

مباحثات فقهية

من فقه الخلاف
للمرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي دام ظلته

الجزء الأول

بقلم
الشيخ قيس الطائي



المقدمة

جاء مصطلح الفقه و الاجتهاد في اللغة بمعنى «الفهم» و استخدم القرآن الكريم و الحديث الشريف المصطلح بنفس المعنى، دون أن يخصص المعنى بعلم خاص، غير أنه أطلق «الفقه» منذ أواخر القرن الهجري الأول، اصطلاحا على «علم الأحكام». لهذا عرّف فقهاء الشيعة، الفقه استنادا على المفهوم الجديد كالتالي: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»^(١).

و لقد تبلور علم الفقه تدريجيا بعد النبي ﷺ باعتباره أحد الفروع العلمية الإسلامية، و سمي من عمل فيه و خاض غمار لججه «الفقيه»، حيث أخذ الفقيه على عاتقه دراسة علم الإحكام، و بذل الجد و الجهد في سبيل تبين الحلال و الحرام، و يمكن القول انّ هذا العلم ظهر حسب ما تطلبتّه الضرورة.

و كان المؤمنون على عهد رسول الله ﷺ يأخذون الأحكام منه مباشرة،

(١) معالم الأصول، ٢٢.

ألا أنه، بعد وفاته ﷺ لم يكن واضحاً على وجه الدقة لدى عامة الناس المرجع الذي يأخذون عنه أحكام دينهم، فحاول بعض الصحابة الإجابة عن الاستفسارات الفقهية من خلال نقل الأحاديث النبوية الشريفة، بيد أن هذه الحالة لم تستمر طويلاً، فقد شعرت الأمة بعد حين بأن هذه الأحاديث لا يمكنها أن تلبى حاجاتها عندئذٍ لندرة الصحيح منها في ذلك الوقت وابتعاد الأمة طوعاً أو كرهاً بمصدر التشريع بعد القرآن وهم الأئمة المعصومين ﷺ، ففكر العلماء بالبحث عن أجوبة جديدة لمشكلات جديدة، الأمر الذي فتح باب الاجتهاد في الفقه.

و ظهر في القرنين الثاني و الثالث للهجرة فقهاء حاولوا العثور على الإجابة و بيان الأحكام الشرعية لمقتضى حاجات المجتمع المسلم، لكن كل بمنهجه و إجهاده الخاص و بالاستناد على بعض الأدلة كالقياس و الاستحسان و الاستصلاح و سدّ الذرائع وغيرها.

أما الفقه الشيعي، فكان له مساره الخاص و يمكن اختزال أدوار الفقه و الاجتهاد الشيعي الى مراحل التالية:

١- مرحلة تأسيسية، عصر الأئمة

ان المذهب الشيعي في فكره السياسي و الكلامي يعتقد بالنص على امامة الأئمة الأطهار ﷺ كما يعتقد بأنهم يتّصفون بميزتين استثنائيتين، هما «العصمة و العلم»، و على هذا يعتبر «عصر الإمامة» عصر الحضور ايضاً، و يرى أن سنّة الأئمة من قول و عمل و تقرير يمكن الاستناد عليها كما السنّة النبوية الشريفة، و لها الحجية الشرعية عن أئمتهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

و في هذه المرحلة كانت الأحاديث النبوية تروى أيضا عن طريق الأئمة عليهم السلام أو أن يقطع بصحتها من خلال تأييدهم لها، فكان القرآن و سنة النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام هي أدلة الأحكام الشرعية.

و بينما كان الحظر مضروبا على كتابة الحديث النبوي عند أهل السنة منذ عهد عمر بن الخطاب و حتى عمر بن عبد العزيز (م ١٠١ ق)، كان الشيعة منكبين على التأليف و التدوين مدفوعين بتشجيع من الأئمة عليهم السلام، فكتب تلامذتهم مصنفات مختلفة في الفقه و الحديث.

و قد قيل: أنّ الامام عليّ «ع» كتب صحيفة بخطه في مسائل الحلال و الحرام^(١)، غير أن النجاشي اعتبر أبا رافع من أصحاب الامام علي (ع) أول من كتب في الفقه من الشيعة بتأليفه كتاب «السنن و الأحكام و القضايا»^(٢)، ثم ألف من بعده ولده علي و ربيعة بن شميع و هما من أصحاب الامام علي عليه السلام أيضا في الفقه^(٣).

ترعرع في القرن الثاني محدثون و فقهاء في مدرسة الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام و غيرهما، كتب بعضهم في الفقه و الحديث، و قد ورد ذكرهم و مؤلفاتهم في الكثير من المصادر الإسلامية كالفهرست لابن النديم و مصادر شيعية متنوّعة كرجال النجاشي و فهرست الطوسي و غيرها من المصادر الرجالية و التاريخية و الفقهية^(٤).

(١) تاريخ الفقه الجعفري: ٧١.

(٢) رجال النجاشي: ٦.

(٣) رجال النجاشي: ٧.

(٤) راجع تأسيس الشيعة، تاريخ الفقه الجعفري، الامام الصادق و المذاهب الأربعة.



أذن فقد تأسَّ ٤٣٢س علم الفقه و الفقاهاة في إطار الأحكام الشرعية بتوجيه من الأئمة عليهم السلام و بسعي دؤوب من العلماء و الفقهاء (رضوان الله عليهم)، و توقّرت مقدمات ظهور و جواز الاجتهاد المشروع القائم على أساس الكتاب و السنة.

٢. عصر الغيبة

قد انهمك الكليني في هذه المرحلة بجمع الأحاديث الشيعية و تهذيبها، ليدوّن من ثمّ كتابه المهم «الكافي». و بعد وفاته سنة (٣٢٩ هـ) واصل ابن بابويه (م ٣٨١ هـ) طريق سلفه، و ألّف كتابه «من لا يحضره الفقيه» و غيره من كتب الحديث.

و يعتبر ابن عقيل النعماني و هو من طبقة الكليني، و يمثّل كتابه «المستمسك بحبل آل الرسول» من أشهر و أهمّ المصادر الفقهية الشيعية في القرنين الرابع و الخامس.

و ابن الجنيد الإسكافي (م ٣٨١ هـ) الفقيه الشيعي و جاء من بعده تلميذه الشيخ المفيد الذي كتب مؤلّفات مهمّة في أصول الفقه، منها: «المقنعة» و «الاعلام فيما اتفقت عليه الإمامية» في الأحكام و أصول الفقه و رسالة في ذبائح أهل الكتاب و غيرها.

و حلّ بعده تلميذه الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) الذي أرسى بنبوغه و علمه و إرسائه قواعد الاجتهاد الشيعي، و ألّف كتابيه «التهذيب» و «الاستبصار» في تنقيح الحديث، فأصبحت عند الشيعة إلى جانب «الكافي» و «الفقيه».

الى أن تصل هذه المدرسة المباركة الى يومنا هذا و تعرف بمدرسة





النجف الأشرف.

مدرسة النجف الأشرف

أسست هذه المدرسة عند ما حل فيها شيخ الطائفة في أواسط القرن الخامس الهجري و النجف الأشرف هي من أعظم جامعات الدينية العلمية للطائفة الإمامية و لا تزال باقية يقصدها رواد العلم و أبناؤه من أقاصي البلاد الإسلامية.

و الى اليوم النجف الأشرف غنية بالعلوم الدينية و المعارف الإلهية خرجت رجالاً و أقطاباً من الفقهاء من مختلف الأقطار الإسلامية و قد توفرت فيها الدراسة الحرة للعلوم الإسلامية و أوفدت الكثير من خريجيه لكثير من الأقطار لتعليم الفقه و إرشاد الضال و الدعوة للإسلام. و قد أنشأت فيها المدارس الدينية لإنجاز رسالتها على الوجه المطلوب. ففي هذه المدرسة أخذ سماحة شيخنا الأستاذ المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله بتدريس البحوث الفقهية وفق المنهج المتبع و يقوم بدور فعال في معالجة المسائل الفقهية المستحدثة التي هي محل الابتلاء و بيان الحكم الشرعي لها مستمد معرفتها من الكتاب و السنة و أهم ما عالجه موضوع صوم المسافر و طرق ثبوت الهلال و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و فقه المشاركة في السلطة و توريث أولاد الأولاد مع وجود الولد المباشر و نسب ابن الزنا و الإنجاب الصناعي و غيرها من المسائل.

ففي هذا الكتاب الذي بين يديك قمنا بمباحثة جملة من الموضوعات ذات الأهمية من موسوعة فقه الخلاف لسماحة لشيخنا الأستاذ رحمته الله بإعادة تبويب المباحث و تنقيح أدلتها الأصولية والفقهية و إعادة ترتيب



بعض مطالبها باعتبار أنها مباحة و مناقشة دراسية و بمقدار و أسلوب لا يخرجها مضموناً عما رتبها مصنفها رحمته الله، و أسأل الله أن يجعل نفعها عامّاً لخصوص طلبة العلم، و أن ينفعني بها يوم الحساب، و الصلاة على خير خلق الله محمد و آله بحور العلم و فلك النجاة في أهوال الدنيا و الآخرة.

قيس الطائي - قم المقدسة

ذي العدة ١٤٤٤ هـ

الواجب المعين والسفر المنافي له

المقدمة

أن المشهور يعتقد بجواز السفر اختياراً في شهر رمضان، فهل الحكم يجري في عموم الواجب المعين أيضاً؟ كما لو تعين بالندر وأخويه أو بإجارة أو مع تضيق وقت القضاء -على القول به-. من المسائل التي ناقشها سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله في بحثه المبارك مسألة (الواجب المعين والسفر المنافي له)، وإن كان البحث في خصوص الصوم لكن القواعد والمباحث التي تطرح تبين الملاكات والمناطق والأدلة وكيفية مناقشتها حتى نصل الى النتيجة المتوخاة؛ فسماعته يبدأ بتبيين آراء الفقهاء وادلتهم ويناقشها وفق الصناعة الفقهية، وفي نهاية المطاف يبين رأيه الشريف، ولنبدأ أولاً بالواجب المعين بالندر ثم نتعرض الواجب المعين بالعهد واليمين وفي النهاية المعين بالاجارة.

الواجب المعين بالنذر

ينبغي الالتفات إلى ملاحظتين:

الأولى: تنقيح موضوع البحث وهو تعلق النذر بصوم يوم معين من دون ربط التزامه بالحضور حين الإنشاء ولا البناء عليه، لكنه التفت بعد الإنشاء إلى اشتراط الحضر في صحة الصوم، فهل يجب عليه الحضر أو ما بحكمه مقدمة للوفاء بنذره؟

وبذلك يخرج موردان عن البحث لعدم الخلاف فيهما:

أحدهما: ما لو نذر صوم اليوم المعين معلقاً على الإقامة، أي بنى على الالتزام بمقتضى النذر إن اتفق حضوره في ذلك اليوم، فلو اتفق كونه مسافراً فإنه لا يلتزم بمقتضى النذر، فمثل هذا يجوز له السفر اختياراً لعدم وجوب تحقيق مقدمات موضوع النذر.

ثانيهما: ما لو تعلق نذره بالصوم والإقامة معاً، فيلزم نفسه بالحضر مقدمة لأداء الصوم في اليوم المعين، وهذا تجب عليه الإقامة لأنها جزء من النذر، والإخلال بها مخالفة للنذر، فلا يجوز له السفر اختياراً.

وبناءً على المشهور من جواز السفر اختياراً في شهر رمضان، وهو أوضح الواجبات المعينة وأهمها فإن البحث يكون حينئذٍ عن إلحاق غيره من الواجبات المعينة به، أو عن تعميم الجواز إلى سائر الواجبات المعينة، بحيث يكون موضوع الحكم بالجواز طبيعي الصوم المعين لوحدة الملاك وهو اشتراط الوجوب في الجميع بالحضور وانتفاء الموضوع إذا سافر.

أو أن حكم الجواز خاص بشهر رمضان ولا يلزم منه تعميم الجواز، فلا يجوز له السفر اختياراً وتجب عليه الإقامة مقدمة للوفاء بالنذر، وإذا سافر

لغير ضرورة عدّ مخالفاً للنذر ووجبت عليه الكفارة.

الثانية: المفروض انتفاء موضوع البحث عند المشهور لالتزامهم بصحة الصوم المنذور في السفر مطلقاً أو مقيداً بالسفر، وبناءً على هذا فلا يفرق سفر الناذر أو حضوره لصحة الإتيان به على كلا الحالين. فلا موضوع لهذه المسألة عندهم.

نعم قد يقال بجريان البحث بناءً على القول بعدم صحة الصوم في السفر في ما لو أطلق نذره ولم يقيده بالسفر، أو يطلقه بلحاظ السفر والحضر، وحينئذٍ لا يصح إتيانه في السفر وهذا صحيح.
وفي المسألة قولان:

القول الأول: جواز السفر اختياراً

اختاره صاحب الجواهر رحمته الله ((وكذا في نجات العباد، وأمضاه شيخنا الأعظم (ره) وسيدنا المحقق الشيرازي (ره) وغيرهما، وهذا هو الأقوى))^(١).

أدلة القول الأول

الأول: مقتضى القواعد

و استدل صاحب الجواهر بأدلة من القواعد ودليله الأول يتكون من مقدمتين:

أولاهما: ما قيل في الدليل على جواز السفر اختياراً في شهر رمضان من

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٠/٨.

((أن الصوم لا يجب إلا على الحاضر، وأنه لا يجب عليه أن يحضر حتى يكون مكلفاً، بل هو باقٍ على إباحة السفر له، ولا تجب له الإقامة، فيكون الحاصل من مجموع الأدلة وجوب الصوم على من كان حاضراً وعدمه على المسافر إلا ما خرج بالدليل))^(١).

وإن قلت إن الحضر وما بحكمه من قيود الواجب أي الوجود والصحة لا من قيود الوجوب فيقرب عدم وجوب تحصيله بأن ((وجوب تحصيل شرط الواجب يتوقف على أخذ مطلق وجوده شرطاً للواجب. أما لو كان المأخوذ شرطاً له وجوده لا بداعي الأمر امتنع وجوب تحصيله، للزوم الخلف، فإن حصوله يكون بداعي الأمر، كما هو ظاهر))^(٢) وما نحن فيه من الثاني.

ونقرب مراده عليه السلام بأنه شروط الواجب تارة يكفي في الدعوة والتحريك إليها نفس الأمر بالواجب كإقتضاء الأمر بالصلاة التحريك نحو الوضوء، وأخرى لا يكفي داعي الأمر بالواجب في ذلك وإنما يؤخذ وجودها الاتفاقي، فالأولى واجبة التحصيل دون الثانية، بل يمتنع القول بوجوب تحصيلها للزوم الخلف؛ لأن وجوب تحصيلها بداعي الأمر بالواجب خلف الفرض.

ثانيهما: تعميم ملاك الجواز إلى غير صوم شهر رمضان قال صاحب الجواهر عليه السلام: ((بل لعل ذلك كذلك في كل صوم قد تعين كقضاء شهر رمضان عند مجيء الأشهر الأخر، وصوم الكفارة لو تعين، وصوم النذر))، وقد بين السيد الحكيم عليه السلام وجه التعميم بأنه ((إذا ثبت كون الشرط في

(١) جواهر الكلام: ١٥٧/١٧-١٥٨.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٣٩/٨.



صوم رمضان الحضر من باب الاتفاق، فلا بد من التعدي إلى غيره، كما تقتضيه قاعدة الإلحاق التي استقر بناؤهم على العمل بها في سائر الحدود المعتبرة في صوم رمضان وسائر الموارد، إلا أن يقوم دليل على خلافها^(١).

مناقشة المقدمتين

لابد من القول بأن هذا الدليل غير تام؛ للمناقشة في مقدمتيه:

أما الأولى: من عدم الدليل على كون الحضر من مقدمات الوجوب، بل أنه من قيود الواجب.

أما تقسيم السيد الحكيم رحمته لقيود الواجب فهو مجرد دعوى لا دليل عليها أراد من خلالها التوفيق بين كون الحضر من قيود الواجب وأنه مما لا يجب تحصيله لقيام الدليل على جواز السفر اختياراً في شهر رمضان، أو أنه تخريج لكبرى الشيخ الأنصاري رحمته من استحالة رجوع القيود إلى الهيئة وأنها كلها راجعة للمادة، مع الاعتراف بأن بعضها مما لا يجب تحصيله. بل إن دعواه رحمته تتضمن الدور لأن كون شرط الواجب من أحد القسمين متوقف على معرفة كونه واجب التحصيل أو لا، وهذا متوقف على الأول، فلا جدوى في هذا التقسيم.

واستبعد بعض أساتذتنا رحمته هذه الدعوى ووصفها بعدم المعقولية، بتقريب أن المصلحة في أخذ قيد ما إما أن تجعله تحت دائرة الطلب فيكون من قيود المادة أي الواجب، أو تكون المصلحة قاصرة عن اقتضاء

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٠/٨.



جعل القيد تحت دائرة الطلب فيكون من قيود الهيئة أي الوجوب، كشرط الاستطاعة في الحج، فإن المصلحة في الحج لا تقتضي تحقيقه بحيث يكون التحريك إلى الحج تحريكاً للاستطاعة، فلا يكون القيد تحت دائرة الطلب، ويكون من قيود الوجوب، فما دام القيد قد أخذ وجوده من باب الاتفاق فهو من قيود الوجوب، أما تقسيم قيود الواجب إلى ما يجب تحصيله بنفس داعي الأمر، وإلى ما لا يجب تحصيله فهذا في نفسه غير معقول^(١).

فهذا بيان للفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب، وليس رداً على تلك الدعوى، ولم يبيّن لنا وجه عدم المعقولية.

أما الثانية: فيرد عليها أنها تجريد عن الخصوصية في غير مورده، إذ خصوصية شهر رمضان في الحكم بالجواز موجودة كرفع الحرج عن الناس فيما لو منعوا من السفر شهراً كاملاً مع شدة حاجتهم للسفر والتنقل، أو أن المصلحة إيجاد باب للاحتياط في يوم الشك، أو فتح منفذ لمن يصعب عليه الامتثال ولا يريد أن يقع في المعصية ونحوها، وهذه الخصوصية غير موجودة في نذر يوم معين ونحوه. على أن جواز السفر في شهر رمضان إنما ثبت بالدليل الخاص، وليس بملاك معين حتى يُعمّم فالتعميم إلى غيره يحتاج إلى دليل.

الثاني: الروايات

وقد استدل القائلون بالجواز بثلاث روايات وقد اعتبرها السيد الخوئي رحمته الدليل في المقام^(١)، بينما جعلها السيد الحكيم رحمته معضداً^(٢) للاستدلال بالقواعد الذي ذكرناه في الدليل الأول. والروايات هي:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن مهزيار

قال: (كتبت إليه - يعني: إلى أبي الحسن عليه السلام -: يا سيدي، رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر، أو أضحى، أو أيام التشريق، أو سفر، أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم، أو قضاؤه؟ وكيف يصنع يا سيدي؟ فكتب إليه: قد وضع الله عنه الصيام في هذه الأيام كلها، ويصوم يوماً بدل يوم إن شاء الله)^(٣).

معنى إن ((قوله: يوماً من الجمعة، إما أن يراد به يوماً معيناً من الأسبوع أو خصوص يوم الجمعة، وعلى التقديرين فقد دلّت على أن طبيعي الصوم الذي أوجبه الله -سواء أوجب بسبب النذر أم بغيره- مشروط وجوبه بالحضور وأنه ساقط في هذه الأيام كلها التي منها أيام السفر، وأنه متى صادف هذه الأيام يقضيه ويصوم يوماً بدل يوم. وهذا هو معنى الاشتراط))^(٤). أي اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالحضور.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٦/٢٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٠/٨.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النذر والعهد، باب ١٠، ح ١.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٨/٢٢.

فنكتة استدلاله رضي الله عنه أن الصحيحة تدل على أن وجوب الوفاء بالندز مشروط بالحضور، وشرائط الوجوب لا يجب تحصيلها. فهو لم يستدل على الجواز مباشرة وإنما استدل على ملزومه وهو كونه شرط وجوب وشرط الوجوب مما لا يجب تحصيله، فالحاضر لا يجب تحصيله.

مناقشة واشكالات الاستدلال بالصحيحة

بغض النظر عن قصور قلم المقرّر (رحمه الله تعالى) في تقريب الوصول إلى المطلوب فإنه يرد على الاستدلال بالصحيحة أمور:

- ١- إن الرواية مجملة من جهة محل البحث لأنها تتعرض إلى عدم صحة صوم النذر في السفر، ولم تبيّن وجه هذا السفر هل هو اختياري أم اضطراري، بل قد يدعى ظهوره في الثاني بقريضة نظرائه.
- ٢- ظهورها في كون اليوم غير معين وإنما هو يوم من الأسبوع فتكون أجنبية عن محل البحث، أما ما ذكره رضي الله عنه من احتمال المقصود صوم خصوص الجمعة فبعيد^(١)، وأما أنه يوم معين من الجمعة ففيه تقدير والأصل خلافه.

وعلى الأقل فإن ما ذكرناه يكون احتمالاً في مقابل الاحتمالين

(١) يمكن تقريب هذا المعنى أن الرواية وردت بطريق آخر للشيخ الطوسي رضي الله عنه عن الصفار عن القاسم الصيقل (وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب الصوم المحرم، باب ١، ح ٦) وجاء في الوسائل (يوماً من الجمعة) وفي هامش المحقق أنها في المصدر (كل جمعة).



المذكورين، إن لم يكن أقوى منهما، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.
إن قلت: قوله: (ذلك اليوم) ظاهر في كونه معيناً وبقرينة أنه لو لم يكن معيناً لما صحَّ وقوعه في فطر أو أضحى؛ لأن الأسبوع أوسع من هذه المناسبات.

قلت: هذا لم يقله السيد الخوئي رحمته ونحن كنا بصدد الرد على استدلاله، وأن هذه التقريبات مقبولة، إلا أن الاحتمال الذي ذكرناه لا يأبى الحمل على الكلي في المعين الذي قربناه.

٣- إن غاية ما تدل عليه الصحيحة سقوط الصوم المنذور في السفر، ولا يتعين في كون الحضر شرط وجوب كما أفاد رحمته فيمكن أن يكون شرط صحة، ولا يتم التقريب الذي ذكره رحمته المبني على اشتراط الصوم بالحضر.

إن قلت: قوله عليه السلام: (قد وضع الله) ظاهر في سقوط الوجوب.

قلت: هذا غير كافٍ كالقول بأن الله قد وضع الصلاة عن فاقد الطهورين مع أن الوجوب لم يسقط وإنما الصحة ويجب عليه القضاء.

٤- إن انتهاء رحمته إلى نتيجة كون الحضر من شرائط الوجوب وكأنها هي المطلوب لا فائدة فيها، بعد أن أثبت سقوط الوجوب بالسفر، لما تقدّم من المناقشة في كبرى عدم وجوب تحصيل شرائط الوجوب.

٥- وقد يُشكل على صحة الرواية من جهة أن الموجود في الكافي (وكتب إليه)^(١) ويشهد له ما في الجواب أيضاً، وليس (كتبت) كما في الوسائل،

(١) الكافي، ج٧، باب ٢٨٥: النذور، ح ١٢.





فالكاتب إما مجهول أو هو بندار مولى إدريس بقريئة بعض الروايات السابقة عليها وهو لم يوثق، ولم يقل ابن مهزيار أنه قرأ جواب الإمام عليه السلام لنصح به المكاتبه.

لكن هذا الإشكال يمكن الإجابة عليه بأن عطف (وكتب) ليس على مجهول أو بندار وإنما على الرواية السابقة عن علي بن مهزيار قال (قلت)، أي أن ابن مهزيار سأل الإمام عليه السلام مشافهة تارة وأخرى مكاتبه، ولما فرّقها صاحب الوسائل بَدّل التعبير (وكتب) إلى (وكتبت).

وقد روى الكليني المشافهة بطريقتين أحدهما مستقل والآخر مع المكاتبه بطريق آخر في روايتين مستقلتين متتاليتين كما روى الشيخ المشافهة والمكاتبه من كتاب علي بن مهزيار، والطرق كلها صحيحة. فلا إشكال من هذه الناحية.

لكن الإنصاف أن الإشكال وارد وأن المكاتب هو القاسم الصيقل وهو لم يوثق. فقد أوردها الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب بسنده عن الصفار عن القاسم الصيقل (أنه كتب إليه يا سيدي) الحديث، وذكرها صاحب الوسائل رحمته في أبواب الصوم المحرم^(١).

الرواية الثانية: صحيحة زرارة وموثقته

قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أمي كانت جعلت عليها نذراً إن الله رد (إن يرد الله) عليها بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه أن تصوم ذلك



(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب الصوم المحرم، باب ١، ح ٦.



اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة فأشكل علينا لمكان النذر، أتصوم أو تفطر؟ فقال: لا تصوم، قد وضع الله عنها حقه وتصوم هي ما جعلت على نفسها، قلت: فما ترى إذا هي رجعت إلى المنزل أتقضيه؟ قال: لا قلت: أفترك ذلك؟ قال: لا لأني أخاف أن ترى في الذي نذرت فيه ما تكره^(١).

بمعنى ((أن الله تعالى قد وضع حقه المجمعول ابتداءً فأسقط الصوم في السفر، فكيف بالحق الذي جعلته هي على نفسها بسبب النذر؟! فإنه أولى بالسقوط، فإن جملة (وتصوم هي) إلخ، بمثابة الاستفهام الإنكاري كما لا يخفى. إذن فهذه الرواية المعتبرة كسابقتها واضحة الدلالة على أن طبيعي الصوم بأي سبب وجب من نذرٍ أو غيره مشروط وجوبه كصحته بعدم السفر))^(٢).

مناقشة واشكالات الاستدلال بالصحيحة

١- ما ورد على سابقتها من أنها بصدد بيان حكم الصوم والإفطار في السفر وليست ناظرة إلى حكم نفس السفر من حيث الجواز وعدمه، وأن وضع الحق لا يتعين بسقوط الوجوب، وأن انتهاءه إلى نتيجة كون الحضر من شرائط الوجوب لا تنفعه بعد تقريبه سقوط الوجوب، للمناقشة في كبرى عدم وجوب تحصيل شرائط الوجوب.



(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ١٠، ح ٣، وأوردها بسند آخر مع شيء من الاختلاف في المتن، في كتاب النذر والعهد، باب ١٣، ح ٢.
(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٩/٢٢.



٢- ظهور الرواية في أن السفر كان لحج أو عمرة وهو خارج عن دائرة الجواز اختياراً الذي ذكره فيكون الدليل أخص من المدعى. وقُرب الاستدلال بالروایتين المتقدمتين من جهة الإطلاق المقامي؛ لأن السائل ذكر سفر الناذر ولم ينهه الإمام عليه السلام في الجواب فيكون جائزاً، ولو لم يكن كذلك لنهى عنه الإمام عليه السلام.

ويرد عليه: بأن انعقاد الإطلاق المقامي هنا دعوى عهدتها على مدعيها إلا أن يأتي شاهد عليها، إذ لا يجب على الإمام عليه السلام أن يذكر في جوابه كل الشروط والقيود والموانع المرتبطة بالحكم، وإلا لاتسع الجواب. وهذا ليس مألوفاً في الروايات.

ولو قلنا به فإنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن لا مطلقاً كما هو مقتضى هذا القول، والقائل بعدم الجواز يقول بجوازه في الجملة أي على نحو الموجبة الجزئية كما في موارد الاضطرار أو بعض الاستثناءات فلا يضره هذا الإطلاق ولا يثبت مطلوب المستدل على الجواز.

وصحح بعض أساتذتنا رحمهم الله التقريب في خصوص صحيحة ابن مهزيار ((لأن موردها نذر صوم يوم من الجمعة فهو يتكرر أسبوعياً، فيكون الإمام عليه السلام في معرض البيان، ويكون من المناسب بيان أنه لا يجوز السفر الاختياري لو كان السفر محرماً، وحيث أن الإمام عليه السلام لم يذكر هذا فلذلك يستفاد من عدم الذكر جواز السفر في هذه الموارد اختياراً. وهذا لا يأتي في رواية زرارة فإن فيها يوماً من السنة، واتفق كونه في الحج. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب رواية علي بن مهزيار والاستدلال بها على جواز سفر الناذر، فالمعتمد خصوص هذه الصحيحة لا ما أفاده سيدنا الأستاذ





للفرق الذي بيناه مع رواية زرارة^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يأتي عليه رحمته الله جملة مما تقدم ككون الإطلاق المقامي دليلاً لبيئاً، وأنه دعوى عهدتها على مدعيها، والتوقف في صحة سند رواية ابن مهزيار، ويأتي عليه أيضاً بعض مما ذكرناه قبل ذلك ككون اليوم غير معيّن، واحتمال كون السفر اضطرارياً بقريضة نظرائه من الموارد. مضافاً إلى نكتة مهمة لم يشيروا إليها وهي ظهور الرواية في كون الناذر على سفر حينما حلّ وقت الوفاء بالنذر، وهذا يعني عدم القدرة على الامتنال لمانعية السفر من الصوم الصحيح، لسبق عدم صلاحية اليوم للوفاء بالنذر، فلا تتحقق القدرة على الأداء ويسقط النذر لعدم القدرة، فيختص الجواز - لو تم دليله - بما لو سافر قبل حلول زمن الوفاء بالنذر، لا مطلقاً كما هو مقتضى كلامهم.

الثالثة: رواية عبد الله بن جندب

قال: (سأل: أبا عبد الله عليه السلام عباد بن ميمون وأنا حاضر عن رجل جعل على نفسه نذر صوم وأراد الخروج في الحج، فقال عبد الله بن جندب: سمعت من زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن رجل جعل على نفسه نذر صوم يصوم فمضى فيه (فحضرتة نية) في زيارة أبي عبد الله عليه السلام قال: يخرج ولا يصوم في الطريق، فإذا رجع قضى ذلك)^(٢).

(١) محاضرة بتاريخ ١٩/ذ.ق. ١٤١٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ١٠، ح ٥، ورواها في كتاب النذر والعهد، باب ١٣، ح ١ مع اختلافات سنذكرها.





وتقريب الاستدلال واضح لقوله عليه السلام في الجواب: (يخرج) الصريح في جواز السفر.

اشكالات النص

نقلنا النص من كتاب الصوم في الوسائل، وفيه اشتباهات عديدة، لكن النص المذكور في كتاب النذروالعهد في وسائل الشيعة، هو الصحيح المطابق للأصل المنقول منه في الكافي والتهذيب، أما اشتباهات النص المذكور في كتاب الصوم فنذكرها باختصار:

أ- أنه بدأها بقوله (سأل أبا عبد الله عليه السلام عباد بن ميمون وأنا حاضر) إلخ وهذا غير موجود في الأصل (أي الكافي والتهذيب) ولو كان المسؤول أبا عبد الله عليه السلام فكيف يجيب عبد الله بن جندب؟

ب- زاد في السند (عن أبي جميلة) وهو غير موجود في الأصل.

ج- وذكر السيد الخوئي رحمته الله اشتباها آخر أورده على صاحب الوسائل رحمته الله جاء فيه: ((إن كلمة (من زرارة) الموجودة في الوسائل هنا سهو قطعاً إما من قلمه الشريف أو من النسخ، والصحيح كما في الكافي والتهذيب، وفي الوسائل نفسه في كتاب النذر: مَنْ رواه، بدل: من زرارة، ولعل تشابه الحروف أوجب التصحيف. إذن فلم يُعلم من يروي عنه عبد الله بن جندب، فتتصف طبعاً بالإرسال))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا الإيراد غير تام، ولا يوجد تصحيف؛ لأن



(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢٢.

الشيخ أورد الرواية في موضعين من التهذيب (أحدهما) هنا في كتاب الصوم ونقلها من كتاب محمد بن الحسن الصفار (في باب ٧٢: الزيادات، ح ١١٦) وجاء فيها: (سمعت من زرارة)، و(ثانيهما) في كتاب النذر (ج ٨ من التهذيب، باب: ١٤ في النذور، ح ١٥) عن الكليني في الكافي وفيها (من رواه)، وقد أثبت صاحب الوسائل في كل من الموضعين نقل الشيخ فيهما، فتصلح رواية الصفار في رفع إجمال رواية الكليني، وعلى الأقل فإنه لا تصحيف وإنما هما نقلان، ويتم التصرف معهما على هذا الأساس.

وعلى أي حال فالرواية المذكورة ضعيفة سنداً لوجود يحيى بن المبارك ولم تثبت وثاقته إلا بناءً على مختار السيد الخوئي رحمته من توثيق رجال تفسير القمي وهو منهم، وهي كبرى غير تامة.

نعم لا يبقى عند السيد الخوئي رحمته ما يضعف به الرواية لأنه ذكر سببين لضعفها (أحدهما) وجود يحيى بن المبارك والمفروض أنه ثقة على مبانيه، (ثانيهما) الإرسال في قوله: (من رواه) ووقوع التصحيف في زرارة، وقد علمنا عدم وجود تصحيف.

خلاصة المناقشة

وخلاصة المناقشة في الاستدلال بهذه الرواية أمور:-

- ١- ضعف السند لوجود يحيى بن المبارك وهو لم يوثق.
- ٢- إنها أخص من المدعى لوجود المرجح في السفر وليس مطلقاً كما يبني عليه القائلون بالجواز.
- ٣- الشك في كون المروي عنه هو زرارة لوروده مجهولاً في الكافي



والتهذيب عنه، فاحتمال التصحيف وارد.
 ٤- عدم ظهور الرواية في كون الصوم معيناً.

النتيجة

والنتيجة التي توصل اليها شيخنا الأستاذ رحمته الله بعد مناقشة الآراء والأدلة في الباب، هو عدم وجود دليل على جواز السفر اختياراً في الواجب المعين.

القول الثاني: حرمة السفر اختياراً

قال السيد صاحب العروة رحمته الله بعد أن اختار جواز السفر اختياراً في شهر رمضان: ((وأما غيره من الواجب المعين فالأقوى عدم جوازه، إلا مع الضرورة، كما أنه لو كان مسافراً وجب عليه الإقامة لإتيانه مع الإمكان))، وخالفه تلامذته المحشون على العروة وتلامذتهم عدا السيد أبي الحسن الأصفهاني رحمته الله فقد احتاط فيه^(١).

وربما يظهر من صاحب الحدائق رحمته الله المنع أيضاً لقوله في مسألة قضاء الصوم إذا تضيّق وقته بمجيء شهر رمضان القادم، بعد أن نقل قول الشهيد رحمته الله في الدروس: ((لا يجوز تأخير قضاء رمضان عن عام الفوات اختياراً وتجب المبادرة)) قال رحمته الله: ((وعلى هذا فلو تمكن من القضاء وأخلّ به ثم عرض له سفر لا يتمكن معه من القضاء في ذلك الوقت المعين، فإن كان سفرًا مباحاً أو مستحباً فلا إشكال في وجوب تقديم قضاء الصيام عليه



(١) العروة الوثقى مع تعليقات عدد من المراجع العظام: ٦٢٤/٣.

وعدم مشروعية السفر والحال هذه، وإن كان واجباً كالحج الواجب ونحوه فأشكال ينشأ من تعارض الواجبين ولا سيما حجة الإسلام، وترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى دليل وإن كان مقتضى قواعد الأصحاب تقديم ما سبق سبب وجوبه كما صرحوا به في جملة من المواضع^(١).
ونقل المحقق النراقي رحمته هذا الكلام عنه ومنع من الكبرى أي توقيت القضاء بين الرمضانين^(٢) ولم يتعرض للصغرى أي حكم حرمة السفر.
قال السيد الحكيم رحمته في وجه القول بعدم الجواز: ((لأن الحضر من شرائط الواجب، فيجب تحصيله، كسائر شرائط الواجب. ويشهد لذلك: صدق الفوت بترك الصوم في السفر، ووجوب القضاء، ولو كان من شرائط الوجوب التي لا يجب تحصيلها لم يكن وجه لذلك، لأن انتفاء شرائط الوجوب يقتضي انتفاء الملاك المشرع للواجب، ومع انتفائه لا معنى للفوات والقضاء)).

ادلة القول الثاني

الدليل على حرمة السفر ووجوب الحضور وما بحكمه هو كون الحضر من شرائط الواجب التي يجب تحصيلها إما مطلقاً، أو في حصة منه تشمل المقام بناءً على التفصيل الذي ذكره السيد الحكيم رحمته، فالحضر وما بحكمه واجب التحصيل ليتمكن من الوفاء بالنذر، ويكون السفر محرماً. وبصياغة أخرى يستدل على عدم الجواز بأن السفر مما يفوت به

(١) الحدائق الناضرة: ٣٠٦/١٣.

(٢) مستند الشيعة: ٤٥٥/١٠.

الواجب، فيكون محرماً لحرمة ما يُسمى بالمقدمات المفوّتة. **وبتعبير آخر:** إنه بمقتضى إطلاقات وجوب الوفاء بالنذر، فهذا النذر يجب الوفاء به، ولما كان الحضر مقدمة للواجب ويفوت بتركها فيكون تحصيله واجباً لوجوب المقدمات التي يفوت الواجب بتركها. والعرف يساعد على ذلك؛ لأنه يُعدُّ من سافر اختياراً حانثاً بنذره. والخلاصة أن تقريب الاستدلال يمكن أن يكون تارةً بعنوان حرمة السفر لتفويت الواجب بسببه وصدق حنث النذر، وتارةً بعنوان وجوب الحضر وما بحكمه لأنه مقدمة لامثال الواجب الفعلي المنجّز.

مناقشة الأدلة

يرد على هذا التقريب أنه مصادرة على المطلوب؛ لأن فرض كون النذر واجباً فعلياً غير تام، إلا إذا طلع عليه فجر اليوم المعين وهو حاضر، فيمكنه السفر قبل هذا الموعد فلا يكون وجوب الوفاء فعلياً لانتفاء شرط القدرة على الامتثال باعتبار عدم قدرة المسافر شرعاً على الصوم. ولا يصح هنا إجراء حكم المقدمات المفوّتة؛ لأن موضوعها تفويت الواجب الفعلي في زمانه، وهنا وإن كان فوّت الناذر الصوم بسفره اختياراً، إلا أنه فوّته بما هو صوم وليس بما هو واجب لعدم تلبّس هذا الصوم بالوجوب.

ولا يصح التمسك بإطلاقات وجوب الوفاء بالنذر لعدم فعلية الواجب بفوات شرطه، نعم تجري هذه التقريبات للمنع من السفر بعد طلوع الفجر، لذا يحصل عندنا قول بالتفصيل لم يُثِر إليه الأصحاب.



رأي سيد الخوئي (ره)

واعترف السيد الخوئي رحمته الله بأن مقتضى القاعدة هو عدم الجواز، قال رحمته الله في وجه حرمة السفر ووجوب الإقامة مقدمة للوفاء بالندر: ((نظراً إلى أن متعلق النذر لما كان هو الصوم الصحيح وهو متقوم بالحضور، فلا جرم كان وجوب الوفاء مشروطاً به. فنقول لا ينبغي التأمل في أن مقتضى القاعدة مع الغض عن ورود نص خاص في المقام هو عدم الاشتراط -أي عدم اشتراط الوجوب بالحضر وتعليقه عليه- تمسكاً بإطلاق دليل الوفاء بعد القدرة عليه بالقدرة على مقدمته وهو ترك السفر أو قصد الإقامة فيجب من باب المقدمة. ومن المعلوم أن ثبوت الاشتراط في صوم رمضان لدليل خاص لا يستلزم الثبوت في غيره بعد فرض اختصاص الدليل به، وكون الصوم حقيقة واحدة لا ينافي اختصاص بعض الأقسام ببعض الأحكام كما لا يخفى. إذن فلو كنا نحن ودليل وجوب الوفاء بالندر كان مقتضاه وجوب الوفاء وعدم جواز الخروج للسفر))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: لا تخلو الصياغة من قصور القلم عن تقرير المطلب.



ويمكن تقريب مراده رحمته الله: أن وجوب الوفاء بالندر مطلق غير معلق على فرض الحضور، خلافاً لشهر رمضان فإن الوجوب معلق على فرض الحضور، فمن لم يكن حاضراً فلا وجوب، وعندئذٍ فمقتضى إطلاق وجوب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٢/٢٥-٢٦.



الوفاء بالنذر تحصيل الحضور وما بحكمه لأن الوجوب فعليّ منجّز.
ويرد عليه:

١- إن هذا تقريب لكون الحضور شرطاً للواجب وليس للوجوب، لذا أوجب مقدمته، ولو كان الحضور شرط وجوب، لما وجب، وهو خلاف ما صرح به في بداية المسألة.

٢- إن إطلاقات وجوب الوفاء بالنذر هنا وفي سائر الموارد مهمة بلحاظ القيود والشروط الأخرى، فدلليها لا يقتضي الاشتراط ولا عدمه؛ لأنها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، فإطلاقات وجوب النذر مثلاً غير ناظرة إلى القدرة على الامتثال وعدمها وإنما هو أمر يُعرف من دليل آخر.

٣- إن وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضي وجوب تحصيل مقدماته إلا بعد أن يصبح فعلياً، وهذا لا يكون إلا بطلوع الفجر عليه وهو حاضر، فله أن يسافر قبل ذلك، كما له أن يمنع من تحقق موضوع الوجوب، ومثاله ما لو نذر أن يحج إن بلغت أمواله مقداراً ما فكان ينفق منها لمنع وصولها ذلك المقدار حتى لا يجب عليه الوفاء بالنذر.

٤- أن المشهور -ومنهم السيد الخوئي رحمته الله - لم يشترط الحضر في صحة الصوم المنذور (المندوب) في السفر، فلا معنى للحديث عن وجوب الحضر مقدمة لامتثال الواجب، نعم يصح كلامهم في حصة من الثلاث، وكان عليهم تحديد موضوع جريان المسألة.



إبتناء القول على كون وجوب النذر فعلياً منجزاً

وفي ضوء ما تقدم فإنه يُسجّل على تقريبات القول بعدم الجواز ابتناؤها

على كون وجوب النذر فعلياً منجزاً، وقد تقدمت المناقشة فيه؛ لأن من شروط فعلية وجوب الامتثال كون المندور مقدوراً، والصوم في السفر غير مقدور شرعاً فلا يكون الوجوب فعلياً، ولا يجدي في فعليته كونه مقدوراً بالتسبب أي بترك ما يوجب الإفطار؛ لأن تحصيل هذه المقدمات ليس واجباً، كشرط الاستطاعة للحج فإنه غير واجب التحصيل وإن كان ممكناً. وعلى هذا فيجب التفصيل بين ما لو كان السفر قبل الفجر أو بعده، فإذا خرج من بلده قبل الفجر أو كان مسافراً حين حلول اليوم المعين فإنه يصدق عليه عدم القدرة على الامتثال عند حلول وقته وهو الفجر، فلا يكون الواجب فعلياً قبل الفجر لعدم تحقق موضوعه، ولا بعد الفجر لانتهاء القدرة على الامتثال، فلا تجب مقدماته ولا يصدق على تركها تفويت الواجب لأنه لا وجوب ولا واجب، ولا يجري على السفر حكم المقدمات المفوتة.

أما إذا طلع عليه الفجر وهو لم يخرج فقد تنجز عليه وجوب الوفاء ولا يجوز له الإتيان بما ينافيه، فيجوز السفر في الصورة الأولى دون الثانية، والروايات التي استدلوا بها على جواز السفر - لو تمت دلالتها - فإنها ظاهرة في الأولى دون الثانية، أي الشروع في السفر قبل حلول يوم النذر المعين.

تحليل كلمات الفقهاء المجوزين والمانعين

ولو حللنا كلمات الفقهاء (قدس الله أرواحهم) سواء القائلين بالجواز أو عدمه لوجدناها تنطلق من تصوّر مسبق لحالة الناذر على إحدى الصورتين اللتين أخرجناهما من البحث، فإما أن يتصور تعليق نذره على اتفاق

الحضور فقال بجواز السفر اختياراً؛ لأن الالتزام به معلق، أو تصور أن التزامه بالنذر مطلق فأوجب عليه الحضور وما بحكمه للوفاء به.

ولا يبعد أن يكون الأمر خارجاً كذلك، فيبني الحكم في المسألة على وجدان الشخص وما انطوى عليه قصده، فإن كان على نحو وحدة المطلوب أي أنه نذر صوم هذا اليوم المعين على كل حال لم يجز له السفر اختياراً، وإن كان على نحو تعدد المطلوب بأن نوى صوم اليوم المعين إن تيسرت شروط امتثاله جاز له السفر وقضاؤه في ما بعد.

والغالب في من نذر هو الثاني، فيجوز له السفر ولا يجب عليه الوفاء إلا إذا كان حاضراً مع ملاحظة ما ذكرناه من التفصيل بين كونه مسافراً قبل طلوع الفجر أو بعده.

أما لو فرض أن نذره من الثاني أي خلاف الغالب فيحرم عليه السفر، وحينئذٍ تفهم النصوص على أنها ناظرة إلى الحالة الغالبة التي يجوز فيها السفر، ومن يكون نذره على خلاف الغالب فإنه خارج عن موضوع النصوص المتقدمة.

بل يمكن دعوى المفروغية من الجواز عند السائل وأقره الإمام عليه السلام على ذلك، لذا لم يسأل عن حكم السفر من حيث الجواز وعدمه، مع أنه الأهم والأسبق في المرتبة، وإنما سأل عن حكمه من حيث الصوم والإفطار.

وهذا تقريب آخر للروايات ويصلح شاهداً على الإطلاق المقامي المؤيد بكون الغالب في الأسفار أنها ليست اضطرارية فيجوز السفر اختياراً.

العناصر المؤثرة في سفر الناذر

وتحصّل مما تقدم وجود عنصرين مؤثرين في حكم سفر الناذر:

- ١- توقيت السفر قبل فجر اليوم المعين أو بعده.
- ٢- التزام الناذر وقصده ووجدانه إزاء الصوم وعلاقته بالحضر.

النتيجة

فتوصل سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله بعد مناقشة الأدلة و آراء الفقهاء الى أن الأقوى جواز السفر اختياراً إذا أطلق نذره ولم يأخذ في التزامه الحضور لأدائه، وكان سفره قبل طلوع الفجر. وأضاف انه: لا يوجد دليل ينافيه لأن الواجب ليس فعلياً قبل الفجر لعدم تحقق موضوعه، ولا بعد الفجر لانتفاء القدرة شرعاً على الإتيان به، فلا تجب مقدماته، ولا يحرم ما يفوت متعلق النذر. ولو تنزلنا فإن الروايات حاكمة على هذا الدليل على المنع المبني على القواعد.

الواجب المعين بالعهد واليمين وغيرهما

عمّم السيد الخوئي رحمته الله القول بالجواز إلى كل أفراد طبيعي الصوم المعين -عدا الإجارة - بنفس نكتة الاستدلال الوارد في صحيحتي ابن مهزيار وزرارة، وقال رحمته الله في بيان عمومية نكتة الاستدلال لأن الصحيحتين ((يستفاد منها أن طبيعي الصوم أيّاً ما كان مشروطاً وجوباً وصحةً بالحضور كما هو الحال في صوم شهر رمضان، ولا ضير في الالتزام به حتى في موارد النذر، فإنه وإن كان الالتزام النذري مطلقاً إلا أنه قابل للتقييد من ناحية

الشرع، فيقيّد من بيده الأمر وجوب الوفاء بما التزم بما إذا كان مقيماً
حاضراً، لا على سبيل الإطلاق، لكي تجب الإقامة بحكم العقل مقدمةً
للوفاء))^(١).

الأدلة ومناقشتها

رواية عبدالله بن جندب

الاستدلال بها ((في غير محله لاختصاص موردها بالندر، فيحتاج
التعدي لمطلق الصوم إلى دليل آخر، هذا أولاً. وثانياً إنها قاصرة السند)).
ثم قال رضي عنه في النتيجة: ((ومن هنا ذهب جمع من المحققين إلى عدم
الفرق في الاشتراط - أي اشتراط الوجوب بالحضور وانتفاء الموضوع
باختيار السفر كما قال رضي عنه - بين صيام رمضان وغيره، وأن الوجوب مطلقاً
مشروط بالحضور، ويسقط بالسفر))^(٢).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: تقدمت مناقشة تقريبه رضي عنه للاستدلال بعدة
أمور، ككونها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وأن دلالتها لا تتعين في
سقوط الوجوب فيمكن أن تجري في سقوط الصحة.

وإذا استدل بالإطلاق المقامي للروايات فإنه دليل لبي يقتصر فيه على
القدر المتيقن وهو اختصاص موضوعها بالندر.

ويضاف إليها:

أن هذا الاستدلال متوقف على كون الضمير في قوله عليه السلام في صحيحة

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٦/٢٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٩/٢٢.



ابن مهزيار: (قد وضع الله عنه) وفي صحيحة زرارة: (قد وضع الله عنها) يعود إلى مطلق من جعل على نفسه شيئاً، وهو غير ظاهر من الرواية للتصريح في كون موضوعها النذر، كما قدمنا في الإستدلال - ان جرى - بالإطلاق المقامي.

صحيحة كرام

نعم يمكن الاستدلال على التعميم بصحيحة كرام قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال: صم، ولا تصم في السفر، ولا العيدين ولا أيام التشريق، ولا اليوم الذي تشك فيه من شهر رمضان)^(١).

بتقريب أن الجعل أعم من أن يكون بالنذر أو العهد أو اليمين.
ويرد عليه بغض النظر عن المناقشات المتقدمة:

١- إن هذا الجعل مبين بأنه يمين في رواية أخرى عن كرام نفسه بطريق فيه ضعف قال: (حلفت فيما بيني وبين نفسي أن لا آكل طعاماً بنهار أبداً حتى يقوم قائم آل محمد عليه السلام، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسألته، فقال: صم إذن يا كرام، ولا تصم العيدين ولا ثلاثة التشريق ولا إذا كنت مسافراً ولا مريضاً)^(٢) الحديث.

ولعل هذا كان نهياً من الإمام عليه السلام عن هذا الخلف الذي هو - بحسب مصطلح اليوم - إضراب عن الطعام وعلمه البديل وهو الصوم.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب بقية الصوم الواجب، باب ١١، ح ١.
(٢) المصدر السابق، نفس الباب، ح ٢.

٢- إن الجعل قد لا يكون متعيناً في الحصة الملزمة، بل يطلق الجعل على الإنشاء غير الملزم، فلا يتعين الجعل في الملزم ويكون مجملاً لا يصح الاستدلال به، كما يظهر من رواية أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن رجل جعل على نفسه أن يصوم إلى أن يقوم قائمكم؟ قال: شيء عليه، أو جعله لله؟ قال: بل جعله لله، قال: كان عارفاً أو غير عارف؟ قلت: بل عارف، قال: إن كان عارفاً أتم الصوم، ولا يصوم في السفر والمرض وأيام التشريق)^(١).

النتيجة

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله بعدما ذكر ملحقات النذر من العهد واليمين والأدلة التي يمكن الاستدلال بها ونقاشها: والنتيجة عدم وجود دليل على تعميم الجواز لو قلنا به. نعم تأتي هنا التفاصيل كافة التي ذكرناها في مسألة النذر من حيث مدخلية قصد الناذر ووقت خروجه في السفر قبل الفجر أو بعده.

الواجب المعين بالإجارة

قال السيد الخوئي رحمته الله:

((ثم إنه قد صرح بعضهم بجريان هذا الحكم فيما وجب بالإجارة أيضاً، فلو كان أجيراً لزيد في صوم يوم معين ساغ له السفر وسقط عنه وجوب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب بقية الصوم الواجب، باب ١١، ح ٣.



الوفاء لان التكليف به كسائر أقسام الصيام مشروط بالحضر بمناط واحد. أقول: لا ريب في أن الأجير المزبور لو سافر ليس له أن يصوم للنهي عنه في السفر كما مر، إلا أن الكلام في جواز السفر وعدمه، وأن وجوب الوفاء هنا هل هو مشروط أيضاً أو أنه مطلق؟

الظاهر هو الثاني، بل لا ينبغي التأمل فيه. وتوضيحه: إنك قد عرفت في وجوه تصوير النذر في المقام أنه يمكن إنشاؤه معلقاً على الحضور، ومعه لا خلاف كما لا إشكال في جواز السفر لقصور المقتضي من الأول وعدم وجوب تحصيل شرط الوجوب. ولكن هذا لا يجري في باب الإجارة لقيام الإجماع على بطلان التعليق في العقود إلا فيما قام الدليل عليه كما في الوصية والتدبير. نعم، لو جرى التعليق فيها كان التمليك من الأول معلقاً على الحضر كما في النذر لعدم استحالة التعليق في المنشآت غير أنه باطل في غير ما ثبت بالدليل كما عرفت. فلا بد إذن من فرض الكلام في الإجارة المطلقة غير المعلقة على الحضور، وإلا لكانت الإجارة باطلة في نفسها سواء أسافر أم لا)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يمكن إلغاء الفرق بينهما؛ لأن الإجارة المطلقة يمكن إرجاعها إلى المعلقة لاشتراط صحة الصوم بالحضر فالتعليق موجود وإن لم يذكره، وكلاهما يصححان بتقريب واحد، وهو كون العقد على نحو تعدد المطلوب أي أنه أجره على صوم هذا اليوم المعين إن كان حاضراً وإلا ففي يوم آخر.

ثم قال رحمته الله:

((ومن البين أن الإجارة المزبورة غير مشمولة للنصوص المتقدمة لتدل



على انسحاب الاشتراط إليها، كيف وقد ملك المستأجر العمل في ذمة الأجير بمجرد العقد من غير إناطة على الحضر حسب الفرض ومعه كيف يرخص الشارع في تضييع هذا الحق وعدم تسليم المال إلى مالكة؟! وبعبارة أخرى: النصوص المذكورة ناظرة إلى ما تضمن الحكم التكليفي المحض وأن ما كان حقاً لله سبحانه إما ابتداءً أو بعد الجعل والالتزام - كما في النذر- فهو مشروط بالحضور وساقط عند السفر، وأما ما تضمن الوضع أيضاً وكان مشتتلاً على حق الناس فتلك الأدلة قاصرة وغير ناهضة لإسقاط هذا الحق كي تكون بمثابة التخصيص في دليل وجوب تسليم المال وإيصاله إلى صاحبه كما لا يخفى. وعلى الجملة لا تحتمل دلالة هذه النصوص على الترخيص في ارتكاب الغصب. إذن فلا مناص للأجير المزبور من ترك السفر، ومن قصد الإقامة لو كان مسافراً مقدماً للصيام وتسليم العمل المملوك إلى مالكة فلاحظ^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: قد ناقشنا في استدلاله رحمته الله، ولكنه لو تم ما ذكره فنتيجته شمول مناط الحكم للإجارة لأنها أيضاً مما جعله على نفسه، ولا يفرق بين أن يكون جعله بنذر أو شرط أو إجارة.

والفرق الذي ذكره غير تام؛ لأن النذر والإجارة فيهما تملك الحق للغير فالنذر تملك لله تعالى؛ لذا جاء في صيغته (لله عليّ) والإجارة تملك للغير من البشر، فلا بد على مختاره من القول بالجواز حتى في الإجارة. أما الحديث عن الغصب فلا موضوع له؛ لأن القول بالجواز لا يستلزم

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٢/٢٩-٣١.

إسقاط الصوم نهائياً عن ذمة الأجير وإنما نقله إلى يوم آخر غير المعين. نعم يأتي هنا ما ذكرناه في النذر من أن هذه المجعولات تابعة للقصد، وعليه يبني الحكم، والظاهر أن الغالب في الإجارة أن العقد يقع على الصوم ومقدماته الممكنة من أدائه ومنها الحضر فهو - أي الحضر وما بحكمه - داخل في التزامات العقد ويجب الوفاء به؛ لأن غرض المستأجر حصول الصوم في اليوم المعين إما لشرفه وعظيم ثوابه، أو لأي غرض آخر، لا حصوله متراخياً متى تحققت شروط أدائه.

فهذه هي نكتة الفرق بين الإجارة والنذر، فلو فرض أن المستأجر لم يكن حريصاً على أداء النذر في الوقت المعين، وإن وقته بزمان معين إلا أنه لا يمانع من الإتيان به في زمان آخر، فإنه يجوز السفر اختياراً لكنه خلاف الظاهر، ولعل هذا سبب ميلهم الوجداني إلى القول بعدم الجواز في الإجارة وإن لم يستطيعوا تقنينه بدليل فقهي صحيح.

النتيجة

بعد ما أشار سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله إلى هذا الفرع والقول بالتحاقه بالنذر وأخويه ومناقشته قال: ونتيجة البحث في هذا الفرع، هو التفصيل بين النذر وأخويه وبين الإجارة، فيجوز السفر اختياراً في الأول بالشروط التي ذكرناها دون التالي^(١).



(١) موسوعة فقه الخلاف، للمرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمد يعقوبي رحمته الله المجلد الثالث.



حكم الحاكم الشرعي وثبوت الهلال

مقدمة

إنّ أي شهر من الشهور يثبت بوجوده الواقعي، فـ شهر رمضان مثلاً يثبت بوجوده الواقعي فيجب صومه، و حينئذٍ لا بدّ من إحراز ثبوت أول الشهر بعلم أو علمي حتى يحكم بوجوب صومه و هكذا باقي الشهور مثل شوال و ذي الحجة. فمن المباحث الفقهية التي يترتب عليها آثار فقهية مهمة في حياة المسلم هو نفوذ حكم الحاكم بثبوت الهلال و دخول شهر رمضان أو الشوال، بأنّه لو شهد رجلان عدلان عند الحاكم بثبوت الهلال أو علم به الحاكم نفسه فحكم بوجوب الصوم أو الإفطار، فهل ينفذ حكمه و يجب العمل به؟ و بعبارة اخرى: هل يكون حكم الحاكم بثبوت الهلال أمانة شرعية على ذلك أم لا؟ فقد قام شيخنا الأستاذ رحمته الله ببحث هذه المسألة في موسوعته القيمة (فقه الخلاف) و تطرق الى الأدلة و ناقش آراء الأساطين فيها.

فلهذه المسألة أهمية كبيرة في حياتنا، لأنها لو تمت فإنها ستقضي على

الخلاف الذي يحصل في المجتمع الإسلامي بسبب الاختلاف في أشهر الصوم والفطر والحج بين الفقهاء تبعاً لاختلاف مبانيهم أو وسائلهم الإثباتية، فإذا انتهينا إلى ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي الذي له موقع نافذ ومقبولية واسعة في الأمة تحت أي مسمى كان، وحينئذ يكون حكمه ثابتاً في حق الجميع مجتهدين ومقلدين بغض النظر عن مبانيهم المختلفة، ويكون حلاً لهذه المشكلة التي ألفت بظلالها القاتمة حتى داخل الأسرة الواحدة والمسجد الواحد.

والقول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي على خلاف الأصل فيحتاج إلى دليل ومقتضى القاعدة الأولية عدم الثبوت وهو نتيجة الاستصحاب أيضاً، إلا أن يثبت بدليل عليه مطلقاً أو بالتفصيل، فإذا لم يتم الدليل فهو كافٍ للقول بعدم الثبوت لموافقته للأصل.

وقد ذكرت هنا عدة أدلة:

الدليل الأول: الاطلاق

ما ذكره جمعٌ منهم صاحب الجواهر رحمته الله قال: ((إطلاق ما دل على نفوذ حكم الحاكم وأن الراد عليه كالراد عليهم من غير فرق بين موضوعات المخاصمات وغيرها كالعدالة والفسق والاجتهاد والنسب وغيرها))^(١).

نقد ومناقشة

المراد بالمطلقات مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة ونحوهما، ونوقش الاستدلال بها من جهة اختصاصها بالأحكام القضائية

(١) جواهر الكلام: ٣٥٩/١٦.

في المنازعات والخصومات وأخذ الأحكام الشرعية، ولم يثبت دخول مسألة الهلال فيها والتمسك بالمطلقات فرع إحراز موضوعها، ولا تصلح نفس المطلقات لإثباته ففي الاستدلال مصادرة على المطلوب، نعم لو ثبت إطلاق يقتضي نفوذ حكم الحاكم في كل شيء كفى ذلك في نفوذه في المقام وهو محل كلام، وسيأتي استدلال السيد الحكيم عليه السلام بهذه الروايات بتقريب آخر في الدليل السادس.

الدليل الثاني: صحيحة محمد بن قيس

صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم)^(١).
بتقريب أن الرواية دلّت على أن الإمام إذا ثبت عنده الهلال وأمر بالإفطار وجبت طاعته واتباعه، وأن المراد من الإمام فيها هو مطلق من بيده الأمر الشامل للمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة، وقد اعتمد هذا الوجه جمع كالسيد الشاهرودي عليه السلام في تقريرات بحثه^(٢)، وقواه الشيخ الفياض عليه السلام وجعله عمدة الدليل في المسألة^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٢٧٥/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٦، ح ١.

(٢) تقريرات بحث السيد الشاهرودي في كتاب الحج، بقلم الشيخ الجناتي: ٣٥٩/٣.

(٣) تعاليق مبسوطة: ١٨٨/٥.

نقد ومناقشة

أول اعتراض أورد على الاستدلال بالرواية عدم وضوح ثمرة التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، بحيث حكى بعض^(١) أن صاحب الوافي ذكر أن في الرواية اضطراباً واحتمل أنه بنى ذلك على عدم وجود معنى للتفصيل بين شهادة البينة قبل الزوال وبعده لأن حكم الصلاة على كلا التقديرين تأخيرها إلى الغد باعتبار وقتها عند طلوع الشمس وقد حكى المحقق الهمداني^٢ في صلاة المصباح هذا الاحتمال عن صاحب الحدائق في صلاة العيدين وعليه جمع من العامة حيث ((احتمل أن قوله ﷺ: (وأخر الصلاة) جملة مستأنفة بأن يكون المراد به أنه يؤخر الصلاة على كل من التقديرين))^(٢)، لكن هذا الاحتمال بعيد باعتبار امتداد وقت الصلاة إلى الزوال فلم تذكر في الشق الأول فيكون للتفصيل وجه.

وردّ جماعة - كالمحقق البحراني والنراقي والسيد الحكيم والسيد الخوي - هذا الاستدلال بأن المراد بالإمام إمام الأصل أي المعصوم المفترض الطاعة فلا تشمل الفقيه، وإن الأمر صادر بمقتضى ولايته العامة على الناس ولم يثبت أن كل ما كان لإمام الأصل فهو للفقيه الجامع للشرائط، وفصل السيد الخوي^٣ في الكلام أكثر فقال: ((الصحيحة أجنبية عن محل الكلام بالكلية، وإنما هي ناظرة إلى وجوب إطاعة الإمام وأنه متى أمر بالإفطار وجب، لكونه مفترض الطاعة بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، من غير حاجة إلى صدور حكم منه

(١) محاضرة بتاريخ ٨/١، ١٤١٧.

(٢) الحدائق الناضرة: ٢٢٨/١٠، مصباح الفقيه: ج ١٤، القسم الثاني/ ٢٢٦.

الذي هو إنشاء خاص، لعدم فرضه في الحديث، وإثما المفروض مجرد قيام الشهود لديه وصدور الأمر منه الذي هو غير الحكم بالضرورة. وهذه الإطاعة - التي هي من شؤون الولاية المطلقة - خاصة بمن هو إمام بقول مطلق، أي لجميع الناس وكافة المسلمين المنحصر في الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ولم ينهض لدينا ما يتكفل لإثبات هذه الولاية المطلقة لغيرهم من الفقهاء والمجتهدين في عصر الغيبة لكي يثبت الهلال ويجب الإفطار بأمرهم، بعد وضوح عدم صدق عنوان الإمام بمعناه المعهود عند المتشركة عليهم ولا سيما بلحاظ فرض وجوب طاعته على جميع المسلمين^(١).

يمكن إيراد عدة ملاحظات على هذا الرد منها:

١- إن حمل لفظ الإمام على إمام الأصل ناشئ من أنس أذهان أصحابنا بالأئمة المعصومين عليهم السلام، وإلا فإن المتتبع لروايات المعصومين عليهم السلام يجده مستعملاً في من يأتهم به الناس ويتبعونه ويكون قائداً لهم في شأن خاص أو عام كإمام الصلاة أو الحج أو الجهاد أو ولي الأمر الناظر في الشؤون العامة، كقول الإمام الصادق عليه السلام لأمير الحاج إسماعيل بن علي حين سقط عليه السلام من بغلته عند الإفاضة من عرفات فوقف عليه إسماعيل فقال له أبو عبد الله عليه السلام: (سر فإن الإمام لا يقف)^(٢)، وفي رواية أخرى (الإمام يقضي عن المؤمنين الديون)^(٣)، وقول الإمام الصادق عليه السلام لأبي العباس: (ذاك إلى الإمام

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٨٠/٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٩٨/١١، أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، باب ٢٦، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩٨/٩، أبواب المستحقين للزكاة، باب ٤٨، ح ٢.

إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا^(١)، وفي رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام (وكل سائس إمام)^(٢)، ومن كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به ويستضيء بنور علمه)^(٣)، وفي الرواية الآتية عن أبي جعفر عليه السلام وغيرها كثير في أبواب الحج وصلاة الجمعة والعيدين والأمور الحسبية.

٢- ظاهر الرواية أن الأمر ليس صادراً من الإمام بما له من الولاية العامة على نفوس وأموال الناس بمقتضى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة حتى لا يسري إلى الفقيه الجامع للشرائط وإنما هو -بناءً على مولويته- صادر من جهة وظيفته في التصدي لولاية الأمور العامة التي فيها حفظ نظام الناس وتسيير أمورهم، وهذه الوظيفة تنتقل إلى من بيده الأمر من المجتهدين الجامعين للشرائط في زمن الغيبة ولها نظائر في الروايات كرواية عن أبي جعفر عليه السلام قال: (من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما)^(٤) وكذا ما ورد في إقامة صلاة الجمعة والعيدين مع الإمام، ولا نحتاج حينئذٍ إلى القول بالولاية العامة للفقيه لإتمام الاستدلال؛ لذا نجد من لا يقول بالولاية العامة للفقيه يذهب إلى ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي كالسيد الشاهرودي رحمته الله.

٣- فرض كون الأمر شخصياً صادراً من الإمام المفترض الطاعة بعيد

(١) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

(٢) الخصال للصدوق: ٥٦٥، أبواب الخمسين، ح ١.

(٣) نهج البلاغة: ٧٥/٣، رقم (٤٥)، من كتاب له عليه السلام إلى عثمان بن حنيف الأنصاري.

(٤) وسائل الشيعة: ٥٠٩/٢١، كتاب النكاح، أبواب النفقات، باب ١، ح ٢.



عرفاً، ولعل مما يشهد لذلك أكثر من قرينة:

(منها) أن أمر الإمام بالإفطار لم يصدر ابتداءً وإنما تأخر حتى جاءت البينة في نهار اليوم التالي.

(ومنها) أن التحري عن هلال العيد وإقامة صلاته يشمل جميع بقاع المسلمين ولا يختص بموضع الإمام المعصوم.

٤- حمل لفظ الإمام على الإمام المعصوم عليه السلام يعني أن الرواية مسوقة لبيان تكليف نفسه ولا جدوى من إلقائه إلى الناس.

٥- إن حمل الصحيحة على هذا المعنى يجعلها على نسق روايات الرؤية كصحيحة منصور بن حازم (إذا شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه)^(١) وقوله عليه السلام: (إذا رأيت الهلال فافطروا.. أو شهد عليه عدل من المسلمين)^(٣) وسياقاتها تشهد على المغايرة.

٦- لو كان الأمر مولوياً فإنه لا مانع من التعبير عن إنشاء الحكم بلفظ الأمر كما في موارد عديدة، فلا إشكال من هذه الناحية، وإنما الإشكال من جهة عدم ظهور لفظ الأمر في الصحيحة في المولوية أصلاً للقرائن التي ذكرناها آنفاً، وإنما هو أمر إرشادي، والرواية واردة لبيان كفاية قيام البينة على هذا النحو - وهو أداء الشهادة في النهار وكونها على رؤية هلال الشهر المنقضي قبل ثلاثين يوماً - لثبوت الهلال والغرض من الأمر الإخبار عن تحقق الرؤية المعتمدة وثبوت أول الشهر أو أنه إرشاد إلى ذلك أو أن التعبير كناية عنه ونحو ذلك.





فالأمر هنا كاشف عن تحقق موضوع الحكم الشرعي وهو طريق لتحصيل العلم به فلا يؤخذ به إلا مع الاطمئنان لصحة الطريق وهو ما يعتقده عامة الناس في مرجع التقليد لذا فإنهم يأخذون بقوله.

وفي الحقيقة فإنه يمكن مناقشة الاستدلال بالصحيحة بعدة أمور منها:
 ١- ما ذكرناه من أن الأمر بالإفطار في الصحيحة ليس أمراً مولوياً ولا حكماً إنشائياً حتى يتم الاستدلال بها، وإنما إخبار عن تحقق موضوع البينة وثبوت أول الشهر بالحجة المعتبرة وإعلان عن وجوب الالتزام بالأثر المترتب عليه وهو الإفطار، والحجبة حينئذٍ للبينة لا لحكم الحاكم، وقد عرفت حكمه. نعم الأمر المولوي تعلق بإقامة صلاة العيد على التفصيل المذكور.

٢- ولو تنزلنا وقلنا أن الأمر مولوي فإن نفوذ الحكم يختص بمن يستحق عنوان الإمام وهو المتصدي لولاية الأمور العامة ولا يشمل مطلق المجتهد الجامع للشرائط - كما هو ظاهر إطلاق العنوان - ما لم ينهض بأعباء الأمور العامة للأمة مما يحفظ به كيان الدين وصلاح المجتمع ويتصدى للوظائف الدينية الاجتماعية مما فيه ائتمام واقتداء واتباع بحسب ما يقتضيه عنوان الإمام وليس من الضروري القيام بها جميعاً وإنما تتسع وتضيق دائرة عمله بحسب ما يتيسر له من ظروف كصلاة الجمعة ونصب القضاة والمراتب العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتخاذ المواقف العامة ونحو ذلك، والرواية نفسها شاهدة على ذلك لتصديه للأمر بإقامة صلاة العيد كجزئية من تفاصيل عمله الاجتماعي العام، وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: (سألته عن الصلاة



يوم الفطر والأضحى؟ فقال: ليس صلاة إلا مع إمام^(١).

لذا استبعد السيد الخوئي شمول عنوان الإمام النافذ حكمه ((للمجتهد الجامع للشرائط بحيث لو حكم وهو في بيته وإن لم يقلده -بل لم يعرفه- أكثر الناس بأن هذه الليلة أول شهر شوال وجب على الكل ترتيب الأثر عليه وحرمت مخالفته فإن هذا لا يكاد يستفاد من هذه الصحيحة بوجه^(٢)) والنتيجة أن الحاكم الذي ينفذ حكمه ليس مطلق المجتهد الجامع للشرائط وإنما حصة خاصة منه، أي أن الدليل أخص من المدعى. ٣- إن الصحيحة أخص من المدعى من جهة أخرى وهي اختصاصها بصورة قيام البيئة لا مطلقاً كما لو حكم الحاكم بعلمه أو برؤيته. وعلى أي حال فلا استدلال بالصحيحة غير تام لكنها تنفع كشاهد لصغرى تصدي ولاة الأمر لمسألة الهلال وسيأتي في الدليل الخامس.

الدليل الثالث: خبر رفاعة

خبر رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذاك إلى الإمام إن صُمت صمنا، وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يُضرب عنقي ولا يعبد الله)^(٣).

(١) وسائل الشريعة: ٤٢١/٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ٢، ح ٤.

(٢) الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي: ٨١/٢٢.

(٣) وسائل الشريعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

فقوله عليه السلام: (ذاك إلى الإمام) نصّ في كون مسألة الهلال من وظائف الحاكم الشرعي، وهو ظاهر في الحكم الواقعي الأولي على نحو الكبرى واحتمال التقية فيه مدفوع بالأصل العقلائي وإن التقية حصلت بتطبيق الكبرى على المورد، إذ معه يكون حمل الكبرى على التقية بلا وجه فإن الضرورات تُقدّر بقدرها والتقية تتحقق بالصغرى ولا تسوّغ إلقاء الكبرى، فالمتعين كون التقية في التطبيق فقط.

وبهذا يندفع ما يقال من عدم جريان أصالة عدم التقية في بيان الكبرى لسقوطها بالتعارض مع أصالة العدم في الصغرى لتنجّز العلم الإجمالي بوجود تقية في البين.

وجه الاندفاع: تحقق التقية في الصغرى على كل تقدير، أي سواء كانت التقية في بيانها أو بيان الكبرى لأنها من مصاديقها فينحلّ العلم الإجمالي ويجري الأصل في الكبرى.

نقد ومناقشة

الرواية ضعيفة السند، والروايات الأخرى التي حكّت هذه القضية خالية من عبارة (ذاك إلى الإمام) أو اقتصرّت على قوله عليه السلام: (ذاك إليك) والتقية فيه ظاهرة، وتواتر مضمون الحادثة إجمالاً لا يكون حجة إلا في القدر المتيقن مضافاً إلى ما ذكرناه في مناقشة الصحيحة السابقة حول المراد من الإمام. نعم تنفع الرواية شاهداً على تصدي الحكام والقضاة لمسألة ثبوت الهلال، وجريان سيرة المسلمين على الرجوع إليهم ونفوذ حكمهم على المسلمين.

الدليل الرابع: السيرة العقلائية والمتشرعية

أما السيرة العقلائية والمتشرعية فهو وجه اعتمده السيد السبزواري رحمته الله واعتبره من المسلّمات، قال فيه: ((الظاهر أن اعتبار حكم الحاكم في الجملة من المسلّمات العقلائية عند الناس؛ لأن لكل مذهب وملة حاكم في أمورهم الدينية والدنيوية خصوصاً الأمور النوعية التي يحتاج النوع إليها، فالمقتضي للحجية في حكم الحاكم الجامع للشرائط موجود والمانع عنه مفقود، فلا بد من الاعتبار، فيصح أن يقال: إن كل مورد يرجع فيه الناس بفطرتهم إلى الحاكم يكون حكمه فيه معتبراً إلا مع ثبوت الردع، ولم يثبت إلا في غير الفقيه الجامع للشرائط فمقتضى فطرة الشيعة اعتبار حكمه لأنهم يرون حكمه حكم الإمام عليه السلام)).

((وبالجملة: كل ما يرجع فيه المتدينون إلى رئيسهم الديني في الأمور النظامية يكفي عدم ثبوت الردع عن الاعتبار ولا نحتاج إلى ثبوت الدليل على الحجية والاعتبار فضلاً عما ورد في المقام من الدليل عليه، والتشكيك في المقام من التشكيك في الواضحات الفقهية، ولم أظفر على التشكيك فيه من القدماء، مع أن المسألة كانت ابتلائية لديهم)).

((فما ناقشه بعض متأخري المتأخرين في شمول حجية الحكم للمقام مخالفة لمرتكزات المؤمنين بل الناس أجمعين حيث يتهاجمون آخر شعبان، وآخر شهر رمضان على باب دار من يزعمونه مرجعاً دينياً لهم لاستعلام حكم الصوم وجوباً وتحريماً وهذه السيرة كانت مستمرة إلى عصر

المعصوم عليه السلام)^(١). سيأتي ما يمكن من المناقشة في هذه السيرة خلال الوجوه الآتية.

الدليل الخامس: أمر الهلال من وظائف الحاكم

إن هذا القول مناسب لخلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لقيادة البشرية حتى يتحقق الوعد الإلهي للمؤمنين بالتمكين والاستخلاف وإظهار الإسلام على الدين كله ولو كره الكافرون (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)^(٢)، وقد ذكر الشيخ الفياض رحمته الله مثل هذا المعنى واعتبره مؤكداً للاستدلال بصحيفة محمد بن قيس قال فيه: ((ومما يؤكد ذلك -وهو أن أمر الهلال من وظائف الحاكم- أن الحكومة الشرعية الإسلامية تمتد بامتداد الرسالة حيث أنها تعبير آخر عنه، ومن المعلوم أنها ليست محدودة بأمم معين كعصر العصمة بل تمتد إلى يوم القيامة. وعلى هذا فلا بد في كل عصر من وجود شخص يقوم بتطبيق الرسالة إن أمكن، وهو منحصر في عصر الغيبة بالمجتهد الجامع للشرائط، فإذا أتاحت له فرصة التطبيق كلاً أو بعضاً وجب أن يقوم به، ومن الواضح أن القيام به لا يمكن بدون الولاية، فإذن ثبوت ولاية التطبيق اجتماعياً وفردياً وسياسياً واقتصادياً وهكذا لا يحتاج إلى دليل خاص، بل هي امتداد للولاية العامة بامتداد الرسالة السماوية، ولكن في حدود

(١) مهذب الأحكام: ١٠/٢٧٣-٢٧٤.

(٢) سورة التوبة، آية ٣٣.

ضيقة))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: قد يجيب الخصم بانتفاء الحاجة إلى تدخل الحاكم وفرض ولايته في التطبيق ونفوذ حكمه لأن الشارع المقدس جعل طرقاتاً لثبوت الهلال تسدّ حاجة المجتمع ولم يترك المسألة سدىً. وستأتي مناقشة مثل هذه النقاط في الوجوه الآتية.

الدليل السادس: معتبرة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة

معتبرة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة بتقريب آخر غير المذكور في الدليل الأول، وهذا التقريب اعتمده السيد الحكيم رحمته الله وغيره^(٢) وقال فيه: ((هذا ويمكن الاستدلال له بما ورد في مقبولة ابن حنظلة، من قوله عليه السلام: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً) وقوله عليه السلام في خبر أبي خديجة: (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً) فإن مقتضى إطلاق التنزيل ترتيب جميع وظائف القضاة والحكام، ومنها الحكم بالهلال، فإنه لا ينبغي التوقف عن الجزم بأنه من وظائفهم التي كانوا يتولونها. فإنه لم يكن بناء المسلمين في عصر صدور هذه النصوص وغيره على الاقتصار في الصوم والإفطار على الطرق السابقة، أي: الرؤية، والبينة، فمن قام عنده بعض تلك الطرق أفطر مثلاً، ومن لم يقم عنده شيء منها بقي على صومه، بل كانوا يرجعون إلى

(١) تعاليق مبسوطة: ١٨٩/٣، فيض العروة الوثقى: ١٤٨/٢.

(٢) فقه الصادق: ٣٠١/١٢.

ولادة الأمر، من الحكام، أو القضاة، فإذا حكموا أفطروا بمجرد الحكم. وأقل سبر وتأمل كاف في وضوح ذلك، كيف! ولولاه لزم الهرج والمرج. ويشير إلى ذلك: صحيح محمد بن قيس المتقدم، والمرسل المتضمن (أن ليلة الشك أصبح الناس فجاء إعرابي فشهد برؤية الهلال فأمر النبي ﷺ مناديا ينادي: (من لم يأكل فليصم. ومن أكل فليمسك)^(١) وخبر أبي الجارود: (الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس) وما تضمن قول الصادق عليه السلام لأبي العباس: (ما صومي إلا بصومك، ولا إفطاري إلا بإفطارك) ونحوها^(٢).

نقد ومناقشة

الوجه يتكون من مقدمتين:

أولاهما: إن الحكام والقضاة كانوا يتصدون للحكم بثبوت الهلال إما مباشرة أو بتوسط نوابهم من ولادة الأمصار أو القضاة فإذا ثبت عندهم اتباعهم المسلمون، والسيارة جارية على ذلك ولولا ذلك فإنه يختل النظام. **وثانيهما:** دلالة الروايات على تنزيل الحاكم الشرعي منزلة الحكام والقضاة الذين كانت السلطة تنصبهم فلهم نفس الوظائف الثابتة لهم.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٤/٨ عن المعتمر، مسألة وقت النية في الصوم وقريب منه في المبسوط للسرخسي: ٦٢/٣.
(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٦٠/٨.

مناقشة المقدمة الأولى:

وقد تضمّنت المقدمة الأولى تقرّيبين:

أ- إن من وظائف الحكام والقضاة حفظ النظام ودفع ما يوجب اختلاله ويؤدي إلى حصول الهرج والمرج بلا فرق بين الأمور الدينية كالإفطار والصوم وصلاة العيدين أو الدنيوية فإذا أحيل أمر الهلال إلى أفراد الناس ليقوم كل واحد من المكلفين باتباع وسائل الإثبات كالبينة وعدّ الشهر السابق ثلاثين يوماً فيصوم أو يفطر فإنه يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام.

ب- إن سيرة المسلمين من الصدر الأول جارية على تصدي الحكام مباشرة أو غير مباشرة لمسألة الهلال واتباع المسلمين لهم إلى الآن. وقد نفى السيد الخوئي رحمته وجود مثل هذه السيرة قائلاً: ((ولم يعهد في عصر أحد من الأئمة عليهم السلام - حتى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام المتصدي للخلافة الظاهرية- مراجعة الناس ومطالبتهم إياه في موضوع الهلال على النهج المتداول في العصر الحاضر بالإضافة إلى مراجع التقليد، إذ لم يذكر ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة))^(١).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: هذه المقدمة ثابتة، ولا نرى مسوّغاً لإنكارها لأمر يمكن بيانها:

١- إن حال العرب قبل الإسلام وطريقة حياتهم لا تجعل منهم شاهداً صحيحاً على إمكان استغناء المجتمع عن وجود جهة تتصدى لتحديد

(١) موسوعة السيد الخوئي رحمته: ٨٤/٢٢.



أوائل الشهور وترك الأمر إلى الناس من دون لزوم هرج أو مرج:
 أ- لأننا نستبعد عدم تصدي حكام دار الندوة لتحديد يوم الحج ويتبعهم
 العرب المتواجدون في مكة خلال الموسم المعروف لديهم إجمالاً لأننا
 نتحدث عن ترديد مقداره يوم أو يومان في نهاية ذي القعدة.
 ب- لم يكن العرب قبل الإسلام مجتمعاً حضارياً حتى يستدل بعدم
 تصديهم لمسألة الهلال على عدم لزوم الهرج والمرج واختلال النظام من
 ذلك لان كانت حياتهم ساذجة بدائية خالية من كل معالم الحضارة
 ومحدداتها كالوقت والمعرفة بالأوزان والتاريخ والسنين فلم تكن الساعة
 معروفة عندهم وأرشدهم أمير المؤمنين عليه السلام إلى بدء التاريخ من هجرة
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٢- عدم وجود سيرة لدى أولياء الأمور بالتصدي لرؤية الهلال مما لا
 تؤيده الوقائع التاريخية فمن روايات العامة ما رواه ابن عباس قال: (جاء
 إعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إني رأيت الهلال، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أتشهد أن لا إله إلا
 الله؟ قال: نعم، قال صلى الله عليه وآله وسلم: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم.
 قال صلى الله عليه وآله وسلم: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً^(١)، وروي عن جمع من
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قالوا: (أغمي علينا هلال شوال فأصبحنا صياماً
 فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس،
 فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد)^(٢).



(١) وما بعده سنن أبي داود: ٥٤٧/١، كتاب الصيام، باب شهادة الواحد على رؤية
 الهلال.

(٢) سنن ابن ماجه: ٥٢٩/١، كتاب الصيام، الباب ٦، الحديث ١٦٥٣.

ومن رواياتنا ما تقدم في صحيحة محمد بن قيس ورواية أبي الجارود^(١).
ومعتبرة عيسى بن أبي منصور قال: (كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم
الذي يُشك فيه، فقال: يا غلام، اذهب فانظر أصام السلطان (وفي المصدر
هل صام الأمير) أم لا؟ ثم عاد، فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه)^(٢)
ورواية عبد الله بن سنان عن رجل قال: (صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية
وعشرين يوماً شهر رمضان، فأرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً،
فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً)^(٣)، ودلت رواية أبي علي بن راشد أن الإمام
الهادي عليه السلام -وهو في المدينة- كان يدلّ شيعته في بغداد على أول شهر
رمضان.

فهذه الروايات الكثيرة وغيرها تدل على أن أمر الهلال كان بيد الحاكم
الإسلامي وأنه كان من شؤون الحكومة ووظائفها التي تتولاها، ولم يكن بناء
المسلمين على استقلال الأفراد في تحديد أوائل الشهور بحسب قناعاتهم،
بل كان الناس تابعين لها في الصوم والفطر والحج، فكان ذلك سبباً لاجتماع
الناس على هذه الأمور ودفع الاختلاف والهرج والمرج.

٣- إذا لم تكن مسألة الهلال من وظائف الحكام وولاية الأمر والتي يرونها
من مختصاتهم فما هو تفسير تشديدهم العقوبة على من يخالفهم في ذلك
بحيث تصل إلى القتل كما في حادثة الإمام الصادق عليه السلام مع أبي العباس؟ و
لم ينقل التأريخ ولا كتب الروايات أن الأئمة عليهم السلام خالفوا السلطة الحاكمة

(١) وسائل الشيعة: ١٠/١٣٣، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠/١٣١، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٨، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠/٢٩٦، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٤، ح ١.

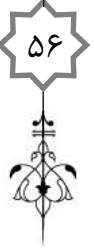


في الوقوف خلال مدة تزيد عن مائتي عام.

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

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

٥- إننا لو سلّمنا عدم حصول الهرج والمرج واختلال النظام بعدم تصدي الحكام وأولياء الأمور لمسألة الهلال فإن الحاكم الشرعي باعتباره نائباً عن الإمام وبمقتضى قاعدة اللطف الموجبة لنصب الإمام وجعل نواب له في غيبته يكون ملزماً بالقيام بكل ما يقرب الناس إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ومنها تحديد أوائل الشهور لئلا تفوتهم الأيام



العظيمة والمناسبات الشريفة ولئلا يفطروا في يوم صوم أو يصوموا في يوم عيد، وهو الذي وقعت فيه الأمة بسبب إقصائها لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

6- إن الشارع المقدس وإن حدد طرقاً لثبوت الهلال إلا أن رؤيته ليست أمراً متاحاً لعامة المسلمين بل للنوادير، كما أن ترتيب الأثر الشرعي على الرؤية يتطلب معرفة وإماماً ببعض المبادئ الشرعية لا تتسنى للأكثر كعدالة الشهود وتطابق شهاداتهم وعدم وجود ظروف ذاتية تتعلق بهم أو موضوعية تتعلق بإمكانية الرؤية تمنع من قبول شهاداتهم ووجود ديوان أو دار يقصدونها للإدلاء بشهاداتهم أو ان السماء إذا كانت صحواً وتصدى عدد كبير من الناس فلا يُكتفى برؤية الاثنين فقط أو كفاية رؤيته في بلد لثبوته في بلد آخر ونحوها من التفاصيل الدقيقة التي تمنع من إيكال أمر الهلال إلى الناس، مما يوجب على المرجعية الدينية (حكماً أو قضاة أو مراجع تقليد) أن تتصدى بنفسها لضبط الحالة في ضوء القواعد الشرعية ولا يحصل الاطمئنان بكلام غيرهم لوجود هذه الخصوصيات الخافية على الغير، فموضوع الهلال من الموضوعات التي تحتاج إلى معرفة لتنقيحها لا تتيسر إلا لأهل الخبرة. ومن الطريف أن مراجع التقليد يختلفون في حصول القناعة بثبوت الهلال ولا يطمئن بعضهم إلى مقدمات البعض الآخر فكيف يوكل الأمر إلى عامة الناس؟!.

7- افتراض حصول الخلاف بين الناس بسبب اختلاف مراجعهم الدينية لا موضوع له؛ لأن المفروض وجود حاكم شرعي يحكم بثبوت الهلال وينفذ حكمه على الجميع مجتهدين ومقلدين، ولو تنزلنا وافترضنا حصول الاختلاف فإنه ينبغي التفريق بين الخلاف الحاصل من الاختلاف بين

الحكام وبين الحاصل بسبب عدم تصدي الحكام للأمر فإن الاختلاف الأول حالة منضبطة وهو اختلاف صغروي ولا يوجب خلافاً ولا تمزقاً لوجود عذر في رجوع كل فئة إلى مرجعيتها ولا يلام عليه أولياء الأمور (حكماً كانوا أو مراجع تقليد) أما الثاني فهي حالة غير منضبطة وموجبة للفوضى.

ولو افترضنا أن اختلاف الحكام أدى إلى نزاع بين الأتباع فإنه بسبب سوء التطبيق ولا يلغي الحاجة إلى التشريع نظير نصب الإمام الذي وصفته الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام (وجعل طاعتنا نظاماً للملة وإمامتنا أماناً من الفرقة)^(١) وهذا ما لم يتحقق خارجاً فقد اختلفت الأمة وتمزقت وأنهكتها الحروب لكن ذلك بسبب عدم الالتزام بالتشريع ولا يكون مبرراً لإلغائه بحجة عدم حله للخلاف، لكن المقتن يلام لو ترك الأمة سدى ولم يعين لها من يرجعون إليه.

مناقشة المقدمة الثانية:

وهي أن كل ما ثبت للحكام والقضاة فهو ثابت للفقهاء بمقتضى قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: (إني جعلته حاكماً) وقوله عليه السلام في معتبرة أبي خديجة: (فإني قد جعلته قاضياً) بعد فرض أن من وظائف القاضي النظر في مسألة الهلال.

ويمكن القول أن ورود لفظ (حاكم) في المقبولة و(قاضي) في المعتبرة لا

(١) الاحتجاج، للشيخ الطبرسي: ١٣٤/١.

يؤثر على وحدة تقريب الاستدلال بهما؛ لأن المراد بالحاكم القاضي في النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ (البقرة: ١٨٨) فعن ابن فضال نقلاً عن خط أبي الحسن الثاني عليه السلام (الحكام: القضاة)^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨) وقول الإمام الصادق عليه السلام في خبر سليمان بن خالد (اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لني (كنبي) أو وصي نبي)^(٢). وقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر في ما يتعلق باختيار القضاة (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك)^(٣).

والروايتان هما:

الأولى: معتبرة أبي خديجة

ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أحمد بن عائد -والطريق معتبر وأحمد ثقة- عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال بسند معتبر قال: (قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه)^(٤).

وروى الحديث الشيخ الكليني عليه السلام إلا أنه قال: (شيئاً من قضائنا).

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٣، ح ٣.

(٣) نهج البلاغة: ١٠٤/٣، الكتاب ٥٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٥.

بحث سندي

ووردت الرواية بطريق آخر في كتاب التهذيب حيث رواها الشيخ الطوسي (رحمه الله) بسنده عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة وورد في مقدمته (بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم... الحديث)^(١) وهذا الطريق فيه إشكال من أكثر من جهة:

الأولى: ورود أبي الجهم وهو مشترك بين (ثوير بن أبي فاختة) الذي لم تثبت وثاقته و(بكير بن أعين) الثقة ولا تنفع رواية ابن أبي عمير عن أبي الجهم لاحتمال أنه الثاني لتصريحه باسمه في مورد آخر.

الثانية: الإرسال فإن الراوي عن أبي الجهم هو الحسين بن سعيد وهو من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام فكيف يروي عن بكير المتوفى في حياة الإمام الصادق أو ثوير وهو من أصحاب الإمام زين العابدين والباقر والصادق عليهم السلام.

وقيل لدفع الإرسال بوجود شخص ثالث يُكنى بأبي الجهم تناسب طبقته رواية الحسين بن سعيد عنه لكنه يبقى مجهول الاسم والوثاقة بالتبع لكن السيد الخوئي رحمته الله أخذ بهذا الاحتمال^(٢) وقال ((فهو رجل مجهول الاسم، لكنه ثقة كما عرفت)) ولم يسبق منه دليل على توثيقه إلا وروده في كامل الزيارات وقد عُرِفَ عنه عدوله عن هذه الكبرى وأما اختياره لهذا الاحتمال دون القول بالإرسال فالظاهر أنه لاستبعاد الإرسال باعتبار رواية عدد من طبقة الحسين بن سعيد عنه كمحمد بن خالد البرقي

(١) وسائل الشيعة: ١٣٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ٦٠.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٢٢/٢١.

وغيرهما فيبعد حمل كل هذه الروايات على الإرسال، وعلى أي حال فإن هذا الاحتمال لا يدفع الإشكال لجهالته وهذه النتيجة التزم بها السيد الخوئي نفسه في تقارير بحثه في كتاب الصوم^(١) ولم يتعرض للاحتمال الذي رجحه في معجم الرجال.

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

الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة

قال عمر بن حنظلة: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، قلت فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك

بالله^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: موضع الاستدلال قوله عليه السلام: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) بنفس التقريب المتقدم في معتبر أبي خديجة.

بحث سندي

وقد أشكلوا على الرواية أولاً من جهة السند لعدم ورود توثيق في عمر بن حنظلة وإن سميت روايته بالمقبولة لتلقي الأصحاب لها بالقبول ورواها المشايخ الثلاثة (قدس الله أرواحهم) ورغم ما ورد عن يزيد بن خليفة أنه قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذن لا يكذب علينا)^(٢) وهي تدل على أعلى درجات التوثيق لصدوره عن الإمام عليه السلام إلا أن يزيد هو الآخر لم يرد فيه توثيق، نعم على مبنى أن صفوان بن يحيى ونظيره لا يرسلون ولا يروون إلا عن ثقة يكون عمر ويزيد ثقتين لرواية صفوان عنهما.

ومما يمكن الاستدلال به على وثاقتهما أن هذه الرواية نقلها الكليني بسند صحيح عن يونس عن يزيد وهي متضمنة لأعلى درجات التوثيق ولم يكن حال عمر خافياً على يونس فلو كان مجهولاً أو ضعيفاً لأسقط يونس النقل المتضمن توثيق عمر لأن يونس سيكون شاهداً على أمر لا يعرفه، وهو لا يرضى أن يكون شاهد زور، كما أن وظيفة الراوي لا تقتضي نقل كل التفاصيل غير المرتبطة بالحكم الشرعي، فعدم نقل يونس لتوثيق عمر لا يضر لعدم ارتباطه بأصل الحكم في الرواية حيث يستمر يزيد يقول: (قلتُ:

(١) وسائل الشيعة: ١٠٠/١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٣/٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٥، ح ٦.

ذكر أنك قلت: إن أول صلاة... الحديث) وفي نهايتها قال الإمام عليه السلام:
(صدق). وهذا التقريب للتوثيق عرفي وعقلائي ونحن نستدل بسيرة
العقلاء على حجية خبر الثقة ونحوها.

بحث دلالي

أما من حيث الدلالة فقد أوردوا على المقبولة نفس الإشكال على معتبرة
أبي خديجة من اختصاص النصب والتعيين بفضّ الخصومات، قال
صاحب الحقائق عليه السلام: ((أما المقبولة فإن المتبادر منها إنما هو الرجوع فيما
يتعلق بالدعاوى والقضاء بين الخصوم أو الفتوى في الأحكام الشرعية))^(١)
وقد أجبنا عن هذا الإشكال عند عرض معتبرة أبي خديجة، ولعل الاستدلال
هنا بالمقبولة على عموم التنزيل للفقهاء أقوى لأكثر من وجه:

١- ورود لفظ (حاكم) في المقبولة وهو قد يستعمل في ولي الأمر
فالصلاحيات الممنوحة للفقهاء بمقتضى هذا التنزيل أوسع ومنها مسألة
الهلال وقد نقلنا روايات كثيرة عن تصدي الحكام لها، والشواهد على هذا
الاستعمال كثيرة، كقول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة القاصعة: (فأبدلهم
العز مكان الذل والأمن مكان الخوف فصاروا ملوكاً وحكاماً وأئمة أعلاماً،
فهم حكامٌ على العالمين وملوك في أطراف الأرضين)^(٢).

وقوله عليه السلام: (فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والبهتان،
فولّوهم الأعمال وجعلوهم حكاماً على رقاب الناس)^(٣).

(١) الحقائق الناضرة: ٢٥٩/١٣.

(٢) نهج البلاغة: ١٧٧/٢، الخطبة ١٩٢.

(٣) نهج البلاغة: ٢١٤/٢، الخطبة ٢١٠.



وقول الإمام الصادق عليه السلام: (الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك)^(١).

وقوله أيضاً: (تكون شيعتنا في دولة القائم عليه السلام سنام الأرض وحكامها)^(٢).
وعن علي بن الحسين عليه السلام قال: (ويكونون حكام الأرض وسنامها)^(٣).
ووجه الاشتراك بين القاضي والسلطان في إطلاق لفظ الحاكم عليهما تحقق معنى الحكم وهو المنع فالقاضي يحسم النزاع والخصومة والحاكم يمنع من الإخلال بالنظام والظلم ومن النزاع ومن الفساد وهكذا بقراراتهما القاطعة، ولعل إطلاق اللفظ على الوالي أولى من القاضي لأنه من يمتلك القوة القادرة على تنفيذ القرار هو الحكم، أما القاضي فيستمد قوته منه.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: ((يستفاد من جعله حاكماً كونه كسائر الحكام المنصوبة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة في إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتهاء فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه))^(٤).

والقرائن في الرواية عديدة كقول السائل: (فيتحاكمان إلى السلطان)

(١) بحار الأنوار: ١/١٨٣، كتاب العلم، أبواب العلم وآدابه، الباب ١، ح ٩٢ عن كنز الكراكي.

(٢) بحار الأنوار: ٥٢/٣٧٢، تأريخ الإمام الثاني عشر، الباب ٢٧ في سيره وأخلاقه، ح ١٦٤ عن كتاب الاختصاص.

(٣) بحار الأنوار ٥٢/٣١٧، تأريخ الإمام الثاني عشر، الباب ٢٧ في سيره وأخلاقه، ح ١٢ عن كتاب الخصال.

(٤) المكاسب: ٣/٥٥٤.



وقول الإمام عليه السلام: (من تحاكم إليهم) والتحاكم شامل للقضايا العامة التي تخرج عن صلاحيات القضاة وتحتاج إلى قوة تنفيذية فأرجعهم الإمام عليه السلام في كل ذلك إلى الفقهاء.

وكون اليد غير مبسوطه يومئذ للإمام عليه السلام وشيعته لا يمنع من الحمل على هذه السعة لأن أحكام الشارع ناظرة إلى هذا الزمان والزمان الآتي.

٢- ويستدل على عدم تخصيص الوظيفة بحل الخصومات استشهد الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ والآية واقعة في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا، أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ٥٩-٦٠) والظاهر أن المراد من ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ من له حق الأمر والحكم شرعاً فتجب طاعة من ثبت له هذا الحق في الأمور العامة التي يتصدى لها في حدود الصلاحيات الممنوحة شرعاً للفقهاء الجامع للشرائط^(١).

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في المكاسب في معنى أولي الأمر: ((الظاهر من هذا العنوان عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة التي لم تحمل في الشرع على شخص خاص)) والآية فرّعت وجوب الرجوع في المنازعات على

(١) وقد ذكرناها في كتاب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و(فقه المشاركة في السلطة).

الأمر بالطاعة والرجوع في سائر الأمور إلى أولي الأمر وقد عرفت المقصود منهم.

فالإمام عليه السلام طبق الآية على مورد السؤال وهي المنازعات وهذا التطبيق لا يخصص الجعل، وهذا التقريب يقوي هذا المعنى الذي استظهرناه من معتبرة أبي خديجة أيضاً باعتبار وحدتهما من هذه الناحية.

وخلاصة هذين الوجهين: أن مورد الرواية لا يخصص الوارد بعد أن علمنا بعمومه وأن إرجاع الشيعة إلى الفقهاء في فضّ الخصومات باعتبارها واحدة من وظائفهم المجعولة في المرتبة السابقة. وفي الرواية قرينة على ذلك لتعبير الإمام عليه السلام: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) وهو مناسب لإرادة الأعم من فضّ الخصومات وإلا كان المناسب أن يقول: (بينكم)، وإذا كان للقاضي جهة استعلاء وهيمنة تصحح استعمال (عليكم) فهي لأجل هذه الصلاحيات الواسعة الممنوحة له فتؤكد المطلوب.

٣- إن تصدي الحكام لمسألة الهلال مما لا شبهة فيه كما قدّمنا خصوصاً في الصوم والفطر والحج وقد ورد ذلك صريحاً في رواية أبي الجارود.

فتوصل شيخنا الأستاذ رحمته الله إلى أن هذا الدليل المكوّن من مقدمتين إمكان تقريب الاستدلال بالمعتبرة والمقبولة على أن من وظائف الفقهاء النظر في الهلال بمقتضى عموم تنزيلهم منزلة القضاة والحكام، وأن قولهم حجة في ذلك فإذا صدر منهم حكم بالهلال وجب على الجميع العمل به، قال صاحب الجواهر رحمته الله: ((يمكن تحصيل الإجماع عليه خصوصاً في أمثال هذه الموضوعات العامة التي من المعلوم الرجوع فيها إلى الحكام كما

لا يخفى على من له أدنى خبرة بالشرع وسياسته وبكلمات الأصحاب في المقامات المختلفة فما صدر عن بعض متأخري المتأخرين من الوسوسة في ذلك من غير فرق بين حكمه المستند إلى علمه أو البينة أو غيرهما لا ينبغي الالتفات إليها^(١). بل يمكن القول أننا لسنا بحاجة إلى الاستدلال بعموم التنزيل في المقبولة والمشهورة أصلاً إذا علمنا:

- ١- أن الأئمة نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الولاة والحكام الجائرين.
 - ٢- وأن مسألة الهلال كانت من وظائف الحكام والقضاة ولم تترك لآحاد المسلمين أن يستقل كل فرد ليعمل بقناعته فلا بد من جعل البديل لهم وعدم إهمال أمر الشيعة والبديل منحصر بالفقهاء الجامعين للشرائط.
- لكن الاستدلال بهاتين الروايتين لا ينفع القائلين بحجية قول الحاكم في نفوذ حكمه على غير مقلديه بلحاظ السيرة الجارية لدى الفقهاء، ويكون مقتضى الروايتين وجوب رجوع الشيعة إلى الفقهاء في مسألة الهلال باعتبارهم من أهل الخبرة في تفاصيل المسألة وتؤدي عندهم الشهادة، ويكفي فيه رجوع كل مكلف إلى مرجع تقليده. نعم لو أنشأ الفقيه الجامع للشرائط حكماً بذلك ولو بمقتضى ولاية الفقيه في موارد إعمالها أو ضمن حكم قضائي نفذ على الجميع.

الدليل السابع: التوقيع الشريف

التوقيع الشريف الذي رواه الشيخ الصدوق في إكمال الدين والشيخ

(١) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

الطوسي في الغيبة بالإسناد عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال: (سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام): أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك- إلى أن قال- وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن أبيه من قبل فإنه ثقني وكتابه كتابي)^(١). قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: تقريب الاستدلال يمكن أن يكون بضم مقدمتين:

المقدمة الاولى:

إن التوقيع أمر بالرجوع في الحوادث الواقعة زمان الغيبة إلى المجتهد الجامع للشرائط باعتباره نائب الإمام بالنيابة العامة وزعيم الملة والمنصوب منه عليه السلام حجة عليهم، والمراد بالحوادث الواقعة ما يرجع به الناس إلى زعمائهم من الأمور العامة والمستجدات، فقول الفقهاء حجة على الناس في ما كان المعصوم عليه السلام حجة فيه من هذه الأمور التي يرجعون بها إليه عليه السلام قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في المكاسب: ((إن المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه))^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ١٤٠/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ١١ ح ٩.
(٢) كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري: ٥٥٥/٣.

المقدمة الثانية:

إنه من الأمور التي يرجع بها المسلمون إلى زعمائهم الدينيين عرفاً أو عقلاً أو شرعاً مسألة الهلال وبيان الوظيفة يوم الشك لارتباطها بشعائرهم الدينية ومناسباتهم الاجتماعية ولمنع وقوع الأمة في الهرج والمرج واختلال النظام فهي من الحوادث الواقعة المشمولة بالأمر بالرجوع إلى الفقهاء، وعلى تعبير بعض أعلام العصر ((فأي حادثة واقعة أهم وأشد ابتلاءً من أمر الهلال الذي يبتلى به في يوم واحد مجتمع المسلمين؟))^(١).

مناقشة الرواية سنداً وامتناً

المناقشة السندية

أما السند فمن جهتين ذكرهما السيد الخوئي رحمته^(٢):

الأولى: محمد بن محمد بن عصام الذي روى عنه الصدوق هذه المكاتبه وهو رواها عن الكليني ولم يرد في ابن عصام توثيق وإن ترصّي عنه الشيخ الصدوق عندما ذكره ضمن شيوخه الذين يروي بواسطتهم عن الكليني^(٣) لكن هذا غير كافٍ بحسب القواعد لاحتمال أن هذا الدعاء كان وفاءً لتلقّيه منهم.

وهذا الإشكال مردود لأن الطريق غير منحصر به ويوجد طريق آخر

(١) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري رحمته: ٢/٦٠٠.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٨٢/٢٢.

(٣) راجع المجلد ١٩ من الوسائل في الفائدة الأولى من خاتمة الكتاب، ص ٤١٨، التسلسل ٢٩٩.

للتوقيع وهو معتبر حيث رواه الشيخ الطوسي في (الغيبة) عن جماعة - منهم الشيخ المفيد- عن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.

الثانية: إسحاق بن يعقوب فإنه لم يوثق في كتب الرجال وإن استظهر بعضهم أخوته للكيني ولعله ناشئ من وصف الصدوق له في كتاب (إكمال الدين) بالكيني وهذا لا يدل على وثاقته^(١).

لكن هذا الإشكال -أي مجهولية وثاقة إسحاق - لا يضر بحجية التوقيع؛ لأكثر من وجه:

الوجه الاول

ظاهر الرواية أن الشيخ الكيني رأى بنفسه خط الإمام عليه السلام وتوقيعه الشريف وهو كان معروفاً لديه كما كان معروفاً لعدد من الأعلام المتأخرين عن زمانه كالشيخ الصدوق بحسب تصريحاتهم وبذلك عرف الكيني صدق نسبة الخط والتوقيع للإمام عليه السلام.

(١) جعل بعض من حضرنا بحثه الشريف عليه السلام في إحدى محاضراته في غير هذا الموضوع من الشواهد على ضعف إسحاق بن يعقوب سؤاله عن قتل الإمام الحسين عليه السلام وأنه من الأمور التي أشكلت عليه وورود التوقيع الشريف (وأما قول من زعم أن الحسين لم يُقتل فكفر وتكذيب وضلال) ولو أخذ السؤال على ظاهره لكان غير معقول لعدم الشك في هذه المسألة وإسحاق يقول إنها مسائل أشكلت عليّ، لكنني خلال مطالعاتي وجدت أن شبهةً سرت في أذهان ذلك الجيل أن الحسين عليه السلام لم يُقتل بدليل قوله تعالى [وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً] فسؤال إسحاق كان لتحصيل رد على هذه الشبهة وليس لشكّه في المسألة وحينئذٍ يكون سؤاله معقولاً.

الوجه الثاني

إن الكليني رحمته الله عاصر السفراء الأربعة وكانوا حازمين في تكذيب ادعاءات الاتصال بالإمام للمفتريين، فلو كان هذا التوقيع مكذوباً على السفير الثاني لأعلن ذلك هو أو السفير الثالث والرابع الذي توفي والكليني في سنة واحدة.

الوجه الثالث

لأن الشيخ الكليني رحمته الله تلقاه من إسحاق بالقبول ورواه إلى من بعده ولم تكن التوقيعات تخرج إلا للخوادم من الشيعة وكان الاتصال بالإمام عليه السلام غير ممكن ومنعت الشيعة من ذكر اسمه الشريف، فلو كان عند الشيخ الكليني أي احتمال للكذب والوضع لما نقله؛ لأن نقله يعني التسليم بصحة صدوره حيث كان الأصحاب يرون حجية التوقيعات لصدق الوكلاء، وعقدوا لها أبواباً في كتب الغيبة.

فمجهولية إسحاق لا تضر من حيث صدور الحديث ولا أيضاً من جهة التغيير في النقل لأنه ورد مكتوباً. وأما إشكال عدم ذكرها في الكافي فإنه لا يضر أيضاً فليس بناء الشيخ الكليني على تدوين كل ما رواه من الأحاديث في الكافي.

المناقشة المتنية

وأما المتن فقد أورد عليه من جهة الشك في دخول مسألة الهلال في عنوان الحوادث الواقعة؛ لأنها ((لا تشمل الحوادث التي يمكن للمكلف الوصول إلى حكمها بنفسه كما في مسألة ثبوت الهلال، فإن لها طرقاً متعددة يمكن للمكلف الاستغناء بها عن الحاكم الشرعي، إما باستهلاله لرؤية الهلال بنفسه أو اعتماده على البيئة أو الشيعاء وما شاكل ذلك من

الطرق المعروفة))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: جرت سيرة المسلمين منذ صدر الإسلام إلى اليوم على عدم استقلال الأفراد بتحديد أوائل الشهور وإنما الاعتماد على الجهة الدينية التي يرجعون إليها؛ لأن الرؤية غير متاحة غالباً إلا للنوادير، وحجية البيئة لها شروط وظروف ومسألة الهلال لها أحكام عديدة تخفى على غير الخبير.

ولبيان هذا الإشكال بشكل مفصّل نقول: وصف السيد الحكيم رحمته الله التوقيع بأنه ((لا يخلو من إجمال في المراد، وأن الرجوع إليه هل هو في حكم الحوادث ليدل على حجية الفتوى؟ أو حسمها ليدل على نفوذ القرار؟ أو رفع إشكالها وإجمالها ليشمل ما نحن فيه، وإن كانت لا تبعد دعوى انصرافه إلى ما لا بد من الرجوع فيه إلى الإمام، وليس منه المقام لإمكان معرفة الهلال بالطرق السابقة))^(٢).

فعلى الأول يكون المراد بالحوادث الواقعة المسائل الشرعية المستحدثة من ((الأمور التي تتفق خارجاً ولم يعلم حكمها، كما لو مات زيد وله ثياب أو مصاحف عديدة ولم يعلم أن الحبوة هل تختص بواحد منها أو تشمل الكل، ويكون الحديث أجنبياً عن محل الكلام، ومما يؤيد ذلك الإرجاع إلى الرواة بصيغة العموم لا إلى شخص معين وهذا هو حكم الجاهل بالمسألة فيرجع إلى العالم))^(٣).

(١) فيض العروة الوثقى: ١٤٩/٢.

(٢) المستمسك ٤٦٠/٨.

(٣) موسوعة السيد الخوئي رحمته الله: ٨٢/٢٢.



قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا الوجه مبني على تقدير مضاف (حكم) والأصل عدم التقدير، مضافاً إلى المناقشات الآتية فيه.

وعلى الثاني يكون المراد ((الشبهات الموضوعية التي تقع مورداً للنزاع والخصومة، كما لو ادعى زيد ملكية هذه الدار وأنكرها عمرو فتكون من أدلة نفوذ القضاء، وهذا الاحتمال بعيد وإلا لقال: فارجعوها بدل (فارجعوا فيها) ضرورة أن في موارد المرافعات والدعاوى ترفع نفس الحادثة إلى القاضي، على أنه لا مدخل للراوي بما هو راوٍ في مسألة القضاء لعدم كونه شأناً من شؤونه وظاهر التوقيع دخالة هذا الوصف، وعلى هذا يكون التوقيع أجنبياً أيضاً)).

وعلى الثالث يكون المراد ((مطلق الحوادث سواء كانت من قبيل المرافعات أم لا التي منها ثبوت الهلال).

وهذا الاحتمال هو مبني الاستدلال، ولكنّه لا مقتضي له بعد وضوح الطرق الشرعيّة المعدّة لاستعلام الهلال من التواتر والشيع والبيّنة وعدّ الثلاثين من غير حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعي، ضرورة أنّه إنّما يجب الرجوع إليه مع مسيس الحاجة، بحيث لو كان الإمام عليه السلام بنفسه حاضراً لوجب الرجوع إليه. والأمر بالرجوع في التوقيع ناظر إلى هذه الصورة.

ومن البيّن أنّ مسألة الهلال لم تكن كذلك، فإنّه لا تجب فيها مراجعة الإمام عليه السلام حتّى في عصر حضوره وإمكان الوصول إليه، بل للمكلف الامتناع عن ذلك والاقتصار على الطرق المقرّرة لإثباته، فإن توقّرت لديه وقامت الحجّة الشرعيّة أفطر، وإلا بقي على صومه، ولم يعهد في عصر أحد من الأئمّة عليهم السلام - حتّى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام المتصدّي للخلافة الظاهريّة -





مراجعة الناس ومطالبتهم إياه في موضوع الهلال على النهج المتداول في العصر الحاضر بالإضافة إلى مراجع التقليد، إذ لم يذكر ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة.

وعلى الجملة: قوله عليه السلام: (فهو حجتي عليكم) أي في كل ما أنا حجة فيه، فلا تجب مراجعة الفقيه إلا فيما تجب فيه مراجعة الإمام، ومورده منحصر في أحد أمرين: إما الشبهات الحكمية، أو باب دعاوي والمرافعات. وموضوع الهلال خارج عنهما معاً^(١).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلته: دعوى عدم الحاجة إلى الرجوع إلى العلماء في مسألة الهلال والاكتفاء بالطرق الشرعية يكذبها الواقع، ومن الواضح أن أفراد المسلمين لم يستقلوا يوماً ما في مسألة الهلال، والمسألة ليست شخصية حتى يقول ثقف: ((فإن توفرت لديه وقامت الحجة الشرعية أفطر، وإلا بقي على صومه)) وإنما يراد تعميم حجية هذه الرؤية للمسلمين جميعاً.

ودعواه الأخرى بعدم وجود ما يدل على رجوع الناس في مسألة الهلال إلى مرجعياتهم الدينية وقوله: ((إذ لم يرد ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة)) تنقضها الروايات الكثيرة التي ذكرناها واعترف ثقف بهذه السيرة.

فالأظهر أن يكون المراد بالحوادث الواقعة كل ما جرى عرف المتشركة على الرجوع به إلى زعيمهم، ولا مانع من شموله للمسائل المستحدثة والنزاعات الواقعة لأن القضية ليست مانعة جمع، مضافاً إلى الأمور العامة



(١) موسوعة السيد الخوئي دام ظلته: ٨٣/٢٢-٨٤.

التي تتطلب موقفاً وبيان رأي لولي الأمر ومنها مسألة الهلال لما ذكرناه مراراً من جريان سيرة المسلمين على الرجوع إلى مرجعياتهم الدينية فيه. هذا وقد اختار الشيخ الأنصاري رحمته أن التوقيع دال ((على وجوب الرجوع إلى الإمام عليه السلام ونائبه في الأمور العامة التي يفهم عرفاً دخولها تحت (الحوادث الواقعة)، وتحت عنوان الأمر في قوله تعالى: ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾))^(١) وأورد رحمته وجوهاً لاستبعاد أن يراد بالحوادث حكم المسائل الشرعية المستحدثة، فأفاد رحمته: ((وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه:

منها: إن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة لا الرجوع في حكمها إليه.

ومنها: التعليل بكونهم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر فكان هذا منصب ولاة الإمام من قبل نفسه، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام، وإلا كان المناسب أن يقول: إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال والحرام.

ومنها: إن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظيره، فإنه يحتمل أن



يكون الإمام عليه السلام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان. والحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وأجاب بعض من حضرنا بحثه الشريف عن هذه الوجوه، فعن الأول قال ((والجواب واضح جداً فلم يقل فارجعوها بل قال فارجعوا فيها أي حكمها)) وأجاب عن الثاني بقوله: ((وما أفاده ليس وجه يعتمد عليه فإنه لا مانع من أن تكون وظيفة النبي صلى الله عليه وآله الإفتاء حتى نسب إلى الله تعالى ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء: ١٢٧) وكذا القضاء والولاية فكانوا عليهم السلام يباشرون كثيراً من الأمور وعندما توسعت شؤونهم جعلوا جماعة للقضاء وآخرين للإفتاء والإدارة العامة فيصح أنهم حجة من الإمام وقد عبر عليه السلام أنهم خلفائي فهم خلفاؤهم لأنهم يبلغون عنهم عليهم السلام)).

واختار تبعاً لأستاذه السيد الخوئي رحمته الله أن المراد حكم المسائل المستحدثة، وأيده بوجوه:

الأول: إن ((الظاهر من الحوادث الواقعة مستحدثات المسائل أي المسائل التي لم تكن معروفة حتى يتلقوا حكمها فإن الحوادث جمع حادثة ويقال عن الشيء أول ما يبدو أما بعد تكرره فلا يناسب التعبير عنه بالحادثة فالظاهر من الحوادث المسائل المستحدثة أما ما تلقونه عن الأئمة عليهم السلام من المسائل المعروفة فغير مشمولة كالوظيفة يوم الشك فإنه



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

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

الثالث: إن الموجود في نسخة كتاب الغيبة (وأنا حجة الله عليكم)^(١) بينما في نسخة (إكمال الدين)^(٢) (وأنا حجة الله عليهم) ولعله المناسب والشاهد على ذلك قوله عليه السلام (ينتفع بي في زمن الغيبة كالشمس إذا جللها

(١) ذكر المجلسي في بحار الأنوار رواية الكليني عن إسحاق بن يعقوب (وأنا حجة الله عليكم) (بحار الأنوار ج ٥٣-دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م) وفي الجزء الثاني من البحار نفس النسخة بدون (عليكم) نقلاً عن الكليني وفي الجزء ٧٥ باب مواعظ القائم يذكر حديثاً آخر فيه (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا... وأنا حجة الله). ورواه الراوندي في الخراج والخراج عن الكليني بواسطة ابن بابويه هكذا (وأنا حجة الله).

(٢) طبعة النجف وبحار الأنوار جزء ٥٣ صفحة ٨٢ والاحتجاج.

السحاب فإني أمان لكم^(١) فهذا نفع الإمام لا أنه حجة عليهم ويباشر أمورهم العامة لكن الرواة ما داموا أهل دراية فهم يتلقون من الأئمة عليهم السلام الأصول وعليهم التفريع.

وعلى نسخة (عليهم) فيكون الأمر راجعاً إلى الإفتاء بمعنى أن الوكلاء يتلقون الحجج والروايات عنهم عليهم السلام فالأئمة حجة على الفقهاء والرواة وهؤلاء حجة على الناس لا أنه يجتمع عليكم فيهما فلا معنى له.

الرابع: من الشواهد على أن المراد بالحوادث الواقعة حكمها ما في العدة للشيخ، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: (إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون (لا تجدون) حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به)^(٢).

وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام والعلل والتهذيب عن علي بن أسباط قال: (قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بدأً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك...) الحديث^(٣) والشاهد قوله: (يحدث الأمر) وعن رسالة المحكم والمتشابه في مقدمة (جامع الأحاديث) مثله.

والنتيجة أن الشواهد السابقة كلها تفيد أن المقدمة الثانية غير واردة لأن ثبوت الهلال قد وردت فيه أمور كثيرة كالرؤية والبيئة وليس هذا شيئاً

(١) في الغيبة للطوسي في تكملة نفس الحديث السابق وكذا سائر المصادر التي ذكرت الحديث كاملاً (وأما وجه الانتفاع في غيبي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب، وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء).

(٢) وسائل الشيعة: ٩١/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٨، ح ٤٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١١٥/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٢٣.

حادثاً^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يمكن التعليق على مجمل ما قاله رحمته الله بأمور:

١- إن كتاب التهذيب الذي اعتمدنا روايته وردت فيه كلمة (عليكم) أما المصادر الأخرى فلم تكن روايتها معتبرة، وحينئذ يكون قوله عليكم: (فإنهم حجتي عليكم) كالعلة للأمر بالرجوع إلى الفقهاء في الحوادث الواقعة، وهذا يناسب الرجوع في ما هو أوسع من المسائل الشرعية المستحدثة؛ لأن إطلاق الحجة يلزم بالرجوع في كل ما كانوا يرجعون به إلى الإمام المعصوم عليه السلام لا خصوص الإفتاء والقضاء.

٢- إن حمل الرواية على حكم المسائل المستحدثة يستلزم تقديراً في الرواية والأصل عدم التقدير فلا يقاس عليها الروايات التي استشهد بها في الأمر الرابع فإنها تضمنت هذا اللفظ صريحاً.

ونحن لم ننف شمول عنوان (الحوادث الواقعة) لمستحدثات المسائل ولكن نفينا انحصارها بها كما ذهب إليه المعترضون.

كما أن الرجوع إلى الفقهاء في المسائل المستحدثة باعتبارهم من أهل الدراية في تطبيق الأصول على تفرعاتها مما لم يكن جديداً حتى يسأل عنه إسحاق وقد كان الأئمة عليهم السلام يُرجعون أصحابهم إلى الفقهاء من رواة أحاديثهم في حياتهم وحضورهم في المسائل كافة فكيف يسأل عن حال غيبة الإمام؟

والخلاصة: كما أن مسألة الهلال ليست حادثة بالمعنى الذي قاله رحمته الله.

(١) محاضرة بتاريخ ١٠/١/١٤١٧.



فكذلك الرجوع إلى الفقهاء في المسائل الشرعية حتى المستحدثة ليس حادثاً.

٣- إن الظاهر من سؤال إسحاق أنه كان يريد بالحوادث الواقعة القضايا التي كانوا يفزعون فيها إلى الإمام في حال حضوره أو السفر في زمن الغيبة الصغرى، وليست هي إلا مستحدثات الأمور والوقائع والقضايا التي لا يعرفون موقفهم الشرعي منها ومن أمثلتها اليوم الفدرالية والديمقراطية والانتخابات والمخدرات والعلمانية والاحتلال والعنف الطائفي والخصخصة والإرهاب وغير ذلك.

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

ولعل وصف الإمام عليه السلام الحوادث بالواقعة فيه عناية للإشارة إلى كون الحوادث مما تقع خارجاً كمراجعة الفقيه في ثبوت الهلال أما المسائل الفقهية فقد تكون موضوعاتها افتراضية لا واقع لها.





وخلص الملاحظات

نتفق معه رحمته في كون المراد بالحوادث الواقعة ليس خصوص المسائل الشرعية المستحدثة وإنما تشمل الأمور العامة ومقتضيات حفظ النظام الاجتماعي العام والأحكام التي يجريها الولي الفقيه وكل ما تفرع فيه الأمة إلى قاداتها لأن الرجوع بالفتاوى إلى رواة الأحاديث ليست حالة جديدة حتى يسأل عنها إسحاق وإنما كان يسأل عن الأمور التي يتصدى لها النائب الخاص للإمام لمن تعود في زمان الغيبة فأرجعه (عجل الله تعالى فرجه) إلى النائب العام.

ويمكن التصالح بأن يقال:

إن الفتاوى والأحكام هي بالنهاية مسائل شرعية أيضاً حيث ذكر رحمته بأن مسألة رؤية الهلال ليست من (الحوادث) من حيث الحكم وبالمعنى الذي ذكره وإنما هي من الحوادث أي الوقائع بلحاظ التطبيق فكل حالة إثبات الهلال لدخول شهر قمري جديد هي من الحوادث الواقعة ولا تشبه ما سبقها والواقع يشهد بذلك إذ لا يكتفي المسلمون بحالة الهلال في شهر لتعميمه إلى شهر آخر.

وبهذا التقريب يمكن الاستدلال بالتوقيع الشريف على مسألتنا ويكون الاستدلال أوضح حينما يصدر على نحو الولاية وحفظ وحدة الأمة مثلاً ودفع ضرر تشتتها. ونتيجة البحث إمكان الاستدلال بالمقبولة والمشهورة والتوقيع الشريف على الرجوع إلى الحاكم الشرعي في أمر الهلال والأخذ بقوله.



وحيث إنَّ إذا حكم الحاكم الشرعي بالهلال وجب العمل به على الجميع لكن هذه النتيجة لا تنفع القائلين بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي ولا تحقق مرادهم، إذ لا يُستفاد منها عملياً في التعميم على غير المقلدين الذي يفترضه عنوان المسألة؛ لأن الملاحظ على سيرة مراجع الدين في مسألة الهلال أن الرجوع إليهم إنما هو من باب أنهم أهل خبرة في التطبيق وما يصدر منهم ليس إنشاءً لحكم شرعي بل إخبار عن تحقق الرؤية وإعلان عن اكتمال الحجة الشرعية وبيان يعبرون فيه عن قناعتهم بدخول الشهر الجديد فلا يكون قولهم حجة إلا على من يطمئن إلى مستندهم واستنادهم، ويتحقق امتثال هذه الروايات برجوع كل مكلف إلى مرجع تقليده، وليس للفقهاء أن يُنشئوا حكماً شرعياً على طبق قناعتهم متى شأوا إلا إذا وجدت مبررات إنشاء الحكم التي ذكرناها في حدود صلاحيات الولي الفقيه أو لحسم منازعة بين متخاصمين.

الرأي المختار

فتحصّل من بحث ومناقشة الأدلة وآراء الفقهاء من قبل سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله: أن ما يصدر من الحاكم الشرعي المتصدي للأمر العامة للناس والذي يحظى بقبول الأغلبية تحت أي عنوان كان كالولي الفقيه أو المرجع الأعلى ونحو ذلك، فإذا حكم بثبوت الهلال طبقاً للحجة الشرعية المعتمدة عنده وضمن حدود الصلاحيات الممنوحة له شرعاً كمنع حصول الخلاف والتمزّق بينهم الموجب لاختلال النظام وحصول الفتن والفوضى، وجب على الجميع -مجتهدين ومقلدين- الانصياع لحكمه وإن



خالفوه في الفتوى لأن الملاك المذكور حاكم عليها.
ولذا قلنا أن اختلاف الفقهاء في مسألة الهلال المؤدي إلى الاختلاف بين أتباعهم إذا بقي ضمن الحالة المسيطر عليها فلا مبرر لإنشاء الحكم بثبوت الهلال، أما إذا أدت إلى التنازع والفتنة والاضطراب فيمكن حلها بإصدار المرجع النافذ الأوسع مقبولية لدى الناس حكماً بالهلال فيكون نافذاً على الجميع وموحداً لهم، وهذا الأمر يكون من الوضوح بمكان في مسألة الحج فيما لو كان أمره موكولاً إلى نواب الإمام الحق بإذن الله تعالى، فإننا لا نتوقع أداء الحج مناسكهم بحسب تقليديهم فيكون الوقوف في ثلاثة أيام مثلاً، وهذا هو المناسب لمشروع الإسلام في تأسيس المجتمع الصالح والدولة الكريمة فإن من مقدماتها وحدة الموقف في القضايا العامة. و من ثمرات القول بحجية حكم الحاكم الشرعي إذا أنشأ حكماً بثبوت الهلال حل مشكلة الساكنين في المناطق القطبية التي يستحيل رؤية الهلال في بعض الفصول، فيحكم الحاكم الشرعي بتحديد أول الشهر القمري لهم بحسب المبني الذي يعتمده كإمكانية رؤية الهلال في أقرب البلدان إلى القطب أو كفاية رؤيته في بلدان المسلمين.



جواز السفر أو عدمه في شهر رمضان اختياراً

المقدمة

من المباحث التي تطرق اليه سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله في أبحاثه جواز أو عدم جواز السفر في شهر رمضان إختياراً، وذكر سماحته رأيين في المقام وأدلة كل من المجوزين و المانعين و ناقشها وفق الضوابط و القواعد الإجتهدية المتقنة، وفي نهاية المطاف ابدى رأيه الشريف و سنشير اليه في ختام البحث.

ففي البدء لابدّ من القول بأن لا إشكال ولا خلاف في جواز السفر في نهار شهر رمضان في الجملة بدلالة الروايات الكثيرة التي ستأتي، وإنما الخلاف في كون هذا الجواز مطلقاً أو مقيداً ف((المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً))^(١) جواز السفر في شهر رمضان والإفطار فيه اختياراً من غير ضرورة ولو للفرار من الصوم – كما في العروة الوثقى ومن تأخّر عنه -،

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٣٧/٨.

وخالف فيه أبو الصلاح فقال في الكافي: ((إذا دخل الشهر على حاضر، لم يحل له السفر مختاراً))^(١). وقد اقتضت أغلب المصادر على نسبة الخلاف إليه فقط. وحكى المحقق النراقي رحمته الخلاف ((عن الإسكافي والعماني، حيث قالا بعدم جواز الإفطار في سفرة للتلذذ والتزهر وإن أوجبا القضاء))^(٢). مع أنه لم يقرب لنا المحقق النراقي رحمته الوجه في نسبة الخلاف إليهما؛ فعبارتهما لا يظهر منها خلاف في المسألة؛ لأن مورد كلامهما سفر المعصية، فيكون كلامهما أجنبياً، لذا فإن العلامة رحمته لم يُشر إلى خلاف لهما هنا، ونقل كلامهما في موضع آخر وهو حكم سفر المعصية. فقرب سماحة شيخنا الأستاذ رحمته كلام المحقق النراقي رحمته لعل مراده: أن السفر للتلذذ والتزهر ليس معصية، فما الذي جعلهما كذلك بحيث أدرجت في هذا العنوان؟ إنه السفر من غير ضرورة وهو منهي عنه فأصبح سفر معصية.

نعم عبارة ابن الجنيد أوضح في جريانها هنا قال: ((ولا أستحب لمن دخل عليه شهر رمضان وهو مقيم، أن يخرج إلى سفر إلا أن يكون لفرض حج أو عمرة أو ما يُتقرب به إلى الله عز وجل، أو يصون نفسه وماله، لا في تكاثر وتفاخر، وإن خرج في ذلك أو في معصية الله عز وجل، لم يفطر في سفره، وكان عليه مع صيامه القضاء))^(٣). قال شيخنا الأستاذ رحمته: التعبير بـ(لا أستحب) يطلق على الحرمة عند القدماء وحكمه بالصيام شاهد على

(١) مختلف الشيعة: ٣/٣٢٦، المسألة (٧٣).

(٢) مستند الشيعة: ١٠/٣٦٩.

(٣) مختلف الشيعة: ٣/٣٤٦، المسألة (٨٢).

ذلك.

ويظهر الخلاف أيضاً من الشيخ المفيد في المقنعة وتبعه الشيخ الطوسي رحمتهما في التهذيب ولم يشيروا إليه فقد نقل قول المقنعة: ((ولا ينبغي للإنسان أن يخرج إلى السفر في شهر رمضان إلا لضرورة تدعوه إلى ذلك ويكون سفره في ذلك طاعة أو مباحاً، فأما ما له عنه مندوحة فلا يجوز الخروج فيه))^(١) ثم أورد مرسله علي بن أسباط الآتية ومقتضاها انتهاء الحظر في الثالث والعشرين من الشهر، إلا أن ظاهر كلاميهما العموم.

القول بجواز السفر اختياراً

وقد استدل^(٢) للجواز بأن الأصل إباحة السفر، وبإطلاق قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ الشاملة لمن شهد أول الشهر، ولأن المنع من السفر يتضمن ضرراً وحرماً فيكون منفيّاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. كما احتج أبو الصلاح بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ بتقريب أن المراد منه من كان حاضراً أول الشهر.

قال شيخنا الأستاذ رحمتهما: لا تخلو هذه الوجوه من مناقشات، ولا يُصار إليها مع وجود الأدلة الخاصة وهي على نوعين:

الدليل الأول: أصالة الجواز

مقتضى القواعد فيستدل على القول بالجواز بضم مقدمتين باعتبار أن

(١) التهذيب، ج ٤، باب ٥٧: حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ١.
(٢) هذه الاستدلالات وردت في مختلف الشيعة للعلامة رحمتهما.

الحضر وما بحكمه من شروط الوجوب ((فلا يجب التصدي لتحصيله لعدم وجوب تحصيل شرط الوجوب. وعليه فيجوز للحاضر السفر ولا يجب على المسافر الحضر، لعدم وجوب تحصيل شرط التكليف لا حدوثاً ولا بقاءً))^(١).

الدليل الثاني: الأدلة النقلية

الروايات التي يمكن التمسك بها هي: بعض الأعلام اكتفى بالاستدلال بصحيحتي الحلبي و محمد بن مسلم الموجودتين في هذا الباب من الوسائل، مع أن الاستدلال بهما قابل للنقاش^(٢).

١- صحيحة الحلبي

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان أن يسافر؟ فسكت، فسألته غير مرة فقال: يقيم أفضل إلا أن تكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها أو يتخوف على ماله)^(٣).

((وهي -كما ترى- صريحة في جواز السفر من غير حاجة مع أفضلية الإقامة، لدرك فضل الصيام في شهر رمضان الذي هو من أهم أركان

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٠٧/٢١.

(٢) راجع مستمسك العروة الوثقى: ٣٨١/٨، المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٠٨-٤٠٧/٢١.

(٣) الرواية والتي بعدها تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٣، ح ١، ٢.

الإسلام، وقد تضمن بعض الأدعية المأثورة طلب التوفيق لذلك بدفع
الموانع من فرض أو سفر، إلا مع الحاجة فلا أفضلية حينئذٍ للإقامة^(١).

مناقشة الاستدلال بالصحيحة

أما صحيحة الحلبي فمن جهتين قابلة للنقاش:

١- إن الأفضلية تحتمل الأفضلية المطلقة مقابل ما لا فضل فيه وليس
الأفضلية النسبية التي بنى عليها المستدل، وبين أيدينا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ
تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وهي لا تدل على الرخصة مع الأفضلية وبه نرد على فهم
العامّة.

٢- إن سكوت الإمام عليه السلام المتكرر يفهم منه -وفق الممارسة العملية
للمسؤولية- أن الحكم هو الرخصة المشروطة، ولكن الإمام عليه السلام يخشى من
إلقائها إلى المجتمع، لما عُرف عن الناس أنهم يأخذون بالرخصة ويهملون
شرطها، ووظيفة الإمام عليه السلام هداية الأمة إلى الكمال، فالجواز إذن ليس
مطلقاً.

فالتمسك بإطلاق الصحيحة على جواز السفر وإن كان لغاية الفرار عن
الصيام^(٢) في غير محله.

١- صحيحة محمد بن مسلم

عن أبي جعفر عليه السلام (أنه سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٠٧/٢١، وقد تقدمت عبارة المستمسك.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤١١/٢١.

وهو مقيم وقد مضى منه أيام؟ فقال: لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم).

مناقشة الاستدلال الصحيحة

وأما الاستدلال بصحيفة محمد بن مسلم فيرد عليه:

١- إن لفظ (يعرض) ورد في كلام السائل ولا يُعلم مراده فيكون اللفظ مجملاً ولا يصح التمسك بإطلاقه.

٢- لا يخلو اللفظ المذكور من إشعار إلى كون السفر كان لضرورة عقلانية أو شرعية مما ذكرته الروايات الأخرى؛ لأنه ليس هو الذي قرر السفر اختياراً وإنما عرض عليه قصد السفر بأمر خارجي فهذه قرينة نافية للإطلاق.

٣- لو تنزلنا وقلنا بإطلاق لفظ (يعرض) ليدل على جواز مطلق السفر ولو لم يكن لضرورة فإنه يمكن تقييده بروايات الطائفة الثانية.

٤- من المحتمل أن موردها من كان ناوياً الإقامة في غير وطنه وعرض له السفر أي الرجوع إلى وطنه، فيسأل الراوي عن حكم السفر أصلاً وحكم الأيام المتبقية من الإقامة لوجود قول بوجود إتمامها لتصحيح ما تقدم منه من الأيام فأجابه الإمام عليه السلام على السؤالين بنفي البأس عن أصل السفر وأن حكم الإفطار في السفر جارٍ عليه ولا يجب عليه إتمام العشرة، فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه.

وهذا احتمال له شاهد وهو قوله عليه السلام في الذيل: (ويفطر ولا يصوم) وفيه إشارة إلى القول الآنف بالصوم حتى لو سافر حتى يتم العشرة، مضافاً إلى أنه على تقريب المستدل يكون قوله عليه السلام: (ويفطر ولا يصوم) بلا موضوع،



أما على تقريننا فقد ظهر وجه الحكمين.

إن قلت: هذا الاحتمال لا يضر بالاستدلال لأنه أيضاً سفر من محل الصوم اختياراً ولا يفرّق فيه كونه الوطن أو محل الإقامة.
قلت: الفرق موجود لأن عروض السفر من محل الإقامة متعين بوجود ضرورة لعدم جواز قطع الإقامة، فهذه قرينة نافية للإطلاق.

نتيجة الاستدلال بالصحيحين

فالصحيحان لا تدلان على الجواز مطلقاً خصوصاً مع وجود الطائفة الثانية الدالة على المنع.
نعم توجد روايات أخر أوردتها صاحب الوسائل رحمته في أبواب صلاة المسافرين، منها:

١- صحيحة علي بن يقطين

في حديث (أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يشيع أخاه إلى المكان الذي يجب عليه فيه التقصير والإفطار، قال: لا بأس بذلك)^(١).

٢- صحيحة حماد بن عثمان

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل من أصحابي قد جاءني خبره من الأعوص^(٢) وذلك في شهر رمضان (أتلقاه؟ قال: نعم، قلت: أتلقاه وأفطر؟ قال: نعم، قلت: أتلقاه وأفطر أم أقيم وأصوم؟ قال: تلقاه وأفطر).



(١) الروايات الثلاث تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٠، ح ١، ٢، ٦.

(٢) الأعوص: موضع قرب المدينة المنورة على مسافة أميال منها.

٣- صحيحة محمد بن مسلم

عن أحدهما عليه السلام قال: (إذا شيع الرجل أخاه فليقصر، قلت: أيهما أفضل يصوم أو يشيعه ويفطر؟ قال: يشيعه؛ لأن الله قد وضعه عنه إذا شيعه).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: الروايات تدلّ على جواز السفر ولكن لمسوّغ وهو هنا تشييع مؤمن أو استقباله، وليس الجواز مطلقاً حتى للفرار من الصوم كما قيل.

الاستدلال باستحباب زيارة الحسين (ع) في شهر رمضان

وأضاف لها صاحب الجواهر رحمته الاستدلال بـ ((فحوى ما دلّ على استحباب زيارة الحسين عليه السلام في شهر رمضان المتوقف امتثاله للنائي على السفر))^(١).

مناقشة الاستدلال باستحباب الزيارة

هذا الاستدلال غير تام لوجوه:

- ١- إنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، إذ يمكن افتراض أن المسافر ينوي الإقامة ونحوه مما لا ينافي الصوم كما في أزمنتنا الحاضرة.
- ٢- سيأتي ما ينفي هذا الاستدلال بتقديم الإقامة للصيام على السفر لزيارة الإمام الحسين عليه السلام في روايات الطائفة الثانية.

٣- ولو تنزلنا وقبلنا دلالتها فإنها أخص من المدعى لأن زيارة الإمام الحسين عليه السلام أمر راجح ومدعاهم الجواز مطلقاً.

القول بعدم جواز السفر اختياراً

أما القول بعدم الجواز فيستدل عليه ((بإطلاق ما دل على وجوب الصوم بناءً على كون الحضر من شرائط الوجود، لا الوجوب)). وردَّ بأن ((الحضر - لو سلّم كونه شرطاً للوجود- فلم يؤخذ شرطاً على نحو يجب تحصيله كسائر شرائط الوجود، بل أخذ بنحو لا يجب تحصيله كما قد يقتضيه ظاهر الآية، وصحيحاً الحلبي ومحمد بن مسلم كافيان في إثبات ذلك))^(١).

الأدلة

المعتمد في المقام الروايات المانعة، وهي عديدة منها:

١- رواية أبي بصير

الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن هارون بن الحسن بن جبلة (جميلة) عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قلت له: جعلت فداك، يدخل علي شهر رمضان فأصوم بعضه فتحضرني نية زيارة قبر أبي عبد الله عليه السلام فأزوره وأفطر ذاهباً وجائياً أو أقيم حتى أفطر وأزوره بعد ما أفطر بيوم أو يومين؟ فقال له: أقم حتى تفطر، فقلت له:

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٨١/٨.

جعلت فداك، فهو أفضل؟ قال: نعم، أما تقرأ في كتاب الله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١).

بحث سندي ورجالي

وفي السند هارون بن الحسن بن جبلة (وليس جميلة كما في بعض النسخ) وهو غير معروف لدى الرجاليين ولم تنقل عنه غير هذه الرواية، ولعله لذلك استظهر بعض أساتذتنا ((أن في العبارة اشتباهاً وإن الصحيح هارون بن الحسن عن ابن جبلة))^(٢)، ولم يذكر عنه وجه هذا الاستظهار، ولعله لما ذكرناه.

ويقوي احتمال الاشتباه في الاسم أن السند تعرض لاضطراب في النقل، فقد أورده الشيخ عنه معطوف السند عما قبله فقال: ((وعنه عن هارون بن الحسن بن جبلة عن سماعة..))^(٣) والذي قبله هكذا ((محمد بن يعقوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير..))^(٤) والرواية غير موجودة في الكافي، مضافاً إلى أنه من المعلوم أن محمد بن يعقوب لا يروي بلا واسطة عن يعقوب بن يزيد. وذكر في الحديث الذي يليه: ((عنه عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى))^(٥)، وقد أرجع صاحب الوسائل الضمير

(١) الروايات الخمس تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٣، ح ٧، ٨، ٣، ٤، ٦ على الترتيب.

(٢) محاضرة بتاريخ ١٤/ذ.ح. ١٤١٥ هـ.

(٣) التهذيب، ج ٤، باب ٧٢، الزيادات، ح ٢٩.

(٤) نفس المصدر، ح ٢٨.

(٥) نفس المصدر، ح ٣٠.

في الثلاثة إلى محمد بن علي بن محبوب مع أنه لم يرد في سند المتقدم بل في الحديث اللاحق^(١).

أما صاحب الوافي^(٢) فقد أرجع الضمير في الأولى إلى ابن محبوب، ولعله استظهر الاشتباه في اسم محمد بن يعقوب وأن الصحيح محمد بن علي بن محبوب لتقارب (محبوب) مع (يعقوب) وإن ابن محبوب يروي عن يعقوب بن يزيد، أما الثانية والثالثة فأرجع الضمير فيهما إلى أحمد بن محمد الذي ورد في الحديث السابق على الرواية المبدوءة بمحمد بن يعقوب^(٣).

ولعل ما ذكره صاحب الوسائل هو الأصح لأن رواية محمد بن يعقوب هي السابقة على رواية ابن جبلة، وما دام استظهر الاشتباه وأن الصحيح محمد بن علي بن محبوب، فهذه معطوفة عليها، ولأن أحمد بن محمد يروي بواسطة عن محمد بن علي بن محبوب فكيف يروي بواسطة واحدة أيضاً عن ابن جبلة كتاب ابن محبوب الذي هو مصدره، كمعتبرة الحسين بن المختار التي صرح بأخذها من كتاب ابن محبوب^(٤).

وعلى أي حال فلا إشكال في السند من هذه الناحية لأن ابن محبوب وأحمد بن محمد ثقتان، وإنما ذكرنا هذا لبيان ما وقع من خلط في السند يشجعنا على دعوى الاشتباه في هارون بن الحسن بن جبلة.

(١) نفس المصدر، ح ٣١.

(٢) الوافي: ١١/١٥٠ كتاب الصوم، باب ٤٧: السفر في شهر رمضان.

(٣) نفس المصدر، ح ٢٧.

(٤) الحديث ٨٥ من الباب.

ومن المعلوم أن هارون بن الحسن بن محبوب ثقة روى عن أبيه الحسن بن محبوب وغيره، ولم يضبط الرجاليون رواية له في الكتب الأربعة.

وابن جبلة فقيه ثقة وإن نسب إليه الوقف - كما عن النجاشي - فالرواية معتبرة على هذه التقريبات.

لكن إثبات الاشتباه في السند لا يكفي لإثبات ما استظهره بعض أساتذتنا رحمهم الله لعدم وجود دليل عليه، مضافاً إلى أن هارون بن الحسن بن محبوب ليست له رواية في الكتب الأربعة.

٢- رواية الحسين بن المختار

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا تخرج في رمضان إلا للحج أو العمرة، أو مال تخاف عليه الفوت، أو لزرع يحين حصاده).

بحث سندي ورجالي

وصف صاحب الحقائق رحمهم الله الرواية بالقوية^(١)، ويُقَرَّب اعتبار الرواية بناءً على توثيق علي بن السندي كما نقل الكشي عن نصر بن الصباح قوله: ((علي بن إسماعيل ثقة وهو علي بن السندي لقب إسماعيل بالسندي)) وضعفها السيد الخوئي رحمهم الله^(٢) وبعض أساتذتنا^(٣) من جهة الإشكال عليه

(١) الحقائق الناضرة: ٤١١/١٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤١٠/٢١.

(٣) محاضرة بتاريخ ٣/ذ.ح. ١٤١٥ هـ، وهي أول محاضرة بدأت بها حضور بحثه

بوجود بعض الفوارق بينهما منشأه حمل علي بن إسماعيل على عناوين معينة لا تتطابق مع وضع علي بن السندي وطبقته، لكنه تحميل لكلام نصر بما لم يقله لكثرة من تسمى علي بن إسماعيل^(١).
والإشكال الآخر أن نصر نفسه لم يوثق وإن نقل عنه الكشي كثيراً، فلا يُعتدّ بتوثيقه، ويمكن الرد عليه بنقل الكشي له من دون معارض.

٣- رواية أبي بصير

المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان؟ فقال: لا، إلا فيما أخبرك به: خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل الله، أو مال تخاف هلاكه، أو أخ تخاف هلاكه، وإنه ليس أخصاً من الأب والأم) وفي الكافي (أخ تريد وداعه).

بحث رجالي

حكى السيد الخوئي رحمته الله تعبير البعض عنها بالصحيحة وردّ عليه بأنها ضعيفة السند جداً ((فإن في السند علي بن أبي حمزة البطائني وكان واقفياً كذاباً متهماً))^(٢).

الشريف.

(١) راجع معجم رجال الحديث: ٥٢/١٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤٠٨/٢١.

تقدم^(١) منا تقريب لإمكان العمل بروايات علي إذا لم يقيم شاهد علي الكذب كمعارضتها مع رواية معتبرة أو فيها تأييد لمذهبه الفاسد. نعم في طريق الصدوق إليه محمد بن علي بن ماجيلويه وهو لم يوثق، وقُرِّبَ توثيقه بأن الصدوق ترصّى عليه.

٤- رواية الشيخ الصدوق

الشيخ الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: (ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا حضر شهر رمضان، لقول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾).

بحث رجالي

في السند الحسن بن راشد جد القاسم بن يحيى وهو لم يوثق فالسند ضعيف، إلا أن السيد الخوئي رحمته الله وصفها بالمعتبرة لأن الحسن من رجال كامل الزيارات.

٥- مرسلة علي بن أسباط

عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا دخل شهر رمضان فله في شرط، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج إلا في حج، أو في عمرة، أو مال يخاف تلفه، أو

(١) فقه الخلاف: ٨٢/٧، ط. الأولى، و فقه الخلاف: ٤٤٧/٧، ط. الثانية.

أخ يخاف هلاكه، وليس له أن يخرج في إتلاف مال أخيه، فإذا مضت ليلة ثلاث وعشرين فليخرج حيث شاء).

6- رواية العياشي في تفسيره

عن الصباح بن سيابة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن ابن أبي يعفور أمرني أن أسألك عن مسائل، فقال: وما هي؟ قال: يقول لك: إذا دخل شهر رمضان وأنا في منزلي ألي أن أسافر؟ قال: إن الله يقول: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فمن دخل عليه شهر رمضان وهو في أهله فليس له أن يسافر إلا لحج أو عمرة أو في طلب مال يخاف تلفه^(١).

7- ما في فقه الرضا عليه السلام

(وكان أبو عبد الله عليه السلام يقول: إذا صام الرجل ثلاثاً وعشرين من شهر رمضان جاز له أن يذهب ويحيى في أسفاره).

8- ما في التهذيب

ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن محمد بن الفضل البغدادي قال: (كتبت إلى أبي الحسن العسكري عليه السلام: جعلتُ فداك يدخل شهر رمضان على الرجل فيقع بقلبه زيارة الحسين عليه السلام وزيارة أبيك عليه السلام ببغداد فيقيم في منزله حتى يخرج عنه شهر رمضان ثم يزورهم أو يخرج في شهر رمضان

(١) هذه الرواية والتي تليها تجدهما في جامع أحاديث الشيعة، أبواب من يجب عليه الصوم، باب ١٣، ح ٣، ١٦.

ويفطر، فكتب عليه السلام: لشهر رمضان من الفضل والأجر ما ليس لغيره من الشهور فإذا دخل فهو المأثور^(١).
ومثلها رواية داود الصرمي في نفس الباب التي أوردها ابن إدريس في آخر كتاب السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجل ومكاتباتهم.
قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: حتى لو لم يثبت اعتبار سند هذه الروايات كل واحدة على حدة، فإنه يحصل الاطمئنان بصدور مضمونها عن المعصوم عليه السلام لتطابقها وتعدد رواياتها في مختلف الطبقات، وتنوع مصادرها، وهي بمجموعها دالة على النهي عن السفر في شهر رمضان إلا لأمر راجح ندب إليه الشارع المقدس حتى ولو استلزم الإفطار في شهر رمضان وقضائه في وقت آخر.

نتيجة البحث الروائي

وحصيلة ما تقدّم من الروايات لا يخلو من أحد أمرين:

- ١- أنها إرشاد إلى ما في صوم رمضان من الثواب الذي لا ينبغي للمؤمن تفويته وإن كان بعذر مبيح للإفطار إلا لأمر أرجح منه، فتكون على نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾.
- ٢- أنها ناهية عن إيجاد العذر المرخص للإفطار إلا لأمر راجح شرعاً أو عقلائياً كالذي ورد في ترك الطواف لقضاء حاجة مؤمن ونحوه.



رأي ومختار شيخنا الأستاذ حفظه الله

فما قيل من الرخصة في السفر اختياراً حتى لو كان للفرار من الصوم مما لا دليل عليه في ضوء الروايات المتقدمة التي هي أخص من المدعى، بل وجدنا أن الدليل على خلافها.

ولعل ما استظهره كان بدافع المرتكز في أذهانهم وصرّحوا به وهو كون الحضر من شروط الوجوب فلا يجب تحصيله قال صاحب الجواهر رحمته: ((إن الصوم لا يجب إلا على الحاضر، وإنه لا يجب عليه أن يحضر حتى يكون مكلفاً، بل هو باقٍ على إباحة السفر له))^(١)، وقد تقدمت المناقشة فيه.

والظاهر عدم اختصاص مسوغات السفر بما ذكر لأنها لم تذكر على نحو الحصر فيجرد المورد عن الخصوصية إلى كل أمر ثبت رجحانه وأهميته شرعاً أو عقلاً، وكان مما يخشى عليه الفوت لو أجل السفر إلى ما بعد انقضاء شهر رمضان.

فيمكن إلحاق ما لو كان السفر للفرار من مخالفة الواقع احتياطاً كما لو حصل خلاف بين محتملي الأعلمية في ثبوت أول شهر شوال، حيث يدور الأمر بين وجوب الصوم وحرمة فيكون الاحتياط بالسفر أمراً فيه رجحان. وكذا بالنسبة للشخص الذي لا يجد في نفسه صبراً على اجتناب المفطرات بحيث يخشى عليه الوقوع في المعصية بترك الصوم بلا مبرر، فيُنصح بالسفر فراراً من المعصية وليس من الصوم.





ومما تقدم يظهر وجه ما اختاره الشيخان المفيد والطوسي وأبو الصلاح (قدس الله أسرارهم) من النهي عن السفر في شهر رمضان لمن اجتمعت عنده شروط الأداء إلا لضرورة، وهذا التعبير أنسب لهداية الناس وتقريبهم إلى الطاعة، إذ يمكن أن يقول المفتي: ((يجوز السفر في شهر رمضان إذا وجدت ضرورة لذلك)) ويمكن أن يقول: ((لا يجوز السفر في شهر رمضان إلا لضرورة)) ومؤداهما واحد، لكن الثاني أنسب لحال الناس حتى يمتنعوا من السفر حتى يتأكدوا من المبرر وبهذا اللسان وردت الطائفة الثانية، أما التعبير الأول فإن الناس تأخذ منه الرخصة وتتسامح في الشرط، وهذا ما ورد في صحيحة الحلبي في الطائفة الأولى؛ لذا سكت الإمام عليه السلام أكثر من مرة قبل أن يجيب، ومؤداهما واحد وهي الرخصة المشروطة أي عدم الجواز إلا لضرورة.

لكن هذه الضرورة أوسع من الاضطرار المسوّغ لارتكاب المحرمات كأكل الميتة.

ووجهه أن مرتبة وجوب الإقامة مقدمة للإتيان بالصوم أضعف من غيرها بحيث يسقط بأي أمر أرجح شرعاً أو عقلاً ويقضيه في أيام أخرى، ولا يلزم من هذه التوسعة في مسوّغات السقوط كون السفر جائزاً اختياراً وإن كانت الإقامة أفضل.

أي لا تصلح هذه التوسعة وجهاً لفهم المشهور بتقريب أنه لو كان السفر منهياً عنه لما جاز لهذه الأمور التي لا يُعدّ بعضها من الضرورات، للنقض عليه بنظائر للمسألة كالذي قالوه في سقوط وجوب السورة بعد الحمد وأن مرتبة وجوبها ضعيفة.



ومثله عدم جواز خروج المعتكف من المسجد ولكنه يجوز لبعض الأمور الراجحة شرعاً أو عقلاً أو تقضيها العادة كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلا لجنابة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع، قال: واعتكف المرأة مثل ذلك)^(١)، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا إلى الجمعة أو جنازة أو غائط)، ورواية^(٢) الصدوق في الفقيه بسنده عن ميمون بن مهران قال: (كنتُ جالساً عند الحسن بن علي عليه السلام فأتاه رجل فقال له: يا بن رسول الله ﷺ إن فلاناً له علي مال ويريد أن يحبسني، فقال: والله ما عندي مال فأقضي عنك، قال: فكلمته، قال: فلبس عليه السلام نعله، فقلت له: يا بن رسول الله ﷺ أنسيت اعتكافك؟

(١) الروايات الثلاث تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الاعتكاف، باب ٧، ح ٢، ٤، ٦، ٤.
(٢) ميمون بن مهران من خواص أمير المؤمنين عليه السلام وسند الشيخ الصدوق إليه ضعيف، لكن الشيخ الكليني روى بسنده عن صفوان الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام ما يتضمن هذه الحادثة، نذكر الرواية تشجيعاً لعمل المعروف، قال صفوان: (كنتُ جالساً مع أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أهل مكة يقال له: ميمون، فشكى إليه تعذر الكراء عليه، فقال لي: قم فأعن أخاك، فقممت معه فيسر الله كراه، فرجعت إلى مجلسي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما صنعت في حاجة أخيك؟ فقلت: قضاها الله بأبي أنت وأمي، فقال: أما أنك إن تعين أخاك المسلم أحب إلي من طواف أسبوع بالبيت مبتدئاً، ثم قال: إن رجلاً أتى الحسن بن علي عليه السلام فقال: بأبي أنت وأمي أعطني على قضاء حاجة، فانتعل وقام معه فمر على الحسين عليه السلام وهو قائم يصلي، فقال: أين كنت عن أبي عبد الله تستعينه على حاجتك؟ قال: قد فعلت بأبي أنت وأمي فذكر أنه معتكف، فقال: أما لو أنه أعانك كان خيراً له من اعتكافه شهراً) (وسائل الشيعة: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف، باب ٢٨، ح ٣) فتكون شاهداً على صحتها.

فقال له: لم أنس ولكني سمعت أبي يحدث عن جدي رسول الله ﷺ أنه قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فكأنما عبد الله عز وجل تسعة آلاف سنة صائماً نهاره، قائماً ليله).

إن قلت: على القول بالمنع يكون السفر بلا مسوِّغ - كما لو كان للفرار من الصوم - سفر معصية ويكون حكمه الصوم لا الإفطار.

قلت: لا مانع من الالتزام بذلك ويكون مصداقاً لحرمة المقدمات المفوتة التي يفوت الواجب بها، ويكون حكمه حينئذ الصوم والقضاء ولو احتياطاً، وقد تقدّم تقريب كلام العماني وابن الجنيدي بما يؤدي إلى هذا المعنى.



ذبائح غير الإمامية من المذاهب الإسلامية والأديان السماوية وغيرها

المقدمة

بحث سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله: مسألة ذبائح العامة من المسلمين وذبائح غير المسلمين من اصحاب الديانات السماوية وغير السماوية واصناف الكافرين والمشركين من الملل و النحل في بحثه الشريف، وحلّ دامت بركاته عقدا كثيرة من معضلات المسائل، ورثبها على حسب ترتيب منطقي ومنهج البحث المتعارف في البحوث الفقهية عند الأساطين وأثرى المكتبة الفقهية بدراساته للمسائل الخلافية، ففي كتاب الصيد والذباحة من موسوعته المسماة ب(فقه الخلاف) بحث هذه المسألة المبتلى بها في البلاد الاسلامية وغيرها في العالم لأهميتها في حياة المؤمن من حيث الأحكام التكليفية والآثار الوضعية كما قال تبارك وتعالى: (يا أيها الناس كلوا

مما في الأرض حلالاً طيباً^(١).

ذبائح المسلمين من العامة

لمعرفة حال ذبائح العامة من طوائف المسلمين غير الملتزمين بولاية أهل البيت عليهم السلام نقول: المشهور عدم اشتراط الإيمان بالمعنى الأخص، والاكتفاء بإسلام الذابح، إلا أن يكون ناصبياً مظهراً للعداوة لأهل البيت عليهم السلام أو منكراً لضرورة من الضروريات الثابتة في الدين.

أدلة حلية ذبائح المسلمين

الروايات الدالة على حلية ذبائح المسلمين عموماً كثيرة كمعتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله تعالى عليه)^(٢) وروايات جواز الأخذ من سوق المسلمين، والمعتبرات في أن الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليه إلا المسلم، وما دلّ على حلية ذبيحة المرأة إذا كانت مسلمة وغيرها.

وحكي الخلاف عن القاضي ابن البراج وابن حمزة^(٣) واستدل لهم بروايات وتقريبات ترتبط بباب العقائد ولا يمكن بناء الحكم الشرعي عليها.

(١) سورة البقرة ١٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ١.

(٣) نقل كلماتهم وبعض الاستدلال في جواهر الكلام: ٩٣/٣٦.

واستدلوا بصحيفة زكريا بن آدم^(١) واعتبروها مقيدة لتلك المطلقات الدالة على كفاية إسلام الذابح، ورد المشهور بأن ((ظاهر النهي وإن أفاد الحرمة إلا أنه محمول عند الأكثر، بل عامة من تأخر على الكراهة))^(٢).

مناقشة الجمع بين الأدلة والحمل على الكراهة

ناقش سماحة شيخنا الأستاذ رحمته من حمل النهي الوارد على الكراهة للجمع بين الأخبار و قال: حمل الأكثر على الكراهة غير كافٍ في حجية الجمع المذكور بعد بنائهم فعلاً على التقييد في مثل المورد؛ لأن مقتضى القاعدة في الجمع بين عموم مثل معتبرة محمد بن قيس وحلية ذبايح المسلمين ونحوها، وبين النهي عن ذبايح غير الإخوان، هو تقييد الأول بالثاني. وعليه فلا بد من دفع تقييد تلك الروايات بالصحيفة، والجمع بينهما بحملها على الكراهة بوجوه أخرى، منها:

١- أن صحيفة زكريا تدلّ على حلية ذبايح غير الإخوان بقريئة الذيل، ولو كانت ذبايح الآخرين محرمة لما جازت حتى عند عدم وجود الذابح المسلم.

٢- وردت الصحيفة في عدد من الموسوعات الفقهية الاستدلالية المهمة بلفظ (على خلاف الدين الذي)^(٣) وهي وإن لم تكن موجودة في

(١) قال أبو الحسن عليه السلام: إني أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه وأصحابك إلا في وقت الضرورة إليه. وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبايح، أبواب الذبايح، باب ٢٦، ح ٩.

(٢) رياض المسائل: ٣١٠/١٣.

(٣) أثبتتها بهذا اللفظ العلامة عليه السلام في (مختلف الشيعة: ٣١٩/٨) والسيد صاحب

نسختي التهذيب والاستبصار المطبوعة إلا أنها توهن الاستدلال بالصحيحة على هذا الحكم؛ لأنها ستكون ظاهرة في دين الإسلام عموماً وتكون كمعتبرة محمد بن قيس.

٣- ((إشعار السياق بها - أي الكراهة- من حيث تخصيص الراوي بالخطاب بالنهي))^(١).

٤- إن جملة من النصوص الدالة على حلية ذبائح المسلمين آبية عن التقييد كمعتبرة محمد بن قيس، مضافاً إلى لزوم تخصيص الأكثر، ونقض الغرض في الروايات المعللة لصحة التذكية بالاسم، مضافاً إلى التوبيخ في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٢).

٥- ما قيل من استبعاد هذا التقييد لأنه يؤدي إلى انعزال الموالين لأهل البيت عليهم السلام عن بقية المسلمين وهو لا يناسب التوجيهات العامة للأئمة (سلام الله عليهم)، فإن البينونة والانفصال بين المجتمع المسلم وغيره مطلوب لكنه داخل المجتمع المسلم مرجوح.

نقاش في صحيحة زكريا بن آدم

واستشكل بعض الأعلام المعاصرين عليهم السلام على الصحيحة من جهة سندها، قال عليه السلام: ((لم يثبت عندنا أن أحمد بن حمزة القمي الراوي عن

الرياض عليه السلام (٣١٠/١٣) والمحقق النراقي عليه السلام في (مستند الشيعة: ٣٧٨/١٥).

(١) رياض المسائل: ٣١٠/١٣.

(٢) الأنعام: ١١٩



زكريا بن آدم كونه ابن اليسع الثقة^(١).

صح شيخنا الأستاذ رحمته الله سند هذه الرواية بما يدفع هذا الإشكال وقال: في السند أحمد بن حمزة القمي وهو ابن اليسع بقرينة اللقب والطبقة فإنه من رجال الإمام الهادي عليه السلام ويروي عن زكريا بن آدم، وقد وُصف بأنه ثقة ثقة، فليس أحمد بن حمزة في الرواية ابن بزيع الذي لم يوثق، وقال عنه الكشي: أنه ومحمد بن إسماعيل بن بزيع كانا في عداد الوزراء، ولذا جعل السيد الخوئي رحمته الله عنوان أحمد بن حمزة القمي مطابقاً لأحمد بن حمزة بن اليسع^(٢). فحمل صحيحة زكريا على التنزيه وكراهة تذكية غير أهل الولاية هو الأولى، ومثل زكريا المأمون على الدنيا والدين يليق به هذا التنزيه، ولعله توجيه من قبل الإمام عليه السلام لتشجيع الشراء من إخوانهم في المعرفة بحق أهل البيت عليهم السلام لدعمهم اقتصادياً.

ذبائح أهل الأديان السماوية

ذبائح أهل الكتاب غير المسلمين وهم اليهود والنصارى وألحق بعضهم المجوس. قال المحقق النراقي رحمته الله: ((وأما الكتابي فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة: الأول: حرمة ذبائحهم مطلقاً، وهو مذهب المعظم - كما صرح به غير واحد من علماء الطائفة- بل في المسالك: كاد أن يعد من المذهب. وعن الخلاف والانتصار أنهما جعلاه من منفردات الإمامية، مدعين عليه الإجماع. والثاني: حليتها كذلك، حكى عن القديمين الإسكافي

(١) فقه الصادق: ١٠١/٣٦.

(٢) معجم رجال الحديث.





والعماني، إلا أن الثاني خص باليهودي والنصراني وقطع بتحريم ذبيحة المجوسي. والثالث: التفصيل بالحلية مع سماع تسميتهم، والحرمة مع عدمه، حكي عن الصدوق^(١).

وقال صاحب الجواهر^{رحمته}: ((فالمشهور شهرة عظيمة أنه لا يتولاه - أي الذبح- الكافر مطلقاً وإن كان كتابياً وجاء بالتسمية، بل استقر الإجماع في جملة من الأعصار المتأخرة عن زمن الصدوقين على ذلك، بل والمتقدمة كما حكاه المرتضى والشيخ بعد اعترافهما بأنه من متفردات الإمامية، بل كاد يكون من ضروريات المذهب في زماننا، مضافاً إلى النصوص المستفيضة التي إن لم تكن متواترة بالمعنى المصطلح فمضمونها مقطوع به ولو بمعونة ما عرفت. فمن الغريب وسوسة بعض الناس فيه، وكأنّ الذي جرّأه على ذلك تعبير المصنف وغيره عن ذلك بقوله: (وفي الكتابي روايتان: أشهرهما المنع، فلا تؤكل ذبيحة اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي) - بناءً على أنه كتابي- المشعر بكون المسألة ظنية وأن النصوص فيها مختلفة^(٢))).

واستغرب^{رحمته} من ((إطناب ثاني الشهيدين في المسالك وبعض أتباعه في تأييد القول بالجواز واختياره، وذكر الجمع بالكراهة ونحوه، وذكره فيها ما لو وقع من غيره لعدّ من الخرافات. (و) أغرب من هذا أن الفاضل في الرياض مع اعتداله وشدة إطنابه في الإنكار على ثاني الشهيدين في ميله إلى القول بالجواز مال بعض الميل إلى العمل إلى ما سمعته (في رواية ثالثة)



(١) مستند الشيعة: ٣٧٩/١٥.

(٢) جواهر الكلام: ٨٠/٣٦.

مقابلة لروايتي الجواز مطلقاً وعدمه، وهي (تؤكل ذبحة الذمي إذا سمعت تسميته، وهي) مع أنها (مطرحة) لم يُحكَّ القول بها إلا عن الصدوق^(١).

الإستدلال على الحرمة

وقد قُرَّب الاستدلال على الحرمة ببعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^(٣) قال الشيخ الطبرسي^{رحمته}: ((وفي هذه الآية دلالة على وجوب التسمية على الذبيحة، وعلى أن ذبائح الكفار لا يجوز أكلها، لأنهم لا يسمون الله تعالى عليها، ومن سمي منهم لا يعتقد وجوب ذلك حقيقة))^(٤) وقال^{رحمته} في تفسير ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾: ((وفي هذا دلالة على تحريم أكل ذبائح الكفار كلهم، أهل الكتاب وغيرهم، من سمي منهم، ومن لم يسم، لأنهم لا يعرفون الله تعالى على ما ذكرناه من قبل، فلا يصح منهم القصد إلى ذكر اسمه)).

محل النزاع: قال شيخنا الأستاذ^{رحمته} في تقرير محل النزاع: محل البحث مانعية كون الذابح كتابياً من حلية الذبيحة، وليس من جهة عدم التسمية، فهذا التقريب إقرار بأن سبب الحرمة أمر آخر غير كونه كتابياً.

(١) جواهر الكلام: ٨٦/٣٦.

(٢) الأنعام: ١٢١

(٣) الأنعام: ١١٩

(٤) مجمع البيان، المجلد الثاني / ٥٥٢ تفسير الآية ١١٩ من سورة الأنعام.



أدلة القائلين بالتحريم ومناقشات الشهيد الثاني

وقد لخص^(١) الشهيد الثاني رحمته أدلة القائلين بالتحريم بوجوه:

((الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^(٢) والكافر لا يعرف الله تعالى فلا يذكره على ذبيحته، ولا يرى التسمية على الذبيحة فرضاً ولا سنة. الثاني: الروايات. الثالث: إن الإخلاد إلى الكفار في الذبح ركونٌ إلى الظالم فيندرج تحت النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^(٣) ولأنه نوع استئمان والكافر ليس محلاً للأمانة، ولأن لها شرائط فلا يستند في حصولها إلى قوله))^(٤).

ثم قام رحمته بمناقشتها و قال: ((وفي جميعه نظر: أما الآية فلأن النهي فيها توجه إلى أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، سواء كان المذكي مسلماً أو كافراً، ومقتضاه مع قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أن ما سُمي عليه يباح أكله، سواء كان ذابحه مسلماً أم كافراً، فالمنع من حيث عدم التسمية لا من حيث الكفر. ومن أين لكم أن الكافر لا يسمى على الذبيحة؟ فإن المراد من التسمية هنا ذكر اسم من أسماء الله تعالى كما علم وسيحقق. ثم لو كان العلم بتسميته شرطاً لزم مثله في المسلم ولا يقولون به.

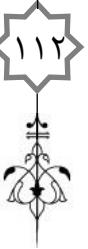
وأما قوله: (إن الكافر لا يعرف الله ولا يذكره على ذبيحته)، فمن

(١) الوجوه المذكورة أصلاً في مختلف الشيعة للعلامة الحلي رحمته: ٣١٧/٨، المسألة (٢٨).

(٢) الأنعام: ١٢١

(٣) هود: ١١٣

(٤) مسالك الأفهام: ٤٥٢/١١-٤٥٤.



العجيب، فإن الكافر الكتابي مقرّ بالله تعالى، وما ينسب إليه من التثليث وأن عزيزاً ابن الله والمسيح ابن الله ونحو ذلك لا يخرج عن أصل الإقرار بالله تعالى. وهذه الإلحاقات وإن أوجبت الكفر لا تقتضي عدم ذكر الله، فإنه يذكر الله في الجملة ويقول: الحمد لله، وذلك كاف في الذكر على الذبيحة كما هو مقتضى الآية. وفي فرق المسلمين من ينسب إلى الله تعالى أموراً مُنكرة ولا يخرج ذلك عن أن يذكر الله كذلك.

على أن في دلالة الآية على النهي عن أكل ما لا يذكر اسم الله عليه مطلقاً بحثاً، فإن قوله: ﴿وَأَنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ كما يحتمل كونه معطوفاً والتقدير: وإن الأكل - الذي هو المصدر المدلول عليه بالفعل - لفسق، يحتمل كونه حالاً والواو للحال، والتقدير: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه في حالة كونه فسقاً، وقد فسره بقوله في الآية الأخرى: ﴿أَهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، وبقرينة ما قبله، فلا يكون النهي عن أكله مطلقاً بل في هذه الحالة. وربما يترجّح الحال على العطف من حيث إن الجملة المعطوف عليها إنشائية، وقوله: ﴿وَأَنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ خبرية، وعطف الخبرية على الإنشائية ممنوع عند علماء البيان ومحققى العربية. وحينئذ فلا دلالة للآية على اعتبار التسمية على الذبيحة مطلقاً، وإنما يستدل عليه من السنة، مع أنه سيأتي في الأخبار الصحيحة: إذا سمعت تسميته فكل، وفي بعضها لم يشترط ذلك، وهذا كله يدل على أن المانع من جهة التسمية لا من جهة الكفر. وأما الروايات فالقول فيها إجمالاً: إن الصحيح منها لا دلالة فيه على التحريم، وغير الصحيح لا عبرة

به لو سلمت دلالاته^(١)... وأما الاستدلال بأن الإخلاق إلى الكفار ركون إلى الظالم وقد نهينا عنه، ففيه: أن مثله وارد على الظالم من المسلمين. وكذلك القول في استئمانه، فإن الفاسق من المسلمين ليس محل الأمانة. وهذا يدل على أن النهي عن الركون إليهم لا من هذه الحيثية كما لا يخفى^(٢).

مناقشة الشهيد الثاني

ناقش شيخنا الأستاذ رحمته الله اشكالات وردود الشهيد الثاني على ادلة التحريم وقال: يمكن مناقشة عدد من كلماته ببعض، ولكن لا حاجة للإطالة لأن هذه الوجوه مما أضيفت إلى استدلال القائلين بالحرمة وليست مما يستندون إليه، وأشيرُ إلى تعليقة واحدة على قوله: ((وهذه الإلحاقات وإن أوجبت الكفر لا تقتضي عدم ذكر الله)) فإنه يرد عليه ما ذكره من التشريك في الفرع الخامس من شرط التسمية وأنه مانع، وبعض هذه الإلحاقات شرك مانع من صدق التسمية.

الاستدلال بالاجماع

فقد استدل على القول المشهور بـ((الإجماعات المنقولة، والشهرة العظيمة، والروايات المستفيضة، وهي ما بين حقيقة في النهي والمنع عنها،

(١) مسالك الأفهام: ١١/٤٥٤-٤٥٦.

(٢) مسالك الأفهام: ١١/٤٥٨.

وظاهرة فيه بقريئة فهم الأصحاب وسائر الأخبار))^(١).

مناقشة الاجماع

سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله ناقش الإجماع بقوله: لا حجية لهذا الإجماع المدعى فضلاً عن الشهرة؛ لعدم تحققه أصلاً بعد مخالفة القدماء له، ولأنه مدركي، وحادث بعد عصر المعصومين عليهم السلام، وإلا فإن الخلاف كان واضحاً ومحتوماً بين أصحاب الأئمة (سلام الله عليهم) في المسألة لذلك كثر السؤال عنها وتجاوزت رواياتها الخمسين، ومما يدل على وجود هذا الخلاف صحيحة شعيب العرقوفي الآتية (في الطائفة الأولى) وخبر الحسين بن عبد الله (في الطائفة الخامسة)، مضافاً إلى أن كبار الرواة الذين نقلوا روايات الحرمة نقلوا روايات الحلية كمحمد بن مسلم والحلي وأبي بصير، وهذا يعني أنها مرادة للإمام عليه السلام وليست متروكة، فهذه القرائن تثبت وجود الخلاف، فضلاً عن نفي الإجماع. فهذه عدة أمور تنفي حجية هذا الدليل، فالمهم هو النظر في الروايات.

روايات المسألة

ونصّف الأخبار بحسب مضامينها وإفادتها المطلوب إلى ستة طوائف ثم نذكر المناقشات الواردة فيها وما نتوصل اليه من نتائج.

(١) مستند الشيعة: ٣٧٩/١٥.

الطائفة الأولى: ما دل على النهي عن ذبائحهم مطلقاً

صحيحة الحسين الأحمسي

عن الحسين الأحمسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال له رجل: أصلحك الله إن لنا جاراً قصاباً فيجيء بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهود فقال: لا تأكل من ذبيحته ولا تشتري منه)^(١).

صحيحة شعيب العرقوفي

عن شعيب العرقوفي قال: (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ومعنا أبو بصير وأناس من أهل الجبل يسألونه عن ذبائح أهل الكتاب فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام قد سمعتم ما قال الله عز وجل في كتابه، فقالوا له: نحب أن نخبرنا، فقال لهم: لا تأكلوها، فلما خرجنا قال أبو بصير: كلها في عنقي ما فيها، فقد سمعته وسمعت أباه جميعاً يأمران بأكلها، فرجعنا إليه فقال لي أبو بصير: سله فقلت له: جعلت فداك ما تقول في ذبائح أهل الكتاب؟ فقال: أليس قد شهدتنا بالغداة وسمعت؟ قلت: بلى فقال: لا تأكلها)^(٢).

موثقة سماعة

عن سماعة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: (سألته عن ذبيحة اليهودي والنصراني، فقال: لا تقربوها)^(٣). وتتحد معها موثقة أبي المغرّ عن العبد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٥.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ٩.

الصالح عليه السلام: (أنه سأله عن ذبيحة اليهودي والنصراني فقال: لا تقربوها)^(١).

خبر زيد الشحام

قال: (سئل أبو عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الذمي، فقال: لا تأكله إن سمي وإن لم يسم)^(٢).

خبر إسماعيل بن جابر

قال: (قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تأكل ذبايحهم ولا تأكل في آنتيهم. يعني أهل الكتاب)^(٣).

الطائفة الثانية: ما دل على الحرمة معللاً بعدم التسمية

صحيحة حنان بن سدير

قال: (دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام أنا وأبي فقلنا له: جعلنا فداك إن لنا خلطاء من النصراني وإنا نأتيهم فيذبحون لنا الدجاج والفرخ والجداء أفناكلها؟ قال: لا تأكلوها ولا تقربوها فإنهم يقولون على ذبايحهم ما لا أحب لكم أكلها قال: فلما قدمت الكوفة دعانا بعضهم فأبيننا أن نذهب، فقال: ما بالكم كنتم تأتوننا ثم تركتموه اليوم، قال: فقلنا: إن عالمنا عليه السلام نهانا وزعم أنكم تقولون على ذبائحكم شيئاً لا يحب لنا أكلها، قال: من هذا

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٥.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ١٠.

العالم؟ هذا والله أعلم الناس وأعلم من خلق الله صدق والله، إنا لنقول:
بسم المسيح^(١).

مصحة ابن أبي عمير

ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب قال: فقال: والله ما يأكلون ذبايحكم كيف تستحلون أن تأكلوا ذبايحهم؟ إنما هو الاسم ولا يؤتمن عليه إلا مسلم)^(٢).

صحيحة قتيبة الأعشى

قال: (سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا تدخل ثمنها مالك ولا تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم. فقال له الرجل: قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي عليه السلام يقول: إنما هو الحبوب وأشباؤها)^(٣).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبايح، أبواب الذبايح، باب ٢٦، ح ١.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الحلية مطلقاً

صحيحة الحلبي

قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب ونسائهم، فقال: لا بأس به)^(١).

خبر بشر بن أبي غيلان الشيباني

قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبايح اليهود والنصارى والنصاب قال: فلوى شدقه وقال: كلها إلى يومٍ ما)^(٢).

خبر إسماعيل بن عيسى

قال: (سألت الرضا عليه السلام عن ذبايح اليهود والنصارى وطعامهم، فقال: نعم)^(٣).

الطائفة الرابعة: ما دل على الحلية بشرط تحقق التسمية

صحيحة حمران

قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله، فقلت: المجوسي، فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله: ولا تأكلوا مما

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٤.

(٢) المصدر، باب ٢٨، ح ٦.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ٤١.

لم يذكر اسم الله عليه^(١).

مصحة معاوية بن وهب

قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبايح أهل الكتاب فقال: لا بأس إذا ذكروا اسم الله ولكن أعني منهم من يكون على أمر موسى وعيسى عليهما السلام)^(٢).

صحيحة حريز وزرارة

حريز عن أبي عبد الله عليه السلام وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنهما قالا: (في ذبايح أهل الكتاب، فإذا شهدتموهم وقد سمو اسم الله فكلوا ذبائحهم، وإن لم تشهدوهم فلا تأكلوا، وإن أتاك رجل مسلم فأخبرك أنهم سمو فكل)^(٣).

صحيحة جميل ومحمد بن حمران

(أنهما سألا أبا عبد الله عليه السلام عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس، فقال: كل، فقال بعضهم: إنهم لا يسمون فقال: فإن حضرتموهم فلم يسموا فلا تأكلوا، وقال: إذا غاب فكل)^(٤).

خبر العياشي

العياشي في تفسيره عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام (في قول

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣١.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبايح، أبواب الذبايح، باب ٢٧، ح ٣٨، ٣٩.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٣.

الله: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: أما المجوس فلا فليسوا من أهل الكتاب، وأما اليهود والنصارى فلا بأس إذا سمّوا^(١).

خبر عبد الملك بن عمرو

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ذبائح النصارى؟ فقال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح، فقال: إنما أرادوا بالمسيح الله)^(٢).

خبر الدعائم

قال: (روينا عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام أنه سئل عن ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وذبائح أهل الخلاف، فتلا قوله عز وجل: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: إذا سمعتموهم يذكرون اسم الله عليه فكلوه، وما لم يذكر اسم الله عليه فلا تأكلوه منهم، ومن كان متهماً منهم بترك التسمية يرى استحلال ذلك لم يجز ذلك وأكل ذبيحته إلا أن يُشاهد في حين ذبحها فيذبحها على السنة ويذكر اسم الله عليها، فإن ذبحها بحيث لم يشاهد لم يؤكل)^(٣).

مضافاً إلى الروايات التي دلت على حلية ذبائح الصنفين الأول والثاني إذا سمّوا مما تقدم، فتدل على الحلية هنا بالأولوية.

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ١٧

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٥

(٣) دعائم الإسلام: ١٧٧/٢

الطائفة الخامسة: ما كان مجملاً وخالياً من التصريح بالجواب

صحيحة علي بن جعفر

علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: (سألته عن ذبيحة اليهود والنصارى هل تحل؟ قال: كل ما ذكر اسم الله عليه)^(١). وخبره الآخر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (سألته عن ذبائح نصارى العرب، قال: ليس هم بأهل الكتاب، ولا تحل ذبائحهم)^(٢).

صحيحة محمد بن قيس

عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب فإنهم ليسوا أهل كتاب)^(٣).

خبر قتيبة الأعشى

قل: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى، فقال: الذبيحة اسمٌ، ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم)^(٤).

خبر الحسين بن المنذر

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا قوم نختلف إلى الجبل والطريق بعيد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١٤.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ١٥.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٣.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ٨.

بيننا وبين الجبل فراسخ فنشتري القطيع والاثنين والثلاثة ويكون في القطيع ألف وخمسمائة شاة وألف وستمائة وألف وسبعمائة شاة فتقع الشاة والاثنتان والثلاثة فنسأل الرعاة الذين يجيئون بها عن أديانهم قال: فيقولون نصارى قال: فقلت: أي شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: يا حسين الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد^(١).

صحيفة حنان بن سدير

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الحسين بن المنذر روى لنا عنك أنك قلت: إن الذبيحة اسم ولا يؤمن عليها إلا أهلها، فقال: إنهم أحدثوا فيها شيئاً لا أشتهيه، قال حنان: فسألت نصرانياً فقلت له: أي شيء تقولون إذا ذبحتم؟ قال: نقول: بسم المسيح)^(٢).

خبر الحسين بن عبد الله

قال: (اصطحب المعلى بن خنيس وابن أبي يعفور في سفر فأكل أحدهما ذبيحة اليهود والنصارى وأبي الآخر عن أكلها فاجتمعا عن أبي عبد الله عليه السلام فأخبراه، فقال: أيكما الذي أباه؟ فقال: أنا: أحسنت)^(٣). ورويت بطريق صحيح عن ابن أبي عمير (أن ابن أبي يعفور ومعلى بن خنيس كانا بالنيل على عهد أبي عبد الله عليه السلام فاختلغا في ذبائح اليهود فأكل المعلى ولم يأكل

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٢.

(٢) المصدر، باب ٢٦، ح ٣.

(٣) المصدر، باب ٢٦، ح ٥.

ابن أبي يعفور، فلما صار إلى أبي عبد الله عليه السلام أخبراه فرضي بفعل بن أبي يعفور وخطأ المعلى في أكله إياه^(١).

الطائفة السادسة: ما دل على اختصاص الحرمة بالنسك

صحيحة الحلبي

قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح نصارى العرب هل تؤكل؟ فقال: كان علي عليه السلام ينهاهم عن أكل ذبائحهم وصيدهم وقال: لا يذبح لك يهودي ولا نصراني أضحيتك)^(٢).

صحيحة أبي بصير المرادي

قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يذبح أضحيتك يهودي، ولا نصراني ولا مجوسي، وإن كانت امرأة فلتذبح لنفسها)^(٣).

موثقة الحسين بن علوان

عن جعفر عن أبيه عليه السلام عن علي عليه السلام أنه كان يأمر مناديه بالكوفة أيام الأضحى ألا لا تذبح نسائككم يعني نسائككم اليهود والنصارى، ولا يذبحها إلا المسلمون)^(٤).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ١٦.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٠.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ١٢.

موثقة إسحاق بن عمار

عن جعفر عن أبيه (أن علياً عليه السلام كان يقول: لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم، ولا تصدّقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين، وتصدّقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة))^(١).

علاج التعارض بين الروايات

عالج شيخنا الأستاذ دامت بركاته ما قيل في التعارض بعدة طرق:

الطريق الأول: ترجيح روايات الحرمة

ما ذهب إليه المشهور من ترجيح روايات الحرمة والأخذ بها لاعتضادها بالشهرة العظيمة ونحوها، وطرح روايات الحلية، قال المحقق النراقي رحمته الله: ((فيجب رفع اليد عن تلك الأخبار - أي أخبار الحلية - بالمرّة وطرح ذلك القول بلا شبهة))^(٢).

اشكالات ومناقشة الطريق الأول

أولاً: إن مرتبة الترجيح تكون بعد فشل وجوه الجمع العرفي واستقرار التعارض والمدعى إمكان الجمع.

ثانياً: إن الشهرة المرجحة هي الروائية، وهي لا تختص بروايات الحرمة بل إن روايات الحلية لا تقل عنها في الشهرة ونقاوة السند ووضوح الدلالة.

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٩.

(٢) مستند الشيعة: ٣٨٤/١٥.

أما الشهرة الفتوائية فهي ليست من المرجحات، مضافاً إلى أنها لم تكن عند القدماء، وإنما حصلت لاحقاً بسبب تراكم الفتوى بالحرمة، ومثلها لا تكون حجة لأنها تعبر عن فهم أصحابنا، ويمكن أن يكون منشأها الاحتياط، وعدم الحاجة للخروج عن القدر المتيقن، أو التقية من الرأي العام في الحوزة والمجتمع ونحوها من الدواعي.

ثالثاً: لو افترضنا عدم إمكان الجمع واستقرار التعارض فإن الترجيح يكون لروايات الحلية لموافقته للكتاب الكريم، فإن الآيات مطلقة لم تشترط إسلام الذابح بل أهملته وجعلته مبنياً للمجهول في إشارة إلى عدم مدخليته والمهم تحقق التسمية، بقريئة الآيات في ذبح الأضاحي حيث وجهت الخطاب إلى المسلمين في ذبح الهدى.

نعم إذا حصل الاطمئنان بأن روايات الحلية لم تصدر لبيان الحكم الواقعي لوجه أو لآخر، وأنها كانت من (جراب النورة) فتسقط عن الاعتبار وتبقى روايات الحرمة بلا معارض، لكن أنى لهم بذلك، وقد رواها كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام المطلعون على فقههم ومثلهم لا يروونها إذا كانت كذلك، بل وجدنا إصراراً من مثل أبي بصير - في صحيحة شعيب العرقوفي - على الحلية وأنه سمع ذلك من الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام مع أنه سمع جواب الإمام عليه السلام في المجلس بالنهي إلا أن أبا بصير فهم للنهي وجوهاً غير حرمة الذبيحة كالتنزه أو عدم تحقق التسمية لمعروفية أهل الجبل بقلة المبالاة بأمر الدين، ونحو ذلك.

بل إن جملة من الروايات التي استدلوها بها على الحرمة تدل على الحلية، كإخبار أبي بصير في صحيحة شعيب العرقوفي، وصحيحة زكريا بن آدم

وأمثالها التي أجازت عند الضرورة، ولو كانت ذبائحهم محرمة لأصبحت ميتة على كل حال.

وجوه لترجيح الروايات

الطريق الأول: ترجيح روايات الحرمة

ومن الوجوه التي عرضوها لترجيح روايات الحرمة ما قاله الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب ((فأول ما في هذه الأخبار: أنها لا تقابل تلك لأنها أكثر، ولا يجوز العدول عن الأكثر إلى الأقل لما قد بين في غير موضع، ولأن ممن روى هذه الأخبار قد روى أحاديث الحظر التي قدمناها، وهم: الحلبي وأبو بصير ومحمد بن مسلم، ثم لو سلمت من هذا كله لاحتملت وجهين: أحدهما: أن الإباحة فيها إنما تضمنت في حال الضرورة دون حال الاختيار وعند الضرورة تحل الميتة، فكيف ذبيحة من خالف الإسلام، والذي يدل عليه ما رواه زكريا بن آدم. والوجه الثاني: أن تكون هذه الأخبار وردت للتقية لأن من خالفنا يجيز أكل ذبيحة من خالف الإسلام من أهل الذمة والذي يدل عليه ما رواه بشر بن أبي غيلان الشيباني))^(١).

مناقشة الوجوه

ناقش شيخنا الأستاذ رحمته الوجوه التي عرضها الشيخ الطوسي رحمته في التهذيب وقال: تضمن كلامه رحمته عدة وجوه:

(١) تهذيب الأحكام: ٦٩/٩-٧٠، كتاب الصيد والذبائح، باب الذبائح والأطعمة وما يحل وما يحرم، الحديث ٣٤.

اولاً: طرح الروايات الدالة على الحلية لكونها أقل عدداً ونحوه قال السيد صاحب الرياض رحمته الله: ((ويرد عليها قصور سند أكثرها وضعف جميعها عن المقاومة لما قدمناه من وجوه شتى، أعظمها اعتضادها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون بالإجماع ملحقة، دون هذه لندرة القائل بها))^(١)، وهو مردود كبروياً بعدم اعتماد هذا المرجح، وصغروياً لوضوح كثرتها وأقوائية سندها. أما الاعتضاد بالشهرة العظيمة فلا حجية فيه بل لو ادعي الإجماع فإنه كذلك لما تقدم من النقاشات.

ثانياً: الحمل على التقية، وقد اعتمد هذا الوجه كثيرون، وعلق به صاحب الوسائل رحمته الله على جملة من روايات الحلية كصحيحة شعيب العقرقوفي فقال رحمته الله: ((رواية أبي بصير محمولة على التقية)) وقال عن خبر بشر بن أبي غيلان: ((هذا ظاهر في التقية))، وقال صاحب الجواهر رحمته الله: ((ومن المعلوم أن هذه النصوص بين الإمامية كالنصوص الدالة على طهارة سؤرهم، ونحوها مما هو معلوم خروجها مخرج التقية كما أوماً إليه خبر بشر بن أبي غيلان، بل لا يخفى على من رزقه الله فهم اللحن في القول: أن هذا الاختلاف منهم في الجواب ليس إلا لها))^(٢)، ((وربما يجعل مصير الإسكافي إليها - أي الحلية - على ذلك قرينة))^(٣).

(١) رياض المسائل: ٣٠٩/١٣.

(٢) جواهر الكلام: ٨٠/٣٦.

(٣) رياض المسائل: ٣٠٧/١٣.

ملاحظات

يرد على هذا الوجه اشكالات:

أ- إن المشهور عندهم^(١) وإن كان حلية ذبيحة الكتابي إلا أنهم لم يشترطوا العلم بتحقيق التسمية بل يكتفون بعدم العلم بوقوع الإهلال لغير الله تعالى فاشتراط التسمية الوارد في الروايات ليس أمراً معروفاً عندهم، فضلاً عن بلوغه درجة التقية منه.

ب- إن مضامين أغلبها تأبى الحمل على التقية لوضوحها وتنوعها وتفصيلها، وإن أمكن تصورها في البعض.

ج- إننا نرفض أشد الرفض مثل هذا الحمل وعدم إمكان صدوره من الإمام المعصوم^{عليه السلام} في مثل المقام إذ كيف يسوّغ لشيئته أكل اللحوم غير المذكاة لتقية موهومة؟.

د- إن الروايات التي جعلوها ظاهرة في التقية وجعلوها قرينة على حمل غيرها عليها حصرها النص المتقدم عن التهذيب برواية بشر بن أبي غيلان، وهي رواية غير تامة السند، وغير ظاهرة في التقية إذ لعل ما قام به الإمام^{عليه السلام} من حركة كان تعبيراً عن امتعاضه لوصول حال المسلمين من الهوان والضعفة مع قوة سلطتهم الظاهرية أن يتولى الذبابة في أسواقهم اليهود والنصارى مع ما هم عليه من الحنق على المسلمين والكيد لهم. ويحمل قوله^{عليه السلام}: (إلى يومٍ ما) على معنى منسجم معه كزوال هذه الحالة ونحوها.

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي: ٢٧٦٠/٤، ط ٣.

ثالثاً: الحمل على حال الضرورة، وفيه: أن الضرورة التي وردت في الروايات ليست بمعنى الاضطرار المسوّغ لأكل الميتة وإلا لما احتاج إلى تقييد ((الحل بتسميته عليها، ولا بسماعه مسمياً ولا بشهادة مسلم على تسميته، فيكون ذلك كله في الأخبار لغواً))^(١)، وإنما بمعنى عدم وجود الذابح المسلم، فضلاً عن الخوف من فوات الحيوان وتلفه لو لم يذبح إلى حين وجود المسلم بقريئة قوله ﷺ: (وقت الضرورة إليه) أي الذابح ولم يقل: (إليها) أي الذبيحة، فهو أدل على الحلّية، وإلا فإنه لا يفرق على المعنى الذي ذكره بين موت الحيوان أو ذبحه على غير الطريقة الشرعية مضافاً إلى أن إطلاقات بعض روايات الحل تأتي التقييد بحال الضرورة.

النتيجة

فتوصل شيخنا الأستاذ رحمته الله إلى أن روايات الحلّية لا يمكن طرحها، ولو كانت من (جرب النورة) - كما في بعض الروايات - وليست مسوقة لبيان الحكم الواقعي لما رواها كبار الأصحاب المطلعون على فقه الأئمة عليهم السلام، فما قاله الشيخ رحمته الله من أن الذين رووا أخبار الحلّية رووا أخبار الحظر دليل عليه وليس له بعكس الجملة فيقال: إن الذين رووا أخبار الحرمة رووا أخبار الحلّية فلو لم تكن مسوقة لبيان الحكم الواقعي لما رووها. في مقابل هذا الذي ذهب إليه المشهور يمكن عرض أكثر من وجه للجمع بين الروايات نذكرها بنفس الترتيب.



الطريق الثاني: مقتضى جمع الروايات

ما يظهر من النظر في مضامين الروايات بحسب التصنيف الذي قدمناه وحاصله: تقييد الطائفة الأولى بالثانية، والثالثة والرابعة فينتج التفصيل الذي ذكره الشيخ الصدوق رحمته الله، فتحرم ذبائح أهل الكتاب مع عدم الوثوق بصدور التسمية وتحل مع العلم بتحقق التسمية بسماعها أو إخبار الثقة.

وهذا الجمع مضافاً إلى كونه مقتضى الجمع بين الروايات، فقد صرحت به جملة من الروايات المعتبرة في الطائفة الرابعة، وأوضحها صحيحة حريز، فتكون هذه الصحيحة ونظائرها رافعة للتعارض بين الروايات ومبيّنة لما أُجمل فيها من الحرمة والحلية.

ومنه يظهر الفرق بين ذبيحة المسلم والكتابي إذ لا يشترط في الأول العلم بتحقق التسمية بل يكفي عدم العلم بعدم تحققها، أما الثاني فيشترط فيه حصول العلم بأي منشأ معتبر.

وأشكل الشهيد الثاني رحمته الله على هذا التفريق بقوله: ((وفيه سؤال ما الفرق، فقد صرح في صحيحة جميل بالحل ما لم يعلم عدم تسميتهم كالمسلم))^(١).

وفيه: إن الفرق صرحت به جملة من الروايات المعتبرة المتقدمة في الطائفة الرابعة، أما قوله رحمته الله في صحيحة جميل -في الطائفة الرابعة-: (فإن حضرتموهم فلم يسموا فلا تأكلوا) وقال: (إذا غاب فكل) فيمكن حمله على

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٥/١١.



حالة خارجية واقعة كان الغالب فيهم التسمية ولو لمجاراة المسلمين المحيطين بهم، أو أن صدور الحكم كان قبل أن يحدثوا في التسمية شيئاً الذي صرّحت به صحيحة حنان بن سدير في الطائفة الثانية، أو أن تحمل هذه فقط على التقية لما ذكرناه من المشهور عندهم.

الطريق الثالث: الجمع العرفي

الجمع العرفي بين روايات المنع والترخيص بحمل الأولى على الكراهة كما هو ديدنهم في نظائر المورد وإن السنة أكثرها قابلة لذلك لأنها وردت بصيغة النهي (لا تأكل، لا تأكلوها، لا تقربوها) فحملها على التنزيه قريب خصوصاً وأنهم مجتمع مسلم تتوفر فيه ذبائح المسلمين مضافاً إلى موافقته للاحتياط الحسن على كل حال.

قال الشهيد الثاني رحمته الله: ((ولو حمل النهي في جميع تلك الأخبار المانعة على الكراهة أمكن كما في هذا، إما لكونه طريقاً للجمع، وإما لما يظهر على تلك الأخبار من القرائن الدالة عليه، بل تصريح بعضها به، كرواية الحسين بن عبد الله قال: (اصطحب المعلى بن خنيس وابن أبي يعفور في سفر فأكل أحدهما ذبيحة اليهودي والنصراني وأبى أكلها الآخر، فاجتمعا عند أبي عبد الله عليه السلام فأخبراه فقال: أيكما الذي أبى؟ فقال: أنا، قال: أحسنت). فهذا ظاهر في الكراهة، وإلا لبين عليه السلام لمن أكل أنه محرم ونهاه عن العود. مع أن أخبار الحل أصحّ سنداً وأوضح دلالةً))^(١).

ملاحظات

سند رواية الحسين بن عبد الله غير تام وقد رويت الواقعة بسند معتبر وورد فيها تخطئة الأكل وهو المعلى وهي صحيحة ابن أبي عمير التي ذكرناها في ذيل خبر الحسين، وقد يرد عليها أنها لم تنقل كلام الإمام عليه السلام وإنما تفسير ابن أبي عمير أو من روى عنه فلا يمكن الاحتجاج بها.

النتيجة

بعد دراسة الروايات والأدلة توصل شيخنا الأستاذ رحمته الله إلى أن المختار هو مجموع الوجهين الثاني والثالث، فتحل ذبيحة اليهودي والنصراني إذا سمى بالله تبارك وتعالى، والحلية مشروطة بحصول الوثوق والاطمئنان بتحقق التسمية، ويراد بالتسمية الإهلال لله تبارك وتعالى بالذبيحة من دون تشريك، وهذا ما بيّنته معتبرة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح أهل الكتاب، فقال: لا بأس، إذا ذكروا اسم الله، ولكن أعني منهم من يكون على أمر موسى وعيسى عليهما السلام)^(١) وشمول أهل الكتاب بعموم ذيل مصححة الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله عليه السلام: (يا حسين: الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليه إلا أهل التوحيد)، وعلى هذا الوجه تحمل إطلاقات الحلية.

توجيه روايات النهي في ضوء الجمع العرفي
أما روايات النهي فيمكن حملها على وجوه:

التوجيه الأول: عدم تحقق التسمية منهم، أو تحققها على نحو أحدثوه غير خالٍ من الشرك كما ورد في صحيحة حنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (إنهم أحدثوا فيها شيئاً لا أشتهيه، قال حنان: فسألت نصرانياً فقلت له: أي شيء تقولون إذا ذبحتم؟ قال: نقول: بسم المسيح)^(١) وإلا فإنهم بحسب الأصل يهلّون بذبائحهم لله تبارك وتعالى، فقد نقل أن لليهود أوراداً خاصة يقولونها عند الذبح موجودة في كتابهم المقدس، وتؤيده رواية بصائر الدرجات بسنده عن عامر بن علي الجامعي قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنا نأكل ذبائح أهل الكتاب ولا ندري يسمون عليها أم لا، فقال: إذا سمعتهم قد سموا فكلوا، أتدري ما يقولون على ذبائحهم؟ فقلت: لا، فقرأ كأنه يشبه يهودي قد هدّها ثم قال: بهذا أمروا، فقلتُ جعلت فداك إن رأيت أن نكتبها، فقال: اكتب)^(٢) فلو سمّوا عند الذبحة بما أمروا به في شريعتهم لم يكن إشكال في ذبائحهم كما بيّن الإمام عليه السلام في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٣.
(٢) صدر الحديث في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٥، وتاممه في جامع أحاديث الشيعة: كتاب الصيد والذبائح والأطعمة، أبواب الذبائح، باب ١٨، ح ٤٠، ج ٢٨، صفحة ١٢٩. وفي المصدر قال الشيخ المجلسي رحمته الله في البحار بعد أن نقل الكلمات: ((هكذا وجدته في نسخ البصائر وفيه تصحيفات كثيرة من الرواة لعدم معرفتهم بتلك اللغة، والذي سمعت من بعض المستبصرين العارف بلغتهم وكان من علمائهم أن الدعاء الذي يتلوه اليهود عند الذبح هكذا)) ثم أورده وترجمته: ((تباركت أنت الله إلهنا ملك العالمين الذي قدسنا بأوامره وأمرنا على الذبح)).



مصحة معاوية بن وهب - الطائفة الرابعة- أن المراد باليهودي
والمسيحي من كان على دين موسى وعيسى ﷺ.

التوجيه الثاني: أنها غير ظاهرة في الإطلاق كصححة الحسين الأحمسي
(في الطائفة الأولى) فإن المراد منها مقاطعة هذا القصاب وترك الذبائح التي
ذبحها اليهودي لليهود والشراء مما يذبحه المسلم للمسلمين وهو ما يفعله
القصاب.

التوجيه الثالث: الحمل على شكل من أشكال المقاطعة لهم وعزلهم
كرد على كيدهم للإسلام أو تعاليمهم على المسلمين واستهزائهم بهم أو
مقابلتهم بالمثل كما جرت عليه الأعراف الدبلوماسية، وتشهد لذلك
صححة الحسين الأحمسي (الطائفة الأولى) ومصحة ابن أبي عمير
(الطائفة الثانية) حيث دللتا على عدم أكلهم من ذبائح المسلمين، فالأمر
بالاجتناب لمقابلتهم بالمثل. مع التقريب الذي ذكرناه لخبر بشر بن أبي
غيلان وظهوره في امتعاض الإمام ﷺ من هذه الحالة.

التوجيه الرابع: الاحتياط في الدين خصوصاً في الأطعمة التي لها آثار
وضعية مهمة، قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^(١)، ومما يشهد
لهذا الوجه رواية محمد بن يحيى الخثعمي (وفيها القاسم بن محمد) عن
أبي عبد الله ﷺ قال: (قال: أتاني رجلان أظنهما من أهل الجبل فسألني
أحدهما عن الذبيحة فقلت: والله لا ترد (لا أبرد - خ) لكما على ظهري لا
تأكل، قال محمد: فسألته أنا عن ذبيحة اليهودي والنصراني فقال: لا تأكل

منه^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: احتياط الخثعي ظاهر بعدم التصريح بالحلية من أجل تمشية أمور السائل وإثقال ظهره هو بالفتوى وهو يعلم بأن السائلين من أهل الجبل المعروفين يومئذٍ بقلة مبالاتهم في أمر الدين فإخفاؤه الحلية كان احتياطاً في الدين.

التوجيه الخامس: الحمل على التنزيه لوجود ذبائح المسلمين في السوق فلا مبرر لتناول ذبائح اليهودي والنصراني إلا لمرض في النفس والعياذ بالله، وقد يكون هذا التنزيه إلزامياً باعتبار توفر ذبائح المسلمين وصعوبة تحقق معنى التوحيد منهم، لذا قال العلامة رحمته الله: ((والأصل أن لا تؤكل ذبائحهم كيف كانت ما وجدت ذبائح المسلمين، ولا يستعان بهم إلا فيما لم يجد مسلماً يستعان به عليه، فإذا لم توجد ذبائح المسلمين، فحينئذٍ جائز أن تؤكل ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم الله عز وجل عليها))^(٢).

لذا حلت ذبائحهم عند الاضطرار أي عند عدم وجود ذابح مسلم كما يظهر من صحيحة زكريا بن آدم المتقدمة لقوله عليه السلام (الضرورة إليه) أي الذابح، ولم يقل (إليها) أي الذبيحة أو اللحم حتى تحمل على الاضطرار المسوغ لأكل الميتة كما تقدم عن الشيخ رحمته الله.

وورد هذا المعنى للاضطرار بوضوح أيضاً في الموارد الأخرى من أحكام الذبائح، كصحيحة محمد بن مسلم في الذبح بغير الحديد قال: (قال أبو جعفر عليه السلام في الذبيحة بغير حديدة، قال: إذا اضطررت إليها فإن لم تجد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٦.

(٢) مختلف الشيعة: ٣١٦/٨، المسألة ٢٨.

حديدة فاذبحها بحجر^(١) وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله في الذبح من غير المذبح وفيها (فأما إذا اضطر إليها واستصعبت عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك)^(٢) وخبر المرزبان عن الرضا عليه السلام قال: (لا بأس بذبيحة الخصي والصبي والمرأة إذا اضطرروا إليه)^(٣).

النتيجة

بعد المناقشات والملاحظات العديدة والأخذ والردّ قال شيخنا الأستاذ حفظه الله: أن كون الذابح كتابياً لا يمنع من حلية ذبيحته، وإنما طراً المنع لاحقاً لأمرٍ أو لآخر - كما في صحيحة حنان بن سدير-، وكان الأصحاب المقربون إلى الأئمة عليهم السلام يعلمون أن الأصل في ذبائح أهل الكتاب هي الحلية إذا سمّوا وإنما تحرم لعارض، وهو مراد من روى الحلية مطلقاً.

إشكال ودفع

إن قلت: إن رواية زيد الشحام (في الطائفة الأولى) صريحة في إطلاق الحرمة حتى لو سمّوا فتكون مانعة عن هذه النتيجة.

قلت: لا تصلح الرواية للمنع، من جهة أن سندها غير تام لوجود المفضل بن صالح المتسالم على ضعفه، وإمكان حملها على أحد الوجوه المتقدمة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ٤.

(٢) المصدر، باب ٤، ح ٣.

(٣) المصدر، باب ٢٣، ح ١٠.



إن قلت: -بالعكس من ذلك- إن صحيحة جميل ومحمد بن حمران (في الطائفة الرابعة) تكتفي بعدم شهودهم عند الذبح أي عدم العلم بعدم تسميتهم وهذا ينافي الشرط المذكور في النتيجة.

قلت: يمكن حملها على قضية خارجية كان فيها أولئك يسمون ليشتري منهم المسلمون، أو تحمل على التقية لأن المعروف عندهم يومئذ كفاية ذلك.

إن قلت: إن وجوب الاجتناب عن ذبائح غير المسلمين موافق للاحتياط وهو حسن.

قلت: أولاً: لا شك في حسن الاحتياط إلا أننا نتحدث عن مقتضى الأدلة الاجتهادية ومؤدى النظر فيها، أما الاحتياط فهو حسن عند العمل إلا أنه يغلق باب الاجتهاد عند النظر.

ثانياً: إن الحكم بحرمة ذبائح أهل الكتاب قد تترتب عليه آثار مخالفة للاحتياط، كما لو استأجر شخص شخصاً آخر لذبح بهيمة فدفعتها إلى كتابي، فعلى القول بالحرمة لا يستحق الأجرة ويغرم قيمة الحيوان لأنه أصبح ميتة وفوت منافعه وهذه الغرامة مخالفة للاحتياط.

إن قلت: توجد بعض الروايات الظاهرة في اشتراط إسلام الذابح كالتى في ذبيحة المرأة والغلام.

قلت: هذا الاستظهار مبني على تحقق المفهوم للجمله وهو غير ظاهر فيه، إذ الجواب بصدد ما يتحقق به الموضوع فذكرت أوضح الأفراد، وليس فيها دلالة على الانحصار حتى يكون لها مفهوم.



نكتة قرآنية

يشترط في الهدى والأضاحي أي النسائك عموماً أن يتولى المسلمون ذباحتها لورود الروايات المعتبرة في ذلك (الطائفة السادسة) وللتعليل بأنها نسك فلا تكون مشمولة بحكم جواز تولي الكتابي الذباحة عموماً، نعم الروايات المذكورة غير ظاهرة في الاشتراط الوضعي الذي تكون نتيجته حرمة الذبيحة، لعدم وجود قرائن على ذلك كالمنع من الأكل ونحوه، فيحمل الوجوب على التكليفي، وتفصيل الكلام في محله من كتاب الحج.

ويمكن استفادة هذا التفريق بين الأضاحي وعامة الذبائح من القرآن الكريم، فإنه وجه خطاب التسمية والذبح إلى المسلمين، قال تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾^(٢)، بينما ترك الذباح مجهولاً مطلقاً في عامة الذبائح واكتفى بشرط التسمية، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٣) ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٣).

ويظهر أن هذا التفريق كان حاضراً في ذهن أرباب الحديث والعلماء (قدس الله أرواحهم) فالكليني رحمته ذكر روايات إسلام ذابح الأضحية - كصحيحة الحلبي - في كتاب الحج أبواب الهدى، وذكر روايات حلية ذبيحة

(١) الحج: ٣٦

(٢) الحج: ٣٤

(٣) الأنعام: ١١٨، ١١٩، ١٢١



الكتابي في كتاب الذبائح تحت عنوان (ذبائح أهل الكتاب).
 وروى الشيخ الصدوق رحمته الله في الفقيه قال: (وفي كتاب علي عليه السلام: لا يذبح
 المجوسي ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر الله عز
 وجل)^(١)، ولو لم يكن بينهما فرق لدمجهما.
 لكن الشيخ الطوسي رحمته الله جمع رواياتهما في باب واحد وتبعه من تأخر
 عنه كصاحب الوسائل رحمته الله فضاع هذا التفريق.

الترجيح بموافقة الكتاب

لو افترضنا استقرار التعارض فإن الترجيح يكون للحكم بالحلية لموافقته
 للكتاب الكريم لإطلاق الذابح في الآيات الكريمة، وهو إطلاق لحاظي كما
 قربنا فيمكن التمسك به.
 وللتشديد العلمي الذي بنينا عليه جملة من مطالب هذا البحث،
 ولتوجيه كلام الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك، نقول: يمكن أن نقرب
 الاستدلال على الحلية من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ
 الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾^(٢) قال
 الشيخ الطبرسي رحمته الله: ((اختلف في الطعام المذكور في الآية، فقيل: المراد به
 ذبائح أهل الكتاب، عن أكثر المفسرين وأكثر الفقهاء، وبه قال جماعة من
 أصحابنا، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: أراد به ذباجة كل كتابي ممن أنزل
 عليه التوراة والإنجيل ومن دخل ملتهم ودان بدينهم، عن ابن عباس و..



(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباجة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٤.
 (٢) المائدة: ٥

ومنهم من قال: عني به من أنزلت التوراة والإنجيل عليهم أو كان من أبنائهم، فأما من كان دخيلاً فيهم من سائر الأمم ودان بدينهم فلا تحل ذبائحهم، وقيل المراد بطعام الذين أوتوا الكتاب ذبائحهم وغيرها من الأطعمة، وقيل إنه مختص بالحبوب وما لا يحتاج فيه إلى التذكية، وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام، فأما ذبائحهم فلا تحل^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وتقريب الاستدلال على إرادة الذبائح خاصة أو عموم الطعام الشامل لها: قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ﴾ التي فيها إشعار إلى حالة جديدة كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ في نفس السياق من سورة المائدة، وليست هذه الحالة الجديدة إلا نسخ حكم سابق، وليس هو إلا حرمة ذبائحهم، إذ أن الحبوب وأشباهاها لم تكن محرمة، وربما كان منشأ هذه الحالة الجديدة ظهور الإسلام وبسط سلطنته على أهل الديانات الأخرى في السنتين الأخيرتين من حياة النبي صلى الله عليه وآله - حيث أن سورة المائدة التي تضمنتها هي من أواخر السور نزولاً-، وحينئذ انتفى حكم المقاطعة والمقابلة بالمثل ونحوها. **إن قلت:** إن الروايات دلت على أن المقصود بالآية الحبوب.

قلت: الروايات الواردة في هذا المعنى^(٢) إما من تطبيق العام على بعض مصاديقه فلا يكون لها مفهوم ينفي ما عداها كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألت عن طعام أهل الذمة ما يحلّ منه؟ قال: الحبوب)

(١) مجمع البيان، المجلد الثاني: ٢٥١.

(٢) ذكرها الحر العاملي رحمته الله في الباب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرمة من كتاب وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٦.

بقريئة تعميم الخصم للحلية إلى غير الحبوب إلا اللحوم، وإما أن فيها ما يمكن دخول اللحوم فيه كقوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم: (العدس والحمص وغير ذلك) فالحل يعم اللحوم، وإما أن إخراج اللحم لعارض كالذي ورد في الأخبار الدالة على حرمة ذبائحهم بسبب عدم التسمية ونحوها، كرواية علي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال: (عنى بطعامهم هاهنا الحبوب والفاكهة غير الذبائح التي يذبحون فإنهم لا يذكرون اسم الله عليها)^(١) وحتى صحيحة قتيبة الأعشى (في الطائفة الثانية) تدخل في معنى رواية علي بن إبراهيم بقريئة تعليل الإمام عليه السلام المنع عن ذبائحهم بعدم ائتمانهم على التسمية.

القائلون بحلية ذبائح الكتابي

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يظهر أن هذه النتيجة -وهي حلية ذبائح الكتابي إذا سمي بالمعنى الصحيح- ثابتة عند جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) لولا الاحتياط وحسن الأدب مع المشهور، قال الشهيد الثاني رحمته الله بعد أن استدل على الحلية: ((وعلى كل حال، فلا خروج عما عليه معظم الأصحاب، بل كاد أن يعدّ هو المذهب، مضافاً إلى ما ينبغي رعايته من الاحتياط))^(٢)، وقال السيد صاحب الرياض رحمته الله: ((ولو لم تكن أدلة الحرمة بالشهرة المزبورة معتقدة لكان المصير إلى هذه الرواية -وهي صحيحة حريز المفصلة في الطائفة الرابعة- في غاية القوة؛ لوضوح الجمع بها بين

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٦.

(٢) مسالك الأفهام: ١١/٤٦٥.

الروایتين الأوليين الدالتين على التحريم والحلية، بحمل الأولى على عدم سماع التسمية، والثانية على السماع. وتجعل هذه قرينة على أن المراد بالتعليل المتقدم إليه الإشارة في أخبار الحرمة بأنها اسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم: المعنى المستفاد منه في بادئ النظر، وهو كون عدم الأمن من حيث خوف الترك لا خوف عدم القصد إلى ما دلّ^(١).

وقال الشهيد الصدر الأول رحمته في تعليقه على منهاج الصالحين للسيد الحكيم رحمته عند قوله: ((فلا تحل ذبيحة الكافر)) قال رحمته: ((إذا سمي الكافر فحرمة الذبيحة مبنية على الاحتياط))^(٢).

أما السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته فقد كان واضحاً في إعلان النتيجة، قال رحمته: ((يشترط أن يكون الذابح مسلماً، على المشهور، فلا تحل ذبيحة الكافر، وإن كان كتابياً، إلا أن الظاهر حلية ذبحه إذا ذكر الله كما يذكره المسلم، نعم لو شك في ذلك حرم ولم يعتد بأخبار الكافر بصحته))^(٣).

تنبيه: أرجع الشهيد الثاني رحمته القول بالتفصيل إلى القول بالحل الذي قوى دليله قال رحمته: ((وهذا - أي القول بالتفصيل - راجع إلى حل ذبيحتهم، لأن الكلام في حلها من حيث إن الذابح كتابي لا من حيث إنه سمي أو لم يسم، فإن المسلم لو لم يسم لم تؤكل ذبيحته كما عرفت))^(٤).

قال استاذنا الشيخ حفظه الله: ظهر الفرق بين ذبيحة المسلم والكتابي

(١) رياض المسائل: ٣٠٩/١٣.

(٢) منهاج الصالحين للسيد الحكيم رحمته: ٣٥٦/٢، فصل الذبابة، مسألة ١.

(٣) منهج الصالحين: ٣٦٥/٣، المسألة ٢١١٥.

(٤) مسالك الأفهام: ٤٦٥/١١.

من هذه الناحية مما ذكرناه آنفاً، وقد ذكره رحمته وأشكل عليه وأجبناه.

فيما احتج به الشهيد الثاني للقائلين بالحلّ

مضافاً إلى الروايات المتقدمة التي استدل بها على الحلية فقد احتج الشهيد الثاني رحمته بوجوه للقائلين بالحل غير الروايات فقال: ((الأول: قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾^(١). وجه الدلالة: أن الطعام إما أن يراد به ما يطعم مطلقاً فيتناول محل النزاع، لأن اللحم من جملة ما يطعم، وإما أن يراد به الذبائح - كما قاله بعض المفسرين^(٢) - فيكون نصّاً. وأما حمله على الحبوب ففيه أن تحليلها غير مختص بأهل الكتاب، إذ جميع أصناف الكفار يحل أكل حبوبهم، فيكون تخصيص أهل الكتاب خالياً من الفائدة، وإنما محل الشبهة منه موضع النزاع))^(٣).
وضَعَفَ رحمته تخصيص الآية بالحبوب ((لمخالفته اللغة والعرف، ودعوى أن ذلك هو المتعارف ممنوعة))^(٤).

قال شيخنا الأستاذ دامت بركاته: رد صاحب الرياض رحمته هذا الوجه بشدة قائلاً: ((وأما قول بعض الأصحاب في الجواب عنه بأن حمله على الحبوب - كما ورد في الأخبار - بعيد مع أن حلّها غير مختص بهم، بل شامل لجميع أصناف الكفار، فغريب وأي غريب بعد الاعتراف بالورود في الأخبار

(١) المائدة: ٥

(٢) وقد نقلنا الأقوال في ذلك (صفحة ٣١٤) عن مجمع البيان.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٥٩/١١.

(٤) مسالك الأفهام: ٤٦٢/١١.

التي منها الصحيح الصريح، وإن هو إلا اجتهاد صرف في مقابله غير مسموع لا يمكن المصير إليه، بل ولا الإصغاء إليه))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يريد رحمته الله بالأخبار صحيحة قتيبة الأعشى المتقدمة في الطائفة الثانية ونظائرها^(٢)، والتقريب الذي ذكره الشهيد الثاني رحمته الله لا يخلو من إشكال لكن الاستدلال بالآية على الحلية له تقريب تقدم دفاعاً عن مراد الشهيد رحمته الله.

ولعل مثل هذه الكلمات - التي لا يقصد بها الجدل والمرء ومناقشة أصل المطلب وإنما الرد على دعوى الخصم كقول العلامة رحمته الله في المختلف بأن المتعارف من الطعام هي الحبوب^(٣) - هي التي أوجبت استغراب عدد من الفقهاء ممن تأخر عنه رحمته الله ومضايقة صاحب الجواهر رحمته الله وانتقاده المتقدم للشهيد الثاني رحمته الله قال رحمته الله: ((فلا وجه للتأمل فيها - أي حرمة ذبائح أهل الكتاب - مطلقاً، بل نسأل الله تعالى شأنه أن لا يجعل ما وقع لنا من الكلام فيها من اللغو الذي لا نؤجر عليه))^(٤).

ثم احتج الشهيد الثاني رحمته الله ب((الخبر المستفيض أو المتواتر بأكل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الذراع المسموم الذي أهدته اليهودية إليه صلى الله عليه وآله وسلم، وأكل منه هو وبعض أصحابه، فمات رفيقه وبقي يعاوده ألمه في كل أوان إلى أن مات

(١) رياض المسائل: ٣٠٨/١٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٥١.

(٣) مختلف الشيعة: ٣١٨/٨.

(٤) جواهر الكلام: ٨٨/٣٦.

منه ﷺ)^(١) وأضاف بعضهم الاستدلال بها على عدم اشتراط شهادة التسمية منهم فإن النبي ﷺ أكل من الشاة ولم يشهد ذبحها وتسميتهم عند الذبح.

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: بغض النظر عن المناقشة في سند الرواية، فإن الاستدلال بها على الحلية غير تام؛ لأن تقديم اللحوم في الطعام لا يلزم منه كونهم هم من ذبحوها، خصوصاً وإن الحادثة وقعت في الأيام الأخيرة من حياة الرسول ﷺ حيث تفتت المجتمع اليهودي وتشتت في البلدان، وذاب من بقي في المجتمع المسلم.

القول بعدم اشتراط شهادة التسمية ومناقشات شيخنا الاستاذ

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أما الاستدلال على عدم اشتراط شهادة تسميتهم فغير سليم أيضاً لما أفادته الروايات من كونهم كانوا يسمون الله تبارك وتعالى ثم أحدثوا شيئاً بعد ذلك.

واستدل الشهيد الثاني رحمته الله أيضاً بـ ((رواية البنظي عن يونس بن بهمن قال: (قلت لأبي الحسن عليه السلام: أهدى إليّ قرابة لي نصراني دجاجاً وفراخاً قد شواها وعملت لي فالوزجة فأكله؟ قال: لا بأس به)^(٢))).

ملاحظة: بغض النظر عن المناقشة في السند، فإنه يأتي فيها ما ذكرناه آنفاً من أن تقديم اللحوم في الطعام لا يعني أنهم تولّوا ذبابة الحيوان.

(١) مسالك الأفهام: ٤٥٩/١١.

(٢) وسائل الشريعة: كتاب الصيد والذبابة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٠.

وناقش رحمته الروايات التي استدلت بها على الحرمة بأمر استغرب^(١) الفقهاء (قدس الله أسرارهم) صدورها منه رحمته كقوله في ما جاء في صحيحة قتيبة (في الطائفة الثانية): (لا تدخل ثمنها مالك): ((لا دلالة فيها على التحريم، بل تدل على الحل، لأن قوله: (لا تدخل ثمنها مالك) يدل على جواز بيعها وإلا لما صدق الثمن في مقابلها، ولو كانت ميتة لما جاز بيعها ولا قبض ثمنها. وعدم إدخال ثمنها في ماله يكفي فيه كونها مكروهة، والنهي عن أكلها يكون حاله كذلك حذراً من التناقض))^(٢).

ملاحظة: إن استعمال لفظ الثمن لا يدل على صحة المعاملة كما ورد في (ثمن العذرة حرام) و (ثمن المغنية سحت) لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، ولصدق إطلاق العنوان بعناية الصورة الظاهرية للمعاوضة، والتعبير بأمثاله معروف، فالاستدلال باستعمال لفظ الثمن على صحة البيع في غير محله.

وكقوله رحمته عن صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم المتقدمة في النهي عن ذبائح نصارى العرب: ((لا دلالة فيها على تحريم ذبائح أهل الكتاب مطلقاً، بل ربما دلّت على الحل، فإن نهيه عن ذبائح نصارى العرب لا مطلق النصارى، ولو كان التحريم عاماً لما كان للتخصيص فائدة))^(٣).

ملاحظة: هذا مبني على كون الجملة لها مفهوم، وهي أبعد الجمل عنه لأنها من مفهوم اللقب، وليست أزيد من تطبيق العام على أحد أفراده.

(١) كقول صاحب الجواهر رحمته المتقدم وراجع أيضاً رياض المسائل: ٣٠٤/١٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٥٦/١١.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٥٦/١١.



وكقوله رحمته عن صحيحته الأخرى في عدم ذبح اليهودي والنصراني الأضحية: ((فإن النهي ورد عن ذبح الأضحية، ومفهومه أن غيرها ليس كذلك، والمفهوم وإن لم يكن حجة إلا أن التخصيص بالأضحية لا نكتة فيه لو كانت ذبائحهم محرمة مطلقاً))^(١).

ملاحظة: يرد عليه مثل ما تقدم مع كون النكتة أن الأضحية نُسك فيتأكد فيها النهي المذكور.

ذبائح أهل الديانات غير السماوية

المسئلة الأخرى التي طرحها سماحة شيخنا الأستاذ رحمته هي في خصوص ذبائح أهل الديانات غير السماوية أو اللادينون كالملاحدة والمشركين والوثنيين وعبدة النيران؛ والمتسمون بالإسلام إلا أنهم مخالفون لأصوله كالمجسمة والغلاة والنواصب والقدرية.

حكي الإجماع على حرمة ذبائح غير أهل الكتب السماوية، قال الشهيد الثاني رحمته: ((اتفق الأصحاب بل المسلمون على تحريم ذبيحة غير أهل الكتاب من أصناف الكفار، سواء في ذلك الوثني وعبد النار والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم))^(٢).

وخالف الشيخ الصدوق رحمته فجعل المعيار في الحلية التسمية، وإن خالف في الدين، قال رحمته في الفقيه: (قال الصادق عليه السلام لا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وجميع من خالف الدين، إلا إذا سمعته



(١) مسالك الأفهام: ٤٥٧/١١.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٥١/١١.

يذكر اسم الله عليها، وفي كتاب علي عليه السلام: لا يذبح المجوسي ولا النصراني ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر اسم الله عز وجل^(١).

وقال في المقنع: ((ولا تأكل ذبيحة من ليس على دينك في الإسلام، ولا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي، إلا إذا سمعتهم يذكرون اسم الله عليها، فإذا ذكروا اسم الله فلا بأس بأكلها، فإن الله يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ويقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾^(٢)) بتقريب عودة الاستثناء على الجميع أو عموم الاستدلال بالآية.

وربما تراءى ما يقرب من ذلك من الشيخ المفيد رحمته الله، قال رحمته الله: ((وأصناف الكفار من المشركين واليهود والنصارى والصابئين ولا يرون التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة، فذبائحهم محرمة بمفهوم التنزيل حسب ما أثبتناه))^(٣).

علق سماحته رحمته الله بقوله: وهذا الاستثناء لا يشمل بالتأكيد المنكرين لوجود الله تبارك وتعالى كالملاحدين حيث لا معنى للتسمية حينئذٍ، ويمكن توجيه كلامهما بما لا يخالف الإجماع، بأن التسمية حتى لو صدرت من غير أهل التوحيد فإنها لا أثر لها لأنهم لا يعتقدون بمعناها، فقد قال الشيخ



(١) من لا يحضره الفقيه، ج٣، كتاب المعيشة، باب الصيد والذبائح، ما تذكى به الذبيحة، ح ٤١٨٢.

(٢) المقنع: ١٤٠ وفي مستدرك الوسائل: ١٥٠/١٦ ح ١١٠.

(٣) المقنعة: ٥٩٧.

المفيد رحمته الله في ذيل كلامه المتقدم: ((وذبائح المرتدين وإن اعتقدوا التسمية عليها محرمة بالإجماع)).

معنى التسمية في التذكية

قال الشيخ المفيد رحمته الله في المعنى المراد من التسمية في الذبح: ((أن المراد بالتسمية هو تسمية المتدين بفرضها على ما تقرر في شريعة الإسلام، مع المعرفة بالمسمى المقصود بذكره عند الذبيحة استباحتها، دون من عداه ممن أنكر فرضها وتلقَّظ بها لغرض له دون التدين، وكذا المرتد عن أصل من الشريعة مع إقراره بالتسمية واستعمالها وإقراره بسائر ما سوى الأصل، وكذا دون ذبيحة المشبه وإن سمي ودان بفرضها عند الذبيحة متديناً، فالمراد بالتسمية عند الزكاة ما وصفناه عند التدين بشرطها على فرض ملة الإسلام والمعرفة بمن سماه))^(١).

الأدلة الروائية

فقد ورد في هذين الصنفين روايات كثيرة، مما ورد في عبدة النيران والمجوس وفي المشركين ومن بحكمهم:

١٥٠

خبر الحسين بن المنذر

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نتكارى هؤلاء الأكراد في قطاع الغنم

(١) رسالة (تحريم ذبائح أهل الكتاب) ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد: ٢١/٩.

وإنما هم عبدة النيران^(١) وأشباه ذلك فتسقط العارضة فيذبحونها ويبيعونها فقال: ما أحب أن تجعله في مالك إنما الذبيحة اسم ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم^(٢).

موثقة الحسين بن علوان

(عن جعفر عن أبيه أن علياً عليه السلام كان يقول كلوا من طعام المجوس كله ما خلا ذبايحهم فإنها لا تحل وإن ذكر اسم الله عليها)^(٣).

معتبرة محمد بن قيس وصحيحة محمد بن مسلم

محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب فإنهم ليسوا أهل كتاب)^(٤) وخبر أبي بصير قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تأكل من ذبيحة المجوسي، قال: وقال: لا تأكل ذبيحة نصارى تغلب فإنهم مشركو العرب)^(٥) ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن نصارى العرب أتؤكل ذبائحهم؟ فقال: كان علي عليه السلام ينهى



(١) من هذه الرواية نستفيد وجهاً آخر لفهم روايات النهي عن التزويج بالأكراد غير ما ذكرناه في موضعه في المجلد الأول من هذه الطبعة في مسألة نقل الميت إلى العتبات المقدسة، وحاصل الوجه: أن النهي كان على نحو الواقعة الخارجية باعتبارهم عبدة نيران يومئذٍ، وليس المقصود بها جنس الأكراد وقوميتهم.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٧.
(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ١٢.
(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٣.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٢.

عن ذبائحهم وعن صيدهم ومناكحتهم^(١) ومثلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام.

ويضاف إليها الروايات الآتية في ذبائح أهل الكتاب حيث حملها المشهور على الحرمة وهم أهل ديانة سماوية فتكون حرمة ذبائح غير أهل الكتب السماوية أولى^(٢).

الفرق المنحرفة من المتسمين بالإسلام

صحيحة أبي بصير

قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ذبيحة الناصب لا تحل)^(٣).
وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (لا تحل ذبائح الحرورية)^(٤).
وصحيحته الأخرى قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع من إخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال أي شيء تسألني أن أقول؟ ما يأكل إلا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير. قلت: سبحان الله مثل الدم والميتة ولحم الخنزير؟ فقال: نعم وأعظم عند الله من ذلك ثم قال: إن هذا في قلبه على المؤمنين مرض)^(٥).

رواية إبراهيم بن أبي محمود

عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال: (من زعم أن الله يجبر العباد على

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ١٩، ٤٦.

(٢) ممن استدل بهذه الأولوية المحقق النراقي قدس سره في مستند الشيعة: ٣٧٨/١٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبايح، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ٢.

(٤) المصدر، باب ٢٨، ح ٣.

(٥) المصدر، باب ٢٨، ح ٤.

المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته ولا تقبلوا شهادته ولا تصلوا وراءه ولا تعطوه من الزكاة شيئاً^(١).

رواية يونس بن ظبيان

عن الصادق عليه السلام في حديث عن الصادق عليه السلام قال: (يا يونس من زعم أن لله وجهاً كالوجوه فقد أشرك ومن زعم أن له جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله فلا تقبلوا شهادته ولا تأكلوا ذبيحته)^(٢).

علق سماحة شيخنا الأستاذ حفظه الله بعد ذكره للروايات بقوله: لم نقرّب الاستدلال بالروايات وما يرد عليه من الإشكالات، لأن المهم عندنا الآن أصل المطلب فلا نطيل في التفاصيل، وإلا فإن بعضها قاصر عن الدلالة على المطلوب كصحيحة أبي بصير في شراء اللحم من النصاب مع وجود ذبائح أصحابه، فإنها تدل على خبث سريرة الفاعل وقبح فعله وأن فعله كمن يأكل الميتة بالإثم، أي أن الحرمة تكليفية، أما روايتا إبراهيم ويونس فقد يكون ظاهرهما الأمر بمقاطعة هؤلاء وهكذا.

تعليق آخر لسماحته دام عزه: في مقابل هذه الروايات توجد روايات أخرى يظهر منها حلية ذبائح هؤلاء إذا سمّوا عليها منها:

صحيحة حمران

قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله، فقلت: المجوسي، فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله: ولا تأكلوا مما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ٩٠.

(٢) المصدر، باب ٢٨، ١٠.



لم يذكر اسم الله عليه^(١).

صحيحه محمد بن مسلم

عن أبي جعفر^(٢) قال: (كل ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع ولا تأكل ذبيحة نصارى العرب)^(٣).

خبر الورد بن زيد

قال: (قلت لأبي جعفر^(٤): حدثني حديثاً وأمله عليّ حتى أكتبه فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟ قال: قلت: حتى لا يردّه عليّ أحد، ما تقول في مجوسي قال: بسم الله ثم ذبح؟ فقال: كَل، قلت: مسلم ذبح ولم يسم؟ فقال: لا تأكله إن الله يقول: فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)^(٥).

وصحيحه حمران عن أبي جعفر^(٦) قال: (سمعتَه يقول: لا تأكل ذبيحة الناصب إلا أن تسمعه يسمي)^(٧).

صحيحه الحلبي

عن أبي عبد الله^(٨) قال: (سألته عن ذبيحة المرجئ والحروري فقال: كل وقّر واستقر حتى يكون ما يكون)^(٩).

خبر بشر بن أبي غيلان الشيباني

قال: (سألْتُ أبا عبد الله^(١٠) عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب قال:



(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٢.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٧.

(٤) المصدر، باب ٢٨، ح ٧.

(٥) المصدر، باب ٢٨، ح ٨.

فلوى شذقه وقال: كلها إلى يومٍ ما^(١).

المختار في المسألة وحل تعارض الروايات

بعد ذكر الطوائف المتعددة من الروايات في المسألة ولحل التعارض بينها قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الوجه الذي يتبادر لمعالجة هذا التعارض هو تقييد الطائفة الأولى بالثانية فتحمل الحرمة على صورة عدم التسمية والحلية على صورة التسمية كما هو صريح جملة من روايات الطائفة الثانية، وربما يستشهد له بالروايات المعتبرة الكثيرة التي عللت التذكية بذكر الاسم فيتمسك بإطلاقها؛ لقوله عليه السلام في صحيحة قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله: (فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)^(٢).

وخبّر الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله عليه السلام (يا حسين الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد)^(٣) وصحيحة الحسين الأحمسي عنه عليه السلام قال: (هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)^(٤).

وإنما اشترط في الذابح الإسلام أو كونه من أهل التوحيد فللاطمئنان بتحقق التسمية، أما غيرهم فلا بد من العلم بصدورها منهم وهو صريح بعض الروايات كصحيحة حمران (إلا أن تسمعه يسمي).

إلا أن بعض إطلاقات الطائفة الأولى لا يقبل ذلك لتصريحها بالإطلاق

(١) المصدر، باب ٢٨، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبايح، أبواب الذبايح، باب ٢٦، ح ١، ٢.

(٣) نفس المصدر.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٤.

من حيث هذا اللحاظ فتكون آية عن التقييد به كموثقة الحسين بن علوان في المجوس، وإن كان يمكن المناقشة في متنها، لاحتمال كون الذيل شرحاً من الراوي معبراً عن فهمه. وعلى أي حال فإن إطلاق الحرمة موافق للإجماع الذي -نقلناه - على حرمة ذبائح غير أهل ديانات التوحيد، فتحمل روايات الحلية على التقية -كما قالوا-، أو انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، فقد اشترط في الحلية التسمية التوحيدية، وهي منتفية عند المشركين والملحدين وعبدة النيران والأوثان ونحوهم. ولا بأس حينئذٍ من الالتزام بالحلية إذا تعلموا التسمية لله تبارك وتعالى وتكون حينئذٍ لهدايتهم إلى التوحيد.^(١)



(١) المجلد العاشر من موسوعة فقه الخلاف للمرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله.

عدم جواز تناول المفطر للصائم في السفر حتى يبلغ حد الترخّص

المقدمة

المشهور بين القدماء هو عدم جواز تناول المفطر للصائم إذا خرج في سفر يوجب الإفطار حتى يبلغ حد الترخّص وهذا الحكم مشهور بين الأصحاب حتى ادعي عليه الإجماع، ولم ينقل الخلاف فيه عن أحد، عدا ما حكاه العلامة رحمته عن علي بن بابويه والد الصدوق من الخلاف فيه، فتطرّق سماحة شيخنا الأستاذ الى هذا البحث لاهميته في الصوم وصعوبة معرفة احكامه وتطبيقاته على المكلفين لعدم وضوحه على لسان الفقهاء، فقد ذكر أقوال الأصحاب وناقشها من أبعاد وجهات مختلفة للوصول الى نتيجة وفق الصناعة الفقهية الراسخة في استدلالاته وجعل منها قاعدة فقهية لتطبيقاتها الفرعية، وقرب الخلاف بين الأعاضم بهذا البيان: أن العلامة نقل الخلاف من ابن بابويه و هو: ((وإن خرجت من منزلك فقصر

إلى أن تعود إليه))^(١). ومن ثم انطلق الى مسألة مهمة في القاعدة وهي هل الملاك و المناط هو الخروج من المنزل ام البلوغ حدّ الترخّص؟ فقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: فإذا ضمّنا إلى هذا القول الملازمة بين التقصير والإفطار، قوله رحمته الله: ((ومتى وجب عليك التقصير في الصلاة أو التمام لزمك في الصوم مثله))^(٢) كانت النتيجة أن والد الصدوق يقول بجواز إفطار المسافر عند خروجه من منزله.

مناقشة محل الخلاف و نسبه لابن بابويه

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إلا أن هذا الخلاف لا يُعتدّ به - وإن تبع العلامة عليه بعض الأعلام كالسيد الخوئي رحمته الله^(٣)؛ لعدم صحة نسبة هذا القول إلى والد الصدوق، فإنه يوافق المشهور، قال رحمته الله: ((وإن كان -أي السفر- أكثر من بريد فالتقصير واجب، إذا غاب عنك أذان مصرك))^(٤)، ويشهد على عدم مخالفته في هذه المسألة أيضاً قوله عقيب هذا: ((وإن كنت في شهر رمضان فخرجت من منزلك قبل طلوع الفجر إلى السفر أفطرت إذا غاب عنك أذان مصرك))، فكلامه رحمته الله صريح في موافقة المشهور، وقال مثله ولده في المقنع.

فنسبة العلامة رحمته الله الخلاف له غير دقيقة، والذي يظهر من سياق

(١) فقه الرضا: ١٦٢.

(٢) فقه الرضا: ١٦١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٩١/٢٠.

(٤) فقه الرضا: ١٥٩.

عدم جواز تناول المفطر للصائم في السفر حتى يبلغ حد الترخّص

كلمات علي بن بابويه أنه أراد من عبارته التي نسب العلامة إليه الخلاف فيها، الحكم في الجملة أي أن المسافر يستمر على القصر إذا خرج بسفره حتى يعود إلى منزله، فهي مهملة من حيث شروط القصر ولا إطلاق لها. وبالرغم من عدم وجود مخالف صريح في هذا الحكم بعد أن نفينا المخالفة المحكية عن والد الصدوق عليه السلام، إلا أن جواز تناول المفطر قبل حد الترخّص يفترض أن يكون مؤدى قول العلامة عليه السلام ومن وافقه هو قضاء المسافر، لأنه استدل على السقوط بانكشاف عدم وجوب الصوم ذلك اليوم لاستحالة تكليفه به، ومقتضاه أنه إذا علم بطروء العذر - كالحيض - أو العزم عليه - كالسفر - جاز له الإفطار لانكشاف عدم التكليف بالصوم في ذلك اليوم من أول الأمر فما الداعي إلى اشتراط بلوغ حد الترخّص لتناول المفطر؟.

لكنه عليه السلام في هذه المسألة اختار عدم جواز تناول المفطر قبل حد الترخّص ^(١) واستدل له بما ورد في تقصير الصلاة بأنه لا يكون إلا بعد بلوغ حد الترخّص، وكأنه عليه السلام ضمّ إليها الملازمة بين التقصير والإفطار. قال شيخنا الأستاذ عليه السلام: لا يقاس وجوب الصوم حتى بلوغ حد الترخّص على وجوب صلاة التمام حتى ذاك، لسقوط التكليف بالصوم.

أو يقال: إن الملازمة غير شاملة للمورد للفرق بين الصلاة والصوم، فإن وجوب الصلاة ثابت على تقدير الحضر والسفر، وإنما تختلف كيفية الأمور به، أما الصوم فإن وجوبه ينتفي بالسفر - على مذهب الأصحاب - وهو ذو هيئة

(١) مختلف الشيعة: ٣/٣٤٣، المسألة (٧٩).

ارتباطية لا تقبل التبويض، فينكشف بالسفر عدم وجود الأمر به أصلاً، فلا يبقى مانع من تناول المفطر، فقياس الصوم على الصلاة في هذا الحكم قياس مع الفارق.

أقوال بعض الأعلام في القاعدة

ويظهر من بعض أعلام العصر، الإقرار بهذه النتيجة حيث أورد على مختاره سقوط الكفارة بنفس الإشكال، قال رحمته الله: ((فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم جواز الإفطار لمن يعلم بتحقق السفر منه ولو قبل الوصول إلى حد الترخّص، بل قبل التلبس بالسفر. قلت: لعل وجوب الإمساك فيه من جهة التأدب واحترام الشهر))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا تسليم منه بالإشكال وإن أجاب عنه بأمر آخر.

ويظهر من بعض الأعلام المعاصرين أنه مقتنع بعدم حرمة تناول المفطر عند العلم بالعدر حيث أنه بعد أن اعتبر مقتضى الأدلة عدم سقوط الكفارة مطلقاً قال:

((نعم: الظاهر بل المقطوع به المستفاد من النص والفتوى، حرمة الإفطار، وإن علم بالعدر من أول النهار، وإن كان ربما احتمال عدم الحرمة، لأن الواجب الصوم، ولا صوم هنا، فحاله حال من يعلم بأنه لا وقت له للصلاة كاملة، حيث علمت المرأة مثلاً أنها يفاجئها الحيض بعد مقدار

ركعة من أول الوقت مثلاً. وحال من يعلم أنه لا يقدر على الإتيان بالحج، حيث يعلم أنه بعد الإحرام، لا يقدر على الوقوفين، وسائر الأفعال، أو أنه لا يقدر على العمرة، حيث يعلم أنه بعد الإحرام، لا يقدر على الطواف، وسائر الأفعال، وحال من يعلم أنه لا يقدر على تمام الاعتكاف حيث يعلم بالمرض بعد صوم اليوم الأول، وحال من لا يعلم بأنه لا يقدر على تمام الوضوء والغسل، إلى غيرها من الأمثلة، لكن الظاهر بل المستفاد من الأدلة والفتاوى، أن وجوب الإمساك بالنية ليس محل تأمل^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الصحيح في الجواب الذي يندفع به الإشكال على العلامة أن يقال: إن العلم بحصول العذر لا يسقط الصوم، وإنما المسقط هو تحقق العذر خارجاً، فعلى المكلف أن ينوي الصوم ويلتزم بمقتضياته حتى يحصل المسقط وإن جزم بحصوله. فالإشكال غير وارد أصلاً، ومنه يتضح الرد على العلم المعاصر الذي توسّع في الرخصة، أما الموارد الأخرى التي ذكرها فهي من القياس مع الفارق.

وإذا كان الحديث عن السفر خاصة، فمما يرفع إشكال التهافت بين الحكمين ظاهراً ما بنينا عليه -خلافاً للمشهور- من كون الحضر وما بحكمه شرط واجب لا شرط وجوب، فوجوب الصوم ثابت على أي حال وهو منشأ حرمة تناول المفطر، وما يحصل بالسفر هو سقوط شرط صحة امتثال الجواب.



الاستدلال على منع تناول المفطر قبل حد الترخّص ومناقشته

إن الحكم بعدم جواز المفطر قبل حدّ الترخّص على خلاف القاعدة؛ لأن مقتضى كون السفر موجباً للإفطار تحقق الرخصة بمجرد الخروج من البلد لصدق عنوان السفر عليه؛ لأن معنى السفر لغة هو البروز والانكشاف والانجلاء عن البلد فيتحقق العنوان بالخروج عن البلد. لكن الأصحاب (قدس الله أرواحهم) أرسلوا هذا الحكم -في كتاب الصوم- إرسال المسلمات ولم يستدلوا عليه واكتفوا بنفي الخلاف والإشكال فيه، أو الاستدلال بالملازمة بين التقصير والإفطار^(١).

وبحسب استقرائي فإنه لا توجد نصوص خاصة تدل عليه هنا، فما يوجد في كلمات بعض الأعلام من وجودها والتمسك بإطلاقها دعوى لا يوجد ما يثبتها، كقول السيد الخوئي رحمته الله: ((وكذلك الروايات حيث تضمنت المنع عن تناول المفطر قبل أن يخرج المسافر من حد الترخّص))^(٢).

نعم سنقرّب الاستدلال ببعض النصوص ونناقشها، ولو اعتبرناها فإنها ليست من النصوص الخاصة بالمسألة كما توهم عبارته رحمته الله.

الأدلة

ويمكن أن نورد هنا باختصار عدة وجوه:



(١) جواهر الكلام: ١٤٤/١٧، مستمسك العروة الوثقى: ٤٣٧/٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣٥٦/٢١.

الأول: الإجماع

وهو ليس بعيداً لشذوذ المخالف أو أن كلامه مأوّل، إلا أنه يمكن المناقشة فيه من جهة كونه مدركياً مبنياً على الملازمة التالية لتصريحهم بالاستناد عليها.

الثاني: الإطلاقات

الإطلاقات الدالة على وجوب الصوم فتشمل كل حاضر حتى يسافر.
وفيه:

- ١- احتمال خروج المورد موضوعاً عن هذه الإطلاقات عند العلم بحصول العذر؛ لانكشاف عدم الوجوب من أول اليوم كما مال إليه بعض الأعلام ممن نقلنا كلامهم آنفاً.
- ٢- إن هذا الدليل مجمل؛ لأنه يمنع من تناول المفطر ما دام حاضراً، ولا يعيّن الحد الذي يُرخص فيه بالإفطار، ويمكن أن يكفي فيه تحقق عنوان السفر بالخروج من البلد فيبقى حد الترخص بلا دليل.

الثالث: الروايات و الملازمة

هذا الدليل مكوّن من مقدمتين وهما:

إحدهما: الروايات

الروايات الدالة على عدم جواز تقصير الصلاة حتى يبلغ حد الترخص، كصحيحة محمد بن مسلم (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر

فيخرج، متى يقصّر؟ قال: إذا توارى من البيوت^(١).

ثانيهما: الملازمة

الملازمة بين تقصير الصلاة والإفطار، وقد دلّت عليها عدة روايات^(٢) كصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (هذا واحد، إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت) ورواية سماعة قال: (قال أبو عبد الله -في حديث- وليس يفترق التقصير والإفطار فمن قصّر فليفطر)^(٣) وغيرهما.

قال شيخنا الأستاذ دامت له: هذا الوجه هو المعتمد عندهم، حتى أنهم إذا ذكروا اشتراط حد الترخّص للإفطار استدلوا مباشرة بروايات التقصير في الصلاة^(٤)، بتقريب أن الإمام عليه السلام اكتفى ببيان الملازمة بين الإفطار والتقصير عن تكرار ما قاله من الشروط في تقصير الصلاة فكأنه عليه السلام أحال عليها، والمورد منها.

لكن يمكن المناقشة في جريان الملازمة هنا بأنها غير شاملة له؛ لأن موضوعها -بحسب ظاهر النص والفتوى- شروط السفر الموجب للتقصير كالقصد إلى السفر ومقدار المسافة الشرعية، وعدم كونه من مستثنيات التقصير، ونحوها، فالتوسع بتطبيق الملازمة حتى لمثل هذه

(١) وسائل الشريعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ٦، ح ١.

(٢) راجع فقه الخلاف: ٣٧٢/٧.

(٣) وسائل الشريعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٤، ح ١، ٢.

(٤) لاحظ كمثال: الطوسي رحمته في التهذيب: ج ٤، باب ٥٧: حكم المسافر والمريض،

الموارد - وهو اشتراط بلوغ حد الترخّص - لا دليل عليه.

أما النص كصحيحة معاوية بن وهب ففيها عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه قال: إذا دخلت بلداً وأنت تريد المقام عشرة أيام فأتم الصلاة حين تقدم، وإن أردت المقام دون العشرة فقصر وإن أقمت تقول: غداً أخرج أو بعد غدٍ ولم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وبين شهر، فإذا أتم الشهر فأتم الصلاة، قال: قلت: إن دخلت بلداً أول يوم من شهر رمضان ولست أريد أن أقيم عشراً، قال: قصر وأفطر، قلت: فإن مكثت كذلك أقول: غداً أو بعد غد فأفطر الشهر كله وأقصر؟ قال: نعم هذا (هما) واحد، إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت)^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: من الواضح أن موردها شروط السفر الموجب للتقصير، وليس للملازمة إطلاقاً يتعدى إلى غيره.

وأما الفتوى فإنها ناظرة أيضاً إلى خصوص ما ذكرناه فقد عبّروا بأن ((كل سفر أوجب التقصير في الصلاة أوجب الإفطار في الصوم))^(٢)، وقال الشيخ الصدوق في المقنع: ((واعلم أن كل من وجب عليه التقصير في الصلاة في السفر فعليه الإفطار، وكل من وجب عليه التمام في الصلاة فعليه الصيام، متى أتم صام ومتى قصر أفطر))^(٣). فنظرهم إلى شرائط السفر الموجب للتقصير وليس إلى سائر الأحكام الأخرى كمحل الرخصة للتقصير - وهو حد الترخّص - وتوسّعهم هذا في تطبيق الملازمة هو أحد أسباب وقوعهم في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٥، ح ١٧.

(٢) العبارة لابن إدريس رضي الله عنه في السرائر: ٣٣٢/١.

(٣) المقنع: ١٩٦.



النقوض عليها وعدم نجاحهم في الإجابة عليها.
إن قلت: إن بلوغ حد الترخّص ذكره ضمن شرائط قصر الصلاة فيكون
 داخلاً في مورد الملازمة بالمعنى المتقدم فتجري فيه.

قلت: إن بلوغ حد الترخّص من شروط التقصير لا من شروط السفر
 الموجب للتقصير، فهو متأخر رتبةً عن شروط السفر الذي هو مورد جريان
 الملازمة، أي أننا بعد أن نستوفي شروط السفر الموجب للتقصير، نسأل
 عن الحد الذي يقصّر فيه من جمع شروط السفر الموجب للتقصير،
 فيُجاب بأنه يقصّر عند حد الترخّص.

بل يمكن أن نستظهر نهي الإمام عليه السلام عن مقايضة أحكام الصلاة بالصوم
 للمسافر إلا فيما نُصّ عليه، من قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان -
 في حديث- قال عليه السلام: (وأوجب عليه -أي المسافر- قضاء الصيام ولم
 يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا أب من سفره، ثم قال: والسنة لا
 تقاس)^(١).

ووجه عدم صحة المقايضة أن الوجوب باقٍ في الصلاة وإنما ينتقل من
 هيئة إلى أخرى فوردت النصوص في وضع حد الانتقال بالتكليف، أما في
 الصوم فينكشف سقوط الوجوب وارتفاع التكليف أساساً من أول الأمر -
 على مبناهم من اعتبار الحضر شرط وجوب-.



(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ١٣، ح ٥.

الرابع: دليل أن الحائض لا تفطر

ما دلّ على أن الحائض لا تفطر حتى ترى الدم كصحيحة العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تطمّث في شهر رمضان قبل أن تغيب الشمس؟ قال عليه السلام: تفطر حين تطمّث) وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن امرأة أصبحت صائمة فلما ارتفع النهار أو كان العشي حاضت، أتفطر؟ قال: نعم، وإن كان وقت المغرب فلتفطر)^(١).

بتقريب أن المستفاد ((من هذا التقييد عدم جواز الإفطار قبل ذلك؛ لأن الحيض إنما يمنع عن الصوم من حين حدوثه))^(٢).

وبضمنية تنقيح المناط وعدم اختصاص الحكم بالحيض وأنه شامل لكل مسقطات الصوم ومنها السفر، وتتميم الاستدلال بأن عنوان السفر يصدق عند بلوغ حد الترخّص.

وفيه: إن المقدمات الثلاث الموصلة للنتيجة ليست تامة، إذ أن الظاهر من الروایتين خصوصاً الثانية أن قوله: (تفطر حين تطمّث) ليس مقابل عدم جواز الإفطار قبل ذلك وإنما مقابل من يتوهم عدم جواز الإفطار إذا حاضت بعد الزوال حتى قبيل المغرب.

والتجريد عن خصوصية المورد لا دليل عليه، أما التتميم الأخير فهو وجه مستقل سيأتي أدناه.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٢٥، ح ١، ٢.
(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣٦٠/٢١.

الخامس: لا سفر إلا ببلوغ حد الترخّص عرفاً

إن عنوان المسافر لا يصدق عرفاً إلا عند بلوغ حد الترخّص، قال العلامة رحمته: ((حد ابتداء السفر أحدهما - أي خفاء الجدران والأذان - فيكون هو نهايته، إذ الأقرب لا يُعدُّ قاصده مسافراً كما في الابتداء))^(١).

السادس: مفهوم الوطن وشموله الضواحي

إن مفهوم الوطن أوسع من نفس البلد ويشمل ضواحيه حتى حد الترخّص فالسفر الذي هو الخروج من الوطن لا يتحقق إلا ببلوغه، وهو ظاهر صاحب الرياض رحمته وغيره، كصاحب الجواهر رحمته حيث علّل انقطاع حكم القصر للعائد إلى وطنه عند بلوغ حد الترخّص بـ ((انقطاع صدق السفر عليه عرفاً واندراجه في الحاضر عند أهله وفي منزله ووطنه بالوصول إلى الحد المزبور))^(٢).

قال شيخنا الأستاذ رحمته: يرد على هذين الوجهين أنهما خلاف الفهم العرفي المحكّم في مداليل الألفاظ، ولم يُعلم أن الشارع المقدّس طرح معنى جديداً للسفر أو الوطن على نحو الحقيقة الشرعية خلاف المعنى العرفي.

المعنى الصحيح لاشتراط حد الترخّص في القاعدة

الصحيح في فهم اشتراط حد الترخّص - لو تمت أدلته - ليس هو تضييق

(١) مختلف الشيعة: ٣٥٣/٢، المسألة (٣٩٣).

(٢) جواهر الكلام: ٣٠٠/١٤.

عدم جواز تناول المفطر للصائم في السفر حتى يبلغ حد الترخّص

مفهوم السفر العرفي، ولا توسيع مفهوم الوطن العرفي، وإنما يعني: أن الشارع المقدّس قيّد حكم التقصير والإفطار في السفر ببلوغه، وهو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: ١٠١) فحكم التقصير مشروط بالضرب في الأرض أي السير فيها فلا يكفي مجرد الخروج من البلد، وقد حدّته الروايات بما اصطلح عليه حد الترخّص، إذ لا يوجد احتمال آخر غيره.

الخاتمة والنتيجة

في نهاية المطاف توصل سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله على أنه لا دليل معتد به على هذا الحكم في الصوم، وإن كان ثابتاً في تقصير الصلاة، وبما أن الحكم على خلاف القاعدة فيرجع إليها عند عدم وجود دليل على اشتراط بلوغ حد الترخّص.

ويمكن التقدم خطوة للأمام في مخالفة المشهور، فيستدل عليها بما يعرف بالدليل الخامس، وحاصله: أن عدم ورود ولو رواية فيه مع شدة الحاجة إليه والابتلاء الكثير به يضع علامات استفهام - كما يقال - عليه، والاتكال على الملازمة بين الإفطار والتقصير لا يكفي في أمثاله للحاجة إلى البيان الواضح.

هذا ولكن مع ذلك فإن الاحتياط لا يُترك إذ لا يسعنا إلا الالتزام به للإجماع عليه مع احتمال كون الإجماع تعبيرياً لاتصاله بالجيل المعاصر للمعصومين عليهم السلام، أو للإجماع على جريان الملازمة الثابتة بين التقصير والإفطار في مورده.



ثمّ طرح سماحته (زيد عزه) سؤالاً مقدّراً والجواب عنه:
إن قلت: لم تظهر ثمرة من هذا البحث للانتهاء إلى نفس فتوى
المشهور.

قلت: لا شك في تحقق الثمرة العلمية باستحداث هذه المباحث التي
لم تتعرض لها كتب الأصحاب (قدس الله أرواحهم).
وأما الثمرة العملية فإن هذه الفتوى ما دامت ليست جزمية فلا يُجزم
بترتب الآثار كوجوب الكفارة على من تناول المفطر بمجرد خروجه من
البلد قبل بلوغ حد الترخّص خلافاً للمشهور^(١).



(١). فقه الخلاف، شيخ محمد اليعقوبي، ج ٣.

قضاء الصوم عن الميِّت إذا فات عنه بمرض أو حيض أو نفاس

مقدمة

من البحوث الفقهيّة الخلافية والمهمة بين الفقهاء هو بحث قضاء الصوم عن الميِّت، فالقول بوجوب قضاء الصوم عن الميِّت معروف بين الأصحاب منسوب إلى الشيخين وابني بابويه وابن الجنيد وابن البراج وابن إدريس و المتأخرين، فبحثها شيخنا الأستاذ رحمته الله و ناقش فيها آراء و اقوال الأساطين والأعلام و درس أدلة الباب وقام بتحليلها، و في خلال البحث ذكر وأعتمد على نظرية المرجح المساوي التي هي من ابداعاته في بحث التعارض و التراجيح وهذا البحث من موارد تطبيقها، و في نهاية المطاف أبدى رأيه الشريف في المسألة؛ فإليك ما قال سماحته رحمته الله:

و إذا فات شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حيض أو نفاس، ومات المكلف في نفس شهر رمضان أو بعده بحيث لم يتمكن من القضاء

لاستمرار العذر، لم يجب القضاء عنه، لكن الفوات إذا كان بسبب السفر وجب على وليه القضاء عنه، مطلقاً حتى لو لم يتمكن من القضاء. فهنا مطلبان:

المطلب الأول: الفوات بمرض أو حيض أو نفاس

المطلب الأول عدم وجوب القضاء عنه لو كان الفوات بمرض أو حيض أو نفاس ومات قبل أن يتمكن من القضاء، وهو حكم مجمع عليه.

أدلة المطلب الأول

وقد دلّت على عدم وجوب القضاء عدة روايات منها:

١- صحيحة محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: (سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض فتوفي قبل أن يبرأ؟ قال: ليس عليه شيء ولكن يقضى عن الذي يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى)^(١).

٢- صحيحة أبي مريم الأنصاري

عن أبي مريم الأنصاري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه قضاء...، وإن صحّ ثم مات صام عنه وليه) الحديث.

(١) هذه الرواية والتي بعدها تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان باب ٢٣ ح ٢، ٧.

٣- رواية منصور بن حازم

عن منصور بن حازم^(١) قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت؟ قال: لا يقضى عنه، والحائض تموت في شهر رمضان؟ قال: لا يقضى عنها)^(٢).

٤- موثقة سماعة

عن سماعة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر رمضان أو في شهر شوال؟ قال: لا صيام عليه ولا يقضى عنه، قلت: فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان أو في شوال؟ فقال: لا يقضى عنها).

(١) وصفها السيد الخوئي رحمته الله بالصحيحة (المستند: ١٨١/٢٢) وفي سندها محمد بن عبد الحميد وهو مختلف في وثاقته؛ للاختلاف في فهم كلام النجاشي فيه: ((محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين، له كتاب النوادر رواه عنه عبد الله بن جعفر)) (رجال النجاشي: ٣٣٩، رقم (٩٠٦)).

أقول: أرجع بعض التوثيق إلى محمد وبعض -كالسيد الخوئي رحمته الله - إلى الأب فيكون محمد مجهول الحال، لكن السيد الخوئي رحمته الله بنى على توثيقه لوروده في كامل الزيارات وهي كبرى عدل عنها.

ولا نبني على كفاية مثل قول العلامة رحمته الله في الخلاصة: ((طريق محمد بن علي بن بابويه إلى منصور بن حازم صحيح)) (الخلاصة: ٢٢٧) وفيه محمد بن عبد الحميد؛ لأنه رأي اجتهادي وليس شهادة حسية.

(٢) هذه الرواية والروايات الأربع التي تليها تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٢٣، ح ٩، ١٠، ١٤، ١٣، ١٢ على الترتيب.

٥- صحیحة محمد بن مسلم

عن محمد بن مسلم قال: (سألته عن الحائض تفتطر في شهر رمضان أيام حیضها فإذا أفطرت ماتت؟ قال: ليس علیها شيء).

٦- مرسله عبد الله بن بکیر

عبد الله بن بکیر عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجل يموت في شهر رمضان، قال: ليس على وليه أن يقضي عنه ما بقي من الشهر، وإن مرض فلم يصم رمضان ثم لم يزل مريضاً حتى مضى رمضان وهو مريض ثم مات في مرضه ذلك فليس على وليه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك ولم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه أن يقضي عنه؛ لأنه قد صح فلم يقض ووجب عليه).

٧- رواية أبي بصير

أبو بصير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن امرأة مرضت في شهر

(١) وصفها عدد من الأعلام بالصحیحة كالعلامة عليه السلام في (مختلف الشيعة: ١/٣٠٤) والمحقق التراقي في مستند الشيعة: ١٠/٤٤٢ وكذا السيد الخوئي عليه السلام في (المستند: ١٨٢/٢٢، ١٨٤) والسيد السيستاني في (محاضرة بتاريخ ١٥ شوال ١٤١٧)، وفي سند الرواية محمد بن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره، ووصف سندها بالصحة يعني أنه بنى على أنه الخثعمي أو الخزاز وكل منهما ثقة، وهو ظن ليس بعيداً، إلا أننا لو حاسبناه -أي السيد الخوئي عليه السلام - على ما عنده عليه السلام من معلومات فإن هذا لم يثبت؛ لأن عنوان (محمد بن يحيى) الذي روى عنه علي بن الحكم -كما في المقام- مشترك لا يتعين بأحدهما، أما المعنون بالخزاز والخثعمي فلم يذكر علي بن الحكم في من روى عنهما (راجع معجم رجال الحديث: ١٨/٣٠-٣٤) فلا دليل على ما ذهب إليه، ومجرد توافق الطبقة غير كافٍ كما هو واضح إلا إذا لم يشاركهما غير الثقة في ذلك، ولا تمييز بالراوي والمروي عنه.

رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها؟ قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فيه، قال: لا تقضي عنها، فإن الله لم يجعله عليها، قلت: فأني أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني بذلك؟ قال: كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها، فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم).

٨- موثقة زرارة

زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام ومثلها صحيحته الآتية وفيها (ثم قال لي: رأيت لو أن رجلاً مرض في شهر رمضان ثم مات فيه أكان يُصام عنه؟ قلت: لا). وهي من المرجح المساوي -الذي أسسناه- لو كان ثمّ تعارض.

تحليل الروايات

حلّل الشيخ الأستاذ رحمته الله الروايات وقال بأنها صريحة في إفادة المطلوب، وعُلل الحكم في مرسله ابن بكير ورواية أبي بصير بأن وجوب القضاء لا يستقر حتى تتمكن منه بأن تصحّ في وقت يمكن قضاء الصوم فيه، وإلا فلا يجب. أي أن لوجوب القضاء ركنين: زوال العذر -وهو المرض-، وكون الوقت مما يصح القضاء فيه. وقد عبّر عن مجموع الأمرين بالتمكن من القضاء.

فهذه الروايات أخرجت المريض والحائض والنفساء من عموم وجوب القضاء الوارد في الآية الكريمة.

ويظهر من بعض الروايات أن هذا الحكم كان مسلماً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما في صحيحة زرارة وهي طويلة وفيها (لو أن رجلاً مرض في

شهر رمضان ثم مات فيه أكان يصام عنه؟ قلت: لا، قال: فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله إلا ما حال عليه الحول^(١).

ثم اضاف شيخنا الأستاذ حفظه الله: هذه الرواية خير مثال لفكرة المرجح المساوي التي طرحها^(٢) لو وُجد معارض لروايات سقوط القضاء.

نظرية المرجح المساوي باختصار

ابعد سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله نظرية وسمّاها بالمرجح المساوي^(٣) في مبحث التعارض و التراجيح وهي: روايات في عرض الروايات المتعارضة وليست عموماً فوقانياً لها ولكنها لا تبطل بالمعارضة لأنها غير مسوقة لبيان محل النزاع بالدلالة المطابقة وإنما هي بصدد بيان أحكام أخرى ويستفاد منها حكم محل النزاع بشكل عرضي^(٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة النقدين، باب ١١، ح ٥.

(٢) فقه الخلاف: ٢٨٥/٦.

(٣) المجلد الثالث من فقه الخلاف ص ١٨٨.

(٤) وما دامت غير مسوقة للبيان من هذه الجهة فلا يمكن التمسك بالإطلاق في المرجح المساوي فمثلاً في التعارض المتقدم في الجهة الأولى من البحث في كون الولاية في تزويج البكر لنفسها أم لأبيها قد تُتخذ صحيحة أبي عبيدة مرجحاً لولاية الأب على البكر؛ قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كُنَّ له ثلاث بنات أباكار فرُوج إحداهن رجلاً ولم يسمّ التي زوّج للزوج ولا للشهود، وقد كان الزوج فرض لها صداقها، فلما بلغ إدخالها على الزوج بلغ الزوج أنها الكبرى من الثلاثة، فقال الزوج لأبيها: إنما تزوّجت منك الصغيرة من بناتك، قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كان الزوج رآهنّ كلهن ولم يسمّ له واحدة منهنّ فالقول في ذلك قول الأب، وعلى الأب فيما بينه وبين الله أن يدفع إلى الزوج الجارية التي كان نوى أن يزوجه إياه عند عقده النكاح، وإن كان الزوج لم يرهنّ كلهن ولم يسمّ له واحدة منهنّ عند عقده النكاح فالنكاح باطل) (وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء

ووجه عدم دخولها في المتعارضين خلوّها من ملاك التعارض لعدم توجه الدليل لبيان الحكم محل التعارض مباشرة، فمثلاً إن من أسباب التعارض ما يلقيه الأئمة عليهم السلام من الخلاف بين أصحابهم صيانة لهم من الطواغيت وهذا معنى دقيق للتقية التي وردت في باب الترجيح بين الأدلة المتعارضة يضاف إلى ما ذكره ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله: رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحدٍ منهما بغير ما أحببت به صاحبه؟ فقال: يا زرارة إن هذا خيرٌ لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدّكم الناس علينا ولكن أقلّ لبقائنا وبقائكم. قال: ثم قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين، قال: فأجابني بمثل جواب أبيه^(١). وهذه نكتة لم تذكر في باب التعارض والتراجيح.

المطلب الثاني: الفوات بسبب السفر مطلقاً

المطلب الثاني وجوب القضاء عن الميت إذا كان سبب الفوت السفر

العقد، باب ١٥ ح ١).

بتقريب ظهور الرواية في عدم رجوع الأب إلى بناته في أمر التزويج. لكن هذا الاستدلال إنما يكون بالإطلاق والرواية بصدد البيان من هذه الناحية إذ لعل الأب استأمرهن جميعاً في تزويجهن فكان تصرفه بالإذن والوكالة عنهن. (١) أصول الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ٥.

مطلقاً حتى لو لم يتمكن من القضاء.

ادلة المطلب الثاني

ويدل علي وجوب القضاء عن الميت اذا كان سبب الفوت السفر ادلة منها:

القرآن الكريم

من القرآن الكريم عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤) ما دام لا يوجد دليل على إخراج المورد من عمومها كما خرج عنوان المرض والحيض والنفاس، بضميمة ما دل على أن ما اشتغلت به ذمة الميت يجب على وليه قضاؤه.

لا يقال: إن إطلاق الآية قاصر عن شمول المقام ((لظهور الإطلاق في أمر المكلف نفسه بالقضاء، وحيث يمتنع ذلك في مستمر العذر ونحوه كما في المقام لم ينهض الإطلاق المذكور بإثبات انشغال ذمته بالقضاء ليشرع تفريغها بالقضاء عنه))^(١).

فإنه يقال: إن الامتناع المذكور غاية ما ينتج معذورية المكلف عن أداء القضاء، ولا يمنع من ثبوت القضاء في ذمته فيقضي عنه وليه.

الأدلة الروائية

تدل على وجوب القضاء عن المسافر وإن لم يتمكن من القضاء عدة

روايات منها:

١- موثقة محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمئت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضى عنها؟ فقال: أما الطمئ والمرض فلا، وأما السفر فنعم^(١).

٢- صحيحة أبي حمزة

عن أبي حمزة^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام قال: (سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمئت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمئ والمرض فلا، وأما السفر فنعم).

٣- رواية منصور بن حازم

عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت، قال: يقضى عنه، وإن امرأة حاضت في شهر رمضان فماتت لم يقض عنها، والمريض في شهر رمضان لم يصح حتى مات لا يقضى عنه).

(١) الروايات الأربع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٢٣، ح ١٦، ١٥، ١١.

(٢) هكذا وصفها جملة من الأعلام بالصحيحة كصاحب الحقائق ثقفه (الحقائق الناضرة: ٣٣٠/١٣) والنراقي ثقفه في (مستند الشيعة: ٤٤٠/١٠) والسيد الخوئي ثقفه في (المستند: ١٨٥/٢٢) وستأتي مناقشة سندها بإذن الله تعالى.



٤- موثقة أبي بصير

أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: يقضيه أفضل أهل بيته).
يقرب الاستدلال بهذه الموثقة من جهة إطلاق وجوب القضاء عنه سواء تمكن منه أو لم يتمكن.

وهذا التفصيل بين السفر وغيره هو القول المعتمد لدى أكثر متأخري المتأخرين منذ صاحب الحقائق رحمته الله حتى اليوم، وحكي عن بعض القدماء كما ((عن التهذيب والفقهاء والمقنع والجامع للشرائع واختاره في المدارك))^(١).

القول المشهور إلحاق السفر بغيره

لكن المشهور لدى القدماء والمتأخرين وقليل من متأخري المتأخرين كالسيد صاحب الرياض رحمته الله والشيخ الأنصاري رحمته الله^(٢)، بحيث ادعي عليه الإجماع واعتبر المخالف شاذاً، هو عدم الفرق بين السفر وغيره من الأعذار فلا يجب القضاء عن الجميع، وحكى الشيخ رحمته الله الإجماع عليه، قال: ((إذا أفطر رمضان ولم يقضه ثم مات فإن كان تأخيره لعذر مثل استمرار المرض أو سفر لم يجب القضاء عنه ولا الكفارة، وبه قال الشافعي، دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً فإن إيجاب ذلك يحتاج إلى دليل، وليس في الشرع ما يدل



(١) مستند الشيعة: ٤٤٠/١٠.

(٢) الموسوعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري رحمته الله، كتاب الصوم: ٢٩٦.

عليه))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إجماعات الشيخ رحمته الله ليست مبنية على استقراء كلمات الأصحاب السابقين ليكون إجماعاً حقيقياً، وإنما بنيت على أن ما فهمه من الروايات أو ما استنبطه من القواعد هو ما ينبغي أن ينعقد الإجماع عليه.

لأن يوجد خلاف جملة ممن تقدموا عليه ومنهم هو رحمته الله في التهذيب، فقد نقل العلامة رحمته الله قوله: ((إن ما يفوت في السفر يجب قضاؤه على الولي على كل حال، سواء مات في السفر أو تمكّن من قضاائه ولم يقضه))^(٢) لكن قوله رحمته الله في النهاية موافق لما في الخلاف.

وقال صاحب الحقائق رحمته الله: ((أما في السفر فظاهر الأكثر أيضاً أنه كذلك، فلو لم يتمكن من القضاء لم يجب القضاء عنه))^(٣).

وقال السيد صاحب الرياض رحمته الله عند قول المحقق الحلي رحمته الله في المختصر النافع: ((وروي القضاء عن المسافر ولو مات في ذلك السفر، والأولى مراعاة التمكّن ليتحقق الاستقرار)) قال رحمته الله عن روايات هذا الحكم: ((وهي - مع قصور أكثرها سنداً وضعف بعضها دلالة - لم أرَ عاملاً بها صريحاً، بل ولا ظاهراً، عدا الشيخ في التهذيب، مع أنه رجع عنه في الخلاف إلى ما عليه الماتن وأكثر الأصحاب مدعياً عليه الإجماع، وهو

(١) الخلاف: ٢٠٧/٢، المسألة (٦٤).

(٢) مختلف الشيعة: ٣٩٩/٣، المسألة (١٢٠).

(٣) الحقائق الناضرة: ٣٣٠/١٣.

الأقوى))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الذي يمكن أن يستدل به لهؤلاء العلماء الأعلام أو يبتر لهم عدم العمل بروايات التفريق بين السفر وغيره أمور قيلت أو يمكن أن تقال:

أولها: عدم الدليل على وجوب القضاء

ما تقدم في كلمات الشيخ رحمته الله من عدم الدليل على وجوب القضاء والأصل عدمه، ولعله لذلك قال صاحب الحقائق رحمته الله: ((والظاهر أن من ذهب من أصحابنا إلى المشهور لم يقف على هذه الأخبار كمالاً، ولذلك أن شيخنا الشهيد الثاني في المسالك بعد أن نقل عبارة المصنف - وهي قوله: ولا يقضي الولي إلا ما تمكن الميت من قضائه فأهمله إلا ما يفوت بالسفر فإنه يقضى ولو مات مسافراً على رواية - قال: هي رواية منصور بن حازم ... ثم ساق الرواية ثم قال بعد ما اختار قول المشهور: والرواية مع عدم صحة سندها يمكن حملها على الاستحباب أو الوجوب لكون السفر معصية وإن بعد))^(٢).

كيف يتصوّر هنا عدم وقوفهم على هذه الأخبار وقد رواها الشيخ رحمته الله بنفسه في التهذيب وبنى على القضاء عن المسافر مطلقاً، فلا بد أنه يريد عدم الدليل المعتبر كما صرح به صاحب الرياض رحمته الله فيما نقلناه عنه آنفاً وغيره؛ للمناقشة في هذه الروايات. وعلى أي حال فإن هذا الوجه قابل

(١) رياض المسائل: ٤٤٢/٥.

(٢) الحقائق الناضرة: ٣٣١/١٣.

للمناقشة من عدة جهات:

١- إننا لا نحتاج إلى دليل لوجوب القضاء على المسافر لإطلاق الآية الشريفة، وإنما يحتاج إلى الدليل من يُخرج بعض الموارد من وجوب القضاء كما في المطلب الأول، فنفس عدم وجود ما يُخرج المسافر من وجوب القضاء كافٍ لاشتغال ذمته به.

٢- الدليل موجود وهي روايات الطائفة الثانية لصراحة بعض الروايات وصحة أسانيد عدة منها.

أما المناقشات التي أوردت على هذه الروايات أو يمكن إيرادها على مبانيهم فهي (تارة) من حيث السند (وأخرى) من حيث الدلالة.

مناقشة سندیة

من حيث السند يمكن أن يقال بضعف سند رواية محمد بن مسلم لأن الشيخ نقلها بطريقه عن ابن فضال وهو ضعيف، وكذا تُضعف لنفس السبب رواية منصور بن حازم مضافاً إلى وجود محمد بن الربيع في السند وهو لم يوثق. وقد أجبنا عن هذا الإشكال بتصحيح طريق الشيخ إلى ابن فضال^(١).

ونضيف لهم إمكان الإشكال على صحيحة أبي حمزة بما لم يلتفت إليه في ما توفّر لديّ من كتب الأصحاب، فقد رواها الكليني في الكافي والصدوق في الفقيه بإسنادهما عن علي بن الحكم عن أبي حمزة.

(١) راجع فقه الخلاف: ٢١٤/٥.

وفي هذا السند شبهة إرسال لأن علي بن الحكم - وهو من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام وذكره الشيخ الطوسي رحمته الله في رجال الإمام الرضا عليه السلام - لا يمكنه الرواية مباشرة عن طبقة أبي حمزة الثمالي الذي توفي بعد الإمام الصادق عليه السلام بسنتين (وليس في حياة الإمام الصادق عليه السلام كما في معجم رجال الحديث: ٩٢/٥).

وقد وقع مثل هذا السقط والتصحيف، كذكر أبي حمزة بدل علي بن أبي حمزة كثيراً في روايات علي بن الحكم ^(١). وهذا الإسناد أولى بالإشكال مما ذكر في ترجمة الحسن بن محبوب حيث أشكل على روايته عن أبي حمزة الثمالي بلا واسطة مع أنه لم يدرك حياة الإمام الصادق عليه السلام، وأولوية الإشكال من جهة أن الحسن أقدم طبقة من علي بن الحكم. ويجب بأن هذا الإشكال في السند وارد إلا أنه لا يضر باعتمادها؛ لأن مضمونها صحيح بموثقة محمد بن مسلم.

مناقشة دلالية

من حيث الدلالة يقال عن الأول - كما في النص الآتي للشهيد الثاني في المسالك - بأنها محمولة على ما إذا كان السفر سفر معصية أو كونها ظاهرة في الاستحباب، أو أن السؤال عن جواز القضاء وعدمه وليس وجوبه - كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله -، فأجاب الإمام عليه السلام بجوازه عن المسافر دون

(١) راجع معجم رجال الحديث، ج ١١

المريض ونحوه.

نقد وإشكال: أنها محامل بعيدة وخلاف الظاهر كما ورد الإقرار بذلك في كلمات الشهيد الثاني رحمته الله.

كما يمكن الإشكال على موثقة أبي بصير من جهة الدلالة، إذ قد يشكل على الإطلاق بأنه غير تام لأن الحديث ليس بصدد البيان من هذه الجهة بل من جهة من يتحمل القضاء عن الميت أو سقوطه بالموت.

إلا أن يجاب بأن هذا غير محتمل في حق أبي بصير وأمثاله فلا بد أن يكون السؤال عما نحن فيه من ثبوت القضاء على الولي وإن لم يتمكن الميت من القضاء.

أو يشكل عليها من جهة ظهور جواب الإمام عليه السلام بكونه استحبابياً، ولو كان واجباً لكان على أكبر الأولاد الذكور قضاؤه.

ويجاب: بأن مثل هذا الاختلاف في التعابير أمر معروف في الروايات.

ولعل الإشكالات المتقدمة جعلت صاحب الرياض رحمته الله يقول قوله المتقدم فيها وكذا غيره حتى وصف هذا القول بالشذوذ.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: ((وهذه الروايات -مضافاً إلى ما في سندها-

مخالفة لعمل المشهور، حتى قيل: إنه لا عامل بها عدا الشيخ في التهذيب،

مع أن الروايتين الأوليين ليستا صريحتين في الوجوب، إذ يحتمل أن يكون

عن جواز القضاء عن المرأة إذا ماتت غير متمكنة عن القضاء فأجاب عليه السلام

بعدم الجواز في المرض والطمث وبالجواز في السفر))^(١).

تعليق شيخنا الأستاذ رحمته الله: رمي القول بالتفريق بالشذوذ والندرة لا يضره؛ لعدم تماميته صغرياً؛ لذهاب عدد من القدماء إلى هذا القول كما عن الفقيه والمقنع والشيخ في التهذيب والجامع للشرائع. وكبرياً؛ لأن الإعراض اجتهادي كما هو واضح من كلماتهم وليس تعدياً. وعلى أي حال فإن مثل هذه الروايات كافية لحصول الاطمئنان بالحكم كما هو المعروف لدى الفقهاء (قدس الله أرواحهم) مع ما قلناه من عدم الحاجة إلى الدليل على الوجوب.

ثانيها: دلالة بعض الروايات على إلحاق السفر بغيره

تقريب دلالة بعض الروايات على إلحاق السفر بغيره في الحكم^(١)، وحينئذ يكون مقتضى الصناعة حمل ما دلّ بظاهره على وجوب القضاء عن الميت في الروايات الأربع المتقدمة على الاستحباب وبذلك نحصل على وجه آخر للحمل على الاستحباب الذي قاله الشهيد الثاني رحمته الله وغيره:

١- مرسلة ابن بكير

مرسلة ابن بكير^(٢)، فقد ورد في ذيلها (فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك ولم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه أن يقضي عنه؛ لأنه قد صح فلم يقض ووجب عليه) ((فإن تعليل القضاء بقوله: (لأنه قد صح..)) إلى آخره، يكشف عن أن مورده من كان متمكناً منه فلم يقض،

(١) وردت هذه التقريبات في عدة مصادر منها (مستند الشيعة: ٤٤١/١٠) و(مستمسك العروة الوثقى: ٤٩/٨) و(المستند في شرح العروة الوثقى: ١٨٣/٢٢).
(٢) المتقدمة في روايات المطلب الأول.

فيستفاد من سقوطه عن من لم يكن متمكناً منه، فيعمّ المسافر الذي مات قبل أن يتمكن من القضاء))^(١).

وأجيب بأنه ((حكم مختص بمورده وهو المريض فقسمه إلى قسمين: قسم استمر به المرض فلا يقضى عنه، وقسم برئ منه وصح ولم يقض فمرض ومات فيقضى عنه، فلا وجه للتعدي عن مورده إلى كل من تمكن ولم يقض كالمسافر كما لا يخفى. على أنها ضعيفة السند بالإرسال، فلا تصلح للاستدلال))^(٢).

علق شيخنا الأستاذ رحمته عليه: هذا الجواب صحيح لأن تقريب التعميم مبني على تنقيح المناط وهو ليس بحجة، لكن يرد على قائله -وهو السيد الخوئي رحمته- بأنه لم يعطنا خصوصية للتفريق، إذ أنهم يرون السفر كالمريض أضراراً نافية للوجوب فالمناط فيهما واحد، وحينئذ يكون التجريد عن الخصوصية ظاهراً على مبانيهم لأن التعليل بأنه (قد صحّ..) يراد منه التمكن من القضاء وليس الصحة بذاتها، فيكون حكم المسافر الذي لم يتمكن من القضاء كالمريض ونظرائه.

نعم هذا الجواب يصحّ على مبانينا من التفريق بين السفر وغيره من الأضرار المذكورة من حيث كونها شروط وجوب أو شروط صحة. وأما الإرسال فيمكن دفعه بما قربناه سابقاً من دلالة قول ابن بكير (بعض أصحابنا) على التوثيق عرفاً.

ولو تنزلنا وقلنا بأن للتعليل عموماً فإنه مقيد بغير المسافر، فلا تصل

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٨٣/٢٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٨٣/٢٢-١٨٤.

النوبة إلى الجمع بحمل ما ظاهره وجوب القضاء على الاستحباب؛ لأن التصرف في الموضوع - بإخراج السفر من عموم التعليل - مقدّم رتبةً على التصرف في الحكم بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب، بل هو وارد عليه ومزيل لموضوعه أصلاً.

٢- صحيحة أبي بصير

صحيحة أبي بصير^(١) ((فإن مقتضى عموم التعليل في قوله عليه السلام: (فإن الله لم يجعله عليها) أن كل من لم يجعل الله عليه ذلك - ومنه المسافر - لا يقضى عنه.

ويندفع بأنه إنما يتجه لو كان مرجع الضمير في قوله عليه السلام: (لم يجعله) هو الصوم، ولم يثبت بل لا يمكن المساعدة عليه للزوم تخصيص الأكثر فإن كثيراً ممن لم يجعل الله الصوم عليه يجب عليه أو عنه القضاء كالحائض والنفساء والمريض والمسافر إذا تمكنوا من القضاء. فالظاهر أن مرجع الضمير هو (القضاء) ويستقيم المعنى حينئذ وهو أن كل من لم يجعل الله عليه القضاء فلا يقضى عنه، لأن القضاء عنه فرع ثبوت القضاء عليه. والمريض لا قضاء عليه بمقتضى النصوص المتقدمة. وأما المسافر فلم يرد فيه مثل تلك النصوص، بل مقتضى إطلاق الآية المباركة وجوب القضاء، فإن تمكن يأتي به مباشرة وإلا فيقضى عنه))^(٢).

أشكل سماحة الأستاذ رحمته الله: أصل التقريب غير تام، وجوابه تدبر عليه

(١) المتقدمة رقم (٧) من الطائفة الأولى.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٨٤/٢٢.

كذلك. أما أصل التقريب، بناءً على أن المراد بالجعل: وجوب الصوم؛ فلأنه مصادرة على المطلوب لأن كون الصوم غير واجب على المسافر أول الكلام وهو محل الخلاف، إذ إننا نقول بوجوبه إلا أنه لا يصح منه، لذا فتصحیحہ ﷺ لتقريب المستدل بناءً على هذه القراءة ليس في محله. وبناءً على إرجاع الضمير إلى الصوم فإنها تدل على عكس مطلوبهم. وأما جوابه ﷺ فيرد عليه:

١- الإشكال فنيًا على صياغته حين جعل التمكن من القضاء قيداً للحكم بوجوب القضاء، إذ على هذه الصياغة لا يصح النقض المذكور؛ لأن وجوب القضاء على الحائض والنفساء والمريض ليس مطلقاً وإنما مراعى بالتمكن من القضاء، فلا يصح أن يقال إن هؤلاء لا وجوب عليهم أداءً وعليهم القضاء، ويصح أن يقال أن هؤلاء لا أداء عليهم كما لا قضاء عليهم في الجملة لوجود شرط وهو التمكن من القضاء، فلا قضاء عليهم إلا إذا تمكنوا، إذ أن هذا القضاء بأمر جديد وتنجزه مشروط بشيء آخر غير الفوات وهو التمكن منه المتضمن لزوال العذر وأهلية الزمان للقضاء، لذا لم يجب إذا لم يتمكنوا من القضاء. فلا يتم الجواب المذكور، ويبقى الإشكال على مبانيهم.

٢- ولو كان مرجع الضمير (القضاء) فإن الإشكال باقٍ أيضاً ولا يمكن إلزام الخصم به؛ لأن أدلة وجوب القضاء على المسافر من الآيات والروايات -أي الطائفة الثانية- لم يعتمدها الخصم فيكون القضاء عنه مصادرة على المطلوب، ولو كانت تامة عنده لثبت وجوب القضاء عنه بها مباشرة، وتكون مخصصة لعموم التعليل.

٣- على هذا الجواب تكون الصحيحة أجنبية عن المقام لأنها تصبح دليلاً على الحكم بتفرع وجوب القضاء عن الميت على وجوبه عليه قبل موته، وهذا غير ما نحن فيه.

٤- قوله ثابت: ((لأن القضاء عنه فرع ثبوت القضاء عليه)) وهو مسلّم عنده، وينقض عليه بنفس المورد الذي هو بصدده، فإن من أفطر لسفر ومات لم يجب عليه القضاء لعدم التمكن ومع ذلك فقد دلت النصوص على وجوب القضاء عنه.

ثالثها: إختصاص عمومات القضاء عن الميت بما إذا وجبت عليه

ما ذكره المحقق النراقي ثابت حاكياً له عن صاحب الرياض ثابت وغيره وهو حاصل الجمع بين الوجهين السابقين فاستدلوا بـ((الأصل السالم عن المعارض بالمرّة لاختصاص عمومات القضاء عن الميت بما إذا وجبت عليه، وقصور ما استدل به للقول الأول -أي وجوب القضاء مطلقاً سواء تمكن من القضاء أم لا- عن إفادة الوجوب رأساً، وعموم غير صحيحة أبي حمزة بالنسبة إلى المتمكن من القضاء وغيره، فيخصّ بالأول للخبر المعلل -أي مرسله ابن بكير وصحيحة أبي بصير- غاية الأمر تعارضهما والرجوع إلى الأصل))^(١).

اشكال و مناقشة المحقق النراقي

- ١- لا يصح الرجوع إلى الأصل لوجود الدليل المعتبر من الآية الكريمة والروايات المعتبرة بعد دفع الإشكالات عليها والمناقشة فيها.
- ٢- كبرى اختصاص عمومات القضاء عن الميت بما وجبت عليه لا تنفع المستدل لأن المسافر مما وجب عليه القضاء مطلقاً بمقتضى الطائفة الثانية، فدعوى عدم الوجوب عند عدم التمكن محل النزاع.
- ٣- أما قصور ما استدل به للقول الأول فقد تقدمت مناقشته والجواب عنها، والعلاقة بين روايات وجوب القضاء في السفر والخبرين المعلنين هي التخصيص وإخراج السفر من موضوع عموم التعليل؛ لأنها أخص منه وليس العكس كما أفاد عنه.
وأما العلاقة مع بقية روايات المطلب الأول فهي التباين كما هو واضح، فلا تعارض ولا رجوع إلى الأصل.

رابعها: استحالة التكليف بالمتنع

ما قاله العلامة عنه: ((أنه معذور غير متمكن من القضاء فيسقط عنه، لاستحالة التكليف بالمتنع، ولأن وجوب القضاء على الولي تابع لوجوبه على الميت))^(١).

اشكال و مناقشة العلامة

أنه لا مجال لمثل هذه الاستدلالات بعد ورود النص المعتبر بوجوب القضاء عن المسافر مطلقاً. ولو تنزلنا فإن كلاً من المقدمتين غير تامة؛ لأن الجواب مبني على المعروف عندهم من سقوط الوجوب أداءً عن المسافر كغيره من ذوي الأعذار، وهو أول الكلام؛ لأننا ندعي أن الوجوب ثابت، وأن الحضر ليس بشرط وجوب، فمنشأ القضاء وجوب الصوم أداءً عليه وإن لم يصح منه، فلا يؤثر عليه عدم تمكنه من القضاء، وبتعبير آخر: إنه كان متمكناً من الأداء -بترك السفر أو الإقامة في سفره- وهو كافٍ في وجوب القضاء عنه.

وأما استحالة التكليف بالقضاء فلا يضر بوجوبه على الولي، لأن الأحكام الشرعية أمور تعبدية فيمكن للشارع المقدس أن يأمر بالقضاء عن الميت مع عدم تمكنه منه وليس هو من التكليف بغير المقدور، فالمحال هو تكليف المسافر الذي مات بالقضاء.

ويمكن تلخيص أدلة المشهور بقصور أدلة وجوب القضاء عن المسافر عن إخراجها من عموم التعليل في مرسله ابن بكير وصحيحة أبي بصير لضعفها في نفسها سنداً أو دلالة، أو بحملها على الاستحباب لأنها ((بعد إعراض المشهور عنها قاصرة عن تقييد الإطلاق -أي عموم التعليل- خصوصاً بعدما أوعي إليه في خبر أبي بصير من العجب وأنه كيف القضاء عما لم يجعله الله تعالى))^(١).

نتيجة البحث

فالنتيجة التي توصل اليها سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله هي عدم وجود دليل لمشهور القدماء والمتأخرين عنهم على إلحاق السفر بغيره من الأعذار، بل الدليل على خلافه، والصحيح هو التفصيل بين السفر وغيره من الأعذار، ولا نعلم وجهاً للإعراض عن الروايات الدالة على وجوب القضاء عن المسافر مطلقاً حتى رميت بالشذوذ والهجران.

فالقائلون بالإلحاق في مأزق حقيقي؛ لأن نصوص السفر تأخذ بتلابيبهم مما حدا بهم إلى التصرف في النصوص، قال بعض الأعلام: ((وحمل مثل هذه الأخبار على الندب من أحسن طرق الجمع في هذا الحكم المخالف، لما أرسلوه إرسال المسلّمات من أن وجوب القضاء يدور مدار صحة الخطاب به ومع عدم لا موضوع له، ولا وجه لحمل مثل صحيح ابن مسلم على سفر المعصية لأنه بلا شاهد وبلا قرينة))^(١).

ففي نهاية المطالب أضاف سماحته دام عزه: فلو أنهم أخذوا بالنصوص - وإن لم تُفهم على وفق القواعد- لكان أولى وأجدر من صرفها عن وجهها.

□ □ □

الخمسة وزيادة القيمة السوقية للأموال التجارية

المقدمة

من الوظائف الإسلامية المهمة وظيففة الخمسة فرضها الله تعالى على العباد في أموالهم بقوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)^(١). فالآية المباركة تصرح بأن كل ما اغتنمه المسلمون لا يملكونه بأجمعه، بل لهم أربعة أخماسه و خمسة الآخر هو لله و للرسول و لذي القربى، و اليتامى و المساكين و ابن السبيل. تطرق شيخنا الأستاذ رحمته الله الى بحث الخمسة في موسوعته الفقهية (فقه الخلاف) وفي ضمن بحثه طرح هذا السؤال وهو: هل زيادة قيمة البضائع التجارية بسبب التضخم تعد فائدة موجبة للخمسة؟ وذكر بعض آراء الأعلام من المعاصرين في هذه

(١) سورة الانفال الآية ٤١.

المسألة وناقشها استدلالياً وفق صناعة الفقه الإجهادي.

حقيقة التضخم وبيان محل النزاع

قال بعض الأعلام المعاصرين: «إن للتضخم ونقصان قيمة النقد أثراً مهماً في باب الخمس، حيث يمكن أن يقال على أساسه: بعدم تعلق الخمس في مال التجارة إذا ارتفعت قيمتها وكان ذلك على أساس التضخم فحسب؛ لأنه بحسب الحقيقة من نقصان قيمة النقد وهبوطه لا ارتفاع قيمة السلعة التجارية. ومن هنا تكون قيمتها بالقياس إلى سائر السلع باقية على حالها؛ لأنها جميعاً ارتفعت أسعارها، وهذا يؤدي إلى أن لا يصدق عنوان الفائدة الربح أو الغنيمة الذي هو موضوع تعلق الخمس، فالتاجر وإن كانت قيمة ماله التجاري آخر السنة تشكل رقماً وعدداً أكبر بالنقد الرائج كالتومان مثلاً، إلا أن ذلك لو كان من جهة هبوط قيمة النقد بذلك المقدار في جميع السلع الحقيقية، فلا ربح للتاجر أصلاً؛ إذ الربح والفائدة ليس قوامه بالرقم العددي والقيمة الاسمية للنقود، بل بواقع ماليتها وقوتها الشرائية، والمفروض أنه لا ارتفاع فيها، كيف وإلا قد يلزم أن يدفع التاجر بالتدريج تمام رأس ماله خمساً كلما ازداد التضخم واستمر في كل سنة، وهذا لعله واضح، بل هو أوضح من مسالة ضمان قيمة التضخم»^(١).

وقد ذكر هذا التفصيل في كتاب الخمس فقال: «إن ارتفاع القيمة

(١) قراءات فقهية معاصرة ٢: ١٩٧.

والمالية إذا كان في جميع السلع والبضائع وبنسبة واحدة ولو تقريباً لا في خصوص بعضها بالنسبة للبعض الآخر فلا تكون هناك فائدة، فإن هذا بحسب الحقيقة ليس ارتفاعاً لقيمة تلك الأعيان، بل انخفاض لقيمة النقد وماليته، كما يقع ذلك في النقود الاعتبارية المتداولة اليوم، فالمعيار في صدق الإفادة بالقيمة الحقيقية الثابتة بين السلع والحاجات على أساس قانون العرض والطلب وآليته في السوق، لا القيمة الاسمية بالقياس إلى النقود الاعتبارية التي تهبط قيمتها وقوتها الشرائية بمرور الزمن نتيجة إضافة حجم طبعتها ونشرها من قبل المؤسسات المالية في الدولة. فالقيمة الاسمية أمر وضعي مجعول من قبل الدول والحكومات لأجل محاسبة القيمة الحقيقية في السلع والخدمات وتسهيل المبادلة فيما بينها، فهي لا تعبر عن مالية مستقلة في ذاتها بل تقع واسطة للتبادل في الأموال الحقيقية التي هي السلع والخدمات، وهذا لا يمنع عن كونها بنفسها أيضاً في طول اعتبارها وصلاحياتها للوسطية في عمليات التبادل مالاً وقانوناً، بحيث تكون قابلة للبيع والشراء والمعاوضة عليها كما في أسواق البورصة والنقد، ولكنها لا تعبر بنفسها عن القيمة السوقية الحقيقية وإن كانت المحاسبة والمبادلة بها، وهذا يعني أنه لا بد من ملاحظة أن ارتفاع القيمة في الأموال هل هو ناشئ من انخفاض قيمة النقد الاعتباري فلا إفادة ولا ارتفاع بحسب الحقيقة، أو أنه ناشئ من ارتفاع قيمة ذلك المال المعين بالقياس إلى سائر الأموال الحقيقية فيكون هناك زيادة أو إفادة؟»^(١).

إشكالات وردود

الأول. إن العرف يرى زيادة المبالغ الاسمية للنقد ربحاً بغض النظر عن قيمته المالية وقوته الشرائية فضلاً عن الالتفات إلى التفصيل المذكور، وقد اعترف بذلك في موارد من كتابه في الخمس، كقوله: «وينبغي الاعتراف بثبوت الخمس في مثل ارتفاع قيمة الأراضي أو المحلات أو السرقفلية المتعارفة اليوم والتي يكون الارتفاع فيها ملحوظاً وخطيراً من الناحية المالية والاقتصادية عرفاً، وهل يمكن قبول عدم صدق الإفادة في حق من كان يملك أرضاً أطراف البلد لم تكن تقدر قبل خمسين سنة إلا بقيمة زهيدة، وهي اليوم تقدر بمئات الآلاف وأن صاحبها لم يستفد شيئاً إلا إذا باعها بالفعل، فلا يجب عليه خمس ارتفاعها ما لم يبيعها؟ كيف وقد يعد صاحب مثل هذه الأرض من كبار الأغنياء والمثريين عند العرف والعقلاء؟!»^(١).

فتراه يعد الزيادة ربحاً بلا إشكال من دون جبر انخفاض قيمة العملة؛ إذ قد تكون الدينير البسيطة قبل خمسين عاماً تعادل مئات الآلاف اليوم من حيث قوتها الشرائية.

الثاني- أن الغرض من جعل العملات النقدية هو لتكون أساساً لتقييم الأشياء، فالصعود والنزول في القيمة شيء ينسب إلى الأشياء وليس إلى العملة، وعلى هذا فيعتبر الصعود فيها ربحاً، عكس ما فسره من اعتبار



الأشياء ثابتة وأن العملة هي التي خسرت.

الثالث- على مختاره يجب الخمس في العملة النقدية إذا صعدت قيمتها مع بقاء نفس المقدار الاسمي كمائة دينار؛ لأنه سيكون قابلاً لشراء مقدار أكبر من السلع، وهذا مما لا يلتزم به.

الرابع- إنه من الترجيح بلا مرجح جعل حالة ازدياد المبلغ الاسمي مع ثبات قوته الشرائية مصداقاً لعدم الربح بينما إذا بقي المبلغ الاسمي ثابتاً لكن قوته الشرائية ازدادت عدّ ربحاً، مع أن العملة هي مقياس تقييم الأشياء الأخرى وليس العكس.

الخامس- أن أسباب التضخم عديدة ومعقدة وتخفى على الخبراء فضلاً عن غيرهم، وأن حركتها فيما بينها غير منسجمة، فقد يؤثر بعضها صعوداً والآخر نزولاً، فكيف يجعل هذا التفصيل موضوعاً لحكم شرعي؟! **السادس-** إن افتراض صعود أسعار السلع والأجور بنسبة واحدة بقوله: «إذا كان في جميع السلع والبضائع وبنسبة واحدة» غير واقعي. وحينئذٍ ما هو المعيار لحساب الربح والفائدة؟ ولا ينفعه في التهرب من هذا الإشكال بقوله: «ولو تقريباً» في بداية النص الثاني.

رأي شيخنا الأستاذ رحمته الله وطرق التخلص

بعد ما طرح شيخنا الأستاذ رحمته الله هذه الإشكالات على ما أفاده السيد الشاهروودي رحمه الله قال: فالصحيح وجوب الخمس في زيادة القيمة السوقية للأموال التجارية مطلقاً من دون التفصيل بين مناشئ هذه الزيادة ما دام قد جعل العملة أساس تقدير ماليته لحساب الخمس كما هو





المعمول به. نعم، لا بد أن تكون هذه الزيادة مستقرة، فلا عبء بالتذبذب الذي لا استقرار له.

ويمكن للمكلف التخلص من الخمس بجعل أساس حسابه الأعيان وليس الأموال إذا كان عمله بتلك الأعيان، كأن يخمس التاجر ألف متر من القماش ويعطي مائتي متر أو قيمتها، فتكون المئات الثمانية المتبقية مخمسة للعام المقبل.

بيان الفرق في مسألة تغير قيمة العملة بين باي الخمس والضمان

فإن موضوع الخمس هو الربح والفائدة، وهي متحققة بزيادة القيمة السوقية لزيادة المالية المحسوبة بالمقدار الاسمي للنقد؛ لأن العرف يراه مالاً جديداً متحققاً، كالضرائب الحكومية في القوانين الوضعية، فإنها تتعلق بالمالية بهذا المعنى، وتأخذها وفق تقديرات القيم الحالية للسلع والعقارات ونحوها. أما الضمان فموضوعه المال بما هو هو، فلا يتحقق موجبه إذا لم يتغير، وإن تغيرت قوته الشرائية، فلا حاجة لما حاوله من التوأمة بين المسألتين^(١).



بسط الخمس على مستحقيه من الأصناف الثلاثة

بحث شيخنا الأستاذ المرجع سماحة الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله مسألة وجوب بسط الخمس على مستحقيه من الأصناف الثلاثة في (فقه الخلاف) في كتاب الخمس وناقش الأدلة وكلمات الأعلام و ابدى رأيه في المسألة التي هي من المسائل المبتلى بها في المجتمع الإسلامي و بين فيه الواجب على المستلم لهذه الحقوق وكيفية تقسيمها على مستحقيها، فبدء البحث بتبيين المعاني المرادة من المفردات المستخدمة في العنوان فقال: يراد بالبسط الاستيعاب والشمول لجميع المستحقين، ويتصور على نحوين:

النحو الأول من البسط: توزيع كل سهم على كل افراد الصنف

استيعاب أفراد كل صنف بسهم ذلك الصنف فيُقَسَّم سهم المساكين على كل المساكين وهكذا.



النحو الثاني من البسط: التنصيف والتوزيع

استيعاب الأصناف بأن يُوزَّع نصف الخمس على ثلاثة أسهم فسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل وسهم لليتامى.

فالكلام في جهتين:

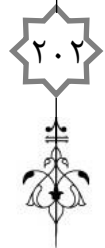
الجهة الأولى: استيعاب الصنف الواحد

استيعاب أفراد الصنف الواحد و ((المعروف من مذهب الأصحاب أنه لا يجب استيعاب كل طائفة من الطوائف الثلاث بل لو اقتصر من كل طائفة على واحدٍ جاز))^(١) وادعي ((نفي الخلاف فيه، بل قد يفهم من المنتهى الإجماع عليه))^(٢).

أدلة الجهة الأولى

ويمكن الاستدلال له بأكثر من وجه:

- ١- إن المراد من العناوين الثلاثة في الآية الشريفة^(٣) الجنس كابن السبيل لا العموم، وحتى لو أريد به الجميع فبلحاظ مخاطبة الجميع، أي على جميع المكلفين أن يعطوا هذا السهم لجميع المساكين وليس أن كل واحد من المكلفين مخاطب بالدفع إلى جميع المساكين مثلاً.
- ٢- إن الاستيعاب متعذر وتكليف بما لا يطاق.



(١) الحدائق الناضرة: ٣٧٩/١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٧٣/٩.

(٣) سورة الأنفال الآية ٤١: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾

٣- صحيحة البنظي عن الإمام الرضا عليه السلام قال: (سئل عن قول الله عز وجل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ ف قيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول الله صلى الله عليه وآله، وما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله فهو للإمام، ف قيل له: أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل ما يصنع به؟ قال: ذاك إلى الإمام، أ رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع أليس إنما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام^(١).

٤- ولو شككنا فتجري أصالة البراءة من وجوب استيعاب الأفراد لأنه شك في أصل التكليف.

نقد و اشكال

نقد شيخنا الأستاذ دامت ظلاله جميع الوجوه التي استدلل بها وقال: يُردّ الأول بأن الظاهر من الجمع الاستيعاب كما لو قال شخص: أعط هذا المال للموجودين في المدرسة، فإن المفهوم منه توزيعه عليهم بالسوية، ولا يحمل على الجنس إلا بقريئة وهي مفقودة. ويرد الثاني بأن تعدد الاستيعاب يُقتصر فيه على حدوده لا مطلقاً. وأما الثالث فإن صحيحة البنظي لم تنفِ وجوب الاستيعاب وإنما أوكلت أمر التصرف إلى الإمام.

وأما الرابع فإن الأصل لا يُعمل به مع وجود الدليل وهي الآيات والروايات الظاهرة في الاستيعاب.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ١، ح ١٣.

الجهة الثانية: استيعاب الأصناف الثلاثة

((المشهور بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) جواز تخصيص النصف الذي للطوائف الثلاث بوحدة منها، وظاهر الشيخ في المبسوط المنع حيث قال: والخمس إذا أخذه الإمام ينبغي أن يقسمه ستة أقسام: سهم لله وسهم لرسوله ﷺ وسهم لذي القربى، فهذه الثلاثة أقسام للإمام القائم مقام النبي يصرفه في ما شاء من نفقته ونفقة عياله وما يلزمه من تحمّل الأثقال ومؤون غيره، وسهم ليتامى آل محمد ﷺ وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم وليس لغيرهم من سائر الأصناف شيء على حال، وعلى الإمام أن يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفايتهم ومؤونتهم في السنة على الاقتصاد، ولا يخص فريقاً منهم بذلك دون فريق بل يعطي جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم ويسوي بين الذكر والأنثى، فإن فضل شيء كان له خاصة وإن نقص كان عليه أن يتم من حصته خاصة، انتهى. ونُقل عن أبي الصلاح أنه قال: يلزم من وجب عليه الخمس إخراج شطره للإمام ﷺ والشطر الآخر للمساكين واليتامى وأبناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر))^(١) ووافقهما صاحب الحدائق رحمتهما.

٢٠٤

ادلة الجهة الثانية

واستدلوا على وجوب البسط بالأدلة التالية:

(١) الحدائق الناضرة: ٣٧٩/١٢.

١- بظاهر الآية الشريفة:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾^(١).

وجملة من الروايات مثل:

مرسلة حماد بن عيسى

عن حماد بن عيسى^(٢)، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام قال:
(الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن
والملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس، فيجعل لمن جعله الله
تعالى له ويقسم الأربعة الأخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك ويقسم
بينهم الخمس على ستة أسهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي
القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل. فسهم الله
وسهم رسول الله لأولي الأمر من بعد رسول الله عليه السلام وراثته فله ثلاثة أسهم:
سهمان وراثته وسهم مقسوم له من الله وله نصف الخمس كمالاً ونصف
الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم لیتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم
لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم،
فإن فضل عنهم شيء، فهو للوالي وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان
على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به في سنتهم، وإنما صار

(١) سورة الأنفال الآية ٤١.

(٢) رواها الكليني قده في أصول الكافي (كتاب الحجة، باب الفيء والأنفال وتفسير
الخمس، ح ٤) بسند صحيح عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا، وحماد ممن
أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم لما يقولون والإقرار لهم
بالفقه.

عليه أن يمّونهم لأن له ما فضل عنهم. وإنما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم، عوضاً لهم من صدقات الناس، تنزيهاً من الله لقرباتهم برسول الله ﷺ وكرامةً من الله لهم عن أوساخ الناس، فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن أن يصيّرهم في موضع الذل والمسكنة، ولا بأس بصدقات بعضهم على بعض وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ﷺ الذين ذكرهم الله فقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ وهم بنو عبد المطلب أنفسهم، الذكر منهم والأنثى، ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليتهم وقد تحلّ صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن كانت أمه من بني هاشم و أبوه من سائر قريش فإن الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لأن الله تعالى يقول: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ وللإمام صفو المال: أن يأخذ من هذه الأموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع بما يحب أو يشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس وله أن يسد بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل إعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك مما ينوبه، فإن بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه فقسّمه في أهله وقسم الباقي على من ولي ذلك وإن لم يبق بعد سد النوائب شيء، فلا شيء لهم وليس لمن قاتل شيء من الأرضين ولا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر) الحديث، إلى أن قال: (فقال: لو عدل في الناس لاستغنوا، ثم قال: إن العدل أحلى من العسل ولا يعدل إلا من يحسن العدل. قال: وكان رسول الله ﷺ يقسم صدقات البوادي في البوادي وصدقات أهل الحضرة في أهل الحضرة ولا

يقسم بينهم بالسوية على ثمانية حتى يعطي أهل كل سهم ثمناً ولكن يقسمها على قدر من يحضره من أصناف الثمانية على قدر ما يقيم كل صنف منهم يقدر لسنته، ليس في ذلك شيء موقوف ولا مسمى ولا مؤلف، إنما يضع ذلك على قدر ما يرى وما يحضره حتى يسد فاقة كل قوم منهم وإن فضل من ذلك فضل عرضوا المال جملة إلى غيرهم) الحديث، إلى أن قال: (وليس في مال الخمس زكاة، لأن فقراء الناس جعل أرزاقهم في أموال الناس على ثمانية أسهم، فلم يبق منهم أحد وجعل للفقراء قرابة الرسول ﷺ نصف الخمس فأغناهم به عن صدقات الناس وصدقات النبي ﷺ وولي الأمر، فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من فقراء قرابة رسول الله ﷺ إلا وقد استغنى فلا فقير ولذلك لم يكن على مال النبي ﷺ والوالي زكاة لأنه لم يبق فقير محتاج ولكن عليهم أشياء تنوبهم من وجوه ولهم من تلك الوجوه كما عليهم).

مرفوعة أحمد بن محمد

عن أحمد بن محمد^(١)، عن بعض أصحابنا رفع الحديث قال: (الخمس من خمسة أشياء - إلى أن قال: - فأما الخمس فيقسم على ستة أسهم: سهم لله، وسهم للرسول ﷺ، وسهم لذوي القربى، وسهم لليتامى وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل، فالذي لله فلرسول الله ﷺ، فرسول الله أحق به فهو له خاصة، والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في زمانه

(١) التهذيب: ج ٤، كتاب الزكاة، باب ٣٦، تمييز أهل الخمس ومستحقه، ح ٥.

فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد ﷺ الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم، فإن فَضَلَ منهم شيء فهو له وإن نقص عنهم ولم يكفهم أتمه لهم من عنده، كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان)... الحديث.

وقال صاحب الحدائق إنه ((الظاهر الذي لا ينكر)) بتقريب أن اللام تدل على الملك.

مناقشات وردود

ورد المشهور على هذه الأدلة بوجوه:

١- إن الآية مسوقة لبيان المصرف كما في آية الزكاة.

ورد صاحب الحدائق رحمته بأنه قياس ممنوع لوجود الدليل المخصص لآية الزكاة مما أوجب صرف ظهورها في البسط ولا يوجد مثله في المقام.

٢- صحيحة البنظي الصريحة بعدم التسوية في القسمة.

أن دلالتها على وجوب الاستيعاب أظهر لأن السائل فهم ذلك ولم يردعه الإمام رحمته فيكون (الظاهر من معناها هو أنه لما كان ظاهر الآية البسط على الطوائف الثلاث أثلاثاً سأل السائل أنه لو كانت طائفة من هذه الطوائف الثلاث كثيرة متعددة والطائفة الأخرى واحداً أو اثنين فهل الواجب أن يدفع إلى إحداها كما يدفع إلى الأخرى ويساوي بينها كما هو

الظاهر من الآية؟ أجاب الإمام عليه السلام بأن ذلك إلى الإمام^(١) وما يراه كان يراه رسول الله ﷺ يقسم بما يراه من المساواة إن رأى المصلحة فيها أو العدم والزيادة والنقيصة من الوجوه المرجحة. وحملها على ما هو أعم -من أنه يجوز أن يخصّ بذلك السهم الذي للطوائف الثلاث واحداً من طائفة كما هو المدعى في الجهة الثانية- بعيد غاية البعد عن ظاهرها^(٢).

واعترف السيد الحكيم رحمته بعدم صحة الاستدلال بصحيح البنزني لأن ظاهره السؤال عن لزوم مساواة السهام وعدمه، لا جواز الحرمان وعدمه. مع أن مورده صورة اختلاف أفراد ذوي السهام -كثرة وقلة- لا مطلقاً^(٣).

٣- شيوع البسط

إن الخطاب في الآية الشريفة لما كان متوجهاً إلى آحاد المكلفين كل بالنسبة إلى ما غنمه فالحكم طبعاً مما يبتلى به كثيراً. فعليه لو وجب البسط لظهر وبان وشاع وذاع، بل أصبح من الواضحات، فكيف ذهب المشهور إلى عدم الوجوب^(٤).

فيردّه عدم شيوع البسط، لأن سيرة أتباع أهل البيت عليهم السلام جرت بتسليم الخمس إلى الإمام أو التصرف فيه بإذنه كما سيظهر من روايات عديدة ولم

(١) وقد شرح أمير المؤمنين سيرته في توزيع العطاء، فمن كلام له عليه السلام لما عُتِبَ على التسوية في العطاء قال: (أأمروني أن أطلب النصر بالجور في مَنْ وُلِّيتَ عليه، والله ما أطور به ما سمرَ سمير وما أمَّ نجمٌ في السماء نجماً، لو كان المال لي لسويت بينهم فكيف والمال مال الله) (نهج البلاغة: ج ٢، صفحة ٦).

(٢) الحدائق الناضرة: ٣٨١/١٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٥٧٢/٩.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣٢٠/٢٥.

يكونوا يستقلون هم بصرفه حتى يشيع عنهم البسط في التوزيع ومن تلك الروايات صحيحة عمر بن يزيد قال: (رأيت أبا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل إلى أبي عبد الله مالاً في تلك السنة فردّه عليه، فقلت له: لِمَ ردّ عليك أبو عبد الله المال الذي حملته عليه؟ فقال: إني قلت حين حملت إليه المال: إني كنت وليت البحرين الغوص فأصببت أربعمئة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك، وأعرض لها وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: وما لنا من الأرض وما أرخ منها إلا الخمس، يا أبا سيار الأرض كلها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كله، فقال لي: يا أبا سيار قد طيّبناه لك وحللناك منه فضمّ إليك مالك^(١).

٤- وجود قرائن تمنع من الأخذ بظاهر الآية بعد أن سلّموا بأن ظاهرها وجوب البسط.

وأما القرائن المشار إليها وأنها مانعة من ظهور الآية (في ملكية كل صنف من هذه الأصناف وبحيث يكون الطبيعي من كل صنف مالاً لسدس المجموع حتى يجب التوزيع من باب وجوب إيصال المال إلى مالكة)^(٢)، فهي:

١- (إن من تلك الأصناف ابن السبيل، ولا ينبغي الشك في قلة وجوده بالنسبة إلى الصنفين الآخرين، بل قد لا يوجد أحياناً، فهو نادر التحقق. ولازم القول بالملكية تخصيص سدس المغنم من كل مكلف - لوضوح كون

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣١٧/٢٥.

الحكم انحلالياً- لهذا الفرد الشاذ النادر الذي ربما لا يوجد له مصداق بتاتاً، فيُدخَر له إلى أن يوجد، وهو كما ترى. بخلاف ما لو كان مصرفاً وكان المالك هو الطبيعي الجامع كما لا يخفى^(١).

وهو مردود لأن انتفاء موضوع أحد الأصناف لا يغيّر استحقاقات الآخرين بل يرجع أمره إلى الإمام كما في رواية حماد بن عيسى (فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي) على أن مصاديق هذا العنوان موجودة ولو كانت قليلة.

٢- (-) وهي أوضح وأقوى- أن الآية المباركة دالة على الاستغراق لجميع أفراد اليتامى والمساكين، لمقتضى الجمع المحلّي باللام المفيدة للعموم. وعليه، فكيف يمكن الالتزام باستغراق البسط لأحاد الأفراد من تلك الأصناف بحيث لو قُسم على بعضٍ دون بعض يضمن للآخرين، فإن هذا مقطوع بعدم، فهذه قرينة قطعية على عدم إرادة الملك وأن الموارد الثلاثة مصاريف محضة^(٢).

وهو مردود من جهة عدم الملازمة بين دلالة اللام على الملك ودلالة العموم على الاستغراق، فقد تُنفى الدلالة الثانية باعتبار أن الظاهر من العناوين الثلاثة الجنس لا الاستغراق ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال لحصول الإجمال، من دون أن تُنفى الدلالة الأولى فإن ظاهر

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣١٨/٢٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣١٨/٢٥، والفكرة مأخوذة من كلام الشيخ الأنصاري رحمته. (راجع المجموعة الكاملة لتراث الشيخ الأنصاري، ج ١١، كتاب الخمس، صفحة ٣١٣).

اللام الملك أي ملك الجنس وليس الأفراد لولا صحة البزنطي وخبر الكابلي^(١)^(٢)، على أن من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) من التزم بوجود استيعاب الأفراد لكل صنف كصاحب الحدائق، واحتاط فيه صاحب الجواهر^(٣) إذا لم يكن متعديراً وعدم الوجوب في حالة التعدي لا ينفيه مطلقاً.

٣- (إن هناك روايات تنصّ على أن الله تعالى جعل للفقراء في مال الأغنياء ما يكفيهم، وقد قيد إطلاق هذه الروايات بالفقراء غير الهاشميين على أساس ما دلّ على حرمة زكاة غير الهاشميين على فقرائهم، فمن أجل ذلك جعل للفقراء الهاشميين نصف الخمس بدلاً عنها، وتدل على ذلك مجموعة من الروايات منها صحيحة^(٤) زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (إنه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مظلبي إلى صدقة، إن الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم)^(٥). بتقريب أنها ظاهرة في أن نصف الخمس مجعول للمحتاجين من الهاشميين والمطلبين فيكون المالك طبيعي المحتاج منهم، وعليه فيكون اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من المصاريف باعتبار أنهم أفراد المالك ومصاديقه، لا نفس

(١) السند صحيح لكن أبا خالد لم يذكر عمّن روى الحديث.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٢، ح ٣. عن أبي خالد الكابلي قال: (قال: إن رأيت صاحب هذا الأمر يعطي كل ما في بيت المال رجلاً واحداً فلا يدخلن في قلبك شيء فإنه إنما يعمل بأمر الله)

(٣) جواهر الكلام: ١٠٢/١٦.

(٤) وصفها المصدر بالصحة وقد رواها الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن الحسن بن فضال والطريق ضعيف بعلي بن محمد بن الزبير.

(٥) وسائل الشيعة، ج ٦، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، باب ٣٣، ح ١.

المالك، فإذا يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الآية الكريمة في ذلك - أي الملك-، ورفع اليد عن ظهور الصحيحة في أن المالك هو طبيعي الفقراء والمحتاجين منهم بلا خصوصية للأصناف الثلاثة بعناوينها المخصوصة، ولكن لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية على أساس أن ظهور الصحيحة حاكم عليه ومبين للمراد منه بجعل نصف الخمس فيها للأصناف الثلاثة، وإنه إنما جعل لهم بملاك الفقر والاحتياج بلا موضوعية لهم بعناوينهم الخاصة وإن تمام الموضوع والملاك إنما هو الفقر والحاجة^(١).

ناقش شيخنا الأستاذ حفظه الله هذا الوجه بقوله: ما قاله رحمته غير تام لأن الرواية مجملة من ناحية كيفية التوزيع وهي بصدد بيان أصل الاستحقاق، أما الآية الكريمة فهي مبيّنة للتفاصيل كما اعترف رحمته فالآية حاکمة على الرواية وليس العكس.

اللهم إلا أن يتمم البيان بالقياس على مصارف الزكاة فيقال أن عناوين مستحقي الزكاة مصرف لها فهذه مثلها، وفيه أنه قياس فلا يؤخذ به مضافاً إلى وجود الدليل الخاص في الزكاة الذي صرف ظهور الاستحقاق من الملك إلى المصرف ولا يوجد مثله في المقام بحسب الفرض. ولو فرض القياس فإن الزكاة كلها يمكن إعطاؤها لصنف واحد من مستحقي الزكاة لأن المصرف هو الجامع ولا قائل بأن الخمس يمكن إعطاؤه كله لصنف واحد من الستة.

(١) تعليقات مبسطة: ١٨٩/٧.



تقريب كلام شيخ الفياض أعزه الله

قرب شيخنا الاستاذ حفظه الله كلام الشيخ الفياض على شكل

مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الله تبارك وتعالى جعل الخمس لبني هاشم عوضاً

عن الزكاة.

المقدمة الثانية: إن مستحقي الخمس لهم عناوين بعضها غير موجود

في عناوين مستحقي الزكاة وبعضها موجود، أما غير الموجود فواضح

العوضية، وأما الموجود فلا بد أن تكون فيه هذه الخصوصية أي

العوضية، وهذه الأصناف هي المساكين وابن السبيل ولذا خصّهما

الإمام عليه السلام بالذكر في رواية زكريا بن مالك الجعفي^(١) وقال: (إنا لا نأكل

الصدقة)، أما اليتامى فقد وردت أكثر من رواية على أنهم يتامى آل

محمد عليه السلام، وهذا وجه آخر لفهم الرواية، وعلى أي حال فهذا لا يزيد عن

كون هذه العناوين الثلاثة هم من بني هاشم وأنهم يستحقون الخمس

وهم مصرف له.



(١) عن عبد الله بن مسكان، عن زكريا بن مالك الجعفي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه

سأله عن قول الله عز وجل: [وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ

وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ]؟ فقال: (أما خمس الله

عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله، وأما خمس الرسول فلأقاربه وخمس ذوي

القربى فهم أقرباؤه، واليتامى يتامى أهل بيته، فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم وأما

المساكين وابن السبيل فقد عرفت أنا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين

وأبناء السبيل). وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ١،

خاتمة البحث

فتوصل شيخنا الأستاذ رحمته الله إلى أن القرائن الثلاث التي ذكرها غير مانعة وحينئذٍ فلا يبقى ما يرد به على القائلين بوجوب البسط، لذا فإن المشهور بين خيارين (إما) أن يلتزم بوجوب البسط على الأصناف (أو) يلتزم بوجوب دفع الخمس كاملاً إلى الإمام وهو الذي يضعه أين يشاء كما دلّت عليه صحيحة البزنطي وغيرها.

ولذا فقد احتاط البعض باستيعاب أفراد كل صنف إذا فرض التمكن لكونه اللازم للاستغراق حقيقة ((وسقوط الوجوب في المتعذر والمتعسر لا يستلزم إرادة الجنسية منه التي هي معنى مجازي له))^(١).

ولأنه ((الموافق لحكمة الخمس والغرض الباعث لوجوبه، وإلا لو خص به بعض الطائفة بقيت أطفال رسول الله ﷺ أو مساكينه أو أبناء سبيله حيارى، ولعله من ذلك كله مال في الحدائق إلى القول بوجوب الاستيعاب بل صرح بضعف المشهور))^(٢).

فقال سماحته رحمته الله: يرد على الأول بأن التعذر دائمي وعلى الثاني بأنه قد تكون حكمة التشريع متحققة في القول بعدم البسط إذ إعطاء الحق كله لواحدٍ وسدّ حاجته وبقاء الآخر محتاجاً أولى من إعطاء نصف الحق لكل منهما وبقائهما محتاجين معاً، أو لوجود خصوصية في المعطي كما في رواية أبي خالد الكابلي بأنه (إن رأيت صاحب هذا الأمر يعطي كل ما في بيت المال

(١) جواهر الكلام: ١٠٢/١٦.

(٢) نفس المصدر.



رجلاً واحداً فلا يدخلن في قلبك شيء فإنه يعمل بأمر الله^(١).



زكاة أموال التجارة وشروطها

مسألة زكاة أموال التجارة من المسائل المهمة في بعدها الاقتصادي وعميقة في بعدها العلمي، ولذا قال الشيخ الأنصاري رحمته عن بعض تفاصيلها: ((وكيف كان فالمسألة مشكلة))^(١) فمن الغريب إعراض السيد الخوئي رحمته عن مناقشة تفاصيلها بعنوان أنها من المستحبات، قال في مستند العروة: ((ثم إن الماتن تعرض في فصل مستقل لما يستحب فيه الزكاة وقد أهمله سيدنا الأستاذ رحمته جرياً على عادته من عدم التعرض لباب المستحبات والمكروهات إلا نادراً))^(٢) لكنه رحمته تبعاً للمصنف تعرض لحكم المسألة فقط دون تفاصيلها في نهاية فصل ما يجب فيه الزكاة، وبحثها شيخنا الاستاذ اليعقوبي رحمته في المجلد الخامس من موسوعته الإستدلالية (فقه الخلاف) وناقش فيها آراء الأعلام و ادلتهم و ابدى رأيه

(١) كتاب الزكاة من الموسوعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري رحمته : ٢٤٥/١٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى من المجموعة الكاملة لأثار السيد الخوئي: ٤٠٥/٢٣.

الشريف في المسألة، ذكر الروايات المعارضة للقول المختار وكيفية معالجتها.

قال سماحته رحمته الله في المراد من مال التجارة: ولا يراد بأموال التجارة النقود التي هي أساس التعاملات التجارية لأنها داخلة في عنوان زكاة النقدين الذهب والفضة وقد عممناها نحن إلى كل العملات المتداولة في السوق، وإنما يراد بالعنوان البضائع والأعيان وسائر الأمور التي تقتنى طلباً للربح بالقيود التي سنذكرها.

شروط تعلق الزكاة في أموال التجارة

وينبغي الكلام في شروط تعلق الزكاة في أموال التجارة، وبعض هذه الشروط أو القيود يقتضيه مفهوم مال التجارة أي أنها راجعة إلى الموضوع، وبعضها مما أفادته الروايات الشريفة كقيود للحكم. فالكلام في جهتين:

الجهة الأولى: المراد من مال التجارة وحدود الموضوع

التجارة وجه من وجوه التكسب الذي هو أعم منها لشموله للحرف والصناعات والإجارات والولايات وغيرها، ومعناه واضح في ذهن العرف وهي تقتضي بذل المال بإزاء مال آخر من بضائع وأعيان وغيرها لتحصيل الربح، والمقصود بمال التجارة هي هذه البضائع والأعيان ونحوها، فهي معاوضة بين مالين يكون القصد منها الاسترباح، قال المحقق رحمته الله في الشرائع: ((هو المال الذي ملك بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك، فلو انتقل إليه بميراث أو هبة لم يزكّه، وكذا لو ملكه للفقيرة، وكذا



لو اشتراه للتجارة ثم نوى به القنية))^(١).

وقد ظن في مصباح الفقيه بأن فيه تعميماً لما ليس منه لذا حاول إصلاحه بقوله: ((فالأولى تفسير مال التجارة بأنه المال الذي عوض بمال آخر وقصد به الاكتساب عند المعاوضة، أي المال المتجر به، لأن هذا هو الذي أخذ موضوعاً للحكم في الأخبار دون المال الذي وقع عوضاً، فتفسيره بالمال الذي ملك بعقد معاوضة كما في المتن وغيره لا يخلو من مسامحة))^(٢).

علق سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: قد يبدو أن الإشكال وارد إلا أنه مدفوع لدى التدقيق لتعيين التعريف في المعوض الذي أخذ موضوعاً للحكم في الأخبار أما أخذ العوض فيخرج من التعريف بانتفاء قصد الاكتساب باعتبار أن البائع يأخذه لاسترداد رأس ماله والربح إن حصل.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: ((والمراد بمال التجارة - على ما ذكره جماعة -: ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب به عند الملك. قيل: إن هذا اصطلاح فقهي، وفيه نظر، فإن الظاهر أنه معنى عرفي مستفاد من الأخبار الدالة على رجحان الزكاة في المال إذا اتجر به، فإن الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكر؛ فإن الظاهر من التجارة بالمال: المعاوضة عليه بقصد الاسترباح، فيخرج عن الحد المملوك بغير عقد المعاوضة، كالحيازة والوراثة؛ فإن قَصْدَ بيع مثل ذلك ولو بأعلى القيم ليس استرباحاً بما في يده، بل هو طلب لزيادة القيمة السوقية، ولذا لا يسمى تجارة عرفاً. نعم لو نقله

(١) شرائع الإسلام: ١٥٦/١.

(٢) مصباح الفقيه: ٧٥ / ٣.





بعوض، وقصد نقل ذلك العوض بعوض أزيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة، فصدق التجارة فعلاً بعد النقل الأول عازماً على الثاني. وربما يقال لما في يده قبل النقل: إنه مال التجارة إذا عزم على أن يتجر به لكفاية أدنى ملابسة في الإضافة، لكن لا يقال: إنه اتجر به^(١).

((وفي قوله تعالى: ﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾ دلالة على أخذ المعاوضة في مفهومها، إذ التراضي من باب التفاعل، فيكون قائماً باثنين فلا تصدق على ما لا معاوضة فيه كالهبة والصدقة أو لم تكن بين مالين كالصداق وعوض الخلع. كما أن الظاهر عدم صدقها على المعاوضة بقصد القنية كمن اشترى داراً لسكناه^(٢))).

وفي مقابل هذا التعريف الذي استقيناه من العرف ذهب آخرون إلى كون مال التجارة مطلق ما أُعدَّ للتجارة ولو لم يُقتنَ للاسترباح، بل وإن انتقل إليه قهراً كالميراث، قال السيد صاحب العروة رحمته في تعريفه: ((وهو المال الذي تملكه الشخص وأعدّه للتجارة والاكْتِسَاب به، سواء كان الانتقال إليه بعقد المعاوضة، أو بمثل الهبة أو الصلح المجاني أو الإرث على الأقوى، واعتبر بعضهم كون الانتقال إليه بعنوان المعاوضة، وسواء كان قصد الاكْتِسَاب به من حين الانتقال إليه أو بعده، وإن اعتبر بعضهم الأول، فالأقوى أنه مطلق المال الذي أُعدَّ للتجارة، فمن حين قصد الإعداد يدخل في هذا العنوان ولو كان قصده حين التملك بالمعاوضة أو غيرها



(١) الموسوعة الكاملة للشيخ الأنصاري رحمته، كتاب الزكاة: ١٠/٢٤٠-٢٤١.
(٢) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري رحمته: ١٩٤/٢.

الافتناء والأخذ للقنية))^(١).

علق شيخنا الأستاذ حفظه الله تعالى: هذا مخالف لفهم العرف، ولو سلّمنا صدق عنوان مال التجارة على ما أُعدّ لها فهذا غير كافٍ لشموله بالحكم في هذه المسألة لأننا أمام موضوع محدد لا ينطبق على هذا التعريف. وعلى أي حال فإن التعريف تضمن عدة قيود حصل الخلاف فيها: الأول اشتراط قصد الاكتساب عند التملك، الثاني كون الانتقال بمعاوضة، الثالث أن تكون المعاوضة بين مالين؛ فلا بد من إيضاح هذه المواضع من الخلاف:

الموضع الأول: اشتراط قصد الاكتساب عند التملك

من أركان تعريف مال التجارة كون المال قد مُلك بقصد الاكتساب، فلو تملكه بقصد القنية أو لوقفه أو التصدق به أو كان غير ملتفت لهذا القصد عند التملك ثم عرض له قصد الاسترباح بعدئذٍ.

وهذا حكم مشهور بين الفريقين، قال الشيخ رحمته الله في الخلاف: ((إذا ملك سلعة للقنية ثم نواها للتجارة لم تصر للتجارة بمجرد النية، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك. وقال الحسين الكرابيسي من أصحاب الشافعي: تصير للتجارة بمجرد النية. وبه قال أحمد وإسحاق))^(٢) وفي المبسوط: ((إذا كانت معه سلعة للتجارة فنوى بها القنية سقطت زكاته، وإن كانت عنده للقنية فنوى بها التجارة لا تصير تجارة حتى يتصرف فيها

(١) العروة الوثقى: ٣٠١/٢-٣٠٢.

(٢) الخلاف للشيخ الطوسي رحمته الله: ١٠٢/٢، المسألة (١١٧).

للتجارة))^(١).

ووافق الشيخ الأنصاري رحمته المشهور وذهب إلى ((اعتبار مقارنة قصد الملك للمعاوضة ليصدق الاسترباح بما في يده، وإلا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى بعد مدة أن يبيع ما اشتراه بأزيد من المائة فلا يصدق على المائة أنه اتجر بها، ولذا لا يجب زكاتها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة إجماعاً، ولا يصدق مال التجارة على المتاع المشتري أيضاً إلا إذا عاوض عليه بقصد أن يعاوض على عوضه بأزيد قيمة منه، ولو بنى على ذلك إلا إذا عاوض عليه بقصد أن يعاوض على عوضه بأزيد قيمة منه، ولو بنى على ذلك يصدق عليه أنه مال التجارة بما ذكرنا من أدنى الملاسة، لكونها مشرفاً لورود التجارة عليه. وأما معاوضته بأزيد من ثمنه الأول فليس يصدق عليه التجارة، فضلاً عن مجرد قصد معاوضته بذلك. ومن هنا تبين أنه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بأزيد من ثمنه، فلا يصدق عليه بمجرد ذلك أنه اتجر به، ولا مال التجارة - لا حقيقةً ولا مجازاً - فدعوى وجوب الزكاة في هذا الفرض وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكاً بصدق مال التجارة عليه - كما ذهب إليه جماعة منهم المحقق والشهيدان في غير البيان - ضعيف جداً، مع أن صدق (مال التجارة) - لو سلم - لا يجدي: لأن الأخبار دلت على اعتبار الاتجار فعلاً، كما يظهر من أخبار مال اليتيم، حيث نفى الزكاة فيه إلا أن يتجر به، وقوله: (إذا عملت فعليه الزكاة) ونحو ذلك))^(٢).

(١) المبسوط: ٢٢٢/١.

(٢) كتاب الزكاة من موسوعة الشيخ الأنصاري رحمته: ٢٤١/١٠.



قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: ما ذكره رحمته الله من الاعتبار صحيح لظهور روايات الباب فيه، أما الاستدلال بأخبار مال اليتيم فهو غير تام.

ثم حقق رحمته الله الكلام في الخلاف حول كفاية صدق عنوان مال التجارة أو الاتجار فعلاً فقال رحمته الله: ((والحاصل أن النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكاة في مال التجارة الذي قد عرفت أنه حقيقة في المال الذي ينتقل إليه بالتجارة، وبين ما دلّ على ثبوت الزكاة في المال الذي اتجر به. فمن الأول: رواية خالد بن الحجاج وفي معناها أخبار كثيرة معلقة لوجوب الزكاة فيما اشترى من المتاع بما إذا وجد رأس ماله وطلب الزيادة، ولا ريب في ظهور ذلك فيما إذا كان الاشتراء للتجارة؛ وظاهره أن مجرد نية بيعه بأزيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق رأس المال على ذلك الثمن، لأن العبرة بصدق عنوان رأس المال عليه حال الاشتراء. ومن الثاني: ما دل من الأخبار المستفيضة على نفي الزكاة رأساً في مال الصبي والمجنون إلا إذا اتجر به، والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الأعم من شخصه وبدله، وإلا فشخص المال الذي يتجر به يدفعه التاجر إلى بائع السلعة، فمرجع ما يتجر به ومال التجارة إلى واحد. وكيف كان، فلا يقال: (مال اتجر به) إلا بعد تحقق التجارة فعلاً التي هي المعاوضة، فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه بأزيد من ثمنه أنه (مال التجارة) أو (مال اتجر به) إذ لم تسبقه تجارة ولم تلحقه))^(١).

وبعد أن ردّ على استدلال صاحب الجواهر رحمته الله^(٢) ببعض العمومات

(١) كتاب الزكاة من موسوعة الشيخ الأنصاري رحمته الله: ٢٤٣/١٠.

(٢) جواهر الكلام: ٢٤١/١٥.

لشمول ذلك؛ قال ثُمَّ: ((نعم يمكن أن يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس على الرقيق زكاة إلا رقيق يبتغي به التجارة، فإنه من المال الذي يزكى) دلت على كفاية ابتغاء التجارة بالمال، اللهم إلا أن يدعى انصرافه إلى ما يبتغي -عند تملكه- التجارة به))^(١).
 وقرب بعض أعلام العصر الاستدلال بالموثقة بأن ((الظاهر منها كفاية الابتغاء والطلب فتشمل الإرث والهبة والقنية إذا أعدت لأن يُتجر بها. ويؤيد ذلك بما رواه أبو داود بسنده عن سمرة بن جندب قال: (أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعده للبيع) وقد مر أن هذا الخبر ما استدل به الجمهور على وجوب الزكاة في مال التجارة. واستدل به أحمد على كفاية الإعداد والنية، والحق معه في محيط فقههم، ولا يخفى أن في نقل الجواهر هذا الخبر عن المعتمد اشتباهاً بيناً، حيث أضاف إلى ذيله كلمة: (بالنية)^(٢). ويمكن أن يقرب التعميم أيضاً بادعاء إلغاء الخصوصية والعلم بعدم دخالة سبب التملك وكونه معاوضة وكذا مقارنة قصد التكسب له. بل بالدقة في الأخبار يمكن أن يستفاد أن الملاك كل الملاك هو حبس المال بقصد ازدياد الفضل. فمن له الغنم فعليه الغرم، نظير ما قلناه في زكاة النقدين من أنهما وضعا للدوران والإنتاج. فمن حبسهما سنة فجزاؤه أن يزكيهما. وبالجملة لا يرى وجه لدخالة خصوصية

(١) كتاب الزكاة من موسوعة الشيخ الأنصاري ثُمَّ: : ٢٤١/١٠.

(٢) في هامش الجواهر أن النص في (سنن البيهقي: ١٤٧/٤) خالٍ من كلمة (بالنية)؛ فراجع الجواهر وما حكيناه عن المعتمد في المسألة.



المعاوضة أو مقارنة القصد، بل المؤثر هو نية الاتجار والاسترباح^(١).
تعليق سماحة الشيخ رحمته الله: ما ذكره من الاستدراك هو الظاهر من الرواية
فلاستدلال بها على كفاية القصد غير تام. وخالف صاحب الجواهر رحمته الله
المشهور فذهب إلى عدم اشتراط مقارنة قصد التكسب لحال التملك
(لإطلاق الأدلة، ولصدق التجارة عليه عرفاً بذلك، ولأنه كما يقدر نية
القنية في التجارة فكذا يقدر نية التجارة في القنية، ولأن المؤثر حال
التملك نية التجارة فلا فرق)).

ثم حكى كلام المعبر، ثم قال: ((بل إن لم ينعقد إجماع على اعتبار
الملك بعقد معاوضة لأمكن المناقشة فيه، بصدق مال التجارة على
المنتقل بعقد هبة، بل يارث مع نية التجارة به إذا كان هو كذلك عند
المنتقل منه. ورأس المال الموجود في النصوص لا يعتبر فيه كونه من مالك
العين، إذ المراد به ثمن المتاع في نفسه وإن كان من الواهب والمورث.
وظهور بعض النصوص في ذلك مع أنه مبني على الغالب ليس هو على
جهة الشرطية كي ينافي ما دل على العموم^(٢))).

ورد عليه بعض أعلام العصر بأن ((المسألة ليست من المسائل الأصلية
المعنونة في الكتب الأصلية حتى تفيد فيها دعوى الإجماع أو الاتفاق، فلا
ترى في المقنع والهداية والمقنعة والنهاية تعريف مال التجارة ولا مسألة
كفاية النية فيها، نعم تعرض لها الشيخ في مبسوطه وخلافه، حيث كانت
معنونة عند فقهاء السنة كما عرفت. والأصل الأولي يقتضي عدم الزكاة إلا

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ١٩٩/٢-٢٠٠.

(٢) جواهر الكلام: ٢٦٠/١٥.

ما ثبت بالدليل. وثبوت إطلاق الأدلة أو العموم فيها محل تأمل، كما يأتي. وعنوان مال التجارة وإن أمكن إطلاقه على ما أعد للتجارة بعلاقة الأول والمشاركة أو لأنه في الإضافة يكفي أدنى ملابسة ولكن إطلاقه ينصرف إلى المال المستعمل فعلاً في عمل التجارة، لا مطلق ما أعد لها، كما يظهر من ملاحظة النظائر كمال الإجارة والمضاربة ونحوهما. ولو سلم فليس هذا العنوان موضوعاً للحكم في أخبار المسألة، بل هي بين ما هو ظاهر في اعتبار العمل والاتجار بالفعل وبين ما يكون مورده ذلك^(١).

الموضوعان الثاني والثالث كون الانتقال بمعاوضة، وأن تكون بين مالين

ويظهر من التعريف الذي ذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله أن العنوان لا يشمل ما ملك بغير عقد كال ميراث وحياسة المباحات العامة وإن صدق عليها الاكتساب، ولا ما ملك بعقد غير معاوضة كالهبه، ولا ما إذا لم يكن طرفا المعاوضة مالين كالصلح على حق الجناية أو المهر أو بدل الخلع ونحوها؛ فالمراد ((بعقد المعاوضة هاهنا: ما يقوم طرفاه بالمال ويعبر عنه بالمعاوضة المحضبة))^(٢).

((ومما ذكر يظهر الوجه فيما ذكره من أن المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال، فما انتقل إليه بسبب خلع أو بضع أو حق غير مالي صالحه على المال، لا يسمى (مال التجارة) إلا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به، لكن الظاهر أنه يشترط المالية في المكتسب به فقط

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري رحمته الله: ١٩٦/٢-١٩٧.

(٢) مستند الشيعة: ٢٤٣/٩.



دون ما ينتقل إليه في عوضه عازماً على نقله إلى الغير بمال أزيد مما كان في يده، كما إذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله إلى غيره بمال أزيد، فلا يبعد عدها تجارة عرفاً، إلا أن شمول الإطلاقات لمثله مشكل جداً^(١).

وذهب بعض الأعلام رحمتهم الله إلى عدم اشتراط المعاوضة لأن ((المرجع في صدق مال التجارة متعارف الناس، لأنه من الموضوعات العرفية لا من الأمور التعبدية ولا من الموضوعات المستنبطة، وما ذكر في النصوص إرشاد إلى ما هو المتعارف بين الناس، ومقتضى إطلاقها الشمول لكل مال أعد للتجارة سواء انتقل إليه بالنواقل الاختيارية أو القهرية، وهو الذي يقتضيه المرتكزات العرفية أيضاً، وإن كان الغالب فيه ما كان الانتقال بعقد المعاوضة لكنه لا يوجب التقييد مع أن كونه من الغالب ممنوع أيضاً، ومقتضى الصدق العرفي كفاية الإعداد الخارجي بتحقق بعض مقدماته الخارجية كالجلوس في محل التجارة ووضع المال لديه، وتقتضيه الإطلاقات أيضاً^(٢))).

قال شيخنا الأستاذ رحمتهم الله: هذا مخالف للفهم العرفي ولو تنزلنا وقبلناه فإن الزكاة لا تتعلق به لانصراف الروايات عنه. ((وإلى ذلك يشير قول صاحب الذخيرة، حيث استدل على اشتراط عقد المعاوضة باختصاص الأدلة بذلك وعدم شمولها لغيره^(٣))).

(١) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري رحمتهم الله: ٢٤١/١٠.

(٢) مهذب الأحكام للسيد السبزواري رحمتهم الله: ١٧٨/١١.

(٣) مستند الشيعة: ٢٤٣/٩.

الجهة الثانية: شروط الحكم

بعد الذي ذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله من التحديدات التي اقتضاها الفهم العرفي لمال التجارة، يذكر الشروط المستفادة من النصوص للحكم بتعلق الزكاة وجوباً أو استحباباً وهي:

الأول: النصاب

وإنه نصاب النقدين، واستدلوا عليه بالإجماع، قال السيد الحكيم رحمته الله والأصل لصاحب الجواهر رحمته الله: ((بلا خلاف أجده فيه، بل عن ظاهر التذكرة وغيرها: الإجماع عليه، بل عن صريح نهاية الأحكام ذلك، بل في المعتمد ومحكي المنتهى وكشف الالتباس وغيرها: أنه قول علماء الإسلام، كذا في الجواهر، وعن الحدائق ومجمع الفائدة: أنه مجمع عليه بين الخاصة والعامة، وعن المستند ومفتاح الكرامة: أن الإجماع عليه محقق معلوم))^(١).

علق شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: إذا حصل الاطمئنان بكون الإجماع تعبدياً فإنه حجة وقد يناقش من جهة كونه مدركياً ناشئاً من ظن الاتحاد لاشتراكهما في عنوان المال أو ناشئاً من المسامحة في أمر زكاة التجارة لأنها من المستحبات.

واستدل على اشتراط النصاب بعد الإجماع المذكور بـ ((الأصل، لأن

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٠٠/٩.



الثابت من الروايات ليس إلا وجوب الزكاة في مال التجارة، والزكاة لكونها اسماً لمال معين شرعاً فلا يُعلم صدقها على المخرج من الأقل مما أجمع على ثبوت الزكاة فيه))^(١).

قال الشيخ حفظه الله تعالى: إنه لا معنى للتمسك بالأصل مع وجود الروايات المطلقة الدالة على ثبوت الزكاة في أموال التجارة من دون التقييد ببلوغ النصاب وقد تقدمت، فهذا الدليل غير كافٍ لاشتراط النصاب.

واستدل أيضاً بـ)) (أن المستفاد من أخبار هذه الزكاة اتحادها مع زكاة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج وحول الحول، ولا شك في إفادتها لذلك لمن نظر فيها بتأمل يسير))^(٢).

اشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: إن هذا الاتحاد إذا بني على استقراء المشتركة وتراكم الاحتمالات باعتبار تزايد هذه المشتركة - كما يبدو من صدر كلامه رحمته الله - فيرد عليه بأنه من القياس وتنقيح المناط ونحوها من الظنون غير المعتمدة، نعم إذا كان ظاهراً من الروايات ولو بقريضة السكوت عن بيان مقدار الزكاة مما يعني اتحادها مع النقدين فهو حجة.

وقد يقال إن الحكم متحد بينهما لاتحاد الملاك وهو الحث على تحريك العملات والبضائع التجارية وعدم تجميدها، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه)^(٣) مضافاً إلى ما دلّ على الرجوع إلى النقدين في رواية إسحاق بن

(١) مستند الشيعة: ٢٤٦/٩.

(٢) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري: ٢٤٨/١٠.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٥، ح ٤.



عمار، وفيها (وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات)^(١).

ولو تم شيء مما تقدم فإنه لا يبقى وجه لتوقف صاحب الحدائق رضي الله عنه بقوله: ((وما يدعونه - من أن ظاهر الروايات أن هذه الزكاة بعينها زكاة النقدين فيعتبر فيها نصابهما ويتساويان في قدر المخرج- فلا يخفى ما فيه))^(٢).

فقال الشيخ رحمته الله: إن وحدة الملاك بينهما تقتضي اتحادهما في أصل الوجوب وهو لم يقولوا به ولا تقتضي اتحادهما في اشتراط النصاب وتكفيها نكتة واحدة للتفريق بينهما فإن اشتراط النصاب في النقدين والعفو عما دونه لمراعاة الطبيعة البشرية في ادخار شيء من المال للضرورات والطوارئ والمصاريف الاستثنائية فعفى الشارع المقدس عن المقدار المقبول من المدخرت وهو ما دون النصاب، وهذه النكتة غير موجودة في البضائع التجارية إذ يُمنع الاحتكار فيها وتفرض ضريبة الزكاة عليها مهما كانت قيمتها.

وقد يستأنس لاشتراط النصاب بروايات على ذوق المشهور، ففي ((خبر إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام ظهور في ذلك بناءً على أن المراد منه مال التجارة، قال فيه: (قلت له: مائة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة، لأن عين المال الدراهم، وكل ما خلا الدراهم من ذهب



(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٧.
(٢) الحدائق الناضرة: ١٢/١٤٦.



أو متاع فهو عرض مردود إلى الدراهم في الزكاة والديات) على أن الحجة في قوله: (وكل) إلى آخره، بل قد يحتمل كون المراد زكاة التجارة من صحيح ابن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكاة؟ قال: إذا بلغ قيمة مائتي درهم فعليه الزكاة) بناءً على أن المراد الذهب المتجر به^(١).

وإذا لم يتم دليل مما ذكرناه فنتمسك بإطلاق الروايات لنفي اشتراط النصاب وهو الأحوط على القول بوجود الزكاة.

الثاني: مضي الحول من حين التكسب

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: ((الثاني: اعتبار الحول من حين التجارة أو قصدها - على الخلاف- وهو أيضاً مما لا خلاف فيه ظاهراً، ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم: (عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها؟ قال: إذا حال عليه الحول فليزكها)^(٢). وصحيحته الأخرى: (كل ما عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول). ولو ظهر في مال التجارة ربح أو نماء - كالنتاج والثمرة-، فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل لها إذا بلغت النصاب الثاني، وإلا ضم إلى الأصل عند انقضاء حوله، ولا يستأنف الحول حين الضم)^(٣).

(١) جواهر الكلام: ٢٦٥/١٥.

(٢) والصحيحة التالية تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٣، ح ٣، ٨.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري رحمته الله: ٢٤٨/١٠.



الثالث: بقاء قصد الاكتساب طول الحول

قال في العروة الوثقى: ((بقاء قصد الاكتساب طول الحول، فلو عدل عنه ونوى به القنية في الأثناء لم يلحقه الحكم، وإن عاد إلى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه)).

وعلق عليه السيد الحكيم رحمته: ((اتفاقاً، كما في محكي المعتبر، ساكتاً عن غيره، وفي الجواهر: نفي وجدان الخلاف فيه، ويقتضيه ما دل على اعتبار الحول، فإن الظاهر منه حولان الحول على المال بما له من الخصوصيات المعتبرة فيه، التي منها قصد الاستباح))^(١).

الرابع: عدم نقصان قيمة المال

ما دلت عليه مجموعة الروايات المتقدمة من عدم نقصان قيمة الأعيان والبضائع التجارية عن رأس المال الذي اشترت به، بأن يكون السعر المدفوع بإزائها مساوياً أو أزيد من رأس المال طول السنة وهو لم يبعها التماس الفضل، ولو نزل عن سعر الشراء فلا زكاة وإن كان مجموع أقيامها أزيد من النصاب وقد قام الإجماع المحصل والمنقول على ذلك.

٢٣٢



الخامس: بقاء العين على مدار الحول

بقاء نفس العين على مدار الحول فلا يكفي بقاء المالية مع تبدل الأعيان

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٠٢/٩.



وهذا مستفاد من الروايات لأنها اشترطت حَوْلان الحول على المتاع والمال وإمساكه وحبسه والتربص به ونحوها في الروايات الأخرى في المجموعة المتقدمة، مضافاً إلى العمومات الواردة في الزكاة كصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وفيها (وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه)^(١)، ومعنى ذلك: ((اشترط حولانه على شخص المال، لأنه معنى حولان الحول على المال المذكور في الحديث، ويرجع إليه الضمير، وسقوط الزكاة بدون ذلك، ومع التبدل تكون الثانية غير الأولى، فلا تكون فيه الزكاة إذا لم يحل عليه الحول))^(٢).

وهذا القول -وهو الأول- ((محكي عن الصدوق والمفيد والمحقق، واختاره في المدارك والذخيرة وبعض من تأخر عنهما كصاحب الحقائق والرياض. ويدل عليه أيضاً الأصل، وتؤكدّه ظواهر النصوص، سيما مثل حسنة محمد ورواية أبي الربيع المتضمنتين للإمساك والحبس، وصحيحة أبي عبد الخالق وموثقة سماعة المشتملتين على التربص والمكث، وصحيحة الكرخي المشتملة على المنع من البيع، وغيرها. والثاني -أي ثبوت الزكاة وإن تبدلت الأعيان مع بلوغ القيمة النصاب- منقول عن الفاضل وولده، وجمع ممن تأخر عنهما - كالشاهد الأول في البيان والثاني في المسالك- وعن التذكرة والإيضاح الإجماع عليه: له، ولإطلاق ثبوت الزكاة في مال التجارة وما يعمل به، والإجماع ممنوع، والإطلاق بما مرّ



(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الأنعام، باب ٨، ح ١.
(٢) مستند الشيعة: ٢٤٩/٩.



مدفوع))^(١).

وقوى الشيخ الأنصاري رحمته عدم الاشتراط ((لأن الأخبار دلت على ثبوت الزكاة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب به من الأموال، ولا ريب أن ما يعمل به ليس المراد شخصه؛ لأنه يدفعه التاجر إلى صاحبه الذي يعامل معه، فالمراد الأعم منه ومن بدله، فالزكاة في الحقيقة بالمال المتقلب به في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة، نعم مورد بعض الروايات: إن المتاع الذي يبقى حولاً إن طلب برأس ماله أو أزيد ففيه الزكاة، وظاهر اختصاص المورد - سيما لأجل اختصاص مورد السؤال - لا يوجب تخصيص العمومات))^(٢).

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته: في كلامه رحمته عدة موارد للنظر، فإن الروايات دلت على عدم ثبوت الزكاة في المال المتحرك والمضطرب والذي يدار به فالصحيح عكس ما قاله رحمته.

والشرط الذي ورد في الروايات وهو دوران الحول على المتاع لا يختص بمورد حتى يقال بأنه لا يوجب تخصيص العمومات التي لم يقل لنا ما هي؟ ولعله رحمته أراد بها روايتي محمد بن مسلم اللتين وردتا في كلامه رحمته المتقدم، وقد صرح بهذا الاستدلال صاحب الجواهر رحمته حيث قال: ((الظهور النصوص في عدم اعتبار ذلك كصحيح محمد، والضمير المجرور بعد وصف المال بالعمل به لا يقتضي التشخيص ضرورة صدقه على المال



(١) مستند الشيعة: ٢٤٩/٩ - ٢٥٠.

(٢) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري رحمته: ٢٥٠/١٠.



المتقلب))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هاتان الروايتان لا تخرجان عما ذكرناه لأنهما تفيدان وجوب الزكاة في الأموال المعدّة للعمل والاتجار - سواء كانت نقداً أو متاعاً- إذا دار عليها الحول بلا حركة واضطراب، وهما مجملتان من جهة المبحوث عنه وتدلان على أصل ثبوت الزكاة.

وقال مثله السيد الحكيم رحمته الله وغيره ((وبقاؤه حولاً لا بد أن يكون بلحاظه عارياً عن الخصوصيات المميزة له عن بدله وعوضه، فيراد منه طبيعة المال الساري في أعواضه وأبداله، فلا فرق بين بقاء نفس العين الأولى حولاً، وبين تبديلها بعين أخرى، وتخصيصه بالبدل الأول بلا مخصص، لصدق حولان الحول على رأس المال بلحاظ البدل))^(٢).

فقال شيخنا رحمته الله: ذكرنا ما يكفي من القرائن على استظهار هذا الشرط من الروايات مضافاً إلى صحيحة زرارة وغيرها التي تدلّ على عدم الوجوب إذا دبر بالمتاع وعمل به. ومما ينقض به عليهم أنهم إذا لم يشترطوا بقاء العين واكتفوا ببقاء المالية محفوظة ولو في أعيان مختلفة، ويمكن أن تكون من هذه الأعيان النقدان الذهب والفضة، فكيف أصبحت الزكاة مستحبة في مال التجارة وهي واجبة في النقدين؟ وعلى أي حال فلو شككنا فالأصل يقتضي عدم وجوب الزكاة فيما لو تبدلت العين.

قال السيد السبزواري رحمته الله: ((لا دليل على اعتبار بقاء عين رأس المال، بل عن العلامة دعوى الإجماع على عدم اعتباره، وهو الموافق للتجارات

(١) جواهر الكلام: ٢٨٣/١٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٠٣/٩.



المتعارفة بين عامة الناس بتبدل رأس المال، ولعل المراد بقولهم: بعينه أي بعين مقداره^(١).

فعلق عليه الشيخ الأستاذ رحمته الله: هذا مخالف لصريح كلمات الذين اشترطوا، والملاك الذي استظهرناه من الروايات أن الزكاة ضريبة على تجميد الأموال التجارية طلباً للزيادة بما يشابه الاحتكار.

فيراعى في ثبوت الزكاة بقاء الشروط كالنصاب والعين التجارية طول الحول وكذا سائر القيود المتقدمة لصدق مال التجارة، فلو نوى القنية في أثناء الحول انتفى الوجوب.

فبملاحظة مجموع ما يقتضيه الفهم العرفي لمعنى التجارة ومالها وما تقتضيه الروايات من شروط نستطيع أن نزيل الإرباك الذي حصل في فهم الملازمة بين صدق عنوان مال التجارة وتعلق الزكاة فقد يتسامح العرف ويحكم وجداناً بصدق عنوان مال التجارة على مورد لم تجتمع فيه قيود الموضوع لكن الزكاة لا تتعلق لانصراف الروايات عنه، ومن تلك الموارد ما نقله الشيخ الأنصاري رحمته الله عن المحقق والشهيد في غير البيان.

ومنها ما رد به السيد الحكيم رحمته الله على ميل صاحب الجواهر رحمته الله إلى عدم اشتراط تملكه بعقد معاوضة من ((منع صدق مال التجارة بمجرد كون المال منوياً به التجارة، بل لا بد في صدقه من تحقق التجارة بلا فعل، كما يظهر من ملاحظة النظائر مثل مال الإجارة والمضاربة فعلاً، ومجرد النية غير كافٍ في الصدق. وكون الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة مسلّم،





لكنه لا ينافي ظهور الإضافة فيما ذكرناه))^(١).

فلا حاجة إلى الإصرار على سلب عنوان مال التجارة لمنع تعلق الزكاة فيمكن افتراض صدقه ولا تتعلق الزكاة لانصراف الروايات عنه باعتبار ظهورها في القصد بتملك الأعيان التجارية وحبسها طلباً لارتفاع أسعارها، لذا قال صاحب المدارك رحمته عن هذا التعريف المتضمن لاشتراط عقد المعاوضة وقصد الاسترباح: ((هذا تعريف لمال التجارة من حيث تتعلق به الزكاة))^(٢).

الأقوال ومناقشتها

بعد الذي قدّمه شيخنا الأستاذ رحمته من عرض الروايات وتقريباتها، استعرض الأقوال في المسألة وناقشها، وقلنا أنها ثلاثة:

القول الأول: الاستحباب

المشهور بين أصحابنا الاستحباب بل ادعي عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً، قال العلامة رحمته في المختلف: ((اختلف علماؤنا في مال التجارة على قولين: فالأكثر قالوا بالاستحباب، وآخرون قالوا بالوجوب. قال ابن أبي عقيل: اختلف الشيعة في زكاة التجارة، فقال طائفة منهم بالوجوب، وقال آخرون بعدمه، قال: وهو الحق عندي))^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٩٧/٩.

(٢) مدارك الأحكام: ١٦٤/٥.

(٣) مختلف الشيعة: ٦٧/٣، مسألة ٤٢.



وصرح بالاستحباب من القدماء الشيخ المفيد رحمته الله بقوله: ((وكل متاع في التجارة طلب من مالكة بربح أو برأس ماله فلم يبعه طالباً للفضل فيه، فحال عليه الحول ففيه الزكاة بحساب قيمته إذا بلغت ما يجب في مثله من المال الصامت الزكاة، سنة مؤكدة على المأثور عن الصادقين عليهم السلام. ومتى طلب بأقل من رأس ماله، فلم يبعه فلا زكاة عليه وإن حال عليه حول وأحوال، وقد روي أنه إذا باعه زكاة لسنة واحدة. وذلك هو الاحتياط))^(١).

وحكى السيدان الإجماع عليه، قال السيد المرتضى رحمته الله: ((ومما ظن انفراد الإمامية به نفي الزكاة عن عروض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو قول ابن عباس -رحمه الله- فيما رواه الحراني عنه. وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكاة إذا بلغت قيمتها النصاب، وهو قول الثوري والأوزاعي وابن حي والشافعي. وقال مالك: إن كان إنما يبيع العرض بالعرض فلا زكاة حتى يقبض ماله وإن كان يبيع بالعين والعرض فإنه يزكى. وقال الليث: إذا ابتاع متاعاً للتجارة فبقي عنده أحوالاً فليس عليه إلا زكاة واحدة. دليلنا على صحة هذه المسألة: كل شيء دللنا به على أن الزكاة لا تجب فيما عدا الأصناف التسعة التي عينها، وعروض التجارة خارجة عن تلك الأصناف بالطريقة تتناولها))^(٢).

وقال السيد رحمته الله صاحب الغنية: ((فزكاة الأموال تجب في تسعة أشياء... ولا تجب فيما عدا ما ذكرناه، بدليل الإجماع)) وفيها أيضاً ((وأما المسنون من الزكاة ففي أموال التجارة إذا طلبت برأس المال أو الربح ... بدليل

(١) المقنعة: ٤٠.

(٢) الانتصار: ٧٨.



الإجماع))^(١).

أدلة القول بالإستحباب

واستدل عليه بوجوه:

الأول: الجمع بين الطائفتين من الروايات

وهو مسلك الشيخ المفيد والطوسي وتبعهما الأصحاب (قدس الله أرواحهم) ومنهم السيد الحكيم قال قوله: (ويقتضيه الجمع بين ما دل على ثبوت الزكاة في مال التجارة مثل مصحح ابن مسلم وغيره وما دل على نفيها))^(٢).

مناقشة شيخنا الأستاذ دام ظلته:

- ١- إن الطائفة الثانية لا تعارض الأولى ولا تصلح قرينة على التصرف فيها كما قدمنا فيبقى ظهور الأولى في الوجوب بلا معارض.
- ٢- إن بعض روايات الطائفة الأولى صريحة في الوجوب وليست ظاهرة حتى يمكن أن ينصرف هذا الظهور إلى الاستحباب مع القرينة ، فإذا وجد منافٍ فيقع التعارض ولا يمكن الجمع بينهما.

الثاني: الجمع بين روايات الطائفة الأولى والنصوص الحاصرة للواجب

الجمع بين روايات الطائفة الأولى و((النصوص السابقة الحاصرة

(١) غنية النزوع: ١٢٨، طبعة مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، ١٤١٧ هـ.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٨/٩.



للوأجب في غيره))^(١)، وهو كالدليل السابق إلا أن الجمع هنا يكون بين الطائفة الأولى الدالة على الواجب والروايات التي تحصر وجوب الزكاة في الأصناف التسعة المشهورة فتحمل على الاستحباب.

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله:

١- إننا انتهينا إلى نتيجة عدم انحصار وجوب الزكاة بالأصناف التسعة فراجع فقه الخلاف المجلد الخامس.

٢- إن هذه الروايات الدالة على الوجوب تصلح لتخصيص العقد السلبي المستفاد أحياناً من مفهوم تلك الروايات لأنها صريحة ولأنها أخص منه وتكون النتيجة: ((تجب الزكاة في التسعة ولا تجب في غيرها بقول مطلق)) وهذا لم يخالفه لأن وجوب الزكاة في أموال التجارة مشروط بما ذكرناه.

٣- إن الروايات الحاضرة للوجوب بالتسعة لو تمت دلالتها على نفي الوجوب في غيرها فإنه سيقع التعارض مع الروايات الدالة هنا على الوجوب لصراحتها في ذلك كقوله عليه السلام في موثقة سماعة: (وجبت فيه الزكاة) وفي صحيحة إسماعيل: (فعلية زكاته) وفي صحيحة ابن مسلم: (فعلية الزكاة) ونحوها مما لا يمكن حمله على الاستحباب فالصحيح أن روايات المسألة مخصصة للعقد السلبي في تلك الروايات.





الثالث: أصالة عدم الوجوب

واستدل بـ((أصالة عدم الوجوب))^(١) صاحب الجواهر رحمته الله على قول المصنف رحمته الله: ((والاستحباب أصح)).

فقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وهذا لو أمكن التمسك به بعد افتراض حصول الشك نتيجة تعارض الأدلة فإنه لا ينفع المستدل على الاستحباب إلا بأحد تقريبين:

١- إن الوجوب مركب من جنس وفصل هما الطلب وعدم الترخيص في الترك، فإذا انتفى الجزء الثاني بالتعارض بقي الأول في فرده الآخر وهو الاستحباب.

وهذا التقريب غير تام لأن الوجوب أمر بسيط حقيقته البعث والتحرك، وإنما دل على الوجوب بالإطلاق وضم حكم العقل، ويدل على الاستحباب بالقرائن.

٢- إن لازم الطلب بعد عدم دلالاته على الوجوب هو الاستحباب باعتبار انحصار الحكم في المسألة بين الوجوب والاستحباب فإذا انتفى الوجوب بالأصل ثبت الاستحباب.

وهذا غير تام أيضاً لأن عدم الوجوب ثبت بالأصل والأصول لا تثبت لوازمها، ولو قيل بأن الأصل يثبت لازمه هنا للانحصار المشار إليه، فيقال بعدم الانحصار لوجود قول ثالث وهو عدمهما معاً.

الرابع: مطلق البر والتصدق

ما دل على استحباب عموم الإنفاق في سبيل الله تبارك وتعالى ومطلق البر والتصدق والمورد منه. ونفى السيد الخوئي رحمته البأس عنه^(١) وقال بعض أعلام العصر رحمته: ((ويمكن أن يوجه الاستحباب في المقام بالآيات والروايات الظاهرة في مطلوبية الإنفاق من كل شيء. كقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وقوله: ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ حيث إن الموصول للعموم، وقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ حيث إن الجمع المضاف للعموم وتطهير النفوس وتزكيتها يترتب على كل إنفاق. وعموم التعليل يقتضي عموم الحكم. وقال الشيخ في النهاية: (وكل ما يملكه الإنسان مما عدا التسعة الأشياء التي ذكرناها فإنه يستحب له أن يخرج منه الزكاة). وبالجملة فالزكاة ليست إلا عبارة عن الإنفاق في سبيل الله، وهي مطلوبة في كل الأشياء ومنها مال التجارة^(٢).

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته:

- ١- هذا خروج عن البحث لأن الكلام في الاستحباب الخاص.
- ٢- إن هذا معنى يناسبه إطلاق الاستحباب وعدم تقييده بالشروط التي ذكرناها.
- ٣- إن التفاصيل والشروط التي تضمنتها روايات الطائفة الأولى توجب القطع بوجود حكم خاص في المسألة، فالاستدلال بأدلة الاستحباب العام

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٤١/٢.

(٢) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري رحمته: ١٩١/٢-١٩٢.

يعني إلغاء كل تلك الروايات.

الخامس: الاستحباب لوجود الملاك

((ورد في أخبار مستفيضة أن رسول الله ﷺ وضع الزكاة على تسعة وعفا عما سواها والعفو لا يكون إلا مع وجود المصلحة والمقتضي، فيظهر من ذلك وجود المصلحة في تزكية كل شيء، فيثبت الاستحباب لوجود الملاك وإنما رفع الإلزام تسهياً))^(١).

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله: مع حُسنه على المستوى الأخلاقي فقد ورد في دعاء (يا من نُحل به عُقد المكاره) عن الإمام السجاد عليه السلام: (ومضت على إرادتك الأشياء فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة، وإرادتك دون نهيك منزجرة). فالعلم بإرادة المولى وإن لم تبلغ مرحلة الجعل والإنشاء كافية لتحريك المكلف نحو الطاعة، بشرط العلم بهذه الإرادة. إلا أنه على المستوى القواعد المعمول بها يقال: إن الاستحباب حكم شرعي والأحكام لا تصل مرحلة التنجيز إلا بعد الإنشاء والفعلية، فرجحان الملاك وحده غير كافٍ للتحريك، مضافاً إلى أن الوجوب إذا سقط للعفو أو التخفيف فلا يلزم منه ثبوت الاستحباب، وإنما له حكمه الذي يثبت بالدليل فالتخفيف عن المسافر بقصر الصلاة لا يعني استحباب التمام، والتخفيف عن المقاتلين عندما يتجاوز العدد الضعف قد يلزم منه حرمة القتال إذا كان انتحاراً وهكذا.

(١) المصدر السابق: ١٩٢.



السادس: الأولوية الاستحباب للبالغ بالنسبة للصبي

وهو مُشَيّد على طبق مباني المشهور إلا أنني لم أجد من ذكره، فقد قالوا باستحباب الزكاة في مال الصبي إذا اتجر به، وقالوا أن الحال في البالغ أولى، فمقتضى الأولوية استحباب الزكاة في مال التجارة للبالغ بعد نفي الوجوب. مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله: لا توجد وحدة بين المسألتين فبناء أحدهما على الأخرى غير تام.

السابع: الإجماع

وتقريبه أن يقال: أنه لا خلاف في رجحان الزكاة في أموال التجارة، سقط منه أحد فرديه وهو الوجوب لمنافاته للروايات المتعارضة فتعين الاستحباب، قال الشيخ النراقي رحمته الله في المستند: ((رجحان الزكاة فيه - أي مال التجارة - هو المعروف بين الأمة، بل لا خلاف فيه عندنا، كما عن المنتهى فهو عليه الدليل))^(١) فيؤخذ به ويُنفى الوجوب بأحد الوجوه المتقدمة ويتعين الرجحان بالاستحباب.

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله:

وجود قول ثالث بعدم الوجوب والاستحباب أصلاً ولو سُلّم فإنه مدركي، مضافاً إلى عدم وجود إجماع على الجامع بما هو جامع بل بما هو ضمن فرده أي على كل من فرديه بشرط لا عن الآخر، وبتعبير آخر: إن هذا





الاستدلال مبني على تحليل الوجوب والاستحباب إلى جنس مشترك بينهما وهو الطلب وفصل مميز لكل منهما، مع أن الوجوب والاستحباب أمر بسيط.

الثامن: القول بالاستحباب من دون ذكر دليل

ومنهم من لم يذكر دليلاً على اختياره القول بالاستحباب، كصاحب الحدائق رحمته الله فإنه بعد أن اعترف بأن ((الاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الواضح ومجرد اختلاف الأخبار ليس بدليل يوجب ذلك))^(١) يعني بذلك طريقة المشهور في الجمع المفيد للاستحباب، وقد جعل مال التجارة مما يستحب فيه الزكاة لكنه لم يذكر دليلاً. نعم، قال: ((ما ذكرناه من استحباب الزكاة في مال التجارة هو المشهور بين الأصحاب))^(٢) فلعل دليله هذه الشهرة.

علق شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: منع حجية الشهرة وأنها مدركية كما هو واضح، وأن الإجماع لم يتم الاستدلال به فالشهرة أولى.

القول الثاني: الوجوب

ذهب عدد من قدمائنا، كابني بابويه إلى الوجوب وحكاه العلامة رحمته الله في المختلف عنهما صريحاً، ففي فقه الرضا: ((وإن كان مالك في تجارة وطلب منك المتاع برأس مالك ولم تبعه تبتغي بذلك الفضل فعليك زكاته إذا جاء

(١) الحدائق الناضرة: ١٢/١٥٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٢/١٤٨.



الحول وإن لم يطلب منك (المتاع) برأس مالك فليس عليك (الزكاة))^(١).
 وفي الفقيه: ((وإذا كان مالك في تجارة وطلب منك المتاع برأس مالك
 ولم تبعه تبتغي لك بذلك الفضل فعليك زكاته إذا حال عليه الحول. وإن لم
 يطلب منك المتاع برأس مالك فليس عليك زكاته))^(٢) ونحوها عبارته في
 المقنع التي هي كعبارة فقه الرضا.

ولعل الشيخ الطوسي رحمته يعرض بهما وأمثالهما الذين يفتون على ظاهر
 الأخبار دون الاستنباط وإعمال الملكة في الجمع بين الأخبار المتعارضة
 الذين سمّاهم بالمحصلين كما احتمله البعض^(٣) في عبارته في الخلاف،
 والحال أن مقتضى الاجتهاد والاستنباط من الروايات الشريفة ما ذكره
 (قدس الله روحيهما)، قال رحمته: ((لا زكاة في مال التجارة عند المحصلين
 من أصحابنا، وإذا باع استأنف به الحول. وفيهم من قال: فيه الزكاة إذا
 طلب برأس المال أو بالربح. ومنهم من قال: إذا باعه زكاه لسنة واحدة.
 ووافقنا ابن عباس في أنه لا زكاة فيه. وبه قال أهل الظاهر كداود وأصحابه.
 وقال الشافعي: هو القياس. وذهب قوم إلى أنه ما دامت عروضاً وسلعاً لا
 زكاة فيه، فإذا قبض ثمنها زكاه لحول واحد. وبه قال عطاء، ومالك. وذهب
 قوم إلى أن الزكاة تجب فيه، يقوم كل حول ويؤخذ منه الزكاة. وبه قال
 الشافعي في (الجديد) و (القديم)، وإليه ذهب الأوزاعي، والثوري، وأبو

(١) جامع أحاديث الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح ٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٢، كتاب الزكاة، ح ١٦٠٢، صفحة ٢٠، طبعة جماعة
 المدرسين ١٤٠٤، الثانية.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ١٨١/٢.



حنيفة وأصحابه. دليلنا: الأخبار))^(١).

وهو الصحيح للروايات المعتبرة المستفيضة بل المتواترة وإن اختلفوا في فهمها وكيفية التعاطي معها فإنه لم ينكر صدورها أحد. وما قيل من تعارض روايات أخر معها بما يمنع من الأخذ بالوجوب فيها لم يثبت شيء منه، فالوجوب باقٍ على حاله مع ملاحظة الشروط اللازمة.

أدلة القول بالوجوب

يظهر من عدد من الروايات المعتبرة وجوب الزكاة في أموال التجارة، وإنما صرفها المشهور إلى الاستحباب لوجود روايات معارضة بحسب تقريبيهم:

١- صحیحة إسماعیل بن عبد الخالق قال: (سأله سعيد الأعرج وأنا أسمع، فقال: إنا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكاة؟ قال: إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك زكاته، وإن كنت إنما تربص به لأنك لا تجد إلا وضيعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة، فإذا صار ذهباً أو فضة فزكّه للسنة التي اتجرت فيها)^(٢).

٢- صحیحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى

(١) كتاب الخلاف: ٩١/٢، مسألة ١٠٦.

(٢) الأحاديث التسعة الأولى تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٣، ح ١، ٣، ٤، ٦، ٥، ٧، ٨، ٩، ١١ بحسب الترتيب.



يزكيه؟ فقال: إن كان أمسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكاة، وإن كان حبسه بعدما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعدما أمسكه بعد رأس المال، قال: وسألته عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها، فقال: إذا حال عليها الحول فليزكها).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الصحيحة من الروايات الخاصة بالمسألة وذيلها عام لكل الأموال وسنستدل بها على وجوب الزكاة في سائر العملات وليس فقط النقدين من الذهب والفضة.

٣- موثقة سماعة قال: (سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً فيمكث عنده السنة والسنتين وأكثر من ذلك، قال: ليس عليه زكاة حتى يبيعه إلا أن يكون أعطي به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة، وإن لم يكن أعطي به رأس ماله فليس عليه زكاة حتى يبيعه، وإن حبسه ما حبسه فإذا هو باعه فإنما عليه زكاة سنة واحدة).

٤- ما رواه الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب والاستبصار بسند صحيح عن أبي الربيع الشامي المختلف في وثاقته^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام: (في رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به هل عليه زكاة أو حتى يبيعه؟ فقال: إن كان أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة).

٥- خبر خالد بن الحجاج الكرخي قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن





الزكاة، فقال: ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها إلا لتزداد فضلاً على فضلك فزكه، وما كانت من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر).

٦- خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (إن كان عندك متاع في البيت موضوع فأعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكاته).
٧- مقطوعة محمد بن مسلم أنه قال: (كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول، قال: يونس: تفسير ذلك أنه كل ما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه الزكاة).

وتقريب الاستدلال بالرواية يكون على أصل الحكم وهو ثبوت الزكاة في المال المعد للتجارة إذا دار عليه الحول ويستظهر منه التعميم الذي ذكره في ذيل الصحيحة (رقم ٢).

٨- موثقة العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قلت: المتاع لا أصيب به رأس المال علي فيه زكاة؟ قال: لا، قلت: أمسكه سنتين (سنتين) ثم أبعه ماذا علي؟ قال: سنة واحدة).

وتقريب الاستدلال بالموثقة من جهة المفهوم المرتكز في ذهن السائل بحيث سأل عن الوجوب فيما لو يُبدّل له رأس ماله. ومثله خبر قرب الإسناد عن العلاء.

٩- صحيحة البنزطي قال: (سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد بار عليه، وليس يُعطى به إلا أقل من رأس ماله عليه زكاة؟ قال: لا، قلت: فإنه يمكث عنده سنتين ثم باعه كم يزكي سنة؟ قال: سنة واحدة). وقرب الاستدلال بنفس ما ذكره عليه السلام في موثقة العلاء الآنفه.



١٠- موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس على الرقيق زكاة إلا رقيق تُبتغى به التجارة، فإنه من المال الذي يزكى)^(١).

ويمكن تعميم الوجوب على ذوقهم إلى عموم الحيوان الذي يُتاجر به لأنهم يدخلون بيع العبيد والإماء في بيع الحيوان، وهو تفسير يونس للرواية المتقدمة.

١١- ما دل على وجوب الزكاة في الخيل كصحيحة محمد بن مسلم وزرارة عنهما عليهما السلام جميعاً قال: (وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً)^(٢) وصحيحة زرارة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في البغال شيء؟ فقال: لا، فقلت: كيف صار على الخيل ولم يصر على البغال؟)^(٣) الحديث. وهذه المجموعة دالة على وجوب الزكاة في الأعيان المتخذة للتجارة كالخيل.

١٢- خبر الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: (ما اشترى للتجارة فأعطي به رأس ماله أو أكثر فحال عليه الحول ولم يبعه ففيه الزكاة فإن بار (أي كسد) عليه ولم يجد فيه رأس ماله لم يزكه حتى يبيعه)^(٤).

١٣- خبر الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام (أن رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عن الخدم والدور والكسوة والأثاث ما لم يُرد به التجارة)^(٥).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٧، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٦، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٦، ح ٣.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح ٨.

(٥) جامع أحاديث الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٧، ح ١.



فإن نتيجة قراءة الروايات وجوب الزكاة على البضائع والأعيان التي تُحبس عن البيع ابتغاءً لزيادة سعرها ويمرّ عليها حول كامل لم تطلب بأقل من سعرها، والظاهر أن الحكمة تحفيز التجار على تحريك البضائع في السوق ومنع الاحتكار.

القول الثالث: لا وجوب ولا استحباب

وقال آخرون بعدم الوجوب والاستحباب وهو ظاهر صدر عبارة الخلاف إلا أن نحمل كلامه على عدم الوجوب الشامل للاستحباب، وهو أيضاً مما يحتمله نقل العلامة رحمته عن ابن أبي عقيل رحمته في المختلف. واختار السيد صاحب العروة رحمته الاستحباب وقال أنه: ((على الأصح)) ولا يعلم مراده أن الأصحّية مقابل الوجوب أم مقابل عدم الاستحباب أصلاً؟ ظاهر انحصار الأقوال بالوجوب والاستحباب بحسب حكاية العلامة رحمته الأول، لكن السيد الخوئي رحمته فهم الثاني فعلق بقوله: ((بل الأصح عدم الاستحباب))^(١) باعتبار الفراغ من عدم الوجوب. وهي نتيجة فريقين:

- ١- من حمل الطائفة الأولى على التقية فتسقط عن الاعتبار أصلاً فلا يبقى عنده دليل على الاستحباب الخاص كصاحب الحدائق والمحدث الكاشاني (قدس الله سرهما).
- ٢- من قال بالتعارض والتساقط كالسيد الخوئي رحمته.



(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٣٩/٢٣.

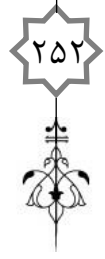


فلا يبقى عندهما دليل على الاستحباب الخاص من الجمع بين الطائفتين ونحوها. قال السيد الخوئي رحمته الله: ((إذن تستقر المعارضة هنا، فإما أن يُحمل ما دل على الزكاة على التقية - كما لا يبعد - أو تسقطان، وعلى التقديرين فلم يثبت الاستحباب الشرعي بعنوان الزكاة. نعم، لا بأس بعنوان مطلق البر والتصدق))^(١).

علّق شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: هذا القول مما لا يمكن المساعدة عليه لعدة أمور منها:

- ١- دلالة المجموعة الأولى من الروايات على الوجوب وعدم صلاحية المجموعة الثانية لمعارضتها فلا يبقى مقتضى لتساقطهما.
- ٢- عدم صحة الحمل على التقية. ومن الجرأة على آثار المعصومين عليهم السلام المباركة أن نرعي في سلة المهملات بعشرات الروايات في كل مسألة نتعرض لها، مما يعني إهمال الآلاف من الروايات المباركة.
- ٣- إن التفاصيل والشروط التي تضمنتها الروايات الدالة على الوجوب تفيد القطع بوجود حكم خاص في المسألة وجوباً أو استحباباً فلا معنى لهذا القول الثالث.

فائدة: ردّ صاحب الجواهر رحمته الله على المحدث الكاشاني وصاحب الحقائق (قدس الله سريهما) بأنه حتى لو كانت الروايات الظاهرة في الوجوب صادرة من جهة التقية فإن ذلك لا ينافي استحباب الزكاة، قال رحمته الله معرضاً بهما: ((بل ربما توقف فيه - أي الاستحباب - بعضهم، لظهور هذه



(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٤١/٢٣.



النصوص في خروج تلك مخرج التقية، لكن فيه أنه بعد التسليم لا تنافي بين ذلك وبين الندب على أن تكون التقية حينئذ بالتعبير عن الندب بما ظاهره الوجوب اعتماداً على قرينة خارجية، ومراعاة للجمع بين التقية والواقع، ودعوى أن المراد من ذلك الأمر الوجوب تقية فلا دليل على الندب حينئذ يدفعها أصالة حجية قول المعصوم عليه السلام، وأنه في بيان حكم شرعي واقعي، وكما أن التقية في مقام العمل يقتصر فيها على أقل ما يندفع به كذلك المستعمل فيها من قول المعصوم عليه السلام يقتصر فيه على أقل ما يمكن من إرادة التقية منه، ومن ذلك ما نحن فيه ضرورة إمكان كون التقية في ذلك التعبير الذي ذكرناه، فيبقى الأمر حينئذ على قاعدة إرادة الندب منه بعد معلومية عدم إرادة الوجوب، كما هو واضح، والله أعلم^(١).

وقرب بعض أعلام العصر عليه السلام إشكال صاحب الجواهر رحمته الله وردّ عليه، فقال: ((ومحصل كلامه أن مفاد الأمر ينحل إلى الطلب، وخصوصية الوجوب. والتقية تندفع برفع اليد عن خصوصية الوجوب، فيبقى أصل الطلب مراداً، إذ الضرورات تتقدر بقدرها. أقول: مبنى كلامه استعمال الأمر في الوجوب، وكونه مركباً من أصل الطلب والمنع من الترك كما اشتهر. وكلاهما فاسدان، إذ الوجوب والاستحباب ليسا مفاداً للفظ بحيث يستعمل فيهما، بل الصيغة وضعت للبعث والتحريك القولي في قبال التحريك العملي. وإن شئت قلت: وضعت للطلب وهو أمر بسيط. نعم، البعث والطلب من قبل المولى موضوع لحكم العقل بلزوم الإطاعة



واستحقاق العقاب على المخالفة، إلا أن يرخص المولى بنفسه في الترك. فما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو البعث، والوجوب حكم عقلي يحكم به على الطلب المجرد عن الترخيص. كما أن الاستحباب ينتزع عن الطلب المقارن للترخيص. ولو سلم تركب الوجوب فهو تركيب عقلي تحليلي، فلا تسري التقية في بعض أجزائه دون الآخر. نعم، لو كان هنا لفظان ودار الأمر بين حمل أحدهما على التقية أو كليهما صح ما ذكره من أن الضرورات تتقدر بقدرها، فيحفظ أصالة الجهة في أحدهما، فتأمل. والحاصل أن إشكال صاحب الحدائق قوي، ولا يندفع بما في الجواهر، ولا يلزم أن تكون التقية من الفقهاء والمفتين، ولا بلحاظ حفظ الأئمة عليهم السلام بل بلحاظ حفظ شيعتهم من شرّ السلاطين والحكام الجبابة للزكوات بعنف وشدة، فإنها كانت أساس اقتصادهم. فلعل الأئمة عليهم السلام أرادوا تقيد الشيعة عملاً بأداء الزكاة مما تعارف مطالبتها منه، دفعاً لشر السلاطين وتخليصاً من مكائدهم. فإن وظيفة القائد لقوم ملاحظة محيطهم وما يكون دخيلاً في حفظهم من كيد الأعداء^(١).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: شرحه لمعنى الوجوب صحيح لكن تقريبه لكلام صاحب الجواهر غير مطابق لمراده عليه السلام خصوصاً فيما يظهر من صدر كلامه عليه السلام، فإنه أراد أن الأمر يدل على جامع الطلب وإذا أطلق انصرف إلى الوجوب لحكم العقل في هذا المورد بلزوم الطاعة، فإذا نصب المولى قرينة على الترخيص بالترك حمل الطلب على الاستحباب، فإذا كان

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري عليه السلام: ٢/١٩٠-١٩١.



الإمام عليه السلام في مورد تقية فيكفيه أن يصوغ كلامه بصيغة الطلب ليتراءى للمخالف أن حكمه موافق لهم بالوجوب، لكنه عليه السلام يجعل للموالي قرينة على الاستحباب بالترخيص بالترك، ولا حاجة لمخالفة الواقع باستعمال صياغات صريحة في الوجوب كقوله عليه السلام: (فعلية الزكاة) و (فيه الزكاة) فإنه أزيد من الضرورة، والضرورات تُقدَّر بقدرها، فهذا هو الظاهر من مراد صاحب الجواهر رحمته الله.

وبتعبير مختصر: إن الشيخ المنتظري رحمته الله فهم تطبيق هذه القاعدة (الضرورات تُقدَّر بقدرها) بلحاظ التعاطي مع النص بينما كان مراد صاحب الجواهر رحمته الله تطبيقها بلحاظ صدور النص والشاهد قوله: ((بالتعبير عن الندب ..)) إلخ، ولعل عبارة تلميذه الشيخ الأنصاري رحمته الله أظهر في ذلك حيث قال: ((وحمل تلك الأخبار على التقية لا ينافي إرادة الاستحباب، لأن التقية تتأدى بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وإرادة الاستحباب بقرينة خارجية))^(١).

وقد فصلنا الكلام في هذه النقطة في المسألة السابقة فجوابه رحمته الله لا يصلح للرد على ما قاله صاحب الجواهر رحمته الله. نعم، يرد على صاحب الجواهر رحمته الله أن كلامه هذا لا ينفعه في إثبات الاستحباب فلا بد من دليل آخر.

أما بقية كلام الشيخ المنتظري رحمته الله بقوله: ((ولا يلزم أن تكون التقية ..)) فيرد عليه أن الروايات تأبى الحمل عليه فهل من المعقول أن صدور هذه

(١) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري رحمته الله: ١٢/١٠.



البيانات والشروط التفصيلية من الأئمة (سلام الله عليهم) هو لحث شيعتهم على الاستجابة لجلاوزة السلطات الجائرة ودفع الزكاة للجباة حفاظاً على أنفسهم؟ وهل يحتاج الإنسان إلى من يذكره بذلك؟ علماً بأن هذه الشروط للوجوب لا وجود لها في فقههم فبيانها منهم عليه السلام مخالف للتقية.

الروايات المعارضة

في ((قبال هذه الأخبار المستفيضة، بل المتواترة إجمالاً الدالة على الوجوب روايات مستفيضة تكون نصاً في عدم الوجوب، بل لعل الظاهر من بعضها عدم الاستحباب أيضاً))^(١).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلته: جمع صاحب الوسائل رحمته هذه الروايات في الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، وهي:

١- صحيحة زرارة قال: (كنت قاعداً عند أبي جعفر عليه السلام، وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام، فقال: يا زرارة إن أبا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عثمان: كل مال من ذهب أو فضة يدار ويُعمل به ويُتجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول، فقال أبو ذر: أمّا ما يتجر به أو دير وعُمل به فليس فيه زكاة إنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً كنزاً موضوعاً، فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، فاختصما في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فقال: القول ما قال أبو ذر، فقال أبو عبد الله عليه السلام لأبيه: ما تريد إلا أن يخرج مثل هذا



فيكيف الناس أن يعطوا فقراءهم ومساكينهم؟ فقال أبوه: إليك عني لا أجد منها بدأً^(١).

بتقريب أن ((ظاهر الصحيحة عدم ثبوت الزكاة في مال التجارة أصلاً، لا بنحو الوجوب، ولا بنحو الاستحباب))

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذه الصحيحة لا تعارض الروايات الدالة على الوجوب بل هي منسجمة تماماً معها لأنها أوجبت الزكاة في المال الموضوع إذا دار عليه الحول ولم يُحرّك وهو من شروط القول بالوجوب، أما عدم الوجوب فيها فإنه بسبب عدم تحقق الشرط الخامس فإنها صرحت بأن المال قد دبر به وعمل به والشرط هو دوران الحول على العين، مضافاً إلى ما يمكن أن يقال بأنها أجنبية عن مسألة أموال التجارة وأنها ناظرة إلى زكاة النقدين لقوله: (كل مال من ذهب أو فضة).

٢- صحيحة سليمان بن خالد قال: (سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعاً ثم وضعه؟ فقال: هذا متاع موضوع، فإذا أحببت بيعته فيرجع إليّ رأس مالي وأفضل منه، هل عليه فيه صدقة وهو متاع؟ قال: لا حتى يبيعه، قال: فهل يؤدي عنه إن باعه لما مضى إذا كان متاعاً؟ قال: لا).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وهذه لا تصلح للمعارضة أيضاً لأنها لم تذكر دوران الحول على المتاع الذي هو شرط في ثبوت الزكاة، ولم يظهر من الرواية أنه بُدّل له رأس ماله وأزيد أو لا.

(١) الأحاديث الخمسة تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ١٤ الأحاديث من ١-٥.





٣- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: عدم صلاحية هذه الرواية للمعارضة واضحة لما ذكرناه في مناقشة صحيحة زرارة الأولى، وهي ناظرة إلى زكاة النقدين، ولو قلنا بشمول عنوان المال فيها لأموال التجارة فهي تصلح للنقض على من لم يشترط بقاء العين حولاً واكتفى بحفظ المالية ولو مع تبدل العين.

٤- موثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها، أعلى ثمنها زكاة؟ قال: لا، حتى يبيعها، قلت: فإن باعها، أيزكي ثمنها؟ قال: لا، حتى يحول عليها الحول وهو في يده).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وهذه لا تصلح للمعارضة أيضاً لعدم التعرض إلى اشتراط الحول مضافاً إلى أن الغرض من الشراء قد يكون للخدمة مع البناء على البيع إذا زادت قيمتها بقريئة استعماله لفظ (الوصيفة). والوصيف -لغة- ((الخادم دون المراهق، والوصيفة الجارية كذلك)) - كما في مجمع البحرين فهو العبد أو الأمة اللذان يشتريان للخدمة وليس للتجارة، ولا ينافيه قوله: (لتزيد) فقد يشتري الشخص متاعاً لحاجته الشخصية ويبني على بيعه إذا دفع له سعر مناسب.

٥- خبر ابن بكير، وعبيد، وجماعة من أصحابنا قالوا: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ليس في المال المضطرب به زكاة، فقال له إسماعيل ابنه: يا أبة جعلت فداك أهلكت فقراء أصحابك، فقال: أي بني، حق أراد الله أن يخرجهم فخرج).





قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: تقريبها والمناقشة فيها كالذي قلناه في ذيل الرواية الثالثة.

نعم، يمكن تقريب وجه للتعارض ورد في كلمات الأصحاب (قدس الله أسرارهم)، قال صاحب الجواهر رحمته الله في مبدأ احتساب الحول إذا تبدلت العين: ((لا خلاف بين الكل في بناء حول التجارة على حول الأولى، وإنما النزاع في بناء العينية لظهور النصوص في عدم اعتبار ذلك كصحيح محمد بن مسلم: (كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول) والضمير المجرور بعد وصف المال التي حملها الأصحاب على نفي الوجوب جمعاً بينها وبين ما دل على الوجوب بحمله على النذب، كقول الصادق عليه السلام في خبر ابن بكير وعبيد وجماعة: (ليس في المال المضطرب به زكاة) ضرورة ظهور الجميع في الكناية بالاضطراب والعمل به والاتجار به والدوران ونحو ذلك عن مال التجارة))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أن أصل مبناهم بعدم اشتراط بقاء العين وتعلق الزكاة بالمال المضطرب فيه ليس صحيحاً.

علاج التعارض

في ضوء ما تقدم فلا يوجد ما يعارض الروايات الدالة على الوجوب، وكيفينا من المناقشات احتمالها؛ لأن الاحتمال مبطل للاستدلال فلا تقوى على صرف ظهور الروايات الدالة على الوجوب. ولو تنزلنا وقبلنا بالتعارض،





فكيف يعالج؟ ذكر الأصحاب (قدس الله أرواحهم) أكثر من وجه للمعالجة
وبنو عليها القول الذي اختاروه:

الوجه الأول: الجمع

ما سلكه المشهور من الجمع بين الطائفتين بجعل الطائفة الثانية قرينة
على أن المراد بالطلب في الأولى هو الاستحباب، واختاره الشيخ المفيد في
المقنعة والشيخ الطوسي على ما هو من عادته في الجمع بين الأخبار في
التهديبين ومعهما المشهور.

وردّ جملة من الأصحاب (قدس الله أرواحهم) هذه الطريقة من الجمع،
ومنهم صاحب الحدائق رحمته -كعادته كما في المسألة المتقدمة- فقال:
(وأنت خير بأن ظواهر الأخبار المتقدمة كما عرفت هو الوجوب وصريح
هذه الأخبار نفي الوجوب، والشيخ قد جمع بين الأخبار بحمل الأخبار
المتقدمة على الاستحباب وتبعه على ذلك الأصحاب كما هي عادتهم
وقاعدتهم في جميع الأبواب. وعندي فيه توقف لما عرفته في غير موضع
من ما تقدم، نعم لو كان في الأخبار من أحد الطرفين ما يدل على
الاستحباب صريحاً أو ظاهراً لزال الإشكال، وأما أن الاستحباب يثبت
بمجرد اختلاف الأخبار وجمعها عليه فهو من ما لا دليل عليه يوجب
الركون إليه، وكيف لا والاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الواضح
ومجرد اختلاف الأخبار ليس بدليل يوجب ذلك كما لا يخفى على
المنصف)^(١).



قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أن الإشكال إذا كان كبيراً - كما هو ظاهر كلامه رحمته الله - فلا وجه له، وإن كان صغيراً فوارد لإبائه معظم الروايات الحمل على الاستحباب بلحاظ تفاصيلها وذكر الشروط فيها، وبلحاظ الألفاظ المستعملة فيها كقوله رحمته الله: (فيه الزكاة) أو (فعليه الزكاة) فلا يتم هذا الوجه من الجمع العرفي.

واستبعد بعض من حضرنا بحثه الشريف هذا الحمل من جهة أخرى وهي أن: ((نتيجة ذلك الترغيب عن التجارة، فإن التاجر كثيراً ما لا يستفيد شيئاً وإنما يحافظ على المالية، فجعل ضريبة على ما يتجر مطلقاً يكون مرغّباً عن التجارة)) ولكنه رحمته الله رد بأنه: ((ليس كذلك فإن التاجر يرجو المزيد من الأرباح))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: مقدار الزكاة في أموال التجارة كما في النقدين (٢,٥ بالمائة) سنوياً وهي نسبة ضئيلة لا يرضاها التاجر في المبادلة الواحدة فضلاً عن أن تكون الربح في مجموع المبادلات التجارية خلال العام، فلا يحصل المحذور الذي ذكره رحمته الله.

الوجه الثاني: تعذر الجمع العرفي والرجوع إلى المرجّحات

تعذر الجمع العرفي بين الطائفتين والمصير إلى مرجّحات باب التعارض. قال السيد الخوئي رحمته الله: ((وهاتان الطائفتان - كما ترى - متعارضتان، لأن قوله رحمته الله: (فيه الزكاة) وقوله: (ليس فيه الزكاة) متهافتان في نظر العرف،

(١) تقرير البحث الخارج للسيد السيستاني: محاضرة ١٦/ صفر/ ١٤٢٠، وهي آخر ما ألقى من بحثه الشريف قبل أن يعطل إلى اليوم.

وغير قابلين للتصرف بالحمل على الاستحباب. وإنما التزمنا به -أي بالاستحباب- فيما تقدم من الحبوب لدليل التصديق الثابت من الخارج كما مر، ولم يرد مثل ذلك الدليل في المقام^(١)، والمرجح المحتمل هنا مخالفة الطائفة الثانية للعامة.

واختار حمل الطائفة الأولى على التقية الكاشاني تتبرش في الوافي، وصاحب الحدائق تتبرش الذي قال: ((لا يبعد حمل الروايات المتقدمة على التقية، حيث إن الوجوب مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد على ما نقله في المعبر، وفي صحيحة زرارة وموثقة ابن بكير وعبيد وجماعة من أصحابنا ما يشير إلى ذلك. والمسألة لا تخلو من الإشكال. ولم أر من تنبه لما ذكرناه سوى المحدث الكاشاني في الوافي حيث قال بعد نقل الأخبار الأخيرة - ونعم ما قال:- في هذه الأخبار ما يشعر بأن الأخبار الأولية إنما وردت للتقية^(٢))).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: حمل الروايات الدالة على الوجوب على التقية غير صحيح لوجوه:

١- إن التقية لو كانت موجودة وتقتضي صدور تلك المجموعة من الروايات عن الإمام عليه السلام فإنه كان يكفي استعمال ألفاظ ظاهرة في الوجوب وقابلة للاستعمال في الاستحباب للاتقاء من الآخر بذلك الظاهر ونصب قرينة لصرها للاستحباب، ولا حاجة إلى استعمال ألفاظ كالصريحة في الوجوب مثل قوله عليه السلام: (فعلية الزكاة) لأن الضرورات تُقدَّر بقدرها، وهذا

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (من موسوعة السيد الخوئي): ١٤١/٢٣.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٥٠/١٢.



المقدار كافٍ.

٢- إباء نصوص المجموعة الأولى للحمل على التقية بلحاظ بيانها وتفصيلها وذكر الشروط فيها ونوع الألفاظ المستعملة فيها وهذا كله غير مناسب للنصوص الصادرة على نحو التقية.

٣- لم نعهد من الأئمة عليهم السلام التقية في مثل هذه الموارد التي تؤدي إلى تقوية شوكة الطواغيت وتزيد من ظلمهم فالمبالغة في التقية غير متصورة في المقام ويشهد لهذا ما ورد في خبر أبي الحسن (المحسن) قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلي عليه زكاة؟ قال: إنه ليس فيه زكاة وإن بلغ مائة ألف درهم، كان أبي يخالف الناس في هذا)^(١).

٤- إن العامة وإن أوجبوا الزكاة على مال التجارة إلا أنهم يختلفون مضموناً وملاكاً عما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام فهم يوجبونها في مطلق أموال التجارة حتى لو دبر بها لأنها تجب عندهم في قيمة عروض التجارة ((في قول أكثر أهل العلم))^(٢) وليس في العروض نفسها، لذا فإنهم لا يشترطون دوران الحول على نفس المتاع كما استظهرناه، واكتفوا بـ ((حولان الحول على الأموال (أي القيمة) من وقت ملك العروض، لا على السلعة نفسها))^(٣). كما أنهم لم يشترطوا عدم طلبه بوضيعة أي أقل من رأس المال، والخلاصة أن الملاك عندهم هي الضريبة على رأس المال، بينما هي في فقه أهل البيت عليهم السلام - بحسب النصوص - ضريبة على تجميد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٩، ح ٧.

(٢) المغني لابن قدامة: ٢/٦٢٣.

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، ط ٣: ١٨٦٧/٣.

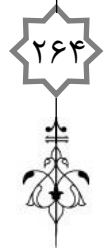


المال وعدم تحريكه.

وقد بيّنتُ صحيحة زرارة هذا الخلاف في المسألة بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام ممثلة بأبي ذر ومدرسة الخلفاء ممثلة بعثمان. فهذه الروايات الدالة على الوجوب مخالفة للتقية لمخالفتها لفتاواهم ومبانيهم وتدلّ على عكس ما أراد المحدث الكاشاني وصاحب الحدائق (قدس الله سريهما).

٥- ((ما في مصباح الفقيه من أن صدور هذه الأخبار المتكاثرة لإظهار خلاف الواقع من غير سبق سؤال ملجئ لذلك في غاية البعد. أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله: أن أكثر الأخبار المذكورة هنا في الباب ١٣ مسبوقة بالسؤال. ثم إن التقية لحفظ الشيعة لا تتوقف على وجود السؤال، بل عليه عليه السلام إيجاب الزكاة عليهم ابتداءً بداعي حفظهم، كما عرفت))^(١).

٦- ((إن الحمل على التقية فرع تعذر الجمع العرفي وإلا كان هو المتعين))^(٢) والمفروض بحسب المشهور إمكان الجمع؛ قال السيد السبزواري رحمته الله: ((ولا وجه لحمل ما دل على الوجوب على التقية كما عن الكاشاني والحدائق: لأنه بعد عدم إمكان الجمع العرفي والمفروض إمكانه وهو حمل الوجوب على مطلق الرجحان))^(٣).



(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري رحمته الله: ١٩١/٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٩/٩.

(٣) مهذب الأحكام: ٥٨/١١.

الوجه الثالث: التساقط

استقرار التعارض والنتيجة هي التساقط، واحتمله السيد الخوئي رحمته الله إن لم يمكن حمل الطائفة الأولى على التقية، قال رحمته الله: ((إذن تستقر المعارضة هنا فيما أن يحمل ما دل على الزكاة على التقية - كما لا يبعد - أو تسقطان، وعلى التقديرين فلم يثبت الاستحباب الشرعي بعنوان الزكاة))^(١).

نتيجة البحث

فتوصل شيخنا الأستاذ الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله بعد ذكر الأدلة ومناقشة الآراء الى وجوب الزكاة في الأعيان والبضائع التي تُشترى بثمن يبلغ نصاب النقدين للتكسب بها وتحبس حولاً كاملاً طلباً لزيادة سعرها بشرط أن لا تُطلب خلال العام بأقل من سعرها.

□ □ □

اقتناء التماثيل المجسّمة وحكمه

تمهيد

من البحوث الفقهية الهامة التي قام بتبييئها وذكر أقوال الأساطين فيها وناقشها سماحة شيخنا الأستاذ المرجع الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله هو بحث حكم اقتناء التماثيل المجسّمة، وقبل الورود في المسألة ذكر سماحته أنه لا بد أن نعلم أن البحث لا يشمل التماثيل التي تُتخذ للعبادة سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة كالأصنام والصلبان والأشجار وغيرها من الأرباب المزعومة، ولا يجوز اقتناؤها ولا إبقاؤها، لعموم رواية تحف العقول (إنما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجيء منها الفساد محضاً، نظير المزامير والبرابط وكل ملهوّ به، والصلبان والأصنام... - إلى أن قال عليه السلام - فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به، وأخذ الأجرة عليه، وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات). ولما علّم من ذوق الشارع المقدس من تشدده في قطع دابر الكفر والشرك، وهذه الحالة تبحث في مسألة أخرى وهي ((هياكل العبادة المبتدعة)) -بحسب تعبير الشيخ

الأنصاري رحمته الله - وقال رحمته الله هناك: ((بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، ولا يبعد أن يثبت، لوجوب حسم مادة الفساد))^(١).

نعم استثنوا ما ((لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هياكل العبادة وآلة أخرى لعمل محلل - بحيث لا تُعدُّ منفعة نادرة- فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به في المسالك))^(٢). وما لو ((كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى))^(٣) كما حكاها الشيخ الأنصاري رحمته الله عن التذكرة وصاحب الكفاية وصاحب الحدائق وصاحب الرياض نافياً عنه الريب، وأضاف المحقق الثاني رحمته الله: ((ومثله باقي الأمور المحرمة كأواني النقدين والصنم))^(٤). واغتنم السيد الخميني رحمته الله هذه الفرصة لإظهار معارضته لسياسة حكومة الشاه فقال رحمته الله: ((وذلك لما نعلم من مذاق الشارع الأقدس أنه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو لحب بقاء آثارهما والفخر بها كما ترى من بعض أولاد الفرس من الحرص على إبقاء الآثار القديمة المربوطة بالمجوس وعبدة النيران. وقد مر أن جملة من الأخبار راجعة إلى هذه الناحية فالفروع الآتية إنما هي في غير تلك الصور الخبيثة، ولا ينافي ذلك لما قدمناه سابقاً من تجويز بيع الصنم الذي انقرض عصر عابديه وإنما يشتريه بعض الناس لحفظ الآثار العتيقة، لأن

(١) المكاسب: ١١٥/١٤.

(٢) المكاسب: ١١٢/١٤.

(٣) المكاسب: ١١٤/١٤.

(٤) جامع المقاصد: ١١٦/٤.



المنظور في ذلك المقام جواز المعاوضة عليه إن كان المقصود مجرد ذلك
لا حفظ شعار الأجداد كما في المقام))^(١).

القول بعدم الجواز أو المنع

إن المشهور عند المتأخرين وإن كان هو القول بالجواز وعليه الإجماع في
الأجيال المتأخرة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) لكن ذكر الشيخ
الأنصاري رحمته أن ((ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها.
في المقنعة - بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها
وبيعها - قال: وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والشطرنج
والنرد وما أشبه ذلك - حرام وبيعه وابتاعه حرام. انتهى. وفي النهاية: وعمل
الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر
أنواع القمار - حتى لعب الصبيان بالجوز - والتجارة فيها والتصرف فيها
والتكسب بها محظور، انتهى. ونحوها ظاهر السرائر))^(٢) لكن ((المحكي
عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي - أن المستفاد من الأخبار الصحيحة
وأقوال الأصحاب^(٣): عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى وقرره الحاكي على هذه

(١) المكاسب المحرمة: ١٧٦/١-١٧٧.

(٢) وفي الكافي لأبي الصلاح الحلبي في عداد ما يحرم فعله ((وعمل الصلبان والأصنام
والتماثيل)) وقال أيضاً: ((كل شيء ثبت تحريمه... فثمنه وأجر عمله وحمله
وابقاؤه وحفظه والمعونة عليه بقول أو فعل أو رأي، والتعوض عنه محرم))
ونقلناها بواسطة (دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٥٥/٢).

(٣) قال السيد الخميني رحمته في كتابه (المكاسب المحرمة: ١٨٧/١): ((الحاكي صاحب
مفتاح الكرامة عن مبحث لباس المصلي من شرح الإرشاد لكن فيه: ويفهم من
الأخبار الصحيحة عدم تحريم إبقاء الصورة وكذا الصورة في الخاتم، وليس فيه ذكر



الاستفادة. وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني- في جامع المقاصد- مفرعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النقيدين))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: صريح عبارة المقنعة حرمة اقتناء المجسمة خاصة وظاهر عبارة النهاية الإطلاق لغير المجسمة أي المنقوشة بقرينة مقابلتها للصور وهو معنى بعيد لوجود الروايات المعتبرة الدالة على اقتناء الأئمة لها فيمكن أن تكون الألفاظ مترادفة بمؤدى واحد.

أما ما حكاه الشيخ الأنصاري رحمته الله عن المحقق الأردبيلي فإنه يشعر باختياره رحمته الله القول بجواز الاقتناء وتبعه على هذه النسبة السيد الخوئي رحمته الله فحكى القول بالجواز عن الأردبيلي^(٢)، لكن هذا كان مجرد نقل من الأردبيلي رحمته الله وإلا فإنه من القائلين بالحرمة ولذا نسب صاحب الجواهر رحمته الله إلى الأردبيلي القول بعدم جواز الإبقاء^(٣) وإنما جوّز إبقاء ما يجوز صنعه وهو غير المجسّم، قال رحمته الله في متاجر مجمع البرهان في شرح الإرشاد بعد أن نقل الروايات التي استدلوا بها على الجواز: ((بعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الإبقاء، لأن الظاهر أن

من أقوال العلماء، ولعله حكى عن نسخة أخرى غير المطبوعة، وما ذكره في ذلك المبحث لعله غير منافٍ لما ذكره في المقام -أي في كتاب المتاجر/المتاجر المحرمة- حيث قال ما حاصله: تدل روايات كثيرة على جواز إبقاء الصور مطلقاً، وهو يُشعر بجوازه)).

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٠/١٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٦٤/٣٥.

(٣) جواهر الكلام: ٢٢.

الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله وبقائه لا مجرد التصوير فيحمل ما يدل على جواز الإبقاء من الروايات الصحيحة وغيرها على ما يجوز منها من أدلة جواز التصوير في الجملة على البسط والستر والحيطان والثياب وهي التي تدل الأخبار على جواز إبقائها فيها لا ذوات الروح التي لها ظل على حدة التي هي حرام بالإجماع، والاجتناب مطلقاً من الإحداث والإبقاء من جميع أنواعه أحوط كما يشعر به: (أن الملك لا يدخل بيتاً فيه صورة) فلا يترك^(١).

ومن هذا النص يظهر أن عبارة الأردبيلي رحمته في باب لباس المصلي ومكانه التي استفادوا منها ذهابه إلى جواز الإبقاء مختصة بغير المجسم، قال رحمته في باب لباس المصلي: ((ويُفهم من الأخبار الصحيحة عدم تحريم إبقاء الصورة وكذا الصورة في الخاتم)) وفي مكان المصلي بعد ذكر صحيحة محمد بن مسلم قال: ((وفيها دلالة على جواز إبقاء صورة التماثيل ولو كانت صورة حيوان))^(٢) وهو معنى مناسب للباس ومكان المصلي.

أدلة القائلين بالمنع

قال شيخنا الأستاذ رحمته أنه يمكن إرجاع استدلال القائلين بالمنع الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته إلى ثلاثة أدلة:

(١) نقلناها بواسطة شرح السيد اليزدي رحمته على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١، ونقل السيد الخميني رحمته موضع الحاجة في المكاسب المحرمة : ١/١٨٨، عن شرح الإرشاد، كتاب المتاجر- القسم الرابع من المتاجر المحرمة فيما هو حرام في نفسه.

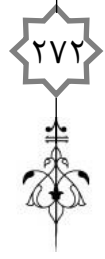
(٢) نقلنا النصين بواسطة (دراسات في المكاسب المحرمة): ٢/٦٣٤.



الدليل الأول: الملازمة بين حرمة الإيجاد وحرمة الوجود

الملازمة بين حرمة الإيجاد -وهو التصوير بالمعنى المصدري- وحرمة الوجود- بالمعنى اسم المصدري- لأن ((الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً واستدامةً))^(١) وقربه السيد الخوئي رحمته بقوله: ((إن الوجود والإيجاد في الحقيقة شيء واحد، وإنما يختلفان بالاعتبار، فإن الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد، وبالنسبة إلى القابل وجود فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود))^(٢).

ورد الشيخ الأنصاري رحمته بمنع الملازمة، قال رحمته: ((إن الممنوع هو إيجاد الصورة، وليس وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه. نعم، قد تفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أن حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها)) وأضاف السيد الخوئي رحمته: ((بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب أو بجر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجداً بدون إذنه، أو تولد أحدٌ من الزنا، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة. وعلى الجملة: ما هو متحد مع الإيجاد ليس مورداً للبحث، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الإيجاد)) يقصد رحمته بالأول ((الوجود الأول الذي هو عين الإيجاد أو لازمه)) وبالثاني ((الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة



(١) المكاسب: ١٩١/١٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٤.



عن البقاء، ومن البديهي أنه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء لا حكماً ولا موضوعاً)).

مناقشة وردود

ناقش شيخنا الأستاذ رحمته الله الدليل الأول بأمر، وهي:

١- إن الملازمة المدعاة هي في فهم العرف والسيرة التي جرى عليها العقلاء في مثل المورد وهو الحاكم في استظهار مراد المتكلم المطابقي والإلتزامي حيث يفهمون من مبعوضية إيجادها مبعوضية وجودها والأمر جارٍ بالعكس أي يجدون ملازمة بين محبوبية وجودها ومحبوبية إيجادها كالملازمة بين محبوبية بناء المساجد ومحبوبية وجودها، بل قد يرون أن المبعوض أولاً وبالذات هو الوجود والبقاء وما النهي عن الإيجاد والصنع إلا من باب المقدمة لمنع حصول ذلك المبعوض، وليس المدعى الملازمة العقلية حتى ينقض عليه بالموارد المذكورة.

٢- إن ما نقضوا به هو شيء آخر غير نفس المنهي عنه بالدقة فإن الزنا غير بقاء الإنسان المتولد منه حتى ينقض المحقق الإيرواني رحمته الله وغيره به.

٣- ولو سلّمنا بصحة بعض الأمثلة التي ذكروها فلقرينة مرتبطة بها.



القائلون بنفي الملازمة

النافون - كالشيخ الأنصاري رحمته الله ومن تبعه- إن أرادوا نفي الملازمة العقلية فهو لا يضر في الاستدلال لأنها ليست هي المقصودة، وإن أرادوا الملازمة العرفية فالوجدان لا يساعد على نفي الملازمة.

ومنه يظهر ما في كلام السيد الخوئي رحمته حين قال: ((على أنا إذا سلّمنا الملازمة بين مبغوضية الإيجاد وبين مبغوضية الوجود فإنما يتم بالنسبة إلى الفاعل فقط، فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل أحد. فالدليل أخصّ منه))^(١) فإننا إذا قلنا بالملازمة وجبت على الجميع وجوباً كفاثياً إزالته من باب النهي عن المنكر لأن بقاء التمثال منكر في ضوء الملازمة.

وذكر السيد اليزدي رحمته هنا إيراداً وأجاب عنه، قال رحمته: ((فان قلت: إن النهي عن الإيجاد كاشف عن أن المبغوض هو الوجود فيجب رفعه كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر حيث أن الشارع لما لم يرد كونه مالاً له نهى عن البيع منه وكذا في المقام. قلت: هذا أول الدعوى ألا ترى أن بيع العين المنذورة مبغوض ومع ذلك لو باع يحصل الملكية للمشتري فلا يلزم أن يكون الوجه في النهي مبغوضية الأثر بل قد يكون المبغوض نفس الفعل فإن المبغوض في مسألة النذر تفويت المتعلق وهو آني الحصول وفي المقام المبغوض هو التصوير بمعنى الاشتغال به لا نفس الصورة ولذا لم نقل بوجوب منع الصبي، نعم لو تم كون الحكمة هو التشبه بالخالق أمكن دعوى مبغوضية نفس الصورة فإنها ما دامت موجودة يكون التشبه متحققاً في الخارج كما أن حكمة النهي عن تنجيس المسجد مبغوضية تلوّثه فتكون دليلاً على وجوب إزالة النجاسة الموجودة أيضاً ولو كانت من

(١) مصباح الفقاهة: ٣٦٥/٣٥. وقد أخذ رحمته هذه المناقشة والتي سبقتها من شرح السيد اليزدي رحمته على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

فعل غير المكلف))^(١).

مناقشة و ردود

١- إننا لا ننكر وجود موارد لا تجري فيها الملازمة لقرائن ومن دونها فإن العرف يرى الملازمة.

٢- إن المورد الذي نقض ثبته به غير تام فإن بيع العين المنذورة غير جائز للقاعدة في عدم جواز بيع متعلق النذر واليمين، ولخبر^(٢) الحسن بن علي الوشا عن أبي الحسن عليه السلام قال: (قلت له: إن لي جارية ليس لها مني مكان ولا ناحية وهي تحتمل الثمن إلا أني كنت حلفت منها بيمين فقلت: لله عليّ أن لا أبيعها أبداً ولي إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤونة، فقال: في لله بقولك له)^(٣) والبيع فاسد، ومن أجازة فلدليل كسقوط النذر بالاضطرار - كما عليه صاحب الشرائع ثبته - أو للتمسك بـ ((إطلاق أدلة البيع وكون النهي لأمر خارج، وقد اختاره الصيمري في شرحه))^(٤) فلا يصح النقض بالمورد على الملازمة.

٣- إن استثناءه ثبته لمورد التشبه بالخالق غير ظاهر لأن العرف يرى في هذه الحالة - لو تمت هذه الحكمة - أن المبعوض هو الإيجاد فلو حصل فإن الإبقاء غير مبعوض.

(١) حاشية السيد اليزدي ثبته على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٢) لوجود أبي عبد الله الرازي الضعيف في السند مع أنه من رجال كامل الزيارات.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النذر والعهد، باب ١٧، ح ١١.

(٤) جواهر الكلام: ٤١٣/٣٥.

النتيجة

فتوصل شيخنا الأستاذ رحمته الله الى أن الملازمة ثابتة وجداناً وسيأتي في الدليل الثاني الآتي أن خبر تحف العقول يؤسس لهذه الملازمة وحينئذ تكون عرفية وشرعية، ويلاحظ هنا أن المحقق الأردبيلي رحمته الله استفاد منها في الاتجاه المعاكس بمعنى أنه استفاد من الروايات الدالة على جواز الإبقاء جواز التصوير في الجملة كما يظهر من النص المتقدم بقوله رحمته الله: ((فيحمل ما يدل..)).

قال السيد الخميني رحمته الله بعد نقل كلام الأردبيلي: ((يرجع كلامه إلى دعويين: إحداهما: إن ما دلت على تحريم الصور تدل على تحريم الإبقاء، والثانية: إن ما دلت على جواز الإبقاء يشعر بجواز التصوير، فتحمل الأخبار المجوزة للإبقاء على ما يجوز تصويره كتصوير غير ذي الظل من ذوات الأرواح على البسط ونحوها، والأخبار المانعة عن التصوير على غيرها مما يحرم إبقاؤها أيضاً))^(١).

وقد أقرّ السيد الخميني رحمته الله بالملازمة وعللها بأن ((المتفاهم العرفي من الأوامر والنواهي المتعلقة بها، أن تلك الماهية القارة الذات محبوبة أو مبغوضة له وإنما أمر بإيجادها لمحبوبيتها بوجودها المستقر المستمر ونهى عنها لمبغوضيتها كذلك ولا تنتقل الأذهان إلى الإيجاد والوجود بنحو الاستقلال كما لا تتوجه إلى احتمال أن يكون في نفس الأمر والنهي

مصلحة، وذلك لأن تلك العناوين التوسلية والتوصيلية لا ينظر إليها استقلالاً إلا مع قيام قرينة أو مع لا بديّة، فلو أمر المولى بإيجاد شيء له البقاء كبناء الأبنية وغرس الأشجار وكتابة الكتب ونحوها: لا ينقدح في الأذهان منه أن نفس الإيجاد المصدري مطلوبة، لا الماهية المستقرة الوجود، وكذا لو نهى عن ماهية كذائية كعمل الأصنام والصور وآلات اللهو والقمار، كما يظهر للمراجع إلى الأمثال والنظائر^(١).

استظهارات ملاك الحكم بالحرمة ثبوتاً

إذا أرادوا الرد على النافين للملازمة فليردوا بوجه آخر غير نفي الملازمة عرفاً ووجداناً، كالمناقشة في فهم العرف لهذه الملازمة من جهة احتمال كون منشأها غفلة العرف وخلطه بين مسألة هياكل العبادة (التي يحرم فيها الصنع والإبقاء) ومسألة التصوير وأن حرمة التصوير ناشئة من احتمال اتخاذ المصوّرات للعبادة، فلو التفت إلى تغايرهما وأن حرمة التصوير مطلقة من هذه الناحية، وأن الحرمة مرتبطة بنفس التصوير سواء كان من جهة التشبه بالخالق أو غيرها فلعله لا يقول حينئذٍ بالملازمة.

أو يمكن استظهار ملاك الحكم بالحرمة ثبوتاً من الروايات ومنه يعرف حكم الاقتناء (فإن كان) ملاك الحرمة: التشبه بالخالق وتحديده بمحاكاته في جميل صنعه كما يظهر من روايات النفخ، فيكون الحرام صدور نفس الفعل، ولا يدل على أكثر من ذلك أعني وجوب إتلاف المصنوع. وتكون

(١) المكاسب المحرمة: ١/١٨٨-١٨٩.

الملازمة بين الإيجاد والوجود في الآن الأول فقط. (وإن كان) ملاك الحرمة: حرمة التعظيم والتقديس كمقدمة لاجتثاث أصول الوثنية من النفوس الساذجة، فيلزم منه حرمة البقاء أيضاً ويجب إتلافها.

ومما تقدم يظهر أن السيد الخميني رحمته الله نظر إلى الحالة الأولى فقط حين أخرج المورد من هذه الملازمة بالقرينة؛ قال رحمته الله: ((وذلك لأن عمدة المستند في المسألة كما تقدم هي المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ، والظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع أن الأمر به لأجل تعجيزه عن تتميم ما خلق وكأنه يقال له: إذا كنت مصوراً فكن نافخاً كما كان الله كذلك، فيفهم منها أن الممنوع والمبغوض هو التشبه به تعالى في مصوريته فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه)).

الدليل الثاني: قاعدة حرمة صناعة ما يجيء منها الفساد محضاً

القاعدة المستفادة ((من الحصر في قوله رحمته الله في رواية تحف العقول) وذلك إنما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوّ به، والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشرية الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه، وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها^(١)، فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعته -ومنها التصاوير-

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح ١.

يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة^(١).

بيان القاعدة

إن الرواية دلت على أن الله تبارك وتعالى لا يحرم صناعة إلا إذا كان يجيء منها الفساد محضاً أما ما فيه جهة صلاح ويمكن استعمالها للحلال والحرام -كصناعة السكين- فهي حلال ويكون الإثم على استعمالها في الحرام.

وما لا يجيء منه إلا الفساد محضاً (ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات) ومن وجوه التقلب والحركات: الاقتناء والبيع والشراء. والمفروض أن الرواية نفسها دلّت على حرمة تصوير ذوات الأرواح حيث ورد فيها (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) فالنتيجة حرمة كل أنواع التصرفات فيها ومنها ما ذكرناه.

شيخ الأنصاري رحمته الله ونقده للتقسيم

وقد ردّ الشيخ رحمته الله هذا الوجه بأن ((الحصر -بقرينة الفقرة السابقة من الرواية، الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام -إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين، يعني لم

(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٢/١٤.

يحرّم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلا الفساد^(١).

بيان ذلك: أن التقسيم المذكور هو بلحاظ المصنوع كما هو واضح من سياق الرواية ومن قوله عليه السلام: (يجيء منه الفساد محضاً) وليس مطلقاً، إذ يمكن فرض قسم ثالث وهو ما كانت الحرمة متعلقة بنفس العمل أي الصناعة فيكون العمل بما هو مبعوضاً فتكون الرواية غير متعرضة لحكم التصرفات في هذا القسم الثالث.

مناقشة الأساطين لنقد الشيخ عليه السلام

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: هذا الرد غير تام لأن الحصر حقيقي، والرواية بصدد إعطاء الضابطة الكلية لتمييز الصنائع من حيث الحكم ومقتضاه الاستنتاج من حرمة الصناعة كونها لا يجيء منها إلا الفساد محضاً - كما قرّبنا الاستدلال بالوجه - فلا يوجد قسم ثالث فإنه يكون خلاف معنى التعليل. ولذا فإنه عليه السلام عاد واستدرك على نفسه بقوله: ((نعم، يمكن أن يقال بأن الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور)).

وعلق السيد اليزدي عليه السلام على رد الشيخ الأنصاري عليه السلام بوجه آخر فقال: ((لا يخفى أن الحصر الإضافي أيضاً يكفي في المقام إذ يستفاد منه أن عمل الصور الذي هو حرام ليس داخلياً تحت ما فيه وجه الصلاح ووجه الفساد

لأن ما كان كذلك ليس بمحرم بمقتضى الحصر، ومن المعلوم أنه ليس داخلاً فيما فيه الصلاح محضاً فلا يبقى إلا أن يكون داخلاً فيما فيه الفساد محضاً^(١).

وعلى النقيض من هذا فقد نفى السيد الخميني رحمته دلالة الرواية على المطلوب حتى لو كان الحصر حقيقياً، قال رحمته: ((فلا تدلّ الرواية على أن كل محرم يجيء منه الفساد محضاً، بل تدل على أن المحرم بجميع شؤونه هو ما يجيء منه الفساد محضاً. فالكاشف إنّما من الفساد والمحض هو المحرم بجميع الشؤون لا المحرم في بعضها، وعليه فلا تدل على مطلوبهم ولو كان الحصر حقيقياً)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته: ما أفاده رحمته مخالف لظاهر الرواية بل صريحها في أن علة الحرمة هي كونه لا يجيء منه إلا الفساد محضاً، فلو افترضنا محرماً ليس كذلك فهذا نقض للعلة، فالفساد المحض لا يجيء من خصوص المحرم بجميع شؤونه بل من كل محرم، ولعله رحمته استفاد (جميع شؤونه) من قوله عليه السلام: (التي هي حرام كلها) وهي استفادة غير صحيحة لأن (كلها) هنا مقابل القسم الآخر الذي فيه شيء من وجوه الصلاح ولا يتمحّض في الفساد.

مناقشات وأجوبة أخرى

(منها) ((منع شمول التقلب لمثل الاقتناء والبيع ونحوهما، إذ الحرام

إنما هو صنعة التصاوير فجميع التقلب فيها حرام لا التقلب فيما حصل منها^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا وجه لطيف ويكون تاماً لو ساعد الوجدان على استظهاره.

(ومنها) ضعف سندها لأن روايات تحف العقول مراسيل ولا جابر لضعفها ودعوى انجبارها بعمل المشهور غير تامة لعدم تمامية الصغرى إذ لم يثبت استناد المشهور إليها في فتاواهم، وعدم تمامية الكبرى.

مناقشات السيد الخوئي رحمته الله

١- ((إنه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ولا نقول بحرمة تربية أولاد الزنا بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء))^(٢).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: قد ردنا عليه ضمن مناقشة الوجه الأول من الاستدلال.

٢- ((لا نسلم أن عمل التصاوير مما يجيء منه الفساد محضاً، فإنه كثيراً ما تترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الأعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا خروج عن المسألة لأن الكلام في التصوير المحرم.

(١) شرح السيد اليزدي رحمته الله على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٢) مصباح الفقاهة: ٣٥/٣٦٦.



ونتيجة ما قاله شيخنا الأستاذ رحمته الله أنه لم يسلم من الردود إلا المناقشة في السند وهي غير كافية لتأييد الوجه بالوجوه الأخرى ما لم يعارض ذلك أدلة أخرى أقوى منها على الجواز.

الدليل الثالث: الروايات

ظهور الروايات في عدم الجواز أو المنع، وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله جملة منها وأجاب رحمته الله عليها:

(منها) صحيحة محمد بن مسلم

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ - وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ: (لَا بَأْسَ - مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ) ^(١).

((من قوله رحمته الله: (لا بأس ما لم يكن حيواناً): بناءً على أن الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى، وهو ((الاقتناء)) وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أنه لو سُئِلَ عن الخمر، فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة، انصرف الذهن إلى شربها دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف، لأن صنعة العصير والخمر يقع من كل أحد، بخلاف صنعة التماثيل)) ^(٢).

(١) حرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسه آل البيت رحمته الله، قم - إيران، اول، ١٤٠٩ هـ ق ج ٥، ص: ٣٠٨.
(٢) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩١/١٤.



وأجاب الشيخ رحمته الله بعدم ظهورها ((في السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مركز في الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: يمكن للمستدل أن يتمسك بإطلاق الحرمة الشامل للاقتناء إن لم يتم ظهورها فيه، ومن هنا سلم السيد اليزدي رحمته الله بأعمية الرواية للعمل والاقتناء وغيرهما ((فتكون دليلاً على المدعى)) وكذا سلم السيد الخوي رحمته الله بظهورها في التحريم إلا أنه رحمته الله حملها على الكراهة لمعارضتها بما دلّ على جواز الاقتناء.

وأورد السيد صاحب العروة رحمته الله إشكالاً على تقريب الاستدلال بالرواية وأجابه، قال رحمته الله:

((إلا أن يقال أنها مجملة من حيث أن الراوي إذا سأل عن العمل يصح أن يقول سألته عن تماثيل الشجر إلخ كما لو أنه سأل عن اقتنائها ونحوه يصح أيضاً أن يقول سألته عن تماثيل الشجر إلخ، وكذا لو كان الأعم ونحن لا نعلم أن سؤاله كان عن أي شيء. وفيه: إنه لو كان سائلاً عن أحد الأمرين فقط كان عليه أن يقول سألته عن عمل كذا أو عن اقتناء كذا لا أن يقول سألته، إلا أن يكون هناك قرينة على الانصراف إلى الخصوصية المسؤول عنها والأصل عدمها، كيف وإلا لزم سقوط ظواهر الأخبار بمثل هذا الاحتمال))^(٢).

وأجاب المحقق الإيرواني رحمته الله في حاشيته بأنه ((بعد تسليم أن السؤال



(١) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩١/١٤.

(٢) حاشية السيد اليزدي رحمته الله على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها، فإن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس، وهو أعم من التحريم)).
قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: تقدم مراراً أن البأس ظاهر في الحرمة ما لم تتوفر قرينة لحمله على الكراهة. نعم يمكن المناقشة من جهة إجمال كلام الإمام عليه السلام وعدم وجود إطلاق له.

(ومنها) الحديث النبوي الشريف

عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الْمَدِينَةِ- فَقَالَ: (لا تدع صورة إلا محوتها ولا كلباً إلا قتلته)^(١).

((بناءً على إرادة الكلب الهراش المؤذي، الذي يحرم اقتناؤه)). وأجاب الشيخ رحمته الله بأن ((سياقه ظاهر في الكراهة، كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله عليه السلام في بعض الروايات (ولا قبراً إلا سوّيته)).
قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إن النهي ظاهر في الحرمة، ولا تصلح وحدة السياق قرينة على حمله على الكراهة لأن كراهة تسوية القبور عرفت من قرائن خارجية، على أن حمل تسوية القبور في الرواية على الكراهة مما لا دليل عليه.

وأجاب السيد الخوي رحمته الله بضعف السند، وبما ذكره المحقق الإيرواني ((من أنه وارد في موضوع شخصي، فلعل تصاوير المدينة كانت أصناماً،

(١) حرّ العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ ق ج ۳، ص: ۲۰۹

وكلابها مؤذيات وقبورها مستّمات)) وهو قابل للمناقشة من جهة أنّ افتراض كون الأحكام واردة في موضوع شخصي لا يعدو كونه احتمالاً وللمستدل أن يتمسك بالإطلاق.

(ومنها) خبر علي بن جعفر عليه السلام

في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: (سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا) ^(١).

وأجاب الشيخ عليه السلام بأن الرواية ((لا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة، ولا تمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو)) ^(٢).

قال شيخنا الأستاذ عليه السلام: قوله عليه السلام: (لا) ظاهر في التحريم وتقرّب دلالة الرواية على حرمة الاقتناء حينئذٍ من جهتين:

١- بضميمة عدم القول بالفصل إذ لم يقل أحد بجواز الاقتناء وحرمة اللعب.

٢- إن الظاهر من النهي عن اللعب بالتماثيل إنما هو من جهة حرمة إبقائها واقتنائها إذ لا توجد خصوصية في اللعب بالتماثيل توجب حرمة، أما حمل اللعب على اللهو فلا دليل عليه.

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٩٤، ح ١٠٠.
(٢) المكاسب: ١٩٥.



مناقشة السيد الخوئي رحمته الله على الاستدلال

ورد السيد الخوئي رحمته الله على الاستدلال بالرواية بوجوه^(١):

(أولها) ضعف السند. قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أن البرقي رواها في المحاسن بسند معتبر.

(ثانيها) ((إن عدم الصلاحية أعم من الحرمة، فلا يدل عليها)) وفيه ما تقدم.

(ثالثها) ((لو سلّمنا دلّالته على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها، فإن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء)) قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إننا نسلم أن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء إلا إن الاستدلال يتم بضميمة عدم القول بالفصل، مضافاً إلى أن الظاهر أن حرمة اللعب بالتماثيل لا لخصوصية فيها وإنما لحرمة إبقائها ووجودها الذي يستلزمه اللعب، وينبغي الالتفات هنا إلى أن مصطلح (الاقتناء) ابتدعه الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وإلا فإن موضوع المسألة هو جواز إبقاء التماثيل وعدم وجوب إتلافها.

(رابعها) ((إنه غريب عما نحن فيه، إذ من المحتمل القريب أن يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية: الشطرنج)) باعتبار أن بعض قطع الشطرنج تصوير لذي الروح، وأيّده رحمته الله بـ((أننا لا نتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاویر المتعارفة كما هو واضح، وعليه فما دلّ على حرمة اللعب بها إنما هو من أدلة حرمة اللعب بالشطرنج، ولا أقل من الاحتمال، فلا

(١) مصباح الفقاهة: ٣٦٧/٣٥.

يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة)) قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إن هذا الاحتمال مهما كان الالتفات إليه دقيقاً فإنه غريب عن المورد ولا يضّر بالظهور وإطلاقه إذ أن اللعب بالتماثيل معروف ولا ينصرف إلى الشطرنج كما في صحيحة علي بن جعفر.

(ومنها) صحيحة أبي العباس البقباق

عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ - فَقَالَ وَ اللَّهُ مَا هِيَ تَمَائِيلَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ- وَ لَكِنَّهَا الشَّجَرُ وَ شَبُهُهُ^(١).

((فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول - كما هو ظاهر الآية- دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئته وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة))^(٢) أي أنها دلّت على أن الإمام عليه السلام أنكر تعلق مشيئة سليمان عليه السلام بتمائيل الرجال والنساء، فتكون دالة على مبغوضية وجود التماثيل وحرمة اقتنائها.

وأجاب قدس سره بأن ((ظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: ما ذكره قدس سره قريب ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال، وذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن الرواية لا تدل على

(١) حرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - إيران، اول، ١٤٠٩ هـ ق ج ٥، ص: ٣٠٤
(٢) المكاسب: ١٩٣، والجواب مذكور في صفحة ١٩٥.

مبغوضية العمل فضلاً عن مبغوضية المعمول، والوجه فيه هو أن عمل تصاوير الرجال والنساء واقتناءها من الأمور اللاهية غير اللائقة بمنصب الأعظم والمراجع من العلماء والروحانيين، فضلاً عن مقام النبوة، فإن النبي لا بد أن يكون راغباً عن الدنيا وزخرفها، وأما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء، فلا يليق بمنصب النبوة، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه فإنها غير منافية لذلك)).

قال شيخنا الأستاذ دامت بركاته: هذه المناقشة منه عليه السلام في أصل الاستدلال بالصحيحة على حرمة التصوير فلا بد من عرضها وإجابتها هناك.

(ومنها) رواية المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: (أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَرِهَ الصُّوَرَ فِي الْبُيُوتِ) ^(١).

وأجاب الشيخ عليه السلام بأن الحلال في صحيحة أبي بصير ((محمول على المباح المتساوي طرفاه، لأنه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً)) ^(٢) فما يقابل الحلال الذي لا يكرهه علي عليه السلام ليس الحرام فقط وإنما المكروه بالاصطلاح.

(١) حرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم - إيران، اول، ١٤٠٩ هـ ق ج ٥، ص: ٣٠٤.
(٢) المكاسب: ١٩٥.

(ومنها) مفهوم صحيحة زرارة

عن أبي جعفر عليه السلام: (لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غُيّرت رؤوسها وتُرك ما سوى ذلك)^(١)

بتقريب أن مفهومها يدل على ثبوت البأس إذا لم يُغيّر الرأس وبقي التمثال على حاله، ورواية الحلبي -المحكية عن مكارم الأخلاق- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر)^(٢).

وأجاب فتاوى عن الصحيحة بأن ((البأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً، مع دلالة على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو)) (وأما رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً) لأن فعله عليه السلام أعم من أن يكون واجباً أو مستحباً أو مباحاً.

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: جوابه فتاوى عن الصحيحة مخالف لإطلاق الرواية، واستفادته منها جواز الإبقاء وعدم وجوب المحو غريب فإن تركها بعد الأمر بتغيير رؤوسها لخروجها بذلك عن كونها تصويراً لذي روح بعد قطع الرأس فلا يصدق عليها أنها تصوير لذي الروح.

النتيجة

والنتيجة إلى توصل إليها سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله هنا تامة عدة وجوه على حرمة الاقتناء مؤيدة بالملازمة العرفية والوجدانية وخبر تحف

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ٧.

العقول وغيره. ويمكن أن يُتمم هذا الاستدلال بأن في شراء التماثيل المحرّمة ترويجاً لهذا المنكر وإعانة على الإثم؛ قال النراقي رحمته الله: ((وهل يجوز ابتياع ما يحرم عمله أو ما فيه ذلك؟ الأقوى: نعم، للأصل، إلا إذا كان إعانة على عمله فيحرم))^(١).

فلا يصح إذن الاستدلال بالأصول والعمومات الفوقانية بعد وجود ما يستدل به على حرمة الاقتناء، قال صاحب الجواهر رحمته الله: ((فالأصل والعمومات والإطلاقات تقتضي جوازه)) -أي بيعها واقتناءها واستعمالها-

القول بالجواز وأدلتهم

قال صاحب الجواهر رحمته الله: ((أما بيعها واقتناؤها، واستعمالها والانتفاع بها والنظر إليها ونحو ذلك، فالأصل والعمومات والإطلاقات تقتضي جوازه، وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الإبقاء كأخبار عدم نزول الملائكة ونحوها: محمول على الكراهة أو غير ذلك خصوصاً مع أنا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الأردبيلي من حرمة الإبقاء، ويمكن دعوى الإجماع على خلافه))^(٢).

مناقشات وردود

١- لا يصح الاستدلال بالأصل والعمومات الفوقانية بعد أن أقام المانعون عدة أدلة خاصة بالمسألة.

(١) مستند الشيعة: ١١١/١٤.

(٢) جواهر الكلام: ٤٤/٢٢.

٢- لقد ذهب جملة من القدماء غير الأردبيلي إلى حرمة الإبقاء وقد نقلنا أقوالهم فدعوى الإجماع غير صحيحة.

أما السيد الخوئي رحمته الله فإنه بعد أن سلّم بتمامية واحدة على الأقل من الروايات التي استدلت بها على حرمة الإبقاء وهي صحيحة محمد بن مسلم كما تقدم، قال رحمته الله: ((فالإنصاف أنها ظاهرة في التحريم، إلا أنها معارضة بما دلّ على جواز اقتناء الصور، فلا بد من حملها على الكراهة))^(١) وقال في مناقشة صحيحة زرارة المتقدمة: ((ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم أن البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دلّ على جواز الإقتناء كما سيأتي))^(٢)، إلا أنه لم يبيّن رحمته الله ما هي هذه الأدلة على الجواز؟ واكتفى رحمته الله بقوله: ((الظاهر من بعضها -أي الروايات التي استدلت بها على حرمة الاقتناء- أن النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة إليها، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة)) وكأنه رحمته الله تمسك بالأصل بعد عدم تمامية ما استدلت به على الحرمة. لكنه رحمته الله قال بصدد الاستدلال على جواز بيع الصور: ((بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها، فإن المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور، ومن الواضح جداً أنها تُبتاع من السوق غالباً))^(٣). ثم قال رحمته الله: ((وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات ولكنها ضعيفة السند)).

(١) مصباح الفقاهاة: ٣٧١/٣٥.

(٢) مصباح الفقاهاة: ٣٦٩/٣٥.

(٣) مصباح الفقاهاة: ٣٧٤/٣٥.

مناقشات و ملاحظات

ابدى شيخنا الأستاذ رحمته الله هنا عدة ملاحظات:

١- إنه لا يظهر من كلامه رحمته الله الأخير ماذا يريد من (هنا) هل الروايات الدالة على الجواز أم المنع، فقد ذكر المصنف رحمته الله طائفتين من الروايات، وعلى كلا التقديرين فإن الطائفتين ضمّتا روايات صحيحة، أما روايات المنع فقد تقدمت، وأما روايات الجواز فقد ذكر فيها الشيخ الأنصاري رحمته الله صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: (ربما قمت أصلي وبين يديّ الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً)^(١).

٢- كان عليه رحمته الله أن يبيّن أدلة الجواز وعدم الاكتفاء بالأصول والعمومات لوجود الدليل على الحرمة كما اعترف رحمته الله، أما ما أشار إليه مما دلّ على جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور فإنها خاصة بغير المجسّم كما هو واضح ويبقى جواز اقتناء المجسّم بلا دليل خصوصاً وإنه رحمته الله عدل في رسالته العملية إلى حرمة صنع خصوص المجسّم وحينئذٍ تكون الإشارة المذكورة غير كافية، وحينئذٍ لا يجوز إهمال الاستدلال على جواز اقتناء المجسّم بالروايات.

الأدلة الروائية على القول بالجواز

إن الشيخ الأنصاري رحمته الله استدلّ بجملة من الروايات على جواز الاقتناء

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٢، ح ٣٢.

وزاد عليها السيد الخميني رحمته الله فقال: ((وأما الأخبار فعلى طائفتين (إحداهما) ما تتعرض للوسائد والستور والأثواب المصورات وهي كثيرة أو تشتمل على نفي البأس إذا كانت التماثيل عن اليمين أو الشمال أو تحت الرجل حال الصلاة كصحيحة محمد بن مسلم قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألقي عليها ثوباً وصلّ))^(١))).^(٢)

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله:

- ١- عنوان هذه الطائفة أجنبي عن المسألة لأن البحث في الصنف المحرم وهي المجسمات.
- ٢- إن الصحيحة يمكن أن تشمل بإطلاقها المجسمات فلا يصح إدراجها في هذه الطائفة التي من أفرادها مثلاً صحيحة الحلبي المتقدمة. وقد اعترف رحمته الله بذلك في ذيل كلامه فقال: ((وإن كان الإطلاق أظهر في مثل الصحيحة)). ثم قال رحمته الله: ((والطائفة الثانية ما يمكن دعوى الإطلاق فيها أو دعوى ظهورها في المجسمات)).

(فمنها) صحيحة محمد بن مسلم

قال: (سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ١
(٢) المكاسب المحرمة: ١٩٠/١.

القبلة فألقى عليها ثوباً^(١).

((والظاهر أن السؤال عن وجودها في البيت، فأجاب بعدم البأس إلا إذا كانت في القبلة فيلقى عليها الثوب، وإلقاؤه لأجل الصلاة، ومقتضى عمومها عدم الفرق بين المجسمات وغيرها، وليس قوله: أو تحت رجلك قرينة على الاختصاص بغيرها، ضرورة أن الطبيعة إذا كانت ذات أفراد مختلفة يمكن إلقاء بعضها تحت الرجل: يصح أن يقال فيها ما ذكر، ألا ترى عدم الشبهة في شمول العموم للصور المنقوشة على الجدران مع عدم إمكان إلقائها تحت الرجل فلا إشكال في عمومها)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الظاهر أن السؤال عن الصلاة في البيت الذي فيه تماثيل فلا تعرّض فيه لحكم اقتنائها كجواز الصلاة في بيت فيه خمر فلا يدل على جواز اقتنائها، وتوجد قرينتان على هذا الظهور: أ- لو كان السؤال عن أصل وجود التماثيل في البيت لما احتاج الجواب إلى تفصيل الجهات ولأجاب عليه السلام بالجملة.

ب- إن الرواية متحدة مع الصحيحة السابقة، فالجواب متحد بالنص سوى أن الأولى تضمنت تفصيل السؤال بينما أجمله الراوي في الثانية معتمداً على سياق الجواب، فالثانية جزء من الأولى بالنص وراويها عن محمد بن مسلم واحد وهو العلاء إلا أن الأولى المفصلة رواها الشيخ رحمته الله بسنده عن ابن محبوب عن العلاء وروى الكليني الثانية بسند آخر ينتهي إلى العلاء أيضاً ورواها البرقي في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء وعن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ١.

عدة من أصحابنا عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا بأس بالتمثيل أن تكون عن يمينك وعن شمالك وخلفك وتحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألقِ عليها ثوباً إذا صليت) ^(١). فيحصل الاطمئنان بوحدهما.

اشكالان والجواب عنهما

وأورد الشيخ الأنصاري رحمته الله على نفسه إشكالين وأجاب عنهما:

الإشكال الأول

((كون الدليل في مقام بيان حكم آخر وهو الصلاة في البيت فلا يدل على جواز إبقائهما)).

وأجاب رحمته الله

ب((إن السؤال كما تقدم إنما هو عن التمثيل في البيت، والظاهر منه أن السؤال عن وجودها فيه، وقوله: إذا كانت بحذاء القبلة ألقِ عليها الثوب: لا يدل على أن السؤال عن الصلاة والظاهر أنه عليه السلام أجاب عن مسأوله مع شيء زائد فقال: لا بأس أي لا بأس بوجودها في البيت، وإذا كانت بحذاء القبلة ألقِ عليها الثوب لمكان الصلاة، فالإنصاف أن المناقشة فيها في غير محلها)).

الإشكال الثاني

((إن تلك الرواية عين روايته المتقدمة آنفاً فكما أنها في مقام بيان حكم

آخر فكذلك هي)).

وأجاب عليه السلام

بأن ((فيه ما لا يخفى بعد كون ألفاظهما مختلفة والمسؤول عنه في إحداهما أبو جعفر عليه السلام وفي الأخرى أحدهما عليه السلام، وبالجملة لا حجة على وحدتهما بعد استفادة حكم زائد من إحداهما)).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: الإشكالان واردان على تقريبه عليه السلام ولا يدفعهما جوابه، أما الأول فلما ذكرناه من التقريب للظهور ولأن النص غير قابل للتفكيك حتى نتصور صدور الذيل لبيان حكم زائد.

وأما الثاني فإنه غريب إذ أن الألفاظ متطابقة كما ذكرنا وأن أبا جعفر عليه السلام هو أحدهم عليه السلام.

وأجاب الشيخ المنتظري رحمته الله عن الإشكال الأول بتقريب الاستدلال على نحو آخر وهو الاستدلال بتقرير الإمام عليه السلام لفعل السائل ((في مثل هذا النحو من السؤال لو كان أصل الاقتناء محرماً ووجب محوها كان على الإمام عليه السلام الإشارة إلى ذلك وعدم تقرير السائل على ما هو ظاهر سؤاله عن جواز أصل الاقتناء))^(١).

أشكل شيخنا الأستاذ دام ظلّه بقوله: عدم تمامية التقرير لأن السؤال مجمل من ناحية التجسيم وعدمه ولم يصرّح السائل أنها كانت صوراً مجسّمة حتى نتوقع تبرّع الإمام عليه السلام ببيان وجوب الإتلاف.



(ومنها) صحيحة أو رواية علي بن جعفر عليه السلام

((رواية علي بن جعفر عليه السلام أو صحيحته عن أخيه موسى عليه السلام قال: (وسألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلى فيها؟ قال: لا تصلّ فيها وشيء منها استقبلك إلا أن لا تجد بدأً فتقطع رؤوسها): الظاهرة في الاختصاص بها وهي صريحة في أن إبقائها جائز في نفسه، فإن أمكنه الصلاة في محل آخر أبقاها على حالها وإن لم يجد بدأً فتقطع رؤوسها للصلاة)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله:

- ١- وردت الرواية في قرب الإسناد وسنده غير تام إلى علي بن جعفر إلا أن البرقي رواها في المحاسن بسند معتبر عنه^(١) فلا داعي للترديد.
- ٢- إن السؤال فيها عن حكم الصلاة في بيت فيه تماثيل وقد تقدم الإشكال على الاستدلال بمثله، ولا دليل على أنها في بيت لعلي بن جعفر حتى نتصور الإقرار والإمضاء بشكل ما.
- ٣- إن قوله عليه السلام: (فتقطع رؤوسها) ليس فيه دلالة على الاختصاص بالمجسمات إذ يمكن أن يشمل المنقوشات ويكون القطع بلحاظ محل نقش الرأس.

(ومنها) صحيحة أو رواية علي بن جعفر عليه السلام الأخرى

روايته الأخرى أو صحيحته قال: (وسألته عن البيت قد صُور فيه طير أو سمكة أو شبهه، يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: لا حتى يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة)^(٢)



(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٢٠.
 (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ١٨.

((... ولا يبعد ظهورها في المجسمات لأن الظاهر منها أن أهل البيت كانوا يلعبون بنفس الصورة لا بشيء فيه ذلك، وهو يناسب المجسمات، بل الظاهر من قوله فيه صورة طير أو سمكة: أن الصورة بنفسها فيه، لا أن فيه شيئاً على الصورة (تأمل) كما يشعر قوله: ويقطع رأسه بذلك أيضاً، و لو نوقش فيما ذكر فلا شبهة في إطلاقها فتشمل المجسمات، كما لا شبهة في تقريره للعب أهل البيت بها، وتجويزه ذلك فجواز الإبقاء واللعب بها مفروغ عنهما)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: الرواية وردت في لباس المصلي عن قرب الإسناد فسندها غير تام، إلا أنها وردت عن المحاسن للبرقي بسند تام في أبواب مكان المصلي (باب ٣٢، ح ١٢)، ويرد على الاستدلال بها جملة أمور:
١- إنها ظاهرة في المنقوشات لقوله عليه السلام: (البيت قد صور فيه) إذ لا معنى لمانعية مجرد وجود تمثال مجسم لذي روح في بيت عن الصلاة فيه فلا بد أن السؤال عن الصلاة في بيت نقشت جدرانها، أما التعبير باللعب فيمكن تفسيره بما يناسب المنقوشات كاللهو والتنزه بالتفرج عليها وجميل صنعها، والقرائن المذكورة كقطع الرأس ونحوها لا تنافي ذلك.

٢- ولو تنزلنا وقلنا بشمولها للمجسمات فإنها على حرمة الاقتناء أدلّ لأمر الإمام عليه السلام بإتلافها وتغييرها ولو كان وجودها سائغاً لاكتفى الإمام عليه السلام بالأمر بتنحيتها عن جهة القبلة أو اختيار المكان الذي لا تكون فيه التماثيل إلى جهة القبلة.

٣- ولو تنزلنا فإن السؤال عن حكم الصلاة في هذا البيت ولا دليل على جواز الاقتناء.

وهكذا روايات علي بن جعفر الأخرى كموثقتة عن أخيه موسى عليه السلام:
 (وسألته عن البيوت يكون فيها التماثيل يُصلى فيها؟ قال: لا) ^(١) ورواية
 قرب الإسناد عنه قال: (وسألته عليه السلام عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر
 ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت ثم علم، ما عليه؟ فقال: ليس عليه
 فيما لا يعلم شيء، فإذا علم فليزعه الستر وليكسر رؤوس التماثيل) ^(٢)
 وروايته الأخرى عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (سألته عن مسجد
 يكون فيه تصاوير وتماثيل يُصلى فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطّخ
 رؤوس التصاوير ويصلى فيه ولا بأس) ^(٣).

(ومنها) خبر المثني

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ الْمُثَنَّى عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَرِهَ
 الصُّوَرَ فِي الْبُيُوتِ ^(٤).

بتقريب ظهور ((أن الكراهة هي بالمعنى المعروف)) وقد ناقشناها.
 ومما تقدم يظهر ما في قوله عليه السلام في نهاية عرضه للروايات ((وكيف كان
 يظهر من تلك الروايات جواز إبقائها وإن كانت مكروهة في خصوص
 البيوت، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المجسمة وغيرها)).
 ثم قال عليه السلام: ((ومما ذكرناه يظهر الكلام في صحيحة زرارة عن أبي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، باب ٤٥، ح ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، باب ٣٢، ح ١٠.

(٤) حرّ العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم-
 ايران، اول، ١٤٠٩ هـ ق ج ٥، ص: ٣٠٤



جعفر عليه السلام ^(١) قال: (لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا عُيِّرَت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك)، فإن الظاهر أن التقييد بالبيوت لما ذكرناه آنفاً، فدالة على البأس فيها بلا تغيير مختص بالبيوت فتشعر أو تدل على جواز الإبقاء والاقتناء)).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلته:

١- التقييد والاختصاص اللذين ذكرهما عليه السلام مبنيان على كون الجملة لها مفهوم وهي ليست كذلك.

٢- إننا قد قرّبنا دلالتها على الحرمة فيما سبق وأن مفهوم الجملة الشرطية وجود البأس في التماثيل في البيوت والبأس ظاهر في الحرمة فنتمسك بإطلاقها لثبوت حرمة اقتنائها في البيوت فكيف استشعر عليه السلام منها الدلالة على الجواز؟

وكانت نتيجة استدلالهم (قدس الله أرواحهم) بالروايات القول بالجواز على كراهة؛ قال الشيخ الأنصاري عليه السلام: ((ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة: مثل ما روي عنهم عليهم السلام -مستفيضاً- عن جبرئيل عليه السلام): (إننا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يُبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب)) ^(٢) وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها)) ^(٣). ^(٤)



(١) تقدمت في نهاية الروايات التي استدلت بها على الحرمة.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، الباب ٣٣، ح ٣، ٦.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، الباب ٣٣، ح ٣، ٦.

(٤) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٧/١٤.

((وجه التأييد: أن وجود الجنب والكلب والإناء الذي يبال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة، بل هو مكروه، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً))^(١).
قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: لقد كثرنا أن وحدة السياق لا تُعدّ قرينة على اتحاد العناوين المندرجة ضمنه في الحكم.

وبعد هذه المناقشات يكون من المبالغ فيه قول السيد اليزدي رحمته:
((الإنصاف أن ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في ذلك الباب -الباب ٣٢ من مكان المصلي- وفي باب لباس المصلي في كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو درهم كذلك توجب القطع بعدم حرمة الإبقاء بالنسبة إلى غير المجسمة والقريب من القطع بالنسبة إليها فلا ينبغي الشك في الجواز))^(٢).

(تذييل)

قال الشيخ الأنصاري رحمته: ((وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة -أي حرمة الإبقاء-، المحقق الثاني- في جامع المقاصد- مفرعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة))^(٣).

وعلق السيد اليزدي رحمته على هذا التفريع بقوله: ((لا يخفى أنه لا ملازمة بين جواز الإبقاء وجواز البيع كما لا ملازمة بين عدم جوازه وعدم جوازه، فيمكن أن يقال بجواز الإبقاء وعدم جواز البيع، كما قد يقال



(١) مصباح الفقاهة (من المجموعة الكاملة): ٣٧٥/٣٥.

(٢) حاشية السيد اليزدي رحمته على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.

(٣) المكاسب (من المجموعة الكاملة): ١٩٠/١٤.



بالنسبة إلى آلات اللهو والقمار بل في أواني النقدين الحق عدم وجوب إتلافها مع عدم جواز بيعها، ويمكن أن يقال بحرمة الإبقاء وصحة البيع بملاحظة مالية المادة)) ((ومن هنا كان الأولى للمصنف أن يتكلم في مقامين ولا يخلط أحدهما بالآخر))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: إشكاله رحمته الله غير وارد إذ يحتمل أن المحقق الثاني رحمته الله لا يريد من هذا التفريع الملازمة مطلقاً وإنما في خصوص المقام وأنه لم يذكر الملازمة أصلاً فربما أراد بالتفريع إيصال المقدمة إلى النتيجة، فإنه إذا لم يثبت دليل على حرمة الاقتناء الذي أوضح مصاديقه الشراء، أمكن التمسك بعمومات الحل لإثبات حلية البيع أو يقال: ((أنه إذا كان اقتناء الصور والتماثيل جائزاً والانتفاع بها في مثل التعليم والتزيّن ونحو ذلك حلالاً ولو بدليل الأصل صارت لذلك مالاً مرغوباً فيها فصحت المعاملة عليها على ما هو مقتضى عمومات العقود والتجارة))^(٢).

أما النقوض فهي غير تامة لأن آلات اللهو والقمار يجب إتلافها، وأما أواني الذهب والفضة فإن عدم وجوب إتلافها لوجود قيمة لها في ذاتها بغض النظر عن هيأتها، وقد استثنينا فيما سبق من حرمة البيع ما لو كان لمكسورها قيمة، وسيأتي منه رحمته الله رجوعه عن إشكاله.

إن قلت: إن هذا الدفاع غير كافٍ إذ قد يكون الاقتناء جائزاً لكن من غير صورة الشراء كالهبة ونحوها ويكون البيع محرماً.

قلت: هذا مجرد فرض لا واقع له فإنه إذا جاز اقتناء للصور ولها مالية



(١) حاشية السيد اليزدي رحمته الله على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢١.
(٢) دراسات في المكاسب المحرمة: ٦٤١/٢.

جاز بيعها وشراؤها.

(فرع) للسيد اليزدي رحمته الله

قال السيد اليزدي رحمته الله في رجوع عن إشكاله الآنف:

((بناءً على جواز الاقتناء لا اشكال في جواز بيع الصور المجسمة وإن كان لا مالية لموادها إلا بلحاظها، وكذا في جواز بيع محال النقوش كالثياب والستور وإن كان بعض الثمن لأجلها.

ودعوى أن مقتضى خبر تحف العقول المنع من جميع التقلبات فيها حيث أنه استفيد منه أن الصنعة المحرمة منحصرة فيما كان فيه الفساد محضاً والمفروض حرمة صنعتها غاية الأمر أنه خرج بالأخبار المذكورة الاقتناء وسائر الانتفاعات غير البيع ونحوه فيبقى هو داخلاً تحت المنع:

مدفوعة بأن ذلك إنما يصح إذا كان الخبر بصدد بيان تحريم الانتفاعات فإنه حينئذٍ يقال خرج ما خرج وبقي الباقي وليس كذلك بل إنما استفيد ذلك من الحصر وفرض حرمة الصنعة فإذا دلت الأخبار المذكورة على جواز الاقتناء فتخرج هذه الصنعة عن كونها مما فيه الفساد محضاً وبعد هذا لا يبقى دليل على جواز البيع ونحوه فتدبر. وأما بناءً على حرمة الاقتناء فلا يجوز بيع المجسمة التي لا مالية لمادتها لان الصورة ملغاة بحكم الشارع، وكذا لا يجوز بيع المحال إذا كان المقصود هو الصور أو كان بعض الثمن لأجلها وأما بيع المواد والمحال لا بلحاظها فالظاهر جوازه لكن لا يجوز

الدفع إلى المشتري إلا بعد إفسادها أو مع الوثوق بإفساد المشتري لها))^(١).

نتيجة البحث

بعد التدقيق في الأدلة التي استوفى البحث في عرضها سماحة شيخنا الأستاذ الشيخ يعقوبي رحمته الله ومناقشاتها استنتج سماحته أن بعضها يفيد حرمة التصوير في الجملة - كصحيحة محمد بن مسلم^(٢) - وبعضها الآخر ورد في حالات خاصة كموثقة أبي بصير^(٣)، أما روايات النفخ فيستفاد منها بمساعدة مناسبة الحكم والموضوع حرمة التصوير إذا أريد به التشبه بالخالق ومحاكاته في صنعه.

أما الروايات التي تمسكوا بإطلاقها كخبر السكوني^(٤) وخبر الخصال^(٥)

(١) حاشية السيد اليزدي رحمته الله على المكاسب، طبعة حجرية، صفحة ٢٢.

(٢) قال: (سألت أبا عبد الله رحمته الله عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان).

(٣) موثقة أبي بصير في المحاسن عن أبي عبد الله رحمته الله قال: (قال رسول الله رحمته الله: أتاني جبرئيل قال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل) وهو متحد مع خبر أبي بصير عن أبي عبد الله رحمته الله: (قال: قال رسول الله رحمته الله: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن ربك ينهى عن التماثيل). وردت الرواية في الكافي بسند غير معتبر لوجود القاسم بن محمد الجوهري وعلي بن أبي حمزة، لذا وصفها جمع بغير المعتمدة (هامش مصباح الفقاهة: ٣٤٦/٣٥) لكن سندها في المحاسن موثق.

(٤) عن أبي عبد الله رحمته الله قال: (قال أمير المؤمنين رحمته الله: (بعثني رسول الله رحمته الله إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته).

(٥) عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله رحمته الله، عن أبيه عن آباءه رحمته الله، قال: (قال أمير المؤمنين رحمته الله: إياكم وعمل الصور، فإنكم تسألون عنها يوم القيامة).

وخبر عبد الله بن طلحة^(١) وخبر تحف العقول^(٢) فإن الإطلاق غير تام ولا يمكن الأخذ به لوجهين:

١- مناسبات الحكم والموضوع إذ لا يُتصور أن التشديد المذكور فيها موضوعه كل تصوير، بحيث أن بعض الأحاديث شددت بالعقوبة على المصورين حتى حكمت عليهم بالكفر مما لم يرد مثله حتى في أعظم الكبائر ((وإن الجزاء ليس أمراً جزافياً، بل هو نتيجة للعمل ومن قبيل الثمرة له والثمر يناسب الشجر، وليس هذا القبيل من الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام التعبدية المحضة التي لا يعلم سرها وملاكاتهما وعواقبها إلا الله تعالى، فلا محالة تكون تابعة لملاكات متناسبة لها عند العقل والفطرة. وإن شئت قلت: إن الأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات والسياسات والجزائيات من قبيل الأحكام الإرشادية إلى ما يدركه العقل والفطرة أيضاً بعد التنبه لها))^(٣).

٢- يمكن أن ندعي أن عنوان (الصور) و(التمثيل) فيها مستعمل لمعنى خاص كان معهوداً بينهم سنشير إليه، وليست هي للجنس حتى يتم الإطلاق فيها، فأصبحت مصطلحاً في هذين المعنيين وإن كانت في نفسها مطلقة بحسب وضعها اللغوي. وهذه المعهودية تصلح للتقييد كما قيّد صاحب الجواهر^{رحمته} كلام صاحب الشرائع^{رحمته} فالروايات إذن ليست مطلقة وإنما هي مجملة، وينحلّ إجمالها، وتبيّن روايات النفخ وروايات

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من أكل السحت سبعة - إلى أن قال - والذين يصورون التماثيل).

(٢) وفيه: (وصنعة صنوف التصاوير وما لم يكن مثل الروحاني... فحلل فعله وتعليمه والعمل به).

(٣) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٤٦/٢.

النهي عن صنع الصور للتعظيم والتقديس، أما ما عداها فهو ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه.

وعلى هذا فإن صحيحة أبي العباس^(١) تؤخذ على ظاهرها حيث نفى الإمام^{عليه السلام} كون التماثيل للرجال والنساء لأنها هي التي جرت العادة لاتخاذها للتقديس والتعظيم وليس عموم ذوات الأرواح فلا داعي للقول بعدم الفصل في تقريب الاستدلال بها.

وفي ضوء ما تقدم، فإن التصوير المحرم له موردان لا يفرق فيهما بين كون التصوير مجسماً أو غير مجسم، وإن كان في المجسم أوضح، وهما:
(الأول) التشبه بالخالق ومضاهاته في صنع مخلوقاته وهو المعنى المناسب لأحاديث المطالبة بنفخ الروح فيها وخبر الراوندي (الرابع عشر).
(الثاني) ما صنع لتعظيمها وتقديسها مما يؤول تدريجياً إلى عبادتها من دون الله تبارك وتعالى، وهو ما حصل في الأمم الوثنية؛ روى بريد بن معاوية قال: (سمعت أبا جعفر^{عليه السلام} يقول في مسجد النبي^{صلى الله عليه وآله}: إن إبليس اللعين هو أول من صور صورة على مثال آدم^{عليه السلام} ليفتن به الناس ويضلهم عن عبادة الله تعالى)^(٢) الحديث.

وهذا ما استظهره سماحة شيخنا الأستاذ^{دامت له العزة} من عدة روايات منها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: (سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل، فقال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل؟

(١) عن أبي عبد الله^{عليه السلام} في قول الله عز وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾ فقال: (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه).
(٢) بحار الأنوار: ٢٥٠/٣، كتاب التوحيد، باب ٧، ح ٨.



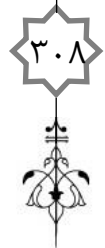
فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به^(١) أي يُحَقَّر، فإذا عَظُم التمثال كان البأس في اقتنائه. وصحيحة عبد الله بن المغيرة قال: (سمعت الرضا عليه السلام يقول: قال قائل لأبي جعفر عليه السلام: يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظّمه وأنا لنمتهنه).

وخبر الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال جبرئيل: إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ). فإذا حرم اقتناؤها للتعظيم حرم صنعها لنفس الغرض من باب أولى، وللملازمة في ذهن العرف التي قربناها سابقاً.

وفي ضوء الملازمة أيضاً وما أيدها به عليه السلام نستكشف من بعض الروايات جواز الصنع إذا كان للعب أو للتنزه والتفرج أو للتعليم أو لإراءة عظمة الله تبارك وتعالى في خلقه، ومن تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال له رجل: رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: هذا للنساء أو بيوت النساء).

ويؤيد الحكم بالجواز في غير هذين الموردين خبر أبي بصير الوارد في فضل مسجد السهلة عن أبي عبد الله عليه السلام: (وفيه صخرة فيها صورة كل نبي^(٢) الحديث، بتقريب أن التصوير على الصخرة يكون بالنحت المجسّم).

وهذا القول بالحرمة المقيدة هو ما استظهره عليه السلام من كلام الشيخ



(١) والروايات الثلاث بعدها تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، باب ٤، ح ٢، ١، ٥، ٦.

(٢) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساجد، باب ٣٩، ح ٩



الطوسي رحمته الله في التبيان والشيخ الطبرسي رحمته الله في مجمع البيان، ومقتضى اشتراط الشيخ الأنصاري رحمته الله قصد الحكاية هو الحرمة في المعنى الأول خاصة، إذا أراد بالحكاية حكاية الخالق لا المخلوق.

ويظهر من طيات كلام السيد الخميني رحمته الله الميل إلى الحرمة في خصوص المعنى الأول وإن أفتى في رسالته العملية بحرمة تصوير المجسم لذي الروح مطلقاً، ولعله لم يذكر المعنى الثاني لأنه أخرجه من البحث في بداية المسألة وألحقه بتصوير هياكل العبادة التي قلنا أنها تبحث في مسألة مستقلة، قال رحمته الله: ((لا شبهة في حرمة تصوير الأصنام للعبادة أو لإبقاء آثار السلف الفاجر، من غير فرق بين المجسّمة وغيرها وما كان بصورة الحيوان أو غيره بنحو المباشرة أو بنحو التسبب أو بالشركة، ولا يجوز إبقاؤها واقتنائها أيضاً، وذلك لما يعلم من مذاق الشارع المقدس أنه لا يرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو للفخر بها، وقد حملنا الأخبار المشتملة على التهديدات والتشديدات -بمناسبة الحكم والموضوع- على هذا القسم من التصوير فالفروع الآتية إنما هي في غير تلك الصورة الخبيثة، ولا ينافيه بعض الروايات الواردة في الوسائد المنقوشة بالنقوش التي كانت الأعاجم تعظمها بعدما لم يكن الحفظ للتعظيم بل للتحقير والإهانة كما في بعض الأخبار أو لمجرد التوسد والافتراش، فإن الأحكام تختلف بالجهات والحيثيات))^(١).

واستقر به الشيخ المنتظري (رحمه الله تعالى)، قال معلقاً على روايات

النفخ ولعن المصورين: ((ولم يظهر لي سرّ استحقاق المصوّر بما هو مصوّر للعذاب وأمره بالنفخ أو الإحياء تعجيزاً وتعنتاً، وأي مفسدة في التصوير إذا لم يقع بقصد المعارضة والمضادة لله تعالى في المصورية أو الخالقية بحيث يتصور المصوّر نفسه شريكاً له في هذه الصنعة. ومجرد التصوير إذا كان لغرض علمي أو عقلائي لا يعدّ شركاً له تعالى وإلا لعدّ عيسى عليه السلام حينما كان يخلق من الطين كهياة الطير وينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله شريكاً له تعالى، والشرك قبيح ذاتاً حتى من الأنبياء لا يصح الإذن فيه من الله تعالى))^(١).

وقال: ((قد استبعدنا كون مجرد التصوير ولا سيما النقش مناسباً للتهديدات والتشديدات الواردة في أكثر أخبار المنع، ولذا احتملنا اختصاصها بما إذا وقع التصوير في مقام المعارضة والمضادة لله تعالى، أو كانت الصور في تلك الأعصار معرضاً للتقديس والعبادة حيث إنه بقي في نفوسهم بعض ما ورثوه من الأسلاف من الاحترام للتماثيل والصور وطلب الحاجات منها ومن قبور أكابريهم، فكان هذا الجو بمنزلة القرينة المتصلة مانعة من انعقاد الإطلاق لهذه الروايات. فإن قلنا بذلك فهو -كما لا يبعد- وإلا فالأحوط الاجتناب ولا سيما مع التجسيم وإن لم يظهر لنا حكمة هذا الحكم))^(٢).

أما الدليل الآخر الذي استدل به وهو (الإجماع) فلا ضير في الخروج عنه بهذا المقدار لعدة أمور:

(١) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٧٨/٢.

(٢) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٩٥/٢.



١- إنه إجماع مدركي مستند إلى فهم الفقهاء (قدس الله أرواحهم) للروايات المستفيضة من طرق الفريقين، وقد علمنا أن المدرك لا يفيد أزيد من الحرمة في الجملة.

٢- إن الإجماع دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن وهو ما اختاره سماحة شيخنا الأستاذ رحمته، وإن قلت: إن هذا الإجماع له معقد هو حرمة التصوير المجسم لذي الروح مطلقاً فيؤخذ بإطلاقه. قلت: لا نسلم هذا المعقد لوجود المخالف، ولو سلّمناه فإنه مدركي كما قلنا فالدليل هو المدرك، مضافاً إلى تدخل عوامل نفسية -كمراعاة الاحتياط- وعقائدية واجتماعية في غضّ نظر المستدل عن الأخذ بأزيد مما تفيده الأدلة، وهذا يضعف من الاطمئنان بتعبدية الجزء الزائد من الإجماع عما تفيده الروايات.

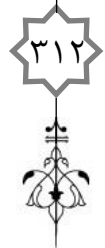
٣- إن الموردین المذكورین هما عين ما أجمعوا عليه للمعهودية التي أشرنا إليها أو لأنهما الفرد الغالب لصنع التصاوير في ذلك العصر فهم لم يلحظوا الإطلاق في كلامهم.

وتطبيقاً على هذه النتيجة فإنه يجوز صنع مجسمات ذوات الأرواح للعب الأطفال أو للتعليم أو الأغراض العلمية كالإنسان الآلي أو لإبراز قضية معينة كتمثال الأم في الحلة أو نصب الحرية في ساحة التحرير، ويحرم صنعها للتعظيم والتقدیس كإقامة النصب للرموز الدينية حسماً لمادة الوثنية وقطعاً لدابر الشرك، التي يمكن أن تستثار في النفوس في أي لحظة وإن كان صاحبها يسمى مسلماً، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ



مُشْرِكُونَ»^(١) ((ونحن نرى أن العادات والعقائد الموروثة مما تبقى كثيراً
ببعض مراتبها في طباع الإنسان وإن فرض إرشاده واهتداؤه إلى العقائد
الحقة ووروده عملاً في مجتمعات المسلمين. فعمل بعض مراتب العلاقة
بالأصنام والاعتقاد بقداستها بقيت في نفوس بعض المتوسطين
والساذجين من أفراد المسلمين حتى في أعصار الأئمة عليهم السلام فضلاً عن عصر
النبي صلى الله عليه وآله وأوائل البعثة، فكانوا يصوّرونها ويحفظونها في خفايا بيوتهم.
والأخبار الشديدة المضامين الواردة في التصوير والتمثيل صدرت ناظرة إلى
أمثال هؤلاء بداعي تطهير نفوسهم عن بقايا العقائد الفاسدة التي أشربت
بها قلوبهم))^(٢). أما اقتناء الصور فلا يحرم إلا في المورد الثاني كما قرّبه
سماحة الشيخ الأستاذ دام ظلّه في حديثه عن الملازمة بين الصنع والاقتناء^(٣).

□ □ □



(١) يوسف: ١٠٦

(٢) دراسات في المكاسب المحرمة: ٥٤٤/٢.

(٣) موسوعة فقه الخلاف، للمرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي دام ظلّه. المجلد
العاشر.

وجوب الخمس في الميراث

المقدمة

من المباحث الإجتهدية التي تطرق اليه سماحة شيخنا الأستاذ دام ظلته هو وجوب الخمس في الميراث، وإستقرء سماحته آراء الفقهاء في المقام ووصل الى أنه في المسألة ثلاثة أقوال وذكر أدلة كل من الأقوال وناقشها وفق الضوابط و القواعد الإجتهدية المتقنة، وفي نهاية المطاف ابدى رأيه الشريف وسنشير اليه في ختام البحث.

القول الأول الوجوب مطلقاً

الوجوب مطلقاً أي سواء كان محتسباً أو غير محتسب، وقد نقله العلامة رحمته وابن إدريس عن أبي الصلاح الحلبي، قال ابن إدريس رحمته: ((وقال بعض أصحابنا: إن الميراث والهدية والهبة، فيه الخمس، ذكر ذلك

أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنّفه^(١). وفي فقه الرضا، قال: (وكل ما أفاده الناس فهو غنيمة) إلى أن قال: (وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها لأن الجميع غنيمة وفائدة من رزق الله تعالى)^(٢).

وعده ابن الجنيد من الأرباح والفوائد إلا أنه بنى الحكم بوجود الخمس في هذا القسم أي الفاضل منها عن مؤونة السنة على الاحتياط^(٣) وقواه صاحب الحدائق^(٤)، وصاحب الجواهر^(٥) والشيخ الأنصاري^(٦) ونسبه إلى المحقق في المعتبر ((واختاره في اللمعة، ومال إليه في شرحها))^(٦).

الأدلة على الوجوب

استدل على وجوب الخمس في الميراث المحتسب بعدة أدلة:

الدليل الأول: الآيات القرآنية

من القرآن الكريم: وهو عموم لفظ (غنمتم) في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

(١) السرائر: ٤٩٦/١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، مج ١٠، كتاب الخمس، أبواب فرضه وفضله، باب ١٢، ح ٨.

(٣) مختلف الشيعة: ١٨٥/٣.

(٤) الحدائق الناضرة: ٣٥٢/١٢.

(٥) جواهر الكلام: ٥٦/١٦.

(٦) المجموعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري^(٦)، كتاب الخمس: ١٩٢/١١.

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ
الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١).

وأشكل على الاستدلال بالآية بأن لفظ (الغنيمة) خاص بغنائم الحرب
كما تشهد استعمالاته في القرآن الكريم فينصرف إليه اللفظ في هذه الآية
خصوصاً وأنها واردة ضمن مجموعة آيات تتناول معركة بدر فيُظن أن
المراد بالغنيمة ما يؤخذ بالحرب فردّ سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله هذا
الإشكال بأن هذا الظن غير صحيح لعدة وجوه:

١- القاعدة المعروفة أن (المورد لا يخصّص الوارد) ولو حُصّصت كل
آية بمورد نزولها لخرج القرآن عن كونه كتاباً خالداً.

٢- إن الآية وقعت في سياق آيات لا يُشكّ في عمومها، ولناخذ الآيتين
اللتين قبلها، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ
فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَإِنْ تَوَلَّوْا فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ
نعم، الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾^(٢) نعم، تضمّن ذيل الآية الانتقال إلى التذكير
بالمورد الخاص بقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ
الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ﴾ وهذا المقدار لا يصلح للتخصيص قطعاً.

٣- عدم اختصاص المعنى اللغوي للفظ (الغنم) بما يؤخذ في الحرب،
قال الراغب في المفردات: ((الغَنَمُ معروف، قال تعالى: وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ)
والغَنَم: إصابته والظفر به ثم استعمل في كل مظفور به من جهة العدى
وغيرهم)). واعترف غير واحدٍ من العامة أيضاً بعموم الآية، ولكنهم ادّعوا

١. الأنفال: ٤١.

٢. الأنفال: ٣٩-٤٠.



الاختصاص بغنائم الحرب بالإجماع، راجع تفسير القرطبي^(١).

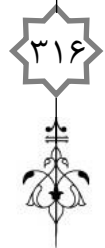
٤- إن غاية ما تدل عليه كلمات المستشكل هو أن النبي ﷺ طبق الآية في مرحلة التنفيذ والإجراء على خصوص غنائم الحرب، إذ قد يجد ولي الأمر مصلحة في تنفيذ القانون على بعض المصاديق وتأجيله في المصاديق الأخرى.

٥- استدلال الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بالآية على وجوب الخمس في كل ما أفاد الناس فقد حُكي عن العماني: ((أن الخمس في الأموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده، لأن ذلك إفادة من الله وغنيمة))^(٢).

واشتهرت لدى الفقهاء (قدس الله أرواحهم) القاعدة العقلانية ((من كان له الغنم فعليه الغرم) مما يعني تسليمهم بسعة معنى الغنم لكل فائدة ليقابل الغرم.

١- لو سلّمنا ظهور لفظ (الغنيمة) كحقيقة شرعية في غنائم الحرب خاصة، فإن الوارد في الآية هو الفعل (غنم) فلا بد من الرجوع إلى أصل معناه.

٢- الروايات التي وردت في تفسير الآية مضافاً إلى الروايات التي يستفاد منها عموم الوجوب إذا اعتبرناها مفسّرة ومبيّنة للآية الشريفة باعتبار أن



(١) حكاه السيد الخوئي رحمته في المستند في شرح العروة الوثقى: ١٩٦/٢٥ عن الجامع لأحكام القرآن.

(٢) حكاه المحقق في المعتبر وذكره الشيخ الأنصاري رحمته في كتاب الخمس: ١٩٢/١١.

وظيفة الأئمة عليهم السلام بيان أسرار وتفاصيل ما أودع في القرآن الكريم، وإلا فإنها دليل مستقل.

ومن الطائفة الأولى خبر حكيم مؤذن بني عبس (ابن عيسى) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قلت له: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم)^(١).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة)^(٢) بتقريب أننا نعلم بوجوب الخمس في غير غنائم الحرب فلا بد أن تكون الغنائم شاملة لها لرفع التنافي وأجاب به صاحب المدارك رحمته الله لرفع التنافي فقال: ((أو بالتزام اندراج الجميع في اسم الغنيمة، لأنها اسم للفائدة فتتناول الجميع))^(٣).

ومنها صحيحة علي بن مهزيار المطولة المعروفة في هذا الباب، وفيها (فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾)^(٤) على أن المراد بالغنائم في الآية الشريفة مطلق الفائدة، ويمكن تقريب هذا المعنى مما ورد في كتب العامة (أن رجلاً من بني عبد قيس جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما أراد الانصراف أمره صلى الله عليه وآله وسلم بالصلاة والزكاة وإعطاء الخمس مما غنم) قال السيد الخوئي رحمته الله: في تقريبه ((فإن من الواضح عدم إرادة الخمس من غنائم

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ٨. رواها الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب والاستبصار.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٢، ح ١.

(٣) مدارك الأحكام: ٣٦٣/٥.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

الحرب، لعدم فرض قتال أو غزو، بل المراد خمس الأرباح والمتاجر كما لا يخفى^(١).

إيضاح

استظهر شيخنا الأستاذ رحمته الله من (الغنيمة) في الآية الشريفة معنى أوسع من غنائم الحرب إلا أنه لا يشمل كل ربح وفائدة حتى ما يرد من التكسب وأرباح التجارة والحرف والصناعات، حكى في لسان العرب عن التهذيب قول الكسائي: ((العُثم: الفوز بالشيء من غير مشقة)) وقال مثله الخليل بن أحمد في كتاب (العين)، وهذا التعبير قد يكون غير واضح للإشكال بأن أي مشقة أكبر مما يواجهه المحاربون؟، فلعله أراد أن معنى الغنيمة يتضمن عدم بذل شيء بإزائها كحيازة المباحات ويمكن تسميتها كما في بعض المصادر بالفائدة المطلقة، ولا تشمل مطلق الفائدة كأرباح التجارة وسائر التكتسبات فإنه يبذل شيئاً بإزائها كالمال أو الجهد. ولعله لذلك فسرها في المنجد بقوله: ((عُنِم - عُنِمًا الشيء: فاز به وناله بلا بدل)).

ومن هنا يعلم ما في قول السيد الخوئي رحمته الله: ((إن كلمة (غنم) بالصيغة الواردة في الآية المباركة ترادف (ربح) و(استفاد) وما شاكل ذلك، فتعم مطلق الفائدة))^(٢) ومثله قول الشيخ الفياض رحمته الله^(٣) فإن الربح يطلق على

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٩٩/٢٥ ونقل الحديثين عن صحيح البخاري:

١٣١/٢ وسنن الترمذي: ٨: ٢٦١١/٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٩٦/٢٥.

(٣) تعاليق مبسوبة: ١١٠/٧.



ما حصل عليه زيادة عن رأس المال المصروف فلا يكون من الغنيمة. وهو معنى مقارب للظفر الذي ذكره الراغب. وقد ورد في بعض الروايات عنوان (الغنم) قسيماً للتكسب كخبر عبد الله بن سنان قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: على كل امرئٍ غنمٍ أو اكتسب الخمس)^(١).

ومما يدل على اختلافهما اختلاف مصرف خمسهما، فإن مصرف خمس الغنائم هي العناوين الستة المذكورة في كتاب الله تعالى، بينما مصرف خمس الأرباح هو الإمام باعتبار موقعه وتدل عليه روايات التحليل ولو لم يكن هو صاحب الحق كاملاً لم يفعل ذلك.

ويبدو أن هذا الفهم - عدم شمولها للاكتساب- موجود لدى جملة من السلف الصالح (قدس الله أرواحهم) كالشيخ الطوسي رحمته الله فإنه جعل المعادن من الغنائم دون أرباح التجارة وفوائد الكسب، وقال: ((المعادن كلها يجب فيها الخمس من الذهب والفضة والحديد ... دليلنا قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُصْمَهُ﴾ وهذه الأشياء كلها مما غنمه الإنسان))^(٢) ثم قال في المسألة التالية: ((يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلات... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم)) ولم يستدل بالآية ولا عموم معنى الغنيمة لها.

وذهب جملة من العلماء (قدس الله أرواحهم) إلى اختصاص معناها في الآية الشريفة بغنائم الحرب، وقال صاحب المدارك رحمته الله: ((إن المتبادر من الغنيمة الواقعة فيها غنيمة دار الحرب كما يدل عليه سوق الآيات السابقة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٨، ح ٨.
(٢) الخلاف: ١١٦/٢ المسألة ١٣٨.

واللاحقة، فلا يمكن التجوز بها في غيره إلا مع قيام الدلالة عليه))^(١) أن مبرهم (قدس الله أرواحهم) في الاستغناء عن الالتزام بعموم معنى الغنيمة في الآية اكتفاؤهم بالروايات الشريفة، وهي كافية فعلاً في إثبات التعميم إلا أن هذا التحقيق له آثار ستظهر لاحقاً.

والنتيجة أن معنى (الغنيمة) في الآية هو معنى وسط فهو أوسع من التخصيص بغنيمة الحرب وأخص من مطلق الفائدة كأرباح التجارات والأجارات وقد سمينها بالفائدة المطلقة.

وقد عبّر الشيخ المنتظري (قد) عن هذه الخصوصية بقوله: ((لا يخفى أن الغنم لا يصدق على كل ما يظفر به الإنسان وإن كان بتبديل ماله بلا حصول ربح وفائدة، فلا محالة يعتبر في صدقه خصوصية. ولعل الخصوصية التي أشريت في معناه هو عدم الترقب والتوقع المباشر فهو عبارة عما ظفر به الإنسان بلا توقع لحصوله وتصدّ مباشرة لتحصيله، فما يتصدى الإنسان لتحصيله في الحرب مباشرة هو خذلان العدو والغلبة عليه، لا اغتنام الأموال، وكذلك الكنوز والمعادن وما يحصل بالغوص. نعم، غير مترقبة بحسب العادة قد تحصل وقد لا تحصل، وما يتصدى الإنسان لتحصيله بحسب العادة في مكاسبه وحرفه اليومية هو إمرار المعاش ورفع الحوائج اليومية، فالزائد على ذلك نعمة غير مترقبة))^(٢).

فقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: لو اقتصرنا على المعنى الذي ذكرناه لكان أولى فإن استنباط مثل هذه الخصوصيات قد يجعله عرضة للنقض، كمثال

(١) مدارك الأحكام: ٣٨١/٥.

(٢) كتاب الخمس للشيخ المنتظري رحمته الله: ١٧.



غنائم الحرب فإن الهدف الأساس والمباشر للحرب هو تحقيق المصالح والغنائم المادية والمعنوية فهي مقصودة ومرقبة الحصول وما القتال إلا وسيلة لتحقيق الهدف وإزالة المانع عن طريقه. ومع ذلك فالخصوصية التي أضافها (قد) لمعنى الغنم وهو عدم الترقب والتوقع مضافاً إلى ما ذكرناه شيء حسن.

الدليل الثاني: الروايات

الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام الدالة على وجوب الخمس في عموم الفائدة وتشمل الميراث بإطلاقها أو بمعونة قرائن كعدم القول بالفصل ونحوه، وهي كثيرة ومعتبرة وبتعبير شيخنا الأستاذ دام ظلّه تقرب من حد التواتر، منها:

١- صحيحة علي بن مهزيار قال: (قال لي أبو علي بن راشد، قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقلك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأي شيء حقه؟ فلم أدري ما أجيبه؟ فقال: يجب عليهم الخمس، فقلت: ففي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وصنائعهم، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤونتهم)^(١).

٢- صحيحته الأخرى قال: (كتب إليه -أي الإمام الهادي عليه السلام- إبراهيم بن محمد الهمداني: أقرأني علي كتاب أبيك -وهو الإمام الجواد عليه السلام- فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة،



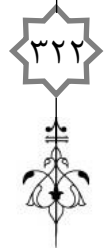
(١) الروايات العشر في وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٨.



وأنه ليس على من لم يقيم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله، فكتب -وقراه علي بن مهزيار- : عليه الخمس بعد مؤنته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان).

٣- صحيحته الأخرى قال: (كتب إليه -أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة- قال: إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومائتين، فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار، وسأفسر لك بعضه إن شاء الله إن موالى -أسأل الله صلاحهم- أو بعضهم قصرُوا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك فأحببت أن أظهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس (في عامي هذا)، قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام، ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي ^(١) هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر



(١) أي أن هذا التفصيل لحكم الخمس المتضمن لإسقاطه في بعض الموارد مختص بتلك السنة، ويتن عليه السلام وجه هذا الإسقاط بقوله عليه السلام: (تخفيفاً..).

لك أمرها^(١)، تخفيفاً مني عن موالي، ومثماً مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم.

فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة، فقد علمت أن أموالاً عظيماً صارت إلى قوم من موالي، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل إلى وكيلي، ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله ولو بعد حين، فإن نية المؤمن خير من عمله.

فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤونته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: ذكرت عدة إشكالات على متن الرواية مما دعي البعض إلى إسقاطها من الاعتبار وهو عمل غير مبرر لأن الرواية صحيحة

(١) وقد بين رحمته الله التفسير في ذيل الرواية وحاصله أن من كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه شيء ومن زاد حاصل ضيعته عن مؤونته فيجب عليه إخراج الحق المعين.

السند^(١).

٤- الصحيحة إلى علي بن مهزيار عن ابن شجاع النيسابوري (أنه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى، فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً وبقي في يده ستون كراً، ما الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقع عليه السلام: لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته).

٥- الصحيحة إلى علي بن مهزيار عن محمد بن الحسن الأشعري^(٢) قال: (كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس، على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناعات؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطه: الخمس بعد المؤونة).

٦- موثقة سماعة قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير).

٧- مصححة أحمد بن محمد بن عيسى عن (ابن) يزيد قال: (كتبت جعلت لك الفداء، تعلمني ما الفائدة وما حدها؟ رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم، فكتب: الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها، وحرث بعد الغرام، أو جائزة).

(١) وذكرنا الإشكالات في ذيل القول الثالث تحت عنوان (الإشكالات على صحيحة علي بن مهزيار وأجوبتها)

(٢) رواها ابن مهزيار عن محمد الحسن الأشعري وهو لم يرد فيه توثيق إلا أن الوحيد عليه السلام استظهرها من وصية سعد بن سعد الأشعري إليه ونحوه. (معجم رجال الحديث: ٢٢٧/١٥).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: عدم ذكر الخمس في الرواية غير مضرّ بالاستدلال لأن ذكر الفائدة قرينة عليه بعد وضوح وجوب الخمس على الفائدة لدى السائل.

٨- خبر عبد الله بن سنان^(١) قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: على كل امرئ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام، ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس، فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا، وحرّم عليهم الصدقة، حتى الخياط يخيط قميصاً بخمسة دوانيق فلنا منه دانق إلا من أحلناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة، إنه ليس من شيء عند الله يوم القيامة أعظم من الزنا، إنه ليقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب، سل هؤلاء بما أبيحوا).

٩- صحيحة الريان بن الصلت قال: (كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحي أرض في قطيعة لي، وفي ثمن سمك وبردي وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب: يجب عليك فيه الخمس، إن شاء الله تعالى).

١٠- موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر هل عليه فيها الخمس؟ فكتب عليه السلام: الخمس في ذلك، وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال إنما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً، هل عليه الخمس؟ فكتب: أما ما أكل فلا، وأما البيع فنعم،

(١) السند صحيح إلا من جهة عبد الله بن القاسم الحضرمي فإنه ضعيف وإن ورد في إسناد كامل الزيارات والتهذيبين والكافي.

هو كسائر الضياع).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أشكل^(١) على دلالتها من جهة أن عنوان (مولاه) ينصرف إلى الحكام والولاة وإن أكثر ما بأيديهم هو من الفيء والأنفال التي ثبت فيها الخمس فيكون وجوب الخمس من هذه الناحية لا من جهة أرباح المكاسب، وذكر شاهداً على ذلك ما رواه العياشي عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير أنهم قالوا: (ما حق الإمام في أموال الناس؟ قال: الفيء والأنفال والخمس، وكل ما دخل منه فيء أو أنفال أو خمس أو غنيمة فإن لهم خمسه فإن الله يقول: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٢)).

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله: إن هذه القرينة غير كافية، وإن الإمام عليه السلام عمم الحكم في الذيل لسائر الضياع، وإن المورد لو كان من الفيء لما استثني مؤونة العيال، ولا دليل على وحدة الرواية فربما كان قوله (وعن) رواية أخرى، وإن الجزء الثاني منها واضح الانطباق على مسألتنا.

١١- خبر حكيم مؤذن بني عبس (ابن عيسى) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم إلا أن أبي جعل شيعتنا في حلٍّ ليزكوا^(٣).

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ٣٥/٢.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب الأنفال، باب ١، ح ٣٣.

(٣) و (٣) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ٨، ٩، ٧.

روايات التحليل

أما روايات التحليل فهي ليست معارضة وإنما هي -لو تمت- حاكمة لأنها تثبت وجوب الخمس لكن قيل بدلالتها على إسقاط الأئمة المعصومين عليهم السلام لحقهم في الخمس، والبحث فيها ينبغي أن يكون مستقلاً لحاجته إلى التفاصيل، لكن المناسبة هنا تقتضي الإشارة إلى رأي شيخنا الأستاذ دام ظلّه فيها، إذ المتحصل مما يعرف بروايات التحليل أنها واردة في رفع الحرج عن الشيعة في معاملاتهم مع الناس فإنهم يشترون البضائع والأمتعة من السوق والخمس فيها ثابت لإعراض الناس عن دفعه قصوراً أو تقصيراً ويشترون المساكن فيصلّون فيها ولعل حق الخمس فيها ثابت أو يشترون الجواري وهي من الغنائم أو الفياء وحق أهل البيت عليهم السلام لم يصل إليهم، فأباح الأئمة لشيعتهم هذا المقدار من الحق لتصحيح معاملاتهم وتحليل ماكلهم ومسكنهم ونكاحهم.

وبيان آخر: إن روايات التحليل ناظرة إلى ما ينتقل إلى المؤمن من مال الغير فلا خمس عليه بإذن ولاة الأمر، وإنما تشتغل به ذمة ذلك الغير، فيتعلق ببذله إن كان له بدل، أو بذمته إن انتقل منه بلا بدل كالهبة أو المهر، وهي -أي روايات التحليل- غير ناظرة إلى ما يتعلق في ذمة الشخص نفسه من خمس.

ومن هذا القبيل معتبرة ضريس الكناسي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري. فقال عليه السلام: من قبل



خمسنا أهل البيت. إلا شيعتنا الأطيبين فإنه محلل لهم ولميلادهم^(١) ومعتبرة يونس بن يعقوب: (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارنا نعلم أن حَقَّك فيها ثابت، وإنا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم) وخبر أبي حمزة (إن الله تعالى جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء فقال تبارك وتعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ فنحن أصحاب الخمس والفيء، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا، والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح، ولا خمس يخمس، فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً على من يصيبه، فرجاً كان، أو مالاً، أو أنفالاً) وخبر الحرث الآخر: (يا نجية إن لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال... إلى أن قال عليه السلام: اللهم إنا قد أحللنا ذلك لشيعتنا) وصحيح عمر بن يزيد في الأرض الموات.

وورد بعضها في معانٍ خاصة كالترخيص بتأجيل دفع الخمس إلى ما بعد استيفاء مؤونة السنة وعدم دفعه يوماً بيوم كخبر حكيم مؤذن بني عبس عن أبي عبد الله عليه السلام: (قلت له: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ قال عليه السلام: هي والله الإفادة يوماً بيوم، إلا أن أبي عليه السلام جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا).

وورد بعضها في حالات خاصة كالإعواز ففي صحيحة ابن مهزيار (قرأت

(١) هذه الروايات السبع التالية في وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، الأحاديث: ٣، ٦، ١٩، ١٤، ١٣، ٢، ٨، ١ على الترتيب.



في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلٍّ من مأكله ومشربه من الخمس فكتب عليه السلام بخطه: من أعوزه شيء من حقي فهو في حلٍّ).

وما كان من الروايات مطلقاً فيحمل على بعض هذه المعاني كصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا، ألا إن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل).

روايات التحليل والوجوب

يرى شيخنا الأستاذ رحمته الله ان روايات التحليل لا يمكن أن تكون حاکمة على الروايات الدالة على وجوب الخمس لعدة وجوه:

- 1- لأنها مختصة بموارد وحالات محددة فلا تصلح لنفي وجوب الدفع.
- 2- لأن عدداً من الروايات المثبتة لوجوب الخمس متأخرة زماناً عن روايات التحليل وفي مثلها يُتبع المتأخر^(١).

نعم، ورد في مكاتبة إسحاق بن يعقوب المعروفة في بحث ولاية الفقيه عن الإمام المهدي عليه السلام: (وأما المتلبسون بأموالنا فمن استحل منها شيئاً فأكله فإنما يأكل النيران، وأما الخمس فقد أبيع لشيعتنا وجعلوا منه في حلٍّ إلى أن يظهر أمرنا، أو لتطيب ولادتهم ولا تخبث)^(٢).

(١) راجع فقه الخلاف، ج٣، المسألة ٢٣: طهارة الكحول في الأدوية والأصباغ، صفحة ٢١٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٦.

وهي -بعد تصحيح سندها لوجود إسحاق بن يعقوب- مجملة إذ أنها وردت في مقام إجابة أسئلة إسحاق، ولا يُعلم سؤاله فلا نستطيع الجزم بكون لام الخمس للجنس وتفيد الإطلاق إذ لعلها مرتبطة بالسؤال عن موضوع خاص ويرجح هذا الاحتمال تعليل الإمام عليه السلام في ذيلها بطيب الولادة، مضافاً إلى نقض الإطلاق بما دلّ على أن وكلاء الإمام عليه السلام وسفراءه كانوا يجبون الخمس من الشيعة، ولمخالفته لصدرها المتضمن لتهديد من أكل أموالهم عليه السلام وهي غالباً خمس الأرباح.

٣- وجود روايات تصحح هذا الفهم وتلزم الشيعة بدفع الخمس كرواية محمد بن زيد الطبري قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس فكتب إليه: (بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، وعلى الضيق الهم، لا يحل مال إلا من وجه أحله الله، إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته. فلا تزووه عناء، ولا تحرموا أنفسكم دعانا ما قدرتم عليه فإن إخراجهم مفتاح رزقكم، وتمحيص ذنوبكم، وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم، والمسلم من يفي لله بما عهد إليه، وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام)^(١).

ومما تقدم يظهر الرد على من يشكك اليوم بصحة فعل الشيعة في دفع خمس أموالهم إلى الفقيه الجامع للشرائط محتجاً بروايات التحليل هذه.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٣، ح ٢.

الدليل الثالث: الإجماع

أجمع علماء الطائفة على وجوب الخمس في الفاضل عن المؤونة من كل ما يستفيده الإنسان، ولم تنقل المخالفة إلا عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل، ومخالفتهما لا تضر، مع أن الأول احتاط بالوجوب وربما كان مرادهما إسقاط الأئمة عليهم السلام له لا نفي وجوبه أصلاً.

وقد يناقش الإجماع من جهة أنه مدركي مستند إلى الروايات المتقدمة. لكن ردّ شيخنا الأستاذ دامت له العزة هذه المناقشة وقال أنها غير صحيحة لأن الإجماع تعبدي متصل بعصر المعصومين وسابق على عصر صدور كثير من النصوص لذا رأى في جملة من الروايات أن ثبوت الخمس وحق الإمام عليه السلام في ذمة المكلفين كان مفروغاً منه عند السائل، كما يظهر من جملة منها أن سيرة أصحاب الأئمة كانت جارية على نقل أخماس أرباح تجاراتهم وحاصل ضياعهم إلى الأئمة عليهم السلام.

القول الثاني: عدم الوجوب مطلقاً

عدم الوجوب مطلقاً، قال السيد الخوئي دامت له العزة: ((ولعله المشهور))^(١). ونسبة القول بعدم الوجوب إلى المشهور لعلها مجافية للحقيقة، فإن عبارات القدماء مطلقة، قال السيد في الغنية: ((ويجب الخمس أيضاً في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة أو زراعة أو

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١٥/٢٥.

صناعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة أي وجه كان))^(١) وذكر الشيخ رحمته في النهاية: ((ويجب الخمس أيضاً في جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك بعد إخراج مؤنثه ومؤونة عياله))^(٢). فقولهم (غير ذلك) ظاهر في التعميم ولم يستثنوا الميراث، وذكرهم التجارات والزراعات دون غيرها إما متابعة للنصوص أو لأن المصادر الرئيسية لكسب الناس هي هذه، أو ((من أجل بيان الفرد الأخفى لثبوت الخمس فيه بعد وضوح ثبوته في الغنيمة والفائدة المطلقة بالكتاب الكريم، فما كان يحتمل عدم ثبوت الخمس فيه إنما هو ما يستحصل بالكسب والجهد والطاقة من التجارات والزراعات والصناعات))^(٣). فعمل نسبة القول بعدم وجوب الخمس في الميراث إلى المشهور مبنية على استظهار الإجماع أو الشهرة من كلمة ابن إدريس بعد أن حكى قول أبي الصلاح المتقدم فإنه قال: ((ولم يذكره أحد من أصحابنا إلا المشار إليه))^(٤) أو اعتبروا عدم التعرض لذكر الميراث ونظائره في عنوان ما يجب فيه الخمس دليلاً على عدم شموله بوجوب الخمس مع أنه لازم أعم ويكفي دخوله في (غير ذلك) وأن وجوب الخمس عندهم مختص بغير العناوين المذكورة. لوجوه:

(١) الغنية، صفحة ١٢٩، طبعة قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

(٢) النهاية: ١٩٦.

(٣) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٠/٢.

(٤) السرائر: ٤٩٦/١.



الوجه الأول: الخمس في الفائدة الحاصلة بالتكسب

فعلى أيّ حال ما ذهب إليه جملة من الأساطين من أن موضوع وجوب الخمس هي الفائدة الحاصلة بالتكسب خاصة فلا يشمل الميراث لأنه فائدة قهرية؛ قال السيد الحكيم رحمته الله: ((اختلفت عبارات الأصحاب في تحديد موضوع الخمس في هذا القسم، فعن بعضها: الاقتصار على أرباح التجارات، وعن الآخر: الاقتصار على المكاسب، وعن ثالث: الاقتصار على حاصل أنواع التكسبات، من التجارة والصناعة والزراعة، وعن رابع: الاقتصار على أرباح التجارات والغلات والثمار، وقريب منها غيرها، ومع هذا الاختلاف فهي مشتركة في اعتبار التكسب، الذي هو القصد إلى حصول المال))^(١) وبالغ المحقق جمال الدين الخوانساري في حاشيته على اللمعة فأضاف إلى اشتراط صدق التكسب ((اعتبار كون الاكتساب صنعة المكتسب))^(٢).

وفي ضوء هذا لا يصح أن يقال: ((إن مراد الجميع واحد بقريئة دعوى الإجماع على كل من العبارتين، واشتمال الكتاب الواحد عليهما، بحمل الثانية على المال ولذا اقتصر بعضهم على خصوص المكاسب وآخر على أرباح التجارة، بل لا يبعد دعوى أن مراد الجميع وجوب الخمس في كل فائدة وإن لم تكن بقصد))^(٣).

ونقل بعض الأعلام المعاصرين ((دعوى الإجماع على اختصاص

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥٢١/٩.

(٢) كتاب الخمس من مجموعة الشيخ الأنصاري رحمته الله: ١٩٠/١١.

(٣) فقه الصادق، كتاب الخمس: ٧٤/١١.



الخمس بالمكاسب من الزراعات والتجارات وأنواع الاستثمارات، لأن هذه العناوين هي الواردة في فتاوى قدماء الأصحاب، ولو كان موضوع الخمس مطلق الفائدة لم يكن وجه للاقتصار على هذه العناوين، ولهذا استظهر ابن إدريس من كلماتهم نفي الخمس في الميراث والهدية والهبة عندهم، فيقيد بذلك إطلاقات النصوص الدالة على الخمس^(١).

إشكالات شيخنا الأستاذ رحمته:

١- أن شهرة على هذا القول قابلة للنقاش، فضلاً عن حصول الإجماع عليه ((ولذا نسب في المعتمد إنكار ذلك إلى بعض المتأخرين، ولعله أراد ابن إدريس، ولم ينسبه إلى الأصحاب كما صنع ابن إدريس. وكذا في الدروس نسب المنع إلى ابن إدريس خاصة))^(٢).

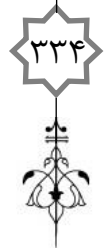
٢- لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع فنحتمل عدم كونه تعدياً لاحتمال استنادهم إلى الروايات التي ذكرت هذه العناوين، فتكون فتاواهم مطابقة لنصوص الأحاديث.

٣- ولو سلّمنا أنه تعبدي فلا يمكن الاحتجاج به لاحتمال عدم إرادة التقيد بهذه العناوين وإنما ذكروها باعتبارها الوسائل المتعارفة للاستفادة، أو لبيان الفرد الأخرى باعتبار المفروغية من ثبوته في الفائدة المطلقة أي التي لا غرم فيها بموجب الآية الشريفة وغيرها والسؤال عن ثبوت الخمس فيما فيه غرم.

٤- استثناء بعضهم الميراث والصدقات والهبة من وجوب الخمس في هذا

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١٠٨/٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٢٣/٩.





القسم وهو دال على شمول المستثنى منه لها باعتبار أن المتبادر من الاستثناء هو المتصل، قال السيد صاحب المدارك: ((المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس في جميع أنواع التكسب من تجارة وصناعة وزراعة وغير ذلك، عدا الميراث والصدقات والهبة))^(١).

وممن التزم بشرط الاكتساب النراقي رحمته حيث عنون هذا القسم من موارد وجوب الخمس بـ ((أرباح التجارات والزراعات والغرس والضرع والصناعات، وجميع أنواع الاكتسابات من الصيد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء وغير ذلك)) ثم قال رحمته بعد أن استدل بالروايات الواردة في هذا القسم -أي الفاضل عن المؤونة من أرباح السنة- قال رحمته: ((مورد الخمس في ذلك القسم: الأرباح والمكاسب والمنافع، وبعبارة أخرى: الفوائد المكتسبة)) ثم قال رحمته: ((وبالجملة: كل فائدة ومنفعة حاصلة من الاكتساب عرفاً، بخلاف ما لم يستفده المالك)) وذكر مثلاً على ذلك بقوله رحمته: ((وزيادة القيمة السوقية قبل البيع ليس فائدة مكتسبة تحصل، كما ذكره في المنتهى والتحرير، لعدم حصول زيادة له بعد، والزيادة إنما هي فرضية، أي لو باع السلعة تحصل له الفائدة)).

ثم قال رحمته في المسألة الرابعة: ((لا يجب الخمس في الميراث، والصدقات والهبة ونحوها على الحق المشهور، بل في السرائر: إنه شيء لم يذكره أحد من أصحابنا غير أبي الصلاح، لما عرفت من اختصاص ثبوت الخمس في الفوائد المكتسبة، وصدقها على هذه الأمور غير معلوم.

(١) مدارك الأحكام: ٣٨٤/٥.



وتدل عليه أيضاً في الجملة رواية ابن مهزيار (عمّن دُفع إليه مالٌ ليحج) وإثبات الخمس في بعض الروايات في الجائزة أو الميراث غير مفيد، لضعف البعض سنداً، والكل بمخالفة الشهرة القديمة والجديدة والشذوذ خلافاً للمحكي عن الحلبي، واستحسنه في اللمعة، ويميل إليه كلام بعض المتأخرين - كصاحب الحدائق - لعموم الفوائد^(١).

ردود وتأملات شيخنا الأستاذ رحمته الله على كلامه رحمته الله في عدة موارد:

١- إنه رحمته الله لم يذكر دليلاً على اختصاص وجوب الخمس بالاكتساب وإنما هو مناط استقراره من العناوين التي ذكرتها الروايات ووردت في كلمات الأصحاب، وهذا غير كافٍ لتقييد ما دلّ على وجوب الخمس في عموم الفائدة إذ أن هذه العناوين لا مفهوم لها أو أنها ذكرت باعتبارها المصاديق الغالبة لتحصيل الفائدة، ونردّ عليه رحمته الله بما رد به على من اقتصروا على عناوين أضيق، قال رحمته الله: ((ولا يضّرّ اقتصار بعض كلمات القوم في ذلك القسم ببعض أنواعه - كمجرد الأرباح أو مع الغلات أو مع الصنائع - لأنه إما من باب التمثيل أو عدم الالتفات إلى التعميم))^(٢).

٢- وإذا كان دليله رحمته الله صيغة الاستفعال في كلمة (المستفاد) التي وردت في كلمات الفقهاء^(٣) (قدس الله أرواحهم) بتقريب أن هذه الصيغة تدل على طلب الفعل نحو (استغفر) أي طلب المغفرة، فالاستفادة تعني طلب

(١) مستند الشيعة: ٣١/١٠، ٣٣، ٥٢.

(٢) مستند الشيعة: ٣٢/١٠.

(٣) مثلاً في الخلاف: ((يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح...)) الخلاف: ١١٨/٢، المسألة ١٣٩.

الفائدة وقصد تحصيلها. ففيه:

أ- إن هذه الصيغة تستعمل لأغراض أخرى كوجدان المفعول نحو (استعظم الأمر واستحسنه) أي وجده عظيماً وحسناً، وللتكلف كقولنا (استقتل) وقد يكون بمعنى الفعل المجرد نحو (استقرّ) أي (قرّ) والمعنى الظاهر من الاستفادة هنا حصول الفائدة ووجدانها.

ب- قد ورد في موثقة سماعة ^(١) لفظ (أفاد) وليس (استفاد)، وهذه الصيغة تفيد الصيرورة نحو (أقفر البلد) أي أصبح قفراً والوجود نحو (أثمرت الشجرة) أي وُجِدَ فيها الثمر فتكون بمعنى حصول الفائدة ووجدانها.

ومما تقدم يُعلم الجواب على التقريب الذي ذكره علم معاصر آخر بصيغة إشكال وجوابه، قال رحمته الله: ((لا يقال: الموارد المذكورة - في كلمة الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف- وإن كانت ذلك لكن عبارة: جميع المستفاد: عام لكل فائدة. لأننا نقول: ذكر الموارد الخاصة المتناسقة في نسق واحد يدل على المراد من العام بل لا يطلق على الهبة ونحوها عنوان الاستفادة بل ولا عنوان الفائدة)) ^(٢) مضافاً إلى منافاتها لعبارات الفقهاء (قدس الله أرواحهم) حيث جعل المقسم ما يغنمه الإنسان لا ما يكتسبه.

٣- يُنقض عليه رحمته الله بصحيفة ابن مهزيار التي دلّت على وجوب الخمس في الميراث غير المحتسب والجائزة الخطيرة وبما دلّ على وجوب الخمس

(١) موثقة سماعة قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير).

(٢) المعلقات على العروة الوثقى للشيخ محمد علي الكرامي رحمته الله: ٧٢٤/٣.

في الهدية كالروايتين السابعة والعاشر من المجموعة المتقدمة وخبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال: (سرح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي فكتب إليه أبي: هل عليّ فيما سرحت إليه خمس؟ فكتب إليه: لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس)^(١) بتقريب أن الهدية التي سرح بها الإمام عليه السلام لو لم يكن فيها خمس كان الأولى التعليل بعدم وجوبه فيها لا بكونها من صاحب الخمس. فتشكيك صاحب المستند عليه السلام في وجوب الخمس في الهدية غير مقبول، وقد تخلص البعض من هذا النقض بجعل قبول الهدية نوعاً من التكسب كما في الروضة وغيرها، وهو كما ترى.

٢- وأما استشهاده بمسألة عدم وجوب الخمس في زيادة القيمة السوقية قبل البيع فإن عدم الوجوب لعدم تحقق الربح عرفاً إلا بالبيع لا لعدم صدق التكسب عليه كما أراد عليه السلام.

٣- أما رواية ابن مهزيار قال: (كتبت إليه سيدي: رجل دفع إليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير إليه الخمس، أو على ما فضل في يده بعد الحج؟ فكتب عليه السلام: ليس عليه الخمس)^(٢). وقد فهم منها صاحب الوسائل عليه السلام أن المال المجعول كان أجره الحج وجعلها دليلاً على استثناء أجره الحج من سائر الإجازات من حيث وجوب الخمس، لذا جعل السيد الخوئي عليه السلام منافاتها لما تقدم من جهة استثناء أجره الحج من بقية الإجازات^(٣).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ١١، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ١١، ح ١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٢٠/٢٥.

و ((بالغاء الخصوصية قد يتعدى إلى مطلق الإجازات أو الإجارة على الواجبات والعبادات على الأقل، فتكون الرواية مخالفة لقول المشهور أيضاً، ومخصصة لثبوت الخمس في هذا الضرب من التكتسبات لو لم يدع وقوع التعارض حينئذٍ بينها وبين ما دلّ من الروايات المتقدمة على ثبوت الخمس في الإجازات، كما في صحيحة ابن مهزيار الأخرى (أو التاجر عليه والصانع بيده) بناءً على استظهار الإجارة على العمل منه، فإنه عندئذٍ بعد التساقت يرجع إلى عموم الخمس في مطلق الفائدة، لكونه بمثابة العام الفوقاني الذي يرجع إليه بعد سقوط الخاصين))^(١).

وهي بهذا التقريب لا تنفع صاحب المستند رحمته أما تقريب الاستدلال بها على ما ذهب إليه فيكون بحملها على ما هو المنصرف منها وهو حج المرء عن نفسه لأن حجه عن غيره يحتاج إلى بيان زائد وهو غير موجود فلا يحمل المال على أجره الحج وإنما على إباحة التصرف أو الهبة أو الصدقة ونحوها باعتبار استحباب تمكين الآخرين من الحج ولو كان مستحباً، فتكون الرواية دليلاً على عدم الخمس في ما يملكه الإنسان بلا تكسب وبالتجريد عن الخصوصية تكون دليلاً على عدم ثبوت الخمس في مطلق الفوائد التي تحصل من دون اكتساب ومنها الميراث.

ردود شيخنا الأستاذ رحمته على هذا التقريب:

أ- إن سند الخبر غير تام وإن وصفه السيد الخوئي رحمته ((بالصحيح - في أحد طريقه-))^(٢) في أحد طريقه باعتبار أن السند ورد في الوسائل هكذا

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي رحمته: ١١٨/٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٢٠/٢٥.

(محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين، وعن علي بن محمد بن عبد الله عن سهل بن زياد جميعاً عن علي بن مهزيار) فكأن الكليني رواها بطريقتين (أولهما) عن محمد بن الحسين (ثانيهما) عن علي بن محمد بن عبد الله عن سهل بن زياد، وهما جميعاً عن علي بن مهزيار، والمفروض أن الطريق الأول صحيح، لكن الموجود في الكافي غير هذا فقد ورد فيه (محمد بن الحسين وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار)^(١) فيشترك الطريقان في الرواية عن سهل، ويلاحظ أن صاحب الوسائل أضاف محمد بن يحيى قبل محمد بن الحسين الذي اعتبره أنه ابن أبي الخطاب لأن الكليني لا يروي عنه بلا واسطة مثل محمد بن يحيى العطار كما أن محمد بن الحسين لا يروي عن سهل وإنما العكس، لكن هذه المحاولة من صاحب الوسائل رحمته مبنية على ما اعتقده في محمد بن الحسين فظن سقوط محمد بن يحيى وهو احتمال بعيد، والأقرب للاعتقاد عدم وجود سقط بل تحريف حيث ذكر محمد بن الحسين والصحيح محمد بن الحسن الذي هو من شيوخ الكليني ويروي عن سهل.

ب- إن وجوب الخمس مفروغ منه عند السائل وإنما سأل عن وقت وجوبه هل هو من أول الأمر أي حين تسلّم المبلغ أم على الفاضل بعد أداء الحج، فلعل جواب الإمام عليه السلام كان نفي وجوب الخمس على المال كله وإنما يجب الخمس على الفاضل منه فلا ينافي المختار.

وبيان آخر: إن الاستدلال مبني على إطلاق نفي وجوب الخمس لكلا

(١) أصول الكافي، ج ١، آخر كتاب الحجة، باب الفيء والأنفال، ح ٢٢.



الحالين وهو غير ظاهر إذ لعل النفي لخصوص الشق الأول من السؤال أو على الأقل يكون الجواب مجملاً ولا يصح الاستدلال به.

وبيان ثالث: إن الاستدلال متوقف على كون الضمير في (عليه) عائداً إلى الشخص القابض للمال فيفيد الجواب عدم وجوبه عليه مطلقاً، لكن يحتمل -وهو الأقرب- عودة الضمير إلى المال، أي لا يجب الخمس على المال وإنما يجب على الفاضل منه.

وأشكل شيخنا الأستاذ رحمته على أنها جميعاً خلاف الظاهر، لأن السائل يفترض بقاء شيء بيده.

الوجه الثاني: أن المناط كون الفائدة اختيارية للمكلف

وهو أوسع من السابق بجعل المناط كون الفائدة اختيارية للمكلف، والميراث فائدة قهرية فلا تكون مشمولة بأدلة وجوب الخمس، حكى هذا القول الشيخ المنتظري (قد) ضمن الأقوال التي قيلت في تحديد موضوع وجوب الخمس وهي أربعة (اعتبار صدق التكسب بحيث يكون له مهنة وهو المحكي عن جمال الدين الخوانساري في شرحه على اللمعة، اعتبار التكسب مطلقاً وهو الوجه الأول الذي ناقشناه، عموم الحكم للتكسب وللفائدة الاتفاقية مع حصولها بالاختيار كالهبة وهو الوجه الثاني الذي نحن بصدد، عموم الحكم لكل فائدة حتى لو كانت قهرية وهو ما اخترناه).

وممن استند إلى هذا الوجه في استثناء الميراث من وجوب الخمس الشيخ الفياض رحمته، فقد تساءل عن ((موضوع وجوب الخمس هل هو مطلق الفائدة المالية التي وصلت إلى شخص وإن لم يكن وصولها مستنداً



إليه بنحو من الأنحاء، أو الفائدة المالية التي يكون وصولها مستنداً إليه ولو بنحو الجزء الأخير من العلة التامة؟ فعلى الأول يكون الميراث داخلاً في موضوع وجوب الخمس، وعلى الثاني فلا)) ثم أجاب رحمته الله: ((الظاهر من الأدلة هو الثاني)) واستدل بقوله عليه السلام في صحيحة ابن مهزيار (يفيدها) و (أفاد) في موثقة سماعة ((وهذا العنوان لا يصدق على الميراث، فإنه وإن كان فائدة تصل إلى الوارث إلا أنه لا يصدق عليه أنه فائدة يفيدها الوارث، بل هو فائدة أفادها الله تعالى للوارث))^(١).

فقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: قد تحصلت عدة أجوبة عن الوجه الأول وهي باختصار:

- ١- عدم ظهور هذا المعنى من كلمة (أفاد).
- ٢- النقض على المناط بالميراث غير المحتسب مع أن المناط الذي ذكره غير قابل للتقييد.
- ٣- النقض على الحكم بوجود الخمس في حاصل الوقف الخاص كما اختار رحمته الله وهي فائدة لم يقيم المستفيد بإيجادها ولا إحداثها حتى بالواسطة ((على أساس أن الحاصل ملك للموقوف عليه تبعاً للوقف، ولا يتوقف على القبض))^(٢) الذي يمكن أن يحقق أدنى مراتب المناط الذي ذكره رحمته الله.



(١) تعاليق مبسوبة: ١١٨/٧.

(٢) تعاليق مبسوبة: ١١٩/٧.

الوجه الثالث: السيرة العملية

((التمسك بالسيرة المتشرعية العملية، وأن الخمس لو كان ثابتاً في مثل الميراث والهدية والجائزة لاشتهر وشاع بين الشيعة لكثرة الابتلاء بها، وكونها من الموضوعات التي تعم البلوى، مع أن عكسه لعله المشتهر عملاً وفتوى، فيكشف ذلك كشفاً قطعياً عن عدم الخمس في غير أرباح المكاسب))^(١).

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله: أنه إذا أُريد بالسيرة المتشرعية جريان سيرة عموم المتشرعة على عدم إخراج خمس الميراث، فيرد عليها:

١- لو سلّمنا وجود مثل هذه السيرة فلا يمكن الاستدلال بها لوجود عدة احتمالات في نشأتها تمنع كونها تعبدية كاشفة عن حكم المعصوم عليه السلام.

(منها) أنها نشأت بسبب إفتاء الكثير من الفقهاء بعدم وجوب الخمس في الميراث إما مطلقاً أو في خصوص المحتسب -وهو الغالب-.

(ومنها) أنها نشأت بسبب فهم روايات التحليل على أنها تبيح الخمس للشيعة ولا تلزمهم بإخراجه.

(ومنها) أن أمر هذا القسم من الخمس -أي الفاضل عن المؤونة من

الأرباح والفوائد- بُني من الأمر على الإجمال والإخفاء كما تقدم ولم

يتصدّر رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام لجبايته فحصلت غفلة

عنه، ولم تظهر معالمه وتفصيله إلا في عصر الإمام الجواد عليه السلام وحتى بعد

تشريعه فقد كان الأئمة عليهم السلام متكتمين في جبايته في حدود ضيقة وربما

(١) نقله السيد محمود الهاشمي في كتاب الخمس: ١١٠/٢ عن مصباح الفقيه، كتاب الخمس والزكاة، صفحة ١٢٧ وذكره جملة من الأساطين.



امتنعوا عن قبضه أو أسقطوا حقهم فيه أو أذنوا للمكلفين بصرفه مباشرة، هذا كله في أصل هذا القسم من الخمس فكيف في الميراث الذي هو أخفى أفراده.

٢- لو تنزلنا وقلنا بتعديتها فإن السيرة دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن وهو عدم وجوبه في الميراث المحتسب، أما غير المحتسب فإن عدم ذبوع إخراج لندرته وليس لعدم وجود سيرة متشرعية على إخراجها. ولو أريد بالسيرة المتشرعية الجارية بين الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بتقريب أنهم لم يتعرضوا لوجوب الخمس في الميراث في فتاواهم مما يعني عدم الوجوب لكثرة الابتلاء بالمسألة ففيه:

١- إن الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بين من صرح بالوجوب كأبي الصلاح وفقه الرضا وابن الجنيد، وبين من ذكر كلاماً يشمل بإطلاقه الميراث كقولهم (غير ذلك)، حتى زمان ابن إدريس فإنه صرح بعدم الوجوب، فلا توجد سيرة إذن على عدم الوجوب وقد نقلنا عن المحقق في المعتبر والشهيد الأول في البيان أنهما نسبا القول إلى ابن إدريس ولم ينسباه إلى الأصحاب.

٢- إن عدم التعرض لا يعني عدم الوجوب بل هو أعم منه.

٣- لو سلّمنا مثل هذه السيرة فإنها ليست تعبدية لتكشف عن رأي المعصوم لتصريحهم بالدليل على عدم الوجوب كعدم صدق الفائدة على الميراث ونحوها مما ذكره.

٤- إن هذا التقريب أدلّ على عكس مطلوبهم أي أن نتيجته عدم الوجوب، إذ يقال أن الدواعي متظافرة لبيان عدم الوجوب - لو كان - لكثرة





الابتلاء بالمسألة، ولوجود عمومات وإطلاقات وجوب الخمس في كل فائدة فتشمل الميراث، ولوجود صحيحة علي بن مهزيار التي أوجبت الخمس في الميراث غير المحتسب وهو حصة من الميراث مما يولد احتمالاً بالتجريد عن الخصوصية وتعميم الوجوب للحصة الأخرى. ومع توفر هذه الدواعي يكون بيان عدم وجوب الخمس في الميراث - لو كان - ضرورياً، فعدم التعرض لعدم الوجوب يكون دليلاً على دخوله تحت عمومات وإطلاقات الوجوب.

بينما على القول بوجوبه لا يرد هذا الإشكال لأن الفقهاء بين من صرح بوجوبه أو ذكر كلاماً يتضمنه كقولهم ((وغير ذلك)).

الوجه الرابع: مقتضى جمع الروايات

((ما أفاده المحقق العراقي رحمته من أن مقتضى الجمع بين الروايات المشتملة على عنوان التجارات والزراعات والاستفادة من ضروب المكاسب وبين الروايات المطلقة هو التقييد من باب حمل المطلق على المقيد، لأنهما وإن كانا مثبتين في المقام، إلا أنه حيث يحرز وحدة الجعل وعدم تعدده جزءاً، كيف وإلا لزم تعلق خمسين بالأرباح نظراً إلى انطباق عنوانين عليه وليس كذلك جزءاً، فلا محالة تقع المعارضة بين العنوانين، لأن الحكم الواحد ليس له إلا موضوع واحد، فيتعين الجمع بالتقييد، لأن ظهور القيد في الدخالة أقوى من إطلاق المطلق على ما قرر في محله))^(١).

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٢/٢، ونقل كلام العراقي عن شرح التبصرة: ١٨٣/٣.

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته:

١- إن الروايات التي ذكرت العناوين الخاصة كالتيارة والزراعة ذكرت معها عنواناً عاماً كالاستفادة والإفادة والمتاع مما يعني أن ذكر هذه العناوين الخاصة لم تؤخذ على نحو التقييد وإنما على نحو المثال والمصاديق، لاحظ كمثال مصححة أحمد بن محمد بن عيسى (السابعة) فإنه عليه السلام ذكر موضوع الخمس وهو (الفائدة) عموماً ثم بين بعض مصاديقها.

نعم، ورد في بعضها سؤال الراوي عن أشياء محددة بحسب ابتلائه كصحيحة الريان بن الصلت (العاشرة) وهي لا تعني التقييد قطعاً.

٢- لو تنزلنا وسلمنا ظهور العناوين الخاصة في التقييد فإن هذا الظهور بدوي، إذ يوجد بإزائه في الروايات ((ما كان ناظراً إلى التعميم وصریحاً في ثبوت الخمس على مطلق الفائدة، ولا شك في أن هذا الظهور أقوى من ظهور ذكر العناوين المذكورة في التقييد حتى إذا سلمنا أصل الظهور المذكور من ورودها في لسان الروايات، فيكون الجمع العرفي في خصوص المقام برفع اليد عن هذا الظهور وحمل العناوين المذكورة على بيان المصاديق المتعارفة للفائدة.

وإن شئت قلت: قاعدة حمل المطلق على المقيد إنما تصح فيما إذا كانت دلالاته بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالصراحة والنظر إلى العموم فضلاً عن التنصيص على ثبوت الحكم في مورد الافتراق، فإن هذا الظهور



يكون عندئذٍ أقوى من ظهور العنوان الخاص في التقييد^(١).

٣- لا يوجد عندنا تعدد في الجعل وإنما هو جعل واحد لكن موضوعه تارة يذكر بالعنوان الجامع له ولغيره وتارة يذكر بعنوانه الخاص لنكتة أو غيرها، كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم زيداً العالم) فإن الجعل واحد وإن زيداً داخل في العنوان العام لكن ذكره خاصة ببيان آخر قد يكون لنكتة ما.

٤- لو سلمنا بتعدد الجعل فإن ((غايته ثبوت الخمس في المال الواحد من جهتين، من جهة كونه فائدة، ومن جهة كونه كسباً، ولا يلزم تعدد الخمس، لأن ثبوت الخمس مفاد وضعي قابل للتداخل وليس حكماً تكليفاً، فيثبت خمس واحد في المال الواحد بسببين وعنوانين، نظير ثبوت النجاسة في الملاقي لنجاستين.

بل سوف يأتي من الماتن بالتسليم وهو المشهور والصحيح أيضاً كفاية خمس واحد لمن يتخذ الغوص أو استخراج المعدن كسباً لنفسه، مع أن عنوان المعدن والغوص غير عنوان التكسب جزماً^(٢) فلا يتعين الجمع بالتقييد الذي ذكره بالتسليم.



الوجه الخامس: الروايات النافية

قيل أن بعض الروايات تنفي ثبوت الخمس في الميراث. وذكر فيها بعض

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٤/٢.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٤/٢.



الأعلام المعاصرين رواية ابن مهزيار في الحج^(١) التي سنناقشها في ذيل القول الثالث.

أشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله: إن جعلها وجهاً مستقلاً غير صحيح وإنما هي من أدلة الوجه الأول كما ذكره النراقي في المستند. وذكر أيضاً صحيحة علي بن مهزيار (الثالثة) بتقريب سنذكره عند مناقشة الصحيحة ونجيب عليه لاحقاً.

(ومنها) رواية علي بن الحسين بن عبد ربه قال: (سرح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي فكتب إليه أبي: هل عليّ فيما سرحت إليه خمس؟ فكتب إليه: لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس)^(٢).

بتقريب: أنها ((واردة في الصلة التي سرح بها الإمام عليه السلام، وبعد إلغاء الخصوصية تعمم إلى مطلق الهبة والفائدة المجانية))^(٣).

وفيه بعد ضعف السند، وكونها من أدلة الوجه الأول وليست دليلاً مستقلاً:

١- إننا قربنا دلالتها على ثبوت الخمس في الهبة غاية الأمر سقوطه إذا كانت من صاحب الخمس إما لإسقاط حقه أو للزوم اللغوية في مقداره إذ أنه يهب مالاً ثم يرجع إليه خمسه.

٢- إن الخصوصية في الهبة محفوظة ولا يمكن إلغاؤها ولا أقل من الشك في إمكان التجريد عن الخصوصية، فتعميم الحكم لكل الفوائد



(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٧/٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ١١، ح ٢.

(٣) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٩/٢.



المجانية غير تام، والخصوصية هي الحزازة في فرض الخمس على الهدايا التي يتعارفها الناس خصوصاً إذا لم تكن خطيرة.

(ومنها) رواية أحمد بن محمد بن عيسى المتقدمة عن يزيد (السابعة).

بتقريب ((ظهور هذا الجواب في التحديد والحصر فيما ذكره، وقد ذكر ثلاثة عناوين: التجارات والاستثمارات والجوائز، فيقال إن الجامع فيما بينها ما يكون فائدة اختيارية لا قهرية كالإرث ونذر النتيجة مثلاً، فيكون لها مفهوم الحصر والتحديد، فيقيد به المطلقات بل نحكم عليها، لكونها ناظرة إلى تحديد ما هو موضوع الخمس))^(١).

وفيه بعد معالجة الإشكال في السند أن الإمام عليه السلام إنما ذكر هذه العناوين من باب المثال والتوضيح للفائدة وإنّ (من) بيانية أما موضوع الحكم وهو عنوان الفائدة فهو مطلق ولو كان مراده عليه السلام هذه العناوين خاصة لما كانت حاجة لذكر المقسم.

الوجه السادس: عدم صدق الفائدة على الميراث

وقال السيد الخوئي قدس سره في تعليقه: ((لأنصرف كلمة الغنيمة أو الفائدة عن مثل الإرث كما لا يخفى))^(٢).

وقربه بعض أعلام العصر بتقريب آخر هو: ((إن الاغتنام إنما يصدق مع تبدل الأموال وانتقالها وما هو المتحقق في المواريث بنظر العرف هو تبدل الملاك لا الأموال، فالأموال ثابتة باقية بحالها وإنما المتبدل هم الملاك

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١٢٠/٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١٦/٢٥.





بحسب ما يقتضيه نظام الوجود^(١) وقيل بلسان آخر حاصله: ((إن الإرث عبارة عن قيام الوارث مقام الموروث فهو من تبدل المضاف أي المالك لا تبدل الإضافة أو المضاف إليه))^(٢).

فأشكل شيخنا الأستاذ رحمته الله في كل التقريبات:

أما صدق الفائدة على الميراث فمما لا يتردد فيه العرف، بل هو من أسهل الفوائد وأوضحها لحصول الفرد عليه من دون مشقة وقد يتحول الفرد به من الفقر إلى الغنى في لحظة.

أما ما قيل من تبدل الملاك بالميراث لا الأموال فمما لا دخل له بمسألتنا بعد تحقق الموضوع وهو عنوان الفائدة، مضافاً إلى أن تبدل الملاك جارٍ في غير الميراث كالهبة بل كل المعاملات حتى البيع ونحوه غاية الأمر أن سبب تبدل الملاك مختلف فهو تارة الوفاة في الميراث وأخرى المعاوضة في البيع ونحوها.

وينقض على جميع التقريبات تطبيق الإمام عليه السلام عنوان الغنيمة على الميراث المحتسب في صحيحة ابن مهزيار (الثالثة).

إن قلت: إن صحيحة ابن مهزيار جعلت الميراث غير المحتسب من الغنيمة ولا يلزم منه اعتبار كل ميراث منها كما هو واضح.

قلت: إن المناط الذي ذكره غير قابل للتخصيص، ولو سلمناه فهو من أدلة استثناء الميراث المحتسب فقط لا مطلق الميراث.



(١) كتاب الخمس للشيخ المنتظري: ٤٢٢.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١٢٢/٢ ونقله عن كتاب الخمس للسيد الميلاني رحمته الله: ٩٢.



الوجه السابع: الأصل

استدل ابن إدريس رحمته الله بالأصل وهو يقتضي ((براءة الذمة، فلا نشغلها ونعلق عليها شيئاً إلا بدليل))^(١).

علق سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله على ما استدل به ابن إدريس رحمته الله بأنه لا معنى للاستدلال بالأصل مع وجود الدليل.

القول الثالث: القول بالتفصيل

التفصيل بين الإرث المحتسب وغيره فيجب في الثاني دون الأول، واختاره السيد صاحب المدارك رحمته الله، ومشهور المعاصرين كالسيد الحكيم رحمته الله في المستمسك فقال: ((المذكور في صحيح ابن مهزيار: التفصيل بين الذي لا يحتسب وغيره، ولأجله فصل في المتن (أي العروة الوثقى) بين المحتسب فجزم بعدم الخمس فيه اعتماداً على مفهوم الوصف، وغيره فتوقف فيه، إذ لا شبهة في عدم صدق التكسب فيه، وبذلك افترق عن الهبة))^(٢). والسيد الخوي رحمته الله وقال: ((وأما التفصيل المزبور فلا بأس به، وقد دلّت عليه صريحاً صحيحة علي بن مهزيار))^(٣). واحتاط السيد صاحب العروة رحمته الله وجوباً في غير المحتسب واستحباً في المحتسب، ويكاد استدلالهم ينحصر بصحيفة علي بن مهزيار (الثالثة).



(١) السرائر: ٤٩٦/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٢٤/٩.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١٦/٢٥.



ولكن أضاف شيخنا الأستاذ رحمته الله وجهاً آخر عند بيان رأيه^(١) مستنداً إلى روايات التحليل التي أباحت كل مال منتقل إلى الموالي لأهل البيت عليهم السلام فتشمل الميراث.

وقبل تقريب الاستدلال بها نشير إلى أن هذه الصحيحة أشكل على منتهى بعدة وجوه حتى رموها بالاضطراب، قال الأردبيلي: ((فيها أحكام كثيرة مخالفة للمذهب مع اضطراب وقصور)) وبعد أن ذكر بعض الإشكالات قال رحمته الله: ((وبالجمله هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال به على شيء))^(٢) وقال عنها صاحب الحقائق رحمته الله أنها ((في غاية الإشكال ونهاية الإعضال))^(٣) وقال السيد صاحب المدارك رحمته الله عنها أنها ((متروكة الظاهر))^(٤) فلا بد من معالجة هذه الإشكالات قبل الاستدلال بها، وقد ذكرها صاحب المدارك رحمته الله والمحقق الأردبيلي رحمته الله، وذكرها الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (قدس الله سريهما) في المنتقى وأجاب عنها^(٥).

الإشكالات على صحيحة علي بن مهزيار وأجوبتها

ومن هذه الإشكالات:

١- وجوب الخمس في الذهب والفضة إذا حال عليهما الحول مع أنه لا

يجب فيهما إلا الزكاة بالإجماع.

(١) ذكر في نهاية البحث تحت عنوان (الخلاصة)

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٣١٥/٤.

(٣) الحقائق الناضرة: ٣٥٥/١٢.

(٤) مدارك الأحكام: ٣٨٣/٥.

(٥) الحقائق الناضرة: ٣٥٩-٣٥٥/١٢.





ويمكن جوابه بأن المراد من الذهب والفضة ما اتخذ للاسترباح في التجارة ونحوها، فيكون الإمام عليه السلام قد استثنى من إسقاط الخمس في غيرها، وحتى لو افترضنا أنها ظاهرة في الذهب والفضة بذاتهما لا بعنوانهما أموالاً تجارية فلا ضير في أن يفرض ولي الأمر الخمس فيها لمصلحة يراها، وهذا ظاهر من كون الإمام عليه السلام في مقام بيان إعطاء حكم مؤقت في سنته تلك مع ملاحظة تقييد الحكم بدوران الحول الكاشف عن عدم الحاجة.

٢- إن مقتضى الأمثلة التي وردت في الرواية للغنائم والفوائد دخول الجائزة الخطيرة والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم.

وجوابه عدم الضير في ذلك فإن الجائزة والميراث من أظهر الفوائد بل والغنائم أيضاً بالمعنى الذي قرّبناه، وأما ما تناوله من مال العدو فهو داخل في الغنائم بلا إشكال، نعم، ربما يشكّل في (المال الذي لا يعرف له صاحب) من جهة كونه مجهول المالك وحكمه التصديق به وليس للأخذ تملكه حتى يكون مصداقاً للفائدة والغنيمة وقد استدل البعض بالصحيحة على جواز تملك مجهول المالك بعد دفع الخمس، ولكن هذا الإشكال مردود لأن العنوان ليس (مال لا يعرف صاحبه) التي تتضمن معنى وجود صاحب له غير معروف، وإنما ذكرت الرواية (مالاً لا يعرف له صاحب) فهي لا تفترض وجود صاحب له فلا يكون من مجهول المالك وإنما هو شبيهه بالمباحات العامة التي تملك بالحيازة.

٣- ما أورد صاحب المدارك رحمته الله على ذيل الصحيحة (فأما الذي أوجب من الضياع) بما نصّه ((وأما مصرف السهم المذكور في آخر الرواية وهو



نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحاً مع أنا لا نعلم بوجود ذلك على الخصوص قائلًا)).

وجوابه ((إن الصحيحة من بدايتها إلى نهايتها تنادي بأعلى صوتها بأنه عليه السلام في مقام تخفيف الخمس إما بالإلغاء محضاً كما في المتاع والآنية والخدم والربح ونحوها، أو بالإلغاء بعضاً كما في الضيعة، حيث أشار عليه السلام في صدرها بقوله: (إلا في ضيعة سأفسر لك أمرها) فما ذكره هنا تفسير لما وعد، ومعناه أنه عليه السلام خفف الخمس واكتفى عنه بنصف السدس، فكيف لا يكون مصرفه معلوماً؟! فإنه هو مصرف الخمس بعينه.

وأما ما ذكره عليه السلام أخيراً من أنه لم يعرف له قائل، فحق، لكنه عليه السلام لم يكن بصدد بيان الحكم الشرعي ليقال: إنه لا قائل به، بل في مقام التخفيف عن حقه الشخصي والاكتفاء عن الخمس بنصف السدس كما عرفت فيختص بزمانه ولا ينافيه قوله عليه السلام: (في كل عام)، إذ الظاهر أن المراد: كل عام من أعوام حياته وما دامت الإمامة لم تنتقل إلى إمام آخر كما مر.

ويدل على ذلك صريحاً صحيحته السابقة المتضمنة لمكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني إلى الهادي عليه السلام -وهي الثانية في المجموعة- وسؤاله عن كتاب أبيه الجواد عليه السلام فيما أوجبه على أصحاب الضياع من نصف السدس، واختلاف الأصحاب في ذلك، وجوابه عليه السلام بعد المؤونة الكاشف عن اختصاص نصف السدس بزمان أبيه عليه السلام، وأن حكم الضيعة هو الخمس، غير أنه عليه السلام اكتفى عنه بهذا المقدار))^(١).

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٥/٢٠٦.



٤- ما أشكل به المحقق الهمداني رحمته في مصباح الفقيه من أن ظاهر قوله عليه السلام: (فأما الغنائم والفوائد...) أن الأرباح غير داخلة في الغنائم وأنهما متقابلان ولأجله أسقط الخمس في الأول وأثبتته في الثاني فيظهر التغاير من المقابلة واختلافهما من حيث المصرف، وأن خمس الأرباح يختص بالإمام عليه السلام ولأجله تصرف عليه السلام فيه تكليفاً وتخفيفاً. والمفروض أن نصف الخمس هو لبني هاشم.

وجوابه على مبانينا واضح لأننا نرى فعلاً أن خمس الأرباح هو حق خاص بمنصب ولي الأمر وله أن يسقطه، أما بنو هاشم فهم مصرف له وإن ولي الأمر هو الذي يتولى رعاية شؤون بني هاشم بما يرى.

٥- التهافت بين قوله عليه السلام: (ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام...) وقوله عليه السلام: (فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام...) إلخ وما تبعه في ذيل الصحيحة من وجوب نصف السدس في الضيعة التي تقوم بالمؤونة.

ويمكن أن يجاب بأن قوله عليه السلام: (فأما الغنائم..) ناظر إلى الحكم الثابت في الشريعة بمقتضى الآية الكريمة والسنة الشريفة أما قوله عليه السلام: (ولم أوجب...) فهو تخفيف منه عليه السلام وإسقاط لحقه الثابت في هذه الأمور المذكورة فلا تهافت.

وببيان آخر نقول إن الإمام عليه السلام بين في هذه الصحيحة حكيمين (أحدهما) الحكم الثابت في الشريعة وهو قوله عليه السلام: (فأما الغنائم والفوائد..) ويكون العطف فيها من باب عطف العام على الخاص (ثانيهما) الحكم الإجرائي التنفيذي الذي يريد الإمام عليه السلام تطبيقه بمقتضى ولايته لأمر الأمة وهو



قوله عليه السلام: (ولم أوجب..) حيث أسقط الخمس عما سوى الذهب والفضة ونصف السدس في الضيعة، وهذا حكم خاص بتلك السنة وهي سنة استشهاده بصريح عبارته عليه السلام: (في سنتي هذه)، لذا فإن الإمام الهادي عليه السلام أعاد الإجراء إلى الأصل في صحيحة ابن مهزيار الأخرى (الثانية). وذكر بعض الأعلام المعاصرين وجهاً آخر وهو ظهور قوله عليه السلام: (فأما الغنائم والفوائد) في ((اختصاص الخمس المفروض في كل عام بمقتضى آية الخمس بالغنائم بالمعنى الوسط، لأن الإمام عليه السلام بعد ذكر عدم الخمس في الفوائد المكتسبة لمواليه إلا ما فرضه عليهم في هذا العام في الذهب و الفضة بالخصوص تصدى في المقطع الثاني لما هو واجب عليهم في كل عام بإيجاب و فرض من قبل الله سبحانه، و عبّر عنه بالغنائم و الفوائد، وجعله مقابلاً لما يكتسبه الناس، مما يعني أن المراد بالفائدة هنا الفائدة الخطيرة المطلقة المساوقة مع الغنيمة بالمعنى الوسط والذي هو أقرب المعاني للغنيمة وهو الفائدة المجانية، والتي يحصل عليها الإنسان بلا مقابل حتى التكسب والعمل، ومما يشهد على ذلك بنحو لا يدع مجالاً للشك الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام، فإنها جميعاً من الغنيمة بمعنى الفائدة المطلقة المغتومة لا مطلق الفائدة)) والنتيجة هي ((حمل المقطع الثاني على إرادة بيان ثبوت الخمس في الفوائد المجانية، أعني الفائدة المطلقة المساوقة مع الغنيمة فهي التي يهتم الإمام بلزوم إيصالها على كل حال وفي كل عام، كان ذلك -بحكم الاستشهاد بالآية المباركة وبقرينة المقابلة مع المقطعين الآخرين- دليلاً على أن المراد من الغنيمة في الآية المباركة الفائدة



بهذا المعنى لا مطلق الربح))^(١).

علّق شيخنا الأستاذ رحمته الله على ما ذكره رحمته الله بقوله: وإن كان وجهاً لطيفاً إلا أن الذي يبعده أمور:

١- إن حمل المراد من الفائدة في هذا المقطع على الغنيمة بمعنى الفائدة المطلقة لا مطلق الفائدة، هو حمل على الموارد النادرة كغنائم الحرب والميراث غير المحتسب فلا يكون مناسباً للاهتمام الذي أحاط رحمته الله به الحكم.

٢- إن هذا التفصيل إذا أمكن قبوله في الميراث بجعل غير المحتسب من الغنيمة باعتباره غير مترقب الحصول وبلا مقابل فهذا التفصيل لا يمكن قبوله في الجائزة إذ لا قائل بالفصل بين الخطيرة وغيرها موضوعاً وحكماً حتى هو رحمته الله.

٣- إن الغنائم إذا أمكن حملها على هذا المعنى وهو صحيح - كما ذكرناه في بداية البحث - فإن الفوائد مطلقة تشمل كل ما استفاد المرء مما المبرر لتقييدها بهذا المعنى؟ وما ذكره رحمته الله من القرائن كعطفها على الغنائم، ونوع الأمثلة المذكورة بتقريب أنها ((لم تذكر لمجرد المثال بل في سياق توضيح ما هو موضوع الخمس الثابت بفرض الله سبحانه في كل عام وهو الغنيمة والفائدة المطلقة))^(٢) غير كافٍ فإن العطف يمكن أن يكون من باب عطف العام على الخاص، والأمثلة لا تصلح لتقييد الموضوع بعد أن ثبت إطلاقه، كما أنه رحمته الله منع من تقييد (الفائدة) في مصححة أحمد بن محمد بن عيسى



(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ٢٤/٢.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ٢٦/٢.

(السابعة) فقد قال: ((إن موضوع الخمس مطلق الفائدة التي ذكرها أولاً لا العناوين الثلاثة المذكورة، فإنه لم يذكرها ابتداءً في مقام التحديد، وإنما ذكر مطلق الفائدة مما يفيد إلى الإنسان ثم عدّ العناوين المذكورة)) وقال: ((كيف ولو كان المراد التقييد لزم الاقتصار على العناوين المذكورة فقط))^(١).

فالجواب الأول يكون هو الأقرب ولا يبعده قوله تعالى: ((وكيف يمكن أن يحمل لسان الوجوب في كل عام. والاستشهاد بالآية الكريمة والمبالغة والتأكيد والإلزام بإيصاله على إرادة بيان أصل تشريع الخمس في كل فائدة وريح، الأعم من إسقاطه عنهم أو أخذه منهم؟))^(٢) لما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من أن الإمام عليه السلام كان في مقامين (أحدهما) مقام حفظ الحكم وتثبيته (وثانيهما) الإجراء والتنفيذ بما يرى من المصلحة، والأول له من الأهمية ما يقتضي التشديد المذكور.

مناقشات الأعلام حول الصحیحة

قال شيخنا الأستاذ رحمته إن الصحیحة إنما دلّت صريحاً على وجوبه في غير المحتسب ولا سبيل إلى نفي الوجوب عن الميراث المحتسب إلا على القول بالمفهوم، مع أنه تعالى اعترف بأن هذا التقييد في الصحیحة لا يدل على المفهوم عندما تناول الجائزة الخطيرة وقد وردت في نفس السياق، قال تعالى: ((والتقييد بالخطر لا يدلّ على المفهوم بالمعنى المصطلح، بل

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١٢١/٢.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ٢٥/٢.

غايته الدلالة على عدم تعلّق الحكم بالطبيعي الجامع، وإلا لأصبح القيد لغواً^(١).

فقال رحمته الله: ما ذكره رحمته الله وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يحقق نتيجة المفهوم لأن القيود وإن كان الأصل فيها الاحترازية وأنها ظاهرة فيها وإلا لزم لغوية ذكره، إلا أن وجود القيد يدل على أن موضوع الحكم في القضية هي الحصة المقيدة وليس كل الطبيعي الجامع، ففي المورد يكون (الميراث غير المحتسب) موضوع الحكم بوجوب الخمس لا طبيعي الميراث، ونتيجة ذلك انتفاء هذه الحصة من الحكم بانتفاء القيد من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو حكم عقلي ليس من مفهوم الوصف بشيء، والانتفاء بهذا المقدار لا يعني انتفاء الطبيعي الحكم وهو وجوب الخمس عن الحصة الأخرى من الموضوع وهي غير المقيدة في الجملة إذ يمكن أن يكون الوجوب فيها بدليل آخر وهو موجود في المقام وأعني بها عمومات وجوب الخمس في كل فائدة التي ذكرناها في الوجه الأول من القول الثاني، فيتعلق الخمس بالميراث المحتسب من جهة كونه فائدة لا من جهة صححة علي بن مهزيار.

إن قلت: على هذا لا يبقى فرق بين الميراث المحتسب وغيره فما فائدة التقييد به.

قلت: ليس مهماً أن نعرف الفرق ما دام الحكم في الحصة غير المقيدة قد استفيد من دليل آخر، ومع ذلك فالفرق موجود وهو عد الميراث غير

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢١٢/٢٥.



المحتسب من الغنيمة فيكون تعلق الخمس فيه من باب وجوب الخمس في الغنيمة أما المحتسب فمن مطلق الفائدة ووجوب الخمس فيه من باب وجوبه في عموم الفائدة، ولهذه الخصوصية آثار، منها أن دفع خمس الغنيمة فوري ولا تستثنى منه مؤونة السنة بعكس الآخر، ومنها أن مصرف الأول هي العناوين التي ذكرت في الآية الشريفة بينما الثاني كله للإمام.

كما أن تقييد الهبة بالخطيرة لوحظت فيه خصوصية ما ككون الهبة اليسيرة تستعمل في المؤونة سواء مع تلف العين كالمال أو بقائها كالكتاب. وعلى هذا فلا يجب المصير إلى القول بالتفصيل بناءً على الرواية وبالوجه الذي رفعنا به الإشكال الخامس وهو التهافت عنها خلافاً لما قاله بعض الأعلام المعاصرين من ((أنه بناءً على حمل هذا المقطع (فأما الغنائم والفوائد...) في الصحيحة على خمس مطلق الفائدة لا خمس الغنيمة لا جواب على التقريب المتقدم بل يتعين المصير إلى التفصيل في خمس الميراث والهدايا بين الميراث المحتسب وغيره والهدية الخطيرة وغيرها))^(١).

ويقصد بالتقريب المتقدم ما ذكره من الاستدلال بالرواية على استثناء مطلق الميراث والهدية من وجوب الخمس فإنه بعد أن سلم بظهور القيد في الاحترازية، قال بئر بن: ((ومدلوله المفهوم بنحو السالبة الجزئية لا الكلية، ومقتضاه عدم ثبوت الخمس في مطلق الهدية والميراث وإلا كان القيد المذكور لكل منهما لغواً محضاً، ويثبت بذلك انتفاء الخمس عن الجائزة



غير الخطيرة أو الميراث غير^(١) المحتسب في الجملة، وهذا يكفي في المقام لتقييد الإطلاقات المتقدمة بإخراج مثل الميراث والجائزة منها، إما بدعوى أن ثبوت السالبة الجزئية في خصوص المورد يساوق السالبة الكلية لعدم احتمال الفرق بينه وبين موارد الجوائز غير الخطيرة أو الموارث المحتسبة، أو لإجمال المطلق بعد إجمال مخصّصه الدائر بين المتباينين، حيث لا يوجد قدر متيقن خروجه عن الخمس في الموارث المحتسبة أو العطايا غير الخطيرة ليكون الدوران بين الأقل والأكثر، وليصح التمسك بالمطلق في غير المتيقن^(٢).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وكلا التقريبين باطلان جملةً وتفصيلاً؛ أما جملةً: فلأنهما مخالفان لصريح الصحيحة في وجوب الخمس على الميراث غير المحتسب، وبالتفصيل: أما (الأول) فلأن السالبة الجزئية لا تساوق السالبة الكلية في المقام لثبوت الفرق بين الميراث المحتسب وغيره فهذه مصادرة على المطلوب وأما (الثاني) فلعدم وجود مخصّص أصلاً فإن الصحيحة تكفّلت ببيان حكم فرد (وهو الميراث غير المحتسب) يجري فيه حكم العام وهو وجوب الخمس. أما المخصّص المدعى فإن كان هو المفهوم فلا مفهوم للوصف وإن كان احترازية القيد فهي تنفي الحكم الخاص بالحصّة ولا تعرّض لها للطبيعي الجامع فيجري حكم العام فيه.

أما هو هو فقد أجاب عن إشكال احترازية القيد بما ينسجم مع الوجه الذي ذكره للإجابة على الإشكال الخامس فنفي كون القيد احترازياً أصلاً

(١) هذه الكلمة موجودة في الأصل ولعلها زائدة كما هو واضح.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٦/٢.

((وذلك لما تقدم في شرح هذا المقطع في الرواية من أنه ليس بصدد بيان الخمس في مطلق الفوائد بل في فائدة خاصة وهي الفائدة المطلقة المساوقة للغنيمة الثابت فيها الخمس في كل عام بفرض الله سبحانه وتعالى في آية الخمس)) ((فيكون ذكر القيد من أجل صدق موضوع خمس الغنيمة في الآية الذي أصبح الإمام عليه السلام بصدد شرحه وتحديد موضوعه، فلا ينافي ثبوت الخمس بجعل ثانٍ أو دليل آخر على الفوائد التي لا يصدق عليها الغنيمة بالمعنى المذكور))^(١).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: هذا جواب صحيح بناءً على ما اختاره رحمته الله وقد ناقشناه.

الخلاصة

اتضح من خلال مناقشات شيخنا الأستاذ رحمته الله أن كل الوجوه التي قيلت لاستثناء الميراث مطلقاً من وجوب الخمس لا تنهض بالمطلوب، فتكون العمومات الدالة على وجوب الخمس في كل فائدة -ومنها الميراث- محكمة.

توصل رحمته الله الى أن الذي يبعد وجوب الخمس في الميراث المحتسب أمور:

١- إن الأئمة عليهم السلام ذكروا فيما ذكروا من العناوين التي يجب فيها الخمس كل شيء تقريباً فذكروا التجارة والصناعة والزراعة والجائزة ولم يذكروا

(١) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١١٥/٢.

الميراث مع أنه مسألة ابتلائية لكل شخص ولا يكفي في بيان وجوبه العمومات فإن العرف لا يكتفي في مثله بالعمومات كما لم يكتفِ في غيره، ويفهم من عدم التعرض له الإعراض عن بيان وجوبه، خصوصاً في عصر الإمام الجواد عليه السلام والأئمة عليهم السلام من بعده حيث أعلنوا وجوب هذه الفريضة وبيّنوا تفاصيلها.

٢- ما قالوه من شمول بعض روايات التحليل للميراث فيتمسك بإطلاقها وقد ورد الميراث بعنوانه في بعضها فقد روى أبو خديجة بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال له رجل وأنا حاضر: حلل لي الفروج، ففزع أبو عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال)^(١) حيث ذكر عدد من الأعلام إطلاق التحليل فيها^(٢) ولم يأت دليل لاحق على الوجوب إلا في غير المحتسب بمقتضى صحيحة علي بن مهزيار، فيكون التحليل في الميراث المحتسب جارياً.

لكن هذا التجريد يبدو بعيداً لاختصاصها بالفروج كما هو واضح من السؤال، فلا إطلاق لها، وإن غاية ما تدل عليه روايات التحليل عدم وجوب إخراج الخمس على المنتقل إليه وهو الوارث بلحاظ تعلقه في ذمة



(١) وسائل الشيعة: كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ٤.

(٢) كالسيد الخوئي رحمته الله في المستند في شرح العروة الوثقى: ٣٥٤/٢٥، والشيخ الفيض في تعاليق مبسوطه: ١٢٤/٧، والسيد محمود الهاشمي في كتاب الخمس: ١٦١/٢.



المنتقل منه وهو الميت، ولا ينافي وجوبه عليه إذا فضل منه شيء بعد
صرف المؤونة.

٣- إغفال الفقهاء (قدس الله أرواحهم) التعرض لوجوب الخمس في
الميراث مع عموم البلوى به والحاجة إلى البيان، وإن ((عدم تعرضهم -أي
الفقهاء (قدس الله أرواحهم)- لمثل الميراث وأخويه في كتبهم المعدة لنقل
الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام مع عموم الابتلاء بها يكشف كشافاً قطعياً
عن خروجها عندهم عن موضوع الخمس وعن تلقيهم ذلك من
الأئمة عليهم السلام يداً بيد))^(١).

٤- جريان سيرة المشرعة على عدم إخراج الخمس من الميراث، قال
المحقق الهمداني رحمته الله في مصباح الفقيه: ((لا ينبغي الارتياح في عدم تعارفه
بين المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه وآله ولا بين الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام
وإلا امتنع عادة اختفاء مثل هذا الحكم، أعني وجوب صرف خمس
الموارث، بل وكذلك العطايا مع عموم الابتلاء به على النساء والصبيان
من المسلمين فضلاً عن صيرورته خلافاً بين العلماء، أو صيرورته خلافة
مشهوراً لو لم يكن مجمعاً عليه فوقع الخلاف في مثل المقام أمانة قطعياً
على عدم معرفيته في عصر الأئمة عليهم السلام بل ولا في زمان الغيبة الصغرى
وإلا لقضت العادة بصيرورته من ضروريات الدين لو كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله
أو المذهب لو كان في أعصار الأئمة عليهم السلام))^(٢).

٥- تقييد ما يجب فيه الخمس من الميراث في صحيحة ابن مهزيار بغير

(١) كتاب الخمس للشيخ المنتظري رحمته الله: ٢٢٢.

(٢) نقلناه بواسطة كتاب الخمس للشيخ المنتظري رحمته الله: ٢٢٣.





المحتسب، والأصل في القيود الاحترازية فيكون من المحتمل إرادة إخراج الإرث المحتسب من الوجوب، ولا ينقض عليه بتقييد الجائزة بالخطيرة وهي لا مفهوم لها بعد ضم عدم القول بالفصل، لأن غير الخطيرة تدخل غالباً في المؤونة إما بإتلاف العين كما لو كان نقداً أو مع بقائها كما لو كان كتاباً مثلاً، فيكون وجوب الخمس في غير الخطيرة منتفياً بانتفاء موضوعه وليس بالمفهوم.

٦- إن الفقهاء الذين قالوا بوجوب الخمس في الميراث لم يرتبوا أثراً عملياً على الحكم ومن الشواهد على ذلك عدم ظهور فرق بينهم وبين من قال بالتفصيل في الفروع، فالمفروض أنه بناءً على قولهم: يجب على الوارث تخميس التركة حتى لو كانت من مخمس لتبدل المالك، مع أنهم خصّوا الوجوب بمن مات ولم يؤدّ خمس ماله، وهذا خمس عن الميت لا عن الوارث.

وفي الحقيقة نستطيع أن نقول إن مرادهم من وجوب الخمس في الميراث غير واضح فإن كانوا يريدون وجوب الخمس على الوارث بلحاظ الملك الجديد الذي حصل له بسبب وفات مورثه وإن كان المورث مخمساً، فهذا ما لا يلتزمون به عملياً، وإن كانوا يريدون وجوب إخراج الوارث خمس التركة الذي لم يؤده المورث فهذا مما يتفق معه القائل بعدم الوجوب في المسألة لأنه لإبراء ذمة الميت وهو أجنبي عن مسألتنا.

٧- يمكن التشكيك في صدق عنوان الفائدة على الميراث المحتسب لنكته وهي وجود فرق بينه وبين أرباح التجارات والهدية وغيرها باعتبار أن مقتضى الملكية موجود لدى الوارث ولكن فعليتها معلقة على زوال المانع

وهو موت المورث، وقد ورد في الحديث الشريف: (إن لك في مالك ثلاث شركاء: أنت، والتلف، والوراث، فإن استطعت أن لا تكون أعجزهم فافعل)^(١) أما في العناوين الأخرى فلا يوجد مقتضى التمليك إلا بحصول سببه، والخلاصة: إن أسباب الملك مختلفة بين الميراث وغيره من الفوائد فإن سبب تملك الميراث - أعني الوفاة - على نحو زوال المانع أما في غيرها فعلى نحو تحقق المقتضي، والعرف يرى صدق الفائدة في الثاني دون الأول.

٨- إن الأحكام الشرعية مبنية على المصالح ودرء المفاسد الواقعية، وهي هنا تقتضي عدم الوجوب للزوم الحرج والضرر غالباً على الورثة لو أمروا بدفع الخمس فإنه يؤدي إلى ضياعهم وتشتتهم إذ يجب عليهم بيع دار سكنهم أو أثاثهم للوفاء بالخمس وهو يستلزم غالباً الحرج والعسر والضرر وهي منفية في أحكام الشريعة.

٩- وإن الأحكام الشرعية لوحظ في جعلها الحالات النوعية وهي في المقام تقتضي عدم الوجوب إذ أن الميراث المحتسب هو للطبقة الأولى وهي غالباً تسكن دار مورثهم وتستعمل أثاثه وتعمل معه في أمواله كالزراعة والتجارة فهم مشتركون مع مورثهم في تطبيق الأحكام الشرعية من حيث عدم تعلق الخمس بما صدقت عليه المؤونة وخمس الزائد من الأرباح وغيرها فتنتقل إليهم وقد امتثلوا الأحكام الشرعية فيها بلحاظ تبعيتهم لمورثهم، وهو وإن كان لا يكفيهم للامتثال عن أنفسهم لأنهم لم يكونوا



مالكين، لكن الشارع يلاحظ هنا مصلحة التخفيف عنهم فيكتفي بذلك الامتثال.

١٠- أن يقال إن الظاهر من مجموع الروايات وصريح خبر عبد الله بن سنان (الرواية رقم ٨) أن موضوع وجوب الخمس عنوانان هما (الغنيمة) و(الاكتساب) والميراث ليس من الثاني كما هو واضح لأنه فائدة قهرية، والميراث المحتسب خارج من الأول موضوعاً لأنه مترقب الحصول فلا ينطبق عليه تعريف الغنيمة وخارج حكماً بمقتضى ما قرّبه عليه السلام من صحيحة ابن مهزيار، فالميراث المحتسب لا يتحقق فيه موضوع وجوب الخمس.

١١- وبمقتضى بعض الوجوه يحصل الشك في كون الميراث فائدة فلا تجري فيه عمومات وجوب الخمس في كل فائدة لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيكون خروج الميراث تخصيصاً، وبمقتضى البعض الآخر يكون خروجه تخصيصاً وبعد حصول الشك في شمول عمومات وجوب الخمس للميراث المحتسب نرجع إلى الأصل الجاري في المقام وهي البراءة.

ولذا تردد شيخنا الأستاذ عليه السلام في الرسالة العملية في وجوب الخمس في الميراث المحتسب لأجل الأمور أعلاه وأعطى الإذن للمكلفين بالرجوع إلى مجتهد آخر جامع للشرائط وإن كان الأقرب هو عدم الوجوب لبعض الوجوه التي ذكرها^(١).



(١) موسوعة (فقه الخلاف)، ج ٦.



رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية

المقدمة

من واجبات مناسك الحجّ هي رمي الجمار، والسؤال الذي يطرح هو تحديد الموضع الواجب رميه هل هو العمود الشاخص والبناء القائم أم هو الأرض التي تجتمع فيها الحصى، فإن تحديد الموضع الواجب رميه تترتب عليه ثمرات عديدة منها كفاية أصابة الحصاة العمود وإن ذهبت بعيداً عن مجتمع الحصى ولم تسقط على الأرض أو عدم كفاية ذلك، ومنها أن الراعي لو نوى إصابة العمود لا الأرض فهل في ذلك إخلال بالفعل أم لا. فتطرق سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله لهذه المسألة لأهميتها وابتلاء الحجاج وكثرة سؤالهم، فدرس سماحته الأدلة وأقوال الأساطين وناقشها وفق المنهج الفقهي ونقح مباني المسألة وأثرى التراث الفقهي ببحوثه المميّزة.

بيان المسألة

في السنوات الأخيرة استحدثت في الجمرات الثلاث التي ترمى في منى أمران:

- ١- بناء جدار طويل يتوجه إليه الحجاج بالرمي بعد أن كانوا يوجهون حصاهم إلى شاخص لا تتجاوز مساحة مقطعه متراً مربعاً.
- ٢- بناء طوابق متعددة فوق الطابق الأرضي وفي كل منها جدار يرميه الحجاج.

فالسؤال الذي يطرح هو حول أجزاء الرمي إلى هذا الجدار على طوله الذي قيل أنه يبلغ ٢٦ متراً والرمي الذي في الطوابق العليا غير الطابق الأرضي.

وإذا كان الحكم هو الأجزاء فلا شك أنه يساهم كثيراً في فك الزحام عند رمي الجمرات الذي تسبب في المئات من الضحايا بسبب التدافع والاختناق لحرص الحجاج على إصابة الأعمدة الشاخصة في مواضع الجمار باعتبار أن المرتكز في أذهانهم هو أن الواجب في الرمي إصابة العمود الشاخص بحيث لو أخطأه لم يُجزه وعليه الإعادة، وقد نشأ هذا الارتكاز من ذهاب عدد من الفقهاء المتأخرين (قدس الله أرواحهم) إلى أن الجمرة الواجب رميها هو العمود أو البناء كما سننقل آرائهم في المقام.

أقوال فقهاء العامة

المعاصرين من فقهاء الحجاز أفتوا بأن الموضع الواجب رميه هو أرض الجمرة التي يقع الشاخص في وسطها والتي يجتمع فيها الحصى فهم

يعتبرون مجتمع الحصى هو موضع الجمرات، وإنما اختلفوا من جهتين:

- ١- هل إن العمود الشاخص من الجمرة التي يصح رميها بحيث أن العمود لو أزيل فهل يجزي الرمي إلى موضعه؟
- ٢- مساحة الموضع الذي يصح رميه.

قال بعض أعلامهم: ((وقد اتفق الفقهاء على أن الجمرة هي مجتمع الحصى الذي تحت العمود، فإذا وقع الحصى تحت العمود أجزاء. ولكنهم اختلفوا فيما خرج عن مجتمع الحصى، أو وقع على الشاخص ولم تنزل فذهب بعض علماء الحنفية إلى أن الحصى إذا وقعت قريباً من الجمرة أجزاء، والقرب حسب العرف فما عُدَّ قريباً فهو قريب، وما عد في العرف بعيداً فهو بعيد)).

((وجاء في إرشاد الساري: (والبعد والقرب بحسب العرف، ولذا قال في الفتح فلو وقعت بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد فالظاهر أنه لا يجوز احتياطاً). فبناءً على ما ذهب إليه الحنفية لا يلزم إصابة مجتمع الحصى بالرمي بل لو رمى ووقع قريباً منه أجزاء. وأما بالنسبة للشاخص فليس موضعاً للرمي عند الحنفية، ولكنه علامة للجمرة، ولكن لو وقع على أحد جوانب الشاخص أجزاءً للقرب، ولو وقع على قمة الشاخص ولم ينزل عنها لا يجزئه للبعد.

وذهب المالكية في القول المعتمد عندهم إلى أن الشاخص موضع للرمي لأنه يقع عليه اسم الجمرة فيصح للرمي فيه ويجزئ ولو لم تقع الحصى على مجتمع الحصى، وذهب بعضهم إلى أن المراد بالجمرة مجتمع الحصى فلا يجزئ ما خرج عنه قال الدردير: (الجمرة هي البناء وما حوله من موضع



الحصى، وهو أولى، فإن وقعت الحصاة في شق من البناء أجزأت على التحقيق)، قال الصاوي: (وقيل إن الجمرة اسم للبناء الذي حول المكان فقط محل اجتماع الحصى، وعليه فلا يجزئ ما وقف في البناء ولكن التحقيق الإجزاء).

وعند جمهور الشافعية - كما ذكر النووي -: (الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى فمن أصاب الحصى بالرمي أجزأه، ومن أصاب سائل الحصى الذي ليس هو بمجمعه لم يجزه، والمراد بمجتمع الحصى في موضعه المعروف).

وأما الشاخص فلا يصح رميه قال ابن حجر الهيتمي: (وعلم من عبارته -يعني النووي- أن الجمرة اسم للمرمى حول الشاخص، ومن ثم لو قلع لم يجز الرمي إلى محله، ولو قصده لم يجزئ).

ويرى بعض علماء الشافعية الإجزاء إذا قصد الشاخص ولو لم تسقط في مجتمع الحصى لأن العامة لا يقصدون بذلك إلا فعل الواجب، والرمي إلى المرمى، وقد حصل فيه بفعل الرمي، قال الشرواني: (وهذا هو الذي يسع عامة الحجيج اليوم).

ويرى الحنابلة أن المرمى مجتمع الحصى لا نفس الشاخص ولا مسيله فلا يجزي عندهم رمي الشاخص.

ويفهم مما سبق أن جمهور العلماء يرون أن محل الرمي هو مجتمع الحصى ويزيد الحنفية جواز وقوع الحصى قريباً من المرمى، ويرى المالكية



وبعض الشافعية جواز رمي الشاخص أو محله^(١).

عن مقال بعنوان (الجمرات) نُشر في العدد (٤٩) سنة (١٤٢١ هـ) من مجلة (البحوث الفقهية المعاصرة) يقول فيه الكاتب: ((أما العلم الشاخص في وسط الجمرات، فقد اختلف الفقهاء في احتسابه جزءاً من المرمى، أو خارجاً عنه، نظراً لاختلافهم في وجوده على عهد النبي ﷺ ويترتب على هذا خلاف فقهي في صحّة رمي مكان الشاخص لو أُزيل، وفي بقاء حصى الجمار عليه بشقوق جداره في حالة وجوده أو على قمته. فمن يذهب إلى وجود الشاخص على عهد رسول الله ﷺ يعدّ مكانه جزءاً من المرمى في حالي بقائه أو زواله، يصحّ الرمي إلى مكانها، وما بقي من الجمار بين شقوق الجدار. ومن يرى استحداثه بعد عهد النبوة يرى أنّه . أي الشاخص . لا يعدّ من المرمى، فلا يصحّ الرمي إلى مكانها بعد زوالها، أو بقاء حصى الجمار عليه، أو بين شقوق جدارها.

فمن ثمّ يطرح الفقهاء عند هذا الموضوع السؤال التالي: هل أرض العلم (الشاخص) من أصل المرمى بحيث يجرى الرمي إلى محله لو أُزيل، أو لا؟ خلاف.

ذهب ابن حجر إلى أنّها ليست من المرمى، فلا يجرى الرمي إليها لو أُزيل العلم، وقال العلامة إبراهيم الباجوري تبعاً لابن قاسم: هي منه، ويجزي الرمي إليه لو أُزيل، وأما ذات العلم المبني فليس بمرمى، فلا يكفي الرمي إلى

(١) من مقال بعنوان (توسعة أحواض الجمرات) مؤرخ في ٣/ذو الحجة/١٤٢٦ للأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد الواحد الخميس الأستاذ بالدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. بنقل عن الشيخ مكارم الشيرازي رحمته الله.



العلم المنصوب في الجمرة.

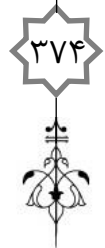
وعند العلامة محمد الرملي: يجزئ الرمي إلى العَلَم إذا وقع في المرمى، قال: لأنّ العامة لا يقصدون بذلك إلاّ فعل الواجب.

وتتعدّد اجتهادات العلماء في عدّ مكان الشاخص لو أُزيل من الجمرة أم لا، وهل يصح الرمي إليه؟

تعرض لهذا الموضوع أيضاً العلامة الشيخ محمود الشكري بن السيد إسماعيل حافظ كُتب الحرم المكي قائلاً: واختلف في أرض الشاخص، قيل: إنّها مجتمع الحصى، وقيل: لا، والأوّل هو الأرجح والأقوى، وعلى كلا القولين يجوز الرمي إليه لو أُزيل الشاخص؛ لأنّها من المرمى الحقيقي على القول الأوّل، ومن المرمى الحكمي على القول الثاني))^(١).

وأما من حيث مساحة الرمي فقد ورد عندهم تحديدها بدائرة نصف قطرها ثلاثة أذرع (أي متر ونصف تقريباً) مركزها الشاخص؛ قال محب الدين الطبري المتوفى سنة ٤٩٤ هـ: ((لم يذكروا في المرمى حدّاً معلوماً، غير أنّ كلّ جمرة عليها عَلَمٌ، فينبغي أن يرمي تحته على الأرض، ولا يبعد عنه احتياطاً، وحدّه بعض المتأخرين بثلاثة أذرع من سائر الجوانب إلاّ في جمرة العقبة فليس لها إلاّ وجه واحد))^(٢).

والظاهر أن التحديد اجتهاد منه وتخمين، فقد حُكي عن حواشي



(١) الجمرات بين الماضي والحاضر، لسماحة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي رحمته الله، وهو منشور على موقعه الإلكتروني:

<http://www.makaremshirazi.org/arabic>.

(٢) المصدر السابق، وقد نقله عن كتاب مرآة الحرمين لإبراهيم رفعت باشا: ٤٨/١، نقلاً عن كتاب الموسوعة الفقهية، طبع الكويت: ٢٧٦/١٥.

الشيرواني قوله: ((الجمرة: مجتمع الحصى، حدّه الجمال الطبري بأثّه ما كان بينه وبين أهل الجمرة ثلاثة أذرع فقط، وهذا التحديد من تفقّهه وكأنه قرب به مجتمع الحصى غير السائل، والمشاهدة تؤيده فإنّ مجتمعه غالباً لا ينقص عن ذلك.

تنبيه: لو فرش في جميع المرمى أحجاراً فأثبتت، كفى الرمي عليها، كما هو ظاهر؛ لأن المرمى وإن كان هو الأرض إلا أنّ الأحجار المثبتة فيه صارت تعدّ منه ويعدّ الرمي عليها رمياً على تلك الأرض))^(١).

أقوال الفقهاء والأساطين

علي ضوء ما تقدم يكون الأساس الذي ينطلق منه سماحة شيخنا الأستاذ رحمته للإجابة عن السؤال محل البحث هو تحديد الموضع الواجب رميه هل هو العمود الشاخص والبناء القائم أم هو الأرض حوله التي تجتمع فيها الحصى وهذا لا يعني الملازمة بين الإجزاء وكون محل الرمي هي الأرض مثلاً، فإن بعض من عرّف الجمرة هو العمود ومع ذلك قال بإجزاء الرمي من الطبقة العليا^(٢)، وعلى أي حال فإن تحديد الموضع الواجب رميه تترتب عليه ثمرات عديدة:

(منها) أنه لو أصابت الحصاة العمود وذهبت بعيداً عن مجتمع الحصى

(١) حكاه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر السابق عن حواشي الشيرواني: ١٣٤/٤.

(٢) مناسك الحج والعمرة للشيخ المنتظري رحمته: ٢١٣، المسألة (٥٤٩)، ولم يبيّن رحمته الكيفية المجزية.

أو ثبتت في بعض شقوقه ولم تسقط على الأرض فهل هذا الرمي مجزئ؟
(ومنها) أن الراي لو نوى إصابة العمود لا الأرض فهل في ذلك إخلال
بالفعل.

والذي يظهر من كلمات فقهاءنا أن الأقوال في المسألة عديدة:

القول الأول: أنه العمود الشاخص أو البناء القائم

ويستفاد هذا القول من كلمات جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم)
مطابقةً أو اقتضاءً، وقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: فقد صرح بذلك سيدنا
الأستاذ الشهيد الصدر الثاني رحمته الله بقوله: ((والجمرة عبارة عن حائط أو
اسطوانة، محاطة بحوض أو جدار دائري يقف الحجاج أمامه ويرمون
الاسطوانة بالأحجار السبعة))^(١).

وقال السيد الخوئي رحمته الله: ((إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها ففي الاجتزاء
برمي المقدار الزائد إشكال فالأحوط أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً، فإن
لم يتمكن من ذلك رمى المقدار الزائد بنفسه على الأحوط استحباباً
واستناب شخصاً آخر وجوباً لرمي المقدار المزيد عليه))^(٢). ووافقه السيد
السيستاني رحمته الله^(٣)، وكذا الشهيد الصدر الثاني رحمته الله إلا أنه احتاط استحباباً في
رمي المقدار الزائد بنفسه^(٤).

(١) ما وراء الفقه: ٢٣٩/٢، طبعة بيروت.

(٢) مناسك الحج للسيد الخوئي رحمته الله، المسألة ٣٧٩.

(٣) مناسك الحج للسيد السيستاني: ١٩٤، المسألة ٣٧٩.

(٤) منهج الصالحين: ٣٨٠/١، المسألة ٢١٠٢.

وقال سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله: يمكن توجيه هذه الكلمات بما يناسب القول الثاني كما سيأتي عند الاستدلال عليه.

وقال الشيخ المنتظري رحمته الله: ((الجمرات الثلاث هي اسطوانات مبنية من الحجر، وهذه الجمرات الثلاث مثال للشيطان، لأنه لعنه الله تعالى عرض لإبراهيم عليه السلام بمنى في مكان الجمرة))^(١)، وقال في مسألة أخرى: ((فلو كان قريباً من الجمرة اسطوانة أو حائط مثلاً فرماها اشتبهاً لظنه أنها جمرة يجب عليه الرمي مرة أخرى))^(٢).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: وفي حدود تتبعي لأقوال الفقهاء فإن أول من قطع بوجوب إصابة البناء هو السيد صاحب المدارك رحمته الله فإنه بعد أن نقل قول الشهيد الأول رحمته الله في الدروس: ((والجمرة اسم لموضع الرمي، وهو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى، وقيل: هو مجتمع الحصى لا السائل منه، وصرح علي بن بابويه بأنه الأرض))^(٣) قال رحمته الله: ((وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة، ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، أما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه))^(٤).

وتبعه الفاضل الهندي في كشف اللثام، قال رحمته الله: ((وهي -أي الجمرة- الميل المبني أو موضعه إن لم يكن، من الجمار بمعنى الأحجار الصغار))^(٥).

(١) هامش المسألة ٥٣٢ من مناسك الحج والعمرة، صفحة ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق: ٢١٣ المسألة ٥٤٢.

(٣) الدروس: ١٢٤.

(٤) مدارك الأحكام: ٩/٨.

(٥) كشف اللثام: ١١٤/٦.



وقال الشيخ الزرقاني رحمته الله: ((وهي -أي جمرة العقبة- منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بتلّ بحيث تظهر جهتها الواحدة))^(١).

الاستدلال على القول الأول

قرّب شيخنا الأستاذ رحمته الله عدة وجوه وتقريبات للاستدلال على اشتراط إصابة عمود الجمرة بالحصاة وناقشها، ومنها:

الوجه الأول: المعروف والمشهور عرفاً

ما ورد في كلام صاحب المدارك رحمته الله بقوله: ((وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة)).

مناقشة صاحب المدارك رحمته الله:

١- إنه يلزم التردد في ماهية الجمرة وهو مستحيل، لأنه يعرف الجمرة بالعمود في حال وجوده وبموضعه في حال عدم وجوده -بحسب ظاهر كلامه رحمته الله وصرّح به كاشف اللثام واعترف صاحب الجواهر رحمته الله برجوعه إليه، ولعله وجه البعد الذي أراده صاحب الجواهر رحمته الله حين استوجه التخيير مطلقاً الذي اختاره الشهيد الأول رحمته الله في الدروس وعدم التقييد بالزوال وعلله ((لاستبعاد توقف الصدق عليه))^(٢) -أي الزوال-

٢- لا اعتبار بهذه المعروفة -كأمر واقع- إلا أن يثبت امتداد وجودها إلى زمن المعصومين عليهم السلام وإلزامهم بإصابتها وهذا الامتداد يُقرّب بتقريبين: أحدهما: الاستصحاب القهقرائي وهو غير تام لأكثر من وجه:

(١) مستند الشيعة: ٢٨٣/١٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.



أ- لعدم صحته كبروياً.

ب- إن من أركان الاستصحاب الشك اللاحق وهنا قد يقال بأنه في ضوء العرض التاريخي^(١) فإن الأعمدة والبناء أمر مستحدث.

ثانيهما: ما قرّبه الشيخ مكارم الشيرازي رحمته الله من التمسك ((بأصالة عدم النقل الذي هو أصل عقلائي حيث يمكن القول بأن ما نفهمه في العصر الحاضر بمعنى الجمرة هو العمود، ونشك في المعنى الموضوع لها في السابق هل أنه كان هذا المعنى أو نقل إلى معنى جديد، فالأصل هو عدم تبدل المعنى، أي أن يكون المراد هو هذا المعنى. ولذلك نرى أنّ الألفاظ القديمة المستعملة في الوثائق والأسناد الرسمية للموقوفات وغيرها تحمل على ما يفهم منها في العصر الحاضر)).

ورد عليه بأنه ((مما ينبغي الالتفات إليه هو أنّ التمسك بمثل هذه الأصول والقواعد يتعلق بمراد الشك فقط في حين أننا مع شهادة اللغويين وعلماء الشيعة وأهل السنّة ودلالة الروايات لا يبقى لدينا شك في أنّ المراد من الجمرة هو (مجتمع الحصى) فلا محل حينئذٍ لإجراء الأصل (حتى لو كان أصلاً لفظياً))^(٢).

الوجه الثاني: قاعدة الإشتغال

ما ورد في كلام صاحب المدارك المتقدم بقوله: ((ولعدم تيقن الخروج

(١) راجع فقه الخلاف المجلد السابع تحت عنوان (مقدمتان: لغوية وتاريخية)

(٢) الجمرات بين الماضي والحاضر للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

من العهدة بدونه))^(١). قرّبه سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله بقوله: إن رمي العمود مجزّ قطعاً للقطع بكونه مما يصح رميه ونحوه، أما رمي مجتمع الحصى فمشكوك الإجزاء، واشتغال الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً ولا يتحقق إلا بإصابة العمود.

مناقشة صاحب المدارك

١- إن مقتضى الاحتياط إصابة العمود ووقوع الحصاة في مجتمع الحصى لا إطلاق الاكتفاء بإصابة العمود وإن علقت الحصاة بين شقوقه أو ذهبت بعيداً في مجتمع الحصى.

٢- إذا تم الدليل على الاجتزاء بإصابة مجتمع الحصى فلا معنى للتمسك بالأصل.

٣- إن الأصل الجاري في المقام هي البراءة وليس الاحتياط، لأن المورد صغرى لمسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وحينئذ تجري البراءة.

الوجه الثالث: لزوم رمي الجمرة التي كانت زمن المعصوم لا شخصها

ما ورد في كلام السيد الخوي رحمته الله في المسألة التي نقلناها عنه (في القول الأول)^(٢) من التقييد بكلمة (سابقاً) مما يشعر باعتقاده أن الجمرة

(١) مدارك الأحكام: ٩/٨.

(٢) نص كلامه رحمته الله: (إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها ففي الاجتزاء برمي المقدار الزائد إشكال فالأحوط أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً، فإن لم يتمكن من ذلك رمي

الموجودة الآن هي الموجودة في زمن المعصومين عليهم السلام مع إجراء تغييرات عليها كإطالتها أو ترميمها ونحوه، قال عليه السلام: ((قد عرفت أنه لا بد من وصول الحصيات إلى الجمرة وإصابتها ولا ريب أن الجمرة الموجودة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لا يمكن بقاؤها إلى يوم القيامة ولا ريب في تغييرها وتبديلها، فشخص تلك الجمرة الموجودة في زمانهم عليهم السلام لا يلزم رميها جزماً، لعدم إمكان بقائها إلى آخر الدنيا مع أن الدين باقٍ إلى يوم القيامة وقيام الساعة، فلا بد من تنفيذ هذا الحكم الإسلامي، ولذا لو فرضنا هدمت الجمرة وبنيت في مكانها جمرة أخرى أو رمت أو طليت بالجص والسمنت بحيث يعد ذلك جزء منها عرفاً لا بأس برميها، ولا يمنع الجص ونحوه من صدق وصول الحصى إلى الجمرة، ولكن إذا فرض أنه بني على الجمرة بناء آخر مرتفع أعلى من الجمرة السابقة الموجودة في زمانهم عليهم السلام كما في زماننا هذا فلا يجزئ برمي المقدار الزائد المرتفع لعدم وجود هذا المقدار في زمانهم عليهم السلام فلم نحرز جواز الاكتفاء برمي هذا المقدار، فتبدل المواد لا يضر في الجمرة إذ لا يلزم رمي الجمرة الموجودة في زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام فإن ذلك أمر لا يمكن بقاؤه إلى زماننا، لعروض الخراب والتغيير والتبديل على الجمرة قطعاً في طيلة هذه القرون، إلا أن اللازم رمي مقدار الجمرة الموجودة في الزمان السابق، وإن تغيرت وتبدلت بحيث كانت الزيادة جزءاً من الجمرة عرفاً))^(١).

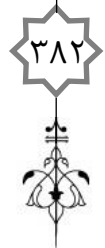


مناقشة السيد الخوئي رحمته

قال شيخنا الأستاذ (حفظه الله تعالى) في مناقشته للسيد الخوئي رحمته:
هذا الوجه لا يزيد على الوجه الأول الذي تقدم عن صاحب المدارك رحمته
ويحتاج إلى تقريباته وقد ناقشناه.

نعم يمكن تقريبه بشكل آخر وهو الوجه الذي طالما استدل به السيد
الخوئي رحمته ولكنه لم يذكره هنا وعنوان هذا الوجه (لو كان لبان).

وأضاف سماحة شيخنا الأستاذ رحمته: أنه قد ردّ على هذا الوجه الشيخ
مكارم الشيرازي رحمته بأنه ((لقد ثبت من خلال قرائن عديدة أن الأعمدة لم
تنصب هناك بحيث تكون بمثابة تغيير في مناسك الحج وشعائره بل هي
بمثابة العلامة فقط، وقد رأينا في سفراتنا السابقة للحج أنهم كانوا يضعون
مصباحاً في ذلك المكان كعلامة لمن يريد الرمي في الليل. وفي هذا الوقت
أيضاً هناك علائم ولوحات متعددة لتعيين حدود عرفات، منى، المشعر،
وهذه العلامات لا تثير أية حساسية لدى الأشخاص لأنها ليست سوى
علائم لتلك المناطق))^(١) وضرب آخر مثلاً لذلك حجم الكعبة التي كانت
أقل علواً مما هي عليه اليوم وربما كان سبب عدم الإثارة أن التغيير يحدث
تدرجياً وليس دفعياً.



(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

الوجه الرابع: تقريب بعض الروايات

الأولى: رواية أبي غسان

عن أبي غسان حُميد بن مسعود قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور قال: الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك والطهر أحب إلي فلا تدعه وأنت قادر عليه)^(١).

وهو الخبر الذي أشار إليه صاحب الجواهر رحمته في كلامه المتقدم وقال: ((لكن ستسمع ما في خبر أبي غسان بناءً على إرادة الإخبار بحيطان فيه عن الجمار كما هو محتمل، بل لعله الظاهر))^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن كلمة (حيطان) جمع حائط وقد عرّف الإمام عليه السلام الجمرة بهذا البناء الذي سماه حائطاً.

مناقشة صاحب الجواهر رحمته

ناقش شيخنا الأستاذ رحمته استدلال صاحب الجواهر رحمته برواية أبي غسان بالنقاط التالية:

- ١- إن أبا غسان ليس حميد بن مسعود بل حميد بن راشد فالصحيح في سياق السند أن يكون: عن أبي غسان عن حميد بن مسعود - كما في التهذيب - وكلاهما مجهولان.
- ٢- إن الحائط يطلق على ما يحيط بالشيء لذا يطلق على البستان

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٢، ح ٥.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.

حائط باعتبار ما يحوطه، والأصل فيها الحفظ، فالحائط يحفظ ما بداخله، ومنه الاحتياط، وعلى هذا ((فإن هذه الرواية إن لم تدل على خلاف المطلوب فإنها لا تدل عليه، إذ لا معنى لأن يقال للعمود الذي يشبه أعمدة الجمرات الفعلية أنه حائط، ولو كان هناك حائط فإنه لا يعدو كونه شبيهاً بحائط الحوض الحالي للجمرات الذي يحيط ببقعة الأرض المعينة للرعي ولا يتعلق بالعمود))^(١).

٣- إن الرواية مجملة من هذه الناحية لأن الصفا والمروة جبلان لا حائط فيهما إلا أن يقال أن ذلك باعتبار اكتنافهما للمسعى والناسكين بينهما وعلى أي حال فإن كل ما يفهم من الرواية أن الجمرات كالصفا والمروة ليست مساجد ولا يكون نسكها مشروطاً بالطهارة كالطواف.

٤- من المحتمل أن حيطان خبر للصفا والمروة بقريئة ما يتلوه من السياق بقوله عليه السلام: (إن طفت بينهما) وهذا الاحتمال وإن لم يرجحه صاحب الجواهر رحمته الله وأرجع الخبر إلى الجمار، إلا أنه على أي حال احتمال مبطل للاستدلال.

٥- ما قاله السيد السبزواري رحمته الله من ((أنه -أي الخبر- ليس في مقام بيان كون الحائط لها موضوعية خاصة في الجمرة وغاية ما يستفاد منه كونها علامة مثل كون الصفا والمروة علامة، فلو فرض زوالهما لا يزول السعي بين العلامتين))^(٢).

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٢) مهذب الأحكام: ٢٥٥/١٤، طبعة النجف.

الثانية: خبر عبد الأعلى

عن عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قلت له: رجل رمى الجمرة بست حصيات فوقعت واحدة في الحصى قال: يعيدها إن شاء من ساعته، وإن شاء من الغد إذا أراد الرمي، ولا يأخذ من حصى الجمار)^(١).
إن هذه الرواية تدل على عدم إجزاء الرمي لو وقعت الحصاة في مجتمع الحصى مما يعني اشتراط إصابة العمود.

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: قد نوقش السند من جهة وقوع سهل بن زياد فيه. ونوقش الاستدلال بالرواية على المطلوب من عدة جهات:

١- إن المذكور في نسختي الكافي والتهذيب (ووقعت) ورواها صاحب الوسائل بالواو في موضع آخر^(٢) مما يعني أنه وقعت من يد الراي من دون قصد الرمي وهو المناسب لذكر الست فتكون التي وقعت هي السابعة، وعليه فيكون عدم الإجزاء لعدم القصد وليس لعدم إصابة العمود وهو المناسب.

٢- إن الرواية تقول (في الحصى) وليس في مجتمع الحصى فيكون من المحتمل عدم الإجزاء لعدم وقوعها في مجتمع الحصى وإنما في السائل منه.

أضاف شيخنا الأستاذ رحمته الله هنا روايتين هما الرئيسيتان في الاستدلال، وقد استدل بهما على القول الأول بتقريبات آخر.



(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٧، ح ٣.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ٢.

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار

عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: (ثم ائتِ الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها)^(١).
وقد قرّب بعض طلبة شيخنا الأستاذ دامت له العزة الاستدلال بتقريبين وردّ عليهما:

((الأول: إن التعبير بأعلاها وأسفلها لا معنى له ما لم تكن الجمرة جسماً وهو يناسب كون الجمرة عموداً. وفيه: إنه لم يقل: (ولا ترم أعلاها) بل قال: (ولا ترم من أعلاها) وهو يعني أنه يتحدث عن جهة وقوف الرامي بالنسبة للجمرة لا محل إصابة الحصاة من الجمرة، فيكون المعنى هو النهي عن الوقوف في مكان أعلى من الجمرة ورميها وهو محل التل في جمرة العقبة حيث ورد النهي عنه، ودليلنا قرينة المقابلة فهو لم يقل: (ارمها من أسفلها ولا ترمها من أعلاها) بل قال: (ارمها من قبل وجهها) أي من أمامها وهي جهة الوادي.

الثاني: إن التعبير من قبل وجهها يعني كونها بناءً إذ لا وجه للأرض أو مجتمع الحصى إذا كان هو معنى الجمرة. وفيه: إن قرينة المقابلة المتقدمة تبين أن المراد منه الرمي من جهة الوادي لا من جهة التل، مضافاً إلى أن العمود لا وجه له حتى يقال من وجهها)).

قال شيخنا الأستاذ دامت له العزة: هذا الرد صحيح وهو المناسب لوضع جمرة العقبة فأحد طرفيها أعلى والآخر أسفل وأيضاً أنه بُني جدار لمنع الناس من

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح ١.

التوجه إلى أعلى لرميها كما فعل الثاني ((ولعل الحكمة في ذلك أنه لو وقف بعض الناس إلى الجهة العليا والبعض الآخر إلى الجهة السفلى ورموا الجمرة فيحتمل أن تصيب بعض الأحجار الأشخاص الواقفين في الطرف الأسفل))^(١).

وهذا يفسر كلام العلامة الحلي رحمته في المنتهى: ((عن الجمهور أن عمر جاء والزحام عند الجمرة فرماها من فوقها))^(٢) فلا يتوهم أحد وجود عمود صعد عمر عليه ورمى الجمرة من أعلاه، إذ من غير المعقول فعل ذلك وسط الكم الهائل من الحجارة المتساقطة.

الثانية: رواية سعيد الأعرج

عن سعيد الأعرج^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام ووصف فيها جمرة العقبة بالعظمى، وهذا الوصف يشعر بوجود عمود أعظم من الموجودين في الوسطى والصغرى.

وفيه: أنه لا يغني من الحق شيئاً لأن وصف كل شيء بالعظمة بما يناسبه ولا يفرق فيه بين كون محل الرمي عموداً أو أرضاً، كما أن المحتملات في وصفها بالعظمى عديدة كزيادة رميها لاختصاصها برمي اليوم العاشر فكأنها كناية عن الشيطان الأكبر أو لوقوعها في حافة الجبل والأخريان في الوادي فتبدو بالنسبة إليهما عظيمة وهكذا. ولا حاجة

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٢) المنتهى: ٧٣٢/٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١، ح ١.

للإطالة أكثر من هذا في انتزاع التقريبات من الروايات.

القول الثاني: إنه الأرض التي وضع الشاخص علامة عليها ويجتمع فيها

الحصي

نسب الشهيد الأول عليه السلام في الدروس هذا القول إلى علي بن بابويه والد الصدوق عليه السلام بقوله: ((والجمرة اسم لموضع الرمي، وهو البناء أو موضعه ...، وصرح علي بن بابويه بأنه الأرض))^(١)، ولعله يشير بذلك إلى ما ورد في فقه الرضا الذي رجحنا أنه رسالة لوالد الصدوق عليه السلام فقد جاء فيه: ((فإن رميت ودفعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزاء عنك، وإن بقيت في المحمل لم تجز عنك وارم مكانها أخرى))^(٢).

وممن صرح بذلك أبو الصلاح الحلبي عليه السلام في الكافي: ((فإن رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثم سقطت على الأرض أجزاء، وإلا فعليه أن يرمي عوضاً عنها))^(٣).

وحكى السيد ابن زهرة عليه السلام الإجماع عليه بقوله: ((وإذا رمى حصاة فوقعت في محمل أو على ظهر بعير ثم سقطت على الأرض أجزاء ... كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه))^(٤).

وقال الشيخ الطريحي عليه السلام (ت ١٠٨٥ هـ) في مجمع البحرين مادة

(١) الدروس: ١٢٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ٢٣١/١٤، أبواب رمي الجمار، باب ١٢، ح ٢.

(٣) الكافي: ١٩٩.

(٤) غنية النزوع، قسم الفروع: ١٨٩.

(جمر): ((والجمرات مجتمع الحصى بمنى فكل كومة من الحصى جمرة،
والجمع جمرات)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: واستوجه هذا القول صاحب الجواهر رحمته الله فإنه
بعد أن نقل كلاهما الشهيد الأول في الدروس وكاشف اللثام (قدس الله
روحيهما) المتقدمين نقل كلام صاحب المدارك رحمته الله المتقدم وقال: ((وإليه
يرجع ما سمعته من الدروس وكشف اللثام إلا أنه لا تقييد في الأول
بالزوال، ولعله الوجه، لاستبعاد توقف الصدق عليه، ويمكن كون المراد
بها المحل بأحواله التي منها الارتفاع ببناء أو غيره أو الانخفاض، لكن
ستسمع ما في خبر أبي غسان^(١)، بناءً على إرادة الأخبار بحيطان فيه عن
الجمار كما هو محتمل، بل لعله الظاهر، إلا أنه محتمل البناء على المعهود
الغالب))^(٢).

وحكى السيد السبزواري رحمته الله عن صاحب الجواهر رحمته الله أنه ((صرح
بكفاية الرمي إلى المحل في النجاة - أي رسالته العملية نجاة العباد -
أيضاً))^(٣).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: ويستفاد هذا القول ظهوراً أو اقتضاءً من كلمات
عدد آخر، كالعلامة رحمته الله في التذكرة والمنتهى، قال رحمته الله: ((إذا رمى بحصاة



(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٢، ح ٥. عن أبي غسان
حميد بن مسعود قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير ظهور قال:
الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان إن طفت بينهما على غير ظهور لم يضررك
والطهر أحب إلي فلا تدعه وأنت قادر عليه)

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/١٩.

(٣) مهذب الأحكام: ٢٥٥/١٤، طبعة النجف.



فوقعت على الأرض ثم مرّت على سنتها^(١)، أو أصابت شيئاً صلباً كالمحمل وشبهه، ثم وقعت في المرمى بعد ذلك أجزاءه، لأن وقوعها في المرمى بفعله ورميه^(٢).

وقال الشيخ الصدوق رحمته الله: ((فإن سقطت منك حصاة في الجمرة أو في طريقك...))^(٣) بتقريب ((أن التعبير بالسقوط في الجمرة دليل على أن الجمرة هي بقعة الأرض ومحل اجتماع الحصى))^(٤).

وقال الشيخ رحمته الله في المبسوط: ((فإذا وقعت على مكان أعلى من الجمرة وتدحرجت إليها أجزاءه))^(٥).

وعبّر المحقق الحلي رحمته الله في الشرائع عن نفس المعنى بقوله: ((فلو وقعت على شيء وانحدرت على الجمرة جاز))^(٦) وقال مثل ذلك العلامة رحمته الله في القواعد وابن فهد الحلي رحمته الله في المحرر، والشهيد الثاني رحمته الله في المسالك والمحقق الثاني رحمته الله في المسالك والسيد صاحب الرياض رحمته الله^(٧).

وقال شيخنا الأستاذ رحمته الله: أورد بعض الأعلام المعاصرين قولاً ثالثاً

(١) أسنتت الأرض إذا أجذبت ولم يصبها المطر، فلعل المراد بسنتها سطحها الأجرد.

(٢) المنتهى: ٧٣١/٢، الطبعة القديمة، تذكرة الفقهاء: ٢٢١/٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، باب: سياق مناسك الحج، عنوان: الرجوع إلى منى ورمي الجمار.

(٤) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٥) المبسوط: ٣٦٩/١.

(٦) شرائع الإسلام: ١٩٢/١.

(٧) قواعد الأحكام: ٤٣٩/١، سلسلة الينابيع الفقهية: ٥٢٨/٣، مسالك الأفهام:

٢٩٢/٢، جامع المقاصد: ٢٣٥/٣، رياض المسائل: ٤١٢/٦.



بالتخيير في الرمي، قال رحمته الله: ((المجموعة الخامسة وتشمل بعض متأخري الفقهاء الذين قالوا بكفاية الرمي إلى الشاخص أو محل اجتماع الحصى، وبعبارة أخرى إنه يستفاد التخيير من كلامهم))^(١) وذكر قول الشهيد الأول رحمته الله في الدروس وكلمة كاشف اللثام.

وأشكل عليه شيخنا الأستاذ رحمته الله: إنه ليس قولاً مستقلاً أي لا يصح افتراض قول ثالث في المسألة بالتخيير لأن من يقول بإجزاء الرمي إلى مجتمع الحصى لا يجعله بشرط لا عن رمي العمود أي أنه لا يجعل العمود خارج محل الرمي بل هو في وسطه فذكر البناء إشارة إلى الواقع الخارجي ومن ذكر الجزء ثم الكل. أما كلمة كاشف اللثام فقد نقلها مبتورة ((وهي الميل المبني أو موضعه)) والصحيح نقلها كاملة كما قدّمنا لتدل على القول الأول.

الاستدلال على القول الثاني

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله في بداية بيان الاستدلال على القول الثاني: كتب بعض الأعلام المعاصرين رحمته الله رسالة^(٢) بذل فيها وسعه للاستدلال على هذا القول وردّ ما يمكن من الإشكالات التي وردته عندما أثار المسألة، وهي لم تكن مبحوثة باستدلال مفصل كما هو واضح من المصادر، فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

وبالرغم من أن كل ما ساقه من الأدلة قابلة للمناقشة إلا أن له فضل

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدم.

(٢) الجمرات بين الماضي والحاضر لسماحة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي رحمته الله.

تحرير المسألة ولا ينقص منه كثرة المناقشة.

وإستعرض شيخنا الأستاذ رحمته الله الى ما أورد الشيخ مكارم الشيرازي رحمته الله من الأدلة بحسب ترتيب رسالته وناقشها.

الدليل الأول: قول اللغويين

ذكر الشيخ مكارم الشيرازي رحمته الله للجمرة أربعة معانٍ، ثم قال: ((لكننا نرى أن أغلب علماء اللغة اعتمدوا المعنى الأول -وهو الاجتماع وسميت الجمرة به لكونها محلاً لاجتماع الحصى- معتبرين الجمرات محل اجتماع صغار الحصى)) وبعد أن نقل مجموعة من كلمات اللغويين قال: ((يستفاد من مجموع الأقوال والمطالب المتقدمة ومن تعبيرات طائفة أخرى من أعلام اللغة أنه قيل للجمرات هذا الاسم لكونها موضع اجتماع الحصى، أو لكونها كومة من الجمار، وهكذا نرى أن علماء اللغة لم يذكروا الجمرة بمعنى الأعمدة، بل اعتبروها بمعنى الأرض التي يجتمع فيها الجمار، وبعبارة أخرى أنها مجتمع الحصى. الأقوال المتقدمة تشير أيضاً إلى عدم بناء تلك الأعمدة في عصر أغلب أولئك اللغويين، وإذا كان ثمة بناء فهو مجرد شاخص وعلامة، علاوة على ذلك فإنّ علّة تسمية الجمرات وجذرها اللغوي يطرحان مسألة اجتماع الحصى بقوة)).

ثم قال: ((من اليقين أنّ الجمرات ليست من الألفاظ ذات الحقيقة الشرعية أو التشريعية، وبناءً على ذلك يجب الرجوع إلى كتب اللغة لغرض فهم معناها، وإطلاقها على المواضع الثلاثة من قبيل إطلاق الكلّ على الفرد، وبالتدرّج أصبح هذا المصطلح علماً لتلك الأماكن. من هنا إذا كنا

نعتبر قول اللغوي صحيحاً طبقاً لسيرة العقلاء في مورد أهل الخبرة بالخصوص، فحيثما يوجد مطلب متداول بين أولئك يمتلك الشهرة، فهو بشهادتهم ثابت، وهو الحقّ لأننا في كتاب (أنوار الأصول) أثبتنا حجية القول اللغوي في مثل هذه الموارد، وتجري عملية أيضاً سيرة العقلاء، وفي غير هذه الصورة فإن تلك الشهادات تُعدّ مؤيداً جيداً لإثبات المقصود)).

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله لدليله الأول (حفظه الله)

١- لا ينفع الرجوع إلى اللغوي في المقام لأننا لسنا أمام مفردة لغوية نريد فهم معناها وإنما أمام حقيقة خارجية أشير إليها باللفظ فلا بد من الاستدلال عليها بالقرائن المعرّفة لها، فإذا أردنا أن نعرّف (الكوفة) أو (الأقصى) أو (الحرم) لا نرجع إلى معانيها اللغوية بل حقائقها الخارجية.

٢- إنه رحمته الله أنكر أن يكون للجمرة حقيقة شرعية وهذا غير دقيق لأنها ذات وجود خارجي يُشار إليه باللفظ، وقد أثبت بنفسه هذه الحقيقة في المحور الثالث الذي عنوانه: ((الجمرات في الروايات الإسلامية)) حين قال: ((ولكن مع التدقيق والتحقيق يمكننا أن نستوحي من روايات عديدة إشارات عميقة مؤيدة للنظرية أعلاه حيث تدلّ على أن الجمرة هي محل اجتماع الحصى)). وهل الحقيقة الشرعية إلا هذه؟

٣- قوله: ((إن علماء اللغة لم يذكروا الجمرة بمعنى الأعمدة)) لا ينفع في شيء لأن هذا ليس من شأنهم واختصاصهم، ويكفي للإشكال أنهم فسّروا الجمرة بموضع رمي الجمار الذي يمكن انطباقه عليها.

٤- إن اللغويين مختلفون في ترجيح وجه تسمية الجمار فقد رجح ابن الأثير في النهاية أن ((الجمار هي الأحجار الصغار ومنها سمّيت جمار الحج

للحصى التي يُرمى بها، وأما موضع الجمار بمنى فسمي جمرة لأنها ترمى بالجمار، وقيل لأنها مجمع الحصى التي يرمى بها)).
 ٥- إن إرجاع معنى الجمرة إلى الاجتماع والتجمع مما يحتاج إلى تأويل بعيد وإلا كيف نرجع معنى الجمرة بمعنى الحصى أو النار المتقدة أو التنحية ونحوها من المعاني.

الدليل الثاني: شهادة فقهاء وعلماء الإسلام

قال الشيخ مكارم الشيرازي رحمته الله: ((وهي -أي أقوال العلماء- تشير إلى أن الجمرات هي بقعة الأرض التي يجتمع فيها الحصى، وليست هي الأعمدة المنصوبة التي يرميها الحجيج اليوم، يعني يجب رمي الجمار إلى تلك البقعة التي جعلوها اليوم على شكل حوض لا إلى غيرها)). ونقل رحمته الله قول أكثر من (٥٠) عالماً من الفريقين دلّت صريحاً على ذلك أو بالدلالة الالتزامية أو قالوا بالتخيير.

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله لدليله الثاني (حفظه الله)

وردّ شيخنا الأستاذ اليعقوبي رحمته الله على الدليل الثاني بأنه حشد أقوال من لا حجية في قولهم ودمجها مع أقوال بعض فقهاءنا الأساطين (قدس الله أرواحهم)، والمفروض أنه في مقام الاستدلال فلا قيمة لهذا الحشد سوى خلق أجواء نفسية لقبول القول وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه.

نعم، يمكن الاستئناس بكلمات فقهاء العامة كشهادات تاريخية ضمن مقدمة تاريخية. أما فقهاؤنا فلم يبحثوا المسألة أو يتعرضوا لها إلا في كلمات بعضٍ منهم مما لا يحقّق شهرة فضلاً عن الإجماع فلا ينفع

الاستدلال بها.

الدليل الثالث: الروايات

وقد اعترف الشيخ مكارم الشيرازي (دامت بركاته) في البداية بأن ((موضوع الجمرة لم يرد بصراحة في الروايات الإسلامية)) ولكنه قال: ((هناك إشارات في هذه الروايات إلى أن الجمرات يراد بها محل اجتماع الحصى، وكنموذج نلفت النظر إلى هذه الروايات:

١- ورد في حديث معتبر عن معاوية بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها وإن أصابت إنساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمار أجزأك)^(١).

فترى أن التعبير بقوله: (وقعت على الجمار) يدل على أن الجمرة هي قطعة الأرض المليئة بالحصى والجمار تقع عليها، فإن الجمار بمعنى الحصى وعليه فإن وقوع الحصى على الجمار يعني وقوعها على الحصى الكثير المتجمعة، إذن فالعبارة المذكورة تدل بصورة جيدة على المقصود. ومضافاً إلى ذلك فإن الحجر الذي يصيب بدن الإنسان أو يصيب بغيراً فإنه حين العودة لا تكون له تلك القوة بحيث يصيب العمود (إذا كان هناك عمود في البين) فغاية ما هناك أنه سوف يقع على مجمع الحصى)).

مناقشة شيخنا الأستاذ رحمته الله لدليله الثالث (حفظه الله)

قال سماحة شيخنا اليعقوبي (دام عزه): لا يمكن اعتبار كلا التقريبين

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ١.

دليلاً.

أما الأول: فلأنه من المحتمل أن يراد بالجمار جمع الجمرة باعتبارها ثلاث جمار ويراد بالجمرة الموضع -سواء كان عموداً أو أرضاً- وليس الحصى المجتمع، وهذا الاحتمال هو الأرجح بقريظة تعبير الإمام عليه السلام عن الحصاة بلفظها فمقتضى السياق أن المراد بالجمار غيرها، بل إن الرجوع إلى النص الكامل للرواية في الكافي التي قَطَّعها صاحب الوسائل عليه السلام -بناءً على كون فقراتها رواية واحدة- يثبت هذا الاحتمال.

وعلى أي حال فهذا المعنى هو المعروف في الروايات كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: (خذ حصى الجمار)^(١) وقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: (حصى الجمار إن أخذته..)^(٢).

فالمراد بالجمار موضع الرمي لا الحصى، فيصدق على كلا الاحتمالين لذا لم يجد القائلون بكون الجمرة هي العمود حاززة في إيراد هذه المسألة كصاحب المدارك عليه السلام^(٣).

أما الثاني: فإنه يحتمل الصدق على العمود بلحاظ قلة الحجاج الرامين وقربهم من المرعى وكون بعضهم يرمي من على ظهر البعير، مضافاً إلى أن مسائل الفقه تتعرض لحالات افتراضية وإن لم تقع خارجاً. وعليه فالرواية مجملة من هذه الناحية.

٢- في حديث البنزطي (أحمد بن محمد ابن أبي نصر) عن أبي الحسن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٣، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٤، ح ١.

(٣) مدارك الأحكام: ٩/٨.

علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: (وَأَجْعَلُهُنَّ عَلَى يَمِينِكَ كُفَّهِنَّ وَلَا تَرْمِ عَلَى الْجَمْرَةِ).

وهذا الحديث يدلُّ أيضاً على أنَّ الجمرة هي مجمع الحصى لأنَّ البعض يقف على طرف منها ويرمي نحو الطرف الآخر، ويرى بعض علماء العامة أنَّ في ذلك كفاية، ولكننا نرى الحرمة أو الكراهة في ذلك، والإمام عليه السلام هنا ينهى عن هذا العمل، ومن البديهي أن أيُّ عاقل عندما يرمي الجمرة لا يقف على العمود. ورأينا في كلمات فقهاء العامة في البحث السابق أيضاً هذا المعنى حيث يقول البعض: (لا يجوز الوقوف على الجمرة) فتدبر)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: لعل في تسميته حديثاً تضعيفاً لسنده لوجود سهل بن زياد فيه على ما في الكافي، ولكن الحميري رواه في قرب الإسناد بسند صحيح فلا إشكال من هذه الناحية. ومن حيث الدلالة فإن التقريب هنا أبعد من سابقه لوجوه:

١- إن تقريبه يحتاج إلى تقدير (من) والأصل عدمه.

٢- إنه على المعنى الذي قربه ينبغي استعمال (في) أي (وأنت في

الجمرة).

٣- إن الرواية تحتل الانطباق على القولين فتكون مجملة لإمكان أن يكون الشخص على العمود، وإذا كان الوقوف على العمود للرمي أثناء رمي الحجاج بعيداً، فإن الوقوف على مجتمع الحصى والرمي إليه بعيد كذلك، ومهما استبعدنا هذا الاحتمال فإنه ليس مستحيلاً وفرض المحال ليس بمحال.

٤- إن تفسير الرواية بالقول الأول أولى لأن النهي عن الرمي على العمود



يمكن تعقله لعدم صدق الرمي حينئذٍ ونحوه، أما على القول الثاني فلا موجب للنهي لإمكان أن يكون في طرف الأرض ويرمي الطرف الآخر كما روى الأزرقى (المعاصر للإمامين العسكريين عليه السلام) في تأريخ مكة في الرواية عن ابن عباس^(١).

٥- إنه عليه السلام بنى استدلاله على كون الموجود في الرواية (على الجمرة) مع أننا نحتمل سقوط حرف الألف والصحيح (أعلى) فتكون من روايات النهي عن رمي جمرة العقبة من أعلاها التي تقدمت ولدى التحقيق وجدناها في نسخة التهذيب (أعلى).

٦- ((وجاء في كتاب فقه الرضا عليه السلام: (وإن رميت ووقعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزاءك)^(٢) ومن الواضح أن المراد من هذه العبارة أن تتدحرج الحصى وتقع على الأرض محل الرمي)).

قال شيخنا الأستاذ عليه السلام: كتاب فقه الرضا عليه السلام كتاب فقه كالرسالة العملية وليس من جوامع الحديث فهو يمثل فتاوى مؤلفه الذي رجّحنا أنه والد الصدوق، والغريب هو أنه نفسه عليه السلام يعتقد ذلك أيضاً لذا أدرج هذا النص ضمن كلمات الفقهاء وقال: ((على أنه توجد قرائن كثيرة في كتاب (فقه الرضا) تشير إلى أنه كتاب فقهي يتعلق ببعض أجلاء الصحابة)) فكيف يستدل به كرواية؟ ولو تنزلنا باعتبار ما قيل من كون القدماء يفتون بمتون النصوص فإنها رواية مرسلة، ولعل مستنده خبر أبي البختری^(٣).

(١) راجع فقه الخلاف المجلد السابع في المقدمة التاريخية ص ١٤٤.

(٢) مستدرک الوسائل: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٦، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٤، ح ٦. في قرب الإسناد

ثم قال رحمته الله: ((نتيجة البحث الروائي: بالرغم من أننا لا نلاحظ في أية رواية من الروايات المذكورة أنفاً بل في جميع الروايات الواردة في باب رمي الجمرات، كلاماً صريحاً عن موضوع (الجمرة) ولكن يمكن تحصيل الاطمئنان من خلال العبارات الموجودة في هذه الروايات أن المراد من (الجمرات) ليس سوى محل اجتماع الحصى في تلك القطعة من الأرض المعيّنة، وعلى فرض وجود عمود فيها فإنه ليس أكثر من علامة على محل الرمي. وبعبارة أخرى أنّ العمود لا يطلق عليه اسم الجمرة في منى حتى يجب رميه بالجمار، بل يجب على الحجاج رمي الجمرات باتجاه المحل الموجود هناك والذي يكون على شكل حوض بني حول مكان الجمرات، ولكن بالتدرّج وبمرور الزمان اتخذ الناس العمود المذكور هدفاً لرمي الجمرة بدلاً من المحل الحقيقي بالرمي، ويحتمل قوياً أنّ هذه المسألة قد حدثت في العصور المتأخرة وأصبحت عرفاً متداولاً بين المسلمين، لأننا لا نجد كلاماً عن ذلك في كلمات القدماء)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته الله: ظهر من مناقشة تلك الروايات إنها لا تحصل ما هو دون الاطمئنان بالنتيجة المذكورة فكيف به؟.

ثم تمسك الشيخ مكارم الشيرازي (حفظه الله) ببعض القرائن:

الأولى: ما ورد في الروايات في شرح كيفية رمي الحصاة بأن يكون خذفاً

عن جعفر بن محمد عن علي رحمته الله: (إن الجمار إنما رميت لأن جبرئيل حين أرى إبراهيم المشاعر برز له إبليس فأمره جبرئيل أن يرميه، فرماه بسبع حصيات فدخل عند الجمرة الأخرى تحت الأرض فأمسك، ثم برز له عند الثانية فرماه بسبع حصيات آخر، فدخل تحت الأرض موضع الثانية، ثم إنه برز له في موضع الثالثة فرماه بسبع حصيات فدخل في موضعها)

وذلك بأن تضع الحصاة على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة^(١) و ((رمي الأحجار بهذه الصورة ينسجم مع عدم وجود العمود أكثر، لأنَّ إصابة العمود بهذه الصورة ومن مسافة (١٠) أو (١٥) ذراع كما ورد في الرواية يكون عسيراً في أغلب الأحوال أو غير ممكن، ولكن الرمي بهذه الصورة باتجاه الحوض ومحل اجتماع الحصى يكون ممكناً في الغالب)).

الثانية: ((رجم قبور الخونة في الجاهلية والإسلام: يستفاد من المصادر التاريخية المعروفة كتأريخ (مروج الذهب) للمسعودي و (الكامل في التأريخ) لابن الأثير أنَّ الناس كانوا في عصر الجاهلية يرمون قبور بعض الخونة والأشخاص المنفورين.

يقول المسعودي في (مروج الذهب):

(سار أبرهة بأصحاب الفيل إلى مكة لإخراب الكعبة، فعدل إلى الطائف، فبعثت معه ثقيف بأبي رغال ليدلّه على الطريق السهل إلى مكة، فهلك أبو رغال في الطريق بموضع يقال له المغمّس بين الطائف ومكة، فَرَجِمَ قبره بعد ذلك، والعرب تتمثل بذلك، وفي ذلك يقول جرير بن الخطفي في الفرزدق:

إذا مات الفرزدق فارجموهُ كما ترمون قبر أبي رغالِ

وقيل: إنَّ أبا رغال وجّهه النبي ﷺ على صدقات الأموال، فخالف أمره، وأساء السيرة، فوثب عليه ثقيف فقتله قتلة شنيعة لسوء سيرته في أهل الحرم،... قال مسكين الدارمي:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٧، ح ١.

وأرجم قبره في كلِّ عامٍ كرجم الناس قبر أبي رغالٍ

ويحتمل أيضاً أنّ (أبا رغال) اسم لشخصين، أحدهما كان يعيش في زمان (أبرهة) والآخر في زمان حكومة النبي ﷺ في المدينة، وكان كليهما من الخونة وكان الناس يرمون قبريهما بالحجارة.

ويقول (الطبري) في كتابه التاريخي المعروف بعدما ينقل قصة أبرهة وأبي رغال وبعد ذكر حادثة موته في محل باسم (المغمّس) يقول: (فرجمت العرب قبره فهو القبر الذي يُرجم) وجاء في (سفينة البحار) في قصة أبي لهب:

(أنّ جسد أبي لهب بقي بعد موته مدّة ثلاثة أيّام مطروحاً على الأرض حتّى أنتن فجاء بعض الأشخاص فدفنوه في أعالي مكّة إلى جدار وقذفوا عليه الحجارة حتّى واروه، ولعلّ في كلام أمير المؤمنين عن أبي لهب إشارة إلى رمي الحجاج إليه بالحجارة عند مرورهم عليه).

ويستفاد من هذه العبارات أنّ العرب قبل الإسلام وبعده كانوا يرمون قبور الأشخاص المنفورين بالحجارة، والظاهر أنّ ذلك مقتبس من رمي الجمرات، ولم يرد في هذه التواريخ أنّهم كانوا يضعون عموداً على القبور المذكورة ويرمونها، بل كانت على شكل مجموعة من الأحجار الصغيرة أو الحصى، ونظراً إلى وجود احتمال قوي بأنّ هذا الأسلوب مقتبس من (رمي الجمرات) فلو كان هناك عمود واقعاً في ذلك الزمان في محل الجمرات فإنّ من المناسب أن يقوم العرب تقليداً لذلك بنصب أعمدة على القبور المذكورة ويرمونها. ومن هذه الملاحظة يفهم جيداً عدم وجود الأعمدة في تلك الأعصار، ويمكن أن يكون هذا المعنى مؤيداً للمطلوب)).

الثالثة: ما ورد ((في كثير من كلمات الأعظم كالمحقق الحلي في (شرائع الإسلام) والعلامة في (المنتهى) أنه ينبغي على الحجاج جمع سبعين حصاة للرمي من داخل منطقة الحرم (سواء كانت هي المشعر الحرام أو منى) ويرمون سبعة منها في اليوم الأول على جمرة العقبة، ويرمون في اليوم الثاني (٢١) حصاة حصاة للجمار الثلاثة كلها، و (٢١) حصاة لليوم الثالث (فيما لو بقوا ثلاثة أيام في منى) بحيث يكون المجموع سبعين حصاة صغيرة.

ولم يقل أحد إلا قليل بأن على الحجاج أن يحملوا معهم أكثر من هذا المقدار، وهذا يدل على أن رمي الجمرات كان سهلاً جداً بحيث يندر احتمال عدم إصابة الهدف، فإذا قلنا بأن الجمرة هي مجتمع الحصى فسيكون رميها ميسوراً، ولكن إذا قلنا أن محل الرمي هو الأعمدة المنصوبة ويتم الرمي في ذلك الزحام الشديد فمن الواضح أن الحاج يحتاج إلى أكثر من هذا المقدار من الحصى لأن احتمال عدم الإصابة كبير جداً، وهذه قرينة أخرى على المطلوب)).

الرابعة: ((التصاوير القديمة الموجودة للأعمدة: وهناك قرينة أخرى لذلك، وهي الصور القديمة للأعمدة التي تشير إلى وجود مصابيح إلى جانب الأعمدة لتضيء المحل في الليل لتسهيل عملية الرمي، فلو أن الرمي كان يستهدف الأعمدة فإن هذه المصابيح ستعرض للكسر من اليوم الأول لأنه كما رأينا أن الناس في رميهم لا يصيبون الهدف بدقة وقد يصيبوا المصباح المعلق إلى جواره. ويتضح هذا البحث أيضاً بما ورد في كتاب (تاريخ مكة) حيث يذكر في المجلد السادس من (التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم) لمؤلفه (محمد طاهر الكردي المكي)، الذي يعتبر من

أهم الكتب في عصرنا الحاضر عن تأريخ مكة وقد طبع تحت نظر المسؤولين الرسميين في الحجاز، فنقرأ فيه قوله: ((وبوسط كلِّ جمرة من الجمرات الثلاث علامة كالعמוד المرتفعة نحو قامة، مبنية بالحجارة، إشارة إلى موضع الرمي، وهذه العلامات على الجمرات لم تكن في صدر الإسلام وإنما أحدثت فيما بعد)).

قال شيخنا الأستاذ رحمته: ما دام قد جعلها رحمته قرائن لا ترقى إلى الدليل فلا داعي للتعرض لمناقشتها وتقييمها.

الرأي المختار لشيخنا الأستاذ رحمته

والذي رجّحه سماحة شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) بعد ذكر الأقوال والأدلة ومناقشتها، أن الواجب رميه هو الموضع المخصوص والمعين من الأرض والذي عرف عبر التأريخ بعلامات عديدة كالصخرة أو الأكمة أو الأعلام أو الأعمدة، والدليل الذي اقامه سماحته رحمته على ذلك هو:

١- إن هذا هو ما يفهمه العرف من أمثال هذه الأمور كما يفهمه من الأفعال المتعلقة بالمواضع الأخرى التي عليها بناء ونحوه فضلاً عما لم يثبت وجود شيء عليه كالطواف حول الكعبة أو السعي بين الصفا والمروة أو زيارة قبور المعصومين عليهم السلام، فإن الكعبة -كبناء- قد تُزال بهدم ونحوه- كما حصل هذا أكثر من مرة بسبب السيول وعدوان الطغاة- ولكن محلها يبقى هو قبلة المصلين ومحور الطائفين، وإن جبلي الصفا والمروة قد يزالان -كما أزيل جزء كبير منهما اليوم- ويبقى السعي بين موضعيهما وهكذا.

٢- إن الحقائق التاريخية تشير إلى أن بناء الأعمدة هو أمر مستحدث بعد عصر المعصومين عليهم السلام لذا لا نجد له أثراً في الروايات الشريفة ولا في كلمات القدماء (قدس الله أرواحهم)، لكن هذا لا ينفي وجود علامات أخرى سابقة عليها كالصخرة أو الشجرة أو الأعلام ونحوها وإلا لضاعت البقعة المخصوصة - وهي عدة أمتار مربعة - بين بقاع وادي منى، ولذا نقل علماء الحجاز^(١) أنفسهم اختلافهم في وجود العلم والشاخص على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مع اتفاقهم على أن البناء أمر مستحدث، لكن هذا لا يخرجها عن كونها علامات على الجمرة وليس أنها هي، وعلى هذا فلا حجية في اشتراط إصابتها، نعم هي جزء من الموضع الواجب رميه لأنها أنشئت فيه.

٣- إن العوارض الطبيعية تقتضي كون موضع الرمي الأصلي مدفوناً تحت الأرض بعمق عدة أمتار لمرور عدة قرون عليه مع تراكم التراب والحصى وتحولها إلى طبقات بفعل السيول الواصلة إليها^(٢).

قال شيخنا الأستاذ الفياض دام ظلّه: ((إن الجمرة الموجودة في زمن المعصومين عليهم السلام لم تبقى جزءاً بل الجمرة الموجودة قبل سنين غير باقية، لأنها دفنت تحت الأرض، وبنيت عليها بناية حديثة بارتفاع عدة أمتار باسم الجمرة))^(٣).

فالإصرار على كون الأعمدة هي موضع الرمي يجعل هذا النسك بلا

(١) راجع فقه الخلاف المجلد السابع في المقدمة التاريخية ص ١٤٤.

(٢) راجع فقه الخلاف المجلد السابع في المقدمة التاريخية ص ١٤٤.

(٣) تعليقات مبسطة: ٤٩١/١٠.

موضوع، لاختفاء تلك الأعمدة تحت الأرض، ولا حجية في المقام منها اليوم، بينما يصدق المحل عرفاً على الأرض حتى إذا ارتفع سطحها بتراكم الحصى والتراب.

وفي ضوء هذا لا يبقى موضوع للمسألة التي ذكرها الأعلام كالسيد الخوئي رحمته الله والسيد الشهيد الصدر رحمته الله والسيد السيستاني رحمته الله لعدم وجود العمود الذي كان سابقاً، نعم بلحاظ الطابق تحت الأرضي قد يكون للمسألة موضوع إذا ثبت ذلك، وحينئذٍ يقال أن الرمي على العمود إذا عُدَّ عرفاً رمياً للموضوع فيكون مجزياً ويؤخذ من طوله ما يحقق هذا الصدق.

٤- ويؤيد هذا القول خبر أبي البختري في قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن علي رحمته الله: (إن الجمار إنما رميت لأن جبرئيل حين أرى إبراهيم المشاعر برز له إبليس فأمره جبرئيل أن يرميه، فرماه بسبع حصيات فدخل عند الجمرة الأخرى تحت الأرض فأمسك، ثم برز له عند الثانية فرماه بسبع حصيات آخر، فدخل تحت الأرض موضع الثانية، ثم إنه برز له في موضع الثالثة فرماه بسبع حصيات فدخل في موضعها)^(١).

مقتضى الأصل العملي

لو تنزلنا وافترضنا حصول حالة الشك، فإن الأصل الجاري في المقام وفق قول سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله هو البراءة من تعين وجوب إصابة العمود حصراً، والاكتفاء بإصابة موضع اجتماع الحصى.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العود إلى منى، باب ٤، ح ٦.



قرب سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله جريان هذا الإصل بقوله: إننا بعد أن قربنا كون العمود بطوله المناسب جزءاً من الموضع المخصوص عرفاً كما أن عمود الحصى فوق تلك الأرض هو موضع للرمي مهما كثر وارتفع رأسه ولا يقول أحد بوجود كشف الحصى وإصابة نفس الأرض.

وحيث إن وجوب إصابة العمود (تارة) يُنظر إليه على أنه قيد زائد على وجوب إصابة الموضع المخصوص فيكون الواجب إصابة خصوص العمود من هذا الموضع، وهو وجوب مشكوك للوجوه التي ذكرناها وأحدها عدم إحراز وجودها في زمن المعصومين عليهم السلام فينفي هذا القيد الزائد ويكتفي بإصابة كل أجزاء الموضع المخصوص، ويمكن تنظير المورد بمن علم بوجود أداء صلاتي الظهر والعصر في الوقت الممتد من الزوال إلى الغروب لكنه شك في كون الامتثال مقيداً بكونه في أول الوقت أي وقت الفضيلة فينفي هذا القيد بأصالة البراءة.

و (تارة) يُنظر إليه على أنه وجوب ثانٍ مستقل عن الأول على نحو تعدد المطلوب، أي أنه علم بوجود إصابة الموضع المخصوص من الأرض لكنه شك بوجود ثانٍ يتعلق بإصابة خصوص العمود من هذه البقعة، نظير من علم بوجود صوم يومٍ لنذرٍ ونحوه وشك في كونه متعيناً بأول خميس من الشهر، فحينئذٍ يكون المورد صغرى لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ومختارنا فيها جريان أصالة البراءة، والأقل هنا أجزاء إصابة أي جزء من الموضع، والأكثر كون الواجب متعيناً بإصابة خصوص العمود.



نتيجة البحث

فتحصل من بحث سماحة شيخنا الأستاذ رحمته الله من موسوعته الفقهية القيمة المسماة بـ (فقه الخلاف) عدة أمور:

الأول: إن محل الرمي هو الموضع المخصوص من الأرض، وإن العمود والبناء ونحوهما علامات عليه.

الثاني: لو فرض بقاء العلامات والأعلام الأصلية فلا يقتصر محل الرمي على موضعها لأنها توضع عادة في وسط المحل فيجتمع حولها الحصى، أو في أطرافه لتحديده، وإلا فليس لمساحة موضع الرمي حد محدود والمهم صدق الرمي عرفاً إلى الموضع المخصوص، ويختلف الصدق بحسب كبر مجتمع الحصى الذي يقتضيه عدد الحجاج - كصدق الطواف حول البيت الذي تتسع دائرته بزيادة عدد الحجاج -، ولا يجزي الرمي إلى الحصى السائل إلى غير هذا المجتمع.

الثالث: إن أرض الرمي الأصلية وما عليها من علامات توجد تحت سطح الأرض الموجودة اليوم، ويوجد طابق تحت الأرض مشيد وله طريق خاص يوصل إليه لكنه غير متيسر لعامة الحجاج، وهذا يكون هو الأرض الأصلية أو قريباً منها باعتبار أن مقتضى فعل الطبيعة والعوامل المناخية وتراكم التراب والحصى وما تجرفه السيول والأمطار هو تراكم الطبقات بمرور الزمن. فالمشكلة محل البحث شاملة للطابق الأرضي كالطوابق العلوية.

الرابع: مع تعذر إصابة الموضع الأصلي، يجزي الرمي إلى الجزء الذي فوقه، لصدق الرمي عرفاً إلى الموضع المخصوص، نظير أجزاء الرمي إلى كومة الحصى على الأرض كالرمي إلى الأرض. لكنه لا يتعين إصابة العمود



ونحوه للقطع بأنه بناء مستحدث بديل عن الموضع الأصلي لإقامة هذا النسك الواجب باعتبار عدم سقوط وجوب رمي الجمرات من مناسك الحج بأي حال من الأحوال.

الخامس: يتحرى الحاج الرمي من الطابق الأرضي بالصورة التي ذكرناها آنفاً، فإذا تعذر عليه فلا مانع من رمي الجمار من الطوابق العلوية ما دامت تقع في الحوض الذي شكله كالقمع فتنزل إلى موضع الرمي في الطابق الأرضي، بل نُقل أن حوض الطابق الأرضي مفتوح إلى طابق تحت الأرض الذي يكون قريباً إلى الأرض الأصلية.

وسبب تقديم الطابق الأرضي على الطوابق العلوية مع كونها جميعاً مستحدثة، أن الطابق الأرضي يصدق عليه عرفاً محل الرمي بعد دفن الموضع الأصلي وهكذا كل مكان يدفن بمرور الزمن وتتراكم عليه الطبقات -كالمرقد مثلاً-، وهذا لا يصدق على الطبقات العليا، ومن هنا اُفترق الطابق الأرضي عن الطبقات العليا.

نعم إذا لم يصدق عرفاً وحدة الموضع على الطابق الأرضي لكونه بكامله مستحدثاً ومفصلاً عن الأرض الأصلية وليس أنه من الطبقات المترامية عليها، فلا فرق في الإجزاء حينئذٍ بين الطابق الأرضي والطوابق العلوية من هذه الناحية، ولعل الموجود خارجاً هو هذا.

السادس: إن الرمي إلى جزء الجدار الواقع في أرض الرمي لا بأس به باعتبار أن العرف يراه جزءاً من المرمى ولأن الموضع لم يخلُ عبر التاريخ من صخرة أو بناء أو أكمة. والأحوط مراعاة أن تضرب الحصاة به وتسقط في موضع الرمي الصحيح، ولا يصح الرمي إلى الأجزاء العالية أو الأطراف



البعيدة من الجدار بحجة أنها ستتدحرج في القمع المخروطي وتقع في
الموضع الصحيح؛ للشك حينئذٍ في تحقق القصد لرمي الموضع، ولأن
الواجب إصابة الجمرة بالرمي لا مطلق إيصال الحصاة إليها، خلافاً لما
يظهر من صاحب الجواهر رحمته بقوله: ((نعم لو وقعت على شيء
فانحدرت على الجمرة أو مرّت على سنتها حتى أصابت الجمرة جاز، وكذا
إن أصابت شيئاً صلباً فوقعت بإصابته على الجمرة للصدق بعد أن كانت
الإصابة على كل حال بفعله))^(١).

وبعبارة أخرى إننا نقول بالإجزاء حينما تضرب الحصاة جزء الجدار
المذكور وتقع في مجتمع الحصى، لأننا نرى أن هذا البناء جزء من موضع
الرمي عرفاً وليس لأن الواجب قد تحقق بوصول الحصاة إلى مجتمع
الحصى على أي نحو كان ولو برميها إلى الجدار ووقوعها في مجتمع الحصى.
وفي ضوء هذا ينبغي للحجاج المحترمين (زادهم الله شرفاً) أن يقتربوا من
الموضع المذكور من الجدار، وأن تكون النية امتثال الواجب الموجه إليهم
من رمي الجمار وليس خصوص رمي الجدار^(٢).

□ □ □

(١) جواهر الكلام: ١٠٥/١٩.

(٢) فقه الخلاف، المجلد ٧، لسماحة المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي رحمته.

فهرس المحتويات

٣	المقدمة
٩	الواجب المعين والسفر المنافي له
٩	المقدمة
١٠	الواجب المعين بالندر
١١	القول الأول: جواز السفر اختياراً
١١	أدلة القول الأول
١١	الأول: مقتضى القواعد
١٣	مناقشة المقدمتين
١٥	الثاني: الروايات
١٦	مناقشة واشكالات الاستدلال بالصحيحة
١٩	مناقشة واشكالات الاستدلال بالصحيحة
٢١	الثالثة: رواية عبد الله بن جندب
٢٢	اشكالات النص
٢٣	خلاصة المناقشة
٢٤	النتيجة
٢٤	القول الثاني: حرمة السفر اختياراً
٢٥	أدلة القول الثاني
٢٦	مناقشة الأدلة
٢٧	رأي سيد الخوئي (ره)
٢٨	إبتناء القول على كون وجوب النذر فعلياً منجزاً
٢٩	تحليل كلمات الفقهاء المجوزين والمانعين
٣١	العناصر المؤثرة في سفر الناذر
٣١	النتيجة

٣١	الواجب المعين بالعهد واليمين وغيرهما
٣٢	الأدلة ومناقشتها
٣٢	رواية عبدالله بن جندب
٣٣	صحيحة كرام
٣٤	النتيجة
٣٤	الواجب المعين بالإجارة
٣٧	النتيجة
٣٩	حكم الحاكم الشرعي وثبوت الهلال
٣٩	مقدمة
٤٠	الدليل الأول: الاطلاق
٤٠	نقد ومناقشة
٤١	الدليل الثاني: صحيحة محمد بن قيس
٤٢	نقد ومناقشة
٤٧	الدليل الثالث: خبر رفاعة
٤٨	نقد ومناقشة
٤٩	الدليل الرابع: السيرة العقلائية والمتشرعية
٥٠	الدليل الخامس: أمر الهلال من وظائف الحاكم
٥١	الدليل السادس: معتبرة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة
٥٢	نقد ومناقشة
٥٣	مناقشة المقدمة الأولى:
٥٨	مناقشة المقدمة الثانية:
٥٩	الأولى: معتبرة أبي خديجة
٦٠	بحث سندي
٦١	الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة
٦٢	بحث سندي
٦٣	بحث دلالي



٦٧	الدليل السابع: التوقيع الشريف
٦٨	المقدمة الاولى:
٦٩	المقدمة الثانية:
٦٩	مناقشة الرواية سنداً ومنتناً
٦٩	المناقشة السندية
٧١	المناقشة المتنية
٨١	وخلصا الملاحظات
٨٢	الرأى المختار
٨٥	جواز السفر أو عدمه في شهر رمضان اختياراً
٨٥	المقدمة
٨٧	القول بجواز السفر اختياراً
٨٧	الدليل الأول: أصالة الجواز
٨٨	الدليل الثاني: الأدلة النقلية
٨٨	١- صحيحة الحلبي
٨٩	مناقشة الاستدلال بالصحيحا
٨٩	١- صحيحة محمد بن مسلم
٩٠	مناقشة الاستدلال بالصحيحا
٩١	نتيجة الاستدلال بالصحيحتين
٩٢	الاستدلال باستحاب زيارة الحسين (ع) في شهر رمضان
٩٢	مناقشة الاستدلال باستحاب الزيارة
٩٣	القول بعدم جواز السفر اختياراً
٩٣	الأدلة
٩٨	٥- مرسله علي بن أسباط
١٠١	رأى ومختار شيخنا الأستاذ حفظه الله
١٠٥	ذبايح غير الإمامية من المذاهب الإسلامية والأديان السماوية وغيرها
١٠٥	المقدمة



- ١٠٦..... ذبائح المسلمين من العامة
- ١٠٦..... أدلة حلية ذبائح المسلمين
- ١٠٩..... ذبائح أهل الأديان السماوية
- ١١١..... الإستدلال على الحرمة
- ١١٢..... أدلة القائلين بالتحريم ومناقشات الشهيد الثاني
- ١١٤..... الاستدلال بالاجماع
- ١١٥..... روايات المسألة
- ١١٦..... الطائفة الأولى: ما دل على النهي عن ذبائحهم مطلقاً
- ١١٦..... موثقة سماعة
- ١١٧..... الطائفة الثانية: ما دل على الحرمة معللاً بعدم التسمية
- ١١٩..... الطائفة الثالثة: ما دل على الحلية مطلقاً
- ١١٩..... الطائفة الرابعة: ما دل على الحلية بشرط تحقق التسمية
- ١٢٢..... الطائفة الخامسة: ما كان مجملاً وخالياً من التصريح بالجواب
- ١٢٤..... الطائفة السادسة: ما دل على اختصاص الحرمة بالنسك
- ١٢٥..... علاج التعارض بين الروايات
- ١٢٧..... وجوه لترجيح الروايات
- ١٢٧..... الطريق الأول: ترجيح روايات الحرمة
- ١٣٠..... النتيجة
- ١٣١..... الطريق الثاني: مقتضى جمع الروايات
- ١٣٢..... الطريق الثالث: الجمع العرفي
- ١٣٤..... توجيه روايات النهي في ضوء الجمع العرفي
- ١٤٨..... ذبائح أهل الديانات غير السماوية
- ١٥٠..... الأدلة الروائية
- ١٥٢..... الفرق المنحرفة من المتسمين بالإسلام
- ١٥٥..... المختار في المسألة وحل تعارض الروايات
- ١٥٧..... عدم جواز تناول المفطر للصائم في السفر حتى يبلغ حد الترخّص ..
- ١٥٧..... المقدمة



١٥٨.....	مناقشة محل الخلاف و نسبته لابن بابويه
١٦٠.....	أقوال بعض الأعلام في القاعدة
١٦٢.....	الاستدلال على منع تناول المفطر قبل حد الترخّص ومناقشته
١٦٢.....	الأدلة
١٦٣.....	الأول: الإجماع
١٦٣.....	الثاني: الإطلاقات
١٦٣.....	الثالث: الروايات و الملازمة
١٦٣.....	إحدهما: الروايات
١٦٤.....	ثانيهما: الملازمة
١٦٧.....	الرابع: دليل أن الحائض لا تفطر
١٦٨.....	الخامس: لا سفر الآ ببلوغ حد الترخّص عرفاً
١٦٨.....	السادس: مفهوم الوطن وشموله الضواحي
١٦٨.....	المعنى الصحيح لاشتراط حد الترخّص في القاعدة
١٦٩.....	الخاتمة والنتيجة
١٧١.....	قضاء الصوم عن الميّت إذا فات عنه بمرض أو حيض أو نفاس.....
١٧١.....	مقدمة
١٧٢.....	المطلب الأول: الفوات بمرض أو حيض أو نفاس
١٧٢.....	أدلة المطلب الأول
١٧٢.....	١- صحيحة محمد بن مسلم
١٧٢.....	٢- صحيحة أبي مريم الأنصاري
١٧٣.....	٣- رواية منصور بن حازم
١٧٣.....	٤- موثقة سماعة
١٧٤.....	٥- صحيحة محمد بن مسلم
١٧٤.....	٦- مرسله عبد الله بن بكير



- ١٧٤ ٧- رواية أبي بصير
- ١٧٥ ٨- موثقة زرارة
- ١٧٧ المطلب الثاني: الفوات بسبب السفر مطلقاً
- ١٧٨ أدلة المطلب الثاني
- ١٧٨ الأدلة الروائية
- ١٨٠ القول المشهور لإحاق السفر بغيره
- ١٩٣ نتيجة البحث
- ١٩٥ الخمس وزيادة القيمة السوقية للأموال التجارية
- ١٩٥ المقدمة
- ١٩٦ حقيقة التضخم وبيان محل النزاع
- ١٩٨ إشكالات وردود
- ١٩٩ رأي شيخنا الأستاذ رحمته وطرق التخلص
- ٢٠٠ بيان الفرق في مسألة تغير قيمة العملة بين بابي الخمس والضمان
- ٢٠١ بسط الخمس على مستحقيه من الأصناف الثلاثة
- ٢٠١ النحو الأول من البسط: توزيع كل سهم على كل أفراد الصنف
- ٢٠٢ النحو الثاني من البسط: التنصيف والتوزيع
- ٢٠٢ الجهة الأولى: استيعاب الصنف الواحد
- ٢٠٤ الجهة الثانية: استيعاب الأصناف الثلاثة
- ٢١٥ خاتمة البحث
- ٢١٧ زكاة أموال التجارة وشروطها
- ٢١٨ شروط تعلق الزكاة في أموال التجارة
- ٢١٨ الجهة الأولى: المراد من مال التجارة وحدود الموضوع
- ٢٢١ الموضوع الأول: اشتراط قصد الاكتساب عند التملك
- ٢٢٦ الموضوعان الثاني والثالث كون الانتقال بمعاوضة، وأن تكون بين مالين

٢٢٨	الجهة الثانية: شروط الحكم
٢٢٨	الأول: النصاب
٢٣١	الثاني: مضي الحول من حين التكسب
٢٣٢	الثالث: بقاء قصد الاكتساب طول الحول
٢٣٢	الرابع: عدم نقصان قيمة المال
٢٣٢	الخامس: بقاء العين على مدار الحول
٢٣٧	الأقوال ومناقشتها
٢٣٧	القول الأول: الاستحباب
٢٣٩	أدلة القول بالإستحباب
٢٤٥	القول الثاني: الوجوب
٢٥١	القول الثالث: لا وجوب ولا استحباب
٢٥٦	الروايات المعارضة
٢٥٩	علاج التعارض
٢٦٥	نتيجة البحث
٢٦٧	اقتناء التماثيل المجسمة وحكمه
٢٦٧	تمهيد
٢٦٩	القول بعدم الجواز أو المنع
٢٧١	أدلة القائلين بالمنع
٢٧٢	الدليل الأول: الملازمة بين حرمة الإيجاد وحرمة الوجود
٢٧٣	القائلون بنفي الملازمة
٢٧٨	الدليل الثاني: قاعدة حرمة صناعة ما يجيء منها الفساد محضاً
٢٧٩	بيان القاعدة
٢٧٩	شيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small> ونقده للتقسيم
٢٨٠	مناقشة الأساطين لنقد الشيخ <small>رحمته الله</small>
٢٨١	مناقشات وأجوبة أخرى
٢٨٢	مناقشات السيد الخوئي <small>رحمته الله</small>

٢٨٣ الدليل الثالث: الروايات
٢٨٣ (منها) صحيحة محمد بن مسلم
٢٨٥ (ومنها) الحديث النبوي الشريف
٢٨٦ (ومنها) خبر علي بن جعفر <small>عليه السلام</small>
٢٨٧ مناقشة السيد الخوئي <small>رحمته الله</small> على الاستدلال
٢٨٨ (ومنها) صحيحة أبي العباس البقباق
٢٨٩ (ومنها) رواية المثنى عن أبي عبد الله <small>عليه السلام</small>
٢٩٠ (ومنها) مفهوم صحيحة زرارة
٢٩٠ النتيجة
٢٩١ القول بالجواز وأدلتهم
٢٩١ مناقشات و ردود
٢٩٣ مناقشات و ملاحظات
٢٩٣ الأدلة الروائية على القول بالجواز
٢٩٤ (فمنها) صحيحة محمد بن مسلم
٢٩٦ اشكالان والجواب عنهما
٣٠٥ نتيجة البحث
٣١٣ وجوب الخمس في الميراث
٣١٣ المقدمة
٣١٣ القول الأول الوجوب مطلقاً
٣١٤ الأدلة على الوجوب
٣١٤ الدليل الأول: الآيات القرآنية
٣٢١ الدليل الثاني: الروايات
٣٢٧ روايات التحليل
٣٢٩ روايات التحليل والوجوب
٣٣١ الدليل الثالث: الإجماع
٣٣١ القول الثاني: عدم الوجوب مطلقاً

٣٣٣	الوجه الأول: الخمس في الفائدة الحاصلة بالتكسب
٣٤١	الوجه الثاني: أن المناط كون الفائدة اختيارية للمكلف
٣٤٣	الوجه الثالث: السيرة العملية
٣٤٥	الوجه الرابع: مقتضى جمع الروايات
٣٤٧	الوجه الخامس: الروايات النافية
٣٤٩	الوجه السادس: عدم صدق الفائدة على الميراث
٣٥١	الوجه السابع: الأصل
٣٥١	القول الثالث: القول بالتفصيل
٣٥٢	الإشكالات على صحيحة علي بن مهزيار وأجوبتها
٣٥٨	مناقشات الأعلام حول الصحيحة
٣٦٢	الخلاصة
٣٦٩	رمي الجمرات إلى الجدار المستحدث ومن الطوابق العلوية
٣٦٩	المقدمة
٣٧٠	بيان المسألة
٣٧٠	أقوال فقهاء العامة
٣٧٥	أقوال الفقهاء والأساطين
٣٧٦	القول الأول: أنه العمود الشاخص أو البناء القائم
٣٧٨	الاستدلال على القول الأول
٣٧٨	الوجه الأول: المعروف والمشهور عرفاً
٣٧٩	الوجه الثاني: قاعدة الإشتغال
٣٨٠	الوجه الثالث: لزوم رمي الجمرة التي كانت زمن المعصوم لا شخصها
٣٨٣	الوجه الرابع: تقريب بعض الروايات
٣٩٥	الدليل الثالث: الروايات

٤٠٣	الرأي المختار لشيخنا الأستاذ <small>رحمته الله</small>
٤٠٥	مقتضى الأصل العملي
٤٠٧	نتيجة البحث
٤١١	فهرس المحتويات

