در دنیا با اتباع و پیروان خود این‌گونه خودمانی صحبت نمی‌کند و حقوق آنان را بر خودش این‌چنین متواضعانه بیان نمی‌دارد. و آه که چه شیرین و جان‌بخش است روابط روحانی که براساس محبت و

تقوا و طهارت و ایمان به خداوند پایه‌گذاری شده باشد.

ثالثاً: قیمت اسیران هوازن برای جامعه اسلامی و مسلمانان مجاهدان روز بسیار بااهمیت بوده، ولی چون هدف، مال و ثروت نبوده و تنها رواج دین و خداپرستی مد نظر بوده. مسلمانان تهیدست حاضر شدند که اسیران خود را به اشاره رهبر معظم و بزرگوار خود آزاد سازند تا همه به کمک همدیگر در پناه دین اسلام در بنای جامعه نوین انسانی تشریک مساعی کنند.

«قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ لايدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ»؛[1]

پیکار کنند با آنانی که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و نه حرام می‌دانند آنچه را که خدا و رسول حرام نموده‌اند و نه به دین حق متدین می‌شوند (مانند یهود و نصارا) از کسانی که کتاب داده شده‌اند مگر این‌که جزیه بپردازند.

به نظر ناقص نگارنده که مخالف نظر سائر دانشمندان محترم تفسیر و غیره است، جمله اول «لا يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» همه کفار را شامل می‌شود و جمله دوم (وَ لايحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُولُهُ) اکثر حکومت‌های مسلط بر کشورهای اسلامی را شامل می‌شود، و بر ملت‌های مسلمان لازم است با این طواغیت که شریعت اسلام را منبع قانون‌گذاری در کشور قرار نمی‌دهند و عملاً اسلام را در اکثر موارد از بین می‌برند مبارزه نمایند. و جمله سوم تا آخر آیه مخصوص به اهل کتاب است که در فرض پذیرفتن و دادن جزیه قتال با آنان مشروعیت ندارد.

«وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كافَّةً كما يقاتِلُونَكُمْ كافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛[2]

با مشرکان با هم و بدون تفرق پیکار کنید، چنانچه آنان متفقاً و با هم، با شما پیکار می‌کنند... .[3]

---

۱. توبه، آیه ۲۹.

۲. همان، آیه ۳۶.

۳. یعنی کافه حال از فاعل قاتلوا باشد چنانچه احتمال دوم مبنی بر این است که حال از مفعول (مشرکین) باشد و به‌هرحال بعید است که بین مشرکین و سائر کفار غیرذمی فرقی در حکم قتال وجود داشته باشد.

امروز کشورهای اسلامی اگر با هم علیه استثمار و استکبار جهانی مبارزه نمایند مسلماً جهان اسلام دچار تحول مطلوبی خواهد شد، دشمنان ما هم متوجه این جهت هستند و به انواع مختلف صف واحد ما را از هم دریده‌اند و ما را از هم دور نگه‌داشته‌اند، بدتر این‌که در یک کشور صفوف و خطوط متعددی بر مسلمانان حکومت می‌کند، در همین انقلاب اسلامی کشور ما اگر مجاهدین در قالب یک تشکیلات علیه روس‌ها مبارزه می‌کردند، آیا وضع جهاد ما از نظر نظامی و سیاسی و اقتصادی و انسانی با وضع فعلی آن تا چه اندازه تفاوت داشت؟ گمان من این است که جواب این سؤال را حتی کودکان هم می‌دانند!

بلی گروه‌های مبارز مسلمان کشور ما با آن‌که نقش اساسی را در روند انقلاب ما ایفا می‌کنند ولی درعین‌حال کانال‌های تنگ و کوچکی هستند که از توسعه انقلاب ما خواه‌ناخواه جلوگیری می‌کنند که کرده‌اند.

همه با هم علیه ما دست‌به‌کار شده‌اند، در جنگ عراق علیه ایران موشک‌های نه‌متری روس‌ها با سوپراتانداردهای فرانسه با اطلاعات ماهواره‌ها و آواکس‌های آمریکایی در یک خط به کار افتاده‌اند (کما یقاتِلُونَکُمْ کافَّةً) در جهاد اسلامی کشور ما روس‌ها مشغول کشتار و نابودی ملت ما هستند، صدای آمریکا صلاحیت دینداران ما را (به نام بنیادگراها) برای رهبری جامعه مورد تردید قرار می‌دهد و طرز تفکر اسلامی ما را نوعی ارتجاع می‌داند، و زیرکانه تلقین می‌کند که حکومت آینده کشور به دست کاسه‌لیسان غربی بیافتد. و از خون شهدای ما آبرویی برای آنان تهیه نماید!! بالأخره قصدی را که امروز روس‌ها دارند[1] یک قرن قبل همان قصد را انگلیس‌ها در حق ما داشتند.

نگارنده در دو جلسه سخنرانی خود که چندین هزار شنونده داشت (یکی آن در مسجد جامع گوهرشاد مشهد بود که از نظر کثرت جمعیت و ازدحام مهاجرین تقریباً بی‌سابقه بود) براساس همین آیه مبارکه و غیر آن پیشنهاد نمود از تمام کشورها و جوامع اسلامی افراد متعهد و مخلص و معتقد به مبارزه دور هم جمع شده و شورای انقلاب بین‌المللی اسلامی را به وجود آورد و مبارزات اسلامی را از قالب شهری و محلی و

---

۱. به دوره اشغال افغانستان توسط شوروی اشاره دارد.

کشوری و منطقه‌ای بیرون آورده، جهانی‌اش کنند تا قدرت‌های الحادی بین‌المللی نتوانند به‌آسانی آن‌ها را مهار کنند و به آن‌ها ضربه وارد نموده آسیب برسانند، بلی مبارزات اسلامی ما به هر اندازه که ابعاد گسترده‌تری پیدا کند بهمان اندازه از شکست و ضعف و ضربه‌پذیری به دور می‌ماند و برای رسیدن به پیروزی شانس بهتری پیدا می‌کند، فرورفتن در لاک تشکیلاتی محدود و یا افتادن به دام ملیت و ناسیونالیسم و فریب‌خوردن به نام وطن و کشور باعث روسیاهی دارین مسلمانان است.

احتمال دیگری هم در تفسیر آیه مبارکه یادشده وجود دارد که بنابر آن معنای آیه چنین می‌شود: با همه مشرکان بجنگید چنانچه آنان با همه شما می‌جنگند.

بنابراین لا شرقی و لا غربی را باید پیشه نمود و با همه کفار تجاوزگر رزمید، کسانی که با آمریکا و سایر کفار غربی نرمش دوستی دارند و خشم و قهر آنان تنها علیه کمونیست‌ها است و یا بالعکس با کمونیست‌ها دوستی دارند و تنها امپریالیزم غرب را مورد دشمنی قرار می‌دهند، با تعالیم اسلامی آشنایی ندارند و یا به اسلام معتقد نیستند، و مردم فهمیده ما امروز حکومت‌های لا شرقی تنها و لا غربی تنها را می‌شناسند و می‌دانند که همه آن‌ها از اسلام به‌دورند. خذلهم الله تعالی.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکمْ إِذا قِیلَ لَکمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ ...»؛[1]

ای مؤمنان چه شده شما را که وقتی دستور حرکت برای جهاد «توسط رسول ما» به شما داده می‌شود (کندی و تنبلی می‌کنید) و جهاد بر شما سنگینی می‌کند، آیا بزندگانی دنیا از زندگانی آخرت راضی شده‌اید؟ بهره دنیا در (جنب نعمت‌های بی‌پایان) آخرت اندکست؟

پس از مراجعت از طائف، حضرت رسول اکرمﷺ به اصحابش دستور داد برای جهاد با کفار روم آماده شوند، ولی جمعی تمایل به رفتن نداشتند، چه میوه‌های درختان رسیده بود و می‌خواستند در مدینه باشند، لذا آیه فوق در نکوهش آنان نازل شد.

خواست اسلام از پیروانش این است که همیشه آمادگی جهاد را داشته باشند، نعمت‌ها و مشکلات دنیا نباید مانع اقدام آنان به جهاد شود، مسلمان باید تمام مظاهر

---

۱. توبه، آیه ۳۸.

زندگانی و ازجمله اصل حیات و زندگی خود را در مقابل حیات ابدی و نعمت‌های جاویدانه آخرت ناچیز بداند و آن را به خدا بفروشد.

«إِلَّا تَنْفِرُوا يعَذِّبْكمْ عَذاباً أَلِيماً وَ يسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيرَكمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَيئاً ...»؛[1]

اگر به جهاد نروید خداوند شما را به عذاب دردناکی مبتلا می‌سازد و به جای شما قوم دیگری را می‌آورد و ضرری به او رسانیده نمی‌توانید.

شاید مراد از عذاب دردناک عذاب دنیوی باشد، زیرا نتیجه بی‌غیرتی و تن‌پروری و بی‌همتی جز تباهی و اسارت در دست دشمن و از بین رفتن عزت و کرامت دین و دنیا چیزی نیست، هرملتی که بخواهد در این دنیای آکل و ماکول شرافتمندانه زندگانی کند و از شر ابرقدرت‌های درنده محفوظ باشد باید پیکارگر و مبارز و غیرتمند باشد، عافیت‌طلبی آخرش نابودی و بردگی و ازدست‌دادن همه چیز است. بلی خداوند به جهاد ما نیازی ندارد و او از همه عالمیان بی‌نیاز است، کسی به او ضرری رسانیده نمی‌تواند و نتیجه جهاد به خود ما عاید می‌گردد.

و اما قوم دیگری که از آن به عنوان جانشینی مخاطبین یاد شده است، مورد اختلاف واقع شده، بعضی‌ها می‌گویند مراد اهل فارس هستند، بعضی‌ها یمنی‌ها را ذکر کرده‌اند و بعضی‌ها مسلمانانی را که پس از نزول آیه اسلام را اختیار کرده‌اند.

«إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ ...»؛[2]

اگر شما رسول را یاری ندهید خداوند او را یاری فرموده است، هنگامی که کفار (مکه) او را با یک تن دیگر (ابوبکر) از مکه بیرون نمودند و آن دو در غار بودند وقتی که به همراهش (ابوبکر) می‌گفت ناراحت نباش خدا با ما است، پس خدا سکینه خود را بر او فرستاد و او را به لشکرهایی (ملائکه) که شما آن‌ها را ندیدید تقویت نمود.

اسلام از کره زمین محوشدنی نیست وگرنه خلقت بشر لغو خواهد شد، خدا دینش را یاری می‌دهد ولی وظیفه ما یاری‌دادن دین و توسعه آن است و ما باید به وظیفه عبودیت خود قیام کنیم.

---

۱. توبه، آیه ۳۹.
۲. همان، آیه ۴۰.

«انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛[1]

سبک و سنگین (به سوی جهاد) بکوچید و به مال‌ها و جان‌های‌تان در راه خدا جهاد کنید که این کار برای شما اگر بدانید بهتر (از بی‌تفاوتی و نشستن و مشغول‌شدن به کارهای دیگر) است... .

بعضی از مفسران سبکی و سنگینی را چنین معنا کرده اند که کوچ کنید: چه جوان باشید و چه پیر، چه سرحال باشید و چه نه، چه مشغول (به شغلی) باشید چه فارغ، چه فقیر باشید و چه توانگر، چه کم‌عائله باشید، چه عائله‌مند زیاد، چه پیاده و چه سوار، چه مجرد و چه زن‌دار و بالأخره در تمام حالات مگر آنچه که بعداً استثنا می‌شود.

این آیه مبارکه صرف مال را در جهاد واجب می‌گرداند، و حکومت اسلامی می‌تواند براساس همین آیه بودجه وزارت دفاع را در فرض ناتوانی مالی دولت از ثروتمندان بگیرد.

«لَوْ كانَ عَرَضاً قَرِيباً وَ سَفَراً قاصِداً لَاتَّبَعُوكَ وَ لكِنْ بَعُدَتْ عَلَيهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللهُ يعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ، عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ...»؛[2]

اگر آنچه که ما آنان را به سوی آن، یعنی (جهاد) خواندیم غنیمت و فایده حاضر و سفر غیر طولانی می‌بود از تو دررفتن برای جنگ پیروی می‌کردند ولی مسافت آن برای آنان دورودراز بود (زیرا بناء بود در غزوه تبوک به طرف شام بروند) و زود است که به نام خدا سوگند یاد کنند که اگر می‌توانستیم با تو بیرون می‌آمدیم، (به این دروغ‌بافی و فرار از جهاد) خود را هلاک می‌کنند و خدا می‌داند که آنان دروغ‌گویند، خدا از تو بگذرت چرا (به آنانی که از تو اجازه نرفتن و ماندن در مدینه را خواستند) اذن دادی (و تأمل بیشتری نکردی تا) راست‌گویان مشخص می‌شدند و دروغ‌گویان را می‌شناختی. (و بدین‌ترتیب منافقان جدا می‌شدند).

---

۱. توبه، آیه ۴۲.

۲. همان، آیات ۴۲ و ۴۳.

«لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يجاهِدُوا ...»؛[1]

(آنانی که بـه خـدا و روز دیگـر ایمـان دارنـد از تـو در جهـادکردن بـه مـال‌هـا و جان‌هایشان اذن نمی‌طلبند و خداوند دانا (بحال) متقیان است، تنها کسانی که به خـدا و روز قیامت ایمان ندارند و دل‌هایشان در اضطراب است از تو اذن (در نـرفتن و یـا رفتن به سوی جهاد را) می‌طلبند و اینان در شک خود متردد هستند.

«وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لكِنْ كرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِينَ. لَوْ خَرَجُوا فِيكمْ ما زادُوكمْ إِلَّا خَبالًا وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكمْ يبْغُونَكمُ الْفِتْنَةَ وَ فِيكمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ»؛[2]

اگر (منافقان واقعاً) قصد بیرون‌رفتن (به سوی جهاد را با تو) مـی‌داشـتند بـرای آن آمادگی می‌گرفتند ولی خداوند بیرون‌رفتن آنان را خوش نداشت (چه در حـال جنـگ هم فساد برپا می‌کردند و چه‌بسا به نفع دشمن جاسوسی می‌کردند لذا به آنان) گفته شد که (به جهاد نروید) و با متقاعدین بنشینید، اگر با شما (به سوی جهاد) بیرون می‌رفتنـد جز شر و فساد چیزی (در قوت شما) زیاده نمی‌گردند.

و در میان شما تفرقه می‌افکندند و فساد برپا می‌داشتند و مشقت و سختی را بـرای شما می‌خواستند و در میان شما جاسوسـانی بـرای آنـان (منـافقین) وجـود دارنـد و خداوند به ستمگران دانا است.

«لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْـرُ اللهِ وَ هُـمْ كارِهُونَ».[3]

این دسته منافقان نه‌تنها امروز در جنگ تبوک خواهان نابودی و پاشیدن نظام شـما بودند که (قبل از جنگ تبوک هم) شررا برای شما می‌خواستند و طالـب فتنـه بودنـد و کارها را زیرورو می‌کردند، تا این‌که حق آمد و امر خدا درحالی‌که آنان خوش نداشتند آشکار شد.

---

۱. توبه، آیات ۴۴ و ۴۵.
۲. همان، آیات ۴۶ و ۴۷.
۳. همان، آیه ۴۸.

«وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ...»؛[۱]

بعضی از منافقان می‌گفتند به من اذن بده (که در مدینه بمانم) و مرا مبتلا مساز (بعضی گفته‌اند که جدبن‌قیس به پیامبر عرض کرد مرا از رفتن به جنگ رومیان معذور بدار می‌ترسم که به زنان آنان فریفته شوم!) آگاه باش که در فتنه (بلای معصیت) ساقط شده‌اند و جهنم به کفار احاطه نموده است. اگر به تو خوبی‌ای برسد منافقان غمناک می‌شوند و اگر ضرری برسد می‌گویند ما از پیش احتیاط نموده بودیم و با خوشی (به سوی کارشان) برمی‌گردند. بگو هرگز (خیر و شری) بما نرسد مگر آنچه را که خداوند برای ما نوشته باشد و او آقای ما است و بر خدا باید مؤمنان توکل کنند.

«قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللهُ ...»؛[۲]

(به منافقین) بگو آیا در حق ما به‌جز یکی از دو نعمت خوب را انتظار می‌کشید یا پیروزی با غنیمت و یا شهادت با ثواب (هرکدام به ما برسد ما رستگاریم و در هیچ حال ضرری به ما نمی‌رسد و بدین‌ترتیب دل شما هیچ‌گاه از طرف ما شاد نخواهد شد) و ما در انتظاریم که شما یا به عذاب خداوندی نابود شوید و یا ما بر شما دست پیدا کنیم، انتظار بکشید که ما هم با شما منتظریم.

**نظراندازی دوم**

بهتر است برای بار دیگر به آیات گذشته (از آیه ۳۸ـ۵۲) تأمل و دقت نماییم و آنچه که به فهم بسیار محدود ما در رابطه با اوضاع جاری کشورهای اسلامی به‌خصوص با ملاحظه جهاد فعلی کشور اسلامی افغانستان می‌رسد دسته بندی نماییم و از خداوند برای همه مؤمنین ـ ازجمله برای خود ـ توفیق عمل خواهانم.

۱. در این آیات با دو دسته صحبت شده است: یکی با مؤمنین ضعیف‌الایمان که نسبت به امتثال امر جهاد از خود چستی و سبکی نشان نداده و علاقه به زندگانی

---

۱. توبه، آیات ۴۹ تا ۵۱.
۲. همان، آیه ۵۲.

مألوف و معتاد خود دارند. به این دسته چهار موضوع گوشزد شده است.[۱]

اولاً: زندگانی دنیا و بهره آن نسبت به نعمت‌های ابدی آخرت اندک است، و عاقل از نفع قلیل برای رسیدن نفع کثیر صرف‌نظر می‌کند، مجاهدین و شهدا جزای عمل خود را به دها مرتبه بیشتر از اندازه اصلی آن دریافت می‌دارند.

ثانیاً: پس از تطمیع و تشویق تهدید به عذاب دردناک می‌شوند (چه عذاب دنیوی که دامن‌گیر همه بی‌غیرتان تاریخ است و چه عذاب اخروی که ترک جهاد گناه کبیره است) و ضمناً گفته شده که به جای آنان مردم دیگری خواهند آمد که از امتثال امر جهاد و جانبازی در راه خدا و انسانیت احساس سنگینی نکنند.

ممکن است ما امروز طبیعت تن‌پروری و راحت‌طلبی پیدا کنیم و برای آزادی سرزمین‌های اسلامی از دست کفار و دولت‌های بی‌دین قیام نکنیم، مثلاً جرئت نکنیم در جنگ آزادی‌بخش افغانستان از زیرسلطه روس‌های پلید سهیم شویم و یا در رهایی فلسطین اسلامی با صهیونیست‌های ذلیل به مبارزه برخیزیم و یا برای اسقاط رژیم‌های مزدور و غیراسلامی در کشورهای اسلامی اقدامی کنیم ولی باید به دو چیز دیگر توجه داشته باشیم.

یکی این‌که بعد از ما کسانی دیگری به این کار اقدام خواهند کرد و این سعادت را نصیب خود خواهند ساخت و برای ما جز افسوس و پشیمانی چیزی نخواهد ماند، بلی این ما بودیم که فرصت گران‌قیمت را از دست دادیم و از دیگران عقب ماندیم!

دیگر این‌که این ضعف و زبونی و ضعف اعتقادی ما پیامد خطرناکی در دنیا و آخرت دارد که اگر رحمت حق شامل حال ما نشود به بدبختی غیرقابل تحمل مبتلا خواهیم شد، زیرا در آخرت بعقاب گناه کبیره معاقب می‌شویم. و در دنیا ذلیل و اسیر دیگران خواهیم بود، و همه چیز ما حتی زن و دختر ما در اختیار دیگران خواهد بود و اولاد ما نیز از این ذلت بی‌بهره نخواهند ماند.

ثالثاً: اسلام از میان نخواهد رفت و خداوند دین خود را حفظ خواهد نمود، چنانچه پیامبرش را (برای تقویت اسلام) در غار که جز یک تن همراه نداشت حفظ نمود و در

---

۱. توبه، آیات ۳۸ ـ ۴۱.

آن لحظه حساس به سراغش رسید و سکینه خود را بر او نازل کرد و حتی برای دفع دشمنان اسلام ملائکه را از آسمان به میدان جنگ فروفرستاد و «کلمة الله هی العلیا». ولی ما تکلیفی داریم که باید امتحان خود را در برابر آن بدهیم.

رابعاً: امر به کوچیدن برای جهاد با تمام موانع و مشکلات و ایجاب جهاد به جان و مال.

خواننده عزیز:

با اجازه شما می‌خواهم روی سخن در این‌جا با مسلمانان افغانی باشد و البته که وظیفه همه از ضمن جملات زیر روشن می‌شود.[1]

امروز روس‌ها افغانستان را اشغال کرده‌اند، تقریبا قاطبه مردم ما یا به خاطر دین و کرامت انسانی خود و یا به خاطر ازبین‌رفتن استقلال کشور خود و یا به خاطر زندگانی دنیا از وضع موجود ناراحت و از روس‌ها متنفر و از کمونیست‌ها بیزار و خشمناکند، ولی سؤال اساسی این‌جا است که سنگینی جهاد ما در بعد نظامی و اقتصادی و اداری و غیره بر دوش چند درصد ملت ما است؟ و چند درصد از مردم ما بی‌تفاوت تماشاگر و فقط منتظر پیروزی مجاهدین و نابودی کفراند و احیاناً لبی به دعا می‌گشایند و با کمال حقارت و ذلت و بی‌غیرتی آهی از دل پردرد می‌کشند؟!

از این سؤال نباید به آسانی گذشت و در تمام کشورهای اسلامی که تشکیلات مبارزاتی اسلامی دارند سؤال مذکور بسیار جالب توجه است.

آیا ما می‌توانیم شواهد اطمینان‌بخشی ارائه دهیم که ده درصد مسلمانان افغانی داوطلبانه در انقلاب اسلامی خویش اشتراک نموده‌اند؟ و نود درصد آن خودشان را خارج گود نگه‌داشته‌اند.

بر فرضی که چنین بشود آیا آیات چهارگانه یادشده شامل حال اکثریت مسلمانان افغانی در شرایط فعلی نمی‌شود؟

و به عبارت دیگر، اکثریت ما ضعیف‌الایمان، مایل به زندگانی مادی و مستحق عذاب دردناکی نیستند که شدیداً به آنان امر می‌شود مشکلات را نادیده گرفته به جان و مال جهاد کنند.

---

۱. فرمایشات نگارنده محترم به دوره اشغال افغانستان توسط شوروی اشاره دار.

آیا با درنظرگرفتن سنت الهی که تا ملتی خود نجنبد وضع آنان تغییر نخواهد کرد «إِنَّ اللهَ لا یغَیرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ. وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعی».

با بی‌تفاوتی قسمت مهم مردم به پیروزی عاجل دست خواهیم یافت؟

برادران بی‌تفاوت با شما درددل داریم:

بلی شما برادری که در پاکستان و ایران مشغول کار خود هستی و به‌علاوه ترک جهاد نام خود را مهاجر گذاشته‌ای! خوب است نام خود را مغادر، مسافر، فراری بگذاری نه مهاجر، امروز صدها هزار نفر افغانی در ایران و پاکستان بی‌هدف زندگانی می‌کنند، آری برادر چه بسیارند آوارگان و چه اندکند مهاجران.

مسافران ما در آمریکا و اروپا غالبا از جهاد دور شده‌اند و حتی از دیانت و شریعت، اگر ایمان خود را حفظ کرده باشند ضعیف‌الایمان‌اند (البته گفتیم غالباً) آنانی که در داخل افغانستان از ترس و یا ناامیدی بی‌حرکت مانده‌اند ضعیف‌الایمان‌اند.

عناصری که در داخل هنوز با بی‌پروایی مشغول تجارتند، رژیم مارکسیستی روس از محصول گمرک و مالیات آنان استفاده می‌برند و یا اصناف دیگری که به‌نحوی به رژیم فایده می‌رسانند.

اگر دین داشته باشند بسیار ضعیف‌الایمان و فاسقند و دنیاپرست، اینان باید بدانند که از پول تحویلی آنان (محصول گمرک، مالیات) کارتوس (فشنگ) خریداری می‌شود و به سینه مجاهد خورده و آن را سوراخ می‌کند و از آن‌جا به قرآن رسیده و آن را می‌سوزاند.

کسانی که با سکوت مرگبار شاهد رفتن اولادشان به مراکز انحراف و فسق (لیسه‌ها و پوهنتون) و یا به مرکز الحاد و کفر (روسیه) هستند ضعیف‌الایمان و پیغمبرت هستند و افرادی که با رژیم ضد اسلامی کابل[1] هرگونه کمک و همکاری می‌کنند ضعیف‌الایمان و حتی نیمه‌روسی هستند.

بلی تو هم که در ایران آمده‌ای و ماهانه یکصد تومانی به جهاد کمک می‌کنی و به سوی جبهه نمی‌روی و یا به اندازه قدرت خود کمک نمی‌کنی ضعیف‌الایمانی.

آری تو هم که در تشکیلات گروهی که تاکنون هیچ نقش مثبت و فعال در ساحه جهاد نداشته تنها کارمند و مسئولی، مشغول باختن عمر خود هستی و آن تشکیلات

---

۱. اشاره به دولت زمان اشغال افغانستان توسط شوروی دارد.

برای تو به منزله قمارخانه است، تو هم ضعیف‌الایمانی، بی‌خود نام مبـارز را بـر خـود مگذار بلی تو عزیزی که در جبهه‌ای رفته‌ای که عملاً با کفار درگیری نـدارد، در طـول یکسال شاید یک مرتبه هم با کمونیست‌ها جهاد نکرده‌ای و فقط از نام مجاهد اسـتفاده کرده‌ای و نان مفت خورده‌ای، آری تو مجاهدنمایی نه مجاهد واقعی.

ای وای تویی که در گروه مسلمان‌کش و نفاق‌افکن و قدرت‌طلب عضویت یافته‌ای و در طول انقلاب تنها در جنگ‌هـای داخلـی جنگیـده‌ای ضـعیف‌الایمـان و فاسـق و منحرفی نه مبارز و مکتبی. و تویی که میان گروه‌های مبارز و مسـلمان افغـانی تفرقـه ایجاد می‌کنی، و برای به نوا رسیدن خود ضوابط را فدای روابط می‌کنـی، و بـرای نفـع جزئی از اتفاق و اتحاد نیروهای مبارز مسلمان به نام‌های مختلف جلوگیری مـی‌کنـی اگر ابلیس نباشی ضعیف‌الایمانی.

و نیز افرادی که برای نام و نان وابستگی پیدا می‌کنند و بدتر این‌کـه از کفـار غربـی ولیحه و بطانته (همراز و امین و مورد اعتماد و محـرم اسـرار) اختیـار مـی‌کننـد و یـا همچون فاحشه هرروز در گروهی می‌روند تا بهتر بچرند و شکم را پرکنند و از فروش اسلحه ثروتی بیاندوزند و عمر آنان به زنده باد این و مـرده بـاد آن بگـذرد عروسـک شیطان و خرسک انقلاب‌اند.

دست آخر تو برادر عزیزی که در تشکیلات جهادگر و اسلامی مشغول کـار مثبتـی تو هم زیان‌کاری و حتی مشمول آیات فوق، و این در صورتی است که تو بیشتر از این کار فعلی می‌توانی کار کنی و نمی‌کنی و به اصطلاح کم‌کاری و کم کار شبیه بیکـاری و بیکار است.

اما تو آقایی که داد و فغانت از روشنفکری و مکتبی‌بودن و مبارزه و انقلاب گـوش فلک را کر کرده ولی در مقابل یک کار جزئی همیشه درصدد به‌دست‌آوردن امتیازی و اگر امتیازی ـ هرچند موهوم ـ به تو نرسد قلمت بی‌رنگ و دستت سست و قدمت شل و زبانت بسته می‌شود تو هم ضعیف‌الایمان و سوداگری.

تنها مجاهدین حقیقی، مؤمنین مخلص پرکاری هستند که کارشان بـه نفـع اسـلام و مسلمانان است. و المخصلون فی خطر شدید. و ربنا المستعان.

۲. کسانی که اعتقاد درستی ندارند تا حدی زحمت جهاد را به خاطر نام و شـهرت

خود متحمل می‌شوند ولی وقتی زحمت فراوان پیش آید قهراً از آن صرف نظر می‌کنند.

در ابتدای انقلاب، عناصری وجود داشتند که فکر می‌کردند در ظرف یکسال نیروهای اسلامی در افغانستان به پیروزی می‌رسد و چه بهتر که کلاهی هم از این نمد نصیب ایشان بشود، در آن روزها دوآتشه انقلابی شده بودند ولی آهسته آهسته که راه طولانی پرمشقت را دیدند عقب کار خود رفتند.

منافقین در موقع رفتن به تبوک و شام از کوره در رفتند و برای فریب مسلمانان به دروغگویی و حتی به قسم دروغ متوسل شدند، امروز کسانی وجود دارند که اگر در ایران و پاکستان و یا در یکی از کشورهای عربی و اروپایی وظیفه‌ای به او موکول شود جهاد را واجب می‌دانند ولی وقتی او را به داخل بخواهی بفرستی ترس از مرگ و دوری از زن و بچه (مفارقت شهوت و احساسات) جهاد را از وجوبش ساقط می‌گرداند! عمل جمعی هرچند بر زبان نیاورند این است که اول زن و فرزند و راحتی، سپس جهاد و انقلاب آیا این دسته نباید در درجه اعتقاد خود تجدیدنظری به عمل آورند؟

۳. عذرتراشی در ترک جهاد از عدم ایمان است و اثر شک (و یا از ضعف ایمان) معتقدین به خدا و روز قیامت هیچ‌گاهی از فرمانده خود اذن نرفتن به سوی جبهه را نمی‌خواهند.

۴. کسانی که حقیقتاً خواهان اشتراک در جهاد هستند حتما مقدمات آن را آماده می‌کنند. مثلا هیچ‌گاه نمی‌گویند من مایلم ولی زنم یا پدرم یا برادرم جلوگیری می‌کنند و یا این‌که نمی‌دانم کدام حزب رفتار اسلامی دارد تا به آن بپیوندم، او همان‌گونه که دکتور ماهر را از میان دکتوران می‌یابد، حزب مورد دلخواه خود را در فرض قصد جدی به جهاد پیدا می‌تواند.

۵. از کثرت جنگجویان نباید خوش بود، باید کیفیت را شدیداً مراعات نمود، نفوذ عوامل دشمن در جبهه‌ای گاهی آن جبهه را در معرض خطر قرار می‌دهد، و حداقل فساد اخلاقی را رواج می‌دهد و باعث فتنه‌انگیزی می‌شود، قرآن راست فرموده است، مگر جنگ‌های داخلی تا حدی در جبهات ما معلول عوامل نفوذی جبهه ملی پدر وطن و خاد نیست؟ مگر دستگیری جمعی از مجاهدین و افتادن آنان به دام دولت خونخوار مارکسیستی توسط همین مفسدین خودفروخته صورت نگرفته است، مگر

ایجاد عداوت و بدبینی‌ها بین جبهات مجاهدین از آثار نفوذ و حضور همین فاسـدهای مزدور نمی‌باشد؟

لذا اذن پیامبرﷺ باین افراد در نرفتن به جبهه بسیار به‌جا بوده کـه آیـه ۴۷ و ۴۸ گواه صادق آن است «لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ ما زادُوکُمْ إِلَّا خَبالًا وَ لَأَوْضَعُوا ...».

و خداوند هم از این جهت اعتراض به آن حضرت نفرموده تنها چیزی که بهتـر بـوده پیامبر به‌جا می‌آورده به تأخیر انداختن اذن بوده که نفاق منافقین دانسته می‌شد و همین.

**غزوه تبوک**

مورخان نوشته‌اند که در ماه رجب سال نهم هجری پیامبر اکرمﷺ بمـردم دسـتور داد برای جنگ با روم آمادگی بگیرند، این‌بار برخلاف غالب جنگ‌هـای دیگـر کـه از نظر دلایل امنیتی اسم هدف را نمی‌بردند، موضع را مشخص کردنـد، چـه سـفری بـود طولانی و تابستانی گرم و دشمن هم قوی (رومیان) مـردم بایـد آمـادگی کامـل پیـدا می‌کردند، لذا مقصد را به آنان اعلام کـرد. و ایـن سـفر طـولانی‌تـرین و سـخت‌تـرین سفرهای رسول خداﷺ بوده است.

و سبب این اقدام این بود که مسافران شام به مدینه خبر می‌آوردند کـه رومیـان بـه منظور جنگ با پیامبر اکرم گردهم آمده‌اند و لشکر بزرگ آنان در بلقا (که تبوک هم از ملحقات آن است) فرود آمده‌اند و خود هرقل در حمص ساکن شده است.[1]

پیامبر مردم را به جهاد تشویق کرد و بـه ثروتمنـدان دسـتور داد بـه تهیدسـتان در سفرشان کمک کنند، و خطبهٔ بسیار جالب و مفیدی خواندند.

اتفاقاً مردم در این موقع در سختی و قحطـی بودنـد و هـوا هـم بسـیار گـرم بـود، میوه‌های درختان تازه رسیده بود. مردم می‌خواستند دراین حال بـه خانـه‌هـای خـود باشند و به سفری نروند.

روزی آن حضرت به جدبن‌قیس فرمود: تو هم با ما در این جنگ می‌آیی؟ عـرض کرد: به من اذن دهید که نروم همه می‌دانند که من به زنان علاقه دارم و مـی‌ترسـم کـه

---

۱. البته قبلاً هم جنگی در موته بین لشکر سه‌هزار نفری مسلمان و لشکر صدهزار نفری روم که منجـر بـه عزیمـت مسلمانان شد اتفاق افتاده بود.

زنان رومی را ببینم و صبر نتوانم. مرا به فتنه نینداز و مبتلا مکن. حضرت فرمود: اذن می‌دهم و از او روبرگردانید و آیه مبارکه نازل شد.

«وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ».

جمعی از منافقین به بهانه گرمی هوا مردم را از رفتن به جهاد بازمی‌داشتند، آیه نازل شد:

«وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كانُوا يَفْقَهُونَ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ»؛

می‌گفتند در گرمی سفر نکنید، بگو: آتش جهنم گرمی بیشتری دارد اگر بفهمند (منافقین) باید کم بخندند و زیاد بگریند.

چند نفر از اصحاب که تنگدست بودند خدمت حضرت مشرف و خواستار مرکب شدند که در سفر جهاد بر آن سوار شوند، قرآن جواب پیامبرﷺ را چنین نقل می‌کند:

«لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلَّا يَجِدُوا ما يُنْفِقُونَ»؛

چیزی که شما را بر آن بنشانم ندارم آنان با چشم‌های پر از شک از غصه نیابیدن وسیله، برگشتند.

جمعی از بیابانی‌ها معذرت‌خواهان نزد پیامبر آمدند که از این سفر معذورشان بدارد و پیامبر تأکید زیادی بر بسیج عمومی داشت که در بعضی از نوشته‌ها[1] آمده است که شماره سربازان به استثنای بردگان و نوکران به ۲۵هزار تن می‌رسید و بعضی همراهان آن حضرت را سی‌هزار گفته‌اند که ده‌هزار آن از اهل فارس بوده‌اند.

بالأخره حضرت از مدینه به قصد تبوک بیرون رفت و حضرت امیر را جانشین خود نمود، جمعی از منافقین زمزمه می‌کردند که پیامبر از علی راضی نیست و بدین جهت او را با خود در این جهاد نبرد، حضرت علی از مدینه بیرون شد و در جرف به آن حضرت رسید و موضوع را بیان داشت، پیامبر فرمود: منافقان دروغ می‌گویند من

---

۱. *تفسیر برهان*، ج ۲، ص ۱۳۲.

تو را برای آنچه که جا گذاشته‌ام جانشین نمودم برگرد و خلیفه من باش «أفلا تـرض یـا علی أن تکون منی بمنزلة هارون من موسی إلّا انه لا نبیّ بعدی». قصه ابوخیثمه و ابوذر چند روز پس از سفر پیامبر، ابوخیثمه در یک روز گرم به باغ خود رفت. او دو زن داشـت، دید که هردو زن او در بستان دو اطاق را خنک نگه‌داشته‌اند، زمین را آب‌پاشی نمـوده و غذای مناسبی برای شوهرشان مهیا کرده‌اند و هرکدام در انتظار آمدن شوهر هسـتند، ابوخیثمه داخل بستان شده و به در اطاق (عریش) ایستاد و به اطراف نگاهی انداخت و گفت: پیغمبر خدا در آفتاب و باد و گرمی باشد و ابوخیثمه در سایه سرد و غذای آماده و زن نیکو و بر سر جایداد خود؟! این کار بی‌انصافی است، بعد گفت به خدا سوگند در اطاق هیچ‌یک از شما (دو همسرش) داخل نمی‌شوم تا به رسول خـدا نپیونـدم، بـرایم توشه‌ای آماده کنید، زنان توشه او را آوردند، او بر شترش سوار شد و در تبوک خدمت آن حضرت رسید، وقتی از دور سواری پیدا شد، صحابه عـرض کردنـد سـواره‌ای بـه سوی ما روی می‌آورد حضرت فرمود: ابوخیثمه باشد، عرض کردند: به خدا، ابوخیثمه است. وقتی سلام داد، حضرت فرمود: نزدیک بود هلاک شوی (بی‌تفاوت‌ها دقت کنند) ابوخیثمه داستانش را حکایت و پیامبرﷺ برایش دعای خیر نمود.

ابوذر که شترش از ناتوانی درست رفته نمی‌توانست از قافله عقب ماند، و در نهایت به‌کلی از حرکت جا ماند. ابوذر لباس‌هایش را به پشت نمود، پیاده حرکت کرد و پـس از سه روز به اصحاب رسید، وقتی سایه‌اش از دور نمایان شد حضرت فرمـود: ابـوذر باشد، عرض کردند: ابوذر است. حضرت فرمود: او را دریابید که تشنه اسـت، صـحابه برایش آب بردند. وقتی خدمت آن حضرت مشرف شد، با او آب بود، حضرت فرمـود: ابوذر تشنه بودی و آب داشتی؟ عرض کرد: بلی پدر و مـادرم فـدایت بـاد، در راه بـه سنگی رسیدم که در آن آب باران بود، چشیدم فهمیدم که سرد و شیرین است بـا خـود گفتم آن را نمی‌آشامم تا رسول خداﷺ بیاشامد!! حضرت فرمود: ای اباذر خدا تـو را رحمت کند تنها زندگانی می‌کنی و تنها می‌میری، و تنها محشور می‌شوی و تنها داخـل بهشت می‌شوی، به خاطر تو جمعی از عراقی‌ها خوشبخت می‌شوند که غسل و تجهیـز و نماز و دفن تو را به دوش می‌گیرند.

اباذر در زمان خلافت خلیفه سوم به ربذه تبعید شد و زنش از گرسنگی درگذشـت،

پسر او قبلاً در همان بیابان فوت کرد. خود او نیز در غربت فوت کرد و مالک اشتر ـ افسر دلیر حضرت امیر ـ متکفل تجهیز او شد.[۱]

حضرت چند شبی (بضع عشرة لیلة) در تبوک اقامت فرمودند. (چون از دشمن خبری نشد) دوباره به سوی مدینه حرکت کردند.

**مؤمنین متخلفین**

جمعی از مؤمنان از این سفر تخلف کردند که از جمله آنان کعب و مراره و هلال بودند، کعب می‌گوید من قوی بودم و دو مرکب هم داشتم و برای رفتن بر سه نفر امروز و فردا کردیم تا آن حضرت از تبوک به مدینه برگشت. رفتیم و بر او سلام کردیم ولی حضرت رویش را از ما گردانید، آن حضرت و اصحابش سلام ما را جواب ندادند، اهل خانه نیز از ما بریدند، (اعتصاب عمومی علیه ما به راه افتاد) زنان ما نزد پیامبر رفتند، گفتند: از مردان خود دوری کنیم؟

فرمودند: نه ولی باید با شما نزدیکی نکنند. کعب به دو رفیقش گفت بهتر است به این کوه پنا ببریم و همان‌جا بمانیم تا خداوند توبه ما را بپذیرد. هرسه تن آن‌جا رفتند، روزها روزه می‌گرفتند، زنان آنان غذای‌شان را می‌آوردند، به طرفی می‌ماندند و برمی‌گشتند و با آنان حرفی نمی‌زدند، مدتی به همین منوال گذشت، آنان شب و روز گریه می‌کردند و از خداوند مغفرت می‌طلبیدند.

وقتی که مصیبت به درازا کشید کعب به مراره و هلال گفت خدا و رسولش بر ما غضب نموده‌اند. و زنان ما و برادران ما بر ما غضب نموده‌اند، پس چرا ما بر همدیگر خشم نگیریم.

بلافاصله هرسه تن از همدیگر جدا شدند و قسم خوردند که با هم صحبتی نکنند تا بمیرند، یا توبه‌شان پذیرفته شود، سه روز دیگر را نیز به تنهایی در کوه گذراندند. شب سوم که حضرت در خانه ام‌سلمه بود آیه مبارکه نازل شد: «لَقَدْ تابَ اللهُ...» و نیز

---

۱. داستان ابوذر بسیار غم‌انگیز است. تفصیل آن را در کتب سیر مطالعه کنید، از باب نمونه به تفسیر برهان در تفسیر آیات فوق و به تهذیب سیره ابن‌هشام، ص۳۳۲ مراجعه کنید.

این آیه نازل شد «وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا ...»

به‌هرحال در این جنگ دو موضوع مشخص شد؛ یکی حال منافقین که تا حدود زیادی مفتضح شدند و دیگری اهمیت جنگ و قبح تخلف از آن.[1]

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللهِ ... فَاقْعُدُوا مَعَ الْخالِفِينَ»؛[2]

ترجمه سه آیه فوق که در مذمت تخلف‌کنندگان جنگ مذکور وارد شده است چنین است:

تخلف‌کنندگان و تارکین جهاد به نرفتن خود برخلاف (یا بعد از رفتن) رسول خدا خوشحال بودند و از جهادنمودن به جان و مال در راه خدا کراهت داشتند و می‌گفتند در گرمی کوچ نکنید. بگو آتش جهنم گرم‌تر است اگر بفهمید. کم بخندند و زیاد بگریند و این جزای کارشان است. اگر خدا تو را (از غزوه تبوک زنده) به سوی طایفه‌ای از آنان برگردانید، و سپس از تو اجازه بیرون‌رفتن (در جهاد دیگر را) خواستند. بگو هرگز با من خارج نمی‌شوید و هرگز با من به مقاتله دشمن نخواهید پرداخت. شما در مرتبه اول به نشستن از جهاد راضی شدید پس بنشینید با تخلف‌کنندگان.

«وَ إِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ ...»؛[3]

وقتی سوره‌ای نازل شود که به خدا ایمان آورید و با رسولش به جهاد بروید

---

۱. نگارنده احتمال می‌دهد که تأکید بر جهاد و تشدید بر متخلفین با تعداد زیاد لشکریان و عدم وقوع جنگ در تبوک به منظور نشان‌دادن اهمیت جهاد بوده و این‌که مسلمانان جهاد را تکلیف مهمی به حساب آورند، و این جنگ آخرین جنگ پیامبر اسلام بوده است، بلی در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که جهاد واجب کفائی است نه عینی و در جنگ تبوک لشکر به اندازه کافی وجود داشت بلکه اصلاً جنگی به آن صورت رخ نداد پس متخلفین مؤمن نباید مستحق سرزنش و تأدیبی باشند، ممکن است که در این‌جا چند جواب داد اول: تصور این بوده که لشکر روم زیاد است، جهاد در نظر آنان واجب عینی بوده و متخلفین به اعتقاد خود عمل واجب را ترک نموده‌اند، هرچند که در واقع واجب نبوده و ثانیاً مردم مدینه در زمان حضور حضرت رسول وظیفه داشته‌اند که حتما در هرجهاد ـ چه دشمن کم باشد و چه زیاد ـ اشتراک کنند مگر این‌که پیامبر اذن به نرفتن بدهد و این یک حکم مخصوص به اهل مدینه است به دلیل آیه مبارکه: «ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا ...» ثالثاً جهاد در فرضی کفائی است که پیامبر کسی را معیّن امر به رفتن ننموده باشد، وگرنه بلاشک واجب عینی می‌شود و در این جنگ پیامبر از همه خواسته بود به سوی دشمن بروند.

۲. توبه، آیات ۸۱ ـ ۸۳.

۳. همان، آیات ۸۶ ـ ۸۹.

ثروتمندان (قدرتمندان) از تو اذن در نرفتن به جهاد می‌طلبند و می‌گویند ما را بگذار که با نشستگان باشیم، راضی‌اند که با زنان و اطفال و یا منافقین باشند، بر دل‌های‌شان مهر شده پس نمی‌فهمند لکن پیامبر و کسانی که با او ایمان آورده‌اند به مال‌ها و جان‌های خود جهاد می‌کنند. «وَ أُولئِكَ لَهُمُ الْخَيراتُ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». خدا برای آنان بهشت‌هایی (باغ‌هایی) را که در آن شهرهای آب جاری است مهیا کرده است و در آن بهشت‌ها جاویدانند و این رستگاری بزرگی است.

«وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِيؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللهَ وَ رَسُولَهُ سَيصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ»؛[1]

بیابان‌های معذرت‌طلب آمدند که به آنان اذن (نرفتن به جهاد) داده شود و آنانی که به خدا و پیغمبرش دروغ گفته بودند (ایمان نداشتند به خانه‌های خود) نشستند (و حتی عذری هم نتراشیدند) زود است که به کافرین آنان عذاب دردناکی برسد.

«لَيسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى الْمَرْضى وَ لا عَلَى الَّذِينَ لا يجِدُونَ ما ينْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ، وَ لا عَلَى الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ ...»؛[2]

بر ناتوانان و مریضان و بر فاقدین نفقه (در ترک جهاد) فشاری نیست به‌شرطی‌که با خدا و رسول او خالص باشند بر نیکوکاران راهی (و اعتراضی) وجود ندارد خدا آمرزنده و مهربان است.

و نه بر کسانی که نزدت برای این‌که آنان را با خودبرداری آمدند گفتی چیزی که شما را بران حمل نمایم ندارم با چشمان پر از اشک و غم و اندوه و تنگدستی برگشتند، راه (اعتراض) تنها بر کسانی است که از تو اذن (نرفتن) به جهاد می‌طلبیدند درحالی‌که ثروتمند و غنی بودند، خوش داشتند که با آنانی که از جهاد مانده بودند بنشینند خداوند بر دل‌های‌شان مهر زده لذا نمی‌دانند در وقت مراجعت (به مدینه) از شما معذرت می‌خواهند، بگو عذرخواهی نکنید هرگز (حرف شما را) تصدیق

---

۱. توبه، آیه ۹۰.
۲. همان، آیات ۹۱ تا ۹۶.

نمی‌کنیم، خداوند حال شما را بما خبر داد و زود است که خدا و رسول او کار شما را ببیند، سپس به سوی دانای به غیب و حاضر برمی‌گردید پس شما را به آنچه که به‌جا آورده‌اید خبر می‌دهد، برای شما (در موقع رفتن به مدینه) قسم می‌خورند که از آنـان صرف نظر کنی، از آنان صرف نظر کن که پلیدند و جای‌شان به خاطر عملکردی کـه دارند جهنم است، قسم می‌خورند که از آنان راضی شوید اگـر شـما از آنـان راضـی شوید خدا از آنان راضی نخواهد شد.

خواننده عزیز در این‌جا به دو مطلب توجه کند:

اول: این‌که قرآن تا چه حد در تخلف از جهاد سخت‌گیری می‌کند و چگونه متخلف را سرزنش و تقبیح می‌نماید، درست است که مخاطبین در اکثر آیات منـافقین هسـتند که از نظر عدم اعتقاد خود نیز نکوهش شده‌اند ولی زشتی تخلف از جهاد نیز به‌خـوبی از آیا مبارکه روشن و ظاهر است.

دوم: این‌که بـر سـه دسـته جهـاد واجـب نیسـت: ۱. اشـخاص ضـعیف و نـاتوان ۲. مریض‌ها ۳. آنانی که مصرف جهاد را ندارند و کسی هم به آنان کمک نمی‌کند.

البته وجوب جهاد شروط دیگری هم دارد که ذکر شده ولی آنچـه مهـم اسـت ایـن است که مطلق ضعف و مرض و مفلسی از وجوب حج جلـوگیری نمـی‌کنـد بلکـه بـه مقتضای مناسبت حکم و موضوع می‌توان گفت که مرض و فقر و ضـعفی کـه مـانع از جهاد بشود مسقط وجوب آن است، حتی اگر مریض و ضعیف و فقیـر در بعـد نظـامی نتواند اشتراک نماید و قدرت خدمت در سایر ابعاد جهاد را داشـته باشـد بعیـد نیسـت خدمت مذکور بر او واجب باشد والله العالم.

«إِنَّ اللّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفى بِعَهْـدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيعِكُمُ الَّذِي بايعْتُمْ بِهِ وَ ذلِك هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛[1]

خداوند از مؤمنان جان‌ها و مال‌هاشان را در مقابل بهشـت خریـداری نمـوده اسـت (پس مؤمنان باید جان و مال خود را در راه خدا بدهند و) در راه خـدا پیکـار کننـد

---

۱. توبه، آیه ۱۱۱.

بکشند و کشته شوند (که عوض آن بهشت ابدی است و این) وعده بر خدا در تورات و انجیل و قرآن ثابت است، و کیست وفاکننده‌تر از خدا به عهدش پس به این فروش خود (فروش جان و مال در راه خدا) خوشنود باشید که رستگاری بزرگی است.

در این آیه دقت کنید که ارزش جهاد در سرنوشت مؤمن و ترفیع مقام او تا چه اندازه است؟

جهاد به جان و مال متاع است، بنده فروشنده آن و خدا خریدار و قیمت آن بهشت و نتیجه آن فوز عظیم. به‌به.

«لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما كادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَيهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ، وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيهِ ثُمَّ تابَ عَلَيهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛[1]

سوگند که خدا بر پیامبر و مهاجران و انصار توبه نمود که در ساعت[2] سخت (که اقتصاد مردم خراب و هوا هم بسیار گرم و سفر هم طولانی و پرمشقت بود) پیروی رسول را کردند بعد از این‌که نزدیک بود دل‌های جماعتی از حق برگردد، سپس بر آنان توبه نمود تا آنان نیز توبه نمایند (به راه جهاد بروند) خداوند به آن‌ها رئوف و مهربان است و بر سه نفری که تخلف کرده بودند (نیز) توبه نمود (توفیق توبه را به آنان ارزانی داشت) تا وقتی که در اثر تخلف زمین با وسعت خود بر آنان تنگ شد و جان‌های خودشان نیز بر آنان تنگ آمد و دانستند که جز خدا پناهگاهی ندارند خداوند بر آنان توبه کرد تا آنان به سوی خدا توبه و باز گشت نمایند خداوند تواب و رحیم است.

داستان سه نفر متخلف قبلاً بیان شد، و مراد از توبه حق بر پیامبر و مهاجرین و انصار افاضه رحمت است و اعطای توفیق بندگی.

توبه به معنای رجوع بنده از معصیت به سوی بندگی حق‌تعالی است که قهراً

---

۱. توبه، آیات۱۱۷ و ۱۱۸.

۲. مقدار ساعت به دقایق از نظر لغت معلوم نیست، مسلماً مراد از ساعت در آیه مبارکه زمان زیادی است نه ۶۰ دقیقه.

پشیمانی از معصیت را دربردارد و بنده از نظر قرآن وقتی توبه می‌تواند که اولا خداوند بر او توبه نماید و مراد از توبه قبلی خداوند رجوع او به رحمت هدایت و توفیق توبه و دورشدن از معصیت است، وقتی بنده توبه کرد، باز هم بار دوم خداوند بر او توبه می‌کند و معنای توبه دوم رجوع به رحمت و قبول توبه عبد است. بنابراین توبه بنده مقرون به دو توبه خداوند می‌باشد که بحث آن را در جزء سوم *حدود الشریعه* بیان داشته‌ام. ولی ظاهراً توبه خداوند بر نبی و مهاجران و انصار به معنای مطلق رجوع به رحمت و لطف است. زیرا گناهی از آنان در این جنگ صادر نشده بود تا بخواهند از آن توبه کنند و توبه‌شان محتاج به توبه خداوند باشد.

«ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ ...»؛[1]

اهل مدینه و اطرافیان آنان از بیابانیها حق تخلف از پیامبر (در جهاد) را ندارند و نه این‌که به خود مشغول شوند (و او را در جهاد تنها بگذارند) چه هیچ تشنگی و خستگی و گرسنگی در راه خدا به آنان نمی‌رسد و نه قدمی که کفار را به غضب می‌آورد برمی‌دارند و نه ضرری به دشمن می‌رسانند مگر این‌که برای آنان جزای نیکو نوشته شود و هیچ مال و نقد کم و زیادی در راه خدا مصرف نمی‌کنند و نه دره‌ای را طی می‌کنند مگر آن‌که برای آنان نوشته می‌شود تا خداوند به آنان بهتر از آنچه عمل می‌کردند پاداش دهد.

بلی مسلمان نباید جان خود را از جان رسول خدا و از دین خدا بهتر بداند و فقط به فکر سلامتی و راحتی خود باشد، باید مشکلات و خطرات جهاد را بپذیرد، و برای حفظ دین و رفع دشمنان خدا از مال خود بگذرد که هرچه مصرف کند و هرقدمی که بردارد و هرتلاشی را که در بعد نظامی و فرهنگی و سیاسی و مالی و اداری جهاد به عمل آورد و هرسختی و گرسنگی و تشنگی و گرمی و سردی و فرسودگی و جراحتی را که ببیند اجر خوبی برای او ثبت می‌شود.

«وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِينْفِرُوا كافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ ...»؛[2]

---

۱. توبه، آیات ۱۲۰ و ۱۲۱.
۲. همان، آیه ۱۲۲.

همه مؤمنین برای جهاد کوچ نکنند بلکه از هرفرقه‌ای از ایشان جمعی بروند تا در این تفقه و فهمیدگی پیدا کنند و تا بیم دهند قوم خود را وقتی که به سوی آنان برگردند شاید که بترسند.

در تفسیر این آیه سخن بسیار است، یک احتمال این است که چون جهاد واجب کفائی است به اندازه کفایت به جهاد بروند تا در میدان جنگ مجاهدین نصرت و الطاف خداوند را به چشم سر ببینند و نیات پلید کفار بر آنان آشکار شود و وقتی که برگشتند، مشاهدات خود را که دلالت بر حقانیت دین می‌کند برای بازماندگان حکایت کنند.

احتمال راجح این است که همه مؤمنین برای جهاد نروند، یعنی جمعی بروند و جمعی بمانند و از این بازماندگان جمعی برای تحصیل علم و تفقه در اصول و فروع و معارف دینی بروند که تفقه مذکور همانند جهاد واجب کفائی میباشد.

طلاب علوم پس از یافتن آگاهی لازم و پس از مراجعت به وطن خود باید به انذار و ارشاد مردم مشغول شوند تا شاید مردم از معاصی و نافرمانی حذر نمایند.

بنابراین احتمال نفر اول به معنای کوچیدن به سوی جهاد است و نفر دوم شاید به معنای کوچیدن به سوی پیامبر به مدینه برای تحصیل علم باشد (و در زمان ما به سوی حوزه‌های علمی و علمای مدرس) و ممکن است نفر اول هم به معنای کوچیدن به سوی تحصیل علم باشد، و نفر دوم کوچیدن به سوی جهاد باشد و صاحبان تفقه از غیرنافرین باشد.

**سخنی با طلاب علوم دینی**

براساس احتمال اخیر وجوب تحصیل علوم دینی (معارف و فروع عملی و مقدمات آن) در عرض وجوب جهاد است، و به عبارت دیگر، بر طلاب علوم دینی رفتن به سوی جهاد واجب نیست این مسئله هرچند به طور وضوح در باب شرایط وجوب جهاد ذکر نشده ولی بنابر دلالت آیه مبارکه بالا باید آن را پذیرفت، و دراین‌صورت علمای مدارس نیز مانند طلاب از جهاد معافند، مگر این‌که از نظر اختلاف زمانی منافاتی بین جهاد و تفقه نباشد که بر همه ـ مجاهدین طلاب ـ هردو حکم یادشده، وجوب تفقه و وجوب جهاد ثابت می‌ماند.

ولی معافیت طلاب از جهاد تنها در فرض واجب‌بودن کفائی جهاد است که مورد آیه مبارکه می‌باشد، اما در جایی که جهاد بر همه واجب عینی باشد طلاب مانند بقیه اصناف مکلفند به جهاد بروند. مطلب مهم دیگر این است که در جنگ‌های درازمدت، مانند جهاد اسلامی افغانستان و مانند جنگ عراق و ایران و غیره مجاهدین سنگرنشین از نظر تعلم احکام فرعی عملی (عبادات و غیره) خصوصاً احکام جهاد بلکه از نظر ارشاد و تقویت روانی محتاج به اهل علم هستند که این موضوع حضور طلاب علوم دینی و علمای و دانش مسند را در جبهات واجب می‌گرداند و این خود فرد بازر انذاری است که آیه پیش‌گفته آن را واجب می‌گرداند و این وجوب بر وقوع رجوع و برگشتن معلق نیست، بلکه تعلیق مذکور از باب عدم امکان انذار بدون مراجعت است (تأمل شود که مطلب دقیق است).

امروز تنها حدود دوهزار از اهل علم شیعه افغانی در ایران وجود دارند که اگر از مبتدی‌های آنان که قادر به برآوردن نیازهای فرهنگی و شرعی جبهات نیستند صرف نظر شود جمع زیادی از آنان می‌توانند نقش مفیدی را میان مجاهدین داشته باشند، ولی بسیار اندکند آنانی که احساس مسئولیت می‌کنند و سنگرها و پشت سنگرها را به علم خود منور می‌کنند شاید اهل علم سنی نیز در وظایف شرعی خود دراین دوران انقلاب به طور صحیح قیام نکرده باشند.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یلُونَکمْ مِنَ الْکفَّارِ وَ لْیجِدُوا فِیکمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ»؛[1]

ای مؤمنان با کفاری که نزدیک به شما (از حیث مکان و به قول *مجمع البیان*: الاقرب منهم فالاقرب فی النسب و فی الدار) است بجنگید (و تا حد مقدور هرفرد و یا هر قوم مسلمان منطقه نزدیک به خود را پاکسازی کنند تا بدین‌ترتیب تمام روی زمین زیر سایه اسلام قرار گیرد) و کفار باید در وجود شما تندی و سختی را بیابند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. (پایان سوره توبه)

---

۱. توبه، آیه ۱۲۳.

## سوره احزاب

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اذْکُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَیکمْ إِذْ جاءَتْکمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنا عَلَیهِمْ رِیحاً وَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ کانَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیراً، إِذْ جاؤُکمْ مِنْ فَوْقِکمْ وَ مِنْ أَسْفَلَ مِنْکمْ وَ إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا»؛[1]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید یاد بیاورید نعمت خدا را بر خویش، زمانی که لشکرهایی (به سوی) شما آمدند پس بر آنان بادی و لشکرهایی که آنان را نمی‌دیدید فرستادیم خداوند به آنچه که به جا می‌آورید بینا است.

هنگامی که از بالا و پایین شما (دشمنان‌تان) آمدند و هنگامی که چشم‌ها از مسیر خود به سوی دشمن قوی) تمایل کرد و دل‌ها به حنجره‌ها رسید (کنایه از شدت ترس و سختی) و به خداوند گمان‌هایی پیدا کردید (پندارهای بد مانند این‌که خدا ما را فریب داد، کفار پیروز می‌شوند، اسلام از بین میرود و امثال آن) مراد از لشکریان غیرمرئی ملائکه است که گفته شده برای تقویت مسلمانان و تضعیف روحیه کفار نازل شده بودند و کفار قریش از پایین وادی (از جانب مکه) و یهودی‌ها از بالای وادی (طرف مشرق) به طرف مسلمانان آمدند.

معلوم است که این دو آیه با آیات بعدی که ترجمه آن‌ها خواهد آمد پس از غزوه خندق (احزاب) نازل شده است و از قصه غزوه خندق بحث می‌کند و به همین مناسبت این سوره را سوره احزاب می‌گویند.

پس از سوره توبه در سائر سوره‌ها تا این‌جا درباره جهاد آیه‌ای که لازم به ذکر باشد[2] وجود ندارد و دراین سوره در حدود هفده آیه درباره جنگ احزاب (خندق) نازل شده است، و دو آیه درباره جنگ با بنی‌قریظه، البته قرآن کیفیت جنگ را مطرح نکرده

---

۱. احزاب، آیات ۹ و ۱۰.

۲. در بعضی از سوره‌ها پاره‌ای از آیات مربوط به جهاد بود که نقل و ترجمه آن‌ها چندان لزومی نداشت بلی مناسب است که دو آیه را از دو سوره عنکبوت و روم در این‌جا نقل کنیم: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ». آنانی که در راه ما مجاهدت نمایند ما راه‌های خود را به آنان نشان می‌دهیم و خدا با نیکوکاران است، ممکن اطلاق مجاهدت جهاد را شامل شود «وَ کانَ حَقًّا عَلَیْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِینَ» یاری‌دادن به مؤمنان بر ما حق( لازم) است.

است، زیرا مخاطبین خود در جنگ بوده‌اند، و قرآن هم کتاب تاریخ نیست که حوادث را کما وقع بیان دارد، قرآن به جهات دیگر قضیه توجه دارد که خواهیم دانست، ما قبل از تفسیر ۱۷ آیه مبارکه مجملی از جنگ خندق را برای اطلاع خوانندگان عزیز خود نقل می‌کنیم، و سپس به معانی آیات توجه می‌کنیم و من الله العون.

### جنگ خندق

جمعی از یهودی‌های شکست‌خورده بنی‌نضیر[1] به مکه رفتند و کفار قریش را به هجوم علیه پیامبر و مسلمانان تشویق کردند و حتی گفتند که دین شما (بت‌پرستی) از دین اسلام بهتر است[2] قریش پیشنهاد جنگ را پذیرفتند و به آمادگی پرداختند، یهودی‌ها پس از قریش قوم غطفان را هم به اشتراک در این جنگ قانع ساختند، و بالأخره قبایل و احزاب زیادی برای نابودی اسلام به توطئه یهودیان مذکور قیام کردند، شماره افراد قریش و اتباع آنان را از اقوام متفرقه ده‌هزار نوشته‌اند و از غطفان و اتباع آنان و نجدی‌ها و غیرهم رقمی ذکر نشده و یا نگارنده به آن برنخورده است و احتمال می‌رود مجموع جنگجویان قریش از ۱۵ـ۲۰هزار تن بوده باشند. و درحالی‌که لشکریان اسلام سه‌هزار و یا بقولی هفت‌صد تن بوده‌اند.

وقتی این خبر به مدینه رسید پیامبر اکرمﷺ با اصحاب خود به مشورت و رایزنی پرداخت، سلمان براساس روش فارسی‌ها در چنین مواقع، پیشنهاد کرد خندقی حفر نماییم تا بین ما و دشمنان ما حاجب و حایلی باشد و جنگ از مواضع معینی صورت گیرد (و دشمنان از هرطرف حمله نیاورند) و این: اولین جنگی بود که سلمان پس از آزادشدن از بندگی در آن شرکت می‌کرد، این پیشنهاد مورد موافقت قرار گرفت که بعدها در همه بلاد حفر خندق عمومیت پیدا کرد، *تفسیر برهان* به نقل از قمی می‌نویسد که جبرئیل به پیامبر عرض کرد پیشنهاد سلمان را بپذیر.

پیامبر و مسلمانان به حفر و کندن خندق مشغول شدند و برای کندن هرده، پانزده

---

۱. داستان جنگ با یهود بنی‌نضیر در این کتاب خواهد آمد.

۲. در رد این گفته یهودی‌ها این آیه نازل شد: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ يؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ...»

قدم جمعی از انصار و مهاجر موظف شدند. بعضی گفته‌اند برای هرده بیست متری ده نفر معین شدند، مهاجرین می‌گفتند سلمان از ما است و انصار می‌گفتند از ما است، او مردی قوی بود. پیامبر فرمود: «سلمان منا اهل‌البیت»، بعضی گفته‌اند جمعی از منافقین به بهانه‌های واهی کار حفر را ترک و بدون اجازه مقام رهبری غائب می‌شدند، درباره این دسته منافقین این آیه مبارکه: «قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِواذاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ...» نازل شد ولی مؤمنین در فرض حاجت و ضرورت کار را بدون اذن پیامبرﷺ ترک نمی‌کردند و در این مورد آیه مبارکه نازل شد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِذا كانُوا مَعَهُ عَلى أَمْرٍ جامِعٍ لَمْ يذْهَبُوا حَتَّى يسْتَأْذِنُوهُ ...» بلی انضباط در میان فرمانده و فرمان‌بر خصوصا در حال جنگ بسیار مفید است. امروز در بعضی از جبهه‌ها مجاهدین بی‌اجازه فرماندهان جبهه را ترک می‌کنند و حتی بعضی از دسته‌های چریکی بی‌مشورت دست به حمله نظامی می‌زنند، جمعی از مجاهدین به دلخواه به جبهه می‌روند و به دلخواه از جبهه بیرون می‌روند و بدین‌ترتیب نظم و انضباط را برهم می‌زنند که این کار درستی نبوده بلکه زیان‌آور است.

سه روز قبل از رسیدن لشکریان کفر کار خندق به طول پنج کیلومترونیم، و عرض و عمق پنج‌متر ـ بنابر آنچه نقل شده ـ تمام شد و برای آن هشت در قرار دادند و بر هر در یک تن از انصار و یک تن از مهاجرین با جمعی از لشکریان نگهبان معین شدند.

حیی‌بن‌اخطب که یکی از سرکردگان بنی‌نضیر بود پس از موفقیت در جمع‌آوری عرب‌ها به سراغ یهودی‌های بنی‌قریظه که با پیامبر معاهده و متارکه نموده بودند رفت و از کعب‌بن‌اسد رئیس آنان تقاضای نقض پیمان با پیامبر و اشتراک در جنگ علیه او را نمود، او گفت من از پیامبر اسلام به‌جز وفا و راستی ندیده‌ام ولی او داستان کفار عرب را برای او بیان کرد و این‌که بهتر از این فرصتی پیدا نمی‌شود، بالأخره به هرطوری بود کعب و سایر یهودیان بنی‌قریظه دعوت حیی را پذیرفتند. ورقه عهدنامه و متارکه‌ای که با پیامبر اسلامﷺ امضاء کرده بودند بیرون آوردند و حیی‌بن‌اخطب آن را پاره کرد و بدین ترتیب یهودیان بنی‌قریظه هم آماده جنگ با مسلمانان شدند.

شایعه نقض عهد یهودیان به گوش پیامبر اسلامﷺ رسید. آن حضرت چهار تن از اعیان اصحاب خود را برای تحقیق موضوع به نزد بنی‌قریظه فرستادند، فرمودند:

چنانچه قضیه راست بود به اشاره مطلب را بیان دارید تا روحیات لشـکریان مسـلمان تضعیف نشود و چنانچه دروغ بود آشکارا بگوییـد، بـه‌راسـتی کـه یکـی از هنرهـای فرماندهی حفظ روحیات جنگجویان است که باید آن را بلند برده و قوی گرداند، چـه نقش روحیات و اراده به مراتب بالاتر از نقش اسلحه و تاکتیک اسـت، رمـز مقاومـت مجاهدین افغانی در این چند سال در مقابل روس‌ها همین روحیات عالی آنـان اسـت که شاید اکثر آنان تاکنون تصور سازش و تسلیمی را ننموده باشند.

در اولین برخورد یهودیان با چهارتن مذکور جنایت خود را آشکار کردند و گفتنـد ما هیچ عهد و پیمانی با محمدﷺ نداریم بالأخره این موضوع هم به گوش مسـلمانان رسید.

در این‌جا بود که خوف واهمه فراگیر شد. مؤمنین گمان‌های مختلفی نمودند. بعضی از منافقین نفاق خود را ظاهر ساختند و هرکس به فکری بـود و مقـالی داشـت، حتـی بعضی‌ها اجازه برگشت خواستند و گفتند خانه‌های ما در خارج مدینه آسیب‌پذیر است درحالی‌که چنین نبود. و البته که ترس مسلمانان هم بی‌مـورد نبـود. از شـرق مدینـه و غرب آن (پایین و بالای آن) عرب‌ها و یهودیان آماده حمله بر مسلمانان بودند، و سـه هزار تن یا هفتصد تن در مقابل بیست یا پانزده هزار نفر چه می‌توانستند؟

به نقلی پیامبر به دو تن از سرکردگان غطفان وعده داد سه یک میوه‌هـای مدینـه را در مقابل کناررفتن قوم غطفان از جنگ، بدهد و حتی پیش‌نویس این قـرارداد نوشـته شد و پیامبر اکرمﷺ این موضوع را با دو تن از مشاهیر انصار ـ سعدبن معاذ و سعدبن عباده ـ مورد مشوره قرار داد، آنان عرض کردند اگر این مصالحه را دوست داریـد مـا اجرا می‌کنیم و یا اگر خداوند به آن امر فرموده است ما ناچاریم که آن را بپذیریم، و یا آن را برای مصلحت ما انجام می‌دهید؟ فرمود: به خـاطر شـما اسـت کـه عـرب‌هـا از هرطرف به دشمنی شما برخواسته‌اند، خواستم تا حدی این فشار را کم کنم.

سعدبن‌معاذ عرض کرد وقتی که ما و آنان مشرک بودیم آنان طعـام مـا را مگـر در مهمانی و یا به وسیله معامله نخورده‌اند. الآن که خـدا مـا را باسـلام گرامـی داشـت و هدایت‌مان کرد و به وسیله تو عزت داد آیا مال‌های خود را به آنان بدهیم؟

به خدا سوگند به این کار احتیاجی نیست. والله به آنان جز شمشیر ندهیم. حضـرت

فرمود اختیار با تو است، نامه پیش‌نویس را گرفت و محتوای آن را پاک کرد و گفت هرچه می‌توانند علیه ما انجام دهند بیست و چند روز (نزدیک یکماه) این رودررویی به طول کشید. درواقع مسلمان‌ها محاصره بودند ولی جنگ درستی میان طرفین به خاطر خندق واقع نشد، فقط گاه‌گاهی تیراندازی صورت می‌گرفت، تا این‌که چندتن از شجاعان کفار از جمله عمروبن‌عبدود[1] و عکرمةبن‌ابی‌جهل لباس جنگی را پوشیدند و بر اسبانی تیزرو سوار شدند و نزدیک خندق آمدند و چیز تازه‌ای دیدند که عرب‌ها به آن آشنایی نداشتند، در نقل علی‌بن‌ابراهیم است که سه تن از خندق پریدند و به طرف مسلمانان آمدند، عمرو از مسلمانان مبارز طلبید کسی جرئت مقابله با او را جز علی‌ﷺ ننمود سه مرتبه حضرت علی از پیامبر اذن طلبید تا در مرتبه سوم که پیامبر فرمود او عمرو است علی عرض کرد عمرو باشد! حضرت پیامبر بعضی از لباس‌های خود را به او پوشانید و اجازه‌اش داد. عمرو به علی گفت تو کیستی؟ او گفت علی‌بن‌ابی‌طالب، عمرو گفت یکی از عموهایت که از تو بزرگ‌تر بود می‌آمد من خوش ندارم که خونت را بریزم، علی فرمود به خدا من از ریختن خون تو کراهتی ندارم، عمرو به غضب شد شمشیرش را که چون شعله آتش بود بیرون آورد و حواله سر علی نمود که فرق سر علی زخمی شد، نوبت به علی رسید شمشیر را به گردنش و یا به پایش زد و بیفتاد[2] و گرد و غباری بلند شد، صدای تکبیر علی شنیده شد پیامبر فرمود کشتش به خدا، عمر رفت و صدا زد یا رسول الله علی عمرو را کشت. حضرت علی سر عمرو را برید و خوشحال برگشت. ابوبکر و عمر سرعلی را بوسیدند. پیامبر فرمود خوش باش علی اگر عمل تو با عمل امت محمد وزن شود عمل تو از عمل آنان فزونی یابد، چون هیچ خانه‌ای از خانه مشرکین نماند که از قتل عمرو ذلت و وهن در آن نرفته باشد، چنانچه هیچ خانه‌ای از خانه‌های مسلمانان نماند که عزت کشته‌شدن

---

۱. عمروبن‌عبدود در جنگ بدر زخمی شد و لذا در غزوه احد حاضر نبود، در این جنگ با نشانه و علامت اشتراک نموده بود تا در میان رزمجویان مشخص باشد. او را با هزار شجاع برابر می‌دانستند و به او فارس یلیل(یلیل‌نام وادی است در نزدیکی بدر) می‌گفتند چه او در این مکان( یلیل) شجاعت خوبی از خود بروز داده بود.

۲. قیل ان عمروا و من معه تیمموا مکانا ضیقا من الخندق فضربوا خیلهم فاقتحمت منه فجالت بهم فی السبخة بین الخندق و سلع، و خرج علی‌بن‌ابی‌طالبﷺ فی نفر معه من المسلمین حتی أخذوا‌لیهم الثغرة التی اقحموا منها خیلهم، فلما قتل علی عمروبن‌عبدود خرجت خیلهم من هزمه حتی اقتحمت من الخندق هاربه.

عمرو در آن داخل نشده باشد.[۱]

وقتی عمر کشته شد رفقای شجاع او ترسیدند و با قوت زیاد دوباره از خندق عبور کردند و به صف مشرکین پیوستند.

و نیز علی نوفل‌بن‌عبدالعزی را در میان خندق بکشت، بعضی‌ها قاتل او را زبیر می‌دانند، مشرکان جسد او را مقابل ده‌هزار درهم از پیامبرﷺ خواستند، حضرت فرمود، جثه از شما ما قیمت مردگان را نمی‌خوریم!

در اول اسلام خوردن غذا در شب ماه رمضان حرام بود. خوات‌بن‌جبیر پس از کار خندق شب برای افطار خانه رفت. اهل منزل به او گفتند خواب نروی تا ما چیزی آماده کنیم ولی او خسته بود خواب رفت و با شکم گرسنه فردا دوباره سرکار حاضر شد که یک وقت نزدیک شد غش کند به پیامبر موضوع را عرض کردند و آیه مبارکه «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یتَبَینَ...» در نسخ حکم اول نازل شد.

در این بین نعیم پسر مسعود اشجعی خدمت حضرت رسول رسید عرض کرد من مسلمان شده‌ام ولی کس از قومم خبر ندارد، آیا ایمانم را آشکارا کنم یا مخفیانه برای شما کار کنم، حضرت فرمود مخفیانه کار کن. (فانما الحرب خدعه)

نعیم نزد یهودی‌های بنی‌قریظه آمد و گفت من دوست شمایم، این‌جا شهر شما است و در این‌جا زنان و اولاد شما هستند، قریش و غطفان از جای دیگر آمده‌اند، اگر قدرت یافتند بر مسلمانان دست‌درازی می‌کنند وگرنه به سوی اهل و مال خود برمی‌گردند و شما را با پیامبر تنها می‌گذارند و شما توانایی قدرت مسلمانان را ندارید، تا از اشراف عرب (چند نفر را) رهن نگیرید که تا کار پیامبر را یکسره نکرده شما را ترک نگویند به مقامله با مسلمانان نپردازید. بنی‌قریظه گفتند به ما نظری دادی.

نعیم نزد ابوسفیان و اشراف قریش رفت و گفت می‌دانید که من شما را دوست دارم از محمد و دین او به‌دورم نصیحتی دارم که نباید افشا شود، گفتند قبول داریم تو نزد ما متهم نیستی. او گفت بنی‌قریظه از همراهی با شما در این جنگ پشیمان شده‌اند، و برای

---

۱. عن الحاکم أبی‌القاسم بالاسناد عن سفیان الثوری عن زبید الثانی عن مره عن عبدالله‌بن‌مسعود قال: کان یقرأ: و کفی الله المؤمنین القتال بعلی. أقول: کلمه (بعلی) من التأویل أو من التنزیل غیر القرآنی کما قررنا فی محله. و فی حدیث افر عینه: ضربته علی یوم الخندق أفضل من عبادة امن و فی آخر: أفضل من عبادة الثقلین.

محمدﷺ پیغام داده‌اند که ما اشراف عرب را به عنوان رهن می‌گیریم و تسلیم تو می‌کنیم تا آنان را گردن زنی، سپس با تو همراه شده علیه عرب‌ها پیکار می‌کنیم تا آنان را از سرزمین تو برانیم، متوجه باشید که اشراف خود را به بنی‌قریظه رهن (گروی) ندهید، و عین همین مطلب را برای غطفان بیان داشت.

روز شنبه و یا شب شنبه ماه شوال سال پنجم هجری ابوسفیان جمعی را برای یهودیان فرستاد که اسبان و شتران ما هلاک شد و ما نمی‌توانیم این‌جا بمانیم بیایید که کار محمد را یکسره کنیم، یهودی‌ها گفتند ما روز شنبه دست به کاری نمی‌زنیم به‌علاوه که تا شما جمعی از مردان خود را به ما رهن ندهید که فرار نکرده و ما را تنها نگذارید ما با شما علیه محمد جنگ نخواهیم کرد.

ابوسفیان گفت نعیم ما را از این توطئه ترسانیده بود. ما یک مرد را هم به شما رهن نمی‌دهیم می‌خواهید بجنگید می‌خواهید بنشینید، یهودی‌ها گفتند، همین موضوع را نعیم گفته بود! بدین ترتیب همکاری یهودی‌ها با عرب‌ها قطع شد و خطر تخفیف یافت.

به‌راستی کاری را که عوامل نفوذی در صفوف دشمن انجام می‌دهند گاهی مفیدتر از اسلحه زیاد و جنگ‌های چند روز است و این موضوع در جنگ‌های معاصر اهمیت بیشتری پیدا کرده و مبارزین مسلمان باید از آن استفاده ببرند.

حذیفه می‌گوید روز خندق ما آن‌قدر خسته و گرسنه و ترسناک بودیم که جز خدا نمی‌دانست، شب پیامبر نماز خواند و دعا نمود، بعد فرمود کیست که برود (و از آن طرف خندق) خبری از دشمن بیاورد خدا او را در بهشت مقیم بگرداند، حذیفه می‌گوید به خاطر خستگی و گرسنگی و ترسی که داشتیم هیچ‌یک جواب آن حضرت را ندادیم، در این موقع حضرت مرا خواند که چاره‌ای از جواب نداشتم، عرض کردم لبیک! فرمود برو خبر بیار و دست به کاری نزنی تا برگردی. در یک روایت امام صادق فرموده است که پیامبر در این هنگام دعا کرد جبرئیل خبر آورد که خدا دعای تو را شنید و اجابت کرد و او برای هول و هراس دشمن تو کفایت می‌کند (و کفاک هول عدوک) حذیفه می‌گوید آن‌جا رفتم که ناگاه باری در آن شب سرد وزیدن گرفت که نه بنایی برای آنان می‌گذاشت و نه آتشی، باد دیگ‌های آن را واژگون می‌کرد. در همین اثنا ابوسفیان از خیمه‌اش خارج شد و به قریش گفت هرکس همنشین خود را

زیرنظر بگیرد، من برای این‌که شناخته نشوم پیش‌دستی کردم.

از نفر دست راستم سؤال کردم کیستی؟ گفت معاویةبن‌ابی‌سفیان، بعد از نفـر طـرف چپ نام او را سؤال کردم گفت عمروبن‌العاص (یا سهل‌بن‌عمرو و بدین‌ترتیب حذیفه از جواب‌دادن به دیگران فارغ گردید).

سپس ابوسفیان گفت به خدا شما نمی‌توانید این‌جا بمانید شـتران و اسـبان هـلاک شدند، بنی‌قریظه از ما دوری گزیدند این باد هم چیزی برای ما نمی‌گزارد، بعد با کمـال عجله بر شترش سوار شد که متوجه بسته‌بودن پای شترش نشد و پس از سواری آن را باز کرد! خواستم در همان تاریکی او را به تیر بزنم ولی از فرمان پیامبر اکـرمﷺ کـه فرموده بود کاری را انجام ندهم یادم آمد و منصرف شدم و کمان خود را پایین آوردم.

غطفان که از فرار قریش مطلع شدند آنان نیز بی‌درنگ راهی وطـن خـود شـدند و صحنه را ترک کردند و تمام سران عرب النجا النجا می‌گفتند و فـرار مـی‌کردنـد، امـام صادق در یک حدیث آن حال را به روز قیامت تشبیه کرده‌اند.

صبح آن‌شب پیامبر و مسلمانان نیز از خنـدق بـه جانـب مدینـه حرکـت کردنـد و خداوند خطر احزاب را بدین‌ترتیب از مسلمانان دور نمود. به‌هرحال حذیفه می‌گوید:

برگشتم و موضوع را خدمت پیامبر پس از فراغـت از نمـاز بـه عـرض رسـانیدم، سلیمان‌بن‌صدک نقل می‌کند که پیامبر پس از رفتن کفار قـریش و غیرقـریش فرمـود، الآن ما با آن‌ها می‌جنگیم و آنان دیگر به جنگ ما نخواهند آمد، راستی که چنین شـد دیگر قریش ابتدا به جنگ آن حضرت ننمود تا مکه فتح شد.

در شب‌های حفر خندق معجزاتی هم از آن حضرت به‌وقوع پیوست که چون بنـای این کتاب بر اختصار است از ذکر آن صرف نظر شد[1] ولی ذکر این نکته ضروری اسـت که پیامبر در حفر خندق هیچ امتیازی برای خود قائل نشد و ماننـد دیگـران بـه کنـدن زمین مشغول شد و این خلق او مسلمانان را در کارشان بسیار ترغیب نمـود، مـا بایـد این موضوع را به عنوان یک اصل غیرقابل تردید بپذیریم که اخلاق و عمـل رهبـر تـا حدود زیادی در پیروان و افراد زیردست او تـأثیر دارد، سـخنرانی‌هـا و شـعارها هـم

---

۱. مدرک ما در نقل این داستان *تفسیر مجمع‌البیان* و *تفسیر برهان* و *تهذیب سیره* ابن‌هشام بود.

بی‌تأثیر نیست ولی عمل رهبر تأثیر خاص به خود را دارد، روز دوم که جابر برای کاری خدمت آن حضرت مشرف می‌شود می‌بیند حضرت در مسجد فتح دراز کشیده و عبایش را زیر سرش گذاشته (طبعاً بدنش بر خاک‌ها بوده) و بر شکم خود (از گرسنگی چنان‌که مشهور است) سنگ بسته است!

آیا مستضعفان به خاتم انبیاءﷺ پناه ببرند، یا به کاخ‌نشینان مسکو و پکین که از بهترین مواهب مادی برخوردارند؟!

روزی فاطمه مقدار کمی نان برای پدرش در خندق آورد، حضرت فرمود این شکسته قرص نان چیست؟ عرض کرد قرص نانی برای حسن و حسین پختم کمی از آن را برای شما آوردم! حضرت فرمود بدانکه این اولین غذایی است که در دهان پدرت از سه روز به این طرف داخل می‌شود!

حالا که مجملی از جنگ خندق را فهمیدیم برمی‌گردیم به تفسیر آیات مربوطه به آن.

«هُنالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزالًا شَدِيداً وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ما وَعَدَنَا اللهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُوراً وَ إِذْ قالَتْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ يا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَ يَسْتَأْذِنُ ...»؛[1]

در آن‌جا مؤمنان آزمایش و امتحان شدند و تکان سختی خوردند، و منافقان و مریض‌دلان (که شک دارند و ضعیف‌الایمان‌اند) گفتند خدا و رسول او به ما جز وعده غرور ندادند (به ما وعده‌های پیروزی و فتح شهرها را می‌دادند و اینک امروز کار ما به پایان رسید) و طائفه‌ای از آنان (یعنی منافقین) گفتند ای مردم مدینه برگردید که این‌جا (میدان جنگ) جای مقاومت شما نیست (دشمنان شما زیادند و شما کشته و یا اسیر می‌شوید) و جمعی از آنان از پیامبر اذن (مراجعت) می‌خواستند و می‌گفتند خانه‌های مادر امان نیست (دشمن به‌آسانی می‌توانند آن‌ها را تصرف کنند) درحالی‌که چنین نبود و جز فرار قصدی نداشتند، اگر کفار از اطراف مدینه در خانه‌های این منافقین داخل می‌شدند و از آنان تقاضای شرک و کفر را می‌کردند،

---

۱. احزاب، آیات ۱۱ـ ۱۷.

منافقین قبول می‌کردند و مشرک می‌شدند، و بر ظاهر اسلام جز (وقت) اندکی باقی نمی‌ماندند.

اینان از پیش با خدا عهد بسته بودند که (از جنگ) فرار نکنند و از عهد خدا (روز قیامت) سؤال می‌شود. بگو هرگز فرار از مردن و کشته‌شدن نفعی به شما نمی‌رساند و دراین‌حال جز بهره اندکی نخواهید دید. بگو کی شما را از خداوند نگه می‌دارد اگر بشما اراده بدی نماید و یا اراده رحمت را؟

و نمی‌یابند برای خود غیر از خدا ولی و یاری‌دهنده.

«قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَ الْقائِلِينَ لِإِخْوانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنا ...»؛[1]

خدا کسانی را که (مردم را از جهاد) برمی‌گردانند می‌شناسد و گویندگانی را که به برادران‌شان می‌گویند به سوی ما بیایید و در جنگ جز کمی حاضر نمی‌شوند، (ازحان خود) بر شما بخل می‌ورزند، وقتی خوف (جنگ) به آنان روی آورد می‌بینی آنان را که به سوی تو نظر می‌کنند چشم‌های آنان مانند کسی که بی‌هوشی مرگ بر او عارض شده باشد می‌چرخد، وقتی خوف (جنگ) برطرف گردید با زبان‌های تیز زبان‌درازی می‌کنند (به عنوان مجاهد طالب امتیازند) از خیر (رسانیدن) بخل می‌ورزند اینان ایمان نیاورده‌اند پس خداوند عمل‌های آنان را نابود کرده است و این کار برای خدا آسان است.

(منافقان از شدت ترس و بزدلی) می‌پندارند احزاب (قریش، غطفان، یهودی‌ها و سایر طوائف عرب) هنوز (از میدان جنگ) نرفته‌اند (که مسلمان رفته بودند) و اگر احزاب (دوباره) برگردند (منافقان) دوست دارند که در بیابان باشند و خبرهای شما را (از رهگذران) سؤال کنند (و از شما به خاطر سلامتی جان‌شان به دور باشند) و اگر در میان شما می‌بودند (و جنگ در می‌گرفت) جز کمی نمی‌جنگیدند.

این بود خطاب و عتاب قرآن با منافقان.

«لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللهَ كَثِيراً»؛[2]

---

۱. احزاب، آیات ۱۸ـ۲۰.

۲. همان، آیه ۲۱.

و محققاً از برای شما در (روش و اخلاق) رسول خدا اقتدای نیکویی بود برای کسی که خدا و روز قیامت را امید دارد و خدا را زیاد یاد می‌کند (پیامبر شما همیشه در جهاد حاضر و راغب بود شما هم باید چنین باشید).

«وَ لَمَّا رَأَ الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزابَ قالُوا هذا ما وَعَدَنَا اللهُ ...»؛[1]

هنگامی‌که مؤمنان احزاب (کفر) را دیدند گفتند این چیزی است که خدا و رسولش به ما وعده داده بودند (که احزاب علیه ما قیام خواهند کرد و طالبان بهشت از ضرر و معصیت دشمنان راحت نخواهند بود) خدا و رسولش راست گفتند (مشاهده دشمن) جزا بر ایمان و تسلیمی آنان نیفزود.

تا ما چنین روحیه‌ای نداشته باشیم و تا ایمان و تسلیمی ما به خدا و دین او در میدان جنگ شکوفا نشود پیروزی و حتی مقاومت ما در مقابل کفار امروزی که خبیث‌تر از کفار قریش‌اند بعید خواهد بود.

«مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللهَ عَلَيهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْديلًا لِيَجْزِيَ اللهُ الصَّادِقِينَ ...»؛[2]

از مؤمنین مردانی هستند که عهد خود با خدا را (که در جنگ تا پای جان مقاومت کنند و از دشمن پلید فرار نکنند) تحقق بخشیدند و راستش کردند، پس بعضی از آنان شهید شدند و به وعده خود عمل کردند و بعضی از آنان در حال انتظارند و هیچ تبدیلی (در وعده) خود ننموده‌اند تا صادقین را به‌راستی آنان جزا دهد و منافقین را اگر خدا بخواهد عذاب کند و یا توبه آنان را بپذیرد.

در روایات شیعه آمده است که علی و عمویش حمزه و برادرش جعفر عهد بستند که در جنگ فرار نکنند حمزه و جعفر (رضوان الله علیهما) شهید شدند و علی‌ﷺ هنوز منتظر بود.

البته مورد آیه مخصص عموم آن نمی‌شود. افغانی‌ها باید ثابت کنند که ازجمله همین مؤمنین‌اند که در آیه ذکر شده‌اند.

---

۱. احزاب، آیه ۲۲.
۲. همان، آیات ۲۳ و ۲۴.

«وَ رَدَّ اللهُ الَّذِينَ كفَرُوا بِغَيظِهِمْ لَمْ ينالُوا خَيراً وَ كفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتالَ ...»؛[۱]
و خداوند کفار را با همان خشم و غضبی که داشتند برگردانید و از مؤمنین (به وسیله علی و ملائکه و باد) جنگ را کفایت نمود و خداوند قوی و غالب است.

**غزوه بنی‌قریظه**

«وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكتابِ مِنْ صَياصِيهِمْ وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقاً وَ أَوْرَثَكمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيارَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَؤُها وَ كانَ اللهُ عَلى كلِّ شَيءٍ قَدِيراً»؛[۲]
خداوند از اهل کتاب کسانی را که با مشرکان عرب (در جنگ خندق) همکاری کرده بودند از پناهگاهشان پایین آورد و در دل‌شان ترس انداخت جمعی را (که مراد مردان باشند) کشتید و جمعی دیگر (زنان و اطفال) را اسیر نمودید و زمین و خانه‌ها و مال‌های آنان را به شما داد و (نیز) زمینی را که بر آن قدم نهاده بودید (شاید زمین خیبر باشد) و خداوند بر هرچیز توانا است.

پیداست که این دو آیه درباره تسلط مسلمانان بر یهودیان خائن بنی‌قریظه نازل شده است، اینان عهد خود را که با پیامبر اکرمﷺ بسته بودند شکستند و با مشرکین عرب به قصد نابودی اسلام و مسلمین همدست شدند که شرح آن گذشت.

نوشته‌اند وقتی آن حضرت از جنگ خندق به مدینه برگشت و لباس جنگ را از تن به در آورد و شست‌وشو نمود جبرئیل نازل شد عرض کرد، تو لباس رزمت را از تن درآوردی و ما هنوز آن را به تن داریم، حضرت دستور داد که مسلمانان نماز عصر را جز در بنی‌قریظه نخوانند و بالأخره پناهگاه‌های آنان توسط مسلمانان محاصره شد و شایان ذکر است که حییی‌بن‌اخطب پس از عزیمت قریش و سایرین طبق عهدی که با کعب بسته بود در بنی‌قریظه اقامت جسته بود، به‌هرحال ۲۵ شب محاصره طول کشید، تا یهودیان مجبور شدند که از حضرت پیغمبر بخواهند که مردی به عنوان قاضی و

---

۱. احزاب، آیه۲۵.
۲. همان، آیات۲۶ و ۲۷.

حکم برگزیده شود، حضرت فرمود هرکسی را از اصحاب من بخواهید اختیار کنید، آنان سعدبن‌معاذ را که زخمی بود انتخاب کردند، او به قتل مردان و اسارت زنان و اطفال یهودیان خیانت‌کار پیمان‌شکن حکم داد که مورد اجرا قرار گرفت و در جمله کشته‌شدگان حیی‌بن‌اخطب شقی فتنه‌گر هم وجود داشت.

و سپس خود سعدبن‌معاذ نیز بر اثر زخمی که برداشته بود چشم از جهان بست و بالأخره مدینه منوره برای همیشه از خطر این دشمنان مفسد و کینه‌توز نجات یافت.

نگارنده هرچند از تفصیل واقعه بنی‌قریظه خودداری نمود ولی ذکر دو موضوع را مفید می‌داند.

۱. یهودی‌ها در اثنای محاصره به حضرت پیغام می‌دهند که ابولبابه (بن‌عبدالمنذر) صحابی خود را نزد ما برای مشوره خواستن از او بفرست، وقتی ابولبابه نزد یهودیان رسید همه یهودیان اطراف او را گرفتند و زنان و کودکان به گریه افتادند، آنان گفتند ابولبابه آیا ما خود را تسلیم محمد کنیم؟ ابولبابه که تحت تأثیر عواطف و احساس خود رفته بود به زبان گفت بلی ولی دستش را به گلویش برد و اشاره کرد که آخر تسلیمی شما ذبح است!

ولی ابولبابه هنوز پاهایش تکان نخورده بود که فهمید با خدا و رسول خیانت کرده است او نزد پیامبر نرفت و یک‌راست به مسجد النبی رفته خودش را به ستونی از ستون‌های مسجد بست و گفت از این‌جا نروم تا خداوند توبه مرا قبول نماید و با خدا عهد کرد که دیگر نزد بنی‌قریظه نرود (و یا در محل آنان قدم نگذارد).

وقتی پیامبر از موضوع اطلاع یافت، فرمود اگر پیش من می‌آمد برایش استغفار می‌کردم ولی حالا که مسجد رفته من او را باز نمی‌کنم تا خدا توبه‌اش را بپذیرد.

او شش شب در ستون بسته بود، زنش وقت نماز می‌آمد او را بازمی‌کرد و پس از ادای نماز دوباره او را می‌بست.

از ام المؤمنین ام‌سلمه نقل شده است که پس از آن خداوند توبه ابی‌لبابه را قبول کرد، و آن شب پیامبر در حجره من بود وقتی موضوع را فهمیدم به رسول خدا ﷺ عرض کردم بشارت آن را به ابی‌لبابه بدهم؟

فرمود: اگر بخواهی آری. ام‌سلمه به در حجره‌اش ایستاد و صدا زد ابولبابه خداوند

توبه تو را قبول کرد. مردم از هرطرف ریختند که او را آزاد کنند، ابولبابه گفت نه به خدا سوگند تا رسول خدا بیاید و مرا باز کند، پیامبر وقتی برای نماز صبح به مسجد تشریف آورد او را باز کرد.

خواننده عزیز: و تو ای مسلمان افغانی!

ما باید از این قضیه عبرت بگیریم و بدانیم که کمک‌کردن گرچه جزئی به دشمنان خدا خیانت به خدا و رسول و انسانیت است، و باید سخت از آن به دور باشیم.

کسانی که امروز خود را مسلمان می‌دانند ولی در دستگاه دولتی کمونیستی کابل[1] خدمت می‌کنند و آنانی که مالیات و حق گمرک می‌دهند و آنانی که به‌نحوی در ادارات دولتی اجرای وظیفه می‌نمایند و حتی سیاهی لشکر می‌شوند، و یا رسانیدن غذا و لباس و سایر لوازم زندگانی را برای وزارت‌خانه‌ها و دوائر دولتی خصوصاً برای عسکر به وسیله قرارداد متعهد می‌شوند آیا نباید از عمل ابولبابه درس عبرت بگیرند؟ کسانی که برای آمریکایی‌ها و سایر دولت‌های غربی و یا برای هندوها و چینی‌ها و بقیه اصناف کفار در کشورهای اسلامی جاسوسی می‌کنند و یا به‌نحوی از انحا به نفع کفار کار می‌کنند نباید بیدار شوند و بیزار؟

۲. از جمعی از انصار صحبتی درباره آزادی اسیران بنی‌قریظه نقل شده است که می‌رساند بعضی از مسلمانان هنوز از رسوبات جاهلیت تصفیه نشده بودند و جمعی هنوز در رقابت‌های قومی و تعصبات قبیله‌ای باقی مانده بودند.[2]

## سوره محمد

در این سوره هفت آیه مربوط به مسائل جهاد است که به ترتیب آن‌ها را تفسیر می‌کنیم:

«فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها ذلِكَ وَ لَوْ يشاءُ اللهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَ لكِنْ

---

۱. اشاره به حکومت زمان اشغال افغانستان توسط شوروی سابق دارد.

۲. ابن‌هشام، تهذیب سیره، ص۲۲۸.

لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يضِلَّ أَعْمالَهُمْ سَيهْدِيهِمْ وَ يصْلِحُ بالَهُمْ وَ يدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُمْ»؛[1]

وقتی که کفار را (در میدان جنگ) ملاقات نمودید آنان را گردن بزنید تا گاهی که آنان را مغلوب نمودید و زیاد کشتید (اسیران را) محکم ببندید، بعد یا بر آنان منت می‌نهید (مثلا آزادشان می‌کنید) و یا عوض می‌گیرید تا که جنگ سختی‌هایش را بگذارد این و اگر خدا می‌خواست (خودش) از کفار انتقام می‌گرفت لکن (شما را مکلف به جهاد نمود) تا بعضی شما را به بعضی آزمایش کند، و کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند هرگز عمل‌های آنان را ضایع نخواهد کرد، پروردگارشان آنان را هدایت می‌کند و حال‌شان را اصلاح می‌دارد و داخل بهشت‌شان می‌کند که آن را به آنان شناسانده بود.

آنچه که از آیه اول در رابطه با احکام فقهی استفاده می‌شود پیشتر در همین کتاب بیان شد، و آنچه که مربوط به ترکیب آیه مذکور است باید برای فهمیدن عمیق آن به تفاسیر مراجعه نمود آنچه که در این‌جا مناسب است تأکید شود. این است که نباید به دلایل واهی و پوچ کفر و کفار واگذاشت که ریشه‌دار شده قوی گردند و بدین ترتیب حکومت اسلامی و حتی جامعه اسلامی بلکه دین اسلام از توطئه و دسیسه‌های آنان در خطر واقع شوند.

مکتب کمونیسم بر قتل و ویرانگری و تحمیل استعمار روس‌ها و چینی‌ها به زور سرنیزه استوار است. غربی‌ها بدون در نظر داشت هیچ اصل انسانی به مکیدن خون ملت‌ها مشغولند همه این‌ها را مردم در دو سه قرن اخیر به چشم سر خود دیده‌اند و مسلماً آینده هم بدتر از گذشته است سازمان ملل، حقوق بشر، کرامت انسانی، عصر تمدن و ... همه دام‌های پیچیده‌ای برای استثمار و استعمار جدید است. و هیچ رژیم قدرتمندی به اصول اخلاقی و یا حقوق رسمی بین‌المللی مقید نیست بلکه در فکر منافع دولتی و یا مصالح ملی خودند، هرچند که فکر مذکور مستلزم نابودی ملت‌ها و کشورهای دیگر باشد.

اسلام که نه برای استعمار و استثمار طائفه خاصی به وجود آمده و نه قصد کشورگشایی و تصرف سرزمین‌های دیگران را دارد بلکه غرض از جهادش یا دفاع از حقیقت و حق مستضعفان است و یا آشنایی مردم با معنویت و روحانیت و فرصت‌دادن

---

۱. محمد، آیات ۴ ـ ۶.

اندیشیدن به رابطه انسان با آفریدگارش که نتیجه آن رسیدن نوع انسـانی بـه سـعادت مادی و معنوی خویش و دورشدن از ظلم و جهل و بدبختی و فقر تحمیلـی از جامعـه بشری می‌باشد. کفر و کفار که مانع از حصول این هدف والا است باید بـا آن بـا کمـال شدت و تندی و سختی جنگید و به آن امان نداد، ما وقتی مـی‌تـوانیم از کشـتن کفـار دست برداریم که دین خدا تثبیت شده باشد و کفار منبـع خطـری بـرای مـا نباشـند، و دراین حال ما می‌توانیم اسیران را مجانی و یا در مقابل اخذ پول آزاد کنیم و یا آنـان را با اسیران خودی مبادله نماییم.

بعضی از گروه‌های افغانی دستگیرشدگان روسی را برخلاف مـوازین اسـلامی بـه صلیب سرخ بین‌المللی سپردند درحالی‌که مجاهدین اسیر ما در زندان‌های روسی کابل و غیره بدترین شکنجه‌های ضد انسانی را روزانه می‌بینند.

خداوند قدرت دارد در یک لحظه کفر و کفار را نابود گردانـد، ولـی آنچـه کـه بـه تکامل مؤمنین در رابطه با هدف آفرینش آنان ارتباط پیدا می‌کند این است که آنـان را متصدی دفع کفر و شر کفار گرداند تا در عوض هدایت و دخول بهشـت نصـیب آنـان گردد، و البته که هیچ عمل آنان ضایع نخواهد شد.

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ ینْصُرْکمْ وَ یثَبِّتْ أَقْدامَکمْ»؛[1]

ای مؤمنین اگر خدا را یاری دهید خدا (هم) شما را یاری می‌رساند گام‌های شـما را استوار می‌گرداند.

«وَ لَنَبْلُوَنَّکمْ حَتَّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدِینَ مِنْکمْ وَ الصَّابِرِینَ وَ نَبْلُوَا أَخْبارَکمْ»؛[2]

حتماً شما را آزمایش می‌کنیم تا مجاهدین و صبرکنندگان شما را بدانیم، و آزمایش می‌کنیم خبرها (و ادعای) شما را مسلمانان باید در این آیه غـور بیشـتری بنماینـد تـا بدانند که مجرد شعار و ادعا درد کسی را دوا نمی‌تواند، زندگانی تنها در پنـاه پیکـار و مقاومت به ثمر می‌رسد و طعم شرینی پیدا می‌کند.

«فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللهُ مَعَکمْ وَ لَنْ یتِرَکمْ أَعْمالَکمْ»؛[3]

---

۱. محمد، آیه۷.
۲. همان، آیه۳۱.
۳. همان، آیه۳۵.

این آیه را به دوگونه می‌شود معنا کرد.

اول: سست نشوید و به مسالمت و مصالحت (کفار را) نخوانید و شما برترانید خداوند با شما است و از عمل‌های شما نکاهد.

دوم: سست نشوید و به مسالمت و مصالحت نخوانید درحالی‌که شما برتر باشید. (و اگر برتر نباشید مانعی از مسالمت نیست) ...

«ها أَنْتُمْ هؤُلاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اللهِ فَمِنْکمْ مَنْ یبْخَلُ وَ مَنْ یبْخَلْ فَإِنَّما یبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ»؛[1]

شما همان مردمید که خوانده شدید تا در راه خدا انفاق کنید (مصارف جبهات و قمیت اسلحه و تجهیزات و نفقه مجاهدین را بدهید) پس بعضی از شما بخل می‌ورزند که بخلش بضرر خودش است خداوند بی‌نیاز و شما فقیرانید، اگر (از انفاق) روبگردانید، خداوند به عوض شما قوم دیگری را بیاورد که مانند شما نباشند (در روایات زیادی آمده است که این قوم، قوم سلمان فارسی است و اگر علم در ثریا (ستاره آسمانی) باشد مردانی از فارس به آن دست یابند).

## سوره فتح

«إِنَّا فَتَحْنا لَک فَتْحاً مُبِیناً لِیغْفِرَ لَک اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِک وَ ما تَأَخَّرَ وَ یتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیک وَ یهْدِیک صِراطاً مُسْتَقِیماً وَ ینْصُرَک اللهُ نَصْراً عَزِیزاً»؛[2]

ما برای تو فتح نمودیم فتح آشکار تا خداوند ذنب گذشته و آینده تو را برطرف کند و نعمتش را بر تو کامل نماید و به راه راست رهنماییت نماید و یاری دهد تو را باری غالب مردم مکه بالاترین اذیت‌ها را در حق پیامبر اکرمﷺ روا داشتند و تصمیم کشتن آن حضرت را نیز داشتند و لذا حضرت مجبور شدند به مدینه منوره مهاجرت نمایند، به راستی سیزده سال دوران نبوت آن حضرت در مکه بسیار سخت و طاقت‌فرسا بود.

از طرف دیگر مکه به خاطر کعبه در میان عرب‌ها از اهمیت زیادی برخوردار بود

---

۱. محمد، آیه۳۸.

۲. فتح، آیات۱ـ۳.

و شاید حیثیت مرکز را داشت، و تا مکه در زیر نفوذ اسلام قرار نمی‌گرفت تسلیمی سایر اماکن و قبایل به طور گسترده به اسلام بسیار مشکل می‌نمود به علاوه که خانه کعبه قبله مسلمانان جهان بود و فتح مکه برای مسلمانان بسیار باارزش بود.

از سوی دیگر، به تجربه ثابت شده است که فرد یا قوم ضعیف همیشه مورد اتهام و افترا بوده و هرعیب و نقص به آنان نسبت داده می‌شود، زندگانی مهاجرین و آوارگان افغانی در این نه سال در خارج از کشور یکی از شواهد محسوس این مطلب است، پیامبر بزرگوار اسلامﷺ معصوم و بری از گناه است. او نه قبل از فتح مکه گناهی داشته و نه بعد از آن تا خداوند به خاطر فتح مکه گناهان گذشته و آینده او را بیامرزد، اساساً علت‌بودن مغفرت گناه برای فتح مکه درست نیست که گفته شود خداوند به این علت مکه را فتح نمود که گناه تو را بیامرزد! ظاهراً مراد آیه آن است که تو را بر دشمنانت در مکه پیروز گردانیدیم تا بدی‌های تو را در نظر کفار قریش مانند ابطال الهه و مخالفت آیین خرافی مشرکین و ترویج اسلام و کشتن کفار قریش در جنگ‌ها که در نظر آنان مستلزم استحقاق عقاب بود پنهان نماییم، دیگر پس از این فتح آنان قادر به، انتقام گرفتن نیستند بلکه آنان مجبورند به عنوان رسول الله در حق تو پس از شهادت به وحدانیت شهادت دهند و این شهادت به منزله تبرئه تو از جانب آنان از تمام دروغ‌هایی که درگذشته در حق تو گفته بودند مانند این‌که دروغ‌گو و جادوگر هستی می‌باشد و در آینده هم به عنوان رهبر عالیقدر در نظر آنان جلوه می‌کنی و همین است معنای غفران ذنب (یعنی پنهان‌نمودن کاری که بیامدیدی داد) گذشته و آینده پیامبر در رابطه با فتح مکه و اتمام نعمت حق بر او.

ما اگر بخواهیم در دنیا با عزت و عظمت زندگانی کنیم و مردم دنیا بما به دیده احترام بنگرند و نسل‌های آینده ما سربلند بوده و زندگانی شرافتمندانه‌ای داشته باشند باید جهاد اسلامی خود را تا سرحد آزادی سرزمین اسلامی خود از دست کفار پلید ادامه دهیم وگرنه در خارج کشور همیشه به عنوان جاسوس و کثیف و مکروب و آشوبگر و خرابکار و بدبخت و بیچاره باقی خواهیم ماند. و در داخل اسیر کفار بوده اختیار زن و اولاد و مال خود را نخواهیم داشت.

پیشتر در همین کتاب روایت حضرت پیامبر را خواندیم که «اغزوا تورث ابناءکم

مجداً؛ بجنگید تا بزرگی را برای اولاد خود بارث بگذارید».

و درباره جمله «وَ یهْدِیك صِراطاً مُسْتَقِیماً» باید گفت که هدایت از خود درجات کثیره‌ای دارد چنانچه صراط مستقیم هم از خود منازلی دارد، هدایتی که پس از فتح مکه نصیب حضرت ختمی مرتبتﷺ گردیده است بالاتر از هدایتی است که نصیب اولیا و انبیاءﷺ گردیده است (فهم علیت غائی هدایت صراط مستقیم برای فتح محتاج به مزید تأمل است) به‌هرحال قبل از تفسیر آیات این سوره مبارکه مناسب است داستان فتح مکه را به طور خلاصه نقل کنیم و سپس معانی آیات را مورد استفاده قرار دهیم، چه مراد از فتحی که در قرآن ذکر شده احتمالا فتح مکه است هرچند که سیاق مجموع آیات سوره موید این نظریه نیست و مستفاد از آثار این است که مراد از این فتح صلح حدیبیه است.

در سال ششم هجری به حضرت پیامبر در خواب گفته شد که داخل مسجدالحرام می‌شوید طواف کند و سر می‌تراشید. آن حضرت با اصحابش به طرف مکه بیرون رفتند، کفار مکه دخول آن حضرت را برای خود عار می‌دانستند. بالأخره مصالحه شد که (صلح حدیبیه) که آن حضرت سال آینده با اصحابش آمده و سه روز در مکه باشند قبل از صلح شایع شد که عثمان در مکه کشته شده، او پیغام حضرت رسولﷺ را برای قریش برده بود حضرت در نزد درختی از اصحاب خود (۱۴۰۰ تن) بیعت گرفت.

«لَقَدْ رَضِی اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِینَ إِذْ یبایعُونَك تَحْتَ الشَّجَرَةِ» سال آینده حضرت به مکه تشریف بردند و سه روز آن‌جا مکث فرموده مناسک حج را انجام دادند.

قریش مکه عهدی را که در سال ششم با پیامبر اکرم بسته بودند نقض کردند و بر خزاعه که هم‌پیمانان مسلمانان بودند هجوم بردند و پیامبر تصمیم گرفت مکه را از دست کفار بگیرد، ابوسفیان به مدینه آمد تا معاهده قبلی را تحکیم بخشد و حتی مدت آن را بیشتر گرداند ولی جواب مساعدی نشنید، حتی دخترش ام‌حبیبه که زوجه رسول خدا بود فرش را از زیر پای پدرش کشید و پیچید، ابوسفیان گفت دختر، فرش را لایق من ندیدی یا مرا لایق آن؟ ام‌حبیبه گفت بلکه فرش فرش رسول خداﷺ است و تو مرد مشرک نجسی هستی، دوست ندارم بر آن فرش بنشینی!

در روز ده ماه رمضان سال هشتم هجری حضرت با ده‌هـزار تـن بـه طـرف مکـه حرکت کردند. در اثنای این واقعه حاطب‌بن‌ابی‌بلتعه نامه‌ای به اهل مکه نوشت و آنـان را از تصمیم پیامبر آگاه نمود، و سپس نامه را به زنـی داد کـه در لای موهـای سـرش پنهان نموده و روانه مکه شود.

جبرئیل موضوع را به پیامبر اطلاع داد آن حضرت علـی و زبیـر را بـه دنبـال آن زن فرستاد که در اثنای راه او را گرفتند و سامان او را تفتـیش کردنـد، چیـزی از او نیافتنـد حضرت علی فرمود: من به خدا سوگند می‌خورم که پیامبر دروغ نفرموده است یا نامه را بده و یا حجابت را برمی‌دارم. زن ترسید و نامه را از میان موهای بافته‌شده خـود بیـرون آورد و داد، حضرت به حاطب فرمود چرا این کار را کردی؟ عرض کرد به خـدا مـن بـه خدا و رسولش ایمان دارم و تغییری نکرده‌ام لکن اهل من در مکه بود، این آیه نازل شد:

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکمْ أَوْلِیاءَ ...»؛

ای مؤمنین دشمن من و دشمن خود را دوست نگیرید... .

به ابراهیم و آنانی که با او ایمان آورده بودند اقتدا کنید که به قوم خود گفتنـد مـا از شما و از آنچه به غیر از خدا می‌پرستید بیزاریم، از شما بیزاریم، دشمنی و بغـض میـان ما و شما آشکارا است تا به خدای یگانه ایمان آورید... .

در این سفر پیامبر امر فرمود لشکر روزه خود را افطار کننـد کـه جمعـی مخالفـت کردند و در سفر روزه گرفتند و حضرت آنان را معصیت‌کنندگان نامید.

در اثنای راه عباس عموی پیامبر ابوسـفیان را دیـد وقتـی او را از قضـیه خبـر داد ابوسفیان ترسید و گفت چاره کار چیست؟ گفت تو را اگر ببینند می‌کشند بیا بر مرکـب، عقب من سوار شو تا از حضرت رسولﷺ برایت امان بگیرم، او را به محضر مبـارک برد، عمر عرض کرد که یا رسول الله گردنش را بزنید، عباس شفاعت می‌کـرد بـالأخره حضرت به عباس فرمود او را با خود ببر و فردا نزدم بیاور.

صبح بعد وقتی که خدمت حضرت مشرف شد به او فرمود آیا وقت آن نرسـیده کـه بدانی جز الله معبودی نیست؟ عرض کرد پدر و مادرم فـدایت (چـه تعـارف دروغـی) عجب حلم و بزرگواری و صله رحم داری! من گمان پیدا کرده‌ام که اگر با خدا معبـود دیگری می‌بود به کمک من می‌آمد! فرمود آیا وقت آن نرسیده کـه بـدانی مـن رسـول

خدایم عرض کرد: «بأبی أنت و اُمّی ما أحلمك و أكرمك و اوصلك»، من هنوز در رسالت شما شک دارم (و البته که تا آخر عمر همین شک با او بود) عباس گفت قبل از این‌که گردنت را بزنند شهادتین را بگو او هم شهادتین را برای حفظ جانش بر زبان جاری ساخت.

حضرت پیامبر فرمود: هرکس (از اهل مکه) داخل خانه ابوسفیان شود ایمن است، هرکس در خانه‌اش را بر خود ببندد ایمن است، هرکس داخل مسجد شود ایمن است.

ابوسفیان وقتی لشکرهای مسلمانان و عظمت پیامبر اسلام را که مهاجرین و انصار دور او را گرفته بودند دید گفت هیچ‌کس طاقت اینان را ندارند! سپس به عباس گفت سلطنت پسر برادرت بزرگ شده است عباس گفت:

نبوت است (نه سلطنت) به‌هرحال پیامبر اکرمﷺ به فرماندهان لشکرش دستور داد تا کسی با شما نجنگیده با کسی نجنگید تنها امر داد چند نفر را بکشند اگرچه به پرده خانه کعبه چسبیده باشند که جمعی از آنان به شمشیر مسلمانان کشته شدند، بعضی‌ها فرار کردند، بعضی‌ها توسط بعضی از مسلمانان شفاعت شدند.

پیامبر داخل مسجد آمدند و طواف کرده داخل خانه تشریف برده بتها را شکستند صورتهای ملائکه و حضرت ابراهیم را از دیوارهای کعبه پاک کردند سپس به دروازه خانه کعبه ایستاد فرمودند:

لا اله الا الله وحده لا شریك له صدق وعده نصر عبده و هزم الاحزاب وحده .. ان الله قد اذهب عنکم نخوه الجاهلیه و تعظمها بالاباء، الناس من آدم و آدم من تراب، سپس این آیه را قرائت کردند.

«یا أَیهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکمْ مِنْ ذَکرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکرَمَکمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاکمْ».

بعد فرمود.

مردم قریش چه نظر دارید که من با شما چکار می‌کنم؟

گفتند نظر خیر داریم، برادر گرامی و پسر برادر گرامی (ما هستی) فرمود: «فاذهبوا

انتم الطلقاء؛ بروید همه آزادید».[۱]

قریش که منتظر کشته‌شدن مردها و اسارت زنان و تاراج اموال خود بودند از شنیدن این جمله گویا از قبرهای خود دوباره زنده شدند.

در بعضی از منقولات آمده است که در اطراف خانه کعبه ۳۶۰ بت به چشم می‌خورد، حضرت با چوبی که در دست داشت به آن‌ها می‌زد و می‌فرمود: «جاء الحق و ما یبدی الباطل و ما یعید جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا»، و از ابن‌عباس نقل شده است که حضرت از داخل‌شدن در خانه کعبه امتناع کرد، زیرا در آن (صورت یا مجسمه) خدایان بود و صورت ابراهیم و اسماعیل درحالی‌که در دست‌شان آلات قمار بود.

امر فرمود آن‌ها را بیرون آوردند. فرمود خدا اینان (کفار قریش) را بکشد هیچ‌گاه ابراهیم و اسماعیل استقسام به ازلام (قماربازی به آلات آن) ننمودند.

«هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ السَّکینَةَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِینَ لِیَزْدادُوا إِیماناً مَعَ إِیمانِهِمْ وَ لِلّهِ جُنُودُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ کانَ اللهُ عَلِیماً حَکیماً»؛[۲]

خدا است که سکینه و آرامش را در دل‌های مؤمنین فرودآورد تا ایمان آنان را زیاد نماید و لشکرهای آسمان‌ها و زمین از خداوند علیم و حکیم است (معنای سکینه قبلا ذکر شد)

ایمان دارای درجات و مراتبی است که در رابطه با اخلاق و اعمال کم و زیاد می‌شود، و مجاهدین مقاوم ایمان شان در فزونی می‌باشد.

«سَیَقُولُ لَکَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا یَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَیسَ فِی قُلُوبِهِمْ قُلْ ... سَیَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلی مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْکُمْ یرِیدُونَ أَنْ یبَدِّلُوا کلامَ اللهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا کذلِکُمْ ...»؛[۳]

---

۱. خوانندگان عزیز متوجه‌اند که در جنگ‌های پیامبر اسلام که سبب نجات بشریت از خرافات و نادانی و آغازگر حیات- نوین انسانی در کره زمین گردید تلفات جانی آن بسیار اندک و ناچیز بوده است و بقول بعضی‌ها تمام تلفات جانی در جنگ‌های حضرت رسول بوده که با مقایسه تلفات آن با جنگ‌های احمقانه عصر تمدن که به میلیون می‌رسد قابل قیاس نیست.

۲. فتح، آیه ۴.

۳. همان، آیات ۱۱ و ۱۲ و ۱۴.

زود است که بیابان‌های تخلف‌کننده از جهاد به سوی مکه که نهایة به صلح حدیبیه انجامید بگویند که اموال و اهل (مشکلات اقتصادی و فامیلی) ما را (از جهاد) مشغول ساخت، و برای ما استغفار کن، اینان به زبان آنچه را که دردل ندارند (به دروغ) می‌گویند (به آنان) بگو اگر خداوند به شما اراده ضرر یا نفع رسانیدن را بنماید کی اختیار (مخالفت آن را) دارد؟ (همه چیز به اراده خداوند است نه در جنگ رفتن همیشه ضرر وجود دارد و نه در تخلف از آن سلامتی) خداوند به عمل شما آگاه است، بلکه شما گمان کردید که رسول و مؤمنین (در جنگ شکست‌خورده و هرگز به سوی اهل خود (در مدینه) برنخواهند گشت و گمان بدی نمودید و مردم فاسد یا نابودشدنی هستید (که ترس از کشتن مانع از رفتن شما به جهاد شده بود) زود است که متخلفین حدیبیه موقع رفتن برای به‌دست‌آوردن غنائم (در جنگ خیبر) بگویند که بگذارید از شما (در رفتن) پیروی کنیم، قصد دارند کلام خدا را (که خبر داده بود اینان هرگز به جهاد نخواهند رفت) تغییر دهند، بگو هرگز متابعت ما را نخواهند کرد هم‌چنین خداوند از پیش این خبر را داده بود می‌گویند شما با ما حسد می‌کنید بلکه فهم آنان اندک است.

و بدین‌ترتیب کسانی که از رکاب مبارک سرور کائنات در سفر به مکه و صلحی که در حدیبیه صورت گرفت تخلف کرده بودند در جنگ خیبر هم اشتراکی نداشتند و از غنائم آن نصیبی به آنان نرسید.

«قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ ...»؛[1]

به تخلف‌کنندگان بیابانی (مذکور) بگو زود است که (برای جهاد) به سوی مردم قوی و سخت دعوت شوید که با آنان بجنگید و یا این‌که (مردم مذکور) مسلمان شوند (این قوم را باید در میان کسانی که حضرت پیامبر و مسلمانان پس از خیبر با آنان جنگیده‌اند جست‌وجو کرد و لذا علماء هوازن و ثقیف و روم و امثال آنان را ذکر کرده‌اند).

اگر (از این دعوت) اطاعت کردید خداوند بشما اجر نیکو می‌دهد و اگر روگردانید چنانچه درگذشته روگردانید (در حدیبیه) عذاب دردناکی خداوند به شما خواهد رسید.

---

۱. فتح، آیه ۱۶.

«لَيسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ ...»؛[۱]
بر کور و لنگ و مریض (اگر در جنگ اشتراک نکنند) باکی نیست.

«لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يبايعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيهِمْ وَ أَثابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً. وَ مَغانِمَ كَثِيرَةً يأْخُذُونَها وَ كانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً وَعَدَكُمُ اللهُ مَغانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَها فَعَجَّلَ لَكُمْ هذِهِ وَ كَفَّ أَيدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَ لِتَكُونَ آيةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَ يهْدِيكُمْ صِراطاً مُسْتَقِيماً»[۲]
موکدا خداوند از مؤمنین راضی شده است وقتی زیر درخت به تو بیعت می‌کردند (در حدیبیه که ۱۴۰۰ تن بودند) پس دانست آنچه که (از صدق و صفا و یا ترس از جنگ) در دل‌های آنان بود پس سکینه را بر آنان نازل کرد و پیروزی نزدیکی را به آنان پاداش داد. (که عبارت از فتح غزوه خیبر باشد که قهرمان آن علی‌ﷺ بود) خداوند غنیمت‌های زیادی به شما وعده داده است که در آینده به دست می‌آورید پس آن (غنائم خیبر) را زودرس نمود و دست (تجاوز) مردم را از شما بازداشت (زیرا جمعی می‌خواستند بیاری یهودیان خیبر بروند و یا بر مدینه در غیاب حضرت رسول و یاران او حمله ببرند خداوند ترس را دردل آنان انداخت) و تا این‌که شما نمونه و نشانه‌ای برای مؤمنین باشید و (در آن‌جا غنائم) دیگری است که شما بر آن‌ها توانایی ندارید و خداوند بر آن‌ها محیط است... .

### جنگ خیبر

شاید در جای دیگری از قرآن به‌جز این‌جا اشاره‌ای به جنگ خیبر نشده باشد لذا مناسب است در این‌جا به کمال اختصار به بیان آن پرداخت: در ماه ذیحجه سال ششم یا اول سال هفتم[۳] هجری پیامبر با لشکریان خود که از حدیبیه برگشته بودند به طرف

---

۱. فتح، آیه۱۷.
۲. همان، آیات۱۸ـ۲۰.
۳. بعضی‌ها نوشته‌اند صلح حدیبیه در ذیحجه سال ششم واقع شد و غزوه خیبر در جمادی‌الاول سال هفتم واقع شده که شاید بعید باشد، بعضی‌ها تصریح کرده‌اند که فتح خیبر در ماه محرم بود، هرچند که آغاز آن در ذیحجه بوده باشد.

خیبر که محل یهودی‌ها بود بیرون رفتند وقتی به آن‌جا رسیدند قلاع‌های یهودیان را به محاصره در آوردند که به‌تدریج آن‌ها را فتح نمودند، وقتی فتح قلعهٔ اخر مشکل شد حضرت پیامبر رایت لشکر را به دست ابوبکر داد او کاری از پیش برده نتوانست و با همراهان خود برگشت، روز دیگر آن را به عمر داد که او نیز رو به هزیمت نهاد، وقتی چنین شد پیامبر فرمود فردا رایت را به دست مردی می‌دهم که کرّار غیر فرار است و خدا (جنگ) را بر دست‌های او فتح می‌کند (او) خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول او را دوست دارند، شب همه در گفت‌وگو بودند که فردا این افتخار نصیب کی خواهد شد؟ چون صبح شد مردم خدمت رسیدند، حضرت رسول فرمود علی‌بن‌ابی‌طالب کجا است؟ عرض کردند چشمانش درد می‌کند او را خواست آب دهان مبارک را به چشمانش مالید، دردش به‌کلی شفا یافت سپس رایت را به دستش داد، حضرت علی عرض کرد یا رسول الله با آنان بجنگیم تا مثل ما (پیرو دین حق) شوند؟ فرمود برو تا نزد آنان برسی آنان را به سوی اسلام دعوت کن و آنان را بحق واجب خداوند بر آنان خبر بده به خدا سوگند اگر خداوند یک تن را به وسیله تو هدایت فرماید بهتر است از این‌که شتران سرخ‌مو (که اموال خوب عرب بود) داشته باشی.

مرحب شجاع معروف یهودی‌ها به میدان علی آمد که به وسیله شمشیر علی از پای درآمد. در صحیح مسلم می‌گوید: «و کان الفتح بیده؛ فتح خیبر به دست علی شد».

نوشته‌اند در موقع جنگ یک یهودی بر حضرت علی حمله برد و سپر حضرتش را از دستش انداخت، علی‌ﷺ در قلعه را گرفت و آن را سپر قرار داده و بجنگش ادامه داد، راوی می‌گوید: من با هفت نفر دیگر کوشش کردیم که آن در را زیرورو کنیم نتوانستیم (یعنی آن در سنگین بود) در یک روایت دیگر از جابر آمده است که علی آن در را گرفت و مسلمانان بر آن بالا رفته[1] داخل قلعه شدند! و بعدها چهل نفر نتوانستند که در را بردارند!

---

۱. بعضی‌ها نوشته‌اند که آن را بالای خندق گرفت تا مسلمانان بر آن عبور نموده به طرف قلعه بیایند.

آخرین پناهگاه که باقی ماند قلعه و پناهگاه و طیح و سلالم بود که ده شب و اندی آن را تحت محاصره گرفتند وانگهی فتح شد.

ابن‌ابی‌الحقیق یهودی با پیامبر اکرمﷺ صحبت کرد و قرار بر این شد که جان یهودی‌ها و اولاد آنان در امان باشد، در عوض مال و زمین آنان از مسلمانان باشد. یهودی‌های منطقه فدک که در سه میلی مدینه واقع است وقتی از این مصالحه اطلاع یافتند آنان نیز آن را با پیامبر مورد موافقت قرار دادند.

بعد یهودی‌های خیبر تقاضا کردند اموال را با پیامبر مصالحه کنند چون نگه‌داری آن‌ها را یهودی‌ها بهتر می‌توانند. مردم فدک نیز چنین پیشنهادی نمودند که از طرف پیامبر پذیرفته شد و بدین‌ترتیب از خون‌ریزی جلوگیری شد و حکومت اسلامی استحکام یافت و غنائم خیبر که زیاد بود در اختیار مسلمانان قرار گرفت، ولی فدک مخصوص به حضرت پیامبر شد «لانه لم‌یوصف علیها بخیل و لا رکاب» و پیامبر آن را به فاطمه دخترش بخشید.

بعضی از نویسندگان نوشته‌اند محاصره همه یهودی‌های خیبر بیست و چند شب به طول کشید و در خیبر چهارده‌هزار یهودی در پناهگاه‌ها وجود داشتند[1] و خیبر هشت برید از مدینه دور بود[2] (هر برید در حدود هشت فرسخ است) و به قولی ۹۳ یا ۷۳ تن از یهودیان در این جنگ کشته شدند.

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَماءُ بَینَهُمْ تَراهُمْ رُکعاً سُجَّداً...»؛[3]

محمد رسول خدا است و آنانی که با او ایمان آورده‌اند بر کفار سخت‌گیر و بین خود مهربانند ...

اگر اخلاق ما هم‌چنان می‌بود آیا وضع عمومی جهان اسلام به همین نکبت و بدبختی می‌رسید؟

آیا احزاب متعدد افغانی میان خود این‌همه اختلاف و نزاع را می‌دیدند؟ بعضی از گروه‌های به اصطلاح مبارز ما در این چند سال انقلاب کشور بسیار کم با روس‌ها و

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۲۱، نقلا عن الواقدی.
۲. *همان*، ج ۲۱، ص ۳۱، نقلا عن الکازرونی.
۳. فتح، آیه ۲۹.

کمونیست‌های افغانی جنگیده‌اند و تنها همشان در بعد نظامی و تبلیغی نابودی بعضی از احزاب اسلامی بوده تا قدرت بیشتری در مناطق آزاد شده داشته باشند و در این راه از خون‌ریزی و فحش و دشنام و افترا و ... خودداری نکرده‌اند. درباره همین گروه یک گزارش رسمی از منابع بی‌طرف حکایت دارد که در شمال افغانستان اینان یک روس را مسلمان کرده‌اند ولی اسیران یک گروه اسلامی را بدون معطلی‌کردن زده‌اند و به شهادت رسانده‌اند. در سطح وسیع‌تر دولت‌های به اصطلاح اسلامی با همدیگر مخالف بدبین‌اند ولی با دولت‌های غیراسلامی دوست و دارای روابط و حسنه هستند، بلکه در مقابل آنان ذلیل و متملق‌اند. زهی خجالت.

## سوره حجرات

«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛[1]

اگر دو طائفه‌ای از مؤمنان با هم به نبرد و جنگ بپردازند میان آنان اصلاح نمایید، پس اگر یک طائفه بر دیگری (برخلاف موازین حق) طغیان کند با آن طغیانگر بجنگید تا به فرمان خدا برگردد، اگر به فرمان خدا برگشتند میان آنان به عدل و قسط اصلاح نمایید که خدا قسط‌کنندگان را دوست دارد.

بحث فقهی این آیه مفصلا در اوایل کتاب (جهاد اسلامی) گذرانیدیم و به اعاده آن در این‌جا نمی‌پردازیم.

آنچه که در این‌جا مناسب به ذکر است این است که از وجوب صلاح بین جنگجویان ممکن است وجوب حفظ نفس را نیز تا احدی فهمید و این وجوب دلیل خاصی لفظی ندارد.[2]

در جنگ‌های داخلی کشور نباید که مؤمنین بدون تعمق و مطالعه طرفین را به یاد

---

۱. حجرات، آیه ۸.

۲. ر.ک: *حدود الشریعه*، جلد سوم، ماده حفظ.

انتقاد و ملامتی بگیرند که لوم و طعن مخصوص به مهاجم است و مدافع ملامتی ندارد.

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولئِك هُمُ الصَّادِقُونَ»؛[1]

تنها مؤمنان، کسانی‌اند که به خدا و رسول او ایمان آورده باشند و در (ایـن اعتقـاد و عقد القلب خود) شکی نیاورده باشند و به مال‌ها و خانه‌هایشان در راه خدا مجاهدت نموده باشند و همین اینان (در ایمان خود) راست‌گویانند.

مقتضای حصر ـ از نظر ادبی ـ این است که اگر مجاهدت نداشته باشد مؤمن نیست هرچند به خدا و رسول او ایمان آورده باشد. (دقت شود)

## سوره حشر

«هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ فَأَتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيثُ لَمْ يحْتَسِبُوا وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يخْرِبُونَ بُيوتَهُمْ بِأَيدِيهِمْ وَ أَيدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ»؛[2]

خدا آن است که کفار اهل کتاب را (از خانه‌های‌شان) بیرون نمود گمان نمی‌کردید که (آنان) بیرون روند و گمان می‌کردند که قلعه‌ها و پناهگاه‌های آنان آنان را (از عـذاب خدا) منع می‌نماید پس (امر) خداوند به سوی آنان از جایی که نمی‌پنداشـتند آمـد و ترس را در دل‌های آنان انداخت که خانه‌های‌شان را به دست‌های خود و دست‌هـای مؤمنین خراب می‌کردند، پس عبرت بگیرید ای صاحبان بصیرت!

بعضی‌ها نوشته‌اند در مدینه منوره سـه دسـته از یهـود ـ بنـی‌نضـیر، بنـی‌قریظـه و بنی‌قینقاع ـ وجود داشتند که با پیامبر اسلامﷺ عهد بسته بودند، قرارداد بنی‌نضیر این بود که نه علیه حضرت پیامبرﷺ بجنگند و نه له ایشان ولی پس از شکست مسلمانان در جنگ احد پیمان خود را شکستند.

---

۱. حجرات، آیه۱۵.
۲. حشر، آیه۲.

کعب‌بن‌الاشرف با چهل تن یهودی به مکه رفتند و در نزدیک کعبه با قریش مکه عهد بستند که علیه حضرت پیامبر یکی باشند، و جبرئیل این موضوع را به آن حضرت اطلاع داد.

روزی پیامبر اکرم برای قرض‌گرفتن دیه دو کشته که ذمه یکی از اصحابش بود نزد کعب‌بن‌الاشرف رفت که از او قرض بخواهد، او به زبان اجابت کرد که قرض بدهد ولی در دل تصمیم گرفت آن حضرت را به وسیله انداختن سنگ بزرگی بر سرش از بالای دیوار بکشد. جبرئیل او را از این قصد آگاه نمود.

رسول خدا ﷺ بمدینه برگشت و به محمدبن‌مسلمه (مسلم) انصاری که برادر رضاعی کعب‌بن‌اشرف بود فرمود: به بنی‌نضیر خبر بدهد که جبرئیل مرا از تصمیم شما آگاه نمود، یا از سرزمین ما خارج شوید و یا آماده جنگ باشید، بنی‌نضیر گفتند بیرون می‌رویم، ولی عبدالله‌بن‌ابی به آنان پیغام داد که من با شمایم، از خانه‌های خود بیرون نروید، با محمد بجنگید که هم‌پیمانان من با شما خواهند بود. بنی‌نضیر دوباره آماده جنگ شدند. پناهگاه‌های خود را درست نمودند و برای حضرت پیغام دادند که ما از دیار خود بیرون نمی‌رویم، هرکاری می‌خواهی بکن. حضرت رایت جنگ را به علی داد و قلعه‌های بنی‌نضیر را محاصره نمودند. و عبدالله‌بن‌ابی منافق هم به گفته خود عمل نکرده به کمک یهودیان نیامد، یهودی‌ها برای تحکیم سنگرها بعضی از ساختمان‌های خانه‌های خود را خراب می‌کردند، حضرت فرمود: درختان خرمای آنان را ببرند، یهودی‌ها از این موضوع ناراحت شدند. صدا زدند یا محمد خدا تو را به فساد امر می‌کند؟ اگر درختان از آن توست بگیر و اگر از ما است قطع نکن.

سپس پیشنهاد کردند از سرزمین‌های شما بیرون می‌رویم و مال‌های ما از خود ما. فرمودند تنها بیرون روید و مال‌های خود را با خود نبرید که کشته خواهید شد، آنان مجبور شدند جان خود را حفظ کنند.

بنابراین، نظر آن حضرت را پذیرفتند و به نقل دیگر یهودیان خواستند آن‌قدر از اموال را به‌جز از اسلحه با خود ببرند که شتر حمل نماید، این خواست آنان قبول شد، هرقدر که شتر آن را می‌توانست با خود بردند، حتی بعضی خانه‌های خود را به خاطر بردن چارچوب در آن خراب می‌کردند. بعد جمعی از آنان به فدک و وادی قری و

پاره‌ای از آنان به شام و دسته‌ای به خیبر و گروهی به حیره و غیره رفتند و گفته شده که برای هرسه نفر یک شتر اجازه داده شد و به محمدبن‌مسلم دستور داده شده بود که کعب را بکشد. او نامبرده را ببهانه فرض از قلعه‌هایش پایین آورد و بالأخره او را کشت.[۱]

«وَ لَوْ لا أَنْ كَتَبَ اللّهُ عَلَيهِمُ الْجَلاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيا ...»؛[۲]

اگر خداوند جدایی و جلا را بر (بنی نضیر) ننوشته بود آنان را در دنیا (به کشته‌شدن و اسارت و غیره) عذاب می‌کرد و برای آنان در آخرت عذاب آتش است و این کار به سبب مخالفت آنان با خداوند و رسول اوست.

هرکس با خدا مخالفت کند (نجاتی نخواهد داشت) محققا خداوند سخت عقاب است. آنچه را که از درختان خوب خرما قطع نمودید یا آن را بر ریشه آن باقی گذارده‌اید به اذن خداوند بوده است و برای پستی فاسقین.

«وَ ما أَفاءَ اللّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْهُمْ»: که در این‌جا حکم غنائم را بیان می‌فرماید و شاید بیان آن در این‌جا ضروری نباشد.

«أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نافَقُوا يقُولُونَ لِإِخْوانِهِمُ الَّذِينَ كفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكتابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَتَخْرُجَنَّ مَعَكمْ وَ لا نُطِيعُ فِيكمْ أَحَداً أَبَداً وَ إِنْ ...»؛[۳]

آیا نمی‌بینی منافقان را که برادران کافر خود از اهل کتاب را می‌گویند: اگر شما اخراج شدید ما هم با شما خارج می‌شویم و هیچ کس را در (جنگ علیه) شما اطاعت نخواهیم کرد، و اگر بر شما حمله شود به یاری‌تان می‌پردازیم.

خداوند گواهی می‌دهد به این‌که اینان (عبدالله‌بن‌ابی و امثال او) دروغ‌گویانند. اگر یهودیان بیرون رانده شوند منافقین با آنان (از خانه‌های خود) بیرون نخواهند رفت و اگر با آنان پیکار شود آنان را یاری نخواهند داد و اگر یاری‌شان بدهند (ولی دوباره) رو می‌گردانند و یاری داده نمی‌شوند. همانا شما در سینه‌های منافقین (نفوس آنان) بیشتر از خدا هراس می‌افکنید چون آنان مردمی‌اند که نمی‌دانند.

---

۱. به قولی غزوه بنی‌نضیر در ماه ربیع‌الاول، بیست‌وهفت ماه بعد از هجرت بود و به قولی در جمادی الاولی سال چهارم هجری.

۲. حشر، آیات ۴ ـ ۶.

۳. همان، آیات ۱۱ ـ ۱۳.

«لا یقاتِلُونَکُمْ جَمِیعاً إِلَّا فِی قُریً مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَراءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَیْنَهُمْ شَدِیدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّی ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَعْقِلُونَ»؛[1]

منافقین و یهودی‌ها همه (و یا یهودان) با شما (روبه‌رو) نمی‌جنگند مگر در قریه‌های مستحکم (که دارای سنگرهای امنی باشد) و یا از پشت دیوارها، بین خود اختلاف و یا عداوت سختی دارند، آنان را یک‌جا می‌پنداری درحالی‌که دل‌های آنان پراکنده است و این به جهت نادانی آنان است.

قرآن دو عیب بزرگی را برای مخالفین اسلام (یهودی‌های آن‌زمان) بیان می‌دارد که مانع بقای جامعه و منافی رشد و تکامل هر قوم است؛ یکی اختلاف و عداوت و بدبینی، دوم پراکندگی دل‌ها که با وجود آن تجمع بدن‌ها هیچ مشکلی را حل نخواهد کرد و این دو عیب بنوبت خود مانند سایر عیوب از پدیده‌های جهالت و ناآگاهی و عدم استفاده از عقل خدادادی می‌باشد.

آیا دولت‌های اسلامی، جوامع اسلامی، احزاب اسلامی در روزگار ما به این دو عیب مبتلا نیستند؟ چرا، و باید اعتراف کنیم گو این‌که کام ما را تلخ کند!

کم‌آگاهی، خودبینی می‌آورد، خودبینی بزرگ‌بینی و غرور می‌آفریند و غرور عدم توجه به افکار دیگران را بار می‌آورد و نتیجه آن قطع علایق و روابط اجتماعی می‌باشد.

### حماسه بی‌نظیر جهادگران

در سوره حشر در آیه نهم چنین آمده است:

«وَ الَّذِینَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَ الْإِیمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ یُحِبُّونَ مَنْ هاجَرَ إِلَیْهِمْ وَ لا یَجِدُونَ فِی صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَ یُؤْثِرُونَ عَلی أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

کسانی که قبل از مهاجران در مدینه بودند و آن‌جا را پر کرده بودند و ایمان داشتند (انصار) آنانی را که به سوی‌شان هجرت می‌کنند دوست دارند و در سینه‌های خود حاجت و حسد و خشم را به واسطه آنچه که به مهاجرین (از غنائم بنی‌نضیر) داده

---

۱. حشر، آیه ۱۴.

می‌شود نمی‌یابند (و لو که به خود آنان چیزی داده نشود) و (مهاجرین را) بر خود مقدم می‌دارند هرچند که خود احتیاج داشته باشند. و هرکس که بخل خود را نگه‌دارد (بخل نورزد) رستگار است.[۱]

این آیه در مدح انصار نازل شده است که در جنگ بنی‌نضیر پیامبر روی مصلحتی به آنان از غنائم جنگی چیزی نداد و غنایم را بر مهاجرین تقسیم فرمود و انصار هم اعتراضی ننمودند.

در شأن نزول جمله «وَ یؤْثِرُونَ عَلی أَنْفُسِهِمْ» قصه‌های مختلفی نقل شده است که مطالعه آن‌ها برای ما بسیار مفید است:

۱. سر بریان حیوانی را برای بعضی از صحابه فقیر هدیه آوردند او دیگری را بر خود مقدم داشت و آن را برای او فرستاد، او سومی را از خود اولی دانست و برای او فرستاد تا سر حیوان به دست نه نفر رسید و در اخیر به دست نفر اولی، آیه مبارکه نازل شد.

۲. در جنگ بنی‌نضیر پیامبر اکرمﷺ به انصار فرمود: اگر بخواهید از مال‌ها و خانه‌هایتان به مهاجرین قسمتی بدهید و (به عوض) با آنان در این غنایم شرکت جویید و اگر بخواهید خانه‌ها و مال‌هایتان از خودتان و در این غنایم شریک نشوید. انصار عرض کردند. بلکه خانه‌ها و مال‌های خود را با آنان قسمت می‌کنیم و آنان در اخذ غنایم در این‌جا بر خود مقدم می‌داریم و ایثار می‌کنیم. آیه نازل شد «وَ یؤْثِرُونَ عَلی أَنْفُسِهِمْ».

۳. برای هفت نفر (زخمی) تشنه در روز احد مقدار آب که برای سیراب‌شدن یک نفر کفایت می‌کرد آورده شد، به هرکدام که داده می‌شد اشاره می‌کرد که به دیگری بدهند تا این‌که ظرف آب به هفت نفر تعارف شد و همه از دنیا چشم پوشیدند و یکی از آنان هم آن آب را نیاشامید. آیه در مدح آنان نازل شد.

۴. مردی خدمت حضرت رسول اکرمﷺ مشرف شد عرض کرد گرسنه‌ام به من غذا بدهید، حضرت کسی را به خانه فرستاد ولی اهل خانه گفتند غذا نداریم، حضرت

---

۱. فی *مجمع‌البیان*، ج۵، ص۲۶۳: فی الحدیث: لایجتمع الشح و الایمان فی قلب رجل مسلم و لایجتمع غبار فی سبیل الله و دخان جهنم فی جوف رجل مسلم.

فرمود: کیست که این مرد را مهمان کند؟ حضرت امیرﷺ او را با خود به خانه برد که فقط برای دختر کوچک خود غذا داشتند و چراغ را خاموش کردند آن غذا به مهمان دادند، حضرت علی و فاطمهﷺ دهان را به‌نحوی‌که غذا می‌خورند مزه‌مزه می‌کردند که مهمان بفهمد آنان هم غذا می‌خورند و گرسنه نیستند، صبح وقتی که علی و مرد مهمان خدمت آن حضرت رسیدند پیامبر اکرمﷺ نگاهی به آنان نمود آیه پیش‌گفته را قرائت فرمود.

۵. حضرت فاطمه به امیرالمؤمنین علی عرض کرد نزد پدرم برو و برای نفقه ما از او چیزی بخواه، علی موضوع را به پیغمبر اکرم رساند، آن حضرت یک دینار به علی داد که برای اهل خود طعامی بخرد. وقتی حضرت علی از خدمت پیامبر بیرون رفت مقداد را دید و با او مقداری صحبت کرد و از، احتیاج او آگاهی یافت، دینار را به او داد و به مسجد آمده خوابید، حضرت رسول منتظر علی بود که نیامد. بالأخره به جست‌وجویش پرداخت دید که علی در مسجد خوابیده است او را بیدار کرد فرمود: چه کار کردی؟ (غذا را آماده کردی یا نه، ظاهراً خود حضرت رسول نیز گرسنه بوده‌اند) علی عرض کرد دینار را به مقداد دادم که او محتاج بود، حضرت فرمود جبرئیل از واقعه به من خبر داد و خداوند درباره تو آیه فرستاد، «وَ يؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَ مَنْ يوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِك هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

## سوره ممتحنه

در این سوره خداوند موکداً از محبت مؤمنین با دشمنان خدا و دشمنان مسلمانان و منکران اسلام نهی فرموده است. در این سوره به مسلمانان گوشزد شده است که اگر آنان بر شما دست یابند از اظهار دشمنی با شما خودداری نخواهند کرد، ارحام و اقارب شما (که کافر باشند) به درد شما در روز قیامت نخواهند خورد. به ابراهیم و همراهان او اقتدا کنید که از قوم کافر خود بریدند. بلی ابراهیم به پدر کافرش گفت برایت استغفار می‌کنم. شما برای کافر هرچند که پدرتان باشد استغفار نکنید.

با کفاری که با شما جنگ نموده و شما را از خانه‌های‌شان بیرون ننموده‌اند می‌توانید (بدون محبت) احسان و نیکویی کنید و منعی در این مورد وجود ندارد ولی

با مهاجمین و کفار ستمگر که شمارا از دیارتان اخراج نمود نباید که با آنان محبت ورزید با آنان را متولی کارهای خود قرار دهید.

## سوره صف

«إِنَّ اللهَ يحِبُّ الَّذِينَ يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ»؛[1]

مؤکداً خداوند کسانی را که در راهش مانند ساختمان پولادین و مستحکم می‌جنگند (و مقاومت می‌کنند) دوست دارد.

«يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ ...»؛[2]

ای مؤمنان آیا شما را راهنمایی نمایم به تجارتی که نجات می‌دهد شما را از عذاب دردناک؟

به خدا و رسولش ایمان می‌آورید و در راه او به مال‌ها و جان‌های خود جهاد می‌کنید این ایمان و جهاد و تلاش برای شما بهتر است اگر بدانید. گناهان‌تان را می‌آمرزد و شما را در بهشت‌هایی که در آن‌ها نهرها جاری است داخل می‌کند و در جاهای پاکیزه در جنات عدن شما را سکونت می‌دهد و این فوز بزرگی است و دیگر (چیزی را به شما می‌دهد که) دوستش دارید

«نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»؛

یاری از خدا و پیروزی و تصرف (سرزمین) و مؤمنین را خوش خبری بده ای مؤمنان انصار خدا باشید چنانچه عیسی به حواریون گفت کی انصار من به سوی خدا کیست حواریون گفتند ما انصار الله هستیم.

## سوره تحریم

«يا أَيهَا النَّبِي جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ»؛[3]

---

۱. صف، آیه ۴.
۲. همان، آیات ۱۰ ـ ۱۴.
۳. تحریم، آیه ۹.

ای نبی با کفار و منافقین جهاد نما و بر آنان سخت بگیر و جایگاه‌شان دوزخ است و بازگشت بدی دارند.

آنچه که مربوط به جهاد با منافقین می‌شود پیشتر در همین کتاب بیان شد.

## سوره عادیات

«وَ الْعادِیاتِ ضَبْحاً فَالْمُورِیاتِ قَدْحاً فَالْمُغِیراتِ صُبْحاً فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً ...»؛[1]

سوگند به اسبان دونده که نفس می‌زنند (شیهه می‌کشند) پس قسم به اسبان بیرون‌آورنده آتش (درموقع خوردن پاهای آنان به سنگ‌ها) پسس قسم به اسبان غارت‌کننده در صبح (که مجاهدین سوار بر اسب‌ها بر دشمنان هجوم می‌برند). پس (این اسبان) برمی‌انگیزند غبار را بر دشمن در همان صبح اسبان به وسط دشمن قرار گرفتند.

خداوند در این آیات به اسب‌های سواری مجاهدین که در راه خدا می‌دوند و شیهه می‌کشند و وسیله غارت و هجوم مجاهدین می‌شوند و غبار برمی‌انگیزند و در وسط دشمنان می‌روند قسم یاد فرموده است و این خود افتخار بزرگی برای مجاهدین است.

حضرت پیامبر امیرالمؤمنین را به جنگ ذات‌السلاسل فرستاد که در آن پیروز شد درحالی‌که قبل از علی، چند نفر از اصحاب لشکرکشی کرده بودند و دوباره برگشته بودند و کاری از پیش نبرده بودند، وقتی این سوره نازل شد پیامبر آن را در نماز صبح قرائت فرمود، اصحاب عرض کردند ما این سوره را می‌شناسیم، حضرت فرمود:

بلی، علی بر دشمنان خدا پیروز شد و جبرئیل مرا دیشب به آن بشارت داد، پس از چند روز علی با غنایم و اسیران به مدینه رسیدند و چون اسیران را به ریسمان بسته بودند آن را غزوه ذات‌السلاسل می‌نامند.[2]

---

۱. عادیات، آیات ۱ تا ۶.

۲. برای آگاهی از تفصیل این جنگ ر.ک: *بحارالانوار*، ج ۲۱، ص ۶۶ و *تفسیر برهان*، ج ۴، ص ۴۹۸.

## سوره نصر

«إِذا جاءَ نَصْرُ اللهِ وَ الْفَتْحُ وَ رَأَيتَ النَّاسَ يدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْواجاً ...»

وقتی که نصر خدا و فتح او بیاید و ببینی مردم را که دسته‌دسته داخـل دیـن خداونـد می‌شوند... .

ظاهراً مراد فتح مکه است که پس از آن قبایل عربی به دین اسلام مشـرف شـدند و داستان آن در سوره فتح گذشت.

این بود شرح و بسط مختصری درباره آیاتی از قرآن که دربـاره جهـاد مـی‌باشـد. در این‌جا ذکر این مطلـب بسـیار لازم اسـت کـه نگارنـده در نقـل تفاصـیل غـزوات آنچه را که در تمام کتاب‌های دیگر خود دربـاره منقـولات روایتـی معیـار قـرار داده است اعتبار ننموده است و به عبارت دیگر، در نقل وقایع قتال به منقولات *مجمع البیان* و تفسیر *البرهان* و *بحارالانوار* و *تهذیب سیره* ابـن‌هشـام و غیـره اکتفـا کـرده‌ام بـدون این‌که به اسناد آن‌هـا نگـاه کـنم، اساسـاً اعتبـار صـحت اسـناد و وثاقـت راویـان و ناقلین اخبار در این مقام و نظایر آن میسـور نیسـت. نگارنـده وقتـی کـه مـی‌نویسـد پیغمبر اکرم چنین کرد و یا چنین فرمود معنایش ایـن نیسـت کـه مـن در ایـن نسـبت اطمینان دارم و یا حداقل دلیـل معتبرالسـندی بـر آن یافتـه‌ام بلکـه مـراد ایـن اسـت که دیگران نوشته‌اند که آن حضرت چنین فرمود یا چنین کرد و یا شأن نزول آیه فـلان مورد است و هکذا.

### غزوات و دسته‌ها (سریه‌ها)

بعضـی‌هـا نوشـته‌انـد حضـرت پیـامبر روز دوشـنبه دوازدهـم ربیـع‌الاول پـس از سـیزده سـال دوران نبـوت ایشـان در مکـه، وارد مدینـه شـدند و در حـدود یـازده مـاه در مدینـه اقامـت فرمودنـد، یعنـی از ربیـع‌الاول تـا محـرم جنگـی واقع نشد.

در ماه صفر سال دوم هجری آن حضرت از مدینه به ودان آمدند و این اولین غـزوه آن حضرت است که در آن جنگی به وقوع پیوست.

پس از چند روز دسته شصت یا هشتاد نفری[1] را به فرماندهی عبدةبن‌حارث (پسرعمویش) و دسته دیگر را به ساحل دریا (ناحیه عیص) اعزام داشت، این دسته (سریه) سی‌نفری به فرماندهی حمزه عموی ایشان بود و اعضای هردو دسته از میان مهاجرین انتخاب شده بودند و هردو دسته بدون جنگی برگشتند.

در ماه ربیع الاول به مقصد غزوه بواط علیه قریش حرکت کردند که بدون درگیری برگشتند.

در ماه جمادی‌الاول غزوه عشیره نیز بدون درگیری واقع شد، بعد دسته‌ای به سرکردگی سعدبن‌ابی‌وقاص به طرف سرزمین حجاز اعزام شدند ولی بدون درگیری برگشتند.

کرزبن‌جابر بر شتران و مواشی مردم مدینه دستبرد زد، حضرت به تعقیب او تا منطقه بدر بیرون رفت و کرز به دست نیفتاد. این غزوه را غزوه سفوان و بدر اول می‌گویند. بعد دسته دیگر را با عبدالله‌بن‌جحش در ماه رجب برای کسب اخبار قریش به نخله بین مکه و طائف فرستادند، در این سفر زدوخوردی واقع شد و مسلمانان با دو اسیر و بعضی از اموال به‌غنیمت گرفته‌شده به مدینه برگشتند و در ماه رمضان بعدی جنگ بزرگ بدر واقع شد که تفصیل آن پیشتر گذشت و بدین ترتیب اولین درگیری چشم‌گیری که میان مسلمانان و کفار مکه واقع شد و به ضرر قریش و نفع مسلمین واقع گردید غزوه بدر است.

بعد از غزوه بدر تا غزوه احد پنج غزوه و یک سریه دیگر واقع شد. غزوه بنی‌سلیم در کدر، غزوه سویق، غزوه ذی‌امر، غزوه فرع در بحران، غزوه بنی‌قینقاع و سریه قرده به سرکردگی زیدبن‌حارث.

اولی علیه بنی‌سلیم، دومی علیه حمله ابوسفیان، سومی علیه غطفان و چهارمی علیه قریش بود که هیچ قتالی در آن‌ها صورت نگرفت، پنجمی علیه یهودی‌های بنی‌قینقاع بود که عهد خود را بشکستند و مسلمانان به محاصره آنان پرداختند تا این‌که تسلیم امر

---

۱. غزوه به جنگی گفته می‌شود که خود حضرت در میان لشکر حضور داشته‌اند و سریه به جنگی گفته می‌شود که آن حضرت با آنان نبوده‌اند.

پیامبر اکرمﷺ شدند ولی چون اینان با عبدالله‌بن‌ابی‌بن‌سلول منافق هم‌پیمان بودند، منافق مذکور به شفاعت آنان بر خواست و بی‌ادبانه اصرار کرد تا پیامبر آنان را که هفت‌صد تن بودند به او واگذار نمود. گویند دراین مورد این آیات نازل شد:

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْیهُودَ وَ النَّصاری أَوْلِیاءَ ... فَتَرَی الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ یسارِعُونَ ...».

ششمی (سریه زید) کاروان تجارتی قریش را که نقر داشتند مصادره و خدمت حضرت آوردند.

**غزوه احد**

قریش در جنگ بدر هفتاد کشته و هفتاد اسیر دادند، وقتی به مکه برگشتند ابوسفیان (شیخ بنی‌امیه) دستور داد زنان بر کشته‌شدگان نگریند که گریه باعث تخفیف حزن و سوزش و دشمنی با پیامبر اسلام و موجب شماتت مسلمانان است.

قریش به جمع نفر و سلاح پرداخت، و اموال کاروانی که جنگ بدر به خاطر آن واقع شد صرف این جنگ گردید تا بالأخره با سه‌هزار سوار و دوهزار پیاده که مجموعاً پنج‌هزار شوند ولی در چند نقل دیگر مجموع عساکر را سه‌هزار نوشته‌اند، راهی احد نزدیک مدینه شدند و روز چهارشنبه شوال سال سوم هجری به آن‌جا رسیدند و زنان را نیز برای تشویق مردان به پایداری مردان در جنگ با خود بردند.

وقتی که خبر به گوش پیامبر اکرم رسید اصحابش را جمع و موضوع را به آنان گفت و به جهاد تشویق‌شان نمود، بعضی‌ها نوشته‌اند که پیامبر مایل بود در مدینه بمانند و همان‌جا با مشرکین به نبرد بپردازند. بعضی‌ها این نظر را به عبدالله‌بن‌ابی منافق و طرفدارانش نسبت داده‌اند، آنان می‌گفتند که در شهر، زن و مرد و طفل و برده در میان کوچه‌ها و پشت بام‌ها علیه مهاجمین می‌جنگند و دشمن مغلوب می‌شود.

ولی سعدبن‌معاذ و بعضی از افراد اوس می‌گفتند که هیچ‌کس از عرب در زمان بت‌پرستی ما نتوانست که به ما طمع نمایند، حالا که تو در میان مایی چگونه کسی به ما طمع خواهد داشت؟ نه، باید بیرون برویم و برزمیم، هرکس از ما کشته شد شهید است و هرکس نجات پیدا کرد مجاهد در راه خدا است، حضرت نظر او را ترجیح داد

و با یک‌هزار تن بیرون رفت ولی عبدالله‌بن‌ابی با سیصد نفر از خزرج از راه برگشتند، پیامبر با هفتصد تن[1] صبح روز جمعه به طرف احد رفتند.

به عبدالله‌بن‌جبیر و پنجاه تن تیرانداز زبردست او وظیفه نگه‌داری دره احد را داد و فرمود: اگر دیدید که ما دشمن را تا داخل مکه راندیم شما این موضع را ترک ننمایید و اگر دشمن ما را تا داخل مدینه راندند باز هم شما از جای خود تکان نخورید، (که دشمن از این راه از طرف پشت ما بر ما حمله نکنند).

لشکر هزیمت نمودند و و اصحاب هم با آنان درگیر بودند که خالد با لشکر خود قصد حمله را از پشت سر مسلمانان نمود، ولی تیراندازان عبدالله‌بن‌جبیر جلو آنان را گرفتند و خالد عقب‌نشینی نمود.

می‌گویند هند ما در معاویه هرفراری از قریش را که می‌دید به او میل و سرمه‌دان را می‌داد و می‌گفت که چشمش را سرمه کند چون او زن است! نه مرد.

در این اثنا تیراندازان مذکور دیدند که بقیه اصحاب مشغول جمع‌آوری غنایم می‌باشند به عبدالله گفتند چرا ما این‌جا بمانیم و از غنائم محروم باشیم؟ عبدالله گفت از خدا بپرهیزید دستور پیغمبر این است که ما از این‌جا تکان نخوریم، لشکر حرف او را قبول نکردند. یک یک، موضع خود را به قصد تحصیل غنیمت مخفیانه ترک کردند و درنتیجه تنها عبدالله با (۱۲) تیرانداز در دره باقی ماندند و بقیه محل را تخلیه کردند.

علمدار قریش طلحة‌بن‌ابی‌طلحه که مرد شجاعی بود بیرون آمده صدا زد: یا محمد! اعتقاد شما این است که شما ما را به شمشیرهای خود به جهنم می‌فرستید و ما به شمشیرهای خود شما را به بهشت می‌فرستیم، هرکس می‌خواهد به بهشت برود به میدان من بیاید، علی به میدانش بیرون آمد، طلحه گفت جوان کیستی؟ جواب داد: من علی پسر ابوطالبم. طلحه گفت می‌دانستم که غیر از تو کسی جرئت مقابله مرا نداشت، و آن‌گاه بر علی علیه‌السلام حمله نمود، علی ضربت او را دفع نمود و سپس شمشیر را حواله

---

۱. و بنا به روایتی ششصد تن (*بحارالانوار*، ج ۲۰، ص۱۱۲) ابوسفیان خالدبن‌ولید را با دویست تن جنگجو موظف گردانید که در موقع مخلوط‌شدن دو لشکر از دره مذکور از پشت بر مسلمانان حمله نمایند. صف‌آرایی صورت گرفت و بیرق اسلام را حضرت نبوی به حضرت علی داد، انصار جملگی روز شنبه نیمه شوال بر قومش حمله بردند و قریش تاب مقاومت نیاورده بود.

او کرد و دوران او را برید که به پشت افتاد خواست او را بکشد که طلحه، علی را به رحم قسم داد[۱] او هم برگردید، اصحاب گفتند چرا او را نکشتی؟ فرمود: ضربتی بر او وارد آورده‌ام که هرگز زنده نخواهد ماند!

بعد شصت تن از مشرکین یکی پس از دیگری بیرق کفر را برداشتند و امیرالمؤمنین تک‌تک آنان را به جهنم فرستاد و بکشت. علمدار نهمی بسیار سرسخت بود. وقتی حضرت علی دست راست او را برید، بیرق را به دست چپ خود گرفت. حضرت امیر دست چپش را برید، او بیرق را به باقی‌مانده دست‌ها به سینه چسبانید و رو را به جانب قومش کرد که آیا به وظیفه‌ام عمل نمودم، علی شمشیر را بر سرش وارد آورد و مقتولش نمود. سپس زنی از دشمن به نام عمره دختر علقمه بیرق را بلند نمود! به‌هرحال پس از کشته‌شدن این نه نفر لشکر کفار رو به عزیمت نهادند و فرار کردند و علی یک‌تنه قهرمان جنگ بود. در این اثنا که جنگ به نفع مسلمانان جریان داشت خالدبن‌ولید با افراد خود بر عبدالله‌بن‌جبیر و دوازده نفر باقی‌مانده تیراندازان او حمله نموده همه را شهید نمود و از پشت بر مسلمانان جهادگر حمله نمودند، وقتی قریش که در حال فرار بودند به بیرق بلندشده خود نظر انداختند برگشته به آن چسبیدند جنگ دوباره شدت یافت. صحابه روبه عزیمت بدی نهادند و به بالای کوه پراکنده شدند. پیامبر از فرار اصحابش بسیار غضبناک شدند و هرگاه که آن حضرت به غضب می‌آمدند از رویش عرق می‌ریخت. شایعه قتل ایشان از احد به مدینه رسید، زنان هاشمی و قریشی دست‌ها را بر سر ماندند. پیامبر در احد از عقب فراریان صدا زد: «یا ایها الناس إنّی رسول الله قد وعدنی النصر فإلی أین الفرار؟» ولی فراریان صدا را شنیدند و توجهی نکردند و جز ابودجانه و امیرالمؤمنین کسی با پیامبر نماند.[۲]

---

۱. در نقلی آمده که او عورت خود را برهنه کرد امیر مؤمنان بدین جهت از کشتن او صرف‌نظر کرد، و عین همین کار را عمروعاص وزیر معاویه در صفین در مقابل شمشیر برهنه علی که در حین مبارزه می‌خواست او را بکشد انجام داد و به خاطر عورت خود از مرگ نجات یافت و کذلك یفعلون.

۲. در روایت معتبری امام صادق میفرماید که همه صحابه هزیمت نمودند تنها علی و ابودجانه سماک‌بن‌خرنمة باقی ماندند پیامبر به ابودجانه فرمود: تو هم به قوم خود ملحق شو. عرض کرد من بر فرار بیعت نکرده‌ام فرمود حلالت کردم عرض کرد به خدا سوگند زنان قریش قصه نکنند که من تو را تنها گذاشتم و فرار کردم من هستم تا به چشم آنچه را که می‌چشم حضرت او را دعای خیر فرمود (*بحارالانوار*، ج ۲۰، ص ۷۰).

علی مهاجمین را از جان پیامبر دور می‌نمود تا آن‌که شمشیرش از کار افتاد، پیامبر شمشیر خود ذوالفقار را به او عطا نمود او با کفاری که به قصد قتل حضرت پیامبر می‌آمدند مقاتله می‌نمود و کفار از ترس شمشیر او فرار می‌کردند، تا بالأخره پیامبر به طرفی از احد آمد و توقف فرمود و جنگ از یک طرف ادامه یافت و علی در سر و رو و سینه و شکم و دستان و پاهای خود به گفته بعضی نود زخم و به قولی چهل‌ویک زخم برداشت و صدایی را از آسمان شنیدند که می‌گفت:

« لا سیف الا ذو الفقار و لا فتی الا علی».

جبرئیل نازل شد عرض کرد به خدا قسم این است مواساه و برابری، پیامبر فرمود: برای این‌که من از اویم و او از من! جبرئیل عرض کرد منم از شما دو نفر.

و بعداً جمعی از فراریان دوباره برگشتند و دور پیامبرﷺ را گرفتند و بعضی‌ها هرگز برنگشتند.

البته اقوال مورخان درباره تعداد آنانی که با پیامبر باقی ماندند و فرار نکردند مختلف است و بعضی تا چهارده تن را ذکر کرده‌اند! بعضی‌ها نوشته‌اند که ابودجانه عرض کرد بعد از شما خیری در زندگی نیست، او از اذن پیامبر به ترک جهاد به گریه افتاد و سرش را به آسمان بلند کرد گفت نه به خدا من خود را از بیعت تو خلاص نمی‌دانم به سوی کی برگردم؟ به سوی زن که می‌میرد؟ یا اولاد که می‌میرند، یا خانه؟ که خراب می‌شود و یا مال؟ که فانی و نابود می‌شود یا اجل که نزدیک است![1] او در رفتن به میدان تبختر داشت پیامبر فرمود:

ان هذه لمشیة یبغضها الله عز و جل الا عند القتال فی سبیل الله.[2]

او آن‌قدر مبارزه کرد که از کثرت جراحات بی‌حال شد و پهلوی پیغمبر نشست و هیچ حرکتی نداشت و در این حال تنها علی بود که به دفاع از حضرت پیامبر ادامه داد.

### شیرزن احد

و از کسانی که در احد فرار نکرد نسیبه دختر کعب بود که برای تداوی زخمی‌ها در

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۲۰، ص۱۰۸.
۲. *همان*، ص۱۱۶.

رکاب آن حضرت در غزوات شرکت می‌نمود. در این جنـگ پسـرش هـم بـا او بـود خواست فرار کند و برگردد که مادرش متوجه او شد و گفت پسرم کجا فرار می‌کنی؟ از خدا و رسول فرار می‌کنی؟ او را به میدان جهاد برگردانید، کافری بر او حملـه نمـود و شهیدش کرد، نسیبه شمشیر پسر را گرفت و بر آن کافر حمله نمود و بر ران او ضـربت را فروآورد و او را بکشت. فقال رسول الله ﷺ: بارک الله علیک یا نسیبه!

او مشک کوچک و کهنه‌ای داشت که به زخمی‌ها آب می‌داد و در ضمن مبارزه هـم می‌کرد، پسر قمیئه بر بیخ گردن او شمشیری زد که زخم عمیقی برداشـت، و در جنـگ علیه مسیلمه هم اشتراک نمود و مردی به دست او آسـیب رسـاند و حتـی آن را قطـع نمود هرچند که پسرش عبدالله‌بن‌زید آن مرد بی‌دین را فوراً کشت و به سـزای عملـش رسانید، پیامبر این زن و شوهر و پسرش عبدالله را مورد ستایش قرار داد. نسیبه گفـت یا رسول الله دعا کن که ما رفقای تو در بهشت باشیم. حضرت دعا کـرد: «اللّهُمَّ اجعلهـم رفقائی فی الجنة».

نسیبه گفت دیگر باکم نیست که از دنیا به من چه رسد.

این شیرزن با سینه خود از پیامبر دفاع می‌کرد که درنتیجه جراحـات و زخـم‌هـای زیادی برداشت. بعضی‌ها گفته‌اند سیزده زخم شمشیر و نیزه به او رسید.

در این اثنا پسر قمیئه به طرف پیامبر شتافت، گفت او را به من نشان دهیـد نجـات نیابم اگر او از من نجات یابد (حضرت به علی حبل عاتقه) به بیخ گردن حضرت ضربه را وارد نمود و ندا زد که بـه لات و عـزی سـوگند محمـد را کشـتم پیـامبر مـردی از مهاجرین را دید که سپر خود را پشت سر انداخته و در حـال فـرار اسـت، فرمـود: ای صاحب سپر، سپر را برای ما بیانداز و به سوی آتـش مـرور کـن. او سـپر را انـداخت حضرت به نسیبه فرمود آن را بردار او آن را گرفت و با آن به قتال مشرکین پرداخـت. پیامبر فرمود: همانا مقام و منزلت نسیبه برتر از مقام فلانی و فلانی و فلانی می‌باشد.

ابوسفیان از بالای کوه صدا زد یا علی تو را به لات و عزی سوگند آیا محمد کشـته شد؟ علی به او پاسخ داد: خدا تو را لعنت کند و لات و عـزی را لعنـت کنـد، بـه خـدا سوگند او کشته نشده و اینک سخن تو را می‌شنود، ابوسفیان گفت تـو راسـت‌گـوتری خدا پسر قمیئه را لعنت کند که خیال می‌کند محمد را کشته است.

نوشته‌اند که خداوند درخت را بر پسر قمیئه مسلط کرد وقتی به درخت می‌گذشت توسط آن برابر می‌شد، درخت از گوشت بدن او می‌گرفت و می‌برید تا این‌که قالب تهی کرد.

به‌هرحال می‌گویند شیطان هم سه مرتبه صدا زد که محمد کشته شد و این صدا باعث وهن مسلمانان و پاشیدن صفوف آنان شد تا جایی که بعضی از نویسندگان می‌گویند مسلمان‌ها بر همدیگری حمله‌ور شدند و دوست را از دشمن نمی‌شناختند! مردم مدینه خصوصاً زنان نیز به طرف احد راه افتادند که یکی فاطمه علیها السلام بود ولی جمعی از مهاجرین از خبر کشته‌شدن آن حضرت تزلزلی به خود راه ندادند.

واقدی نوشته است: وقتی به انس‌بن‌نضر گفتند پیامبر کشته شد، گفت شما زندگانی را پس از او چه می‌کنید؟ به همان‌گونه که او فوت کرد شما هم بمیرید. شمشیرش کشید و حمله کرد تا شهید شد.

به خارجة‌بن‌زید سیزده زخم رسیده بود وقتی خبر شهادت آن حضرت را یکی به او داد گفت اگر محمد صلی الله علیه و آله کشته شد خداوند که زنده است نه کشته می‌شود و نه می‌میرد همانا محمد صلی الله علیه و آله تبلیغ کرد تو برو برای دین خود بجنگ.

به سعدبن‌ربیع دوازده زخم مهلک رسیده بود وقتی شایعه شهادت آن حضرت به او رسید گفت:

أشهد أنّ محمداً بلّغ رسالة ربّه فقاتل أنت عن دينك فانّ الله حيّ لا يموت.

**زن فاسد اموی**

هند دختر عتبه (مادر معاویه) به غلام حبشی به نام وحشی که برده جبیر بود، تعهد سپرد که اگر محمد و یا علی و یا حمزه را بکشد او را از خود راضی سازد! وحشی گفت بر محمد قدرتی ندارم، علی هم بسیار متوجه جوانب است و لذا در کمین حمزه رضی الله عنه نشست، حمزه شجاع و مبارز بود که کسی در مقابلش تاب نمی‌آورد و فرار می‌کرد و یا به شمشیر او درو می‌شود، از قضا پای حمزه به لب نهری گذاشته شد که او افتاد، وحشی حربه آهنین خود را به سوی حمزه می‌اندازه که به پهلویش اصابت

می‌کند و از پایین شکمش بیرون می‌شود. او شهید می‌شود.[۱]

وحشی حربه خود را برمی‌دارد و خبر را به هند می‌رساند. بعضی‌ها نوشته‌اند وحشی شکم حمزه را می‌درد و جگرش را می‌کشد و برای هند می‌برد، بعضی‌ها گفته‌اند هند خود به این کار امر داد و جگر را در دهان برد و جوید، ولی جگر را بسیار سخت یافت و آن را دور انداخت و نخورد!

هند به سر جنازه آمد دست‌ها و پاها و دو گوش و بعضی از اعضای دیگر حضرت حمزه را برید و حتی دو گوش بریده او را در گردنش آویزان کرد (این یکی از مظاهر موضع‌گیری ثابت بنی‌امیه در مقابل بنی‌هاشم بوده است. بدر، احد، احزاب، صفین، کربلا و ...) وحشی به جزای این عمل خود از بردگی آزاد می‌شود ولی بالأخره در اثر غلبه مسلمان‌ها مجبور می‌شود شهادتین را بر زبان جاری سازد لکن پیامبر به او گفته بود از نظرم دور باش که تو را نبینم، می‌گویند همو بود که مسیلمه کذاب را بکشت.

هند مادر او با جمعیتی از زنان قریش به منظور تشویق مشرکین علیه اسلام در احد وظیفه دف‌زنی را به عهده داشتند، ابن‌هشام می‌گوید:[۲]

> و وقعت هند بنت عتبه و النسوة اللاتی بها کشلن بالقتلی من أصحاب رسول‌الله ﷺ یجد عن الآذان و الانف حتی اتخذت من آذان الرجال و أنفسهم خدما (جمع خدمة و هی الخلخال) و قلائد و أعطت خدمها و قلائدها و قرطتها وحشیاً غلام جبیر و بقرت عن کبد حمزه فلاکتها فلم تستطع أن تسیغها فلفظتها.

**بهشتی بی‌نماز!**

عمروبن‌ثابت (قیس) در این روز مسلمان شد و کلمه شهادتین را اظهار داشت، بعد شمشیر و پسرش را برداشت و همچون شیر به طرف معرکه رفت و حمله نمود تا شهید شد. قبل از شهادت مردی از انصار او را دید و از او پرسید که بر دین اول خود می‌باشی؟ در جواب گفت نه به خدا سوگند من به وحدانیت خدا و رسالت محمد

---

۱. کیفیت شهادت حمزه به طور دیگری نیز نقل شده است.

۲. ابن‌هشام، *تهذیب سیره*، ص۱۸۸.

شهادت می‌دهم، مردی از صحابه به آن حضرت عرض کرد عمروبن‌ثابت مسلمان شد و کشته شد آیا او شهید است؟ فرمود بلی به خدا شهید است. چه مردی که یک رکعت نماز نخوانده داخل بهشت شد!

**غسیل الملائکه**

ابوعامر مرد فاسق و منافق و دشمن پیامبر بود و او بنیانگذار مسجد ضرار بود که داستان مفصلی دارد، ولی پسرش حنظله مرد مؤمنی بود. از قضا شبی که فردایش جنگ احد برپا شد شب عروسی او بود که دختر عبدالله‌بن‌ابی‌بن‌سلول را به همسری گرفته بود.[1] حنظله آن شب را از آن حضرت مهلت خواست آیه نازل شد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِذا كانُوا مَعَهُ عَلى أَمْرٍ جامِعٍ ... فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ» پیامبر هم به او اذن داد.

صبح وقتی حنظله عازم جبهه احد بود زنش فرستاد دنبال چهار تن از انصار و آن‌ها را برای شهادت طلبید که حنظله با او نزدیکی کرده است. به او گفتند چرا بر نزدیکی شوهر با خودت شاهد می‌گیری؟ جواب داد شب در خواب دیدم گویا آسمان باز شده و شوهرم در آسمان افتاد و دوباره آسمان به هم پیوست، فهمیدم که شوهرم شهید می‌شود، خوب نبود که من از او حامله شوم و شاهدی بر آن نداشته باشم.

حنظله وارد میدان جنگ شد دید ابوسفیان بر اسب خود سوار است و میان لشکر جولان می‌دهد. بر او حمله کرد ولی شمشیرش بر پای اسب او تصادف کرد، اسب رم کرد و ابوسفیان بر زمین افتاد و صدا زد: مردم قریش من ابوسفیانم و این حنظله می‌خواهد مرا بکشد! ابوسفیان شروع به دویدن کرد و حنظله هم به تعقیب او که ناگاه مردی از مشرکین او را نیزه‌ای بزد حنظله نیز او را به شمشیرش زد و بکشت ولی خود او نیز بر زمین در وسط حمزه و عمروبن‌جموح و جمعی از شهدای انصار بیفتاد و شهید شد. پیامبر فرمود ملائکه را دیدم که در میان آسمان و زمین حنظله را به آب

---

۱. ابوعامر و عبدالله‌بن‌ابی‌هرد و از سردمداران حزب نفاق بودند هرچند که اولی مانند دومی تا آخر در لباس نفاق باقی نماند و کفر خود را آشکار نمود ولی پیر ابوعامر و پسر و دختر ابن‌ابی(عبدالله و جمیله زوجه حنظله) مسلمان بودند.

باران در ظرف طلا شست‌وشو نمودند، لذا او را غسیل‌الملائکه نامیدند. بعضی‌ها گفته‌اند که شهدای احد همه مثله شدند و تنها حنظله به خاطر پدر منافقش از طرف کفار مثله نشد.

**صبر عمه پیامبرﷺ**

صفیه دختر عبدالمطلب برای دیدن برادر اعیانی خود حمزه به احد آمد، پیامبر به زبیربن‌عوام دستور داد او را برگرداند و بدن برادرش را به حالت مثله نبیند، زبیر گفت مادر امر رسول خداﷺ این است که برگردی. گفت چرا؟ من آگاه شده‌ام که برادرم را مثله کرده‌اند، و این کار در راه خدا میباشد ما چه خوب به آن راضی می‌باشم.

لاحتسبن و لاصبرن ان شاء الله.

اجر خود را از خدا می‌خواهم و صبر می‌کنم، زبیر موضوع را به عرض حضرت پیامبر رسانید، فرمود بگذارش. صفیه آمد و به بدن برادر که اعضایش بریده شده بود نگاه کرد با خود گفت انا لله و انا الیه راجعون و برای برادر استغفار کرد.

نقل شده است که مغیره پسر عاص که به دست چپ کار می‌کرد در اثنای رفتن به سوی احد سه سنگ با خود برداشت و گفت با این سنگ‌ها محمد را می‌کشم، در روز جنگ نظرش به حضرت پیامبر افتاد که شمشیر در دست دارد، سنگی را به سوی آن حضرت انداخت که به او اصابت کرد و شمشیر از دستش بیافتاد، گفت به لات و عزی او را کشتم. امیرالمؤمنین فرمود ملعون دروغ می‌گوید، او سنگ دیگری را انداخت که به پیشانی حضرت اصابت کرد، پیامبر فرمود خدایا حیرت‌زده‌اش کن (اللهم حیره) أو متحیر شد و عماربن‌یاسر او را به جهنم فرستاد.

ابوسعید خدری می‌گوید روی پیغمبرﷺ زخمی شد و دندان رباعی او بشکست.

فقام رافعا یدیه انّ الله اشتدّ غضبه علی الیهود ان قالوا العزیربن‌الله و اشتدّ غضبه علی النّصاری إن قالوا المسیح‌بن‌الله و انّ الله اشتد غضبه علی مَن أراق دمی و آذانی فی عترتی.

ولی در یک روایت معتبر آمده است که امام باقر فرموده است: پیامبر اکرمﷺ

بالای سر کوه در احد نرفته‌اند و دندان رباعی او نشکسته[۱] (قبضه الله سلیما) زخمی به صورت ایشان رسیده بود، علی را برای آب فرستاد و آب آورد ولی آن حضرت نخواست از آن آب بیاشامد و رویش را با آن شست.[۲]

به‌هرحال در این غزوه هفتاد نفر از مسلمانان به درجه شهادت رسیدند و مشرکین انتقام بدر را که هفتاد کشته و هفتاد اسیر داده بودند پس گرفتند. بعضی‌ها نوشته‌اند که پیامبر پس از جنگ بدر فرمود اسیران کفار بکشید و فدیه نگیرید و الا به همین تعداد از شما کشته می‌شوند صحابه قبول نکردند و گفتند ما اکنون فدیه آنان را می‌گیریم بعد اگر ما کشته شویم شهید هستیم. و الله العالم

روایت شده است که مردی از اصحاب به نام قزمان را به حضرت پیامبر معرفی نمودند که او با برادران مؤمن خود همراهی و کمک می‌کند و تذکیه‌اش کردند، حضرت فرمود او از اهل آتش است خبر آوردند که یا رسول الله قزهان شهید شد فرمود:

یفعل الله ما یشاء (خدا هرچه بخواهد می‌کند) دوباره خبر آوردند که او خودش را کشته است فرمود شهادت می‌دهم که من رسول خدایم (که گفتم او دوزخی می‌باشد).

نوشته‌اند که او جنگ سختی نمود و شش یا هفت تن از مشرکین را بکشت و جراحات سنگینی برداشت بعد او را به خانه‌های بنی‌ظفر بردند، مسلمانان به او این جهاد را تبریک گفتند. قزمان گفت به چه بشارتم می‌دهید؟ به خدا من نجنگیدم مگر به خاطر قوم خودم، اگر کرامت قومم در نظر نبود نمی‌جنگیدم! وقتی جراحات او بر فشار دردش افزود تاب نیاورد و دست به خودکشی زد و خود را بکشت.

---

۱. ولی در روایت دیگر ـ مرسله عیاشی ـ آمده است که دندان رباعی حضرت شکسته شده بود (*بحارالانوار*، ج۸، ص۹۱ نیز آمده است که عتبةبن‌ابی‌وهاس حضرت را، شمشیر زد که دهنش خونین شد، و نیز مرفق دست او نیز آسیب دید و فی *تهذیب سیره* ابن‌هشام صفحه( ۱۸۴): رضی رسول الله فکسر رباعیته الیمنی السفلی و جرح شفته السفلی و ان عبد الله‌بن‌شهاب شجه فی جبهته و ان ابن قمیئه جرح و جنته( الوجنة اعلی الخد) فدخلت حلقتان من حلق المغفر فی وجنته و وقع رسول الله ﷺ فی حفرة من الحفر التی عمل ابو عامر لیقع فیها المسلمون ... فاخذ علی‌بن‌ابی طالب بید رسول الله و رفعه طلحةبن‌عبدالله حتی استوی قائما (ص۱۸۴ـ ۱۸۵).

۲. *بحارالانوار*، ج ۲۰، ص۷۴.

**باز هم نمونه‌ای از زنان فداکار متعهد**

زنی از طائفه بنی‌نجار که پدر و برادر و شوهرش در رکاب پیامبر شهید شده بودند. نزد حضرت آمد دید که مسلمانان بالای سر آن حضرت ایستاده‌اند، این زن به مردی از صحابه گفت آیا رسول الله زنده است؟ گفت بلی، گفت می‌توانم که به او نگـاهی بکـنم گفت بلی، مردها راه باز کردند او نزدیک آمد و به پیـامبر نظـر انـداخت گفـت بعـد از (سلامتی) تو هرمصیبت بی‌ارزش است. سپس به خانه‌اش برگشت.

**یک زن دیگر**

در موقع ورود پیامبرﷺ به مدینه جمعی از زنان ناله‌کنان به استقبال پیامبر آمدنـد که یکی از آنان زینب (و به قولی حمنة) دختر جحش بود. حضرت فرمود بـرای خـدا حساب کن[1] عرض کرد کی را؟ فرمود برادرت را، گفت انا لله و انا الیه راجعون دوبـاره فرمود برای خدا حساب کن (احتسبی) عرض کرد کی را؟ فرمود حمزةبن‌عبـدالمطلب. (خالویش) را زن گفت: انا لله و انا الیه راجعون. گوارایش باد شهادت.

باز فرمود برای خدا حساب کن عرض کرد کی را یا رسول‌الله؟ فرمـود شـوهرت را مصعب‌بن‌عمیر. گفت واحزنا، حضرت فرمود: قدر هیچ‌کس نزد زن به اندازه قدر شوهر نیست. یکی به آن زن گفت چرا درباره شوهرت واحزنا گفتـی؟ گفـت بـه یـاد یتیمـی اطفالش افتادم (و هم به یاد زندگانی خود!)

و از مشرکین به قول بعضی ۲۸نفر کشته شدند کـه تعـداد قابـل‌تـوجهی از آنـان را امیرالمؤمنین علیؑ کشته بود.

**باز هم حماسه ایمان و اخلاص**

عمروبن‌جموع مرد لنگی بود و چهار فرزند داشت که در جنـگ احـد ماننـد بقیـه غزوات شرکت کردند، او هم می‌خواست در جنـگ اشـتراک کنـد، قـوم او جلـو او را

---

۱. قیل معنی احتسب: احتسب الأجر بصیرة علی مصیبته.

گرفتند که تو لنگی و ترک جهاد بر تو حرام نیست بچه‌هایت برای جهاد رفته‌اند، عمرو گفت خوش! بچه‌ها بهشت بروند و من نزد شما بنشینم؟

زنش هند می‌گوید: گویا من می‌بینم که او سپرش را برداشت و گفت خداوندا مرا به سوی اهلم برمگردان، پس بیرون رفت. بعضی از دوستانش باز هم او را مانع از رفتن شدند که نپذیرفت، خدمت پیامبر مشرف شد و از جلوگیری قومش شکایت کرد و گفت به خدا من امیدوارم با همین پای لنگم به بهشت بروم. حضرت فرمود: عذر تو را خداوند پذیرفته و جهاد بر تو فرض نشده، عمرو قبول ننمود. حضرت به اولاد و قوم او گفت منعش نکنید شاید خداوند شهادت را نصیبش کند، او رفت و در احد شهید شد. زن و برادر و پسرش جنازه او را بر شتری حمل کردند وقتی شتر تا مقداری راه آمد خوابید، هرگاه طرف احد او را به حرکت می‌آوردند می‌شتافت، هرگاه او را به طرف مدینه میراندند می‌خوابید قضیه را به عرض پیامبر رسانیدند، فرمود شتر مأموریت دارد، آیا عمرو در موقع رفتن چیزی گفت؟ زنش گفت بلی او از خدا خواست به اهلش برنگردد، فرمود ملائکه از موقعی که برادرت کشته شد بر او سایه افکنده‌اند و نگاه می‌کنند کجا دفن می‌شود، شوهر و پسر و برادرت هرسه در بهشت با هم رفاقت دارند و حضرت در قبر آنان قدری مکث فرمود، هند عرض کرد دعا بفرمایید تا شاید مرا هم خدا با آنان قرار دهد... .

**نمونه دیگر از اخلاص و صفا**

پس از اتمام جنگ پیامبر فرمود از سعدبن‌ربیع کی اطلاعی دارد؟ مردی جواب داد من او را می‌جویم، حضرت به جایی اشاره کرد فرمود آن‌جا عقب او بگرد من او را آن‌جا دیدم و اطرافش دوازده نیزه افتاده بود، مرد می‌گوید آن‌جا رفتم دیدم او بین کشته‌شدگان افتاده است دو مرتبه او را صدا زدم جواب نداد، بعد گفتم یا سعد رسول خداﷺ از تو سؤال کرد. دیدم کمی تکان خورد و گفت رسول خدا زنده است؟ گفتم بلی به خدا قسم، او به من خبر داد که به اطرافت دوازده نیزه را دیده است، گفت الحمدلله، پیامبر راست فرمود، دوازده زخم تیر به من رسید که همه‌اش در تنم داخل شد. به قوم من انصار سلام مرا برسان و به آنان بگو به خدا قسم نزد خداوند هیچ

عذری ندارید که خاری به بدن رسول خدا بخلد و یک تن از شما زنده باشد بعد نفسی کشید و خون زیاد ـ مانند خون شتر ـ از او بیرون آمد که در باطن او حبس شده بود و سپس شهیده شد.

آمدم قصه را برای آن حضرت بیان کردم فرمود: خدا سعد را رحمت کند که در زندگی و مردگی سفارش مرا نموده است بعد فرمود کی از عمویم حمزه آگاهی دارد، حارث گفت من جای او را دیده‌ام. آمد و حمزه را دید که به طور فجیعی مثله شده است نخواست که قضیه را به عرض برساند بعد علی مأمور شد که خبر بیاورد ولی او نیز صلاح ندید وضع اسفناک حمزه را به آن حضرت برساند. حضرت خود تشریف آورد وقتی عمویش را به آن حال دید گریه نمود و فرمود به خدا خشمناک‌تر از این موقفی نداشته‌ام اگر خداوند به من توانایی بدهد هفتاد نفر از قریش را مثله خواهم کرد جبرئیل این آیه را بر او نازل نمود: «**وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ...**»؛ اگر انتقام می‌گیرید به اندازه ظلم بر خود انتقام بگیرید اگر صبر کنید که بهتر است. پیامبر فرمود صبر می‌کنم.

بعد شهدا را جمع نموده بر آنان نماز خواند و همه را دفن کردند و بر حمزه هفتاد تکبیر خواند، و او را تنها دفن کرد و بقیه شهدا را دو نفری دفن کرد.

ابوسفیان در پایان جنگ صدا زد که وعده ما سال آینده است که با هم بجنگیم. پیغمبرﷺ به علی فرمود بگو بلی (درست است) سپس قریش به طرف مکه و مسلمانان با پیامبرشان به طرف مدینه حرکت کردند و بدین ترتیب جنگ احد به نفع کفار به سر رسید. در این جنگ رسول خداﷺ به قول بعضی از مورخان یک وجب هم عقب‌نشینی ننموده با مقاومت کامل خود به تیراندازی مشغول بود تا همه تیرهایش تمام شد و بعد به سنگ‌اندازی شروع نمود.

سؤال مهمی که در این‌جا برای هرمتفکری مطرح می‌شود این است که چرا کفار کار مسلمانان را یکسره نکردند و چرا به قتل حضرت پیامبر جدیت ننمودند، مسلمانان یا کشته شده بودند و یا فراری بودند، آنچه که در صحنه جنگ حضور داشت و یا دوباره برگشته بودند نسبت به قریش و بقیه کفار بسیار اندک بودند؟ و حتی چرا کفار به فکر غارت مدینه نیفتادند.

ابن‌ابی‌الحدید از استاد خود ابی‌یزید نقیب نقل می‌کند:[1] مسلمانان دیدند که طاقت و یارای مقابله با مشرکان را ندارند بالای کوه بالا رفتند و بدان وسیله خود را نگه‌داشتند.

گفتم رسول خدا ﷺ چکار کرد؟ نقیب گفت او هم بالای کوه رفت؟ گفتم از بعضی صحابه نقل شده است که پیامبر ﷺ به اندازه یک وجب از جای خود تکان نخورده است؟ نقیب گفت گوینده این کلام را بگذار هرچه که می‌خواهد بگوید صحیح همان است که من گفتم.

نقیب می‌گوید که ابوسفیان فهمید که پیامبر ﷺ هنوز زنده است و کشته نشده، اسب‌ها بالای کوه رفته نمی‌توانند، اگر افراد لشکر پیاده به طرف کوه صعود کنند کاری را از پیش نمی‌برند، زیرا اگر آنان یک نفر از مسلمانان را بکشند، مسلمانان دو یا سه نفر از آنان را میکشد (موقعیت مسلمانان بهتر از موقعیت کفار بوده و هم) مسلمانان راه فراری در بلندی کوه نداشتند (مجبور بودند که تا آخرین رمق) از جان خود نگه‌داری کنند، لذا او و سران قریش از بالارفتن به کوه به منظور فرودآوردن ضربه اخیر خودداری کردند و به همان پیروزی به‌دست‌آورده قناعت کردند و آرزوی‌شان این بود که یک روز دیگر با پیامبر و اتباع او روبه‌رو شوند و پیروزی کامل را به دست آورند، لذا میدان جنگ را به قصد مکه ترک کردند.

این بود تحلیل نقیب در پاسخ سؤال فوق، بعضیها اضافه کرده‌اند که در این موقع آفتاب هم غروب کرده بود و تاریکی و سیاهی شب هم در میان آنان حایل شده بود که شاید روحیات آنان را ضعیف نموده باشد. و الله العالم

ولی مع الوصف پیامبر ﷺ از حمله دوباره کفار تشویش داشت و لذا با اصحابش فرمود کی خبر آنان را برای ما می‌آورد؟ کسی جواب نداد. امیرالمؤمنین با آن‌همه زخم‌هایی که داشت، گفت من می‌روم خبر آنان را می‌آورم. حضرت فرمود اگر به جای شتران بر اسبان سوار باشند که قصد مدینه را دارند و چنانچه به جای اسبان

---

۱. *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۲، ص ۲۲۶.

بر شتران سوار باشند قصد مکه را دارند، حضرت علی تا نزدیکی آنان رفت و برگشت عرض کرد بر شتران سوار بودند نه بر اسبان. حضرت فرمود قصد مکه را دارند.

همین که مسلمانان در مدینه قرار گرفتند جبرئیل نازل شد و عرض کرد یا رسول‌الله خدا تو را امر می‌کند که در پی کفار بیرون روی و جز افراد زخمی کسی با تو بیرون نرود، به دستور آن حضرت جارچی صدا زد که ای گروه مهاجر و انصار هرکس که زخمی دارد بیرون رود و هرکس که بی‌زخم است در مدینه باشد، و به نقلی فرمودند هرکس که دیروز در جنگ حضور داشته بیرون رود. شاید هنوز مسلمانان از تداوی و بستن زخم‌های بدن خود فارغ نشده بودند که ندای مذکور به گوش‌شان رسید و نوشته‌اند که آیه مبارکه: «وَ لاتَهِنُوا فِی ابْتِغاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَکونُوا تَأْلَمُونَ ...» و آیه مبارکه: «إِنْ یمْسَسْکمْ قَرْحٌ ...» نازل شد که در طلب‌کردن کفار سستی نکنید اگر شما دردمند می‌شوید، کفار هم دردمند می‌شوند و شما از خدا چیزی را امیدوارید که آنان نیستند، اگر به شما زخم رسیده به دشمنان شما نیز زخم رسیده است.

مسلمانان دستور خدا و پیامبرشان را پذیرفتند و یک‌بار دیگر ایمان و صداقت و تعهد خود را اثبات کردند، هفتاد نفر با بدن‌های خونین و زخمی و با حال ضعف و ناتوانی با پیامبر از مدینه به دنبال دشمن بیرون رفتند و به حمراء الاسد هشت میلی مدینه رسیدند[1] و به همه مسلمانان دنیا درس غیرت و شجاعت و مقاومت و ایثار و فداکاری را دادند و مجاهدین ما باید از این عمل درس و عبرت بگیرند. کفار هم در این هنگام به روحا بودند و گویا از ترک میدان جنگ و یکسره‌نکردن کار مسلمانان جمعی از آنان پشیمان بودند، عکرمه پسر ابوجهل و عمروعاص و خالدبن‌ولید و حارث گفتند برمی‌گردیم و مدینه را غارت می‌کنیم، اشراف مسلمانان را کشتیم بزرگ‌شان حمزه را کشتیم، ولی نه زنان آنان را با خود آوردیم و نه محمد را کشتیم،

---

۱. ابن‌هشام می‌گوید پیامبر و اصحابش روز دوشنبه و سه‌شنبه و چهارشنبه را در حمراء الاسد ماندند سپس به سوی مدینه برگشتند.

جنگیدیم تا آن‌که از آنان تعداد کمی باقی ماند. صحنه را ترک کردیم برگردیم و هلاک‌شان کنیم.

ولی یک‌تن از کفار به نام معبد خزاعی که طرفدار پیامبر بود از حمراءالاسد به روحا رفت و آنان را از تصمیم دوباره مسلمانان بر جنگ و از خشم و غضب بی‌حد آنان ترسانید و ابوسفیان دستور داد از درگیری با مسلمانان و رفتن به سوی آنان خودداری کنند و به طرف مکه حرکت کنند.

قریش نیز به نعیم‌بن‌مسعود در مقابل وعده کمک سفارش کردند که مسلمانان را از کفار بترساند او نیز در روحا آمد و از آمدن قریب لشکر قریش لاف زد ولی مسلمانان در جوابش گفتند «حسبنا الله و نعم الوکیل». آه که چه جمله قوت‌بخش! خدا کفایت‌کننده و وکیل مجاهدین است.

جبرئیل نازل شد و رسول را از ترس و هزیمت کفار با خبر نمود و امر برگشت به مدینه را به او داد، حضرت با اصحابش به مدینه برگشتند و گفته شده که این دو آیه به همین مناسبت نازل شد: «الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِلّهِ وَ الرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أَصابَهُمُ الْقَرْحُ ...» «الَّذِینَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا ...» این هم غزوه حمراءالاسد پس از غزوه احد.

### آیات وارده در غزوه احد[1]

حال که از غزوه احد و حمراءالاسد به طور کوتاه اطلاع حاصل شد خوب است به آیات مبارکه‌ای که در این زمینه نازل شده است عطف توجه شود.

«وَ إِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِینَ مَقاعِدَ لِلْقِتالِ وَ اللّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا...»؛[2]

و وقتی که صبح از میان اهل خود (به احد رفتی) و جایگاه‌هایی برای جنگ آماده می‌نمودی خدا شنوانا و دانا است وقتی که دو طائفه از شما (بنی‌سلمه و بنی‌حارثه از انصار) قصد برگشت (از جهاد را) داشتند و خدا ولی آنان است و بر خداوند باید

---

۱. بعضی از متتبعین تعداد آیات داستان غزوه احد را نزدیک به شصت آیه می‌دانند.
۲. آل‌عمران، آیات ۱۲۱ و ۱۲۲.

مؤمنان توکل نمایند. این دو دسته از اوس و خزرج پس از برگشـتن سیصـد نفـر بـه سرکردگی منافق مشهور عبدالله‌بن‌ابی دچار تردید و ضعف شدند ولی دوباره بر ادامـه راه مصمم شدند.

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ...»؛[۱]

خداوند شما را در (غزوه) بدر یاری داد درحالی‌که شما ذلیل (و ضعیف) بودیـد پـس از (مخالفت) خداوند بپرهیزید تا شاید سپاس‌گـزاری نماییـد (شـکرانه پیـروزی بـر دشمن تقوا می‌باشد، چنانچه یکی از عوامل پیروزی نیز تقوا است) (یاد بیاور) وقتـی که به مؤمنین می‌گفتی آیا کفایتتان نمی‌کند که پروردگارتان شما را به سه‌هزار فرشـته نازل شده کمک نماید. بلی اگر صبر و تقوا داشته باشید و (دشمنان) شما شـتابان بـر شما بیایند.[۲]

مدد می‌رساند شما را پروردگارتان به پنج‌هزار ملائکه نشانه‌دار. این امداد را خداوند قرار نداد مگر برای بشارت شما و این‌که دلهای شما آرامش یابد و نیست یـاری (یـا پیروزی) مگر از جانب خدای غالب حکیم (یاری خدا در بـدر بـرای ایـن بـود) کـه مقداری از کفار را نابود کنید یا ذلیل و خشمناکشان کنید تا ناامید برگردنـد و یـا بـر آنان توبه نماید و یا عذاب‌شان بدارد چه آنان ستمکارند و چیزی در اختیار تو نیست (قتل و ذلت و عذاب کفار و توبه بر آنان مربوط به خداوند است، هزیمت و پیـروزی نیز به دست خداوند است).

«وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُـؤْمِنِينَ إِنْ يَمْسَسْـكُمْ قَـرْحٌ فَقَـدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْأَيامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللهُ ... وَ لِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ ...»؛[۳]

نه سست شوید و نه محزون و شما بالاترید اگر باایمان باشید اگر به شما زخمـی (در

---

۱. آل‌عمران، آیات ۱۲۳ـ ۱۲۸.

۲ بعضی این جمله را مربوط به جنگ بدر ندانسته و آن را ناظریه جنگ احد می‌داند، یعنی اگر کفار دوباره به طرف شما در احد یا مدینه یا حمراء الاسد برای جنگ برگردند و شما صبر و تقوا داشته باشید پنج‌هزار فرشـته را بـه مدد شما می‌فرستیم ذکر آیات فوق در این مقام روی همین نظریه است.

۳. آل‌عمران، آیات ۱۳۹ـ ۱۴۱.

احد) برسد به دشمنان شما نیز مانند آن می‌رسد و این روزها (روزهای پیروزی و شکست) را میان مردم می‌گردانیم و تا این‌که خداوند به مؤمنان علم پیدا کند (در دنیا ظاهر و آشکار شوند) و از شما شاهدانی بگیرد و خدا ستمگران را دوست ندارد و تا این‌که خالص بگرداند مؤمنان را و نابود گرداند تدریجا کافرین را.

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ»؛[1]

آیا پنداشتید که داخل بهشت شوید درحالی‌که هنوز خداوند مجاهدین و صابرین شما ظاهر نگردانیده باشد. از این آیه می‌فهمیم که شرط اساسی رفتن به بهشت پس از ایمان جهاد در راه اسلام و صبر و پایداری می‌باشد که بدون آن نباید توقع آن را داشت.

«وَ لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ ... وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ ...»؛[2]

جمعی از صحابه در غزوه بدر حاضر نبودند و بعدها آرزوی شهادت را می‌نمودند روز احد که شهادت میسر شده بود فرار کردند! قرآن به آنان می‌گوید شما پیش از ملاقات مرگ (و جنگ احد) در آرزوی مرگ و شهادت بودید. پس آن را (در جنگ احد) دیدید درحالی‌که نگاه می‌کردید (و اقدامی به جهاد نکردید) در مورد شایعه خبر کشته‌شدن پیامبر و اضطراب اصحاب به خاطر آن می‌فرماید محمد تنها رسول است و رسولان پیش از او از دنیا رفته‌اند اگر او بمیرد یا کشته شود شما دین خدا را ترک می‌کنید و به کفر سابق خود برمی‌گردید هرکس به عقب کفر خود برگردد به خدا هرگز ضرر نمی‌رساند و به (بندگان به اثبات و خداپرست که در هرحال از دین خود حمایت می‌کنند و زندگی و مرگ پیامبر در تدین و عبودیت آنان تأثیری ندارد و) شکرگزار هستند به زودی جزای (خوب) می‌دهد.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ بَلِ اللهُ مَوْلاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ»؛[3]

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۴۲.
۲. همان، آیات ۱۴۳ و ۱۴۴.
۳. همان، آیات ۱۴۹ و ۱۵۰.

ای مؤمنین! اگر از کفار (محارب که دشمن دین و دنیای شما هستند) اطاعت کنید (و وسوسه آنان در ترک جهاد و نپذیرفتن اوامر رهبری در نفس‌های شما تأثیر کند) شما را از دین‌تان دور نموده به کفر قبلی‌تان برمی‌گردانند که زیان‌مند می‌شوید بلکه خدا و مولای شما است و اوست بهترین یاری‌دهندگان.

«سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِما أَشْرَكُوا بِاللهِ ...»؛[1]

زود است که در دل‌های کفار (قریش در جنگ احد) بعلت شرک‌شان ترس (از شما) را بیفکنیم، ممکن است که این ابقای ترس در احد بوده باشد که با قدرت زیاد صحنه را ترک کردند و ممکن است که در روحا بوده باشد که از مراجعت دوباره به سوی مسلمان‌ها منصرف شدند و به سوی مکه رفتند.

«وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ ...»؛[2]

محققا خداوند وعده خود را مبنی بر یاری‌دادن شما با صبر و تقوا راست نمود (و شما در اول جنگ قریش و مشرکین را شکست دادید) وقتی که آنان را می‌کشتید به اذن خدا تا این‌که (شما تیراندازان که نگهبان دره احد بودید) سست شدید و بنزاع پرداختید و پس از نشان دادن فتح و شکست دشمن که دوست‌داشتنی شما بود معصیت کردید (و مواضع خود را در دره به قصد گرفتن غنائم ترک کردید) بعضی از شما طالب دنیا بودند و بعضی از شما (عبدالله‌بن‌جبیر و ۱۲ تن از زیردستان او مثلا) اخرت را می‌خواستند، پس شما را از کفار بازداشت (و به خاطر نافرمانی و اختلاف و معصیت نتوانستید که آنان را شکست دهید بلکه آنان دوباره به میدان جنگ برگشتند) تا شما را آزمایش نماییم و خدا از شما عفو فرمود خدا بر مؤمنین صاحب فضل است.

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لا تَلْوُونَ عَلى أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يدْعُوكُمْ فِي أُخْراكُمْ فَأَثابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِكَيلا تَحْزَنُوا ...»؛[3]

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۵۱.
۲. همان، آیه ۱۵۲.
۳. همان، آیه ۱۵۳.

(وقتی که با حمله خالد و برگشت قریش و سایر کفار دوباره جنگ داغ شد شما تاب مقاومت نیاوردید) و رفتید و به کسی توجه نمی‌کردید و رسول در آخرتان شما را (ببرگشت و ثبات در جهاد) دعوت می‌کرد (و شما بدون توجه به رسول فرار می‌کردید) پس غمی را به غمی به شما جزا داده تا این‌که اندوهناک نشوید بر چیزی که از شما فوت می‌شود و نه مصیبتی که به شما می‌رسد. بعضی‌ها گفته‌اند مراد از غم دوم (بِغَمٍّ) غمی است که حزن آنچه که از مسلمانان در این مرحله از جنگ فوت شده و از آنچه که به آنان از مصیبت رسیده است و مراد از غم اول که بدل غم دوم مذکور است غمی است که از پشیمانی و حسرت بر فوت پیروزی پیدا شده است و برای تحقیق آن باید به تفاسیر مراجعه شود.

«ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعاساً يغْشى طائِفَةً مِنْكمْ وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ ...»؛[1]

بعد خداوند بر شما پس از غم، ایمنی و خواب خفیف (پینه‌کی و چرت) را نازل نمود که جمعی از شما (که یا بازگشت‌کنندگان از فرار به دور پیامبر در احد بودند و یا همه تائبین مسلمان که در حمراءالاسد حاضر بودند) را فروبرد (و اندکی آرمیدید و استراحت نمودید) که این خود نعمتی است در میدان کارزار. ممکن است که این خواب در حمراء الاسد بوده باشد که مسلمانان در غم رجوع کفار به سوی خود بودند، ولی اگر سه روز آن‌جا بوده‌اند که در گذشته ذکر کردیم این خواب خفیف شاید نعمت قابل ذکری به حساب نیاید و احتمال دیگر این است که این خواب در احد بوده باشد، مثلاً در موقعی که قریش صحرای احد را ترک کردند و مسلمانان در تاریکی اول شب منتظر برگشت آنان بودند. (و الله العالم)

و طائفه‌ای تنها به فکر جان‌های خود بودند و به خدا گمان‌های باطل و گمان جاهلیت روامی‌داشتند می‌گفتند، آیا برای ما از نصر و غلبه چیزی است بگو کار نصر و غلبه همه آن از خداوند است، چیزی را که برای تو اظهار نمی‌دارند در نفس‌های خود پنهان می‌دارند، می‌گویند اگر برای ما چیزی از امر می‌بودید کسانی که کشته‌شدن بر آنان نوشته شده بود به

---

۱. آل‌عمران، آیه ۱۵۴.

سوی قتلگاه‌های خود می‌رفتند و تا خدا آزمایش می‌کرد آنچه که در سینه‌های شما است و خالص می‌گردانید آنچه را که در دل‌های‌تان است «وَ اللهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ».

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيطانُ بِبَعْضِ ما كَسَبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ»؛[1]

کسانی که از شما (مسلمانان در جنگ احد) روزی که دو دسته (مؤمن و کافر با هم) دیدار کردند فرار نمودند و از جنگ روگردانیدند[2] همانا شیطان آنان را به پاره‌ای از کارهای (بدی) که کرده بودند لغزاند، و خدا از آنان عفو نمود که او غفور و حلیم است.

نباید تردیدی وجود داشته باشد که معاصی در پلیدی نفس تاثیر می‌گذارد و بعضی از معاصی زمینه ارتکاب بعض دیگری از معاصی را به وجود می‌آورد تا آهسته آهسته به بالاترین درجات شقاوت منجر شود. در یک آیه قرآن می‌خوانیم:

«ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ»؛

عاقبت بدکاران و معصیت‌کنندگان این بود که آیات خدا را تکذیب نموده و به آن‌ها استهزاء می‌کردند که کفر صریح است.

فرار از جهاد از کبائر مهلکه و موبقه است که خداوند همه ما را از ارتکاب آن نجات دهد، مسلمان جرئت این‌چنین معصیت را ندارد مگر گاهی که نفس او به پاره‌ای از معاصی دیگر آلوده شده باشد تا زمینه پیروزی شیطان بر او آماده گردد البته طاعات و عبادات نیز همین حکم را دارد که بعضی از آن‌ها زمینه‌ساز تحقق بعض دیگر است «وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً ...».

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَ قالُوا لِإِخْوانِهِمْ إِذا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كانُوا غُزًّى لَوْ كانُوا عِنْدَنا ماتُوا وَ ما قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللهُ ... وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ ...»؛

---

۱. آل‌عمران، آیه۱۵۵.

۲. بعید نیست که اکثر فراریان از مهاجرین بوده باشد زیرا به‌طوری‌که گفته شده تنها از هفتاد تن شهید چهار تن آنان از مهاجرین بوده و ۶۶ تن دیگر از انصار. و بدین ترتیب شخص متدبر می‌فهمد که مهاجرین در احد مقاومت ننموده از صحنه جنگ فرار نموده‌اند.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید مانند کافران نباشید که به برادران خود وقتی که به سفر یا برای جهاد می‌رفتند گفتند اگر نزد ما می‌ماندند نه می‌مردند و نه کشته می‌شدند تا خدا آن را در دل‌های آنان حسرت قرار دهد، خدا زنده می‌گرداند و می‌میراند و خدا به آنچه که به جا می‌آورد بینا است.

و اگر در راه خدا کشته شوید و یا بمیرید مغفرت خدا و رحمت خدا بهتر از چیزیست که جمع می‌کنند و اگر بمیرید و یا کشته شوید حتما به سوی خدا محشور می‌شوید.

«أَ وَ لَمَّا أَصابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيها ...»؛[1]

آیا وقتی که (در احد هفتاد تن از شما شهید شدند و) به شما مصیبت رسید درحالی‌که شما دو برابر آن را (بر کفار) وارد کرده بودید (در جنگ بدر هفتاد تن آنان را کشته و هفتاد تن آنان را اسیر نمودید) گفتید که شکست از کجا آمد بگو آن شکست از جانب خود شما بود (که تیراندازان شما مواضع خود را در دره ترک کردند و جمعی از شما مقاومت نکرده، فرار نمودند و یا این‌که پس از جنگ بدر به شما گفته شد که اگر اسیران کافر را نکشید و فدیه بگیرید هفتاد تن از شما کشته خواهد شد و شما آن را پذیرفتید)

و آنچه که به شما در روزی که دو دسته (کافر و مؤمن در احد) تلاقی کردند رسید به اذن خدا بوده و تا این‌که مؤمنان و منافقان را بداند.

و به منافقین گفته شد که بیایید در راه خدا بجنگید و یا (حداقل از جان خود) دفاع کنید (عبدالله‌بن‌ابی و دارودسته او) گفتند اگر ما جنگ را می‌دانستیم از شما پیروی می‌کردیم (و یا اگر جنگ در خارج مدینه را مفید می‌دانستیم با شما می‌آمدیم) دراین روز اینان از ایمان به کفر نزدیک‌ترند به دهان‌های خود آنچه را که در دل‌های آنان نیست می‌گویند ... آنانی که به برادران خود (از شهدا) که (خود آنان) نشسته بودند گفتند اگر از ما اطاعت می‌کردند (و از مدینه خارج نمی‌شدند) کشته نمی‌شدند، بگو از جان‌های خود مرگ را دفع کنید اگر راست‌گو هستید.

---

۱. آل‌عمران، آیات ۱۶۰ـ ۱۶۸.

«الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِلّهِ وَ الرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أَصابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ...»؛[1]

کسانی که پس (پس از جنگ احد بلا فاصله به امر پیامبر مأمور بیرون‌رفتن و تعقیب دشمن شدند و) برای خدا و رسول بعد از رسیدن زخم به آنان (که حال اسفناکی داشتند) اجابت فرمان کردند برای نیکوکاران و متقیان آنان پاداش بزرگ است.[2]

آنانی که (با پیامبر دوباره از مدینه به حمراءالأسد آمدند و نعیم‌بن‌مسعود مزدور به منظور تخویف مسلمانان) به آنان گفت که مردم (لشکر ابوسفیان در روحاء) برای حمله مجدد بر شما جمع شده‌اند از آنان بترسید (و به مدینه برگردید) (ولی مسلمانان نه تنها مانند کفار بزدل که با آن‌همه کثرت خود ترسیدند نهراسیدند که) ایمان‌شان زیادتر شد و گفتند خداوند ما را کفایت می‌کند و او وکیل خوبی است. (مسلمان کامل از چه بترسد که آخر همه خطرات مرگ است و مرگ دری به سوی زندگانی ابدی است نه جنگ مرگ آدمی را نزدیک‌تر می‌کند و نه خانه‌نشینی عمر را درازتر احیاء و اماته به اراده خداوند است).

پس (همراهان پیامبر در حمراءالاسد) به نعمت و فضلی از خدا برگشتند که بدی‌ای به آنان نرسید و از رضوان خدا پیروی کردند، خداوند صاحب فضل بزرگی است، شیطان تنها دوستانش را می‌ترساند، از آنان نترسید و از من بترسد اگر مؤمنانید.

### سخن آخر درباره نفاق

خواننده گرامی اگر در جریان جنگ احد تأمل دقیقی بنماید متوجه می‌شود که اصحاب پیامبر اسلام ﷺ مرکب از دو دسته بودند؛ مؤمن و منافق، قوی‌الایمان و ضعیف‌الایمان شکاک، فداکار و فرصت‌طلب به هیچ صورت نمی‌شود همه آنان را خوب و یا بد معرفی نمود که حکم اولی نشانه کم‌عقلی و حکم دومی علامت دشمنی می‌باشد. و ما برای آخرین مرتبه شواهد این واقعیت را در این‌جا تکرار می‌کنیم:

---

۱. آل‌عمران، آیات ۱۷۲ـ ۱۷۵.

۲. پیشتر هم نوشتیم که آیه بسیار قابل توجه مجاهدین است که تقوا در قبول جهاد و پاداش نیکو چه اهمیت دارد.

۱. عبدالله‌بن‌ابی منافق به صد نفر اتباع و اعضای حرب خود را از اثنای راه احد به مدینه بازگرداند و علناً به تضعیف لشکر اسلام پرداخت، این سیصد نفر یا همه منافق بودند و یا اکثر آنان منافق و بقیه فرصت‌طلب، ضعیف‌الایمان شکاک (مریض‌القلب) بودند که از اطاعت پیامبر متابعت عبدالله‌بن‌ابی را به طور آشکار اختیار نمودند (یعنی ثلث لشکر منافق بودند).

۲. در میان باقی‌مانده لشکر (ششصد و یا هفتصد تن دیگر که ظاهراً در رکاب حضرت رسول‌ﷺ بودند) نیز هواداران حزب نفاق وجود داشته‌اند که از منافقان علانیه حمایت می‌کرده‌اند: «فَما لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَ اللهُ أَرْكَسَهُمْ».

۳. دو دسته دیگر نیز بعلت خوف ایمان خود قصد عقب‌نشینی داشته‌اند هرچند که رحمت حق شامل حال آنان شده و فرار نکرده‌اند: «إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا وَ اللهُ وَلِيُّهُما ...».

۴. جمع زیادی از سربازان تحت فرمان عبدالله‌بن‌حبیر از باریکی کوه به قصد جمع غنائم با فرمان صریح پیامبرﷺ مخالفت کردند.

۵. جمعی تنها به فکر خود بودند و همین! «وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ» و به خداوند گمان بد و حتی اعتراض داشتند.

«يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهِلِيَةِ ... يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ما لا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا». اگر کار به دست ما بود در این بیابان کشته نمی‌شدیم!

۶. ترس جان جمعی را وادار به فرار نمود به‌گونه‌ای‌که در موقع فرار به هیچ‌کس توجهی نداشتند! «وَ لا تَلْوُونَ عَلى أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْراكُمْ».

۷. بعضی از مؤمنین معاصی‌ای داشته‌اند که همان معاصی سبب فرار از جهاد آنان شده است، یعنی معصیت زمینه‌ساز معصیت دیگر می‌باشد: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطانُ بِبَعْضِ ما كَسَبُوا» به‌هرحال مطالعه آیات قرآن که درباره صحابه وارد شده است می‌رساند که در میان آنان منافقین و مریض‌دلان (ضعیف الایمان‌ها) و معصیت‌کار وجود داشته و نباید که همه آنان را عادل پنداشت. و یا اصالة العدالة را در حق آنان اعتقاد نمود گو این‌که اکثر آنان افراد مؤمن و صالح و همکار حضرت پیامبر اکرمﷺ بوده‌اند و نتیجه این‌که در حکم‌کردن به‌خوبی و بدی هرفرد

باید اعمال شخصی او را مدنظر قـرار داد و مجـرد صـحابی‌بـودن را علـت خـوبی او ندانست. و الله الموفق.

### جنگ معونة

در ماه صفر سال چهارم هجری چهار ماه پس از احد پیامبرﷺ هفتاد یـا چهـل یـا بیست‌وچند نفر از اصحاب خود را به ضمانت عامربن‌مالک رئیس بنـی‌عـامر بـه سـوی مردم نجد برای تبلیغ اسلام فرستاد، این جمع آمدند تا به چاه معونه رسیدند. یـک تـن از صحابه به نام حرام به مردم چاه معونه گفت من فرستاده رسول خداﷺ به سوی شـمایم و من به وحدانیت خدا و رسالت محمد شهادت می‌دهم شما هم به خدا و رسولش ایمـان بیاورید. مرد کافری از یک طرف خانه بیرون آمد و نیزه را به پهلوی حرام فرو برد کـه از طرف دیگرش برآمد حرام گفت، الله اکبر، فزت برب الکعبـه (بـه پروردگـارم کعبـه قسـم رستگار شدم) بعد جمعی از کفار بنی‌سلیم و اقوام دیگر بر آنان ریختند و به‌جز یـک تـن همه را به شهادت رسانیدند و به قولی این آیه مبارکه در حق اینان نازل شد.

« وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یرْزَقُونَ ...»

### جنگ رجیع

گفته‌اند جمعی از مشرکین خدمت پیامبرﷺ رسیدند و عرض کردند در میان ما اسلام وجود دارد عده‌ای اصحاب خود را با ما بفرست که به ما معارف و شرایع اسـلام را تعلـیم دهند و قرآن را به ما بیاموزند. آن حضرت ده تن از اصحاب خود را بـا آنـان فرسـتاد در نزدیک آب هذیل که رجیع نام داشت. کفار با شمشیرهای خود در مقابل آنان ایسـتادند و چند نفر از اصحاب جنگیدند تا شهید شدند، حتی عاصم‌بن‌ثابت به هفت تیـر خـود هفـت مشرک را کشت و بعد کشته شد و دو تن دیگر ـ خبیب و زید ـ را به مکه اسیر بردند، یکی یزید در موقع کشتن او گفت دوست داری تو الان در میان خانواده‌ات می‌بودی و محمد به جای تو قرار می‌داشت؟ جواب داد به خدا دوست ندارم خاری به بدن محمد بخلـد و مـن به خانه‌ام نشسته باشم. ابوسفیان گفت پیروان محمد او را از همه کس بیشتر دوست دارند و هیچ دسته‌ای رئیس خود را بمانند دوستی اصحاب محمد دوست ندارند.

**قصه خبیب**

ابوغریره می‌گوید: خبیب را بعد از اسارت به مکه فروختند، اهل مکه تصمیم گرفتند او را بکشند، یک موقع هم در محبس خود آهن تیزی به دست آورد. زن صاحب منزل دید که پسر کوچکش بر ران خبیب نشسته و ممکن است که او پسر وی را با همان آهن تیز قبل از کشته‌شدن خود بکشد، زن بی‌تابی کرد. خبیب گفت من این کار را نمی‌کنم، غدر از شان ما نیست. زن مذکور می‌گفت من از خبیب نیکوتر اسیری ندیدم روزی با دست‌های بسته انگور می‌خورد و در مکه میوه یافت نمی‌شد او می‌گفت این رزقی است که خدا به خبیب داده است. وقتی او را از حرم برای کشتن بیرون بردند او گفت بگذارید که دو رکعت نماز بخوانم. رهایش کردند او دو رکعت نماز خواند بعد گفت اگر شما از این کار بی‌تابی مرا خیال نمی‌کردید من بیشتر می‌خواندم و در آخر برای مشرکین نفرین نمود و افزود:

فلست ابالی حین اقتل مسلما  علی أی جنب کان فی‌الله مصرعی

مشرکین مکه او را زنده بدار آویختند. خبیب گفت خداوندا تو می‌دانی که هیچ‌کس در اطرافم نیست که سلام مرا به رسولت برساند، پس سلام مرا به او برسان.

بعضی گفته‌اند مشرکین مکه اولاد کشته‌شدگان بدر را که چهل تن بودند آوردند و به دست هرکدام آنان نیزه‌ای دادند که به بدن خبیب زدند، بدن او بر سر چوب دار به اضطراب آمد و رویش طرف کعبه قرار گرفت. خبیب گفت الحمدلله! بعد عقبه (یا ابوعقبه) نیزه‌ای به او زد که از پشتش بیرون شد، ساعتی درنگ کرد خدا را به یگانگی و پیامبر را به رسالت یاد می‌کرد تا روحش به شاخسار جنان پرواز کرد.

وقتی خبر خبیب به رسول خدا ﷺ رسید رو به اصحاب کرد که کی خبیب را از چوبه دار پایین می‌آورد؟ زبیر و مقداد به منظور این کار از مدینه بیرون رفتند، شب‌ها سفر می‌کردند و روز پنهان می‌شدند. تا به تنعیم رسیدند دیدند که چهل تن مست که به نگهبانی چوب دار مشغول بوده‌اند خواب رفته‌اند.

به آهستگی خبیب را پایین آوردند دیدند که او تازه و خرم است و هیچ بوی بـدی در این چهل روز بر سر دار پیدا نکرده است و دست او بر جراحتش گذاشته شـده کـه کم‌کم خون جریان دارد، رنگ رنگ خون است و بوی بوی مشک، زبیر او را بر اسبش حمل نمود و به راه افتادند، وقتی کفار بیدار شدند دیدنـد خبیـب نیسـت. قضـیه را بـه قریش اطلاع دادند، هفتاد نفر به تعقیب جنازه بیرون رفتنـد، وقتـی بـه زبیـر و مقـداد رسیدند زبیر جنـازه را بـر زمـین انـداخت و زمـین هـم جنـازه را بلعیـد و لـذا او را بلیع‌الارض نام گذاشتند، بعد زبیر خـود و مقـداد را معرفـی کـرد و گفـت اگـر بـا مـا می‌جنگید ما با شما می‌جنگیم! کفار بدون درگیری سوی مکه برگشتند.

**جنگ مؤته**

بعضی از مورخان نوشته‌اند که پیامبر حارث‌بن‌عمیر را در سـال هشـتم هجـری بـا نامه‌ای به سوی پادشاه بصری فرستاد وقتی بقریه موته رسـید شـرجیل غسـافی بـه او برخورد و گفت کجا می‌روی؟ جواب داد به شام سؤال کـرد شـاید از رسـولان محمـد باشی، گفت بلی، شرجیل امر کرد حارث را بستند و گـردنش را زدنـد و جـز او هـیچ رسول پیامبر کشته نشد.

وقتی این خبر به گوش پیامبر رسید مردم را تشـویق بـه جهـاد نمـود و سـه‌هـزار مسلمان ندای پیامبرشان را لبیک گفتند و بـه جـرف اردو زدنـد، پیـامبرﷺ آنـان را سفارش کرد وظایف آنان را بیان داشت و فرمود. امیر لشکر زیدبن‌حارثـه اسـت، اگـر کشته شود جعفر طیار امیر آنان است و اگر او هم کشته شود عبدالله‌بن‌رواحه امیر است، اگر او هم کشته شود مردم خود امیری برای خود برگزینند، لشکر حرکت کرد تا پس از مدتی به قریه موته رسیدند (بعضی‌ها می‌گویند به زمین معان رسیدند که فعلاً مرز اردن و عربستان است) و در آن‌جا اطلاع یافتند که هرقل پادشـاه روم بـا یکصـدهزار مـرد جنگجو در آب‌های بلقاء فرود آمده‌اند.

جمعی از مسلمانان گفتند به پیامبرﷺ خبر می‌دهیم که یا مـا را امـر بـه برگشـت نماید و یا نیروی انسانی بفرستد. ولی عبدالله‌بن‌رواحه به تشجیع لشکر پرداخت و گفت ما هیچ‌گاه با دشمن به زیادتی عدد و یا کثرت اسلحه و اسب‌ها نجنگیده‌ایم ما به دین و

ایمان خود وارد کارزار می‌شویم، دینی که خدا ما را به آن گرامی داشته است، بروید بجنگید به خدا سوگند در جنگ بدر فقط دو رأس اسب داشتیم، یکی از دو خوبی (احدی‌الحسنیین) حتماً وجود دارد یا غالب می‌شویم که این وعده خدا و رسول او است که قابل تخلف نیست و یا شهادت است که به برادران خود می‌رسیم و در بهشت با آنان یک‌جا می‌شویم.

لشکریان به صحبت عبدالله‌بن‌رواحه دلگرم شدند و بنا را بر جنگ گذاشتند.[۱]

تنها ابو هریره بود که گفت وقتی لشکر روم و اسلحه و اسبان و لباس‌ها و زینت‌های آنان را دیدم چشمم برق زد! ولی ثابت‌بن‌اقرم به من گفت ابوهریره تو در بدر حضور نداشتی ما به کثرت پیروز نشدیم!

زید بیرق را گرفت و مبارزه شدیدی نمود تا به وسیله نیزه‌ها شهید شد، بلافاصله بیرق را جعفر برداشت و در جنگ رشادت به خرج داد. بعد از اسب خود پیاده شد و آن را پی نمود و بمبارزه خود ادامه داد. زخم‌های زیادی به بدن او رسید که تعداد آن در روایات مختلف ذکر شده است، بعضی‌ها گفته‌اند پنجاه زخم به او رسید، بعضی‌ها هفتادودو و بعضی‌ها نودوچند گفته‌اند. دست او را بریدند، او علم را به دست دیگرش گرفت، دست دوم او را نیز بریدند، بعضی‌ها گفته او را دو نصف کردند که در یک نصف آن سی و چند زخم وجود داشت. پیامبر فرمود: خداوند به عوض دو دست او دو بال (از یاقوت سرخ) به او عطا کرد که به وسیله آن‌ها در بهشت پرواز نماید و لذا او را جعفر طیار ملقب نمودند.

بعد عبدالله‌بن‌رواحه رایت را گرفت و جنگید تا به درجه شهادت نایل آمد، بعد خالدبن‌ولید رایت را گرفت و لشکر را از صحنه قتال خارج ساخت و به سوی مدینه عزیمت نمودند. اگرچه مهنزمین کار بدی نکرده بودند ولی روحیات مسلمانان صدر اسلام از فرار متنفر بود و به رشادت و مردانگی و مبارزه تا سرحد شهادت شوق

---

۱. در جزء اول فهمیدیم که اگر دشمن بیشتر از دوبرابر بود جهاد واجب نیست و فرار جایز است. در جنگ موته دشمن بیشتر از بیست مقدار مسلمانان بود ولی مسلمانان فرار را به مناط وجوب حفظ نقش واجب ندانستند و جنگیدند، و پیامبرهم بر آنان اعتراض نکرد، پس فهمیده می‌شود در فرض فزونی دشمن از دو چند فرار جایز است نه واجب، فتامل

فراوان داشتند، کار این لشکریان به گفته بعضی از مورخان به جایی رسید که مـردم در موقع ورودشان خاک روی بر آنان می‌پاشیدند و وقتی به در خانـه خـود مـی‌رفتنـد و دق‌الباب می‌کردند اهل خانه در را بر روی آنان نمی‌گشادند و به آنان می‌گفتند چرا در میدان جنگ ظاهر نشدید که با یارانشان کشته می‌شـدید.[1] سـرکردگان لشـکر جرئـت بیرون رفتن از خانه را نداشتند و از مردم حیا می‌کردند تا رسول خدا دنبـال تـک‌تـک آنان قاصد فرستاد که به آنان بگویند شما کرار فی سبیل الله می‌باشید، بعد از خانه‌هـای خود بیرون آمدند.

در روز جنگ پیامبر صحنه جنگ را از مدینه مشاهده فرمود و بـر منبـر اصـحاب خود را از شهادت زید و جعفر و عبدالله خبر داد و به خانه جعفـر رفـت و بـه اهـل او تسلیت داد و به دخترش فاطمه علیها السلام دستور داد تا سه روز برای خانه جعفر غـذا ببـرد و سنت شد که مسلمانان تا سه روز برای اهل خانه میت غـذا ببرنـد «یـدل علیـه صـحیح هشام عن الصادق علیه السلام».[2]

و امروز ۱۰۵ کشته را که از اهل قم در شرق بصره در جنگ کشته شده‌اند در شـهر قم تشییع و دفن می‌کنند.

**نمونه‌های مقاومت**

۱. روز عاشورا حبیب‌بن‌مظاهر در حال خندیدن بیرون آمد، یزیدبن‌حصین همدانی به او گفت بـرادر الآن وقـت خنـده نیسـت، حبیـب جـواب داد، کجـا از ایـن مکـان شایسته‌تر به این سرور و خوشحالی میباشد؟ فاصله‌ای برای هم‌آغوشی ما با حورالعین جز حمله طاغیان یزید با شمشیرهای‌شان بر ما نیست (یعنی ما این‌جا شهید می‌شـویم و پس از شهادت بلا فاصله دسـت مـا در گـردن حوریـه مـی‌افتـد و بایـد مسـرور و خوشحال باشیم).

۲. حضرت علی به رشید هجری (هجر قریـه‌ای اسـت در یمـن) فرمـود: چگونـه

---

۱. نگارنده در موقع رقم این سطور از گریستن خودداری نتوانست راستی که چه روحیه هیجان‌انگیزی داشتند چـه معلمی و چه درسی و چه شاگردهایی؟ صلی الله علیه و علی آله و علی اصحابه.

۲. در شهر قم در ۲۹ جدی ۱۳۶۵ این نوشتار به پایان رسید( ۱۸ جمادی الاولی ۱۲۰۷)

خواهد بود صبر تو موقعی که زنازاده بنی‌امیه تو را احضار کند و دو دست و دو پاه و زبان تو را ببرد؟ عرض کرد پایان آن به سوی بهشت است؟ فرمود ای رشید تو با منی در دنیا و آخرت، دختر رشید روایت می‌کند مدتی نگذشت که عبیدالله‌بن‌زیاد او را طلبید و به او گفت از علی بیزاری بجو، پدرم از آن امتناع کرد، ابن‌زیاد گفت علی گفت تو به چه‌گونه می‌میری؟ رشید گفت خلیل من به من خبر داد که تو مرا به برائت و بیزاری از او می‌خوانی و من از او بیزاری نمی‌جویم و تو دست‌ها و پاها و زبان مرا می‌بری! ابن‌زیاد گفت به خدا سوگند دروغ علی را ثابت می‌سازم. رشید را جلو بیاورید دست‌ها و پاهای او را ببرید و زبانش را بگذارید. من به پدرم گفتم پدر آیا از این حادثه احساس درد می‌کنی؟! گفت نه دخترک من! مگر مانند فشاری که از ازدحام جمعیت به وجود می‌آید!! وقتی او را از قصر ابن‌زیاد بیرون آوردیم مردم به دور او جمع شدند او گفت کاغذ و دواتی بیاورید که وقایع آینده را برای‌تان بنویسم (یعنی بگویم تا بنویسید) او از آینده از زبان علی خبر می‌داد که جلاد ابن‌زیاد رسید و زبان رشید را قطع کرد و همان شب به امیرالمؤمنین علیه السلام ملحق شد.

۳. امام حسین به مسلم‌بن‌عوسجه روز عاشورا اجازه برگشتن از صحنه جنگ را داد ولی او عرض کرد: أنحن نخلّی عنك و بم نعتذر عند الله من أداء حقّك لا والله حتی اکسر فی صدورهم رمحی و أضربهم بسیفی ما أثبت قائمة فی یدی و لا أفارقك و لو لم‌یکن معی سلاح اقاتلهم به لقذفتهم بالحجارة و لم افارقك حتّی أموت معك.

۴. کان امیةبن‌خلف یخرج بلال‌بن‌رباح إذا حمیت الظهیرة فیطرحه علی ظهره فی بطحاء مکه ثم یأمر بالصخرة العظیمة فتوضع علی صدره ثم یقول له:

لا والله لا تزال هکذا حتی تموت أو تکفر بمحمد و تعبد اللات و العزی. فیقول و هو فی ذلك البلاء: أحد، أحد.

۵. و کانت بنی‌مخذوم یخرجون بعماربن‌یاسر و بأبیه و أمه و کانوا أهل بیت اسلام اذا حمیت الظهیره یعذبونهم برمضاء مکه (الرضاء الرحل الساخن من شدة حرارة الشمس) فیمر بهم رسول الله فیقول صبر آل یاسر موعدکم الجنة. فأمّا أُمه فقتلوها و هی تابی الا الإسلام.

۶. میثم تمار را بر عبیدالله پسر مرجانه در دارالامارة کوفه داخل کردند و به او گفتند که از همه‌کس این مرد نزد علی مقرب‌تر بود، گفت همین عجمی! گفتند آری.

ابن‌زیاد به میثم گفت پروردگارت کجا است؟! میثم گفت در انتظارگاه (بالمرصاد) هرظالم و تو یکی از ستم‌گرانی، پسر مرجانه گفت تو با این‌که عجمیی ولی آنچه را که می‌خواهی بیان می‌کنی! به من بگو که رفیقت (حضرت علی) به تو چه گفت که من با تو چکار می‌کنم؟ جواب داد که علی به من گفت تو مرا که دهمین نفرم به دار می‌زنی و چوب دار من از همه کوتاه‌تر است گفت با پیش‌گویی صاحبت (امام) مخالفت می‌کنم. میثم گفت، چگونه مخالفت می‌کنی به خدا او از پیامبر از جبرئیل از خدا خبر داده تو چگونه با آنان مخالفت می‌توانی؟ جایی که به دار آویخته می‌شوم می‌شناسم که در کجای کوفه است و من اولین کسی هستم که در اسلام لگام به دهانم زده می‌شود، وقتی او را به دار زدند او به عوض آخ و ناله به ذکر فضایل بنی‌هاشم پرداخت و به ابن‌زیاد گفتند که میثم شما را رسوا می‌سازد امر کرد لجام به دهنش بزنند که زدند. در روز سوم دار، آهنی را به بدن شریفش زدند و در آخر روز از دهان و دماغش خون آمد و شهید شد و شهادت او ده روز قبل از آمدن حسین علیه السلام به عراق بود.

حضرت علی به او گفته بود که ابن‌زیاد تو را به برائت از من می‌خواند تو چگونه خواهی بود؟ میثم گفت به خدا سوگند که از تو بیزاری نجویم، علی گفت دراین‌صورت او تو را می‌کشد و به دار می‌زند! میثم گفت در راه خدا کشتن من چیز اندکی است صبر می‌کنم!

۷. الغفاریان استاذنا الحسین فی الحملة و هما بیکیان فقال علیه السلام لهما: ما یبکیکما فوالله انی لأرجو أن تکونا بعد ساعة قریری الحسین فقال: ما علی أنفسنا بنکی و لکن نبکی علیك أباعبدالله نراك حق احیط بك و لا نقدر علی الدفع عنك و الذب عن حرمك فجزاهما الحسین خیراً.

۸. در شب عاشورا وقتی امام حسین با اصحابش گفت از تاریکی شب استفاده کنید و... .

سعید حنفی گفت: أنحن نخلی عنك لاوالله حتی یعلم الله و أنا قد حفظنا وصیة رسول الله فیك و لو علمت انی أقتل ثم أحی ثم أقتل ثم أحرق حیاً ثم أدری یفعل بی سبعین مرة ما فارقتك حتی القی حمامی دونك و کیف لا أفعل ذلك و انما هی قتلة واحدة ثم هی الکرامة التی لا انقضاء لها أبداً.

۹. عصر عاشورا عباس‌بن‌علی وارد شریعه فرات شد درحالی‌که تشنگی شدید او را

آزار می‌داد، خواست آب بیاشامد تشنگی برادر و اهل بیت او را به یاد آورد آب را که به کف برداشته بود دوباره بر روی آب فرات انداخت و تشنه بیرون شد!

۱۰. هازل بربربن‌حضیر عبدالرحمن الانصاری فقال له عبدالرحمن: ما هذه ساعة باطل، فقال بریر: و لله لقد علم قومی انی ما حببت الباطل شابا و لا کهلا و لکنی لمستبشر بما نحن لاقون و الله ما بیننا و بین الحور العین الا أن یمیل علینا هؤلاء بأسیافهم و لوددت انهم مالوا علینا الساعة.

۱۱. بارز عباس‌بن‌أبی شبیب الشاکری و قد أحجم القوم عنه لأنّهم عرفوه بالاقدام و المسألة فلما رأی انه لم یبارزه أحد ألقی ما علیه من درع و لأمة فاغتنمها القوم فرصة و مع ذلك لم یبرز إلیه أحد لکنهم رموه بالهام و الحجارة و انه یطرد أکثر من مائتین فرصاً مبتهجاً بما یلاقیه من حبور و نعیم.

۱۲. تقدم سعید الحنفی أمام الحسین علیه السلام وقت الصلاة و استهدف لهم فأخذوا یرمونه بالنبل یمینا و شمالا حتی سقط لکثرة نزف الدم فقال للحسین اوفیت یا ابن رسول الله؟ قال: نعم انت امامی فی الجنة.

روی الصدوق رحمه الله[1] عن الطالقانی عن الجلودی عن حشام و الجوهری عن ابن‌عائشة بإسناد ذکره ان علیا انتهی إلیه ان خیلا لمعاویة وردت الأنبار فقتلوا عاملا: (حسان‌بن‌حسان) فخرج مغبضاً یجرثو به حتی اتی النخیلة و أتبعه الناس فرقی ربوة من الأرض فحمد الله و أثنی علیه و صلی علی النبی صلی الله علیه و آله ثم قال:

أما بعد فأنّ الجهاد باب من أبواب الجنة [فتحه الله لخاصة أولیائه و لباس التقوی و درع الله الحصینة و جنته الوثیقة] من ترکه رغبة عنه البسه الله ثوب الذل و سیما الخسف و حیث الصغار و قد دعوتکم إلی حرب هؤلاء القوم لیلاً و نهاراً و سراً و اعلاناً و قلت لکم: و اغزوهم من قبل أن یغزوکم فوالذی نفسی بیده ما غزی قوم قط فی عقر دیارهم الا ذلوا، فتواکلتم ٤ و تخاذلتم و ثقل علیکم قولی و اتخذتموه ورأکم ظهریا حتی شئت علیکم الغازات: هذا أخو غامد قد وردت خیله الانبار و قتلو احسان‌بن‌حسان و رجالا منهم کبیراً و نساً، والذی نفسی بیده لقد بلغنی انه کان یدخل علی المرأة المسلمة و المعاهدة فینتزع أحجالهما و و عثمها

---

۱. *معانی الاخبار*، ج ۲، ص ۲۹۴.

ثم انصرفوا موفورين لم يكلم أحد منهم كلما فلو ان امرأ مسلما مات من دون هـذا أسـفا مـا كان عندى ملوماً بل كان عندى به جديراً.

يا عجباً كل العجب من تظافر هؤلاء القوم على باطلهم و فشـلكم عـن حقكـم إذا قلـت لكم اغزوهم فى الشتأ قلتم هذا أوان قروحر و إذا قلت لكم اغزوهم فى الصـيف قلـتم هـذاه حمارة القيظ انظرنا.

ينصرم الحرعنا، فإذا كنتم من الحر و البرد تفرون فاتمّ والله من السيف أفر.

يا أشباه الرجال و لا رجال، و يا طغام الاحلام و يا عقول ربات الحجـال والله لقـد أفسـدتم على رائى و لقد ملأتم جوفى غيظاً، حتى قالت قريش ان ابن‌ابى‌طالب شـجاع و لكـن لا رأى له فى الحرب لله درهم من ذايكون اعلم بها، لشد لها مرا سلمنى، فـوالله لقـد نهضـت فيهـا و مـا بلغت العشرين و لقد نيفت اليوم على الستين و لكن لا رأى لمن لا يطاع يقولها ثلاثا ... .

**محمد آصف محسنى**

**ايران قم**

بخش سوم

# تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان

# سخنی با خواننده

الحمدلله الذی أنزل القران فی لیلة القدر من شهر رمضان هدی للناس و بینات من الدی لیخرج الناس من الظلمات إلی النور بإذنه و الصلاة و السلام علی رسوله الذی صدره مهبط الوحی و بعث إلی کافة الناس بل هو رحمة للعالمین و علی آله الذین أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً و علی أصحابه الذین هم أشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم رکعاً سجداً یبتغون فضلاً من الله و رضواناً و علی المؤمنین المجاهدین الذین یبلغون رسالات الله و یخشونه و لایخشون أحداً یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون و علی الشهداء الذین هم أحیاء عند ربهم یرزقون.

مکرراً جمعی از مؤمنین و عده‌ای از اروپاییان از نوعیت حکومت اسلامی و کیفیت آن سؤال می‌کنند. خصوصاً دراین روزها که قراینی بر عقب‌نشینی روس‌ها از کشور اسلامی ما افغانستان بروز نموده است و احزاب اسلامی مبارز افغانی هدف نهایی خود را تأسیس یک حکومت اسلامی معرفی می‌کنند.[1]

جمعی از غربی‌ها روی علل متفاوتی می‌خواهند بفهمند چگونه حکومت اسلامی در افغانستان به وجود خواهد آمد؟ یا مثل حکومت اسلامی ایران است یا طور دیگر؟ بعضیها می‌پرسند آیا حکومت آینده اسلامی است یا دموکراسی؟ آیا تعداد احزاب را می‌پذیرند؟ آیا انتخابات و شوری را قبول دارند؟ و هکذا.

نگارنده در سفری که به اروپا «فرانسه و آلمان» داشت و نیز در پیشاور به سؤالات متفکرین غربی جواب‌هایی داده است که شاید قناعت آنان را تا حدی فراهم نموده

---

۱. اشاره به پایان دوره اشغال افغانستان توسط شوروی دارد.

باشد. ولی بهتر آن دید که رساله‌ای در بیان ماهیت و کیفیت حکومت اسلامی بنویسد تا آنچه که دراین مورد به نظر می‌رسد و آنچه که از کتاب و سنت برداشت دارد برای اطلاع علاقه‌مندان عرضه دارد به امید این‌که مورد استفاده قرار گیرد.

## خواننده عزیز و فکور و متدین!

برخلاف سیره مؤلفین قدیم که خوانندگان خود را به عفو و اغماض از اشتباهات گفتار خود سفارش می‌کردند، نگارنده از شما مخلصانه تقاضا می‌دارد پیشنهادات و انتقادات خود را به منظور تکمیل این موضوع بسیار مهم و اظهار حقیقت بنویسید و نگارنده را نیز مطلع سازید که موجب تشکر عمیق خواهد شد، منتهی در فهم مطالب دقت به خرج دهید و از عجله و تعصب بپرهیزید که آدمی را از حقیقت به دور نگه‌می‌دارد.

گفتنی است که قسمت مهم این کتاب (تصویری از حکومت اسلامی افغانستان) در ماه مبارک رمضان ۱۴۰۸ ثور ۱۳۶۷ در اسلام‌آباد پاکستن پس از فراغت از کارهای جهادی به رشته تحریر درآمده است و یک قسمت جزئی آن (شاید ده درصد) در چند روز ماه شوال و باید اقرار شود که چون نگارنده در سفر بوده دسترسی به کتب و منابع و مدارک علمی نداشته و تنها چند کتاب مختصری برای مطالعه آماده داشته و غالب مطالب این کتاب از محفوظات ذهنی بر روی کاغذ نقش بسته است. و آخرین آرزوی نگارنده این است که خداوند تعالی این عمل ناچیز را قبول فرموده و آن را مورد استفاده مسلمانان متدین قرار بدهد و ثواب آن را به ارواح مطهره شهدای متدین جهاد کم‌نظیر افغانستان نثار فرماید.

و ما توفیقی إلا بالله علیه أتوکل و إلیه أنیب.

**محمد آصف محسنی**

**اسلام‌آباد پاکستان**

# مقدمه

پرواضح است که کتاب و قلم باسابقه‌ترین وسیله ارتباط جمعی بوده که پس از صحیفه های مذهبی و آثار وحی، تاریخ آن به ۲۵۰۰ سال قبل از میلاد می‌رسد. و تنها همین آثار نوشتاری به‌جامانده، از مصر باستان، چین قدیم و هند است که حکایت از تمدن دوره‌های مختلف شرق زمین می‌کند. اما پس از چاپ در چین و سپس اختراع صنعت چاپ به وسیله گوتنبرگ در اروپا، کتاب، این وسیله مهم ارتباطی مرزهای جغرافیایی را درنوردید و ارتباط انسانی را در سطوح بین‌المللی ارتقا و گسترش بخشید.

اگر تمدن بشری امروز به جهان ارتباطات منتهی شده. اگر تکنالوژی ارتباطات با مفهوم دوگانه آن «سخت‌افزار و نرم‌افزار» در چگونه اندیشیدن انسان‌ها جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده. اگر انفورماتیک به مثابه چراغ جادوی قرن بیستم عمل می کند. اگر دانش فنی ماهواره‌های فضای زمین را در سیطره خود گرفته، اگر قرآن مقدس این زبان وحی الهی در سوره «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» قسم یاد می‌کند، اگر احادیث نبوی و ائمه اطهار علیهم السلام در روح و وجدان جامعه بشری و در استحکام روحیه ایمان و تشدید مبارزات حق‌طلبانه انسان‌ها تأثیرات شگرف داشته و روشنگر جوامع بشری و هدایتگر قافله انسانی بوده، نوشته‌ها و کتاب‌های مردان بزرگ نیز در مقاطع مختلف تاریخ موج ایجاد کرده و زیرساز تحولات بوده است که رنسانس و تجدید حیات اروپا، اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند، انقلاب کبیر فرانسه و ده‌ها بلکه صدها حادثه مهم جهانی دیگر را باید در آثار علما و اندیشمندان هر زمان جست‌وجو کرد.

با مرور به تاریخ سیاسی و خردگرایی قبل از جنگ جهانی دوم به آثار دانشمندان چون کتاب «شهریار» اثر ماکیاول «قرارداد اجتماعی» اثر روسو «روح‌القوانین» اثر

منتسکیو «فرهنگ زیربناست» اثر ریموند ویلیام «دوزخیان زمین» اثر فرانس قانون و آثار علما چمبرلین، دورکیم گرام شیت، اسپنسر و ماکس وبر و ... برمی‌خوریم که در تحولات اجتماعی و سیاسی بسیار مؤثر بوده است، هم‌چنان که کتاب‌های دیگر پس از جنگ جهانی دوم با دیدهای انتقادی چون امپریالیسم، جعبه تصویر انواع امپریالیسم «مراحل امپریالیسم» اثر یوهان گالتونیک «جابجایی قدرت» اثر تافلر، «تکاپوی جهانی، کنترول فرهنگ» هرکدام در جهت بیداری ملت‌ها نقش به‌سزایی داشته است. همین‌طور تألیفات و آثار اندیشمندان بزرگ اسلام و جهان سوم در قرون معاصر در جهت بیداری ملل شرق زمین و شکل‌گیری نهضت‌های آزادی‌بخش نقش مؤثری داشته است.

شکل‌گیری نهضت‌های عدم تعهد، ملی‌شدن صنعت نفت، استقلال سوریه، لبنان، هند، پاکستان، چین، اندونزی، کودتای جمال عبدالناصر، استقلال کوبا، انقلاب الجزایر و بالأخره پیروزی انقلاب اسلامی ایران را باید در آثار و کتب دانشمندان و جهت‌دهی خردمندانه رهبران جست‌وجو کرد. و باید اذعان نمود که در میان این کتاب‌های آثار گران‌بهای مرجع بزرگ جهان اسلام حضرت امام خمینی قدس سره به‌ویژه کتاب «حکومت اسلامی» آن بزرگوار که در بیداری ملت‌های مسلمان و نهضت‌های آزادی‌بخش جهانی تأثیر به‌سزایی گذاشته است یادآور شد. و در همین راستا آثار نفیس و گران‌بهای حضرت آیت‌الله العظمی محسنی نه‌تنها در فقه، کلام و اصول، برای حوزه‌های علمیه و تحقیقات حوزه‌ای سودمند بوده که در سیاست و تحولات اجتماعی و در چگونه اندیشیدن ملت مسلمان افغانستان قابل توجه می‌باشد.

«متافیزیک از نظر رئالیسم» به زبان فارسی، «صراط الحق» به زبان عربی در کلام و عقاید اسلامی، زمانی به رشته تحریر درآمد که دین‌داشتن جرم محسوب می‌شد و کتاب «فواید دین در زندگی» و کتاب «اقتصاد معتدل» در برابر اندیشه‌های انحرافی مارکسیزم لنینزم زمانی انتشار یافت که دین افیون ملت‌ها تلقی می‌شد و حکام جور جرئت ابراز عقاید اسلامی را سلب کرده بودند و سانسور مطبوعات توان نظریه‌پردازی را از مردم گرفته بود و باز در زمانی که مردم مسلمان افغانستان در اثر حملات تانک‌های غول‌پیکر روسی[1] و ریزش بمب‌های شیمیایی و انفجار مین‌ها و بالأخره در

---

۱. دوره اشغال افغانستان توسط شوروی.

زمانی که ملت خدجوی ما در لهیب جنگ‌ها می‌سوختند و طوفان سهمگین جنگ و خون‌ریزی بیداد می‌کرد، آثار علمی، سیاسی و اجتماعی این مرد بزرگ که به‌حق بلندترین قلّه علمی و فقاهتی کشور محسوب می‌شود در جهت رفع پرابلم‌های دوران جهاد و مصائب سیاسی و اجتماعی جامعه افغانی ارزش به‌سزایی داشته است. باید خاطرنشان ساخت که این آثار در جهت شکوفایی استعدادها حفظ اسلام از تعرّض بیگانگان، حاکمیت ملی، تمامیت ارضی، تأمین صلح و اعتلای کشور جزء متن‌های بسیار مهم حقوقی، سیاسی و تاریخی به‌شمار می‌رود.

اگرچه آثار و تألیفات معظم له برای استفاده دانش‌پژوهان، محصّلین علوم دینی و دانشگاهیان قابل استفاده می‌باشد اما دیدگاه‌ها و مواضع ما، مسوده قانون اساسی و به‌ویژه کتاب حاضر (تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان) که سیمای حکومت و نظام سیاسی اسلام آینده افغانستان را با رعایت اصول مسلم دو مذهب جعفری و حنفی به تصویر کشیده از چند لحاظ قابل توجه است:

۱. در این کتاب شرایط عینی و ذهنی جامعه افغانی از لحاظ مذهبی، نژادی و زبانی در نظر گرفته شده است.

۲. راه‌های معقول و منطقی برای زیست مسالمت‌آمیز برای پیروان دو مذهب حنفی و جعفری پیشنهاد شده است.

۳. اکثر مطالب این کتاب جنبه فتوایی دارد که با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی با نیروی فقاهت استخراج شده که بیانگر پویایی احکام اسلامی در هر شرایط می‌باشد.

در اخیر مزید توفیق علما، دانشمندان بزرگوار و آیات عظام را جهت شکوفایی استعدادها و جهت‌دهی سالم اجتماعات بشری آرزو کرده از خداوند متعال می‌خواهم که توفیق پیروی از علم و فقاهت عنایت فرماید.

اللّهم إنا نرغب إليك فی دولة كريمه تعزّ بها الإسلام و أهله و تذلّ بها النفاق و أهله و تجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك و القادة إلى سبيلك و ترزقنا بها كرامة الدنيا و الآخرة.

**حاج عصمت اللهی**

**کارشناس ارشد در علوم ارتباطات اجتماعی**

فصل اول

# ضرورت حکومت از نظر عقل و شرع

لزوم تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک امر نظری و مخفی نیست تا نیازی به استدلال داشته باشد، بلکه امری ضروری و بدیهی است که همه‌کس آن را درک می‌کند و از باب تنبیه باید گفت که انسان بدون اجتماع و تعاون همدیگر، قادر به ادامه حیات نیست و زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ قانون هم بدون قوه مجریه و حکومت ناممکن است.

در دین مقدس اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت به طور کامل تطبیق نمی‌شود و از باب نمونه به پاره‌ای از این احکام اشاره می‌شود:

۱. وجوب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر.

۲. لزوم جلوگیری از فساد مانند شرب خمر و زنا و غیرها.

۳. لزوم حفظ مملکت اسلامی از هجوم دشمنان.

۴. وجوب اخذ مالیات اسلامی همانند زکات و خمس و غیرها و مصرف آن‌ها.

۵. وجوب اجریا حدود و تعزیرات و اخذ دیات.

۶. لزوم تعلیم و تربیت اسلامی برای نوجوانان.[1]

۷. لزوم قضاوت و حل دعاوی مردم.

---

۱. اوضاع مدارس و پوهنتون و انحراف و یا دورشدن اکثر متعلمین و محصلین از خط اسلامی در این اعصار معلول عدم برنامه اسلامی در معاهد علمی ما است و این موضوع قابل تردید نیست.

۸. تطبیق قصاص و اجرای ضمانات.

۹. اجبار مکلفین در پاره‌ای از موارد، مانند حج و زیارت رسول اکرمﷺ و طلاق و ادای دیه در بعضی از موارد و قرض قرضداران بر امام و غیر ذلک.

مهم‌تر این‌که در زمان ما دولت‌ها در همه شئونات زندگی ملت‌ها مداخله می‌نمایند. امر مسلمانان در همه کشورهای اسلامی دایر بین این است که یا اقدام به اقامه حکومت اسلامی نمایند و یا در غالب موارد پیرو قوانین غیراسلامی باشند که نتیجه آن عزل دین از ساحت زندگانی اجتماعی، اقتصادی و حتی زندگانی فردی و عایلوی می‌باشد که مسلماً خداوند متعال و رسول اکرمﷺ به آن راضی نیستند.[1]

در پایان قابل یادآوری است که پیامبر اکرم اسلام در بدو ورود خود به مدینه عملاً حکومت را تشکیل نمود و به مناطق مسلمان‌نشین والی فرستاد. سفرایی به دربار پادشاهان بزرگ اعزام داشت، پیمان‌ها را با سران قبایل امضا کرد، فرماندهی جنگ‌ها را به عهده گرفت، قرارداد متارکه و مهادنه را امضا نمود، سفیران را به حضور می‌پذیرفت و متوجه شئونات جامعه آن‌روز شد و آیاتی از جانب خداوند درباره اداره کشور بر او نازل شد و بعد هم جانشینی خود را نیز تعیین نمود و مسلمانان صدر اسلام نیز روزی هم در لزوم حکومت اسلامی تردید نکردند.

بنابراین، اقامه حکومت اسلامی بر همه مردم واجب کفائی می‌باشد که در فرض تهاون و بی‌توجهی همه آنان مسئول و مستحق عقاب اخروی خواهند بود.

علمای علم کلام (عقاید) از قدیم دراین‌باره به صحبت‌های مفصلی پرداخته‌اند که اقوال مشهوره آنان سه قول می‌باشد:

۱. نصب امام و خلیفه بر خداوند متعال عقلاً واجب است (امامیه)؛

۲. نصب امام و خلیفه بر خود مردم عقلاً واجب است (معتزله)؛

۳. نصب امام و خلیفه بر خود مردم شرعاً واجب است (الشعریه).

به نظر نگارنده هرسه نظریه از جهتی درست است، زیرا از بیانات فوق صحت

---

۱. توضیح این مطلب در اوایل کتاب حاضر (جهاد اسلامی) مذکور است.

نظریه دوم و سوم ثابت شد.[۱]

و نظریه اول مخصوص به امام معصوم است که امامیه بـه آن معتقدنـد. و ربطـی بـه اقامه حکومت اسلامی و تعیین حاکم شرعی در زمان غیبت امام معصوم مانند زمان مـا ندارد، و امروز عقل و دین بر خود مکلفین نصب امام و خلیفه و رئیس‌جمهور و اقامـه حکومت اسلامی را لازم می‌گرداند که پیش‌تر به آن اشاره شد. و الله الموفق.

۱. اگر از این بیانات یقین پیدا شد که خداوند به ترک اقامه حکومت راضی نیست بلکه آن را لازم فرموده اسـت، و یا گفتیم که مقدمه واجب واجب است، وجوب اقامه حکومت، شرعی می‌شود وگرنه عقلـی. زیـرا عقـل مقدمـه واجب را بالضرورة واجب می‌داند.

فصل دوم

# اختصاص حکم به خداوند

حکم و فرمان به دوگونه است؛ ۱. تکوینی که به معنای ایجاد و تصرف در عالم کائنات است. و پاره ای از آیات قرآن کریم که متضمن کلمه حکم است ناظر به همین معناست مانند:

«ما عِنْدِی ما تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُکمُ إِلَّا لِلّهِ»؛[1]

آنچه که شما کفار به آن عجله دارید [شاید مراد عذاب باشد] نزد من نیست و حکم تنها برای خداوند است.

«وَ ما أُغْنِی عَنْکمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَیءٍ إِنِ الْحُکمُ إِلَّا لِلّهِ»؛[2]

من هیچ‌گونه شما را از جانب خداوند بی‌نیاز نمی‌توانم و حکمی نیست مگر برای خدا (و کارها به دست اوست).

۲. حکم تشریعی که مراد جعل قانون است و پاره‌ای از آیات به همین معنا وارد شده است.

«إِنِ الْحُکمُ إِلَّا لِلّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیاهُ ...».[3]

و شاید گاهی هردو معنا از کلمه «حکم» قصد شده باشد مانند: «لَهُ الْحُکمُ» (آخر سوره قصص) یعنی حکم و فرمان برای خداوند است.

---

۱. انعام، آیه ۵۷.
۲. یوسف، آیه ۶۷.
۳. همان، آیه ۴۰.

قرآن مجید هردو گونه حکم را مخصوص به خداوند می‌داند و این معنا از حصری که در سه آیه گذشته وجود دارد به‌روشنی استفاده می‌شود.

در دو آیه دیگر آمده است که میان مردم به آنچه که خدا فرستاده است حکم کن و از هواهای آنان پیروی مکن.[۱]

و در سوره کهف، آیه ۲۶ آمده است که در حکم پروردگارش کسی را شریک نگرداند.

و در سوره شوری، آیه ۱۰ آمده است:

«وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ».

بلی در آیه ۵۸ سوره نساء آمده است که:

«إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ».

وقتی که میان مردم حکم می‌کنید به عدل حکم کنید و به حضرت پیامبر فرموده است.

«فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ».[۲]

لکن مراد از عدل و قسط به قرینه آیات گذشته و غیر آن‌ها همان «ما انزل الله الیه» می‌باشد.

«إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللهُ ...».[۳]

و البته می‌شود گفت که طریق تفهیم حکم به پیامبر مخصوص به آنچه که در قرآن است نیست بلکه به هر نحوی‌که خداوند به او تفهیم نماید.

«أُولئِكَ الَّذِينَ آتَيناهُمُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ».[۴]

می‌بینید که اعطای حکم در عرض اعطای کتاب بیان شده است. بلکه ممکن است از این آیه تفویض حکم در پاره‌ای از موارد به انبیای گرام علیهم‌السلام استفاده شود و روایات معتبری در *اصول کافی* و غیره بر تفویض احکام به شخص حضرت خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده است، بلکه آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله پاره‌ای از احکام را خود تشریع فرموده است و

---

۱. مائده، آیات ۴۸ و ۴۹.
۲. نساء، آیه ۱۰۵.
۳. انعام، آیه ۵۷.
۴. همان، آیه ۸۹ و جاثیه، آیه ۱۶.

ما از تفصیل این بحث به خاطر پیچیدگی و عدم ارتباط عمده آن به موضوع این کتاب صرف‌نظر می‌کنیم و در جای دیگر از آن مفصلاً بحث نموده‌ایم.

«فَلا وَ رَبِّكَ لا يؤْمِنُونَ حَتَّى يحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَينَهُمْ ثُمَّ لا يجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيتَ وَ يسَلِّمُوا تَسْلِيماً»؛[1]

نه، به پروردگارت سوگند (منافقان) ایمان نمی‌آورند تا تو را در آنچه که اختلاف دارند حکم و داور قرار ندهند و بعد در نفس‌های‌شان سختی‌ای از قضاوتت نیابند و آن را تسلیم نمایند.

بنابراین از نظر اسلام هیچ‌کس حق تشریع حکم و تقنین قانون را ندارد.

حکم را باید خداوند بیان دارد و تخلف از حکم خداوند موجب کفر و ظلم و فسق است که در سه آیه مبارکه قرآن ذکر شده است.[2]

در این‌جا ممکن است برای مطالعه‌کنندگان پژوهشگر دو سؤال پیدا شود؛

سؤال اول این‌که، انسان و حتی حیوانات در پاره‌ای از اعمال خود آزاد و مختارند و شاید پاره‌ای از موجودات دیگر نیز چنان باشد[3] پس چگونه حکم تکوینی که همان ایجاد و تصرف است منحصر به خداوند است و انسان تصرفاتی نداشته باشد.

سؤال دوم این‌که، ما یک سلسله احکام عرفی داریم که ممکن نیست کسی آن را حرام بداند، مانند حکم پدر و مادر و استاد به این‌که اولاد و شاگردان فلان کارها را انجام دهند و فلان کارها را نکنند و مانند حکم دولت‌های امروزی به این‌که راننده‌ها از طرف راست بروند و با نور قرمز چراغ توقف کنند و امثال آن، و یا حرمت شرعی آن بسیار بعید می‌نماید چنانچه حکومت اسلامی گرفتن تذکره (شناسنامه) و پاسپورت را لازم گرداند و غیر ذلک.

---

۱. نساء، آیه۶۵.

۲. مائده، آیات۴۴، ۴۵ و ۴۷، ممکن است این آیات متوجه یهود و نصارا باشد که سیاق بر آن دلالت می‌کند. به‌هرحال انکار حکم خدا عمداً موجب کفر است، و عمل‌نکردن به آن با عدم انکار موجب ظلم و فسق، بلی انکار و یا ترک عمل به آن با جهل قصوری در غیر ضروریات ضروری ندارد و در این‌جا بحث تصویب و تخطئه مناسبت دارد که بسیار پیچیده است و انکار ضروریات دینی از روی جهل مورد اختلاف مجتهدین است که برای اکثر مطالعه‌کنندگان این کتاب قابل هضم نیست.

۳. «وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً ... فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً».

جواب سؤال اول: باید مراد از حکم تکوینی مختص به خداوند تصرف مستقل باشد و اعمال اختیاری انسان هرچند که به مجرد اراده او صادر می‌شود ولی مستقل نیست و در فلسفه ثابت شده که ممکنات حدوثاً و بقاء نیازمند به افاضه و اراده پروردگاراند (لا حول و لا قوة الا بالله) و همین است معنای امر بین‌الامرین که در مقابل جبر و تفویض گفته شده است.

جواب سؤال دوم: احکام عرفی و یا رسمی که مخالف احکام الهی نباشد از اطلاق آیات بیرون است و آیات مبارکه از شمول آن‌ها انصراف دارد[1] و آنچه که مؤید این جواب می‌باشد کلامی است که از حضرت امیر علیه السلام در رد گفتار خوارج که می‌گفتند: لا حکم الا لله (حکم تنها برای خدا است) نقل شده است: [2] کلمة حق یراد بها الباطل، نعم انه لا حکم الا لله و لکن هؤلاء یقولون لا أمر الّا لاه، انه لا بد للناس من أمیر براً و فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر و یبلغ الله فیها الاجل... .[3] حضرت علی علیه السلام بین احکام شرعی و احکام سیاسی فرق می‌گذارد (دقت کنید).

و نیز در قرآن آمده است که: «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ». از این دو آیه معلوم می‌شود که وضع احکام عرفی و سیاسی غیرمخالف احکام شرعی مانعی ندارد، ولی جایی که حکم شرعی باشد مشوره و انتخاب مفهومی ندارد.

«وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُبِيناً»؛[4]

مؤمنین حق ندارند فرمان خدا و رسول او را نپذیرند و مخالف آن را اختیار نمایند هرکسی معصیت خدا و رسول او را بکند آشکار گمراه می‌شود.

---

۱. انصراف مذکور در احکام عرفی بی‌اشکال است، زیرا این‌گونه احکام در زمان حیات حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله از مردم صادر می‌شده و آن حضرت از آن‌ها نهی نفرموده است.

۲. حرف خوارج حق است لکن مرادشان باطل است، بلی حکم تنها برای خداوند است ولی آنان می‌گویند که حکومت تنها برای خداوند است. همانا مردم حتماً امیری چه خوب و چه بد ضرورت دارند... .

۳. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۴۵.

۴. احزاب، آیه ۳۶.

فصل سوم

# منابع احکام

قانون‌گزاری بر چه اساس صورت گیرد و مصدر آن چه باشد؟ حکومت‌های امروزی عامل عمده آن را خواهشات ملت‌ها می‌دانند، قوهٔ مقننه کشورهای امروزی آراء و نظریات مردم را مد نظر قرار می‌دهد و دولت‌های خودکامه مستبد منافع موقت خود را نیز در وضع قوانین کشوری معیار قرار می‌دهند!

چون در دوره‌های اخیر وجود روح و بقای آن پس از مرگ محل توجه قرار نمی‌گیرد لذا به اصول اخلاقی و روحانی اهمیتی داده نمی‌شود و تنها زندگانی مادی و هوس‌ها زیربنای تدوین و تصویب احکام و قوانین قرار می‌گیرد.

واقعیت عین خارجی آن است که انسان دارای روح و بدن است. زندگانی روحانی و تکامل نفسانی به مراتب از زندگانی جسمانی مهم‌تر، مفصل‌تر و حتی غیرمتناهی است و براهین عقلی و ادلهٔ شرعی بر آن دلالت دارد لذا ادیان الهی تشریع احکام را براساس روح و ماده قرار داده و به هر کدام به اندازه واقعیت آن اهمیت داده است.

منابع و یا ادلهٔ احکام در شریعت اسلام به قول مشهور دانشمندان علم اصول الفقه چهار است:

۱. قرآن مجید، که مصدر اصلی است.

۲. سنت رسول الله ﷺ، که قرآن آن را حجت نموده است، سنت به معنای قول و یا

عمل و یا تقریر[۱] آن حضرت است، شیعهٔ امامیه که ائمهٔ دوازده‌گانه خود را نیز معصوم می‌دانند سنت را به قول و عمل و تقریر معصوم تفسیر می‌کنند. ولی ائمه علیهم‌السلام بیان‌کنندگان خط پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند.

۳. اجماع، که عبارت از اتفاق امت یا اهل حل و عقد و یا علمای دینی بر حکمی است. اهل سنت برای اجماع موضوعیت قائلند و آن را به عنوان خودش در عرض کتاب و سنت معتبر می‌دانند و بر اعتبار آن به آیات و روایات استدلال می‌کنند ولی شیعه برای آن طریقیت قائلند نه موضوعیت، و آن را در فرضی حجت می‌دانند که کاشف از سنت معصوم باشد.

۴. حکم عقل، امامیه حکم قطعی عقل را حجت می‌دانند ولی اگر حکم مذکور قطعی نباشد بلکه ظنی باشد آن را معتبر نمی‌دانند چون آنان هر ظنی که دلیل خارجی بر اعتبار آن قائم نشده باشد آن را به استناد آیات قرآن: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئاً» و غیره و روایات حجت نمی‌دانند بلکه بر عدم حجیت قیاس در حدود پانصد روایت از ائمه خود نقل کرده‌اند.

جمعی از اهل سنت قیاس (حکم ظنی عقل را) حجت می‌دانند و حتی آن را به جای عقل در ردیف ادلهٔ چهارگانه احکام ذکر کرده‌اند و برای اثبات اعتبار آن بیاناتی دارند.

آنچه که قابل ذکر می باشد این است که چرا حکم عقل حتی اگر قطعی هم باشد حجت باشد؟ با این‌که سابقاً دانستیم که حکم از آن خدا است.

در مورد مستقلات عقلیه (تحسین و تقبیح) باید گفت اشکالی از این جهت وارد نمی‌آید، زیرا بر مبنای قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع)[۲] هرکدام عقلی کاشف از حکم شرعی می‌باشد، مثلا وقتی عقل قبح ظلم و حسن ادای امانت را درک کرد حرمت شرعی ظلم و وجوب شرعی ادای امانت را نیز درک می‌کند. و تحقیق این موضوع در علم اصول‌الفقه مذکور است.

---

۱. تقریر و امضاء به معنای عدم اعتراض بر عملی است که در محضر معصوم به جا آورده شود که نشانهٔ جواز آن عمل است.

۲. به هرچه عقل حکم کند، شریعت نیز بدان امر می‌کند.

و در غیر مستقلات عقلیه، مانند حکم عقل به وجوب حفظ نفس محترمه از هلاکت[1] گفته شده که کاشفیت قطع ذاتی اوست و لذا اعتبار او قابل انکار نیست.

و به عبارت دیگر، حرمت حکم برای غیر خدا در فرض عدم درک ملاک حکم است که غالباً چنان است و فهم بشر از ادراک ملاکات و مناطات احکام شرعی ناتوان است، نه در صورت درک ملاک که به‌ندرت رخ می‌دهد که مانعی از حکم‌کردن دراین‌صورت وجود ندارد.

به‌هرحال در انحصار حکم به خداوند و عدم جواز آن برای انسان‌ها فرقی میان عبادات و معاملات نیست و باید حکم همه‌چیز را از دین گرفت، جمعی از نویسندگان مسلمانان، ازجمله فرید وجدی در کتاب «دایرة المعارف قرن بیست» پنداشته‌اند که تنها در امر عبادات باید به شرع مراجعه نمود و در معاملات خود انسان‌ها می‌توانند حسب مقتضای زمان و مکان قانون‌گزاری کنند، این نظریه اگر در جایی مخالف عموم و یا اطلاق آیات و ادلهٔ شرعیه باشد که در ابواب معاملات وارد شده است باید آن را بدون معطلی رد و ابطال نمود.

نتیجه این‌که مسلمان‌ها باید عبادات و معاملات و اقتصاد و سیاست داخلی و خارجی و تأدیبات و حقوق مدنی و همه‌چیز خود را از اسلام بگیرند و از خیالات و عقاید خود در تشریع قانون استفاده نبرند. «و لایشرك فی حکم ربه أحداً» و همین است حقیقت و ماهیت حکومت اسلامی و فرق جوهری آن با نظام‌های امروزی.

در این‌جا ممکن است بعضی‌ها به این بهانه‌پردازی بپردازند که در حکومت اسلامی رأی مردم نادیه گرفته می‌شود و در تعیین دخلی داده نمی‌شوند، درحالی‌که در حکومت دموکراسی خود مردم واضع قانون کشوراند.

باید متوجه باشیم که حکومت اسلامی در میان مردم کفار پیاده نمی‌شود بلکه در کشور اسلامی و برای مردم مسلمان اقامه می‌گردد و مسلمانان به خدا ایمان دارند، احکام او را از جان و دل می‌پذیرند و حتی برای حفظ آن از جان و مال خود می‌گذرند.

---

۱. گفته می‌شود که در فقه امامیه دلیل لفظی بر وجوب حفظ نفس محترمه مسلمان و ذمی مثلا یابیده نشده است و دلیل آن فقط حکم قطعی عقل است، به‌هرحال این‌چنین حکم عقلی موارد نادری دارد.

بلی رضای قلبی موحدین به احکام دینی‌شان به درجات بالاتر از رضای کفار به موکلین‌شان در قوهٔ مقننه کشورهای کفر می‌باشد، بنابراین حکومت اسلامی بهترین نوع حکومت‌ها است که همه قوانین آن از طرف مسلمانان در عمق جان پذیرفته شده است. و ما در آینده درباره دموکراسی اسلامی مفصلاً بحث می‌کنیم.

**فصل چهارم**

# احکام ثابت و متغیر

آدمی طبیعتی دارد ثابت و مستمر و محیط و اجتماعی دارد متحول و متغیر. به طور نمونه به مثال‌هایی از ثبات طبیعت انسان از گذشته تاکنون (و در آینده نیز) توجه نمایید که هیچ‌گونه تغییری در آن‌ها نیامده و نخواهد آمد.

۱. علاقه به ذات و مال
۲. محبت اولاد و والدین
۳. دوست‌داشتن خوبی‌ها و تنفر از بدی‌ها
۴. نیاز به زن و شوهر
۵. نیاز به خوردن و آشامیدن
۶. علاقه به پوشیدن و راحتی
۷. دفع ضرر و جلب منفعت در عاجل و آجل
۸. خضوع در مقابل قانون مطابق اعتقاد
۹. توقع در اختیار داشتن امتعه خوب
۱۰. توقع ندیدن خیانت از دیگران در حق خود
۱۱. دوست‌داشتن دوستان
۱۲. دشمن‌داشتن دشمنان
۱۳. توقع به کمک دیگران در فرض ناتوانی و ضعف
۱۴. وفا به عهد و صداقت از دیگران

۱۵. خوب‌دانستن عدالت و احسان
۱۶. مدح علم و شجاعت و سخاوت
۱۷. کمک به مستمندان، و امثال این‌ها

این مظاهر طبیعت انسان و نظایر آن در تمام حالات مختلف اجتماعی تغییری نکرده و نخواهد کرد و گمان نمی‌رود کسی در این موضوع تردیدی داشته باشد.

ولی شکی نیست که اجتماع و محیط انسانی به خاطر نعمت خدادادی عقل و فکر و زبان او در تحول و تغییر دایمی و تدریجی است، تفاوت محیط امروز ما از لحاظ انواع غذاها و البسه و آلات سواری و سرعت حرکت و راه‌های رفت‌وآمد، و وسایل ارتباطی از قبیل تلفون، تلگراف، تلکس، آلات پیچیده مخابره، رادیو تلویزیون و غیره و وسایل تولید و امثال آن‌ها با محیط یکصد سال قبل قابل مقایسه نیست.

مکرراً سؤال می‌شود که جاودانه‌بودن احکام اسلامی با زندگانی پرتحول انسانی سازگار نیست و اساسا هیچ قانونی نمی‌تواند در زندگانی آدم‌ها برای همیشه باقی بماند چون اوضاع زندگانی همیشه در تغییر و تحول است. قانون هم باید در رابطه با تطابق اوضاع و شرایط قابل تغییر باشد و عوض گردد. قوانین اسلامی در پانزده قرن قبل مفید و مترقی بوده است ولی به درد بشر پیش‌رفتهٔ امروی نمی‌خورد. در آن زمان مرکب سواری، الاغ و شتر و اسب بوده ولی امروز ماشین‌های بنز و هواپیمای جت و یا مافوق سرعت صوت و فردا قمرهای مصنوعی و هکذا.

جواب ما این است که سؤال‌کننده و یا ایرادکننده متوجه نشده و یا نخواسته متوجه شود که غالب احکام اسلامی و ضوابط شرعی ربطی به موضوعات متغیر اجتماعی ندارد بلکه مربوط به روح و یا طبیعت ثابت آدمی می‌باشد که محکوم تغییر نبوده و هم‌چنان پابرجا و ثابت باقی بوده و خواهد بود.

و اگر فرض شود که پاره‌ای از احکام بر موضوعات متغیری وارد شده باشد و فعلاً آن موضوعات در زندگانی انسان‌ها تحقق نمی‌پذیرد قهراً آن احکام هم از بین می‌رود و همیشه حکم متفرع بر وجود موضوع خود است نه ضامن بقای آن.

اصولاً اسلام به طور غالب در جزئیات کارها مداخله نکرده است، مثلاً اسلام می‌گوید برای پیشبرد اسلام و یا دفاع از آن جهاد کن، اما جهاد به کدام آلات؟ اسلام

نظری ندارد و موکول به شرایط زمان و چگونگی تولید است، گاهی بـه سـپر و نیـزه و شمشیر و کارد و کلاه‌خود است، گاهی به تفنگ‌های مختلف‌النوع، گـاهی بـه تانـک و توپ و اسلحه ثقیله و گاهی به طیاره و بمب اتمی و هیدروژنی و نیتروژنی و غیره.

بنابراین با تمام تحول سرسام‌آوری که در نوعیت و کیفیت اسلحه بـه وجـود آمـده است احکام مربوط به جهاد هیچ‌گونه نیازی به ترمیم و تعدیل پیدا نکرده است.

گاهی قرآن درباره بعضی از اسباب آن زمان یادآوری کرده است که مربـوط بـه همـه زمان‌ها نبوده و آن را برای همه زمان‌ها لازم نگردانیده است. مثلا درباره تهیه اسـلحه اولاً امر می‌دهد که «وَ أَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ» برای جنگ بـا کفـار هرچـه مـی‌توانیـد از نیروهای‌تان را آماده نمایید. سپس به بعضی از وسایل جهادی آن روز اشاره کرده است، «وَ مِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ»، که اسب‌ها در آن زمان و حتی امروز نیز فی الجمله نقش مؤثری در جنگ داشته است. ولی اگر فرض شود که اسب‌ها در جنگ‌هـا نقشـی نـدارد بـه جـایی ضـرر نمی‌رساند و آخرین اثر آن این است که کسی به نام اسب‌سوار بیشتر از سایر افراد جنگجو از غنایم سهم بیشتری نمی‌گیرد، و لزوم نگه‌داری آن برای جنگ‌ها از بین می‌رود.

## تأکید و توضیح

تکرار می‌کنیم که پاره‌ای از جوانان کم‌عقل و فریفته‌شده به تلقین عوامـل اسـتعمار شرق و غرب بدون هـیچ‌گونـه تفکـر و تـدبر و بـدون کمتـرین آگـاهی از معـارف و برنامه‌های عبادی و اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی و سیاسی و جزایی و غیره اسـلام، همانند ماشین‌های کوکی می‌گویند عصر ما عصر طیـاره و قمرمصـنوعی و بمـب‌هـای هیدروژنی و نوترونی و عصر فضا است که جایی برای اسـلام نمانـده و بایـد آن را در طاق تاریخ گذاشت.

این کوردلان فریب‌خورده متوجه نیستند که پیشرفت صنعتی و علمی ربطی به یـک نظام ندارد، مگر نظام‌های کاپیتالیزم و مارکسیزم با هم سراسر متضاد و متباین نیسـتند؟ اینان جواب بدهند که ترقی علمی با کدام نظام مخالف و با کدام موافق است؟ آیا ترقی علمی در هردو بلوک شرق و غرب وجود ندارد؟ چطور شد که تنها نظـام اسـلامی در طاق تاریخ گذاشته می‌شود؟

واقعیت این است که ترقی علمی نه‌تنها از اهمیت دین نکاسته که آن را حیاتی‌تر نموده است، قدرت منهای ایمان میلیون‌ها انسان را در قرن حاضر از بین برده و صدها مشکل روانی و اجتماعی و سیاسی و انسانی را در جوامع بشری خلق نموده است.

سخن آخر این‌که این دسته از معترضین باید از کلی‌گویی بپرهیزند و به اصول و فروع دین اسلام مراجعه کنند و موارد مشخصی را که دین و محیط در تضاد واقعی قرار گرفته‌اند نشان دهند تا به فریبکاری و حداقل به جهالت متهم نشوند و مسلماً دراین‌صورت موردی را هم پیدا نخواهند کرد، بلی اگر بگویند پاره‌ای از دستورات اسلام با هوسهای شهوانی و امیال شیطانی آنان مخالفت دارد، درست گفته‌اند چون وحی آسمانی مهارکننده و تعدیل کننده هوس‌های احمقانه است نه تابع آن‌ها.

دین برنامه تکامل و مکارم اخلاق و رشد فکری و عدالت اجتماعی و آرامشی روانی و نجات شخصیت انسان از حضیض پستی و حیوانی و رساندن آن به ملکوت است، مع الوصف نباید این مطلب را از نظر به دور داشت که موضوعات احکام گاهی تغییر می‌کند که قهرا حکم آن نیز تغییر می‌یابد.

واردکردن و یا صادرکردن فلان مال دیروز برای مردم مفید بود و جایز و امروز مضر شده است و حرام.

ارتباط دوستانه حکومت اسلامی با فلان دولت دیروز خیانت بود و حرام و امروز به خاطر تغییر شرایط مفید است و جایز و یا ضروری است و واجب.

استعمال فلان چیز دیروز بی‌خطر بود و مباح و امروز کمک به خیانت استعمار کفر است و حرام، و این تغییر حکم به اثبات دوام آن منافاتی ندارد زیرا استمرار و بقای یک حکم با فرض تحقق موضوع آن است نه با فرض انتفای آن که معقول نیست.

به‌هرحال وظیفه مکلف در زندگانی شخصی و وظیفه اسلامی است که در صدور حکم شرعی اولاً موضوع را به‌درستی تشخیص دهد تا حکم هم روشن شود، مثلا مکلف اگر تندرست است واجب است وضو و غسل نماید و اگر مریض است باید استعمال آب را ترک کند و تیمم نماید.

مطلب دیگر مسئله تزاحم و ترجیح اهم بر مهم است.

گاهی بین دو واجب یا دو حرام در مرحله امثال تزاحم[1] پیدا می‌شود و نمی‌شود که هردو واجب را به‌جا آورد بلکه مجبوراً باید یکی را ترک کرد و یا یک حرام را باید مرتکب شد و امتثال هردو تکلیف چه وجوب و چه حرمت از توان مکلف بیرون است.

در اصول فقه برای اختیار یکی از دو حکم مزاحم بر دیگری مرجحاتی بیان شده است. مثلا اگر یکی از دو حکم متزاحم مهم‌تر از دیگری است مهم‌تر بر مهم مقدم می‌شود، یعنی مهم در فرض تزاحم متروک می‌گردد و تنها به مهمتر عمل می‌گردد. اینک به دو مثال زیر توجه کنید:

۱. گرفتن مال مردم در غیر موارد شرعی جایز نیست و حفظ حکومت اسلامی چنانچه گذشت نیز واجب است. حالا اگر فرض شود که بقای حکومت اسلامی در عصر ما جز به گرفتن مال مردم به نام مالیات بر عایدات و محصول گمرک مثلاً ممکن نباشد قهراً بین دو حکم مذکور (وجوب حفظ دولت اسلامی و حرمت گرفتن مال مردم بدون رضای‌شان) تزاحم پیدا می‌شد که باید به یکی عمل نمود و دیگری خودبه‌خود ساقط می‌شود. و چون حفظ نظام اسلامی مهمتر از حقوق مردم است لذا حرمت اخذ مال مرتفع می‌شود.

۲. حفظ امنیت لازم است، محدودکردن تسلط مردم بر مال و جان آنان غیرجایز ولی حکومت می‌تواند برای حفظ امنیت عمومی که مهم‌تر است مردم را تحت قیودی دربیاورد، مانند این‌که در فرض خروج از کشور باید پاسپورت بگیرند، فلان موقع شب کسی از منزل بیرون نشود و امثال این‌ها.

بلی تشخیص مهم‌تر از مهم همه‌جا روشن نیست و سپردن آن به یک نفر خطرناک است لذا باید آن را به قوه مدونه که تعریف آن بعدا می‌آید سپرد.

مراد ما از احکام متغیر شرعی که در عنوان این فصل آمد همین است و به عبارت دیگر، قاعده تزاحم، و قاعده لا ضرر و لا ضرار و قاعده نفی العسر و الحرج ما جعل علیکم فی الدین من حرج یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر عواملی‌اند که سبب تغییر پاره‌ای از احکام می‌شود و این انعطاف‌پذیری باعث استحکام فقه اسلامی شده و می‌شود.

---

۱. تزاحم غیر از تعارض است و تفصیل آن در اصول فقه بیان شده است.

فصل پنجم

# فتوا و حکم

فتوا، بیان حکمی است که فقیه مجتهد آن را از ادله معتبر شرعی استنباط و بیرون آورده است[1] و طبعا# حکم مذکور کلی بوده نه جزئی و مخصوص به مورد خاص، و فقیه از دیدگاه خود از آن به عنوان حکم شرعی خبر می‌دهد و حکایت می‌کند.

حکم بر دو نوع است: قضاوت و غیرقضاوت.

قضاوت آن است که قاضی در موارد خاصی براساس ضوابط شرعی حکم را به نفع یکی از متخاصمین انشاء نموده و نزاع را حل می‌کند.

بنابراین میان فتوا و حکم قاضی سه فرق جوهری وجود دارد:

۱. فتوا همیشه حکم کلی می‌باشد، مانند وجوب سوره در نماز و قضا حکم جزئی و مخصوص به یک مورد مانند این‌که این مال متنازع فیه و دعوایی از احمد است.

۲. فتوا خبردادن و حکایت‌کردن است و قضا انشاء.

۳. فتوا تنها برای خود مفتی و مقلدین او حجت است نه برای همه مکلفین ولی حکم بر همه نافذ است مگر آن‌که بطلانش ثابت شود که این صورت بحث دیگری دارد. و از این‌جا گفته‌اند که فتوا به فتوا و حکم نقض می‌شود ولی حکم به فتوا نقض

---

۱. خود این استنباط و استخراج را اجتهاد و تفقه می‌نامند، و نتیجه آن را که فهم حکم از مدرک معتبر آن است فقه می‌گویند، بنابراین اول اجتهاد و تفقه است دوم فقاهت، سوم فتوا و حکم و قضاوت.

نمی‌گردد و این موضوع بسیار مفصل و پیچیده است و مناسب نیست دراین کتاب طرح گردد و نگارنده آن را در کتاب قضا و شهادت مطبوعه خود بیان داشته است.[۱]

حکم غیر قضا از شئون حاکم شرعی می‌باشد که در غیر موارد دعوا و نزاع نیز صدور می‌یابد مانند حرمت واردکردن فلان چیز از خارج که بگوید. من وارد کردن فلان جنس یا استعمال‌نمودن فلان جنس را فعلاً برای همه حرام کردم. مانند وجوب عملی که فی حد نفسه واجب نبوده بلکه مستحب و یا جایز و یا مکروه بوده است، مثلا بگوید من برای مسافرین گرفتن پاسپورت را واجب می‌گردانم یا رانندگان وسایل نقلیه باید از طرف راست حرکت کنند و امثال این‌ها.

لزوم اطاعت از اوامر حاکم شرعی بر مردم از آیه مبارکه «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ثابت می‌شود و اما جواز اصدار چنین فرمان‌ها و احکام برای حاکمین شرعی ملاحظه ضرورت مصالح جامعه اسلامی و یا ترجیح اهم (مهم‌تر) بر مهم است.

برای حاکم جایز نیست که بدون ملاحظه ضرورت‌ها چنین احکامی را صادر نماید آزادی مردم را به وسیله تحریم‌ها و ایجب‌ها محدود گرداند و با احراز ضرورت‌ها و تزاحم اهم با مهم باید حکم نماید (و کلکم مسئول عن رعیته).[۲]

البته از آنچه که در بالا ذکر شد فهمیده می‌شود که حکم غیرقضائی گاهی جزئی و گاهی کلی می‌شود و فرق او با فتوا در دو نکته است نه در سه نکته.

---

۱. ر. ک: کتاب *القضا و شهادات* از نگارنده.

۲. *سنن ابی‌داود*.

فصل ششم

# تعدد دولت‌ها و وحدت آن‌ها

فعلا سازمان ملل متحد در نیویارک ۱۵۸ عضو دارد و تمام دولت‌های کره زمین از ۱۶۰ بیشتر است و شاید در آینده هندوستان هم تجزیه شود و حتی احتمال تجزیه کشورهای بزرگ هم پس از جنگ سوم می‌رود.

سؤال: اسلام آیا تعدد حکومت‌ها را مجاز می‌داند یا نه و تنها یک حکومت واحد جهانی می‌خواهد.

قبل از اسلام انبیای بزرگوار علیهم‌السلام غالباً بر قوم خاصی مبعوث شده‌اند، حتی از ظاهر قرآن مجید استفاده می‌شود که حضرت موسی و عیسی علیهما‌السلام که از جمله پیامبران اولی‌العزم می‌باشند نیز بر خصوص بنی‌اسرائیل مبعوث بوده‌اند و دلیل روشنی در دست نداریم که حتی یکی از آنان بر همه بشر روی کره زمین آن زمان مبعوث شده باشند حتی حضرت نوح و ابراهیم علیهما‌السلام، هرچند که بعضی از مفسران از پاره‌ای از آیات استنباط کرده که حضرت نوح بر همه بشر آن‌روز مبعوث شده است ولی استدلال‌شان اطمینان‌بخش نیست.

از لازمه این بحث جوار و حتی ضرورت تعداد حکومت‌های دینی در روی زمین آن زمان می‌باشد. ولی رسالت حضرت پیغمبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله همان‌گونه که از نظر زمانی محدود نیست و تا انقراض عالم و قیام قیامت اعتبار دارد، عمومیت عرضی هم دارد، رسالت او شامل همه انسان‌های روی زمین می‌شود و این معنا از چند آیه استفاده می‌شود: «وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كافَّةً لِلنَّاسِ» بلکه ممکن است از یک آیه قرآن استفاده کنیم

که آن حضرت بر همه موجودات عاقل در همه کهکشان‌ها مبعوث شده‌اند و آن آیه این است: «وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ» و نفرستادیم تو را مگر رحمتی برای همه[1] جهانیان (یا همه جهان‌ها) و ممکن است شواهدی هم از روایات بر این معنا ذکر نمود.

بنابراین در زمان حیات آن حضرت بر همه مردم زمین واجب بوده است که در اطاعت مطلقه او درآیند و حاکمیت او را به جان و تن بپذیرند. تعدد حکومت در این فرض هیچ مشروعیتی نداشته است.

بحث این‌جا است که پس از وفات حضرت ختمی‌مرتبت ﷺ آیا باز هم باید حکومت اسلامی واحد باشد و یا تعدد آن نیز جایز است؟ باید دید که خلافت منصوص است یا غیرمنصوص؟

اگر فرض شد که پیامبر اکرم ﷺ خلیفه را منصوص فرموده آن‌گاه باید متوجه دلالت نص آن حضرت شد که تا چه اندازه عموم و اطلاق دارد تا به مفاد آن ملتزم شد.

بنا به عقیده امامیه که از یک‌سو خلافت و امامت را منصوص می‌دانند و از طرف دیگر ائمه دوازده‌گانه ﷺ خود را معصوم، جواب سؤال فوق روشن است زیرا تکلیف همه مردم روی زمین عین همان تکلیف شرعی‌شان در زمان حیات حضرت رسول ﷺ است هیچ تفاوتی از این جهت بین زمان نبی ﷺ و زمان ائمه ﷺ نیست.

و بنا به عقیده اهل سنت که نه خلافت را منصوص می‌دانند و نه خلفا را معصوم و هم‌چنین بنا به نظر شیعه در زمان نبودن ائمه معصومین ﷺ آیا تعدد حکومت مشروع است یا نه؟

از نظر تاریخی هر حاکم که توانسته از تشکیل حکومت دیگران جلوگیری کند جلوگیری کرده و هرکسی هم که توانسته حکومت را به دست آورد کوتاهی نکرده است، غالباً تاریخ اسلامی با تعدد حکومت‌ها همراه بوده است ولی معلوم است که عمل آنان منبع حکم شرعی قرار نمی‌گیرد بلکه بسیار خون‌های ناحق مسلمانان در موضوع حکومت ریخته شده و محرمات زیادی برآورده شده است (نعوذ بالله من شرور النفوس) به‌هرحال شقوق متصور موضوع به قرار زیر است:

---

۱. «العالمین» جمع محلی به لام است که مفید عموم است و لذا در متن گفتیم: همه جهانیان.

الف) گاهی اداره همه سرزمین‌های اسلامی توسط حکومت واحد حسب شرایط موجوده ممکن نیست و وحدت حاکم موجب ضعف حکومت و ضرر به مسلمان‌ها می‌گردد و تعدد مفید و حتی لازم و یا اصلح است. دراین‌صورت تعدد حکومت‌ها توسط حاکمین جامع‌الشرایط باید خالی از اشکال باشد.

ب) تعدد حکومت‌ها گاهی موجب ضرر مسلمان‌ها و حتی ضرر به اسلام می‌گردد، زمینه را برای مداخله قدرت‌های کفر فراهم می‌سازد و حداقل موجب نفوذ استعمار به شکل جدید آن در کشورهای اسلامی می‌گردد که دراین‌صورت تعدد حکومت غیر مشروع بوده حرام میباشد و واجب است همه در جهت توحید کوشا باشند ایجاد حکومت جدید ناجایز است، و حکومت‌های موجود متعدد را باید توسط وسایل مشروع با هم ادغام نمود.

وضع امروزی جهان اسلام چنین است، حتی مثل کویت و بحرین و قطر هم جدا جدا حکومت دارند. حکومت‌های ما در آسیا و آفریقا بر چند میلیون ناچیز فرمانروایی دارند و کشورهای کوچکی را به وجود آورده‌اند. عامل خارجی آن نقشه شوم دشمنان اسلام و عامل داخلی آن هوس‌ها و خودخواهی‌های جمعی از ریاست‌طلبان فاسق می‌باشد، و عامل نهایی هردو غفلت و نادانی مسلمان‌ها است.

آمریکا ایالات متحده دارد. روس‌ها جماهیر شوروی دارند، چینی‌ها کشور یک میلیاردی و یا بیشتر از آن دارند. و هم‌چنین هندوها. ولی مسلمان‌ها کشورهای قطعی‌نمای چندصد هزار نفری دارد، رغم سفارشات اسلام بر وحدت و یگانگی، ما امروز به تفرقه و تجزیه شرم‌آوری گرفتاریم.

کفر جهانی با چنگال‌های کاپیتالزم و کمونزم خود در کشورها و ثروت‌ها و حتی دین ما چشم طمع دوخته‌اند. و هر کشور ما به منزله یک لقمه چرب آنان شده است، دولت‌های کوچک و متعدد و فاقد پایگاه مردمی ما چشم‌بسته خود را به بیگانگان مستکبر و مستعمر تسلیم می‌کنند، منافع مادی خود را در اختیار آنان قرار می‌دهند، فرهنگ آنان را بر فرهنگ اسلامی ترجیح داده و حتی از اظهار مسلمان بودن خجالت می‌کشند. وضع اقتصادی مسلمان‌ها روزبه‌روز به نفع اروپا و آمریکا و روس‌ها بدتر می‌شود.

چنین حکومت‌هایی حتی اگر حکام آن‌ها مسلمان متدین باشند که قطعاً نیستند، باز

هم غیرمشروع و مخالف شریعت اسلام است که باید به رضا و یا به زور در یک یا چند واحد قوی مدغم شوند.

ج) در سرزمین مورد نظر یا حکومت اسلامی قایم است یا نیست. اگر حکومت اسلامی قایم بوده و حاکم آن نیز جامع‌الشرایط باشد تجزیه آن سرزمین از کشور اسلامی حتی با رضای مردم روی عامل نژادی و منطقه‌ای و غیره ظاهراً جایز نیست و لازم است که از همان حکومت موجوده پیروی شود. و اگر تاکنون حکومت اسلامی در آن‌جا قایم نشده، می‌شود که مردم آن‌جا را مخیر دانست که به یکی از حکومت‌های موجوده اسلامی ملحق شوند و یا حکومت مستقلی به وجود آورند که حاکم جامع‌الشرایطی بر آنان حکومت کنند، البته این تخییر با قطع نظر از جهاتی است که گاهی احد الطرفین را لازم می‌گرداند.

د) گاهی از آن جهت تعدد حکومت‌ها غیرشرعی می‌شودکه حکام واجد شرایط معتبر نیستند لذا تصدی آنان برای حکومت حرام می‌باشد و تنها واجد شرایط می‌تواند که حکومت نماید.

ه) در فرض اشتراط اعلمیت و داناتربودن و افضل‌بودن حاکم، ممکن است گفته شود که تعدد حاکم غیرمعقول است چون مصداق داناتر همیشه منحصر در یک فرد است. ولی در دو صورت ممکن است که تعدد حکام حتی در فرض اشتراط مذکور معقول باشد:

۱. این‌که اعلمیت محرّز نباشد.

۲. این‌که تساوی علمی حکام محرز گردد و اعلم و افضل وجود نداشته باشد.

و) در فرض عدم موجبات وحدت و مجوزات خاصه تعدد، مقتضای اصل اولی آیا جواز تعدد حکومات است یا عدم جواز آن؟ ممکن است گفته شود اصل اولی حرمت تعدد و لزوم اقتصار بر حکومت واحد است و دلیل آن اطلاق وجوب اطاعت اولی‌الامر است «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و اطلاق سایر ما استدل به علی وجوب طاعة الحاکم.

و ممکن است که بگوییم اصل اولی جواز تعدد است که مردم راضی به واحد نباشند، زیرا طبق قاعده عقلایی که از جانب شارع امضا شده است مردم بر جان و مال

خود مسلط هستند و بدون دلیل معین کسی بر کسی مسلط و حاکم شده نمی‌تواند بلی، مسلمان‌ها حاکم می‌خواهند و اما این‌که این حاکم یک فرد معین باشد لا غیر دلیلی بر آن نداریم خصوصا که قرآن در حق اولی‌الامر لفظ جمع را استعمال نموده است، خدا را اطاعت کند و رسول و صاحبان امر از خود را اطاعت کنید و حمل جمع بر افراد طولی تنها محتاج به دلیل است که نداریم و از طریق دیگر ثبوت ولایت یک فرد بر غیر، محتاج به دلیل است، وگرنه مقتضای اصل، عدم ثبوت آن است و اطلاق وجوب اطاعت مثبت ولایت نیست بلکه متفرّع برآن است، به‌هرحال آنچه که قابل انکار نیست، آن است که حدود جغرافیای سیاسی امروزی که گاهی بر مبنای نژاد و زبان استوار است هیچ اعتباری ندارد. حتی کشورهای عربی از نظر نژادی و زبانی هم اختلافی ندارد و تنها عروسک‌های استعمارانند که کشور پهناور اسلامی را با این حالت بدبختی و تمزّق کشانیده‌اند. هرقدر که کشورهای اسلامی بیشتر تجزیه شود و حکومت‌ها تکثر یابد بهمان مقدار به خاطر جاه‌طلبی‌های حکام خائن و مداخله دولت‌های استعمارگر جهان بدبختی‌های مادی و معنوی و روحانی مسلمانان بیشتر می‌شود.

من رژیم فعلی مراکش را اسلامی نمی‌دانم ولی هیچ‌گاه به تجزیه صحرا از آن راضی نمی‌شوم باید صحرا جز مراکش باقی بماند ولی رژیم مراکش اسلامی شود، بلی کشمیر باید از دست هندوها آزاد و به پاکستان برسد ولی نباید پشتونستان از پیکر پاکستان بریده شود. منتهی باید حکومت اسلامی در پاکستان به وجود آید که حقوق همه اقوام به شمول پشتون‌ها و بلوچ‌ها را تأمین بتواند و هکذا.

فصل هفتم

# جمهوری یا سلطنت

حکومت‌های امروزی دارای کیفیات مختلفی‌اند.

۱. سلطنت استبدادی (البته جمهوری هم، استبداد دارد و زیاد هم است).

۲. سلطنت مشروطه.

۳. جمهوری‌ای که تنها رئیس‌جمهور دارد.

۴. جمهوری‌ای که رئیس‌جمهور و رئیس وزراء دارد ولی هردو اختیارات دارند.

۵. جمهوری‌ای که رئیس‌جمهور و رئیس وزراء دارد ولی اختیارات از صدر اعظم است و دیگری جنبه تشریفاتی دارد.

۶. جمهوری‌ای که قدرت عمده کشور به دست کادر مرکزی حزب است.

۷. جمهوری شورایی، و شاید اقسام دیگری نیز باشد و یا در آینده به وجود آید.

در تاریخ اسلامی مسلمانان نیز حکومت‌های گوناگونی داشته‌اند، مثلاً خلیفه اول توسط جمعی از اهل حل و عقد و خلیفه دوم توسط تعیین صریح.

خلیفه اول و خلیفه سوم توسط اکثریت آرای شورای شش‌نفره منصوب از جانب خلیفه دوم انتخاب شدند و سپس بیعت مردم نیز تحقق یافت.

رژیم‌های اموی و عباسی از نوع سلطنت امروزی بود که خلفا روی قانون توارث روی کار می‌آمدند و مردم جز بیعت‌کردن چاره‌ای نداشتند.

بعید نیست که ادعا شود در اسلام کیفیت خاصی برای حکومت مد نظر گرفته نشده است که بر مسلمانان تحفظ بر آن لازم باشد بلکه این کار به خود مسلمانان واگذار شده است تا مطابق تحولات و نیازمندی‌ها حکومت را به وجود بیاورند چه به نام امامت و چه به نام خلافت و چه به نام ولایت فقیه و چه به نام سلطنت غیرموروثی و چه به نام جمهوری و غیر ذلک و این‌گونه قالب‌بندی‌ها در نظر اسلام موضوعیت ندارد و نباید روی آن‌ها تعصب به خرج داد هرچند که در روایات اسلامی لفظ خلیفه و امام بیشتر استعمال شده است و کلمه ولی امر از قرآن ناشی می‌باشد.

بلی آنچه که مهم است و اسلام از آن چشم‌پوشی نمی‌تواند دو چیز دیگر است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها باید مسلمانان آن را مراعات نمایند.

اول: تحقق شرایط در وجود حاکم اسلامی.

دوم: پیاده‌کردن دستورات اسلامی در اجتماع و اجتناب از تطبیق احکام غیر اسلامی.

بنابراین اسلام محتوا و قلب را مد نظر قرار می‌دهد نه شکل و قالب را، ولی به‌هرحال رژیم‌های استبدادی ـ سلطنت[1] و جمهوری روی جهاتی نمی‌شود که اسلامی باشند. آری ما در کتاب و سنت دلیل معتبری سراغ نداریم که اسلام طرز مخصوصی از حکومت را معین نموده باشد. بنابراین مسلمانان در انتخاب

---

۱. بعضی از نویسندگان ادعا دارند پادشاهی مطلقا از نظر قرآن غیرقانونی است: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا...» و «وَ كَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا». هنگامی که پادشاهان داخل قریه‌ای شوند آن را تباه می‌گردانند و عزیزان آن‌جا را ذلیل. پادشاهی بود که هر کشتی را غصب می‌کرد.

ولی معلوم نیست که ملوکیت در این آیات و نظایر آن به معنای پادشاهی مصطلح باشد بلکه به معنای زمامداری است که به ریاست جمهور نیز منطبق است و توهم این نویسنده از خلط‌کردن لغت به اصطلاح است که یك توهم فراگیر و غالبی می‌باشد.

به علاوه که در قرآن آیاتی است که ملوکیت را مدح کرده است، بلکه به عنوان نعمت خدا معرفی شده است. «إِذْ قَالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ»، «عَلَيكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً». این‌هم سه آیه دیگر: «إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً» «وَ آتَيناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً» سلیمان به خدا عرض می‌کند: «رَبِّ اغْفِرْ لِي» «مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي». واقعیت این است که ملوکیت نه بد است و نه خوب و باید به محتوای آن توجه نمود.

کیفیت آن اختیار کامل دارند و شاید در آینده حکومت‌ها انواع دیگری غیر از آنچه که امروز دارند بیابند و مسلمان‌ها می‌توانند هرکدام که اصلح باشد آن را انتخاب نمایند.

بلی امامت خاصه که شیعه برای ائمه اهل البیت باور دارند همانند نبوت روشی دیگر است که ما در این کتاب از آن بحث نمی‌کنیم.

فصل هشتم

# تشکل ملت

ملت به معنای روش و طریقه است ولی در اصطلاح فارسی‌زبانان افغـانی و ایرانـی برخلاف معنای لغوی خود به معنای مردمی که دارای دولت و حکومت واحدی هستند اطلاق می‌شود، ما در این‌جا به صحت و سقم این اصطلاح کـاری نـداریم و آنچـه کـه مقصود به بیان است این است که ملت چگونه به وجود می‌آید و مقومات آن چیست؟

از حقوق‌دانان نقل شده که قوام ملیت به اشتراک افراد در یکی از امور پنج‌گانه و یا همه آن‌ها می‌باشد.

۱. زمین

۲. خون و نژاد

۳. لغت

۴. تاریخ

۵. مصلحت

این نظریه فی‌حدنفسه تا چه اندازه درست اسـت؟ بحثـی اسـت کـه از ذکـر آن در این‌جا معذرت می‌خواهیم، ولی اسلام دراین مورد دین را به عنوان امـت واحـد بـودن عنوان می‌کند و به ماورای آن از امور پنجگانه و غیر آن‌ها ارزشی نمی‌دهد. آری تدین امری اختیاری است و عناصر فوق غیراختیاری و قهری می‌باشد و این موضوع بـرای تکوّن امت واحد طبیعی‌تر می‌باشد.

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»؛ اهل ایمان برادر همدیگرند.

۲. «إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ».
۳. «إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ».
۴. «كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ».

این امت شما امت واحدی است و من پروردگار شمایم، مرا بپرستید و از (معصیت) من بپرهیزید. شما بهترین امتی هستید که برای مردم بیرون آمده‌اید امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌کنید و به خدا ایمان آورده‌اید.

۵. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: ای مردم همانا پروردگار شما واحد است و پدر شما واحد و همه شما از آدم هستید و آدم از خاک، گرامی‌ترین شما پیش خدا پرهیزگارترین شما است و هیچ عربی بر عجمی جز به تقوا برتری ندارد.[۱]

۶. از آن حضرت صلی الله علیه و آله:

ایها النّاس ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية و تفاخرها بآبائها الّا انّكم من آدم و آدم من طين الأخير عباد الله عبد اتقاه ان العربية ليست باب والد و لكنها لسان ناطق فمن قصر به عمله لم يبلغه حسبه؛[۲]

ای مردم، خداوند از شما غرور جاهلیت را برد و جایی برای فخرکردن بپدران باقی نگذاشت، آگاه باشید که شما از آدم و آدم از گل است، آگاه باشد که بهترین بندگان خدا تقواداران آنان‌اند. عربیت پدر زائنده نیست بلکه زبان گویا است، هرکس عملش کوتاهی کند حسب او، او را به جایی نمی‌رساند.

۷. و نیز از آن حضرت صلی الله علیه و آله نقل شده است:

انما المؤمنون فی تراحمهم و تعاطفهم (و توادهم) بمنزله الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى و السهر؛[۳]

مؤمنان در مهربانی و عطوفت و محبت به منزله پیکر واحدی هستند که اگر عضوی را روزگار بدرد آورد، دیگر عضوها را نماند قرار.

۸. از علی علیه السلام نقل شده است:

---

۱. *تحف‌العقول*، ص ۳۱.
۲. *روضه کافی*، ص ۲۴۶.
۳. از صحیح بخاری و مسلم و *سفینة البحار*.

هرکسی رو به قبله ما بکند و از ذبیحه ما بخورد و بـه پیغمبـر مـا ایمـان آورد، و بـه شهادت ما (کلمه توحید و رسالت) شهادت دهد در دین ما داخل مـی‌گـردد و حکـم قرآن را بر او جاری می‌نماییم و برای احدی بر دیگری فضیلتی نیست مگر به تقوا.

روایات دراین باب زیاد است، بنابراین مسلمانان جهان ملت و امت واحدی هستند و سرحدات سیاسی امروزی را باید به عنوان امر مـوقتی تلقـی کنـیم و از احساسـات ناسیونالیستی و وطن‌گرایی بپرهیزیم و خود را برادران همه مسلمانان جهـان بـدانیم و برای حکومت واحد جهانی اسلامی تلاش کنیم «وَ لا تَجْعَلْ فِی قُلُوبِنا غِلًّا لِلَّذِینَ آمَنُوا رَبَّنـا إِنَّك رَؤُفٌ رَحِیمٌ».

فصل نهم

# شرایط زمامدار غیرمعصوم

علمای امامیه برای مجتهدی که مرجع تقلید مردم عوام گردد شرایط زیر را ذکر کرده‌اند، گو این‌که در پاره‌ای از آن‌ها اختلاف نظر نیز وجود دارد:

۱. بلوغ
۲. عقل
۳. مردبودن
۴. آزادبودن
۵. ایمان
۶. عدالت[۱]
۷. زنده‌بودن در تقلید ابتدایی
۸. اجتهاد
۹. اعلمیت (در فقه)
۱۰. حلال‌زاده‌بودن

و مسلماً درباره حاکم باید شرط یازدهمی را علاوه نمود که تدبیر و اداره و نیز شرط دوازدهمی را که عبارت از آگاهی کافی به اوضاع جهان معاصر او باشد، حتی اگر این دو شرط با شرط نهم (اعلمیت) در مواردی منافات پیدا کند این دو شرط باید

---

۱. قال الله تعالی: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ...» و قال: و لاتطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا و اتبع هواه ...

مراعات گردد، یعنی مجتهد مدبّر و مدیر و آگاه به زمان بر مجتهد اعلم که فاقد این دو شرط است، مقدم است و چون نظر فقهای محترم ما به مرجع غیرحاکم مبسوط‌الید بوده لذا این دو شرط را بیان نکرده‌اند بلکه تاکنون من فقیهی را ندیده‌ام که شرایط زمامدار را در کتاب فقهی خود ذکر کرده باشد ولی از کلام فقها این معنا فهمیده می‌شود که مجتهد جامع‌الشرایط مقلّد (به فتح اللام) می‌تواند در امور مسلمان‌ها تصرف کند و به تعبیر امروزی تشکیل حکومت دهد، حتی در مورد قضاوت او قید اعلمیت مطلقه را حذف کرده‌اند و قضاوت را برای مطلق مجتهد جایز دانسته‌اند.[۱]

آیا اعلمیت در حاکم اسلامی شرط است یا نه؟

برای اعتبار اعلمیت مرجع تقلید دو دلیل ذکر کرده‌اند؛ یکی بنای عقلا (دلیل اجتهادی) و دیگر اصالةالتعیین در فرض دوران امر بین حجیت فتوای أعلم که حجت است و فتوای غیراعلم که مشکوک‌الحجیة است و به عبارت دیگر، فتوای اعلم یا تعییناً حجت است (اگر اعلمیت شرط باشد) و یا تخییراً (اگر شرط نباشد) ولی حجیت فتوای غیراعلم قطعی نیست، زیرا حجیت آن در فرض عدم اعتبار اعلمیت در مفتی است نه در فرض اعتبار آن. و در اصول فقه می‌گویند شک در حجیت مساوی با قطع به عدم حجیت آن است.[۲]. آیا این دو دلیل درباره اعلمیت حاکم نیز جاری می‌شود؟

البته باید متوجه بود که اعلمیت در فقیه تنها به معنای استخراج بهتر احکام از مدارک شرعی آن‌ها است و در حاکم به‌علاوه آن اداره و تدبیر بهتر در کشورداری نیز می‌باشد.

اگر فرض شود که یکی در فقه و دیگری در اداره کشور داناتر است مسلماً دومی بر اولی برای حکومت و اولی برای تقلید مقدم است و این‌جا است که مرجعیت و حاکمیت با هم اختلاف پیدا می‌کنند. بحث در موردی است که هردو در تدبیر کشور مساوی باشند ولی یکی از آن‌ها افقه باشد و از برای حکومت‌کردن هم مانعی اختیاری

---

۱. بلی جمعی اعلمیت را نسبت به کسانی که در همان شهر و نواحی آن هستند معتبر دانسته‌اند.

۲. این دو دلیل در فرض احراز مخالفت آن دو در فتاوی است وگرنه اطلاق ادلّه تقلید مانند: «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ». فتوای هرکدام را حجت قرار می‌دهد ولی باید متوجه بود که در بحث حکومت چنین اطلاقی وجود ندارد.

و غیر اختیاری برای او وجود نداشته باشند، آیا دراین‌صورت حکومت فقیه غیرافقه و اعلم قانونی است یا نه؟

ممکن است که بر اعتبار اعلمیت به این دو آیه استدلال کرد:

«وَ قالَ لَهُمْ نَبِيهُمْ إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً قالُوا أَنَّى يَكونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَينا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفاهُ عَلَيكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ»؛[1]

و قوله تعالی:

«هَلْ يسْتَوِي الَّذِينَ يعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يعْلَمُونَ».

خداوند طالوت را بر شما برگزیده و او را حکمران شما قرار داده و توانایی علمی و جسمی او را زیاد نموده است.

(و) آیا آنانی که می‌دانند با آنانی که نمی‌دانند برابرند؟ بلی دانشمندان نسبت به دانشمندتر در مقدار زیادی ـ کمی یا کیفی نادان گفته می‌شود.

هم‌چنین استدلال به *نهج‌البلاغه*:

أیها الناس انّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقومهم (أقواهم) و أعلمهم بأمر الله فإن شغب شاغب استعتسب و إن أبی قوتل.[2]

به‌هرحال اعتبار اعلمیت در حاکم شرعی محتاج به تعمق و غور و بررسی بیشتری می‌باشد. نگارنده هنوز دلیل کافی برای آن نیابیده است. و الله العالم.

در فرض اعتبار اعلمیت آیا اعلم می‌تواند بدون ضرورت اجازه حکومت را به طور کلی به غیر خود از فقهای جامع‌الشرایط غیراعلم و یا به غیرمجتهد بدهد؟ و آیا حاکم اسلامی به مأمورین دولتی اجازه اصدار حکم را در بعضی از موارد در پرتو فتاوی خود داده می‌تواند؟

در جواب سؤال اول می‌توان گفت که نه، زیرا اجازه مذکور به منزله الغای شرط شرعی است که در حاکم شرعی معتبر است و اما نسبت به سؤال دوم هم بعضی از

---

۱. بقره، آیه۴۷.

۲. ای مردم سزاوارترین مرد به امر خلافت محکم‌ترین و داناترین آنان به امر خداوند است اگر توطئه‌گری توطئه کند سر جایش نشانده می‌شود و اگر نپذیرد به او قتال جایزه می‌شود. (خطبه ۱۷۲).

نویسندگان به آن جواب منفی داده‌اند، زیرا شخص فاقد شرایط صلاحیت اصدار حکم را ندارد و حاکم شرع نمی‌تواند به او صلاحیت بدهد، زیرا این کار یک‌نوع تشریع حکم است، مانند این‌که به مرد فاسقی اجازه شهادت و گواهی را بدهد که مسلماً غلط است.

ولی باید متوجه بود که لازمه این جواب لزوم مداخله مستقیم و مباشر فقیه در تمام امور مملکتی است که برای او عادتاً مقدور نیست لذا باید این‌گونه نیابت در صدور فرمان را تا حدی پذیرفت و ما در بند هفتم فصل هجدهم دوباره در این مورد بحث می‌کنیم و در آن‌جا خواهیم گفت که در فرض ضرورت حتی حکومت غیرمجتهد مطلقاً صحیح و مشروع است.

در نظر نگارنده صحت قضاوت مشروط به اجتهاد نیست بلکه به عنوان اولی هر عالم می‌تواند قضاوت کند ولی اگر فرض شود که اجتهاد در قاضی معتبر باشد آیا حاکم شرعی می‌تواند به او اذن در قضاوت را بدهد؟ بعضی‌ها گفته‌اند بلی و بعضی آن را نفی کرده‌اند و شاید حق نظر دوم باشد.

به‌هرحال حاکم شرعی در نظر شیعه امامیه مرد مجتهد و عادل است و در اعتبار اعلمیت او جای تأمل است.

## شرایط خلیفه در نظر اهل سنت

عبدالکریم خطیب در کتاب *الخلافة و الامامة دیانة و سیاسة*[1] از جمهور دانشمندان اهل سنت نقل می‌کنند که کاندیدای خلافت بر مسلمان‌ها باید دارای چهار صفت باشد.

۱. علم

۲. عدالت

۳. کفایت

۴. سلامتی حواس و اعضایی که در رأی و عمل تأثیر دارد و شرط پنجمی هم است که در اعتبار آن اختلاف واقع گردیده و آن نسب قریشی داشتن است.

علم خلیفه یا کاندیدای خلافت باید به مقدار علم قاضی باشد به دلیل اجماع امت و

---

۱. ص۳۲۹.

به دلیل این‌که خلیفه قاضیان و حاکمان را مقرر می‌کند و قضاوت‌ها و احکام آنان را مورد مطالعه قرار می‌دهد و گاهی احکام آنان را نقض و خود آنان را جرح می‌کند و این کار جز به داشتن علم به اندازه علم قاضی و یا بیشتر از آن برای خلیفه ممکن نیست، بلکه امام به اجماع امت می‌تواند که خود به قضاوت بپردازد و قاضی انتخاب نکند و کسی که برای قضاوت صلاحیت نداشته باشد هرگز برای حکومت صلاحیت ندارد.

او بعد می‌نویسد که تقدیم مفضول با وجود افضل جایز نیست، زیرا اخبار زیادی از حضرت پیامبر اکرمﷺ بر وجوب تقدیم افضل رسیده است، مثل قولهﷺ «یوم القوم أفضلهم. و قوله أئمتکم شفعاؤکم فانظروا بِمَن تَستشفعونَ و فی خبرٍ آخر: أئمّتکُم شفعاؤکم إلی الله فقدموا خیرکم. و قولهﷺ: «من قلدر جلا عملاً علی عصابة و هو یجد فی العصابة من هو أرضی منه فقد خان الله و رسوله و خان المؤمنین».[1]

به‌علاوه این احادیث اجماع امت هم در صدر اول بر یابیدن افضل است و عقد مفضول تنها در فرض خوف فتنه و هرج‌ومرج جایز است.

بر اعتبار عدالت به آیات زیادی استدلال شده است مانند: «**لا ینالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ**» و مانند: «**أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کالْفُجَّارِ**» و مانند: «و لاتطع امر المفسدین».

بااین‌حال جمعی گفته‌اند اگر فاسق مسلط شود حکومت او قانونی خواهد بود، بعضی‌ها شرایط خلیفه را این‌گونه بیان کرده‌اند:

۱. مسلمان؛ ۲. مرد؛ ۳. آزاد؛ ۴. عالم؛ ۵. سلیم‌الحواس؛ ۶. سلیم‌الاعضا؛ ۷. عدالت داشته باشد؛ ۸. قرشی‌بودن که محل خلاف است.

ملاسعید در امام شروط زیر را ذکر کرده است:

۱. مکلف؛ ۲. عادل؛ ۳. آزاد؛ ۴. مرد؛ ۵. مجتهد؛ ۶. شجاع؛ ۷. صاحب رأی و کفایت؛ ۸. شنوا و بینا و گویا؛ ۹. قریشی باشد (در فرض امکان).

علامه ابوالاعلی مودودی در کتاب «خلافت و ملوکیت» (که به لغت اردو تألیف شده) شرایط اولی‌الامر را این‌طور بیان می‌کند:

---

۱. *الملل و النحل*، جزء ۱، ص۱۷۴، هامش.

۱. قبول داشتن اصولی که مطابق آن نظام خلافت را اداره می‌کند.
۲. ظالم و فاسق و فاجر نباشد.
۳. نادان و جاهل نباشد.
۴. امانت‌دار باشد.

ماوردی متوفای ۴۵۰ هجری در کتاب «الاحکام السلطانیه» برای امام هفت شرط می‌داند:

۱. عدالت؛ ۲. علم اجتهادی؛ ۳. سلامت حواس (شنوایی، بینایی و نطق)؛ ۴. سلامت اعضاء از نقصی که مانع وظیفه گردد؛ ۵. آگاهی که موجب سیاست رعیت و تدبیر مصالح باشد؛ ۶. شجاعت که باعث اقامه امنیت و جهاد با دشمن است؛ ۷. نسب قریشی داشتن به دلیل نص و اجماع.

و در فرض تعدد امامان، افضل آنان مقدم می‌شود، ولی اگر به مفضول بیعت کردند به عقیده اکثر متکلمین امامت منعقد می‌شود، چنانچه بعضی‌ها زیادتی سن را نیز از جمله مرجحات ذکر نموده‌اند و اگر یکی اعلم و دیگری اشجع بود، در تقدیم یکی بر دیگری مقتضای وقت مراعات می‌شود.

**سخن آخر این‌که:**

تعیین زمامدار اسلامی نه به طور کلی به نظر مردم سپرده شده است که غالباً از مصلحت‌اندیشی کامل عاجزند و نه از حوزه انتخاب آنان مطلقا بیرون است. شرایط از طرف اسلام وضع شده است و تشخیص مصداق آن به عهده آنان است و این روش اعتدال است که مصلحت و آزادی هردو تأمین گشته است. بلی مردم گاهی برای احراز شرط اجتهاد و اعلمیت مجبورند به اهل خبره مراجعه کنند.

فصل دهم

# قوه مقننه یا قوه مدونه

حکومت‌های امروزی نوعاً دارای سه قوه مستقل و مجزا از هم‌دیگر ـ ولو به حسب ظاهر ـ هستند.[1]

۱. قوه مجریه: وزرا و صدر اعظم و امثال آن‌ها؛

۲. قوه قضائیه؛

۳. قوه مقننه (مجلس شورای ملی و سنا).

وظیفه اوّل اداره کشور و ملت براساس قانون است و وظیفه دوم حل منازعات فیمابین کسانی که اختلاف و دعوی دارند و وظیفه سوم وضع و تقنین قوانین که از افکار و تمایلات عمومی مردم یا خود اعضای منتخب مردم ناشی می‌شود.

گاهی رئیس‌جمهور و یا پادشاه به عنوان هم‌آهنگ‌کننده این قوه سمت نظارت عمومی را بر آنان دارد ولی در کشورهای مترقی امروزی هریکی از این سه قوه در کار دیگری مداخله‌ای ندارد، مگر آنچه را که قانون بیان کرده باشد.

در حکومت اسلامی هم قوه مجریه در موضع خود رسمیت دارد منتها اعضای آن باید هرکدام در شغل خود علم کافی و پاکی نفس داشته باشد: «**هَلْ يسْتَوِي الَّذِينَ يعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يعْلَمُونَ. إِنَّ أَكرَمَكمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكمْ**».

قوه قضائیه نیز در اسلام وجود دارد و از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و احکام

---

۱. انفکاک این سه قوه از نظر اسلام ضروری نیست ولی برای تحدید سلطه قوه مجریه و تأمین عدالت و آزادی مفید است.

آن و وظایف قاضی و شرایط آن در کتب فقهی مذکور است و این‌جا گنجایش بیان آن‌همه مباحث مفصل قضا را ندارد و تنها به ذکر سه مطلب اکتفا می‌شود.

۱. با این‌که حاکم اسلامی مسئول عمومی و رئیس قوه اجرائیه است اگر خواسته باشد می‌تواند قضاوت هم بکند و از نظر قانون اسلامی برای او ممانعتی وجود ندارد.

۲. روش قضائی امروز به خاطر تشریفاتی که دارد گاهی شباهت به حماقت و سفاهت پیدا می‌کند، زیرا حل یک دعوی گاهی چندین سال را دربرمی‌گیرد و حتی گاهی پس از وفات مدعی حکم محاکمه صادر می‌گردد، ولی در قضاوت اسلامی دقت در قضا با سرعت عمل قاضی هردو توأماً مد نظر گرفته شده است.

منتهی اگر حکومت اسلامی در وقایع مهم مصلحت ببیند که قضا را دو مرحله‌ای درست کند راه قانونی آن این است که از قاضی ابتدایی بخواهد پس از تحقیق قضیه نظر خود را بنویسد و از صدور حکم خودداری کند تا زمینه برای تحقیق مرافعه در مرحله نهایی باقی بماند و قاضی مافوق در صدور حکم نهایی خود به مشکلات حرمت نقض حکم قاضی ابتدایی دچار نشود.

رشوت‌خوری و خیانت و پارتی‌بازی در محاکم قضائی بسیاری از کشورها مردم را بدبخت و بیچاره کرده است، قضات همچون حیوانات درنده و لاشخور به جان مردم افتاده‌اند. دین اسلام اهمیت و مخاطرات موضوع را خوب درک کرده است و در این رابطه آن‌قدر تضییقات و سفارشاتی در حق قضات دارد که در فرض تطبیق فرهنگ اسلامی در فاکولته شرعیات و معاهد قضا بسیار کم اتفاق می‌افتد که یک فرد مسلمان در موقع قضا از وظیفه دینی و وجدانی تخطّی کند ولی مع‌الوصف ستره محکمه باید حتماً تشکیلاتی برای مراقبت حال قاضیان و تفتیش مستمری محاکم به وجود آورد که مردم ما خاطرات بسیار تلخی از قاضیان فاسق دارند.

۳. ما وقتی می‌توانیم به قوه قضائیه خود به عنوان یک مسلمان افتخار کنیم که یک فرد عادی بتواند یک وزیر و یا یک سفیر و یا صدر اعظم و یا رئیس مجلس و یا رئیس ستره محکمه و یا رئیس‌جمهور را که علیه او اقامه دعوی نموده بدون کدام امتیاز و براساس روش معمولی قضا به محکمه نزد قاضی حاضر گرداند و قاضی هم بدون ترس و هراس حکم خدا را صادر نماید محکمه نباید همیشه برای ضعفا باشد،

حضرت علی﵇ در زمان خلافت خود به محکمه حاضر شد و این حضور او نقصی به مقام سیاسی او وارد نیاورد بلکه عظمت معنوی او را آشکارتر ساخت.

از آنچه که در مباحث این کتاب به دست آمده معلوم و روشن شد که در حکومت اسلامی جایی برای قوه مقننه نداریم و تقنین در حد شرک به خداوند است.

ولی آنچه که قابل انکار نیست نیاز کشور و مردم به قانون مدون به شکل جدید آن است، حکومت اسلامی باید قانون اساسی و قوانین دیگری به طور مشخص داشته باشد، استنباط احکام در موارد گوناگون از ادله شرعیه کار هرکسی نیست و لذا از نبودن قانون مشخص و صریح و واضح در ابعاد مختلف و اعتمادنمودن بر کتاب‌های فقهی قدیم هرج‌ومرج و سردرگمی به وجود می‌آورد که منجر به تضعیف حکومت اسلامی و عسر و حرج مردم می‌گردد، بنابراین ما باید به جای قوه مقننه و تقنین قوانین قوه مدونه داشته باشیم.

مسلمانان نیازی به تقنین ندارند، خداوند متعال از فضل و کرم خود برای آنان قانون زندگانی را در ابعاد مختلف آن فرستاده است و مسلمانان هم از جان و دل آن را پذیرفته و به آن ایمان آورده و حتی عشق می‌ورزند.

ولی استخراج احکام تفصیلی برای هر وزارتخانه و هر واحد مستقل مطابق نیازهای روزمره مردم از قوانین کلی آسمانی بدون استادان فن و اهل خبره که همان دانشمندان فقه و حقوق است، میسر نیست و از جانب دیگر جریان زندگانی روزمره به یک سلسله از احکام وضعی هم که مخالف شرع اسلام نباشد، نیازمند است، مانند این‌که وسایل رانندگی از کدام طرف حرکت کنند؟

کارمندان در طول روز چند ساعت کار کنند و ابتدای آن از ساعت چند؟

برای اخذ پاسپورت و دادن ویزه به خارجی‌ها خصوصاً کفار چه شرایطی وضع شود؟ و ده‌ها نظایر آن که ظاهرا همین‌ها مقصود از: «وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» است.

## قوه مدونه

۱. این قوه باید دارای اعضایی باشد که از نظر کمیت توانایی رفع نیازمندی‌های قانونی مردم را داشته باشد.

۲. اعضا باید دارای شرایط زیر باشند:

الف) بلوغ؛

ب) رشد فکری؛

ج) اسلام؛

د) عدالت؛

ه) احاطه به علوم دین از قبیل کلام، تفسیر، اصول فقه و فقه و غیره.

تبصره ۱. پایه علمی آنان به‌قدری باشد که بتوانند احکام را از فتوای مجتهد اعلم چه زنده (بنا به مذهب شیعه) و چه مرده (بنا به مذهب اهل سنت که فقه را از ائمه مذاهب چهارگانه می‌گیرند) به دست آورند.

تبصره ۲. اینان نباید نظر خود را در تدوین احکام شرعی به کار اندازند، زیرا مردم مسلمان پیرو و مقلد ایشان نیستند، اهل سنت در افغانستان مثلاً از امام ابوحنیفه تقلید می‌کنند، پس دانشمندان اهل سنت تا جایی که ایشان فتوا دارند نباید فتاوی دیگران را تدوین کنند، بلی در مسائل مستحدثه باید براساس ضوابط شناخته‌شده حکم شرعی را از غیر ایشان بگیرند و مردم شیعه از مجتهد مشخصی (اعلم) تقلید می‌کنند، و لذا اعضای شیعه قوه مدونه حتی اگر مجتهد هم باشند نباید اعمال نظر کنند، و فتاوی خود را تدوین نمایند مگر در مواردی که اختلاف در فتوا محرز نباشد که دراین‌صورت فتوای مطلق مجتهد جامع‌الشرایط حجت است.

تبصره ۳. عدالت عبارت از ترک محرمات و به‌جاآوردن واجبات براساس مذهب عادل است.

تبصره ۴. هرگاه عضوی فاقد یکی از شرایط شد عزل می‌شود.

۳. بهتر است که اعضای مذکور انتخاب شده باشند، نه به انتصاب قاضی‌القضات یا حاکم اسلامی، ولی انتخاب‌کنندگان همه مردم نیستند که غالب آنان توانایی تشخیص عضو جامع‌الشرایط را ندارند. بلکه حق انتخاب اعضای قوه مدونه مخصوص اهل علم باشد که براساس قانون باید شرایطی برای انتخاب‌کنندگان در نظر گرفت که مثلاً چند سال درس خوانده باشد و یا درس او به فلان کتاب و فلان مرتبه رسیده باشد.

۴. اگر انتخاب اعضای مذکور برای مدت پنج سال باشد نه دائمی، بهتر خواهد بود.

۵. جمعی از تحصیل‌کرده‌های رشته حقوق و قانون‌گزاری پوهنتون که افراد متدین و متقی باشند نیز در این قوه عضویت داده شوند که مسلماً در تدوین بهتر خصوصاً در احکام وضعی نقش خوبی خواهند داشت، ولی شماره آنان از سه‌یک اعضای دانشمندان دینی بیشتر نباشد.

۶. قانون گاهی رسمی شناخته می‌شود که به امضای اعضای این قوه رسیده باشد.

۷. تفسیر قانون اساسی و سایر قوانین کشور از صلاحیت همین قوه است.

۸. قوه مجریه باید هیچ‌گونه نفوذی بر این قوه نداشته باشد.

۹. تخلفات وظیفه‌ای اعضای این قوه توسط قاضی‌القضات و یا نماینده پیگیری می‌شود.

۱۰. اعضای این قوه از دانشمندان شیعه و سنی انتخاب شوند تا قانون مدون مورد احترام هردو دسته از مسلمانان باشند، یعنی هرکدام به فقه خود عمل نمایند.

۱۱. سیمینارهای سالانه ـ به اندازه نیاز ـ بین اعضای این قوه و اعضای قوه قضائیه به شمول قضات سراسر کشور صورت گیرد و نیز با دانشمندان طراز اول جهان اسلام.

۱۲. یک کتابخانه جامعی در مقر رئیسی این قوه باید وجود داشته باشد.

۱۳. براساس آیه کریمه: «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيـنَهُمْ» بهتر است قوه مدونه احکام وضعی را پس از تدوین در معرض رأی‌گیری عامه مردم قرار دهند و انظار آنان در تصویب نهایی احکام وضعی با توجه به احکام شرعی باید مورد اعتبار قرار گیرد.

بدان‌که دانشمندان حقوق قوانین و حقوق را بر هشت نوع تقسیم کرده‌اند، قانون داخلی برای ملت و خارجی برای مناسبات با خارج کشور، قوانین داخلی بر دو گونه است: عمومی و خصوصی، و هرکدام بر سه قسم است:

داخلی عمومی، منشعب به قانون اساسی و قانون اداری و قانون جزائی می‌شود. داخلی خصوصی منشعب به قانون مدنی (احوال شخصی مثل نکاح، طلاق، میراث و غیره) و قانون قضائی و قانون تجاری و معامله‌ای می‌شود و قانون خارجی نیز دو گونه است، خارجی عمومی، مانند قانون ارتباطات دولت‌ها، خارجی خصوصی، مانند روابط یک دولت یا یک فرد یا اتباع دولت دیگر، اسلام علاوه بر این‌ها قوانین اخلاقی دارد و نیز روابط انسان با حیوانات و محیط و طبیعت.

## سخنی درباره قانون اساسی

قانون اساسی شباهت به یک شهر دارد، اگر جاده‌ها و کوچه‌های شهری کج و پیچ‌دار باشد ساکنین آن شهر مجبوراند از همان راه‌های ناقص عبور نمایند و وقت خدو را تلف کنند، چون بدون آن‌ها راه دیگری وجود ندارد و چنانچه راه‌ها صحیح باشد همه‌کس زودتر و بهتر رفت‌وآمد می‌توانند.

قانون اساسی اگر متین مفید باشد زندگانی مردم راحت‌تر ادامه می‌یابد و اگر ناقص و معیب باشد مشکلات مردم بدون سبب اجتناب‌ناپذیر می‌شود لذا در تدوین و تصویب قانون اساسی امور زیر باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. این‌که مخالف دین اسلام و دو مذهب حنفی و جعفری نباشد که احترام و ارزش خود را در نظر مسلمانان (به‌ویژه مسلمانان افغانی) از دست می‌دهد.

۲. غیر قابل عمل نباشد که تنها قانون کاغذی باشد و مورد تطبیق قرار نگیرد.

۳. بدون ضرورت مشکل‌آفرین و دست‌وپاگیر نباشد که عقلاً و شرعاً بی‌اعتبار است.

۴. با زندگانی خارجی مردم سازگار باشد.

۵. جامع و مستوعب باشد.

۶. در تعبیر کلمات دقت شود که تصور تناقض برای ناظرین در آن پدیدار نگردد.

۷. حداقل بیست قانون اساسی کشورهای مترقی و اسلامی مورد مطالعه عمیق تدوین‌کنندگان قرار گیرد.

۸. قانون اساسی ما اولاً، توسط دانشمندان ممتاز دینی و سیاستمداران متفکر تدوین گردد و ثانیاً، در معرض دید عامه مردم قرار گیرد و ثالثاً، در مرکز و ولایات سیمینارهایی توسط دانشمندان و متفکران برجسته دائر گردد که درباره آن به بحث و مذاکره بپردازند و رابعاً، پیشنهادات و انتقادات جمع‌آوری‌شده از همه کشور دوباره مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد، و پس از اصلاح نهایی برای تصویب تقدیم شود.

۹. قانون اساسی باید در معاهد تعلیمی کشور تدریس شود تا نسل جوان ما به وظایف و حقوق خود آشنا گردند.

۱۰. هفته‌ای در سال به نام قانون نامزد گردد تا پیشنهادات و انتقادات مسئولین و مردم درباره قوانین فرعی مورد ارزیابی قوه مدونه قرار گیرد و مردم برای پیشنهادات و انتقادات‌شان درباره قوانین و آیین‌نامه‌های ادارات دولتی تشویق شوند.

فصل یازدهم

# شورا

در بیشتر کشورهای امروزی دو مجلس وجود دارد که اعضای یکی تماماً از جانب مردم انتخاب می‌شوند و اعضای دیگری انتخابی و انتصابی می‌باشند (اولی به نام مجلس شورای ملی، ولسی‌جرگه، مجلس مردم، المجلس الوطنی، مجلس عوام و غیره و دومی به نام مجلس سنا، مجلس اعیان و کنگره و غیره یاد می‌شود) این دو مجلس از یک‌سو امر مهم تقنین و تصویب لوائح و طرح‌ها را به عهده دارد و از سوی دیگر مراقبت بر عملکرد دولت و قوه اجرائیه را که مخالف قانون عمل نکنند، نمایندگان می‌توانند دولت را استیضاح کنند، و به آن رأی عدم اعتماد بدهند و کابینه و یا بعضی از وزرا را از کار برکنار نمایند.

عیب مهم این کار این است که نمایندگان غالباً صلاحیت وظایف فوق را ندارند، زیرا آنان توسط آرای مردم عوام انتخاب می‌شوند که انگیزه انتخاب‌نمودن آنان غالباً عوامل گوناگونی به دور از کمال و فضیلت و زرنگی و تقوا و پاکدامنی است و گاهی نماینده‌ها در بعضی از کشورها ازجمله افغانستان بی‌سواد بوده‌اند که بدبختانه مصداق مثل معروف شده‌اند!

کوری ببین عصاکش کور دیگری شود!

وقتی نماینده‌ها در امور شرعی، طبی، اقتصادی، زراعی، تخنیکی، انجنیری، حقوقی، سیاسی و سایر رشته‌های اجتماعی و صنعتی تخصص نداشته باشند چگونه می‌توانند قانون وضع کنند و حتی چگونه می‌توانند بر اعمال حکومت نظارت کنند و

اعضای قوه مجریه را به سوی بهترها ارشاد و راهنمایی کنند.

شوراها در غالب کشورها تنها فایده‌ای که داشته‌اند گذاشتن مصارف گزاف‌شان بر دوش ملت بیچاره بود و سودجویی شخصی خود وکیلان و اطرافیان آنان.

از سوی دیگر اگر شورایی نباشد، خودخواهی و استبداد قوه مجریه بیشتر شده و عامل بسیاری از مظالم و بدبختی‌ها می‌شود.

انسان‌های معمولی از رسیدن به قدرت تغییر عقیده می‌دهند و ناآگاه فاسد می‌شوند، بنابراین باید مراقب قوی داشته باشند تا عدالت از مسیر اصلی خود فاصلهٔ زیادی نگیرد و ازاین‌رو ما به مجلس نمایندگان ـ حتی در شرایط فعلی ـ نیاز داریم و باید آنان را برای جریان بهتر کار به مشوره دعوت کنیم ولی:

اولاً: باید تدوین قانون از آن‌ها به طور کلی سلب شده و به قوه مدونه سپرده شود.

ثانیاً: از مجلس سنا صرف‌نظر شود که فایده‌ای بر آن مترتب نیست که به مصارف مالی آن بیارزد.

ثالثاً: بسیار دقت شود که در انتخاب وکلا، نه حکومت اعمال نفوذ کند و نه ارباب‌ها و قدرتمندان و غیره و هیچ‌گونه جو کاذبی به وجود نیاید تا مردم فریب بخورند و از انتخاب افراد لایق و صادق و دلسوز منحرف شوند و عده فرصت‌طلب و سودجو و نالایق به مجلس بروند که حقوق ماهانه آنان یک ضرر، و تصرفات نابخردانه‌شان ضرر دیگر علیه مردم باشد.

مردم در انتخاب نماینده‌ها و زمامدار مسئولیت بزرگی دارند، زیرا معنای انتخاب تفویض دین و دنیای خود به فرد منتخب است. باید در انتخاب تنها استحقاق منتخب را مد نظر بگیرند نه روابط دیگری را، زیرا اگر روز قیامت بگویند: «رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا». پروردگارا این عذر آنان را قبول نخواهد فرمود، ولی اگر مردم بی‌سواد و کم‌هوش باشند چگونه می‌شود حتی همین موضوع را به آنان تفهیم نمود.

رابعاً: برای نمایندگان باید شرایطی وضع نمود، از قبیل عدم سابقه سوء، پاکی نفس و تدین، سواد و اولویت صاحبان تجربه و تخصص و کمال بر غیر آنان.[1]

---

۱. در این‌جا کار مردم ما مشکل و تا حدی لاینحل است، زیرا در غالب مناطق افراد متدین و باکمال کم پیدا ←

بلی تا زمانی که افراد فهمیده و باکمال در شورا نباشند خدمت درستی به مردم نمی‌توانند انجام دهند، مثلاً اگر در رشته اقتصاد وارد نباشند بودجه عمومی دولت را چگونه بررسی می‌توانند؟ اگر در سیاست وارد نباشند چگونه سیاست خارجی را کنترل نمایند؟

کسانی که از تخنیک و صنعت چیزی نمی‌دانند با متخصصین دولتی چگونه برخورد می‌کنند؟ وقتی از مسائل علمی زراعت بی‌اطلاع باشند چه نقشی را در توسعه زراعت کشور ایفا می‌توانند و بر عملکرد وزارت زراعت چگونه نظارت مفیدی اعمال می‌توانند؟ و هکذا در سایر رشته‌ها.

و اگر نمایندهٔ از طهارت نفس و انضباط اخلاقی برخوردار نباشد جلو مسئولین رسمی را از ارتشا و اختلاف و تخلف از قانون و خیانت به مردم چگونه می‌گیرد و عدالت اجتماعی را چطور در کشور نگه می‌دارد؟ و هکذا.

به‌هرحال مجلس شورا از یک‌سو باید مشتمل بر افراد آگاه و متدین و باکمال باشد و از سوی دیگر دارای قدرت قانونی درستی باشد، که استبداد و تعدی حکومت را مهار بتواند و تمام برنامه دولت را در ابعاد سیاست، اقتصاد، صنعت، زراعت، تعلیم، تربیه، تولید، توزیع و ... زیر نظر داشته باشد.

## شورا در قرآن مجید

در قرآن مجید دو آیه درباره شورا و مشاوره نازل شده است.[1]

۱. «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ».[2] ترجمه تمام آیه این‌چنین است: تو به خاطر رحمتی از خداوند نسبت به مؤمنان نرم (مهربان) هستی و اگر تند و سخت‌دل می‌بودی (مؤمنان) از اطراف تو پراکنده می‌شدند، پس از آنان عفو کن و برای‌شان استغفار نما و در کار با

→

می‌شود. گاهی باکمال، فرصت‌طلب و خودخواه است و مخلص خادم، بی‌سواد و نادان، حقیقت این است تا سطح فکری مردم بالا نرود و دانش انبساط پیدا نکند مجلس شورای ما هیچ‌گاه مفید و مؤثر نخواهد بود، و در آینده که سطح علمی مردم بالا برود باید در نمایندگان تخصص را شرط نمود. و هکذا در سایر منصب‌ها.

۱. «فَإِنْ أَرادا فِصالًا عَنْ تَراضٍ مِنْهُما وَ تَشاوُرٍ فَلا جُناحَ عَلَیهِما» (بقره، آیه ۲۳۳) این سومین آیه‌ای است که در آن تشاور ذکر شده است ولی در خصوص زن و شوهر و مسئله جداکردن اطفال از شیر آشامیدن است.

۲. آل‌عمران، آیه ۱۵۹.

آنان مشاوره کن، وقتی که تصمیم گرفتی بر خداوند توکل کن که خدا متوکلین را دوست می‌دارد.

(اطلاقی در آیه وجود ندارد و تمسک به مقدمات حکمت خالی از اشکال نیست)

۲. «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ. وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ»[1] خلاصه ترجمه چند آیه: مؤمنین بر پروردگارشان توکل می‌کنند و کسانی که از گناهان کبیره و بدی‌ها اجتناب و دوری می‌کنند و وقتی که به غضب می‌آیند، می‌بخشند (انتقام نمی‌گیرند و یا تعدی نمی‌کنند) و کسانی که برای پروردگارشان استجابت می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و کارشان بین‌شان مشوره می‌شود از آنچه که به آنان روزی می‌دهیم انفاق می‌کنند و کسانی که ظلم به آنان می‌رسد، انتقام می‌گیرند.

در این‌جا باید به موضوعات زیر توجه نمود:

۱. از آیه دوم وجوب مشوره‌کردن با هم در امور زندگانی به طور واضح استفاده نمی‌شود بلکه قدر متیقن به ملاحظه سیاق آن تنها خوبی و نیکویی آن اثبات می‌شود و این‌که مؤمنان کسانی‌اند که با هم در کارهایشان به مشوره می‌پردازند حتی از آیه اول که به صیغه امر وارد شده است و به حضرت پیغمبر اکرمﷺ دستور داده شده است که با آنان به مشاوره بپرداز وجوب و فرض‌بودن مشاوره به دست نمی‌آید و تأمل در سیاق آیه می‌رساند که امر به مشاوره مفید استحباب است و نه وجوب.

ولی وقتی مشاوره برای پیغمبری که متصل به وحی الهی است نیکو و مستحسن باشد برای ما به طریق اولی نیکو و مفید و پربار خواهد بود و ما نباید از تعالیم قرآنی خود که سبب سعادتمندی دنیا و آخرت ما است استفاده نبرده محروم بمانیم و باید به مشاوره اهمیت زیادی بدهیم، هرچند که واجب شرعی نباشد و محتاج به توضیح نیست که مشاوره و شوری در احکام اسلامی و دستورات منزله الهی تشریع نشده بلکه مورد آن موضوعات خارجی و آنچه که در آن دستور شرعی نباشد، می‌باشد و لذا در آیه دوم آمده است که «امرهم» یعنی شورا در کار خودشان است، در آیه اول نیز عموم

---

۱. شوری، آیه۳۸.

و اطلاقی وجود ندارد (فی الامر) زیرا احتمال می‌رود که مراد امر معهود خارجی باشد (مانند مسائل جنگی، رجوع شود به ماقبل این آیه).

۲. مشاوره نباید به مجلس شورا منحصر شود بلکه در ولایات و ولسوالی‌ها نیز باید مجالس مشورتی داشته باشیم تا کارهای منطقه‌ای و محلی نیز براساس مشوره حل و فصل شود و بدین‌ترتیب پایگاه مردمی حکومت هم قوی می‌شود و انس و علاقه نیکویی بین مردم و دولت به وجود می‌آید و به اطلاق فرضی آیه اول نیز عمل می‌شود.

۳. حقوق نماینده‌های شورا نباید به حد گزافی برسد که اشتهای مردم طماع را برای راه‌یافتن به مجلس شورا تحریک کند، حال نمایندگان، حال سایر مأمورین دولتی باشد.

۴. مصونیت قانونی نمایندگان در حد مصونیت سایر افراد مردم باشد، زیرا از نظر اسلام هیچ تفاوت قانونی میان وکیلان مردم در شورا و خود مردم و مأمورین دولتی و غیرهم وجود ندارد، هیچ‌کس بدون جرم باید مؤاخذه و جریمه نشود و هیچ‌کس از نتیجه و اثر جرم و تخلف خود مصون نباشد حتی شخص اول مملکت. و اگر در حکومتی عدالت عمومی و تساوی در برابر قانون وجود نداشته باشد و مسئولین با مردم از صداقت برخوردار نباشد، نمی‌شود که به این حکومت اسلامی گفت.

## مشورت در سنت

روایات زیادی درباره مشورت وارد شده است و شخص پیامبر اکرمﷺ در مواردی با اصحابش به مشوره پرداخته است. ما در این‌جا به طور نمونه به بعضی از روایات اشاره می‌کنیم:

۱. عن رسول اللهﷺ: هنگامی که امیران شما خوبان و ثروتمندان شما با سخاوت و کارهای شما بین شما شورایی باشد روی زمین بهتر از زیر زمین است (زندگی بهتر از مردن است).[۱]

---

۱. سنن ترمذی، کتاب الفتن.

۲. و عنه صلی الله علیه و آله:

لا مظاهرة أوثق من المشاورة؛[۱]

هیچ پشتیبانی از مشاوره محکم‌تر نیست.

۳. از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدند حزم چیست؟ فرمود:

مشاورة ذوی الرأی و أتباعهم.[۲]

۴. از ایشان نقل شده:

ما نَدم مَن استشار.[۳]

۵. ما یستغنی رجل عن مشورة.

مشورت صاحب‌نظران و پیروی آن از حزم است و کسی که مشورت کند پشیمان نخواهد شد و هیچ مردی از مشورت بی‌نیاز نیست.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۸.

۲. *بحارالانوار*، ج ۷۵، ص ۱۰۰.

۳. *غررالحکم*، ج ۱، ح ۱۰۲۹۱.

فصل دوازدهم

# آزادی‌های فردی و اجتماعی

به طور نمونه انواع زیر را تحت این عنوان می‌توان بیان کرد:

۱. آزادی بیان، سخنرانی‌ها و کنفرانس‌ها
۲. آزادی قلم، اعلامیه، تألیف کتاب و غیره
۳. آزادی مطبوعات، روزنامه، جریده و مجله
۴. مظاهرات
۵. اعتصاب‌ها
۶. تشکیل احزاب سیاسی
۷. انجمن‌های مختلف
۸. فعالیت‌های فرهنگی، ایجاد مدارس علمی و آموزشی
۹. کار و شغل
۱۰. سکونت و رهایش
۱۱. رفت‌وآمد به خارج کشور
۱۲. قبول و رد تبعیت یک کشور
۱۳. لباس و غذا
۱۴. عقیده و اندیشه

باید به عنوان یک فرد عاقل بپذیریم که انسان بر جان و مال خود مسلط است و اختیار زندگانی او به دست خود او است و هیچ‌کس بر دیگری ولایت و نفوذ و تسلط

ندارد و این دو موضوع یعنی:

۱. قاعده تسلط (ان الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسهم).

۲. اصالة عدم الولایة و عدم سرپرستی کسی یا جهتی بر دیگری.

یک اصل اولی عقلایی است که شارع مقدس اسلام آن را امضا نموده است و بنابراین تمام انواع آزادی‌های گذشته درصورتی‌که دلیل خاصی بر منع آن قائم نشود، قانونی و محترم است. حالا باید دید که دین اسلام تا چه اندازه از آزادی‌های انسانی را محدود و مقید نموده است؟ و حکومت اسلامی تا چه حدودی در زندگانی افراد مداخله می‌تواند؟

۱. اذیت‌نمودن، توهین و افتراء، اضرار بدنی و مالی به دیگران بدون موجب قانونی در دین اسلام از جمله محرمات است[1] که مرز آزادی است و نباید آزادی به این حدود برسد و این تحدید نه تنها اسلامی که شاید مورد اتفاق جمیع عقلای اسلام دنیا باشد.

۲. آزادی عقیده براساس دلیل ممنوع نیست ولی اسلام در خصوص اصول دین این آزادی را نمی‌پذیرد و اصرار دارد که انسان به خداوند و روز قیامت و نبوت انبیا و غیره معتقد باشد. لکن این تضییق از جانب دین اسلام است و نه از جانب حکومت اسلامی، زیرا عقیده قابل کنترل دولت نیست و اکراه‌پذیر نیز نمی‌باشد و تنها اعمال است که در محدوده اکراه و اجبار داخل می‌شود نه عقاید و لذا در قرآن مجید می‌خوانیم: «لا إِكراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...».

و همه مکتب‌ها انسان‌ها را وامی‌دارد که به او معتقد شود نه به غیر او و دین اسلام نیز چنین است.

۳. اگر کسی به عقاید حقه اسلامی یقین پیدا نکند و در حال شک به سر ببرد ولی در جامعه اسلامی به خدا و نبوت خاتم الانبیاﷺ اقرار نماید حکومت اسلامی متعرض او نمی‌تواند شود و حتی روش اسلام با منافقین غیرروش آن با کفار است.

۴. اسلام اظهار کفر را از کافر غیرکتابی ـ یهود و نصارا و مجوس ـ قبول نکرده و

---

۱. و هم‌چنین خودکشی و قطع دست و یا پا و اضرار کلی به خود رسانیدن نیز از نظر شرعی ممنوع است و انسان برای ارتکاب این‌گونه اعمال از نظر اسلام آزادی ندارد.

دولت اسلامی شدید از آن جلوگیری می‌کند.

۵. در جامعه کسی حق اشاعه فساد و فحشا را ندارد.

۶. شغل‌هایی که در اسلام حرام قرار داده شده است، مانند شراب‌فروشی، دلّالی به حرام، خودفروشی، غبن و غش و امثال آن، حکومت اسلامی از آن‌ها جلوگیری می‌کند.

۷. بعضی از اقسام لباس و غذا حرام است.

۸. اعتصاب کارگران و کارمندان در فرضی که کار آن‌روز بر آن‌ها از نظر قرارداد واجب نشده باشد مانعی ندارد و می‌شود که سندیکاهای کارگری از اول که قرارداد بین کارگر و کارفرما ـ چه مردم چه حکومت ـ منعقد می‌شود شرط اعتصاب را به وجه شرعی در آن بگنجانند.

۹. حکومت اسلامی در فرض وجود دلیل معقول و متین بر مضربودن پاره‌ای از آزادی‌ها برای دنیا و یا دین مسلمان‌ها می‌تواند از آن‌ها جلوگیری کند.

در غیر این موارد هیچ‌کس ـ حتی ولی امر مسلمین ـ حق مداخله در زندگانی خصوصی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مردم را ندارد و نیز هیچ‌کس مصون از انتقاد و ایراد سالم و بی‌نیاز از موعظه و ارشاد نیست.

تا این‌جا رابطه اسلام را به طور کلی با آزادی‌های مردمی بیان کردیم و اینک آنچه را که در رابطه با آزادی‌های مردم در حکومت اسلامی افغانستان باید در نظر داشت شرایط موجوده لازم به بیان است ذکر می‌کنیم:

۱. مطبوعات را باید به طور کلی آزاد گذاشت و حتی آن را تشویق نمود که باعث رشد جامعه است ولی باید در مقابل، مردم را باسواد نمود که از روزنامه‌ها و کتاب‌ها استفاده کلی برده شود تنها دو چیز باید در حق آن‌ها مراعات گردد؛ یکی قیود اسلامی که پیشتر بیان شد، دوم این‌که به خارج مربوط نباشند و خرابکاری نکنند و هم‌چنین سخنرانی‌ها و کنفرانس و راهپیمایی از آزادی کامل برخوردار باشد.

۲. در شرایط موجوده به نظر نگارنده به بیشتر از سه حزب اجازه فعالیت داده نشود، دو حزب از اهل سنت و یک حزب از شیعه، چراکه تجربه ثابت نمود تعدد گروهی ضررهای زیادی دارد.

درباره احزاب باید دقت شود که اولاً، غیراسلامی نباشند و ثانیاً، وابسته به خارج نباشند و بدین‌ترتیب بودجه آن‌ها معلوم باشد.

۳. انجمن‌ها با دو شرط پیش‌گفته هر اندازه که به وجود آید باید بلامانع باشد.

۴. رئیس‌جمهور و مسئولین به جای این‌که از عنوان حکومت اسلامی و نمایندگی خدا، خودها را واجب‌الاحترام دانسته، آزادی‌های مردم را لگدمال نمایند، لازم است عدالت و عفو و گذشت و اخلاق اسلامی را در عمل خود به مردم معرفی کنند و همیشه مواظب باشند حقوق مردم ضایع نشود و به خودخواهی و خودپسندی و به حفظ و تعظیم خود مشغول نشوند.

۵. در آزادی‌های مردمی با چند امر مراعات شود:

الف) وسیله ضربه‌زدن دشمنان خارجی ما به ما نشود.

ب) به نفع عده معدودی به کار نیفتد (سرمایه‌داران، منفعت‌جویان حرفه‌ای و زورگویان).

ج) باعث سعادت مردم گردد.

د) مخالف اسلام و اخلاق نباشد.

ه) بهانه‌های واهی باعث محدودیت آن نگردد.

و) به مذاهب اسلامی و معتقدات مسلمانان تعرضی صورت نگیرد.

۶. از ظلم و تعدّی پلیس که ملت ما در طول تاریخ خود از آن رنج‌های بی‌شماری برده‌اند شدیداً جلوگیری به عمل آید.

۷. باید قبول کنیم که متضرّرشدن بیگناه بدتر از محفوظ‌ماندن مجرم از کیفر و جزای خود است.

۸. آزادی نباید سبب اشاعه خرافات شود، بلکه با خرافات تا جایی که افکار عمومی مساعدت می‌کند مبارزه شود که خرافات دین را بدنام و مسلمانان را از ترقی به دور نگه‌می‌دارد. ولی تمیز میان خرافات و حقایق کار بسیار مشکلی است که نباید آن را بدوش حکومت گذاشت بلکه باید قوه مدونه کشور را موظف به آن ساخت.

۹. مطلب مهم این است که مردم در مقابل خارجی‌ها حساسیت شدیدی دارند و به طور خارق‌العاده انگلیس‌ها و روس‌ها را شکست دادند، ولی در مقابل استبداد

حکومت‌های داخلی و انحراف آن‌ها از قانون بسیار خون سر دادند و همین نقض اخلاقی عامل بدبختی و فاجعه و پسمانی ما شده است. مردم باید آزادی‌های قانونی خود را حفظ کنند و منتظر نباشند که دولت‌ها این آزادی‌ها را به آن‌ها بدهند. ملل اروپایی و آمریکایی دراین‌باره بسیار حساس‌اند و به طور دقیق مراقب رفتار حکومت‌های خود هستند که زورگویی نکنند و مطابق قانون رایج عمل نمایند. حکومت‌ها هم از مردم می‌ترسند و به خاطر افکار عمومی آن‌طور که دل‌شان می‌خواهد از قانون تخلف نمی‌کنند وگرنه زود یا دیر سقوط خواهند کرد و داستان واترگیت را هنوز فراموش نکرده‌ایم.

در کشورهایی که ملت‌ها بیدارند دولت‌ها مجبوراند برای رفاه عمومی کار کنند و مستوای زندگانی اقتصادی مردم را بالا ببرند تا در دوره آینده خود آنان یا حزب آنان دوباره در انتخابات پیروز شوند، ولی چون ما در این موارد بی‌تفاوت و خون‌سردیم دولت‌ها هرچه دل‌شان بخواهد انجام می‌دهند، ظلم و خیانت می‌کنند، برخلاف عقاید حقه آنان قانون وضع نموده، اسلام را توهین می‌کنند و سکوت مرگبار ما هم‌چنان ادامه دارد، لذا دولت‌ها خود را مجبور نمی‌دانند برای ترقی کشور و مردم زحمت بکشند و از راحت‌طلبی خود بکاهند.

ما همان‌گونه که علیه خارجی‌ها می‌جنگیم باید برای تحصیل آزادی و تطبیق عدالت و وادارنمودن حکومت به پیروی از قانون نیز مبارزه کنیم وگرنه هیچ‌گاه روی عزت و ترقی و رفاهیت را نخواهیم دید. «**إِنَّ اللّٰهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ**». یعنی تا ما خود وضع خود را تغییر ندهیم خدا هم حال ما را تغییر نخواهد داد.

فرعون ادعای خدایی کرد و به مرض بزرگ‌بینی دچار شد و ملت به عوض آن‌که او را به سر جایش بنشانند از او پیروی کردند. در این مورد آیه قرآن می‌فرماید:

«**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ**»؛

فرعون قوم خود را سبک شمرد و آن‌ها هم از او اطاعت کردند. آنان قوم فاسق (و منحرفی) بودند.

می‌بینید که خداوند قبل از این‌که خود فرعون را سرزنش کند ملت او را سرزنش می‌کند که چرا ظلم فرعون را پذیرفتند.

تا ستم‌کش زیر بار غارت و یغما نرفت
کـــار دزدان ستمگر غارت و یغما نشد

چرا یک زمامدار غربی انحرافی از تمایلات عمومی مردم نمی‌تواند ولی حبیب بـو رقیبه عقاید همه ملت تونس را مسخره کرد، تعطیلی روز تولد پیغمبرﷺ را لغـو کـرد، ماه رمضان را محکوم کرد، داستان اصحاب کهف را خرافی دانست؟

چرا هندوستان کودتای نظامی را به خود ندید ولی پاکستان به آن مبتلا است؟ چـرا حسنی مبارک ... چرا صدام ... چرا رژیم یمن جنوبی... .

چرا و چرا ... همه یک دلیل دارد بی‌همتی ملت‌های مسلمان.

عن کعب‌بن‌عجره قال: خرج علینا رسول اللهﷺ و نحن تسعة فقال: انّـه سـتکون بعدی إمراءٌ مَن صدقهم بکذبهم و أعانهم علی ظلمهم فلیس مِنّی و لسـتُ مِنـه، و لیس بواردٍ علی الحوض و مَن لَمْیصدقهم بِکذبِهم و لَمْیعنهم فهو منّی و أنا منه و هو وارد علی الحوض؛

حضرت پیامبر اکرمﷺ فرمود: بعد از من امیرانی می‌آیند هرکسی دروغ (و نیرنـگ) آنان را تصدیق نموده و آنان را بر ستمگری‌شان یاری دهد از من نیست و من هـم از او نیستم و بر من در لب حوض کوثر وارد نخواهد شد و هرکسی که چنین نکند او از من است و من از او و بر حوض بر من وارد می‌شود.

و عن طارق‌بن‌شهاب انّ رجلاً سأل النبیﷺ و قد وضع رجله فی الغرز (الرکاب) أي الجهاد أفضل؟ قال: کلمةُ حقٍّ عند سلطان جائر؛[1]

از آن حضرت درحالی‌که پا در رکاب داشت سؤال شد که کـدام جهـاد برتـر اسـت؟ فرمود: (اظهار) کلمه حق در پیش زمامدار ستمگر.

مؤمن باید آزاد و عزیز باشـد: «**وَ لِلّهِ الْعِـزَّةُ وَ لِرَسُـولِهِ وَ لِلْمُـؤْمِنِینَ وَ لکـنَّ الْمُنـافِقِینَ لایعْلَمُونَ**»؛[2] عزت از آن خدا و رسول او و مؤمنین است ولی منافقان نمی‌فهمند.

از امیرالمؤمنین نقل شده است:

---

۱. *ارشاد القلوب*، ج ۱، ص ۹۸.
۲. منافقون، آیه ۸.

لاتکن عبد غیرك و قد جعلك الله حرّاً؛[۱]

بنده غیر خود نباش خداوند تو را آزاد قرار داده است.

ایها الناس ان آدم لم یلد سیدا و امة و ان الناس کلهم احرار؛

از آدم آقا و کنیز متولد نشده است مردم همه آزادند.

قرآن هم درباره حضرت نبوی می‌فرماید:

«یضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیهِمْ»؛[۲]

پیامبر آمده است که زنجیرهای (اسارت و خرافات را) از دوش مردم بردارد.

لا أعطینکم بیدی إعطاء الذلیل و لا أقرّ لکم إقرار العبید من ذلیلانه؛[۳]

به شما دست نخواهم داد و به مانند بندگان (به مقام و سلطنت‌تان) اقرار نخواهم کرد.

(امام حسین علیه السلام).

---

۱. *نهج‌البلاغه*، ترجمه دشتی، نامه ۳۱.

۲. اعراف، آیه ۱۵۷.

۳. *بحارالانوار*، ج ۴۵، ص ۷.

فصل سیزدهم

# حکومت اسلامی و دموکراسی

گفته‌اند دیموسی به معنای مردم و کراتوسی به معنای حکم است و معنای دموکراسی که لفظ یونانی است حکومت مردم می‌شود.

می‌گویند بهترین انواع حکومت‌ها حکومت مردم بر مردم و برای خود مردم است. و ماهیت آن این است که:

۱. انتخاب رهبر توسط خود مردم صورت می‌گیرد.

۲. اعضای قوه مقننه نیز توسط مردم انتخاب می‌شوند که بر اعمال حکومت مراقبند.

۳. وزرای دولت نیز توسط نمایندگان مردم انتخاب می‌شوند.

۴. میزان کلی در وضع قوانین آرای عمومی مردم است.

۵. مردم در همه ابعاد زندگانی (سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره) خود آزادی کامل دارند و اصالت را به فرد در مقابل اجتماع می‌دهند. برعکس کمونیست‌ها که اجتماع را بر فرد مقدّم می‌دارند و افراد را چون مهره‌های ماشین مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند و به‌جز پرکردن شکم آنان هیچ‌گونه آزادی را به آنان نمی‌دهند و همچون گله حیوان آن‌ها را به هر طرفی که خواسته باشند می‌رانند و حتی از آزادی عقیده هم محرومند و آنان را وادار می‌کنند که از مذهب ببرند.

بالأخره همه امکانات مادی و معنوی کشور در انحصار حکومت است و همه‌چیز به اراده او صورت می‌گیرد و حکومت هم به نوبت خود تحت تأثیر کادر مرکزی حزب است.

ولی درباره دموکراسی امروزی باید به سه موضوع دیگر هم متوجه بود!

۱. غالباً وضع قوانین و نصب حکومت‌ها و حتی نمایندگان توسط همه و یا اکثریت قریب به اتفاق صورت نمی‌گیرد بلکه گاهی نظرها و آرای ۵۱درصد مردم بر ۴۹درصد آن تحمیل می‌شود و این فرض بدترین فرض‌ها است، بلی اگر آرای نود درصد برده دیگر تحمیل شود زننده نیست.

۲. گاهی حتی آرای اکثریت هم منشاء اثر نمی‌شود، اکثریت ساکت و یا غافل و یا بی‌نظم در مقابل اقلیت با نظم و پرسروصدا مانند احزاب، مطبوعات، مظاهره‌چیان و اعتصاب‌کنندگان پرسروصدا که قوه مجریه و یا مقننه و حتی قوه قضائیه را به هراس می‌افکند، و درنتیجه رأی اقلیت نافذ می‌شود، و گاهی یک حالت قانونی سالیان زیادی بر همه ملت سایه‌افکن می‌گردد و آن نتیجه جو کاذبی بوده که توسط جمع قلیلی از سیاست‌بازان به وجود آمده بوده است.

۳. وضع قانون و نصب وزراء تابع آرای نمایندگان است و تردیدی نیست که نظر نمایندگان با موکلین آنان در بسیاری از موارد تطابق ندارد ولی پس از رأی‌دادن به وکیل دیگر اختیاری برای موکلین باقی نمی‌ماند. از آن پس این وکلا و نمایندگان هستند که براساس برداشت‌ها و دیدگاه‌های شخصی خود به وضع قوانین و نصب مسئولین و مراقبت از کارهای دولت اقدام می‌کنند، ولی ظاهراً راه علاجی برای رفع این نواقص حداقل در شرایط موجوده وجود ندارد و مردم نمی‌توانند دموکراسی را به معنای حقیقی آن پیاده کنند که پر از مشکلات و حتی در پاره‌ای از موارد مانند وضع قوانین اقتصادی و سایر مسائل پیچیده بین‌المللی برای غیرمتخصصین با تجربه ممکن نیست.

## در حکومت اسلامی چه؟

### الف) وضع قوانین

قسمت عمده قوانین را خداوند تشریع فرموده و هیچ‌کسی توانایی نسخ و یا تعدیل آن‌ها را ندارد و مردم باید بدون چون و چرا تسلیم و عامل به آن‌ها باشند و اسلام در این مورد تأکید فراوانی دارد. بلی در جزئیات زندگانی، مردم یا نمایندگان آنان

می‌توانند قوانینی را که مخالف دستورات اسلامی نباشد وضع کنند. «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ». ولی سؤال عمده و اساسی این‌جا است که آیا ماهیت و حقیقت دموکراسی این است که وضع، تدوین و تصویب قانون به رأی مردم و یا نمایندگان آنان باشد یا این‌که مردم به آن قانون راضی باشند و از صمیم قلب آن را پذیرا باشند؟ گمان نکنم هیچ منطقی ادعا کند که قوام دموکراسی به تدوین قانون توسط مردم است نه به تصدیق قلبی.

قوانین موضوعه بشری توسط عده خاصی تدوین می‌گردد و بعد به تصویب نمایندگان مردم در مجلس شوری می‌رسد و مردم هم حرفی ندارند چون نماینده‌ها نماینده‌های خود آنان هستند و یا در بهترین حالات قوانین بر افکار عمومی عرضه می‌شود که اکثریت آن را تأیید و تصدیق می‌دارند و حصول اتفاق آراء از جمله نادرات است.

بنابراین دموکراسی در اسلام به بهترین وجه موجود است، زیرا مردم مسلمان قبل از تشکیل حکومت، قوانین اسلام را به جان و دل پذیرفته‌اند و آن‌ها را فرمان خداوند جهان می‌دانند و حتی برای حفظ آن خون‌های خود را سخاوتمندانه می‌ریزانند و به اتفاق آراء آن را تأیید و تصدیق می‌کنند بلی تدوین قانون دینی توسط نمایندگان که انسان‌های معمولی و ناقصی هستند صورت نگرفته بلکه توسط پروردگار حکیم و مهربان صورت گرفته است که ایمان مردم به او هزاران مرتبه بیشتر از علاقه آنان به نمایندگان منتخب‌شان است.

جای تعجب است که با وضوح این مطلب جمعی افکار خود را کور و کر نموده ادعا می‌کنند که در اسلام چون تقنین قانون به دست مردم نیست از این جهت دموکراسی وجود ندارد.

### ب) عزل و نصب وزرا و مسئولین

عزل و نصب وزراء و مسئولین رده بالای دولتی نیز توسط نمایندگان مردم بلامانع است و ما تاکید می‌کنیم که مجلس شورا باید تسلط خوبی بر دستگاه قوه مجریه داشته باشد، زیرا قدرت آدمی را زود به انحراف می‌کشاند.

**ج) تعیین رهبر، رئیس جمهور و خلیفه**

ج) تعیین رهبر، رئیس‌جمهور، خلیفه (هر نامی که نهاده شود) در این‌جا سه صورت وجود دارد:

۱. صورت وحدت رهبر واجد شرایط به عقیده امامیه.

۲. صورت تعدد رهبر واجد شرایط به عقیده امامیه

۳. انتخاب رهبر واجد شرایط به عقیده اهل سنت در فرض وحدت رهبر و حاکم جامع شرایط بر مردم واجب است که به او رأی بدهند و به حکومت او تن دردهند، ولی اگر مردم از این وظیفه شرعی خود سرپیچی کنند، می‌توانند رأی ندهند و هر مکلف قدرت معصیت را دارد و خداوند انسان‌ها را در طاعت و معصیت آزاد گذاشته است. «قال الله: لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة». و در فرض تعدد حاکمان جامع‌الشرایط این خود مردم‌اند که می‌توانند بهترین آنان را توسط آرای خود انتخاب کنند و اگر اکثریت تحقق نیافت و یا ابتداء می‌توانند حاکم رسمی را توسط قرعه انتخاب کنند و بدین‌ترتیب تعیین حاکم اسلامی باز هم به انتخاب مردم صورت می‌گیرد و وجوب شرعی در فرض وحدت حاکم جامع‌الشرایط قدرت مکلفین را از بین نمی‌برد.

د) آزادی مردم در امور اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره در حکومت اسلامی هم تأمین است و اکثر قیوداتی که حکومت‌های فعلی تحمیل کرده‌اند در اسلام از آن‌ها خبری نیست، در شرایط عادی و تمکن حکومت اسلامی مردم از دوره امروزی خواهند بود.

تنها جایی که آزادی محدود می‌شود دو مورد است:

اول: جایی که شریعت اسلامی آن را حرام و یا واجب نموده باشد که مسلمان‌ها می‌دانند که الزام شرعی یا به خاطر سلامتی بدن انسان و یا به علت تکامل روح او و یا به سبب ضررنرسانیدن به دیگران است و این منع آزادی و الزام به فعل و یا ترک یک عمل قبل از منع حکومتی مورد رضا و قبول ایمان‌داران به خدا و پیامبرﷺ واقع شده است و ربطی به حکومت اسلامی ندارد و حکومت تنها مراقبت دارد، و حتی در

فرض عدم وجود حکومت اسلامی، مسلمانان متدین از این آزادی‌ای که مخالف فرمان پروردگارشان است صرف‌نظر می‌کنند.

دو جایی که حکومت اسلامی به ملاحظه شرایط روز و ضرورت اداره ملت مجبور می‌شود تضییقاتی را وضع کند و از آزادی‌های مردم بکاهد، ولی همه متوجه‌اند که این‌گونه تقییدات اختصاصی به حکومت اسلامی ندارد و همه حکومت‌ها حتی آن‌هایی که در امر آزادی غلو دارند به چنین تقییداتی اقدام می‌کنند و هیچ‌کسی هم نمی‌تواند از آن‌ها سرپیچی کند بلی این فرق وجود دارد که برای حاکم اسلامی حرام است برای راحتی و منافع خود و یا اطرافیان خود و یا روی عذرهای غیرموجه آزادی مردم را سلب نماید، او در فرضی می‌تواند تقییداتی را وضع کند که ضروری باشد.

از تمام آنچه که در این‌جا ذکر شد فهمیدیم که این سؤال (در اروپا غالباً این سؤال را از نگارنده می‌کردند) که حکومت اسلامی باشد یا دموکراسی؟ غلط و بی‌مورد است، چون دموکراسی همان‌گونه که در حکومت‌های غربی امروزی وجود دارد در حکومت اسلامی هم هست. هرچند که این دو دموکراسی با هم تفاوت‌هایی دارد، سؤال صحیح این است که: آیا حکومت دموکراسی باشد یا کمونیستی؟

و در فرض اول حکومت اسلامی باشد و یا مثلاً غربی؟ و بازگشت این سؤال به این می‌شود که حکومت هوس و شهوت و زور و استعمار و استثمار باشد یا حکومت معنوی و عدالت برای همه انسان‌ها و عدم تأثیر ناسیونالیزم.[1]

---

۱. جمعی از نویسندگان از قراین استنباط کرده‌اند که اسلام به اصالت خود تنها قائل است( مانند کاپیتالیسم) و نه به اصالت اجتماع تنها (مانند مارکسیسم) بلکه به اصالت هردو قائل است. و نظر استثنایی به هیچ‌کدام ندارد.

فصل چهاردهم

# نظر کوتاهی بر تشکیلات دولتی

در تشکیلات دولتی نباید همچشمی‌های بین‌المللی و صرف تشریفات مدخلیت یابد بلکه تنها نیاز مردم مد نظر گرفته شود که کارها هبسهولت انجام پذیرد، تشکیلات طویل و عریض اولاً، مستلزم مصارف بسیار گزاف (حقوق مأمورین، ساختن ساختمان‌ها لوازم دفتر) است که نوعی از خیانت در بیت‌المال به حساب می‌آید و شرعاً حرام است و ثانیاً، سبب کندی اجرای کارهای مردم و اضاعه اوقات آنان می‌گردد و به قول مشهور قوز بالای قوز می‌شود گفته می‌شود که یک کشور عربی شش ملیونی ۲۵۰ هزار (به استثنای دفاع، اردو، وکیلان مدافع و غیره) موظف و کارمند دارد که هزینه سالانه آنان به ۵۵ ملیون دینار می‌رسد.

در شرایط فعلی اگر تشکیلات دولتی افغانستان به شرح زیر باشد بد نخواهد بود.

۱. رئیس‌جمهور که برنامه مسئولیت‌ها و اختیارات او مشخص باشد (با یک دفتر محدود).

۲. رئیس حکومت که نظارت بر وزراء داشته باشد و می‌شود که بعضی از ریاست‌های مستقل نیز زیر نظر او اداره شود (مانند ریاست تفتیش و مواصلات که بعداً می‌آید) وجود صدر اعظم یا رئیس وزاء از آن جهت مناسب است که همه قدرت‌های اجرایی در اختیار رئیس‌جمهور نباشد تا در معرض فساد قرار نگیرد.

۳. وزارت اقتصاد که قسمت‌های عمدهٔ آن امور زیر باشد:

الف) زراعت و آبیاری؛

ب) تجارت؛
ج) صنایع؛
د) مالیه؛
ه) طرح و پلان؛
و) معادن؛
ز) برق و تنظیم تلفن و تلگرام و تلکس؛
ح) کار.

تبصره: اگر به تشخیص اهل خبره و تجربه ادغام و اندماج قسمت‌های هشت‌گانه روی جهانی در یک وزارتخانه ممکن نباشد می‌شود بعضی از قسمت‌ها را در قالب یک وزارت مستقل درآورد.

۴. وزارت ارشاد که وظایف عمده آن امور زیر است:
اول: رادیو و تلویزیون و سینماها و تیاترها
دوم:. روزنامه‌ها، مجله‌ها، جراید، کتاب‌ها و مطلق نشرات
سوم: اوقاف
چهارم: اداره مدارس دینی
پنجم: مساجد و فعالیت‌های آن‌ها و هم‌چنین سایر اماکن دینی
ششم: کلتور و ثقافت
هفتم: امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر
هشتم: حج و زیارت و سایر امور دینی که مربوط به وزارت خاصی نباشد.
نهم: جلوگیری از خرافات و دکانداری دین‌فروشان.

آنچه از وزارت ارشاد توقع می‌رود این است که باید این دو آیه کریمه را در سرتاسر کشور مورد تطبیق علمی قرار دهد.

۱. «الَّذِينَ إِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛[1]

---

۱. حج، آیه ۴۱.

اگر این کسان را در روی زمین قدرت و مکنت بدهیم نماز را برپای می‌دارند و زکات را می‌پردازند و به خوبی‌ها امر و از زشتی‌ها نهی می‌کنند و پایان کارها به خدا مربوط است.

۲. «وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يدْعُونَ إِلَى الْخَيرِ وَ يأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ ينْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكرِ وَ أُولئِك هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛

باید جمعی از شما آمادگی داشته باشند که به سوی خیر دعوت نمایند و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر نمایند و همین‌ها رستگارانند.

۵. وزارت خارجه

۶. وزارت تعلیم و تربیه

الف) مدارس، ابتدایی، لیسه‌ها

ب) فاکولته‌ها

ج) علوم عالی

د) سوادآموزی سرتاسری

۷. وزارت داخله

۸. وزارت عدلیه به شمول ستره محکمه و احتساب عمومی

۹. وزارت دفاع

۱۰. وزارت صحیه

۱۱. ریاست تفتیش و مراقبت عمومی که ممکن است مستقل باشد و یا زیر نظر رئیس وزیران باشد و ممکن است جزء وزارت عدلیه قرار گیرد.

۱۲. ریاست مواصلات (یا نام دیگر) که وظیفه تهیه راه‌های عمومی و اداره ترانسپورت‌های دولت و نظارت بر ترانسپورت‌های خصوصی و قطار و طیاره‌ها و میدان‌های هوایی و ترافیک و غیر ذلک را به دوش دارد که یا مستقلاً و یا در چوکات ریاست وزیران کار کند.

۱۳. ریاست نوسازی کشور خراب‌شده ما که این‌هم ممکن است زیرنظر صدر اعظم باشد.

۱۴. هلال احمر

در پایان توجه خوانندگان را به مطالب زیر جلب می‌نمایم:

۱. به والی‌ها اختیارات بیشتر داده شود که اجرای کارها کمتر به مرکز مربوط گردد.

۲. تقسیم ولایات و حکومت‌های محلی، ولسوالی‌ها و علاقه‌داری‌ها به دور از حب و بغض و براساس تسهیل زندگانی مردم روی ضوابط عقلایی و یکسانی صورت گیرد.

۳. توازن اقتصادی در سرتاسر کشور مراعات گردد، بسیار ظالمانه است که کابل همه‌چیز داشته باشد، و اکثر مناطق دیگر فاقد همه‌چیز باشد، و دوران انقلاب ثابت کرد که حق مردم ولایات به مراتب بیشتر از حق غالب مردم کابل است و از جانب دیگر وجود امکانات فراوان در مرکز و یا در پاره‌ای از ولایات باعث روی‌آوردن مردم اطراف به آن‌جا می‌گردد و درنتیجه زراعت که بزرگ‌ترین پایه اقتصاد کشور است دچار ضعف و فتور می‌شود و وابستگی ما به خارج بیشتر می‌گردد.

امکانات کشور باید به همه ولایت باساس کمیت نفوس توزیع شود تا همه مردم به دور از تبعیض بهره‌مند گردند. حتی اگر ممکن باشد فاکولته‌ها همه در مرکز نباشد، بلکه در ولایات تقسیم شود.

امروز تعدادی از کشورها به مشکلات شهرزدگی مواجه بوده و ساکنان دهات به خاطر فقر و عدم امکانات زندگی به سوی شهر سرازیر می‌شوند تعداد شهرها بیشتر شده و وسعت آن رو به افزایش می‌باشد. اولین ثمره این پدیده کمبود مواد ارتزاقی در کشور و نیازمندی به خارج است.

۴. رئیس‌جمهور توسط آرای مردم انتخاب شود، و قبل از رأی‌گیری مردم صلاحیت او از نظر تحقق شرایط توسط مرجع معتبری مثلا کمیته بیست نفری از مجلس شورا و قوه مدونه تأیید شود و حداکثر دوره ریاست جمهوری چهار سال باشد، و برای جلوگیری از سوء استفاده و اعمال زورگویی بهتر است کاندیدادی دو دوره متوالی برای یکفرد قانونا ممنوع شود

ولی نامزدی در دو دوره یا چند دوره غیرمتوالی مانعی نداشته باشد.[1] و می‌شود که

---

۱. این نظریه که رئیس‌جمهور دو مرتبه متوالی انتخاب نشود دو منفعت دارد و یك مضرّه، منفعت اول آن در متن بیان ←

رئیس‌جمهور توسط شورای ملی انتخاب گردد و صدر اعظم توسط آرای عمومی مردم.

۵. اگر کاندیدا و نصب رئیس وزیران از سوی مجلس شورا و موافقت رئیس‌جمهور صورت گیرد بهتر خواهد بود.

۶. شورا باید قدرت عزل رئیس‌جمهور و همه وزیران و رئیس آنان را طبق قانون داشته باشد.

۷. عمر رئیس‌جمهور از ۴۰ و سایر اعضای کابینه از ۳۵ کمتر نباشد و آنچه که مراعات آن بسیار مهم است مسئله پاکی زندگانی گذشته و فعلی و تدین واقعی رئیس‌جمهور و همه مسئولان رده‌بالا است که در پهلوی علم و کمال آن صفات باید مورد کم‌توجهی قرار نگیرد. از حضرت رسول‌ﷺ نقل شده است: امامت شایسته نیست مگر برای مردی که در او سه خصلت موجود باشد: ورعی که مانع از نافرمانیهای الهی شود، بردباری که بر غضب خود مسلط باشد و حس ولایت که همچون پدر مهربان بر زیردستانش باشد.[1]

۸. انتصاب وزیران باید مشروط به موافقت شورا باشد.

۹. مراسم سوگند رئیس‌جمهور در حضور نمایندگان شورا و اعضای قوه مدونه و قاضی القضات انجام پذیرد.

۱۰. وزارت دفاع باید برنامه‌ای داشته باشد که یک سلسله تعلیمات نظامی را به عموم مردم بیاموزد و حتی آموزش آن را در کارمندان دولت به شمول محصلین پوهنتون شرط قرار دهد، و البته این تعلیمات کمتر از تعلیمات تخصصی عساکر و ضباط است.

۱۱. اگر بودجه دولت اجازه دهد که عسکر همانند کارمندان دولتی داوطلبانه استخدام شود بسیار خوب خواهد بود والّا باید در تقلیل مدت عسکری و رفع

→

شد و منفعت دوم آن دوربودن از وابستگی به قدرت‌های خارجی است، و ضرر آن امکان عدم فعالیت و خدمت بیشتر برای کشور و مردم، زیرا او دیگر خود را در آینده نزدیک محتاج به رضای مردم نمی‌بیند ولی اگر مردم بیدار و شورا قوی باشد این ضرر بسیار ناچیز می‌شود

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۴۰۷.

نیازمندی‌های آنان حتی‌المقدور تسهیلاتی فراهم گردد. و آنچه که در عسکری مهم است این است که تعلیمات نظامی و اخلاق و تفکر تمام صاحبمنصبان بزرگ و کوچک و همه افراد آن براساس جهاد اسلامی استوار گردد و اردو و مردم افغانستان بتوانند به مسلمانان به‌پاخاسته دنیا در مقابل قدرت‌های کفر و فسق جهانی کمک و معاونت نمایند.

۱۲. وضع زراعت افغانستان بلکه اغلب کشورهای اسلامی شرم‌آور است، منتهی حکومت‌های سبک‌سر و مغرور ما خجالت نمی‌کشند. در طی صدها کیلومتر در اراضی اروپا یک جریب زمین بائر به چشم نمی‌خورد، زارعین از برق و رادیو و تلویزیون و تلفن و همه وسایل شهری مستفیدند ولی زمین‌های خوب ما بیشتر بایر است. یک موقع داودخان ظالم پس از کودتای اخیر خود اعتراف کرد که اقتصاد افغانستان نودفیصد (۹۰٪) زراعتی است و نودفیصد (۹۰٪) زراعت ما ابتدایی است. او از این‌که در تمام دوران حکومت خود تا روز نابودی هیچ قدمی برای زراعت برنداشت احساس خجالت نکرد، چه وجدان‌های مسخ‌شده‌ای.[۱]

به‌هرحال حکومت در اسلام امتیاز و مایه فخر و ناز و سبب آقایی‌کردن نیست که مسئولیت و خدمت است، کسانی که توانایی کار را ندارند از خدا بترسند و رتبه‌های بالا را قبول نکنند و زمامداران هم جز افراد لایق را نصب نکنند که خیانت به مردم باعث روسیاهی دین و دنیای آدمی است.

ما باید در همه رشته‌ها متخصصین متدین را به کار بیاندازیم و به طور جدی دست به کار شویم تا مردم ما در طول تاریخ خود برای یک مرتبه هم که شده بفهمند حکومت وقت واقعاً دلسوز و خدمتکار به مردم و پیرو قانون است، ولی اگر حکومت اسلامی بدتر از حکومت‌های قبلی عملکرد داشته باشد آیا مردم بدبخت ما به همه‌چیز بدبین نخواهند شد و خون شهدای ما به هدر نرفته است؟

---

۱. ظالم‌تر از داود کمونیست‌های پلید روسی و افغانی بودند که به اساس تازه‌ترین گزارشات بعضی از مؤسسات اروپایی که با مجاهدین افغانی مقیم پشاور همنوایی دارند و در موقعی که این اوراق تحت آی‌بی‌ام بود (شب ۱۳۶۷/۳/۱۰) پخش شد، یک‌سوم زراعت موجود قبل از کودتای کمونیستی و تجاوز روس‌های سفاک از ظلم کمونیست‌ها از بین رفته است. نه تنها یک‌سوم زراعت که یک‌سوم اغنام و احشام و مواشی هم نابود شده است. و همین است انجام وظیفه انترناسیونالیزم سربازان روسی در افغانستان.

مسئولین زراعت باید تا حد ممکن، زمین‌های سراسر کشور را با تأسیس شرکت‌های دولتی و یا خصوصی و یا مختلط زیر کشت ببرند که مردم ما در طی مسافرت‌های خود به داخل کشور زمین خالی را نبینند و محصولات زراعتی ما به کشورهای همسایه صادر شود.

تقسیم اراضی مردم گذشته از این‌که به عنوان اولی مخالف شرع است[1] نتیجه مفیدی هم نداشته است، بلی دولت باید حقوق دهقانان را بالا ببرد و سندیکاهای دهقانان در چارچوب عدالت اسلامی به کمک برزگران و دهقانان بشتابند ولی دولت به عوض دادن زمین‌های مزروعی دیگران باید زمین‌های دیگری را در اختیار این دسته زحمتکش و شریف قرار دهد. در احیای زمین‌ها نباید مردم را به وسیله قوانین احمقانه دست‌وپاگیر مقید نمود بلکه باید آنان را تشویق نمود تا حداکثر زمین‌ها در مدت کمی زیر کشت برود، منتهی باید متوجه بود که کار زمین‌خواران حرفه‌ای بالا نگیرد و عده محدود دنیاپرست ضعیف الایمان به استثمار ظالمانه نپردازند.

به امید روزی که از این نعمت خدادادی خود بهره‌مند شویم، به امید روزی‌که رشد فکری و به‌روز قدرت بدنی ما در زراعت کشور متجلّی گردد، به امید روزی که متدینین غیرتمند ما از دیدن زمین‌های اروپا و غیره از وضع زمین‌های کشور خود عرق خجالت نریزند و احساس حقارت نکنند، بالأخره به امید روزی که بیت‌المال مسلمین به جای این‌که در راه شهوت احمقانه زمامداران و عده بوالهوس مصرف شود در احیای زمین‌ها و انکشاف زراعت خرج گردد که چندین برابر آن دوباره عاید مردم ما بشود. انشاء الله.

۱۳. سیاست خارجی، استقلال واقعی کشور ما در آزادی و استقلال سیاست خارجی کشور ما نهفته است، و ما باید در سیاست خارجی خود پیرو حق بوده و از هیچ‌کس ترس و بیمی نداشته باشیم.

---

۱. زمین‌هایی که به طور مشروع تملک شده است و روس‌زادگان افغانی آن را ادعا دارند، ری برادر زراعتی که نوددرصد آن ابتدایی بود ۳۳درصد را روس‌ها نابود کرد و حتی براساس یک گزارش دیگر این طرفداران طبقه کارگر تا ۶۵درصد مواشی و اغنام کشور را از بین برده‌اند و این ماییم که باید کمر همت را ببندیم و با توکل بر خدا کشور ویران‌شده ـ اشاره به دوره پس از اشغال افغانستان توسط شوروی دارد ـ را دوباره تعمیر نماییم.

اصول سیاست خارجی ما اولاً، بر مراعات حق و عدالت بین‌المللی و ثانیاً، بر تحکیم مناسبات برادرانه عمیق و همه‌جانبه با ملت‌های مسلمان و ثالثاً بر حفظ منافع مردم ما استوار باشد. سیاست نه شرقی و نه غربی یک شعار میان‌خالی نیست که نتیجه شعور اسلامی ما است، زیرا قرآن مجید با تأکید فراوان مسلمانان را از محب کفار نهی می‌کند و این‌که باید آن‌ها را ولی و همراز و محرم اسرار خود قرار ندهیم و سرنوشت خود را به آنان نسپاریم و حتی به مطلق ظالمین اعتماد نکنیم: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ».

یک خبرنگار مشهور سال گذشته با من مصاحبه می‌کرد، در ضمن سؤالات از من پرسید شما چگونه می‌توانید استقلال واقعی داشته باشید و به دولت‌های بزرگ وابسته نشوید درحالی‌که کمونیست‌ها افغانستان فقیر را به خرابه عمومی تبدیل کردند و فردا که حکومت اسلامی برقرار می‌شود هیچ‌چیز در اختیار ندارید و در همه‌چیز خود به خارج محتاجید و احتیاج، عین وابستگی و محدودیت استقلال است؟

او از جواب‌های من قانع نمی‌شد، وقتی برای او مثال زدم قانع شد و حرفم را قبول کرد. من به طور نمونه دولت غاصب اسرائیل و رژیم صعودی را ذکر کردم و به او گفتم اسرائیل تا حدود زیاد در اقتصاد و حتی در بقای وجود خود به آمریکا محتاج است ولی سعودی‌ها از برکت نفت و غیره اقتصاد خوبی دارند و به آمریکا نیازی ندارند بلکه بالعکس بانک‌های آمریکا و غیره از پول عربستان مالامال است ولی در مرحله وابستگی سیاسی و حفظ استقلال مسئله معکوس است آن مقدار که سعودی‌ها تحت تأثیر و فرمان آمریکا هستند و از سیاستمداران آمریکایی خوف دارند یهودی‌ها ندارند اسرائیل استقلال و غرور خود را تا حدی در مقابل آمریکا حفظ کرده است و حتی گاهی در امور داخلی آنان مداخله می‌کند.

بنابراین احتیاج اگر با خیانت زمامداران منضم نگردد وابستگی را بار نمی‌آورد، حکومت اگر پایگاه مردمی داشته باشد و در داخل انضباط قانونی را برقرار نماید و نه قلدری را و نیز زرنگ و هوشیار باشد که گول و فریب خارجی‌ها را نخورد و از جانب سوم برای حفظ منافع شخصی خود حاضر به خیانت نشود می‌تواند که کمک‌های خارجی را ولو به مقدار غیر زیاد بدون وابستگی و ازدست‌دادن استقلال سیاسی به

دست آورد، و این شرایط در صورتی فراهم می‌گردد که خود ملت هم بیدار و مراقب اوضاع باشد.[۱]

وزارت خارجه باید از تشکیلات احمقانه امروزی شدیداً اجتناب کند، اعضای وزارت و هر وزارت دیگر به اندازه نیاز واقعی باشد نه این‌که در جو کاذب تشریفات گرفتار آید. ما در خیلی از کشورها نیازی به سفارت و نمایندگی نداریم و در بعضی از کشورها دو سه نفر کفایت می‌کند، ممکن است یک سفارت برای چند کشور کفایت کند، مصارف سفارتخانه‌ها باید بسیار محدود باشد، ما باز هم در آینده درباره روابط خارجی حکومت اسلامی صحبت‌هایی داریم.

۱۴. تعلیم و تربیت، حقیقت این است که مدارس و پوهنتون کشور ما و شاید غالب کشورهای جهان سوم به‌هیچ‌وجه جواب‌گوی نیازهای مردم در ابعاد مختلف زندگانی نبوده است. زیرا:

۱. سطح درس پایین بوده، یا استاد لایق نبوده و یا سیاست حکومت‌ها چنین می‌خواسته و یا دست‌های بیگانه اغتشاشات را به وجود آورده که بچه‌ها به درس حاضر نشوند لذا معاهد تعلیمی ما کمّا و کیفا ناقص بوده است که معلوم نیست مقدار حاصل به مصارف گزاف آن می‌ارزید یا نه؟

۲. تربیت، خصوصاً تربیت اسلامی به طور کلی مهمل و متروک بوده است و گمان قوی بر این است که این اهمال تعمدی و روی برنامه بوده است.

۳. جوّ موجود در لیسه‌ها عامل سست‌شدن علاقه بچه‌ها به اسلام بوده است.

۴. در فاکولته‌ها تا حدود زیادی اسلام‌زدایی به عمل می‌آید و غالب محصلین از محیط و آداب ملی و اخلاق اسلامی خود فاصله می‌گرفتند و اگر تبلیغات روس‌ها و چینی‌ها عده‌ای را در گودال کثیف مارکسیزم سقوط نمی‌داد حداقل در لجنزار بی‌دینی و لاابالی‌گری تباه می‌شدند.

---

۱. یک سخنران عرب در جلسه‌ای می‌گفت که در فاجعه اردوگاه‌های صبرا و شتیلای فلسطینی‌ها در هیچ کشور عربی از طرف مردم اعتراض درستی به عمل نیامد و مظاهره‌ای صورت نگرفت ولی در فلسطین اشغالی جمعی از مردم آن به عنوان اعتراض راه‌پیمایی کردند. واقعاً خجالت دارد و باید که با تلخی اقرار کرد یهودها به مراتب از عرب‌ها بیدارتر و مراقب حکومت‌های خود هستند.

۵. این‌گونه فارغ التحصیلان که به قدرت می‌رسیدند نه به معتقدات مردم آشنایی داشتند و نه به آن احترام قائل بودند و نه به حق مردم دلسوزی داشتند و نه علاقه‌ای به وطن، که از همه این‌ها احساس حقارت می‌کردند و تنها به فکر عیاشی و منافع شخصی خود بودند.

بدتر و خطرناک‌تر این‌که:

عامل کشترا صدها هزار و تبعید ملیون‌ها و معلول‌شدن ده‌ها یا صدها هزار و سبب خرابی سراسر افغانستان کی بود؟ کی می‌خواست که افغانستان به شوروی ملحق شود؟ چه کسی قصد ازبین‌بردن دین اسلام و استقلال سیاسی را داشت، کی در این ده سال روی چنگیز و تیمور و حجّاج و شداد و فرعون را سفید کرد؟ لابد می‌گویید کمونیست‌ها، بسیار خوب ولی کمونیست‌ها دو دسته‌اند: روسی و افغانی و روس‌ها قبل از تهیه زمینه ظلم و کشتار به کشور ما هجوم نیاوردند و معلوم است که زمینه را کمونیستهای افغانی فراهم کردند این افراد مگر از پدران و مادران مسلمان به دنیا نیامده بودند، این‌ها در کجا کمونیست شدند؟

در مساجد؟ در مدارس دینی؟ در کارگاه‌ها و کارخانه‌ها؟ در کوچه و بازار؟ یا در لیسه‌ها و پوهنتون؟

پس معلوم می‌شود که پوهنتون مرداب گندیده و کثیفی بوده که مکروب کمونیزم در آن‌جا به رشد و نمو و تکثیر پرداخته است و تنها جمعی از جوانان متدین و غیور بوده‌اند که روح خود را از مکروب کثیف کمونیزم و مطلق کفر و فسق و بی‌تفاوتی حفظ کرده بودند و حتی علیه مفسدان و بیماران عقلی و روحی به مبارزه پرداختند.

پوهنتون باید با اختلافات اساسی و بنیادی دوباره احیا و فعال شود تدین استادان و تربیت اسلامی محصلین به طور دقیق و جدی مد نظر باشد، مراقبت اعزامیان به خارج برای ادامه تحصیل از اهم نقاط اساسی وزارت تعلیم و تربیه است. غالب محصلین ما در اروپا و آمریکا اگر نسبت به عقاید اسلامی خود بدبین و یا بی‌تفاوت نشوند، نسبت به وظایف عملی خود، نماز، روزه، ترک شراب، لمس‌نکردن بدن زن بیگانه، تحفظ بر حجاب و غیره بی‌تفاوت می‌شوند و این امر مشهود است و از طرف دیگر جلوگیری از اعزام اینان به خارج در شرایط موجوده میسر نیست لذا باید

در خود اروپا و آمریکا پروگرامی به وجود آورد که این مشکله را بـه طـور صـحیح و معقول حل کند.

سطح علمی رشته‌ها در پوهنتون باید بالا برود و حتی از یک تـا سـه سـال دوران تحصیلی طولانی شود که کلید ترقی مادی کشور در همین‌جا نهفته است.

به طور مداوم به متعلمین و محصلین تلقین گردد که هدف گرفتن شهادتنامه نیسـت بلکه فراگرفتن دانش به قدر کافی است که در آینده مصدر خدمت به مردم شوند.

نباید به بیان پاره‌ای از عقاید و فقه و اخلاق اسلامی به شـکل محـدود و گنـگ در مدارس و دانشگاه اکتفاء شود که سابقاً چنین بود بلکه از اسلام به عنوان یک عقیـده و اخلاق و نظام زندگانی معرفی به عمل آورده شـود. از روش اسـلام در سیاسـت و در اجتماع و اقتصاد و ابعاد مختلف صحبت به عمل آید.

از تدریس مضامین خرافی و استعماری و کفر و الحاد باید جلوگیری شود.

شاید اغراق و مبالغه نباشد که خون شـهدای مـا در مـدارس و فاکولتـه‌هـا مـورد ارزیابی قرار می‌گیرد، چنانچه ما توانستیم نسل آینده خود را با علم و فضیلت و تقوا و دیانت بارآوریم که مشکلات مادی و معنوی را توسـط آنـان برطـرف نمـاییم معلـوم می‌شود که خون‌های معطر آنان بیهوده نرفته و اینـک اثـر و ثمـره خـود را داده اسـت وگرنه باید اقرار کرد که... .

سوادآموزی باید تعمیم یابد و لکه ننگ آن باید از دامن مردم مسلمان ما پاک گردد و تا مردم باسواد نشوند بیدار نمی‌شوند و تا بیدار نشوند اسلامی‌شدن حکومـت بسـیار بعید به نظر می‌رسد و به ترقی مادی هـم هرگـز نخـواهیم رسـید، و یکـی از راه‌هـای سوادآموزی جبری‌کردن تعلیم ابتدایی در سراسر کشور است

برنامه باید طور ضربتی باشد که تا چند سال آینده بی‌سوادی غیرقانونی اعلان شود و به فرد بی‌سواد هیچ کاری حتی کارهای حرفـوی در کارخانـه‌هـا هـم داده نشـود و حقوق مدنی فرد مشروط به باسواد شدن او گردد.

۱۵. اصلاح پلیس، شکی وجود ندارد کـه وجـود پلـیس قـوی و باانضـباط بـرای تحکیم امنیت داخلی بسیار مفید و حتی ضروری مـی‌باشـد ولـی مـردم مـا در طـول دوران‌های گذشته خاطرات بسیار ناراحت‌کننده‌ای از مظالم و تعـدیات ایـن مـأموران

امنیتی داشته‌اند، بسیار تلخ است که پلیس خود با دزدان و جنایتکاران شریک و سهیم و حتی رهنمای آنان باشد، و بسیار زننده است که از شنیدن نام پلیس جز ظلم و زورگویی و بی‌احترامی و رشوت‌ستانی و ... چیز دیگری در ذهن خطور نکند، مردم دهات دوردست به مراتب بیشتر از مردم شهر و نواحی آن شکنجه‌ها و وحشت‌گری‌های غیرانسانی پلیس و آمرین آن‌ها را تحمل کرده‌اند.

به‌هرحال آنچه که بسیار ظرافت و اهمیت دارد این است که از یک طرف متخلفین و مجرمین و جنایتکاران باید از پلیس ترس داشته باشند و پلیس باید آن‌قدر توانایی داشته باشد که قانون‌گرایی عمیق، و قانون‌شکنی ضعیف گردد و از سوی دیگر خود پلیس باید خیلی پاک و ملتزم به عدالت باشد که منشاء ظلم و ناامنی و عامل ترس و وحشت مردم بیچاره نگردند.

آنچه بگندد نمکش می‌زنند  وای از آن دم که بگندد نمک

و این وظیفه مسئولان وزارت داخله است که مشکله را به طور صحیح حل کنند و اعضای پلیس را در کلاس‌های تربیتی و اخلاق اسلامی آموزش و پرورش دهند.

۱۶. جلوگیری از رشوت و اختلاس: ظریفی ـ خردسال ـ می‌گفت وقتی شاه سابق به آمریکا رفته بود دولت آمریکا به او مدال افتخار و لیاقت داد و از هوش و فکر او تمجید کرد، زیرا تمام دستگاه حاکمه آمریکا با تمام وسایل مدرن از مهارکردن چند هزار دزد آمریکایی عاجز آمده بودند ولی شاه مذکور سرپرستی ۱۴ملیون دزد را به آرامی به عهده گرفته بود!

این شوخی هرچند پرمبالغه و حتی توهین به مسلمانان متدین افغانی است ولی این حقیقت را نباید انکار کرد که اکثر مأمورین دولتی (شاید نود فیصد) رشوت‌خوره خیانت‌پیشه و غیرقابل اعتماد بوده و حتی صلاحیت وظیفه محوله خود را نیز نداشته‌اند.

بلند بردن معاش مأمورین گذشته از این‌که از نظر امکانات ضعیف کشور افغانستان میسر نیست، نمی‌تواند به‌تنهایی مانع از ارتشا و اختلاس گردد، زیرا مردم ضعیف الایمان به هر اندازه‌ای که امکانات مادی آنان بیشتر شود حرص و طمع آنان نیز بالاتر می‌رود، بسیار اتفاق افتاده که مأمورین بالارتبه در مقابل مبالغ نه‌چندان زیادی اسرار

کشور و ملت خود را به بیگانگان داده‌اند که ضربات جبران‌ناپذیری بر عموم ملت خود وارد آورده‌اند.

باید در پهلوی حقوق نسبتاً کافی مسئله تربیت اسلامی و تدین مأمورین مورد توجه واقع شود تا به نتیجه مطلوب برسیم، و نیز شدت عمل در مقابل وزیران و رئیسان و حتی رئیس‌جمهور انجام شود تا زیردستان بحساب خود برسند، ولی اگر مأمورین کم‌رتبه بفهمند که بالاها حیف و میل دارند هیچ‌چیز جلو خیانت آنان را نسبت به مراجعین و بیت‌المال گرفته نمی‌تواند.

بلی باید برنامه‌ای برای استحکام تقوای مامورین خود داشته باشیم که حلّال مشکلات ما در مورد خیانت همین تقوا است، تقوا دوری از معصیت به علت ترس از خداوند.

۱۷. شرایط عمومی کارمندان: در تعیین و تقرر کارمندان و مطلق مستخدمین مهم دولتی شرایط زیر منظور گردد:

۱. بلوغ که طفل رادع از تخلف ندارد و مرفوع‌القلم است.

۲. رشد فکری و عدم سفاهت و بلاهت که شرعا اهلیت ندارد.

۳. توانایی جسمی و مادی برای انجام وظیفه محوله.

۴. امانت، «إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ».

۵. ایمان، «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».

بلی تصدّی کافر شغل غیردینی و غیرسیاسی که به سرنوشت کشور تأثیری نداشته باشد و باعث توهین مسلمانان نشود عیبی ندارد.

۶. دانش و تجربه کار، «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ»؛ آیا آنانی که می‌دانند با آنانی که نمی‌دانند برابرند؟

و عن رسول الله صلی الله علیه و آله:

مَن عَمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح؛

ضرر کار بی‌علم بیشتر از نفعش می‌باشد.

و عن امیر المؤمنین علیه السلام:

العالم بزمانه لاتهجم عليه اللوابس؛

شخص آگاه به زمان مورد هجوم شبهات واقع نمی‌شود.

در قرآن مجید می‌خوانیم: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ».

۷. تنبل و ضعیف‌الاراده نبودن، فعن رسول الله ﷺ کما فی سنن ابی‌داود:

کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته.

**کلامی درباره وزیران**

ماوردی در ضمن بحثی مفصل وزارت را بر دو گونه تقسیم می‌کند؛ وزارت تفویض و وزارت تنفیذ. در وزیر تفویض که دارای اختیارات تامه است و صدر اعظم مصداق بارز آن است تمام شرایط معتبر در امام را به استثنای نسب قریشی‌بودن شرط می‌داند، و در وزیر تنفیذ[1] شرایط زیرا را معتبر دانسته است:

۱. امانت؛

۲. راست‌گویی؛

۳. کم‌طمع‌بودن که رشوت نخورد؛

۴. با مردم عداوت نداشته باشد و نه مردم با او دشمن باشند؛

۵. مرد باشد؛

۶. ذکاوت و زرنگی داشته باشد؛

۷. پیرو نفس نباشد؛

۸. تجربه، اگر در مجلس مشاوره عضویت داشته باشد؛

و می‌شود که این وزیر از اهل ذمه هم باشد.[2]

ماوردی در والیان با اختیار کامل شهرها نیز شرایط وزیر تفویض را معتبر دانسته است. و در والیان غیر صاحب اختیارات (والیان خصوصی) شرط علم را معتبر ندانسته است (صفحه ۳۰).

به‌هرحال تجربه نشان داده است که مقرری‌ها و عزل و نصب‌هایی‌که براساس روابط خصوصی به هر نوعیتی که بوده و بدور از ضوابط صورت گرفته باعث

---

۱. این وزیر اختیارات کامل ندارد و تنها واسطه‌ای است بین امام و مردم.

۲. *احکام السلطانیه*، ص ۲۴.

سرگردانی مردم، پسمانی کارها و بدنامی دولت شده است و گذشته افغانستان شاهد این قبیل بدبختی‌ها بوده است که در دوره حکومت اسلامی باید پایان یابد.

از طرف دیگر باید سعی شود کارمندان دولت از یک قوم خاصی نباشد که برای دیگران احساس حقارت و غربت دست ندهد، و عدالت طوری به عمل آید که همه منافع مادی و معنوی خود را در همین سرزمین بدانند و به آن علاقه‌مند گردند.

مسلمانان در همه کشورها باید به دور از تعصبات احمقانه مذهبی و نژادی و منطقه‌ای و غیره با هم رفتار و شیوه برادرانه داشته باشند و لازم است که از گذشته تلخ و حتی شرم‌آورشان تجربه خوبی گرفته و آینده خود را در سیر تکامل روحانی و معنوی و مادی قرار دهند.

۱۸. تسهیل کار مراجعین: کاغذپرانی و بهانه‌گیری‌های قانونی در غالب کشورها کار مردم را در فشار و سختی قرار داده است، اساسا فلسفه دیوان و قانون رفاه و راحتی مردم است ولی بروکراسی و دیوان‌سالاری مردم را در استخدام خود قرار داده است که چون موجب اذیت مردم می‌شود از نظر اسلام حرام و کار غلطی است. هیچ‌کس منکر نظم و قانون و انضباط نیست، ولی هر کار که از حد اعتدال و میانه‌روی تجاوز کند باعث دردسر و ضرر می‌شود.[1] گاهی این کاغذبازی‌ها که باعث دردسر خود مأمورین دولتی و اضاعه اوقات مراجعین و ضرر به دولت و مردم می‌شود آن‌قدر غیرضروری است که یک عمل احمقانه به شمار می‌رود که نباید از هیچ عاقلی سر زند، ولی با کمال تعجب به شکل قانون دولتی واجب الاعتبار درآمده است.

شاید خود خوانندگان به ده‌ها نمونه آن در عمر خود برخورد کرده باشند، مثلا:

۱. در بعضی کشورها پاسپورت‌گرفتن حکم یک عروسی را دارد که باید برای تحصیل آن در فرض تحقق شرایط موضوعه و عدم منع قانونی که شامل غالب افراد در بسیاری از کشورها می‌شود، هفته‌ها وقت تلف کرد و مصارفی به عمل آورد و زحمت‌هایی را متحمل شد، درحالی‌که در پاره‌ای از کشورهای دیگر قضیه به یکی دو

---

۱. منتسکیو در *روح‌القوانین* بارها به فساد انواع حکومت‌ها اشاره نموده است که غالبا ناشی از افراط در امور مملکتی بوده یا تفریط در آن فلذا اکثر دانشمندان جامعه‌شناس و علم سیاست توصیه بیش از حد به اعتدال نموده‌اند ( ر.ک: *روح‌القوانین*، کتاب هشتم).

روز تمام می‌شود و نظم عمومی آنان هم با این سهولت بر هم نخورده است، پس چرا این‌همه اذیت و ناراحتی خلق کردن و ضرررسانیدن؟ که همه‌اش از نظر اسلام حرام و قبیح است، وزارت داخله باید قانون جامعی در این مورد داشته باشد که مردم در ظرف یکروز و حداکثر دو روز پاسپورت گرفته بتوانند.

۲. ورودی در بعضی از کشورها چه از نظر مقررات پاسپورت و پلیس و چه از نظر مسئولین گمرکی گاهی دو سه ساعت طول می‌کشد، ورق‌هایی نوشته می‌شود و به خستگی مسافر هیچ توجهی نمی‌شود ولی در پاره‌ای از کشورها مسئله بسیار زود و با سادگی خاتمه می‌یابد، در بعضی از کشورها کمبودی و یا بی‌لیاقتی مأمورین پلیس در میدان‌های هوایی و فرودگاه‌ها صدها مسافر را با آن همه خستگی و یا کارهای ضروری که دارند مدت‌ها سرپا نگه‌می‌دارند تا نوبت آنان برسد. پس از آن نوبت به خبر دادن ورود مسافر بیگانه به پلیس شهری می‌رسد که در بعضی از کشورها معمول است، که باید محل او را در شهر بزرگ و ناآشنا پیدا کرد و مصرف رفت‌وآمد تاکسی را داد تازه آن موظف با ناز و خم ابرو سه قطعه عکس می‌خواهد و سه ورق را پر می‌کند و به دفتر می‌رساند و مسافر شانس دارد که فقط دو سه ساعت از یکروز او مصرف شود و کار بروز دیگر نکشد و البته روز آخر دوباره باید نزد موظف مذکور ادای احترام نمود و ....

راست است که ماشین و طیاره زحمت‌های مسافرت‌های گذشته را از بین برد ولی تمدن غربی مشکلات اجتماعی دیگری را برای مردم آفرید. در گذشته هرچند مردم هفته‌ها در بیابان‌ها راه‌پیمایی می‌کردند ولی این آزادی را داشتند که هر روز بخواهند و به هرجا که بخواهند بروند و هیچ‌کس مزاحم آنان نشود. ولی امروز یا اصلاً پاسپورت میسر نمی‌شود و یا هفته‌ها باید دوندگی و زحمت را بپذیرد تا آن کتابچه لعنتی را به دست آورده و سپس برای ویزه کشور مورد نظر گاهی چند ماه را به انتظار بگذراند و سفارت‌خانه آن کشور به شکل کعبه آمال او دربیاید که چه توهین‌ها و تحقیرها از کارکنان مغرور و سبکسر آن سفارتخانه که نمی‌بیند.

گاهی پس از همه این سختی‌ها هفته‌های دیگر برای به‌دست‌آوردن تکت طیاره و جایافتن در آن باید انتظار بکشد. راستی مردم آسیا و افریقا بلکه قسمتی از اروپا هنوز در غل و زنجیر نظام‌های احمقانه به‌سر می‌برند، گو این‌که مردم آمریکای شمالی و

اروپای غربی به مشکلات دیگری گرفتاراند ولی مفلوک‌تر از همه اسیران نظام‌های کمونیستی شوروی، چین و اروپای شرقی هستند که فقط به شکل حیوانات بارکش درآمده‌اند که بدون کرامت و اراده کار کنند و شکم را پر یا نیمه‌پر نمایند و دیگر هیچ، این است حال انسان به دور از دین در عصر اتم و نور و فضا و... .

۳. برای ساختن یک اطاق باید از ریاست محترم بلدیه و شعبه تعمیرات آن اذن گرفت و وقت و مالی را برای آن به هدر داد تا چه رسد به تعمیر یک منزل و یا آپارتمان. خریدن منزل مشکلات مخصوص به خود دارد... .

۴. تجارتی که برای مردم و کشور مفید است جواز آن برای تاجران کار آسانی نیست و باید رنج‌هایی را متحمل شوند.

۵. برای احقاق حقی در اداره پلیس و یا محاکم باید آن‌قدر دوندگی کرد که از ادعای خود پشیمان شد. گاهی حل یک قضیه ساده که براساس ضوابط قضائی اسلامی حداکر دو سه روز وقت لازم دارد چند سال را دربر می‌گیرد و در مواردی اتفاق افتاده که حل دعوی پس از فوت مدعی به وقوع پیوسته است. به‌راستی که روش قضائی در دنیای امروزی به شمول کشورهای به اصطلاح مترقی به وضع اسفناک و فلاکت‌باری مبتلا شده است که هرچه زودتر باید مردم از شر آن راحت شوند و حتی از نظر عقل هم که شده به روش قضائی اسلام که هم متضمن احقاق حق و هم سرعت عمل است روی آورده شود: «وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لکنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ».

به‌هرحال از تفصیل سخن در این‌جا صرف‌نظر می‌نماییم و حرف آخر ما این است که در حکومت اسلامی اولاً، قانون وضعی برای رفاه مردم باشد نه مردم برای اجرای آن. ثانیاً، نظم و قانون باید مراعات شود. ثالثاً، بیشتر از مقدار ضرورت و یا حکم شریعت اذیت مردم حرام شرعی و موجب فسق حاکم می‌شد، لذا باید تسهیلات کار مردم تا آخرین درجه ممکن مراعات شود، و جز در موارد لازم جلو مسافرت‌ها، معاملات و کارهای مردم گرفته نشود بلی سخت می‌گیرد خدا بر بندگان سخت‌گیر.

۱۹. وظایف عمده دولت: افتخار دولت اسلامی در بلند بردن هیبت و مقدس نشان دادن مقام خویش و مقهورنمودن مردم و فریب‌دادن آنان نیست. افتخار دولت اسلامی در انجام وظایف اساسی اوست که حکومت در اسلام سراسر مسئولیت است نه امتیاز.

وظایف عمده دولت امور زیر است:

۱. اقامه عدل بدون تمییز بین دولتمردان و مردم عادی.

۲. ازبین‌بردن فقر و احتیارج شدید و شکوفاساختن اقتصاد.

۳. بسط علم و صنعت و اخلاق.

۴. تعمیم امنیت در همه‌جا و برای همه.

۵. صداقت با مردم و اهمیت‌دادن به آنان.

۶. حفظ استقلال کشور از تجاوز نظامی و اقتصادی و فکری بیگانه.

۷. آبادنمودن وطن.

۸. مبارزه با بیماری‌ها به منظور حفظ صحت عامه.

۹. تهیه زمینه برای اتحاد ملل اسلامی.

۱۰. توجه‌دادن مردم به خدا و معنویات و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر.

ماوردی در صفحه ۱۴ احکام سلطانی واجبات خلیفه را در ده چیز بیان می‌کند:

۱. حفظ‌الدین و جلوگیری از بدعت و شبهات.

۲. تنفیذ احکام بین متنازعین و دو طرف دعوی.

۳. برقراری امنیت.

۴. اجرای حدود.

۵. حفظ سرحدات.

۶. جهاد با معاندین اسلام تا این‌که مسلمان شوند یا جزیه بپردازند.

۷. جمع‌آوری فی، صدقات (مالیات).

۸. اندازه‌گیری معاشات.

۹. نصب مأمورین امین و صالح.

۱۰. نظارت بر اموار و احوال.

وقتی امام به وظایف فوق قیام نماید بر مردم طاعت و یاری‌دادن او واجب می‌شود.

فصل پانزدهم

# روابط خارجی

۱. قضاوت‌های ما در سازمان ملل متحد باید براساس حق و عدالت باشد و از دستورات اسلامی خود باید در آن‌جا و همه‌جا سرپیچی نکنیم، و در قضایای جهان اسلام باید زیاد حساس باشیم بی‌طرفی سیاسی ما به این معنا نباشد که از مظلوم حمایت ننموده و حتی ظالم را تقبیح نکنیم، تاریخ سیاسی کشور ما و سایر کشورهای مشابه از چنین روش‌های غیراسلامی و انسانی زیاد به یاد دارد. به مردم خود مجال بدهیم که در تمام حوادث مهم بین‌المللی خصوصا جهان اسلام توسط سخنرانی‌ها و راه‌پیمایی‌ها رأی و نظر خود را اعلام دارند.

با تصویبات مخالف اسلام در سازمان ملل باید صریحاً مخالفت شود و حتی رأی ممتنع هم داده نشود.

۲. کنفرانس‌های کشورهای جهان سوم و غیرمتعهدها و کنفرانس اسلامی چندان فایده‌ای ندارد.[1] ولی اگر مصلحت عضویت ما به مصارف مالی آن بیارزد می‌شود که

---

۱. کمتر از ۶ ماه پس از کنفرانس هاوانا شوروی در افغانستان مداخله نظامی کرد. در ژانویه ۱۹۸۰ پس از این مداخله تعدادی از کشورها خواستار طرح این مسئله در جلسات جنبش عدم تعهد شدند. برخی از اعضا در مواضع رسمی خود اعلام کردند که کوبا از مطرح‌کردن مداخله نظامی شوروی در افغانستان در جلسات نیویورک خودداری کرده است. عده‌ای از کشورهای عضو خواستار تشکیل کنفرانسی برای اعلام پشتیبانی از خواستهای ایران در برابر آمریکا شدند. تعدادی از کشورها نیز اعلام کردند که مداخله نظامی شوروی در افغانستان باید در این کنفرانس مطرح شود. همین کشمکش‌ها باعث شد که اصلاً کنفرانسی تشکیل نشود. نمایندگان کشورهای غیرمتعهد قبل از آغاز کار رسمی کنفرانس، پیرامون تهیه پیش‌نویس اعلامیه پایانی

←

اشتراک کنیم والّا نه بلکه می‌شود که تنها سفیر کشور ما در کشور میزبان کنفرانس اشتراک کند تا از مصرف بیت‌المال جلوگیری بعمل آید.

۳. با ملت‌های مسلمان به دور از روش دولت‌های آنان با ما، باید هرگونه کمک و همدردی بنماییم. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى» به احزاب اسلامی که علیه دولت‌های غیراسلامی خود مبارزه می‌کنند باید با کمال تدبیر و آرامی و به دور از تشنج‌آفرینی کمک کنیم و دوران اشغال وطن اسلامی خود را هیچ‌گاه از یاد نبریم.

کشوری که دولت غیراسلامی دارد و در میان ملت مسلمان آن مبارزه اسلامی وجود ندارد باید به تشویق عناصر مسلمان آن‌جا جهت حاکمیت اسلامی پرداخت، ولی در امور آنان نباید مداخله نمود و بی‌جهت خود را آقایان مطاع آنان فرض کرد که مفاسد زیادی دارد.

۴. رابطه ما با دولت‌های فعلی حاکم بر کشورهای اسلامی به‌نحوی باشد که از یک‌سو باعث درگیری ما با آنان و تضعیف کشورهای اسلامی نگردد و از سوی دیگر موجب تأیید آنان نیز نباشد زیرا تأیید حکام فاسق و فاجر خود عملی است حرام بلکه همیشه برخورد ما با آنان توجیهی و ارشادی باشد (البته تا جایی که شرایط اجازه می‌دهد) اینان غالبا ظالم، خائن و وابسته به بیگانگان‌اند و نباید با آنان صمیمی بود ولی مصلحت هم نیست که با آنان علناً به ستیز برخیزیم و به خاطر تدوین یک کنفرانس کم‌اهمیت[1] همه آنان را دشمن خود سازیم. به‌هرحال با شعار کم باید کار بیشتر برای اسلام و مسلمین صورت گیرد.

۵. با دولت‌های کافر تنها در حدود حفظ و توسعه منافع خود تماس داشته باشیم و البته که تبادله سفرا با آنان به معنای به‌رسمیت‌شناختن کفر نیست بلکه برای رفع مشکلات از کشور اسلامی خود ما است بلی اگر قادر باشیم باید به جهاد مسلحانه

---

→

کنفرانس به مذاکره پرداختند. در این پیش‌نویس ۴۰ صفحه‌ای نسبت به استقلال، تمامیت ارضی و غیرمتعهدبودن افغانستان ابراز حمایت شده و از همه طرف‌های درگیر خواسته شد که برای آرام‌کردن اوضاع به نحوی که متضمن حق مردم افغانستان در تعیین سرنوشت‌شان باشد کوشش کنند. اما هیچ اشاره‌ای به شوروی نشد. (اقتباس از کتاب *جنبش عدم تعهد*، ص۲۶۵ تا ۲۶۷).

۱. مراد دعوت‌کردن گروه‌های مخالف دولت‌ها در همچو کانفرانس‌ها است.

برای نشر اسلام بپردازیم ولی در فرض عدم قدرت و ضرورت معاملات اقتصادی و تخنیکی و تبادله سفیر مانعی ندارد.

۶. یکی از محرمات مؤکد محبت با کفار است و دیگر این‌که مقدرات ملت را به آنان بسپاریم و یا آنان را همراز و محرم اسرار (بطانه) خود قرار دهیم و حکومت اسلامی در این مورد باید بسیار حساس باشد، و همه بدبختی‌های ملت‌های مسلمان از اهمال همین جهت است.

۷. سیاست عدم وابستگی به شرق و غرب نیز از ضوابط اکیده اسلامی ما است که نباید به آنان رکون داشته باشیم، ولی حسن مناسبات با آنان برای پیشبرد امور مادی کشور جایز و نیکو است و شعارهای افراطی خصمانه دردی را دوا نمی‌کند.

۸. برای بیدار ساختن مسلمانان ترکستان باید پروگرام ماهرانه و ظریفانه‌ای داشته باشیم. ما نمی‌توانیم به آنان کمک‌های علنی و فوری بنماییم ولی ترس از روس‌ها نباید مانع از مساعدت‌های معنوی در حد مقدور کشور گردد و این حق اسلامی آنان بر ذمه ما است.

۹. دولت‌هایی که در دوران اشغال نظامی کشور با روس‌های اشغالگر و یا رژیم کمونیست کابل علیه مردم ما همکاری داشته‌اند و حتی عساکر آن‌ها در کشور ما آمده‌اند نباید در کابل اسلامی سفارتخانه داشته باشند.

۱۰. هر کشور خارجی که نیاز روابط به آن محسوس نباشد نباید در کشور ما سفارتخانه داشته باشد که احتمال جاسوسی توسط اعضای سفارتخانه‌ها زیاد است و هم نباید در کشورهایی که احتیاج نداریم فقط برای تشریفات سیاسی نمایندگان سیاسی باز کنیم و بودجه دولت را ضخیم‌تر کنیم.

۱۱. اعضای سفارتخانه‌های ما در خارج و اعضای سفارتخانه‌های خارجی در کشور ما باید بسیار محدود و روی احتیاج و نیاز باشد. در یک سفارتخانه خارجی یک‌صد نفر مثلا عضوبودن چه معنا می‌دهد؟ جز این‌که وظایف جاسوسی را علیه کشور ما و سایر سفارت‌خانه‌های رقیب انجام دهند، مثلا حداکثر اعضای سفارتخانه‌ها از ده نفر بیشتر نباشد و افراد داخلی که در استخدام سفارت‌خانه‌ها درمی‌آیند باید صلاحیت اخلاقی آنان از طرف وزارت ارشاد تأیید شود.

۱۲. سفارت‌های ما در خارج حتی‌المقدور زنان خارجی را استخدام نکنند مگر این‌که پیر باشند و ضرورتی ایجاب کند و نیز از استخدام زنان افغانی به سفارتخانه‌های خارجی باید به طور کلی مانع به عمل آید و ورود زنان خارجی به کشور باید مشروط به حجاب اسلامی باشد تا به فساد اخلاقی دامن نزنند.

۱۳. شرکت‌های تجارتی و سایر مؤسسات خارجی‌ها نیز در احکام یادشده همانند سفارتخانه و قنسولگری‌ها است و نیز تأسیس انجمن‌های فرهنگی خارجی و نظایر آن را به طور کلی در کشور ممنوع نماییم که اثر عمده آن انحراف فکری و فساد اخلاقی جوانان ما است.

۱۴. سفارتخانه‌های قدرت‌های بزرگ همیشه باید در معرض مراقبت باشد که هیچ‌گاه آنان به وظایف سیاسی رسمی خود اکتفا نمی‌کنند و غالباً به فکر کارهای غیر قانونی می‌باشند.

۱۵. آیا روس‌ها در کابل سفارتخانه داشته باشند؟ سؤالی است که باید درباره آن تأمل بیشتری نمود.

۱۶. از مداخلات دولت‌های خارجی توسط احزاب، انجمن‌ها، علمای مذهبی و غیره هم باید شدیداً جلوگیری شود که جز بدبختی داخلی نتیجه‌ای نخواهد داشت. ما باید از روز اول همه دولت‌ها اعم از دولت‌های دوست و غیره را از مداخله در امور داخلی افغانستان ناامید سازیم که برای همیشه راحت باشیم. حتی باید اعلان عید و رمضان و محرم و غیره تابع رؤیت هلال در خود افغانستان باشد نه تابع کشورهای خارجی، در این مورد من صحبت‌های بیشتری دارم که فعلاً از شرح آن‌ها معذرت میخواهم. امید است فرصتی دست دهد که آن‌ها را به اطلاع هموطنان عزیز مسلمان خود برسانم.

۱۷. کمک‌های خارجی را باید بلاقید و شرط قبول کنیم نه با قید و شرط، زیرا شکم گرسنه خوابیدن بهتر از شکم پر به قیمت ازدست‌دادن حیثیت اسلامی و یا شرف و کرامت ما است. یکی از عللی که نگارنده پیشنهاد کرد دوره ریاست جمهوری چهار سال باشد و در دو دوره متصل فرد واحدی نتواند این مسئولیت را به عهده بگیرد این است که این کار تأثیر خارجی‌ها را بر شخص اول کشور تا حد زیاد تخفیف می‌دهد و از وابستگی او می‌کاهد.

۱۸. آنچه که اقتصاد ملی را مواجه با خطر می‌سازد و تمام تلاش‌های مخلصین و زحمتکشی‌های مردم را به هدر می‌دهد و فقر و بدبختی شیوع می‌یابد و حکومت‌ها ناکام و بدنام می‌شوند و کشور در منجلاب وابستگی فرومی‌رود قرض‌های سوددار است که دولت‌ها برای دفع‌الوقت و عدم برنامه معقول دست به دامن قرض‌های خارجی می‌زنند و بعد تمام عایدات ملی را به عنوان سود و ربای آن قرض می‌دهند. بسا شده که پول قرض به طرق مختلف دوباره به جیب قرض‌دهندگان خارجی افتاده و فایده ملت‌ها تنها پرداخت سود آن بوده است.[۱] راستی این بدبختی مصداق بارز خسران الدنیا و الآخره است، دادن ربا مانند گرفتن آن از گناهان کبیره و موجب غضب خداوند است و مع الاسف باعث تباهی دنیای ما نیز، همین امروز ۲۳ رمضان ۱۴۰۸ موافق ۱۰/ ۵/ ۱۹۸۸ میلادی روزنامه جن راولپندی از قول وزیر مالیه پاکستان نوشت که کشورش چهارده ملیارد دالر قرض خارجی دارد و بدون وضع مالیات جدید کاری برای ترقی اقتصاد کشور از کسی ساخته نیست. خوب فکر کنید که سود این قرض سالانه چند می‌شود.

---

۱. امروز قرض‌های با بهره به صورت یک حلقه ورشکستگی به گردن کشورهای در حال توسعه و عقب‌مانده است که نه تنها امروز حتی در فرداهای دور نیز رهایی از آن دیده نمی‌شود. خوب بینید که آیا کشور برزیل از ۱۰۰ملیارد دلار، مکزیك از ۸۰ملیارد دلار، آرژانتین از ۵۰ملیارد دلار و در کل آمریکای لاتین از ۳۵۰ملیون دلار چگونه خلاصی یابد درحالی‌که همانند کشور پرو ده‌درصد از کل درآمد سالیانه خود را اختصاص به بهره قرض‌هایش داده است. آیا جهان سوم و یا کشورهای اسلامی همانند مصر، عراق، پاکستان و ... در وضعیتی که به‌سر می‌برند می‌توانند از زیر بار بهره قرض‌هایشان بیرون بیایند؟

فصل شانزدهم

# اختیارات ولی امر

وقتی اندیشمندان غربی در پاکستان و اروپا در اثنای مصاحبه‌ها از این‌جانب درباره ولایت فقیه می‌پرسیدند به آنان می‌گفتم این موضوع از مختصات مذهب جعفری نیست. در همه مذاهب اسلامی برای حاکم و زمامدار اختیاراتی ثابت است تفاوت تنها در اصطلاحات و یا در سعه و ضیق بودن اختیارات است، بلکه این مطلب از مختصات دین اسلام هم نیست، همه ملل برای زعمای کشوری اختیاراتی را پذیرفته‌اند و موضوع یک سنت عقلایی میباشد.

به‌هرحال ما در این فصل در دو مقام صحبت می‌کنیم، اولاً در مواردی که می‌شود در حوزه صلاحیت حاکم شرعی قرار گیرد، ثانیاً، در بیان دلایل شرعی صلاحیت مذکور.

## اول. موارد ولایت حاکم شرعی

۱. فتوادادن

۲. قضاوت‌کردن در منازعات

۳. اجرای حدود و تعزیرات

۴. فرمان جهاد و آتش‌بس و صلح، حتی جهاد ابتدایی که بحث آن را در کتابهای دیگر آورده‌ایم.

۵. آنچه که امروز وظیفه حکومت‌ها شمرده می‌شود و اهمال آن موجب هرج‌ومرج جامعه می‌شود مانند:

الف) تأسیس روابط سیاسی و قطع آن با دولت‌های دیگر.
ب) پیروزی یک سیاست خارجی روشن و مقید.
ج) بلندبردن سطح تولیدات صناعی و زراعی تا مرز خودکفایی.
د) نظارت بر امر تولید و توزیع و جلوگیری از قحطی و اسراف و احتکار.
ه) تهیه برنامه‌های اقتصادی در کوتاه‌مدت و درازمدت.
و) نظارت بر امر واردات و صادرات و یا ملی‌کردن بعضی از اقسام تجارت حسب ضرورت.
ز) ترویج اخلاق اسلامی و بالا بردن فرهنگ مردم و جلوگیری از خرافات توسط رادیو، تلویزیون، نشرات، سینماها و غیره.
ح) حفظ امنیت داخلی.
ط) پهن‌کردن تعلیم رشته‌های مختلف علوم مادی و شرعی.
ی) تهیه اسلحه و نیرو برای حفظ امنیت داخلی و استقلال کشور.
ک) حفظ صحت مردم و مبارزه با بیماری‌ها.
ل) تضمین آزادی‌های قانونی.
م) تهیه وسایل نقلیه و ارتباطات عمومی و ایجاد جاده‌ها و اتوبان‌ها به اندازه احتیاج و توانایی.
ن) تعیین بودجه عمومی دولت و تحصیل مالیات شرعیه و نگه‌داری بیت‌المال.
س) بنصب و عزل کارمندان دولتی.
ق) تدوین مواد قانونی در امور مختلفه جامعه.
ص) جلوگیری از تجاهر به فسق و اشاعه فساد.
ض) احقاق حقوق.

و امثال این‌ها که اداره کامل ملت‌ها بدون مراعات امور مذکور در این زمان‌ها ممکن نیست.

۶. سرپرستی صغار و مجانین بی‌ولی و مفلّسین (ورشکست‌ها) و غائبین و مجهول‌المالک و امثال این‌ها از اموری که انجام آن‌ها ضروری است ولی شخص معینی به آن‌ها مکلف نشده است ولی ضرورت مذکور از مذاق شرع معلوم است و این امور را

در اصطلاح فقه امور حسبیه می‌نامند. (حسبه به کسر اول به معنای ثواب و اجراست) و می‌شود که مشروعیت این‌گونه ولایت را برای همه مکلفین صالح از آیه مبارکه: «وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى و آیه مبارکه: وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» اثبات نمود بلی احتیاط این است که با امکان اجازه از حاکم شرعی نباید خودسرانه اقدام نمود.

۷. حکم در موضوعات مستنبطه.[۱]

۸. حکم در موضوعات عرفی مانند این‌که فردا عید است یا رمضان است و امثال آن از موضوعات غیرمهم که در فرض عدم حکم و عمل مکلّفین به سایر امارات و اصول اختلال و هرج‌ومرج لازم نمی‌آید.

۹. حکم در موضوعات مهمی که به جامعه مسلمین مربوط می‌شود مانند تحریم تجارت بعضی از کالاها یا استیراد مالی از بعضی کشورها و غیر ذلک.

۱۰. اخذ وجوهات شرعیه و اوقاف و غیره و یا اذن دادن به غیر در مصرف آن براساس دستوران شرعی.

۱۱. اذن در اقامه نماز جمعه.[۲]

۱۲. اذن در تقاص و انتقام و تملک و یا تصدق اموال یافته‌شده.

## دوم: دلایل اختیارات حاکم

۱. قوله تعالی:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ»؛[۳]

ای مؤمنان خدا را اطاعت کنید و رسول و صاحبان امر را اطاعت کنید اگر در چیزی نزاع نمودید آن را به خدا و رسول رد کنید.

---

۱. مانند نماز و روزه و حج که موضوعات احکامند ولی موضوعاتی که شارع آن‌ها را اختراع نموده و موضوعات عرفی مانند شراب و زنا و شب و روز و نظائر آن‌ها.

۲. به نظر نگارنده اقامه نماز جمعه که فعلاً واجب تخییری است محتاج به اذن مجتهد نیست و همچنان تقاص. تقاص یعنی گرفتن مال از کسی که حق گیرنده بر ذمه او است و نمی‌دهد، بلی انسان می‌تواند حق خود را به زور و یا بدون اطلاع طرف به دست آورد.

۳. نساء، آیه ۵۲.

آنچه که از آیه به دست می‌آید وجود صاحبان امر در زمان آن حضرت است چون در فرض نزاع امر شده است که به خدا و رسول مراجعه شود، مراجعت به سنت بعد از وفات آن حضرت هرچند در حکم مراجعت به شخص اوست ولی ظهور آیه در رد کردن امر متنازع فیه به خود اوست. بنابراین می‌توان اولی‌الامر را به کسانی تفسیر کرد که از طرف آن حضرت یک‌نوع ولایتی بر زیردستان خود داشته‌اند مانند والیان، قاضیان، افسرهای نظامی و امثال آن، البته که خلیفه قانونی بعد از آن حضرت را به طریق اولی شامل می‌شود[1] و مراد از امر حکم شرعی نیست بلکه ولایت و اداره مردم است «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» بعید نیست که مراد فرمان باشد یعنی از فرمانداران و فرماندهان خود اطاعت کنید.

اطاعت در بیان احکام شرعی از مطلق ثقه، در نقل حسی، و از مطلق مجتهد، در فتوای حدسی لازم است و درحقیقت این اطاعت، اطاعت از خداوند است. مسلماً اطاعت رسول و اولی‌الامر مقید به عدم مخالفت با اطاعت خداوند است ولی چون رسول معصوم است این قید در حق او معنایی ندارد ولی درباره اولی‌الامر غیر معصوم این قید به حال خود باقی است و اطلاق آیه قبل از این‌که کاشف از عصمت اولی‌الامر باشد به قرینه قطعیه قید می‌شود به‌هرحال اثبات موضوع ولایت به این آیه نمی‌شود باید آن را از خارج فهمید و این آیه فقط حکم و وجوب اطاعت را بیان می‌دارد. و مصداق اولی‌الامر کسانی هستند که بیان شد. بلی اطاعت اولی‌الامر در فرض عدم علم به خطا حتی در فرض شک به صواب و خطا واجب است ولی اختیارات خود آنان تا چه حد است و خود آنان تا کجا می‌توانند حکمرانی کنند از این آیه چیزی فهمیده نمی‌شود، و باید آن را از دلیل اثبات ولایت آنان به دست آورد.

در این که اولی‌الامر با خدا و رسول در رد امر متناع فیه ذکر نشده است سه احتمال وجود دارد:

الف) مراد از امر احکام شرعی است که منحصر به خدا و رسول است و اولی‌الامر

---

۱. آنچه در روایات شیعه آمده است که مراد از اولی‌الامر ائمه اهل البیت است ممکن است از باب تطبیق و بیان فرد اکمل باشد.

اختیاری در تشریع ندارند مگر به عنوان بیان‌کننده احکام. مراد امور دنیایی نیست زیرا اطاعت ولی الامر بر مردم واجب است.

ب) عدم ذکر آن از باب اقتصار است ولی در تقدیر است و ممکن نیست که با وجوب اطاعت اولی‌الامر نزاع مردم با او جایز باشد مخاطبین به «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ» همان مؤمنین مخاطب به" أَطِيعُوا" هستند که شامل اولی‌الامر نمی‌شود (بعضی از روایات همین را می‌گوید).

ج) اولی‌الامر داخل «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ» است که در فرض نزاع مردم با آن‌ها باید به خدا و رسول مراجعت نمایند، زیرا اطاعت اولی‌الامر تنها بر زیردستان واجب است. در خصوص وظیفه نه مطلقا و نه بر همه‌کس ولی دانشمندان شیعه این احتمال را نپذیرفته‌اند[1] و اولی‌الامر را به ائمه اهل البیت تفسیر کرده‌اند.

۲. مقبوله عمربن‌حنظله قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فی دين أو ميراث فتحاً كما إلى السلطان... قال: ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا فليرضوا به حكماً فانی قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله... .[2]

امام صادق عليه السلام می‌فرماید: مترافعین باید در حل دعوی خود کسی که حدیث ما را روایت نموده و در حلال و حرام ما نظر انداخته او را به عنوان حکم و داور بپسندند که من او را حاکم قرار داده‌ام .. از این حدیث برمی‌آید که حکم عالم مجتهد ولو متجزی در حل دعوی نافذ است و باید مورد قبول واقع شود و جمعی از دانشمندان می‌گویند که اطلاق قول امام عليه السلام «فانی قد جعلته عليكم حاكماً» غیر قضا را نیز شامل می‌شود حکم او مطلقا حجت است ولی قدر متیقن در مقام تخاطب از حاکمیت همان قضاوت است و بس و اعتماد بر اطلاق بسیار زیاده‌روی در استظهار می‌باشد بلکه با توجه به اوضاع زمان ائمه و دوربودن آنان از حکومت و قدرت، قراردادن حکومت مطلقه برای فقها در آن زمان کار بیهوده‌ای بوده است و بعید نیست که مرد منصف با اطمینان خاطر

---

۱. این اتفاق از کلمات بعضی‌ها استفاده می‌شود و الله العالم.

۲. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص ۹۹.

بگوید که مراد همان قضاوت تنها است و حکومت مطلقه بـه ذهـن مـتکلم و مخاطـب خطور نکرده است. علاوه بر آن سند روایت به معمربن‌حنظله ضعیف است و هرچه کـه درباره اعتبار روایت گفته‌اند قابل اطمینان و اعتماد نیست.

۳. ما عن أمیرالمؤمنین عن رسول اللهﷺ:

اللّٰهُمَّ ارْحَم خلفائی ثلاث مرات، فقیل له یا رسول الله مَن خلفاءك قال: الذین یـأتون من بعدی و یروون عنّی أحادیثی و سنتی فیعلمونها الناس مِن بَعدی؛[1]

حضرت پیامبرﷺ فرموده است: خداوندا جانشینان مرا رحمت بفرما (سه مرتبه) بـه ایشان عرض شد جانشینان شما کیانند؟ فرمود آنانی که بعد از من می‌آیند حدیث‌هـا و سنت مرا نقل می‌کنند و به مردم تعلیم می‌دهند.

ظاهر حدیث اثبات خلافت مطلقه است چون هیچ‌گونه قیدی ندارد، بنابراین ولایت مطلقه راویان ثابت می‌شود، و به سخن دیگر اطلاق حدیث تقاضا دارد کـه راویـان در همه شئون و انواع ولایات و اختیارات بجز نبوت و آنچه که از خارج اختصاص آن را به رسول خداﷺ می‌دانیم جانشینان حضرت رسول اکرمﷺ هسـتند، و اگـر از ایـن اطلاق صرف‌نظر شود قدر متیقن خلافت در رهبری و پیشوایی و روایت حدیث ثابـت می‌شود.

و در تطبیق راویان حدیث و سنت بر خصوص مجتهدین و فقهـای جـامع‌الشـرایط گفته شده که مراد آن حضرتﷺ روایت حدیث و سنت به طور کامل است کـه بـا در نظرداشت روایات معارضه و چاره‌جوئی آن و با در نظرداشت سایر ادله شرعی که جز از فقیه و مجتهد ساخته نیست صورت می‌گیرد و باید چنین باشد، زیرا خلافت مطلقـه آن حضرتﷺ برای مطلق راویان الفاظ روایات هیچ مناسبت ندارد، و این دعوی بـا جمله اخیر روایت که تعلیم باشد (فیعلونها) تأکید شده است.

مؤلف: این‌گونه استظهارات قناعت‌بخش نیست. الفاظ روایت چنین معنایی را با در نظرداشت دلالت وضعی و فهم عرف افاده نمی‌کند، روایت به طور روشنی نظر به مـدح روایت حدیث و سنت دارد و مراد مطلق راویـان حـدیث اسـت و تخصـص آنـان بـه

---

۱. صدوق آن را در چهار کتاب خود با تفاوتی روایت نموده. ر.ک: *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص ۶۵، ۶۶ و ۱۰۱.

مجتهدین به دور از ظهور وضعی الفاظ است اطلاقی که از برای خلافت تصور کرده‌اند نیز درست نیست، زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب موجود است که همان خلاف در تبلیغ باشد، و یا می‌گوییم که ذیل روایت مقید اطلاق صدر آن می‌شود هرچند که اظهر این است که روایت هیچ نظارتی به معنای خلافت ندارد تا اطلاقی برای آن تصور شود بلکه نظر به تحسین و تفضیل روایت احادیث دارد و بس.

به‌هرحال روایت مذکور با مشکلی که در سند آن وجود دارد خلافت راویان را در تبلیغ و بیان روایات از طرف حضرت ختمی‌مرتبتﷺ بیان می‌دارد و بس و زاید بر آن هرچه ادعا شود به دور از انصاف است.

به‌علاوه خلفای آن حضرت براساس روایات کثیره‌ای که شیعه و سنی ضبط کرده‌اند[1] دوازده تن می‌باشند.

الخلفاء بعدی اثناعشر کلهم من قریش.

اگر مراد از این روایت همین خلفای باصلاحیت باشند که روایت از عموم خود بیرون می‌رود و مختص به دوازده نفر می‌شود که باید برای تعیین مصداق آنان به بحث پرداخت. و اگر غیر آنان باشند باید این خلفا را پس از انقضای خلافت آن دوازده تن فرض نمود که فهم آن در آن زمان برای مستمعین و مخاطبین میسور نبوده است، این ما هستیم که امروز چنین احتمالی را می‌دهیم حتی جمعی از دانشمندان معظم آن را ترجیح داده‌اند.

۴. صحیحه قداح از امام صادق از رسول اکرمﷺ:

... ان العلماء ورثة الأنبیاء انّ الأنبیاء لم یورثوا دیناراً و لا درهماً و لکن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر؛

رسول خدا پس از این‌که طلب علم را مورد تحسین قرار می‌دهد و بیان این‌که فرشته‌گان بال‌های خود را به علامت رضامندی خویش برای طالب علم فرش می‌کنند و این‌که برای طالب العلم موجودات آسمانی و زمینی حتی ماهیان دریا استغفار می‌کنند و بیان این‌که فضل عالم بر عابد مانند فضل و برتری ماه شب چهارده بر سایر

---

۱. تنها در صحیح مسلم هشت روایت با اختلاف کمی در متن وجود دارد که جانشینان پیغمبر دوازده نفرند و شاید مجموع این روایات از سوی فریقین به ۳۰۰ برسد.

ستاره‌گان است می‌فرماید: علما وارثان انبیا هستند، انبیا درهم و دینـاری از خـود بـه میراث نگذاشته‌اند بلکه میراث آنان علم است. هرکسی از آن چیـزی بـه دسـت آورد، بهره زیادی برده است.

گفته‌اند اطلاق ارث می‌رساند که تمام امتیازات و مناصب انبیا غیر از نبوت و آنچـه که قابل انتقال نیست برای علما ثابت است.

ولی استدلال مذکور از دو جهت تضعیف می‌شود؛ یکی این‌که تفسیر عالم به مجتهد و فقیه بدون دلیل است و دیگر این‌که ملاحظه صدر و ذیل روایت می‌رسـاند کـه مـراد تنها ارث علم است نه ارث مطلق مناصب، و کمترین حرف ما این است که ذیل حدیث صلاحیت قرینه‌بودن بر تقیید صدر را دارد و این صلاحیت کلام را مجمل می‌سازد کـه در اصول فقه ثابت شده است.

۵. عن الصادق عن رسول الله صلی الله علیه و آله:

الفقهاء أمناء الرسل عالم یدخلوا فی الدنیا؛

فقیهان امانت‌داران رسولانند.

اطلاق روایت می‌رساند که آنان در همه مناصب قابل اعتماد انبیا علیهم السلام هستند.

ظاهراً روایت در بیان مدح فقهایی که پیرو حکومت‌های جائر نیستند مـی‌باشـند و قدر متیقن از آن ثبوت امانت بیان در احکام دین است کـه از شـیخ انصـاری رحمه الله نقـل شده است و بیشتر از آن دلالت ندارد.

۶. ما روی عن الامام الحسین علیه السلام:

ذلك بانّ مجاری الأمور و الأحکام علی أیدی العلماء بالله لأمناء علی حلاله و حرامـه فأنتم المسلوبُون تلك المنزلة.[1]

لکن ضعف سند روایت لزومی برای بحث در متن آن باقی نمی‌گذارد.

۷. ما فی توقیع مولانا صاحب العصر عجل الله تعالی فرجه الشریف:

و أما الحـوادث الواقعـة فـارجعوا فیهـا إلی رواة حـدیثنا (احادیثنـا) فـانّهم حجـتی علیکم و أنا حجة الله علیهم؛[2]

---

۱. *مستدرک الوسائل فی ابواب صفات القاضی*، ج ۳، ص ۱۸۸ و *تحف العقول*، ص ۲۳۷.

۲. *من الوسائل* نقلاً عن الصدوق فی *اکمال الدین* و الشیخ فی *الغیبة* و الطبرسی فی *الاحتجاج*، ج ۱۸، ص ۱۰۱.

در حوادثی که واقع می‌شود رجوع به راویان حدیث ما کنید که آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنانم.

ولی اولاً، روایت از نظر سند ضعیف است و غیر قابل اعتماد و ثانیاً، اراده فقها از راویان حدیث بی‌دلیل است، اگر مراد خصوص فقها بود چرا امام کلمه فقها یا علما را ذکر نفرمود بنابراین باید گفت که مراد تنها ولایت تبلیغ و بیان احکام است و بس.

۸. ما عن الکاظم علیه السلام:

لانّ المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام کحصن سور المدینة لها؛[1]

مؤمنین عقبه قلعه‌ها و دژهای اسلام‌اند مانند قلاع شهر.

سند این روایت ضعیف است و دلالت آن بر تفویض اختیارات به فقها غیرروشن، تنها مطلبی که از آن استفاده می‌شود این است که فقها نگهبانان اسلامند و معلوم است که نگهبان غیر از حکمران میباشد.

۹. قوله تعالی:

«أَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ یحِبُّ الْمُحْسِنِینَ و قوله تعالی: وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی».[2]

«و ما یشابهما من الدیات و الروایات». که بر اثبات ولایت حسبه فقیه به آن‌ها استدلال شده است.

سؤال اساسی این‌جاست که آیات مذکوره شامل حال همه مکلفین است نه خصوص فقها و احسان و تعاون برای همه مردم مستحب است و به قول بعضی تعاون واجب کفائی است و ربطی به‌خصوص فقیه ندارد پس به چه دلیل آن‌ها را متوجه فقیه بدانیم؟ تاکنون جواب درستی برای این سؤال داده نشده است بلی بعضی از فقها ادعای اجماع بر ثبوت ولایت حسبه برای فقیه نموده‌اند، و بعضی‌ها گفته‌اند که عقل ولایت حسبه را مخصوص فقها می‌داند، زیرا تفویض آن به همه مکلفین موجب هرج‌ومرج و اختلال نظم است و فقیه آشنا به ضوابط شرعی می‌باشد و بهتر به امور حسبی رسیدگی

---

۱. *اصول کافی*، ج ۳، ص ۳۸.

۲. بقره، آیه ۱۹۵.

می‌تواند کند ولی اجماع منقول است و غیر حجت و تلفیق اخیر مطرد نیست، بلکه گاهی اختصاص آن به فقیه موجب ضرر و حرج می‌شود.

به‌هرحال احتیاط این است که با وجود فقیه بدون اذنش در امور حسبیه مداخله نشود به شرط این‌که این احتیاط با احتیاط دیگری تعارض پیدا نکند.

## تحقیق مطلب

حق این است که ولایت فقیه و حاکم اسلامی از ادله لفظی شرعی در مذهب شیعه اثبات نمی‌شود روایاتی که به آن‌ها استدلال شده است یا سندا و یا دلالة و یا سندا و دلالة هردو ضعیف و قابل اعتماد نمی‌باشد، و شاید همین فقدان ادله لفظی بر موضوع، جمع کثیری از علمای ما را واداشته است که ولایت فقیه را به آن وسعتی که جماعتی از فقها به آن قائلند، اختیار ننمایند، و در عمل هم دنبال فراهم‌نمودن زمینه برای حکومت اسلامی نروند، سخن در این‌جا زیاد است که نمی‌شود به تفصیل پرداخت.[1] ولایت فقیه به چند گونه تقسیم می‌شود که قبلاً تفصیل آن داده شده است:

۱. فتوادادن
۲. قضاوت در حل مسائل نزاعی و اختلافی
۳. آنچه که مربوط به اقامه و اداره حکومت اسلامی می‌شود
۴. موارد جزئی منصوص
۵. موضوعات مهم
۶. موضوعات غیرمهم

فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند فتوا بدهد و فتوای او در حق مقلدین او حجت است و تقلید او با فرض اجتماع شرایط بر مکلفین واجب است.

قضاوت نیز برای فقیه و حتی برای غیرمجتهد علی الاصح[2] ثابت و منصوص است،

---

۱. ازجمله این سؤال پیش می‌آید که حکومت اسلامی با آن‌همه اهمیتی دارد چرا فاقد نصوص واضح و روشن است؟ و من برای آن جواب قناعت بخشی نیابیدم.

۲. به کتاب *القضاء و الشهادة* نگارنده مراجعه شود.

و نص آن معتبره ابی‌خدیجه است که امام صادق او را به سوی اصحاب ما فرستاد تا به آنان بگوید:

إیّاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شئ من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانّی قد جعلته علیکم قاضیاً و إیّاکم أن یخاصم بعضکم بعضاً إلی السلطان الجائر.[1]

در این روایت معتبرالسند منصب قضا برای کسی که به حلال و حرام شرعی معرفت داشته باشد و به جور قضاوت نکند و ظالم نباشد تجویز گردیده است.

ادعای دلالت روایت بر اجتهاد قاضی قابل قبول نیست و حتی عملی هم نیست. واقعیت عینی خارجی در سراسر بلاد مسلمین در طول تاریخ شاهد صادق آن است، بنابراین فرقی میان قاضی منصوب و قاضی تحکیم در شرایط و آثار نیست و هردو یکسانند.[2] قسم چهارم هم خالی از اشکال است و به نصوص معتبره‌ای که در موارد مختلف وارد شده عمل می‌شود.

در قسم ششم دلیلی بر ولایت فقیه نداریم لذا حکم حاکم در آن‌جاها نافذ نیست مانند این‌که امروز رمضان است یا عید است، زید فاسق است، فلان غذا نجس است و امثال آن مگر این‌که اطمینان شخصی برای مکلف حاصل شود و یا در موردی فرض هرج‌ومرج شود که از فرض بحث ما (موضوعات غیر مهم) بیرون می‌رود.

از موارد قسم پنجم می‌توان اجزاء حدود را حتی‌المقدور ذکر نمود، ما یقین داریم که شارع به اهمال آن راضی نیست و خطابات قرآن برای دو سه قرن زمان معصوم نبوده بلکه تا روز قیامت آن خطابات مانند: فاقطعوا ایدیهما .. و فاجلدوا کل واحد ... و انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله. باقی است و قدر متیقن در این خطابات و یا امتثال تکالیف حاکم اسلامی و در فرض عدم آن فقیه جامع‌الشرایط است، بلکه

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج۱۸، ص۱۰۰.

۲. به‌هرحال اشتراط اجتهاد قاضی ظاهرا به نظر جمهور شیعه و سنی مسلم است. ماوردی در ص ۶۲ و۶۳ *احکام سلطانی* خود به اعتبار اجتهاد قاضی تصریح می‌کند و بعد از امام ابوحنیفه نقل می‌کند که نامبرده قضا را از دانشمندان غیرمجتهد صحیح می‌داند که حکم را از دیگران استفتا کند، ولی ماوردی می‌گوید: و الذی علیه جمهور الفقهاء ان ولایته باطلة و احکامه مردودة ...، ولی به نظر نگارنده فتوای ابوحنیفه قوی‌تر است، هرچند که احوط اعتبار اجتهاد است در فرض امکان.

می‌شود ادعا کرد و این ادعا ملایم با اطلاقات قرآن مجید هم است که در فرض عدم وجود مجتهد یا عدم امکان اذن از او سایر دانشمندان و حتی عدول مؤمنین نیز وظیفه دارند آن‌ها را انجام دهند، و به عبارت دیگر، واجب کفائی با اولویت بعضی نسبت به دیگران منافاتی ندارند، به‌هرحال اما از مذاق شرع به طور قطع می‌فهمیم که در موضوعات مهم لازم است به اندازه مقدور اقدام نمود و شارع به ترک و اهمال آن راضی نیست. و اما اقامه حکومت و اداره حکومت با لوازم و ملحقاتی که امروز دارد و تا حدی بدان در اوایل این فصل اشاره شد که قسم سوم است و درواقع یکی از موارد قسم پنجم می‌باشد باید بدون تردید و توقف ولایت فقیه را بر آن ثابت دانست، زیرا امر مسلمان‌ها دائر بین این است که حکومت اسلامی داشته باشند یا در غالب موارد و مسائل پیرو قوانین وضعی غیر اسلامی باشند و حتی مجبور شوند بپذیرند، زنی که عده آن نگذشته و یا اصولا شوهردار است ازدواج کند در خانه غصبی زندگانی کنند و گاهی نتوانند به نماز و روزه خود برسند و برای ساختمان منزل خود جز ربا دادن راهی نداشته باشند، حجاب و عفت از میان زن‌ها برود اولاد آنان پس از بلوغ در مدارس مرتد شوند و برای تغذیه گوشت ذبیحه کشورهای کفر را بخورند که میته است و هکذا.[1]

هرکس در ولایت فقیه بر اقامه حکومت اسلامی و اداره آن شک کند باید متوجه شود که او در لزوم بقای دین اسلام شک دارد که هیچ مسلمانی آن را نمی‌پذیرد، این ملازمه اگر در گذشته‌ای دور تحقق نداشته فعلا محقق است.

به نظر نگارنده اگر مجتهد جامع‌الشرایط موجود نباشد یا نتواند و یا نخواهد برای اقامه حکومت اسلامی اقدام کند بر همه دانشمندان متدین که به خود اطمینان دارند لازم است اقدام کنند و بر همه مردم یاری‌دادن آنان لازم است.

---

۱. برای آگاهی بیشتر به مباحث ابتدای همین اثر مراجعه شود.

فصل هفدهم

# استفاده از عناوین ثانوی تا چه حد؟

دیدیم که از یک طرف اقامه حکومت و اداره آن به منظور حفظ اسلام و تطبیق احکام آن بر مردم و به منظور حفظ نظم زندگانی مسلمین و حفظ امنیت[1] واجب مهم کفائی است، و از طرف دیگر هیچ دلیل معتبر لفظی در این مورد وجود نداشت تا در موارد شک به اطلاق آن مراجعه شود، بنابراین سؤال اساسی این‌جا است که حاکم اسلامی برای حفظ حکومت و اداره مردم تا چه حد می‌تواند با احکام اولی شرعی مخالفت کند و به اصطلاح در مقابل نص اجتهاد کند؟ سؤال جنجال‌برانگیزی که از قرن‌ها قبل در میان دانشمندان وجود داشته است. آنچه که پشتوانه احکام موقتی حاکم اسلامی قرار گیرد سه چیز است:

۱. مراعات مصالح عامه اسلام و مسلمین؛

۲. ترجیح اهم (مهمتر) بر مهم در فرض تزاحم؛[2]

۳. قاعده لا ضرر و لا حرج.[3]

ولی آیا قوه اجرائیه با این پشتوانه قانونی خود می‌تواند که:

۱. بر یک کشور اسلامی دیگر جهت سرنگونی حکومت غیراسلامی آن ابتداء

---

۱. حفظ نظم و امنیت هرچند به وسیله حکومت‌های غیراسلامی هم حاصل می‌شود ولی اسلام آن‌ها را به‌هیچ‌وجه قبول ندارد. «وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ». به حکومت‌های طاغوتی باید کفر ورزید.

۲. بحث پیچیده تزاحم در اصول فقه بیان شده است.

۳. این دو قاعده در فتوا هم مورد استفاده واقع می‌شود و اختصاص به حکم حاکم ندارد.

هجوم ببرد حتی اگر این هجوم صدها هزار کشته و معلول به‌جا گذارد؟

۲. مالیات زیادی به‌علاوه وجوهات شرعیه حسب رواج روز از مردم بگیرد تا مصارف دولت را که یک مقدار آنان به خاطر زایدبودن تشکیلات اداری غیرضروری است برساند هرچند که این مالیات بر زندگانی مسلمان‌ها تأثیر منفی بگذارد؟

۳. جریمه‌های نقدی بسیار هنگفتی را اعمال نماید؟

۴. آزادی‌های گوناگونی مردم را به واسطه راحتی مسئولین دولتی نه حفظ اسلام محدود سازد؟

۵. قیودی را برای اخذ پاسپورت و رفت‌وآمد مردم به خارج و حتی داخل وضع کند که سبب ناراحتی شدید مردم گردد؟

۶. تنها به مصالح خود فکر کند و از ضرورت‌های اسلام و حکومت‌ها و جوامع اسلامی سایر کشورها تغافل نماید؟

۷. تجارت خارجی را به طور کلی از چنگ مردم به درآورده در انحصار خود قرار دهد؟

۸. هر وزارتخانه و یا هر واحد مستقل اداری به دلخواه خود قوانین دست‌وپاگیری را وضع نماید؟

۹. با مسلمانان سایر کشورها به گونه دیگر عمل کند و دوگانگی سیاسی را بین مسلمانان بپذیرد؟

و امثال این موارد.

بلی شکی نیست که اطاعت از حکومت اسلامی فی الجمله بر مردم لازم است ولی تا چه حد؟ یا این‌که حاکم معصوم نیست اشتباه و هوای نفسانی او هرچند به مرتبه ضعیف جزء لاینفک اوست.

خود حاکم اسلامی تا چه اندازه حق تصرف در احکام اولیه (از قبیل حرمت قتل و اضرار به مسلمان و حرمت گرفتن مال مردم بدون رضای آنان و جواز تسلط مردم بر جان و مال و کیفیت زندگانی شخص خود و حفظ اسلام در همه‌جا و عدم فرق بین مسلمانان این کشور و سایر کشورها) را دارد؟

حاکم اسلامی که خود به اداره مستقیم کشور حتی از نظر تدوین قانون تا چه رسد به تطبیق آن به تنهایی عاجز است تا چه اندازه می‌تواند به مسئولین عالی‌رتبه دولتی و قوه مدونه وضع قانون و اجرای آن تفویض کند، شرایط آن مسئولین چه می‌باشد.

جواب دادن به این‌گونه سؤالات با آن‌که آنچه فقیه مصلحت اسلام و مسلمین را تشخیص دهد یکنوع کلی‌گویی و درواقع فرارکردن از مشکله است و بهتر این است که به جای جواب مذکور به جهل و نافهمی اقرار شود حاکم اسلامی به‌تنهایی توانایی حل همه مشکلات زندگانی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اداری کشور را در رابطه با مقررات اسلامی ندارد، عدالت او مشکل‌گشای تمامی معضلات نخواهد بود لذا سؤال سابق متوجه است که او تا چه اندازه می‌تواند برای رفع مشکلات به احکام ثانویه پناه ببرد؟ و تا چه حدود به مسئولین دولتی که افراد عادی هستند اعتماد نماید؟

آیا می‌شود که در تمام مواردی که عمل‌کردن به احکام اولیه مشکله ایجاد کند با آن‌ها مخالفت نماید و این صغرا و کبرا را ورد زبان خود قرار دهد که:

مخالفت با این حکم اولی شرط بقای دولت اسلامی است (صغرا) و هرچه که بقای دولت اسلامی بر آن متوقف باشد جایز بلکه لازم است (کبرا).

تاریخ می‌گوید حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام از این استدلال استفاده نکرده و بدین‌سبب حکومت او دچار مشکلات زیادی شده است او آنقدر به حزب (مخالف خوارج و غیره) آزادی عمل داد که باعث شهادت خود او و ازبین‌رفتن نظام اسلامی شد.

ما در مورد عمل حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نه ایرادی بر آن حضرت داریم که حضرت پیامبر در حقش فرموده است: «علیّ مع الحق و الحق مع علیّ». «أنا مدینة العلم و علیٌ بابها» و نه هم می‌توانیم پیروی کامل آن را به حکومت‌های اسلامی امروز سفارش کنیم، روح مقدس حضرت امیر از کهکشان‌ها بیشتر وسعت داشته است، و کسی به پای او نمی‌رسد. ولی هیچ قانون شرعی و عقلی، حاکم اسلامی را به طور کلی آزاد نمی‌داند که برای راحتی خود و مسئولین دولتی همه فشارها را بر مردم مسلمان فرودآورد و به

نام اسلام استبداد و اختناق را بر زیردستان خود تحمیل نماید و همه مسئولین دولتی را متملق و چاپلوس و ضعیف‌الاراده بار آورد و کار او فقط اجتهاد در مقابل نص باشد و جان و مال، آبرو و آزادی مردم را فدای اطاعت از خود کند که او نماینده خدا و نمایانگر حضرت ختمی‌مرتبت و افضل افراد بشر است.

یک فرد مسلمان حتی با فرض استجماع شرایط حکومت اسلامی و موفق‌بودن به خدمات زیاد برای اسلام و مسلمین امتیازی از نظر حقوقی بر مردم ندارد و نباید که خود را آقای مردم و مالک آنان فرض کند و به غرور و تکبر و خودپسندی و استخفاف دیگران مبتلا شود که به جای ولی‌الامر فرعون می‌شود: «**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ**» بلی مردم نسبت به حاکم خود دو وظیفه دارند یکی حقوقی، که باید در راستای قانون از او اطاعت کنند و دیگر اخلاقی که احترام و تعظیم باشد، قرآن و سنت منزله عالم صالح را بسیار عالی معرفی کرده است.

به‌هرحال حکومت اسلامی بسیار مشکل و دقیق است و نباید آن را با حکومتهای غیراسلامی که به وسیله زورگویی‌ها و رابطه‌ها و ظلم‌ها و خیانت‌ها و خودخواهی‌ها اداره می‌شود قیاس نمود، ولی نباید تا حد وسوسه شیطانی هم پیش رفت و ادعا کرد که اقامه حکومت اسلامی فعلا ممکن نیست و باید مهدی صاحب الزمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بیاید و کارها را اصلاح کند که این روش مردم راحت‌طلب و ضعیف‌الاراده و کم‌علاقه بدین است.

حق این است که اقامه حکم اسلامی میسور ولی مشکل است که باید در همه ابعاد آن احتیاط و دقت نمود تا همه جوانب کار در چارچوب مقررات اسلامی مراعات شود.

نگارنده در بسیاری موارد این فصل جواب دارد ولی مصلحت نیست که همه‌چیز را معجلا بیان داشت هرچند که جواب پاره‌ای از سؤال‌ها به طور واضح منفی است و کلمه بزرگ: نه.[1]

به‌هرحال در این مسائل باید غور بیشتری صورت گیرد و مسئله مسئله‌ای است که

---

۱. شاید پانزده سال پیشتر از امروز (برج ثور ۶۷ ـ رمضان ۱۴۰۸) عین همین مطلب را در یکی از تألیفات مطبوعه‌ام نوشته‌ام که اقامه حکومت اسلامی واجب ولی حدود اختیارات حاکم در اقامه و اداره آن به طور کامل روشن نیست.

تفصیلات آن در گذشته بین فقهای بزرگوار ما مورد بحث قرار نگرفته است و باید روی آن در آینده کار بیشتری صورت گیرد. پاره‌ای از نویسندگان در این مباحث و امثال آن به عوض این‌که به ادله شرعی توجه کنند و زیربنای کار خود را دلایل علمی قرار دهند به شعاردادن‌های خشک و رقابت‌های سیاسی روی آورده‌اند و حتی بعضی از آنان صلاحیت اظهار رأی را در مسائل آسان‌تر از این مسئله ندارند «عصمنا الله من الزلل و العناد و الضلالة و هدانا الی ما هو الحق و الصواب». ولی در پایان ذکر این نکته نیز لازم است که مشکله این بحث مشکله لا ینحلی در نزد همه نیست و غرض نگارنده هم این نیست که مطالعه‌کنندگان مشکله را بسیار بزرگ بدانند. به‌هرحال ما در پیشگاه خداوند در ترک کوشش خود برای اقامه حکومت اسلامی در سرزمین‌های مسلمانان هیچ عذری نداریم، منتهی اگر در موردی از نظر دلیل شرعی شک کردیم و راهی نیافتیم احتیاط در عمل را پیشه خویش قرار دهیم.

نگارنده امیدوار است دانشمندان محترم و متبحر اهل سنت در این مورد نظریات خود را براساس ادله شرعی بیان دارند تا موضوع از هر جهت روشن گردد.

مسلم در *صحیح* خود در کتاب «امارت» بابی به نام وجوب طاعت امیران در غیر معصیت و تحریم آن در معصیت عنوان نموده و روایات زیادی را از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل نموده است که مجموع آن‌ها دو مطلب را اثبات می‌نماید:

۱. وجوب پیروی از حاکم حتی درصورتی‌که حقوق مردم را نادیده بگیرد.

۲. حرمت پیروی او در معصیت خداوند.

ما به عنوان نمونه دو روایت را در این‌جا نقل می‌کنیم:

عن ابی‌هریره عن رسول الله صلی الله علیه و آله:

انه قال من أطاعنی فقد أطاع الله و من عصانی فقد عصی الله و من أطاع أمیری فقد أطاعنی و من عصی أمیری فقد عصانی.

و فی روایة اخری عنه: الأمیر مکان امیری.

عن أبی‌عمر عنه صلی الله علیه و آله:

علی المرأ المسلم السمع و الطاعة فیما أحب و کره الا أن یؤمر بمعصیة فإن أمر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة.

مرد مسلمان باید (از امیر خود) اطاعت کند چه دلش بخواهد یا نخواهد مگر این‌که به معصیت مأمور شود که دراین‌صورت طاعت (امیر) مشروع نیست.

بلی وجوب فرمانبری از حاکم یک مطلب است و اختیارات قانونی حاکم مطلب دیگر، و نگارنده تصور می‌کند در فقه اهل سنت نیز دلیل لفظی بر این مطلب وجود ندارد و آنان نیز باید به قدر متیقن اکتفا کنند که محتاج به غور دانشمندان ایشان است.

فصل هجدهم

# قانونی‌بودن یک حکومت

در این‌جا باید به مطالبی توجه کنیم:

۱. به نظر جمع کثیری اعلمیت (داناتربودن در استنباط حکم شرعی از ادلـه آن) در مفتی‌ایکه مورد تقلید قرار می‌گیرد شرط است ولی نه به صورت مطلق بلکه در فـرض احراز اختلاف فتاوی فقها و عده‌ای هم آن را شرط ندانسته‌اند که تفصـیل آن در بحـث تقلید مسطور است.

سؤال عمده در این‌جا این است که آیا اعلمیت در حاکم اسلامی شرط است یا نـه؟ و به سخن دیگر آیا هر مجتهد می‌تواند متصدی حکم شود یا نه و یا بـرای غیـر اعلـم تصدی این مقام جایز نیست و اگر متصدی شد احکام صادره از جانب او بر مسـلمانان نافذ نیست و تنها اعلم است که می‌تواند متصدی این مقام شود و احکام او بر مردم نافذ است؟ بنابر نظریه اول تصدی حکومـت و اقامـه و اداره آن بـرای هـر مـرد دانشـمند مجتهدی که توانایی مادی و فکری آن را دارد بلامانع است، و به عبارت دیگر، تصدی مذکور بر همه فقها واجب کفائی است کـه در فـرض یکـی‌بـودن فقیـه واجـب عینـی می‌شود.

اساساً دلیل لفظی بر اشتراط اجتهاد نیز وجود ندارد، زیرا ما در گذشته فهمیدیم کـه این عقل بود که وجب اقامه و اداره حکومت اسلامی را از مـذاق شـرع احـراز نمـود، وجوبی که به همه مکلفین توانمند به طور کفائی تعلق می‌گیرد، بنـابراین هـر دانشـمند عادل هرچند که به درجه اجتهاد هم نرسیده باشد ولی بر مبانی و فروع شرعی مسـلط

باشد مکلف به این حکم است، ولی چون هیچ‌یک از دانشمندان حکومت غیرمجتهد را نافذ ندانسته‌اند لذا ما از باب قدر متیقن و احتیاط اجتهاد را شرط نمودیم[۱] ولی اشتراط اعلمیت را بی‌دلیل می‌دانیم.

یکی از ثمرات این بحث این است که در فرض اشتراط اعلمیت و تشخیص مصداق آن در میان فقهای موجود تزاحمی ایجاد نمی‌شود و بدون دردسر اعلم به حکومت می‌رسد و بقیه در مقام‌های پایین‌تر مشغول خدمت می‌شوند.

ولی در فرض عدم اشتراط اعلمیت و یا در فرض عدم احراز مصداق اعلم و یا در فرض احراز تساوی علمی فقها تعیین یک فرد از میان آنان به عنوان حاکم با مشکله بزرگی روبه‌رو می‌شود، این مشکله در صورتی است که هریک از فقهای جامع‌الشرایط مطالبه حکومت را داشته باشد و همه هم جامع‌الشرایط، در این فرض چه میزان و معیاری برای ترجیح و تعیین فردی از اینان وجود دارد؟

ثمره دوم این بحث ـ اشتراط اعلمیت و عدم آن ـ این است که در فرض اشتراط، حاکم اسلامی در همه کشورها و سرزمین‌های مسلمان باید یکی باشد چون اعلم (داناتر) همیشه منحصر در یک فرد است، و سایر فقها نماینده‌های آن حاکم در کشورها و مناطق دور و نزدیک بحساب می‌روند.[۲] ولی در فرض شرط نبود اعلمیت در حاکم، حکومت‌های متعدی مشروعیت پیدا می‌کند و هر فقیه می‌تواند فی الجمله بر کشوری زمامدار قانونی باشد، و ترجیح بلا مرجح است که غلط می‌باشد.

۲. اگر مطالبین حکومت اسلامی همه دانشمندان عدول غیر مجتهد باشند، بنابر آنچه که گذشت مجتهد فقیهی که خود از اداره حکومت معذور است می‌تواند یکی را به عنوان رئیس تعیین کند و نیز می‌تواند که به بقیه آنان خود او و یا رئیس مأذون او مناصبی بدهد و بدین‌ترتیب کشمکش و تنازع را برطرف کند.

۳. اگر فقیهی به حکومت اسلامی دست یافت بعداً برای فقهای دیگر جایز نیست بدون موجب او را در همه کشور یا بعضی از مناطق آن عزل کنند و زمام کار را دیگری

---

۱. البته تنها در فرض وجود مجتهد.

۲. البته در فرض امکان اداره یك چنین کشور پهناور برای اعلم( داناتر) ولو به توسط نواب و نمایندگان فقیه او وگرنه تعدد حکومت‌ها جایز و حتی گاهی لازم می‌شود.

بگیرد. و نیز فقهای دیگر هرچند می‌توانند در موارد مختلف احکامی صادر کنند و اصدار حکم مخصوص به فقیه حاکم نیست ولی این احکام تا حدی نافذ و حتی مشروع است که باعث هرج‌ومرج و تضاد ملی و ضعف دستگاه حاکمه نگردد وگرنه به خاطر حفظ حکومت اسلامی و قوی‌ماندن آن جایز نیست.

۴. آیا فقیه حاکم می‌تواند تمام فقهای جامع‌الشرایط را نادیده بگیرد و مسئولین مملکتی را در مرکز و اطراف از میان غیر دانشمندان و یا دانشمندان غیرمجتهد انتخاب نماید؟ جواز این کار بسیار بعید است، بلکه اگر فقیهی از حاکم بخواهد مسئولیت یک منطقه یا یک کار را به عهده او بگذارد و او صلاحیت آن کار را نیز داشته باشد رد درخواست او مشکل است، زیرا همان‌طور که قدر متیقن در جواز تولی حکومت عمومی فقاهت شرط بود در تولی حکومت محدود نیز همان شرط جاری است و علیهذا حاکم اسلامی باید در اداره مهمات امور خصوصا در مقام قضا اول از فقهای مجتهدین دعوت به عمل آرد و چنانچه آنان حاضر به همکاری نشوند نوبت به دیگران می‌رسد.

۵. تجزیه کشور اسلامی حتی توسط فقیه جامع‌الشرایط حتی در فرض موت و یا عزل حاکم عمومی و عدم قیام حاکم عمومی دیگر جایز نیست، زیرا به تجربه ثابت شده است که تجزیه وطن اسلامی به نفع استعمار کفر جهانی و به ضرر اسلام و مسلمین است.

۶. شکی نیست که ادغام دولت‌ها و یکی‌شدن کشورهای اسلامی در یک تشکیلات واحد اسلامی به نفع اسلام و مسلمین و ضرر کفر جهانی است ولی باید دید که برای عملی ساختن آن تا چه اندازه مبارزه مسلحانه و تحمل تلفات و ضایعات جایز است و اثبات این موضوع نیاز به بحث عمیقی دارد.

۷. اگر فقیهی مباشرتاً حکومت اسلامی را در دست نگیرد و یا مباشرت بسیار محدود داشته باشد آیا می‌تواند به سایر مسئولین دولتی نیابت در اصدار حکم عطا کند که در مواقع لازم آنان مردم را به وسیله امر و نهی و وضع قانون اداره کنند؟

بعضی از دانشمندان جواب منفی داده‌اند زیرا فردی که صلاحیت اصدار حکم را فی نفسه ندارد، نیابت حاکم او را صالح نمی‌گرداند. ولی ظاهرا این نیابت صحیح باشد و چاره‌ای جز این وجود ندارد، زیرا یک نفر نمی‌تواند بر تمام مجاری کارهای دولت اشراف و مداخله مستقیم داشته باشد لذا باید نیابت صحیح باشد تا دیگران کارها را

اجراء کنند، ولی در فرض وجود فقیه لازم است اولا او فاعل اصدار حکم باشد و در فرض فقدان و یا ضعف او دیگران (فافهم) و مطلب مهمی که در این‌جا لازم بتوجه است این‌که اگر فرضا فقیه جامع‌الشرایطی وجود نداشته باشد و یا از نظر سیاسی نتواند در کشوری مصدر حکم شود و حتی اجازه او ممکن نباشد، علمای متدین و آگاه به مسائل دینی می‌توانند و لازم است که حکومت اسلامی را تشکیل دهند و بر مردم لازم است از آنان پیروی کنند، زیرا احتمال نمی‌رود شاهد ازبین‌رفتن تدریجی دین و متروک‌شدن دستورات آن در کشور باشیم و حکومت اسلامی را به خاطر فقدان اجتهاد متصدی‌ها تشکیل ندهیم و از آن صرف‌نظر کنیم، به‌هرحال اعتبار اجتهاد در حاکم در فرض امکان آن است و الّا معتبر نیست و باید به‌هرحال شریعت اسلام را حفظ نمود.

۸. اگر فقیه ولی امر از فقهای دیگر بخواهد که همه در زیر فرمان او درآیند و یا اصلاً حکمی صادر ننمایند و یا فقهای دیگر از فقیه ولی امر بخواهند که از حکومت اسلامی خود صرفنظر کند و حکومت را به آن‌ها بسپارد آیا این‌گونه امرها نافذ است؟ و این سؤال در فرض عدم اعتبار اعلمیت و یا عدم احراز و یا تساوی فقها در علم است.

امام خمینی می‌گویند:[1] همین ولایتی که برای رسول اکرمﷺ و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست برای فقیه هم هست، لیکن فقها ولی مطلق به این معنا نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند، در این معنا مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پایین‌تر باشد، یکی والی دیگری والی‌تر باشد.

نگارند: بنابراین کلام که صحیح نیز هست جواب سؤال فوق منفی است مگر این‌که عنوان خاصی در مورد عارض گردد.

۹. اگر اکثر یا همه مردم با حکومت حاکمی مخالف باشند و حکومت او را در ابتداء یا در اثنا نخواهند و حاکم هم جامع‌الشرایط باشد آیا این حکومت شرعی است یا نه؟ و به کلام دیگر آرای عمومی مردم در چه موقفی قرار دارد و رابطه آن با حکومت اسلامی حاکم غیرمعصوم چیست؟ آیا در این مورد بین فرض وحدت حاکم

---

۱. امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص۵۷.

جامع‌الشرایط و تعدد آن فرقی است یا نه که در فرض وجود سایر حکام جامع‌الشرایط حاکم غیرمرضی باید کنار برود؟

در *نهج البلاغه* حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است:

و انما الشوری للمهاجرین و الأنصار فان اجتمعوا علی رجل و سمّوه اما ما کان ذلک لله رضا فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعته ردوه إلی ما خرج منه، فإن أبی قاتلوه علی أتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولّاه الله ما تولی (نامه ششم).

شورا مخصوص مهاجرین و انصار است اگر آنان به کسی رأی دادند و او را به رهبری برگزیدند، رضای خدا در آن است و اگر کسی به سبب دشنام و بدعت از امر مهاجرین و انصار بیرون رود او را برمی‌گردانند و اگر خودداری کرد با او کارزار خواهند نمود که غیر راه مؤمنین را برگزیده است و خداوند او را به حال خودش واگذار می‌نماید.[1]

طبری نیز جمله‌ای را به آن حضرت علیه السلام نسبت داده است که در روز اول خلافتش در مسجد به مردم گفته است:

یا أیها الناس عن ملاء و اذن ان هذا أمرکم لیس لأحد فیه حق إلا من أمرتم و قد افترقنا بالأمس علی أمر فإن شئتم فقعدت لکم و الا فلا أجد علی أحد؛[2]

ای گروه مردم بشنوید که خلافت مربوط به شما است و هیچ‌کسی حق حکومت را بدون امر شما ندارد و ما دیروز بر تفویض خلافت به من از هم جدا شدیم، اگر فعلا بخواهید من به این مقام می‌مانم وگرنه بر کسی خشم و کینه‌ای ندارم.[3]

با این دو جمله چندان اعتمادی نمی‌شود، زیرا اولاً، از ناحیه اسناد باید صحت آن اثبات شود و ثانیاً، متن آن دو، نیز محتاج به بیان است، زیرا اگر مشوره با خصوص مهاجرین و انصار باشد و دیگران در آن حقی نداشته باشند در عصر ما موضوعی برای این

---

۱. اشاره به آیه مبارکه: «وَ مَنْ یشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَینَ الْهُدی وَ یتَّبِعْ غَیرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً» (نساء، آیه۱۱۵) می‌باشد.

۲. *تاریخ طبری*، ج۵، ص۳۰۷۷.

۳. معلوم است که خلافت معصوم نیازی به انتخاب مردم ندارد، ظاهراً حضرت علی با مردمی صحبت می‌کند که عصمت او را معتقد نیستند و نه متوجه نص بر نصب او بوده‌اند.

روایت باقی نمی‌ماند، و در جمله منقول طبری این سؤال می‌آید که آیا حق نظر و انتخاب برای حاضرین در مدینه بوده یا برای همه مسلمانان؟ و حاضرین در مرکز (که از مصر و جاهای دیگر نیز در آن روز جماعتی آن‌جا حضور داشتند) چه خصوصیتی دارند؟

به‌هرحال نظر فعلی نگارنده این است که در فرض وحدت فقیه بر مردم واجب است رغم تنفر باطنی خود، از فقیه حاکم پیروی کنند، و وظیفه فقیه هم در فرض امکان حکومت‌کردن است ولی در فرض عدم امکان و یا خوف بر اصل نظام اسلامی با وجود او در سلطه لازم است به دانشمندان عادل دیگری اجازه حکومت را بدهد و خود به طور غیرمباشر تا حد ممکن نظارت داشته باشد. و در فرض تعدد فقها لازم است که حاکم از اداره مردم کنار برود تا فقیه دیگری زمام حکومت را به دست گیرد و دلیل آن آیه مبارک «**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**»، است.

از این‌جا جواب یک فرض دیگر هم ظاهر می‌شود و آن این‌که جمعی از فقهای جامع‌الشرایط خواهان رسیدن بقدرت باشند دراین‌صورت برای رفع نزاع مطالبه‌کنندگان حکومت دو راه وجود دارد، یکی قرعه که به گفته روایت معتبری به اسم صاحب حق درمی‌آید[1] و دیگری رجوع‌کردن به آرای عمومی مردم که بنای عقلا برآن است. در فرض دوم این سؤال متوجه می‌شود که چگونه لزوم پیروی از حاکم به خاطر ۵۱ رأی در مقابل ۶۵۹ رأی شرعی گفته می‌شود؟

ولی جواب این سؤال این است که مشورت و رأی‌زنی که در اسلام مرغوب است همیشه به اتفاق آراء منتهی نمی‌شود بلکه غالبا مقرون به اختلاف نظر است، اگر در اسلام اتفاق آراء در نفوذ مشورت معتبر باشد غالبا مشاورت بی‌نتیجه می‌ماند و جا داشت که قرآن متعرض آن می‌شد ولی اگر اکثریت را طبق روش عقلاء از باب ناچاری کافی بدانیم مشاورت غالبا دارای نتیجه می‌شود و تشریع آن بیهوده نمی‌گردد و در مورد حضرت رسول ﷺ ممکن است گفته شود او مشوره مردم را می‌طلبید و بعد از جمع آراء او خود به تنهایی تصمیم می‌گرفت (**وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**) ولی در مورد مشوره مردم طرف خاصی وجود ندارد «**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**».

---

۱. عن رسول الله ﷺ: ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحق. سند صحیح است (*وسائل‌الشیعه*، ج۱۸، ص۱۸۸).

مرحوم محقق نائینی در کتاب *تنبیه الامه و تنزیه المله* می‌نویسد:[۱]

لازمه اساس شورویتی (شورایی‌بودن) که دانستی به نص کتاب ثابت است اخذ به ترجیحات است عند التعارض، و اکثریت عند الدوران، اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلا ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمربن‌حنظله هم مشعر به آن است. و با اختلاف آراء و تساوی در جهات مشروعیت حفظا للنظام متعین و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است علاوه بر همه این‌ها موافقت حضرت ختمی‌مرتبت صلی الله علیه و آله با آرای اکثر اصحاب در مواقع عدیده به نقل رواة فریقین مأثور و فعل حضرتش در غزوه احد که سابق اشاره کردیم و هم‌چنین در غزوه احزاب که در عدم مصالحه با قریش با مقداری از خرمای مدینه با اکثر اصحاب موافقت فرمود[۲] به نظر نگارنده فرمایش منقول حضرت امیر علیه السلام در *نهج البلاغه* مؤکد حجیت اکثریت مطلقه است:

الزموا السواد الأعظم فانّ ید الله علی الجماعة و إیّاکم و الفرقة، فإنّ الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب.[۳]

جالب توجه است که بعضی از دانشمندان معاصر حق رأی را منحصر به بالغین ندانسته و برای طفل هم حق رأی‌دادن را قائل شده است چون حکومت در سرنوشت او هم تأثیر دارد منتهی رأی او به وسیله ولی او (پدر و جدش) اعمال می‌شود و پدری که ۴ صغیر دارد حق ۵ رأی را دارد.

## نظر اهل سنت

قانونی‌بودن حکومت در نظر اهل سنت به سه چیز است:

بیعت، اجماع، تعیین خلیفه سابق.

مودودی در صفحه ۲۴۹ کتاب *خلافت و ملوکیت* (به زبان اردو) از امام ابوحنیفه رحمه الله

---

۱. ص ۸۰ و ۸۲.

۲. طالقانی مرحوم در حاشیه می‌گوید: اگرچه مشورت با سعدبن‌عباده و سعدبن‌معاذ انجام گرفت، ولی این دو تن نمایندگان اوس و خزرج بودند که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دادند. نگارنده این توجیه را قناعت‌بخش نمی‌داند.

۳. با اکثر مردم باشید که دست خدا با جمعیت است از تفرقه بپرهیزید که تك‌رو از مردم اسیر شیطان است چنانچه تك‌رو از گوسفندان نصیب گرگ. (*نهج‌البلاغه*، ترجمه فیض‌الاسلام، ص ۳۹۲)

نقل می‌کند که اگر خلافت اولاً به وسیله زور گرفته شود بعد بـه وسـیله فشـار، بیعـت مردم حاصل گردد، قانونی نبوده منعقد نمی‌شود، خلافت قانونی آن است که به وسـیله اجتماع اهل حل و عقد و مشوره به وجود آید، ماوردی در اوایل *احکام سلطانی* خـود می‌گوید: امامت از دو راه منعقد می‌شود: عهد امام سابق، اختیار اهل حل و عقد.

امام حنبل (به نقل از صفحه ۲۹۹ *الخلافة و الامامة*) می‌گویـد: هـرکس بـه وسـیله شمشیر بر مسلمان‌ها غلبه یافت خلیفه می‌شود و اسـم او امیرالمـؤمنین اسـت و بـرای کسی که به خدا و روز قیامت ایمان آورده حلال نیست که شب را به صبح آورد و او را امام نداند خوب باشد یا فاجر او امیرالمؤمنین است.

محمود فیاض می‌گوید:[1]

فقهای اسلام اتفاق دارند که حاکم از جانب امت وکیـل اسـت و بایـد زیـر رقابـت و نظارت امت باشد و امت اختیار عزل و نصب او را دارد (به نقل از صفحه ۲۸۴ *الخلافـة و الامامة*). درباره تعداد اهل الحل و العقد اختلاف نظر وجود دارد، بعضی‌ها اختیار جمهـور اهل حل و عقد از هر شهر را شرط دانسته‌اند که خلافت اجتماعی شود، بعضـی‌هـا نظـر چهار نفر، بعضیها نظر سه نفر و بعضی‌ها نظر یک‌نفر از آنان را کافی دانسته‌اند.

سیدمحمدرضا رشید در اوایل کتاب خود (*الخلافة و الامامة العظمی*) می‌گوید:

اهل سنت اتفاق نموده‌اند بر این‌که نصب خلیفه فرض کفائی است و این‌که اهل حل و عقد از امت بدان مطالبه می‌شوند و ... ولی کلام پاره‌ای از دانشمندان درباره اهل حل و عقد مضطرب شده است که آنان کیستند؟

و آیا بیعت همه آنان شرط است یا عدد معینی از آنان کفایت می‌کند یا اصـلا عـدد شرط نیست؟ هرچند که سزاوار بدو که نامگذاری به اهل حل و عقد مـانع از اخـتلاف می‌شد زیرا آنچه که از این نامگذاری در ذهن سبقت می‌گیرد این است که آنان زعمای امت و صاحبان مقام اجتماعی و محل اطمینان سواد اعظم می‌باشند.

از آنچه گذشت واضح شد که اصل در بیعت این است که پس از مشوره‌خواسـتن از جمهور مسلمانان و اختیار اهل حل و عقد صورت گیرد و بیعت غیر آنان معتبر نیست. و شرایط اهل حل و عقد را بعضی به شرح زیر بیان کرده‌اند:

---

۱. *الفقه الاسلام عند المسلمین*، ص ۲۶.

۱. عدالت؛
۲. علمی که شناسایی مستحق امامت را میسر سازد؛
۳. رأی و حکمتی که منجر به امامت اصلح (شایسته‌تر) بشود.

سیدمحمدرضا رشید می‌گوید: علم اهل الحل و العقد باید اجتهادی باشد و مراد از این علم، علم دین و مصالح امت است و از بعضی دانشمندان نقل می‌کند که اجتهاد در مجموع اهل حل و عقد معتبر است نه در هر فرد آنان.

## وحدت و تعدد از نظر دانشمندان اهل سنت

صاحب *المنار* می‌گوید:[1]

از نظر شریعت اصلی اولی این است که رئیس حکومت که همان امام باشد یکی است و این امری است که جمیع امت‌ها مانند مسلمان‌ها بر آن اجماع دارند ... در کتاب «مسایره» و شرح آن آمده است که بیشتر از یک نفر به منصب امامت نمی‌رسد لقوله ﷺ: «اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما». و دانشمندان امر به قتل را بر فرض عدم انصراف دومی از امامت حمل کرده‌اند که در این فرض دومی باغی شمرده می‌شود.

غزالی می‌گوید اگر جمعی جامع‌الشرایط طالب ولایت باشند امامت از آن است که اکثریت به او بیعت می‌کنند و مخالف باغی شمرده می‌شود، و بقیه دانشمندان اهل سنت تنها سبقت را معتبر دانسته‌اند.

ماوردی می‌گوید: اگر برای دو امام در شهر عقد امامت شود منعقد نمی‌شود زیرا جائز نیست که برای امت در یک وقت دو امام باشد، اگرچه جمعی آن را تجویز کرده‌اند ولی شاذ است.

عضد در مواقف می‌گوید: در مناطق کم‌وسعت عقد امامت برای دو امام جایز نیست، ولی در سرزمینهای وسیع که تدبیر آن از قدرت یک تن بیرون است موضوع محل اجتهاد است (که هر مجتهد به نظر خود فتوی می‌دهد و اجماعی در کار نیست).

---

۱. *الخلافة*، ص۴۸.

فصل نوزدهم

# منابع مالی

## منابع مالی حکومت اسلامی[1]

### ۱. زکات و صدقات

زکات به اموالی که بخودی‌خود و یا توسط کار نمو می‌کند مانند زراعت میوه‌ها و چارپایان (مواشی) و طلا و نقره و مال التجاره تعلق می‌گیرد و در خصوصیات آن بین فقها اختلاف است.

زکات در مذهب امامیه تنها به نه چیز تعلق می‌گیرد: گندم، جو، خرما، انگور، شتر، گاو، گوسفند، طلا و نقره.

قرآن مجید مصرف زکات را در هشت مورد قرار داده است:

فقیران، بیچاره‌گان، کارکنان زکات، برای تمایل کفار به اسلام، آزادی بردگان، ادای قرض قرضداران، هر کاری که موجب تقریب به خدا گردد. و راه‌ماندگان.

### ۲. زکات فطره

زکات فطره که در ماه رمضان و روز عید پرداخته می‌شود و مالیه سرانه است و مصرف آن تقریباً مصرف زکات مال است.

---

۱. بیت‌المال یعنی خانه مال. مراد اموال دولتی است که مورد خاصی برای مصرف ندارد بلکه برای مطلق مصالح مسلمانان است و لهذا زکات و غنیمت و امثال آن که مورد معین برای مصرف دارد جزو بیت‌المال شمرده نمی‌شود. ماوردی می‌گوید: کل حق وجب صرفه فی مصالح المسلمین فهو حق علی بیت‌المال ... و اما الفیئ فمن حقوق بیت‌المال لان مصرف موقوف علی رأی الامام و اجتهاده.

**۳. انفال**

در اول سوره انفال می‌خوانیم که از تو از انفال سؤال می‌کنند بگو انفال از خدا و رسول است از خدا بپرهیزید و اصلاح کنید میانه خویش را: «**یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ...**».

**انفال در مذهب شیعه**

۱. اموالی که بدون جنگ و درگیری از کفار گرفته می‌شود.
۲. زمینی که صاحبش آن را ترک نموده باشد.
۳. زمین‌های بی‌مالک.
۴. میراث مرده بی‌وارث.
۵. اشیای نفیس مخصوص زمامداران (صوافی الملوک) که در جنگ به دست می‌آید.
۶. جنگل‌ها
۷. دره‌ها و سرکوه‌ها.

ما بحث مفصل انفال را در رساله «اقتصاد اسلامی» و *حدود الشریعه فی واجباتها* آورده‌ایم و از تکرار آن در این کتاب خودداری می‌کنیم.

**انفال و فیئ در نظر اهل سنت**

فخر رازی در تفسیر کبیر خود درباره انفال اقوال و احتمالات زیر را نقل کرده است:

۱. مراد از انفال غنایم جنگی می‌باشد.
۲. آنچه که از کفار بدون جنگ به دست مسلمین می‌رسد.
۳. خمس
۴. سلب (لباس مقتول که به قاتل داده می‌شود).
۵. آنچه را حضرت نبوی قبل از حصول غنیمت و بعد از آن به روی مصلحت،

بیشتر از سهم غنیمت به بعضی از افراد اختصاص می‌دهد و این قول را خود فخر رازی اختیار نموده است.

و در تفسیر سوره حشر درباه فئی چنین می‌گوید:

ازهری گفته که فئی چیزی است که خداوند بر اهل دین خود (اسلام) از اموال غیر دینداران بدون جنگ رد نموده است مانند وطن کفار که از آن رفته‌اند و آن جا را خالی گذاشته‌اند و یا جزیه‌ای که بر افراد طبق مصالحه وضع می‌شود و یا مالی که کافر به خاطر جلوگیری از کشتن خویش فدیه می‌دهد. ماوردی در صفحه ۱۲۲ و ۱۲۳ احکام سلطانی در تفسیر فئی می‌گوید هر مالی که از مشرکین بدون جنگ مانند هدیه و جزیه و ده‌یکه مال تجارتشان یا به سببی مانند مال خراج برسد دران خمس است و خمس این مال به پنج حصه تقسیم می‌شود (برای رسول و نزدیکان رسول و یتیمان و مسکینان و راه‌ماندگان) و در چهار حصه دیگر آن دو قول است یکی آن‌که تنها بر لشگریان مصرف می‌شود دیگر این‌که در مصالح عمومی که از جمله آن‌ها ارزاق لشگریان است مصرف می‌شود.

از ابوحنیفه نقل کرده که در فئی خمس واجب نیست ولی ماوردی می‌گوید قرآن بر خمس فئی دلالت دارد: «ما أَفاءَ اللهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری فَلِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ».

۵. خمس

یک‌پنجم غنایم جنگی منقول و اسیران به تفصیلی که در فقه مسطور است و مصرف آن طبق دستور قرآن مجید موارد زیر است:

۱. یک سهم آن برای خدا
۲. یک سهم آن برای رسول او ﷺ
۳. یک سهم آن برای ذی‌القربی
۴. یک سهم آن برای یتیمان
۵. یک سهم آن برای مساکین
۶. یک سهم آن برای راه‌ماندگان

بلی غنایم جنگی چهار قسمت آن میان جنگجویان براساس مقررات شرعی تقسیم می‌شود و پنج یک باقیمانده آن به نظر دانشمندان شیعه به شش سهم فوق تقسیم می‌شود که سهم خداوند از پیامبرش می‌شود و سپس هرسه سهم به ذی‌القربی می‌رسد که مراد امام معصوم است و این سه سهم فعلاً به نام سهم امام یاد می‌شود و سه سهم دیگر به نام سهم سادات، زیرا علمای شیعه آن را مخصوص به ایتام و مساکین و راه‌ماندگان بنی‌هاشم می‌دانند و زکات را برای غیرآنان و اما به نظر دانشمندان اهل سنت:

فخر رازی در تفسیرش می‌گوید مشهور این است که این خمس به پنج قسمت تقسیم می‌شود، سهمی برای حضرت رسول ﷺ و سهمی برای نزدیکان ایشان و سه سهم دیگر برای ایتام و مساکین و راه‌ماندگان، امام شافعی مصرف سهم حضرت رسول ﷺ را پس از وفاتش مصالح مسلمین مانند جهاد می‌داند و امام ابوحنیفه ﷺ به سقوط آن قائل شده است بلکه ایشان سهم ذوی‌القربی را نیز ساقط می‌دانند و اگر آنان فقیر باشند از سهم فقراء به آنان می‌رسد و امام مالک می‌گوید موضوع خمس موکل به نظر امام است اگر بخواهد به بعضی بدهد و به بعضی ندهد هم می‌تواند، جمعی خمس را مانند امامیه به شش قسمت تقسیم کرده‌اند یک سهم از خداوند است که به رسولش می‌رسد یا برای خانه کعب مصرف می‌شود.[1]

خمس در مذهب شیعه وسعت زیادی دارد، زیرا اختصاص به غنایم جنگی ندارد بلکه به امور زیر نیز تعلق می‌گیرد.[2]

۱. آنچه که از معادن اخراج می‌شود.

۲. آنچه که از دریا به وسیله فرورفتن بیرون می‌شود.

۳. گنج‌های یابیده‌شده.

۴. مال حلال مخلوط به حرام که صاحب و مقدار آن معلوم نباشد.

---

۱. *تفسیر کبیر*، ج۱۵، ص۱۶۵.

۲. در *صحیح* بخاری در باب آنچه که از دریا بیرون می‌شود (ص ۲۰۳ مجلد اول) از حسن بصری نقل می‌کند که در عنبر و لؤلؤ خمس است و از مالك و شافعی درباره گنج که دفن جاهلیت است نقل کرده که در قلیل و کثیر آن خمس است. ابوهریره از رسول خدا ﷺ نقل کرده است که العجماء جبار و البرء جبار و المعدن جبار و فی الرکاز الخمس یعنی خمس گنج یافته شده واجب است. الجبار بضم الاول و خفة الثانی أی ان من مات لاضمان له.

۵. زمینی که کافر ذمی از مسلمان می‌خرد که باید خمس آن را کافر مشتری بدهد.
۶. ارباح و فواید مکاسب پس از وضع مصرف سال و خمس مورد اخیر رقم بسیار بسیار درشتی را تشکیل می‌دهد که سالانه به میلیاردها می‌رسد.
ولی این خمس در صدر اسلام از مردم روی جهاتی گرفته نشد.

### ۶. جزیه

مقدار پولی که سالانه از اهل کتاب گرفته می‌شود که طبعا زکات و خمس نمی‌دهند، و مقدار آن به نظر حاکم اسلامی وابستگی دارد.

### ۷. خراج

زمین‌هایی که مسلمان‌ها در جنگ به قهر و غلبه از کفار گرفته‌اند ملک شخصی مجاهدین و غیره نمی‌شود بلکه متعلق به مسلمانان دنیا تا قیامت است که اجرت و منافع آن‌ها[1] را در مصالح مسلمان‌ها به مصرف می‌رسانند و این مال مسمی به خراج است. بلی شرط تعلق این زمین‌ها به همه مسلمان‌ها این است که در حین فتح آباد باشد ولی اگر بائر باشد در اختیار حاکم اسلامی است که براساس مصلحت در آن عمل می‌کند (و برای تحقیق این موضوع باید به کتاب‌های فقهی مراجعه نمود و آرای علما را بررسی نمود).

زمین‌های خیبر و عراق و شام و مصر و ایران و افریقا را از جمله زمین‌هایی گفته‌اند که مفتوح عنوه است (فتح شده به زور) و درآمد آن مربوط به همه مسلمان‌ها است پس از فتوحات اسلامی خراج بالاترین رقم و مبلغی را در بیت‌المال اسلامی تشکیل می‌داده است چنانچه از خراج ابویوسف نقل شده است که خلیفه ثانی یک‌مرتبه به هر صحابی‌ای که در جنگ بدر اشتراک کرده بود پانصد هزار درهم داد.[2]

یک مرتبه ابوهریره از بحرین نیم‌ملیون درهم و ابوموسی از جای دیگر یک‌ملیون

---

۱. اگر اجرت و مال الاجاره به نحو مشاع از عین محصولات زمین باشد مقاسمه نامیده می‌شود و اگر به وجه نقد، معین شود خراج نامیده می‌شود ولی مراد از لفظ خراج در متن اعم از مقاسمه است.
۲. *اسدالغابه*، ج۳، ص۳۷۱ و *استیعاب*، ج۳، ص۸۹.

درهم خراج آورد. از تاریخ یعقوبی(ج ۲، ص ۱۵۲) نقل شده است که وقتی سرزمین عراق فتح شد. خلیفه دوم با اطرافیان خود مشورت کرد آنان رأی دادند که خراج آن‌جا را میان ما تقسیم کن، او با علی‌علیه‌السلام مشورت کرد، حضرت رأی داد که بگذار زمین در دست صاحبانش باشد تا به آبادی آن‌ها بپردازند، و در فرض تقسیم برای مسلمانان آینده چیزی نمی‌ماند، خلیفه این رأی را پسندید، عثمان ابن‌حنیف و حذیفه را به عراق اعزام داشت که حدود آبادی‌های آن‌جا را مساحت کردند و خراج آن‌ها هشتاد ملیون درهم شد و نیز نقل کرده‌اند که خراج عراق تا یکسال قبل از فوت خلیفه از یکصد ملیون تجاوز کرد.[۱]

اهمیت خراج از جمله‌ای که حضرت امیر به مالک اشتر گورنر خود در مصر می‌گوید بسیار خوب روشن می‌شود: «لان الناس کلهم عیال الخراج و أهله».

یعنی همه مردم روزی‌خوار خراج و خراج‌دهندگان‌اند. ولی تعیین اراضی خراجیه در مثل زمان ما بسیار مشکل و تا حدی ناممکن است. محقق نائینی‌رحمه‌الله می‌نویسد: در این عصر چون اراضی خراجیه مفتوحة العنوه (فتح شده به زور) علاوه بر آن‌که عیناً مجهول است، استقرار ید مالکانه متصرفین و احتمال استناد به نقل صحیح شرعی بر فرض معلومیت. عین هم مانع از اجرای احکام مقرره در باب اراضی خراجیه است.[۲]

### ۸. اوقاف عمومی

اوقاف عامه که درآمد آن مصرف خاصی ندارد نیز جزء بیت‌المال مسلمانان است و در جامعه اسلامی اوقاف و تبرعات نیکوکاران رقم درشتی را به وجود می‌آورد.

نذورات و کفارات و تبرعات و رد مظالم و وصایا و لقطه و غیره نیز رقمی را تشکیل می‌دهد.

---

۱. *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، ص ۹۳.

۲. آرای دانشمندان اهل سنت درباره زمین‌های مفتوح عنوه( فتح‌شده به زور) مختلف است، شافعی می‌گوید: غنیمت است و بین غانمین تقسیم می‌شود. مالک می‌گوید: تقسیم آن جایز نیست بلکه وقف بر همه مسلمان‌ها است. امام ابوحنیفه امام را مخیر دانسته که آن را تقسیم کند و یا به خود کفار برگرداند و خراج بر آنان مقرر دارد و یا بر همه مسلمانان وقف کند (*الاحکام السلطانیه للماوردی*، ص ۱۳۲).

آیا وجوه شرعیه کافی است؟

در صورتی که همه این وجوهات شرعی جمع‌آوری شود آیا بودجه مصارف کشور را به‌نحوی‌که امروز متعارف است کفایت می‌کند؟ سؤالی است که نگارنده نمی‌تواند جواب آن را به طور قطعی بدهد زیرا نیاز به تجربه و حساب دارد.

ولی همه این وجوهات شرعی فعلاً قابل جمع‌آوری نیست، زیرا خراج به سبب اشتباه زمین‌های خراجیه قبلی دچار مشکل شده است به‌علاوه که در بعضی از کشورها زمین‌های خراجیه اصلاً معلوم نیست، مثلاً در افغانستان کی می‌تواند اثبات کند آن مناطقی که توسط جهاد اسلامی فتح شده است در حین فتح چند جریب زمین آباد داشته است؟ مبالغی که از جزیه به دست می‌آید بسیار ناچیز است مگر در بعضی از کشورها خمس با این‌که رقم درشتی را تشکیل می‌دهد ولی مخصوص به شیعه است (مانند ایران که هنوز هم دولت اسلامی آن‌جا مردم را به پرداخت آن رسماً مجبور ننموده است) و اکثریت مسلمانان (اهل سنت) به آن معتقد نیستند.

به‌هرحال با فرض این‌که وجوهات شرعی کفایت بودجه دولت را نکند، وظیفه چیست؟ آیا از اقامه حکومت اسلامی صرفنظر نمود و سرنوشت مسلمان‌ها را به حکومت‌های غیراسلامی همانند حکومت‌های موجود سپرد که فساد و تباهی دین و دنیای مردم را به بار آورد و یا راهی به سوی جواز مالیات بر عایدات و محصول گمرک وجود دارد؟

نظر نگارنده در این مورد:

اولا: تشکیلات دستگاه دولتی به شکل رایج امروزی آن بسیار زاید و حتی گاهی نزدیک به سفاهت می‌رسد، و علاوتا اسراف تبذیر در اسلام حرام است، بنابراین باید تجدید کلی در محدودنمودن وزارتخانه‌ها، سفارت‌ها، ریاست‌های مستقل، محاکم قضائی و همه دوائر حکومتی به عمل آید و یک مقدار آن به‌کلی حذف و لغو شود و بقیه به اندازه احتیاج محدود شود که از یک‌طرف از اضاعه بیت‌المال جلوگیری به عمل آید و از طرف دیگر از کاغذپرانی‌های بی‌جا و اذیت بی‌مورد مردم و صرف وقت و مال آنان اجتناب شود، و این تصفیه که بسیار ضروری و لازم است تا حدود زیادی مصارف دولت را کم می‌کند و توسعه دستگاه‌های عریض و طویل دولتی جز تقلید و

پیروی کورکورانه از نظام غرب کافر و عدم اعتماد به نفس سببی نداشته و ندارد.

ثانیاً: ساختمان‌های دولتی و ریخت‌وپاش آن باید با وضع اقتصادی عمومی مردم هماهنگ باشد و هیچ لزومی ندارد که خانه‌های مردم از خشت خام و یا خشت پخته تعمیر شود و ساختمان‌های دولتی و هوتل‌ها و مراکز تفریح و ورزش و غیره ملیون‌ها و ملیاردها مصرف بردارد که بسیار خجالت‌آور است.

بودجه وزارت خارجه و ریاست جمهوری باید تا حدود زیادی محدود گردد، و صاحب‌منصبان (افسران) اردو نباید دو سه نفر خادم داشته باشند که باعث صرف مال و تحقیر سربازان می‌شود حتی بزرگ‌ترین آمر نظامی یک خادم هم از عسکر نباید داشته باشد و کارخانه او به عهده خودش باشد و نباید از سایرین امتیاز بیشتری به او برسد تا به غرور بیجا مبتلا نشود.

در یک کشور فقیر مثل افغانستان که اکثریت غذای درستی ندارند برای برای چه وزرای او دارای موترهای گران‌قیمت دولتی باشند؟ و یا به طیاره اختصاصی مسافرت کنند؟

هیچ‌گاه حاکم اسلامی حق گرفتن پول مردم را به نام مالیات و گمرک و غیره با این دستگاه عریض و طویل بی‌خاصیت و حتی مضر و این‌همه مصارف گزاف و احمقانه کارمندان رده بالای دولتی ندارد.

محصلین فقیر پوهنتون از بودجه دولت همان غذایی را بخورد که فامیل‌های‌شان در خانه‌های خود می‌خورند، مهمانی‌های دولت مناسب با مهمانی‌های طبقه متوسط اجتماع باشد، من در فرانسه در یک مهمانی رسمی اشتراک کردم که مقداری تخم‌مرغ و مقداری ماهی آوردند و همین، بلی میخواستند شراب هم بیاورند که من ممانعت کردم و از آن منصرف شدند.

چرا ما مهمانی‌های پرمصرف را راه بیاندازیم؟

سال گذشته من در امارات متحده عربی بودم دختر ملکه انگلیس سفری به کشورهای عربی حاشیه خلیج کرد، چه تشریفاتی و چه تبلیغاتی برای او به راه انداختند با سران این مناطق ملاقات‌هایی داشت. وقت خداحافظی چه تحفه‌هایی که از جیب ملت بدبخت مسلمان که باد داده نمی‌شد.

من حدس زدم مادرش به او گفته است اگر می‌خواهی زندگانی آینده‌ات تأمین شود و وضع مرفه‌ای پیدا کنی این‌جا که نمی‌شود، چون همه‌چیز بحساب است سفری به سوی این پولداران قلدر و نوکران قدیم ما بکن که از ملت‌های خواب رفته خود ترس ندارند و حتی اعتماد به نفس هم ندارند برو که جیب تو را پر می‌کنند و به خوشی برمی‌گردی که چنان هم شد.

جراید نوشتند که پمپید و رئیس‌جمهور اسبق فرانسه در یک مهمانی بی‌غذا ماند و چیزی نخورد، زیرا بر تعداد مهمان‌ها یکی اضافه شده بود، خوب دقت کنید که این علامت بخل یک ملت است یا نشانه رشد و بیداری مردم و قانونی‌بودن حکومت؟

یکی از سفرای هند تلگرام تبریکیه‌ای به مناسبت جشن استقلال به دهلی فرستاد، ولی به او گفته نشد که تو نماینده ملت فقیر هند هستی نه نماینده راجه‌های سرمایه‌دار، آینده برای این کارها، نامه بفرست نه تلگرام که مصرف زیادی دارد، معلوم نیست که ما مسلمان‌ها چه موقع به دین خود عمل می‌کنیم، حضرت امیرالمؤمنین برای مأمورین دولتی دستور داد، قلم‌ها را تیز کنید، پهلوی هم بنویسید در نوشتن معانی میانه‌رو باشید و از زیادنوشتن بپرهیزید که بیت‌المال مسلمین تحمل ضرر را ندارد.

ثالثاً: دولت می‌تواند بسیاری از کارها را برای مردم واگذارد. در بعضی از کشوهای اروپایی حتی اتوبان‌های عمومی را شرکت‌های خصوصی درست کرده‌اند که از رانندگان ماشین‌ها اجرت دریافت می‌کنند، حکومت اسلامی می‌تواند در بسیاری از برنامه‌های رفاهی و غیره از ثروت مردم کار بگیرد، منتهی با مراقبت بر اندازه منفعت‌جویی سرمایه‌دارها که به مردم ناتوان ضرر نرسانند قسمت عمده ثروت کشور در دست عده معدودی تراکم نکند. (کی لا یکونَ دُولَةً بَینَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکمْ)

رابعاً: بعضی از کارخانه‌های تولیدی و یا تجارت خارجی پردرآمد را در انحصار خود قرار دهد که نفع بیشتری به دولت برسد، مشروط بر این‌که در عرضه کوتاهی نکند و میزان آن همانند میزان عرضه در بازار رقابت‌دار باشد، تجربه ثابت کرده که غالب دولت‌ها از عرضه کافی و به موقع عاجز بوده‌اند، زیرا از یکطرف رقابت نبوده و از طرف دیگر سود شخصی برای مسئولین دولتی نداشته است و لذا غالب کالاهای انحصاری دولتی کمیاب و بازار سیاه پیدا می‌کند، که این موضوع به نوبه خود سبب

استفاده بزرگی برای یکعده از کارمندان سودجوی دولتی میباشد.

خامساً: در صورت امکان به استخراج معادن بپردازد و از استثمار خارجی‌ها برحذر باشد.

سادساً: بودجه دولت اگر از آنچه گفته شد و از منافع برق و تلفون و حمل و نقل زمینی و هوایی و تجارت و بانکداری و بیمه و امثال آن تکمیل نشد حکومت می‌تواند مصارفات وزارت دفاع را از مردم ثروتمند کشور بگیرد، زیرا جهاد به مال همانند جهاد به جان واجب است. «وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ» «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ».

آری براساس آیه مبارکه دومی تهیه مقداری از اسلحه که موجب ترس دشمنان اسلام شود حتی در زمان صلح بر همه مردم واجب کفائی است هر چند که سرپرستی آن به عهده دولت باشد.

سابعاً: اگر به این مقدار هم مصارف ضروری دولت تأمین نشود می‌شود که به عنوان ثانوی (به عنوان اقامه و حفظ حکومت اسلامی) از مردم به نام گمرک و مالیات بر عایدات به اندازه بسیار عادلانه که بزندگانی مردم به خاطر تصاعد نرخ‌ها و عدم رغبت به تولید و تجارت ضرر نرساند وجوهی گرفته شود، زیرا احتمال جواز اهمال تطبیق اسلام در زندگانی مردم به خاطر مقداری از مال صددرصد منفی است، چون دین برای انسان‌ها همچون هوا و آب ضروری می‌باشد، که به‌هرحال و تحت هر شرط باید حفظ و تطبیق شود، و قبلاً فهمیدیم که تطبیق شریعت جز در پناه حکومت اسلامی میسور نیست.[1]

برای تأیید این مطلب روایت صحیح السند محمدبن‌مسلم و زراره از امام پنجم و ششم علیهما السلام که در صفحه ۵۱ جلد ۶ *وسائل الشیعه* مذکور است کفایت می‌کند:

وضع امیر المؤمنین علی الخیل العتاق الراعیته فی کل فرس فی کل عام دینارین و جعل علی البرازین دینارا.

وضع و قراردادن مالیه بر اسب‌ها جز به عنوان ثانوی مدرکی قابل فهم ندارد.

ممکن است بگوییم آیاتی که امر به جهاد به مال فی سبیل الله و انفاق فی سبیل الله

---

۱. از جمله علمای محققین که به این موضوع اشاره کرده است مرحوم نائینی در *تنبیه الامة*، ص۹۴ می‌باشد.

می‌کند دلالت بر مطلوب ما دارد و فی سبیل الله مخصوص به جهاد مسلحانه نباشد و اقامه و حفظ دین را هم شامل می‌شود «أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و اگر در دلالت آن تردید شود راهی دیگر هم داریم، قرآن جهاد به مال را واجب فرموده است و ما می‌دانیم که در جهاد مسلحانه هیچ خصوصیتی جز حفظ و ترویج اسلام وجود ندارد، بنابراین صرف مال برای حفظ اسلام مطلقا واجب است چه از طریق جهاد مسلحانه و چه از طریق اقامه حکومت اسلامی.

و این دلیل که به ذهن نگارنده خطور کرده است قابل اعتماد است و بهتر این‌که وجوب دفع مال را به عنوان اولی ثابت می‌سازد نه به عنوان ثانوی.

بلی زمامداران مسلمان باید جمله عمربن‌عبدالعزیز خلیفه صالح اموی را همیشه به خاطر داشته باشند که: «ویحك ان محمداً ﷺ بعث هادیا و لم‌یبعث جابیا؛ خداوند رسول خود را برای هدایت فرستاده است نه برای جمع‌آوری مال.

حکومت‌ها نباید همه فکر و نقشه خود را برای اخذ اموال مردم به کار اندازند و از وظایف اساسی و بنیادی خود غافل گردند، زیرا حکومتی که تنها پول مردم را به زور بگیرد و به هوس و تشریفات مصرف نماید و از اصلاح معنوی و مادی مردم برکنار باشد، اسلامی نیست بلکه طاغوتی می‌باشد.

فصل بیستم

# مناسبات شیعه و سنی

۱. موقعیت و جایگاه اهل سنت در مذهب شیعه.
۲. موقعیت و جایگاه اهل تشیع در مذهب اهل سنت.
۳. لزوم اتحاد و صمیمیت این دو دسته مسلمان.
۴. عوامل جدایی و بدبینی.
۵. راه عمده و عملی ایتلاف.
۶. در افغانستان چگونه باشیم؟
۷. شورای عالی امامیه.

در این فصل مباحث کوتاهی در پیرامون عناوین هفت‌گانه فوق داریم امیدواریم مفید واقع شود:

## اول: اهل سنت در مذهب شیعه

هرکس به خدا و پیغمبر ختمی‌مرتبت اسلامﷺ اقرار کند و ضروریات دین اسلام را مانند وجوب نمازهای پنج‌گانه و روزه ماه رمضان و زکاة و امثال آن از احکام و موضوعاتی که مورد اتفاق همه مسلمانان است انکار نکند او در مذهب شیعه مسلمان است خواه به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد باشد، مانند شیعه امامیه و خواه نباشد مانند اهل سنت و زیدیه.

بنابراین، اعتقاد به امامت شرط مسلمان‌بودن نیست بلکه شرط تشیع است، شیعه

اهل سنت را مسلمان می‌دانند و برادران دینی خود. و بر این اساس فروعات زیر مترتب می‌شود:

۱. بدن اهل سنت پاک است درحالی‌که بدن مطلق کفار نزد مشهور فقهای امامیه نجس است.

۲. ذبیحه[۱] اهل سنت حلال است و در همه‌جا مردم شیعه از ذبیحه اهل سنت می‌خرند و می‌خورند و در مهمانی‌های آنان اشتراک می‌کنند درحالی‌که فقهای ما ذبیحه کافر را هرچند که نام خدا را ببرد حرام و نجس می‌دانند و مسلمان‌بودن ذابح را شرط می‌دانند.

۳. مال و جان اهل سنت در فقه امامیه محترم است و ضرررسانیدن به آنان حرام و موجب ضمان است ولی از کافر چنین نیست.

۴. تزویج زن شیعه به مرد سنی و تزویج زن سنی به شیعه صحیح است[۲] ولی تزویج زن مسلمان به کافر باطل است و حرام.

بالأخره شیعه امامیه با اعتقاد کامل به صحت مذهب خود که مذهب اهل بیت پیغمبر است سنیان را به تمام معنا مسلمان دانسته و احکام اسلام را بر آنان جاری می‌دانند و هرکسی از مغرضین و مزدوران اجنبی غیر این را به آنان نسبت بدهد دروغ است و کتاب‌های فقهی ما گواه صادق بر این ادعا است. یک نویسنده دروغ‌گو نوشته بود که شیعه ازدواج زنان شوهردار اهل سنت را جایز می‌دانند، چون عقد نکاح اهل سنت در نظر شیعه باطل است.

سبحانک هذا بهتان عظیم، این فتوای باطل به ذهن یک نفر شیعه در طول تاریخ شاید خطور نکرده باشد، شیعه امامیه نکاح اهل سنت را صحیح می‌دانند و حتی در خصوص نکاح، نکاح کفار را هم صحیح می‌دانند (لکل قوم نکاح) و عقد زن شوهردار کافر را هم حرام می‌دانند ولی تعصب و افتراء و تأثیر پوند و دالر اثر خود را می‌گذارد و این‌چنین نفاق و عداوت را بین مسلمانان ناآگاه به وجود می‌آورند، خداوند از اینان انتقام بگیرد که حتماً می‌گیرد.

---

۱. حیوان حلال گوشتی که آن را بکشند و ذبح نمایند.

۲. جمعی که تزویج زن شیعه را به سنی حرام دانسته‌اند شاید از جهت احتمال انحراف او از مذهبش به تأثیر شوهر باشد و به‌اصطلاح حرمت مذکور و تکلیفی می‌باشد نه وضعی و عقد به‌هرحال صحیح است.

## دوم. شیعه در مذهب اهل سنت

عین نظری که شیعه به سنیان داشت، مذهب اهل سنت به شیعیان هم همان نظر را دارد و چیزی که مانع از حکم به مسلمان‌بودن به تمام معنای آنان باشد در فقه آنان وجود ندارد.

امامت در نظر اهل سنت از جمله فروع است که مخالف در آن تکفیر نمی‌شود، بنابراین اگر شیعه خلافت را برای امامان دوازده‌گانه خود قائلند به‌هرحال معذوراند.

واقعیت این است که شیعه خلافت خلفای سه‌گانه ابوبکر و عمر و عثمان را منکر نیستند و اساسا قابل انکار نیست، بعد از وفات پیغمبر اکرمﷺ مردم به این سه تن بیعت کردند و زمام حکومت به دست آنان بود و این موضوع از قطعیات تاریخ است، و سنیان نیز آنان را منصوص نمی‌دانند، بنابراین اگر شیعه و سنی بدور از احساسات تأمل کنند متوجه می‌شوند که در این مورد هردو هم‌نظرند.

اختلاف این دو طایفه درباره امامت امامان اهل البیت علی حسن، حسین، علی، محمد، جعفر، موسی، علی، محمد، علی، حسن و مهدی منتظرعليه‌السلام است که شیعه آنان را از جانب خداوند و رسولش منصوص دانسته و منصب امامت را همانند منصب نبوت الهی می‌دانند چه مردم بپذیرند یا نه[1] و اهل سنت آن را قبول ندارند.

این اختلاف نباید مایه نزاع و عداوت و پاشیدگی جامعه مسلمانان شود، زیرا هرکس از عقل کار بگیرد و عصبیت را کنار بگذارد به متارکه می‌رسد و سلاح جدال را بزمین می‌گذارد. به اهل سنت می‌گوییم اگر امامت امامان اهل بیت حضرت پیامبرﷺ برای شما ثابت نشده و آن را نمی‌پذیرید عیبی ندارد منتهی شیعیان را در این اعتقادشان معذور بدارید که آنان روی دلایل زیادی مجبور شده‌اند امامت مزبور را قبول کنند دانشمندان اهل سنت چگونه همدیگر را در مسائل اختلافی معذور

---

۱. در مجموع *صحیح* مسلم، بخاری و *مسند* احمد و *کنزالعمال* و غیره ده‌ها روایت وجود دارد که پیامبر شماره جانشینان خود را دوازده بیان داشته است.

می‌پندارند و از تفسیق و تکفیر همدیگر می‌پرهیزند و حتی آن را حرام می‌دانند؟ عین همین روش را درباره شیعیان در مسئله امامت اتخاذ کنند تا قضیه از جانب آنان فروکش کند. به شیعیان می‌گوییم راست است که امامت در نظر شما اهمیت دارد ولی باید متوجه باشید که جاهل قاصر معذور است، اهل سنت اگر امروز امامت ائمه علیهم السلام را انکار می‌کنند از روی عناد و ردکردن فرمایشات حضرت پیامبر اکرم نیست آنان همانند ما قول و عمل و تقریر حضرت نبوی صلی الله علیه و آله را به سر و چشم قبول دارند ولی موضوع امامت برای آنان ثابت نشده و فکر آنان به آن نرسیده، بنابراین مقصر نیستند بلکه قاصرند و قاصر هم معذور.

بلی نتیجه این بحث بسیار کوتاه این است که شیعه و سنی همدیگر را در این مورد معذور پنداشته و اخوت اسلامی خود را به تعصبات بیجا کدر نسازند همان‌گونه که خود رهبران مذاهب با هم مراوده و رفت‌وآمد داشتند ما هم چنین باشیم و به اصطلاح کاسه نباید از آش گرم‌تر باشد.

شیخ‌محمود شلتوت رئیس اسبق و متوفای جامع الازهر مصر بسیار روشنفکر و وسیع النظر و باشجاعت بوده که علنا فتوی داد که فقه شیعه همانند فقه چهار مذهب دیگر متکی به دلایل معتبر شرعی بوده و قابل تقلید است و هر مسلمان می‌تواند از مذهب خود بمذهب شیعه امامیه عدول نماید و در روز قیامت بریٔ الذمة خواهد بود، ای کاش در هر دوره چند دانشمندی همانند شلتوت می‌داشتیم تا امروز شاهد محبت و صمیمیت و برادری کامل شیعه و سنی می‌بودیم، روایات زیادی با الفاظ مختلف از طریق اهل سنت ازجمله در اوایل *صحیح* مسلم نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید اسلام بر شهادت ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده و رسوله و برپایی نماز و دادن زکات و حج بیت و روزه رمضان بناء شده است.

و نیز در *صحیح* مسلم از ابوهریره نقل کرده است که حضرت نبوی صلی الله علیه و آله فرموده است:

أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلّا الله فمَن قال لا اله الا الله عَصم منّی ماله و نفسه إلّا بحقه و حسابه علی الله؛

من مأمورم که با مردم بجنگم تا به خدای واحد اقرار نمایند پس هرکسی لا اله الا الله گفت مال و جانش از طرف من محفوظ است مگر به دلیل دیگر.

ابوهریره عبارت دیگری هم دارد:

أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله و یؤمنوا بی و بما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا منی دمائهم و أموالهم إلا بحقها و حسابهم علی الله.

و در روایت ابن‌عمر اقامه نماز و دادن زکات نیز ذکر شده است.

## سوم. لزوم اتحاد

ما از چند نظر اتحاد سنی و شیعه را ضروری می‌دانیم.

اولاً، از نظر دین اسلام که پیروان خود را از نزاع و عداوت و تفرق نهی می‌کند و مؤمنین را برادر هم می‌داند و امر به اصلاح آنان می‌دهد: «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيكُمْ**» و به آنان امر می‌کند که همه به ریسمان خدا چنگ بزنند و میان خود مهربان بوده بر کفار ستمگر سخت‌گیر باشند: «**أَشِدَّاءُ عَلَى الْكفَّارِ رُحَماءُ بَينَهُمْ**».

ثانیاً، کشمکش بین مسلمانان سبب تقویه کفار و ضعف اسلام می‌گردد و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام حرام است. این کشمکش چه مذهبی باشد چه نژادی و چه سیاسی و غیره یکنوع خیانت به قرآن و اسلام محسوب می‌شود.

ثالثاً، جنگ و نزاع مانع پیشرفت زراعت و صنعت و تجارت و شکوفایی اقتصاد مسلمان‌ها می‌شود و سبب می‌گردد که امکانات فکری و مادی ما علیه همدیگر ما بکار رود و درنتیجه احتیاج ما به کفار بیشتر و طولانی‌تر شود و استعمار و استثمار آنان دوام بیشتری بیاورد که تاکنون چنین بوده است.

بلی شیعه و سنی چه به عنوان این‌که مسلمان و پیرو قرآن و سنت پیامبر بزرگوار اسلام‌اند و چه از نظر این‌که انسان‌های عاقلند و استقلال و آزادی و رفاهیت می‌خواهند مجبوراند با هم جوش بخورند، همکاری داشته باشند، حسن تفاهم و همدردی و نظر خوب با هم پیدا کنند و همین است راه عقل و خرد و شریعت فماذا بعد الحق الا الضلال؟

## چهارم: عوامل جدایی و بدبینی

با این‌که هرکدام از نظر مذهب دیگری مسلمان است و با آن‌که عقل و خرد و

ضرورت‌های اجتماعی آنان را به حسن تفاهم و صمیمیت امر می‌کند چرا میان آنان در مقاطعی از تاریخ کشمکش و نزاع و حتی قتل و غارت اتفاق افتاده، چرا بـه همـدیگر مخلص و مهربان نبوده‌اند؟ حتی چرا همدیگر را تفسیق و تکفیر کرده‌اند چرا ایـن‌همـه افتراء و تهمت و توهین در حق همدیگر روا داشته‌اند، چرا قلم‌های آنـان علیـه کفـر و شیطنت‌های غربی‌های مکار و کمونیست‌های ملحد به کار نرفته که علیه همـدیگر بـه کار رفته است؟ چرا تعصب جمعی از نویسندگان در مسائل بسـیار جزئـی بـه مراتـب بیشتر از تعصب آنان به اصول اساسی اسلام است، چرا مـا در سـنگر اسـلامی ذلیلانـه سست و در سنگر مذهبی احمقانه فعال می‌شویم؟ چرا و چرا؟

به نظر این‌جانب عوامل تفرقه و بدبینی مسـلمانان بـه همـدیگر خصوصـاً در بعـد مذهبی امور زیر است:

**۱. جهالت**

اکثر منتسبین فعلی به علم (اهل العلم) معلومات ابتدایی ضـعیفی از دیـن و مـذهب دارند ولی در میان مردم غافل و عوام و از همه‌جا بی‌خبر به نام مولوی و ملا و شـیخ و پیر و ... مشهور می‌شوند، این دسته به دیدن یک روایت تحریک و مشتمل شده و اصلا متوجه نمی‌شوند که این روایت از نظر سند آیا درست است یا نه؟ بر فرض صحت آیـا آیات قرآن و سنت قطعیه حضرت نبوی با آن معارضت دارد یا نه؟ و به عبارت دیگـر، شرایط حجیت و اعتبار آن فراهم است یا خیر، حتی گاهی بـه دیـدن یـک جملـه در کتاب بی‌سوادی هم‌چون خود ترتیب اثر می‌دهد که در کتاب نوشته شده! مـردم عـوام هم می‌شنوند که نماینده مذهب‌شان از کتاب صحبت می‌نماید و هیچ‌کسـی هـم سـؤال نمی‌کند که کتاب از کیست و نظر مؤلف او چه ارزش علمی دارد، آخر نظر هر نویسنده که برای مسلمان‌ها معتبر نیست.

شاید مبالغه نباشد که گفته شود از صد نفر ملا و شیخ و پیر و... .

(از شیعه و سنی) ده نفر آنان معلومات دینی متوسطی ندارند ولی هـم خـود و هـم عوام اعتقاد به کامل‌بودن آنان دارند و این درد بی‌درمان تنها دامن‌گیر مسلمانان افغانی نیست بلکه با اندک تفاوت در همه کشورهای اسلامی وجود دارد.

در حکومت اسلامی آینده افغانستان باید برای اهل علم درجات علمی مشخصی مد نظر گرفته شود که پس از امتحان شهادتنامه‌ای به آنان داده شود و تا به حد متوسط نرسند از معرفی به عنوان ملا و مولوی و شیخ و امثال این القاب جلوگیری شود و حق تبلیغ و امامت را نداشته باشند. آری برادر عاقل، جهالت زیربنای تعصب و غلو است، جاهل‌ها همیشه درباره مذهب خود غلو می‌کنند و مقامات مذهبی خود را واجد هر کمال می‌دانند و مخالفین خود را مستحق لعن و نفرین و تبری و حتی تکفیر، و اسلام را از دید احمقانه خود بررسی می‌کنند، به هرکسی که ذوق‌شان گرفت مسلمان می‌گویند و به هر کس که هوس‌شان حکم کرد کافر.!

اهل کتاب با وصف مشاهده آیات و معجزات حضرت ختمی‌مرتبتﷺ احمقانه عناد و تعصب می‌ورزیدند و در دین خود غلو می‌کردند و به حق تسلیم نمی‌شدند لذا قرآن مجید به آنان ارشاد می‌فرماید که: ای اهل کتاب در دین خود غلو نکنید (لا تَغْلُوا فِی دِینِکمْ) غالب متخاصمین صف مقدم جنگ‌های احمقانه مذهبی متعصبینی هستند نادان که هیچ معرفت واقعی و استدلالی از دین و مذهب ندارند و در جهالت شرم‌آوری به سر می‌برند و ده‌ها گناه کبیره را هم مرتکب می‌شوند و خیال می‌کنند عبادت می‌کنند درحالی‌که تدین را فدای تعصب مذهبی خود می‌کنند.

خواجه پندارد که طاعت می‌کند — غفلتا بر خویش لعنت می‌کند
خیالات نادان خلوت‌نشین — زهم برکند عاقبت کفر و دین

وظیفه علمای فهمیده و کامل طرفین در ارشاد این دسته بسیار سنگین است که با جهالت عمومی مبارزه کنند و جلو غلو و تعصب ناروا را بگیرند. (وفقهم الله تعالی)

در پایان باید به یک امر فتنه‌انگیز مهم اشاره شود و آن فحش‌دادن جمعی از جاهلان به خلفا و امامان است. بعضی از مردم نادان شیعه به خلفای سه‌گانه دشنام می‌دهند و یا از آنان بدگویی می‌کنند، جمعی از عوام و نویسندگان مغرض سنی به ائمه اهل البیت افتراء می‌بندند و حتی امام جعفر صادقؑ را دروغگو معرفی می‌کنند، این موضوع مهیج‌ترین ماده نزاع‌ها و بدبینی‌ها و حتی خونریزی‌ها میباشد، چون اختلاف در فرد مؤثرتر از اختلاف در اهل سنت.

به نظر نگارنده طی یک فتوای مشترک، دانشمندان سنی و شیعه باید این عمل را

تحریم کنند و مرتکب آن را تعزیر نمایند. ولی این عمل با آن همه بدی که دارد باید تخلف فردی به حساب آید و ربطی به مذهب داده نشود، پاره‌ای از نویسندگان مغرض ادعا می‌کنند که سب و لعن خلفا و همسران نبی‌ﷺ از واجبات مهم در مذهب شیعه است ما با کمال معذرت باید بگوییم این آقا روی هر علتی که بوده دروغ می‌گوید و در سراسر فقه شیعه سب و لعن هیچ مخلوقی واجب قرار نگرفته حتی لعن ابلیس و فرعون و اینک کتاب‌های فقهی شیعه همه‌جا است مطالعه شود. حتی لعن فرعون و هر کافر دیگر که جایز هم باشد وقتی مستلزم ضررهای مهم باشد باز هم حرام می‌شود.

**۲. سودجوئی**

دسته‌ای از طلاب و ملانماها برای رسیدن به مادیات و جاه پیداکردن در دل عوام‌الناس و عزیزشدن در نظر آنان و تثبیت ریاست خود به هر وسیله غیرمشروع متشبث می‌شوند. مثلاً با علمای از خود بالاتر به رقابت می‌پردازند خرافات را میان مسلمانان غافل ترویج می‌کنند، وجوهات شرعیه را بدون استحقاق تصرف می‌کنند و ازجمله تعصبات مذهبی را به وجود می‌آورند و آتش نفاق را در میان برادران مسلمان روشن می‌سازند، حتی گاهی به نام قوم و منطقه و ده‌ها عوامل موهوم دیگر مردم را به جان هم می‌اندازند تا خود به نان و نامی برسند. مثلا یکی نوشته است قرآن شیعه چهل‌پاره است و ده پاره بیشتر از قرآن سنی‌ها. می‌بینید که برخلاف حس و شهود دروغ می‌گویند و از رسوایی خود باکی هم ندارند.

دیگری تلقین کرده بود که مردم شیعه دم دارند، و شاید هم بعضی‌ها گفته باشند که سنی‌ها دم دارند. این‌چنین با عقول مسلمانان بازی می‌شود.

جمعی از این مزدوران در پاکستان اصرار دارند شیعه خاتمیت پیغمبر اکرمﷺ را قبول ندارند. بعضی از متعصبین نوشته‌اند که در یک مذهب اهل سنت لواط جایز است. خلاصه جمعی از شیطان‌های ملانمای طرفین چیزهایی به همدیگر نسبت داده‌اند که به ذهن مسلمانان شیعه و سنی خطور نکرده است.

«أَ فَرَأَیتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَواهُ». این دسته شکم‌پرست شهوت‌ران ضررهای زیادی به مسلمانان در همه‌جا و همه وقت وارد آورده‌اند که امید می‌رود در حکومت اسلامی آینده افغانستان جلو اینان توسط علمای متدین و عالی‌قدر ما گرفته شود و حداقل محدود شوند.

**۳. قصد ثواب**

بلی در بسیاری از موارد عامل بدبختی و جنگ‌های خانگی و مسلمان‌کشی و نزاع‌ها و عداوت‌ها که باعث تباهی دنیا و آخرت مسلمانان شده است قصد ثواب بوده! یک دانشمند ساده و بی‌سلیقه برای اثبات حقانیت مذهب خود و برای ابطال مذهب مخالف خود قلم به دست گرفته و قربة الی الله شب‌ها و روزها مشغول تألیف شده است تا به هر وسیله ممکنه همه خوبی‌ها را در مذهب خود و همه بدی‌ها را در مذهب مقابل اثبات بدارد.

او فکر می‌کرده است که به مجرد طبع و نشر این کتاب بی‌نظیر تمام پیروان مذهب دیگر از مذهب خود عدول و به مذهب کامل و بر حق او داخل می‌شوند و یا حداقل توسط پیروان مذهب او نابود می‌شوند و بدین‌ترتیب دنیا از وجود باطل خالی و همه‌جا را حق می‌گیرد و این ثواب لایتناهی به او اختصاص می‌یابد. ولی بدبختانه این کتاب یک نفر از مخالفین را هدایت نتوانست و تنها تعصب و عداوت طرفین را زیاد کرد و یک دانشمند طرف مقابل را وادار کرد که او هم با زحمت بیشتر در رد او و مذهب او و حقانیت مطلقه مذهب خود کتاب دیگری تألیف کند و با استفاده از مقابله به مثل مطالب خرافی و جعلی را با رنگ مذهبی بنویسد و از هیچ دروغ و افتراء و توهین خودداری نکند، ولی قصد او هم ثواب باشد و این‌که از حق دفاع نموده است!

این دور و تسلسل هم‌چنان ادامه می‌یابد، هیچ‌کسی از مذهب خود دست نمی‌کشد و تنها نتیجه این کتاب‌ها شعله‌ورساختن آتش خشم و کینه مسلمانان و حتی جنگ و خون‌ریزی و تجاوز بمال و ناموس همدیگر است.

نعوذ بالله من اغواء الشیطان و سوء الحال.

ای نویسندگان ثواب‌طلب: چرا درباره حقانیت اصل دین چیزی نمی‌نویسید مگر دین از مذهب کم‌اهمیت‌تر است؟ اکثر هم‌مذهبان شما به انحراف فکری و فسق عملی مبتلا شده‌اند آیا اصلاح آنان از واجبات نیست؟ چرا در این مورد قلم‌ها را به کار نمی‌اندازید؟ غربی‌ها و شرقی‌ها قصد نابودی دین ما را دارند و می‌خواهند قرآن را از دست ما بگیرند در این مورد چرا برنامه و پروگرامی ندارید؟

ثواب فقط در دفاع باطل مذهبی است؟ در دوره داود ستمگر کتاب‌های زیادی به کشور ما از خارج وارد شد که پر از فحش و دشنام و توهین و افتراء به مسلمانان بود و به نام مذهب قصد ایجاد عداوت و خونریزی را میان مسلمانان داشتند خدا می‌داند که انگیزه این کار قصد ثواب بود یا تجارت و سودجویی و یا سیاست داخلی و یا مداخله بیگانگان، این کتاب‌ها در سطح نسبتاً وسیعی در بازارها پخش و در معرض فروش قرار گرفت، و بعضی‌ها که اقدامی برای منع آن کردند مؤثر واقع نشد.

این وضع اسفناک ادامه داشت، با فسق و فجور هیچ‌کسی مبارزه نمی‌کرد، خطر کمونیزم و مطالم داودخان را کسی در نظر نداشت، تنها هدف مورد نظر کوبیدن مخالفین مذهبی بود. در همین حال بود که سیل مخرب و بنیان‌برانداز کمونیزم در هفت ثور ۱۳۵۷ رسید نه شیعه را دید و نه سنی را و نه کمونیست‌ها به استدلال‌های مذهبی آنان گوش دادند، بدون معطلی قرآن‌ها را در کوره‌های خشت‌پزی سوزانیدند و کتاب‌های مارکسیزم را آوردند و جمعی از جوانان غافل شیعه و سنی را از اسلام بیرون بردند و لباس کمونیزم را بر اندام فکری آنان پوشانیدند و روی متعصبین سیاه شد.

قرار گزارشی به یک دختر مسلمان که کمونیست شده بود گفته بودند که حالا مجاهدین قدرت یافته‌اند، جانت در خطر است، بیا توبه کن به سوی اسلام برگرد. او گفته بود راه بازگشت برایم نمانده من طبق دستور حزب پای خود را بر قرآن گذاشتم و در مقابل عکس لنین ادای احترام کردم.[۱]

---

۱. این دختر بعدها توسط مجاهدین ما کشته شد.

ما باز هم بیدار نمی‌شویم و تنها ثواب را در مناقشات مذهبی سراغ می‌کنیم چه سراغ احمقانه و به دور از هدف مذهب. چرا خود سران مذهب به فکر این ثواب نیفتادند تا با هم به نزاع و مشاجره می‌پرداختند و خون همدیگر را می‌ریختند.

**۴. سیاست دولت‌ها**

مسلمان‌ها در غالب دوره‌ها از حکومت‌های اسلامی محروم بوده‌اند، زمامداران آن‌ها عناصر فاسق ظالم و نادان بوده‌اند و بعضی‌ها اصلا عقیده به اسلام نداشته‌اند و کافر بوده‌اند که امروز هم چنین است و آینده هم چنین خواهد بود.

دولت‌هایی که در سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کنند غالباً پایگاه مردمی و محبوبیت داخلی نداشته و ندارند لهذا برای بقای خود به هر پستی و جنایتی دست می‌زنند، و ازجمله جنایات شرم‌آور آنان تشدید مخاصمات مذهبی میان مسلمانان است تا صف واحد آنان بشکافد و خطری متوجه حکومت نشود، و شواهد این مطلب فراوان است که نیازی به بیان ندارد، زیرا همه این موضوع را می‌فهمند.

**۵. استعمار بیگانگان**

انگلیسی‌ها در این مورد از همه کفار دیگر کارکشته‌تر و ماهرتر و پلیدتر بوده‌اند و بدبختی‌های زیادی را برای مسلمانان به ارمغان آوردند و صف واحد آنان را به نام‌های گوناگون و مسائل مختلف به چندین صف متضاد تبدیل کردند، این موضوع تا حدی برای زنان و نوجوانان ما هم معلوم است امروز به‌علاوه انگلیسی‌ها، آمریکایی‌ها و روس‌ها عین همان نقش را بازی می‌کنند، روس‌ها در افغانستان برای همین منظور وزارت اقوام و قبایل را به وجود آورده‌اند و کار زیادی کردند که چون بسیار احمقانه بود تأثیر زیادی نداشت.

غرب امروز از طرق مختلف به تعصبات مذهبی مسلمانان دامن می‌زند و تا حدی موفق هم است.

با اجازه خوانندگان در این‌جا به چهار نمونه از اثر استعمار در اختلافات مذهبی مسلمانان اشاره می‌نماییم:

الف) در لبنان میان اعضای سازمان آزادیبخش فلسطین و سازمان امل جنگ‌هایی رخ داد که نه شیعیان و نه سنی‌ها به آن راضی بودند و نه جنگ‌ها رنگ مذهبی را داشت و عامل آن در سیاست‌های غیراسلامی دولت سوریه و فلسطینی‌ها و اسرائیل باید جست‌وجو شود ولی رسانه‌های غربی خصوصاً رادیو بی‌بی‌سی لندن بیشتر از یک‌سال اعلان می‌کردند که شیعیان «امل» چنین‌وچنان کردند. یعنی می‌خواستند به مسلمانان دنیا که اکثراً از عمق قضایا بی‌خبرند تلقین کنند که فلسطینی‌ها سنی و اعضای سازمان امل شیعه هستند و این جنگ، جنگ شیعه و سنی است، این موضوع در حدود ۱۸ ماه به طور دقیق و حساب شده تبلیغ شد.

ب) انگیزه جنگ عراق و ایران را هم کم‌وبیش می‌دانند ولی کوشش شد که به جنگ شیعه و سنی معرفی شود. با این‌که اکثریت مردم عراق مانند ایرانی‌ها شیعه هستند و بعثی‌ها نه سنی‌اند و نه شیعه.

ج) سعودی‌ها با ایران اختلاف و رقابت دارند و نگارنده نمی‌خواهد که عامل این تضاد و رقابت را بیان دارد تا سوء تفاهمی برای بعضی از خوانندگان این کتاب به وجود نیاید.

می‌دانید که نتیجه این رقابت از باب نمونه در کشور پاکستان چه بوده است؟ کتاب‌ها و مجله‌های زیادی است که هرگونه اتهامی را به مذهب شیعه وارد کرده‌اند و به امامان اهل بیت پیامبر توهین کرده‌اند و تعصب و بدبینی را میان مردم عوام و نیمه‌عوام پاکستان شدت بخشیده‌اند و حتی خود سنی‌ها را به عناوین مختلف بجان هم انداخته‌اند. آیا سعودی‌ها نمی‌توانستند به‌جز از روش مذهبی راه دیگری را برای رقابت با ایرانی‌ها انتخاب کنند؟ ولی این راه راه باتجربه‌ای بوده که زود ثمر می‌دهد. ریال و تعصب مذهبی.

د) جنگ‌های احمقانه شیعه و سنی در ماه‌های محرم در کراچی و بعضی از شهرهای دیگر پاکستان که دست سیاست خارجی در آن محتمل و قابل انکار نیست.

در این‌جا من از خوانندگان عزیز این سؤال را مـی‌کـنم کـه آیـا احتمـال مداخلـه بیگانگان در افغانستان در فردای پیروزی مسلمان‌ها وجود ندارد؟

ما برای جلوگیری آنچه اقدامی کرده‌ایم حل مشکله شیعه و سنی و مشکله اقـوام و نژادها را چگونه پیش‌بینی می‌کنیم، آیـا مـا در افغانسـتان بـه عنـوان بـرادر مسـلمان زندگانی کنیم یا با تفرقه و بدبینی و مذهب مـذهب و قـوم قـوم کـه فاصـله آن‌هـا را خارجی‌ها تعیین کنند؟

نگارنده این موضوع را در یک جلسه مشترکی کـه بـرادران گرامـی سـران هفـت تنظیم افغانی مقیم پیشاور حضور داشتند بیان داشتم و بدانان گفتم که برای همبسـتگی شیعه و سنی لازم است میان ایشان و تنظیم‌های افغانی مقیم ایـران تفـاهمی بـه عمـل آید و شما در تصمیمات خود آنان را نادیده نگیرید ولی رغم حسن تفـاهم آن جلسـه و وعده‌هایی که آن‌شب و بعد از آن داده‌انـد اقـدامی صـورت نگرفـت و حتـی یکـی از سران هفت تنظیم و در یک مکالمه تلفنی گفت من با نظریه شما موافقم ولی آمادگی طرح و تصویب پیشنهاد شما در جلسات ما وجود ندارد. و بـدین‌ترتیـب آینـده قابـل تشویش هم‌اکنون پیش‌بینی می‌شود و خداوند به ما فکر بیشتری بدهـد کـه از گذشـته عبرت بگیریم.

## پنجم: راه عمده و عملی ایتلاف

شکی نیست که شیعه و سنی در اصـول عقایـد و اصـول شـریعت[1] بـا هـم متفقنـد و هیچ‌گونه اختلافی ندارنـد و شـکی نیسـت کـه در فـروع عقایـد[2] و مسـائل فقهـی[3] با هم اخـتلاف نظـر دارنـد. ولـی مـا چگونـه بتـوانیم ایـن اخـتلاف را در محـدوده

---

۱. مانند وحدانیت و صفات خداوند و قیامت و دوزخ و بهشت و نبوت انبیاء و خاتمیت حضرت پیامبر اکرم اسلام و این‌که قرآن و سنت حجت است و این‌که نماز و روزه و زکات و خمس و حج و جهاد واجب است و کعبـه قبلـه است و این‌که ظلم و سرقت و زنا و لواط و شراب حرام است و ده‌ها نظایر این‌ها که مربوط بـه اصـول عقایـد و اصول عملی می‌شود.

۲. مانند این‌که آیا خداوند روز قیامت دیده می‌شود یا نه یا این‌که صفات کمالیه او عین ذات اوست یا زاید بر ذات و این‌که بنده مجبور است یا مختار.

۳. مانند مسح پا و دست بسته در نماز و غیر ذلك.

اختلاف نظری و عملی مهار کنیم و از نزاع و عداوت و تفرقه مسلمانان جلوگیری به عمل آوریم؟

به نظر این‌جانب راه اساسی این مطلب پرفایده و حتی ضروری این است که طلاب علوم دینی شیعه و سنی برنامه درسی واحدی داشته باشند و تا حد امکان در مدارس مختلط درس بخوانند، علومیکه مورد درس طلّاب دینی واقع می‌شود به قرار زیر است:

۱. صرف؛ ۲. نحو؛ ۳ و ۴ و ۵. معانی و بیان و بدیع؛ ۶. منطق؛ ۷. عقاید؛ ۸. فقه؛ ۹. اصول فقه؛ ۱۰. تفسیر؛ ۱۱. رجال؛ ۱۲. درایه؛ ۱۳. حدیث؛ ۱۴. فلسفه.

البته به نظر نگارنده باید در مدارس دینی علوم زیر نیز در آینده برای طلاب درس داده شود:

۱. مقداری ادبیات فارسی و پشتو در افغانستان.

۲. ریاضیات

۳. معلومات عمومی درباره جهان از نظر علوم تجربی.

۴. یک زبان اروپایی

۵. تاریخ و جغرافیه

اساساً باید درباره سیستم درسی دینی بحث مفصلی به عمل آید و یک جزوه مستقلی تألیف گردد که موضوع بسیار مهم است، دولت‌های غیر اسلامی گذشته در افغانستان (و در همه کشورهای اسلامی) هیچ توجهی به انکشاف مدارس دینی نکردند بلکه حتی المقدور به محدودیت آن‌ها پرداختند. ما در این‌جا متأسفانه نمی‌توانیم درباره مدارس دینی بحث همه‌جانبه‌ای داشته باشیم بلکه منظور ما توحید کتاب‌های درسی طلاب سنی و شیعه می‌باشد.

علوم ادبی و منطق و فلسفه مربوط به مذهب نیست و می‌شود که کتاب‌های مشخص و معینی در این علوم مورد افاده و استفاده طرفین واقع شود.

اختلافات ما در علم تفسیر و درایه بسیار ناچیز است که می‌شود این دو علم نیز کتاب‌های مشخص درسی داده شود و مدرسین مواضع اختلافی را برای طلاب بیان دارند.

قواعد علم رجال را می‌شود به نحو مقارن و مقایسه تدریس کرد، ولی توثیق و تعدیل افراد راوی که حد مشترک آن بسیار ناچیز است قابل درس نیست و مربوط به مطالعه بوده و از محدوده درس بیرون است، و اصول فقه نیز تا حدود زیادی مشترک است بنابراین می‌شود در این دو علم نیز کتاب‌های درسی طلاب هردو مذهب یکی باشد.

عمده علم کلام (عقاید) و فقه و حدیث است.

در علم کلام می‌شود کتابی تألیف نمود که عقاید طرفین را با ذکر ادلّه آن بیان نمود بدون این‌که ایراد مستقیمی علیه همدیگر به عمل آید.

بلی مانعی ندارد که کتاب‌های دیگر عقاید را که به مذهب خاصی مختص است هم علاقه‌مندان به آن درس بخوانند یا مطالعه کنند ولی یک کتاب مشترک برای تدریس طرفین لازم است.

احادیث نبوی را علمای اهل سنت از طریق صحابه نقل کرده‌اند و علمای شیعه از طریق اهل بیت، و به عبارت دیگر، اسناد روایات مختلف است و غالبا راویان احادیث یک‌طرف مورد اطمینان طرف دیگر واقع نشده‌اند و حتی شیعه روایات راوی شهیر اهل سنت جناب ابوهریره را نمی‌پذیرند و در صداقت او تردید دارند ولی این مسئله تأثیر مهمی در احادیث نمی‌آورد چون مضامین احادیث با هم نزدیکند هرچند که طریق مختلف باشد.[1]

بنابراین می‌شود که احادیث شیعه و سنی را به طور مختصر در عقاید و اخلاق و معارف اسلامی و فقه در یک کتاب گردآوری و به طرفین تدریس نمود.

در فقه دو سه راه وجود دارد؛ یکی این‌که بر طلاب اهل سنت لازم شود که یک کتاب مختصر فقه شیعه را در مرحله متوسط درسی خود مطالعه کنند و بر طلاب شیعه نیز مطالعه کتاب مختصر فقه اهل سنت حتمی شود. راه دیگر این‌که

---

۱. قابل توجه است که مجرد سنی‌بودن مانع قبول روایت راوی در نظر مشهور علمای شیعه نمی‌شود. چنانچه صداقت راوی ثابت شود روایت او معتبر است چه شیعه باشد و چه سنی و در اسناد روایات معمول به ما راویان سنی وجود دارند و اهل سنت نیز از راویان شیعه که صداقت آنان در نظر ایشان ثابت بوده تا حدی روایات را نقل کرده‌اند.

یک کتاب مختصر و جامع فقهی از این دو مذهب انتخاب و برای طلاب مذهب دیگر تدریس شود.

راه سوم این‌که برای طلابی که درس‌شان از درجه متوسط گذشته فقه مقارن تدریس شود که در آن از نظریات هردو مذهب صحبت شود، این فقه مقارن به شکل جزوه‌های تایپی باشد یا کتاب چاپی.

نتیجه: وقتی برنامه درسی توحید و یا تقریب شود و وقتی که طلاب شیعه و سنی به صورت مختلط درس بخوانند قهراً همدیگر را بهتر درک می‌کنند و به عقاید هم آشنایی عمیقی پیدا می‌کنند محبت و دوستی بین آنان به وجود می‌آید، مذهب هرکدام برای دیگری عادی می‌شود و باعث تعجب و غرابت نمی‌شود و هرکدام مذهب دیگری را ناشی از قرآن سنت و اسلامی می‌دانند و قسمتی از مشکلات فعلی میان اهل علم مسلمان از بی‌ن میرود. وقتی این تفاهم و همبستگی بین اهل علم طرفین واقع شد مسلماً تعصبات مذهبی در میان عوام‌الناس اگر از بین نرود بسیار محدود می‌شود و حداقل موضوع تکفیر و تفسیق و تجاوز و قتل و غارت و سایر جنایات شرم‌آور از بین ما مسلمانان رخت برمی‌بندد و طرفین زندگانی نسبتاً راحتی را می‌گذرانند و درنتیجه فکرها به آبادی کشور و همکاری همه‌جانبه اجتماعی و اقتصادی متوجه می‌شود بیگانگان استعمارچی هم کمتر می‌توانند که با مقدرات ما بازی کنند و حداقل به دین و دنیای ما به نام دین ضربه زده نمی‌توانند، و این هم از تأثیر علمای دینی در افکار و احساسات مردم مسلمان ما نشئت می‌گیرد.

آری این طرح بسیار آسان و قابل عمل و دارای ثمرات بسیار کلی و مهم در زندگانی ما می‌باشد. خداوند به مسئولین آینده حکومت اسلامی افغانستان و هم‌چنین سایر کشورها توفیق تطبیق آن را بدهد.

بلی تا موقع تطبیق و تأثیر این برنامه دانشمندان طرفین باید اولاً، جلو هم‌مذهبان افراطی خود را بگیرند که به مقدسات طرف دیگر توهین نکنند و از طبع این‌چنین کتاب‌ها و نشرات آن‌ها حتی‌المقدور ممانعت به عمل آورند و به وسیله سخنرانی‌ها و نشرات و تألیفات لزوم وحدت و همبستگی مسلمانان را بیان دارند و این‌که مذهب و نژاد و وطن و غیره نمی‌تواند اخوت ایمانی آنان را برهم زند. و الله من وراء القصد.

## ششم: در افغانستان چگونه باشیم

با کسانی که تعصب و یا غرور چشم عقل آنان را کور کرده و یا مزدوری بیگانگان اراده را از ایشان سلب کرده بحثی نداریم، سخن ما با مسلمانان متدین و متعهدی است که به آبادی وطن و آرامش همه هموطنان مسلمان خود علاقه دارند و اتحاد همه مسلمانان را با اختلاف اقوام و مذاهب آن برای حفظ استقلال و ترقی کشور لازم می‌دانند، و دین در نظر آنان از همه‌چیز بالاتر است، ما با این دسته متدین پاک‌نژاد روشن‌ضمیر پیشنهاد می‌کنیم که:

اولاً، به منظور جلوگیری از تکرار حوادث شرم‌آور و تلخ گذشته بین شیعه و سنی؛

ثانیاً، به منظور قطع ایادی بیگانگان طماع؛

ثالثاً، به منظور تطبیق عدالت اجتماعی و اخوت اسلامی؛

رابعاً، به منظور تقویت بنیه اقتصادی (زراعتی و صنعتی) و غیره؛

و خامساً، به منظور تحکیم علاقه هموطنان به کشور آبایی‌شان و به منظور... باید در نظام اسلامی آینده افغانستان نسبت به شیعیان افغانی امور زیر عملی گردد:

اول: ذکر مذهب جعفری در قانون اساسی همانند مذهب حنفی،[1] یعنی مذهب جعفری برای شیعه و مذهب حنفی برای اهل سنت نافذ باشد و در فرض دعوی بین دو نفر مختلف‌المذهب تعیین قاضی به اختیار مدعی باشد.

دوم: به اندازه کمیت و نفوس آنان باید در کابینه و همه مقامات وزارتخانه‌ها عضویت داشته باشند.

سوم: در مناطقی که اکثریت با شیعیان است والی و ولسوال آن شیعه باشند.

---

۱. در همه قانون‌های اساسی گذشته مذهب رسمی مذهب حنفی بوده و سایر ادیان( یهود و مجوس و نصارا) تا جایی که به امنیت عمومی مخل نباشند آزاد هستند ولی از مذاهب دیگر اسلامی نامی برده نشده است. و بدین‌ترتیب مذهب جعفری از دین یهود و نصارا هم عقب‌تر نگه‌داشته شده و شیعیان افغانی که چند ملیون هستند از یهودیان و ترسایان هم که بسیار اندکند محروم‌تر بوده‌اند. دراین‌صورت کدام عاقلی توقع دارد که قانون اساسی کشور مورد احترام این مردم قرار گیرد و حکومت را قانونی بدانند؟ معلوم است که هر فرد متدین در قدم اول مذهبی است و در قدم دوم افغانی و پاکستانی و مذهب خود را بر کشور و قانون وضعی آن مقدم می‌دارد، بنابراین، نباید با نادیده‌گرفتن مذهب جعفری در قانون اساسی احترام قانون مذکور را در نظر چند ملیون از بین برد.

چهارم: عقاید آنان همانند عقاید اهل سنت در کتاب‌های درسی مدارس و پوهنتون ذکر گردد.

پنجم: توازن اقتصادی در سراسر افغانستان؛ ازجمله مناطق مرکزی بدون تبعیض عملی گردد، در تمام ولایات مرکزی از یک جاده و یک کارخانه تولیدی اثری نیست و این نمونه بارز ظلم اجتماعی در رژیم‌های گذشته بر مردم شیعه هزاره می‌باشد.

ششم: تشکیلات سیاسی ولایات مرکزی باید براساس معقول و به دور از تعصب و بازی مورد تجدید نظر قرار گیرد.

هفتم: به زبان دری و پشتو هردو توجه شود و پهلوی پشتو تولنه دری تولنه هم باید زیر نظر انجمن ادبیات تشکیل یابد و تعصبات بی‌معنا تاکنون هیچ نتیجه‌ای جز به هدر رفتن وقت و مال نداشته است، هرکدام از این دو زبان ملی که متکلم بیشتر دارد باید به آن بیشتر توجه شود. و ضمنا به زبان‌های سایر اقوام افغانستان نیز اجازه انکشاف داده شود.

## هفتم: شورای عالی امامیه

شیعه امامیه مجلسی داشته باشند به نام شورای عالی امامیه که حداقل اعضای آن ده نفر و حداکثر آن بیست نفر از دانشمندان ممتاز باشند (البته این عدد قابل تغییر است) ربع و یا ثلث از فارغان پوهنتون باشند که در رشته حقوق و سیاست متخصص و دارای تدین و سابقه خوب و فکر خلاق باشند و بقیه از علمای دینی.

شرایط علمای دینی:

۱. کمتر از ۳۵ سال عمر نداشته باشند.

۲. عادل و متقی بوده و حتی سابقه سوء زننده نداشته باشند.

۳. در علوم متعارف حوزه تسلط داشته باشند و سطوح را تدریس بتوانند.

۴. حداقل سه سال درس خارج خوانده باشند و البته که حق تقدم با آن‌که علمش بیشتر است می‌باشد.

تبصره: در آینده مناسب این شرط باید به بلوغ مرتبه اجتهاد ولو متجزی تبدیل شود.

۵. یک کتاب ۲۰۰ صفحه‌ای در یک موضوع مهم علمی یا اجتماعی بنویسد که بیانگر فکر خلاق و محکمی نظر او باشد.

۶. در موقع ورود به جلسه طبق آئین‌نامه مدونه قسم یاد کنند و این شرط و شرط اول و شرط پنجم در اعضای دانشگاهی هم معتبر است.

تبصره: اعضای دانشگاهی به اکثریت آرای علمای دینی انتخاب می‌شوند، و اما علمای دینی مناسب است توسط سایر اهل علم تعیین شوند و در فرض تعدد عدم مرجح شرعی (مثل اعلم) به قرعه رجوع شود.

تفصیل انتخاب علمای دینی توسط هم‌صنفان ایشان محتاج به تدوین آئین‌نامه جداگانه‌ای است.

این شورا دارای یک مرکز و یک نشریه ماهانه می‌باشد، و می‌تواند که به حساب نیازمندی در مناطق مختلف کشور نمایندگی‌ها داشته باشد.

اعضای این شورا برای مدت چهار سال انتخاب می‌شوند و پس از آن اعضای منتخب باید توسط انتخاب‌کنندگان تعیین و اعضای انتصابی آن توسط بقیه اعضا اختیار شوند.

## وظایف شورای عالی امامیه

۱. همکاری با حکومت اسلامی در موضوعات مربوطه.

۲. معرفی وزرایی که شیعه در کابینه دارند، زیرا وزرایی که توسط دولت انتخاب می‌شوند غالباً به درد مردم شیعه نمی‌خورند و تجربه سابق مؤید این ادعا است.

۳. تعیین و معرفی قضات و والیان و ولسوال‌های شیعه به ستره محکمه و وزارت داخله.

۴. اشراف بر اوقاف شیعه و همکاری با ریاست اوقاف.

۵. تأیید کتبی صلاحیت‌های علمی و اخلاقی اهل علم که از حوزه‌های علمی خارج و یا داخل آماده خدمت در اجتماع می‌شوند و یا قصد سخنرانی دارند.

۶. نظارت دقیق بر مدارس علوم دینی و طرح برنامه‌های درسی و اداری و تعیین مدرسین برای آنان.

۷. تعیین ائمه جماعات برای مساجد که موجب اطمینان مردم به صلاحیت علمی و عدالت پیش‌نمازان می‌گردد.

۸. تعیین مرجع مقلد برای مردم عوام.

۹. جمع‌آوری و مصرف خمس و زکات در موارد صحیح آن مباشرة و اجازة.

۱۰. تعیین و معرفی اعضای قوه مدونه به انتخاب‌کنندگان.

۱۱. همکاری با مردم در تعیین نمایندگان شورا.

۱۲. تعیین مبلغین برای حسینیه‌ها به تناسب موقعیت محل و مرتبه علمی و شخصیت مبلّغ و بیرون‌آوردن آن‌ها از وضع فرصت‌طلبی‌ها و حالت میراثی.

تبصره: مدرسین و مبلغین به هرجایی که معرفی می‌شوند باید موقتی باشند وقتی فرد بهتر پیدا شود او باید جایگزین قبلی شود، کرارا اتفاق افتاده مسجد بسیار بزرگ و با موقعیت و یا حسینیه‌ای هم‌چنین به دست فرد غیرلایق افتاده که گذشته از عدم استفاده شرعی و تبلیغ بهتر حتی ضررهایی هم به دین و اخلاق مردم رسیده است، درحالی‌که فرد بهتر و صالح‌تر وجود داشته و می‌توانسته حداکثر خدمت را به دین و دنیای مردم انجام دهد ولی او منزوی مانده است.

۱۳. تعیین حقوق مدرسین و علما و طلاب مستحق از وجوه شرعیه و جلوگیری از افراط و تفریط.

۱۴. حفظ وحدت مؤمنین و رفع اختلافات عمده آنان که عواقب بدی را در پی داشته باشد.

۱۵. تشویق سرمایه‌داران در ایجاد کارخانه‌های تولیدی به منظور تقویت اقتصاد کشور و رسیدن به خودکفایی نسبی در چهارچوب مقررات وزارت اقتصاد.

۱۶. تأسیس مدارس و مساجد و حسینیه‌ها و کتابخانه‌ها و حتی حمامات و غیره از وجوهات شرعی و یا تبرعات مردمی در مناطق مورد لزوم که بدون از اقدام این مجلس از راه دیگر اقدام صورت نمی‌گیرد.

۱۷. تأیید صلاحیت کتاب‌های مؤلفه از جانب شیعیان افغانی در مسائل دینی برای طبع و نشر.

۱۸. نظارت بر حزب سیاسی شیعه.

اگر چنین مجلسی به وجود آید و حکومت اسلامی آن را به رسمیت بشناسد برای شیعیان و دولت بسیار مفید خواهد بود. و الله الموفق

فصل بیست‌ویک

# اقلیت‌های غیرمسلمان

در فقه امامیه و پاره‌ای از مذاهب اهل سنت، کفار غیرمسلمان بـه دو دسـته تقسـیم می‌شوند:

۱. اهل کتاب مانند یهود، نصارا و مجوس که شرایط ذمه را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند[۱] کفار ذمی.

۲. غیر اهل کتاب و یا اهل کتابی که در ذمه مسلمانان نیستند (کفار حربی).

کفار ذمی می‌توانند در پناه حکومت اسلامی به زندگانی خود ادامه دهند، ولی کفـار حربی نمی‌توانند طبق دلخـواه زنـدگانی کننـد، بایـد اسـلام بیاورنـد و یـا حـداقل از افغانستان بیرون روند. (تأمل شود)

در افغانستان کفار حربی سه دسته‌اند:

۱. مسلمانانی که در اثر عوامل مختلف عقاید اسلامی خـود را از دسـت داده‌انـد و امروز یا کمونست شده‌اند و یا بدون اعتقاد به یک مکتب خاص به‌سر می‌برند.

اینان اگر از پدر و مادر مسلمان بدنیا آمده‌اند و پس از این‌کـه خـود نیـز مسـلمان بوده‌اند بعد از بلوغ کافر شده‌اند مرتد فطری نامیده می‌شوند.

و اگر پدر و مادر آنان از اسلام برگشته بوده‌انـد و ایـن بچـه از پـدر و مـادر غیـر مسلمان به دنیا آمده و بعد از بلوغ مسلمان شده و دوباره به کفر برگشـته اسـت مرتـد ملی نامیده می‌شوند.

---

۱. شرایط ذمه را پیشتر در همین کتاب بیان داشته‌ایم.

۲. کافر اصلی که از والدین کافر به دنیا آمده و خود نیز کافر مانده است، مانند بعضی از دری و یا پشتوزبان‌ها (احتمالا) و هندوها و سک‌ها و غیره که همه افغانی هستند.

۳. کافر اصلی خارجی که برای انجام وظیفه چندروزه و یا چندساله به اجازه حکومت اسلامی وارد کشور می‌شود.

اشکالی درباره زندگانی‌کردن دسته سوم در بلاد اسلامی وجود ندارد ولی باید به مقررات حکومت اسلامی مقید باشند. نسبت به قسم اول نیز وظیفه مشخص است و باید احکام الهی بر مرتدین جاری شود، سخن درباره دسته دوم است که آیا حکومت اسلامی می‌تواند با در نظرداشت شرایط بین‌المللی به آنان متارکه و مهادنه نماید، یا نه. ممکن است علمای جید کشور بتوانند شق اول سؤال را براساس موازین شرعی تثبیت نمایند و یا راه حل دیگری بیابند.

در فقه اهل سنت نیز جمعی اهل ذمه را منحصر به کفار اهل کتاب دانسته‌اند و سایر کفار را مستحق ذمه ندانسته‌اند، بعضی‌ها کفار غیرکتابی را نیز مستحق ذمه دانسته‌اند. و در این مورد باید به کتب مبسوطه فقه مراجعه نمود، در کتاب حاضر این موضوع مفصلاً بیان شده است.

فصل بیست‌ودو

# زن و سیاست

قال الله تعالی:

«فی کتابه الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصَّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَیبِ بِما حَفِظَ اللهُ وَ اللَّاتِی تَخافُونَ»؛[1]

مردان سرپرست و قیم بر زنان‌اند، به سبب آنچه که خداوند بعضی از آنان را بر بعضی برتری داده است (مانند برتری طبیعت مرد بر زن به زیادتی تعقل و قوت بدن) و به سبب آنچه که مردان از مال‌های خویش انفاق می‌کنند. پس زنان شایسته همیشه مطیع و نگه‌دارندگان در غیب‌اند... .

در این آیه خبر از قیمومیت و سرپرستی مردان بر زنان داده شده و علت آن دو چیز ذکر گردیده است؛ یکی فضیلت مردان (که ظاهراً مراد همان برتری فیزیکی و عقلی باشد) و دیگر مصرف مال، (مهر و نفقه). سؤال اساسی در این‌جا این است که آیا مراد از زنان مطلق زنان است یا خصوص ازواج (زنان شوهردار و معقوده) اگر مراد احتمال اول باشد معنا این می‌شود که سرپرستی زنان در جامعه با مردان است و زنان حق حکومت بر مردان و حتی بر زنان را مثلا ندارند.

اگر مراد احتمال دوم باشد معنا این می‌شود که شوهران در زندگانی مشترک فامیلی‌شان بر زنان خود قیمومیت و سرپرستی دارند نه این‌که مجموع مردان بر مجموع زنان، برای هرکدام از این دو احتمال قراینی وجود دارد:

---

۱. نساء، آیه ۳۴.

قرینه بر احتمال اول، اولاً، لفظ نساء است که شامل ازواج و غیرازواج می‌شود، و ثانیاً، اطلاق علت اول که فضیلت (طبیعی) مردان باشد.

و قرینه بر احتمال دوم اولاً، علت دوم است چه انفاق (مهر و نفقه) مخصوص به شوهر و زن اوست.

و ثانیاً، مابعد آیه است که مراد از صالحات زوجات بوده که از شوهران خود قنوت (اطاعت همیشه) دارند و ناموس خود و مال شوهر را در غیاب او حفظ می‌نمایند و در مقابل صالحات ناشزات است که در آخر آیه ذکر شده است که قطعاً مخصوص به زوجات می‌باشد.

و ثالثاً، سلامت عموم آیه و ظهور آن است، زیرا بر این احتمال هر مرد بر زنش قیم است ولی بنابر احتمال اول هر مرد بر هر زن یا بر همه آن‌ها سرپرستی دارد درحالی‌که چنین نیست و آیه باید طوری معنا شود که مجموع مردان بر زن‌ها قیمومیت دارند. بلی اگر کلمه النساء ظاهر در مجموع زنان باشد با احتمال دوم مناسبت پیدا می‌کند. انصاف این است که نمی‌شود هیچ‌یک از این دو احتمال را بر دیگری ترجیح داد، و بنابراین احتمال دوم از باب قدر متیقن ـ نه از باب ظهور لفظ ـ متعین می‌شود و نتیجه آن اختصاص قیمومیت و سرپرستی زوجات به شوهرانشان است و بس و الله العالم.

سؤال دوم این است که مورد و متعلق این سرپرستی چیست؟ آیا در همه چیز یا در بعضی از امور؟

شکی نیست که احتمال اولی باطل است، زیرا زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند و حتی شوهران حق مداخله را ندارند، زن می‌تواند بخرد، بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند، درس بدهد، تداوی و مریضداری نماید و هکذا در قرآن مجید می‌خوانیم: «**وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**». از برای زنان است (از حقوق) مثل آنچه که بر آنان (از جانب شوهران) است باندازه متعارف، هرچند که مردان به خاطر طبیعت خود بر آنان برترند «**وَ لِلرِّجالِ عَلَیهِنَّ دَرَجَةٌ**».

علامه طباطبائی پس از اختیار احتمال اول در تفسیر *المیزان* می‌گوید: سرپرستی دسته مردان بر دسته زنان در جامعه تنها به جهات عمومی و مشترک بین این دو دسته تعلق می‌گیرد که عبارت از حکومت و قضا و جنگ است، بدون این‌که به این

سرپرستی استقلال زن در اراده فردی و عمل خصوصی او از بین برود. «فَلا جُناحَ عَلَیهِما فِیمَا فَعَلْنَ فِی أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ».

و نیز قیمومیت مرد بر زوجه‌اش به این معنا نیست که زن اراده و تصرف او در مایملک او نافذ نباشد و نه این‌که او در حفظ حقوق فردی و اجتماعی خود و دفاع نمودن از این حقوق مستقل نباشد بلکه مراد این است که سبب انفاق (نفقه و مهر) مرد در مقابل استمتاع از زن سبب می‌شود که بر زوجه اطاعت از شوهر در مسائلی که مربوط به استمتاع (لذت‌بردن) است و نگه‌داری ناموس و مال او در غیابش واجب گردد. علامه در جای دیگر از تفسیرش به سنت حضرت پیامبر اکرم استشهاد می‌کند که آن حضرت هیچ زنی را ولایت نداد و نه به او منصب قضاوت را سپرد و نه آنان را به جهاد مسلحانه و جنگیدن دعوت نمود.

ابن‌قدامه در مغنی می‌گوید:[1] زن شایستگی امامت عظمی را ندارد و نمی‌تواند ولایت شهرها را به عهده بگیرد و لذا نه حضرت پیامبر اکرمﷺ و نه خلفای او و نه امرای بعدی زنی را منصب قضا دادند و نه والی بلدی مقرر داشتند.

جالب توجه است که همه تکالیف شرعی که متوجه مردها در قرآن و سنت شده است متوجه زنان نیز است، وقتی در قرآن می‌فرماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، یا أَقِیمُوا الصَّلاةَ» و نحو این‌ها زن و مرد هردو را شامل است و کسی توهم اختصاص این تکالیف را به مردها ننموده است، بنابراین اختصاص مردها به حکمی که شامل زن‌ها نباشد محتاج به دلیل و قرینه است.

آیات جهاد مثل آیات نماز شامل زنان هم می‌شود و قدر متیقن زنان از وجوب جهاد ابتدایی معافند، و اما این‌که جهاد دفاعی هم بر آنان واجب نباشد چندان روشن نیست.

پس از آنچه که در مباحث این کتاب گفته شد و با بحثی که درباره آیه مبارکه قیمومیت به عمل آمد اگر زن جامع‌الشرایطی برای اداره حکومت اسلامی پیدا شود دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد و روایات

---

۱. ج ۱۰، ص ۱۲۷.

ضعیف را نمی‌توان مدرک قرار داد ولی چون مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد می‌شود که این ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت او بشود که نتیجه آن عدم جواز تصدی او برای حکومت است که ظاهراً مورد تسالم همه علمای اسلام می‌باشد ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام افتا و قضا و ولایت یک شهر بلامانع باشد مثلا:

۱. زن وزیر بعضی از وزارتخانه‌ها بشود.
۲. زن رئیس یک ریاست بشود.
۳. انتخاب کند.
۴. روزنامه و مجله نشر کند.
۵. انتخاب شود (نماینده مجلس شورا).
۶. درس بخواند و استادی کند.
۷. دکتوره باشد و براساس روایاتی زنان در جبهات جنگ در زمان حیات پیامبر اکرم به تداوی مجروحان می‌پرداختند. بلکه می‌شود گفت که آموختن طب بر زنان واجب کفائی می‌باشد تا زنان مریض در موقع عملیات و امثال آن توسط مردان تداوی شوند.
۸. رانندگی کند.
۹. عضو فعال و حتی رهبر حزب باشد.
۱۰. ریاست شرکت‌های تجارتی را به عهده بگیرد و امثال ذلک.

بلی در بیرون‌رفتن خود از منزل، چنانچه شوهردار باشد باید اجازه شوهر را به دست آورد و در تمام ابعاد زندگانی عفت و حجاب خود را نگه‌دارد، و از دایره حیا و ادب اسلامی بیرون نرود، و فراموش نکند که خانه‌داری و تربیت اولاد علامت عقب‌مانی و پسمانی زن نیست بلکه از مقدس‌ترین و مهم‌ترین فعالیت‌های پرثمر اوست. همیشه صلاح نسل آینده در گرو تربیت مادران امروزی است.

بردن زن در کارخانه‌های تولیدی و احاله عمل‌های شاق به دوش او، نادیده‌گرفتن تحمل فیزیکی اوست که جز بدبختی زن چیزی به بار نمی‌آورد و بدتر از آن بردن زن به کاباره‌ها و رقاص‌خانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها به نام آزادی و تساوی حقوق ... است که

کرامت انسانی زن را به هدر داده او را تا سرحد یک بازیچه شهوت و ملعبه هوس‌های حیوانی مردها پایین می‌آورد.

نگارنده در سفر به آلمان و فرانسه به خبرنگاران اروپایی که درباره حقوق زن در اسلام سؤال می‌کردند می‌گفتم، تمام نعمتی که در اروپا از برکت آزادی غربی به زنان رسیده است دو چیز است:

۱. تأمین شهوت و هوس بی‌بندوبار مردان به وسیله برهنه‌کردن اندام و نشان‌دادن مواضع مهیج بدن و رقصیدن و بوسه‌دادن و... و به‌دوربودن از لذت‌های مادری و فرزندی در خانه.

۲. معرفی کالاهای تجارتی به وسیله حرکات مهیج و شرم‌آور در تلویزیون، مثلاً برای تبلیغ پنیر، بلی پنیر، عده‌ای از زن‌های نیمه‌برهنه سرشان را به زمین گذاشته ران‌های برهنه خود را به هوا بلند می‌کردند.

بلی آزادی زن همین است که متأسفانه اسلام آن را حرام نموده است، اگر مراد از آزادی و عدالت انسانی حفظ کرامت و شخصیت والای زن و مالکیت و استقلال او در امور داخلی اوست و کارکردن او در ابعاد سیاسی و اجتماعی، ما از رسیدن زن به این مقامات مانعی در فقه اسلام نمی‌بینیم و این جواب باعث خجالت خبرنگاران می‌شد.

یک زن خارجی در پاریس که بدن خود را به خاطر سردی هوا پوشانیده بود سؤال کرد که با مراعات حجاب اسلامی آیا فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی زن مسلمان محدود نمی‌شود؟ گفتم نه زیرا همین الآن خودت حجاب اسلامی داری فقط سرت برهنه است اگر موهای سرت را به وسیله دستمال کاملاً بپوشانی آیا دست و پایت بسته می‌شود، آیا تمام سرنوشت زن به یک دستمال سر عوض می‌شود؟

به عقیده نگارنده محصورکردن زن در خانه و بی‌سواد نگه‌داشتن او در زمان ما، به صلاح نیست، تحمیل‌کردن کارِ خانه و مهمانداری و لباس‌شویی و پخت‌وپز بدون رضایت زن جایز نیست، بگذاریم دختران ما درس بخوانند، احکام دینی خود را یاد بگیرند، در یک جو تقوا و ادب با حفظ حجاب در امور سیاسی و اجتماعی حسب دلخواه خود اقدام کنند و آزاد باشند و حتی بتوانند به بازی‌های مورد علاقه، مانند

فوتبال، والیبال، تنیس و شنا و غیره در یک محیط خلوت و بدور از انظار مردان مشغول گردند.[۱]

۱. ما در این‌جا تنها درباره آزادی و حقوق سیاسی زن در حکومت اسلامی صحبت کردیم و مطالب زیادی درباره زن وجود دارد که بیان آن‌ها محتاج به رساله جداگانه است و اکثر این مطالب در کتاب‌های دیگر نگارنده موجود است.

فصل بیست‌وسه

# موضوعات مستحدثه

شاید پانزده سال قبل یک عضو ستره محکمه در کابل به دیدنم آمد، او در ضمن صحبت برای وضع قوانین غیراسلامی برای ملت مسلمان افغانستان دو دلیل ذکر نمود.

اول این‌که در بسیاری از مسائل نظر مذاهب چهارگانه متفق نیست، و نظر یک مذهب از اساسات دین اسلام که قانون اساسی آن را به رسمیت شناخته شمرده نمی‌شود، لذا ما می‌توانیم قانون وضعی را رسمیت بدهیم.

دوم این‌که در حل مشکلات روز و موضوعات جدید اسلام نظری ندارد تا ما از او پیروی کنیم، مثلا موضوع ترافیک که چند مواد متعدد قانونی دارد مسئلهٔ مهم است ولی در شریعت اسلام از آن خبری نیست. نگارنده به عنوان شوخی و طنز به او گفت بلی در دوره حیات پیامبر اکرمﷺ روزانه فقط چند رأس محدود اسب و شتر و الاغ از بازارها و کوچه‌ها عبور می‌کردند که شاید هیچ‌گاه گردن یکی به گردن دیگری تصادف نکرده باشد.

به او گفتم بسیار جای تأسف است که علمای دینی در سر منابر می‌گویند دین اسلام در اتقان و جامعیت خود به منزله دو دو چهار است و همه‌چیز دارد ولی شما در پشت‌های میز اسلام را جزء تاریخ می‌دانید و برای زندگانی امروز آن را کافی نمی‌دانید، بلی بسیار جای تأسف است که طرفین در یک کشور هم زندگانی می‌کنیم و هیچ‌گاه هم برای تحقیق این مسئله دور هم جمع نشده‌ایم که معلوم شود کی در اشتباه و بی‌خبری و غفلت است و کی بر حق؟ کی تحت تأثیر خارجی‌ها رفته و کی به مردم خود دلسوز است؟

چرا شما این‌طور قضاوت می‌کنید که اسلام درباره ترافیک قانون ندارد از کجا فهمیدید؟ بلی ما در شریعت به عنوان ترافیک احکامی نداریم ولی در فقه ما و روایات ما کلیاتی وجود دارد که مواد قانونی ترافیک از آن استخراج می‌شود و در جایی که قانون نباشد نظر حاکم اسلامی متبع است، مثلاً ما دلیلی در فقه نداریم که وسایل نقلیه از طرف راست حرکت کنند، مانند اکثر کشورها و یا از طرف چپ، مانند پاکستان و انگلستان و غیره، ولی اطاعت از نظر مسئولین منصوب از جانب حاکم اسلامی، در امثال این موارد لازم است.

به‌هرحال شریعت اسلام با فقه سرشار خود و با تشریع: «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ». «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» از جواب‌گویی مسائل مستحدثه عاجز نیست و ما محتاج به آمریکا و اروپا نیستیم بلکه آنان محتاج به ما می‌باشند که باید از منابع مقننه ما استفاده ببرند.

موضوعات مستحدثه بسیار زیاد است که ما به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. موضوع ترافیک زمینی و هوایی
۲. حقوق کشورها در فضای آن‌ها
۳. بیمه
۴. پیوند اعضای حیوان یا آدمی به بدن انسان
۵. پاسپورت و ویزه[1]
۶. تذکره (شناسنامه)
۷. سندیکاهای کارگری و موضوع اعتصابات کارگران برای چند روز.
۸. مسائل پیچیده بانکداری
۹. مالیات و گمرکات
۱۰. جریمه‌های نقدی دولت‌ها
۱۱. سرحدات (مرزها)[2]

---

۱. آیا یک دولت اسلامی می‌تواند مسلمانان را از ورود به کشور خود به بهانه این‌که ویزه نگرفته‌اند منع کند؟
۲. آیا حکومت‌های اسلامی حق مداخله در یک جریب از زمین‌های بایر که از مباحات اصلیه است ولی دو متر دورتر از مرزهای به‌اصطلاح بین‌المللی فعلی است ندارند؟

۱۲. ساحل دریا تا کجا اختصاصی کشور همجور است؟

۱۳. خلیج‌ها، مثلاً خلیج فارس تنها حق ایران و کشورهای عربی است یا افغانستان و ترکیه و الجزایر در آن حق تصرف را دارند و به‌اصطلاح از آب‌های بین‌المللی است نه منطقه‌ای؟

۱۴. استفاده از بلندگوها در مساجد و منابر و سینماها و مجالس عروسی و غیره تا چه حد؟

۱۵. حکومت نظامی و قیود شب‌گردی و تقیید بر رفت‌وآمد مردم در پاره‌ای از حالات.

۱۶. حق طبع آیا صحیح است که برای مؤلف یا وکیل او محفوظ باشد؟

۱۷. حق امتیاز تلفون، برق و غیره و فروش آن؟

۱۸. سرقفلی‌ها؟

۱۹. امتیاز اختراع و اکتشاف برای مبتکر و یا جواز آن کار برای همه؟

۲۰. مقابله‌به‌مثل با دولت‌های فاسق که ضرر آن به مسلمانان می‌رسد.

۲۱. جواز بمباران شهر و کشتن مردم غیرعسکری در موقع مقابله‌به‌مثل.

۲۲. جنگ‌های شیمیایی.

۲۳. عبور از جاده‌هایی که قبلاً ملک شخصی مردم بوده است و دولت‌ها به زور گرفته‌اند.

۲۴. شهرسازی لازم در رابطه با خرابی خانه‌ها و عدم رضائیت مالکان به فروش آن‌ها به دولت.

۲۵. آیا زکات فطر محصلین پوهنتون و سایر نانخواران دولتی بر ذمه دولت است؟

۲۶. بلدیه تا چه اندازه آزادی‌های مردم را محدود می‌تواند؟

۲۷. حکومت اگر برای پیشبرد امور مسلمان‌ها ماهواره به فضا و یا به کرات دیگر بفرستد، آیا می‌تواند مسلمان بالغ را به عنوان سرنشین آن بفرستد چون بعضی از این کار به خاطر برهم‌خوردن نظم نماز و روزه منع کرده‌اند؟

۲۸. ملی‌کردن تجارت خارجی و صنایع برای دولت چگونه است؟

۲۹. مردم می‌توانند به استخراج معادن بپردازند خصوصاً مثل چاه‌های نفت و نظایر آن؟

۳۰. جواز آلوده‌گی هوای شهر و دهات و آب‌های دریا توسط وسایل نقلیه و فضولات تا چه حد؟

و ده‌ها نظایر و اشباه این‌ها.

نگارنده برای اکثر این سؤالات جواب‌هایی دارد ولی از ذکر آن‌ها خودداری می‌کند زیرا نظر یک فرد است و کافی نیست.

حتی اگر سمیناری از دانشمندان شیعه و سنی افغانی به اضافه قوه مدونه کشور دایر شود باز هم بعید است که بتوانند جواب‌های نهایی را از دیدگاه فقه شیعه و سنی به طور قطعی بدهند، بنابراین بهتر است. چندین سمینار دانشمندان کامل مذهبی از کشورهای اسلامی در افغانستان یا کشور دیگر منعقد گردد و درباره این مسائل نظر مذهب شیعه و سنی را تا حد نسبتاً معتبری بیان دارند و این کار، کار یک فرد و یک دسته خاصی نیست، کار شعار و لاف و گزاف هم نیست غور و تعمق علمی می‌خواهد.

**فصل بیست‌وچهار**

# حکومت انتقالی و وظایف آن

مطالب این فصل هرچند از هدف این کتاب بیرون است ولی به خاطر اهمیتی که دارد سزاوار نبود آن را مهمل و نادیده انگاریم و حتی مختصر اشاره‌ای به آن نکنیم.

۱. اعضای حکومت انتقالی باید از میان مخلصین به انقلاب اسلامی که در طول ده سال گذشته صداقت و امانت و اخلاص و تقوای او عملاً ثابت شده است انتخاب شود، چه از مسئولان نظامی و اداری در داخل کشور و چه از مسئولان گروه‌های اسلامی مبارز در خارج.

۲. اشتراک افراد بی‌طرف و بی‌تفاوت از داخل و خارج در کابینه به ضرر انقلاب اسلامی و ملت مسلمان ما می‌باشد.

۳. رهبران مسلمان گروه‌ها باید بدانند که اولاً، خودخواهی و انحصارطلبی خیانت به مردم مسلمان و ضربه‌زدن به پیروزی انقلاب است، ثانیاً، افغانستان فقط یک رئیس‌جمهور می‌خواهد لا غیر، و چنانچه در انتخاب رهبر اتفاق نظر وجود نداشته باشد از خدا بترسند و یکی را به قید قرعه انتخاب کنند و بقیه در رأس وزارتخانه توسط رأی‌گیری یا قرعه قرار گیرند تا کابینه دولت موقت قوی گردد و از حالت ضعف کنونی خارج گردد و رضادادن به رهبر دیگر نشانه بی‌اهلیتی مقاومت اسلامی خواهد بود و انتخاب رهبر توسط انتخابات در مرحله فعلی همراه با مشکلات فراوانی است به‌علاوه که انتخابات مذکور قهراً ناقص خواهد بود.

۴. حق همه گروه‌های مبارز مسلمان بدون تبعیض و تعصب مراعات شود.

۵. عمر حکومت انتقالی از یک سال بیشتر نباشد.

## وظایف دولت انتقالی

۱. برقراری امنیت عمومی.

۲. خلع سلاح مجاهدین براساس برنامه دقیق و متوازن که این موضوع بسیار پیچیده و ظریف است.

۳. الغای قوانین خلاف شرع دوره کمونیست‌ها و ماقبل آن.

۴. تدوین قانون اساسی و تصویب آن توسط مراجعه به آرای عموم مردم پس از خلع سلاح عمومی.

۵. اسکان و اعاشه مهاجرین تازه‌وارد به کشور و پیداکردن کار برای آنان.

۶. تهیه زمینه محاکمه جنایت‌کاران جنگی حتی جنگ‌افروزان داخلی در حد توان که مسلماً ادامه آن به دوران حکومت انتخابی منجر خواهد شد.

۷. جلب کمک‌های بلاقید و شرط خارجی.

۸. شروع به احیای زراعت و صنعت و امور اقتصادی.

۹. جلوگیری از فحشاء و منکرات و فساد اخلاقی و جهت‌دادن مردم به سوی اخلاق اسلامی.

۱۰. صرف‌نظرکردن از تدویر لویه جرگه که در حکم محرومیت مردم از مداخله مستقیم در تعیین سرنوشت خودشان بوده و می‌باشد و مراجعه مستقیم به آرای عمومی مردم و انتخابات آزاد و سالم برای تعیین رئیس‌جمهور.

۱۱. کمک به خانواده‌های شهدا و به معلولین بدون در نظرداشت خصوصیت حزبی آنان.

۱۲. استرداد معاشات مأمورین دولتی از دوره تره‌کی به بعد که برای شکم در استخدام دولت بوده‌اند، چه این استخدام به عنوان تقویت کفر حرام بوده و عمل حرام موجب استحقاق اجرت از بیت‌المال نمی‌شود.

۱۳. قطع رابطه سیاسی با دولت‌هایی که رژیم مارکسیستی را تقویت و به ملت مسلمان ما ضربه زده‌اند.

فصل بیست‌وپنج

# نظری به جهان اسلام

شاید نزدیک به یک‌ملیارد مسلمان در جهان امروزی وجود داشته باشد که تقریباً یک‌پنجم کل نفوس بشر می‌شوند و اگر این کمیت بزرگ دارای کیفیت مطلوب بگردد، عظمت و تأثیر آنان در همه دنیا از حد تصور ما بیرون می‌رود.

ولی وضع امروزی ما واقعا اسفناک و حتی گریه‌آور است.

۱. اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیراسلامی مورد توجه کشورهای اسلامی قرار نگرفته‌اند و برنامه درستی ندارند و جمعی از آنان تسلیم محیط‌های کفر و فسق شده‌اند و حداقل اخلاق اسلامی آنان زایل یا ضعیف شده است وضع مسلمانان در نظام‌های غیرانسانی کمونیستی بسیار فلاکت‌بارتر است.

۲. دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی تنها چیزی که برای آنان مطرح نیست اسلام است، و حتی دولت‌های چپی ما علیه اسلام و به ضد آن اقدام کرده‌اند.

۳. در کشورهای اسلامی استبداد و اختناق و زورگویی حکمفرما است و آزادی و عدالت وجود ندارد لذا حکومت‌ها پایگاه مردمی ندارند، و فاصله بین توده‌های مردم و طبقات حاکمه بسیار زیاد است، قهرا دولتمردان به قدرت‌های خارجی وابسته‌اند و نتیجه طبیعی آن این است که اجرای آنان در راستای خواسته‌های خارجیان صورت می‌گیرد و این دولت‌ها بهترین کانال‌هایی برای تطبیق افکار الحادی غرب و شرق هستند و امروز جهان اسلام از این راه ضربات سخت متوالی را متحمل می‌شود که با ادامه وضع موجود هیچ تحول مثبتی در زندگانی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی

مسلمانان رخ نخواهد داد بلکه اوضاع رو به وخامت بیشتری می‌گراید و آینده ما تاریک‌تر از گذشته و حاضر سیاه ما به نظر می‌رسد.

۴. دولت‌های حاکم بر جهان اسلام پس از اشتراک آنان در تسلیم‌بودن به قدرت‌های بیگانه اختلافات فاحشی بین خود دارند که نیروهای مادی خود را در تخاصمات احمقانه به هدر می‌دهند.

۵. منابع اقتصادی ما در غارت و تاراج خارجیان است، همه کشورهای اسلامی در دام استثمار دیگران گرفتارند و ما از خودکفایی نسبی اقتصادی فرسنگ‌ها به دوریم.

۶. تدین ما در تعصبات خشک مذهبی جلوه می‌کند و همین، که نتیجه آن استمرار عداوت‌ها و خون‌ریزی‌های مذهبی و تضعیف اسلام است.

خواجه پندارد که طاعت می‌کند غفلتاً بر خویش لعنت می‌کند

۷. اگر جمعی اسلام را به نام کاپیتالیزم و مارکسیزم توهین می‌کنند، پاره‌ای اسلام را به نام اسلام تضعیف می‌کنند.

۸. اکثر متدینین ما اسلام را به عنوان عقیده و عبادت تلقی می‌کنند و بس و از درک آن بر علاوه عقیده و عبادت به عنوان یک نظام اداره‌کننده انسان‌ها در همه ابعاد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و غیره عاجزند، گو این‌که در این اواخر خصوصاً پس از انقلاب اسلامی کشور ما و انقلاب اسلامی ایران تحولی در این زمینه در حال جهش و یا گسترش است که آینده‌اش به خیر باد.

۹. کشورهای اسلامی به جای این‌که به سوی ادغام و اندراج پیش بروند به سوی تجزیه گرایش پیدا کرده‌اند و خاصیت سلول را به خود گرفته‌اند.

۱۰. کانفرانس نامنهاد اسلامی که زمامداران و یا وزیران خارجه دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی در آن اجتماع می‌کنند از دیدگاه اسلام جز ملعبه سیاسی شیطانی چیزی بیش نیست و هیچ نفعی به جهان اسلام و زندگانی مسلمان‌ها رسانیده نمی‌تواند و حتی خود اشتراک‌کنندگان فاسد هم از آن چندان دلخوش نیستند.

۱۱. ما امروز یک جامعه خوب و مترقی مصرفی هستیم که با سخاوت تمام جیبهای صاحبان کارخانه‌های خارجی را پر می‌کنیم و در این راه با هم به مسابقه پرداخته‌ایم و حتی برای به‌دست‌آوردن اسلحه از تملق و چاپلوسی و وابسته‌شدن هم

مضایقه نداریم، بلی ما وظیفه تولید را به کفار واگذار نموده‌ایم و امتیاز مصرف را بخود! چه باید کرد که دنیا فانی است و ارزش زحمت را ندارد!

۱۲. برعکس دستور قرآن: اشداء علی المسلمین رحماء بینهم شده‌ایم (خودکش بیگانه‌پرست).

۱۳. از ترقی آینده خود مأیوسیم و همانند افلیج‌زدگان منتظر مرگ، و اساسا زندگانی فعلی ما جز مرگ تدریجی چیزی بیش نیست.

زندگی‌کردن من مردن تدریجی بود
آنچه جان کند تنم عمر حسابش کردم

۱۴. خرافات در میان ما به حدی زیر نام دین شیوع یافته است که نزدیک است دین را به طور کلی مسخ کند، و هر مصلح دلسوز اگر کمی احتیاط را از دست بدهد تفسیق و تکفیر می‌شود امروز کسانی به نام دین مورد احترام واقع می‌شوند و عناصری از آن از نظر مادیات بهره‌مند می‌گردند که از همه دورتر از دین اسلامند، و این اوج غفلت و نادانی مسلمانان است.

۱۵. خوراک و پوشاک و زندگانی مادی ما براساس شرایط عصر فعلی عیار شده است، ولی مدارس دینی و تبلیغات اسلامی و طرز تفکر اکثر دانشمندان مذهبی ما مربوط به قرن‌ها قبل است، و ما از اسلام پرمحتوا و غنی خود برای عصر حاضر بهره‌ای نبردیم و... .

در این‌جا بسیار مناسب است قسمتی از اشعار مرحوم ادیب‌الممالک فراهانی را نقل کنم:

ماییم که از پادشهان باج گرفتیم
زان پس که از ایشان کمر و تاج گرفتیم
دیهیم و سریر از گهر و عاج گرفتیم
اموال و ذخایرشان، به تاراج گرفتیم
وز پیکرشان دیبه و دیباج گرفتیم
مایم که از دریا، امواج گرفتیم
اندیشه نکردیم زطوفان و زتیار

در چین و خـتـن ولـوله از هیبت مـــا بود
در مصـــر و عـــدن غلغله از شـوکت ما بود
در انـــدلس و روم عـیـــان قدرت مـــا بود
غـرنـاطه و اشـبیلـیـه در طاعـــت مـا بود
صقلیه نـهـان در کـنـف رایـــت مـــا بـــود
فـرمـــان هـمـایـــون قـضـا آیـت مـا بود
جاری بـه زمین و فلک و ثـــابت و سـیـار

***

خـاک عـــرب از مـشـرق اقـصی گذراندیم
وز ناحیـه غـــرب بـــه افـــریـقیه رانـــدیم
دریـای شـمـــالی را بـــر شـــرق نـشاندیم
وز بحر جـنوبی بـــه فلک گـــرد فشـاندیم
هند از کـــف هـنـدو، ختن از ترک ستاندیم
ماییم کـه از خـــاک بر افـــلاک رســـاندیم
نام و هـنـر و رسـم کـرم را بـــه سـزاوار

***

چون بره بـیـچـاره بـــه چوپانش نپیوست
از بیـم بـه صحران نـه خسبید و نه نبنشست
خـرسی بـه شکار آمد و بازویش فروبست
بـا ناخن و دندان استخوانش همه بشکست
شـــد بـــره مـــا طعمه آن خرس زبردست
افسـوس از آن بـــره نـــوزاده ســـرمـست
فریاد از آن خرس کـهـنسال شـکـــم‌خوار

***

امـــروز گـــرفـتـار غـم و مـحـنت رنجیم
داد و فره، بـــاخـته انـــدر شـش و پنجـیم

بـــا نـــاله و افـســوس در ایـن دیر سپنجیم
چون زلف‌عروسان همه در چین و شکنجیم
هـــم سـوخـتـه کاشانه و هـم باخته گنجیم
ماییم که در سوگ و طـرب قافـیـه سنجیم
جـــغدیـــم بـــه ویـــرانه هـــزاریم به گلزار

***

ای مقصد ایجـاد ســر از خـــاک به در کن
زیـــن پاک زمـــین مـــردم ناپاک به در کن
از مزرع دین این خس و خاشاک به در کن
از کشـــور جـم لـشـکر ضـحاک به در کن
از مـــغز خـــرد نـشه تـریـاک بـــه در کن
ایـــن جـــوق شـغـالان را از تاک به در کن
وز گـــلـه اغـنـام بـــرای گـــرگ ستمکار

***

افسـوس کـــه این مـــزرعـــه را آب گرفته
دهـــقـــان مـصیبـت‌زده را خـــواب گرفته
خـــون دل مـــا رنـــگ مـــی نـــاب گرفته
وز ســـوزش تـب پـیـکرمـــان تاب گرفته
رخســـار هـنـــرگـــونـه مـهـتـــاب گرفته
چـشـمان خـرد پـرده زخـــونـاب گرفته
ثـــروت شـده بی‌مایه و صحبت شده بیمار

***

ای والـــی مطـلـق کـــه تو سالار قـــضایی
وی حافـــظ بر حق تو در این خانه خدایی
تـــو حـــافظ ارضـی و نـــگه‌دار ســـمائی
بـــر لـــوح مـــه و مـــهر فروغی و ضیائی

در کشور تجرید مهین راهنمایی
بر لشکر توحید امیر الامرایی
دین را تو ظهیر هستی و حق را تو نگه دار

***

ابری شده بالا و گرفتست فضا را
از دود و شرر تیره نموده است هوا را
آتش زده سکان زمین و سما را
سوزانده به چرخ اختر در خاک گیا را
ای واسطه رحمت حق برخدا را
زین خاک بگردان ره طوفان بلا را
بشگاف زهم سینه این ابر شرر بار

***

علت‌العلل همه بدبختی‌های ما در نادانی و بی‌خبری و بی‌تفاوتی توده‌های مسلمان است که این حکومت‌های فاسد و خائن و بی‌دین بر آن‌ها مسلط شده‌اند و با مقدرات و سرنوشت آنان این‌چنین بازی می‌کنند، می‌بینید که مردم مغرب‌زمین بیدار و به حقوق اجتماعی خود واقفند، دولت‌های آنان جرئت مخالفت افکار عمومی را ندارند و خواه‌ناخواه قانون را مراعات می‌کنند در قرآن می‌فرماید: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ» فرعون ملت خود را سبک شمرد و به حقوق و کرامت آنان ارجی ننهاد. مردم هم از او کورکورانه اطاعت کردند همانا این مردم فاسق و منحرف بودند، خداوند به جای مذمت فرعون مردم را سرزنش می‌کند و این مردم بودند که فرعونیت فرعون را به وجود آوردند.

ما باید توده‌های مسلمان را بیدار کنیم و به آنان آگاهی بدهیم و آنان را بدین‌شان متعهد بگردانیم[1] و البته که این راه راه آسان و کوتاهی نیست، حریفان خون‌آشام

---

۱. رژیم کمونیستی کابل وقتی دید روس‌ها مأیوسانه از افغانستان می‌روند و خود با مجاهدین مسلح مسلمان روبه‌روست فورا لفظ دیموکراتیک را از نام کشور حذف کرد و اسلام را به عنوان دین رسمی قرار داد و رئیس‌جمهور اسلام را معتبر دانست و استعمال کلمه رفیق را ترک کرد (رفیق نجیب ـ محترم نجیب‌الله شد) بلی

←

بین‌المللی ما نیز دست‌اندرکارند و سرمایه‌گذاری‌های زیادی نموده‌اند و تجربه کافی هم در این راه آموخته‌اند راه ما طولانی و پرمشقت است ولی چاره‌ای هم نداریم باید با عزم جدی و اراده راسخ و با تلاش فراوان حرکت کنیم. «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا».

هرکسی در راه ما تلاش کند او را راهنمایی می‌کنیم و خدا با نیکوکاران است ولی اگر دست روی دست بگذاریم و آه بکشیم و رنج ببریم و جوش بزنیم و حرکتی نداشته باشیم و تنها وظیفه خود را در دعاکردن خلاصه کنیم و از مشکلات فرار کنیم هیچ‌چیزی را عوض نخواهیم کرد و مسئولیت اسلامی خود را هم دراین‌صورت ترک کرده‌ایم و با روی سیاه وارد میدان قیامت خواهیم شد.

«إِنَّ اللهَ لا یغَیرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یغَیرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». بلی سنت خدا بر این جاری شده است که تا ما خود را تغییر ندهیم و وضع خود را عوض نکنیم خداوند حال ما را دگرگون نخواهد ساخت.

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود

مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

بلی ما باید بر خدای خود توکل و به خود اعتماد کنیم و با اخلاص و تلاش کار کنیم تا مشکلات مادی و معنوی و روحانی خود را به حداقل برسانیم.

در پایان باید به آنچه که مربوط به خط مشی سیاسی حکومت اسلامی ما ارتباط دارد اشاره کنیم و از درد دل زیاد در این مقام صرف‌نظر نماییم که تمام‌شدنی نیست.

۱. با تجزیه کشورهای اسلامی به هر نامی که باشد شدیدا در قول و عمل مخالفت شود، که جز تقویه استعمار کفر و تضعیف جهان اسلام نتیجه دیگری ندارد.

چرا صحرا از مراکش (المغرب) جدا شود؟ این جدایی به نفع کی می‌باشد، آیا وابستگی مردم آن‌جا را به غرب و یا کمونیست‌ها بیشتر نمی‌کند؟ چرا رژیم مراکش اسلامی نشود که همه مردم برادروار زندگانی کنند.

---

→ یک‌شبه گربه عابد شد ـ! می‌بینید که بیداری ملت چقدر مفید است و به‌راستی که ترس برادر مرگ است و کمونیست‌ها هم توبه را یاد گرفتند و از ترس توبه کردند ولی مجاهدین بیدار ما یکصدا به رژیم مزدور روسی جواب دادند توبه گرگ مرگ اوست.

۲. چرا پشتونستان از پاکستان جدا شود که روس‌ها جای پایی برای خود پیدا کنند؟ داود احمق بدون منطق در این راه اصرار می‌ورزید و برای افغانستان و پاکستان درد سر خلق می‌کرد، می‌گویند دولت‌های پاکستان به سفرای مقیم کابل می‌گفتند که به حرف‌های شاه سابق درباره پشتونستان ترتیب اثر ندهند که او در اثر فشار روس‌ها گاهی مجبور می‌شود چنین اظهاراتی بکند، معلوم بود که ادعای استقلال پشتونستان نقشه شیطانی روس‌ها بود. بنگله‌دیش از تجزیه خود چه سودی برد و چه مشکل اقتصادی و معنوی او حل شد؟

بلی باید در پاکستان حکومت اسلامی به وجود آید و عدالت اجتماعی و آزادی در میان پنجابی‌ها و سندی‌ها و بلوچ‌ها و پشتون‌ها و سایر اقوام مردم پاکستان تطبیق شود و با هم برادرانه زندگانی کنند.

۳. ما نباید اجازه دهیم کردستان دولت جداگانه‌ای به وجود آورد که پرورشگاه مکروب استعمار گردد بلکه تلاش کنیم رژیم‌های عراق و ترکیه همانند نظام ایران اسلامی شود و کردها در سراسر کشور به حقوق حقه اسلامی خود برسند.

در عوض اریتره باید از چنگال خوین حبشه مارکسیست بیرون آید و به آغوش جهان اسلام بازگردد.

بلی به جهان اسلام برگردد نه به دامن آلوده مارکسیزم و هم‌چنین کشمیر باید به پاکستان ملحق شود و از سیطره استعماری هندوها به‌درآید و جهاد اسلامی باید راه‌گشای آن باشد.

۴. فلسطین: سازمان آزادیبخش فلسطین روی جهاتی به آزادی فلسطین قادر نیست و رغم مصارفی که کرده و می‌کند نتیجه مطلوب از او به دست نخواهد آمد، گذاشتن اسرائیل به حال خودش اولاً، ننگ بزرگی برای مسلمانان جهان است، ثانیاً، او بزرگ‌ترین پایه استعمار آمریکایی است و هیچ‌گاه منطقه را به آرامش نخواهد گذاشت و همیشه برای همسایگان خود دردسرهای فروانی خلق خواهد کرد، مسلمانان جهان مجبورند این غده سرطانی را از پیکر خود ببرند و دست به یک عملیات بزنند هرچند این عملیات یک ملیون تلفات داشته باشد به نظر نگارنده برای آزادی فلسطین باید رژیم‌های مصر و اردن و سوره اولاً، اسلامی شوند و از چنگ آمریکا و روس‌ها به در

آیند و سپس نیروهای مشترک کشورهای اسلامی از راه این سه کشور به خاک فلسطین سرازیر شوند و بدون اسلامی‌شدن رژیم‌های این سه کشور آزادی فلسطین و نابودی صهیونیزم بسیار مشکل است، مسئله فلسطین باید مسئله اسلامی قلمداد شود نه عربی که عربیت هیچ خاصیت و امتیازی ندارد و امتحان خود را داده و شکست آن مکشوف افتاده است، ما به ناسیونالیزم احتیاجی نداریم و همین اسلام باید قدر مشترک خانواده یک ملیاردی ما باشد تا در دنیا به شکل یک قدرت بزرگ به حیات خود ادامه بدهیم.

۵. تلاش شود یک دادگاه بین‌المللی به وجود آید تا منازعات کشورهای اسلامی در آن‌جا حل و فصل گردد و از مراجعه به دادگاه‌های بین‌المللی کفار جلوگیری شود.

بلی تعیین اعضای آن و به‌دورداشتن آن از نفوذ دولت‌ها خصوصاً دولت‌های پولدار مانند سعودی‌ها و از همه مهم‌تر ضمانت اجرایی‌داشتن مصوبات آن محتاج به چاره‌اندیشی زیاد است.

## اتحاد اسلامی

اتحاد مسلمانان جهان از یک‌سو از ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین پایه‌های تکامل و ترقی و استقلال و عزت دین و دنیای مسلمانان است ولی از سوی دیگر از سخت‌ترین و مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین و پرمشقت‌ترین کارها. پس چه باید کرد؟ حل این معما محتاج به تعمق فراوان و تأمل و تفکر زیاد دانشمندان و متفکرین است، ولی نگارنده علی العجالة و به شکل ابتدایی برای رسیدن به وحدت کامل اسلامی مطالب دوازده‌گانه زیر را پیشنهاد می‌کند که امید می‌رود توسط ارزیابی و بررسی و انتقاد اهل فکر تکمیل گردد:

۱. به ملت‌های مسلمان آگاهی داده شود. مفاسد اوضاع فعلی و آثار سوء حکومت‌های متعدد جهان اسلام به آنان به طور درست تفهیم شود، امید به تأثیر اصلاحات در دل‌های آنان تقویت شود.

۲. سمینارها و کانفرانس‌ها توسط متفکران و دانشمندان کشورهای اسلامی در کشورهای مختلف در این رابطه به طور مستمر دایر گردد و نتایج مذاکرات به اطلاع مردم مسلمان رسانیده شود.

۳. طلاب علوم دینی و علوم غیردینی مسلمان در کشورهای همدیگر درس بخوانند.

۴. نشریاتی که اوضاع کشورهای اسلامی را به اطلاع مسلمانان برساند.

۵. احزاب اسلامی به وجود آید که در چند کشور اسلامی فعالیت داشته باشد و اعضای آن نیز از چند کشور اسلامی باشد.

۶. قراردادهای تجارتی، فرهنگی، سیاسی و غیره بین کشورهای اسلامی به پیمانه وسیع منعقد گردد.

۷. به‌وجودآوردن بازار مشترک اسلامی.

۸. تخفیف تشریفات پاسپورت و ویزه به منظور سهولت مسافرت‌ها در کشورهای اسلامی.

۹. تأسیس شورای انقلاب اسلامی بین المللی که افرادی متدین و متعهد از کشورهای اسلامی در آن عضویت داشته باشند و تفصیل این ماده محتاج به تألیف رساله جداگانه‌ایست.

۱۰. ادغام بعضی از کشورهای همجوار در همدیگر.

۱۱. کودتاهای سالم عسکری به منظور براندازی حکومت‌های خودکامه و فاسد و به‌وجودآوردن حکومت اسلامی.

۱۲. التفات به اقلیت‌های مسلمان در سراسر جهان و جهت‌دهی آنان.

چند ماه قبل در اسلام‌آباد کانفرانسی پیرامون وحدت اسلامی منعقد شد که از نگارنده هم دعوت به عمل آمد، در این کانفرانس که دو روز ادامه یافت راه‌های معقولی برای وحدت امت اسلامی ارائه نشد و تا حدی محل کشمکش سیاست‌های دولت‌ها بود مانند اکثر کانفرانس‌های پرمصرف دیگر بدون نتیجه مفیدی پایان یافت و قطعنامه آن توسط چند نفر دیکته شد.

به‌هرحال یکی از دعوت‌شدگان احمدبن‌بلّا رئیس برکنارشده اسبق الجزائر بود که قرار مسموع در اثر فشار حکومت فعلی الجزائر پاکستان نتوانست به او ویزه بدهد ولی مقاله او در کانفرانس خوانده شد. او در ضمن گفتار خود گفت: کانفرانس علمی فرانسه در این اواخر اعلام نمود که مسلمانان دنیا بعد از شش یا هفت نسل ۴۶ فیصد جمعیت

کل دنیا را تشکیل خواهند داد و حتی بعضی‌ها آن را ۶۶ فیصد پیش‌بینی کرده‌اند و این موضوع را در کتابی به نام (*حوار العلماء*) نوشته‌اند.

بنابراین ما از نظر کمیت تشویشی نداریم و باید متوجه کیفیت خود باشیم، و از همین اکنون باید همه تلاش‌های اهل فکر و قدرت برای مراحل سه‌گانه زیر متمرکز شود.

۱. اسلامی‌شدن حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی.

۲. تأسیس جماهیر متحد اسلامی ولو با حفظ استقلال داخلی کشورها.

۳. حکومت واحد جهانی اسلام.

«وَ إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ». به امید آنروزی که حتما آمدنی میباشد. «أَنَّ الْأَرْضَ يرِثُها عِبادِی الصَّالِحُونَ، وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ».

فصل بیست‌وشش

# نشانه‌های حکومت اسلامی و طاغوتی

۱. خلیفه ثانی با آن همه ابهت و هیبت به واسطه یک پیراهن که از حله یمانیه پوشیده بود و نصیب و سهم افراد عادی مسلمان‌ها از آن حله‌ها به آن اندازه نبود در فراز منبر مورد استیضاح قرار گرفت، و حتی در جواب امرا و مردم که به سوی جهاد بروند جواب: لا سمعا و لا طاعة، شنید، خلیفه برای حاضرین توضیح داد که عبدالله پسرش قسمت خود را به پدرش بخشیده و این پیراهن از این دو حصه تهیه شده است و بدین‌ترتیب اعتراض ملت برطرف شد.

۲. یک موقع در سر منبر به مردم گفت اگر من از راه حق و عدالت کج شدم شما مرا راست کنید یک مرد عادی دست به شمشیر برده فریاد زد لنقومنک بالسیف، تو را با شمشیر راست می‌کنیم.

۳. دکتاتوری حاکم یک‌نوع الوهیت است و قبول آن یک‌نوع بندگی، حضرت موسی علیه‌السلام به فرعون می‌گوید: تلک نعمة تمنها علی ان عبدت بنی‌إسرائیل؟ این چه نعمتی است که بر من منت می‌گذاری درحالی‌که بنی‌اسرائیل را به بندگی و عبودیت خود درآورده‌ای؟

اطرافیان فرعون در مقام تحقیر موسی و هارون علیهماالسلام گفتند: «وَ قَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ»؛ قوم این دو تن (بنی اسرائیل) عبادت‌کنندگان ما هستند (ما چگونه به آنان ایمان بیاوریم).

۴. عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله:

إذا بلغ بَنُوا العاص ثلاثین جعلوا مال الله دولاً و عباد الله خولاً و دین الله دخلاً؛

وقتی پسران عاص به سی تن برسند بیت‌المال را دست‌به‌دست می‌گردانند و بنده‌های خدا را بنده و همچون چارپایان (در خدمت خود) قرار می‌دهند و دین خدا را ناقص می‌گردانند.

این حدیث را ابوذر نقل کرد و علی صداقت او را در حضور عثمان به فرموده پیامبر تصدیق کرد.

۵. استبداد حکومت را باید از بین برد و نپذیرفت، از امام حسین علیه السلام نقل شده است:

لا أعطینکم بیدی إعطاء الذلیل و لا أقر لکم إقرار العبید.

هیهات منا الذله أبی الله ذلك لنا و رسوله و المؤمنون.

آزادی خیلی شرف دارد، امام حسین به حربن‌یزید روز عاشورا در موقع شهادتش فرمود: تو آزادی هم‌چنان‌که مادرت تو را حر نام نهاده، تو در دنیا آزادی و تو در آخرت آزادی، حتی در مقابل علما و مراجع دینی باید از حد معقولش بیشتر خضوع نکرده و تسلیم حرف‌های غیر حق آنان نشویم:

«اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ وَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ»؛

نصارا (به واسطه تسلیمی بی‌مورد) احبار و رهبان‌های خود را به جای خدا به ربوبیت پذیرفتند و هم‌چنین عیسی را.

۶. از *نهج البلاغه* حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

أما بعد فقد جعل الله لی علیکم حقا بولایة أمریکم و لکم علی من الحق مثل الذی علیکم فالحق أوسع الاشیاء فی التواصف و أضیقها فی التناصف لا یجری لاحد الا جری علیه و لا یجری علیه إلا جری له ولو کان لأحد أن یجری له و لا یجری علیه لکان ذلك خالصا لله سبحانه دون خلقه لقدرته علی عباده و لعدله فی کل ما جرت علیه صروف قضائه و لکنه جعل حقه علی العباد أن یطیعوه و جعل جزائهم علیه مضاعفة الثواب تفضلا منه و توسعاً بما هو من المزید أهله ثم جعل سبحانه من حقه حقوقاً افترضها لبعض الناس علی بعض فجعلها تتکافی فی وجوهها و یوجب بعضا و لایستوجب بعضها إلّا ببعض و أعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیة و حق الرعیة علی الوالی فریضة فرضها الله سبحانه لکل علی کل فجعلها نظاماً لألفتهم و عزاً لدینهم فلیست تصلح الرعیة الا بصلاح الولاة

و لاتصلح الولادة الا باستقامة الرعية فإذا أدت الرعية إلى الوالى حقه و أدى الوالى إليها حقها عز الحق بينهم و قامت مناهج الدين و اعتدلت معالم العدل و جرت على أذلالها السنن فصلح بذلك الزمان و طمع فى بقا الدولة و يئست مطامع الأعداء و إذا غلبت الرعية و إليها و اجحف الوالى برعية اختلفت هنا لك الكلمة و ظهرت معالم الجور كثر الادغال فى الدين و تركت محاج السنن فعمل بالهوا و عطلت الأحكام و كثرت علل النفوس به فلايت وحش لعظيم حق عطل و لا لعظيم باطل فعل فهنالك تذل الابرار و تعز الأشرار و تعظم تبعات الله عند العباد فعليكم بالتناصح فى ذلك و حسن التعاون عليه فليس أحد و ان اشتد على رضا الله حرصه و طال فى العمل اجتهاده ببالغ حقيقة ما الله أهله من الطاعة له و لكن من واجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم و التعاون على اقامة الحق بينهم؛

خداوند برای من بر شما حقی قرار داده از جهت عهده‌داری زمام امر شما و برای شما بر من حقی است مانند حقی که بر شما می‌باشد، در توصیف و طرفداری میدان حق از همه‌چیزی وسیع‌تر است. همه دم از حق می‌زنند و خود را طرفدار آن می‌شمارند و در هنگام انصاف میان خلق و عمل به آن دائره حق از هرچه تنگ‌تر است. هرکس حق را در طرف خود محدود می‌نماید به سود کسی اجراء نمی‌شود مگر آن‌که به سود او هم خواهد تمام شد اگر کسی باشد که حق برای او اجرا شود و بر او نباشد، هرآینه خالص برای خداوند سبحان است، نه خلق خدا، این به خاطر قدرت او بر بندگان و عدل او در هرچیزی‌که بر آن حوادث قضاء جریان دارد می‌باشد ولی خداوند حق خود را بر بندگان همین مقرر داشته که او را اطاعت نمایند و جزای اطاعت بندگان را افزایش ثواب گردانیده این افزایش ثواب به جهت تفضل و توسع در عنایت زیاد است که او تنها اهلیت آن را دارد.

سپس خداوند سبحان از حقوق خود حقوق واجبی را برای بعضی مردم نسبت به بعضی دیگر قرار داده و آن را از جهات گوناگون یکسان و متقابل داشته که بعضی موجب بعضی دیگر است به‌طوری‌که قسمتی از این حقوق پایه نمی‌گیرد مگر به وسیله قسمت دیگر، و برترین حقی که خداوند واجب فرموده، حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی است. این از واجبات حتمیه است که برای هرکس بر هرکسی بعضی برای

سامان‌دادن به هم‌آهنگی و عزت دین می‌باشد پس وضع رعیت رو به صلاح نمی‌باشد مگر به صلاحیت زمامداران و زمامداران روی صلاح نمی‌بینند مگر به انتظام و استقامت توده رعیت، چون رعیت حق والی را ادا کرد و والی حق رعیت را، حق روی می‌آورد و نیرو می‌گیرد و شاهراه آیین باز و مستقیم، و پرچم‌های عدل برپا می‌شود. و کارها به مجاری طبیعی سیر می‌نماید، و روزگار صالح و بقاء دولت تأمین و دشمنان آزمند مأیوس می‌شوند و چون رعیت بر والی چیرگی نمود و والی نسبت به رعیت ستمگری و حق‌کشی پیش گرفت اختلاف کلمه پیش می‌آید و نمونه‌های برجسته ستمگری آشکارا گردد و دغل‌کاری در دین افزایش یابد و راه‌های روشن سنن (ملی و دین) از میان می‌رود و به هوا و هوس رفتار و قوانین تعطیل می‌شود و بیماری‌های نفسی و اخلاقی فزونی گیرد در این محیط تعطیل حق هرچه مهم و عمل به ناروا و باطل هرچه بزرگ، در مردم نگرانی ایجاد نمی‌نماید، در این اجتماع است که خدمت‌گزاران نیک ذلیل و اشرار جنایتکار عزیز می‌شوند، و آثار شومی که خدا نتیجه اعمال بندگان قرار داده بزرگ و عمومی می‌گردد پس بر شماست پیوسته نصیحت به یکدیگر و کمک نیکو برای حفظ و اجرای حق: چه هیچ‌کس نیست گرچه سخت برای رضای خدا حریص و در عمل خیر کوشا باشد که بتواند به آنچه خداوند به حقیقت سزاوار است خود را برساند ولی از حقوق واجب خدا بر بندگان همین است که تا می‌توانند به نصیحت و هوشیاری و کمک برای اقامه حق در میان خود بکوشند.

۷. «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيعاً يسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ»؛

به‌راستی فرعون در روی زمین طغیان کرد و مردم آن را دسته دسته نمود، دسته‌ای را ناتوان ساخت و به استضعاف کشانید. فرزندان آنان را می‌کشت و زنان آنان را زنده نگه می‌داشت.

۸. عن علی علیه‌السلام:

و الله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الاماء لرددته فانّ فی العدل سعة، و مَن ضاق علیه العدل فالجور علیه أضیق؛

به خدا قسم اگر آن را (اموال بیت‌المال را که بدون موازین شرعی به دست کسانی

رسیده باشد) بیایم که به آن زنان را تزویج کرده باشند (بـه مهـر زنـان داده باشـند) و کنیزان خرید نباشند آن را برمی‌گردانم زیرا گشایش در عدالت است، کسی کـه عـدل او را به تنگی آورد ظلم بیشتر او را به تنگی می‌آورد.[1]

وقتی عده‌ای از اصحابش از او خواهش کردند که به طور موقت کمی انعطاف‌پـذیر باشد و بسران مفتخوار که عادت به امتیازگرفتن داشتند بیشتر از دیگران رسیدگی کنـد تا کودتایی علیه او صورت نگیرد گفت:

أتامرونی أن أطلب النصر بالجور فیمن ولّیت علیه و الله لا أطور به ما سمر سـمیر و ما امّ نجم فی السما نجما ولو کان المال لی لسویت بینهم فکیف و انما المـال مـال الله؟ إلا و انّ اعطاء المال فی غیر حقه تبـذیر و إسراف و هـو یرفـع صـاحبه فی الدنیـا و یضعه فی الاخرة، و یکرمه فی الناس و یهیته عند الله و لم یضع امـرأ مـاله فی غـیر حقه و عند غیرأهله الا حرمه الله شکرهم و کان لغیره ودهم، فان ذلـت بـه النعـل یوماً فاحتاج إلی معونتهم فشر خلیل و الأهم خدین.

آیا به من امر می‌دهید که یاری (جمعی را) به ستم بر زیردستان خود بطلـبم بـه خـدا قسم تا دنیا باقی است[2] چنین نکنم اگر مال شخصی من بود حتما میان آنان مسـاوات برقرار می‌کردم چه رسد به این‌که مال مال خداست بخشش مال بـدون حـق اسـراف است که بخشش‌کننده را در دنیا بلند می‌برد ولی در آخرت پایین می‌آورد، ایـن‌گونـه بخشش‌ها آدمی را نزد مردم گرامی می‌دارد و نزد خدا پست.

هیچ‌کس مال خود را در جای نادرست و غیر اهلش نگذاشت مگر آن‌کـه خداونـد شکران مال را (از جانب گیرندگان نااهل) بر او حرام کرد و دوستی آنان بـرای غیـر او است (چه جمله خوب و عبرتگیر) اگر روزی این مرد به کمک آن‌ها (اطرافیان مفتخور خود) محتاج شود آنان را بدترین و سرزنش‌کننده‌ترین دوستان می‌یابد (چه رسوایی).

علی بر سر این حرف خود ایستاد و مشکلات زیادی را متحمل شد و حتی جمعـی از یاران او از کنارش پراکنده شدند.

---

۱. شاید مراد این باشد که حاکم اسلامی اگر از اجرای عدالت بترسد باید از ظلم بیشتر بترسد که مردم مظلوم روزی به سراغ او خواهند رفت.

۲. ما سمر سمیر ...: تا زمانی که شب‌نشینان شب‌نشینی کنند و ستاره عقب ستاره بیاید. کنایه از دوام و بقا.

۹. او به پسرعموی خود عبدالله‌بن‌عباس والی بصره نوشت:

و انّی أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بَلَغنی انّك خنت من فیئ المسلمین شیئاً صغیراً أو کبیراً، لأشدن علیك شدة تدعك قلیل الوفر ثقیل الظهر ضئیل الأمر؛[1]

به خدا سوگند اگر خبر برسد که از حق مسلمان‌ها کم یا زیاد خیانت کرده باشی آنچنان بر تو سخت بگیریم که کم‌مایه و گران‌پشت و ذلیل گردی.

۱۰. به یک مردی که می‌خواست به محضرش تحفه‌ای بدهد می‌فرماید:

و الله لو أعطیت الأقالیم السبعة بما تحت أفلاکها علی ان أعصی الله فی نملة أسلبها جلب شعیرة ما فعلته و انّ دنیاکم عندی لأهون من ورقة فی فم جرارة تقضمها؛[2]

به خدا قسم اگر هفت اقلیم با آنچه در زیر افلاک آن است به من بدهند که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای بگیرم و خدا را معصیت کنم نخواهم کرد و دنیای شما پیش من از برگی که ملخ آن را می‌جوید پست‌تر است.

۱۱. امیرالمؤمنین در احتیاط‌کردن در مصرف بیت‌المال این‌گونه به زمامداران دنیا درس می‌دهد:

کتب إلی عماله ادقوا أقلامکم و قاربوا بین سطورکم و احذفوا عن فضولکم و اقصدوا قصد المعانی و إیّاکم و الأکثار فانّ أموال المسلمین لاتحمل الضرر؛[3]

به مأمورین دولتی نوشت: قلم‌های خود را نازک کنید و نزدیک به هم بنویسید، مطالب غیرضروری را برایم ننویسید، در نوشتن معانی میانه‌روی کنید و زیاده ننویسید که مال‌های مسلمانان تحمل ضرر را ندارد.

۱۲. در راه جنگ جمل در ذی‌قار عبدالله پسر عباس بر علی داخل شد که کفش خود را وصله می‌زد به او فرمود ارزش این کفش چند است؟ عرض کرد (از فرط کهنگی) قیمت ندارد علی فرمود: به خدا این کفش در نظرم بهتر از حکومت شما است مگر این‌که حقی را برپا دارم یا باطلی را دفع کنم.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامه ۲۰.
۲. *همان*، خطبه ۲۲۴.
۳. *بحارالانوار*، ج ۴۱، ص ۱۰۵.

فصل بیست‌وهفتم

# عهدنامه مالک اشتر

حضرت امیرالمؤمنین علی‌ﷺ در زمان خلافت خود مرد متقی و شجاع مالک اشتر را به حکومت مصر نصب فرمود و برای او آئین‌نامه حکمرانی را نوشت، مالک هرچند در اثنای راه مصر توسط عوامل نفوذی معاویه مسموم شد[1] و از این دار دنیا به سوی پروردگارش انتقال یافت و به حکومت مصر نرسید لیکن تاریخ آئین‌نامه حکومت او را که شاید درازترین نامه‌های حضرت امیر باشد برای ما حفظ نمود، و چه خوب است که مسئولین رسمی کشور اسلامی ما (رئیس‌جمهور، صدر اعظم، وزراء، معاونین، رئیس‌ها، مدیرهای عمومی، والیان، ولسوالان، قضات، صاحب‌منصبان، سیاست‌مداران و غیره) با دقت تمام جملات آن را بخوانند و به ممیزات و خصوصیات حکومت اسلامی آشنایی عمیقی پیدا کرده و به آن عمل کنند.

نامه حضرت امیر به مالک اشتر مورد توجه دانشمندان و سیاست‌مداران قرار گرفته و حتی گفته می‌شود کتاب‌ها و شروح مختلفی بر آن نوشته شده است ولی نگارنده بهتر آن می‌بیند که تنها ترجمه آن را به مطالعه خوانندگان عزیز این کتاب برساند و از هرگونه شرح و بسط خودداری کند و تنها خواننده را به غور و دقت در آن سفارش نماید، و الله الهادی.

بسم الله الرحمن الرحیم

۱. این دستوری است که بنده خدا علی امیر مؤمنان به مالک اشتر پسر حارث در پیمان خود به او امر می‌کند هنگامی‌که او را والی مصر گردانید تا خراج آن‌جا را

---

۱. در سال ۳۸ هجری در شهر قلزم.

جمع‌آوری نموده با دشمن آن بجنگد و به اصلاح حال مردم پرداخته شهرهای آن را آباد نماید. او را به تقوای خدا و اختیار طاعت او، پیروی آنچه که در قرآن خود از فریضه‌ها و سنت‌هایی که هیچ‌کس جز به پیروی آن خوشبخت نمی‌گردد و جز به انکار و نادیده‌گرفتن آن بدبخت نمی‌شود، امر می‌کند. و این‌که خدا را به دل و دست و زبان یاری دهد چه او ـ جلّ اسمه ـ ضامن یاری‌دادن به کسی که او را یاری دهد و عزیز ساختن کسی که عزت او را بداند، می‌باشد.

باو امر می‌کند که نفس خود را از شهوت‌ها بشکند و از سرکشی‌ها بازدارد، همانا نفس امرکننده به بدی‌ها است مگر این‌که رحمت خدا شامل حال شود.

۲. بدان ای مالک من تو را به شهرهایی فرستادم که پیش از تو حکمرانان عادل و ظالم در آن‌ها بوده و مردم در کارهای تو همان دید را دارند که تو در کارهای والیان قبل از خود داشتی، و در حق تو می‌گویند آنچه را که تو در حق آن والیان می‌گفتی. به سخنانی که خداوند بر زبان بندگانش جاری می‌سازد می‌شود که صالحان را شناخت، بهترین ذخیره‌هایت ذخیره عمل صالح باشد، بر نفس خود مسلط باشی و به آنچه که برایت حلال نیست بخل بورز، همانا بخل نفس انصاف اوست در آنچه که به پسندت و یا ناخوشش آید.

۳. رحمت و محبت و لطف رعیت را در دلت جای بده و همچون جانور درنده بر آنان نباش که خوردن آنان را غنیمت بدانی همانا رعیت تو دو دسته‌اند یا برادر دینی توست و یا نظیرت در خلقت، از آنان لغزش‌ها سر می‌زند و معایبی عارض آنان می‌شود و عمداً و سهواً تخطّی می‌کنند، از آنان روگردان و عفو کن هم‌چنانی‌که خواهان عفو خداوند هستی چه تو آمر آن‌ها می‌باشی و زمامدار فوق توست و خدا فوق زمامدارت. او از تو خواسته کار آنان را کفایت کنی و تو را به آنان امتحان نموده است، زینهار که خود را برای جنگ با خدا آماده نسازی که تو را توانایی خشم او نبوده و از عفو و رحمت او بی‌نیاز نیستی.

۴. از عفوت پشیمان نشو و به کیفرت شاد نه، و به خشمی که می‌توانی جلو آن را بگیری مشتاب، مگو که مقام دارم (و یا مأمورم) امر می‌کنم و اطاعتم می‌کنند، زیرا این حال دل را فاسد و دین را ضعیف و نعمت‌ها را تغییر می‌دهد، هرگاه مقام و جاه برایت عظمت و خودپسندی آورد به بزرگی پادشاهی خدا و قدرت او بر خود به آنچه که از

طرف خود بر آن توانا نیستی بنگر که این نگریستن کبر و سرکشی تـو را فروبنشـاند و سرفرازی را از تو بازمی‌دارد و عقلت که از تو دور گشته بسویت بازمی‌گردد، بپرهیز از برابرداشتن خود با عظمت خدا و مانند قراردادن خود در جبروت او که خدا هر جبّـار را ذلیل و هر متکبر را پست می‌گرداند.

۵. با خدا و مردم از جانب خود و خویشاوندان و دوستان خود انصاف داشته باشی وگرنه ظلم کرده‌ای و هرکس بر بندگان خدا ستم کند خداوند به جـای آنـان خصـم او باشد و هرکس که خداوند با او خصومت کند دلیل او را باطل گرداند و محارب با خـدا است تا از ظلم ببرد و توبه کند. و چیزی مؤثرتر در تغییر نعمت خدا و تعجیل غضب او از برپایی ستم نیست، چه خداوند دعای مظلومین را شنوا و در کمین ستمکاران است.

دوست‌داشتنی‌ترین کار در نظرت میانه‌تر آن‌ها در حق و عمومی‌تر آن‌هـا در عـدل و جامع‌تر آن‌ها رضای رعیت باشد زیرا خوشنودی رضای خواص را بی‌تأثیر می‌گردانـد و خشم خواص با رضائیت همگان ارزشی ندراد، هیچ‌کس از رعیت گران‌بارتر بر والـی در حال رفاه و آسانی و کم‌یاری‌کننده‌تر در گرفتاری و ناخوشایندتر از انصاف و بااصـرارتر در سؤال و کم‌شکرتر در موقع بخشش و دیرعذرپذیرتر در موقع نـدادن و کـم‌صـبرتر در زمان مشکلات روزگار از خواص نیست همانا ستون دین و انبوهی مسـلمانان و ذخیـره علیه دشمنان عموم و جمهور مردم هستند با آنان باش و رغبت تو با آنان باشد.

۶. هرکس عیب‌های مردم را بیشتر می‌طلبد باید از تو دورتر و دشمن‌تر باشد، در مردم عیب‌هایی است که والی سزاوارتر به پنهان‌نمودن آن‌ها است آنچه پنهان است ظاهر مساز، بر تو تنها پاک‌نمودن نقصی است که ظاهر می‌شود، و خدا است که بر باطن حکم می‌کنـد، بدی را تا هر اندازه که می‌توانی بپوشان خدا هم بدی‌های تو را کـه دوسـتداری از رعیـت پنهان بماند می‌پوشاند، کینه مردم را از دل بیرون کن و رشته هر انتقام و بازخواست را دور کن، و از هرچیزی که برایت صحیح نیست خود را بی‌خبر بنمایان، در تصدیق سخن‌چـین عجله نکن چه سخن‌چین فریبکار است هرچند که به صورت نصیحت‌کننده درآید.

در مشورت خود بخیـل را راه نـده کـه تـو را از احسـان بـازمی‌دارد و از فقـرت می‌ترساند، و نه ترسو را که تو را در کار سست می‌گرداند و نه حریص را که سـتمگری را در نظرت جلوه می‌دهد، همانا بخل و ترس و حرص طبیعت‌های گوناگونی هسـتند

که منشأ همه آن‌ها بدگمانی به خداوند است.

۷. بدترین وزیران و همیاران تو کسانی‌اند که با اشرار پیش از تو وزیر و همکر و در گناهان با آنان سهیم بوده‌اند اینان نباید در سلک خواص تو درآیند چه اینان همکاران گنهکاران و برادران ستمگرانند و تو می‌توانی که از میان مردم افرادی را که در تجربه و اجرای امور مانند آن وزیران باشند ولی مرتکب بدی و گناه نشده باشند نه ظالمی را بر ظلمش، و نه گناه‌کاری را بر گناهش کمک نموده باشند بیابی هزینه این دسته بر تو سبک‌تر و یاری‌شان برایت نیکوتر و توجه‌شان به تو بیشتر و الفت‌شان با غیر تو کمتر است اینان را از جمله خاصان و هم‌مجلسان خود قرار بدهد، باید برگزیده‌ترین این وزیران پیش تو وزیری باشد که سخن تلخ حق را به تو بیشتر بگوید و تو را در آنچه که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد و تو آن را می‌خواهی کمتر مساعدت و همراهی کند، هرچند که تو را ناراحت کند.

همنشین پرهیزگاران و راست‌گویان باش، و به آنان عادت ده که تو را بسیار نستایند و تو را به ترک باطلی شاد نگردانند چه زیادتی ثنا و ستایش غرور می‌آورد و بخودخواهی نزدیک می‌گرداند.

۸. و نباید نیکوکار و بدکار نزد تو یکسان باشد که این کار نیکوکار را از نیکی‌کردن بازمی‌دارد و بدکار را به بدی‌کردن وامی‌دارد و هرکدام را به آنچه که خود برگزیده‌اند الزام کن و جزا ده، بدان که مؤثرترین سبب خوش‌بینی والی به رعیت احسان او به رعیت خودش و سبک‌نمودن مصارف آنان و ترک اکراه آنان بر چیزی‌که والی حق آن را بر آنان ندارد می‌باشد.

پس در این باب باید کاری کنی که حسن ظن به رعیت را حاصل داری که حسن ظن رنج‌های زیادی را از تو دور می‌سازد و سزاوارترین مردم به خوش‌بینی تو کسی است که به او خوبی نموده‌ای و سزاوارترین مردم به بدبینی تو کسی است که بدی تو به او رسیده است.

سنت شایسته‌ای را که خوبان این امت به آن عمل کرده‌اند و به وسیله آن الفت عمومی و صلاح رعیت به وجود آمده نقض نکن و روش مغایر آن سنت را احداث نکن که پاداش آن سنت برای مؤسسین آن میرود و وزر شکستن آن از آن تو می‌شود.

۹. بسیار با دانشمندان و حکیمان در تحکیم و استوار ساختن آنچه که به صلاح سرزمین تو و برپا داشتن آنچه که قبل از تو مردم از آن استفاده خوبی برده‌اند گفت‌وگو کن.

۱۰. بدان که رعیت اصنافی دارد که کار بعضی جز به بعضی دیگر به سامان نرسد و یکی از دیگر بی‌نیازکننده نیست از آن جمله لشکریان خدایند و از آن جمله نویسندگان عمومی و خصوصی، و منجمله قاضیان دادرس و ازجمله کارکنان و مأمورین که با انصاف و مدارا رفتار کنند و ازجمله جزیه‌دهندگان اهل ذمه و خراج‌دهندگان مسلمان و ازجمله سوداگران و صنعتگران و ازجمله صنف پایین که حاجتمندان بیچارگان‌اند، و برای هریک از این چند دسته خداوند نصیب و بهره‌ای را نام برده که در قرآن و سنت آمده است و نزد ما محفوظ است. لشکر به اذن خدا به منزله دژها و قلاع رعیت و زینت والیان و عزت دین و راه‌های امنیت و آرامش هستند و رعیت برپا نمی‌ماند مگر با بودن اینان و اینان بدون حقوقی که خداوند از خراج قرار داده که به وسیله آن بر جهاد دشمنان خود قوت می‌یابند و کار به آن اصلاح و حاجت خود را به آن برطرف می‌کنند پایدار مانده نمی‌توانند.

و قوام این دو دسته به دسته سوم که قاضیان و مسئولین و نویسندگان است می‌باشد که پیمان‌ها و قراردادها را مستحکم و منافع عمومی را جمع و مورد امانت کارهای خصوصی و عمومی قرار می‌گیرند.

و قوام و آسایش همه اینان میسر نگردد مگر به بازرگانان و صنعت‌گران نسبت به وسایل زندگانی و نظام بازار و کفایت مردم به‌نحوی‌که غیر آنان همانند آنان نتوانند کار را از پیش برند. پس از این دسته، دسته پایین مردم حاجت‌مندان‌اند که مستحق بخشش و کمک هستند، و از برای هر یک در پیش خدا گشایشی است و هرکدام بر والی حقی به اندازه‌ای که فراخور حالش باشد دارد و والی از عهده آنچه که خدا بر او لازم شمرده برنمی‌آید مگر به کوشش و استعانت از خداوند و آماده‌نمودن خود به‌کاربستن حق و شکیبایی بر آنچه سبک و چه سنگین.

۱۱. از لشکریان آن‌که اخلاص او به خدا و رسول و امامت بیشتر که خرد و بردباری او بیشتر باشد دیر به غضب آید و به آسانی عذر را بپذیرد و به ضعیفان رؤف و مهربان و بر زورمندان گردن‌فرازی داشته درشتی او را به هیجان نیاورد و نرمی او را ننشاند بگمار. (و به او منصب بده)

همنشینی تو با مردم شریف و خانواده‌های شایسته و آنانی که دارای سابقه نیکو هستند باشد بعد با مردم دلیر و شجاع و سخاوتمند و جوانمرد.

اینان دارای بزرگواری و شاخه‌های خوبی می‌باشند و به امور آنان همچون پدر و مادر رسیدگی کن و آنچه که برای تقویت آنان کرده‌ای بزرگ نشماری و لطفی که برای آنان تعهد سپرده‌ای ناچیز نینگار هرچند اندک باشد، زیرا این روش سبب می‌شود که آنان نصیحت و اخلاص و حسن نظر به تو پیدا کنند، از کارهای دقیق و کوچک آنان به امید تفقد کارهای مهم آنان صرف‌نظر نکن زیرا از لطف کم تو استفاده می‌برند و از انجام کارهای مهم‌شان از تو بی‌نیاز نیستند.

و باید برگزیده‌ترین سران سپاهت کسی باشد که با لشکریان در کمک مواسات کند و از دارایی و توانایی خود به آن‌ها احسان نماید که خود و خانواده آنان در آسایش باشند تا جز جهاد با دشمن فکر دیگری نداشته باشند، علاقه تو به آنان دل‌های آنان را به سوی تو می‌کشاند.

بهترین چشم‌روشنی والیان برپایی عدالت در شهرها و اظهار دوستی رعیت است و دوستی رعیت ظاهر نگردد مگر به سلامت سینه‌های‌شان (از خشم و کینه) و نصیحت و اخلاص آنان به صحت نپیوندد مگر به گردآمدن و جمع‌شدن بگرد والیان‌شان و سنگین نشمردن دولت آنان و انتظار نداشتن به‌سررسیدن مدت و دوران آنان، آرزوهای آنان را برآر همیشه خوبی آنان را بیان دار و مشکلات و مصائب جهادی آنان را بشمار که زیادتی تمجید از کارهای خوب آنان شجاع را به هیجان می‌آورد و نشسته (بی‌تفاوت) را اگر خدا بخواهد ترغیب می‌کند. به هرکسی مصیبتی رسیده برای او بشناس و رنج یک سرباز را به دیگری نسبت نده (مثلا همه خوبی‌ها را از صاحب‌منصب ندان) و در دادن حق او در پایان کار کوتاهی نکن و بزرگی فردی موجب نشود که مصیبت کوچک او را بزرگ گردانی، و پستی هرکسی سبب نشود، که مصیبت بزرگ او را (در جهاد) کوچک شماری.

۱۲. مشکلات بزرگ و امور مشتبه را به خدا و رسولش برگردان همانا خداوند به مردمی که ارشاد آنان را خواسته فرموده است از خدا و رسول او و زمامداران خود اطاعت کنید، پس اگر در چیزی نزاع کردید آن را به سوی خدا و رسولش برگردانید. رد به خدا عمل‌کردن به آیات محکم قرآن است و رد به پیامبر گرفتن سنت جمع‌کننده

او که تفرقه‌آور نیست.

۱۳. برای قضاوت در میان مردم بهترین افراد را برگزین و از آن کسانی که از سختی کارها به تنگ نیایند دادخواهان او را به خشم و لجاجت نیندازند در لغزشی که مرتکب شده سرسختی و لجاجت نکنند و آن‌گاه که حق را درک کردند از بازگشت به آن سرپیچی نکنند، روح قاضی بدام طمع نیفتد در قضاوت به آنچه در آغاز به ذهنش می‌آید بدون این‌که به ریشه مطلب برسد قضاوت نکند.

کسی را برای قضاوت در نظر بگیر که در مشکلات ژرف‌بین‌تر و برای به دست آوردن حجت و دلیل کوشاتر باشد و از مراجعات اهل دعوی کمتر خسته شود و و در ظاهرساختن حقایق بیشتر و به هنگام کشف حکم برای صدور آن قاطع‌تر باشد، ستایش او را به خودپسندی نیفکند و حیله او را منحرف نکند و اینان اندکند.

باید همیشه ناظر کارهای قاضی باشی، آن‌قدر حقوق به او بدهی که نیازش را برطرف گرداند و نیازی به دریافت کمک از مردم نداشته باشد، به او قرب و منزلتی بده که هیچ‌یک از اطرافیانت در او طمع نتواند تا او از تباهی ناگهانی خود در نزد تو توسط مردان ایمن گردد.

کارگزارانت را آزمایش کن و براساس تجربه به کار بگمار، مواظب باش آنان را براساس دوستی و یا خودسرانه انتخاب نکنی، زیرا انتخاب بدون آزمایش و بدون مشوره موجب ستم و خیانت خواهد شد.

کارگزارانت را باید از میان کارآزمودگان باحیا و خانواده‌های شایسته و پیشگامان اسلام انتخاب کنی، زیرا اینان از نظر اخلاق بزرگوارتر و از نظر دامن پاک‌تر و طمع آنان کمتر و نسبت به حوادث آینده دوراندیش‌ترند، بعد مخارج آنان را خوب تأمین کنی، زیرا بی‌نیازبودن آنان موجب می‌شود که خود را اصلاح کنند و به آنچه در اختیار دارند طمع نکنند و اگر با تو مخالفت کنند و یا خیانت نمودند دلیلی علیه آنان داشته باشی.

علاوه باید به کارهای آنان رسیدگی کنی و جاسوسانی راست‌گو و باوفا بر آنان بگماری چه مراقبت‌های پنهانی سبب می‌شود که آنان امانت را پیشه سازند و نسبت به زیردستان خود مراعات کنند.

درباره همکارانت دقیق و مراقب باش اگر خیانتی از یکی از آنان سر زد و گزارش

جاسوسانت بر خیانت او اتفاق داشت به آن گزارش اکتفا کن، او را تحت شکنجه بدنی قرار بده و به سزای خیانتی که کرده برسانش، گریبانش را بگیر و به خاک مذلت و خواری‌اش بنشان، داغ خیانت را بر او بزن و قلاده بدنامی و ننگ را بر گردنش بیفکن.

۱۴. در خراج[1] نسبت به پرداخت‌کنندگان آن بیشتر توجه کن، زیرا بهبود وضع خراج و پرداخت‌کنندگان آن موجب بهبود وضع دیگران خواهد شد و سامان‌یافتن وضع جامعه بسته به سامان‌یافتن خراج‌دهندگان است چه تمام مردم جیره‌خواران خراج و دهندگان آن هستند.

به آبادساختن زمین بیش از جمع‌آوری خراج همت گمار چون خراج وقتی به دست می‌آید که زمین آباد باشد و کسی که بدون توجه به عمران، خراج بخواهد منطقه را به ویرانی کشیده و مردم را به نابودی افکنده است و نفوذ وی چند صباحی بیشتر دوام نخواهد کرد.

اگر کشاورزان از سنگین‌بودن خراج، آفت‌زدگی، خشکسالی، زیادآمدن باران، سیل‌زدگی و سوختگی بر اثر بی‌آبی شکایت داشتند از خراج آنان تا آن‌جا که وضع آنان را بهبود می‌بخشد کسر کن، مبادا تخفیفی که به آن‌ها می‌دهی بر تو گران آید، زیرا این تخفیف ذخیره‌ای است که با آبادساختن سرزمین تو و زینت‌بخشیدن به حومت، به تو بازمی‌گردد. به‌علاوه که ستایش آنان را به خود جلب کرده‌ای و بر اثر گسترش عدالت در میان آنان سربلند شده‌ای و به نیرومندترشدن آنان، بر اثر اندوخته‌ای که نزد آنان به جهت اجرای عدالت و مدارا با آنان به وجود آورده‌ای می‌توانی اعتماد کنی.

گاهی حوادثی پیش می‌آید که ناگزیری به عهده آنان بگذاری و هرگاه نسبت به آنان به عدالت رفتار کرده باشی با کمال میل مسئولیتی را که به آنان واگذار کرده‌ای اجرا می‌کنند چه سرزمین آباد تاب تحمل مخارج سنگین را دارد. بلی ویرانی سرزمین بر اثر فقر صاحب آن یک امر حتمی است مردم وقتی فقیر می‌شوند که زمامداران‌شان به فکر جمع کردن ثروت باشند و به بقای خود بدبین باشند و از حوادث روزگار پند نگیرند.

۱۵. پس به وضع مأمورین خود رسیدگی کن و کارهای خود را به دست نیکان آنان بسپار، نامه‌هایی را که نقشه‌ها و اسرارت را دربردارد به دست کسی بسپار که در

---

۱. معنای خراج در گذشته بیان شد ولی این فرمایش در مطلق مالیات شرعی جاری می‌باشد.

فضایل اخلاقی از همه شایسته‌تر باشد، کسی باشد که احترامت به وی او را مغرور نسازد و در مخالفت با تو در حضور دیگران گستاخ نگردد. کسی باشد که غفلت تو موجب نشود که گزارش فرمانداران و نمایندگانت و نامه‌های آنان را به تو ندهد و جواب شایسته که مناسب توست برای آنان صادر نکند. نسبت به آنچه برای تو وصول می‌کند و یا از طرف تو می‌پردازد کوتاهی ننماید.

کسی باشد که در معاهده‌ای که از طرف تو می‌بندد در نفع تو سستی نکند و در شکستن پیمانی که علیه توست عاجز نباشد. مأمور تو باید کسی باشد که در کارها ارزش خود را بداند، زیرا کسی که ارزش خود را نداند، در ارزیابی دیگران نادان‌تر خواهد بود.

در انتخاب مأمورین خود نه به هوش خود تکیه کن و نه به اطمینان و نه به حسن ظن خودت، زیرا خیلی از مردم در دیدگاه زمامداران خوشخدمت و چرب‌زبانند اما پشت سر زمامدار نه خیرخواه مردم‌اند و نه از امانتداری بهره‌ای دارند.

مأمورین خود را از این طریق انتخاب کن. ببین در خدمت زمامداران شایسته که قبل از تو بوده‌اند چه روشی داشته‌اند. به آن‌هایی توجه کن که در میان مردم محترم و از نظر امانت‌داری زبانزد ملت هستند، اگر از این طریق مأموران خود را انتخاب کردی معلوم می‌شودکه خیراندیشی تو نسبت به وظایف الهی و کسی که مسئولیت را به تو داده حتمی است. برای هر بخشی از کارهای خود رئیسی از میان آنان برگزین، رئیسی که نه از بزرگ بودن کار بوحشت افتد و نه از زیادبودن آن دست و پای خود را گم کند.

هر عیبی که در مأمورین تو باشد و تو آن را نادیده بگیری بدون تردید آن عیب بدامن تو می‌چسبد.

۱۶. درباره تجار و صنعتگران به تو سفارش به نیکی می‌کنم چه آنانی که در محل خوداند و چه اینده به مال و بدن خود در رفت‌وآمدند، اینان سرچشمه منافع و ابزار آسایش جامعه هستند و از راه‌های دور و گوناگون از خشکی و دریا، دشت و کوه وسایل آسایش را جمع‌آوری می‌کنند که دیگران نه به آن‌جاها ارتباط دارند و نه جرئت رفتن به آن‌جاها را دارند، اینان مسالمت‌جویانی هستند که بیم شورش درباره آنان نمی‌رود و صلح‌طلبانی‌اند که ترس اغتشاش از آنان نیست.

به کارهای آنان در مرکز و اطراف کشور رسیدگی کن ولی مع الوصف بدان‌که در

میان اکثر آنان تنگ‌نظری زیاد و بخل زشت و احتکار منافع و زورگویی در فروش کالا وجود دارد که موجب ضرر مردم و بدنامی دولت است.

از احتکار جلوگیری به عمل آور که رسول خدا ﷺ از آن منع فرموده است، خرید و فروش بر مبنای گذشت و موازین عدالت باید استوار باشد تا قیمت‌ها به طرفین معامله از خریدار و فروشنده ضرر نرساند، اگر پس از اخطار تو باز هم به احتکار روی آوردند آنان را بسزای عمل‌شان برسان و در آن زیاده‌روی نکن.

۱۷. الله الله[1] درباره گروه فروماندگان بیچاره از مساکین و نیازمندان و دردمندان و زمین‌گیران (توجه کن) که در این گروه قناعت‌کننده و سؤال‌کننده وجود دارد، آنچه را که خدا تو را نگهبان آن از حق آنان قرار داده به آنان برسان، سهمی از بیت‌المال را برای آنان قرار بده و سهمی هم از درآمد غلاتی که از مناطق اسلامی جمع‌آوری می‌شود برای فقیران هر منطقه در نظر بگیر، زیرا دورافتاده‌ترین بیچاره همان حقی را دارد که نزدیک‌ترین آن‌ها دارد، و تو مسئولیت مراعات حق آنان را به عهده داری، خوشحالی تو را از یاد آنان غافل نکند، و تو به تضییع حق کوچک آنان به سبب اشتغال به کارهای مهم معذور نخواهی بود. فکر خود را از آنان بدور مدار و نه در برابر آنان قیافه بگیر.

به امور آنانی که به تو رسیده نمی‌توانند و در نظر مردم خوار و بی‌توجهند رسیدگی کن، از افراد مورد اعتماد خود که خداترس و متواضعند کسی را برای حال آنان بگمار که حوایج آنان را به تو برساند، با آنان طوری رفتار کن که روز قیامت معذور باشی، زیرا اینان بیشتر از دیگران محتاج به عدل و انصاف‌اند و در ادای حق هرکدام باید روز قیامت مسئولیتی نداشته باشی.

به یتیمان و پیران بیچاره که دست حاجت به سوی کسی دراز نمی‌کنند برس، این کار برای زمامداران سنگین است و حق، همه‌اش سنگین است و گاهی خداوند آن را بر گروه‌هایی که طالب عاقبت‌اند و نفس‌های خود را بصبر عادت داده‌اند و به وعدهٔ خدا نسبت به خود اطمینان دارند سبک می‌گرداند.

۱۸. برای حاجتمندان وقتی را معین نما که شخصاً در آن مجلس عمومی با آنان بنشینی (و به شکایات و نیازهای آنان گوش بدهی) و برای خدایی که تو را آفریده

---

۱. از خدا بترس از خدا بترس. یا خدا را در حق بیچارگان به یاد آور.

تواضع نمایی، پاسداران و اطرافیانت را از آن مجلس دور کن تا حاجت‌مندان بدون وحشت بتوانند با تو صحبت کنند، همانا من مکرراً از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: هیچ ملتی پاک نمی‌شود تا حق ضعیف آن از قوی بدون سختی گرفته نشود.

درشتی و نادانی آنان را تحمل کن، قلدری و سخت‌گیری بر آنان روا مدار تا خدا بر تو ساحل‌های رحمتش را بگشاید و ثواب طاعتش را بر تو واجب گرداند، و آنچه می‌دهی با خوشی بده و اگر نمی‌دهی به‌خوبی معذرت بخواه.

۱۹. کارهایی است که باید خودت شخصاً اجرا کنی مانند جواب‌دادن به نامه‌های مسئولین دولتی که نویسندگان تو جواب آن‌ها را داده نمی‌توانند و مانند برآوردن حاجت مردم که بر تو وارد می‌شوند و همکارانت در اجرای آن‌ها فراخی سینه و سعه صدر ندارند.

کار هر روز را در همان روز اجرا کن چون هر روز از خود وظیفه‌ای دارد (کم‌کاری باعث پسمانی کارها و بندش جریانات دولتی می‌شود).

بهترین وقتی را بین خود و خدای خود قرار بده هرچند که همه اوقات برای خدا است اگر نیت خوب باشد و مردم در آسایش. در این وقت خاص فرایضی را که برای خدا است انجام بده قدرت بدنی خود را برای عبادات خدا در شب و روز صرف نما و آنچه باعث تقربت به او می‌گردد به حد کمال و نهایت و بدون نقص به‌جا آور هرچند که خستگی بدنی عایدت گردد، وقتی که با مردم نماز می‌گزاری نه چیزی از نماز را ضایع بگردانی و نه باعث نفرت مأمورین بگردی (نماز را نه طولانی کن و نه از تندخوانی ناقص) زیرا جمعی مریض و صاحب حاجتند (که باید زودتر به کارهای‌شان برسند). موقعی که رسول خدا ﷺ مرا به سوی یمن فرستاد از ایشان سؤال کردم با مردم چگونه نماز گزارم؟ فرمود: مانند نماز ضعیف‌ترین‌شان نماز بخوان و با مؤمنین مهربان باش.

۲۰. از آنچه گفته شد بگذریم مبادا پنهان‌بودنت از رعیت طولانی باشد چه پنهان بودن زمامداران از رعیت بخشی از اختناق و کم‌آگاهی او از جریانات است، فاصله گرفتن از مردم سبب می‌شود از آنچه که در پنهانی از آنان می‌گذرد اطلاع نیابند درنتیجه بزرگ در نظر آنان کوچک جلوه کند و کوچکی بزرگ، خوب بد و بد خوب. حق و باطل مشتبه شود. همانا والی بشر است و از کارهایی که مردم در پنهانی انجام می‌دهند اطلاع ندارد و بر چهره حق نشانه خاصی وجود ندارد که انواع راست از دروغ

شناخته شود، تو از دو دسته خارج نیستی، مردی که با آغوش باز در راه حق انجام وظیفه می‌کند دراین‌صورت پنهان شدنت از مردم برای ادانکردن واجبی است که باید آن را اجرا کنی و یا فرار از کار بزرگوارانه‌ای است که باید آن را انجام دهی و از آن پرهیز می‌کنی و یا کسی کهبه منع و سخت‌گیری گرفتار شده‌ای که مردم بزودی از خواهش کردن از تو ناامید شوند چون لطفی در تو نمی‌بینند.

با این‌که اکثر درخواست‌های مردم خرج و رنجی برای تو ندارد، زیرا آنان از ستم به سختی افتاده‌اند و یا خواهان انصاف در کارها هستند.

۲۱. البته که والیان اطرافیان مخصوص و محرمان اسراری دارند که خودپسندی، دست‌درازی و کم‌انصافی در معامله در آنان وجود دارد، تو ریشه این خصلت‌ها را از طریق برانداختن اسباب این روش‌ها بخشکان، برای هیچ فردی از اطرافیان و طرفداران خود زمینی را وامگذار، و آنان نباید از جانب تو به طمع بیفتند که به دیگران ضرر برسانند. از آب‌های عمومی و یا کارهای مشترک سود ببرند و خرج آن را بدوش دیگران بگذارند و از این طریق به کام خود برسند و ننگ آن در دنیا و آخرت برای تو باشد.

حق را بر دور و نزدیک تطبیق کن و در این راه صبر داشته مزد خود را از خدا بخواه هرچند که به خویشاوندان و یارانت ضرر برسد، آن‌جا که عرصه بر تو تنگ گردد به آخر آن بنگر که پایان راه حق شیرین است.

اگر ملت به تو بدگمان شدند آشکارا دلیل خود را بیان کن و سوء ظن آن‌ها را برطرف گردان زیرا تو با این کار برای خودت عادتی (خوب) به وجود می‌آوری و نوعی مدارا با مردم هم است و با این عذرخواهی بهدف خویش که برپا داشتن آنان به حق است دست می‌یابی.

۲۲. از صلحی که دشمن تو را به آن دعوت می‌کند و رضای خدا در آن است روی مگردان، زیرا صلح مایه آسایش لشگر و نجات از مشکلات و سبب امنیت شهرها است ولی بسیار زیاد از دشمن پس از آشتی احتیاط کن که دشمن گاهی نزدیک می‌شود تا تو را غافلگیر کند، بنابراین هرچه می‌توانی دقت کن و خوش‌باوری را کنار بگذار.

اگر میان تو و دشمنت پیمانی بسته شد و یا امانی به او دادی به پیمان و عهد خود وفادار بمان و امانت را در امانی که داده‌ای رعایت کن.

هر پیمان و عهدی که داده‌ای حفظ آن به عهده توست و برای حفظ آن باید سینه سپر کنی، زیرا در میان واجب‌های خدا با همه اختلافی که در فکر و عقیده میان مردم هست واجبی که مورد بزرگداشت بیش از وفای به عهد باشد در میان اعمال واجب نیست، مشرکان با آن‌که از نظر معنوی غیر از مسلمانان‌اند، برای پیمان احترام قائلند، زیرا از تجربه‌های تلخ پیمان‌شکنی و عاقبت آن اندرز آموخته‌اند.

بنابراین در وفای به عهد دغلکاری مکن و پیمان خویش را مشکن و بدشمن خود نیرنگ مزن، زیرا فقط نادان تیره‌دل نسبت به خدا گستاخ می‌گردد و درحقیقت خدا عهد و امان خود را پناهگاه رحمت خویش در میان مخلوق خود قرار داده است تا از این دژ به عظمت خدا دست یابند و در سایه عظمت وی آسوده‌خاطر گردند. بنابراین دغلکاری، نیرنگ و خیانت باید دیده نشود.

سعی کن پیمانی که می‌بندی جای ابهام و بهانه در آن نباشد وقتی پیمان بستی آن را محکم و دقیق ببند و به حرف‌های دوپهلو و کنایه پناه نبر.

هرگاه به سختی افتادی مبادا پیمان را بدون دلیل شرعی برهم بزنی، زیرا با این مشکلات پیمان ساختن به امید آن‌که مشکلاتش برطرف گردد و پایان شایسته‌ای داشته باشد، بهتر از خیانتی است که از عوارض آن وحشت داشته باشی (چه عوارض گناه و چه زیان‌هایی که از طرف دشمن آشکار می‌گردد) و بهتر از این است که بر اثر خیانت به پیمان تحت تعقیب خدا قرار گیری که نه در دنیا و نه در آخرت از زیر بار مسئولیت آن نتوانی بیرون بیایی.

۲۳. از ریختن خون مردم به ناحق بپرهیز که انتقام آن نزدیک‌تر و کیفر آن سنگین‌تر و به نابودساختن نعمت و به سر رسانیدن حکومت سزاوارتر است. روز قیامت خداوند دادگریش را از قتل نفس ابتداء می‌کند، حکومت خود را با ریختن خون تقویت مکن که این کار حکومت را سست بلکه ریشه‌کن میسازد، در قتل عمد عذر تو نزد خدا و من قبول نگردد که در آن قصاص وجود دارد و در قتل خطا مبادا غرور ریاست تو را از تادیهٔ دیه جلوگیری کند.

از خودپسندی و دوستی ثنا شنیدن بپرهیز که از بهترین فرصتهای شیطان برای نابودی کارهای خوب نیکوکاران در نظر تو است.

در مقابل احسان و یا خدمت بیشتر بمردم بر آنان منت مگذار، خلاف وعده مکن همانا منت‌نهادن احسان را باطل می‌سازد، و پرحرفی نور حق را می‌برد و خلف وعده سبب خشم خدا و مردم می‌گردد، خدا در قرآن می‌فرماید: غضب بزرگ در نزد خدا آن است که به آنچه می‌گویید عمل نکنید.

در کارها قبل از موقع آن عجله نکن و در موقع مناسب تنبلی مکن، از لجبازی در امری که روشن نیست و یا بی‌اعتنایی در امری که واضح است پرهیز کن که هرچیزی در جای سزاوارش قرار دهی و هر کاری را به موقع انجام دهی.

در چیزی که همه در آن حق دارند خود را مقدم مکن، از جریانی که برای مردم مهم و آشکار است خود را به بیخبری مزن که به‌زودی مورد مواخذه قرار خواهی گرفت، به‌زودی پرده‌ها بالا رفته داد مظلوم از تو گرفته می‌شود.

به هنگام جوشش، خشم، برافروختگی قهر، برآشفتگی دست تند و تیز شدن زبان خود را کنترل کن و مواظب باشی در چنین مواقعی مهار از دست تو بیرون نرود و شتابزده کار مکن تا عصبیت از تو برطرف گردد و بر خودت مسلط شوی و آن‌گاه بر خودت پیروز می‌شوی که غم‌های خودت را با درنظرآوردن روز قیامت و در پیشگاه خداوند قرارگرفتن زیاد برای خودت مجسم کنی بر تو واجب است که وضع حکومت‌های عادلی را که پیش از تو بوده‌اند یا روش‌های شایسته‌ای که وجود داشته و یا آثار پیامبر اسلامﷺ یا واجباتی که در قرآن مجید وجود دارد در نظر بگیری و به کارهایی که دیده‌ای ما آن را انجام می‌دهیم عمل کن.

و به آنچه که در این عهدنامه برای تو گفته‌ام مجدّانه پیروی کن و من باین عهدنامه حجت خود را بر تو تمام نمودم تا در مواقع هوا و هوس نفسانی بهانه‌ای نداشته باشی به‌جز خدا کسی آدمی را از بدی حفظ نکند و به کار خوب توفیق ندهد و آن را که رسول خداﷺ در وصیت‌هایش با من عهد نمود ترغیب در نماز و زکات و مهربانی بر غلامان بود و من وصیت آن حضرت را پایان پیمانی قرار می‌دهم که برای تو نوشتم. و لا حول و لا قوة الا بالله.

فصل بیست‌وهشت

# نصیحتی به زمامدار مسلمان

قدرت اکثر افراد انسان را فاسد می‌کند و او را ناخودآگاه به طرف غرور و تکبر و خودپسندی و خودخواهی و ظلم و طغیان و بغاوت و جنایت سوق می‌دهد، و تنها اولیای صالح هستند که انضباط روحانی آنان مانع سرکشی نفس اماره آنان می‌گردد، یوسف صدیق علیه‌السلام می‌فرماید: «وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي». من خودم را تبرئه نمی‌کنم (که قطعاً از بدی به دور بود) همانا نفس بسیار امرکننده به بدی می‌باشد.

ریاست مقام بسیار خطرناک است، شیرینی آن نباید آدم را بفریبد و دین او را از دستش بگیرد، همین ریاست بود که فرعون ادعا کرد: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى (من پروردگار عالی‌تر شمایم) زمامداران امروز هرچند که به سبب ایجابات زمان چنین تعبیر صریحی ندارند ولی عمل آنان به مراتب از عمل فرعون بدتر است و آنان مقام خود را از مقام ربوبیت بالاتر می‌دانند. آیا استالین، برژنیف و هیتلر و چرچیل و آتاتورک و رضا خان و عبدالرحمن و ... سفاک‌تر و پلیدتر بودند یا فرعون معاصر حضرت موسی‌بن‌عمران علیه‌السلام؟

شما وضع زمامداران معاصر را به شمول سران کشورهای اسلامی مطالعه کنید و ببینید که از فرعون در فرعونیت چه کمی دارند؟ اگر خرسواری از خر بیفتد خطر جانی ندارد ولی اگر طیاره‌سواری سقوط کند یک مشت گوشت می‌شود، هرکسی مقام ریاست یک کشور را اشغال می‌کند بزرگ‌ترین خطر متوجه اوست و باید بسیار مراقب

خود باشد که در قعر جهنم سقوط نکند، نگارنده برای مرحوم محمدعلی رجائی رئیس‌جمهوری اسلامی ایران پس از انتخابش به ریاست جمهوری تیلگرامی فرستاده و رسیدن وی را به این منصب به او تسلیت گفتم که مسئولیت بس سنگین به دوش او گذاشته شده است. مشارٌالیه در جواب تیلگرامی خود از نگارنده تشکر کرد. به‌راستی مقام به‌دست‌آوردن را نباید تهنیت گفت که باید تسلیت گفت و این رئیس است که به چه زحمت و خون جگری بتواند از عهده مسئولیت خود در پیشگاه خداوند به‌درآید.

نگارنده مناسب می‌داند من‌باب وظیفه در این‌جا توجه زمامدار مسلمان آینده حکومت اسلامی افغانستان و هر زمامداری که ادعای مسلمانی را دارد به آیات و روایات زیر جلب نماید تا شاید از مطالعه آن حالی پیدا کند و بیراهه نرود. عصمنا الله من الزلل و من القول بلا عمل.

۱. «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛[1]

آن سرای آخرت (بهشت) را برای کسانی قرار می‌دهیم که قصد برتری و فساد را در روی زمین نداشته باشند و پایان کار به نفع متقیان است.

می‌بینید که آیه از تکبر و سرفرازی و فساد صحبت نمی‌کند بلکه از اراده و قصد آن صحبت می‌کند و نیت فساد و علو را مانع از بهشت رفتن قرار می‌دهد (اللّهم انت المستعان).

۲. «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كذلِك يفْعَلُونَ»؛[2]

زمامداران موقعی که وارد قریه (و شهر و کشوری) می‌شوند آن را فاسد و عزیزان (و خوبان) آن‌جا را ذلیل می‌گردانند. و این طبیعت حکومت و ریاست است.

۳. «وَ لَقَدْ أَرَيناهُ آياتِنا كُلَّها فَكَذَّبَ وَ أَبى».[3]

کار زمامدار مغرور به جایی می‌رسد که وقتی پیامبر تمام نشانه‌ها و معجزات را به او نشان می‌دهد باز هم عقلش از زیر بار شهوت او بیرون شده نمی‌تواند و همه آن

---

۱. قصص، آیه ۸۳.
۲. نمل، آیه ۳۴.
۳. طه، آیه ۵.

آیات الهی را تکذیب می‌کند و از قبول حق امتناع ورزیده آن را جادو می‌انگارد و برای حفظ کرسی خود نفاق و تفرقه و عداوت را بین ملت خود ایجاد می‌کند و همه را به بدبختی می‌کشاند.

«وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً».[1]

۴. عن رسول الله ﷺ فی جواب من سأله عن الامارة:

انّها أمانة و انّها یوم القیامة حسرة و ندامة الأمن أخذها بحقها وادی الذی علیه فیها.[2]

پیامبر اکرم ﷺ درباره حکومت می‌فرماید که حکومت امانت (الهی) است و حکومت در روز قیامت افسوس و پشیمانی است مگر این‌که آن را به حقش گرفته باشد و آنچه که بر ذمه او بوده آن را به‌جا آورده باشد.

۵. فی روایة معتبرة عن رسول الله ﷺ:

قال الله عزل و جل: من استذل عبدی المؤمن من فقد بارزنی بالمحاربة؛[3]

. هرکس ذلت بنده مؤمن مرا بخواهد گویا با من اعلان جنگ داده است.

زمامدار گاهی به یک کلمه صدها مسلمان را ذلیل و خوار می‌گرداند و هم‌چنین حواشی فاسد و احمق او.

۶. فی الصحیح عن الکاظم علیه السلام:

انه ذکر رجلا فقال انه یجب الریاسة فقال: ما ذئبان ضاریان فی غنم قد تفرق رعاؤها بأضرّ فی دین المسلم من الریاسة؛[4]

امام کاظم درباره مردی که خواهان ریاست بود فرمود: ضرر دو گرگ درنده در گلهٔ بی‌چوپان بیشتر از ضرر ریاست (طلبی) در دین مسلمان نیست.

۷. فی محکی الکافی عن رسول الله ﷺ:

أیضاً اذکر الله الوالی من بعدی علی أُمتی إلّا یرحم علی جماعة المسلمین فاجل

---

۱. قصص، آیه ۴.

۲. *کتاب الاموال للحاظ*، ابی‌عبید سلام‌بن قاسم، ص ۱۰.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۸، ص ۵۹۱.

۴. *همان*، ج ۱۱، ص ۲۷۹.

کبیرهم و رحم ضعیفهم و وقر عالمهم و لم‌یضربهم فیذلهم و لم یفقرهم فیکفرهم و لم‌یغلق بابه دونهم فیأکل قویهم ضعیفهم و لم‌یخبزهم فی بعوثهم فیقطع نسل أمتی.

در این روایت از پیامبر عظیم‌الشأن ﷺ نقل شده است که: من خدا را به یاد زمامدار بعد از خود بر امتم می‌دهم که مبادا بر آنان مهربانی نکند. (بلی او باید):

۱. بزرگان امت را تجلیل کند.

۲. بر ضعیفان آنان رحم نماید.

۳. و دانشمندان آنان را توقیر و تعظیم بدارد.

۴. و آنان را نزند که ذلیل نشوند.

۵. و نادارشان نسازد که به کفر نرسند. (خیلی در این جمله دقت کنید)

۶. و در خود را به روی آنان نبندد که قوی آنان ضعیف خود را پامال نکند.

۷. بدون موجب آنان را در جنگ‌ها به کشتن ندهد تا نسل امتم منقطع نشود.

بلی حکومت عادلانه ثواب زیادی دارد حتی در روایتی وارد شده است که «ساعة امام عادل أفضل من عبادة سبعین سنة» (یک ساعت امام عادل برتر از هفتاد سال عبادت است) ولی حکومت جور و سیاهی دین و دنیا است.

زینهار زینهار از این‌که زمامدار آینده نظام اسلامی افغانستان و هر کشور اسلامی دیگر بخواهد تمایلات مذهبی و نژادی و منطقه‌ای خود را اعمال کند که باعث شقاوت خودش و بدبختی ملت می‌گردد. عبدالرحمن‌خان، هاشم‌خان، و داودخان امروز جز لعن و نفرت نصیبی ندارند، کسی که بر اریکه قدرت و ریاست تکیه می‌زند لازم است که بر تمایلات خود اولاً حاکمیت پیدا کند و به فرمایش نقل‌شده از حضرت ختمی‌مرتبت ﷺ توجه کند که «آلة الریاسة سعة الصدر؛ ابزار کار ریاست وسعت نظر و گشادی سینه‌هاست»، از تنگ‌نظری و عقده‌ای بودن و کینه‌توزی باید شدیدا دوری نماید، او به هر مذهبی که معتقد است همه مسلمانان کشور را به یک چشم ببیند و عدالت را که قرآن مجید با کمال تأکید و تشدد به آن سفارش فرموده است برهمه یکسان تطبیق نماید و روابط قومی و محلی و نژادی را فراموش کند که دین و شرف او از خطر نجات پیدا کند.

مسلم در صحیح خود کتاب ایمان بابی را به نام «باب استحقاق الوالی الغاش لرعیته

النار» استحقاق حکمران خائن از برای رعیت خود آتش جهنم عنوان نموده و چند روایت را نقل کرده است، که نگارنده فقط یک روایت را در این‌جا ذکر نموده و این بحث را به آن ختم می‌کند.

معقل‌بن‌سیار در مرض وفات خود می‌گوید: از رسول خداﷺ شنیدم که می‌فرمود:

ما من أمیر یلی امر المسلمین ثم لم یجهد لهم و ینصح الا لم یدخل معهم الجنة؛

هر زمامداری که بر مسلمانان حکومت می‌کند و کوشش و تلاشی به نفع آنان (همه مسلمانان) نکند و نصیحت و اخلاص در حق آنان نداشته باشد با آنان داخل بهشت نخواهد شد.

# خاتمه

در ماه مبارک رمضان ۱۴۰۸ـ برج ثور ۱۳۶۷ به خاطر کارهای مجاهدین عزیز در اسلام‌آباد بودم و در موقع فراغت این کتاب را برای استفاده هم‌وطنان مسلمان خود نوشتم و شاید یک‌موقع تا حدی به درد مسلمانان غیرافغانی هم بخورد، من نمی‌دانم که تا چه حد نوشته‌های من به نظر دیگران صحیح و درست است و مورد استفاده واقع خواهد شد، ولی من آن‌ها را به نیت خدمت به مسلمانان نوشته‌ام (لکل امرء مانوی) «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» البته قسمت مهم این کتاب در ماه رمضان به پایان رسید فقط قسمت کمی باقی ماند که در منزل کتاب‌های مورد نیاز وجود نداشت و بعداً تکمیل شد و باید اعتراف نمایم که این کتاب، جامع و دربرگیرنده همه مسائل نیست و در نیت دارم اگر توفیق حضرت حق رفیق گردد، سایر مطالب مربوط به حکومت اسلامی را یک موقع دیگر در جزء دوم بنویسم.

به‌هرحال از خداوند آرزو می‌کنم اولاً، این عمل مرا قبول فرماید و ثانیاً، آن را مورد استفاده مسلمانان قرار دهد و ثالثاً، ثواب این عمل را به ارواح شهدای اسلام خصوصاً شهدای عزیز و متدین و گمنام غیور افغانی در جهاد تاریخی‌شان علیه روس‌های متجاوز برساند و گناهان نگارنده و والدین و اهل بیت و اقارب و دوستان و همه مؤمنین و مؤمنان را بیامرزد.

و الحمدلله و صلی الله علی رسوله و آله و صحبه والسلام علی المطالعین الکرام.

موسوعة

آية الله العظمى الشيخ

# محمد آصف المحسني

# الآثار الفقهية

١٢

توضيح المسائل واستفتاءات

بسم الله الرحمن الرحيم

محسنی، محمدآصف، ۱۳۱٤ـ۱۳۹۸.
موسوعة آیةالله‌العظمی الشیخ‌محمدآصف المحسنی: الآثار الفقهیة / النظارة و الإشراف مؤسسة الحفظ و التنظیم و النشر لآثار آیةالله‌العظمی محمدآصف المحسنی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۱ق.=۱۳۹۹ش .
۱۲ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۹۷۱) (فقه و حقوق. فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2158 - 6 (دوره) – . ISBN 978- 964 - 09 - 2171 - 5 (ج. ۱۲)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب‌نامه.
مندرجات: ..... ج.۱۲. توضیح‌المسائل و استفتائات .....
۱. فقه جعفری ـ رساله عملیه. ۲. فقه جعفری ـ قرن ۱٤. ۳. فتواهای شیعه ـ قرن ۱٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
BP ۱۸۳ / ۹ ۲۹۷ / ۳٤۲۲
۱۳۹۹ شماره کتاب‌شناسی ملی: ٦۲۲۵۰۱۷

■ موضوع: فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۹۷۱
شمارگان انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۲۵۰۰

# موسوعة
# آية الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسنى

## الآثار الفقهية

۱۲. توضيح المسائل و استفتائات

بوستان کتاب
۱۳۹۹

موسوعة آية‌الله العظمى الشيخ محمد آصف المحسني / ج١٢

الآثار الفقهية: ١٢. توضيح المسائل و استفتائات

● النظارة و الإشراف: مؤسسة الحفظ و التنظيم و النشر لآثار آية‌الله العظمى محمد آصف المحسني

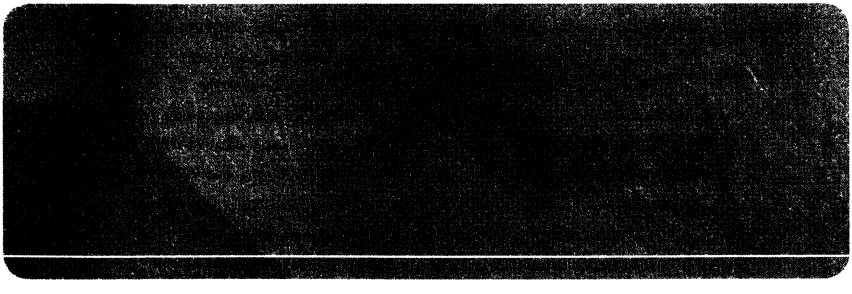
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب

● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

● الطبعة: الأولى / ١٤٤١ق، ١٣٩٩ش ● الكمية: ٥٠٠ ● السعر الدورة: ٨٠٠,٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran



مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: ابوالفضل طريقه‌دار ●تصحيح التنضيد: حسين محمدي ●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني

●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي

●مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، والطباعة والتغليف ●مديرالإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة

محمدباقر انصاري

# فهرست مطالب

**توضیح مسائل طبی**

**یاوظیفه شرعی داکتران و بیماران**


**پیش‌گفتار** ۲۵

دکتوران متدین و ارجمند! ۲۵

بیمار عزیز! ۲۶

**احکام پزشکان و بیماران** ۲۹

۱. آموختن علم طب ۲۹

۲. تداوی ۳۰

۳. احکام نظر و مس ۳۳

۴. ضمان دکتوران ۳۶

۵. اسقاط حمل ۳۹

۶. جلوگیری از حمل ۴۱

۷. بچه‌های لوله ۴۲

۸. استفاده از بانک شیر ۴۳

۹. اختیار جنس فرزند ۴۳

۱۰. تغییر جنسیت ۴۴

۱۱. تغییر صفات وراثی و غیره ۴۴

۱۲. تخمک‌های تلقیح‌شده ۴۵

۱۳. دفع مرگ ۴۵
۱۴. آغاز و پایان زندگی انسان ۴۶
۱۵. بریدن اعضاء از بدن میت ۴۷
۱۶. احکام مس میت ۴۸
۱۷. احکام قطع اعضای زنده ۵۰
۱۸. افشای اسرار مریضان ۵۳
۱۹. اقسامی از عملیات و خروج زن از منزل ۵۷
۲۰. پرده بکارت ۵۹
۲۱. پیوند اعضای تناسلی ۶۲
۲۲. معاوضه اعضا ۶۳
۲۳. حیض و مدت حمل ۶۳
۲۴. عملیات و کارهای تجملی ۶۴
۲۵. خنثی ۶۷
۲۶. پیوند سلول‌ها و نسیج‌ها به داخل مغز ۶۹
۲۷. بی‌هوشی طولانی و منجمدنمودن بدن ۷۰
۲۸. امراض مسری و واگیر ۷۲
۲۹. متفرّقه ۷۵
**خاتمة فی نظر بعض المراجع المعاصرین احکام التشریح** ۷۷
احکام الترقیع ۷۷
التلقیح الصناعی ۷۸
أحکام تحدید النسل ۷۹

## توضیح مسائل جنگی

## بیان احکام دفاع اسلامی در افغانستان

**مقدمه** ۸۵
**احکام دفاع اسلامی در افغانستان** ۸۸
۱. شرایط و بعضی از خصوصیات جهاد و دفاع ۸۸

۲. جهاد به مال ۹۰
۳. کفائی‌بودن وجوب جهاد و دفاع و بعضی از فروع ۹۴
۴. بعضی از شروط دیگر مقاتله و مبارزه ۱۰۰
۵. حرمت جنگ در چهار ماه حرام ۱۰۲
۶. کشتن مسلمان‌ها در چه مورد؟ ۱۰۴
۷. حرمت کشتن غیرمسلمان ۱۰۹
۸. لزوم ثبات و حرمت فرار ۱۱۰
۹. احکام مرتد ۱۱۲
۱۰. احکام محارب و مفسد ۱۱۵
۱۱. احکام کشته‌ها ۱۱۷
۱۲. احکام هجرت ۱۱۹
۱۳. احکام غنیمت ۱۲۴
۱۴. حرمت همکاری با دولت مارکسیزم ۱۲۹
۱۵. نماز و روزه مجاهدین ۱۳۲
۱۶. احکام باغیان ۱۳۵
۱۷. موضوعات متفرقه ۱۳۸
**خاتمة: فیها مسائل** ۱۴۱
مسأله: اول اگر روس‌ها غالب شوند ۱۴۱
مسأله دوم: جهاد اکبر ۱۴۲
المسألة الثالثة: حول الاخبار الواردة فی الجهاد ۱۴۴
المسألة الرابعة: فی المحارب الساعی للفساد ۱۴۷
پاسخ سؤالات ۱۵۷

## توضیح مسائل سیاسی

**پیش‌گفتار** ۱۶۳
**مقدمه** ۱۷۱
**احکام مخصوص به اقامت حکومت** ۱۷۳

۱. أحکام حکومت دینی ۱۷۳
۲. احکام حکومت‌های دین‌گریز و دین‌ستیز ۱۸۰
۳. قوه مقننه ۱۸۴
۴. احکام تقنین (قانون‌گزاری) ۱۹۲
۵. قوه قضاییه ۲۰۱
۶. دار الافتاء ۲۰۴
۷. أحکام محاربین و مفسدین ۲۰۷
۸. کلامی در شروط قانون اساسی ۲۰۹
۹. وظایف متقابل دولت و ملت ۲۱۳
سخنی در تحکیم اخوت اسلامی ۲۱۹
۱۰. باز هم حقوق و وظایف و آزادی‌ها ۲۲۴
سخنی در مورد رسانه‌ها و احزاب و جمعیت‌ها ۲۲۸
وحشتناک و پراهمیت ۲۳۶
۱۱. وظایف مهم دولت ۲۳۷
۱۲. احکام عمومی ادارات دولتی ۲۴۰
۱۳. تشکیلات قوه مجریه ۲۴۲
۱. وزارت امور دینی ۲۴۲
۲. وزارت خارجه ۲۴۳
۳. وزارت داخله ۲۴۵
۴ و ۵. وزارت تعلیم و تربیه و وزارت تحصیلات عالیه ۲۴۶
۶. وزارت مالیه (دارایی) ۲۴۶
۷. وزارت اعمار (آبادانی شهر و روستاها) ۲۴۶
۸. مواصلات و کار ۲۴۶
۹. وزارت صحت عامه و محیط زیست ۲۴۶
۱۰. وزارت زراعت ۲۴۷
۱۱ و ۱۲. وزارت‌های عدلیه و اطلاعات و فرهنگ ۲۴۷
۱۳. وزارت مخابرات ۲۴۷

۱۴. وزارت دفاع ۲۴۷
۱۵. وزارت حمل و نقل که امور طیاره‌ها و کشتی‌ها و ماشین‌ها را تدبیر می‌کنند ۲۴۹
۱۴. تربیت و تعلّم ۲۵۰
۱۵. تحصیلات عالی ۲۵۵
۱۶. کار و تولید ۲۵۷
۱۷. زندان و زندانی‌کردن ۲۶۰
۱۸. قوه نظامی و انتظامی ۲۶۲
۱۹. بلاهای بی‌درمان حکومت‌ها ۲۶۶
۲۰. پاره‌ای از حقوق باقی‌مانده زنان و احکام متقاعدین ۲۶۸
۲۱. اقتصاد دولت و منابع مشروع مالی آن ۲۷۰
مقدمه ۲۷۰
۲۲. سیاست خارجی چهارگانه ۲۸۱
۲۳. حالات فوق‌العاده (اضطراری) ۲۸۶
۲۴. امنیت ملی ۲۸۷
۲۵. جماهیر متحد اسلامی و جمهوری متحد اسلامی ۲۹۱
۲۶. ریاست مستقل تفتیش ۲۹۴
درد بی‌علاج ۲۹۵
۲۷. احکام متفرقه ۲۹۶
قابل توجه ۲۹۸
**ملحقات پنج‌گانه** ۳۰۰
۱. دموکراسی از فرضیه تا واقعیت ۳۰۰
باز هم اکثریت آرا، از زاویه دیگر ۳۰۲
مثال غیرعقلایی و ظالمانه دیگر ۳۰۲
نواقص دیگر ۳۰۳
۲. وظایف متقابل مردم و حکومت اسلامی ۳۰۵
یک نقل تاریخی ۳۰۸
۳. لیبرال دموکراسی ۳۱۲

نقد دموکراسی ۳۱۴
۴. دموکراسی و حکومت مردم بر مردم ۳۱۷
مشارکت مردم در حکومت دینی ۳۱۸
شورا ۳۱۹
۵. حکومت در نظر ما ۳۲۱
تذکر ۳۲۸

## پاسخ به پرسش‌های فقهی، اخلاقی و متفرقه

مقدمه ۳۳۱
**(۱) بخش فقهی** ۳۳۳
احکام تقلید ۳۳۳
ضرورت تقلید ۳۳۳
وجوب تقلید ۳۳۳
از چه کسی باید تقلید کرد؟ ۳۳۳
عمل بی‌تقلید ۳۳۴
تقلید ابتدایی ۳۳۵
مسائل بلوغ و سن تکلیف ۳۳۵
احکام طهارت ۳۳۶
پاک‌شدن مخرج غایط بدون آب ۳۳۶
خارج‌شدن آب چسپنده بعد از بول ۳۳۶
استفراغ و خوردن غذای پس‌مانده اطفال ۳۳۶
آب باران و سیل ۳۳۷
احکام نجاست ۳۳۷
خون ۳۳۷
احکام وضو ۳۳۸
وضو قبل از وقت نماز ۳۳۸
وضو در حین بارش باران ۳۳۸

وضو قبل از غسل و بدل از غسل ۳۳۸
شستن دست‌ها از پایین به بالا ۳۳۸
مسح بر موهای دراز ۳۳۹
کمک‌کردن و نائب‌گرفتن در وضو ۳۳۹
مسح پای قطع‌شده ۳۳۹
مسائل متفرقه وضو ۳۴۰
احکام جنابت ۳۴۱
اسباب جنابت ۳۴۱
خارج‌شدن منی بدون اختیار ۳۴۲
تلاوت قرآن و خواندن دعا در حال جنابت ۳۴۳
شک‌کردن در جنابت ۳۴۳
شیردادن در حال جنابت ۳۴۴
احکام غسل ۳۴۴
غسل‌های واجب ۳۴۴
واجبات غسل ۳۴۵
نیت غسل ۳۴۵
تأخیر در غسل ۳۴۶
یک غسل به‌جای چندین غسل ۳۴۶
ترتیب و طریقه غسل ۳۴۷
چند بار شستن ۳۴۸
صحیح‌بودن نماز با غسل‌های مستحبی ۳۴۹
داخل‌شدن شخص جنب در مسجد ۳۴۹
غسل زیر آب باران ۳۵۰
صادرشدن باد در حین غسل ۳۵۰
مسائل متفرقه غسل ۳۵۰
غسل مس میت ۳۵۳
غسل نفاس ۳۵۳

احکام استحاضه ۳۵۳
احکام حائض ۳۵۴
خواندن قرآن و دعا در حال حیض ۳۵۴
داخل شدن حائض در مسجد و اماکن مقدسه ۳۵۵
نماز آیات بر حائض ۳۵۵
عقدنمودن در حال حیض ۳۵۶
مسائل متفرقه حائض ۳۵۶
احکام تیمم ۳۵۷
طریقه و نیت تیمم ۳۵۷
مسائل متفرقه تیمم ۳۵۸
احکام نماز ۳۵۹
اوقات نماز ۳۵۹
خواندن نماز در حین اذان ۳۶۰
نیت نماز ۳۶۰
صلوات بر اهل بیت در تشهد به عوض آل ۳۶۱
جهر خواندن نماز (زنان) ۳۶۱
ذکر رکوع به جای ذکر سجده و بالعکس ۳۶۱
گفتن بسم الله در تسبیحات اربعه ۳۶۲
گفتن صلوات هنگام شنیدن اسمای ائمه علیهم‌السلام در نماز ۳۶۲
مسائل قنوت ۳۶۲
قنوت به زبان مادری ۳۶۲
مشکل ادای حروف از مخارج: (مشکل زبان) ۳۶۳
عدم حضور قلب در نماز ۳۶۳
شک و سهو در نماز ۳۶۴
فراموش‌کردن بعضی از اجزای نماز ۳۶۶
مسائل متفرقه نماز ۳۶۶
نمازهای قضایی ۳۷۲

نیت نماز قضایی ۳۷۲
کدام نمازها را قضا کنیم و چگونه؟ ۳۷۳
به جای فرد زنده نماز قضایی خواندن ۳۷۴
خواندن نماز قضایی قبل از قضاشدن ۳۷۵
ندانستن تعداد نمازهای قضایی ۳۷۵
مسائل متفرقه نماز قضایی ۳۷۶
نیمه‌شب شرعی ۳۷۷
نماز قضایی والدین و سایر اقارب ۳۷۸
نیت نماز قضایی والدین و ... ۳۷۸
نماز قضایی پدر بر پسر بزرگ ۳۷۸
نماز قضایی برادر ۳۷۹
نماز آیات ۳۸۰
قضای نماز آیات ۳۸۰
نماز جماعت ۳۸۱
نیت نماز جماعت ۳۸۱
شرایط امام جماعت ۳۸۱
مسائل متفرقه نماز جماعت ۳۸۲
لباس نمازگزار ۳۸۳
احکام سجده ۳۸۴
سجده بر چه چیز؟ ۳۸۴
بلندبودن نوک انگشتان از زمین در سجده ۳۸۵
سجده بر کانکرت (سمنت سفت): ۳۸۵
سجدهٔ سهو ۳۸۶
سجده تلاوت قرآن کریم ۳۸۶
سجده قضایی تلاوت قرآن ۳۸۶

کیفیت سجده قرآن ۳۸۷
احکام نماز جمعه ۳۸۷
مصادف‌شدن عیدین با روز جمعه ۳۸۷
نماز جنازه ۳۸۸
نماز استیجاری ۳۸۹
طریقه نیت نماز استیجاری ۳۸۹
نماز مسافر ۳۸۹
نماز وحشت ۳۹۰
نماز شب قدر ۳۹۰
ثواب صد رکعت نماز شب قدر معادل سه میلیون رکعت ۳۹۱
نماز شب و نافله نمازهای یومیه ۳۹۱
نیت نماز شب ۳۹۱
چگونه نماز شب بخوانیم؟ ۳۹۱
وقت نماز شب ۳۹۲
دعا برای بیشتر از چهل مؤمن ۳۹۳
نمازهای نافله چگونه و چه وقت خوانده می‌شود؟ ۳۹۳
مسائل متفرقه نماز شب و نافله یومیه ۳۹۴
احکام روزه ۳۹۵
نیت روزه ۳۹۵
ملاک در ضرر، تشخیص داکتر یا خود مریض ۳۹۶
سن تکلیف دختر و پسر ۳۹۷
ضعف جسمانی ۳۹۷
احتلام در ماه رمضان ۳۹۸
ندانستن مسئله ۳۹۹
خوردن و آشامیدن سهوی روزه ۳۹۹
روزهٔ مریض ۴۰۰

روزه زنان باردار و شیرده ۴۰۴
قی‌کردن ۴۰۶
عذر شرعی زنان روزه‌دار بعد از طلوع فجر ۴۰۷
روزه مسافر ۴۰۸
سفر تفریحی ۴۰۸
سفر بعد از ظهر ۴۰۸
سفر با هواپیما ۴۰۹
سفر به قصد فرار از روزه ۴۰۹
سفر در حال غیر اختیار ۴۰۹
سفر حرام ۴۱۰
روزه مستحبی در سفر ۴۱۰
حد ترخُّص ۴۱۰
قضا و کفاره روزه ۴۱۱
کفاره دوازده سال روزه ۴۱۶
روزه به نیت مافی‌الذّمّه ۴۱۷
روزه اساتید و دانشجویان در غیر محل زیست‌شان ۴۱۷
کفاره ۴۲۰
تفاوت کفاره عمدی و غیر عمدی (مریض) ۴۲۰
وقت افطار ۴۲۰
افطار روزه قضایی و مستحبی ۴۲۱
کسانی که روزه قضایی دارند می‌توانند روزه مستحبی بگیرند؟ ۴۲۲
استمنا در ماه رمضان ۴۲۲
روزه و عذر شرعی زنان ۴۲۳
تأخیر در قضای روزه ۴۲۳
قضای روزه پدر و سایر اقارب ۴۲۳
ندانسته سحری‌خوردن بعد از طلوع فجر ۴۲۴
آیا روزه استحبابی به جای روزه قضایی درست است؟ ۴۲۴

روزه مستحبی ۴۲۴
روزه استیجاری ۴۲۵
روزه در قُطبَین ۴۲۵
تزریق، سیروم، واکسین، قطره چشم، سرمه و .... ۴۲۵
چشیدن غذا ۴۲۶
شب قدر ۴۲۶
اختلاف در اثبات عید ۴۲۶
احکام زکات فطره ۴۲۷
بردن فطره در شهر دیگر ۴۲۸
فطره طفل در شکم مادر ۴۲۸
فطره فقیر ۴۲۹
فطره مهمان ۴۲۹
مصرف فطره کنار گذاشته شده ۴۳۰
دست به دست کردن فطره ۴۳۰
سؤال‌های متفرقه روزه ۴۳۰
احکام خمس ۴۳۶
مؤونه ۴۳۶
دست‌گردان ۴۳۷
محاسبه به قیمت فعلی ۴۳۷
خمس بر محصلین تحت تکلف والدین ۴۳۷
خمس معاش متقاعدین ۴۳۸
خمس وسایل و ابزار کار ۴۳۸
خمس هدیه و سوغات ۴۳۸
پدر و برادری که خمس نمی‌دهند ۴۳۹
خمس شخص بدهکار ۴۴۰
رفت‌وآمد و نمازخواندن در منزل کسی که اهل خمس نیست. ۴۴۰
خمس ارث ۴۴۱

خمس پول هزینه حج ۴۴۱
خمس به پول زمین خریده‌شده ۴۴۱
خمس بر پول ذخیره‌شده برای خرید جهیزیه ۴۴۱
خمس جهیزیه ۴۴۲
خمس برای فاتحه میت ۴۴۲
بخشش اموال خمسی به همسر به قصد فرار از خمس ۴۴۳
خمس وسایلی که از مورد حاجت بیرون شده ۴۴۳
کسی که تا حالا خمس نداده ۴۴۳
خمس مهریه ۴۴۵
خمس کتاب ۴۴۵
خمس زیورآلات ۴۴۵
خمس پول ذخیره‌شده برای ... ۴۴۶
خمس وسایل خریداری‌شده قبل از عروسی ۴۴۷
آیا موتر و بایسکل مورد نیاز خمس دارد؟ ۴۴۷
خمس موتر کاری ۴۴۷
خمس پول قرض‌الحسنه ۴۴۸
خمس درآمد زن (در حیات یا ممات شوهر) ۴۴۸
آغاز سال خمسی ۴۴۸
مسائل متفرقه خمس ۴۴۹
احکام زکات ۴۵۲
زکات طلا ۴۵۲
احکام حج ۴۵۳
انواع حج ۴۵۳
امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر ۴۵۴
بعضی از مشاغل و اعمال حلال، حرام و نامناسب ۴۵۶
کارکردن در شبکه‌های غیراسلامی و با خارجی‌ها ۴۵۶
گناه در کودکی ۴۵۶

خریدن مال دزدی ۴۵۷
جنگ‌انداختن حیوانات ۴۵۷
پول کمپاین و فروش پَر (قطعه): ۴۵۷
تراشیدن ریش ۴۵۷
حکم مست‌کردن ۴۵۸
سفر و اقامت در کشورهای غیراسلامی ۴۵۸
معاینه و تزریق جنس مخالف ۴۵۹
خریدن تکت لاتری ۴۶۰
خاک و گِل خوردن ۴۶۰
غیبت‌کردن ۴۶۸
دروغ‌گفتن ۴۶۹
احکام مسجد ۴۶۹
احکام هبه ۴۷۰
احکام قرض‌الحسنه ۴۷۱
احکام ربا ۴۷۲
ربای قرضی از بانک ۴۷۴
احکام نذر و سفرهٔ صلوات ۴۷۵
احکام قسم‌خوردن ۴۷۷
احکام وصیت ۴۷۸
احکام ارث ۴۷۸
احکام رهن (گرو): ۴۷۹
تعویذنویسی و جادو ۴۸۰
مسائل خانواده ۴۸۲
صله رحم و قطع آن ۴۸۲
حقوق والدین ۴۸۵
مسئولیت والدین و حقوق فرزندان ۴۸۷
ختنه ۴۸۸

پیوند خواهر و برادری ۴۸۸
احکام دیدن، صحبت‌کردن و دست‌دادن با نامحرم ۴۹۰
فرار دختر و پسر ۴۹۹
خلوت با نامزد ۴۹۹
رابطه نامشروع ۵۰۰
احکام نکاح ۵۰۳
نکاح بین عیدین ۵۰۸
نکاح اجباری ۵۰۹
نکاح پیروان مذاهب اسلامی و سادات با غیرسادات ۵۱۳
مسائل متفرقه نکاح ۵۱۶
احکام شیردادن ۵۱۹
حکم مجردزیستن دختران ۵۲۰
حد محرمیت و محارم ۵۲۱
احکام حجاب ۵۲۱
حجاب برای مردان ۵۲۴
احکام نگاه‌کردن (فیلم و سریال‌ها) ۵۲۴
احکام مهریه ۵۲۵
احکام نفقه ۵۲۷
احکام سقط جنین ۵۲۸
تفاوت سن دختر و پسر در ازدواج ۵۲۹
گله (شیربها یا طویانه) ۵۳۰
احکام طلاق ۵۳۲
مفقودشدن شوهر بیش از چهار سال ۵۳۵
حکم خارج‌شدن زن از منزل بدون اذن شوهر ۵۳۶
حکم آرایش زنان ۵۳۶
احکام عده ۵۳۹
حکم یابیدن، تصرف، دزدیدن مال مردم و رد آن ۵۴۰

تصرف در مال صغیر ۵۴۷
احکام تقاص ۵۴۷
احکام رشوت ۵۴۸
بوسیدن دست ۵۴۹
احکام استمنا ۵۴۹
احکام خوردنی‌ها ۵۵۱
احکام شنیدن و گوش‌دادن به موسیقی ۵۵۱
مسائلی درباره قرآن ۵۵۵
دیه ۵۵۸
سؤالات متفرقه فقهی ۵۵۸
تغییر نام‌ها ۵۶۲
توبه ۵۶۳
جهاد علیه داعش ۵۶۳
**(۲) بخش اخلاقی** ۵۶۴
طریقه مبارزه با وسوسه‌های شیطانی و نفس ۵۶۴
رفع خطور فکر بد و شک‌کردن ۵۶۶
چگونه از گناه دوری کنیم؟ ۵۷۱
کنترل شهوت ۵۷۲
رفع عیوب اخلاقی ۵۷۴
رفع بخل و حسادت ۵۷۵
کینه و کدورت ۵۷۷
اجتناب از اشتباه ۵۷۸
رفع بی‌حوصلگی ۵۷۸
راه نجات از بدگمانی ۵۷۹
چاره ریا ۵۸۰
علاج غرور ۵۸۰
علاج بدزبانی ۵۸۰

علاج بیماری ۵۸۱
چرا صداقت و راستی را بی‌ارزش می‌پنداریم؟ ۵۸۲
مبارزه با چشم‌چرانی ۵۸۲
افراط در دوستی ۵۸۳
کوچک‌بین بودن ۵۸۳
ترس از والدین، دیگران، تاریکی و ... ۵۸۴
کنترل خشم و عصبانیت ۵۸۸
وسواس ۵۸۹
خجالت‌کشیدن از حجاب ۵۹۰
ریشخندشدن به خاطر داشتن حجاب ۵۹۰
ریشخندشدن به خاطر عیوب بدنی ۵۹۱
رفع ناامیدی، خستگی، دلسردی، دلهره و اضطراب از زندگی ۵۹۳
آرزوی مرگ ۶۰۰
ترس از خداوند جل‌جلاله و قیامت ۶۰۲
دوستی با خداوند و ترس از او ۶۰۳
ترس از مرگ اقارب ۶۰۳
مبارزه با مشکلات ۶۰۴
کسب فضایل اخلاقی و صفات نیک ۶۰۶
تقویت ایمان ۶۰۶
تقرب و نزدیک‌شدن به خداوند جل‌جلاله ۶۰۶
تقوا، رضا و رحمت خداوند جل‌جلاله ۶۰۷
اعتماد به نفس ۶۰۸

# توضیح مسائل طبی
# یاوظیفه شرعی داکتران و بیماران

# پیش‌گفتار

**دکتوران متدین و ارجمند!**

شما بحمدالله تعالی در اثر معلومات طبی که به دست آورده‌اید به حکمت بالغه خداوند از طریق علوم طب و فیزیولوژی و جنین‌شناسی و غیره آشنا شده‌اید و طبعا درجه معرفت توحیدی و خداشناسی شما عالی است.

و از جانب دیگر شغل و عمل روزانه شما ـ که تداوی مریضان و دردمندان است ـ یکی از شریف‌ترین کارهای انسانی است که اگر با قصد تقرب به حق صورت گیرد سبب مزید درجات اخروی شما خواهد گردید.

لذا درچنین اوضاع، بسیار بجا و پسندیده بلکه حتمی و لازم است که شخصیت علمی و وقار دینی و مقام انسانی خود را از گناه آلودگی روحی و معنوی دور نگهدارید و از پیروی احکام شرعی بر کرامت معنوی و روحانی خود بیفزائید.

آری این کتاب را به دقت چندمرتبه بخوانید و تصمیم جدی بگیرید که حتما به آن عمل کنید و نگذارید وسوسه‌های شیطان در پاره‌ای از موارد اراده شما را سست گرداند.

و مطمئن باشید رزق شما و مقام و شهرت شما از راه حلال به دست می‌آید و با اعتماد به فضل و وعده پروردگار مهربان از همین الآن اراده کنید در تداوی و عملیات و رابطه خود با مراجعین مرتکب حرام شرعی نخواهید شد و به این عهد

خود استوار باشید که به‌زودی لذت ایمان را خواهید چشید. «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيهِ».[۱]

و پرستاران و سایر پرسنل طبی را نیز به بستن همین پیمان بابرت دعوت می‌کنیم.

**بیمار عزیز!**

درد و مرض هرچند ناراحت‌کننده است که اگر با تنگدستی به طول انجامد بسیار رنج‌آور خواهد بود، ولی باید بدانید که هیچ انسانی همیشه سالم نیست و درعین‌حال بیماری باعث تخفیف یا ازبین‌بردن قسمتی از گناهان و تصفیه نفس و اصلاح حال هم می‌شود و ضمنا امتحان الهی نیز برای بندگان است که چگونه عکس‌العمل نشان می‌دهند «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعونَ أُولَئِك عَلَيهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِك هُمُ الْمُهْتَدُونَ».[۲]

بله مؤمن مریض به وسوسه‌های شیطان صبر و شکیبایی خود را در مقابل بلاها از دست نمی‌دهد و با تلاش در تداوی صابر می‌ماند و می‌داند که هرچه از دوست می‌رسد نیکو است. یکی از تکالیف مهم زن و مرد مسلمان در موقع بیماری این است که در حال تداوی از خط حلال و حرام شرعی بیرون نرفته و پاداش مرض خود را که زیاد هم است به معصیت از بین نبرد تا شیطان خوشحال شود.

بلی مؤمنین این کتاب را باید بخوانند تا در موقع بیماری خود و اهل خانه خود به وظایف شرعی خویش آشنا و به آن‌ها عمل نمایند، که سلامت روح از صحت بدن بسیار مهمتر است.

و خداوند حنان منان و ارحم الراحمین به خواننده عزیز و نویسنده فقیر توفیق

---

۱. احزاب، آیهٔ۲۳.

۲. بقره، آیات۱۵۵ـ۱۵۷.

عمل بعد از علم را مرحمت فرماید. «**يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ**».[۱]

البته ما قسمتی از احکام مربوط به داکتر و مریض را در این‌جا ذکر می‌کنیم، زیرا بیان همه آن‌ها موقوف بر تشکیل انجمنی از فقها و طبیبان است که همکاری مستمری داشته باشند و استیفای همه آن‌ها از عهده یک فرد بیرون است.

---

۱. انفطار، آیهٔ ۱۹.

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس بی‌پایان خداوند یگانه و مدبر حکیم جهان را که نوع انسانی را به روح بسیار بااستعداد و عظمت و بدن پیچیده و پر از حکمت گرامی داشته است «**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ**».

درود نامحدود بر ارواح انبیا و رسولان به‌ویژه بر روان مقدس سرور کائنات و رحمت عالمیان و خاتم مرسلان که بشر را به راه سعادت دنیا و آخرت‌شان راهنمایی فرمودند و بر جانشینان بزرگوار او که در تحکیم و توضیح دین سعی و تلاش نمودند.

پس از اتمام تألیف کتاب (الفقه و مسائل طبیة) به فکرم رسید که بعضی از قسمت‌های آن کتاب را بدون تشریح مبانی طبی و ادله فقهی برای داکتران و پرستاران و سائر پرسونل طبی و بیماران متدین که دوست ندارند به حرام و معصیت مبتلا شوند بلکه می‌خواهند درهرحال به دستورات شرعی خود پایبند باشند به زبان فارسی بنویسم، زیرا نگارنده تاکنون چنین کتابی را ندیده و از آن خبری نشنیده است.

از خداوند دائم‌الفضل قدیم‌الاحسان عاجزان مسئلت می‌نمایم اولاً، توفیق تألیف و نشر آن را مرحمت فرموده و ثانیاً، آن را به لطف و کرم خود مورد قبول قرار دهد و ثالثاً، بیماران و داکتران و پرستاران و سایر مؤمنین را در عمل به آن موفق و مؤید فرماید.

# احکام پزشکان و بیماران

## ۱. آموختن علم طب

**مسأله۱:** یادگرفتن علم طب به اندازه احتیاج مریضان بر همه مکلفین همچون یادگرفتن سائر علوم و صنایع که در نظام زندگانی مسلمانان مؤثر است واجب کفائی می‌باشد.

**مسأله۲:** برای مردها جایز است که در امراض نسائی مهارت و تخصص پیدا کنند و برای زن‌ها نیز جایز است در همه رشته‌های طبی به تخصص برسند ولی در مقام تداوی با وجود داکتر همجنس نباید داکتر جنس مخالف در جایی‌که مستلزم مس و نظر حرام باشد به تداوی بپردازد.

**مسأله۳:** بعید نیست بر دختران و زنان آموختن علم طب در رشته قابلگی و امراض زنانه واجب کفائی باشد، و دراین‌صورت حکومت اسلامی می‌تواند زنان و دختران با استعداد را به مقدار نیاز مجبور به یادگرفتن علم طب نماید.

و چون اوضاع زندگانی امروز با گذشته فرق زیادی پیدا نموده کسی نمی‌تواند برای نفسی این وجوب به سیره تمسک جوید و این تعلیم اجباری در فرض احتیاج در همه رشته‌های علمی و صناعات لازمه از وظایف حاکم شرعی است.

**مسأله۴:** اگر تعلم طب ـ و هر علم دیگر ـ بدون ارتکاب بعضی از محرمات در پاره‌ای از کشورها ممکن نباشد، شخص مسلمان باید آن را ترک کند، مگر این‌که

بداند حفظ نفس مسلمان ولو در آینده بر تعلم او متوقف است که به نظر بعضی از فقهای معاصر می‌تواند به درس خود ادامه دهد.

**مسأله ۵:** بر تمام دانشجویان و محصلین فاکولته طب (دانشکده پزشکی) و پرستاران و مسئولین، گرفتن عکس (اکسریز) و سایر قسمت‌های پزشکی لازم است، همچون سایر مسلمانان به احکام دینی مقید باشند، که هیچ‌گونه استثنایی برای آنان شرعاً در مسائل حجاب و مس بدن جنس مخالف و نظرکردن به عورت و مس آنچه از جنس مماثل و چه از جنس مخالف و نظرکردن به بدن جنس مخالف، وجود ندارد و گفته بعضی از مردم عوام که طبیب محرم است غلط و بی‌پایه است؛ تنها در موارد مخصوص که در این کتاب می‌خوانید مس و نظر حرام، جایز می‌شود. و تا زمانی که موضوع فرق نکند احکام شرعی برای همه مردم یکسان است.

و هم‌چنین در وجوب غسل مس میت که بعدا می‌آید فرقی بین آموزندگان و دانشجویان (استادان و محصلین) و سایر مکلفین نیست. بالأخره تعلیم و تعلم و تجربیات علمی در همه رشته‌های علمی باید در چهارچوب احکام شرعی صورت گیرد.

**مسأله۶:** بر حکومت‌های اسلامی و بر علمای مذهبی لازم است که در تمام رشته‌های علوم خصوصا رشته طب در معاهد علمی محصلین را با مسائل عقلی و معارف اسلامی به‌طوری آشنا کنند که استناد افعال بدن را به روح آدمی به طور واضح و معقولی درک کنند، از ضعف علمی، کارشان به شک و تردید و بدتر از آن به انکار روح نیانجامد.

**مسأله۷:** بسیار نیکو است علم طب و داروسازی را در داخل کشورهای اسلامی توسعه دهیم و حتی‌المقدور به خودکفائی نسبی برسیم. و به نظر این‌جانب این عمل روی جهاتی ممکن است واجب باشد.

## ۲. تداوی

**مسأله ۸:** در بیماری‌های خطرناک که احتمال تلف جان یا حدوث امراض مهمی

از قبیل فلج‌شدن اعضا و یا کوری و ایدز و جذام و امثال آن‌ها برود تداوی حتی‌المقدور واجب است؛ و اگر مصارف تداوی حتی به فروش اموال او میسر نگردد لازم است از برادران مسلمان خود کمک بطلبد.

**مسأله۹:** خرج تداوی واجب النفقه بر مکلف واجب است.

**مسأله ۱۰:** حفظ نفس محترمه از تلف‌شدن بر همه مکلفین واجب کفائی می‌باشد. و می‌شود که مصارف حفظ جان مؤمن را از زکات و سهم امام پرداخت و یا از حق شخصی به او قرض داد.

**مسأله ۱۱:** بر دکتور واجب است که بیماران را در فرض خطر جان و یا امراض بسیار مهم تداوی نماید.

**مسأله ۱۲:** داکتر می‌تواند بر معاینه و تشخیص مرض و یا عملیات اجرت بگیرد؛ ولی مطالبه اجرت از مریض نادار که جانش در معرض تلف است جایز نیست باید اجرت خود را ببخشد یا به وجوهات شرعی خود حساب نماید و یا بر ذمه مریض دین بگذارد و چنانچه متبرع دیگری پیدا شود می‌تواند اجرت ود را از او بگیرد. و اگر مریض مذکور با تمکن مالی از دادن اجرت به طبیب امتناع ورزد حاکم شرعی او را مجبور به پرداخت آن می‌نماید و اگر ممکن نگردد می‌شود به اجازه حاکم مقدار اجرت را از مال او بگیرند. و بعید نیست که این حکم در فرض امراض مهم نیز جاری گردد.

**مسأله ۱۳:** اگر عمل داکتر از نظر شرعی حرام باشد مستحق اجرت نمی‌شود.[۱]

**مسأله ۱۴:** بر دکتر لازم است در تشخیص مرض و تعیین دوا، دقت لازم را بنماید و تعیین دوا به خاطر مزدگرفتن از شرکت‌های تولیدی و نه به مصلحت مریض، حرام بوده و گرفتن اجرت نیز حرام می‌شود. هم‌چنین اگر مرض مریض را نفهمدو نسخه بنویسد.

---

۱. از مسائل آینده موارد حرام‌بودن عمل طبیب ظاهر می‌گردد.

**مسأله ۱۵:** درصورتی‌که طبیب[۱] دوای غیر مفید را که در مسأله گذشته ذکر شد به مریض سفارش کند گذشته از این‌که مستحق اجرت نمی‌شود اگر به مریض ضرری برسد ضامن آن هم می‌باشد بلکه ممکن است ضامن قیمت دوای سفارشی خود نیز می‌باشد که باید به مریض بدهد.

**مسأله ۱۶:** قرارداد دکتور و مریض گاهی تنها در معاینه و تشخیص مرض است، و گاهی با دادن دوا. و گاهی درباره عملیات با مصارف بیمارستان و گاهی بدون آن می‌باشد که از نظر شرعی، همه این صور اشکالی ندارد.

و اما اگر صحت مریض شرط شود در این مورد انظار فقها مختلف است[۲] و حتی گاهی یک فقیه در دو کتابش دو نظر داده است و مکلف باید در صحت این قرارداد به فتوای مرجع تقلید خود مراجعه کند.

**مسأله ۱۷:** درصورتی‌که مریض به اعتقاد تخصص نزد داکتر برود و داکتر بداند که متخصص نیست جواز تداوی او مشکل است. ولی اگر داکتر در اعتقاد مریض شک داشته باشد در فرضی که مرض را بفهمد بعید نیست تداوی او جایز باشد.

**مسأله ۱۸:** اگر داکتر در تعیین دوا متردد باشد و احتمال ضرر آن را برای مریض بدهد نباید که آن دوا را به مریض سفارش دهد.

**مسأله ۱۹:** دواهائی که در ترکیب آن‌ها شراب به کار رفته نباید داکتر برای مریض خود آن را بنویسد و خوردن آن برای مریض نیز حرام است.

بلی اگر داکتر بداند که مرض بیمار مهلک است و جز دوایی که شراب با آن مخلوط است دیگر دوایی برای علاج او مفید نخواهد بود می‌شود به مقدار ضرورت، خوردن آن را تجویز کند. ولی ممکن است این فرض نادر باشد.

**مسأله ۲۰:** استعمال دوای مخلوط با شراب در غیر خوردن، مانند مالیدن بدن با

---

۱. مراد از داکتر و طبیب و دکتور در این رساله یک معنی است.

۲. به *عروة‌الوثقی* و حواشی آن مراجعه شود.

آن جایز است هرچند احوط ترک آن است؛ ولی داکتر باید موضوع را به مریض مسلمان بگوید تا وضو و غسل و سپس نماز او باطل نشود.

**مسأله ۲۱:** دوایی که در ترکیب آن‌ها اجزای بدن خوک یا میته و یا سایر نجاسات به کار رفته باشد در غیر فرض اضطرار نباید آن را بخورد مریض داد و خوردن آن بر مریض نیز حرام است. و در فرض پرمشقت بودن مرض و نبودن دوای دیگر خوردن آن دوا به مقدار ضرورت عیبی ندارد و مریض باید دهانش را تطهیر کند تا به خوردن غذای متنجس و بطلان وضوء در بعضی از مواقع مبتلا نگردد.

**مسأله ۲۲:** خوراندن غذا و دوای متنجس به کافر و طفل و دیوانه عیبی ندارد. ولی دادن شراب حتی به حیوانات هم محل اشکال است.

**مسأله ۲۳:** داکتر نباید به شک و گمان خود در تشخیص مرض و تعیین دوا عمل نماید و چنانچه حصول اطمینان برای او مشکل یا ناممکن باشد باید موضوع را با مریض در میان بگذارد.

**مسأله ۲۴:** داکتر زن اگر در عده رجعیه باشد و یا شوهرش او را از بیرون‌رفتن از منزل نهی کند نباید از خانه بیرون رود مگر در دو صورت که به اندازه ضرورت می‌تواند برای تداوی برود و برگردد:

اول: جان مسلمانی در خطر باشد و جز او معالجی نباشد. ولی اگر مشکله به وسیله تلفن و آمدن مریض به منزل او حل می‌شود بیرون‌رفتن او جایز نیست.

دوم: در نفقه فعلی خود محتاج به اجرت عمل خود باشد و یا در نفقه آینده خود؛ مثلا اگر به سر کار خود نرود مسئولین بیمارستان او را عزل می‌کنند و راه دیگری برای نفقه خود ندارد. پرستار و داروساز و سایر پرسنل زن نیز همین حکم را دارند.

## ۳. احکام نظر و مس

**مسأله ۲۵:** اگر معاینه مستلزم مس بدن و نظر کردن به آن باشد نباید مریض نزد

جنس مخالف خود برود و دکتور هم نباید جنس مخالف خود را چنین معاینه‌ای بکند، یعنی زن نزد زن برود و مرد نزد مرد. ولی اگر داکتر همجنس نتواند او را درست تداوی کند می‌تواند نزد داکتر جنس مخالف خود برود.

و ظاهرا قول مریض که داکتر همجنس مرا علاج نتوانست؛ برای داکتر جنس مخالف کفایت می‌کند و می‌تواند که او را معاینه نماید به شرطی که مرض پرمشقت و حرجی باشد.

**مسأله ۲۶:** داکتر مرد می‌تواند به بدن مریض مرد خود نگاه کند و آن را لمس نماید ولی نظر به عورت او به دو شرط جایز می‌شود: یکی این‌که مرض حرجی (پرمشقت) باشد دوم این‌که چاره‌ای از نظرکردن یا مس‌کردن نداشته باشد.

و عین همین حکم درباره داکتر زن و مریض زن نیز جاریست.[۱]

**مسأله ۲۷:** نظر به عورت طفلی که خوب و بد را می‌فهمد و به عورت شخص بالغ دیوانه بنابر احتیاط جایز نیست مگر به دو شرط سابق ولی نظر به عورت طفل غیرممیز اشکالی ندارد.

**مسأله ۲۸:** نظر مرد به بدن زن مسلمان نامحرم چه با شهوت و چه بدون شهوت حرام است و از این حکم چند مورد استثناء شده است که از آن جمله نظر به گردی رو و دو دست تا بند دست و نظر به زنان پیری که مردان در ازدواج با آنان رغبت نمی‌کنند و نظر به زن کافر فی‌الجمله جایز است و بعضی از فقها نظر به زنان بی‌حجابی را که وقتی از بی‌حجابی نهی می‌شوند نمی‌پذیرند نیز جایز دانسته‌اند و این قول خالی از قوت نیست.

**مسأله ۲۹:** مس بدن زن و مرد نامحرم[۲] بر همدیگر حرام است چه با شهوت باشد چه بدون شهوت پیر باشند یا جوان و به عبارت دیگر، حرمت مس اجنبی

---

۱. عورت یعنی حلقه دبر، فرج زن و آلت تناسلی مرد و کیسه خصیتین است.

۲. محرم، کسی است که نکاح او برای همیشه بر مکلف حرام باشد همانند والدین، عمو، عمه، دائی، خاله، زن پدر و مادر زن و اجداد و جدات نسبی و رضاعی.

هیچ‌گونه استثنایی ندارد مگر این‌که بیماری او حرجی باشد و بدون مس نامحرم چاره‌ای نباشد. و در معاینه دردهایی جزئی و یا عملیات تجملی مس و نظر نامحرم بر طرفین حرام است.

**مسأله ۳۰:** مصافحه زن و مرد با ساتر مانند دستکش مانعی ندارد. بنابراین چنانچه داکتر به این‌گونه مس نمودن بتواند معاینه کند حرام است که بدن نامحرم را بدون ساتر لمس کند. و البته که پرستارها هم همین حکم را دارند.

**مسأله ۳۱:** در موقع پیچکاری (آمپول‌زدن) اگر همجنس پیدا نشود و عمل مذکور قابل تأخیر نباشد باید طوری عمل مذکور صورت گیرد که دست داکتر به بدن مریض نخورد و این موضوع با اندک توجه میسر است که مسلمان از حرام اجتناب نماید.

**مسأله ۳۲:** در فرض ضرورت نظر داکتر به مریض زن ـ و بالعکس ـ باید به مقدار ضرورت صورت گیرد نه بیشتر؛ یعنی اگر نظر بیست ثانیه‌ای کفایت می‌کند نباید ۲۱ ثانیه نگاه کرد و اگر ضرورت به نگاه‌کردن دو اینچ از بدن مریض برطرف می‌گردد جایز نیست به سه اینچ از بدن او نگاه کرد. و عین همین حکم در مس بدن زن و مرد جاری است و هم‌چنین در مس عوزت مماثل (عورت مرد برای مرد و عورت زن برای زن) و مخالف (عورت زن برای مرد و عکس آن) نیز جاریست.

**مسأله ۳۳:** با این‌که دیدن و مس کردن عورت مرد برای مرد و زن حرام است و دیدن و مس‌کردن عورت زن برای مرد و زن حرام است ولی در فرض ضرورت مرد باید نزد داکتر مرد و زن باید نزد داکتر زن برود، و اگر علاج مماثل نزد مماثل ممکن نشد و مرض حرجی بود می‌شود نزد جنس مخالف رفت.

بعضی از فقها می‌گویند داکتر محرم (از قبیل عمه و عمو و خاله و دائی و برادر و خواهر) با فرض امکان بر داکتر نامحرم مقدم است ولی شکی نیست که اگر شوهر یا زوجه مریض داکتر باشد باید حتما در فرض امکان نزد او برود و با وجود او نشان‌دادن عورت به داکتر دیگر جایز نیست و نیز با وجود او نشان‌دادن بدن به داکتر جنس مخالف جوازی ندارد.

**مسأله ۳۴:** مسئولین بیمارستان باید برای بیماران مرد، پرستار مرد برای بیماران زن پرستار زن بفرستند تا مس و نظر حرام صورت نگیرد و بر پرستاران نیز حرام است که به پرستاری جنس مخالف خود که مستلزم نظر و مس حرام باشد قیام نمایند و بر مریضان هم حرام است که بدن خود را به پرستار جنس مخالف نشان دهند و یا بگذارند که بدن آنان را مس کنند.

در بیمارستان‌های خصوصی مریض باید شرط کند که پرستار مماثل او را بفرستند.

**مسأله ۳۵:** برای دستیاران و پرستاران داکتر که اگر از جنس مخالف باشند حرام است که در موقع پوشاندن لباس داکتر و امثال آن دست خود را به بدن داکتر بزنند و لازم است که زنان مواظب حجاب اسلامی خود حتی در موقع عملیات باشند.

## ۴. ضمان دکتوران

**مسأله ۳۶:** از مشهور فقها نقل شده است که اگر داکتر از اول برائت ذمه خود را شرط کند، مریض یا ولی او آن را بپذیرد و داکتر نیز کوشش و احتیاط خود را به عمل آورد و کوتاهی نکند؛ ضامن نخواهد بود. چه مریض بمیرد، یا حالش بدتر شود.

بنابراین اگر طبیب در فهمیدن مرض یا تشخیص دوا یا عملیات کوتاهی نماید و یا اساسا برخلاف اعتقاد مریض، در مورد مرض تخصصی و مهارتی نداشته است، برائت مریض رافع ضمان او نیست.

**مسأله ۳۷:** اگر به علاج طبیب غیرلایق آسیبی به مریض برسد، طبیب ضامن است هرچند مریض اجازه تداوی را به او داده باشد.[۱]

---

۱. شاعر ظریفی می‌گوید:

ملک الموت رفت پیش خدا — گفت سبحان ربی الأعلی
داکتری است در فلان کوچه — من یکی می‌کشم و او صدتا
یا بفرما که جان او گیرم — یا مرا کار دیگری فرما!

**مسأله ۳۸:** اگر داکتری ـ هرچند متخصص و حاذق ـ مریضی را بدون اجازه‌اش معالجه کند و بدین وسیله به او آسیبی برسد به فرموده فقهاء ضامن می‌شود، و هم‌چنین اگر دیوانه و طفل نابالغ را بدون اذن ولی آنان معالجه نماید و به آنان ضرری برسد، داکتر ضامن آن است.

**مسأله ۳۹:** اگر طبیب متخصص بدون تقصیر و کوتاهی کسی را بااجازه او معالجه کند ولی علاج او منجر به مرگ مریض یا تلف‌شدن عضو بدن او شود به گفته جمعی از فقهاء، داکتر ضامن دیه او می‌شود. ولی اطلاق این حکم محل تأمل است.

حاصل این‌که ذمه طبیب از آسیبی که به مریض در اثر علاج او می‌رسد به نظر جمع کثیری از فقهاء در صورتی بریء می‌شود و ضمان به او تعلق نمی‌گیرد که لایق و فهمیده باشد و پس از اذن مریض یا ولی او کوتاهی ننموده باشد و از ابتدا شرط برائت ذمه خود را از ضمان نموده باشد.

**مسأله ۴۰:** به فرموده صاحب عروة الوثقی‌قدس‌سره حجام (کسی که خون می‌گیرد) و ختان (کسی که پسر بچه‌ها را ختنه می‌کند) و داکتر حیوانات (دامپزشک) وقتی کاری را که برای آن اجیر شده‌اند فاسد کنند، چنانچه از اندازه مأذون تجاوز کرده باشند ضامن می‌شوند، بلکه ظاهر مشهور فقها اینست که نسبت به خرابی کار خود هرچند که از حد مأذون تجاوز نکرده باشند نیز ضامن هستند، و این قول خالی از اشکال نیست.

البته هر کسی به حواشی عروة الوثقی و سایر کتب فتوائی مراجعه نماید می‌فهمد در این مسأله نظر علما یکسان نیست و اختلافاتی وجود دارد، و نیز قیدی را که صاحب عروه در ضمان حجام و ختان و بیطار آورده درباره مطلق طبیب هم جاری می‌شود[1]. به‌هرحال داکتر و مریض در این مورد به مرجع تقلید خود مراجعه نماید.

---

۱. یعنی اتلاف بی‌اذن موجب ضمان است نه اتلاف مأذون. (*مستمسک العروة*، ج ۱۲، ص ۷۹ مراجعه شود).

**مسأله ۴۱:** اگر طبیب به مریض بگوید چنانچه من به این مرض مبتلی می‌شدم فلان دارو را می‌خوردم ضامن ضرری که از خوردن آن دوا به مریض می‌رسد نیست.

مسأله ۴۲: اگر طبیب بگوید فلان دوا برای فلان مرض خوبست و مریض از خوردن آن دوا ضرر ببیند بفرموده صاحب عروه‌رحمه‌الله ضامن نیست ولی اگر بگوید فلان دوا را بخور و مریض از استعمال آن متضرر شود، ضامن می‌شود[1] و به نظر این‌جانب در فرض اول احوط اینست که بین داکتر و مریض مصالحه شود.

**مسأله ۴۳:** صاحب جواهر‌رحمه‌الله می‌فرماید: اجتهاد (تخصّص) در داکتر شرط نیست بلکه تجربیات معتاد و متعارف او بنحوی که سیره اطباء جاریست مجوز طبابت او می‌گردد.

به نظر این‌جانب این فرموده در مورد دواهای گیاهی سابق که ضرری نداشته است ممکن است صحیح باشد ولی در مورد طبابت امروزی که با دواهای شیمیائی و عملیات پیچیده مقرون است و امراض غالبا به طور دقیق امتیاز داده شده است بسیار مشکل است برای غیرمتخصص جایز باشد بدون تسلط برکیفیت و کمیت مرض به معالجه و تعیین دوا بپردازد درحالی‌که اشتباه او احتمالا موجب ضررهای مهمی برای مریض می‌گردد بلکه اگر مریض به اعتقاد مهارت و تخصصی نزد داکتر رفته و داکتر در واقع چنین نباشد حق ندارد به تداوی او بپردازد.

بلی اگر مریض بداند داکتر به درجه تخصص نرسیده است مع ذلک به معاینه او راضی گردد داکتر می‌تواند به تداوی و معاینه او اقدام نماید.

**مسأله ۴۲:** اگر داکتر چه متخصص و چه غیرمتخصص- به تشخیص مرض مریض موفق نشود یا در تعیین دوای مفید و نافع برای مرض او به جایی نرسد نباید به احتمالات عمل کند مگر این‌که موضوع را با مریض در میان نهد و او به تداوی احتمالی راضی گردد.

---

۱. چون غالباً سبب از مباشر در این‌گونه موارد قوی‌تر است و این‌که امر داکتر ارشادی است نه مولوی در نظر عرف از قوت سبب نمی‌کاهد.

و اگر مریض از نظر فکری ضعیف باشد که این موضوع را نفهمد باید داکتر از تداوی او صرف‌نظر نماید.

## ۵. اسقاط حمل

**مسأله ۴۵:** انداختن حمل برای خود زن حامله و شوهرش و سایر مکلفین؛ از جمله داکتر حرام است. و در فرض اقدام مستحق اجرتی نمی‌شود.[۱]

**مسأله ۴۶:** در حرمت اسقاط فرقی بین تعلق روح به جنین و عدم آن نیست، هرچند حرمت مذکور در فرض دوم مؤکدتر است.

**مسأله ۴۷:** اگر کسی جنینی را که در حکم مسلمان است و خلقت آن تمام شده باشد ولی روح انسانی در آن ندمیده باشد، بیندازد؛ بنا به فرموده مشهور فقهاء دیه آن یکصد دینار است.

و اگر خلقت آن تمام نشده باشد دیه آن در حال نطفه بیست دینار است، و اگر علقه باشدچهل دینار و اگر مضغه باشد شصت دینار و اگر دارای استخوان شده باشد هشتاد دینار است. و فرقی ندارد که جنین دختر باشد یا پسر. و اگر حمل انداخته‌شده دو یا سه جنین باشد دیه نیز دو برابر و یا سه برابر می‌گردد.

**مسأله ۴۸:** دیه اسقاط جنین پس از تعلق روح، دیه کامل است، یعنی برای اسقاط جنین پسر مثلا هزار دینار و برای اسقاط جنین دختر پانصد دینار باید بپردازد ولی قصاص ندارد هرچند که اسقاط آن عمدی باشد.

**مسأله ۴۹:** اگر کسی حامله‌ای را بترساند که موجب سقط جنین او شود بر او دیه آن جنین لازم می‌شود.

---

۱. براساس گزارشات سازمان بهداشتی بین‌المللی در سال ۱۹۸۴ سالانه بیشتر از ۲۵ میلیون سقط جنین حرام در جهان صورت می‌گیرد و هدف نهایی جواز اسقاط حمل که از طرف غربی‌ها تشویق می‌شود ترویج فحشا و بی‌عفتی می‌باشد.

**مسأله ۵۰:** زنی که عده او به وضع حمل او بسر می‌آید به سقوط آن جنین چه به عمد و چه به غیر عمد عده‌اش تمام می‌شود.

**مسأله ۵۱:** اگر مادر یا پدر به سقط جنین اقدام نماید باید دیه جنین را به سایر ورثه بپردازد و خود او سهمی از آن دیه ندارد.

**مسأله ۵۲:** اگر کسی مردی را در موقع مجامعت با زوجه‌اش بترساند که نطفه او تلف شود (و به رحم زن نریزد) باید ده دینار بپردازد.

**مسأله ۵۳:** درچند مورد سقط و یا اخراج جنین، حرام نیست:

۱. جنین در رحم مادرش مرده باشد.

۲. بقای آن برای حیات مادر ضرر داشته باشد و روح هنوز به جنین تعلق نگرفته باشد. و اما اگر امر بین حفظ جان مادر و حفظ جنین زنده او دایر گردد در این مورد بحث بسیار مشکلی وجود دارد که در «حدود الشریعه ج ۳» و «کتاب الفقه و مسائل طبیه» مذکور است. جمعی از فقهاء فرموده‌اند: باید منتظر قضای خداوند شد و نباید اقدامی به عمل آورد. و فقیر نظر دیگری دارد و الله اعلم.

۳. مادر بمیرد و جنین او زنده باشد دراین‌صورت باید طفل را سالم به در آورد و حفظ نفس او لازم است حتی اگر عمر او کوتاه باشد مانند چند ساعت.

۴. اگر حمل یا ولادت برای صحت زن (نه حیات او) ضرر مهمی داشته باشد بعید نیست که اسقاط آن برای او جایز باشد ولی اگر آن جنین صاحب روح باشد اسقاط آن جایز نیست.

۵. اسقاط حمل خوشه‌ای اشکالی ندارد و حمل خوشه‌ای آن است که به انسان تبدیل نمی‌شود و برای زن حامله نیز ضرر دارد و اگر حمل مذکور پس از چندی خودبه‌خود ساقط شود و فعلا ضرری نداشته باشد احوط عدم اسقاط آن است. بلکه اگر اسقاط آن مستلزم مس عورت و دیدن آن باشد حرام است.

۶. اگر زنی مورد تجاوز قرار گیرد و حامله شود و حمل مذکور باعث بدنامی

شدید او و فامیل او گردد که برای او قابل تحمل نیست درصورتی‌که هنوز روح به جنین تعلق نگرفته باشد بعید نیست که اسقاط آن برای آن زن جایز باشد.

**مسأله ۵۴:** زنی که مستحق اعدام است اگر حامله باشد اعدام او تا وضع حمل آن به تأخیر می‌افتد و در این‌که آیا اعدام او تا پس از زمان پرستاری آن طفل نیز به تأخیر می‌افتد یا نه محل بحث است.[۱]

## ۶. جلوگیری از حمل

جلوگیری از حمل چندین سبب دارد که حکم پاره‌ای از آن‌ها در این‌جا بیان می‌شود.

**مسأله ۵۵:** بنابر احتیاط واجب مکلف نباید خودش را خصی نماید.

**مسأله ۵۶:** عزل که نینداختن منی در رحم زوجه است، جایز است هرچند که خالی از کراهت نباشد.

**مسأله ۵۷:** خوردن قرص‌های ضد بارداری که فعلا متعارف شده است، برای مرد و زن جایز است ولی اگر ثابت شود که برای بعضی از زنان تکلیف شدید عصبی را به بار می‌آورد و به اعصاب آنان آسیب فراوانی می‌رساند، بنابر احتیاط واجب نباید آن نوع از قرص‌ها را استعمال کنند.

مسأله ۵۸: گذاشتن چیزی در رحم زن که به طور موقت مانع اصل حمل شود اشکالی ندارد ولی اگر مانع استقرار حمل شود که تقریبا به معنای اسقاط حمل است حلال نیست، به نظر بعضی از داکتران بعضی از اشیائی که در رحم گذاشته می‌شود مسقط حمل است نه مانع تحقق آن.

به‌هرحال این کار در دو صورت جایز است: اول آن‌که توسط شوهر زن صورت

---

۱. در این‌که در این مسأله و مسأله (۵۰) حمل به مجرد نطفه محقق می‌شود یا نه هر کس به مرجع تقلید خود مراجعه نماید.

گیرد دوم آن‌که حمل یا ولادت برای زن موجب مشقت فوق‌العاده باشد تا مجوز مس و نظر به عورت گردد وگرنه حرمت نظر و مس عورت عمل داکتر را حرام و ممنوع می‌گرداند.[1]

و در فرض مشقت فوق‌العاده و امکان داکتر زن حرام است به داکتر مرد مراجعه نمود هرچند که با تأخیر و اجرت بیشتر صورت گیرد.

و از این‌جا حکم گذاشتن چیزی در آلت تناسلی مرد نیز فهمیده می‌شود.

**مسأله ۵۹:** گذاشتن چیزی بر آلت تناسلی مرد اشکالی ندارد و یکنوع از عزل است.

**مسأله ۶۰:** گذاشتن چیزی در بدن مرد یا زن و یا بستن دو لوله در بدن زن و یا مرد برای جلوگیری دائمی از حمل مورد اختلاف است. بعضی‌ها آن را حرام و بعضی آن را جایز دانسته‌اند و به نظر این‌جانب قول اخیر قوی است ولی مکلف باید به مرجع تقلید خود مراجعه نماید.

**مسأله ۶۱:** اگر حمل یا ولادت برای زن خطر جان داشته باشد جلوگیری از حمل واجب است. و در فرضی که به پیش‌بینی دکتر متخصّص، بچه دیوانه یا بسیار ناقص به دنیا بیاید بهتر است جلوگیری کند.

## ۷. بچه‌های لوله

**مسأله ۶۲:** اگر منی زن و شوهر در لوله‌ای ترکیب گردد؛ یعنی تخمک زن به حیوان منوی مرد بارور و تلقیح شده و به رحم زوجه منتقل گردد اشکالی ندارد ولی اگر عمل مذکور مستلزم مس عورت و نظر به آن باشد در فرضی جایز می‌شود که داکتر، شوهر زن می‌باشد[2] وگرنه مجرد علاقه زن به بچه‌دارشدن موجب رفع حرمت نظر به عورت و

---

۱. عدم حفظ عورت از مس و نظر دیگری برای خود زن نیز جایز نیست.

۲. یا عملیه به هدایت داکتر توسط شوهر صورت گیرد.

مس آن نمی‌شود ولی به‌هرحال تمام احکام اولاد بر مولود مذکور جاری می‌گردد.

**مسأله ۶۳:** تلقیح تخمک زن با منی مرد نامحرم در حد ذات خود اشکالی ندارد ولی قراردادن آن در رحم زن حرام است، بلی قراردادن نطفه مرد در رحم زن نامحرم هرچند به صورت زنا نباشد جایز نیست.

ولی اگر از این عمل حرام فرزندی پدید آید به نظر این‌جانب زن و مرد پدر و مادر او گفته می‌شوند و احکام اولاد بر او جاری می‌شود بلکه اقوی این است که حکم توراث نیز در بین آنان جاری می‌باشد، بلی در فرض تولد از زنا بین فقها اختلاف‌نظر وجود دارد، جمعی نسب او را باطل دانسته‌اند ولی در خصوص نکاح با محارم، نکاح مذکور را جایز ندانسته‌اند، جمع دیگر نسب او را صحیح دانسته‌اند ولی توارث را بین مرد و آن فرزند بر اساس نص خاص نفی کرده‌اند.

به‌هرحال این مسأله صور دیگری هم دارد که در کتاب (الفقه و مسائل طبیه) بیان شده است.

## ۸. استفاده از بانک شیر

**مسأله ۶۴:** اگر بانک شیری به وجود آید که شیر زنان مختلف را در آن جمع و ذخیره نمایند به صورت جامد و یا مایع استفاده از آن برای بچه‌ها اشکالی ندارد.

**مسأله ۶۵:** به این‌گونه نوشیدن و یا خوردن شیر، نسب رضاعی تحقق نمی‌یابد.

**مسأله ۶۶:** دادن شیر زن کافره به بچه مسلمان حرام نیست.

## ۹. اختیار جنس فرزند

**مسأله ۶۷:** برای زن و شوهر جایز است که در اثر روش طبی جنس دختر یا پسر را برای فرزند آینده خود برگزینند، ولی اگر شیوع این گزینش، توازن بین این دو جنس را در یک منطقه یا در همه جهان برهم زند؛ حاکم شرعی می‌تواند آن را به منظور توازن، تحریم نماید بلکه این حکم تحریمی بر او لازم می‌گردد.

## ۱۰. تغییر جنسیت

**مسأله ۶۸:** اگر کسی جنسیت مردانه خود را به جنسیت زنانه و یا بالعکس تبدیل کند به نظر این‌جانب این کار فی نفسه اشکالی ندارد، منتهی اگر مستلزم حرامی دیگر از قبیل مس و نظر باشد در فرض عدم حرجی بودن وضع موجود، حرام خواهد بود.

**مسأله ۶۹:** اگر تغییر جنس ـ ولو بنحو حرام ـ صورت گیرد، چنانچه ظاهرا و باطنا تغیر حاصل شود، شخص مذکور به احکام خاص به جنس فعلی محکوم است، و احکام خاص به جنس سابق بر او جاری نمی‌شود.

ولی اگر در پاره‌ای از اعضای بدن تغییر حاصل شوند نه در همه آن‌ها و یا تمایلات نفسی سابق به حال خود باقی باشد موضوع مشکل می‌شود و باید با هر دو جنس (مذکر و مؤنث) احتیاط نماید.

## ۱۱. تغییر صفات وراثی و غیره

**مسأله ۷۰:** تغییر ژن‌های وراثی بنحوی که اطفال از مرض‌های جسمی و روانی پدران و مادران در امان بمانند فی حد نفسه جایز است.

**مسأله ۷۱:** اگر به روش طبی اراده بچه را پس از ولادت و رشد او حتی از بدی‌ها و معاصی سلب کنند؛ به نظر این‌جانب جایز نیست، و اراده و اختیار انسان را نباید آسیب زد.

**مسأله ۷۲:** اگر والدین از نظر طبی کاری کنند که با حفظ اراده و اختیار شوق اولادشان را به سوی خوبی‌ها بیشتر از مقدار عادی بگردانند و یا تنفرشان را از بدی‌ها بیشتر از حد معمولی قرار دهند حرام نیست، ولی اگر مستلزم حرام دیگری باشد جایز نیست.

**مسأله ۷۳:** گاهی والدین به وسیله امکانات طبی کاری می‌کنند که موی بچه‌شان

مثلا زرد باشد یا چشمان او بادامی و خماری و یا صورت و دماغ او بنحو خاصی باشد.

تمام این تغییرات تجملی فی حد نفسه مانعی ندارد و چنانچه مستلزم ارتکاب حرامی باشد حرام خواهد شد.

## ۱۲. تخمک‌های تلقیح‌شده

**مسأله ۷۴:** محل استعمال تخمک‌های تلقیح‌شده تنها رحم زوجه صاحب تخمک است نه جای دیگر که در سابق به آن اشاره کردیم و خریدوفروش آن‌ها برای نقل به رحم زن‌های دیگر جایز نیست و این کار ناجایز است.

**مسأله ۷۵:** تخمک‌های بارورشده به حیوانات منوی غیر شوهر هیچ محل مصرفی ندارد.

**مسأله ۷۶:** به اتلاف تخمک‌های اضافی دیه تعلق نمی‌گیرد و نه سهمی از میراث پدر و مادر برای او جدا می‌شود ولی اگر جنین در لوله رشد نمود و بعد در خارج آن، زنده بیرون شده و میراث پدر هنوز تقسیم نشده باشد مستحق میراث است ولی در این‌که این فرزند صاحب تخمک ملحق شود و از او ارث ببرد و یا صاحب تخمک ازین فرزند ارث ببرد اشکال قوی وجود دارد و به نظر این‌جانب حکم فرزندی و مادری بین این دو تن جاری نمی‌شود ولی بنابر احتیاط واجب نکاح آن دو نیز صحیح نیست.

**مسأله ۷۷:** احتیاط این است که بیشتر از مقدار لازم تخمک زن گرفته نشود و تلقیح هم نگردد.

## ۱۳. دفع مرگ

**مسأله ۷۸:** اگر طب روزی بر دفع موت و مردن از راه سلامت بدن قدرت یابد و سلول‌های بدن را جوان و سالم و شاداب نگه دارد اشکالی ندارد؛ و

ادله‌ای که جمعی از علمای اهل سنّت بر تحریم آن اقامه کرده‌اند بسیار ضعیف است.

**مسأله ۷۹:** اگر دفع موت نظام زندگانی را در کره زمین نابود یا تضعیف نماید حاکم شرعی با در نظر داشت اوضاع آن وقت می‌تواند جواز آن را به قیودی محدود نماید که با نظام زندگانی منافاتی نداشته باشد.

## ۱۴. آغاز و پایان زندگی انسان

**مسأله ۸۰:** آغاز زندگی انسانی به تعلق روح به بدن است نه به حرکت جنین که مدت‌ها قبل از تعلق روح پدید می‌آید هرچند که برای زن حامله محسوس نباشد.

و به استناد پاره‌ای از احادیث معتبر، روح پس از گذشتن چهار ماه از حمل به جنین تعلق می‌گیرد ولی در احکام دیه و غیره مناسب است احتیاط نمود، زیرا اولین ساعت و روز زمان حیات انسانی به طور دقیق چندان روشن نیست.

**مسأله ۸۱:** پایان حیات انسانی به قطع علاقه روح از بدن است ولی آیا علامت مادی آن سکون قلب از حرکت است که طب قدیم به آن باور بود یا از کار افتادن مغز ولو با فرض ضربان قلب که طب جدید می‌گوید؟ بحث طولانی وجود دارد.

و این بحث ثمرات مهم و زیادی دارد که در کتاب (الفقه و مسائل طبیه) به آن اشاره نموده‌ایم. و بزرگترین ثمره این بحث برای داکترها این است که بنابر قول ثانی می‌توانند قلب کسی را که مغزش از کار افتاده از بدنش بیرون آورند و به بدن مریض دیگر پیوند زنند و به او حیات تازه‌ای بدهند.

احتیاط واجب آن است که در حکم به موت انسان از کار افتادن مغز و توقف قلب از حرکت هر دو مراعات شود، و تفصیل این بحث در کتاب (الفقه و مسائل طبیه) مذکور است و الله العالم.

**مسأله ۸۲:** موت انسان و حیات مولود باید به علم ثابت شود و در فرض عدم حصول علم به امارات معتبر شرعی باید مراجعه نمود. علامت حیات مولود دو چیز است: یکی آواز و صدا و دوم حرکت داشتن. و علامت مردن تغییر بدن مرده است

و در جایی که شک شود باید تجهیز را به تأخیر انداخت و در بعضی از احادیث معتبر تا دو و حتی سه روز به تأخیر دفن امر شده است.

**مسأله ۸۳:** اگر مغز و قلب کسی از کار بیفتد، به نظر این‌جانب واجب نیست توسط ماشین طبی قلب او به حرکت آورده شود و چنین کاری موجب اسراف است و فایده‌ای هم برای حیات مریض ندارد و احکام شرعی حیات هم به سبب این‌گونه ضربان قلب بر او مترتب نمی‌شود.

**مسأله ۸۴:** اگر قسمتی از مغز مانند قشر مغز هنوز فعال باشد، هرچند که به خاطر ازکارافتادن قسمت دیگری از مغز شخص مذکور فاقد حس و ادراک باشد، در فرض امکان احتیاط واجب آن است که آلت محرکه را به قلب وصل نمایند.

## ۱۵. بریدن اعضاء از بدن میت

**مسأله ۸۵:** بدن مسلمان مرده همانند مسلمان زنده احترام دارد و هتک و توهین آن حرام است.

**مسأله ۸۶:** بریدن عضوی از بدن میت مسلمان هرچند برای پیوند به بدن مریض مسلمان دیگر بدون وصیت او حتی بااجازه ورثه حرام است.

**مسأله ۸۷:** اگر کسی وصیت کند که پس از مردن فلان عضو او را برای فلان مریض یا مطلق مریض‌های مسلمان بدهند، آیا بریدن آن عضو جایز می‌شود یا نه؟ مسأله مورد اختلاف است، بعضی آن را حرام می‌دانند که در «حدود الشریعه» آن را تقویت نموده‌ام و بعضی آن را جایز می‌دانند که فعلا آن را ارجح می‌دانم و الله اعلم.

**مسأله ۸۸:** بریدن عضو از بدن میت کافر برای پیوند به بدن مریض اشکالی ندارد.

**مسأله ۸۹:** بریدن عضوی از بدن میتی که اسلام و کفر او مشکوک است به فرموده بعضی من جمله استاد بزرگوار آقای خوئی‌رحمه‌الله جایز است.

**مسأله ۹۰:** اگر حیات و حفظ جان مسلمان زنده بر پیوند عضوی متوقف باشد

به فرموده جمعی جایز و یا واجب است عضو مذکور را حتی از بدن میت مسلمان هرچند که وصیتی هم نکرده باشد ببرند و به بدن مریض پیوند زنند.[۱]

بلی در فرض عدم وصیت به فرموده بعضی از فقهاء رحمهم الله شخص برنده باید دیه آن را بپردازند، ولی در فرض وصیت به تصریح استاد مرحوم آقای خوئی رحمه الله دیه تعلق نمی‌گیرد.

**مسأله ۹۱:** اگر عضوی از میت مسلمان یا کافر چه به طریق جایز و چه به طریق حرام بریده و به بدن مریضی پیوند زنند آن عضو جزء بدن مریض می‌شود.

**مسأله ۹۲:** عضوی که از حیوان نجس‌العین یا حیوان میته و یا کافر نجس به ظاهر بدن مریض مسلمان پیوند می‌خورد بهتبع بدن او- بفرموده جمعی از فقهای بزرگوار ما پاک می‌شود و مشکله‌ای برای صحت وضوء و غسل و نماز و طواف ایجاد نمی‌کند. و به نظر فقیر تبعیت مذکور چندان روشن نیست و الله العالم.

**مسأله ۹۳:** محصلین فاکولته طب (دانشجویان دانشکده پزشکی) و غیر آنان برای تکمیل درس و آموختن تجربه می‌توانند بدن کافر و حتی بدن کسی را که مسلمان‌بودن او مشکوک است قطعه‌قطعه نمایند.

**مسأله ۹۴:** برای دولت و مسئولین دانشگاه (پوهنتون) جایز نیست بدن مرده مسلمان را در اختیار محصلین و دانشجویان به منظور تشریح قرار دهند.

و بر فرض نادر اگر بدن کافر میت برای تشریح یابیده نشود از کشور دیگری باید وارد کنند و موجبی برای تشریح بدن مسلم مرده که حرام است وجود ندارد.

## ۱۶. احکام مس میت

**مسأله ۹۵:** تماس بدن زنده به بدن مرده‌ای که سرد شده و هنوز او را غسل

---

۱. در فرض امکان بریدن عضو پس از غسل صورت گیرد بلکه احوط این است که پس از کفن باشد و اگر ممکن نباشد به مقدار ضرورت عمل شود.

نداده‌اند موجب غسل (مس میت) بر زنده می‌شود، و این حکم در فقه شیعه مسلم است و فرقی میان داکتر و محصل (دانشجو) و سایر مردم وجود ندارد.

**مسأله ۹۶:** در مس نمودن اعضای جداشده از میتی که غسل داده نشده است اختلاف شده است که آیا موجب غسل بر زنده می‌شود یا نه؟ بعضی از فقهای عصر می‌فرمایند مس آن موجب غسل نیست و آنانی که آن را موجب غسل می‌دانند نظریات مختلفی دارند و یک نظریه این است که مس عضو مشتمل بر استخوان موجب غسل است و اگر عضو جداشده استخوان نداشته باشد مس آن موجب غسل نیست چنانچه مس استخوان تنها نیز غسل ندارد.

**مسأله ۹۷:** اگر کسی به مرده یا عضو جداشده او دست بزند و نداند که مرده قبلا غسل داده شده یا نه باید به مس او غسل نماید، مگر این‌که بداند میت را از مقابر مسلمین آورده‌اند که مس او غسل ندارد.

**مسأله ۹۸:** چنانچه دکتور یا شاگردان و نیز سایر مکلفین چند مرتبه به میت دست بزنند در موقع نماز تنها یک غسل بر آنان لازم است.

**مسأله ۹۹:** زنان و دختران اگر در عادت ماهانه به مرده دست می‌زنند غسلی بر آنان در آن موقع لازم نیست. وقتی که از خون حیض پاک شدند یک غسل برای حیض و مس میت کفایت می‌کند.

**مسأله ۱۰۰:** اگر با دست‌کش به بدن میت دست بزنند غسل میت واجب نمی‌شود؛ لذا برای دکتوران و شاگردان و جراحان مناسب است با دست‌کش به بدن میت یا اجزای جداشده دست بزنند تا از وجوب غسل به دور باشند.

**مسأله ۱۰۱:** زنی که بچه‌اش را عمداً یا قهراً اسقاط نموده و چهار ماه از حمل او گذشته است باید غسل مس میت نماید که می‌شود پس از پاکی از خون نفاس به یک غسل از برای نفاس و مس میت اکتفا نمود.

و چنانچه بدن داکتر و پرستار و غیره هم به بدن مرده جنین بخورد بر آنان نیز غسل مس میت لازم می‌شود.

## ۱۷. احکام قطع اعضای زنده

**مسأله ۱۰۲:** ضرررسانیدن به مسلمانان هرچند جزئی باشد حرام است.

**مسأله ۱۰۳:** اذیت و رنجانیدن مؤمنین حرام است.

**مسأله ۱۰۴:** ضرررسانیدن به خود سه‌گونه است:

اول: ضرری که موجب کشته‌شدن او فعلاً یا در آینده گردد.

دوم: ضررهای مهم مانند قطع زبان و یا بریدن پا و دست و یا مبتلاشدن به مرض سرطان و فلج و ایدز و امثال آن هرچند که کشنده نباشد.

سوم: ضررهای جزئی که مصادیق آن را از عرف عام و یا از اطبا باید به دست آورد و تعریف مشخصی ندارد.

قسم اول و دوم حرام و قسم سوم جایز است.

**مسأله ۱۰۵:** بریدن اعضای بدن بر مریض و داکتر در مورد اول و دوم حرام است و در فرض سوم عیبی ندارد و فرقی در این حکم بین فروش آن عضو و هدیه دادن آن به برادر مؤمن نیست.

**مسأله ۱۰۶:** کمک به برادر مؤمن محتاج، درمورد فرض سوم مستحب است، و اگر حیات آن مریض بر این کمک (دادن عضو غیر مهم) موقوف باشد آیا کمک مذکور واجب است یا نه؟ باید در این مورد به مرجع تقلید خود مراجعه نموده و مسأله دارای دو وجه است.

**مسأله ۱۰۷:** دادن یک گرده به مریض که برای حال و آینده صاحب آن خطری نداشته باشد جایز است ولی اگر احتمال فاسدشدن گرده دوم خود را در آینده بدهد و تمکن او از به‌دست‌آوردن گرده شخص دیگر معلوم نباشد جواز دادن گرده مشکل می‌شود. و البته که اشکال مخصوص به گرده نیست در بعضی از اعضای دیگر نیز جاری می‌شود.

**مسأله ۱۰۸:** بریدن عضو از بدن دیوانه و بچه نابالغ حتی با اذن ولی جایز نیست.

**مسأله ۱۰۹:** اگر حیات طفل یا دیوانه از نظر غذا و یا معالجه مرض او بر فروش عضو غیر مهم متوقف گردد ولی طفل یا دیوانه می‌تواند آن را معاوضه نماید.

**مسأله ۱۱۰:** گرفتن عضو از جنین سقط‌شده و از کافر و از حیوانات جایز است و اما از نظر نجاست و یا مانعیت عضو غیرمأکول‌اللحم از صحت نماز، مسأله خالی از اشکال نیست زیرا تبدیل‌شدن عضو مذکور به جزئی از بدن مسلمان بنحوی که احکام حیوان نجس یا غیرمأکول بر آن مترتّب نشود روشن نیست، و نیز باید درباره جنین نیز تجهیز واجب او حتی‌المقدور مراعات شود.

**مسأله ۱۱۱:** کسانی که از جهت قصاص و یا حد محکوم به اعدام هستند نمی‌شود عضو بدن آنان را برای پیوند به بدن دیگری برید، بلی از مرتد مانعی ندارد.

**مسأله ۱۲۲:** محکوم به اعدام حدّاً و قصاصاً نمی‌تواند عضوی را که موجب هلاکت او شود بفروشد ولی می‌تواند اعضائی را قبل از اعدام بفروشد که موجب مرگ او تا موقع اعدام نمی‌شود.

**مسأله ۱۱۳:** دادن خون چه مجانی و چه به عوض در فرضی که برای شخص ضرر مهمی نداشته باشد بنابر اقوی مانعی ندارد.

**مسأله ۱۱۴:** دادن عضو بدن در جایی که جایز باشد بنابر احتیاط واجب نباید به کفار و ناصبی و بدعت‌گزار و دشمنان دین در غیر فرض ضرورت داده شود.

**مسأله ۱۱۵:** بریدن بعضی از اعضای جزئی بدن برای حفظ جان خود یا ترمیم نواقص بدن اشکالی ندارد ولی نباید اعضای مهم بدن خود را برای عملیات تجملی و ترمیم نواقص جزئی از بین ببرد.

**مسأله ۱۱۶:** بریدن اعضای غیر مهم بدن به جهت احتیاج شدید به پول مانعی ندارد و بنابر احتیاط واجب برای مجرد اندوختن مال نباید به بریدن آن اقدام شود.

**مسأله ۱۱۷:** بریدن اعضای بدن و پیوند آن به بدن مریض دیگر توسط عملیات جراحی در بیمارستان‌ها گاهی مقرون به اموری می‌شود که به عنوان اولی جایز نیست، مثلا:

اولاً: نظر به عورت و مس آن چه برای جنس مخالف و یا جنس مماثل.

ثانیاً: نظرو مس بدن جنس مخالف مانند داکتر و پرستار و عکس‌گیرنده و مرد و زن مریض.

ثالثاً: مجبورشدن مریض بستری به خوردن غذای نجس در بیمارستان‌های کفار.

رابعاً: مجبورشدن به خواندن نماز با بدن و لباس نجس.

خامساً: نمازخواندن در حال خوابیده و یا نشسته.

سادساً: نمازخواندن به غیر جهت قبله در بعضی از حالات.

سابعاً: افطار روزه اگر عملیات در ماه رمضان باشد.

دو مورد اول و دوم به دهنده و گیرنده عضو و داکتر و پرستار و عکس‌گیرنده اختصاص می‌یابد و بقیه موارد به شخص بستری‌شده (دهنده و گیرنده عضو) تعلّق پیدا می‌کند.

اگر غرض گیرنده عضو، تنها زیبائی و تجمل است و فقدان آن عضو موجب مشقت و توهین او نیست. ظاهر این است که واجبات و محرمات در حق او و داکتر و سایر پرسنل بیمارستان به حال اولی خود باقی است.[1] و مسلمان نباید مرتکب معصیت شود.

و اگر غرض دهنده عضو، مجرد پول‌اندوزی باشد احکام اولی مذکور در حق او نیز به حال خود باقی است.

بلی وجوب قضای نماز پس از رفع اضطرار معلوم نیست و مکلف باید به مرجع تقلید خود در قضای نماز خویش مراجعه کند.

و اگر عملیات برای حفظ جان مریض و یا رفع مشقت او صورت گیرد نظر و مس بدن جنس مخالف و حتی نظر به عورت و یا مس آن برای داکتر و سایر پرسونل بیمارستان و مریض به مقدار ضرورت جایز می‌شود ولی اگر پوشیدن

---

۱. مگر آن‌که بعضی از پرستارها و غیر هم نیاز شدیدی به اجرت خود داشته باشند که با ترک آن به حرج مبتلا شوند.

دستکش مانعی نداشته باشد لازم است برای اجتناب از مس حرام، آن را پوشید.

و چنانچه غرض‌دهنده احتیاج شدید او به پول و یا حفظ جان باشد احکام اولی در حق او نیز تغییر می‌کند، ولی تغییر احکام در حق دکتوران نسبت به او محل اشکال است.[1]

و هم‌چنین اگر دهنده به خاطر قرابتی که با مریض دارد از بیماری او در حرج و مشقت باشد باز هم احکام اولی در حق او تغییر می‌کند.

بنابراین مسلمان متدین چه طبیب و چه پرستار و چه سایر مسئولین بیمارستان و چه عضودهنده و چه عضوگیرنده باید متوجه مسئولیت‌های شرعی خود باشند.

## ۱۸. افشای اسرار مریضان

**مسأله ۱۱۸:** غیبت‌نمودن و سخن‌چینی و توهین مؤمنین و افشای اسرار مسلمانان حرام است.

**مسأله ۱۱۹:** بر هر مکلف واجب است به قسم شرعی خود عمل نماید ولی اگر مخالفت آنچه که بر آن قسم خورده بهتر باشد می‌تواند آن را ترک کند و به بهتر عمل کند، و بر این موضوع حدیثی از حضرت رسول اکرمﷺ از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است.

**مسأله ۱۲۰:** از حرمت غیبت چند مورد استثنا شده است که در کتب فقهی بزرگ مفصلا بیان شده است، مانند این‌که مصلحت غیبت‌کردن بیشتر از ترک آن باشد و یا مظلوم برای طلب حق خود نزد قاضی مثلا اظهار تظلم نماید. و یا غیبت به غرض اصلاح حال مغتاب باشد و این استثنا محل اشکال است. و یا در حال مشوره‌دادن به مشوره‌کننده غیبت مؤمنی لازم شود زیرا مشوره‌دادن و نصیحت مشوره‌کننده واجب است.

---

۱. زیرا نص مجوز برای طبیب در مورد مریض و مرض وارد شده است نه در مورد حاجت مگر این‌که از نص مذکور بفهمیم که معیار حرج است چه از مرض ناشی شود و چه از غیر آن.

ولی احتیاط واجب در این مورد ملاحظه اهم و مهم است اگر نصیحت مهم‌تر بود غیبت جایز است وگرنه حرمت غیبت به حال خود باقی است.

**مسأله ۱۲۱:** کسی که به حکم و موضوع علم دارد مثلا می‌داند که این مال، غصبی است (موضوع) و می‌داند که تصرف درمال غصبی حرام است (حکم) ولی با این وصف تخلف می‌کند، دراین‌صورت امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر بر همه مکلفین واجب کفائی می‌باشد.

و اگر حکم را نمی‌داند و موضوع را می‌داند، مثلا می‌داند که به سوی قبله بول می‌کند و نمی‌داند که بول‌نمودن به سوی قبله حرام است دراین‌صورت اعلام او از باب وجوب ارشاد واجب کفائی است، بلکه به نظر این‌جانب بعید نیست که از باب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر نیز واجب باشد و همین حکم در فرض ندانستن موضوع و حکم جاری است.

و اگر حکم را می‌داند و موضوع را نمی‌داند مثلا می‌داند که خوردن نجس حرام است ولی نمی‌داند این چیز نجس است بر مکلف واجب نیست به او بگوید فلان چیز نجس است.[1] نخور! و نیز کسی که از داخل‌شدن وقت نماز یا ماه رمضان غفلت دارد، و یا کسی در خواب است آگاهی‌دادن او به وقت یا بیدارنمودن او برای نماز، واجب نیست.

بلی مواردی که شارع مقدس آن را مهم می‌داند لازم است که باید شخص را آگاه نمود، مانند نفوس و اعراض و بعضی از فقها اموال زیاد را نیز ذکر کرده‌اند؛ مثلا اگر کسی به اعتقاد این‌که زید کافر است بخواهد او را بکشد و یا این‌که فلان زن زوجه اوست با او نزدیکی کند درحالی‌که واقعا چنین نیست بر مکلفین واجب است موضوع را به او تفهیم کنند و حتی در چنین مواردی علاوه از نهی‌نمودن جلوگیری او از قتل ناحق و یا زنا نیز واجب است.

---

۱. مگر این‌که مکلف بداند که از باب یکجابودن با او خودش هم به نجاست مبتلا می‌شود دراین‌صورت باید او را هرچند بعد از خوردن نجس از نجاست آن آگاه کند.

و آنچه که در این مسأله ذکر شد به عنوان یک اصل کلی در همه موارد قابل انطباق است.

**مسأله ۱۲۲:** اگر داکتر از روی آزمایش طبی بداند که فلان مرد قابل فرزنددار شدن نیست ولی بعداً آن مرد بیاید و از حامله‌شدن زوجه و یا ولادت طفلش خبر بدهد، بر داکتر واجب نیست حقیقت را به او بگوید ولی چون داکتر در ابتدای تصدی وظیفه قسم خورده که حقیقت را به مریض بگوید از این جهت در فرض عدم برپاشدن فساد و رسوائی زن باید حقیقت را به مریض بگوید و چنانچه بداند از بیان حقیقت، زن مرد بی‌آبرو می‌شود و احیانا شوهر به قتل او اقدام می‌کند جایز نیست که حقیقت را بگوید چنانچه دروغ‌گفتن او نیز حرام است و باید سکوت کند و یا طور دیگر صحبت کند و دراین‌صورت مخالفت با سوگند اشکالی ندارد که در گذشته به آن اشاره کردیم.

**مسأله ۱۲۳:** در فرض سابق اگر طبیب بداند که اگر شوهر را از حقیقت حال باخبر سازد تنها به طلاق زنش اقدام می‌کند و کار بد دیگری بر بیان او مترتب نمی‌شود و نبودن طفل از شوهر و حمل زن از منی غیرشوهر دلیل بر زنای زن و ارتکاب حرام او نیست چون ممکن است انتقال نطفه به رحم زن به غیرحرام صورت گرفته باشد. دراین‌صورت آیا اعلام آن مرد از باب وجوب عمل به سوگند واجب است چون طلاق حرام نیست یا واجب نیست که موجب پاشیدگی خانواده‌ای می‌شود؟ داکتر باید به مرجع تقلید خود مراجعه کند.

**مسأله ۱۲۴:** اگر طبیب بداند زنی زنا کرده است جایز نیست موضوع را به شوهر او یا حکومت اطلاع دهد تنها واجب است زن را برای جلوگیری از تکرار عمل نهی‌ازمنکر نماید.

**مسأله ۱۲۵:** اگر مرد و نامزد او و یا خواستگار با دختر مورد نظرش نزد داکتری برای آزمایش بروند که بچه‌دار می‌شوند یا نه؟ طبیب می‌تواند بلکه لازم است نتیجه آزمایش را به هر دو بگوید ولی اگر هر کدام بخواهد حال او را تنها به خودش بگوید نباید حال یکی را به دیگری بگوید.

**مسأله ۱۲۶:** اگر داکتر بداند که مریض او معتاد به شراب‌خوری و یا مبتلا به ضعف نور چشم است درحالی‌که وظیفه او رانندگی ماشین مسافرین و خلبانی (پیلوتی طیاره) است، اولاً باید او را نهی‌ازمنکر نماید و چنانچه اصلاح نشود باید به دولت خبر دهد که جلو او را بگیرند تا از تلف‌شدن جان مردم بی‌خبر جلوگیری شود.

**مسأله ۱۲۷:** اگر طبیب بداند مریض او به قتل بی‌گناهان و یا به تجاوز نمودن به عنف به زنان و پسران گرفتار است و به نصیحت اصلاح نمی‌شود باید حال او را به مقامات مسئول حکومت گزارش داد. و پرواضح است که حکم مذکور مخصوص به داکتر نیست و در حق همه مکلفین جاری است.

**مسأله ۱۲۸:** اگر طبیب بداند زنی به شوهرش خیانت می‌کند نباید موضوع را به شوهرش بگوید و قذف زن در فرض عدم اثبات زنای او موجب هشتاد تازیانه است. بلی واجب است زن مذکور را نهی‌ازمنکر نماید.

**مسأله ۱۲۹:** شخصی ـ چه زن و چه مرد ـ که به عیب بدنی گرفتار است و به طبیب می‌گوید موضوع را از خواستگار یا نامزد و یا همسرش پنهان نگه دارد داکتر نباید عیب او را به دیگری بگوید، چنان‌که فریب‌دادن دیگری نیز جایز نیست. مثلا بگوید نزد طبیب دیگری بروید ولی اگر خواستگار او از طبیب مشوره بخواهد که با فلانی ازدواج بکنم یا نه؟ و طرف به اظهار عیب خود راضی نباشد، داکتر می‌تواند به مشوره‌کننده بگوید ازدواج شما با او صلاح نیست و عیب را بیان نکند.

**مسأله ۱۳۰:** اگر طبیب بداند مریض روانی او جاسوس و خبرچین است و به مردم ضرر می‌رساند می‌تواند حال او را به مردم بگوید تا از او اجتناب کنند بلکه اگر خبرچینی او موجب کشتن بی‌گناهان می‌شود واجب است حال او را افشا سازد.

**مسأله ۱۳۱:** اگر طبیب بداند مریض او به مرض مسری خطرناکی گرفتار است که به جمع زیادی ضرر می‌رساند بنابر احتیاط باید موضوع را به مقامات مسئول دولتی اطلاع دهد که جلو او را بگیرند ولی اگر خود مریض متوجه حال خود است

و به کسی ضرر او نمی‌رسد لازم نیست موضوع را به کسی بگوید و اگر موجب اذیت او شود اظهار آن جایز نیست.

**مسأله ۱۳۲:** اگر افشای جرم مانع ارتکاب آن گردد و جرم مذکور از اعمالی باشد که شارع حتی با منع قهری آن موافق است مانند قتل و زنا و لواط و زخمی نمودن مردم و فساد در روی زمین و ضربه‌زدن به نظام اسلامی و امثال آن لازم است که افشاگری شود.

**مسأله ۱۳۳:** اگر طبیب بداند که افشای مرض موجب سکته مریض یا مرض مهم دیگری می‌شود نباید حقیقت را به مریض بگوید، و اگر بداند که بقای آن موجب ضرر کلی مریض می‌شود باید به یکی از بستگان مریض بگوید و در فرض نبودن بستگان، مهمتر را بر مهم مقدم بدارد.

## ۱۹. اقسامی از عملیات و خروج زن از منزل

**مسأله ۱۳۴:** اگر پدر یا شوهر به سببی راضی به عملیات جراحی و یا تداوی دختر یا زوجه‌اش نشود و داکتر بداند که مرض مذکور مهلک است، می‌تواند بلکه لازم است مریض را حتی به زور دولت تداوی و معالجه نماید.

ولی اگر مرض جزئی و غیرمهلک باشد تداوی فرزند نابالغ و دیوانه بدون اذن ولی یا وصی او جایز نیست و تداوی بالغ به اذن او جایز است هرچند پدر راضی نباشد و در تداوی و یا عملیات جراحی زن اذن شوهر معتبر نیست ولی در عملیاتی که مس بدن یا عورت ضروری است و مرض حرجی و غیرمهلک باشد احتیاط در تحصیل موافقت او می‌باشد.

**مسأله ۱۳۵:** اگر شخص مکلف به تداوی علاج مرض خود نمی‌پردازد چنانچه مرض او مهلک نباشد نباید جبراً او را تداوی و معالجه نمود ولی اگر مرض او مهلک و یا بسیار خطرناک باشد باید او را تداوی نمود و رضای او شرط نیست و در صورت امکان از حاکم شرعی اجازه تداوی او گرفته شود.

**مسأله ۱۳۶:** زن می‌تواند حتی با نهی شوهر برای تداوی مرض خود که مشقت‌آور و حرجی است از خانه بیرون رود ولی اگر مشقت‌آور و حرجی نباشد نباید که بدون اذن شوهر از خانه بیرون رود لکن تداوی زن محتاج به اذن شوهر نیست.

**مسأله ۱۳۷:** داکتر زن نباید بدون اذن شوهر از خانه بیرون برود مگر این‌که جان مریضی در خطر باشد و یا نرفتن او برای تداوی مریضی برای او حرجی باشد مثلا مریض خواهر یا مادر یا پدر او باشد و یا برای تحصیل نفقه ضروری خود محتاج به اجرت باشد که در این موارد به اندازه ضرورت می‌تواند از خانه بیرون رود و نهی شوهر ـ تا چه رسد به عدم اذن او ـ اثری ندارد.

**مسأله ۱۳۸:** با بودن طبیب بر طبیبه واجب نیست به معالجه مریض زن بپردازد بلکه بدون اذن شوهر نباید از خانه برای چنین تداوی بیرون رود.

**مسأله ۱۳۹:** اگر طبیبه و یا طبیب بر جان و یا آبروی خود در بیرون‌رفتن شبانه مثلا بترسند بیرون‌رفتن آنان از منزل جایز نیست ولی در فرضی که مریض جانش در معرض تلف باشد مسأله مشکل می‌شود و داکتر باید در این مورد به مرجع تقلید خود مراجعه کند.

مسأله ۱۴۰: بر مریض واجب است با خوف بر جان به تداوی بپردازد ولی در فرض امکان با وجود داکتر همجنس نزد داکتر از جنس مخالف نرود. بلی در معالجاتی که موقوف بر مس بدن و نظر به آن نباشد مانعی ندارد که زن نزد مرد و یا مرد نزد داکتر زن برود.

**مسأله ۱۴۱:** برداکتر لازم نیست نزد مریض برود مگر آن‌که حفظ جان مریض بر رفتن او موقوف باشد که بر او رفتن نزد مریض واجب می‌شود.

**مسأله ۱۴۲:** اگر شوهر، زن مریض خود را از بیرون‌رفتن منزل جلوگیری کند، و شوهر طبیبه زن خود را از بیرون‌رفتن از منزل جلوگیری کند، حاکم شرعی اولا شوهر مریضه را مجبور می‌کند که مریضه را برای تداوی بگذارد که بیرون رود ولی

اگر مرض حرجی نباشد جواز اجبار شوهر مشکل است، و چنانچه مرض مهلک باشد و اجبار شوهر مریضه ممکن نباشد، حاکم شرعی شوهر طبیبه را مجبور می‌کند زنش را برای معالجه و بیرون‌رفتن اجازه دهد.

**مسأله ۱۴۳:** بریدن اعضائی که موجب توهین و تحقیر مکلف می‌شود چه به عنوان هدیه و چه به عنوان معاوضه جایز نیست، و چنین عملیاتی برای دکتور هم اشکال دارد.

**مسأله ۱۴۴:** اگر حیات مسلمانی بر پیوند عضوی متوقف گردد، آیا بر سائر مسلمانان واجب است آن عضو را از بدن خود به او بدهند یا نه؟

به نظر این‌جانب وجوب حفظ نفس محترمه به این حد ثابت نشده است بلکه وجوب بریده عضو مذکور از بدن میت بدون وصیت او نیز محل اشکال است هرچند بعضی آن را واجب دانسته‌اند.

خلاصه این‌که حفظ نفس مغایر با قتل‌نفس است که به نص قرآن و سنت حرام است و دلیل وجوب حفظ نفس تا حدودی لبی است که چنین اطلاقی ندارد و الله العالم.

**مسأله ۱۴۵:** بریدن پستان زن به خاطر دفع مرض سرطان با مشوره متخصص عیبی ندارد و در فرضی که نبریدن آن موجب تلف جان او شود واجب است که آن را ببرد.

**مسأله ۱۴۶:** بنابر احتیاط واجب زن نباید پستانش را به غرض هدیه یا معاوضه ببرد.

## ۲۰. پرده بکارت

**مسأله ۱۴۷:** اگر دختری در شب زفاف بکارت نداشته باشد جایز نیست او را به بی‌عفتی متهم نمود، چه فقدان بکارت اسباب متعددی دارد.

**مسأله ۱۴۸:** جایز نیست که شوهر زنش را نزد داکتر ببرد تا سبب اصلی فقدان

بکارت زوجه‌اش را بداند و برای داکتر و زن مس بدن و نشان‌دادن عورت و نظر به آن حرام است، و شوهر باید قول زنش را در حفظ عفت او بپذیرد.

**مسأله ۱۴۹:** برای زن حرام است که به خاطر لذت‌بردن شوهر بـه تجدیـد و یـا ترمیم پرده بکارت خود بپردازد و عورت خود را در معرض دید و مس داکتر زن یا مرد قرار دهد، و برای داکتر هم چنین کاری حرام است، و شوهر حق ندارد زنش را به حرام وادارد. ولی اگر داکتر خود شوهر باشد اشکالی ندارد.

**مسأله ۱۵۰:** تجدید و یا ترمیم پرده بکارت برای فحشا و حصـول پـول بیشـتر برای زن و داکتر حرام مؤکد است و هم‌چنین برای زن بیوه جهت فریب‌دادن شـوهر دوم که جایز نیست.

**مسأله ۱۵۱:** اگر زن از اول ولادت فاقد بکارت بوده و یا به واسطه جستن و یـا افتادن و یا مرض و یا سایر حوادث (غیر از جماع) بکارتش زایـل شـده باشـد. و ترک ازدواج برای او پرمشقت باشد و برای حفظ آبرو محتاج به تجدید و یا تـرمیم و اصلاح پرده بکارت باشد جایز است که برای آن اقدام نماید، ولی در فرض امکان باید نزد داکتر زن برود و بعضی از فقها محرم را بر غیرمحرم مقدم دانسـته‌انـد و در فرض عدم امکان می‌تواند نزد داکتر مرد برود.

و در این فرض برای داکتر هم عملیات زن جـایز مـی‌گـردد و از نظـر حرمـت تدلیس هم اشکالی وجود ندارد چون هدف شوهران از بکارت زن غالبا ایـن اسـت که زن مدخوله مرد دیگری نباشد.

**مسأله ۱۵۲:** اگر برای این عملیات داکتر زن پیدا نشود و بـرای زن مشـکلی در عقد موقت با داکتر وجود نداشته باشد آیا بر زن و داکتر واجـب اسـت بـرای رفـع حرمت نظر و مس به آن اقدام نمایند یا نه؟ جواب این سؤال را مکلف باید از مرجع تقلید خود به دست آورد.

**مسأله ۱۵۳:** اگر دختری به خاطر تجاوز و اکراه بکارت خـود را از دسـت داده باشد و فعلا برای حفظ آبرو و رفع حرج شدید بخواهد به تجدید و ترمیم آن اقـدام

نماید از نظر مس عورت و ارائه آن به داکتر اشکالی ندارد ولی حتّی‌المقدور نزد داکتر زن برود.

لکن از نظر فریب‌دادن شوهر آینده این عمل تدلیس شمرده می‌شود و تدلیس حرام است و چنانچه داکتر هم به قصد فریب شوهر عملیه را انجام دهد برای او نیز عمل مذکور حرام است. ولی اگر داکتر فقط به فکر اجرت خود باشد و قصد تدلیس و فریب شوهر آینده زن را نداشته باشد به فرموده شیخ انصاری‌ﷺ در مکاسب محرمه که کمک به حرام بدون قصد آن حرام، حرام نیست، اشکالی برای داکتر وجود ندارد.

**مسأله ۱۵۴:** اگر دختری به رضا و رغبت خود بکارتش را به بی‌عفتی از دست داده باشد جواز عملیه مذکور چه از نظر حرمت نظر و مس عورت و وجوب حفظ آن و چه از نظر حرمت تدلیس بسیار مشکل و حتی ممنوع است.

ولی گر زن فعلا از معصیت گذشته توبه و خود را اصلاح نموده است، ممکن است حرمت مس و نظر به خاطر حرج از بین برود ولی حرمت تدلیس به حال خود باقی است مگر این‌که شوهر آینده او مقید به بکارت نباشد. و الله العالم.

**مسأله ۱۵۵:** احکام مخصوص به باکره مانند کفایت سکوت او در اذن به عقد و اختصاص هفت شب از موقع زفاف برای همخوابی شوهر با او و ولایت پدر و پدر پدر بر او آیا پس از تجدید و یا ترمیم پرده بکارت بر او مترتب می‌شود یا نه و یا این‌که مطلقا مترتب می‌شود چه عمل طبی مذکور صورت بگیرد یا نه و پرده مصنوعی بکارت هیچ تأثیری در ترتب احکام مذکور ندارد. و یا این‌که بین زوال بکارت به دخول و زوال آن به سایر حوادث تفصیل باید داد، احتمالاتی وجود دارد که باید زن مذکور برای فهمیدن حکم شرعی خود به مرجع تقلید خود مراجعه نماید.

**مسأله ۱۵۶:** زن بیوه که برای فریب شوهر دوم و یا با اطلاع و اذن او پرده بکارت خود را تجدید و یا ترمیم نماید احکام باکره با او مترتب نمی‌شود.

**مسأله ۱۵۷:** اگر پرده بکارت توسط زنای جبری یا اختیاری از بین رفته باشد صاحب جواهر و آقای حکیم‌رحمه‌الله حکم بیوه را بر او جاری دانسته‌اند، و صاحب مستند و صاحب عروة الوثقی‌رحمه‌الله حکم باکره را بر او مترتب نموده‌اند.

**مسأله ۱۵۸:** اگر شوهر در عقد نکاح بکارت را شرط کند و بعد ثابت شود زن قبل از عقد باکره نبوده در خیار شوهر بین قبول و فسخ عقد بین فقها اختلاف وجود دارد و بعضی فرموده‌اند شوهر تفاوت مهر باکره و غیرباکره را از مهر مسمی گرفته می‌تواند، ولی عقد را فسخ نمی‌تواند. به نظر این‌جانب شوهر حق فسخ را دارد.

ولی اگر مقصود از شرط بکارت مجرد پرده بکارت نبوده بلکه مدخوله‌نبودن زن بوده حق خیار در فرض نبودن بکارت به غیر دخول ثابت نمی‌شود.

**مسأله ۱۵۹:** درجایی‌که ترمیم و یا تجدید پرده بکارت جایز باشد حتی‌المقدور باید آن را نزدیک عروسی زن انجام داد که در اثر خرابی مجدد پرده پس از مدتی دوباره محتاج به عملیات و مس نظر به عورت نگردند.

**مسأله ۱۶۰:** اگر ترک عملیات تجدید و یا ترمیم پرده بکارت حرجی نباشد: عملیات مذکور حرام است.

## ۲۱. پیوند اعضای تناسلی

**مسأله ۱۶۱:** بنابر احتیاط واجب نباید اعضای تناسلی کسی را به دیگری پیوند زد و نباید با آن‌ها عمل مقاربتی بین زن و شوهر صورت گیرد. و این احتیاط در خصیتین بسیار شدید است، بلکه اگر بدون تخلیه منی صاحب اول آن از خصیتین به بدن مرد دیگر پیوند زده شود نزدیکی با زوجه حرام است، مگر این‌که یقین کند منی صاحب اول به کلی از بین رفته است ولی مع‌الوصف احتیاط در ترک است.

به‌هرحال اگر پیوند اعضای تناسلی را فی‌حدنفسه جایز بدانیم از جهات دیگرحرام یا مشکل می‌شود، مثلا از جهت مس و نظر حرام و از جهت جماع با آن‌ها که مخالف مرتکزات متشرعه است، و از جهت این‌که خصیتین به منزله

کارخانه منی‌سازی است و منی صاحب سابق آن در آن موجود است و حتی منی جدید از سلول‌های قدیمی آن پیدا می‌شود و شبیه این ایراد در تخمدان‌های زن هم می‌آید.

**مسأله ۱۶۲:** اگر عضو تناسلی مرد عاجز از انتصاب باشد و این امر برای او موجب حرج باشد جایز است از پیشرفت علمی فعلی استفاده ببرد، یعنی فلزی را توسط عمل طبی در داخل آلت تناسلی خود مستقر نماید تا خون جهت قیام آلت به داخل آن جاری گردد.

## ۲۲. معاوضه اعضا

**مسأله ۱۶۳:** بهترین راه برای گرفتن عوض در مقابل دادن عضو این است که در مقابل اعراض حقّ اولویت خود پس از قطع آن از گیرنده عضو پولی دریافت دارد.

و یا در مقابل عمل بریدن عضو اجرت دریافت دارد و اما فروش اعضای بدن خالی از مناقشه نیست.

**مسأله ۱۶۴:** خریدوفروش خون اشکالی ندارد.

## ۲۳. حیض و مدت حمل

**مسأله ۱۶۵:** در انتهای زمان خون حیض سه نظریه در فقه وجود دارد که از نظر دلیل همه آن‌ها به نظر این‌جانب ضعیف است. و لذا ابتدای زمان یأس معلوم نیست.

و چنانچه روزی علم طب حقیقت حیض و انتهای آن را روشن سازد باید بر طبق آن در فقه فتوا داد؛ ولی برحسب معلومات محدود این‌جانب طب هنوز به آن‌جا نرسیده و یا داکترها توجه کافی به تحدید حقیقت حیض مبذول ننموده‌اند.

**مسأله ۱۶۶:** اکثر احادیث معتبره بلوغ دختر را به دیدن حیض می‌داند و قرآن مجید و علم طب نیز مؤید آن است.

منتهی مشهور فقهای بزرگوار بلوغ او را به تمام‌شدن نه سال می‌دانند.

**مسأله ۱۶۷:** اقل مدت حمل ظاهراً شش ماه از موقع نزدیکی زن و شوهر است ولی اطبا یا جمعی از آنان می‌گویند کمتر از هشت ماه اسقاط شمرده می‌شود[1] ولی طب تا چه رسد به دکتران، احاطه بر افراد و موارد نادر و استثنائی ندارد.

و در بعضی از احادیث غیرمعتبر آمده است که مولود شش ماهه غیر از حسین‌بن‌علی و عیسی‌بن‌مریم علیهما السلام هرگز زنده نمانده است.

**مسأله ۱۶۸:** اکثرمدت حمل به طور دقیق از نظر احادیث معلوم نیست ولی تا نه ماهگی مسلم است، و افراد نادر ممکن است تا یکسال هم در رحم بمانند، ولی بقای حمل تا سه چهار سال در رحم از نظر طبی باطل است.

**مسأله ۱۶۹:** طبق یک حدیث معتبر ممکن است زنی پس از ولادت بعد از شش ماه و ده روز ولادت دیگری داشته باشد. ولی بعضی از دکتوران می‌گویند دستگاه تناسلی زن در مدت ۴۲ روز به وضع طبیعی قبل از حمل برمی‌گردد.

و چنانچه این کلام با فرض صحت آن با حدیث فوق منافات داشته باشد جوابش این است که حالات نادر را نه طب و نه طبیب نفی نمی‌تواند کند.

**مسأله ۱۷۰:** از نظر فقه اقوی اینست که حیض در زمان حمل ممکن است هرچند بعضی از اطبا آن را نمی‌پذیرند که جواب آنان در مسأله سابق گذشت.

**مسأله ۱۷۱:** بعضی از اطبا می‌گویند حیض‌دیدن یک مرتبه دلیل بر برائت رحم زن از حامله‌بودن او نیست.

و این قول مؤید نظر شرعی است که عده را سه قرء می‌داند.

## ۲۴. عملیات و کارهای تجملی

**مسأله ۱۷۲:** پیوند موی زن به موی زن دیگر و یا به سر او جایز است؛ و اگر موی متنجس باشد باید آن را برای وضوء و غسل و نماز تطهیر نمود؛ و برای مردان

---

۱. مگر این‌که تحت مراقبت پزشکی قرار گیرد که به قول بعضی از داکتران حتی متولدین شش ماهه با وزن ۸۰۰ گرم زنده مانده‌اند.

نیز چنین عملی اشکال ندارد و نیز پیوند موی مصنوعی به موی سر و یا به خود سر اشکالی ندارد.

**مسأله ۱۷۳:** بعید نیست که پیوند موی مرد به موی زن یا به سر او و عکس آن جایز باشد.

**مسأله ۱۷۴:** پیوند موی حیوان یا کافر نجس به موی و یا سر مسلمان به خاطر وضوء و غسل و نماز محل اشکال است و هم‌چنان موی حیوان غیرمأکول به خاطر نماز محل اشکال است، زیرا ادعای تبعیت و محسوب‌شدن آن از جزء بدن مسلمان چندان روشن نیست.

**مسأله ۱۷۵:** گذاشتن کلاه‌موئی مصنوعی برای مرد و زن مانعی ندارد ولی در موقع وضوء و غسل باید آن را از سر خود بردارد و اگر از موی نجس‌العین و یا حیوان غیرمأکول‌اللحم باشد در موقع نماز نیز آن را بردارد.

**مسأله ۱۷۶:** پیوند مو و یا بر سر گذاشتن کلاه‌موئی برای فریب‌دادن خواستگار جایز نیست چون تدلیس در معاملات و نکاح حرام است.

**مسأله ۱۷۷:** رنگ نمودن ناخن که فعلاً رواج دارد جایز است. ولی موقع وضوء یا غسل لازم است آن را با بعضی از مواد شیمیایی که فعلا وجود دارد کاملا پاک کند و اگر به اندازه ذره‌ای باقی بماند وضوء و یا غسل او باطل می‌شود و بالتبع نماز او هم باطل می‌شود؛ بلکه در بعضی از حالات روزه ماه رمضان و طواف حج و طواف النساء هم باطل شده زن بر شوهر خود در پایان عمره یا حج حلال نمی‌شود.

**مسأله ۱۷۸:** تراشیدن سر زن در حال احرام به فرموده صاحب جواهر رحمه‌الله حرام است، بلکه می‌گویند در حرمت آن خلافی نیافته‌ام.

ولی در غیر احرام تراشیدن و کوتاه‌کردن موی بر زنان حرام نیست لکن رفتن زنان برای آرایش موی نزد مردان مؤکدا حرام است؛ خداوند مؤمنات را از فسق و فجور نجات دهد.

**مسأله ۱۷۹:** آرایش‌های مختلف به سر و صورت امروزی برای زن به شروطی جایز است:

۱. مانع وظائف شرعی آن نشود.

۲. آرایش به مواد نجس نباشد وگرنه باید در موقع نماز و وضو و غسل آن را تطهیر کند و اگر لب‌ها را به ماده نجس رنگ نماید در مواقع غذا و آشامیدن آب باید آن را تطهیر کند.

۳. زینت خود را به غیرمحارم شرعی خود نشان ندهد.

۴. آرایش توسط نامحرم صورت نگیرد که به خاطر نظر و مس حرام می‌شود.

**مسأله ۱۸۰:** بنابر احتیاط واجب تراشیدن ریش جایز نیست ولی بعید نیست استعمال موادی که مانع روییدن موی شود جایز باشد، ولی اگر فقیهی گذاشتن ریش را واجب بداند بعید نیست که استعمال ماده مذکور جایز نباشد.

**مسأله ۱۸۱:** و شم و خالکوبی بنابر اقوی اشکالی ندارد، ولی اگر به واسطه مواد استعمال‌شده مانع رسیدن آب به محل آن از بدن گردد جایز نیست.

و چنانچه خالکوبی ـ که بعضی‌ها در غرب به آن اقدام می‌کنند ـ اشتغال به ملاهی محسوب شود حرمت آن بعید نیست.

**مسأله ۱۸۲:** برش دندان‌ها و جداکردن دندان‌های به‌هم‌چسبیده جایز است. ولی فقهای اهل سنت آن را مانند پیوند موی و غیره حرام دانسته‌اند.

**مسأله ۱۸۳:** پیوند دندان‌های سست‌شده به تار طلائی برای مردها علی الاقوی جایز است بلکه بعید نیست نصب دندان طلائی هم برای آنان جایز باشد هرچند احوط ترک آن است. به‌هرحال استعمال طلا در عملیات طبی که پوشیدن بر آن صدق نکند علی الارجح مانعی ندارد.

**مسأله ۱۸۴:** پیوند پلاستیک و سایر مواد مصنوعی و استخوان حیوانات برای رفع نواقص بدن فی‌حدنفسه اگر مشکله دیگری برای انجام واجبات و محرمات به وجود نیاورد مانعی ندارد.

**مسأله ۱۸۵:** سوراخ‌کردن گوش‌های اطفال اشکالی ندارد، خصوصاً در زمان ما که چندان دردی هم ندارد، و دلایلی که برای حرمت آن ذکر شده ضعیف است.

**مسأله ۱۸۶:** بریدن پوست و مقداری گوشت ران برای ترمیم رو و دست مثلا اشکالی دارد، ولی اگر مشکله به استعمال مواد پلاستیک و غیره حل شود و مانعی برای غسل و وضو نشود احوط نبریدن عضو بدن است.

**مسأله ۱۸۷:** فربه‌نمودن یا لاغرنمودن بدن تا حدی که ضرر مهمی وارد نیاورد مانعی ندارد.

**مسأله ۱۸۸:** عملیات تجملی و زیبایی اگر ترک آن موجب حرج نباشد نمی‌تواند حرمت مس و نظر و امثال آن را برطرف سازد.

## ۲۵. خنثی

**مسأله ۱۸۹:** خنثی می‌تواند پس از معاینات طبی که معلوم شود به کدام صنف تعلق بیشتری دارد خود را توسط جراحی داخل آن صنف نماید.

بلکه با امکان تغییر همه علامات یک صنف، خنثی مخیر است به هر صنفی که بخواهد، ملحق شود هرچند که در ابتدا از آن صنف دور باشد.

جواز این عملیات جراحی که مستلزم مس و نظر به عورت و عدم حفظ آن از نظر و مس است در صورتی ثابت است که حالت خنوثت حداقل از جهت بطلان ازدواج حرجی باشد، و اگر حرجی نباشد علی‌القاعده حرام است؛ هرچند که در حکم مذکرشدن و یا مؤنث‌شدن تفاوتی نمی‌آید.

**مسأله ۱۹۰:** مولود تازه که فرج و آلت زن و مرد را داشته باشد در مورد میراث به بول‌نمودن امتحان می‌شود. از هر عورتی که بول نماید یا اول بول نماید از همان صفت است. اگر از هر دو عورت به یک وقت بول نماید به فرموده جمعی از فقها از هر عورت بول بیشتر ادامه یابد به همان صنف ملحق می‌گردد.

و چنانچه قبل از بول‌نمودن بمیرد نصف سهم پسر و نصف سهم دختر به او تعلق می‌گیرد.

**مسأله ۱۹۱:** خنثی در بزرگسالی به پستان و حیض و احتلام نیز امتحان می‌شود و به یکی از دو صنف ملحق می‌شود و تمییز به این سه نوع مقدم بر تمییز به بول نمودن است.

**مسأله ۱۹۲:** اگر تمییز به علامات شرعی میسر نگردد و علم طب هم حکم قاطعی نداشته باشد بعید نیست حکم داخل‌شدن خنثی را در صنف مردها یا صنف زنان توسط قرعه معلوم نمود؛ و بنابراین، خنثای مشکل وجود نخواهد داشت. بلی در خصوص طفلی که قبل از بول‌نمودن بمیرد حکم میراث او همان است که در مسأله (۱۹۰) گذشت.

**مسأله ۱۹۳:** اگر کسی به عکس فرض سابق فاقد عورت زن و مرد باشد، تمییز او تنها به قرعه است.

**مسأله ۱۹۴:** در یک حدیث معتبر آمده است استخوان‌های ضلع دو پهلوی خنثی[1] شمرده می‌شود، اگر عدد استخوان‌های طرف راست و چپ او مساوی بود مرد است و چنانچه شماره استخوان‌های طرف چپ یکی کمتر از شماره استخوان‌های طرف راست بود، زن است.

ولی عمل به این حدیث مشکل است و جمعی از اطباء نیز چنین تفاوتی را در استخوان‌های زن و مرد صحیح نمی‌دانند و ممکن است تفاوت مذکور از حالات نادر باشد و الله العالم.

**مسأله ۱۹۵:** اگر طفل غیرممیز[2] توسط جراحی، دختر یا پسر گردد و همه خواص جسمی و روحی صنف دوم را بیابد حکم سابق او قطع می‌شود و به احکام

---

۱. مراد خنثای واجد دو عورت است.

۲. یعنی طفلی که خوب و بد را نمی‌فهمد و نظر به عورت او حرام نیست.

صنف جدید محکوم است. ولی اگر بعضی از خواص صنف سابق در او باقی بماند باید احتیاط را در حق او ترک ننمود.

**مسأله ۱۹۶:** معلوم نیست ولیّ طفل حق تغییر جنسیت او را در حالات عادی داشته باشد.

**مسأله ۱۹۷:** آنچه که درباره طفل غیرممیز گفته شد درباره شخص بزرگسال نیز جاری است، یعنی حرام‌بودن عملیات و حلال‌بودن آن فرقی در حکم وضعی به وجود نمی‌آورد که سابقاً به آن اشاره شد.

## ۲۶. پیوند سلول‌ها و نسیج‌ها به داخل مغز

**مسأله ۱۹۸:** بعید نیست که پیوند سلول‌ها و یا نسیج‌ها به داخل مغز آدمی فی‌الجمله جایز باشد.

هدف اطبا در فرض قدرت کامل علم طب بر این کار امور زیر است:

۱. علاج بعضی از امراض عصبی مانند رعشه و شلل.

۲. علاج آثار پیری مغز.

۳. علاج ضعف قوه حافظه.

۴. علاج مرض قند کاذب.

۵. برگردانیدن عادت ماهانه زنان و فعال‌شدن تخمک‌های زن.

۶. علاج احتمالی مرض‌های سخت و بی‌درمان عصبی فعلی.

۷. بقای احتمالی جوانی و ازبین‌بردن پیری.

بنابراین پیوند مذکور برای اطبا بسیار نیکو و مستحب است و ممکن است که بر مریض در بعضی از موارد واجب گردد، بلی جواز این‌گونه عملیات مشروط به دو شرط است:

اول: داکتر باید به طور قطع بداند که ضرری به مغز انسان از این پیوند وارد نمی‌آید و تجربیات فعلی باید به پایه کمال برسد چون دستگاه مغز بسیار حساب و دقیق و پیچیده است.

دوم: عملیات مذکور آسیبی به آزادی اراده او نرساند که آزادی اراده هرچند در ارتکاب معصیت اساس تکامل او را تشکیل می‌دهد، و هدف تشریع را تأمین می‌دارد.

**مسأله ۱۹۹:** گرفتن سلول‌های مغز انسان مریض و غیرمریض برای پیوند به مغز انسان دیگر که برای صاحب آن ـ حداقل در شرایط فعلی ـ بسیار خطرناک است جایز نیست و به گفته بعضی از اطباء این کار قتل صاحب مغز به حساب می‌آید.

**مسأله ۲۰۰:** اسقاط جنین برای گرفتن مغز او به منظور پیوند آن به مغز دیگری جایز نیست و در فرض عدم تعلق روح به جنین و توقف حیات مریض مسلمان به پیوند مذکور مکلف باید به مرجع تقلید خود مراجعه نماید.

**مسأله ۲۰۱:** در چهار مورد دادن و گرفتن قسمتی از مغز جایز می‌گردد:

اول: از جنینی که قهرا سقط شده.

دوم: از جنینی که سقط آن جایز و یا واجب باشد.

در این دو مورد اجازه ولی یا حاکم شرعی لازم است، ولی اگر جنین در حکم مسلمان نباشد اجازه لازم نیست.

سوم: گرفتن از کافر غیرذمی و معاهد خواه به معاوضه و خواه مجانی، برای مسلمان جایز است ولی در این‌که دادن آن برای خود کافر شرعاً جایز باشد محل بحث است.

چهارم: وصیت مکلف به گرفتن مغز وی پس از موت او، اگر از نظر طبی صحیح باشد.

**مسأله ۲۰۲:** گرفتن قسمتی از مغز مولود ناقص‌الخلقه، هرچند که از نظر طبی چند ساعت یا چند روز بیشتر زنده نماند جایز نیست.

## ۲۷. بی‌هوشی طولانی و منجمدنمودن بدن

**مسأله ۲۰۳:** اگر علاج مرض کسی که فعلاً ممکن نباشد آیا راضی‌شدن به

ماندن در سردخانه‌های طبی برای پنجاه یا یکصد سال جایز و یا واجب است؟ تا پس از پیشرفت طب دوباره به زندگی عادی خود بعد از زوال مرض به اذن خداوند برگردد؛ یا جایز نیست. اگر به برگشت خود مطمئن باشد ظاهرا عمل مذکور مانعی ندارد. ولی وجوب آن به عنوان حفظ جان محل بحث است، مگر این‌که مدت مکث بسیار کم باشد.

**مسأله ۲۰۴:** مریض منجمد در زمان انجماد محکوم به حیات است مال او به ورثه منتقل نمی‌شود، زوجه او بدون دستور شرعی شوهر نمی‌تواند و هکذا در بقیه احکام.

**مسأله ۲۰۵:** در این‌که آیا قضای نماز و روزه در این مدت بر شخص مذکور پس از به‌هوش‌آمدن واجب است یا نه و نیز در این‌که زمان انجماد در مدّت عمر او به لحاظ پایان حیض و یائسه بودن حساب می‌شود یا نه؟ دو احتمال وجود دارد که مکلف باید به مرجع تقلید خود در آن زمان مراجعه نماید.

**مسأله ۲۰۶:** اگر از نظر علمی و یا عقلی ثابت شود که در مدت بی‌هوشی و انجماد مذکور روح از بدن مفارقت می‌کند عمل مذکور میراندن محسوب شده، جواز آن مشکل می‌شود. و در فرض مذکور اگر خویشاوندان فرد منجمد علم به حیات مجدد او نداشته باشند می‌توانند حکم میت را بر او در موضوع میراث و ازدواج و عده و قضای عبادات فائته و دیون و عمل به وصیت او و غیر ذلک جاری کنند. اگر به برگشت مجدد او به زندگی از روی تجربه اطمینان داشته باشند ترتیب احکام میت بر او هرچند محتمل است ولی خالی از اشکال نیست.

**مسأله ۲۰۷:** اگر شخص منجمد به فرض انقطاع روح از او پس از یکصد سال برگردد قضای عبادات فائته بر او واجب نیست و مدت مذکور یا قسمتی از آن در مدت حیض او به حساب نمی‌آید و هیچ حکم زنده در مدت مذکور بر او مترتب نمی‌شود.

ولی آیا بر ورثه واجب است آنچه را که گرفته‌اند دوباره به مورث زنده

برگردانند یا نه؟ و یا تنها در فرض علم آنان به برگشت او به حیات باید برگردانند؟ شاید اظهر احتمالات احتمال دوم باشد بنابراین شخص مذکور حق استرداد اموال خود را از ورثه یا ورثه ورثه ندارد.

## ۲۸. امراض مسری و واگیر

امراض واگیر در جهان امروز به استناد بعضی از گزارشات بین‌المللی سالانه در حدود ۲۵۰ میلیون حالت جدیدی را به وجود می‌آورند، و سرایت مرض ایدز[1] در چند سال گذشته در حدود ۱۴ میلیون انسان را به آن مبتلا کرده است، و متخصصین انتظار می‌برند تا سال ۲۰۰۰ میلادی بیشتر از چهل میلیون انسان دچار مرض خطرناک ایدز گردند که علاج آن هنوز از توان طب بیرون است و سبب نقل آن خون و منی و غیره است.

**مسأله ۲۰۸:** نقل‌دادن مرض به مسلمان و آنانی که در این امور در حکم مسلمانان هستند حرام و حتی اگر مرض مانند زگام باشد که موجب اذیت مسلمان می‌شود، تا چه رسد که ضرر مهم داشته باشد و یا مهلک باشد حاکم شرعی فرد متعمد را چه مریض و چه فرد دیگری باشد به آنچه که صلاح بداند تعزیر و تادیب می‌نماید.

**مسأله ۲۰۹:** نقل مکروب مرض حرام است هرچند که در شخص منتقل الیه فعلا به حالت کمون درآید و حالت مرض را نداشته باشد.

**مسأله ۲۱۰:** اگر کسی به انتقال مرض واگیر بمیرد، شخص نقل‌دهنده قاتل است و حکم یکی از اقسام سه‌گانه قتل (قتل عمد، قتل شبه‌عمد و قتل خطأ) بر او مترتب می‌شود.

---

۱. کلمه ایدز از حروف اول چند کلمه انگلیسی گرفته شده است که معنای مجموعه‌ای از عوارض اکتسابی بیماری است که با هم هماهنگ و پایدار هستند و قوت بدن را در مقابل امراض، شدیداً ضعیف می‌گردانند.

**مسأله ۲۱۱:** ضرری که از نقل مرض مسری به کسی می‌رسد، نقل‌دهنده باید خسارت آن را به شخص متضرر بپردازد و اگر از نظر فقه مقدار مشخصی نداشت حاکم شرعی ارش آن را می‌گیرد.

**مسأله ۲۱۲:** کیفیت ارش و حکومت که در اصطلاح فقها یکی است، به این ترتیب است که مریض صحیحاً و ناقصاً بر فرضی که مملوک باشد قیمت‌گزاری می‌شود و تفاوت دو قیمت به حساب دیه نفس از نقل‌دهنده مرض، به مریض می‌رسد که صاحب جواهر فرموده است.

ولی این نظر با اشکالی که دارد فعلا قابل عمل نیست زیرا عبدی وجود ندارد تا قیمت او معلوم شود به نظر این‌جانب بر اساس طریقه عقلائی در اخذ تاوان، شخص ضامن تمام مصارف لازم تداوی مرض و مقدمات آن را بپردازد به علاوه این‌که ضامن منافع یومیه مریض که به سبب مرض مذکور قادر به کار نیست و نمی‌تواند از صحت خود استفاده ببرد نیز می‌باشد.

و اما امراضی که قابل علاج نیستند مانند مرض ایدز در شرایط فعلی، حاکم شرعی با مشوره اهل خبره به شمول داکتران مقدار تاوان را معین می‌نماید.

**مسأله ۲۱۳:** کیفیت نقل و سرایت امراض واگیر مختلف است، بعضی به واسطه تنفس و بعضی از راه دهن و بعضی به وسیله آمیزش جنسی و بعضی از راه حقنه و نقل خون و بعضی به واسطه نیش حشرات و یا موش‌ها و کک‌ها منتقل می‌شود و پاره‌ای از امراض مانند ایدز سه چهار سبب برای نقل و انتقال دارد.

بر شخص مریض واجب است طبق دستور داکتر متخصص از نقل مرض خود به دیگران جلوگیری نماید و حکومت اسلامی می‌تواند مریضان به مرض واگیر را به خاطر سلامت عمومی تحت مراقبت و قیود خاصی قرار دهد ولی نباید از اندازه لازم بیشتر باشد.

**مسأله ۲۱۴:** اگر مرض واگیر فردی، خطرناک باشد برای شخص سالم معاشرت با او جایز نیست و مرد نمی‌تواند او را به زنی بگیرد و زن نمی‌تواند او را به شوهری خود برگزیند.

و بر فرض جاری‌نمودن عقد نکاح در صحت و بطلان آن باید بـه مرجـع تقلیـد خود مراجعه کند.

**مسأله ۲۱۵:** در مثل مرض ایدز که نقل آن عمدتا از راه خون و مجامعت اسـت ظاهراً عقد نکاح اشکالی ندارد ولی نه بر زن تمکین واجب است و نه بر مرد در هـر چهار ماه یک مرتبه نزدیکی با او واجب است بلکه مجامعت آنان فی الجملة حـرام است. ولی اگر با پوشاندن آلت تناسلی مـرد مـثلا مشـکله سـرایت برطـرف شـود مجامعت با مراعات آن جایز است و ممکن است که تمکین و ادای حق زوجیت بـر زن و شوهر حتی به همین نحو واجب گردد.

**مسأله ۲۱۶:** در ازدواج با فرد مبتلا به مرض خطرناک واگیر آیـا بـرای طـرف سالم و بی‌خبر خیار فسخ ثابت است یا نه؟

ظاهراً بنای فقها بر عدم آن است. و به نظر این‌جانب ثبوت آن ـ خصوصاً بـرای زن ـ قویا محتمل است و تفصیل این موضوع در مسأله (۳۶) کتاب «الفقه و مسائل طبیه» مذکور است و الله العالم.

**مسأله ۲۱۷:** اگر از نظر طبی ابتلای جنین به مرض ایدز ثابت شـود اسـقاط آن جایز نیست بلکه اسقاط او قبل از تعلق روح نیز مشکل است.

**مسأله ۲۱۸:** اگر جمعی یا فردی روی علل سیاسی و دشمنی با اسلام و مسلمین اقدام به نقل ویروس ایدز و سایر امراض واگیر در بین مسلمانان نمایند حکم مفسد فی الارض بر آنان مترتب می‌شود.

**مسأله ۲۱۹:** ازدواج زن و مرد مبتلا به مرض ایدز به گفته بعضی از اطبا احتمالا موجب بیشتر شدن مرض آنان می‌گردد، و ممکن است که نسل آنـان را بـه مـرض شدید ایدز مبتلا سازد ولی با احتمال ممکن است اصل نکاح آنـان صـحیح ولکـن مجامعت آنان به نحو مسری حرام باشد.

**مسأله ۲۲۰:** اگر طبیب به واسطه عملیات جراحی و غیره موجب نقل ویـروس ایدز به شخص دیگر شود ضامن است، و هکذا در سایر امراض به‌نحوی‌که گذشت.

## ۲۹. متفرّقه

**مسأله ۲۲۱:** اگر کسی در کوچکی ختنه نشده و پس از بلوغ بخواهد خود را ختنه کند که یک امر واجب است چنانچه آلات طبی به‌نحوی‌که خود مکلف بتواند مباشر آن کار گردد وجود داشته باشد جایز نیست که نزد داکتر و ختان برود.

و برای داکتر هم جایز نیست به این کار اقدام نماید و اگر چنین آلاتی وجود نداشته باشد، ظاهراً برای مکلف حفظ عورت از مس و نظر واجب نیست و برای داکتر هم به مقدار ضرورت ختنه واجب نظرو مس آن جایز است.

**مسأله ۲۲۲:** در فرض علم اجمالی به مبتلی‌بودن جمعَی از قاصدین حج- و هر اجتماع دیگر مسلمانان- به بعضی از امراض واگیرخطرناک، حکومت اسلامی می‌تواند به اندازه احتیاج که زحمت و مصرف زیادی برای حجاج و بیت‌المال نداشته باشد مقرراتی را وضع نماید و از رفتن مبتلایان مذکور به حج جلوگیری نماید. ولی اگر ممکن گردد که آنان را تحت مراقبت طبی به حج بفرستند؛ جلوگیری آنان جایز نیست و می‌شود که مصارف این مراقبت را از آنان دریافت نمود.

**مسأله ۲۲۳:** حکومت اسلامی می‌تواند هتل‌ها و اماکن غذاپزی و غذاخوری را تحت مراقبت وزارت بهداری (وزارت صحة) قرار دهد تا از عرضه غذای فاسد و حرام و غیرصحی (بهداشتی) که برای صحت عمومی مضر است جلوگیری نماید. و ممکن است که این مراقبت در فرض علم اجمالی حکومت به عرضه‌نمودن غذاهای حرام یا غیرصحی و بهداشتی واجب گردد و الله العالم. ولی به‌هرحال این مراقبت‌ها نباید قیود غیرضروری را برای مردم ایجاد نماید که شرعاً جایز نیست.

**مسأله ۲۲۴:** نظر داکتران متخصص وثقه که برای مکلف ایجاد خوف می‌نماید

حجت است بنابراین مریض می‌تواند در ماه رمضان روزه نگیرد یا سفر حـج را بـه علت خوف از سکته‌نمودن ترک نماید.

**مسأله ۲۲۵**: فروش مواد فاسدشده که برای صحت مصرف‌کنندگان ضرر دارد به مشتری غافل جایز نیست.

## خاتمة فى نظر بعض المراجع المعاصرين احكام التشريح

**مسأله:** لايجوز تشريح بدن الميت المسلم، فلو فعل ذلك لزمته الدية على تفصيل مذكور فى كتاب الديات.

**مسأله:** يجوز تشريح بدن الميت الكافر باقسامه إذا لم يكنَ محقون الدم فى حال حياته، و الّا ـ كما لو كان ذميا ـ فالاحوط لزوماً الاجتناب عن تشريح بدنه.

نعم، إذا كان جائزاً فى شريعته- مطلقا أو مع إذنه فى حال الحياة أو إذن وليه بعد الوفاة- فلايبعد جوازه حينئذ.

و اما المشكوك كونه محقون الدم فى حال الحياة فيجوز تشريح بدنه إذا لم‌تكن امارة على كونه كذلك.

**مسأله:** لو توقّف حفظ حياة مسلم على التشريح، و لم يمكن تشريح الكافر غيرمحقون الدم او مشكوك الحال، جاز تشريح غيره من الكفّار، و ان لم يمكن ذلك أيضا جاز تشريح المسلم، و لايجوز تشريح المسلم لغرض التعلّم و نحوه ما لم تتوقف عليه حياة مسلم.

### احكام الترقيع

**مسأله:** لايجوز قطع عضو من أعضاء الميت المسلم كعينه أو نحوها لإلحاقه ببدن الحى، فلو قطع فعلى القاطع الدية.

و هل يجوز الإلحاق بعد القطع أو يجب دفن الجزء المبان؟ لايبعد الثانى.

نعم، لايجب قطعه بعد الإلحاق و حلول الحياة فيه.

**مسأله:** إذا توقف حفظ حياة المسلم على قطع عضو من أعضاء الميت المسلم لإلحاقه ببدنه جاز القطع، و لكن تثبت الدية على القاطع على الاحوط، و إذا الحق ببدن الحى ترتّبت عليه بعد الالحاق أحكام بدن الحى، نظرا الى انّه أصبح جزءا منه.

**مسأله:** هل يجوز قطع جزء من الميت المسلم لإلحاقه ببدن الحى إذا كانت حياة عضوه متوقّفة عليه؟ الظاهر عدم الجواز.

**مسأله:** إذا أوصى بقطع بعض أعضائه بعد وفاته ليلحق ببدن الحى من غير أن تتوقف حياة الحى على ذلك، ففى نفوذ وصيته و جواز القطع حينئذ اشكال، و لكن الاظهر عدم وجوب الدية على القاطع.

**مسأله:** هل يجوز قطع جزء من انسان حى للترقيع إذا رضى به؟ فيه تفصيل:

فإنّه اذا كان قطعه يلحق ضرراً بليغاً به- كما فى قطع العين و اليد و الرجل و ما شاكلها- لم يجز، و الّا جاز- كما فى قطع قطعة جلد أو لحم أو جزء من النخاع و نحوه ـ .

و هل يجوز أخذ مال إزاء ذلك؟ الظاهر جوازه.

**مسأله:** يجوز التبرع بالدم للمرضى المحتاجين اليه كما يجوز أخذ العوض عليه.

**مسأله:** يجوز قطع عضو من بدن ميت كافر غيرمحقون الدم، أو مشكوك الحال للترقيع ببدن المسلم، و تترتب عليه بعده أحكام بدنه، لانّه صار جزءا له، كما أنّه لا بأس بالترقيع بعضو من أعضاء بدن حيوان نجس العين ـ كالكلب و نحوه ـ و تترتب عليه أحكام بدنه، و تجوز الصلاة فيه باعتبار طهارته بصيرورته جزءاً من بدن الحى بحلول الحياة فيه.

## التلقيح الصناعى

**مسأله:** لايجوز تلقيح المرأة بماء غيرالزوج، سواء أكانت ذات زوج أم لا، رضى الزوج و الزوجة بذلك أم لا، كان التلقيح به واسطة الزوج أم غيره.

**مسأله:** لو تمّ تلقيح المرأة بماء غير الزوج فحملت منه ثم ولدت، فإن حدث ذلك اشتباها ـ كما لو اريد تلقيحها بماء زوجها فاشتبه بغيره ـ فلا اشكال فى لحوقه بصاحب الماء، فإنّه نظير الوطء بشبهة.

امّا ان حدث ذلك مع العلم و العمد، فلايبعد لحوقه به أيضا و ثبوت جميع أحكام النسب بينهما حتى الارث، لان المستثنى من الارث هو الولد عن زنا، و هذا ليس كذلك و ان كان العمل الموجب لانعقاد نطفته محرّما.

و هكذا الحال فى لحوقه بامّه فإنّه يلحق بها حق فى الصورة الثانية على الأقرب، و لا فرق بينه و بين سائر أولادها أصلاً.

و من قبيل هذه الصورة ما لو القت المرأة نطفة زوجها فى فرج امرأة أخرى بالمساحقة أو نحوها، فحملت المرأة ثم ولدت، فإنّه يلحق بصاحب النطفة و بالتى حملته و ان كان العمل المذكور محرّماً.

**مسأله:** لو أخذت بويضة المرأة و ماء الرجل فلقّحت به و وضعت فى رحم صناعية، و تمّت تربيتها لغرض التوليد حتى أصبحت ولدا، فالظاهر انّه ملحق بصاحب الماء و صاحبة البويضة، و يثبت بينه و بينهما جميع أحكام النسب حتى الارث.

نعم، لايرث الولد ممن مات منهما قبل التلقيح.

**مسأله:** لو نقلت بويضة المرأة الملقحة بماء الرجل الى رحم امرأة اخرى فنشأ فيها و تولد، فهل هو ملحق بالاولى أو الثانية؟ فيه وجهان، لايخلو أولهما عن وجه، و إن كان الاحتياط لايترك.

**مسأله:** يجوز تلقيح الزوجة بنطفة زوجها.

نعم، لايجوز أن يكون المباشر غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر الى ما لايجوز النظر إليه، أو مسّ ما لايجوز مسّه، و حكم الولد منه حكم سائر أولادهما بلا فرق أصلاً.

## أحكام تحديد النسل

**مسأله:** يجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل من العقاقير المعدّة لذلك بشرط أن لايلحق بها ضرراً بليغاً، و لا فرق فى ذلك بين رضا الزوج به و عدمه.

**مسأله:** يجوز للمرأة استعمال اللولب المانع من الحمل و نحوه من الموانع بالشرط المتقدم،

و لكن لايجوز أن يكون المباشر لوضعه غير الزوج إذا كان ذلک يتوقّف على النظر إلى ما لايجوز النظر إليه، أو مس ما لايجوز مسّه من بدنها.

هذا إذا لم يعلم أنّ استعمال اللولب يستتبع تلف النطفة بعد انعقادها، و إلا فالاحوط لزوماً الإجتناب عنه مطلقاً.

**مسأله:** هل يجوز للمرأة أن تجرى عملية جراحية لقطع النسل بحيث لاتنحب أبداً؟

فيه إشكال، و إن كان لايبعد جوازه فيما إذا لم يستلزم ضرراً بليغاً بها، و منه قطع بعض الأعضاء كالمبيض.

نعم لايجوز أن يكون المباشر للعملية غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر إلى ما لايجوز النظر إليه، أو مس ما لايجوز مسه من بدنها.

و نظير هذا الكلام يجرى فى الرجل أيضا.

**مسأله:** لايجوز إسقاط الحمل بعد انعقاد نطفته، إلا فيما إذا خافت الام الضرر على نفسها من استمرار وجوده، فإنه يجوز لها إسقاطه ما لم تلجه الروح، و أمّا بعد ولوج الروح فيه فلايجوز الإسقاط مطلقاً.

و إذا أسقطت الامّ حملها وجبت عليها ديته لابيه أو غيره من ورثته، و إن أسقطه الأب فعليه ديته لأمّه.

**مسأله:** يجوز للمرأة استعمال العقاقير التى تؤجل الدورة الشهرية عن وقتها و حينئذ إذا رأت دماً متقطعاً لميكن لها أحكام الحيض و إن رأته فى أيام العادة.

# توضیح مسائل جنگی
# بیان احکام دفاع اسلامی در افغانستان

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب المجاهدین. و الصلاة و السلام علی رسوله الامین و علی آله و صحبه الذین هم أشداء علی الکفار رحماء بینهم و علینا و علی عباد الله الصالحین و لعنة الله علی أعداء الدین.

این کتاب برای تحدید و توضیح وظایف اسلامی مبارزین مؤمن و تشریح احکام شرعی دفاع دینی در کشور اشغال‌شده ما برابر دشمنان جنایت‌کار تألیف شده است.

جمع زیادی از مجاهدین و مدافعین ما متدینینی هستند که نمی‌خواهند تنها به نام اسلام اسلحه را به دست بگیرند و علیه هر کسی که بخواهند بدون مراعات حلال و حرام استعمال کنند و به نام انقلاب و جهاد به جان و مال و ناموس و عرض مردم تجاوز نمایند و از دستورات اسلامی بی‌اطلاع باشند و درنهایت به معصیت‌های بزرگی مبتلا شوند

مجاهدین، محبوب خداوند هستند[1] و خدا به آن‌ها وعده راهنمایی راه‌های خود را داده است[2] و حتی با قلت عددی آنان را بر دشمن بزرگ پیروز می‌گرداند «کَم

---

۱. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ»؛ خدا دوست دارد کسانی را که در راهش می‌جنگند گویا آنان ساختمان محکم( و به‌هم‌پیچیده) ای است (صف، آیهٔ ۶۱).

۲. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». (عنکبوت، آیهٔ ۶۹).

مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ»[1] بنابراین مجاهدین باید از همه بیشتر با خدا ارتباط داشته و به تکالیف اسلامی خود مقید باشند.

نگارنده در سال ۱۳۵۸ در رساله دفاع و حرکت، مقداری از مسائل شرعی را با اشاره به ادله آن بیان داشتم ولی بعد در اثر مراجعات بعضی از مجاهدین و سؤالات آن‌ها متوجه شدم مندرجات رساله مذکور کافی نیست و باید موضوعات دیگری نیز مطرح شود تا حداکثر مسائل مورد ابتلای مجاهدین ما حل گردد.

در پایان باید تذکر داد که احکام مندرجه این رساله فتوای این‌جانب است که بر اساس اصول رایج استنباط، به دست آمده است. مگر جایی که تصریح شود که فلان حکم فتوای دیگران است. ویا بدون تصریح، حکم به فقیه و یا فقهای دیگر نسبت داده شود و الله الموفق و هو الهادی الی الحق.

---

۱. چه‌بسا گروه کوچکی که بر گروه بزرگی به اذن خدا پیروز شده است. (بقره، آیهٔ ۲۴۹).

# مقدمه

**مسأله ۱:** جهاد بر دو گونه است:

اول، جهاد ابتدائی به قصد نشر اسلام و آزادی انسان‌ها از خرافات شرک و کفر و ماده‌پرستی (مانند جنگ بدر و خیبر).

دوم، جهاد دفاعی در مقابل هجوم کفار علیه اسلام و مسلمین (مانند جنگ احد و خندق).

آیات مقدسه قرآن که متعرض جهاد و قتال و قتل فی سبیل الله و امثال این‌ها شده است شامل هر دو قسم جهاد می‌شود، هر چند این دو نوع جهاد در بعضی از احکام تفاوت‌هایی دارند.

ما در این کتاب از نوع اول به جهاد و از نوع دوم به دفاع تعبیر می‌کنیم و همه می‌دانیم که قیام مسلحانه مردم مسلمان و غیور افغانستان از نوع دفاع است، زیرا آنان برای حفظ اسلام و قرآن و حمایت از ناموس و استقلال کشور و حاکمیت ملی و تمامیت ارضی و کرامت انسانی علیه روس‌های متجاوز[1] حرکت نموده‌اند.

---

۱. تعبیر مؤلف محترم، آیت‌الله فقید آصف محسنی از «روس‌های متجاوز» و کلمات مشابه، حکومت اتحاد جماهیر شوروی سابق و گوشزد وظایف مردم مسلمان افغانستان در برابر این دشمن است. ناشر برای رعایت امانت و لزوم توجه به ارزش تاریخی اثر تا آن‌جا که ممکن بوده است، به تعابیر مؤلف دست نزده است (ناشر).

**مسأله ۲:** دفاع گاهی برای نگه‌داری دین و شریعت است و گاهی برای نجات مسلمان ناتوانی که تحت ظلم و شکنجه کفار می‌باشد و گاهی برای حفظ نفس خود یا فرد دیگر میباشد. ادله وجوب دو نوع اول امور ذیل است.[۱]

۱. وجوب دفاع از دین یکی از ضروریات و یا اقلا از قطعیات اسلام است.

۲. «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَو يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ».[۲]

این دو آیه وجوب جهاد و دفاع دینی و دفاع از مستضعفین را بیان می‌دارد.

۳. «قُلْ إِنْ كَانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ...»؛[۳]

اگر پدران و پسران و برادران و زنان و وابستگان شما و مال‌هایی که جمع نموده‌اید و تجارتی که از رکودش می‌ترسید و خانه‌هایی که آن‌ها را می‌پسندید محبوب‌تر از خدا و رسولش و جهاد در راه او، برای شما باشد منتظر باشید تا خدا امرش را بیاورد. خداوند مردم فاسق را هدایت نمی‌کند.

٤. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ»؛[۴]

جنگ درحالی‌که ناپسند شما است بر شما فرض شده است.

---

۱. سرمایه‌داران و تجار و دکانداران و زمین‌داران و مأمورین دولتی و آنانی که به بهانه‌های مادی، امروز با روس‌های پلید و نوکران بی‌دین و بی‌شرف داخلی آنان از جنگ و مبارزه خود را به دور داشته‌اند باید از این آیه مبارکه درس درستی بگیرند و دین خود را قربان دنیا ننمایند.

۲. باید در راه خدا بجنگند کسی که زندگانی دنیا را به آخرت می‌فروشند، کسی که در راه خدا می‌جنگد پس کشته می‌شود یا پیروز می‌گردد به‌زودی اجر بزرگش می‌دهیم. چه شده شما را که در راه خدا و (نجات) مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید. (نساء، آیات ۷۴ و ۷۵).

۳. توبه، آیهٔ ۲۴.

۴. بقره، آیهٔ ۲۱۶.

۵. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛[1]

مؤمنین تنها کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند پس شکی نیاورده‌انـد و بـه مال‌ها و جان‌های خود مجاهدت کرده‌اند همین این‌ها راست‌گویانند.

---

۱. حجرات، آیهٔ ۱۵.

# احکام دفاع اسلامی در افغانستان

## ۱. شرایط و بعضی از خصوصیات جهاد و دفاع

**مسأله ۳:** جهاد و دفاع از جمله عبادات است که صحت آن به قصد قربت مشروط است بنابراین اگر کسی یا گروهی ـ نعوذ بالله ـ بقصد ریا و شهرت و طمع دنیا به قتال بپردازند عمل ایشان باطل و مرتکب حرام شده‌اند، خداوند مجاهدین را از این گمراهی شیطان نجات دهد. «**وَ لاٰتَکُونُواْ کَالَّذِینَ خَرَجُواْ مِن دِیَارِهِم بَطَرًا وَ رِئَاءَ النَّاسِ وَ یَصُدُّونَ عَن سَبِیلِ اللهِ...**».[۱]

**مسأله ۴:** دفاع بر مرد و زن (هرکسی که توانائی دارد) حسب اطلاق آیات قرآن واجب است، بلی جهاد بر زنان واجب نیست.[۲]

**مسأله ۵:** در وجوب دفاع اذن امام و یا مجتهد معتبر نیست همین که مکلف دین را در خطر دید باید قیام و اقدام نماید (لاطلاق الآیات الکریمة).

**مسأله ۶:** علمای امامیه وجوب جهاد را مشروط به اذن امام معصوم و یا نائب خاص او دانسته‌اند، بنابراین در زمان غیبت کبری مشروعیت جهاد منتفی است و تنها دفاع واجب است.

---

۱. انفال، آیهٔ ۴۷.

۲. للاجماع المحصل و المنقول کما فی الجواهر(ج ۲۱، ص۷) و لجملة من الروایات وسائل‌الشیعه (ج ۱۱، ص ۱۴). لکن اجماع محصل جواهر مفید علم نیست. اجماع منقول حجت نیست. روایات ضعیف است. دلیل عمده سیره نبوی است لکن سیره مشترک است و نافی وجوب نیست.

دلیل این حکم پس از اجماع روایاتی است که مورد استدلال فقهای ما قرار گرفته است.[۱]

به نظر نگارنده وجوب جهاد همانند وجوب دفاع مشروط به اذن امام نیست بلکه مجتهد جامع‌الشرایط در فرض احراز توانایی مادی و معنوی مسلمانان می‌تواند (بلکه بر او لازم است) امر به جهاد را صادر نماید و مردم باید به پیروی امر او به یکی از واجبات مهم شرعی قیام نمایند، زیرا دلیل معتبری برای تقیید آیات قرآنی وجود ندارد.

چه اجماع حجت نیست و روایات با ضعف اسناد اکثر آن‌ها (من حیث المجموع) دلالتی بر مطلوب آن‌ها ندارد و ما در خاتمه این رساله این موضوع را اثبات می‌کنیم.[۲]

**مسأله ۷:** فقها فرموده‌اند جهاد ابتدایی بر کور و زمین‌گیر و مریضی که سواری و دویدن نتواند، و فقیری که مئونه مصرف سفر جنگ و نفقه عیال و سلاح و یا پول آن را در اختیار ندارد، واجب نیست.[۳]

به نظر این‌جانب این حکم شامل دفاع نیز می‌شود چون آیات جهاد و قتال شامل دفاع نیز می‌باشد[۴] ولی به مناسبت حکم و موضوع، مدلول آیاتی که درباره چهار عذر فوق وارد شده است این است که این چهار عذر در صورتی مسقط وجوب قتال است که مکلف به خاطر آن‌ها مبارزه نتواند، و الا اگر مانع مبارزه در همه انواع یا بعضی از ابعاد و انواع آن نباشد مبارزه واجب است.

---

۱. *جواهر*، ج ۲۱، ص ۱۱ـ۱۴ و *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۳۲ـ۴۲ مراجعه شود.

۲. *جواهر*، ج ۲۱، ص ۱۴: لکن ان تم الاجماع المزبور فذاك، و الامکن المناقشة فیه بعموم ولایة الفقیه فی زمن الغیبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم ادلة الجهاد فترجح علی غیرها. یظهر منه التردد فی الاجماع و انکاو دلالة الروایات.

۳. *جواهر*، ج ۲۱، ص ۱۹.

۴. «ما جَعَلَ عَلَیکمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ... لَیسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذِینَ لا یجِدُونَ ما ینْفِقُونَ حَرَجٌ ... لَیسَ عَلَی الْأَعْمی حَرَجٌ وَ لا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ... وَ لا عَلَی الَّذِینَ إِذا ما أَتَوْکَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُکمْ...».

**مسأله ۸:** اظهر عدم اشتراط سفر اولاد (هر سفری که باشد) به اذن والدین است، زیرا دلیلی بر آن نداریم[۱] و چنانچه جهاد و دفاع واجب عینی باشد نهی والدین از سفر نیز اعتباری ندارد و باید برای جنگ رفت، زیرا حفظ دین اهم از حرمت عقوق و وجوب احسان والدین است.

و اگر واجب کفائی باشد و اولاد بدون اطلاع پدر و مادر بروند، باز هم عیبی ندارد و اگر والدین پس از اطلاع از روی شفقت از رفتن به سوی جنگ و یا سایر اقسام مبارزه اذیت شوند سفر و عمل مذکور حرام است[۲] ولی اگر والدین فقط نهی کرده‌اند و از مخالفت نهی خود اذیت نمی‌شوند و یا اذیت آنان از روی شفقت با اولاد نیست بلکه مثلا به خاطر بغض با اسلام و یا حب به نظام مارکسیزم است برای اولاد مخالفت والدین در این صور عیبی ندارد.

**مسأله ۹:** آنچه که در مسأله قبلی راجع به حرمت سفر بیان شد مخصوص به اذیت‌شدن پدر و مادر نه اجداد و جدات پدری و مادری است علی الاقوی لعدم الدلیل علی الالحاق خلافاً لبعضهم.

## ۲. جهاد به مال

**مسأله ۱۰:** بر هر فرد مسلمان واجب است که مال خود را در راه دفاع اسلام مصرف کند، زیرا جهاد بمال مثل جهاد به جان و همانند زکات و خمس فرض است، قال الله تعالی «**وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ**».[۳]

به مال‌های خود و جان‌های خود در راه خدا جهاد نمایید بلی مقدار و چگونگی مصرف وابسته به شرایط زمان و مکان و توانایی مکلف است.

---

۱. دو روایتی که در *وسائل* است سنداً و دلالةً ضعیف است. (*وسائل*، ج ۱۱، ص ۱۲).

۲. تفصیل این مسأله در جزء دوم *حدود الشریعة* فی محرماتها «ماده عقوق» تألیف نگارنده مسطور است به آن‌جا مراجعه شود.

۳. توبه، آیهٔ ۴۱.

**مسأله ۱۱:** وجوب بذل مال در عرض وجوب جنگ بدنی است؛ یعنی هرکس می‌تواند باید هم بجنگد و هم کمک مالی نماید، و اگر مال ندارد تنها لازم است در فرض قدرت بجنگند و اگر قدرت جنگیدن ندارد و مال دارد واجب است مال را به طریق نافعی به مصرف جنگ و جنگجویان برساند، بلی واجب نیست که در فرض عجز به جای خود اجیر بگیرد و پول را به اجرت او بدهد خلافاً لجمع من العلماء.[۱]

**مسأله ۱۲:** بهتر است زکات را نیز در شرایط امروزی در راه دفاع اسلام به مصرف برسانند. و زکات فطر را به فقرای مجاهدین بدهند.

سهم امام علیه‌السلام فعلاً به نظر نگارنده جز دفاع اسلام دیگر موردی برای مصرف ندارد، هر کس که در بعد نظامی یا فرهنگی و یا سیاسی وَ یا خدماتی انجام وظیفه کند می‌شود به او به اندازه استحقاقش داد هر چند از اهل علم نباشد.[۲]

و اهل علمی که در افغانستان نسبت به دفاع اسلامی بی‌تفاوت هستند نباید از سهم امام به آن‌ها چیزی داد.

**مسأله ۱۳:** اگر سهم سادات حتی‌المقدور بسادات فقیر مجاهد داده شود نیکوتر خواهد بود و در بعضی موارد لازم می‌شود.

**مسأله ۱۴:** اموال دولتی در هر جا که به دست مجاهدین برسد باید آن‌ها را اخذ و برای دفاع اسلام مصرف نمایند و هر کسی قادر است باید آن‌ها را قبض و به مجاهدین امین که به احکام دینی معرفت داشته باشند بدهد.

**مسأله ۱۵:** کسانی که از طریق رشوت، غبن، خیانت، سرقت و غیره مال اندوخته‌اند چنانچه صاحبان آن اموال و یا ورثه آنان را می‌شناسد باید اموال را به

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۷.

۲. به شرطی که عمل او مثمر و مفید باشد نه این‌که برای نام و شهرت بخواهد چند نفری را دور خود به نام جزب و یا جبهه جنگ گرد آورد. به‌هرحال مصرف سهم باید تحت نظر علمای امین و فهمیده که آشنا به مسائل شرعی و سیاسی باشند انجام گیرد.

آنان رد کنند و چنانچه نمی‌شناسند باید آن را در مبارزه اسلامی به اذن حاکم شرعی مصرف نمایند.

**مسأله ۱۶:** قاضی شرعی می‌تواند از همه اشخاص به زور اموال غیرمشروع را گرفته به مصرف جهاد و مجاهدین برساند.

**مسأله ۱۷:** حاکم شرعی می‌تواند از کسانی‌که یک سال یا چند سال زکات و خمس را نداده به زور مقدار واجب را بگیرد و برای دفاع اسلام مصرف نماید.

**مسأله ۱۸:** میراث مرده بلا وارث مربوط به امام علیه السلام است که در شرایط فعلی به مصرف مبارزه می‌رسد.

**مسأله ۱۹:** بر علمایی که سهم امام نزد آنان است با فرض احتیاج مبارزه واجب است پول را به مصرف صحیح مبارزه برسانند و نگهداری و یا ارسال آن به خارج حرام است.

**مسأله ۲۰:** برای مسلمانان سزاوار است از مصارف گزاف در عروسی‌ها و عزاداری‌ها و مهمانی‌ها و غیره اجتناب نمایند و آنچه را که صرفه‌جویی می‌کنند در راه اسلام و وطن اسلامی خود به مصرف برسانند.

**مسأله ۲۱:** اگر کسی قدرت دفاع نظامی را ندارد ولی قدرت دفاع سیاسی و یا تبلیغی و یا یک نوع کمک دیگری را دارد واجب است قیام و اقدام نماید.

**مسأله ۲۲:** اگر به تنگدست و فقیر کمک مالی شود واجب است آن را قبول و برای دفاع برود، و اگر به واسطه کار، اجرتی که برای دفاع کافی باشد به او برسد لازم است کار کند زیرا وجوب قتال مانند وجوب حج مشروط به استطاعت نیست بلکه فقر مانع است. خلافا للمحقق و صاحب الجواهر.[1]

**مسأله ۲۳:** کسی که مستطیع است اگر دفاع بر او واجب کفائی باشد نه عینی لازم است که به حج مشرف شود و چنانچه جهاد به جان و یا به مال واجب عینی

---

۱. ج ۲۱، ص ۲۷.

باشد جایز نیست به حج برود و باید به دفاع اسلام بپردازد، و چنانچه پس از پیروزی و یا سقوط وجوب عینی دفاع، استطاعت او باقی باشد واجب است مکه مشرف شود و نه چیزی بر او نیست.

دلیل آن، مهم‌تربودن حفظ دین از حج‌نمودن است، و قانون کلی در فرض تزاحم دو واجب، تقدیم اهم بر مهم است.

**مسأله ۲۴:** کسی که مدیون است به دین مؤجل می‌تواند برای دفاع برود و هم‌چنین اگر اجل دین او رسیده باشد و او تنگدست و قادر به کسب نباشد. و اما اگر قادر به کسب باشد و یا بداند که پس از حلول اجل در فرض رفتن به جنگ و ترک کسب، توانایی ادای دین را ندارد رفتن به جنگ در فرض کفایی‌بودن آن اشکال دارد ممکن است بین دو صورت مذکور تفصیل داد؛ صورت اول را ممنوع و صورت دوم را وفا فالجمع جایز دانست[1] و الله العالم ولی اگر قتال واجب عینی باشد در تمام صور واجب است برای جنگ برود و ادای دین را برای بعد به تأخیر بیندازد لان حفظ الدین أهم من أداء الدین.

**مسأله ۲۵:** صاحب جواهر می‌گوید کسی که از دادن زکات خودداری می‌کند جایز است با او جنگید تا زکاتش را بدهد و بر این حکم علامه حلی رحمه‌الله ادعای اجماع نموده است. در نظر من الحاق خراج و سایر حقوق عامه به زکات (در جواز قتال مانع آن) قوت دارد، بلکه شاید خمس نیز چنین باشد. لکن تمام این‌ها از وظایف امام علیه‌السلام است انتهی کلامه ملخصاً.[2]

**مسأله ۲۶:** در تمام مواردی که از مردم زکات و خمس و یا پول‌هایی که به زور گرفته می‌شود، برای مجاهدین جایز نیست به این کار اقدام کنند بلکه باید این کار به وسیله علمای متدین و فهمیده و امین انجام گیرد تا خلاف حدود شرعی ظلم و ستمی به مسلمانان نشود.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۲۱، ص ۲۱.
۲. *همان*، ص ۳۴۴.

**مسأله ۲۷:** پناه‌دادن به چریک‌ها و مجاهدین یک‌نوع جهاد به مال است در صورت لزوم واجب است مکلف به مجاهدین خصوصاً چریک‌های شهری اطلاع دهد که از خانه یا باغ یا دکان و یا کارخانه او مثلاً برای پنهان‌شدن استفاده کنند.

**مسأله ۲۸:** اگر جنگ و کشتن کفار در زمین غیر اتفاق بیفتد جایز است که مجاهدین بدون اذن مالک عملیات خود را در آن‌جا انجام دهند ولی جایز نیست بیشتر از مقدار ضرورت توقف نمایند و یا ضرر برسانند.

**مسأله ۲۹:** برای احزاب و گروه‌های مبارز و مجاهدین جایز نیست که در مصرف خود از حد متعارف زیاده‌روی نمایند مثلا در مکالمات تلفنی خارج شهری بیهوده صحبت نماید، لوازم تزیینی برای دفاتر خود بخرند، در جبهات به مناسبات متفرقه فیرهای بی‌جا نمایند.[1]

## ۳. کفائی‌بودن وجوب جهاد و دفاع و بعضی از فروع

**مسأله ۳۰:** واجب بر دو قسم است: عینی و کفائی. وجوب در هر دو قسم به همه مکلفین تعلق می‌گیرد ولی سقوط آن در کفائی از همه، به وسیله به‌جاآوردن بعضی صورت می‌گیرد به‌شرطی‌که علم به اتیان آن حاصل شود.

**مسأله ۳۱:** جهاد و دفاع واجب کفائی است، اگر مکلف بداند که دیگران به حد کفایت به دفاع پرداخته‌اند بر او واجب نیست مبارزه نماید. ولی در شرایط فعلی که در حدود صد هزار عسکر و فرمانده نظامی روس‌های کافر یا جمعی از دشمنان داخلی اسلام با مدرن‌ترین اسلحه علیه اسلام و قرآن و مسلمانان افغانی قیام کرده‌اند، مسلماً مجاهدین مسلمان افغانی بحد کفایت وجود ندارند لذا بر دیگران واجب است که به مجاهدین بپیوندند و این وجوب در حق ساکنین شهر کابل و حومه آن مؤکدتر است.

---

۱. در گرفتن پول شخصی مردم به زور به طریق اولی مجاهدین مداخله نمی‌توانند و این کار به اجازه علمای بزرگ باید صورت بگیرد.

**مسأله ۳۲:** اگر مکلف شک کند که مجاهدین به حد کافی هستند یا نه باز هم واجب است به دفاع اسلام اقدام نمایند.

**مسأله ۳۳:** لازم است که مسلمانان در دفاع سستی و تنبلی را از خود دور کنند و در جنگ جدی و مصمم باشند. خداوند می‌فرماید: در طلب‌کردن قوم (جنگ با کفار) سست نشوید اگر شما اذیت و متألم می‌شوید کفار نیز اذیت و دردمند می‌شوند چنانچه شما دردمند می‌شوید درحالی‌که شما از خداوند امید به چیزی (نصرت یا بهشت) دارید که آنان ندارند.

**مسأله ۳۴:** وجوب دفاع از اسلام مخصوص به مردم کشوری که اسلام در آن‌جا در معرض خطر قرار گرفته نیست، بلکه بر همه مسلمانان دنیا واجب است.[۱]

**مسأله ۳۵:** مکلف باید اول با کفاری که نزدیک‌تر به او هستند بجنگد و سپس با دورترها و اگر جنگ با کفار نزدیک، به خاطر مانعی میسر نبود و یا جنگ با کفار دور مهم‌تر بود جایز است که با دورترها بجنگد، مثلا امروز مبارزه در کابل به خاطر انعکاس جهانی و نتایج سیاسی آن مهمتر از جنگ در یکی از شهرهای کوچک و قریه‌جات است.

**مسأله ۳۶:** اگر مسلمانان در کشور یا شهری مورد ظلم و ستم کفار واقع شوند و به کمک مسلمانان سایر مناطق و یا کشورها محتاج باشند واجب است که مسلمانان به‌یاری‌تان بشتابند لقوله تعالی: «**وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ**»[۲] و لقوله تعالی: «**وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ**»[۳] اگر مسلمانان از شما یاری در دین طلبند واجب است آنان را یاری دهید مگر کفاری که با آن‌ها پیمان عدم تعرض بسته باشید.[۴]

---

۱. در اسلام مرزها و سرحدات سیاسی فعلی اعتباری ندارد، مرز اسلام عقیده آن است.

۲. نساء، آیهٔ ۷۵.

۳. انفال، آیهٔ ۷۲.

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه، آیهٔ ۱۲۳).

بنابراین مسلمانان سایر کشورها از دو جهت باید به یاری مسلحانه مسلمانان افغانی قیام و داخل افغانستان شوند، یکی به جهت دفاع از اسلام دیگر به خاطر نجات پیران و زنان و کودکان بی‌پناه و بیچاره‌ای که تاکنون صدها هزار از اینان به نام اسلام جان خود را به وسیله طیاره‌ها، توپ‌ها، تانک‌ها، خمپاره‌ها و بمب‌های ناپالم و شکنجه‌های وحشیانه و ضد انسانی از دست داده‌اند «وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».[1]

**مسأله ۳۷:** هر کاری که موجب نابودی و یا ضعف دشمن و نگهداری اسلام عزیز شود بر همه مکلفین (زن و مرد) واجب است چه نظامی، چه سیاسی چه فرهنگی و چه خطابی. بلی دفاع واجب منحصر به جنگ مسلحانه نیست هرچند از مهمترین مصادیق آن است.[2]

**مسأله ۳۸:** خارج‌نمودن اسلحه از دوران مبارزه و یا پنهان‌نمودن در فرض احتیاج مبارزان مسلمان به آن جایز نیست.

**مسأله ۳۹:** در اثنای جنگ واجب است مجاهد ثبات قدم داشته باشد و انصراف جایز نیست هر چند اصل قتال ابتدا واجب کفائی بوده باشد. زیرا خداوند می‌فرماید: «إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا»[3] این آیه شامل جنگ‌های چریکی که بر مبنای زدن و فرار نمودن استوار است نمی‌شود، چریک‌ها پس از انجام عملیات ممکنه می‌توانند به پایگاه خود برگردند.

**مسأله ۴۰:** فروختن و هر نوع مبادله اسلحه با دشمنان دین (خلقی‌ها پرچمی‌ها.

---

۱. بروج، آیهٔ۸.

۲. یقول *صاحب الجواهر*، ج ۲۱، ص۱۸: و الثانی ان یدهم المسلمین عدوهم من الکفار یخشی منه علی البیضة او یرید الاستیلا علی بلادهم و اسرهم و سبیهم و اخذ اموالهم و هذا واجب علی الحر و العبد و الذکر و الانثی و السلیم و المریض و الاعرج و غیرهم ان احتیج الیهم و لایتوقف علی حضور الامام ﷺ و لا اذنه و لایختص بمن قصدوه من المسلمین بل یجب علی من علم بالحال النهوض اذا لم‌یعلم قدره المقصودین علی المقاومة و یتأکد الوجوب علی الاقربین فالاقربین. أقول ما أفاده متین جید.

۳. انفال، آیهٔ۴۵.

مائویست‌ها) و بدبینان به اسلام جایز نیست هر چند اسلحه مال شخصی باشد.

**مسأله ۴۱:** برای سرنگونی رژیم ضد اسلامی و دست‌نشانده روسی و تأسیس نظام اسلامی توسل به هرنوع حمله چریکی و تخریب و احراق و هدم و غیره جایز است ولی لازم است توجه شود که به مردم مسلمان تلفات جانی و ضایعات مالی بدون جهت وارد نیاید ولی اگر حملات مبارزین عمدتاً متوجه منابع نظامی و اقتصادی روس‌ها باشد ثمربخش‌تر خواهد بود.

**مسأله ۴۲:** اسلحه‌ای که توسط بعضی از افراد از خارج وارد می‌شود خواه از بعضی از گروه‌ها خریداری شده باشد یا بدون خریداری ولی با مقدری مصرف به دست آمده باشد فروش آن جایز نیست و ملک کسی نمی‌شود.

بلی اسلحه‌ای که از مردم خریداری شده و ملک حکومتی نبوده مال خریدار است و می‌تواند به مسلمان دیگر بفروشد.

**مسأله ۴۳:** گروه‌ها و احزاب در استعمال و حفظ اسلحه باید مصلحت کلی دفاع اسلامی را مدنظر بگیرد نه مصلحت گروه خاصی را.

**مسأله ۴۴:** حفظ اسلحه در شرایط فعلی واجب است و اتلاف اسلحه که اسراف باشد در همه حال حرام است.

**مسأله ۴۵:** استعمال مرمی‌هایی که ملک شخصی نباشد در عروسی‌ها و مناسبات حزبی و غیره جایز نیست.

**مسأله ۴۶:** خمس غنائم از اسلحه و غیره به دو حصه قسمت می‌شود؛ یک حصه آن سهم امام است که دوباره در اختیار جبهات قرار می‌گیرد و حصه دیگر آن حق سادات است که مناسب است سادات فقیر مجاهد آن‌ها را قبض کنند و دوباره به جبهه ببخشند.

**مسأله ۴۷:** اجاره‌نمودن و اجیرشدن برای دفاع بنابر احتیاط واجب صحیح نیست و اجیر مالک اجرت نمی‌شود. بلی اگر کسی برای جهاد برود و محتاج باشد می‌شود به مقدار حاجت به او کمک نمود. در این مسأله فرقی میان

پول سهم و پول شخصی نیست و نه میان این‌که دفاع واجب کفائی باشد یا واجب عینی.

**مسأله ۴۸:** حاکم شرعی می‌تواند در فرض احتیاج افراد را به زور وادار به مبارزه نماید و آن‌ها را به جبهات جنگ بفرستد و یا در سائر ابعاد مبارزه استخدام نماید و نیز می‌تواند اسلحه شخصی مردم را موقتاً و یا برای همیشه از او بگیرد و در اختیار مدافعان اسلام قرار دهد ولی این کارها برای هر طالب‌العلم درس‌خوانده جایز نیست.

**مسأله ۴۹:** قطع گوش و بینی و غیره دشمن که آن را مثله می‌گویند جایز نیست ولی اگر دشمن چنین عملی را در حق مسلمان‌ها روا دارد می‌شود به عنوان انتقام مثله‌کنندگان را مثله نمود. خلافا لبعضهم[1] فتأمل.

**مسأله ۵۰:** اختلاف نژادی و مذهبی و منطقه‌ای بین مسلمانان افغانستان در همه اوقات با عقل و دین مطابق نبوده و در شرایط فعلی که موجب ضعف اسلام می‌شود شدیداً حرام است. قرآن می‌فرماید: نزاع نکنید که سست می‌شوید. قوت و شرکت شما از بین می‌رود، هرکسی بخواهد بین برادران مسلمان سنی و شیعه بدبینی و عداوت و حتی دوری ایجاد کند دشمن قرآن و اسلام و وطن و ملت مسلمان است فلعنة الله علیه.

**مسأله ۵۱:** دفاع واجب این نیست که به خاطر راندن روس‌های متجاوز خود را به نظام غربی بفروشیم و نظام اسلامی را نادیده بگیریم بلکه دفاع ما از اسلام است و باید حکومت قرآن و اسلام را جایگزین نظام ضد انسانی مارکسیزم نماییم.

(نه شرقی نه غربی حکومت اسلامی).

**مسأله ۵۲:** خدعه و فریب‌دادن دشمن کافر جهت قتل او در جنگ‌های جبهه‌ای

---

۱. از همین قلم، *حدود الشریعة*، ج ۲، ص ۱۷۰.

و چریکی جایز است ـ لموثقة اسحاق ـ، ولی کذب در مقدار تلفات و ضایعات دشمن در رادیوها و نشریات خالی از اشکال نیست، زیرا کذاب حرام است و دلیلی بر جواز آن در غیر جنگ و قتال وجود ندارد.

**مسأله ۵۳:** استعمال زهر برای نابودی کفار و دشمنان اسلام به نظر جمعی از فقها حرام و به نظر جمع دیگر جایز و مکروه است.[۱]

روایتی که مدرک حکم به حرمت است از نظر سند و حتی دلالت ضعیف است[۲] و لذا قول به جواز قوی می‌باشد.

**مسأله ۵۴:** اگر چریک شهری و غیره برای حفظ جان خود در موقع فرار به منزلی داخل شود برای اهل منزل جایز نیست که او را برانند و جانش را به خطر اندازند بلکه حفظ جان مسلمان در هر حال بر دیگران واجب است هم از دشمن و هم از گرسنگی و برهنگی.

**مسأله ۵۵:** چریک می‌تواند برای حفظ جان خود بزور داخل خانه دیگران شود ولی جایز نیست که در اموال مردم تصرف نماید مگر این‌که از گرسنگی و سرما بر جان خود بترسد که در این صورت به اندازه رفع اضطرار می‌توانند استفاده کند ولی در مقابل به مقدار استفاده ضامن است که بعداً باید مثل یا قیمت آنچه را که تلف کرده بدهد و اجرت فروش و خانه را نیز به صاحبش بدهد مگر این‌که مالک مال عفو کند.[۳]

---

۱. *الجواهر*، ج ۲۱، ص ۶۷ و *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۴۶.

۲. ضعف سند به خاطر سکونی راوی اخیر نیست که صاحب جواهر از او دفاع نموده بلکه به خاطر راوی قبل از سکونی، نوفلی می‌باشد که صداقت او ثابت نشده زیرا فرمایشات محدث نوری در خاتمه مستدرک و سیدنا الاستاذ الخوئی در *معجم الرجال* در صداقت او قناعت‌بخش نیست. و مع الغض عن السند ممکن، که مراد روایت غیر فرض قتال باشد.

۳. یعنی باید میان احکام تکلیفی و احکام وضعی اشتباه نشود و اگر صاحب‌خانه نوع خاصی از غذا را مجانی یا با عوض به چریک بدهد که جانش را از مرگ نجات دهد برای چریک جایز نیست که غذای بهتر از آن بخواهد. فان الضرورات تقدر بقدرها.

**مسأله ۵۶:** گروه‌های مبارز خارج از کشور اگر در یک کشوری شرایط عمل آنان ضیق باشد باید در کشور دیگر مبارزه کنند، مثلا اگر در ایران و پاکستان مبارزه ممکن نگردد باید به کشور دیگری رفت و نباید بی‌تفاوت باقی ماند.

**مسأله ۵۷:** وابستگی به گروه‌هایی که فعالیت ندارند یا فعالیت کافی و یا فعالیت اسلامی ندارند مبرء ذمه نیست.

**مسأله ۵۸:** تشکیل گروه در فرضی که موجب اختلاف و ضعف مجاهدین و بقای بیشتر روس‌ها گردد حرام است و عضویت در آن جایز نیست.

**مسأله ۵۹:** مشغول‌نمودن مسلمانان افغانی را به غیر از جنگ با کفار پلید جایز نیست.

## ۴. بعضی از شروط دیگر مقاتله و مبارزه

**مسأله ۶۰:** جهاد با کفار قبل از دعوت آنان به اسلام جایز نیست. اگر کفار اسلام را قبول کردند مانند سایر مسلمانان محترم می‌باشند و اگر قبول نکردند آن‌وقت باید پیکار را آغاز نمود.[1] کافر کتابی اگر اسلام را نپذیرد ولی دادن جزیه را بپذیرد حق زندگی را دارد و کسی معترض او نمی‌شود.

**مسأله ۶۱:** دعوت به اسلام ممکن است مشافهة یا توسط نامه به کفار اعلام گردد و به قول بعضی از فقها لازم نیست به همه افراد دشمن برسد بلکه رسیدن آن به رئیس آن‌ها کفایت می‌کند هر چند بهتر است دعوت را به همه آنان رسانید و اگر قبلاً این دعوت به آنان ابلاغ شده تکرار آن لازم نیست.

---

۱. دلیل این شرط این است که جهاد برای نفوذ اسلام و سعادت بشر است نه برای مال و حکومت و غیره و لذا تا کفار از اسلام سر باز نزنند قتال آنان مشروع نیست. و روایاتی هم بر این مطلب دلالت دارد ولی اسناد آن‌ها از نظر علم رجال ضعیف است (*وسائل‌الشیعه*، ج ۱۱، ص ۳۰، ۳۱ و ۴۴) یمکن ان یستدل علیه بقول تعالی: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ» (انفال، آیه ۳۸) و بالجمله در اصل شرط مذکور کافی نیست ففی الجواهر بلا خلاف اجده و لا اشکال (*جواهر*، ج ۲۱، ص ۵۲).

**مسأله ۶۲:** در جنگ دفاعی دعوت به اسلام شرط نیست بلکه لازم است هر چه زودتر کفار متجاوز را نابود کرد و سرزمین اسلامی را از لوث وجود آنان پاک نمود زیرا دلیلی بر شرط مذکور در دفاع وجود ندارد.[۱]

**مسأله ۶۳:** در کشتن مرتدهای فطری پرچمی و خلقی و غیره نیز دعوت قبلی به اسلام شرط نیست بلکه قتل آن‌ها حتی با بازگشت‌شان به اسلام واجب است، بلی مرتد ملی قبل از عرضه اسلام و انکار آن کشته نمی‌شود، و تفصیل این مسأله بعداً می‌آید.[۲]

**مسأله ۶۴:** اگر عسکر مسلمان بی‌خبر و غافل بر مسلمانان حمله کنند چنانچه فرصت باشد واجب است آنان را با تحقق شرایط، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر نمود و سپس در مقام دفاع، جنگ و نابودکردن آنان مانعی ندارد.

**مسأله ۶۵:** اگر کافر غیرمرتد برای تحقیق اسلام مهلت و پناه بخواهد بابد به او پناه داد و پس از بحث کافی باید او را به جای امنش رسانید.

**مسأله ۶۶:** اگر کفار بالغ در اثنای حرب اسیر می‌شوند باید کشته شوند مگر این‌که به دین اسلام مشرف شوند. زن‌ها و اطفال غیربالغ پس از اسیری مملوک می‌شوند و حکم قتل درباره‌شان جاری نمی‌شود.

و اگر مردان بالغ کافر پس از جنگ اسیر شوند کشته نمی‌شوند و امام (حاکم شرعی) در آزادکردن مجانی و استرقاق و فداگرفتن آنان مخیر است.

از *جواهر* استفاده می‌شود که در این مسأله خلافی بین علمای امامیه نیست هر چند به نظر نگارنده دلیل معتبری بر این تفصیل وجود ندارد به‌هرحال باید متوجه بود که ختم جنگ اسلامی افغانستان بیرون‌رفتن روس‌ها از کشور، سرنگونی رژیم

---

۱. *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۴۳.
۲. *همان*، ص ۵۴.

ضد اسلامی و انسانی مارکسیزم است لا غیربنابرین حکم کفار اسیر چنانچه تاکنون مجاهدین به آن عمل کرده‌اند کشتن می‌باشد.[۱]

**مسأله ۶۷:** غذادادن و سیراب‌نمودن اسیر واجب است هر چند اسیر کشته شود یعنی نباید او را گرسنه و تشنه گذاشت و بر این حکم روایات معتبر دلالت دارد.[۲] فتأمل.[۳]

**مسأله ۶۸:** هرمسلمان عاقل و بالغ می‌تواند یک یا چند کافر را امان دهد.[۴]

**مسأله ۶۹:** کشتن کافر و قتال او پس از امان دادن جایز نیست زیرا این کار غدر است و غدر حرام است[۵] و حتی اگر به اعتقاد امان کافری بیاید درحالی‌که مسلمانی به او واقعاً امان نداده بوده باز هم به قول صاحب الجواهر قتل و قتال او جایز نیست و باید او را گذاشت که به محل امنش برگردد.[۶] احکام امان زیاد است که این رساله کوچک گنجایش آن‌ها را ندارد.[۷]

## ۵. حرمت جنگ در چهار ماه حرام

**مسأله ۷۰:** جنگ با کفار در ماه‌های حرام رجب، ذیقعده، ذیحجه محرم ممنوع و از گناهان کبیره می‌باشد، لقوله تعالی: «**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ**

---

۱. در سوره محمد چنین آمده است: «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها»؛ یعنی وقتی کفار را (در میدان جنگ) ملاقات کردید بکشید تا این‌که از کثرت کشتن آن‌ها را ضعیف کنید بعد آن‌ها را اسیر نمایید پس یا بر آن‌ها منت نهاده (مجانی آزادشان می‌کنیدو یا بر قیمت‌شان می‌آورید) (و یا در مقابل مال یا آزادی اسیران مسلمان) معاوضه‌شان نمایید (*جواهر*، ص ۱۲۰ ـ ۱۲۸) دیده شود.

۲. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۶۸.

۳. *جواهر*، ج ۲۱، ص ۱۴۰.

۴. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۹ و ۴۳.

۵. *همان*، ص ۴۳ و ۵۱.

۶. *جواهر*، ج ۲۱، ص ۹۲.

۷. *همان*، ص ۹۲ ـ ۱۱۰.

**كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ»**[1] از تو از جنگ در ماه حرام سؤال می‌کنند. بگو جنگ در آن گناه بزرگ و بازداشتن از راه خدا و کفر به اوست. ظاهراً آیه مبارکه به اطلاق خود جهاد و دفاع هر دو را شامل می‌شود. خلافا لبعضهم.[2]

**مسأله ۷۱:** اگر کفار در این چهار ماه بر مسلمین حمله نمایند واجب است مسلمین از خود دفاع نمایند و حرمت مذکور از بین می‌رود. بلکه اگر آنان در یکی از این چهار ماه تجاوز نمایند مسلمان‌ها می‌توانند در یک ماه دیگر ازین ماه‌ها بر آن‌ها حمله نمایند. لقوله تعالی «**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ**»[3] بنابراین دفاع در تمام ماه‌های سال به حکم اولی خود که وجوب مؤکد باشد باقی است و جهاد ابتدایی در فرض حمله کفار نیز حرام نیست. تنها در فرض احترام نمودن کفار به این ماه‌ها جهاد ابتدایی با آن‌ها حرام است.

**مسأله ۷۲:** اگر کفار در این چهار ماه با مسلمین نجنگند ولی احترامی هم برای ماه‌های مذکور قایل نباشند آیا باز هم قتال آن‌ها حرام است یا نه؟ و به سخن دیگر حرمت مذکور آیا مخصوص به قتال مشرکین عرب است که ماه‌های چهارگانه را محترم می‌دانستند یا قتال با تمام کفار را شامل می‌شود.

محقق قدس سره در *شرائع* وجه اول را اختیار می‌کند (الا أن يبدء الخصم أو يكون ممن لايرى للأشهر حرمة) صاحب جواهر پس از اختیار همین قول می‌گوید: خلافی (از علمای امامیه) در این حکم نیابیدم.[4] و لعل دلیلهم قوله.

تعالی «**وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ**»[5] یعنی قصاص حتی در حرمت‌ها نیز ثابت است. و الله العالم.

---

۱. بقره، آیهٔ ۲۱۷.

۲. «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»؛ پس از گذشت ماه‌های حرام مشرکین را بکشید. (توبه، آیهٔ ۵) این آیه مخصوص به جهاد است دفاع را شامل نمی‌شود. لما یظهر من السیاق.

۳. بقره، آیهٔ ۱۹۴.

۴. روایت علاء بر این فتوی دلالت می‌کند ولی سند آن ضعیف است. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۵۲.

۵. بقره، آیهٔ ۱۹۴.

نتیجه: چون روس‌ها در ماه‌های حرام نیز در افغانستان وجود دارند پس متجاوز و متعدی هستند و برای ماه‌های حرام حرمتی هم قائل نیستند پس قتال و نابودکردن آن‌ها در تمام ماه‌ها فرض مؤکد است.

**مسأله ۷۳:** قتل پرچمی‌ها و خلقی‌های مرتد فطری در تمام ماه‌های سال واجب است و حال آن‌ها بدتر از حال کفار اصلی است.

## ۶. کشتن مسلمان‌ها در چه مورد؟

**مسأله ۷۴:** کشتن مسلمان به هر مذهبی که باشد از بزرگترین گناهان کبیره است. و حرمت آن پس از شرک به خداوند از همه محرمات شدیدتر است[۱] بنابراین مجاهدین راستین در کشتن مردم باید بسیار بسیار دقت و احتیاط نمایند، و نباید کسی را به گمان و اتهام به کمونیزم و به گفته یک نفر و یا به مجرد شائعه به قتل برسانند.

و اگر مجاهدی عمداً مسلمانی را بکشد باید خودش به قصاص کشته شود و اگر سهواً بکشد کفاره و دیه بر او لازم می‌شود لذا تا یقین به کفر و یا ارتداد و با به سایر عناوین موجب قتل پیدا نکرده نباید اقدام به کشتن کسی نماید. والله الموفق والعاصم.

**مسأله ۷۵:** اگر مسلمانان نادان و غافل به تحریک رژیم مزدور مارکسیزم فعلی به نام عسکر و پلیس و غیره بر مسلمانان مجاهد حمله کنند برای مجاهدین جایز است در مقام دفاع از خود این مهاجمین را بکشند و هیچ اشکالی ندارد.[۲]

---

۱. «مَنْ یقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها وَ غَضِبَ اللهُ عَلَیهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِیماً»؛ کسی که مؤمنی را عمداً می‌کشد جزایش جهنم است و همیشه در آن خواهد بود خدا بر او غضب و لعنت کرده و برای او عذاب بزرگی آماده کرده است. (نساء، آیهٔ۹۳) امروز بعضی از مجاهدین‌نماهای احمق، مسلمانان را به بوییدن می‌کشند و می‌گویند بوی کمونیست می‌دهد و به خاطر موی دراز سر و یا به خاطر تعصب حزبی و یا به جهت گناهان جزئی و غالباً به خاطر هوس‌ها و حب و بغض‌های شخصی با جهالت از موازین احکام اسلامی این‌ها مجاهد نیستند بلکه پیروان شیطانند. عصمنا الله.

۲. *وسائل*، ج۱۸، ص۵۹۰.

**مسأله ۷۶:** اگر قوای نظامی و پلیس و ژاندارمری و غیره که اصولا مسلمانند و قصد کشتن مجاهدین و سایر مسلمانان را ندارند ولی به خاطر حقوق و متاع دنیا یا ترس از رژیم روسی و ملحد کابل دفاع و حمایت می‌کنند و از حمله مجاهدین به این رژیم جلوگیری می‌نمایند که در نتیجه کفر و الحاد دوام یافته اسلام ضعیف می‌شود باز هم کشتن آن‌ها جایز بلکه لازم است چون حفظ اسلام از حفظ جان مسلمان مهم‌تر است بلی اگر ممکن باشد باید اولا باین افراد خائن امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر بشود. و در بعضی از صور عنوان محارب بر آن‌ها صدق می‌کند که کشتن آن‌ها لازم می‌شود.

**مسأله ۷۷:** در جنگ جهاد و دفاع اگر کفار مسلمانان را سپر قرار دهند و جز به کشتن آنان جنگ و غلبه مسیر نباشد، جایز است که با کفر بجنگند هر چند در اثنای حمله، مسلمانان سپرشده کشته شود. ظاهراً در این حکم اختلاف آشکاری بین علما نیست. و همین حکم درباره زنان و کودکان و پیرمردان کفار که کشتن آن‌ها ابتداء جایز نیست نیز جاری می‌باشد، و روایت حفص‌بن‌غیاث از امام صادق علیه السلام نیز بر آن دلالت دارد.[1]

به نظر نگارنده حکم مذکور در جنگ‌های جبهه‌ای درست است و دلیل آن اهمیت حفظ و یا نشر اسلام است.

ولی در جنگ‌های چریکی و فردی قابل بحث است، که در مسئله آتی روشن می‌شود و شاید نظر علمای ما در حکم فوق نیز جنگ‌های جبهه‌ای باشد.

**مسأله ۷۸:** اگر کافر روسی یا مرتد حربی مثلاً با یک مسلمان[2] در منزل یا موتر (ماشین) و غیره همراه باشد اگر ممکن است تنها باید کافر و مرتد را کشت و اگر مسلمان را هم بکشد قاتل مستحق قصاص است و گناه بزرگی را مرتکب شده است.

---

۱. ولی سند آن ضعیف است. (*الوسائل*، ج ۱۱، ص ۴۶).

۲. چه این مسلمان به زور همراه کافر آمده باشد چه به رضا، چه موظف بوده باشد مانند نوکر و راننده و چه نه.

و اگر کشتن کافر بدون کشتن مسلمان ممکن نباشد در این فرض سه احتمال وجود دارد.

اول) مهم‌تربودن وجوب قتل کافر و دشمن اسلام از حرمت قتل مسلمان، که در این حال باید کافر را کشت هر چند مسلمان هم ضمناً کشته شود.

دوم) مهم‌تربودن حرمت قتل مسلمان از وجوب قتل دشمن به عکس احتمال اول که در این حال برای حفظ جان مسلم باید از کشتن کافر صرف‌نظر کرد.

سوم) مساوی‌بودن حرمت و وجوب در اهمیت، که در این حال مکلف مجاهد مخیر است بین قتل کافر و عدم آن به خاطر حفظ جان مسلمان.

حالا باید مطالعه کنیم که از این سه احتمال کدام یک صحیح است. به نظر نگارنده حرمت قتل مسلمان باستناد دلالت آیات قرآن از حرمت قتل کافر ـ البته بحث در جنگ‌های چریکی فردی است نه جبهه‌ای که گذشت ـ مهم‌تر است و لذا نباید به خاطر قتل کافر و مرتدی مرتکب قتل مسلمان شد، مگر در دو مورد:

یکی آن‌که قتل کافر به خاطر عوارض خارجی مهم‌تر از قتل مسلمان باشد.

دیگر آن‌که اگر کافر را نکشد خودش یا مجاهدین دیگر کشته می‌شود، در این صورت می‌شود که به قتل کافر اقدام نمود هر چند مسلمان همراه او نیز کشته شود. و الله العالم.

بلی اگر همراه کافر، کافری باشد که قتلش ابتدا جایز نیست، مانند زن و کودک کافر جایز است که کافر محارب را کشت هر چند کافر همراه او کشته شود زیرا وجوب قتل کافر مهم‌تر از حرمت قتل زن و کودک کافر است. و لعل هذا هو المشهور بین الأصحاب کما یظهر من الجواهر.[1]

**مسأله ۷۹:** اگر مسلمانی به خاطر طمع دنیا با رژیم ملحد روسی همکاری نماید و مسلمانان ساده‌لوح را فریب دهد و رژیم مذکور را در نظر آنان اسلامی جلوه دهد

---

۱. مثلا رئیس یا عضو مؤثر حزب دشمن است و یا فرمانده‌ای است که با قتل او نصرت بزرگی به اسلام و مسلمین می‌رسد و به کفار ضربت وارد می‌آید.

چنانچه ممکن است شر او به حبس و جرح رفع شود باید به آن اقدام کرد، و گرنه ممکن است کشتن او در مقام نگهداری دین جایز باشد.

و از این‌جا حکم ملاهای خاین و گمراه‌کننده و نوکر رژیم روسی طاهر می‌شود بلی اگر این اشخاص توبه کنند چیزی بر آن‌ها نیست مگر حق الناس و اگر بدون توبه از عمل منصرف شوند و سپس به دست مجاهدین بیفتد چنانچه عنوان محارب بر آن‌ها صدق نکرده باشد ضرب و حبس ایشان خالی از اشکال نیست مگر این‌که مصلحت شرعی آن را ایجاب کند و کشتن آن‌ها حرام است. بلی می‌شود حقوقی را که از دولت در مقابل عمل حرام خود گرفته‌اند. از آن‌ها گرفت و کذا در فرض توبه.

**مسأله ۸۰:** مأمورین و مستخدمین مسلمانی که برای دولت کار می‌کنند و عنوان محارب و قاتل بر آن‌ها صدق نمی‌کنند و به نابودی اسلام کمر نبسته‌اند و جلو فعالیت‌های مجاهدین را نگرفته‌اند کشتن آنان جایز نیست هر چند عمل آنان حرام و مستحق تعزیر هستند و خاین باسلام و ملت و وطن خود می‌باشند و مستحق حقوق ماهانه خود نیستند و مجاهدین می‌توانند تمام حقوقی را که از حکومت گرفته‌اند از آن‌ها بگیرند و در حکومت اسلامی هیچ وظیفه‌ای به آن‌ها داده نخواهد شد مگر این‌که به اجازه مجاهدین و مصلحت اسلام آن وظیفه را قبول کرده باشند.

**مسأله ۸۱:** کسی که مسلمانی را کشته نباید مجاهدین او را بکشند چون قصاص حق ورثه است، و چنانچه ورثه به آن‌ها اجازه بدهند می‌توانند او را بکشند. و اگر ورثه نباشد و قاتل، محارب باشد مجاهدین می‌توانند او را به حکم حاکم شرع بکشند.

**مسأله ۸۲:** مرتکب گناهان کبیره پس از اقامه دو مرتبه حد بر آن‌ها در مرتبه سوم کشته می‌شوند و در خصوص زنا پس از سه مرتبه اقامه حد در مرتبه چهارم کشته می‌شوند. بعضی از فقها مساحقه را به زنا ملحق کرده‌اند.

**مسأله ۸۳:** زانی محصن و محصنه سنگسار می‌شوند.

**مسأله ۸۴:** کسی که به زور با زنی زنا می‌کند کشته می‌شود و هم‌چنین است در زنا با محارم نسبی مانند عمه و خاله و غیره.

**مسأله ۸۵:** لواط هم با شروطی که در فقه مسطور است موجب قتل است.

**مسأله ۸۶:** دشنام‌دادن به حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله موجب قتل دشنام‌دهنده است و هر کس می‌تواند او را بکشد.

**مسأله ۸۷:** هرکسی ادعای پیغمبری یا نزول کتاب آسمانی بر خود نماید یا ادعای سنت برای خود نماید کشته می‌شود.

**مسأله ۸۸:** کشتن مسلمان به امر مأمورین دولتی و یا مسئولین حزبی ـ هرچند مسلمان صالح باشند ـ جایز نیست بلکه کشتن مسلمان باید با اجازه دانشمندان جامع‌الشرایط باشد نه هر کسی که دو کلمه عربی را بلد باشد و چنانچه کسی به امر دیگری مسلمانی را بدون موجب شرعی بکشد قاتل قصاصاً کشته می‌شود و امرکننده حبس ابد می‌شود.

در این حکم فرقی بین اکراه آمر به قتل و عدم آن نیست حتی اگر مأمور بداند که اگر نکشد آمر او را می‌کشند، علی ما حکی عن المشهور.

**مسأله ۸۹:** چنانچه فهمیده شد سبب قتل، حبس ابد و مباشر قصاص می‌شود ولی چنانچه در موردی سبب قوی‌تر از مباشر باشد که فعل مستند به سبب گردد نه به مباشر، مباشر اگر مکلف باشد حبس ابد و سبب کشته می‌شود.

**مسأله ۹۰:** در تمام موارد حدود و قصاص و دیات باید دانشمندان متبحر و جامع‌الشرایط مباشر باشند نه هر کسی که چند کتاب را خوانده و ملا نامیده شود.

**مسأله ۹۱:** اگر یک فرد از حزبی فردی از حزب دیگری را بدون جهت بکشد افراد حزب مقتول نمی‌توانند از سایر افراد حزب قاتل انتقام بگیرند، بلکه فقط از قاتل انتقام گرفته می‌شود.[1]

---

۱. هذا یتیم إذا کان الاکراه بما دون النفس و أما إذا کان الإکراه بها فالمسألة مشکله جررناها فی *حدود الشریعه* فی واجباتها.

**مسأله ۹۲:** اگر کسی قاتل را فراری دهد و مانع اجرای حکم حاکم شرعی به قتل او گردد باید قاتل را دوباره به دست بدهد و الا حبس ابد می‌شود.

اگر در اثنای حبس ثابت شود که قاتل مرده است او را از زندان آزاد می‌کنند ولی دیه را از او می‌گیرند.

**مسأله ۹۳:** فراموش‌کردن جنگ واجب با روس‌ها و کمونیست‌های افغانی و مشغول‌شدن به درگیری و مقاتله با مسلمانان و گروه‌های اسلامی دیگر به هر نامی که باشد حرام و باعث روسیاهی دین و دنیا است.

در این جنگ‌ها که غرض دفاع از نفس نباشد قاتل و مقتول هر دو مستحق آتش جهنم‌اند.

**مسأله ۹۴:** اگر کسی قصد زنا و یا لواط داشته باشد برای طرفش واجب است که از خود دفاع کند و با او نزاع و مقاتله کند و اگر در اثنا دفاع قاصد زنا و لواط کشته شود اشکالی ندارد.

**مسأله ۹۵:** خودکشی حرام است هر چند در شکنجه و زحمت و زندان باشد. ولی اگر بداند که زنده‌ماندن او باسلام ضرر مهمی می‌رساند می‌تواند خودکشی کند.

**مسأله ۹۶:** حفظ نفس محترمه بر همه واجب کفائی می‌باشد لذا مجاهدین در موقع فرار باید متوجه زخمی‌های خود باشند.

**مسأله ۹۷:** کشتن مسلمان باغی به تفصیلی که می‌آید جایز است.

## ۷. حرمت کشتن غیرمسلمان

**مسأله ۹۸:** کشتن چند طائفه از غیرمسلمان حتی در میدان جنگ هم حرام است:[۱]

---

۱. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۴۳ـ ۴۸.

۱. زنان کافره و مرتد حتی اگر با جنگجویان کافر کمک کنند به شرطی که عنوان محارب بر آن‌ها صدق نکند و الا کشته می‌شوند.

۲. اطفال کفار.

۳. پیرمردان کافر به شرطی که در عمل و فکر علیه مسلمان‌ها کمکی به کفار نکند صاحب جواهر می‌گوید که اگر کفار پیر صاحب نظر و رأی باشند و در جنگ علیه مسلمان‌ها شرکت کنند به اجماع علما کشته می‌شوند.[۱]

۴. کافر کور.

۵. کافر زمین‌گیر.

ولی اگر نکشتن این‌ها ضرر بجنگ برساند و پیروزی مسلمان‌ها را به تأخیر بیاندازد جایز است آن‌ها را کشت.

۶. سفیر، یعنی کسی که از جانب کفار برای مسلمان‌ها پیغام آورده.

۷. اسیر بعد از تمام‌شدن جنگ چنانچه گذشت.

۸. کافری که به او امان داده شده است.

۹. اهل کتاب که شرایط ذمه را قبول کنند.

## ۸. لزوم ثبات و حرمت فرار

**مسأله ۹۹:** ثبات و پایداری پس از ملاقات دشمن در میدان جنگ واجب عینی است. هرچند اصل جنگ واجب کفائی باشد، بلی اگر مجاهد زخمی شود و یا مرض و عذر دیگری توانایی او را برای کارزار سلب نماید می‌تواند عقب‌نشینی کند، «**لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا**».[۲]

**مسأله ۱۰۰:** فرار از جهاد و دفاع یکی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است که در

---

۱. *الجواهر*، ج۲۱، ص۷۵.

۲. بقره، آیهٔ ۲۳۳.

بسیاری از روایات به کبیره‌بودن آن تصریح شده است.[۱] قرآن شخص فرارکننده را مستحق غضب خدا و جهنم دانسته است.[۲]

**مسأله ۱۰۱:** جابه‌جاشدن و تغییر موقعیت و آوردن اسلحه و پیوستن به دسته‌ای از مجاهدین و امثال این انتقالات و حرکات تاکتیکی فرار شمرده نمی‌شود.

**مسأله ۱۰۲:** جنگ‌های چریکی شهری و صحرایی که بنایش بر ضربت وارد آوردن و فرارکردن است مشمول این حکم (حرمت فرار) نمی‌شود و منصرف آن جنگ‌های جبهه‌ای می‌باشد. ولی گاهی جنگ‌های چریکی نیز به جهت درازبودن عملیات نظامی آن محتاج به مقاومت می‌شود و حرمت فرار شامل آن نیز می‌گردد.

**مسأله ۱۰۳:** فقها در فرض دو چند بودن دشمن یا کمتر از آن فرار مسلمان‌ها را از جنگ حرام می‌دانند و این حرمت از آیه مبارکه «**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ**»[۳] استفاده می‌شود[۴] و روایاتی هم بر آن دلالت دارد ولی از نظر سند ضعیف و قابل اعتماد نمی‌باشند.[۵]

**مسأله ۱۰۴:** اگر مجاهد یقین کند که در فرض پایداری و عدم فرار کشته می‌شود می‌تواند (و باید) فرار کند. ولی اگر فرار او سبب ضعف اسلام و تقویت کفر شود حرام است و باید تا پای جان استقامت کند.

---

۱. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۵۲.

۲. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ وَ مَنْ یوَلِّهِمْ یوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ» (انفال، آیات ۱۵ و ۱۶) اطلاق الایة شامل للجهاد الابتدائی و الدفاعی و دعوی انصرافها الی الاول کما عن صاحب الجواهر (ج ۲۱، ص ۵۸) ضعیفة جدا.

۳. انفال، آیهٔ ۶۶.

۴. «یا أَیهَا النَّبِی حَرِّضِ الْمُؤْمِنِینَ عَلَی الْقِتالِ إِنْ یکُنْ مِنْکمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ یغْلِبُوا مِائَتَینِ وَ إِنْ یکُنْ مِنْکمْ مِائَةٌ یغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِینَ کفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْکمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِیکمْ ضَعْفاً فَإِنْ یکُنْ مِنْکمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ یغْلِبُوا مِائَتَینِ وَ إِنْ یکُنْ مِنْکمْ أَلْفٌ یغْلِبُوا أَلْفَینِ بِإِذْنِ اللهِ وَ اللهُ مَعَ الصَّابِرِینَ» (انفال، آیات ۶۶ و ۶۷). جمله خفف الله که مراد آیه حکم تکلیفی به زبان اخبار است. اگر مقصود از عدم تفقه عدم اعتقاد به خدا و ثواب اخروی باشد آیه اهل کتاب را شامل نمی‌شود و اگر عدم فهم مسائل جنگی باشد قضیه خارجیه می‌شود نه حقیقیه فافهم فانه دقیق.

۵. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۶۳.

**مسأله ۱۰۵:** اگر تعداد دشمن بیشتر از دو برابر مسلمانان باشد پایداری لازم نیست و جایز است که فرار نماید. للاصل بعد انتفاء شرط الوجوب المستفاد من الکتاب و السنة و الفتاوی کما فی الجواهر.

به نظر نگارنده اگر احتمال عقلایی پیروزی وجود داشته باشد پایداری در دفاع لازم و فرار ممنوع است. لما هو العلوم خارجا من اهمیة حفظ الدین فتأمل.

**مسأله ۱۰۶:** در رزم‌های انفرادی ثبات و پایداری مربوط به توانایی مجاهد است نه بعدد و منظور آیه جنگ‌های جبهه‌ای می‌باشد.

**مسأله ۱۰۷:** حرمت فرار از دو برابر دشمن و یا کمتر از دو برابر و جواز فرار در فرض بیشتربودن دشمن از دو برابر ظاهراً به ملاحظه شماره مسلمانان و کفار است که از جهات دیگر مساوی باشند.

در جنگ‌های امروزی که سرنوشت جنگ تاحدود زیادی به کمیت و نوعیت اسلحه و کیفیت استعمال آن مربوط است نه به کمیت مجاهدین حکم سابق‌الذکر جاری نمی‌شود.

مثلا صد نفر در مقابل ده تن مسلح به، توپ و طیاره چه مقاومتی می‌توانند؟ در این موارد و امثال آن باید حکم ثبات و فرار را منوط به قدرت و توانایی همه جانبه مبارزین نمود نه به‌خصوص عدد طرفین.

## ۹. احکام مرتد

**مسأله ۱۰۸:** هر مسلمان که منکر خدا و یا وجود و یا پیغمبری حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و یا منکر یکی از ضروریات دین اسلام (به‌نحوی‌که در رساله‌های فقهیه مسطور است) بشود و یا به فرموده صاحب جواهر رحمه الله کاری کند که صریحاً دلالت بر استهزاء و توهین به دین و رفع ید از دین نماید.

مانند انداختن قرآن در نجاسات و پاره‌نمودن، تیرزدن، و زیرپانمودن آن و مانند

تلویث کعبه یا یکی از ضرایح مقدسه به قاذورات یا سجده بـرای صـنم و... چنـین شخصی از دین اسلام بیرون می‌رود و در اصطلاح مرتد نامیده می‌شود.

**مسأله ۱۰۹:** مرتد بر دو گونه است؛ یکی فطری و دیگری ملی.

مرتد فطری کسی است که از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمـده باشـد و پـس از بلوغ از اسلام خارج شود.

مرتد ملی کسی است که از والدین غیر مسلمان به دنیا آمده و بعد مسلمان شـده و سپس از اسلام برگردد.

**مسأله ۱۱۰:** مرد مرتد فطری پس از ارتدادش باید کشته شود اموالش بین ورثه او تقسیم شود و زنش از او جدا شود و عده نگه دارد.

**مسأله ۱۱۱:** اگر مرتد فطری قبل از کشتن توبه کند محکوم به اسلام است و بدن او پاک می‌باشد و چنانچه به خاطر عدم قدرت حاکم شرعی کشته نشود مـی‌توانـد زن مسلمان بگیرد و مالک آنچه که کسب می‌کند می‌گردد ولی سه حکـم سـابق در مسأله (۱۱۰) به توبه و عدم آن تغییر پیدا نمی‌کند.

**مسأله ۱۱۲:** ورثه خلقی‌ها و پرچمی‌های مرتد میتوانند اموال آنان را که تا حین ارتداد بدست آورده‌اند بین خود تقسیم نمایند هر چند مرتد زنده باشد.

**مسأله ۱۱۳:** زنان مسلمان خلقیها و پرچمیهـای مرتـد پـس از گذرانـدن عـده می‌توانند شوهر مسلمان برای خود اختیار کنند و جایز نیست که با شوهر مرتدشان زندگانی کنند زیرا نکاح آن‌ها پس از ارتداد باطـل شـده و نزدیکـی بـا آنـان زنـا محسوب می‌شود.

**مسأله ۱۱۴:** نکاح دختر مسلمان به خلقی و پرچمی مرتد باطل و حرام است و نزدیکی با آنان زنا می‌باشد. خدا لعنت کند پدر و مادری را که دخترش را وادار بـه زنا کند.

**مسـأله ۱۱۵:** هر کس قدرت دارد لازم است مرتد را بکشد هر چند از ارقاب او باشد و گرنه معصیت‌کار است.

**مسأله ۱۱۶:** زن مرتده فطری کشته نمی‌شود بلکه محکوم به حبس ابد با اعمال شاقه است و در اوقات نماز برای توبه و رجوع به اسلام باید کتکش زد و در غذا و لباس باید بر او سخت‌گیری نمود.

**مسأله ۱۱۷:** زن مرتده بر شوهر مسلمانش حرام می‌شود و نکاح او ابتدا برای مسلمان حرام است و نزدیکی با او زنا است.

**مسأله ۱۱۸:** زن و مرد مرتد مانند کافر اصلی نجس هستند جائز نیست با آن‌ها در یک ظرف غذای مرطوب خورد یا آب آشامید.

بنابراین بهتر است پدر و مادر پسران و دختران مرتد (خلقی‌ها و پرچمی‌ها) خود را اگر قدرت تطبیق احکام دین را بر آن‌ها ندارد از منزل خود طرد کنند و هم‌چنین است مائویست‌ها.

**مسأله ۱۱۹:** زن و مرد مرتد، یا غیرمرتد، اگر باعث گمراهی و بی‌دینی دیگران بشود و حمله مسلحانه نماید و یا به خدا و پیغمبر دشنام بدهد باید کشته شود.

**مسأله ۱۲۰:** مرتد ملی اگر توبه کرد آزاد می‌شود (و به قول جمعی از علماء مدت توبه سه روز است).[1] و اگر توبه نکرد و بر ارتداد خود باقی ماند کشته می‌شود و به‌هرحال زن او بر او حرام می‌شود.

**مسأله ۱۲۱:** کسی که مرتد را می‌کشد نمی‌تواند مال او را بردارد یا به زن او تجاوز کند و یا اذیتی برساند و اگر ورثه مقتول یابیده نشود اموال او مربوط به حکام شرعی می‌شود که در نهایت برای مبارزه اسلامی مصرف می‌شود.[2]

**مسأله ۱۲۲:** مرد مرتد بر دختر خود ولایت شرعی ندارد «**لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ**

---

۱. مدرک آن ضعیف است.

۲. بنابراین اگر کسی بخواهد اموال مرتد ملی را برای دفاع اسلامی مصادره کند باید قبل از کشتن، آن‌ها را تصرف کند چون بعد از کشتن، ترکه او به ورثه‌اش می‌رسد و چنانچه مسلمان باشند نمی‌شود در آن تصرف نمود. فتأمل.

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»[۱] بنابراین دختران حزبی‌های مرتد می‌توانند بدون اذن پدر مرتدشان شوهر مسلمان اختیار کنند.

**مسأله ۱۲۳:** چون اموال مرتد که از اول تا حین ارتداد به دست آورده است به ورثه‌اش می‌رسد لذا رفتن به منزل او و خوردن غذای او و نشستن بر فرش او و گرفتن چیزی از او به عنوان بخشش و اجرت حرام و موجب ضمان نسبت به ورثه او می‌باشد.

**مسأله ۱۲۴:** اگر کسی از مرتد مقروض باشد چنانچه مال مقروض از ما قبل ارتداد بوده باید آن را به ورثه مسلمان او داد و اگر از ما بعد ارتداد بوده در صورت قدرت آن را برای دفاع اسلامی به مصرف برساند.

## ۱۰. احکام محارب و مفسد

مطالب این فصل از کتاب *تحریر الوسیله*[۲] و کتاب *مبانی تکملة المنهاج*[۳] نقل می‌شود زیرا فتاوی این دو کتاب در زمان حاضر مورد عمل می‌باشد و نگارنده نظریه خود را در خاتمه این رساله مختصراً بیان خواهد داشت.

**مسأله ۱۲۵:** محارب هر کسی است که سلاح خود را بکشد و یا آن را برای ترسانیدن مردم و اراده فساد در شهر و یا بیابان و یا دریا در شب یا روز آماده نماید چه زن باشد و چه مرد ولی اگر این شخص (که به قصد افساد و ترسانیدن مردم سلاح خود را کشیده) ضعیف باشد که کسی از او نترسد محارب گفته نمی‌شود (*تحریر الوسیلة*).

**مسأله ۱۲۶:** محارب زنده به دار آویخته می‌شود و نباید بیشتر از سه روز آویزان شود پس از پایین‌آوردن اگر مرده بود باید غسل داده شود و کفن شود

---

۱. نساء، آیهٔ ۱۴۱.

۲. ج ۲، از ص ۴۹۲ ـ ۴۹۴.

۳. ج ۲، از ص ۳۱۸ ـ ۳۲۴.

وانگهی بر او نماز خوانده و دفن شود و اگر زنده بود کشتن او مشکل است. (*تحریر الوسیله*)

**مسأله ۱۲۷:** وقتی محارب از شهر خود به شهر دیگری نفی شود، والی باید به این شهر اطلاع بدهد که از غذادادن و معاشرت و از (خرید) و فروش و مناکحت و مشوره‌کردن با او ممانعت به عمل آید. احتیاط واجب است که نفی او کمتر از یک سال نباشد هر چند که محارب توبه نماید و اگر توبه نکند نفی بلد ادامه می‌یابد تا توبه کند و اگر محارب بخواهد به شهرهای کفر برود جلوگیری می‌شود. (تحریر الوسیلة)

**مسأله ۱۲۸:** اگر محارب قبل از دست‌یابی بر او توبه کند حد از او ساقط می‌شود ولی حقوق مردم از قصاص و رد اموال و غیره از ذمه او ساقط نمی‌شود، و اگر بعد از دست‌یابی توبه کند حد هم از ذمه او ساقط نمی‌شود (*تحریر الوسیلة* و *مبانی تکملة المنهاج*).

**مسأله ۱۲۹:** کسی که سلاح خود را ظاهر نماید برای ترسانیدن مردم نفی بلد می‌شود و کسی که سلاح بکشد و دیگری را زخمی کند پس از قصاص نفی بلد می‌شود، کسی که سلاح را بکشد و مال (مردم) را بگیرد دست و پایش بریده می‌شود و کسی که سلاح را بکشد و مال را بگیرد و بزند و زخمی نماید ولی کسی را نکشد جزایش با امام است اگر امام بخواهد او را می‌کشد و به دار می‌آویزد و اگر بخواهد دست و پایش را می‌برد و اگر اسلحه بکشد و کسی را بکشد و مال را نگیرد بر امام واجب است او را بکشد و اگر محارب بکشد و مال را بگیرد لازم است امام دست راست او را به خاطر سرقت ببرد سپس او را به ورثه مقتول بدهد که ورثه مال را از او گرفته وانگهی او را بکشند و اگر اولیاء مقتول او را عفو کردند بر امام واجب است او را بکشد (*مبانی تکملة المنهاج*).

**مسأله ۱۳۰:** بیشتر از سه روز نباید بدن محارب را بر سر دار گذاشت پس از سه روز باید او را پایین آورد و بر او نماز گذارد و دفنش کرد (*مبانی تکملة المنهاج*).

**مسأله ۱۳۱:** محارب از یک شهر به شهر دیگر دائماً نفی می‌شود و اجازه استقرار در روی زمین به او داده نمی‌شود و امانی ندارد و چیزی به او فروخته نمی‌شود و جای سکونت به او داده نمی‌شود، اطعام نمی‌شود و نه به او صدقه داده می‌شود تا بمیرد (*مبانی تکملة المنهاج*).

**مسأله ۱۳۲:** حاکم شرعی ـ بنابر اقوی ـ بین قتل محارب و به‌دارآویختن و دست و پا بریدن (مثلاً دست راست و پای چپ) و نفی (تبعید از محل) او مخیر است (هر کدام از این چهار جزاء را که انتخاب کند می‌تواند) لکن بعید نیست که سزاوارترین باشد که عقوبت و جزا را به ملاحظه جنایت انتخاب کند، مثلا اگر محارب کشته باشد، کشتن و یا به‌دارآویختن را برای او انتخاب کند. اگر مال را گرفته بریدن دست و پای او انتخاب شود و اگر اسلحه را کشیده و تنها مردم را ترسانیده نفی بلد شود (*تحریر الوسیله*).

## ۱۱. احکام کشته‌ها

**مسأله ۱۳۳:**

به کسی که در راه خدا کشته می‌شود درست نیست لفظ مرده را اطلاق کنیم بلکه مناسب است لفظ (شهید) و (کشته شده در راه خدا) را استعمال کنیم. «**وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَ لكِنْ لا تَشْعُرُونَ**».[1]

**مسأله ۱۳۴:** کسی که در جهاد و دفاع شهید می‌شود غسل و کفن ندارد بلکه با لباس خودش پس از نمازخواندن بر او دفن می‌شود. بلی اگر موقع رسیدن مسلمانی به او هنوز رمق دارد و سپس می‌میرد غسل و کفن می‌خواهد.[2]

**مسأله ۱۳۵:** آنچه که وجوب غسل و کفن را ساقط می‌کند صدق کشته‌شدن در

---

۱. بقره، آیهٔ ۱۵۴.

۲. *الوسائل*، ج ۲، ص ۶۹۸ ـ ۷۰۱.

راه خدا می‌باشد، چه جنگ‌های جبهه‌ای باشد چه چریکی چه به وسیله تفنگ و توپ و بمب باشد چه توسط شکنجه.

**مسأله ۱۳۶:** کسانی که توسط روس‌ها یا حکومت مارکسیزم در غیر راه خدا کشته می‌شوند باید غسل داده شوند و پس از کفن و نماز دفن شوند برای نمونه موارد ذیل ذکر می‌گردد.

۱. کسی که در خانه و یا محلی نشسته، ناگهان تیر دشمن باو می‌خورد و می‌میرد.

۲. کسی که به راهی می‌رود و در دفاع شرکت ندارد، ولی عمداً یا سهواً به اسلحه کمونیست‌ها کشته می‌شود.

۳. کسی که به خاطر نقض مقررات ظالمانه رژیم مانند نادیده‌گرفتن وقت حکومت نظامی و بیرون‌رفتن برای خرید و غیره کشته می‌شود و امثال ذلک للاطلاقات.

**مسأله ۱۳۷:** کسی که در موقع نشر اعلامیه و تبلیغات اسلامی و کمک‌رسانی در جبهه و یا پشت جبهه کشته می‌شود، ظاهراً غسل و کفن نمی‌خواهد. و اما کسی که در موقع عملیات چریکی شهید می‌شود بلا شک غسل و کفن ندارد.

**مسأله ۱۳۸:** در هر مورد که موضوعاً و یا حکماً شک حاصل شود باید مرده را غسل داد و کفن نمود.

**مسأله ۱۳۹:** اموال کشته‌شده‌های روسی در جنگ، داخل در غنیمت است و اموال کشته‌شده‌های مسلمانان فریب‌خورده از ورثه آنان می‌باشد. غسل و کفن و دفن مرده کافر و مرتد و دعاکردن برای آن‌ها جایز نیست[۱]

**مسأله ۱۴۰:** اگر کافری برای پنهان‌نمودن بدن مرده کافر پیدا نشود و بقای جسد مرده کافر موجب ناراحتی و مرض مسلمانان گردد جایز است بدن او را به همین قصد فرار از بوی بد و سوء منظر زیر خاک پنهان نمود.

---

۱. *همان*، ص۷۰۳.

**مسأله ۱۴۱:** بنابر احتیاط واجب مس بدن کشته‌شده فی سبیل الله موجب غسل است و مس‌کننده باید غسل نماید.

**مسأله ۱۴۲:** دفن‌نمودن روس‌ها و مرتدهای خلقی و پرچمی و مطلق کفار و مرتدها به فتوای جمعی از علمای بزرگ در قبرستان مسلمین حرام است،[۱] و این فتوای مطابق احتیاط است. بنابراین در صورت مجبوریت بدن‌های کافر و مرتد را در محل دوری از قبرستان مسلمین زیر خاک نمایند.

**مسأله ۱۴۳:** فریب‌خوردگان و فساق کشته‌شده مسلمان در فرض امکان باید تغسیل و تکفین شوند و نماز بر آن‌ها خوانده شود.

## ۱۲. احکام هجرت

**مسأله ۱۴۴:** مسلمانانی که سرزمین‌های خود را از دست روس‌ها و کمونیست‌های بی‌شرف افغانی به اذن پروردگار مهربان آزاد کرده‌اند دو دسته می‌شوند:

(اول) دسته‌ای که قادر به دفاع نیستند و بودن و نبودن آن‌ها در منطقه نقشی ندارد. برای این دسته بقای در منطقه و مسافرت به خارج کشور و یا به جایی که آزادی دینی داشته باشند جایز است. مگر این‌که عنوان ثانوی‌ای عارض گردد که سفر را واجب و یا حرام گرداند.

(دوم) دسته‌ای که قادر به دفاع هستند و یا مسافرت آنان سبب تضعیف جبهه رزمندگان مسلمان می‌شود. هجرت اینان مشروع نبوده مسافرت آنان فرار از دفاع که گناه بزرگی است می‌باشد. در همه سفر نماز باید تمام خوانده شود روزه هم باید گرفته شود.

**مسأله ۱۴۵:** مسافرت دسته دوم برای تحصیل کمک‌های نظامی، مادی، معنوی

---

۱. *العروة الوثقی*، در باب دفن میت.

و یا خرید مواد مورد احتیاج باید به اجازه علمای فهمیده منطقه صورت گیرد و خودسری و بی‌نظمی باید از بین برود.

**مسأله ۱۴۶:** آزادکردن منطقه‌ای سبب سقوط وجوب دفاع نمی‌شود بلکه ساکنین مناطق آزاد در فرض تمکن و نیرو باید به آزادی مناطق دیگر بپردازند.

**مسأله ۱۴۷:** بیرون‌شدن علمای دینی از مناطق آزاد (و حتی غیرآزاد) درصورتی‌که موجب ضعف روحیه مدافعین اسلامی و پریشانی اوضاع گردد حرام است هر چند خطر جانی و یا مالی برای آنان محتمل باشد.

برای مجاهدین جایز است که از مسافرت آنان ولو به زور جلوگیری نمایند. و بالجمله اهل علم به دو جهت نباید منطقه خود را ترک گویند.

یکی به جهت بیان‌کردن احکام شرعی درصورتی‌که من الکفایة دیگر نباشد، ولی اگر جان او به خطر بیفتد می‌تواند از محلش سفر کند، دیگر به جهت دفاع و جلوگیری از ضعف روحیه مبارزین و به‌خطرافتادن منطقه و احتمال غلبه روس‌ها و پرچمی‌ها و خلقی‌ها بر مسلمان‌ها، در این حال نباید منطقه را به هیچ‌وجهی ترک نماید.

**مسأله ۱۴۸:** بعضی از افراد مؤثر و فرماندهان جبهات و اشخاص سرشناس نیز همانند اهل علم هستند که مسافرت آنان شدیداً ممنوع می‌باشد، حتی سفر حج در فرض مذکور برای آنان حرام می‌باشد.[۱]

**مسأله ۱۴۹:** بر اهل علم و مردم اندیشمند واجب است مفاسد غلبه روس‌ها و کمونیست‌های افغانی را برای مردم، خصوصاً برای جوانان و نوجوانان مفصلاً بیان دارند تا مبارزه نظامی زیربنای وسیع و ریشه دارای پیدا کند و نسل آینده ضرورت تداوم را حس کنند. زیرا ادامه مبارزه معلول آگاهی است نه عواطف و احساسات

---

۱. و فی بطلان الحج علی فرض اتیانه نظر، من عدم کونه مستطیعاً فلیس حجه حجة الاسلام و ان الاستطاعة فسرت فی الروایات بأشیاء محدودة لیس منها عدم الدفاع و علیه إذا لم نقل باقتضاء الأمر بشیء النهی عن ضده یمکن تصحیح الحج علی القول بالترتیب کما هو الشأن فی کل واجب مهم اذا ترک عصیانا اتیان الواجب الاهم فتأمل.

زودگذر، متأسفانه امروز اکثر مجاهدین بر اساس عواطف و احساسات خود می‌جنگند. تا به خاطر آگاهی و تعقل. بلی بعید نیست آگاهی‌دادن و تبلیغات سیاسی و هر چیزی که سبب تقویت مبارزه اسلامی شود مشمول آیه مبارکه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» گردد.

**مسأله ۱۵۰:** بر اهل علم واجب است احکام شرعی را برای مکلفین بیان کنند خصوصاً مسائل مبارزه و اهمیت دفاع دین را که از همه واجبات مهم‌تر و بالاتر است.

**مسأله ۱۵۱:** یکی از وظایف اهل علم و اندیشمندان در خود جبهه جلوگیری از تمام اعمالی که موجب تفرقه و تشتت امور می‌شود است. خداوند در قرآن (سوره انفال، آیهٔ ۴۸ و ۴۹) می‌فرماید در جنگ ثبات قدم داشته و خدا را زیاد یاد کنید و خدا و رسولش را اطاعت کنید و نزاع نکنید که سست می‌شوید و شوکت شما از بین میرود.

**مسأله ۱۵۲:** در مناطق آزادشده و غیرآزادشده افغانستان، اهل علم به اندازه کافی جهت تعلیم مسائل و تقویه روحیه مجاهدین در خود جبهات و پشت جبهات وجود ندارند بدین جهت اولا بر اهل علم آن مناطق که فعلا در خارج از کشور به سر می‌برند واجب است به محل خود برگشته به وظیفه مهم شرعی خود بپردازند مگر این‌که به وظیفه مهم‌تری در خارج مشغول باشند. درس‌خواندن برای کثیری از اهل علم فعلا عذر شرعی شمرده نمی‌شود[1] و باید برگردند و این برگشت نوعی هجرت میباشد: «وَ الَّذِينَ هاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ ماتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقاً حَسَناً».[2]

**مسأله ۱۵۳:** مسلمانانی که در مناطق تحت تصرف کمونیست‌ها زندگی می‌کنند چند گونه‌اند:

---

۱. برای این عده مصرف سهم امام علیه السلام حلال نیست و هم‌چنین است برای اهل علم مناطق غیر آزاد شده درصورتی‌که تأمین جانی داشته باشند.

۲. حج، آیهٔ ۵۷.

(اول) آنانی که می‌توانند مبارزه کنند و قادرند در خفا و یا علانیه به وظایف دینی خود عمل کنند برای این‌ها مهاجرت جایز نیست و سفر آنان فرار از جهاد است که از بزرگ‌ترین گناهان و موجب غضب خداوند است.

(دوم) آنانی که شناخته شده‌اند و نمی‌توانند در وطن خود باقی بمانند و گرنه زندانی و یا مقتول می‌شوند و به خدمت عسکری و غیره برده می‌شوند وظیفه اینان رفتن به یک منطقه دیگر از کشور برای ادامه مبارزه است و اگر قدرت این کار را ندارند می‌توانند به خارج افغانستان رفته مشغول مبارزه شوند.

(سوم) کسانی که توانایی مبارزه را در داخل کشور دارند ولی وجودشان در خارج از کشور، نافع‌تر می‌باشد، برای این دسته لازم است از کشور خارج شوند.

(چهارم) آنانی که قدرت مبارزه را مانند پیران و کودکان و بسیاری از زنان و جمعی از جوانان ندارند اگر خطری برای دین و ناموس خود احساس نمی‌کنند و وظایف شرعی خود را می‌توانند انجام دهند جایز است داخل کشور بمانند و اگر به وظایف دینی نمی‌توانند عمل کنند و یا دین خود و یا دین اولاد خود را در خطر می‌بینند و یا ناموس‌شان در خطر است واجب است بالغین.[1] در فرض توانایی مهاجرت نمایند.[2] درباره هجرت آیاتی وارد شده که ما کتاب خود را به نقل یکی از آیات شریفه متبرک می‌گردانیم.[3]

**«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا**

---

۱. ولو بنابر احتیاط در بعضی از فروض آن.

۲. و اما قوله ﷺ: لا هجرة بعد الفتح.

فقال صاحب الجواهر، ج۲۱، ص۳۶، لم یثبت من طرقنا، قلت هو من مثله عجیب فانه ثابت بسند صحیح عنه ﷺ من طریقنا لاحظه فی *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۷۷، فالصحیح ان یحمل علی نفی الکمال دون نفی اللزوم و الصحة علی حذ و قوله تعالی: «لا یَسْتَوِی مِنکُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ... فَإِنَّهُمْ».

۳. مراجعه شود به سوره‌های: نساء، آیه ۱۰۱، حج، آیه ۷۵ و نحل، آیات ۴۳ و ۴۴.

إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لاَيَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا».[1] گناهکارانی را که ملائکه قبض روح می‌کنند (به آن‌ها می‌گویند) در چه حالی بودید. جواب دهند در زمی مورد استضعاف قرار گرفتیم (مثلاً کمونیست‌های روسی و افغانی نگذاشتند به دین خود عمل کنیم و ما ترسیدیم) ملائکه گویند آیا زمین خدا وسعت نداشت که در آن مهاجرت می‌کردید. آن‌ها جایگاه‌شان جهنم هولناکی است. از مردان و زنان و کودکان بیچاره‌ای که راه به جایی نمی‌برند خداوند عفو خواهد نمود.

**مسأله ۱۵۴:** در شرایع و جواهر چنین آمده است: مهاجرت از بلد شرک بر کسی که از اظهار شعایر اسلام از قبیل اذان و نماز و روزه و امثال آن عاجز است واجب است و خلافی در این مسأله بین دانشمندانی که معترض این مسأله شده‌اند نیابیدم، ریشه این وجوب بعد از معلومیت آن از جانب پیامبرﷺ آیه مبارکه «الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ...»[2] است.

ظاهراً مراد از توانایی اظهار شعایر اسلام که مهاجرت را از وجوبش می‌اندازد عدم معارضه و اذیت نکشیدن از انجام دستورات دینی او در واجبات و مستحبات است، اگر در عمل بعضی از دستورات دینی اذیت و معارضه وجود دارد و در عمل به بعضی دیگر اذیت وجود ندارد واجب است که مهاجرت نماید. بلکه اگر متمکن از به‌جاآوردن دستورات دینی خود به طور بار هم پنهانی باشد ولی به طور آشکارا نتواند آن‌ها را انجام دهد مهاجرت واجب است، انتهی کلامه رفع مقامه.

**مسأله ۱۵۵:** مهاجرت افغانی‌ها باید به محلی باشد که بتوانند در یکی از ابعاد مبارزه اسلامی فعالیت نمایند، ولی اگر قادر به فعالیت نباشند می‌توانند به هر جایی که بدین و مذهب‌شان ضرر نرسد بروند.

---

۱. نساء، آیات ۹۷ـ۹۹.

۲. نساء، آیهٔ ۹۷.

**مسأله ۱۵۶:** مسافرت‌نمودن افغانی‌ها به اروپا و امریکا که فعلاً متداول شده است به دو جهت حرام می‌باشد؛ یکی به خاطر این‌که از دفاع اسلام که بزرگ‌ترین واجب شرعی است به دور می‌مانند.[۱]

دیگر این‌که حتماً به محرمات دیگری مانند خوردن نجس و ذبائح محرم کفار و مبتلاشدن کثیری از جوانان به شرب خمر و خوردن گوشت خنزیر و حتی به بی‌عفتی.

بعضی گزارشاتی که از آلمان می‌رسد مطالب فوق را تأیید می‌کند و دلالت دارد که جمعی از افغان‌ها نه واجبات شرعی را به جا می‌آورند و نه از محرمات اجتناب می‌ورزند و بعضی به تأثیر محیط و خودباختگی، دین را آهسته آهسته فراموش می‌کنند، بدین صورت از نظر شرعی فرقی میان ماسکو و برلین و واشنگتن و پاریس و غیره وجود ندارد و اقامت در تمام این مراکز غیراسلامی برای عامه مردم حرام است.

**مسأله ۱۵۷:** رفتن به اروپا و امریکا و سایر کشورهای غیر اسلامی جهت تبلیغات سیاسی و فعالیت‌های فرهنگی برای کسانی جایز است که به واسطه بصیرت دینی و ضبط نفسانی و متانت اخلاقی به حرام مبتلا نشوند و الله الموفق.

## ۱۳. احکام غنیمت

اموالی که در جنگ‌های فعلی افغانستان به دست مجاهدین می‌افتد بر چند نوع است:

---

۱. *الجواهر*، ج ۲۱، ص۳۸؛ اقول: المستفاد من الآیه اولاً وجوب المهاجرة من کل محل لایتمکن من التدین و ان لم یکن بلد الشرك کما فی البلاد الافغانیة فعلا و ثانیاً ان المناط فی وجوبها هو العصیان ـ الظلم بالنفس، المحقق بترك الواجبات و ایتان المحرمات فقط من دون اعتبار المستحبات کالاذان و ثالثاً الاکتفاء بالتدین و لو مختفیا فأنه الرافع للظلم علی النفس من دون اعتبار التجاهر بالعمل و رابعا کفایة العمل و لو مع الاذیة لعین ما قلناه فی الثالث. فهذه ملاحظات اربع علی کلام صاحب الجواهر و غیره ممن سلك مسلکه و لم أر من نبه علیها و الله العالم.

۱. اسلحه و اموال روس‌های تجاوزگر.
۲. اسلحه و اموال دولتی توسط خلقی‌ها و پرچمی‌ها و نوکران بدبخت آنان.
۳. اسلحه و اموالی که به وسیله مسلمان‌هایی که در دولت کار می‌کنند برای مسلمانان مجاهد و غیر مجاهد آورده می‌شود.
۴. البسه و اموال شخصی روس‌ها و کوبایی‌ها و سایر کفاری که با ما می‌جنگند.
۵. البسه و اموال شخصی خلقی‌ها و پرچمی‌های مرتد و عسکر فریب‌خورده.

**مسأله ۱۵۸:** اسلحه و اموالی که به وسیله جنگ از روس‌ها گرفته می‌شود و هم‌چنین لباس‌ها و اموال شخصی کفار (بند۱ و بند۴) داخل در غنیمت است و حکم غنیمت بعداً بیان می‌شود و چنانچه این اموال بدون جنگ به عنوان مصالحه و یا به خاطر ترس ابتدا به دست لشکر اسلام بیفتد داخل غنیمت نیست[۱] و به نظارت و اجازه علمای متدین همه آن مال در مبارزه اسلامی مصرف می‌شود.

**مسأله ۱۵۹:** اسلحه و اموال دولتی که توسط مسلمان‌ها به طور پنهانی برای مجاهدین و غیره آورده می‌شود (بند ۳) داخل غنیمت نیست. و در شرایط فعلی تمام آن‌ها در راه دفاع اسلام مورد مصرف و استعمال قرار می‌گیرد.[۲]

**مسأله ۱۶۰:** بنابر احتیاط مجاهدین حق تصرف در اموال شخصی عسکر فریب‌خورده مسلمان افغانی را که برای تقویه رژیم ضد اسلامی کابل می‌جنگند ندارد بلکه مربوط به خودشان است، بلی اگر ضرری به جان و یا مال مسلمین رسانیده جایز است که عوض آن را از این اموال بدبخت‌ها گرفت و حتی خساره مرمی‌هایی را که از بیت‌المال فیر کرده‌اند نیز از آنان می‌شود گرفت و هم‌چنین حقوق ماهانه‌ای را که از دولت گرفته‌اند، زیرا اجرت در مقابل عمل حرام، حرام

---

۱. بلکه داخل در انفال و مال امام است کما فی صحیح معاویة‌بن‌وهب (*الوسائل*، ص۳۶۵) و غیرهما من الروایات.

۲. فانها مجهولة المالك او بلا مالك فأذا فرضنا تفویض أمرها إلی الحاكم فإن الحاكم الشرعی لایجوز له إلا الإذن فی صرفها و استعمالها لحفظ الدین و الأحوط اعطا لها للمؤمن الفقیر أولا ثم تحویله إیّاها للمجاهدین.

است و اجاره باطل بوده و اجیر مالک اجرت نمی‌شود. و همین حکم درباره آن دسته از خلقی‌ها و پرچمی‌هایی که از روی حماقت داخل حزب شده‌اند ولی هنوز اصول اسلام را قبول دارند و مرتد نشده‌اند جاری می‌باشد و برای مجاهدین بسیار مهم است که میان مرتد و غیرمرتد فرق بگذارند.

**مسأله ۱۶۱:** اگر سربازان (مسلمان ضعیف الایمان) که برای دولت می‌جنگند کشته شوند و حقی ذمه‌شان نباشد اموال شخصی آنان مربوط به ورثه مسلمانان است (بند ۵) و چنانچه ورثه نداشته باشند، یا ورثه آنان مجهول باشند یا ایصال آن اموال به ورثه ممکن نباشد آن اموال مربوط به حاکم شرعی است (اولی سهم امام، دومی و سومی مجهول المالک و در حکم آن) و مسلماً امروز مصرف آن در دفاع از اسلام می‌باشد که علمای امین و متدین اجازه آن را دارند.

**مسأله ۱۶۲:** اموال شخصی خلقی‌ها و پرچمی‌های مرتد چه زنده باشند و چه کشته شوند و یا بمیرند (بند ۵) بر دو گونه است:

۱. اموال مملوکه قبل از ارتداد. این‌گونه اموال به ورثه مسلمان مرتد منتقل می‌شود و دیگران حق تصرف در آن ندارد. ولی اگر اموال مذکور به طریق غیرمشروع کسب شده باشد مثلا از غصب و سرقت و قمار و حقوق ماهانه در مقابل همکاری با دولت و امثال آن به دست آمده باشد، مربوط به حاکم شرعی است که در فرض امکان به صاحبان اصلی آنان رد می‌شود ورنه در ضروریات دفاع اسلامی به مصرف می‌رسد.

۲. اموالی که بعد از ارتداد به دست آورده است، این اموال برای مبارزه اسلامی از مرتد زنده مصادره می‌شود هر چند که مرتد ورثه مسلمان داشته باشد. و از طریق مشروع هم کسب کرده باشد. و همین حکم در اموالی که قبل از ارتداد کسب کرده ولی ورثه او نیز مرتد هستند نیز جاری می‌شود.

ظاهراً اموال مکتسبه پس از ارتداد و پس از مرگ به ورثه مسلمان مرتد می‌رسد و فقط در فرض حیات او و یا فقدان ورثه مسلمان قابل مصادره است.

**مسأله ۱۶۳:** در هر فرضی که اموال مرتدها قابل مصادره است اگر در جنگ به دست مسلمانان بیفتد داخل غنیمت می‌شود.

**مسأله ۱۶۴:** اسلحه و اموال دولتی که به وسیله جنگ به دست مسلمانان می‌افتد آیا داخل غنیمت است یا به عنوان مجهول‌المالک مربوط به حاکم شرعی است که در راه مبارزه مصرف می‌شود؟

به نظر نگارنده بهتر است احتیاط شود، یعنی چهار خمس آن به مقاتلین و یک خمس آن به مستحقین خمس تسلیم و سپس مستحقین آن‌ها را برای مبارزه ببخشند چون مسأله محل اشکال است[1] و الاحتیاط، طریق النجاة.

**مسأله ۱۶۵:** غنایم جنگی پس از اخراج آنچه اگر قبلا با بعضی از مجاهدین و غیرهم شرط شده است و آنچه که پس از اخذ تا موقع تقسیم صرف غنائم مذکور شده به پنج حصه قسمت می‌شود، چهار حصه آن مال مجاهدین است و یک حصه آن که خمس نامیده می‌شود حق امام و سادات است که در کتب فقهیه و رساله‌های عملیه مجتهدین مفصلا از آن بحث شده است.

**مسأله ۱۶۶:** حق امام از خمس در راه حفظ دین مصرف می‌شود، و حق سادات شایسته است به سادات مجاهد که مستحق هستند داده شود تا امر مبارزه تقویت گردد.

**مسأله ۱۶۷:** غنایم مخصوص مجاهدینی که آن‌ها را تصرف کرده‌اند نیست بلکه به تمام جنگجویان می‌رسد حتی به آنانی که نجنگیده‌اند ولی به حال آماده‌باش بوده‌اند تا در صورت لزوم مداخله کنند و حتی برای آن‌هایی که در جبهه و یا پشت

---

۱. وجه الاشکال انه ان قلنا بصحة معاملة تلک الأموال من قبل الحکومات غیر الشرعیة فتلک الأموال مختصة بحکومه افغانستان مثلا فلایجوز تملکها لأحد و لاتکون من الغنیمة لانها لیست من ملک النظام المارکسی و جنوده المقاتلین بل هی لمصالح المسلمین و قد وقعت فی ایدهم فلهم التصرف فیها و استعمالها فی سبیل الدفاع عن الاسلام و المسلمین و لا موضوع للغنیمة و ان قلنا ببطلان معاملتها اما لا مالک لها و اما مجهولة المالک فأن وجد اطلاق فی أدلة الغنیمة یشمل مثل هذا الأموال فهی غنیمة و الا فأمرها إلی الحاکم و مصرفها حفظ الاسلام فی هذه الازمان و إن کان الأحوط فی کل مجهولا المالک أن یقبضه المستحق أولا ثم بذلها فی سبیل الدین.

جبهه مشغول انجام خدمات غیرنظامی بوده‌اند، بلکه فقها فرموده‌اند که آن دسته از مجاهدینی که بعد از غنایم و قبل از تقسیم به کمک جنگجویان آمده‌اند نیز مستحق غنیمت هستند.[۱]

و اما آن دسته از مجاهدین که در حمله مذکور هیچ نقشی نداشته‌اند و یا در پایگاه خود مستقر بوده‌اند مستحق غنیمت نیستند علی الاظهر.

**مسأله ۱۶۸:** اموال کفار که به حیله و به نحو سرّی به دست مسلمانان می‌افتد ملک خود آن‌هاست. و ربطی به غنیمت و حاکم شرعی ندارد.

**مسأله ۱۶۹:** بعید نیست که جنگ‌های چریکی فردی در احکام یادشده همانند جنگ‌های جبهه‌ای باشد و اگر یک یا دو تن مجاهد غنیمتی به دست آورند ممکن است به عنوان غنیمت به او تعلق بگیرد نه این‌که آن مال به طور مطلق ملک چریک شود.

**مسأله ۱۷۰:** اگر در جنگی وجود اسب مفید باشد برای اسب‌سوار به قول مشهور علمای امامیه دو حصه و برای غیراسب‌سوار یک حصه از غنیمت داده می‌شود.

بعضی‌ها برای اسب‌سوار سه حصه قائلند و بر این قول روایات معتبر دلالت دارد[۲] و اما اگر اسب هیچ نقشی نداشته باشد بعید نیست عدم اعتبار آن و چون در جنگ‌های امروزی وجود اسب غالباً نقشی ندارد لذا از تفصیلات و جزئیات مسأله خودداری شد.

**خاتمه:** اگر از طرف حزب با مجاهدین شرط شود که حق خود را از غنائم در مقابل مصارف روزمره و غیره به حزب واگذارد باید به شرط عمل شود.

---

۱. بر این حکم ادعای اجماع شده است. *الجواهر*، ج ۲۱، ص ۱۹۹ و فیها: و کذا لرسول المنفذ من الجیش لمصلحة، و الدلیل و الطلیع و الجاسوس و نحوهم، ص ۲۱.

۲. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۷۹ و ۸۸.

## ۱۴. حرمت همکاری با دولت مارکسیزم

**مسأله ۱۷۱:** کمک‌کردن با ظلم در ظلمش هر چند جزئی باشد حرام است هر چند ظالم مسلمان باشد.

**مسأله ۱۷۲:** شمرده‌شدن انسان از اعوان ظلمه حرام است هر چند فعلا کمکی به ظالم نکند.

**مسأله ۱۷۳:** کمک‌کردن هر چند جزئی با قاتل در قتل محرمش حرام است.

**مسأله ۱۷۴:** تعاون بر اثم و معاصی حرام است و اما اعانه بر؟؟؟ محل اختلاف است و فقها وحدت نظر ندارند.

تفصیل این فروع و بعضی از فروع آتیه در کتاب نوعَ دیگر نگارنده به اسم حدود الشریعة فی محرماتها کور است. (حرف عین ماده عون جزء دوم).

**مسأله ۱۷۵:** کمک کردن با حکومت‌های غیرشرعی هر چند دشمن و مخرب دین نباشند حرام است زیرا آنان قوانین اسلام را متروک و به قوانین وضعی به تقلید از کفار عمل می‌کنند، بلکه لازم است برای استقرار نظام اسلامی با این حکومت‌ها در حدود توانایی خود مبارزه نمود.

بلی در اسقاط رژیم‌های غیراسلامی باید متوجه بود که قدرت به دست بدترها نیفتد چون دفع فاسد به افسد جایز نیست بلکه باید اولا زمینه را آماده نموده و بعد به سرنگونی رژیم غیراسلامی پرداخت.

**مسأله ۱۷۶:** همکاری با رژیم مارکسیستی و دست‌نشانده روسی کابل که علاوه بر غیرقانونی و غیرشرعی‌بودن خود، در پی تخریب دین اسلام و محو قرآن و نابودی استقلال کشور اسلامی و الحاق آن به روسیه و قاتل صدها هزار زن و پیر و جوان و کودک مسلمان است بدتر از زنا و از لواط و شرب خمر و یکی از بزرگترین گناهان کبیره است (نعوذ بالله منه)

**مسأله ۱۷۷:** کارکردن و انجام وظیفه در شق عسکری و ژاندارمری و پلیس بلکه در تمام وزارت‌خانه‌ها و مؤسسات دولتی حرام است.

**مسأله ۱۷۸:** گرفتن معاش و تنخواه براین مأمورین عسکری و ملکی و کارگران در مقابل عمل از حکومت حرام است.

فردا حکومت اسلامی و امروز مجاهدین می‌توانند همه حقوق مأخوذه را از آن‌ها تحصیل نمایند.

**مسأله ۱۷۹:** عمل مأمورین و مستخدمینی که به اجازه علمای متدین و سازمان‌های مبارز اصیل اسلامی برای کمک کردن به مجاهدین و کشف اسرار دولتی و ضربه‌زدن به مارکسیست های بی‌شرف شامل دوایر دولتی می‌شوند اشکالی ندارد و پولی که به عنوان معاش می‌گیرند حلال است و خداوند به آن‌ها توفیق بدهد.

**مسأله ۱۸۰:** صاحب‌منصبانی که برای ضربه‌زدن به رژیم مزدور روسی در پی فرصت هستند و در انجام وظیفه مرتکب محرمات نمی‌شوند جائز بلکه لازم است به کار خود ادامه دهند و اگر موقعی فرار خودرا مهمتر دانستند می‌توانند به مجاهدین ملحق شوند.

**مسأله ۱۸۱:** چون همکاری با نظام مرتد کمونیزم کابل شدیداً حرام است عذرهای جزئی مأمورین و مستخدمین مسموع نیست زیرا حفظ اسلام از هر چیز مهمتر است.

**مسأله ۱۸۲:** دادن محصول گمرک و مالیات و حتی کرایه‌ای که بلدیه می‌خواهد و اجرت آب و برق و هر گونه کمک مادی و معنوی به این حکومت ضد اسلامی حرام است. تجار باید در خارج کشور کار کنند تا مجبور به محصول گمرک و مالیات نشوند.

**مسأله ۱۸۳:** اگر جوانی را جبراً به خدمت عسکری ببرند واجب است در اولین فرصت فرار کند یا به دولت ضربت وارد کند.

**مسأله ۱۸۴:** اگر تاجر چند برابر محصول گمرک را به مجاهدین کمک می‌رساند، و چنانچه تجارت نکند نمی‌تواند به مجاهدین کمک برساند باید به یکی از علمای فهمیده رجوع نماید و حکم شرعی خود را از او سؤال نماید.

**مسأله ۱۸۵:** حرمت همکاری هر چند برای همه ثابت است ولی برای اهل علم شدیدتر است و ملای همکار دولت مانند سگ است «**فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ**»[۱] یا مثل الاغ «**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً**».[۲]

این‌ها باید بدانند که چه مسلمان‌ها غالب شوند و چه نعوذ بالله کمونیست‌ها دوام بیاورند در هر دو صورت این بدبخت‌های روسیاه نابود خواهند شد، زیرا روس‌ها و نوکران سگ‌منش آنان از این دین‌فروشان به عنوان سوخت استفاده می‌کنند و در اولین فرصت مناسب آنان را سر به نیست خواهند نمود. «**خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ**»[۳] در یک حدیث معتبر حضرت پیغمبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید[۴] وقتی صاحبان ریب و بدعت‌ها را بعد از من دیدید از آنان برائت و بیزاری خود را اظهار کنید و به آن‌ها زیاد دشنام دهید و متهم‌شان کنید و به آن‌ها بهتان بزنید غیبت آنان را بگویید (در انظار عمومی پست و ذلیل‌شان کنید) تا از در فساد در دین اسلام طمع نکنند و مردم از آنان برحذر باشند و از بدعت‌های آنان یاد نگیرند. یکتب الله لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات فی الاخرة.

هر کسی ـ خصوصاً اهل علم و ملاها ـ که بخواهد رژیم الحادی مارکسیزم کابل را شرعی جلوه دهد اهل ریب و بدعت است و احکام فوق باید درباره آن‌ها عملی شود. سود الله وجوههم فی الدارین.

**مسأله ۱۸۶:** در موارد تضعیف دین و تقویه الحاد مارکسیزم تقید مشروع نیست

---

۱. اعراف، آیهٔ ۱۷۶.
۲. جمعه، آیهٔ ۵.
۳. حج، آیهٔ ۱۱.
۴. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۵۰۸.

کسی نمی‌تواند به استناد آیه مبارکه «إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً»[1] تقیه را مجوز همکاری و مشارکت خود در دولت انتصابی روس‌ها بداند.

**مسأله ۱۸۷:** رفتن جوانان به پوهنتون (دانشگاه) حرام است مگر برای آنانی که به قصد انجام وظایف اسلامی می‌روند.

**مسأله ۱۸۸:** فرستادن اطفال به مدارس دولتی حرام است چون به آن‌ها مطالب ضد اسلامی و خرافات مارکسیزم را تلقین می‌کنند و درنتیجه اطفال معصوم را بی‌دین تربیت می‌کنند.

**مسأله ۱۸۸:** رفتن به روسیه برای درس و تعلیم و یا کار شدیداً حرام است و رونده و کمک‌کننده ملعون است. بلی نتیجه رفتن به مسکو دشمنی با خدا و رسول و قرآن و وطن‌فروشی می‌باشد. مسلمانان باید از خدا بترسند و به‌هیچ‌وجه نگذارند اولاد و اقارب آنان را به مسکو ببرند.

**مسأله ۱۸۹:** مسلمانانی که غیرت اسلامی دارند شایسته نیست لباس‌ها و فرش‌ها و ظرف‌ها و سایر سامانی که از روسیه و یا از سایر کشورهای کمونیستی که دشمن ما هستند وارد می‌شود بخرند تا هر اندازه که می‌توانند باید خرید و فروش آن‌ها را بر خود ممنوع کنند.

**مسأله ۱۹۰:** اجاره‌دادن و کرایه‌دادن موتور و سایر سامان به حکومت حرام است.

## ۱۵. نماز و روزه مجاهدین

**مسأله ۱۹۱:** سزاوار است که مجاهدین بیشتر از دیگران به وظیفه شرعی خود (از واجبات و محرمات) بالاخص به نماز یومیه خود پابند باشند و حتی باید به مستحبات و اخلاقیات توجه دائمی داشته باشند و در برابر مردم متواضع باشند و

---

۱. آل‌عمران، آیهٔ ۲۸.

تواضع سبب محبوبیت ملی آنان می‌شود، مبارزین مسلمان باید متوجه باشند که جهاد بی‌نیازکننده از سایر عبادات نیست. بلی نماز بهترین پل ارتباطی بنده با خداوند است و روان آدمی را منور می‌گرداند «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ»[۱] و به مسلمانان کمک می‌کند «وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ».[۲]

**مسأله ۱۹۲:** اگر در موقع نماز خوفی نباشد و مجاهدین در وطن خود و یا در محلی که ده روز قصد اقامت کرده‌اند باشند.

نمازشان تمام است و اگر در سفراند و قصد اقامه هم ندارند نماز آنان شکسته است و لو خائف نباشند.

**مسأله ۱۹۳:** اگر در موقع نماز خوف حمله دشمن وجود دارد و یا جنگ جریان دارد نماز مکلف حتی در وطنش قصر (شکسته) است و به عبارت دیگر در فرض خوف و ترس از دشمن و دزد و درندگان نمازهای چهار رکعتی (ظهر و عصر و عشا) دو رکعتی می‌شوند.[۳]

**مسأله ۱۹۴:** اگر مجاهدین در حین جنگ بخواهند نماز جماعت بخوانند باید دو دسته شوند؛ یک دسته در مقابل دشمن بایستند و دسته دیگر به امام جماعت اقتداء کنند یک رکعت را با او می‌خوانند و رکعت دوم را فرادی می‌خوانند و می‌روند موضع دسته مقاتلین می‌گیرند و آن‌ها آمده رکعت اول را به امام اقتدا می‌کنند و رکعت دوم را طبعاً فرادی می‌خوانند.

در نماز مغرب که سه رکعتی است یک دسته دو رکعت خود را اقتدا می‌کند و رکعت سوم را فرادی می‌خوانند و دسته دیگر یکرکعت را اقتدا می‌کند و دو رکعت دیگر را فرادی میخوانند و اختیار انتخاب با خود آنان است.

---

۱. عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

۲. بقره، آیهٔ ۴۵.

۳. «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا»؛ اگر ترسید پیاده و سواره نماز بخوانید «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا»؛ در سفر نماز خود را قصر کنید اگر از تحذیب و یا کشتن می‌ترسید البته در سنت و احادیث ثابت است که سفر و خوف هر کدام موجب قصر است. (نساء، آیهٔ ۱۰۱).

**مسأله ۱۹۵:** به فرمان قرآن لازم است مجاهدین در اثنای نماز اسلحه خود را با خود داشته باشند و چنانچه از حمل اسلحه عاجز باشند می‌توانند آن را در نماز برندارند ولی به‌هرحال لازم است مراقب اوضاع باشند تا غفلتاً مورد تجاوز کفار واقع نشوند.

**مسأله ۱۹۶:** اگر به خاطر شدت جنگ و قلت جنگجویان و سایر اعذار نماز جماعت میسر نشود، مجاهدین باید نماز خود را به حسب توانایی خود فرادی بخوانند اگر می‌توانند ایستاده ورنه سواره و یا پیاده در حال رفتن و یا نشسته و یا خوابیده در سنگر به اندازه قدرت نماز را باید به جا آورند.

**مسأله ۱۹۷:** اگر وضع جنگ مانع از استقبال قبله شود به هر طرف که ممکن باشد نماز صحیح است.

**مسأله ۱۹۸:** اگر نتوانند در میدان جنگ و یا در سنگر و یا مخفی‌گاه خود رکوع و سجود را به طور کامل به جا آورد به عوض آن به سر و چشم اشاره می‌کند.

**مسأله ۱۹۹:** اگر مجاهد نتواند که حمد را بخواند و برای رکوع و سجود اشاره کند شهید ثانی در شرح لمعه می‌فرماید پس از نیت و تکبیرةالاحرام به عوض هر رکعت یک مرتبه سبحان الله و الحمدلله و لا اله الا الله و الله اکبر. بگوید بعد از تشهد سلام بدهد.[1]

---

۱. بعضی از خصوصیات فروع مذکور به پیروی از شرح لمعه ذکر شده است. و العمدة هی الروایات بعد قوله تعالی: «وَ إِذا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا...» (نساء، آیهٔ ۱۰۲) ففی الصحیح عن الصادق علیه السلام: فی صلاة الزحف قال: تهلیل و تکبیر ... فان خفتم فرجالا و رکبانا و فی الصحیح الثانی صلاة الزحف علی الظهر ایماء براسک و تکبیر. المسایفة تکبیر بغیر ایماء و المطاردة ایماء یصلی کل رجل علی حیاله و فی الصحیح الثالث اقل ما یجزی عن حد المسایفة من التکبیر تکبیرتان لکل صلاة الا المغرب فان لها ثلاثاً و فی الصحیح الرابع فی صلاة الخوف عند المطاردة و المناوشته و تلاحم القتال فانه کان یصلی کل انسان منهم بالایماء حیث کان وجهه، فاذا کانت المسائفة و المعانقة و تلاحم القتال فأن امیر المومنین لیلة صفین- و هی لیلة الهریر- لم تکن صلاتهم الظهر و العصر و المغرب و العشاء عند وقت کل صلاه الا التکبیر و التسبیح و التحمید و الدعاء فکانت تلک صلاتهم و لم یامرهم باعادة الصلاة. (*الوسائل*، ج۵، ص۴۸۵).

**مسأله ۲۰۰:** اگر وضوء ممکن نشود تیمم کند و اگر لباس‌های او پر خون و یا نجس است و امکان تطهیر نباشد نماز او با بدن و لباس نجس صحیح است و قضا ندارد.

**مسأله ۲۰۱:** اگر مجاهد می‌تواند در ماه رمضان در حین دفاع روزه بگیرد واجب است مانند دیگران روزه بگیرد. و چنانچه به‌حدی تشنه شود که از دفاع و مبارزه واجب عینی عاجز گردد می‌تواند بمقدار رفع ضرورت آب بیاشامد و چنانچه بداند که اگر روزه بگیرد به‌هیچ‌وجه به دفاع واجب قادر نخواهد شد می‌تواند روزه نگیرد و به دفاع واجب بپردازد. کل ذلک لاهمیة الدفاع عن الصوم و تقدیم الأهم علی المهم فی فرض التزاحم. و در هر دو صورت باید در موقع مناسب روزه را قضا نماید.

**مسأله ۲۰۲:** حفظ دین از همه واجبات و محرمات مهم‌تر است و در فرض تزاحم باید جانب حفظ دین را مراعات کرد و آن را بر غیرش ترجیح داد. و بعضی مسائل حج در سابق بیان شد و الله الموفق.

**مسأله ۲۰۳:** بر همه مسلمانان خصوصاً بر مجاهدین عزیز لازم است که احکام دینی خود را در مسائلی که محل ابتلای آنان است یاد بگیرند و وقت خود را بیهوده تلف نکنند، چقدر زشت است که مجاهد راه خدا نماز خود را بلد نباشد، قرائت او غلط باشد.

## ۱۶. احکام باغیان

قال الله تعالی:

**«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَينَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَينَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَينَ أَخَوَيكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».**[1]

---

۱. حجرات، آیات ۹ و ۱۰: اگر دو گروه و طائفه از مومنین با هم بجنگند بین آن‌ها اصلاح کنید پس اگر یکی بر ←

**مسأله ۲۰۴:** اگر بین مسلمانان دو محل یا دو جماعتی از یک محل و یا بین دو گروه مبارز مسلمان نزاع واقع می‌شود بر مسلمانان روشن‌ضمیر و عناصر دلسوز به اسلام لازم است در شرایط موجوده کدورت و عداوت را برطرف نمایند و آنان را به صلح و آشتی و اتحاد دعوت نمایند تا جبهه اسلام ضعیف نگردد و مورد تاخت و تاز کفار کمونیست واقع نگردد. قرآن می‌فرماید مؤمنان برادر همدیگرند بین برادران خود اصلاح نمایید.

**مسأله ۲۰۵:** چنانچه تنازع و کشمکش بین دو طرف مذکور به قتال و جنگ مسلحانه بیانجامد بر مسلمان‌ها واجب است فوراً مداخله کنند و از خون‌ریزی جلوگیری نموده میان متخاصمین مصالحه برقرار نمایند.

**مسأله ۲۰۶:** اگر پس از بررسی و تحقیق دقیق و بی‌طرفانه معلوم شد یک گروه (یا قوم یا حزب یا ملتی یا دولتی) تجاوزکار و ظالم می‌باشد و به ناحق تعدی نموده موضوع از سه حال بیرون نیست:

۱. طائفه مظلوم از نظر اخلاقی از حق خود صرف نظر می‌کنند و طائفه باغی هم پس از عفو مظلومین ادعائی ندارند، در این صورت مسلمانان دیگر حق تعدی با طائفه باغی را ندارند، بلی اگر حدودی بر افراد طایفه باغی شرعاً تعلق گرفته باشد علمای منطقه باید حدود الهی را بر آنان جاری نمایند.

۲. طائفه مظلوم خواستار استرجاع و استیفای حقوق خود هستند و طائفه ظالم حاضر به دادن حق نیستند و زورگویی می‌کنند.

۳. طائفه ظالم و باغی علاوه بر ظلم گذشته هنوز قصد ادامه تجاوز و بغاوت را دارند.

در این دو صورت اخیر چنانچه به وسیله موعظه اصلاح به عمل آمد فهو و الا

---

→ دیگری ظلم نمودند با طائفه و گروه باغی بجنگید تا بفرمان خدا برگردند و چنانچه برگشتند پس میانشان به عدالت اصلاح کنید، عدالت نمایید خداوند صاحبان عدل و قسط را دوست می‌دارد، مؤمنان برادرانند بین دو برادر خود را اصلاح کنید از خدا بپرهیزید تا مورد رحمت قرار بگیرید.

مسلمانان می‌توانند متوسل به زور شوند و قضیه را از راه حبس و ضرب و غیره فیصله نمایند و چنانچه این طریق هم مؤثر نیفتاد لازم است همراه طایفه مظلومه، با طایفه ظالم به جنگ بپردازند، هرچند که منجر به خون‌ریزی شود. بلی می‌شود دو صورت را استثناء کرد:

اول این‌که مقاتله علیه طایفه باغی منجر به تضعیف دین و تسلط فعلی یا بالقوه حکومت روسی بر مسلمانان شود.

دوم این‌که بغاوت قبلی و یا فعلی باغیان بسیار اندک بوده ولی قتال برای استرداد حق مستلزم خون‌ریزی زیادی باشد که در این دو صورت باید مهمتر را اختیار نمود.

**مسأله ۲۰۷:** جنگ با طائفه باغیه تا محو کامل آنان مشروع نیست بلکه تا حاضرشدن باغیان به اجرا و پذیرش عدالت اسلامی می‌باشد. وقتی حق را پذیرا شوند دیگر جایز نیست به قتال با آنان ادامه داد.

**مسأله ۲۰۸:** تجاوز به مال و ناموس باغیان ـ به خاطر ایمان آنان ـ حرام است.

**مسأله ۲۰۹:** احزاب سیاسی و مبارز اصیل اسلامی که علیه حکومت‌های غیر اسلامی در کشورهای مسلمان‌نشین قیام می‌کنند باغی شمرده نمی‌شوند بلکه حکومت‌ها باغی هستند و بر مسلمانان واجب است با گروه‌ها اصیل اسلامی همکاری و حتی با شرایط دفاع باید به قتال مسلحانه بپردازند و بی‌تفاوت نمانند.

مشکله امروزی اسلام و مسلمان‌ها همین حکومت‌های بی‌دین هستند که نام اسلام را تنها برای اغفال ملت‌های مسلمان می‌برند ولی در عمل به اسلام خنجر می‌زنند و قوانین غربی یا شرقی را به جای احکام حیات‌بخش اسلام در کشورهای اسلامی رسمیت میدهند و حتی از اسلام شرم دارند، لعنهم الله.

**مسأله ۲۱۰:** مخالفت‌کردن با حکومت‌های اسلامی حرام است و قیام‌کنندگان یا محارب محسوب می‌شوند (اگر اعتقاد به مشروعیت عمل خود نداشته باشند) و یا باغی (اگر اعتقاد بآن داشته باشند) و به هر صورت قتال با آنان واجب است و چون

مسئله فعلاً مورد ابتلای مسلمانان افغانستان نیست از بحث احکام آن خودداری می‌شود به امید این‌که هر چه زودتر حکومت کفر و الحاد و خونخوار کمونیسم سرنگون شود و حکومت قرآن در کشور ما قائم گردد و ما ذلک علی الله بعزیز.

## ۱۷. موضوعات متفرقه

**مسأله ۲۱۱:** در مناطق آزادشده مناسب است حتی‌المقدور نماز جماعت و نماز جمعه ترک نشود تا از یک طرف هم‌آهنگی مردم استمرار یابد و از طرف دیگر آگاهی دینی آهسته آهسته جای احساسات دینی را بگیرد و بدین ترتیب زمینه برای تداوم انقلاب اسلامی طویل‌المدت ما آماده گردد.

**مسأله ۲۱۲:** محبت با کفار و لو از نزدیکان انسان باشد شدیداً حرام است و در آیات زیادی از قرآن مجید بر دوستی‌ننمودن تأکید شده است. و مسلمان نباید به هیچ وجهی با کفار محبت داشته باشند و یا آنان را به عنوان اولیاء خود انتخاب کنند.

**مسأله ۲۱۳:** یکی از وظایف مهم ما در دوران انقلاب کوشش‌نمودن برای ازبین‌بردن عوامل اختلاف و تفرقه بین مردم کشور اسلامی ما است. نژاد، منطقه، زبان، مذهب نباید مسلمانان را از هم دور بدارد بلکه لازم است محبت و صمیمیت و ایثار و مساعدت و سایر صفات پسندیده در بین مسلمانان حکومت کند. «وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ».[1]

جان گرگان و سگان از هم جداست

متحد جان‌های شیران خداست

**مسأله ۲۱۴:** زنان مسلمان بر اساس تکالیف شرعی خود باید از دفاع اسلامی برکنار نباشند، اگر در شرایط موجوده نمی‌توانند در بعد نظامی و قیام مسلحانه کار

---

۱. آل‌عمران، آیهٔ ۱۰۳.

کنند لازم است در ابعاد تبلیغاتی، سیاسی، روانی، ارتباطی، اطلاعاتی، مالی و اقتصادی و امثال آن نقش مؤثری را با سازمان‌های اصیل اسلامی ایفا کنند.

**مسأله ۲۱۵:** لازم است در تمام جهات و جریانات سیاسی و نظامی و کلتوری (فرهنگی) علمای فهمیده و روشن‌فکر اسلامی نظارت مستقیمی داشته باشند تا مبارزه اسلامی ما توسط چپی‌های چینی، ناسیونالیست‌ها، غرب‌زدگان و ماتریالیست‌ها، و قدرتمندان ستمکار از مسیر اصلی خود انحراف پیدا نکند و مقررات اسلامی دقیقاً عملی شود.

**مسأله ۲۱۶:** بر نسل جوان مسلمان در سراسر افغانستان لازم است کتاب‌های مذهبی و اخلاقی و علمی و مبارزاتی را همیشه مطالعه کنند و هر چه آگاهی عمومی مردم گسترش یابد توانایی آنان در حفظ اسلام و استقلال کشور و شکست دشمن بیشتر می‌گردد، جهالت و نادانی بزرگترین دشمن انسان است ولی باید متوجه بود که کتاب سالم را از کتاب مضر به وسیله علمای دینی تشخیص داد.

**مسأله ۲۱۷:** تضعیف گروه‌های اصیل اسلامی حرام است تعصبات گروهی عقده‌های روانی و حسادت و غیره نباید مسلمان را وادار به خیانت به اسلام و تقویه کفر نماید.

**مسأله ۲۱۸:** تبلیغات و منعکس‌نمودن جنایات روس‌ها در جهان تأثیر زیادی در بیرون‌راندن روس‌ها از کشور اسلامی ما دارد مجاهدین ما تا می‌توانند باید گزارشات مستند و مصور خود را به جهان توزیع و پخش نمایند و ما باید متوجه باشیم که قضیه افغانستان از خاطرات مردم و روزنامه‌ها و مجله‌ها، رادیوها به طاق فراموشی سپرده نشود که دراین‌صورت حتی فعالیت‌های نظامی هم کم تأثیر و بی‌تأثیر خواهد بود چنانچه اگر از مبارزه مسلحانه و شجاعت و غیرت دست برداریم و فقط به گفتن و نوشتن بپردازیم. نه دشمنان ما، از ما خواهد ترسید و نه دنیا به ما ارزشی قائل خواهند شد. بنابراین در پهلوی مبارزات اسلامی و مقاومت سرسختانه خویش فعالیت‌های سیاسی و تبلیغی را نباید کم اهمیت بدانیم.

**مسأله ۲۱۹:** هر کاری که موجب تقویت مبارزات اسلامی و تضعیف کفار شود چه نظامی چه کلتوری و فرهنگی و چه اقتصادی چه اطلاعاتی چه اداری و غیره ظاهراً داخل در قوت است که قرآن می‌فرماید برای مقابله با کفار هر مقدار که میتوانید قوت آماده نمایید.

اختصاص قوت به اسلحه خلاف اطلاق است.

**مسأله ۲۲۰:** تمام فرمان‌های تره‌کی معدوم و قوانینی که دولت‌های مارکسستی جعل کرده‌اند باطل است و میزان قوانین اسلامی می‌باشد.

**مسأله ۲۲۱:** قوانینی که در دوره حکمرانی ظاهر و داود بر خلاف اسلام وضع شده بود از اعتبار ساقط است و مسلمانان باید به دستورات اسلامی اعمال خود را مطابق سازند.

**مسأله ۲۲۲:** سودی که توسط معامله ربوی گرفته شده باید به مالک اولی آن مسترد گردد.

**مسأله ۲۲۳:** گرویها به دو گونه است یک گونه آن صحیح و یک نوع آن محل اشکال و یا باطل است و برای توضیح این مسأله باید به علمای فهمیده مراجعه شود.

**خاتمه:** اگر یک سازمان اسلامی با چریک قرارداد کند که مصارف او را بدهد و او اسلحه به غنیمت گرفته‌شده را به سازمان بدهد بعید نیست این قرارداد صحیح باشد و اسلحه پس از خمس به سازمان اسلامی تعلق داشته باشد نه به چریک مجاهد. و الله العالم.

# خاتمة: فیها مسائل

## مسأله: اول اگر روس‌ها غالب شوند

مسأله اول از مسائل خاتمه در بیان نتایج خطرناک و کمرشکن پیروزی روس‌ها در افغانستان است.

شما مسلمانان غیور و متدین افغانستان باید بدانید که اگر خدای نخواسته روس‌های پلید در اثر سستی و سهل‌انگاری ما مسلمان‌ها پیروز شوند چه مصیبت‌های بزرگی به وجود می‌آید شاید اکثر مردم ندانند و ما در این‌جا به بعضی از نتایج غلبه روس‌های سگ‌صفت اشاره می‌کنیم.

۱. دین مقدس اسلام و قرآن مجید در افغانستان نابود می‌شود. و نسل آینده ما ملحد و بی‌دین خواهد شد (نعوذ بالله)

۲. هزاران مسلمان بی‌گناه به جرم نمازخواندن و روزه‌گرفتن و تمایل به اسلام اعدام خواهند شد.

۳. مساجد و مدارس و مزارات و اماکن وعظ (حسینیه‌ها) به موزه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها و سینماها و ادارات دولتی تبدیل خواهد شد.

۴. زنان و دختران مسلمان حتماً به فحشا و بی‌عفتی کشیده می‌شوند و تقریباً زنا و نکاح فرقی با هم نخواهد داشت.

۵. کتب مذهبی ـ خصوصاً قرآن مجید ـ تماماً سوزانیده و از بین خواهد رفت و در عوض خرافات مارکسیزم تدریس خواهد شد.

۶. افغانی‌ها به عنوان نوکران نژاد روسی در خواهند آمد.

۷. اختیار زن و فرزند و خانه و مال از دست شما بیرون خواهد رفت.

۸. میلیون‌ها نفر از شما به تاجکستان و ازبکستان و ترکمنستان تبعید خواهند شد و در عوض روس‌ها و یا سایر اتباع شوروی منزل و دکان و زمین و جایداد شما را قبضه خواهند نمود.

۹. افغانستان مانند ترکستان به چند جمهوری کوچک بجهت قطع ارتباط ملت از همدیگر تقسیم خواهد شد و کسی نخواهد توانست از هرات به مزار برود یا از مزار به قندهار یا از قندهار به هزاره‌جات و یا از هزاره‌جات به ننگرهار.

۱۰. شرافت دینی و عزت دنیائی شما تباه و نابود خواهد شد.

پس مسلمان‌ها بخروشید و بکوشید و بجنگید و بکشید، تمام روس‌های متجاوز و نوکران خلقی و پرچمی و همه دشمنان اسلام را نابود کنید تا در دنیا و آخرت با عظمت و سعادت باشید.

## مسأله دوم: جهاد اکبر

مسأله دوم در جهاد اکبر است. آنچه که تاکنون گفتیم و خواندید درباره جهاد اصغر بود، بلی مقاومت و پایداری و گذشتن از مال و جان همه روبنا است و روبنا اصغر است ولی هر روبنا زیربنا می‌خواهد و عمده زیربنا است و زیربنای قتال و مال دادن و زخمی‌شدن و جادادن و تحمل ده‌ها مصیبت، ایمان به خدا و تربیت نفس و تزکیه اخلاق و جهان‌بینی اسلامی است.

«إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ»[1] خداوند بدبختی‌های موجوده ما را که دین و دنیا را در معرض خطر قرار داده است تغییر نخواهد داد تا ما نواقص اخلاقی و معایب اجتماعی خود را تغییر ندهیم و به سوی کمال پیش نرویم، آری زیربنای

---

۱. رعد، آیهٔ ۱۱.

پیروزی ما بر دشمنان ملحد ما پیروزی ما بر نفس اماره و هوا و هوس‌های ما است.

باید متوجه بود که این آیه شریفه زیربنای کامیابی فرد را بیان نمی‌دارد و به تغییر یک فرد حال ملت بهبود نخواهد یافت بلکه مدلول آیه این است که تغییردادن یک قوم و ملت وضع موجود به خود را باعث زوال بدبختی از آن‌ها خواهد شد.

مسلمانان تا اصلاحات داخلی و انقلابات باطنی خود را به پایان نرسانند در هیچ صحنه و جبهه پیروز نخواهند شد و به خدا هم نخواهند رسید هر چند در راه خدا به خون خود آغشته گردند مثلا در یک روایت چنین می‌خوانیم، «ان الله ینصر هذا الدین باقوام لا خلاق لهم فلیتق الله عز و جل أمرؤ و لیحذر أن یکون منهم».[1]

همانا خداوند این دین را به مردمی یاری می‌دهد که نصیب زیادی (از دین یا اخلاق) ندارند پس باید انسان بپرهیزد که از این مردم نباشد. در روایت دیگر چنین آمده است: «ان النبی صلی الله علیه و آله بعث سریه فلما رجعوا قال مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر و بقی علیهم الجهاد الاکبر. فقیل یا رسول الله ما الجهاد الاکبر: قال جهاد النفس».[2]

پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله جمعی را برای جنگ فرمان داد وقتی برگشتند فرمود: خوشا مردمی که جهاد اصغر را گذراندند و جهاد اکبر برایشان باقی مانده، عرض شد یا رسول الله جهاد اکبر چیست؟ فرمود: جهاد نفس.

در حدیث سوم می‌خوانیم: بهترین جهاد (جهاد) کسی است که با نفس خود که در بین دو پهلو اوست جهاد می‌کند.

قال الله تعالی:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».[3]

---

۱. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۸.

۲. *همان*، ص ۱۲۳. ابواب جهاد النفس عن السکونی عن الصادق علیه السلام و عن موسی‌بن‌اسماعیل عن الکاظم علیه السلام، ص ۱۲۴.

۳. قصص، آیهٔ ۸۴.

آن خانه آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که قصد تکبر و بلندی و فساد را در زمین نداشته باشند پایان کار از برای پرهیزکاران است. می‌بینید که قرآن بهشت را به ترک برتری‌جویی و ترک فساد وعده نمی‌دهد بلکه به عدم اراده و عدم قصد علو و فساد وعده می‌دهد. در این آیه باید خیلی دقت شود «عصمنا الله من النفس الامارة و وفقنا لما یحب و یرضی» ما اگر ده رساله در جهاد نفس و تصفیه باطن و تأثیر آن در تکامل نفوس انسانی بنویسیم باز هم حق مطلب ادا نخواهد شد، آیات و روایات در این باره زیاد است اگر اعضای رئیسی گروه‌های اصیل اسلامی تصفیه اخلاقی و روشنایی کامل باطنی می‌داشتند تعدد گروهی که به اقرار همه به زیان مبارزات اسلامی است به وجود نمی‌آمد بلی این خودخواهی و خودپرستی و ضعف تربیت اخلاقی است که هوس ریاست‌طلبی را تقویت می‌کند و تعدد احزاب را به وجود می‌آورد و عملا بعکس آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِیعاً» رفتار می‌شود. اگر ما قبل از جهاد با کفار جهاد با نفس را آغاز می‌کردیم منافع آن برای خود ما و جامعه ما به مراتب بیشتر بود.

بندگی کن تا که سلطانت کنند — تن رها کن تا همه جانت کنند
خوی حیوانی سزاوار تو نیست — ترک این خو کن که انسانت کنند
در ضلالت مانده‌ای چون سامری — آرزو داری که لقمانت کنند
از چه شهوت قدم بیرون گزار — تا عزیز مصر و کنعانت کنند
چون نداری درد درمان هم مخواه — درد پیدا کن که درمانت کنند

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا».[1]

## المسألة الثالثة: حول الاخبار الواردة فی الجهاد

اعلم انها علی اقسام فمنها ما یقید الجهاد مع من یقوم بشرایط الله کالائمة و المؤمنین

---

۱. شمس، آیات۷ ـ ۱۰.

الکاملین لشرایط الایمان دون غیرهم کروایة الزهری (الزبیدی) عن الصادق علیه السلام و روایة السلمی الدالة علی الاذن للمؤمن مطلقا[۱] و روایه سماعة الدالة علی أفضلیة الجهاد مع المؤمنین المتدینین[۲ و ۳] و روایة الشمالی[۴] بل و لعل منه روایة ابی‌عبدون[۵] و لعلها من القسم الرابع بل مرسلة السرائر تدل علی الجواز مطلقا[۶] و منها ما یدل علی منع الجهاد مع من لا یعلم الاحکام مع وجود الاعلم کصحیح الهاشمی[۷] أو مع من لا یلتزم بالأمان و لا یحترمه کروایة السمندری[۸] او مع من لا یؤمن علی الحکم کروایة أبی‌بصیر[۹] و منها ما هو مبهم لا یعلم وجه المنع و مهمل لا یشمل کل زمان کروایة عبدالملک[۱۰] و روایة الحسن و صحیح بن المغیرة[۱۱] و مرفوعة ربعی[۱۲] و منها ما یدل علی منعه فی زمان خاص او لنوع خاص من الجهاد أو علی بعض الافراد أی لا اطلاق فیه یشمل جمیع الأزمان و الأفراد کصحیح العیص[۱۳] و موثقة الفضل و روایة عمر بن حنظلة[۱۴] و روایة معلی[۱۵] و روایة نهج‌البلاغه[۱۶] و

---

۱. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۳۰.
۲. تدل بمفهومها علی افضلیة الحج مع غیر المتدینین و هو غیر مانع عن الجهاد فافهم.
۳. *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۳۳.
۴. *همان*، ص ۳۴.
۵. *همان*، ص ۳۹.
۶. *همان*.
۷. *همان*، ص ۲۸ و ۲۹.
۸. *همان*، ص ۳۴.
۹. *همان*.
۱۰. *همان*، ص ۳۲.
۱۱. *همان*، ص ۳۳.
۱۲. *همان*، ص ۳۶.
۱۳. *همان*، ص ۲۵ و ۳۶ و ۳۸.
۱۴. *همان*، ص ۳۷.
۱۵. *همان*، ص ۳۸.
۱۶. *همان*، ص ۴۰.

لعل روایة الحسین أیضاً من هذا القسم[۱] فانها مخصوصة بالافراد المعینین منها ما یدل علی حرمته مع غیر الامام المفترض الطاعة کروایة بشیر الدهان المجهول او قبل قیام القائمعليه السلام کموثقة أبی‌بصیر علی اشکال فی الحسین بن المختار[۲] کل رایه ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله عز و جل. و اطلاق روایه جابر[۳] (صفحه ۴۱) و لعلها من القسم الرابع او یدل علی وجوبه مع الامام العادل کروایة الاعمش و روایة تحف‌العقول[۴] (صفحه ۳۵) اقول: الجهاد لیس کالصلاة و الصوم یکلف به کل مکلف علیحده بل هو عمل جماعی محتاج الی النظم و التدبیر و تشخیص النصر و مع ذلك فیه اراقة الدماؤ نهب الاموال و استباحة الفروج بالسبی و مع ذلك هو عمل عبادی یحرم التلبس به الا بقصد القربة و امتثال امر الله تعالی و انی ذلك لخلفاء بنی‌امیة و بنی‌عباس و من یحد و حذوهم من الملوك و الرؤسا فی زماننا و اکثرهم فسقة فجرة لایخافون الله فی السر و العلانیة و لایهتمون الا بحفظ السلطنة و الحکومة فیحرم علی المؤمنین القیام بأمرهم حسب القاعدة الاولیة و ان لم‌توجد أمثال هذه الاخبار و محل البحث هو الجهاد مع المجتهد العادل الجامع للشرایط المحیط باحوال الزمان الخبیر بحال الکفار و المسلمین المقید بحدود احکام الله تعالی و مثل هذا لایدل الروایات علی منعه الا روایة أبی‌بصیر و فی سندها الحسین الذی لا بد من التوقف فی قوله علی ما قررناه فی کتابنا *الفواید الرجالیة*، مع امکان حملها علی حکام الجور بشهادة ذیلها حیث وجه الذم ابتداء الی صاحب الرایة دون المجاهدین، مع احتمال ارادة رایة الخلافة من الرایة المرفوعة دون رایة الجهاد فتأمل و یشهد له بعض الروایات المعتبرة الواردة فی زید مع ان المستفاد من مجموع الروایات هو الجواز بالمعنی الاعم الشامل للوجوب مع المجتهد الجامع للشرایط المعبر عنه بالحاکم الشرعی و ولی أمر المسلمین فی زمن الغیبة هذا

---

۱. *همان*.

۲. *همان*، ص۳۷.

۳. *همان*، ص۴۱.

۴. *همان*، ص۳۵.

و الجهاد من الواجبات المتأكدة التی وردت فیه الآیات الكثیرة باختلاف ألسنتها و تنوع تاكیداتها و هو من أركان الدین و مما بنی علیه الاسلام فكیف ممكنم نفیه فی زمان الغیبة و لعلها تبلغ الاف سنین لأجل روایة أو روایتین ظنیتین حتی و ان فرضنا اعتبار اسنادهما و خلوهما عن المعارض فاللازم هو الحكم ببقاء وجوب الجهاد وجوباً موكداً كبقاء وجوب الصلاة و الصوم و الحج و الزكاء و الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و غیر ذلك، بشروطه المعتبرة شرعا و الله الاعلم باحكامه.

## المسألة الرابعة: فی المحارب الساعی للفساد

قال الله تعالی:

«إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ یسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یقَتَّلُوا أَوْ یصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ ینْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْی فِی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِیمٌ إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ».[1]

قلت: الموضوع للأحكام الاربعة المذكورة فی الایة هو المحارب لله و رسوله و الساعی للفساد فی الأرض فأول شئ یلفت النظر هو عنوانا المحارب و الساعی للفساد، هل هما عنوانان لمصداق واحداً و للمصداقین و المعنونین؟

و علی الثانی هل هما معا موضوع الأحكام المذكورة أم كل منهما موضوع مستقل؟ لم أجد فی النصوص ما یدل علی انفراد المفسد أو الساعی للفساد موضوعاً للحكم[2] كما یوجد فیها ما یدل انفراد المحارب موضوعاً له. و المتأمل فی مجموع القرائن و الشواهد ربما یطمئن بان

---

۱. مائده، آیات ۳۳ و ۳۴.

۲. فان قلت قوله تعالی قبل هذه الایة: «مِنْ أَجْلِ ذلِك كَتَبْنا عَلی بَنِی إِسْرائِیلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِیعاً» یدل دلالة واضحة علی ان الفساد فی الارض بانفراده موضوع لجواز القتل؟ قلت نعم لكنه مختص ببنی اسرائیل و أین دلیل تعمیمه للمسلمین؟ و ان استدل علی تعمیمه ببعض الروایات فیمكن تقییده بالمحارب للحصر المستفاد من قوله «إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یحارِبُونَ ...» فتأمل لكن التعمیم غیر مدلل.

المحارب و الساعی للفساد لیس کل منهما بمفرده موضوعا للأحکام المذکورة کما فی قولنا القاتل و الزانی المکره (بالکسر) و اللائط یقتلون أی یحکم علی کل منهم بانفراده بالقتل بل هما معا موضوع لها.

و یمکن أن یقال بأن العنوانین متحد ان مصداقا و إن کانا مغایرین مفهوماً اذ لایبعد ان کل من صدق علیه المحارب لله و للرسول صدق علیه انه مفسد فی الارض (و کذا العکس) و کذا فی طرف السلب فکل من لم یصدق علیه المحارب لهما لم یصدق علیه المفسد و بالعکس فمحاربة الله و رسوله هو الفساد فی الارض و السعی فی الفساد هو محاربة الله و رسوله و إن کان صدق محارب الله و رسوله علی أعداء الدین الصادین عن سبیله و اسقاط النظام الاسلامی اظهر و یظهر ذلک من قصة أبی‌عامر الراهب فی هدم مسجد ضرار «إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللهَ وَ رَسُولَهُ».[1]

بلی چون دین برای سعادت بشر است، برهم‌زدن نظام دینی سعی در فساد در روی زمین است ولی مفهوم محارب منحصر به این مورد نیست. برای نمونه در روایت ضریس آمده است هر کس سلاح را در شب بردارد محارب است مگر این‌که مردی باشد که اهل ریب نباشد. ممکن است بگوییم عنوان مفسد اعم از عنوان محارب است و می‌شود که فساد در زمین را به ضد امنیت اجتماعی و مخالفت با دین و تخریب منابع اقتصادی و کوبیدن نوامیس اخلاقی تفسیر نمود.

۱. کسی که خوف و ترس و رعب و وحشت را در بین مردم یک کشور یا یک شهر یا یک ده یا یک منطقه ایجاد می‌کند و یا بر مردم ظلم و ستم و بیدادگری می‌کند. یا نفاق و نزاع را بین مردم تولید می‌کند که گاهی به درگیری و خون‌ریزی منجر می‌شود.

۲. مراکز دینی را نابود یا تضعیف می‌کند، علیه مجریان دین توطئه و فتنه‌انگیزی

---

۱. توبه، آیهٔ ۱۰۷.

می‌کند. از تطبیق قوانین آسمانی جلوگیری می‌کند، و می‌خواهد قوانین غیردینی را بر جامعه نافذ نماید.

۳. کارخانه‌ها، زراعت‌ها و کشت‌زارها و به طور کلی منابع تولید ملی و قومی را نابود و فلج بسازد و مردم را ببلای فقر مبتلا نماید.

۴. فحشا را مانند زنا، لواط، دزدی و سایر انواع فساد اخلاقی توسط سینماها و نشریات و نمایش‌ها و غیره ترویج و اشاعه دهد.

۵. تولید و توزیع بعضی از مواد مخدر که به دنیا و دین مردم خصوصا نسل جوان لطمات شدیدی وارد می‌آورد و حتی ملت را به تباهی می‌کشاند.

نعم الذی لا بد منه فی اعتباره و الفساد عدم اختصاص العمل بفرد و مورد اص جزئی و الا لکان کل سرقة و کل قتل و کل ظلم داخلا فیهما و المستفاد من الشرع خلافه[1] نعم هنا دقیقة لا بد من عدم اغفالها و هی ان من شهر سلاحه مثلا فی قریة مشتملة علی خمسة بیوت و عشرة اشخاص لاخافتهم فالظاهر انه محارب و لکنه اذا شهر سلاحه بقصد اخافة عشرة اشخاص فقط اهل بیت واحد فی بلدة کبیرة مثل کابول و الطهران و لندن و پاریس و طوکیو و نیویارك و نظاهرها لاخذ مال او انتقام لعداوة شخصیة بینه و بینهم فالحکم بکون مثله محارباً مشکل جداً. ثم ان قلنا بتخییر الحاکم الشرعی فی مقام العقاب و الجزاء بین الأمور الأربعة المذکورة فهو و اما ان قلنا بالترتیب فیشکل الأمر فی تعیین مراتب المحاربة و الفساد موضوعة للأحکام الأربعة المذکورة و لیس فی القرآن ما یبین ذلك الا ان یفوض إلی نظر الحاکم، أن یعین الأهم للأهم بحسب الأزمان و الأفراد و الله العالم.

در شرایط فعلی افغانستان اعمال ذلیل را می‌توان مشمول محاربه و فساد در زمین دانست.

---

۱. لکن فی صحیح ابراهیم عن الصادق علیه السلام اللص محارب الله و لرسوله فأقتله و قریب منه خبر منصور (*الوسائل*، ج ۱۱، ص ۴۳) یظهر منه اولا ان السرقة و لو فی مورد خاص داخلة فی عنوان المحارب و ثانیا القتل لازم اعم أو مساو للعنوان مع ان المستفاد من الایة انه لازم اخص بناً علی عدم التخییر لکن الظاهر ان هذا الاطلاق بنحو التنزیل و العنایة لا بنحو الحقیقة.

۱. راهنمایی روس‌ها به نقاط ضعف مسلمین و تهیه زمینه بقای آنان در افغانستان.

۲. نشان‌دادن مواضع مجاهدین را به کمونیست‌ها جهت کوبیدن آنان.

۳. همکاری با خلقی‌ها و پرچمی‌ها برای ابقای حکومت مارکسیزم الحادی آنان.

۴. تفتیش منازل مسلمین به غرض تسلط نظام مارکسیستی دست‌نشانده روس‌ها بر مردم مسلمان.

۵. ترسانیدن مردم از قدرت روس‌ها و کمونیست‌های بی‌شرف داخلی.

۶. قوای عسکری و ژاندارمری مسلح و سایر افراد مسلح و البته که در محارب و مفسد فرقی بین زن و مرد نیست و هیچ‌گونه تخفیفی درباره زنان محارب و مفسد وجود ندارد.

بلی اگرزن یا مرد قبل از این‌که به چنگ مسلمان‌ها بیفتد توبه کند احکام چهارگانه که تماماً حدود شرعی می‌باشد از آنان ساقط می‌شود ولی حقوق مردمی مانند قصاص و انتقام و رد اموال به حال خود باقی است و به توبه از بین نمی‌رود.

در روایات و کلمات فقهای بزرگوار ما در تفسیر محارب تشهیر و کشیدن سلاح اخذ شده است.[1] و ظاهرا دلیل آن لفظ محارب است که مستلزم حمل و تشهیر سلاح می‌باشد.

ولی به نظر نگارنده اعتبار آن لازم نیست چه محارب را با افساد در ارض یکی بدانیم و چه مغایر، زیرا در فرض دوم مفهوم مفسد مواردی را که برشمردیم شامل می‌شود و در فرض اول وقتی مفهوم محارب را بر مفهوم مفسد حمل نمودیم اعتبار حمل و تشهیر سلاح بی‌دلیل می‌شود و اما حمل مفهوم مفسد بر محارب که نتیجه

---

۱. فی صحیح ضریس عن الباقر: من حمل السلاح باللیل فهو محارب الا أن یکون رجلاً لیس من أهل الریبة. (*الوسائل*، ج ۱۱، ص ۵۳۷).

آن اعتبار حمل سلاح بشود بسیار بعید به نظر می‌رسد. و پس از مدتی بر فتوای شهید ثانی در شرح لمعه واقف شدم و ایشان نیز حمل و تشهیر سلاح را معتبر نمی‌دانند.

هذا کله ما یقتضیه الاستنباط الفقهی من ظاهر الآیة و اما الکلام حول المسألة حسب دلالة الروایات الواردة فتقول[1] المستفاد من اکثر الروایات ان من شهر سلاحه فهو محارب[2] فان لم یصدر منه شیء آخر فحکمه النفی و سیاتی تفصیله. لکن فی روایة جابر: من أشار بحدیدة فی مصر قطعت یده نعم روایة ابن‌مسلم لم‌تتعرض لهذه الصورة کما ستعرف و روایةم الخاقانی فسرت النفی بالحبس، و یمکن اختیار الحبس فی فرض عدم امکان النفی و إن لم‌یکن ذلك مستفاد امن الروایات بوجه. و اما إذا أخذ المال فقط بعد تشهیر السلاح فالروایات متفقة علی القطع نعم روایتا بن مسلم و الخاقانی ساکتتان عن هذا الفرض، و انما فرض فی روایة ابن مسلم الاخذ مع غیره من الضرب و القتل لا وحده و أما إذا ضرب فقط فلم تتعرض له سوی روایة جابر ففیها (صفحه ۵۳۸ ج۱۸) و من ضرب بها- ای بالحدیده- قتل.

و اما اذا قتل فالروایات متفقة فی الجملة علی قتله نعم قتل القصاص فی فرض تحقیق شروطه مقدم علی قتل الحد کما فی صحیح ابن‌مسلم.

و انما قلنا فی الجملة لان مرسلة الصدوق اخذت القتل و الصلب معا و جزته بهما. و روایة ابن مسلم اخذت القتل مع الضرب و أخذ المال فجزته بالقطع أولا ثم بأخذ المال ثم بالقتل قصاصاً ثم حدا ان عفی أولیاء المقتول عنه و اما إذا عقر فقط فیقتص منه ثم ینفی کما فی روایة ابن‌مسلم. ثم ان صلبه وحده من باب الحد فلم یفرض فی الروایات بل هو مقرون بالقتل أو بالقطع. اما الاول فکما فی روایة المدایني و روایة علی‌بن‌حسان فی فرض القطع و افذ المال بنم اقترنه بالقتل فی روایة ابن‌حسان بنحو التخییر دون الجمع. و کما فی

---

۱. لاحظ الاخبار *الوسائل*، ج۱۸، ص۵۳۲ ـ ۵۳۸.

۲. لکن منصرفها ما إذا لم‌یکن التشهیر بقصد اخافة واحد معین کما نبهنا علیه سابقا و لا بد من فرض ذلك.

مرسلة الصدوق فی فرض الصلب و القتل و کما فی روایة الطائی فی فرض القتل و الأخذ و أما الثانی فکما فی روایة الخثعمی و روایة زرین فی فرض القتل و أخذ المال ثم ان روایة أبی‌صالح تدل علی تخییر الحاکم بین الأربعة فی صورة القتل و صحیحة محمدبن‌مسلم تدل علی التخییر بین القتل و الصلب و بین القطع فی فرض الضرب و الأخذ و العقر هذه هی روایات الباب[1] و مدالیلها المتفاوتة و المتعارضة تعارضا ناشئاً من نقل الاخبار بالمعنی و هو من أحد المشاکل الرئیسیة فی باب الروایات أو من السهو و الغلط أو الکذب فکیف یحصل للإنسان وثوق بها بعد هذه الاختلافات و إن کان یمکن علاج بعضها بالجمع بین الجمیع هذا کله حول مدالیل الروایات مع قطع النظر عن أسانیدها.

و أما إذا لاحظناها من ناحیة أسنادها تمییز اللحجة فاعلم ان المعتبر من الروایات التسع المشار إلیها فی الحاشیة السابقة هی روایة محمدبن‌مسلم لا غیرها.

نعم ذکر السید الأستاذ الخوئی (دام ظله الوارف) ان روایة علی ابن‌حسان أیضاً حجة سنذا. و قد کنا نحن أیضاً بنبینا علی صحتها فی کتابنا *حدود الشریعه* فی محرماتها (الجزء الثانی مادة القتل بحث المحارب) و فی رسالتنا (دفاع و حرکت) لکننا رجعنا عن تصحیحها فعلا و بنینا علی ضعفها فان علی‌بن‌حسان الراوی الأخیر مشترک بین الثقة و الضعیف و حیث لا تمییز تطمئن النفس بانه هو الثقة تسقط الروایة عن الحجیة. لکن یقول سیدنا الأستاذ الخوئی (طول الله عمره الشریف) ان الروایة فی تفسیر علی‌بن‌ابراهیم القمی و هو قد وثق جمیع رواة کتابه، و من ثم نستکشف ان علی‌بن‌حسان الواقع فی السند هو الواسطی الثقة دون الهاشمی الضعیف و هذا الاستدلال غیرتام عندنا أما أولاً فلما قررنا فی کتابنا المطبوع (فواید رجالیة) من عدم اثبات توثیق علی‌بن‌ابراهیم لجمیع رواة کتابه الذین یروون عن

---

۱. و لحد الان أشرنا إلی عشرة منها و هی: ۱. روایة محمد بن مسلم؛ ۲. روایت المدایني؛ ۳. روایة الخشعمی؛ ٤. و روایة الطائی عن الرجل؛ ٥. روایة ابی صالح؛ ٦. و روایة الحاقانی؛ ۷. و مرسلة الصدوق؛ ۸. روایة ابن‌حسان؛ ۹. و روایة جابر؛ ۱۰. ضریس و سنشیر فیما بعده الی جملتة اخری منها مثل؛ ۱۱. صحیح برید؛ ۱۲. صحیح جمیل؛ ۱۳. صحیح حنان؛ ۱٤. روایة عبیدالله‌بن اسحاق؛ ۱٥. روایة ابن طلحة؛ ۱٦. روایة بکیر؛ ۱۷. موثقة ابی‌بصیر؛ ۱۸. روایة السکونی و مرات الاشاره أیضاً إلی؛ ۱۹. صحیح ابراهیم؛ ۲۰. روایة منصور. (کل ذلك من *الوسائل*، ج۱۸، ص ۵۳۲ ـ ۵۴۰).

الأئمةﷺ و ثانیاً فلاحتمال ان علی‌بن‌ابراهیم کان یعتقد وثاقة الهاشمی أیضاً إذ لم‌یثبت اتفاق العلماء علی ضعف الهاشمی و مسائل الرجال مختلفة کمسائل سایر العلوم النقلیة. فلایحرز وثاقة الهاشمی بوجه فلم یبق فی البین سوی صحیحة محمدبن‌مسلم التی یشکل الاعتماد علی متنها من جهات و إلیك نصها:[1]

من شهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر[2] اقتص منه و نفی من تلك البلد و من شهر السلاح فی مصر من الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل فهو محارب و جزاؤه جزاء المحارب و أمره إلی الامام إن شاء قتله و صلبه و إن شاء قطع یده و رجله. و إن ضرب و قتل و أخذ المال فعلی الإمام أن یقطع یده الیمنی بالسرقة ثم یدفعه إلی أولیاء المقتول فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه قال: فقال له أبوعبیده:

أرایت ان عفی عنه أولیاء المقتول؟ قال فقال أبوجعفرﷺ: عفواً عنه کان علی الامام أن یقتله لانه قد حارب و قتل و سرق. قال ... أرأیت إن أراد أولیاء المقتول أن یأخذوا منه الدیة و یدعونه ألهم ذلك؟ قال: لا علیه القتل[3] أقول و هذا المتن مضطرب یشکل الاعتماد علیه.

اما فی الشق الأوّل فظاهره لقولهﷺ فی الشق الثانی: فحو محارب ... ان الشاهر سلاحه الجارح لغیره لیس بمحارب و هو خلاف الفتوی، بل خلاف قوله فی الشق الثالث لانه قد حارب و قتل سرق. فان الظاهر منه انّ المحارب هو الشاهر سلاحه فقط. و لا شك ان قاطع الطریق اذا شهر سلاحه و أخذ المال یعد محارباً مع أن الأخذ أهون من الجرح فکیف لایکون الجارح محارباً و فی صحیح ضریس المتقدم: من حمل السلاح باللیل فهو محارب... .[4]

و أما فی الشق الثانی فأولاً أن العقر مشتمل علی الضرب لا محاله فلم یزد علی الشق الأول الأخذ المال الموجب للقطع فما معنی تخییر الامام بینه و بین القتل و الصلب؟ أی ما هو

---

۱. *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. مراد از عقر جرح است نه پی‌کردن به قرینه اقتصاص.

۳. ظاهراً مراد منع عدم‌قتل است نه منع اخذ دیه، یعنی گرفتن برای ورثه جایز است ولی قاتل آزادمانده نمی‌تواند و امام باید او را بکشد و اجرای حد واجب است.

۴. *الوسائل*، ج ۱۸، ص ۵۳۷.

المجوز للقتل و الصلب؟ فإن قلت هذا الاشكال من قبيل الاجتهاد فی مقابل النص. قلت الاعتبار العقلی مساعد کل المساعد للإشکال و لا سیما انّ هذا الحکم غیر مذکور فی احدی من تلکم الروایات نعم أفتی به سیدنا الأستاذ الخوئی دام ظله فیما مر جموداً علی الروایة لکنه جمود غیرمحمود.

و ثانیاً ان قوله فجزاؤه جزاء المحارب. یدل علی ان النفی لیس من جزاء المحارب بل هو القتل و الصلب و القطع فقط و هذا یؤکد ما قلنا فی الشق الأول من ان الشاهر سلاحه الجارح لغیره لیس بمحارب مع ان القرآن ظاهر بل کالصریح فی ان النفی من الأرض جزاء المحارب و فرد من أفراده و ثالثاً ان صحیحة بریدبن‌معاویه صرحت بنفی تفویض تلک الأحکام الأربعة إلی الإمام (ففیها: قلت فمفرض ذلك إلیه؟ قال: لا و لکن علی نحو الجنایة) و به یقید اطلاق صحیح جمیل و غیره: فکیف یتخیر الإمام فی جنایة واحده بین القتل و الصلب و بین القطع و اما فی الشق الثالث ففیه أولاً سؤال الفرق بینه و بین ما فی الشق الثانی من قطع الید و الرجل بعنوان حد المحارب و هنا بعنوان حد السارق مع ان ظاهر القرآن هو قطعها بعنوان حد المحارب بلا اعتبار شروط السرقة من النصاب و الحرز و الاختفاء و غیرها و هو المصرح به فی کلمات جملة من الفقهاء و هو الصحیح اذ المحاربة تنافی السر المعتبر فی السرقة بدلالة جملة من الأخبار[1] فالظاهر ان کلمة (بالسرقة) من زیادة الراوی.

و ثانیاً انه ما الفرق بین هذا الشق و الشق الثانی فی رد المال حیث نبه علیه فی هذا الشق و اهمله فی الشق الثانی مع الالتفات إلیه فی الروایة و لا شك انه واجب فی الشقین و لا مبرر للتفصیل بینهما و القرآن و إن سکبت عنه لکنه سکت مطلقاً و لم‌یکن فی مقام بیان هذه الجهة.

و ثالثاً انه أهمل الصلب فی الثالث و نبه علیه فی الثانی مع انه أشدّ منه.

ثم ان الروایة أهملت حکم تشهیر السلاح فقط، و حکم أخذ المال فقط، و حکم

---

۱. *الوسائل*، ج۱۸، ص۵۰۳.

القتل فقط و مع هذه الاشكالات و الشبهات يشكل جريان إصالة الظهور فى متن هذه الرواية.

ثم قد تحصل من مجموع ما مر انّ الجمع بين روايات الباب فى ترتيب الأحكام المذكورة مشكل و اشكل منه ما قيل من تخيير الحاكم فى اختيار أحدها فله اختيار الصلب و القتل فى الإفساد الخفيف و اختيار النفى فى الإفساد الكبير و هذا شىء لايقبله الذوق[1] و لا صحيح بريد فالصحيح أن ينفى الأمرين معاً، أمّا الأول أى الترتيب المذكور فى الروايات إن أمكن رفع التناقض منه بعد الجمع بينها.

فلما عرفت من ضعف الروايات التسع و أما الثانى فلما قلناه. فاذن يتعين الشق الثالث و هو تفويض الاختيار إلى الحاكم لا اختيار شهوة بل على نحو الجناية ففى الحقيقة انه ليس هناك تخيير شرعى بل أحكام متعددة لموضوعات متعددة و انما قوض الشارع تشخيص تلك الموضوعات إلى الحاكم الشرعى و ذاك تفويض حسن مفيد لاختلاف أنواع الفساد باختلاف الأزمان و الحالات ضعفاً و قوة.

و يدل على هذا القول صحيح بريدبن‌معاويه و لا منافى له بعد حمل اطلاق صحيح جميل عليه بين الروايات المعتبرة سند اسوى صحيح محمدبن‌مسلم إذ فيه تعيين النفى لخصوص العقر و تطبيق التخيير على مورد واحد و يظهر منه ان التخيير شهوة لا تخيير بحسب الجناية لكن عرفت ان متنه غيرقابل للاعتماد فلا موجب لرفع اليد عن صحيح بريد بقى فى المقام أمران: الأول فى النفى، اذ أجمدنا النظر على لفظ الآية من النفى من الأرض فلا بد من قتله حتى يدفن تحت الأرض أو يلقى فى البحر كما ربما يظهر من رواية عبدالله‌بن‌طلحة الضعيفة سنداً لكن المفروض خلافه لان النفى ذكر فى مقابل القتل فهو قسيمه. و إن أخذنا دلالته العرفية فمفهومه نفيه من محل جنايته إلى محل آخر فقط. و على كلا الوجهين يضعف

---

۱. قال الشهيد الثانى بعد اختياره التخيير تبعا لصاحب اللمعة: للآية الدالة باو على التخيير و ان احتمل غيره لما رويس صحيحاً ان أوفى القرآن للتخيير حيث وقع. أقول لم‌أقف على لهذه الرواية و إن كان فى نقل الشهيد كفاية لكن صحيح بريد يدل على ان تخيير الحاكم ليس تخيير الشهوة بل على نحو الجناية و العجب انه مع كمال دقته فى متون الروايات و أسانيدها أورد صحيحة بريد دليلاً على التخيير المطلق و هو أعلم بما قال.

قول السید الأستاذ الخوئی ـ دام ظله ـ بنفیه من مصر ـ إلی مصر ـ و عن بلد إلی بلد اخر و لایسمح له بالاستقرار علی وجه الأرض حتی یموت[1] اذ لا اطلاق یفی به کما زعم و یدل علی المختار ذیل صحیح جمیل ... قلت النفی إلی أین؟ قال: من مصر إلی مصر[2] آخر و قال: انّ علیاً نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة فهذا کالصریح فی نفی قول السید الاستاذ (دام ظله).

و لیس فی المقام روایة معتبرة منافیة له سوی مضمرة أبی‌بصیر قال: ساءلته عن الانفاء من الأرض کیف هو؟ قال: ینفی من بلاد الإسلام کلها فان قدر علیه فی شیء من أرض الإسلام قتل.

و لا أمان له حتی یلحق بأرض الشرک[3] لکنها أولاً مطلقة و صحیح جمیل فی خصوص- المحارب فتحمل علی غیره جمعاً و ثانیاً انها مخالفة لصحیح حنان الآتی و مع الغض عنهما یمکن حملها علی بعض ـ الموارد التی یراه الحاکم مصلحة ملزمة فی ذلک و لا أدری هل أفتی به أحد أولاً. الثانی قال الصادق علیه السلام فی صحیح حنان فی قول الله عز و جل: «**إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ**»[4] الآیة: لایبایع لایؤوی (و لایطعم) و لایتصدق علیه.[5]

أقول یشکل التمسک باطلاقه فیما إذا کان ترک المبایعة و الایواء و عدم التصدق أو ترک اللاإطعام موجباً لتلفه فان حفظ النفس ـ المسلمة واجب فی غیر ما حکم الشارع بتلفها و لسنا نعرف من الحدیث الأمر بتلفه بوسیلة ترک الأمور المذکورة و إن کنا أفتینا به فی *حدود الشریعة* و أفتی به غیرنا أیضاً و فی بعض الروایات ان مقاطعة المنفی بهذه الأمور إلی سنة و قد أفتی به بعضهم لکنها ضعیفة سندا و لایبعد رفعها بالتوبة و الله العالم بقی شئ ثالث و هو انّ المذکور فی روایات أربع انّ حد الصلب ثلاثة أیام و لایجوز أکثر من ذلک لکن

---

۱. *تکملة المنهاج*، ج ۱، ص ۳۲۲.

۲. هر کسی بخواهد تفاصیل این مسأله را بیشتر از این بداند به شرح لمعه و حواشی آن در کتاب حدود مراجعه کند.

۳. *الوسائل*، ج ۱۸، ص ۵۴۰.

۴. مائده، آیهٔ ۳۳.

۵. و فی روایة بکیر الضعیفة سنداً: کان أمیرالمؤمنین إذا نفی أحداً من أهل الإسلام نفاه إلی أقرب بلد من أهل الشرک إلی الإسلام. و فی روایة ابن‌اسحق و المدایني خلافه و کلها ضعاف.

أسنادها غیر نقیه علی الأقوی و لکن لا یبعد صحة الحکم المذکور لان المتیقن من ترک وجوب تجهیز المیت المسلم هو هذه الأیّام لا غیر فافهم. و یمکن اناطة المدة بنظر الحاکم. و الله العالم بأحکامه.

## پاسخ سؤالات

**سؤال اول:** برای کسب معلومات از مأموران دولتی و نقشه‌های شوم آنان آیا جایز است داخل دوایر رسمی شد.

**جواب:** درصورتی‌که مستلزم ارتکاب محرمات نباشد جایز است بلکه گاهی واجب می‌شود.

**سؤال دوم:** آیا مجاهدین می‌توانند از پولی که به آن‌ها کمک می‌شود هرگونه غذا و لباس تهیه نمایند.

**جواب:** زیاده‌روی در مصرف غلط است و باید مجاهدین در مصرف خود بسیار محتاط باشند.

**سؤال سوم:** آیا بر زنان لازم است در بعد نظامی هم کار کنند یا وظیفه آن‌ها در ابعاد اطلاعاتی، اقتصادی، اداری و فرهنگی خلاصه می‌شود.

**جواب:** در فرض توانائی مبارزه مسلحانه واجب می‌شود و در مقام دفاع از اسلام فرقی میان زن و مرد نیست.

**سؤال چهارم:** اگر در یک منطقه شیعه‌نشین فعلا جهاد نباشد آیا واجب است در منطقه سنی‌نشین رفت و جهاد نمود هر چند که باید نماز را دست‌بسته خواند.

**جواب:** بلی واجب است با برادران سنی در امر جهاد همکاری نمود، در مقام دفاع از دین و استقلال کشور باید شیعه و سنی اتفاق داشته باشند و مانند دو برادر مسلمان باید زندگانی کنند.

**سؤال پنجم:** دادن وجوهات شرعی به هر گروه مبارز جایز است.

**جواب:** خیر، باید به گروهی کمک نمود که اسلامی باشد، در مصرف پول خیانت

نکنند و در جهاد اسلامی علیه روس‌ها و کمونیست‌های داخلی عملاً نقش مثبتی داشته باشد.

**سؤال ششم:** آیا لازم است پدران و مادران به اولاد نابالغ خود و حتی به اطفال دیگر مفاسد اشغال نظامی روس‌ها را تفهیم کنند و مقاومت و عصیان را به آن‌ها تلقین نمایند.

**جواب:** هر کاری که موجب تقویت و تداوم مبارزه ما بشود لازم است.

**سؤال هفتم:** بعضی‌ها علیه گروه‌های مبارز مسلمان افغانی حرف می‌زنند و افکار مردم را نسبت به آن‌ها مسموم می‌کنند آیا ما در مقابل آن‌ها وظیفه‌ای داریم.

**جواب:** هر کس علیه گروه‌های اصیل اسلامی تبلیغ کنند و یا گروه‌های مبارز را بدون استثنا تضعیف نماید باید جلو او را گرفت که دوست نادان یا دشمن زیرک است.

**سؤال هشتم:** ؟؟؟ اسلحه به بهانه مطالعه و درس و امثال آن‌ها جایز است.

**جواب:** این بهانه موجب سقوط وجوب موکد نمی‌شود خداوند عزوجل همه را از وسوسه‌های شیطان نجات دهد.

**سؤال نهم:** تشبست نمودن جهت پیشرفت گروه به اعمالی که موجب بدنامی مؤمنان و مستلزم سلب حقوق آنان در آینده می‌شود چه حکم دارد.

**جواب:** اعمال مذکور یک نوع خیانتی است که در شأن مسلمان نمی‌گنجد.

**سؤال دهم:** همکاری با دولتی که اسلامی نباشد ولی روسی و ضد اسلامی هم نباشد چگونه است

**جواب:** جایز نیست.

**سؤال یازدهم:** من مدتی پس از فاجعه «۷ ثور» در دستگاه ضد اسلامی کابل مأموریت داشته‌ام و حقوق ماهانه گرفته‌ام و اکنون توبه کرده‌ام ولی تکلیف من نسبت به مواجبی که گرفته‌ام چیست، من قادر نیستم آن‌ها را به شما برگردانم.

**جواب:** چنانچه ممکن است حقوقی را که گرفته‌اید تدریجاً بپردازید و اگر ممکن است در یک گروه اسلامی فعال اشتراک و انجام وظیفه نمایید و اگر ممکن نیست نیت نمایید در موقع تمکن حقوق مذکور را اداء نمایید.

# توضیح مسائل سیاسی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

«شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَینا إِلَیک وَ ما وَصَّینا بِهِ إِبْراهِیمَ وَ مُوسی وَ عِیسی أَنْ أَقِیمُوا الدِّینَ وَ لاتَتَفَرَّقُوا فِیهِ».

(الشوری، آیه۱۳)

**توجه:**

خوانندگان عزیز ملتفت باشند این کتاب برای همه مسلمانان در کشورهای اسلامی نوشته شده نه برای یک کشور و دولت خاص.

مطالعه‌کنندگان دانشمند!

اگر بخواهید مسائل این رساله را عمیقاً و مفصلاً درک کنید چند کتاب نوشته مؤلف این رساله را نیز مطالعه کنید:

۱. تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان؛

۲. مباحث علمی و دینی، ج۱ و ۲؛

۳. دین و اقتصاد؛

۴. توضیح مسائل جنگی؛

۵. کتاب القضاء و الشهاده؛

۶. تصویب قانون اساسی در لویه جرگهٔ جدی ۱۳۸۲هـ‌ش؛

تقدیم به توده‌های مسلمان مؤمن مخلص و محروم

و الله الموفق

# پیش‌گفتار

«توضیح المسائل» مفهوم شناخته‌شده و معروف در میان فقها و عوام شیعه می‌باشد. این شکل از کتاب که با عنوان کلی «رساله عملیه» در عرف فقها شناخته می‌شود سابقه حدود چهارصد ساله دارد.

به طور کلی تاریخ بیان و توضیح مسائل فقهی بر مکلفان و مؤمنان برمی‌گردد به عصر فرخنده رسول خدا صلی الله علیه و آله چه این‌که قرآن او را به «تزکیه نفوس مؤمنان و تعلیم کتاب و حکمت بر آنان»[1] مأمور ساخته بود.

پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله امامان معصوم علیهم السلام عهده‌دار این رسالت بودند. در عصر حضور ائمه علیهم السلام، مخصوصاً امام باقر و امام صادق علیهما السلام کتاب‌های فراوان فقهی از سوی شاگردان آن بزرگواران نوشته شدند که معروفترین آن‌ها اصول «اربعمائة»، یعنی چهارصد کتاب بود که این‌ها مرجع و مستند شیعیان در عمل به احکام و فرایض اسلامی بودند.

در اواخر غیبت صغری و اوایل غیبت کبری این چهارصد کتاب در چهار مجموعهٔ حدیثی معروف: «الکافی»، «من‌لایحضره الفقیه»، «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار» گردآوری گردیدند.

در عصر حضور ائمه علیهم السلام معمول عالمان و فقیهان این بود که احادیث فقهی را با

---

۱. آل‌عمران، آیهٔ ۱۶۴.

ذکر اسناد آن‌ها جمع، تدوین و عرضه کنند، اما در عصر غیبت کبری تا زمان شیخ طوسی، مجموعه‌های فقهی با همان محتوای حدیثی لیکن بدون ذکر اسناد، نگارش یافت: مانند «المقنع» و «الهدای» شیخ صدوق (م ۳۸۱هـق) و «النهایة» شیخ طوسی (م ۴۶۰هـق).

در زمان شیخ طوسی جمعی از فقها به تدوین سبک جدیدی از متون فقهی روی آوردند. در این سبک مسائل، فروع و مفاهیمی را خود فقیه برمی‌گزید که در برخی از فروع آن نص خاص وجود نداشت و در ذیل آن‌ها استنباط و فتوای خود را بر اساس اصول و قواعد می‌نوشت. نخستین کتاب فقهی تدوین شده با این سبک، کتاب «المبسوط» شیخ طوسی بود که دربردارنده همه ابواب فقهی (از طهارت تا دیات) بود. در این کتاب که شامل فروع فراوان است، شیخ از ذکر احادیث و آیات مستند حکم خودداری می‌نماید مگر در موارد ضروری.

شاید بتوان «رسائل العشر» شیخ طوسی را اولین رسالهٔ عملیه تلقی کرد. این کتاب که شامل مباحث کلامی نیز می‌باشد، بخش عمده آن تحت عنوان «عمل الیوم و اللیلة»، اعمال شب و روز، نگارش یافته که شامل احکام مختصر فقهی است که متدینان در شب و روز با آن‌ها روبه‌رو هستند. نمی‌دانم چرا پژوهشگران عرصه فقه این کتاب را جزء رسائل عملیه نشمرده‌اند؟ این پژوهشگران اولین رساله عملیه، کتاب «جامع عباسی» را می‌شمارند که در سال (۱۰۳۱هـق) توسط شیخ بهائی و شاگرد برجسته‌اش شیخ‌نظام‌الدین ساوجی نگارش یافته است. این کتاب در عین ساده و روان بودن شامل یک دوره از احکام و مسائل مورد ابتلای مقلدان و مؤمنان است. شاید به همین دلیل، اولین رساله عملیه نامیده شده و بسیاری از فقها نظریات و فتاوای خود را در حاشیه آن نوشته‌اند.

این سبک رساله‌نگاری از آن زمان تاکنون در میان فقها با اندک تغییرات رایج بوده است. مثلا در فاصله زمانی عصر شیخ‌مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱هـق) تا عصر میرزامحمدتقی شیرازی (م ۱۳۳۸هـق) و سیدمحمدکاظم یزدی (م ۱۳۳۷هـق)

مسائل و احکام فقهی مورد ابتلا به دو صورت پرسش و پاسخ و یا حاشیه‌نویسی رساله‌های پیشین برای مقلدان و مؤمنان نگارش می‌یافت. و حاشیه‌ها را از آن جهت، برخی از فقها بر رساله‌های پیشین می‌نگاشتند که تفاوت فتوای خدو را با مجتهد و یا فقیه پیشین نشان دهند.

معروف‌ترین رساله‌های عملیه عبارت‌اند از:

۱. جامع عباسی (فارسی) از شیخ بهائی و ساوجی.

۲. جامع‌الشتات (فارسی) از میرزای قمی.

۳. مجمع الرسائل (فارسی) از شیخ‌محمدحسن نجفی، صاحب جواهر.

۴. سؤال و جواب (فارسی) از سیدکاظم یزدی.

۵. وسیلة النجاة از سیدابوالحسن اصفهانی.

۶. منهاج الصالحین از سیدمحسن حکیم.

۷. تحریرالوسیله از سیدروح‌الله خمینی.

۸. تکملة المنهاج از سیدابوالقاسم خوئی.

۹. الفتاوی الواضحه از سیدباقر صدر.

بعد از این‌ها اغلب مجتهدین رساله‌های عملیه‌شان را با نام توضیح المسائل نوشته‌اند. البته گاه، گذاری این عنوان با تغییر موضوعات اندکی تغییر کرده است؛ مثل این‌که آیت‌الله سیستانی اخیراً دو رساله عملیه با نام‌های «الفقه للمستغربین»، فقه برای غرب‌نشینان و «فقه الحضاره»، فقه مدنی، نوشته‌اند.

ولی همه این‌ها از یک خصیصه مشترک رنج می‌برده‌اند و آن پرداختن به احکام فردی و دوری از احکام عمومی سیاسی و مدنی بوده است و دلیل چنین کاستی را یکی از فقها، سه چیز می‌داند:

۱. آنچه را که به چشم سر خویش فقیهان. از جور، خشونت، قساوت و قلب حقایق از سوی حاکمان و سیاست‌پیشگان می‌دیدند.

۲. لاابالی‌گری، توجیه‌گری و همنوایی با ظالم از سوی کسانی که به عنوان عالم

دین و فقیه به حکومت و سیاست در گذشته نزدیک بوده‌اند. (که متأسفانه در شرایط حاضر نیز به وضوح ما شاهد چنین امری هستیم).

۳. و در دو سده اخیر، القای دوری و دوگانگی دین و سیاست از سوی غرب و عمال آن‌ها.[۱]

مرحوم آیت‌الله نائینی در «تنبیه الامة» امر چهارمی را نیز یادآور شده و مورد تاکید قرار می‌دهد. وی با تأسف می‌گوید:

«ما که توان آن را داشته‌ایم از یک جمله «لاتنقض الیقین بالشک» آن همه قواعد کلی و دقیق استخراج نماییم، چگونه از مقتضیات مبانی و اصول مذهب که مایه امتیازمان بوده غافل مانده و به چنین اسارت رقت‌باری تن در دادیم و به فکر استخراج از این مبانی، از این اسارت نیفتادیم و به عکس، دشمنان ما به این فکر افتادند و پیش تاختند و ما به قهقرا برگشتیم و اکنون ناگزیر شدیم که جمعی همان مقتضیات و اصول مذهب‌مان را با کمال سرافکندگی از دیگران اخذ نماییم».[۲]

شاید همین عوامل سبب شده بود که از قرن چهارم تا قرن سیزدهم فقهای شیعه به امر سیاست و اقامه حکومت و احکام آن و اوصاف حاکمان و حکومت‌شوندگان چندان اهمیت ندهند. این فقیهان اگرچه به صورت ناگزیر در مباحثی چون جهاد، حسبه، نماز جمعه، خمس، خراج، مقاسمه و ... باید به وظایف، صلاحیت و اوصاف حاکم اسلامی و وظایف مؤمنان در برابر آن‌ها می‌پرداختند و رساله‌های متعدد «جهادیه»، «خراجیه»، «حسبیه» و «نماز جمعه» و ... می‌نگاشتند، لیکن سیاست و مسائل سیاسی و مدنی را به صورت جدی جداگانه و مستقل مورد بحث قرار نمی‌دادند.

ظاهراً اولین فقیه که امر سیاست و حکومت را به صورت نسبتاً مستقل مورد

---

۱. ر.ک: آیت‌الله حسین‌علی منتظری، *ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، ۱۴۰۸ه‍ ق، ص۱۳ـ ۱۴.

۲. ر.ک: آیت‌الله محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، بی‌تا، بی‌جا، ص ۶۰.

بحث قرار داد، مرحوم ملااحمد نراقی (م ۱۲۴۸هـق) بود. به گفته پژوهشگران این عرصه، نراقی در کتابی به نام «عوایدالایام» مسائلی را مورد بحث قرار داد که می‌توانست مبنای تاسیس حکومت اسلامی قرار گیرد. وی به صورت آشکار این موضوع را مطرح کرد که بر اساس ادله و سنن شرعی غیرقابل انکار «انتظام امور دنیای مردم وظیفه فقیهان است و جزای این راه ملک و ملت اصلاح نخواهد شد».[۱]

بعد از آن فقیه که به صورت روشن‌تر و جدی‌تر به امر سیاست پرداخت، علامه میرزامحمدحسین نائینی (م ۱۳۵۵هـق) بود. وی با نوشتن کتاب «تنبیه الامة و تنزیه الملة» اولین متن مستقل فقه سیاسی ناظر به شرایط روز را عرضه کرد. پس از وی مرحوم آیت‌الله سیدمحمدحسین بروجردی (م ۱۳۴۰هـش) به گفته یکی از شاگردان برجسته‌اش به امتزاج دین و سیاست در فقه به صورت جدی، عنایت ورزید؛ اما متأسفانه به دلایلی این رویکرد سبب تألیف کتاب جداگانه‌ای فقهی ـ سیاسی نگردید و تنها شاگردانش نظر وی را تعلیم و در مواردی مکتوب و تبیین کردند.[۲]

نکته شگفت‌انگیز و قابل توجه این است که فقهای اهل سنت که بسیاری‌شان به حکومت‌های وقت نزدیک بوده‌اند، نیز قادر به نوشتن متن فقهی ـ سیاسی قابل عمل برای حکومت‌گران و مردم نشده‌اند و حتی زمانی که در قرن نوزدهم حکومت عثمانی با قوانین گوناگون اروپایی مواجه گردید، تصمیم گرفت که علما و فقها را وادارند که متن فقهی حقوقی تدوین نمایند که منشاء قانون و قانون‌گذاری در آن حکومت قرار گیرد. پیرو این تصمیم، فقهای برجسته وقت تحت قلمرو حکومت عثمانی جمع شدند و کتابی را تحت عنوان «مجله احکام شرعیه» در ظرف هشت سال (۱۳۸۵ـ۱۳۹۳هـق) با دارابودن ۱۸۵۱ ماده زیر نظر شیخ‌الاسلام وقت دربار

---

۱. ر.ک محقق نراقی، *عواید الایام*، چاپ بیروت، ص۶۹ ـ۷۲.

۲. ر.ک آیت‌الله حسین‌علی منتظری، *تقریر مباحث آیت الله بروجردی*، قم، ۱۳۶۲، ص۵۲ و ۵۳.

عثمانی تدوین کردند. اما این کتاب را نیز وقتی دقت می‌کنی می‌بینی که مباحث و مسائل آن همه از ابواب معاملات است نه از سیاست و حکومت.[۱]

شاید بتوان برخی از عوامل عدم پرداختن جدی فقیهان به امر سیاست را به صورت مشترک در میان فقیهان هردو فرقه جستجو کرد که مورخان یکی از نمونه‌های این عمل را چنین نقل کرده‌اند: «در اواخر دوران بنی‌امیه، ابن‌هبیره فرماندار عراق تصدی مقام دادرسی را به ابوحنیفه رحمه‌الله پیشنهاد کرد ولی او از آن دوری جست؛ به همین جهت او را مالشی دادند و کتکی زدند. هم‌چنین در زمان عباسیان ابوجعفر او را به بغداد فراخواند و از او خواست که سرپرستی دادگستری را به عهده بگیرد، ولی او باز از پذیرفتن آن خودداری کرد و در بغداد زندانی شد تا به سال ۱۵۰هـ (۷۶۷ م) که بمرد».[۲]

این بنده اولین کتاب یا جزوه فقهی سیاسی را که خواندم، کتاب «حکومت اسلامی» از آیت‌الله امام خمینی بود. این کتاب را که توسط بعضی از طلاب مبارز به صورت قاچاق آورده شده بود، در زمان تحصیل در کابل (سال ۱۳۵۵هش) خواندم. تا آن زمان تصورم این بود که فقیهان صرفاً به مسائل و مباحث عبادات و معاملات می‌پردازند. و اصولا محتوای فقه را همین دو چیز می‌دانستم. اما این کتاب تصورم را از این مقوله دگرگون ساخت.

اگرچه این کتاب کوچک صرفاً به ضرورت اقامه حکومت اسلامی، اوصاف حاکم و صلاحیت‌ها، وظایف و اختیارات آن می‌پرداخت؛ لیکن در ذات خود برای من و امثالهم بحث جالب، تازه و بدیع بود. بعد از آن با کتاب‌های فقهی سیاسی دیگری از فقهای عراقی، ایرانی و لبنانی آشنا شدم که دغدغه همه آن‌ها بحث تشکیل حکومت اسلامی از نظر شکل و محتوا بود. این‌که اینان تا چه اندازه قادر به

---

۱. ر.ک: *فلسفه قانون‌گزاری در اسلام*، دکتر صبحی محمصانی، تهران ۱۳۶۴هش، ترجمه اسماعیل گلستانی، ص ۷۵ـ ۷۷.

۲. ر.ک: پیشین، ص۳۷.

حل سؤال‌های اساسی در این باب شده‌اند، بحثی است که فقها خود باید به آن پاسخ بگویند.

اینک در افغانستان فقیهی «توضیح المسائل سیاسی» می‌نویسد که خود حداقل چهارده سال برای برانداختن رژیم الحادی و تشکیل حکومت اسلامی مبارزه کرده و در اولین حکومت مجاهدین حضور جدی علمی ـ فقهی داشته و اولین کتاب فقهی سیاسی در این باب را به نام «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» نوشته و پس از آن در لویه جرگه قانون اساسی افغانستان (۱۳۸۲هـ‌ش) حضور جدی و پررنگ داشته و بسیار کوشیده است که قانون اساسی افغانستان را منطبق به احکام اسلامی و رسمیت عقاید و فقه جعفری را در آن محرز سازد و سپس «قانون احوال شخصیه اهل تشیع» را با همکاری جمعی از علما و حقوقدانان تدوین کرده به مجلس نماینده‌گان افغانستان ارایه نموده و سرانجام با همکاری عناصر دین‌دوست و خیرخواه رسمیت آن را بگیرد.

پس از آن نیز به امر حکومت، سیاست و قانون‌گزاری توجه جدی داشته و همواره کوشیده است که مبانی قانون‌گزاری لیبرال غرب را بی‌اساس و باطل اعلام ساخته و ترجیح مبانی قوانین اسلامی را بر آن‌ها آشکار سازد.

شاید به همین دلیل است که روزنامه «گاردین» انگلیس وی را در ۵ ثور ۱۳۸۸هـ‌ش «روحانی سرکش افغانستان» خواند که با قوانین مترقی (منظور قوانین آمده از غرب است) مخالفت می‌ورزد و این خود برای غرب و حکومت افغانستان به مشکلی بدل شده است و یا پس از توشیح قانون احوال شخصیه اهل تشیع، آقای اوباما رئیس جمهور امریکا در حاشیه اجلاس سران پیمان اتلانتیک شمالی با ناراحتی و سراسیمگی این قانون را «قانون نفرت‌انگیز» خواند. این‌ها همه از این‌جا سرچشمه می‌گیرد که وی با مبانی فقهی حقوقی و سیاسی اسلام دم‌خور بوده و با مبانی قانون‌گزاری غرب آشناست.

آیت‌الله العظمی محسنی با این‌که به‌شدت محسود لائیک‌ها، عمال غرب و

نژادگرایان و فرقه‌گرایان افراطی واقع شد؛ اما بدون تردید امروزه علم شناخته‌شده علمی- فقهی شیعه در افغانستان و مورد اعتماد شیعه و سنی در امور علمی- دینی و آکادمیسین برجستهٔ کشور است.

آیت‌الله العظمی محسنی نویسنده پرکاری است که از وی تاکنون ۱۰۳ عنوان کتاب چاپ شده و ۷۷ عنوان کتاب دیگر وی هنوز به زیور طبع آراسته نشده است. آخرین کتاب مطبوع وی این اثر است که در اختیار شما خوانندگان منصف و دقیق النظر قرار می‌گیرد.

شورای علمای شیعه افغانستان که از اهداف اصلی‌اش تدوین، نشر و پخش معارف اسلامی می‌باشد، افتخار دارد، این اثر ابتکاری و گران‌سنگ را نشر نموده در اختیار علاقه‌مندان و پژوهشگران عرصه دین و دانش قرار دهد. امیدوارم این اثر به اندازه کافی برای اسلام و مسلمانان سودمند افتد.

و من الله التوفیق

**سیدمحمدحسین رضوانی بامیانی**

**مسئول کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان**

**۳۰ اسد ۱۳۹۱هش**

## مقدمه

پس از اتمام تالیف بزرگ‌ترین کتاب خویش (معجم الاحادیث المعتبرة) و اصلاح اغلاط چاپی آن که بسیار مشکل بود، در عصر روز ۱۳۹۱/۳/۶هش، پس از چندین سال زحمت خصوصاً زحمت‌های متوالی دو سال اخیر، لازم دیدم هم‌اکنون رساله‌ای را به نام توضیح المسائل سیاسی تألیف کنم. در دوران جهاد کشور در ضمن تألیف چندین کتاب دیگر دو رسالهٔ توضیح مسائل را تالیف نمودم که بحمدالله به چاپ رسیدند:

۱. توضیح مسائل جنگی در احکام شرعی دفاع از تهاجم شوروی آن زمان.

۲. توضیح المسائل طبی در مورد وظایف احکام مریضان و داکتران و احکام بعضی عملیات و دست‌آوردهای جدید علم طب.

۳. و این هم رساله سوم در توضیح مسائل سیاسی که یک قدم ابتکاری کوچک شمرده می‌شود.

اساسا نوشتن یک کتاب توضیح المسائل برای همه احکام شرعی متدینین از اول طهارت تا آخر دیات به شکل سنتی آن کفایت نمی‌کند و در جهان متحول امروزی در چندین موضوع که فروع متعدد دارد باید رساله‌های اختصاصی نوشت.

البته خوانندگان گرامی باید متوجه باشند که محتوای این رساله مجرد فتاوی می‌باشد که متدینین احکام شرعی خود در موضوعات سیاسی و وظایف و حقوق دولت را از نگاه دین بدانند، همانند سایر توضیح المسائل‌هایی که در بین شیعه

مرسوم است و دلایل آن‌ها از مدارک چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) نقل نشده وگرنه کتاب بزرگی می‌شد که مطالعه آن أولا ملال‌آور و ثانیاً مخصوص به علمای دینی می‌شد؛ درحالی‌که هدف این رساله استفاده عموم متدینین با در نظرداشت فتاوی مراجع تقلیدشان است. ولی در بعضی موارد به ذکر استدلال نیاز بود و ادله آن بیان شده است. مطلب اخیر این‌که این فتاوی بر اساس فقه جعفری به دست آمده، هرچند که بحمدالله مشترکات زیادی با فقه حنفی وجود دارد، ولی چه بهتر که یکی از دانشمندان حنفی که به مرتبه مجتهد در مذهب رسیده باشد چنین کتابی را تألیف کند یا همین کتاب را تعلیقه بزند تا فتاوی هردو مذهب مورد استفاده پیروان آنان قرار گیرد. از خداوند مخلصانه یاری می‌طلبم در استنتاج فروع این رساله به من توفیق دهد تا به دور از افراط و تفریط و اشتباه بر اساس واقعیت‌ها، آن‌ها را ذکر کنم او- جل جلاله- دائم الفضل و الاحسان است.

**کابل حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ**

**شب ۱۳۹۱/۳/۷**

# احکام مخصوص به اقامت حکومت

## ۱. أحکام حکومت دینی

**مسأله ۱:** بر همه مسلمانان واجب است که در اقامه و به‌وجودآوردن حکومت دینی به اندازه توان خود تلاش کنند و بر دانشمندان و اندیشمندان و هوشمندان واجب است مقدمات پذیرش آن را در بین مردم به وسیله منطق و عقلانیت در اذهان مسلمانان نهادینه نمایند تا جزء فرهنگ ثابت جامعه گردد.

**مسأله ۲:** حکومت دینی آن است که مسئولین رده بالای آن، مؤمنان متدین بوده و قوانین متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان‌بینی دینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند و به یک جمله: هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت نگیرد.

**مسأله ۳:** تطبیق احکام فردی شرعی مانند اغسال واجبه، عدم ترک نماز در خانه و جلوگیری از دروغ و غیبت و افتراء در منازل و مجالس از وظیفه حکومت نیست و این‌گونه تخلفات فردی به دینی‌بودن حکومت ضرری نمی‌رساند و دور نگه‌داشتن مردم از این معاصی وظیفه علمای دینی به وسیله امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است، که حکومت زمینه آن را به واسطه رسانه‌ها مهیا می‌سازد و باید متوجه بود که اخلاق خوب مبلّغان دینی و التزام عملی آنان به دین به مراتب موثرتر از خشونت و تحقیر مسلمانان است.

**مسأله ۴:** در به‌جاآوردن تکالیف دینی خصوصی، نباید حکومت دینی مردم را

مجبور کند که چنین حقی برای حکومت ثابت نیست؛ به‌علاوه موجب تنفر مردم از شریعت می‌شود؛ مگر در بعضی از موارد که ضرورت ایجاب آن را کند.

**مسأله ۵:** معاصی و تخلفات شرعی شهروندان اگر مستند به تقصیر حکومت نگردد ضرری به حیثیت دینی حکومت نمی‌رساند.

**مسأله ۶:** در حکومت اسلامی، مسئولین بلندمرتبه مانند وزیران، رئیس‌های مستقل و أعضای شورای عالی قضا و قاضیان و جمع زیادی از نمایندگان مجلس باید دارای أوصاف ذیل باشند:

۱. مسلمان متدین باشند.

۲. تا حدودی به اسلام آشنا و عملا به آن ملتزم و باتقوا باشند: «**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**».[۱]

۳. به وظایف خود احاطه مناسبی داشته باشند و یا حداقل استعداد او در احاطه به عمل او محرز باشد: «**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**».[۲]

۴. به وظایف خود پایبند و موجب ناراحتی مراجعین نگردند.

۵. قدرت بر انجام کار را داشته و امین باشند «إنّ خیر من استاجرت القوی الامین».

۶. می‌شود در پاره‌ای از وظایف، شرایط خصوصی مانند دانستن زبان خارجی و یا تخصص در علمی را شرط نمود.

۷. مردم کشور به حکومت و زمامداری عامه او راضی باشند و احراز این شرط به سیستم ریاستی (رأی‌دهی مستقیم و مباشر مردم) بهتر و نیکوتر صورت می‌پذیرد تا سیستم پارلمانی، زیرا در سیستم پارلمانی گاهی مردم زیادی به نمایندگان رأی نمی‌دهند و گاهی تعداد آن‌ها به نصف شهروندان می‌رسد و سپس جمعی از نمایندگان مجلس عادتاً به رئیس‌جمهور رأی نمی‌دهند که گاهی مجموع آرای

---

۱. حجرات، آیهٔ ۱۳.

۲. زمر، آیهٔ ۹.

اکثریت نمایندگان مجلس بـه رئـیس‌جمهـور، بـه سـه یکـم آرای همـه واجـدین رأی‌دهندگان کشور می‌رسد، البته سیستم پارلمانی برخوردار از امتیاز دیگری است.

**مسأله ۷:** زمامدار حکومت دینی[۱] به‌علاوه شرط اول و سوم و چهارم باید دارای اوصاف زیر باشد:

۱. به معارف دینی و احکام شرعی و جهان‌بینی دینی علم خوبی داشته باشد، تـا کج‌اندیشی و ندانم‌کاری‌های او (افراط و تفریط) به حکومت دینی آسیبی نرسـاند و حتی سبب بدنامی دین نگردد.

۲. به اوضاع اجتماعی کشور خود و سایر کشورها به مقدار لازم آگاهی داشته و خطوط کلی سیاست جهان امروز را بداند.

۳. نترس و شجاع و دوراندیش باشد تا در برابر خطرات، نه تسـلیم شـود و نـه بی‌تفاوت باشد.

۴. توانایی جسمی و فکری مناسبی برای اداره کشـور و تسـلط بـر کـارگزاران بلندپایه دولتی داشته باشد.

۵. عادل باشد، یعنی از ارتکاب گناهان و ترک واجبات به دور باشد و ایمـان او مانع از خیانت و اختلاس و تقرر افراد فاسـد و نادیـده‌گـرفتن شایسـته‌سـالاری و حقوق اصناف مختلف شهروندان باشد.

۶. نیکو است سن او به حدی رسیده باشد که نیروهای بدنی و فکری او به مرتبه رشد کافی و یا لازم رسیده باشد که ظاهرا در چهل سالگی چنین می‌شود.

**مسأله ۸:** اوصاف فوق در نامزدان ریاست جمهوری باید توسط جماعتی از اهل حل و عقد از علمای جید کشور و رئیس قوه قضاییه و رئیس مجلس نماینـدگان و غیره احراز گردد.

---

۱. زمامدار چه رئیس‌جمهور باشد، چه رئیس وزیران و چه نام دیگری داشته باشد؛ مراد کسی است که قدرت سیاسی و قانونی در دست او باشد. در این رساله هر نامی را ببریم مراد همین معنا می‌باشد.

**مسأله ۹:** ممکن است گفته شود در سیستم پارلمانی روی نامزد ریاست جمهوری دقت بیشتری از دقت مردم عوالم الناس صورت می گیرد و لذا این سیستم اولویت دارد. در جواب گفته می‌شود جمعی از نمایندگان همان عوام الناس می‌باشند. بلی مقداری از آنان از فکر بالاتری برخوردارند ولی آنان گاهی به فکر حزب خود و یا منافع مادی خود و یا تعصبات نژادی و لسانی و سمتی و یا به تطمیع کمک‌های خارجی از مراعات مصالح ملی خود بازمی‌مانند ولی عوام الناس در غالب از معاملات سیاسی به دوراند.[1]

**مسأله ۱۰:** رضای مردم که شرط هشتم رئیس‌جمهور بود، در زمان ما شرط تحقق و شرط وجودی ریاست جمهوری می‌باشد، ولی بعید نیست شرط صحت ولایت او نیز باشد زیرا شرایط دوازده‌گانه مذکور هرچند عده‌ای از آن‌ها شرعی بوده و عده‌ای عقلایی می‌باشد ولی احراز آن‌ها به عهده خود مکلفین و یا نمایندگان آنان است و تا آنان، آن‌ها را احراز نکنند اطاعت زمامدار بر آن‌ها واجب نخواهد شد و وجوب اطاعت زورمندان غلط است.

**مسأله ۱۱:** موضوع بسیار مهم این است که چند درصد مردم از ریاست رئیس‌جمهور راضی باشند؛ محتملات قضیه به مقدار ذیل است:

۱. صددرصد مردم راضی باشند.

۲. نود درصد مردم.

۳. هشتاد درصد مردم.

۴. هفتاد درصد مردم.

۵. شصت درصد مردم.

۶. پنجاه‌ویک درصد مردم، یعنی نصف به‌علاوه یک.

---

۱. مشکل مهمی که در سیستم ریاستی وجود دارد این است که اکثر رأی‌دهندگان، قدرت احراز شرایطی را که در مورد رئیس ذکر شده، ندارند.

نص معتبری از جانب شریعت اسلام در این مورد به ما نرسیده است. سه احتمال اول مطابق اعتبار عقلاء می‌باشد؛ بلکه احتمال اول مطابق قواعد دینی هم است (نه مطابق نص خاص) و می‌شود که به آسانی فرض دوم (۹۰٪) را نیز به آن ملحق نمود ولی فرض اول هر چند محال عقلی نیست لکن عادتاً مشکل و بسیار نادر است. بنابراین اعتبار آن نه عقلایی است و نه دینی. فرض دوم و سوم هرچند ممکن‌الوقوع است ولی حتی برای خلفای راشدین رضی الله عنهم هم در اول کار واقع نشد.[1] حتی برای حضرت علی علیه السلام که پس از کشته‌شدن خلیفه سوم رضی الله عنه مردم مدینه و مصر و دیگران سیل‌آسا برای بیعت بر سر علی ریختند که از ایشان در *نهج‌البلاغه* نقل شده که در آن موقع بر جان دو یادگار حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، حسن و حسین ترسیده که در اثر فشار بیعت‌کنندگان تلف شوند.

و نیز از ایشان در *نهج‌البلاغه* کلماتی نقل شده که رضای صددرصد حتی هشتاد درصد و یا هفتاد درصد در عقد خلافت معتبر نیست.

موضوع محتاج به تأمل و تعمق است و الله العالم.

**مسأله ۱۲:** اگر زمامدار علم کافی و حتی لازم به دین را نداشت، آیا متخصص در فقه و علوم دیگر شرعی می‌تواند به او اجازه حکومت را بدهد و او می‌تواند به همین اجازه تصرف در صلاحیت‌های حاکم دینی را به دست آورد؟ جواب مثبت آن بسیار مشکل است؛ چنانچه نمی‌شود هیچ مقامی به فرد فاقد شرایط، اجازه امامت در نماز جماعت را بدهد، و الله العالم.

**مسأله ۱۳:** پاره‌ای از شرایط که در زمامدار اسلامی در قوانین اساسی کشورهای اسلامی ذکر شده اگر مخالف اسلام نبوده و برای مردم مفید باشد چاره‌ای از پذیرفتن آن به عنوان ثانوی به طور موقت نیست، مانند این‌که زمامدار باید تابع

---

۱. یعنی جمعی در اول به عنوان به‌وجودآوردن خلافت بیعت کردند و سپس دیگران از باب وجوب بیعت به خلیفه شرعی و رسمی بیعت کردند. بین این دو موضوع اشتباه نشود.

کشور مورد نظر باشد هرچند به عنوان اولی چنین شرطی برای زمامدار دینی وجود ندارد.

**مسأله ۱۴:** مسلمانان باید شدیداً متوجه باشند که ناسیونالیزم گاهی شدید می‌شود و به صد هزار مسلمان ضرر می‌رساند که امروز در کشورهای اسلامی مشهود است و خداوند مسلمانان را از شر آن نجات دهد.

**مسأله ۱۵:** بعضی از دولت‌های کشورهای اسلامی کارگران غیرمسلمان را از کشورهای غیر اسلامی می‌پذیرند که حتی به عفت عمومی کشور آسیب می‌زنند ولی کارگران مسلمان را اجازه نمی‌دهند در آن‌جا برای کار بروند، این دولت‌ها أشدّاء علی المسلمین رحماء بالکفار هستند.

**مسأله ۱۶:** در وزارت‌های تخصصی و سایر مناصب تخصصی حتی‌المقدور وزیر، رئیس و مدیر عمومی باید متخصص باشند و اعتماد بر تخصیص معاونان گاهی مشکلاتی به وجود می‌آورد که به ضرر مردم تمام می‌شود.

**مسأله ۱۷:** بر تمام موظفین دولت به شمول زمامدار، کابینه و همه رؤسای قوای مقننه، و قضائیه و همه کارمندان بالا و پایین، ملکی و نظامی، واجب است مطابق قرارداد و آیین‌نامه‌های معتبر، اولاً از وظایف خود به جزء أیام تعطیلی، غیبت نکنند و ثانیا در اول وقت حاضر و تا آخر وقت بر سر کار خود باشند و قانون حضور و غیاب در دفتر مخصوص بر همه، حتی وزیران، رئیسان، قوه مجریه، مقننه و قضاییه تطبیق گردد و در فرض غیبت از حقوق ماهانه به مقدار غیبت کسر شود که أخذ آن برای غایبین حرام است.

**مسأله ۱۸:** اگر کثرت غیبت کارمند مشکلاتی را برای مراجعین فراهم می‌آورد باید عزل شود و اگر کسی او را عزل نکند، او خودبه‌خود منعزل است و حق حقوق ماهانه را ندارد.

**مسأله ۱۹:** اگر کارمندی می‌داند قدرت علمی و یا جسمی را در انجام وظایف محوله خود در ابتدای کار نداشته و یا فعلا ندارد، باید استعفا دهد که ادامه کار او

نوعی خیانت به مسلمانان کشور است و اگر به تکلیف شرعی خود عمل نکند و استعفا ندهد، مستحق حقوق ماهانه و سایر امتیازات نیست و چنانچه حقوق ماهانه را بگیرد ضامن است که باید آن را برگرداند و اگر بمیرد باید قبل از تقسیم میراث مقدار گرفتگی از ترکه او به خزانه دولت برگردانده شود.

**مسأله ۲۰:** رئیس‌جمهور اگر به وظایف خود که در قانون اساسی به عهده او گذاشته و یا در موقع نامزدی به مردم وعده انجام کارهایی را داده که مردم به ملاحظه همان وعده به او رأی داده‌اند، عمداً یا عجزاً، سهواً و یا به جهت مرض عمل نکند، بدون اظهار مخالفت مردم به وسیله اجتماعات و یا رسانه‌ها و یا راهپیمایی‌ها، خودبه‌خود منعزل است و باید مقام خود را به نائب قانونی خود بسپارد و استعفا دهد و در صورت تخلف از استعفا تمام تصرفات او که از صلاحیت‌های رئیس‌جمهور است باطل و آنچه را که مصرف کرده ضامن است که به بیت‌المال برگرداند.

**مسأله ۲۱:** همین حکم در فرض فقدان یکی از شرایط معتبر در حق او که قابل زوال است بر او جاری می‌شود.

**مسأله ۲۲:** اوصاف فوق در ابتدا و در اثنای ریاست جمهوری شرط مشروعیت این مقام است.

**مسأله ۲۳:** بر همه شهروندان واجب است از حکومت دینی پیروی و حمایت کنند و مخالفت با آنان بدون سبب قانونی آشکارا و پنهان حرام است، حتی مخالفت با اشارات ترافیک.

**مسأله ۲۴:** پیروی از قوانین نظام دینی بر خود زمامدار و مسئولان بلندپایه و همه کارمندان قوای سه‌گانه دولت نیز واجب است.

و به تعبیر دیگر: هیچ امتیازی برای هیچ فردی در هر مقامی که باشد وجود ندارد و چنانچه شکایتی از رئیس‌جمهور بشود و قاضی او را بطلبد باید خود او یا وکیل او نزد قاضی برود و اگر محکوم شود باید در برابر حکم قاضی تن‌دهی نماید و یا استیناف بطلبد.

**مسأله ۲۵:** مخالفت احزاب، جمعیت‌های کارگران و اصناف مختلف با حکومت دینی، تنها به منظور تحصیل قدرت سیاسی حرام مؤکد و موجب ضمان ضررهای مردم و بیت‌المال در اثنای راهپیمایی‌ها و اعتصابات است. ولی مخالفت به علت انحراف زمامدار یا وزیران و امثال آنان از قوانین کشور مطابق قانون اشکالی ندارد و کار پسندیده‌ای است.

**مسأله ۲۶:** کارکردن در حکومت‌های دینی به قصد خدمت به مردم و تقویت دولت بسیار نیکو و سزاوار است، بلکه بر متخصصین متدین علوم تجربی و علوم دینی و بعضی از علوم انسانی،[1] مانند سیاست و اداری و غیره واجب کفایی است که در خدمت دولت قرار گیرند و از هر راه دولت دینی را تقویت کنند.

**مسأله ۲۷:** بر زمامدار و مسئولین بلندمرتبه دولتی کارهایی که به عنوان اولی برای همه حلال است ولی اگر صدور آن‌ها از مثل آنان موجب تضعیف نظام اسلامی می‌گردد حرام مؤکد است.

## ۲. احکام حکومت‌های دین‌گریز و دین‌ستیز

**مسأله ۲۸:** فرد متدین و دیندار، هدفمند و دارای رسالت الهی است، «**إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيهِمُ الْمَلائِكَةُ ...**»[2] استقامت مؤمن موجب نزول ملائکه بر او در همین دنیا می‌شود.

مؤمن در هر نظام سیاسی و زمان و مکانی که باشد بر خط الهی پایدار می‌ماند و باطل را نمی‌پذیرد و از پیروی حق غفلت نمی‌ورزد و به‌سربردن در بی‌هدفی و بی‌جهتی و یا همرنگ‌بودن با جماعت به دور از حق‌طلبی، درخور انسان ـ تا چه رسد به مسلمان ـ نمی‌باشد.

---

۱. مضامین علم حقوق و روان‌شناسی فعلی باید توسط دانشمندان اسلامی بازنگری شود.

۲. کسانی که پروردگار خود را الله گفته‌اند و سپس استقامت داشته‌اند ملائکه بر آنان نازل می‌شود (و می‌گویند) ترس و غمی بر شما نیست (شما پیروزید و ناجی) (فصلت، آیهٔ ۳۰).

**مسأله ۲۹:** مؤمن در نظام‌های غیردینی و محیط‌های فاسد، اثرپذیر نمی‌شود و در حد توان به دین خود عمل می‌کند و می‌داند که هرکس به آنچه خداوند فرستاده حکم نکند کافر و ظالم و فاسق می‌شود، و می‌داند که بندگی خدا در نظام‌های غیر دینی یا ضد دینی ارزشمندتر از بندگی در نظام‌های دینی می‌باشد.

**مسأله ۳۰:** پیروی از حکومت‌های غیردینی و ضد دینی که مخالف دین باشد شدیداً حرام بوده و ترویج و تقویت و کمک به چنین حکومت‌ها حرام است. در یک حدیث معتبر آمده است که مسئولین این حکومت‌ها را (حتی) در ساختن مسجدی هم کمک نکنید.

**مسأله ۳۱:** تبریک‌گفتن بر به‌دست‌آوردن یک منصب در حکومت‌های غیردینی هم یک نوع بازی با آتش است که در حدیث معتبر دیگری وارد شده است و جز به اندازه ضرورت نباید دستورات باطل آن‌ها را بپذیرد.

**مسأله ۳۲:** منبع قوانین معتبر و ارزش احکام، نه آرای عمومی مردم و نه فرمان‌های رئیس‌جمهور و نه تصویب قوه مقننه و آرای آباء و اجداد و نه سنت‌های جامعه است، که تنها شریعت الهی می باشد.

**مسأله ۳۳:** از نظر عقل اعتبار احکام تشریعی تابع حکم تکوینی است که مراد از آن ایجاد و خلقت است، خالق و ایجادکننده، خدا است و تنها او حق تشریع و تقنین را دارد لا غیر. کائنات به شمول انسان نه بی‌صاحب است و نه بی‌سرپرست و نه بی‌هدف. آفریدگار و سرپرست و مدبر آن‌ها، خداوند می‌باشند و هدف از خلقت همه اشیاء خصوصا انسان، تکامل (رسیدن به کمال) است. «**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**»؛[1] پروردگار ما کیست که لباس وجود را بر ماهیات پوشانید و سپس (آن‌ها را به سوی کمال لایق‌شان) هدایت نمود. و چون آفرینش (حکم تکوینی) از اوست حکم تشریعی (قانون‌گزاری) نیز از اوست.

---

۱. طه، آیهٔ ۵۰.

**مسأله ۳۴:** در نظام‌های دینی رجوع‌کردن به آرای عمومی در مباحات جایگاه بلندی دارد که بعدا ذکر می‌شود، و قوه مقننه در همین فضای وسیع دست باز دارد. و هم‌چنین در استفاده‌کردن از عناوین ثانوی که در فصول بعدی آن را تشریح می‌دهیم.

**مسأله ۳۵:** رجوع‌کردن در امور اقتصادی، حقوقی، سیاسی و اخلاقی و در احوال شخصی و فامیلی به قوانین وضعی این دولت‌ها حرام است و باید مسلمان به احکام دینی خود عمل کند، مگر در حال اضطرار به اندازه ضرورت.

**مسأله ۳۶:** دوری از زمامدار ظالم و طغیان‌گر که به‌زور بر مردم حکومت می‌کند و به دستورات دینی پایبندی ندارد واجب است، قرآن کفر به طاغوت را دست‌زدن به دستگیره مستحکم‌تر (العروة الوثقی) می‌داند تا چه رسد به نظام فاسد او. در آیه دیگر عبادت خدا و اجتناب طاغوت را، پیام انبیاء در همه امت‌ها می‌داند.

**مسأله ۳۷:** پیروی از نظام‌های مادی گذشته، فعلی: ناسیونالیزم، سوسیالیزم، کمونیزم خیالی و کاپیتالیزم و آینده، نارواست و مسئولیت‌زا.

**مسأله ۳۸:** بر دانشمندان دینی که از مرتبه علمی بالایی برخوردار هستند واجب است علیه این دولت‌ها در کشورهای اسلامی در حدود توان، مبارزه فرهنگی و منطقی نمایند و مردم عوامل غافل مسلمان را آگاهی دهند.

**مسأله ۳۹:** احزاب مبارز در این کشورها به دور از علمای دینی، حق تدوین اساسنامه را ندارند و مصوبات شورای مرکزی آنان باطل است. متدینین نباید در این احزاب عضویت پیدا کنند که به مخالفت احکام دینی حتما مبتلا می‌شوند که تجربه قطعی بر آن دلالت دارد.

احزاب زمانی مشروعیت پیدا می‌کنند که زیر نظر مستقیم علمای بزرگ دینی که به اندازه لازم یا کافی به احکام شرعی علم دارند و از قوت تقوای بالایی برخوردارند اداره شود و باد تصویبات شورای مرکزی با امضای آنان اعتبار پیدا کنند. احزابی داشتیم که دین و دنیای اعضای جوان ساده‌لوح خود را از راه تحریک احساسات ـ و نه از راه منطق عقل و دستور دین ـ تباه ساختند.

**مسأله ۴۰:** حکومت جاهلان و مدعیان حکومت اسلامی کمکی به مسلمانان نمی‌کند و این حکمرانی بر آنان حرام است، هرچند مردم به آنان رأی بدهند.

**مسأله ۴۱:** مبارزه مسلحانه برای براندازی حکومت‌های غیردینی و ضد دینی در کشورهای اسلامی مشروط به شرایطی است و کنترل مبارزین از ارتکاب کبایر و حتی فساد در زمین از همه سخت‌تر است، تا مبارزه به نام خدمت به دین از دین به دور نرود و مخالف دین نگردد.

**مسأله ۴۲:** فعلاً در همچون کشورهایی که حکومت‌های غیردینی یا ضد دینی دارند، خارجی‌های موج‌سوار مداخله می‌کنند و ثروات ملی را می‌برند و مسلمانان را می‌کشند و منابع اقتصادی را ویران و مردم و کشور را به فقر و فلاکت مبتلا می‌سازند تا همیشه محتاج و غلام حلقه‌به‌گوش آنان باشند و لازم است که مردم را به وسیله منطق بیدار ساخت.

**مسأله ۴۳:** جواز کارکردن در حکومت‌های غیردینی چند شرط دارد:

۱. شغلش از نظر شرعی حرام نباشد مانند شعبه‌هایی که بانک‌ها به وسیله کارمندان آن از مشتریان سود و یا جریمه‌های غیرشرعی می‌گیرند و سود می‌دهند و امثال این‌ها، ولی مثلا در شعبه محاسبه بانک، کارکردن حرام نیست.

۲. از مرجع تقلید یا مجتهد اجازه حقوق ماهانه خود را بگیرند که پول بانک‌ها مخلوط از حلال و حرام است.

۳. در خدمت برادران مسلمان خود بدون رشوت باشند.

**مسأله ۴۴:** اگر اتفاقا وقتی در انجام شغل از طرف دولت مجبور به ارتکاب حرام شود، در غیر فرض اضطرار وظیفه را باید ترک کند.

**مسأله ۴۵:** اگر دولت بخواهد به او جوایزی به نام عید و یا آخر سال و غیره بدهد اشکالی ندارد.

**مسأله ۴۶:** جواز کار در حکومت ضد دینی ممکن است دو شرط دیگری هم داشته باشد:

۱. کار او موجب ترویج و تقویت دولت نگردد و احتمال می‌رود این شرط در حکومت غیردینی نیز بیاید.
۲. جز این کار راه دیگر برای تحصیل نفقه نداشته باشد.

## ۳. قوه مقننه

**مسأله ۴۷:** قانون‌گزاری و تصویب احکام مخالف شریعت حرام مؤکد است و ترک و نادیده‌گرفتن احکام الهی حرام مؤکد دیگر.

**مسأله ۴۸:** فرقی در حرمت این کار بین تقنین نمایندگان مجلس و رئیس‌جمهور و وزیران و سایر اعضای عالی‌رتبه قوه اجرایی و مسئولین قوه قضائیه نیست و نیز شوراهای ولایتی و محلی.

**مسأله ۴۹:** رأی‌دادن به رئیس‌جمهوری که به احکام دینی اهمیت نمی‌دهد و یا احکام مغایر آن‌ها را وضع می‌کند بر مردم حرام شدید است و شریک جرم او هستند.

**مسأله ۵۰:** نامزدشدن برای رفتن به مجلس نمایندگان برای آنانی که با احکام دینی آشنایی ندارند و احتمال می‌دهند قوانین مخالف دین را وضع کنند و به دانشمندان دینی دسترسی ندارند جایز نیست.

**مسأله ۵۱:** رأی‌دادن مردم به کسانی که جهلاً و یا عمداً و تقصیراً از بی‌باکی به معصیت به قانون مخالف شرع رأی بدهند حرام است تا چه رسد که نامزد، دشمن دین باشد؛ و فرقی بین برادر و بیگانه و خویشاوند نیست.

**مسأله ۵۲:** برای جواز رأی‌دادن به رئیس‌جمهور و نمایندگان مجلس نماز خواندن روزانه و روزه‌گرفتن ماه رمضان و حج بیت‌الله کفایت نمی‌کند، چنانچه اینان عمداً یا جهلاً به احکام شرعی در موقع رأی‌دهی در مجلس پایبند نباشند رأی دادن حرام است.

**مسأله ۵۳:** پول‌گرفتن برای رأی‌دادن به این‌گونه نامزدان بدتر از خوردن گوشت خوک، حرام است و یک نوع دین‌فروشی می‌باشد و گیرنده مالک آن نمی‌شود.

**مسأله ۵۴:** رفتن به مهمانی این افراد اگر مشروط به رأی‌دادن باشد به‌هرحال حرام است و موجب ضمان. چه رأی بدهند و چه ندهند. و اگر مهمانی را مشروط به رأی‌دادن نکند و مکلف قصد رأی‌دادن را ندارد ولی به جهتی به مهمانی برود، اگر رفتن او به آن مهمانی سبب ترویج نامزد مذکور نگردد رفتن و خوردن جایز است.

**مسأله ۵۵:** تبلیغ این‌گونه نامزدان که احکام مخالف شرع را تصویب می‌کنند، همانند رأی‌دادن به آنان حرام است و چنانچه مبلغ مذکور در مقابل تبلیغ پولی بگیرد و یا غذایی بخورد حرام و موجب ضمان اوست. اگر برای تبلیغ او به سفر بروند نماز او قصر نمی‌شود و باید روزه هم بگیرد.

**مسأله ۵۶:** اگر این‌گونه نامزدان پیروز شوند بنابر احتیاط واجب تبریک‌گفتن به آنان جایز نیست.

**مسأله ۵۷:** اصولاً رأی‌دادن به کسانی که کم‌عقل، تن‌پرور، نادان، خائن و یا جاسوس بیگانگان، فاسد و ضعیف‌الایمان هستند که نه به دستورات دینی و نه به مصالح و مفاسد ملی آگاهی دارند و نه پایبندی، نوعی خیانت به مردم مسلمان کشور و حرام است.

**مسأله ۵۸:** سزاوار است به کسانی رأی داده شود که متدین و آگاه به وظایف دینی بوده و ضمناً در یکی از علوم تجربی متخصص بوده و یا اقلا معلومات لازم داشته و یا عالم جید دینی باشند و نیز قدرت و همت خدمت به کشور و مردم را داشته و قانون اساسی کشور را درست فهمیده باشند؛ و به‌هیچ‌وجه احساسات قومی و نژادی و لسانی و خویشاوندی در این امور بر مسلمان با تقوا غلبه نکند.

**مسأله ۵۹:** نامزدانی که در این فصل از آنان یاد شد هرچند به توسط آرای مردم مثل خودشان (که مسلما عدد ناچیزی دارند) و مسلمانان متدین غافل از حال باطنشان، پیروز شده‌اند نمایندگی‌شان باطل است، چون اذن مسلمانان درواقع مقید به این است که نماینده، علیه باورهای دینی‌شان رأی ندهند، بنابراین مستحق حقوق

ماهانه و سایر امتیازات نیستند و اخذ آن‌ها یک نوع اختلاس از بیت‌المال است که موجب ضمان می‌گردد.

**مسأله ۶۰:** آن عده از اموری که توسط آرای این‌گونه نمایندگان تصویب شده و یا توسط فرمان‌های این‌گونه رئیس‌جمهور نافذ شده شرعاً باطل است؛ چون آرای اینان و فرمان‌های رئیس‌جمهور، پایگاه مردمی ندارد و حق هیچ تدخلی در امور عمومی را ندارند.

**مسأله ۶۱:** خدمت‌کردن نمایندگان متدین که مطابق دستور شرعی فعالیت دارند عبادت شمرده می‌شود و اجر نیکو دارد.

**مسأله ۶۲:** نمایندگان صالح ـ و هم‌چنین تمام حقوق‌بگیران دولت ـ اگر روزهای زیادی را عقب کارهای شخصی خود می‌روند استحقاق معاش ماهانه خود را نسبت به ایام زیاد و یا ساعات زیاد غیبت ندارند و باید حقوق این اوقات را به خزانه دولت و یا به مردم فقیر بدهند.

**مسأله ۶۳:** نمایندگان صالح در روزهایی که طرح‌ها و لوایح مورد رأی‌گیری قرار می‌گیرد، چنانچه احتمال دهند که در صورت غیبت آنان از صحن مجلس پاره‌ای از مواد یا قسمتی از مواد برخلاف شرع تصویب می‌شود، باید صحن مجلس را ترک نکنند و حاضر باشند و حتی رفتن مسجد را ترک و نماز را در جایی از ساختمان مجلس بخوانند و زود به جلسه برگردند.

**مسأله ۶۴:** چنانچه امر دایر شود که نماز را در آخر یا وسط وقت بخوانند و در موقع رأی‌دهی در جلسه بمانند یا برعکس نماز را در اول وقت بخوانند و جلسه رأی‌دهی را با احتمال تصویب مغایر شرع ترک کنند، واجب است در جلسه بمانند و نماز را بعد از آن بخوانند.

**مسأله ۶۵:** رأی‌دهندگان عوام چنانچه در موقع رأی‌دادن نه اجمالا و نه تفصیلاً و نه به حسب ارتکازی ـ تا چه رسد به حسب التفات فعلی ـ نفهمند که چه کاری را برای نامزد اذن می‌دهند، این اذن شرعاً باطل است و هم‌چنین نزد عقلا. ولی

دولت‌ها آن را رسمی می‌دانند که اساسی ندارد. بلی اگر آن را به حسب ارتکاز اجمالا بدانند، هرچند به حسب التفات فعلی و تفصیلاً آن را ندانند این اذن در صورتی معتبر است که ماذون مخالف شرع نباشد، وگرنه اذن باطل است.

**مسأله ۶۶:** برای نمایندگان مردم جایز نیست باورهای رأی‌دهندگان خود را که حرام نباشد نادیده بگیرند و مطابق باورهای شخصی و یا حزبی و یا ایدئولوژی خود رأی بدهند وگرنه نمایندگی او از طرف مردم باطل و رأی او بی‌اعتبار و مستحق حقوق ماهیانه و سایر امتیازات نمی‌شوند.

**مسأله ۶۷:** رأی‌دادن نمایندگان مجلس در اثر فشار و یا تطمیع خارجی‌ها و داخلی‌ها برخلاف باورهای رأی‌دهندگان، باطل است و چنانچه آن رأی مخالف مصالح ملی و یا مخالف دین باشد حرام مؤکد بوده و رأیِ مذکور باطل و غیرمعتبر است.

**مسأله ۶۸:** اگر آنچه که رأی‌دهندگان به آن رأی داده‌اند مخالف مصالح ملی و یا مضر به حال قوم و یا منطقه دیگر باشد و یا مخالف شریعت باشد، برای نماینده جایز نیست به دلخواه رأی‌دهندگان خود رأی بدهد و باید به آنچه وظیفه دینی او است عمل کند، وظیفه دینی گاهی رأی‌دادن است و گاهی توقف (رأی ممتنع). و البته دراین‌صورت رأی، رأی فردی خودش است و نه رأی مردم.

**مسأله ۶۹:** از نظر شرعی و عقلایی رأی نمایندگان در مجلس نه از رأی همه مردم کشور حکایت دارد و نه از رأی مردم مناطق آنان و حتی نه از آرای مردم ولسوالی و قریه‌های آنان بلکه فقط از رأی رأی‌دهندگان به او ـ اگر به خاطر بی‌خبری مطلق آنان باطل نشده باشد که در مسأله ۴۹ گذشت ـ دارد. مسئولیت نماینده هم تنها در برابر رأی دهندگان به اوست، بنابراین اگر در تصویب امری آرای همه نمایندگان مجلس بر آن موافقت کند نمی‌شود که آن را به همه ملت نسبت داد، بلکه تنها به مردم رأی‌دهنده به نمایندگان نسبت آن مصوبه، صحیح می‌باشد.

بلی در عرف سیاسی رسمی حکومت‌های امروز هم نماینده حق دارد در مورد همه موضوعات متعلق به همه مردم رأی بدهند و یا مخالفت کنند، این حق خیالی مخالف عقلاء و منطق خردمندان و مخالف شرع از کجا سر درآورده؟

از شعار پوچ دموکراسی که در ملحقات این رساله می‌فهمید که برخلاف اصرار گزافه‌گویان مبالغه‌گر دموکراسی، شعار خیالی است که هیچ واقعیتی ندارد و برخلاف باور ساده‌لوحان غافل، امکان تطبیق آن در جامعه بشری منتفی است. به‌هرحال ارزشمندی آرای همه نمایندگان تا چه رسد به آرای اکثریت آنان تا چه رسد به آرای اکثریت حاضر و تا چه رسد با آرای نصف حاضر به اضافه یک اگر معتبر باشد، از نظر منطق مستحکم عقلایی و شریعت بسیار مبهم و تاریک و حتی مردود است و تقلید از مدعیان دروغین دموکراسی سزاوارشان عاقلان نیست و در این مورد باید فکر عمیق شود.[1]

ممکن است معذرت بخواهند: هرچه این روش حکومت مردم بر مردم ـ دموکراسی ـ به معنای واقعی آن نیست، ولی چاره‌ای جز پذیرفتن آن نداریم، چون دموکراسی واقعی ناممکن است. در جواب می‌گوییم پس قبول دارید که دموکراسی واقعی ناممکن است و آنچه که فعلا رایج است دموکراسی نیست بلکه تا حدی شباهت به آن دارد! پس طبل‌های دموکراسی را به صدا درنیارید و بیهوده گوشخراشی ننمایید (به ملحقات این رساله مراجعه شود).

**مسأله ۷۰:** آنچه که در چند مسأله پیشین در حق نمایندگان گفته شد در حق رئیس‌جمهور و سایر افرادی که به وسیله آرای عمومی مردم برگزیده می‌شوند تا حدی جاری می‌شود.

**مسأله ۷۱:** اگر نماینده به تعدادی از آرای ساکنین واحد اداری بر اساس نصاب

---

۱. ممکن است بی‌خبری بگوید قانون اساسی همین‌گونه مجلس و یا دموکراسی را پذیرفته است، ولی گوینده باید متوجه باشد که اعتبار خود قانون اساسی نیز به همین ایراد گرفتار است؛ دقت کنید.

رسمی پیروز گردد و سپس آنانی را که به او رأی نداده‌اند بگوید حالا کـه نماینـده مورد نظر شما پیروز نشد، رأی لازم را به دست نیـاورد لطفـا بـه مـن رأی بدهیـد. چنانچه مردم بپذیرند، نمایندگی او قوی‌تر و مسئولیت او نیز بیشتر می‌شود، هرچند از نظر رسمی تفاوتی به وجود نمی‌آید.

**مسأله ۷۲:** هر صاحب مقامی که توسط آرای مردم روی کار می آیـد، چنانچـه بداند در آرای موافق به او تقلّب شده و شک کند که آیا آرای واقعی موافق او به حد نصاب رسیده بوده یا نه؟ او مستحق آن مقام شمرده نمی‌شود و بر این اسـاس حـق تصرف در بیت‌المال و اداره بلاد و حل و فصل امور و أخذ حقـوق ماهانـه و سـایر امتیازات را ندارد، هرچند مردم بر او از بی‌خبری ایرادی نگیرند؛ و هم‌چنین اگـر او درواقع فاقد بعضی از اوصاف معتبره باشد.

**مسأله ۷۳:** اگر نامزدی در زمان أخذ آرای مردم وعده‌های دروغی بدهـد و یـا وعده‌هایی بدهد که فکر می‌کرده بر انجام آن توانایی داشته ولی بعـد بفهمـد کـه آن وعده‌ها وظیفه او نبوده و یا به هر علت او بر آن‌ها قدرت ندارد و یا چیزهایی را بـه مردم وعده داده که قدرت انجام آن‌ها را داشته ولی بعداً به خاطر فقدان شـرط و یـا وجود مانع از توان او بیرون رفته لکن مردم بر اساس همین وعده به او رأی داده‌اند، نمایندگی او باطل است و دیگر او نمی‌تواند به عنوان نماینده حقوق بگیرد و یا رأی بدهد و در امور جاریه فرمان براند.

**مسأله ۷۴:** نامزدی که در موقع انتخابات به مردم وعده‌هـای مقـدور و مشـروع می‌دهد ولی در وقت عمل عمداً و یا تساهلاً به آن‌ها عمل نکند از نماینـدگی مـردم خودبه‌خود منعزل است.

**مسأله ۷۵:** نامزد نمودن افراد برای جمعی واجب کفایی می‌باشد:

دانشمندان دینی که قدرت اثبات برتری احکـام اسـلامی را بـر احکـام وضـعی داشته و در کل توان اقناع نمایندگان را تا حدودی به مفیـدبودن فرهنـگ دیـن بـر

فرهنگ مادی داشته و از تصویب احکام مخالف دین هرچند در جمعی از موارد می‌تواند جلوگیری نماید.

دانشمندانی که در رشته‌های زراعت و اقتصاد و یا علوم تجربی دیگر مهارت خوبی دارند و لوایح دولتی را مفیدتر و یا حداقل کم ضرر می‌گردانند.

افراد متدینی که با نفوذ اجتماعی خود جلو مداخله خارجیان و داخلی‌های طماع را به نفع مصالح ملی کشور می‌گیرند و صحنه را نه به تهدید و نه به تطمیع ترک نمی‌کنند.

**مسأله ۷۶:** همین حکم در مورد تصدی مناصب دولتی به قصد خدمت به مردم و کشور اسلامی با اطمینان از این‌که به حرام و ترویج باطل مبتلا نمی‌شوند جاری است.

**مسأله ۷۷:** کسانی که قدرت بدنی و فکری و یا علمی برای خدمت را ندارند و یا به ضبط نفسی خود بر مال حرام مطمئن نیستند، بنابر احتیاط واجب، جایز نیست برای رسیدن به آن تلاش کنند که یک نوع خیانتی به مردم مسلمان است.

**مسأله ۷۸:** بر مکلفین واجب است به افرادی که در مسأله ۵۹ ذکر شد رأی بدهند و بر دولت واجب است که امثال آنان را به مناصب دولتی بگمارند و اگر احتمال شکست آنان می‌رود بنابر احتیاط واجب مؤمنین باید با آنان همکاری نمایند.

**مسأله ۷۹:** متدینین نباید به افرادی که در مسأله ۶۱ گذشت رأی بدهند و رأی دادن به ملحدین و خائنین حرام است، هرچند از خویشاوندان و همسایگان باشند.

**مسأله ۸۰:** رأی‌دادن فعلی به نمایندگان و یا به رئیس‌جمهور و غیره از نظر فقه یا داخل عقد وکالت است و یا اذن مجرد و یا نیابت؟

اگر وکالت را مخصوص اجرای عقود و ایقاعات و توابع آن‌ها از قبیل قبض و إقباض، عوض و معوّض و غیره و به توکیل در حل و فصل منازعات و دعاوی و مرافعات بدانیم، مسلما رأی‌دادن مذکور را شامل نمی‌شود.

اذن مجرد انشای رخصت و اجازه برای فردی یا جماعتی است در انجام یک عمل خارجی مانند رفتن و خوردن و جلوس و خواب و تصرفات دیگر، یا یک عمل اعتباری مانند خریدن و فروختن و بخشیدن.

اذن و وکالت چند فرق دارد:

۱. عقد وکالت محتاج به قبول است و اذن نیازی به قبول مأذون‌له، ندارد.

۲. وکالت به فسخ وکیل از بین می‌رود ولی اذن به رد مأذون‌له، باقی می‌ماند.

۳. تصرف وکیل با عزل موکل تا زمانی که وکیل به آن اطلاع ندارد نافذ است ولی تصرف مأذون به مجرد رفع اذن باطل می‌شود.

**مسأله ۸۱:** نیابت به‌جاآوردن یک عمل خارجی که دارای عنوان قصدی است و به عوض فرد دیگری که صدور عمل از او سزاوار بوده، می‌باشد.

فرق نیابت از وکالت آن است که فعل نائب به منوب‌عنه نسبت داده نمی‌شود؛ مثلا کسی که به نیابت دیگری نماز یا روزه یا حج انجام داده گفته نمی‌شود آن دیگر نماز خوانده و روزه گرفته و حج به‌جاآورده است، ولی عمل وکیل به موکل نسبت داده می‌شود، مثلاً می گوییم فلانی منزل خود را فروخت و دعوی را برد، درحالی‌که این کار را شخصاً انجام نداده بود.

نیابت گاهی از طرف منوب‌عنه است و گاهی تبرعی همانند به‌جاآوردن افعال خیر پسر برای پدر مرده و یا بی‌خبر، ولی وکالت تبرعی واقع نمی‌شود. بنابراین وکالت داخل در اذن است.

**مسأله ۸۲:** اذن‌دادن در کار حرام هم باطل است و هم مستحق عقاب، اذن‌دادن در بیرون از آنچه که به اذن‌دهنده مربوط است باطل و بی‌اثر است، و این حکم در فرضی که رأی‌دادن وکالت یا نیابت باشد نیز جاری است.

**مسأله ۸۳:** آنچه که در مورد نمایندگان شورا گفتیم در مورد نمایندگان مجلس سنا و نمایندگان شوراهای ولایتی و شوراهای پایین از آن و در مورد رئیس بلدیه

اگر انتخابی باشد نیز جاری است و تا حدی در مورد همه کارمندان که توسط وزارت‌خانه‌ها و یا رئیس‌جمهور نصب می‌شوند.

**مسأله ۸۴:** عزل کارمندان لایق دولت بدون دلیل ملزم قانونی و یا تبدیلی آنان به پست‌های بیهوده جایز نیست.

**مسأله ۸۵:** اگر مجلس شورا چیزی را حتی به اتفاق آراء تصویب کنند، نمایندگان سنا اگر تشخیص دهند مصوبه مخالف دین یا مخالف مصالح ملی و یا به ضرر جمع کثیری می‌باشد حرام است به آن رأی بدهند.

## ۴. احکام تقنین (قانون‌گزاری)

**مسأله ۸۶:** لوایح و طرح‌هایی که برای تصویب به مجلس ارایه می شود، اگر نماینده حکم شرعی آن را به حسب مذهب خود می‌داند. به همان‌گونه باید رأی بدهد و مخالفت مذهب جایز نیست و اگر حکم آن را نمی‌داند باید از عالم جید خود (نه از هر ملایی که رتبه علمی او معلوم نیست) بپرسد و در حال بی‌خبری جایز نیست که به آن رأی مثبت و یا منفی بدهد بلکه رأی ممتنع می‌دهد هرچند بداند رأی او هرچه باشد در این مورد بی‌تأثیر است. بلی رضای به حرام، حرام است.

این موضوع از نظر شرعی بزرگترین وظیفه نمایندگان مسلمان است، چه نماینده انتخابی و چه نماینده انتصابی. و باید متوجه بود که مخالف مصالح ملی و منافع عمومی و یا مضربودن به جمعی از مسلمانان درصورتی‌که نفع مهم‌تر برای اکثریت مردم مسلمان وجود نداشته باشد از محرمات شرعی می‌باشد.

**مسأله ۸۷:** همین حکم در حق اعضای کابینه و رئیسان مستقل و اعضای هیئت رهبری وزارت‌خانه‌ها و در شورای ولایات و واحدهای اداری نیز جاری می‌شود.

**مسأله ۸۸:** مسلمان به احکام الزامی فقهی (فرائض و واجبات و محرمات) باید عملا ملتزم بوده و در رأی هم با آن‌ها مخالفت نکند؛ و در قانون اساسی افغانستان

و بعضی از کشورهای دیگر نیز تصویب آنچه مخالف احکام شرعی باشد ممنوع قرار داده شده است.[۱]

**مسأله ۸۹:** تقنین در مرحله مباحات دینی مطابق مصالح ملی که با سایر احکام دینی مخالفت نکند اشکالی ندارد.

برای توضیح این ماده به سؤالات زیر توجه کنید:

۱. نظام سیاسی کشور پارلمانی باشد یا جمهوری؟

۲. مدت ریاست جمهور و نمایندگان مجلس و سایر شوراها و اعضای شورای عالی قضاء چند سال باشد؟

۳. مجالس سنا مفید است و یا بیهوده و باید لغو شود؟

۴. وزیران و وزارت‌خانه‌ها به چه تعداد؟

۵. در کدام کشورها سفارت‌خانه برای دولت اسلامی و کشورش مفید و یا لازم است؟

۶. حقوق عادلانه ماهانه کارمندان هرسه قوه حسب وضع موجود به چه مقدار عادلانه است؟

۷. کیفیت روابط سیاسی کشور با دولت‌های کشورهای اسلامی و غیراسلامی چگونه باشد که مفید و یا حداقل ضرر آن از فایده آن کمتر باشد و به حرام و یا واجب نرسد.

۸. کمیت و کیفیت صادرات و واردات و حدود تجارت خارجی.

۹. اولویت در واردنمودن کارخانه‌های تولیدی.

۱۰. کیفیت و کمیت کارمندان دولت و نمایندگان و همه حقوق بگیران از دولت که به افراط و تفریط نرسد و عدالت اجتماعی تطبیق شود.

۱۱. کمیت کارمندان دولت در سراسر کشور.

---

۱. هرچند که در عمل نادیده گرفته می‌شود. انا لله و انا الیه راجعون.

۱۲. ساعات کار روزانه.
۱۳. تعزیرات دولتی که مخالف شرع نبوده و به تصویب حاکم دینی برسد.
۱۴. سیستم درسی در وزارت معارف (تعلیم و تربیه) و وزارت تحصیلات عالی و معاهد علمی کشور.
۱۵. آیین‌نامه مرور (ترافیک) با در نظرداشت فقه.
۱۶. قانون ترافیک هواپیماها و حق العبور از هوای کشور.
۱۷. استفاده از دست‌آوردهای مفید بشری که مخالفتی با احکام دینی نداشته باشد.
۱۸. کمیت و کیفیت اسلحه و کمیت سربازان و کیفیت تشکیلات عسکری.
۱۹. اعلان جنگ دفاعی.

بلی در ماده اخیر برای این‌که مردم مطمئن شوند که دفاع از ایران یا کشور بهانه برای اعلان جنگ نباشد و این‌که عامل اصلی این درگیری فشار خارجی‌ها نباشد (که در عصر ما خارجی‌های از خدا به‌دور چنین کارهایی را زیاد به جای می‌آورند). باید اجازه جنگ دفاعی از مجلس هم گرفته شود و باید برای مزید احتیاط جمع کثیری از علمای بزرگ دینی که مقام علمی و تقوای دینی آنان مانع از تطمیع و تهدید دولت گردد، توسط ستره محکمه دعوت شوند که از کارمندان دولت نباشند. به‌هرحال، نظائر این موارد زیاد است که یا حکم دینی وجود ندارد و موضوع به خود رهبران مسلمان واگذار شده و یا حکم وجود دارد ولی تشخیص موضوع آن به عهده مسلمانان است که باید با مشوره مشخص شود.

**مسأله ۹۰:** دولت اسلامی می‌تواند از عناوین ثانوی استفاده کند و حکم عنوان اولی را موقّتا معلّق گذارد.

**مسأله ۹۱:** احکام شرعی بر عناوین اولی مترتب شده هرچند ثابت و لایتغیر است و برای هیچ مقامی تغییر و تبدیل آن جایز نیست.

«حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامه و حرامه حرام إلی یوم القیامه» (حدیث معتبر *اصول کافی*).

ولی در فرض عروض عناوین ثانویه حکم اولی تغییر پیدا می‌کند و موضوع با عنوان ثانوی حکم دیگری پیدا می‌کند و این امر انعطاف احکام شرعی را در جهان متحول نشان می‌دهد. مثلا به عنوان اولی سفرکردن از یک کشور به کشور دیگر، بدون اخذ پاسپورت از حکومت متبوع و بدون ویزه‌گرفتن از حکومت جلوگیری حکومت از سفر بدون پاسپورت است، و حرمت جلوگیری حکومت بیگانه از داخل شدن به آن کشور بدون ویزه است، و نیز الزام مسافر به گرفتن پاسپورت و ویزه ظلم و حرام است. همه این احکام به عنوان اولی بر موضوعات خود (خروج از کشور خود، دخول در کشور بیگانه، الزام به گرفتن پاسپورت و گرفتن ویزه) به عنوان اولی می باشد ولی اگر به تجربه ثابت شود که رفت و برگشت به کشور خود و رفتن و برگشتن به کشور دیگر بدون پاسپورت و وَیزه مشکلاتی را برای دو دولت و دو کشور مذکور به وجود می‌آورد، مانند خرابی امنیت و ترویج اعتیاد به مواد مخدر و غیر این‌ها، همین ضرر عنوان ثانوی برای موضوع (سفر بدون جواز و ویزه) می‌شود و حکم آن را از جواز به حرمت و از حرمت به جواز یا الزام تبدیل می‌کند.

روزه برای فرد سالم واجب مؤکد و افطار آن حرام مؤکد و موجب کفاره و در مرتبه سوم موجب قتل است (حکم اولی). روزه مضر برای فرد مریض یا سالم حرام و افطار آن واجب و در فرض روزه‌گرفتن درحالی‌که ضرر داشته باشد باطل و حرام است! (حکم موضوع به عنوان ثانوی یعنی ضرر)

**مسأله ۹۲:** عناوین ثانوی خصوصی زیاد است و از هدف رساله بیرون و عناوین عمده عمومی به شرح زیر است:

۱. حرج: سختی شدید

۲. عسر: سختی

۳. ضرر

۴. ترجیح أهم بر مهم

۵. اضطرار
۶. مرض
۷. عجز

هرکدام از عناوین ثانویه که بر موضوع کمی عارض شود حکم اول را به حکم دومی تغییر می‌دهد و این عمل در فقه معمول است و فکر می‌شود همه مذاهب فقهی در دین مقدس اسلام با اختلافی در پاره‌ای از فروعات، این موضوع را قبول دارند.

**مسأله ۹۳:** حکومت از پنج بند اول استفاده زیادی می‌تواند کند، خصوصاً از بند چهارم. دولت‌ها چه دینی و چه غیردینی در روزگار ما نسبت به گذشته به بن‌بست‌های زیادی می‌رسند و در عصر ارتباطات و حرکت به سوی جهانی‌سازی ـ هرچند کند ـ و قدرت‌یابی سازمان ملل ـ هرچند توسط دست‌های پیدا و نپیدای چند دولت قلدر ـ مانند گذشته هرکاره نیستند و چنانچه حاکم دینی نخواهد به مخالفت شرع مبتلا شود، می‌شود توسط راهنمایی خواستن از جمعی از علمای جید کشور که حقوق‌بگیر دولت نباشند تا جاییکه عناوین ثانوی فوق با تشخیص موضوع ظرفیت داشته باشد از آن‌ها استفاده ببرند.

با اجمال بگوییم از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و عمل بعضی از خلفای راشدین شواهدی را می‌توان اقامه نمود و در اصول فقه در باب تزاحم[1] مرجحاتی ذکر شده که اول آن‌ها ترجیح مهم‌تر بر مهم است؛ مثلا اگر کسی در آخر وقت نماز، ببیند مسلمانی در آب مشرف غرق‌شدن است وجوب نماز در وقت و وجوب حفظ نفس مسلمان تزاحم پیدا می‌کند[2] و چون حفظ نفس از وجوب نماز مهم‌تر است نماز از وجوب خود ساقط می‌شود و بر او واجب است جان انسان را از هلاکت نجات دهد و نماز را بعد از آن در خارج وقت قضا کند.

---

۱. با باب تعارض اشتباه نشود.
۲. تزاحم غلبا یا کلا ناشی از عجز مکلف از امتثال هردو مأموربه است و تعارض کذب احد الدلیلین است.

**مسأله ۹۴:** امروز حکومت‌ها برای اداره کشور غالبا به گرفتن پولی به عنوان محصول گمرک و مالیات بر عایدات نیازمند هستند که به عنوان اولی گرفتن آن‌ها به زور از مردم حرام است، و چنانچه از آن‌ها صرف‌نظر شود غالبا حکومت‌ها سقوط می‌کنند و نظم می‌پاشد، درحالی‌که حفظ جان و مال و نفوس و ناموس مردم نیازمند نظام قوی سیاسی می‌باشد چه دینی و چه غیردینی.

**مسأله ۹۵:** حکومت و یا قوه مقننه آن نمی‌تواند و صلاحیت هم ندارد که عنوان ثانوی را به اندازه واقعی آن تشخیص دهد و قهراً کمیت و کیفیت حکم عنوان ثانوی را نیز نمی‌دانند تا از مقدار لازم کمتر نشود که موجب خطر برای نظام شود و نه بیشتر شود تا ظلم بر مردم شود که هردو حرام است و باید توسط مجلسی از عالمان جید و آگاه به متطلبات واقعی و نیازمندی‌های دولت، آن را به طور دقیق تشخیص دهد و البته که جمعی از متخصصین لایق و مسئولین دولتی نیز با علمای دینی به شمول جمعی از اعضای شورای دارالافتاء باشند و نظر دهند.

**مسأله ۹۶:** در موارد مالی اجتماعی دقت بیشتری می‌طلبد؛ چه حکومت‌ها طبعاً علاقه‌مند به أخذ پول بیشتر و تقید آزادی‌های معقول ملت‌ها هستند درحالی‌که هردو ـ أخذ پول بیشتر از حد لازم و تحدید بیشتر آزادی‌های فردی و جمعی ـ حرام است.

**مسأله ۹۷:** برای مصارف غیرضروری بلکه غیرمحتاج مانند خرید اشیای تجملی برای ریاست‌جمهوری و مهمانخانه‌های دولتی و خصوصاً وزارت‌خانه‌ها و ریخت‌وپاش مصارف سفارت‌ها و زیادتی و باج‌گیری نمایندگان مجلس و تشریفات بیهوده و کم‌فایده دولت، پول‌گرفتن از مردم (هرچند توسط قانون) هم حرام است و هم موجب ضمان در دنیا و آخرت.

**مسأله ۹۸:** وضع زیادتی مالیات نه از صلاحیت وزارت مالیه و اداره ترافیک و سایر نهادهای قوه مقننه و نه از صلاحیت نمایندگان مجلس است و هم‌چنین وضع جریمه‌های کلان و کمرشکن در مقابل تخلفات، به دلخواهی زورگویان نیست، وضع

مالیات تابع نیازمندی‌های لازم دولت است که تمام مصارف تجملی و غیرلازم را باید نادیده گرفته و سپس محاسبه نمود که چه مقدار مالیه لازم است و برای تعیین آن باید دو سه کانال را مد نظر گرفت.

**مسأله ۹۹:** پول‌های حرام که روی عواملی نزد مردم جمع می‌شود، مانند قماربازی، رشوت‌گیری، اختلاس از بیت‌المال، شراب‌فروشی، باج‌گیری، و غیره که رقم درشتی را تشکیل می‌دهد. چنانچه صاحبان اصلی آن‌ها مشخص نباشد به خزانه عمومی دولت واریز می‌شود و پول‌های بی‌صاحب باید به فقرا داده شود.

**مسأله ۱۰۰:** حکومت‌ها گاهی در تقنین قوانین مخالف شرع، ملت‌های مسلمان خود را این‌گونه فریب می‌دهند که این قوانین در فلان کشور و فلان کشور اسلامی نیز رسمیت دارند، آن‌ها مگر مسلمان نیستند و از کشورهای عربی بالخصوص نام می‌برند که احتمالا در فریب مردم موثرتر می‌افتد.

این فریب و نیرنگ شیطانی است، دولت‌های کشورهای مسلمان چه زبان مادری‌شان عربی باشد و چه غیرعربی غالبا ضعیف‌الایمان و بی‌اعتنا به دستورات شرعی، وابسته به قدرت‌های الحادی و دشمنان اسلام می‌باشند، مخالفت آنان با قرآن و دین، مجوز مخالفت دیگران نمی‌شود. هر کس بخواهد خیانت‌های چند دولت عربی را به اسلام و ملت‌های مسلمان جمع کند می‌تواند کتاب بزرگی را تالیف کند. غالب این دولت‌ها مایه شرمساری مسلمانان در جهان هستند نه از علم کافی برخوردارند و نه استقلال سیاسی دارند و نه حاکمیت ملی را حفظ کرده‌اند و نه از استثمار خارجی جلوگیری نموده و نه به ملت‌های خود آزادی داده‌اند و نه به عدالت اجتماعی اعتقاد دارند و قسمت عمده ثروت و سرمایه مردم را در راه هوس‌های نامشروع خود به هدر می‌دهند، خداوند مسلمانان را از شر آنان رهایی بخشد.

**مسأله ۱۰۱:** بر مسلمانان لیبی و تونس و مصر و یمن که طاغوت‌های زمان خود را سرنگون کرده‌اند واجب است بیدار و هوشیار باشند تا مرعوب و مفتون

موج‌سواران بین‌المللی نشوند که دین و دنیای آنان را تباه می‌سازند و بیداری اسلامی را به بهار عربی به تلقین بیگانگان تبدیل نکنند و باید تلاش کنند تا قوانین اساسی و سایر قوانین کشورهایشان را مطابق دستورات دینی وضع کنند؛ و نباید به هیچ‌وپوچ بین خود به بدبینی و دشمنی و از همه زشت‌تر، به جنگ مسلحانه که خواست دشمنان مستثمرشان است بپردازند به دست خود دین و دنیای‌شان را خراب نمایند.

**مسأله ۱۰۲:** حکومت‌های دینی می‌توانند از فقه مذاهب اسلامی[1] هر حکمی را که مناسب یا مناسب‌تری به حال عصرشان باشد اختیار کنند[2] و در احوال شخصیه، مصر به تصویب از هر شریف چندین حکم را از فقه شیعه بهتر دانسته و در احوال شخصیه مصر قانونی ساختند.

**مسأله ۱۰۳:** ولایت فقیه (که از نظر کمیت و کیفیت تا حدودی بین فقهای شیعه در آن اختلاف نظر وجود دارد) یکی‌دیگر از منابعی است که با در نظرداشت زمان و مشاوره با متخصصین در موضوع حکم، صلاحیت اصدار حکم موقتی را دارد.

این حکم به حسب پسند شخصی ولی فقیه نیست بلکه غالباً در زیر عموم قاعده ترجیح مهم‌تر بر مهم نهفته است که به عناوین ثانوی تعلق دارد. و فکر نکنم در فقه حنفی محتوای این منبع قانونی با توضیحی که دادیم مورد بی‌توجهی قرار گیرد هرچند که اسم ولایت فقیه، برای فقه مذکور ناآشنا باشد.

**مسأله ۱۰۴:** از آنچه که در مسأله ۷۶ و غیره گفتیم حاکم دینی می‌تواند اجرای بعضی از حدود را موقّتا معلّق سازد و به غیر آن اکتفا کند. ولی باید به محافظه‌کارانی که سفارش می‌کنند برای نزدیکی فرهنگ اسلامی به فرهنگ مادی از عمل به فرهنگ خود کوتاه بیاییم به صراحت بگوییم که اشتباه می‌کنید این سفارش‌های شما بیهوده و مجرد انفعال شما است، غربی‌ها، تا از تمام فرهنگ خود

---

۱. مذاهب اربعه اهل سنت، مذهب زیدی و مذهب امامیه اثناعشری.

۲. شیخ‌محمود شلتوت مرحوم این موضوع را بیان داشت.

دست برنداریم از ما راضی نمی‌شوند، تازه رضای‌شان در این هنگام این است که ما را رسماً از استثمارشدگان و مادونان خود بدانند و گویا آیه مبارکه برای بیان حال امروز ما و طرفداران فرهنگ مادی نازل شده؛ «**وَ لَنْ تَرْضى عَنْكَ الْيَهُودُ...**»[1] جهودان و ترسایان از شما راضی نخواهند شد تا پیروی از روش آنان نکنید (و مقلدان کور کورانه آنان نگردید) و ثانیا دین خدا تابع نظر معامله‌گران و ترسوها نیست.

**مسأله ۱۰۵:** غالب تعزیرات شرعی شلاق‌زدن است. آیا می‌شود آن‌ها را یا قسمتی از آن‌ها را به پول نقد و یا به کار اجباری مفیدی برای مردم با ملاحظه قبح معصیت، به حسب ارتکاز متشرعه و یا دلالت نصوص تعویض کنیم؟ موضوع محتاج به مطالعه بیشتر است.

**مسأله ۱۰۶:** قوانینی که در دایره مباحات توسط ولی فقیه یا زمامدار دینی و مجلس شورا وضع می‌شود به قیود زیر محدود می‌شود:

۱. عموم و اطلاق آن‌ها مخالف احکام شرعی نشود.[2]

۲. بدون ضرورت، ضرر جانی و روانی و مالی و حیثیتی نرساند.

۳. به آزادی‌های معقول مردم آسیبی نرساند.

۴. به اخلاق عمومی صدمه‌ای نزند.

**مسأله ۱۰۷:** تصویب مطالبات نمایندگان مجلس در مورد زیادنمودن حقوق‌ماهانه آنان و تحصیل سایر امتیازات مادی و معنوی را باید به‌علاوه امضای رئیس‌جمهور، به موافقت شورای‌عالی‌قضاء معلق نمود و دلیل‌عقلایی این حکم روشن است.

**مسأله ۱۰۸:** در فرض زیادشدن متخصصین در علوم دینی و تجربی باید در نمایندگان مجلس، تخصص در یک رشته شرط شود، زیرا لوایح وزارت‌خانه‌ها و غیره توسط کارشناسان و متخصصان تدوین می‌شود و نمایندگان غیرمتخصص

---

۱. بقره، آیهٔ ۱۲۰.

۲. وگرنه تقیید اطلاق و تخصیص عموم آن لازم می‌شود.

صحت و سقم آن‌ها را نمی‌دانند و لا محاله منفعلانه و جاهلانه تصدیق یا رد می‌کنند که هردو به ضرر مردم است.

**مسأله ۱۰۹:** تصور می‌شود علم حقوق و علم روانشناسی در کشورهای اسلامی باید مورد تجدیدنظر کارشناسی قرار گرفته و به‌شکل واقعی خود درآیند. و تا این کار صورت نگرفته تخصصی در این دو علم مرجح برای نمایندگان شمرده نمی‌شود.

## ۵. قوه قضاییه

**مسأله ۱۱۰:** وظیفه قوه قضاییه رسیدگی به شکایات افراد و جهات و اداره‌های دولتی علیه افراد و جهات و ادارات دولتی حتی علیه وزَیران و رئیس‌جمهور به طرز یکسان و عادلانه و اصدار حکم شرعی بدون تاخیر زیاد است و نیز تربیت علمی و اخلاقی قاضیان به اندازه حاجت، و نظارت شدید بر آنان که از خیانت به قانون و رشوت‌گیری از مردم به دور باشند.

رشوت‌ستانی قاضی طبق حدیثی به منزله کفر به خداوند بزرگ است.

**مسأله ۱۱۱:** حکم قاضی جامع‌الشرایط نافذ و واجب‌الاتباع است ولی اگر مصلحت این باشد که محکوم علیه حق استیناف دعوا را در محکمه بالاتر داشته باشد، می‌شود به محکمه ابتداییه دستور قانونی داده شود تا قاضی حکم صادر نکند بلکه تنها نظر خود را بنویسد تا استیناف دعوا دچار مشکل شرعی نشود.

**مسأله ۱۱۲:** زمامدار اسلامی که قهراً شروط قضا را دارد می‌تواند در بعضی از موارد قضاوت کند و قضای او نافذ است و تفکیک قوای سه‌گانه، در شریعت تا این حد وجود ندارد که از حاکم اسلامی سلب صلاحیت قضا را نماید ولی اگر در قانون اساسی شرط شود که زمامدار قضاوت نکند، نمی‌تواند قضاوت نماید مگر این‌که مدعی و مدعی علیه راضی به قضای او باشند.

**مسأله ۱۱۳:** مسئول تشکیلات قوه قضاییه و نصب قضات عادل و عزل قضات

مختلف و مجازات آنان و زمینه‌سازی آموختن علم قضاء به محصلین و تهیه لوایح و تدوین احکام قضایی و امثال این‌ها به عهده شورای عالی قضا به ریاست رئیس قوه قضاییه می‌باشد.

**مسأله ۱۱۴:** در فرض ثبوت خطای قاضی در حکم، از متهم اعاده حیثیت می‌گردد و اگر ضرری متوجه یکی از طرفین دعوی شده باشد در فرض عمد و تقصیر قاضی ضامن است و در فرض قصور دولت باید آن را جبران کند.

**مسأله ۱۱۵:** با دقت فراوان در حکم، باید تشکیلات قضایی به دور از پیچیده‌گی‌های بی‌موردی که گاهی فیصله یک دعوای ساده چند ماه یا یکی دو سال وقت طرفین را در رفت‌وآمد می‌گیرد و نیز مستلزم بیکارماندن طرفین دعوا از کار و تحصیل نفقه و تحمل مصرف کرایه ماشین از طرفین می‌گردد که کار بسیار زشت بلکه یک نوع ظلم ناجایز به مردم است.

**مسأله ۱۱۶:** در فرض امکان مردم کشور حتی ساکنین قریه‌های دوردست باید دست‌رسی به قضا را داشته باشند و کمتر محتاج به رفتن به مرکز و یا شهرهای دور شوند.

**مسأله ۱۱۷:** در فرضی که مدعی و مدعی‌علیه از دو مذهب باشند در حق الله، حق اقامه دعوی با مدعی‌علیه می‌باشد و در حق الناس حق اقامه دعوی (و اختیار قاضی) حق مدعی می‌باشد.

**مسأله ۱۱۸:** آنچه در قوه قضاییه از همه مهمتر است سه چیز است:

اول: علم لازم برای قضا، چون هرکس که بما انزل الله حکم نکند کافر و فاسق و ظالم است که در آیات شریفه قرآن آمده است.[۱]

جمع زیادی از فقهای شیعه اجتهاد را در قاضی شرط می‌دانند و جمعی آن را معتبر نمی‌دانند و همین قول در نظر این‌جانب درست‌تر است.

---

۱. تفسیر آیات را در کتب تفسیر به دست آورید.

دوم: عدالت و تقوا است و حکم و قضای قاضی غیرعادل نافذ نیست.

سوم: دوری از رشوت‌ستانی است، گرفتن و دادن رشوت هردو حرام است، رشوت در احکام شرعی در احادیث زیاد مورد سرزنش قرار گرفته تا جایی که در یک حدیث آمده است: رشوت‌گرفتن در احکام (به منزله کفر) به خداوند بزرگ است. این عمل زشت که توقع نمی‌رفت در محاکم اسلامی دیده شود با تاسف فراوان امروز یک عمل شایع و زبان‌زد خاص و عام است درحالی‌که این عمل از گناهان کبیره است. رشوت عبارت است از دادن مال یا هر کار دیگر که حق طرف را إبطال کند یا باطل خود را حق بگرداند.

**مسأله ۱۱۹:** در دانشکده شرعیات که مربوط به قاضیان می‌شود، به اقرار آگاهان مسائل مورد نیاز آن‌قدر کم و ناقص در بعضی از کشورها تدریس می‌شود که به‌هیچ‌وجه برای قضای شرعی و غیرشرعی کفایت نمی‌کند و قهرا قضای او به غیر ما انزل الله منجر می‌شود. بر قوه مجریه و مقننه لازم است تدریس محصلان قضاء را کماً و کیفاً ارتقاء دهند و امتحان سالانه آنان بسیار دقیق باشد.

**مسأله ۱۲۰:** مناسب است رساله‌ای در حکم رشوت و تقبیح آن نوشته شود و در دوره قبل از رسیدن به مقام قضاوت تدریس شود و نیز آنچه به تقوای قاضی مربوط می‌شود به طرز مؤثر به او تفهیم گردد.

**مسأله ۱۲۱:** در حدیثی آمده سه دسته از قاضیان در آتش می‌روند، اول کسی که حکم می‌کند می‌داند که حکم او ناحق است و درواقع نیز ناحق است. دوم کسی که حکم می‌کند و نمی‌داند که حق است هرچند درواقع حق باشد. سوم کسی که حکم می‌کند و می‌داند که ناحق است و درواقع حق است. و تنها یک دسته به بهشت می‌روند که حکم به حق کنند و بدانند که حق است.

«أعوذ بالله من الجهل و هوی النفس».

**مسأله ۱۲۲:** بر قوه قضاییه لازم است مقدمات تعلیمی را به‌طوری فراهم سازد که حتی قاضیان در دوران قضاوت نیز ساعاتی را در هفته مشغول تحصیل باشند و

علمای بزرگ احکام فقهی را برای آنان بیان دارند. قضا علم صحیح و معلومات زیادی در فقه می‌خواهد.

**مسأله ۱۲۳:** تصدی منصب قضا برای کسانی که علم لازم و یا کافی ندارند، حرام است و نصب آنان نیز حرام است و عزل آنان واجب.

**مسأله ۱۲۴:** تصدی قضا بر افراد فاسدی که رشوت می‌خورند حرام است و نیز نصب آنان حرام و عزل آنان واجب می‌باشد.

**مسأله ۱۲۵:** تصدی قضا بر واجدین شرایط واجبِ کفایی است.

**مسأله ۱۲۶:** قاضی حق ندارد در حقوق الناس بدون مطالبه مدعی در رفع نزاع مداخله کند؛ مگر این‌که زمامدار و یا شورای عالی قضاء بقای دعوی را برای نظم عمومی مخل تشخیص دهد.

**مسأله ۱۲۷:** در حقوق الله قاضی می‌تواند ابتدا و بدون مطالبه مدعی خاص و یا مدعی‌العموم اقدام و اصدار حکم نماید.

**مسأله ۱۲۸:** آیا قاضی می‌تواند به علم خود عمل کند؟ چهار قول وجود دارد. به نظر من قول قوی‌تر آن است که قاضی در حقوق الناس و حق الله هردو، می‌تواند به علم خود عمل کند و لزومی به اقرار اقامه بینه و قسم نیست، بلی از نظر احتیاط و مراحل رسمی مدرک علم خود را در پرونده- دوسیه- بنویسد تا متهم به طرفداری از یک طرف دعوی نشود.

**مسأله ۱۲۹:** ملاک فرق مدعی و منکر در نظر جمعی غرض نهایی از دعوی است و در نظر بعضی مصبّ دعوی، ممکن است بر ملاک اول کسی که بر ملاک دوم منکر باشد، مدعی گردد و مدعی بر ملاک دوم منکر گردد و این بحث در فقه ثمراتی دارد.

## ۶. دار الافتاء

**مسأله ۱۳۰:** فتوی‌دادن برای مجتهد جامع الشرایط، گاهی واجب کفایی و گاهی واجب عینی می‌شود.

**مسأله ۱۳۱:** فتوی‌دادن بدون علم حرام است و موجب هلاکت. ولی امروز در بسیاری از شهرها و کشورها در بین جمعی از اهل علم مبتدی و متوسط بی‌تقوا، فتوی‌دادن یک امر عادی مشهور شده است، اینان روز قیامت مسئولیت سنگین به عهده دارند و احادیث متعددی در مذمت اینان وارد شده است.

**مسأله ۱۳۲:** نقل فتوا از مجتهد جامع‌الشرایط برای مقلدین او توسط اهل علم اشکالی ندارد، به شرطی که فتوا را به طور درست از کتاب او فهمیده باشند.

**مسأله ۱۳۳:** جمعی از اهل علم مبتدی و متوسط که مجتهد نیستند به دیدن یک روایت و به دیدن فتوای یک عالم بدون درنظرگرفتن شرایط آن، از روی هوا و هوس فتوی می‌دهند. حتی جمعی پرده‌های حیا را به دور افکنده و به خیال باطل خود مسلمانان را تکفیر می‌کنند، اینان نه اصول اسلام را به طور استدلالی درک کرده‌اند و نه فروع آن را، ولی کرخانه تولید کفر در بغل دارند و مسلمانان متدین را روی اغراضی که دارند به کفر محکوم می کنند که ضلّوا و أضلّوا. هم خود گمراهانند و هم عوام غافل را گمراه می سازند. و بیگانگان از این فتاوای غیرمشروعه استفاده‌های فراوانی برده‌اند.

خداوند آنان را هدایت فرماید.

**مسأله ۱۳۴:** بر قوه قضاییه لازم است در هر شهر دارالافتایی بنا سازد و دانشمندان درجه یک و باتقوای آن شهر را دعوت کنند که هفته‌ای دو روز مثلاً آن‌جا بروند و به سؤالات مردم متدین فتوا دهند، یعنی فتاوی معتبر مذهبی استفتاءکنندگان را جواب دهند.[1]

---

۱. دارالافتاء در بعضی از کشورها وجود دارد گاهی فعال است، گاهی نیمه‌فعال، غرض ما دارالافتای فعال است و باید مورد وثوق مردم مسلمان باشد که آن را تابع سیاست‌های دولت ندانند و بعضی از مفتیان کشورهای اسلامی از بی‌خبری مطلق خود و خارج از محدوده دینی سخنانی را در مورد مسائل علمی کائنات به زبان می‌آورند که باعث شرمساری مسلمانان در جهان می‌شود زهی نادانی و بی‌ننگی.

**مسأله ۱۳۵:** این دانشمندان نباید از اعضای رسمی و حقوق‌بگیر دولت باشند ولی فتاوی آنان معتبر باشد.

**مسأله ۱۳۶:** در این دارالافتاها، تعدد شوراهای فتوا به تعدد مذاهب معتبر اسلامی آن شهر باشد.

در کنفرانس مکه اعلام شد که، مذاهب چهارگانه حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و مذهب شیعه امامیه و مذهب زیدی و مذهب ظاهری و مذهب اباضی رسمیت دارند و فتوای شیخ‌محمود شلتوت مرحوم، رئیس اسبق جامع الازهر و سایر دانشمندان بزرگ مصر در مورد حقانیت مذهب شیعه اثناعشری مشهور و در بعضی از کتاب‌های دیگر این‌جانب مسطور است.

**مسأله ۱۳۷:** دادگاه عالی هر کشور، صدور فتوا را از غیر این مقام (دارالافتاء) ممنوع گردانیده و متخلفین را تعزیر نماید تا جلو فتنه داخلی‌ها و خارجی‌ها گرفته شود و دکان نااهلان بسته گردد.

آزادی فتوافروشان و جاه‌طلبان مغرور ضررهای زیادی به مسلمانان غافل و شریعت اسلامی وارد نموده و وقت آن رسیده که حکومت‌ها جلو آن را بگیرند و باید به این نااهلان گفت: «آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ».[1]

**مسأله ۱۳۸:** کسانی که به حد مجتهد مشروط در مذهب حنفی و یا در فقه شیعه به درجه اجتهاد مطلق رسیده‌اند و آن را اثبات نمایند می‌توانند فتوا دهند ولی برای حفظ نظم خوب است که از راه دارالافتاء هرچند به توسط نمایندگان خود فتوا بدهند.

**مسأله ۱۳۹:** اگر دولت‌ها از کسانی که قصد خدمت دین را به نام عالم دینی دارند و القاب بالای علمی را بر خود می‌نهد. مطالبه مدرک کنند و در مورد فعالیت‌های آنان و القاب آنان همان دقتی را که در مورد صاحب منصبان و دکتوران

---

۱. یونس، آیهٔ ۵۹.

و سایر متخصصین دارند انجام دهند. خدمت خوبی بـه دیـن و ملـت نمـوده، ایـن مراقبت از کمیت اهل علم می‌کاهد ولی کیفیت کار را بالا می‌برد، درواقع نااهلان پی کار خود می‌روند و دانشمندان دینی در خدمت دین می‌مانند.

آیا حکومت‌ها این وظیفه مقدس را عملی خواهند کرد؟ باید گفـت و الله العـالم. لکن: «ما ذلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ».[1]

**مسأله ۱۴۰:** در نظر مشهور فقهای شیعه، اعلمیت مفتی نیز به تفصـیلی کـه دارد معتبر است. تشخیص اعلمیت یک موضوع بسیار مشکلی است که تنها مجتهدانی که فتاوای عده‌ای از فقها را مطالعه کرده صلاحیت آن را دارند.

ولی امروزه یک عده از طلبه‌های جاماندهٔ بی‌تقوا برای اغراض مـادی خـود بـه گمراهی عوام از همین صلاحیت کاذب و دروغین مـی‌پَردازنـد، خداونـد اینـان را هدایت فرماید و عوام‌الناس را از بی‌تقوایی اینان در امان نگهدارد و بدانند که معرفی مرجع تقلید کار هر طلبه کم‌سواد نیست و اعتماد بـه گفتـه‌هـای آنـان روز قیامـت مسئولیت‌زا برای مردم است.

## ۷. أحکام محاربین و مفسدین

**مسأله ۱۴۱:** تفصیل فروع محاربین و مفسدین که قـرآن مجیـد احکـام ایـن دو دسته را در آیـات۳۳ــ۳۴ سـوره مبارکـه مائـده ذکـر فرمـوده اسـت، در رسـاله توضیح‌المسـائل جنگـی کـه بـرای مجاهـدین در دوران جهـاد چهـارده سـاله بـا شوروی‌ها، تالیف شده بود نوشته‌ایم و در این‌جا پـنج مسـأله را از آن رسـاله نقـل می‌کنیم:

**مسأله ۱۴۲:** دین برنامه سعادت و خوشبختی بشر در دنیا و آخرت است، تلاش در زوال نظام دینی یک مصداق بارز فساد در روی زمین و محاربه با خدا و رسـول

---

۱. ابراهیم، آیهٔ ۲۰ و فاطر، آیهٔ ۱۷.

او می‌باشد، و ممکن است فساد را بـه نـابودی امنیـت اجتمـاعی و تخریـب منـابع اقتصادی و محاربه با خدا را مخالفت با دین و تضعیف نـوامیس و مکـارم اخلاقـی تفسیر نمود.

**مسأله ۱۴۳:** تولید و توزیع و معاملات مواد مخدر ـ خصوصاً هیروئین و امثـال آن ـ و مسکرات به نحو گسترده که به دنیا و آخرت مردم ـ خصوصاً نسل جـوان ـ آسیب می‌رساند افساد در زمین است.

**مسأله ۱۴۴:** ایجاد ترس و خوف و وحشـت در بـین مسـلمانان و راه‌گیـری و تحمیل مظالم بر آنان و ایجاد نزاع و بدبینی به نام قـوم و نـژاد و لسـان و منطقـه و مذهب و حزب و غیره که گاهی به درگیری‌هـای مسـلحانه و تـرور و قتـل منجـر می‌شود، افساد در زمین است.

**مسأله ۱۴۵:** آسیب رسانیدن بـه کارخانـه‌هـا ـ خصوصـا صـنایع سـنگین ـ و کشتزارها و تولید ملی و مبتلاساختن مردم به فقر، افساد است.

**مسأله ۱۴۶:** تعویض نظام اسلامی به نظام غیراسلامی، نـابودی مراکـز دینـی و توطئه علیه مبلغین و مجریان احکام دینی به شکل گسـترده و فتنـه‌انگیـز و ایجـاد درگیری بین حلقات مهم جامعه، افساد است.

**مسأله ۱۴۷:** ترویج فحشاء و منکرات ماننـد زنـا، لـواط و سـایر انـواع فسـاد اخلاقی توسط رادیوها، تلویزیون‌ها، سینماها و مجـالس مختـلط رقـص بـه نحـو گسترده و مسدودکردن راه‌های عمومی به مدت یک ساعت و دو ساعت ـ هرچنـد بستن راه‌ها به مقدار ده دقیقه حتی برای نماز جماعت هـم حـرام اسـت و موجـب بطلان نماز است ـ بلکه به مقدار زیاد، و رهزنی و بردن اموال مردم توسط بانـدهای مسلح و نیز آدم‌ربایی گسترده به منظور أخذ پول و ایجاد رعب و ترس و اسـتعمال اسلحه آتشین بر روی مردم و اختلال در امر تجارت و امثال این‌ها از مصادیق فساد است.

**مسأله ۱۴۸:** می‌شود گفت هر کاری از کارهای این فصل اگر از جهـت دشـمنی

با دین و اهل دین باشد محاربه با خداوند است، و هر کاری از کارهای مذکور که از روی اغراض دیگر صورت گیرد افساد در زمین است. «إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً».[1]

## ۸. کلامی در شروط قانون اساسی

قوانین اساسی کشورهای مسلمان‌نشین دارای اصول و بندهای مختلف و مواد متفاوتی می‌باشند. پاره‌ای از آن‌ها مطابق دین و پاره‌ای از آن‌ها مخالف دین و قسمتی هم نه موافق و نه مخالف دین است.

**مسأله ۱۴۹:** آنچه در قانون اساسی در مورد اوصاف رئیس‌جمهور و وزیران و مسئولان و وظایف آنان ذکر شده در فرضی که مخالف دَین نباشد به منزله شرط تقرر و مشروعیت بقای آنان در مناصب و مجوز تصرفات‌شان که از آن جمله أخذ حقوق ماهانه و سایر امتیازات مادی، آنان است، و چنانچه اوصاف و افعال‌شان مطابق قانون اساسی که به تصدیق ملت و یا اکثریت و حتی قسمتی از مردم رسیده باشد، نباشد خودبه‌خود عزل و اختیارات آنان لغو و تصرف آنان در بیت‌المال باطل و مستحق حقوق ماهانه و غیره نمی‌شوند. چه ملت علیه آن‌ها قیام بکنند و یا نکنند و حتی مردم بی‌خبر به ایشان زنده‌باد بگویند.

**مسأله ۱۵۰:** وظایف مهمی که می‌شود در قوانین اساسی از طرف ملت شرط گردد بر سه‌گونه است:

گونه اول: وظایف و اوصافی است که از طرف دین بر ذمه آنان نهاده شده این وظایف زمامدار واجب است و تحقق أوصاف هم لازم. چه ملت آن‌ها را در قانون اساسی آورده باشد یا نه.

گونه دوم: که وظایف مذکور حرام، و اشتراط آن باطل است، چه در قانون

---

۱. مائده آیهٔ ۳۳.

اساسی آمده باشد یا نه، ارتکاب آن‌ها به خاطر تحریم شریعت جایز نیست. ولی اگر مردم به خاطر همین شروط به آن‌ها رأی داده باشند زمامداری و ولایت زمامدار به هر صورت مورد تردید قرار می‌گیرد.

گونه سوم: اگر در قانون اساسی شرط شود واجب می‌شود وگرنه مسئولین ملزم نیستند آن‌ها را به‌جا بیاورند. و چنانچه زمامدار ـ و هر مسئول دیگر در ابتدا و یا اثنای وظیفه فاقد یک وصف مذکور شود و یا عمداً و یا تقصیراً و یا عجزاً وظیفه را به‌جا نیاورد از وظیفه خود منعزل می‌شود.

**مسأله ۱۵۱:** عدالت اجتماعی در همه جهات و برای همه اصناف بر حکومت لازم است و باید در قانون اساسی ذکر شود. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».[1]

**مسأله ۱۵۲:** امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر از وظایف متقابل واجب ملت و حکومت است.

**مسأله ۱۵۳:** هرچه مردم به زمامدار بیشتر رأی بدهد مشروعیت دولت بیشتر می‌شود.

**مسأله ۱۵۴:** امور نظری و فنی با جمع زیادی از متخصصین مشوره شود.

و مسئولین از روابط دوستان و خویشاوندان در امور رسمی بیرون آیند.

**مسأله ۱۵۵:** ترویج زبان عربی در مراحل تعلیمی غیر ابتدایی با زبان رسمی و زبان‌های محلی در قانون اساسی از وظیفه وزارت معارف و تحصیلات عالی شناخته شود.

**مسأله ۱۵۶:** اقرارگرفتن به اکراه و زور باطل است هرچند در قانون اساسی نباشد.

**مسأله ۱۵۷:** هرچه با مردم مشوره بیشتر صورت گیرد حکومت مشروعیت بیشتر پیدا می‌کند.

---

۱. حدید، آیهٔ ۲۵.

**مسأله ۱۵۸:** جهل قصوری عذر است هرچند قانون اساسی این عذر را نپذیرد.

**مسأله ۱۵۹:** حمایت قانون اساسی از زن، مرد، طفل، پیرمرد و همه افراد چه مسلمان و چه غیرمسلمان، یکسان است، هرچند قانون از آن ساکت بماند.

**مسأله ۱۶۰:** حقوق زن و مرد و مسئولیت‌های آنان یکسان است مگر در موردی که دین به علت تفاوت‌های فیزیکی یا روانی زن و مرد، طور دیگری دستور داده باشد.

**مسأله ۱۶۱:** تساوی زن و شوهر به ضرر زن است، مهر و نفقه زن و لباس و مسکن و تداوی که همه حق زن بر شوهر است از بین می‌رود که ضرر جبران‌ناپذیری است، در بسیاری از کشورها برای جمع کثیری از مردان و غالب زنان کار پیدا نمی‌شود ولی اسلام زنان شوهردار را بیمه کرده است و حوایج زن به عهده شوهرش قرار گرفته است.

**مسأله ۱۶۲:** برعکس پندار ساده‌لوحان تفاوت میراث زن و مرد به نفع زنان است نه به نفع مردان، به‌علاوه که همین تفاوت ظاهری در بعضی موارد میراث است نه در همه موارد.

**مسأله ۱۶۳:** توسعه مستمر زراعت باید در مورد مواد غذایی حتی در مثل عسل و سایر مواد خوراکی غیرلازم و موادی که مورد مصرف بعضی از اصناف می‌باشد، از وظایف مهم وزارت زراعت است. حتی به فرضی که در قانون اساسی نباشد و هم‌چنین تولید یا توزید مواد تداوی و تربیت دکتوران لایق[1]، بلکه هر متخصص ماهر در همه رشته‌های لازم زندگانی.

**مسأله ۱۶۴:** سیستم ریاستی بهتر از سیستم پارلمانی است زیرا اولاً، دورتر از سیاست‌بازی خارجی‌ها و احزاب است و ثانیاً، نزدیک به مفهوم شوری.

---

۱. دلیل این حکم بنایی مردم در موقع پول‌دادن به دولت همین امور و امثال آن‌هاست.

ولی در این مورد مطلبی وجود دارد که سابقا ذکر شد.

**مسأله ۱۶۵:** در قانون اساسی باید ذکر شود که دولت در پیمان‌های نظامی که در قرن بیست رایج بود شامل نشود و قرضه‌های خارجی او بدون تصویب مجلس صورت نگیرد.

**مسأله ۱۶۶:** در ایام فراغت سربازان از تدریب عسکری و سوادآموزی، می‌شود، آنان را بدون اکراه و با حقوق به کارهای دیگر ملی تشویق کرد و یا شغل‌های آسانی را به آن‌ها تعلیم داد. این ماده چه در قانون اساسی ذکر شود و چه ذکر نشود یکسان است.

**مسأله ۱۶۷:** تناوب کارمندان در مناطق خوش‌آب‌وهوا و بدآب‌وهوا مطابق عدالت اجتماعی باید در قانون اساسی قید شود.

**مسأله ۱۶۸:** اصل برائت ذمه در انسان‌ها و اصل حلیت در اشیا ثابت است چه در قوانین اساسی ذکر شود و چه نشود، ولی بهتر است ذکر شود.

**مسأله ۱۶۹:** تبعید به جز یکی دو مورد که در فقه بیان شده ممنوع است.

**مسأله ۱۷۰:** تعذیب و شکنجه انسان ممنوع است، مگر این‌که خود فرد به کرامت انسانی خود یا دیگران آسیبی برساند که برای اعاده کرامت آن حدود و تعزیرات مقرر شده است.

**مسأله ۱۷۱:** عفو مجازات و یا تخفیف آن به جز از مواردی که در فقه ثابت است از صلاحیت زمامدار اسلامی بیرون است.

**مسأله ۱۷۲:** حبس‌های طویل که در تعزیرات دولتی امروز وجود دارد، در فقه اسلامی به جز چند مورد وجود ندارد؛ اگر رئیس‌جمهور طبق مصلحت لازم تخفیف یا عفو آن را بخواهد می‌شود که قوه قضاییه آن را در موارد غیرمنصوص با ملاحظاتی بپذیرد ولی عفو جمعی که آزادی آنان به ضرر ملت است نباید رئیس‌جمهور پیشنهاد عفو آنان را بنماید. بحث زندان و زندانیان بعداً می‌آید.

## ۹. وظایف متقابل دولت و ملت[۱]

**مسأله ۱۷۳:** وظایف واجبه شخص اول کشور به هر لقبی (خلیفه، امیر، زمامدار، رئیس‌جمهور، رئیس وزیران و ...) که یاد شود از سه منبع مشخص می‌شود:

۱. شریعت الهی بر ذمه او نهاده باشد.

۲. قانون اساسی برای او وضع نموده باشد و مخالف شرع نباشد.

۳. خودش در موقع نامزدی و تبلیغات به مردم وعده آن وظایف مباح و یا مستحب را داده باشد و مردم نیز بر اساس همان وعده‌ها به او رأی داده باشد.

**مسأله ۱۷۴:** اگر زمامدار به شرایط فوق عمداً عمل نکند شرعاً از مقام خود منعزل است، چه مردم مخالفت خود را به سخنرانی‌ها و یا به وسیله رسانه‌ها و یا به راهپیمایی‌ها و غیره اظهار بکنند و یا نکنند، بلکه عزل شرعی او در فرض ترک وظایف بند اول، حتی با فرض موافقت مردم ـ که در کشورهای اسلامی فرض واقع‌نشدنی است ـ تردیدناپذیر است.

**مسأله ۱۷۵:** وعده‌هایی را که مردم از نامزد ریاست‌جمهور یا هر نامزد دیگر می‌شنوند ولی بر اساس آن‌ها به او رأی نمی‌دهند، چنانچه رئیس‌جمهور یا صاحب هر مقام دیگر به آن‌ها عمل نکند موجب عزل او نمی‌شود بلکه موجب کسر شأن او نزد مردم می‌گردد.

**مسأله ۱۷۶:** اگر عمل‌کردن به وظایف مذکور برای رئیس‌جمهور به خاطر عوارضی، غیرمقدور شود او از وظیفه‌اش منعزل می‌شود. ولی اگر این وظایف قبل از تقرر او ناممکن بوده[۲] و یا بعد از تقرر او ناممکن شده چه او رئیس‌جمهور باشد

---

۱. ملت در لغت به معنای روش است نه به معنای مردم یک کشور ولی اصطلاح مذکور در ایران، افغانستان و تاجیکستان مشهور است و جمعی از عرب‌ها به مردم یک کشور شعب می‌گویند و پاکستانی‌ها قوم می‌گویند.

۲. ولی اگر از وظایف قسم سوم باشد رئیس‌جمهور منعزل می‌شود.

چه فرد دیگری که امکان رسیدن به این مقام را داشته باشد، دراین‌صورت به مشروعیت مقام او ضرری وارد نمی‌آید.

**مسأله ۱۷۷:** اگر رئیس‌جمهور به مردم وعده‌های غیرمشروع و حرام را بدهد و مردم هم فرضاً به همان وعده‌ها به او رأی بدهند و او پیروز گردد، پیروزی او شرعاً باطل و تصرّفات او نارواست، چه به آن وعده‌های حرام عمل بکند و یا نکند.

**مسأله ۱۷۸:** خدمت به منافع اقتصادی و رفاه عامه و همه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و نظامی باید در محدوده شرع و قانون صورت گیرد.

نه از راه‌های غیرمشروع مانند استثمار ملت‌های ضعیف همسایه و غیرهم، و هجوم‌بردن بر آنان به منظور تصرف در ثروت‌های آنان از محرمات و موجب عزل و حتی انعزال او می‌گردد، و به عبارت دیگر، ترقی کشور و مردم باید از راه‌های مشروع باشد نه از راه‌های ظالمانه و ضررزدن به دیگران.

**مسأله ۱۷۹:** وجوب اطاعت مردم و کارمندان ملکی و نظامی از رئیس کشور در محدوده قانون و شریعت است، نه در ترک واجبات و ارتکاب محرمات و لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق.

**مسأله ۱۸۰:** ایجاد فتنه و آشوب و خون‌ریزی و تباهی بین ملت‌های ضعیف به منظور رفاه ملت خود و یا بین اصناف ملت خود به نام مذهب و قوم و نژاد و سمت و دین و به عناوین دیگر به منظور استحکام مقام خود (تفرقه‌بینداز و حکومت‌کن) حرام و موجب اعدام رئیس و مقامات بلند مسئول، به عنوان مفسد و محارب می‌شود «**إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن...**»[1] و این امر یکی از فرق‌های حکومت‌های واقعی دینی و حکومت‌های مادی می‌باشد که به چنین افراد مدال افتخار می‌دهند. البته حکم اعدام توسط محکمه عادله صادر و اجراء می‌شود نه توسط دیگران.

---

۱. مائده، آیهٔ ۳۳.

**مسأله ۱۸۱:** بر مردم واجب است که در مقابل دولت‌های ستمگر و هوس‌باز که کشور و ملت را به سوی تباهی و فقر و جهل و خرافات و ایجاد رعب و خفقان و به دور از دین و قانون پیش می‌برند مقاومت فرهنگی و مبارزه غیرمسلحانه نموده و زمام امور را به حکومت صالح بسپارند.

**مسأله ۱۸۲:** مکلفین باید بدانند که غالباً تباهی دین و دنیای ملت‌ها و دور افتادن از علم و صنعت و فرورفتن در ذلت، ناشی از سرکشی دولت‌ها بوده است و خواهد بود و مهم‌تر این‌که بدانند سبب طغیان و استبداد دولت‌ها سکوت و بی‌تفاوتی ملت‌ها بوده و خواهد بود و همین امر سبب ترقی غربی‌ها و عقب‌افتادگی شرقی‌ها شده است، و سبب دیگران تجاوز و استعمار و استثمار دولت‌های زورمند بوده و می باشد.[۱]

قرآن می‌فرماید: فرعون قوم (ملت) خود را سبک شمرد و آنان از او اطاعت کردند. سپس در مقام قضاوت، مردم را مذمت می‌فرماید: «**إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**»،[۲] موکدا این ملت، ملت فاسقی بودند! در این آیه مبارکه خوب دقت کنید که کلید ترقی مسلمانان در آن نهفته است.

**مسأله ۱۸۳:** نگهداری از ارزش‌های قانون اساسی و سایر قوانین هر چند وظیفه دولت‌ها است ولی ملت‌ها همیشه باید بر حکومت نظارت داشته باشند وگرنه به خوشبختی نمی‌رسند، مردم صدر اسلام بر خلیفه دوم در مورد یک پیراهن اعتراض داشتند که آن را از کجا به دست آورده است و او بدون آشفتگی و خشونت مردم را قانع ساخت که آن را از سهمیه خود و سهمیه پسرش خریده است. ولی یک عده از ملاهای بی‌تقوای درباری در طول تاریخ همه تخلّفات زمامداران فاسد را توجیه نموده و عوام النّاس را اغفال کردند لکن تعداد کثیری از دانشمندان اسلامی

---

۱. تا ستمکش زیر بار غارت و یغما نرفت  کار دزدان ستمگر غارت و یغما نشد

۲. نمل، آیهٔ ۱۲.

همیشه حکومت را موعظه و پند و اندرز داده‌اند و آنان را بـه خـدمت بـه مـردم و عدالت اجتماعی تشویق نموده‌اند.

**مسأله ۱۸۴:** بر زمامداران و مسئولین بلندرتبه واجب است در توزیع مناصـب و امکانات مادی کشور بر واحدهای اداری تنها بر اساس نفوس، عدالت اجتمـاعی و اولویت‌های واقعی عمل کنند و از تعصبات مذهبی و روابط قومی و سمتی و لسـانی و هوس‌های حزبی شدیداً دوری نمایند که از پست‌ترین کارها و بدترین روش‌های ظالمانه و حق تلفی نا جوانمردانه بوده و عامل پسمانی کشور می‌گردد.

بلی تبعیضات ظالمانه تخم عداوت را بین اصناف مردم می‌کـارد، جمعـی را بـه غرور و تکبر و افزون‌طلبی وامـی‌دارد و جمعـی را بـه احسـاس حقـارت و ذلـت وامی‌دارد و همین است خیانت ملـی، و خـائنین ملـی از رحمـت خداونـد بـه دور هستند. و چنانچه عدالت اجتماعی به عهده دولت، در قانون اساسـی گذاشـته شـده باشد، ممکن است تخلف از آن به وسیله تبعیضات سبب عزل مسئولین شود.

**مسأله ۱۸۵:** حکمت عملی و روش نیکو برای حکومت این است کـه بـا حفـظ شایسته‌سالاری و رعایت شرایط عمومی که در مسأله (۵) بیان شد، تشـریک همـه اقوام کشور را در بدنه حکومت با تناسب کمیت آنان عملی سازد. که بقای دولـت و ترقی کشور به نوعی بیمه می‌شود. ولی این عمل از هر زمامدار ساخته نیست مگـر این‌که دارای اراده قوی و عقل پخته و اخلاق عالی و نظر بلند باشد که تعـداد آنـان اندک است.

**مسأله ۱۸۶:** ملت‌ها در همان حالی‌که اطاعت و حمایت از دولت دینی خـود را واجب، و همکاری با آن را لازم می‌دانند، باید شدیدا مراقـب اسـتقلال و حاکمیـت ملی و سیاست‌های داخلی، خارجی و مالی و اداری و نظامی و تجاری و فرهنگی و غیره بوده و ناظر رفتار مسئولین قوای سه‌گانه باشند، مسئولین در حکومت اسلامی هرقدر خوب باشند، بالاخره معصوم نیستند و قدرت در کوتاه‌مـدت یـا درازمـدت

می‌تواند آنان را فاسد بسازد. «إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى»[۱] و باید ترس مردم در دل آنان باشد، که موجب تقلیل تخلفات عمدی و اشتباهات و ندانم‌کاری‌های آنان می‌شود.

**مسأله ۱۸۷:** حکومت‌ها با همه توانایی‌های خود از انجام وظایف به نحو نیکو ناتوان هستند، بسیار مناسب است که افراد ثروتمند از نظر مادی و افراد متخصص از نظر علمی و علمای دین از راه حکمت و موعظه حسنه، به همکاری دولت دینی به مقتضای آیه مبارکه: «وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى»[۲] همکاری کنند، بی‌تفاوتی برای همه خصوصاً برای خواص بسیار زشت است. این همکاری به شیوه‌های گوناگون قابل تحقق است، و به طور نمونه:

اولا: هر کشور متخصصین متعدد و زیادی با درجات متفاوت علمی در رشته مختلف علوم تجربی و انسانی و دینی دارد.

متخصصین هم‌رشته می‌توانند با احساس مسئولیت باطنی، مثلا انجمن‌های ده‌نفره تشکیل بدهند و هفته دو مرتبه جلسات دو ساعته برگزار کنند و طرح‌هایی را برای بهبودی حال مردم تهیه و تنظیم نموده یک نسخه آن را برای وزارت مربوطه به همان طرح، و نسخه‌ای را برای دفتر رئیس کشور و نسخه‌ای را به مطبوعات بدهند. البته این طرح‌ها ضمانت اجرایی ندارند ولی حتما عده‌ای از آن‌ها توجه مسئولین ذی علاقه را جلب می‌کنند و درنتیجه چرخ‌های کشور را تیزتر می‌چرخاند.

ثانیاً: ثروتمندانی در هر کشور وجود دارند که برای رضای خدا و کمک به مردم مسلمان جلساتی را هفته یک‌بار بین خود در شهر خویش تشکیل و در مورد ایجاد شرکت‌های سهامی تولید به جای تولید بیهوده (واردکردن مواد تجملی و موارد

---

۱. علق، آیات ۶ و ۷.

۲. مائده، آیهٔ ۲.

آرایش و امثال آن‌ها) که هم برای خود آنان منفعت دارد و هم برای اقتصاد کشور و برای کارگران بینوا برنامه‌ریزی نمایند.

و ثالثاً: اینان می‌توانند زکات و سایر وجوهات مالی خود را بـه جـای دادن بـه افراد، به مقدار کم که فایده چند روزه دارد به شکل سرمایه، به عـده‌ای از بیکارهـا بدهند که برای همیشه کار کنند و با عزت باشند. و یا در تعمیر پل‌ها و جـوی‌هـا و مساجد و مکاتب و حمام‌ها و ترمیم راه‌ها در دهات دوردسـت کـه سـاکنین آن‌هـا مردم بیچاره هستند مصرف نمایند تا زندگانی برای آنان تا حدی گوارا گردد.[1]

و رابعاً: چنانچه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر اولاً، در بین علمای دینـی بـه شـکل مدرن تحقق یابد و ثانیاً، از انحصار علمای دینی بدرآید و حالت فرهنگ را به خود بگیرد که متدینین نیز به آن اقدام نمایند و شرعا نیز منحصر به علما نیست، مقـداری از مشکلات اجتماعی برطرف و وظیفه پلیس و دادستانی کمتر می‌شود.

و خامساً: جمعی از خیرین که سرمایه بیشتری دارند می‌توانند با مشوره وزارت معارف و وزارت تحصیلات عالی مدارسی (لیسـه‌هـایی) بـرای مراحـل سـه‌گانـه ابتدایی، متوسطه و ثانویه و یا دانشگاه بسازند و آن‌ها را بـه ایـن دو وزارت اهـداء نمایند.

و سادساً: ترجمه کتب علمی و اخلاقی و دینی و تاریخی و یا تجدید طبع آن‌هـا نسل جوان را جهت‌دهی می‌کند و آینده کشور را شکوفا می سازد، و الله المستعان.

مسأله ۱۸۸: انسان‌ها به اقتضای مقام خلافت و نمایندگی‌شان از جانب خداوند به اعمار زمین و شکوفایی علمی و اخلاقی و اقتصادی در جوامع خود وظیفه دارند. اگر ما این وظیفه خود را فراموش نکنیم کشور خود را آباد می‌توانیم؛ باید متـدینین همت کنند تا نفع‌شان به همه برسد.

---

۱. در احادیث دینی آن‌قدر سفارشاتی به کمک نمودن به مستمندان شده است که ذکر آنـان بـه تـالیف کتـاب جداگانه‌ای نیازمند است.

**مسأله ۱۸۹:** برای همه دانشمندان و اندیشمندان و هوشمندان به اقتضای دستور قرآن: «وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى»[1] سزاوار است که به وسایل مختلف: تالیف کتاب‌ها، نوشتن مقاله‌ها در روزنامه‌ها و جراید و مجلات و رادیوها و تلویزیون‌ها و اینترنت و تشکیل انجمن‌ها، خصوصا توسط محصلین دانشگاه‌ها فرهنگ دینی را تقویت کنند و نیز برادری دینی با دوری از متعصبین که دین را جز از نظر تنگ نادان‌های مدعی علم نفهمیده‌اند،[2] اخوت اسلامی را تعمیم دهند. خلاصه اصلاح جوامع ما جز تقویت فرهنگ دینی راه دیگر ندارد و وقت را تلف نکنیم.

## سخنی در تحکیم اخوت اسلامی

**مسأله ۱۹۰:** هیچ قومی، اهل زبانی، اهل مذهبی، کشوری و نژادی، افراد آن نه همه خوب هستند و نه بد، نه شریر و نه خیر، نه بداخلاق و نه خوش‌اخلاق، و نه نسبت به قوم و نژاد و اهل زبان دیگر بهتر و یا بدتر هستند.

قضاوت نسبت به دیگران باید روی افراد باشد که کدام فرد خوب است و کدام بد، کی هشیار است و کی کم‌فکر و... به‌هیچ‌وجه نباید قومی یا اهل زبانی یا نژادی یا اهل مذهب را تقبیح بکنیم که بد گفتن یک قوم مثلا، حرام است که هم توهین محرّم است و هم افترای محرم و هم دروغ حرام و هم موجب تعزیر (نعوذ بالله از این‌همه گناه). همه انسان هستند و مساوی در انسانیت و همه برادر مسلمان هستند و هم هم‌وطن که نفع و ضرر عمومی آنان مشترک است و باید همکاری نمایند و با هم محبت و گمان خوب داشته باشند. ایجاد عداوت به فرموده قرآن کار شیطان است و دسیسه دشمنان دین و کشور.

---

۱. مائده، آیهٔ ۲.

۲. همین اینانند که به نام ثقافت اسلامی به جای این‌که جوانان محصل را به عظمت اسلام از راه جهان‌بینی و ایدیالوژی اسلامی قانع سازند، از روی بی‌خبری با تکفیر مسلمانان بهتر از خود آتش کینه و نفاق را برخلاف دستور اسلام بین محصلین شعله‌ور می‌سازند. خداوند اینان را هدایت کند، بلی وظیفه دولت خصوصاً رئیس دانشگاه و وزیر تحصیلات عالی می‌باشد که جلو نفاق‌افگنی این دسته را بگیرند.

دولت و ملت هردو مکلفند کار شیطانی نکنند و وحدت ملی را مستحکم بگردانند خیانت و شیطنت دولت در این است که بین اقوام در مناصب و امتیازات تبعیض قائل شود.

**مسأله ۱۹۱:** مذاهب اسلامی همه قابل احترام می‌باشند (للمصیب أجران و للمخطئ اجر واحد). تعصبات جاهلانه مذهبی دین اسلام را تضعیف می‌کند که شدیداً حرام است، و موجب پاشیدن وحدت ملی است که خیانت به ملت مسلمان و کشور است و حرام. خداوند متعصبین کوردل را از شر شیطان نجات بدهد. اخوت اسلامی باید هم توسط دولت و هم توسط علمای جید دینی تقویت گردد.

**مسأله ۱۹۲:** مسلمانان نباید دروغ‌های دشمنان و مغرضین را قبول کنند، اهل سنت، اهل بیت آن حضرت صلی الله علیه و آله را دوست دارند و احادیث زیادی درباره آنان روایت کرده‌اند و حتی محبت آنان را از ارکان دین می‌دانند.

شیعیان به صحابه کرام احترام قائلند و خدمات جانی و مالی آنان را در راه ترویج دین به دیده قدر می‌نگرند و آیات مبارکه قرآن را در حق اهل بیت و صحابه به چشم، قبول دارند و بنابراین اخوت ایمانی را به دستور قرآن باید عملی سازند.

تخلف فرد یا افرادی از طرفین مربوط به خود آنان است و ربطی به دیگران ندارد، عمده این‌که اهل سنت غالیان را که در نظر شیعیان کافر هستند به حساب شیعه نگیرند و اهل تشیع ناصبیان را که دشمنی اهل بیت را جزء ایمان خود می‌دانند از اهل سنت ندانند، «**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**».[1]

**مسأله ۱۹۳:** حیات و آزادی و کرامت انسانی سه موهبت الهی است و جز فرمان خداوند بخشش‌کننده آن‌ها هیچ مقامی حق این سه امر را از انسان سلب نمی‌تواند. مهمتر این‌که انسان نماینده خداوند در زمین است. و خود او نیز این حقوق را از خود سلب نمی‌تواند.

---

۱. انبیاء، آیهٔ ۹۲.

**مسأله ۱۹۴:** حالت اولی برائت ذمه است و انواع تخلفات باید به دلیل معتبر ثابت شود. در دعاوی مدعی می‌تواند نزد قاضی ادعای تخلف مدعی علیه را بنماید و در غیر این صورت غیبت‌کردن مؤمن و بیان‌کردن تخلفات او که به جامعه ضرری ندارد برای دیگران حرام است و حتی مجرد اتهام گناه کبیره می‌باشد، هرچند به زبان نیاورد و مجرد گمانه‌زنی باشد.

**مسأله ۱۹۵:** مطبوعات و مطلق رسانه‌ها حق اتهام و افتراء و مداخله‌کردن در حریم خصوصی افراد و کشف اسرار داخلی او را ندارند، ولی حکومت حق بازخواست از رسانه‌ها بدون مطالبه خود متهمین را ندارد و در فرض مطالبه صاحبان حق، چنانچه صاحبان رسانه‌ها و نویسندگان، آن را اثبات نتوانند مستحق حدود و تعزیرات می‌باشند، و مجرد این‌که صاحب رَسانه بنویسد یا بگوید مسئولیت گفته‌های دیگران را در رسانه خود تحمل نمی کند از مسئولیت اشاعه فساد و توهین افراد رهایی نمی‌یابد.

**مسأله ۱۹۶:** آنچه در حق رسانه گفته شد، در حق نمایندگان مجلس و مسئولین حکومت، حتی زمامدار کشور نیز جاری می‌شود و چنین مصؤونیتی برای هیچ‌کس ثابت نیست.

**مسأله ۱۹۷:** گناهانی است که هرچند قطعی و مدلل باشد اظهار آن‌ها برای دیگران جایز نیست و موجب تعزیر یا حد می‌شود و گناهانی است که افشای آن‌ها با علم به صدور آن‌ها شرعا جایز است ولی اگر کار افشاگر به محکمه کشیده شود، در صورت عدم اقامه دلیل مستحق تعزیر و یا حد می شود. هرچند بین خود و خداوند در فرض علم به صدور گناه بریٔ الذمه می باشد.

دسته اول گناهان را در میان حق الله و دسته دوم را در میان حق الناس می‌شود پیدا کرد ولی بحث دقیق آن در این‌جا میسر نیست.

**مسأله ۱۹۸:** دولت حق مداخله در حریم شخصی کسی را ندارد مگر به دستور

قاضی جامع‌الشرایط و هم‌چنین درمورد صحبت‌های شخصی و نامه‌ها و مکالمات تلفنی و غیره.

**مسأله ۱۹۹:** در مورد جرم مشهود، مانند داخل‌کردن به‌زور فردی را به خانه برای کشتن مثلا، پلیس می‌تواند بلکه واجب است داخل خانه رود و جلو متجاوز را بگیرد و در فرض نبودن پلیس بر مردم واجب کفایی است داخل خانه بروند و جلو معصیت (قتل، فحشا، و امثال آن‌ها) را بگیرند، این حکم در مورد پاره‌ای حقوق الناس و بعضی از حقوق الله که جلوگیری آن از مذاق شرع فهمیده شود تردیدناپذیر است ولی در پاره‌ای از حقوق الله مانند جمع‌شدن چند نفر فساق برای روزه خوردن در ماه رمضان مثلا، محل تردید است، وجوب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر برای ایجاد انگیزه فاعل است که به اختیار خود گناه ر ترک کند نه این‌که جلو گناه را به‌زور بگیرد و او را عاجز گرداند که چنان چیزی در غیر مواردی به دلیل خاصی واجب نیست،[1] مثلا فردی که فحاشی می‌کند و یا غیبت و توهین می‌کند و حتی دو سه مشت، دیگری را به ظلم می‌زند و یا دروغ می‌گوید تنها واجب است که او را نهی‌ازمنکر کنند و واجب نیست دهن و یا دست او را به دستمال ببندند و او را از حرام تکوین ناتوان سازند و تفصیل این فروع باید از ابواب دیگر فقه گرفته شود.

**مسأله ۲۰۰:** اگر فردی از فامیل به علتی در حال مرگ است بر پلیس و افراد دیگر واجب است با اذن از صاحب منزل و در فرض امتناع صاحب خانه، بدون اذن داخل منزل روند و مریض را به بیمارستان برسانند و چنانچه صاحب خانه این کار جلوگیری نماید او را به‌زور دفع می‌کنند و حفظ نفس که بسیار مهم است حرمت داخل‌شدن در منزل را بدون اذن صاحب آن برطرف می‌کند.

**مسأله ۲۰۱:** ترویج تجاوز، فحشا و منکرات و توهین به دین و افراد به وسیله زبان و نوشتن و تصویر و عمل ممنوع است و حکومت موظف به جلوگیری از آن‌ها

---

۱. البته مسأله در فقه مورد اختلاف است.

است و منتهی در مورد حقوق افراد پس از اقامه شکایت آنان؛ ولی اگر توهین به افراد به نحوی باشد که مستلزم فتنه و تباهی در یک شهر و یا اجتماع شود بر حکومت لازم است که بدون شکایت افراد، اقدام نماید.

**مسأله ۲۰۲:** بر حکومت‌ها لازم است سیاست‌های داخلی و خارجی و اقتصادی و مالی و نظامی و اداری را به نحو سیستم ثابتی درآورد و منافع عمومی و مصالح ملی باید تعریف گردد و در مورد کارمندان کوچک و بزرگ عمده نظر به شرایط عامه و تجربه کاری آنان باشد و همه‌چیز سیستماتیک گردیده و تعریف روشنی داشته باشند و در عمل از آن عدول نشود و اکمال این کار ممکن است مدت طولانی بطلبد ولی از ضررهای زیاد جلوگیری می‌شود.

غالباً در کشورهای اسلامی وقتی حکومتی می‌رود و حکومت دیگری می‌آید، صدها نفر که تجربه کاری دارند از کار برکنار می‌شوند و جمعی دیگر تنها به این علت که از دوستان و همکران متملق زمامدار دوم است و هیچ تجربه کاری ندارند و گاهی جمعی از آنان فاسد هم هستند، ادارات دولتی را اشغال می‌کنند و نظم به هم می‌خورد، کارها دوباره از صفر شروع می‌شود و یا بدتر می‌شود که ضرر آن برای کشور و ملت فاجعه‌آور است. و این کار از نظر شرعی حرام است.

**مسأله ۲۰۳:** این عمل سیستماتیک باید در چند مورد قانون اساسی مورد تاکید قرار داده شود و حکومت‌ها و زمامداران به رعایت آن ملتزم گردند و تخطی از آن جرم تلقی گردد، تا کشور و ملت هرچند سال حرکت دوری نداشته باشد که راه ترقی کشور و ملت مسدود گردد.

**مسأله ۲۰۴:** سیستم به نحوی تنظیم گردد که اولاً زمامدار نتواند همه وزیران و معینان و رئیسان و مدیران عمومی و سفیران پیش از خود را عوض کند بلکه افراد شایسته و با تجربه و صالح را به کار بگمارد و ثانیا نتواند افراد بی‌لیاقت و فاقد شرایط تنها به علت این‌که از خویشاوند و یا دوستان و یا از اقوام و یا از همکاران او هستند در مناصب دولتی نصب نماید.

**مسأله ۲۰۵:** آنچه که در مراعات‌کردن سیاست‌ها و نصب و عزل کارمندان در دو سه مسأله گذشته گفته شد در مورد حکومت‌های حزبی باید بیشتر مراعات شود که احزاب تازه به دوران رسیده همه‌چیز را فدای حزب می‌کنند و به اصطلاح شپش خود را از زنبور عسل دیگران بهتر می‌دانند. جایز نیست سران حزب همه پست‌های دولتی را به اعضای بی‌لیاقت حزب خود بدهند و منافع حزبی را بر مصالح ملی مقدم بدارند.

**مسأله ۲۰۶:** برای این‌که کشور و ملت دچار سنت‌گرایی و کهنه‌پسندی نشود هر پنج سال در این جهان متحول در سیستم و سیاست‌های مبتنی بر آن و در جزییات مصالح ملی توسط خبره‌گان دینی و سیاسی و اقتصادی و نظامی و غیره تجدیدنظر به عمل آید و اگر لازم بود تغییراتی به عمل آورند.

**مسأله ۲۰۷:** بر دولت لازم است اصل عمده در نظرش در محدوده شرایط عمومی کارمندان که سابقاً ذکر شد شایسته‌سالاری باشد سپس تشریک اقوام ساکن در کشور به اندازه کمیت آنان به مقتضای عدالت اجتماعی؛ بنابراین اگر فرض شود از قومی افراد واجد شرایط برای پست وزارت مثلا، یابیده نشد و جبران آن در پست‌های پایین میسر نشد حتما فرد نالایق از آن قوم را مقرر نماید بلکه فرد لایقی را از غیر آن قوم بیاورد. نه این‌که اصل اول تشریک اقوام باشد و شایسته‌سالاری اصل دوم باشد تا اگر فرد شایسته از قومی پیدا شود او را کنار بگذارند و فرد فاقد شرط از آن قوم را نصب نماید و مرتکب خیانت شود.

## ۱۰. باز هم حقوق و وظایف و آزادی‌ها

**مسأله ۲۰۸:** آزادی انسان بر چندگونه است:

۱. آزادی تکوینی که محسوس است، هرچند از قدیم مورد اختلاف نظر فلاسفه و متکلمین و دانشمندان شرقی و غربی تا امروز می‌باشد و مباحث زیادی در این مورد وجود دارد که در سه کتاب دیگر این‌جانب ذکر شده است. به‌هرحال خداوند

انسان را با اراده و اختیار آفریده و هیچ جبری در کارهای خود ندارد بلی قدرت بر عمل از جانب خدا افاضه می‌گردد و انسان در صرف نمودن و استعمال آن قوه و قدرت در کار خیر و شر، انتخاب‌کننده است «إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».[1]

۲. آزادی عرفانی که از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است و زبان حال و آرزو و عمل او این است که نیست ما را به جز از وصل تو دیگر هوسی و این‌که یاد تو از کون و مکان مرا کفایت می‌کند و این‌که سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض به هوای محبت تو همه این‌ها از یادم رفته و رضای تو را می‌خواهم و ... و این‌که ترا از ترس دوزخ و طمع بهشت عبادت نمی‌کنم و این‌که عشق حلقه بندگی تو را به گردنم انداخته است. سؤال اساسی این است که این مقام برای کدام صنف از انسان‌ها حاصل شده؟

۳. آزادی اخلاقی، که رهاشدن از زندان خطرناک غرایز حیوانی و کنترول آن‌ها به دایره فطرت است، و ضامن حصول این آزادی، ایمان عمیق به خدا و روز قیامت است.

۴. آزادی‌های فردی و اجتماعی (سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ...) که متفرع بر قسم اول و آزادی تکوینی است وگرنه مفهومی ندارد.

مقصود از عنوان همین قسم اخیر از آزادی‌ها می‌باشد.

**مسأله ۲۰۹:** اصل اول در عقاید و اظهار نظر و سخنرانی‌ها و نوشتن و همه افعال آزادی انسان است، مگر این‌که آفریدگار آن را محدود نموده باشد یا عقل انسان و یا قانون آن را منع نماید.

**مسأله ۲۱۰:** آزادی‌های فردی و اجتماعی به تمام اقسام آن گاهی ارزشمند است که در تکامل و رسیدن به کمال و اهداف والای انسانی مورد استفاده قرار گیرد چون استبداد و خفقان حاکم بر محیط موجب حبس استعدادها از رسیدن به فعلیت

---

۱. انسان، آیهٔ ۳.

می‌شود. و بدتر از آن این‌که خناس‌های مکارتر از شیطان مردم را به نام آزادی برخلاف واقعیت‌ها و حقایق منحرف می‌سازند.

لذا استفاده معقول از آزادی‌ها موقوف بر عقل رشید و علم مناسب و تجربه کافی است وگرنه، عقیده و نظر و اظهار نظر و سخنرانی و نوشتن کسانی که تحت تاثیر وسوسه‌های خناس و یا تحت فشار مسائل جنسی قرار گرفته‌اند، جز ملعبهٔ شیطان و به‌عقب‌رفتن (ارتجاع به معنای کلمه) چیزی بیش نیست و جوانان هوشمند باید شدیدا مواظب خود باشند و به عبارت کوتاه هر فعل و حرکت که از غرایز مهار نشده صادر گردد، آزادی حیوان در جنگل است، که در دریدن حیوانات دیگر و یا راندن آن‌ها از طعمه، خود را آزاد می‌بیند که این آزادی نیست. خلاصه این‌که آزادی هدف مقصود نیست، بلکه وسیله تکامل است و ثانی سوء استفاده از آزادی به آزادی جنگل و بدتر از آن تبدیل می‌شود که نابودی اخلاق و مقام انسانیت است و ثالثاً آزادی از خود حدودی دارد.

**مسأله ۲۱۲:** آزادی‌های فردی و اجتماعی به سه حد محدود و مقید می‌شود:

۱. آزادی افراد دیگر را نفی نکند یا آن را به نفع خود تنگ نسازد، آزادی حق همه است و ترجیح بلامرجح عقلا باطل و در عرف قبیح است.

۲. به فرد دیگر ضرر نرساند.

۳. به جامعه ضرر نرساند.

اعتبار این سه شرط را همه عقلا قبول دارند و آزادی مطلق را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد و دلیل آن در مسأله گذشته بیان شد و قواعد دینی هم آن را بیان می‌دارد ولی یک حد چهارم نیز برای آزادی وجود دارد که به هدف والای آفرینش او ضرری وارد نکند وگرنه آفریدگار جهان از کانال دین آن را حرام یا مکروه فرموده است.

روشن است که این قید چهارم را کسانی قبول دارند که جهان‌بینی آنان به خالق واحد واجب‌الوجود دانا و توانا و حکیم رسیده و زندگانی دنیا را مرحله اول و آخر

و تمام دوره حیات انسان نمی‌داند، بلکه آن را مرحله آغاز حیات و مدرسه تکامل او می‌داند و برای بقای او پایانی وجود ندارد و به ابدیت لایتناهی‌اش متصل می‌داند. و اما کسانی که چشم خود را از جهان زیبا و نظام بدیع و محیرالعقول کهکشان‌ها و ذرات کوچک داخل اتم‌ها و آن همه آثار علم و قدرت را که فیزیولوژی در اجزاء و ذرات وجود انسان و حیوان و نبات عرضه داشته، می‌پوشاند و برخلاف عقل و فطرت وجود همه را به تصادف نسبت[1] می‌دهد و انسان، اشرف آفریده‌ها را چون برگی می‌داند که در بهار می‌روید و در خزان پژمرده و می‌ریزد و در زمستان می‌پاشد و می‌پوسد و خلقت را هدفمند نمی‌داند و خود را میمون‌زاده می‌پندارد، قید چهارم آزادی را نمی‌پذیرد. بلی تفاوت این دو جهان‌بینی عقلی و مادی به مقدار تفاوت زمین و آسمان است.

**مسأله ۲۱۲:** آزادی به طور مساوی حق همه افراد است. آرزوهای مادی و معنوی افراد در عرض و طول خود بسیار وسعت دارند. مواد و معانی مطلوب ما در کره زمین خیلی محدود است. حالا اگر آزادی افراد را محدود نکنیم و هرکس را به اندازه تقاضای غرایز او آزاد بگذاریم زندگانی اجتماعی ما به مراتب زشت و ظالمانه‌تر از اجتماع جنگل حیوانات می‌شود. بلی همه می‌دانند که عدالت اجتماعی رکن مهم زندگانی اجتماعی می‌باشد ولی کمتر کسانی می‌دانند که اگر روح آدمی تصفیه و تنویر نگردد عدالت اجتماعی به مرتبه کامل آن مجرد شعاریست که در جهان بشر تحقق ندارد و نخواهد داشت و ما امروز معامله دولت‌های قدرتمند غربی را با مردم همه قاره‌ها می‌بینیم که جهان را پر از دود و آتش و تنش نموده‌اند و آینده بدتر از امروز است و همه چه بخواهند و چه نخواهند باید بپذیرند که صفای روح بشر رابطه مستقیم با بند چهارم آزادی که در مسأله سابق بیان کردیم دارد.

---

۱. تصادفی که نقطه مقابل قانون تکوینی علت و معلول و سببیت عمومی است و یک درصد امکان عقلی ندارد و همه علوم تجربی بر همین قانون تکوینی استوار است و به بطلان آن همه این علوم بی‌اعتبار می‌شود.

## سخنی در مورد رسانه‌ها و احزاب و جمعیت‌ها

**مسأله ۲۱۳:** رسانه‌های صوتی و تصویری و چاپی اگر مخالف قانون عمل کنند باید صاحبان آن‌ها هرچند مسئولین دولتی باشند پس از محاکمه عادلانه تعزیر شوند و از کسانی که به آنان ضرر رسانیده‌اند معذرت‌خواهی علنی کرده و ضرر مالی را جبران کنند.

**مسأله ۲۱۴:** روزنامه‌ها و جریده‌ها و مجله‌ها اگر مطلب دروغ یا توهین‌آمیزی نوشته‌اند دولت قبل از نشر می‌تواند آن مقدار را سیاه کند و حق ندارد همه اوراق را مصادره کند که ظلم است و حتی اگر فرض شود یک صفحه یا یک ورق همه‌اش خلاف قانون است، همان مقدار را سانسور و بقیه را به صاحبش برای پخش می‌دهد و چنانچه صاحب آن مستحق تعزیر بود تعزیر می‌شود و مصرف ماده‌ای که نوشته را ناخوانا می‌سازد بر ذمه خود متخلف است. ولی اگر در انترنت مطلبی نوشته شده صاحبش مکلف است آن را حک نماید.

**مسأله ۲۱۵:** باید به صاحبان رسانه‌ها، تعزیرات قانونی درست تفهیم شود که آنان حق ندارند به ادعای آزادی و خدمت به مردم و اصلاح تجاوزات مسئولین حکومت، به آبروی مردم و یا مسئولین بی گناه حکومت به منظور نیکنامی خود افتراء ببندد و مردم را به شایعه‌پراکنی‌های کاذب گمراه سازند که امروز چنین است.

بلی رسانه‌ها مکلف هستند که ادعای خود را در موقع شکایت افراد یا مدعی العموم به اثبات برسانند وگرنه مستحق مجازاتند.

**مسأله ۲۱۶:** اگر ثابت شود رسانه‌ای به پول خارجی‌ها به وجود آمده که به دین و دنیای مردم ضرر می‌رساند، باید رسانه مصادره و صاحبش به محاکمه احاله گردد.

**مسأله ۲۱۷:** نشر مطالب ضد دینی و اشاعه فحشاء و منکر و افشای اسرار

دولتی که به مصالح ملی ضرر می‌رساند و تشویق مردم ـ خصوصا جوانان ـ به اعمال زشت و صدمه‌زدن به عفت عمومی حرام مؤکد می‌باشد.

**مسأله ۲۱۸:** اگر اسناد معتبری به دست اصحاب رسانه‌ها برسد می‌توانند خیانت‌ها و مظالم مسئولین دولتی را هرچند دولت در مجموع دینی باشد، پخش کنند، هرچند که اسناد مربوط به رئیس‌جمهور و شخص اول کشور باشد. در حکومت اسلامی هیچ‌کس مصؤونیتی ندارد.

**مسأله ۲۱۹:** اگر کسی ـ هرچند رئیس‌جمهور یا خطیب نماز جمعه ـ علیه فردی یا دسته‌ای صحبت کند و در مقابل شاکی و قاضی آن را ثابت نتواند باید مجازات شود.

**مسأله ۲۲۰:** کثرت رسانه‌های صوتی و تصویری و نوشتاری دلیل بر رشد فرهنگی کشور است و موجب تنوع افکار و نظرها و انتخاب احسن و موجب اصلاح حال اعضای دولت و تحکیم آزادی و عدالت می‌گردد ولی به چند شرط:

اول، به پول دشمنان دین و مردم نباشد که برای کشور و ملت بسیار خطرناک است، بدبختانه در بعضی از کشورها رسانه‌های بیشتر آن توسط همین عناصر راه‌اندازی و تمویل می‌شود و صاحبان آنان با پررویی خود را ملی و دیگران را مخالف مصالح ملی می‌دانند.

دوم، که به دنبال نشر فحشاء منکرات نباشد که این کار از بمب‌افکنی‌های نظامیان دشمن مضرتر است.

سوم، اهداف استعماری و استثماری موج‌سواران بین‌المللی را ترویج نکند که بدترین انواع استعمار، استعمار فرهنگی و فکری می باشد.

چهارم، ارباب رسانه‌ها بی‌دین نباشند و علیه ارزش‌ها و باورهای عمومی تبلیغ نکنند.

پنجم، همت آنان تنها جمع پول نباشد. قلم‌های أجیر بدتر از تیر و سنان است و بالاخره اگر صاحبان رسانه‌ها مسلمانان متدین و منورالفکر و خداترس و

دشمن‌نترس و دارای گفتار منطقی باشند، آینده کشور درخشان است و نتیجه این‌که کثرت رسانه‌ها تیغ دوسره است و اگر مقرون با کیفیت علمی و منطقی و حقیقت‌خواهی و معنویت‌گرایی گردد نور علی نور می‌شود.

**مسأله ۲۲۱:** راهپیمایی‌ها و اعتصابات و اجتماعات از نظر شرعی اشکالی ندارد اما:

۱. شعارها و گفتار دروغ و افترا و به منظور براندازی دولت قانونی نباشد و تنها به غرض اصلاح نواقص دولت باشد، هرچند دولت دینی باشد.

۲. ولی اگر دولت به‌هیچ‌وجه به سوی قانون‌پذیری نمی‌رود می شود بدون دشنام و افتراء خواهان برکناری آن گردد.

**مسأله ۲۲۲:** دولت حق جلوگیری این اجتماعات را ندارد بلکه نمایندگانی را از طرف موظف گرداند که با نمایندگان آنان و با حضور جمعی از دانشمندان بی‌طرف در تلویزیون و رادیو مناظره کنند.

۳. اجتماع آنان در مکانی باشد که موجب بسته‌شدن جاده‌ها و مانع رفت‌وآمد وسایل نقلیه و پیاده‌روها و کسب دکانداران نشود که این کار حرام است.

**مسأله ۲۲۳:** ولی اگر خود عابرین و صاحبان نقلیه و دکانداران به رضای خود با اجتماع‌کنندگان یکج شوند حرمت اجتماع در آن جاها برطرف و اجتماع مذکور جایز می‌شود.

۴. شواهد محکمه‌پسند قائم نشود که این اجتماعات به تحریک خارجی‌ها و به خاطر منافع آنان صورت می‌گیرد وگرنه محکمه عادلانه می‌تواند از کار آن‌ها جلوگیری نماید.

**مسأله ۲۲۴:** اگر مدیران اجتماعت مذکور از پلیس کمک بخواهند که امنیت آنان گرفته شود، پلیس به اندازه توان خود به استناد تطبیق عدالت اجتماعی باید با آنان همکاری نماید.

**مسأله ۲۲۵:** تشکیل احزاب و انجمن‌های سیاسی، علمی، فرهنگی، اقتصادی،

محلی و ملی، شرعا ایرادی ندارد و حتی مرغوب و مامور به است، قرآن می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»،[1] یعنی بر اعمالی که موجب احسان و تقوا می‌شود همکاری نمایید بر بدی و تجاوز همکاری نکنید. از نظر علم اصول فقه، امر به تعاون در جمله اول از برای مطلق رجحان که شامل مستحب و واجب است و نهی در جمله دوم ظاهراً برای خصوص حرمت است.

**مسأله ۲۲۶:** از باب احتیاط، لازم است این جمعیت‌ها، چه احزاب و چه انجمن‌ها و غیره در مقام ثبت در وزارت مربوطه باید هدف و مرام خود را دقیقا به شکل کتبی اعلام بدارند و سران و مؤسسین آن‌ها معلوم باشند و نیز جمع و خرج آن‌ها و منبع درآمد آنان و مقدار فعالیتشان.

**مسأله ۲۲۷:** اهداف این جمعیت‌ها در امور زیر متصوّر است:

۱. خیر و کمک رسانیدن اقتصادی به فقرا و مریضان و یتیمان بی‌سرپرست و افراد پیر عاجز از کار و رتهنمایی بیکاران برای کار و کمک به محصلین بی‌بضاعت در تحصیل علم و امثال این‌ها جمعیتی که به فرمان خدا به این اهداف تشکیل شود بسیار ثواب دارد و شاید از حج مستحبی و نماز مستحبی در مساجد و روزه‌گرفتن مستحبی در روزهای تابستان نیکوتر باشد. دلایل دینی آن‌قدر زیاد است که نیاز به رساله جداگانه دارد. ولی راغبین به این کار و دو کار دیگر که در بند ۲ و ۳ می‌آیند اندک هستند.

۲. نشر علوم دینی و یا نشر علوم تجربی و یا تعظیم شعائر الله است که باز هم از نظر دینی و عقل انسانی بسیار اقدام شریف و مفید و مستحق ثواب است.

۳. هدف بالابردن آگاهی سیاسی مردم و ارایه پیشنهادات مفید در مسائل مختلف به حکومت و مجلس، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر به ادارات دولت توسط نشریه و سایر وسایل ارتباط جمعی.

---

۱. مائده، آیهٔ ۲.

۴. و به تعبیر دیگر نظارت بر کارهای دولت و فشار بر مسئولین که از دایره قانون اساسی و سایر قوانین کشور خارج نگردند و عمده تأمین عدالت اجتماعی برای اقلیت‌های قومی و ساکنین امان دور از مرکز که از همه‌چیز محروم هستند، این‌گونه احزاب عقلا و شرع نیکو و مستحق ثواب می‌باشند.

۵. رسیدن به حکومت به قصد خدمت بهتر به اصناف محروم جامعه و حفظ بهتر ارزش‌های اخلاقی و بالابردن سطح علمی در دانشگاه‌ها و نیکونمودن اقتصاد مردم و ... این‌گونه احزاب باز هم مفید و مستحق تقدیر هستند.

۶. فقط برای رسیدن به قدرت و براندازی حکومت موجود، به هر وسیله قانونی و غیرقانونی. فعالیت‌کردن مسلمانان در این احزاب جایز نیست، چون حتماً به دروغ و افتراء و غیره مبتلا می‌شوند.

۷. مزدوری برای خارجی‌ها به قصد تضعیف نظام و قانون و تحقیق آرمان‌های پول‌دهندگان خارجی که دین و دنیای مردم را فاسد می‌سازند؛ که حرمت شرعی و خیانت ملی آن حرفی ندارد. هر چند دولت موجود غیر دینی باشد.

**مسأله ۲۲۸:** همین اهداف در رسانه‌ها نیز با کم و بیش تغییری متصور است.

**مسأله ۲۲۹:** فشار بر حکومت‌ها برای انجام انتخابات عمومی پیش از وقت به احتمال سقوط دولت و رسیدن حکومت به حزب حریف جایز نیست زیرا اولاً مصارف زیادی بر خزانه ملت وارد می‌آید و ثانیاً مسئولین از کارهای اساسی و خدمات زیربنایی کشور به مشکلات انتخابات مصروف می‌گردند و ضرررسانیدن به خزانه عمومی حرام است. گاهی حکومت‌ها به خاطر منفع شخصی خود به این کار اقدام می‌کنند که باز هم حرام است.

قانون کلی: مصارف غیرلازم از سرمایه عمومی ملت و دولت برای اغراض شخصی و یا جمع خاصی به هر نام و عنوان و بهانه‌ای که باشد، خیانت ملی و موجب ضمان مصرف‌کنندگان است و فعل حرام.

**مسأله ۲۳۰:** دروغ‌گفتن و افتراءبستن و نشر اباطیل و گمراه‌ساختن افکار

عمومی به منظور تضعیف دولت حرام و مستحق مجازات پس از محاکمه و حکم قاضی می‌باشد.

**مسأله ۲۳۱:** این حکم هم در حق افراد و هم احزاب و هم صاحب رسانه‌های صوتی و تصویری و چاپی و روزنامه‌ها و مجلات و نوشته‌های دیواری و اطلاعیه‌ها و انترنت و غیره یکسان می‌باشد.

**مسأله ۲۳۲:** قرآن تأکید فراوانی دارد که انسان‌ها در عقاید و افعال خود از باطل دوری کنند و حق‌گرا باشند و از حق دور نشوند و حق را پنهان نکنند. به‌راستی انسان از تأکیدات قرآن بر حق‌گرایی در همه شئونات زندگانی که یکی زندگانی سیاسی می‌باشد، تعجب می‌کند و باز به‌راستی این تاکیدات یکی از شاهکارهای بزرگ ایمانی در دوره جاهلیت و حتی در عصر حاضر بوده است.

یک موقع وزیر فرهنگ یک کشور اسلامی می‌گفت ما حساب کرده‌ایم رادیوهای خارجی علیه ما در ۲۴ ساعت چهل یا شصت هزار دروغ و باطل را پخش می‌کنند، (سبحان الله)، کار سیاست منهای دین امروزی کاه‌ساختن کوه و کوه‌ساختن کاه است، و این عمل غیرانسانی به ده‌ها آیه قرآن مردود است. و دینداران باید با تمام قدرت از آن در همه امور خصوصاً در امور سیاسی به دور باشند و بالاخص دولت بسیار تلاش کند با ملت راست‌کردار و راست‌گفتار و حقگو باشد از باطل به دور باشد، که از بزرگ‌ترین افتخارات معنوی و شرف انسانی اوست.

**مسأله ۲۳۳:** بر دولت لازم است تا جایی که توان دارد راه‌های مداخلات خارجیان موذی و ضرررسان را در امور داخلی ببندد و به سروصدای باطل آنان گوش ندهد و اگر جرئت داشته باشد مداخلات آنان محدود می‌شود هرچند که از بین نرود که نمی‌رود همان‌گونه که وسوسه خناس از جان آدمی به در نمی‌رود.

**مسأله ۲۳۴:** گاهی دولت‌های صالح و یا رسانه‌ها و یا احزاب و یا جمعیت‌های خیریه از ده‌ها عالم برجسته دینی بیشتر به دین و دنیای مردم خدمت می‌کنند.

ولی گاهی رسانه‌ها و احزاب و جمعیت‌ها آن‌قدر در تبهکاری و مزدوری بیگانگان و ترویج فحشاء و منکرات پیش می‌روند که مصداق روشن مفسد و محارب می‌گردند که قرآن مجید حکم آنان را بیان داشته است.[1] ولی از همه خطرناک‌تر زمامداران مستبد و متکبر و نادان و یا حکومت‌های خاین هستند که چون امکانات انسانی و مادی زیاد کشور در دست آنان است، همانند فرعون و بلکه پلیدتر از فرعون مفسد و محارب می‌گردند مثلا:

۱. احکام وضعی خرافی را به جای احکام دینی رسمیت می‌دهند و دین را از زندگانی اجتماعی طرد می‌کنند.

۲. سرمایه‌های ملی را در شهوترانی خود و فامیل خود و اطرافیان فاسد خود و بدتر از آن به دشمنان دین و دنیای ملت می‌بخشند و همچون گاوهای شیرده برای دولت‌ها یا زمامداران قلدر خارجی در می‌آیند و از اموال ملت ذلیلانه باج می‌دهند.

۳. دست استخبارات خارجی را در همه منابع کشور بازمی‌دارند تا چند روزی بر مسند قدرت باقی بمانند.

۴. قراردادهای کمرشکن اقتصادی، با خارجی‌های استثمارکننده می‌بندند، میلیاردها دلار را برای اسلحه‌ای که یا از کهنگی و فرسودگی و یا از پیچیدگی و نداشتن تعلیم‌دیده‌گان نظامی برای نظامیان کشور قابل استفاده نیست، خرج می‌کنند.

۵. از زمامداران معدوم بعضی از کشورهای اسلامی و فحشای او چیزهایی نقل می‌شود که قلم توان ثبت آن‌ها را ندارد.

**مسأله ۲۳۵:** می‌شود برای افراد جارسیده رقابتی را به راه انداخت در امور خیریه و ارائه خدمات بهتر که هم برای خودشان مفید تمام شود و هم برای مردم.

می‌رشود رقابت بین فروشندگان در جلب مشتری برای خریداران، موجب فایده

---

۱. «إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ» (مائده، آیهٔ ۳۳).

زیادی در کاهش و پایین‌آمدن نرخ‌ها، منجر شود، هکذا در موارد دیگر و ممکن است این معنا از آیه مبارکه: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ» به دست آید.

**مسأله ۲۳۶:** افراد معمولی اگر در امور خیریه هم رقابت کنند، قصد قربت آنان تدریجا از بین میرود و اجرشان نابود می‌شود و باز در دراز مدت به بدنامی و اتهام حریفان خود می‌پردازند و مرتکب کبایر می شوند. تجربه قطعی نشان داده که رقابت بین احزاب سیاسی از قصد پاک اول رقیبان، بیرون رفته و به ضررهای جبران‌ناپذیری برای دنیا و آخرت آنان و به مفاسد خطرناکی برای جامعه منجر می‌شود و لذا افرادی که به دین و معنویت خود و به منفعت خود علاقه‌مندند با تمام قدرت تلاش کنند خود را از رقابت‌های منفی و حتی از رقابت‌های مثبت برکنار کنند. این رقابت‌ها حتی جمعی از اهل علم متوسط روحانیت را نیز فاسد می‌نماید.

**مسأله ۲۳۷:** دانشمندان با تجربه و دلسوز علیه فرهنگ رقابت، مبارزه منطقی را راه انداخته و ادامه دهند تا مردم بفهمند پایان کار رقابت ریاکاری، دروغ‌گویی و افترا بستن و تحقیر و سایر محرمات شرعی بوده و حتی گاهی به خشونت فیزیکی و سفاکی می‌رسد.

**مسأله ۲۳۸:** اعضای متدین احزاب سیاسی اساسنامه‌ها و آیین‌نامه‌ها و مصوبات شورای مرکزی و غیرهٔ حزب را از نظر علمای بزرگ مذهبی خود بگذرانند تا به حرام مبتلا نشوند. به‌هرحال مفاد تصویبات شورای مرکزی یا به هر نامی که یاد شود بر اعضای احزاب واجب نیست و آنچه که بر او لازم است این است که به حلال و حرام مذهب خود پایبند باشند، بسیاری از اعضای متدین از برنامه‌های مخالف دین احزاب، فاسق و فاجر شده‌اند.

**مسأله ۲۳۹:** احزابی که از اعضای مسلمان تشکیل می‌شود لازم است در کادر مرکزی آنان دو سه نفر از علمای متدین مذهبی آنان عضویت داشته باشند تا به مراقبت دائمی آنان، از خط سرخ دین بیرون نروند و قبل از آن خط متوقف شوند و نیز برای بهتر خدمت‌کردن به مردم لازم است از متخصصین علوم تجربی و علوم اداری و سیاسی و فلسفی و غیره اعضایی را جذب کنند.

**مسأله ۲۴۰:** به جوانان پاک‌دل و خوب‌نیت، خصوصاً متعلمین صنفو ده و یازده و دوازده و محصلین پوهنتون‌ها (دانشگاه‌ها ـ الجامعات) سفارش مؤکد می‌کنم که بیشتر از مراقبت بر اموال خود که دزد نبرد، بر احساسات خود مراقبت کنند که دشمنان از احساسات شما استفاده نکنند. از احزابی که در کشورهای اسلامی دین و دنیای جوانان و سپس آرامش و امنیت را از کشور بردند عبرت بگیرید به‌راستی تاریخ آیینه عبرت‌گرفتن است. به هر حزب شامل نشوید، به هر جمعیت داخل نگردید حتی با هرکس رفیق نشوید بسیار دقت داشته باشد تا احساسات شما در محدوده تعقل‌تان کنترول شود. دوره جوانی از یک طرف دوره تلاطم غرایز است و طوفان عواطف، و از طرف دیگر سرنوشت همه زندگانی شما در کره زمین.

دوره طفولیت مقدمه دورانی جوانی است و دوره کهولت اثر و نتیجه دوره جوانی، پس اصل زندگانی شما دوره جوانی می‌باشد از خداوند مهربان خود استعانت بطلبید و از مردان بزرگ محیط خود تجربه بیاموزید و موعظه بخواهید. مطالعه کتب سالم[1] علمی، تاریخی، اخلاقی، دینی خصوصا تفسیر قرآن مجید، در تکوین شخصیت انسانی شما نقش مثبتی را ایفا می‌کند.

## وحشتناک و پراهمیت

امروز صدهاهزار جوان مسلمان که می‌توانستند در تغییر سرنوشت جوامع خود به سوی رواج علم و صنعت و دیانت نقش مفیدی داشته باشد، به اعتیاد به مواد مخدر و مسکرات مبتلا شده‌اند و به حالت زار و دلخراش در خرابه‌ها افتاده‌اند و از اجتماع منزوی می‌باشند.

شکی نیست که مسئولیت آنان به عهده خود آنان است ولی وظایف انسانی

---

۱. نه هر کتاب گمراه‌کننده و یا وقت تلف‌کننده که تنها شما را سرگرم کند که این‌چنین کتب مانند مواد مخدر مضر است.

حکومت‌ها و جوانان متدین کمک به این بخت‌برگشته‌گان است که اینان را از اعتیاد نجات داده و به زندگانی شرافتمندانه بازگردانند.

## ۱۱. وظایف مهم دولت

**مسأله ۲۴۱:** مهم‌ترین وظایف دولت‌ها در مقابل رأیی که از مردم می‌گیرند و در مقابل حقوقی که برای خود از بیت‌المال هر ماه برمی‌دارند اموری است که به چندتای مهم‌تر آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. حفظ امنیت.

۲. تطبیق احکام شرعی و عدم تقنین برخلاف آن‌ها.

۳. توجه به اقتصاد ملی و بهترشدن حال مردم و عدم دست‌به‌دست‌شدن سرمایه به دست عده‌ای خاصی و به عبارت دیگر، به‌وجودآوردن کارخانه‌های تولیدی و گرم‌نگه‌داشتن بازار کار برای کارگران و جلوگیری از واردکردن اموال تجملی به حد زیاد و جلوگیری از مداخله واسطه‌ها و منع کشت خشخاش و تشدید عقوبت بر معتادشدن نسل جوان که عمود فقرات اقتصاد ملی می‌باشند و نیز جلوگیری تولید و واردنمودن و معامله مسکرات و سایر محرمات.

**مسأله ۲۴۲:** ما می‌توانیم از دست‌آوردهای بشری و تجربیات کشورهایی که از فقر و فلاکت به درجات خوب اقتصادی رسیده‌اند، در بهبود اوضاع کشور استفاده ببریم ولی به دو شرط، یکی این‌که حکومت دلسوزی و احساس مسئولیت داشته باشد و دیگر این‌که استفاده از تجربیات کشورهای دیگر مخالف احکام الزامی دین نباشد.

**مسأله ۲۴۳:** شرط اصلاحات همه‌جانبه و زدودن فرهنگ خرافات و قلدری حکومت‌ها تنها در احساس مسئولیت ملت است اگر ملت آن‌چنان حضور در صحنه‌های مختلف کشور داشته باشد که حکومت از ملت بترسد، مسلماً اصلاحات ادامه پیدا می‌کند و ثمرات خوبی می‌دهد.

۴. توسعه علوم در مدارس (لیسه‌ها) و دانشگاه‌ها و معاهد علمی کشور و بالابردن سطح علمی و تعویض مواد درسی تا حد قدرت مطابق انکشاف و توسعه علوم به مرور زمان.

۵. حفظ صحت عمومی و توسعه کمی و کیفی دانشگاه‌های طب.

۶. فعال‌ساختن کارخانه‌های کوچک و متوسط با آماده‌بودن شرایط اقتصادی.

۷. تهیه مسکن برای همه مردم أولا در قریه‌ها و سپس در شهرها و بعد در مرکز و این ترتیب به نظر من مفید است.

۸. تهیه وسایل زندگی در ده‌ها تا مردم به شهرها کوچ نکند که زراعت و مالداری نابود نشود.

۹. رساندن برق در همه‌جای کشور که ستون فقرات اقتصاد در عصر ما می‌باشد.

۱۰. استخراج معادن بدون استثمار خارجی‌ها.

۱۱. تسهیل در امر تجارت معقول.

۱۲. توجه به صادرات کشور.

۱۳. حفظ محیط زیست.

۱۴. سیاست خارجی که وزین، شرافتمندانه و حافظ مصالح ملی باشد.

۱۵. مراقبت کارمندان قوای سه‌گانه از کم‌کاری و رشوت‌ستنی و اختلاس از بیت‌المال به شدت هرچه بیشتر.

۱۶. ترویج فرهنگ شایسته‌سالاری در نظر و عمل.

۱۷. ترویج مکارم اخلاق اسلامی در رسانه و در عمل.

۱۸. تشویق علمی دینی در بالابردن سطح علوم دینی در مدارس دینی.

**مسأله ۲۴۴:** مسأله سوادآموزی را می‌توان از طرق مختلف عملی ساخت:

۱. الزام صاحب‌منصبان عسکری به سوادآموزی سربازان در ساعات فراغت از تعلیمات نظامی.

۲. شرط قراردادن مدرک لیسانس به سوادآموزی عدهٔ بی‌سواد که کیفیت آن را آیین‌نامه‌ها تعیین می‌کند.

۳. نپذیرفتن بی‌سوادها در قوه مقننه و اشتراط سواد در کاندیداشدن برای مجلس شورا ولی در درازمدت، اشتراط تخصص در علوم تجربی و یا دینی و یا انسانی در کاندیداشدن لازم یا حداقل بسیار مفید است.

۴. دادن اجازه به فعالیت رسانه‌ها که سالانه عده‌ای را باسواد سازند و هم‌چنین در موارد دیگر.

**مسأله ۲۴۵:** سوادآموزی تا کدام مرحله از کمیت و کیفیت باشد؟

توسط قانون معین می‌شود و چنانچه تعلیمات ابتدایی در مدارس دولتی اجباری شود، در درازمدت موضوع سوادآموزی منتفی می شود.

**مسأله ۲۴۶:** لازم است در ضمن، وزارت امور دینی برای مبارزه با خرافات به وجود بیاید و فرهنگ عمومی را از آن‌ها پاک سازند که به عنوان نمونه به چند مورد آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مصارف گزاف در عروسی‌ها و مراسم اموات.

۲. پول‌گرفتن از خواستگاران دختر به نام‌های مختلف که یک نوع دخترفروشی و دشوار ساختن راه نکاح است که باید از نظر مالی ساده باشد.

۳. روایات قبیله‌ای که نمایانگر زندگانی دوران جاهلیت است که مانند دستورات دینی الزام‌آور شده است.

۴. افراط و تفریط در مورد حقوق زنان.

۵. جن‌گیری و طالع‌بینی و خبردادن از آینده مردم.

۶. اعتقاد به برتری قومی درحالی‌که هیچ قومی نه از قومی دیگر برتر است و نه بدتر، افراد یک قوم نه همه خوبند نه همه بد و افتخار به پدران و اجداد.

۷. منحصرکردن مایه افتخار را به علم و کمال و مکارم اخلاقی و خدمت به مردم و تقوای دینی نه به عنوان دیگر که جوامع اسلامی امروز از آن‌ها رنج می‌برند.

۸. تضعیف فرهنگ رشوت‌دهی و رشوت‌ستانی.

۹. نجات جوانان از اعتیاد به مواد مخدر که مایه ننگ کشور، و سبب فلج‌نمودن نیروی مولّده کشور است و حتی اعتیاد به سیگار که ضررهای بدنی دارد.

۱۰. منع تولید و تجارت و خرید و فروش تنباکو و سیگار و ده‌ها نمونه دیگر مانند چرس و تریاک و شراب از اعمال خرافی و مضر که مردم به آن گرفتارند.

ممکن است این کمیسیون در مدیریت امربه‌معروف نهی‌ازمنکر انجام وظیفه کنند ولی باید اعضای این کمیسیون عاقل و دارنده اطلاعات کافی از احکام دین در جهات مختلف باشد تا خود از تعصب و یا نادانی مروج خرافات نگردند و از طرف دیگر بام نیفتند.

## ۱۲. احکام عمومی ادارات دولتی

**مسأله ۲۴۷**: بر زمامدار کشور لازم است برای اجرای تمام مواد قانون اساسی بر اساس مسئولیت‌ها و شروط مقام به دست آورده خود اداراتی را تحت ضوابطی به وجود آورد که از جمله ضوابط مذکوره:

۱. آن‌قدر کوچک نباشد که انجام وظایف آن واحد اداری، از قدرت کارمندان آن‌جا بیرون باشد و مراجعین روزها در رفت‌وآمد به آن اداره سرگردان بمانند.

۲. آن‌قدر گسترده و پیچیده هم نباشد که وقت و پول مردم از رفتن این شعبه به آن شعبه ضایع گردد. کدام تشکیلات حکومتی در کدام کشور پیدا می‌شود که مراجعین از کاغذپرانی‌های بیهوده آن ناراحت نباشند.

۳. ساختن ساختمان‌ها و تشکیلات به اندازه حاجت باشد و زاید بر آن موجب خیانت به مال ملت است و مستحق پیگیری آمرین به آن می‌باشد.

۴. حقوق کارمندان به اندازه متعارف با در نظرداشت وضع طبقه متوسط مردم تعیین گردد و حداقل و حداکثر آن در تناسب اقتصاد کشور از روش عقلائی آن بیرون نرود.

و این ضوابط در تمام وزارت‌خانه‌ها و ریاست‌های عمومی و واحدهای مستقل و ولایات و سفارتخانه‌ها معتبر است و در تخلف از این حدود زمامدار کشور و وزیران و هرکسی که مقصر باشد، مسئول و ضامن است.

**مسأله ۲۴۸:** مقدار مصارف بودجه عمومی بر حسب اهمیت موارد آن‌ها تنظیم گردد، مثلا: برقراری و حفظ امنیت، صحت عامه به شمول نگه‌داری، محیط زیست، تعلیم و تربیت ابتدایی و تحصیلات عالی و معاهد علمی و انکشاف و توسعه مستمر آن‌ها و توجه خاص به تولیدات داخلی و نظارت مفید بر نحوه صادرات و واردات و إعمار و حفظ جاده‌ها، خطوط آهن و توسعه شهرها و خصوصاً شهرک‌ها و قریه‌جات حسب احتیاج و آینده‌های نه‌چندان دور با درنظرداشت امکانات علمی جدید و متصل‌نمودن شهرک‌ها و مراکز ولایات به همدیگر توسط جاده‌های مناسب و حفظ عدالت اجتماعی و ترویج فرهنگ دینی و حقوق انسانی و ایجاد کتابخانه‌ها و مکاتب ابتدائیه و متوسطه و ثانویه و مدارس دینی و مساجد و تربیت افرادی که اولا دین را به طور صحیح بفهمند سپس به امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر بپردازند و فراهم‌سازی زمینه برای تبلیغات مبلغین به منظور سلامت روح و جسم مردم و ازبین‌بردن خرافات و عقب‌ماندگی فکری و اقتصادی مردم و امثال این‌ها که وقت زیاد و تلاش پیگیری را می‌طلبد.

**مسأله ۲۴۹:** شکی نیست که تطبیق قوانین مخصوصاً قانون اساسی و احکام صادره قوه قضاییه در دعاوی افراد و در مورد جهات، و حفظ تحکیم استقلال سیاسی و مراعات منافع ملی و حیثیت دینی و اعتبار کشور و تمامیت ارضی و تأمین نظم عمومی و امنیت مردم و ازبین‌بردن مفاسد متنوع اجتماعی و اخلاقی و ترتیب بودجه سالانه و درازمدت، نحوه درآمدها و مصارف بیت‌المال و نگه‌داری دارایی‌های عامه و کوتاه‌کردن دست متجاوزین از ثروت و سرمایه‌های عمومی و فردی از وظیفه زمامدار کشور و وزیران و سایر مسئولان بالای حکومت است.

**مسأله ۲۵۰:** تاسیس سفارت‌ها در خارج و کمیت کارمندان باید بر اساس منافع

اقتصادی و سیاسی کشور باشد وگرنه مصارف بیهوده چه در این مورد و چه در موارد دیگر در داخل و خارج کشور حتی در خریداری میز و صندلی و وسایل نقلیه وزیران مصارف زاید بر احتیاج به اثر تجمل‌گرایی حرام و موجب ضمان آمرین است.

**مسأله ۲۵۱:** می‌شود که نقل و انتقال وزیران از خانه به وزارت و بالعکس و یا از وزارت به ارگ و برگشت آن در روزهای جلسه کابینه توسط دو سه سرویس صورت گیرد و حداکثر برای وزیران ارشد یک ماشین متوسط خریداری شود. مصارف فعلی اعضای بلندرتبه حکومت‌ها و مهمانی‌های مهمانان خارجی نه با قانون شرعی و نه با وضع اقتصادی ملت‌های‌شان مناسبت دارد.[1]

## ۱۳. تشکیلات قوه مجریه

### ۱. وزارت امور دینی

**مسأله ۲۵۲:** وزارت امور دینی ـ به هر نامی که باشد ـ مناسب است مشتمل بر مدیریت‌های زیر باشد که به نظر من نیکو است:

۱. مدیریت حج و زیارت.

۲. مدیریت اوقاف که اگر مسئولان دلسوز پیدا نماید خدمت زیادی به مردم مستمند می‌توانند.

۳. مدیریت امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر با منطق خوب مشتمل بر حکمت و موعظه حسنه.

۴. مدیریت طبع کتب مفید دینی.

۵. مدیریت هلال احمر سرپرستی ایتام بی‌سرپرست و دیوانگان و عاجزین از کار و آسیب‌دیدگان زلزله و سیل و سایر حوادث غیرمترقبه.

---

۱. وقتی در کابل نماینده اتحادیه اروپا در حوزه علمی خاتم النبیین به دیدنم آمد و تحفه‌ای آورد که شاید پنجاه افغانی قیمت او بود و از جانب حوزه تنها یک پیاله چای با چاکلیت آورده شد. و نماینده مذکور مکرراً همانند سفیران مقیم کابل به دیدنم آمده‌اند که با چای پذیرایی شده‌اند.

۶. اداره مساجد و اماکن تبلیغ.

۷. مدیریتی برای جوابگویی به شبهات دینی جوانان و غیرهم.

۸. مدیریت رادیو و تلویزیون و مجله مخصوص برای ارشاد مردم و تبلیغ احکام دینی.

۹. تأسیس شرکت‌های عام‌المنفعه به نفع مستمندان به کمک ثروتمندان نیکوکار و تاسیس پل‌ها و حمام‌ها در محلات و مناطق دورافتاده و فقیر که ممکن است آن را از وظایف مدیریت دوم دانست.

۱۰. ساختن مساجد، حمام و پل‌ها و غیره در محلات فقیر به کمک مردم ثروتمند که می‌شود آن را از وظیفه مدیریت ششم دانست.

۱۱. مبارزه فرهنگی با قماربازی و فحشا و ربا و مسکَرات که ممکن است در مدیریت سوم مدغم شود.

۱۲. اصلاح مضامین درسی مدارس دینی مطابق ایجابات زمان. نظارت بر روند تکاملی مدارس و مدرسین و شاگردان و امتحانات آنان و یابیدن محل مشغول‌شدن به وظایف دینی برای فارغ‌التحصیلان.

**۲. وزارت خارجه**

**مسأله ۲۵۳:** تشکیلات مختصر و به اندازه حاجت باشد و این ماده در تمام تشکیلات دولتی حتماً باید تطبیق شود.

سفارت‌خانه‌ها چنانچه گذشت اولا باید در کشورهایی باشد که برای منافع ملی مفید باشد نه در غیر آن‌ها و ممکن برای بعضی از کشورهای آسیایی و افریقایی و اروپایی سفیر سیار از بین سفیران ثابت موظّف نمود.

**مسأله ۲۵۴:** کارمندان بالای این وزارت‌ها باید متدین و امین باشند، تا وابسته نگردند و هم‌چنین سفیران و افراد دوم و سوم سفارت‌ها و کنسل‌ها و سرکنسل‌ها که چهره کشور را بد معرفی نکنند.

**مسأله ۲۵۵:** در مجموع کارمندان این وزارت باید چند زبان خارجی را بلد باشند.

**مسأله ۲۵۶:** هیچ لزومی ندارد که ماشین‌های نقل و انتقال بسیار گران‌قیمت برای مهمانان خارجی خریداری شود، چنانچه وزیران هم اگر توسط سرویس رفت‌وآمد نکنند خودشان باید مصرف موتر و کرایه راننده را متحمل شوند. طبعاً حقوق ماهانهٔ آنان زیاد است و هم‌چنان نمایندگان مجلس، تا رغبت کاندیداشدن کم شود.

**مسأله ۲۵۷:** موضع‌گیری‌های سیاسی در مجامع بین‌المللی مطابق حق صورت گیرد. در جایی که کشور به درد سر بیفتد می‌شود با به‌کارگیری ظرافت‌هایی رأی داد و اگر وظیفه دین ما حمایت از یک طرف نباشد می‌شود رأی ممتنع داد وگرنه اقل‌الضررین را باید اختیار نمود.

ولی به‌هرحال نباید از ترس دولت‌های بزرگ به ضرر کشورهای ضعیف رأی داد.[۱]

**مسأله ۲۵۸:** سفارت‌ها موظف باشند قسمت‌های مهم کشورهای محل اقامت خود را کتبا به وزارت خارجه گزارش دهند تا ثبت کمپیوتر گردد و این گزارش از کشورهای اسلامی بیشتر باشد.

**مسأله ۲۵۹:** گزارش‌ها به موقع به نماینده‌های وزارت دفاع و تجارت و غیره از اوضاع حمله‌های محتمل نظامی بر بعضی از کشورها و احتمال بلندرفتن یا پایین رفتن قیمت‌های مواد مهم برای وزارت‌های مربوطه از سفارت‌ها، گاهی منافع

---

۱. اگر معنای به‌رسمیت‌شناختن دولت‌ها اقرار به حقانیت نظام و فرهنگ آنان باشد به‌رسمیت‌شناختن دولت‌های کافر و مخالف اسلام حرام است و اگر مراد از آن صحت نمایندگی دولت از ملت خود باشد به‌رسمیت‌شناختن دولت‌هایی که به وسیله کودتا روی کارآمده و یا به وسیله انتخابات قلابی چه مسلم و چه کافر مشکل است.

زیادی را برای کشور به بار می‌آورد و در این مورد حکایاتی وجود دارد که آموزنده و تکان‌دهنده است.[۱]

**مسأله ۲۶۰:** آنچه که مهم است این است وزارت خارجه با برقراری حسن رابطه با همسایگان بالخصوص و با همه کشورهای اسلامی بالعموم و حسن رابطه و همکاری متقابل با کشورهای غیراسلامی، دو موضوع دیگر را مراعات کند:

اول این‌که در امور داخلی دیگران مداخله نکند و دوم این‌که با تمام زرنگی و حساسیت و با همکاری ریاست امنیت و ضد اطلاعات مواظب باشد که دیگران در امور داخلی کشور مداخله ننمایند که ضررهای زیادی دارد، هرچند در جهان امروز مداخله‌کردن در امور دخلی دیگران، خصوصاً در امور داخلی حکومت‌های ضعیف و ملت‌های فقیر از الفبای سیاست حکومت‌ها شده است.

تشکیلات داخلی این وزارت و سایر وزارت‌ها حتما به اندازه احتیاج باشد.

### ۳. وزارت داخله

**مسأله ۲۶۱:** از وظایف مهم‌تر این وزارت حفظ امنیت در سراسر کشور و خلع مردم از اسلحه و جلوگیری پولیس و صاحب‌منصبان از ظلم و ستم و زورگویی و رشوت‌ستانی می‌باشد، ملت‌ها خاطرات تلخی از پولیس دارند.

**مسأله ۲۶۲:** تعلیم روش‌های جدید به پرسونل پولیس برای یافتن مجرمین و اعتراف و اقرارگرفتن از آنان به جای شکنجه، لازم است و شکنجه متهمین برای اقرار جنایت حرام است.

**مسأله ۲۶۳:** تدین پرسونل پولیس، تا حدود زیادی در رفع مظالم از مردم مؤثر

---

۱. مثلاً یک رئیس استخبارات فرانسه در خاطرات خود نوشته بود عوامل اطلاعاتی او از آمریکا اطلاع دادند ممکن است در آینده قریب قیمت دالر بالا برود، او بلافاصله دالر خرید و سپس به قیمت بالا آن را فروخت، او ادعا داشت که آن‌قدر سود برند که تمام مصارف دوره ریاست خود بر این سازمان را به دست آورد که معلوم است میلیون‌ها دالر می‌شود.

است، وزارت داخله مکلف است که همراه تعلیمات، تربیت اخلاقی پولیس را دقیقاً مراعات کند و در این راه از موعظه اهل علم دینی استفاده ببرد.

**مسأله ۲۶۴:** در تشکیل ادارات بزرگ (ولایات ـ استان‌ها ـ محافظات) برای اقامه عدالت اجتماعی جهات مختلفی مانند عدد مشخص شهروندان و غیره باید در نظر گرفته شود و هم‌چنین در واحدهای متوسط اداری (ولسوالی‌ها ـ فرمانداری‌ها) تقسیم بودجه این ادارات و ترقی اقتصادی باید مخالف عدالت اجتماعی نباشد و همچنان بودجه مرکز و سایر ولایات.

**۴ و ۵. وزارت تعلیم و تربیه و وزارت تحصیلات عالیه**

**مسأله ۲۶۵:** کامیابی کشور به کامیابی این دو وزارت در انجام وظایف‌شان وابسته است هر مقدار پول در این راه مصرف شود فایده آن برای کشور بیشتر است. در مورد میزان دروس و کمیت و کیفیت آن‌ها و شرایط معلمین و اساتید صحبت زیادی وجود دارد اما فعلاً نواقص زیادی در این زمینه در کشورهای اسلامی وجود دارد.

**۶. وزارت مالیه (دارایی)**

**۷. وزارت اعمار (آبادانی شهر و روستاها)**

**۸. مواصلات و کار**

**۹. وزارت صحت عامه و محیط زیست**

**مسأله ۲۶۶:** این وزارت باید همیشه در تحول علمی باشد که وظیفه مهمی بر دوش دارد این وظیفه در بعد علمی دانشگاه بزرگی می‌خواهد و در بعد خدماتی وزارت منظمی لازم دارد و این دو نهاد باید ارتباط تنگاتنگی با هم داشته باشند.

**مسأله ۲۶۷:** تولید دوای خوب که مواد حرام در آن‌ها به کار نرفته باشد در داخل کشور در حد امکان بسیار ضروری است.

**مسأله ۲۶۸:** در مورد دارایی وزارت مالیه سابقاً صحبت زیادی صورت گرفته و همین وزارت می‌تواند وظیفه وزارت پلان و اقتصاد را نیز انجام دهد.

**مسأله ۲۶۹:** توزیع بودجه باید بر اساس نفوس به شکل عادلانه صورت گیرد و در تهیه امکانات رفاهی به مردم دهات توجه شود تا مردم مجبور به ترک قریه‌ها نشده و در حواشی شهرها ساکن نشوند که ضررهای زیادی دارد مانند: ضعف زراعت و شیوع شغل‌های کاذب و خرابی محیط زیست و شیوع امراض و بالاخره تبدیل‌شدن قوه کار و تولید به یک جمعیت فقیر مصرفی که برای کشور زیان‌آور و موجب فلاکت است.

**۱۰. وزارت زراعت**

**مسأله ۲۷۰:** سرنوشت اقتصادی خیلی از کشورها به زراعت آن‌ها وابسته است در این مورد باید کتابی مستقل توسط متخصصین آن نوشته شود.

**۱۱ و ۱۲. وزارت‌های عدلیه و اطلاعات و فرهنگ**

**مسأله ۲۷۱:** می‌شود دادستانی عمومی را در وزارت عدلیه ادغام کرد.

**۱۳. وزارت مخابرات**

**۱۴. وزارت دفاع**

**مسأله ۲۷۲:** اگر دولت بودجه دارد جایز نیست قانون جلب و احضار اجباری را نافذ گرداند که اجبار هیچ فردی آن هم به مدت دو سال جایز نیست و چنانچه احضار اختیاری با حقوق مناسب ممکن نباشد می‌تواند احضار اجباری را نافذ گرداند ولی به اندازه ضرورت و حاجت.

**مسأله ۲۷۳:** همان‌گونه که معمول است جلب و احضار باید دارای استثناهایی باشد؛ مانند افرادی که نان‌آور منحصربه‌فرد اهل خانه خود هستند، افراد معلول و

عاجز، طلاب علوم دینی، محصلین دانشگاه‌ها و ... بلی می‌شود از دو دسته اخیر در موارد رفاه عمومی مردم استفاده نمود و می‌شود از افراد معلول و عاجز در مقابل پول بی‌سوادان را با سواد نمود.

**مسأله ۲۷۴:** غذا و آسایش سربازان در حدود توانایی دولت باید مناسب باشد و لزوم حفظ کرامت افراد را سابقاً ذکر کردیم.

**مسأله ۲۷۵:** از یک طرف انضباط عسکری و تربیت درست آن‌ها مراعات شود و از طرف دیگر از توهین و تحقیر آنان توسط ضباط و صاحب‌منصبان مافوق و استخدام آن‌ها در غیر تعلیمات و تدریبات عسکری و سوادآموزی که قبلا به آن اشاره شد ممنوع شود.

**مسأله ۲۷۶:** دفاع‌کردن مسلحانه در برابر مهاجمان و دشمن دین و ملت واجب است و چنانچه پرسونل وزارت دفاع و سربازن و پولیس وزارت داخله کفایت نکند بر همه آحاد ملت واجب کفایی است که بر اساس دستورات مشروع وزارت دفاع به صورت مفیدی به دفاع برخیزند، خصوصاً بر افراد تعلیم‌دیده عسکر و پولیس گذشته و صاحب‌منصبان متقاعد.

**مسأله ۲۷۷:** بر حکومت دینی و غیردینی حرام مؤکد است به تحریک خارجی‌ها و یا به وسوسه‌های شیطانی بر کشورهای دیگر حمله کند و برای منافع بیگانگان منافع کشور خود و کشور دیگر را ویران بسازد و اگر زمامدار چنین دستوری صادر کند، بر فرماندهی و ارکان حزب وزارت دفاع حرام است که از این‌گونه اوامر اطاعت کند که موجب اتلاف نفوس و تضییع اموال و سرمایه کشور است، جنگ‌های امروزی بسیار زیان‌ور است.

**مسأله ۲۷۸:** اگر حکومت به قوه نظامی بدون مجوز شرعی دستور دهد که بر سرحدات کشور همسایه حملات پراکنده‌ای را صورت دهند جایز نیست که فرماندهی نظامی این امر را عملی سازد، زیرا کشتن مسلمانان از هرجایی که باشد از گناهان کبیره است و اتلاف مال آنان اولاً حرام است و ثانیاً موجب ضمان و

چنانچه فرماندهان نظامی نیز به افراد دستور حمله‌ای که متضمن کشته‌شدن مسلمانان باشد صادر کنند، بر سربازان حرام است که از آنان اطاعت کند. و اگر اطاعت کنند و کسی را بکشند به عنوان قاتل قصاص می‌شوند و ضامن اموال تلف‌شده نیز می‌باشند. در این‌که قصاص و ضمان به سربازان تعلق می‌گیرد و یا به صاحب‌منصبان آمر دو احتمال وجود دارد.

**مسأله ۲۷۹:** اصدار امر جنگ تهاجمی از صلاحیت حکومت‌های امروزی نیست و اصدار دستور جنگ‌های دفاعی به دستور مشترک قوه مجریه و قوه قضاییه و دارالافتاء و جمعی از دانشمندان بزرگ کشور است تا امر، به دفاع واقعی باشد نه سیاسی و صحنه‌سازی. بلی، هرگاه علمای دینی جامع‌الشرایط احساس خطر برای دین و دنیای مردم نمایند می‌توانند دستور جهاد دفاعی را اعلام نمایند و از حکومت حمایت کنند.[1]

**مسأله ۲۸۰:** شرکت در پیمان‌های نظامی که در قرن گذشته تجربه شد برای حکومت‌های اسلامی زیان‌بار است و باید از آن‌ها به دور ماند و عقد پیمان‌های نظامی بین دولت‌های اسلامی، تابع شرایط و خصوصیات موارد است.

### ۱۵. وزارت حمل و نقل که امور طیاره‌ها و کشتی‌ها و ماشین‌ها را تدبیر می‌کنند

**مسأله ۲۸۱:** تصور می‌شود همین ۱۵ وزارت برای بسیاری از کشورها کفایت کند. بلی در کشورهایی که نفت دارند می‌شود وزارت دیگر نیز تشکیل داد و در فرض کفایت این پانزده یا شانزده وزارت و با موافقت نظر کارشناسان متعهد، برای نیازهای روزانه و درازمدت کشور، تشکیل وزارت دیگر که موجب سرگردانی مراجعین و اتلاف اموال مردم می‌باشد جایز نیست و در کشورهای نفت‌خیز اگر

---

۱. در دوران چهارده سال جهاد کشور افغانستان کتابی به نام توضیح مسائل جنگی که متضمن اکثر مطالب جهاد است تالیف و چهار مرتبه طبع شد.

اداره امور آن در وزارت معادن بگنجد و کارشناسان وزارت مستقلی را برای آن لازم ندانند می‌شود وزارت شانزدهمی را حذف نمود.

## ۱۴. تربیت و تعلّم

**مسأله ۲۸۲:** تربیت شاگردان از مرحله ابتدایی تا مرحله فوق لیسانس و دکتورا باید ادامه یابد. تقویت ایمان انسان‌ها در دوره نوجوانی و جوانی و تهذیب صفات روحی و تحصیل مکارم اخلاقی در سلامت اجتماع و تحکیم نظم عامه و أمن عمومی و رشد اقتصادی و سیاسی و وحدت ملی بسیار مؤثر و درخور توجه دولت دینی است و موجب زوال مشکلات لاینحل کشور است. فساد اخلاقی، تباهی و ناکامی جامعه را در همه شئونات در پی دارد.

حکومت موظف است برنامه تربیت را در نشریات دولتی و رادیوها و تلویزیون‌های خود در مرکز و ولایات اجباری نماید. و بر رسانه خصوصی از ابتدا نشر تربیت را که مواد آن به طور روشن بیان گردیده باشد واجب سازد. به‌علاوه که بر خود رسانه‌ها نیز ترویج تربیت از باب ارشاد و امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر واجب شرعی می‌باشد.

**مسأله ۲۸۳:** برنامه‌ای دینی باید در مکاتب و مدارس دولتی ابتدایی و به بالا طوری تهیه شود که مثمرثمر باشد، مثلاً امور زیر در آن‌ها مراعات گردد:

۱. به دور از خرافات جاهلانه و عوام‌پسند باشد و گرنه نتیجه معکوس خواهد داد و خود دین مورد سؤال قرار خواهد گرفت و بعضی از دولت‌های ضد دینی همین کار را می‌کنند و دشمنان داخلی و خارجی سالیان زیادی است از همین راه مشغول خیانت هستند.

۲. مدوّنین آن متخصصین و متتبعین علوم اسلامی و روان‌شناسان متدین باشند.

۳. از به‌کارگیری کم‌سوادان متعصب، که حقیقت دین و معارف اسلامی را نشناخته‌اند در تدوین کتاب‌های درسی و تدریس آن شدیداً اجتناب شود که

فرهنگ اینان فرهنگ نفاق و جدایی مسلمانان و ایجاد عداوت و اختلافات مذهبی است.

۴. از طرح مسائل مشکل فقهی و موضوعاتی که از محل ابتلای متعلمین و محصلین علوم تجربی بیرون است خودداری شود.

۵. عقاید اسلامی از مراحل ساده تا مراحل بالا، مناسب به درجه استعداد و تفکر متعلمین و محصلین در سالیان درسی تدوین گردد و به دلخواه معلمین و استادان نباشد.

۶. تدوین اخلاق اسلامی به همین کیفیت.

۷. تدوین واجبات و محرمات شرعی که مورد ابتلای امروز جوانان است، به زبان ساده و به دور از عبارات مغلق عربی و اصطلاحات فقهی.

۸. تفسیر آیاتی که برای زمان حاضر بهتر مورد استفاده قرار می‌گیرد و مناسب با درجه فکری متعلمین و محصلین (دانش‌آموزان و دانشجویان) باشد.

۹. اصول کلی انسان‌شناسی و مقام والای او از قرآن مجید.

۱۰. جهان‌بینی دینی در مقابل جهان‌بینی مادی و عرفانی و بیان این‌که جهان‌بینی دینی با جهان‌بینی عقلی مطابقت دارد. و این‌که آیدیولوژی بدون ابتنای آن بر جهان‌بینی، غلط و موجب گمراهی میلیاردها انسان شده است. و تفاصیل این موضوع زیاد است و باید به‌طوری بیان شود که قناعت عقلی محصلین و دانشجویان را فراهم سازد.

تدوین این مطالب ده‌گانه و تقسیم آن‌ها بر دوازده صنف تعلیمی و دوره کارشناسی (لیسانس) و کارشناسی ارشد (فوق لیسانس) و دکتورا کار ملا صاحبان کم‌سواد و کم‌علم نیست و دولت باید از دانشمندان دینی درجه یک کشور که با زبان و اصطلاح جوانان عصر خود در معاهد علمی آشنایی داشته باشند با کمک روان‌شناسان و دانشمندان درجه یک علوم تجربی استفاده ببرد.

**مسأله ۲۸۴:** دولت مکلف است پول ملت را در مدارس (مکاتب) دولتی و همه

دانشگاه‌ها و معاهد علمی به نحوی مصرف کند که قبلا برنامه‌ریزی درستی در مورد تدریس و مضامین درسی و یابیدن استادان لایق و ماهر بدون تبعیض و اعمال روابط بچه‌گانه، شده باشد به نحوی که مطالب علمی در همه مراحل تعلیمی و تحصیلی مطابق روز بوده باشد و لابراتوارهای خوبی را برای رشته‌های علوم تجربی و انسانی[1] مهیا کرده باشد و عمده این‌که همه دانشجویان و محصلان در علوم تجربی و انسانی متخصصین لایق و ماهر بار بیایند که در مقابل این همه مصارف برای حل مشکلات کشور و راندن آن به سوی صنعت و تکنالوژی مؤثر باشند وگرنه مسئولین تعلیم و تربیه پیش خداوند در روز قیامت و پیش ملت در دنیا مسئولیت دارند.

مسأله ۲۸۵: علم اقتصاد باید تدریس شود ولی کفایت نمی‌کند و باید سیستم اقتصادی اسلامی به نحوی تدوین گردد تا پس از تدریس بهتر مورد قبول قرار گیرد.[2]

مسأله ۲۸۶: با تلاش در بهبودی ترقی کمی و کیفی علوم تجربی در معاهد علمی داخل کشور، در شرایط فعلی کشورهای مسلمان مجبور هستیم محصلین را به خارج کشور و خارج از کشورهای اسلامی برای تحصیلات عالی بفرستیم دراین‌صورت بر مسئولین ذی‌علاقه لازم است محصلین را به حال خود رها نسازند مسئول فرهنگی ما در سفارتخانه‌ها هر چند روز با حفظ اخلاق و نزاکت، نظارتی بر محصلین فرستاده‌شده داشته و حتی ماهی دو مرتبه با آنان ملاقات و صحبت‌هایی بنمایند. و آنان را به التزام عملی بدین ترغیب و به دوستی ملت و وطن و خدمت به مردم خود تشویق نماید تا پس از تحصیل، ناقص (فارغ التحصیل

---

۱. قبلاً اشاره شد که علم روان‌شناسی و علم حقوق باید دوباره مورد تجدیدنظر قرار بگیرد و از فرهنگ مادی غرب جدا گردد.

۲. علم اقتصاد: یعنی چگونه است. سیستم اقتصادی: یعنی چگونه باید باشد. اولی از واقعیت بحث می‌کند. دومی از حقیقت.

کاغذی) و وابسته به خارجی‌ها و ضعیف‌الایمان برنگردد یا بـه خـاطر وضـع بهتـر مادی، به خدمت کشور بیگانه درنیاید و خدمت در وطن خود را ترک نکند.

**مسأله ۲۸۷:** با حفظ حجاب و عفت، تحصیل علم برای زنان مانعی ندارد بلکـه تحصیل در علوم دینی و علوم تجربی در رشته‌هایی که نظام زنـدگانی در وضـعیت موجود، بر آن‌ها موقوف است از نظر فقهای شیعه واجب کفایی است و بعید نیسـت در مذاهب دیگر اسلامی نیز چنین باشد زیرا همه مـی‌دانـیم اسـلام بـه زوال نظـام زندگانی راضی نیست. تاریخ می‌گوید زنان در بعضی از جنگ‌هـای زمـان حیـات پربرکت آن حضرت صلی الله علیه و آله مشغول تداوی مجروحین جنگی می‌شدند.

به علاوه که زنان به امراضی مبتلا می‌شوند که معاینه دکتـوران مـرد بسـیار بـر شوهران و پدران زنان مریض سخت و از نظر شرعی ـ به عنوان اولی ـ نگاه‌کردن و لمس مواضع مرض حرام شدید است ولی اگر زنان دکتور داشته باشـیم مشـکل تـا حدودی حل می‌شود.

**مسأله ۲۸۸:** کارکردن زنان در اموری که عفت و حجاب آنان در خطر نباشـد و از نظر فیزیکی مقدور و از نظر روانی برای آنان مشکل نباشد اشـکالی نـدارد ولـی درهرحال فرزندان در ایام کوچکی باید از تربیت و محبت مادر محروم نماننـد کـه نسل آینده به مشکلات روانی خطرناکی مبتلا می‌شوند. بـه‌هرحـال زنـان نبایـد در نیروی پلیس وارد و شمولیت پیدا کنند و در این مورد داستان‌های تکـان‌دهنـده‌ای وجود دارد.

**مسأله ۲۸۹:** بنابر احتیـاط واجـب زن نمـی‌توانـد منصـب ریاسـت عمـومی و زمامداری کشور را در یک نظام اسلامی به عهده بگیرد و اما در نظام‌های غیردینـی مانند نظام‌های غالب دولت‌های کشورهای مسلمان‌نشین، می‌شود یک زن مسـلمان که فاضله و متدین باشد زمامدار آن کشور باشد و اگر به حرمت چنـین زمامـداری قائل شویم نه از جهت زن‌بودن زمامدار است که به علت غیراسلامی‌بودن زمامداری می‌باشد که فرقی بین زن و مرد ندارد دقت شود.

**مسأله ۲۹۰:** هم‌چنین بنابر احتیاط واجب زن نمی‌تواند قاضی باشد چه در حق الله و چه در حق الناس. ولی از بعضی از دانشمندان اهل سنت نقل شده که می‌گویند زن می‌تواند در حقوق الناس ـ نه حقوق الله ـ قاضی مقرر شود. به‌هرحال زن می‌تواند در قوه مقننه موظف باشد و حتی معاون و دستیار قاضی باشد.

**مسأله ۲۹۱:** درس خواندن دختران و پسران در اماکن مختلط خصوصا در دوره دانشگاهی و حتی در صنوف ده و یازده و دوازده (دوره ثانویه) خطرات زیادی دارد و دولت اسلامی حتی به پول گرفتن از محصلات و محصلین اماکن دروس را جدا کند.

**مسأله ۲۹۲:** تدریس استادان مرد برای زنان جایز است و اما تدریس زنان جوان برای محصلین جوان خالی از اشکال نیست. بلی تدریس زنان پیر و بازنشسته[1] برای پسران اشکالی ندارد.

**مسأله ۲۹۳:** بودن زن و مرد جوان کارمند در یک اطاق که کارمند سوم وجود نداشته باشد جواز آن مشکل است و اگر هردو مجرد باشند مشکل‌تر. و چنانچه شوهر راضی نباشد زوجه‌اش در یک اطاق با یک مرد کار کند واجب است که زن در آن محیط کار را ترک کند.

**مسأله ۲۹۴:** مسافرت کردن زن با مرد نامحرم چه کارمند و چه غیر کارمند که شب مجبور باشند در یک اطاق در سفر بخوابند، بنابر احتیاط واجب جایز نیست و اگر خلوت بین زن نامحرم با مرد نامحرم را حرام بدانیم بنابر اقوی حرام می‌شود. و در فقه حنفی و احتمالا در بعضی از مذاهب دیگر أهل سنت سفر زن بدون محرم شرعی مطلقا جایز نیست و در فقه شیعه مجرد سفر زن با مردان نامحرم اگر بر عفت و آبروی خود نترسد جایز است، و زوجات آن حضرت در دوره خلافت عمر از مدینه به مکه مشرف شدند.

---

۱. مراد از زنان بازنشسته (القواعد) زنانی است که مورد رغبت نکاح مردان نباشند.

## ۱۵. تحصیلات عالی

**مسأله ۲۹۵:** سکونت در محیطی که نتواند به دین خود عمل کند و یا بـه کبـایر مبتلا شود و یا می‌داند که اطفال در آن محیط به دین خود آشنایی پیدا نمی‌تواننـد و یا بی‌دین می‌شوند، جایز نیست.

**مسأله ۲۹۶:** سکونت در اماکن دیگر که مشکل شرعی ندارد آزاد است و دولت حق ندارد بدون فرضی که شرع حکم به تبعید می‌شود، کسی را تبعید کند.

**مسأله ۲۹۷:** در فرض لزوم تقیید سفر شهروندان به گذرنامه و ویزا، دولت بایـد در کمترین وقت و کمترین زحمت به آن اقدام نمایند.

**مسأله ۲۹۸:** در جاهایی که حوزه‌های علمی دینی واقع است دادن ویزه و حـق اقامه در آن‌جاها، بر دولت واجب شرعی اسـت، یعنـی در فـرض وجـوب کفـایی تحصیل علم، هم بر دولت‌ها لازم است که به طالبان علم (اتباع خود) هم گذرنامـه بدهد و هم بر دولتی که حوزه‌های علمی و دانشگاه‌هایی که در قلمـرو حکومـت او واقع است ویزه و حق اقامه بدهد.

**مسـأله ۲۹۹:** همین حکم در مورد محصلین علوم تجربی که تعلـم آن‌هـا بـرای حفظ نظام زندگانی واجب کفایی باشد. مریضانی که مبتلا به مرض‌هـای خطرنـاکی هستند و در کشوری که دانشـگاه‌هـا و بیمارسـتان پیشـرفته وجـود دارد، جـاری می‌شود، و چنانچه رفتن به کشورهای دور میسر نگردد بر کشـور نزدیـک واجـب عینی می‌شود.

**مسأله ۳۰۰:** بالابردن سطح دانـش در مراحـل ابتدائیـه و متوسـطه و ثانویـه و دانشگاه‌های دولت در شرایط امروزی که نظام زندگانی پیچیده شده، در رشته‌هـای علوم تجربی تا حد دکتورا بنابر احتیـاط بـر دولـت واجـب اسـت و بـر محصـلین مستعد، تعلم آن‌ها تا حد دکتورا، واجب است تا این‌که وابستگی کشورهای اسلامی

به دولت‌های دارنده نظام مادی کمتر شود و این موضوع باید در قوانین اساسی کشور قید گردد، تا در فرض مسامحه وزیر موظف یا رئیس وزیران مثلا، عزل گردد.

**مسأله ۳۰۱:** وزارت‌های معارف و ارشاد و تحصیلات عالی (و اکادمی علوم) و وزارت صحت عامه، باید مورد توجه بیشتر دولت قرار گیرند و بودجه سالانه آن‌ها بیشتر باشد و در عوض از مصارف تشریفاتی صرفه‌جویی شود.

**مسأله ۳۰۲:** خدمات دولتی در این سه وزارت تا حد توان مالی دولت مجانی باشد که افراد با استعداد مستمند بتوانند به سهولت به مقام‌های علمی خوبی برسند. و در عوض اولیای متعلمین و محصلین ثروتمند تشویق به ساختن ساختمان‌های دانشگاه و مکاتب ابتدایی و متوسطه و ثانویه شوند و هیئت منتخب خود آنان ساختمان‌ها را بسازند و به دولت تحویل دهند.

**مسأله ۳۰۳:** تعلم در جهان امروز حق نوجوانان و جوانان است و حتی حاکم دینی در فرض مصلحت می‌تواند تعلیمات عمومی را تا حدودی اجباری گردانیده و بی‌سوادی را غیرقانونی گرداند.

**مسأله ۳۰۴:** اگر دولت به وسیله اولیای محصلین و از خود محصلین و دانشجویان انجمن‌هایی برای جلب کمک‌ها به نفع دانشگاه‌ها و خرید آزمایشگاه‌ها (لابراتوارهای متنوع) تشکیل دهد مفید خواهد بود.

**مسأله ۳۰۵:** اگر دولت هفته‌ای را در سال برای تشویق متخصصین بزرگ کشور خصوصا که خدماتی ـ حداقل شاگردان فاضلی را تحویل جامعه داده باشد ـ و مولفین درجه یک و درجه دو و درجه سه اختصاص دهد و توسط تلویزیون و روزنامه و مجله با نشر عکس‌های آنان و هدایای مختصر از آنان تقدیر و تکریم نماید، نتایج خوبی از آن به دست می‌آید. در کشورهای فلاکت‌بار و مسئولین مفلوک و بی‌عار از رقاصه‌ها و آوازه‌خوانان تقدیر به عمل می‌آورند که به شکم‌های

گرسنه مردم هیچ نفعی نمی‌رساند و شرعاً نیز حرام می‌باشد و تنها فاصله ملت‌ها را از حکومت‌های مهارگسیخته بیشتر می‌سازد.[۱]

**مسأله ۳۰۶:** تاسیس دانشگاه‌های متنوع باید از انحصار دولت‌ها بیرون رود و با نظارت دولت و بالا بردن سطح علمی آزاد گردد که بسیار مفید است و هم‌چنین مراحل ابتداییه و متوسطه و ثانویه که در بعضی از کشورها چنین است.

**مسأله ۳۰۷:** دولت یا خود و یا توسط بخش خصوصی باید در هر ولایت یک دانشگاه و یا حداقل دو سه دانشکده (فاکولته) دایر کند که سرنوشت کشور را به اذن خداوند (ج) عوض می‌کند.

## ۱۶. کار و تولید

**مسأله ۳۰۸:** از جمله وظایف مهم دولت تهیه شرایط اقتصاد ملی است که امروز بسیار پیچیده شده و وزارت‌های زراعت و اقتصاد و معادن و صنایع و برق (انرژی) و آب و وزارت دارایی (مالیه) در همین راستا به کار افتاده است که هم اقتصاد دولت و هم اقتصاد مردم بهبودی یابد.

**مسأله ۳۰۹:** ضروری‌ترین کار در تحکیم زیربنای اقتصاد، واردنمودن کارخانه‌های تولیدی می‌باشد که توسط کارشناسان لایق داخلی با در نظرداشت مواد خام و اولویت‌های جامعه خریداری و به کار انداخته می‌شود. شاید کشورهای فقیر نتوانند کارخانه‌های بزرگ را وارد و فعال نمایند ولی خرید و استفاده از کارخانه‌های تولیدی متوسط ممکن است و باید به آن‌ها شدیداً توجه شود، و نیز به استخراج معادن به قسمی که مورد بهره‌کشی ناحق بیگانگان قرار نگیرد.

---

۱. به‌راستی باید گریه کنیم در یک کشور مسلمان‌نشین که هزاران نفر بلکه صدهزارها جان شیرین خود را برای حفظ دین و استقلال سیاسی و حاکمیت ملی از دست داده‌اند ولی حکومتی که به پشتوانه آن خون‌ها به وجود آمد وزیری از این حکومت مقبره یک آوازه‌خوان را اعمار کرد. این هم تقدیر از صدهاهزار جان‌نثار گمنام کشور!

**مسأله ۳۱۰:** کارهای دستی و کارگاه‌های فردی هرچند ناچیز به نظر می‌رسد ولی اگر مورد حمایت دولت قرار بگیرد و ورود محصولات و فرآورده‌های شبیه آن‌ها از خارج ممنوع گردد، نقش خود را در اقتصاد ملی ایفا خواهد نمود.

**مسأله ۳۱۱:** بخش خصوصی و دولتی باید در مورد کارخانه‌های تولیدی توجه خاصی بنماید که به نظر من امر ضروری و حتمی است.

تجارت ضروری است ولی باید حتی‌المقدور به تولیدات داخلی محدود گردد، جامعه مصرفی در جهان امروز جایگاه شرافتمندانه و بارفاه ندارد.

**مسأله ۳۱۲:** حکومت باید توسط وزارت زراعت همیشه بنای آن این باشد که مواد غذایی را از حد لازم و کافی بیشتر تولید کند که فایده آن اولا مبارزه با احتکار و بالارفتن قیمت مواد غذایی می‌باشد و ثانیاً به کشورهای دیگر با درآمد خوبی صادر می‌نماید. البته این کار در سرزمین‌هایی است که دارای زمین‌های خوب و آب‌های روزمینی و زیرزمینی زیادی می‌باشد. کشوری که مواد غذایی مردم خود را تولید می‌کند حکومت آن می‌تواند به فکر استقلال خود باشد.

**مسأله ۳۱۳:** به فرموده حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله ـ حداقل از نظر احادیث معتبر شیعه ـ: «هرکس زمین مواتی را احیا (آباد) نماید ملک اوست». واجب است حکومت‌ها، دست قسمت خصوصی را آزاد بگذارند که زمین‌ها زیر کشت برود و ساختمان‌ها بر روی آن‌ها اعمار گردد و کشور آباد شود و حکومت خود را به زور مالک زمین‌های مباح نداند درحالی‌که توانایی احیای آن‌ها را ندارد.

**مسأله ۳۱۴:** حکومت می‌تواند با ملاحظه امکانات خود قسمتی از زمین موات را به وسیله وزارت زراعت زیر کشت ببرد و اقتصاد خود را تقویت و زمینه کار را برای بیکاران فراهم سازد و بقیه را حتی با تشویق در اختیار بخش خصوصی فردی و شرکت‌های سهامی و تعاونی قرار دهد.

**مسأله ۳۱۵:** بر دانشمندان علوم تجربی و علوم دینی واجب است پس از فراغت از درس به علل نفع شخصی در فرض احتیاج کشور خودشان در کشورهای دیگر

اقامت نکنند و به کشور خود برگردند و مشغول خدمت شوند و علت این وجوب بر دسته اول مسائل حقوقی است، اینان به پول و اعتبار ملت خود درس خوانده‌اند و شرط بنائی در برگشت آنان به وطن وجود دارد و چنانچه حکومت صریحاً آن را در ضمن قراردادی شرط کند بهتر است.

و در مورد وجوب برگشت دسته دوم (علمای دینی) در فرض احتیاج کشور خودشان آیه مبارکه: «... **وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ**»[1] است بنابر این‌که جمله اخیر (اذا رجعوا) مفهوم نداشته و برای تحقیق موضوع ذکر شده باشد، مانند: «و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا».

**مسأله ۳۱۶:** حکومت بر بخش خصوصی (توزیع زمین‌ها) باید نظارت داشته باشد که:

اولاً، در تقسیم زمین‌های خوب و متوسط بین مردم عدالت اجتماعی را مراعات کند. ثانیاً، فیودالزم به وجود نیاید که زمین‌خواران، زمین‌ها را به خود اختصاص دهند و بقیه را به نوکری خود استثمار کنند و این موضوع بسیار مهم است.

ثالثاً، اگر شرکت‌های سهامی و افراد تا یک و یا دو سال نتوانند زمین‌ها را زیر کشت یا عمارت ببرند حکومت آن‌ها را باید به مستحقین دیگر بدهد و هم‌چنین اگر پس از چند سال زرع و یا ساختمان از ادامه کار عاجز شوند، زیرا زمین که اساس اقتصاد است نباید معطل بماند.

من در مورد مطلق زمین فتوای خاصی دارم که نمی‌خواهم این‌جا ذکرش کنم، دانشمندان به کتاب علمی «الارض فی الفقه» مراجعه کنند.

**مسأله ۳۱۷:** کار پیداکردن برای مردم که در قوانین اساسی بر ذمه دولت نهاده شده از وظایف مهم دولت‌ها است که توسط متخصصین کاریابی باید همیشه و به طور مستمر مورد توجه قرار گیرد.

---

۱. توبه، آیهٔ ۱۲۲.

هم در داخل کشور به قیاس کثرت نفوس زمینه کاریابی را توسعه دهد و هم با کشورهای اسلامی برای پذیرش کارگران در مفاهمه باشد که زحمت‌کشان با خاطر آرام مشغول کار باشند.

## ۱۷. زندان و زندانی‌کردن

**مسأله ۳۱۸:** حکومت دینی تا کجا حق زندانی افراد مختلف را دارد؟

تنبیه: یکی از نویسندگان عراقی کتابی در جمع کردن قراین تاریخی، تألیف کرده که اولین کسی که زندان بنا نمود أمیر المؤمنین علیه السلام در کوفه بوده و الله العالم.

در أحادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام در چند مورد نصوص خاصی به اسانید معتبر در مورد حبس رسیده است:

۱. کسی به امر دیگری فردی را به ناحق می‌کشد، قاتل کشته می شود و آمر محکوم به حبس أبد می‌گردد.

**مسأله ۳۱۹:** بعید نیست که در مورد صاحب‌منصبان عسکری امر کننده کشته و قاتل حبس ابد شود چون در این مورد سبب قوی‌تر از مباشر است، و الله العالم.

۲. قاتلی که حکم قتل او از طرف قاضی جامع الشرایط صادر شده فردی یا جماعتی او را از چنگ اولیای مقتول فراری می‌دهند محکوم به حبس ابد هستند مگر این‌که قاتل را پیدا و به اولیای مقتول تسلیم نمایند و اگر موت قاتل ثابت شود بدادن دیه مقتول، از زندان آزاد می شوند و ممکن است به ابراء اولیای مقتول نیز از زندان آزاد شوند.

۳. زن مرتده حبس أبد می‌شود و مرد مرتد فطری کشته می‌شود.

۴. کسی که یکی را می‌گیرد تا دیگری او را بکشد قاتل قصاص می‌شود و گیرنده حبس ابد می‌شود.

۵. دزدی که در اثر اجرای حد دزدی دست و پایش بریده شده و باز دزدی می‌کند حبس ابد می‌شود.

۶. مادری که زناکار است و به‌هیچ‌وجه جلوگیری نمی‌شود فرزندش می‌تواند او را به زندان حبس کند (تا اصلاح شود) و ممکن است این حکم را حاکم شرعی تعمیم دهد.

۷. قاتل هرچند به وسیله دیه ورثه مقتول را راضی به ابراء کند ولی قاضی او را از باب تأدیب و تعزیر، تا مدتی زندانی می‌کند.

۸. غصب‌کننده اموال مردم (غاصب).

۹. کسی که مال یتیم را به ستم می‌خورد.

۱۰. کسیکه مال امانت را نابود می‌کند.

۱۱. کسیکه کفیل شخصی شده و آن شخص را تسلیم ندهد تا آوردن آن شخص کفیل، حبس می‌شود. در این شش مورد اخیر مدت حبس ذکر نشده و قهرا به نظر قاضی موکول می‌شود.

۱۲. در حدیث غیر معتبر السند وارد شده که متهم به قتل شش روز حبس می‌شود چنانچه اولیای مقتول بینه‌ای بر اثبات قتل او اقامه نکنند متهم آزاد می‌شود.[۱]

**مسأله ۳۲۰:** تعطیل حدود شرعی و تبدیل آن به حبس‌های طویل المدت، گذشته از این‌که حرام است موجب زندان‌های متعدد و پر مصرف و سبب فسق و فجور جوانان و حتی به قول جمعی عامل تجاوز فساق زندانیان و پلیس و صاحب‌منصبان پلیس به زنان و جوانان پسر است و گاهی به تعلیم‌گاه جنایات

---

۱. در آخر کتاب *قضاء* که به نام (القضاء و الشهادة) در ایام جهاد تألیف نموده‌ام و چاپ شده (در صفحه ۱۶۳ و ۱۶۴) موارد حبس را به اساس احادیث معتبرةالسند تا بیست شمرده‌ام این کتاب در دوران جهاد و هجرت در قم چاپ شده است. ولی سال‌ها بعد از طبع آن چهار مورد دیگر نیز پیدا شد که در حواشی کتاب مذکور یادداشت شده که جمله ۲۴ مورد می‌گردد. در یک حدیث آمده که امام باید زندانیانی را که به خاطر ندادن دین زندانی شده‌اند روزهای جمعه (برای نماز جمعه) و روز عید (برای نماز عید) توسط پاسبانان بیرون ببرند و سپس آنان را به زندان برگردانند و در آخر حدیث آمده: حبس امام (زندانی را) بعد از تعزیر ستمگری است.

متنوع تبدیل می‌شود که بعضی از خبرگان و دانشمندان از نظر روانی و تربیتی و شیوع امراض مسری و صرف بیت المال با آن مخالف هستند و می‌گویند به صلاح جامعه نیست و باید تا حدی که میسر است محدود گردد.

## ۱۸. قوه نظامی و انتظامی

**مسأله ۳۲۱:** اگر بودجه دولت به سربازگیری اختیاری و استخدام با رضایت پلیس کفایت می‌کند، جلب و احضار اجباری سربازان و پلیس جایز نیست و ظلم حرام است و اگر بودجه دولت به حقوق مورد رضای افراد عادی نظامی و انتظامی کفایت نمی‌کند به اندازه ضرورت ـ نه بیشتر ـ جایز است حکومت، افراد را برای این دو قوه نظامی و انتظامی (سرباز و پلیس) جلب اجباری نماید[1] و در موقع هجوم دشمنان دین و وطن، بر همه توانمندان به طور کفایی در ابعاد مختلف جنگ حسب توان فیزیکی و روانی و فکری و علمی واجب است در دفاع از دین و سرزمین اسلامی شرکت کنند.

**مسأله ۳۲۲:** حکومت در حال جنگ و صلح تا حد ممکن باید حقوق اعضای این دو قوه را مراعات کند که نه اعضای این قوه به حال اضطرار برسند و نه حکومت دچار بحران مالی شود.

**مسأله ۳۲۳:** در موقع تعلیمات نظامی و انتظامی بی‌ادبی و توهین و الفاظ رکیک گفتن به افراد عادی پلیس و سرباز توسط مدرّب و معلم آنان حرام است و باید کرامت افراد و صاحب‌منصبان زیردست حفظ شود و نیز سیلی‌زدن و یا لگدزدن بر رو و بدن آنان حرام است و در فرض تخلف می‌شود معلم و مدرّب را تعزیر نمود.

**مسأله ۳۲۴:** استخدام افراد برای کارهای خصوصی صاحب‌منصبان در منزل

---

۱. البته قانون جلب و احضار باید استثنائاتی داشته باشد که شاید غالب یا همه دولت‌ها چنین استثنائاتی دارند.

حتی اگر دولت اجازه دهد خالی از اشکال نیست، مگر این‌که در مقابل امتیازاتی مشروع سرباز و یا پلیس راضی شوند؛ بلی گماشتن آنان برای حفظ امنیت صاحب‌منصبان بزرگ دولت در فرض حاجت عیبی ندارد. و همین حکم در مورد کارمندان عالی‌رتبه قوای سه‌گانه دولت نیز جاری است.

**مسأله ۳۲۵:** هیچ آمری در هیچ مقامی حق توهین و تحقیر کارمندان زیردست خود را ندارد وگرنه باید تعزیر شود، کرامت افراد درهرحال باید محفوظ باشد و فرد توهین‌شده حق ندارد که به توهین خود راضی شود.

**مسأله ۳۲۶:** آمر فقط حق دارد که کارمند متخلف زیردست خود را به مرجع قانونی برای تحقیق معرفی کند. این حکم با این‌که اختصاصی به نظامیان نداشت به این جهت ذکر شد که احتمال خشونت در بین نظامیان و انتظامیان نسبت به افراد ملکی بیشتر است.

**مسأله ۳۲۷:** چون مطابق قاعده اولی کار اجباری ـ خصوصاً با مزد کم ـ شرعاً و عقلاً جایز نیست و مجوّ جلب و احضار سربازان و پلیس، ضرورت و عجز مالی حکومت است باید تلاش شود که اجبار در خصوصیات جلب و احضار به حداقل برسد، مثلا دولت حق ندارد افراد را اقلا از ولایت‌شان به ولایات دوردست بفرستد که فشار بیشتر بر آنان وارد نشود و در فرض ضرورت افراد را در ولایات همجوار ولایات آنان بفرستد و خصوصیات روانی و همزبانی و امثال آن‌ها را مراعات کند و در فرض مصلحت مهم که باید در ولایات دوردست اعزام شوند باید در مقابل امتیازاتی آنان را راضی بسازد.

**مسأله ۳۲۸:** تا حد ممکن با سربازان توسط پر کردن فورمه در خصوصیات محل و ولایت و حتی رفتن به قوه زمینی یا هوایی و امثال این‌ها مشوره صورت گیرد یا امتیاز خاصی را در نظر بگیرند.

**مسأله ۳۲۹:** در موقع مجازات متخلفین و در زمان زندانی بودن افراد باید

کرامت آنان حفظ شود و بیشتر از مقدار مجازات قانونی تشدد صورت نگیرد. و این حکم در حق غیر نظامیان و انتظامیان نیز جاریست.

**مسأله ۳۳۰:** همه اعضای بالا و پایین دولت باید بدانند حقوق‌بگیر و خدمتگار مردم هستند و باید در خدمت مردم و مصالح آنان باشند.

توهین‌کردن به مردم و معطل‌کردن کار آنان از غرور و یا به خاطر کار شخصی خود و تشدّد بر آنان همه ناروا و قابل مجازات است.

**مسأله ۳۳۱:** قرآن مجید حتی در حال جنگ از اعتداء و تجاوز بر دشمن نهی فرموده است بلی جنگ هم از خود قانون دارد، که در کتاب جهاد اسلامی خود آن را بیان داشته‌ایم.

**مسأله ۳۳۲:** با اسیران جنگی هم مطابق قانون باید عمل کرد و نباید آنان را گرسنه و تشنه نگهداشت.

**مسأله ۳۳۳:** عمده‌ترین موضوع اقتصادی در مورد نظامیان خرید اسلحه و آلات گوناگونی است که امروز به آن نیاز دارند. در این مورد باید اولاً خرید اسلحه بر اساس توانایی مالی دولت باشد، دولت در همه موارد باید قرض‌های کمرشکن را رها کند که سوددادن مثل سودگرفتن، شرعاً حرام است و قرض‌های کلان نسل‌های آینده را هم غلام و برده می‌کند و نیز قرض‌های امروزی بدون شروطی ذلت‌بار که حتی استقلال سیاسی و حاکمیت ملّی را هم محدود می‌گرداند و مردم را از دین آسمانی و هویت اسلامی به دور می‌برد میسّر نیست و از همین‌جا است که پایگاه دولت‌ها در بین ملت‌ها از بین می‌رود و حکومت‌ها برای بقای خود بیشتر به خارجی‌ها وابسته می‌شوند و بدبختی دین و دنیای ملت‌ها بیشتر می‌شود که مشهود است:

ثانیاً، اسلحه خریداری‌شده یا اهداشده آن‌قدر کهنه و مستهلک نباشد که قابلیت استفاده لازم- تا چه رسد به کافی- را نداشته باشد که خیانت به ملت است.

ثالثاً، توانایی استعمال آن برای افراد تعلیم‌یافته داخلی میسر باشد و محتاج به

استخدام خارجی‌های فاجری نباشد که در موقع ضرورت توسط رشوت‌دادن دشمنان از انجام وظیفه شانه خالی کنند.

رابعاً، خرید و یا تولید کمتر از مقدار حاجت، همسایگان را به مداخله در امور کشور تشویق می‌کند و بیشتر از آن دولت را به مداخله در امور دیگران به تجاوز تحریک می‌دارد که هردو جایز نیست. به‌علاوه که مصرف پول بیش از مقدار حاجت در هر موردی که باشد توازن بودجه عمومی را برهم می‌زند و به ترجیح اولویت‌های ملی نمی‌رسند که شرعا ممنوع است.

**مسأله ۳۳۴:** تولید اسلحه اگر در داخل کشور ـ هرچند به مقدار جزئی ـ میسّر باشد بسیار مهم است. و تولید در همه موارد مورد احتیاج با در نظرداشت همه‌جانبه، مایه عزت و رفاه جامعه و شکوفایی اقتصاد است. جامعه مَصرفی آینده روشنی ندارد و با ملاحظه جهات مختلف این کار حتی‌المقدور ـ بنابر احتیاط ـ واجب است.

**مسأله ۳۳۵** تولید اسلحه اتمی و هیدروژنی و نایتروژنی موجب تباهی و فساد در زمین است و بدون ضرورت حتمی حرام است، و بعید نیست که تهیه و یا تولید تمام وسایل کشتار دسته‌جمعی انسان‌ها حرام باشد و این موضوع از مذاق شرع به دست می‌آید و فرقی بین مؤمن و کافر نیست. و حتی ممکن است این حکم از آیات مبارکه نهی‌کننده از فساد در زمین نیز استفاده شود. ولی در مورد دفاع با توان استفاده از آن در موقع تجاوز متجاوزان حکم قابل بررسی می‌باشد.

**مسأله ۳۳۶:** جنگ‌های دیروزی و امروزی دولت‌ها سه دسته است:

۱. جنگ‌های توسعه‌ای (استعماری) و اشغال سرزمین‌های دیگران.

۲. جنگ‌های اقتصادی (استثماری) و غصب اموال دیگران.

هردو قسم آن از نظر دینی محاربه با خدا و افساد در زمین است و از بدترین گناهان نابخشودنی. و غرض عمده از به‌راه‌انداختن این جنگ‌ها یا تکبر زمامداران بوده و یا ناسیونالزم و نابودی ملت‌های دیگر در راه ملت و کشور زمامدار است و هردو هدف شیطانی و ضد انسانی و ضد دین خدا است. و هنوز هم انسان‌های عصر

ما به آتش آن می‌سوزند و پیش‌بینی ملائکه مطابق واقع بود که بنی‌آدم خون‌ریز و تبهکار است.

۳. جنگ‌های دفاعی معقول که انسانی و دینی می‌باشد.

**مسأله ۳۳۷:** وظیفه سربازان و پلیس طبق برنامه وزارت دفاع و داخله:

۱. تقویت ایمان و جهان‌بینی دینی آنان که جهان‌بینی عقلانی است.

۲. تدریب نظامی و تعلیم حرفه‌ای و استعمال اسلحه.

۳. تحکیم مکارم اخلاق و جوانمردی و جان‌نثاری.

۴. سوادآموزی بی‌سوادان توسط باسوادان زیر نظر استادان با تجربه.

۵. تعلیماتی که وزارت دفاع و وزارت داخله برای مصالح مردم و یا منافع خود مجلوبین مفید می‌دانند. به استثنای بند دوم که واجب است، کوشش شود بقیه بندها که وظیفه مستحبی می‌باشد با رضایت افراد بر آنان تطبیق گردد.

## ۱۹. بلاهای بی‌درمان حکومت‌ها

۱. نفوذ افراد فاسد در همه سطوح دولت.

۲. مداخله خارجی‌ها در امور داخلی دولت‌های فقیر و ضعیف به ضرر جان و مال و دین مردم به توسط احزاب مزدبگیر و رسانه‌های به‌وجودآورده خودشان و یا رسانه‌های أجیر و افراد لاأبالی که خود و یا به وسیله نفوذ آنان در رده‌های دولت قرار گرفته‌اند.

۳. ارتشاء از مراجعین و اختلاس از بیت‌المال به اقسام مختلف.[۱]

---

۱. یکی از راه‌های تحصیل پول برای وزیران و امثال آنان عقد قراردادهای بزرگی است که این دسته، به وکالت دولت، با شرکت‌های خصوصی خارجی می‌بندند و شرکت‌های خصوصی خارجی به علت رقابت بین خودشان پول‌های زیادی را به وزیران می‌دهند تا شرکت‌شان طرف قرارداد قرار گیرند. فکر نمی‌شود برای جلوگیری این پدیده دولت‌ها کاری بتوانند جز این‌که با وزیر، خصوصی صحبت شود که مثلا یک دهم مزد او باشد و بقیه را به دولت بپردازد!

۴. کم‌کاری مسئولان دولتی که موجب سرگردانی و رفت‌وآمد مکرر مردم و مصرف پول برای کرایه وسایل نقلیه و بیکاری شغلی آنان می‌شود.

۵. کاغذپرانی دوایر دولتی و تشریفات و قیود بیهوده که گاهی واقعاً احمقانه است.

۶. روابط، یعنی آوردن خویشاوندان و دوستان و حتی همشهریان در پست‌ها و بیرون‌راندن شایستگان لایق از آن پست‌ها و ماندن آنان از اول در بیرون دروازه‌های دوایر و در این مورد مردم قصه‌های خنده‌وار و گریه‌داری نقل می‌کنند.

۷. تولید و مصرف و قاچاق مواد مخدر که میلیاردها پول درآمد دارد.

۸. تجارت زنان برای فحشاء که از غربی‌ها پدید آمده.

۹. سرقت و فروش آثار عتیقه از کشورهای ضعیف.

۱۰. قاچاق و ـ گریزی ـ و خیانت مسئولین گمرگ‌ها و بنادر کشورها.

**مسأله ۳۳۸:** حکم شرعی این ده مورد و موارد مشابه آن حتی به مردم کوچه و بازار معلوم است که این‌ها خیانت به مردم مسلمان است و خیانت حرام است، پس حکم را همه می‌دانند و آنچه را که همه نمی‌دانند و عاجز مانده و صدای مردم در همه کشورها بلند است راه علاج این بلاها است، همانند مرض‌هایی که دکتوران آن‌ها را تشخیص می‌دهند ولی دوایی برای علاج آن‌ها هنوز کشف یا اختراع نشده است.

ممکن است این مشکلات عمومی در نظام‌های مختلف دارای مراتب شدید و ضعیف باشد. بنابراین می‌گوییم بر دولت دینی واجب است حتی‌المقدور در تخفیف آن‌ها تلاش کنند.

**مسأله ۳۳۹:** در بند دوم و سوم گاهی اختلاس از دولت و رشوت‌ستانی و جاسوسی برای خارجی‌ها به حد افساد در روی زمین و محاربه خدا می‌رسد که گاهی مرتکبین محکوم به مرگ می‌شوند چنانچه این حکم با احتیاط کامل تطبیق شود تا حدودی از شیوع تخلفات جلوگیری می‌کند.

## ۲۰. پاره‌ای از حقوق باقی‌مانده زنان و احکام متقاعدین

**مسأله ۳۴۰:** اشکالی ندارد که برای متقاعدین و بازنشسته‌ها مطابق قانون حقوقی ماهانه یا سالانه پرداخته شود.

ولی مناسب است سن و عمری که برای تقاعد شرط می‌شود به طور متوسط در غیر صاحبان علل و امراض و نواقص اذیت‌کن بدنی و صاحبان فکر ضعیف، هفتاد و حتی هفتادوپنج سال به دو دلیل ارتقا یابد:

۱. بیت‌المال مسلمین بیهوده و بدون عوض مصرف نشود.

۲. افراد با تجربه کاری‌ای که در طول سالیان گذشته به دست آورده‌اند و جوانان تازه‌کار هرگز از آن تجربه‌ها برخوردار نیستند، آنان را بدون جهت از دست ندهیم که ضایعه جبران‌ناپذیر است.

**مسأله ۳۴۱:** می‌شود علیل‌ها و افراد ناقص را به مشاغل پایین‌تر و سهل‌تر منتقل کنیم که هم جامعه از آنان بهره‌مند شوند و هم خود آنان افسرده و فاقد نشاط نشوند و هم‌چنین داوطلبان از دسته اول را، و در این اقدام هم حق جامعه ادا می‌شود و هم حق کارمندان سالخورده.

**مسأله ۳۴۲:** بنابر احتیاط لازم دو دسته بیشتر مورد توجه حکومت قرار گیرد:

دسته اول: نوجوانان و جوانان مرتبه بالای هوش و ذکاوت و حافظه، بالاخص اگر به درجه نبوغ برسند. اینان باید در اماکن خصوصی به تعلیم و تربیت آنان پرداخته شود و سپس مطابق سلیقه خودشان در مرحله تحصیلات عالی در یکی از قسمت‌های علوم تجربی تقسیم شده تا مرحله فوق تخصصی درس بخوانند.

دسته دوم: آنانی که از جهات گوناگون در خدمت مردم و کشور خود[1] با

---

۱. (جمله در کشور خود)، حکایت از ناسیونالیست‌بودن نگارنده و یا پذیرفتن سرحدات فعلی کشورهای مسلمان نیست، انسان کشور خود را دوست دارد، هم‌وطنان مسلمان خود را دوست دارد، ولی همه مسلمانان را برابر می‌داند و باید کشور و مردم آن را از دیگران برتر ندانند و استثمار را جایز ندانند و ...

←

صداقت و جرئت و بیگانه‌ستیزی و وابسته‌نشدن به دشمنان اسلام، بوده‌اند و در بعد اقتصادی و علمی و دینی و اختراعات و اکتشافات آثار مهمی دارند.

**مسأله ۳۴۳:** کاری را که صاحبان فرهنگ مادی در کشورهای مسلمان زیر سیطره خود می‌کنند که برخلاف دموکراسی خودشان زنان را به مجلس شورای ملی می‌برند و جمعی را به وسیله پول وادار به ترویج فرهنگ مادی خود می‌نمایند خلاف شخصیت زن می‌باشد. زنان مسلمان اولاً باید عفت و حجاب اسلامی خود را حفظ کنند و ثانیاً در تحصیل علم و کمال در علوم دینی و علوم تجربی و بعضی از علوم انسانی تلاش نمایند و ثالثاً دختران متوجه باشند شوهران‌شان مسلمان متدین و بااخلاق باشند و رابعاً زنان شوهردار، خود را مسئول فرزندان و خانه خود بدانند و خامسا اگر می‌خواهند خود را کاندیدای وکالت کنند باید به شخصیت خود در جلب آرای شهروندان متکی باشند نه به تقلّب‌کاری و نیرنگ بیگانگان و پنداشتن عجز خود که نوعی حقیر فردی او می‌باشد، زنانی فاضله و پاک‌دامن داریم که لیاقت نمایندگی از مردم خود را دارند.

**مسأله ۳۴۴:** برای دختران انواع ورزش‌های مفید و معقول به دور از چشم نامحرمان جایز است.

**مسأله ۳۴۵:** در بعضی از عرف‌های مردم عوام، محروم‌کردن دختران از حق میراث معمول است که باید حکومت‌های دینی با این فرهنگ مبارزه کنند تا حق آنان تلف نشود.

**مسأله ۳۴۶:** مسأله خشونت علیه زنان ـ که غربی‌ها آن را به نحو یک شعار

---

ضررهای ناسیونالزم در جهان ما بدتر از ضرر سرطان است. بلکه جمله مذکور ناظر به واقعیت‌های تلخ عینی خارجی می‌باشد که کشورهای مسلمان متعدد و حتی جمعی از دولت‌های آنان بین خود شدیداً خصومت دارند و با این وصف اگر من در این کتاب جهان اسلام را، حکومت واحد و کشور واحد فرض می‌کردم ذهن‌گرایی به دور از واقعیت بود هرچند که حق بود و این نکته در سراسر این کتاب در ذهن خوانندگان گرامی باشد.

فریبنده در کشورهای اسلامی طرح می‌کنند ولی در غرب خیلی معمول است! و زنان آنان حال بدی دارند که از رسانه غربی به طور آشکار به دست می‌آید ـ باید توسط قانون همانند خشونت علیه همه افراد ضعیف ممنوع گردد و تزویج اجباری ممنوع گردد و دختران جوان باید به ازدواج خود با پسران جوان راضی گردند وگرنه ازدواج باطل می‌شود.

**مسأله ۳۴۷:** اگر پدری وصیت کند دخترم با فلان پسر ازدوج کند وصیت پدر با کراهت دختر باطل و بی‌اثر است.

**مسأله ۳۴۸:** یکی از موضوعات سرنوشت‌ساز دختران اینست که در ضمن عقد نکاح شرط کنند زن از طرف شوهر وکیل شود تا هروقت که خواسته باشد خود را به وکالت مرد طلاق دهد و این حکم در فقه حنفی و فقه جعفری مورد توافق است و این شرط در مواردی برای زنان، شرط سرنوشت‌ساز است.

**مسأله ۳۴۹:** زن با حفظ حجاب می‌تواند رانندگی کند و در این حکم بین وسایل نقلیه زمینی و دریایی و هوایی ـ طیاره‌ها و اپولوها ـ فرقی وجود ندارد.

**مسأله ۳۵۰:** تجارت و تأسیس کارخانه‌های تولیدی و سایر امور اقتصادی مباح برای زنان مشکلی ندارد.

**مسأله ۳۵۱:** زنان در حکومت دینی ـ بنابر احتیاط واجب ـ حق عهده‌داری دو منصب را ندارند: ۱. قضاوت‌کردن در مرافعات و منازعات؛ ۲. زمامداری عمومی ملت.

## ۲۱. اقتصاد دولت و منابع مشروع مالی آن

### مقدمه

**مسأله ۳۵۲:** از ارتشا و اختلاس در بیت‌المال و از مصارف تجملی در همه وزارت‌خانه‌ها و دوایر تابعه در سراسر کشور حتی در ریاست جمهوری و حتی غذای زمامدار که از مال دولت باشد و از زیاده‌روی و ریخت‌وپاش در مهمانی‌های

رسمی دولت و خریدن ماشین‌های گران‌قیمت و اثاث و سامان و فرش و ظرف زیاد برای وزارت‌ها و اطاق‌های کار وزیران خصوصاً در وزارت خارجه و سفارت‌ها باید شدیداً جلوگیری شود و هم‌چنین در حقوق نمایندگان و قضاة و مصارف قوه قضاییه و مقننه جلو اسراف و تبذیر و فرهنگ تجمل‌گرایی گرفته شود که خیانت و سرقت از اموال ملت است و با این روش، اقتصاد عمومی آسیب می‌بینند. و هر قانونی که در مورد مصارف غیرضروری و مورد نیاز وضع شود باطل و شیطانی و موجب ضمان است.

**مسأله ۳۵۳:** تشکیلات زاید وزارت‌ها و غیره و تعدد وزیران مشاور و مشاوران تشریفاتی و ساختن ساختمان‌های پرمصرف برای کارمندان دولت ناجایز و موجب ضمان آمرین است و نیز باید از سفرهای متعدد زمامدار و وزیران و سایر مسئولین و تأسیس سفارتخانه در کشورهایی که برای ملت سودی ندارد جلوگیری شود. خلاصه: تشکیلات زاید، هم مصرف‌زا است و هم دست‌وپاگیر برای مردم و به یک جمله، پول از مردم گرفته می‌شود در جایی که رضای ملت احراز نشود صرف آن حرام است.

**مسأله ۳۵۴:** استعمال اموال دولت برای کارهای خصوصی مسئولین جایز نیست؛ حتی فرستادن ماشین برای کار خصوصی هرچند دیزل و تیل آن را خود مسئول بدهد چود ماشین استهلاک دارد و حتی اگر به خاطر کمی فاصله استهلاکی هم نداشته باشد چون تصرف در مال مردم بدون اذن آنان مطلقاً حرام است.[۱]

---

۱. در تاریخ دارد شبی در اول خلافت علی‌ﷺ طلحه و زبیر خدمت او رفتند تا نشستند حضرت علی فوراً فتیله چراغ را خاموش کرد! به حسن پسرش دستور داد چراغ خانه او را بیاورد. وقتی که آورد، مهمانان از علت خاموش‌کردن چراغ به آمدنشان پرسیدند. فرمود چراغ از بیت‌المال بود من به حساب بیت‌المال مشغول بودم، شما که آمدید مهمان خصوصی من بودید و روا نبود که از چراغ بیت‌المال در جلسه خصوصی استفاده نمایم. این یک واقعه جزیی بود که شاید قیمت روغن چراغ ده یک درهم بوده باشد ولی روش کلی علی را در مصرف بیت‌المال و حساسیت شدید علی را در امور کشوری به مهمانان کارکشته و فهمیده حکایت می‌کرد و همین واقعه به ظاهر کم‌اهمیت یا بی‌اهمیت منشاء حوادث بزرگ در خلافت علی شد. روایت نقل به معنا است نه به الفاظ آن.

**مسأله ۳۵۵:** سیاست اقتصادی اسلامی باید بر اساس تقسیم ثروت و سرمایه بر اکثر افراد پایه‌گذاری شود و نشود که اموال در دست اغنیاء و ثروتمندان بچرخد و اکثریت افراد تنها نظاره‌گران تداول باشند. قرآن می‌فرماید: «**كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**».[1]

و به تعبیر دیگر در روش اقتصادی اسلامی ملکیت فردی محدودیتی ندارد که چند باشد، ولی سیاست کلی آن مطابق آنچه که از آیه مبارکه پیشین بدست می‌آید این است که اموال تنها در اختیار و تصرف جمعی خاص (توانگران و اغنیاء) نباشد و سیستم طوری پی‌ریزی شود که ثروت در تصرف همه قرار گیرد هرکس به اندازه استعداد و برنامه‌ریزی فعالیت نموده و سرمایه به دست آورند تا از مواهب خدادادی بهره‌مند شوند. و حتی قاصرین و عاجزین و محرومین به وسیله قانون خاص که حقوقی را در اموال اغنیاء برای آنان تعیین می‌کند زندگانی برای آنان گوارا گردد.

و آیه مبارکه توضیح بیشتری می‌طلبد و باید در کتب استدلالی بیان شود نه در این رساله که مجرد نظریات ذکر می‌گردد و الله العالم.

**مسأله ۳۵۶:** ملکیت در اسلام (از منظر مذهب شیعه که احتمالا از منظر مذهب حنفی چندان دور نیست) به چندگونه تقسیم می‌شود:

۱. ملکیت فردی چه شخصی باشد و چه خصوصی، برخلاف شیوعیت که آن را رد می‌کند و برخلاف اشتراکیه[2] که تنها ملکیت شخصی را می‌پذیرد و ملکیت خصوصی را قبول ندارد منشاء این ملکیت کار مباح است.[3]

۲. ملکیت محرومین و ضعیفان درماندگان که توانایی کار را ندارند و یا توانایی رفع همه نیازمندی‌های موارد حاجت خود را ندارند (زکات، خمس، رد مظالم،

---

۱. حشر، آیهٔ۷.

۲. شیوعیت: کمونزم، اشتراکی: سوسیالزم، کاپیتالزم: سرمایه‌داری.

۳. میراث و بخشش و غیره از عوامل ثانوی می‌باشد.

فطره و کفارات و قسمتی از اوقاف و صدقات و نذورات و کمک‌هایی که در قرآن و سنت روی آن‌ها تأکید مکرر شده است).

۳. ملکیت عمومی امت از ابتدا تا آخر (زمین‌های مفتوحه عنوة) به تفصیلی که در فقه تخصصی و استدلالی ذکر شده ولی از نظر فقهای محترم اهل سنت موضوع محل اختلاف است.

۴. مالکیت دولت که تفصیل آن در کتابی که در دوره جوانی‌ام به نام (دین و اقتصاد) تدوین و چاپ شده مذکور است.

**مسأله ۳۵۷:** مالکیت فردی برخلاف نظام سرمایه‌داری مطلق نیست و در جهات سه‌گانه آن: تحصیل و تولید، و تصرف، و مصرف، محدود و مقید است که تفصیل این‌ها و سایر مسائل اقتصادی در کتاب پیش‌گفته این‌جانب (دین و اقتصاد) مذکور است.

**مسأله ۳۵۸:** مالکیت دولت اسلامی موارد زیادی دارد که در کتب متقدم مذکور است؛ ولی ظاهرا تمام آن موارد به مصارف فعلی دولت ـ هر دولتی باشد ـ کفایت نمی‌کند چون وظایف دولت‌های امروزی که در قوانین اساسی کشورها ذکر شده به مراتب بیشتر از وظایف دولت‌های سابق است و لذا باید دولت‌ها به فکر منابع پول حلال باشند.

**مسأله ۳۵۹:** آنچه که در بحث اقتصاد دولت مهم است پیداکردن طرق مشروع پول است که عاجلاً طرق زیر ـ بعد از آنچه که در مقدمه گفتیم ـ معرفی می‌شود:

۱. عایدات وزارت زراعت و کشاورزی.

وزارت کشاورزی می‌تواند زمین‌های موات را در جاهایی که آب‌وهوای مناسب دارد زیر کشت ببرد یا به تنهایی با مشارکت شرکت‌های تعاونی خصوصی که مسلّما عایدات زیادی دارد. البته این کار در کشورهایی است که مشکلات طبیعی نداشته باشند. در این اقدام هم دولت سرمایه‌ای به دست می‌آورد و هم شرکا و هم کارگران بینوا، هم کشور آباد می‌شود و هم محیط زیست بهبود می‌یابد. و باید سدهای فنی ساخته شود. و از آب‌های زیرزمینی نیز استفاده گردد.

۲. عایدات وزارت مخابرات.

۳. عایدات وزارت معادن.

۴. عایدات برق و سایر صنایع.

۵. عایدات هوانوردی و اجرت مرور هواپیماها از فضای کشور.

۶. اجرت از رفت‌وآمد کشتی‌ها در آب‌های ساحلی در فرض داشتن ساحل دریا.

۷. اجرت از مرور و عبور وسایل نقلیه بر جاده‌های پخته و ضرررسانیدن به محیط زیست.

۸. فروش گاز و نفت در فرض داشتن آن‌ها.

۹. تجارت‌کردن نهادهای دولتی به قسمتی از بودجه خود به منظور خودکفایی آن‌ها پس از مدتی در مصارف خود.

۱۰. تجارت وزارت تجارت و استیراد اموال و حتی انحصار بعضی از اقلام مهم تجاری به حکومت مانند گاز، پترول (بنزین)، نفت، چای، قند و شکر و گندم و امثال آن‌ها که برای دولت سود فراوان دارد.

۱۱. تشکیل شرکت‌های تعاونی در سراسر شهرها و روستاهای کشور و حذف واسطه‌ها، به نظارت حکومت هم موجب رفاه حال طبقه ضعیف و حتی متوسط می‌شود و هم حکومت از گرفتن مزد نظارت خود بهره می‌برد (تجربه هند).

۱۲. حقوق ماهانه از محصلین دانشگاه‌ها که فقیر نباشند.

۱۳. اجرت مزد انتقال گاز و نفت از یک کشور به کشور دیگر از سرزمین حکومت اسلامی در فرض وقوع این کار.

۱۴. عایدات بانک‌های دولتی به وسیله تجارت و خرید و فروش و مضاربه و اجاره و سایر معاملات مشروعه به دور از ربا.

۱۵. جریمه‌های اندک به نام تعزیرات دولتی که به رقم‌های درشت ظالمانه نرسد.

۱۶. با تشویق مردم توسط علمای دینی به اوقاف، رقم درشتی در منابع مالی دولت افزوده می‌شود. در اجتماع فاسد امروز گاهی از یک قوم فقیر یک صد میلیون پول برای یک زن که مورد توجه یک تلویزیون بوده مصرف شده ولی اگر فرهنگ مادی مهار گردد، این پول‌ها به نفع مردم فقیر به کار می‌افتد.

۱۷. کمک‌های بلاعوض دولت‌های ثروتمند که موجب ترک قوانین دینی و بدتر از آن موجب وضع قوانین ضد دینی نگردد. و نیز نباید به استقلال و حاکمیت ملی و تمامیت ارضی ضرر برساند.

**مسأله ۳۶۰:** انحصار تجارت و خرید و فروش مواد توسط دولت یک خطر عمده‌ای دارد که در حکومت‌های چپی در قرن بیست تجربه شده که بی‌پروایی و تقصیر و نادانی کارمندان دولتی در واردکردن مواد مهم مذکور به موقع است.

چون مسئولین منفعت شخصی ندارند اموال را مطابق تقاضای بازار عرضه نمی‌توانند به علاوه که بوروکراسی شدید بر ادارات دولتی دست‌وپاگیر است. یک مرتبه تقاضا بیست برابر عرضه می‌گردد و کمبودی مواجب موجب ارتفاع نرخ‌ها گاهی تا بیست برابر می‌گردد و فاجعه‌آمیز می‌شود.

این نقیصه باید توسط قانون مجازات شدید مسئولین مقصر جبران شود وگرنه باید از آن صرف‌نظر شود و تجارت آزاد باشد.

**مسأله ۳۶۱:** بانک‌های دولتی و خصوصی نمی‌توانند سود بگیرند و یا سود بدهند و باید مراجعین به عقد شراکت یا مضاربه و یا راه‌های دیگر معامله کنند.

**مسأله ۳۶۲:** بانک‌ها در فقه شیعه می‌توانند از کفار و از دولت‌های غیر اسلامی پول زاید به نام سود بگیرند ولی نمی‌توانند سود بدهند و در فرض ضرورت می‌شود پول آنان را به پول کشور به قیمت بالاتر از قیمت بازار بخرند ولی نه به نقد، بلکه به نسیه و ربای قرضی در بیع جاری نمی‌شود.

**مسأله ۳۶۳:** اگر به همین موارد هفده‌گانه مشکلات مالی دولت حل شود، که

نباید دولت بنام گمرک و مالیات بر عائدات به زور از مردم پول بگیرد که غصب است و ظلم، که حرام و موجب ضمان گیرنده می‌گردد.

**مسأله ۳۶۴:** اگر مشکلات مالی دولت که در این زمان مرسوم است به این مقدار برطرف نشود که ظاهراً چنین است زیرا مصارف دولت‌ها از یکی از دو قرن بیشتر شده است دولت می‌تواند به اندازه حاجت نه به اندازه دلخواه و قلدری بر اموال وارداتی تجار مقدار پولی وضع کند.

**مسأله ۳۶۵:** اگر به این اندازه مشکلات دولت حل شود نباید مقدار دیگری را بر عایدات و درآمدهای عمومی تجار و کسبه کار و دکاندارها و کارمندان وضع کند و به مفاد این مثل عقلی و عقلایی:

«الضرورات تقدر بقدرها»، به اندازه ناچاری و ضرورت قانون اولی را مورد استثناء قرار می‌دهیم نه بیش از حد ضرورت.

**مسأله ۳۶۶:** اگر به این مشکلات اقتصاد دولت دینی حل نشود می‌شود به مقدار رفع حاجت سالانه از عواید مردم فیصدی‌ای پول بگیرد.

**مسأله ۳۶۷:** در مسأله گرفتن پول از مردم، طبعاً نظر دولت هرچند منتخب ملت و دینی باشد با نظر پول‌دهندگان مختلف است. لذا بر دولت و مردم لازم است در تعیین مقدار مالیه کمیسیونی جهت قضاوت از افراد زیر دایر گردد:

۱. نمایندگان متخصص و متدین از وزارت مالیه و در فرض نیاز از سه وزارت‌خانه ده نفر.

۲. نمایندگانی از شورای ملی که تدین و قدرت علمی در مورد بحث را داشته باشند بیست نفر.

۳. نمایندگانی از قضاة عالی‌رتبه قوه مقننه به شمول دارالافتاء ده نفر.

۴. نمایندگانی از تجار بزرگ و صاحبان کارخانه‌های بزرگ و زمین‌داران بزرگ ده نفر.

۵. نمایندگانی از صاحبان کارهای ساده که مقدار مالیه‌دهی آنان کم است، (۴ نفر) که جمله ۵۵ نفر شوند.[۱]

**مسأله ۳۶۸:** این کمیسیون می‌تواند هرساله و یا مدتی که با توافق دولت و مالیه‌دهندگان معین شود، دایر گردد و مقدار مالیه با وضع اقتصادی موجود معین شود و می‌شود که گاهی اضطراری زودتر دایر گردد.

**مسأله ۳۶۹:** عدد اعضای کمیسیون و زمان انعقاد جلسه به نظر دولت و مالیه‌دهندگان است و آنچه در بالا گفتیم نظر نگارنده بود.

**مسأله ۳۷۰:** بنابر احتیاط واجب پولی که دولت- هرچند دینی باشد- از مردم به هر عنوان که می‌گیرد رضای مردم را حتی‌المقدور هرچند به توسط علمای دینی به دست آورد.

**مسأله ۳۷۱:** دلایل حلّیت‌گرفتن اموال مردم که طبق قانون اولی شرعی حرام می‌باشد چیست؟ می‌شود به موارد زیر برای حلّیت آن‌ها استدلال نمود:

اول: ضرورت که در اثنای مسائل بالا به آن اشاره شد از عناوین ثانویه است که محرمات اولیه را حلال می‌کند که در قرآن مجید در پنج مورد به این عنوان اشاره شده است.

دوم: ما به عقل و تجربه قطعی خود می‌دانیم که هرگاه حکومتی بر یک جامعه مسلّط نباشد، و مردم بدون ترس پولیس زندگانی کنند، به اندک زمان کار این جامعه به فساد و تباهی و خون‌ریزی و تجاوز به اموال و ناموس و آبروی مردم منتهی می‌شود و زندگانی مردم بدتر از زندگانی حیوانات جنگل می‌گردد که هیچ کسی به آن راضی نیست چون هر ظالمی که مال دیگران را بخورد و خون دیگران را بریزد، چند روز بعد ظالم قوی‌تر و یا وحشی‌تر بر او مسلط می‌شود و به مال و

---

۱. اعداد نظر ابتدایی است و دلیل شرعی ندارد و عدد معتبر عددی است که مطابق ضرورت زمان و آرای دولت و صاحبان مالیات توافق شود عمده رضای پول‌دهندگان در مقدار پولی که می‌دهند حاصل شود از هر راهی که باشد.

جان و ناموس او تجاوز می‌کند، معاهد علمی از مرحله ابتدایی تا مرحله نهایی تعطیل می‌شود، تجارت متوقف می‌گردد، مردم پراکنده می‌شوند و ... و گمان نمی‌رود هیچ‌کس در صحت این جمله شک کند که: «حکومت هرچه فاسد باشد از بی‌حکومتی بهتر است». عقل ما حکم می‌کند باید مقداری از اموال خود را برای تشکیل و بقای دولتی که جان و مال و ناموس و آبروی ما در پناه او محفوظ است بدهیم. اگر جمعی از سفهاء یا کم‌عقلان پیدا شوند و بگویند که به حکومت ضرورت نداریم و اموال خود را نمی‌دهیم بسیار اندک و در اقلیت هستند و قاضی جامع الشرایط یا حاکم اسلامی می‌تواند دستور دهد از آنان به‌زور به مقداری که از دیگران مطابق قانون می‌گیرد، بگیرند.

**مسأله ۳۷۲:** در فرض عدم حکومت قدرتمند و شیوع فساد و نفوذ قانون جنگل نه تنها جان و مال و ناموس مردم تباه می‌شود که دین و دستورات دینی نیز بی‌ارزش می‌گردد. آیا صاحب شریعت راضی می‌شود که شریعت آسمانی که برای انسان ارزش حیاتی دارد، از بین مردم برود یا مقداری از پول برای حفظ نظام از مردم گرفته شود؟

یقین داریم خداوند به گرفتن مقدار پول مذکور در روشنی احکام شرعی که در این کتاب ذکر شد راضی می‌باشد.

و ثانیاً امر دایر می‌شود بین حرمت گرفتن مقداری پول مردم به‌زور و وقوع ده‌ها کبایر و ترک ده‌ها واجب مهم دینی دیگر و هتک فروج و قتل نفوس محترمه. و قاعده مسلّم فیها در باب تزاحم دو واجب و یا دو حرام و یا یک واجب و یک حرام در اصول فقه، ترجیح مهم‌تر بر مهم است و قاعده در دلیل اول هم عقلی است و هم نقلی و قرآنی و دلیل دوم شرعی است که کاشف آن عقل است.

**مسأله ۳۷۳:** در شریعت اسلامی احکام متعددی وجود دارد که بدون حکومت و قیام یک نظام قدرتمند قابل اجرا نیست، به طور نمونه به احکام زیر توجه کنید:

۱. وجوب اجرای حدود و تعزیرات و أخذ دیات.

۲. گرفتن حق مظلوم از ظالم.

۳. لزوم اقامه عدالت اجتماعی که علت ارسال رسل و انزال کتب آسمانی می‌باشد.

۴. لزوم قضاوت و قطع نزاع.

۵. لزوم گرفتن قصاص با فرض مطالبه ولی میت و اجرای ضمانات.

۶. لزوم جلوگیری از فساد و تبهکاری و شیوع محرمات کثیره.

۷. لزوم اجرای حقوق مالیه.

۸. لزوم امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر.

۹. لزوم دفاع از دین در برابر هجوم کفار.

۱۰. بیان احکام دینی و تعلیم واجبات و محرمات از بَاب وجوب ارشاد.

۱۱. جهت‌دهی مسلمانان به مکارم اخلاق انسانی ناب.

و پرواضح است که حکومت بدون امکانات مادی به وجود نمی‌آید و چنانچه مصارف دولت به آنچه که دارد تأدیه نشود قهراً مشروعیت أخذ پول را از مردم هرچند به دادن پول راضی نباشند ثابت می‌کند.

این دلایل که در طی چند مسأله ذکر شد از نظر علمی تفاوت‌هایی بین آنان وجود دارد،

ولی جواز اخذ پول نه به دلخواه دولت‌های غیراسلامی که هیچ ولایتی بر مردم ندارند و نه بیشتر از مقدار حاجت و یا ضرورت، هرچند که حکومت اسلامی باشد، و با لزوم اجتناب از مصرف بی‌جا که مفصلاً در مسائل گذشته و در اول این فصل بیان شد معلق است. به‌هرحال اگر خواننده‌ای دلایل فوق را درست درک نکند به جای تعقل، حس شنوایی و دیدن او را به اوضاع کشور صومالی که توسط داخلی‌های نادان و دشمنان دانا به وجود آمده و حکومت مقتدری در سالیان آخر در آن‌جا وجود ندارد جلب می‌کنیم و نیز به اوضاع افغانستان در ایام بحران اخیر آن.

**مسأله ۳۷۴:** آنچه تاکنون بیان شد منابع حلال سرمایه دولت بود و در مورد اقتصاد ملی به جز اشاره به دو سه بحث کلی، چیزی نگفتیم و تفصیل اقتصاد اسلامی در دو کتاب دیگر این‌جانب، «*اقتصاد معتدل*»، و «*دین و اقتصاد*» بیان شده است.

**مسأله ۳۷۵:** دولت می‌تواند زمین‌هایی را که صاحبان آن‌ها روی آن‌ها کار نمی‌کنند تصاحب کند و به کار اندازد، این حکم نظر فقهی من است که از ادله شرعی به دست آورده‌ام و تفصیل آن در کتاب *الارض فی الفقه* ذکر گردیده است.

**مسأله ۳۷۶:** معادن منبع مهم دیگر مالی دولت است و احکام فقهی آن مفصلاً در کتاب‌های فقهی ذکر شده است.[۱]

**مسأله ۳۷۷:** در مورد مشروعیت وضع مالیات دولتی به این حدیث توجه کنید: ثقةالاسلام کلینی در *کافی* (ج۳، ص۵۳۰) به سند معتبر از محمدبن‌مسلم و زراره از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل می کند:

وضع أمیرالمؤمنین علیه السلام علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین و جعل علی البراذین دینارا.

(ترجمه) امیرالمؤمنین بر اسبان خوب چرنده سالانه بر هر اسب دو دینار و بر اسبان غیر خوب سالانه یک دینار قرار داد.

ظاهراً این حکم دولتی بوده و حضرت علی خلیفه مسلمانان بوده و چنین مصلحت دیده است و لذا حاکم شرعی می‌تواند به مقدار ضرورت بر اموال مردم مالیه وضع کند، و الله العالم.

**مسأله ۳۷۸:** آنچه در شکوفایی اقتصادی ملی و دولتی مؤثر است فعال‌ساختن کارخانجات تولیدی می‌باشد که موجب تحکیم اقتصاد و مبتذل‌نشدن پول کشور است.

---

۱. ر.ک: از همین قلم، *الارض فی الفقه*، ص۱۸۸ـ۲۰۷.

البته نوع این کارخانه‌ها وابسته به مواد خامی که در داخل کشور حتی در خارج کشور به نرخ کم در دسترس قرار می‌گیرد، می‌باشد.

**مسأله ۳۷۹:** در تولید باید مواد ضروری مانند مواد غذایی و پوشیدنی و مسکونی و طبی و امثال آن‌ها در اولویت قرار گیرد و از تولید مواد تجملی مانند مواد آرایشی زنانه، کولاها و آیسکریم که در غرب امروز میلیاردها دالر یا به صدها میلیارد دالر می‌رسد، فعلاً جلوگیری شود و هم‌چنین از مواد مضره مانند سیگار (سگرت) و امثال آن یا مواد ممنوعه و محرمه مانند مسکرات و بر موارد مشابه مواد تولیدی باید محصول زیاد تعلق گیرد که تولیدات داخلی به رقابت از بین نرود (تأمّل شود).

**مسأله ۳۸۰:** جهاد به مال همانند جهاد به جان به دستور قرآن واجب است، وزارت دفاع دولت دینی می‌تواند در موقع خرید اسلحه ضروری از ثروتمندان در فرض عدم بودجه تقاضای کمک کند.

## ۲۲. سیاست خارجی چهارگانه

سیاست خارجی به چهارگونه است:

۱. سیاست خارجی با ملّت‌های مسلمان و دولت‌های آنان.

۲. سیاست خارجی با دولت‌های غیراسلامی که به کشور کمکی نمی‌کنند.

۳. سیاست خارجی با دولت‌های غیرمسلمان که به کشور کمک می‌کنند.

۴. سیاست خارجی دولت در قضایای بین‌المللی.

**مسأله ۳۸۱:** سیاست ما با کشورهای مسلمان بر اساس برادری و تعاون و احسان استوار باشد و گناه حکومت‌های فاسد آنان را به گردن ملت‌های مسلمان آنان نگذاریم.

قانون اسلامی با قطع نظر از مرزها و سرحدات سیاسی امروزی، همه را برادر هم می‌داند که به اندازه توان به آن‌ها کمک کنیم و از حقوق حقه آنان در مجامع

بین‌المللی دفاع کنیم ولی اگر بدانیم دعوی‌شان باطل است نباید از آنان حمایت کنیم این حکم هم در سطح داخلی و ملی و هم در حالات فردی و هم در سطح بین‌المللی واجب‌العمل است قرآن به ما می‌آموزد که: «**وَ لا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً**»[1] به نفع خائن‌ها خصومت مکن.

**مسأله ۳۸۲:** اگر کشوری مرفه گردد و نیاز به کارگران خارجی پیدا کند حتی‌المقدور کارگران و کارمندان و متخصصین مسلمان از کشورهای فقیر اسلامی آورده شوند و مانند بعضی از دولت‌های کشورهای اسلامی فعلی کارگران کافر بر کارگران مسلمان ترجیح داده نشوند که از ضعف ایمان حکایت می‌کند. و هم‌چنان در سایر موارد می‌شود صادرات خود را با تخفیف کمی از قیمت‌های بین‌المللی به کشورهای مسلمان فقیر صادر کنیم و یا حداقل آنان را در اولویت قرار بدهیم.

و یا مثلا افراد پناهنده خاینی که اموال عمومی هموطن خود را اختلاس کرده‌اند، بدون قرارداد قبلی در این مورد یکجانبه دوباره رد کنیم و امثال این همکاری‌ها.

**مسأله ۳۸۳:** در همین راستا تلاش شود که کانفرانس اسلامی نقش بیشتری پیدا کند و از تسلط بعضی از دولت‌ها آزاد شود و به نفع همه کشورهای مسلمان قرار گیرد.

**مسأله ۳۸۴:** قراردادهای اقتصادی، تجاری، فرهنگی، علمی و مبادله بورس‌ها برای محصلین فقیر تا حد ممکن با دولت‌های کشورهای اسلامی منعقد گردد و خیلی از اقدامات دیگر که برای جهان اسلام مفید است ولی اگر دولت‌ها از ضعف ایمان بیرون بیایند که در اوضاع فعلی یک نوع آرمان‌گرایی می‌باشد.

**مسأله ۳۸۵:** دولت عربستان قانع شود در موسم حج حق گمرگ واردات اموال دولت‌های مسلمان را به ثلث مثلا تخفیف دهد تا بازارهای جده و مکه مکرمه و

---

۱. نساء، آیهٔ ۱۰۵.

مدینه منوره ـ شرفهما الله تعالی ـ محل فروش تولیدات کشورهای مسلمان باشد[1] و پول مسلمانان به جیب خود مسلمان بریزد به خلاف وضع خجالت‌آور امروز که همه مفاد مادی موسم حج به جیب چین و جاپان و امریکا و اروپا می‌رود.

**مسأله ۳۸۶:** اگر ممکن گردد که خرید و فروش اموال وارداتی کشورهای غیر مسلمان در این سه شهر، به مدت یک ماه (ذی‌الحجة) یا چهل روز به اضافه ده روز دیگر (از ۲۰ ذیقعدة) ممنوع گردد بسیار کار خداپسندانه می‌باشد.

**مسأله ۳۸۷:** سیاست ما با دولت‌های غیرمسلمان که فایده آن‌ها به ما نمی‌رسد بر اساس همکاری و حسن معاشرت متقابل و عدم مداخله در امور داخلی و عدالت اجتماعی در نوسان باشد.

**مسأله ۳۸۸:** گاهی ممکن است دولت اسلامی صلاح بداند در مقابل آزادی به اقلیت‌های مسلمان که در این کشورها است کمی به دولت‌های غیر اسلامی کمک کند تا مسلمانان صاحب مسجد و اجتماعات دینی گردند. که فعلا این کار به طور پراکنده در بعضی از کشورها عملی شده است و من در اروپا آثار آن را دیده‌ام.

**مسأله ۳۸۹:** سیاست ما با کشورهای پولدار و تا حدی کمک‌کننده غیرمسلمان خالی از پیچیدگی نیست.

می‌گویند پل صراط از موی باریک‌تر و از دم شمشیر تیزتر است که موضوع بحث ما چنین است حرف ما این است که در مقابل آنان همان روش با دسته دوم دولت‌ها را اختیار کنیم، یعنی با حفظ مقررات دینی و استقلال سیاسی و حاکمیت ملی خود رفتار نماییم. این درست، ولی آیا این دولت‌ها که در جهان شناخته شده‌اند حتی اگر کمکی از آن‌ها نخواهیم ساکت می‌مانند و دولت‌های ضعیف و فقیر را به حال خود وامی‌گذارند؟

---

۱. یعنی در موسم حج فقط اموال وارده از کشورهای اسلامی حق فروش را داشته باشند و چنانچه میسر گردد در ماه رمضان که بازارهای بلاد اسلامی بیشتر با تقاضاهای مصرف‌کنندگان مواجه می‌باشد فقط از محصولات داخلی و تولیدات کشورهای اسلامی استفاده گردد.

و در حال شدّت احتیاج و دست گدایی درازکردن به آن‌ها ادعای حفظ استقلال سیاسی، حاکمیت ملی و جلوگیری از مداخله آنان در امور داخلی ما مجرد شعار هوایی است، آنان دیوانه‌اند به ما مجّانی کمک کنند؟! جهان سیاست منهای دین، کمک مجّانی و بی‌توقع نمی‌کند.

اگر غربی‌ها در امور داخلی اسراییل زیاد مداخله نمی‌توانند و یا نمی‌کنند سرّش وجود سرمایه‌داران یهود در امریکا است که بسیار بیدار و فعال هم هستند و هیچ دولتی در امریکا به مخالفت با مظالم اسراییل خود را به درد سر نمی‌اندازند ولی سایر دولت‌های کوچک از چنین قدرتی برخوردار نیستند.

مشکل دیگری که در غالب کشورهای اسلامی وجود دارد نداشتن پایگاه قوی ملی در بین ملت‌های‌شان است و سرّ آن مخالفت دولت‌ها با باورهای عمومی مردم و بی‌لیاقتی و قلدری و روابط بچه‌گانه آن‌ها با خویشاوندان و دوستان‌شان و اختلاس از بیت المال و سایر تخلفات قانونی آن‌ها است و این امر دولتها را در مقابل توقعات خارجی‌ها آسیب پذیرتر می‌سازد و دولت‌ها می‌خواهند به وسیله خارجی‌ها به حکومت خود بیشتر ادامه بدهد. و بااین‌حال چگونه این دولت‌ها در مقابل آنان برای حفظ استقلال سیاسی و حاکمیت ملی و دین مردم مقاومت خواهند کرد شما خوانندگان خود را به جای این دولت‌ها بگذارید چه کاری می‌توانید؟ با توجه به این‌که اگر کمک نگیرید عده‌ای از برنامه های شما ناتمام می‌ماند و مزدوران داخلی دولتهای قلدر هر روز داد و فغان می‌کنند مردم را علیه شما می‌شورانند مشکل عمیق است و فکر عمیقی می‌طلبد. ولی به‌هرحال مقاومت لازم است و زمامدار دینی باید دلیر باشد.

**مسأله ۳۹۰:** صحبت نیکو و معامله عادله و حسن خلق و احسان و اخلاق اجتماعی با کفار اشکالی ندارد و نیکوست ولی اگر آنان را (بطانة) مورد اسرار قرار دهند و یا با آنان محبت قلبی پیدا نمایند حرام است. ضرررسانیدن به مسلمانان در استقلال سیاسی و حاکمیت ملی آنان شدیداً حرام است.

**مسأله ۳۹۱:** قراردادن سرمایه‌های ملی را در اختیار دولت‌های غیراسلامی مثل بعضی از دولت‌های به ظار مسلمان، حرام است، مسلمانان نه سلطه‌جو و نه سلطه‌پذیر باشند. نه به کسی تجاوز کنند و نه از دیگران، تجوز از روی ذلت و اختیار را بپذیرند.

**مسأله ۳۹۲:** مسئولین دولت اسلامی باید در معاملات خود با دولت‌های مذکور متوجه خود باشند که موقف قیامت آنان بسیار سخت است.

**مسأله ۳۹۳:** حکومتی که پایگاه مردمی نداشته و آسیب‌پذیر باشد، زودتر و آسان‌تر در دام خارجی‌ها سقوط می‌کند؛ همانند سهولت تسلط شیطان بر انسان بی‌ایمان و یا ضعیف‌الایمان و همانند نفوذ میکروب در محل زخم بدن. و چنانچه حکومت پایگاه مردمی قوی داشته باشد، اعتماد به نفس پیدا می‌کند و در مقابل سلطه‌جویان بین‌المللی و مستثمرین بی‌حیا، به نفع ملت خود بیشتر مقاومت می‌تواند و لذا لازم است از کودتاها در کشور اسلامی جلوگیری شود.

**مسأله ۳۹۴:** قوی‌بودن پایگاه مردمی دولت و علاقه آنان به آن معلول عوامل زیر است:

۱. دادن آزادی‌های معقول به مردم.

۲. دوری شدید از روابط قومی و نژادی و لسانی و مذهبی و غیره و عمل به شایسته‌سالاری.

۳. روی‌کارآمدن به وسیله انتخابات واقعی و به دور از تقلّب و خیانت و کودتا.

۴. احترام‌گذاشتن به باورهای دینی و شعایر اسلامی.

۵. احساس مسئولیت شدید در مورد رفاه اقتصادی.

۶. کار پیداکردن برای طبقه مستمند.

۷. دوری از ظلم و زورگویی و خودخواهی و تکبر و متواضع‌بودن در برابر مردم.

۸. قطع ریشه رشوت، اختلاس بیت‌المال و راندن خائنان از صحنه قدرت، حتی‌المقدور و محدودکردن دموکراسی.

۹. زندگانی ساده و بی‌تکلّف شخصی و فامیلی زمامدار.
۱۰. حفظ هیبت دولت در مجازات‌کردن متخلفین.
۱۱. مجال‌ندادن به مزدوران خارجی که برای گرفتن مقدار پولی، کوه را کاه می‌سازند و کاه را کوه و ریسمان و آسمان را به هم می بافند!
می‌بینید این عوامل یازده‌گانه و امثال این‌ها همه از وظایف دینی مسئولین است.
**مسأله ۳۹۵:** پناه‌دادن به مسلمانان اتباع سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی و به اهل کتاب طبق شروط مدونی بی‌اشکال و یا عمل خوبی است.

## ۲۳. حالات فوق‌العاده (اضطراری)

**مسأله ۳۹۶:** چنانچه خدای ناخواسته کشور ـ به شمول حکومت و ملت ـ در حالات فوق العاده قرار گیرد حکومت با مشوره نمایندگان و تصویب آنان بعضی از آزادی‌های فردی و عمومی را می‌تواند به اندازه ضرورت از باب تقدیم اهم بر مهم که در باب تزاحم در اصول فقه بیان شده، موقتا و تا رفع اضطرار معلّق نماید و هم‌چنین می‌تواند بعضی وظایف قانونی خود را به همین شرط نادیده بگیرد و نیز می‌تواند که بعضی از بودجه معینه را در رفع یا تخفیف حالت اضطرار مصرف نماید نه در موارد معینه آن.
**مسأله ۳۹۷:** اگر بین دو قوم و دو حزب و دو منطقه از دو واحد اداری جنگ مسلحانه رخ داد حکومت در قدم اول برای آتش‌بس و اصلاح اقدام می‌کند ولی اگر یک طرف غارت و تعدی نموده و تن‌دهی ننماید حکومت با او می‌جنگد تا به حق برگردد.
**مسأله ۳۹۸:** پس از مهارکردن جنگ به وسیله اصلاح حکومت اسلامی در مورد حقوق و حدود مطابق قانون اسلامی اقدام می‌نماید.[۱]

---

۱. برای تفصیل فروع این بحث به کتاب‌های دیگر نگارنده مراجعه کنید.

**مسأله ۳۹۹:** اگر حکومت اسلامی در حالات اضطراری واقع شود بر مسلمانان واجب است زکات و خمس و حتی مقداری از پول شخصی خود را در اختیار دولت قرار دهند و بر حکومت واجب است با صرفه‌جویی دقیق آن‌ها را در موارد أهم مصرف نماید.

**مسأله ۴۰۰:** اگر دسته‌ای علیه حکومت قیام مسلحانه نمایند چنانچه حکومت اسلامی باشد مخالفین یاغی شمرده می‌شوند و حکومت می‌تواند با آنان پس از اتمام حجت بجنگد و ملت باید جانب حکومت را بگیرند و اگر مخالفین خواهان قانون‌مندشدن حکومت و اسلامی‌شدن آن باشد و حکومت غیراسلامی نه اسلام را بخواهد و نه قانون‌مندی را و اساساً حق ملت را پایمال می‌کند، با در نظرداشت أحکام شرعی باید جانب مبارزین صالح و متدین را گرفت ولی باید به حرام مبتلا نشوند و تمییز آن، کار آسانی نیست که آثار مهلک آن را در کشورها دیده‌ایم. به‌هرحال مردم باید علیه حکومت‌های مستبد و بی‌دین مبارزه فرهنگی کنند.

و علی کل: وجود حکومت‌های نادان و مستبد و قانون‌گریز در کشورهای اسلامی مایه بدی نام اسلام و سبب خیانت به دنیای مردم هستند، و حمایت آن‌ها حرام است اینان طاغوت هستند که حکم آن در آیاتی از قرآن آمده است.

امام صادق‌علیه‌السلام در حدیثی می‌فرماید: این‌گونه حاکمان را حتی به ساختن مسجد هم کمک نکنید.

و اگر هردو طرف برای دنیا می‌جنگند وظیفه مردم بی‌طرفی و حفظ جان و اصلاح طرفین است.

## ۲۴. امنیت ملی

در نظام‌های سیاسی امروز، دولت‌های کوچک و بزرگ در امور داخلی کشورهای دیگر خصوصاً در کشورهای همسایه و کشورهایی که معادن گران‌قیمت

و یا موقعیت‌های استراتیژی دارند اجتناب‌ناپذیر شده و به همین جهت تشکیلی به نام ضد اطلاعات نیز ضروری شده است.

نیروهای شریر در داخل هر کشور و هر دولت وجود دارد که در فرض توانمندی به جان و مال و شرف مردم تعدی می‌کند که حکومت‌های امروزی ناچاراند تشکیلاتی به‌علاوه پلیس و ژاندارمری، برای خبرچینی و ارایه معلومات از حال مردم داشته باشند.

**مسأله ۴۰۱:** گاهی دولت‌ها در سطح بالا، شورای عالی امنیت دارند که قضایای امنیت ملی را به طور کلی تجزیه و تحلیل می‌کنند. این امر در حد ذات خود از نظر شرعی در مورد عوامل داخلی و خارجی اشکالی ندارد و حتی گاهی برای حفظ مصالح ملی واجب می شود، مگر این‌که تصمیمات مخالف شریعت اتخاذ گردد.

**مسأله ۴۰۲:** گاهی وزارت و یا ریاستی مستقل و یا در ضمن وزارت داخله به وجود می‌آورند که جمعی زیاد را برای قصیل اطلاعات و ضد اطلاعات استخدام می‌نمایند که باز هم تا حدی لازم است. و حکم شرعی فی‌الجمله جواز است.

و بعید نیست بگوییم حضرت پیامبر بزرگوار صلی الله علیه و آله نیز افراد خبرچین داشته‌اند که از تحرکات دشمن به ایشان خبر می‌داده‌اند و قرآن نیز از وجود جاسوسان بیگانه در بین مسلمانان با آن حضرت با نام سماعون خبر داده است (یک نوع ضد اطلاعات). «**وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ**»[1] «**سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ**»[2] و به گمان غالب در دوره خلفای راشدین نیز چنین امری وجود داشته است و قرائتی بر آن دلالت می کند.

**مسأله ۴۰۳:** آنچه جواز خبرچینی امروزی را با کمیت و کیفیتی که دارد از نظر شرعی دچار تردید می‌کند این است که اطلاع‌یابی از احوال خصوصی مردم و تجسس در آن‌ها از نظر قرآن و سنت حرام قرار داده شده است. «**وَ لا تَجَسَّسُوا**».[3]

---

۱. توبه، آیهٔ ۴۷.

۲. مائده، آیهٔ ۴۱.

۳. حجرات، آیهٔ ۱۲.

و گمان بد در مورد مؤمنین ناجایز است و هم‌چنین احادیث، تتبع در بدی‌های مؤمنین را ممنوع قرار می‌دهد. پس چگونه حکومت اسلامی، جمعی را موظف کنند در فرض احتمال تخلف از احوال خصوصی مردم تجسس نمایند و گزارشات در پرونده‌ها (دوسیه‌ها) ثبت شود مگر این‌که بگوییم به اندازه حفظ مصالح کلی ملی تجسس جایز می‌شود و حرمت آن از بین می‌رود و اشکالی برای حکومت دینی ندارد[1] و الله العالم.

**مسأله ۴۰۴:** تجسس دولت تنها در موردی جایز است که قرینه‌ای بر صدور اضرار از جانب افراد به وجود آید و احتمال آن عقلایی باشد.

**مسأله ۴۰۵:** در موارد حقوق الله دلیلی بر جواز خبرچینی و کسب اطلاعات محرمانه از زندگانی مسلمانان وجود ندارد و حرام است.

مثلاً امنیت حق ندارد افراد آن از این‌که فلان فرد و یا فلان جمعیت نماز می‌خوانند و یا روزه می‌گیرند یا نه؟ در منازل شراب می‌خورند یا نه؟ فلان زن بی‌عفتی دارد یا نه؟ و هکذا این موضوعات به مردم و دولت ضرر نمی‌رساند. ضرر به دین خود عاملین آن‌ها می‌رسد و چنانچه نزد قاضی ثابت شود، او حکم شریعت را بر آنان تطبیق می‌دارد.

---

۱. در استعمال بر جواز خبرچینی دو احتمال وجود دارد:

اول: انصراف آیه مبارکه‌ای که نهی از تجسس نموده از مواردی که اغراض مهم برای حفظ امنیت عمومی دارد که قهرا آیه مخصوص به تجسساتی می‌شود که غرض فردی و یا غرض ایذایی به مردم دارد. بنابراین آنچه در دوره حکومت آن حضرت ﷺ و یا خلفای چهارگانه واقع شده مربوط به قسم اول می‌شود و آنچه که در قرآن و سنت از آن نهی شده به حکم انصراف مخصوص به قسم دوم (غرض فردی و افرادی) می‌شود.

دوم: بگوییم انصراف آیه ثابت نیست و اطلاق آن ثابت است ولی این اطلاق را در مورد حفظ مصالح مردمی و حکومت اسلامی قید می‌زنیم.

این درجه ممکن است ثمره فقهی در مورد شک در این‌که فلان مورد تجسس و تتبع از بدی‌های مردم مصلحت عمومی دارد یا نه، به وجود آورد، بناء بر احتمال اول شک می‌شود که موضوع حرمت وجود دارد یا نه رجوع به اصالة البرائة از حرمت می‌شود و در فرض دوم در اصول فقه دو نظر وجود دارد: یکی تمسک به عام و مطلق در شبهه در تمام شبهات مصداقی چه لفظی چه لبی، و الله العالم.

**مسأله ۴۰۶:** آنچه که تجربه شده خبرچین‌ها در همه دولت‌ها، همه افراد خداترس و راست‌گو و صالح نیستند احتمالا اکثر آن‌ها فاسد هستند.

دسته‌ای دروغ‌گو و مردم‌آزار می‌باشند.

دسته‌ای در گزارشات خود هیچ تحقیقی ندارند و یا توان فکری تحقیق را ندارند. و به مجرد شایعات و یا به خاطر حقوق ماهانه گزارش می‌دهند و به راست و دروغ کاری ندارند.

دسته‌ای به خاطر تعصبات مذهبی و قومی و نژادی و غیره در گزارشات خود تبعیض قائل می‌شوند.

دسته‌ای از مردم به زورگویی پول می‌گیرند که اگر پول ندهی گزارش می‌دهیم.

غالب مسئولین بالای امنیت ـ حتی اگر خود مردم صالحی باشند ـ توانایی کنترول و اصلاح افراد خود را ندارند.

بلکه بعضی‌ها دوطرفه کار می‌کنند، هم برای دولت و هم برای خارجی‌ها.

بنابراین مجرد گزارش دو سه مرتبه از یک فرد مأمور و یا دو سه ماهه چیزی را ثابت نمی‌کند و از نظر شرعی ترتیب اثر بر همچو گزارشات حرام است، استحقاق عقاب اخروی و ضمان مالی را در فرض تحقق آن در پی دارد.

خلاصه این‌که افراد متدینین که در اداره امنیت (اطلاعات و ضبط احوالات و نام‌های مختلف دیگر) کار می‌کنند باید بدانند که در مشکله سختی گرفتارند و وظیفه رسمی خود را طوری موشکافانه و دقیق انجام دهند که فردای قیامت مسئولیت عقاب خود را سنگین نسازند.

بلی گاهی جان و مال و آبروی مردم در اختیار آنان قرار می گیرد. خداوند به همه ما توفیق دوری از وسوسه‌های شیطان را بدهد.[1]

---

۱. یک موقع وزیر اطلاعات یک کشور خارجی نزد من آمد که خداترس بود، به او گفتم جان و مال و آبروی مردم در اختیار شما قرار دارد باید خیلی مواظب باشید به نام انجام وظیفه به مردم ضرر نرسانید، کار شما بین عدالت و فسق دایر نیست. شما مانند افراد عادی دیگر نیستید. اگر درست و با دقت و مطابق قانون ←

**مسأله ۴۰۷:** در ادارات امنیت و پلیس و بعضی از ادارات وزارت دفاع باید همه‌چیز تعریف مشخص داشته باشد که افراد خبرچین از وظایف خود تخطی نکنند تا به گناهان کبیره مبتلا نشوند.

**مسأله ۴۰۸:** شکنجه امروز وسایل گوناگونی پیدا کرده که اعمال همه آن‌ها شرعاً به منظور اقرارگرفتن حرام است و اقرار به‌زور باطل بوده و حکمی بر آن مترتب نمی‌شود و باید مستنطقین مهارت زیادی در طرح سؤال‌های گوناگون مستقیم و غیرمستقیم پیدا کنند تا از متهم اقرار بگیرند.

**مسأله ۴۰۹:** اگر کسی به‌زور اقرار کرد اقرار او لغو و بی‌اعتبار است ولی اگر اقرار او ثابت شود قابل اعتبار است هرچند مستنطق به خاطر شکنجه و یا اذیت نمودن متهم مرتکب حرام شده است.

## ۲۵. جماهیر متحد اسلامی و جمهوری متحد اسلامی

در دنیای امروزی ما در حدود یک‌صد و نود و چند دولت وجود دارد و سرزمین‌های اسلامی احتمالا دارای پنجاه‌ویک دولت مستقل است،[1] که اکثر آن‌ها در افریقا و آسیا واقع شده‌اند. جمعی از این دولت‌ها بزرگ و جمعی بسیار کوچک و جمعی متوسط می‌باشند.

در تعدد این کشورها که علی‌القاعده باید بسیار اندک می بودند[2] عوامل گوناگونی وجود دارد که احتمالا أهم آن‌ها دوری مسلمانان از اسلام و ضعف ایمان جاه‌طلبان و مداخله قدرت‌های استعمارگر و استثمارگر بوده و می‌باشد و

→

شرعی عمل کردید به مراتب از عادل بالاتری روید، تالی‌تلو معصوم می‌شوید وگرنه به پایین درجات سقوط می‌کنید.

۱. طبق گزارشات یکی از مسئولین وزارت خارجه ۱۹۵ کشور مستقل وجود دارد که از آن جمله ۵۱ کشور اسلامی می‌باشد ولی اعضای سازمان کانفرانس همکاری‌های اسلامی(OIC) ۵۷ کشور می‌باشد. و از ۵۱ کشور مذکور چهار کشور در اتحادیه اروپا( بوسینیا، هرزیگوینا، ترکیه، البانیا و کوسوو) می‌باشد.

۲. به خاطر دین مشترک و در مواردی قوم مشترک مانند عربها.

هنوز هم در تجزیه کشورهای اسلامی به نام‌های مختلف فعالیت‌های خارجی‌ها ادامه دارد.

**مسأله ۴۱۰**: تعدد دولت‌های کشورهای اسلامی ضررهای زیادی برای مردم دارد که به پاره‌ای از ضررهای مهم آن اشاره می‌شود:

۱و۲. صرف اموال مردم در خرید اسلحه که به میلیاردها می‌رسد و پذیرش شرایط سیاسی مضر به استقلال کشور و حاکمیت ملی.

۳. صرف بیت‌المال در تعلیمات و تدریبات نظامی و حقوق نظامیان که رقم بسیار بالایی دارد.

۴. تلفات و ضایعات جنگ‌های سرحدی ناشی از غرور زمامداران کم‌عقل و خودخواه و یا از مداخله قدرت‌های استعماری و استثماری به منظور فروش اسلحه انبار شده و تراکم در کارخانه‌ها تولیدی اسلحه و وابسته نمودن کشورهای درگیر به قدرت‌های مذکور. وقتی میلیاردها پول به جیب دولت‌های قدرتمند افتاد و وابستگی تحقق یافت همان خارجی‌ها با دلسوزی تمساح، بین طرفین صلح را به وجود می‌آورند بدون این‌که وضع سابق تغییر کرده باشد.

۵. خراب‌شدن روابط بین دولت‌ها به علت اخلاق کودکانه زمامداران بی‌لیاقت و یا وسوسه‌های شیطانی خارجی‌ها که سبب پدیدآمدن مشکلات اقتصادی و اجتماعی و روانی برای ملت‌های این دولت‌ها می‌شوند.

۶. مصارف سفارتخانه‌ها در کشورهای خارجی.

۷. مصارف تشکیلات دولت و وزارتخانه‌ها و قوه مقننه.

۸. سهولت تسلّط موج‌سواران بین‌المللی بر معادن و ثروت‌ها و سرمایه‌های دولت‌های کوچک و ضعیف.

۹. بی‌حیثیتی بین‌المللی زیاد به خاطر قلت عدد نفوس و یا به خاطر بی‌لیاقتی دولت‌های آنان و یا به هر دو علت.

۱۰. سودبردن قدرت‌های بزرگ بین‌المللی از آرای دولت‌های بی‌اراده ضعیف

در موقع رأی‌گیری سازمان ملل بر اثر فشار به ضرر دولت‌های دیگر اسلامی، و از باج‌گیری از آنان.

چنانچه ملت‌ها به این همه مصارف خود راضی نباشند برای سران حاکم حرام است که این همه پول را به نام مالیات از مردم بگیرند و مصرف کنند، و باید حکومت واحدی را به وجود آورند و حکومت کارتونی خود را ترک کنند.

**مسأله ۴۱۱:** اگر فرض شود که در تعدد فعلی دولت‌ها دین اسلام توسط دشمنان آسیب می‌بیند و در تقلیل آن‌ها سلامت دین و عزت مسلمانان نهفته است واجب است که حالت فعلی تغییر کند.

**مسأله ۴۱۲:** به طور نمونه در مرحله فعلی اگر چند دولت مسلمان در افریقا با هم دولت واحدی را تشکیل دهند.

و کشورهای خلیج‌فارس با تغییر وضع مسخره‌آمیز کنونی دولت واحدی را به وجود آورند و در آسیای میانه ـ مستعمرات سابق شوروی ـ دولت واحد دیگری سروسامان یابد. و سوریه و اردن و لبنان و فلسطین حکومت واحد دیگری را شکل دهند و به همین ترتیب دولت‌های فعلی مسلمانان در پنج، شش واحد مقتدر جمع شوند مسلمانان حال دیگری پیدا می‌کنند. و چنانچه این چند واحد بزرگ با اعتماد عمیقی که به خود پیدا می‌کنند بین خود همکاری همه‌جانبه سیاسی و اقتصادی و علمی و فنی داشته باشند ناگفته پیداست که چه برکاتی را خداوند به آنان می‌دهد.

آخر این دسته قلیل هوسباز فعلی که سرزمین‌های اسلامی را این‌چنین تجزیه کرده‌اند، چه‌کاره‌اند که برای شهوت خود امت مرحومه را به اسارت خود درآورده‌اند.

اگر کارشناسان به‌وجودآمدن چند دولت فوق را در قدم اول عملی ندانند می‌شود چند فدراسیونی موقتا به وجود آورند و سپس به دولت‌های واحد برسند.

**مسأله ۴۱۳:** اگر این فرضیه عملی شود مردم این کشورها به عنوان نماینده

خداوند در روی زمین در صلح و رفاه انسان‌های روی زمین نقش مفیدی را ایفا می‌کنند.

و آنچه را که در فصل ۱۹ به نام بلاهای بی‌درمان دولت‌ها بیان کردیم، تا حدود زیادی مهار می‌نمایند.

**مسأله ۴۱۴:** اگر این وظیفه که فعلا یک نوع ایده لازم و ذهن‌گرایی است ولی وظیفه واجب شرعی است، روزی عملی گردد مسلّما زمینه‌ساز حکومت واحد جهانی مسلمانان نیز می‌شود که مستلزم خوشبختی اخروی و دنیوی آنان است. در این دقیقه این آیه مبارکه بی‌اختیار به ذهن این‌جانب به عنوان یک نغمه فطرت‌نواز طنین افکند:

«وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ».[1]

«وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ».[2]

## ۲۶. ریاست مستقل تفتیش

**مسأله ۴۱۵:** اجمالا معلوم است که اگر چنین تشکیلی وجود نداشته باشد، تخلفات مالی و اداری و قانون‌گریزی کارمندان ملکی قوای ثلاثه و منسوبین نظامی و انتظامی بیشتر وسیع‌تر می‌گردد، و همین علم اجمالی به‌وجودآوردن این تشکیل را واجب می‌گرداند.

---

۱. نور، آیات ۵۵ ـ ۵۷.

۲. قصص، آیهٔ ۵.

**مسأله ۴۱۶:** ضروری است که رابطه این ریاست با ریاست امنیت ملی بسیار تنگاتنگ بوده و همکاری نزدیک و شدید و مستمر داشته باشند.

**مسأله ۴۱۷:** هردو ریاست باید شعباتی در سراسر کشور داشته، و حتی نمایندگانی از طریق پوشش وزارت خارجه در سفارت‌ها و کنسولگری‌های کشور در خارج نیز داشته باشند.

**مسأله ۴۱۸:** این دو ریاست خصوصاً ریاست تفتیش تمام مسئولین بالا و پایین از شخص رئیس‌جمهور، وزرای وزارت‌خانه‌ها و نمایندگان مجلس شورا و همه دستگاه قضایی به شمول قاضی‌القضاة و تمام پرسونل پلیس و اردو به شمول فرماندهی عمومی آن و وزیر دفاع را مد نظر داشته باشند.

بلی وظیفه تفتیش مخصوص به دولت و دولت‌ها می‌باشد و وظیفه امنیت مراقبت از همه متخلفین دولتی و مردم عادی و خارجی‌های مداخله‌گر نیز!

**مسأله ۴۱۹:** برای رسیدن به هدف کامل هرکدام از این دو ریاست مکلف شوند بر دیگری نظارت داشته باشند نظارت دقیق و مستمر.

**مسأله ۴۲۰:** برای صرفه‌جویی در مصارف می‌شود تشکیلات این دو ریاست را به سه گونه مهندسی کرد:

اول، ریاست مرکزی در مرکز کشور.

دوم، نمایندگی‌ها در ولایت‌های بزرگ و متوسط.

سوم، توظیف افراد محدود (دو نفر سه نفر) در ولایات کوچک و واحدهای کوچکتر از ولایات (ولسوالی‌ها- فرمانداری‌ها) و نمایندگی‌های خارج از کشور در پوشش ادارات دیگر.

## درد بی‌علاج

آنچه نوشتیم علاج ذهنی و روی کاغذ بود! آیا کارمندان متدین، أمین، وظیفه‌شناس برای این دو ریاست پیدا خواهد شد؟

آیا خود مفتشین از کارمندان گنه‌کار و بی‌گناه رشوت نخواهند گرفت؟ آیا فساد این ریاست محتاج به ریاست تفتیش دیگر بر آن نخواهد شد و آیا دور و تسلسل به وجود نخواهد آمد؟ چه ضمانت عقلایی بر سلامت حال موظفین این دو ریاست وجود دارد و تجربه مردم از هردو ریاست تلخ است.

من در کودکی شاهد اعزام یک هیئت از مرکز بر یک ریاست نیمه‌خصوصی در قندهار بودم که پدرم موظف دوم آن ریاست بود. من خوب به یاد دارم پدر مرحومم روزی در جلسه فامیلی گفت مفتشین به من گفتند چرا از پاکی و امانت خود این‌قدر حفاظت کردی که امروز در حساب‌های شرکت جایی برای ایراد ما نمانده، این ضبط نفس تو هم برای خودت ضرر نموده و هم برای ما فعلا مأیوس‌کننده است.

اگر مقادیری از سرمایه شرکت را خودت اختلاس می‌کردی و امروز مقداری از آن‌ها را به ما می‌دادی طرفین سود می‌بردیم.

من در کودکی با این مفتشین مذکور صحبت می‌کردم و گاهی مباحث دینی بین ما صحبت می‌شد که برای آنان کوبنده بود ولی به ناراحتی منجر نمی‌شد، این حکایت مشت نمونه خروار است که نه زمامدران و نه علمای دینی این مفاسد را اصلاح می‌توانند، فقط ایمان خود افراد مؤثر است اگر ضعیف نباشد.

## ۲۷. احکام متفرقه

**مسأله ۴۲۱:** همان‌گونه که تخریب ساختمان‌های دولتی به بهانه این‌که مورد نشیمن حکومت گذاشته بوده، برای حکومت جدید کار طفلانه و خیانت به کشور و ملت است که موجب مجازات حکومت جدید در دنیا و آخرت می‌شود، به همان‌گونه عزل کارمندان صادق و دلسوز و باتجربه دولت گذشته نیز حرام شرعی و خیانت ملی می‌باشد و حکومت جدید چنین حقی را ندارد، مگر این‌که افراد جدید،

مفیدتر از آنان باشد. و تعویض آنان با افراد بی‌تجربه و فاقد مسئولیت و خائن حرام دیگری است که زمامدار تازه به دوران رسیده مرتکب می‌شود.

**مسأله ۴۲۲:** همان‌گونه که احداث جاده‌های پخته و خرید و فعال‌نمودن کارخانه‌های تولیدی و حفاظت آن‌ها لازم و حیاتی است به همین ترتیب تعریف کردن از مصالح ملی و اقتصاد حاکمیت ملی حقوق دولت، آزادی، حقوق ملت و اقتصاد در حال رشد و عزت ملی و روابط کلی با دولت‌های مسلمان و غیر مسلمان و دولت‌های همسایه و سایر عناوین کلی و حفاظت و پیروی از حدود کلیات تعریف شده لازم است و همه حکومت‌ها موظف هستند در برابر آن‌ها تسلیم و در مقابل عمل به آن ملتزم باشند و تغییر آوردن در بعضی از آن‌ها مطابق تحولات داخلی و یا بین‌المللی جز به تصویب نمایندگان قوای سه‌گانه دولت و دارالافتاء برای هیچ حکومتی میسر نباشد.

موضوع این دو مسأله از افتادن انکشاف کشور و ملت در یک دور باطل جلوگیری می‌کند.

**مسأله ۴۲۳:** ترویج باطل و پنهان‌کردن حق شرع جایز نیست، بنابراین اولا رسانه‌های دولت (و نیز مطلق رسانه‌ها) باید از این عمل زشت به دور باشند و دولت حق ندارد ملت را فریب دهد، واقعیت‌ها را پنهان نموده و به نیرنگ و حال متوسط شود و موضع‌گیری‌های دولت باید شفاف و غیرمبهم باشد.

از طرف دیگر حکومت باید به رسانه‌های خصوصی نیز فرصت شایعه‌پراکنی و دروغ‌بافی را ندهد تا چه رسد که این عمل را به خاطر منافع خارجی‌ها در مقابل پول انجام دهند که دراین‌صورت رسانه‌ها از بمباری بیگانگان خطرناک‌تر است.

با رسانه‌های مزدور و دشمن مردم همانند جنگاوران دشمن باید مقابله نمود. بلی آزادی رسانه‌ها امر لازم و مفید است ولی کثرت و تنوع رسانه آن‌گاه مفید است که به پول بیگانه‌گان علیه منافع مردم و مصالح عمومی (باورهای ارزشی و منابع اقتصادی و حاکمیت ملی و استقلال سیاسی) قلم‌فرسایی و زبان‌درازی نکنند وگرنه آینده کشور سیا خواهد بود.

**مسأله ۴۲۴:** موارد معین و تعریف‌شده‌ای را که مورد تصویب مجلس شورا قرار گرفته، حکومت می‌تواند آن‌ها را مخفی و سری نگه دارد و در غیر آن باید مردم از واقعیت‌های موجود پنهان‌کاری نکند، و با مردم صادقانه و صمیمی صحبت کند تا صمیمیت بین حکومت و ملت به وجود آید.

و به عبارت دروغ‌گفتن از نظر شرعی برای همه افراد و جهات در همه موارد[1] حرام است و حکومت نباید دروغ بگوید که به‌علاوه حرمت شرعی اعتماد مردم به خود را از دست می‌دهد.

**مسأله ۴۲۵:** دروغ‌گویی دولت‌ها زیان‌های مهمی دارد؛ از جمله مردم دیگر به حرف‌های راست حکومت گوش نمی‌دهند و برای به‌دست‌آوردن اخبار به جای گوش‌دادن به رسانه‌های دولتی به رسانه‌های بیگانگان که دشمنان دین مردم‌اند گوش می‌دهند و گمراه می‌شوند.

**مسأله ۴۲۶:** برای مردم جایز نیست بدون دلیل معتبر حکومت دینی را متهم به دروغ کنند و فریب دشمنان دین را بخورند.

**مسأله ۴۲۷:** کتمان حقوق و ترویج باطل گاهی به صیغه کذب و دروغ بیان نمی‌شود ولی باز هم حرام است و این موضوع دقیق است.

## قابل توجه

نظریاتی که در این رساله ارائه شده بر سه گونه است:

اول: نظر فقهی این‌جانب و مشهور فقهی مسلمانان و یا نظر مشهور فقهای شیعه.

دوم: نظر فقهی این‌جانب.

سوم: نظر استحسان عقلایی که ارایه داشته‌ام این‌گونه نظرها هر چند بر مبنای حکم شرعی استوار است ولی به عنوان حکم شرعی تلقی نشود.

---

۱. به جز مواردی که در فقه استثنا شده است مانند دروغ برای اصلاح دو تن مثلا.

مثلا: در مسأله‌ای ذکر شده که تعداد وزارت‌خانه‌ها از ۱۵ یـا ۱۶ وزارت بیشـتر نشود. چنین حکمی در فقه مذاهب اسلامی نیامده است، ولی مـن روی یـک اصـل کلی اسلامی که مصرف بیت‌المال و تصرف در آن در غیر مـورد احتیـاج کـه ملـت راضی نباشد جایز نیست بیت‌المال مال ملت است و حکومت نماینده ملت و بـرای او خیانت در اموال ملت جایز نیست، نظر دادم که ۱۵ یا ۱۶ وزارت‌خانه برای رفـع حاجات مردم کفایت می‌کنند بیشتر از آن نباید وزارتی به وجـود آیـد کـه هـم بـه بیت‌المال ضرر بیهوده می‌رسد و هم بازار کاغذپرانی گرم‌تر می‌گـردد و هـردو امـر برای ملت ضرر دارد.

ولی این امر یک نوع استنباط عقلایی است ممکن است جمعی از اهل تخصـص و خبرگان بگویند حاجت ملی بیسـت وزارت‌خانـه اسـت دیگـری بگویـد دوازده وزارت‌خانه کفایت می‌کند زاید بر آن اسراف محرم است. پس تعداد وزارت‌خانه‌ها تابع نظرهای صاحب‌نظران است و کسی متهم به مخالفت دستورات دینی نمی‌شود.

خوانندگان دانشمند به این سه‌گونه احکام توجه دقیقی داشته باشند. در خاتمـه امیدوارم یکی از دانشمندان بزرگ حنفی شبیه این رساله را بنویسد تا موضوع برای همه مسلمانان کشور روشن گردد و نیز امیدوارم افراد باهمتی پیـدا شـوند کـه ایـن رساله را به عربی وارد و پاره‌ای از زبان‌های مشهور دیگر مسلمانان جهان ترجمـه نمایند و ما ذلک علی الله بعزیز.

# ملحقات پنج‌گانه

## ۱. دموکراسی از فرضیه تا واقعیت

گفته‌اند دموکراسی که به معنای حکومت مردم بر مردم است، همه دولت‌ها باید به آن متصف باشند و این جمله مورد پسند جمعی قرار می‌گرفته و آن را در قانون اساسی ما هم در روشنی شرایط فعلی کشور داخل کرده‌اند.

ما در این فصل به تحلیل این قضیه می‌پردازیم که دموکراسی مذکور یک فرضیه فریبنده و ایده‌آل ذهنی است یا یک واقعیت؟ و اساسا آیا دموکراسی ممکن است یا نه؟

انتخاب رئیس‌جمهور یا نمایندگان پارلمان در همه کشورها چه امروز و چه هزار سال بعد، از چند حال بیرون نیست:

۱. به آرای همه مردم کشور (در انتخابات رئیس‌جمهور) یا همه مردم محل (در انتخابات نمایندگان) ۱۰۰٪

۲. به آرای اکثر واجدین شرایط رأی ۹۰٪

۳. به آرای اکثر واجدین شرایط رأی ۸۰٪

۴. به آرای اکثر واجدین شرایط رأی ۷۰٪

۵. به آرای اکثر واجدین شرایط رأی ۶۰٪

۶. به آرای واجدین شرایط ۵۱٪

آنچه که از حکومت مردم بر مردم به ذهن می‌رسد، فرض اول (۱۰۰٪) و فرض

دوم (۹۰٪) است. فرض اول دموکراسی واقعی است و هیچ‌کس در خوبی آن شک ندارد. چنانچه فرض دوم نیز با نوعی تردید و دغدغه خاطر و از باب تسامح مورد پذیرش است.

ولی این دو فرض بسیار نادرالوقوع است و حتی فرض اول که همه واجدین شرایط رأی به یک رأی دهند در حد صفر است. و در مجموع می‌شود که این دو فرض بسیار نادر را یک فرضیه واقع‌ناشدنی تلقی کنیم.

فرض پنجم و ششم داخل مفهوم دموکراسی نیست و شمردن آن از حکومت مردم بر مردم جز یک نوع نیرنگ و فریب چیزی بیش نیست.

چون حکومت مذکور، حکومت نصف مردم (به‌علاوه کمیت ناچیز) بر نصف دیگر مردم است و هیچ دلیل عقلی یا عقلایی برای مشروعیت این حکومت (تا چه رسد برای نیکویی و خوبی آن) وجود ندارد. بلی می‌شود بگوییم باید آن را از باب مجبوریت و حفظ نظام بپذیریم هرچند که دموکراسی بر آن صدق نکند. ولی این معذرت در صورتی پذیرفتنی است که راه دیگری پیدا نشود؛ مانند تقسیم قدرت در مورد کاندیدهای ریاست جمهوری، به اندازه آراء بین دو طرف مذکور مثلا:

مشکل لاینحل، فرض سوم و چهارم است تحکیم آرای ۸۰٪ و ۷۰٪ بر بیست یا سی درصد دیگر در نظر پیروان دموکراسی معقول است یا نه؟ می‌شود اختلاف نظر اکثریت و اقلیت را در این دو فرض به دو گونه تقسیم نمود:

۱. منشا اختلاف نظر، اختلاف قومی یا دینی یا مذهبی یا نژادی یا لسانی یا سمتی باشد.

۲. سبب اختلاف نظر، تنها مصالح ملی و کشوری باشد.

در فرض دوم هرچند که مفهوم دموکراسی بر حکومت اکثریت خصوصاً در فرض ۷۰٪ در مقابل ۳۰٪ صدق نکند یا مورد تردید باشد ولی می‌شود گفت که در فرض عدم برخورداری اقلیت از امتیاز کثرت علم و کمال و تجربه و دلسوزی و صداقت، یعنی در فرض مساوات اکثریت و اقلیت در صفات پنج‌گانه مذکور، تقدیم

اکثریت (خصوصا ۸۰٪) دلیل عقلایی دارد ولو از باب مجبوریت نه از باب دموکراسی.

و اما اگر اقلیت از مزایای کیفی بهتر (صفات پنج‌گانه یادشده) برخوردار باشد، بسیار مشکل است که تقدیم اکثریت مذکور، عقلایی به حساب آید.

و اما در فرض اول که اختلاف اکثریت و اقلیت در آراء جنبه قومی یا دینی یا لسانی ... داشته باشد، شکی نیست که تقدیم آرای اکثریت بر اقلیت جز مغلوب و مقهور و حتی مظلوم نگه‌داشتن اقلیت و به‌رسمیت‌شناختن زورمداری اکثریت دیگر مفهومی ندارد و مسلما این‌گونه حکومت اکثریتی، غیرانسانی و منافی با وحدت ملی می‌باشد.

بنابراین، دموکراسی امروزی یک شعار فرضی است تا یک طرح قابل تطبیق و عملی‌شدن.

**باز هم اکثریت آرا، از زاویه دیگر**

نمایندگان در شورای ملی، حق رأی‌دهی مساوی دارند؛ این قانون استثناناپذیر دموکراسی فعلی است.

ولی این قانون برخلاف عدالت و برخلاف روش عقلایی است، مثلا یک نماینده در مرکز یک کشور یک میلیون رأی می‌آورد، نماینده دیگر از یک ولسوالی کوچک (واحد اداری کوچک) با ده هزار رأی به مجلس شورا می‌آید که هردو در رأی‌دهی حق مساوی دارند، یعنی آرای یک میلیون تن با آرای ده‌هزار تن مساوی است که صد مرتبه به آرای مردم آن منطقه امتیاز بی‌جهت داده شده و به تعبیر دیگر یک‌صد مرتبه به آرای مردم مرکز ظلم شده است.

**مثال غیرعقلایی و ظالمانه دیگر**

فرض کنید پنجاه نماینده مجلس که مجموعا با ده‌میلیون رأی مردم به مجلس

آمده‌اند به چیزی رأی می‌دهند و در مقابل ۴۵ نماینده دیگر که با بیست یا سی میلیون رأی انتخاب شده‌اند، برخلاف آن رأی می‌دهند، دموکراسی فعلی می‌گوید نظر دسته اول مقدم است ولی عقل و خرد می‌گوید نظر دسته دوم که موکلین آنان سه برابر موکلین دسته اول‌اند مقدم می‌باشد. می‌بینید که حکومت مردم بر مردم فرضیه غیرواقع‌بینانه‌ای بیش نیست.

**نواقص دیگر**

۱. گاهی در انتخابات، رئیس‌جمهور مثلا ده میلیون رأی می‌آورد ولی در انتخابات مجلس نمایندگان دو میلیون نفر آرای‌شان منجر به کامیابی وکیلان می‌گردد، بنابراین مخالفت همه نمایندگان مجلس شورا با نظر رئیس‌جمهور بر اساس اعتبار آرای اکثریت لغو می‌شود، زیرا مخالفت دو میلیون در مقابل آرای ده میلیون اعتباری ندارد.

خصوصاً که از این دو میلیون جمعی به رئیس‌جمهور هم رأی داده باشند که آرای آنان به خاطر تعارض از درجه اعتبار ساقط می‌گردد.

مثال دیگر: به گزارش کمیسیون مستقل انتخابات، در انتخابات ریاست جمهوری (افغانستان) در سال ۱۳۸۳ هفتاد درصد مردم اشتراک کردند و در انتخابات ولسی جرگه (مجلس نمایندگان) در سال ۱۳۸۴ پنجاه درصد اشتراک کردند و آرای چهار میلیون به نمایندگان متعدد بی‌تاثیر بود، زیرا نمایندگان زیاد آنان به خاطر قلت آراء به هرکدام، به مجلس راه نیافتند ولی آرای دو میلیون به پیروزی نمایندگان مؤثر افتاد.

بنابراین تصویبات مجلس در مقابل نظر رئیس‌جمهور از نظر عقل و منطق بی‌اعتبار است، حتی اگر او صاحب چهار میلیون رأی بوده باشد. ولی عرف دموکراسی آن را معتبر می‌داند.

۲. آنچه که تاکنون محسوس و غیرقابل تردید است، غالب نمایندگان در موقع

رأی‌دهی به نظر خود، ـ خواه حق، خواه باطل ـ عمل می‌کنند نه به دلخواه موکلین خود و نه از آن‌ها چیزی سؤال می‌نمایند.

بنابراین، توکیل نمایندگان توکیل صوری و ظاهری است نه واقعی تا به حکوت مردم بر مردم منجر شود.

۳. نمایندگان گاهی تنها مصالح فردی خود نه مصالح موکلین را مراعات می‌کنند.

۴. گاهی مصالح صنفی خود را مورد توجه قرار می‌دهند.

۵. گاهی به منافع حزبی خود اهمیت می‌دهند.

۶. گاهی عقاید دینی یا مذهبی خود را أهم می‌دانند.

۷. گاهی ایدیولوژی خود را مقدم می‌دارند.

۸. گاهی نمایندگان بر اساس قصور فکری خود مصالح ملی را نمی‌فهمند و نادانی آنان سبب ضرر به مردم می‌شود و مردم به آرای آنان راضی نمی‌شوند ولی کار از آنان ساخته نیست.

۹. گاهی در اثر رشوت‌گیری یا ترس به موکلین، خود خیانت می کنند.

همین نواقص درباره رئیس‌جمهور نیز قابل تحقق است. آینده را نمی‌دانیم ولی گذشته‌ها و زمان حاضر در دنیا چنین بوده و چنین است، بنابراین مرسومات فعلی دموکراسی دروغین بوده و واقعیت حکومت‌ها هنوز استبدادی است. کارهای سیاسی و نظامی و اجتماعی و اقتصادی و اداری و تعلیمی و غیره به دست رئیس دولت و کابینه او و شورای ملی است و ملت نقش واقعی ندارد. و حکومت مردم محتاج به یک انقلاب فکری بهتری است.

موضوع مهم این‌که فاقدین شرایط در همه اقسام گذشته نصف واجدین شرایط‌اند و گاهی بیشتر. به چه دلیل عقلی و عقلایی سرنوشت نصف انسان‌ها را در اختیار نصف دیگر بگذاریم؟! و چرا حق رأی آنان ـ فاقدین شرایط و عاجزین از رأی (اطفال، نوجوانان نرسیده به سن قانونی، دیوانگان، سفیهان، مریضان بستری در

بیمارستان‌ها و مسافران خارج از کشور که دسترسی به رأی‌دهی ندارند) ـ را به اولیای قهری و یا اختیاری آن‌ها و یا وکیلان آنان ندهیم؟! و این موضوع میخ محکمی است بر تابوت دموکراسی!

اعتراض دیگر این‌که محروم‌کردن جوان پانزده‌ساله از رأی‌دادن ظلم روشن است. گاهی دختران و پسران پانزده‌ساله درک بهتری از زمان خود نسبت به سالخوردگان هشتادساله دارند.

اعتراض مهم دیگری که متوجه دموکراسی می‌شود این است که رأی یک نماینده برای موکلین او، تنها در اموری که بین موکلین و وکیل آنان، در ابتدای کار (زمان انتخابات) توافق صورت گرفته است، حجت و معتبر است نه در همه امور آنان، تا چه رسد برای تمام امور برای همه ولایات و ولسوالی‌های کشور؛ طوری‌که قانون امروزی می‌گوید.

هیچ حکم عقلی یا عرف عام وجود ندارد که نظر وکیلان یک ولایت بر مردم ولایت دیگر کشور را نافذ گرداند. درحالیکه هیچ ارتباطی بین این مردم و وکیلان مذکور وجود ندارد. و چنانچه وکیلان واقعی خود این مردم مخالف نظر نمایندگان مشار الیهم در مجلس، رأی داده باشند مشکل شدیدتر می‌شود.

## ۲. وظایف متقابل مردم و حکومت اسلامی

باید همه بپذیریم که در حکومت اسلامی، امتیازی برای افراد وجود ندارد و همه‌چیز مسئولیت‌زا است نه امتیازآور. مثل سرمایه، علم، ریاست، قدرت جوانی، بزرگی و امثال این‌ها.

عناوینی که در اجتماع بشری امتیاز شمرده می‌شود از نظر تعلیمات اسلامی تکلیف‌آفرین است و امتیاز فقط در آخرت است.

بنابراین، مسلمان همیشه در دنیا باید متوجه انجام مسئولیت باشد و امتیاز خود را از خداوند در آخرت بخواهد. البته این قانون کلی و عمومی، ربطی به قراردادها

و معاملات تجاری و اقتصادی که مشتمل بر نفع و ضرر است، ندارد.

به‌هرحال وظیفه مردم در مقابل دولت منتخب و وظیفه حکومت در مقابل ملت به مقداری است که در موقع رأی‌دهی بین طرفین معین شده است و این قرارداد مانند سایر قراردادهای سیاسی و اجتماعی غیرمخالف با دین بر طرفین الزام‌آور است.

طبعاً مرجعی که حدود التزامات دولت و ملت را مشخص و معین می‌کند به‌علاوه وعده‌های کاندیداهای ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، قانون اساسی است که توسط نمایندگان مردم یا خود مردم تعیین شده است و رئیس کشور موقع کاندیداشدن آن را می‌پذیرد.

گاهی می‌شود که رئیس دولت در موقع رأی‌گیری از مردم، وعده‌های دیگری هم به مردم می‌دهد که مردم با اعتماد بر همان وعده‌ها به او رأی می‌دهند. عمل به آن مواعید بر رئیس‌جمهور، واجب می‌شود و چنانچه رئیس دولت عمداً به آن وعده‌ها و مطلق وظایف خود عمل نکند خودبه‌خود از مقام ریاست منعزل می‌شود و دیگر دستورات او لازم‌العمل نیست و برای او جایز نیست که در حقوق عامه تصرف کند.

به‌هرحال بر حاکم اسلامی واجب است در فرض قدرت برای حفظ و تقویت مبانی اسلامی تلاش کند هرچند در قانون اساسی ذکر نشده باشد. وجوب این تلاش نه از باب لزوم عمل به قرارداد است بلکه از باب الزام الهی است مانند لزوم نماز، روزه، زکات، حج و امثال این‌ها.

در این‌که اخلال و کوتاهی در این مورد، موجب برکناری یا مجوز عزل او می‌شود یا نه؟ باید به این مطلب توجه کرد که تقصیر در این مورد آیا به یکی از شرایط ولی امر و حاکم اسلامی ضرر می‌رساند یا نه؟ شق اول متعین است؛ زیرا عدالت او از بین می‌رود لذا از مقامش منعزل می‌شود.

نگارنده فکر می‌کند به همین مقدار، مقصود حاصل می‌شود و لازم نیست موارد

وظایف خلیفه، یک‌به‌یک که در کتاب‌های فقهی و کلامی قدماء مذکور بوده بیان گردد. زیرا در زمان‌های گذشته قانون اساسی وجود نداشته و دانشمندان به‌تفصیل وظایف حاکم محتاج بودند ولی فعلا وجود قانون اساسی، ما را از تفصیل آن وظایف بی‌نیاز نموده است بااین‌حال باید پاره‌ای از امور متعلق به عنوان این فصل را به طور مختصر ذکر کنیم:

۱. ملت مکلف است رئیس دولت را زیر نظر داشته باشد تا حقوق مردم را نادیده نگیرد و به غرور، تکبر، به تخلف از وظیفه مبتلا نگردد.

قرآن می‌فرماید: فرعون ملت خود را سبک شمرد (کرامت انسانی و حقوق شرعی آنان را کم‌اهمیت دانست) و مردم از او اطاعت کردند اینان قوم و ملت فاسقی بودند. می‌بینید که قرآن در قضاوت خود، مردم را مَذمت می‌کند که چرا از این زمامدار متکبر پیروی می‌کردند. و سر ترقی غرب و عقب‌ماندگی شرق در همین مطلب نهفته است. در غرب، حکومت‌ها از ملت‌ها می‌ترسیدند و در شرق بر عکس آن.

۲. دولت با حقوقی که می‌گیرند خدمتگذار ملت است و رفتار و سلوک خود را باید در همین راستا عیار کند.

۳. اگر ده افغانی از بیت‌المال عمومی را بیهوده مصرف کند مستحق عقوبت و نسبت به پول ضامن است که باید برگرداند و حق اسراف را ندارد.

از حضرت علی علیه‌السلام نقل شده که طی یک بخش‌نامه (متحد المآل) از همه کارمندان دولت خود خواست سرهای قلم‌ها را تیز کنند و خط‌ها را پهلوی هم بنویسند که بیت‌المال تحمل زیاده‌خرجی را ندارد. هدف این بوده که کاغذ و رنگ قلم زیاد مصرف نشود.

۴. هیچ‌گاه رئیس و مسئولین دولتی از حسابدهی به مردم ناراحت نشوند؛ وقتی حضرت عمر رضی‌الله‌عنه مردم را به جهاد تشویق می‌کرد گویا مردم یا جمعی از آنان به گفته‌های خلیفه متردد بوده‌اند. تا یکی ایستاده و بدون ترس گفت این پیراهن جدید

خود را از کجا آورده‌ای؟ سهم تو از بیت‌المال به این مقدار نمی‌رسید. (قد خلیفه دراز بوده) خلیفه بدون ناراحتی و تهدید و توهین به سؤال‌کننده گفت:

بلی چنین است که تو می‌گویی. عبدالله پسرم سهمیه خود را به من داد و من از سهمیه خود و او این پیراهن را برای خود تهیه نمودم، صدای مردم بلند شد که سمعاً و طاعتاً ما برای جهاد آماده‌ایم.

۵. به مقتضای حرمت اسراف در دین اسلام، تشکیلات اداری کشور خصوصاً وزارتخانه‌ها و خریدن اموال مورد نیاز نباید از حد احتیاج بالاتر و بیشتر باشد و اصل اول در صرف خزانه دولتی، بهبودی اقتصادی مردم باشد خصوصاً تولید و تهیه کارخانه‌جات.

۶. ملت باید در امور قانونی از دولت اطاعت نماید نه در غیر آن.

۷. دولت نمی‌تواند آزادی‌های مردم را بیهوده محدود نماید و یا آزادی‌های مضر را به رسمیت بشناسد. هم‌چنین برای دولت حرام است مردم را برای راحتی رئیس دولت و سایر مسئولین بلندمرتبه و امثال آن در مضیقه و قیود قرار دهد.

**یک نقل تاریخی**

در راه جنگ جمل در محله ذی‌قار، عبدالله پسر عباس بر علی‌علیه‌السلام وارد شد و دید که کفش خود را وصله می‌زند حضرت علی‌علیه‌السلام از او پرسید این کفش چند ارزش دارد؟ عرض کرد (از فرط کهنگی) قیمت ندارد. علی جواب داد:

«به خدا این کفش در نظرم بهتر از حکومت شما است مگر این‌که حقی را برپا دارم یا باطلی را دفع کنم» بلی حکومت، وسیله خدمت به دین و دنیای مردم است نه هدف اصلی و نه وسیله استفاده‌جویی فردی.

این هم بعضی از جملات *نهج‌البلاغه* که از زبان حضرت علی‌علیه‌السلام نقل شده است:

خداوند برای من بر شما حقی قرار داده از جهت عهده‌داری زمام امر شما و برای شما بر من حقی است مانند حقی که بر شما می‌باشد.

در توصیف و طرفداری، میدان حق از همه‌چیز وسیع‌تر است همه مردم دم از حق می‌زنند و خود را طرفدار آن می‌شمارند. و در هنگام انصاف میان حق و عمل به آن دایره حق از هرچیز تنگ‌تر است هر کسی حق را طرف خود محدود می‌نماید به سود کسی اجرا نمی‌شود مگر آن‌که به سود او هم خواهد تمام شد.

اگر کسی باشد که حق برای او اجرا شود بر او نباشد، هرآیینه خالص خداوند سبحان است نه خلق خدا. این به خاطر قدرت او بر بندگان و عدل او در هرچیزی که بر آن حوادث قضا جریان دارد می باشد، ولی خداوند حق خود را بر بندگان همین مقدار مقرر داشته که او را اطاعت نمایند و جزای اطاعت بندگان را افزایش ثواب گردانیده است این افزایش ثواب به جهت تفضل و توسع در عنایت زیاد است که او تنها اهلیت آن را دارد.

سپس خداوند سبحان از حقوق خود حقوق واجبی را برای بعضی مردم نسبت به بعضی دیگر قرار داده و آن را از جهات گوناگون یکسان و متقابل داشته که بعضی موجب بعضی دیگر است به‌طوری‌که قسمتی از این حقوق پایه نمی‌گیرد مگر به وسیله قسمت دیگر و برترین حقی که خداوند واجب فرموده حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی است.

این از واجبات حتمیه است که برای هرکس بر هرکسی ثابت می باشد. بعضی برای سامان‌دادن و هماهنگی و عزت دین می‌باشد.

پس وضع رعیت رو به صلاح نمی‌باشد؛ مگر به صلاحیت زمامداران و زمامداران روی صلاح نمی‌بینند مگر به انتظام و استقامت توده رعیت. چون رعیت، حق والی را ادا کرد و والی حق رعیت را، حق روی می‌آورد و نیرو می‌گیرد و شاهراه آیین باز و مستقیم و پرچم‌های عدل برپا می‌شود و کارها به مجاری طبیعی سیر می‌نماید و روزگار صالح و بقای دولت تأمین و دشمنان آزمند مأیوس می‌شوند و چون رعیت بر والی چیرگی نمود والی نسبت به رعیت ستمگری و حق‌کشی پیش گرفت اختلاف کلمه پیش می‌آید و نمونه‌های برجسته ستمگری

آشکاری می‌گردد و دغل‌کاری در دین افزایش می یابد و راه‌های روشن سنن (ملی و دینی) از میان می‌رود و به هوا و هوس رفتار و قوانین تعطیل می‌شود. بیماری‌های نفسی و اخلاقی فزونی می‌گیرد. در این محیط تعطیل حق هرچه مهم و عمل به ناروا و باطل هرچه بزرگ در مردم نگرانی ایجاد نمی‌نماید. در این اجتماع است که خدمت‌گزاران ینک ذلیل و اشرار جنایتکار عزیز می‌شوند و آثار شومی که خداوند نتیجه اعمال بندگان قرار داده بزرگ و عموم می‌گردد. پس بر شماست پیوسته نصیحت به یکدیگر و کمک نیکو برای حفظ و اجرای حق، چه هیچ‌کسی نیست گرچه سخت برای رضای خداوند متعال حریص و در عمل خیر کوشا باشد که بتواند به آنچه خداوند به حقیقت سزاوار است خود را برساند ولی از حقوق واجب خداوند بر بندگان همین است تا می‌توانند به نصیحت و هوشیاری کمک برای اقامه حق در میان خود بکوشند».

۸. قرآن می‌فرماید:

«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ».[1]

براستی فرعون بر روی زمین طغیان کرد و مردم آن را دسته‌دسته نمود. دسته‌ای را ناتوان ساخت و به استضعاف کشانید؛ فرزندان آنان را می‌کشت و زنان آنان را زنده نگه می‌داشت.

و باز از امام علی علیه السلام نقل است که فرمود:

و الله لوجدته قد تزوج به النسا و ملك به الإماء لرددته فانّ فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه أضیق.

به خدا قسم اگر آن را (اموال بیت المال را که بدون موازین شرعی بدست کسانی رسیده باشد) بیابم هرچند به وسیله آن، زنان را تزویج کرده باشند (به مهر زنان داده باشند) و کنیزان را خریده باشند آن را بر می‌گردانم زیرا گشایش در عدالت است کسی که عدل او را به تنگی آورد ظلم بیشتر او را به تنگی می‌آورد.[2]

---

۱. قصص، آیهٔ ۴.

۲. شاید مراد این باشد که حاکم اسلامی اگر از اجرای عدالت بترسد باید از ظلم، بیشتر بترسد که مردم مظلوم روزی به سراغ او خواهند رفت.

وقتی که عده‌ای از اصحابش از او خواهش کردند که به طور موقت کمی انعطاف‌پذیر باشد و به سران مفتخوار که عادت به امتیاز خواری داشتند بیشتر از دیگران رسیدگی کند تا علیه او کودتایی ننمایند گفت:

أتامرونی أن أطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه و الله لا أطور به ما سمر سمیر و ما أم نجم فی السما نجما و لو کان المال لی لسویت بینهم فکیف و ان المال مال الله؟ ألا و انّ إعطا المال بغیر حقه تبذیر و إسراف و هو یرفع صاحبه فی الدنیا و یضعه فی الآخره و یکرمه فی الناس و یهینه عند الله و لم‌یضع أمر ماله فی غیر حقه و عند غیر أهله إلاحرمه الله شکرهم و کان لغیره و دهم فإن ذلت به النعل یوماً فاحتاج إلی معونتهم فشر خلیل و ألأم خدین؛

آیا سفارش می‌کنید که پیروزی را با ستم بر زیردستان خود به دست آورم به خدا قسم تا دنیا باقی است،[1] چنین نخواهم کرد اگر مال شخصی من بود حتماً میان آنان مساوات برقرار می‌کردم چه رسد به این‌که مال، مال خدا است بخشش مال بدون حق، اسراف است که بخشش‌کننده را در دنیا بلند می‌برد ولی در آخرت پایین می‌آورد این‌گونه بخشش‌ها آدم را نزد مردم گرامی می‌دارد و نزد خدا پست. هیچ‌کس مال خود را در جای نادرست و غیر اهلش نگذاشت مگر این‌که خداوند شکر مال را (از جانب گیرندگان نااهل) بر او حرام کرد و دوستی آنان برای غیر اوست (چه جمله خوب و عبرت‌گیر) اگر روزی این مرد به کمک آن‌ها (اطرافیان مفت‌خور خود) محتاج شود آنان را بدترین و سرزنش‌کننده‌ترین دوستان میابد. (چه رسوایی)

علی بر سر این حرف خود ایستاد و مشکلات زیادی را متحمل شد و حتی جمعی از یاران او از کنارش پراکنده شدند.

۹. او به روایتی به پسرعموی خود عبدالله‌بن‌عباس والی بصره نوشت:

و إنی أقسم بالله قسماً صادقاً لأن بلغنی انك خنت من فیئ المسلمین شیئاً صغیراً أو کبیراً لأشدّن علیك شدة تدعك قلیل الوفر ثقیل الظهر ضئیل الأمر؛

---

۱. ما سمر سمیر ... تا زمانی که شب‌نشینان شب‌نشینی کنند و ستاره عقب ستاره بیاید. (کنایه از دوام و بقاء).

به خدا قسم اگر خبر برسد که از حق مسلمانان کم یا زیاد خیانت کرده باشی آن‌چنان بر تو سخت بگیرم که کم‌مایه و گران‌پشت و ذلیل گردی.

**۱۰. به یک مرد که می‌خواست به محضرش تحفه‌ای بدهد می فرماید:**

و الله إن أعطیت الأقالیم السبعة بما تحت أفلاکها أن أعصی علی نملة أسلبها جلب شعیره ما فعلته، فإن دنیاکم عندی لأهون من ورقه فی فم جرادة تقضمها؛

به خدا قسم اگر هفت اقلیم با آنچه در زیر افلاک آن است به من بدهند که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای بگیرم و خدا را معصیت کنم نخواهم کرد و دنیای شما پیش من از برگی که مورچه آن را می‌جود پست‌تر است.

## ۳. لیبرال دموکراسی

دموکراسی ادعاشده، یعنی حاکمیت مردم. حق همگان برای شرکت در تصمیم‌گیری در امور همگانی. حکومت مردم بر مردم و برای مردم.

و عمدتاً سه اصل آزادی، برابری و مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های سیاسی از مبانی دموکراسی به شمار می‌آید و برخی هم این اصول را شامل سه اصل مشروعیت، برابری و آزادی و تبعات آن می‌دانند.

پاره‌ای آن را گسترده و وسیع ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: نشات‌گرفتن قدرت و قانون از اراده مردم، آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت به آن، وجود مکانیزم‌های مشخص برای ابراز افکار عمومی از جمله احزاب سیاسی، اصل حکومت اکثریت عددی در مسائل مورد اختلاف و ... .

بالأخره هرکسی هرچه خواسته در تعریف آن آورده است. و ما در این نوشتار، دموکراسی را به معنای حکومت مردم بر مردم استعمال می کنیم.

**لیبرالیسم:** یا فلسفه آزادی و با عناصر فکری خویش، که عمده آن‌ها سکولاریسم است. و هدف از همه این مجموعه ویژگی فراهم‌آوردن هر چه بیشتر آزادی‌های فردی تا مرز آزادی افراد دیگر است.

لیبرالیسم، یعنی اصالت فرد و باور و یا دلیل آن این است که هر فرد خردمند است و آزادی ضامن زندگانی خردآمیز است. سلب آزادی چه از طرف دولت و چه از طرف مذهب و چه از هر جهت دیگر به معنای نفی خردمندی می‌باشد.

لیبرالیسم قائل به مدارا و انتخاب آزادانه عقاید و روش‌ها و عمل‌ها و نبود بازخواست مذهبی و عقیدتی از سوی دولت است و با شخصی و خصوصی اعلام کردن مذهب در حوزه زندگانی فردی، آن را به شکل محترمانه از صحنه‌های اجتماعی منزوی نمود. و از مداخله آن در امور دولتی (سیاسی، اقتصادی و نظامی و...) جلوگیری کرده‌اند.

لیبرالیسم با طرح اندیشه‌های فردگرایی، انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و ...

(راسیونالسم) سکولاریسم را به میان آورد که به معنایَ دنیوی و دنیامداری و دنیاپرستی و رد آخرت‌خواهی و این جهانی می‌باشد و از آن در عربی به علمانیت (لا دینی) اصالت امور دنیایی، علم‌زدگی و تجربه‌گرایی و قرارداد اجتماعی به جای حکومت الهی، عرفی‌شدن و قداست‌زدایی و امثال این‌ها تفسیر و تعبیر شده است.

بلی لیبرالیسم و سکولاریسم به تمام معنا اومانیسم و اصالت انسان است و این‌که انسان به جای حکومت و دین الهی سرنوشت خود را تعیین می‌کند.

اومانیسم (اصالت انسان) به اصالت‌های دینی دو نظر داشت:

۱. دین را بدون حقایق و احکام وحیانی می‌پذیرفت و خدا را موجود ماورای طبیعی می‌دانست که جهان را آفریده و آن را به حال خود گذاشته و هیچ‌گونه تدبیری در مورد آن ندارد و این انسان است که سرنوشت خود را تدبیر می‌کند.

۲. انکار خداوند و طرفداری بی‌دینی (آتیئسم).

این دو نظر در قرن هجدهم از پدیده‌های علمی به وجود آمد که دانشمندان طبیعی در غرب در حوزه طبیعت‌شناسی مست و مغرور شده بودند. درحالی‌که قانون علیت وجود خداوند را به طور قطعی به اثبات رسانیده و تصادف را باطل می‌دانست.

به‌هرحال لیبرالیسم اولاً موجب تقویت غرایز می‌شود نه خرد که محسوس است.
ثانیا خرد ما محدود است و نه کامل و مثل عمومیت ایدز و سایر امراض مسری و مهلک و جنگ‌های بین‌المللی و منطقه‌ای که میلیون‌ها نفر کشته و معیوب شده‌اند بر صحت هردو ایراد ما شاهد صادق آن است.

**نقد دموکراسی**

اولا: تعریف دموکراسی به حکومت مردم بر مردم و یا حاکمیت مردم، یک تعریف گمراه‌کننده و حتی غیر ممکن است.

تعریف واقعی دموکراسی، حکومت جمع قلیل و اندکی بر همه مردم یک کشور به وسیله آرایی از مردم است که بین ۵۱ تا ۹۹ در نوسان است، و غالبا از ۷۰ یا ۷۵ درصد بالا نمی‌رود.

اگر این آرا به نود درصد برسد حکومت اکثریت، مقبول عرفی است و اگر این آرا به ۷۵ درصد مثلاً برسد، حکومت اکثریت غیر مقبول است. و اگر به ۶۰ و ۵۵ درصد برسد، تقریباً حکومت نصف بر نصف دیگر است و هیچ‌گونه دلیل عقلانی بر آن دلالت ندارد. اگر بگویند عقلا چاره‌ای جز پذیرفتن این راه در سه مورد اخیر ندارند چون راه دیگری به نظر نمی‌رسید.

می‌گوییم فرضاً راه دیگری هم نباشد. ولی نباید نام آن را حکومت مردم بر مردم گذاشت و باید اقرار کنند که قبول این‌گونه حکومت‌ها از باب ناچاری و اضطرار است (یعنی دموکراسی ناممکن است).

ثانیاً: رأیی که به حکومت‌کنندگان- چه در بعد اجرایی و چه در بعد تقنینی- داده می‌شود تا چه اندازه ارزش عقلانی دارد؟ و چگونه حکمرانی و تسلط جمع قلیلی را بر سرنوشت مورد وکالت ملت‌ها عملاً و قانوناً مشروعیت می‌بخشند تا این حکومت به اکثریت نسبت صحیح داده شود؟ مورد وکالت و نیابت (و به تعبیر صحیح مورد إذن) گاهی یک چیز با چند چیز مشخص و معلوم است. یعنی کیفیت

و کمیت آن بین توکیل‌کنندگان و منوب‌عنهم و بین وکیلان و نایبان و یا به تعبیر دقیق‌تر بین اذن‌دهندگان و اذن‌داده‌شدگان پس از مفاهمه و تحدید مشخص می‌شود و جانب اول به جانب دوم وکالت و نیابت می‌دهد. این وکالت و نیابت یک قرارداد اجتماعی و مورد توافق عقلای دنیا می‌باشد.

گاهی مورد وکالت و نیابت، امور زیاد و نامعلوم می‌باشد که کمیت و کیفیت آن در موقع وکالت به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در مفروض کلام چنین است و به طور قطعی نظر توکیل‌کنندگان و وکیلان مختلف است.

در مورد رئیس قوه اجراییه، سیاست خارجی و داخلی و مصرف بیت‌المال در امور تولید و تجارت و بودجه وزارت‌خانه‌ها و اعلان جنگ و تعیین کارمندان ارشد و ده‌ها موضوع دیگر مطرح است.

مثلا بوش نزدیک یک تریلیون دالر را در تجاوز به عراق و در جنگ‌های افغانستان در طول چند سال گذشته بیهوده مصرف کرد، اگر مردم آن را می‌دانستند آیا به او رأی می‌دادند؟ حتی اگر نصف رأی‌دهندگان رأی نمی‌دادند او به حکومت نمی‌رسید. و نمونه دیگر. اگر مردم مسلمان ما می دانستند نمایندگان آنان در قوه مقننه، احکام غیراسلامی را برخلاف باور آنان به تصویب می‌رسانند و با تصویب احکام شرعی آنان مخالفت می کنند آیا به آنان رأی می‌دادند؟ مسلما نه.

میخلز می‌گوید: «رأی‌دهنده همراه رأی خود، حاکمیت و حقوق سیاسی خود را داخل صندوق می‌اندازد، و نمایندگی چیزی جز قبولاندن اراده خود به منزله اراده جمع نیست، بر این مبنا منتخبان نمایندگان واقعی رأی‌دهندگان نیستند و درحقیقت رژیم نمایندگی یک توهم حقوقی بیش نیست، و اساساً در دو طرف قراردادی وجود ندارد که بتوان صحبت از یک قرارداد اجتماعی با مبنای حقوقی به میان آورد».

ثالثاً: به طور مشکلاتی که در مشروعیت این وکالت‌ها و نیابت ها وجود دارد که ارزش عقلانی یا عقلایی آن‌ها را زیر سؤال می‌برد، چند چیز است:

الف) مورد وکالت (اذن) تا حدود زیادی در تفاصیل خود برای طرفین خصوصاً

برای توکیل‌کنندگان که غالباً در مسائل سیاسی و اقتصادی و اداری آگاهی ضعیفی دارند، مجهول است و لذا چنین توکیلی ارزش ندارد.

ب) راطه وکیلان با موکلین آنان فقط در موقع رأی‌دادن و ایام کاندیداشدن است که وکیلان به دروغ و مبالغه به وسیله تبلیغات و مصارف پول، مشغول فریب دادن موکلین خود هستند، و سپس وکیلان به نظر خود: (ایدیولوژیکی، مذهبی، سیاسی (حزبی یا انفرادی) اقتصادی و قومی) عمل می‌کنند و در کارهای اجرایی مهم و یا تقنین قوانین مهم هیچ ارتباطی با موکلین خود نمی‌گیرند و نه از نظر قوانین رسمی چنین الزامی برای آنان وجود دارد.

ج) رئیس‌جمهور یا وکیلان شورای ملی در موارد متعددی می‌دانند که موکلین آنان از نظر مذهبی، یا دینی و یا قومی و یا اقتصادی و یا ملاحظات دیگر با اقدام عملی یا رأی‌دادن آنان مخالف است، ولی هیچ توجهی به آرای آنان ندارند و به نظر خود عمل می‌کنند.

د) جمع زیادی از مردم بی‌سواد و باسواد به افرادی رأی می‌دهند که می‌دانند آنان از نظر علمی هرگز قدرت حفظ مصالح و حل مشکلات را در مرحله اجرایی و یا تقنینی ندارند؛ تنها به واسطه روابط محلی و یا قومی و یا آشنایی و یا خویشاوندی و یا در بدل پول و حتی در بدل یک‌بار طعم رأی می‌دهند و یا به تاثیرپذیری از افراد ذی نفوذ محلی که کم‌سواد یا بی سواداند رأی می‌دهند، چنین وکالتی از نظر عقلانی چه ارزشی دارد؟ و توکیل مذکور باطل است.

واقعیت این است که در نمایندگان قوه مقننه باید تخصص در یکی از علوم اسلامی (فقه)، یا حداقل در یکی از علوم انسانی و یا تخصص در یکی از علوم تجربی شرط شود تا بتوانند نواقص لوایح پیشنهادی دولت را که نوعا از طرف کارشناسان دولتی به مجلسین ارایه می‌شود، برطرف نمایند.

**رابعاً:** میلیون‌ها جوان که به مصالح ملی و کشوری بهتر از افراد پیر فرسوده آگاهی دارند به بهانه این‌که ۱۸ ساله نشده، از رأی‌دادن در سرنوشت خود محروم

هستند و آرای دیگران بر آنان تحمیل می‌شود. این دیکتاتوری است نه دموکراسی، بلکه اطفال، مجانین و امثالهم، هم باید توسط اولیای قهری و در فرض فقدان آنان از طرف سرپرستان انتصابی خود حق رأی‌دهی را داشته باشند. وگرنه مفهوم اکثریت صدق نمی‌کند.

**خامساً**: یکی از دانشمندان غربی در اعتراض بر دموکراسی می‌گوید:

مثلا گفته می‌شود دموکراسی در سه مفهوم متفاوت (حکومت اکثریت)، (حکومت قانون) و (تعدد گروه‌های قدرت) به کار رفته است. به عقیده برخی «میان این سه برداشت تعارضاتی وجود دارد که موجب ابهام در معانی دموکراسی شده و همین ابهام زمینه تعابیر گوناگون از دموکراسی در قرن بیستم را فراهم آورده است.

دموکراسی خیالی که مجرد فرضیه ذهنی است و واقعیت خارجی ندارد، ولی غربی‌ها در ترویج آن با گوش‌های کر و زبان‌های دراز و واهمه پر از مغالطه مشغولند!

## ۴. دموکراسی و حکومت مردم بر مردم

واقعیت این است که ریشه مشکل‌تراشی‌های جمعی از فرهنگیان و فرهیختگان در کشورهای اسلامی ـ با قطع نظر از حکومت یا بعضی از دوره‌های خلافت عثمانی در ترکیه و جنگ‌های داخلی چند حزب جهادی در کشور ما و نظایر آن‌ها ـ و تشکیک آنان در مقبولیت حکومت اسلامی نه در دلایل عقلی و نه در عدم صراحت نصوص دینی است، بلکه در تبلیغات غربی‌ها در لزوم جدایی دین از دولت است.

اگر یک حکومت دینی صددرصد بر اساس آرای مردم تشکیل شود باز هم مورد پسند غربی‌ها نخواهد بود. ده‌ها ایراد و بهانه بر آن می‌گیرند و حکومت انتخابی و دموکراسی وقتی مورد قبول غربی‌ها واقع می‌شود که اولاً از دین جدا باشد و ثانیاً مخالف منافع آنان نباشد.

معنای دموکراسی اگر فرضا درست باشد غیر از آزادی‌های بی‌بندو بار فردی و غیر از عدالت اجتماعی است. معنای دموکراسی حاکمیت ملی و تعیین مسئولین بالای دولتی (رئیس‌جمهور و وکیلان شورای ملی) توسط آرای مردم است و منظوری کابنیه توسط آرای نمایندگان مردم[1] ولی غربی ها اصرار دارند که دموکراسی لیبرالیزم باشد.

واقعیت این است که لیبرالیزم اندیشه زایدی است که نباید آن را جزء دموکراسی دانست. جدایی دین از سیاست در مقابل مسیحیت موجه و در مقابل اسلام غلط و حداقل بی‌مورد است.[2]

**مشارکت مردم در حکومت دینی**

این هم توضیح دیگری که مردم در حکومت اسلامی جایگاه خوبی دارد:

آرای مردم در قسمت احکام کلی تعبدی دینی تأثیری ندارد بلکه مردم باید آن‌ها را بدون چون و چرا بپذیرند.

لزوم پذیرفتن احکام شرعی برای مردم متدین که به دین الهی از عمق جان اعتقاد دارند، مخالف دموکراسی غربی شمرده نمی‌شود و مردم دستورات دینی خود را با رضای خاطر قبول دارند و حتی برای دفاع از آن‌ها تلاش و جهاد می‌کنند.

پرکردن خلأ قانونی در منطقةالفراغ (در مباحث شرعی) به عهده خود مردم و نمایندگان آنان گذاشته شده است. چنانچه احکام سلطانی (ـ ولایی) بر ذمه فرد مورد انتخاب مردم است که عادتاً پس از مشورت با نمایندگان شورا و متخصصین صادر می‌گردد.

---

۱. و هم‌چنین تعیین رئیس حکومت در سیستم پارلمانی.

۲. اوراق کمپیوترشده این رساله تا این‌جا در شب ۲۳( لیلة القدر) ماه رمضان ۱۴۳۳- ۲۱/ ۵/ ۱۳۹۱ ساعت دو شب در حوزه علمیه خاتم النبین کابل اصلاح اغلاط چاپی به آخر رسید و بقیه اوراق قلیله روز ۲۳ رمضان المبارک اصلاح شد( مؤلف).

شرایط زمامدار کشور را هرچند فقه تعیین کرده است ولی تطبیق آن شرایط، به عهده خود مردم است که در موقع انتخابات آن را با تأمل و تفکر خود رعایت می‌نمایند. بنابراین رئیس‌جمهور و کابینه به آرای مردم برگزیده می‌شوند و نیز قسمتی از احکام و قوانین توسط آرای نمایندگان مردم تقنین می‌گردد و احکام ثابت اسلامی را مردم از صمیم قلب قبول دارند.

تطبیق اوصافی که برای زمامدار اسلامی معتبر دانسته شده است مهم‌ترین آن‌ها ایمان، علم و عدالت است. قهرا توسط خود مردم یا وکیلان آنان صورت می‌گیرد.

**شورا**

درباره شورا در مسائل اجتماعی (نظامی، سیاسی، اقتصادی و غیره) دو آیه در قرآن مجید وارد شده است. در یک آیه به شخص پیامبرﷺ دستور داده می‌شود که با مسلمانان خود مشورت نماید:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ...»؛[1]

نرمی تو با مردم از رحمت خداوند بود اگر تند و سخت‌دل می‌بودی مردم از دور تو پراکنده می‌شدند، از آنان عفو کن و برای‌شان طلب مغفرت نما در کار با آنان مشورت کن وقتی تصمیم گرفتی بر خداوند توکل نما.

البته مراد آیه شریفه، مشاوره در کارها و اقدامات اجتماعی است که به لحاظ آثار و اهداف، کدام روش خوب است و کدام خوب‌تر و کدام ناصواب؟ نه مشاوره در تشریع و تقنین احکام که نه آیه بر آن دلالت دارد و نه با مفهوم رسالت و اساس دین مناسبتی دارد.

آیه مخصوصه زمامدار است که در کارها با اطرافیان خود به رأی‌زنی بپردازد

---

۱. آل‌عمران، آیهٔ ۱۵۹.

ولی در این‌که رأی‌زنی لازم است یا مستحب و راجح؟ تا انس بیشتری بین رهبر و اطرافیان او واقع شود دو احتمال وجود دارد.[۱]

به هر صورت این مشوره شبیه مشورت رئیس دولت با وزیران در جلسات هفته‌ای می‌باشد و الله العالم.

آیه صراحت ندارد که مشوره در همه امور باشد یا در امور مهم یا در امور اختلافی همیشه و دائمی باشد یا هروقت که رهبر خواست؟

در فرض اکثریت آراء یا اتفاق آراء که مخالف نظر رهبر باشد. وظیفه رهبر چیست؟

بعضی از دانشمندان گفته‌اند حتی اگر مشوره‌کردن هم بر پیامبر واجب باشد باز هم دلیلی بر وجوب عمل به آرای آنان در آیه وجود ندارد. بعضی می‌گویند حتی اگر وجوب عمل بر حضرت پیامبر و سایر زمامداران واجب باشد قدر متیقن در خصوص اتفاق آرای اطرافیان است نه در فرض اکثریت آراء.

می‌شود از نظریه اول چنین جواب دهیم که وجوب مشوره‌کردن با جواز ترک عمل به آرای مشاورین موجب ناراحتی شدید آنان و نقض غرض و حکم غیر حکیمانه است.

و از نظریه دوم، جواب می‌دهیم که اتفاق آراء فرض نادر است و اکثرا، تحقق اکثریت آراء می‌باشد و اگر عمل به آن واجب نباشد تخصیص اکثر و نقض غرض لازم می‌آید. و الله الاعلم

در سوره شوری مشوره‌کردن مردم را با هم می‌ستاید:

«وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ...».[۲]

---

۱. سیاق آیه احتمال دوم را تقویت می‌کند بنابر این‌که عفو و استغفار بر آن حضرت ﷺ واجب نبوده است.

۲. شوری، آیات ۳۷ ـ ۳۹.

در مقام مدح مؤمنین می‌فرماید:

از گناهان کبیره و فواحش اجتناب می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و کارشان شورایی (مورد مشوره) است و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند و وقتی مورد تجاوز واقع می‌شوند انتقام می‌گیرند.

از این آیه تنها حسن مشوره‌نمودن در کار، به دست می‌آید و لزوم و وجوب آن حتی از سیاق آیه هم بنابر اظهر استفاده نمی‌شود زیرا آیه اعمال واجب (اجتناب از گناهان کبیره و فواحش) و اعمال مستحب (غفران و انتصار) و اعمالی که واجب و مستحب هردو را دارد مانند نماز و انفاق و استجابت را با هم، در سیاق خود دارد.

بنابراین، فهمیده نمی‌شود که مشوره‌نمودن واجب است و یا مستحب و قدر متیقن، احتمال دوم است.

## ۵. حکومت در نظر ما

فهمیدیم که لیبرالیزم مخالف عقل و تجربه قطعی انسانی می‌باشد، زیرا اولاً اگر تعلیمات دینی انسان را جهت بدهد، قهراً به سوی رشد فکری و تهذیب اخلاقی و صفای باطن و تعدیل غرایز پیش می‌رود و عقلانیت او تقویت گردیده، خردگرا می‌گردد. ولی اگر از تأثیر دین به دور گردد غرایز قوی او سرکشی نموده و او را به افراط و تفریط می‌برد و هیچ‌گاه از چنگ بخل و حرص و تکبر و صفات حیوانی نجات نمی‌یابد، که امروز در اجتماعات و جوامع غیردینی مشهور است.

لیبرالیزم یک نوع مرض گمراهی غرب است که بشریت را به پرتگاه سقوط رسانیده است به طور نمونه:

۱. پانزده میلیون را از کانال ایدز ـ که علت عمده انتقال آن آمیزش‌های جنسی بی‌بندوبار جوانان به دور از دین بود- به گورستان سپرد و ۴۵ میلیون دیگر را در صف مرگ ردیف نموده است.

۲. صدها هزار و یا میلیون‌ها زن آزاد و روشنفکر (؟!) را از کانال سرطان رحم با کمال درد و بیچارگی سربه‌نیست کرد.

۳. سه یکم درآمد کشورهای بزرگ را به استعمال شراب، اختصاص داد و کیست که پیامدهای طبی و اجتماعی آن را نداند.

۴. جنگ‌های اول و دوم غربی‌ها و جنگ‌های منطقه‌ای که باز ریشه در استعمار و استثمار (لیبرالیزم) غربی‌ها دارد، موجب کشته‌شدن و معیوب‌شدن صدها هزار و یا میلیون‌ها انسان گردید و سبب تلف‌شدن میلیاردها ثروت و سرمایه مردم شده است و هنوز هم ادامه دارد و احتمالا آینده بدتر از گذشته باشد!

۵. تولید و فروش اسلحه و تجارت زنان، برای فحشا و خوش‌گذرانی پول‌داران. میلیاردها سرمایه ملت‌ها را صرف کرد و نمونه‌های دیگر و همه این‌ها از برکات لیبرالیزم است.

بنابراین لازم است انسان برای منافع خود، خردمندانه به سوی مکارم اخلاقی و دین خدایی برود. در این‌جا ممکن است که خوانندگان هوشمند، بعد از خطرناک بودن لیبرالیزم و غیرواقعی‌بودن دموکراسی، سؤال نمایند که نظر ما در مورد شکل گرفتن حکومت به کدام اصول متوجه است؟ و لذا مناسب است به اصولی در این مورد اشاره کنیم.

اول: در اسلام ناسیونالزم وجود ندارد، ناسیونالزم که منشأ استعمار و استثمار ملت‌های دیگر می‌شود، و مجوز و مبرر ظلم‌ها و خون‌ریزی ها و بدبختی کشورها و ملت‌های ضعیف می‌گردد. و از نظر اسلام همان‌گونه که حکومت‌ها مأمور اجرای عدالت و مراعات حقوق مردم در داخل کشور می‌باشند، مأمور مراعات‌کردن این دو، در بین همه انسان‌های کره زمین می‌باشند. قرآن می‌فرماید: «ما رسولان خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آنان کتاب و میزان (اصول عدالت اجتماعی) نازل کردیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند.» یعنی علت ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی، برپایی عدالت اجتماعی در بین همه مردم است. و این اصل بزرگ‌ترین فرق بین فرهنگ مادی ناسیونالزم و فرهنگ الهی می‌باشد که ریشه استعمار و استثمار داخلی و خارجی را خشک و حقوق همه انسان‌ها را بیمه می‌کند.

دوم: قوانین کلی و دایم را، خود خداوند که خالق همه انسان‌ها است، وضع کرده و به‌این‌ترتیب دو نقص بزرگ از ساحه تقنین برطرف شده است. اول، این‌که قانون علیه هیچ کشور و ملت ضعیف وضع نشده و برای همه انسان‌ها یکسان است. دوم، نواقص قانونی که مولود جهل و غفلت و غرض‌ورزی غالب اعضای قوه مقننه ـ هردو اطاق آن سنا و شورا ـ است در قوانین اسلامی وجود ندارد.

تنها در مورد مباحات، تقنین قوانین به اختیار قوه مقننه است و چنانچه امانت و تخصص در اعضای این دو مجلس شرط شود ـ که از نظر دین اشتراط آن هیچ ایرادی ندارد ـ نقص این نوع قوانین نیز برطرف می‌شود. و این موضوع بسیار مهم است.[1]

سوم: شرایط زمامدار و رئیس حکومت اسلامی مشخص و معلوم است و آرای مردم تنها در تشخیص مصداق آن اعتبار دارد و لذا تا حدودی بی‌نظمی در انتخاب رئیس‌جمهور کمتر می‌شود و نقص کمی که باقی می‌ماند، به عملی‌کردن اصل بعدی، آن‌هم از بین می رود.

چهارم: همان‌گونه که در فصل سابق خواندیم دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) یک شعار دروغین و غیر واقعی است و لذا در متون اسلامی از آن خبری نیست بلکه در قرآن آمده است که: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ». مسأله مشوره و بیعت طرح شده است. می‌شود که موضوع ریاست جمهوری و انتخاب رئیس‌جمهور، زمامدار، خلیفه و امام را به دو مرحله حل کنیم که شبیه به نظام پارلمانی است.

اولاً مردم به نمایندگان جامع‌الشرایط (مانند امانت، رشد فکری و تخصص در یکی از رشته‌های علوم تجربی و پاره‌ای از علوم انسانی و علم فقه) را انتخاب کنند و ثانیاً نمایندگان رئیس‌جمهور برمی‌گزینند (تأمل شود).

---

۱. عدم اشتراط تخصص و علم در نمایندگان مجلس شورا به این جهت بود که فعلا واقعیت‌های عینی تحمل حقایق را ندارند و احتمالاً احکام دیگری هم عمداً از قید قلم افتاده تا به ذهن‌گرایی مبتلا نشویم و در راه تشکیل حکومت‌های دینی باید تدریجاً پیش رفت.

پنجم: این مردم عبارت‌اند:

الف) از مردان و زنان بالغ و عاقل و رشید.

ب) وکیلان مسافران غایب و بیماران عاجز.

ج) اولیای اطفال که به‌علاوه رأی خود می‌توانند آرای اطفال کوچک فاقدین رشد عقلی خود را هم در صندوق بریزند و دیوانگان و بیهوشان حکم اطفال را دارند.

د) دختران پس از رسیدن به ده‌سالگی اگر رشد فکری معمولی دارند، می‌توانند خود رأی بدهند وگرنه قبل از سن رشد، ولی آنان به نیابت آنان رأی می‌دهند و پسران که پانزده سال آنان تمام شده می‌توانند رأی بدهند و قبل از این سن، اولیای آنان از جانب آنان رأی می دهند.

رأی‌دادن به وکیلان مجلس بعد از نوشتن نامه‌ای است که تمام شروط رأی‌دهندگان در آن مشخص شده و نماینده‌ها مجبور به پیروی از آن‌ها مکلفیت رسمی دارند و مخالف آن نمی‌توانند رأی بدهند چه در امور سیاسی و اقتصادی و چه در تعیین ریاست جمهوری.

ششم: این نمایندگان از بین کاندیدان ریاست جمهوری واجدین شرایط معتبر در رئیس‌جمهور را مشخص می‌کنند و سپس به فرد جامع‌تر رأی می‌دهند.

هفتم: تشخیص وزیران جامع‌الشرایط که توسط رئیس‌جمهور برگزیده می‌شوند نیز به عهده همین نمایندگان است و هم‌چنین رئیسان مستقل و جمعی از مسئولین مهم ملکی دیگر ولوی در ستیز (رئیس ارکان حرب) و امثال آنان و مسئولین عالی‌رتبه قوه قضاییه در حکم وزیران می‌باشند.

البته تفصیل این موضوع و ذکر سایر مواد آن محتاج به تألیف جداگانه است. هدف بیان اجمالی به نواقص دموکراسی خیالی غرب بود.

چند مطلب دیگر:

اول: در حکومت اسلامی باید شریعت اسلامی تطبیق شود. زیرا خداوند خالق

مهربان همه انسان‌ها می‌باشد و به وسیله تطبیق احکام شرعی جلو استعمار و استثمار از ملت‌های دیگر گرفته می‌شود و بدین‌ترتیب خون‌ریزی‌ها و تجاوزات و مظالم در سطح بین‌المللی از بین می‌رود و عدالت الهی بر مردم تطبیق می‌شود.

دوم: حاکمیت اکثریت غیر متخصص و ناصالح، حاکمیت هوس‌ها و شهوت‌های حیوانی می‌باشد که رشد فکری و عقلانی و روحانی انسان را از بین می‌برد. قرآن می‌فرماید:

۱. «وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِ»؛[۱]

پیروی هوسهای آنان از حقی که برای تو (از خداوند) آمده است نکنی.

۲. «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ»؛[۲]

بلکه اکثر آنان حق را نمی‌دانند، لذا از آن روگردان می‌شوند.

۳. «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ»؛[۳]

قرآن را به حق فرو فرستادیم و به حق نازل گردید.

٤. «وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ»؛[۴]

اکثر آنان از (پذیرفتن) حق کراهت دارند.

در سوره زخرف آیه ۷۸ با اضافه کلمه (و لکن) آمده است.

۵. «اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيزانَ»؛[۵]

خدایی که کتاب را به حق و میزان (اصول عدالت اجتماعی) نازل فرموده است.

٦. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِ»؛[۶]

خدایی که رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاده است.

---

۱. مائده، آیهٔ۴۸.
۲. انبیاء، آیهٔ۲۴.
۳. اسراء، آیهٔ۱۰۵.
۴. مؤمنون، آیهٔ۷۰.
۵. شوری، آیهٔ۱۷.
۶. فتح، آیهٔ۲۸.

بلی اسلام دین حق است.

۷. «وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَ»؛[۱]

اگر حق از هوس‌های آنان پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و کسانی که در آن‌ها است، فاسد می‌شوند. مکرراً به پیامبر دستور داده شده که از هوس‌های مردم پیروی نکند که از ستمگران می‌شود و ولایت خدایی و نگه‌داری را نخواهد داشت.

اساسا قرآن اکثریت هوس‌باز را مکررا مذمت کرده است و در آیات بی‌شماری بر حق تأکید فرموده است و حق را زیربنای تکوین و تشریع قرار داده است. یعنی آسمان‌ها و زمین و آنچه که در بین آن‌ها است به حق آفریده شده، پیامبر به حق ارسال شده و قرآن به حق آمده است و اسلام دین حق است.

و لذا حکومت اسلامی موظف است در مقابل مسلمان و کافر به حق عمل کند و از عدالت اجتماعی نگذرد و به سوی باطل نرود. «وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ».[۲] تأکید چهار مرتبه این آیه بر اصول عدالت اجتماعی بسیار روشن است.

در مورد تفسیر آیات وارده در حق، نیاز به تألیف کتاب بزرگی می‌باشد؛ خصوصاً اگر بخواهیم پیوند این آیات را با آیات نازله در مورد عدالت اجتماعی و عدل و قسط و ظلم بیان داریم.

بلی ملت موظف است حکومت را از هوس‌ها و باطل‌ها و ظلم و ستم به سوی حق دعوت کنند و حکومت نیز موظف است مردم را از هوس‌ها و باطل‌ها و ظلم و ستم‌ها به سوی حق و عدالت ارشاد کند.

سوم: سیاست کلی دولت بر تعادل سرمایه در بین مردم است. در دنیای امروز احتمالا ۸۰٪ سرمایه در اختیار ۲۰٪ مردم است و ۲۰٪ سرمایه در اختیار ۸۰٪ مردم که اوج بی‌عدالتی و ظلم و موجب ناامنی شده است.

---

۱. مؤمنون، آیهٔ ۷۱.

۲. الرحمن، آیات ۷ ـ ۹.

اسلام علاج این مشکلات را در تخفیف زیاد درجات سرمایه در بین مردم می‌داند و چنین ارشاد فرموده است: «مـا أَفـاءَ اللهُ عَلی رَسُولِهِ مِـنْ أَهْـلِ الْقُـری فَلِلّـهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ کی لا یکونَ دُولَةً بَینَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکمْ...»،[1] آیه مبارکه در مورد خمس غنایم وارد شده است که به شش حصه تقسیم شده است؛ سه حصه آن مربوط به قسمت دولت است (سهم خدا، رسول و ذی‌القربی) و سه قسمت آن مخصوص مردم (یتیمان، بیچارگان و راه ماندگان). و در توجیه و تعلیل این قسمت ششگانه یا چهارگانه می گوید: تا این‌که این مال فیئ میان بی‌نیازان (پول‌داران) متداول و دست بدست نگردد و بلکه به اصناف یتیمان و بیچارگان و راه‌ماندگان برسد.

این علت هرچند در مورد خمس غنایم جنگ، بیان شده ولی بعید نیست که آن را مطلوب شارع در مطلق سرمایه و اموال بدانیم و بگوییم مطلوب از حکومت اسلامی این است که سیاست اقتصادی آن به‌گونه‌ای باشد که سرمایه در دست عده خاصی دست به دست نگردد تا اکثریت جامعه تنها تماشاگر سرمایه در دست جمع محدودی باشند و خود از همه‌چیز محروم باشند؛ بلی، این‌گونه جامعه که تعادل اقتصادی خود را از دست داده، بسیار بعید است از نعمت مهم امنیت و سلامتی اخلاق و رشد فکری و بالندگی علمی برخوردار گردد و روزی حتماً از یک طرف بام سقوط می‌کند.

و شایسته است حتی‌المقدور منابع درآمدها و ارباح را برای همه بگشایند و قلم‌های مهمه واردات را ملی نمایند تا بودجه دولت در رفع نیازمندی‌های عمومی فعال‌تر گردد و هم‌چنین استخراج معادن و احیاء مقادیر زیاد زمین‌های بایر به قسمت دولتی به طور معقول و سنجیده، منتقل گردد.

چهارم: در نظام سیاسی دینی و شیوع ارزش‌های اخلاقی، اسراف و ول‌خرجی و

---

۱. حشر، آیهٔ ۷.

زیادی مصرف و آباد نمودن ساختمان‌های گران‌قیمت برای کارمندان بالای دولت و تهیه ماشین‌های بنز و میز و صندلی و فرش‌های فاخر و حقوق‌های گزاف و دایر کردن دوایر پرمصرف بی فایده در داخل، و تأسیس سفارت‌ها در کشورهایی که اثر مهمی برای کشور ندارد، و اختصاص بودجه کلان برای سفارت‌خانه‌های غیرلازم و امثال این‌ها ممنوع است. و بودجه دولت پس از حقوق کارمندان و کارگزاران ـ در هر سه قوه ـ به حد متوسط، باید در امر زراعت و مالداری و تولید مواد مورد احتیاج و حفظ صحت عمومی و توسعه کمی و کیفی راه‌های مواصلاتی و تقویت تحصیل علوم در همه مراحل آن و به راه انداختن صناعات و کارخانه‌های تولید و سایر اموری که زیربنای ترقی همه‌جانبه مادی و معنوی مردم کشور می‌شود، مصرف گردد. در همچو یک حالت ترقی کشور و ملت بهتر تأمین می‌گردد.

## تذکر

این ملحقات پنج‌گانه از دو جزء کتاب نگارنده این رساله به نام (مباحث علمی و دینی) در پایان این رساله نقل شد. تاریخ اصلاح نهایی چاپ کمپیوتر ۱۳۹۱/۵/۲۲هش ـ ۲۳ رمضان ۱۴۳۳.

# پاسخ به پرسش‌های فقهی، اخلاقی و متفرقه

## مقدمه

بدون شک پویایی و پایایی «جامعه» و «فرهنگ» در گرو پرسش‌های حقیقت‌طلبانه و پاسخ‌های خردورزانه می‌باشد. پرسشگری و حس کنجکاوی بشر، او را در طول تاریخ به سوی علم و معرفت کشانیده است و دریچه‌های جدیدی را به روی انسان گشوده است.

این کتاب، دربردارنده پرسش‌هایی است که بینندگان برنامه عارفانه تلویزیون تمدن مطرح کرده‌اند و توسط حضرت آیت‌الله العظمی محسنی (دامت برکاته) پاسخ داده شده است.

مدرسه أم‌المؤمنین خدیجه کبری علیها السلام بر آن شد تا با تدوین این اثر به جوانان پاک‌دل و کمال‌خواه و پرسشگران دیگری که با این پرسش‌ها روبه‌رو هستند، کمک نماید.

کتاب حاضر در بخش‌های فقهی، اخلاقی و سؤال‌های متفرقه، تقسیم شده است که افزون بر دوهزار سؤال را تشکیل می‌دهد.

امید می‌رود که تا جوانان متدین و دیندار سرزمین افغانستان با مطالعه این اثر نفیس، به جواب پرسش‌هایی که در ذهن دارند؛ دست یابند و فرهنگ پرسشگری راجع به مسائل دینی، بیش از پیش در جامعه هویدا گردد. در اخیر از خداوند منان برای آقای حیدری که زحمت طبع و پرداخت مصارف آن را بر عهده داشتند، مزید توفیقات را خواهانیم.

**تحقیقات مدرس ام‌المؤمنین خدیجه کبری**

**برج قوس ۱۳۹۴ هجری شمسی**

# (۱) بخش فقهی

## احکام تقلید

### ضرورت تقلید

**سؤال (۱):** آیا تقلیدداشتن از یک مجتهد، امری ضروری است؟

**جواب:** بلی، در همه رشته‌ها باید به متخصص رجوع شود، مجتهد اعلم، متخصص فقه اسلامی می‌باشد.

### وجوب تقلید

**سؤال (۲):** آیا تقلیدکردن از یک مجتهد واجب است؟

**جواب:** بلی، از مجتهدی که علمش نسبت به دیگران بالا است، در احکام فقهی و شرعی واجب است.

### از چه کسی باید تقلید کرد؟

**سؤال (۳):** چگونه و از چه کسی باید تقلید کنیم؟

**جواب:** از مجتهد عالم‌تر و مطابق فتوای او عمل کنید.

**سؤال (۴):** تقلید از کدام عالم دینی بهتر است؟

**جواب:** هر کس که عادل و داناتر در استنباط احکام باشد.

**عمل بی‌تقلید**

**سؤال (۵):** اگر کسی تقلید نداشته باشد، چه حکم دارد؟

**جواب:** باید از مجتهد داناتر تقلید کند، تا روز قیامت ایمن باشد.

**سؤال (۶):** دختری هستم که درباره تقلید چیزی نمی‌دانم و خانواده‌ام هم چیزی نمی‌فهمند. اما دوستانم می‌گویند: کسی که تقلید ندارد، ایمانش تکمیل نیست، آیا این حرف درست است؟

**جواب:** شما حتماً از مجتهد بالاتر و عالم‌تر تقلید کنید و مطابق فتوای او عمل کنید.

**سؤال (۷):** خانمی هستم که درباره تقلیدکردن اطلاعی ندارم، آیا نماز من اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** باید همه کارهای شما از جمله: نماز و عبادات‌تان مطابق فتوای مجتهد باشد، از مجتهد اعلم تقلید کنید.

**سؤال (۸):** اگر شخصی برای چند سال بدون شناخت کامل از یک مجتهد تقلید داشته، و زمانی که به سن جوانی رسیده، بعد از پرس‌وجو از چند دوستش، مجتهدی را نظر به اعلمیتش انتخاب کرده، می‌تواند از آن مجتهد تقلید کند؟ و حال اگر از این مجتهد تقلید کند، اعمالش درست است؟

**جواب:** وقتی از علمای بزرگ تحقیق کردید و فهمیدید که فلانی اعلم است، باید از او تقلید کنید. بدون تحقیق باطل است، صحت اعمال گذشته را در کتاب فتوای مجتهد اعلم پیدا کنید.

**سؤال (۹):** خانمی هستم، مادر دو فرزند، که قبل از سن قانونی ازدواج کردم. مادر و پدرم بی‌سواد بودند، درباره تقلید چیزی نمی‌فهمیدم. فعلًا توضیح المسائلی را می‌خوانم، که صاحب آن رساله زنده نیست، اما به رساله آن مجتهد عمل کرده‌ام،

نمی‌دانم، تا حالا از مجتهدی که از دنیا رفته تقلید کرده‌ام، وضعیت مسائل شرعی من چه می‌شود، آیا درست است یا خیر؟

**جواب:** اگر اعمال شما مطابق با واقع و یا با فتوای مجتهد اعلم زنده، که باید از ایشان تقلید می‌کردید، بوده باشد و یا جاهل قاصر بوده‌اید، اشکال ندارد. اما از این به بعد باید از مجتهد اعلم زنده تقلید کنید.

#### تقلید ابتدایی

**سؤال (۱۰):** آیا تقلیدکردن از مرجعی که از دنیا رفته و رحلت کرده است، جائز است؟

**جواب:** تقلید ابتدایی باید از مجتهد زنده باشد.

## مسائل بلوغ و سن تکلیف

**سؤال (۱۱):** برای طبقه اناث، نماز در چند سالگی واجب می‌شود؟

**جواب:** در اول سال دهم قمری.

**سؤال (۱۲):** نماز برای پسرها در چند سالگی واجب می‌شود؟

**جواب:** پسرها که پانزده سال قمری‌شان کامل گردد و یا قبلًا محتلم گردد و از دختران پس از تکمیل نُه سال قمری، نماز بر آنان واجب می‌شود.[1]

**سؤال (۱۳):** آیا برای پسر سیزده ساله، نماز واجب است یا خیر؟

**جواب:** مستحب است، هر وقت محتلم شد یا پانزده سال او تمام گردید و یا علامت دیگر بلوغ پیدا شد، واجب می‌شود.

---

۱. سن بلوغ پسر که پانزده سال قمری را کامل گرداند است، و چون هر سال شمسی یازده روز بیشتر از سال قمری دارد، بنابراین، هر زمان که سن پسر، طبق سال شمسی به چهارده سال و شش ماه و پانزده روز رسید، بالغ است، و چون سن بلوغ دختران که نُه سال قمری را تکمیل کند، است، طبق سال شمسی سن او که به ۸ سال و ۸ ماه و ۲۱ روز رسید، بالغه است.

## احکام طهارت

### پاک‌شدن مخرج غایط بدون آب

**سؤال (۱۴)**: اگر مخرج غایط را در صورت در دسترس‌بودن آب و یا ضرر نداشتن آن، با کلوخ و یا سایر اشیاء پاک کنیم، بدون شستن آن می‌توانیم نماز بخوانیم؟

**جواب**: بلی، مخرج پاک می‌شود و نماز خوانده می‌توانید.

### خارج‌شدن آب چسپنده بعد از بول

**سؤال (۱۵)**: اگر بعد از قضای حاجت (بول) کردن، آب چسپنده خارج شود، آیا پاک است، یا حکم جنابت را دارد؟

**جواب**: تا وقتی علم داشته که بول و منی نیست، پاک است، ولی اگر بعد از بول استبراء نکنید و چیزی را ببینید که شک کنید بول است یا ودی، نجس است و اگر سرِ حَشَفَه و لباس تر شده، بشویید.

### استفراغ و خوردن غذای پس‌مانده اطفال

**سؤال (۱۶)**: آیا استفراغ (قی) طفل سه ماهه نجس است؟

**جواب**: اگر دهن او پاک باشد، قی پاک است.

**سؤال (۱۷)**: آیا استفراغ طفل و شیر مادر اگر در لباس باشد و نماز بخوانیم، اشکال دارد؟

**جواب**: اشکال ندارد.

**سؤال (۱۸)**: آیا آب و استفراغ دهن کودک نجس است یا خیر؟

**جواب**: دهن کودک واستفراغ او پاک است.

**سؤال (۱۹)**: آیا خوردن پس‌مانده غذای طفل شیرخوار با همان دستی که به

طفل شیرخوار غذا می‌دهیم، اگر خودمان هم بخوریم گناه دارد یا خیر؟ چون بعضی‌ها می‌گویند: حرام است، آیا واقعیت دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد، مگر این‌که دهن طفل نجس شده باشد.

**آب باران و سیل**

**سؤال (۲۰):** اگر باران ببارد، آیا آب باران پاک است یا خیر؟

**جواب:** بلی پاک است و پاک‌کننده نیز می‌باشد.

**سؤال (۲۱):** آب سیل که در کوچه و سرک‌های کابل و در جوی‌های آب سرازیر می‌شود، پاک است؟

**جواب:** اگر باران ببارد و یا آب جاری وکر باشد پاکَ است و در غیر آن اشکال دارد.

## احکام نجاست

**خون**

**سؤال (۲۲):** اگر در وقتی خوردن چیزی، دهن ما خون شود، خوردن آن خون، چه حکم دارد؟

**جواب:** حرام است.

**سؤال (۲۳):** خانمی هستم که در کشور نیوزلند زندگی می‌کنم، ما از بازار این‌جا آرد و نان برنج و گوشت خریداری و استفاده می‌کنیم. آیا خریدن و مصرف‌کردن این مواد غذایی در این‌جا برای ما که مسلمان هستیم، اشکال شرعی دارد یا خیر؟

**جواب:** خوردن گوشت و اجزای حیوان در شهر غیرمسلمان که ذبح شرعی آن معلوم نباشد، حرام است، و بقیه مواد اگر نجاست و حرام‌بودن آن معلوم نباشد، اشکالی ندارد.

## احکام وضو

### وضو قبل از وقت نماز

**سؤال (۲۴)**: اگر وضو یک ساعت قبل از نماز گرفته شود، درست است؟ و اگر قبل از داخل‌شدن وقت نماز (شب) وضو بگیریم اشکال ندارد؟

**جواب**: اگر با نیتِ بودن بر طهارت، وضو بگیرید درست است، ولی اگر به قصد نماز باشد، باید بعد از داخل‌شدن وقت نماز، وضو بگیرید. اگر به قصد طهارت وضو بگیرید، درست است.

### وضو در حین بارش باران

**سؤال (۲۵)**: آیا وضوگرفتن، زیر باران درست است یا خیر؟

**جواب**: در اثنای شستن دست چپ، اگر آب باران بر روی آن بریزد، مسح‌کردن سر و پا با آب باران جایز نیست.

### وضو قبل از غسل و بدل از غسل

**سؤال (۲۶)**: آیا وضوگرفتن قبل از غسل‌کردن درست است؟ و آیا می‌توان در بدل وضو، غسل کرد؟

**جواب**: غسل جنابت وضو نمی‌خواهد و اگر احتیاطاً وضو را اول بگیرید، اشکال ندارد. پاسخ دوم: نخیر، نمی‌شود.

### شستن دست‌ها از پایین به بالا

**سؤال (۲۷)**: وقتی که من تازه به تکلیف رسیده بودم، بعد از یک سال فهمیدم که در وضوگرفتن دست‌های خود را از پایین به بالا می‌شستم، اشتباه کرده‌ام و نمازهایی را که در این مدت خوانده‌ام، آیا دوباره بخوانم؟

**جواب:** به نظر من اشکال ندارد، به فتوای مجتهد خود رجوع کنید.

**سؤال (۲۸):** خانمی که ناخن دست خود را دراز می‌گذارد و رنگ می‌کند، اگر نماز بخواند، چه حکمی دارد؟

**جواب:** رنگ ناخن که آب را به پشت ناخن نرساند، وضو را باطل می‌کند.

**مسح بر موهای دراز**

**سؤال (۲۹):** پسری هستم که موهای سرم بسیار دراز است، آیا در مسح‌کشیدن مشکلی ندارد؟

**جواب:** بلی، مشکل دارد یا موهای سر را کوتاه کنید و یا وسط موی سر را که طرف پیشانی است، کمی کوتاه کنید، تا مسح شما درست شود. و یا وقت وضو، فرق خود را خوب باز کنید.

**کمک‌کردن و نائب‌گرفتن در وضو**

**سؤال (۳۰):** مادری دارم که دستانش درد می‌کند و دست راستش بالا نمی‌رود که مسح خود را درست انجام دهد، فقط تا پیشانیش می‌رسد، لطفاً راهنمایی کنید که چگونه مسح نماید؟

**جواب:** اگر به دست خود حتی با کشیدن کس دیگر و رسانیدن آن به سر بتواند مسح کند که باید مسح کند و اگر مشکل بود، یک نفر نائب او، دست خود را به کف دست او تر کند و سپس مسح سر او را انجام دهد.

**مسح پای قطع‌شده**

**سؤال (۳۱):** پای شخصی که قطع شده، وقتی وضو می‌گیرد، تکلیف مسح او چه می‌شود؟

**جواب:** اگر پشت پا از سر شست تا پیش مفصل باشد، مسح واجب است و اگر

نصف آن باقی بماند باز هم همان مقدار را مسح کند و اگر تمام این مقدار قطع شود، مسح ساقط می‌شود.

**مسائل متفرقه وضو**

**سؤال (۳۲)**: آیا وضوگرفتن با دست و صورت چرب درست است؟

**جواب**: اگر چربی مانع رسیدن آب به پوست بدن باشد، وضو باطل می‌شود و اگر آب به پوست بدن برسد، وضو صحیح است.

**سؤال (۳۳)**: اگر موی خود را چرب نماییم و وضو بگیریم و مسح نماییم، وضوی ما درست است یا خیر؟

**جواب**: اگر چربی مانع رسیدن آب به موی سر نشود، اشکالی ندارد.

**سؤال (۳۴)**: اگر خانمی وضو بگیرد و بعد از وضو آرایش کند، اشکال دارد؟

**جواب**: اشکالی ندارد.

**سؤال (۳۵)**: اگر مژه، ریمل داشته باشد، آیا وضو و غسل صحیح است؟

**جواب**: اگر آب به خود مژه نرسد، وضو و غسل اشکال ندارد.

**سؤال (۳۶)**: آیا با آرایش می‌توان وضو گرفت؟

**جواب**: درصورتی‌که مواد آرایش، مانع رسیدن آب به اعضای وضو نشود، اشکال ندارد.

**سؤال (۳۷)**: آیا نفخ معده، باعث باطل‌شدن وضو و نماز می‌شود؟

**جواب**: نخیر، تا باد از مخرج بیرون نیاید، وضو و نماز درست است.

**سؤال (۳۸)**: شخصی هستم که همیشه قرآن به همراه دارم، آیا وقتی بخواهم وضو بگیرم، اشکال دارد؟

**جواب**: اشکال ندارد، ولی باید در بیت‌الخلا (تشناب) همراه خود نبرید.

**سؤال (۳۹)**: آیا با وضویی که برای خواندن و تلاوت قرآن می‌گیریم، می‌توانیم نماز هم بخوانیم؟

**جواب:** اگر چنانچه تا وقت نماز باقی باشد، می‌توانید که با آن نماز بخوانید.

**سؤال (۴۰):** از بعضی‌ها شنیده‌ام که وقتی وضو گرفتیم، نباید دست و صورت خود را خشک کنیم. آیا این حرف صحت دارد؟ و دلیلش چیست که نباید آب وضو را خشک کنیم؟

**جواب:** بهتر است که آب وضو خود به خود خشک شود، ولی واجب نیست.

**سؤال (۴۱):** اگر پایمان نجس شده باشد، آیا می‌توانیم اول مسح نماییم و بعد برای نماز آن را تطهیر کنیم؟

**جواب:** بلی، در وضو باید اعضا (ی وضو): پاک باشد، به طور مثال؛ اگر ساق پا نجس شده باشد، می‌شود آن را قبل از نماز شست.

**سؤال (۴۲):** دختری هستم که دندان‌هایم زیاد خون می‌شود. آیا من به هر نمازم باید وضو بگیرم؟ و روزه‌هایی که من می‌گیرم درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی، وضو واجب است، مگر این‌که وضوی سابق باطل نشده باشد و می‌شود که آب به دهن نیندازید، چون مستحب است. در روزه، خون‌ها را تُف کنید که به دهن شما نرود.

## احکام جنابت

### اسباب جنابت

**سؤال (۴۳):** عامل سه‌گانه جنابت کدام‌هااند؟

**جواب:** احتلام و دخول در مخرج.

**سؤال (۴۴):** اگر بعد از نیت غسل ترتیبی باد صادر شود، آیا غسل درست است؟

**جواب:** اگر در اثنای غسل، باد صادر شود، غسل صحیح است و برای نماز باید وضو بگیرد.

**سؤال (۴۵):** آیا غسل، تنها با خارج‌شدن منی واجب است یا خیر؟

**جواب:** نخیر، اگر دخول صورت گیرد، باز هم غسل واجب است، گر چه منی بیرون نیاید.

**خارج‌شدن منی بدون اختیار**

**سؤال (۴۶)**: اگر منی بدون اختیار از انسان خارج شود، آیا غسل واجب می‌شود؟

**جواب**: بلی، واجب می‌شود.

**سؤال (۴۷)**: اگر منی بدون اراده، پشت سرِ هم از انسان خارج شود، آیا گناه دارد؟

**جواب**: گناه ندارد، ولی غسل دارد و اگر کاری کرده‌اید که منی قهراً بیرون آمده باشد، باید استغفار و توبه کنید.

**سؤال (۴۸)**: دختری هستم که بدون کدام‌کاری از من منی خارج می‌شود. آیا برای نماز و روزه‌هایم اشکال دارد یا خیر؟ آیا غسل‌کردن لازم است؟

**جواب**: بلی، هم برای نماز و هم برای روزه، غسل‌کردن لازم است، حتماً به داکتر مراجعه نمایید.

**سؤال (۴۹)**: جوانی هستم که بسیار علاقه دارم، نمازهایم را سروقت ادا کنم، اما بدون اراده جنب می‌شوم، لطفاً راهنمایی کنید چه کنم؟

**جواب**: خروج منی بیست‌وچهار ساعته نیست، غسل کنید و نماز بخوانید، اگر غسل ممکن نباشد، تیمم کنید و نماز خود را ادا کنید.

**سؤال (۵۰)**: پسری هستم می‌خواهم بدانم، اگر منی از انسان بدون اراده خارج شود، غسل واجب می‌شود یاخیر؟

**جواب**: بلی، واجب می‌شود.

**سؤال (۵۱)**: زمانی که دختری با نامزدش صحبت کند، اگر از او آب شهوت خارج شود، آیا بر او غسل واجب می‌شود یا نه؟

**جواب**: اگر آن آب، منی باشد باید غسل کند و نیز اگر عقد خوانده نشده، چنین صحبتی جایز نیست و نباید صحبت کند.

**سؤال (۵۲):** دختری بیست‌ودو ساله هستم، گاهی اوقات ماده سفید رنگی خارج می‌شود، اما من نمازهایم را می‌خوانم، آیا نمازهایم صحیح است یا خیر؟

**جواب:** اگر منی نباشد، اشکالی ندارد، منی به‌شدت و سوزش و لذت بیرون می‌شود.

**سؤال (۵۳):** جوانی هیجده ساله هستم، از آن روزی که بر من نماز واجب شده، جماع می‌کنم، اما غسل نکرده‌ام، نمازهایم را بدون غسل خوانده و می‌خوانم، تکلیفم چیست؟

**جواب:** همه نمازها باطل است و قضا دارد.

### تلاوت قرآن و خواندن دعا در حال جنابت

**سؤال (۵۴):** اگر کسی در حال جنابت قرآن تلاوت کند، بدون این‌که دستش به خط قرآن بخورد، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** حرام نیست و ممکن است کراهت داشته باشد.

**سؤال (۵۵):** خواندن سوره‌های قرآن و دعاهایی مثل: «نادعلی» در وقت داشتن عذر شرعی (جنابت، حیض، نفاس و...)، حکمش چیست؟

**جواب:** دعاخواندن در هرحال خوب است.

**سؤال (۵۶):** اگر وقت غسل‌کردن، آیت‌الکرسی به همراه داشته باشیم، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اشکال ندارد، در حال جنابت دست‌زدن به نوشته‌های قرآن جایز نیست.

### شک‌کردن در جنابت

**سؤال (۵۷):** شک‌کردن در جنابت زن چه حکم دارد؟

**جواب:** سؤال، مجمل است و اگر مراد این باشد که زن و مرد در به‌جاآوردن عمل جنسی شک کند، حکم این است که زن پاک است و غسل لازم نیست.

**شیردادن در حال جنابت**

**سؤال (۵۸)**: اگر مادر، طفل خود را در حال جنابت شیر دهد، از نگاه شرعی یا پزشکی، چه حکمی دارد؟

**جواب**: از نظر شرعی اشکالی ندارد.

**سؤال (۵۹)**: شیردادن فرزند در حال جنابت، چه حکمی دارد؟ خانمی هستم دو فرزند دارم، فرزند دوم خود را از تولد تا حالا بدون وضو شیر نداده‌ام، اگر عادت ماهوار شوم چه کنم؟

**جواب**: اشکالی ندارد و شاید بهتر باشد، با طهارت شیر دهید. پاسخ دوم: مشکلی ندارد، او را شیر بدهید.

## احکام غسل

**غسل‌های واجب**

**سؤال (۶۰)**: در مورد غسل‌های واجب معلومات دهید.

**جواب**: غسل‌های واجب:

غسل جنابت و احتلام

غسل اموات مسلمان

غسل حیض زنان بعد از پاکی

غسل استحاضه متوسط و کثیره زنان

غسل مس میت بعد از سردشدن بدن میت

غسل نفاس (ده روز اول بعد از زایمان)

**سؤال (۶۱)**: آیا برای دختران به غیر از غسل حیض، کدام غسل دیگر هم واجب است؟

**جواب**: اگر به جسد مرده دست زده شود، غسل مس میت واجب می‌شود. گاهی هم

غسل استحاضه واجب می‌شود و غسل روز جمعه، غسل شب‌های قدر مستحب است.

**واجبات غسل**

**سؤال (۶۲):** در غسل‌کردن چه چیزهایی واجب است؟

**جواب:** ۱. نیت غسل «قربة الی الله»

۲. شستن سر و گردن

۳. شستن بدن و بهتر است که اول طرف راست را تا کف پا بشویید، بعد طرف چپ را مثل راست بشویید و قبلًا بدن پاک باشد.

**نیت غسل**

**سؤال (۶۳):** نیت غسل‌های واجب در اول آن باید گفته شود یا در آخر آن؟

**جواب:** نیت هر کار در اول آن است.

**سؤال (۶۴):** آیا نیت غسل جنابت خانم‌ها، با نیت غسل جنابت آقایان فرق دارد؟

**جواب:** فرقی ندارد.

**سؤال (۶۵):** غسل جنابت چطور صورت می‌گیرد و آیا کدام نیت خاصّی دارد؟

**جواب:** غسل جنابت عبارت از غسلی است که بعد از خارج‌شدن منی و یا عمل جنسی، واجب می‌شود و نیت هم دارد، مثلًا باید قصد کرد که: غسل جنابت به‌جا می‌آورم «قُربة إلَی الله» و بعد سر و گردن و بعد طرف راست و بعد طرف چپ را شستشو داد.

**سؤال (۶۶):** آیا دو غسل، مثلًا: غسل جنابت و غسل حیض با یک نیت درست است یا باید قصدمان دو نیت باشد؟

**جواب:** یک غسل برای حیض و جنابت و روز جمعه و روز عید؛ مثلًا کفایت می‌کند.

**سؤال (۶۷)**: اگر با نیت غسل جنابت به حمام برویم و تمام بدن را شستشو دهیم، آیا غسل ما درست است؟

**جواب**: اگر در اول، سر را بشویید و بعد بدن را، به این شرط درست است که اگر کسی در اثنای شستن از شما بپرسد که چه کار می‌کنید، بدون معطلی و فکرکردن بگویید، غسل می‌کنم.

**سؤال (۶۸)**: بدون این‌که نیت غسل داشته باشیم، یعنی با حمام‌کردن ساده، می‌توانیم نماز بخوانیم؟

**جواب**: نخیر، باید با نیت غسل کنید.

### تأخیر در غسل

**سؤال (۶۹)**: پسری هیجده ساله هستم که بعضی اوقات غسل جنابت که بر ذِمَّه‌ام باشد به تأخیر می‌افتد، آیا گناه دارد؟

**جواب**: نماز در حال جنابت باطل است و شما بزرگ‌ترین واجب را ترک می‌کنید، توبه کرده بعد از جنب‌شدن باید پیش از نماز غسل کرده، نماز خود را ادا کنید.

**سؤال (۷۰)**: اگر غسل جنابت را چند ساعت به تأخیر بیندازیم، گناه دارد؟

**جواب**: نخیر، باید برای نماز غسل کنید.

**سؤال (۷۱)**: اگر کسی چند روز محتلم بماند و بعد از آن غسل کند اشکال دارد؟

**جواب**: همه نمازها را باید قضا کند و غسل‌نکردن برای نماز حرام است.

### یک غسل به‌جای چندین غسل

**سؤال (۷۲)**: اگر کسی چند بار جنب شود، آیا تنها یک غسل کفایت می‌کند؟

**جواب**: بلی، یک غسل برای چند جنابت کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۳)**: اگر خانمی جنب باشد و عادات ماهوار هم داشته باشد، کدام غسل را اول انجام دهد؟

**جواب:** یک غسل به قصد حیض و جنابت کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۴):** آیا برای یک مرتبه عادت ماهوار، یک غسل کافی است؟

**جواب:** بلی کافی است، اول سر و گردن را و سپس طرف راست و بعد طرف چپ را به قصد غسل حیض می‌شویید.

**سؤال (۷۵):** اگر یک خانم جنب باشد و عادات ماهوار هم داشته باشد، کدام غسل را اول انجام دهد؟

**جواب:** یک غسل به قصد حیض و جنابت کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۶):** اگر شخصی نداند که چند غسل واجب بر ذمّه او می‌باشد، آیا یک غسل به نیت همه کفایت می‌کند یا نه؟

**جواب:** بلی، کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۷):** اگر انسان چند بار محتلم شود، آیا یک‌بار غسل‌کردن کافی است؟

**جواب:** بلی، یک غسل برای چند جنابت کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۸):** آیا غسل حیض و جنابت یک‌جا می‌شود؟

**جواب:** می‌شود برای جنابت و حیض یک غسل نمود.

**ترتیب و طریقه غسل**

**سؤال (۷۹):** اگر شخصی بخواهد غسل عادت ماهوار را انجام بدهد، اگر اول از بدن شروع کند، بعد سرخود را، درست است یا خیر؟

**جواب:** غسل او باطل بوده، اول از سر شروع کند.

**سؤال (۸۰):** دختری چهارده ساله هستم، چند ماه پیش عادت ماهوارم شروع شد. غسل‌کردن را بلد نبودم، هیچ غسل نکردم، حالا چه کار کنم؟ آیا قضایی دارد؟ لطفاً طریقه غسل‌کردن را بگویید و راهنمایی کنید!

**جواب:** نمازهایی را که بدون غسل خوانده‌اید، همه باطل و قضای آن‌ها واجب است. به نیت غسل حیض، سر و گردن را می‌شویید و بعد طرف راست بدن از شانه تاکف پا و بعد طرف چپ از شانه تا کف پا را.

سؤال (۸۱): دختری بیست‌وهشت ساله هستم که از ابتدای سن تکلیف، غسل‌های واجب را به ترتیب انجام نداده‌ام. اول شانه طرف راست را شستم، بعد سر و گردن را، بعد شانه چپ را. حالا تکلیف نمازها و روزه‌هایم در این مدتی طولانی که گرفته‌ام چه می‌شود؟ در ضمن، مادرم هم به همین ترتیب انجام داده است، البته من با سواد هستم و مادرم بی‌سواد. لطفا راهنمایی کنید که حال چه کنیم؟

جواب: باسوادی شما چه سودی داشته، که کتاب (توضیح المسائل) را نخوانده واز کار مادر تقلید کرده‌اید؟ اعادهٔ یک غسل صحیح به قصد غسل‌های واجب گذشته کفایت می‌کند، ولی نمازها را اعاده کنید.

سؤال (۸۲): شخصی هستم که مدت بیست سال به علت ندانستن مسئله، غسل‌هایم را اشتباه کرده‌ام و به ترتیب انجام نداده‌ام و با همان غسل نماز خوانده‌ام، آیا نمازهایم قبول می‌شود یا خیر؟

جواب: ترتیب این است که: اول سر را بشویید و سپس همه بدن را، ترتیب بین طرف راست و چپ شرط نیست. و اگر غسل شما چنین نبوده، نمازهایی که خوانده‌اید باطل بوده است.

سؤال (۸۳): طریقهٔ غسل حیض و نفاس چگونه است؟

جواب: غسل حیض، نفاس و جنابت یکی است: اول سرو گردن و بعد طرف راست و بعد طرف چپ را می‌شویید.

سؤال (۸۴): آیا غسل جمعه را می‌توان مثل غسل جنابت انجام داد؟

جواب: بلی، فرق در نیت است نه در عمل.

### چند بار شستن

سؤال (۸۵): آیا در غسل واجب، یک‌بار آب ریختن به سر و گردن و به طرف راست و چپ کافی است، ویا بر هر کدام سه‌بار آب بریزیم؟

جواب: یک‌بار و سه‌بار ندارد، باید آب اولًا به سر و گردن برسد، بعد به همه بدن حتی کف‌های پا و هیچ جای بدن خشک نماند.

**سؤال (۸۶)**: اگر کسی در غسل‌کردن هر عضو بدن خود را دو مرتبه بشوید، غسلش درست است؟

**جواب**: اگر به قصد احتیاط باشد که جایی خشک نماند، اشکال ندارد، ولی واجب آن، یک مرتبه است.

**جواب**: اشکالی ندارد.

**صحیح‌بودن نماز با غسل‌های مستحبی**

**سؤال (۸۷)**: آیا می‌توانیم با غسل مستحبی روز جمعه، نماز واجب را بخوانیم؟

**جواب**: بلی می‌توانید.

**سؤال (۸۸)**: آیا با غسل جنابت، می‌توانیم نماز شب بخوانیم؟

**جواب**: بلی، می‌شود.

**سؤال (۸۹)**: آیا با غسل جمعه، حیض و جنابت می‌توانیم، وضو نگیریم، نماز بخوانیم؟

**جواب**: بلی با غسل مذکور می‌شود نماز بخوانید.

**سؤال (۹۰)**: اگر در ساعت ۸ صبح یا ۲ بعدازظهر غسل جنابت کنیم، می‌توانیم با همین غسل، نمازهای ظهر و عصر و مغرب و عشاء را بخوانیم؟

**جواب**: بلی اگر در ساعت ۸ صبح غسل کنید، نماز ظهرین و مغربین با آن خوانده می‌شود، در فرضی که بول، باد وغیره صادر نشده باشد.

**سؤال (۹۱)**: اگر بعد از غسل، وضو نگیریم، می‌توانیم نماز بخوانیم؟

**جواب**: بلی، می‌توان با غسل واجب و مستحب بدون وضو نماز خواند، مگر بعد از غسل مستحاضه متوسطه باید وضو گرفت و نماز خواند.

**داخل‌شدن شخص جنب در مسجد**

**سؤال (۹۲)**: آیا شخص جنب در مساجد، تکیه‌خانه‌ها و زیارات، حق عبور و ماندن را دارد؟

**جواب:** داخل‌شدن و درنگ‌کردن شخص جنب در مسجد حرام است.

**غسل زیر آب باران**

**سؤال (۹۳):** اگر کسی بخواهد غسل انجام دهد و هیچ آب مُیسَّر نباشد، اما باران ببارد می‌تواند به نیت غسل در زیر باران ایستاده شود؟

**جواب:** بلی، به شرطی که باران به همه بدن او برسد حتی به کف پاها.

**صادرشدن باد در حین غسل**

سؤال (۹۴): اگر بعد از نیت غسل ترتیبی، باد صادر شود، آیا غسل درست است؟

**جواب:** در اثنای غسل اگر باد صادر شود، غسل صحیح است، برای نماز باید وضو بگیرد.

**مسائل متفرقه غسل**

**سؤال (۹۵):** کسی که غسل واجب داشته باشد، اگر دندان خود را پر کند، از نظر شرعی چه حکمی دارد؟

**جواب:**

**سؤال (۹۶):** در غسل جنابت قبل از شستن بدن، آیا شستن دهن، بینی و طهارت کردن لازم است؟

**جواب:** شستن دهن، بینی و وضو لازم نیست، اما تطهیر بدن و برطرف‌کردن مانع از رسیدن آب در بدن لازم است.

**سؤال (۹۷):** اگر گوشواره در گوش باشد، غسل‌کردن درست است؟

**جواب:** اگر آب به طرف ظاهر سوراخ گوش برسد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۹۸)**: اگر خانمی در جریان عادت ماهوار، موهای خود را رنگ نماید، اشکال دارد؟ آیا برای غسل کدام مشکلی ندارد؟

**جواب**: اگر رنگ مو، مثل حنا باشد و آب به مو برسد، در همه حال اشکال ندارد و غسل هم درست است.

**سؤال (۹۹)**: آیا بعد از شستن بدن، می‌توان غسل جنابت کرد؟ آیا در هنگام غسل جنابت، بدن باید خشک باشد تا غسل را انجام دهیم یا با بدن تر هم غسل ما صحیح است؟

**جواب**: بلی می‌توانید. با بدن تر هم غسل شما صحیح است.

**سؤال (۱۰۰)**: کسی به دلیل ندانستن، اگر مدتی غسل و وضویش را اشتباه انجام داده باشد، آیا روزه و نمازش درست است؟

**جواب**: بطلان غسل و وضو موجب بطلان نماز می‌شود و در ماه رمضان، بطلان غسل موجب قضای روزه می‌گردد.

**سؤال (۱۰۱)**: در دوران نامزدی‌ام هر وقت نامزدم را می‌دیدم، نمی‌دانستم که باید غسل کنم، اما بعد از عروسی متوجه شدم. حال نماز و قرآن‌خواندن‌ها و روزه‌هایم چه می‌شود؟

**جواب**: سؤال شما مبهم است! اگر آمیزش انجام داده‌اید و غسل نکرده‌اید، باید همه نمازها و روزه‌ها را قضا کنید، وگرنه دیدن فقط نامزد، غسل ندارد.

**سؤال (۱۰۲)**: آیا غسل‌کردن زیر شاور، درست است یا خیر؟

**جواب**: بلی، اول باید بدن پاک باشد و بعد غسل سر و گردن و گوش‌ها و سپس به همهٔ بدن حتی کف پاها آب برسد.

**سؤال (۱۰۳)**: خانمی هستم که تازه ازدواج کرده‌ام، شوهرم بسیار شهوتی است و مانع غسل کردنم می‌شود و می‌گوید: اگر در روز چند بار غسل کنم، صحت من خراب خواهد شد و من در این حال نمی‌توانم نمازها و عبادات خود را بجا بیاورم، تکلیفم چیست؟

**جواب:** باید غسل کنید و نماز خود بخوانید، شوهر شما حق جلوگیری از غسل را ندارد.

**سؤال (۱۰۴):** دختری بیست ساله هستم که مدام ترشح دارم، تکلیف من چیست؟ آیا غسل کنم یا خیر؟

**جواب:** به مدرسهٔ ام‌المؤمنین خدیجةالکبری بروید واز مُدرّسات آن جا جواب بخواهید.

**سؤال (۱۰۵):** خانمی بیست‌وپنج ساله هستم، اگر وقت برای غسل‌کردن نباشد، آیا می‌شود وضو گرفت و نماز خواند؟

**جواب:** اگر وقت نماز ضیق باشد، فوراً بدن را تطهیر و تیمم کنید و نماز را بخوانید، وضو ندارد.

**سؤال (۱۰۶):** پسری نوزده ساله هستم، اگر شخصی ناپاک شود و کدام عضوی از بدنش زخم برداشته باشد، یعنی قسمی که به آن آب زده نتواند، اگر غسل نکند همان محل زخم را به طور صحیح شسته نتواند، غسلش را چگونه انجام دهد؟

**جواب:** غسل کند و بر محل زخم تکه‌ای بگذارد و روی آن را آب بکشد و احتیاطاً تیمم هم بکند.

**سؤال (۱۰۷):** خانم بارداری هستم که داکتر گفته: مدام استراحت کنم و هم‌چنان نمی‌توانم غسل کنم تا نماز بخوانم، حالا تکلیفم چیست؟

**جواب:** فهمیده نشد در غسل چه مشکل دارید که حتی نمی‌توانید در خانه غسل کنید. نماز، بی‌غسل واجب، باطل است.

**سؤال (۱۰۸):** وقت غسل جنابت پیش از طلوع آفتاب است، اما اگر کسی بعد از طلوع برایش غسل، واجب شود (مثلًا ساعت ده صبح) آن شخص صبر کند تا فردا صبح و یا این‌که می‌تواند غسل را پیش از چاشت همان روز انجام دهد؟

**جواب:** هر وقت غسل صحیح است و در موقع نمازها واجب است، کسی نگفته وقت غسل قبل از طلوع آفتاب است.

**غسل مس میت**

**سؤال (۱۰۹):** خانمی هستم، طفلی را به دنیا آورده‌ام که مرده به دنیا آمده است، یک سال هم از این قضیه گذشته و من تازه متوجه شده‌ام، آیا غسل مس میت برایم لازم است؟

**جواب:** بنابر احتیاط، غسل مس میت واجب بوده، ولی در اولین غسل جنابت یا حیض از گردن شما ساقط شده، اما نمازهایی را که تا زمان اولین غسل خوانده‌اید، قضایی بخوانید.

**غسل نفاس**

**سؤال (۱۱۰):** غسل روز سوم بعد از ولادت چگونه می‌باشد؟

**جواب:** در موقع ولادت هر وقت خون قطع شود یا ده روز بگذرد، غسل نفاس نماید. غسل روز سوم معنا ندارد. غسل نفاس، مثل غسل حیض و جنابت است.

**سؤال (۱۱۱):** خانمی هستم که تازه طفلم به دنیا آمده و ده روز گذشته، اما غسل بعد از ده روز را نمی‌فهمم که چطور صورت می‌گیرد؟

**جواب:** بعد از ده روز غسل نفاس را به‌جا آورید و غسل نفاس مثل غسل جنابت است.

**سؤال (۱۱۲):** آیا بعد از ولادت فرزند، می‌توانیم که با همسر خود نزدیک شویم؟

**جواب:** تا ده روز خون نفاس اگر بیاید، نزدیکی حرام است.

**سؤال (۱۱۳):** آیا خون سقط جنین، غسل واجب دارد یا خیر؟

**جواب:** بلی، غسل نفاس واجب است.

## احکام استحاضه

**سؤال (۱۱۴):** زنانی که در عمرشان استحاضه را ندانسته و اعمال آن را انجام

نداده‌اند و آن‌ها که وفات کردند و آنانی‌که زنده‌اند، تکلیف‌شان چیست؟

**جواب:** مسئول هستند، زنده باید یاد بگیرند و قضا کنند.

**سؤال (۱۱۵):** در استحاضهٔ قلیله و متوسطه، حکم نماز قضایی چگونه است؟

**جواب:** اشکالی ندارد، به شرطی که به احکام استحاضه عمل کنید.

**سؤال (۱۱۶):** اگر خانمی استحاضه باشد، می‌تواند روزه بگیرد؟

**جواب:** بلی، می‌تواند روزه بگیرد، واعمال استحاضه را به‌جا آورد.

**سؤال (۱۱۷):** خانمی هستم که مدت یک ماه از ولادت فرزندم می‌گذرد، اما خون‌ریزیم کاملًا قطع نشده است. آیا می‌توانم روزه بگیرم؟

**جواب:** اکثر خون نفاس ده روز است و چنانچه ایام حیض هم نباشد، خون استحاضه است، روزه بگیرید و به حکم زن مستحاضه عمل کنید.

## احکام حائض

### خواندن قرآن و دعا در حال حیض

**سؤال (۱۱۸):** خواندن قرآن در حال عادت ماهوار چه حکمی دارد؟

**جواب:** بهتر است به جای قرآن‌خواندن این ذکر را بگویید: «سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر» و برای خود و مؤمنین دعا کنید.

**سؤال (۱۱۹):** در هنگام حیض، خواندن قرآن چه حکم دارد؟

**جواب:** دست‌زدن حائض به قرآن جایز نیست، ممکن است که خواندن بیشتر از هفت آیه مکروه باشد، ولی حرام نیست.

**سؤال (۱۲۰):** اگر دخترها و خانم‌ها در حالت عادت ماهوار قرار داشته باشند، آیا می‌توانند که قرآن بخوانند؟

**جواب:** ذکر تسبیحات اربعه را بگویند، بهتر است.

**سؤال (۱۲۱):** نیت چهل شب خواندن زیارت عاشورا را دارم، اما در ایام عادت ماهوار تکلیف چیست؟

**جواب:** عیبی ندارد به خواندن ادامه دهید.

**سؤال (۱۲۲):** خانمی هستم، می‌خواستم چهل روز دعای صباح را برای امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه بخوانم. خواستم بدانم اگر در این مدت، عادت ماهوار شدم، می‌توانم که دعا را ادامه بدهم، آیا اشکال دارد؟

**جواب:** بلی اشکال ندارد، ثواب آن دعا را برای آقا بفرستید و ضمناً ما را هم از دعای خود فراموش نکنید.

**سؤال (۱۲۳):** آیا در عادات ماهوار تسبیح به‌دست‌گرفتن و ذکرگفتن اشکال دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد.

### داخل شدن حائض در مسجد و اماکن مقدسه

**سؤال (۱۲۴):** وقتی دختری مریض ماهوار باشد، به مسجد رفته می‌تواند یا نه؟

**جواب:** برای زنان حائض، نشستن در مسجد حرام است.

**سؤال (۱۲۵):** آیا زن و یا دختر حائض می‌تواند داخل مسجد برود؟

**جواب:** رفتن از یک طرف و بیرون‌شدن از در دیگر مسجد جایز است، ولی نشستن حائض در مسجد حرام است.

**سؤال (۱۲۶):** اگر خانمی به نیت زیارت به ایران و عراق برود و در ایام عادت ماهوار هم باشد و وقت هم تنگ است می‌تواند زیارت کند یا خیر؟

**جواب:** بلی، می‌تواند زیارت کند.

**سؤال (۱۲۷):** اگر خانم‌ها در حالت ماهوار باشند، به زیارت بروند چه حکمی دارد؟

**جواب:** رفتن به مسجد حرام است، به زیارت‌ها اشکالی ندارد.

### نماز آیات بر حائض

**سؤال (۱۲۸):** زنانی که در ایام عادت ماهوار هستند، در صورت وقوع زلزله،

آفتاب و مهتاب گرفتگی که نماز خوانده نمی‌توانند، آیا بعد از پاک‌شدن باید قضا کنند یا نه؟

**جواب:** به فتوای جمعی از علما، قضا واجب نیست.

**عقدنمودن در حال حیض**

**سؤال (۱۲۹):** آیا عقد با دختری که در ایام عادت است، درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی درست است، اما نزدیکی با او حرام است.

**مسائل متفرقه حائض**

**سؤال (۱۳۰):** دختری نوزده ساله هستم که عادت ماهوار من شش روز است و بعد از آن روز، غسل می‌نمایم. اما دوباره لکه می‌بینم که دوباره شک می‌کنم، آیا غسل من درست است یا خیر؟

**جواب:** اگر چنانچه یقین دارید که آن لکه، خونی است که بعد از غسل خارج شده، باید دوباره غسل کنید و اگر یقین ندارید که آن خونی است که بعد از غسل خارج شده، غسل شما درست است.

**سؤال (۱۳۱):** در غسل حیض، درحالی‌که تمام بدن خیس (تر) است، چطور می‌توانیم اول وضو بگیریم و بعد غسل را انجام دهیم؟

**جواب:** به نظر من غسل حیض کفایت از وضو می‌کند، ولی باید پس از خشک‌شدن بدن و موها، وضو بگیرید.

**سؤال (۱۳۲):** اگر خانمی در حالت حیض باشد و دست‌های خود را حنا (خینه): کند، غسلش درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی، درست است.

**سؤال (۱۳۳):** اگر خانمی مریض باشد و یا طفلش تازه به دنیا بیاید، بدون غسل می‌تواند که ناخن‌های دستش را بگیرد یا خیر؟

**جواب:** بلی، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۳۴):** می‌گویند: زن‌ها که عادت ماهوار شوند، عرق آن‌ها نجس است، درست است یا نه؟

**جواب:** حرفی بی‌دلیل است، عرق آن‌ها پاک است.

**سؤال (۱۳۵):** در عادت ماهوار، اگر خانمی احیاناً لباس دیگری را به مدت بیست دقیقه بپوشد، اشکال دارد، یا خیر؟

**جواب:** در فرضی که به خون نجس نشده باشد، اشکال ندارد، اگر نجس شده باشد، نجاست را تطهیر کنید.

**سؤال (۱۳۶):** شخصی که مریض ماهوار می‌شود، وقتی که غسل می‌کند، آیا می‌تواند دوباره همان لباس را بپوشد، مثلاً جاکت را می‌توان پوشید و یا این‌که آن هم کثیف شده است؟

**جواب:** پوشیدن لباس نجس اشکال ندارد، ولی برای نماز اگر خون به آن رسیده بیرون کند و دست تر به آن نرسد.

## احکام تیمم

### طریقه و نیت تیمم

**سؤال (۱۳۷):** طریقه تیمم و نیت‌کردنش را برایم بگویید و هم‌چنان بگویید که در سجده‌های قرآن چه دعایی خوانده شود؟

**جواب:** دو دست به نیت تیمم‌کردن، بدل از وضو یا غسل به زمین خاکی یا سنگی می‌زنید، از رستنگاه موی پیشانی تا ابروها مسح می‌کنید، سپس پشت دست راست توسط کف دست چپ و بعد پشت دست چپ را به کف دست راست مسح می‌کنید. دعا در سجده تلاوت مستحب است و در (توضیح المسائل) ها نوشته است.

**سؤال (۱۳۸):** اگر می‌شود تیمم‌کردن را به صورت عملی در تلویزیون نشان دهید و یا برایم توضیح دهید!

**جواب:** بسیار آسان است: دو کف دست را در خاک پاک یا ریگ زده، از سر پیشانی تا آخر ابروها بکشید، بعد پشت دست راست را با کف دست چپ از مچ (بند) دست تا سر انگشت‌ها مسح کنید، و بعد با دست راست پشت دست چپ را مسح کنید.

**مسائل متفرقه تیمم**

**سؤال (۱۳۹):** پایم زخم است و شسته نمی‌توانم و اگر غسل با اختیار یا بی‌اختیار واجب شود، وظیفهٔ من چه است؟

**جواب:** تیمم کنید.

**سؤال (۱۴۰):** خواهری دارم که به علت بیماری، خود را عمل نمود، در حال حاضر پانزده روز از عمل او می‌گذرد و داکتر توصیه کرده که: تا چهل روز حمام نکند، او فعلًا عادت ماهوار است، آیا بدون غسل‌کردن نماز خوانده می‌تواند؟

**جواب:** به جای غسل تیمم کند، نماز او صحیح است.

**سؤال (۱۴۱):** اگر کسی محتلم شود و نتواند غسل کند یا از سردی زیاد مریض باشد، نمازی را که با تیمم خوانده قضایی دارد یاخیر؟

**جواب:** قضایی ندارد.

**سؤال (۱۴۲):** آیا بدون آب می‌شود جنابت را بر طرف سازیم؟

**جواب:** اگر تا وقت آخر نماز، آب پیدا نشود، می‌شود تیمم کنید و این تیمم تا پیداشدن آب و قدرت استعمال آن کفایت می‌کند و سپس باید غسل کنید.

**سؤال (۱۴۳):** آیا می‌توانیم به‌جای غسل جنابت، تیمم کنیم یا خیر؟

**جواب:** در فرض عدم آب و یا مرضی که آب برای آن ضرر دارد و به جهت سایر عذرهای شرعی تیمم درست است، ولی اگر بدون عذر شرعی غسل کنید، تیمم باطل است.

**سؤال (۱۴۴):** استنجاء کرده نمی‌توانم، با تیمم، نماز و قرآن می‌خوانم، درست است یا نه؟

**جواب:** بلی درست است، ولی باید وضو بگیرید.

**سؤال (۱۴۵):** خانمی بیست‌وپنج ساله هستم، اگر وقت برای غسل‌کردن نباشد، آیا می‌توانیم با وضو نماز بخوانیم؟

**جواب:** اگر وقت نماز ضیق باشد فوراً بدن را تطهیر نموده و تیمم نمایید و نماز بخوانید، گرفتن وضو لازم نیست.

## احکام نماز

### اوقات نماز

**سؤال (۱۴۶):** در یکی از مساجد، مؤذن هستم که صبح و ظهر، نماز جماعت نیست و تنها نماز شام، جماعت است، صبح و شام را از روی جدول اذان می‌گویم، اما نمی‌دانم ظهر را چه وقت اذان بگویم؟ چون شبکه شما از ظهر شرعی دیرتر اذان می‌گوید، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** باید بدانید که وقت داخل شده، تا اذان بدهید و این موضوع در فصول مختلف تفاوت پیدا می‌کند. اذان نماز ظهر در ساعت دوازده و پانزده دقیقه، همیشه درست است.

**سؤال (۱۴۷):** اگر نمازهای پنج‌گانه را سر وقتش نخوانیم، قبول می‌شود یا خیر؟

**جواب:** نماز درست است، ولی در اول وقت بهتر است.

**سؤال (۱۴۸):** وقت دقیق نماز صبح، ساعت چند است؟

**جواب:** در طول سال مختلف است.

**سؤال (۱۴۹):** اگر نماز قبل از وقت ادا شود، حکمش چیست؟

**جواب:** باطل است، نماز را سر وقت اداکردن واجب است.

**سؤال (۱۵۰):** دختری هستم که نمازم را سروقت می‌خوانم، اما باز وسوسه می‌شوم که نمازم درست است یا خیر؟ دوباره می‌خوانم، خواستم بدانم که حکم نمازهایم چه می‌شود؟ چون خانواده‌ام می‌گویند که نمازت قبول نمی‌شود.

**جواب:** نزد یک عالم دینی بروید و نماز خود را نزد او بخوانید، اگر درست نبود نماز خود را درست یاد بگیرید، اگر گفت صحیح است شک نکنید و دوباره آن را نخوانید. وسوسه جایز نیست، مگر این‌که یقین کنید که نماز باطل بوده که اعادهٔ آن واجب است.

**سؤال (۱۵۱):** آیا پانزده دقیقه قبل از طلوع آفتاب، نماز درست است؟

**جواب:** بلی.

### خواندن نماز در حین اذان

**سؤال (۱۵۲):** شخصی هستم، جایی کار می‌کنم که صدای اذان نمی‌آید. من از تلویزیون تمدن اذان را می‌شنوم و زمانی که به «حی علی الصلوة» می‌رسد، نمازم را شروع می‌کنم، آیا اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** نمازخواندن در اثنای اذان اشکالی ندارد، ولی باید وقت نماز داخل شده باشد.

### نیت نماز

**سؤال (۱۵۳):** جوانی هستم که در هنگام نماز، البته در وقت نیت‌کردن همیشه دچار اشتباه می‌شوم، مثلاً: به جای نیت نماز مغرب، عشا را می‌گویم و دوباره متوجه می‌شوم، آیا اشکال دارد؟

**جواب:** اگر به زبان اشتباه می‌کنید، اشکال ندارد. نیت مربوط به دل است.

**سؤال (۱۵۴):** مردی هستم که تازه می‌خواهم به نمازخواندن شروع کنم. لطفاً طریقهٔ نیت نمازهای پنج‌گانه را برایم بگویید. تشکر از لطف شما!

**جواب:** نماز ظهر، عصر، شام، خفتن و یا صبح را می‌خوانم: «قُربةً إلَی الله» و پیش ملای مسجد بروید و نماز خود را درست یاد بگیرید.

**سؤال (۱۵۵):** اگر کسی نماز قضایی از سال‌های گذشته داشته باشد و بخواهد قضای نمازها را بخواند، نماز را واجب نیت کند یا قربت؟

**جواب:** نماز واجب است و قصد قربت کفایت می‌کند.

### صلوات بر اهل بیت در تشهد به عوض آل

**سؤال (۱۵۶):** اگر در تشهد نماز بگوییم: «اللهم صلّ علی محمد و اهل بیته» درست است یا نه، اگر نیست فرق بین اهل بیت و آل چیست؟

**جواب:** درست نیست. «اهل بیت»: (علی و فاطمه و حسن و حسین): هستند و «آل» ممکن است امامان دوازده‌گانه را هم شامل شود.

### جهر خواندن نماز (زنان)

**سؤال (۱۵۷):** آیا زن می‌تواند نمازش را بلند بخواند، به خاطر این‌که اشتباه نخواند؟

**جواب:** اگر نامحرم نباشد زن می‌تواند نماز صبح و شام و خفتن را بلند بخواند، ولی در رکعت سوم و چهارم باید تسبیحات اربعه را آهسته خواند.

**سؤال (۱۵۸):** آیا خانم‌ها می‌توانند، مثل آقایان، نماز صبح، مغرب و عشاء را با صدای بلند بخوانند؟

**جواب:** خانم‌ها در بلندخواندن و آهسته‌خواندن مخیر هستند، ولی اگر نامحرم صدای آن‌ها را بشنود، باید آهسته بخوانند.

### ذکر رکوع به جای ذکر سجده و بالعکس

**سؤال (۱۵۹):** اگر عمداً یا سهواً ذکر رکوع را در سجده و یا بالعکس بگوییم، درست است یا نه؟

**جواب:** اگر بعد از رکوع و سجود متوجه اشتباه خود شوید، اشکالی ندارد و اگر در حال رکوع و سجود باشید، صحیح را دوباره بخوانید.

**گفتن بسم الله در تسبیحات اربعه**

سؤال (۱۶۰): اگر در رکعت سوم و چهارم، یعنی در تسبیحات اربعه: «بسم الله الرحمن الرحیم» بگوییم، آیا نماز ما باطل است یا خیر؟

جواب: باطل نمی‌شود، ولی از خود حکم بیرون ندهید، آنچه در (توضیح‌المسائل) آمده، عمل کنید.

**گفتن صلوات هنگام شنیدن اسمای ائمه علیهم السلام در نماز**

سؤال (۱۶۱): اگر در حین خواندن نماز، اسم حضرات معصومین علیهم السلام غیر از خاتم النبیین صلی الله علیه و آله را بشنویم، می‌توانیم صلوات بفرستیم یا نه؟

جواب: شاید بهتر این باشد که صلوات را در قنوت یا در رکوع و سجود یا بعد از تکمیل قرائت و تشهد بگویید.

**مسائل قنوت**

سؤال (۱۶۲): اگر در نماز خفتن «عشاء» قنوت نخوانیم، نماز درست است یا خیر؟ آیا دعای قنوت، سنت مؤکد است؟ و آیا سنت مؤکد از پیامبر خدا است؟

جواب: بلی درست است، قنوت مستحب است. بلی سنّت، سنّت آن حضرت است.

**قنوت به زبان مادری**

سؤال (۱۶۳): قنوت نماز واجب را می‌شود به زبان مادری (فارسی، پشتو وغیره) یعنی غیر از عربی خواند یا نه؟

جواب: بلی می‌شود.

سؤال (۱۶۴): اگر در نمازهای واجب خود، قنوت را به زبان فارسی، یا به زبان مادری خودمان ادا کنیم، نمازمان درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی درست است، دعا، صحبت‌کردن با خدای مهربان است، او هر زبان را می‌داند. لطفاً برای ما هم دعا کنید.

**مشکل ادای حروف از مخارج: (مشکل زبان)**

**سؤال (۱۶۵):** آیا کسی که در خواندن نماز با زبان مشکل داشته باشد، نمازش درست می‌باشد یا خیر؟

**جواب:** به اندازه مقدور، درست بخواند و به فوق قدرت مکلف نیست.

**عدم حضور قلب در نماز**

**سؤال (۱۶۶):** زمانی که نماز می‌خوانم، تمام فکر و حَواسم به طرف مشکلات زندگی‌ام است و گاهی هم نمازم اشتباه می‌شود، آیا نمازی که می‌خوانم، درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی، نماز شما درست است، اما ثوابش کم است و اگر در نماز شک کنید باید به احکام شکیات نماز عمل کنید و لازم است که آن‌ها را یاد بگیرید.

**سؤال (۱۶۷):** پسری بیست‌وسه ساله هستم، گاهی وقت‌ها اصلًا دلم نمی‌شود نماز بخوانم، اما بدون حضور قلب می‌خوانم، آیا نمازم قبول می‌شود؟

**جواب:** حتماً بخوانید، هر چند حضور قلب نداشته باشید.

**سؤال (۱۶۸):** آیا این حرف درست است، اگر در حین خواندن نماز، فکر انسان به مسائل و امور دنیوی برود، نماز باطل است؟ بالأخره ما انسان هستیم و هر کاری کنیم، نمی‌توانیم از مسائل دنیوی به دور باشیم، و باز در نماز چیزهای عجیب و غریب به یادمان می‌آید. دیگر این‌که اگر در نماز حضور قلب نداشته باشیم، آیا نماز قبول می‌شود؟

**جواب:** کسی نگفته نماز باطل است، نماز صحیح است، اما ثواب آن کم می‌شود. بالآخره نماز صحیح بوده و از فضل خداوند توقع داریم نماز قبول شود.

سؤال (۱۶۹): زمانی که نماز می‌خوانم فکرم پراکنده است، آیا نمازی که می‌خوانم درست است؟

جواب: بلی درست است.

سؤال (۱۷۰): در هنگام خواندن نماز ذهنم بی‌جا می‌شود و نمی‌دانم که آیا نمازم درست است یا خیر؟

جواب: با مراعات شکیات، نماز درست است.

سؤال (۱۷۱): زنی هستم در حدود ۷۰ ساله، تازه متوجه شدم که نمازهایم درست نبوده، یعنی قرائتم غلط بوده و حالا در نماز سهو می‌کنم و نمازهایم را درست به‌جا آورده نمی‌توانم، حال تکلیفم چیست؟ مقلد مرحوم آیت الله خویی هستم.

جواب: اگر جاهل قاصر بوده‌اید، شاید نمازها درست بوده اما اگر جاهل مقصر بوده‌اید احتیاطاً قضا شود.

سؤال (۱۷۲): جوانی پانزده ساله هستم در وقت خواندن نماز فکرم پراکنده است، آیا نمازی که می‌خوانم قبول است؟

جواب: با حضور قلب بهتر است، و بدون آن نماز صحیح است.

**شک و سهو در نماز**

سؤال (۱۷۳): اگر در حین خواندن نماز، یکی از شکیاتی صحیح برایم پیش آید، آیا واجب است که به شک صحیح عمل کنم یا می‌توانم نماز را به هم زده از سر دوباره بخوانم، در صورت دوم، نمازم صحیح است یا باطل؟

جواب: نماز دوم به هر حال صحیح است، در فرض اول: نماز، بین فقها در حرمت و جواز آن اختلاف است، احتیاط این است که نماز را باطل نکنید و به شکیات عمل کنید.

سؤال (۱۷۴): اگر در جریان خواندن نماز، مثلًا چهار رکعتی است وقتی رکعت

دوم را که می‌خوانم، بعد از سجده‌های چهارم باید تشهد بگویم، ولی بعد از ختم تشهد به اشتباه، یک کلمه از سلام نماز را بگوییم، درحالی‌که نماز چهار رکعتی است، چه حکمی دارد؟

**جواب:** حرکت می‌کنید و دو رکعت دیگر را می‌خوانید، بعد از سلام دو سجده سهو برای زیادتی سلام به‌جا می‌آورید. درسجده می‌گویید: «بسم الله و بالله و صلی الله علی محمد وآل محمد».

**سؤال (۱۷۵):** مادرم در نمازهایش بین سه و چهار رکعت شک می‌کند و یک رکعت نماز احتیاط به‌جا می‌آورد، آیا درست است؟

**جواب:** بلی، درست است، ولی اگر کثیرالشک باشد، بنا را بر چهار بگذارد و نماز احتیاط هم لازم نیست.

**سؤال (۱۷۶):** دختری هستم که مادرم همیشه در خواندن رکعات نماز شک می‌کند که چند رکعت نماز بجا آورده است، آیا نمازهایش درست است؟

**جواب:** وسوسه و شک زیاد، یک نوع مرض است تا خوب نشده، نماز او درست است.

**سؤال (۱۷۷):** بعضی وقت‌ها در نمازم سهو می‌کنم، که نمازم را تکمیل خواندم یا خیر، یا این‌که چند رکعت خواندم. آیا نمازم را دوباره بخوانم، یا به همان اکتفا کنم؟

**جواب:** باید احکام شکیات و سهویات نماز را از کتاب فتوای مجتهد خود، نزد ملایی یاد بگیرید وگرنه خیلی از نمازهای شما، باطل می‌شود.

**سؤال (۱۷۸):** شخصی هستم در نمازهایم همیشه شک می‌کنم، اصلًا حضور قلب ندارم. چه کنم تا حضور قلبم در نماز زیاد شود؟

**جواب:** در اول، هر رکعت را که می‌خوانید چیزی را از طرف راست به طرف چپ بگذارید.

**سؤال (۱۷۹):** هر زمانی مشغول خواندن نماز هستم، فراموش می‌کنم چند رکعت خوانده‌ام تکلیفم چیست؟

**جواب:** اگر فکر خود را به نماز بگیرید، کمتر فراموش می‌کنید. فعلًا مُهرهایی آمده که عدد رکعات را پس از سجده مشخص می‌کند، از آن‌ها بخرید و استعمال کنید.

**سؤال (۱۸۰):** تعداد زیادی از بیننده‌ها گفته‌اند که: در نماز و غسل‌کردن شک می‌کنند، پرسیده‌اند که، راه حل شک‌کردن چیست؟

**جواب:** اگر کثیرالشک باشند اعتناء نکنند و گرنه باید مطابق احکام شکیات رفتار کنند. باید سؤال‌های آن‌ها را بنویسید که تا در هر مورد آن جواب خاص داده شود.

**سؤال (۱۸۱):** برای این‌که شک را از خود دور کنیم، چه کارهایی باید انجام دهیم؟

**جواب:** اگر شک در نماز زیاد شود، به شک خود توجه نکنید و نماز بخوانید، نماز شما درست است.

**سؤال (۱۸۲):** چطور می‌توانیم، شک را از خود دور کنیم؟

**جواب:** باالتفات بیشتر به رکعات نماز می‌توانید شک را از خود دور کنید.

### فراموش‌کردن بعضی از اجزای نماز

**سؤال (۱۸۳):** پسری هستم که در نمازهایم دچار فراموشی می‌شوم، لطفاً راهنمایی کنید که فراموشی چه چاره دارد؟

**جواب:** برای هر رکعت یک دانه سنگ بگذارید و شک خود را بر طرف نمایید.

**سؤال (۱۸۴):** اگر سلام نماز، فراموش شود، آیا اشکالی دارد؟

**جواب:** احتیاط واجب آن است که نماز را دوباره بخوانید.

### مسائل متفرقه نماز

**سؤال (۱۸۵):** زمانی که نماز تمام می‌شود، اول به سمت روبه‌رو، بعد به سمت راست و بعد به سمت چپ نگاه‌کردن، درست است یا خیر؟

**جواب:** این‌ها ربطی به نماز ندارد، به دادن «السلام علیکم و رحمة الله و برکاتـه» نماز تمام می‌شود.

**سؤال (۱۸۶):** اگر در حال خواندن نماز با گوشه چشم به اطراف نگاه کنیم، نماز باطل می‌شود یا خیر؟

**جواب:** خوب نیست، ولی تا زمانی که رو از قبله کج نشود، نماز صحیح است.

**سؤال (۱۸۷):** در زمان عادت ماهوار هستیم و نماز نمی‌خوانیم، آیا قضایی دارد یا خیر؟

**جواب:** ترک نماز در حال حیض و نفاس قضا ندارد، اما روزه، قضایی دارد.

**سؤال (۱۸۸):** شخصی در حال خواندن نماز، تسـبیحِ در دسـتش و دانـه دانـه، دانه‌های آن را می‌گرداند، آیا در نمازش اشکال دارد یا نه؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۱۸۹):** اگر در حین خواندن نماز به خاطر گناهانی که انجام داده‌ام، اشک بریزم، نمازم اشکال پیدا می‌کند؟

**جواب:** نخیر، بسیار خوب هم است و در همان وقت برای منِ فقیر هم دعا کنید.

**سؤال (۱۹۰):** اگر کسی روی بام خانه خدا باشد، به کدام سمت مـی‌توانـد نمـاز بخواند؟

**جواب:** اگر می‌تواند پایین بیاید و بخواند و اگر خوف فوت نماز باشـد، بـه هـر طرف که بخواند انشاءالله اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۹۱):** آیا نماز با مقنعه بهتر است یا با چادر نماز؟

**جواب:** با هر دو خوب است.

**سؤال (۱۹۲):** اگر در حال خواندن نماز باشیم، احساس کنیم آبی از مـا خـارج شده است، چه حکمی دارد؟ آیا به خواندن نماز ادامه دهیم؟

**جواب:** چه مراد شما خون ماهوار باشد و یا بول، نماز باطل می‌شود.

**سؤال (۱۹۳)**: آیا می‌توانیم وقتی مشکلی داشته باشیم، دست‌بسته نماز بخوانیم یا نه؟

**جواب**: بلی، می‌توانید.

**سؤال (۱۹۴)**: خانمی هستم که در دوران بارداری، نمازهایم را به حالت نشسته خوانده‌ام، چون نمی‌توانستم زیاد به طور ایستاده بخوانم. آیا نمازهایم قبول شده یا دوباره باید قضای آن‌ها را بخوانم؟

**جواب**: اگر ایستاده نمی‌توانسته‌اید، قضا ندارد.

**سؤال (۱۹۵)**: اگر در وقت خواندن نماز چشم‌های ما بسته باشد، اشکالی دارد؟

**جواب**: اشکال ندارد.

**سؤال (۱۹۶)**: اگر نمازگزار در حین خواندن نماز به کسی می‌خواهد چیزی را بفهماند، مثلًا با قلم در ورقی می‌نویسد: (ما امروز به‌جایی دعوت هستیم)، آیا نمازش اشکال دارد یا نه؟

**جواب**: اگر در نظر عرف به نوشتن مذکور موالات به هم بخورد یا صورت نماز محو گردد، نماز باطل می‌شود.

**سؤال (۱۹۷)**: آیا خواندن نماز روی فرش‌هایی که کاندیدها به مساجد می‌آورند، جایز است؟

**جواب**: اشکالی ندارد، ولی تا از تدین او مطمئن نشوید به او رأی ندهید.

**سؤال (۱۹۸)**: اگر نماز ظهر و عصر، نماز مغرب و عشاء را یک‌جا ادا کنیم، یعنی: نماز عصر را قبل از وقت ادا کنیم، از نظر فقه شرعی کدام مشکلی دارد یا خیر؟

**جواب**: نماز عصر قبل از وقت ادا نمی‌شود، پیامبرﷺ هم گاهی اوقات نماز ظهر و عصر را یک‌جا ادا می‌کردند، اما اگر نماز عصر را به وقت آن ادا کنید بهتر است.

**سؤال (۱۹۹)**: اشخاصی که در موبایل‌های‌شان عکس و فیلم‌های مبتذل

نگهداری می‌کنند و درحالی‌که، موبایل در جیب‌شان است، نماز می‌خوانند. آیا با این حال نمازشان درست است؟

**جواب:** کار زشتی است، ولی نمازشان درست است.

**سؤال (۲۰۰):** خانمی هستم که مشکل زنانگی دارم، از راه دامنم چرک می‌آید، آیا نماز من درست است یا خیر؟ پیش داکتر مراجعه کردم، اما دارو فایده نکرد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** مجرد چرک آمدن برای نماز، اشکالی ندارد.

**سؤال (۲۰۱):** آیا برادران اهل تشیع می‌توانند در عقب برادران اهل تسنّن، نماز بخوانند؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۲۰۲):** آیا در هنگام خواندن نماز، پوشیدن انگشتر و گوشواره که نقش سکه بر روی آن است، برای نماز مشکل دارد یا خیر؟

**جواب:** نماز را باطل نمی‌کند، اما بهتر است نپوشید.

**سؤال (۲۰۳):** شخصی هستم که مشکل پادردی دارم و به همین خاطر نمازم را با سرعت بجا می‌آورم، آیا درست است؟

**جواب:** درست است، به شرطی که همه اجزاء و شروط نماز به‌جا آورده شود.

**سؤال (۲۰۴):** جوانی بیست‌ویک ساله هستم، با این‌که نمازم را می‌خوانم، اما گاهی کارهای ناجایز از من سر می‌زند. توبه هم می‌کنم باز هم اصلاح نمی‌شوم، آیا نمازم اشکال دارد؟

**جواب:** نماز صحیح است، ولی در قبر و قیامت چه کار می‌کنید؟ خوب است که خودرا اصلاح کنید.

**سؤال (۲۰۵):** پدری دارم صد ساله، نمی‌تواند نمازش را ایستاده بخواند، به خاطر عدم توانایی، نشسته می‌خواند، آیا اشکال دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۲۰۶)**: می‌خواستم بدانم که در نماز فرض، در رکعت تمام (دو رکعت اول): کدام سوره خوانده شود و به رکعت خالی (رکعت سوم و چهارم) کدام سوره؟

**جواب**: شما مخیرید که هر سوره را بخوانید، ولی بهتر در رکعت اول سوره قدر و در رکعت دوم سوره توحید است و در رکعت سوم و چهارم در فقه شیعه، نمازخوان مخیر است سوره حمد را تنها بخواند یا تسبیحات اربعه را.

**سؤال (۲۰۷)**: دختری بیست‌وهشت ساله که مدت دوازده سال است مریض هستم و به داکتر هم مراجعه نمودم، ولی بهبود نیافتم. مدت دو سال می‌شود که به تکلیف ادرار گرفتار شده‌ام، نمازم را با وضو و تیمم خوانده‌ام، آیا با تیمم صحیح است؟ و هم‌چنان روزه قضایی دارم که گرفتنش برایم مشکل است و توانایی دادن کفاره را هم ندارم، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب**: وظیفه شما این است: هر زمانی در وقت نماز که مهلت پیدا کردید و ادرار قطع شد، وضو بگیرید و نمازتان را با وضو بخوانید و نمازهایی را که با تیمم خوانده‌اید، درحالی‌که می‌توانستید با وضو بخوانید، قضا کنید. اما روزه‌هایی را که قضا کرده‌اید، اگر چنانچه به خاطر مرضی بوده که تا سال بعد طول کشیده باشد، قضای آن‌ها لازم نیست، بلکه کفّاره آن به اندازه «۷۵۰ گرام» طعام برای هر روز کافی است و اگر تا سال بعد خوب شده‌اید باید هم روزه را قضا کنید و هم کفاره بدهید. کفاره روزه را هر وقت توانستید بپردازید.

**سؤال (۲۰۸)**: جوانی بیست‌ویک ساله هستم که شهوتم بسیار زیاد است، نمازی که می‌خوانم نمی‌دانم قبول می‌شود یا خیر؟

**جواب**: شهوت خود را کنترول کنید در غیر آن به مرض بی‌درمان ایدز گرفتار خواهید شد. اگر می‌ترسی به گناه بیفتی، ازدواج کن.

**سؤال (۲۰۹)**: شخصی هستم، سال‌های گذشته یادم نمی‌آید که در نماز، «تکبیرةالاحرام» را یک مرتبه می‌گفتم یا دو مرتبه، ولی در این سه سال اخیر

«تکبیرةالاحرام» را بعد از نیت دوبار گفتم و در کتاب‌ها هم ننوشته بودند که چند مرتبه گفته می‌شود. آیا نمازهایم درست است یا خیر؟

**جواب:** تکبیرةالاحرام یک مرتبه واجب و شش مرتبه دیگر مستحب است، اگر دو مرتبه به قصد تکبیرةالاحرام گفته‌اید، نمازها را قضا کنید، ولی در این مورد به مجتهدی که از او تقلید می‌کنید مراجعه کنید.

**سؤال (۲۱۰):** جوانی هستم که پنج وقت نمازهایم را یاد ندارم، آیا نمازهایی را که می‌خوانم درست می‌باشد؟

**جواب:** واجب است که نزد عالم دینی بروید و نماز خود را یاد بگیرید.

**سؤال (۲۱۱):** جوانی نوزده ساله هستم، که از زمانی که به سن تکلیف رسیده‌ام، تا هیجده سالگی مسائل شرعی خود را نمی‌فهمیدم. آیا نمازهایی را که در این مدت خوانده‌ام، درست است یا خیر؟

**جواب:** نزد یک عالم دینی بروید و بگویید که چگونه نماز خوانده‌اید، بعد پرسان کنید که قضا دارد یا خیر.

**سؤال (۲۱۲):** اگر تسبیحات اربعه را بیشتر از سه مرتبه بخوانیم، اشکال دارد؟ مثلاً یادمان نباشد که سه دفعه خوانده‌ایم یا خیر؟

**جواب:** اشکالی ندارد، به قصد مستحب بخوانید.

**سؤال (۲۱۳):** همیشه در نمازهایم ناخودآگاه، سوره‌ها و ذکرها را بیشتر از آنچه که در نماز است می‌خوانم، حکمش چیست؟

**جواب:** اشکالی ندارد.

**سؤال (۲۱۴):** مادرم نمازش را غلط به‌جا می‌آورد. سوره را قبل از حمد می‌خواند، اذان و اقامه را نمی‌گوید، آیا نمازش قبول است؟

**جواب:** نمازش باطل است، ولی اذان و اقامه مستحب است.

**سؤال (۲۱۵):** آیا در نماز بعد از سوره فاتحه، گفتن کلمه «آمین» برای نماز مشکل ایجاد می‌کند؟

**جواب:** در فقه شیعه گفته نمی‌شود.

**سؤال (۲۱۶):** اگر در نماز چهار رکعتی سه مرتبه تشهد بخوانیم، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر سهواً خوانده شود، نماز باطل نمی‌شود و باید دو سجده سهو بجا بیاورید.

**سؤال (۲۱۷):** دختری سی‌وپنج ساله هستم، بعضی‌ها می‌گویند: نماز مجردها قبول نمی‌شود، آیا درست است؟

**جواب:** بی‌خود گفته‌اند؛ خداوند نماز شمارا قبول فرماید و شوهر خوبی به شما ارزانی نماید.

**سؤال (۲۱۸):** دختری بیست‌وشش ساله هستم که تا هنوز ازدواج نکرده‌ام و چندین بار برایم خواستگار آمد، اما من رد کردم. آیا این حرف درست است که می‌گویند: اگر دخترِ مجرد، در خانه باشد، نماز والدین قبول نمی‌گردد؟

**جواب:** آنچه می‌گویند: خرافات است، شما هم اشتباه می‌کنید. چند روز بعد جوانی شما می‌گذرد و هر جوانی که متدین و با ادب باشد و نفقه شما را داده بتواند او را بپذیرید و بر خدا توکل کنید.

**سؤال (۲۱۹):** اگر اشتباهاً در نماز کلمهٔ دوبار ذکر شود؛ مثلاً: «تشهد»، آیا نماز باطل است؟

**جواب:** باطل نمی‌شود.

**سؤال (۲۲۰):** آیا در مقابل پرده‌ای که عکس پرنده‌ها در آن نقش باشد، خواندن نماز اشکال دارد؟

**جواب:** کراهت دارد.

### نمازهای قضایی

#### نیت نماز قضایی

**سؤال (۲۲۱):** نیت نماز قضایی چطور ادا می‌شود؟

**جواب:** نماز قضایی فلان وقت را «قربة الی الله» می‌خوانم.

**سؤال (۲۲۲):** جوانی بیست‌ویک ساله هستم، نماز قضایی دارم. چطوری نیت کنم و چه وقت نمازهای قضایی را بخوانم؟

**جواب:** نماز قضایی را هر وقت می‌توانید بخوانید، نیت آن هم این است که: مثلاً دورکعت نماز قضایی صبح را به‌جا می‌آورم: «واجب قربة الی الله».

**کدام نمازها را قضا کنیم و چگونه؟**

**سؤال (۲۲۳):** کدام نمازها را باید قضا نمود و کیفیت قضا را بیان دارید؟

**جواب:** هر نمازی که عمداً یا سهواً یا به خاطر درخواب‌ماندن ترک شده باشد، واجب است که مکلف، قضایی آن نماز را به‌جا آورد. و نیز کسی که در وقت نماز نه آب یافته و نه چیزی که تیمم بر آن صحیح باشد (فاقد الطهورین)، باید نماز را در موقع دیگر قضا کند. و نیز کسی که نماز را خوانده ولی غلط خوانده، مانند این‌که: قرائت او و یا رکوع و سجود او غلط بوده و یا نماز را در مکان و یا لباسی که می‌دانسته، غصبی است خوانده، یا نماز را قبل از وقت خوانده، یا وضو و یا غسل او باطل بوده، یا پشت به قبله نماز را خوانده است و یا در غالب این صور فرقی بین عمد و سهو و جهل نیست، باید نماز را قضا کند. نماز و قضای آن بسیار مهم است که مسلمان باید آن را به‌جا آورد و خود را از عذاب قیامت نجات دهد. نماز به هرگونه که فوت شده همان‌گونه به‌جا آورده می‌شود و اگر جهری بوده جهری خوانده می‌شود اگر نمازهایی که آهسته خوانده می‌شده (ظهرین) آهسته بخواند، اگر در سفر فوت شده، قصر قضا می‌شود هر چند قضا در وطن باشد، و اگر در وطن فوت شده باید تمام بخواند، هرچند قضا را در سفر انجام دهد.

**سؤال (۲۲۴):** زمانی که یک فرد، نماز قضایی دارد، ترتیب خواندن آن چگونه هست؟

**جواب:** اگر سه ویا چهار نماز باشد به همان ترتیب که فوت شده است قضا کنید،

خوب است و اگر زیاد باشد ترتیب ندارد، به همان مقدار که فوت شده قضا کنید.

**سؤال (۲۲۵)**: نمازهایی را که در گذشته قضا کرده‌ایم، چگونه ادا کنیم؟

**جواب**: هر وقت می‌توانید، نماز قضایی بخوانید، اما همان قسمی که باید ادا می‌شد، همان قسم قضای آن را به‌جا آورید، یعنی اگر نمازهای قضایی صبح و مغرب و عشا را می‌خوانید، ولو در روز باشد، باید بلند بخوانید. و همین قسم نمازهای ظهر و عصر را اگر چه در شب می‌خوانید باید آهسته بخوانید و نمازهای شکسته را در وطن و یا جایی که قصد ماندن ده روز کرده‌اید به همان قسم شکسته به‌جا آورید و بالعکس.

**سؤال (۲۲۶)**: اگر قضایی نماز صبح را ظهر ادا کنیم، باید آهسته قرائت شود یا مانند نماز صبح و عشا بلند بخوانیم؟

**جواب**: بلند قضا کنید.

**سؤال (۲۲۷)**: دختری هیجده ساله هستم، همه نمازهایم را می‌خوانم به جز نماز صبح، که بیدار نمی‌شوم، کسی نیست که مرا از خواب بیدار کند. اگر قضایی آن را بخوانم، ثواب خود نماز صبح را دارد یا خیر؟ اگر نماز صبح قضا شود، چگونه قضایی آن را بخوانیم؟

**جواب**: حتماً یک ساعت کوچک بخرید، که با زنگ، شما را بیدار کند و یک نقص مهم دینی را از خود دور کنید.

نماز قضا مثل نماز ادا خوانده می‌شود، فقط «نیت» قضا کنید.

**به جای فرد زنده نماز قضایی خواندن**

**سؤال (۲۲۸)**: اگر کسی زنده باشد و به علت بیماریی که دارد، توانایی گرفتن روزه و خواندن نماز را نداشته باشد، آیا شخصی دیگری می‌تواند به‌جایش هم روزه بگیرد و هم نماز آن را به‌جا بیاورد؟

**جواب**: نخیر نمی‌تواند، ولی نمازی را که انسان به هر حال خوانده می‌تواند، باید

بخواند و نباید ترک کند، مثلًا در حال درازکشیدن به دل خود نماز را بخوانـد. روزه را اگر در یازده ماه دیگر خوب شد، قضا نکند و یا اگر تا رمضان دیگر سالم نشـود به جای آن روزه، «۷۵۰ گرام» نان بدهد، قضا لازم نیست.

**خواندن نماز قضایی قبل از قضاشدن**

**سؤال (۲۲۹)**: اگر انسان درصورتی‌که نماز قضا نداشته باشد، ولی نمـاز قضـایی بخواند و بعداً اگر نمازش قضا شد، آن نمازهای خوانده شده به‌جای نماز قضا شـده فعلی کفایت می‌کند یا خیر؟

**جواب**: نماز قضایی قبل از آن‌که نماز او فوت شده، باطل است. وقتی کـه نمـاز ادایی، سهواً و یا عمداً فوت شد، واجب است قضای آن‌را به‌جا آورید.

**ندانستن تعداد نمازهای قضایی**

**سؤال (۲۳۰)**: شخصی هستم که در کودکی نمازم را بعضی اوقـات مـی‌خوانـدم، بعضی اوقات نمی‌خواندم، حالا عذاب وجدان دارم. نمی‌دانم برای جبران، نمازهـای قضایی بخوانم یا نه؟

**جواب**: همان‌قدر قضا کنید، که ندانید، آیا چیزی باقی مانده یـا نـه. البتـه بـرای نمازهای بعد از بلوغ.

**سـؤال (۲۳۱)**: نماز قضایی زیادی دارم، اما تعدادش را نمی‌دانم، لطفاً راهنمـایی بفرمایید چقدر باید نماز قضا بخوانم که ذمه‌ام از بابت نماز خلاص شود؟

**جواب**: باید دائماً نماز قضایی را بخوانید، تا شک کنید که آیا باقی مانده یا خیر. دیگر واجب نیست قضا کنید.

**سؤال (۲۳۲)**: جوانی هستم که گاهی به علت بیماری نمازم فوت شده، آیا بعد از هر نماز، اگر چهار رکعت نماز به نیت قضا به مدت یک سال بخوانم، درست است یا خیر؟

**جواب:** باید آن‌قدر نماز قضایی بخوانید تا شک پیدا نمایید که نماز قضایی بر ذِمّه شما مانده یا نه.

**سؤال (۲۳۳):** اگر کسی نداند که چه مقدار نماز قضایی، چند سجده واجب قضایی و چند نماز آیات بر گردنش است چه کار کند؟

**جواب:** آن‌قدر بخواند تا شک کند که: آیا دیگر نماز بر ذمّه‌ام باقی مانده یا خیر.

**مسائل متفرقه نماز قضایی**

**سؤال (۲۳۴):** مردی هستم که نمازهای قضایی زیاد دارم، اما نماز شب می‌خوانم، آیا ثواب آن به نمازهای قضایی من می‌رسد یا خیر؟

**جواب:** شیطان شما را فریب ندهد، به جای نماز نافله شب، نمازهای قضایی خود را به‌جا آورید.

**سؤال (۲۳۵):** آیا نمازهای قضایی، اذان و اقامه دارد یا خیر؟ سه سال نمازهای قضایی دارم، آیا می‌شود نمازهای قضایی را بدون اذان و اقامه، بعد از نمازهای پنج‌گانه بخوانم؟

**جواب:** بلی دارد، ولی مستحب است نه واجب. بلی، درست است بخوانید.

**سؤال (۲۳۶):** اگر نماز قضایی داشته باشیم، می‌توانیم که اذان و اقامه را بخوانیم؟

**جواب:** بخوانید مستحب است، نخوانید نماز شما صحیح است.

**سؤال (۲۳۷):** آیا می‌توانم قضایی نماز صبح را، بعد از نماز خفتن بخوانم؟

**جواب:** بلی، می‌توانید.

**سؤال (۲۳۸):** آیا می‌توانیم قضای نماز صبح را بعد از نماز عشاء بخوانیم؟

**جواب:** بلی، می‌توانید.

**سؤال (۲۳۹):** اگر شخصی مدت یک سال نماز نخوانده باشد، آیا باید توبه کند و نماز بخواند، یا همین‌قدر که پشیمان شده است و نماز بخواند کافی است؟

**جواب:** بلی، کافی است ولی نمازهای قضایی را باید به‌جا آورد.

**سؤال (۲۴۰):** وقتی به سن تکلیف رسیدم، دو سال نماز نخواندم و روزه هم نگرفتم، چون هیچ چیز نمی‌فهمیدم. حالا تکلیفم چیست؟

**جواب:** آن‌ها را قضا کنید، روزه، کفّاره ندارد، چون از نادانی ترک کرده‌اید.

**سؤال (۲۴۱):** شخصی هستم، نماز صبح‌ام زیاد قضا می‌شود، در ضمن، شنیده‌ام که اگر نماز صبح سه روز پشت سر هم قضا شود، دیگر مسلمان نیست، درست است یا نه؟

**جواب:** مسلمان هستید، اولًا: ساعت زنگدار بخرید که صبح شما را بیدار کند و ثانیاً: نمازها را زود قضا نمایید.

**سؤال (۲۴۲):** اگر نماز یومیه را در وقت آن به خاطر مستی، بیهوشی، و یا خواب‌ماندن در تمام وقت نماز نتوانستم بخوانم، آیا قضَایی آن باید فوراً به‌جا آورده شود یا بعد از چند روز و چند ماه هم درست است؟

**جواب:** بهتر است هر چه زودتر بخوانید، هر چند تأخیر جایز است.

**سؤال (۲۴۳):** جوانی بیست‌وپنج ساله هستم، می‌خواهم بدانم، که اگر فردی عمداً نماز خود را ترک کند، عاقبتش چه خواهد شد؟

**جواب:** بدبختی نصیب او می‌شود، بهتر است به خداوند رجوع کند، تا از وسوسه‌های شیطان آزاد شود.

**سؤال (۲۴۴):** جوانی هستم که بسیار کوشش می‌کنم نمازهایم قضا نشود، اما باز هم قضا می‌شود، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم و حکم آن چیست؟

**جواب:** اولًا: وقتی نماز قضا شد، زود قضایی آن را به‌جا آورید وثانیاً: تصمیم بگیرید که نماز شما قضا نشود.

### نیمه‌شب شرعی

**سؤال (۲۴۵):** اگر نماز شام و خفتن قضا شود، تا چه وقت می‌توانیم که بخوانیم، یعنی نیمه‌شب شرعی چه وقت است؟

جواب: از غروب آفتاب تا وقت نماز صبح را حساب و نصف کنید، نصف شب معلوم می‌شود. نباید که نماز مغرب و خفتن را از نیمه‌شب به تأخیر بیندازید، ولی اگر مجبور بودید بعد از نیمه‌شب هم تا طلوع فجر قصد ادا کنید.

**نماز قضایی والدین و سایر اقارب**

سؤال (۲۴۶): نماز والدین چگونه خوانده می‌شود؟

جواب: بهتر است مقداری نماز پنج‌گانه آنان را قضا کنید.

**نیت نماز قضایی والدین و ...**

سؤال (۲۴۷): نیت نماز قضایی پدر و مادر و سایر اقارب چگونه است؟

جواب: نیت می‌شود که نماز قضایی صبح (ظهر، عصر، مغرب و عشاء): را به جای پدرم ... می‌خوانم «قربة الی الله».

**نماز قضایی پدر بر پسر بزرگ**

سؤال (۲۴۸): نماز والدین بر کدام فرزند است؟

جواب: تنها نماز پدر بر پسر بزرگ است که قضا کند.

سؤال (۲۴۹): آیا نمازهای قضایی که والدین بر عهده فرزندان می‌گذارند، واجب است؟

جواب: تنها به‌جاآوردن نماز قضایی پدر، بر پسر بزرگ واجب است.

سؤال (۲۵۰): آیا نماز والدین واجب است یا فرض؟

جواب: از پدر مرده بر پسر بزرگش فرض و از والدین مرده بر سایر فرزندها مستحب است.

سؤال (۲۵۱): جوانی هستم، پدرم فوت کرده و دو سال نماز گذاشته، چون قرائت را درست بلد نیستم، آیا می‌توانم خودم بخوانم یا شخص دیگری بخواند؟

**جواب:** واجب است که نماز خود را به طور صحیح یاد بگیرید، تا نمازهای خود و پدر را صحیح بخوانید.

**سؤال (۲۵۲):** شخصی هستم که پدرم از دنیا رفته و وصیت نکرده بود، کاهل نماز هم نبود. یک برادر از خانم بزرگ و سه برادر از خانم دوم هستیم. می‌خواهیم برای احتیاط یک ساله، قضایی نماز و روزه او را ادا نماییم، آیا درست است؟

**جواب:** بلی، برای شما بسیار ثواب دارد.

**نماز قضایی برادر**

**سؤال (۲۵۳):** دختری نوجوان هستم که تازه مادرکلانم وفات کرده، اگر نمازش را بخوانم می‌شود یا خیر؟

**جواب:** بلی، می‌شود و ثواب برای شما هم دارد.

**سؤال (۲۵۴):** آیا می‌توان نماز قضایی برادر فوت‌شده را، درصورتی‌که خودمان نماز قضایی داریم بخوانیم؟

**جواب:** بهتر است اول قضایی خود را بخوانید بعد از دیگری را.

**سؤال (۲۵۵):** برادرم شانزده ساله بود که فوت نمود، آیا می‌توانم نمازهای قضایی او را بخوانم درحالی‌که، خودم نماز قضایی دارم؟

**جواب:** اول نمازهای قضایی خود را بخوانید، بعداً از برادر را.

**سؤال (۲۵۶):** دختری پانزده ساله هستم، برادری مریض داشتم که بیست‌وپنج سال عمر داشت و حالا فوت کرده، اگر دو رکعت نماز نفل، بعد از هر نماز واجب برایش بخوانم، آیا ثواب دارد؟

**جواب:** بلی، ثواب دارد، ولی برای او خواندن نماز قضایی بهتر است.

**سؤال (۲۵۷):** اگر شخصی از دنیا برود، می‌شود که برایش بعد از هر نماز دو رکعت نماز بخوانیم، آیا این کار ثواب دارد؟

**جواب:** بلی، خوب است واگر قضای نمازهای یومیه او را بخوانید بهتر است.

**نماز آیات**

سؤال (۲۵۸): نماز زلزله بر کسانی که در حین وقوع آن در خواب و یا بیهوش بودند و یا اصلًا خبر نشدند، بعد از بیداری و به‌هوش‌آمدن از وقوع زلزله، خبر شوند واجب است که بخوانند یا نه؟

جواب: واجب است که بخوانند.

سؤال (۲۵۹): آیا نماز زلزله واجب فوری است که باید بلافاصله بعد از ختم زلزله خوانده شود یا نه؟

جواب: واجب فوری نیست، و بهتر است معطل نکند.

سؤال (۲۶۰): نماز زلزله، ادا نیت می‌شود یا قضا؛ چرا که در حین زلزله نماز را خوانده نمی‌توانیم، بعد از چند دقیقه، ساعت، روز، ماه و سال می‌خوانیم؟

جواب: ادا نیت می‌شود.

**قضای نماز آیات**

سؤال (۲۶۱): خانمی هستم که از زمانی به تکلیف رسیدم تا حالا نماز آیات را به‌جا نیاورده‌ام؛ حالا تکلیف شرعی‌ام چیست؟

جواب: برای هر سال دو یا سه نماز خورشیدگرفتگی و دو سه نماز ماه‌گرفتگی بخوانید.

سؤال (۲۶۲): پدرم از دنیا رفته من و خواهرم قضایی نماز آیات او را می‌خوانیم و قضایی روزه او را می‌گیریم، آیا درست است؟

جواب: بسیار عالی است، برای شما ثواب دارد. در وقت افطار برای من هم دعا کنید.

سؤال (۲۶۳): پدرم یک ماه قبل فوت کرده و نماز آیات قضایی دارد. با این‌که خودم هم نماز آیات قضایی دارم، می‌شود که نماز قضایی آیات پدرم را بخوانم؟ اگر می‌شود، نیتش چگونه است؟

**جواب:** بلی می‌شود، اول از پدر را بخوانید و بعد از خود را، نیت شود که: نماز ماه‌گرفتگی یا خورشیدگرفتگی ... را به جای پدرم می‌خوانم: «قربة الی الله»

## نماز جماعت

### نیت نماز جماعت

**سؤال (۲۶۴):** نیت نماز جماعت چگونه ادا می‌شود؟

**جواب:** نیت می‌کنید پشت سر امام حاضر نماز می‌خوانم: «قربة الی الله» و حمد و سوره از گردن شما ساقط است.

### شرایط امام جماعت

**سؤال (۲۶۵):** پسری هفده ساله هستم، خواستم بدانم که شرایط امام جماعت چیست؟

**جواب:** مرد و عادل باشد، نماز را صحیح بخواند و عادل هم کسی است که کار حرام به‌جا نیاورد و واجبات شرعی را ترک نکند.

**سؤال (۲۶۶):** اگر در نماز جماعت باشیم، اما امام جماعت را قبول نداشته باشیم، چگونه نیت کنیم؟

**جواب:** اگر امام جماعت را عادل ندانید، نماز را به قصد فرادی بخوانید و حمد و سوره و همه واجبات را بخوانید، منتهی در بین جماعت.

**سؤال (۲۶۷):** اگر کسی نسبت به امام جماعت شک داشته باشد، آیا می‌شود پشت سر او نماز خواند؟

**جواب:** نخیر، باید به عدالت او مطمئن باشید.

**سؤال (۲۶۸):** جوانی هیجده ساله هستم، امام جماعت مسجد ما با جوانان رفتار خوب ندارند و ما هم در عقب او نماز نمی‌خوانیم و به مسجد نمی‌رویم، آیا این کار ما مشکل دارد یا خیر؟

**جواب:** بهتر است به مسجد بروید و اگر او را عادل نمی‌دانید، پس از تمام‌شدن نماز جماعت، فُرادی نماز بخوانید، رفتن به مسجد آثار زیاد در زندگانی دارد.

**سؤال (۲۶۹):** اقتداکردن به امام جماعتی که صاد را (سین) تلفظ می‌کند و ذالِ (الذین) را با تشدید می‌خواند، جایز است یا نه؟

**جواب:** اقتدا به او اشکال دارد.

**مسائل متفرقه نماز جماعت**

**سؤال (۲۷۰):** اگر مأموم، حمد و سوره را در نماز جماعت بخواند اشکال دارد؟

**جواب:** اگر در نماز جهریه (نماز صبح، مغرب وعشا) صدای امام را می‌شنود ساکت باشد، اگر نمی‌شنود (خواندن حمد و سوره) اشکالی ندارد. در نماز ظهرین «سبحان الله» بگوید و قرائت نخواند.

**سؤال (۲۷۱):** آیا نمازهای مستحبی، به جماعت خوانده می‌شود؟

**جواب:** نماز مستحبی باید فرادی خوانده شود و در جماعت خوانده نمی‌شود.

**سؤال (۲۷۲):** در نماز جماعت که امام در تشهد: «محمداً عَبدُهُ و رسوله و اللهم صل علی محمد و آل محمد» را می‌خواند، آیا بر مأمومینی که آن را می‌شنوند، مستحب است که سه‌بار صلوات بفرستند؟

**جواب:** بلی مستحب است.

**سؤال (۲۷۳):** دختری نوزده ساله هستم که در نماز جماعت اشتراک می‌کنم و در مسجد میان آقایان و خانم‌ها یک پرده در میان است و صدای هر دو طرف شنیده می‌شود و زمانی که نماز تمام می‌شود، صلوات می‌فرستیم. اما من دوست دارم صلوات را با صدای بلند بگویم، آیا اشکال دارد؟ سؤال دیگر این‌که: در موقع دعاکردن دوست دارم که سر به مُهر گذاشته برای خود و به همه مؤمنین دعا کنم، آیا دعاکردن با سرخم اشکال دارد یا سر بلند باشد؟

**جواب:** در پاسخ به سؤال اول شما: صلوات را آهسته بگویید، چون مناسب

نیست که صدای شما را مرد نامحرم بشنود و اگر در خانه با صدای بلند صلوات بگویید، اشکال ندارد. اما در پاسخ به سؤال دوم شما این‌که: دعاکردن هر قسم باشد اشکال ندارد.

**لباس نمازگزار**

**سؤال (۲۷۴):** آیا فضله پرندگان حلال‌گوشت نجس است؟ یعنی اگر در لباس نمازگزار باشد، مشکلی دارد؟

**جواب:** پاک است، یعنی اگر در لباس نمازگزار دیده شود، نماز او درست است.

**سؤال (۲۷۵):** مردی چهل‌ویک ساله هستم، به تکلیف دیابت (مرض شکر) دچار هستم. آیا هر وقت لباسم نجس شود، می‌توانم با همین لباس نماز بخوانم؟

**جواب:** برای نماز، لباس پاک در جای نماز خود بگذارید و در موقع نماز عوض کنید.

**سؤال (۲۷۶):** شخصی هستم که دکان تیل‌فروشی دارم، اگر تیل روی لباس‌هایم بریزد و با آن نماز بخوانم، اشکال دارد؟

**جواب:** اگر علم به نجاست آن نداشته باشید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۲۷۷):** اگر در لباس شخص، تصویر انسان یا حیوان باشد، خواندن نماز و قرآن با آن لباس جایز است یا خیر؟

**جواب:** حرام نیست ولی مکروه است.

**سؤال (۲۷۸):** آیا لکه خونی که به روی لباس باقی می‌ماند، نماز ما با آن لباس درست است؟

**جواب:** اگر عین خون باشد و زیادتر از سر ناخن، باید آن را شست و اگر فقط رنگ خفیف خون مانده، اشکالی ندارد.

**سؤال (۲۷۹):** گرد و خاک روی سرک و کوچه‌ها که روی لباس‌های ما می‌نشیند، پاک است یا خیر؟

**جواب:** در فرضی که علم به نجاست آن‌ها نداشته باشید، پاک است.

**سؤال (۲۸۰):** آیا با لباس سیاه می‌توانیم نماز بخوانیم؟ چون بعضی‌ها می‌گویند: مکروه است.

**جواب:** مکروه‌بودن موجب بطلان نماز نمی‌شود، ممکن است ثواب آن کم شود.

**سؤال (۲۸۱):** دختری هستم خیلی زیاد در نمازهایم و این‌که لباسم پاک است یا خیر شک می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** نه خیلی وسواس کنید و نه مانند بعضی‌ها به نجاست بی‌توجه باشید.

## احکام سجده

### سجده بر چه چیز؟

**سؤال (۲۸۲):** شاگرد مکتب هستم، همهٔ شاگردان اهل‌تسنن هستند، وقت نماز ظهر به خاطر این‌که جلب توجه نکنم، به جای مُهر، انگشت دستم را می‌گذارم، آیا نمازم درست است؟

**جواب:** برگ، کاغذ یا تخته بگذارید، اشکال ندارد. در موقع ضرورت، بر پشت دست هم می‌شود سجده کرد.

**سؤال (۲۸۳):** در یکی از دانشگاه‌های اسلامی بنگلادش محصل هستم. از این‌که همه محصلین، سنی مذهب‌اند، وقتی که من در مسجد نماز می‌خوانم و مُهر می‌گذارم، همگی آن‌ها نسبت به من تعجب می‌کنند. لطفاً راهنمایی کنید چه کنم؟ آیا به مسجد بروم، مهر بگذارم و یا این‌که در نماز جماعت آن‌ها شرکت کنم یا نه؟

**جواب:** ماندن مهر واجب نیست، مستحب است. بر یک‌جانماز لخی (بوریا) هم نماز درست است. سجده بر سنگ، خاک، ریگ و همه گیاهان که پوشیدنی و خوردنی نباشد جایز است. شرکت در جماعت کار خوبی است.

**سؤال (۲۸۴):** اگر در هنگام نماز، مهر بشکند، در نماز ما اشکالی دارد؟ اگر در یک مکان، مثل مسجد اگر مُهر نباشد بر چه چیزی سجده کنیم؟

**جواب:** اشکال ندارد، اگر پیشانی بر آن قرار گیرد. برسنگ ویا کاغذ سفید که چیزی بر آن نوشته نشده باشد، می‌توانید سجده کنید.

**بلندبودن نوک انگشتان از زمین در سجده**

**سؤال (۲۸۵):** جوانی بیست‌وپنج ساله هستم، نمازم را در سن چهارده‌سالگی شروع کرده بودم، اما به خاطر ندانستن مسئله در هنگام سجده، سر پاهایم از زمین جدا بود، آیا نمازهایی را که خوانده‌ام درست است یا خیر؟

**جواب:** انشاءالله درست بوده است.

**سؤال (۲۸۶):** اگر در سجده نماز، پاها از زمین بلند شوند، اشکال دارد؟

**جواب:** در سجده نماز واجب است، هفت عضو بدن بر زمین باشد: (پیشانی، دو کف دست، دو عینک زانو و دو انگشت بزرگ پا).

**سجده بر کانکرت (سمنت سفت):**

**سؤال (۲۸۷):** سجده‌کردن بر کانکرت (سمنت مخلوط با آب، که بعد از خشک شدن، سخت می‌گردد)، جایز است یا نه؟

**جواب:** اگر سمنت با موادی که سجده بر آن‌ها جایز نباشد، مخلوط نشده باشد، سجده بر آن که اصل آن سنگ است جایز است.

**سؤال (۲۸۸):** ذکر رکوع و سجده یک مرتبه گفته می‌شود یا سه مرتبه؟

**جواب:** سه‌بار گفته شود بهتر است، اما اگر وقت نماز تنگ باشد، یک‌بار هم کفایت می‌کند.

**سؤال (۲۸۹):** اگر کسی نماز را به طور ایستاده نتواند بخواند و برای سجده‌کردن محل سجده را بالا بیاورد و بعد سجده کند، آیا اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر بتواند به دیوار یا امثال آن تکیه کند باید ایستاده نماز بخواند، و اگر به‌هیچ‌وجه ایستاده نتواند باید نشسته بخواند و از روی عجز می‌شود، محل سجده را بالا بیاورد.

**سجدهٔ سهو**

**سؤال (۲۹۰)**: سجده سهو نماز چگونه ادا می‌شود؟

**جواب**: سر خود را بر زمین می‌گذارید و می‌گویید: «بِسمِ اللهِ وَ بِاللهِ وَ صَلَّی اللهُ عَلی مُحَمَّدٍ و آلِ مُحَمَّدٍ». و یک‌بار دیگر نیز به قسمی که گفته شده، سجده می‌کنید، تشهد را می‌خوانید ودر سلام، فقط «السلام علیکم ورحمةالله و برکاته» را می‌خوانید و سجده سهو تمام می‌شود.

**سؤال (۲۹۱)**: سجده سهو یک رکعت است یا دو رکعت؟

**جواب**: در سجده سهو دو مرتبه سجده می‌کند، رکعت ندارد.

**سجده تلاوت قرآن کریم**

سجده قرآن واجب فوری است.

**سؤال (۲۹۲)**: قرآن کریم دارای چند سجده واجب است؟ آیا می‌شود بعد از اتمام قرآن، سجده‌ها را یک‌جا انجام بدهیم؟

**جواب**: در قرآن در ده جزء اخیر، چهار سجده، واجب است که نوشته هم شده: (سجده واجب)، به مجردی که آن را خواندید، فوراً سجده کنید.

**سجده قضایی تلاوت قرآن**

**سؤال (۲۹۳)**: شخصی هستم که قرآن کریم زیاد ختم کرده‌ام، اما آن زمان سجده قرآن را بلد نبودم، اصلًا سجده قرآن به‌جا نیاورده‌ام. آیا سجده‌ها، قضایی دارد؟ چگونه؟

**جواب**: احتیاط کنید، به قصد قضایی سجده تلاوت قرآن، سر را بر زمین بگذارید و بالا کنید، ذکر آن مستحب است. می‌توانید در سجده چیزی بخوانید، به یک ساعت ممکن است، شصت هشتاد سجده را به‌جا آورید.

**سؤال (۲۹۴)**: دختری نوزده ساله هستم، که بارها قرآن شریف را ختم کرده‌ام. در اول نمی‌دانستم که سجده قرآن واجب است و سجده نمی‌کردم و حالا که خبر شده‌ام سجده می‌کنم، حالا قرآن‌هایی را که بدون سجده‌های واجب خواندم چه می‌شود؟ آیا قضایی دارد؟ و سجده تلاوت قرآن کریم چگونه خوانده می‌شود؟

**جواب**: بلی، در قرآن چهار سجده واجب دارد، مثلًا: اگر ده قرآن ختم کرده‌اید، احتیاط کنید چهل سجده بکنید.

همین که سر بر زمین گذاشتید کفایت می‌کند، ذکر سجده تلاوت مستحب است.

#### کیفیت سجده قرآن

**سؤال (۲۹۵)**: سجده قرآن چگونه است و چه ذکری دارد؟

**جواب**: سجده کنید و خوب است که بگویید: «سَجَدتُ لَكَ تَعَبُّداً وَّ رِقّاً لَا مُستَكبراً مِن عِبادَتِك وَّلا مُستَنكفاً وَّلا مُتَعَظّماً بَل أَنَا عَبدٌ ذَلِيلٌ خائِف مُستَجِيرٌ».

## احکام نماز جمعه

**سؤال (۲۹۶)**: نماز جمعه چگونه خوانده می‌شود و چند رکعت است؟

**جواب**: نماز جمعه دو رکعت است، فرادی خوانده نمی‌شود حتماً باید در جماعت باشد و پشت سر امام عادل ادا گردد.

**سؤال (۲۹۷)**: آیا این حرف درست است که می‌گویند: نماز ظهر روز جمعه را باید کمی با تأخیر خواند، تا با نماز جماعت خانه خدا یک‌جا شود؟

**جواب**: نخیر، درست نیست.

#### مصادف‌شدن عیدین با روز جمعه

**سؤال (۲۹۸)**: اگر عید فطر یا قربان مصادف با روز جمعه گردد، آیا می‌شود هم نماز عید و هم جمعه را به‌جا آورد یا با نماز عید، نماز جمعه ساقط می‌شود؟

**جواب:** می‌شود هر دو را و یا یکی را بخواند.

**سؤال (۲۹۹):** آیا اشتراک‌کردن به نماز جمعه، واجب است؟ آیا زن می‌تواند نماز جمعه را در خانه بخواند؟

**جواب:** اگر امام جمعه عادل باشد، بنابر احتیاط واجب در نماز جمعه شرکت کنید.

پاسخ دوم: نخیر، نماز جمعه باید در جماعت خوانده شود.

**سؤال (۳۰۰):** خواهری دارم که دارای دو فرزند است، یکی پنج‌ساله و دیگری دوونیم‌ساله. به نماز جمعه علاقه زیادی دارد، شوهرش هم راضی است، ولی از نماز جمعه تا زمانی که به خانه بر می‌گردد، بچه‌هایش خیلی بی‌تابی می‌کنند، آیا نمازش صحیح است؟

**جواب:** نمازش صحیح است، ولی از نظر انسانی باید کسی را بگذارد، یا کاری کند که بچه‌هایش بی‌تابی نکنند.

**نماز جنازه**

**سؤال (۳۰۱):** آیا یک امام می‌تواند نماز جنازه امام دیگر را بخواند؟

**جواب:** بلی.

**سؤال (۳۰۲):** اگر کسی که تکبیرات نماز جنازه را یاد ندارد و در صف نمازگزاران ایستاده شود، اشکالی دارد؟

**جواب:** اگر در صف دوم باشد، اشکال ندارد، ولی باید یاد گرفت، چون نماز میت بسیار آسان است، به چند دقیقه می‌توان یاد گرفت.

**سؤال (۳۰۳):** کسی که حمد و سوره نمازش درست نباشد، می‌تواند در نماز جنازه اشتراک کند؟

**جواب:** اشکالی ندارد، نماز جنازه، حمد و سوره ندارد.

**نماز استیجاری**

**طریقه نیت نماز استیجاری**

**سؤال (۳۰۴)**: طریقهٔ نیت و خواندن نمازهای استیجاری، چگونه است؟

**جواب**: همانند نمازهای واجب خود شما، فقط نیت کنید که به نیابت فلان‌کس می‌خوانم.

**نماز مسافر**

**سؤال (۳۰۵)**: در چه فاصله‌ای نماز مسافر شکسته می‌شود و باید شکسته بخواند؟

**جواب**: درصورتی‌که سفر او مجموعاً رفت‌وبرگشت به هشت فرسخ شرعی (تقریباً ۴۴ کیلومتر) برسد، نماز او شکسته است.

**سؤال (۳۰۶)**: مسافری که در شهر به مدت ده روز قصد اقامه می‌کند و در خلال همین مدت، جهت کاری از محل اقامتش بیشتر از (۲۳ کیلومتر) رفت‌وبرگشت آن (۴۵ کیلومتر) می‌شود، سفر می‌کند و گاهی قبل از ظهر و زمانی بعد از ظهر به محل اقامتش بر می‌گردد، تکلیف روزه و نمازش چه می‌شود؟

**جواب**: اقامتش باطل می‌شود.

**سؤال (۳۰۷)**: مقلد (آیت‌الله سیستانی) هستم، وزارت صحت عامه و در مؤسسه‌ای که ایفای وظیفه می‌نمایم، بعضی اوقات مرا به کندوز و یا سایر ولایات می‌فرستد و در آن‌جا کمتر از ده روز می‌مانم و از کندوز به شهرهای دیگر کشور رفته و آن‌جا مدت ده روز و یا کمتر از آن می‌مانم و بعد از انجام وظیفه به کابل محل زندگی‌ام بر می‌گردم، حالا تکلیف نماز و روزه‌ام چه می‌شود؟ نمازم را تمام بخوانم و یا قصر؟ زمانی که به کابل می‌آیم، با این‌که مدت چند سال در کابل هم نبودم، نماز را تمام می‌خوانم و هم‌چنان مدت دو سال در بامیان بودم که در آن‌جا

نماز را نیز تمام می‌خواندم، در سایر ولایات کشور که مرا می‌فرستد، چه کنم؟

**جواب:** اگر در مدت یک سال و یا دو سال، وظیفهٔ شما این باشد که در ماه، حداقل ده روز و یا بیشتر مسافرت می‌کنید، نماز شما تمام است و روزه هم بگیرید و فقط ماه اول را بین قصر و تمام، جمع کنید.

اگر چند سال در کابل بوده‌اید و فعلًا هم قصد دارید، در آینده هم در کابل هستید نماز شما تمام است؛ ولی اگر وطن شما در بامیان نباشد، در اثنای مسافرت‌ها به بامیان بروید، هر چند همان‌گونه که پیشتر گفته شد، پس از یک ماه (جمع بین قصر و تمام) نماز شما تمام است ولی نه به خاطر این‌که سابقاً در آن‌جا مدت دو سال بوده‌اید، بلکه به خاطر این‌که فعلًا کثیرالسفر هستید.

**نماز وحشت**

**سؤال (۳۰۸):** آیا نماز شب اول قبر یا نماز وحشت اذان و اقامه دارد؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۳۰۹):** اگر میت در سردخانه باشد، می‌توانیم نماز وحشت بخوانیم؟

**جواب:** نماز وحشت بعد از به‌خاک‌سپردن، خوانده می‌شود.

**سؤال (۳۱۰):** عذاب در قبر مدت یک ساعت است، پس نماز وحشت که بعد از نماز عشاء خوانده می‌شود، درصورتی‌که میت چند ساعت قبل، مثلًا (ساعت هفت صبح) دفن شده، این نماز چه به درد او می‌خورد، وحشت که در همان ساعت اول است و روح که در قبر نمی‌باشد به عالم برزخ می‌رود، جواب چیست؟

**جواب:** من تاکنون حدیث معتبرالسندی در استحباب نماز وحشت ندیده‌ام. بلی روح در برزخ است ولی روح با قبر خود ارتباط دارد.

**نماز شب قدر**

**سؤال (۳۱۱):** بعضی‌ها می‌گویند: کسی که نداند چند روز نماز قضایی دارد، اگر

در شب‌های قدر به اندازه شش روز نماز قضا بخواند گویا تمام نمازهای قضایی‌اش را خوانده است، آیا این حرف درست است؟

**جواب:** این سخن درست نیست، بلکه به هر اندازه که نماز از انسان ترک شده است، قضا لازم است و اگر نمی‌داند که چه قدر ترک شده است، به آن اندازه بخوانید که ندانید دیگر قضا بر ذمه شما مانده یا نه.

**ثواب صد رکعت نماز شب قدر معادل سه میلیون رکعت**

**سؤال (۳۱۲):** نماز شب قدر واجب است یا مستحب؟

**جواب:** واجب نیست، ولی خیلی ثواب دارد، یعنی ثواب (صد رکعت نماز)، ثواب سه میلیون رکعت را دارد.

**سؤال (۳۱۳):** آیا با خواندن (صد رکعت) نماز در شب قدر، نمازهای قضایی یک ساله ما ادا می‌شود؟

**جواب:** نخیر، ولی اگر آن را به قصد نماز قضایی بخوانید چیزی کم قضایی هفت روز ساقط می‌شود.

**نماز شب و نافله نمازهای یومیه**

**نیت نماز شب**

**سؤال (۳۱۴):** نیت نماز شب چطوری است، لطفاً برایم توضیح دهید!

**جواب:** نیت آن آسان است می‌گویید: نماز شب می‌خوانم: «قربة الی الله». هشت رکعت (دو رکعتی) و بعد دو رکعت شفع می‌خوانم: «قربة الی الله» و در اخیر بگویید: یک رکعت وتر می‌خوانم: «قربة الی الله».

**چگونه نماز شب بخوانیم؟**

**سؤال (۳۱۵):** دختری پانزده‌ساله هستم که خیلی دوست دارم نماز شب بخوانم، اما بلد نیستم. لطفاً برایم توضیح دهید!

**جواب:** آخر شب هشت رکعت (دو دو رکعت) به نیت نماز شب می‌خوانید، اذان و اقامه ندارد، دو رکعت دیگر به قصد نماز شفع می‌خوانید و یک رکعت به قصد نماز وتر، بعد از حمد سه دفعه «قل هو الله» را می‌خوانید. دعای دست می‌خوانید، برای خود و خویشاوندان دعا می‌کنید، هفتاد مرتبه «أستغفرالله و أتوب إلیه» می‌گویید، هر چه می‌خواهید از خدا بخواهید، بعد رکوع و سجود و تشهد و سلام می‌دهید. برای من هم دعا کنید بعد دو رکعت نافله صبح را، وقتی صبح شد نماز واجب صبح را می‌خوانید.

**سؤال (۳۱۶):** در نماز وَتر (وِتر) چه چیزهایی خوانده می‌شود؟

**جواب:** سه مرتبه سوره «قل هوالله احد» بعد از فاتحه و در قنوت (دعای دست) هرچه می‌خواهید از خداوند برای خود و والدین و خویشاوندان و مؤمنین- ازجمله این‌جانب بخواهید- و هفتاد مرتبه «أستغفرالله و أتوب إلیه» و ذکر و ثنای خداوند، بعداً رکوع و سجود و تشهد و سلام.

**سؤال (۳۱۷):** آیا در نماز شب بهتر است، که نماز وتر را دو رکعت نشسته بخوانیم و یا یک رکعت ایستاده؟

**جواب:** یک رکعت ایستاده است.

**وقت نماز شب**

**سؤال (۳۱۸):** بهترین وقت برای نماز شب چه وقت است؟ آیا می‌توانیم یک ساعت مانده به اذان صبح بیدار شویم و بخوانیم؟

**جواب:** بسیار عالی است، لطفاً برای این‌جانب هم دعا کنید.

**سؤال (۳۱۹):** نماز شب را باید ساعت چند شب بخوانیم؟ آیا ساعت دوازده شب هم می‌شود که نماز شب بخوانیم؟

**جواب:** هر وقت شب بخوانید، خیلی خوب است.

**سؤال (۳۲۰):** آیا می‌شود که نماز شب را ساعت یازده شب بخوانیم؟

**جواب:** بلی می‌شود.

**سؤال (۳۲۱):** اگر بعد از نماز خفتن، نمازهای حاجت و شکرانه بخوانیم، آیا این نمازها به عنوان نماز شب حساب می‌شود و ثواب هم دارد؟

**جواب:** اگر آن‌ها را به قصد نماز شب بخوانید و در قنوت و سجود شکرگزاری کنید و حاجت‌ها را از خدا بخواهید، هر سه هدف شما برآورده می‌شود.

**دعا برای بیشتر از چهل مؤمن**

**سؤال (۳۲۲):** اگر در دعای چهل مؤمن نماز شب، بیشتر از آن را دعا کنیم، اشکال دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد، ثواب هم دارد.

**سؤال (۳۲۳):** اگر در نماز شب، نام چهل مؤمن گرفته نشود و چهل مؤمن را دعا نکنیم، آیا نماز ما اشکال پیدا می‌کند؟

**جواب:** نخیر، نماز شب صحیح است، بلی خوب است که بگویی: «اللّٰهُمَّ اغفر للمؤمنین و المؤمنات ...».

**سؤال (۳۲۴):** خانمی هستم، نماز شب که می‌خوانم، در دعای چهل مؤمن، بیشتر از آن دعا می‌کنم، یعنی برای صد مؤمن دعا می‌کنم. آیا این کار من مشکل دارد یا خیر؟

**جواب:** خوب است، اشکالی ندارد، خواهر محترمه! حتماً برای این بنده هم دعا بفرمایید، خداوند عمل‌های شما را قبول فرماید.

**سؤال (۳۲۵):** آیا در نماز شب به جای چهل مؤمن می‌شود، به چهارده معصوم صلوات بفرستیم؟

**جواب:** هر دو خوب است.

**نمازهای نافله چگونه و چه وقت خوانده می‌شود؟**

**سؤال (۳۲۶):** آیا نمازهای پنج‌گانه واجب، نمازهای سنت هم دارد، اگر دارد چگونه ادا می‌شود و چند رکعتی هستند؟

جواب: صبح دو رکعت قبل از نماز صبح، ظهر هشت رکعت، دو رکعتی قبل از ظهر، هشت رکعت دو رکعتی قبل از نماز عصر، چهار رکعت دو رکعتی بعد از نماز مغرب، و دو رکعت نشسته بعد از نماز خفتن.

سؤال (۳۲۷): در رابطه با نمازهای نافله یومیه، کمی معلومات دهید، آیا می‌توان هشت رکعت را چهار رکعت خواند؟

جواب: دورکعت نماز نافله، پیش از نماز صبح، هشت رکعت پیش از نماز ظهر، هشت رکعت پیش از نماز عصر، چهار رکعت بعد از نماز مغرب، دو رکعت بعد از نماز خفتن، اگر در نافله ظهرین، چهار، چهار رکعت بخوانیم، هم می‌شود.

سؤال (۳۲۸): آیا نمازهای نافله را باید مثل نمازهای پنج‌گانه، سروقتش بخوانیم و یا این‌که شب‌هنگام می‌توانیم، همه را یک‌جا بخوانیم؟

جواب: هر کدام به وقتش خوانده می‌شود، ولی اگر قضا شد، هر وقت بخواهید، می‌شود قضایی آن را بخوانید.

سؤال (۳۲۹): آیا نماز نافله ظهر مثل نافله شب خوانده می‌شود؟ دیگر این‌که: دو رکعت نماز که بعد و یا قبل از نماز صبح خوانده می‌شود، چه نمازی می‌باشد؟

جواب: بلی، نافله ظهر و عصر هر کدام هشت رکعت است، دو دو رکعت خوانده شود. پاسخ دوم: نافله نماز صبح است دو رکعت می‌باشد که قبل از نماز صبح است و به قصد نافله صبح خوانده می‌شود.

**مسائل متفرقه نماز شب و نافله یومیه**

سؤال (۳۳۰): آیا زن می‌تواند پشت سر همسرش نماز شب بخواند و اگر می‌تواند به کدام نیت؟

جواب: نماز نافله در جماعت خوانده نمی‌شود، باید فرادی خوانده شود.

سؤال (۳۳۱): اگر نماز نافله سه وقت را نخوانیم، اشکال دارد یا خیر؟

جواب: از برکات آن محروم می‌شوید.

**سؤال (۳۳۲)**: نماز حاجت چند رکعت است و چه وقت خوانده می‌شود؟ و در نماز حاجت کدام سوره‌ها خوانده می‌شود؟ و نماز حضرت زهراﷺ چگونه خوانده می‌شود و چند رکعت است؟ آیا حاجت روا است؟

**جواب**: می‌توانید به مسجد بروید، دو رکعت یا چهار رکعت نماز، دو دو رکعت بخوانید و ثواب آن را برای مُردگان مؤمن بی‌وارث اهدا کنید. واز خداوند حاجات خود را بخواهید. این سفارش وارد نشده، ولی شاید مفید باشد.

هم‌چنان: در کتاب «*مفاتیح‌الجنان*» در اعمال روز جمعه رجوع کنید، نماز حضرت زهراﷺ را، ذکر کرده است.

**سؤال (۳۳۳)**: طریقهٔ خواندن نماز استغفار چگونه است؟

**جواب**: واجب است توبه کنید، یعنی از گناه گذشته پشیمان شوید، تصمیم بگیرید در آینده آن را ترک کنید و اگر طلب مغفرت و بخشش کنید هم خوب است.

## احکام روزه

**سؤال (۳۳۴)**: رمضان به چه معناست؟

**جواب**: رمضان در لغت از ماده (رمض)، به معنای شدت گرما و تابش آفتاب بر سنگ و شِن (ریگ) است. با توجه به این‌که: ماه رمضان، ماه تحمل شداید، عطش و گرسنگی است، به این عنوان، نام گرفته است.

**سؤال (۳۳۵)**: صوم چیست؟

**جواب**: (صوم) روزه، در لغت به معنای امساک و خودداری از هر چیز است و در اصطلاح فقه عبارت است از: امساک و خودداری از مبطلات روزه ـ از هنگام اذان صبح تا اذان مغرب ـ به قصد انجام‌دادن فرمان خداوند.

### نیت روزه

**سؤال (۳۳۶)**: روزه ماه رمضان چگونه نیت می‌شود؟ آیا نیت آن باید هر شب تکرار شود؟

جواب: بسمه تعالی! نیت نماز و روزه، خطوردادن در نفس نیست، خیلی آسان است: وقتی در اول ماه قصد کنید که همه ماه رمضان را روزه می‌گیرم، کفایت می‌کند.

سؤال (۳۳۷): اگر سر شب نیت کنیم، که فردا روزه می‌گیرم و اگر بدون سحری باشد، آیا اشکالی دارد؟

جواب: اشکالی ندارد.

سؤال (۳۳۸): اگر کسی روزه قضایی را شب نیت کند و قبل از ظهر بخواهد روزه خود را بشکند، چه حکمی دارد؟

جواب: نیت‌کردن در شب اشکال ندارد، ولی بعد از ظهر نمی‌تواند افطار کند، در غیر آن کفاره دارد.

سؤال (۳۳۹): نیت روزه ماه مبارک رجب و شعبان چگونه می‌باشد؟

جواب: قصد می‌کنید که فردا روزه می‌گیرم «قربة الی الله» کفایت می‌کند.

**ملاک در ضرر، تشخیص داکتر یا خود مریض**

سؤال (۳۴۰): ملاک در ضرر، تشخیص داکتر است یا تشخیص خود شخص؟

جواب: تشخیصِ خود مریض ملاک است، همین اندازه که ترس نسبت به ضرر، عقلی باشد، کافی است. خوف ضرر، گاهی از قول متخصص و زمانی از تجربه مریض‌های مشابه و گاهی از تجربه خود انسان، به دست می‌آید.

سؤال (۳۴۱): اگر انسان شک داشته باشد که روزه برایش ضرر دارد یا نه؛ ولی داکتر او را از گرفتن روزه منع می‌کند، تکلیف چیست؟

جواب: اگر از گفته داکتر برای او ترس پیدا شود و احتمال عقلی بدهد که روزه برایش ضرر دارد، می‌تواند روزه نگیرد.

سؤال (۳۴۲): کسی که درد معده دارد، روزه بگیرد یا خیر؟

جواب: به داکتر متخصص متدین مراجعه کند، داکتر باید تشخیص بدهد.

**سن تکلیف دختر و پسر**

**سؤال (۳۴۳):** آیا دختری که نُه سالش تمام شده باشد، روزه برایش واجب می‌شود؟ و دیگر این‌که: برای پسرها از سن پانزده سالگی واجب می‌شود، فرق‌شان چیست؟

**جواب:** در کودکی هوش دختر بیشتر است، زودتر مکلف می‌شود. چنانچه روزه روزهای گرم و دراز تابستان، برای دختری ده ساله ضرر داشته باشد، می‌تواند بخورد و قضا کند. و اگر طاقت‌فرسا باشد قضا هم ندارد و فدیه دارد.

**ضعف جسمانی**

**سؤال (۳۴۴):** شخصی هستم که دخترم دوازده سال دارد، اما بسیار ضعیف است و نمی‌تواند روزه بگیرد، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر روزه برای او طاقت‌فرسا است بخورد و برای هر روز «۷۵۰ گرام» گندم بدهد و قضا ندارد.

**سؤال (۳۴۵):** دختری بیست‌ودو ساله هستم که بسیار ضعف جسمانی دارم، اگر روزه بگیرم، مجبورم از تمام فعالیت‌های روزانه دست بکشم. چون دانشجو هستم، دوسال می‌شود که اصلًا روزه نگرفته‌ام، در زمستان هم مشکلم رفع نمی‌شود، حال تکلیفم چیست؟

**جواب:** باید روزه بگیرید و ماه رمضان درس را ترک کنید.

**سؤال (۳۴۶):** دختری بیست ساله و لاغر هستم، اگر روزه بگیرم احساس ضعف می‌کنم، اگر روزه نگیرم قضایی یا کفاره دارد؟

**جواب:** روزه بگیرید، مگر این‌که داکتر متخصص مؤمن بگوید: روزه ضرر دارد، بعد از نظر داکتر، از قضا و فدیه آن سؤال کنید.

**سؤال (۳۴۷):** دختر بیست ساله‌ام که بسیار ضعیف هستم، می‌توانم روزه نگیرم و بعداً قضایی آن را بگیرم؟

**جواب:** به مجرد ضعیف‌بودن، نمی‌شود روزه را خورد.

**سؤال (۳۴۸):** جوانی هستم که مادرم بسیار ضعیف است و سر زمین کار می‌کند و توان روزه‌گرفتن را هم ندارد و سرفه هم می‌کند، به علت نداشتن کارگر خیلی مشکلات داریم، تکلیف مادرم چه است؟

**جواب:** اگر نفقه مادر بر کارکردن او در زمین متوقف باشد و راه دیگری هم نباشد و با وجود کار نتواند روزه بگیرد، روزه خود را افطار نماید.

**احتلام در ماه رمضان**

**سؤال (۳۴۹):** اگر شخصی قبل از اذان صبح محتلم شود و بعد از اذان بفهمد که محتلم شده، آیا روزه‌اش صحیح است یا خیر؟ سؤال دیگر این‌که، اگر کسی بعد از سحری و نماز صبح جنب شود، آیا روزه‌اش باطل است؟

**جواب:** روزه‌اش صحیح است، ولی برای نماز صبح باید غسل کند.

اگر عمداً جنب شده قضا و کفاره دارد واگر محتلم شده، روزه‌اش صحیح است.

**سؤال (۳۵۰):** اگر شخصی بعد از نماز صبح بخوابد و ناخواسته محتلم شود، روزه‌اش باطل است ویا خیر؟

**جواب:** روزه‌اش درست است و برای نماز باید غسل نماید.

**سؤال (۳۵۱):** اگر کسی قبل از اذان صبح محتلم شود و بعد از اذان غسل کند، روزه‌اش درست است؟

**جواب:** اگر قبل از اذان می‌توانسته و عمداً نکرده، قضا و کفاره دارد.

**سؤال (۳۵۲):** جوانی هیجده ساله هستم، اگر بعد از خوردن سحری غسل بر انسان واجب شود، آیا روزه باطل می‌شود یا خیر؟

**جواب:** باید قبل از طلوع فجر غسل کنید و اگر نتوانید تیمم کنید، اگر در خواب محتلم شوید و قبل از صبح باشد و بیدار نشوید، روزه را قضا کنید. واگر بعد از طلوع فجر در خواب محتلم شوید، روزه صحیح است.

**ندانستن مسئله**

**سؤال (۳۵۳):** چندین سال با حال جنابت، روزه گرفته‌ام و نماز خوانده‌ام؛ درحالی‌که نمی‌دانستم، جنب باید غسل کند، تکلیف من چیست؟

**جواب:** اگر در یادگرفتن مسائل کوتاهی نکرده‌اید، روزه‌ها صحیح است و قضا ندارد؛ ولی نمازهایی را که در حال جنابت خوانده‌اید، در هرحال باید قضا کنید.

**سؤال (۳۵۴):** مدتی غسل‌های خود را اشتباه انجام می‌دادم و با آن روزه می‌گرفتم و نماز می‌خواندم، آیا باید روزه‌ها و نمازها را قضا کنم؟

**جواب:** روزه‌ها قضا ندارد؛ ولی نمازها را باید قضا کنید.

**خوردن و آشامیدن سهوی روزه**

**سؤال (۳۵۵):** اگر روزه اشتباهاً خورده شده باشد، غیر از قضایی کفاره هم دارد؟

**جواب:** کفاره ندارد، کفاره در خوردن عمدی است، بلکه اگر در اثنای روزه، اشتباهاً غذا خورده‌اید، قضا هم ندارد.

**سؤال (۳۵۶):** در ماه مبارک رمضان در وقت سحری آب موجود بود، اما وقت نبود و مشکل هم داشتم، نتوانستم که غسل کنم، تیمم کردم و روزه گرفتم. آیا روزه من درست است، یا قضایی دارد؟

**جواب:** اگر وقت غسل نداشته‌اید و مانع شرعی هم وجود داشته، روزه شما درست است، اشکالی ندارد.

**سؤال (۳۵۷):** شوهرم مریض بود و یک ماه روزه خود را خورده بود و تا رمضان سال بعد فوت کرد. کفاره‌اش را پرداخت کردم، آیا قضایی هم دارد یاخیر؟

**جواب:** اگر بعد از رمضان حالش خوب شده و روزه نگرفته، یک ماه روزه ذِمّه او است، کفاره نداشته.

**سؤال (۳۵۸)**: برادری شانزده‌ساله دارم که به خاطر امتحان ریاضی می‌خواهد، یک روز روزه نگیرد و فشارش هم پایین است، می‌تواند روزه‌اش را بخورد؟

**جواب**: نخیر، باید آن روز را روزه بگیرد، مگر این‌که بعد از طلوع فجر، سفر شرعی کند و موقع امتحان به مدرسه برگردد که فقط قضا دارد.

**سؤال (۳۵۹)**: اگر کسی از روی فراموشی، آب و غذا بخورد، روزه او باطل می‌شود؟

**جواب**: روزه‌اش درست است.

**روزهٔ مریض**

**سؤال (۳۶۰)**: خانمی هستم، زمانی که طفلم به دنیا آمد، نتوانستم روزه بگیرم و سه ماه روزه قضایی دارم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب**: باید روزه قضایی آن‌ها را بگیرید و چنانچه بدون موجب خورده‌اید، کفاره هم دارد.

**سؤال (۳۶۱)**: شخصی هستم که به سن تکلیف رسیده‌ام، اما مریض هستم و نمی‌توانم روزه بگیرم و از این‌که نمی‌توانم روزه بگیرم ناامید می‌شوم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: وقتی مریض هستید روزه واجب نیست. هر انسان مریض می‌شود، ناامید نشوید و دعا کنید.

**سؤال (۳۶۲)**: کسی که چند سال مریض بوده و نتوانسته روزه ماه رمضان و قضای آن را به‌جا آورد، تکلیفش چیست؟

**جواب**: در سالی که شفا یافت، اگر تا رمضان آینده به مقدار قضا وقت داشته باشد، باید قضای سال آخر را به‌جا آورد؛ ولی قضای سال‌های گذشته لازم نیست و تنها باید برای هر روز، یک مُد طعام به فقیر بدهد.

**سؤال (۳۶۳)**: مادرم مریض است و دارای یک گرده هم می‌باشد که نمی‌تواند روزه بگیرد، حالا تکلیف مادرم چه می‌شود؟

**جواب:** اگر روزه برای او ضرر دارد، بخورد و اگر در روزهای زمستان که روزها هم سرد و کوتاه است، باز هم نتواند روزه بگیرد و به داکتر متخصص هم مراجعه کرده، بگوید که: روزه برای شما ضرر دارد، قضا از وی ساقط می‌شود و برای هر روز «۷۵۰ گرام» طعام به فقرا بدهد.

**سؤال (۳۶۴):** دختری هستم، به علت این‌که درد معده داشتم روزه نگرفتم، و از این قضایی، مادرم هم اطلاع نداشت. حالا قضایی روزه بگیرم یا کفاره بدهم؟

**جواب:** اگر خوب شدید حتماً قضایی آن را بگیرید، اگر تا آخر ماه شعبان و آمدن رمضان دیگر، مرض شما خوب نشد، قضا ساقط می‌شود و برای هر روز «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد به فقیر مؤمن بدهید.

**سؤال (۳۶۵):** دختری بیست‌ودو ساله هستم، مدت دَوَ سال می‌شود که به علت تکلیف معده، نمی‌توانم روزه بگیرم. لطفاً بگویید که چه کار کنم؟

**جواب:** اگر به واسطه مرض، روزه گرفته نتوانید، در زمستان که روزها کوتاه و سرد است، قضا کنید. اگر آن هم به نظر دکتر متخصصِ متدین ضرر داشته باشد، برای هر روز «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد به فقیر مؤمن بدهید.

**سؤال (۳۶۶):** دختری هستم که گلوی خود را عملیات نمودم و حالا که روزه می‌گیرم احساس تشنگی می‌نمایم و بدنم هم درد می‌کند، روزه بگیرم یا نه؟

**جواب:** چنانچه روزه از نظر متخصص برای شما ضرر داشته باشد، می‌توانید آن را بخورید و بعد آن را قضا نمایید. در غیر آن صورت، روزه‌گرفتن بر شما واجب است و گرنه کفاره و قضا دارد.

**سؤال (۳۶۷):** شخصی که پیر است و نمی‌تواند روزه‌های قضایی خود را بگیرد، درحالی‌که تکلیف معده هم داشته باشد، حکمش چیست؟

**جواب:** وصیت کند که بعد از مُردن برای روزه او اجیر بگیرند و اگر پسر بزرگ‌تر دارد، روزه قضایی پدر را بگیرد.

**سؤال (۳۶۸):** دختری هستم، در ماه مبارک رمضان به علتی که کلیه (گرده) درد

داشتم، نتوانستم روزه بگیرم فقط چهار روز آن را گرفتم، در حال حاضر هم کلیه‌ام درد می‌کند، حال تکلیفم چیست؟

**جواب:** اگر داکتر متخصص بگوید: ضرر دارد و شما هم از ضرر بترسید روزه واجب نیست، از سال گذشته برای هرروز «۷۵۰ گرام» گندم به فقیر بدهید.

**سؤال (۳۶۹):** مشکل معده دارم، دوست دارم روزه بگیرم، درحالی‌که می‌دانم ضرر دارد، تکلیف من چیست؟

**جواب:** اگر می‌دانید ضرر دارد، بخورید و قضا کنید.

**سؤال (۳۷۰):** دختری هستم که سه سال می‌شود مریض هستم و روزه گرفته نمی‌توانم، آیا روزه‌هایم قضایی هم دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر کسی در ماه رمضان به خاطر بیماری، روزه خود را افطار کند و یازده ماه دیگر هم بیمار باشد و روزه را قضا نتواند، روزه بر او واجب نیست، و برای هر روز «۷۵۰ گرام» فدیه بدهد، و اگر در یازده ماه دیگر می‌تواند قضا کند، باید قضا کند، و اگر تا رمضان آینده قضا نکرد، هم قضا بر او واجب است هم فدیه.

**سؤال (۳۷۱):** مادری دارم که زخم معده دارد، لطفاً راهنمایی کنید که روزه بگیرد یا خیر؟

**جواب:** اگر داکتر متخصص متدین بگوید ضرر دارد و مریض به خاطر زخم معده خود از روزه بترسد، می‌تواند روزه را بخورد.

**سؤال (۳۷۲):** خانمی چهل‌وپنج ساله هستم که مدت چهار سال می‌شود، به مرضی مبتلا شدم که نمی‌توانم روزه بگیرم و تا به حال هیچ روزه قضایی ندارم، تکلیفم چیست؟

**جواب:** اگر به‌هیچ‌وجه، روزه در رمضان و یازده ماه دیگر نمی‌توانید بگیرید، برای هر روز در فرض امکان، «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد بدهید.

**سؤال (۳۷۳):** کسی که مرض شکر دارد و تحمل تشنگی برایش سخت است، حکم روزه گرفتنش چگونه است؟

**جواب:** بخورد و در زمستان قضا کند.

**سؤال (۳۷۴):** برادرم تازه عملیات شده، مسئله روزه‌اش چه حکمی دارد؟

**جواب:** اگر برای مرض او روزه ضرر دارد بخورد.

**سؤال (۳۷۵):** دختری جوانی هستم، دو سؤال دارم، اول: مدت دو سال است که مریض هستم و دو ماه به علت مرضی که داشتم نتوانستم روزه ماه مبارک رمضان را بگیرم و قضایی هم دارم، فعلًا هم خوب نشده‌ام، خواستم بدانم مشکلی ندارد، اگر فعلًا هم نتوانم قضایی روزه‌هایم را به‌جا بیاورم. تکلیفم چیست؟ دوم این‌که: اگر کسی مریض باشد و نتواند روزه بگیرد، چقدر کفاره بدهد؟

**جواب:** اگر کسی به خاطر مرضی روزه نگیرد و در یازده ماه دیگر مریض باشد به داخل‌شدن رمضان دیگر، قضا از ذمه او ساقط می‌شود و برای هر روز آن «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد بدهد و اگر مرض در اثنای سال خوب شود، روزه قضایی واجب است و بنابر احتیاط واجب پیش از رمضان بعدی آن را به‌جا آورد.

در جواب دوم شما: اگر در یازده ماه دیگر خوب شود و قضا کند، کفاره ندارد.

**سؤال (۳۷۶):** اگر انسان به دلیل بیماری نتوانسته باشد روزه بگیرد، قضا دارد یا خیر؟ آیا اگر خانم مشکل شرعی داشته باشد، نمازهایش قضایی دارد؟

**جواب:** به بیماری و هم به عادت ماهانه و ولادت، روزه باید قضا شود. نماز ایام عادت قضا ندارد.

**سؤال (۳۷۷):** مادرم مرض شکر دارد، وقتی روزه می‌گیرد، حالش خراب می‌شود. چهار روز روزه می‌گیرد و یک روز می‌خورد، آیا بر علاوه قضایی، روزه‌اش کفّاره هم دارد؟

**جواب:** در فصل زمستان که روزها کوتاه است قضا کند، کفاره و فدیه ندارد.

**سؤال (۳۷۸):** دچار سرماخوردگی شدید بودم، که خیلی وضعیتم خراب بود، بر علاوه دارو، روزه‌ام را نیز خوردم، تکلیف روزه‌ام چیست؟

**جواب:** اگر روزه واقعاً برای شما ضرر داشته، فقط قضا کنید اگر ضرر نداشته، برعلاوه قضا، کفاره هم بدهید.

**سؤال (۳۷۹):** دختری بیست‌ودو ساله هستم که از ابتدای عمرم بیماری قلبی دارم واز دارو استفاده می‌کنم و هر چه که بزرگتر می‌شوم، تکلیفم بیشتر می‌شود، به همین خاطر نمی‌توانم روزه بگیرم، آیا کفاره دارد یا خیر؟

**جواب:** وقتی روزه ضرر داشته باشد، قضایی آن ساقط می‌شود. برای هر روز روزه، اگر قدرت پرداخت آن را داشته باشید، «۷۵۰ گرام» آرد یا گندم و یا نان به فقیر مؤمن بدهید، اما اگر توان آن را نداشته باشید، استغفار کنید.

**سؤال (۳۸۰):** شخصی هستم که نمی‌توانم روزه‌های قضایی خود را بگیرم چون تکلیف معده دارم و آن را شستشو داده‌ام و نمی‌دانم چه اندازه نماز قضایی دارم، تکلیف روزه و نمازهایم چه می‌شود؟

**جواب:** اگر روزه برای شما ضرر دارد، نگیرید، شاید در آینده سالم شوید و قضای آن را به‌جا آورید و آن‌قدر نماز قضایی بخوانید تا ندانید که بر ذِمَّه شما نماز مانده یانه؟

**روزه زنان باردار و شیرده**

**سؤال (۳۸۱):** خانمی هستم که در ماه نهم حاملگی قرار دارم، آیا می‌توانم روزه نگیرم و بعد قضای آن را به‌جا بیاورم؟

**جواب:** اگر داکتر متخصص متدین تشخیص دهد که روزه برای شما ضرر دارد و شما هم از ضرر آن بترسید، می‌توانید روزه نگیرید و بعد قضایی آن را به‌جا آورید.

**سؤال (۳۸۲):** خانمی هستم که دو سال به علت حاملگی، بیست روز، یعنی جمعاً چهل روز از دو سال قضایی روزه دارم و نتوانستم روزه بگیرم و دیگر این‌که: افسردگی روحی هم دارم. آیا این چهل روز روزه نگرفتنم قضایی و کفاره دارد یا خیر؟ اگر دارد چه مقدار؟

**جواب:** بلی، مطابق احکام فقهی بر شما واجب است که قضا کنید، خصوصاً زمستان پیش رو است، روزها سرد و کوتاه می‌باشد و اگر روزه، افسردگی شما را شدت بخشید، یک روز بگیرید و یک روز بخورید. و اگر فدیه بدهید، مقدار فدیه چهل روز، (سی کیلو گندم یا آرد و یا نان) می‌شود که به فقیر مؤمن بدهید.

**سؤال (۳۸۳):** زن بارداری که نتوانسته روزه بگیرد، تکلیفش چیست؟

**جواب:** باید قضای آن روزه‌ها را به‌جا آورد و برای هر روز یک مُد طعام «۷۵۰ گرم» به فقیر بدهد؛ خواه روزه برای جَنین ضرر داشته باشد، یا برای خودش.

**سؤال (۳۸۴):** خانمی هستم که در ماه سوم حاملگی به سر می‌برم، آیا روزه برایم اشکال دارد؟

**جواب:** این سؤال را با یک دکتور متخصص متدین، درمیان بگذارید.

**سؤال (۳۸۵):** خانمی هستم، سال گذشته سه ماهه حمل داشتم، شوهرم اجازه نداد، روزه بگیرم، چون ضعیف بودم. امسال هم به خاطر شیرخواربودن طفلم، نتوانستم روزه بگیرم. آیا قضایی و کفاره دارد؟

**جواب:** قضا دارد، در مورد کفاره باید توضیحات بیشتر از توانایی خود بدهید، لذا نزد یکی از علمای جید بروید تا جزئیاتی را از شما بپرسد و حکم شرعی را بیان دارد.

**سؤال (۳۸۶):** خانمی که حمل در شکم دارد، چنانچه حس کند که به خود او و یا به طفل او ضرر می‌رسد، روزه‌گرفتن برایش جایز است؟

**جواب:** اگر بر خود یا طفل خود می‌ترسد بخورد.

**سؤال (۳۸۷):** خانمی هستم که طفل بیست‌روزه دارم، آیا روزه بگیرم و یا خیر؟ اگر نگیرم، آیا قضایی و کفاره دارد؟ اگر روزه بگیرم چطور، امکان دارد طفلم گرسنگی بکشد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اگر شیر زن دیگر و یا شیر قطی کفایت کند، روزه بگیرید و اگر ممکن نباشد و روزه برای شیر شما ضرر برساند، بخورید و شیر بدهید و بعد قضا کنید و فدیه هم بدهید.

**سؤال (۳۸۸):** خانمی بیست‌وچهارساله هستم، زمانی که باردار بودم و بچه‌داری می‌کردم، نتوانستم روزه‌ام را بگیرم. آیا در حال حاضر روزه‌هایم کفاره دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر روزه‌گرفتن مشکلی نداشته، قضا و کفاره دارد. ولی روزه برای زن حامله، اگر ضرر برای حمل او داشته باشد، فقط قضا دارد و کفاره ندارد. ولکن برای هرروز یک مُد طعام (چیزی کم هفت خورد): غذا بدهد وهم چنین اگر به سبب روزه، شیر بچه کم شود و راه دیگری برای شیر او پیدا نشود.

**قی‌کردن**

**سؤال (۳۸۹):** آیا قی‌کردن (حالت تهوّع) روزه را باطل می‌کند؟

**جواب:** اگر عمداً باشد روزه را باطل می‌کند، اما اگر غیرعمدی باشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۳۹۰):** اگر روزه‌دار به خاطر حالت تهوع، قی می‌کند؛ روزه‌اش چه حکمی دارد؟

**جواب:** اگر عمداً نبوده، عیبی ندارد.

**سؤال (۳۹۱):** اگر در حین گفتن اذان صبح، استفراغ کنیم، روزه درست است یا نه؟

**جواب:** اگر بی‌اختیار باشد، اشکال ندارد؛ ولی اگر از روی عمد باشد، روزه را باطل می‌کند.

**سؤال (۳۹۲):** دختری نوزده ساله هستم که دو ماهه حامله می‌باشم، زیاد استفراغ می‌کنم. لطفاً بگویید حکم روزه‌ام چیست؟ آیا روزه که می‌گیرم درست است یا خیر؟

**جواب:** استفراغ قهری و غیرقصدی، به روزه ضرر نمی‌رساند.

**سؤال (۳۹۳):** سال قبل یک ماه حالت تهوع و قی کردن داشتم، نمی‌دانستم که حامله هستم، آیا روزه‌هایم باطل شده است؟

**جواب:** قی‌کردن از روی عمد و قصدی، روزه را باطل می‌کند، نه قی‌کردن بی‌اختیار، روزه شما صحیح است.

**سؤال (۳۹۴):** خانمی هستم که در ماه دوم بارداری قرار دارم. بسیار زیاد دل بدی دارم و به‌سختی خود را کنترل می‌کنم، یک دفعه هم بی‌اختیار استفراغ کردم. لطفاً بگویید روزه بگیرم یا خیر؟

**جواب:** دل بدی و استفراغ غیرعمدی، به روزه ضرر ندارد.

**عذر شرعی زنان روزه‌دار بعد از طلوع فجر**

**سؤال (۳۹۵):** اگر روزه قضایی بگیرم و بعد از ظهر دو یا سه ساعت مانده به غروب، ماهانه برایم پیش بیاید، می‌توانم روزه‌ام را افطار کنم و روزه آن روز چگونه است؟

**جواب:** بلی می‌توانید، به محض دیدن خون روزه باطل می‌شود، هر وقتی از روز باشد. و روزه قضا را به‌جا آورید.

**سؤال (۳۹۶):** اگر خانمی بعد از ساعت دوازده ظهر، عادت ماهوار شود، روزه‌اش را بخورد یا خیر؟

**جواب:** روزه‌اش باطل است حتی اگر نزدیک غروب باشد، بخورد و بعد قضا کند.

**سؤال (۳۹۷):** اگر خانمی در روز ششم یا هشتم عادت خود، پاک شود می‌تواند آن روز را روزه بگیرد؟ و اگر باز هم خون ببیند می‌تواند در همان روز غسل کند؟ ویا روزه که از صبح گرفته قبول است یا خیر؟

**جواب:** حتی اگر خون را در یک لحظه آخر روز و هم اگر در اول طلوع فجر ببیند، بعد قطع شود، روزه او باطل است.

**سؤال (۳۹۸):** اگر خانمی در ایام ماه رمضان، بعد از ظهر، عادت ماهوار شود و غذا بخورد، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** غذاخوردن برای او جایز است.

**سؤال (۳۹۹)**: خانمی که بعد از ظهر و یا قبل از مغرب، خون حیض ببیند، روزه‌اش باطل است؟ به فرض باطل‌شدن، می‌تواند چیزی را بخورد؟

**جواب**: روزه‌اش باطل است می‌تواند غذا بخورد و روزه را قضا کند.

**سؤال (۴۰۰)**: خانمی که در وسط روز و یا بعد از ظهر از عادت ماهانه خود پاک می‌شود، می‌تواند به خوردن و آشامیدن تا مغرب ادامه دهد؟

**جواب**: بلی.

### روزه مسافر

**سؤال (۴۰۱)**: می‌خواهم که از یک ولایت به ولایت دیگر سفر کنم، شاید چهار یا پنج روز بمانم که کمتر از ده روز است، تکلیف روزه‌ام چیست؟

**جواب**: روزه شما افطار و نماز شما قصر می‌شود.

**سؤال (۴۰۲)**: کسی که در ماه رمضان مسافرت کرده، آیا علاوه بر قضا، باید کفاره هم بدهد؟

**جواب**: خیر، تنها قضای روزه‌ها واجب است و کفّاره ندارد؛ ولی اگر قضای روزه‌ها را تا ماه رمضان سال بعد به تأخیر اندازد، به جهت تأخیر، باید برای هر روز یک مُد «۷۵۰ گرام» طعام کفّاره بدهد.

### سفر تفریحی

**سؤال (۴۰۳)**: اگر کسی مسافرت تفریحی برود و روزه خود را بخورد، دادن کفاره واجب است؟

**جواب**: کفاره ندارد، مگر این‌که برای شکار رفته باشد.

### سفر بعد از ظهر

**سؤال (۴۰۴)**: اگر کسی بعد از ظهر به مسافرت برود، مثلًا: ساعت دو به طرف مزارشریف حرکت کند، آیا روزه‌اش خورده می‌شود یا خیر؟

**جواب:** واجب است روزه خود را بگیرد.

**سؤال (۴۰۵):** اگر کسی عمداً برای این‌که هشت فرسخ شرعی را تکمیل کند، از مسیر طولانی مسافرت کند، درحالی‌که مسیر نزدیکتری نیز وجود داشته باشد که به هشت فرسخ نرسد، دراین‌صورت می‌تواند روزه خود را بشکند؟

**جواب:** بلی، می‌تواند.

**سفر با هواپیما**

**سؤال (۴۰۶):** کسی که با هواپیما مسافرت می‌کند، چنانچه اول صبح مسافرت نماید و قبل از زوال به منزل خود برگردد، می‌تواند روزه‌اش را بگیرد؟

**جواب:** بلی، اگر چیزی نخورد، می‌تواند روزه بگیرد.

**سؤال (۴۰۷):** کسی که بعد از مغرب افطار نماید و فوراً با هواپیما عازم سفر شود، وقتی هواپیما اوج بگیرد، بعد از مدت کوتاهی متوجه شود که آفتاب در فضا هنوز موجود است، وظیفه فرد مسافر دراین‌صورت چیست؟

**جواب:** روزه‌اش درست بوده.

**سفر به قصد فرار از روزه**

**سؤال (۴۰۸):** آیا مسافرت به قصد فرار از روزه جایز است؟

**جواب:** بلی، ولی خوب نیست.

**سؤال (۴۰۹):** آیا می‌شود در ماه رمضان، برای فرار از روزه مسافرت کرد؟

**جواب:** مسافرت‌کردن درماه رمضان- هرچند به عنوان فرار از روزه باشد- اشکال ندارد، ولی این امر تا قبل از روز بیست‌وسوم مکروه است.

**سفر در حال غیر اختیار**

**سؤال (۴۱۰):** بنده، سرباز اردوی ملی هستم، در ایام ماه مبارک رمضان از یک

ولسوالی به ولسوالی دیگر سفر داشتم و در اختیار خودم هم نبود، ساعت یازده حرکت کردیم و ساعت چهار برگشتیم، آیا آن روز را قضا کنم؟

**جواب:** احتیاطاً قضا کنید.

**سؤال (۴۱۱):** زمانی که تازه روزه بر من واجب شده بود، با والدینم به سفر رفتیم و آنان با جبر سه روز از روزه را بر من خوراندند، آیا این سه روز کفاره دارد؟

**جواب:** اگر به سفر رفته بودید، یعنی: (۲۲ کیلومتر) از خانه و وطن خود دور شده بودید، کفاره ندارد، فقط قضایی دارد.

### سفر حرام

**سؤال (۴۱۲):** کسی که به قصد حرام مسافرت می‌کند، چنانچه سفر او به هشت فرسخ برسد، می‌تواند روزه‌اش افطار نماید؟

**جواب:** باید روزه بگیرد.

### روزه مستحبی در سفر

**سؤال (۴۱۳):** آیا مسافر می‌تواند، روزه مستحبی بگیرد؟

**جواب:** خیر، گرفتن روزه مستحبی در سفر جایز نیست؛ مگر در مدینه طیبه که برای برآورده‌شدن حاجت، می‌تواند سه روز، روزه مستحبی بگیرد و احتیاط واجب آن است که روز چهارشنبه، پنج‌شنبه و جمعه را اختیار کند.

### حد ترخُّص

**سؤال (۴۱۴):** حدود ترخص در شرایط کنونی، از کدام نقطه شهر کابل شروع می‌شود، تا شخص مسافر از آن‌جا روزه‌اش را افطار نماید؟

**جواب:** از آخر شهر و تحقیق آن به خود مکلف مربوط است. حکم آن است که مسافر، مردم آن شهر را نبیند.

**قضا و کفاره روزه**

**سؤال (۴۱۵)**: شخصی مریض می‌شود و همین مرض او مدت سه سال طول می‌کشد و بالآخره به همان مرض فوت می‌کند. آیا بر ورثه او واجب است روزه‌هایی که از آن مرحوم، در مدت این سه سال قضا شده، به‌جا آورد؟

**جواب**: اگر روزه‌های قضایی را بعد از ماه رمضان، به علت مرض و بیماری نتوانسته به‌جا بیاورد و فوت کرده، قضایی آن ساقط است، اما اگر میت مال داشته برای هر روز از روزه‌هایی که در ماه رمضان خورده، بنابر احتیاط «۷۵۰ گرام» گندم به فقیری مؤمن بدهد.

**سؤال (۴۱۶)**: دختر بیست‌ودو ساله هستم که در گذشته روزه خود را خورده‌ام و حالا پشیمانم، چطور می‌توانم روزه‌های قضایی خودم را ادا کنم؟ آیا قضای آن واجب است؟

**جواب**: بلی، واجب است، روزه‌ها را خصوصاً در زمستان‌ها قضا کنید.

**سؤال (۴۱۷)**: یک روز اثاث‌کشی (کوچ‌کشی) منزل داشتیم و هوا بسیار گرم بود و به علت گرمی هوا روزه‌ام را افطار کردم، تکلیف روزه‌ام چیست؟

**جواب**: بنابر احتیاط واجب قضا و کفاره دارد.

**سؤال (۴۱۸)**: پسری پانزده‌ساله هستم که روز اول و دوم ماه رمضان ناپاک بودم، اما روزه می‌گرفتم، حکمش چیست؟

**جواب**: اگر مراد شما، ناپاکی جنابت بوده، باید دو روز را قضا کنید، و اگر عمدی بوده، کفاره دو روز بر شما واجب می‌شود.

**سؤال (۴۱۹)**: دختری نوزده‌ساله هستم که سه سال می‌شود، روزه قضایی دارم. هر سال هفت یا هشت روز را خورده‌ام، کلّا بیست‌وچهار روز، روزه قضایی دارم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: راهنمایی همان است که قضا کنید.

**سؤال (۴۲۰)**: دختری که به سن تکلیف رسیده و روزه خود را از روی نادانی خورده، حکم روزه‌اش چیست؟

**جواب**: بعداً قضا کند.

**سؤال (۴۲۱)**: کسی که هم خودش روزه قضا دارد وهم روزه پدرش که از دنیا رفته؛ انجام دادن کدام مُقَدّم است؟

**جواب**: با توجه به این‌که: هر دو واجب است، ترتیبی بین آن دو وجود ندارد.

**سؤال (۴۲۲)**: سه سال است که قضایی روزه‌های خود را نگرفته‌ام. نمی‌دانم چگونه قضایی آن‌ها را بگیرم و چگونه کفاره بدهم؟

**جواب**: باید قضایی روزه‌ها را به‌جا بیاورید، در زمستان آسان‌تر است و برای هر روز آن که سال بر آن گذشته «۷۵۰ گرام» نان یا آرد هم بدهید.

**سؤال (۴۲۳)**: دختری بیست‌وسه ساله هستم، از دوره نوجوانی تا به حال که عادت ماهوار شده‌ام، روزه را نگرفته‌ام، خیلی زیاد شده، نمی‌توانم قضایی روزه‌هایم را بگیرم، دستوری شریعت در این مورد چیست؟

**جواب**: حتماً باید روزهایی که در رمضان به عادات ماهوار مبتلا بودید، روزه را قضا کنید و زمستان بهترین موقع روزه قضایی می‌باشد.

**سؤال (۴۲۴)**: خانمی بیست‌وهشت ساله هستم، ماه رمضان، ماه آخر بارداری‌ام بود، نتوانستم روزه بگیرم و سزارین شدم. حالا که می‌خواهم روزه بگیرم، حالت ضعف پیدا می‌کنم و طفلم هم شیرخوار است، چه کار باید کنم؟

**جواب**: روز زمستان کوتاه است اگر یک روز در میان، روزه قضایی گرفته بتوانید، بگیرید.

**سؤال (۴۲۵)**: درماه رمضان مدتی روزه نگرفته‌ام، اما تعداد روزه‌ها را فراموش کرده‌ام، وظیفه‌ام چیست؟

**جواب**: می‌توانید به مقدار حداقل اکتفا کنید؛ یعنی هر مقدار از روزه‌ها را که می‌دانید کمتر از آن مقدار نبوده، باید قضا کنید و بیش از آن لازم نیست.

**سؤال (۴۲۶)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم که در گذشته روزه‌هایم را خورده‌ام و حالا پشیمانم، چطور می‌توانم روزه‌های قضایی خودم را ادا کنم؟

**جواب**: بلی، واجب است روزه‌ها را قضا کنید.

**سؤال (۴۲۷)**: کسی که قرضدار است، کفاره روزه برایش واجب می‌شود یا خیر؟

**جواب**: بلی، واجب است، مگر این‌که فقیر باشد که واجب نیست.

**سؤال (۴۲۸)**: روزه‌هایی که در اوایل سن تکلیف به‌جا نیاورده‌ام، علاوه بر قضا، کفاره هم دارد؟

**جواب**: هر مقدار از روزه‌ها را که نگرفته‌اید، باید قضا کنید و افزون بر آن، برای هر روز نیز باید کفّاره بدهید، یعنی، دو ماه روزه بگیرید یا شصت فقیر را سیر کنید و یا به هر کدام یک مُد طعام (گندم یا جو و مانند آن) بدهیَد.

**سؤال (۴۲۹)**: دختری بیست‌وهشت ساله هستم، در کودکی سال اول تکلیفم، دو روز از روزه‌هایم را به خاطر گرسنگی زیاد خوردم، به امید این‌که: یک روز قضایی دارد، اما فهمیدم که کفاره افطار عمدی شصت روز روزه است، تا حالا نتوانسته‌ام که حکم قضا را از کسی بپرسم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: اگر در آن وقت روزه‌گرفتن از نظر سلامتی بدن برای شما ضرر داشته، فقط دو روز را روزه بگیرید و اگر ضرر نداشته، می‌شود به جای هر روز، شصت روز روزه بگیرید، یا کفاره برای هر روز به شصت نفر فقیر مؤمن نان یا آرد ویا گندم بدهید، به هر نفر «۷۵۰ گرام».

**سؤال (۴۳۰)**: دختری شانزده‌ساله هستم که در نُه‌سالگی روزه ماه رمضان را نگرفته بودم وحالا فهمیدم که کفاره باید بدهم، اما چطور باید کفاره بدهم؟

**جواب**: اگر نُه سال شما تکمیل نشده بود و داخل ده‌سالگی نشده بودید، کفاره بر شما واجب نیست. واگر در ده‌سالگی عمداً خورده‌اید آن‌ها را قضا کنید و برای هر روز به شصت مؤمن یک مد طعام بدهید.

**سؤال (۴۳۱)**: آیا کسی که کفاره روزه دارد، می‌تواند روزه مستحبی بگیرد؟

**جواب:** آری، با داشتن کفاره روزه، گرفتن روزه مستحبی اشکال ندارد.

**سؤال (۴۳۲):** کسی که کفاره روزه را تا چند سال به تأخیر اندازد، آیا چیزی بر مقدار آن افزوده می‌شود؟

**جواب:** خیر، چیزی بر آن افزوده نمی‌شود.

**سؤال (۴۳۳):** کسی که عمداً روزه رمضان را بخورد، قضا و کفاره آن چگونه است؟

**جواب:** همه‌کس می‌داند که هر دو واجب است.

**سؤال (۴۳۴):** کفاره یازده روز، روزه قضایی چقدر است؟

**جواب:** فدیه هر روز «۷۵۰ گرام» گندم یا جنس دیگر می‌باشد، یعنی سه حصه از چهار حصه یک کیلو. مجموعاً هشت کیلو و «۲۵۰ گرام».

**سؤال (۴۳۵):** اگر شخصی از روی نادانی، روزه خود را خورده باشد، حکم روزه‌اش چیست؟

**جواب:** باید قضا کند و در مورد کفاره با یک عالم صحبت کند.

**سؤال (۴۳۶):** ماه رمضان پارسال جایی که کار می‌کردم روزه گرفته نمی‌شد. مجبور شدم روزه‌هایم را بخورم، حالا حکمش چیست؟

**جواب:** باید آن‌ها را قضا کنید، در این‌که باید کفاره بدهید یا فدیه، نزد یک ملایی فهمیده بروید و شرح حال روزه‌نگرفتن را بیان کنید، تا حکم روشن شود.

**سؤال (۴۳۷):** شخصی هستم بیست‌وپنج‌ساله، در ماه مبارک رمضان به خاطر این‌که امتحانات دانشگاه بود، روزه نگرفتم. برایم روزه‌گرفتن مشکل بود، حالا می‌خواهم روزه بگیرم. آیا تنها قضایی دارد یا کفاره هم دارد، اگر کفاره دارد، به چه مقدار؟ و می‌توانم که تنها روزه بگیرم، اما کفاره ندهم؟

**جواب:** قضا و کفاره هردو واجب است و توبه هم بکنید، کفاره آن مقدار «۷۵۰ گرام» است به هر یک از شصت نفر، همین مقدار داده شود. ولی اگر کسی قضا کند و کفاره ندهد روزه او صحیح است، کفاره بر ذمّه او باقی می‌ماند.

**سؤال (۴۳۸):** پدرم با دادن کفاره در ماه رمضان مخالفت می‌کند، آیا باید خودمان کفاره دهیم؟

**جواب:** بلی، خودتان کفاره دهید.

**سؤال (۴۳۹):** جوانی هستم که سال قبل، دو روز از روزه را خورده‌ام، اما حالا پشیمان هستم و توان پرداخت کفاره را هم ندارم، حالا تکلیف من چیست؟

**جواب:** آن دو روز را قضا کنید، و هر زمانی قدرت کفاره را پیدا کردید، حتماً کفاره را بدهید.

**سؤال (۴۴۰):** خانمی هستم، یک مصیبت و حادثه دردناک، در ماه رمضان برایم رخ داده بود، که خیلی زیاد از لحاظ روحی ضرر کرده‌ام. از نافهمی زیاد، چند روزی از روزه‌ام را خوردم و حالا حس می‌کنم بعد از آن در زندگی‌ام پریشانی آمده است و دیده‌ام. لطفاً راهنمایی کنید که چگونه جبران کنم؟

**جواب:** روزه‌ها را قضا کنید و کفاره هر روز خوردن روزه را، به مقدار «۷۵۰ گرام» نان یا گندم به شصت فقیر بدهید.

**سؤال (۴۴۱):** روزه ماه رمضانم به دلیل عذر شرعی قضا شد، قضایی آن را گرفتم، اما کفاره آن را تا هنوز نداده‌ام، ولی تصمیم قاطع دارم که آن را پرداخت نمایم، آیا روزه‌ام درست است؟

**جواب:** قضایی روزه ماه رمضان که به خاطر حیض یا نفاس ترک شده، پس از ماه رمضان تا پیش از ماه رمضان دیگر، کفاره ندارد، به مجرد قضا، کفایت می‌کند.

**سؤال (۴۴۲):** شوهر خواهرم مدت چهار سال است که روزه گرفته نمی‌تواند، توانایی روزه‌گرفتن را هم ندارد، چگونه می‌تواند کفاره چهار سال روزه خود را بدهد؟

**جواب:** اگر از پیری امکان ندارد روزه بگیرد، چیزی بر او نیست و اگر ممکن است روزه بگیرد، ولی اگر مُشقت دارد، برای هر روز آن «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد یا نان به فقیر مؤمن بدهد.

**سؤال (۴۴۳)**: دختری بیست‌وهفت ساله هستم که تا به حال هیچ روزه نگرفته‌ام و قضایی آن را هم نگرفتم، تکلیف هم نداشتم، حالا من چه باید بکنم؟

**جواب**: واجب است از سال دهم عمر خود تا امروز روزه‌ها را قضا کنید و در فرض قدرت، کفاره هم بدهید.

**سؤال (۴۴۴)**: اگر شخصی نماز بخواند، ولی روزه نگیرد، حکم آن چیست؟

**جواب**: نسبت به ترک روزه، مستحق عقاب است و قضا و کفاره هم دارد.

**کفاره دوازده سال روزه**

**سؤال (۴۴۵)**: شخصی هفتاد ساله هستم و مدت دوازده سال روزه‌ام را عمداً خورده‌ام، از یک نفر پرسیدم که من چه کار کنم، او گفت؛ برای جبران روزه‌هایی را که عمدی خورده‌اید دو راه دارد:

۱) این‌که در مقابل هر روز (۶۰ روز) روزه بگیرید که یک ماه آن (۱۸۰۰) روز می‌شود و دوازده سال آن (۲۱۶۰۰) روز معادل به شصت سال.

۲) در مقابل هر روز شصت فقیر را سیر کنید، یعنی (۲۱۶۰۰) فقیر را به هر یک «۷۵۰ گرام» طعام بدهید که مجموعاً (۱۶۲۰۰ کیلوگرام) برابر به (۲۳۱۴ سیر) که تقریباً (۳۲۴ بوجی) آرد (۵۰ کیلویی) و هر بوجی (۱۳۰۰ افغانی) قیمت دارد که مجموع قیمت آن (۴۲۱۲۰۰ چهارصدوبیست‌ویک هزارودوصد افغانی) می‌شود، بر علاوه کفاره، قضایی دوازده ماه خورده شده که مجموعاً (۳۶۵) روز می‌شود، نیز واجب است که بگیرید. من گفتم: «به هر فقیر یک عدد نان که وزن آن (۲۵۰ گرام) است، بدهم درست است» او گفت: به هر فقیر (۳ عدد نان) بدهید. حالا من چه کار کنم، آیا کدام راه آسان‌تری وجود دارد؟

**جواب**: در پاسخ به راه اول شما، بلی، حساب شما درست است تا زنده‌اید و قدرت داشته باشید، روزه بگیرید. بقیه به پسر بزرگ شما می‌رسد.

در راه دوم آن؛ گناه خود را تحمل می‌کنید، از اول که واجب نبوده. بناءً جواب

این است؛ در فرض که قدرت مالی دارید، باید کفاره به فقیرها بدهید و راهی ندارد، خود شما این بلا را به سر خود آورده‌اید. اگر این‌قدر پول ندارید، به هر مقدار که دارید کفاره را به اندازه قدرت بدهید، بقیه را قضا کنید و هر چه که بعد از حیات شما باقی ماند، آن را وصیت کنید، شاید در بین ورثه کسی دلش به حال شما بسوزد و ذمه شما را فارغ سازد.

**روزه به نیت مافی‌الذّمّه**

**سؤال (۴۴۶):** کسی که نمی‌داند قضایی روزه دارد، آیا می‌تواند روزه مافی‌الذمه بگیرد؟ یعنی نیت کند اگر روزه قضا داشته باشد، آن را به‌جا آورد و گرنه به عنوان روزه مستحبی حساب شود؟

**جواب:** بلی، با این نیت می‌تواند روزه بگیرد.

**روزه اساتید و دانشجویان در غیر محل زیست‌شان**

**سؤال (۴۴۷):** آیا محل تحصیل، در حکم وطن محسوب می‌شود؟

**جواب:** اگر برای مدت دو سال یا بیشتر، دو روز در هفته کاملًا می‌ماند؛ آن‌جا در حکم وطن است.

**سؤال (۴۴۸):** اساتید و دانشجویان درصورتی‌که کمتر از ده روز در محل تحصیل و خوابگاه می‌مانند، تکلیف نماز و روزه‌شان چیست؟

**جواب:** اگر زمان تحصیل و تدریس اساتید و دانشجویان، حداقل دو سال ادامه دارد در آن‌جا مستقر می‌شوند (گرچه در هفته، دوشبانه روز کامل باشند، به نحوی که به آنان مسافر گفته نشود) آن‌جا در حکم وطن است و باید نمازشان را در محل تحصیل، تمام بخوانند و روزه را بگیرند. اگر اساتید و دانشجویان در هفته حداقل سه روز بیش از مسافت شرعی رفت‌وآمد کنند و یا در سفر باشند و این برنامه برای مدتی (به طور مثال شش ماه در یک سال و یا حداقل سه ماه در چند سال

تحصیلی) ادامه یابد؛ کثیرالسفر محسوب می‌شوند و نماز ایشان در محل تحصیل و بین راه تمام و روزه شان صحیح است.

**سؤال (۴۴۹)**: دانشجویانی که در خوابگاه ده روز یا بیشتر می‌مانند و بین آن‌جا و محل تحصیل رفت‌وآمد می‌کنند و فاصله بین آن دو، کمتر از چهار فرسخ شرعی (۵/ ۲۲ کیلومتر) است، حکم نماز و روزه‌شان چگونه است؟

**جواب**: نماز تمام و روزه صحیح است.

**سؤال (۴۵۰)**: حکم نماز و روزه دانشجوی مسافر، در سفر اول چگونه است؟

**جواب**: باید در ماه اول احتیاط کند؛ یعنی نماز را شکسته و تمام بخواند و اگر روزه گرفت، آن را قضا کند.

**سؤال (۴۵۱)**: فدیه چیست؟

**جواب**: فدیه یعنی «۷۵۰ گرام» آرد، گندم و یا نان.

**سؤال (۴۵۲)**: اگر خانمی‌روزه قضایی داشته باشد و نتواند بگیرد، چه حکم دارد؟

**جواب**: اگر واقعاً در ماه قوس که روزها کوتاه و سرد است گرفته نتواند، ساقط می‌شود، فدیه بدهد.

**سؤال (۴۵۳)**: شخصی هستم، تقریباً از سالی که روزه بر من واجب شده بود، سه سال که از هر سال پنج روز قضایی دارم اما نگرفته‌ام، حالا تکلیفم چیست؟

**جواب**: همه روزهایی را که روزه نگرفته‌اید قضا کنید. بر قضایی روزه که یک سال آن بگذرد برای هر روز باید در حدود «۷۵۰ گرام» گندم یا آرد در فرض قدرت، به فقیر فدیه بدهید.

**سؤال (۴۵۴)**: خانمی هستم، سال گذشته مریض بودم و روزه گرفته نتوانستم، اما کفاره‌اش را دادم، حالا باید قضایی آن را هم بگیرم؟

**جواب**: اگر در یازده ماه بعد از رمضان خوب شوید، قضای آن واجب است و کفاره ندارد و چنانچه تا رمضان دوم مریض باشید و قضای روزه مقدور نباشد، بعد

از رمضان دوم فدیه دارد و قضا ندارد. فدیه آن «۷۵۰ گرام» نان یا آرد و یا گندم برای هر روز به فقیر مؤمن بدهید.

**سؤال (۴۵۵):** چند روز از روزه‌ام از سال گذشته مانده، اگر در این سال هم گرفته نتوانم، آیا کفاره دارد؟

**جواب:** بلی، هم قضا دارد و هم فدیه، خوب و یا لازم است که قبل از رمضان بگیرید.

**سؤال (۴۵۶):** مدت چهار سال شده است که چهار روز، روزه قضایی دارم، چون نمی‌دانستم که چه قدر کفاره دارد نگرفته‌ام؛ آیا هر سال که می‌گذرد بر کفاره آن اضافه می‌شود؟

**جواب:** روزه‌ها را قضا کنید که زیاد نشود، اگر از یکِ سال بگذرد بر هر روز «۷۵۰ گرام» گندم می‌آید، ولی بر سال دوم فدیه آن تکرار نمی‌شود.

**سؤال (۴۵۷):** جوانی هستم، از چند سال قبل به خاطر بیماری و مرضی که داشتم، روزه قرضدار هستم که نتوانستم بگیرم، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر کسی در رمضان به خاطر بیماری روزه را بخورد و تا سال دیگر به خاطر بیماری قضا نتواند، قضای روزه از گردن او ساقط می‌شود و برای هر روز «۷۵۰ گرام» گندم (مثلًا) آرد بدهد.

**سؤال (۴۵۸):** شخصی هستم که دو روز روزه قضایی از سال گذشته دارم، کفاره آن چه طور و چه مقدار است؟

**جواب:** قضا کنید و برای هر روز «۷۵۰ گرام» (مجموعاً یک‌ونیم کیلو) آرد یا گندم بدهید.

**سؤال (۴۵۹):** اگر از روزه قضایی چهار سال بگذرد و بعد قضایی آن را بگیریم، درست است؟

**جواب:** بلی، درست است، ولی باید برای هر روز که یک سال از آن گذشته، «۷۵۰ گرام» نان یا آرد و یا گندم بدهد، مگر این‌که قدرت آن را نداشته باشد و استغفار کند.

**سؤال (۴۶۰)**: منظور از مُد طعام در کفاره روزه چیست؟

**جواب**: منظور از (طعام)، گندم، آرد، نان، جو، خرما و مانند آن است و (مُد) حدود «۷۵۰ گرام» می‌باشد.

**کفاره**

**سؤال (۴۶۱)**: کفاره چیست، پرداخت کفاره روزه زن، بر عهده مرد است یا زن؟

**جواب**: کفاره جریمه‌ای است در برابر ترک عمدی بعضی از واجبات و یا ارتکاب برخی از محرمات. کفاره یعنی پنهان‌کننده گناه پرداخت کفاره روزه زن، بر عهده خودش است.

**سؤال (۴۶۲)**: آیا کفاره باید حتماً به آدم فقیر داده شود؟

**جواب**: کفاره به فقیر مؤمن داده شود.

**تفاوت کفاره عمدی و غیر عمدی (مریض)**

**سؤال (۴۶۳)**: آیا کفاره افطار عمدی روزه با کفاره مریض تفاوت دارد؟

**جواب**: بلی، در دو مورد با هم تفاوت دارد:

۱. در مقدار؛

۲. در مصرف.

در کفاره افطار عمدی روزه، باید برای هر روز شصت فقیر را سیر کند (یا به هر کدام یک مُد طعام بدهد) و یا دو ماه روزه بگیرد. اما در کفاره مریض، اگر بیماری تا رمضان آینده ادامه داشته باشد، باید برای هر روز یک مُد طعام به فقیر بدهد. در کفاره افطار عمدی، اگر به شصت فقیر دسترسی دارد، نمی‌تواند به هر کدام از آن‌ها بیشتر از یک مُد طعام بدهد؛ ولی در کفاره مریض این امر لازم نیست.

**وقت افطار**

**سؤال (۴۶۴)**: دختری شانزده ساله هستم، در سن دوازده‌سالگی می‌خواستم که

گلویم را آب بکشم، چون گلویم خشک شده بود و مجبور بودم، ناگهان آب داخل رفت، آخر ماه مبارک رمضان بود و آفتاب هم غروب کرده بود و نزدیک اذان بود، آیا روزه‌ام خورده شده یا خیر؟

**جواب:** واجب نیست، ولی قضایی آن روز را احتیاطاً باید گرفت، هر چند بعد از غروب، قضا واجب نمی‌شود.

**سؤال (۴۶۵):** چند دقیقه بعد از اذان می‌توانیم روزه را افطار کنیم؟

**جواب:** بعد از اذان می‌توانید افطار کنید.

**سؤال (۴۶۶):** چرا اهل تشیع در ماه رمضان چند دقیقه بعد از اذان اهل سنت افطار می‌کنند و اهل سنت چند دقیقه پیش از اذان اهل تشیع؟

**جواب:** هر دو درست است، این‌ها مسائل جزئی فتوایی است.

**سؤال (۴۶۷):** آیا اهل تشیع به اذان اهل سنت که زودتر گفته می‌شود، می‌توانند روزه را افطار کنند؟

**جواب:** فرق دو اذان هفت یا هشت دقیقه است، که صبرکردن چندان دشوار نیست.

**سؤال (۴۶۸):** جوانی بیست‌وسه ساله اهل تشیع و در یکی از ارگان‌های نظامی مشغول وظیفه هستم. مشکلی که دارم این است: چون در این مکان، فقط من اهل تشیع هستم و بقیه، اهل محترم سنت هستند، وظیفه من چیست و با کدام اذان افطار کنم؟ چون برادران اهل سنت زودتر افطار می‌کنند. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** وقتی اذان آنان تمام شد، اگر می‌توانید هفت دقیقه صبر کرده، بعداً افطار کنید، اگر صبر نمی‌شود، مطلق غروب آفتاب کفایت می‌کند.

### افطار روزه قضایی و مستحبی

**سؤال (۴۶۹):** آیا کسی که روزه قضا گرفته، می‌تواند آن را به جهتی باطل کند؟

**جواب:** اگر پیش از ظهر باشد، اشکال ندارد؛ ولی خوردن آن بعد از ظهر جایز نیست و اگر چنین کند، باید کفّارَه بدهد و مقدار آن پرداخت ده مد طعام به ده فقیر (هر کدام یک مد) است. مد «۷۵۰ گرام» است.

**سؤال (۴۷۰)**: آیا جایز است، روزه مستحبی را باطل کنیم؟
**جواب**: بلی، اشکال ندارد؛ ولی اگر بعد از ظهر باشد، مکروه است.

**کسانی که روزه قضایی دارند می‌توانند روزه مستحبی بگیرند؟**

**سؤال (۴۷۱)**: کسی که روزه قضایی داشته باشد، آیا می‌تواند روزه نذر یا ثوابی بگیرد؟
**جواب**: روزه نذری ایرادی ندارد، ولی روزه ثوابی نگیرید، روزه قضایی بگیرید.
**سؤال (۴۷۲)**: اگر روزه قضایی داشته باشیم، می‌توانیم که در ماه رجب، روزه ثوابی بگیریم؟
**جواب**: نه، روزه قضایی بگیرید.
**سؤال (۴۷۳)**: اگر کسی قضایی روزه داشته باشد، می‌تواند روزه ماه رجب را بگیرد؟
**جواب**: باید اول روزه قضایی خود را بگیرید، بعد روزه مستحبی را.
**سؤال (۴۷۴)**: دختری بیست ساله هستم که از سال‌های گذشته روزه‌های قضایی دارم. آیا بااین‌حال، می‌توانم روزه مستحبیٰ بگیرم؟
**جواب**: نمی‌توانید روزه مستحبی بگیرید، بر شما لازم است روزه قضایی خود را به‌جا آورید.

**استمنا در ماه رمضان**

**سؤال (۴۷۵)**: اگر شخصی از روی نادانی در ماه رمضان، متوالی استمناء کند و غسل هم نکند و سال‌های بعد بفهمد که عبادت‌هایش باطل بوده، تکلیفش چیست؟
**جواب**: باید همه نمازها و روزه را قضا کند و اگر می‌دانست که این کار روزه را باطل می‌کند، برای هر روز کفاره هم دارد.
**سؤال (۴۷۶)**: اگر کسی عمداً در روزه جنُب شود، آیا روزه‌اش قضایی و کفاره دارد؟ و اگر کفاره دارد مقدار آن چقدراست؟

**جواب:** اگر عمداً خود را جنب کند، قضا و کفاره بر او واجب می‌شود. به شصت فقیر، به هر کدام «۷۵۰ گرام» آرد یا نان یا گندم بدهد.

**روزه و عذر شرعی زنان**

**سؤال (۴۷۷):** آیا روزه و نمازی را که خانم‌ها به علت عذر شرعی نمی‌توانند بجا آورند، کفاره یا قضایی دارد؟

**جواب:** نماز قضایی ندارد، اما روزه قضایی دارد.

**سؤال (۴۷۸):** استفاده‌کردن از قُرص‌های ماهانه، به خاطر جلوگیری از عادت ماهوار، در ماه مبارک رمضان، چه حکم دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۴۷۹):** آیا استفاده‌کردن از پیچکاری‌هایی که باعث باردارشدن خانم‌ها می‌شود، حلال است؟

**جواب:** درست فهمیده نشد، ولی زن می‌تواند از حمل خود به وسیله آمپول و قرص‌ها، جلوگیری کند.

**تأخیر در قضای روزه**

**سؤال (۴۸۰):** اگر شخصی روزه قضایی داشته باشد و یک سال هم گذشته باشد، گناه دارد؟

**جواب:** بلی، کار بدی کرده، روزه را قضا کند و احتیاطاً «۷۵۰ گرام» گندم و یا نان، فدیه دهد.

**قضای روزه پدر و سایر اقارب**

**سؤال (۴۸۱):** اگر پدر از روی نافرمانی، روزه‌هایش را نگرفته باشد و از دنیا برود، تکلیف فرزند او چیست؟

**جواب:** اگر پدرش می‌توانسته روزه‌ها را قضا کند، بر پسر بزرگ‌تر بنابر احتیاط، واجب است که آن‌ها را به‌جا آورد و یا برای او اجیر بگیرد.

**سؤال (۴۸۲):** روزه میتی را گرفتم، شب جنب بودم خواب ماندم، بعد از آن غسل کردم، آیا اشکال دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد، روزه شما صحیح است.

**سؤال (۴۸۳):** روزه قضایی میت را بدون وقفه بگیریم یا با وقفه بهتر است؟

**جواب:** هر چه زودتر بهتر است که ذِمّه او خلاص شود.

### ندانسته سحری‌خوردن بعد از طلوع فجر

**سؤال (۴۸۴):** اگر کسی که در سحری آب و غذا بخورد و بعد از آن بفهمد که موقع غذاخوردن صبح بوده است، روزه‌اش صحیح است؟

**جواب:** باید قضا کند، ولی باید آن روز تا آخر، روزه داشته باشد.

### آیا روزه استحبابی به جای روزه قضایی درست است؟

**سؤال (۴۸۵):** در «*مفاتیح الجنان*» نوشته است که: اگر کسی در روز بیست‌وهفت رجب روزه بگیرد، ثواب آن برابر با هفتاد سال روزه‌گرفتن است. آیا با این ثواب می‌توانیم روزه‌های قضایی خود را رفع کنیم؟

**جواب:** نخیر، نمی‌توانید مجرا کنید، باید قضایی روزه خود را به‌جا آورید.

### روزه مستحبی

**سؤال (۴۸۶):** آیا روزه‌گرفتن در سیزده رجب ثواب دارد؟

**جواب:** روزه‌گرفتن در ماه رجب و شعبان ثواب دارد.

**سؤال (۴۸۷):** اگر کسی روز مبعث، روزه قضایی بگیرد؛ آیا ثواب روزه روز مبعث هم برایش می‌رسد؟

**جواب:** بلی، درست است و إن شاءالله ثواب را می‌دهند.

**روزه استیجاری**

**سؤال (۴۸۸):** اگر کسی که روزه قضا دارد، می‌تواند روزه استیجاری بگیرد؟

**جواب:** بلی، اشکال ندارد.

**روزه در قُطبَین**

**سؤال (۴۸۹):** کسانی که در کشورهایی زندگی می‌کنند که بیش از یک ساعت و یا دو ساعت بین‌الطلوعین فاصله ندارد، آن‌ها چگونه بیست‌وسه ساعت را روزه بگیرند؟

**جواب:** یا روزه بگیرند و یا جای دیگر سفر کنند.

**سؤال (۴۹۰):** در کشورهایی که اوقات شرعی آن درست مشخص نیست، یعنی فقط یک ساعت و یا دو ساعت می‌باشد، بقیه، همه شب است و یا بالعکس روزاند؛ دراین‌صورت، تکلیف شخص روزه‌دار چیست؟

**جواب:** روزه گرفتن، همان دو ساعت است.

**تزریق، سیروم، واکسین، قطره چشم، سرمه و ...**

**سؤال (۴۹۱):** آیا سیروم و یا سوزن تقویت‌کننده، برای شخص روزه‌دار، اشکال دارد یا نه؟

**جواب:** به نظر من اشکالی ندارد، ولی احوط ترک است.

**سؤال (۴۹۲):** آیا واکسین‌کردن زردی سیاه درصورتی‌که امکان تأخیر در آن نباشد، روزه را باطل می‌کند؟

**جواب:** اگر واکسین، سوزن‌زدن باشد، مطلقاً اشکالی ندارد.

**سؤال (۴۹۳):** شخصی هستم که در صورتم سالدانه پیدا شده و به خاطر آن پیچکاری نموده‌ام، آیا روزه‌ام درست است؟

**جواب:** اشکالی ندارد.

**سؤال (۴۹۴)**: آیا ریختن دارو بـه چشـم ماننـد (قطـره چشـم)، روزه را باطـل می‌کند؟

**جواب**: اگر دارو به حلق نرسد و یا به حلق برسد، ولی فرو نبرد، روزه‌اش باطـل نمی‌شود.

**سؤال (۴۹۵)**: آیا سرمه‌کشیدن روزه را باطل می‌کند؟

**جواب**: نخیر.

### چشیدن غذا

**سؤال (۴۹۶)**: آیا چشیدن غذا، روزه را باطل می‌کند؟

**جواب**: اگر آن را فرو نبرد، اشکال ندارد.

### شب قدر

**سؤال (۴۹۷)**: با توجه به این‌که هر سال در ثبوت اول ماه رمضان، دچار اختلاف می‌شویم، تکلیف شب قدر چه می‌شود؟

**جواب**: برای انجام اعمال شب قدر، کافی است هر کس در مسئله رؤیت هـلال، به دیدگاه مرجع تقلید خود یا حکم حاکم و یا اطمینان شخصی خود، عمـل کنـد و سه شب را به إحیا و شب زنده‌داری بپردازد. دراین‌صورت إن‌شاءالله خداونـد او را از ثواب و پاداش معین شده، محروم نمـی‌سـازد. بـرای درک حتمـی شـب قـدر و فیوضات و برکات آن، بهتر است شش شب را إحیا نماید تـا آن شـب بـزرگ و بـا عظمت و مخفی درک گردد.

### اختلاف در اثبات عید

**سؤال (۴۹۸)**: اگر بین مراجع تقلید در ثبوت عید فطر، اختلاف پیش آید، وظیفه مکلف چیست؟ آیا هر مقلد باید به نظر مرجع تقلید خود مراجعه کند؟

**جواب:** در ثبوت اول ماه، تقلید راه ندارد، بلکه اگر شخص از گفته و اعلام نظر مرجع تقلید، اطمینان بر رؤیت ماه پیدا کند، باید روزه خود را افطار کند و اگر شک داشت، باید آن روز را روزه بگیرد.

## احکام زکات فطره

**سؤال (۴۹۹):** زکات فطر (روزه) چه مقدار است؟

**جواب:** اگر سه کیلو آرد یا هر غذایی که می‌خورید، در مقابل هر روز بدهید، کفایت می‌کند.

**سؤال (۵۰۰):** آیا فطریه روزه را در روزهای ماه رمضان، می‌توانیم به فقرا بدهیم؟

**جواب:** شاید مراد شما فدیه باشد، بلی می‌توانید به فقیر بدهید.

**سؤال (۵۰۱):** آیا جایز است پیش از ماه رمضان، فطره را به فقیر داد؟

**جواب:** خیر، کفایت نمی‌کند؛ ولی می‌تواند آن را به عنوان قرض به او بدهد و در روز عید فطر، طلب خود را بابت فطره حساب کند.

**سؤال (۵۰۲):** آیا در روزهای ماه رمضان می‌توانیم فطریه روزه را به فقرا دهیم؟

**جواب:** بلی، می‌توانید.

**سؤال (۵۰۳):** آیا می‌توان چند فطره را به یک فقیر داد؟

**جواب:** بلی، اشکال ندارد.

**سؤال (۵۰۴):** فطره روزه امسال چند تعیین شده؟

**جواب:** اگر غالباً نان خورده‌اید، سه کیلو گندم، و اگر برنج خورده‌اید، سه کیلو برنج، برای هر فقیر بدهید، ذِمّه شما خلاص می‌شود. قیمت آرد و برنج را از دکاندارها سؤال کنید.

**سؤال (۵۰۵):** فطره دانشجویانی که در خوابگاه به سر می‌برند و از غذای دانشگاه «بدون پرداخت هزینه» استفاده می‌کنند، برعهده چه کسی است؟

**جواب:** برعهده خودش است و چنانچه تمکن مالی نداشته باشد، از او ساقط است.

**سؤال (۵۰۶):** آیا زکات فطره برای دانشجویی که در خوابگاه سکونت دارد، واجب است؟

**جواب:** اگر مخارج او را پدر و مادر می‌دهند و نان خور آنان محسوب می‌شود، بر عهده آن‌ها است و اگر دانشجو مستقل است، بر عهده خودش می‌باشد، اگر دارد بدهد و اگر ندارد واجب نیست.

**بردن فطره در شهر دیگر**

**سؤال (۵۰۷):** آیا جایز است فطره را در شهر دیگری بدهیم؟ سؤال دوم: افراد مسلمانی که در اروپا، آمریکا و ... زندگی می‌کنند، فطریه‌شان را به کشورشان افغانستان، ایران و پاکستان و ... می‌فرستند، آیا به حساب محل اقامتشان بدهند یا به به حساب وطن پدری‌شان؟

**جواب:** در پاسخ اول: اگر در محل و شهر خودش مستحق پیدا نشود، می‌تواند آن را به شهر دیگری ببرد. در پاسخ دوم: احتیاطاً فطره خود را به حساب محل اقامت خود بدهند.

**فطره طفل در شکم مادر**

**سؤال (۵۰۸):** طفلی که تازه در بدن مادر پیدا شده (حمل)، آیا زکات فطره دارد؟

**جواب:** حمل در شکم، زکات فطره واجب ندارد.

**سؤال (۵۰۹):** آیا فرزندی که هنوز متولد نشده، زکات فطره دارد؟

**جواب:** بچه‌ای که در شکم مادر است، پرداخت زکات فطره‌اش واجب نیست؛ مگر آن‌که پیش از غروب شب عید فطر به دنیا بیاید.

**سؤال (۵۱۰):** فطره دختری که در حال عقد است، بر عهده کیست؟

**جواب:** اگر نان‌خور پدرش باشد، بر عهده او است.

**فطره فقیر**

**سؤال (۵۱۱):** آیا پرداخت زکات فطره بر کسی که توان مالی ندارد، واجب است؟

**جواب:** اگر فقیر باشد، زکات فطره بر او واجب نیست و اگر سه کیلو گندم و مانند آن و یا قیمت آن‌ها را دارد، مستحب است آن را به عنوان زکات فطره بدهد و چنانچه افرادی تحت تکفل دارد، می‌تواند آن را به قصد فطره، بین نفرات خانواده دست گردان کنند و بهتر است نفر آخر، آن را به کسی بدهد که از خودشان نباشد.

**فطره مهمان**

**سؤال (۵۱۲):** آیا فطره کسانی که در آخر ماه مبارک رمضان در خانه ما می‌باشند، بر ما واجب می‌شود یا نه؟

**جواب:** بنابر احتیاط واجب، اگر در روز آمده و مهمان باشند، بر شما واجب می‌شود.

**سؤال (۵۱۳):** شخصی هستم که پدرم در روز آخر ماه مبارک رمضان وفات کرد و در شب همان روز ما ختم قرآن گرفته بودیم، حالا فطریه کسانی که قبل از غروب آفتاب در خانه ما آمدند و تعدادی بعد از غروب آفتاب، بر ما واجب است یا نه؟

**جواب:** فطره مهمان‌های شب عید فطر بر شما واجب نیست، نان خور شما (عیال) حساب نمی‌شوند.

**سؤال (۵۱۴):** در روز عید، مهمان هم داشتیم که به مدت شش ماه خانه ما بودند، آیا فطر روزه آن‌ها هم مربوط ما می‌شود؟

جواب: مهمانی که روز عید می‌آید، فطره او بر خودش می‌باشد.

**مصرف فطره کنار گذاشته شده**

سؤال (۵۱۵): اگر شخصی، فطره را کنار بگذارد، می‌تواند از آن استفاده کند و بعد به جای آن مال دیگری بگذارد؟

جواب: خیر، باید همان را که کنار گذاشته، برای فطره بدهد.

**دست به دست کردن فطره**

سؤال (۵۱۶): آیا دست‌به‌دست کردن فطره درست است یا خیر؟

جواب: دست‌به‌دست کردن برای مردم فقیر است، نه مردمی که می‌توانند زکات فطره را بدهند.

سؤال (۵۱۷): آیا می‌توان زکات فطره را به کسی که تأمین مخارجش بر عهده پدر و مادر است، پرداخت؟

جواب: اگر محتاج است و پدر و مادر او مخارجش را نمی‌پردازند، دیگران می‌توانند به او زکات دهند.

سؤال (۵۱۸): تا حالا فطر روزه خود را نداده‌ایم، آیا می‌شود که در حال حاضر بپردازیم؟

جواب: بنا به احتیاط واجب، باید زکات فطره خود را بدهید، برای هر فرد سه کیلو نان یا آرد یا گندم واگر برنج زیاد می‌خورید، احتیاطاً برنج بدهید.

سؤال (۵۱۹): آیا جایز است زکات فطره را در امور فرهنگی و مذهبی- که باعث نشر معارف دین می‌شود- صرف کرد؟

جواب: بنابر احتیاط واجب، باید فطره را به فقیر داد.

**سؤال‌های متفرقه روزه**

سؤال (۵۲۰): آیا شستن تنها سر، در ماه رمضان روزه را باطل می‌کند یا خیر؟

**جواب:** نخیر، باطل نمی‌کند، مگر این‌که سر را زیر آب فرو ببرید، روزه باطل می‌شود.

**سؤال (۵۲۱):** شناکردن روزه‌دار در حوض آببازی، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر سرش زیر آب نرود و به دهنش هم آب نرسد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۵۲۲):** اگر شخص روزه‌دار به خاطر سرحال‌شدن با آب سرد حمام کند، حکم روزه‌اش چیست؟

**جواب:** روزه‌اش صحیح است.

**سؤال (۵۲۳):** آیا شستن دندان‌ها با کرم دندان، روزه را باطل می‌کند؟

**جواب:** اگر به حلق نرسد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۵۲۴):** اگر بعد از اذان صبح، دچار آروغ‌زدن شویم و چیزی بیرون بیاید، روزه باطل است یا خیر؟

**جواب:** آروغ‌زدن روزه را باطل نمی‌کند، ولی اگر عمداً قی کنید، روزه شما باطل می‌شود و باید قضای آن را به‌جا آورید و کفاره هم واجب می‌شود، ولی اگر بی‌اختیار قی نمایید، روزه شما صحیح است.

**سؤال (۵۲۵):** آیا عطرزدن روزه را باطل می‌کند؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۵۲۶):** دختر پانزده ساله‌ای هستم که وقتی روزه دارم، به پسرها زیاد فکر می‌کنم، البته با هیچ پسری رابطه ندارم، آیا روزه‌ام درست است؟

**جواب:** بلی، روزه شما درست است، ولی با ذکر خداوند، وسوسه شیطان دفع می‌شود.

**سؤال (۵۲۷):** پسر جوانی هستم، وقتی با زبان روزه، برای خرید بیرون می‌روم، چشمانم به دخترها و زن‌ها می‌افتد، آیا روزه‌ام باطل است؟

**جواب:** روزه شما باطل نمی‌شود، اگر عمداً و از روی شهوت نگاه کنید، کار بدی می‌کنید، اگر سهواً باشد، اشکال ندارد.

**سؤال (۵۲۸)**: جوانی هستم که در ماه رمضان فهمیدم، اگر با نامحرم صحبت کنم از من منی خارج می‌شود، اما بااین‌حال با نامحرم صحبت کردم و همین اتفاق هم افتاد، بعد از آن، روزه‌ام را خوردم، حالا کفاره آن چه مقدار می‌شود؟

**جواب**: به تعداد هر روزی که روزه‌تان را خورده‌اید، باید به شصت فقیر به مقدار «۷۵۰ گرام» طعام، گندم و یا جو بپردازید. و آن روز را قضا کنید.

**سؤال (۵۲۹)**: آیا شنیدن آهنگ از طریق رسانه‌ها و یا از طریق موبایل، برای روزه‌دار، اشکال دارد؟

**جواب**: گوش‌دادن به غنا و آهنگ‌های سازنده‌گان همیشه جایز نیست، و روح شما را آلوده می‌کند، ولی به روزه شما ضرری ندارد.

**سؤال (۵۳۰)**: اهدای خون از سوی فردی روزه‌دار، چه حکمی دارد؟

**جواب**: اگر باعث ضعف شود، خون‌گرفتن مکروه است.

**سؤال (۵۳۱)**: خانمی درحالی‌که عادت ماهوار باشد، روزه بگیرد، آیا برایش گناه دارد یا ثواب؟

**جواب**: روزه‌اش باطل است و اگر عمداً بگیرد، عقاب هم دارد.

**سؤال (۵۳۲)**: اگر شخصی بعد از سحری محتلم شود، روزه او درست است و چگونه غسل کنیم درصورتی‌که وقت غسل‌کردن، آب را به بینی خود برای نظافت و ترشدن هدایت می‌کنیم؟

**جواب**: اولًا: رساندن آب به بینی برای روزه ضرر ندارد و ثانیاً: این کار واجب نیست، بلکه، مستحب است.

**سؤال (۵۳۳)**: آیا روزه‌گرفتن، برای کم‌شدن شهوت دوره جوانی کمک می‌کند؟

**جواب**: بلی، کمک می‌کند.

**سؤال (۵۳۴)**: دختری هستم که همیشه روزه‌های قضایی‌ام را بدون سحری می‌گیرم، آیا اشکالی دارد؟

**جواب**: اشکال ندارد.

**سؤال (۵۳۵):** روزه‌گرفتن امت پیامبرﷺ با امت‌های پیشین چه فرقی دارد؟

**جواب:** روزه بر همه امت‌ها واجب بوده و فرق آن در منابع معتبر معلوم نیست.

**سؤال (۵۳۶):** کسی را که داکتر به علت بیماری، از گرفتن روزه منع نموده باشد، می‌تواند روزه نگیرد؟

**جواب:** اگر از شدت بیماری بترسد، بخورد.

**سؤال (۵۳۷):** اگر مردی با خانم خود به قصد لذت شوخی کند و در موقع شوخی‌کردن بی‌اختیار جنب شود، روزه‌اش باطل می‌شود؟

**جواب:** روزه، قضا دارد و در فرض عمد، کفاره هم دارد.

**سؤال (۵۳۸):** دشنام‌دادن به دیگران در ماه رمضان، آیا به روزه انسان ضرر دارد؟

**جواب:** دشنام حرام است، ولی به صحت روزه آسیبی نمی‌رساند.

**سؤال (۵۳۹):** شخصی دکانداری هستم، بعضی اشخاص که به مغازه من می‌آیند، روزه خود را می‌خورند، آیا برای من هم گناه محسوب می‌شود؟

**جواب:** نخیر، گناهی برای شما نیست، ولی امربه‌معروف نمایید.

**سؤال (۵۴۰):** آیا کشیدن و استعمال نسوار روزه را باطل می‌کند؟

**جواب:** بنابر احتیاط واجب باید از آن اجتناب شود.

**سؤال (۵۴۱):** خانمی بیست‌ساله هستم که روز آخر ماه رمضان جنب شدم و غسل نمودم، اما نماز صبحم قضا شد، آیا روزه آن روزم درست است یا خیر؟

**جواب:** اگر فقط نماز صبح قضا شود، آن را قضا کنید، ربطی به روزه شما ندارد، اما اگر در روز ماه رمضان عمداً جنب شده‌اید، قضا و کفّاره دارد.

**سؤال (۵۴۲):** آیا کسی که روزه دارد، می‌تواند که آب دهن خود را ببلعد (قورت) دهد؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۵۴۳)**: زمانی که روزه می‌گیرم آب دهنم بیشتر ترشح می‌شود، اگر آن را فرو ببرم، روزه‌ام درست است؟

**جواب**: بلی، ضرری به روزه ندارد.

**سؤال (۵۴۴)**: روزه‌گرفتن در ماه محرم، خصوصاً در روز عاشورا، حکمش چیست؟

**جواب**: مثل سایر ایام است، تنها روز عاشورا بهتر است، روزه مستحبی نگیرید که روش اموی‌ها است.

**سؤال (۵۴۵)**: این‌که می‌گویند: در دهه عاشورا و روز عاشورا، روزه جایز است، از زبان چه کسی روایت شده است و آیا سند درست و قوی دارد؟

**جواب**: روزه همیشه درست است مگر در روز عید روزه و قربان که جایز نیست و در عاشورا استثنا نشده.

**سؤال (۵۴۶)**: اشخاصی که روزه بگیرند، اما نماز نخوانند، حکم‌شان چیست؟

**جواب**: روزه صحیح است و روسیاهی از ترک نماز.

**سؤال (۵۴۷)**: اگر پسری سیزده‌ساله که روزه واجب نشده و آن پسر روزه بگیرد و بعد از ظهر ساعت پنج عصر روزه‌اش را بخورد، حکمش چیست؟ کفاره دارد یا خیر؟

**جواب**: کفاره ندارد.

**سؤال (۵۴۸)**: اگر روزه‌دار فقط با دیدن نامحرم جنُب شود، آیا روزه‌اش باطل است یا خیر؟

**جواب**: اگر می‌داند که با دیدن به نامحرم، منی از او خارج می‌شود، روزه او باطل است، و اگر نمی‌داند و بدون اختیار منی از او بیرون آمده، روزه‌اش باطل نیست.

**سؤال (۵۴۹)**: آیا نگاه‌کردن به زن نامحرم، روزه را باطل می‌کند؟

**جواب**: روزه را باطل نمی‌کند.

**سؤال (۵۵۰):** حرف‌زدن در ماه رمضان با دخترها، چه حکمی دارد؟

**جواب:** در ماه رمضان و غیر رمضان، اگر با شهوت حرف بزنند، اشکال دارد.

**سؤال (۵۵۱):** با گرفتن ناخن، روزه باطل می‌شود؟

**جواب:** به روزه ضرری نمی‌رساند.

**سؤال (۵۵۲):** اگر همسر خود را ببوسم، روزه باطل می‌شود؟

**جواب:** به روزه ضرری نمی‌رساند.

**سؤال (۵۵۳):** گاهی از لثه‌ها (بیره‌ها) خون می‌آید و با آب دهن مخلوط می‌شود؛ آیا اگر آن فرو برده شود، روزه باطل می‌شود؟

**جواب:** اگر خون در آب دهان مُستَهلَک شود؛ یعنی از بین برود، فروبردن آن روزه را باطل نمی‌کند. واگر خون باقی باشد، هم فروبردن حرام بوده و هم روزه را باطل می‌کند.

**سؤال (۵۵۴):** اگر در وضوگرفتن در ایام رمضان، آب را در دهن نچرخانیم، وضو درست است یا خیر؟

**جواب:** اگر آب را مضمضه نکنید، وضو درست است.

**سؤال (۵۵۵):** آیا آب‌کشیدن دهن در ماه رمضان، روزه را باطل می‌کند یا خیر؟

**جواب:** اگر آب به حلق نرود، اشکال ندارد.

**سؤال (۵۵۶):** آیا آرایش‌کردن در ماه رمضان در خانه، اشکالی دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد.

**سؤال (۵۵۷):** اگر قبل از نماز مغرب روزه خود را افطار کنم، اشکال دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۵۵۸):** کسی که نصف فطریه خود را نداده باشد، حکمش چیست؟

**جواب:** باید بقیه آن را بدهد.

**سؤال (۵۵۹):** پدری دارم پنجاه ساله که بسیار منافق و دروغ‌گو است و هم‌چنان سه سال شده که روزه نمی‌گیرد و برکت خانه ما را برده است. آیا حالا همراه پدرم غذاخوردن جایز است یا خیر؟

**جواب:** بلی، غذاخوردن با پدرتان جایز است و شما در هیچ حالی حق توهین و بی‌احترامی را ندارید و اگر ممکن است در حد توان، ایشان را امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنید، آن هم با نهایت احترام.

**سؤال (۵۶۰):** دختری هیجده‌ساله هستم، که پدرم مشروب می‌نوشد و اعصاب خود را کاملًا از دست داده، نماز نمی‌خواند و روزه هم نمی‌گیرد. در ماه رمضان چون مجبور هستیم برای او غذا درست می‌کنیم، این وضعیت مرا خیلی رنج می‌دهد، آیا غذا درست‌کردن اشکال ندارد؟

**جواب:** اگر غذا برای او درست می‌کنید، اشکالی ندارد. خداوند جل‌جلاله او را هدایت کند.

**سؤال (۵۶۱):** روزه‌گرفتن در کدام روزهای ماه رجب ثواب بیشتری دارد، تا روزه بگیریم؟

**جواب:** همه روزهایش، خصوصاً سیزده و بیست‌وهفت رجب.

**سؤال (۵۶۲):** دختری و پسری که هنوز روزه‌گرفتن بر آنان واجب نشده است، اگر بخواهند روزه بگیرند، چگونه نیت کنند؟

**جواب:** نیت مستحبی نمایند.

**سؤال (۵۶۳):** همسرم روزه نمی‌گیرد، اگر من برایش غذا آماده کنم، برایم گناه محسوب می‌شود یا خیر؟

**جواب:** گناه شوهر بر گردن خودش است و برای شما اشکالی ندارد.

## احکام خمس

### مؤونه

**سؤال (۵۶۴):** مؤونه چیست؟

**جواب:** مؤونه به مخارجی گفته می‌شود، که در زندگی هزینه می‌گردد و شامل هزینه‌های زندگی، مثل: خوراک، پوشاک، خانه، هزینه ازدواج و ... هدایا و

بخشش‌ها مثل خیرات، مخارج سفر حج واجب، مستحب، سفر زیارت، گردش و تفریح و حقوقی که برعهده شخص است مثل دِیه وکفَّارَه می‌باشد.

**دست‌گردان**

**سؤال (۵۶۵):** دست‌گردان چیست؟

**جواب:** دست‌گردان آن است که کسی به اموالش خمس تعلق گرفته و نمی‌تواند فوراً کل آن را پرداخت کند، آیااین‌که با پرداخت آن در عُسر و حَرَج قرار می‌گیرد، دراین‌صورت خمس آن را به مجتهد جامع‌الشرایط یا به نماینده‌اش می‌دهد، سپس همان را از او قرض می‌کند تا به‌تدریج در آینده بپردازد.

**محاسبه به قیمت فعلی**

**سؤال (۵۶۶):** سر سال خمسی مقداری مواد غذایی زیاد آمده است، آیا به قیمت فعلی باید محاسبه شود یا قیمت خرید نیز کفایت می‌کند؟

**جواب:** باید به قیمت فعلی محاسبه شود.

**خمس بر محصلین تحت تکلف والدین**

**سؤال (۵۶۷):** آیا به درآمد محصلی که تحت تکفُّل خانواده است، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** چنانچه از درآمد به دست آمده و یک سال از آن گذشته باشد، خمس دارد.

**سؤال (۵۶۸):** آیا به پولی که پدر و مادر برای خرج تحصیل به فرزندان می‌پردازند، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** اگر به فرزندان ببخشند و تا سرسال، خمسی زیاد بیاید، باید خمس آن را بدهند.

**خمس معاش متقاعدین**

**سؤال (۵۶۹)**: آیا به معاش تقاعدی کارمندان، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: چنانچه طبق قرارداد، باید پس از بازنشستگی حقوق را دریافت دارد، جزء درآمد سال محسوب می‌شود و اگر از مخارج سال زیاد آمد، خمس دارد. اما اگر در دوران خدمت، مقداری از معاش شخص کم شده و بعد از زمان خدمت به او می‌دهند، فوراً خمس دارد.

**خمس وسایل و ابزار کار**

**سؤال (۵۷۰)**: آیا به وسایل و ابزار کار، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: چنانچه از درآمد کسب تهیه شده باشد، خمس دارد.

**خمس هدیه و سوغات**

**سؤال (۵۷۱)**: اگر پدر و مادر یا هر شخص دیگر، چیزی به انسان هدیه کنند، آیا باید خمس آن را داد؟

**جواب**: چنانچه تا سرسال خمسی زیاد بیاید، خمس دارد.

**سؤال (۵۷۲)**: کسی که شیعه است، ولی خمس نمی‌دهد، مالی که خمسش را نداده به من هدیه می‌کند، آیا باید خمس آن را بدهم؟

**جواب**: خمس آن برعهده بخشنده است و بر شخص گیرنده چیزی واجب نیست.

**سؤال (۵۷۳)**: آیا به پولی که از درآمد کسب تهیه شده و به عنوان رهن به صاحب‌خانه پرداخت می‌شود، خمس تعلق می‌گیرد و سؤال دوم این‌که: آیا سوغاتی خمس دارد؟

**جواب**: خمس دارد و هر زمان دریافت شد یا دریافت آن ممکن باشد، باید فوراً

خمس آن را بپردازد. جواب سؤال دوم شما این‌که: تا قبل از سال خمسی استفاده شود، خمس ندارد.

**پدر و برادری که خمس نمی‌دهند**

**سؤال (۵۷۴)**: پدر من سرسال خود را حساب نمی‌کند، هرچه می‌گوییم قبول نمی‌کند. آیا درست است که ما بدون اجازه پدر سرسال خود را حساب کنیم؟

**جواب**: اشکال ندارد.

**سؤال (۵۷۵)**: دختری بیست‌وسه ساله هستم، از زمانی که به بلوغ عقلی رسیده‌ام، فهمیده‌ام که پدرم خمس اموال را نمی‌دهد. آیا من و خواهرانم می‌توانیم به جای پدرم که اکنون کهن‌سال شده، خمس اموال را پرداخت نماییم؟

**جواب**: بلی، می‌توانید.

**سؤال (۵۷۶)**: وقتی که ما از نظر مالی خوب بودیم، پدرم خمس می‌داد، ولی فعلًا وضعیت اقتصادی ما خوب نیست و قرض‌دار هم هستیم و فعلًا پدرم خمس نمی‌دهد. لطفاً راهنمایی کنید که تکلیف ما چیست؟

**جواب**: اگر هیچ فایدهٔ ندارید، خمس بر شما واجب نیست و اگر فایدهٔ کمی نسبت به سال گذشته دارید، باید همان خمس کم آن را بدهید.

**سؤال (۵۷۷)**: اگر پدری مسأله خمس را رعایت نکند، آیا دادن خمس بر افراد تحت تکفل او واجب است؟

**جواب**: برآنان تکلیفی نیست و می‌توانند ازغذای او استفاده کنند.

**سؤال (۵۷۸)**: پدری از دنیا رفته است؛ درحالی‌که می‌دانید خمس اموالش را نداده، تکلیف چیست؟

**جواب**: باید خمس آن‌ها را بدهید؛ مگر آن که میت به دادن خمس عقیده نداشته باشد، (مانند: پیروان ادیان و مذاهب غیر شیعه): یا خمس نمی‌داده (مانند برخی از شیعیان): در این هنگام بر شما واجب نیست، خمس آن را بپردازید.

**سؤال (۵۷۹)**: برادری دارم که دارایی زیادی دارد، اما خمس و زکات نمی‌دهد. حال اگر ما در خانه او غذا بخوریم، حلال است یا حرام؟

**جواب**: اگر مهمان باشید اشکالی ندارد، اما اگر همیشه آن‌جا زندگی می‌کنید سالی یک مرتبه در یک هفته، هر مقداری که می‌خورید، احتیاطاً خمس آن را بدهید.

**خمس شخص بدهکار**

**سؤال (۵۸۰)**: آیا شخصی که قرضدار باشد، خمس یا زکات بر او واجب می‌شود یا خیر؟

**جواب**: اگر پول شما از مصرف سال زیاد باشد، خمس بر شما واجب است، هر چند قرض‌دار باشید.

**رفت‌وآمد و نمازخواندن در منزل کسی که اهل خمس نیست.**

**سؤال (۵۸۱)**: در خانه میتی که خمس بدهکار است، می‌شود نماز خواند؟

**جواب**: نمازخواندن در این خانه با اجازه ورثه صحیح است.

**سؤال (۵۸۲)**: آیا خواندن نماز در خانه شخصی که خمس نمی‌دهد، اشکال دارد؟

**جواب**: نخیر، اشکال ندارد.

**سؤال (۵۸۳)**: رفت‌وآمد با خانواده‌هایی که خمس پرداخت نمی‌کند، چه حکمی دارد؟

**جواب**: معاشرت با آنان اشکال ندارد و می‌تواند از غذای آنان استفاده کند و چنانچه احتمال تأثیر بدهد، آنان را ارشاد کند.

**سؤال (۵۸۴)**: اگر در فامیل‌های ما کسی حساب سرسال خمسی نداشته باشد و ما از روی مجبوری در خانه‌اش غذا بخوریم و نمازی که در خانه‌اش به‌جا می‌آوریم، چه حکمی دارد؟

**جواب**: اشکال ندارد، حق بر عهده او بوده و خود او مسئول است.

**خمس ارث**

**سؤال (۵۸۵):** اگر ارث را به قصد تجارت و افزایش قیمت آن نگه‌دارد، آیا به افزایش قیمت بعد از فروش، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** بلی، خمس دارد.

**سؤال (۵۸۶):** ارثی که از خویشان نزدیک، مانند: پدر، مادر و همسر به انسان می‌رسد، خمس دارد؟

**جواب:** خیر، خمس ندارد.

**خمس پول هزینه حج**

**سؤال (۵۸۷):** آیا به پولی که برای ثبت نام حج واجب، به حساب ریخته می‌شود (از درآمد همان سال) و سال هم برآن می‌گذرد، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** چنانچه رفتن به حج از راه دیگری (بدون زحمت) ممکن نباشد، خمس ندارد.

**خمس به پول زمین خریده‌شده**

**سؤال (۵۸۸):** از درآمد، زمینی خریده شده، تا این‌که دو سال دیگر برای زندگی ساخته شود، آیا سرسال، به آن خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** چنانچه از نظر مالی نمی‌تواند خانه را یک مرتبه بخرد و متعارف درباره مانند او این است که به‌تدریج آن را تهیه کند، به‌گونه‌ای که خلاف آن کوتاهی در حق خانواده شمرده می‌شود، خمس ندارد.

**خمس بر پول ذخیره‌شده برای خرید جهیزیه**

**سؤال (۵۸۹):** آیا پس از گذشت سال، به پول کسب که برای تهیه جهیزیه ذخیره شده ـ به‌گونه‌ای که توانایی خرید یک‌جا نباشد ـ خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** بلی، خمس دارد.

**سؤال (۵۹۰):** اگر از درآمد کسب به‌تدریج وسایلی برای جهیزیه خریداری شود، با توجه به این‌که خانواده، توانایی خرید یک‌جایی جهیزیه را نداشته باشد، آیا مشمول خمس می‌شود؟

**جواب:** چنانچه در بین سال، از درآمد آن سال تهیه کرده و از شأنش بیشتر نباشد، خمس ندارد.

**خمس جهیزیه**

**سؤال (۵۹۱):** اگر از جهیزیه عروس یک سال بگذرد، خمس دارد یا خیر؟ اگر دارد باید خود عروس و داماد بپردازند یا خشو که اختیاردار خانه است؟ چون خانه ما یک‌جا است، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اگر تهیه آن به حسب عرف محل، لازم باشد که اگر تهیه نشود، نقصی برای عروس و پدر او به حساب بیاید، خمس ندارد و گرنه، اگر سال، پیش از عروسی نگذشته و در خانه شوهر بر آن سال می‌گذرد، چنانچه جهیزیه در معرض احتیاج بوده، خمس ندارد.

**خمس برای فاتحه میت**

**سؤال (۵۹۲):** بنده، به شخصی که نزد ما کار می‌کند، از نظر مالی سخت متأثر است و حدوداً مبلغ سیزده‌هزار افغانی ماهانه معاش می‌گیرد و تعداد ایشان شش نفر است که معاش فوق، به‌سختی کفایت یک ماه خرج ایشان را می‌کند، بنده مبلغ سی‌هزار افغانی به خاطر ختم فاتحه خواهرش، که در همین اواخر به قول ایشان، در اثر لت و کوب زیاد شوهر و یا خانواده شوهر به دیدار حق پیوست، دادم. آیا بنده می‌توانم پول فوق را به سهم امام مبارک عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف حساب کنم یا خیر؟ البته ایشان عام می‌باشد نه سادات.

**جواب:** کسی که فقیر بوده، نباید سی‌هزار را مصرف فاتحه می‌کرد، مجرایی آن از سهم امام اشکال دارد.

**بخشش اموال خمسی به همسر به قصد فرار از خمس**

**سؤال (۵۹۳):** اگر شخصی به قصد فرار از خمس، اموال خود را به همسرش ببخشد تا بعد از سال خمسی، او دوباره اموال را به شوهرش برگرداند، آیا جایز است؟

**جواب:** خیر، باید خمس آن را سرسال بدهد.

**سؤال (۵۹۴):** اگر شخصی قبل از رسیدن سال، مقداری از اموال خود را واقعاً به همسرش ببخشد تا به آن خمس تعلق نگیرد، جایز است؟

**جواب:** چنانچه واقعاً ببخشد و مقدار آن در شأن او باشد، اشکال ندارد و خمس به آن تعلق نمی‌گیرد.

**خمس وسایلی که از مورد حاجت بیرون شده**

**سؤال (۵۹۵):** از اموالی که استفاده شده و اکنون به مدّت هشت یا نُه سال از آن استفاده نشده است، آیا خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** اگر از مورد حاجت بیرون رفته، احتیاطاً خمس بدهد.

**سؤال (۵۹۶):** به خاطر نیاز، وسایلی خریده شده و بیشتر از یک سال بدون استفاده مانده است، آیا به این‌ها خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** باید خمس آن را بپردازد، مگر این‌که وجود آن در خانه ضروری باشد و در وقت نیاز نتواند فوراً آن را تهیه کند. دراین‌صورت اگر تهیه آن از قبل متعارف باشد، خمس ندارد.

**کسی که تا حالا خمس نداده**

**سؤال (۵۹۷):** کسانی که چند سال خمس نداده است، چگونه می‌تواند خمس آن چند سال را جدا کند؟

**جواب:** همه اموال خود را حساب کند و از طریق حاکم شرع یا نماینده او تاحدی با او مصالحه می‌شود، به شرط این‌که درآینده حساب سال، خمسی داشته باشد.

**سؤال (۵۹۸):** کسی که درآمد کسب دارد، ولی تا به حال خمس نمی‌داده و اکنون می‌خواهد خودش محاسبه کند و خمس اموال خود را بپردازد، باید به چه شکل عمل نماید؟

**جواب:** اگر از درآمد خود، چیزی را که به آن احتیاج ندارد، خریده و یک سال از خرید آن گذشته، باید مانند سرمایه، خمس آن را بدهد. اما اگر وسایل زندگی و چیزهای دیگری که به آن‌ها نیاز دارد، مطابق شأن خود خریده دراین‌صورت چنانچه بداند، آن‌ها را در بین سال خریده که در آن سال فایده برده، لازم نیست خمس آن را بدهد. اگر نداند که در بین سال یا بعد از تمام‌شدن سال بوده، بنابر احتیاط واجب باید با حاکم شرع (مجتهد جامع‌الشرایط) مصالحه کند، بدین صورت که تمام اموال مشکوک خود را محاسبه و حاکم شرع بدهی او را جهت خمس به مقداری تخمین می‌زند و با او مصالحه می‌کند و با پرداخت آن تمام اموالش پاک می‌شود.

**سؤال (۵۹۹):** مدتی سه سال شده که خمس و زکات نداده‌ام، تکلیفم، چیست؟ راهنمایی کنید!

**جواب:** نزد یک عالم جید که فقه را بلد باشد بروید، حساب کنید و آن را بپردازید.

**سؤال (۶۰۰):** شخصی هستم که مدت سه سال می‌شود خمس و زکات خود را نداده‌ام، درحالی‌که قرضدار هم هستم، لطفاً راهنمایی کنید که حال چه باید کنم؟

**جواب:** اگر فایده دارید آن را یادداشت کنید، تا در موقع قدرت آن را پرداخت کنید.

**سؤال (۶۰۱):** مدت چهار سال می‌شود خمس خود را پرداخت نکرده‌ام، از نگاه شرعی، حکمش چیست؟

**جواب:** باید چهار سال مذکور را تا حد ممکن تخمین زده و خمس خود را به مستحق پرداخت نمایید.

**خمس مهریه**

**سؤال (۶۰۲):** آیا مهریه زن خمس دارد؟

**جواب:** خیر، خمس ندارد.

**سؤال (۶۰۳):** اگر خانمی مهر خود را بگیرد و آن را پس‌انداز کند، آیا خمس به آن تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** مهریه‌ای که زن می‌گیرد، خمس ندارد.

**خمس کتاب**

**سؤال (۶۰۴):** آیا به کتاب، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** چنانچه کتاب، مورد نیاز و در شأن شخص باشد، خمس ندارد.

**سؤال (۶۰۵):** درصورتی‌که، کتاب مورد نیاز را تا یک سال، مورد استفاده قرار ندهم، آیا خمس دارد یا خیر؟

**جواب:** باید خمس آن را بپردازد.

**خمس زیورآلات**

**سؤال (۶۰۶):** خانمی که مقداری طلا به او هدیه شده و از آن طلا هم استفاده می‌کند، آیا باید خمس آن را بپردازد؟

**جواب:** چنانچه زینت‌آلات مزبور مورد نیاز و یا در شأن او باشد، خمس ندارد.

**سؤال (۶۰۷):** آیا به طلا و زیورآلات زنانه که شوهر از درآمد خود برای همسرش تهیه می‌کند، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** اگر به مقدار متعارف و مناسب شأن او باشد، خمس ندارد.

**سؤال (۶۰۸)**: آیا به طلای ذخیره‌شده، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: چنانچه از درآمد کسب یا هبه و بخشش تهیه شده و از آن استفاده نمی‌شود، باید سرسال خمس آن را بپردازد.

**سؤال (۶۰۹)**: اگر طلاهای شخص دیگر نزد ما باشد، خمس دارد یا خیر؟

**جواب**: نخیر.

**سؤال (۶۱۰)**: آیا طلای استفاده‌شده، خمس وزکات دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر طلا، مثل: گردن بند و امثال آن در حد شأن صاحب آن باشد، اگر چنانچه از پول خمس داده شده خریداری شده باشد ویا از پول وسط سال و الآن به آن هم احتیاج دارد، خمس ندارد و در غیر این صورت، خمس دارد.

**خمس پول ذخیره‌شده برای ...**

**سؤال (۶۱۱)**: آیا به پولی که برای خرید وسایل ضروری زندگی ذخیره می‌شود، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: چنانچه یک سال از آن بگذرد، خمس دارد.

**سؤال (۶۱۲)**: آیا به پولی که برای زیارت حج و عمره یا زیارت مستحبی کنار گذاشته می‌شود، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: بلی، چنانچه یک سال از آن بگذرد، خمس دارد.

**سؤال (۶۱۳)**: آیا به پولی که انسان برای ازدواج ذخیره کرده، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: بلی، خمس دارد.

**سؤال (۶۱۴)**: شخصی هستم که هم تکلیف قلبی دارم و هم تکلیف گرده. مادرم نیز، ناراحتی گرده و معده و فشار دارد. مقداری پول پس‌انداز کردم و تعداد اعضای خانواده ما شش نفر است، آیا خمس و زکات بر من واجب است یا خیر؟

**جواب**: اگر سال بر آن گذشته، خمس آن را بدهید.

**سؤال (۶۱۵):** اگر از روی قناعت (مقداری از درآمد خود را) پس‌انداز کنیم، آیا به آن خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** بلی، چنانچه یک سال از آن بگذرد، خمس دارد.

**سؤال (۶۱۶):** آیا پولی که از خرج روزانه اضافه می‌آید و زنان آن را پس‌انداز می‌کنند، خمس دارد؟

**جواب:** اگر سال از آن بگذرد، خمس دارد.

### خمس وسایل خریداری‌شده قبل از عروسی

**سؤال (۶۱۷):** آیا وسایلی که پسران قبل از سال عروسی برای ازدواج تهیه می‌کنند، خمس دارد؟

**جواب:** چنانچه این کار در میان مردم رایج باشد و همان ضابطه جهیزیه دختر را داشته باشد و به صورت هزینه معمولی درآید، خمس ندارد.

### آیا موتر و بایسکل مورد نیاز خمس دارد؟

**سؤال (۶۱۸):** آیا به موتر سواری و بایسکل و امثال آن، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** اگر وسیله کسب نباشد و مورد نیاز و درشأن شخص و خانواده‌اش باشد، خمس ندارد.

### خمس موتر کاری

**سؤال (۶۱۹):** موتری که برای کار خریداری شده است، آیا مشمول خمس می‌شود؟

**جواب:** سرمایه خمس دارد، مگر این‌که باپرداخت خمس آن نتواند بابقیه آن زندگی خود را اداره کند.

**خمس پول قرض‌الحسنه**

**سؤال (۶۲۰)**: به پولی که از درآمد کسب تهیه شده و به عنوان قرض‌الحسنه به دیگری داده شده، آیا خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: چنانچه سرسال خمسی دریافت آن (بدون زحمت) ممکن باشد، باید خمس آن را بپردازد و در غیر این صورت هر زمان دریافت کرد، باید فوراً خمس آن را بدهد.

**خمس درآمد زن (در حیات یا ممات شوهر)**

**سؤال (۶۲۱)**: خانمی که تنها زندگی می‌کند و شوهرش مُرده یا در سفر باشد، آیا باز هم باید خمس بپردازد؟

**جواب**: اگر زن درآمدی دارد و از خرج سالانه‌اش زیاد بیاید به آن مقدار اضافی، خمس تعلق می‌گیرد.

**سؤال (۶۲۲)**: خانمی هستم که همسرم چند سال قبل فوت کرده بود، و دو طفل هم دارم، از همسرم اموال باقی نمانده بود، فعلًا خودم وظیفه خوبی دارم، آیا زکات و خمس مال واجب است که بدهم؟

**جواب**: بلی، باید حساب سال داشته باشید و آنچه که در آخر سال فایده می‌ماند، خمس (پنج یک) آن را بدهید.

**سؤال (۶۲۳)**: آیا به درآمد زنی که برای خود کسبی داشته و مخارج او را شوهر می‌دهد، خمس تعلق می‌گیرد؟

**جواب**: بلی، باید خمس آن را بدهد، ولی اگر مقداری از آن را در نیازهای زندگی خرج کرده باشد، تنها باید خمس باقی‌مانده را بدهد.

**آغاز سال خمسی**

**سؤال (۶۲۴)**: شخص از چه زمانی باید سال خمسی داشته باشد؟

**جواب:** آغاز سال خمسی برای هرکسی از وقتی است که شروع به کار می‌کند و چنانچه از مخارج سال زیاد بیاید، باید خمس آن را بپردازد.

**مسائل متفرقه خمس**

**سؤال (۶۲۵):** کسی که با سختی سرمایه‌ای را تهیه کرده است، اگر خمس آن را بدهد، با بقیه آن نمی‌تواند کاری را شروع نماید، درحالی‌که با آن می‌خواهد امرار معاش کند. آیا باید خمس این سرمایه را بدهد؟

**جواب:** چنانچه با پرداخت خمس آن (هر چند به صورت قسطی)، نمی‌تواند امرار معاش کند، خمس ندارد.

**سؤال (۶۲۶):** با کسی کار می‌کنم که نمی‌دانم خمس می‌پردازد یا خیر، وظیفه من چیست؟

**جواب:** مزد شما حلال است.

**سؤال (۶۲۷):** در هنگام دادن خمس و زکات انسان باید در چه شرایطی باشد؟

**جواب:** فقط با کمال تواضع و به قصد قربت، به خدا پول را بدهید.

**سؤال (۶۲۸):** کسی مصارف خانه‌اش را برادرش از خارج کشور بفرستد و خودش هیچ درآمدی نداشته باشد. آیا بر این شخص خمس واجب می‌شود و اگر بلی؛ چگونه؟

**جواب:** اگر پول از مصارف سالش زیاد شد، خمس همان زیادتی لازم است، یک روز را اول سال قرار دهید.

**سؤال (۶۲۹):** دختری بیست‌وسه ساله هستم که شغل معلمی‌دارم و ماهانه مبلغ هشت‌هزار افغانی معاش می‌گیرم. آیا خمس و زکات باید بپردازم؟ همچنان هر ماه معاش می‌گیرم و آن را به مادرم می‌هم. آیا لازم است برای خودم هم، سال خمسی داشته باشم یا همان سال خمسی مادرم کفایت می‌کند؟

**جواب:** بلی، سالانه بر شما خمس واجب است، هر سال اگر از مصرف سالانه، چیزی باقی ماند، پنج یک آن را بدهید.

اگر برای خود سال خمسی داشته باشید بهتر است، اما اگر مادرتان در سر سال، خمس آن را می‌پردازد، همان کفایت می‌کند.

**سؤال (۶۳۰)**: آیا بدون پرداختن خمس و زکات ممکن است دعای انسان قبول شود، درحالی‌که، اصلًا خمس و زکات خود را پرداخت نکند؟

**جواب**: گاهی، گناهان مانع مستجاب‌شدن دعا می‌گردد و گاهی نمی‌گردد، به هر حال، بنده باید دعاکردن را قطع نکند.

**سؤال (۶۳۱)**: کسی که درآمد او کمتر از مخارجش باشد و درعین‌حال، سرسال مقداری پول، خوراکی و ... زیاد می‌آورد، بازهم واجب است حساب سال داشته باشد و خمس بپردازد؟

**جواب**: بلی، اگر درآمد او تا یک سال در نیازهای زندگی مصرف نشود و سرسال زیاد بیاید، باید خمس آن را بدهد.

**سؤال (۶۳۲)**: کسی که درآمد کسب داشته و در بین سال از دنیا می‌رود، خمس مال او را چگونه حساب کنند؟

**جواب**: اگر اموالی داشته که متعلق خمس بوده، با مرگ او باید خمس آن را بدهند و نباید منتظر پایان سال خمسی بود.

**سؤال (۶۳۳)**: غذایی که در مهمانی می‌خوریم و خمس آن داده نشده، چه حکمی دارد؟

**جواب**: خوردن آن برای مهمان اشکال ندارد؛ ولی صاحب‌خانه ضامن خمس است.

**سؤال (۶۳۴)**: زمینی که سرمایه شخصی بوده و خمس آن پرداخت نشده، خواندن نماز در آن، چه حکمی دارد؟

**جواب**: نماز صاحب زمین باطل است؛ ولی نسبت به دیگران صحیح است.

**سؤال (۶۳۵)**: آیا تعیین سال خمسی بر جوانان مجردی که با پدر و مادر خود زندگی می‌کنند، واجب است؟

**جواب:** اگر جوان مجرد، درآمد شخصی- هر چند به مقدار کم- داشته باشد، بر او واجب است که تا سال خمسی داشته باشد و درآمد سالانه خود را محاسبه کند تا اگر چیزی از درآمدِ او تا پایان سال زیاد آمد، خمس آن را بپردازد.

**سؤال (۶۳۶):** آیا سال خمسی باید به قمری باشد یا این‌که می‌تواند به سال شمسی نیز قرار گیرد؟

**جواب:** تفاوتی میان آن دو نیست و هر دو کفایت می‌کند.

**سؤال (۶۳۷):** کسی که تنها از مادرش سید است. آیا سهم سادات به او تعلق می‌گیرد؟

**جواب:** خیر، سهم سادات تنها به کسی که از طرف پدر سید است، داده می‌شود.

**سؤال (۶۳۸):** آیا به سیدی که معصیت کار است، می‌توان خمس داد؟

**جواب:** اگر دادن خمس به او، کمک به معصیتش باشد، بنابر احتیاط واجب، جایز نیست.

**سؤال (۶۳۹):** آیا می‌شود خمس را به دانشجوی سید فقیر داد؟

**جواب:** سهم سادات را می‌توان داد، ولی در سهم امام باید با اجازه حاکم شرع باشد.

**سؤال (۶۴۰):** آیا پدری که سید است، می‌تواند از خمس، خرج تحصیل فرزندانش را بپردازد؟

**جواب:** سهم سادات را می‌توان داد، ولی در سهم امام باید با اجازه حاکم شرع باشد.

**سؤال (۶۴۱):** آیا مرد می‌تواند سهم سادات را به همسر و فرزندان سید خود بدهد، تا در خرج‌هایی که برعهده مرد نیست، به مصرف برساند؟

**جواب:** سهم سادات را می‌توان داد، ولی در سهم امام باید با اجازه حاکم شرع باشد.

**سؤال (۶۴۲):** مردی که همسر و فرزندانش سید هستند، می‌تواند به آنان سهم سادات بدهد تا به مصرف مخارج خود که برعهده او است برساند؟

**جواب:** بنابر احتیاط واجب، جایز نیست.

**سؤال (۶۴۳):** آیا می‌توان خمس را در امور فرهنگی و ساختن مکان‌های علمی مصرف کرد؟

**جواب:** باید طبق اجازه حاکم شرع مصرف شود.

## احکام زکات

**سؤال (۶۴۴):** زکات‌دادن از چه وقتی شروع می‌شود و اگر از کسی پول طلب داشته باشیم، آیا باز هم زکات واجب می‌شود؟ اگر زکات دارد چند در صد؟ لطفاً توضیح کامل دهید.

**جواب:** در فقه شیعه، زکات بر نُه چیز با شرایطی که دارد تعلق می‌گیرد: گندم، جو، خرما، انگور، طلا، نقره، گاو، گوسفند، شتر و بز. بر پول امروز و بقیه منافع، خمس تعلق می‌گیرد، از علمای محل خود تفصیل را بپرسید.

### زکات طلا

**سؤال (۶۴۵):** زکات طلا چه مقدار می‌باشد؟

**جواب:** زکات در فقه شیعه بر طلای مسکوک که مورد معامله است، واجب می‌شود، نه به زیورات.

**سؤال (۶۴۶):** اگر طلا داشته باشیم زکات آن چقدر می‌شود؟

**جواب:** زکات در فقه شیعه، بر طلای مسکوک که مورد معامله است، واجب می‌شود، نه بر زیورات زنانه.

**سؤال (۶۴۷):** مادری هستم، پسرم در خارج از کشور زندگی می‌کند، از طلاهایم زکات نداده‌ام، اما در این دو یا سه سال پسرم به یک خانواده نیازمند کمک می‌کند. آیا می‌شود گفت که: همان کمک‌کردن، زکات مالم شود؟

**جواب:** نخیر، ربطی به هم ندارد، ولی زکات بر طلای مسکوک رایج در معامله واجب می‌شود.

## احکام حج

### انواع حج

**سؤال (۶۴۸):** حج‌کردن چند نوع است؟ و کسی که حج عمره را به‌جا آورده باشد، باز هم می‌تواند حج برود؟

**جواب:** فقط برای شما حج تمتع یک مرتبه واجب و سال‌های دیگر مستحب است. حج عمره گفتن غلط است. اسم صحیح آن عمره مفرده است.

**سؤال (۶۴۹):** شخصی که بر او حج واجب شده است، می‌تواند قبل از حج واجبی، حج مستحبی به‌جا آورد؟

**جواب:** در غیر موسم حج، عمره می‌تواند و باید در موسَم حج، حج را بجا آورد.

**سؤال (۶۵۰):** خانمی هستم، دارای نُه فرزند و همسرم مریض است. خودم هم ضعیف شده‌ام و حج بر من واجب شده، اما حق مرا، ماماهایم نمی‌دهند تا حج بروم. خودم نمی‌توانم حق خود را بخواهم، به خاطر این‌که جایی، قبلًا زندگی می‌کردیم، حالا آن‌ها هستند و مردم ما را بد می‌گویند. مسئله چه می‌شود؟

**جواب:** باید از ماماها مطالبه حق خود را بکنید و این مطالبه واجب است، تا حج را به‌جا آورید. اگر آنان به هیچ وجه حق ترا ندهند، شما مسئول ترک حج نیستید، اگر استطاعت حج را ندارید.

**سؤال (۶۵۱):** آیا به خانم‌ها حج رفتن واجب است یا خیر؟

**جواب:** بلی، واجب است.

**سؤال (۶۵۲):** شخصی که حج می‌رود، اگر حمد و سوره‌اش را صحیح خوانده نمی‌تواند، اما «طواف النساء» را به‌جا آورد، حکم آن چیست؟

**جواب:** بنابر احتیاط واجب اگر نتواند قبل از حج و یا در اثنای حج قرائت خود را تصحیح کند، هم خودش نمازش را بخواند و هم نائب بگیرد که نماز صحیح برای طواف‌ها بخواند.

**سؤال (۶۵۳):** مرد و یا زنی که به حج رفته، اما «طواف النساء» را به‌جا نیاورده، آیا فقط عمل مقاربت بر آن‌ها حرام می‌شود و یا سایر استمتاعات، مثل: بوسیدن، در یک بستر خوابیدن، حرف زدن و ... نیز بر آن‌ها جایز نمی‌باشد؟

**جواب:** مباشرت و مطلق استمتاعات جنسی بر تارک طواف النساء چه مرد و چه زن حرام می‌شود. ولی صحبت‌کردن و دیدن رو و دو کف دست و پشت دست بدون شهوت جایز است. به‌هرحال، اگر به توسط تلفن به مکه کسی را وکیل کند که طواف النساء را به نیابت او به‌جا آورد، زن یا مرد بر او حلال می‌شود.

**سؤال (۶۵۴):** خانمی هستم که دو سال قبل، فرزندم به سن سی‌ویک سالگی رسیده. درحالی‌که مجرد بود و ده سال شده بود که در استرالیا زندگی می‌کرد به حق پیوست. زمانی که حیات داشت، می‌گفت: حج بالایش فرض شده حتی این‌که در تلفن گفته بود، که امسال در ایام حج شرکت می‌کند، بعداً به افغانستان، به دیدن والدینم می‌آیم، اما اجل به وی مهلت نداد. فعلًا از مال و دارایی فرزند مرحومم، چیز زیادی به جز (۵۰۰۰ دالر) و یک عراده موتر نمانده و به خاطر انتقال جسد وی از استرالیا (۱۰۰۰ دالر) قرضدار هستیم و در ضمن، یک حویلی در کابل داریم، که زمینش از شوهرم است، ولی دو منزلش را فرزند مرحومم آباد کرده بود که فعلًا درآن زندگی می‌کنیم. در رابطه با این، حکم شریعت چیست؟ آیا برای ادای حج فرزندم اجیر بگیرم یا خیر؟ و اگر اجیر بگیرم، چگونه شخصی را اجیر بگیرم؟

**جواب:** امکان داشت فرزند مرحوم خود را همان‌جا در مقبره مسلمانان دفن می‌کردید و هزار دالر مقروض نمی‌شدید. به‌هرحال، واجب است که به جای وی کسی را اجیر بگیرید که حج او را ادا کند، ولی اجیر باید عالم به احکام حج و با تقوا باشد. اگر خواستید یکی از محصلین فهمیدهٔ حوزهٔ علمیهٔ خاتم‌النبیین ﷺ را برای شما معرفی می‌کنم.

## امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر

**سؤال (۶۵۵):** بعضی وقت‌ها انسان از امربه‌معروف و نهی‌ازمنکرکردن ترس

دارد، چون جانب مقابل از حرف‌هایی استفاده می‌کند که غیرقابل تحمل است.

**جواب:** تحمل کنید و از امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کردن، دست بردار نشوید.

**سؤال (۶۵۶):** اگر شوهر با یک زن دیگر رابطه داشته باشد، خانم چه کار باید بکند؟

**جواب:** شوهر را نصیحت کرده، هر دو تن از وسوسه شیطان به دور باشند.

**سؤال (۶۵۷):** برادری دارم که نماز نمی‌خواند هر قدر برایش حدیث شریف ذکر می‌کنم، جواب مرا به خشونت می‌دهد، حالا چه کار باید کرد؟ آیا راستی گناه دارد؟

**جواب:** شما وظیفهٔ خود را انجام داده‌اید، گناه او به گردن خود او است.

**سؤال (۶۵۸):** یکی از اعضای فامیل ما نماز نمی‌خواند و هر چه نصیحت می‌کنم گوش نمی‌کند، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** شما وظیفه شرعی خود را در امربه‌معروف انجام دهید، مسئولیت به دوش خود اوست.

**سؤال (۶۵۹):** اگر کسی به صورت علنی شراب می‌خورد، در مقابل او چه رفتاری باید داشته باشیم؟

**جواب:** او را نهی‌ازمنکر کنید، حرف تأثیر دارد.

**سؤال (۶۶۰):** آیا سکوت‌کردن و خاموش‌نشستن در برابر ظلم و زورگویی گناه است و کیفر خواهد داشت و آیا دفاع و مبارزه در آن وقت واجب شرعی است یا خیر؟

**جواب:** امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، در هر وقت به اندازه توان واجب است.

**سؤال (۶۶۱):** اگر شخصی از طریق زنگ یا پیام، دیگران را به کارهای خوب وادار کند، مثلًا: کسانی را که از زندگی ناامید شده‌اند و حتی اقدام به خودکشی کرده اند، اما خداوند عمر دوباره به آن‌ها داده و از مرگ نجات پیدا کرده‌اند، خصوصاً از جنس مخالف را، آیا از نظر شرعی کدام اشکالی دارد؟ لازم به ذکر است که به جز ارشادکردن، مطلب دیگری نیست، لطفاً راهنمایی بفرمایید!

**جواب:** اگر آنان را از خواب بیدار نکنید و اذیت نشوند واگر از صحبت با زنان، لذت نبرید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۶۶۲)**: شخصی هستم که مادرم شبانه سریال‌ها را می‌بینند و اگر من برایش بگویم: نگاه نکن! ناراحت می‌شود، حال وظیفه‌ام چیست؟

**جواب**: وقتی قبول نکرد وظیفه شما ساقط می‌شود، مادر خود را احترام کنید.

**سؤال (۶۶۳)**: ما همسایه کرایه‌نشین هستیم. آیا در حیاطی که خانم آن بیراهه باشد، از نگاه اخلاقی مناسب نباشد، نشستن در آن خانه جایز است؟

**جواب**: شما تنها وظیفه نهی‌ازمنکر را دارید، اگر قبول نکند ربطی به شما و سکونت شما در آن جا ندارد. ولی اگر بدانید شما هم فاسد می‌شوید، لازم است از آن‌جا بیرون بروید.

**سؤال (۶۶۴)**: با مسلمانانی که تارک‌الصَّلوة می‌باشند و از احکام اسلامی هم بی‌خبر هستند، رفت و آمد چه حکمی دارد؟

**جواب**: می‌توانید در همین رفت و آمد آنان را امربه‌معروف کنید.

## بعضی از مشاغل و اعمال حلال، حرام و نامناسب

### کارکردن در شبکه‌های غیراسلامی و با خارجی‌ها

**سؤال (۶۶۵)**: بنده، در نزد خارجی‌ها به حیث ترجمان ایفای وظیفه می‌کنم، آیا معاشی که می‌گیرم حلال است یا خیر؟

**جواب**: اگر کار شما حلال باشد، معاش شما هم حلال است.

**سؤال (۶۶۶)**: جوانی هستم که در شبکه‌های غیراسلامی کار می‌کنم، آیا از نظر شرعی اشکال دارد؟

**جواب**: بلی، اشکال دارد، رزق خود را از راه حلال به دست بیاورید.

### گناه در کودکی

**سؤال (۶۶۷)**: کسی که در کودکی گناه کرده باشد، توبه‌اش قبول می‌شود؟ راهنمایی کنید!

**جواب:** بلی، قبول می‌شود. ولی اگر مال کسی را خورده باید رد کند.

**خریدن مال دزدی**

**سؤال (۶۶۸):** اگر از یک دزد، مال دزدی را با وجود این‌که می‌دانیم آن مال دزدی است، بخریم چه حکم دارد؟

**جواب:** خریدن مال غصبی، جایز نیست.

**جنگ‌انداختن حیوانات**

**سؤال (۶۶۹):** آیا جنگ‌انداختن حیوانات مثل: سگ، شتر، بودنه و خروس با یک دیگر حرام است یا خیر؟

**جواب:** این کار موجب اذیت حیوانات است، بنابر احتیاط واجب نباید مرتکب آن شوند.

**پول کمپاین و فروش پَر (قطعه):**

**سؤال (۶۷۰):** آیا پول کمپاین حرام است یا حلال؟ اگر شخص را بشناسی یا نشناسی چطور؟

**جواب:** تبلیغ‌کردن از افراد بی‌دین و خائن حرام است، و از افراد مجهول جایز نیست. گرفتن پول هم اشکال دارد.

**سؤال (۶۷۱):** جوانی مغازه‌داری هستم، می‌خواهم بدانم، که فروختن پر یا قطعه چه حکمی دارد؟

**جواب:** خریدوفروش آن خوب نیست.

**تراشیدن ریش**

**سؤال (۶۷۲):** آیا تراشیدن ریش گناه دارد؟

**جواب:** بنابراحتیاط واجب، ریش تراشیده نشود و کوتاه‌کردن آن گناه ندارد. بـه اندازه یک دانه جو باید ریش بگذارید.

**حکم مست‌کردن**

**سؤال (۶۷۳):** کسی که خود را مست می‌کند، حکـم شـرعی آن چیسـت؟ و در ضمن، غسل، واجب می‌شود یا خیر؟

**جواب:** شرعاً هشتاد تازیانه می‌خورد و مست‌کننده غسل ندارد.

**سفر و اقامت در کشورهای غیراسلامی**

**سؤال (۶۷۴):** خانمی هستم که دو دختر خردسال دارم. همسرم همراه نیروهـای آیساف کار می‌کند، به همین خاطر کیس آلمان داده اسـت، امـا مـن نگـران آینـده طفلانم هستم. آیا رفتن به آن‌جا درست است و کدام مکتب برای مسلمان‌ها وجـود دارد؟

**جواب:** از جهات گوناگون، رفتن به اروپا برای شما و شـوهر و کودکـان خطـر دینی دارد.

**سؤال (۶۷۵):** اگر به کشورهای اروپایی مسافرت کنیم، از نظر دین اسـلام گنـاه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر صددرصد بدانید، که به حرام آغشته نمی‌شوید اشکالی نـدارد، ولـی مواظبت بر وظایف شرعی در آن‌جا برای مهاجرین بسیار مشکل است و نروید.

**سؤال (۶۷۶):** اگر در کشوری زندگی کنیم که اصلًا در آن‌جـا اذان گفتـه نشـود، چه حکمی دارد؟

**جواب:** خوب نیست، به‌جایی باشید که صدای اذان را بشنوید.

**سؤال (۶۷۷):** اگر شخصی برای کارکردن، از راه غیرقانونی به کشورهای خارج برود، آیا نماز و روزه‌هایش قبول است؟

**جواب:** صدها انسان حتی شرف خود را در سفرهای غیرقانونی از دست داده اند، این سفرها برای دین و جان و مال و آبرو و شرف خطر دارد.

**سؤال (۶۷۸):** آیا زندگی‌کردن در کشورهای غیراسلامی حرام است یا خیر؟ لطفاً توضیح مفصل دهید!

**جواب:** اگر کسی می‌داند که در اثر زندگی در آن کشورها، دین و اعتقادات او در معرض خطر است و یا به مفاسد اخلاقی مبتلا می‌شود، برای چنین کس زندگی در آن کشور حرام است. اما اگر کسی می‌داند که خود را حفظ می‌تواند و به واجبات و محرمات پایبند می‌ماند، حرام نیست.

**سؤال (۶۷۹):** اگر کسی به خاطر کار به کشور دیگری سفر کند و در سر مرز کشته شود، آیا شهید گفته می‌شود یا خیر؟

**جواب:** نه، امروز خیلی‌ها به کشورهای خارجی سفر می‌کنند و فاسد می‌شوند. خداوند در هر جا رازق است.

### معاینه و تزریق جنس مخالف

**سؤال (۶۸۰):** دختری بیست‌ساله که محصل سال اول قابلگی هستم، کوشش می‌کنم گناه نکنم، فعلًا دوره‌های کار عملی خود را در یکی از شفاخانه‌ها سپری می‌کنم. سؤال من این است که: پیچکاری‌زدن در عضله مردان، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر از دستکش پلاستیکی و یا تکه‌ای استفاده کنید، که دست شما با بدن مرد تماس نکند و مواضع مستور مرد را نبینید، اشکالی ندارد، ولی نمی‌توان بدون دیدن سوزن زد، لذا تنها در فرض ضرورت، جایز است.

**سؤال (۶۸۱):** اگر داکتر مردی، خانمی را از روی لباسش معاینه کند، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر بدن شما را نبیند و لمس نکند، اشکال ندارد، ولی اگر متخصص زن پیدا شود نزد او بروید.

**خریدن تکت لاتری**

**سؤال (۶۸۲)**: خریدن تکت لاتری که از طریق تلفن، تازه آمده و از آن طریق خرید می‌شود، می‌گویند: پولش را به نیازمندان مصرف می‌کنند، جایز است یا نه؟

**جواب**: احتیاط واجب آن است که از آن بپرهیزید.

**سؤال (۶۸۳)**: آیا خریدن تکت‌های لاتری از نظر شرعی، مشکل دارد؟

**جواب**: بهتر است از این کار دوری نمایید، زیرا برای دنیای شما هم ضرر دارد.

**خاک و گِل خوردن**

**سؤال (۶۸۴)**: مدتی زیادی می‌شود که گِل یا خاک می‌خورم، آیا گِل خوردن گناه دارد یاخیر؟

**جواب**: گل خوردن حرام است، اراده کنید ترک می‌شود، برای بدن شما هم ضرر دارد. از لحاظ طبی خوردن گل از کمبود آهن و کلسیم می‌باشد، نزد داکتر مراجعه نمایید قابل تداوی است.

**سؤال (۶۸۵)**: خوردن مُهر نماز چه حکمی دارد؟ چون بعضی‌ها مُهری را که از خاک کربلا درست شده است، به عنوان شفا کمی می‌خورند؟

**جواب**: خوردن خاک جایز نیست.

**سؤال (۶۸۶)**: کاندیداهای ریاست جمهوری که برای هر کدام‌شان مبلغ ده‌ملیون افغانی داده شده، مسئله شرعی آن چطور است؟

**جواب**: دولت آن پول را نداده، بلکه به آنان گفته که: از این مبلغ بیشتر مصرف نکنید، اگر کاندیدی از خارجی‌ها گرفته باشد حلال نیست.

**سؤال (۶۸۷)**: قبلًا راه عمومی خارج از قبرستان بود و مسؤلین (همبستگی ملی) هم این راه را قبول کرده بودند، ولی عدهٔ از مردم راه عمومی را مسدود نموده و بالای قبرستان قرار داده. بنابراین پرسش این است که: از نظر شرع جایز است که

راه قدیمی را بدون اجازه مردم عامه مسدود نموده و راه را بالای قبرستان قرار دهند؟ درصورتی‌که توسط راه، بعضی از قبرها فرو رفته باشند؟ لطفاً حکم شرعی را در مورد، بیان فرمایید!

**جواب:** یک) راه عمومی به اراده جمعی از افراد قابل تفویض نیست. باید باقی بماند و بستن آن جایز نیست.

دو) قراردادن راه عمومی در قبرستان در فرضی که زمانی وقف اموات بوده و یا به قبرها ضرر برسد، جایز نیست.

**سؤال (۶۸۸):** مهاجرینی که به ممالک خارجی (کفر) مقیم می‌شوند، در اول از آن‌ها خواسته می‌شود، که در کلیسا بروند و قسم بخورند، که در این کشور مرتکب کدام جرمی ویا خیانت نشوند و به آن‌ها خرجی داده می‌شود، اما نباید کار کنند. حالا اگر چنین اشخاصی قسم بخورند، حکم قسم‌شان چیست؟ و این‌که قسم به ساحه عمل بر می‌گردد، در آن کشور کار می‌کنند، با آن که مصارف شان داده می‌شود؟

**جواب:** واجب است، مطابق پیمان کار نکنند.

**سؤال (۶۸۹):** آیا رفتن دخترها به کلپ ورزشی گناه دارد؟

**جواب:** آخر به گناه‌آلوده می‌شود.

**سؤال (۶۹۰):** جوانی شانزده‌ساله هستم، در جایی کار می‌کنم، که در آن‌جا زنان، حجاب را رعایت نمی‌کنند و گاهی هم در حال رقص هستند، هر کاری می‌کنم که چشم‌پوشی کنم نمی‌توانم، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** در جایی که که رقص باشد، فساد اخلاقی هم در پی دارد، جای دیگری کار پیدا کنید.

**سؤال (۶۹۱):** آیا پوشیدن چله طلا ویا نقره برای مردان، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** پوشیدن طلا برای مردان حرام است.

**سؤال (۶۹۲):** رقص‌نمودن زنان از نظر شرع، چه حکمی دارد؟

**جواب:** رقص زنان در حضور مردان نامحرم جایز نیست و برای شوهرش به طور خصوصی اشکالی ندارد.

**سؤال (۶۹۳):** در یک عروسی شرکت کرده بودم، که عروس و داماد در حال رقص بودند و من مقداری پول به آن‌ها دادم، آیا این کارم اشکال دارد؟

**جواب:** دادن پول به عنوان تحفهٔ عروسی بوده، نه برای رقصیدن آن‌ها، ولی حضور شما متدین در همچون مجالسی، که رقص و ساز دارد، هیچ مناسب نیست.

**سؤال (۶۹۴):** آیا تحفه‌دادن و گرفتن دختر از پسر و برعکس، اشکال دارد؟

**جواب:** اگر محارم باشند خوب است و اگر نامحرم هستند، پیامد آن خطر دارد.

**سؤال (۶۹۵):** اگر کسی با خداوند عهدی ببندد و عمل نکند، چه حکمی دارد؟

**جواب:** بر او کفاره می‌آید.

**سؤال (۶۹۶):** آیا کسی که خودکشی می‌کند، مرتد گفته می‌شود؟

**جواب:** مرتد نیست، ولی فعل حرام بجا آورده است.

**سؤال (۶۹۷):** شخصی بی‌سوادی که دو سال نامزد بود، بعد از آن مدت از نامزد خود جدا شد و پیش من آمد و یک شکایت‌نامه توسط من به شورای علماء علیه خانواده عروس نوشت تا مصارفی را که خانواده داماد انجام داده است، را پس بگیرند. من هم تمام مصارف خانواده داماد را نوشتم اما بعد از نوشتن آن، شدیداً دچار عذاب وجدان شدم و احساس می‌کنم گنهکار هستم. هر چند خانواده داماد خانوادهٔ خوب و راستکاری هستند، اما من می‌ترسم که در شکایت‌نامه خود از آن چیزی که مصرف کرده‌اند، بیشتر گفته باشند، لطفاً بگویید که دراین‌صورت چه کسی گنهکار است؟

**جواب:** در آینده سعی نمایید که بدون تحقیق، نامه‌ای ننویسید و از گذشته هم توبه کنید.

**سؤال (۶۹۸):** پدری دارم که مرض اعصاب دارد و پرستاری‌اش بر عهده من می‌باشد، به علت همین مرضش با من همیشه جنگ و دعوا می‌کند، اما بعد از

گذشت زمان در اثر جنگ و دعواهای بیش از حد، مرتکب عمل فجیع لت و کوب پدرم شدم، ولی از این کار خود پشیمان شده و از ایشان معذرت خواستم و پدرم هم مرا بخشید، اما من عذاب وجدان دارم، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** با بخشش‌خواستن از پدرتان، شما کار خوبی را انجام داده‌اید، حکمی دیگر بر شما نیست. فقط از عمل گذشته، نزد خدا توبه نمایید.

**سؤال (۶۹۹):** فرق‌گذاشتن بین فرزندان از نظر شریعت، چه حکمی دارد؟

**جواب:** بعد از ادای مقدار واجب، جایز است، ولی نباید سبب اذیت فرزندان شود. این کار باید مخفیانه صورت بگیرد نه آشکار، تا فرزندان عقدهٔ نشوند.

**سؤال (۷۰۰):** آیا رسامی و مجسمه درست‌کردن حرام است؟

**جواب:** در بین علما اختلاف است، از هر مجتهدی که تقلید می‌کنید، از او سؤال کنید.

**سؤال (۷۰۱):** آیا فال‌گرفتن گناه است؟ و آیا خوبی در مقابل بدی پاداش دارد؟

**جواب:** فال‌گرفتن کار بیهوده و طفلانه است و اگر کسی به شما بدی کند و شما در برابر او از خود خوبی نشان دهید، شما بزرگی خود را اثبات می‌کنید.

**سؤال (۷۰۲):** آیا رفتن در مجالس خوشی در ماه صفر، گناه دارد؟

**جواب:** اگر مجالسی حرام نباشد، اشکالی ندارد، ولی در روزهای وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام حسن علیه السلام و امام رضا علیه السلام مناسب نیست.

**سؤال (۷۰۳):** آیا شغل بازاریابی برای دختران، اشکال دارد؟

**جواب:** شغلی را انتخاب کنید که به حجاب و عفت شما صدمه نزند.

**سؤال (۷۰۴):** پول سهم سادات، زکات، رد مظالم و سایر صدقات واجب و مستحبی را به نام شخص مخصوصی بگیریم، آیا می‌توانیم همین پول، مواد غذایی، لباس و ... را به شخص مستحقی دیگری بدهیم یا نه؟

**جواب:** از صاحبان پول اجازه بگیرید که به شخص دیگری می‌دهید، مگر این‌که بدانید، که آنان راضی هستند.

**سؤال (۷۰۵)**: انگشتری را خریده‌ام که روی رکابش اسم (الجبار) نوشته شده است، آیا جایز است که همیشه در دستم باشد یا خیر؟

**جواب**: در موقع مستراح‌رفتن، بهتر است آن را بکشید و دست بی‌وضو به آن نزنید.

**سؤال (۷۰۶)**: جوانی هستم که دیش آنتن را عیار می‌کنم، که در آن برنامه‌های خوب و بد است و من برای‌شان می‌گویم: برنامه‌های خوب را نگاه کنند، مزدی که می‌گیرم، از نظر اسلام حکمش چیست؟

**جواب**: ظاهراً اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۰۷)**: خانمی هستم در شفاخانه وظیفه دارم، بعضی همکارانم مرد هستند، کمی احساس ترس دارم. لطفاً بگویید چگونه باید رفتار داشته باشم، تا آن‌ها به من زیاد توجه نداشته باشند؟

**جواب**: حجاب شما کامل باشد، به کسی دست ندهید و نخندید، خود را سنگین نگه‌دارید و در اطاق حتی‌المقدور با یک مرد نمانید و اقلًا درِ اطاق را باز نگه‌دارید وصورت را آرایش نکنید.

**سؤال (۷۰۸)**: کمک‌کردن به معتادین چه پولی باشد و یا این‌که خودمان برایشان نان بخریم و غذا بدهیم، حکمش چیست؟ و اگر آن‌ها از ما درخواست کمک کنند و ما به درخواست‌شان گوش نکنیم، گنهکار می‌شویم یا خیر؟

**جواب**: کمک به آنان با نصیحت به ترک عمل‌شان، اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۰۹)**: بنده، استاد قرآن کریم هستم، به خاطر طفلی که دارم تصمیم گرفته‌ام که دیگر تدریس ننمایم، آیا این کارم گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: به حد امکان درس دهید، ولی اگر نتوانستید گناه ندارد.

**سؤال (۷۱۰)**: آیا دوست بودن با یک شخص مسیحی جایز است؟

**جواب**: آشنایی، اشکال ندارد.

**سؤال (۷۱۱)**: شخصی هستم که عکاسی دارم و از این راه امرار معاش می‌کنم،

در ضمن، بلندگوهایی دارم که در مراسم جشن، کرایه می‌هم. حالا پولی را که از این راه به دست می‌آورم، چه حکمی دارد؟

**جواب:** إن شاءالله اشکالی ندارد، ولی باید طرف موها و اندام زنان نگاه نکنید.

**سؤال (۷۱۲):** اگر جانماز کهنه شده باشد می‌توانیم آن را بسوزانیم؟

**جواب:** اشکالی ندارد، ولی اگر به فقیر بدهید بهتر است.

**سؤال (۷۱۳):** شخصی هستم، خداوند برایم پسری داد که چهل‌وچهار روز زنده بود و بعد به علت بیماری فوت کرد. چون فرزند اولم بود نتوانستم که درست از او مراقبت نمایم، آیا من گنهکار هستم؟

**جواب:** اگر افراط و تفریط در حفظ سلامتی او نکرده باشید و مقصر هم نباشید، گنهکار نیستید.

**سؤال (۷۱۴):** دختری سه‌ونیم ساله داشتم که با ماشین تصادف کرد واز دنیا رفت. ما آن شخص را بخشیدیم، حتی یک گوسفند هم آورده بودند آن را هم قبول نکردیم. حالا عده‌ای می‌گویند که: چرا شما او را بخشیده‌اید، آیا از لحاظ شرعی مشکلی دارد یا خیر؟

**جواب:** کار خوبی کرده‌اید، خداوند به شما برکت و فرزندان صالح و سالم بدهد.

**سؤال (۷۱۵):** خانمی هستم، طفل هشت‌ماهه دارم که ناخواسته دستش سوخت، اطرافیانم می‌گویند: حق شیرت از بین رفته است اما خودم به این حرف اعتقاد ندارم. از طرفی هم خیلی جگرخون شده‌ام، ولی بازهم خواستم بدانم این حرف صحت دارد یا خیر؟

**جواب:** حرف مردم غلط است، متوجه تداوی دست بچه خود باشید، خداوند او را شفا دهد.

**سؤال (۷۱۶):** آیا گریه‌کردن در فراق کسی، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** نخیر، گناه ندارد، ولی کار خوبی هم نیست.

**سؤال (۷۱۷):** چرا می‌گویند که خواب‌کردن بعد از نماز صبح حرام است؟

**جواب:** حرام نیست، جایز است ولی مکروه.

**سؤال (۷۱۸):** آیا خوابیدن رو به قبله طوری که کف پاها طرف آن باشد، گناه دارد؟

**جواب:** گناه ندارد.

**سؤال (۷۱۹):** راه رفت و آمد خانه ما از وسط قبرستان است، اگر کدام وقتی ناپاک باشیم و از آن‌جا عبور کنیم، آیا اشکالی دارد یا خیر؟

**جواب:** رفت و آمد شما از آن‌جا اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۲۰):** اگر انسان موی سر شانه‌شده و ناخن قطع‌شده خود را بسوزاند، گناه ندارد؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۷۲۱):** خانمی هستم، می‌خواستم بدانم که اگر لباس خود را به خیاط مرد بدهیم تا از روی آن، لباس دیگری برای ما بدوزد اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۲۲):** آیا خندیدن گناه دارد؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۷۲۳):** برادری دارم که از ما جدا زندگی می‌کند و دارای شش فرزند است که وضعیت اقتصادی خوبی ندارد، در حدی که اطفالش شب‌ها گرسنه می‌خوابند. اما وضعیت اقتصادی ما خوب است، ولی فامیلم نسبت به آن‌ها توجهی ندارند. بعضی شب‌ها، من بدون این‌که خانواده‌ام خبر شوند، برای آنان برنج و روغن می‌هم تا شکم اطفالش سیر شود، آیا با این کارم گنهکار می‌شوم؟

**جواب:** اگر مراد شما از فامیل، پدر و مادر است و چنانچه برادر شما واجب‌النفقه پدر باشد و نفقه را ندهد، می‌شود به اندازه نفقه خود به برادر و فرزندانش از مال پدر بدهید، ولی اگر مراد از فامیل شما، شوهر شما باشد، جایز نیست که از مال شوهر به او بدهید.

**سؤال (۷۲۴)**: آیا سوراخ‌کردن گوش گناه دارد یاخیر؟

**جواب**: گناه ندارد، و در موقع غسل آب بدان برسد.

**سؤال (۷۲۵)**: کسی که معلوم نیست پولش از راه حلال به دست آمده است یا خیر، آیا می‌توانیم در مراسم ختم قرآنی که می‌گیرد شرکت و از طعام‌شان استفاده کنیم؟

**جواب**: بلی، می‌توانید.

**سؤال (۷۲۶)**: خوردن غذایی که مردم ... درست می‌کنند، چه حکمی دارد؟ آیا درست است که می‌گویند: اگر غذای آن‌ها را بخوریم تا چهل روز نماز و عبادت‌مان قبول نمی‌شود؟

**جواب**: اگر تطهیر درست کرده باشند، عیبی ندارد.

**سؤال (۷۲۷)**: بنده مشکلات زیادی در زندگی دارم. از جمله: مامایم مواد مخدر می‌فروشد واز پول آن بعضی اوقات، مواد خوراکی به خانه ما می‌آورد، وظیفه ما چیست؟ از آن مواد خوراکی استفاده کنیم یاخیر؟

**جواب**: برای شما مواد غذایی که از پول مذکور به دست می‌آید، ایراد ندارد.

**سؤال (۷۲۸)**: دختری هستم، محصل در پوهنتون که در صنف با پسران، مختلط و یک‌جا درس می‌خوانم، آیا گناه دارد؟

**جواب**: اگر با حجاب باشید و با نامحرمان دست ندهید و حرف‌های شهوت‌انگیز نزنید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۲۹)**: مردی با زنی ازدواج نموده که این زن از شوهر قبلی خود چند طفل دارد و حالا می‌خواهد آن‌ها را به مکتب شامل نماید، می‌تواند نام خود را عوض نام پدر او در تذکره بگذارد، آیا شرعاً جایز است یا نه؟

**جواب**: اشکال ندارد، قصد می‌کند که او پدر مجازی است نه پدر حقیقی.

**سؤال (۷۳۰)**: مردی هستم که مدتی از همسرم به علت مسافرت دورم، گاهگاهی در رؤیا با همسرم بسر می‌برم، می‌خواهم بپرسم گناه دارد؟

**جواب:** اگر از خواب می‌پرسید، خواب دیدن گناه ندارد، و اگر از سفر سؤال می‌کنید، کار خوبی نیست که مدتی زیاد زن را تنها بگذارید.

**سؤال (۷۳۱):** اگر دختر مجرد، در خواب پسر نامحرم را با شهوت با خود ببیند، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد.

**غیبت‌کردن**

**سؤال (۷۳۲):** اگر در غیابت کسی از خوبی وی سخن بگوییم، غیبت حساب می‌شود؟

**جواب:** کار خوبی است، غیبت، در کارهای بد است.

**سؤال (۷۳۳):** اگر کسی از کار زشت یک نفر دیگر خبردار شود و به شخص دیگری که همان شخص را اصلاح کند، بگوید، آیا فضولی گفته می‌شود و گناه دارد؟

**جواب:** فضولی عنوانی ندارد، غیبت‌کردن و غیبب‌شنیدن جایز نیست، شما توسط نامه که شناخته نشوید او را نصیحت کنید.

**سؤال (۷۳۴):** آیا غیبت‌کردن، ضایع‌کردن حق‌النّاس است؟ اگر است چطور حلیت بخواهیم؟

**جواب:** هم حق‌النّاس است و هم حق‌الله. اول توبه کنید و سپس در حق آن شخص از خداوند مغفرت خواسته و اگر ممکن است از او حلیت بخواهید.

**سؤال (۷۳۵):** من همیشه غیبت می‌کنم، گناه غیبت چیست؟

**جواب:** گناه شما کبیره است و باید استغفار کنید و آن را ترک نمایید.

**سؤال (۷۳۶):** کدام دعاها را بخوانم، که از شر غیبت‌کردن در امان باشم؟

**جواب:** اراده قوی داشته باشید و از خوف عذاب قیامت، غیبت نکنید.

**سؤال (۷۳۷):** اگر انسان حرفی از جانب مقابل بشنود و دلش برنجد و از روی عقده، آن را به کس دیگری تعریف کند، غیبت گفته می‌شود؟

**جواب:** بلی، غیبت گفته می‌شود.

**سؤال (۷۳۸):** خانمی هستم که همسایه‌ای داشتیم نماز نمی‌خواند و روزه هم نمی‌گرفت، با من زیاد جنگ و دعوا می‌کرد و من غیبت او را کردم. حالا چه کار کنم؟

**جواب:** خوب است از او حلیت بگیرید، اگر غایب است برای او استغفار کنید.

**دروغ‌گفتن**

**سؤال (۷۳۹):** اگر شخصی به شخص دیگری دروغ بگوید و سپس توبه کند، آیا توبه او قبول می‌شود؟

**جواب:** بلی.

**سؤال (۷۴۰):** دروغ‌گفتن درباره فروش اجناس، برای این‌که به قیمت بلندتری به فروش برسد، چه حکم دارد؟

**جواب:** دروغ‌گفتن به هر شکلی که باشد حرام است و گاهی، معامله را هم حرام می‌سازد.

**سؤال (۷۴۱):** جوانی هستم که در مکتب به درجه هیجدهم کامیاب شده‌ام، اما از گفتن به دوستانم خجالت می‌کشم، به آن‌ها می‌گویم که: به درجه نهم کامیاب شده‌ام، آیا این کارم گناه است؟

**جواب:** دروغ‌گفتن حرام است.

## احکام مسجد

**سؤال (۷۴۲):** آیا ورود کفار (کتابی وغیر کتابی) به مسجدالحرام وسایر مساجد و حرم حضرات معصومین علیهم‌السلام جایز است یا نه؟

**جواب:** در مسجدالحرام جایز نیست، در غیر آن اگر موجب هَتک حُرمت مسجد نشود، عیبی ندارد.

**سؤال (۷۴۳)**: شخصی هستم مقیم استرالیا وتصمیم دارم که یک باب مسجد اعمار کنم، فلهذا از سهم امام می‌توانم برای اعمار مسجد مصرف کنم یا خیر؟ البته مسجد در استرالیا اعمار می‌گردد.

**جواب**: اگر در آنجا کدام مسجد دیگر نباشد و اگر مسجد سبب اصلاح حال دیگران گردد، اگر در جلسات: سی یا چهل نفر شرکت کند، شما می‌توانید از وجوهات خود، مسجد اعمار کنید، خداوند به شما اجر خیر بدهد.

**سؤال (۷۴۴)**: دولت جمهوری اسلامی افغانستان برنامه دارد، تحت نام: (همبستگی ملی یا انکشاف دهات) که در هر دوره برای هر فامیل، مبلغ (۹۰۰۰ افغانی) و (۱۰۰۰ افغانی) فیصدی در هر فامیل که جمله ده‌هزار افغانی می‌شود، همین پول را اختصاص می‌دهد، که آن مبلغ را جهت آبادی قریه و کارهای عام‌المنفعه به مصرف برسانند، اما چون پول مذکور را بانک جهانی می پردازد، در پروگرام آن‌ها اعمار مسجد نمی‌باشد. ما اهالی قریه از آن پول مذکوره، ابتدا به یک تعمیر به نام مهمان خانه یا سالون اجتماعی که در آن محراب را به طور پنهانی گذاشته و بعد از پروگرام افتتاحیه دولت یا مؤسسه، محراب را تعمیر و آشکار و از آن به عنوان مسجد یا حسینیه استفاده نماییم، نظر شما جناب‌عالی دراین‌باره چیست؟

**جواب**: اشکالی ندارد، به شرطی که همه اهالی راضی باشند.

**سؤال (۷۴۵)**: مساجدی که به پول افرادی سر شناس اما کم توجه و بی‌اعتنا به احکام اسلامی و عاشق شهرت و مقام و درآمد پولی آن‌ها توسط حزب و زد و بندهای سیاسی و ... می‌باشد، ساخته شده چه حکمی دارد؟

**جواب**: می‌توانید در آن مساجد نماز بخوانید.

### احکام هبه

**سؤال (۷۴۶)**: شخصی است که تمام ملک و زمین خود را برای سه پسر خود هِبَه قطعی نموده، حتی به هبه خط خود نوشته که: اگر حیات باشم و اگر ممات، حق

تصرف ندارم و بعد از شش سال با زن دیگر ازدواج نموده که، از این زن بعدی‌اش یک پسر و سه دختر دارد، بعد همان زمین موهوبه را بدون رضایت سه پسر قبلی خود در حال حُفیه، دوباره این‌طور هبه کرده که: دو تقسیم از پسر کوچک و بعدی و چهارونیم تقسیم از سه پسر، آیا از نگاه شریعت مقدس، هبه اولی که صورت گرفته صحیح است یا هبه دوم؟ تحریراً واضح سازید.

**جواب:** بلی، هبه بعد از قبض مَوهُوبٌ لَهُ که رَحِم باشد، لازم می‌شود و واهب حق رجوع را ندارد.

**سؤال (۷۴۷):** پسری هستم که پدرم در زمان حیات خود زمین‌های زراعتی خود را به من هدیه کرده بود، اما حالا پدرم وفات نموده، آیا خواهرانم حق دعوای زمین را از من دارند یا خیر؟

**جواب:** اگر هِبه پدر به شما شرعاً ثابت شود، خواهران حق ندارند و اگر وصیت باشد، تا ثلث معتبر است و دختران از دو ثلث دیگر ارث می‌برند و اگر وصیت و هبه شرعاً ثابت نشود، دختران، تمام حق خود را می‌توانند بگیرند.

## احکام قرض‌الحسنه

**سؤال (۷۴۸):** شخصی هستم، پولی را برای مدت معینی قرض‌الحسنه داده‌ام، اما سر موقع پولم را نداده‌اند، حکمش چیست؟

**جواب:** باید بدهد و شما نمی‌توانید از تأخیر آن پول، سود بگیرید.

**سؤال (۷۴۹):** مردی چهل‌وپنج ساله هستم، مدت بیست سال قبل از کسی مقداری پول به طور قرض‌الحسنه گرفته بودم، ولی یک سال بعد او مفقود شد و هر چه تلاش کردم او را پیدا نکردم، حالا تکلیفم چیست؟

**جواب:** پول مذکور را به هر مقداری که است، آن را به فقرای مؤمنین از طرف صاحب آن صدقه بدهید که خداوند ثواب آن را به صاحبش برساند و اگر آن مرد ورثه دارد، به ورثه مستحق او بدهید.

## احکام ربا

**سؤال (۷۵۰)**: مقداری پول به طور ربا گرفتم و با آن تجارت و معامله نمودم و از منافع این پول کارهای زیر را انجام داده و می‌دهم:

الف: امرار معاش.

ب: ساختن منزل مسکونی و زندگی در آن.

ج: خریداری اسباب و وسایل زندگی.

د: مصرف در امور خیریه مثل: اعمار مسجد، شفاخانه، پل، سرک و غیره.

هـ: کمک به فقراء، مساکین و خویشاوندان و مستحقین.

و: خمس آن را نیز می پردازم و اصل پول ربوی را به مالکش برگرداندم.

حالا تکلیف بنده نسبت به امور یادشده چیست؟ لطفاً تکلیف شرعی مرا واضح سازید؟

**جواب**: اعمال فوق اشکالی ندارد، ولی از سوددادن توبه کنید که گناه کبیره است.

**سؤال (۷۵۱)**: دختری هستم که در جایی که زندگی می‌کنم که مردم آن ربا می‌خورند و من چند بار به صورت کنایه گفتم که رباخوردن حرام است، ولی هیچ کدام توجه نکردند، آیا غذاخوردن در خانه آنان حرام است یا حلال؟

**جواب**: اگر می‌دانید که غذا از همان پول ربا است، نخورید ولی اگر نمی‌دانید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۵۲)**: آیا قرض‌گرفتن کردیت کارت از شبکه‌های مخابراتی جایز است؟ درحالی‌که، اگر چهل‌وپنج افغانی کردیدت بگیریم در عوض آن پنجاه افغانی کم می‌کند، یعنی پنج افغانی فایده می‌گیرند.

**جواب**: سوددادن مثل سودگرفتن حرام است.

**سؤال (۷۵۳)**: اگر شخصی در محیطی کار کند که در آن‌جا، گاه پول سود گرفته شود، درحالی‌که، آن شخص فقط کارمند باشد، پولی که آن کارمند می‌گیرد، حلال است یا حرام؟

**جواب:** اگر از همان پول‌های سود باشد، حرام است.

**سؤال (۷۵۴):** من صراف هستم که (۳۰۰ دالر) شخصی را در مقابل (۳۲۰ دالر) معامله می‌کنم، یعنی طرف پول ندارد، وی را (۳۰۰ دالر) قرض می‌هم، که (۳۲۰ دالر) به من بدهد، آیا این معامله صحیح است؟

**جواب:** سودگرفتن از گناهان کبیره است، به‌هیچ‌وجه نه سود بگیرید و نه سود بدهید، فوراً توبه کنید.

**سؤال (۷۵۵):** برادرم در عروسی خود از شخصی قرضدار شد و صاحب پول، علاوه بر پول، فایده هم می‌گیرد و برادرم هم می‌دهد. آیا این کار برادرم درست است؟

**جواب:** نخیر، سوددادن حرام است. خداوند جل‌جلاله هدایت کند، پدران را که از گله گرفتن اجتناب کنند.

**سؤال (۷۵۶):** آیا قرض‌های کوچک و بزرگ که با سود بسیار بالایی از طرف مؤسسات گوناگون به مردم داده می‌شود، ربا محسوب می‌شود؟ داد و گرفت که موجب رونق آن مؤسسه و بدبختی بیشتر مردم شده، آیا حرام نیست؟ پس وظیفه علما در این میان چیست؟

**جواب:** سودگرفتن و سوددادن حرام است، وظیفه علما تبلیغ است، می‌توانید از صندوق قرض‌الحسنه قرض بگیرید.

**سؤال (۷۵۷):** جوانی بیست‌وشش ساله هستم که یک سال پیش از مامایم مبلغ (۲۴۰.۰۰۰ افغانی) در بدل (۳۵۷.۰۰۰ افغانی) قرض گرفته بودم، اما حالا پشیمان شده‌ام، قرض را پرداخت نمودم اما سودش را نه، آیا باید سودش را بدهم؟

**جواب:** بر شما واجب نیست سود را بدهید، بلکه این کار حرام است.

**سؤال (۷۵۸):** یکی از دوستانم به مبلغ (۱۶۰۰۰۰ افغانی) نیاز پیدا کرد، مجبور شد که ربای قرضی (پول سر سود) بگیرد با ضمانت بنده، شخص ربادهنده به موصوف قرض داد، اما این دوستم نه اصل پول را داد و نه ربح آن را. بنده از این‌که

ضمانت کرده بودم، اصل و نفع پول را که مجموعاً (۳۷۶۰۰۰ افغانی) شد آن را به مالک پول داده‌ام. دوستم فقط به من (۱۰۰۰۰۰ افغانی) داد متباقی آن را که (۲۷۶۰۰۰ افغانی) می‌شد، نپرداخت، حالا وی پیر، فقیر و معتاد هم شده است. آیا می‌شود همین مبلغ متذکره پرداخت نشده را به او به عنوان رد مظالم ببخشم یا نه؟

جواب: شخص پیری معتاد، مبلغ (۶۰۰۰۰ افغانی) از شما مقروض است. پول سودی را که شما داده‌اید، جایز نبوده، قرض‌کننده ضامن پول نیست. رد مظالم را می‌شود به فقیر مؤمن مطابق فقر او داد.

**ربای قرضی از بانک**

سؤال (۷۵۹): پولی را که در بانک‌های کشور اسلامی می‌گذارم، که ماهانه مثلاً هفده درصد منفعت می‌دهد، آیا این پول (۱۷ در ۱۰۰) حلال است؟

جواب: اگر شرط کنید که فایده بدهند، حرام است.

سؤال (۷۶۰): من یک دکان‌دار هستم که پول از خودم نیست، از بانک و مردم است، آیا تا پول مردم را ندهم نماز من قبول است؟

جواب: نماز شما قبول شود یا نشود، ولی سوددادن گناه کبیره است.

سؤال (۷۶۱): قرض‌گرفتن از بانک‌هایی که قُروض مرابحه می‌دهند، آیا جایز است یا اشکال شرعی دارد؟

جواب: اگر سود بخواهد حرام است.

سؤال (۷۶۲): خانواده‌ای هستیم قرض‌دار، و کسی به ما قرض هم نمی‌دهد، اما به پول نیاز داریم، اگر از یکی از بانک‌ها قرض بگیریم، مشکل دارد یا خیر؟

جواب: سوددادن و سودگرفتن حرام است، مگر این‌که بیع شرط کنید. نزد یک ملای خوب بروید که بیع شرط‌نمودن را به شما یاد بدهد. درباره بیع شرط[1] به

---

۱. بیع شرط در شماره ۷۸۶ بیان شده است.

(توضیح‌المسائل) مرجع تقلیدتان تحت عنوان (مواردی که انسان می‌تواند معامله را بهم بزند) رجوع کنید.

**سؤال (۷۶۳):** کارمندی هستم، ماهانه (۷۵۰۰ افغانی) معاش و نیاز شدیدی به سرپناهی دارم، آیا می‌توانم از بانک‌ها و از جمله بانک آقاخان پول به شرط ربا بگیرم و با آن منزل برایم درست کنم یا نه؟

**جواب:** این کار حرام و ربا است.

## احکام نذر و سفرهٔ صلوات

**سؤال (۷۶۴):** اگر شخصی نذر کند که بعد از برآورده‌شدن حاجتش مثلاً هزار صلوات بفرستد، اما بعد از برآورده‌شدن، تعداد صلوات را فراموش کند، تکلیفش چیست؟

**جواب:** به مقداری که یقین دارد صلوات بگوید، کفایت می‌کند، مثلاً: اگر شک کند که هزار بار گفته یا دو هزار، هزار بار کفایت می‌کند.

**سؤال (۷۶۵):** آیا نذر و قربانی برای خاندان اهل‌بیت علیهم‌السلام قبول می‌شود؟

**جواب:** ذبح با نام خداوند صورت گیرد و ثوابش برای اهل بیت باشد، درست است.

**سؤال (۷۶۶):** خانمی هستم که در مزارشریف زندگی می‌کنم، نذر کردم برای سلامتی فرزندم چند متر پارچه به روضهٔ سخی بدهم، اما در همسایگی ما یک خانواده فقیر است، آیا می‌توانم پول آن پارچه را به آن خانواده بدهم؟

**جواب:** بهتر است، به همان نذر اول عمل کنید.

**سؤال (۷۶۷):** خانمی سی‌ساله هستم، هر قدر کوشش می‌کنم که به نذر و زیارت عقیده داشته باشم، عقیده‌ام نمی‌آید. آیا عقیده‌نداشتن به نذر و زیارت بد نیست؟

**جواب:** در کابل زیارت نیست، نذرهای زنان غالباً غلط است.

**سؤال (۷۶۸):** نامه برای خدا نوشته‌ام و در قرآن گذاشته‌ام، تا خدای مهربان

حاجتم را برآورده کند. تصمیم دارم هفت روز بعد از ماه رمضان، روزه نذری بگیرم. آیا این کارم اشتباه است؟

**جواب:** بلی، به چنین کار در شریعت اشاره نشده، و فکر نکنم جواب بگیرید، کارِ عامیانه است.

**سؤال (۷۶۹):** مادرم چند سال است بسیار مریض بود. من از خداوند متعال جل‌جلاله خواستم که اگر مادرم خوب شود، یک ماه روزه بگیرم، حالا مادرم خوب شده، اما من نتوانستم به علت ضعف، روزه را بگیرم و مادرم هم می‌گوید: من راضی نیستم که روزه بگیری. حکم این مسئله چیست؟

**جواب:** اگر صیغه نذر را خوانده‌اید روزه بر شما واجب شده است. صیغه نذر این است که بگویید: از برای خدا بر من است که اگر مادرم صحت یافت، یک ماه روزه بگیرم، اگر چنین نگفته‌اید: روزه واجب نیست.

**سؤال (۷۷۰):** سال نو امسال، با ایام فاطمیه مصادف شده، آیا سفره سال نو انداختن، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** نه گناه دارد و نه ثواب، سفره سال نو، عادت زنانه است.

**سؤال (۷۷۱):** شخصی هستم که به خاطر رسیدن به هدف خود سُفره حضرت ابوالفضل نذر کردم، اما مدت دو سال می‌شود که دستم تنگ است، می‌شود نذر خود را به سال دیگر ادا کنم؟

**جواب:** سفره حضرت عباس اساس شرعی ندارد و از کارهای حرام باید دوری کنید.

**سؤال (۷۷۲):** دختری چهارده‌ساله هستم، مادرم پنج سال پیش خواب دیده بود که سفره حضرت ابوالفضل علیه السلام دارد. حالا این سفره را باید هر سال بدهد؟

**جواب:** نخیر، سفره شرعی نیست، عادت زنانه است، بهتراست پول آن را به فقرای خویشاوندان خود بدهید.

## احکام قسم‌خوردن

**سؤال (۷۷۳):** آیا قسم یادکردن و شکستاندن آن گناه دارد؟

**جواب:** اگر قسم درست بوده به خداوند جل‌جلاله قسم خورده و آن عمل یا کار را کرده مشکل ندارد و اگر بر خلاف آن عمل کرده، کفاره نیز مترتب می‌شود.

**سؤال (۷۷۴):** دختری بیست‌وسه ساله هستم که همیشه بین سخنان خود قسم می‌خورم، ولی عمل نمی‌کنم، آیا این گناه حساب می‌شود؟ و چه کار کنم که بیهوده قسم نخورم؟

**جواب:** برای هر قَسم که می‌خورید و عمل نمی‌کنید، کفاره دارد. هزاران دختر دیگر است که قسم نمی‌خورند، شما هم می‌توانید تصمیم بگیرید که قسم نخورید.

**سؤال (۷۷۵):** اگر شخصی قسم بخورد که فلان‌جا نمی‌روم و یا فلان کار را انجام نمی‌هم، ولی برعکس قسمش عمل می‌کند. آیا قسمش کفاره دارد؟ اگر دارد چگونه بپردازد وکفاره‌اش چیست؟

**جواب:** هر کس به قسم خود که بر مباح یا واجب و مستحب قسم خورده، سپس مخالفت کرده، باید کفاره بدهد، مثلاً به ده مسکین طعام بدهد.

**سؤال (۷۷۶):** دختری هستم که پسر مامایم را دوست داشتم، اما او در اردوی ملی شهید شد و من قسم خورده بودم که هرگز هیچ مرد دیگری را قبول نکنم، آیا خداوند مرا خواهد بخشید؟

**جواب:** قسم شما باطل است، باید شوهر دیگر انتخاب کنید.

**سؤال (۷۷۷):** در وقت مشکلات، قسم‌خوردن به رسول خدا، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر به دورغ نباشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۷۸):** جوانی هستم، قسم خورده بودم که گناه نکنم، اما دوباره گناه کردم، مسئله قسم خوردنم چه می‌شود؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** برای قسم کفاره بدهید، ولی با اراده قوی می‌توانید گناه را ترک کنید.

**سؤال (۷۷۹)**: حکم قسم‌خوردنی که مال کسی دیگر را به نفع خود خورده باشیم، چیست؟

**جواب**: گناه بزرگی است پیش خداوند توبه کنید.

## احکام وصیت

**سؤال (۷۸۰)**: اگر شخصی بدون وصیت از دنیا برود، چه حکم دارد؟

**جواب**: اگر وصیت بر او واجب بوده، ترک واجب کرده و اگر وصیت واجب نبوده، چیزی بر او نیست.

**سؤال (۷۸۱)**: جوانی بیست‌ونُه ساله هستم که تکلیف اعصاب دارم. می‌گویند: هر کسی که مسلمان است باید وصیت‌نامه داشته باشد، اگر وصیت‌نامه نداشته باشد و بمیرد جاهل از دنیا رفته، آیا همین قسم است؟

**جواب**: وقتی کسی چیزی نداشته باشد، وصیت برایش واجب نیست، واجبات خود را خودتان به‌جا بیاورید.

## احکام ارث

**سؤال (۷۸۲)**: پدربزرگم تمام میراث خود را که شامل خانه و زمین می‌باشد به نام پدرم کرده است، اما عمه‌هایم را سهم نداده‌اند، آیا استفاده از میراث حلال است؟

**جواب**: اگر در زمان حیات، اموال خود را به پسرش تملیک کرده صحیح است، بقیه ورثه پس از مُردن پدر، حقی ندارند و اگر وصیت کرده، وصیت در سه یک ترکه مال درست و بقیه، به همه ورثه می‌رسد.

**سؤال (۷۸۳)**: پدرم از دنیا رفته که مقداری پول از او به‌جا مانده، آیا می‌توانم این پول‌ها را به فقرا بدهم؟

**جواب:** پدر شما اگر از وجوهات شرعی و یا از مردم مقروض نباشد و جز شما وارث دیگری هم نداشته باشد، می‌شود آن را به فقرا داد.

**سؤال (۷۸۴):** احتراماً عرض می‌دارم که در سال (۱۳۷۱هـ ش) بین ما وارثین: ذکیه نام وکلبی حسن یک فیصله اصلاحی صورت گرفته بود که زمین را اصلاحاً به سه قسمت تقسیم کرده بودیم. این اصلاح توسط علمای منتخبه حوزه قضایی پنجاب انجام شده است، که طرفین به این اصلاح قناعت نموده وشست نموده اند. وارثین ذکیه نام در سال (۱۳۹۱هش) عارض شده‌اند و اصلاح نامه را قبول نکرده‌اند.

**جواب:** آن چه با رضای شرکا تقسیم شده، قابل فسخ نیست، مگر به دلیل شرعی، مثلًا غبن تقسیم اول، تایید شود.

**سؤال (۷۸۵):** دختری که پدرش فوت کرده و کفالت او را عمویش بر عهده گرفته و زمین‌هایی که از پدر آن دختر باقی مانده، عمویش تصرف کرده است. زمانی که عمویش فوت کرد، از او یک پسر باقی مانده و او هم مثل پدرش بر علاوه زمین‌های پدر خود، زمین‌های عمویش را نیز تصرف کرده و حالا هم آن پسر عمو فوت کرده و هم آن دختر، که از دختر یک پسر و از پسر عمو یک دختر بجا مانده. آیا پسر این دختر از آن دختر که نواسه عموی دختر است، حق دعوای زمین‌های جدّ خود را دارد به عنوان وارث یا خیر؟

**جواب:** بلی، پسر مذکور حق مطالبه زمین‌های جدّ خود را دارد.

## احکام رهن (گرو):

**سؤال (۷۸۶):** خانه را گرو کردیم که صاحب آن خانه در آن‌جا سکونت دارد و برای ما کرایه آن خانه را می‌دهد که درحقیقت همان کرایه خانه ما است، آیا سود است؟

**جواب:** همین کار سود بوده و حرام است، نزد عالم دینی بروید و بیع شرط[1] آن را یاد بگیرید.

**سؤال (۷۸۷):** خانمی هستم که دو فرزند دارم و از لحاظ اقتصادی زندگی مساعدی ندارم، بعد از مشکلات زیادی مبلغ ۱۵۰هزار افغانی به خاطر نجات از دادن کرایه خانه، به نیت گروی خانه تهیه کردم، اما یکی از نزدیکان شدیداً به پول ضرورت پیداکرد به او دادم، حالا او هر ماه کرایه خانه ما را می‌پردازد، این پول کرایه چه قسم است؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** این کرایه سود است و گناه کبیره، به مدرسه ام‌المؤمنین خدیجه بروید با استادان صحبت کنید، تا راه حلال را به شما نشان بدهد.

## تعویذنویسی و جادو

**سؤال (۷۸۸):** تعویذنویسی چیست؟

**جواب:** نوشتن دعا در کاغذ و یا فُوت (پُف) کردن بر کسی.

**سؤال (۷۸۹):** آیا تعویذنویسی از نظر شرعی جواز دارد یا خیر؟ آیا جادو در اسلام جایز است یا نه؟

**جواب:** اگر از دعاهای معتبری که در احادیث وارد شده، نوشته شود اشکالی ندارد، اگر به کلمات دروغ و باطل و شرک از مردم پول بگیرد، حلال نیست. جادو در اسلام جایز نیست.

**سؤال (۷۹۰):** یک فرد تعویذنویسی هستم که با نوشتن تعویذ، پول به دست می‌آورم. می‌توانم با این پول به حج و یا کربلا بروم؟

---

۱. بیع شرط در سؤال ۷۸۶ رجوع شود. در معامله بیع شرط که مثلاً خانه یا زمین خود را به کسی به پول نقد می‌فروشد که تا یک سال اگر پول شما را آوردم حق فسخ معامله را دارم، مشتری هم قبول می‌کند، خانه از او و پول از شما می‌شود، بعد مشتری خانه را به شما تا یک سال به اجاره می‌دهد، خانه را شما می‌گیرید و به او اجرت می‌دهید.

**جواب:** اگر تعویذ فقط نوشتن آیه قرآن، اسماءالله و دعا است و مردم را فریب نمی‌دهید اشکالی ندارد.

**سؤال (۷۹۱):** تعویذی که حاوی آیه قرآن باشد، آویختن آن در بدن حیوانات جایز است یا نه؟

**جواب:** اگر موجب توهین گردد جایز نیست، احتیاط در ترک این کار است.

**سؤال (۷۹۲):** آیا این واقعیت دارد که بعضی از دعاها را برای تسخیر (قلب) یک شخص به کار می‌برند، و اگر واقعیت دارد می‌توانیم برای محبت اقوام از آن دعا استفاده کنیم؟

**جواب:** اگر از خدا بخواهید که دل فلانی را به من نرم ساز، عیبی ندارد. تسخیر دل‌ها اولًا: ممکن نیست، آنچه تعویذنویسان می‌گویند، دَرَوغ می‌گویند و اگر ممکن باشد حرام است.

**سؤال (۷۹۳):** اگر کسی را دوست داشته باشیم و از تعویذ استفاده کنیم، حکمش چیست؟

**جواب:** تعویذ هیچ فایده و تأثیری ندارد، پول خود را تلف نکنید، اگر تعویذ اثری می‌داشت، تعویذنویس دل پولدار را به دست می‌آورد و پولدار می‌شد.

**سؤال (۷۹۴):** شخصی هستم، مدت دو سال می‌شود که دچار مرضی شده‌ام و داکتران نتوانسته‌اند تشخیص دهند، اگر نزد تعویذنویس و یا هندوها بروم، مشکلی دارد؟

**جواب:** کارهای بیهوده نکنید، نزد خداوند دعا کنید که شما را شفا دهد.

**سؤال (۷۹۵):** پسری بیست‌ودو ساله هستم، می‌خواهم بدانم، آیا تعویذکردن دختران برای دل‌گرمی آنان در آینده، برای ازدواج جواز دارد یا خیر؟

**جواب:** تعویذکردن مذموم است، هر دختر باید به رضای خود و اذن وَلِی خود، شوهر انتخاب کند.

**سؤال (۷۹۶):** آیا عقیده‌داشتن به تعویذ درست است یا خیر؟

**جواب:** نخیر، شما نمی‌بینید که تعویذنویس‌ها غالباً فقیر هستند و برای خود کاری هم نمی‌توانند. تعویذ اگر از دعای معتبر توسط علمای بزرگ نوشته شود خوب است.

**سؤال (۷۹۷):** دختری بیست‌ودو ساله هستم و دو خواهر بزرگتر از خودم دارم. پیش هر ملایی که رفتم، می‌گویند: بخت شما بسته شده است، منت مردم، پدر، مادر، برادر و خانم برادرانم را می‌کشم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** آن‌ها ملا نبوده‌اند، تعویذنویس‌اند، نزد آنان نروید، به خدا امیدوار باشید، تا شوهر خوب قسمت شما شود.

**سؤال (۷۹۸):** خانمی هستم که همسرم اخلاق خوبی ندارد، اگر تعویذ بگیرم تا اخلاقش خوب شود. آیا گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** شوهر به تعویذ خوب نمی‌شود، به اخلاق و محبت شما خوب می‌شود.

**سؤال (۷۹۹):** خانمی هستم که چهار فرزند دختر دارم و سه فرزندم که پسر بودند سقط شده و همه به من می‌گویند که: باید تعویذ و یا بند، بسته کنم که صُبیان دارم. آیا صُبیان وجود دارد؟

**جواب:** خرافات و غلط است.

## مسائل خانواده

### صله رحم و قطع آن

**سؤال (۸۰۰):** صله‌رحم یعنی چه؟ و از نظر شرعی چه حکمی دارد؟

**جواب:** صله‌رحم، یعنی وصل‌کردن و پیوند رحم که به معنای دوستی و رفت‌وآمد با خویشاوندان می‌باشد، از قبیل: برادران، خواهران، عمه‌ها، خاله‌ها و اولاد و نواده‌های آنان. این پیوند گاهی به دید و بازدید از آنان است و گاهی به مهمانی‌دادن و به مهمانی‌رفتن به منازل آنان و گاهی به کمک و احسان مادی و

معنوی. قطع رحم از نظر شرعی حرام و صله‌رحم واجب است که متخلف مستحق عذاب و حتی طبق دلالت احادیث، صله‌رحم آثار خوب دنیوی و قطع رحم آثار بد در دنیا را نیز در پی دارد، مثلاً: صله‌رحم عمر را دراز و شهرها را آباد می‌سازد و قطع رحم، عمر را کوتاه می‌کند. اسلام دین اجتماعی است و خویشاوندان اولین هسته اجتماع می‌باشند و لذا در قرآن مجید و احادیث بر صله‌رحم تأکید فراوانی صورت گرفته است. در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله آمده است: «لاتقطع رحمك و ان قطعتك؛ رحم خود را قطع مکن هرچند که او قطع کند».

از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «إذا قطعوا الأرحام جلعت الأموال فی أیدی الأشرار» و نیز از ایشان روایت شده است: «ان من الذنوب التی تعجل الفنا قطیعة الرحم»[1] یعنی مردم وقتی رحم خود را ببرند، اموال (ثروت آنان) در دست اشرار قرار می‌گیرد و از گناهانی که نابودی (انسان) را زودرس می‌کند، قطع رحم است. در سنن نسائی از ابی‌ایوب نقل می‌کند که مردی بر رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت:

«مرا به کاری خبر بده که مرا داخل بهشت کند!» آن حضرت فرمود: «تعبدالله و لاتشرك به شیئا و تقیم الصلاة و تؤتی الزکاة و تصل رحم ذرها کانه کان علی راحلة».

(کتاب الصلاة نسخه کمپیوتر) و نیز در کتاب زکات سنن نسائی از آن حضرت صلی الله علیه و آله حدیث شده است که صدقه بر مسکین صدقه است و بر خویشاوندان دو تا است: صدقه و صله‌رحم. خداوند ما را به فضل خود از قطع رحم به دور داشته باشد و قرآن کریم می‌فرماید: «وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِی تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیبًا»[2] و می‌فرماید: «وَآتِ ذَا الْقُرْبَی حَقَّهُ».[3]

**سؤال (۸۰۱):** پسری دوازده‌ساله هستم خواستم بدانم که صله‌رحم چیست؟

**جواب:** یعنی رفت‌وآمد با خویشاوندان پدری و مادری که واجب است.

---

۱. *الوسائل*، ج ۱۲، ص ۱۷۳، نسخه کمپیوتر.

۲. نساء، آیهٔ ۱.

۳. اسراء، آیهٔ ۲۶.

**سؤال (۸۰۲)**: چه کسی رحم گفته می‌شوند تا بتوانیم با آن‌ها صله ارحام به‌جا بیاوریم؟

**جواب**: برادر، خواهر، خاله، عمه، کاکا، ماما، فرزندان این شش دسته و نوادگان آنان.

**سؤال (۸۰۳)**: جوانی هستم، یکی از کاکاهایم که کوچک‌تر از همه است با پدرم رابطه خوبی ندارد و در یکی از کشورهای خارجی زندگی می‌کند. در گذشته بر اثر بی اتفاقی، مشکلاتی بین‌شان به وجود آمد و کاکای من به پدرم گفت که: تو برادرم نیستی، حالا من از این قضیه رنج می‌برم، حال چه‌کار کنم؟

**جواب**: بلی، وقتی تلفنی یا توسط نامه ارتباط ندارند، قطع رحم شده، لازم است توسط نامه، تلفن و ... اولًا: با عمو تماس بگیرید و محبت کنید بعد بین او و پدر صلح کنید.

**سؤال (۸۰۴)**: شخصی هستم که نسبت به یکی از فامیل‌هایم دلم سیاه شده، می‌خواهم تا زنده هستم با آن شخص رابطه‌ام را قطع کنم. آیا این تصمیم درست است؟

**جواب**: اشتباه است! قطع صله‌رحم از گناهان کبیره است. ولی اگر رابطه با او به حرام منجر می‌شود به او نزدیک نشوید.

**سؤال (۸۰۵)**: مدت دوازده سال است که پدر و مادرم با پدرکلان و مادرکلانم و ماما و خاله‌ام قطع رابطه نموده‌اند، تا حدی که اصلًا در شادی و غم، رفت‌وآمد نداریم، حال وظیفه شرعی ما فرزندان چیست؟

**جواب**: وظیفه شما این است که با کمال احترام آنان را آشتی دهید، قطع صله‌رحم از گناهان کبیره است. شما با آنان رابطه محکم داشته باشید.

**سؤال (۸۰۶)**: دامادی دارم که صله‌رحم می‌کند، در مقابلش چه باید کرد؟

**جواب**: سؤال شما مفهوم نشد و اگر صله‌رحم که واجب است آن را به‌جا می‌آورد، کار خوبی می‌کند.

**سؤال (۸۰۷):** اگر از دوستان و اقارب، مثل پسر کاکا و یا پسر عمّه، کاری زشت سر بزند، باید قطع رابطه کنیم؟

**جواب:** باید او را امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنید، قطع رحم جایز نیست.

**سؤال (۸۰۸):** دختری هستم که اقوام و فامیل‌های ما با هم دشمنی دارند، درحالی‌که قطع صله‌رحم هم درست نیست، لطفاً راهنمایی کنید که تکلیف بنده چیست؟

**جواب:** شما با محبت و صله‌رحم با آنان برخورد کنید، آخر اصلاح می‌شوند.

**حقوق والدین**

**سؤال (۸۰۹):** اگر بدانیم که پدر و مادر گناه می‌کنند، بازهم احترام‌شان واجب است؟

**جواب:** بلی واجب است. ولی آن‌ها را محترمانه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنید.

**سؤال (۸۱۰):** اگر فرزند خانواده، کاری کند که مادرش را ناراحت کند و به واسطه این ناراحتی، مادر فحش و ناسزا بگوید، حکمش چیست؟

**جواب:** فرزند باید سکوت کند، ولی مادر به فحش‌گفتن گنهکار می‌شود.

**سؤال (۸۱۱):** آیا متنفرشدن از پدر و مادر گناه دارد یا خیر؟ و اگر دارد، از جمله گناهان کبیره است یا صغیره؟

**جواب:** وظیفه اخلاقی و حتی انسانی این است که: با والدین با اخلاق وادب باشید، اگر گاهی ناراحتی از آنان در دل شما پیدا می‌شود، به روی خود نیاورید.

**سؤال (۸۱۲):** پدرم اجازه نمی‌داد که شب قدر برویم و إحیا بگیریم، اگر بدون اجازه‌اش می‌رفتیم، اشکال داشت؟

**جواب:** اگر در بی‌خبری پدر می‌رفتید اشکال نداشت، ولی اگر خبر و از روی محبت اذیت می‌شد، باید در خانه مراسم می‌گرفتید. اذیت پدر حرام است.

**سؤال (۸۱۳):** حق والدین چیست؟ مادری داشتم که چند سال قبل دار فانی را

وداع گفت، اما پدرم زنده است. در حق مادرم کوتاهی کردم، حالا مـی‌خـواهم بـه پدرم خدمت کنم، ولی او زیاد ناراحتی می‌کند، چه کار باید کرد؟

**جواب:** اولًا: برای مادر خود نماز قضایی بخوانید و صدقه بدهید که جبران شود، در ضمن، پدر را تسلیت دهید، مهربانی شما موجب تسلیت پدر شما می‌شود.

**سؤال (۸۱۴):** خدمت‌کردن به والدین چه حکم دارد؟

**جواب:** خیلی ثواب دارد.

**سؤال (۸۱۵):** حق مادر زیاد است یا حق همسر؟

**جواب:** هر دو تن حق دارند، حق زن نفقه، مانند: غذا، خانه، لباس، دوا و امثـال آن‌ها است و حق مادر در فرض فقر او نفقه اوست و احترام مادر خیلی زیاد است.

**سؤال (۸۱۶):** آیا پدر و مادرِ همسر، به اندازه مادر و پـدر خودمـا بـر مـا حـق دارند؟

**جواب:** نه، حق آنان بسیار کمتر است.

**سـؤال (۸۱۷):** دختر هیجده‌ساله هستم، که مادرم به رحمت خدا رفتـه، و پـدرم دوباره ازدواج کرده، آیا احترام خانم دوم پدرم، مانند مادر خودم واجب است؟

**جواب:** مانند مادر نیست، ولی با او با اخلاق صحبت و برخورد کنید تا زندگانی فامیلی شما، بر همه گوارا گردد و پدر راضی باشد.

**سؤال (۸۱۸):** خانمی پنجاه‌وپنج ساله هستم که پـدر و مـادرم از مـن ناراضـی بودند و حالا دار فانی را وداع گفتند، چه کار باید کنم تا آنان از من راضی شوند؟

**جواب:** همیشه برای آنان دعا کنید و از خداونـد بخواهیـد کـه آنـان را از شـما راضی گرداند. نماز قضایی برایشان بخوانید.

**سؤال (۸۱۹):** در هنگام مرگ، مادرم مرا نبخشید، حالا باید چه کنم که تا مـورد عفو قرار گیرم؟

**جواب:** برای او نماز قضایی بخوانید و صدقه بدهید، روح او در بـرزخ انشـاءالله راضی می‌شود.

**سؤال (۸۲۰)**: خانمی هستم که مادرم در سیزدهم محرم سال (۱۳۹۲هـ‌ش): دارفانی را وداع گفت، خیلی ناراحت هستم، لطفاً راهنمایی بفرمایید که چه کاری را انجام دهم تا از بنده راضی شود؟

**جواب**: برای او نماز قضایی بخوانید.

**سؤال (۸۲۱)**: دختری نوزده‌ساله هستم، یک سال شده است که مادرم از دنیا رفته است، در مدتی شش ماه پس از وفات مادرم، پدرم دوباره زن گرفت. طی این یک سال همیشه دلتنگ مادرم هستم، همیشه او را در خواب می‌بینم، با این‌که نمازهایم را همیشه می‌خوانم، با خدا راز و نیاز می‌کنم، اما باز هم نمی‌توانم دوری مادرم را تحمل کنم و می‌ترسم که باز یکی دیگر از بستگانم را از دست ندهم؟

**جواب**: برای مادر نماز قضایی بخوانید، آهسته آهسته آرامش پیدا خواهد شد.

**سؤال (۸۲۲)**: دختری هستم که پدرم با مکتب‌رفتنم مخالفت داشت و من از این تصمیم او راضی نبوده، به خانه پدرکلانم آمدم تا به درس‌خواندنم ادامه بدهم. آیا از این‌که با تصمیم پدرم مخالفت کردم گناه کرده‌ام؟

**جواب**: تنها مخالفت، گناه نیست، ولی اگر پدر از کار شما اذیت شود، مخالفت جایز نیست.

### مسئولیت والدین و حقوق فرزندان

**سؤال (۸۲۳)**: زنی پنجاه‌وچهار ساله هستم که فرزندانم به نصیحت‌های من توجه ندارند، نماز نمی‌خوانند و به خواسته‌های من رفتار نمی‌کنند، وظیفه من چیست؟ و حقوق فرزند بر پدر، چه است؟

**جواب**: وقتی به نصیحت‌های شما عمل نمی‌کنند، دیگر گناه آن‌ها به گردن خود ایشان می‌باشد. حقوق فرزند بر پدر این است که: نام خوب بگذارد، نفقه، لباس و مسکن به او بدهد و او را مسلمان تربیت کند و تعلیم بدهد.

**ختنه**

**سؤال (۸۲۴)**: آیا ختنه‌کردن اطفال واجب است؟

**جواب**: بلی، ختنه‌کردن واجب است و اگر کسی طفلی را ختنه نکند پس از بلوغ بر خودش واجب است که نزد داکتر رفته خود را ختنه کند، ولی خوب است که اطفال را ختنه کنید.

**سؤال (۸۲۵)**: ختنه‌کردن از نگاه دین اسلام، چه حکمی دارد؟

**جواب**: بر پسران واجب است.

**سؤال (۸۲۶)**: پسری بیست‌ساله هستم که در کودکی ختنه شدم، ختنه‌ام ناقص شده و فامیلم خبر ندارد. حالا مدت دو ماه است که ازدواج کرده‌ام، از نگاه شریعت اسلامی، این ازدواج من با این حالم درست است یا خیر؟

**جواب**: اگر مقداری مانده باشد، باید آن را نیز ختنه کنید. ازدواج درست است.

**سؤال (۸۲۷)**: پسری هفده‌ساله هستم، که در کوچکی ختنه شده بودم اما تکمیل نشده بود، حال که متوجه شدم چه کنم؟

**جواب**: دوباره ختنه کنید.

**پیوند خواهر و برادری**

**سؤال (۸۲۸)**: دختری جوانی هستم که پسر کاکایم پانزده‌ساله است و مدت یک سال می‌شود، که مادرش فوت کرده و از آن وقت به بعد مرا خواهر می‌گوید و همرایم دست می‌دهد، آیا این دست‌دادن گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: باگفتن خواهر باهم محرم نمی‌شوید و باهم نامحرم هستید.

**سؤال (۸۲۹)**: اگر دختری را مثل خواهر خود دوست داشته باشیم، درحالی‌که خانواده هر دو طرف هم خبر دارند، حکمش چیست؟

**جواب**: هیچ ممکن نیست، دختر بیگانه مثل خواهر شود، بهتر است از وسوسه شیطان دور شوید.

**سؤال (۸۳۰)**: دختری هستم که با استاد خود که آدم خوبی است، پیوند خواهری و برادری بسته‌ام، آیا این کارم درست است؟

**جواب**: پیوند خواهری و برادری وسوسه شیطان است از او دوری کنید.

**سؤال (۸۳۱)**: آیا یک مرد با یک زن با خواندن آیه قرآن می‌توانند خواهر و برادر شوند؟

**جواب**: نخیر، حتی اگر تمام قرآن را هم بخوانند باز هم نامحرم هستند.

**سؤال (۸۳۲)**: دختری هیجده‌ساله هستم که می‌خواهم با پسری رابطه خواهر و برادری ببندم، و پیش یک ملا برویم تا صیغه خواهر و برادری بخواند. آیا این کار درست است؟

**جواب**: اگر ده کتاب دعا را بخوانید خواهر و برادر نمی‌شوید، وسوسه شیطان است از پسر مذکور دور شوید و همه چیز را به مادر خود بگویید.

**سؤال (۸۳۳)**: دختری است که مرا برادر می‌خواند، آیا مصرف‌کردن برای آن دختر به عنوان برادر، برایش جایز است؟

**جواب**: کسی برادر دختر نامحرم نمی‌شود، از او دوری کنید که شیطان شما را گمراه نکند.

**سؤال (۸۳۴)**: دختری هیجده‌ساله هستم، از اوایل کودکی با پسر مامایم که فعلاً درس حوزه وی می‌خواند، یک‌جا بودیم و با هم بزرگ شده‌ایم. حالا من او را به حیث برادرم می‌دانم، او نیز همین احساس را دارد و ما نسبت به هم احترام داریم، حال خواستم بدانم، آیا اگر من او را برادر خود بدانم، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: او برادر شما نمی‌شود و با شما نامحرم است، مواظب باشید، شیطان شما را فریب ندهد.

**سؤال (۸۳۵)**: دختری هفده‌ساله هستم که با یک پسر از طریق فیسبوک آشنا شده‌ام و من به او برادر بزرگ خطاب می‌کنم و گاهی هم در تلفن صحبت می‌کنیم و گاهی هم پیام می‌دهم. آیا این کار گناه دارد؟

جواب: مصلحت شما این است که: رابطه خود را با او قطع کنید، تا آخر به برادر گفتن شما اکتفا نخواهد کرد.

سؤال (۸۳۶): جوانی بیست‌وچهارساله هستم، می‌خواهم بدانم، که اگر با دختری پیمان خواهر و برادری داشته باشم، کدام مشکلی دارد؟

جواب: پیمان خواهر و برادری بین دو نامحرم غلط است.

سؤال (۸۳۷): دختری شانزده‌ساله هستم، با پسر عمویم که در یک خانه زندگی می‌کردیم، عروسی کرده‌ام. من هیچ وقت به چشم شوهر طرف او نگاه نمی‌کنم، همیشه فکر می‌کنم که برادرم است. لطفاً راهنمایی کنید که حالا چگونه رفتار کنم؟

جواب: درست است، ولی فعلًا باید به خود تلقین کنید که او شوهر شما است و با او مانند یک شوهر رفتار کنید. حتماً خود را تلقین کنید و گرنه، آینده شما، دچار مشکل می‌شود.

### احکام دیدن، صحبت‌کردن و دست‌دادن با نامحرم

سؤال (۸۳۸): با وجودی این‌که نامزد دارم، اگر با کسی دیگر صحبت کنم، آیا گناه دارد؟

جواب: با شهوت گناه دارد و بدون شهوت اشکالی ندارد، چه نامزد و شوهر داشته باشید، چه نداشته باشید.

سؤال (۸۳۹): آیا آشناشدن با خانمی که شوهر دارد، گناه دارد؟

جواب: اگر از نگاه شهوت باشد، بدترین کار است.

سؤال (۸۴۰): حکم حرف‌زدن یک خانم با مرد نامحرم چیست؟

جواب: بدون شهوت باشد، اشکال ندارد.

سؤال (۸۴۱): دختران و پسرانی که هم صنفی هستند، با هم در رابطه با درس‌هایشان صحبت می‌کنند، آیااشکال دارد یا خیر؟

جواب: صحبت‌کردن در مورد درس اشکالی ندارد درصورتی‌که، لذت جنسی وجود نداشته باشد.

**سؤال (۸۴۲)**: آیا صحبت‌کردن با دختر نامحرم، گناه دارد؟

**جواب**: اگر شهوت‌انگیز نباشد، اشکال ندارد.

**سؤال (۸۴۳)**: آیا دست‌دادن خاله با پسر اندر خواهر، گناه دارد؟

**جواب**: جایز نیست.

**سؤال (۸۴۴)**: دختری هستم، مدت چهار ماه می‌شود که نامزد شدم، ولی در این مدت نه با او صحبت کردم و نه نکاح کردم، آیا گناهی دارد؟

**جواب**: نه، گناه ندارد.

**سؤال (۸۴۵)**: آیا زیاد نگاه به زن‌های با حجاب، بدون این‌که نگاه، شهوت‌آلود باشد، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: ولی آهسته آهسته این نظر، به نظر شهوانی تبدیل می‌شود، بهتر است از آن منصرف شوید، خود شما هم راضی نمی‌شوید که کسی به زن و خواهر شما نگاه کند.

**سؤال (۸۴۶)**: دختری را با دل پاک دوست دارم، که او هم مرا دوست دارد، اما در حال حاضر از همدیگر بسیار دور شده‌ایم، و تنها از طریق پیام احوال‌پرسی می‌کنیم، آیا این‌گونه صحبت و احوال‌پرسی گناه دارد؟

**جواب**: اگر حرف‌های شهوت‌انگیز و مهیج نزنید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۴۷)**: دختری هستم که نامزد دارم، و نامزدم خارج از کشور است. ما باهم تلفنی تماس داریم، آیا مشکل دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر حرف‌هایی که مهیج شهوت باشد نزنید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۴۸)**: یک سال شده است نامزد هستم و نکاح ما بسته نیست. زمانی که صحبت می‌کنیم، در رابطه با مسائل جنسی است، آیا این کار ما گناه است؟

**جواب**: بلی، رابطه خود را با او محدود کنید، تلفن خود را خاموش و یا عقد خود را با اذن پدر، نزد عالمی بخوانید.

**سؤال (۸۴۹)**: دختری هستم که نامزد دارم، اما عقد ما بسته نیست، چون

خانواده‌هایمان قبول نکردند. حالا من با نامزدم صحبت می‌کنم واز این بابت خودم را گنهکار می‌دانم، وظیفه ما چیست؟ آیا این کارم گناه است؟ اگر گناه است خداوند می‌بخشد؟

**جواب:** اگر صحبت‌ها، معمولی و شهوت‌انگیز نباشد، صحبت کمی اشکال ندارد وگرنه باید صحبت نکنید.

**سؤال (۸۵۰):** جوانی نوزده‌ساله هستم، قبل از عقد همراه نامزدم با تلفن حرف می‌زنم. آیا اشکال دارد؟

**جواب:** اگر حرف‌ها، مهیج شهوت نباشد، اشکال ندارد.

**سؤال (۸۵۱):** دختری شانزده‌ساله هستم، مدت یک سال است که با پسر خاله‌ام نامزد هستم، اما نکاح ما خوانده نشده است چون پدرم اجازه نمی‌دهد. اما نامزدم همیشه به خانه ما می‌آید و ما تنها می‌نشینیم، اگر همراهش نباشم می‌گوید تو مرا دوست نداری و به خاطر حرف‌های مردم و نامزدم مجبور می‌شوم که با نامزدم باشم و از این حالت رنج می‌برم، حال تکلیفم چیست؟

**جواب:** باید به او دست ندهید، حجاب شما شرعی باشد و حرف‌های شهوت‌انگیز نزنید، با ادب باشید تا علاقه او به شما بیشتر گردد.

**سؤال (۸۵۲):** دختری بیست‌ودو ساله هستم که مردی قرار گفته‌هایش به خواستگاری‌ام خواهد آمد، من هم می‌خواهم گاهی همدیگر را ببینیم، آیا گناهی دارد؟

**جواب:** اگر صحبت‌ها و نظرها شهوانی باشد، اشکال دارد و نیز متوجه باشید فریب نخورید.

**سؤال (۸۵۳):** اگر دختری با پسری از طریق پیام، فقط صحبت‌هایشان در رابطه با آخرت و بعضی سؤال‌های علمی‌باشد، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر از این مقدار تجاوز نکند، ایراد ندارد.

**سؤال (۸۵۴)**: دختری شانزده‌ساله هستم، با پسر مامایم قرار است نامزد شوم. اگر پیش از نکاح و نامزدی با او صحبت کنم، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: صحبت معمولی که شهوت‌انگیز نباشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۵۵)**: اگر مرد بیگانه‌ای با خانمی، بدون کدام مقصدی کمک کند و از طریق تلفن باهم صحبت کنند؛ گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر کدام هدف شهوانی واقعاً نباشد، مجرد تلفن، اشکال ندارد.

**سؤال (۸۵۶)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم، وقتی که به مغازه می‌روم، به پسر جوان و پیر مرد سلام می‌هم، آیا این کارم گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: بهتر است به جوانان، سلام ندهید، به درد سر می افتید.

**سؤال (۸۵۷)**: پسری بیست‌ودو ساله هستم که سه سال می‌شود، دختری را دوست دارم و توسط تماس تلفنی همرایش ارتباط دارم، آیا این کارم گناه دارد؟

**جواب**: اگر شهوت شما یا شهوت او تحریک شود، این کار جایز نیست. بهتر است به خواستگاری او بروید.

**سؤال (۸۵۸)**: دختری هستم که پسرعمه‌ام به خواستگاری‌ام آمده، هنوز نامزد نشده‌ایم. اگر باهم صحبت کنیم، اشکال دارد یاخیر؟

**جواب**: صحبت متعارف و بدون شهوت اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۵۹)**: پسر جوانی هستم که با دختران زیادی ارتباط دارم، البته از روی اخلاص، حکمش چیست؟ توضیح دهید.

**جواب**: شیطان تو را فریب می‌دهد، چنین ارتباطی هیچ‌گاه با اخلاص نیست، بلکه شهوانی است.

**سؤال (۸۶۰)**: شخصی سی‌وسه ساله هستم، زمانی که در جمعی حضور داشته باشم، خیلی حرف می‌زنم و شوخی می‌کنم، ولی بعداً پشیمان می‌شوم، آیا اشکال دارد؟

**جواب**: اگر در جمع محارم شوخی می‌کنید، این شوخی‌ها اشکالی ندارد، به

شرطی که بر خلاف شرع نباشد. اما با وجود نـامحرم، سـعی کنیـد هرگـز شـوخی ننمایید و در هر حال، اگر بتوانید وقار و متانت خود را حفظ کنید و بر خود مسـلط باشید و زیاد حرف نزنید بهتر است.

**سؤال (۸۶۱)**: رابطه‌داشتن با دختری نامحرم در حد سلام و احوال‌پرسـی، گنـاه دارد یا خیر؟

**جواب**: گناه ندارد، ولی آهسته آهسته حتماً به گناه آغشته می‌شوید، دوری کنید.

**سؤال (۸۶۲)**: جوانی هستم که در دوران نامزدی قرار دارم، ولـی تـا هنـوز عقـد نکردیم، اما با نامزدم ارتباط تلفنی دارم. آیا صحبت‌کردن در تلفن با نامزدم گناه دارد؟

**جواب**: اگر صحبت‌ها عادّی و غیرشهوانی باشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۶۳)**: جوانی بیست‌ساله هستم، می‌خواهم بـدانم کـه اگـر یـک دختـر، پسری را دوست داشته باشد و برای او اظهار کند، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: این اظهار دوستی گاهی عواقب بدی دارد، این کار را ترک کنید.

**سؤال (۸۶۴)**: دختری هستم که با نامزدم بدون خواندن عقد، ارتباط تلفنی دارم، آیا گناه دارد؟ و یا بدون اذن پدر می‌توان عقد محرمیت خواند؟

**جواب**: بدون اجازه وَلِی، نمی‌توان عقد خواند، ولی اگر صحبت‌های شما عـادی باشد نه شهوانی، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۶۵)**: آیا عاشق‌شدن و کسی را دوست‌داشتن گناه دارد؟

**جواب**: تنها دوست‌داشتن بدون کدام کار بد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۶۶)**: جوانی بیست‌وپنج ساله هستم که عاشق دختری شده‌ام، آیـا ایـن کارم گناه است؟

**جواب**: مجرد عشق گنـاه نیسـت، نقـص اسـت، ولـی کارهـای حـرام، ماننـد: صحبت‌های شهوت‌انگیز، دست‌دادن و غیره را ترک کنید.

**سـؤال (۸۶۷)**: در مورد نگاه محرمانه یک دختر به پسری، کـه نـامزد او اسـت، معلومات دهید که حکمش چیست؟

**جواب:** تا عقد خوانده نشود، نگاه محرمانه مفهوم ندارد.

**سؤال (۸۶۸):** دختری بیست ساله هستم، که مدت پنج ماه از نامزدی من می‌گذرد، تا حال همرای نامزدم رابطه نداشته‌ام، چون او این‌جا نیست و با هم محرم هم نیستیم. اما نامزدم می‌گوید: وقتی من در سال نو آمدم، هر چه بگویم باید به حرف من گوش کنی، ولی مادرم می‌گوید: وقتی نامزدت آمد نباید با او رابطه برقرار کنی، چون او نامحرم است، لطفاً راهنمایی کنید که چه کار کنم؟

**جواب:** اگر عقد دختر با اذن پدر خوانده نشود، هر کاری کنید حرام است، به حرف مادرتان باید گوش کنید.

**سؤال (۸۶۹):** اگر دخترها به پیرمردان نامحرم سلام کنند، گناه دارد؟

**جواب:** اگر به قصد شهوت نباشد، گناه ندارد.

**سؤال (۸۷۰):** آیا نوشتن حرف‌های محبت‌آمیز، جهت ایجاد محبت بین دو نامزد، در قالب پیام‌های کتبی، گناه دارد؟

**جواب:** اگر شهوت‌انگیز نباشد، عیبی ندارد.

**سؤال (۸۷۱):** اگر کسی نماز و قرآن بخواند و با بیگانه صحبت کند، گناه دارد؟

**جواب:** اگر صحبت‌ها شهوانی باشد، اشکال دارد.

**سؤال (۸۷۲):** آیا دست‌گرفتن پسر که تا هنوز به سن بلوغ نرسیده، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر به قصد شهوت باشد، اشکال دارد، چه قبل از بلوغ باشد و چه بعد از بلوغ.

**سؤال (۸۷۳):** دختری هفده‌ساله هستم، مدت دو ماه می‌شود نامزد شدم و با نامزدم رفت‌وآمد داریم و در گوشی با هم صحبت می‌کنیم، هم‌چنان دستم را نیز می‌گیرد، آیا گناه دارد؟

**جواب:** تا عقد نخوانده‌اید با او نامحرم هستید و دست‌دادن شما هم حرام است و در گوشی اگر صحبت‌های شهوت‌انگیز کنید، بنابر احتیاط واجب، جایز نیست.

**سؤال (۸۷۴)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم، وقت سلام‌کردن با پسر کاکا و پسر مامایم دست می‌هم، آیا اشکال دارد؟

**جواب**: دست‌دادن برای هر دو طرف حرام است.

**سؤال (۸۷۵)**: دختری هفده‌ساله هستم، مدت چهار سال است با پسری که او را برای زندگی مشترک انتخاب کرده‌ام و بعد از این‌که درس‌هایمان تمام شد، با هم ازدواج کنیم. هردوی ما متدین هستیم، هر صبح جمعه به دعای ندبه می‌رویم، آیا ارتباط‌داشتن ما گناه دارد؟

**جواب**: اگر دست بدهید یا صحبت‌های شهوت‌انگیز باشد، اشکال دارد.

**سؤال (۸۷۶)**: آیا دست‌دادن با نامزد که هنوز نکاح نکرده باشیم، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: بلی، حرام است.

**سؤال (۸۷۷)**: دو جوان هفده‌ساله هستیم که همدیگر را دوست داشته و قصد ازدواج داریم. البته خانواده ما خبر ندارند، حالا اگر ما به همدیگر دست بدهیم؛ گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: دست‌دادن حرام است، خیلی یک‌جا نباشید، زود خواستگاری کنید که شیطان شما را گمراه نکند.

**سؤال (۸۷۸)**: آیا به خاطری رسم و رواج، دست‌گرفتن که از دوست‌های ما باشد، اشکالی دارد؟

**جواب**: حرام است.

**سؤال (۸۷۹)**: خانمی بیست‌ساله هستم، ثمره ازدواجم یک دختر هفت‌ماهه است. زمانی که پدرم مرا به نامزدی همسرم درآورد، عقد دائمی نبست، فقط ساعتی یک بعد از ظهر وقتی مراسم به پایان رسید، وقت صیغه تمام شد. من و نامزدم تلفنی رابطه داشتیم و وقتی هم که از نزدیک همدیگر را می‌دیدیم با هم دست می‌دادیم، آیا این کار ما گناه بوده؟

**جواب:** بلی، دست‌دادن حرام و حرف‌های مهیج شهوت، بین دو نامحرم درست نیست.

**سؤال (۸۸۰):** دانشجویی هستم که در قزاقستان مشغول به تحصیل هستم، از آن جایی که در این کشور حجاب مراعات نمی‌شود و سر و کار بنده هم با نامحرمان است، از شما می‌خواهم که مرا در این مورد راهنمایی کنید!

**جواب:** باید با زن نامحرم دست ندهید، مگر این‌که یکی از طرفین دستکش داشته باشد، نگاه‌کردن بدون لذت‌جویی به زنان بی‌حجاب، اشکالی ندارد.

**سؤال (۸۸۱):** دختری جوانی هستم که پسری مرا دوست دارد، ما با هم ارتباط فامیلی هم داریم و با هم دست داده‌ایم، آیا گناه کردیم؟

**جواب:** بلی، دست‌دادن با نامحرم حرام است.

**سؤال (۸۸۲):** دست‌دادن با شوهر خواهر و نشستن با او در جای خلوت چه حکمی دارد؟

**جواب:** دست‌دادن جایز نیست. خلوت با نامحرم هم بد است.

**سؤال (۸۸۳):** آیا دست‌دادن یک دختر جوان مسلمان با پسران کاکا، ماما، خاله وعمه و دیگر افراد فامیل گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** با کاکا و ماما دست‌دادن جایز است، ولی با پسران آن‌ها و شوهر خواهر چون که نامحرم هستند، دست‌دادن جایز نیست.

**سؤال (۸۸۴):** دختری جوانی هستم که از کودکی تا حال همرای پسرخاله‌ام، من حیث خواهر و برادر دست می‌دهم، آیا گناه کرده‌ام؟

**جواب:** تماس اعضای نامحرم با نامحرم حرام است، دیگر این کار را نکنید.

**سؤال (۸۸۵):** آیا دوست‌داشتن نامحرم گناه دارد؟

**جواب:** اگر به قصد شهوت باشد جایز نیست، به‌هرحال، بهتر است دوری کنید.

**سؤال (۸۸۶):** آیا دوست‌داشتن کسی اگر خودش نمی‌داند، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد، به شرطی که کار حرام به‌جا نیاورد.

**سؤال (۸۸۷)**: اگر شخصی را برای ازدواج انتخاب کرده باشیم و هنوز محرم نشده‌ایم، آیا دوست‌داشتن او گناه است یا خیر؟ چون شخصی هستم که دختر خاله خودم را برای ازدواج انتخاب کرده‌ام و تصمیم دارم با او ازدواج کنم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: مجرد محبت قلبی، بدون صحبت‌کردن اشکالی ندارد، ولی قبل از عقد، او به شما نامحرم است.

**سؤال (۸۸۸)**: دختری هیجده‌ساله هستم که مامایم، عاشقم شده است. از من می‌خواهد که همیشه با او باشم، او مجرد هست و من نامزد دارم، دست خودش هم نیست. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب**: از او دوری کنید که نفس او خیلی کثیف شده.

**سؤال (۸۸۹)**: خانمی هستم که سه فرزند دارم، از زندگی‌ام کاملًا راضی هستم. تنها مشکل زندگی من این است که: همسرم با نامحرمان، مثلاً با خواهرانم خیلی زیاد شوخی می‌کنند. درحالی‌که می‌دانم همسرم آدم با خدا و نمازخوانی هست، اما هر قدر به او می‌گویم این کار اشتباه است و گناه دارد او در جوابم می‌گوید که: دلم پاک است و آن‌ها پیش خودم بزرگ شده‌اند، به نظر شما آیا این کار همسرم گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر شوخی‌ها شهوانی باشد، اشکال دارد و گرنه اشکالی ندارد، شما باید آن را تشخیص دهید.

**سؤال (۸۹۰)**: دختری هیجده‌ساله هستم و نامزد دارم، چه کارهایی در دوران نامزدی حرام است؟

**جواب**: با نامزد خود حرف‌های محرک شهوت نزنید، دست ندهید و بی‌حجابی نکنید، تا زمانی که عقد خوانده نشود، او نامحرم است و ضمناً خود را به نظر او سبک نشان ندهید.

**سؤال (۸۹۱)**: جوانی بیست‌وسه ساله هستم که تازه نامزد شده‌ام. می‌خواهم

بدانم که اگر دو جوان نامزد شده باشند، ولی عقد آنان خوانده شده باشد یا نشده باشد، ارتباط‌شان تا چه حد می‌تواند باشد؟ درصورتی‌که هدف هردو ازدواج باشد.

**جواب:** در فرضی که نکاح نشده باشند، از نظر شرعی نامزدی بی‌اثر است و دختر و پسر هر دو با هم نامحرم هستند، ولی اگر نکاح شوند، مثل خانم و شوهر می‌باشند.

**فرار دختر و پسر**

**سؤال (۸۹۲):** جوانی هستم که مدت پنج ماه پیش با یک دختر فرار کردیم، بعد از دو ماه پس به خانه آمدم، همراه دختر نکاح کردم، اما پدر دختر به زور طلاق گرفت و طفلم را سقط کرد. کار ما سه نفر از نظر شرع چگونه است؟

**جواب:** هر سه نفر شما خطاکار هستید، فرارکردن دختر و پسر نامحرم جایز نیست. مطالبه پدر دختر به عنوان پول گله، کار غلط است، هم‌چنین نکاح، بدون اذن پدر نمی‌شود. اسقاط طفل جایز نیست.

**سؤال (۸۹۳):** اگر دختر و پسری فرار کرده باشد و بدون رضایت پدر با آن پسر عروسی کند، حکم شرعی آن چگونه است؟

**جواب:** دختر بدون اذن پدر یا پدری پدر، نمی‌تواند نکاح کند.

**خلوت با نامزد**

**سؤال (۸۹۴):** اگر دختر و پسر با هم نامزد باشند و عقدشان هم موقت باشد و پسر بگوید: با هم خلوت کنیم، آیا درست است؟

**جواب:** اگر عقد را به اذن پدر خوانده‌اید، اشکال ندارد و از نظر دنیا تا عروسی نشده خلوت نکنید، پسر از شما سیر می‌شود وعقب دختر دیگر می‌رود.

**سؤال (۸۹۵):** اگر یک جوانی قبل از نکاح با نامزدش رابطه جنسی داشته باشد، آیا بعد از عروسی آن‌ها، نکاح‌شان درست است یا خیر؟

**جواب:** توبه کند، نکاح صحیح است.

**سؤال (۸۹۶):** این‌جانب نامزد هستم، خودم واقعاً از گناه و اشتباه می‌ترسم، اما نامزدم می‌گوید: گناه ندارد به خاطر همین بین ما جنگ و جنجال است، نمی‌دانم که چه کنم؟

**جواب:** اگر عقد نکاح هنوز بین‌تان واقع نشده، شما با هم نامحرم هستید، باید مانند دو نامحرم زندگی کنید و حتی دست هم ندهید. و حرف نامزد خود را قبول نکنید و یا زود با اجازه پدر عقد نکاح خود را بخوانید.

**سؤال (۸۹۷):** جوانی هستم که قبل از عروسی عاشق همسرم بودم و با هم رابطه داشتیم، حالا که ازدواج کردیم، حکم رابطه ما چه بوده؟

**جواب:** اگر بدون عقد دست داده‌اید و یا با شهوت صحبت کرده‌اید، توبه کنید.

**سؤال (۸۹۸):** خانمی هستم که عروسی کرده‌ام، اما در دوران نامزدی با نامزدم بدون این‌که عقد کنیم خلوت کردم، آیا برایم گناه حساب می‌شود؟

**جواب:** بلی، هر دو نفر فعل حرام را انجام داده‌اید، توبه واستغفار نمایید.

**سؤال (۸۹۹):** به مدت یک ماه با پسری که دوستش داشتم، رابطه جنسی بر قرار کردم، و قصد داشتیم با هم ازدواج کنیم، ولی بعد از یک ماه بنا بر بعضی دلایل، تصمیم گرفتیم همدیگر را فراموش کنیم و حالا احساس گناه می‌کنم، حال چه کاری باید کنم؟

**جواب:** اگر با او تماس غیرمشروع داشته‌اید، گناه کبیره مرتکب شده‌اید، توبه کنید و تصمیم بگیرید تا در آینده چنین کاری را انجام ندهید، تا از طرف فامیل مقدمات عروسی شما فراهم گردد.

### رابطه نامشروع

**سؤال (۹۰۰):** اگر آدم بعد از زنا توبه کند، آیا حد از او ساقط می‌شود؟ و اگر ساقط می‌شود تا چه زمانی می‌توان توبه کرد؟ و آیا توبه‌نمودن مدت و زمان خاصی دارد؟

**جواب:** شخص مسلمان باید از هر گناه زود توبه کند، قبول توبه ربطی به ثبوت حد شرعی ندارد. از خدا بخواهید که از شما راضی شود و بر شما واجب نیست جایی که اقرار کنید، که حدّ بر شما جاری شود.

**سؤال (۹۰۱):** بنده، خواهری بدکاری دارم، برایم ثابت شده او بدکار است. شوهرش او را در خانه من روان کرده و طلاق هم نداده، طلا و جواهری که پدرم برای خواهرم داده بود، گرفته و هم‌چنان مهریه که در نکاح خط نوشته شده، هم پرداخت نکرده است. مادر پیری در خانه دارم که به لحاظ او به خواهرم چیزی گفته نمی‌توانم، مادرم مریض است و اگر بگویم باور هم نمی‌کند که خواهرم بدکاره است. سؤال این است که تکلیف من چیست:

الف) می‌توانم خواهرم را به کام مرگ برسانم؟

ب) مهریه‌ای که برگردن شوهرش است می‌توانم بگیرم؟ مهریه خواهرم را اگر شوهرش طلاق داد، باید بپردازد یانه؟

ج) طلاهایی که شوهرش گرفته و به خاطر زندان‌نرفتن خود استفاده کرده، چه حکمی دارد؟

د) خواهرم از نظر عقل و هوش مشکل هم دارد، گویا از صددرصد عقل، (۷۵ درصد) دارد. (عاقله کامل نیست.)

**جواب:**

الف) بهترین کار این است که: او را در خانه نگه‌دارید، تا بدکاری نکند و با او مدارا و اخلاق خوش داشته باشید، تا اصلاح شود.

ب) شوهر یا باید او را طلاق بدهد و یا نفقه، مگر این‌که ناشزه باشد.

ج) مهر او بر شوهر لازم است که به او بدهد.

د) اگر طلاها از خود زن بوده، باید آن را یا مثل آن را به زن برگرداند.

**سؤال (۹۰۲):** جوانی هستم که در اوایل جوانی‌ام مرتکب زنا شده‌ام. حالا که

توبه کرده‌ام، آیا خداوند مرا می‌بخشد یا این‌که حد شرعی باید بر من جاری شود؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** شما اگر به این گناه‌تان به زبان اعتراف نکنید، بین خود و خدای‌تان توبه کنید، خداوند توبه‌پذیر است.

**سؤال (۹۰۳):** اگر خانمی در اثر خشونت خانواده شوهرش به عمل زنا روی آورده باشد، حکم شرع در مورد چیست؟

**جواب:** خشونت فامیلی زنا را حلال نمی‌کند. زنا از گناهان کبیره است، باید فوراً توبه کند و اگر باعث فتنه نمی‌شود، از شوهر خود حلالیت بخواهد.

**سؤال (۹۰۴):** پسری به خاطر مشکل با پدرش بالای مادراندرش تجاوز نموده است، حالا وظیفه شرعی این پدر با همسرش چیست؟ مشخص نمایید که آیا باید طلاق بدهد، یا می‌تواند با او زندگی کند؟ و اگر بالفرض زنا با رضایت بوده باشد، حکم مسئله چه می‌باشد؟

**جواب:** از نظر شرعی، حکم زنا با زن پدر، کشتن است، ولی از نظر قانونی باید به قاضی دولتی رجوع شود، ولی اگر مرد بخواهد با زنش زندگی کند اشکالی ندارد چه این عمل اختیاراً و یا اکراهاً صورت گرفته باشد.

**سؤال (۹۰۵):** اگر زن شوهردار با مرد دیگری عمل زنا را انجام دهد و حامله شود و آن طفل را سقط کند، مرتکب قتل شده است؟ و کسی که از این موضوع خبر دارد در گناه او شریک است یا خیر؟

**جواب:** زنا از گناهان بسیار بزرگ است و اسقاط جنین نیز حرام است و شخصی که از این مسئله خبر دارد وظیفه‌ای ندارد.

**سؤال (۹۰۶):** زنی بیست‌وچهار ساله هستم، خواهرخوانده‌ای دارم که با یک شخص معتاد ازدواج کرده و بعد از شش سال با یک پسر جوان دانشگاهی آشنا شده و از او یک طفل نامشروع به دنیا آورده، که فعلًا سه ماهه می‌شود و حالا پشیمان است و می‌گوید: که طفل را باید به پدرش بدهم، یا کجا نگه‌داری کنم؟

**جواب:** این زن به شوهر خود خیانت کرده، و باید توبه کند و در مورد طفل مخیر است که کجا نگه‌داری شود.

**سؤال (۹۰۷):** جوانی هستم که با دختری رابطه جنسی داشتم و او حامله شده، قبلًا گفته بود من بیوه هستم، ولی حالا فهمیدم که شوهر داشته، گناه چنین عملی چیست؟

**جواب:** طرفین مرتکب معصیت شده‌اید، باید توبه کرده به خدا برگردید.

**سؤال (۹۰۸):** اگر کسی در خوردسالی زنا یا لواط کرده باشد و حالا پشیمان شده باشد توبه کند، قبول می‌شود یاخیر؟

**جواب:** بلی، قبول می‌شود.

**سؤال (۹۰۹):** اگر خانم شوهردار زنا کند، آیا مورد عفو خداوند قرار می‌گیرد؟ و یا چگونه توبه کند، تا مورد عفو خداوند قرار بگیرد؟

**جواب:** بسیار خیانت بزرگ به شوهر خود نموده، ولی وظیفه او توبه‌کردن است و پیش خداوند عذر کند تا خداوند گناه او را ببخشد.

## احکام نکاح

**سؤال (۹۱۰):** آیا زن‌گرفتن در اسلام واجب است یا خیر؟ و اگر کسی زن نگیرد، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر به حرام مبتلا می‌شود، زن‌گرفتن واجب است، در غیر این صورت، مستحب است.

**سؤال (۹۱۱):** شخصی هستم، همراه نامزدم بدون شاهد نکاح کردیم، آیا اشکال دارد؟

**جواب:** اگر پدر و پدرِ پدر (پدرکلان) دارید، بدون اذن آن‌ها نکاح نمی‌شود و شاهد، مستحب است نه واجب.

**سؤال (۹۱۲):** دختری بیست‌وسه ساله هستم که مدت یک سال می‌شود، بدون شاهد عروسی کردم، آیا از نگاه شرعی درست است؟

**جواب:** بدون اذن پدر و جد پدری، نکاح شما درست نیست، اما بدون شاهد اشکالی ندارد.

**سؤال (۹۱۳):** آیا نکاح بسته‌کردن بدون اجازه پدر و پدرکلان دختر، درست است یا خیر؟

**جواب:** نخیر، اذن پدر و یا جد پدری شرط است.

**سؤال (۹۱۴):** اگر نامحرم را خواهر بگوییم، آیا بعداً با او می‌توانیم ازدواج کنیم؟

**جواب:** بلی، اشکال ندارد.

**سؤال (۹۱۵):** دختری نوزده‌ساله هستم، مدت یک سال شده است که از نامزدی ما می‌گذرد، عقد ما هم خوانده شده است، تا چه حد می‌توانیم با همدیگر نزدیک شویم؟ نامزدم می‌خواهد به برجستگی‌های بدنم دست بزند، آیا درست است؟

**جواب:** اگر با اجازه پدر و یا جد پدری (پدرکلان) نکاح کرده‌اید، مشکل ندارد، شما زن و شوهر هستید.

**سؤال (۹۱۶):** آیا صیغه‌کردن دختر باکره، اشکال دارد؟

**جواب:** صیغه با اذن وَلِی صورت می‌گیرد، مثل نکاح.

**سؤال (۹۱۷):** آیا می‌شود که بدون اجازه پدر دختر، با آن دختر صیغه محرمیت را خواند؟

**جواب:** اشکال دارد.

**سؤال (۹۱۸):** اگر دختری نه پدر داشته باشد و نه پدرکلان، عقدش چگونه صحیح است؟

**جواب:** در فرضی که بالغه باشد به رضای خودش است.

**سؤال (۹۱۹):** دختری باکره جوانی که دیوانه است، پدر و پدر پدر (جد) و مادر ندارد فعلًا در منزل خانم برادر متوفی‌اش زندگی می‌کند. مردی به خواستگاری او آمده، تکلیف چیست؟ برادر و چند خواهر هم دارد، اما آن‌ها سرپرستی و کمکی نمی‌کنند.

**جواب:** به یک نفر از علمایی که وکالت از مجتهد جامع‌الشرایط دارد و احکام فقهی را بلد است رجوع کنید، او بر ولایت بر مجنونه او را تزویج می‌کند.

**سؤال (۹۲۰):** اگر دو پسری دوگانگی (دوقلو)، مادرزادی فلج به دنیا آمده باشند، حالا به خاطر خدا بخواهیم با یکی از آن‌ها ازدواج کنیم، درست است یا خیر؟

**جواب:** بلی می‌شود، ولی در بعضی مواقع باید روی دیگری تکه‌ای انداخته شود که نبیند.

**سؤال (۹۲۱):** ازدواج‌نمودن با شخص آوازه خوان، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد، ولی آهسته آهسته او را نصیحت کنید.

**سؤال (۹۲۲):** دختری هیجده‌ساله هستم که بدون اجازه پدرم با مردی صیغه کردم و با او رابطه هم داشتم، می‌خواستم بدانم که آیا زنا حساب می‌شود؟

**جواب:** نکاح موقت و دایمی بدون اذن پدر باطل است، فوراً از آن مرد جدا شوید.

**سؤال (۹۲۳):** دختری بیست‌ودو ساله هستم، دو ماه است که نامزد شدم. نامزدم درس طلبگی می‌خواند و قصد دارد که نکاح محرمانه ببندیم، به خاطر این‌که تلفنی ارتباط داشته باشیم. اما پدرم قبول نمی‌کند و می‌گوید، لازم نیست که: باهم صحبت کنید، اما نامزدم می‌خواهد که ارتباط تلفنی داشته باشیم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** اجازه پدر در عقد معتبر است، با پدرتان صحبت کنید و یا کسی را واسطه کنید شاید راضی شود.

**سؤال (۹۲۴):** پسری هفده‌ساله هستم، می‌خواهم با دختری که دوستش دارم ازدواج کنم. اما پدرم اجازه نمی‌دهد و می‌خواهم با دختر فرار کنم. راه درست را برایم نشان دهید!

**جواب:** اذن پدر برای عقد پسر شرط نیست، اگر دختر و پدر او راضی باشند، می‌توانید عقد کنید.

**سؤال (۹۲۵)**: دختری هستم، مدت شش ماه است که نامزد هستم، اما خانواده‌ام اجازه نکاح محرمانه نمی‌دهد. من و نامزدم تلفنی با هم صحبت می‌کنیم، اگر من و نامزدم بخواهیم با رضایت یکدیگر با هم نکاح محرمانه ببندیم، اشکال دارد؟

**جواب**: اگر پدر یا پدرِ پدر دارید، بدون اذن یکی از آن‌ها، نکاح باطل است.

**سؤال (۹۲۶)**: دختری که سنش بزرگ شده باشد و خواستگاری برایش نیاید، می‌تواند بدون اذن پدر طبق شرایط جانب مقابل، صیغه یا عقد موقت کند؟

**جواب**: بدون اذن پدر یا پدرکلان نمی‌تواند، عقد موقت با کسی بسته کند.

**سؤال (۹۲۷)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم، سه سال پیش با مردی آشنا شدم که مسلمان نبود، ولی درحال حاضر مسلمان شده است و از من خواستگاری کرده، ولی پدر و مادرم اجازه نمی‌دهند، آیا بدون اجازه پدر می‌شود نکاح نمایم؟

**جواب**: بدون اجازه پدر، نکاح شما باطل است.

**سؤال (۹۲۸)**: دختری نوزده‌ساله هستم که چند مدت قبل با مردی آشنا شدم و با او مدت چند ماه صیغه نمودم و با هم رابطه هم داشتیم، می‌خواهم بدانم که آیا ما مرتکب زنا شده‌ایم؟ و فعلًا می‌خواهیم عروسی کنیم، آیا کدام مانع برای عروسی ما وجود دارد؟

**جواب**: اولًا: در صیغه، اذن پدر شرط است و ثانیاً: صیغه باید توسط عالم دینی خوانده شود و اگر نه پدر و نه پدرکلان (پدر پدر) داشته باشید، نکاح شما درست است.

**سؤال (۹۲۹)**: اگر دو نامزد از همه پنهان، صیغه و عقد موقت بخوانند، آیا درست است یا گناه دارد؟

**جواب**: بدون اذن پدر و یا پدر پدر، عقد باطل است.

**سؤال (۹۳۰)**: جوانی بیست‌ویک ساله هستم، یک سال است نامزد شده‌ام و به مدت یک سال نکاح موقت نموده‌ایم. بنا به مشکلات تحصیلی نمی‌توانم عروسی کنم و مدت نکاح محرمانه هم کم مانده، آیا باید مدتش را تمدید کنیم؟ یا همان نکاح قبل که وقتش معلوم است درست است؟

**جواب:** وقتی مدت تمام شود، عقد هم از بین می‌رود. باید عقد دیگر بخوانید و ضمناً باید پدر دختر یا جد پدری راضی به عقد باشد.

**سؤال (۹۳۱):** جوانی بیست‌ویک ساله هستم، قبلًا با نامزدم صیغه محرمیت خوانده بودیم، اما فعلًا وقت نکاح ما تمام شده است و تقریباً یک سال شده است، ارتباط تلفنی داریم و گاه‌گاهی هم به خانه نامزدم می‌روم، آیا قابل بخشش است؟

**جواب:** بلی، خداوند توبه را قبول می‌کند و باید بدانید از وقتی که مدت عقد تمام شده، دوباره با دختر، نامحرم شده‌اید. عقد باید به اذن پدر یا پدر پدر باشد وگر نه شوخی‌های شما حرام است.

**سؤال (۹۳۲):** دختری هستم، یک سال از نامزدی و نکاحم گذشته است. حالا که نکاح ما وقتش تمام شده است، بین فامیل‌ها کمی کشَیَدگی به وجود آمده و اجازه نمی‌دهند که نکاح ما بسته شود و دراین‌حال نامزدم به دیدنم می‌آید، هر کاری می‌کنم که نیاید، نمی‌شود. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** تا عقد و نکاح مجدد، شما و نامزدتان باهم نامحرم هستید. اگر ایشان ازآمدن خودداری نمی‌کند، شما از رفتن نزد ایشان خودداری کنید. و یا با او مانند نامحرم احوال‌پرسی کنید.

**سؤال (۹۳۳):** دختری هستم، چند ماه است که نامزد شده‌ام، عقد موقت هم بسته‌ایم، نامزدم اصرار دیدار را دارد. اما من به خاطر ترس از پدرم مخالفت می‌کنم، آیا ملاقات ما بدون اجازه پدرم گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** ملاقات تان در صورتی که عقد موقت، به اجازه پدرتان باشد، گناه ندارد، ولی مخالفت با پدر هم جایز نیست. و عقد موقت و دایم بدون اجازه پدر درست نیست.

**سؤال (۹۳۴):** دختری بیست‌ساله هستم، مدت دو ماه شده با پسری مامایم نامزد شده‌ایم و نکاح غیردائم را خود ما خواندیم. آیا این نکاح، نظر به رساله آقای سیستانی، درست است یاخیر؟

**جواب:** باید حتماً نزد عالمی بروید، که او به وکالت شما عقد را بخواند و پدر دختر نیز راضی باشد.

**سؤال (۹۳۵):** دختری بیست‌ودو ساله هستم، نامزد دارم، نکاحمان را خوانده‌ایم، اما مادرم نمی‌گذارد با نامزدم صحبت کنم، لطفاً راهنمایی کنید که با مادرم چه کنم؟

**جواب:** اگر نکاح شما به اجازه پدر شما بوده است، صحبت اشکال ندارد، منتها مادرتان را راضی کنید.

**سؤال (۹۳۶):** دختری شانزده‌ساله هستم که پسرخاله‌ام را دوست دارم، اما مادرم راضی نیست و من حاضر نیستم بدون او با کس دیگری ازدواج کنم، اگر بدون اجازه، با او عروسی کنم، اشکالی دارد؟

**جواب:** در این سن، وقت مناسب تصمیم‌گیری شما، برای ازدواج نیست، چون هیچ تجربه ندارید. از تجربه مادر استفاده کنید، در غیر آن، آینده تاریک و دشوار منتظر شما خواهد بود. به‌هرحال اذن مادر، در صحت ازدواج شرط نیست.

**سؤال (۹۳۷):** آیا صیغه موقت با اجازه مادر، درست است یا خیر؟

**جواب:** باید به اجازه پدر و یا پدر پدر (پدرکلان پدری) باشد.

**سؤال (۹۳۸):** پسری هیجده‌ساله هستم که نامزد دارم، اما خانواده نامزدم، مخصوصاً مادرکلان‌شان راضی به نکاح‌کردن ما نیست. لطفاً راهنمایی کنید که مادرکلانش را چطور راضی کنم؟

**جواب:** مادرکلان حق جلوگیری ندارد، پدر دختر و خود دختر راضی باشد، کفایت می‌کند.

### نکاح بین عیدین

**سؤال (۹۳۹):** دختری جوانی هستم، خواستم بدانم آیا در بین دو عید، نکاح‌کردن اشکال دارد یا خیر؟ چون بسیاری از مردم می‌گویند: شگون خوبی ندارد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** خرافات است.

**نکاح اجباری**

**سؤال (۹۴۰):** جوانی بیست‌وهفت ساله هستم که هفت سال می‌شود عروسی کردم و دو تا فرزند دارم. من از همان اوایل ازدواجم راضی نبودم، به اجبار ازدواج کردم. الآن هم از زندگی‌ام راضی نیستم، این زندگی برای من لذت‌بخش نیست، من چه کار کنم؟

**جواب:** با پدر و مادر همسر خود صحبت کنید، شاید راه حلی پیدا شود، مسئولیت دو فرزند را فراموش نکنید.

**سؤال (۹۴۱):** آیا عروسی‌کردن بعد از سیزده محرم‌الحرام، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد، ولی خوب هم نیست.

**سؤال (۹۴۲):** دختری شانزده‌ساله هستم که پدرم مرا به همسری پسری در آورده است که درست نماز نمی‌خواند. در ضمن، خودم اصلاً آن پسر را قبول ندارم و به همین خاطر است که پدرم همیشه مرا کتک می‌زند، لطفاً راهنمایی کنید که با پدرم چه کنم و چه بگویم؟

**جواب:** با پدر خود به احترام صبحت کنید و بگویید که نکاح اجباری و به‌زور باطل است، شما راضی هستید که مرد نامحرم با من آمیزش حرام انجام دهد؟

**سؤال (۹۴۳):** دختری هستم که در کودکی پدر و مادر خود را از دست داده‌ام و مرا به زور وادار به نامزدی با پسر کاکایم کرده است، آیا نکاح ما درست است؟

**جواب:** اگر شما راضی نبوده‌اید، نکاح شما درست نیست.

**سؤال (۹۴۴):** دختری نوزده‌ساله هستم، مدت یک هفته می‌شود نامزد شده‌ام و مرا به‌زور وادار به این کار کرده است، حالا من چه باید کنم؟

**جواب:** شما اگر راضی نباشید، صد دفعه عقد بخوانند، عقد شما صحیح نیست و نزد یک عالم دینی بروید مشکل خود را حکایت کنید که او با فامیل شما صحبت کند.

**سؤال (۹۴۵)**: خانمی هستم که مدت هفت سال از ازدواج ما می‌گذرد، اما از اول به این کار راضی نبودم، آیا تا به حال روابط من با شوهرم نامشروع است یا خیر؟

**جواب**: بهتر است عقد را دوباره بخوانید.

**سؤال (۹۴۶)**: زنی هستم دارای پنج اولاد، پدرم مرا به عقدی مردی که اصلًا راضی نبودم در آورد و حتی تا حالا که بیست‌وچند سال از ازدواج اجباری ما می‌گذرد، شوهرم را دوست ندارم، تکلیف بنده و اولاد ما چه می‌شود؟ فرزندانم حلال‌زاده‌اند یا نه؟ آیا او شوهری شرعی من است و همبسترشدن با او اشکال ندارد؟

**جواب**: اگر شما در موقع عقد راضی نبوده‌اید، باید از مرد مذکور حجاب کنید و در بستر او نخوابید و فرزندان شما ولد شبهه‌اند، نه حرام‌زاده‌اند و نه حلال‌زاده.

**سؤال (۹۴۷)**: دختری هستم که پدرم مرا به نامزدی، شخصی در آورده است، مجبورم از شرم مردم نکاح کنم. آیا این کارم درست است؟

**جواب**: اگر شما راضی نباشید، نکاح باطل است و زنا می‌شود یا راضی شوید و یا رد کنید.

**سؤال (۹۴۸)**: خواهرم دختری بیست‌ساله است، که شش سال قبل پدرم او را به عقد مرد پیری که هم سن خود پدرم بود در آورد. او مرد شراب‌خوار، معتاد و خلاف کار بود. خواهرم بعد از شیرینی‌خوری و نکاح فهمید، که این عیب‌ها را شوهرش دارد، هر چه به پدرم گفت فایده نداشت و پدرم یک‌صدهزار افغانی از آن مرد به عنوان گله اخذ نموده بود. بعد از عروسی مدت شش سال خواهرم گم شد و بعد از مدت مذکور، امسال همرایم به تماس شده که او با پسری فرار کرده و با او عقد بسته است.

سؤال این است که: حالا تکلیف عقد او با این پسر چیست؟ و نکاح قبلی‌اش چه حکم دارد؟ درحالی‌که خواهرم در دوران نامزدی‌اش با شوهر قبلی خود، هیچ کدام

ارتباط یا برخوردی نداشته و فقط یک‌بار او را دیده بود، که درباره عادت‌های بدش از او پرسیده بود، که او هم اقرار نموده و نیز گفته بود که پدرت از اول این‌ها را می‌دانست، نمی‌دانم چرا برایت نگفته؟ حالا تکلیف خواهرم که با مردی دیگر رفته و بدون اجازه پدرم ازدواج نموده و شوهر قبلی‌اش هم گفته، که تا پولم را برنگردانید، طلاق نمی‌دهم، چه حکم دارد؟

**جواب:** اگر واقعاً دختر در موقع عقد نکاح راضی بوده، او زن شوهر اولی است و اگر واقعاً راضی نبوده و پدر به‌زور عقد نکاح را خوانده، عقد باطل است و دختر می‌تواند با اجازه پدر با کس دیگری ازدواج کند. ولی در فرض دعوی که دختر بگوید، من راضی نبودم و شوهر و پدر بگوید که دختر راضی بوده، دختر باید عدم رضایت خودرا ثابت کند. به‌هرحال، این روسیاهی پدرَان نادان است، ولی چون دختر و پسر با هم نامحرمند، باید فوراً جدا شوند.

**سؤال (۹۴۹):** دختر جوانی هستم که پدرم قصد دارد مرا به پسر برادرش بدهد، اما من اصلًا او را دوست ندارم. لطفاً راهنمایی کنید که حکم شرعی کار ما چیست؟

**جواب:** تا شما نخواهید، نکاح درست نمی‌شود.

**سؤال (۹۵۰):** آیا عقد دختری که خودش راضی نباشد، درست است؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۹۵۱):** در رابطه با عواقب ازدواج اجباری، که بعضی پدر و مادرها بدون اجازه دختر، آن‌ها را می‌خواهند به خانه بخت بفرستند، توضیح دهید؟

**جواب:** خانه بخت، بدبختی می‌شود، عقد صحیح نیست، زنا می‌شود.

**سؤال (۹۵۲):** اگر دختر و پسر از ازدواج‌کردن با هم راضی نباشند، آیا نکاح آن‌ها درست است؟

**جواب:** درست نیست، باید هر دو راضی باشند و نیز پدر یا پدر پدر (پدرکلان پدری): دختر هم راضی باشد.

**سؤال (۹۵۳):** خانمی هستم، سه سال از ازدواجم می‌گذرد، با اجبار بوده و

خودم به این ازدواج راضی نبودم. رابطه خوبی باهم نداریم وهر روز باهم مشاجره داریم، هر قدر به او می‌گویم، که باید از هم جدا شویم او به حرفم گوش نمی‌دهد، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** اگر در حین خواندن عقد، شما راضی نبودید، عقد شما از اول باطل بوده، اما اگر به عقد راضی بوده‌اید و اجازه داده‌اید، ولی حالا به مشکل برخورده‌اید، عقد شما صحیح است. و برای حل مشکلات‌تان، اگر خودتان نمی‌توانید از طریق افرادی نزدیک طرفین کمک بگیرید، شاید حل شود، انشاءالله.

**سؤال (۹۵۴):** دختری را که تازه به دنیا آمده بود، به نام پسرعمویش کردند. تا وقتی بزرگ شدند با هم عروسی کنند، حالا هر دوی آن‌ها بزرگ شده‌اند و همدیگر را قبول ندارند و پسر به خاطر این‌که با دختر عروسی نکند به خارج سفر کرد و دختر هم می‌گوید، که اگر مرا به عقد او در آورید خودکشی می‌کنم، اما خانواده پسر قصد دارند که پسر خود را از خارج به‌زور آورده و به اجبار او را وادار به ازدواج کنند، به نظر شما آیا این کار درست است؟

**جواب:** این کار غلط و احمقانه است. عقد اجباری و به‌زور باطل است، و زنا به حساب می‌آید، نکاح بی‌رغبت به جدایی می‌انجامد، به‌هیچ‌وجه این کار نشود.

**سؤال (۹۵۵):** دختری که از نامزد خود راضی نباشد، اما فامیلش او را اجبار کند، راه حل چیست؟

**جواب:** فامیلش حق ندارد که او را به‌زور نامزد کند.

**سؤال (۹۵۶):** دختری هستم، بدون این‌که خودم خبر داشته باشم، عقدم خوانده شده، آیا این عقد درست است؟

**جواب:** عقد شما درست نیست.

**سؤال (۹۵۷):** دو جوانی که باهم نامزد و نکاح شده باشند و در خلوت از همدیگر لذت ببرند، حکمش چیست؟

**جواب:** اشکال ندارد، به شرطی که عقد نکاح، صحیح خوانده شده باشد.

**نکاح پیروان مذاهب اسلامی و سادات با غیرسادات**

**سؤال (۹۵۸):** دو سؤال دارم: اول) ازدواج‌کردن پسر شیعه با دختر اهل تسنن، چه حکمی دارد؟

دوم): نکاح دختر و پسری که یکی از آن‌ها شیعه و دیگری سنی است، به کدام طریق خوانده شود؟

**جواب:** جواب اول: اشکالی ندارد. جواب دوم: به هر دو طریق خوانده شود.

**سؤال (۹۵۹):** پسری هستم اهل مذهب حنفی، اگر بخواهم با دختری از مذهب شافعی ازدواج کنم، جایز است؟

**جواب:** مشکل ندارد که مسلمان با مسلمان ازدواج کند.

**سؤال (۹۶۰):** جوانی هستم که می‌خواهم با پسری عروسی کنم، اما مذهب ما فرق دارد و فامیلم با این ازدواج مخالف است. لطفاً بگویید که چکار کنم؟

**جواب:** شرعاً با اذن پدر جایز است، ولی اختلاف فرهنگ‌ها و عادات بعداً برای طرفین موجب درد سر می‌شود.

**سؤال (۹۶۱):** جوانی بیست‌وچهارساله هستم که با پسری از اهل تسنن دوست هستم، به خواستگاری‌ام آمدند، اما والدینم قبول نکردند. تصمیم گرفتم از آن پسر جدا شده و به درگاه خداوند توبه کنم، اما توبه خود را شکستاندم. آیا عروسی‌کردن با پسر سنّی اشکال دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد، ولی باید پدر و مادر را راضی کنید.

**سؤال (۹۶۲):** دختری هستم محصل دانشگاه کابل، یک تن از معلمین که اهل سنت است و من اهل تشیع، خواهان ازدواج با من شده و از نظر اخلاقی و تقوا مناسب بوده و نیز گفته است که در اثر تفحص و تحقیق، مذهب شیعه را قبول خواهد کرد، حکم ازدواج از نظر شرع با آن پسر چیست؟ و اگر خواهان راهنمایی از اهل تشیع گردد، از کدام طریق خوب‌تر می‌توانم راهنمایی کنم؟

**جواب:**

۱. اگر می‌دانید که او شما را روزی مجبور به تغییر مذهب خود می‌کند، عقد شما با او جایز نیست.

۲. عمده مسئله، فکر شما دو نفر است که در دو محیط متفاوت بزرگ شده‌اید، شاید یک سال بعد احساسات طرفین فروکش کند و مشکلاتی پدید آید، موفق باشید.

**سؤال (۹۶۳):** دختری بیست‌وهشت‌ساله هستم، اگر بخواهم با پسری که از اهل سنت است، ازدواج کنم، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر شما را از عمل‌کردن به مذهب‌تان منع نکند، اشکال ندارد و مهم‌ترین نکته بین زن و شوهر توافق اخلاقی می‌باشد، که در چنین موارد وجود پیدا نمی‌کند.

**سؤال (۹۶۴):** دختری هستم از اهل سنت، می‌خواهم با یک پسری از اهل تشیع ازدواج کنم. اما پدرم با این ازدواج مخالفت می‌کند و می‌گوید: حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرموده: دختر سنی نباید با پسر شیعه ازدواج کند، آیا این حرف درست است؟

**جواب:** نخیر، درست نیست، مسلمان کفو (هم‌شأن) مسلمان است.

**سؤال (۹۶۵):** دختر بیست‌ساله‌ای از اهل سنت هستم، می‌خواهم با پسری از اهل تشیع که همدیگر را برای زندگی مشترک انتخاب کرده‌ایم، ازدواج کنم. اما پدرم می‌گوید: دادن دختر به اهل تشیع گناه دارد و راضی به این ازدواج نیست. لطفاً بگویید چطور پدرم را می‌توانم راضی کنم، تا با این وصلت موافقت کند؟

**جواب:** بدون اذن پدر، نکاح شما درست نمی‌شود، هرچند نکاح بین مسلمانان جایز است.

**سؤال (۹۶۶):** دختری هفده‌ساله هستم که عاشق یکی از دوستان برادرم شده‌ام. آن پسر از اهل تشیع هست و پسری بسیار خوب و پاک‌دلی است. اما نمی‌دانم چطور ابراز کنم؟ می‌ترسم داخل گناه شوم، چه باید کرد؟

**جواب:** عقد نکاح شیعه و سنی به عنوان دو مسلمان اشکال ندارد، ولی طرز

تفکر فامیل‌ها شاید این ازدواج را برای شما مشکل کند، بهتر است در امر ازدواج با پدر و مادر خود مشوره کنید.

**سؤال (۹۶۷):** دختری بیست‌ساله از سادات شیعه هستم که خواستگاری دارم از اهل سنت، آیا اگر ازدواج کنیم، از نظر شرع اشکالی دارد؟

**جواب:** از نظر شرعی اشکال ندارد، ولی توافق اخلاقی شما خیلی مشکل خواهد بود.

**سؤال (۹۶۸):** ازدواج دختر عام با پسر سید، چه حکمی دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد و دختر سید هم می‌تواند با پسر غیرسید ازدواج کند.

**سؤال (۹۶۹):** مدت شش سال می‌شود که پسری را دوست دارم، اما من سیده و او از اهل سنت است و پدرم به غیر از سادات به کس دیگری دختر نمی‌دهد و تا چند روز بعد آن پسر به خواستگاری می‌آید، باید چه کار کنم؟

**جواب:** شرعاً مشکلی ندارد، پدر را باید راضی کنید، ولی اختلاف فکر و فرهنگ، زندگی را برای طرفین مشکل می‌سازد، کوشش کنید تا آینده‌نگر باشید.

**سؤال (۹۷۰):** دختری هستم سیده و نامزدم عام است. قوم ما در رابطه با ازدواج ما رضایت ندارند، اگر ما با هم ازدواج کنیم اشکالی دارد؟

**جواب:** به نظر من اشکالی ندارد، ولی پدر یا جد شما باید راضی باشد.

**سؤال (۹۷۱):** حکم ازدواج عام با سادات، و اهل تشیع با اهل تسنن چیست؟ سؤال دومی که دارم: پسری هستم که دختری از اهل تشیع را دوست دارم، او هم مرا دوست دارد. خانواده‌ام حتی به خواستگاری او هم رفتند، اما خانواده آن‌ها می‌گویند: مذهب ما اجازه نمی‌دهد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** پاسخ اول: اشکالی ندارد، به شرطی شوهر، او را به‌زور به مذهب خود بر نگرداند.

**پاسخ دوم:** اگر هر دو طرف متدین باشید و به مذهب هم احترام داشته باشید، نکاح اشکالی ندارد، ولی رضایت اولیاء شرط صحت نکاح است.

**سؤال (۹۷۲)**: جوانی هفده‌ساله هستم که عاشق ننوی خواهرم هستم. اوهم مرا می‌خواهد با هم صحبت کردیم و به من وعده سپرده، که با من عروسی می‌کند، اما آن‌ها سادات هستند و می‌گوید که پدرشان به غیرسادات دختر نمی‌دهد، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب**: دو و یا سه نفر را بفرستید، که به پدر دختر بگوید که ازدواج سیده با غیر سید، جایز و درست است.

**سؤال (۹۷۳)**: خانمی هستم عام و همسرم از سادات، حالا دخترانم خواستگار عام دارند، آیا می‌توانیم که دختر به عام بدهیم؟

**جواب**: هیچ اشکال ندارد.

**مسائل متفرقه نکاح**

**سؤال (۹۷۴)**: خانمی بیست‌ویک ساله هستم، شوهرم را به خاطر عملش نگذاشتم که با هم رابطه زناشویی داشته باشیم، آیا این کارم گناه است؟

**جواب**: مسئله شما شاید چند صورت داشته باشد، نزد یک عالم درستی بروید تا همه جهات را به شما بگوید.

**سؤال (۹۷۵)**: من خانم دارم، اگر با خانمی دیگر ازدواج موقت کنم، گناه دارد یا نه؟

**جواب**: گناه ندارد.

**سؤال (۹۷۶)**: مردی که یک زن داشته باشد و بخواهد زن دوم را بگیرد، و زن اول راضی نباشد، حکمش چیست؟ آیا اجازه زن اول شرط است؟

**جواب**: اذن زن شرط نیست.

**سؤال (۹۷۷)**: اگر بالای دختری در سن هفت‌سالگی تجاوز شده باشد و به خاطر تهدید به مرگ یا تجاوز دوباره، نتواند به اعضای فامیل بگوید و حالا که

بزرگ شده می‌خواهد توسط جراح زن به خاطر ترمیم، عمل جراحی نماید، زمانی که شوهر کند به شوهر خود قضیه را تعریف کند یا خیر؟

**جواب:** لازم نیست به همسر خود قضیه را تعریف کند.

**سؤال (۹۷۸):** خانمی بیست‌وشش ساله هستم که شوهرم دوست دارد صاحب طفل‌های زیاد شود، درحالی‌که خودم راضی نیستم، حالا می‌ترسم که اگر به حرف شوهرم گوش نکنم نافرمانی محسوب شود، لطفاً حکم شرعی آن را بیان کنید که چیست؟

**جواب:** در حمل و ولادت رضایت طرفین شرط است، یک طرف حق ندارد زورگویی کند، شما می‌توانید جلوگیری نمایید.

**سؤال (۹۷۹):** خانمی هستم، مدت چهار ماه می‌شود که ازدواج کرده‌ام. خانواده شوهرم با پدر و مادرم رابطه خوبی ندارند و در پی انتقام‌گرفتن از من هستند و در همین حال شوهرم از من فرزند می‌خواهد، ولی من می‌ترسم، لطفاً راهنمایی کنید که با خواست شوهرم چه کنم؟

**جواب:** اگر زن و شوهر با هم خوب هستید و شوهر به خودش متّکی و وابسته است و تحت تأثیر پدر نیست، خوب است خواست شوهر را اجابت کنید، ولی بر شما واجب نیست به خواست او حامله شوید، رضایت خود شما، شرط است. اساساً شوهر را قانع کنید، یکی دو سال باردار نشوید تا به مشکلات حمل و بارداری در همین اول زندگی مشترک گرفتار نشوید.

**سؤال (۹۸۰):** جوانی هستم تازه نامزد شده‌ام، ولی نکاح ما بسته نیست و با نامزدم صحبت می‌کنم و پیام می‌هم که باعث شهوت می‌شود. آیا این کار گناه دارد؟

**جواب:** دوری کنید او به شما نامحرم است.

**سؤال (۹۸۱):** خواهری دارم که شوهرش از همسر قبلی‌اش سه فرزند دارد و از زندگی مشترک‌شان فعلًا دو فرزند دارند و او از آن‌ها مواظبت می‌کند. آیا باز هم واجب است تا از فرزندان شوهرش مواظبت کند، آیا شوهرش او را می‌تواند وادار کند، تا از فرزندان قبلی‌اش مواظبت کند؟

**جواب:** مواظبت از فرزندان سابق شوهرش واجب نیست و شوهر نمی‌تواند زن را مجبور به آن کند. بلکه کار خانه از قبیل: پخت‌وپز، جاروب، لباس‌شویی و ظرف‌شویی خانه، برزن واجب نیست.

**سؤال (۹۸۲):** جوانی بیست‌ساله هستم که دخترخاله‌ام را خوش دارم، چون از قبل به او وعده داده بودم که از طرف من مطمئن باشد. حالا از ابرازکردن به او هراس دارم که ناراحت نشود، لطفاً راهنمایی کنید که چه باید کنم؟

**جواب:** شرعاً اگر خواستگاری کنید، جایز است، ولی برای سلامتی فرزندان، از بیگانه خواستگاری کنید.

**سؤال (۹۸۳):** لواط (نزدیکی از دُبر): با همسر دایمی با رضایت او چه حکمی دارد؟

**جواب:** کاری خطرناک است و به قولی موجب ایدز می‌شود.

**سؤال (۹۸۴):** کسی که طفل به فرزندی بگیرد و بعد طفل بزرگ‌تر شود، آیا آن طفل محرم است یا خیر؟

**جواب:** نامحرم است.

**سؤال (۹۸۵):** اگر شخصی تصمیم به ازدواج دارد و یکی از اقاربش از دنیا می‌رود، آیا گرفتن عروسی اشکال دارد؟

**جواب:** از نظر شرعی اشکال ندارد.

**سؤال (۹۸۶):** بعضی‌ها که عروسی دارند و کارت دعوت را هم پخش کرده‌اند، اما در همین میان، قبل از عروسی یکی از اقارب فامیل‌ها از دنیا می‌رود، خانواده پسر و یا دختر می‌گویند: نباید عروسی برگزار شود، حکم شرعی این مسئله چیست؟

**جواب:** از نظر شرعی اشکال ندارد.

**سؤال (۹۸۷):** خانمی هستم که دو سال از ازدواجم می‌گذرد و یک فرزند هم دارم. اما شوهرم نماز نمی‌خواند و بی‌عقیده شده و دوستانش هم بی‌عقیده هستند. دراین‌حال حکم زوجیت ما چیست؟

**جواب:** اگر به خدا یا پیامبر یا قیامت عقیده ندارد، نکاح شما باطل می‌شود.

**سؤال (۹۸۸):** چهارده سال از ازدواجم گذشته است، شوهرم نماز نمی‌خواند، اصلًا در راه اسلام نیست. هم چنین اهل شراب و چرس هم هست و بسیار حرف‌های زشت می‌گوید، شب وروز ناپیدا است، تکلیف شرعی ما چیست؟

**جواب:** اگر به دین اعتقاد ندارد، به هم دیگر حرام می‌باشید و عقد شما باطل شده و اگر به دین اسلام اعتقاد دارد، ولی فاسق است و بد عمل، خوب است او را به طلاق وادار کنید.

**سؤال (۹۸۹):** من طلبه هستم، چند وقت قبل ازدواج کردم، عقد مرا ملای مسجد ما که در قریه ما است خوانده، اما حالا خبر شدم که ملا در قتل شخصی دست داشته است، آیا در عقد من کدام تأثیری دارد؟

**جواب:** اگر عقد را بلد بوده، عقد شما درست است.

**سؤال (۹۹۰):** دختری هستم که نامزد دارم و با هم نکاح هم کرده‌ایم، اما وقتی به من دست می‌دهد، احساس گناه می‌کنم، فکر می‌کنم که کاری خلاف است، لطفاً راهنمایی کنید که چه کار کنم؟

**جواب:** وقتی نکاح کرده‌اید، احساس گناه بیهوده است، باید بر احساس خود غالب شوید.

## احکام شیردادن

**سؤال (۹۹۱):** دختری هستم که خواهر بزرگم با پسرخاله‌ام از مادرم شیر خورده‌اند، و دو خواهر دیگر هم دارم، بعد از آن‌ها من هستم که شیر نخورده‌ام؛ حالا من می‌توانم که با پسرخاله‌ام ازدواج کنم یا خیر؟

**جواب:** بلی، می‌توانید با او ازدواج کنید.

**سؤال (۹۹۲):** جوانی هستم، می‌خواهم با دخترخاله‌ام ازدواج کنم، اما تازه فهمیدم که در زمان طفولیت مادرکلانم (بی بی ام) به من شیر داده است، خواستم

بدانم، آیا من با دخترخاله خودم می‌توانم عروسی کنیم، از نگاه شرع جایز است؟

**جواب:** بنویسید که چند مرتبه از پستان مادرکلان خود شیر خورده‌اید؟ اگر پانزده بار با شرایط دیگر، شیر خورده‌اید نکاح شما باطل است.

**سؤال (۹۹۳):** دختری شانزده‌ساله هستم، خواهرم با یک پسر شیر خورده، نسبت به خواهرم کوچک‌تر هستم. آیا من با او پسر می‌توانم ازدواج کنم؟

**جواب:** بلی، می‌توانید.

**سؤال (۹۹۴):** دختری که با مامای یک شخص شیر بخورد، آیا به خواهرزاده محرم است؟

**جواب:** نامحرم است.

**سؤال (۹۹۵):** پسری بیست‌ویک ساله هستم، می‌خواهم دخترعمه‌ام را به نکاح خود در آورم، اما مادر بزرگ ناتنی من یک‌بار مرا شیر داده، آیا نکاح من با او صحیح است؟

**جواب:** بلی، جایز است.

**سؤال (۹۹۶):** دختری هستم که مادرم دختر کاکایم را شیر داده و خانم کاکایم برادرم را شیر داده، حالا کاکایم به خواستگاری من، برای پسرش آمده است. آیا می‌توانیم با هم ازدواج نماییم؟

**جواب:** بله، نکاح بین شما جایز است.

## حکم مجردزیستن دختران

**سؤال (۹۹۷):** اگر یک دختری هرگز ازدواج نکند و همیشه مجرد و پاکدامن باشد، حکمش چیست؟

**جواب:** حرام نیست، ولی خوب است شوهر کنید و اولاد مسلمان داشته باشید.

**سؤال (۹۹۸):** دختری بیست‌ساله هستم که از ازدواج و مسائل زناشویی متنفرم، دو سال به خودم وقت دادم تا نظرم عوض شود، اما بدتر شده است، از نظر شرع اشکال دارد که همیشه مجرد باشم؟

**جواب:** این طرز تفکر در بعضی از جوانان پیدا می‌شود، ولی دوام ندارد. دوباره فکرت عوض می‌شود، إِنْ شاءالله شوهر خوبی نصیبت شود.

**سؤال (۹۹۹):** دختری بیست‌ودو ساله هستم، با این‌که می‌دانم ازدواج‌کردن، سنت پیامبر گرامی اسلامﷺ است. خواستم بدانم اگر من هیچ گاه ازدواج نکنم، مرتکب گناه شده‌ام یا خیر؟

**جواب:** ازدواج‌نکردن حرام نیست، ولی خطراتی در قبال دارد، خصوصاً، تنهایی در پیری خیلی سخت است.

## حد محرمیت و محارم

**سؤال (۱۰۰۰):** دختری هستم، می‌خواستم بدانم که حکم محرمیت کاکا، ماما، خاله و عمه تا چه حدی است؟ و دیگر این‌که: بعضی‌ها باهم نامحرم هستند، اما باهم دست می‌دهند و می‌گویند: دل ما پاک است و گناه حساب نمی‌شود. لطفاً دراین‌باره توضیح دهید!

**جواب:** محارم می‌توانند به هم‌دیگر نگاه کنند، ولی نظر به شهوت در بین محارم نیز حرام است، نگاه‌کردن به عورت هم دیگر مطلقاً حرام است. آنانی‌که ادعای پاکی دارند روح‌شان آلوده و دچار وسوسه شیطان هستند. احکام شرعی به حرف‌های باطل تغییر نمی‌کند، فریب نخورید.

**سؤال (۱۰۰۱):** آیا برادر اندر و خواهراندر که از یک مادر و از پدر جدا باشند، باهم نامحرم‌اند؟

**جواب:** نخیر، با هم محرم هستند.

## احکام حجاب

**سؤال (۱۰۰۲):** حجاب فرض است یا واجب؟

**جواب:** حجاب در قرآن فرض شده است.

**سؤال (۱۰۰۳)**: یک دختر باید چطور حجاب داشته باشد؟

**جواب**: به استثنای گردی رو و دو کف دست تا بند دست، همه بدن حتی زیر گلو باید مستور و هم‌چنین سرِ موها پنهان باشد و اعضای حساس بدن از زیر حجاب برجسته نباشد.

**سؤال (۱۰۰۴)**: اگر دختری حجاب کامل داشته باشد و آرایش هم نکند، ولی چادر نپوشد، اشکال دارد، آیا حتماً چادر بپوشد؟

**جواب**: بهتر است چادر بپوشد، تا از شر پسران بی‌ادب محفوظ باشد.

**سؤال (۱۰۰۵)**: اگر چادر عربی به سر داشته باشیم و زیر آن لباس کوتاه بپوشیم، اشکالی دارد؟ دیگر این‌که: آیا پوشیدن لباس ورزشی برای طبقه اناث در مقابل نامحرمان گناه دارد؟

**جواب**: جواب اول: اشکالی ندارد، ولی مواظب باشید که لباس کوتاه از زیر چادر نمایان نشود.

**جواب دوم**: اگر بعضی از بدن او پیدا باشد، جایز نیست، بلکه اگر برجستگی بعضی از اعضای بدن هم ظاهر شود، اشکال دارد.

**سؤال (۱۰۰۶)**: آیا استاد مرد، در بخش خانم‌ها، از نگاه دین اسلام گناه دارد؟ اگر چه که حجاب ما کامل است، اما اگر یک تار موی ما دیده شود، گناه است یا خیر؟

**جواب**: بلی، باید موهای شما کاملًا پوشیده باشد و صدای شما برای استاد مهیج و محرک نباشد.

**سؤال (۱۰۰۷)**: خانمی هستم که در یکی از مکاتب استاد هستم و در همه صنف‌ها شاگردانم پسراند، آیا گناه دارد؟

**جواب**: اگر با حجاب شرعی باشید، علاقه خاصی به پسری نداشته باشید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۰۰۸)**: آیا خانم‌ها می‌توانند که نزد ملاامام‌های مرد، درس بخوانند؟

**جواب:** با حجاب و عدم حرف‌های شهوت‌انگیز، اشکال ندارد.

**سؤال (۱۰۰۸):** حجاب کامل برای زنان چگونه حجابی است؟

**جواب:** این‌که به جز گردی رو و دو کف دست تا بند دست، همه مستور باشد و لباس طوری باشد که اعضای برجسته، جلب نظر نکند.

**سؤال (۱۰۰۹):** در مقابل زن برادری که حجاب اسلامی را رعایت نمی‌کند، چه کار باید کرد؟

**جواب:** نهی‌ازمنکر کنید و اگر قبول نکرد، چشم‌های خود را پایین اندازید و طرف موها، گردن و بدن او نگاه نکنید. نگاه‌کردن به گردی صورت او، بدون شهوت عیبی ندارد.

**سؤال (۱۰۱۰):** اگر خانمی حواسش نباشد و نامحرمَی موهایش را ببیند، آیا برای زن گناه محسوب می‌شود؟

**جواب:** اشکالی ندارد، در آینده حواس خود را جمع کند.

**سؤال (۱۰۱۱):** زنانی که موهای خود را به پشت سرشان مثل کوهان شتر درست می‌کنند، اما روی آن را می‌پوشانند که مردهای نامحرم فقط شکل کوهانی آن را از زیر چادر می‌بینند، آیا اشکال دارد یا نه؟

**جواب:** اشکال ندارد، چون موی دیده نمی‌شود و حجم موی از زیر چادر دیده می‌شود. حجم بدن هم زیر چادر است، ولی اگر فرض شود که برای مردان مهیج باشد بنابر احتیاط واجب باید ترک کند.

**سؤال (۱۰۱۲):** خانمی بیست‌وچهار ساله هستم، متخصص در رشته جراحی عمومی، خواستم بدانم که در عملیات خانه، شستن دست‌ها تا آرنج در مقابل همکار مرد یا ایستادن در نزدیک آن‌ها در جریان عملیات جراحی، از نظر شرعی، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** بلی، لازم است دست‌ها تا بند دست مستور باشد، مگر این‌که جراحی لازم باشد و بدون حضور مرد، جراحی ممکن نباشد و پوشاندن دست‌ها قانوناً

ممنوع باشد، ولی اگر همکارِ زن ممکن باشد، نباید همکار مرد را قبول کنید، مگر این‌که مرد طرف دست‌های شما نظر نکند.

**سؤال (۱۰۱۳)**: خانمی هستم، جایی که زندگی می‌کنم، پنج همسایه هستیم. وقتی که می‌خواهم وضو بگیرم یا وقت شستن ظرف‌ها، آستین خود را بالا می‌زنم و مردان همسایه می‌بینند، آیا این کارم گناه است؟ و سؤال دیگر: آیا برای معاینه تلویزیونی پیش داکتر مرد برویم، اشکال دارد؟

**جواب**: بلی، باید از همسایه حجاب کنید. پاسخ دوم: اگر مجبور شوید، اشکال ندارد، ولی اگر زن پیدا شود، نزد او بروید.

**سؤال (۱۰۱۴)**: خانمی هستم که در هنگام شستن ظروف، آستین‌های خود را بلند می‌کنم و مردان همسایه می‌بینند، آیا این کار من، گناه دارد؟

**جواب**: بلی، این کار شما گناه دارد.

**سؤال (۱۰۱۵)**: اگر نامزد شخصی، خارج از کشور باشد و عقد هم نکرده باشد، برای این‌که بفهمد نامزدش مو دارد یا خیر، می‌تواند به عکس سرلخت نامزدش نگاه کند؟

**جواب**: اشکالی ندارد.

### حجاب برای مردان

**سؤال (۱۰۱۶)**: آیا از نظر اسلام، حجاب برای مردان هم لازم هست؟

**جواب**: بلی، نباید مردان در حضور زنان نامحرم دست‌ها، سینه و سایر اعضای بدن را برهنه کنند.

## احکام نگاه‌کردن (فیلم و سریال‌ها)

**سؤال (۱۰۱۷)**: آیا دیدن سریال‌های ترکی گناه دارد؟

**جواب**: هر چه به اخلاق انسان ضرر رساند، زشت است.

**سؤال (۱۰۱۸)**: جوانی هفده‌ساله هستم، بعضی اوقات فیلم‌های آمریکایی می‌بینم، نه به قصد این‌که شهوتم برانگیخته شود، برای این‌که زبان انگلیسی را یاد بگیرم. آیا گناه دارد؟ دیگر این‌که آیا دیدن تصاویر بی‌حجاب که از پرده تلویزیون‌ها نشر می‌شود، چه حکمی دارد؟

**جواب**: اگر اخلاق شما فاسد نشود، عیبی ندارد. جواب دوم: اگر موجب تحریک شهوت نشود، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۰۱۹)**: جوانی پانزده‌ساله هستم که زیاد فیلم‌های ترکی و هندی نگاه می‌کنم، دیدن این فیلم‌ها حکمش چیست؟

دیگر این‌که: آیا تماشای فیلم‌های سکسی، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: هر کاری که موجب تحریک شهوت جنسی شود، به فرمایش فقها جایز نیست، خیلی ضرر دارد، از تماشای آن صرف نظر کنید.

**پاسخ دوم**: آینده شما را با این سن کم، خطرناک می‌بینم.

**سؤال (۱۰۲۰)**: عکس‌هایی که در محافل عروسی از عروس و داماد گرفته می‌شود و ممکن است عروس بی‌حجاب باشد، اگر آن عکس‌ها را کسی ببیند، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: بلی، اشکال دارد.

**سؤال (۱۰۲۱)**: آیا سریال‌هایی که در رسانه‌ها نشان داده می‌شود و ما نگاه می‌کنیم، گناه دارد یا خیر؟ دیگر این‌که آیا در ماه محرم نگاه‌کردن سریال، اشکال دارد؟

**جواب**: اگر موجب گمراهی و یا تحریک شهوت گردد، نباید نگاه کنید. پاسخ دوم: دیدن سریال‌های بد آموز هر وقت، اشکال دارد.

## احکام مهریه

**سؤال (۱۰۲۲)**: آیا ما خانم‌ها در مهریه می‌توانیم به جای گرفتن سکه طلا و پول نقد، زیارت مکه مکرمه و یا غیره را قرار دهیم؟

**جواب:** بلی می‌شود.

**سؤال (۱۰۲۳):** مَهرُالسُنَّة چیست؟

**جواب:** به مقدار پانصد درهم.

**سؤال (۱۰۲۴):** دو سؤال دارم این‌که: سؤال اول: سه سال پیش با بیوه‌زنی آشنا شدم، که در اثر آشنایی و اصرار وی با او ازدواج نمودم. مدت ازدواج ما یک سال و چهار ماه می‌شود، همسرم قبل از ازدواج بارها می‌گفت: مصارف و مخارج عروسی را پرداخت می‌کنم، چون برادرم در خارج زندگی می‌کند و برایم پول روان می‌کند، عروسی هم صورت گرفت، ولی هیچ چیزی هم کمک نکرد و من هم هیچ اشاره به این موضوع نکردم و قبل از عروسی ما، بین هم توافق نموده بودیم که مهریه، مبلغ پنجاه‌هزار افغانی باشد، اما یک روز قبل از عروسی پدر و پسر کاکایش مهریه را به مبلغ سه‌صدوپنجاه هزار افغانی رساند و من با نامزدم تماس گرفتم، گفت: قبول کن اما مهریه همان است که ما قبلًا توافق نمودیم، اما حالا در صورت طلاق، آیا ما که قبلًا بین خود مهریه را مبلغ پنجاه‌هزار افغانی توافق نموده بودیم، خانمم مستحق همان مهریه است یا مهریه‌ای که پدرش تعیین نموده است؟

**سؤال دوم:** آیا مهریه زن بخشیده می‌شود؟ لطفاً در رابطه با مهریه زن کمی معلومات دهید!

**جواب:** پاسخ اول: اگر زن، سند کتبی معتبر دارد که مهریه سه‌صدوپنجاه‌هزار افغانی است، شما باید ادعای خود را به دلیل معتبر ثابت کنید و اگر نه، زن حق دارد با قسم، سه‌صدوپنجاه‌هزار افغانی را از شما بگیرد. و اگر سند معتبر در بین وجود ندارد، ولی شما اعتراف کنید که عقد بر سه‌صدوپنجاه‌هزار افغانی واقع شده، باز هم باید به حساب اعتراف خود مبلغ ۳۵۰ هزار افغانی بدهید و اگر شما اقرار نکنید که عقد بر مهر ۳۵۰ هزار افغانی واقع نشده و هر کدام ادعای مختلف دارید، زن باید ثابت کند که ۳۵۰ هزار افغانی بوده وگر نه قول شما که ۵۰ هزار افغانی بوده با قسم شما مقدّم است.

**پاسخ دوم:** مهریه زن برذمه شوهر ثابت است و بعد از مُردن شوهر از اصل ترکه بیرون می‌شود. در حیات شوهر هر وقت زن مهر خودرا بخواهد، باید به او داده شود و اگر زن مهرِ خود را به شوهر ببخشد، از ذمه شوهر ساقط می‌شود.

**سؤال (۱۰۲۵):** آیا می‌شود مهریه نکاح موقت را بخشید؟ آیا برای روزه مستحبی اجازه شوهر لازم است؟

**جواب:** مَهر باید در عقد ذکر شود، بعداً اگر بخواهید، می‌شود آن را ببخشید. روزه مستحبی اگر حق شوهر را ضایع نکند، باز هم با موافقه شوهر باشد، بسیار خوب است.

**سؤال (۱۰۲۶):** دختری هستم که تصمیم دارم از نامزدم جدا شوم، درحالی‌که عقد هم نموده‌ایم، آیا می‌توانم مهریه‌ام را اخذ نمایم؟

**جواب:** اگر نامزد شما به طلاق راضی شود و مباشرت جنسی صورت نگرفته باشد، نصف مهر را اخذ کرده می‌توانید.

**سؤال (۱۰۲۷):** اگر زن مسلمان از همسرش طلاق بگیرد، از خانه شوهر حق می‌برد؟ اگر می‌برد چه مقدار حق دارد؟

**جواب:** مهر خود را اگر مؤجل نبوده و نفقه ایام عدّه رجعیه را نیز با اموال شخصی خود می‌تواند بگیرد.

## احکام نفقه

**سؤال (۱۰۲۸):** خانمی هستم، چهار فرزند دارم. همسرم خرج خانه را از بیرون می‌آورد، ولی برایم پول نقد برای خرجی و خریدن پوشاک نمی‌دهد، حالا من چه وظیفه دارم؟

**جواب:** همه نفقه شما از لباس و دوا بر گردن اوست، اگر ندهد مسئول و ضامن است و نفقه واجبه را می‌توانید از مال او بردارید.

**سؤال (۱۰۲۹):** تعدادی از خانم‌ها تماس گرفته‌اند و گفته‌اند که: همسرشان به

جز از آن‌ها زن دیگری هم گرفته‌اند، اما با گرفتن همسر دوم عدالت را مراعات نمی‌کنند و نسبت به نفقه زن اول، بی تفاوت هستند و فرق میان آن‌ها می‌گذارند. به همین دلیل، از جناب شما راهنمایی خواسته اند تا نظر خود را در این مورد ابراز دارید.

**جواب:** نفقه زن بر شوهر واجب است و در صورت تخلف، شوهر را نزد حاکم شرعی ببرد و بر فرض که شوهر سرکشی کند، می‌شود که به حکومت شکایت کرد.

**سؤال (۱۰۳۰):** اگر پسر و دختری با رضایت طرفین عقد دایم نمایند، اما بعد از مدتی، پسر از خود کم‌علاقه‌گی نشان داده و همیشه در حال مسافرت‌کردن باشد، خرج این مدت به دوش شوهر است یا به دوش پدر و برادر دختر؟

**جواب:** اگر دختر، پدر و جد پدری نداشته عقد صحیح است و نفقه زن به دوش شوهر است، اما اگر دختر، پدر و یا جد پدری داشته و بدون اجازه آن‌ها با کسی عقد بسته، عقد باطل است و نفقه ندارد.

**سؤال (۱۰۳۱):** مهیاکردن نفقه دختر در هنگام نامزدی به عهده پدر دختر است یا بر نامزد دختر؟

**جواب:** قبل از عقد، نفقه بر پدر دختر است نه بر نامزد، ولی بعد از زفاف بر شوهر است و اما بین عقد و عروسی محل اختلاف است، باید بین پدر زن و شوهر که قابلیت استمتاع را داشته باشد مصالحه شود.

## احکام سقط جنین

**سؤال (۱۰۳۲):** بعضی از خانم‌ها گفته‌اند: با داشتن فرزند یک ماهه یا دو ماهه باز هم حمل گرفته‌اند، اما می‌خواهند که طفل خود را سقط کنند، آیا شرعاً جایز است؟

**جواب:** سقط‌کردن جایز نیست، ولی می‌شود که از حمل به وسایل متعدد جلوگیری کنید.

**سؤال (۱۰۳۳)**: خانمی هستم، مدت هفت ماه می‌شود که شوهرم فوت کرده است و من با شخصی ازدواج موقت کرده‌ام. اکنون یک ماه می‌شود که حمل دارم، اگر سقط کنم، آیا گناه دارد؟

**جواب**: بلی، سقط جایز نیست.

**سؤال (۱۰۳۴)**: جوانی هستم، یک سال است ازدواج کرده‌ام، پدرزن و مادرزنم نمی‌خواهند ما صاحب طفل شویم، تا حالا دو دفعه همسرم را نقصان داده‌اند. آیا این عمل‌شان جایز است؟

**جواب**: برای آنان جایز نیست، چنین کاری کنند.

**سؤال (۱۰۳۵)**: خانمم برای مرتبه هشتم حمل دارد و این دفعه نمی‌خواهد که طفلش را به دنیا بیاورد و قصد سقط‌کردن را دارد. آیا از نظر اسلام جایز است؟

**جواب**: باید از اول قرص می‌خورد و یا از راه‌های دیگر از حمل جلوگیری می‌گردید، سقط جایز نیست.

**سؤال (۱۰۳۶)**: مادر چهار فرزند هستم و یک طفلم دو ساله و شیرخوار است. طفلی هم در بطنم دارم چهل روزه، اگر طفلم را سقط کنم، گناه دارد؟

**جواب**: بلی، اسقاط حمل جایز نیست.

**سؤال (۱۰۳۷)**: اگر مادری طفل یک‌ونیم ماهه‌اش را به دلیل مشکلات اقتصادی سقط کند، یعنی نتواند مصارفش را تأمین کند، گناه کرده است یا خیر؟ حکم شرعی آن چیست؟

**جواب**: بلی، فعل حرام است، رازق او خداوند جل‌جلاله است نه شما، مقداری دیه دارد که باید بدهید.

## تفاوت سن دختر و پسر در ازدواج

**سؤال (۱۰۳۸)**: اگر دختری بخواهد با پسری که سنش نسبت به او کمتر است ازدواج نماید، مشکلی دارد یا خیر؟

**جواب:** اشکال شرعی ندارد، ولی پس از مدتی ممکن است محبت در بین آن‌ها کم شود.

**سؤال (۱۰۳۹):** جوانی بیست‌ساله هستم که می‌خواهم با دختر چهارده ساله‌ای ازدواج کنم. آیا از نظر شرعی کدام مشکل دارد یا خیر؟

**جواب:** اشکالی ندارد، ولی اجازه دهید تا او درس بخواند.

**سؤال (۱۰۴۰):** آیا تفاوت سن دختر و پسر برای ازدواج، مثلًا: پسر پانزده سال از دختر بزرگ‌تر باشد، کدام مشکلی دارد؟

**جواب:** مهم توافق اخلاقی است، اگر توافق اخلاقی و تدین داشته باشند، سن، چندان مشکل مهم به بار نمی‌آورد.

**سؤال (۱۰۴۱):** در ازدواج‌کردن اگر سن دختر نسبت به پسر بیشتر باشد، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** هیچ اشکالی ندارد، زمانی که پیامبرﷺ با خدیجه‌علیها‌السلام ازدواج کرد، تقریباً پانزده سال، سن خدیجه بیشتر بود.

**سؤال (۱۰۴۲):** با دختری می‌خواهم ازدواج کنم که سه سال از من بزرگ‌تر است، آیا مشکل دارد؟

**جواب:** مشکلی ندارد، عمده توافق اخلاقی و تدین است.

**سؤال (۱۰۴۳):** جوانی هیجده‌ساله هستم که دختری را دوست دارم، اما او دو سال از من بزرگ‌تر است و اقتصادم ضعیف است که به خواستگاری او بروم برای این‌که پدرش او را به کسی دیگر ندهد چه کنم؟ آیا عجله کنم یا نه؟

**جواب:** با توکل به خداوند به خواستگاری او بروید، دو سال زیاد نیست.

## گله (شیربها یا طویانه)

**سؤال (۱۰۴۴):** آیا شیربها با طویانه فرق دارد؟ اگر فرق دارد، آیا طویانه‌گرفتن جایز است یا خیر و سؤال دیگر این‌که: دختری بیست‌ودو ساله هستم، از پول گله‌ام

که مبلغ (۲۵۰هزار افغانی) بود، فعلًا سی‌هزار افغانی آن باقی مانده است. که دوصدوبیست هزار افغانی آن را پدر و برادرم به مصرف رسانیده‌اند، با وجودی این‌که، در سال آینده، ازدواجم صورت می‌گیرد. مادرم چند وقت قبل پنج‌هزار افغانی از من خواست و من ندادم، آیا کار اشتباهی کردم؟

سؤال سوم: آیا مادر می‌تواند وقتی دختر خود را به ازدواج شخص مسلمانی درآورد، مبلغ دوصد هزار افغانی یا بیشتر را به عنوان حق شیر مادر بگیرد یا خیر؟

**جواب:** در پاسخ اول این‌که: گرفتن پول به عنوان شیربها و یا به عنوان دیگر از داماد، درصورتی‌که او راضی نباشد، جایز نیست.

پاسخ دوم شما: پدر و برادر شما حرام خورده‌اند، اگر به مادر خود پول نداده‌اید در زبان او را احترام کنید و از او عذر بخواهید که باید برای خود مصرف کنید.

پاسخ سوم: نخیر، نه پدر حق دارد و نه مادر و این کار، فرهنگ دخترفروشی است.

**سؤال (۱۰۴۵):** شخصی دو سال قبل دختری را برای پسر خود نامزد نمود. پدرِ دختر مبلغ (۲۶۰ هزار افغانی) به عنوان گله قرارداده بود، اما فعلًا پدر دختر می‌خواهد که از مقدار تعیین‌شده، اضافه‌تر پول از پدر پسر اخذ نماید، ولی پدر پسر قبول ندارد. خلاصه پدر پسر می‌خواهد این معامله را فسخ نماید و تا حالا عقد دایمی یا موقتی هم صورت نگرفته است. سؤال این‌جا است که: پدر پسر چه مقدار از پول را حق‌دار می‌باشد و مصارفی که در شیرینی‌خوری صورت گرفته و لوازمی که برای عروس برده و از سوی دیگر پسر هم در خانه دختر رفت‌وآمد داشته، از نظر شرع، این موضوع چه حکم دارد؟

**جواب:**

الف) گله‌گرفتن یک نوع دخترفروشی است و پدر دختر حق مطالبه گله را ندارد.

ب) اگر نامزدی فسخ شد، پدر دختر هر چه را که به نام گله گرفته باید فوراً برگرداند.

ج) لوازم و اجناس موجوده، که پدر پسر برای دختر خریده بود در صورت فسخ نامزدی، باید مسترد گردد.

د) اگر فسخ از جانب پدر دختر باشد، مصارف شیرینی‌خوری را هم باید پرداخت نماید. رفت‌وآمد پسر چه حلال و چه حرام ربطی به مهر ندارد.

## احکام طلاق

سؤال (۱۰۴۶): پدرم در حالت عصبانیت و ناخواسته به مادرم گفته: اگر خانه خواهرت بروی طلاق هستی، خواستم بدانم، آیا این طلاق واقعاً جاری شده است؟

جواب: نخیر، حرفِ باطل است، صیغه طلاق از خود شرایط دارد، مادر شما زوجه پدر شما است.

سؤال (۱۰۴۷): با گفتن سه‌بار لفظ طلاق، من همسرم را طلاق دادم، اما پدر و مادرم راضی به طلاق‌دادن نیستند، چه کار کنم که تا هم پدر و مادرم را راضی بسازم و هم زن خود را طلاق بدهم؟

جواب: در فقه شیعه به سه‌بار گفتن لفظ طلاق، زوجیت باطل نمی‌شود. آن زن، همسر شما است، باید صیغه طلاق در حضور دو شاهد عادل خوانده شود، نزد یک عالم دینی بروید.

سؤال (۱۰۴۸): جوانی بیست‌وهفت‌ساله هستم که خانمم را سه مرتبه طلاق گفته‌ام، به خاطر این‌که خیلی عصبانی بودم، حالا چه حکمی دارد؟

جواب: در فقه شیعه، در طلاق، حضور دو شاهد عادل شرط است و بدون آن طلاق باطل است. درفقه حنفی اگر عصبانیت، شما را بی‌اراده کرده باشد، طلاق مذکور اثری ندارد.

سؤال (۱۰۴۹): خانمی بیست‌وپنج ساله هستم، مدت دو سال که شوهرم مرا در محکمه طلاق داده است و مهریه‌ام را هم پرداخت کرده است، چون صیغه طلاق ما جاری نشده است نمی‌توانم باشخص دیگری ازدواج کنم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** دو سه نفر از ملاهای محله و آدم‌های بزرگ را بفرستید که شوهر را نصیحت کند و لجبازی نکند و اجازه طلاق را بدهد، موفق باشید.

**سؤال (۱۰۵۰):** خانمی هستم، سه سال شده که ازدواج کرده‌ام، ثمره ازدواجم یک دختر است. شوهرم یک‌بار دروغ‌های مادرش را گوش کرد و مرا در حال غضب کتک زد و مرا سه طلاقه گفت، بعد از مدتی از حرفش پشیمان شد، حالا من نمی‌توانم جایی بروم، بسیار رنج می‌برم. شوهرم می‌گوید: در حالت غضب طلاق نمی‌شود. لطفاً طبق فقه حنفی جواب مرا بدهید!

**جواب:** اگر غضب شوهر شدید باشد که اراده او سلب شود، طلاق واقع نمی‌شود و اگر غضب به اراده او ضرر نمی‌رساند و از روی اراده، سه طلاقه گفتند، شما بر شوهر خود حرام می‌شوید.

**سؤال (۱۰۵۱):** خانمی نوزده‌ساله هستم، شوهرم در کشور ایران است. هر وقت که زنگ می‌زنم جواب نمی‌دهد، یا اگر جواب بدهد بسیار با اخلاق بدی جواب می‌دهد. در ضمن، حاضر نمی‌شود که طلاقم بدهد، و می‌گوید: موهایت مثل دندان‌هایت سفید شود، طلاق نمی‌دهم، نمی‌دانم چه کار کنم؟

**جواب:** اگر نفقه شما را ندهد، می‌توانید در فرض اثبات آن، طلاق بگیرید.

**سؤال (۱۰۵۲):** اگر شوهر به زنش بگوید: من تو را طلاق دادم، آیا طلاق داده می‌شود؟

**جواب:** به صرف گفتن، طلاق نمی‌شود.

**سؤال (۱۰۵۳):** زمانی که آدم عصبانی باشد و به خانم خود سه‌بار بگوید که: طلاق، طلاق، طلاق، آیا باید دوباره نکاح کند و اصلًا با گفتن سه‌بار طلاق، طلاق جاری می‌شود؟

**جواب:** در فقه شیعه اثری ندارد، طلاق باید در حضور دو مرد عادل خوانده شود.

**سؤال (۱۰۵۴):** خانمی بیست‌وشش ساله هستم که سه سال قبل ازدواج کردم،

اما شوهرم مرا دوست نداشت و بعد از یک سال عروسی مرا طلاق داد. چون که طلاق دست شوهر است و نتوانست مهریه مرا پرداخت کند، صیغه طلاق را جاری نکرده و فعلًا مدت دو سال است که من به همین حالت باقی مانده‌ام، تکلیف من چیست؟

**جواب:** شما خود را به دست خود در چاه انداخته‌اید و می‌گویید: مرا بیرون کنید، چرا از اول وکالت طلاق را برای خود شرط نکردید؟ فعلًا به دو تن بزرگان فامیل خود و دو تن از بزرگان فامیل شوهر بگویید: این مسئله را از راه مذاکره حل کنند اگر نشد به حکومت شکایت کنید، شما فعلًا خانم او و او شوهر شما است. اگر نفقه را ندهد شما حق مطالبه طلاق را دارید و او ضامن نفقه گذشته شما است.

**سؤال (۱۰۵۵):** اگر مردی بعد از چندین سال که اولاد هم داشته باشد، اما به خاطر مشکل پروستات و یا سایر امراض، قادر بر جماع نباشد، خانمش حق مطالبه طلاق را دارد یا نه؟

**جواب:** زن حق مطالبه طلاق را ندارد.

**سؤال (۱۰۵۶):** اگر خانمی به فیصله محکمه از همسرش جدا شده باشد، درحالی‌که شوهرش راضی به طلاق نبوده، می‌تواند با شخص دیگری ازدواج نماید؟

**جواب:** نخیر، نمی‌تواند، باید مطابق مذهب خود طلاق بگیرد.

**سؤال (۱۰۵۷):** خانمی هستم که مدت دو سال می‌شود، شوهرم مرا در محکمه طلاق داده است. آیا بار دیگر عروسی‌کردن بدون صیغه عقد درست می‌باشد یا خیر؟

**جواب:** نخیر درست نیست، باید طبق مذهب شما، طلاق داده شده باشد و عِدَّه، که مدت (سه مرتبه خون دیدن است) می‌باشد، آن را بگذرانید، بعداً شوهر کنید و گر نه بر همه مردها حرام می‌باشید.

**سؤال (۱۰۵۸):** خانمی که سه‌بار از طرف شوهرش طلاق شود، آیا بدون مهریه، از طلا برایش می‌رسد یا خیر؟

**جواب:** در طلاق بر مرد واجب است، اگر مهر زن را نداده باید بدهد و اگر عده رجعی است و نیز در بعضی صُوَر دیگر، نفقه عده او را هم بدهد. چیزی دیگر بر مرد واجب نیست.

**سؤال (۱۰۵۹):** طفلی که مادرش طلاق گرفته باشد، یتیم گفته می‌شود یاخیر؟

**جواب:** خیر، یتیم یعنی پدرمُرده یا مادرمُرده.

**سؤال (۱۰۶۰):** دختری پانزده‌ساله هستم، که پدرم همیشه با مادرم جنگ و دعوا کرده و پدرم همیشه جنگ را شروع می‌کند. اگر مادرم طلاق بگیرد، از نگاه دین اسلام، ما بچه‌ها را به پدر می‌سپارد یا به مادر؟

**جواب:** از نظر شرعی، دخترهای ده‌ساله و بچه‌های شانزده‌ساله به اختیار خود هستند که با پدر بروند یا مادر.

**سؤال (۱۰۶۱):** اگر زن و شوهری قرار باشد از هم طلاق بگیرند، سن فرزندان‌شان اگر از پانزده سال پایین‌تر باشد و دختر هم باشد، حکم شرعی آن چیست؟ و دختر باید با پدر باشد یا با مادر؟

**جواب:** سن دختر اگر از ده سال بیشتر باشد، اختیار با خود اوست که با پدر می‌رود یا با مادر.

## مفقودشدن شوهر بیش از چهار سال

**سؤال (۱۰۶۲):** خانمی هستم که مدت هیجده سال از عروسی‌ام می‌گذرد و چهار طفل دارم. بزرگش شانزده ساله است و شوهرم مدت هفت سال می‌شود که به طرف دوبی رفته و مدت پنج سال است که از او هیچ خبری هم ندارم، که مُرده است یا زنده. خودم نمی‌توانم که مصارف خانه از قبیل: کرایه خانه، مصارف داروهای خودم و مخارج فرزندانم را تأمین کنم، در ضمن، پسرم هم بیراه شده است و از سخنانم سرکشی می‌کند، به خاطر رفع مشکلاتم می‌خواهم برای یک مدتی صیغه کنم، تا مصارف خودم و فامیلم را تأمین نمایم. بنابراین از شما خواهش می‌کنم که یک جواب درست برایم ارائه کنید.

**جواب:** لازم است که چهار سال توسط افرادی که به امارات متحده عربی (دوبی) می‌روند، درباره شوهرتان تفحص کنید، اگر پیدا نشد طلاق شما خوانده می‌شود و پس از چهار ماه ده روز عده می‌توانید شوهر کنید و چنانچه در پنج سال تفحص کرده باشید یک سال دیگر هم جستجو کنید و اگر پیدا نشد نزد حاکم شرع بروید و طلاق بگیرید.

## حکم خارج‌شدن زن از منزل بدون اذن شوهر

**سؤال (۱۰۶۳):** مردی که زن و فرزندانش را برای دیدن خانواده و اقوامش بیرون نمی‌برد، اگر آن زن بدون اجازه همسرش برای کارهای ضروری خود و فرزندانش بیرون می‌رود، حکمش چیست؟

**جواب:** اگر واقعاً کار ضروری داشته باشد، می‌تواند بیرون برود.

**سؤال (۱۰۶۴):** آیا شوهر می‌تواند، خانم را از رفتن به بیرون از منزل به قصد فراگرفتن علم و تعالیم دینی، ممانعت کند؟

**جواب:** برای تعلیم احکام واجب دینی نمی‌تواند جلوگیری کند.

**سؤال (۱۰۶۵):** اگر خانمی که طفل یک ساله داشته باشد و مدت یک سال خانواده خود را ترک کند و به خانه پدر خود برود، گنهکار است یا خیر؟

**جواب:** اگر بدون مجوز شرعی رفته است، گنهکار است.

**سؤال (۱۰۶۶):** خانمی هستم، می‌توانم بدون اجازه شوهرم به زیارت کربلا بروم؟

**جواب:** نمی‌توانید.

## حکم آرایش زنان

**سؤال (۱۰۶۷):** اگر زن موی سر خود را از ناحیه گردن قیچی کند، اشکال دارد یا خیر؟ دیگر این‌که: آیا در اسلام ابروچیدن خانم‌ها گناه دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد، اما باید موی زن را نامحرم نبیند.

**جواب دوم شما:** گناه ندارد.

**سؤال (۱۰۶۸):** آیا ابروی اصلاح‌شده، برای زن حکم زینت را دارد؟ و تا چه اندازه باید پوشانده شود؟

**جواب:** خوب است قسمتی از روی خود را بپوشانید، از شر چشم‌چران‌ها راحت می‌شوید.

**سؤال (۱۰۶۹):** دختری نوزده‌ساله دانشجویی هستم، آیا می‌توانم وقتی که دانشگاه می‌روم، چشم‌هایم را کمی آرایش کنم؟

**جواب:** بهتر است این کار را نکنید، تا توجه جوانان به شما جلب نشود و کمال شما در تحصیل علم وتقوای دینی شما است، نه در آرایش.

**سؤال (۱۰۷۰):** آیا آرایشگری از دیدگاه اسلام، گناه دارد؟

**جواب:** با حفظ از نامحرم اشکال ندارد، بلی اگر چربی به روی زن زیاد باشد که آب وضو به پوست نرسد، باید چربی را پاک نمود.

**سؤال (۱۰۷۱):** خانمی هستم که می‌خواهم دُکان آرایشگری باز کنم. اما بعضی‌ها می‌گویند: آرایش‌کردن گناه دارد، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اگر فقط زن‌ها را آرایش نموده و حجاب خود را حفظ کنید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۰۷۲):** اگر دختر مکتب و یا سایر دخترها، چشمان خود را سرمه کرده به مکتب و بازار بروند، آیا اشکال شرعی دارد؟

**جواب:** برای یک دختر صالحه، مناسب نیست چنان کند.

**سؤال (۱۰۷۳):** جوانی بیست‌ساله هستم، زیاد دوست دارم خودم را آراسته کنم، چه در خانه یا بیرون از خانه، از عطر هم استفاده می‌کنم، بدون این‌که جلب توجه مردم شوم، آیا این کار گناه دارد؟

**جواب:** نه خیر گناه ندارد، به شرطی که بوی عطر به مشام نامحرمان نرسد.

**سؤال (۱۰۷۴)**: آیا خالکوبی در اسلام گناه دارد؟ و حکم وضو و غسل کسی که بدنش خالکوبی شده چیست؟

**جواب**: اگر زیاد اذیت شوند، اشکال دارد و اگر در خالکوبی دوایی استعمال شود، که مانع رسیدن به پوست گردد، وضو وغسل باطل و خالکوبی‌جایز نیست.

**سؤال (۱۰۷۵)**: آیا خالکوبی که امروزه بین جوانان مرسوم شده، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر مانع رسیدن آب به پوست بدن در موقع وضو یا غسل بگردد، جایز نیست، وگر نه، حرام نیست.

**سؤال (۱۰۷۶)**: آیا خالکوبی در بدن، اشکالی در وضو و غسل دارد؟

**جواب**: اگر در خالکوبی موادی بر پوست بدن بماند که قابل زوال نباشد، حرام است، چون مبطل وضو و غسل می‌گردد.

**سؤال (۱۰۷۷)**: آیا برداشتن خال از صورت، گناه دارد؟

**جواب**: توسط مَحرَم گناه ندارد.

**سؤال (۱۰۷۸)**: آیا آرایش‌کردن بدون اجازه همسر، گناه دارد؟

**جواب**: اولاً: زینت زن را نباید نامحرم ببیند و ثانیاً: احتیاط این است که شوهر راضی باشد.

**سؤال (۱۰۷۹)**: آیا ابروکاشتن و یا تاتوکردن برای خانم‌ها گناه دارد؟

**جواب**: اگر در موقع وضو و غسل مانع رسیدن آب به پوست بدن باشد، اشکال دارد.

**سؤال (۱۰۸۰)**: آیا چیدن ابرو گناه دارد یاخیر؟

**جواب**: گناه ندارد، به شرطی که مرد نامحرم نبیند.

**سؤال (۱۰۸۱)**: دختری نوزده‌ساله هستم، آیا ناخن‌گذاشتن گناه دارد؟

**جواب**: نخیر، گناه ندارد، کثافات زیر ناخن را همیشه بشویید.

**سؤال (۱۰۸۲)**: آیا آرایش‌کردن و ابروچیدن برای خانم‌ها در ماه محرم جایز است؟

**جواب:** بلی جایز است، ولی کار خوبی نیست.

**سؤال (۱۰۸۳):** اصلاح صورت در ماه محرم با نخ حرام است یا خیر؟

**جواب:** اشکال ندارد.

**سؤال (۱۰۸۴):** آیا برداشتن ابرو به اصطلاح امروزی به صورت شیطانی، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد، از نامحرم پنهان کنید.

**سؤال (۱۰۸۵):** اگر کسی به خاطر زیبایی، بینی و لب خود را عمل کند و بعداً توبه نماید، حکمش چیست؟ آیا پشیمانی در توبه شرط است؟ اگر بینی خود را به خاطر زیبایی عمل کنیم، گناه دارد؟

**جواب:** معنای توبه، پشیمانی است، اگر پشیمان نشود، توبه نکرده است و اگر داکتر نامحرم نبوده و یا کدام پلاستیک و جِرم (مواد) دیگر در محل جراحی نباشد، اشکال ندارد. دیگر این‌که: اگر بینی فعلی، موجب مسخره نباشد، نمی‌شود مرد آن را جراحی کند، و جراحی نزد داکتران زن عیبی ندارد.

**سؤال (۱۰۸۶):** آیا عطرزدن خانم‌ها حرام است؟ و در این رابطه در قرآن کریم کدام آیه وجود دارد؟

**جواب:** عطرزدن حرام نیست، ولی اگر با بوی عطر به بازار و نزد نامحرمان برود که مهیج شهوت مردان نامحرم شود، بنابر احتیاط واجب ترک کند، اما عطر در مجالس زنانه و در خانه و برای شوهر اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۰۸۷):** آیا دختران می‌توانند عطر استعمال نمایند؟

**جواب:** اگر بوی آن را مردان نامحرم استشمام نمایند، اشکال دارد.

## احکام عده

**سؤال (۱۰۸۸):** خانمی بیست‌وشش ساله هستم، همسرم بیماری ایدز داشت و من هم از او این بیماری را گرفتم، حالا همسرم مدت یک ماه است که فوت کرده تا چند مدت باید عده نگه‌دارم؟ آیا به خاطر بیماری ذکر شده نیاز به عده دارم؟

**جواب:** چهار ماه و ده روز باید عده نگه‌دارید.

**سؤال (۱۰۸۹):** عده ازدواج موقت چند مدت است؟

**جواب:** دو حیض، اگر دخول صورت گرفته و گر نه عده ندارد. اگر شوهرش بمیرد چهار ماه و ده روز عده دارد، عده حامله تا آمدن طفل به دنیا می‌باشد.

## حکم یابیدن، تصرف، دزدیدن مال مردم و رد آن

**سؤال (۱۰۹۰):** من مبلغ یک‌هزار افغانی از روی سرک شهر یافتم و اگر آن وقت می‌گفتم از کی است؟ همه می‌گفتند: از من است، حالا با آن پول چکار کنم؟

**جواب:** باید در جایی که احتمال یافتن مالک آن باشد، مثلًا: در مسجد به مدت یک سال اعلان کنید که مقداری پولی پیدا کردم، نشانی و مقدار آن را بگویید.

**سؤال (۱۰۹۱):** اگر شخصی از راه حرام پول پیدا کند، حکمش چیست؟ دوستی دارم که از آسانسور ساختمانی، مبلغ یک‌هزار درهم پیدا کرده بود، حالا وظیفه او چیست؟

**جواب:** باید توسط اطلاعیه دیواری، در مسجد محله و در محل اجتماع مردم اعلام کند که پولی پیدا شده، نشانی آن را بگویید و تا یک سال، هفته یک‌بار اعلان کند.

**سؤال (۱۰۹۲):** ما یک شلوار لیلامی خریدیم که از ته کیسه (جیب) آن، پول خارجی بیرون آمده، اگر ما آن را به افغانی تبدیل کنیم آن را صدقه بدهیم یا خودمان مصرف کنیم؟ وضع اقتصادیمان خوب نیست. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اشکالی ندارد، از خود شما باشد.

**سؤال (۱۰۹۳):** چند روز جلوتر در موتر پدرم یک تکه پیراهن از مسافر به‌جامانده، یک هفته آن را نگه‌داری کردیم، اما کسی دنبالش نیامد و بعد از آن من تکه را گرفتم و برای خودم لباس درست کردم. حالا اگر با آن لباس نماز بخوانم اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر مطمئن هستید که صاحبش پیدا نمی‌شود، پیراهن را با تکه‌های باقیمانده به فقیر صدقه دهید و ثواب آن را برای صاحبش اهدا کنید.

**سؤال (۱۰۹۴):** اگر چیزی را از راه، کوچه و سرک بیابیم، برداشتن آن چه حکمی دارد؟ و اگر یک جنس گران‌بها را بیابیم و درحالی‌که قرض‌دار هم باشیم و به آن نیاز هم داشته باشیم، حکم آن چیست؟

**جواب:** بر ندارید، اگر برداشتید و علامت داشت یک سال تمام در مساجد و مجامع عمومی تعریف کنید.

یک سال آن جنس را در مسجدی که نزدیک به آن جنس است، اعلان کنید و اگر بعد از یک سال صاحب آن پیدا نشد، می‌توانید استعمال کنید.

**سؤال (۱۰۹۵):** خواهرم چند سال قبل از مادرکلانم مقداری پول قرض گرفته بود، حالا مادرکلانم فوت کرده است، اگر به جای ادای قرض برایش ختم قرآن بگیرم، درست است یا خیر؟

**جواب:** باید آن پول به ورثه او تقسیم شود.

**سؤال (۱۰۹۶):** اگر بخواهم حق کسی را بدهیم اما مالک آن مُرده باشد- با تفاوت قیمت در اثر گذشت زمان- چه مقدار رد مظالم به فقیر بدهیم؟

**جواب:** اگر فرد مذکور ورثه دارد باید بر ورثه او حقش را تقسیم کنید و اگر ورثه ندارد حق مذکور به امام می‌رسد، به مجتهد یا وکیل او بدهید و احتیاطاً به قیمت روز حساب کنید.

**سؤال (۱۰۹۷):** چند سال پیش مبلغ هفت‌صد افغانی از شخص دکانداری قرضدار بودم و دیگر نتوانستم او را پیدا کنم، اگر بااین‌حال بخواهم کربلا بروم مشکل دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر از پیداکردن دکاندار ناامید هستید، آن پول را به مؤمن فقیر بدهید و قصد کنید ثواب آن به آن دکاندار برسد، ذِمه شما خلاص می‌شود.

**سؤال (۱۰۹۸):** خانمی هستم که شوهرم فوت کرده است، یک جلد کلام الله

مجید را از زیارت ابوالفضل به امانت آورده بود. دخترم آن قرآن را به مسجد برای خواندن برده بود و آن قرآن گم شده است، حالا چه کنم؟

**جواب:** خوب است به یکی از زائران کربلا بگویید، قرآنی از کربلا بخرد و به حرم حضرت ابوالفضل به جای آن قرآن بگذارد. اگر منظور از زیارت ابوالفضل مرادخوانی کابل است، نه در عراق، یک نسخه قرآن را در آن‌جا بگذارید.

**سؤال (۱۰۹۹):** اگر شخصی، مال کسی را دزدی کند و بعداً پشیمان شود، ولی صاحب مال را پیدا نتواند، چگونه باید جبران کند؟

**جواب:** همان مقدار پول را به فقرای مؤمنین بدهد و قصد کند که خداوند ثواب آن را به صاحبش بدهد.

**سؤال (۱۱۰۰):** شخصی هستم که از یک هم‌صنفی خود پول طلب داشتم، و او یادش رفته بود که باید پس بدهد و حالا در کشور ایران اقامت دارد، من تمام پول‌هایم را بخشیدم، آیا کدام مشکلی دارد؟

**جواب:** هیچ مشکلی ندارد، اجر هم دارد.

**سؤال (۱۱۰۱):** مبلغ (۲۰۰۰ افغانی) از پول کسی گرفتم، که خودش خبر نداشت، او فوت کرده، حالا چه کار کنم؟

**جواب:** آن پول را مطابق قانون میراث، به ورثه او بدهید.

**سؤال (۱۱۰۲):** جوانی بیست‌ساله هستم که از شخصی سکه قرض‌دار بودم، اما حالا آن شخص فوت کرده از او فرزندی به جا نمانده، از کدام طریق قرض خود را ادا کنم؟

**جواب:** اگر ورثه بالغ است آن را بر همه ورثه تقسیم کنید و حق همه ورثه را بدهید، واگر بعضی از ورثه نابالغ باشد و میت وصی داشته باشد، حق کبیرها را به خودش بدهید وحق صغیر را به وصی میت و اگر وصی ندارد و جد پدری هم ندارد، به وکیل مجتهد خود مراجعه کنید.

**سؤال (۱۱۰۳):** من یک انگشتر پیدا کرده، ولی صاحب آن را پیدا نتوانستم و نصف

قیمت آن را رد مظالم داده‌ام. حالا با آن نماز می‌خوانم، نمازم درست است یا خیر؟

**جواب:** نخیر، گاه‌گاهی در مسجدی توسط یک مرد اعلام کنید، که یک انگشتر پیدا شده، از کیست، نشانی بدهید و اگر تا یک سال صاحب آن پیدا نشد، آن را به فقیر مؤمنی صدقه دهید که ثواب آن برای صاحب آن برسد.

**سؤال (۱۱۰۴):** خانمی هستم که در مسافرت، چمدان لباس‌هایم همراه یک چمدان دیگری از مسافرین عوض شده است. آیا می‌توانم چیزهایی که در آن چمدان وجود دارد استفاده کنم؟

**جواب:** نخیر نمی‌توانید.

**سؤال (۱۱۰۵):** دختر جوانی هستم، زمانی که کوچک بودم دزدی کرده‌ام، حالا از کارم پشیمان هستم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** همان مقدار پول را به یکی بدهید که به آن‌ها بدهد که یک نفر داده.

**سؤال (۱۱۰۶):** یک شخصی از ما زمین خریده بود، اما بعد از سه ماه پشیمان شده و ما هم سند زمین را گرفتیم و مقدار پول را پس دادیم. اما حالا ما پول نداریم و آن‌ها با ما دعوای پول می‌کند. شریعت دراین‌باره چه می‌گوید، مقصر کیست؟

**جواب:** هر وقت پول پیدا کردید بهانه نکنید، بقیه پول او را بدهید.

**سؤال (۱۱۰۷):** یک حلقه انگشتر طلا پیدا کرده‌ام، اما صاحبش پیدا نشده است. اگر آن را بفروشم پولش برایم حلال است یا خیر؟ و هم‌چنان برادری دارم که از من جدا است، آیا رد مظالم به برادرم می‌رسد یا خیر؟

**جواب:** اگر از صاحب آن ناامید شده، پول فروش آن را به فقیر مؤمن بدهید. پاسخ دوم: بلی می‌رسد، اگر فقیر باشد.

**سؤال (۱۱۰۸):** شخصی هستم، سال‌ها پیش در ایران زندگی می‌کردم و از یک مغازه‌دار قرض‌دار بودم. حالا به وطن برگشته‌ام او را نمی‌شناسم، حال تکلیفم چیست؟

**جواب:** اگر نمی‌شناسید، همان مقدار پول را به فقیری بدهید به قصدی که ثواب آن به او برسد.

**سؤال (۱۱۰۹)**: زنی هستم که در ایام جوانی دچار جهالت شدم، چون شوهری خوبی نداشتم. من از خانه همسایه مقداری پول برداشتم به خاطر دادن نان به فرزندانم تا از مرگ نجات دهم، حالا برای جبران اشتباهم چه کنم؟ و اگر او مرا درک نکند وتهمت بزند، تکلیفم چیست؟ آیا گناه آن مربوط به شوهرم می‌شود یا مربوط من؟

**جواب**: آن پول را به او بدهید و بگویید یک نفر داده، و خود را قصد کنید، نگویید که من از مال شما برداشته بودم، خلاصه زود پول را به صاحبش بدهید.

**سؤال (۱۱۱۰)**: پدرکلان (پدرمادرم) به رحمت خدا رفته و مادرم مبلغ پنج‌هزار افغانی از او قرض‌دار بود، حالا تکلیف مادرم چیست؟

**جواب**: پول قرض را بر همه ورثه پدر خود تقسیم کند و یکی از ورثه، خود مادر شما است.

**سؤال (۱۱۱۱)**: خانمی هستم که دختر خود را عروسی کردم و از خانواده همسر دخترم مقداری پول خواستم، که برایش جهیزیه بخرم، حالا مقدار کمی از آن پول باقی مانده است. آیا می‌توانم آن را مصرف کنم، البته مقدار پولی را که داده اند به رضایت خود شان بود.

**جواب**: بهتر است آن پول باقی مانده را به آنان برگردانید.

**سؤال (۱۱۱۲)**: از شخصی قرض‌دار هستم که هیچ‌یک از اقارب او را نمی‌شناسم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: بر فرضی که بدانید دیگر به او دسترسی پیدا کرده نمی‌توانید، آن پول را به مؤمنین متدین فقیر بدهید و قصد کنید، که خداوند ثواب آن را برای صاحب قرض برساند.

**سؤال (۱۱۱۳)**: اگر کسی به خاطر انجام کاری، مثلًا: برق یا آب که پول اضافی گرفته باشد، آیا جایز است از اموال شخصی او بدون اجازه وی استفاده کنیم؟ مثلًا استفاده از آب یا برق اضافی بدون اجازه آن شخص؟

**جواب:** اگر در اول معامله، طرفین به آن پول گزاف راضی شده باشند، نمی‌شود در مالش بدون اذن او تصرف کنید.

**سؤال (۱۱۱۴):** اگر بخواهیم حق کسی را پس بدهیم، اما صاحب مال مُرده باشد، به جای آن چه مقدار صدقه باید پرداخت؟

**جواب:** چنانچه ورثه او زنده و مشخص باشد به آنان بدهید.

**سؤال (۱۱۱۵):** دختری هستم، دو سال قبل زمانی که تکیه‌خانه رفته بودم خانمی آمد و دو افغانی را به عنوان نیتی از او گرفتم، تا امسال خداوند حاجتم را نداده است و من آن دو افغانی را لای ورقه‌های قرآن گذاشتم، حالا نمی‌دانم با آن دو افغانی چه کنم؟

**جواب:** خرافاتی نباشید و آن را به فقیر صدقه بدهید.

**سؤال (۱۱۱۶):** شخصی هستم که زیارت نجف اشرف رفته بودم، در آن‌جا کفش‌هایم را برده بودند، من هم یک جوره دمپایی (چپلک) از حرم آوردم و پوشیدم، حکم شرعی این مسئله چیست؟

**جواب:** ضامن هستید، باید پول آن را به فقیر، صدقه دهید و ثواب آن را برای صاحب آن قصد کنید.

**سؤال (۱۱۱۷):** شخصی در گذشته مال حرامی‌خورده و آن مال مربوط به یک شخص نبوده، و فعلًا توان جبران آن مال‌ها را ندارد، حکمش چیست؟ با در نظر داشت این‌که امکان دارد لباس‌های او هم به حرام آغشته باشد، اما معلوم نیست کدام لباس، حکم نماز شخص مورد نظر چیست؟

**جواب:** حق مردم در ذِمّه شما می‌ماند، دعا کنید که خداوند به شما پول بدهد که حقِ حقداران را ادا کنید. در مورد نماز، لباسی از پول حلال بخرید و با آن نماز بخوانید.

**سؤال (۱۱۱۸):** یک حلقه انگشتر از یک محفلی پیدا کردم، اگر آن را بفروشم، آیا پول آن برایم حلال است یا حرام؟

**جواب:** باید مدت یک سال، در مساجد اعلان کنید، اگر صاحب آن پیدا شد و نشانی انگشتر را گفت، باید برگردانید و اگر صاحب آن پیدا نشد، بعد از یک سال قیمت آن را به فقیر بدهید و ثواب آن را برای صاحبش نیت کنید.

**سؤال (۱۱۱۹):** خانمی بیست‌وسه ساله هستم که در دوران کودکی از یک محفل مقداری پول پیدا کرده بودم، که اتفاقاً به آن پول نیاز هم داشتم و آن را به مصرف رساندم. حالا که بزرگ شده‌ام و فهمیده‌ام که کارم گناه داشته، نمی‌دانم چه کار کنم؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** همان مقدار پول را به فقیر مؤمن صدقه بدهید و نیت کنید که خداوند ثواب آن را به صاحبش برساند.

**سؤال (۱۱۲۰):** اگر پدر از پسر خود قرضدار باشد، بعد از وفات پدر، دخترش قرض پدر را ادا کند، جایز است؟

**جواب:** اگر از مُرده، مال مانده باشد، از مال خودش داده شود و اگر چیزی نمانده، ادای قرض او بر دیگری واجب نیست، ولی اگر دختر یا پسر بدهد، خیلی ثواب دارد. شما بدهید ثواب به شما می‌رسد.

**سؤال (۱۱۲۱):** جوانی هستم، می‌خواهم بدانم که بدون اجازه، پول‌گرفتن از مال خانواده، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گرفتن پول از مال خانواده بدون اجازه، حرام است.

**سؤال (۱۱۲۲):** اگر شوهر رضایت نداشته باشد، می‌توانیم از مالش چیزی را به کسی بدهیم؟

**جواب:** این کار را نکنید، اول شوهر را راضی کنید.

**سؤال (۱۱۲۳):** پدرم در یکی از دفاتر کاندیدهای شورای ولایتی آشپزی می‌کند، بسیار زحمت می‌کشد، امّا برایش چیزی نمی‌دهند و پدرم بدون اجازه آن شخص حق خود را می‌گیرد، آیا برای ما حلال است یا خیر؟

**جواب:** جای دیگر برود که حقوق مشخص داشته باشد.

**سؤال (۱۱۲۴):** دختری بیست‌ودو ساله هستم که پول تحصلات خود را از راه دزدی و حرام به دست می‌آورم، چون دیگر چاره ندارم. به خاطر نجات از این کار به راهنمایی شما نیاز دارم!

**جواب:** شما به سوی جهنم می‌روید و خواهان راهنمایی هستید!

**سؤال (۱۱۲۵):** شخصی هستم که در کوچکی دزدی کردم و حالا همان حالت را در خواب می‌بینم و عذاب وجدان دارم، نمی‌دانم چگونه به او برگردانم و بخشش بخواهم؟

**جواب:** هر مقدار از مال او را که دزدی کرده‌اید، به فرد دیگری بدهید که به صاحبش ببرد و بگوید که: یک نفر برای شما فرستاده است و نام شما را نگیرد، ذِمّه شما خلاص می‌شود.

## تصرف در مال صغیر

**سؤال (۱۱۲۶):** دو طفل صغیر دارم و مردم همرای ما کمک می‌کنند. وقتی که خانه ما مهمان می‌آید، از پول که مردم کمک کرده، آن‌ها را خدمت و عزت می‌کنم و بعضی اوقات از آن پول برای خانواده‌ام سوغاتی می‌گیرم، آیا گردن من بسته است یا خیر؟

**جواب:** اگر به خاطر آن‌ها به شما کمک می‌کنند، اشکالی در کار شما وجود ندارد و اگر پول را به خود صغیره می‌دهند، باید همهٔ پول را برای صغیران خود مصرف کنید.

## احکام تقاص

**سؤال (۱۱۲۷):** آیا تقاص شرایطی دارد یا مطلق تقاص جایز می‌باشد؟ مثلًا شخصی پول یا مال مرا گرفته و به من بر نمی‌گرداند و خواهان اسناد و شواهد است، بر فرض که اسنادم گم شده و یا اصلًا اسناد و شواهد ندارم، حالا چه‌کار کنم؟

**جواب:** اگر خود شما یقین دارید که عین مال شما است، می‌توانید عین مال خود را بردارید و اگر از مال دیگر برمی‌دارید باید یقین کنید، بیشتر از مال شما نبوده است.

**سؤال (۱۱۲۸):** کسی از من یک مقدار پولم را خورد و من هم به همان مقدار از دکانش جنس بردم و پیسه‌اش را ندادم و نمی‌خواهم بدهم، آیا این کارم اشکال دارد؟

**جواب:** اگر به مقدار پول خود برداشته‌اید، اشکال ندارد.

## احکام رشوت

**سؤال (۱۱۲۹):** اگر انسان مجبور شود که رشوت بدهد، چه حکمی دارد؟

**جواب:** اگر در محکمه باشد که حق را ناحق کند، حرام است. و اگر برای اجرای کار حق رشوت بخواهند، بر گیرنده حرام است.

**سؤال (۱۱۳۰):** در منطقه و محل ما از طرف وزارت احیا و انکشاف دهات، پول جهت ساخت‌وساز مجتمع‌های ورزشی به شورای محل تحویل داده می‌شود و شورا با دادن پول به عنوان شیرینی یا رشوه به مسؤلین دولتی آن‌ها را راضی می‌کند، تا آن پول را به جای مجتمع برای اعمار مسجد به مصرف برساند. آیا چنین کاری جایز است؟ آیا می‌توان در چنین مسجدی نماز خواند؟

**جواب:** اگر مردم راضی باشند، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۱۳۱):** شخص تجارت‌پیشه‌ای هستم که تا در ادارات دولتی رشوه ندهم، کارم پیش نمی‌رود، آیا دادن رشوه گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** گرفتن رشوه حرام است، و دادن رشوه که حق مردم تلف شود نیز حرام است.

**سؤال (۱۱۳۲):** شخصی هستم که بر علاوه معاش خودم به اندازه آن و یا زیادتر از آن به دست می‌آورم، آیا استفاده‌کردن آن حلال می‌باشد یا خیر؟

**جواب:** اگر از رشوت به دست می‌آید، حرام است و ذمه شما در دنیا و آخرت مشغول حق مردم است و حال شما بسیار خطرناک خواهد بود.

## بوسیدن دست

**سؤال (۱۱۳۳):** بوسیدن دست بزرگان چه حکمی دارد؟

**جواب:** دست عالم متقی دینی و سیدی که متدین باشد و دست پدر و مادر، اشکال ندارد.

**سؤال (۱۱۳۴):** بوسیدن دست کاکا، ماما، مامای پدر و مادر، پسران کاکا و ماما، پدرزن و مادرزن (خُسر و خُسر مادر)، بزرگان قوم و همسایه‌ها شرعاً چه حکمی دارد؟

**جواب:** کسی را ندیده‌ام که آن را حرام کرده باشد، ولی به نظر من احتیاط این است که: به جز دست پدر و مادر، دانشمندان بالا و سادات متدین، دست دیگران را نبوسید.

**سؤال (۱۱۳۵):** آیا بوسیدن دست بزرگان به منظور احترام‌کردن آنان شرک است؟

**جواب:** نخیر، شرک نیست.

## احکام استمنا

**سؤال (۱۱۳۶):** آیا استمنا، حکم شرعی دارد؟

**جواب:** باید تعزیر صورت بگیرد به مقداری که حاکم شرع مصلحت بداند. استمنا حرام است.

**سؤال (۱۱۳۷):** آیا استمنا گناه دارد؟

**جواب:** بلی، حرام است.

**سؤال (۱۱۳۸):** جوانی هستم که به استمنا عادت کردم، چه کار بکنم تا از این بلا نجات یابم؟

**جواب:** اولًا: این کار جایز نیست، ثانیاً: موجب رعشه دست و بدن شما در پیری می‌شود. با یک اراده قوی و محکم آن را ترک کنید که ضرر دین و دنیای شما می‌شود.

**سؤال (۱۱۳۹):** جوانی بیست‌ودو ساله هستم، که هر شب محتلم می‌شوم و به خاطر این عمل نماز خوانده نمی‌توانم. در ضمن، نامزد هم دارم و نکاح هم کرده‌ایم و در «توضیح المسائل» خوانده‌ام که هر کس با بودن نامزد، خودش را ارضاء کند، گویا با خودش نکاح کرده، آیا این حرف درست است؟

**جواب:** بلی، استمنا هر چند نامزد نباشد، حرام است. اگر آب برای غسل بیابید، بدن و لباس را تطهیر کنید و اگر آب نباشد تیمم نمایید و نماز را با بدن پاک و لباس پاک بخوانید.

**سؤال (۱۱۴۰):** دختری بیست‌ساله هستم که حس شهوتم زیاد است و نمی‌توانم خودم را کنترل کنم، به همین خاطر به مرض خودارضایی دچار هستم و آیا این عمل برای من ضرر دارد یا خیر؟

**جواب:** این کار شما هم حرام است و هم ممکن است ضرر داشته باشد. بهتر است که ازدواج کنید.

**سؤال (۱۱۴۱):** اگر کسی را در حال استمنا ببینیم، منع‌کردن او واجب است یا خیر؟

**جواب:** نصیحت کنید که آن کار حرام را انجام ندهد.

**سؤال (۱۱۴۲):** جوانی هفده‌ساله هستم، که مبتلا به عمل استمنا شده‌ام، هر کاری می‌کنم نمی‌توانم جلوگیری کنم، درحالی‌که بسیار ضعیف هم شده‌ام، حکم شرعی آن چیست؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** شما می‌توانید جلو این کار خود را بگیرید، فقط یک تصمیم قوی می‌خواهد و هزاران جوان دیگر هستند که جلوگیری می‌کنند، شما هم باید جلوگیری کنید چون که هم حرام است و هم به قول داکتر در پیری شما خطر دارد.

## احکام خوردنی‌ها

**سؤال (۱۱۴۳):** گوشت‌های یخ زده که از کشورهای خارج، وارد کشور می‌شود، خوردنش حلال است یا خیر؟

**جواب:** اگر از کشورهای غیراسلامی وارد شود، خوردن آن جایز نیست.

**سؤال (۱۱۴۴):** شبی در خانه دوستانم رفته بودیم، از گوشت مرغی که بعضی از علما گفته‌اند: حرام است برای‌مان آماده کرده بود، هر چقدر کوشش کردم که نخورم اما نشد؟! بالأخره مجبور به خوردن شدم، آیا گنهکار هستم و حکمی شرعی این کار چیست؟

**جواب:** خوردن گوشت حرام، جایز نیست، باید دهن خود را تطهیر کرده و توبه کنید.

**سؤال (۱۱۴۵):** خوردن گوشت خرگوش از نظر مذاهب اسلامی حلال است یا نه؟

**جواب:** از نظر فقه شیعه حرام است و از نظر فقه اهل سنت جایز.

**سؤال (۱۱۴۶):** خوردن گوشت خرچنگ چه حکمی دارد؟

**جواب:** حرام است.

**سؤال (۱۱۴۷):** آیا گوشت کبوتر حلال است یا حرام؟

**جواب:** حلال است.

## احکام شنیدن و گوش‌دادن به موسیقی

**سؤال (۱۱۴۸):** غنا یعنی چه؟

**جواب:** یعنی آوازخوانی‌هایی که در مجالس رقص و عروسی می‌شود که حرام است و همچنان گوش‌دادن به آن نیز حرام است.

**سؤال (۱۱۴۹):** بعضی از بینندگان گفته‌اند: با این‌که می‌دانند: شنیدن موسیقی در

اسلام حرام است، اما بااین‌حال در کنار خانه‌شان یا کورس‌های آموزشی موسیقی است که دائماً در حال پخش موسیقی هستند، یا بعضی‌ها در محل کارشان موسیقی گوش می‌کنند و یا زمانی که داخل ماشین هستند، صدای موسیقی بلند است، خواستند بدانند که حکمش چیست؟

**جواب:** گوش‌دادن به غنا حرام است، نه شنیدن قهری، یعنی شما قصد شنیدن نکنید، اگر قهراً بشنوید، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۱۵۰):** شخصی هستم که موبایل‌فروشی دارم و مشتریانی که مراجعه می‌کنند، از من می‌خواهند تا در موبایل‌شان آهنگ بیندازم، آیا این کارم درست است؟

**جواب:** این کار را نکنید.

**سؤال (۱۱۵۱):** آیا گوش‌کردن آهنگ‌های دینی گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر شبیه به آوازه‌خوانی‌های مردم بد باشد، گوش نکنید.

**سؤال (۱۱۵۲):** آیا گوش‌دادن به نوحه‌های سینه‌زنی و روضه‌خوانی گناه دارد؟

**جواب:** اگر به صورت غنایی (ساز و آواز) نباشد، اشکال ندارد.

**سؤال (۱۱۵۳):** آیا گوش‌دادن به موسیقی مذهبی و آرام گناه دارد؟

**جواب:** منظور شما از موسیقی مذهبی کدام است؟ موسیقی مذهبی نداریم، اشعار دینی اگر به لهجه غنا خوانده شود، گوش‌دادن به آن‌ها جایز نیست.

**سؤال (۱۱۵۴):** شخصی هستم، زمانی که در محافل خوشی دوستان و خویشاوندان می‌روم، بعد احساس پشیمانی و گناه می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب:** اگر در محفل، آوازخوانی باشد، یا مخلوط از محرم و نامَحرم باشد، شرکت نکنید.

**سؤال (۱۱۵۵):** اگر در اتاقی که موسیقی نواخته می‌شود، نماز بخوانیم، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** بهتر است در جای دیگری بخوانید.

**سؤال (۱۱۵۶)**: اگر در ماه محرم آهنگ‌های آرام را گوش کنیم، گناه دارد؟

**جواب**: گوش‌دادن غنا همیشه حرام است و گناه دارد و ربطی به محرم ندارد، بلند باشد یا آهسته.

**سؤال (۱۱۵۷)**: دختری هستم که حجابم را طبق قرآن شریف مراعات می‌کنم، ولی موسیقی هم گوش می‌کنم، چه حکمی دارد؟ و شما چندین مرتبه گفته‌اید که شنیدن موسیقی حرام است، آیا دراین‌باره در قرآن کریم و احادیث چیزی بیان شده است یا نه؟

**جواب**: جایز نیست، بلی از قرآن هم حکم آن استفاده می‌شود و هم از احادیث.

**سؤال (۱۱۵۸)**: دختری نوزده‌ساله هستم، همیشه موسیقی گوش می‌کنم، آیا گناه دارد؟

**جواب**: گوش‌کردن غنا حرام است، توبه کنید.

**سؤال (۱۱۵۹)**: جوانی بیست‌ساله که نسبت به احکام دین پایبند هستم. در زندگی بسیار رنج دیده‌ام و حالا به موسیقی روی آورده‌ام، وقتی آهنگ گوش می‌کنم احساس راحتی می‌کنم وخودم هم آهنگ می‌خوانم، آیا اشکال دارد؟

**جواب**: فرزندم! غناخواندن و گوش‌دادن به آن، جایز نیست.

**سؤال (۱۱۶۰)**: دختری بیست‌ساله هستم، با این‌که نمازهایم را سر وقت به‌جا می‌آورم، و هر روز دعاهای ایام هفته را هم می‌خوانم، اما با آن هم آهنگ گوش می‌کنم و سریال شبکه‌های تلویزیون را نگاه می‌کنم، گرچه کوشش می‌کنم که نبینم اما نمی‌شود. آیا گناه دارد؟

**جواب**: اراده کنید، می‌توانید. از گوش‌دادن غنا که حرام است و فلم‌هایی که فحشا را ترویج می‌کنند، دوری کنید. می‌توانید که دین خود را حفظ کنید. از همین امروز تصمیم بگیرید فقط تلویزیون تمدن را ببینید.

**سؤال (۱۱۶۱)**: آیا شنیدن آهنگ‌های انگلیسی که به قصد آموزش باشد، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر مراد، آهنگ‌های موسیقی و غنا باشد، گوش‌دادن به آن‌ها حرام است اگر مجرد صدا باشد، ایرادی ندارد.

**سؤال (۱۱۶۲):** من خیلی به موسیقی ملی و میهنی علاقه دارم، آیا شنیدن آن اشکال دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر با آهنگ غنایی نوازندگان باشد، جایز نیست.

**سؤال (۱۱۶۳):** دختری هستم محجّبه، قرآن‌خوان و نمازخوان، آیا شرکت‌کردن در مجالس عروسی گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر ساز و غنا را گوش نکنید و از نامحرم حجاب کنید، گناه ندارد.

**سؤال (۱۱۶۴):** جوانی نوزده‌ساله هستم، که تازه از صنف دوازدهم فارغ شده‌ام، قرآن می‌خوانم، روزه‌های خود را به‌جا می‌آورم، اما بسیار خوش دارم که آوازخوان شوم و به کورس موسیقی می‌روم، اشکالی دارد؟

**جواب:** بلی، حرام است، شما جوان متدین بوده‌اید، اما فریب شیطان را خورده‌اید. اگر به جای آوازخوانی، قاری قرآن شوید، خیر دنیا و آخرت را درک خواهید کرد.

**سؤال (۱۱۶۵):** آیا گوش‌دادن به آهنگ‌های میهنی گناه دارد، یا خیر؟

**جواب:** گوش‌دادن به همه آهنگ‌های غنا، حرام است.

**سؤال (۱۱۶۶):** گوش‌کردن به آهنگ‌های مذهبی گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** اگر غنا نباشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۱۶۷):** آیا شنیدن موسیقی حرام است یا خیر؟ و شخص خودم موسیقی بسیار شنیده‌ام، آیا گناهی را مرتکب شده‌ام؟

**جواب:** بلی، شنیدن آوازخوانی حرام است، توبه کرده و در آینده از شنیدن غنا صرف نظر کنید.

**سؤال (۱۱۶۸):** آیا گوش‌کردن به سرود ملی افغانستان حرام است؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۱۱۶۹)**: آیا پخش سرود ملی به مناسبت‌های ملی و آموزشی در حسینیه، جایز است؟

**جواب**: اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۱۷۰)**: آیا شنیدن آهنگ‌هایی که انسان را مست نمی‌سازد، گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: اگر غنا باشد، گوش نکنید.

**سؤال (۱۱۷۱)**: جوانی هستم که می‌خواهم متدین و دیندار باشم، اما به شنیدن موسیقی افغانی بسیار علاقه دارم. آیا شنیدن موسیقی گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: شنیدن (عمدی و اختیاری) موسیقی حرام است، به خاطر این‌که متدین باشید، باید این علاقه خود را نادیده گرفته و از شنیدن موسیقی بپرهیزید.

**سؤال (۱۱۷۲)**: آیا نگاه‌کردن به ستاره افغان یا امثال آن، گناه دارد؟

**جواب**: از وسوسه‌های گمراه‌کننده شیطان صرف نظر کنید و نگاه نکنید.

**سؤال (۱۱۷۳)**: آیا خواندن موسیقی در بیرون از خانه حرام است یا خیر؟

**جواب**: اگر مراد از موسیقی، آوازخوانی به لهجه مخصوص باشد، چه در خانه و چه بیرون از آن، هر دو حرام است.

**سؤال (۱۱۷۴)**: آیا شرکت‌نمودن در عروسی‌هایی که در هوتل‌ها برگزار می‌گردد و در آن سازوآواز هم است، اشکال دارد یا خیر؟

**جواب**: به‌هیچ‌وجه مناسب نیست، که در آن محفل‌ها شرکت نمایید.

## مسائلی درباره قرآن

**سؤال (۱۱۷۵)**: چرا خواندن قرآن مستحب بوده و سجده آن واجب است؟

**جواب**: حکم شرعی چنین است.

**سؤال (۱۱۷۶)**: کسانی که قرآن و یا سایر دعاها را در دلش می‌خوانند و حروف از مخرجش ادا نمی‌گردد، اشکال دارد یا خیر، آیا ثواب می‌برد یا نه؟

**جواب:** در هر دو مورد (خواندن قرآن و دعا به دل) انشاءالله ثواب دارد، ولی اگر دعا را در دلش بخواند، بهتر از دعای زبانی می‌باشد. اما قرائت در نماز اگر به نحو خطور در دل باشد، درست نیست.

**سؤال (۱۱۷۷):** آیا خواندن قرآن کریم، با زبان فارسی درست است یا خیر؟

**جواب:** ثواب قرائت عربی را ندارد، ولی مطالعه ترجمه قرآن خیلی خوب است.

**سؤال (۱۱۷۸):** آیا در خواندن قرآن کریم همیشه رعایت‌کردن احکام تجوید لازم است؟ یا فقط در هنگام قرائت باید رعایت شود؟ کسی که نتواند احکام تجوید را رعایت کند، اشکالی دارد یا خیر؟

**جواب:** واجب است که مخارج حروف را در نماز درست مراعات کنید و هم چنین بعضی از احکام دیگر تجوید که در رساله‌های «توضیح المسائل» ذکر شده و نیز در قرائت قرآن و اگر در قرائت مستحبی قرآن، مراعات نشود، عیبی ندارد.

**سؤال (۱۱۷۹):** شخصی هستم که یکی از دوستانم برایم گفت: سی جزء قرآن را در بدل پول بخوانم، اما من پول را قبول نکردم که ثوابی می‌خوانم، چون حاجتی دارم به خاطر حاجتم قبول کردم، خواستم بدانم کدام مشکل ندارد؟

**جواب:** خیر، هیچ مشکلی ندارد، ثواب هم دارد.

**سؤال (۱۱۸۰):** اگر تنها ترجمه قرآن را بخوانیم، اما عربی آن را نخوانیم اشکال دارد؟

**جواب:** اشکال ندارد، ولی ثواب تلاوت عربی قرآن را ندارد.

**سؤال (۱۱۸۱):** این‌جانب در دارالقرآن مشغول فراگیری قرائت قرآن و صوت و لحن هستم، که استادهای ما مرد هستند و استاد زن نداریم. آیا جایز است که ما نزد استادهای خود با قرائت و صوت قرآن بخوانیم؟

**جواب:** اگر صوت شما برای استاد شما مهیج باشد، باید بسیار آهسته بخوانید، که مهیج و محرک نباشد.

**سؤال (۱۱۸۲):** در اکثر منازل مسکونی و دفاتر دولتی و شخصی، قرآن و کتب

دینی در اتاق پایین و ساکنین و کارمندان در اتاق و دفاتر بالا قرار دارند، آیا اشکالی دارد یا نه؟

**جواب:** اگر در عرف توهین حساب نشود اشکالی ندارد، که ظاهراً چنین است.

**سؤال (۱۱۸۳):** سلام خدمت شما و تمام همکاران شما و تشکر از برنامه آموزنده شما! خانمی بی‌سواد هستم که قرآن‌خواندن را یاد ندارم، اگر برای هر یک خط قرآن صلوات بفرستم ثواب دارد؟ آیا قبول می‌شود؟

**جواب:** بلی، صلوات و ذکر خداوند جل‌جلاله و گفتن «سبحان‌الله والحمدالله ولااله الّا الله و الله اکبر» بسیار ثواب دارد. ولی خوب است در یک مدرسه زنانه قرآن را بیاموزید.

**سؤال (۱۱۸۴):** زمانی که من مشغول خواندن قرآن بَودم از بینی مادرم کمی خون آمد و بالای قرآن ریخت، چه حکمی دارد؟

**جواب:** باید زود آن را با آب بشویید.

**سؤال (۱۱۸۵):** شخصی هستم که قرآن‌خواندن بلد نیستم، اگر دست به قرآن بکشم ثواب دارد یاخیر؟

**جواب:** خوب است که بروید در جوانی قرآن یاد بگیرید.

**سؤال (۱۱۸۶):** من یک قرآن را می‌خوانم و ثوابش به ارواح شهدای عاشورا اهدا می‌کنم، آیا مشکلی دارد؟

**جواب:** خوب است، برای من هم دعا کنید.

**سؤال (۱۱۸۷):** بعضی از دعاها و تعقیبات نماز: «بسم الله الرحمن الرحیم» ندارد، آیا در شروع آن دعاها بسم الله را بخوانیم یا نه؟

**جواب:** بدون «بسم الله» بخوانید و اگر بسم الله را بخوانید به عنوان جزء دعا نخوانید.

**سؤال (۱۱۸۸):** خانمی هستم که قرآن را با سرعت نمی‌توانم بخوانم و در بخش تجوید هم مشکل دارم. آیا این‌طور قرآن‌خواندن درست است؟

**جواب:** به هر نحو و به هر اندازه که برای‌تان ممکن است، قرآن بخوانید ثواب دارد و اگر ممکن است مشکلات تجویدی خود را نیز در مراکز زنانه قرآن‌خوانی برطرف سازید.

## دیه

**سؤال (۱۱۸۹):** در رابطه با معنا و مفهوم دیه برایم معلومات دهید و اگر طفل دو ساله سقط شده باشد، چقدر دیه دارد؟

**جواب:** دیه، یعنی خون‌بها و خون‌بهای مرد (یک‌هزار دینار طلا) و از زن نصف آن است و دلیل این تفاوت این است که: مرد، نان‌آور فامیل است. طفل غالباً از نُه ماه بیشتر در رحم نمی‌ماند و دیه او به مراتب عمر او، متفاوت است بنویسید که از کدام عمر سقط شده.

## سؤالات متفرقه فقهی

**سؤال (۱۱۹۰):** طریقه خواندن تسبیح حضرت فاطمه زهراعليها السلام چگونه است؟

**جواب:** ۳۴ مرتبه الله اکبر، ۳۳ مرتبه الحمد لله و ۳۳ مرتبه سبحان الله.

**سؤال (۱۱۹۱):** اگر شخصی، جنسی را از مغازه قرض می‌گیرد و بعد به دیگران می‌فروشد به خاطر این‌که اقتصادشان خراب است، کدام اشکالی دارد؟

**جواب:** اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۱۹۲):** اگر کسی نامش را تغییر بدهد باید به گوش آن دوباره اذان گفته شود یا خیر؟

**جواب:** نخیر.

**سؤال (۱۱۹۳):** اگر تقویمی (جنتری) که دعا دارد و همرایم به تشناب ببرم، چه حکمی دارد؟

**جواب:** اگر در نظر مردم توهین به آن دعا شمرده شود، جایز نیست و اگر توهین و بی‌ادبی نباشد، اشکال ندارد.

**سؤال (۱۱۹۴)**: حکم شک‌کردن نسبت به شخص دیگر چیست؟

**جواب**: گمان بد به مؤمنین حرام است، بگوید: ان‌شاءالله او آدمی خوبی است، ولی در کارهای خود از باب احتیاط بر او اعتماد نکنید.

**سؤال (۱۱۹۵)**: آیا شکستن دل کسی که خودش آدم بدی باشد، گناه دارد؟

**جواب**: شکستن دل، گاهی در مستحبات است چه خوب باشد و چه بد، گناه ندارد و گاهی در واجبات است که مطلقاً جایز نیست.

**سؤال (۱۱۹۶)**: مدثر از اهل سنتم، بعضی‌ها می‌گویند: اگر قربانی در عید قربان تا هفت سال متواتر نکنیم، قربانی ما قبول نمی‌شود. از نظر هر دو فقه برایم توضیح دهید!

**جواب**: درفقه شیعه چنین چیزی وجود ندارد و بعید است چنین چیزی در فقه حنفی باشد.

**سؤال (۱۱۹۷)**: اگر کسی عبادت را، به خاطر بهشت انجام بدهد نه به خاطر خدا، قبول می‌شود؟

**جواب**: قبول می‌شود.

**سؤال (۱۱۹۸)**: وظیفه زن طبق نظر شریعت اسلامی از نظر مادی و معنوی چیست؟

**جواب**: عمل‌کردن به واجبات، ترک محرمات، تربیت دینی فرزندان، پیروی از شوهر، رعایت حجاب به صورت درست و مناجات با خداوند. نفقه او بر شوهر است ولی اگر پول دارد باید خمس بدهد.

**سؤال (۱۱۹۹)**: اگر خانمی به نیت زیارت به ایران و عراق برود و در ایام عادت ماهوار هم باشد و وقت هم تنگ است می‌تواند زیارت کند یا خیر؟

**جواب**: بلی، می‌تواند زیارت کند.

**سؤال (۱۲۰۰)**: اگر از اعضای خانواده ما که معتاد باشد و از بیرون چیزی بیاورد، مثلاً؛ خوراکه یا پوشاک، حکمش چیست؟ می‌توانیم استفاده کنیم؟

جواب: بلی، استفاده می‌توانید.

سؤال (۱۲۰۱): اگر کسی روزه را بخورد، اما نماز بخواند، چه حکمی دارد؟

جواب: نسبت به ترک روزه، مستحق عقاب است.

سؤال (۱۲۰۲): درصورتی‌که طرفین دعوا شیعه امامیه باشند، با وجودی که فقه شیعه توسط ماده (۱۳۱ قانون اساسی) کشور به رسمیت شناخته شده، مراجعه به قضات اهل سنت بر اساس احکام فقه حنفی، چه حکم دارد؟ درحالی‌که قضات اهل سنت از فقه اهل تشیع چیزی نمی‌دانند و اگر می‌دانند هم به سطح ابتدایی.

جواب: باید به فقه خود عمل نماید.

سؤال (۱۲۰۳): اگر دخترخانمی کار کند و از پول آن ملک و یا مالی را خریداری کند. از نگاه حقوقی، فقط خودش حق دارد یا کسی دیگر هم حق دارد؟

جواب: فقط خودش حق دارد نه دیگران.

سؤال (۱۲۰۴): طوری که گفته شده، اگر ناخن به اندازه متعارف بلند باشد، چرک زیر ناخن مانع وضو یا غسل نمی‌شود، متعارف یعنی چه؟

جواب: متعارف یعنی به آن اندازه که مردم می‌گذارند.

سؤال (۱۲۰۵): در «توضیح المسائل» است که: فلان عمل را به قصد قربت مطلقه انجام دهند، یعنی چه؟

جواب: یعنی بدون قصد خصوصیت، مثلًا گاهی نماز مستحبی را به قصد نافله ظهر می‌خواند، گاهی به خاطر شک در باقی وقت نافله، نماز را به قصد قربت مطلقه می‌خواند و نیت می‌کند که: دو رکعت نماز می‌خوانم: «قربة الی الله».

سؤال (۱۲۰۶): اگر شیر زن، اشتباهی به دهن شوهر برود، چه حکمی دارد؟

جواب: اشکالی ندارد.

سؤال (۱۲۰۷): زمانی که یک جریب زمین را گرو بگیریم، حاصلات زمین متذکره چیست؟

جواب: هر چیز حلالی که کشت کنید، حاصل آن حلال است.

**سؤال (۱۲۰۸):** برادری دارم که قبلًا افسردگی داشت، ولی فعلًا خوب شده است و کار هم می‌کند ولی نماز نمی‌خواند و روزه هم نمی‌گیرد. از مُزد کار او که ما مصرف می‌کنیم، چه حکم دارد؟

**جواب:** پول او حلال است، ولی گردن او به خاطر نمازنخواندن و روزه‌نگرفتن بند است، باید او را امربه‌معروف کنید.

**سؤال (۱۲۰۹):** برادری دارم که دو سال و چهار ماه است و هنوز شیر می‌خورد، ولی عده‌ای می‌گویند: این کار گناه دارد، آیا این حرف‌ها درست است یا خیر؟

**جواب:** گناه ندارد.

**سؤال (۱۲۱۰):** آیا تظاهرنمودن به خوبی‌ها، ریا حساب می‌شود؟

**جواب:** در عبادت ریانمودن حرام است و این کار خوبی نیست.

**سؤال (۱۲۱۱):** بعضی‌ها می‌گویند: نگه‌داری سگ در خانه ثواب دارد، از نظر شرع چه حکمی دارد؟

**جواب:** ثواب ندارد، خوب هم نیست، ملائکه داخل آن خانه نمی‌شود.

**سؤال (۱۲۱۲):** دختری هستم که به خاطر اذیت‌شدن از طرف پدرم تصمیم گرفته‌ام، که خودکشی کنم، آیا خودکشی جایز است و اگر نباشد با پدرم چه کنم؟

**جواب:** خودکشی حرام است، توسط مادر یا خویشاوندان پدری او را نصیحت کنید، حتماً تأثیرگذار است. إنشاء الله.

**سؤال (۱۲۱۳):** برای شخصی پول داده بودم که نیاز داشت و حالا آن شخص فوت کرده است، نظر به درخواست فامیل‌شان من آن پول را بخشیدم. حالا فرزندان‌شان پولدار شده و امکانات دارند، از قضیه پول هم خبر دارند، حالا تکلیف چیست؟

**جواب:** پس از بخشش، حق شما ساقط شده.

**سؤال (۱۲۱۴):** جوانی بیست‌ویک ساله هستم، هر وقتی که جایی دعا باشد، و من قصد کنم، فردا برای دعا آن جا بروم، صبح محتلم می‌شوم و از دعا می‌مانم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** اولًا: این کار دائمی نیست، اتفاقی بوده و ثانیاً: عیب ندارد که آدم جنب در غیر مسجد به مجلس دعا برود و دعا بخواند.

**سؤال (۱۲۱۵):** اگر شخصی به ما و مقدسات دینی ما فحش بدهد و بدگویی کند، آیا ما می‌توانیم او را طوری لت وکوب کنیم که بدنش سرخ، کبود و یا زخمی‌گردد که خون جاری شود؟

**جواب:** شما حق لت وکوب را ندارید، فقط اگر شما را دشنام دادند، شما هم دشنام دهید، یا عفو کنید، اگر مقدسات شما را فحش دادند، از علمای دینی اجازه بگیرید.

**سؤال (۱۲۱۶):** جوانی پانزده‌ساله هستم، شب‌ها نمی‌خوابم که محتلم نشوم. شب‌ها چه دعایی را بخوانم که محتلم نشوم؟

**جواب:** شب‌ها بخوابید، اگر محتلم شدید غسل کنید و بدن و لباس را بشویید.

**سؤال (۱۲۱۷):** اگر کسی از دیدگاه ازدواج، رابطه داشته باشد، آیا از نظر شرعی گناه دارد؟

**جواب:** بلی، تا عقد خوانده نشده نامحرم هستند. حرف‌های شهوت‌انگیز و زشت است که گاهی باعث بدبختی دخترها شده و پسرها، پای خود را عقب کشیده و رسوایی برای دخترها می‌ماند.

## تغییر نام‌ها

**سؤال (۱۲۱۸):** اگر دختری نامش راهبه باشد که معنای لغوی آن راهنما است، اما به زنان داخل کلیسا که مسیحی هستند، نیز راهبه گفته می‌شود و این دختر نسبت به این موضوع احساس بدی دارد و نمی‌تواند نامش را عوض کند، چه حکمی دارد؟ آیا لازم است نامش را عوض کند یا خیر؟

**جواب:** اگر دختر، مسلمان است عیبی ندارد نامش راهبه باشد، هر چند تعویض آن نیکو است.

## توبه

**سؤال (۱۲۱۹):** وقتی که گناه کنیم، آیا با توبه، گناهان صددرصد بخشیده می‌شود؟

**جواب:** اگر حق‌الله باشد بلی، ولی اگر، مانند: نماز و روزه و غیره قضا داشته باشید، باید آن را به جا بیاورید. و در حق‌الناس باید حق آنان را بدهید.

**سؤال (۱۲۲۰):** اگر انسان کار شرکی کرده باشد، توبه‌اش قبول است؟

**جواب:** بلی، دوباره مسلمان شود.

**سؤال (۱۲۲۱):** شخصی هستم، دوستی دارم که او قبلًا دختری را برای زندگی مشترک انتخاب کرده بود، ولی خانواده دختر قبول نداشت و آن دختر باردار شده بود و طفلی که در بطن داشت، شش ماهه بود که سقط کرد. حالا آن دختر عروسی کرده و این پسر با شخص دیگری ازدواج کرده است و به‌شدت پشیمان است، آیا توبه‌اش پذیرفته می‌شود؟

**جواب:** همیشه استغفار کند و توبه نموده، خداوند ارحم الراحمین است.

## جهاد علیه داعش

**سؤال (۱۲۲۲):** آیا جهادکردن در کشور عراق، علیه گروهک تروریستی داعش که مسلمانان آن‌جا را به خاک‌وخون کشانده و به مقدّسات اسلام توهین کرده‌اند، برای مسلمانان واجب است؟

**جواب:** جهاد در عصر غیبت، منوط است به اجازه مجتهد جامع‌الشرایط، در شرایط فعلی، مجتهد جامع‌الشرایط اعلان عمومی جهاد نکرده است.

# (۲) بخش اخلاقی

## طریقه مبارزه با وسوسه‌های شیطانی و نفس

**سؤال (۱۲۲۳)**: از چه راه‌هایی با وسوسه شیطان مقابله کنیم؟

**جواب**: از راه تعقل و عظمت خداوند، از راه عذاب قبر، از راه میلیون‌ها سال عالم برزخ، از راه آتش جهنم و ... .

**سؤال (۱۲۲۴)**: مدتی شده که گرفتار وسوسه‌های شیطانی شده‌ام، هر قدر توبه می‌کنم و دعا می‌کنم برطرف نمی‌شود، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: اراده خود را قوی کنید، حتماً وسوسه‌ها کنترول می‌شود. در سجده با خدا صحبت کنید.

**سؤال (۱۲۲۵)**: دختری هیجده‌ساله هستم، که یک سال شده ازدواج کرده‌ام. قرآن نمی‌خوانم چون که اشتباه دارم، ولی کتاب دعا می‌خوانم و چند ماه شده که دچار وسوسه شیطان شده‌ام و وقتی که مرا وسوسه می‌کند، من او را لعنت می‌کنم و به خداوند پناه می‌برم. بعضی وقت‌ها چنان می‌شود که فکر می‌کنم، مرتکب گناه بزرگی شده‌ام که مرا نمی‌بخشد. از خداوند کمک می‌خواهم، ولی شیطان چنان مرا عصبانی می‌کند که بی‌خود می‌شوم. لطفاً برایم بگویید که چطور این عصبانیت را می‌توانم کنترل کنم؟ آیا من با این کارهایم مرتکب گناه می‌شوم یا خیر؟

**جواب**: قرآن بخوانید، ولی اشتباه نشود. شیطان را لعنت کنید و کلمه «لااله الاالله ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» را زیاد بخوانید، از وسوسه او ان شاءالله نجات می‌یابید.

**سؤال (۱۲۲۶):** دختری هفده‌ساله هستم که وسواس دارم. وقتِ دعاکردن می‌خواهم که خدا را بر اعمالم حاضر و ناظر بدانم، نمی‌توانم. خیلی سعی می‌کنم تا حواسم وقتِ دعا جمع باشد، اما باز هم فکرم پراکنده می‌شود و در ذهنم تصویرهای بی‌جایی که اصلًا نمی‌خواهم، در موردشان فکر کنم به ذهنم می‌آید. برای رفع وسواس و پراکندگی فکرم چه کنم؟

**جواب:** به کار خود ادامه دهید، تصویرهای بی‌جا، وسوسه‌های شیطان است، برای دفع آن «لاحول ولاقوة الا بالله» و یا «لااله الاالله» بگویید.

**سؤال (۱۲۲۷):** جوانی شانزده‌ساله هستم، با این‌که نمازهایم را می‌خوانم، اما به هوس‌های شیطانی گرفتارم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** از کسی راهنمایی نخواهید، از هوس‌ها دوری کنید که آینده شما خراب است و خطرناک.

**سؤال (۱۲۲۸):** دختری هفده‌ساله هستم که حافظ قرآن هستم، ولی بعضی اوقات تحت وسوسه‌های شیطانی قرار می‌گیرم، برای راه‌هایی وسوسه‌ها آن چه کنم؟

**جواب:** هنگامی که نماز می‌خوانید از خداوند بخواهید که به شما اراده قوی بدهد تا از وسوسه‌های شیطانی نجات یابید و وقتی که تنها می‌باشید کمی به قبر، مردن و حساب قبر فکر کنید.

**سؤال (۱۲۲۹):** پسری هیجده‌ساله هستم، چند دفعه خواستم خودم را از وسوسه‌های شیطان دور کنم، اما شهوت و هواهای نفسانی نمی‌گذارد که به راه حق برگردم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** آنچه که برای دین و دنیای شما مهم است، اراده قوی می‌باشد. هزاران جوان دیگر هم وجود دارند که دامن خود را از بی‌عفتی، پاک نگاه می‌دارند. کتاب‌های دینی و اخلاقی مطالعه کنید هر چند روز یک‌بار به قبرستان بروید و عبرت بگیرید.

**سؤال (۱۲۳۰)**: چطور می‌توانیم از وسوسه‌های شیطان دوری نمایم؟

**جواب**: از راه تعقّل، به یادآوردن عظمت خدا، عذاب قبر، عالم برزخ و آتش جهنم.

**سؤال (۱۲۳۱)**: چطور می‌توان با دنیای فریبنده مبارزه کرد؟

**جواب**: به حرام و حلال خداوند پایبند باشید. و گاهی به قبرستان بروید و از مرده‌ها عبرت بگیرید.

**سؤال (۱۲۳۲)**: شخصی هستم، هر قدر که خود را به خداوند جل‌جلاله نزدیک می‌کنم، شیطان به من نزدیک‌تر می‌شود. مدت دوازده سال است که به همین شکل هستم، هر قدر قرآن می‌خوانم و ذکر می‌گویم به نظرم فایده ندارد، چطور شیطان را از خود دور کنم؟

**جواب**: وقتی شما نماز و قرآن بخوانید و از گناه دوری کنید، شیطان به شما نزدیک شده نمی‌تواند. هوس‌های خود را مهار کنید.

## رفع خطور فکر بد و شک‌کردن

**سؤال (۱۲۳۳)**: جوانی هفده‌ساله هستم، مدت یک ماه می‌شود که در ذهنم فکرهای بد خطور می‌کند. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: بعضی کارهای بدی است که آینده شمارا خراب می‌کند. برای زندگانی سالم خود به خدا پناه ببرید و از کار بد در امان باشید؛ بعداً پشیمانی فایده ندارد.

**سؤال (۱۲۳۴)**: پسری بیست‌ساله هستم، احساس خوبی ندارم فکر می‌کنم کسی اصلًا مرا دوست ندارد و همیشه سعی می‌کنم، گوشه‌گیر و از اجتماع دور باشم. دلیلش را نمی‌فهمم، برای رفع مشکلم چه کنم؟

**جواب**: اولًا: ذکر و یاد خدا را زیاد کنید! ثانیاً: نزد یک متخصص دینی مراجعه کنید تا از نزدیک مشکل شما را گوش داده و راه علاج را به شما نشان دهد.

**سؤال (۱۲۳۵)**: دختری نوزده‌ساله هستم که بعضی اوقات آن‌قدر جگرخون

می‌شوم، که فکر می‌کنم دیگر خدا با من نیست و خدا صدایم را نمی‌شنود، آیا این فکرکردنم درست است؟

**جواب:** این فکر، وسوسه شیطان است، خدا بندگان خود را دوست دارد، شما از خداوند باید راضی باشید.

**سؤال (۱۲۳۶):** مردی سی‌ودو ساله هستم، که همیشه فکرهای گوناگون به ذهن من می‌آید و روحیه مرا خراب می‌کند، لطفاً راهنمایی کنید، حال برای رفع این فکرها چه کنم؟

**جواب:** هر وقت که فکرهای گوناگون سراغ شما آمد، تسبیحات اربعه را تکراراً بخوانید.

**سؤال (۱۲۳۷):** پسری شانزده‌ساله هستم که مدام فکرم به کارهای زشت و شهوت آلود می‌رود، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** دوست متدین پیدا کنید، در مجالس موعظه بروید، کتاب‌های دینی بخوانید، مرگ، قیامت و تنهایی قبر را به یاد بیاورید. هفته‌ای یک‌بار به قبرستان بروید و قرآن بخوانید.

**سؤال (۱۲۳۸):** چطور می‌توانیم فکرهای بد را از ذهن خود دور کنیم؟

**جواب:** فکر و زبان را به نام خدا و ذکر و تسبیح او مشغول و قبر را تصور نمایید.

**سؤال (۱۲۳۹):** دختری نوزده‌ساله هستم، همیشه نمازها و عبادت‌های خود را انجام می‌هم، اما به ذهنم فکرهای پراکنده خطور می‌کند، چیزی که اصلًا امکان ندارد حتی در حال استراحت. این مشکلم روزبه‌روز زیاد شده تا حدی که باعث شده، نتوانم درسم را درست بخوانم. لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب:** با یک روانشناس متدین مشوره کنید تا بر حواس‌پرتی غلبه کنید و می‌توانید که در این موقع ذکر «لا اله الا الله» را مکرر بخوانید.

**سؤال (۱۲۴۰):** مدتی شده است که قلبم به خداوند اهانت می‌کند، مثلًا قلبم

می‌گوید: خداوند وجود ندارد. اما می‌دانم که وسوسه‌های شیطانی است، ولی به قلبم مسلط شده نمی‌توانم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** عذاب وجدان شما، علامت ایمان شما است. کلمه «لا إله إلّا الله» و جمله «لا حَوْل وَلا قُوة إلّا بِاللهِ» را بخوانید و بر شیطان لعنت بفرستید.

**سؤال (۱۲۴۱):** خانمی هستم که در ذهنم افکار منفی زیادی است. طوری‌که این افکار منفی سبب دشنام به بزرگان می‌شود، هر چقدر کوشش می‌کنم از این حالت بیرون شوم نمی‌توانم. برای دفع افکار منفی چه باید کرد؟

**جواب:** وسوسه شیطان شما را فراگرفته، «لا اله الاالله ولاحول ولا قوة الا بالله» زیاد بگویید.

**سؤال (۱۲۴۲):** دختری هستم از اهل سنت، که نمازهای پنج‌گانه را در هر حالت ادا می‌کنم. نماز شکرانه و نماز شب هم می‌خوانم. حجاب خود را مراعات می‌کنم، با افرادی که از خدا دور هستند، نمی‌نشینم و از دیدن چیزهای مبتذل دوری می‌کنم، اما با انجام‌دادن همه این کارها گناه از من سر زده است که از کرده خود پشیمان هستم. هر قدر توبه می‌کنم، اما باز هم فکر می‌کنم که خداوند بزرگ از من متنفر شده است، قلبم بسیار ناآرام است. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** فکر شما از وسوسه شیطان است، خداوند گناهان بندگان خود را که حق الله باشد می‌بخشد. شما دختر متدینی می‌باشید.

**سؤال (۱۲۴۳):** دختری هستم که همیشه نماز خود را می‌خوانم، ولی فکرهای بد به ذهنم خطور می‌کند. از خداوند می‌خواهم که زندگی باعزتی داشته باشم، چطور این احساسم را از خود دور کنم؟

**جواب:** به خدا پناه ببرید، به خود اعتماد داشته باشید و از پسران نامحرم دوری کنید، این احساس شما از بین می‌رود.

**سؤال (۱۲۴۴):** پسری شانزده‌ساله هستم که در عمل دینی خود شک بسیار می‌کنم، گرچه سوره «ناس و فلق» را بسیار می‌خوانم، اما تأثیری ندارد، لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب:** با یک عالم دینی تماس بگیرید تامشکل شما را حل کنـد. اولًا: حـواس خود را در موقع حفظ کنید وثانیاً: کلمه «لاحول ولا قوة الا بالله» زیاد بخوانید.

**سؤال (۱۲۴۵):** جوانی بیست‌ودو ساله هستم کـه بسـیار شـک مـی‌کـنم، لطفـاً راهنمایی کنید!

**جـواب:** شک بسیار، آخر شما را وسواسی می‌سازد، به مردم به نظر خوب نگـاه کنید. واگر در عمل خود شک می‌کنید نزدیک ملای خوب بروید.

**سؤال (۱۲۴۶):** دختری هستم که موضوعات دینـی خـود را دوسـت دارم، امـا نسبت به خداوند جل‌جلاله و پیامبران و امامان علیهم‌السلام کمی شک در دلم است، حتی در نماز، آیا گناه دارد؟

**جواب:** با یکی از علمای فهمیده حرف بزنید و سؤالات خـود را بیـان کنیـد تـا شک شما را بر طرف کند و این کار لازم است. ورنه شیطان شما را از دیـن بیـرون می‌کند.

**سؤال (۱۲۴۷):** دختری بیست‌ودو سـاله هسـتم کـه اعتقـادم نسـبت بـه نمـاز، قرآن‌خواندن و اهل بیت علیهم‌السلام کم شده است، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** پیش خداوند جل‌جلاله دعا کنید که خداوند روح شما را نورانی گردانـد و از گناهان دوری کنید.

**سؤال (۱۲۴۸):** در همسایگی ما پسر بیست‌وسه ساله‌ای است که خـانواده‌شـان وضعیت اقتصادی خوبی ندارند. پدرش فوت کرده است و از مادر و خـواهر خـود مواظبت می‌کند و پسر باایمانی است، نسبت به هیچ‌کس چشم بد ندارد. چشـمانش هم ضعیف شده، مدتی یک هفته شده که می‌گوید: امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و حضرت علی علیه‌السلام را دیده و آن‌ها با من هستند، بعضی اوقات با لباس سفید و بعضی اوقات بـا لبـاس سبز نزد من می‌آیند و گاهی هم با لباس کهنه و گـاهی ریـش دارنـد و گـاهی هـم ندارند. همین پسر همیشه طرف قبله می‌نشیند و گریه می‌کند. مدتی شده کـه پـیش خانه عمویم می‌رود و می‌گوید: آن دو بزرگوار گفته‌اند: ایـن‌جـا باشـم و مـادرش

می‌گوید: اصلًا نان نمی‌خورد و اگر دو لقمه بخورد دوباره باز شروع به گریه‌کردن می‌کند، همه فکر می‌کنند او دیوانه شده است. حالا از شما می‌خواهم بپرسم با این اوصافی که از او گفتم، او واقعاً دیوانه است یا واقعاً آن دو بزرگوار را دیده است؟

**جواب:** شما فکر کنید! که امام بدون محاسن (ریش) باشد؟! احتمالًا خیالاتی شده است.

**سؤال (۱۲۴۹):** جوانی بیست‌ساله هستم که عقیده‌ام بسیار ضعیف است، به همین علت بسیار ناراحت هستم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** با یکی از علما دوست شوید و سؤالات خود را از او بپرسید و همواره بر شیطان لعنت بفرستید و جمله «لا إله الّا الله» را همیشه بخوانید، خطر از شما دفع می‌شود.

**سؤال (۱۲۵۰):** دختر هیجده‌سالهٔ هستم که بر دعاکردن و نمازخواندن اعتقاد ندارم، گرچه نماز خود را قضا هم نمی‌کنم، ولی از دل نمی‌خوانم، لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب:** شما دختر دینداری هستید، شیطان شما را با وسوسه خود اذیت می‌کند، بعد از هر نماز با خداوند مناجات کنید و از نعمت‌های او تشکر کنید و برنامه انوار هدایت در تلویزیون تمدن را تماشا کنید، حتماً وسوسه از بین می‌رود.

**سؤال (۱۲۵۱):** جوانی هستم که همیشه در کارهایم اضطراب و وسوسه دارم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** خود را در همه مواقع تلقین کنید که در امور عادی و روزمره، نباید انسانِ عاقل به حد هیجان و اضطراب برسد و غالب انسان‌ها آرامش خود را حفظ می‌کنند، با این تلقین آهسته آهسته آرام می‌گیرید.

**سؤال (۱۲۵۲):** دختری هیجده‌ساله هستم که به هر کسی خوبی کنم به خوبی من اعتنایی نمی‌کنند، در عوض بدی می‌بینم. برای بیرون رفت چه کار کنم؟

**جواب:** دچار خیال بد شده‌اید، فکر خود را تجدید کنید.

## چگونه از گناه دوری کنیم؟

**سؤال (۱۲۵۳)**: دختری بیست‌ساله هستم، نمی‌خواهم به گناه آلوده شوم. برای آلوده‌نشدن به گناه چه کنم؟

**جواب**: اولًا: در نمازها با خدا به زبان مادری در قنوت و سجده دعا کنید، خداوند شما را حفظ می‌نماید ثانیاً: با پسران نامحرم به‌هیچ‌وجه تماس نگیرید و بسیار از خانه بیرون نیایید و ثالثاً: وقتی خواستگار متدین و خوب آمد، او را رد نکنید، انشاءالله خوشبخت باشید.

**سؤال (۱۲۵۴)**: دختری هیجده‌ساله هستم، در خانواده ما مشکلات زیادی وجود دارد، به همین خاطر خیلی عقده‌ای شده‌ام. دلم همیشه پر از بغض است و همین باعث شده است که به گناه آلوده شوم، با وجودی که زیاد کوشش می‌کنم از گناه فاصله بگیرم، اما باز هم گناه می‌کنم، چرا؟

**جواب**: آلودگی انسان قطعاً در اثر تسلط شیطان و هواهای نفسانی و دوری انسان از تقوای الهی است، سعی کنید تقوای الهی را پیشه کنید و ذکر «لاحول ولا قوة الا بالله» را همیشه بر زبان داشته باشید، انشاءالله از خطا در امان می‌مانید. عقده‌ای‌شدن برای شما ضرر بیشتر دارد، خود را اصلاح کنید.

**سؤال (۱۲۵۵)**: چکار کنیم که گناه نکنیم؟

**جواب**: چکار کنید؟ زهر نخورید، خودرا از بام نیندازید، خودکشی نکنید، در ترک گناه علاقه بگیرید و برای بندگی خداوند نیز عاقلانه تصمیم بگیرید و هفته یک‌بار به قبرستان بروید و عبرت بگیرید.

**سؤال (۱۲۵۶)**: دختری بیست‌ساله هستم که در زندگی‌ام زیاد گناه کرده‌ام و خیلی پشیمانم، باز هم گناه انجام دادم، زندگی برایم مثل یک مرداب شده، لطفاً بگویید چگونه خودم را از این مرداب نجات دهم؟

**جواب**: کی شما را از مرداب نجات بدهد؟ فقط اراده قوی خود شما، با دعای

شبانه شما و یا در اوقات نماز با خدا اراده خود را قوی کنید و گرنه آینده شما فلاکت‌بار و بسیار رقت‌انگیز می‌شود.

**سؤال (۱۲۵۷)**: جوانی هستم در مسائل دینی خیلی علاقه دارم. لطفاً راهنمایی کنید که چگونه خودم را پاک نگه‌دارم؟

**جواب**: همیشه به یاد خداوند متعال جل‌جلاله و با افراد متدین رفیق باشید، کتاب‌های دینی را مطالعه و تنها شبکه تمدن را نگاه کنید و کتاب «توضیح المسائل» مجتهد خود را مطالعه کنید.

**سؤال (۱۲۵۸)**: جوانی هستم، چند مدتی است که ناخودآگاه طرف گناه کشیده می‌شوم. می‌ترسم که وسوسه شیطان بر من غلبه کرده باشد، راهنمایی کنید!

**جواب**: باید با اراده قاطع خود را از گناه دور کنید، دوره جوانی بسیار خطرناک است، از خدا بخواهید شمارا حفظ کند.

## کنترل شهوت

**سؤال (۱۲۵۹)**: بنده، شخصی هستم که شهوتم بسیار است، چطور می‌توانم کنترول کنم؟

**جواب**: همه جوانان شهوت دارند، خود را کنترول کنید و از خداوند بخواهید که زن و یا شوهر صالح و صالحه عطا کند. کنترول از شهوت حرام، بزرگ‌ترین عبادت است.

**سؤال (۱۲۶۰)**: چگونه می‌توانم از شهوات نفسانی جلوگیری کنم؟

**جواب**: اراده قوی و ترس از خدا.

**سؤال (۱۲۶۱)**: چگونه می‌توان از هوای نفس و شهوت جلوگیری کرد؟

**جواب**: به خاطر مُردن و رفتن بین قبر، عذاب الهی، کرامت و مقام انسانی خود و به اساس دستور خداوند جلوگیری کنید.

**سؤال (۱۲۶۲)**: تعداد زیادی از جوانان مکرراً پرسیده‌اند: چگونه می‌توانند که بر شهوت‌شان غلبه کنند، راه حلش چیست؟

**جواب**: اگر می‌توانند در هفته و یا ماه، بعضی از روزها را روزه بگیرند و چشم‌هایشان را از نامحرم حفظ کنند.

**سؤال (۱۲۶۳)**: جوانی نوزده‌ساله هستم، که حس شهوتم زیاد است و از این بابت زیاد رنج می‌برم. لطفاً مرا راهنمایی کنید که با شهوتم چه کار کنم؟

**جواب**: اجر شما هم اگر خود را از حرام دور کنید، زیاد است. دوره جوانی دوره بحران شهوت است، باتوکل به خدا از این امتحان سرخ رو بیرون بیایید. بهترین راه علاج شهوت، ازدواج است. ازدواج کنید، و گاهی به زیارت اموات بروید.

**سؤال (۱۲۶۴)**: پسری بیست و سه سالهٔ هستم که در مدت این چند روز، کارهای خوبی نکردم، آیا خداوند مرا خواهد بخشید؟

**جواب**: بلی، خداوند شما را می‌بخشد، شیطان شما را وسوسه می‌کند، به شیطان لعنت بفرستید، تا از شما دور شود. همیشه به یاد خداوند باشید و خدا را از خود راضی نگه دارید.

**سؤال (۱۲۶۵)**: دختری هفده سالهٔ هستم که هیچ دلبستگی به دنیا ندارم اما زمانی که عذاب قبر، پل صراط و سؤال و جواب به یادم می‌آید می‌ترسم که چگونه و با چه رویی با این همه گناه نزد خداوند جل‌جلاله بروم؟ راه چاره چیست؟

**جواب**: راه چاره دست خود شما است، شما می‌توانید مثل هزاران دختر دیگر با خدا مناجات و بندگی کنید و با بندگی به خداوند جل‌جلاله روح خود را پاک کنید تا دنیا و آخرت شما خوب شود.

**سؤال (۱۲۶۶)**: چگونه می‌توانیم خواهش‌های نفسانی خود را در وجود خود، دفن کنیم؟

**جواب**: فکرکردن به قیامت و رفتن به قبرستان که دنیا فانی است و بقایی ندارد.

**سؤال (۱۲۶۷)**: چه کنیم که تا بر نفس خود غالب شویم؟
**جواب**: اراده قوی داشته باشید و ترس از خدا.

## رفع عیوب اخلاقی

**سؤال (۱۲۶۸)**: جوانی بیست‌وپنج ساله هستم، می‌خواهم از رذایل اخلاقی به دور باشم. لطفاً بگویید چه کارهایی انجام دهم؟
**جواب**: کتاب‌های اخلاقی را مطالعه، با یکی از اهل صالح دینی رفت و آمد نمایید و از او بخواهید شما را راهنمایی کند، خداوند به شما توفیق دهد.
**سؤال (۱۲۶۹)**: دختری هستم که از هیچ‌کسی خوشم نمی‌آید با هیچ‌کس درست گپ نمی‌زنم، من چه قسم انسان هستم؟ چکار کنم؟
**جواب**: شما انسان متعارف هستید، به خود بدبین نباشید، حالتی که دارید مربوط به همین سن جوانی شما است که پس از مدتی خوب می‌شوید. منتهی اگر در دعای دستِ نماز با خداوند به زبان مادری خود مناجات و راز و نیاز کنید، ممکن است زود از این حالت بهبودی پیدا کنید.
**سؤال (۱۲۷۰)**: دختری هستم سال دوم دانشگاه، نسبت به همه چیز و همه‌کس بدبین هستم، از زندگی خسته شده‌ام، چه قسم از این بدبینی بیرون شوم؟
**جواب**: شما اقلًا این نکته روشن را بفهمید که: زندگانی شوخی و میله نیست، باید مقاومت کنید.
**سؤال (۱۲۷۱)**: خانمی هستم که همسرم مرد مهربانی است، اما من همیشه نسبت به او بدبین هستم. چون در گذشته با دختری رابطه داشته، اما حالا همسرم به سر فرزندانم قسم یاد می‌کند که آن موقع جوان بوده و اشتباه کرده است، اما من همیشه مثل پدرم به همه چیز بدبین هستم، چه کنم؟
**جواب**: حرف او را قبول کنید و زندگی شیرین خود را تلخ نسازید.
**سؤال (۱۲۷۲)**: دختری بیست‌ساله هستم، مدت دو سال است که نامزد شده‌ام، اما از آینده خودم بسیار نگران هستم، فکر می‌کنم که خوشبخت نمی‌شوم؟

**جواب:** بدبینی به آینده را از خود به وسیله توکل به خداوند دور کنید.

**سؤال (۱۲۷۳):** شخصی هستم که روزانه انسان‌های زیادی را از گناه منع می‌کنم، اما گاهی اوقات، خودم ناخودآگاه دست به گناه می‌زنم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اول باید خود را از گناه دور کنید، بعد دیگران را.

**سؤال (۱۲۷۴):** دختری هیجده‌ساله هستم، که از زیاد صحبت‌کردن خوشم نمی‌آید و نمی‌دانم چه کار کنم تا توجه دیگران را به خود جلب نمایم؟

**جواب:** اگر کتاب خوانده می‌توانید، چند کتاب دینی، اخلاقی و تاریخی را بخوانید و در مورد آن با دختران و پسران صحبت کنید، آنان به صحبت‌های شما جلب می‌شوند.

**سؤال (۱۲۷۵):** دختری هستم که بسیار ساده و پاک‌دل، هر قدر خوبی می‌کنم، بدی می‌بینم و هیچ‌کس مرا دوست ندارد. چکار کنم تا همه مرا دوست داشته باشند؟

**جواب:** در این مورد با خانواده و دوستان خود مشورت کنید، که از چه کارهای شما خوش‌شان می‌آید و از چه کارهای شما بدشان. و نیز بدانید: فردی پیدا نمی‌شود که همه او را دوست داشته باشند.

## رفع بخل و حسادت

**سؤال (۱۲۷۶):** دختری بیست‌ساله هستم که همیشه حسادت و بخیلی در ذهنم پیدا می‌شود، راه علاج بخل و حسادت چیست؟

**جواب:** راه علاج بخل آن است که: سعی کنید حتی‌الامکان صفت جود و بخشش را در خود ایجاد کنید، یعنی در حد توان خود چیزهایی را به دوستان خود بخشش کنید و راه علاج حسادت هم پناه‌بردن به خدا و ذکر و یاد خداست. چون ذکر و یاد خدا، غیر خدا را در نظر انسان کوچک جلوه می‌دهد، قهراً برای چیز کم، اهمیت داده نمی‌شود تا به خاطر او به کسی حسادت شود.

**سؤال (۱۲۷۷)**: جوانی هستم که دو دوست خوب دارم، اما وقتی آن‌ها می‌خواهند با کس دیگری دوست شوند، بخیلی می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید که چطور می‌توانم از این حالت بیرون شوم؟

**جواب**: باید بدانید که بخل از جمله صفات رذیله است و ممکن است مشکلات بسیاری را برای شما به ارمغان بیاورد، دیگر بخیلی نکنید و کوشش کنید که از این صفت پست اخلاقی دوری کنید.

**سؤال (۱۲۷۸)**: جوانی بسیار بخیل هستم واز این کارم بسیار رنج می‌برم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: به وسیله بخشش به دیگران به حد مقدور از بخل، خود را رها کنید.

**سؤال (۱۲۷۹)**: پسری هستم که بسیار حسودی می‌کنم، برای رفع آن چکار کنم؟

**جواب**: با هر کس حسودی کردید، بروید از او تمجید و تعریف کنید، حسد شما ضعیف می‌شود.

**سؤال (۱۲۸۰)**: پسری هستم که بسیار حسادت می‌کنم، چطور می‌توانم این عادت بد را از خود برطرف کنم؟

**جواب**: به هر کسی حسادت کردید، از او تعریف و تمجید کنید. با این روش می‌توانید، این عادت خود را بر طرف کنید. ضمناً فکر کنید هر دو می‌میرید، حسودی معنا ندارد.

**سؤال (۱۲۸۱)**: جوانی هستم که نسبت به اقارب خود حسادت می‌کنم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: فکر کنید که روزی همه از این دنیا می‌روید و حسادت مفهومی ندارد.

**سؤال (۱۲۸۲)**: خانمی هستم، وقتی همسرم طرف شخص دیگری نگاه می‌کند، حسادت می‌کنم، خصوصاً اگر نامحرم باشد. لطفاً راهنمایی کنید که با این حسادتم چه کنم؟

**جواب**: کمی به حوادث خوشبین باشید، بدبینی سبب ناراحتی‌تان می‌شود.

## کینه و کدورت

**سؤال (۱۲۸۳):** چگونه می‌توانیم کینه و کدورت را از قلب خود دور کنیم؟ سؤال دوم این‌که: آیا از طریق تلویزیون: دیدن نامحرم، گناه دارد یا خیر؟

**جواب:** یک) به خود تلقین کنید که آخر می‌میریم، چرا با مؤمنین کدورت کنیم. کینه با کارهای بد عیبی ندارد.

دو) اگر به‌طوری عادی و غیرشهوانی باشد، اشکالی ندارد.

**سؤال (۱۲۸۴):** خانمی بیست‌ودو ساله هستم، مدت دو سال از ازدواج من می‌گذرد و یک طفل دارم و در زمان نامزدی ما، شوهرم یک سفر به کشور ایران داشت. بعد از عروسی خبر شدم که او با یک خانم رابطه داشت وحالا این کینه از دل من هیچ بیرون نمی‌شود، حال چه باید کرد؟

**جواب:** اولًا: شاید این خبر دروغ باشد ثانیاً: باید شما گذشته را فراموش کنید و تأکید بر حال و آینده داشته باشید، تا با هم به خوشبختی زندگی کنید.

**سؤال (۱۲۸۵):** خانمی بیست‌وپنج ساله هستم، که مادر شوهرم با من بدی کرده، می‌خواهم کینه او را از دلم بیرون کنم، اما نمی‌توانم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** فکر کنید که اگر شما گناهان او را ببخشید، خداوند گناهان شما را نیز می‌بخشد و فکر کنید که چند وقت بعد همه ما زیر خاک می‌رویم.

**سؤال (۱۲۸۶):** دختری جوانی هستم که از طرف فامیل مادرم ضربه بزرگ روحی خورده‌ام و آن‌ها باعث بدبختی من شده‌اند و من نسبت به آن‌ها کینه به دل گرفته‌ام، لطفاً راهنمایی کنید که چکار کنم؟

**جواب:** کینه، درد را دوا نمی‌کند، مواظب باشید که بدون جهت ضربه نخورید! و به‌جای احساسات تعقل کنید.

**سؤال (۱۲۸۷):** جوانی بیست‌ودو ساله هستم، که در مقابل خیلی از کارهای نادرست اطرافیانم صبر می‌کنم. اما مشکل من این است که: از کار بد جانب مقابل کینه به دل می‌گیرم، و زمانی که کسی در مقابل من بدی کند، بار اول صبر می‌کنم،

اما اگر نشد رابطه‌ام را با طرف مقابل قطع می‌کنم، حال با اطرافیانم چه کنم؟

**جواب:** اگر گناهان دوستان را عفو کنید، کینه‌توزی شما تبدیل به گذشت می‌شود.

**سؤال (۱۲۸۸):** دختری هستم، در زندگی‌ام از روی نادانی اشتباهی کردم. والدینم مرا بخشیدند، اما برادرم مدت یک سال می‌شود با من صحبت نمی‌کند. خیلی ناراحت هستم چون می‌گویند: اگر مسلمانی نسبت به مسلمان دیگر کینه داشته باشد، نمازش قبول نمی‌شود. اما من کینه‌ای ندارم، هر چه هست در دل برادرم است. آیا نمازهایی را که من می‌خوانم، با این اوصاف قبول است؟

**جواب:** بلی، برای شما اشکالی ندارد، موفق باشید.

## اجتناب از اشتباه

**سؤال (۱۲۸۹):** دختری هستم که به هرکاری دست می‌زنم می‌بینم که اشتباه است. برای این‌که دیگر اشتباه نکنم، چه کنم؟

**جواب:** قبل از هرکاری تدبر و تفکر کنید و با کلان‌ها مشوره کنید. همین که متوجه اشتباه خود شده‌اید، از رشد عقلی شما است.

## رفع بی‌حوصلگی

**سؤال (۱۲۹۰):** دختری هستم که عبادت‌کردن را بسیار دوست دارم، ولی خیلی کم‌حوصله هستم. چگونه حوصله پیدا کنم؟

**جواب:** حوصله، دست خود شما است، کسی که کاری یا چیزی را دوست داشته باشد برای انجام آن عمل، حوصله هم می‌کند.

**سؤال (۱۲۹۱):** جوانی شانزده‌ساله هستم که زیاد فکر می‌کنم و بیش از حد حرص‌وجوش می‌خورم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** ننوشته‌اید که در چه مورد فکر می‌کنید و حرص‌وجوش برای چه؟ به هر حال حرص‌وجوش اعصاب شما را خورد می‌کند، مقداری خون سرد باشید.

**سؤال (۱۲۹۲)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم، می‌خواهم شخص خوب و با حوصله‌ای باشم، اما در بیشتر کارها حوصله‌ام کم است. چطور می‌توانم حوصله پیدا کنم؟

**جواب**: شما می‌توانید به وسیله تجربهٔ مداوم، حوصله پیدا کنید.

**سؤال (۱۲۹۳)**: دختری هستم که می‌خواهم خوب درس بخوانم، اما حوصله ندارم، لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب**: حوصله زیادکردن دست خود شما است. اگر حوصله کافی نداشته باشید بی‌سواد خواهید ماند.

**سؤال (۱۲۹۴)**: دختری هستم که از زندگی خیلی رنج می‌برم و خیلی اندک رنج هستم، چه کار کنم تا از این حالت بیرون شوم؟

**جواب**: تنها خودتان می‌توانید، تصمیم بگیرید حوصله کنید، وگرنه، خطر طلاق در خانه شوهر هم وجود دارد.

**سؤال (۱۲۹۵)**: دختری هستم که می‌خواهم به خدا نزدیک شوم، اما زمانی که کسی همرایم دعوا می‌کند بی‌حوصله و بعد پشیمان می‌شوم، که چرا چنین کاری را کردم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: بر اعصاب خود مسلط شوید، عادت می‌کنید.

## راه نجات از بدگمانی

**سؤال (۱۲۹۶)**: راه نجات از بدگمانی چیست؟

**جواب**: به دستور دین توجه کنید که بدگمانی حرام است و ایمان آدم را نابود می‌کند.

**سؤال (۱۲۹۷)**: دختری بیست‌ساله هستم، زمانی که بیرون از منزل می‌روم حس می‌کنم که همه مردها به سویم به چشم بد نگاه می‌کنند، گرچه حجاب خود را مراعات می‌کنم، اما باز این احساس را دارم. خواستم بدانم، آیا این گمان من درباره مردم برایم گناه محسوب می‌شود؟

**جواب:** چون با حجاب بیرون می‌روید گمان بد نکنید.

**سؤال (۱۲۹۸):** شخصی هستم بدگمان، چه کارهایی را باید انجام دهم تا بد گمانی من رفع شود؟

**جواب:** وقتی به بدگمانی خود متوجه شده‌اید، علاج آن آسان است، فقط به خود تلقین کنید که بدگمانی جایز نیست.

## چاره ریا

**سؤال (۱۲۹۹):** راه چاره از «ریا» چیست؟

**جواب:** اگر مراد شما، ریا در عبادات باشد، چاره آن، این است که: انسان نماز را به قصد قربت به‌جا آورد و همه مردم نیز چنین می‌کنند و هم‌چنین در صدقه‌دادن، زکات، خمس و سایر عبادات. و اگر شک دارد، عبادات مذکور را مخفی انجام دهد تا از نظر همه نجات یابد. اگر مراد ربا (سود) در معاملات باشد، از قرض خود بیشتر نگیرد.

## علاج غرور

**سؤال (۱۳۰۰):** غرور چیست و چه گناه دارد؟ و راه درمان از غرور چیست؟

**جواب:** غرور، یعنی از خود راضی باشید و راه علاج آن هم این است که بدانید که از دیگران بهتر نیستید و اشتباهات خود را دقیقاً متوجه باشید و اصلاح کنید.

## علاج بدزبانی

**سؤال (۱۳۰۱):** جوانی هستم بدزبان، که در مکتب، اطرافیانم را دشنام می‌هم، هرکاری کردم که اصلاح شوم، نشد. لطفاً راهنمایی کنید که چه قسم اصلاح شوم؟

**جواب:** اصلاح می‌شوید، ولی خود را اصلاح نمی‌کنید، باید بدانید بدزبانی، شخصیت شما را پیش همه پایین می‌آورد.

**سؤال (۱۳۰۲):** پسری پانزده‌ساله هستم چکار کنم که از سخنان زشت دوری کنم؟

**جواب:** اگر زبان خود را کنترول نکنید تمام دوستان خود را از دست می‌دهید و به گناه هم مبتلا می‌شوید. باید اول زبان خود را کنترول کنید.

## علاج بیماری

**سؤال (۱۳۰۳):** شخصی هستم که از کودکی بسیار مریض می‌شوم، اگر یک بیماری‌ام خوب می‌شود یک بیماری جدیدی سراغم می‌آید. لطفاً راهنمایی کنید چه کنم که سلامتی خودم را برای همیشه داشته باشم؟

**جواب:** در یک بیمارستان خوب، یک تست عمومی انجام دهید و در غذا خوردن نظر داکتر را بپذیرید و نماز شب بخوانید و از حضور قلب دعا کنید.

**سؤال (۱۳۰۴):** دختری بسیار حسّاسی هستم و همیشه مریض می‌شوم و فکر می‌کنم که برایم اتفاقی می‌افتد، لطفاً راهنمایی کنید که از این حالت چگونه بیرون شوم؟

**جواب:** به یکی از زنان فهمیده بگویید که شما را هفته‌ای چندبار تلقین کند، حال شما خوب خواهد شد.

**سؤال (۱۳۰۵):** با کسی که راضی به شرّ انسان، یعنی در پی ناراحت‌ساختن انسان است، چطور باید برخورد کرد؟

**جواب:** یکی دو نفر را نزد او روان کنید، تا او را نصیحت کنند، اصلاح خواهد شد. و از او دوری کنید.

**سؤال (۱۳۰۶):** جوانی هستم، که می‌فهمم وقتی کسی فرزند دیگری را به تمسخر می‌گیرد و از او عیب‌جویی می‌کند، خداوند دوباره همان حالت را شامل حال شخص عیب‌جو می‌کند، پدر من هم در همین دسته قرار دارد و من هراس دارم که خداوند جزای گناه پدرم را به من بدهد، لطفاً راهنمایی کنید که پدرم را چگونه از این کار منصرف کنم؟

**جواب:** متوجه مطلب خوبی شده‌اید، در مورد این مطلب با پدر صحبت کنید شاید اصلاح شود. ولی به شما آسیب او نمی‌رسد.

## چرا صداقت و راستی را بی‌ارزش می‌پنداریم؟

**سؤال (۱۳۰۷):** جوانی هستم که صداقت و راستی در زندگی‌ام خیلی بی‌ارزش است، که در مقابل آن رنج بسیار را تحمل کردم و حالا نظرم تغییر کرده که باید این قسم نباشد، حال چکار باید کنم؟

**جواب:** فطرت انسانی، اخلاق انسانی و دینی را می‌پذیرد. راستی، پاکی، امانت، صمیمیت، دلسوزی به مستمندان، جود وسخا، شجاعت و مردانگی و همت بلند، شما را در نزد خدا و مخلوق باارزش می‌سازد و موجب خوشبختی دنیا و آخرت می‌گردد.

## مبارزه با چشم‌چرانی

**سؤال (۱۳۰۸):** جوانی هیجده‌ساله هستم، وقتی چشمم به نامحرم می‌افتد، خودم را کنترل کرده نمی‌توانم، اما بر دیگر کارهایم کنترل دارم. لطفاً راهنمایی کنید که چشم‌چرانی را چه قسم ترک کنم؟

**جواب:** شما آدم خوبی هستید، در این مورد نیز از ارادهٔ قوی خود کمک بگیرید.

**سؤال (۱۳۰۹):** دختری بیست‌ساله هستم که نامزد دارم. اما وقتی پسرهای خوش‌صورت را می‌بینم، نمی‌توانم خود را کنترول کنم، به طرف آنان نگاه می‌کنم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** شما مغلوب وسوسه‌های شیطان شده‌اید، توبه کنید و برگردید. در غیر آن، آینده شما خطرناک خواهد شد و آبروی شما در بین مردم می‌ریزد.

**سؤال (۱۳۱۰):** پسری جوانی هستم که خیلی چشمم به نامحرم می‌افتد و نمی‌توانم از این عمل دوری نمایم، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** هوسباز در هیچ کار کامیاب نمی‌شود، اراده قوی پیدا کنید.

**سؤال (۱۳۱۱):** دختری هفده‌ساله هستم، می‌خواهم که دچار گناه نشوم، ولی بعضی وقت‌ها چشمم به نامحرم می‌افتد، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** آهسته آهسته خود را عادت دهید، که به نامحرم نگاه عمدی نکنید.

**سؤال (۱۳۱۲):** چطور می‌توانیم چشم خود را کنترول کنیم، تا به نامحرمان نگاه نکنیم؟

**جواب:** برای رضای خداوند قصد کنید، که به نامحرم نگاه نکنید.

## افراط در دوستی

**سؤال (۱۳۱۳):** دختری هستم که استادم را که خانم بسیار خوبی است دوست دارم و همیشه در فکرش هستم. ولی من احساس گناه می‌کنم چون با خودم می‌گویم: انسان باید فقط به یاد خدا باشد! لطفاً دراین‌باره راهنمایی کنید!

**جواب:** این کار حرام نیست، ولی به گفته خود شما، غالباً، مؤمن باید به یاد خدا باشد، شما دختر متدینی هستید، می‌توانید توجه خود را به خدا جلب کنید.

**سؤال (۱۳۱۴):** دختری بیست‌ساله هستم، با یکی از دوستانم که هم سن و سال خودم است، دست خواهری دادم، زیاد به او وابسته شده‌ام. حالا از من دور است، خیلی دلتنگ دوستم شده‌ام. نمی‌دانم که این دل تنگی خود را چگونه تسکین بدهم؟

**جواب:** دوره جوانی دوره منطق و تعقل نیست، دوره احساسات است، کتاب‌های اخلاقی و دینی بخوانید.

## کوچک‌بین بودن

**سؤال (۱۳۱۵):** جوانی هستم که در مقابل هر چیز و هر کسی بسیار حساس و باریک‌بین هستم. همیشه خودم را نسبت به بقیه پایین می‌بینم. وقتی با کسی حرف می‌زنم، فکر می‌کنم بعد از چند وقت از من بدش می‌آید، همیشه احساس می‌کنم که بسیار یک انسان گنهکار و بی‌جرئت هستم. به نظریات و افکار دیگران زیاد توجه دارم. می‌خواهم که دوست‌های زیادی داشته باشم، اما همگی بعد از چند مدتی از

من دور می‌شوند، من از این افکار باطنی خودم بسیار رنج می‌برم. چطور می‌توانم این تفکرم را علاج کنم؟

**جواب:** شما از نظر عقل، فکر و جرئت کم ندارید، ولی تصور می‌شود بر عکس خودبین‌ها، شما به خود، کوچک بین هستید. آیا فکر نمی‌کنید شما دوست دارید، ولی به نظر و خیال شما می‌آید که آنان از شما بدشان می‌آید. شما به وسیله تلقین، به وسیله قرائت قرآن، مناجات با خداوند و نماز جماعت در مسجد، مطالعه کتاب‌های تاریخ اسلامی و تاریخ کشور، کوچک‌بینی خود را می‌توانید، علاج کنید.

## ترس از والدین، دیگران، تاریکی و ...

**سؤال (۱۳۱۶):** آیا ترس از پدر و مادر خوب است، اگر خوب است به کدام دلیل و اگر نیست به کدام دلیل؟

**جواب:** ترس از معصیت خدا لازم است و پدر و مادر را احترام کنید و با آن‌ها اخلاق خوب داشته باشید؟

**سؤال (۱۳۱۷):** پسری بیست‌ویک ساله هستم که از اطرافیان خود خیلی ترس دارم، در حدّی که نمی‌توانم با کسی رابطه برقرار کنم، لطفاً راهنمایی کنید که ترس را چطور بر طرف کنم؟

**جواب:** همیشه به خود تلقین کنید که شما مثل دیگران با جرئت هستید و بگویید ترس، ضعف من است و باید از خود دور کنم. در نمازها، در سجده‌ها به خداوند جل‌جلاله دعا کنید که ترس را از شما دور کند.

**سؤال (۱۳۱۸):** جوانی هیجده‌ساله هستم، از آینده‌ام خیلی هراس دارم. همیشه درباره خانواده و همسر آینده‌ام فکر می‌کنم، که چطور به خواست آن‌ها می‌توانم رسیدگی کنم. می‌خواهم پاک باشم، اما باز رو به معصیت می‌آورم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** از آینده خود هراس نداشته باشید و مانند دیگران به رحمت خدا امیدوار باشید، معصیت نکنید که ممکن است، دنیا وآخرت شما خراب شود.

**سؤال (۱۳۱۹):** شخصی هستم، از مرگ می‌ترسم و فکر می‌کنم که خداوند بسیار جزای سخت می‌دهد، از بس راجع به این مسئله فکر کرده‌ام دچار تشویش و اضطراب هستم. مشکل روانی پیدا کرده‌ام و به خاطر همین مسئله، خداوند جل‌جلاله پیش چشمانم بسیار ترسناک ترسیم شده است. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** خداوند، ارحم الراحمین و بسیار آمرزنده و مهربان است. وقتی واجبات را به‌جا آورید و گناهان را ترک کنید، چرا بترسید؟ خداوند خیلی دوست‌داشتنی است، من خدا را دوست دارم.

**سؤال (۱۳۲۰):** جوانی هستم که از تنهایی رنج می‌برم و می‌ترسم دچار کدام گناهی نشوم، چکار باید کنم؟

**جواب:** اگر سواد دارید، کتاب‌های دینی و تفاسیر قرآن را بخوانید، تا اطلاعات دینی شما زیاد شود و اگر پسر هستید با طلّاب علوم دینی دوست شوید و ازدواج نمایید.

**سؤال (۱۳۲۱):** جوانی هیجده‌ساله هستم که زیاد از هر چیزی می‌ترسم و این ترس مانع پیشرفت در زندگی من شده است، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** خود را تلقین به نترسیدن کنید، به‌زودی جرئت اخلاقی پیدا می‌کنید، ولی مواظب باشید به پررویی و چشم‌سفیدی نرسید.

**سؤال (۱۳۲۲):** جوانی هفده‌ساله هستم که به نماز شب بسیار علاقه دارم. اما وقتی که نماز شب می‌خوانم، از تاریکی اتاق می‌ترسم، چون در آن لحظه تنها هستم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** به یک خانه‌ای نماز بخوانید، که کسی آن‌جا خواب باشد.

**سؤال (۱۳۲۳):** کسی که از تاریکی شب زیاد می‌ترسد، و هم‌چنان تصویرهای عجیبی به ذهنش می‌آید، چکار کند؟

**جواب:** خود را تلقین کند که سیاهی و تاریکی، نبودن نور است و هیچ وجود ندارد و برای چه بیهوده از هیچ بترسید. چند روز خود را تلقین کنید نمی‌ترسید.

**سؤال (۱۳۲۴):** دختری بیست‌ویک ساله هستم که از تاریکی شب می‌ترسم و

نمی‌توانم تنها بیرون بروم، می‌گویند: کسی که بترسد ایمانش ضعیف است. خواستم بدانم که این حرف حقیقت دارد یا خیر؟

**جواب:** حقیقت ندارد.

**سؤال (۱۳۲۵):** دختری هستم که از تاریکی و شب می‌ترسم، هر قدر قرآن می‌خوانم، ولی باز هم قلبم آرام نمی‌شود، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** ابتدا با برادر یا خواهر و یا مادر خود شب‌ها در تاریکی چند دقیقه راه بروید و حرف بزنید، ترس شما کم می‌شود، بعد شب‌های دیگر را چند دقیقه در تاریکی تنها راه بروید، ترس شما از بین می‌رود.

**سؤال (۱۳۲۶):** بعضی‌ها گفته‌اند: دوست دارند نماز شب بخوانند، اما چون از تاریکی شب هراس دارند، در دل شب برای‌شان ترس و وسوسه ایجاد می‌شود، راه علاج این کار را پرسیده‌اند که چیست؟

**جواب:** باید خود را تلقین کنند که تاریکی عدم روشنایی است و هیچ اثر ندارد و می‌شود که از چراغ‌های دستی و تیلی استفاده کند. یا با یک نفر از فامیل بیدار شود و هر دو نماز را بخوانند.

**سؤال (۱۳۲۷):** برای داشتن جرئت چه باید کرد؟

**جواب:** سخنرانی یاد بگیرید و در تاریکی‌ها راه بروید.

**سؤال (۱۳۲۸):** دختری هیجده‌ساله هستم که بسیار کم جرئت می‌باشم، در حدی که نمی‌توانم در صنف، درس را ارائه بدهم، حال چه کنم که جرئتم زیاد شود؟

**جواب:** خود را تلقین مثبت نمایید تا جرئت شما زیاد شود.

**سؤال (۱۳۲۹):** متعلمی هستم که وقتی مطلبی را یاد می‌گیرم، غرور وجودم را فرا می‌گیرد و باعث شکستم می‌شود، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** برای علم حدّی نیست، دوازده سال درس‌خواندن چیزی نیست که باعث غرور شود. من بعد از شصت سال درس و مطالعه از کمی علم خود خجالت می‌کشم.

**سؤال (۱۳۳۰):** بنده، حدود ده ساله بودم که در یک حادثه ترسناک خیلی

ترسیدم و چند روز بیماری شدیدی را سپری کردم، تا این‌که سال‌ها از آن حادثه وحشتناک گذشت. ولی من هنوز که هفده‌ساله هستم، خیلی پسر ترسو و بزدلی هستم. از تاریکی شب، از مردم، خلاصه از هر چیز هراس دارم و این مسئله سال‌ها است که مرا رنج می‌دهد. نفسم به‌قدری ضعیف است که از خود هیچ اختیاری ندارم. به همه اعتماد دارم جز خودم، البته کارهای زیادی هم معنوی و هم مادی انجام دادم، اما نتیجه قطعی نداد. حال برای زایل‌نمودن ترس چه کنم؟

**جواب:** تلقین چند روز کفایت نمی‌کند، مشکلات نفسی، زمان بیشتر می‌طلبد. با مشوره با علمای دینی همیشه خود را تلقین کنید، حتماً این حالت از شما می‌رود شب‌ها در کوچه‌های تاریک راه بروید، ولو ده دقیقه!

**سؤال (۱۳۳۱):** دختری هستم، همیشه دوست دارم به خاطر رضای خدا کارهایی کنم که باعث خوشنودی او است، اما همیشه یک ناآرامی و ترس در وجودم جریان دارد، که نمی‌توانم. لطفاً برای آرامش قلبم، اگر کدام سوره یا آیه‌ای از قرآن کریم، مفید باشد، بگویید.

**جواب:** وقت خود را به خیال ترس تلف نکنید، گاهی به قبرستان‌ها بروید، از حال مردگان عبرت بگیرید، به واجبات خود عمل کنید، از محرمات دوری کنید و قرآن بخوانید.

**سؤال (۱۳۳۲):** شخصی هستم که با آمادگی کامل سر امتحان حاضر می‌شوم، ولی بازهم می‌ترسم و استرس دارم نمی‌توانم خوب امتحان بدهم. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** باید خود را تلقین کنید که ترس بی‌معنا است. بزدلی برای انسان نقص، تلقین تا حدود زیادی قضیه را حل می‌کند، خصوصاً که کلمه توحید را مکرر بخوانید.

**سؤال (۱۳۳۳):** دختری هستم که در خواب می‌ترسم. لطفاً راهنمایی کنید که در وقت خواب چه کنم؟

**جواب:** مقداری دعا و قرآن بخوانید، انشاءالله خوب می‌شوید.

## کنترل خشم و عصبانیت

سؤال (۱۳۳۴): دختری هفده‌ساله هستم، روی خودم کنترل ندارم و در هر کاری زود عصبانی می‌شوم. لطفاً راهنمایی کنید چگونه می‌توانم از این عمل بد نجات پیدا کنم؟

جواب: وقتی خود می‌دانید که عمل شما بد است، باید آن را ترک کنید و باید بدانید که آخر، همه دوستان از شما متنفر می‌شوند و خیلی به شما آسیب می‌رسد.

سؤال (۱۳۳۵): دختری هفده‌ساله هستم که هیچ اخلاق خوبی ندارم و زود عصبانی می‌شوم. هیچ‌کسی را دوست ندارم، دلم نمی‌شود که کاری را انجام دهم. البته گناه من نیست، چون فامیلم با من خوب نیستند. نمی‌دانم که چکار کنم؟

جواب: شما اولًا: با اهل خانه، اخلاق خود را اصلاح کنید، حتماً روش آن‌ها نیز تغییر می‌کند و ثانیاً: با دیگران عاقلانه و محترمانه رفتار کنید، سرنوشت به دست خود شما است.

سؤال (۱۳۳۶): دختری هیجده‌ساله هستم که زود عصبانی می‌شوم. لطفاً راهنمایی کنید چطور می‌توانم، روی عصبانیتم کنترل داشته باشم؟

جواب: تحمل، سبب محبت خویشاوندان است، بین همه عزیز می‌شوید. برای امر خدا و عزت خود تحمل کنید.

سؤال (۱۳۳۷): دختری هیجده‌ساله هستم که سر هر گپی زود عصبانی می‌شوم، حتی با دوستانم درست رفتار نمی‌کنم، به خاطر این مشکلم، چه راهبردی لطف می‌نمایید؟

جواب: راهنمایی ندارید، فقط به خود تلقین کنید اگر عزت اجتماعی می‌خواهی باید حوصله کنید.

سؤال (۱۳۳۸): دختری چهارده‌ساله هستم که زود عصبانی می‌شوم و قهر می‌کنم، با بزرگ‌ترهایم زبان بازی می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید!

جواب: با این بد اخلاقی نه تنها در نظر فامیل خود منفور می‌شوید، که در

آینده‌ها شوهر هم شما را طلاق می‌دهد، زندگانی شما تباه می‌شود. در موقع عصبانیت خود را کنترل کنید و معذرت بخواهید و اگر عصبانیت شما زیاد است، شما به داکتر متخصص مراجعه کنید.

**سؤال (۱۳۳۹):** خواهری بیست‌ساله دارم، هنگامی که عصبانی می‌شود بسیار کفر می‌گوید و بعد زیاد ناراحت و پشیمان می‌شود در حدی که گریه می‌کند، با او چه کنم؟

**جواب:** نزد داکتر ببرید تا اعصابش آرام شود.

## وسواس

**سؤال (۱۳۴۰):** دختری هفده‌ساله هستم، وقت خواندنِ نماز همیشه فکر می‌کنم که لباسم کثیف است، درحالی‌که لباسم پاک است. لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

**جواب:** وسوسه شیطان را از خود دور کنید، وقتی لباس پاک باشد، فکر بد نکنید.

**سؤال (۱۳۴۱):** دختری نوزده‌ساله هستم، که نمازهایم را می‌خوانم، اما در کارهایم وسواس دارم، چطور می‌توانم این مشکلم را رفع کنم؟ در ضمن، پسری را دوست دارم و دعا می‌کنم که به او برسم. آیا این کار گناه دارد؟

**جواب:** کوشش کنید که وسوسه را ترک کنید و همیشه «لا اله الّا الله ولا حول ولا قوةالّا بالله» را بر زبان جاری کنید. و در جواب سؤال دوم شما باید گفت: تنها دعاکردن گناه ندارد، ولی به او اقرار نکنید که مغرور می‌شود و شما را بی‌ارزش می‌داند.

**سؤال (۱۳۴۲):** دختری هستم که مرض وسواس دارم و همیشه برای وجود خودم، عیب می‌گیرم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** باید تصمیم بگیرید که از وسوسه راحت شوید، ولی باید به حد بی‌باکی هم نرسید.

## خجالت‌کشیدن از حجاب

**سؤال (۱۳۴۳)**: دختری بیست‌ساله هستم، که می‌خواهم حجاب خود را حفظ نمایم، اما خجالت می‌کشم، درحالی‌که از گناه و روز جزا هم ترس دارم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: بر شیطان لعنت کنید که شما را وسوسه می‌کند، بهتر است از پروردگار مهربان خود خجالت بکشید، تا در قبر و قیامت خوشبخت باشید، مردم چه‌کاره‌اند، بلکه وسوسه شیطان است.

## ریشخندشدن به خاطر داشتن حجاب

**سؤال (۱۳۴۴)**: دختری نوزده‌ساله هستم که در محافل و مجالس با حجاب هستم و به نماز و روزه‌ام پایبندم. اما دوستان و اقاربم به من ملا می‌گویند و ریشخندم می‌کنند و می‌گویند: هر بلا زیر پای ملاهاست، هر قدر حوصله می‌کنم اصلاح نمی‌شوند. بسیار از این وضعیت به تنگ آمده‌ام و از حرف‌هایشان خسته شده‌ام. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: قرآن می‌فرماید: مردمی که یقین (هدف انسانی) ندارند، شما را سبک نسازند، آن‌ها ایمان‌شان ضعیف است واز روی حسودی و شرمندگی خود، به شما بی‌ادبی می‌کنند! در جواب آنان یا سکوت با وقار کنید یا به آن‌ها بگویید: خدا به شما توفیق آزادی از وسوسه شیطان را بدهد.

**سؤال (۱۳۴۵)**: دختری هستم که بسیار باحجابم، اما در بیرون همه مرا ریشخند می‌کنند. لطفاً راهنمایی کنید که با ریشخند مردم چه کنم؟

**جواب**: ریشخند مردم کم عقل و جاهل نباید شما را ناراحت کند. از این‌که به وظیفه شرعی عمل می‌کنید بسیار خوش باشید.

**سؤال (۱۳۴۶)**: دختری هستم که حجاب خود را خوب رعایت می‌کنم. اما هرجایی که می‌روم مرا کسی خوش ندارد و به طرف من نگاه می‌کنند و هیچ

خواستگاری هم برای من نمی‌آید. از این وضع خیلی ناراحت می‌شوم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** نگاه‌کردن زنان کم‌تدین هیچ ارزشی ندارد، مؤمن باید در زندگی خود هدفمند باشد، حتماً خواستگار خوب برای شما پیدا می‌شود بر حفظ دین و تدین خود مقاومت کنید.

**سؤال (۱۳۴۷):** دختری پانزده‌ساله هستم، به برنامه دینی و آهنگ‌های دینی علاقه دارم. اما خواهرانم برعکس من هستند، زمانی که برای‌شان می‌گویم: سریال‌ها وآهنگ‌های مبتذل را گوش نکنند، مرا مسخره می‌کنند. من حجاب را دوست دارم، باز هم ریشخند می‌زنند. لطفاً راهنمایی کنید که با آن‌ها چه کنم؟

**جواب:** شما فقط آن‌ها را امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنید، خودشان مسئول خودشان می‌باشند، ولی من تصور می‌کنم بالآخره آن‌ها به شما تسلیم می‌شوند و عمل‌های خوب شما را پیروی می‌کنند. موفق باشید دختر عزیزم!

## ریشخندشدن به خاطر عیوب بدنی

**سؤال (۱۳۴۸):** دختری هستم که صورتم زشت است، همه مرا ریشخند می‌کنند. من هم خیلی وقت شده است که نمازم را ترک کرده‌ام، چون خدا دعایم را قبول نمی‌کند. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** شما به دست خود آخرت خود را خراب می‌کنی، تو می‌خواهی به یک دعا خلقت تو عوض شود که نمی‌شود. این مصلحت خداوند جل‌جلاله است، شاید اگر صورتت زیبا می‌بود، کشته می‌شدی، از دام شیطان بیرون شوید، توبه کن و نمازهای خود را قضا کن.

**سؤال (۱۳۴۹):** دختری پانزده‌ساله هستم که بینی من کمی بزرگ است و به همین خاطر همه مرا مسخره می‌کنند و به همین علت از زندگی خسته شده‌ام، لطفاً راهنمایی کنید که با آن‌ها چگونه برخورد کنم؟

**جواب:** کسانی که شما را مسخره می‌کنند، بی‌ادب هستند، چون بر خلقت

خداوند حکیم ایراد می‌گیرند. شما نباید ناراحت شوید، از خداوند بخواهید که خوشبختی دین و دنیا را نصیب شما گرداند. آنان کم‌عقلی خود را ظاهر می‌سازند.

**سؤال (۱۳۵۰)**: دختری پانزده‌ساله هستم، به خاطری که دماغ بزرگ است خیلی رنج می‌برم. همه مرا طعنه می‌دهند، دلم می‌خواهد خودکشی کنم، اما از آن دنیا می‌ترسم که خداوند مرا نبخشد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: نفس شما بسیار ضعیف است، دماغ بزرگ‌های بسیار زیاد که شوهر دارند و خوشبخت هم هستند.

**سؤال (۱۳۵۱)**: پسری بیست‌ودو ساله هستم، که قد من کوتاه است و بسیار رنج می‌برم و فکر می‌کنم نسبت به دیگران کم دارم و خودم را کم احساس می‌کنم، آیا این احساسم درست است؟

**جواب**: این فکر باطل را از خود دور کنید، خیلی‌ها قدکوتاه و مورد احترام مردم هستند، به خود اعتماد کنید.

**سؤال (۱۳۵۲)**: دختری هفده‌ساله هستم، که از مادر و مادربزرگم بسیار ناراحت هستم. آنان مرا مسخره می‌کنند، چون قدم کوتاه است و می‌گویند: برای تو هیچ خواستگاری نخواهد آمد، به خاطر تو نمی‌فهمیم که چکار کنیم، به آن‌ها چه بگویم و چه کنم؟

**جواب**: به مادر و مادربزرگ خود از طرف ما بگویید که: آیا شما نسبت به خداوند جل‌جلاله داناتر هستید، که بالای کار خداوند جل‌جلاله ایراد می‌گیرید؟ چه می‌دانید، شاید خداوند جل‌جلاله به شما شوهر خوبتر و آینده بهتر نصیب کند.

**سؤال (۱۳۵۳)**: دختری شانزده‌ساله هستم، که از چهره خود هیچ راضی نیستم و هر قدر کوشش می‌کنم از این نعمت که خداوند جل‌جلاله برایم داده شکرگزاری کنم، اما نمی‌توانم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: شما دچار احساسات خام بچگانه شده‌اید، چهره شما چهره انسانی است، حتماً دو یا سه سال بگذرد چهره شما بهتر خواهد شد، جوانی هم پیدا خواهد شد تا به خواستگاری شما بیاید. در نمازها و غیر نمازها دعا کنید،

که خداوند جل‌جلاله چهره ظاهری و باطنی شما را خوب و نیکو گرداند.

**سؤال (۱۳۵۴)**: جوانی هستم، از این‌که در صورتم عیبی دارم، بسیار رنج می‌برم و به خاطر همین عیب از خانه بیرون نمی‌روم تا دوستانم متوجه نشوند و از همه چیز حتی از زندگی خود بیزار شده‌ام، آیا گوشه‌گیری برایم خوب است؟

**جواب**: شما ضعیف‌النفس هستید. گوشه‌گیری مناسب شما نیست، باید در اجتماع ظاهر شوید و از هیچ چیز نهراسید.

**سؤال (۱۳۵۵)**: جوانی هستم محصل رشته دندان‌پزشکی و قاری قرآن کریم و مداح اهل‌البیت عصمت و طهارت [علیهم‌السلام]. وقتی به مسجد می‌روم و قرآن می‌خوانم زیاد گریه می‌کنم، اما مردم به من خنده می‌کنند و می‌گویند: تو دیوانه هستی، از این کار زیاد رنج می‌برم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: اگر گریهٔ شما برای خداوند است، به مردم نگاه نکنید.

**سؤال (۱۳۵۶)**: دختری هیجده‌ساله هستم که قد کوتاهی دارم. اگر شخصی برایم بگوید: قد تو کوتاه است، خیلی احساساتی می‌شوم تا حدی که گریه می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: این‌قدر نازک‌نارنجی نباشید که زندگانی را برخود تلخ می‌کنید، خصوصاً که جمعی از مردم نزاکت‌های اخلاقی را مد نظر نمی‌گیرند، کمی باز باشید تا در زندگی راحت باشید. کوتاهی قد یک واقعیت است، ولی عیب ندارد.

## رفع ناامیدی، خستگی، دلسردی، دلهره و اضطراب از زندگی

**سؤال (۱۳۵۷)**: چه چیز امید انسان را زیاد می‌کند؟

**جواب**: اعتماد به رحمت خدای مهربان.

**سؤال (۱۳۵۸)**: دختری هستم که زود از زندگی ناامید می‌شوم و در حال حاضر، از زندگی خود سیر شده‌ام و از خداوند، مرگ خود را می‌طلبم. آیا این کار من گناه دارد یا خیر؟

**جواب**: سراسر اشتباه است، راه زندگانی را گم کرده‌اید، شما ضعیف‌النفس

هستید. نزد زنانی که درس دینی خوانده‌اند، بروید که شما را تلقین کنند و به سوی خدا و معنویت بروید، لذت زندگانی را می‌یابید.

**سؤال (۱۳۵۹)**: دختری هیجده‌ساله که همیشه جگرخون و ناامیدم. از چیزی خوشم نمی‌آید، هر چه از خدا می‌خواهم برایم نمی‌دهد. زندگی بی‌حد برایم تلخ شده، نمی‌فهمم که چه‌کار کنم؟ فقط تنهایی و گریه‌کردن را دوست دارم، حتی حوصله ندارم که با فامیلم بنشینم و صحبت کنم. همیشه از خداوند مرگ می‌خواهم، به خاطر این‌که خدا مرا به آرزوهایم نرسانده، نظر شما چیست؟

**جواب**: ممکن است، شما به‌زودی به مرض بدی افسردگی مبتلا شوید. شما در ابتدای زندگانی هستید، راه اول فرار شما از این مصیبت، مناجات با خداوند است، مثلاً: در دعای دست در نماز به زبان مادری با خدا از نعمت‌های او تشکر کنید، مشکلات خود را با او در میان بگذارید، بعد از یک مدت، احوال خود را به ما بنویسید.

**سؤال (۱۳۶۰)**: شخصی هستم که هیچ تمایلی به زندگی ندارم. لطفاً راهنمایی کنید که چه قسم زندگی برایم هدف‌دار شود؟

**جواب**: باید بدانید که خداوند شما را برای تکامل و رسیدن به هدف آفریده، معلوم است که رابطهٔ شما با خدا گرم نیست، با خدا گرم باشید، زندگانی شیرین می‌شود.

**سؤال (۱۳۶۱)**: دختری پانزده‌ساله هستم که از زندگی خسته شده‌ام. عاشق هم نیستم، فقط مشکلات دارم که نمی‌خواهم زندگی کنم، لطفاً راهنمایی کنید که با این خستگی از زندگی چه کنم؟

**جواب**: به امید خدا مقاومت کنید، مشکلات می‌رود، همه مشکلات دارند. گاهی مشکلات از خودخواهی زیاد پیدا می‌شود، خود را اصلاح کنید.

**سؤال (۱۳۶۲)**: دختری هستم از مشکلات زندگی رنج می‌برم، از زندگی ناامید شده‌ام و علاقه برای زندگی ندارم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: با خدای خود مناجات کنید، بعد از نماز قرآن بخوانید، اگر سواد دارید ترجمه فارسی قرآن را بخوانید.

**سؤال (۱۳۶۳):** دلم از دنیا خیلی سرد شده، لطفاً بگویید که چکار کنم؟

**جواب:** به خدا رجوع کنید، نماز شب و قرآن بخوانید.

**سؤال (۱۳۶۴):** دختری دوازده‌ساله هستم که از زندگی‌کردن خسته شدم. لطفاً یک مشورت برایم بدهید!

**جواب:** با خدا در قنوت و سجده مناجات و در جلسات موعظه شرکت کنید، نشاط پیدا می‌کنید.

**سؤال (۱۳۶۵):** دختری بیست‌ساله هستم که تمایل به زندگی ندارم، از زندگی خسته شده‌ام برایم همه چیز بی‌مفهوم است. لطفاً کمک کنید.

**جواب:** اگر در سجده و قنوت نمازها، با خدای خود مناجات کنید و از او رفع مشکلات را بخواهید، زندگانی شما شیرین می‌شود.

**سؤال (۱۳۶۶):** دختری هستم که همیشه جگرخون و ناراحت هستم. از زندگی دلم سرد شده و برای آینده‌ام تشویش دارم. لطفاً راهنمایی کنید تا از این وضعیت نجات پیدا کنم؟

**جواب:** وسوسه‌های خام جوانی است، از خدا سعادت آینده خود را بخواهید و زیاد با او انس بگیرید و مناجات کنید، وضع موجود حتماً تغییر می‌کند.

**سؤال (۱۳۶۷):** پسری جوانی هستم که حالت اضطراب و دلهره دارم. کارهایم را به علاقه انجام نمی‌دهم، تا به حال چندین دفعه تصمیم گرفته‌ام که این‌طور نباشم، اما نمی‌توانم. چه باید بکنم تا این حالت از من رفع شود؟

**جواب:** روزانه قرآن بخوانید و تصمیم بگیرید که در کارها با خونسردی برخورد کنید و با تأنی و آرامی تصمیم بگیرید. آهسته آهسته دلهره‌گی شمااز بین می‌رود. به خود به عنوان یک مسلمان اعتماد داشته باشید.

**سؤال (۱۳۶۸):** دختری نوزده‌ساله هستم که مشکلات و مرض‌های بیش از حد دارم. از زندگی خسته شده‌ام حتی خواستم خودکشی کنم، فکر می‌کنم دعا و نمازهایی را که می‌خوانم قبول نیست. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اولاً: پرتوقع و حریص نباشید. ثانیاً این شما تنها نیستید که مشکلات

دارید، هزاران فرد دیگر به اقسام دیگر با مشکلات مواجه‌اند، طبیعت دنیا همین گونه است باید صبر داشته باشید. خداوند حکیم، مصلحت شما را چنین دیده، ممکن است، پس از مدتی همه گرفتاری برطرف گردد و مزد شما در آخرت زیاد گردد.

**سؤال (۱۳۶۹):** جوانی هیجده‌ساله هستم، بعضی اوقات آن‌قدر دلتنگ می‌شوم که از زندگی و آدم‌ها دلسرد می‌شوم، جز مرگ از خداوند جل‌جلاله چیزی نمی‌خواهم. گوشه‌گیر شده‌ام و با هیچ‌کسی راحت نیستم و با هیچ‌کس حرف زده نمی‌توانم. و دلم پردرد است و درد دل با کسی نمی‌توانم، دلم آتش گرفته و به خود هم اعتماد نفس ندارم. لطفاً راهنمایی و دعا کنید!

**جواب:** زندگانی برای همه انسان‌ها مشکلات دارد، تنها شما نیستید، ولی زندگانی برای تکامل است که زندگانی ابدی آن جهان را بیمه کنید. همه انسان‌ها بد نیستند و نه ما و شما تنها خوبیم. مشکلات را باید خود ما تحمل کنیم و با دیگران رابطه انسانی داشته باشیم، زندگانی گلزار می‌شود.

**سؤال (۱۳۷۰):** دختری هستم که دلم از زندگی سرد شده، چون از نعمت پدر و مادر محروم هستم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** مقاومت کنید، ممکن است آینده شما خیلی بهتر نسبت به زنان دیگر باشد.

**سؤال (۱۳۷۱):** جوانی هستم که از زندگی هیچ خوشی حاصل نکرده‌ام و بیش از حد ناامید شده‌ام، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** ناامید نشوید، به آینده خود امیدوار باشید، خیلی‌ها مثل شما بوده، بعد خوشبختی نصیب حال‌شان گردیده است. فردی را سراغ دارم که نان خوردن نداشت، فعلًا ملیاردر است.

**سؤال (۱۳۷۲):** جوانی هستم، بسیار زیاد افسرده شده‌ام و به آینده اصلًا امیدی ندارم. چه کاری انجام دهم تا امیدم را از دست ندهم؟

**جواب:** رحمت واسعه خدا را به خاطر بیاورید، ناامیدی از آینده از بین می‌رود و

به حال مردم پول‌دار فکر کنید، که قبلًا فقیر بوده‌اند. کتاب مطالعه کنید و هم‌چنین با دوستان متدین صحبت کنید.

**سؤال (۱۳۷۳):** جوانی نوزده‌ساله هستم، احساس می‌کنم در سن جوانی فوت می‌کنم. به همین خاطر، به زندگی امیدی ندارم و کوشش نمی‌کنم آدم موفقی باشم، حال چه باید کنم؟

**جواب:** شیطان را لعنت کنید، با دل‌گرمی برای آخرت و دنیای خود کار کنید.

**سؤال (۱۳۷۴):** دختری هیجده‌ساله هستم، بعضی اوقات از زندگی ناامید می‌شوم. به خود می‌گویم: اگر خداوند مرا دوست ندارد، پس چرا مرا آفریده است؟ اگر دوست دارد، پس چرا مرا به مراد دلم نمی‌رساند؟

**جواب:** دخترم! آفریدگار جهان، تو را آفریده ودوست هم دارد، و خداوند همه بندگان مؤمن خود را دوست دارد و همه هم آرزو دارند که به مراد دل خود برسند، ولی در خیلی موقع آنچه را که می‌خواهیم مراد دل نیست، که بسیار ضرر دارد. او عالم و حکیم است، باید به آنچه مصلحت ما را می‌خواهد تسلیم باشیم.

**سؤال (۱۳۷۵):** شخصی هستم که بعضی اوقات خیلی دلم تنگ می‌شود، گریه می‌کنم، نمی‌دانم علتش چیست؟

**جواب:** خود را به مطالعه کتاب‌های اخلاقی و تاریخی و دینی مشغول کنید، یا با خدا مناجات کنید، ان شاءالله عوض می‌شوید.

**سؤال (۱۳۷۶):** جوانی هستم که از زندگی خود ناامید شده‌ام، چند بار کوشش کردم خودکشی کنم، اما نشد. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اقدامات بچه‌گانه نکنید، هدف از زندگانی را از دین خدا به دست آورید، زندگی شیرین می‌شود.

**سؤال (۱۳۷۷):** دختری هستم، دوستی دارم که همیشه دست به خودکشی می‌زند و می‌گوید: فامیلم بالای من اعتماد ندارد، چطور او را نصیحت نمایم؟

**جواب:** خودکشی گناه کبیره است، هیچ وقت دست به خودکشی نباید زد، گمان

بد فامیل، پس از مدتی از بین می‌رود. نامه به پدرش بنویسید که به فرزندشان اعتماد کند.

**سؤال (۱۳۷۸)**: دختری بیست‌ویک ساله هستم، که از کوچکی باخدا بودم و عبادت خدا را انجام می‌هم و هر چیزی که از خدا بخواهم برایم می‌دهد و خداوند دعایم را قبول می‌کند. اما حرف کسی را قبول ندارم و زود ناراحت می‌شوم، حتی دست به خودکشی می‌زنم، از این حالت خسته شدم. لطفاً راهنمایی کنید، چکار کنم؟

**جواب**: زندگی صبر و حوصله و بردباری می‌خواهد، وگرنه، هیچ‌گاه راحت نخواهید بود، باید خود را اصلاح کنید.

**سؤال (۱۳۷۹)**: دختری هیجده‌ساله هستم که مشکلات زیادی دارم. صنف یازده هستم، خانواده‌ام به مکتب‌رفتن نمی‌گذارد. قلبم سیاه شده و از زندگی سیر شده‌ام و نزدیک‌ترین دوستانم به من بدی کرده‌اند. قصد خودکشی داشتم، به خاطری که مادرم مریض است، نکردم. و باز مواقعی پیش می‌آید که فکر خودکشی به ذهنم می‌آید. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: ذهن شما مریض است که قصد خودکشی می‌کنید. خودکشی، کار افراد بی‌اراده و بی‌ارزش است، فرد عاقلی مثل شما در برابر مشکلات صبر می‌کند و چاره‌جویی می‌نماید.

**سؤال (۱۳۸۰)**: خانم بارداری هستم که مشکلات بسیار زیادی دارم. در زندگی‌ام اصلاً خوشحال نیستم، همیشه گریه می‌کنم. آیا مشکلات و این گریه روی طفلم تأثیر دارد؟

**جواب**: ممکن است تأثیر داشته باشد، زن بزرگ برای چه گریه کند و خود را بچه کوچک فرض کند.

**سؤال (۱۳۸۱)**: خانواده‌ای پرجمعیت هستیم و مشکلات زیادی داریم که مشکلی تمام نشده، مشکل دیگری به وجود می‌آید. خیلی ناامید شده‌ام، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** غالباً همه افراد مشکلاتی دارند باید صبر کرد و از خداوند راه حلّ آن را خواست. زندگانی یعنی: مقاومت در برابر مشکلات.

**سؤال (۱۳۸۲):** دختری بیست‌ساله هستم، گذشته خوبی نداشته‌ام، حالا بسیار افسرده شده‌ام، حتی چندین مرتبه دست به خودکشی زدم. حالا محصل هستم، اما زمانی که گذشته‌ام را به یاد می‌آورم بسیار ناامید می‌شوم، درس را درست نمی‌فهمم. لطفاً راهنمایی کنید، یا نام کتابی را معرفی کنید تا از این بحران نجات پیدا کنم؟

**جواب:** نزد خداوند توبه و اظهار پشیمانی کنید، نمازها و روزه‌های قضایی را اعاده و ارتباط خود را با خدا برقرار کنید، با حجاب باشید، خداوند ارحم الراحمین است. کتاب اخلاق اسلامی را بخوانید و درس‌های دینی تلویزیون تمدن را گوش کنید.

**سؤال (۱۳۸۳):** شخصی هستم، به خاطر مشکلاتی که در زندگی‌ام دارم، از همه مؤمنین و مؤمنات التماس دعا دارم. به‌حدی مشکل دارم که حتی بعضی اوقات از خدا ناامید می‌شوم. لطفاً برایم دعا کنید!

**جواب:** ناامیدی از خدا، پیروی شیطان است و از گناهان کبیره. باید کار، مصلحت داشته باشد تا خداوند آن را قبول کند.

**سؤال (۱۳۸۴):** جوانی هستم که از رحمت خداوند ناامید شده‌ام، چون در امتحان کانکور فقط با تمام اسباب، به خدا توکل کردم و زحمت‌های زیادی کشیدم اما قبول نشدم، حالا هم‌صنفی‌هایم که تمام روزشان به شوخی می‌گذشت، هر کدامشان در رشته‌های مخصوص به خود مشغول تحصیل هستند، خیلی ناامید هستم، محتاج راهنمایی شما هستم!

**جواب:** بسیار اشتباه می‌کنید، معلوم است که مطالعه درس‌ها را به حد کافی انجام نداده‌اید، سستی و کاهلی در مطالعه داشته‌اید، به مجرد دعا کامیابی به دست نمی‌آید. بدترین کارها ناامیدی از رحمت خدا است. هزاران نعمت خدا را به خاطر ناکامی خود نا دیده می‌گیرید؟ اگر فلج می‌بودید چه حالی داشتید؟

**سؤال (۱۳۸۵)**: خانمی هستم که قبل از ازدواج مشکلات زیادی داشتم، بعد از ازدواج مشکلاتم چند برابر شد، همیشه دعا می‌کردم که مشکلات کم شود، اما زیادتر شده کمی ناامید شده‌ام، لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب**: ناامید نباشید، زندگی همه انسان‌ها مشکلات دارد، ولی همیشگی نیست، یک وقتی بر طرف خواهد شد.

**سؤال (۱۳۸۶)**: شخصی هستم که مریضی پولیو (فلج) دارم. بسیار زیاد رنج می‌برم و بسیار افسرده هستم، چطور می‌توانم که بر افسردگی‌ام غالب شوم؟ لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: با خدا مناجات کن، بعد از نماز، درد دل با او داشته باش و با او صحبت کن. با مرض و بیماری خود صبر پیشه کن تا زندگانی برایت شیرین شود.

**سؤال (۱۳۸۷)**: خانمی هستم که ازدواج نموده‌ام وضعیت زندگی من هم خوب است، اما همیشه ناراحت می‌باشم و احساس کمبودی می‌کنم. شوهرم با من قهر می‌کند و می‌گوید که تو شکرگزاری نمی‌کنی، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: کمی، اخلاق خود را اصلاح کنید، ناراحتی شما از بین می‌رود. به حرف شوهر عمل کنید.

**سؤال (۱۳۸۸)**: شخصی هستم که از زندگی خود بسیار دلسرد شده به جماعت می‌روم، ولی قرآن نمی‌خوانم. چه کار باید کنم تا زندگی من خوب بگذرد؟ و در ضمن، از قرآن و زندگی بسیار دلسرد شده‌ام، چرا دلسرد شده‌ام؟

**جواب**: شما دلسرد نشده‌اید، شیطان شما را وسوسه می‌کند. بهتر است بعد از ادای نماز، قرآن بخوانید، باخداوند جل‌جلاله مناجات کنید، وسوسه شیطان از شما دور می‌شود و دوباره دلگرم زندگی خواهید شد.

## آرزوی مرگ

**سؤال (۱۳۸۹)**: دختری بیست‌ودو ساله هستم، بنابر مشکلاتی که دارم از خدا آرزوی مرگ می‌کنم. آیا خواستن چنین آرزویی جایز است؟

**جواب:** کار غلط است و حتی اشکال شرعی دارد. به آینده خوب خود امیدوار باشید.

**سؤال (۱۳۹۰):** چه کنم که عمرم کوتاه شود و زودتر مرگ به سراغم بیاید؟ از زندگی خسته شده‌ام، هیچ نمی‌توانم زندگی کنم، مشکلات زندگی‌ام زیاد است، از غم زیاد، افسردگی هم دارم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** اشتباه نکنید، ممکن است تحولات زندگی در آینده نزدیک، وضع بد شما را عوض کند، و به رحمت خدا در آینده امیدوار باشید.

**سؤال (۱۳۹۱):** دختری هیجده‌ساله هستم که از زندگی بسیار خسته و ناراحت هستم. نمی‌خواهم زندگی کنم و از خداوند می‌خواهم که مرگ مرا فرا رساند، لطفاً بگویید که چکار کنم؟

**جواب:** آرزوی مرگ کردن کار درستی نیست، شما باید نزد خداوند دعا کنید که به شما ایمان کامل و توفیق بندگی عطا کند. بهتر است در یکی از مدارس دینی درس بخوانید و مصدر خدمت برای زنان بیچاره شوید.

**سؤال (۱۳۹۲):** دختری هستم، مشکلات زیادی دارم، تنها هستم و همیشه آرزوی مرگ می‌کنم. لطفاً راهنمایی کنید که برای رهایی از این مشکلم چه کنم؟

**جواب:** خواهرم! در این دنیا به خصوص کشور ما، هر کسی به نوعی گرفتار مشکلات است و کسی پیدا نمی‌شود که هیچ مشکلی نداشته باشد. راه فرار مشکلات آرزوی مرگ نیست، بلکه صبر و استقامت و مبارزه با مشکلات است، که دراین‌صورت حتماً خداوند مشکلات را رفع خواهد کرد، «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً».[1]

**سؤال (۱۳۹۳):** دختری بیست‌ساله هستم، که در زندگی غم‌های زیادی را متحمل شده‌ام و فعلًا تحمل کوچک‌ترین غمی را هم ندارم و از خداوند جل‌جلاله همیشه طلب مرگ می‌کنم. بعضی اوقات می‌خواهم مونسی از جنس مخالفم داشته باشم تا دردهای مرا تسکین دهد، لطفاً راهنمایی کنید که چه کنم؟

---

۱. شرح، آیات۵ و ۶: «پس بی‌تردید با دشواری آسانی است و مسلماً با دشواری آسانی است».

**جواب:** اولًا: هیچ‌کسی بی‌درد و بی‌مشکل نیست، ولی وظیفه انسان مقاومت است. مشکلات را تحمل کنید در آینده به آرامش خواهید رسید و در موضوع شوهر عجله نکنید تا مبادا آبروی شما برود، آخر کسی به خواستگاری شما خواهد آمد. بکوشید تا یک شوهر متدین و بااخلاص را که نفقه حلال شما را داشته باشد انتخاب کنید تا مشکلات شما را زیاد نکند.

**سؤال (۱۳۹۴):** فردی هستم که در دنیا از خداوند جل‌جلاله هیچ چیز نمی‌خواهم، فقط از خداوند می‌خواهم که در آخرت مقام و جایگاهی خوب و سعادت اخروی را نصیب من کند و آرزو می‌کنم که زود از دنیا بروم. آیا این آرزوی من برآورده خواهد شد؟

**جواب:** آرزوی زودتر از دنیا رفتن درست نیست، دعا کنید که خداوند جل‌جلاله در تمام عمر به شما توفیق عبادت و بندگی نصیب گرداند تا با مقام عالی از دنیا بروید.

**سؤال (۱۳۹۵):** پسر جوانی هستم که مدت یک ماه از عمل جراحی من گذشته، اما خوب نشده‌ام و دکتران گفتند که بعد از یک ماه باید دوباره مراجعه کنم، ولی من نمی‌خواهم با این معلولیت زندگی کنم و می‌خواهم بمیرم، چه توصیه عالمانه سفارش می‌کنید؟

**جواب:** توصیه من به شما همین است که مقاومت کنید، شاید که فردا شما شخصیت بزرگی پیدا کنید و منشأ برکات شوید.

## ترس از خداوند جل‌جلاله و قیامت

**سؤال (۱۳۹۶):** جوانی هستم که از گناه‌کردن ترس دارم و کوشش می‌کنم که از گناه دوری کنم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** ترس شما از تَدَیّن شما است، واجبات را به‌جا آورید، و از محرمات دوری کنید، از خداوند بخواهید شما را از گمراهی نجات دهد. در اطاعت از خداوند اراده جدی داشته باشید، رحمت خدا شامل حال شما می‌شود، إن شاء الله.

**سؤال (۱۳۹۷)**: جوانی هیجده‌ساله هستم که نمازهایم سر وقت هست، اما گاهی چیزهایی در دلم می‌آید که باعث گمراهی‌ام می‌گردد؟

**جواب**: وسوسه شیطان است «لا حول و لا قوة الا بالله» و کلمه «لا اله الاالله» را بگویید انشاءالله خوب می‌شوید.

**سؤال (۱۳۹۸)**: آیا ترسیدن از خداوند در خلوت یا آشکار گناه دارد؟ و چکار کنیم که نفس، مطیع‌مان شود؟

**جواب**: ترس از خداوند از کمال ایمان است، ولی درحقیقت ترس از گناهان خود ما است، خداوند ارحم الراحمین است.

## دوستی با خداوند و ترس از او

**سؤال (۱۳۹۹)**: این‌که انسان باید از خداوند ترس داشته باشد و از طرف دیگر باید با خداوند رابطه دوستانه هم داشته باشد، یعنی چه؟ زمانی که کسی از چیزی و یا از کسی ترس داشته باشد، چگونه می‌تواند رابطه دوستانه هم داشته باشد؟

**جواب**: بلی، مؤمن باید خداوند را دوست داشته، چون نعمت‌های دنیا و آخرت از اوست. ترس از خداوند به معنا ترس از معصیت و گناهان خود ما است.

## ترس از مرگ اقارب

**سؤال (۱۴۰۰)**: دختری شانزده‌ساله هستم، دو ماه می‌شود که مادربزرگم به رحمت خدا رفته، بعد از آن روز یک ترس و بیم در دلم آمده، همیشه می‌ترسم که دیگر از نزدیکانم را از دست ندهم. بسیار دعا می‌کنم که این ترس را از دلم بیرون کنم، اما نمی‌توانم. لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب**: شما از این ترس یک فایده برای خود ببرید که واجبات شرعی را به‌جا آورید و از حرام دور شوید. ترس ندارد، یک دقیقه اجل ما تقدیم و تأخیر ندارد.

**سؤال (۱۴۰۱)**: پسری پانزده‌ساله هستم که از مُردن می‌ترسم. لطفاً راهنمایی کنید چطور می‌توانم بر ترسم غلبه کنم؟

**جواب:** البته از مُردن اکثر مردم می‌ترسند، علت آن هم یا حب دنیا است و یا ترس از عذاب به خاطر گناهانی که مرتکب شده‌اند، درحالی‌که، مرگ برای انسان‌های مؤمن مثل پلی است که او را از زندگی پر از رنج و مشقت به نعمت‌های بی‌پایان الهی انتقال می‌دهد.

## مبارزه با مشکلات

**سؤال (۱۴۰۲):** دختری هیجده‌ساله هستم، همیشه مشکلات زندگی بالایم می‌آید، که همین مشکلات باعث شده مریض شوم، دلم خیلی پر از درد است. لطفاً بگویید که چگونه مبارزه کنم؟

**جواب:** شما تنها مشکلات ندارید، غالب انسان‌ها مشکلات دارند. اساساً زندگانی مبارزه با مشکلات است، نازک طبیعت نباشید که در همه زندگانی شکست می‌خورید، مقاومت داشته باشید به ساحل نجات می‌رسید.

**سؤال (۱۴۰۳):** یک جوان چگونه می‌تواند خود را از آسیب‌های اجتماعی دور کند؟ و چگونه می‌تواند که در مقابل مشکلات زندگی صبر داشته باشد؟

**جواب:** اراده خود را قوی نماید و از خداوند توفیق بخواهد که در مقابل هوس‌ها مقاومت کند، که خیلی از جوانان هستند که صبر پیشه می‌کنند. ضمناً شفارش این پیرمرد به همه دختران و پسران این است که: در همه عمر هر روز ساعاتی را به مطالعه کتاب‌های اخلاقی، تاریخی و علمی صرف نمایید که شخصیت اجتماعی و علمی شما را بالا می‌برد و تقوای روحانی شما را تقویت می‌دارد.

**سؤال (۱۴۰۴):** دختری بیست‌ودو ساله هستم که هر کاری را بخواهم انجام بدهم نمی‌شود و به هر دری که می‌زنم بسته می‌شود. چه راهی را در پیش گیرم؟

**جواب:** در کارها با افراد مؤمن و باتجربه محارم خود مشورت کنید.

**سؤال (۱۴۰۵):** شخصی هستم، هرگاه می‌خواهم به کسی خوبی نمایم، اولین ضرری که برایم می‌رسد از ناحیه همان شخص می‌باشد، چرا این‌طور می‌شود؟

**جواب:** همه این‌ها از پر توقّعی و قضاوت عجولانه خود شما می‌باشد.

**سؤال (۱۴۰۶):** جوانی هستم، مدت دو ماه می‌شود که نامزد شده‌ام، قبل از نامزدشدنم همه کارهایم روبه‌راه بود، ولی حالا هر کاری را که انجام می‌هم سرگردان می‌شوم، لطفاً راهنمایی کنید!

**جواب:** این همه امور، اتفاقی است ناراحت نشوید، إن‌شاءالله کارهای شما رونق خواهد گرفت.

**سؤال (۱۴۰۷):** دختری هیجده‌ساله هستم، چندین سال است به خاطر دردی که دارم صبر کردم و حالا دیگر خسته شده‌ام، چه توصیه عالمانه‌ای رفع وضع فعلی‌ام دارید؟

**جواب:** من غرض از سؤال شما را نفهمیدم، چرا برای تداوی نزد دکتور نرفته‌اید؟ آنچه که من می‌توانم به شما توصیه کنم این است که: نماز شب بخوانید، در آن از خداوند با حضور قلب بخواهید که خداوند شما را شفا بدهد. هر روز یا هر هفته به مقدار مقدور به فقیران به اندازه توانایی خود صدقه بدهید که صدقه بلا را دفع می‌کند.

**سؤال (۱۴۰۸):** وقتی انسان در مقابل مشکلات قرار می‌گیرد، چگونه باید از خود صبر و استقامت نشان دهد؟

**جواب:** در فکر این باشید که زندگانی در تَغَیر است و در آینده مشکل شما حل می‌شود.

**سؤال (۱۴۰۹):** شخصی هستم که پسرعموهایم به من تهمت‌هایی را زده‌اند و توطئه‌هایی در حقم می‌کنند. بعضی‌ها با این حرف‌هایی که آن‌ها برایم درست کرده‌اند، نسبت به من حرف‌های کنایه‌آمیز و بیهوده می‌زنند که مرا خیلی می‌رنجانند. حال چه کنم؟

**جواب:** شما خوب باشید، باطل از بین می‌رود.

**سؤال (۱۴۱۰):** برادرم یک ماه پیش به خاطر اعتیاد، خودکشی کرد. ما همه او را سرزنش می‌کردیم، حالا احساس می‌کنیم مسئول مُردنش ما بودیم، نمی‌دانم با این عذاب وجدان چکار کنم؟

**جواب:** برای او نماز قضا بخوانید.

**سؤال (۱۴۱۱):** آیا تحمل‌کردن ظلم، گناه است؟

**جواب:** بلی. امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر در هر وقت واجب است.

**سؤال (۱۴۱۲):** دختری بیست‌ساله هستم، از وقتی که به سن جوانی رسیده‌ام، مشکل جلدی در صورتم پیدا کرده‌ام، دو بار هم نزد داکتر رفته‌ام خوب نشده و توان اقتصادی ندارم. بسیار دعا می‌کنم تا از این مشکل جلدی نجات پیدا کنم، اما نمی‌شود؛ چرا من از جوانی رنج ببرم؟

**جواب:** میلیون‌ها نفر از اول تولد، ناقص‌الخلقه: کور، کر، لنگ و ... به دنیا می‌آیند، نظام کائنات چنین است. وسوسه شیطان را گوش نکنید، به دعای خود ادامه دهید.

## کسب فضایل اخلاقی و صفات نیک

### تقویت ایمان

**سؤال (۱۴۱۳):** چطور می‌توانیم ایمانمان را تقویت کنیم؟

**جواب:** با انجام واجبات و مستحبات و محبت با خدا و ترک محرمات.

**سؤال (۱۴۱۴):** چگونه می‌توانیم ایمان قوی داشته باشیم؟

**جواب:** این‌که بدانیم: همه چیز به اراده خداوند جل‌جلاله تعلق دارد و از عذاب او بترسیم و به ثواب او مطمئن باشیم.

**سؤال (۱۴۱۵):** برای این‌که دارای باورهای دینی و تصامیم قاطع باشم، چه کارهایی باید انجام دهم؟ لطفاً راهنمایی کنید.

**جواب:** ایمان قوی پیدا کنید و در کارها اولاً: مشوره کنید و سپس توکل کنید و تصمیم، قاطع می‌شود.

### تقرب و نزدیک‌شدن به خداوند جل‌جلاله

**سؤال (۱۴۱۶):** چطور می‌توانیم به خداوند نزدیک شویم؟

**جواب:** از طریق عبادت، انجام واجبات، ترک محرمات، خواندن دعا و راز و نیاز با خداوند متعال، انسان می‌تواند به او نزدیک شود.

**سؤال (۱۴۱۷):** هر قدر کوشش می‌کنم که از شیطان دوری کنم و به سوی خداوند جل‌جلاله برگردم، اما کمتر موفق می‌شوم به راه راست بروم. لطفاً راهنمایی کنید چگونه و از چه راه‌هایی می‌توانم بهتر به خداوند نزدیک‌تر شوم؟

**جواب:** از مخالفت با نفس اماره، محبت خداوند و اطاعت از اوامر و نواهی او و همه این‌ها از قصد محکم پیدا می‌شود.

**سؤال (۱۴۱۸):** در مورد نماز و یا دعایی که باعث نزدیک‌شدن به خداوند جل‌جلاله و در ضمن، مورد عفو قرارگرفتن می‌شود، معلومات دهید.

**جواب:** نماز قضایی خود را باید بخوانید و قرائت شما باید درست باشد و در ضمن، روزی پانزده دقیقه «توضیح المسائل» بخوانید تا احکام خود را بفهمید، حتماً به خداوند نزدیک می‌شوید.

**سؤال (۱۴۱۹):** آیا دوست‌شدن با افراد عالم باعث این می‌شود، که نفس ما پاک گردد و تقرّب ما به خداوند بیشتر شود؟

**جواب:** دوست‌داشتن علمای بزرگ دینی و عمل‌کردن به مواعظ آنان، باعث تقرّب به خداوند حکیم می‌شود.

### تقوا، رضا و رحمت خداوند جل‌جلاله

**سؤال (۱۴۲۰):** اگر ما، در موقعیت گناه قرار گرفتیم و بر هر معصیت که باشد آن را انجام ندهیم، آیا در آن مسئله تقوا نموده‌ایم؟

**جواب:** بلی، تقوا دارید و هم‌چنان در به‌جاآوردن واجب و مستحب.

**سؤال (۱۴۲۱):** دختری هستم که درس طلبگی می‌خوانم، اما هیچ‌یک از اعمالم به طلبه‌بودن نمی‌ماند، چکار کنم تا زُهد و تقوا پیدا کنم؟

**جواب:** قرآن را با ترجمه بخوانید و هفته یک مرتبه با پدر و مادر به قبرستان بروید و از حال مُرده عبرت بگیرید.

**سؤال (۱۴۲۲)**: جوانی هیجده‌ساله هستم، هر کاری می‌کنم تا به مقصدم که رضای خدا است، نمی‌رسم. چه کنم که به مقصدم برسم؟

**جواب**: اگر بر هوس‌های خود غلبه کنید، حتماً به مقصد می‌رسید.

**سؤال (۱۴۲۳)**: جوانی بیست‌ودو ساله هستم که از همه التماس دعا دارم و راهنمایی می‌خواهم چه کنم، تا خداوند لطف و رحمت خود را شامل حالم بگرداند، تا به اقیانوس بیکران انسانیت متصل شوم؟

**جواب**: واجبات خود را به‌جا آرید، کارهای حرام را ترک کنید و باهمه، اخلاق شما خوب باشد.

**اعتماد به نفس**

**سؤال (۱۴۲۴)**: چطور می‌توانیم اعتماد به‌نفس بالایی داشته باشیم؟

**جواب**: از کارهای پست دوری کنید، واجبات را تماماً به‌جا بیاورید، محرمات را ترک کنید و خود را نماینده خدا در زمین بدانید، اعتماد به نفس پیدا می‌کنید.