

شَرَحُ

آيَاتِ الْحِكْمَةِ

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ محمد رضا بن قوامي

الطبعة الثانية

شَرْحُ آيَاتِ الْحَاكِمِ

الجزء الثاني



تأليف

الشيخ محمد صنفور عالى



شَرَحُ

آيَاتِ الْأَحْكَامِ

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ محمد صالح المنجد

التصميم والإخراج الفني

مركز الهاشمي للإبداع

الإشراف على الطبع

حيدر النجفي +٩٨ ٩١٢٢٥١٦٩٥٢

الناشر



جريدة الهدى للدعوة الإسلامية

www.alhodahawzah.com

info@alhodahawzah.com



حَقُوقُ الطَّبَعِ
مَحْفُوظَةٌ لِلْمُؤَلِّفِ

الطبعة الثانية

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م

٥٠٠ نسخة

رقم الإيداع الدولي

الجزء (١): 1-81-364-5364-600-978

الدورة: 4-80-364-5364-600-978



9 786005 364811





كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

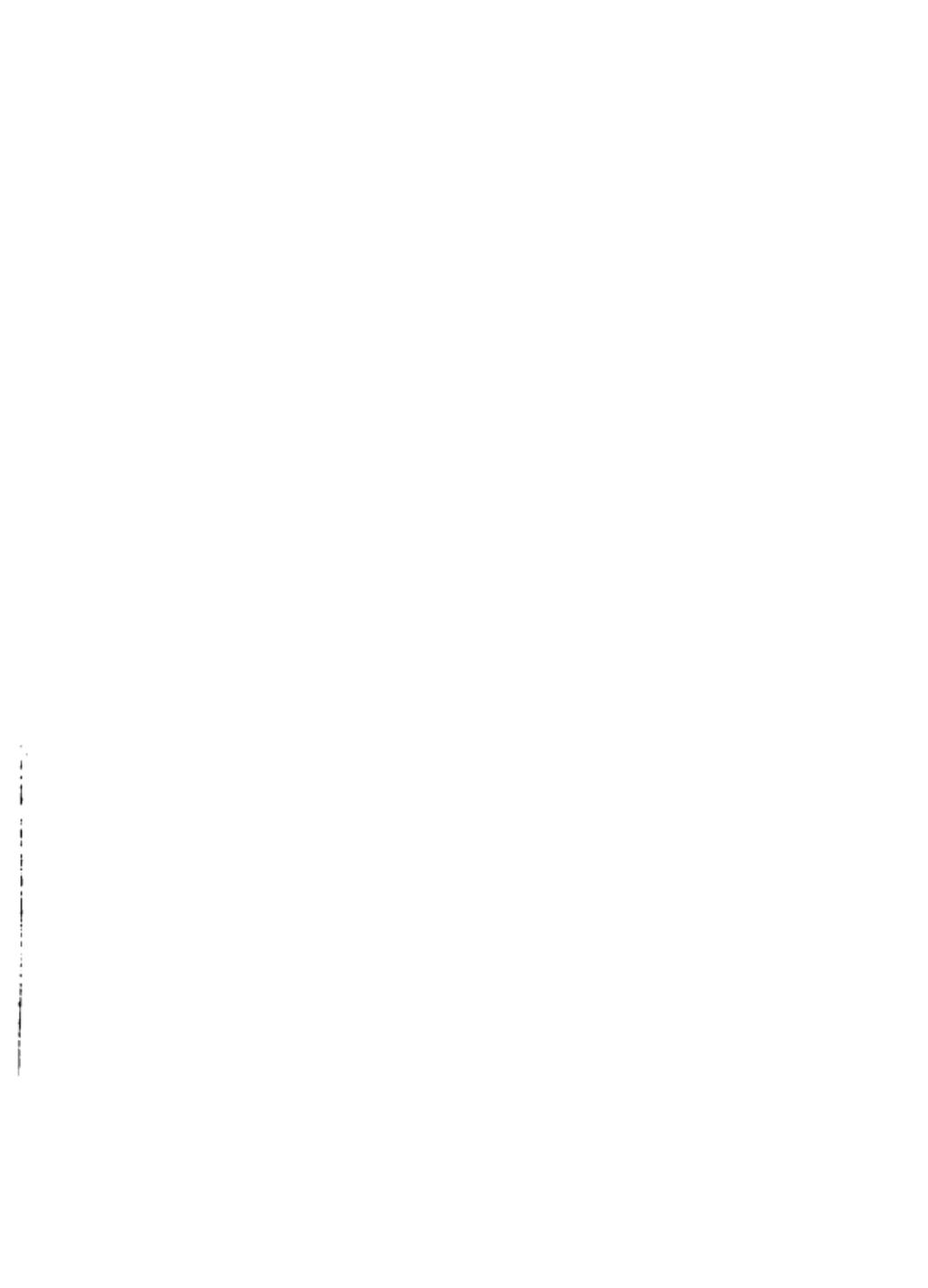


كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث الأول

الفرار من الزحف

﴿إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا﴾



المبحث الأول

الفرار من الزحف

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمُ
الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِنَالٍ أَوْ مُتَحَرِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَفَقَدْ
كَآءَ يَغْضَبُ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَنُهُ جَهَنَّمُ وَيَسُرُّ الْمَصِيرُ ﴿١﴾.

المعنى الإجمالي للآيتين:

الآية الأولى من الآيتين المباركتين متصدية لنهي المؤمنين عن الفرار من الذين كفروا عند ملاقاتهم بالحرب، وأمّا الآية الثانية فتوعدت من يتجاوز هذا النهي فيعطي الكافرين دُبُرَهُ فآراً توعدته بغضب من الله والذي لا يطيقه من أحدٍ وبالمصير إلى جهنم حيث ستكون مأله ومأواه إلا أن يكون فيما فعل من التوليّ قاصداً المكيدة والاستدراج أو الكرّ بعد الفرّ أو الإصلاح لآلة حربه أو ما أشبه ذلك من الغايات أو يكون قاصداً الانحياز إلى جماعة المؤمنين بغية الاستعانة بهم أو الإعانة لهم. وبيان ما أفادته الآية موضوعاً وحكماً يقع ضمن جهات من البحث:

معنى ومتى يصدق الفرار من الزحف:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا﴾ يُطلق الزحفُ ويُراد منه الجيش الكثيف الذي استوت صفوفه استعداداً للحرب وأخذ في التقدُّم نحو عدوّه بخطوات متتدة ومتناقلة ترْبُصاً ومحاذرة، والأصل في الزحف هو المشي بغير القدمين، فينتقلُ ببدنه من موقعٍ لآخر ولكن بواسطة جرِّه وسحبه كما تفعل الزواحف فتمشي وتدبُّ ديباً على بطنها، قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾^(١) وكما يفعل الصبي يجرُّ بدنه إلى مقصده وهو جالس، وكذلك الحيوان والإنسان إذا أعْيى فإنه يجرُّ قدميه على الأرض جرّاً دون رفعٍ وخفض، واستعمال الزحف في المقام للتعبير عن التباطؤ في المشي إمّا كناية عن كثرة الجيش وتزاحمه وهو ما يعيقه عن التسارع في المشي فيكون مشيه أشبه بالزحف، وإمّا أن يكون كناية عن التربُّص والمحاذرة المقتضيين للتباطؤ والتأني في المشي أو يكون كناية عن الإيدان ببداية الحرب، فصفوف الجيش قبل بداية الحرب تكون مستقرّة في مواقعها فإذا بدأت الحرب تبدأ الصفوف بالتقدُّم رويداً رويداً كأنّها تزحف. ولعلّ الآية أرادت من التعبير بالزحف الإيحاء بكلّ هذه المعاني.

والزحف مصدر في موضع حالٍ كما يقال جاء زيد مشياً أي ماشياً، فالزحف وإن كان مصدراً ولكنّه في موضع حالٍ إمّا من المفعول وهم الذين كفروا أو من الفاعل وهم المؤمنون المخاطبون بقوله: ﴿لَقِيتُمْ﴾ أو هو حال

من كل من الفاعل والمفعول، وبناءً على أنه حال من المفعول يكون معنى الآية إذا لقيتم الذين كفروا حال كونهم زاحفين أو لقيتموهم وهم يزحفون نحوكم أو لقيتموهم وهم كثيرون أي وهم على حالٍ من الكثرة، لأن الزحف يُستعمل للكناية عن الكثرة.

وبناءً على الإحتمال الثاني يكون معنى الآية إذا لقيتم أيها المؤمنون الذين كفروا حال كونكم زاحفين عليهم أي مبادرين لهم بالحرب، وبناءً على الاحتمال الثالث يكون معنى الآية إذا لقيتم الذين كفروا وأنتم وهم متزاحفون.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ أي فلا تفرّوا وتنهزوا، فالمدلول اللفظي لقوله: ﴿فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ هو لا تجعلوا أديباركم وظهوركم ممّا يليهم بحيث تكون وجوهكم ومقاديم أديباركم متّجهة إلى عكس الوجهة المقابلة لوجوههم فتستقبلوهم بظهوركم فكأنّكم أمامهم وهم يلونكم من خلفكم، ويُقابل ذلك المواجهة والتي تعني استقبال كلٍّ للآخر بوجهه ومقاديم بدنه.

هذا هو المدلول اللفظي لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ وأمّا المقصود فهو النهي عن الفرار والذي يستلزم عادةً جعل الظهر في مواجهة وجه العدو واستقبال وجهه النجاة استعداداً لقصدها والفرار إليها والتحصّن بها، فقوله: ﴿فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ نهي عن اللّازم وهو جعل الظهر في مقابلة العدو والمراد هو اللّزوم وهو الفرار، ولذلك لا موضوعيّة لهذه الهيئة فليست هي المنهيّ عنها لذاتها بل المنهيّ عنه هو الفرار حتى لو كان الفرار بنحو الدخول

في صفوف العدو استعداداً للخروج من ساحة المعركة أو كان الفرار بالاختباء أو رجوع القهقري أو ما أشبه ذلك من وسائل الخروج من ساحة القتال، فكل ذلك وشبهه يُعدُّ من الفرار المنهي عنه في الآية الشريفة.

معنى قوله: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِقِنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِقِنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾ تأكيدٌ على النهي وبيانٌ لحدود موضوعه، فأعطاء الدبر والظهر للعدو لا يُعدُّ من الفرار دائماً، فحين يكون القصد من التويُّ والاستدبار لوجه العدو المكايذة والاستدراج له لإيقاعه في شرك أو الاستفراء به أو الإعياء له أو صرفه عن مركزه وإحداث ثغرة في صفوف العدو أو لأي غاية من قبيل هذه الغايات فإن ذلك لا يُعدُّ من الفرار المنهي عنه، وكذلك لو كان التويُّ لغرض التموضع المناسب أو لإصلاح آلة الحرب أو التزوُّد بالعتاد فإن ذلك لا يُعدُّ من الفرار من الزحف، وهكذا لو كان التويُّ وإعطاء الدبر لغرض الانحياز إلى صفوف المؤمنين للاستعانة بهم أو الإعانة لهم فإن ذلك لا يُعدُّ من الفرار من الزحف، فمعنى قوله: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِقِنَالٍ﴾ هو إلا تاركاً لموضعه في ساحة المعركة ليموضع في موقع آخر مناسبٍ له أو تاركاً له إغراءً لعدوه بمطاردته ليوقع به، فالتحرُّف يعني الميل والانحراف والزوال عن مواضع الوسط والإستواء واتخاذ الجوانب والأطراف طلباً للمكايذة، ومعنى قوله: ﴿أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾ من الانحياز والانضمام من حِزْبِ الشيء أحوزُهُ إذا ضمَّمته إليك، وتحوَّزَتِ الحيَّةُ أي انطوت على نفسها، أو من التحيُّز يعني طلب

الحيز والمكان الذي يتمكن فيه، فالمقصود من التحيز هو الزوال من المكان طلباً للصيرورة في حيز جماعته من المؤمنين، والفئة تعني الطائفة والجماعة، وسُميت فئة لأنها تكون مرجعاً لأفرادها تعتضد وتستقوي بها من فاء يفى بمعنى رجع. قوله تعالى: ﴿فَقَدْ بَاءَ بَعْضُ مَنِ اللَّهِ وَمَا وَنَهُ جَهَنَّمَ وَيَسُ الْمَصِيرُ﴾ يعني أن المولى لدبره فأراً يرجع مغضوباً عليه أي أنه يرجع متلبساً بغضب الله تعالى أو يرجع يُصاحبه غضبُ الله، فالباء للمصاحبة، ثم مآله يوم القيامة إلى جهنم فتكون هي مأواه ومسكنه الذي يستقر فيه.

وفي هذه الفقرة من الآية دلالة على أن الفرار من الزحف كبيرة من كبائر الذنوب الموبقة، وذلك بناءً على أن كل ذنب توعد الله تعالى فاعله بالنار في القرآن فهو من الذنوب الكبيرة.

الحكم بجرمة الفرار هل هو خاص بأهل بدر:

الجهة الثالثة: زعم الكثير من مفسري العامة^(١) أن حرمة الفرار والوعيد بجهنم في الآية المباركة خاص بيوم بدر، وأما بعد ذلك فالمسلمون بعضهم فئة لبعض، وقال: بعضهم إن حرمة الفرار من الزحف خاص لأهل بدر لأنه لم يكن لهم أن يتركوا رسول الله ﷺ مع عدوه وينهزموا عنه فأما اليوم فلهم الإنهزام، وقال بعضهم: إنما كان الفرار يوم بدر، ولم يكن لهم ملجأ يلجئون

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٩ / ٢٦٦، معاني القرآن - النحاس - ج ٣ / ص ١٣٨، نواسخ القرآن - ابن الجوزي - ١٦٥، الدر المنثور في التفسير بالمأثور - جلال الدين السيوطي - ج ٣ / ١٧٣.

إليه، فأما اليوم فليس فراراً، يعني أن الفرار إنَّما كان محرماً يوم بدر أمَّا اليوم فليس الفرار محرماً.

وهذه الدعوى لا تصحُّ، فإنَّ نزول الآية يوم بدر لا يُوجب اختصاصها بمورد نزولها للقاعدة المتسامَّ عليها بأنَّ المورد لا يُخصَّص الوارد، ولهذا لا يصحُّ رفع اليد عن ظهور الآية في الإطلاق خصوصاً إذا صحَّ أنَّ هذه الآيات نزلت بعد واقعة بدر، إذ لا معنى لأنَّ يُخاطبهم بالنهي عن الفرار من معركة بدر والحال أنَّها قد انقضت، والمؤيَّد لكونها نزلت بعد انقضاء معركة بدر قوله تعالى بعد آية النهي عن الفرار من الزحف: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسْبًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١).

هذا مضافاً إلى أنَّ دعوى اختصاص الآية بأهل بدر يُنافي قوله تعالى في سورة التوبة موبِّخاً المنافقين: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْآبِتَرَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا﴾ (٢) ومن المعلوم أنَّ سورة التوبة قد نزلت في أواخر العهد المدني، وكذلك فإنَّ هذه الدعوى منافية لقوله تعالى موبِّخاً الفارين يوم أحد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (٣) وأحسب أنَّ منشأ دعوى اختصاص حرمة الفرار من الزحف بيوم بدر هو وضوح مناقضة هذه الآية لدعوى عدالة

(١) سورة الأنفال / ١٧.

(٢) سورة الأحزاب / ١٥.

(٣) سورة آل عمران / ١٥٥.

كَلَّ الصَّحَابَةَ حَيْثُ لَا يُمَكِّنُ الْإِنْكَارَ لَوْ قَوَّعَ ذَلِكَ مِنْ عَدَدٍ وَازِينَ مِنْهُمْ يَوْمَ أُحُدٍ
 كَمَا نَصَّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ وقوله
 إِلَى: ﴿إِذَا تَصْعَدُونَ وَلَا تَكْفُرُوا عَلَىٰ أَكْثَرِ الرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ
 فِي أَخْرَجِكُمْ﴾^(١) وكذلك ما وقع منهم يوم حنين بعد فتح مكة كما قال تعالى:
 ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثَرْتُمْ عَلَيْكُمْ فَلَمْ تُنْفِرْ مِنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ
 عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾^(٢).

ثم إنه قد نصت الروايات الواردة من طرق الفريقين على أن الفرار من
 الزحف كبيرة من كبائر الذنوب المؤبقة.

فمما ورد من طرق العامة ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة
 عن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال:
 الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل
 مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»^(٣).

وأخرجه مسلم في صحيحه^(٤)، وأبو داود في سننه^(٥)، والنسائي في سننه^(٦)
 والبيهقي في سننه^(٧).

(١) سورة آل عمران/ ١٥٣.

(٢) سورة التوبة/ ٢٥.

(٣) صحيح البخاري - البخاري - ج ٣/ ص ١٩٥.

(٤) صحيح مسلم - مسلم النيسابوري - ج ١/ ص ٦٤.

(٥) سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث السجستاني - ج ١/ ص ٦٥٧.

(٦) السنن الكبرى - النسائي - ج ٦/ ص ٢٥٧.

(٧) السنن الكبرى - البيهقي - ج ٦/ ص ٢٨٤.

ومما ورد من طرقنا صحيحة مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «الْكَبَائِرُ سَبْعٌ قَتَلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّدًا، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّخْفِ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا، وَأَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ، وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ»^(١).

وصحيحة عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ: «هُنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام سَبْعٌ: الْكُفْرُ بِاللَّهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَأَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّخْفِ، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، قَالَ: فَقُلْتُ: فَهَذَا أَكْبَرُ الْمَعَاصِي؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَأَكُلُ دِرْهَمٍ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا أَكْبَرُ أَمْ تَرُكُ الصَّلَاةَ؟ قَالَ تَرُكُ الصَّلَاةِ، قُلْتُ: فَمَا عَدَدَتْ تَرُكُ الصَّلَاةِ فِي الْكَبَائِرِ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَوَّلُ مَا قُلْتُ لَكَ؟ قَالَ: قُلْتُ الْكُفْرُ قَالَ: فَإِنَّ تَارِكَ الصَّلَاةِ كَافِرٌ يَعْنِي مَنْ غَيْرِ عَلَّةٍ»^(٢) والروايات في عدِّ الفرار من الزحف كبيرة من الكبائر مستفيضة.

هل آية النهي عن الفرار منسوخة بآية التخفيف:

الجهة الرابعة: ادَّعى بعضهم أَنَّ آية النهي عن الفرار من الزحف منسوخة^(٣) بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا حَقَفْنَا اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ آتَ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُمْ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٧٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٥ / ص ٣٢٢.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٧٨ - ٢٧٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٥ / ص ٣٢١ - ٣٢٢.

(٣) نواسخ القرآن - ابن الجوزي - ص ١٦٥، ١٦٦، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٩ / ص ٢٦٨، الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - ج ٧ / ص ٣٨١.

مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١١﴾ فبعد أن كان مقتضى إطلاق آية النهي عن الفرار من الزحف هو حرمة الفرار أيًا كانت نسبة عدد جيش الكفار إلى عدد جيش المسلمين أصبح الحكم بحرمة الفرار مختصًا بها إذا كان عدد الكفار ضعف عدد المسلمين، فإذا كان عدد جيش المسلمين أقل من نصف عدد جيش الكفار جاز للمسلمين الفرار، وبذلك تكون آية التخفيف ناسخة لآية حرمة الفرار من الزحف.

إلا أن هذه الدعوى ليست تامة، وذلك لعدم التنافي بين مدلولي الآيتين، فآية التخفيف أخص مطلقاً من آية النهي عن الفرار من الزحف، ولذلك تكون آية التخفيف مقيدة لإطلاق آية النهي عن الفرار من الزحف. وبهذا يكون حاصل الجمع العرفي بين مفاد الآيتين هو حرمة الفرار من الزحف إلا أن يكون عدد جيش الكفار يزيد عن ضعف عدد جيش المسلمين فإنه في مثل هذا الفرض يجوز للمسلم الفرار من الزحف.

وفي آية التخفيف دلالة على فساد دعوى اختصاص آية النهي عن الفرار بأهل بدر، فإن مدلول هذه الآية هو عدم جواز الفرار إذا كان عدد المسلمين إلى النصف من عدد جيش الكافرين. فهذه الآية تُضاف إلى ما ذكرناه من أدلة فساد دعوى اختصاص حرمة الفرار من الزحف بأهل بدر، إذ لا ريب في نزول هذه الآية بعد واقعة بدر.

حكم الفرار عند غلبة الظنِّ بالهلاك:

الجهة الخامسة: إنَّ مقتضى إطلاق آية النهي عن الفرار من الزحف هو حرمة الفرار مع تساوي الجيشين في العدد أو عدم تجاوز عدد الكفار نسبة الضعف من عدد المسلمين، إنَّ مقتضى إطلاق الآية هو عدم جواز الفرار حتى لو ظنَّ المقاتل المسلم أنه إن لم يهزم فسوف يُقتل، فإنَّ إطلاق الآية غيرُ قاصرٍ عن شمول حرمة الفرار لهذا الفرض، فظنُّ الاستشهاد لا يُسوّغ الفرار بمقتضى إطلاق الآية خصوصاً وأنَّ ظنَّ الاستشهاد غالبِيٌّ في ظرف عدم التكافؤ وكون عدد المسلمين إلى النصف من عدد الكافرين، فلو كان الفرارُ سائغاً في هذا الفرض لتَمَّ بيانه خصوصاً وأنه ليس فرضاً نادر الوقوع بل هو غالبِيٌّ وإن لم يكن غالبياً فهو ممَّا يتفق كثيراً، فلو لم يكن الثبات واجباً في هذا الفرض لوجب بيانه لأنَّ الآية في مقام البيان ثم إنَّ إطلاقها مؤكِّدٌ بآية التخفيف.

وأما دعوى أن ذلك منافٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢) فلا تصحُّ لأنَّ الأمر بالجهاد مبني أساساً على الحرج والمشقة والتغريب بالنفس، فالآيتان لا تقتضيان تقييد إطلاق النهي عن الفرار والأمر بالثبات المُستفاد من قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾^(٣).

نعم مقتضى آية التخفيف هو عدم وجوب البدء بالقتال لو كان عدد

(١) سورة الحج/٧٨.

(٢) سورة البقرة/١٩٥.

(٣) سورة الأنفال/٤٥.

الكافرين متجاوزاً لضعف عدد المسلمين، وكذلك فإن مقتضاها هو أنه يجوز للمقاتل الفرار لو تناقص عدد المسلمين بعد بدء القتال فأصبح دون النصف من عدد الكافرين، وهل يجب عليه الفرار في هذا الفرض فيكون القتال غير مشروع في حقه أو أن ترك القتال والفرار من الزحف مرخص فيه ولكنه ليس واجباً، فله الاستمرار في القتال والجهاد؟

ظاهر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ أن ترك القتال والفرار من الزحف في هذا الفرض رخصة وليس عزيمة وأنه إنما شرع إرفاقاً، ولهذا فمقضى إطلاق الأدلة - من الآيات الروايات التي ندبت إلى الجهاد في سبيل الله - هو تناول لهذا الفرض فيشرع بل يستحب للمسلمين الثبات في المعركة حتى لو نقص عددهم عن النصف من عدد الكافرين.

ومما ذكرناه يتضح أنه يجوز للمسلمين الشرع في القتال للكافرين في فرض تجاوز عدد الكافرين للضعف من عدد المسلمين إذا ظن المسلمون الغلبة عليهم بل يستحب لهم ذلك لإطلاق الأدلة التي ندبت إلى الجهاد، نعم لا يجب عليهم قتالهم حتى في فرض الظن بالغلبة لإطلاق الرخصة المستظهرة من آية التخفيف، فأية التخفيف تقتضي عدم وجوب الجهاد والثبات إذا تجاوز عدد الكفار الضعف سواء ظن المسلمون الغلبة أو لا.

وهنا فرض آخر وهو ما لو كان عدد الكفار متجاوزاً لضعف عدد المسلمين وحصل الظن بغلبة الكفار لو اختار المسلمون القتال، فهل يجوز لهم اختيار القتال في هذا الفرض؟

وقع الخلافُ في ذلك^(١)، فقييل بجوازه وقييل بعدمه، والظاهر هو عدم الجواز لانصراف أدلة الأمر بالجهاد عن هذا الفرض أو قل عدم ظهور إطلاقات الأدلة في الشمول لهذا الفرض، ومنه يتضح الحكم في فرض العلم بغلبة الكفار لو اختار المسلمون الحرب رغم أن عددهم يقلُّ عن نصف عدد الكافرين، بمعنى أنه لو كان عددُ المسلمين أقلَّ من نصف عدد الكفار وحصل العلم بغلبة الكفار لو اختار المسلمون الحرب فإنه لا دليل على مشروعية اختيار القتال في هذا الفرض. هذا إذا لم يُفرض عليهم القتال فرضاً من قبل الكفار أو لم تقتضِ المصلحة المحرزة اختيار القتال في هذا الفرض.

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢١ / ص ٦٣، ٦٤.

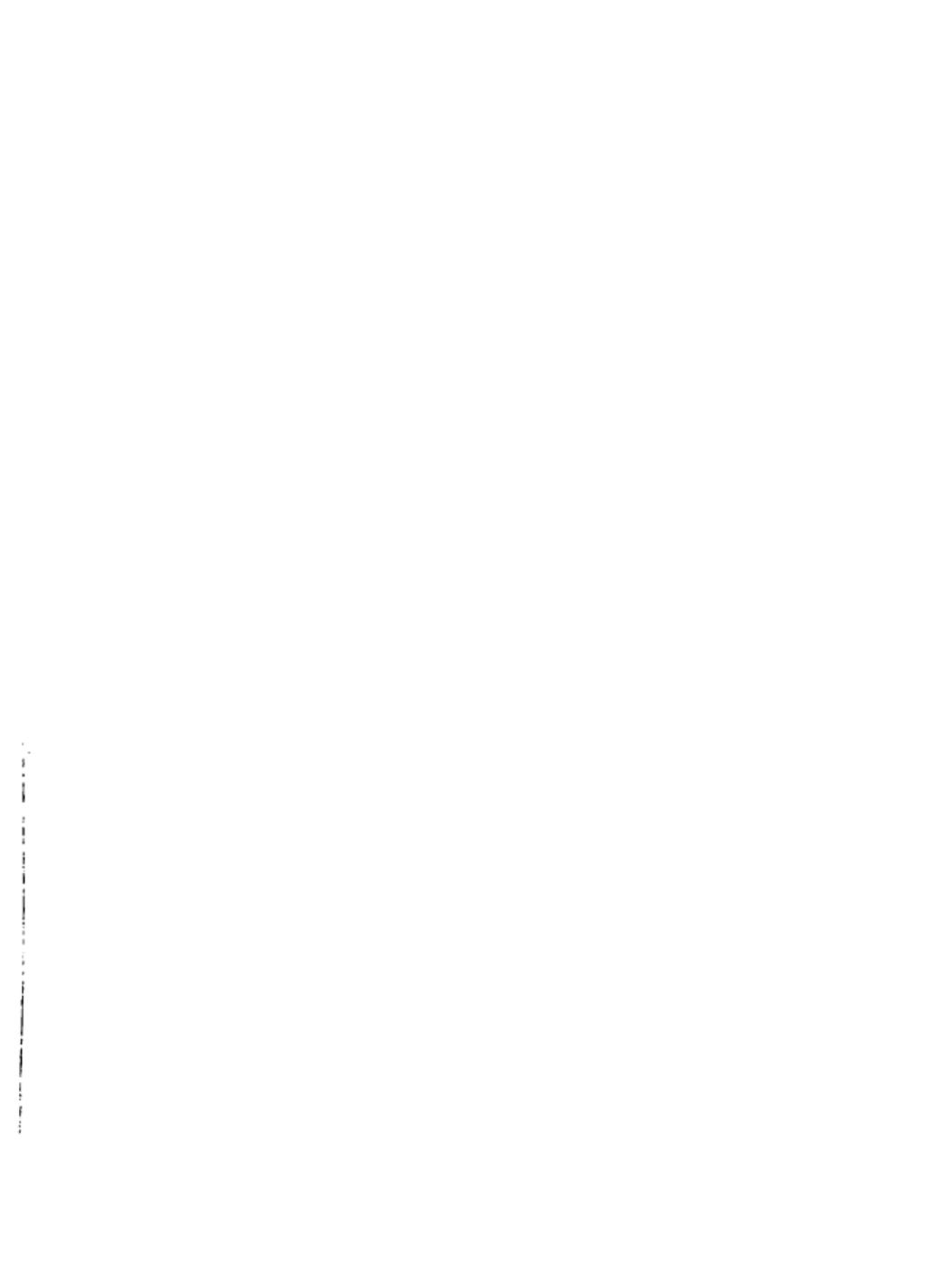


كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث الثاني

القتال في الأشهر الحرم

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾



المبحث الثاني

القتال في الأشهر الحرم

قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَرَالُونَ يَفْتِنُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾^(١).

المعنى الإجمالي للآية المباركة:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على حرمة القتال في الأشهر الحرم حيث استفظعت الآية القتال في الشهر الحرام ونعته بالكبير أي بالوزر الكبير ثم أفادت الآية - تعريضاً بالمشركين - أنَّ الصَّدَّ عن سبيل الله، والمسجد الحرام، والكفر بالله تعالى، وإخراج أهل المسجد الحرام وقسرهم على الهجرة من موطنهم هذه كلها أكبرُ عند الله وأعظمُ جريمةً من القتال في الشهر الحرام، ثم قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ أي إنَّ فتنَ المؤمنين عن دينهم كما يفعل أهل مكة بالمستضعفين أكبرُ من القتل أو أنَّ الشرك بالله تعالى والكفر به أعظمُ من القتل.

ما ورد في سبب نزول الآية:

وقبل بيان المدلول التفصيلي لمفاد الآية نرى من المناسب النقل لما روي في سبب نزولها، فإنه يُسهم اتّضاح مقصود الآية وأجواء نزولها:

أخرج الطبري في جامع البيان بسنده عن عروة بن الزبير قال: «بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن جحش في رجب مقفله من بدر الأولى، وبعث معه بثمانية رهط من المهاجرين، ليس فيهم من الأنصار أحد، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسيرَ يومين ثم ينظرُ فيه فيمضي لِمَا أمره، ولا يستكره من أصحابه أحداً... فلَمَّا سار عبدُ الله بن جحش يومين فتحَ الكتابَ ونظرَ فيه، فإذا فيه: إذا نظرتَ إلى كتابي هذا، فبسرِّ حتى تنزل نخلةً بين مكة والطائف، فترصدُ بها قريشاً، وتعلم لنا من أخبارهم. فلَمَّا نظر عبدُ الله بن جحش في الكتاب قال: سمعاً وطاعة، ثم قال لأصحابه: قد أمرني رسولُ الله ﷺ أن أمضي إلى نخلة فأرصدُ بها قريشاً حتى آتية منهم بخبر، وقد نهاني أن أستكره أحداً منكم، فمن كان منكم يُريد الشهادة ويرغبُ فيها فلينطلق، ومن كره ذلك فليرجع، فأما أنا فماضٍ لأمرِ رسولِ الله ﷺ فمضى ومضى أصحابه معه، فلم يتخلف عنه أحد، وسلكتُ على الحجاز، حتى إذا كان بمعدن فوق الفرع يُقال له نجران، أضلَّ سعدُ بن أبي وقاص، وعتبة بن غزوان - وكانا ضمن الرهط الثمانية - بعيداً لهما كانا عليه يعتقبانه، فتخلفا عليه في طلبه، ومضى عبدُ الله بن جحش وبقيةُ أصحابه حتى نزل بنخلة، فمرَّت به عيرٌ لقريش تحمل زبيباً وأدماً وتجارةً من تجارة قريش فيها منهم عمرو بن الحضرمي، وعثمان بن عبد الله بن المغيرة، وأخوه نوفل بن

عبد الله بن المغيرة المخزوميان، والحكم بن كيسان مولى هشام بن المغيرة، فلما رأهم القوم هابوهم، وقد نزلوا قريباً منهم، فأشرف لهم عكاشة بن محصن، وقد كان حلق رأسه فلماً رأوه أمِنوا وقالوا: عُمَار فلا بأس علينا منهم وتشاور القوم فيهم، وذلك في آخر يوم من جمادى، فقال القوم: والله لئن تركتم القوم هذه الليلة ليدخلنَّ الحرم فليمتنعنَّ به منكم، ولئن قتلتموهم لنتقنَّهم في الشهر الحرام. فتردَّد القوم فهابوا الإقدام عليهم، ثم شجعوا عليهم، وأجمعوا على قتل من قدروا عليه منهم، وأخذ ما معهم، فرمى واقد بن عبد الله التميمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله، واستأسر عثمان بن عبد الله، والحكم بن كيسان، وأفلت نوفل بن عبد الله فأعجزهم. وقدم عبد الله بن جحش وأصحابه بالعرير والأسيرين، حتى قدموا على رسول الله ﷺ بالمدينة. وقد ذكر بعض آل عبد الله بن جحش أن عبد الله بن جحش قال لأصحابه: «إنَّ لرسول الله ﷺ ممَّا غنمتم الخمس وذلك قبل أن يُفرض الخمس من الغنائم. فعزَّل لرسول الله ﷺ خمس العير، وقسَّم سائرهما على أصحابه، فلما قدموا على رسول الله ﷺ قال: «ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام»، فوقف العير والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً، فلما قال رسول الله ﷺ ذلك، سقط في أيدي القوم، وظنُّوا أنَّهم قد هلكوا، وعنَّفهم المسلمون فيما صنعوا، وقالوا لهم: صنعتم ما لم تُؤمروا به، وقاتلتم في الشهر الحرام ولم تُؤمروا بقتال، وقالت قريش: قد استحَلَّ محمدٌ ﷺ وأصحابه الشهرَ الحرام، فسفكوا فيه الدم، وأخذوا فيه الأموال وأسروا.

فقال مَنْ يردُّ ذلك عليهم من المسلمين مَن كان بمكة: إنَّنا أصابوا ما

أصابوا في جمادى - وتفاءلت اليهود بذلك على رسول الله ﷺ - فلما أكثر الناس في ذلك أنزل الله ﷻ على رسوله ﷺ: ﴿يَسْتُلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ أي إن كنتم قتلتم في الشهر الحرام فقد صدوكم عن سبيل الله مع الكفر به، وعن المسجد الحرام، وإخراجكم عنه، إذ أنتم أهلُه وولائهُ، أكبر عند الله من قتل مَنْ قتلتم منهم، والفتنة أكبر من القتل أي قد كانوا يفتنون المسلم عن دينه حتى يردُّوه إلى الكفر بعد إيمانه وذلك أكبر عند الله من القتل: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾ أي هم مقيمون على أخبث ذلك وأعظمه، غير تائبين ولا نازعين، فلما نزل القرآن بهذا من الأمر، وفرَّج الله عن المسلمين ما كانوا فيه من الشفق، قبض رسول الله ﷺ العير والأسيرين^(١).

وقال الشيخ الطبرسي ﷺ في مجمع البيان: قال المفسرون: «بعث رسول الله ﷺ سريةً من المسلمين، وأمر عليهم عبد الله بن جحش الأسدي، وهو ابن عمه النبي ﷺ وذلك قبل قتال بدر بشهرين على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة، فانطلقوا حتى هبطوا نخلة، فوجدوا بها عمرو بن الحضرمي في عير تجارة لقريش، في آخر يومٍ من جمادى الآخرة، وكانوا يرون أنه من جمادى، وهو رجب، فاختصم المسلمون، فقال قائلٌ منهم: هذه غرّةٌ من عدوٍّ، وغنمٌ رزقتموه، ولا ندري أمِنَ الشهر الحرام هذا اليوم أم لا.

وقال قائلٌ منهم: لا نعلم هذا اليوم إلا من الشهر الحرام، ولا نرى أن

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٢ / ص ٤٧٢.

تستحلُّوه لطمع أشفيتم عليه، فغلب على الأمر الذي يريدون عرض الحياة الدنيا، فشدُّوا على ابن الحضرمي فقتلوه، وغنموا عيرَه، فبلغ ذلك كفَّار قريش. وكان ابن الحضرمي أوَّل قتيلٍ قتل بين المشركين والمسلمين، وذلك أول فيء أصابه المسلمون. فركب وفد كفَّار قريش حتى قدموا على النبي ﷺ فقالوا: أيحلُّ القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله هذه الآية^(١).

وهنا جهاتٌ من البحث حول الآية المباركة:

ردُّ الآية على تشنيع المشركين:

الجهة الأولى: من ملاحظة سياق الآية المؤيد بها ورد في سبب النزول يتبيَّن أنَّها بصدد التأكيد على حرمة القتال في الشهر الحرام ولم تكن بصدد التأسيس لهذا الحكم، فقد كان معروفًا ومتباني على قبوله، والظاهر من الآية أنَّها إنَّما بدأت ببيان حرمة القتال في الشهر الحرام والتأكيد على أنَّه من العظائم تمهيدًا للردِّ على ما شنع به المشركون على الرسول الكريم ﷺ من دعوى استباحته لحُرمة الشهر الحرام توظيفًا لما اتَّفق وقوعه من بعض أصحابه رغم أنَّه لم يأمرهم بذلك ولم تكن هي المهمة التي ابتعثهم إليها، ثم أنَّه لم يُقرَّهم على ما فعلوا بل وبخهم وأنكر عليهم صنيعهم كما يظهر من الروايات الواردة في سبب النزول والتي منها ما نقلناه، ثم إنَّ الآية جاءت مؤكِّدة لحُرمة القتال في الشهر الحرام واعتبار القتال فيه من عظائم الذنوب، فلا مساغ للتشنيع على الرسول ﷺ وتوظيفًا لحديث ارتجله بعض أصحابه عن غير أمرٍ منه ولا إمضاء.

(١) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٢ / ص ٧٤.

ثم إن الآية وفي سياق الردّ على ما صار يرجفُ به المشركون أخذت في تعداد العظائم التي ارتكبتها المشركون والتي هي أكبرُ عند الله تعالى من القتال في الشهر الحرام فأفادت الآية أنّكم صددتم عن سبيل الله رغم قيام الحجّة الدامغة، وكفرتم بالله تعالى وصددتم عن المسجد الحرام فأبيتم ان يكون متعبداً لعباده، وأخرجتم أهله منه قسراً، وكلُّ ذلك أكبرُ عند الله من القتال في الشهر الحرام، وكذلك فإنّ فتنَ المستضعفين من المؤمنين عن دينهم بتعذيبهم وجسهم والتضييق عليهم أكبرُ من القتل، وكذلك فإنّ ما أنتم عليه من الشرك بالله أعظمُ من القتل.

توضيح مدلول الآية :

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ قيل إنّ السائلين هم المسلمون سألوا الرسول ﷺ عن حكم القتال في الشهر الحرام بعد أن وقعت الحادثة ووقع اللغط حولها، فلعلَّ بعضهم احتمل أن القتال صار سائغاً بعد أن لم يكن كذلك، فلهذا وقع السؤال منهم، وقيل إنّ السائلين هم المشركون كتبوا إلى النبي ﷺ بعد الحادثة أو أوفدوا له وفداً - على اختلافٍ في النقولات - فكان فيما سألوا عنه القتال في الشهر الحرام تعريضاً وليس لغرض الاستفهام، ولعلَّ السؤال صدر عن كلِّ من المسلمين ومشركي قريش ولكلِّ منهم دوافعه.

والمراد من الشهر الحرام هو الجنس فيشمل ذلك مجموع الأشهر الحُرُم، وهي رجب وذو القعدة وذو الحجّة ومحرم، وقيل هو شهر رجبٍ خاصّة استناداً إلى ما ورد في سبب النزول وكونه الشهر الذي وقعت فيه حادثة القتل للقرشي إلا

أن ذلك خلاف الظاهر، فإنَّ المتفاهم عرفاً من عنوان الشهر الحرام هو طبعي الشهر الموصوف بهذه الصفة، ولهذا لا يحتاج المتلقي لجواب الآية أن يسأل بعده وماذا عن حكم بقية الأشهر الحُرِّم، وقد استعمل القرآن عنوان الشهر الحرام في الجنس في موضعين غير هذا الموضع وهما قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَا تُحِلُّوْا سَعْيَكُمْ أَللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾^(٢).

ومعنى قوله: ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ هو أنَّهم يسألونك عن قتالٍ كائنٍ في الشهر الحرام جائزٌ أو محظورٌ؟ وإنَّما تمَّ خفض كلمة «قتال» على إضمار حرف الجر «عن» والذي دلَّ عليه حرف الجر الداخل على الشهر الحرام أو تمَّ الخفض بتقدير التكرار والمؤدَّى واحد، فكأنَّه قال يسألونك عن الشهر الحرام ويسألونك عن قتالٍ فيه. ويُمكن أن يكون منشأ الخفض لكلمة «قتال» هو أنَّها في موضع بدلٍ اشتغال عن الشهر الحرام، لأنَّ الزمان يشتمل على ما يقع فيه.

ومعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ هو قل يا رسول الله ﷺ قتالٌ في الشهر الحرام عظيم أي هو من الإثم العظيم، وإنَّما عبَّر بالكبير دون ذكر الموصوف وهو الإثم للتفطير كما في قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾^(٣) ثم إنَّ كلمة «قتال» مرفوعة على الابتداء، وإنَّما ساغ الابتداء بها رغم أنَّها نكرة بإعتبارها موصوفة بالجار والمجرور «فيه» أي بمتعلِّق الجار والمجرور، فكأنَّه قال: قتال كائنٌ فيه، وكلمة كبير هو الخبر.

(١) سورة البقرة/ ١٩٤.

(٢) سورة المائدة/ ٢.

(٣) سورة الكهف/ ٥.

وقوله تعالى: ﴿وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ جملة مُستأنفة، فقد تمَّ الجواب عن السؤال بقوله تعالى: ﴿قُلْ قَاتَلْ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ ثم شرعت الآية في كلام جديد، فالواو استئنافية وصدَّ عن سبيل الله مبتدأ، والصدُّ يكون بمعنى الإعراض والإنصراف عن الشيء كأنه غير عابئ ولا مكترث به، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾^(١) أي يُعرضون وينصرفون، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّازٍ وَسَمْ وَأَسْمُهُمْ يُصَدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾^(٢) وعليه فمعنى الصدَّ عن سبيل الله في الآية - بناءً على ذلك - هو الإعراض عن الإيمان والتوحيد، والإعراض عن القبول بسلوك طريق الله تعالى الذي يدعو إليه الرسول ﷺ.

ويمكن أن يكون المراد من قوله: ﴿وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ من الصدَّ بمعنى المنع والحيلولة، وهذا المعنى مستعمل أيضاً كثيراً في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿أَتَخَنُّ صَدَدَنَّاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَصُدُّكُمْ الشَّيْطَانُ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا﴾^(٥) وعليه فمعنى الصدَّ عن سبيل الله هو منع الناس عن سبيل الله كما كانوا يمنعون الناس عن اتباع

(١) سورة النساء/ ٦١.

(٢) سورة المنافقون/ ٥.

(٣) سورة سبأ/ ٣٢.

(٤) سورة الزخرف/ ٦٢.

(٥) سورة طه/ ١٦.

الرسول ﷺ ويمنعون المستضعفين من الهجرة إلى رسول الله ﷺ، والمعنى الثاني أرجح، لأن المعنى الأول يعني الكفر، وقد أشار إليه في قوله: ﴿وَكُفْرًا بِهِ﴾ على أن المعنى الثاني هو المناسب لعطف قوله: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ على سبيل الله.

ثم قال تعالى: ﴿وَكُفْرًا بِهِ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ والضمير في قوله: ﴿بِهِ﴾ عائذ على الله جلَّ وعلا الوارد في قوله: ﴿عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ يعني وكفر بالله، وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فمعطوف على سبيل الله فكأنه قال: وصدُّ عن سبيل الله والمسجد الحرام يعني وصدُّ عن المسجد الحرام بمنع المسلمين من العبادة في المسجد الحرام ومنعهم من الدخول لمكة لأداء مناسك الحجِّ والعمرة، وثمة توجهات أخرى لخفض المسجد الحرام هذا هو أقربها.

وقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فمحصل الآية: هو صدُّكم عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وكفركم بالله وإخراجكم أهله منه أكبر عند الله وأعظم من القتال في الشهر الحرام، فقوله: ﴿أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ للمبتدأ وهو قوله: ﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

هل الآية منسوخة بآية السيف أو غيرها:

الجهة الثالثة: زعم جمهور العامة أن آية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ منسوخة، ولهذا فقتال المشركين في الأشهر الحرم صار مباحاً بعد النسخ، وقد اختلفوا فيما هو الناسخ للآية على أقوال:

القول الأول: أن الناسخ هي آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا وَقَاتَلْتُمُومِنَ كَافَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١).

القول الثاني: هو أن الناسخ قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾^(٢).

القول الثالث: هو أن الناسخ قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(٣).

القول الرابع: إن الآية نسختها غزوة النبي ﷺ ثقيفاً في الشهر الحرام، وكذلك إغزائه أبا عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام، وقال بعضهم نسختها ببيعة الرضوان على القتال في ذي القعدة.^(٤)

مناقشة دعوى النسخ للآية:

والصحيح عدم تمامية شيء من هذه الأقوال:

أما القول الأول: فآية السيف غير منافية لآية: ﴿يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ لأن آية السيف بصدد الأمر بقتال عموم المشركين بناءً على أن «كافة» حالاً من المشركين، فموضوع الأمر في الآية هو عموم المشركين، ومعنى ذلك أنها تأمر بقتال عموم أفراد وأصناف المشركين، فهي بصدد بيان من يُشرع أو

(١) سورة التوبة/ ٣٦.

(٢) سورة التوبة/ ٢٩.

(٣) سورة التوبة/ ٥.

(٤) لاحظ: نواسخ القرآن - ابن الجوزي - ٨١، ٨٢، الناسخ والمنسوخ - السدوسي - ٣٣، ٣٤، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٢ / ٤٨٠، ٤٨١.

يجب قتالهم ولكنها ليست بصدد أن ذلك في تمام الأزمان والأمكنة أو في زمانٍ دون زمانٍ ومكانٍ دون مكانٍ، فلذلك لا تكون هذه الآية منافية للنهي عن القتال في الأشهر الحرم أو القتال في الحرم، ولو سلمنا أن الآية مطلقة من جهة الزمان والمكان فإن هذا الإطلاق يُقيده الآيات الناهية عن القتال في الأشهر الحرم والآيات الناهية عن القتال في الحرم، فإن ذلك هو مقتضى الجمع العرفي بين الخطاب الدال على الإطلاق والخطاب المشتمل على التقييد، ومن المعلوم عدم صحّة البناء على النسخ إذا أمكن الجمع العرفي وكانت العلاقة بين الخطابين هي علاقة الإطلاق والتقييد، بل يُمكن أن يقال إنه لا ظهور لآية السيف في الإطلاق من جهة الأشهر الحرم، فإن صدر الآية اشتمل على ما يدل أو يشعر بحرمة القتال في الأشهر الحرم حيث قال تعالى في صدر الآية: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الْدِّينَ الْقِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١) ثم قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾^(٢) فإن تصدّي صدر الآية للتمييز بين الأشهر وتوصيف أشهر الحرم إن لم يكن ظاهراً في التأكيد على حرمة القتال فيها فلا أقل أن ذلك محتتمل قوياً منها، ولهذا لا ينعقد لذيل الآية الأمرة بالقتال ظهوراً في الإطلاق إمّا لكون ما ورد في صدرها قرينة على عدم إرادة الإطلاق أو يكون صالحاً للقرينة، وبذلك لا يكون الأمر

(١) سورة التوبة/ ٣٦.

(٢) سورة التوبة/ ٣٦.

بقتال المشركين كافةً ظاهراً في الإطلاق من جهة الأشهر الحرم.

وأما القول الثاني: فكذلك يردُّ عليه بأنَّه لا تنافي بين قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾^(١) وبين الآية الدالَّة على حرمة القتال في الشهر الحرام، لأنَّ العلاقة بينهما هي علاقة الإطلاق والتقييد فيكون مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق المستظهر بدوياً من قوله: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ على المقيد المستفاد من الآية الناهية عن القتال في الشهر الحرام، فيكون حاصل الجمع هو وجوب أو مشروعية قتال الذين لا يؤمنون بالله إلا في الشهر الحرام، وعليه لا موجب ولا مصحح للبناء على النسخ بعد إمكان الجمع العرفي.

وأما القول الثالث: فيردُّ عليه أنَّ قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ جواب شرط، والشرط هو قوله تعالى: ﴿ إِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ ﴾^(٢) فيكون الأمر بقتل المشركين معلقاً على انسلاخ الأشهر الحرم، فلو كان المراد هو تعليق الأمر بالقتل على الأشهر الحرم المعروفة فحينئذ تكون الآية متطابقة مع الآية الناهية عن القتال في الشهر الحرام فإنَّ مقتضى مفهوم هذه الآية هو أنَّه إذا لم تنسلخ الأشهر الحرم فلا يجوز القتال وهذا هو مفاد الآية الناهية عن القتال في الشهر الحرام.

وأما لو كان المراد من الأشهر الحرم في الآية هي المدة التي تمَّ تحديدها لإنهاء الهدنة وهي أربعة أشهر تبدأ من حين الإعلان عنها يوم الحجِّ الأكبر

(١) سورة التوبة/ ٢٩.

(٢) سورة التوبة/ ٥.

كما قال تعالى في سورة براءة: ﴿فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾^(١) إلى قوله: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾^(٢).

فبناءً على أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(٣) هو هذه الأشهر والتي تنتهي في العاشر من ربيع الثاني فقد يقال إن الآية تدلُّ حقاً على نسخ النهي عن القتال في الشهر الحرام، وذلك لأنَّ معنى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ هو أنه بانتهاء هذه المدَّة لا يبقى زمانٌ ولا مكانٌ يكون فيه قتل المشركين محظوراً ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ يعني في أيِّ زمانٍ أو مكانٍ في الحلِّ أو في الحرم، وفي الأشهر الحرم وفي سائر الشهور.

إلا أن الصحيح - حتى بناءً على دلالة «حيث» على الزمان والمكان - هو عدم صلاحية الآية للدلالة على نسخ آية تحريم القتال في الشهر الحرام، لأنَّ دلالة هذه الآية على تشريع أو إيجاب القتل للمشركين في أيِّ زمانٍ أو مكانٍ إنما هو بالإطلاق ولذلك فإنَّ آية النهي عن القتال في الشهر الحرام غير منافية لها وذلك لأنَّها أخصُّ مطلقاً منها، فمقتضى الجمع العرفي هو تقييد إطلاق قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ بآية النهي عن القتال في الشهر الحرام، فيكون محصل الجمع بين الآيتين هو أنه إذا انقضت المدَّة المضروبة لإنهاء الهدنة

(١) سورة التوبة/ ٢.

(٢) سورة التوبة/ ٣.

(٣) سورة التوبة/ ٥.

فاقتلوا المشركين حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ إِلَّا إِذَا دَخَلَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ.

وأما القول الرابع: فيردُّ عليه أنَّ النسخ لا يثبت بأخبار الأحاد كما هو معلوم، على أنَّ هذه الأخبار تحكي فعلاً للرسول ﷺ والفعل بطبعه مجملٌ يحتمل أكثر من وجه، فلعَلَّ الوجه في حربه على ثقيف في الشهر الحرام هو اعتداؤها على المسلمين في الشهر الحرام، وقد نصَّ القرآن على جواز قتال من انتهك حرمة الشهر الحرام، وجواز ردِّ الإعتداء في الشهر الحرام بمثله، يقول الله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلْ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(١) فمع احتمال أنَّ المنشأ لحربه على ثقيف في الشهر الحرام هو انتهاكها حرمة الشهر الحرام كيف يصحُّ الإستدلال بهذا الفعل على النسخ؟! وهكذا هو الشأن في المثال الثاني والثالث.

ثم إنَّ مما يؤكِّد عدم نسخ الحكم بحرمة القتال في الشهر الحرام قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعْتِ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾^(٢) ومن المعلوم أنَّ سورة المائدة هي من أواخر ما نزل على رسول الله ﷺ وعلى أيِّ تقدير فإنَّه لم يثبت أنَّ الحكم بحرمة القتال في الشهر الحرام قد تمَّ نسخه، ولهذا فالصحيح كما عليه الإمامية^(٣) أنَّ قوله تعالى: ﴿يَسْتَأْذِنُكُمُ الْعَرَابُ الْقُرْآنُ فِيهِ قُلٌّ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ آية محكمة وليست منسوخة.

(١) سورة البقرة/ ١٩٤.

(٢) سورة المائدة/ ٢.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢١/ ٣٢. تفسير مجمع البيان - الشيخ

الطبرسي - ج ٢/ ص ٧٥.

مشروعية القتال في الشهر الحرام للقصاص ورد الإعتداء:

الجهة الرابعة: إنَّ الحكم بحرمة القتال في الشهر الحرام مختصُّ بما إذا لم يقع اعتداءٌ من المشركين في الشهر الحرام، أمَّا إذا بدأوا الحرب على المسلمين في الشهر الحرام فإنه يجوز قتالهم في مثل هذا الفرض، ويُعدُّ ذلك من الدفاع وليس هو من القتال الابتدائي والذي تنصرفُ أدلَّةُ حرمة القتال في الأشهر الحُرِّم إليه خاصَّةً، بل يجوز بدوهم بالحرب في الشهر الحرام إذا كانوا قد بدؤوا المسلمين في وقتٍ سابق بالحرب في الشهر الحرام، وهو من القصاص في الحرِّمات كما أفاد ذلك القرآن بقوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، فمعنى قوله: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ هو أنَّهم إذا هتكوا حرمة الشهر الحرام بقتالكم فيه جاز لكم قتالهم فيه، وليس ذلك من الهتك، ثم ساق الله تعالى قوله: ﴿وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ﴾ مساق الإحتجاج وبيان القاعدة العامَّة وهي أنَّ كلَّ حرمةٍ - كالقتال في الشهر الحرام أو في الحرم أو في ظرف الهدنة المتعاهد عليها - إذا وقع من المشركين الهتك لها - جاز للمؤمنين مُقاصَّتهم بمثلها، فلهم أن يبدؤهم بقتالٍ في الشهر الحرام كما كانوا قد بدأوا المؤمنين بقتالٍ في الشهر الحرام ثم تصدَّت الآية - تأكيداً للردع وتحذيراً من توظيف الحرِّمات - تصدَّت لبيان قاعدةٍ هي بمثابة الحاضنة لقاعدة «الحرِّمات قصاص» وهي أنَّ كلَّ من اعتدى ساغ للمعتدى عليه أن يُجازي المُعتدي باعتداءٍ مثله، فمَن لا يراعى الحرِّمات كالأشهر والحُرِّم والعهود الموثَّقة لا يكون مُستحقاً لأن تُراعى له الحرِّمات، نعم لا تسوغ المجازاة إلا بمثل

٣٨..... شرح آيات الأحكام / ج ٢ (كتاب الجهاد والأمر بالمعروف)

الاعتداء كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿بِمِثْلِ مَا آعَدْتَنِي عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ .

ثم إنه قد أتضح ممَّا ذكرناه في الفرض الأول جواز قتال الفئة الباغية في الأشهر الحُرْم، لأنَّ قتالها إنَّما يسوغ بعد إبانها للكفِّ عن قتال الطائفة الأخرى والقبول بالإصلاح، فقتالها في مثل هذا الفرض إنَّما يكون لدفع بغيها وعدوانها وليس من القتال الابتدائي الذي نهت الآيات عن إيقاعه في الأشهر الحرم.



كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث الثالث

قتال الفئة الباغية من المسلمين

﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾



المبحث الثالث

قتال الفئة الباغية من المسلمين

قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ائْتَتَاكَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا إِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١).

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على أمرين:

الأمر الأول: مشروعية بل وجوب قتال الطائفة من المسلمين إذا بغت وتعدت على طائفة أخرى من المسلمين ولم يُفلح معها السعي المبذول للصلح، ففي فرض عدم قبولها بالصلح ومُضيها في البغي والتعدّي على الطائفة الأخرى يتعيّن على المسلمين قتالها إلى أن ترضخ وتعود عن غيها وبغيها على الطائفة الأخرى، فإن فاءت وتراجعت عن بغيها فهنا يتعيّن الكف عنها وإيقاع الصلح بينها وبين الطائفة الأخرى بالعدل المقتضي لإيفاء كل بحقه، فلا يضيع حق من دم أو مالٍ أو عرض.

الأمر الثاني: مشروعية بل وجوب قتال الطائفة من المسلمين إذا بغت بالخروج والتمرد على الإمام، فيجب على المسلمين قاطبة قتال هذه الفئة الباغية مع الإمام حتى ترجع عن بغيها وتعود إلى أمر الله تعالى وطاعة الإمام.

تقريب الاستدلال بالآية على وجوب قتال الفئة الباغية:

أمّا تقريب الاستدلال بالآية على الأمر الأول فواضح، فإنّ الآية افترضت نشوب تقاتل بين جماعتين كلّ منهما تنتمي لدائرة الإسلام، فهنا يتعيّن على المسلمين المبادرة إلى دعوتها للتصالح ونبذ القتال، دون النظر إلى مَنْ هو المعتدي ومَنْ هو المعتدى عليه، فوجوب المبادرة للدعوة إلى التصالح ونبذ القتال لا تختصُّ بمقتضى إطلاق الآية بفرضية عدم وجود مُعتدي ومُعتدى عليه أو عدم تميّز المُعتدي من المُعتدى عليه بل تشمل فرضية تشخُّص المُعتدي من المُعتدى عليه بل إنّ هذه الفرضية هي الغالبة، وأمّا الفرضية الأولى فلا تكاد تتفق خارجاً، فدائماً تكون إحدى الطائفتين المتقاتلتين مُعتدية واقعاً والأخرى مُعتدى عليها، والفرضية الثانية وإن كانت تتفق خارجاً إلا أنّها نادرة التحقق فتشخيص المعتدي لو لم يكن واضحاً ابتداءً فإنّه لا يلبث أن يتّضح، وعلى أيّ تقدير فالوظيفة المتعيّنة على المسلمين عند نشوب قتالٍ بين طائفتين منهم هي المبادرة للدعوة إلى التصالح ونبذ القتال حتى في فرض تشخيص المعتدي من الطائفتين، فلا يجوز الإصطفاف مع الطائفة المعتدى عليها قبل الدعوة للتصالح وفصّ النزاع، فهذا هو ما يقتضيه إطلاق الأمر بالإصلاح في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾.

فإذا لم يُفلح السعي للإصلاح وتمادت إحدى الطائفتين في البغي والتعدّي على الطائفة الأخرى فهنا يتعيّن على المسلمين قتال هذه الطائفة لردعها وكفّها عن عدوانها على الطائفة الأخرى، وهذا هو معنى قوله: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي﴾.

ومقتضى إطلاق الأمر في الآية هو وجوب قتال الطائفة المعتدية حتى لو كانت هي المعتدى عليها في بادئ الامر، بمعنى أنه لو اعتُديَ عليها فقاتلت فبادر المسلمون إلى الدعوة للتصالح فأبُتْ إلا الإستمرار في القتال فهنا يتعيّن على المسلمين قتالها حتى تراجع عن قرار الإستمرار في القتال وتقبل بالصلح والرجوع إلى أمر الله تعالى وما شرّعه وفرضه من وسائل الإستيفاء للحقوق، وهذا هو معنى: ﴿حَتَّى تَفِئَءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ فوجوب قتال الطائفة الباغية من الطائفتين مُغَيَّبٌ برجوعها عن التصادي في التعديّ وبقبولها الرجوع إلى أمر الله، فالفيء يعني الرجوع، وأمر الله يعني ما فرضه من أحكامٍ وتشريعات فيلتزمون بما فرضه لهم وعليهم من حقوق، فإن أذعنوا لذلك تعيّن على المسلمين الكفُّ عن قتالهم والمبادرة إلى إيقاع التصالح بين الطائفتين بما يضمن لكلّ منهما حقّه الذي له على الطائفة الأخرى، وهذا هو معنى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾.

فلا ينتهي الأمر بكفّ الطائفة الباغية عن القتال أو بفضّ النزاع ووقف التقاتل بل هي مرحلة يعقبها إيقاع الصلح بين الطائفتين بالعدل، ومعنى قوله: ﴿يَا لَعَدْلٍ﴾ هو إيفاء كلّ طائفة حقّها من الأخرى واستيفاء الحقّ منها للأخرى بحسب ما تفرضه مقتضيات العدل المقرّرة شرعاً من الضمانات والأروش والديات بل والقصاص، وهذا هو معنى الرجوع إلى أمر الله تعالى والإصلاح بالعدل.

وهنا عددٌ من المسائل تُسهم في إيضاح الأمر الأول المُستدلّ عليه بالآية

ما يقتضيه إطلاق الآية :

المسألة الأولى: إن مقتضى إطلاق الآية هو وجوب المبادرة للإصلاح وفضّ النزاع ثم وجوب قتال الطائفة الظالمة والمعتدية بقطع النظر عن منشأ النزاع والتقاتل، وكذلك فإن مقتضى إطلاق الآية هو وجوب الإصلاح ثم القتال سواء كان التقاتل بين قبيلتين من المسلمين أو بين حينين أو جماعتين أو دولتين فإن على المسلمين في تمام هذه الفروض وما أشبهها أن يبادروا بالسعي للإصلاح فإن لم يُفلح وجب عليهم قتال الطائفة المعتدية لردعها وكفّها عنبغيها وظلمها للطائفة الأخرى.

قتال الفئة الباغية جهاداً وقتيلها مهدور الدم:

المسألة الثانية: إن قتال المسلمين للطائفة الباغية يُصنّف ضمن الجهاد في سبيل الله تعالى لأنه امتثالٌ لأمر الله تعالى وسعيٌ لإقامة حدود الله وبسط العدل والأمن وأخذ النصف للمظلوم من الظالم، ولهذا فمن يُقتل في هذا السبيل من المسلمين يكون شهيداً وتجري عليه أحكام الشهيد، وأمّا من يُقتل من الفئة الباغية فهو مهدورُ الدم ليس له على قاتله من المسلمين في المعركة قصاص ولا دية، لأن قتله وقع بإذن من الله تعالى، إذ أن الأمر بقتال الفئة الباغية يستلزم المشروعية لقتلهم لاقتضاء القتال لذلك كما هو واضح والمأذون شرعاً بقتله لا قصاص له ولا دية شأنه في ذلك شأن من قُتل قصاصاً أو لحدٍّ من الحدود، فهو كما عبّرت عنه بعض الروايات - أي عن المقتص منه - بقتيل القرآن^(١).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧/ ٣٧٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٩/ ص ٦٤.

وكذلك لا يجب على مَنْ أتلَف شيئاً من أموال الفئة الباغية الضمان إذا كان الإِتلاف في ظرف المعركة واقتضاها القتال، فإنَّ أدلَّة الضمان منصرفة جزماً عن هذا الفرض الذي أذن فيه الشارع بالإِتلاف لاقتضاء القتال له، وكما لا يجب على القاتل القصاص والضمان كذلك لا تجب عليه الكفارة، لأنَّ ما دلَّ على وجوب الكفارة لقتل المسلم عمداً أو خطأً منصرفٌ عن هذا المورد الذي أذن فيه الشارع بالقتل لاقتضاء قتال الفئة الباغية له، والظاهر أنَّه لم يقع خلافٌ في كلِّ ما ذكرناه^(١).

ضمان ما أتلفه الباغي والقصاص منه :

المسألة الثالثة: هل يجبُ على الباغي ضمان ما أتلفه من أموال المسلمين أثناء المعركة؟ وهل تجب عليه الدية؟ وهل لأولياء القتل من المسلمين المطالبة بالقصاص؟

الظاهر أنَّه لا خلاف عندنا^(٢) في ضمان ما أتلفه الباغي من أموال المسلمين أثناء المعركة، وذلك لأنَّها أموال معصومة وقد تمَّ إِتلافها بغير وجه حقٍّ، فكما يجب ضمانها لو أتلفها في غير ظرف المعركة كذلك يلزمه ضمانها لو وقع الإِتلاف في ظرف المعركة، فإنَّ إِتلافه في كلا الفرضين يكون من العدوان الموجب للضمان، وكذلك تلزمه الدية عملاً أزهدقه من أرواح وما أحدثه من جراحات لإطلاقات أدلَّتْها مع عدم المانع من تناول هذا الفرض، وهكذا فإنَّ لأولياء

(١) منهاج الصالحين كتاب الجهاد - السيد الخوئي - ج ١ / ٣٧١.

(٢) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢١ / ٣٤٧.

القتيل المطالبة بالقصاص لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا﴾^(١) وقوله: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(٢).

وزعم بعض فقهاء العامة^(٣) عدم وجوب شيء من ذلك بعد أن تكفَّ الفتنة الباغية عن عدوانها وتذعن للصالح واستدلوا لذلك بوجهين:

الوجه الأول: هو سكوت الآية عن الأمر بالضمان والدية والقصاص واكتفت بالأمر بالإصلاح، قال تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾.

الوجه الثاني: أنه لم يعلم من سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في أهل البغي المطالبة بشيء من ذلك.

والجواب: إن الآية وإن لم تُصرِّح بوجوب الضمان والدية والقصاص، لكنَّها أمرت بأن يكون الإصلاح بالعدل ثم أكدت ذلك بالأمر بالقسط، قال تعالى: ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، ولا ريب أن الضمان والقصاص من مقتضيات العدل، فإنَّ الأموال التي أتلَّفها أهل البغي محترمة، والأنفس التي أزهقوها معصومة، فمقتضى الأمر بالعدل والقسط هو الإستحقاق للضمان والدية والقصاص، هذا مضافاً إلى أنَّ إطلاقات أدلة الضمان والدية والقصاص كافية لو سلَّمنا بسكوت الآية وعدم ظهور الأمر بالعدل في الاستحقاق لذلك، فإنَّ إطلاقات الأدلة غير قاصرة عن الشمول لهذا المورد بعد أن لم تكن الآية

(١) سورة الإسراء / ٣٣.

(٢) سورة المائدة / ٤٥.

(٣) لاحظ: المبسوط - السرخسي - ج ١٠ / ص ١٢٧، ١٢٨، المغني - ابن قدامة - ج ١٠ / ص ٦١، ٦٢، نيل الأوطار - الشوكاني - ج ٧ / ٣٥٥، بدائع الصنائع - أبو بكر الكاشاني - ج ٧ / ١٤١.

ظاهرة في المنع، غايته أنها لم تتصدَّ للتصريح بالاستحقاق، ولعلَّ ذلك لوضوحه من الأدلة الأخرى التي لا موجب لرفع اليد عنها بعد ظهورها في الإطلاق.

وأما دعوى عدم العلم من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي المطالبة بذلك، فعدم العلم لا ينفي الوقوع، على أنه لو ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يطالب أهل البغي بالقصاص والضمان فإنَّ ذلك لا يُحرز منشأه، فلعله لم يتمكَّن من المطالبة كما اتَّفَق ذلك مع أهل الشام فإنَّهم لم يفيثوا لأمر الله أساساً وكانوا في منعة إلى أن رحل أمير المؤمنين عليه السلام إلى ربِّه، وأما الخوارج فلم يبقَ منهم إلا نزر يسير والظاهر أنهم فرُّوا، على أن من غير المحرَّز أن من بقي منهم كان ممن أتلَف أو قتل نفساً محترمة، وأما أهل البصرة فعدم مطالبته بالضمان والقصاص منهم لعله نشأ عن عدم إمكان تثبُّت أولياء القتل من القاتل بعينه ولهذا لا يسعهم المطالبة بالقصاص أو الدية، وكذلك فإنَّ عدم المطالبة بالضمان لعله نشأ عن عدم معرفة الجناة بأشخاصهم، ولم يثبت أن أحداً من أولياء القتلى جاء لأمير المؤمنين عليه السلام بيِّنة على قاتل وليِّه فلم يقتص له منه.

تقريب الاستدلال بالآية على وجوب قتال الخارجين على الإمام:

وأما تقريب الاستدلال بالآية المباركة على وجوب قتال الفئة الباغية على الإمام - المفترض الطاعة - والخارجة عن طاعته والشاهرة في وجهه السيف فممن وجهين:

الوجه الأول: هو انطباق الآية على هذا الفرض، فالأمام ومن معه من الجند طائفة من المؤمنين، والفئة الباغية طائفةٌ أخرى وهي مُعتدية بقاتلها

٤٨ شرح آيات الأحكام / ج ٢ (كتاب الجهاد والأمر بالمعروف)

وظالمة، والمفترض من الإمام أنه بادر لبعث مَنْ يعظُّها ويُطالبها بالكفِّ عن القتال والفيء والرجوع إلى أمر الله ﷻ، فإذا أبت إلا القتال تعيَّن على المسلمين قتالها إلى أن تفيء إلى أمر الله تعالى، فمفروض الآية المباركة منطبقٌ على المورد المذكور دون إشكال.

الوجه الثاني: إنَّ الآية تدلُّ على وجوب قتال الفئة الباغية والشاهرة للسلاح في وجه الإمام - المفترض الطاعة - ومَنْ معه من عامَّة المسلمين بالأولوية القطعية، فإنه إذا وجب على المسلمين قتال فئة بغت على فئة صغيرة من المسلمين لردعها وكفِّها عن البغي على تلك الفئة وإجائها إلى الرجوع إلى أمر الله تعالى فقتال الفئة الباغية والشاهرة للسلاح على إمام المسلمين ومَنْ معه من عامَّة المسلمين يكون أولى وأجدر، فلا يُحتمل أن يكون القتال واجبا في الفرض الأول ولا يكون كذلك في الفرض الثاني، فالعرف المتلقِّي للآية يُلغى خصوصية موردها ويفهم منها الشمول للفرض المذكور دون تردُّد.

ولهذا تعارف بين الفقهاء من الفريقين وعامَّة المسلمين تسمية الخارجين على الإمام والشاهرين السلاح في وجهه بالبغاة، والظاهر أن هذه التسمية مقتبسة من قوله تعالى في الآية: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَفِيءَ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ .

وجهٌ ثالث للاستدلال بالآية على وجوب قتال الخارجين على الإمام:

وثمة وجهٌ ثالث أفاده بعض الأعلام وحاصله أن تعليق الأمر أو الحكم على وصفٍ ظاهرٍ في أن ذلك الوصف علَّة الأمر والحكم أو قل: ظاهرٌ في أن ذلك الوصف هو تمام الموضوع للحكم، فالآية قالت: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَفِيءَ﴾ فالأمر

بالقتال عُلِّقَ على البغي والذي هو التعدي والعدوان والطغيان، ومقتضى تعليق الأمر بالقتال على البغي هو أن البغي علة الأمر بالقتال أو قل إن تعليق الأمر بالقتال على البغي ظاهرٌ عرفاً في أن البغي هو تمام الموضوع للأمر والحكم بوجود القتال، ويؤكد ظهور الآية في أن البغي هو تمام الموضوع للأمر بالقتال أنها جعلت الغاية التي ينتهي عندها الأمر بالقتال الكف عن البغي والرجوع إلى أمر الله ﴿حَقَّ نَفْيٌ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ فالأمر بالقتال يدور مدار تحقق البغي ومتى ما انتفى البغي أنتفى معه الأمر بالقتال، ومقتضى ذلك أن البغي هو تمام الموضوع للأمر بالقتال، وعليه لا فرق بين أن يكون البغي على فئة صغيرة من المسلمين أو يكون على أمام المسلمين، فليكن هذا الوجه مؤيداً لما ذكرناه.

هذا مضافاً إلى ما أفادته الروايات من تطبيق الآية المباركة على من خرج

على أمير المؤمنين عليه السلام ووصفهم لذلك البغاة.

فمن ذلك موثقة حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي عليه السلام عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَكَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا عليه السلام بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَالتَّأْوِيلِ قَالَ اللَّهُ عليه السلام: ﴿وَإِنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقْتَلُوا إِلَيْ تَبَغَى حَقَّ نَفْيٌ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام: إِنْ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فَسُئِلَ النَّبِيُّ عليه السلام مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِفُ النَّعْلِ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ: قَاتَلْتُ بِهَذِهِ الرَّايَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام ثَلَاثًا

وَهَذِهِ الرَّابِعَةُ، وَاللَّهُ لَوْ ضَرَبُونَا حَتَّى يَبْلُغُوا بِنَا السَّعَفَاتِ مِنْ هَجَرَ لَعَلِمْنَا أَنَّا عَلَى الْحَقِّ وَأَنَّهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ..»^(١).

دعوى عدم شمول الآية للخارجين على الإمام وجوابها:

ومما ذكرناه يتبين ضعف ما أفاده بعض الأعلام من أن الآية لا تنطبق على من خرج على أمير المؤمنين عليه السلام - وحاربهم في حروبه الثلاثة - وذلك لأن الآية وصفت الطائفتين المتقاتلتين بالمؤمنين والحال أن من خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام لم يكونوا كذلك، وكون الآية قد وصفت إحدى الطائفتين بالبغي لا يعني أن المراد من البغي فيها هو ذاته البغي الذي تعارف بين المسلمين وعند فقهاء الفريقين وصف هؤلاء به، فهؤلاء وإن تعارف بين المسلمين وصفهم بالبغي إلا أنه ليس بمعنى تعدّي طائفة على أخرى كما هو مفاد الآية بل هو مصطلح خاص يُطلق على من خرج على الإمام المفترض الطاعة بتأويل باطل وهو من الموبقات الموجبة لخروج فاعلها من دائرة الإيمان، ولهذا لا تنطبق على مثلهم الآية التي وصفت الطائفتين المعتدية والمعتدى عليها بالمؤمنين.

والجواب: هو أن ما أفاده لا يصلح مانعاً عن انطباق الآية على الخارجين على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فإنه يصح وصفهم رغم خروجهم على الإمام عليه السلام بالمؤمنين باعتبار الإنشاء، فالمصحح لكونهم مؤمنين أنهم كذلك إنشاءً لا واقعاً، تماماً كما وصف الله تعالى المنافقين بالمؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ قَرِبَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ يُجِدُّوْنَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾^(٢)

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٠ - ١٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٥ / ص ٢٥ - ٢٧.

(٢) سورة الأنفال / ٥ - ٦.

فالآية وصفت المنافقين بالمؤمنين رغم أنَّهم ليسوا كذلك واقعاً ولكنَّهم مؤمنون انتساءً، كذلك المقام، ويُؤكِّد ما ذكرناه من أنَّهم لم يخرجوا بغيهم على الإمام عليه السلام عن دائرة المتتمين للإسلام أنَّ الإمام عليه السلام لم يُعامل أسراهم معاملة أسرى الكفار وكذلك لم يتعاط مع أموالهم على أنَّها من الغنائم.

دعوى نفي النفاق عن الخارجين على الإمام وجوابها:

نعم ما ادَّعاه بعض فقهاء العامَّة من دلالة الآية على أنَّ الخارجين على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ليسوا منافقين لأنَّ الآية وصفتهم بالمؤمنين فهم بذلك مؤمنون وإنَّ أخطئوا في خروجهم وبغيهم على الإمام عليه السلام هذه الدعوى لا تصح، فإنَّ وصفهم بالمؤمنين لا ينفي عنهم صفة النفاق كما وصف الله المنافقين في الآية بأنَّهم فريق من المؤمنين، فالوصوفون بالمؤمنين منافقون بإجماع المفسِّرين، فهم مؤمنون انتساءً لا واقعاً وعلى ذلك جرت سيرة الرسول صلى الله عليه وآله مع المنافقين في المدينة رغم أنَّهم لم يكونوا مؤمنين واقعاً، وقد وصفهم القرآن بالكافرين في العديد من الآيات في سورة التوبة ورغم ذلك كانوا يُصنَّفون في دائرة المؤمنين بالانتساء، فكانوا يُدفنون في مقابر المسلمين ويدخلون مساجدهم ويتوارثون مع سائر المسلمين وتُؤكل ذبائحهم ويتزوَّجون من المؤمنات وتُتزوَّج منهم.

الشروط المعتبرة في وجوب قتال أهل البغي:

هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله في المبسوط ما حاصله^(١): أنَّه لا يجب قتال

أهل البغي إلا بشروطٍ ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكونوا من القوة والعدة والعدد ما يتمكنون بها من الامتناع بحيث لا يمكن ردعهم وكفهم عن غيهم وبغيهم إلا بتعبئة جيش يُقاتلهم، وأمّا لو كانوا فئة قليلة غير قادرة على الامتناع والدفع عن نفسها فليسوا في هذا الفرض من أهل البغي المأمور بقتالهم.

الشرط الثاني: أن لا تكون يد الإمام مبسوطة عليهم بل يكونون في حرزٍ منه لا ينفذ عليهم سلطانه، كأن يكونوا في بلدٍ آخر أو بادية، وأمّا لو كانوا في قبضته يمضي فيهم أمره ويطأهم سلطانه فليسوا من أهل البغي، واستشهد على ذلك بما روي أنّ عليّاً عليه السلام كان يخطبُ فقال رجلٌ من باب المسجد: لا حكم إلا لله، تعريضاً بعليٍّ عليه السلام أنّه حكّم في دين الله، فقال عليٌّ عليه السلام: «كلمة حقّ يرادُ بها باطل، لكم علينا ثلاث: أن لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفياء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدأكم بقتال»^(١).

الشرط الثالث: أن تكون مبايبتهم وخروجهم على الإمام نشأ عن تأويل باطل ولكنهم يرونه مسوغاً لخروجهم على الإمام، وأمّا لو كانت مبايبتهم وخروجهم عن غير تأويل فليسوا من أهل البغي بل هم في هذا الفرض من قطاع الطريق، فيكون حكمهم حكم المحاربين الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢).

(١) المبسوط - الشيخ الطوسي - ج ٧ / ص ٢٦٩، مستدرک الوسائل - ميرزا حسين النوري الطبرسي -

ج ١١ / ص ٦٥ مع تفاوت يسير.

(٢) سورة المائدة / ٣٣.

مناقشة الشرط الأول والثاني والتأييد لهما:

أما الشرط الأول الذي أفاده الشيخ رحمته الله وتبناه آخرون فقد أورد بعض الأعلام على اعتباره بأنه منافٍ لإطلاق الآية، فهي لم تُقيّد الأمر بقتال الفئة الباغية بالشرط المذكور، بل أمرت بقتالها لمجرّد أنّها بغت ولم تقبل بالصلح والكفّ عن القتال، وهذا يصدق على الفئة القويّة الممتنعة وعلى الضعيفة، ويؤيد ذلك ما ورد في سبب نزول الآية فإنّها - كما روي - نزلت في جماعتين صغيرتين تعدّت إحداهما على الأخرى، ولا يصحّ التمسك بالخصوصيّات التي كان عليها أصحاب الجمل وصفين والنهروان، فإنّ كونهم من أهل البغي لا ينفي هذه الصفة عن غيرهم لمجرّد أنهم غير واجدين لبعض الخصوصيات التي كان عليها هؤلاء البغاة، فالآية لم تُعلّق الأمر بقتال الفئة الباغية على خصوصية المنعة والقوة التي كان عليها البغاة الخارجون على أمير المؤمنين عليه السلام بل أطلقت الأمر بقتال الفئة الباغية والذي يصدق على الممتنعة وعلى الضعيفة.

إلا أنّ الظاهر عدم تماميّة هذا الإشكال على ما أفاده الشيخ الطوسي رحمته الله فإنّ الفئة الضعيفة - التي لا يسترعي ردها وإجبارها على الكفّ عن القتال الإعداد والتعبئة لجيشٍ يُقاتلها - مثل هذه الفئة لا يكون قتالها سائغاً فإنّ الآية لا إطلاق لها يشمل هذا الفرض، فمناسبات الحكم والموضوع تقتضي استظهار أنّ الأمر بقتال الفئة الباغية إنّما هو في فرض عدم إمكان ردهم وإجبارهم على الكفّ بغير القتال، فمع افتراض ضعفهم وتيسّر القبض على أيديهم وقسرهم - بغير القتال - على الرجوع إلى حكم الله فيما تنازعوا فيه لا يكون لقتالهم ما يُصحّحه،

لأنهم إنما يُقاتلون لإجرائهم إلى الكف عن القتال والرجوع إلى أمر الله كما هو المستظهر من قوله تعالى: ﴿حَقَّ نَفْيٌ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾ وهذه الغاية متحققة بحسب الفرض دون قتال، فلا موجب ولا موضوع للأمر بالقتال، وليس المقصود من قوله تعالى: ﴿حَقَّ نَفْيٌ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ هو حتى تقتنع وترى نفسها مخطئة فترجع إلى أمر الله اختياراً وعن رضئٍ منها بل المقصود هو حتى ترتدع وتكف عن بغيها وتقبل بامضاء أمر الله عليها وإن كانت راغمة، وهذه الغاية متحققة بحسب الفرض فلا موضوع للقتال، ويؤكد ما ذكرناه أن مَنْ بقي من جُند البصرة وهم كثر لم يقتنع الكثير منهم بخطئهم ولكنهم بعد أن ضعفوا وذهبت شوكتهم وألجئهم ذلك راغمين على الإذعان والرضوخ للطاعة كفَّ أمير المؤمنين عليه السلام عن قتالهم، فليس المراد من النفي إلى أمر الله هو الإقرار بالخطأ والرجوع للطاعة عن محض اختيار.

فالشرط الأول الذي أفاده الشيخ الطوسي عليه السلام تأمٌ وغير منافٍ لإطلاق الآية، وأمّا الشرط الثاني فهو كذلك تأمٌ بنفس التقريب للشرط الأول فاعتبار خروجهم عن سلطان الإمام وبسط يده هو من تمام الموضوع للأمر بالقتال، فاعتداء فئَةٍ على أخرى وإن كان ذلك من البغي لكنّه لا يتعيّن قتالها لو كانت هيبة السلطان وزجره أو تهديده كافياً في ارتداعها ورضوخها لأمر الله تعالى وانقيادها للطاعة، فالقتال إنّما شرِّع لغرض الوصول لهذه الغاية وهي متحققة بحسب الفرض، فلا موضوع للأمر بالقتال، ويؤكد ذلك أنّ صدر الآية خاطب المسلمين بالدعوة إلى الصلح في أول الأمر، وإيجاب القتال إنّما يكون بعد إضرار

الفئة الباغية على الإستمرار في البغي والتعدّي، والمفترض أن الفئة الباغية لا تقوى على الإصرار والعناد لنفوذ سلطان الإمام عليها، وليس المقصود من القبول بالصلح أن يكون ذلك عن محض اختيار بل المقصود منه القبول به وإن كان ذلك عن خوفٍ من عقوبة السلطان.

مناقشة الشرط الثالث:

وأما الشرط الثالث فالظاهر هو عدم تماميته، فليس في الآية ما يقتضي اعتباره في صدق البغي، فعنوان الفئة الباغية يصدق حتى لو نشأ بغيتها عن التشهّي والإستكبار، ولم تكن ثمة شبهة أو تأويل يعتدونه أو يتظاهرون باعتقاده، ودخول مثل هذه الفئة في هذا الفرض تحت عنوان قطاع الطريق والمحاربين المفسدين لا يمنع صدق عنوان الفئة الباغية عليهم، فأئى محذورٍ في أن يجتمع عنوانان مصحّحان للقتال على معنوي واحد. نعم يمكن اعتبار هذا الشرط لترتيب بعض الآثار والأحكام المجعولة على الفئة التي نشأ بغيتها عن شبهة وتأويل باطل، وأما الأمر بقتالها بصفتها فئة باغية فلا يُعتبر فيه أكثر من كونها فئة متعدية على فئةٍ أُخرى وتأبى الكفّ عن عدوانها أو كونها فئة قد خرجت على الإمام المفترض الطاعة وتأبى الرجوع لطاعته مع افتراض قدرتها على الامتناع منه وعدم إمكان ردعها عن غيّها وبغيها إلا بالقتال.

هل يشترط وجود الإمام في وجوب قتال الفئة الباغية:

وهل يُشترط في وجوب قتال الفئة الباغية وجود إمام مفترَض الطاعة

ومبسوط اليد؟

والجواب: هو أنه لا يُشترط ظاهراً في وجوب قتال الفئة الباغية على طائفة أخرى من المؤمنين وجود إمام مفترض الطاعة، فإن مقتضى إطلاق الآية هو أن على المسلمين إذا اقتلت طائفتان أن يبادروا إلى الإصلاح بينهما، فإذا بغت إحدهما على الأخرى وأبّت إلا الاستمرار في البغي والتعدّي عليها وجب على المسلمين ممن تتحقّق بهم الكفاية قتال الطائفة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله تعالى، فلم يُعلّق الأمر بالقتال في الآية على وجود إمام، نعم يتعيّن على المسلمين اختيار إمام ينتظمون تحت رايته ليقودهم لامتنال هذا الأمر، إذ لا يُمكن غالباً امتثال الأمر بالجهاد دون وجود إمام، فوجود الإمام ليس من شرائط الوجوب بل هو من شرائط الوجوب الواجبة التحصيل تمهيداً لامتنال الأمر تماماً كما هو السفر على مَنْ وجب عليه الحج، فإنّه من شرائط الوجوب أي من مقدمات الامتنال الواجبة التحصيل، فلو لم يُسافر فعجز عن أداء الحج يكون عاصياً للأمر بالحج، كذلك هو الشأن في المقام فإن قتال المسلمين للفئة الباغية واجبٌ مطلقاً كان لهم إمام أو لم يكن، نعم نظراً لعدم إمكان الامتنال للأمر بالجهاد دون إمام يقتضي لزوم السعي لتحصيل هذه المقدّمة تمهيداً لامتنال الأمر بالجهاد، ولهذا كان اختيار الإمام من شرائط الوجوب وإلا فهم مخاطّبون بالجهاد قبل تعيين الإمام.

وأما اشتراط وجود الإمام في الفرض الثاني فلا معنى له بل هو من تحصيل الحاصل، فالفرض الثاني لا يتحقّق إلا مع وجود إمام بغت عليه وعلى جنده طائفة من المسلمين فحينئذ يُخاطب عامة المسلمين بوجوب قتال هذه الطائفة

الباغية والخارجة على الإمام حتى تفيء إلى أمر الله تعالى، وهل يُشترط في وجوب قتال هذه الفئة الباغية أن يكون الإمام معصوماً أو يكفي أن يكون إماماً عادلاً مفترض الطاعة، أو لا يشترط أكثر من كونه إماماً للمسلمين وإن كان فاسقاً ظالماً ومن حكّام الجور؟

والجواب: هو أن الاحتمال الثالث غير وارد قطعاً، فلا يكفي لتصحيح قتال الفئة الخارجة مجرد وجود إمام خرجت عليه طائفة من المسلمين حتى وإن كان هذا الإمام من أئمة الجور، فإن صدق عنوان الفئة الباغية على الطائفة الخارجة على الإمام الجائر وجنده غير محرّز إن لم يكن محرّز العدم خصوصاً في بعض الموارد، وحينئذ لا يجوز للمسلمين قتالها تحت رايته لعدم إحراز كونها موضوعاً للأمر بقتال الفئة الباغية، بل لعلّ الإنضواء تحت رايته لقتال الفئة الخارجة عليه من الإنضواء تحت راية فئة باغية، فمجرد تنصيب نفسه على رقاب المسلمين بالقهر والجور لا يمنع من دخوله وجنده تحت عنوان الفئة الباغية التي إن لم يجب قتالها لمانع فإنّه لا تجب مؤازرتها والانتصار لها.

ويؤيد ذلك ما ورد في صحيحة عبد الله بن المغيرة عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «ذكرت الحرورية عند علي عليه السلام فقال: إن خرجوا على إمام عادلٍ أو جماعةٍ فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمامٍ جائرٍ فلا تُقاتلوهم، فإن لهم في ذلك مقالاً»^(١). وأما الإحتمال الأول فهو القدر المتيقن الذي يجب فيه الجهاد وقتال الفئة

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٦ / ص ١٤٥، وسائل الشيعة - الخُرّ العاملي - ج ١٥ / ص ٨٠

الباغية بل هو من أعظم الجهاد - كما أفادت الروايات - إن لم يكن أعظمه على الإطلاق، نعم الظاهر عدم اختصاص وجوب قتال الفئة الباغية بفرض خروجها على الإمام المعصوم عليه السلام فيكفي لوجوب قتالها خروجها على الإمام العادل المفترض الطاعة، وذلك لوضوح صدق عنوان الفئة الباغية على كل طائفة خرجت على إمام المسلمين المفترضة طاعته، ولا أقل من أن شأن إمام المسلمين وجنده شأن طائفة من المسلمين بغت عليها طائفة أخرى، وعليه فمع صدق عنوان الفئة الباغية على الفئة الخارجة على الإمام العادل فإنها تكون موضوعاً لوجوب الأمر بقتالها كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَغِيٍّ حَتَّى تَقَىءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ ثم إن صحیحة عبد الله بن المغيرة صالحة لتأييد ما ذكرناه، بل هي صالحة للدلالة على ما ذكرناه إن لم يدع أن المراد من الإمام العادل هو المعصوم عليه السلام.



كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث الرابع

الهجرة وأحكامها

﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ﴾

المبحث الرابع

الهجرة وأحكامها

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَتَبِكُنَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١).

وجوب الهجرة من البلاد التي يمتنع فيها أداء الفرائض:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على وجوب الهجرة من البلاد التي لا يتمكّن فيها المسلم من أداء وظائفه الدينيّة كالصلاة والصوم وارتداء الحجاب، ولا عذر للمكلّف في ترك الأداء للواجبات والتذرّع بتعذر الأداء لها في البلد الذي يقطنه إذا كان يُمكنه الهجرة منها إلى بلد يُتاح له فيها الأداء لوظائفه الدينيّة، ولا فرق في وجوب الهجرة في الفرض المذكور بين كون البلد من بلاد الكفر أو لم تكن كذلك، فموضوع وجوب الهجرة منها هو العجز عن أداء وظائفه الشرعية فيها مع إمكان الهجرة إلى بلدٍ يتهاى له فيها الأداء لوظائفه الشرعيّة. وتفصيل ذلك يقع ضمن جهاتٍ من البحث:

تقريب الاستدلال بالآية على المطلوب:

الجهة الأولى: تقريب الاستدلال بالآية المباركة على وجوب الهجرة من البلد التي لا يتمكّن فيها المسلم من أداء وظائفه الدينيّة هو أنّ الآية تكشف عن المصير السيء الذي يؤول إليه أمرُ صنفٍ من الناس وصفتهم بالظالمين لأنفسهم، هذا المصير هو جهنم وذلك يدلُّ على أنّهم فعلوا ما يستحقُّون به هذا المصير.

وظاهرُ الآية أنّ هؤلاء كانوا مسلمين، وذلك بقريضة اعتذارهم عن ظلم أنفسهم بأنّهم كانوا مستضعفين في الأرض، وبقريضة جواب الملائكة لهم إنّهم كانوا بوسعكم الهجرة، فلو كان ظلمهم لأنفسهم يعني الكفر لم يكن للإعتذار بالاستضعاف معنى، فالإيمان من شؤون القلب والإقرار بالإيمان لا يمنع منه الاستضعاف، فالإقرار بالشهادتين سرّاً ميسورٌ ولا يتمكّن الكافرون وإنّ تعاضمت سطوتهم من المنع منه، كما أنّ نقض الملائكة عليهم بإمكان الهجرة يُدلل على أنّ بقاءهم في البلد الذي كانوا فيه هو سبب ظلمهم لأنفسهم وأنّ ذلك - أي ظلمهم لأنفسهم - سوف ينتفي لو كانوا قد هاجروا، وهو ما يعني أنّ المراد من ظلمهم لأنفسهم ليس هو الكفر وعدم الإيمان لأنّ الهجرة وعدمها لا تأثير لهما في ذلك، وبهذا يتعيّن أنّ المراد من ظلمهم لأنفسهم المُوجب للمصير البائس هو عدم قدرتهم على أداء وظائفهم الشرعيّة بسبب وجودهم في أوساط الكافرين المتسلّطين رغم أنّهم كانوا بوسعهم أن يهاجروا من البلد الذي كانوا فيه، وبه يثبت المطلوب وهو أنّ البقاء في البلد الذي لا يتمكّن فيه المكلف من أداء

وظائفه الشرعية مع إمكان الهجرة يُعدُّ من الظلم للنفس الموجب لاستحقاق العذاب في الآخرة وهو تعبيرٌ آخر عن الحرمة ووجوب الهجرة.

والذي يؤكِّد على أن الذين وصفتهم الآية بالظالمين لأنفسهم كانوا مسلمين وماتوا على الإسلام ملاحظة سياق الآيات والتي خُتِمت بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(١) فإن الآية الأولى بعد أن توعدت من لم يُهاجر بالعذاب جاءت هذه الآية لتبشِّر من هاجر بالمغفرة والرحمة، فسياق الآيات يدلُّ على أن المخاطبين بالوعيد بالعذاب والبشرى بالمغفرة والرحمة هم صنفٌ واحد من الناس وهم من أسلم وكان بين كفار متسلِّطين، فمن هاجر منهم كانت له البشرى ومن بقي في بلده ومات على ذلك فمآله العذاب، ثم إن الآية الأخيرة أشارت إلى وجه الحكمة من الأمر بالهجرة وهو قوله تعالى: ﴿يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ وهو ما يؤكِّد أن وجه الحكمة من النهي عن البقاء وعدم الهجرة هو ضيق قدرة المسلم عن أداء وظائفه وذلك لتسلُّط الكافرين وتضييقهم عليه.

هذا مضافاً إلى ما ورد في أسباب نزول الآيات وأنها نزلت في جماعة أسلموا في مكة ولم يُهاجروا^(٢)، وكان فيهم القادرون على الهجرة، وفيهم العاجزون الذين: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾.

(١) سورة النساء/ ١٠٠.

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٣/ ص ١٦٩، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد

بن جرير الطبري - ج ٥/ ص ٣١٦.

من استثنيتهم الآيات من وجوب الهجرة:

الجهة الثانية: استثنت الآية - التي بعد الآية المذكورة من الحكم بوجوب الهجرة - المستضعفين الذين ليس في مقدورهم الهجرة من بلدهم إما لعدم وجدان ما يتوسّلون به لذلك أو لضعفهم المانع من القدرة على تحمّل مشقّة السفر أو لأنّهم لا يهتدون إلى الطريق باستقلالهم أو لمنع المتسلّطين لهم من الهجرة أو ما يشبه ذلك من الأعذار، قال تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (١).

ولهذا صنّف العلامة الحلبي في المنتهى (٢) المكلفين من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام: الصنف الأول: من تجب عليهم الهجرة وهم المستضعفون الذين لا عذر يمنعهم من الهجرة عن البلاد التي لا يتهاى لهم فيها الأداء لوظائفهم الشرعيّة، وهؤلاء هم المقصودون من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾.

الصنف الثاني: من تُستحبّ لهم الهجرة، وهم الذين يعيشون في بلاد المشركين إلا أنّهم قادرون على الأداء لوظائفهم الشرعيّة والإظهار لشعائر الدين إما لعدم ممانعة المشركين أو لقدرتهم على الإمتناع منهم. فمثل هؤلاء لا تجب عليهم الهجرة، وذلك لظهور الآية في أنّ موضوع الوجوب للهجرة هو العجز

(١) سورة النساء / ٩٨ - ٩٩.

(٢) منتهى المطلب - العلامة الحلبي - ج ٢ / ص ٨٩٨.

عن الأداء للتكليف الشرعيّة والمفروض أنّ هؤلاء قادرون على ذلك، ولهذا صرّح جماعة من الفقهاء بعدم وجوب الهجرة على مثل هؤلاء كما أفاد صاحب الجواهر^(١) بل أفاد أنّه لم يجد في ذلك خلافاً. نعم إنّها يستحبُّ لمثل هؤلاء الهجرة لبعض الإعتبارات مثل استلزام البقاء وعدم الهجرة لمخالطة المشركين والفسقة والمعاشرة لهم وهو مرجوح شرعاً، نعم تنتفي الكراهة وينتفي استحباب الهجرة لو كان في البقاء مصلحة للدين.

الصنف الثالث: هو مَنْ لا تجب عليهم الهجرة رغم عدم قدرتهم على إظهار شعائر الدين وعدم قدرتهم على الأداء للوظائف الدينية، وهؤلاء هم الذين لا يتهيأ لهم الهجرة لعجزهم، فهم المعنيون بقوله تعالى ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَطِيعُونَ جِهَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾.

نعم لو تجددت لهم القدرة فوجدوا سبيلاً للهجرة أو ارتفع عنهم المانع وجب عليهم المبادرة إليها وذلك لصيرورتهم - بعد تجدد القدرة وانتفاء المانع - من أفراد الصنف الأول المخاطبين بوجوب الهجرة.

دعوى نسخ الآية بحديث انقطاع الهجرة بالفتح:

الجهة الثالثة: ادّعى بعض فقهاء العامّة^(٢) أنّ وجوب الهجرة قد نُسخ بقول الرسول ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»^(٣) إلا أنّ ذلك لا يصح، فمضافاً إلى أنّه من

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢١ / ص ٣٦.

(٢) المغني - ابن قدامة - ج ١٠ / ص ٥١٣، ٥١٤. سبل السلام - الصنعاني - ج ٤ / ص ٤٣.

(٣) مسند أحمد - أحمد بن حنبل - ج ١ / ص ٢٢٦، صحيح البخاري - البخاري - ج ٣ / ص ٢٠٠.

حديث الآحاد، ولا يُنسَخ القرآن بحديث الآحاد كما هو معلومٌ ومسلّمٌ لدى الفريقين، فإنّه مضافٌ لذلك إنّ الحديث ليس منافياً لمدلول الآية حتى يُقال إنّهُ ناسخٌ لها فإنّ المستظهر من معنى الحديث بقريظة قوله «بعد الفتح» - أي فتح مكة - هو أنّه لا هجرة من مكة بعد فتحها، وذلك لأنّها أصبحت بعد الفتح من بلاد الإسلام، فلا موضوع للهجرة حينئذٍ، فإنّ الهجرة الواجبة بحسب الآية الشريفة هي الهجرة من البلاد التي لا يتمكّن فيها المسلم من الأداء لوظائفه الشرعية ومكة لم تعدّ كذلك بعد الفتح كما هو واضح.

ولو سلّمنا أنّ المراد من الحديث هو نفي الوجوب للهجرة من مطلق البلاد بعد فتح مكة فإنّ المقصود من ذلك هو نفي الوجوب للهجرة الخاصة وهي الهجرة إلى خصوص المدينة المنورة والتي كانت واجبة قبل الفتح على كلّ من أسلم، وهذا غير ما أفادته الآية من وجوب الهجرة عن البلد الذي لا يتهاى فيه للمسلم الإظهار لشعائر الإسلام والأداء للوظائف الشرعية.

ويُحتمل أنّ المراد من قوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح» هو الهجرة ذات الخصوصية والمصحّحة لوصف فاعلها بالمهاجر والموجبة لدخوله في زمرة المدوحين بها في القرآن، هذه الهجرة المخصوصة وذات المزيّة في صدر الإسلام هي التي انقطعت بالفتح، وهذا المعنى هو الذي فهمه أكثر علماء العامة^(١) وهو المستظهر من الحديث الشريف وهو يجتمع مع المعنى الأول الذي ذكرناه.

(١) المغني - ابن قدامة - ج ١٠ / ص ٥١٣، سبل السلام - الصنعاني - ج ٤ / ٤٣.

ويؤكد ذلك - أي عدم انقطاع الهجرة بالمعنى الذي أفادته الآية - ما رواه العامة أنفسهم أن الهجرة لا تنقطع أبدًا فقد رووا عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل المغرب»^(١) فمقتضى الجمع بين هذا الحديث وحديث نفي الهجرة بعد الفتح أن الهجرة التي أفاد النبي ﷺ أنها قد انقطعت بعد الفتح هي الهجرة من مكة أو هي الهجرة إلى المدينة، وأمّا الهجرة التي لا تنقطع أبدًا فهي الهجرة التي من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام.

(١) السنن الكبرى - النسائي - ج ٥ / ص ٢١٧.

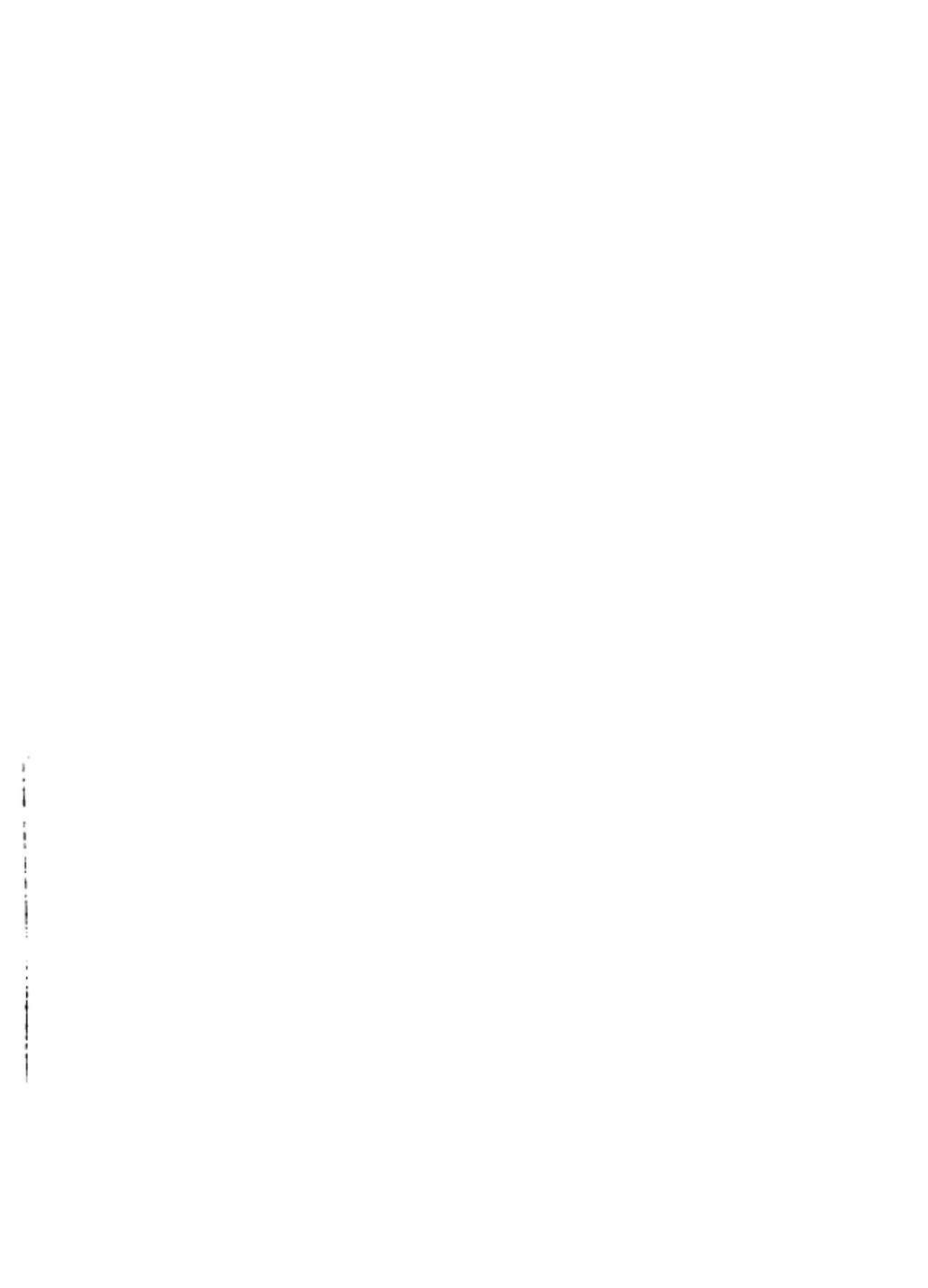


كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾



المبحث الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

تقريب دلالة الآية على الوجوب وهل هو كفايي:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودلائلها على ذلك بيّنة لاشتغالها على الأمر المستفاد من الفعل المضارع المقتربين بلام الأمر ﴿وَلَتَكُنَّ﴾، والأمر ظاهرٌ في الوجوب، ومتعلّق الأمر هو أن يجعل المخاطب من نفسه محلاً وموردًا للدعوة إلى الخير، ومعنى ذلك أن متعلّق الأمر هو الدعوة إلى الخير المفسّرة في الآية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمؤدّي ذلك هو فلتأمرُوا بالمعروف ولتنهوا عن المنكر.

ثم إنّه وقع الكلام في أن الآية هل تدلُّ على أن الوجوب كفايي أو ليس لها دلالة على كفايية الوجوب؟

والجواب: مبني على أن قوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ﴾ هل هي تبيضيّة أو هي بيانية، قد يقال إنّه ظاهرة في التبعيض أي أن الخطاب بالأمر بالدعوة إلى الخير والأمر

(١) سورة آل عمران/ ١٠٤.

بالمعروف موجّه إلى بعض أفراد الأمة وإلا لكان المناسب أن يُقال مثلاً ولتكونوا أمة تدعو إلى الخير أو يُقال ولتكونوا أيتها الأمة دعاة للخير أمّا أن يقول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ فذلك ظاهرٌ في التبويض، فهو خطابٌ لعموم المؤمنين بأن تنهض منهم أمةٌ أي جماعة يدعون إلى الخير. ولعلّ في قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ تأكيداً على إرادة التبويض، فقوله: ﴿وَأُولَئِكَ﴾ إشارة إلى جماعة كانوا مقصودين بالأمر فإذا امثلوه استحَقُّوا أن يكونوا من المفلحين، فالسكوت عن وصف ومصير غير الأمرين بالمعروف فيه إشعارٌ بأنهم أساساً غير مقصودين بالأمر وإلا لتصدّى القرآن لتوبيخهم أو ذمهم أو توعدّهم بالعذاب أو الخذلان كما هو المؤلف من الخطاب القرآني. وفي مقابل دعوى استظهار إرادة التبويض من قوله: ﴿مِنْكُمْ﴾ قد يُقال إنَّ حرف الجر «من» في الآية بيانية، فمساقتها مساق قولنا أريد منكم أو أريد من الناس، فهي بيانية بمعنى أنّها نشوية ابتدائية بمعنى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ هو فليكن منكم الدعوة إلى الخير أي فليصدر منكم ولتنشأ منكم ولتنطلق منكم الدعوة إلى الخير.

والظاهر هو عدم الفرق في النتيجة بين الإستظهارين فإنّه على أيّ تقدير لا بدّ من الإلتزام بأنّ الأمر بالمعروف من الواجبات الكفائية فإنّ طبع هذه الواجبات يقتضي الكفائية، إذ منع تصدّي البعض للأمر بالمعروف وتحققه خارجاً ينتفي موضوع الأمر بالمعروف تماماً كما هو الأمر بدفن الميت فإنّه بتحقيق الدفن خارجاً ينتفي موضوع الأمر بالدفن، وكذلك لو أمر البعض بالمعروف

ولم يمثل المأمور فإن قلنا إن ذلك كافٍ لسقوط الأمر فقد سقط عن الجميع وإن قلنا إن ذلك لا يُوجب سقوط الأمر فإن الذي تصدَّى للأمر أيضًا يظلُّ مخاطبًا بالأمر ومأمورًا بالأمر بالمعروف.

وإن كان مقصود القائلين بعينية الوجوب للأمر بالمعروف أن جميع المكلفين مخاطبون بامثال هذا التكليف فلا محذور في ذلك فإنه لا بدَّ من الإلتزام أيضًا أن بعضهم هو من سوف يتصدَّى للامثال فإذا امتثل بالأمر بالمعروف واستجاب المأمور فقد سقط عن الباقي قطعًا لانتفاء الموضوع، وهذا هو مراد القائلين بالكفاية.

ثم إنَّه رغم القبول بأن الخطاب بالأمر بالمعروف موجَّه لعموم المكلفين فإنَّه لو قطع البعض بأن آخرين سوف يتصدَّون للإمتثال فيأمرون بالمعروف فإنَّه لا تجب المبادرة على الباقي للأمر بالمعروف، وهذا ما لا يكون في الواجبات العينية كالصلاة والصوم وإنَّها هو جارٍ في مثل وجوب تجهيز الميت والذي هو من الواجبات الكفائية، فإنَّه لو قطع البعض بأن آخرين سوف يُبادرون إلى إمتثال هذا الأمر فإنَّه لا تجب عليهم المبادرة إلى الامتثال وعلى ذلك جرت السيرة القطعية في مثل هذه الواجبات بل لو تبين بعد القطع عدم تصدِّي أحدٍ من المكلفين للإمتثال فإنَّ القاطعين بامثال الآخرين لا يكونون مأثومين، نعم لو وقع الشكُّ في أن من به الكفاية هل سوف يتولَّى الامتثال للأمر أو لا فإنَّ مقتضى كون الجميع مخاطبًا بالأمر هو لزوم المبادرة للامتثال.

ثم إنَّه سواء التزمنا بكون الوجوب كفايًّا أو التزمنا بكونه عينيًّا فإنَّ

المخاطَب بالأمر بالمعروف هو القادر على امتثال هذا التكليف، وأمَّا العاجز تكويناً فهو غير مخاطَب بهذا التكليف كما هو الشأن في سائر التكليف، نعم لو كان المكلف متمكناً من تحصيل القدرة على الامتثال فهنا يكون وجوب الأمر بالمعروف على العاجز فعلاً عن امثاله يدور مدار اطلاق الأمر من هذه الجهة فمع ظهور الأمر بالأمر بالمعروف في الإطلاق يكون الأمر بالمعروف واجباً حتى مع العجز الفعلي ويكون تحصيل القدرة من مقدمات الوجود الواجبة التحصيل، وأمَّا لو كان الأمر بالأمر بالمعروف ظاهرًا في أنَّ المخاطب به هو خصوص القادر فعلاً فحينئذ لا يجب الأمر بالمعروف على العاجز حتى وإن كان قادرًا على تحصيل القدرة، وذلك لأنَّ فعلية القدرة تكون من شرائط الوجوب، فالمكلف غير مخاطَب بالتكليف قبلها ليرشَّح منه وجوب لتحصيل مقدمات وجوده، ولا يختلف الحال بين البناء على كفاية الوجوب أو عينيته فلا تظهر ثمرة هنا أيضًا بين القولين.

فلو قلنا بأنَّ القدرة الفعلية شرط في وجوب الأمر بالمعروف فهي شرط سواء قلنا بعينية الوجوب أو كفايته ولو قلنا بأنها ليست شرطاً فهي كذلك على المبنيين.

وخلاصة القول: إنَّه لا ثمرة تترتب ظاهرًا على الاختلاف في أنَّ وجوب الأمر بالمعروف كفايي أو عيني كما أنَّ القائلين بكونه عينياً يتعيَّن عليهم الإلتزام بسقوط وجوب الأمر بالمعروف مع انتفاء موضوعه، نعم يظهر من كلمات بعض القائلين بالعينية التفريق بين العينية والكفاية من حيث المبتدأ، فبناءً

على العينية يكون الخطاب بالأمر بالمعروف موجهًا لعموم المكلفين وإن كان يسقط في المنتهى بقيام من به الكفاية بالإمتثال، وأما بناءً على الكفاية فالخطاب من أول الأمر موجهٌ لبعض المكلفين إلا أن الظاهر أن القائلين بالكفاية أيضًا ملتزمون بأن عموم المكلفين - الواجدين لشرائط التكليف - مخاطبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكلُّ من القائلين بالعينية والكفاية ملتزمون بأن التكليف بالأمر بالمعروف موجهٌ ابتداءً لعموم المكلفين الواجدين للشرائط المعتمدة في هذا التكليف، فلا يبعد أن الخلاف لفظيٌ وبلا محصل.

المراد من المعروف ومن المنكر في الآية:

ثم إنَّ المراد من المعروف في الآية هو خصوص الواجبات، والمراد من المنكر هو خصوص المحرّمات، وذلك بقريئة مناسبة الحكم والموضوع، فلأنَّ الآية ظاهرةٌ في وجوب الأمر بالمعروف ووجوب النهي عن المنكر لذلك يكون المناسب لما يجب الأمر به ولما يجب النهي عنه هو الواجبات والمحرّمات، إذ من غير المعقول أن يكون الفعلُ جائز الترك كالمستحب وجائز الفعل كالمكروه ثم يجب على المكلفين الأمر بما يجوز تركه والنهي عما يجوز تركه، نعم لو كان الأمر بالمعروف مستحبًا لأمكن البناء على أن المراد من المعروف هو مطلق المطلوب فعله وكذلك لو كان النهي عن المنكر مستحبًا لأمكن البناء على أن المراد من المنكر هو مطلق المطلوب تركه فيشمل الأول الواجب والمستحب ويشمل الثاني الحرام والمكروه، هذا لو كانت الآية ليست ظاهرة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن الأمر ليس كذلك فإنَّ الآية كما ذكرنا ظاهرةٌ في وجوب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لذلك يتعين إرادة الواجبات من المعروف وإرادة المحرمات من المنكر.

ومن ذلك يتبين صلاحية الآية للاستدلال بها على عدم وجوب التصدي لأمر من لا يكون الواجب متنجزاً في حقه وعدم وجوب التصدي لنهي من لا يكون الحرام متنجزاً في حقه، وذلك لما ذكرناه من أن المعروف الذي يجب الأمر به بمقتضى ظاهر الآية هو الواجب، والمنكر الذي يجب النهي عنه هو الحرام، ومع افتراض عدم تنجز الواجب أو الحرام على المكلف لا يكون ذلك الواجب واجباً على المكلف ليؤمر بأدائه ولا يكون ذلك الحرام حراماً عليه لينهى عن فعله، بل لو وقع الشك في واجب أنه متنجز على هذا المكلف أو لا فإنه لا يجب بمقتضى الآية التصدي لأمره به وكذلك لو وقع الشك في تنجز حرمة شيء على مكلف فإنه لا يجب بمقتضى الآية نهي عنه، لأن موضوع وجوب الأمر بالمعروف هو الواجب على المكلف المأمور والفرض هو عدم الإحراز لذلك، وهكذا فإن موضوع النهي عن المنكر هو الحرام في حق المكلف والمفترض عدم الإحراز لذلك، فالتمسك بالآية لإثبات وجوب أمر المكلف بما لا يُحرز وجوبه في حقه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وهنا عدد من المسائل يجدر التنبيه عليها لصلتها بالآية الشريفة:

المنكرات التي لا يرضى الشارع بوقوعها مطلقاً:

المسألة الأولى: لو كان التكليف غير منجز على المكلف ولكن هذا التكليف

كان من سنخ الأفعال المحرمة التي علم بأن الشارع لا يرضى بوقوعها خارجاً

مطلقاً حتى من غير المكلف مثل القتل أو الزنا أو شرب الخمر فهل يجب على المكلفين المبادرة لنهي أو منع المكلف من إيقاع مثل هذه الأفعال رغم عدم تنجّز حرمتها في حقّه، فلو أراد أحدٌ قتل نفسه محترمة باعتقاد أنّه حيوان أو مهدور الدم فهل يجب منعه عن ذلك رغم عدم تنجّز الحرمة في حقّه وكذلك لو أراد أحد المكلفين شرب خمرٍ باعتقاد أنّه ماء فهل تدلُّ الآية على وجوب نهيه رغم عدم تنجّز الحرمة في حقّه؟

الظاهر هو دلالة الآية على وجوب النهي في مثل هذا الفرض فإنّ موضوع وجوب النهي هو المنكر، وافترض كون الفعل ممّا لا يرضى الشارع بوقوعه حتى من غير المكلف ينقح موضوع وجوب النهي إذ أنّه يُعدُّ بذلك من المنكرات التي يجب النهي عنها، وإنّما قلنا بعدم وجوب النهي عن الفعل المحرّم الذي لا تكون حرمة منجّزة على المكلف باعتبار أنّ الفعل لا يكون محرّمًا في هذا الفرض فهو مباح في حقّه ومن الواضح أنّه لا يجب النهي عن المباح، وأما مع افتراض كون الفعل منكراً بقطع النظر عن تنجّز حرمة في حقّ فاعله فإنّه يكون موضوعاً لوجوب النهي، إذ موضوع وجوب النهي هو المنكر وهذا الفعل بحسب الفرض منكراً على أي تقدير، ولهذا يجب منع حتى الصبي والمجنون عن ارتكابه رغم أنّها بمنزلة البهيمة.

هذا مضافاً إلى أنّ أدلّة الحرمة لهذه الأفعال تدلُّ بنفسها على وجوب المنع من وقوعها بقطع النظر عن أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ الفعل إذا دلّ الدليل الخاص - بحسب الفرض - على أنّ الشارع لا يرضى بوقوعه

خارجاً على أيّ تقدير ومن أيّ فاعل فإن مقتضى ذلك أنّ المكلفين ليسوا مسئولين عن عدم ارتكاب الفعل وحسب بل هم مكلفون بإبقاء الفعل في حيّز العدم بقطع النظر عن مصدره فتحقق الإمتثال تجاه مثل هذا التكليف لا يتمُّ إلا بالعمل على بقاءه في حيّز العدم وبإعدامه والمنع من استمرار وجوده لو اتفق صدورُه من أحد.

دلالة الآية على وجوب تعليم الجاهل:

المسألة الثانية: هل يصحُّ الاستدلال بالآية على وجوب تعليم الجاهل؟
الظاهرُ هو صلاحيتها للدلالة على وجوب تعليم الجاهل للتكاليف المنجزة في حقّ الجاهل والتي لا يُعذر - لجهله - بتفويتها كموارد العلم الإجمالي مع عدم إمكان الإحتياط، وموارد تنجّز التكليف مع الجهل بكيفية الأداء كما لو علم بوجوب الصلاة ودخول وقتها ولكنه كان يجهل بكيفية أدائها والشرائط المعتمدة في صحتها، فإنّ تعليم الجاهل في مثل هذا الفرض يُعدُّ من الأمر بالمعروف، لأنّ الأمر بالمعروف ليس شيئاً أكثر من بيان أنّ الله تعالى قد فرض عليك هذا الفعل أو فرض عليك أن تأتي بهذا الفعل بهذه الكيفية أو أنّ هذا الفعل هو المفروض عليك وهذا هو التعليم للجاهل، نعم لو فرض أنّ الفعل في ظرف الجهل بوجوبه لا يكون واجباً أو فرض أنّ الفعل في ظرف الجهل بحرمة لا يكون حراماً في حقّ الجاهل ففي مثل هذا الفرض لا يكون البيان لوجوب الأول وحرمة الثاني من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين بالآية، نعم قد يكونان واجبين بدليل آخر، وأمّا الآية فلا تدلُّ على أكثر من وجوب تعليم الجاهل للأحكام الإلزامية المتنجزة في حقّ الجاهل.

هل يُشترط فيمن يجب عليه الأمر والنهي الإلتزام بهما:

المسألة الثالثة: هل يُعتبر فيمن يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون مؤتمراً بها يأمرُ به ومنتهياً عما ينهى عنه؟

الظاهر أن ذلك غير معتبر، فالخطاب بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلق من هذه الجهة، فلم يُؤخذ فيه ائتمار المكلف بها يأمرُ به والإنتهاء عما ينهى عنه، فوجوب التكليف ووجوب الأمر به تكليفاً منفصل أحدهما عن الآخر ولكل منهما طاعةٌ ومعصية، فإذا جاء بها معاً كانت له طاعتان وإذا تركها معاً كانت عليه معصيتان وإذا جاء بأحدهما دون الآخر كان مطيعاً وعاصياً.

نعم قد يُقال إن الآية ظاهرة في الإطلاق لولا قيام الدليل الخاص على اشتراط أن يكون الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر مؤتمراً بها يأمرُ به ومنتهياً عما ينهى عنه، وهذا الدليل الخاص هو مثل قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَتَكُنْتُمْ أَفْلاً تَعْقِلُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٢) بتقريب أن الأمر بالبرّ وقول الخير مستنكرٌ وممقوتٌ ممن لا يأتمرُ بما يأمر ولا يتمثل بما يقول فإذا كان مستنكرًا وممقوتًا فكيف يكون واجبًا؟! فالآيتان تدلان على أن غير المؤتمر بما يأمر وغير المنتهي عما ينهى عنه ليس مخاطبًا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١) سورة البقرة/ ٤٤.

(٢) سورة الصف/ ٢ - ٣.

والجواب: إنَّ التوبيخ والتقريع والإنكار في الآية الأولى ليس على الأمر بالبرِّ وإنَّما هو على ترك الفعل للبرِّ رغم الأمر به، وكذلك فإنَّ المقوت في الآية الثانية ليس هو قول الخير والأمر به وإنَّما هو عدم التمثُّل له، ومنشأ التشنيع على هؤلاء هو أنَّ تركهم للواجبات والفرائض لم ينشأ عن جهلٍ أو نسيان فهم يعلمون بها وهي حاضرةٌ في ذاكرتهم بقرينة أمرهم بها، فهم رغم علمهم بما فرض الله تعالى عليهم وبحقانيَّة ما يقولون إلا أتَّهم لا يعبأون بذلك فيتركون ما فرض الله تعالى عليهم - وما يعلمون أنَّه الحقُّ من ربِّهم - عن محض اختيار وعن استهانةٍ بأمر الله تعالى ونهيه وبما بيَّنه من حقائق وهو ما يكشف عن نفاقهم وخبثِ سرائرهم، فذلك - ظاهراً - هو منشأ التشنيع عليهم وهو منشأ المقت .

على أنَّه لو كانت الآيتان تدلَّان على مقت الأمر بالبرِّ ممَّن لا يفعله فإنَّهما لا تكونان دليلاً على عدم وجوب الأمر بالمعروف على العصي غير المؤتمِّر بالمعروف بل تكونان دليلاً على أنَّ الإثمَّار بالمعروف شرط في تحقق الإمثال للأمر بالأمر بالمعروف وأنَّ المكلف لا يكون ممثلاً لوجوب الأمر بالمعروف ما لم يمثِّل بالمعروف قبل أن يأمر به وعليه يجب تحصيل شرط الإمثال وذلك بأداء المعروف قبل الأمر به وإلا كان أمره بالمعروف بمنزلة العدم أي بمنزلة عدم الإمثال لوجوب الأمر بالمعروف لأنَّه جاء به فاقداً لشرط الصحَّة، ولهذا فهو يُحاسب على ترك الأمر بالمعروف وإن كان قد جاء به، فغير المؤتمِّر بالمعروف يُعاقب على ترك المعروف كما يعاقب على ترك الأمر بالمعروف وإن أمر به، فهو

كَمَنْ صَلَّى بعد دخول الوقت دون وضوء فإنه يُعاقب على ترك الصلاة رغم أنه قد صَلَّى وذلك لأنه قد جاء بالصلاة فاقدةً لشرط الصحة فهو بمنزلة من لم يأت بالصلاة رغم تنجزها عليه ولزوم أن يأتي بها واجدةً للشرائط المعتبرة في صحتها، كذلك هو الشأن في العاصي غير المؤتمر بالمعروف فإنه لو أمر بالمعروف فإنه لم يمتثل بوجوب الأمر بالمعروف لأنه جاء به فاقداً لشرطه.

وخلاصة القول: إن الآيتين لو كانتا تدلان على مقت الأمر بالمعروف ممن لا يفعله لكان مقتضاهما أن الإتيان بالمعروف قبل الأمر به هو من شرائط تحقق الامتثال لوجوب الأمر بالمعروف فهو من مقدمات الوجود الواجبة التحصيل فلا تدل الآيتان على عدم وجوب الأمر بالمعروف على من لا يفعله بل تدلان على وجوبه، غاية أن امتثال وجوب الأمر بالمعروف لا يتم إلا بأداء المعروف قبل الأمر به.

هل يُعتبر في أمر الأهل ونهيهم احتمال التأثير:

المسألة الرابعة: يُفتي الفقهاء استناداً إلى عددٍ من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أنه لا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فرض العلم بعدم التأثير، فلو علم المكلف من حال العاصي أنه لن ياتمّر بما يُؤمر به من الواجبات ولن ينتهي عن فعل المعصية بنهيه عنها ففي مثل هذا الفرض لا يجب على المكلفين أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر إلا أنه يُستظهر من كلمات بعضهم أن هذا الشرط غير معتبر في وجوب الأمر للأهل بالمعروف ونهيه عن المنكر، فعلى المكلف أن يتصدى لأمر أهله بالمعروف ونهيه عن المنكر حتى في فرض

العلم بعدم تأثير أمره ونهييه، ويُستدلُّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَوْمًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١) فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ لِأَهْلِ خُصُوصِيَّةٍ لَيْسَتْ لِسَائِرِ النَّاسِ، فَلَوْ قِيلَ بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى الْمَكْلُوفِ أَمْرُ الْأَهْلِ بِالْمَعْرُوفِ إِلَّا مَعَ احْتِمَالِ التَّأْثِيرِ لَمْ يَكُنْ لِلْأَهْلِ خُصُوصِيَّةٌ وَهُوَ خِلَافُ ظَاهِرِ الْآيَةِ.

والجواب: هو أَنَّ الْآيَةَ وَإِنْ كَانَتْ ظَاهِرًا فِي أَنَّ لِأَهْلِ خُصُوصِيَّةٍ لَيْسَتْ لِسَائِرِ النَّاسِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ أَنَّ تَكُونَ هَذِهِ الْخُصُوصِيَّةُ هِيَ سَقُوطُ شَرْطِ احْتِمَالِ التَّأْثِيرِ، فَلَعَلَّ مَنشَأَ تَخْصِيصِ الْأَهْلِ بِالذِّكْرِ فِي الْآيَةِ هُوَ إِرَادَةُ التَّأْكِيدِ، وَلَعَلَّ الْخُصُوصِيَّةَ لِلْأَهْلِ هُوَ أَنَّ وَجُوبَ أَمْرِهِمْ وَنَهْيِهِمْ عَيْنِيٌّ وَهُوَ بِخِلَافِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ لِسَائِرِ النَّاسِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ آيَةٍ: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ فَإِنَّهُ وَاجِبٌ كِفَائِيٌّ، وَلَعَلَّ الْخُصُوصِيَّةَ لِلْأَهْلِ دُونَ سَائِرِ النَّاسِ هُوَ أَنَّ الْوَاجِبَ مِنْ جِهَتِهِمْ لَا يَخْتَصُّ بِوَجُوبِ أَمْرِهِمْ إِذَا تَرَكَوا فَرِيضَهُ وَنَهْيَهُمْ إِذَا فَعَلُوا مَعْصِيَةَ كَمَا هُوَ مُقْتَضَى آيَةٍ: ﴿وَلَتَكُنَّ﴾ بَلِ الْوَاجِبُ تَجَاهِ الْأَهْلِ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ فَيَجِبُ عَلَى الْأَبِّ مِثْلًا أَنْ يَرُوضَ أَبْنَاءَهُ وَيُؤَهِّلَهُمْ لِلِاسْتِجَابَةِ إِلَى أَوْامِرِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِنْتِهَاءِ عَنِ زَوَاجِرِهِ، وَهَذَا الْمَقْدَارُ لَا تَقْتَضِيهِ آيَةٌ: ﴿وَلَتَكُنَّ﴾.

فَالصَّحِيحُ أَنَّ آيَةَ: ﴿قَوْمًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ﴾ مُطْلَقَةٌ كَأَيَّةِ: ﴿وَلَتَكُنَّ﴾ مِنْ جِهَةِ احْتِمَالِ التَّأْثِيرِ وَعَدَمِهِ فَتَكُونُ الرُّوَايَاتُ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ فِي فَرْضِ الْعِلْمِ بِعَدَمِ التَّأْثِيرِ صَالِحَةً لِتَقْيِيدِهَا كَمَا هِيَ صَالِحَةٌ لِتَقْيِيدِ آيَةِ:

﴿وَلَتَكُنَّ﴾ وعليه فكما أنه لا يجب الأمر والنهي لسائر الناس في فرض العلم بعدم التأثير كذلك لا يجب أمر الأهل ونهيهم في فرض العلم بعدم التأثير.

وأما الروايات فكذلك لا دلالة فيها على وجود خصوصية للأهل من هذه الجهة، فمما ورد في ذلك موثقة أبي بصير في قول الله ﷻ: «﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ قُلْتُ: كَيْفَ أَفِيهِمْ؟ قَالَ: تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاَهُمُ اللَّهُ فَإِنْ أَطَاعُوكَ كُنْتَ قَدْ وَقَيْتَهُمْ وَإِنْ عَصَوْكَ كُنْتَ قَدْ فَصَيْتَ مَا عَلَيْكَ»^(١).

وكذلك صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﷻ: «﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ كَيْفَ نَقِي أَهْلَنَا؟ قَالَ: تَأْمُرُوهُمْ وَتَنْهَوْنَهُمْ»^(٢).

فمفاد الروايتين هو الإطلاق من جهة احتمال التأثير وعدمه بمعنى أن مقتضاهما هو وجوب الأمر والنهي حتى في فرض العلم بعدم التأثير، فمفاد الروايتين مساو لمفاد الآيتين من هذه الجهة ولذلك فإن الروايات التي اشترطت في وجوب الأمر والنهي احتمال التأثير صالحة لتقييد الروايتين كما هي صالحة لتقييد إطلاق الآيتين.

نعم ثمة رواية ثالثة قد يدعى ظهورها في وجوب أمر الأهل ونهيهم حتى مع العلم بعدم التأثير، وهذه الرواية هي صحيحة عبد الأعلى مولى آل سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كَلَّفْتُ أَهْلِي،

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٦ / ص ١٧٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٤٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٦٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٤٨.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ»^(١).

فكما يجب على المكلف أن يتعاهد نفسه ويظلُّ مسئولاً عن فعل الواجب وترك الحرام أبداً كذلك هي وظيفته تجاه أهله فإنه يظلُّ مسئولاً عن أمرهم ونهيهم أبداً تماماً كمسئوليته تجاه نفسه بمقتضى ما أفاده الحديث الشريف: «أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ»^(٢).

إلا أن الظاهر هو أن المعنى المراد من الحديث الشريف هو أن المكلف مسئول عن أمر أهله بجميع يجب فعله على المكلفين ونهيهم عن كل ما يحرم فعله على المكلفين فكما يجب عليه الأداء لجميع الواجبات والترك لجميع المحرمات فإنه يجب عليه أمر أهله بأداء الواجبات ونهيهم عن فعل المحرمات، وأما أنه يجب عليه الأمر والنهي حتى في فرض العلم بعدم التأثير فذلك مستفاد من الإطلاق فتكون هذه الرواية كالروايتين السابقتين مقيدة بالروايات الدالة على عدم وجوب الأمر والنهي في فرض العلم بعدم التأثير.

نعم لو قيل بعدم دلالة الروايات على اشتراط احتمال التأثير في وجوب الأمر والنهي فإنه حينئذ يكون مقتضى إطلاق الآية هو وجوب الأمر والنهي حتى في فرض العلم بعدم التأثير لكن الأمر بناءً على ذلك لن يختص بالأهل بل يتعين الأمر والنهي لسائر الناس حتى في فرض العلم بعدم التأثير.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٦٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٤٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٦٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٤٨.

هل يختصُّ الأمر والنهي باللسان:

المسألة الخامسة: المتبادر من معنى إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأمر والنهي باللسان بأن يقول لتارك الواجب افعل ويعظُها بما يدفعه للإستجابة إلى طلب الفعل، ويقول لفاعل المنكر لا تفعل ويعظُها ويُحذِّره بما ينفع في انزجاره عن مقارفة المنكر، ذلك هو المعنى المتبادر من الأمر والنهي في مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ إلا أنَّ المستفاد من الروايات الواردة عن الرسول الكريم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام أنَّ المراد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوسع من مجرد الطلب باللسان فهو يشمل مثل الردع بالإعراض وإظهار الكراهة لترك المعروف وفعل المنكر كما يشمل مثل الردع باليد بما لا يصل إلى الجرح والكسر بل قد يتعيَّن في بعض الفروض الردع بمثل الجرح والكسر ولكنَّ ذلك من وظائف الحاكم الشرعي، وعليه فيمكن القول بأنَّ المراد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الدعوة لفعل المعروف وترك المنكر بالفعل واللسان، فأما ما يكون باللسان فبمثل الوعظ والإرشاد والترغيب والإنذار والتوبيخ والتقريع والزجر مراعيًا في ذلك المناسب لمقتضيات الحال، وأما ما يكون بالفعل فهو بمثل إظهار الكراهة أو الإعراض أو الهجران أو الإيذاء باليد بما لا يُفضي إلى الجرح أو الخدش فضلًا عن الكسر أو الإعطاب مراعيًا في كلِّ ذلك للأيسر فالأيسر.

والروايات المفسَّرة للأمر والنهي بما هو أوسع من الدعوة باللسان

منها: معتبرة السَّكُونِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَمْرًا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ»^(١).

ومنها: معتبرة ابن أبي عمير، عن يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «ما جعل الله بسط اللسان وكفَّ اليد، ولكن جعلها يُسْطَنُ مَعًا وَيَكْفَنُ مَعًا»^(٢).
ومنها: ما روي عن الرسول الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيَعْمَنَنَّكُمْ عَذَابُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْكَرًا فَلْيَنْكُرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لَذَلِكَ كَارِهِ»^(٣).

ومنها: ما أورده الشيخ الكليني في الكافي عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «... إِنْ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمِنْهَا جُ الصُّلْحَاءِ... فَأَنْكُرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَالْفِطْوَا بِاللِّسَانِ، وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً، فَإِنْ اتَّعَظُوا وَإِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٤) هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ وَأَبْغَضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَانًا وَلَا بَاغِينَ مَالًا وَلَا مُرِيدِينَ يَظْلِمُ ظَفْرًا حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَيَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ»^(٥).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٥٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٤٣.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٥٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٣١.

(٣) وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ١٣٥.

(٤) سورة الشورى / ٤٢.

(٥) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٥٥ - ٥٦.

ومنها: ما أورده الشيخ الطوسي في التهذيب قال: قال الصادق عليه السلام لقوم من أصحابه: «إنَّه قد حقَّ لي أنْ أَخَذَ البريء منكم بالسقيم، وكيف لا يحقُّ لي ذلك وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تُنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تُؤذونه حتى يترك»^(١).

هل ينحصر المعروف والمنكر في الواجبات والمحرمات:

المسألة السادسة: قلنا إنَّ المراد من المعروف الذي يجبُ الأمرُ به هو خصوص الواجبات المتنجزة في حقِّ المأمور إلا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ المعروف ينحصرُ في الواجبات بل هو يشمل مطلق الأفعال التي أمر الله تعالى بها ورغَّب إليها، وكذلك يشملُ الأفعال المعلوم رجحانها شرعاً وإن لم يرد عليها أمرٌ أو كان رجحانها غيرها، وكذلك يصدق المعروف على التروكات التي رَغِب الشارع في تركها لنفسها أو غيرها كلُّ ذلك يُعدُّ من المعروف الذي أمر الله تعالى بالأمر به، نعم إنَّما قلنا إنَّ المراد من المعروف في آية: ﴿وَلَتَكُنَّ﴾ هو خصوص الواجبات المتنجزة باعتبار ظهور الآية في وجوب الأمر بالمعروف، ومن الواضح أنَّه لا يجب حين لا يكون المأمور به واجباً، فهذه القرينة استظهر أنَّ المراد من المعروف في الآية هو خصوص الواجبات المتنجزة وإلا فالنصوص الأخرى التي رَغِبَت في الأمر بالمعروف ولم تكن مشتملة على هذه القرينة تصلح للاستدلال بها على محبوبية الأمر بمطلق المستحبات وكذلك الواجبات التي يكون الأمرُ بها طريقاً لتنجزها.

إذن فالأمر بالمعروف يكون واجباً ويكون مستحباً، فما كان من المعروف واجباً فالأمر به واجب وما كان من المعروف مستحباً أو واجب غير متنجز فالأمر به مستحبٌ، وأمّا المنكر فلا يصدق إلا على الفعل المحرّم، فالمكروه لا يُعدُّ من المنكر وإن اشتدّت كراهته، ولذلك فالنهي عن المنكر لا ينقسم إلى واجبٍ ومستحب بل هو واجبٌ دائماً عند تحقّق الشروط المعتبرة في الوجوب، نعم قد يكون النهي عن المنكر «الحرام» مستحباً وذلك عند اختلال بعض الشروط المعتبرة في وجوب النهي عن المنكر كما لو وقع الشك في إصرار مرتكب المنكر على الاستمرار فإنّ النهي عن المنكر في هذا الفرض ليس واجباً إلا أنّه لا يبعد استحبابه، وكذلك في فرض العلم بعدم التأثير فإنّ النهي عن المنكر ليس واجباً إلا أنّه لا يبعد استحبابه.

ويُمكن الاستدلال على استحباب النهي عن المنكر عند اختلال بعض الشروط واستحباب الأمر بالمعروف عند اختلال بعض الشروط أو في فرض كون المعروف مستحباً يُمكن الاستدلال على ذلك باطلاقات النصوص التي حضّت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون قيد، فمن ذلك قوله تعالى:

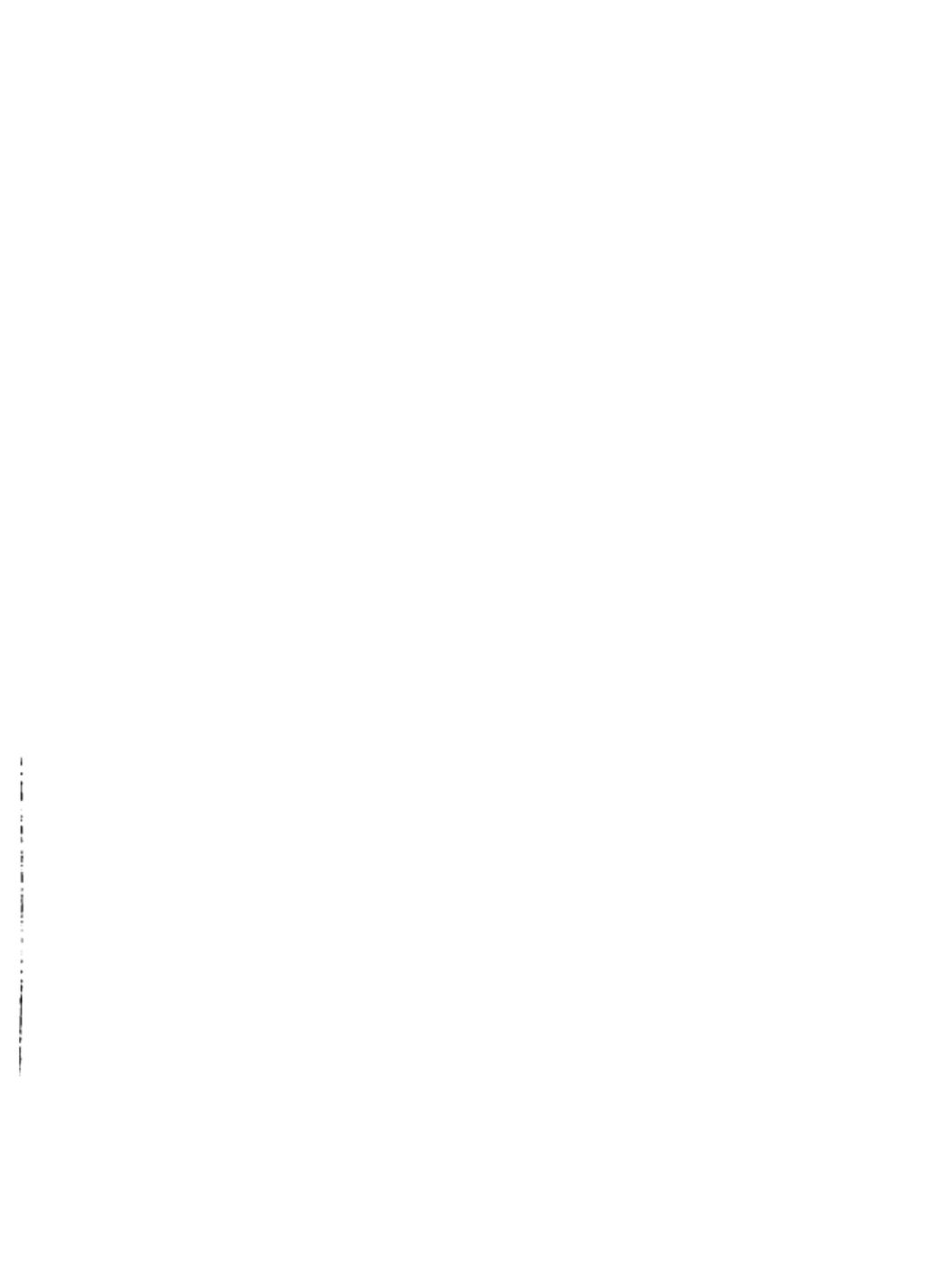
﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾^(١)

وقوله تعالى: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١﴾ وقوله تعالى:
﴿التَّائِبُونَ الْعَمِيدُونَ الْحَمِيدُونَ الْمُخْسِرُونَ الرَّكَعُونَ
السَّجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْخَافِضُونَ
لِحُدُودِ اللَّهِ وَيَبْشِرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿١٢﴾. فإنَّ مثل هذه الآيات دلَّت على محبوبية الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقاً.

(١) سورة آل عمران/ ١١٣ - ١١٤.

(٢) سورة التوبة/ ١١٢.



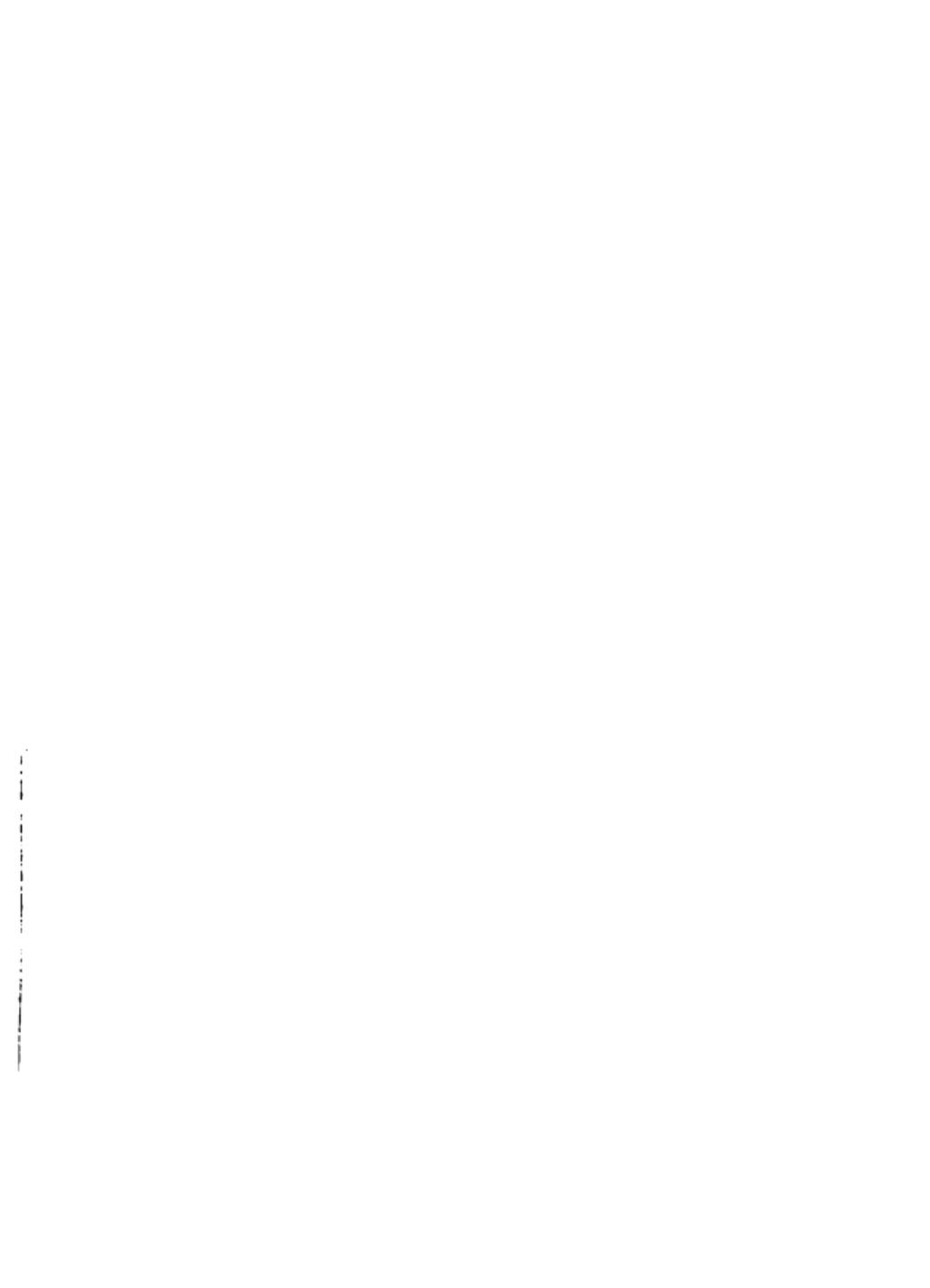


كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

المبحث السادس

التقية

﴿إِلَّا أَنْ تَكْفُوا مِنْهُمْ تُقْنَةً﴾



المبحث السادس

التقية

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَكُوْنُوْا مِنْهُمْ تَقٰلَةً وَيَحٰذِرْكُمْ اللّٰهُ نَفْسَهُۥٓ وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِیْمٰنِهٖۙ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمٰنِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْتِهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾^(٢).

معنى التقية إجمالاً:

في الآيتين دلالة على شرعية التقية والتي تعني إجمالاً التظاهر بموافقة العدو أو عدم مخالفته فيما يقول أو يعتقد درءاً لشره وضرره على النفس أو المال أو العرض أو على بعض المؤمنين وذلك حين يكون في عدم التظاهر بالموافقة له أو يكون في الجهر بالمخالفة مظنة الوقوع في الضرر من العدو القادر على إيقاعه لو أراده. وتفصيل الحديث بما يناسب المقام حول دلالة الآيتين على شرعية التقية يقع ضمن جهات من البحث:

(١) سورة آل عمران/ ٢٨.

(٢) سورة النحل/ ١٠٦.

تقريب الاستدلال بالآية الأولى:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكْفُرُوا مِنْهُمْ تَقَنَّةً﴾ جاء استثناءً للنهي عن اتِّخَاذِ الكافرين أولياء، ومقتضى ذلك هو جواز التظاهر بموالاتة الكافرين في ظرف التقيَّة، ومعنى الإِتْقَاء هو الصيانة والحفظ للشيء وذلك باتِّخَاذ ما يقيه ويصونه من المخوف، يُقال: وَقَيْتُ الشيءَ أَقِيه إِذَا صُنِّتَهُ وَسَرَّتَهُ عَنِ الأذَى ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَقَنْهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^(١) أي صانهم وحال دون وقوعهم في عذاب الجحيم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَوَأْنُفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(٢) أي صونوا أنفسكم من النار وذلك باتِّخَاذِ واقياً يقيهها من النار مثل الطاعات والاستغفار، ولذلك يُوصف ما به يُصان الشيء عن المخوف بالواقى كقوله تعالى: ﴿مَا لَكَ مِنْ اللّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾^(٣).

ثم إنَّ: ﴿تَقَنَّةً﴾ مصدر لقوله: ﴿كَتَفُّوا﴾ وكذلك فإنَّ إِتْقَاءً وتقوى وتقيَّة مصدر للفعل اتَّقَى وتتقون، والأصل في ﴿تَقَنَّةً﴾ هو «وَقَاء» بالواو المضمومة ثم أُبدلت الواو تاءً وكذلك أُبدلت الهمزة حذراً من الاستثقال فصارت «تُقَاة» وكذلك فإنَّ الأصل في «تقوى» - على وزن فعلى - هو «وقوى» مثل نجوى فأُبدلت الواو تاءً فصارت تقوى ثم تُرُكبت التاء في مختلف تصريفات الكلمة وكأنَّها أصلية رغم أنَّها ليست كذلك. وقيل إنَّ التقيَّة ليست مصدراً بل هي اسم مصدر وعلى كلا التقديرين فهي بمعنى المصدر في الدلالة على الحدث

(١) سورة الدخان/ ٥٦.

(٢) سورة التحريم/ ٦.

(٣) سورة الرعد/ ٣٧.

المجرّد من الزمن وهو الإلتقاء والذي يعني اتّخاذ ما يقي ويصون من المخوف والمحذور. فاتّخاذ الدرع للتحفّظ به عن سلاح العدو هو معنى الإلتقاء، فالدرع واقٍ واتّخاذُه هو الإلتقاء والتّقاة والتقية، وكذلك فإنّ التظاهر والإظهار لموافقة الكافر فيما يقول ويعتقد هو المراد من التقية والتّقاة والالتقاء، فالموافقة هي الواقية التي هي بمثابة الدرع الذي يحفظ ويصون، وإظهار الموافقة هي التقية والتّقاة، فالتقية ليست هي الموافقة وإنّما التوسّل والتدرّع بالموافقة هو التقيّة. تماماً كما هو الدرع فإنّه لا يحفظ ولا يصون إلا باتّخاذُه والتدرّع به.

وخلاصة القول: إنّ معنى التقية والتّقاة هو التوقّي والتدرّع والتحفّظ من ضرر العدو وشرّه وذلك بإظهار الموافقة له فيما يقول أو يعتقد، وقد يتحقّق الأمن من ضرر العدو بكتّم الحقّ فيكون التكتّم على الحقّ وعدم المجاهرة بتبنيّه من التقية. وبيان تقريب الاستدلال بالآية على شرعية التقيّة هو أنّها استثنت من حرمة اتّخاذ الكافرين أولياء فرضيّة واحدة وهي فرضية اقتضاء التقية لذلك، فمعنى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكْفُرُوا مِنْهُمْ تَقِيَّةً﴾ هو إلا أنّ تتقوا فيجوز في هذا الفرض اتّخاذ الكافرين أولياء وذلك بإظهار مودّتهم والتظاهر بحبّهم، وليس معنى استثناء هذه الفرضيّة من حرمة اتّخاذ الكافرين أولياء هو جواز موالاتهم حقيقة إذ أنّ ذلك لا تقتضيه التقية، فما تقتضيه التقية هو التظاهر بالموالاة لذلك يكون المستظهر من الاستثناء هو إجازة التظاهر بالموالاة والمودّة وليس هو الإجازة لأنّخاذهم أولياء حقيقة، يعني أنّ مقتضى الاستثناء هو جواز الموالاة الصوريّة دون الموالاة الحقيقية.

وفائدة الاستثناء في المقام رغم أن المستثنى خارج حقيقة عن موضوع المستثنى منه هو دفع توهم شمول النهي حتى للتظاهر بالموالاة فجاء الاستثناء لإفادة أن النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء لا يشمل أو قل لا يصدق على صورة الموالاة التي تقتضيها ظروف التقيّة فإن ذلك خارج موضوعاً عن الموالاة للكافرين المنهيين عن اتخاذها.

هذا وقد أفاد بعض المفسرين أن مدلول الآية هو أنه لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأي أمر من الأمور ولأي سبب من الأسباب إلا أن تتقوا أي إلا للتقية، فإن المصدرية وما في حيزها مؤول بمصدر وهو التقية وهو أعني المصدر «التقية» منصوب بنزع الخافض والتقدير إلا للتقية والجار والمجرور في موضع نصب مفعول لأجله، فيكون حاصل الجملة أنه: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء إلا للتقية، فالاستثناء بناءً على هذا التقريب مفرع من المفعول لأجله، والتقدير لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لسبب من الأسباب إلا لسبب التقية.

وهناك تقريب آخر لمعنى الآية وهو أن الفعل «تَقِيَّةٌ» متضمن لمعنى الخوف وذلك بقرينة تعدّي الفعل بحرف الجر. «من» بمعنى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكْتَفُوا مِنْهُمْ﴾ هو إلا بأن تخافوا منهم، فإن تَقَوُا منصوب بنزع الخافض وهو الباء ومعنى الآية بناءً على ذلك أنه لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء في ظرف من الظروف إلا بأن يخافوا منهم أو قل إلا في ظرف الخوف منهم فيجوز في هذا الظرف التظاهر بمودّتهم وموالاتهم.

وعلى أيّ تقدير فإنّ دلالة الآية على جواز التظاهر بالموالاة لدرء ضرر العدو والأمن من شروره واضحة ولم تقع محلاً للنزاع وهذا هو المراد من التقية.

تقريب الاستدلال بالآية الثانية:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ معناه أنّ من وقع تحت الإكراه يسوغ له إظهار كلمة الكفر، فإنّ ذلك هو مقتضى الاستثناء من التهديد بالغضب والوعيد بالعذاب العظيم، فمفاد الآية أنّ من كفر بالله وشرح بالكفر صدره فعليه غضبٌ وله عذابٌ عظيم إلا أن يكون واقعاً تحت الإكراه فإنّه لا يكون عليه بأس من التظاهر بالكفر.

واستظهاراً لإرادة التظاهر بالكفر دون واقع الكفر مستفاداً من قوله: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ إذ أنّ اطمئنان القلب بالإيمان والذي يعني استقرار الإيمان في القلب لا يجتمع مع واقع الكفر فيتعيّن من ذلك أنّ المراد من جواز الكفر في ظرف الإكراه هو جواز التظاهر بالكفر في ظرف الإكراه، ويؤكد ذلك أيضاً أنّ موضوع الوعيد بالغضب الإلهي والعذاب العظيم - كما أفادت الآية - هو من شرح بالكفر صدرًا.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ظاهر الآية ما ورد في سبب نزولها كمعتبرة مسعدة بن صدقة قال: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ النَّاسَ يَرَوْنَ أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام قَالَ عَلَى مَنِيرِ الْكُوفَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ سَتَدْعُونَ إِلَى سَبِيِّ فُسْبُونِي ثُمَّ تَدْعُونَ إِلَى

الْبَرَاءَةِ مِنِّي فَلَا تَبَرُّوا مِنِّي فَقَالَ: مَا أَكْثَرَ مَا يَكْذِبُ النَّاسُ عَلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا قَالَ: إِنَّكُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِّي فَمُسُوبِي ثُمَّ سَتُدْعَوْنَ إِلَى الْبَرَاءَةِ مِنِّي وَإِنِّي لَعَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ وَلَمْ يَقُلْ لَا تَبَرُّوا مِنِّي فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ: أَرَأَيْتَ إِنْ اخْتَارَ الْقَتْلَ دُونَ الْبَرَاءَةِ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا ذَلِكَ عَلَيْهِ وَمَا لَهُ إِلَّا مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ حَيْثُ أَكْرَهَهُ أَهْلُ مَكَّةَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فِيهِ: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَهَا: يَا عَمَّارُ إِنْ عَادُوا فَعُدْ فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَذْرَكَ وَأَمْرَكَ أَنْ تَعُودَ إِنْ عَادُوا^(١). فالذي مضى عليه عَمَّارُ هو التظاهر بالكفر وقلبه مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، وقد أمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَعُودَ إِلَى التظاهر بالكفر إِنْ عَادُوا إِلَى إِكْرَاهِهِ عَلَى الْكُفْرِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَنْزَلَ عَذْرَهُ أَيَّ هَذِهِ الْآيَةِ، والروايات في ذلك مستفيضة من الفريقين.^(٢)

فدلالة الآية على مشروعية التقيّة واضحة فإن المراد من التقيّة كما ذكرنا هو إظهار موافقة الكافر فيما يريد للأمن من شروعه وهذا ما أجازته الآية لمن أكرهه على النطق بالكفر.

تحديد الموضوع المصحح للتقيّة:

الجهة الثالثة: أنه لم يقع خلاف بين الفقهاء في عدم اختصاص جواز التقيّة والعمل بمقتضياتها بموارد الخشية من القتل والهلاك، فموضوع الحكم بجواز

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢١٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٦ / ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) لاحظ: السنن الكبرى - البيهقي - ج ٨ / ص ٢٠٨، ٢٠٩، المستدرک علی الصحیحین - الحاكم

النيسابوري - ج ٢ / ص ٣٥٧، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري -

التقية هو الخوف من الضرر سواءً كان الضرر المخوف بمرتبة القتل أو كان دون ذلك كالجرح أو الكسر بل ومطلق الإيذاء الجسدي الذي يخشى الإنسان الوقوع فيه كالحبس، وكذلك فإنَّ موضوع جواز التقية يشمل خوف الضرر على المال والعرض، ويُمكن الاستدلال على أنَّ موضوع الحكم بجواز التقية مستوعِبٌ لكلِّ ذلك بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ فَإِنَّ الإكراه يصدق عرفاً في تمام الموارد التي يخشى فيها الإنسان على نفسه وماله وعرضه لو لم يوافق المكره على ما يُريد، فيصحُّ وصف مَنْ خُيِّرَ بين الحبس وبين النطق بالكفر أو الكذب فاختر النطق بالكفر أو الكذب أَنَّهُ نطق بالكفر مكرهاً وَأَنَّهُ كذب مكرهاً، وكذلك يصحُّ وصفه بالمكره على النطق بالكفر لو خُيِّرَ بينه وبين المصادرة لماله أو بعضه أو بينه وبين الهتك لعرضه.

وكذلك يُمكن الاستدلال على شمول موضوع التقية للموارد المذكورة بآية: ﴿إِلَّا أَنْ تَكْفُؤْا مِنْهُمْ﴾ فهي إمَّا بمعنى إِلَّا أَنْ تَخَافُوا مِنْهُمْ، والخوف من العدو معناه الخشية والمحاذرة من إيقاع العدوِّ له فيما يحرص على عدم الوقوع فيه من أذى النفس أو تلف المال أو الهتك للعرض.

وإمَّا أَنْ يَكُونَ معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكْفُؤْا مِنْهُمْ﴾ هو إِلَّا أَنْ تَحْفَظُوا وتصونوا أنفسكم من ضرر العدوِّ بإظهار الموااة له، ومن الواضح البيِّن أنَّ الآية تُشير بذلك إلى ما يحرص العقلاء على صونه وحفظه، والذي يحرص عليه العقلاء لا يختصُّ بصون النفس ووقايتها من الهلاك بل يشمل صونها من مثل العذاب وصون المال من التلف وصون العرض من الهتك.

مقدار ما يسوغ ارتكابه بالتقية :

الجهة الرابعة: إن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإيمَانِ﴾ هو اقتضاء التقية لجواز النطق بأي كلمة من الكلمات الموجبة للكفر في ظرف الإختيار كالبراءة من دين الله تعالى أو من نبيه الكريم ﷺ أو التكذيب لكتاب الله جلّ وعلا أو الشتم - نستعيد بالله - لرسوله الكريم ﷺ أو التعظيم للأصنام والإقرار بألوهيتها أو غير ذلك من موجبات الكفر وأسبابه لو صدرت اختياراً، وكذلك فإن الظاهر من الآية هو اقتضاء التقية لجواز التظاهر بالعبودية لآلهة الكافرين كدعائها والسجود لها، ومن ذلك يتضح أنه يجوز ارتكاب ما دون ذلك المحرمات إذا اقتضته التقية فإن اقتضاء التقية لجواز ارتكاب مثل هذه العظائم الموبقة يدل على جواز ما دون ذلك بالأولوية القطعية، فإذا جاز بمقتضى التقية شتم الرسول الكريم ﷺ أو البراءة منه - نستعيد بالله - فجواز شتم غيره من سائر الناس للتقية يثبت بالأولوية، وإذا جاز بمقتضى التقية التكذيب لكتاب الله جلّ وعلا فإن جواز مثل الأكل للميتة أو الإفطار في شهر رمضان للتقية يثبت بالأولوية. ويؤيد دلالة الآية على ذلك استشهاد الإمام عليه السلام في معتبرة مسعدة بالآية لإثبات جواز الشتم والبراءة من علي أمير المؤمنين عليه السلام نستعيد بالله تعالى من ذلك، وكذلك استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على ذلك في صحيحة محمد بن مروان قال: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مَنَعَ مِنْكُمْ مِنَ التَّقِيَّةِ، فَوَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عَمَّارٍ وَأَصْحَابِهِ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإيمَانِ﴾»^(١).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٢٠، وسائل الشيعة - الحزب العاملي - ج ١٦ / ص ٢٢٦.

نعم استثنت الروايات موارد أفادت أن التقية لا تقتضي جوازها، وذلك مثل ما لو أكره المؤمن على قتل النفس المحترمة فإن الإكراه لا يُصحح سفك الدم الحرام كما ورد ذلك في مثل صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً»^(١) وموثقة أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّمَا جَعَلَتِ التَّقِيَّةَ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ، فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِيَّةَ الدَّمُ فَلَا تَقِيَّةَ..»^(٢).

جريان التقية فيما هو أوسع من مورد الآيتين:

الجهة الخامسة: إن مورد الآيتين وإن كان مختصاً بفرضية التقية من الكافر إلا أن المستظهر عرفاً من مفاد الآيتين هو أن الخوف من الضرر - بقطع النظر عن هويّة مصدره - هو تمام الموضوع لجواز إظهار الموافقة والاستجابة لمقتضيات أسباب الخوف والتقية، وهذا هو معنى إلغاء العرف لخصوصية المورد بعد تنقيح مناط الحكم وأنه متمحّض في الخوف من الوقوع في الضرر، ولعلّ ما يؤكّد هذا الفهم للآيتين هو أن الحكم بجواز الموافقة والاستجابة لمقتضيات التقية أمر قد استقرّ عليه بناءً العقلاء، ولهذا كان المستظهر من مفاد الآيتين هو الإمضاء لما استقرّ عليه العقلاء وليس التأسيس لحكم تعبدّي صرف، ولأنّ الأمر كان كذلك ظاهراً لذلك يُلغى العرف خصوصية مورد الآيتين.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٢٠، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٦ / ص ٢٣٤.

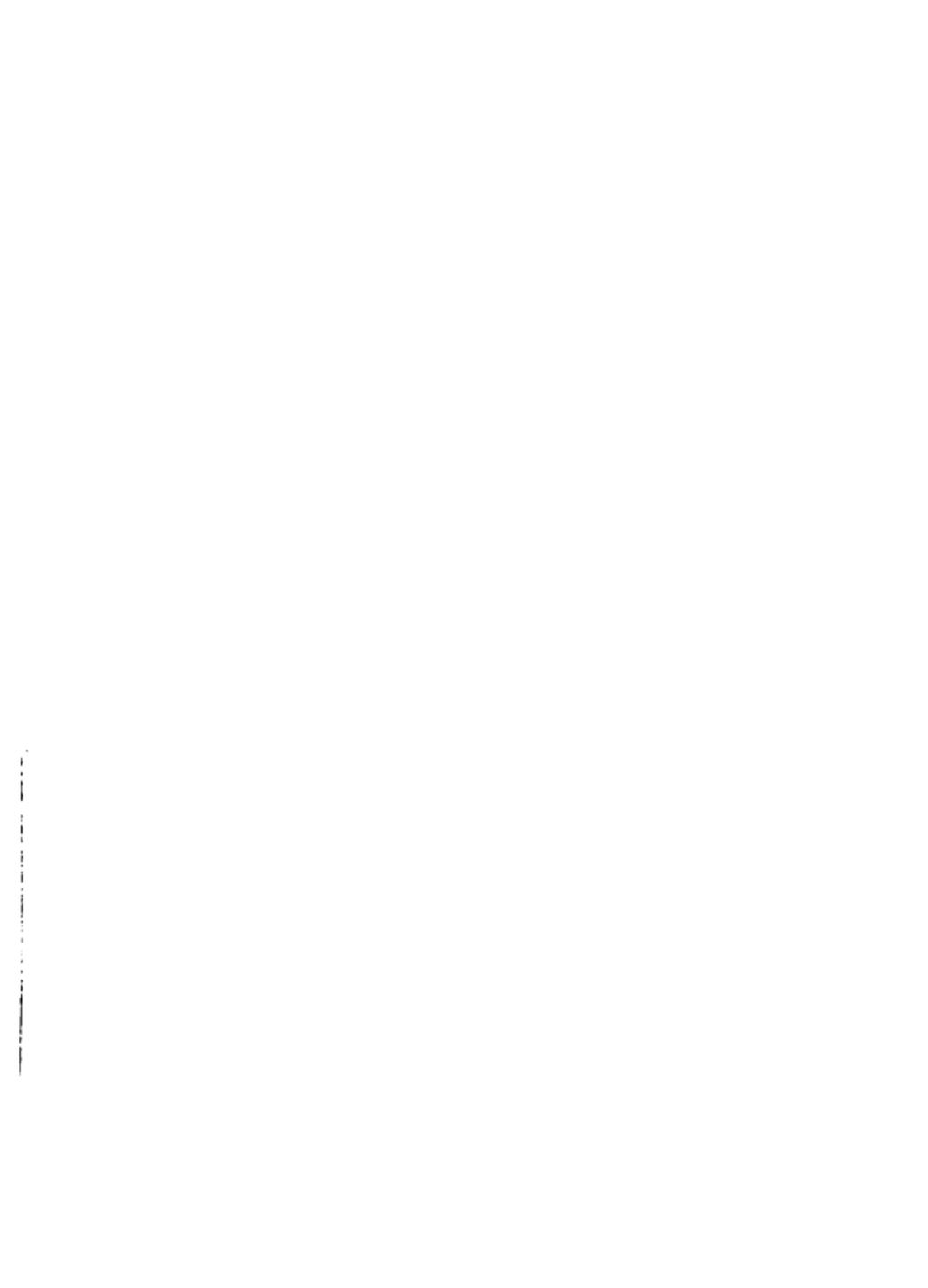
(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٦ / ص ١٧٢، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٦ /

ثم إنه إذا جاز النطق بالكفر والبراءة من الرسول ﷺ والتكذيب له استجابة لمقتضيات التقيّة من الكافر فإنّ جواز الارتكاب لما هو دون ذلك استجابة لمقتضيات التقيّة من المسلم الغشوم يثبت بالأولية خصوصاً مع افتراض أن وسيلة استكراه المسلم الغشوم قد تكون أشدّ وأنكى من وسيلة استكراه الكافر، فالمستكره عليه من الكافر أعظم وهو البراءة من الرسول ﷺ ووسيلة الاستكراه أخف ورغم ذلك أجازت الآية الإستجابة لمقتضيات الإكراه، وهذا يقتضي استظهار جواز الإستجابة لمقتضيات إكراه المسلم الغشوم لافتراض أنّ المستكره عليه مهما بلغ فلن يكون بمرتبة البراءة من الرسول ﷺ مع افتراض كون وسيلة الإكراه أشدّ من وسيلة الإكراه لدى الكافر.

ويؤكّد عدم اختصاص مشروعيّة التقيّة بمورد الآيتين الاستشهاد في الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بالآيتين على شرعيّة التقيّة من غير الكافر كمعتبرة مسعدة بن صدقة وصحيحة محمد بن مروان قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ: «مَا مُنِعَ مِثْمَ رَجْمِهِ اللهُ مِنَ التَّقِيَّةِ، فَوَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عَمَّارٍ وَأَصْحَابِهِ: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾»^(١) فالتقيّة التي كان لميثم ﷺ أن يترخّص بها مسببة عن ظالم مسلم ورغم ذلك أفاد الإمام عليه السلام أنّه كان لميثم ﷺ يترخّص بالآية التي نزلت في عمّار وأصحابه.

ومن ذلك ما ورد في الاحتجاج للطبرسي ﷺ عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «... وأمرك أن تستعمل التقيّة في دينك فإنّ الله يقول: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ

أُولِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَسْقُوا مِنْهُمْ نَفْسًا ﴿١﴾ وقد أذنت لكم في تفضيل أعدائنا إن الجأك الخوف إليه وفي إظهار البراءة إن حملك الوجل عليه، وفي ترك الصلوات المكتوبات إن خشيت على حشاشة نفسك الآفات والعاهات، فإن تفضيلك أعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا، وإن اظهارك براءتك منّا عند تقيتكم لا يقدح فينا ولا ينقصنا، ولئن تبرأ منّا ساعةً بلسانك وأنت موالٍ لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها، ومالها الذي به قيامها، وجاهها الذي به تمسكها، وتصون من عرف بذلك أوليائنا وإخواننا، فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، وتنقطع به عن عملٍ في الدين، وصلاح إخوانك المؤمنين...»^(١).





كِتَابُ الْحَجِّ

1

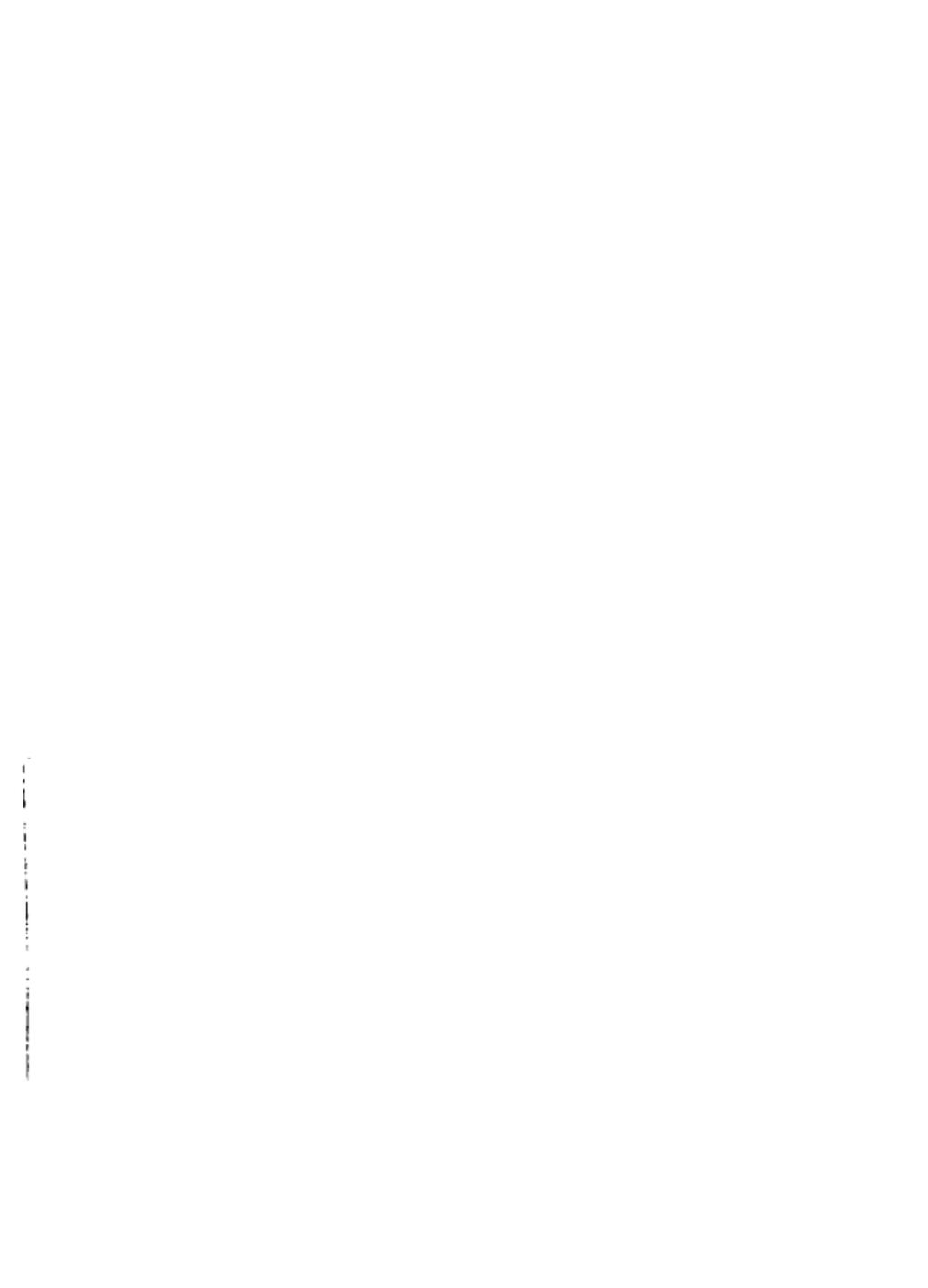


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الأول

فريضة الحج وشرط الاستطاعة

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾



المبحث الأول

فريضة الحج وشرط الاستطاعة

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

هذه الفقرة من الآية المباركة متصدية للخطاب بفرض الحج لبيت الله الحرام على المستطيع، وأن من تنكر لذلك أو لم يمثل هذه الفريضة فهو على حد الكفر بالله العظيم. وبيان ذلك يقع ضمن جهات من البحث.

بيان المدلول اللغوي للآية:

الجهة الأولى: الأصل في الحجَّ القصد، وقد حجَّ بنو فلانٍ فلاناً إذا قصدوه بالزيارة وأكثروا من الاختلاف إليه ففي كلِّ آنٍ يقصدُه منهم فريق، ثم تعارف استعمال هذا اللفظ للدلالة على قصد بيت الله الحرام لأداء النسك، والحجُّ بفتح الحاء مصدر يُقال حججتُ البيت أحجُّه حجًّا، وأمَّا بالكسر فالمعروف أنَّه اسم مصدر، واختلف القراء فقرأ الكسائي وحفص وهمزة بكسر الحاء، وقرأ الباقر بفتح الحاء، وهي لغتان، فالكسر لغة نجد، والفتح لغة الحجاز، ولم يختلف اللغويون في أنَّ الحجَّ بالفتح مصدر، واختلفوا في الكسر فالمشهور

(١) سورة آل عمران/ ٩٧.

أنه اسم مصدر، وأفاد سيبويه أن الحج بالكسر مصدرٌ أيضًا كالذكر والعلم^(١)، وعلى أيّ تقدير فالحج في الآية أضيف إلى المفعول وهو البيت، والمقصود من البيت هو بيت الله الحرام بقريظة الآية التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَٰى بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾^(٢) وعليه فالألف والسلام للعهد أي العهد الذكري، والأولى أن يقال إن البيت علمٌ على الكعبة الشريفة للتبادر الناشئ عن غلبة الإستعمال، وعليه لا تكون اللام عهدية.

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ معناه حج البيت حقٌ لله على الناس، فحج البيت مبتدأ خبره متعلقٌ بالجار والمجرور «الله» والتقدير حج البيت حقٌ لله، فحق هو الخبر، وقوله: ﴿عَلَى النَّاسِ﴾ متعلقٌ بالخبر المقدر «حق» فهو معمول له، فالحج حقٌ على الناس لله تعالى، فكأنه قال حق لله على الناس أن يحجوا البيت.

وأما قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فهو بدل من الناس أي بدل بعضٍ من كل، فكأنه قال: والله على من استطاع حج البيت، وعليه يكون الاسم الموصول «من» في موضع جرٍّ لأنه بدل عن الاسم المجرور أعني الناس، ولأنَّ بدل البعض من الكل يحتاج إلى ضمير لذلك فهو مقدر، فتقدير الجملة هو: والله

(١) لاحظ: الإعراب المحيط من تفسير البحر المحيط - أبو حيان الغرناطي - ص ١٠٧، زاد المسير في علم التفسير - ابن الجوزي - ج ٣/ ص ٨، تفسير البيضاوي - البيضاوي - ج ٢/ ٦٩، تاج العروس - الزبيدي - ج ٣/ ٣١٥.

(٢) سورة آل عمران/ ٩٦.

على الناس مَنْ استطاع منهم حجَّ البيت أو يقال حَقَّ اللهُ حُجَّ البيت على الناس مَنْ استطاع سبيلاً إلى البيت منهم.

ويُجتمَلُ أنَّ «مَنْ» شرطية في موضع رفع مبتدأ، واستطاع فعل الشرط، وجواب الشرط محذوف تقديره فعلية الحج، فكأنه قال: مَنْ استطاع فعلية الحج، وإنَّما حُذِفَ جواب الشرط لدلالة ما تقدَّم عليه، فهنا بناءً على هذا الإعراب قضيتان الأولى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ والقضية الثانية مَنْ استطاع إلى البيت سبيلاً فعلية الحج أو مَنْ استطاع الحج فعلية أن يحج.

وثمة احتمال ثالث للإعراب وهو أنَّ ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ﴾ اسم موصول في موضع رفع خبر والمبتدأ محذوف والتقدير «هم» فكأنه قال وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ هم مَنْ استطاع فضمير الرفع المنفصل عائدٌ على الناس ومبيِّنٌ للمقصود، فالمقصود من الناس الذين يجب عليهم الحج هم مَنْ استطاع إليه سبيلاً.

ثم إنَّ الضمير في «إليه» إما أن يكون عائداً على الحج أو يكون عائداً على البيت، فإما أن يكون التقدير مَنْ استطاع إلى الحج سبيلاً أو يكون التقدير مَنْ استطاع إلى البيت سبيلاً.

و﴿سَبِيلاً﴾ مفعول به للفعل استطاع، فهو من الأفعال التي تتعدى لمفعولها بنفسها كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً﴾^(٢).

(١) سورة الأنبياء/ ٤٣.

(٢) سورة يس/ ٥٠.

تقريب الاستدلال بالآية على الوجوب:

الجهة الثانية: في تقريب الاستدلال بالآية على وجوب الحج، ولوضوحها في الوجوب لا تحتاج إلى تقريب، فإن الآية قد اعتبرت الحجَّ للبيت حقاً لله تعالى على عهدة المستطيع، ومقتضى ذلك هو اشتغال عهدة وذمة المستطيع بهذا الحق، وبذلك يكون المستطيع مُلزماً بالخروج عن عهدة هذا الحق، ولا يتم ذلك إلا بالإمتثال والأداء للحج، وبه يثبت المطلوب، وبيبانٍ آخر فإن الآية قد صيغت على نهج القضية الخبرية، ومفادها أن الله تعالى قد جعل الحجَّ على عهدة المستطيع من عباده، فتكون الآية ظاهرة في الإنشاء والإمر، وإنما سبقت على نهج القضية الخبرية لإفادة أن الأمر المولوي قد صدر عن أهله وقد فرغ عنه وقضى الأمر، ولذلك صار المأمور به في عهدة المكلف فلا سبيل له إلى التنصّل عنه، فتكون دلالة الآية على الأمر أبلغ من دلالة الأمر مباشرة، هذا مضافاً إلى ما عقبته الآية الإخبار عن اشتغال عهدة المستطيع بالحج، فهي بعد الإخبار عن ذلك أفادت أنه من كفر فإن الله غني عن العالمين فيكون ظاهر هذا التعقيب أن عدم الرعاية لهذا الحقِّ كفرٌ بالله العظيم، وليس من شيء أدل على الوجوب من عدّ الترك لمتعلقه كفراً، سواء قلنا إن المراد من الكفر هو الكفر المُخْرِج عن حريم الإسلام أو قلنا إنّه الكفر التنزيلي والذي يكون صاحبه على حدّ الكفر بالله تعالى ولكنه يظل على ظاهر الإسلام.

هل المنكر للضروري كافر؟

الجهة الثالثة: هل يُعدُّ التارك لفريضة الحج كافرًا؟

المعروف بين الفقهاء^(١) هو التفصيل بين التارك عن إنكار والتارك عن معصية واستخفافٍ مع الإقرار بالوجوب، ففي الفرض الأول يكون التارك في عداد الكفار، وفي الفرض الثاني يكون التارك للحج من العصاة المستوجبين بمعصيتهم لاستحقاق العقوبة.

أما اعتبار المنكر لوجوب الحج كافرًا حقيقيًا فلأنَّ وجوب الحج من ضروريات الدين، والإنكار لضروريٍّ من ضروريات الدين كفرٌ بالله تعالى.

إلا أنَّ الصحيح هو عدم تمامية هذه الكبرى على إطلاقها، فليس كلُّ منكرٍ لضروريٍّ من ضروريات الدين يُعدُّ كافرًا، فالكافر الحقيقي كما نصَّت على ذلك الآيات والروايات هو المنكر لأحد الأصول الثلاثة، وهي التوحيد ونبوة النبي محمد ﷺ والمعاد، فمن أقرَّ بهذه الأصول الثلاثة مجتمعةً فهو مسلم، ولا يخرج عن حريم الإسلام إلا بإنكار واحدٍ من هذه الأصول الثلاثة، وحيث إنَّ وجوب الحج ليس منها لذلك لا يُعدُّ المنكر له كافرًا وإن كان وجوب الحج من ضروريات الدين، وهكذا هو الشأن في مثل الصلاة والصوم والزكاة، فإنَّها وإن كانت من ضروريات الدين إلا أنَّ منكرها لا يُعدُّ كافرًا، نعم لو انتهى الإنكار لشيءٍ من ضروريات الدين إلى الإنكار لشيءٍ من أصول الدين الثلاثة فإنَّ المنكر

(١) لاحظ مفتاح الكرامة - السيد محمد جواد العاملي - ج٢ / ٣٧، جواهر الكلام - الشيخ حسن

للضرويِّ يكون كافرًا ولكنَّ كفره ليس بإنكاره للضروي بل لأنَّه قد أنكر واحداً من أصول الدين، فلو كان مآل إنكاره للضرويِّ هو التكذيب للرسول الكريم ﷺ فإنَّ هذا المنكر يكون كافرًا لإنكاره للرسالة. وأمَّا إذا لم يكن إنكاره للضرويِّ مُفضيًّا مثلاً لتكذيب الرسول الكريم ﷺ فإنه لا يُعدُّ كافرًا.

ودعوى الملازمة بين الإنكار للضرويِّ وبين التكذيب للرسول ﷺ لا تصحُّ، فقد يكون الشيء ضروريًّا ولكنه يكون مجهولاً للمكلف فيُنكره لجهله بثبوته كما لو كان حديث عهدٍ بالإسلام أو كان المكلف قاصرًا عن إدراك الملازمة بين إنكار الضرويِّ وبين التكذيب للرسول ﷺ ففي مثل هذين الفرضين لا يُعدُّ المنكر للضرويِّ كافرًا. وذلك لعدم إنكاره لشيءٍ من الأصول الثلاثة.

وقد يُستدلُّ على دعوى أنَّ كلَّ مَنْ أنكر الضرويِّ فهو كافر بصحيحة عليِّ بن جعفرٍ عن أخيه موسى عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي وَعَنْ عَالَمِينَ﴾ قَالَ: قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ يَحِجَّ مِنَّا فَقَدْ كَفَرَ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنْ مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ»^(١).

فإنَّ ظاهر جواب الإمام عليه السلام أنَّ مجرد الإنكار لوجوب الحج كفرٌ بالله تعالى، فمعنى: «مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا» هو مَنْ قال ليس الحج واجبًا فقد كفر، فلم يُعلِّق الإمام عليه السلام تحقُّق الكفر على إلتفات المنكر للوجوب إلى استلزام إنكاره لتكذيب النبي ﷺ بل أفاد أنَّ مطلق مَنْ أنكر الوجوب فهو كافر.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٦٥ - ٢٦٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ١٦.

والجواب: هو أن جواب الإمام عليه السلام ليس ظاهرًا في أن المنكر لوجوب الحج كافرٌ مطلقًا بل هو ظاهرٌ في أن المنكر لقرآنية هذه الآية فهو كافر، فإن الإمام عليه السلام قد قرأ الآية ففهم منها السائل أن من ترك الحج فهو كافر فسأل الإمام عليه السلام عن هذا الفهم فأجابه بالنفي ثم أفاد بأن الكافر هو من قال: ليس هذا الذي قرأته هكذا من عند الله أو ليس هذا الذي قرأته قرآنًا، فهذا هو الكافر، ولا ريب أن من قال ذلك فهو كافر لأنه مكذّب للنبي صلى الله عليه وآله الذي بلغ هذه الآية وقال إنهما من عند الله تعالى. ولا يُحتمل أن يكون مراد الإمام عليه السلام أن من قال أن الآية ليست دالة على الوجوب فهو كافر لأنه لا ريب أن من قال ذلك مع إقراره أنها آية وإقراره أن الحج واجب من دليل آخر ليس كافرًا، فيتعيّن مقصود الإمام عليه السلام فيما ذكرناه، ومع الشك في ذلك والتردد في أن مراد الإمام عليه السلام هو ما ذكرناه أو أن مقصوده هو من أنكر الوجوب فإن الرواية تكون مجملّة لا يصحّ التمسك بها لإثبات دعوى أن كل من أنكر وجوب الحج فهو كافر حتى لو لم يكن إنكاره مفضيًا للتكذيب بالرسالة.

فالصحيح أن المنكر لوجوب الحج أو المنكر لغيره من الضروريات لا يُعدُّ كافرًا ما لم يكن إنكاره مفضيًا لإنكار واحد من الأصول الثلاثة، فإذا أنكر المسلم وجوب الحج على المستطيع مع التفاته للملازمة بين إنكاره لوجوبه وبين تكذيبه للنبي الكريم صلى الله عليه وآله ورغم التفاته أصرَّ على الإنكار فهو كافرٌ دون ريب.

الكفرُ الثابت لتارك الحج ليس هو من كفر الجحود:

وأما ما هو المستظهر من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ فهو أنه من ترك هذه الفريضة فهو كافر، فإن ذلك هو المناسب لكون الآية

متصدية لبيان أمر يرتبط بالطاعة والإمتثال ولا يرتبط مباشرة بالإعتقاد والإقرار، وكذلك هو المناسب لكون الآية بصدد التحذير من ترك الإمتثال والطاعة للأمر بالحج الذي جعله الله على عهدته المستطيع، ولهذا فإن ظاهر الآية هو أن من ترك الإمتثال لهذا الأمر فقد كفر.

ويؤكد ذلك ما نصت عليه العديد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والمتصدية لبيان المراد من الآية الشريفة، فمن ذلك صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال: هذه لمن كان عنده مال - إلى أن قال: - وعن قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ يعني: من ترك»^(١).

ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة: القتات، والساحر إلى أن قال: ومن وجد سعة فمات ولم يحج» ثم قال: «تارك الحج وهو مستطيع كافر، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾»^(٢).

ومن ذلك معتبرة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجةٌ تُجحفُ به أو مرضٌ لا يطبق فيه الحج أو سلطانٌ يمنعه فليمت - يهودياً أو نصرانياً»^(٣).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ١٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٣١.

(٢) من لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٣ / ص ٣٥٦ - ٣٦٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي -

ج ١١ / ص ٣١.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٦٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٣٠.

وبهذا يتضح أن المقصود من الكفر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ليس هو الكفر المخرج عن حريم الإسلام بل هو الكفر المعبر عنه بكفر النعمة والذي يظلُّ معه صاحبه على ظاهر الإسلام ولا يقتضي انتفاء آثار الإسلام عنه كحَقِّه في الميراث وجواز مناكحته وحليَّة ذبيحته والحكم بطهارته. هذا وقد ورد في القرآن العديدُ من الآيات التي صنَّفت العاصي ضمن مَنْ كفر بالله تعالى ولكن كفر نعمة وليس كفر جحود، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَيْنَ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(١) فالكفر جاء مقابلاً للشكر والذي هو الطاعة، وذلك يقتضي استظهار إرادة كفر النعمة من قوله: ﴿وَلَيْنَ كَفَرْتُمْ﴾ وكذلك هو المراد من الكفر في قوله تعالى على لسان سليمان: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾^(٣).

الاستطاعة المعتبرة في الحج:

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ هل هو شرطٌ زائد على ما يُشترط في سائر التكاليف الشرعية من القدرة العقلية على أدائها أو أن قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ إرشادٌ إلى ما يُدرکه العقل من اعتبار القدرة في كلِّ تكليف؟

(١) سورة إبراهيم / ٧.

(٢) سورة النمل / ٤٠.

(٣) سورة لقمان / ١٢.

المستظهر بمقتضى المدلول اللغوي والمتفاهم العرفي لكلمة الاستطاعة هو أنها ليست شيئاً آخر غير القدرة والإطاقة والتمكّن المقابل للعجز، وبهذا المعنى استعمل القرآن هذا اللفظ في الكثير من الموارد كقوله تعالى: ﴿فَمَا أَسْطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَقْبًا﴾^(١) أي إن قوم يأجوج ومأجوج لم يتمكنوا من الظهور فوق السدّ ولم يقدرُوا على نقبه، وقوله تعالى: ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الصَّعِقَةَ وَالَّذِينَ يَنْظُرُونَ فَمَا اسْتَطَعُوا مِنْ قِيَامٍ﴾^(٢) أي لم يتمكنوا منه، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُصِيحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ نَسْتَطِيعَ لَهُ، طَلْبًا﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا﴾^(٥) نعم يستعمل العرف الاستطاعة في القدرة التي لا تكون معها مشقّة وصعوبة أو حرج، وينفون الاستطاعة للشيء إذا كان أداؤه شاقاً أو حرجياً وإن كان مقدوراً لو تكلف الإنسان فعله، والقرآن الكريم قد استعمل لفظ الاستطاعة في هذا المعنى كما في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِجْلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ

(١) سورة الكهف/ ٩٧.

(٢) سورة الذاريات/ ٤٤ - ٤٥.

(٣) سورة المائدة/ ١١٢.

(٤) سورة الكهف/ ٤١.

(٥) سورة الأنبياء/ ٤٠.

(٦) سورة البقرة/ ٢٧٣.

سَبِيلًا ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَزِمَ سَطْعَ فِاطِمَاتٍ سَيِّئِينَ مَسْكِينًا﴾^(٣) فإنَّ الاستطاعة المنفية في هذه الآيات الشريفة هي القدرة غير المصحوبة بالمشقة والحرَج، وهذا المعنى من الاستطاعة هي المُعتبر في مختلف التكاليف الشرعية بقرينة قوله تعالى: ﴿هُوَ أَحَبُّكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٥) وهو المعنى المستظهر من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وعليه فلا يظهر من الآية أنَّها بصدد إضافة شرطٍ زائد على ما يُشترط في سائر التكاليف بل هي بصدد الإرشاد إلى ما يُعتبر في سائر التكاليف من القدرة غير الحرجية وغير المصحوبة بالمشقة، فيكون التكليف بالحجِّ شأنه شأن التكليف بالصوم والزكاة والنفقة وغيرها من التكاليف الشرعية، وبناءً على ذلك يكون المكلف مخاطبًا بأداء الحجِّ بمجرد القدرة على أدائه، فلو لم يكن له زاد وراحله ولكنه كان يتمكَّن من الحجِّ مشيًا دون مشقة، ويتمكَّن من الحصول على ما يسدُّ حاجته من الطعام دون مشقة ولا حرج فإنَّ مثل هذا المكلف يكون مخاطبًا بأداء فريضة الحجِّ.

(١) سورة الكهف/ ٦٧.

(٢) سورة النساء/ ٢٥.

(٣) سورة المجادلة/ ٤.

(٤) سورة الحج/ ٧٨.

(٥) سورة المائدة/ ٦.

هذا بقطع النظر عما أفادته الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فإنَّ الواضح منها أنَّ المراد من الاستطاعة في الآية شيءٌ أخصُّ من القدرة غير الحرجية المعتبرة في سائر التكاليف، فلا يجب بمقتضى هذه الروايات الحجُّ على غير الواجد لهذه الاستطاعة الخاصَّة وإن كان قادرًا على أدائه دون مشقَّة ولا حرج.

فمن هذه الروايات معتبرة السَّكُونِيَّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ فَقَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْإِسْطَاعَةَ فَقَالَ: وَتَحِكُّ إِنَّمَا يَعْنِي بِالْإِسْطَاعَةِ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ لَيْسَ اسْطَاعَةَ الْبَدَنِ»^(١) فَإِنَّ الْوَاضِحَ مِنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَنَّ الْإِمَامَ عليه السلام فَسَّرَ الْإِسْطَاعَةَ بِهَا يَزِيدُ عَلَى الْقُدْرَةِ، وَأَفَادَ بِأَنَّهَا الْوَجْدَانُ لِلزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ رَغْمَ أَنَّهُ يَتَّفِقُ كَثِيرًا التَّمَكُّنُ مِنَ الْحِجِّ دُونَ رَاحِلَةٍ خُصُوصًا لِمَنْ لَا يَبْعُدُ كَثِيرًا عَنِ مَكَّةَ الشَّرِيفَةِ.

ومنها: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْحَنْعَمِيِّ قَالَ: «سَأَلَ حَفْصُ الْكُنَاسِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا عِنْدَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ: مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُحَلِّي سَرْبِهِ لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ فَهُوَ يَمُنُّ يَسْتَطِيعُ الْحِجَّ أَوْ قَالَ يَمُنُّ كَمَا لَهُ مَالٌ فَقَالَ لَهُ حَفْصُ الْكُنَاسِيُّ: فَإِذَا كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُحَلِّي سَرْبِهِ لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ فَلَمْ يُحِجَّ فَهُوَ يَمُنُّ يَسْتَطِيعُ الْحِجَّ قَالَ: نَعَمْ»^(٢) وهذه أيضًا واضحة الدلالة في المطلوب، وذلك لأن القدرة

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٦٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٣٤ - ٣٥.

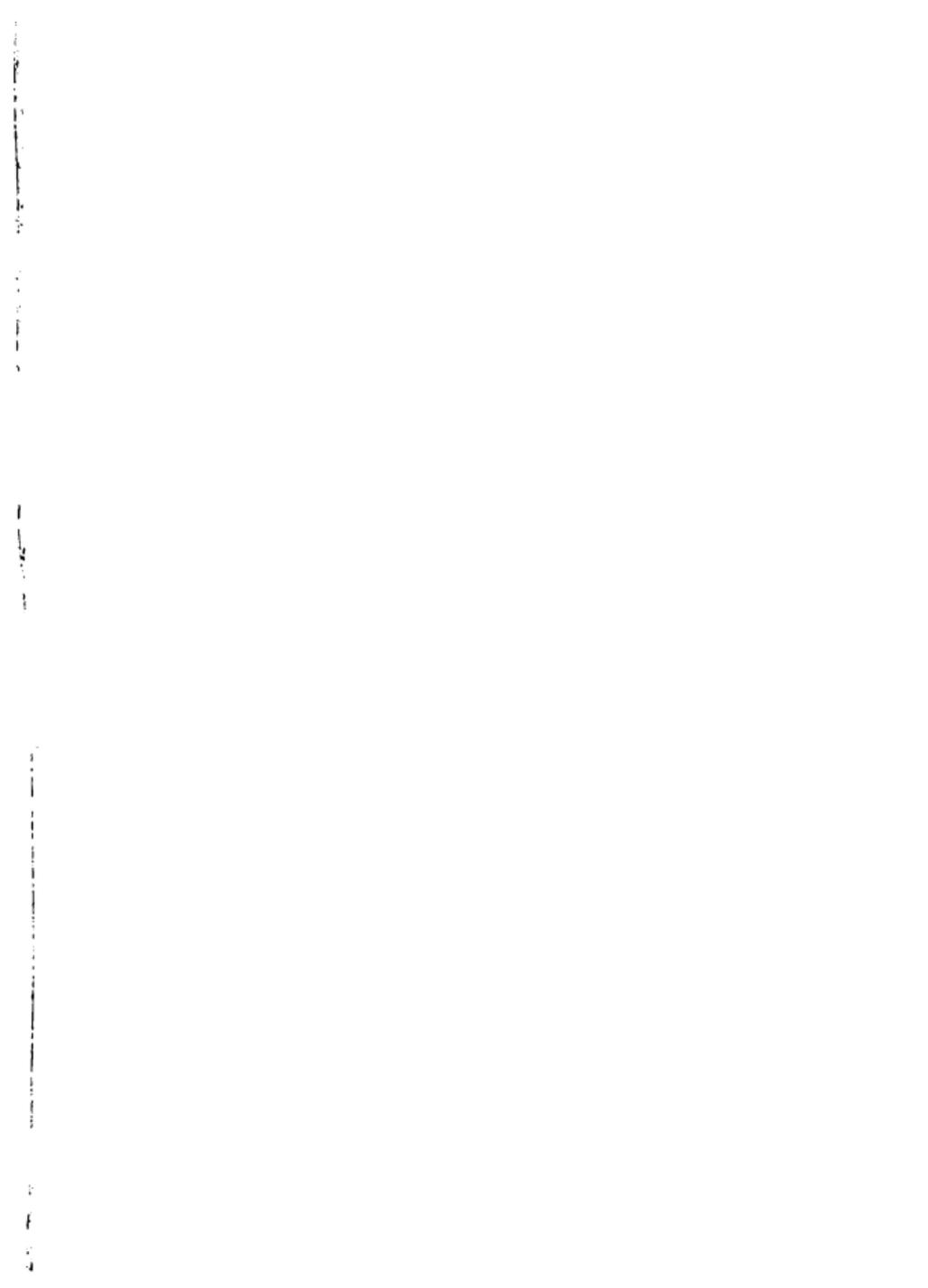
(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٦٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٣٤.

غير الحرجية تتحقق بها دون المذكور من القيود ورغم ذلك أفاد الإمام عليه السلام أَنَّ الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج والذي قصدتها الآية لا تتحقق إلا مع توفر هذه القيود.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عليه السلام: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ، مَخْلَى سَرْبُهُ، لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ»^(١) فالواضح أَنَّ الإمام عليه السلام كان يصدد بيان المراد من الاستطاعة في الآية، فأفاد أَنَّها لا تتحقق إلا مع وجدان الزاد والراحلة رغم أَنَّ القدرة غير الحرجية المعتبرة في سائر التكاليف قد تتحقق دون زادٍ وراحلة أو لا أقل دون راحلة.

وبهذا يتبيَّن أَنَّ المراد من الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجَّ ليست هي مجرد القدرة غير الحرجية المعتبرة في سائر التكاليف بل هي أخصُّ من ذلك، فيُعتبر في تحقق الاستطاعة مضافاً إلى القدرة المعتبرة في سائر التكاليف أن يكون للمكلف زادٌ وراحلة أي أَنَّهُ يُعتبر في تحقُّق الاستطاعة القدرة المالیة وتفصيل ذلك خارجٌ عن مورد الغرض.

(١) التوحيد - الشيخ الصدوق - ص ٤٥١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٣٥.



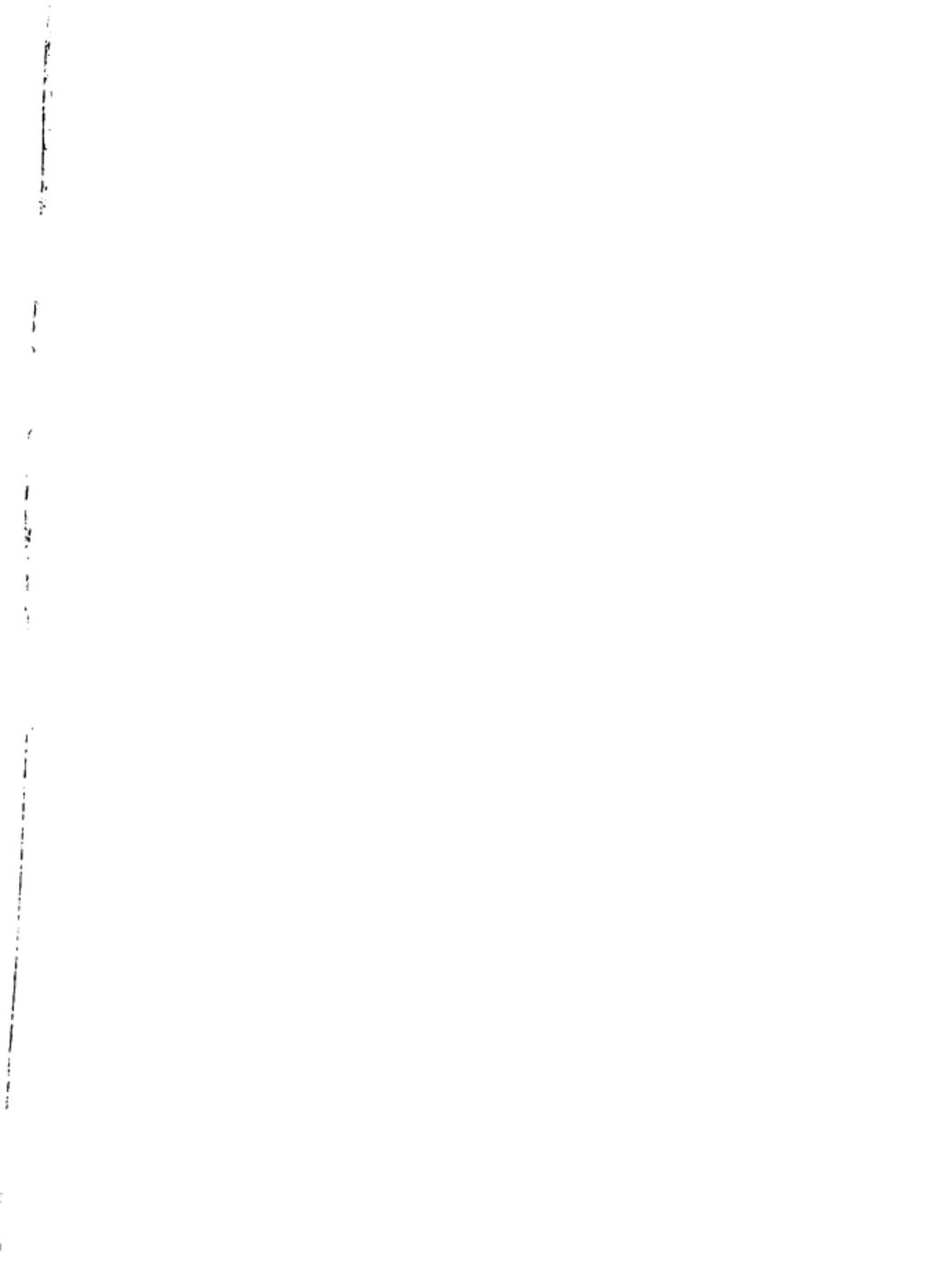


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الثاني

الأذان بالحج وجملة مسائل

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوكِ رِجَالًا﴾



المبحث الثاني

الأذان بالحج وجملة مسائل

قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ * ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١).

الآيات المباركات اشتملت على عددٍ من الأحكام والتشريعات المتصلة بفريضة الحج ولكنه تمَّ عرضها بنحو الإجمال الذي لا يمكن الاستناد إليه دون مراجعة ما ثبت من السنة الشريفة، وإيضاح ذلك بما يُناسب الغرض، وكذلك إيضاح بعض ما يحتاج إلى توضيح من المفردات التي اشتملت عليها الآيات يقع ضمن جهاتٍ من البحث.

معنى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ ومن هو المخاطب في الآية:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ الأذان والتأذين بمعنى الإعلام بصوت عالٍ، ولهذا فُسر الأمر بقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ﴾ بأنَّه يعني

وناد في الناس وهو ظاهرٌ في النداء بالأمر أي وناد في الناس بالأمر بالحج وأعلمهم أنهم مأمورون بقصد البيت الحرام لأداء المناسك، ويؤكد ذلك قوله: ﴿يَأْتُوكَ﴾ و﴿يَأْتِيَنَّكَ﴾ فهو يكشف عن أن متعلق النداء هو الأمر بالمجيئ والقصد للبيت الحرام لأداء المناسك.

والخطابُ في قوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ متوجّه ظاهرًا لإبراهيم الخليل عليه السلام وذلك بقرينة وقوع الأمر بالتأذين في سياق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَاتِ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ فِي شَيْئًا وَطَهَّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُورِ﴾^(١) فقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ معطوفٌ على قوله: ﴿أَنْ لَا تُشْرِكْ فِي شَيْئًا﴾ فظاهر السياق أن الله تعالى قد خاطب إبراهيم عليه السلام بثلاثة أوامر بعد أن بواه مكان البيت، فالخطاب الأول: ﴿لَا تُشْرِكْ فِي شَيْئًا﴾ والثاني هو قوله: ﴿وَطَهَّرْ بَيْتِيَ﴾ والثالث هو قوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ﴾ وهذا الذي ذكرناه هو الذي استظهره جمهورُ المفسرين كما أفاد ذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان^(٢). وتدلُّ عليه رواياتٌ عديدةٌ منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألتُه لم جعلت التلبية؟ فقال إنَّ الله ﷻ أوحى إلى إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تَوْكَّ رِجَاكَ﴾ فنأدى فأجيب من كلِّ فجٍّ عميقٍ يلبون»^(٣). وذهب بعضُ المفسرين إلى أن المخاطب بقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ هو النبيُّ الكريم ﷺ بدعوى أن كلَّ خطابٍ في القرآن أمكن حملُه على أنه متوجّه

(١) سورة الحج / ٢٦.

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٧ / ص ١٤٥.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٣٥، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٢ / ص ٣٧٤.

للنبيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ فإنه يتعيَّن حملُه على أَنه متوجِّهٌ إليه، لأنَّه ﷺ هو المخاطَبُ بالقرآن، إلا أن هذا الكلام لا يتمُّ فإنه ما لم يقتضِ الظهور حمل الخطاب على أَنه موجَّهٌ للنبيِّ ﷺ فإنَّ مجرد الإحتمال لا يُصحِّح الحمل، وكون النبيِّ ﷺ هو المخاطَبُ بالقرآن لا يقتضي أن كلَّ خطابٍ في القرآن فهو موجَّهٌ إليه حتى لو لم يُساعد عليه ظاهر الكلام، نعم كون النبيِّ ﷺ هو المخاطَبُ بالقرآن يكون قرينتهُ من القرائن التي يتأيَّد بها توجُّه الخطاب إليه إذا لم يمنع من قرينتها مانع أو لم يكن الظهور مقتضياً لخلاف ذلك، والمقام من هذا القبيل فإنَّ ظاهر سياق الآية هو ظهورها في أن الخطاب موجَّهٌ لإبراهيمَ عليه السلام.

واستدلَّ القائلون - أيضاً - بدعوى أن الخطاب في الآية موجَّهٌ للنبيِّ ﷺ بما ورد في صحيحة معاويةَ بنِ عمَّارٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقَامَ بِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ لَمْ يَحْجَّ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ عَلَيْهِ: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ فَأَمَرَ الْمُؤَذِّنِينَ أَنْ يُؤَذِّنُوا بِأَعْلَىٰ أَصْوَاتِهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَحْجُّ فِي عَامِهِ هَذَا فَعَلِمَ بِهِ مَنْ حَضَرَ الْمَدِينَةَ وَأَهْلُ الْعَوَالِي وَالْأَعْرَابِ وَاجْتَمَعُوا لِحَجِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...» (١).

إلا أن الظاهر هو عدم دلالة الرواية على أن الخطاب بقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ موجَّهٌ للنبيِّ الكريم ﷺ فإنَّ أقصى ما تدلُّ عليه الرواية أن النبيَّ ﷺ بادر إلى أمر المؤذنين بمجرد نزول هذه الآية عليه، وهذا لا يقتضي استظهار أن المخاطَبُ بقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ موجَّهٌ للنبيِّ ﷺ فإنَّ من الممكن أن يكون مفاد الرواية هو

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٤٥، وسائل الشيعة - الحرُّ العاملي - ج ١١ / ص ٢١٤.

أَنَّه لَمَّا أَنْ أَخْبَرَ اللَّهُ نَبِيَّهَ ﷺ بِمَا خَاطَبَ بِهِ إِبْرَاهِيمَ ﷺ أَمْرَ الْمُؤَدِّنِينَ، فَيَكُونُ أَمْرُهُ لِلْمُؤَدِّنِينَ بِالْأَذَانِ امْتِثَالًا لِلأَمْرِ الَّذِي خُوِّطَ بِهِ إِبْرَاهِيمَ ﷺ .

فهذه الرواية لا تُنافي الروايات العديدة التي صرَّحت بأنَّ المأمور بقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ هو إبراهيم ﷺ وأنَّ الله تعالى أنزل هذه الآيات على نبيِّه ﷺ يحكي له فيها ما وقع منه لإبراهيم ﷺ وأنَّه بوأه مكان البيت ونهاه عن الشرك وأمره بتطهير البيت للطائفين وأمره بأنَّ يؤدِّن في الناس بالحج، فلمَّا أن أنزل اللهُ على نبيِّه ﷺ هذه الآيات بادر فأمر المؤدِّنِينَ بأنَّ يؤدِّنوا في الناس أنَّ النبيَّ ﷺ سوف يحجُّ هذا العام . ولعلَّ ممَّا يؤيد ما ذكرناه أنَّ متعلِّق الأذان في الآية هو الأمر بالحج، ومتعلِّق أذان المؤدِّنِينَ هو أنَّ النبيَّ ﷺ سوف يحجُّ هذا العام فكأنَّ متعلِّق أذان المؤدِّنِينَ جاء استجابةً للأذان الأول الذي صدع به إبراهيم ﷺ بأمر الله تعالى .

معنى قوله: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾:

وأما قوله: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ فهو جوابٌ للطلب أي الأمر في قوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ ولذلك تمَّ جزم الفعل ﴿يَأْتُوكَ﴾ بحذف حرف النون أو أنَّ ﴿يَأْتُوكَ﴾ جوابٌ لشرطٍ مقدَّر، والتقدير وأذِّن في الناس بالحج فإنَّ أذنت يأتوك، والضمير في ﴿يَأْتُوكَ﴾ راجع على المخاطب بالأمر وهو إبراهيم ﷺ، ويُمكن اعتبار الفعل ﴿يَأْتُوكَ﴾ قرينةً مؤيِّدةً بنحو الإشعار على أنَّ المخاطب بقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ هو إبراهيم ﷺ وذلك لأنَّ المقصود من الإتيان هو الإتيان لبيت الله الحرام والنبيِّ محمد ﷺ كان في المدينة، وهذا يقتضي أنَّ يكون المراد

من الضمير في: ﴿يَأْتُوكَ﴾ عائداً على إبراهيم عليه السلام الذي بوأه الله مكان البيت كما صرّحت الآية السابقة.

ومعنى: ﴿رِجَالًا﴾ راجلين جمع راجل كقيام جمع قائم كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُمْ بِقِيَامٍ يَنْظُرُونَ﴾^(١) فمعنى: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ هو أَنَّهُمْ يَأْتُونَكَ مَشَاءً على أرجلهم، فرجالاً حال من فاعل يأتوك وهو الواو، وقوله: ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ﴾ معطوف على: ﴿رِجَالًا﴾ فالجملة متعلّقة بحال مقدّرة، والتقدير هو: وراكبين على كلّ ضامر، و﴿يَأْتِينَ﴾ نعت لكلّ ضامر أي الضوامر يأتين، ومؤدّى الجملة كاملة: يأتوك راجلين وراكبين على كلّ ضامر، والضاامر هي الإبل الضامرة أي النحيفة المهزولة لطول السير أو هي السريعة لرشاقة قوامها وخفّة ما على جنبها من اللحم، فالضاامر من الضمور وهو لحوق البطن واشتداد اللحم في مقابل الإبل السمينة المترهّلة.

ومعنى قوله: ﴿مِنْ كُلِّ فِجٍّ عَمِيقٍ﴾ أي من كلّ طريق بعيد، فالفجّ هو الطريق الواسع المنفرج بين جبلين، والجمع فجاج كما في قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾^(٣) والعميق هو البعيد، يُقال بئر عميقة أي بعيدة القعر.

(١) سورة الزمر/ ٦٨.

(٢) سورة الأنبياء/ ٣١.

(٣) سورة نوح/ ٢٠.

دعوى دلالة الآية على إجزاء الحجّ مشياً:

وفي الآية دلالة على أنّ المخاطبين بالحج هم الأعم من القرابين اللذين يتهبأ لهم قصد البيت الحرام للحج مشاةً ومن يقطن في البلاد النائية والبعيدة عن البيت الحرام واللذين لا يُتاح لهم الوصول إلا بواسطة مثل الإبل وسائر الوسائل، وقيل إنّ في الآية إشعاراً على رجحان المشي على الركوب لأنّ الآية قدّمت المشي في الذكر على الركوب، وذكر بعضهم أنّ في الآية دلالة أو لا أقلّ من الإشعار بتحقيق الإستطاعة حتى مع عدم وجدان الراحلة، إلا أنّ الظاهر عدم دلالة الآية على ذلك، فقد يكون المراد من قوله: ﴿يَأْتُونَكَ رِجَالًا وَلَا وِعْلَانِ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَيْحٍ عَمِيقٍ﴾ هو أنّه إذا تمّت دعوة الناس للحج فسوف يلبّون الدعوة، فمنهم من سوف يأتي ماشياً، ومنهم من سوف يأتي راكباً أي منهم من سوف يختار المشي ومنهم من سوف يختار الركوب، فالآية ليست بصدد الأمر للناس بأن يأتوا الحجّ على أيّ تقدير بحيث يكون مفادها أنّ عليهم أن يحجّوا فمن تهبأ له المجيء راكباً وإلا تعيّن عليه المشي.

ثم قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ أي ليحصلوا على منافع تكون لهم، فإنّ الله تعالى غنيّ عن عباده وعن عبادتهم، واللام للتعليل، واللام ومدخولها متعلّقة بياتوك يعني يأتوك ليشهدوا أو هي متعلّقة بقوله: ﴿وَأَذِّنْ﴾ أي أذّن وناد بالحجّ ليشهدوا منافع لهم، وشهود المنافع كناية عن وجدانها، وليس مجرد المشاهدة لها، وإنّما عبّر عن ذلك بالشهود - بمعنى الحضور - لبيان أنّ هذه المنافع إنسا تُمنح لمن شهد محلّها، وقد تسمّ التنكير لمنافع لإفادة أنّها منافع مخصوصة لا

يَتَحَصَّلُ عَلَيْهَا إِلَّا مَنْ شَهِدَ هَذَا الْمَشْهَدَ الَّذِي نَدَّبَ اللَّهُ عِبَادَهُ إِلَى قَصْدِهِ وَزِيَاتِهِ، وَقَدْ تَمَّ الْجَمْعُ لِلْمَنَافِعِ لِإِفَادَةِ التَّكْثِيرِ وَالتَّنْوِيعِ، فَلَيْسَتْ هَذِهِ الْمَنَافِعُ ذَاتَ طَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلِهَذَا فَالْمُسْتَظْهَرُ مِمَّا رُوِيَ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام مِنْ أَنَّهَا الْعَفْوُ وَالْمَغْفِرَةُ أَنَّهٗ بَيَانٌ لِبَعْضِ هَذِهِ الْمَنَافِعِ وَأَجْدَرُهَا بِالْإِهْتِمَامِ.

تحديد الأيام المعلومات:

الجهة الثانية: في معنى قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾^(١) الواو عاطفة وجملة يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ معطوفة على قوله: ﴿لِيَشْهَدُوا﴾ والتقدير يأتوك ليشهدوا وليذكروا أو أذن فيهم بالحج ليشهدوا وليذكروا.

واختلف فيما هو المراد من الأيام المعلومات، فقليل هي الأيام الأولى من ذي الحجة أي من اليوم الأول إلى اليوم العاشر، ونُعتت بالمعلومات للتعبير عن أنه ينبغي الحرص على التثبت منها لكونها ظرفاً لامثال فريضة الحج، فنزلت منزلة المفروغ عن العلم بها لهذا الغرض أي لغرض الإشارة إلى أنه لا ينبغي للمكلف الجهل بها.

والقول الآخر أن الأيام المعلومات هي يوم النحر والأيام الثلاثة بعده المعبر عنها بأيام التشريق، وهذا القول هو الذي نصت عليه العديد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: صحيحة أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ قال: هي أيام التشريق^(١).

ومنها: صحيحة زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾^(٢) قال: «المعلومات والمعدودات واحدة وهي أيام التشريق»^(٣).

ومنها: معتبرة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: قال علي عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ قال: أيام التشريق^(٤).

إلا أنه وردت رواية معتبرة عن حماد بن عيسى نفسه منافية لهذه الرواية حيث تضمنت أن المراد من الأيام المعلومات هي الأيام العشر الأوائل من ذي الحجة، وهذا هو نص الرواية عن حماد ابن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: قال علي عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ قال: أيام العشر، وقوله: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ قال: أيام التشريق»^(٥).

(١) وسائل الشريعة - الحر العاملي - ج ١٤ / ص ٢٧٠.

(٢) سورة البقرة / ٢٠٣.

(٣) معاني الأخبار - الشيخ الصدوق - ص ٢٩٧، وسائل الشريعة - الحر العاملي - ج ١٤ / ص ٢٧١.

(٤) وسائل الشريعة - الحر العاملي - ج ١٤ / ص ٢٧٠.

(٥) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٤٨٧، وسائل الشريعة - الحر العاملي - ج ١٤ /

والظاهر أنه ليس لحَمَادِ نقلين، فأحدهما لم يصدر عن حماد - ظاهراً - لعدم تعقل أن يروي حماد عن الإمام الصادق عليه السلام عن الإمام علي عليه السلام روايتين متنافيتين، وحيث لا نعلم أيهما المطابق للواقع من النقلين لذلك يسقطان معاً عن الإعتبار والحجية وإن كان الأرجح هو النقل المشتمل على المضمون المطابق للروايات الأخرى المعتبرة والصريحة في أن الأيام المعلومات هي أيام التشريق. وعلى أي تقدير فالصحيح بمقتضى الروايات المعتبرة أن الأيام المعلومات هي أيام التشريق، إذ لا معارض لها بعد سقوط رواية حماد عن الإعتبار.

معنى: ذكر الله على ﴿بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾:

ومعنى: ﴿بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾ الأنعام هي الإبل والبقر والغنم من المعز والضأن، والبهيمة كل ذوات الأربع من دواب البر والبحر، وقيل هي مطلق ما عدا السباع والطيور، وقيل إن كل حيوان فهو بهيمة، وذلك لعدم قدرته على الإفصاح عن مقاصده ومشاعره، فمقاصده مبهمة، وذلك في مقابل الإنسان القادر على الإفصاح عن مقاصده، فالبهيمة هي مطلق الحيوان، وبذلك تكون إضافتها في الآية للأنعام إضافة بيانية أي لبيان أن المراد نوع خاص من البهائم وهي الأنعام، فمعنى بهيمة الأنعام هو البهيمة من الأنعام، فالإضافة بيانية كإضافة الخاتم للحديد والباب للخشب، فيقال خاتم حديد، وباب خشب أي خاتم من حديد وباب من خشب.

ومن ذلك يتضح معنى قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِن بَيْهِيمَةٍ الْأَنْعَامِ﴾ فهذه الجملة متعلقة بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ أي وليذكروا اسم

الله على ما رزقهم فـ«ما» اسم موصول ورزقهم صلته وقوله ﴿مِنْ بَهِيمَةٍ
الَّتِي تَعْتَمِرُ﴾ بيانٌ للموصول أي أنه بيان للذي رزقهم إياه وهي بهيمة الأنعام،
ومعنى هذه الفقرة من الآية هو: ليذكروا اسم الله تعالى على الأنعام حين ذبحها
أي ليذكروا اسم الله على أضحاحيهم من الإبل والبقرة والغنم، وقد جعلت الآية
ذكر اسم الله غايةً وذلك للتعبير عن أنه مورد الإهتمام وللإشارة إلى لزوم أن
يكون الذبح خالصاً لوجه الله تعالى في مقابل ما كان يفعله المشركون من الذبح
لأوثانهم.

هل الأمر بالأكل ظاهرٌ في الوجوب:

ثم قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْأَبْيَاسَ الْفَقِيرَ﴾ فالبائس هو ذو
البؤس، وهي الشدة، فمن كان في شدة وفاقة فهو بائس، والفقير هو المعسر
الذي لا يقدر على سدِّ حاجاته.

والأمر بالأكل من الأضحية أو الهدى ظاهرٌ في الترخيص، وذلك لأنه من
الأمر الواقع في سياق توهم الحظر، إذ أن المضحى قد يتوهم أن الأضحية قد
ذُبحت لله فهي للفقراء أو أنها من النسك الواجب لذلك ليس لمن ذبحها حقٌّ
فيها، فدفعا لهذا التوهم جاء الأمر بالأكل منها، فهو من الأمر المسوق لدفع
توهم الحظر، لذلك فهو لا يدلُّ على الوجوب، وقيل إن أهل الجاهلية كانوا
لا يستحلُّون الأكل من الأضحية فجاءت الآية لنفي هذا الافتراء على شريعة
إبراهيم عليه السلام وبناءً على ذلك لا يكون الأمر بالأكل ظاهراً في الوجوب أيضاً،
وذلك لأنه واقعٌ في سياق نفي الحرمة.

ولهذا ذهب المشهور^(١) إلى عدم وجوب الأكل من الهدى، وقالوا باستحبابه لثبوت أن النبي ﷺ وكذلك أهل البيت ﷺ كانوا يأكلون شيئاً من لحوم الهدى، ولكن في مقابل ما ذهب إليه المشهور ذهب جمعٌ من الفقهاء إلى وجوب الأكل لشيءٍ من الهدى^(٢)، وأفادوا أن ذلك هو مقتضى ظاهر الأمر في هذه الآية، وكذلك هو ظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَنَاعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾^(٣) وهو الظاهر من الأمر الوارد في السنة الشريفة.

ودعوى عدم ظهور الأمر في الوجوب لا تتم لأنها مبنية على أن الأمر واقع في سياق توهم الحظر، ولم يثبت أن المسلمين كانوا يتوهمون حرمة الأكل من لحم الهدى أو الأضحية، نعم لا يبعد أنهم يحتملون حرمة أكلها كاملاً وعدم الإطعام منها وأمّا حرمة الأكل منها فلم يثبت أنهم كانوا يتوهمون ذلك، ولهذا لا يصح رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب خصوصاً بعد عطف الأمر بالإطعام عليه والذي لا يُحتمل فيه أنه ورد في سياق توهم الحظر - وأمّا دعوى أن العرب في الجاهلية كانوا لا يستحلون الأكل من الهدى والأضحية فهي دعوى مجردة عما يقتضي إثباتها، على أنه لو ثبت فإن الواضح عند المسلمين أن ما عليه أهل الجاهلية فاقد للإعتبار وغير مستحقٍ للعناية، ولهذا لا يكون الأمر بالأكل من قبيل الأمر الواقع في سياق نفي الحرمة، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب.

(١) مستند الشيعة: المحقق النراقي، ج ١٢، ص ٣٣٢. جواهر الكلام: الشيخ حسن النجفي الجواهري، ج ١٩، ص ١٥٧.

(٢) مستند الشيعة: المحقق النراقي، ج ١٢، ص ٣٣١. جواهر الكلام: الشيخ حسن النجفي الجواهري، ج ١٩، ص ١٦١.

(٣) سورة الحج/ ٣٦.

ويؤكّد ذلك ما ثبت من الأمر بالأكل في الكثير من الروايات، منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وَكَانَ الْهَدْيُ الَّذِي جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَرْبَعَةً وَسِتِّينَ أَوْ سِتَّةَ وَسِتِّينَ وَجَاءَ عَلِيٌّ عليه السلام بِأَرْبَعَةٍ وَثَلَاثِينَ أَوْ سِتَّةَ وَثَلَاثِينَ فَنَحَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله سِتَّةَ وَسِتِّينَ وَنَحَرَ عَلِيٌّ عليه السلام أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ بَدَنَةً وَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ مِنْهَا جَذْوَةٌ مِنْ لَحْمٍ ثُمَّ تُطْرَحَ فِي بُرْمَةٍ ثُمَّ تُطْبَخُ فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَعَلِيٌّ عليه السلام وَحَسَوَا مِنْ مَرْقِهَا..»^(١) فَإِنَّ الْأَمْرَ بِأَخْذِ جَذْوَةٍ مِنْ مِائَةِ بَدَنَةٍ - وَلَيْسَ مِنْ وَاحِدَةٍ أَوْ اثْنَتَيْنِ - وَالْأَمْرَ بِطَرْحِهَا فِي بُرْمَةٍ وَطَبْخِهَا ثُمَّ الْأَكْلَ مِنْهَا وَالْحَسْوَةَ مِنْ مَرْقِهَا إِنْ تَكَلَّفَ ذَلِكَ مِنْ قِبَلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَاهْتِمَامَ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام بِنَقْلِهِ إِنَّمَا يُنَاسِبُ كَوْنَ الْفِعْلِ لَازِمًا، وَسَوْفَ نَفْصَلُ ذَلِكَ أَكْثَرَ عِنْدَ الْحَدِيثِ حَوْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْفُقَرَاءَ وَالْمُعْتَرَّ﴾. معنى قوله: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾:

الجهة الثالثة: في معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلَيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ﴾ التفتت هي الأوساخ والأدران التي تعلق بالبدن كالوسخ الذي يكون تحت الأظفار أو الغبار والأتربة التي تتخلل شعر الرأس والبدن، فمعنى: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ هو الإزالة للأوساخ والأدران وقص الأظفار والشارب والأخذ من اللحية وحلق شعر الإبط والعانة المعبر عنه بالاستحداد، وكذلك الأدهان وشمم الطيب، وفي ذلك كناية عن التحلل من الإحرام - عدا النكاح - بالهلق أو التقصير، وعبر عن إزالة الأوساخ والشعث

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٤٧ - ٢٤٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٢١٦.

عن البدن بقوله: ﴿لَيَقْضُوا﴾ لأن ذلك من الحوائج التي يحرص الإنسان على قضائها والاستراحة من الأذى الناشئ عنها.

هذا وقد نصت الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أن المراد من التفث هو ما ذكرناه، فمن ذلك صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: سأله عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ قال: «تقليم الأظفار، وطرح الوسخ عنك، والخروج من الاحرام»^(١).

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ هو الأمر بقضاء ما عليهم من نذور، فمن نذر فعل شيء من أعمال البر فعليه الوفاء به في أيام الحج، فلعله كان متعارفاً بينهم النذر بمثل التصدق أو النحر في أيام الحج أو في مكة ومنى تيمناً بالزمان والمكان، فالآية تأمر بالوفاء بما قطعوه على أنفسهم من نذور، وإنها تعدى الفعل في قوله: ﴿وَلْيُوفُوا﴾ لمفعوله بنفسه ولم يتعد بالباء، فلم يقل وُلِّفُوا بنذورهم لأن الوفاء هنا متضمن لمعنى الإتمام، فمعنى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ هو وليتموا نذورهم وذلك بأدائها تامة غير منقوصة، فالغرض من تعدية الفعل في الآية لمفعوله بنفسه هو التأكيد ظاهراً على الوفاء وعدم التهاون في ذلك كما يتفق كثيراً لمن قضيت حاجته.

الطواف المأمور به في قوله: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ﴾:
الجهة الرابعة: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ﴾ قيل إن الطواف المأمور به في الآية هو طواف الزيارة المعبر عنه بطواف الإفاضة وهو الذي يؤتى به بعد

التحلُّل الأول بالحلُق أو التقصير، ولعلَّ الأمر به بعد الأمر بالتحلُّل المستفاد من قوله: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ يصلحُ مؤيِّدًا على أن المراد من الطواف المأمور به في الآية هو طواف الزيارة «الإفاضة».

والقول الآخر هو أن المراد من الطواف المأمور به في الآية هو طواف النساء والذي يتحقَّق به التحلُّل التام من الإحرام، إذ يبقى ممَّا يحرم على المحرم بعد الحلُق أو التقصير وبعد طواف الإفاضة والسعى، يبقى عليه ممَّا يحرم على المحرم إتيان النساء ولا يُباح له ذلك إلا بعد طواف النساء.

وقد نصَّت على كلِّ من القولين بعض الروايات:

فمن ذلك صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: سألتُه عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلَيُوفُوا﴾ قال: «تقليم الأظفار، وطرح الوسخ عنك، والخروج من الإحرام: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ طواف الفريضة»^(١).

وصحيحة حمَّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَلَيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال: «طواف النساء»^(٢).

والظاهر أنَّه لا تنافي بين الروایتين فكلُّ من الطوافين مقصودٌ من الآية، ويؤيِّد ذلك معتبرة أحمد بن محمد قال: قال أبو الحسن عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال: «طواف الفريضة طواف النساء»^(٣) أي

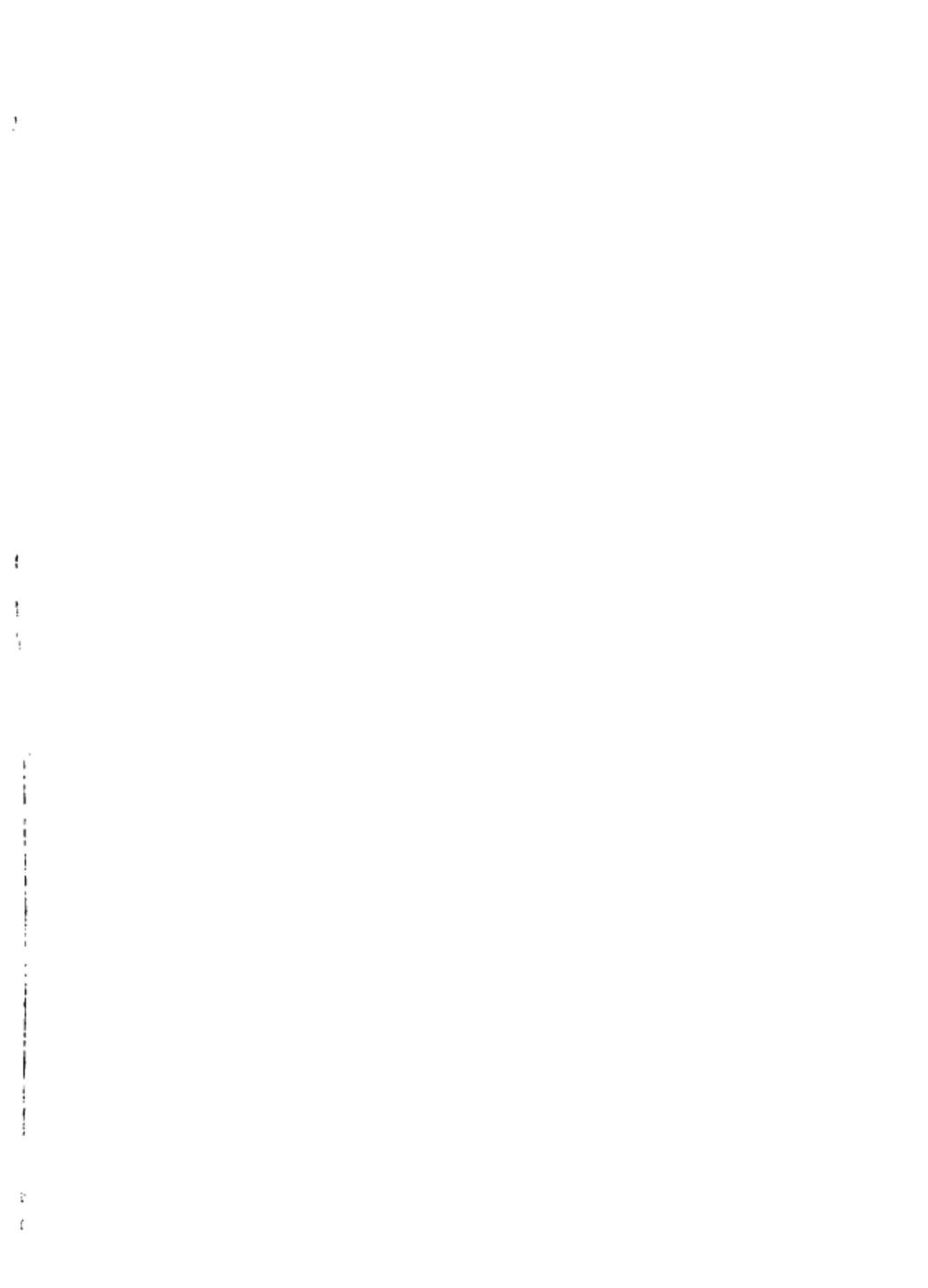
(١) وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٣ / ص ٢٩٧.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٣، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٣ / ص ٢٩٩.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٢، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٣ / ص ٢٩٩.

طواف الفريضة وطواف النساء.

وُسِّمِيَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ لِقَدَمِهِ، فَهُوَ أَوَّلُ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ
كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾
بِنَاهُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَمْرِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْدِيدٍ مِنْهُ تَعَالَى لِمَوْقِعِهِ ثُمَّ جَدَّه وَرَفَعَ قَوَاعِدَهُ
إِبْرَاهِيمُ الْخَلِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ رَفَعْنَا لَهُمْ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ
رَبَّنَا نَقَبَلْهُ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ وَقِيلَ إِنَّ الْمُنْشَأَ لَوْصَفَهُ بِالْعَتِيقِ غَيْرَ ذَلِكَ،
وَالْأَمْرُ سَهْلٌ.



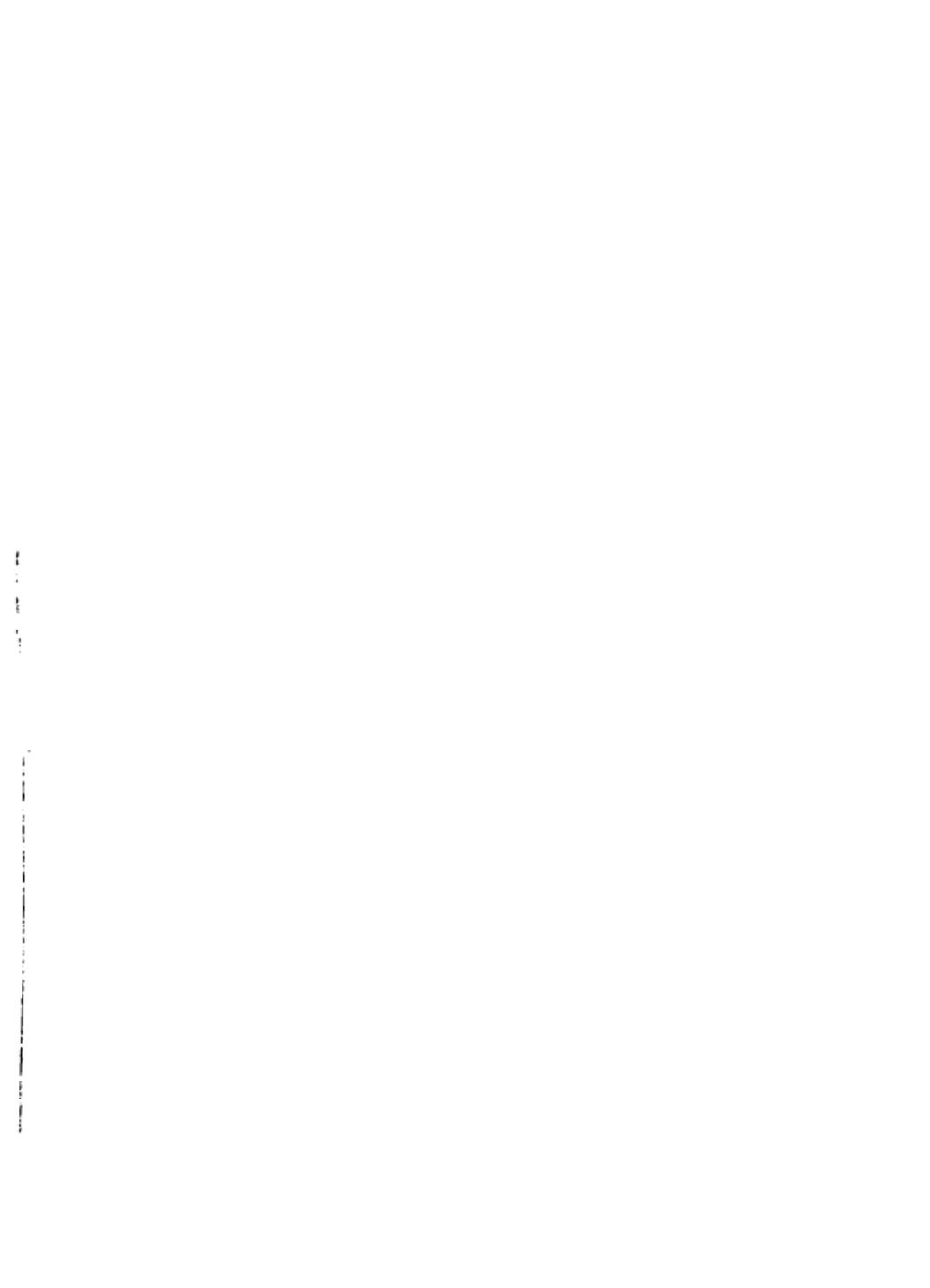


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الثالث

وقت الحج ومسائل في الاحرام

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ ﴾



المبحث الثالث

الأذان بالحج وجملة مسائل

قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَكْرَهُوا فَأَبْرَأَ خَيْرَ الزَّادِ النَّقْوَى وَأَتَّقُوا زِيْلَةَ الْأَبْتَابِ﴾^(١).

المعنى الإجمالي للآية المباركة:

في الآية بيانٌ لأمرٍ ثلاثة مضافاً إلى الحثِّ على فعل الخير والوصية بالتقوى، فالأمر الأول هو البيان لوقت الحجِّ وأنه من الفرائض الموقته، والأمر الثاني هو أنَّ التلبس بالحجِّ لا يتمُّ إلا بفرضه بمثل الإهلال بالتلبية، والأمر الثالث هو أنَّ مَنْ تلبس بالإحرام للحجِّ حرم عليه الرفث والفسوق والجدال، وتفصيل ذلك يقع ضمنَ جهاتٍ من البحث:

تحديد أشهر الحج:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ والمقصود من الحجِّ وقته، فتقديرُ هذه الفقرة هو: زمانُ الحجِّ ووقته أشهرٌ معلومات، فكلمةُ أشهر في موضع رفع خبر، وإنَّها خرجت عن كونها ظرفاً لتقدير مضافٍ محذوف في

المبتدأ أو الخبر، فإمّا أن يكون التقدير: أشهر الحجّ أشهرٌ معلّومات أو يكون التقدير: الحجّ حجٌّ أشهرٍ معلّومات.

وفي الآية دلالة على عدم صحّة إيقاع الحجّ إلا في وقته المعلوم، فلو عقد الإحرام للحج في غير وقته لم ينعقد وكان لاغياً، وأشهر الحج ثلاثة هي شهر شوال وذي القعدة وذي الحجّة، وقيل هي الشهران الأولان وعشرة أيام من ذي الحجّة^(١).

والمروئي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام هو أنّ أشهر الحجّ هو تمام الأشهر الثلاثة، فمن ذلك صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تعالى يقول: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٢) وهي: شوال وذي القعدة وذي الحجّة..»^(٣).

ومن ذلك صحيحة أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ قال: «شوال وذي القعدة وذي الحجّة، ليس لأحد أن يُجرّم بالحجّ فيما سواهن»^(٣).

وإنّما صحّ اعتبار ذي الحجّة من أشهر الحجّ رغم أنّ الحجّ ينتهي في اليوم العاشر من ذي الحجّة لأنّه يكفي لاعتبار شهر ذي الحجّة من أشهر الحجّ أنّ الحجّ يقع في بعضه كما يُقال: الجمعة هي وقت صلاة الجمعة رغم أنّ بعض يوم

(١) لاحظ تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٢ / ص ٤٤.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣١٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١١ / ص ٢٧١.

(٣) وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١١ / ص ٢٧٣.

الجمعة هو وقت صلاة الجمعة، ويُقال: عاد زيدٌ من سفره في شوال رغم أن عودته وقعت في بعض يومٍ من شهر شوال.

على أن الأثر المترتب على اعتبار شهر ذي الحجة كله من أشهر الحج هو صحّة أداء طواف الإفاضة والسعي في تمام الشهر، وكذلك يصحُّ صيام ثلاثة أيام بدل الهدى التي يُؤتى بها في الحجّ في الأيام التي تلي اليوم العاشر من ذي الحجة إلى آخره، فيكون قد جاء بصيام الثلاثة أيام في الحج كما أمر الله تعالى بقوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعًا إِذَا رَجَعْتُمْ﴾^(١).

ثم إن تحديد منتهى أشهر الحج باليوم العاشر من ذي الحجة إن كان المقصود من ذلك انتهاء وقت فرض الإحرام فاللازم أن يقال أنه ينتهي في اليوم التاسع وليس العاشر، فإن لم يفرض الحجّ في اليوم التاسع ويُدرك الوقوف بعرفة فقد فاته الحج، وإن كان المقصود من تحديد المنتهى باليوم العاشر هو أنه اليوم الأخير الذي يقع ظرفاً لأعمال الحج فإن ذلك لا يصحُّ فإن ظرف الأداء للعديد من أعمال الحج يصحُّ الإتيان به إلى يوم الثالث عشر من ذي الحجة لمن ضيق وإلا فالصحيح أن ذلك يمتدُّ إلى تمام الشهر.

معنى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِِنَّ الْحَجَّ﴾:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِِنَّ الْحَجَّ﴾ أي فمن أوجب على نفسه فيهنّ الحجّ بأن عقد الإحرام للحجّ في أشهر الحج، ففرض الحجّ معناه عقد الإحرام للحج، ولم تُبيّن الآية بما يفرض الحج وبما ينعقد الإحرام للحج،

وقد تصدّت السنة الشريفة لبيان ذلك وأن الحجَّ ينعقدُ إمّا بالتلبية أو بسوق الهدي والإشعار أو التقليد كما نصّت على ذلك مثل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ والفرصُ التلبيةُ والإشعارُ والتقليدُ فأَيُّ ذَلِكَ فَعَلَّ فَقَدْ فَرَضَ الْحَجَّ وَلَا يُفَرِّضُ الْحَجَّ إِلَّا فِي هَذِهِ الشُّهُورِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ وَهُوَ سَوَالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ^(١) فالتلبية ينعقد بها الإحرام للحجّ التمتع وحجّ الأفراد وكذلك القران، وسوق الهدي ينعقد به حج القران.

وقوله: ﴿فِيهِنَّ﴾ أي في أشهر الحج، وفي ذلك دلالة على أن الحجّ لا ينعقد في غير أشهر الحج بمقتضى مفهوم الشرط، وعليه فمن عقد إحرام الحجّ أو العمرة التي يُتمتع بها للحج في غير أشهر الحجّ لم ينعقد إحرامه أي لم يصح، أمّا عدم صحّة الإحرام بالنسبة لمن عقد الإحرام للحجّ في غير أشهر الحج فواضح، وأمّا عدم صحّة إحرام عمرة التمتع لمن عقده في غير أشهر الحج فلا لأنّ عمرة التمتع جزءٌ من حجّ التمتع فيتعيّن عقده في أشهر الحج بمقتضى مفاد الآية.

ثم إنّ في الآية دلالة على أنّ من عقد الإحرام للحجّ لزمه إتمامه حتى وإن كان الحجّ مستحبّاً في حقّه، وبفرضه وعقد الإحرام له يُصبح لازماً أي يُصبح واجبَ الإتمام، وذلك هو ما يقتضيه ظاهرُ الجملة الشرطية وهي قوله: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ فإنّ مفادها هو: فَمَنْ عقد فيهنّ الحجّ فقد انعقد، والقرينة على انعقاده هو قوله: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ فإنّ ترتيب النهي عن الرفث على تحقُّق

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٨٩، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١١ / ص ٢٧١.

الفرض للحجّ قرينة على أنّه ينعقد بمجرد فرضه، ولا معنى لانعقاده إلا لزوم العمل بمقتضاه، ومقتضاه كما هو واضح هو الإتيان بأعمال الحجّ تامّة كما قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾^(١)، وهذا هو معنى ظهور الجملة الشرطية في لزوم الإتمام للحجّ لمجرد فرضه وإن لم يكن قبل فرضه واجباً. فكأنّ وجوب الإتمام هو جواب الشرط لقوله: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ وأمّا النهي عن مثل الرفث فهو من آثار وجوب الإتمام للحج. إذ أنّه لو لم يكن الإتمام لازماً فإنّ هذه الآثار لا تكون لازمة.

مدلول النفي للرفث والفسوق والجدال:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ أي من فرض الحجّ وأوجبه على نفسه بعقد الإحرام له فليس له أن يرفث أو يتعاطى الفسوق والجدال، فالفاء هي الرابطة بين الشرط والجزاء، وخبر لا النافية محذوف، وتقديره جائز أي فلا رفث جائز في الحج، فقوله: ﴿فِي الْحَجِّ﴾ جار ومجرور متعلّق بمحذوف خبر تقديره جائز وهو الذي دلّ على الخبر في جملة: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ وجملة: ﴿وَلَا فُسُوقَ﴾ وعليه فالجمل الثلاث النافية جهلٌ خبرية أريد منها الإنشاء والنهي، فمفاد الآية هو النهي عن الرفث وعن الفسوق وعن الجدال في الحج.

معنى الرفث في الآية:

ومعنى الرفث في الآية هو معاشره النساء، فتكون الآية قد استعملت

الرفث في ذات المعنى الذي استعمل فيه لفظ الرفث في قوله تعالى: ﴿أَجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾^(١).

ويستعمل الرفث - مضافاً إلى استعماله في الجماع - يستعمل في الفحش من القول وفيما يستتبع التصريح به، وفيما يستحى ويستهن ذكره لغير الزوجة، ويستعمل كذلك في التعريض بالنكاح، وقيل الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المرأة إلا أن الذي نصت عليه الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام هو أن المراد من الرفث في الآية هو خصوص الجماع، فمن ذلك صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَلَيْكَ - إِلَى أَنْ قَالَ: - فَإِنَّ اللَّهَ تعالى يَقُولُ: ﴿مَنْ رَضَّ فِيهِمْ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ والرفث الجماع، والفُسُوقُ الكذبُ والسَّبَابُ، والجِدَالُ قَوْلُ الرَّجُلِ لَأَ وَاللَّهِ وَبَلَى وَاللَّهُ...»^(٢).

وصحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن الرفث والفسوق والجِدَالُ ما هو؟ وما على مَنْ فعله؟ فقال الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذبُ والمفاخرة، والجِدَالُ: قولُ الرجل: لا والله وبلى والله... الحديث^(٣). وهل يشمل النهي عن الرفث قول ما يستهن التصريح به عند غير الزوجة؟ وكذلك هل يشمل مقدمات الجماع من التقبيل وسائر الاستمتاع؟

(١) سورة البقرة/ ١٨٧.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤/ ص ٣٣٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣/ ص ١٤٦.

(٣) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥/ ص ٢٩٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢/

مقتضى ظاهر الروايات هو أنَّ الرَفْثَ المنهِيَّ عنه في الآية هو خصوص
الجماع، ويؤكد ذلك تصدِّي هذه الروايات لبيان كفارة الرَفْثِ وأنَّ من فعله
فعلية بدنة، وعليه فما يحرم من مقدّمات الجماع ثابتٌ بدليلٍ آخر غير الآية
المتصدية للنهي عن الرَفْثِ.

معنى الفسوق في الآية:

والمراد من الفسوق في الآية هو الكذب كما أفادت ذلك الروايات الواردة
عن أهل البيت عليهم السلام وأفادت بعض الروايات أنَّه الكذب والسُّباب، وبعضها
أفاد أنَّه الكذب والمفاخرة، فالروايات متَّفِقة على أنَّ الكذب من الفسوق
ولذلك لم يقع خلافٌ بين الفقهاء في أنَّ الكذب من الفسوق المراد في الآية، نعم
وقع الخلاف بين الأعلام في أنَّ المراد من الفسوق هل هو الكذب خاصّة أو هو
مضافاً إلى السباب؟ فالمنسوب للمشهور أنَّه الكذب خاصّة^(١)، وذهب بعضهم
إلى أنَّه الكذب مضافاً إلى السباب كما نُسب ذلك لابن الجنيّد رحمته الله وآخرين^(٢)
وتوسّع الشيخ الطوسي رحمته الله في التبيان^(٣) فأفاد بأنَّ المراد من الفسوق هو مطلق
المعاصي، فلا يختصُّ الفسوق في الآية بالكذب أو الكذب والسُّباب وتبعه في
ذلك القطب الراوندي في فقه القرآن^(٤).

(١) مستند الشيعة: المحقق النراقي، ج ١١، ص ٣٨٢.

(٢) مستند الشيعة: المحقق النراقي، ج ١١، ص ٣٨٢. الحدائق الناضرة: الشيخ يوسف البحراني، ج ١٥،
ص ٤٥٥.

(٣) التبيان في تفسير القرآن - الشيخ الطوسي - ج ٢/ ص ١٦٤.

(٤) فقه القرآن - القطب الراوندي - ج ١/ ص ٢٨٣.

والظاهر أنَّ ما أفاده الشيخ أبو جعفر الشيخ الطوسي عليه السلام لا يتم، فإنَّه وإن كان مناسباً لما يقتضيه المدلول اللغوي لكلمة فسوق إلا أنَّ الواضح من مدلول الروايات أنَّ مقصود الآية من الفسوق ليس هو ما تقتضيه السعة اللغويَّة لكلمة الفسوق وإلا لم يكن ثمة معنى لتخصيص المراد من الفسوق بالكذب أو هو مضافاً إلى السباب والمفاخرة، فإنَّ الإمام عليه السلام كان بصدد بيان مقصود الآية من الفسوق، فلو كان المراد من الفسوق هو المدلول اللغوي للكلمة لما كان يحسن من الإمام عليه السلام أن يجيب عن ذلك بأنَّه الكذب أو هو مضافاً إلى السباب والمفاخرة بل يتعيَّن أن يأتي بها يدلُّ على إرادة مطلق المعاصي أو بما يدلُّ على أنه في مقام بيان بعض مصاديق الفسوق لا أن يقول إنَّ الفسوق هو الكذب والسباب كما في صحيحة معاوية بن عمار أو يقول: الفسوق هو الكذب والمفاخرة كما في صحيحة عليِّ بن جعفر، فإنَّ الجواب بذلك في مقام بيان المراد من هذا العنوان ظاهرٌ في أنَّ ذلك هو تمام المراد، على أنَّ الكذب والسباب والمفاخرة ليست هي أشدُّ المعاصي حتى يُقال أنَّه كان في مقام البيان لأجلى مصاديق المعصية كما أنها ليست من أهون المعاصي حتى يُقال إنَّه أراد من التنوية على الأضعف الإشارة إلى إرادة ما أشدُّ منها، على أنَّها ليست على درجة واحدة من الشدَّة. فدعوى أنَّ المراد من الفسوق هو مطلق المعاصي مخالفٌ لما أفادته الروايات المبيِّنة لمعنى الفسوق في الآية.

وأما ما نُسب إلى المشهور من تخصيص الفسوق بالكذب فلعلَّه نشأ عن دعوى التنافي بين صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة عليِّ بن جعفر، فالأولى

أفادت أنه الكذب والسباب، والثانية أفادت أنه الكذب والمفاخرة، فيقع التعارض بين الروایتين في السباب والمفاخرة فتسقطان عن الإعتبار والحجیة في مورد التعارض، وتكونان حجّة في مورد التطابق وهو الكذب خاصّة، ويُؤيّد ذلك اقتصار بعض الروایات على تفسير الفسوق في الآية بالكذب كمعتبرة زيد الشحام، وهذا هو حاصل ما أفاده صاحب الحدائق رحمته وكذلك صاحب المدارك رحمته ^(١) حيث أفاد بأن مقتضى الرواية الأولى هو إثبات أن السباب من الفسوق ونفي ما عداه ومنه المفاخرة، ومقتضى الرواية الثانية هو إثبات أن المفاخرة من الفسوق ونفي ما عداها ومنها السباب، فالرواية الأولى تنفي الفسوق عن المفاخرة والرواية الثانية تُثبتها، والرواية الثانية تنفي الفسوق عن السباب والثانية تُثبتها، فبين الروایتين تكاذب، إذ أن كلاً منهما تنفي ما تُثبتها الأخرى.

وقد أجاب السيّد الخوئي رحمته عن ذلك بجوابين ^(٢):

الجواب الأول: إن التنافي الواقع بين الروایتين إنّما هو بين منطوق كلّ منهما ومفهوم الأخرى، فمنطوق صحيحة معاوية بن عمّار يُثبت أن السباب من تروك الإحرام ومفهوم صحيحة عليّ بن جعفر ينفي أن السباب من تروك الإحرام، ومنطوق صحيحة عليّ بن جعفر يُثبت أن المفاخرة من تروك الإحرام، ومفهوم

(١) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ١٥ / ص ٤٥٩، مدارك الأحكام - العاملي - ج ٧ /

ص ٣٤١.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى - السيد الخوئي - ج ٢٨ / ٤٣١.

صحيحة معاوية بن عمار ينفي أن المفاخرة من تروك الإحرام، فالتعارض إنَّما هو بين منطوق كلِّ منهما ومفهوم الأخرى، ولهذا فهو ليس من التعارض المستحكم بل هو من التعارض البدوي والذي يمكن معه الجمع العرفي، وذلك من طريق رفع اليد عن مفهوم كلِّ منهما - لأنه لا يتجاوز الظهور - بتصريح الأخرى، فإنَّ الصريح لا يُعارض بالظاهر بل يكون الصريح قرينةً عرفيةً على عدم إرادة الظاهر، فصحيحة معاوية بن عمار صريحةٌ في أنَّ السبب من تروك الإحرام، إذ أنَّ كونه من تروك الإحرام مستفادٌ من منطوقها، وأمَّا صحيحة عليِّ بن جعفر فتنفي كون السبب من تروك الإحرام ولكن بمفهومها فهي لم تُصرِّح بذلك وإنَّما استُفيد ذلك من مفهومها، ولهذا يتعيَّن رفع اليد عن مدلول المفهوم من صحيحة عليِّ بن جعفر لأنَّ دلالة المفهوم لا تتجاوز الظهور، وهذا الظهور لا يستقرُّ بعد كونه معارضاً بتصريح صحيحة معاوية بن عمار، وهكذا هو الشأن في المفاخرة فإنَّ صحيحة عليِّ بن جعفر صريحةٌ في أنَّها من تروك الإحرام، ونفي صحيحة معاوية بن عمار لكون المفاخرة من تروك الإحرام إنَّما هو مستفاد من مفهومها، ولهذا يتعيَّن رفع اليد عن هذا النفي، لأنَّ استفادته من صحيحة معاوية بن عمار إنَّما هو بالظهور، والظهور لا يستقرُّ مع تصريح صحيحة عليِّ بن جعفر بكون المفاخرة من تروك الإحرام بل إنَّ هذا التصريح يكون قرينةً عرفيةً على أنَّ هذا الظاهر غير مرادٍ جداً من صحيحة معاوية بن عمار، فالنتيجة هي العمل بما أثبتته كلا الصحيحتين ورفع اليد عمَّا نفته كلا الصحيحتين أي أنَّ النتيجة هي أنَّ كلاً من السبب والمفاخرة من تروك الإحرام مضافاً إلى الكذب.

الجواب الثاني: إن المفاخرة على نحوين:

النحو الأول: أن يثبت المتفاخر لنفسه فضيلة أو ينفي عن نفسه مذمة دون أن يكون فيما أثبتته لنفسه من فضيلة أو ما نفاه عن نفسه من مذمة إساءة إلى المخاطب بل لا يظهر من كلامه أكثر من أنه في مقام إثبات فضيلة للذات أو نفي مذمة عنها، وهذا النحو من التفاخر ليس محرماً في نفسه، نعم قد يحرم بسبب الإحرام فيعدُّ بذلك من تروكات الإحرام لكنّه لا يُمكن أن يكون مراداً للإمام عليه السلام في صحيحة عليّ بن جعفر، إذ أنّه كان بصدد تفسير الفسوق في الآية ولا يُمكن تفسيره إلا بشيء يكون محرماً في نفسه بقطع النظر عن الإحرام ويكون الإحرام موجباً لمضاعفة الحرمة وتغليظها، وعليه فالظاهر أن هذا النحو من المفاخرة ليس داخلاً في عنوان الفسوق الذي نهت الآية عنه في ظرف الإحرام.

النحو الثاني: أن يثبت المتفاخر لنفسه فضيلة أو ينفي عن نفسه مذمة فيكون في إثباته أو نفيه إساءة للمخاطب أي يكون ظاهر كلامه من إثبات الفضيلة لنفسه نفيها عن المخاطب المؤمن مع افتراض كون النفي مسيئاً كما لو مدح نفسه بأنّه رجلٌ شريف وكان ظاهر كلامه أن المخاطب المؤمن وضيع، أو مدح نفسه بأنّه طاهر المولد وكان ظاهر كلامه نفي ذلك عن المخاطب وأنّه ابن حرام أو نفي عن نفسه معصية أو مسبةً وكان ظاهر نفيه هو إثبات هذه المعصية والمسبة للمخاطب، فإنّ مثل هذا التفاخر محرّم في نفسه حتى في غير ظرف الإحرام، ولهذا يكون المستظهر من تفسير الإمام عليه السلام الفسوق بالمفاخرة إرادة هذا النحو من المفاخرة.

وهذا النحو من المفاخرة يدخل تحت عنوان السُّباب - كما أفاد ذلك العلامة في المختلف - ولهذا لا يكون ثمة تعارض بين صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة عليّ بن جعفر، فإنّ الأولى أفادت أنّ السباب من الفسوق والثانية أفادت أنّ المفاخرة من الفسوق، والمفاخرة بالنحو الثاني داخلة في السباب فلا تعارض بين الروایتين، فإنّ تمّ ذلك وإلا فكُلُّ من السباب والمفاخرة بالنحو الثاني من تروكات الإحرام كما اتّضح ذلك من الجواب الأول.

معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾:

وأما معنى الجدال فهو بحسب مدلوله اللغويّ يعني التفاوض والمناظرة على سبيل النزاع والمغالبة والخصومة، وقيل كما في مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني إنّ: «الأصل في الجدال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة»^(١) ومن ذلك قولهم: طعنه فجدّله أي صرعه على الأرض، ويُقال للصرّيع مُجدّل لأنّه يُصرّع على الجدالة وهي الأرض الصلبة.

وأيّاً كان فالجدال بحسب الاستعمال اللغويّ والعرفي يعني التفاوض بالكلام على سبيل المخاصمة والمغالبة واللجاج والمحاكة، وقد استعمل القرآن الجدال بهذا المعنى في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ

(١) مفردات ألفاظ القرآن - الراغب الأصفهاني - ص ١٩٠.

(٢) سورة الحج/٣، سورة الحج/٨، سورة لقان/٢٠.

سُطَّنَ ﴿^(١)﴾ وقوله تعالى: ﴿وَجَدَلُوا يَا بَطُلٍ لِيُدْحَضُوا بِهِ الْمَقَّ﴾ ^(٢).

فهل المراد من الجدل المنهية عنه بعد عقد الإحرام هو الجدل بسعته اللغوية

فيكون مطلق الملاحاة والمراء والنزاع والخصومة من محرمات الإحرام؟

الواضح من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والمتصدية لتفسير

الجدال في الآية أن الجدل المنهية عنه في الحج هو «قول الرجل: لا والله وبلى

والله» كما في صحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة علي بن جعفر، وعليه فما لم

يكن الجدل مشتملاً على هذا القول فهو خارج عن المنهية عنه في الآية المباركة.

هل يُعتبر في الجدل الحلف في مورد المخاصمة:

وهل المنهية عنه هو هذا القول حتى في غير مورد الجدل والمخاصمة؟ أو

أن المنهية عنه هو هذا القول إذا وقع في مورد الجدل والمخاصمة؟

أفاد السيد الخوئي رحمته الله أن مقتضى ظاهر الروايات هو حرمة هذا القول حتى

في غير مورد الجدل والمخاصمة، وذلك لأنها فسرت الجدل بهذا القول ولم

تفسره بالمخاصمة المشتملة على هذا القول، وعليه فمقتضى الإطلاق هو حرمة

هذا القول حتى لو وقع في غير مورد المخاصمة، وبه يكون موضوع الحرمة

هو الحلف بالله تعالى فهو الجدل المقصود من الآية، وكأنه استعمال شرعي لا

صلة له بالمدلول اللغوي للجدال، ويؤكد ذلك ما ورد في تنمة صحيحة معاوية

بن عمّار: «واعلم أن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان وإلاء في مقام واحد وهو

(١) سورة غافر/ ٣٥، سورة غافر/ ٥٦.

(٢) سورة غافر/ ٥.

مُحْرَمٍ فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدَّق به، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دمٌ يهريقه ويتصدَّق به»^(١) وكذلك ما ورد في موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيهان وهو صادق وهو محرم فعليه دمٌ يهريقه، وإذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دمٌ يهريقه»^(٢) فإنَّ الظاهر من هاتين الروايتين أنَّ موضوع الحرمة هو الحلف نفسه وليس هو الحلف الواقع ضمن المجادلة والخصومة.

إلا أنَّ الظاهر أنَّ هذا الكلام لا يتم، فإنَّ كون الإمام عليه السلام بصدد تفسير الجدل الوارد في الآية بنفسه قرينة على عدم إرادة الإطلاق، فلا حاجة لأنَّ يقول الإمام عليه السلام في أنَّ الجدل هو قول الرجل: «لا والله، وبلى والله» في مورد المخاصمة، فإنَّ التقييد بمثل في عبارة مورد المخاصمة لا موجب له بعد أن كان الإمام عليه السلام بصدد تحديد ما يحرم من الجدل والمخاصمة أي بصدد تحديد الجدل المنهيَّ عنه في الآية، فكونه في هذا المقام يكفي لاستظهار أنَّ مقصوده ممَّا أفاده عليه السلام هو أنَّ المنهيَّ عنه هو الحلف في مورد المخاصمة.

على أنَّه من المستبعد عرفاً أن يُفسَّر الشيء بما هو خارج تماماً عن مورده، فدعوى أنَّ موضوع الحرمة هو الحلف محضاً يقتضي أنَّ لا يكون للجدال أيُّ دخل في الحرمة، وهو خلاف ظاهر جعله متعلِّق النهي في الآية، ودعوى أنَّه استعمالٌ شرعي خاص لا يمكن قبولها دون أن يكون ثمة قرينة بيِّنة على أنَّ الآية

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج٤/ص٣٣٨، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج١٣/ص١٤٦.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج٥/ص٣٣٥، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج١٣/

استعملت الجدل في معنى ليس له أيُّ صلةٍ بالمدلول اللغوي، وأمّا ما أفاده عليه السلام من أن ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار وموثقة أبي بصير يصلح لتأكيد أن موضوع الحرمة هو الحلف محضاً فلا يتم، فإنَّ المستظهر من الروایتين هو المفروغية عن وقوع الحلف ثلاثاً أو مرّة واحدة في مورد الجدل لذلك لا معنى للتقييد به بعد أن كان بيان الفرض مبتنياً عليه، ويُؤيّد ذلك قول الإمام عليه السلام: «فقد جادل» فإنه يُشير بذلك ظاهراً أنّه بحلفه ثلاثاً أو مرّة في مورد المخاصمة يُحقّق موضوع الجدل المنهية عنه في الآية، ولا أقلّ من أن ما ذكرناه صالح للقرينة وبه لا يمكن استظهار أن موضوع الحرمة هو الحلف محضاً.

وأما معتبرة أبي بصير الثانية وهي قوله: «سألته عن المحرم يُريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه: والله لا تعمله، فيقول: والله لأعملته، فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدل؟ قال: لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله عليه السلام فيه معصية» فهي كذلك لا تصلح للتأييد، فما أفاده السيّد الخوئي عليه السلام من أنّها صالحة للتأييد بتقريب أنّ الإمام عليه السلام علّل نفي الحرمة عن مفروض الرواية بأنّه لم يفعل معصية وكان المناسب لو أنّ الجدل هو موضوع الحرمة أن يُعلّل بعدم تحقّق الجدل في مفروض الرواية.

فالجواب: أنّ الإمام عليه السلام علّل نفي الحرمة عن مفروض السؤال بأنّه ليس من الجدل بل هو من الإكرام لأخيه، نعم أضاف إلى هذا التعليل نفي كون الحلف في مفروض السؤال من المعصية، فالرواية على خلاف ما أفاده السيّد الخوئي أدلّ.

وعليه فالظاهر من الروايات أنَّ الجدل الذي نهت عنه الآية هو قول الرجل: لا والله وبلى والله في مورد المخاصمة فلو وقع هذا القول في غير مورد المخاصمة لم يكن من الجدل المنهيِّ عنه في الآية، وكذلك لو وقع الجدل مجرداً عن الحلف بالله تعالى بالنحو المنصوص عليه في الروايات لم يكن كذلك من الجدل المنهيِّ عنه في الآية المباركة.

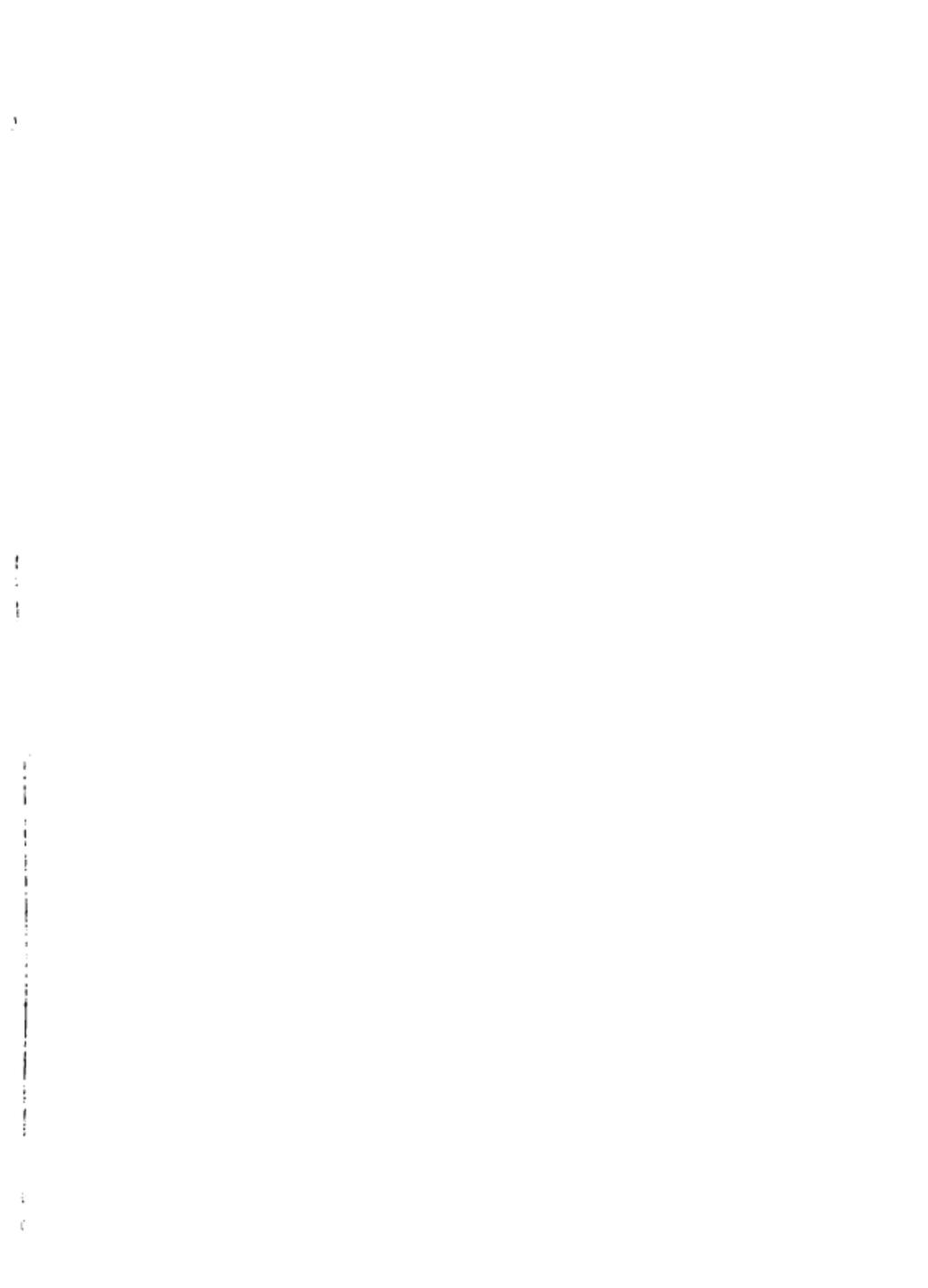


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الرابع

السعي بين الصفا والمروة

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾



المبحث الرابع

السعي بين الصفا والمروة

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

دلالة على تشريع السعي بين الصفا والمروة:

في الآية المباركة دلالة على تشريع السعي بين الصفا والمروة في كل من الحج والعمرة، وبثبوت التشريع له فيها ثبت مطلوبيته فيها، لأنَّ العبادة متى ما كانت مشروعاً فهي مطلوبة، نعم ليس في الآية دلالة على وجوب السعي بين الصفا والمروة، وذلك لأنَّ نفي الجُنَاح والبأس أو الإثم لا يدلُّ على أكثر من الإباحة والمشروعية.

هل في الآية دلالة على نفي الوجوب عن السعي:

قد يُقال ذلك كما قيل، إذ أنَّ مثل هذا اللسان لا يجتمع مع الإيجاب، فموارد الإيجاب تكون بحسب المتعارف راجحةً في نفسها، فلا تحتاج إلى نفي الحظر أو الغضاضة عنها بل إنَّ التصدي لنفي الحظر أو الغضاضة عن شيء لا يكون عرفاً الا في الموارد التي يكون فيها الشيء مرجوحاً، والمرجوح لا يكون واجباً وأقصى ما يُناسبه نفي الحرمة عنه.

قد يُقال ذلك إلا أنه لا يتم، فإن الشيء قد يكون راجحاً في نفسه واقعاً لكنَّ المكلف يجهل رجحانه بل وقد يعتقد مرجوحيته أو مبعوضيته لعارضٍ أو لخبرٍ كاذبٍ أو سنّةٍ وعادةٍ رُوِّج لها المبطلون فيتصدّى الشرع لنفي الحظر والمبعوضيّة، فالتصدّي لنفي الحظر بنفي الجناح عن الفعل ليس لأنَّ الفعل ليس راجحاً في نفسه بل لحاجة المكلف لأنَّ يُبيّن له عدم كون الفعل محظوراً بسبب اعتقاده الحظر والمبعوضيّة، فالتصدّي لنفي الجناح عن الشيء لا يدلُّ على عدم رجحانه في نفسه، نعم هو يدلُّ على عدم رجحانه في اعتقاد المخاطب لكن اعتقاد المخاطب ليس هو المقياس بل المقياس هو واقع الشيء في نفسه والذي قد يُدرکه المخاطب وقد يجهله وقد يعتقد بنقيضه، فتصدّي الشرع لنفي الجناح عن شيءٍ لا يكشف عن مرجوحيته في نفسه حتى يُقال إنَّ ذلك لا يجتمع مع الإيجاب.

وعليه لا مانع من أن ينفي الشرعُ الإثم عن فعل شيءٍ ويكون هذا الفعل واجباً، نعم لا يُستفاد الوجوب من الخطاب بنفي الجناح عن فعله وإنما يُستفاد من خطابٍ آخر، وهذا هو الذي اتَّفَقَ للسعي بين الصفا والمروة، فإنَّ الآية نفت الجناح عن فعله وتصدّت السنّة الشريفة لإيجابه.

فالسعي بين الصفا والمروة بمقتضى ما ثبت من طريق السنّة الشريفة واجبٌ في كلِّ من الحجِّ والعمرة بل هو ركنٌ فيهما.

فمما ورد في ذلك صحيحة مُعاويةَ بنِ عمَّارٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «.. والسَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَرِيضَةٌ»^(١).

ومنه: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ترك السعي متعمداً؟ قال: «عليه الحج من قابل»^(١).

ومنه: ما ورد في الكافي بسندٍ معتبر عن محمد بن أبي عمير عن الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنة؟ فقال: فريضة، قلت: أو ليس قال الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ قال: كان ذلك في عمرة القضاء إن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل وترك السعي حتى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام فجأؤوا إليه فقالوا يا رسول الله إن فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وقد أعيدت الأصنام فأنزل الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ أي وعليهما الأصنام»^(٢).

هذا وقد اشتملت الآية على ما يحسن إيضاحه:

معنى الصفا والمروة وأنهما من شعائر الله:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ فالصفا والمروة جبلان في مكة الشريفة بجوار المسجد الحرام، فالصفا اسم علم على جبل معروف عند جبل أبي قبيس، والمروة أسم علم على جبل معروف عند جبل يُسمى - كما قيل - جبل قيقعان، ومعنى الصفا بحسب الأصل اللغوي هو الحجر الضخم الصلب الأملس^(٣)، ويقال للمفرد صفاة كما في حصي وحصاة وقطا وقطاة،

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٣٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ص ٤٨٤.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٣٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ص ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٣) لاحظ: لسان العرب - ابن منظور - ج ١٤ / ٤٦٤، تاج العروس - الزبيدي - ج ١٩ / ٦٠٢.

ونوى ونواة، وقيل إنَّ واحده صفا وهو الحجر الذي لم يختلط بشيء من طين أو تراب، فهو مشتقُّ من صفا يصفو إذا خلص ممَّا يخالطه من طين أو تراب، ومؤنثه صفاة وصفواء نعت للصخرة الصلبة الملساء ومذكَّره صفا وصفوان، قال تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ، وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾^(١) والجمع صفوانة وهي حجارة ملس لا تُنبت شيئاً.

وأما المروة فهي بحسب الأصل اللغويّ تعني الحجر الرخو^(٢) فيقال لما لأنَّ وصغر من الحجارة، وقيل هي الحجارة البيض البراقة شديدة الصلابة، وهي التي يُقدح منها النار، وجمع المروة مروات وجمعها للكثير مرو مثل ثمرة وثمرات وثمر.

وأما المراد من شعائر الله تعالى فهي المعالم التي جعلها تعالى علامة أو موضعاً لعبادته، فكلُّ شيءٍ جعل علماً من أعلام طاعة الله تعالى فهو من شعائر الله، وهي جمع مفردها شعيرة وشعارة من الإشعار بمعنى الإعلام، قال الزجاج - في شعائر الله -: يعني بها جميع مُتَعَبِّدَاتِهِ التي أشعرها الله، أي جعلها أعلاماً لنا، وهي كلُّ ما كان من موقف أو مسعى أو ذبح، وإنما قيل: شعائر لكلِّ علمٍ ممَّا تُعْبَدُ به، لأنَّ قولهم: شعرتُ به: علمته، فلهذا سُمِّيتِ الأعلامُ التي هي مُتَعَبِّدَاتُ اللهِ تعالى شعائر^(٣).

(١) سورة البقرة / ٢٦٤.

(٢) لاحظ: لسان العرب - ابن منظور - ج ١٥ / ص ٢٧٥، تاج العروس - الزبيدي - ج ٢٠ / ١٨١

(٣) لاحظ: تاج العروس - الزبيدي - ج ٧ / ٣٣، ٣٤. القاموس المحيط - الفيروزآبادي - ج ٢ /

وقد تُطلق الشعائر ويُراد منها العبادات نفسها فتُطلق على مثل السعي والرمي والذبح والطواف والصلاة والوقوف بعرفة والمبيت بمنى، فكلُّ هذه من شعائر الله تعالى، فبناءً على الإستعمال الأول يكون جبل الصفا ذاته من شعائر الله وكذلك جبل المروة، وأمَّا بناءً على الإستعمال الثاني فيكون الموصوف في الآية أنه من شعائر الله هو السعي بين الصفا والمروة وليس هو ذات الصفا والمروة فيكون في الآية محذوف مقدَّر، والتقدير هو إنَّ السعي بين الصفا والمروة من شعائر الله.

معنى قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾:

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ الفاء لاستئناف الكلام، والحج لغة هو القصد أو هو القصد بعد القصد للمكان على سبيل التكرار، والعمرة تعني الزيارة لأنَّ المكان يعمر بالزائرين ثم صار هذان العنوانان علماً على قصد وزيارة البيت الحرام لأداء أعمالٍ ومناسكٍ مخصوصة، وجملة ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ شرطية فكلمة ﴿فَمَنْ﴾ هو اسم الشرط وفعل الشرط قوله: ﴿حَجَّ الْبَيْتَ﴾ وجوابه هو قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾.

والجناح هو الإثم والأصل في الجناح من الجنوح وهو مطلق الميل، يقال جنح إلى هذه الجهة إذا مال إليها، ثم استعمل الجناح في خصوص الميل عن الحقِّ إلى الباطل، ثم استعمل في الإثم لأنَّ فعله ميل عن الحقِّ، فنفي الجناح يعني نفي الإثم، فقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ يعني لا إثم عليه

من الطواف بهما، فأَنْ المصدرية والفعل يطوَّف مؤولان بمصدر وهو الطواف، والأصل في ﴿يَطْوُفُ﴾ هو يتطوف فأدغمت التاء في الطاء فصار ﴿يَطْوُفُ﴾ ومعنى الطواف هو الدوران حول الشيء وكذلك هو السير الذي ينتهي من حيث ابتداءً ويبتدأ من حيث انتهى، فمثل هذا السير يُسمَّى طوافاً وإن لم يكن حول شيء، وبتعبير آخر إنَّ لدلول عنوان الطواف مصاديق عديدة منها المروحة في مكانٍ واحد ذهاباً وإياباً، ولهذا صحَّ التعبير عن السعي ما بين الصفا والمروة بالطواف.

وقد ذكرنا منشأ نفي الجناح عن الطواف بالصفا والمروة رغم أنه فريضة وأنَّ الآية بصدد جعل المشروعية ونفي الغضاضة المتوهمة عن السعي بينهما، وأمَّا الوجوب فمستفادٌ من طريق السنة الشريفة.

الاقوال في معنى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ...﴾:

ذُكرت للمراد من التطوُّع في الآية أقوال^(١) عدَّة:

القول الأول: إنَّ المراد من قوله: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ﴾ هو من فعل طاعة من الطاعات مفروضة كانت أو مندوبة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ أي أنَّه تعالى يُجازيه على ما فعله من طاعة.

القول الثاني: إنَّ المراد من قوله: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ﴾ هو أنَّ مَنْ حجَّ أو اعتمر بعدما أدَّى المفروض عليه من الحجِّ والعمرة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ وبناءً على هذا القول تكون الآية من أدلَّة استحباب التكرار للحجِّ والعمرة.

القول الثالث: إنَّ المراد من قوله: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ﴾ هو مَنْ تَطَوَّعَ بالطواف بين الصفا والمروة بعدما أَدَّى ما عليه من الطواف بها ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ ولو تَمَّ هذا القول لكان دليلاً على استحباب الإتيان بالسعي بين الصفا والمروة في نفسه، فيكون شأنه شأن الطواف بالبيت، فكما يُستحبُّ الطواف بالبيت في نفسه لغير الحاجِّ والمعتمر فكذلك السعي يُستحبُّ الإتيان به في أيِّ وقتٍ مستقلاً عن الحجِّ والعمرة.

القول الرابع: إنَّ هذه الفقرة من الآية متصدية لإفادة استحباب السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة، فبعد أن بيَّنت الآية مشروعية السعي بين الصفا والمروة ونفت الإثم عن الطواف بها أفادت أن مَنْ تَطَوَّعَ وتبرَّع بالطواف بها ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ وفي ذلك دلالة على استحبابه والندب إليه، فبناءً على هذا القول لا يكون السعي واجباً في حجٍّ ولا عمرة ولكنَّه مندوب.

مناقشة الأقوال المذكورة واستظهار تعيُّن الأول:

أما القول الرابع فهو ساقطٌ جزماً، إذ لا ريب في أن السعي من النُّسك الواجب في كلِّ من الحجِّ والعمرة بمقتضى ما ثبت من السنَّة الشريفة، وأمَّا القول الثالث فهو منافٍ لما هو معلوم من عدم استحباب السعي في نفسه بل وعدم مشروعيته مستقلاً عن الحجِّ والعمرة، فليس السعي بين الصفا والمروة كالطواف حول البيت مستحبٌّ في نفسه، ولو كان مثله لما كان يخفى ولحرص المسلمون على فعله كما يحرصون على الطواف حول البيت شرفه الله، فإنَّ

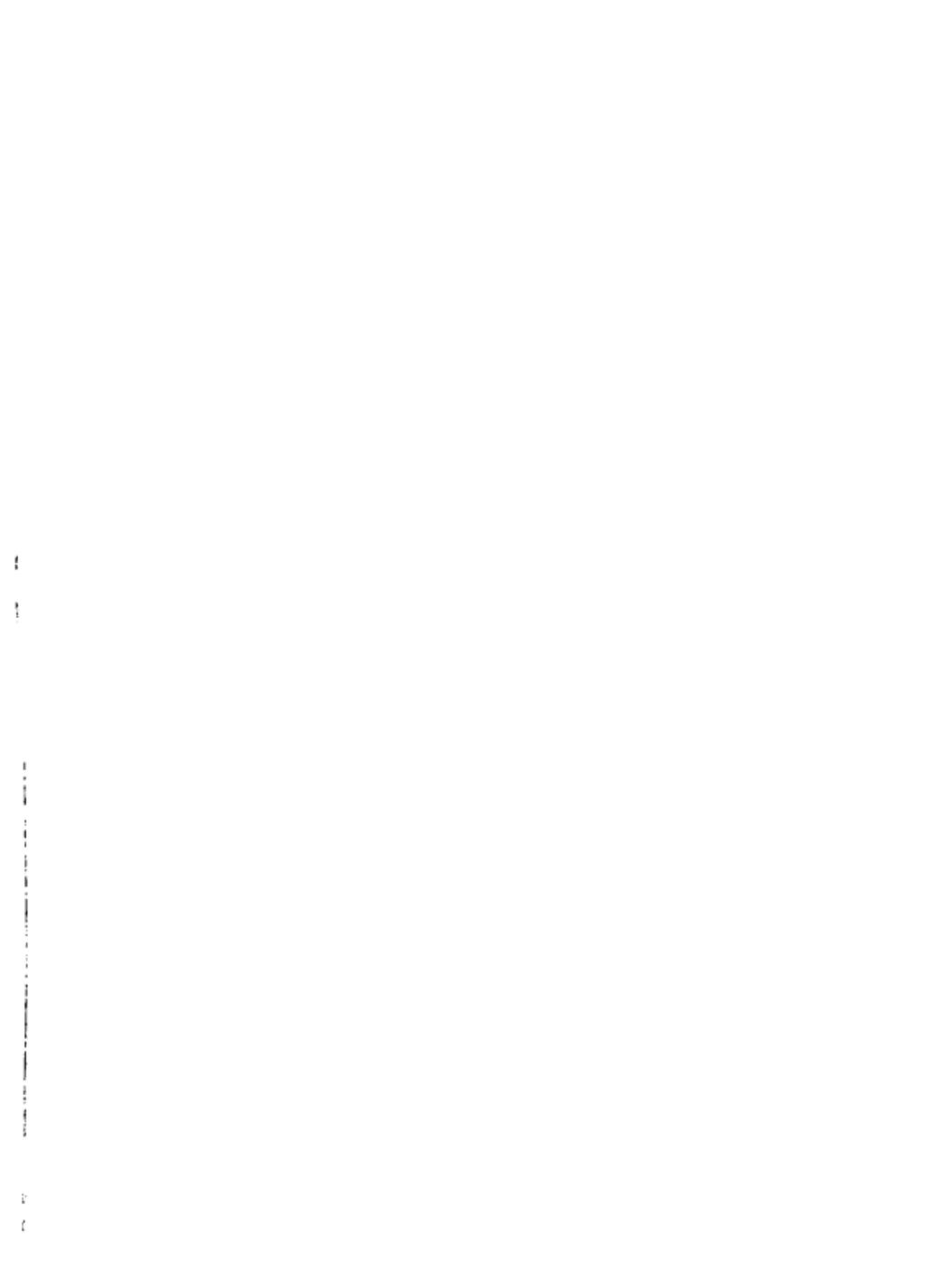
المأنوس والمرتكز في أذهان المتشرعة أنَّ السعي لا يؤتى به إلا ضمن الحجِّ أو العمرة شأنه في ذلك شأن الرمي والوقوف بعرفة والمشعر الحرام، ويكفي ذلك للبناء على عدم مشروعيته، إذ أنَّ مشروعية العبادة منوطة بالأمر بها وإلا كانت من التشريع المحرَّم، ودعوى أنَّ الآية ظاهرة في الندب والحضُّ على التطوُّع بالسعي لا تصح، إذ أنَّ ذلك مبتنٍ على ظهور قوله: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ﴾ في الندب إلى السعي في غير الحجِّ والعمرة ولا سبيل لاستظهار ذلك من الآية، فإنَّ من المحتمل أنَّها بصدد الندب للحجِّ والعمرة بعد أداء ما فرض منها على المكلف، ويحتمل إرادة الندب إلى مطلق الطاعات، وعليه لا بدَّ من إحراز أنَّ السعي في غير الحجِّ والعمرة من الطاعات المأمور بها، على أنَّ ما ذكرناه من تعارف عدم الندب للسعي في نفسه - وأنه لو كان لما كان يخفى - يصلح قرينةً على عدم الأمر به مستقلاً.

وأما القول الثاني فهو وإن كان محتملاً ولا محذور في كونه هو المراد من قوله: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ﴾ إلا أنه ليس ثمة ما يوجب استظهاره من الآية، فهي ليست بصدد إيجاب الحجِّ والعمرة حتى يُقال إنَّها بعد أن تصدَّت لبيان وجوبها في المرَّة الأولى عادت لتحثُّ وترغَّب في أدائها مرَّةً بعد أخرى، فالآية إنَّها هي بصدد البيان لمشروعية السعي بين الصفا والمروة في الحجِّ والعمرة، فهي أجنبية عن إثبات أصل الوجوب لهما في المرَّة الأولى فلا يكون الحثُّ على التطوُّع بتكرارهما مناسباً لمساق الآية.

فالمتعيَّن ظاهراً من الأقوال هو القول الأول، وذلك بأنَّ يقال إنَّ الآية بعد

أن فرغت عن بيان ما هو الغرض الأول من سَوَّعِهَا وهو مشروعية السعي بين الصفا والمروة عقبته بإيراد قضية هي مورد اهتمام القرآن في أكثر آياته وهي الحثُّ والترغيب في عمل الخير، فجملة: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ مستأنفة غايتها الترغيب والحضُّ على فعل مطلق الخير من الطاعات وحميد الأفعال. ويُؤيِّد ذلك استعمال كلمة خير الدالة السعة، وكذلك فإنَّ تنكيرها ظاهر في إرادة الإطلاق كما هو مقتضى وقوع النكرة في سياق الإثبات.

وكيف كان فإنَّ ﴿خَيْرًا﴾ في الآية إمَّا أن تكون نعتًا لمصدر محذوف والتقدير ومن تطوَّع تطوَّعًا خيرًا، أو يكون منصوبًا بنزع الخافض، والتقدير ومن تطوَّع من خير. أو يكون ﴿خَيْرًا﴾ مفعول به للفعل تطوَّع وذلك بتضمينه معنى فعل أو صنع الذي يتعدَّى لمفعوله بنفسه فيكون معنى مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا هو من فعل أو صنع خيرًا.





كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الخامس

البيت الحرام والطواف وصلاته

﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾



المبحث الخامس

البيت الحرام والطواف وصلاته

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْمُكْبِرِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١).

ما يُمكن الاستدلال عليه بالآية إجمالاً:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على لزوم أداء صلاة الطواف عند مقام إبراهيم عليه السلام كما يُستدلُّ بها على مشروعية الطواف في الجملة، وهي كذلك تدلُّ على أنه تعالى قد جعل البيت الحرام أمناً للناس، والواضح أن هذا الجعل تشريعي وليس تكوينياً، إذ لو كان تكوينياً لما تخلّف، فهو إذن جعلٌ تشريعي بمعنى أن الله تعالى قد أوجب على عباده رعاية ما ينشأ عنه شيوع الأمن في أرجاء هذا البيت المعظم، فلا يخشى فيه أحدٌ على دمه وماله وعرضه، وقد تصدّت العديد من الآيات لإفادة ذلك وهو ما سوف نبحثه مستقلاً إن شاء الله تعالى.

فالحديث في المقام حول الآية يتمحّض في بيان مفادها وما استدلُّ بها عليه من لزوم أداء صلاة الطواف عند المقام وكذلك دعوى دلالتها على مشروعية الطواف حول البيت وأنه عبادةٌ مستقلة، ويقع ذلك ضمن جهاتٍ من البحث:

معنى كون البيت مثابة للناس :

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ المثابة تعني الموضع الذي يكون مرجعاً ومعاداً^(١)، فيقال لبيت الرجل إنه مثابة له، وذلك لرجوعه إليه، فهو يخرج لتدبير معاشه ثم يعود إليه، فالمثابة من ثاب يشوب ثوباً وثوباناً ويعني الرجوع بعد الذهاب، ومن ذلك قولهم ثاب الرجل إلى ربّه أي رجع إليه وإلى طاعته، وثاب إليه رشده، وثاب إلى صوابه أي عاد إليه رشده بعد عزوبه عنه، ورجع إلى صوابه.

وعليه فمعنى جعل البيت الحرام مثابة للناس هو أن الله تعالى قد جعل منه موضعاً يرجع إليه الناس ويشوبون إليه، فكلمة انصرفوا عنه إلى بلادهم عادوا إليه، فهو مثابٌ ومرجعٌ ومعادٌ وملاذٌ وموئل، وقيل إنَّ الهاء أُضيفت للمبالغة كما يقال للبصير بالأنساب نسابة ولكثير العلم علامة وللمشتغل بالدعوة داعية، فوصف البيت الحرام بالمثابة بدلاً عن المثاب لكثرة من يشوب إليه ويقصده ويرجع إليه من عباد الله تعالى. ويُحتمل أنَّ الهاء للتأنيث على تقدير معنى مؤنث مثل بقعة كما أنَّ مثاباً على تقدير موضع أو مكان.

الجعل في الآية تكوينيٌّ أو تشريعي وما هي الثمرة:

والمراد من جعل البيت مثابة للناس يحتمل أحد معنيين:

الأول: أنَّ الجعل هنا تكوينيٌّ أي أنَّ الله تعالى أودع في جبلة المؤمنين شوقاً

(١) لاحظ: لسان العرب - ابن منظور - ج ٢٤٣، العين - الفراهيدي - ج ٨ / ص ٢٤٦، الصحاح -

ومودّة لهذا البيت المعظم، ولهذا فهم منساوقون إلى الرجوع إليه كلّما انصرفوا عنه، ولعلّ ممّا يؤيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَأَجْعَلْ آفئدةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَىٰ آلِهِمْ﴾^(١) فظاهر الآية هو أنّ إبراهيم عليه السلام سأل ربّه أن يجعل هذه البقعة المباركة مهوى لأفئدة الناس، فهو وإن جعل متعلّق دعائه أسرته، وسأل ربّه أن يجعل أسرته الذين تركهم في تلك البقعة مهوى لأفئدة الناس لكنّ مراده ظاهراً هو أن تكون هذه البقعة موضعاً يهواه الناس فيقصدونه فينتفع من قصدهم لها أهلها وأسرته.

الثاني: أن يكون المراد من جعل البيت مثابةً أنّه تعالى دعى الناس وحضّهم على قصده وزيارته والرجوع إليه كلّما انصرفوا عنه، فالمراد من الجعل هو الإيضاء بتعاهد البيت المعظم، فالجعل في الآية بناءً على ذلك تشريعي، فهو كما لو قيل إنّ الله قد جعل القرآن مثابةً ومرجعاً لعباده في بيان أحكامه، فإنّ الجعل في مثل هذا الخطاب تشريعي، ومقتضاه الأمر بالرجوع للقرآن لمعرفة الأحكام. وهذا الاحتمال هو الأوفق بسياق الآية، فالمجعول الثاني في الآية وهو الأمن تشريعي، فالمتعيّن ظاهراً أن يكون الأول كذلك تشريعياً وإلا كان المناسب تكرار لفظ الجعل حتى لا يكون اللفظ الواحد مستعملاً في معنيين، هذا مضافاً إلى أنّه لو كان الجعل تكوينياً لاقتضى أن يكون مثابةً لبعض الناس وليس جميعهم، إذ أنّ الكثير من الناس لا يعبأ بهذا البيت المعظم ولا يهواه، وهذا بخلاف ما إذا قيل إنّ الجعل تشريعي فإنّ كلّ الناس مدعوون إلى قصد هذا البيت وتعاهده.

ولهذا فالمعنى الثاني هو الأظهر من الآية بل هو الظاهر منها، وعليه تكون هذه الآية من الأدلة على استحباب تعاهد البيت الحرام بالحج والعمرة مرة بعد أخرى بل قد يقال إن الآية تدل على استحباب تعاهد البيت الحرام بالحج والعمرة حتى بناء على الإحتمال الاول، وذلك لأن جعله تكويناً مثابةً ومحلاً لمودة الناس ومهوى لأفئدتهم يكشف عن أن تعاهده محبوب لله تعالى فيكون ذلك بنفسه مقتضياً للاستحباب.

المراد من مقام إبراهيم عليه السلام:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ الظاهر أن هذه الفقرة معطوفة على قوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ وذلك بتقدير: وقلنا أي جعلنا البيت مثابةً وقلنا اتخذوا، فكأنه قال ثوبوا إلى البيت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلىً، ويحتمل أن قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ جملة معترضة بين جملتين وهما قوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً﴾ وقوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ وبذلك تكون الواو في قوله ﴿وَأَتَّخِذُوا﴾ استئنافية.

واختلف فيما هو المراد من مقام إبراهيم عليه السلام فزعم بعضهم أن الحرم كله مقام إبراهيم، وذهب بعض أن مقام إبراهيم هي عرفة ومزدلفة والجمار، وعليه يكون مؤدى الآية هو الأمر باتخاذ هذه المواضع محلاً للصلاة والدعاء، ونُسب إلى ابن عباس رضي الله عنه أن الحج كله مقام إبراهيم عليه السلام ولعل المقصود من ذلك هو الأمر باتخاذ مواضع نُسك الحج محلاً للصلاة والدعاء^(١).

(١) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ١ / ص ٣٨٠، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ١ / ص ٧٤٥.

والقول الذي عليه الأكثر^(١) وتدُلُّ عليه الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أن مقام إبراهيم عليه السلام هو موضع الحجر الذي عليه أثر قدمي إبراهيم عليه السلام والذي قام عليه فرجع قواعد البيت، وقيل هو ذاته الموضع الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام فأذُن في الناس بالحج فكانت آثارُ قدميه بيّنةً وظاهرةً على ذلك الحجر الصلب، وظلّت كذلك إلى ما شاء الله تعالى، وهي من الكرامات التي أكرم الله بها إبراهيم عليه السلام.

وعليه فمفاد الآية هو الأمر بأنَّخاذ هذا الموضع المعروف محلاً للصلاة، وقد نصّت الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أن الصلاة المأمور بأنَّخاذ هذا الموضع محلاً لها هي صلاة الطواف، وبذلك يتعيّن بمقتضى هذا الأمر أداؤها عند هذا الموضع، والظاهر أن المقصود من اتَّخاذ مقام إبراهيم مصلىً هو الأمر بالصلاة عنده خلفه أو إلى جانبه وذلك نظرًا لكون المقام لا يتجاوز موطأ قدم رجلٍ واحد، ويدلُّ على ذلك ما ورد في الروايات المستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: معتبرة صفوان بن يحيى، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «ليس لأحدٍ أن يُصلِّي ركعتي طواف الفريضة إلا خلف المقام، لقول الله ﷻ: ﴿وَأَخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فإنَّ صلّيتها في غيره فعليك إعادة الصلاة»^(٢) فهذه المعتبرة في الوقت الذي تدلُّ على أن المراد من مقام إبراهيم عليه السلام

(١) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ١ / ص ٣٨٠، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ١ / ص ٧٤٧.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ١٣٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ٤٢٥.

هو موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام فإنها تدلُّ أيضاً على أن المراد من اتخاذه مصلياً هو أداء صلاة الطواف خلفه.

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف طوافَ الفريضة ولم يصلِّ الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصلِّ الركعتين حتى ذكر بالأبطح فصلى أربع ركعات قال: «يرجع فيصلي عند المقام أربعاً»^(١).

معنى قوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا...﴾:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(٢) المراد من قوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ هو أنه أوصينا وأمرنا، يقال عهدتُ إليه بمعنى أوصيته وأمرته بأمرٍ أخذت عليه فيه الميثاق بالالتزام، وقد استعمل القرآن العهد في هذا المعنى في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَعْهَدْ لِإِبْرَاهِيمَ إِذْ نَبَّيْنَاكَ أَن لَّا تَعْبُدْ أَوْ الشَّيْطَانَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿عَهْدَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ نَبَّيْنَاكَ أَن لَّا تَعْبُدْ أَوْ الشَّيْطَانَ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِبْرَاهِيمَ إِذْ نَبَّيْنَاكَ أَن لَّا تَعْبُدْ أَوْ الشَّيْطَانَ﴾^(٥) ثم إنَّه قد تمَّ التصريح في الآية بمتعلِّق عهد الله وهو الأمر بالتطهير للبيت.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٢٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ص ٤٢٩.

(٢) سورة البقرة / ١٢٥.

(٣) سورة يس / ٦٠.

(٤) سورة آل عمران / ١٨٣.

(٥) سورة طه / ١١٥.

والمراد من الأمر بالتطهير يحتمل معنيين:

الأول: هو الأمر ببناء البيت مطهراً عن الأوثان والأصنام فإنها رجس كما قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(١) فيكون الأمر بتطهير البيت هو بناءه على طهر من الشرك ومن مظاهر الشرك أي على أساس من التوحيد وتقوى الله كما قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿لَمَسْجِدَ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾^(٣).

الثاني: إن الأمر بالتطهير هو الأمر بتجنيبه عن الأوثان والأصنام، فمعنى التطهير هو المنع من التلوّث، وهذا الاستعمال متعارف، فإن الشيء إذا كان في معرض التلوّث تكون صيانته من الإصابة بالتلوّث بمثابة التطهير تماماً كما يُقال لمن أنقذ أحداً من الموت أنّه أحياه رغم أنّه لم يكن ميتاً ولم يطرأ عليه الموت لكنّه لما كان في معرض الموت كان انقاذه بمثابة الإحياء له، كذلك لما كان البيت الحرام في معرض التلوّث بالأوثان والأصنام لشيوع الوثنية بين الناس فإنّ الحيلولة دون تلوّثه بها يكون بمثابة التطهير، وكذلك يكون المعنى لو أُريد من تطهيره صيانته عما قد يعرضه من قذارات الناس وأوساخهم.

ويمكن أن يكون المراد من الأمر بالتطهير هو الأمر بإزالة آثار ومظاهر

(١) سورة الحج / ٣٠.

(٢) سورة التوبة / ١٠٩.

(٣) سورة التوبة / ١٠٨.

الشرك والوثنية التي كانت في موضع البيت وعلى مقربة منه قبل رفع قواعده، ويُمكن أن يكون المراد من الأمر بالتطهير هو الأمر بتنظيف أرجائه من الأوساخ والقذارات التي تنشأ عن إهمال المرتادين له من الناس، فيكون الأمر بتطهيره هو الأمر بتعاهده بالتنظيف والتخليص لفنائه وأرجائه من الشوائب والقذارات والنجاسات التي لا تليق بتعظيمه، ولعلَّ تمام هذه الإحتمالات مقصودة من الأمر بالتطهير.

مشروعية الطواف واستحبابه في نفسه :

وقوله: ﴿لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ بيانٌ للغاية من الأمر بتطهيره، فالغاية من ذلك هو تهيئته للمتعبدين بأنحاء العبادة المشروعة وهي الطواف حول البيت والإعتكاف والإقامة فيه للعبادة والصلاة.

فالمراد من العاكفين هم المقيمون في المسجد الحرام لأداء العبادة المخصوصة، وقيل إن المراد من العاكفين هم المجاورون للبيت المستوطنون لمكة الشريفة وهو خلاف الظاهر، فإن سياق الآية يقتضي إرادة المتعبدين في المسجد الحرام، فذلك هو المناسب لمن سبق العاكفين ومن لحقهم أعني الطائفين والركع السجود، والركع جمع راعٍ مثل خُشَّع جمع خاشع، وفي الحديث النبوي: «لولا شباب خُشَّع، وبهائم رُتَّع، وشيوخ رُكَّع، وأطفال رُضَّع لَصَبَّ عليكم العذاب صباً»^(١)

(١) السنن الكبرى - البيهقي - ج ٣ / ص ٣٤٥، وورد في الكافي للكليني عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنَّ الله ﷻ في كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مُنَادِيًا يُنَادِي مَهَلًا مَهَلًا عَبَادَ اللَّهِ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ فَلَوْلَا بِهِائِمٌ رُتَّعٌ وَصِبْنَةٌ رُضَّعٌ وَشُيُوخٌ رُكَّعٌ لَصَبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ صَبًّا...» ج ٢ / ٢٧٦.

والسُّجود جمع ساجد مثل شهود جمع شاهد.

وأما المراد من الطائفين فهم المتعبّدون لله تعالى بالطواف حول البيت، وفي التنويه على الطائفين دلالة على مشروعية الطواف ومطلوبيته في الجملة بل في الآية دلالة أو لا أقلّ من الإشعار بأنّ الطواف عبادة مستقلة ومطلوبة في نفسها أي بقطع النظر عن وقوعها ضمن الحجّ أو العمرة، فهي ليست كالسعي بين الصفا والمروة الذي أفاد القرآن مشروعيته ضمن الحجّ أو العمرة قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(١) ولعلّ ممّا يؤكّد أنّ الطواف حول البيت عبادة مستقلة هو وقوعه في سياق عبادتين مستقلّتين وهما الإعتكاف والصلاة، فالمقصود ظاهرًا من الركع السجود الكناية عن المصلّين، ولهذا لم يفصل بين الركع والسُّجود بحرف العطف كما هو بين الطائفين والعاكفين.

وعلى أيّ تقدير فلا ريب في أنّ الطواف حول البيت - شرفه الله - عبادة مستقلة بمقتضى ما أفادته الروايات المستفيضة الواردة عن الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام^(٢).

(١) سورة البقرة/ ١٥٨.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - باب استحباب التطوع بالطواف وتكراره ج ١٣ / ص ٣٠٢.



كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث السادس

الافاضة والوقوفين

﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ﴾

المبحث السادس

الافاضة والوقوفين

قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ * ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * فَإِذَا قَضَيْتُمْ مِنْ سَكَكِكُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشْدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا ءانصنا في الدنيا وما لله في الآخرة مِنْ خَلْقٍ ﴾^(١).

إيضاح هذه الآيات المباركات من سورة البقرة يقع ضمن جهات من البحث:

الابتغاء من فضل الله لا ينافي الحج:

الجهة الأولى: في معنى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ فبعد أن أفادت الآية - التي سبقت هذه الآيات - أن من فرض الحج وتلبس بالإحرام حرم عليه الرفث والفسوق والجدال ثم حضت

(١) سورة البقرة/ ١٩٨ - ٢٠٠.

الآية على فعل الخير وأمرت بالتزود بالتقوى فإنها خير ما يُزود به ومنه، بعدها جاءت هذه الآيات فبدأت بنفي ما قد يُتوهم من عدم مناسبة الحج لطلب الرزق، فكان الآيات أرادت الإشارة إلى أن المنافي لفرض الحج والتلبس بالإحرام هو ما تم ذكره من الرفث والفسوق والجدال وأما التعرض لأسباب الرزق وتأمين المعاش من طريق البيع والشراء والإكتراء وما أشبه ذلك فلا محذور فيه ولا جناح ولا إثم على من فعله أثناء الحج.

فمعنى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ هو نفي الإثم عن ابتغاء الرزق والتعرض للمتاجرة أثناء الحج، وقيل إن سبب نزول هذه الفقرة من الآية كما عن ابن عباس أنه قال: «كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية فلما كان الإسلام تأثموا من التجارة فيها فأنزل الله ﷻ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ في مواسم الحج»^(١).

وروي أيضاً عن ابن عباس ﷻ: «أنَّ الناس في أول الحج كانوا يتبايعون بمعنى وعرفة وسوق ذي المجاز ومواسم الحج فخافوا البيع وهم حُرْم فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ في مواسم الحج»^(٢).

(١) السنن الكبرى - البيهقي - ج ٤ / ص ٣٣٣، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٢ / ص ٣٨٩.

(٢) السنن الكبرى - البيهقي - ج ٤ / ص ٣٣٤، سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث السجستاني - ج ١ / ص ٣٩١.

وهذا الذي قيل إنَّه سببٌ للنزول - أو بتعبيرٍ أدق: إنَّه أجواء النزول - مناسبٌ لسياق الآية - كما أتضح - ومناسبٌ لدلولها فإنَّ القرآن قد استعمل في العديد من الآيات التعبير بالإبتغاء من فضل الله في التعرُّض لأسباب الرزق، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ بَصِيرُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿رَبِّكُمْ الَّذِي يُزِيحُ لَكُمْ الْفَلَكَ فِي الْبَحْرِ لِيَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٤).

فالإبتغاء من فضل الله يعني الطلب لفضل الله تعالى وعطائه، إذ ما من شيءٍ من طعامٍ أو شرابٍ أو لباسٍ أو غيره من أسباب المعاش إلا وهو مملوكٌ صرفٌ لله تعالى وهو قادرٌ على منعه كما هو قادرٌ على منحه، فمن حظي بشيءٍ منه فبتقدير الله تعالى حظي به، ولهذا كان ما يتقلَّب فيه العبد من أسباب المعاش فضلاً يتفضَّلُ به الله تعالى على عبده، وهذا هو منشأ تسمية الرزق بفضل الله، فهو من أوجده وهو من سخره ومكَّن العباد من تحصيله والانتفاع به، وبوسعِه أن يمنعهُ عمَّن يشاء فإذا حظي أحدٌ بالانتفاع منه فباختياره تعالى وتقديره، لذلك فهو من فضله تعالى ومن عطائه، ومن هنا يتَّضح منشأ الاستعاضة عن التعبير بإبتغاء التجارة والربح بالتعبير عن ذلك بإبتغاء الفضل من الله، فإنَّ الغرض

(١) سورة المزمل/ ٢٠.

(٢) سورة الجمعة/ ١٠.

(٣) سورة الإسراء/ ٦٦.

(٤) سورة القصص/ ٧٣.

من ذلك هو التأصيل لهذه الحقيقة التي أشرنا إليها، وكذلك فإن استحضار هذه الحقيقة في الذاكرة وفي الوجدان هو الكفيل بالحيلولة دون الحيف والظلم والاستحواذ والاستطالة، وهو المانع دون الاستكبار والعجب والإعتداد بالنفس، وهو في ذات الوقت يمنح الإنسان الشعور بالرضا والتسليم ويُحصّنه من اليأس والشعور بالإحباط، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأفضنا الحديث في ذلك.

معنى الإفاضة والاستدلال بها على وجوب الوقوف بعرفة:

الجهة الثانية: في معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ فالإفاضة^(١) تعني الصدور من المكان أفواجاً وجماعات، من فاض الماء إذ انصبَّ بغزارة، وفاض الإناء إذا امتلأ بالماء وصار يسيل على جوانبه بكثرة، وفاضت عينه بالدمع إذا امتلأت بالدمع وأخذ يسيل منها لكثرتة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾^(٢) ويقال مجازاً: فاض صدره بسيره إذا امتلأ وضاق به ولم يطيق كتمانها فأباح به، ويقال فاض الحديث واستفاض الخبر إذا شاع وذاع، وحديث مستفيض أي ذائع ومنتشر، ويقال أفاضوا في الحديث إذا اندفعوا فيه وخاضوا وأكثروا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾^(٣) أي تندفعون فيه وتنبسطون في ذكره وتناوله، وحديث مُفَاضٌ فيه متناول بكثرة

(١) لاحظ: لسان العرب - ابن منظور - ج ٧ / ٢١٠، تاج العروس - الزبيدي - ج ١٠ / ص ١٢٨.

(٢) سورة المائدة / ٨٣.

(٣) سورة الأحقاف / ٨، يونس / ٦١.

وتدافع وعلى سبيل الإنبساط والتوسع ومن ذلك قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَسَّكُمُ فِي مَا أَفَضْتُمْ﴾^(١).

ومأ ذكرناه يتّضح أنّ الأصل في مدلول الفيض هو الجريان والسيلان عن امتلاء، فالجريان دون امتلاء لا يكون فيضاً والامتلاء دون جريان لا يكون فيضاً، ولهذا يجري النهر فلا يُقال له فاض، فإذا امتلأ وأخذ الماء يسيل من ضفتية في غير مساره قيل فاض النهر، وكذلك يُقال فاض الوادي بالماء إذا تدافع وتدفّق من مصدره إلى غير اتجاه ولا يتدفق ويتدافع إلا عن امتلاء، ومن ذلك يتبيّن وجه التعبير عن الصدور من عرفات بالإفاضة منها، فهم ينحدرون كما ينحدر السيل بعد أن كانت أرض عرفات ممتلئة بهم، فهم يندفعون منها مشاةً أو على دوابهم أفواجاً وجماعات إلى مزدلفة في مساراتٍ مختلفة تماماً كما يفيض الماء من مصدره فيندفعُ ويجري في مساراتٍ مختلفة، فالتعبير بالإفاضة تشبيهٌ لصدور الناس من عرفات باندفاع الماء من مصدره وجريانه في الوادي في غير اتجاه. وقيل: إنّ «أفضتم» بمعنى دفعتم عنها بكثرة بعد الاجتماع من قولهم أفضتُ عليّ الماء إذا صببته وأفرغته على بدني، فيكون مفعول أفضتم محذوفاً وتقديره أنفسكم.

وكيف كان فقد قيل إنّ في هذا الفقرة من الآية دلالة على وجوب الوقوف بعرفات، إذ أنّ الصدور عنها والإفاضة منها لا يتم إلا بعد الكون فيها ولو بمقدار المسمّى، وبه يثبت وجوب الكون في أرض عرفات ولو بمقدار المسمّى

إلا أن ذلك يصح لو أن الآية أمرت بالإفاضة من عرفات فإن الإفاضة منها لا يتحقق إلا بالكون فيها ولو بمقدار يسير ولكن الآية لم تأمر بالإفاضة من عرفات وإنما هي بصدد التوطئة للحديث عمّا ينبغي أو عمّا يلزمهم فعلة بعد أفاضتهم - كما هو المتعارف - من عرفات وصيرورتهم في أرض المشعر الحرام .
 نعم يُمكن أن يقرب الاستدلال بالآية على وجوب الوقوف بعرفات بتقريب آخر وهو أن المرتكز في أذهان الناس أن من أعمال الحج الوقوف بعرفات يوم التاسع من ذي الحجة وأن ذلك هو ما سنّه إبراهيم الخليل عليه السلام وجرت عليه عادة العرب، ولهذا فعدم ردع الآية عن ذلك وحكايتها لهذا الفعل ظاهر في التقرير والإمضاء، وبه يثبت أن هذه السنّة المتوارثة هي سنّة إبراهيم حقاً وليس مما تمّ ابتداعه، وثبت كذلك أنّها لم تُنسخ وإلا لم تتصدّ الآية لحكايتها بلحن التقرير والإمضاء لها.

تقريب الاستدلال على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ المشعر الحرام هي أرض مزدلفة، وتُسمّى «جمعا» وتُسمّى بالمشعر لأنّها معلّم من معالم الحج، ومن المعالم التي جعلها الله تعالى موضعاً للعبادة، ووُصفت بالحرام لأنّها داخلة في حدود الحرم، وذلك في مقابل أرض عرفات والتي هي خارج حدود الحرم، وحدّ المشعر - كما نصّت على ذلك الروايات المعتبرة - من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسر^(١).

(١) لاحظ: وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - باب حدود المشعر الذي يجب الوقوف به ج ١٤ / ص ١٧.

وفي الآية دلالة على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام أي وجوب الكون فيه، وذلك لأن الأمر بذكر الله تعالى فيه يستلزم الأمر بالكون فيه ولو بمقدار يسير يتمكن به من أداء الذكر المأمور به، ولدلالة الآية على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام تعارف التعبير عنه بالفريضة تمييزاً له عما لم يثبت التصريح بوجوده إلا من طريق السنة الشريفة كالوقوف بعرفات، فمما ورد في ذلك ما رواه الشيخ بسند معتبر عن ابن فضال أرسله عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف بالمشعر فريضة، والوقوف بعرفة سنة»^(١).

ثم إن الآية لم تتصد لتحديد مقدار ما يجب من الوقوف وزمانه، وإنما تصدَّت لبيان ذلك السنة الشريفة، وتفصيل ذلك يُعرف من ملاحظة الروايات وكُتب الفقه، ثم إنه لا يظهر من الآية وكذلك الروايات أن هناك ذكراً موظفاً يتعيَّن على المكلف أدائه، ولهذا فالمكلف في سعة من ذلك، نعم ثمة أذكاء وأدعية مأثورة نصَّت عليها الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

وهل يجب الذكر في المشعر الحرام أو أن الأمر بالذكر لم يكن سوى كناية عن الأمر بالوقوف، فيكون المأمور به هو اللزوم - الوقوف - دون الملزوم وهو الذكر عند المشعر الحرام؟

مقتضى ظاهر الأمر بالذكر عند المشعر الحرام هو أنه واجب إلا أن الظاهر هو التسالم على عدم الوجوب، ولعلَّ عدم النص على وجوبه من قبل الفقهاء

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥/ ص ٢٨٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣/

هو أنه ليس ثمة ذكرٌ موظفٌ يتعيّن على المكلف الإلتزام به، أو لأنّ الذكر يتحقّق ضمن الصلاة المفروضة وهي صلاة الصبح التي يجب أن يؤدّيها المكلف في أرض المشعر الحرام لأنّ وقتها يكون في وقت الوقوف الواجب، فلعلّ هذا أو ذلك هو منشأ عدم النصّ على وجوب الذكر، ولهذا لا يصحّ رفع اليد عن عمّا يقتضيه ظهور الأمر في الوجوب.

المقصود من الأمر بالإفاضة من حيث أفاض الناس:

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ﴾ وقع الخلاف في تحديد الموضع الذي أمرت الآية بالإفاضة منه، فقيل هو الإفاضة من المشعر الحرام إلى منى يوم النحر بعد شروق الشمس، وذلك لأنّ الإفاضة من عرفات إلى المشعر قد تمت الإشارة إليها في الآية التي سبقت هذه الآية فيكون الأمر بالإفاضة في هذه الآية متعيّنًا في الإفاضة من مزدلفة إلى منى كما هو مقتضى المعلوم من وجوب أداء أعمال منى يوم النحر، هذا مضافًا إلى ما تقتضيه دلالة حرف العطف «ثم» فهو يدلّ على الترتيب والتراخي الزمني وذلك مناسب للترتيب المعلوم بين الإفاضة من عرفات إلى المشعر ثم منه إلى منى، وبين الإفاضتين تراخٍ زمني يتخلّله المكث في أرض المشعر الحرام.

وبناءً على هذا القول تكون الآية من أدلّة الوقوف بالمشعر الحرام، وذلك لوضوح الملازمة بين الأمر بالإفاضة منها وبين لزوم الكون فيها ولو بالمقدار المسمّى، فلو أنّ المكلف أفاض إلى منى من غير المشعر الحرام لم يكن ممثلاً

للأمر بالإفاضة من المشعر، وإذا كان يلزمه الإفاضة من المشعر كما هو مقتضى الأمر فلازم ذلك هو الكون في المشعر ليفيض منه، وبذلك تكون الآية من أدلة وجوب الوقوف بالمشعر الحرام.

والقول الثاني: هو أن الإفاضة المأمور بها في الآية هي الإفاضة من عرفات إلى أرض المشعر الحرام، والخطاب في الآية موجّه أساساً إلى قريش، إذ كان من عادتهم عدم الوقوف بعرفات فكانوا ينتظرون الناس بمزدلفة ثم يفيضون معهم إلى منى يوم النحر، ومنشأ ذلك هو ما يزعمونه لأنفسهم من خصوصية تُميّزهم عن سائر الناس فكانوا يصفون أنفسهم بالحُمس ويقولون أنّهم أهل الحرم وأنّهم قطينُ الله فلا يصحّ منهم الخروج من الحرم إلى عرفات والتي هي خارج حدود الحرم، فهذه الآية جاءت لتُخاطبهم بأنكم كسائر الناس فيتعيّن عليكم الوقوف بعرفات ثم الإفاضة من حيث أفاض الناس أي من عرفات إلى المشعر الحرام، وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ إشعار بأنّ ثمة فئة من الناس لم تكن تفيض مع الناس فأمرتهم الآية بأنّ عليهم أن يفيضوا من حيث أفاض الناس.

وهذا القول هو ما عليه أكثر المفسرين من الفريقين ظاهرًا^(١)، وأياً كان فهذا

القول هو المتعيّن كما نصّت على ذلك الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

فمن ذلك: ما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام جاء فيه:

(١) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٢ / ص ٤٨، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن

«فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مُهْلَيْنَ بِالْحَجِّ حَتَّى آتَى مِنَى فَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ وَالْفَجْرَ ثُمَّ غَدَا وَالنَّاسُ مَعَهُ وَكَانَتْ قُرَيْشٌ يُفِيضُ مِنَ الْمَزْدَلِفَةِ وَهِيَ جَمْعٌ وَيَمْنَعُونَ النَّاسَ أَنْ يُفِيضُوا مِنْهَا فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقُرَيْشٌ تَرْجُو أَنْ تَكُونَ إِفَاضَتَهُ مِنْ حَيْثُ كَانُوا يُفِيضُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ ﴾ ..»^(١).

ومنها: ما في تفسير العياشي عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن قول الله: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ قال: أولئك قريش كانوا يقولون: نحن أولى الناس بالبيت ولا يفيضون إلا من المزدلفة، فأمرهم الله أن يفيضوا من عرفة»^(٢).

ومنها: ما في تفسير العياشي أيضًا عن علي بن رثاب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ قال: كانت قريش يفيض من المزدلفة في الجاهلية يقولون: نحن أولى بالبيت من الناس، فأمرهم الله أن يفيضوا من حيث أفاض الناس من عرفة»^(٣).

وأما ما قد يُقال بأن هذا القول لا يتناسب مع تصدير الآية بحرف العطف «ثم» المفيدة للترتيب فجوابه أن حرف «ثم» يُستعمل في إفادة الترتيب الزمني بين المعطوف والمعطوف عليه، ويُستعمل كذلك في الترتيب الذكري كما في قولهم:

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٢٤٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٩٦.

(٣) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٩٧.

«أعجبني ما صنعتَ اليوم ثم ما صنعتَ أمسٍ أعجب» وكما يقول الأب لولده العاق: زوجتُك ووهبتُك دارًا تسكنها ثم إنِّي رببتُك صغيرًا، فاستعمال «ثم» هنا ليس للترتيب الزمني كما هو واضح بل هو للترتيب في الذكر، فالمُخْبَر به الثاني وإن لم يكن مرتبًا زمنيًا على المُخْبَر به الأول بل هو متقدّم عليه إلا أن الإخبار بالمُخْبَر به الثاني مرتّب على الإخبار بالمُخْبَر به الأول وهو ما صحّح العطف عليه بـ«ثم».

وقد استعمل القرآن حرف العطف «ثم» في الترتيب الذكري في العديد من الموارد، منها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾^(١) فقوله: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى﴾ معطوف على قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ رغم إن الوصية لهم متأخرة زمنيًا عن إيتاء موسى الكتاب، فالمصحح للعطف بحرف العطف «ثم» هو أن بين المعطوف والمعطوف عليه ترتيبًا ذكريًا أي في الإخبار.

ومنها: ﴿فَلَا أَقْنَمِ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُ رَقَبَةً * أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبٍ * يَبْسُمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾^(٢) أي أن الذي ينجو من العقبة هو من أعتق رقبة أو أطعم يتيمًا أو مسكينًا ثم كان مؤمنًا، فالإيهام يسبق العتق والإطعام لكنّه لما تأخّر في الذكر ساعً أن يُعطف على ما سبقه بالذكر بـ«ثم».

(١) سورة الأنعام/ ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) سورة البلد/ ١١ - ١٧.

كذلك هو الشأن في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ فإنه إنما ساغ عطفه بثم على قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ رغم أن ذكر الله عند المشعر الحرام متأخر زمنًا عن الإفاضة من عرفات، إنما ساغ العطف بثم باعتبار الترتيب الذكري بين المعطوف والمعطوف عليه. وغالبًا ما يكون الغرض من العطف بثم للترتيب الذكري هو الإيحاء بالاستدراك للتأكيد والتنبيه للمخاطب، فالآيات بعد أن بدا منها أنها قد أتمت غرضها من بيان الإفاضة من عرفات إلى المشعر وبعد أن أمرت بذكر الله عند المشعر عادت لتُخاطب من اعتادوا عدم الإفاضة من الموقع الذي يفيض منه الناس فأمرتهم أن يفيضوا من حيث أفاض الناس، فكانت الآية استدركت أمرًا لم يتضح من البيان السابق فبيّنته لتؤكد على إرادته.

وعليه وبعد أن ثبت أن المراد من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ هو الأمر بالإفاضة من عرفات فإن الآية تكون من أدلة وجوب الوقوف بعرفات، وذلك لأن الأمر بالإفاضة منها يستلزم الأمر بالكون فيها ولو آتأما، إذ لا يتحقق امتثال الأمر بالإفاضة من عرفات إلا أن يكون المكلف في أرض عرفات ليفيض منها وإلا لم تكن إفاضته منها وبه يثبت أن الكون في عرفات واجب بمقتضى مدلول الآية الإلزامي.

معنى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾:

ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ الأصل في القضاء هو الفصل، والفصل في

كل شيء بحسبه، فهو في المقام بمعنى الفراغ، فيكون قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾ هو إذا فرغتم من أداء مناسككم كما هو معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) فقضاء المناسك هو الفراغ من أدائها، والمناسك جمع منسك وهي هنا مصدر ميمي بمعنى النسك وهي العبادة، والمقصود منها في المقام العبادات المأمور بها في الحج كالوقوفين والرمي والنحر، وعليه يكون معنى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾ هو إذا فرغتم من العبادات المأمور بها في الحج، ويُمكن أن يكون المراد من المناسك جمع منسك وهو الموضع المُعد للعبادة كالمشعر ومنى والصفاء والمروة، فلو كان ذلك هو المراد فإنَّ تقدير هذه الفقرة من الآية يكون إذا فرغتم من أداء أعمال المناسك أي من أعمال منى مثلاً أو أعمال مكة.

﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾ يعني فأكثرُوا من ذكر الله تعالى في نفوسكم وعلى ألسنتكم، والقرينة على إرادة الإكثار هو التشبيه بذكر الآباء والذي كانوا يستغرقون فيه كثيراً، فمعنى: ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ هو فاذكروه مثل ذكركم آباءكم، فلم تنه الآية عن ذكر الآباء والتفاخر بهم ولكنها أمرت بالإكثار من ذكر الله تعالى وأن لا يكون الإغراق في ذكر الآباء موجباً لإغفال ذكر الله تعالى أو يكون الغرض من التنظير هو الإشارة إلى أن الأولى

(١) سورة النساء/ ١٠٣.

(٢) سورة الجمعة/ ١٠.

والأجدر بالذكر في مثل المقام هو ذكر الله تعالى فهو من قبيل ما يُقال اصرف من أموالك على ما ينفعك كما تصرف منها على نزواتك، ففي التنزيل نحو توبخ مستبطن، فحين يطرق سمع العبد - المُغرق في ذكر آبائه - الأمر بذكر الله وأن يكون ذكره له مثل ذكره لأبائه يشعر بالحنج من هذه المقايسة ويتنبه ويدرك أنَّ المراد من هذه المقايسة هو الإشارة إلى أنه لا يليق العدول عمَّا ينبغي فعله إلى ما لا ينبغي.



كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث السابع

البدن وتقسيم الهدى

﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾

المبحث السابع

البدن وتقسيم الهدى

قوله تعالى: ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجِئْتُمْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْقَانِعَ وَالْمَعْرَ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾^(١).

إيضاح الآية المباركة وما تشتمل عليه من أحكام يقع ضمن جهات من البحث:

معنى قوله: ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾:

الجهة الأولى: في معنى قوله تعالى: ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ فالبدن هي الإبل وهي جمع مفردُه بدنة، وهي الناقة، وسُميت بدنة لضخامة جسثها، يُقال: بدن الرجل إذا صار بدينًا أي جسيمًا ضخماً، ورجلٌ بادن ومُبدن أي سمين ومكثيز، وامرأةٌ بادن ومبدنة أي سميثة وجسيمة، ولا تُسمى الناقة بدنة إلا إذا سيقت للهدى كما لو تمَّ إشعارها وذلك بجرح سنامها من الطرف الأيمن أو تقليدها ليكون ذلك علامة على أنها من الهدى، هذا بالنسبة للقارن، وكذلك تُسمى الناقة بدنة إذا اختارها المتمعن لينحرها هدياً يوم النحر.

وقوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ معناه أن الله تعالى قد اعتبرها من أعلام وعلائم طاعته، وكلُّ شيء جعله من أعلام طاعته وعلامةً عليها فهو من شعائر الله، وفي التعبير بالجعل واسناد الجعل إليه تعالى إشعاراً بأنَّ صيرورة الشيء من شعائر الله منوطٌ بالجعل الشرعي، فلا يكون الشيء من شعائر الله تعالى دون جعلٍ شرعي.

ما يقتضيه قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾:

وقوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ المراد من الخير هو مطلق النفع - ظاهراً - سواء ما يعود منه على العبد في الآخرة وهو الثواب والمغفرة جزاءً على امتثاله لما أمر به من سوق الهدي واتخاذها نُسكاً للحج، وكذلك ما ينتفع به منها في الدنيا قبل النحر وبعده، فله قبل النحر أن يشرب من لبنها، وله أن يتخذها مركباً إن اقتضت حاجته لذلك، وأما ما ينتفع به منها بعد النحر فهو أن الله تعالى أباح له أن يأكل منها وينتفع من جلودها، ومن هنا قد يُقال إنَّ قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ يدلُّ على جواز الشرب من لبنها وإنَّ صارت من النُسك بإشعارها أو تقليدها وكذلك يجوز اتّخاذها مركباً لو احتاج لذلك، فيكون مفاد هذه الفقرة من الآية قريباً من مفاد قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنفَعٌ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(١).

كيفية نحر البدنة:

قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ أي اذكروا عليها اسم الله تعالى عند الشروع في نحرها، وقوله: ﴿صَوَافَّ﴾ حال من البدن أي اذكروا اسم الله عليها حين النحر حال كونها صواف أي وهي صواف قائمات، والصواف جمع صافّة، ومعنى ذلك أنّها تنحر وهي قائمة كما هي السنّة، وتُرَبط يدها اليسرى فتقوم على ثلاثة أرجل، وورد أنّ معنى ذلك أنّها تُربط يديها ما بين الرسغ والخف إلى الركبة فتقوم من الأمام على ركبتيها أي باركة كما في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ قَالَ: ذَلِكَ حِينَ تَصَفُّ لِلنَّحْرِ تُرَبِّطُ يَدَيْهَا مَا بَيْنَ الْخُفِّ إِلَى الرُّكْبَةِ...^(١)

والكيفية الأولى مروية أيضا كما في صحيحة أبي خديجة قال: «رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَهُوَ يَنْحَرُ بَدَنَتَهُ مَعْقُولَةً يَدُهَا الْيُسْرَى ثُمَّ يَقُومُ مِنْ جَانِبِ يَدِهَا الْيُمْنَى وَيَقُولُ: بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهِ أَكْبَرُ، اللَّهُمَّ هَذَا مِنْكَ وَلَكَ، اللَّهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّي، ثُمَّ يَطْعُنُ فِي لَبَتِهَا ثُمَّ يُخْرِجُ السَّكِينَ بِيَدِهِ، فَإِذَا وَجِبَتْ قَطَعَ مَوْضِعَ الذَّنْحِ بِيَدِهِ»^(٢).

وروي أنّ كلا الكيفيتين مشروع كما في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألتُه عن البدنة كيف ينحرها قائمة أو باركة؟ قال: يعقلها وإن شاء قائمة وإن شاء باركة»^(٣).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٩٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٤ / ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٩٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٤ / ص ١٤٩.

(٣) قرب الاسناد - الحميري القمي - ص ٢٧١. وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٤ / ص ١٥٠.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾ يعني إذا وقعت على الأرض وثبتت جنوبها عليها لأنها تُنحر قائمة أو باركة، فالجوب هنا بمعنى الوقوع والسقوط، كما في قولهم وجب الحائط أي سقط، ووجب الشمس أي غابت لسقوط قرصها، والجنوب جمع جنب، وإنما جمعت الجنوب رغم أن لكلِّ بدنة جنبًا واحدًا يسقط على الأرض، إنما تمَّ الجمع لأنَّ الحديث عن البدن، فالجمع ينبسط على الجمع، وقوله: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ كناية عن زهاق روحها لأنها لا تسقط ويثبت جنبها على الأرض إلا حين زهوق روحها لذلك تفرَّع الأمر بالأكل على وجوب جنبها.

تحديد المراد من عنواني القانع والمُعتر:

قوله تعالى: ﴿وَأَطِمْؤُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ يعني الفقير القانع، والفقير المعتر، أمَّا القانع فقيل هو الفقير الذي يقنع ويرضى بما عنده ولا يسأل أحدًا الصدقة، فالقانع بناءً على هذا التعريف هو الذي عناه القرآن في قوله تعالى: ﴿يَحْتَسِبُ لَهُمُ الْجَاهِلُ أُغْنِيَاءَ مِنَ الْعَقْفِ يَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ﴾^(١). وقيل إنَّ القانع من يسأل الصدقة أو العطية فإذا أُعطي قنع بما أُعطي.

وأما المعتر فهو الذي يتعرَّض للناس ويعتريهم ينتظر منهم الصدقة ولكنه لا يسأل، فالمُعتر من قولهم عراه واعتراه إذا ألمَّ به وتعرَّض إليه قال تعالى: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾^(٢) وقيل هو الذي هو الذي يتعرَّض

(١) سورة البقرة / ٢٧٣.

(٢) سورة هود / ٥٤.

للناس يسألهم الصدقة.

والمعنى الأول للقانع والمعنى الثاني للمعتر دلت عليهما صحيحة أبي بصير
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا تَصْرِمُ بِاللَّيْلِ، وَلَا تَحْصُدُ بِاللَّيْلِ، وَلَا تُصَحِّحُ بِاللَّيْلِ،
وَلَا تَبْذُرُ بِاللَّيْلِ، فَإِنَّكَ إِنْ تَفَعَّلَ لَمْ يَأْتِكَ الْقَانِعُ وَالْمُعْتَرُ فَقُلْتُ: مَا الْقَانِعُ وَالْمُعْتَرُ؟
قَالَ: الْقَانِعُ الَّذِي يَقْنَعُ بِمَا أُعْطِيَتْهُ، وَالْمُعْتَرُ الَّذِي يَمُرُّ بِكَ فَيَسْأَلُكَ» (١) فلم يؤخذ
في تعريف القانع السؤال ولكنه أخذ في تعريف المعتر السؤال.

وهكذا فإن ثمة رواية أخرى أتت مع صحيحة أبي بصير في تعريف
القانع وهي صحيحة معاوية بن عمار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تعالى:
﴿فَإِذَا وَجِئَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ قَالَ: «الْقَانِعُ الَّذِي
يَقْنَعُ بِمَا أُعْطِيَتْهُ، وَالْمُعْتَرُّ الَّذِي يَعْتَرِيكَ وَالسَّائِلُ الَّذِي يَسْأَلُكَ فِي يَدَيْهِ وَالبَّائِسُ
هُوَ الْفَقِيرُ» (٢).

فهذه الصحيحة أتت مع صحيحة أبي بصير في تعريف القانع وأنه
الذي يقنع بما أعطي ولا يعتبر في تعريفه السؤال، وأما المعتر فاختلف تعريف
صحيحة أبي بصير مع تعريف صحيحة معاوية بن عمار ففي الأولى أخذ في
تعريفه السؤال دون الثانية، وثمة رواية ثالثة متحدة المدلول مع صحيحة
معاوية بن عمار وهي معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
فِي قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿فَإِذَا وَجِئَتْ جُنُوبُهَا﴾ قَالَ: «إِذَا وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ ﴿فَكُلُوا
مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ قَالَ: الْقَانِعُ الَّذِي يَرْضَى بِمَا أُعْطِيَتْهُ وَلَا يَسْحَطُ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٣ / ص ٥٦٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٩ / ص ١٩٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٣ / ص ٥٦٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٩ / ص ١٩٩.

وَلَا يَكْلَعُ وَلَا يَلْوِي سِدْقَهُ غَضَبًا، وَالْمُعْتَرُّ الْمَارُّ بِكَ لِيُطْعِمَهُ»^(١) فهذه المعتبرة أتحدت مع صحيحة معاوية بن عمار في تعريف كل من القانع والمعتر فكلاهما لم يؤخذ السؤال في القانع والمعتر، وفي ذلك قرينة على أن السؤال غير معتبر في المعتر وإنما ذكر في صحيحة أبي بصير باعتبار أن السائل أحد مصاديق المعتر، فالمعتر هو من يعتري الإنسان ويقصده ويتنظر منه العطية والصدقة سواء سأل الصدقة بلسانه ويده أو أنه لم يسأل وانتظر مبادرة من قصده وتعرض له.

فالمتحصّل من مدلول الروايات الثلاث هو أن القانع هو من يقنع ويرضى بما أعطي، فلا يتعرّض لأحدٍ بالطلب ولكنه إذا أُعطي قبل رضى، وأمّا المعتر فهو الذي يتعرّض ينتظر العطية والصدقة، وقد يسأل وقد لا يسأل.

هل يجب تثليث الهدى:

بقي الكلام حول مسألة تثليث الهدى وأنه هل يمكن الإستدلال بالآية ولو مع ضمّها إلى قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ هل يمكن الإستدلال بها أو بهما معاً على وجوب التثليث أي وجوب أن يُقسّم الهدى أثلاثاً فيختصّ المكلف الحاج بشيء منه لنفسه، ويُعطي جزءاً منه بعنوان الهدية لأحد المؤمنين، ويتصدّق بجزءٍ منه على الفقراء؟

والجواب: هو إن دلالة الآية أو مجموع الآيتين على وجوب التثليث يتوقف على إثبات أمرين:

الأول: هو دلالة الأمر بالأكل في الآيتين أو إحداهما على الوجوب.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٤٩٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٤ / ص ١٦٣.

الثاني: هو أن عنواني القانع والمعتري ليسا من أقسام الفقير بل هما قسيان للفقير. أما الأمر الأول: فمذهب المشهور^(١) هو أن الأمر بالأكل في الآيتين ليس ظاهرًا في الوجوب بل هو ظاهر في الترخيص والإباحة، وذلك لأن الأمر بالأكل وقع في سياق توهم الحظر، والأمر الواقع في سياق توهم الحظر لا يدل على الوجوب كما هو واضح، وقد أجبنا عن ذلك عند الحديث حول قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ وقلنا إن وقوع الأمر في سياق توهم الحظر يتوقف على إثبات أن المسلمين الذين تلقوا خطاب الأمر بالأكل من الهدى كانوا يتوهمون أو يحتلمون حرمة الأكل، ومن الصعب الإثبات لذلك، وعليه لا موجب لصرف الأمر بالأكل عمًا يقتضيه ظهوره الأولي في الوجوب، ويتعزز ظهور الأمر في الوجوب من طريق ملاحظة الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام وقد بينا ذلك عند الحديث حول قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾.

وأما الأمر الثاني: فأفاد السيد الخوئي رحمته الله أن اللغويين لم يعتبروا الفقر شرطًا في صدق عنواني القانع والمعتري، أي أنهم لم يذكروا أن الفقر دخيلٌ ومقومٌ لعنوان القانع وعنوان المعتري، فما أفادوه في تعريف القانع هو أنه الذي يقنع ويرضى بما يُعطى، وأما المعتري فعرّفوه بأنه الذي يتعرّض لك ويتوقّع منك العطيّة ولكنه لا يسأل كالقريب أو الصديق أو الجار يتوقّع منك الإحسان والعطيّة وإن لم يكن

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١٩ / ص ١٦١، المعتمد في شرح العروة الوثقى - السيد الخوئي - ج ٢٩ / ٣٠٩، ٣١٠.

فقيرًا، فالفقر ليس مأخوذًا في صدق عنوان المعتر وكذلك هو ليس دخيلًا في صدق عنوان القانع، ولهذا قد يكون الشخص غنيًا ورغم ذلك يصدق عليه عنوان القانع أو عنوان المعتر، وعليه يكون القانع والمعتر قسيما للفقر وليسا من أقسامه، وبذلك يثبت وجوب الإعطاء لشيء من الهدى لغير الفقير لأنه قد ثبت بالآية وجوب إعطاء القانع والمعتر، وحيث إنهما ليسا داخلين في عنوان الفقير فإعطاؤهما من الهدى يكون هديّة فيثبت بالآية موردين لصرف الهدى فالمرود الأول هو المكلف نفسه يجب عليه الأكل لشيء من الهدى، والمرود الثاني هو غير الفقير يُعطى شيئًا من الهدى بعنوان الهدية، فهذا ما يثبت بآية القانع والمعتر، ويثبت بالآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنهَا وَأَطِعُوا الْبَاسِيسَ الْفَقِيرَ﴾ وجوب التصدق بشيء من الهدى على البائس الفقير، وبهذا يثبت وجوب التثليث للهدى. ويؤكد دعوى أن القانع والمعتر ليسا من أقسام الفقير أن بعض الروايات المعتمدة جعلتهما في مقابل المساكين كصحيحة سيف التمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن سعيد بن عبد الملك قدم حاجًا فلقي أبي فقال: إنّي سقتُ هديًا فكيف أصنع؟ فقال له أبي: أطعم أهلك ثلثًا، وأطعم القانع والمعتر ثلثًا، وأطعم المساكين ثلثًا، فقلتُ: المساكين هم السوّال؟ فقال: نعم، وقال: القانع الذي يقنع بما أرسلت إليه من البضعة فما فوقها، والمعتر ينبغي له أكثر من ذلك هو أغنى من القانع يعتريك فلا يسألك»^(١).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥/ ص ٢٢٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٤ / ص ١٦٠.

فإذا كان القانع والمعتر من غير الفقراء وقد ثبت بالآية الأمر بالإطعام لهما من الهدى، وثبت بالآية الأخرى وجوب إطعام البائس الفقير من الهدى، وثبت بالآيتين وجوب الأكل من الهدى فإن النتيجة المتحصلة عن ذلك هي وجوب تثليث الهدى، نعم لو كان القانع والمعتر من مصاديق وأقسام عنوان الفقير لم تكن الآية مقتضية لوجوب الإهداء ولا تحمدها مع مدلول قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ وبذلك لا يكون التثليث واجباً بل يكون الواجب هو التقسيم الثنائي للهدى فيختص المكلف بشيء منه ويتصدق بالباقي على الفقراء لكنه قد تبين مما تقدم أن القانع والمعتر ليسا من أقسام الفقير، ولهذا فالمتعين بمقتضى الجمع بين مدلول الآيتين هو وجوب التثليث. هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله (١).

والجواب عما أفاده السيد الخوئي:

هو أن الواضح من ملاحظة كلمات اللغويين أن القانع والمعتر من أقسام الفقير وأن الفقر دخيل في صدق هذين العنوانين خلافاً لما أفاده السيد الخوئي رحمته الله نعم اختلفوا في الخصوصية التي يتحدّد بها عنوان القانع وهل هو خصوص المتعفف الذي يقنع بما يعطى دون أن يسأل أو هو السائل الذي يقنع بما يعطى، فالقناعة والفقر دخيلان في صدق عنوان القانع دون خلاف، والاختلاف إنّه هو في الخصوصية الثالثة وهي اعتبار السؤال أو التعفف أو عدم اعتبارهما معاً، والأكثر ظاهراً قالوا إنّه لا يصدق عنوان القانع إلا على السائل الذي يقنع بما يعطى.

وكذلك اختلفوا في الخصوصية التي يتحدّد بها عنوان المُعْتَرِّ وهل هو الذي يتعرّض دون أن يسأل أو هو الذي يتعرّض بالسؤال، فالتعرّض والفقير دخيلان في صدق عنوان المعترّ والإختلاف إنّما هو في اعتبار أن يكون سائلاً أو لا، وأكثر اللغويين لم يعتبروا السؤال دخيلاً في صدق عنوان المعترّ.

وعليه فمقتضى ما أفاده اللغويون هو أن القانع والمعترّ من أقسام الفقير، وهذا هو الظاهر من الروايات التي تصدّت لتعريف القانع والمُعْتَرِّ مثل صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «لَا تَضْرِمُ بِاللَّيْلِ وَلَا تَحْصُدُ بِاللَّيْلِ وَلَا تُصَحِّحُ بِاللَّيْلِ وَلَا تَبْذُرُ بِاللَّيْلِ، فَإِنَّكَ إِنْ تَفَعَّلَ لَمْ يَأْتِكَ الْقَانِعُ وَالْمُعْتَرُّ فَقُلْتُ: مَا الْقَانِعُ وَالْمُعْتَرُّ؟ قَالَ: الْقَانِعُ الَّذِي يَقْنَعُ بِمَا أُعْطِيَتْهُ وَالْمُعْتَرُّ الَّذِي يَمْرُؤُكَ فَيَسْأَلُكَ»^(١) فلم يُؤخذ في تعريف القانع السؤال ولكنه أخذ في تعريف المعترّ السؤال.

فالإمام عليه السلام أفاد بأن وجه الحكمة من النهي عن الصرم والحصاد وذبح الأضحية في الليل هو أن المكلف إذا فعل ذلك لم يأت القانع والمعترّ، فلو كان المراد من القانع هو مثل القريب والجار والضيف لم يكن ثمة فرق بين الصرم والذبح ليلاً أو نهاراً وهذا بخلاف ما لو كان المراد من القانع والمُعْتَرِّ هو الفقير فإنَّ الفقير إنّما يقصد الصارم والحاصد والمضحّي عند علمه بذلك، والعلم بذلك إنّما يكون غالباً في فرض وقوع الصرم والحصاد وذبح الأضحية نهاراً، ثم إنَّ المأمور بإعطائهم عند الحصاد والصرم والتضحية هم السائل والمحروم

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٣ / ص ٥٦٥، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٩ / ص ١٩٨.

والمساكين ومستحقِّي الزكاة كما يُستفاد ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿أَنْ أَعْدُوا عَلَيَّ حَرْبًا إِنَّكُمْ صَرِمِينَ * فَأَنْطَلِقُوا هُمُ يَنْخَفُونَ * أَنْ لَا يَدْخُلَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ هذا مضافاً إلى أَنَّ الإمام عليه السلام قد صرَّح بأنَّ المُعْتَر هو: «الَّذِي يَمُرُّ بِكَ فَيَسْأَلُكَ» وهو ظاهر في أَنَّهُ يَمُرُّ فَيَسْأَلُ الصَّدَقَةَ.

وكذلك هو الظاهر من معتبرة عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ قَالَ: «إِذَا وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ يَسْخَطُ وَلَا يَكْلَحُ وَلَا يَلُوي شِدْقَهُ غَضَبًا، وَالْمُعْتَرُ الْمَارُّ بِكَ لِتُطْعِمَهُ»^(٢) فَإِنَّ الإمام عليه السلام عَرَّفَ الْقَانِعَ بِأَنَّهُ الَّذِي يَرْضَى بِهَا أُعْطِيَتْهُ، وَلَوْ كَانَ مَرَادُهُ مِنْ ذَلِكَ هُوَ مِثْلُ الْجَارِ أَوْ الصَّدِيقِ الَّذِي تَبَعَتْ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ اللَّحْمِ هَدِيَّةً لَمْ تَكُنْ ثَمَّةَ حَاجَةٍ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِأَنَّهُ الَّذِي لَا يَسْخَطُ وَلَا يَكْلَحُ وَلَا يَلُوي شِدْقَهُ غَضَبًا، فَإِنَّ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ هُوَ بَعْضُ أَصْنَافِ الْفُقَرَاءِ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَ الْمَزِيدَ وَيُرُونَ أَنْفُسَهُمْ مُسْتَحَقِّينَ لِلْمَزِيدِ، وَأَمَّا الْمُهْدَى إِلَيْهِ فَهُوَ يَقْبَلُ الْهَدِيَّةَ كَمَا هِيَ أَوْ لَا يَقْبَلُهَا، فَقَوْلُ الْإِمَامِ عليه السلام فِي مَقَامِ تَشْخِيسِ الْقَانِعِ بِأَنَّهُ الَّذِي لَا يَسْخَطُ وَلَا يَلُوي شِدْقَهُ ظَاهِرٌ فِي أَنَّهُ بَصَدَدٌ تَمَيِّزُ الْفَقِيرِ الْقَانِعِ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ أَصْنَافِ الْفُقَرَاءِ، وَكَذَلِكَ فَإِنَّ قَوْلَهُ فِي تَعْرِيفِ الْمُعْتَرِ بِأَنَّهُ: «الْمَارُّ بِكَ لِتُطْعِمَهُ» إِنَّهَا يَنَاسِبُ الْفَقِيرَ غَالِبًا فَهُوَ الَّذِي يَمُرُّ

(١) سورة القلم/ ٢٢ - ٢٤.

(٢) سورة الأنعام/ ١٤١.

طمعاً في الإطعام، وأمّا الصديق والقريب والجار فلا يمرُّ لهذا الغرض غالباً إلا أن يكون فقيراً فيدخل في التعريف، وحتى الضيف فإنه لا يمرُّ لمحض الإطعام وإنما يمر لينزل عند صاحب الدار ويكون الإطعام من مقتضيات الضيافة.

وَأَمَّا صَحِيحَةُ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ قَالَ: الْقَانِعُ الَّذِي يَقْنَعُ بِمَا أُعْطِيَتْهُ وَالْمُعْتَرُّ الَّذِي يَعْتَرِيكَ وَالسَّائِلُ الَّذِي يَسْأَلُكَ فِي يَدَيْهِ وَالْبَائِسُ هُوَ الْفَقِيرُ^(١).

فهي إن لم تكن ظاهرة في أن الإمام عليه السلام بصدد تشخيص أصناف الفقراء المذكورة في الآيتين فهي ليست ظاهرة في خروج القانع والمعتَر عن أصناف الفقير فقوله: «القانع الذي يقنع بما أُعطيته» لا يُعرف به غير الفقير ظاهراً، فهو الذي يُعطى فيقنع أو لا يقنع، وكذلك المعتَر فإنَّ أحدًا لا يقصد الآخرين ويتعرَّض إليهم ويعتريهم ليطعموه إلا أن يكون فقيراً أو متظاهراً بالفقر، وأمّا قوله: «والسائل الذي يسألك بيديه» فهو ظاهر في أن السائل ليس قانعاً ولا معتراً بل هو صنفٌ ثالث من أصناف الفقراء.

وَأَمَّا فِقْرَةُ «وَالْبَائِسُ هُوَ الْفَقِيرُ» فَلَا تَخْلُو مِنْ اضْطِرَابٍ وَقَدْ اخْتَلَفَتْ النُّسخ فِي نَقْلِهَا، فَالوَارد فِي التَّهْذِيبِ هُوَ «وَالْبَائِسُ الْفَقِيرُ» بِدُونِ كَلِمَةِ «هُوَ» وَمَقْتَضَى ذَلِكَ هُوَ ظُهُورُهَا فِي أَنَّ السَّائِلَ هُوَ الْبَائِسُ الْفَقِيرُ أَيَّ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ تَفْسِيرُ السَّائِلِ

في الآية الثانية، وبناءً على نسخة الكافي تكون فقرة: «والبائس هو الفقير» جملة مستأنفة، ويكون مراد الإمام عليه السلام القول بأن الآية قصدت من البائس في قوله: ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ قصدت الفقير نفسه أو قل مطلق الفقير وأن إرداف الفقير بالبائس في الآية جاء لغرض التوضيح للمراد من البائس.

وأما ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله من أن صحيحة سيف التمار تؤكد أن القانع والمعتّر ليسا من أقسام الفقير وذلك لأنّ الصحيحة جعلتهما في مقابل المساكين فالظاهر أنّها لا تصلح للتأكيد، نعم هي ظاهرة في أن القانع والمعتّر ليسا من المساكين ولكن ذلك لا ينفي أنّهما من الفقراء فالإمام عليه السلام قال: «أطعم أهلك ثلثاً، وأطعم القانع والمعتّر ثلثاً، وأطعم المساكين ثلثاً، فقلت: المساكين هم السؤّال؟ فقال: نعم»^(١) فالواضح من جواب الإمام عليه السلام أنّه لم يقصد من المساكين مطلق الفقراء بل قصد السؤّال، والسؤّال صنف من الفقراء، فلا يوجد في جواب الإمام عليه السلام ما ينفي أن القانع والمعتّر من الفقراء، ثم إن الإمام عليه السلام تصدّى لتعريف القانع والمعتّر وعرفهما بما يُناسب كونهما من الفقراء، فالذي يُناسب وصفه بالقانع عند إرسال البضعة وما فوقها إليه هو الفقير، وأمّا الجار والصدّيق فهو لا يرجو شيئاً ولا يحتاج حتى يصحّ وصفه بالقانع بهذه البضعة فهي إن وصلت وإلا فهو مستغنٍ عنها، وكذلك فإنّه عرّف المعتّر بما يُناسب الفقير فهو الذي يعتري ويتعرّض طلباً للإطعام، وقوله عليه السلام: «هو أغنى» يعني أنّه أحسن حالاً.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٢٢٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٤ /

والمُتَحَصِّلُ مما ذكرناه أَنَّ آيةَ القانِعِ والمُعْتَرِ ليست ظاهرةً في أكثر من وجوب التقسيم الثنائي للهدى فيختصُّ المكلفُ الحاج بشيءٍ منه لنفسه وخاصَّته، ويُطعم الباقي للفقراء، وهذا هو المعنى المستظهر أيضًا من قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾.

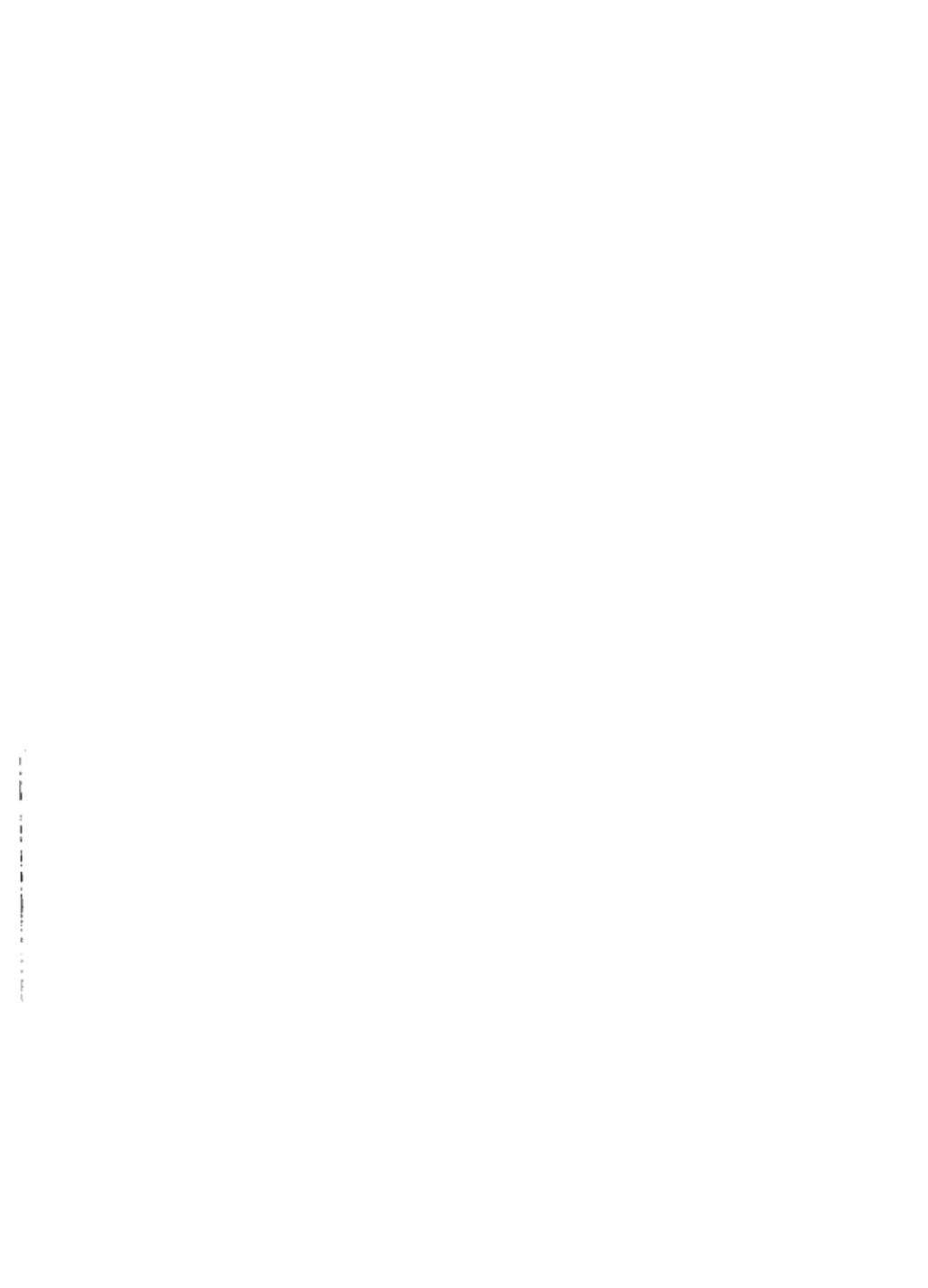


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الثامن

مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ

﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾



المبحث الثامن

مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(١).

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على أنَّ الحجاج إذا أراد التحلُّل من إحرامه بعد الأداء لمناسك الحجِّ مخيِّرٌ بين الحلق والتقصر وأنَّ هذا التخيير ثابتٌ حتى للضرورة وهو الذي لم يسبق له أن حجَّ البيت الحرام.

ما ورد في سبب نزول الآية المباركة:

وقبل بيان تقريب الاستدلال بالآية المباركة على التخيير نذكر ما قيل في سبب نزول الآية:

١ - أخرج البيهقي في دلائل النبوة بسنده عن مجاهد قال: أُرِي رسول الله ﷺ وهو بالحديبية أنَّه يدخل مكة هو وأصحابه آمنين محلِّقين رؤوسهم ومقصرين، فقال له أصحابه: «حين نحر بالحديبية أين رؤياك يا رسول الله ﷺ، فأنزل الله ﷻ: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾ إلى قوله: ﴿فَجَعَلَ مِنْ

دُونَ ذَلِكَ فَتَحَا قَرِيبًا ﴿ يعني النحر بالحديبية ثم رجعوا ففتحوا خيبر ثم اعتمر بعد ذلك، فكان تصديق رؤياه في السنة المقبلة ^(١) .

٢- وفي جامع البيان للطبري قال: «حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد، في قوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾ .. إلى آخر الآية. قال: قال لهم النبي ﷺ: إني قد رأيت أنكم ستدخلون المسجد الحرام محلّقين رؤوسكم ومقصرين، فلما نزل بالحديبية ولم يدخل ذلك العام طعن المنافقون في ذلك، فقالوا: أين رؤياه؟ فقال الله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾ فقرأ حتى بلغ ﴿وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ إني لم أره يدخلها هذا العام، وليكون ذلك ^(٢) .

٣- وفي تفسير القرآن العظيم لابن كثير قال: «كان رسول الله ﷺ قد رأى في المنام أنه دخل مكة وطاف بالبيت فأخبر أصحابه بذلك وهو بالمدينة، فلما ساروا عام الحديبية لم يشك جماعة منهم أن هذه الرؤيا تنفسر هذا العام، فلما وقع ما وقع من قضية الصلح ورجعوا عامهم ذلك على أن يعودوا من قابل وقع في نفس بعض الصحابة رضي الله عنهم من ذلك شيء حتى سأل عمر بن الخطاب في ذلك فقال له فيما قال: أفلم تكن تُخبرنا أننا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أفأخبرتك أنك تأتيه عامك هذا؟ قال: لا، قال النبي ﷺ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمَطُوفٌ بِهِ ^(٣) .

(١) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة - البيهقي - ج ٤ / ص ١٦٤ .

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٢٦ / ص ١٣٩ .

(٣) تفسير القرآن العظيم - ابن كثير - ج ٤ / ص ٢١٥ .

٤- وأخرج البخاري في صحيحه في كتاب الشروط بسنده عن المسور بن مخرمة في حديث طويل يحكي قصة الحديدية فكان ممّا جاء فيه: .. فقال عمر بن الخطاب فأتيتُ نبيَّ الله ﷺ فقلتُ: «ألسْتَ نبيَّ الله حقّاً قال: بلى، قلتُ: ألسنا على الحقِّ وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلتُ: فلمْ نُعطي الدنيّة في ديننا إذا؟ قال: إنّي رسولُ الله ولستُ أعصيه وهو ناصرِي، قلتُ: أو ليس كنتَ مُحدّثنا أنّا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: بلى، فأخبرتُك إنّنا نأتيه العام؟ قال: قلتُ لا، قال: فإنّك آتية ومطوّفٌ به، قال: فأتيتُ أبا بكر فقلتُ يا أبا بكر أليس هذا نبيَّ الله حقّاً؟ قال: بلى، قلتُ ألسنا على الحقِّ وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلتُ: فلمْ نُعطي الدنيّة في ديننا إذا؟ قال: أيّها الرجل إنّهُ لرسولُ الله ﷺ، وليس يعصي ربّه وهو ناصرُهُ فاستمسك بغيره فوالله إنّهُ على الحقِّ، قلتُ: أليس كان مُحدّثنا أنّا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى فأخبرك أنّك تأتيه العام؟ قلتُ: لا، قال: فإنّك آتية ومطوّفٌ به...»^(١).

هل وقعت رؤيا النبي ﷺ قبل الصدأ أوبعده:

والواضح من هذه الروايات وكذلك غيرها ممّا ورد في طرق العامّة أنّ رؤيا النبي ﷺ وقعت قبل نزول الآية، ولهذا توهم عددٌ من المسلمين أنّ تأويلها هو أنّهم يدخلون مكة في ذات العام الذي وقعت فيه الرؤيا، فلمّا صدّهم المشركون افتتن بعضهم.

ولم يرد من طرفنا ما يدل على أن الرؤيا التي أشارت إليها الآية الكريمة قد وقعت قبل صدّ المشركين للمسلمين في الحديبية بل ورد في كتاب الكافي للكليبي ما يظهر منه أن الرؤيا قد وقعت بعد الصدّ، فقد أورد بسند له عن أبي بصير قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَرَقُ مِنَ السُّنَّةِ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ فَرَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: كَيْفَ فَرَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَ مِنَ السُّنَّةِ؟ قَالَ: مَنْ أَصَابَهُ مَا أَصَابَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْرُقُ كَمَا فَرَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِلَّا فَلَا، قُلْتُ لَهُ كَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ صُدَّ عَنِ النَّبْتِ وَقَدْ كَانَ سَاقَ الْهَدْيِ وَأَحْرَمَ أَرَاهُ اللَّهُ الرَّؤْيَا الَّتِي أَخْبَرَهُ اللَّهُ بِهَا فِي كِتَابِهِ إِذْ يَقُولُ: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ ﴿١﴾ فَعَلِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ سَيَّبِي لَهُ بِمَا أَرَاهُ فَمِنْ ثَمَّ وَفَرَّ ذَلِكَ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ عَلَى رَأْسِهِ حِينَ أَحْرَمَ أَنْتَظَارًا لِحَلْقِهِ فِي الْحَرَمِ حَيْثُ وَعَدَهُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا حَلَقَهُ لَمْ يُعِدِّي فِي تَوْفِيرِ الشَّعْرِ وَلَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ» (١).

سبب النزول ينفي صحة الاستدلال بالآية على التخيير للصورة:

فالواضح من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ صُدَّ عَنِ النَّبْتِ وَقَدْ كَانَ سَاقَ الْهَدْيِ وَأَحْرَمَ أَرَاهُ اللَّهُ الرَّؤْيَا» هو أن الرؤيا قد وقعت بعد الصدّ وليس قبله، وأياً كان فهذه الرواية وكذلك الروايات الواردة من طرق العامة متوافقة على أن الآية نزلت في الحديبية بعد صدّ المشركين، فهي بناءً على ذلك تُخبر عن

(١) الكافي - الشيخ الكليبي - ج ٦ / ص ١٨٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢ / ص ١٠٩ - ١١٠.

أنَّ المسلمين سوف يدخلون في عامهم المقبل مكة معتمرين: ﴿مُخَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ فهي إذن لا تصلح دليلاً على أنَّ المُحْرِمَ بالحجِّ مخيرٌ للتحلُّل من إحرامه بعد أداء مناسكه بين الحلق والتقصير لأنَّ الآية أجنبية عن ذلك، نعم يُمكن الاستدلال بالآية على أنَّ المُحْرِمَ بالعمرة المفردة يجوز له التحلُّل منها بعد أداء مناسكها إمَّا بالحلق أو التقصير، وذلك لأنَّ تصدِّي الآية لحكاية فعلهم وأنَّهم بين مُخلِّقٍ ومُقَصِّرٍ ظاهرٌ في التقرير بل هو ظاهرٌ في التشريع والأمر ولكن بلسان الإخبار والحكاية لفعلهم فكأنَّها أمرت بذلك وفرغت أنَّهم سيمثلون الأمر، فهي تدلُّ على الأمر بالحلق أو التقصير للتحلُّل من إحرام العمرة المفردة ولكن ليس فيها إطلاقٌ يقتضي أنَّ التحلُّل من مطلق الإحرام يكون بالحلق أو التقصير.

ما أفاده السيد الخوئي لتقريب دلالة الآية على التخيير:

هذا وقد قرَّب السيّد الخوئي رحمته الله الإستدلال بالآية على أنَّ وظيفة الحاج - الصرورة وغيره - للتحلُّل من إحرام الحجِّ هي التخيير بين الحلق والتقصير، قرَّب الإستدلال بالآية على ذلك بما حاصله^(١):

إنَّ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءُوسَ يَا بِأَلْحَقٍ لِنَتَّخِذَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُخَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ ظاهرٌ في وعد الله تعالى للمسلمين بتمكينهم من دخول المسجد الحرام محلِّقين ومقصرين أي حال كون بعضهم محلِّقًا وبعضهم مقصِّرًا، وهذا لا ينطبق إلا مع دخولهم

(١) المعتمد في شرح المناسك - السيد الخوئي - ج ٢٩ / ٣٢٩.

المسجد الحرام بعد الأداء لأعمال منى، فإنهم حينذاك يدخلون المسجد الحرام لأداء أعمال مكة محلّقين ومقصرين، وأمّا دخولهم المسجد الحرام لأداء أعمال العمرة فإنهم لا يكونون محلّقين ومقصرين بل يدخلون لأداء الأعمال وبعدها يخلقون أو يقصّرون في حين أنّ الظاهر من الآية أنّهم يدخلون المسجد الحرام حال كونهم محلّقين ومقصرين أي أنّهم يدخلون على هذه الحالة وهذه الهيئة، ف قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ حالٌ للدخول، وذلك لا ينطبق إلا على الحاج الذي أتمّ أعمال منى يوم النحر، فالآية إذن بصدد الوعد للمسلمين بدخول مكة للحجّ وليس العمرة، وعليه فهي بصدد الوعد للمسلمين بالحجّ الذي حجّوه مع رسول الله ﷺ فيما يُعرف بحجّة الوداع، ومن الواضح أنّ الحجّ لأكثر المسلمين في تلك السنة كان ضرورة، ومع ذلك فالآية ظاهرة في تخييرهم بين الخلق والتقصير، فإنّ ذلك هو مفاد قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ أي تدخلون وقد حلق بعضهم شعر رأسه وقصّر آخرون من شعورهم، وهو ما يظهر منه الإقرار لعملهم المقتضي للمشروعية أو يظهر منه الأمر المفروغ عن امثاله والتقيّد به.

وبهذا التقريب الذي أفاده السيّد الخوئي رحمه الله ثبت أنّ التحلّل من إحرام الحجّ يتحقّق بالخلق أو التقصير وأنّ المكلف في سعة من جهة اختيار أيّها شاء.

الجواب على ما أفاده السيّد الخوئي:

إلا أنّ هذا التقريب قد يتمّ بناءً على أن قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ حالٌ للدخول كما عبّر السيّد الخوئي رحمه الله وليس الأمر كذلك ظاهراً

فإنَّ قوله: ﴿مُخْلِقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ حال من الفاعل في قوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ﴾ أي أنَّه حال من الداخلين، وذلك لا يقتضي أن يكونوا على حالة الحلق والتقصير حين دخولهم بل يصدق حتى في فرض أنَّهم سيكونون كذلك على هذه الهيئة في مآل أمرهم تمامًا كما لو قيل سيدخل المؤمنون الجنة آكلين وشاربين وناكحين فإنَّ ذلك يصدق حتى في فرض أنَّهم سيأكلون ويشربون بعد دخولهم وليس حال دخولهم أي حتى لو لم يتزامن الأكل والشرب لظرف الدخول بل وقع ذلك بعده، ويُمكن التمثيل لذلك أيضًا بما يُقال: «عجبتُ لمن لا يجدُ قوت يومه كيف لا يخرج من بيته شاهرًا سيفه» فإنَّ ذلك لا يعني بالضرورة أنَّ إشهاره لسيفه يكون متزامنًا مع خروجه بل يصدق عليه أنَّه خرج شاهرًا سيفه حتى لو خرج من بيته وسيفه في غمده فلما توسَّط الناس شهر سيفه، فإنَّه يصحُّ أن يُقال عن مثله إنَّه خرج شاهرًا سيفه، وكذلك حين يُقال دخلتُ البلد متاجرًا بأموالي فإنَّ المتاجرة لا تتزامن مع الدخول.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ استظهار التزام وعدمه يخضعُ لملاحظة طبيعة الحال وتناسبه مع ذي الحال والحدث المتلبَّس به والفعل المُسند إليه، كلُّ ذلك يكون دخليًّا في فهم التزام وعدمه، على أنَّه لو كان التزام هو الظاهر فإنَّ هذا الظهور إنَّما يستقرُّ لو لم تمنع منه القرينة، والمقام من هذا القبيل فإنَّ الروايات متوافقة على أن الآية تتحدَّث عن عمرة القضاء وكذلك هو مقتضى سياقها وهو ما يصلح قرينةً على أن الدخول الموعود هو الدخول للعمرة، ومن المعلوم أنَّ الحلق والتقصير لا يتزامن في العمرة مع الدخول بل يتأخَّر إلى حين أداء

مناسكها، ولهذا يكون المستظهر - بمعونة هذه القرينة - من دخولهم محلّين ومقصرين هو أنّهم سيكونون على هذه الحال أو يكون المقصود من قوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ هو الكناية عن أنّهم يدخلون معتمرين فجاءت الآية باللازم وهو الحلق والتقصير وأرادت الملزوم، وفائدة العدول عن الملزوم إلى اللازم هو إفادة أنّ التحلُّل من العمرة يقع بالحلق والتقصير.



كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث التاسع

أيام التشريق والنفرة

﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ﴾



المبحث التاسع

أيام التشريق والنفرة

قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾^(١).

تحديد المراد من الأيام المعدودات:

المقصود من الأيام المعدودات في الآية المباركة هي أيام التشريق من ذي الحجة، وهي اليوم الحادي عشر، واليوم الثاني عشر، واليوم الثالث عشر كما نصت على ذلك العديد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ قال: هي أيام التشريق، كانوا إذا قاموا بمنى بعد النحر تفاخروا، فقال الرجل منهم: كان أبي يفعل كذا وكذا...^(٢).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾؟ قال: التكبير في أيام التشريق»^(٣).

(١) سورة البقرة/٢٠٣.

(٢) الكافي- الشيخ الكليني- ج٤/ص٥١٦، وسائل الشيعة- الحر العاملي- ج٧/ص٤٥٩.

(٣) الكافي- الشيخ الكليني- ج٤/ص٥١٦، وسائل الشيعة- الحر العاملي- ج٧/ص٤٥٧-٤٥٨.

ومنها: ما رواه العياشي عن حماد بن عيسى قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال علي عليه السلام: في قول الله: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ قال: أيام التشريق»^(١).

وروى العياشي أيضاً عن محمد بن مسلم قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ قال: التكبير في أيام التشريق في دُبر الصلاة»^(٢).

كيفية التكبير في أيام التشريق:

وأما كيفية التكبير في أيام التشريق فهي كما أفاد الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة منصور بن حازم قال: «والتكبير: الله أكبرُ الله أكبرُ، لا إله إلا الله، والله أكبرُ الله أكبرُ، والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»^(٣).

وفي صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «.. والتكبيرُ أن تقولَ - الله أكبرُ الله أكبرُ لا إله إلا الله والله أكبرُ الله أكبرُ والله الحمدُ الله أكبرُ على ما هدانا الله أكبرُ على ما رزقنا من بهيمة الأنعامِ والحمدُ لله على ما أبلانا»^(٤) وثمة كفيّات أخرى ذُكرت في بعض الروايات تختلفُ شيئاً ما عمّا ورد في الكيفيتين.

(١) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٩٩.

(٢) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٩٩.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٧ / ص ٤٥٩.

(٤) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٧ / ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

وقد نصّت الروايات على أن التكبير يبدأ عقب صلاة الظهر من يوم النحر ويمتدُّ إلى صلاة الصبح من اليوم الثالث عشر، فمما ورد في ذلك صحيحة مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ قَالَ: التَّكْبِيرُ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ إِلَى صَلَاةِ الْفَجْرِ مِنْ يَوْمِ الثَّلَاثِ وَفِي الْأَمْصَارِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ فَإِذَا نَفَرَ بَعْدَ الْأُولَى أَمْسَكَ أَهْلُ الْأَمْصَارِ، وَمَنْ أَقَامَ بِمَنْى فَصَلَّى بِهَا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فَلْيُكَبِّرْ»^(١).

وصحيحة زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام التَّكْبِيرُ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فِي دُبْرِ الصَّلَوَاتِ فَقَالَ: «التَّكْبِيرُ بِمَنْى فِي دُبْرِ خَمْسَ عَشْرَةَ صَلَاةً، وَفِي سَائِرِ الْأَمْصَارِ فِي دُبْرِ عَشْرِ صَلَوَاتٍ، وَأَوَّلُ التَّكْبِيرِ فِي دُبْرِ صَلَاةِ الظُّهْرِ - يَوْمَ النَّحْرِ يَقُولُ فِيهِ - اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَاللَّهُ الْحَمْدُ اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَى مَا هَدَانَا اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَى مَا زَرَقْنَا مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ فِي سَائِرِ الْأَمْصَارِ فِي دُبْرِ عَشْرِ صَلَوَاتٍ لِأَنَّهُ إِذَا نَفَرَ النَّاسُ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ أَمْسَكَ أَهْلُ الْأَمْصَارِ عَنِ التَّكْبِيرِ وَكَبَّرَ أَهْلُ مَنْى مَا دَامُوا بِمَنْى إِلَى النَّفْرِ الْأَخِيرِ»^(٢).

حكم الذكر والتكبير أيام التشريق:

وهل الأمر بالذكر في الأيام المذكورة واجب؟

مقتضى ظاهر الأمر في الآية الشريفة هو الوجوب، ولعلّه لذلك ذهب السيّد

المرتضى عليه السلام وابن الجنيد عليه السلام - كما هو المنسوب إليهما - إلى القول بالوجوب^(٣) إلا

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٧ / ص ٥٤٧ - ٥٤٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥١٦، تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٢٦٩.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١١ / ٣٨٢ - ج ٢٠ / ص ٣٤.

أنه في مقابل ذلك ذهب المشهور شهرةً عظيمةً إلى القول بالاستحباب^(١) استنادًا إلى ما نصّت عليه بعض الروايات من التصريح بالاستحباب فيكون ذلك قرينةً على عدم إرادة الوجوب من الأمر الوارد في الآية، فمما ورد في ذلك صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن التكبير أيام التشريق أو واجب هو أم لا؟ قال: يُستحبُّ، فإن نسيَ فليس عليه شيء»^(٢).

ولا يُعارضها ما ورد في معتبرة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير واجبٌ في دبر كلّ صلاة فريضة أو نافلة أيام التشريق»^(٣) فإنّها ليست في الظهور والوضوح كصحيحة عليّ بن جعفر، ولهذا يتعيّن حمل الوجوب الوارد في المعتبرة على معناه اللغويّ وهو الثبوت كما هو أحد المعاني المستعملة لهذا اللفظ أو يُحمل الوجوب في المعتبرة على إرادة تأكّد الاستحباب، فإنّ صرف ظهور المعتبرة عمّا يقتضيه ظهورها الأولي هو مقتضى قاعدة حمل الظاهر على ما يُناسب الصريح، لأنّ الصريح يكون بمثابة القرينة على عدم إرادة الظاهر، هذا مضافاً إلى أنّ المعتبرة اشتملت على ما يظهر منه وجوب التكبير في دبر كلّ نافلة، وهذا ما لا يقول بلزومه أحد، ولهذا فالأقرب أنّ الوجوب في المعتبرة جاء بمعنى الثبوت أي أنّ الأمر والطلب للتكبير ثابتٌ ومشروع في دبر كلّ من الفريضة والنافلة أيام التشرّق.

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١١ / ٣٨٢، ج ٢٠ / ص ٣٥.
 (٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٤٨٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٧ / ص ٤٦١.
 (٣) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٢٧٠، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٧ / ص ٤٦٧.

معنى قوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾:

وأما المرادُ من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فأفاد المفسِّرون تبعاً للروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أن مَنْ تَعَجَّلَ فكان نَفْرَهُ من منى بعد يومين من يوم النحر فلا إثم عليه، ومَنْ تَأَخَّرَ فجعل نَفْرَهُ من منى يوم الثالث عشر من ذي الحجة فلا إثم عليه، فمفادُ الآية هو أن للمكَلَّفِ الحَاجَّ أن ينفرَ من منى في اليوم الثاني عشر، وله أن ينفرَ في اليوم الثالث عشر، فهو في سعةٍ من جهة اختيار أحد اليومين للنفر، فلو اختار اليوم الثاني عشر فهو مَمَّنَّ تَعَجَّلَ ولا بأس عليه في ذلك، ولو اختار اليوم الثالث عشر فهو مَمَّنَّ تَأَخَّرَ ولا بأس عليه في ذلك.

فمما وردَ في هذا المعنى ما رواه الشيخ الكليني بسندٍ صحيح عن أبي أيوب قَالَ: «قُلْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّا نُرِيدُ أَنْ نَتَعَجَّلَ السَّيْرَ وَكَانَتْ لَيْلَةُ النَّفْرِ حِينَ سَأَلْتَهُ فَأَيَّ سَاعَةٍ نَنْفِرُ فَقَالَ لِي أَمَّا الْيَوْمَ الثَّانِي فَلَا تَنْفِرْ حَتَّى تَرُؤَلَ الشَّمْسُ وَكَانَتْ لَيْلَةُ النَّفْرِ وَأَمَّا الْيَوْمَ الثَّلَاثِ فَإِذَا ابْيَضَّتِ الشَّمْسُ فَانْفِرْ عَلَى بَرَكَهٍ اللَّهُ فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ يَقُولُ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فَلَوْ سَكَتَ لَمْ يَبْقُ أَحَدٌ إِلَّا تَعَجَّلَ وَلَكِنَّهُ قَالَ: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾»^(١).

وكذلك روى الشيخ الكليني بسنده عن إسماعيل بن نجيع الرَّمَّاحِ قَالَ: «كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بِمِنَى لَيْلَةَ مِنَ اللَّيَالِي فَقَالَ: مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قُلْنَا: مَا نَدْرِي قَالَ: بَلَى يَقُولُونَ: مَنْ تَعَجَّلَ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ فَلَا

إِثْمَ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَأَخَّرَ مِنْ أَهْلِ الْحَضْرَةِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ قَالَ اللهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ﴿أَلَا لَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ أَلَا لَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ إِنَّمَا هِيَ لَكُمْ وَالنَّاسُ سَوَادٌ وَأَنْتُمْ الْحَاجُّ﴾^(١).

ثم إنَّ النفي في قوله تعالى ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ هل هو متعلق بالتعجيل والتأخير فيكون مفاد الآية أنه لا إثم في التعجيل ولا إثم في التأخير أو أن النفي في الآية المباركة نفي لجنس الإثم عن الحاج، فيكون محصل المراد من قوله: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ هو أن الحاج يرجع مغفوراً له لا ذنب عليه سواء تعجل في نفره أو تأخر فهو في كلا الحالين يرجع ولا ذنب له ولا إثم عليه، وهذا المعنى هو المتعين وهو المستفاد من بعض ما روي عن أهل البيت عليهم السلام.

فمن ذلك ما تقدّم من رواية ابن نجيب، ومن ذلك أيضاً ما رواه الشيخ الصدوق قال: وسئل الصادق عليه السلام «عن قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قال: ليس هو على أن ذلك واسع، إن شاء صنع ذا وإن شاء صنع ذا، لكنّه يرجع مغفوراً له، لا إثم عليه ولا ذنب له»^(٢).

وبناء على ذلك يتّضح الوجه في نفي الآية الإثم عن المتأخّر رغم أنّه لا شك في أنّه غير مأثوم للتأخير لأنّه قد جاء بالوظيفة تامّة، فلا معنى لتصدّي الآية لبيان نفي الإثم عنه، فإنّه بناء على أن المقصود من نفي الإثم هو أنّه يرجع ولا إثم عليه يكون مفاد قوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٥٢٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٤٨٢. وسائل الشيعة: الحرّ العاملي، ج ١٤، ص ٢٧٦.

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴿١﴾ هو أن الحاج سواء اختار التعجيل أو التأخير فإن الأمر في شأنه قد تم وأن الله تعالى قد قضى بغفران ما تقدم من ذنبه.

وأما بناءً على أن المراد من هذه الفقرة من الآية هو أنه إن تعجل فلا إثم ينشأ عن التعجيل، وإن تأخر فلا إثم ينشأ عن التأخير فإنه بناءً على إرادة هذا المعنى من الآية فإن نفي الإثم عن التأخير سيق لغرض المزوجة في اللفظ وهو من المحسنات البديعية بحسب اصطلاح علماء البديع والبلاغة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَمَكْرًا مَّكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(١) فالمكر المسند للعصاة يعني الغدر والاحتيال للوصول للغاية، وأما المكر المسند لله جلّ وعلا فهو يعني المجازاة والأخذ بالعقوبة، وإنما استعملت الآية لفظ المكر في الموردين رغم تفاوت المعنى لغرض المزوجة اللفظية التي تُضفي جمالاً على صورة المركب وعلى إيقاعه الصوتي، كذلك هو الشأن في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فإنه بعد وضوح أن المراد من نفي الإثم في المورد الأول ليس هو ذاته المراد من نفي الإثم في المورد الثاني فإنه عند وضوح المراد تكون الرعاية لجمالية التركيب اللفظي وتناسق الإيقاع الصوتي أمرًا تستحسنه الطباع والقرائح. خصوصًا إذا كان التفاوت في المعنى مع اتحاد اللفظ يسترعي التنبه إلى نكتة التمايز بين المعنيين فإن التنبه لذلك يبعث في نفس المتلقي للخطاب شعورًا بالاغتراب وهذا هو أحد مناشئ تحديد موارد المحسنات البديعية، فلا إثم عليه الأولى تنفي الإثم عن التعجل وهو يعني

الإباحة، ولا إثم عليه الثانية تنفي الإثم عن الاستيفاء للعمل المأمور به ومعنى ذلك هو وصف التأخير بأنه مبرور.

ثم قال تعالى: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ ومعنى ذلك بناءً على التفسير الأول أن الذي يرجع مغفوراً له سواءً تعجل أو تأخر هو مَنْ اتَّقَى الله تعالى فيما مضى من عمره أو فيما يُستقبل، ومقتضى ذلك أن هذه المنحة الإلهية لا يحظى بها غير التقي، فيكون معنى الآية قريباً من معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١).
وأما بناءً على التفسير الثاني فإنَّ معنى: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ هو أن هذا الرخصة وهذا التخيير بين التعجيل والتأخير إنما هو لمن اتَّقَى وأما مَنْ لم يتقَ فهو غير مقصودٍ من بهذا الترخيص.

وقد أفادت بعض الروايات أن المراد من قوله: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ هو الإلتقاء من الصيد أثناء الاحرام^(٢)، وبناءً عليه يكون غير المتَّقِي للصيد غير مقصود من التخيير الوارد في الآية، وأفادت رواية أخرى أن مَنْ لم يتقِ النساء^(٣) أثناء الإحرام فهو غير مقصودٍ من التخيير بين التعجيل والتأخير فيكون ذلك مقتضياً للزوم التأخير. وقد أفتى المشهور بوجوب تأخير النفر إلى اليوم الثالث عشر في الموردين^(٤) ليس استناداً إلى أن ذلك هو مفاد قوله: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ بل هو تقييد لإطلاق الآية لقيام الدليل على ذلك.

(١) سورة المائدة/ ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة - الحرُّ العاملي - ج ١٤ / ص ٢٧٩.

(٣) وسائل الشيعة - الحرُّ العاملي - ج ١٤ / ص ٢٨٠.

(٤) مستند الشيعة: المحقق النراقي، ج ١٣، ص ٧٣. الحدائق الناضرة: الشيخ يوسف البحراني، ج ١٧،

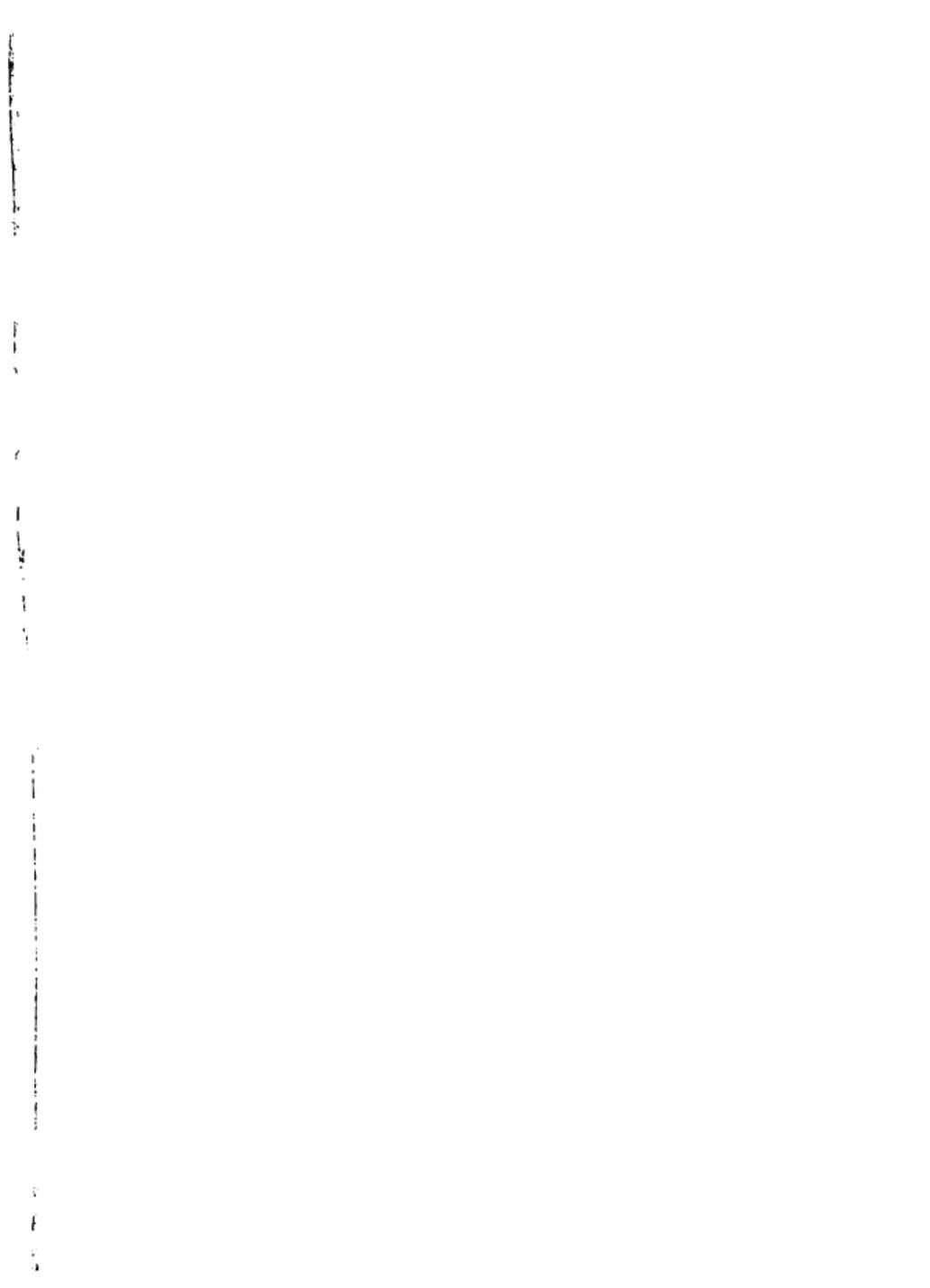


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث العاشر

آيات حرمة الصيد على المحرم

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؕ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ؕ﴾



المبحث العاشر

آيات حرمة الصيد على المحرم

آيات تحريم الصيد على المحرم:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؕ أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْاَنۡعَامِ اِلَّا مَا يَتَلَبَّسُ عَلَيْكُمۡ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيۡدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌۢ اِنَّ اللّٰهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ۝﴾ (١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَبۡلُوۡنَكُمۡ ؕ اللّٰهُ يَشۡقِي مَنِ الصَّيۡدَ تَنَاوَلَهُ اَيْدِيكُمۡ وَاۡرۡمَاحِكُمۡ لِيَعۡلَمَ اللّٰهُ مَنۡ يَخَافُهٗ بِالۡغَيْۡبِ ؕ فَمَنۡ اَعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيۡمٌ ۝﴾ (٢).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَانۡقُلُوۡا الصَّيۡدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌۢ وَمَنۡ قَتَلَهُ مِنۡكُمۡ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعۡمِ يَحۡكُمُ بِهٖ ذُوۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ هَدِيًّا بَلِغِ الْكَعۡبَةِ اَوْ كَفِّرۡهُ طَعَامًا مِّنۡسِكِيۡنَ اَوْ عَدَلٌ ذٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ اٰمِرُوۡهُ ؕ عَفَا اللّٰهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنۡ عَادَ فَيَنۡقُۡمُ اللّٰهُ مِنْهُ وَاللّٰهُ عَزِيۡزٌ ذُوۡ اِنۡقَامٍ ۝﴾ (٣).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿اِحۡلَلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ الْبَحۡرِ وَطَعَامُهٗ، مَتَعَمًّا لَّكُمۡ وَلِلۡسَيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمۡ صَيۡدُ الْبَرِّ مَا دُمۡتُمْ حُرُمًا وَاَتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيۡ اِلَيْهٖ تُحۡشَرُونَ ۝﴾ (٤).

(١) سورة المائدة/ ١

(٢) سورة المائدة/ ٩٤

(٣) سورة المائدة/ ٩٥

(٤) سورة المائدة/ ٩٦

تشارك هذه الآيات الأربع في الدلالة على حرمة الصيد أثناء التلبس بالإحرام، وتختص كل آية بالتصدي لبعض الخصوصيات التي لم تصد ليانها الآيات الأخرى، وسوف يتمخض الحديث إن شاء الله تعالى حول الآيات في المقدار المتصل بكتاب الحج، ويقع ذلك ضمن جهات من البحث:

حدود دائرة موضوع حرمة الصيد:

الجهة الأولى: في موضوع حرمة الصيد، فهل المحرم صيده هو مطلق الحيوان أو هو خصوص حيوان البر؟ وما يجرم من حيوان البر هل هو خصوص الوحشي أو يشمل الأهلي؟ وهل تختص الحرمة بما يدب على الأرض من الحيوانات أو يشمل الطيور؟ وهل تختص الحرمة بالحيوان المباح كالظبي أو تشمل الحيوانات المحرمة الأكل مثل السباع؟

موضوع الحرمة مطلق الصيد أو صيد البر:

أما الجواب عن السؤال الأول: فالواضح من قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ﴾ أن حرمة الصيد على المحرم لا تشمل صيد البحر، فيجوز للمحرم أن يصطاد صيد البحر من الأسماك وغيرها، كما يجوز له الأكل مما اصطاده بنفسه أو اصطاده غيره محرماً كان هذا الغير أو محلاً بمقتضى إطلاق الآية أي بمقتضى إطلاق قوله أحل لكم طعامه، وكذلك يحل للمحرم أن يتزود من صيد البحر ويحمله معه في سفره فيأكله طرياً وما لحا كما هو مقتضى الظاهر من قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾.

وهل تختص الحرمة بصيد البرّ أو أنّ موضوع الحرمة هو مطلق الصيد غاية أنه أنّ صيد البحر قد خرج بالتخصيص المُستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ؟﴾ وتظهر الثمرة في الحيونات المحرّز أنّها ليست من صيد البحر ولكن لا يُحرّز أنّها من صيد البرّ، فبناءً على أنّ موضوع الحرمة هو مطلق الصيد تكون هذه الحيوانات محرّمة الصيد، وأمّا بناءً على أنّ موضوع الحرمة هو خصوص صيد البرّ فإنّه لا يُمكن التمسك بأدلة حرمة صيد البرّ للحكم بحرمة صيد هذه الحيوانات.

ولتحديد ما هو موضوع الحرمة من هذه الجهة نقول: إنّ بعض الآيات ظاهرةً بدوّاً في حرمة مطلق الصيد كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَبْلُغْكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَاَلَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾.

وفي مقابل هذه الآيات قيّدت آيةٌ واحدةً حرمة الصيد بصيد البرّ وهي قوله تعالى: ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ فبناءً على ظهور الجملة الوصفية في المفهوم يكون مقتضى الجمع بين هذه الآية والآيات الثلاث هو حرمة خصوص صيد البرّ، وذلك لأنّ تقييد الآية الرابعة الحرمة بصيد البرّ يقتضي بناءً على ظهورها في المفهوم نفي طبعي الحرمة عن الصيد غير البرّي فيكون مقتضى الجمع العرفي بين هذه الآية النافية لحرمة الصيد غير البرّي وبين الآيات الأخرى الظاهرة في حرمة مطلق الصيد هو تقييد حرمة الصيد بالصيد البرّي،

وأما بناءً على عدم ظهور الجملة الوصفية في المفهوم فقد يُقال إنه لا تنافي بين الآية والآيات الثلاث، ولهذا يلتزم بحرمة صيد البرِّ وبحرمة مطلق الصيد، إلا أن الصحيح هو أنه حتى بناءً على عدم ظهور الجملة الوصفية في المفهوم بالمعنى المصطلح فإنَّ العرف رغم ذلك يفهم من تقييد الحرمة بالصيد البرِّي في بعض الخطابات أن الحرمة ليست ثابتة لمطلق الصيد وإلا كان التقييد في بعض الخطابات للحرمة بصيد البرِّ لغويًّا، ولهذا فالمستظهر عرفًا أن الصيد ليس محرَّمًا على إطلاقه وأنَّ المقدار المحرَّر حرمة هو صيد البر، نعم لن تكون هذه الآية المشتملة على التقييد منافية لأيِّ خطابٍ قد يرد فيكون مشتملاً على تحريم نوعٍ آخر من الصيد، وذلك هو الفرق بين البناء على ظهور الجملة الوصفية في المفهوم وبين البناء على عدم ظهورها في المفهوم، ولكنَّ النتيجة في المقام واحدة وهي أنه لم يثبت بالآيات أكثر من حرمة صيد البر.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى عدم انعقاد ظهور للآيات الثلاث في الإطلاق إمَّا لإحتمال أن اللام الداخلة على الصيد ليست للجنس حتى يُقال إنَّها مقتضية حرمة جنس الصيد بل هي للعهد إمَّا العهد الذهني، إذ أنَّ المعهود في الأذهان من عنوان الصيد هو صيد البرِّ أو صيد البرِّ والبحر، وصيد البحر قد خرج صريحًا فيبقى صيد البرِّ أو أنَّ السلام للعهد الذكري، إذ أنَّ الآية الرابعة واقعة في سياق الآية الثانية والثالثة، نعم الآية الأولى من سورة المائدة جاءت مستقلة عن سياق الآيات الثلاث لكنَّها ليست ظاهرة في الإطلاق نظرًا لكونها ليست في مقام البيان من جهة ما يحرم وما لا يحرم من الصيد، فهي ليست ظاهرة

في أكثر من حرمة الصيد في الجملة. على أن الآية الثانية والثالثة ليست ظاهرة في حرمة الصيد بمعناه المصدرى، فالصيد في الآية الثانية والثالثة جاء بمعنى المصيد وليس بمعنى الإصطياد، فمعنى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ هو لا تقتلوا المصيد، وكذلك فإن معنى: ﴿يَبْلُغْكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ هو أنه ليلونكم الله بشيء مما يُصَاد من الحيوان بقرينة قوله ﴿تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ نعم يُمكن الاستدلال بالآيتين على حرمة الصيد بمعناه المصدرى ولكنها ليستا في مقام البيان من هذه الجهة، ولذلك ثبتت الحرمة للصيد بمعناه المصدرى بالآيتين في الجملة، فلا تكونان ظاهرتين في الإطلاق.

صيد البر هو الوحشي بالأصالة:

وأما الجواب عن السؤال الثاني: فهو أن المحرم صيده من الحيوان هو خصوص الوحشي، وهو الذي ينفر بطبعه من الإنسان ويمتنع عنه بمثل الفرار والإختباء أو المدافعة، ويدل على ذلك أن عنوان الصيد لا يصدق إلا حين يكون المصيد وحشياً ممتنعاً بطبعه، فلا يُقال لمن أمسك بشاة أو بقرة أهلية أو ناقة أنه اصطادها، ولا يصح وصف شيء من ذلك بالصيد، هذا مضافاً إلى ما نصت عليه الروايات من جواز ذبح المحرم للشاة والناقة والدجاج الحبشي ومطلق الطير الذي لا يستقل بطبعه بالطيران، ومقتضى إطلاق هذه الروايات هو عدم حرمة الإمساك بها وذبحها حتى لو توحشت، وكذلك لو تأسس الحيوان الوحشي بعد صيده فإنه لا يجوز قتله لصدق عنوان الصيد عليه، فإن هذا العنوان لا يزول عنه لمجرد أنه أنس بالإنسان بعد صيده فلم يعد ينفر منه،

والظاهر أنه لم يقع خلاف في ذلك^(١).

حرمة صيد الطير الوحشي والجراد:

وأما الجواب عن السؤال الثالث: فهو أنه لا إشكال في شمول الحرمة للطيور الوحشية وهي التي تستقل بطبعها بالطيران، وذلك لصدق عنوان صيد البرّ عليها، فليس المقصود من صيد البرّ هو ما يدبُّ على الأرض بل هو الحيوان الذي يعيش في البرّ المقابل للحيوان الذي تكون حياته في الماء، ولهذا نصّت الروايات على حرمة صيد طير البرّ الوحشي وحرمة صيد الجراد.

فمن ذلك: صحيحة حريز - كما في التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يصيد المحرم السمك ويأكله طريةً ومالحة، ويتزود، قال الله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ، مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ قال: فليخبر الذي يأكلون، وقال: فصل ما بينهما كلُّ طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويُفْرَخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من الطير يكون في البحر ويُفْرَخ في البحر فهو من صيد البحر»^(٢).

ومنه: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَرَّ عَلِيٌّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَلَى قَوْمٍ يَأْكُلُونَ جَرَادًا فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَأَنْتُمْ مُحْرِمُونَ - فَقَالُوا: إِنَّمَا هُوَ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ فَقَالَ: هُمُ أَرْمُوهُ «ازمسوه» فِي الْمَاءِ إِذَا»^(٣).

(١) مستند الشيعة - المحقق النراقي - ج ١١ / ٣٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٦٥.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٩٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٤٢٨.

حرمة صيد الحيوان الوحشي المباح والمحرم:

وأما الجواب عن السؤال الرابع: وهو أنَّ المحرَّم صيده أثناء الإحرام هل هو خصوص الحيوان المباح أو هو مطلق الحيوان الوحشي المباح منه والمحرَّم أو أنَّ في الحكم تفصيلاً؟

وقع الخلاف في ذلك بعد الاتفاق على حرمة صيد الحيوان الوحشي المباح كالظبي وحمار الوحش والبقر الوحشي، فمنهم من خصَّ الحرمة بالمباح وهم الأكثر كما أفاد المحقق النراقي رحمته الله ومنهم من ذهب إلى حرمة صيد مطلق الحيوان البري الوحشي المباح منه والمحرَّم الأكل، ومنهم من ذهب إلى أنَّ المحرَّم صيده من الحيوانات المحرَّمة الأكل هي خصوص الحيوانات التي تجب الكفارة في صيدها وهي الأصناف الثمانية الأسد، والثعلب، والأرنب، والضب، واليربوع، والقنفذ، والزنبور، والعظاية^(١) هذا مضافاً إلى مطلق الحيوان الوحشي المباح الأكل.

واستدلَّ القائلون بحرمة صيد خصوص الحيوان الوحشي المباح بقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ وتقريب الاستدلال بالآية على اختصاص حرمة الصيد بالحيوان المباح هو أنَّ الآية قيَّدت الحرمة بقوله: ﴿مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ أي أنه يجرم عليكم صيد البرِّ في ظرف الإحرام، ولو كان المقصود من الصيد هو الأعم من الحيوان المباح والحيوان المحرَّم لم يكن ثمة وجه لتقييد

(١) مستند الشيعة - المحقق النراقي - ج ١١ / ٣٤٨، مفاتيح الشرائع - الفيض الكاشاني - ج ١ / ٣١٩

الحرمة بظرف الإحرام، فإنَّ الصيد المحرَّم الأكل محرَّمٌ مطلقاً في ظرف الإحرام وبعده وقبله.

والجواب: هو أنَّ الظاهر من قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ هو الصيد بمعناه المصدرى والذي هو الإصطياد، وليس هو الصيد بمعنى الحيوان المصيد أي اسم المفعول، فمفاد الآية هو أنَّه حُرِّمَ عليكم الإصطياد، وعليه يكون تقييد الحرمة بظرف الإحرام متَّجهاً، فالاصطياد لمطلق الحيوان المأكول اللحم وغير المأكول اللحم محرَّم في ظرف الإحرام ومباح في غيره، والقرينة على أنَّ المراد من الصيد في الآية هو الصيد بالمعنى المصدرى هو قوله تعالى في صدر الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ فمعنى تحليل صيد البحر هو تحليل اصطياده وإلا لو كان المراد من صيد البحر هو المصيد لم تكن حاجة لقوله: ﴿وَطَعَامُهُ﴾ بل لكان عطف الطعام على صيد البحر مستهجنًا، وذلك لأنَّ الطعام هو نفسه صيد البحر فكأنَّه قال أُحِلَّ لكم أكل صيد البحر وأكل صيد البحر، ولهذا فالمتعيَّن أنَّ المراد من حلِّية صيد البحر هو حلِّية اصطياده والمراد من قوله: ﴿وَطَعَامُهُ﴾ هو حلِّية أكله، فإذا ثبت أنَّ المراد من صيد البحر هو المعنى المصدرى تعيَّن أنَّ المراد من صيد البرِّ في الآية هو المعنى المصدرى أيضًا، وذلك هو ما يقتضيه اتِّحاد الآية في السياق، يقول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ... وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ فالمراد من الصيد في صدر الآية هو المراد من الصيد في ذيلها، وحيث ثبت أنَّ الصيد في صدر الآية يعني الاصطياد فإنَّ ذلك يقتضي أنَّ الصيد في ذيل الآية يعني الإصطياد.

ولو تمَّ التسليم بأنَّ الآية تدلُّ على حرمة صيد خصوص الحيوان المحلَّل الأكل فإنَّ ذلك لا يقتضي البناء على حليَّة صيد الحيوان المحرَّم، فإنَّ الآية وإن لم تدل - بحسب الفرض - على حرمة صيد الحيوان المحرَّم لكنَّها لا تدلُّ أيضًا على حليَّة صيده بل هي ساكتة عن بيان حكمه، ولهذا يُمكن التمسُّك بما دلَّ على حرمة صيد مطلق الحيوان البرِّي لإثبات حرمة صيد الحيوان المحرَّم، فيمكن التمسُّك بمثل قوله ﷺ في صحيحة معاويةَ بنِ عمَّارٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «إِذَا أُحْرِمْتَ فَاتَّقِ قَتْلَ الدَّوَابِّ كُلِّهَا إِلَّا الْأَفْعَى وَالْعُقْرَبَ وَالْفَأْرَةَ»^(١) فإنَّ هذه الرواية تدلُّ بعمومها على حرمة صيد ما لا يؤكل لحمه، وكذلك يُمكن الاستدلال بما ورد في صحيحة الحلبيِّ عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «لَا تَسْتَحِلَّنَّ شَيْئًا مِنَ الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَرَامٌ»^(٢) فمقتضى وقوع النكرة «شيئاً» في سياق النهي هو الظهور في الإطلاق، فيكون مفاد الرواية هو حرمة صيد الحيوان البرِّي مطلقاً مباحاً كان هذا الحيوان أو محرَّم الأكل. هذا حاصل ما فاده السيّد الخوئي عليه السلام^(٣) وقد تعرَّضنا للآية وما هو المستظهر منها في باب الأطعمة والأشربة.

واستدلَّ القائلون بحرمة صيد ما تجبُ بصيده الكفارة والجزاء بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾^(٤) وتقريبُ الاستدلال بالآية المباركة هو أنَّ الآية تدلُّ على أنَّ كلَّ مَنْ قتل صيداً لزمته الكفارة، وهذا معناه وجود ملازمة بين الكفارة وحرمة قتل الصيد،

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٩٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٤٢٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٨١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٤١٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك - السيد الخوئي - ج ٢٨ / ٢٩٣، ٢٩٤.

فما تجب الكفارة بقتله فقتله حرام، ولهذا يحرم قتل مطلق الحيوان البري المباح لأنه تجب الكفارة والجزاء بقتله، وكذلك يحرم قتل بعض الحيوانات المحرمة لأنه تجب الكفارة بقتلها، وما يحرم قتلها فحرام صيده لذلك يحرم صيد مطلق الحيوان البري المباح ويحرم صيد الحيوانات المحرمة الذي ثبت وجوب الكفارة بقتلها، وحيث ثبت بالدليل عدم وجوب الكفارة بقتل الحيوانات المحرمة غير المنصوص عليها لذلك لا يحرم صيدها لأن ما لا تجب الكفارة بقتله لا يحرم قتله، وما لا يحرم قتله لا يحرم صيده.

والجواب: هو أنه لو سلمنا بدلالة الآية على وجود ملازمة بين الكفارة وبين حرمة القتل فإن ذلك لا يقتضي وجود ملازمة بين عدم وجوب الكفارة وجواز القتل، فقد تكون الكفارة غير واجبة ورغم ذلك يكون القتل للصيد محرماً، وعليه فأقصى ما تدلُّ عليه الآية المباركة هو أن ما وجبت الكفارة بقتله حرام فتكون الآية دليلاً على حرمة قتل مطلق الحيوان المباح لأنه مما تجب الكفارة بقتله وتدلُّ الآية أيضاً على حرمة قتل الحيوانات المحرمة المنصوص على وجوب الكفارة بقتلها، وأما الحيوانات المحرمة التي لا تجب الكفارة بقتلها فالآية لا تدلُّ على حرمة قتلها ولا على جوازها بل هي ساكتة عن بيان حكم قتلها وبالتالي فهي ساكتة عن بيان حكم صيدها فيكفي لإثبات حرمة صيدها قوله في صحيحة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِذَا أَحْرَمْتَ فَاتَّقِ قَتَلَ الدَّوَابِّ كُلَّهَا»^(١) وكذلك ما ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام

قَالَ: «لَا تَسْتَحِلُّنَّ شَيْئًا مِنَ الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَرَامٌ»^(١).

والمتحصّل مما ذكرناه أن الآيات وإن لم تكن دالّة على حرمة صيد مطلق الحيوان البرّي وأنّ دلالتها لا تقتضي أكثر من حرمة صيد الحيوان المباح والحيوان الذي تجب الكفارة بصيده إلا أنّها لا تنفي حرمة صيد الحيوان المحرّم الذي لا تجب الكفارة بصيده، ولذلك يُمكن التمسك بعموم وإطلاق بعض الروايات لإثبات حرمة صيد مطلق الحيوان البرّي المباح منه والمحرّم إلا ما نصّت الروايات على إباحة قتله مثل الأفعى والعقرب والفأرة.

متعلّق حرمة الصيد هو الاصطياد والقتل والأكل:

الجهة الثانية: إنّ متعلّق حرمة الصيد في الآيات أمورٌ ثلاثة: الأول: هو الصيد بمعنى الاصطياد، والثاني: هو القتل، والثالث: هو الأكل. أما حرمة الصيد بمعنى الاصطياد فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ فإنّ الظاهر - كما تقدّم - من تحريم صيد البرّ هو تحريم الصيد بالمعنى المصدرى أي تحريم اصطياده، وذلك بقرينة المقابلة بينه وبين حلّيّة صيد البحر الوارد في صدر الآية، فإنّ المراد من حلّيّة صيد البحر هو حلّيّة اصطياده بقرينة عطف ﴿وَطَعَامُهُ﴾ عليه، فحلّيّة صيد البحر يعني حلّيّة اصطياده فيكون حرمة صيد البرّ المقابل له هو حرمة اصطياده. وبذلك يثبت أنّ متعلّق حرمة الصيد في هذه الآية هو المعنى المصدرى أعني فعل الصيد والذي هو الاصطياد والاستيلاء على الحيوان الوحشي وإن لم يُقتل.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٨١، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ٤٣.

وكذلك يُمكن الاستدلال على أنَّ متعلِّق حرمة الصيد هو اصطياده بقوله تعالى: ﴿عَيْرَ مِحْيَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فإنَّ قوله: ﴿عَيْرَ مِحْيَى الصَّيْدِ﴾ حال من ضمير الجمع المخاطب في قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ أي أُحِلَّتْ لكم الأنعام الوحشيَّة كالظباء والحمر الوحشية والبقر الوحشي حال كونكم غير مستحلِّين لاصطيادها وأنتم محرَّمون، والقرينة على أنَّ متعلِّق الحرمة هو الاصطياد هو قوله تعالى في الآية التي تلت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَأَصْطَادُوا﴾^(١).

ويُمكن كذلك الاستدلال من الآيات على أنَّ متعلِّق الحرمة هو الاصطياد بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ فإنَّ مفاد الآية هو أنَّ الله تعالى يتليكم ويمتحنكم بتصيير الحيوانات الوحشية حال الإحرام في تناول أيديكم ومناول رماحكم ليعلم مَن يخافه بالغيب فيمتنع من صيدها رغم تيسُّر ذلك له، فالواضح من مساق الآية أنَّ المنوع الموجب اقتحامه للفشل في الإمتحان الإلهي هو الاصطياد بمثل الإمساك باليد أو بالطعن بالرمح فإنَّ الاصطياد هو المتفاهم عرفاً من قوله تعالى: ﴿تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾.

وأما ما دلَّ من الآيات على أنَّ متعلِّق حرمة الصيد هو قتله فقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فمتعلِّق الحرمة في هذه الآية هو قتل الحيوان المصيد، ومقتضى الإطلاق هو حرمة قتله بالصيد كأنَّ يرميه بسهم أو يطعنه برمح أو

يبعث عليه كلبه، أو يقتله بعد الاستيلاء عليه بتذكيته، أو يقتله عبثاً بالخنق أو الإغراق أو بما أشبه ذلك من وسائل القتل وإزهاق الروح، فإن ذلك كله محرّم على المحرم بمقتضى إطلاق الآية.

وأما ما دلّ من الآيات على أن متعلّق حرمة الصيد هو أكله فهو قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ فإن مقتضى المقابلة في الآية بين صيد البحر وصيد البر هو أن ما حلّ للمحرم من صيد البحر يحرم عليه من صيد البر، وحيث إنّ المباح من صيد البحر أمران الاصطياد والأكل - المستفاد من قوله: ﴿وَطَعَامُهُ﴾ - كذلك يكون المحرّم من صيد البر أمرين الأول الاصطياد والثاني هو الأكل.

ولو قيل إنّ المراد من صيد البرّ في الآية هو اسم المفعول يعني المصيد أي الحيوان الوحشي فإنّ الآية كذلك تدلّ على حرمة الأكل، فإنّ تحريم الشيء ينصرف إلى أظهر منافعه بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع، فالتفاهم عرفاً مثلاً من تحريم الخمر هو تحريم شربه فإنّ ذلك هو أظهر منافعه، وكذلك فإنّ التفاهم عرفاً من تحريم المرأة الكافرة هو تحريم نكاحها، ولهذا يكون الظاهر من تحريم الصيد بمعنى المصيد هو تحريم أكله.

مقتضى إطلاق: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾:

الجهة الثالثة: مقتضى الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ هو حرمة الصيد قتلاً واصطياداً وأكلًا في ظرف الإحرام لأي نوع من أنواع النُسك، فسواء كان الإحرام للعمرة المفردة أو عمرة التمتع أو

كان الإحرام لحجّ التمتع أو القران أو الإفراد، وسواءً كان الإحرام لنسكٍ واجبٍ أو مندوب، وهكذا فإن مقتضى الإطلاق هو حرمة الصيد على المحرم سواءً كان في الحرم أو كان في خارج الحرم.

ذبيحة المحرم بمثابة الميتة:

الجهة الرابعة: لو قتل المحرم صيداً بالصيد أو بالذبح فهل يجرم عليه أكله مطلقاً أثناء الإحرام وبعده أو تختصُّ حرمة تناوله في ظرف الإحرام ويكون له أن يتناول منه بعد التحلُّل من الإحرام؟ وهل يجرم على المحلِّ التناول من الصيد الذي قتله المحرم أو أنّ الحرمة مختصةٌ بالمحرم؟

المقدار الذي يُمكن استظهاره من الآيات هو حرمة الأكل من الصيد على المحرم في ظرف الإحرام سواءً كان هو الصائد أو كان الصائد محرماً آخر بل وحتى لو كان الصائد محلاً، فالمحظور تناوله على المحرم هو الصيد بقطع النظر عمّن صاده ومَنْ ذكّاه، فإنّ ذلك هو المستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾.

إنّما الكلام في أنّ ما يقتله المحرم من الصيد بالتذكية أو بالاصطياد هل يجرم على المحلِّ فيكون الصيد الذي قتله المحرم بمثابة الميتة أو أنّ حرمة الصيد الذي قتله المحرم يجرم تناوله على المحرم خاصّة دون المحل؟ أو أنّ هناك تفصيلاً بين قتل الصيد من المحرم بالاصطياد وبين قتله إيّاه بالذبح، فما يقتله المحرم من الصيد بالاصطياد يحلُّ الأكل منه للمحلِّ، وما يقتله المحرم بالذبح والتذكية يجرم على المحلِّ كما يجرم على المحرم فيكون بمثابة الميتة؟

المشهورُ بين الفقهاء^(١) هو حرمة الصيد على المُحِلِّ إذا ذَبَحَه المحرم يعني إذا كان قتل المُحَرِّم للصيد تمَّ بواسطة الذبح، ومقتضى ذلك هو أنَّ من شرائط التذكية أنَّ لا يكون الذابح مُحَرِّمًا، فذبيحةُ المُحَرِّم بمثابة الميتة تحرم على المُحَرِّم والمِحِلُّ على حدِّ سواء، وفي مقابل مذهب المشهور نُسب إلى الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن الجنيد عليهم السلام القول بحليَّة أكل ما ذبحه المُحَرِّم للمِحِلِّ وأنَّ حرمة ما ذَبَحَه المُحَرِّم مختصَّة بالمحرم^(٢).

وعمدة ما يصلح للاستدلال به على مذهب المشهور هو موثقة إسحاق بن عمَّار عن جعفر عليه السلام «أنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول: «إذا ذبح المحرمُ الصَّيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محِلٌّ ولا محرم»^(٣) والرواية صريحة فيما ذهب إليه المشهور ويُؤيِّدها رواية وهب عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «إذا ذبح المُحَرِّم الصيد لم يأكله الحلالُ والحرام وهو كالميتة»^(٤).

وكذلك هي مؤيِّدة بمرسلة ابن أبي عمير -، عمَّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلتُ له: «المُحَرِّم يُصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطره؟ قال إذن يكون عليه فداء آخر، قلتُ: فما يصنع به؟ قال: يدفنه»^(٥).

فإنَّ الأمر بالدفن مشعرٌ بعدم جواز الانتفاع به ولو بإطعامه للمِحِلِّ، إذ لو

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١٨ / ٢٨٨.

(٢) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١٨ / ٢٩٠.

(٣) الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج ٢ / ص ٢١٤، وسائل الشيعة - الحُرُّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٣٢.

(٤) الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج ٢ / ص ٢١٤، وسائل الشيعة - الحُرُّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٣٢.

(٥) الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج ٢ / ص ٢١٥، وسائل الشيعة - الحُرُّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٣٢.

كان يجوز للمحلّ تناوله لكان الأمر بدفنه تضييعاً للمال وهو مستبعد، نعم قد يكون الأمر بالدفن إرشاداً لوسيلة التجنب من ترتب كفارة أخرى على المحرم. ولهذا فهذه الرواية ليست في الظهور كموثقة إسحاق.

وفي مقابل هذه الطائفة من الروايات وردت روايات عديدة يظهر منها جواز الصيد للمحلّ، فمن ذلك: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المُحْرَمُ إِذَا قَتَلَ الصَّيْدَ فَعَلِيهِ جَزَاؤُهُ وَيَتَصَدَّقُ بِالصَّيْدِ عَلَى مَسْكِينٍ»^(١) فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالتَّصَدُّقِ بِهِ عَلَى مَسْكِينٍ يَدُلُّ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَيْتَةِ وَأَنَّهُ يَحِلُّ لِلْمَسْكِينِ تَنَاوُلَهُ.

ومن ذلك أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ صَيْدًا وَهُوَ مُحْرَمٌ أَيَأْكُلُ مِنْهُ الْحَلَالُ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، إِنَّمَا الْفِدَاءُ عَلَى الْمُحْرَمِ»^(٢).

والظاهر أنه يُمكن الجمع العرفي بين موثقة إسحاق وبين الطائفة الثانية من الروايات، فموضوع الحرمة في موثقة اسحاق هو الصيد المذبوح من قبل المحرم، فهذا الذي حكم الإمام عليه السلام بأنه من الميتة، وأمّا موضوع الإباحة في الطائفة الثانية فهو القتل والإصابة، والقتل إنّما يدلُّ على الذبح بالإطلاق، فقتل الصيد يكون بالذبح بعد الاستيلاء والإمساك بالصيد ويكون القتل بالاصطياد نفسه وذلك بأن يطعنه برمحٍ أو يرميه بسهمٍ فيموت بتلك الرمية، وكذلك فإنَّ الإصابة تدلُّ على الذبح بالإطلاق، فقوله أصاب صيداً يعني قتله بالاصطياد

(١) الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج ٢ / ص ٢١١، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٣٢.

(٢) الاستبصار - الشيخ الطوسي - ج ٢ / ص ٢١٥، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٢١.

أو قتله بالذبح بعد الاصطياد أو لم يقتله بنفسه بل أصابه وأعاقه فذبحه المحلُّ في تمام هذه الفروض تصدق الإصابة، وإباحة ما ذبحه المحرم مستفادٌ من إطلاق الطائفة الثانية، ولذلك فالنسبة بين موضوع الحرمة في موثقة إسحاق وموضوع الإباحة في الطائفة الثانية هي نسبة المقيّد إلى المطلق، وعليه فمقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هو البناء على حرمة خصوص ما ذبحه المحرم من الصيد على المحل، وحليّة ما قتله المحرم بالصيد على المحلّ وحليّة ما أصابه المحرم وذبحه المحلّ.

والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ موت الصيد إذا كان مستندًا إلى ذبح المحرم فهو بمثابة الميتة كما هو صريح موثقة إسحاق، ولذلك فهو حرام على المحرم والمحلّ، وإذا كان موت الصيد مستندًا إلى قتل المحرم له بالاصطياد أو كان مستندًا إلى ذبح المحلّ فهو مباح للمحلّ ومحرم على المحرم. وهذا هو مذهب المشهور.

الحيوان المشتبه كونه بريًا أو بحريًا:

الجهة الخامسة: تبين مما تقدّم أنّ ما يحرم على المحرم هو صيد البر، وأمّا صيد البحر فقد صرّحت الآية بحليّته وهي قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَّعْنَاكُمْ وَاللَّسْيَارَةَ﴾ وقد تصدّت بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام لتحديد الضابطة التي يتمييز بها صيد البحر عمّا عداه، فمن ذلك صحيحة حريز - كما في التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يصيد المحرم السمك ويأكله طريّه ومالحه ويتزوّد، قال الله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَّعْنَاكُمْ وَاللَّسْيَارَةَ﴾ قال: فليخير الذي يأكلون، وقال: فصل ما

بينهما كل طير يكون في الآجام يبيض في البرّ ويُفَرِّخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما كان من الطير يكون في البحر ويُفَرِّخ في البحر فهو من صيد البحر»^(١).
 فحيوان البحر ومنه الطير الذي يبيض ويُفَرِّخ في البحر يُعدُّ من صيد البحر، وهذا المقدار لا إشكال فيه ظاهراً، وكذلك لا إشكال في أن الطير ومطلق الحيوان الذي يعيش في البرّ والبحر ملحق بصيد البرّ، وقد نصّت على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الجراد من البحر، وقال: كلُّ شيء أصله في البحر، ويكون في البرّ والبحر فلا ينبغي للمحرّم أن يقتله، فإن قتله فعليه الجزاء كما قال الله عز وجل»^(٢).

إنما الكلام فيما لو وقع الإشتباه في حيوانٍ فلم يُعلم أنّه من صيد البرّ أو هو من صيد البحر فهل يُحكم بجواز صيده في هذا الفرض أو يحكم بحرمة صيده؟ ذهب صاحب الجواهر رحمته الله إلى حرمة صيد الحيوان المشتبه^(٣)، وذلك استناداً إلى إطلاق ما دلّ على حرمة الصيد، فإن مقتضى هذه الأدلة هو أن كلّ صيد فهو محرّم على المحرّم إلا أن يكون من صيد البحر، وحيث إن من غير المحرّز بحسب الفرض أن هذا الحيوان من صيد البحر فيكون مشمولاً لإطلاق ما دلّ على حرمة مطلق الصيد على المحرّم، وبعبارة أخرى كلّ حيوان لا يُعلم كونه بحرياً أو برياً يكون باقياً ضمن ما دلّ على حرمة مطلق الصيد على المحرّم، والخارج عن هذا الإطلاق متمحّض فيما أحرز كونه صيداً بحرياً.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٦٥.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٩٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٢ / ص ٤٢٦.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ١٨ / ٢٩٥، ٢٩٦.

وأجاب السيّد الخوئي رحمته الله ^(١) عمّا أفاده صاحب الجواهر بأنّ جوابه مبنيّ على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية، ومقتضى التحقيق هو عدم صحّة التمسك بالعام في الشبهات المصدّاقية، فالحيوان المشتبه كونه بحريّاً أو بريّاً لن تكون الشبهة في مورده إلاّ شبهة مصداقية بعد تبين الضابطة التي يميّز بها صيد البحر من صيد البر، ولهذا لا يصحّ التمسك بالعام لإثبات أنّ هذا الحيوان بريٌّ لأنّ العمومات لا تتكفّل بتنقيح أفرادها، وهذا واضح لا يخفى على مثل صاحب الجواهر رحمته الله وإنّما أفاد بأنّ المرجع في فرض الإشتباه هو العمومات نظراً لاستظهاره أنّ الأدلة تقتضي حرمة مطلق الصيد، فالإطلاقات غير قاصرة عن الشمول للحيوان المشتبه ولهذا يتعيّن البناء على حرمة صيد هذا الحيوان المشتبه. وأجاب السيّد الخوئي رحمته الله أنّ الرجوع للإطلاقات إنّما يصحّ في فرض الشك في القيد، ففي كلّ مورد يكون لدينا إطلاق ونشك في فرد أنّه هل قام الدليل على خروجه عن حكم الإطلاق أو لا فالمرجع هو الإطلاق المقتضي للبناء على عدم خروج الفرد المشكوك عن حكم الإطلاق، وأمّا إذا أحرزنا أنّ هذا الإطلاق قد تمّ تقييده غاية ووقع الشك في فرد أنّه داخل في المقيّد أو هو باقٍ تحت الإطلاق فهنا لا يصحّ التمسك بالإطلاق للبناء على أنّ الفرد المشكوك من أفرادها كما لا يصحّ التمسك بالدليل المقيّد لإثبات أنّه من أفرادها، فكما أنّ دليل المقيّد قاصر عن إثبات أنّ هذا الفرد المشكوك من أفرادها فكذلك دليل الإطلاق قاصر عن

إثبات أن الفرد المشكوك من أفراده، وحيث إنَّ المقام من قبيل الفرض الثاني وليس من قبيل الفرض الأول لذلك لا يصحُّ التمسُّك بالإطلاق لإثبات أنَّ الفرد المشتبه من أفراده، فنحن وإنَّ كان لدينا إطلاقات تقتضي حرمة مطلق الصيد لكنَّ هذه الإطلاقات مقيَّدة جزماً بصيد البحر، وحيث إنَّ الفرد المشتبه يحتمل أنه من أفراد المقيِّد «صيد البحر» ويحتمل أنه من أفراد المطلق لذلك لا يصحُّ التمسُّك بالإطلاق للبناء على أنَّ له حكم المطلق لأنَّ التمسُّك بالإطلاق للبناء على أنه مشمول لحكم المطلق معناه أنَّ الإطلاق قد تكفَّل لإثبات أنَّ الفرد المشتبه من أفراده، والواضح أنَّ أدلة الإطلاقات لا تكفَّل بتحديد وتشخيص أفرائها، ولهذا فالمرجع في مثل المقام هو الأصل وهو يقتضي في مثل الفرض البراءة، فالصحيح هو أنَّ الفرد المشتبه محكومٌ بحليَّة صيده، وذلك لأصالة البراءة عن الحرمة.

نعم يُمكن القول بحرمة الفرد المشتبه لو افترضنا ظهور دليل الحرمة في الإطلاق أي افترضنا اقتضاءها بحرمة مطلق الصيد وافترضنا خروج صيد البحر من هذا الإطلاق فيكون ما عدا صيد البحر باقياً تحت الإطلاق وبذلك يكون الخارج عن الإطلاق متقيِّد بقيد وجودي وهو أنه صيد متَّصف بكونه بحرياً ويكون المطلق معنون بعنوان عدمي بمعنى أنَّ المحرَّم هو كلُّ ما ليس بصيد بحري، وبعبارة أخرى هي أنَّ موضوع الحليَّة هو الصيد المتَّصف بكونه بحرياً، وموضوع الحرمة هو كلُّ ما ليس بصيد بحري، وحينئذٍ لو وقع الشك في

فرد أنه بحريٌّ أو ليس بحريًّا فإنه يُمكن إحراز كونه ليس صيدًا بحريًّا بواسطة استصحاب العدم الأزلي، فهذا الفرد المشتبه قبل أن يوجد لم يكن متصفاً بكونه صيدًا بحريًّا وبعد وجوده نشكُّ في اتصافه بهذا الوصف الوجودي فنستصحب عدم اتصافه بكونه صيدًا بحريًّا، وهذا المستصحب هو ذاته موضوع الحرمة، فموضوع الصيد المحرَّم هو ما ليس صيدًا بحريًّا واستصحاب العدم الأزلي يتكفل لتفقيح ذلك، وبهذا تثبت حرمة صيد الفرد المشتبه، لكن ذلك إنما يصحُّ بناءً على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

على أنه حتى بناءً على جريان الإستصحاب في العدم الأزلي لا بدَّ من البناء أولاً على أن أدلة الحرمة ظاهرة في حرمة مطلق الصيد وأن خروج صيد البحر كان تقييداً للدليل الحرمة، فإذا أمكن استظهار ذلك صحَّ القول بأن موضوع الحرمة هو كلُّ ما ليس بصيد بحريٍّ وموضوع الإباحة هو الصيد المتَّصف بوصفٍ وجودي وهو أنه بحريٌّ وبهذا نستطيع استصحاب اتصاف المشتبه بعدم كونه بحريًّا الثابت من الأزل وبه يتنقح موضوع الحرمة ويثبت أن الفرد المشتبه من أفراد المطلق.

إلا أنه قد يُقال إنَّ استظهار ذلك من الأدلة غير متاح، فليس لدينا دليلٌ يقتضي حرمة مطلق الصيد بل لدينا دليل على حرمة الصيد البرِّي ودليل على حليَّة الصيد البحري، فالدليل منوعٌ وليس مخصّصاً أو مقيّداً يعني أن ما دلَّ على حلية الصيد ليس مقيداً للدليل الحرمة بل لدينا موضوعان أحدهما ثبتت له

الحليّة وهو صيد البحر والآخر ثبتت له الحرمة وهو صيد البر، فهذا هو مقتضى ظاهر قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ وعليه فالفرد المشكوك كونه بحرّيّاً أو بريّاً لا يمكن التمسك بأيّ من الخطابين لتحديد حكمه فهو من الشبهات الموضوعيّة التي يكون الأصل الجاري في موردها هو البراءة تماماً كما لو وقع الشكُّ في سائلٍ أنّه خمرٌ أو خل.

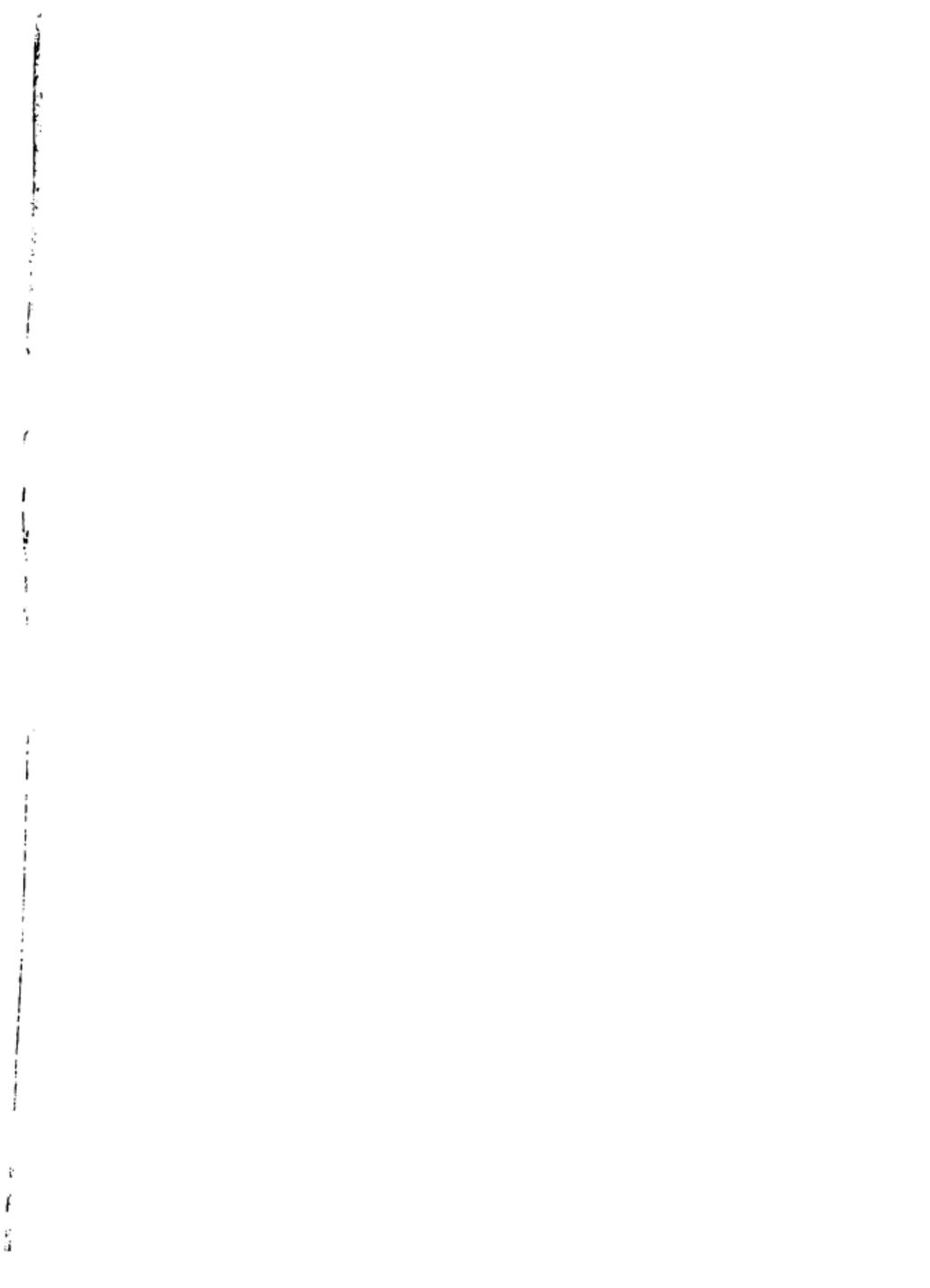


كِتَابُ الْحَجِّ

المبحث الحادي عشر

اتمام الحج والعمرة والإحصار والتحلل

﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ ﴾



المبحث الحادي عشر

اتمام الحج والعمرة والإحصار والتحلل

قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، كَاحْضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١).

اشتملت هذه الآية المباركة على العديد من الأحكام، وبيانها يقع ضمن
جهاتٍ من البحث:

معنى الأمر بإتمام الحج والعمرة:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قيل إن المراد من الأمر بإتمام الحج والعمرة هو الأمر بإقامتهما فتكون الآية من أدلة وجوب الحج والعمرة كما أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) من أدلة وجوبها، وفي مقابل ذلك استظهر آخرون من هذه الفقرة من الآية أنها بصدد الأمر

(١) سورة البقرة/ ١٩٦.

(٢) سورة البقرة/ ٤٣.

باستيفاء تمام أعمال ومناسك الحج والعمرة لمن تلبس بهما، فمن تلبس بالحج لم يكن له الإنصراف عنه والتحلُّل منه قبل الأداء لتمام أعماله ومناسكه وكذلك هو الشأن في العمرة.

وهذا القول هو الظاهر من الآية فإن متعلّق الأمر في الآية هو الإتمام، ومعنى الإتمام لغةً وعرفاً هو تحصيل ما به يكون الشيء تاماً، فالركب الذي يتقوم من أجزاء لا يصح وصفه بالتام إلا بأن تُستوفى جميع أجزائه فيؤتى بها على الوجه المُعتبر في تحقُّق صورة المركب، وفيما عدا ذلك لا يصح وصفه بالتام، وكذلك فإن الشيء الذي له مبتدأ ومنتهى لا يصح وصفه بالتام إلا بعد أن يبلغ منتهاه.

والذي يؤكِّد أن الآية بصدد الأمر بالاستيفاء بعد التلبس هو قوله تعالى بعد الأمر بالإتمام: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ فَإِنَّ اسْتِثْنَاءَ الْمُحْصَرِّ مِنَ وَجُوبِ الْإِتْمَامِ قَرِينَةٌ بَيِّنَةٌ عَلَى أَنَّ الْآيَةَ بِصَدَدِ الْأَمْرِ بِالِاسْتِيفَاءِ وَالِاسْتِيعَابِ لِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْحَجُّ تَامًا، وَمَخَاطَبَةُ الْمَكْلُفِ بِالْأَمْرِ بِالِإِتْمَامِ يَقْتَضِي عَدَمَ جَوَازِ الْإِنْصِرَافِ عَنِ الْحَجِّ بَعْدَ التَّلْبُسِ بِهِ لِأَنَّ الْإِنْصِرَافَ عَنْهُ قَبْلَ الْإِتْمَامِ عَصْيَانٌ لِلْأَمْرِ بِالِإِتْمَامِ.

وأما ما ورد في بعض الروايات كصحيحة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث - قال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وإنما نزلت العمرة بالمدينة»^(١).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٤٣٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٤ / ص ٢٩٥.

وصحیحة الفضلِ أبي العباسِ عن أبي عبد الله عليه السلام ﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ قَالَ هُمَا مَفْرُوضَانِ ^(١).

فإنه لا ينافي ما ذكرناه من ظهور الآية في أنها بصدد الأمر بالإتمام وليست ظاهرة في التصدي لإيجاب الحج والعمرة، فاستشهاد الإمام عليه السلام بالآية على إيجاب العمرة ليس لكون الآية بصدد الإيجاب للحج والعمرة بل لأن الآية قرنت العمرة بالحج فكان ذلك شاهداً على أن العمرة مثل الحج في الوجوب على المكلف، وكذلك فإن صحیحة الفضل ليست ظاهرة في أن الإمام عليه السلام فسّر الأمر بالإتمام أنه بمعنى وجوب الأداء وإنما أفاد أنها مفروضان بعد أن سُئل عن الآية فلعله كان بصدد بيان الحكم الواقعي للعمرة وأنها مفروضة كالحج أو أنه أراد الإفادة بأن قرن العمرة بالحج شاهداً على أن كلاً منهما مفروض على المكلف.

ثم إن في قوله تعالى: ﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ دلالة على لزوم أن يؤتى بجميع أعمال الحج والعمرة بقصد القرية لله تعالى، فإن ذلك هو مقتضى ظاهر الأمر بإتمامهما لله تعالى، فإن الأمر بإتمام الحج لله ينسبط على جميع أجزائه ونسكه، فلو خلت بعض الأعمال كالرمي أو الذبح من قصد القرية لله تعالى لم يتحقق من المكلف إتمام الحج لله تعالى، فبعضه لم يكن لله تعالى.

وبتعبير آخر: إذا قيل صلّ للقبلة فإن ظاهر ذلك هو انبساط شرط الاستقبال على كل جزء جزء من أجزاء الصلاة بمعنى أن الأمور به هو حصّة خاصّة من الصلاة وهي الواجدة بتام أجزائها لشرط الاستقبال، كذلك هو

الشأن فيما يظهر من الأمر بإتمام الحج والعمرة لله، فإن ظاهر ذلك هو أن قصد القرية معتبر في تمام أجزاء الحج والعمرة، فالمطلوب هو تقيّد تمام الأجزاء بهذا القيد وإلا لم يكن الحج لله بل بعضه لله وبعضه لغير الله.

معنى الإحصار وهل تختص الآية بالمحصور:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ الحصر يعني المنع والحبس، يُقال حصره العدو إذا منعه وحال بينه وبين المضي في شأنه وإلى مقصده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ﴾^(١) أي احبسوهم وامنعوهم وحولوا بينهم وبين مضيهم إلى مقصدهم، وكذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢) أي أحصرهم الفقر، والحصر يكون بفعل فاعلٍ مختار كالعدو والسلطان، ويكون لعرضٍ كالمرض، هذا بحسب المدلول اللغويّ لمادّة حصر، وأمّا الإحصار كما في الآية ﴿أَحْصَرْتُمْ﴾ فقيل إن المراد منه الحبس والمنع الناشئ عن المرض وشبههه بما لا يكون من قبيل الغلبة والقهر من غالبٍ وقاهر، فلا يُقال لمن منعه عدوٌّ أو حبسه سلطان أنّه أحصر وإنما يُقال حُصر، فالإحصار في استعمال العرب يختصّ بما إذا كان المنع والحبس عن علةٍ من خوفٍ أو مرضٍ أو جراحةٍ أو لدغٍ أو آفةٍ سماويةٍ أو ما أشبه ذلك، وأمّا ما كان عن عدوٍّ أو سلطان فهو حصرٌ وليس إحصاراً^(٣).

(١) سورة التوبة/٥.

(٢) سورة البقرة/٢٧٣.

(٣) لسان العرب - ابن منظور - ج٤ / ص ١٩٥، الفروق اللغوية - أبو هلال العسكري - ٢٤، الزاهر في معاني كلمات الناس - الأنباري - ص ٣١٥، الصحاح - الجوهري - ج٢ / ٦٣٢.

وبناءً على ذلك تكون الآية متصدية لبيان حكم مَنْ منعه علةً من مرضٍ وشبهه، فهذا الذي أفادت الآية أنَّ وظيفته أن يبعث ما استيسر من الهدى، ولا يخلق رأسه حتى يبلغ الهدى محله.

الوجه في شمول الآية للمصدود:

ومنع السيد الخوئي رحمته الله هذا التفصيل^(١) وأفاد أنَّ الحصر يعني مطلق الحبس والمنع بقطع النظر عن منشأه، فسواء نشأ عن مرضٍ أو عن عدوٍّ قاهر فإنه يُعدُّ حصرًا بحسب المدلول اللغويِّ لمادة حصر، ولهذا فالآية تُدُلُّ بالإطلاق على أنَّ وظيفة الممنوع من أداء مناسك الحجِّ أو العمرة بعد التلبُّس بالإحرام هو أن يبعث ما استيسر من الهدى سواء كان الحصر والمنع ناشئاً عن مرضٍ أو عن عدوٍّ. واستدلَّ على دعوى إرادة الإطلاق مضافاً إلى ما يقتضيه المدلول اللغويِّ للحصر بقريتين:

القرينة الأولى: ما ورد في سبب نزول الآية فإنَّها قد نزلت في الحديبية سنة ستة للهجرة بعد أن منع المشركون المسلمين من دخول مكة لأداء مناسك العمرة، فموردُ نزول الآية هو الحصر الناشئ عن منع العدو، ولا يصحُّ أن يكون مورد نزول الآية غير مشمولٍ للحكم الوارد فيها، فسببُ النزول ومورده وإن كان لا يقتضي اختصاص الوارد به ولكنَّه لا يصحُّ أن يكون مورد النزول خارجاً عن الحكم الوارد في الآية كما هو واضح.

القرينة الثانية: هي أنَّه لو كان المراد من الحصر في الآية هو خصوص المرض

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى - السيد الخوئي - ج ٢٩ / ص ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦.

لم يستقم مع قوله بعد ذلك: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ فلو كان معنى: ﴿إِنْ أَنْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ هو فإن مرضتم فما استيسر من الهدي لم يلتزم ذلك مع قوله: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ فإن قوله ﴿مِنْكُمْ﴾ ظاهر في التبعض وهو يقتضي أن لا يكون المانع لهم جميعاً هو المرض.

وبيان آخر: إن الآية بعد أن أمرت بإتمام الحج والعمرة وأنه لا يصح رفع اليد عن الإتمام لمناسكهما بعد التلبس بالإحرام لهما بعد ذلك قالت: ﴿إِنْ أَنْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ أي إن تعذر عليكم الإتمام فوظيفتكم أن تبعثوا ما استيسر من الهدي ولكن لا يجوز لكم التحلل من الإحرام ما لم يبلغ الهدي محله أي ما لم يصل إلى مكة أو منى ثم استثنت من هذا الحكم المريض الذي لا يتمكن من الصبر حتى يبلغ الهدي محله فأجازت له أن يخلق ويتحلل بمجرد بعث الهدي وليس عليه الانتظار حتى يبلغ الهدي محله، وهذا يكشف عن أن المراد من الحصر في صدر الآية هو مطلق المنع وليس المرض خاصة فكأن الآية قسّمت الحصر إلى قسمين المرض وغيره ثم إن المرض قد يكون بحيث يمكن معه الانتظار إلى أن يبلغ الهدي محله وقد لا يكون كذلك ففي الفرض الأول يكون حكمه حكم مطلق الممنوع والثاني يجوز له التحلل ببعث الهدي ولا يجب عليه الانتظار، ولو كان الحصر في الآية بمعنى المرض خاصة لم يلتزم ذلك مع قوله: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ فإن المناسب لقوله: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ أن مفاد صدر الآية هو أن الممنوع من الحج لا يجوز له الحلق حتى يبلغ الهدي محله إلا أن يكون سبب المنع هو المرض الذي لا يتمكن معه

المريض من الإنتظار فمثله يجوز له الحلق، فالمقسّم هو مطلق المنع لا خصوص المرض وإلّا لم يكن ذلك مناسباً مع ذكر المريض في الفقرة الثانية في الآية، وعليه فدعوى بعض اللغويين اختصاص الحصر بالمنع الناشئ عن المرض لا تصح.

والجواب عمّا أفاده السيد الخوئي رحمته الله:

أولاً: إنّ الدعوى التي أفادها العديد من أئمة اللغة ليست هي اختصاص كلمة الحصر بالمنع الناشئ عن المرض بل الدعوى هي اختصاص الإحصار بالمنع الناشئ عن المرض وشبهه، فالإحصار هو المدعى دلالة على المنع الناشئ عن المرض وشبهه وليس هو الحصر، والآية لم تقل فإن حُصرتم بل قالت: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ وليس من المتعارف في كلام العرب التعبير عن منع العدو بالإحصار بل يقولون حصره العدو، وأحصره المرض أو الخوف، ويقولون أحصر بعلمته ولا يقولون أحصر بالعدو وإنما حوصر من العدو.

وثانياً: إنّ ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله من أنّ ما ورد في سبب نزول الآية يصلح دليلاً أو شاهداً على شمول الإحصار للمنع الناشئ عن العدو يصح لو ثبت أنّ ذلك هو سبب نزول الآية إلا أنّ الظاهر عدم إمكان الوثوق من أنّ ذلك هو سبب النزول، فلم نقف على ما يُصحّح الظن فضلاً عن الإطمئنان بأنّ الآية قد نزلت في الواقعة المذكورة، على أنّ الواضح من روايات أهل البيت عليهم السلام أنّ الحكم الوارد في الآية وهو لزوم إرسال الهدي وعدم جواز الحلق حتى يبلغ الهدي محلّة مختصّ بمنّ منعه مثل المرض من أداء مناسك الحج، وأمّا من منعه العدو عن أداء مناسك الحج فوظيفته الذبح للهدي في موضع المنع والصدّ،

ويعبرون عن الممنوع من العدو بالمصدود، ويفرقون في الحكم بين المصدود من العدو والمحصور بالمرض وشبهه.

فلو كانت الآية نازلة في عمرة الحديبية لكان الحكم الوارد فيها غير شامل لمورد النزول. ودعوى أن الحكم الوارد في الآية شامل للمريض والمصدود لأن كلاً منهما يلزمه الذبح للهدى كما أفادت الآية، هذه الدعوى لا تصح فإن الآية أفادت أن من أحصر فوظيفته أن يرسل الهدى ولا يخلق بل ينتظر حتى يبلغ الهدى محلة وذلك ظاهر في أنها وظيفة واحدة، وهي خاصة بمن أحصر بالمرض، وأما المصدود فوظيفته الذبح في موضعه والتحليل بمجرد الذبح حتى أنه لا يلزمه الحل، فهذا ما أفادته الروايات وهذا ما يقتني به الفقهاء ومنهم السيد الخوئي نفسه، فدعوى أن الآية شاملة للمريض والمصدود والتقييد للمصدود وإجازته للذبح في مكانه جاء من الروايات لا يخلو من تكلف، فإن المناسب هو مطابقة مدلول الآية لمورد النزول لا أن يكون مورد نزول الآية هو المقيّد ويكون الخارج عن موردها وهو المريض هو الذي يكون حكمه مطابقاً لمدلول الآية.

وثالثاً: إن ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله من أن قوله: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ شاهد على أن المراد من قوله: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ هو مطلق الممنوع وإلا لم يكن استثناء المريض ملائماً، هذا الكلام لا يتم فإن المدعى ليس هو تفسير الإحصار بالمرض أو المنع بالمرض بل هو مطلق المنع الناشئ عن علة عارضة كالمرض وشبيهه، فلا يصح أن يقال إن معنى فإن أحصرتم يعني فإن مرضتم بل إن معنى ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ هو فإن أحصركم مانع من علة عارضة فما استيسر من الهدى،

فيكون استثناء المريض الذي لا يتمكن من الصبر ملائماً لمساق الآية فهو قسم من المقسم الذي يصدق على المريض القادر على الصبر وغير المريض كالذي أعاقته آفة سهاوية أو إجهاد أو خوف من سبع.

على أن المريض الذي تحدّث عنه الآية ليس هو المريض الذي أعاقه المرض عن أداء مناسك الحج بل هو المريض الذي يكون علاجه متوقفاً على الحلق أو يكون الحلق موجباً لتخفيفه أو يكون مصاباً بقروح في رأسه ولا ينفع الدواء معها إلا بالحلقة فهذا الذي أجازت له الآية الحلقة على أن يكفّر عن ذلك كما قال تعالى: ﴿فَقِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ وهذا الحكم وهو جواز الحلقة ثابت له مطلقاً سواء كان ممنوعاً عن أداء الحج أو كان قادراً على أدائه وهو بصدد الأداء له ولكنه لا يتمكن من الانتظار دون حلقة إلى يوم العيد أو إلى حين الإنتهاء من أداء العمرة، فقله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فَقِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ متصدّقاً لفرضية مستقلة عن مورد الآية، فهو أشبه بالجملة المعترضة جيء بها المناسبة بينها وبين مورد الآية، فالآية بعد أن منعت المحصور من الحلقة إلى أن يبلغ الهدى محلّة تعرّضت لحكم من يؤذيه عدم الحلقة حال الإحرام فأجازت له الحلقة مع الكفارة، فهذا الحكم ثابت له مطلقاً سواء كان محصوراً أو لم يكن محصوراً، ويُؤيد ذلك ما ورد في سبب نزول هذه الفقرة من الآية، فإنّه قد ورد أنّها نزلت في مقام مستقلّ عن مورد الآية، فلا تصلح قرينة على ما أفاده السيد الخوئي من دعوى أن المراد من الحصر في صدر الآية هو مطلق المنع.

الجواب عن قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾:

نعم قد يُقال: إنَّ قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ يصلح قرينةً على أنَّ المراد من الإحصار في صدر الآية هو مطلق المنع الشامل لمنع العدو بل قد يُدعى أنَّها تصلح قرينة على أنَّ القدر المتيقن من مورد الآية هو منع العدو، إذ أنَّ ذلك هو المناسب للتعبير بالأمن، فإنَّ الأمن إنَّها يكون بعد زوال خطر العدو.

والجواب: إنَّ ذلك يصحُّ لو كان المراد من قوله: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ هو إنَّ منعكم المرض إلا أنَّ المدعى ليس كذلك بل المدعى هو أنَّ المراد من قوله: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ هو فإنَّ أحصرتكم علةً من مرضٍ وشبهه الشامل للخوف من العدو والخوف من السباع والخوف من الآفات السماوية كالسيول والأمطار والرياح، وكلُّ ذلك يصحُّ معه القول ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ فلا يتعيَّن من قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ أنَّ يكون معنى الإحصار هو منع العدو، نعم التعبير بالأمن يصلح استعماله بعد ارتفاع منع العدو ولكنَّ ذلك لا يقتضي البناء على أنَّ المراد من الإحصار هو منع العدو أو أنَّ المراد ما يشمله إذا دلَّت القرينة على أنَّ منع العدو غير مقصودٍ من الإحصار أو قامت القرينة على أنَّه لا يمكن أن مقصوداً.

وخلاصة القول: إنَّ ما أفاده العديد من أئمة اللغة من اختصاص مدلول كلمة الإحصار بالمنع الناشئ عن غير منع العدو هذه الدعوى وإنَّ لم يكن من المتاح التثبت من صحتها ولكنها صالحة للمنع من إمكان استظهار الإطلاق من الآية خصوصاً مع ملاحظة الروايات الكثيرة التي ميَّزت بين حكم

المبحث الحادي عشر: إتمام الحج والعمرة والإحصار والتحلل ٢٧١
المحصور والذي فسرته بالمرضى وبين حكم المصدود والذي فسّره بالمنوع
من قبل العدو أو السلطان فإنّ هذه الروايات تُعزّز دعوى الإختصاص وتمنع
من إمكان استظهار الإطلاق من الآية.

فمن هذه الروايات:

١ - صحيحة معاوية بن عمّار قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المحصورُ
غيرُ المصدود، وقال: المحصورُ هو المريضُ، والمصدودُ هو الذي يردُّه المشركون،
كما ردُّوا رسولَ الله صلى الله عليه وآله ليس من مرضٍ، والمصدود تحلُّ له النساء، والمُحصور لا
تحلُّ له النساء»^(١) فإنَّ حمل استعمال المحصور على أنَّه اصطلاحٌ محض لم ينشأ عن
المناسبة اللغويّة في غاية البعد.

٢ - موثقة زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المصدودُ يذبُّ حيثُ صدَّ ويرجعُ
صاحبه فيأتي النساء، والمُحصورُ يبعثُ يهديه ويعدُّه يوماً فإذا بلغ الهدى أحلَّ
هَذَا في مكانه..»^(٢).

نلاحظ أنَّ حكم المحصور في الرواية مطابق للحكم الوارد في الآية وعلى
خلاف ذلك المصدود، وهو ما يؤكد أنَّ ما قيل من أنَّ سبب نزول الآية هو صدُّ
المشركين لرسول الله صلى الله عليه وآله في عمرة الحديبية ليس صحيحاً وإلا لزم أن يكون
الوارد غير شاملٍ للمورد، فالوارد وهي الآية مناسبة لحكم المحصور، والمورد
بحسب الدعوى هو صدُّ المشركين يوم الحديبية.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٤٦٤، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ١٧٧.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٧١، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ١٨٠.

٣- صحیحة معاویة بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْمَحْضُورُ غَيْرُ الْمَضُودِ، الْمَحْضُورُ الْمَرِيضُ، وَالْمَضُودُ الَّذِي يَصُدُّهُ الْمُشْرِكُونَ كَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَأَصْحَابَهُ لَيْسَ مِنْ مَرَضٍ، وَالْمَضُودُ مَحِلٌّ لَهُ النَّسَاءُ، وَالْمَحْضُورُ لَا مَحِلَّ لَهُ النَّسَاءُ، قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أُحْصِرَ فَبَعَثَ بِالْهَدْيِ قَالَ: يُوَاعِدُ أَصْحَابَهُ مِيعَادًا إِنْ كَانَ فِي الْحَجِّ فَمَحِلُّ الْهَدْيِ يَوْمَ النَّحْرِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ فَلْيَقْصُصْ مِنْ رَأْسِهِ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَلْقُ حَتَّى يَفْضِيَ الْمَنَاسِكَ وَإِنْ كَانَ فِي عُمْرَةٍ فَلْيَنْظُرْ مِقْدَارَ دُخُولِ أَصْحَابِهِ مَكَّةَ وَالسَّاعَةَ الَّتِي يَعِدُهُمْ فِيهَا فَإِذَا كَانَ تِلْكَ السَّاعَةَ قَصَرَ وَأَحَلَّ وَإِنْ كَانَ مَرِيضًا فِي الطَّرِيقِ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ فَأَرَادَ الرَّجُوعَ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ وَنَحَرَ بَدَنَهُ أَوْ أَقَامَ مَكَانَهُ حَتَّى يَبْرَأَ إِذَا كَانَ فِي عُمْرَةٍ وَإِذَا بَرَأَ فَعَلَيْهِ الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ، وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ الْحَجُّ رَجَعَ أَوْ أَقَامَ فَقَاتَهُ الْحَجُّ فَإِنَّ عَلَيْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ، فَإِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام خَرَجَ مُعْتَمِرًا فَمَرَّ فِي الطَّرِيقِ فَبَلَغَ عَلِيًّا عليه السلام ذَلِكَ وَهُوَ فِي الْمَدِينَةِ فَخَرَجَ فِي طَلَبِهِ فَأَذْرَكَهُ بِالسَّقِيَا وَهُوَ مَرِيضٌ بِهَا، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ مَا تَشْتَكِي فَقَالَ: أَشْتَكِي رَأْسِي، فَدَعَا عَلِيٌّ عليه السلام بِبَدَنَةِ فَنَحَرَهَا وَخَلَقَ رَأْسَهُ وَرَدَّهُ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَلَمَّا بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ اعْتَمَرَ، قُلْتُ: أَرَأَيْتَ حِينَ بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ قَبْلَ أَنْ يُخْرَجَ إِلَى الْعُمْرَةِ حَلَّتْ لَهُ النَّسَاءُ قَالَ: لَا مَحِلَّ لَهُ النَّسَاءُ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، قُلْتُ: فَمَا بَالُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله حِينَ رَجَعَ مِنَ الْحُدَيْبِيَّةِ حَلَّتْ لَهُ النَّسَاءُ وَلَمْ يَطُفْ بِالْبَيْتِ قَالَ: لَيْسَا سِوَاءَ كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله مَضُودًا وَالْحُسَيْنُ عَ مَحْضُورًا»^(١).

فالرواية عبرت عمّن منعه المرض عن أداء الحج أو العمرة بأنّه أحصر، ولم يدخل في مفروض السؤال والجواب من صدّ من قبل العدو وهو ما يؤكّد أنّ هذا التعبير المطابق لما عبرت به الآية كان مستعملاً في خصوص من أحصر بمثل المرض، ثم إنّ الرواية أكّدت كذلك أنّ المحصور ليس كالمصدود وحكم المحصور الذي بيّنته الرواية مناسبٌ للحكم الذي أفادته الآية وعلى خلاف ذلك حكم المصدود فإنّه ليس مطابقاً للحكم الوارد في الآية وهو ما يؤكّد عدم صحّة ما قيل من أنّ الآية نزلت في يوم الحديبية.

معنى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ يعني ما تيسّر له وسهل عليه إرساله من أجناس الهدى، فاستيسر في مقابل استصعب، وهو بمعنى تيسّر، ونظيره استكبر بمعنى تكبّر، واستعظم بمعنى تعظّم، والهدي يكون من الأنعام الثلاثة الإبل أو البقر أو الغنم من المعز أو الضأن، وقيل إنّ الهدى جمع مفرد هديّة مثل ثمر وثمره وتمر وتمرّة، ومطيّ ومطيّة، ومنشأ تسميته بالهدى هو أنّه يهدى لبيت الله الحرام قرابة لله تعالى، فهو من أهديت الهدية إهداءً، وأهديت الهدى إلى بيت الله إهداءً، ويُمكن أن يكون من هداه بمعنى ساقه فسُمّي هدياً، لأنه يُساق إلى الحرم نظير ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ أي فسوقوهم إلى صراط الجحيم.

إذا اتّضح ذلك فمعنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ هو: إنّ أحصركم مانع من مرضٍ وشبهه فعليكم ما تيسّر لكم من الهدى، فيكون

مساق الآية مساق قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أي فعليكم عدّة من أيام أخر أي عليكم صيام عدّة من أيام أخر، فيكون ما استيسر في موضع رفع مبتدأ، ويمكن أن يكون منصوباً على تقدير فاهدوا ما استيسر من الهدى.

معنى قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ...﴾:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، ومعنى ذلك هو النهي عن التحلّل وارتكاب شيء من تروكات الإحرام قبل بلوغ الهدى محله، فالنهي عن الحلق كناية عن النهي عن التحلّل من الإحرام، ومقتضى مفهوم الغاية في الآية أنه إذا بلغ الهدى الذي بعثه المحصور المحلّ الذي أمر الله أن يُذبح أو يُنحر فيه جاز له الحلق والتحلّل من الإحرام، ومحلّ الهدى - كما نصّت على ذلك الروايات عن أهل البيت عليهم السلام - هو منى إن كان المحصور مُحْرماً بالحج، وإن كان مُحْرماً بالعمرة فمحلّ الهدى هي مكّة، هذا في المحصور، وأمّا المصدود فيذبح في مكانه ويتحلّل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية، وقلنا إن هذه قرينة على أنّ الآية لم تنزل يوم الحديبية لأنّها متصدية لبيان حكم المحصور دون المصدود. ثم إن الظاهر من الآية هو كفاية الظن ببلوغ الهدى محله لجواز التحلّل، فإنّ ذلك هو مقتضى مناسبات الحكم والموضوع، إذ يتعدّد في ذلك الزمن حصول العلم أو حتى الإطمئنان ببلوغ الهدى محله إذ أنّ احتمال طروء العواتق أو عدم وجدان الهدى أو موته يظلّ قائماً ولا طريق لارتفاع هذا الاحتمال إلا مع رجوع من أرسلهم وإخبارهم له أنّهم قد ذبحوا الهدى في محله، والواضح من الآية أنّه

لا يجب عليه انتظارهم حتى يرجعوا، ومقتضى ذلك هو كفاية الظنّ المعتدّ به لدى العقلاء وذلك بأن يكون قد انتظر زمناً يكفي لوصولهم وشرائهم للهدى أو انتظر إلى يوم النحر ومقداراً من الوقت يكفي لوصولهم إلى منى وشرائهم للهدى وذبحه.

حَكْمُ مَنْ كَانَ بِهِ أَذَىٌ مِنْ رَأْسِهِ :

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذَىٌ مِنْ رَأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ المراد من المريض في هذه الفقرة من الآية ليس هو المريض الذي يمنعه مرضه من أداء مناسك الحج أو العمرة بل هو المريض بمرض يشقُّ عليه بسببه البقاء دون حلق، فإذا اتَّفَقَ ذلك لمحرِّمٍ جاز له بمقتضى هذه الآية الحلق إلا أنه لا يتحلَّل بهذا الحلق بل يظلُّ على إحرامه، ويتعيَّن عليه أداء مناسك الحجِّ أو العمرة إذا لم يكن محصوراً أو مصدوداً، وكذلك لو كان به أذىٌ من رأسه بأن كان بقاؤه دون حلقٍ موجباً لوقوعه في الأذى لكثرة ما في رأسه من القمل أو القروح، فيجوز لمثله الحلق ولا يكون ذلك موجباً لتحلُّله من إحرامه كما ذكرنا في الفرض الأول، فالمريض بمرضٍ يكون الحلق موجباً لزواله أو التخفيف من ألمه أو يكون الحلق وسيلةً لعلاجه كما لو كان مبتليَّ بقروح أو جراحة لا يُمكن مداواتها إلا بعد الحلق فهذا هو الذي يسوغ له الحلق حال الاحرام، وكذلك لو لم يكن مريضاً ولكنه كان يتأذى من بقاء شعره دون حلق كما لو صار رأسه مأوىً للهوام كالقمل وبيوضها ولم يكن من وسيلةٍ للتخلُّص من هذا الأذى إلا بالحلق ففي مثل هذا الفرض يجوز له أيضاً الحلق، وفي كلا

الفرضين تلزمه الكفارة وهي مخيرة بين الصوم أو الصدقة أو النُسك جمع نسيكة وهي الذبيحة، ومقدار ما يجب عليه صيامه - بمقتضى ما أفادته الروايات - ثلاثة أيام، ولو اختار الصدقة كان عليه التصدُّق بإطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان، وأمَّا النُسك فشاة يذبحها ويتصدَّق بها على الفقراء، فهو مخيرٌ بين هذه الخصال الثلاث، وقد فصلنا ذلك في بحث الكفارات.

فقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ﴾ معناه فعليه فدية أي كفارة، والجملة جوابٌ للشرط وهو قوله: ﴿فَن كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ﴾ فالفاء في قوله: ﴿فَفِدْيَةٌ﴾ هي الرابطة لجواب الشرط، وفدية في محلِّ رفع مبتدأ لخبر محذوف والتقدير فعليه فدية، فالجار والمجرور متعلِّقٌ بمحذوف خبر، والتقدير فواجبٌ عليه فدية، وإنما تجب عليه الفدية بالحلوق فلو صبر على الأذى ولم يخلق لم تجب عليه الفدية، ولذلك يكون في الآية محذوف مقدرٌ، والتقدير هو إن أصابه مرض أو أذى فحلوق فعليه فدية.

هذا وقد ورد أن سبب نزول هذه الفقرة من الآية كما في الكافي بسندٍ معتبر إلى حريز عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ وَالْقَمَلُ يَتَنَاثَرُ مِنْ رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ لَهُ: أَتَوُذِيكَ هَوَامُكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ فَأَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿فَن كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ- فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ﴾ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ يَخْلُقَ وَجَعَلَ الصِّيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَالصَّدَقَةَ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدِّيْنٍ وَالنُّسْكَ شَاةً..»^(١).

وقد ورد ما يقرب من ذلك في طرق العامة كما في السنن الكبرى للنسائي أخرج بسنده عن كعب بن عجرة قال: «أتى عليّ رسول الله ﷺ وسلم زمن الحديدية وأنا أوقد تحت قدرٍ والقملُ يتناثرُ على جبهتي أو حاجبي، فقال: أتؤذيك هوأمك؟ فقلتُ: نعم قال: فاحلقُ رأسك وأنسك نسيكة أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين، قال: لا أدري ما بهنَّ بدأ»^(١).

وهذه الرواية لا تدلُّ على أن تمام الآية نزلت في الحديدية، فلعلَّ هذه الفقرة نزلت مستقلةً في هذا المورد بل إنَّ ذلك هو الظاهر جدًّا من رواية حريز والتي لم تبيِّن زمن نزول هذه الفقرة من الآية وهل وقع ذلك في الحديدية أو في الطريق إلى حجة الوداع أو في الطريق إلى عمرة الطائف أو الجعرانة.

معنى التمتع بالعمرة إلى الحج:

الجهة الخامسة: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ يعني إذا انتفى ما يوجب الخوف فلم يكن المكلف يخشى على نفسه من سلوك طريق الحجِّ وذلك لكمال صحته وأمن الطريق من السباع واللصوص والآفات كالسيول والأمطار والأعاصير وما أشبه ذلك من الأمور المخوفة: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ أي فمن استمتع وانتفع بالعمرة وذلك بالتحلل من الإحرام بعد أدائها إلى وقت الحج فوظيفة مثله ذبح ما تيسر من الهدى، فمعنى التمتع بالعمرة هو أن يُحرم المكلف في أشهر الحج من الميقات فيدخل مكة ويؤدِّي مناسك العمرة وهي الطواف وصلاته والسعي

بين الصفا والمروة ثم يتحلل من إحرام العمرة بالتقصير ويظل مُحللاً إلى وقت الحج، فإذا جاء وقتُ الحجِّ أحرم من مكة بالحجِّ وأدى مناسكه من الوقوفين وسائر الأعمال، فهذا هو الذي تمتع بالعمرة إلى الحج، وقد فرضت عليه الآية أن يذبح ما تيسر له من الهدى، وأختلف أن فرض الهدى على مثله هل هو جبران لما تمتع به من تروكات الإحرام بعد العمرة إلى الحجِّ أو هو وظيفةٌ ونُسكٌ من نُسك الحج؟ والصحيح عندنا أنه من نُسك الحجِّ وليس هو جبراً لما استباحه واستمتع به من محظورات الإحرام بين العمرة والحج.

وعندنا أن التمتع بالعمرة إلى الحجِّ هي وظيفة الآفاقي الذي يبعد موطنه عن مكة بما لا يقل عن ثمانية وأربعين ميلاً، وأمّا غيره فله أن يحجَّ قارناً فيسوق معه الهدى، فإذا أحرم من الميقات بحجِّ القران لم يكن له أن يتحلل من إحرامه قبل أداء مناسك الحج من الوقوفين والرمي وسائر الأعمال، وأمّا من حجَّ مفرداً من الميقات فلم يسق معه هدياً فإنَّ له - عندنا - أن يعدل بحجِّه إلى عمرة التمتع فيؤدِّي أعمال العمرة من الطواف وصلاته والسعي ثم يتحلل من إحرامه بالتقصير ويظلُّ مُحللاً متمتعاً بمحظورات الإحرام إلى وقت الحج وعنده يُحرم من مكة بالحجِّ ويؤدِّي أعماله فتكون وظيفته أن يذبح ما تيسر من الهدى، وهذه هي المتعة التي منعها عمر، فعنده أن من أحرم بالحج فليس له أن يتحلل بالعمرة وإن لم يسق معه هدياً، على خلاف ما أفاده رسول الله ﷺ في حجة الوداع فإن أكثر المسلمين الذين حجُّوا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع أحرموا بالحج ولكنهم لم يسوقوا معهم الهدى أي أنهم أحرموا بحجِّ الأفراد من ميقات

الشجرة ودخلوا مكة حجاً فأمر رسول الله ﷺ كلَّ من لم يسق هدياً أن يعدل بحجّه إلى عمرة ثم يتحلّل إلى وقت الحج وبقي رسول الله ﷺ وعليه الصلاة محرّمين لأنّهما ساقا معهما الهدى فكان إحرامهما بحجّ القرآن.

فاحتجاج عمر يومها كان على ما أمر به رسول الله ﷺ من العدول عن حجّ الأفراد إلى عمرة التمتع الذي يتحلّل المكلف بعد أدائها من إحرامه ويبقى محلاً إلى وقت الحج فإذا جاء وقته أحرم بالحجّ من مكة وخرج إلى عرفات، وقد فعل المسلمون ما أمر به رسول الله ﷺ فعدلوا بحجّهم إلى العمرة بعد دخول مكة، وبعد أدائها تحلّلوا وتمتعوا بتروكات الإحرام من الطيب والزينة والنساء، ولما جاء وقت الحج يوم التروية أحرموا بالحجّ من مكة وخرجوا إلى عرفات وأتمّوا حجّهم وذبحوا الهدى كما أمرت الآية، فهم قد تمتّعوا بالعمرة إلى الحج لذلك لزمهم أن يذبحوا ما تيسر من الهدى.

وخلاصة القول: إنّ المكلف تارة يُحرم من الميقات في أشهر الحج بعمرة التمتع فوظيفة مثله أن يؤدّي مناسك العمرة ثم يتحلّل بالتقصير فتحلّ له جميع محظورات الإحرام إلى أن يأتي وقت الحج فيُحرم للحج من مكّة ويخرج إلى عرفات والمشعر الحرام ويؤتمّ حجّه ويلزمه أن يذبح يوم الأضحى ما تيسر له من الهدى، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ ولم يقع خلاف بين المسلمين في مشروعية ذلك، وإنّما وقع الخلاف في فرض إحرام المكلف من الميقات بالحجّ أي بحجّ الأفراد الذي لا يسوق معه الحاجُّ هدياً فإذا دخل مكّة حاجّاً بالأفراد هل يجوز له العدول بالحجّ إلى عمرة التمتع

أو يلزمه البقاء على إحرام الحج إلى أن يُتِمَّهُ ويتحلَّل من إحرامه يوم العيد؟ ذهب الكثير من العامة - تبعاً لعمر - إلى أنه لا يجوز العدول بالحجَّ إلى عمرة التمتع بل يتعيَّن عليه البقاء على إحرام الحج إلى يوم العيد^(١)، وهذا هو مقصود عمر من متعة الحج التي حرَّمها في عهده وتوعَّد من فعلها بالعقوبة، فمقصوده من متعة الحج هو العدول من حج الأفراد إلى عمرة التمتع ثم التحلُّل إلى وقت الحج والإحرام من مكة بالحج، وأمَّا الإمامية فذهبوا قاطبة - تبعاً لرسول الله ﷺ - إلى جواز أن يعدل من دخل بحج الأفراد إلى عمرة التمتع ويؤدِّي مناسك العمرة ويتحلَّل بالتقصير من الإحرام وتسوغ له بعد التحلُّل كلُّ محظورات الإحرام، فإذا جاء وقت الحج أحرم من مكة بالحج وخرج إلى عرفات وأتمَّ الحج وذبح ما تيسَّر من الهدى.

صوم بدل الهدى:

الجهة السادسة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَعْيًا إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكَ عَشْرَةَ كَأْمَلَةٍ﴾ يعني فمن لم يجد ما يتيسَّر من الهدى بأن لم يجد ما يشتريه من الأنعام الثلاثة أو لم يكن يملك الثمن الذي يشتري به فوظيفة مثله أن يصوم بدل الهدى عشرة أيام، فيصوم منها ثلاثة أيام في الحجِّ، ويصوم السبعة الباقية إذا رجع إلى أهله، فيكون بذلك قد أتمَّ صيام عشرة أيام.

وورد في الروايات عن أهل البيت عليهم السلام أنَّ الثلاثة أيام التي تُصام في الحجِّ هي اليوم الذي يسبق يوم التروية، واليوم الثاني هو يوم التروية، واليوم الثالث

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد - ابن رشد الحفيد - ج ١ / ص ٢٦٧، ٢٦٨.

هو يوم عرفة، فومًا ورد في ذلك صحيح حماد بن عيسى قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال علي عليه السلام: صيامُ ثلاثة أيامٍ في الحجِّ قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك فليتسحرَّ - ليلة الحصبة يعني ليلة النفر - ويصبح صائماً ويومين بعده، وسبعة إذا رجع»^(١) وقد أفادت الروايات أنَّ الأيام الثلاثة تكون متوالية ويُمكن ارتفاع هذا القيد في بعض الفروض وثمة تفاصيل ترتبط بهذه المسألة تُعرف من ملاحظة الروايات وكتب الفقه.

فقوله: ﴿فِي الْحَجِّ﴾ متعلِّق بصيام يعني فصيامٌ في الحج ثلاثة أيام، ومعنى ذلك أنَّ الصيام يكون في شهر الحج وفي وقت أدائه، والفاء في قوله: ﴿فَصِيَامُ﴾ هي الرابطة للشرط، وصيام في محلِّ رفع مبتدأ لخبر محذوف والتقدير فعليه صيام.

الفائدة من قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾:

ومعنى قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ هو أنَّ تلك الأيام الثلاثة والسبعة عشرة كاملة، وفائدة تصدِّي الآية لبيان ناتج مجموع الثلاثة والسبعة رغم وضوحه هي أنَّه ينفي توهم إرادة التخيير فإنَّ الواو قد تأتي بمعنى التخيير كما في قولهم: «جالس الحسن وابن سيرين» وكما في قوله: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتُكْلَتَ وَرَبْعَ﴾ أي اثنتين أو ثلاث أو أربع، ولهذا قد يتوهم متوهم أنَّ مراد الآية هو الأمر بصيام إمَّا ثلاثة أيام في الحج أو سبعة أيام إذا رجع الحاجُّ إلى بلده، فإنَّ

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٢٣٢ - ٢٣٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٤ /

احتمال التخيير بين الثلاثة والسبعة واردة، إذ أنَّ الصوم في الحج والسفر وأثناء أداء الأعمال يكون أشقَّ ولذلك كانت الأيام ثلاثة، وأمَّا الصوم في الوطن وبين الأهل فإنه أخفُّ مؤنةً ولهذا كان سبعة، فاحتمال إرادة الآية للتخيير بين الثلاثة والسبعة واردة، فتذليل الأمر بقوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ ينفي هذا الاحتمال وتصبح الآية واضحة في أن المراد هو الأمر بصوم مجموع الثلاثة والسبعة.

ثم إنَّ في قوله: ﴿كَامِلَةٌ﴾ مزيد تأكيد على وجوب الإلتزام والتقيد بتمام العدد، وذلك منعاً للتهاون والتساهل بأنَّ يُحدَّث المكلف نفسه أنه إذا صام أكثر الأيام فقد امتثل فيصوم مثلاً الأيام الثلاثة الأولى في الحج ويصوم إذا رجع أربعة أو خمسة أيام ويُغفل الباقي تدرُّعاً بأنَّه قد جاء بأكثر ما وجب عليه، ولا يسأل الله تعالى عن القليل بعد امتثال الكثير، فإنَّ فائدة توصيف العشرة بالكاملة هو التشديد والتأكيد على أنه لا رخصة في إغفال هذا العدد ولا يقبل الله تعالى من العبد إلا أن يستوعب بصومه هذا العدد المنصوص كاملاً غير منقوص.

التمتع وظيفة من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام:

قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ إشارة إلى ما أفادته الآية من الحكم بمشروعية الجمع بين العمرة والحج والذي عبَّرت عنه بالتمتع بالعمرة إلى الحج، هذا الحكم هو لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام يعني هذا الحكم ليس لأهل مكة ومن حولها وإنما هو للآفاقيين.

ونُسب إلى الشافعي القول بأنَّ المشار إليه باسم الإشارة «ذلك» هو ما

ذكرته الآية من لزوم الهدى أو بدله بدعوى أن هذا الحكم هو الأقرب إلى اسم الإشارة فيكون هو المتعين^(١)، وعليه يكون مفاد الآية هو أن إيجاب الهدى أو بدله ثابتٌ على غير حاضري المسجد الحرام أي ثابت على الآفاقيين، وهذه الدعوى مخالفة لظاهر الآية، إذ لو كان اسم الإشارة عائداً على الحكم بلزوم الهدى أو بدله وهو الصيام لقاتل الآية ذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لا أن تقول: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ﴾ فالمناسب لقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ﴾ هو أن الإشارة عائدة على ما بيّنته الآية من الحكم بمشروعية التمتع بالعمرة إلى الحج فيكون مفادها هو أن هذه المشروعية ثابتة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وبذلك يكون المشروع من أقسام الحج لحاضري المسجد الحرام هو القرآن والإفراد دون المتعة.

وقد نصّت على ذلك الكثير من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: صحيحة عبيد الله الحلبي، وسليمان بن خالد، وأبي بصير كلهم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس لأهل مكة، ولا لأهل مر، ولا لأهل سرف، متعة، وذلك لقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾»^(٢).

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر قال: قلت لأخي موسى بن جعفر عليه السلام: «لأهل مكة أن يتمتعوا بالعمرة إلى الحج؟ فقال: لا يصلح أن يتمتعوا، لقول

(١) تفسير الرازي - فخر الدين الرازي - ج ٥ / ص ١٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٢، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١١ / ص ٢٥٨.

الله ﷻ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).

وأما تحديد من هم المقصودون في الآية بحاضري المسجد الحرام فالمشهور^(٢) عندنا هم أهل مكة ومن لا يتجاوز موطنهم ثمانية وأربعين ميلاً منها من تمام جهاتها أي ستة عشر فرسخاً من كل جهة، فهؤلاء تكون وظيفتهم حجّ القرآن أو الأفراد ومن عداهم فوظيفتهم التمتع بالعمرة إلى الحج.

وقد نصّت على ما ذهب إليه المشهور صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: قولُ الله ﷻ في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: يعني: أهل مكة ليس عليهم متعة، كلُّ مَنْ كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة، فهو ممن دخل في هذه الآية، وكلُّ مَنْ كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة»^(٣).

وتؤيدها رواية أخرى أوردها الشيخ باسناده عن عليّ بن السندي عن حماد عن حريز عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن قول الله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: ذلك أهل مكة، ليس لهم متعة، ولا عليهم عمرة قال: قلتُ: فما حدُّ ذلك؟ قال: ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة، دون عسفان، ودون ذات عرق»^(٤).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٢ - ٣٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٢٥٩.

(٢) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ١٤ / ص ٣٢١. جواهر الكلام - الشيخ حسن

النجفي الجواهري - ج ١٨ / ص ٦

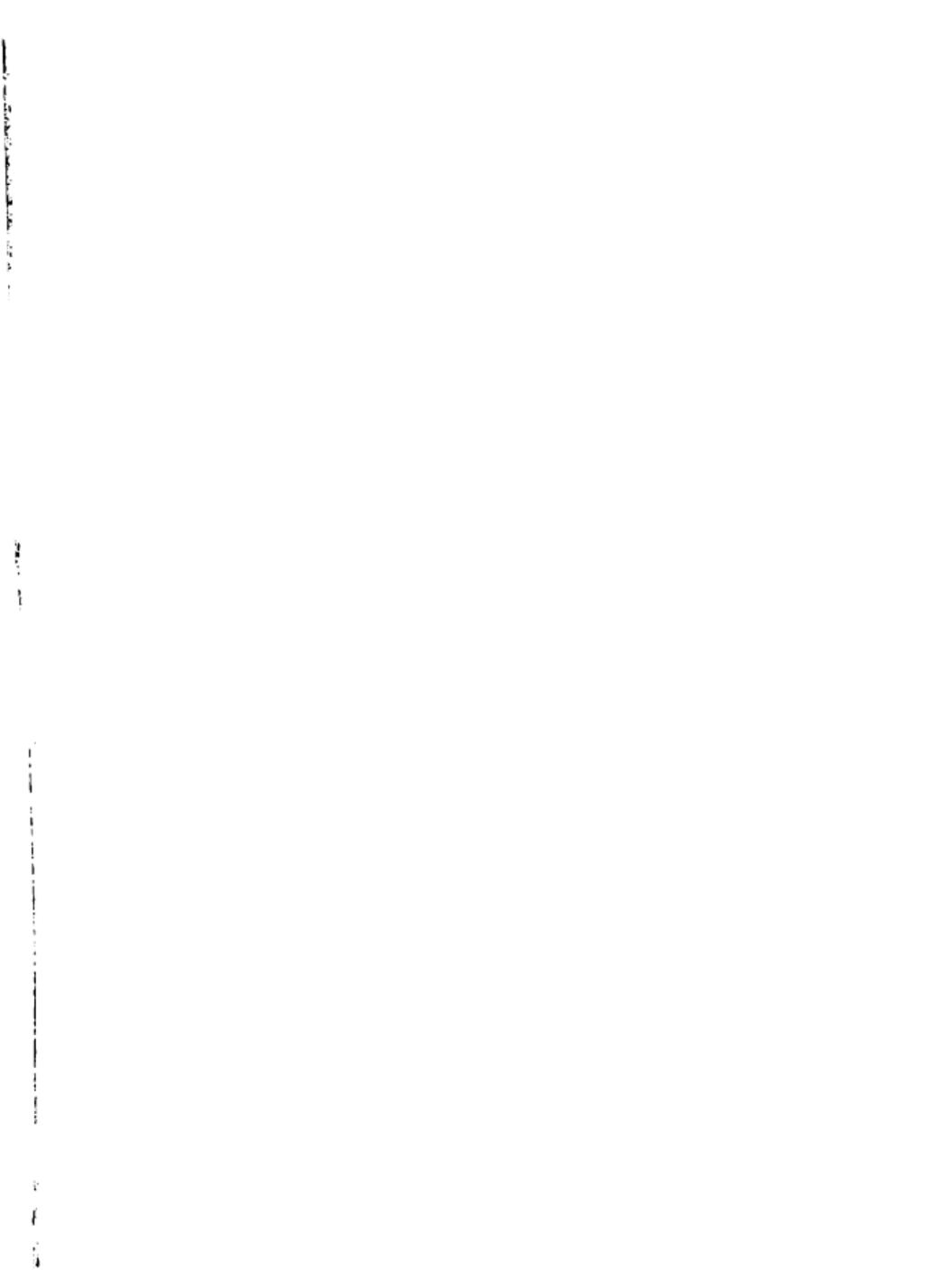
(٣) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ / ص ٢٥٩.

(٤) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٤٩٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١١ /

وفي مقابل ما ذهب إليه المشهور نُسب إلى بعض الفقهاء كالشيخ في المبسوط وابن إدريس والمحقق في الشرائع أنَّ الحدَّ الذي يتعيَّن بعده على المكلف أن يتمتع بالعمرة إلى الحج هو اثنا عشر ميلاً من كلِّ جانب أي أربعة فراسخ^(١)، فَمَن كان أهله فيما دون هذا الحدِّ فوظيفته القرآن أو الأفراد، ومَن كان موطن أهله بعد هذا الحدِّ فوظيفته التمتع، وليس لهذا القول من مستند سوى دعوى أن المقصود ممَّا ورد في صحيحة زرارة من التحديد بالثمانية والأربعين ميلاً هو الحدُّ من أربع الجهات، فيكون الحدُّ من كلِّ جهة اثني عشر ميلاً، وأيدوا ذلك بأنَّه الموافق للأصل، فإنَّ عدداً من الروايات أفادت أنَّ التمتع واجب على كلِّ أحد، فالقدر المتيقن الخارج عن هذه الإطلاقات هو مَن كان فيما هو دون هذا الحدِّ، فيبقى غيره مشمولاً لإطلاقات الأمر بالتمتع إلا أنَّ ذلك لا يتم بعد وضوح صحيحة زرارة في أنَّ الحدَّ المذكور فيها وهو الثمانية والأربعين ميلاً حدُّ من تمام الجهات كما هو مقتضى قوله: «كما يدور حول مكة» المؤيد برواية زرارة الأخرى والتي صرَّحت بأنَّ الحدَّ المذكور حدُّ من تمام الجهات قال: «ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة». والتفصيل لذلك أكثر خارج عن مورد الغرض.

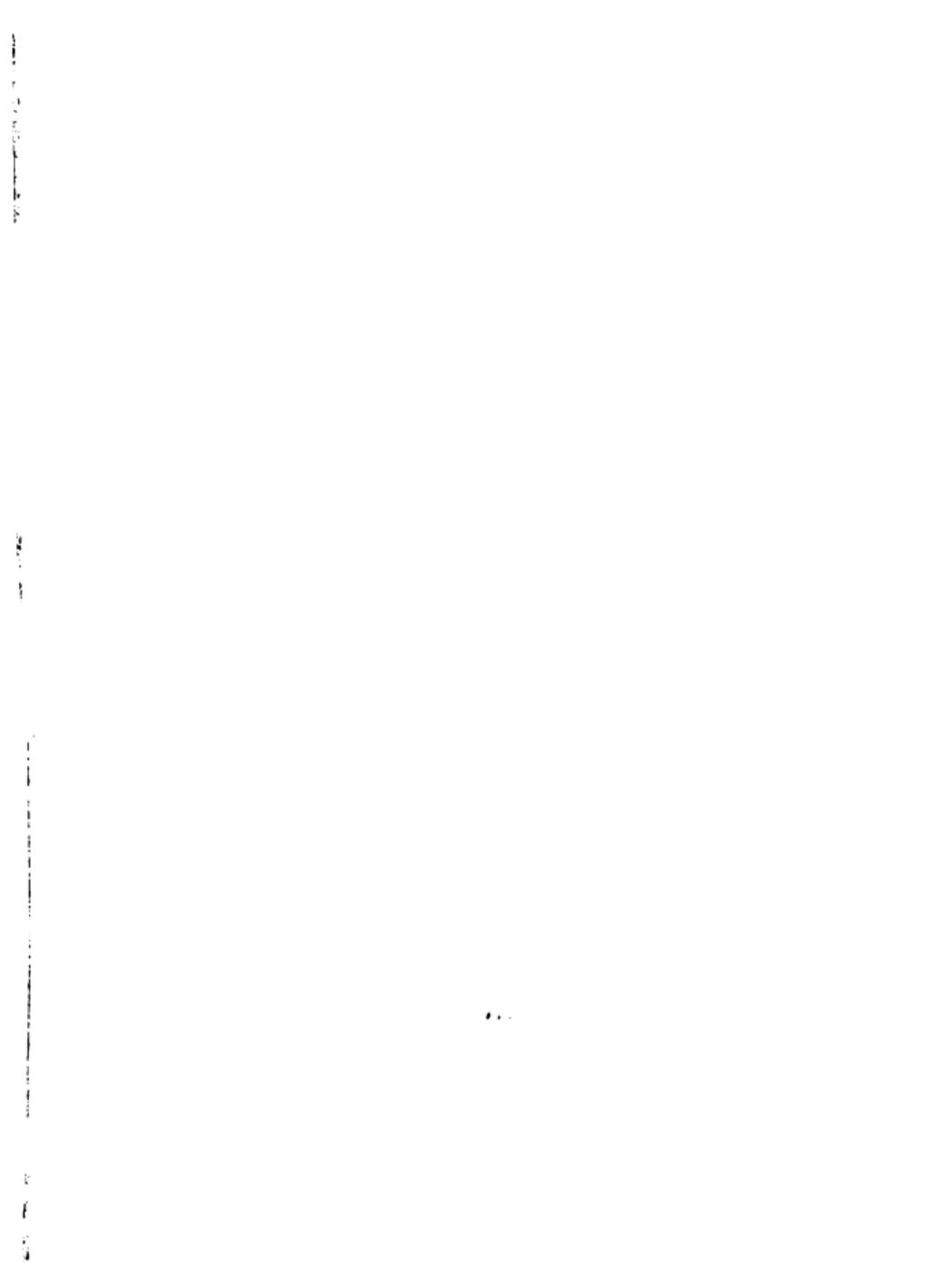
(١) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ١٤ / ص ٣٢١ - ٣٢٢. جواهر الكلام - الشيخ

حسن النجفي الجواهري - ج ١٨ / ص ٦.





كِتَابُ الْكُفَّارَاتِ

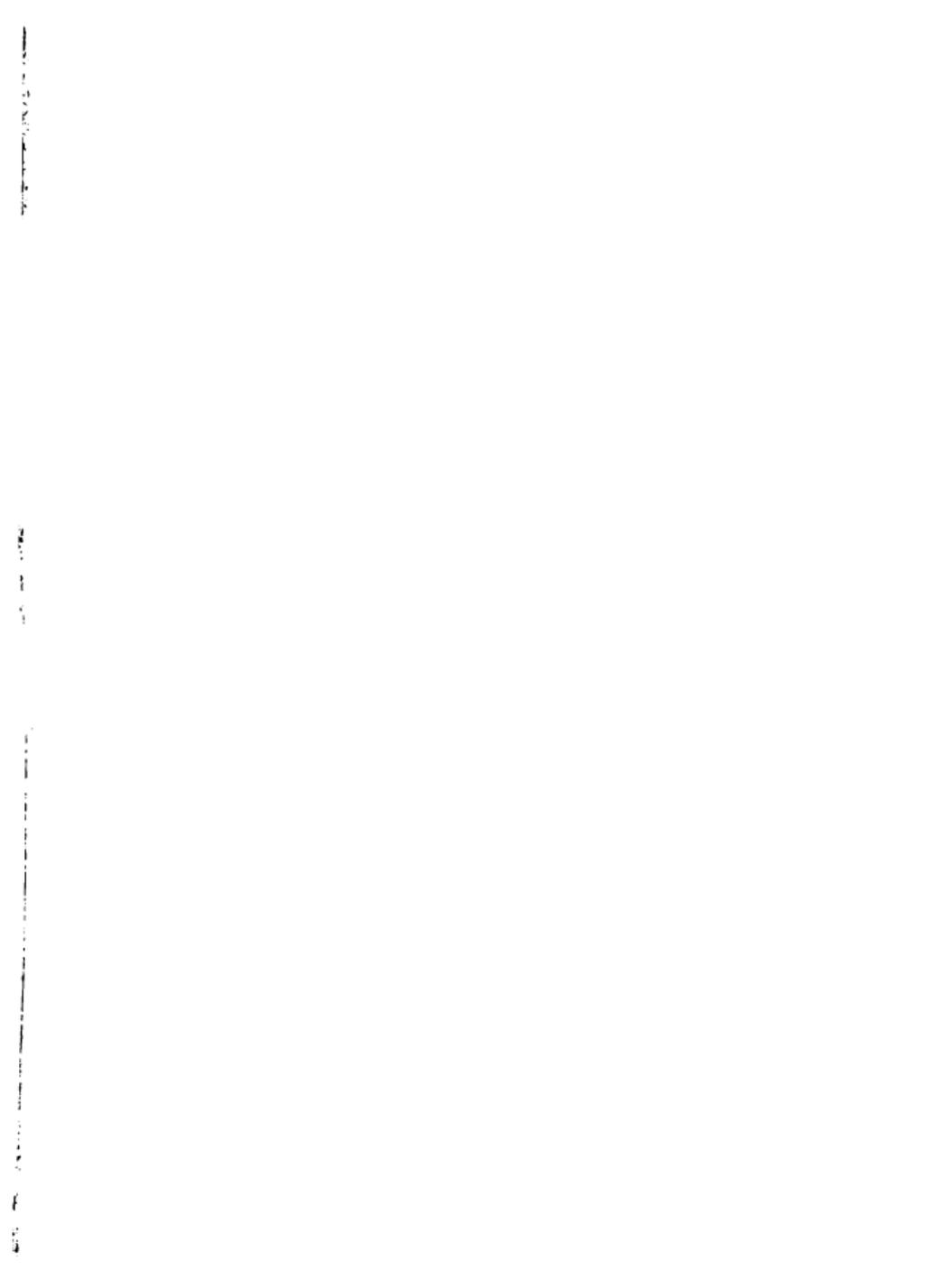




كِتَابُ الْكُفَّارَاتِ

المبحث الأول

كفارات قتل الخطأ والظهار واليمين



المبحث الأول

كفارات قتل الخطأ والظهار واليمين

الكفارة: جزاء مفروض شرعاً مقابل ذنبٍ مرتكب أو لتدارك خطأ وقع أو للتعويض عن تكليفٍ قصرت عن امتثاله قدرةً المكلف، فمثال الأول كفارة القتل العمدي وكفارة الإفطار العمدي، ومثال الثاني كفارة قتل الخطأ، ومثال الثالث كفارة حلق المحرم لرأسه لأذى يجده، وكفارة التظليل أو عدم المبيت في منى اضطراراً.

والكفارة المفروضة شرعاً على أنحاء أربعة:

الأول: كفارة مرتبة: ومثالها كفارة الظهار، وكفارة قتل الخطأ، ويجب في الموردين على من تعلقت الكفارة بعهدته عتق رقبة فإن لم يستطع لزمه صيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع انتقلت وظيفته إلى الإطعام لستين مسكيناً.

الثاني: كفارة مخيرة: ومثالها كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان، وكفارة حنث العهد، ويجب في موردها على المكلف اختيار احدي الخصال الثلاث إما عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً.

الثالث: كفارة مخيرة ابتداءً ثم مرتبة: ومثالها كفارة حنث اليمين، وكفارة الإيلاء، ويجب فيها أولاً على مرتكب الموجب لهذه الكفارة اختيار احدي

الخصال الثلاث، فيما أن يُعتق رقبة أو يُطعم عشرة مساكين أو يكسوهم فإن عجز عن شيءٍ من ذلك انتقلت وظيفته إلى الصيام لثلاثة أيام.

الرابع: كفارة الجمع: ومثلها كفارة قتل المؤمن عمداً وعدواناً، وكفارة الإفطار على محرّم عند المشهور، وفي هذه الكفارة يتعيّن على المرتكب للموجب لها أن يجمع بين العتق لرقبة والصيام لشهرين متتابعين والإطعام لستين مسكيناً. وأكثر الكفارات ثبتت من طريق السنّة الشريفة، وبعضها تصدّى القرآن لبيانها، وهي كفارة قتل الخطأ، وكفارة الظهار وكلاهما من قسم الكفارة المرتبة، وكفارة اليمين وكفارة الصيد للمحرّم وكفارة حلق الرأس للمحرّم، وسوف نستعرض الآيات المتصدية لبيان هذه الكفارات الخمس.

كفارة قتل الخطأ:

أما كفارة قتل الخطأ فبيّنتها الآية من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾^(١)

وقد بيّنا جوانباً ممّا أفادته الآية المباركة في كتاب القصاص والديات، وتبيّن في المقام ما اشتملت عليه الآية من الأمر بهذه الكفارة وذلك ضمن جهات البحث:

معنى قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾:

الجهة الأولى: قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ أي فعلية تحرير رقبة مؤمنة أو الواجب تحرير رقبة مؤمنة، فإما أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ﴾ مبتدأ لخبر محذوف وهو الجار والمجرور «عليه» أو أنه خبر لمبتدأ محذوف والتقدير: الواجب تحرير رقبة مؤمنة، وعلى كلا التقديرين فإن مؤدَى الجملة هو الأمر بتحرير الرقبة، وموضوع هذا الأمر هو قتل المؤمن خطأ، كما هو مقتضى وقوع الأمر بتحرير الرقبة جواباً لجملة الشرط وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾.

ومعنى التحرير للرقبة هو جعلها حرة بعد أن كانت مستعبدة ومسترقّة أي بعد أن كانت مملوكة للغير تُصبح بالتحرير مالكة لنفسها ولكسبها ولطلق تصرفاتها، وهذا هو معنى العتق، والمراد من الرقبة هو ذات العبد أو الأمة والتعبير عنها بالرقبة مجازيٌّ إمّا من باب اطلاق الجزء وإرادة الكل، أو أن منشأ التعبير عنها بالرقبة هو أن الرقبة موضع القيادة، فلأن العبد ملزم بالانقياد لسيّده لذلك ناسب التعبير عنه بالرقبة التي إذا رُفع عنها القيد وتحرّرت فصار له أن ينطلق حيث شاء ومتى شاء.

اعتبار الإيمان في الرقبة هل يدلُّ على اعتبار البلوغ:

الجهة الثانية: هي أن الآية قيّدت الرقبة - المأمور بتحريرها كفارة لقتل الخطأ - بالمؤمنة، ومقتضى ذلك هو عدم اجزاء تحرير الرقبة الكافرة الأعم من المشركة والكتابية، وهل يتعيّن أن تكون بالغه لأن وصف الإيوان لا يصحُّ إلا ممن أدرك؟

الظاهر أنه يتعيّن كونها بالغّة لعدم اعتبار الاقرار والتصديق بالشهادتين من غير البالغ خصوصاً غير المراهق، لذلك لا يصحّ وصف الصغير بالمؤمن وإن أقرّ بالشهادين، والظاهر أنه لا خلاف في ذلك أي في عدم إجزاء عتقه في الكفارة التي يُعتبر فيها الإبان مثل كفارة قتل الخطأ، نعم هذا لولم يكن الصغير محكوماً بإيانه بالتبعية كما لو تولّد من أبوين مسلمين أو كان أحدهما مسلماً حين تولّده، ففي مثل هذا الفرض يكون الصغير مؤمناً بالتبعية، ولذلك ذهب المشهور من فقهاءنا إلى إجزاء الإعتاق للصغير المحكوم بإيانه بالتبعية، وقد نصّت على ذلك رواياتٌ خاصةٌ أيضاً، وخالف في ذلك نزرٌ يسيرٌ من الفقهاء، ولعلّهم استندوا في ذلك إلى بعض الروايات المقتضي ظاهرها لعدم الإجزاء مثل صحيحة معمر بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يُظَاهِرُ مِنْ امْرَأَتِهِ يَجُوزُ عِتْقُ الْمُؤَدِّي فِي الْكَفَّارَةِ؟ فَقَالَ: كُلُّ الْعِتْقِ يَجُوزُ فِيهِ الْمُؤَدِّي إِلَّا فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ﴾ يَعْنِي بِذَلِكَ مَقْرَّةٌ قَدْ بَلَغَتْ الْحِنْثَ»^(١).

وكذلك معتبرة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﷻ: «﴿فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ مُؤَمَّنَةٍ﴾ قال: يعني مقرّة»^(٢).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٦٢، ٤٦٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢٤٩، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ /

وصحيحة أخرى للحلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يجوز في القتل إلا رجل، ويجوز في الظهر وكفارة اليمين صبي»^(١).

إلا أنه لا يبعد عدم منافاة هذه الروايات لما دلَّ على إجزاء عتق الصغيرة المحكومة بالإيمان بالتبعية، فإنَّ مراد الإمام عليه السلام ظاهراً من اعتبار البلوغ والرجولة وصحة الإيمان في كفارة قتل الخطأ هو اشتراط ذلك فيمن لم يكن محكوماً بالإيمان بالتببع كما هو الفرض الأولي فيمن يصدق عليه عنوان المؤمن، فعنوان المؤمن لا يصدق إلا على البالغ الذي يصحُّ منه الإقرار، فهذا هو الأصل الأولي فيمن يصحُّ وصفه بالمؤمن، والإمام عليه السلام - ظاهراً - كان بصدد بيان ذلك فلا يكون ما أفاده منافياً لما ثبت عنهم من تنزيل الصغير المتولّد في الإسلام منزلة المؤمن بالتبعية، ولعلَّ الحاجة لبيان اعتبار الرجولة والبلوغ في الإيمان المعتبر في المعتق تنشأ عن أنَّ أصول الكثير من العبيد والإماء هي الكفر لذلك يتعيّن في مثلهم لقبول إسلامهم البلوغ فلا يكفي لصحة وصفهم بالمؤمنين إقرارهم بالشهادين كما أنَّ وجود العبد الصغير في بلاد الإسلام لا يصحّح الحكم بإسلامه بالتبع مالم يُحرز تولّده من أبوين مسلمين، ولذلك يتعيّن التثبّت من بلوغه قبل قبول إقراره بالشهادين وفيما عدا ذلك لا يكون إعتاقه مجزياً عن كفارة قتل الخطأ.

وعليه لا تكون هذه الروايات معارضة لما دلَّ على إجزاء عتق الصغير

(١) من لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٣ / ٣٧٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٧٧.

المحكوم بإيئانه، هذا وقد وصف صاحب الجواهر هذه الروايات بالمهجورة^(١) فلا تصلح لمعارضة ما دلَّ على إجزاء إعتاق الصغير المحكوم بإيئانه بالتبعية. ومَّا ذكرناه يتَّضح كذلك ما يتَّسع له موضوع وجوب كفارة قتل الخطأ، فموضوعها كما افادت الآية هو قتل المؤمن خطأ، ومقتضى ما أفادته روايات التبعية هو أنَّ من قَتَلَ صغيرًا او مجنونًا محكومًا بإيئانه بالتبعية لزمته كفارة قتل الخطأ، وذلك لأنَّه قتل مؤمنًا خطأ فهو مخاطبٌ بتحرير رقبة مؤمنة.

دلالة الآية على الترتيب في الفروض الثلاثة:

الجهة الثالثة: إنَّ الآية ذكرت للمؤمن المقتول خطأ فروضًا ثلاثة، فالأول فرضته من قوم مؤمنين، والثاني فرضته من قوم كفارٍ محاربين أي وقع قتله في ديار قوم الكفار المحاربين أو بين صفوفهم، والثالث فرضته من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق، وفي الفروض الثلاثة أمرت الآية بالتكفير عن قتل المؤمن بتحرير رقبة مؤمنة، ولم تأمر بالصيام لمن لم يجد رقبة سوى في الفرض الثالث إلا أنَّ الظاهر أنَّ الانتقال في فرض العجز عن العتق لا تختصُّ بالفرض الثالث بل هي وظيفة من عجز عن العتق في الفروض الثلاثة، فإنَّ المُستظهر من الآية أنَّ المتعيَّن على من قتل مؤمنًا خطأ هو العتق لرقبة لا يُجزيه غيرها ولهذا تكرر الأمر بها في الفروض الأول والثاني وكذلك الثالث، ثم في ذيل الآية افترضت عدم الوجدان للرقبة فأفادت أنه في مثل هذا الفرض تنتقل وظيفة المكلف إلى الصيام فقله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ قَصِيَامًا سَهْرَتَيْنِ مُتَتَابِعَتَيْنِ﴾ خطاب لمن قتل

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج٣٣ / ص ٢٠٠.

مؤمنًا خطأً في الفرضيات الثلاث، فإنَّ من غير المحتمل اختصاص الانتقال بفرضية كون القتل من قوم معاهدين، فمضافاً إلى عدم وجود خصوصية تقتضي ذلك فإنَّه لو كان الانتقال خاصاً بالفرضية الثالثة لكان مقتضى ذلك هو سقوط التكليف بالكفارة عند العجز عن العتق في الفرضية الأولى والثانية فيكون القتل للمؤمن المنتمي لقوم مؤمنين والمقتول في وسطهم أخفُّ مؤنةً على القاتل من قتل المؤمن الذي يكون في وسط قومه الكفَّار المعاهدين وهو خلاف المألوف والمنتظر فلو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى بيان، فعدم سقوط التكليف بالكفارة في الفرضية الثالثة بالعجز عن الاعتاق يدلُّ بالأولوية العرفية على عدم السقوط في الفرضية الأولى، وهو ما يمثل قرينة على أنَّ قوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَكَتِيبَيْنِ﴾ خطاب لكلِّ مَنْ قتل مؤمناً خطأً ولم يجد رقبةً مؤمنةً يُعتقها أو لم يجد ما يُعتق به رقبةً مؤمنةً.

ثم إنَّ الآية لم تُبيِّن ماهي الوظيفة في فرض العجز عن الصيام لشهرين متتابعين إلا أنَّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أفادت أنَّه في فرض العجز عن ذلك تنتقل الوظيفة إلى الإطعام لستين مسكيناً، فمن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كفارة الدم إذا قتل الرجل مؤمناً متعمداً إلى أن قال: وإذا قتل خطأً أدَّى دية إلى أوليائه ثم أعتق رقبةً فإن لم يجد صام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع أطعم ستين مسكيناً مدًّا مدًّا، وكذلك إذا وهبت له ديةً المقتول فالكفارة عليه فيما بينه وبين ربِّه لازمة»^(١).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٣٢٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٧٤.

مقتضى الأمر بالتتابع في الآية:

الجهة الرابعة: قَيَّدت الآية الصيام للشهرين بالتتابع، ومقتضى ذلك هو أن الأمور به هو هذه الحصة الخاصة من صيام الشهرين، فلو أُخِلَّ بالتتابع إلى آخر المدَّة فإنَّه لم يأتِ بالمأمور به على وجهه، وبذلك لا يكون المأتي به مُجْزِئاً عن المأمور به سواء نشأ الإخلال بالتتابع عن عذرٍ أو تهاون، هذا ما يقتضيه ظاهر الأمر بالتتابع إلا أنه ورد في الروايات المستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام أن التتابع المأمور به في الآية يتحقَّق بصيام شهرٍ وبعض الشهر بنحو التتابع ثم لا ضير على المكلف في اتمام بقية الأيام بنحو التفريق سواء كان ذلك عن عذرٍ أو لم يكن عن عذر.

فمن الروايات الدالة على ذلك:

موثقة سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ سَأَلْتُهُ: «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَيْفَرَّقُ بَيْنَ الْأَيَّامِ؟ فَقَالَ: إِذَا صَامَ أَكْثَرَ مِنْ شَهْرٍ فَوَصَلَهُ ثُمَّ عَرَّضَ لَهُ أَمْرٌ فَأَفْطَرَ فَلَا بَأْسَ، فَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ شَهْرٍ أَوْ شَهْرًا فَعَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الصَّيَامَ»^(١).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل، فقال: «إن كان على رجلٍ صيام شهرين متتابعين، والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فإن عرض له شيء ففطر منه أفطر ثم يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثم عرض له شيء فافطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يُتَابِعْ أعاد الصوم كله»^(٢).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ١٣٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٠ / ص ٣٧٢.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ١٣٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٠ / ص ٣٧٤.

كفارة الظهار:

وأما كفارة الظهار فبيّنتها الآيات من سورة المجادلة، وهي قوله تعالى:

﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنِ نَسَأَ إِلَيْهِمْ مَا هُمْ بِأُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ * وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ .

وقد فصلنا الحديث حول هذه الآيات في كتاب الطلاق ولو اُحِقَّه، ويبقى في المقام الإيضاح لعددٍ من الأمور:

هل تُجزي الرقبة غير المؤمنة في كفارة الظهار:

الأمر الأول: إنَّ الأمر بتحرير الرقبة كفارة عن الظهار جاء مطلقاً، فلم تُقيد الرقبة بالمؤمنة كما قُيدت في كفارة قتل الخطأ، فهل يقتضي ذلك إجزاء العتق للرقبة غير المؤمنة؟

والجواب: هو أنَّ مقتضى الإطلاق في الآية هو الإجزاء، وكذلك فإنَّ أكثر الروايات المتصدية لبيان كفارة الظهار خالية عن تقييد الرقبة بالمؤمنة، نعم قد يُستظهر من صحيحة معاوية بن وهب اعتبار الإيذان قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ

الله ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ لِامْرَأَتِهِ: هِيَ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّهِ قَالَ: تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَالرَّقَبَةُ يُجْزَى عَنْهُ صَبِيٌّ مِمَّنْ وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ»^(١).

وتقريب الاستدلال بها على اعتبار الإيمان في الرقبة المعتقدة هو تقييدها إجزاء الصبي بكونه مولوداً في الإسلام أي أنه محكوم بالإيمان بالتبعية لو الولديه أو أحدهما، ومقتضى ذلك عدم الإجزاء إذا لم يكن محكوماً بالإيمان كما لو كان متولداً من أبوين كافرين، فلو كان الإيمان غير معتبر في الرقبة المعتقدة للظهار لم يكن وجهٌ للتقييد بكونها مولودة في الإسلام.

ويمكن تأييد اعتبار الإيمان في الرقبة بما ورد من نهي المسلم عن عتق الرقبة المشتركة كما في صحيحة سيف بن عميرة قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ أيجوز للمسلم أن يُعتق مملوكاً مشركاً؟ قال: لا»^(٢).

إلا أنه يرد على الاستدلال بصحيحة معاوية بن وهب بأنه إنما يتم بناءً على ظهور الجملة الوصفية في المفهوم، وأما صحيحة سيف بن عميرة فهي إنما تدلُّ على المطلوب لو أمكن استظهار الحرمة من النهي فإنه لو تم ذلك لصحَّ الاستدلال بالرواية، وذلك لأنَّ الإعتاق للرقبة المشتركة إذا كان محرماً فصيروته مصداقاً للمأمور به مخالفٌ لمقتضى الظهور العرفي، فتحريم الإعتاق للرقبة المشتركة يصلح للدلالة على عدم الإجزاء، إلا أنَّ الشأن في دلالة النهي

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ١٥٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢١٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٣٥.

الوارد في صحيحة ابن عميرة على الحرمة، فقد يُقال إنه لا يدلُّ على أكثر من الكراهة أو المرجوحية فإنَّ هذه المسألة كانت من المسائل العامة البلوى، فلو كان تحرير الرقبة المشركة أو الكافرة محرماً لكان واضحاً. على أنه قد ورد في معتبرة الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام أَعْتَقَ عَبْدًا لَهُ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ حِينَ أَعْتَقَهُ»^(١) ولا قائل بالفصل.

وكيف كان فاشترط إيمان الرقبة في كفارة الظهار وقع مورداً للخلاف بين الفقهاء والإحتياط يقتضي الاشرط.

يُعتبر في كفارة الظهار أداؤها قبل المعاشرة:

الأمر الثاني: إنَّ المعتبر في كفارة الظهار هو أداؤها قبل معاشرة الزوجة التي ظاهر منها زوجها، فإنَّ ذلك هو ما يقتضيه تقييد الأمر بالتكفير بما قبل المعاشرة قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ وقال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ إلا أنَّ الملاحظ في الآية أنَّها لم تنص على هذا القيد حينما وصلت النوبة إلى الأمر بالتكفير بالإطعام، فهل يجوز لَمَن ظاهر زوجته وعجز عن العتق والصيام أن يباشر زوجته قبل الإطعام ثم يبقى مكلفاً بالإطعام أو أنَّه كما في الفرضين الأولين يكون ملزماً بالإطعام قبل المباشرة لزوجه؟

الظاهر أنَّه لم يقع خلافٌ في أنَّ المرتبة الثالثة من الكفارة وهي الإطعام كالمرتبة الأولى والثانية من جهة أنَّه يُشترط في أدائها وقوعها قبل المباشرة للزوجة، وإنَّما

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٦ / ص ١٨٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٣٤.

لم يُقَيَّد الأمر بالإطعام بوقوعه قبل المباشرة لأنَّ الآية قد كرَّرت هذا القيد مرَّتين فصار واضحاً أنَّ كفارة الظهر - أيّاً كان منطبَّقها - مشروطٌ أداؤها بوقوعه قبل مباشرة الزوجة، هذا مضافاً إلى ما أفادته الروايات المستفيضة من أنَّ المظاهر إذا أراد الرجوع لزوجته لزمه التكفير قبل المباشرة ولم يرد في شيء من هذه الروايات التفصيل بين ما إذا كانت وظيفته التكفير بالعتق أو الصيام وبين ما إذا كانت وظيفته التكفير بالإطعام، فمقتضى ترك التفصيل والاستفصال في تمام الروايات هو عدم الفرق في لزوم وقوع التكفير قبل الوطأ بين الخصال الثلاث للكفارة، هذا وقد أفادت الروايات أنَّ من خالف فباشَرَ زوجته قبل التكفير لزمته لذلك كفارةٌ أخرى، فمن ذلك صحيحة الحلبي «قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُظَاهِر من امرأته ثم يُريد أن يتمَّ على طلاقها، قال: ليس عليه كفارة، قلتُ: فإنَّ أراد أن يمسهَا؟ قال: لا يمسهَا حتى يكفِّر، قلتُ: فإنَّ فعل فعله شيء؟ فقال: إي والله إنَّه لآثمٌ ظالم، قلتُ: عليه كفارة غير الأولى؟ قال: نعم، يعتق أيضاً رقبة»^(١).

ومن ذلك أيضاً معتبرة الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلتُ له: «رجلٌ ظاهِر من امرأته فلم يفِّ، قال: عليه الكفارة من قبل أن يتهاسَّأ قلتُ: فإنَّه أتاها قبل أن يكفِّر قال: بشس ما صنع، قلتُ: عليه شيء؟ قال: أساء وظلم، قلتُ: فيلزمه شيء؟ قال: رقبة أيضاً»^(٢).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ١٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ١٤، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٣٠.

ومنه: معتبرة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام متى تجب الكفارة على المظاهر؟ قال: إذا أراد أن يواقع، قال: قلت: فإن واقع قبل أن يكفر؟ قال: فقال: عليه كفارة أخرى»^(١).

والظاهر أنه لم يقع خلاف في أن من واقع زوجته قبل التكفير لزمته كفارة أخرى، وذلك استناداً إلى هذه الروايات، نعم فصل بعض الفقهاء كابن الجنيد^(٢) بين من كانت وظيفته التكفير بالعتق أو الصيام وبين من كانت وظيفته التكفير بالإطعام ففي الفرض الأول يلزم المظاهر كفارة أخرى إذا واقع زوجته قبل التكفير، وأما في الفرض الثاني فلا تلزمه كفارة أخرى وإنما يلزمه الإمساك عن الوطأ مرة أخرى قبل التكفير بالإطعام واستند في ذلك إلى أن الآية لم تشترط في التكفير بالإطعام إيقاعه قبل الوطأ مضافاً إلى ما استظهره من بعض الروايات، ولا يتم شيء مما أفاده، وبيان ذلك خارج عن حيز الغرض.

هل يُعتبر الإيمان في مصرف الكفارة بالإطعام:

الأمر الثالث: هل يُشترط الإيمان بالمعنى الأخص في المسكين الذي هو مصرف الكفارة بالإطعام؟ وهل تُشترط العدالة في المسكين؟

مقتضى إطلاق الآية هو عدم اعتبار شيء زائد على أتصاف مورد الإطعام بعنوان المسكين، فكل من صدق عليه عنوان المسكين كان مورداً لامثال الأمر بكفارة الإطعام، نعم يُستثنى من ذلك الكافر ومن بحكمه وذلك للتسالم على

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٣٠.

(٢) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ٢٥ / ص ٦٧٧.

عدم كونه مورداً لكفارة الإطعام كما أنه ليس مورداً للزكاة المفروضة، وأمّا ما عداه فمقتضى اطلاق الآية هو إجزاء إطعامه عن التكليف بكفارة الإطعام، ويُؤيّد ذلك ما ورد في موثقة اسحاق بن عمار قال: «سألتُ أبا إبراهيم عليه السلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً أيجمع ذلك لإنسانٍ واحد يُعطاه قال: لا ولكن يعطي إنساناً إنساناً كما قال الله تعالى قلتُ: فيُعطيهِ الرجل قرابته إن كانوا محتاجين؟ قال: نعم، قلتُ: فيُعطيهِ ضعفاء من غير أهل الولاية؟ قال: نعم وأهل الولاية أحبُّ إليّ»^(١).

فأهل الولاية أحبُّ إلى الإمام عليه السلام إلا أنه أجاب عن جواز الإعطاء لغيرهم بالإيجاب، والظاهر أن المراد من الضعفاء ليس هو المستضعفين بل المراد منهم الفقراء والمساكين، وبه تكون الرواية ظاهرة في جواز إطعام كلِّ من هو متّصفٍ بالضعف والمسكنة من المسلمين كافة مستضعفاً كان أو غير مستضعف.

وأما معتبرة يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألتُهُ عن رجلٍ عليه كفارة عشرة مساكين أيعطي الصغار والكبار سواء والرجال والنساء أو يُفضّل الكبار على الصغار والرجال على النساء؟ فقال: كلُّهم سواء ويتمّم إذا لم يقدر من المسلمين وعيالاتهم تمام العدّة التي يلزمه أهل الضعف ممّن لا ينصب»^(٢).

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢٩٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٨٨.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢٩٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٨٨.

فهذه المعتبرة وإن كانت ظاهرة بدوياً في أن جواز إطعام ضعفاء المسلمين مشروط بعدم وجدان ما يتم به العدد من أهل الولاية إلا أن مقتضى الجمع بينها وبين موثقة اسحاق بن عمار أن ذلك محمول على أفضلية تقديم أهل الولاية على غيرهم، فإن الإمام عليه السلام في الموثقة أجاب بجواز الإطعام في الكفارة لضعفاء المسلمين من غير أهل الولاية ابتداءً.

إلا أن صاحب الجواهر عليه السلام ^(١) أفاد بأن مقتضى الاحتياط هو عدم الاكتفاء في الكفارة بإطعام سائر الفرق من المسلمين، وذلك للنصوص المستفيضة التي بالغت في المنع من إعطائهم للزكاة وأنهم ليسوا أهلاً لذلك وأنه يُعتبر الإيثار في مصرف الصدقة الواجبة، والكفارة منها وقد سمّتها العديد من الروايات بالصدقة.

كفارة حنث اليمين:

وأما كفارة حنث اليمين فبيّنتها الآية من سورة المائدة وهي قوله تعالى:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ؛ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ^(٢).

وقد جمعت هذه الكفارة بين التخيير والترتيب، فالمكلف إذا لزمته كفارة

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٣٣ / ص ٢٧٠.

(٢) سورة المائدة / ٨٩.

حنث اليمين يكون مخاطباً أولاً بأداء واحدةٍ من خصالِ ثلاث، فإمّا أن يُطعم عشرة مساكين ليخرج بإطعامهم من عهدة التكليف بكفارة اليمين وإمّا أن يكسو عشرة مساكين، وله أن يختار بدلاً عن الإطعام أو الكسوة تحرير رقبة، فواحدة من هذه الخصال الثلاث كافٍ للخروج عن عهدة التكليف بكفارة حنث اليمين لكنّه لو عجز عن هذه الخصال الثلاث مجتمعةً أو لم يجد رقبةً يُعتقها ومساكين يُطعمهم أو يكسوهم فإنّ وظيفته تنتقل إلى الصيام ثلاثة أيام، فالتكليف بالصيام منوطٌ بالعجز عن الخصال الثلاث لذلك كانت هذه الكفارة مخيرةً أولاً ومرتبّة ثانياً.

وهنا عددٌ من المسائل تتصل بكفارة حنث اليمين، وأمّا بيان ما اشتملت عليه الآية من مضامين وأحكام فموكولٌ إلى كتاب العهد والنذر واليمين:

تحديد ما يجزي من الكسوة:

المسألة الأولى: في تحديد ما يجزي من الكسوة، والكسوة تعني اللباس ولكنها لا تستعمل في مطلق ما يُلبس، فالقلسوة مثلاً والحذاء والمنطقة ممّا يُلبس ولكنه لا يقال للواحد منها كسوة، فالكسوة هي ما يفي بحاجة الإنسان من اللباس بحيث تمكن اكتسبها من الخروج بها إلى الناس ويكون ما عداها ممّا يمكن الاستغناء عنه، لذلك فالمستظهر من قوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾^(١) هو إعطاؤهم ما يفي بحاجتهم المتعارفة من اللباس.

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿وَأَكْسُوهُمْ﴾ هو إعطاء كلِّ واحدٍ من العشرة

من اللباس ما يفي بحاجته منها، ويؤيد ذلك - مضافاً إلى ما يقتضيه المتفاهم عرفاً من عنوان الكسوة - المقابلة بين الكسوة والإطعام فكما أن الإطعام لا يتحقق إلا بالإشباع والإستغناء عن الطعام بعده كذلك هو الشأن في الكسوة، وهذا المعنى هو المستفاد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والمتصدية لبيان الحد الأدنى مما يصدق عليه عنوان الكسوة وما يُجزى لامثال الأمر بها فأفاد بعضها أنه يُجزى في ذلك إعطاء الثوب وأفاد بعضها يُجزى إعطاء الثوبين، والمستظهر عرفاً من ذلك هو أجزاء الثوب التي يصدق عليها منفردة أنها كسوة وعدم أجزاء الثوب التي لا يصدق عليها عنوان الكسوة إلا أن تنضم إليها أخرى كالرداء فإنه لا يسمّى كسوة إلا أن ينضم إليه الإزار أو شبهه، وهذا بخلاف الثوب الطويل الذي يستر معظم البدن فإنه يُعدُّ وحده كسوة.

وأما ما أفادته بعض الروايات من وصف الثوب المجزية بالساترة للعورة فليس المقصود منها ظاهراً ما يستر خصوص القبل والدبر فإن مثل هذه الثوب لا يُقال لها كسوة قطعاً، وبهذه القرينة يُستظهر من قولهم عليهم السلام: «ثوب يُوري عورته»^(١) أن المراد منه ثوب يُوري ويستر ما يحرص المتعارف من الناس على ستره من البدن عند الخروج، ومن الواضح أن ما يحرص الناس على ستره هو الظهر والبطن والأرداف إلى منتصف الساقين وهذا هو المعنى المستظهر من قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لُبَاسًا يُؤَرِي سَوْءَ تِكُمْ﴾^(٢) أي يوري

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢٩٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٨٤.

(٢) الأعراف / ٢٦.

ما تحرصون على مواراته وتغطيته من أبدانكم وليس هو خصوص ما يوراي العورة بالمعنى المصطلح.

اعتبار التتابع في صيام الأيام الثلاثة:

المسألة الثانية: هل يُعتبر التتابع في صوم الثلاثة أيام أو لا يُعتبر التتابع بحيث يُجزى مَنْ انتقل فرضه في كفارة اليمين إلى الصوم أن يصوم الأيام الثلاثة في أوقات متفرقة؟

الجواب: إن الآية لم تقيّد الصيام لثلاثة أيام المأمور به في كفارة اليمين بالتتابع، فَلَوْ كُنَّا ومقتضى الاطلاق في الآية لصحّ البناء على جواز التفريق في صيام الأيام الثلاثة الا أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والمتصدية لتحديد ما هي الحصّة المأمور بها من الصيام للأيام الثلاثة أفادت أنّ المُعتبر في صيام الأيام الثلاثة هو التتابع، ومقتضى ذلك عدم الإجزاء لو جاء بها المكلف متفرقة عن غير عذرٍ لأنّه حينئذٍ يكون قد جاء بالمأمور به على غير وجهه.

فمن الروايات التي دلّت على اعتبار التوالي في صيام الأيام الثلاثة لكفارة اليمين صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ مُتَتَابِعَاتٍ لَا يُفْصَلُ بَيْنَهُنَّ»^(١).

وصحيحة عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: «سألته عن كفارة صوم اليمين أيصومها جميعاً أم يفرّق بينها؟ قال: يصومها جميعاً»^(٢).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ١٤٠، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٧٩.

(٢) وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٧٧.

عدم إجزاء التلفيق بين الكسوة والإطعام:

المسألة الثالثة: هل يجوز لمن لزمته كفارة اليمين أن يُطعم بعض المساكين ويكسو بعضهم فيكون قد أطلعهم وكسا ما مجموعه عشرة مساكين؟ أو يتعين عليه إمَّا الإطعام لعشرة أو الكسوة لعشرة ولا يصحُّ منه التلفيق؟

الظاهر أنه لم يقع خلافٌ في عدم صحّة التلفيق، إذ لا يتمُّ به الإتيان بالمأمور به على وجهه، فلو أطلعهم خمسة وكسا خمسة فإنَّه لم يُطعم عشرة ولم يكسُ عشرة، فلم يأتِ بها هو مأمور به، وهكذا لو كانت وظيفته الصوم لشهرين متتابعين أو الإطعام لستين مسكينًا فإنَّه لو صام شهرًا وأطعم ثلاثين مسكينًا فإنَّ ذلك لا يُجزيه عن المأمور به لأنَّ ما جاء به ليس مأمورًا به، وغير المأمور به لا يُجزى عن المأمور به.

ومن ذلك يتَّضح أيضًا أنَّ المكلف لا يُجزيه عن الإطعام دفع القيمة للفقير لأنَّ دفع القيمة ليس إطعامًا، فلا يكون مجزيًا عن المأمور به، نعم صحَّ ذلك في الزكاة لقيام الدليل الخاص، وأمَّا في الكفارة فلم يقم دليل على صحة دفع القيمة بدلًا عن الإطعام أو الكسوة، لذلك لا يمكن البناء على الإجزاء، نعم يصحُّ للمكلف توكيل الفقير بشراء الطعام أو الكسوة فإذا اشترى الفقير الطعام وكالته عن المكلف ثم قام المكلف بتملكه إيَّاه صحَّ ذلك لصدق عنوان الإطعام في هذا الفرض.

وكذلك يتَّضح ممَّا ذكرناه عدم إجزاء إطعام الأقل من العدد المقرَّر بما يساوي إطعام العدد المأمور بإطعامهم، فلو ملك واحدًا طعام عشرة فإنَّ ذلك

٣١٠..... شرح آيات الأحكام / ج ٢ (كتاب الكفارات)

لا يُجزيه عن إطعام العشرة، لأنَّ المأمور به هو أن يُطعم عشرة مساكين وما فعله هو أنه أطعم مسكيناً واحداً عشر مرّات، فما جاء به ليس مأموراً به وأما المأمور به وهو إطعام العشرة فلم يأت به، لذلك فإنّه لم يخرج عن عهدة التكليف، وقد نصّت على ذلك موثّقة إسحاق ابن عمار قال: سألتُ أبا إبراهيم عليه السلام عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً أيجمع ذلك لانسانٍ واحدٍ يعطاه؟ قال: «لا، ولكن يعطي إنساناً إنساناً كما قال الله تعالى..»^(١).

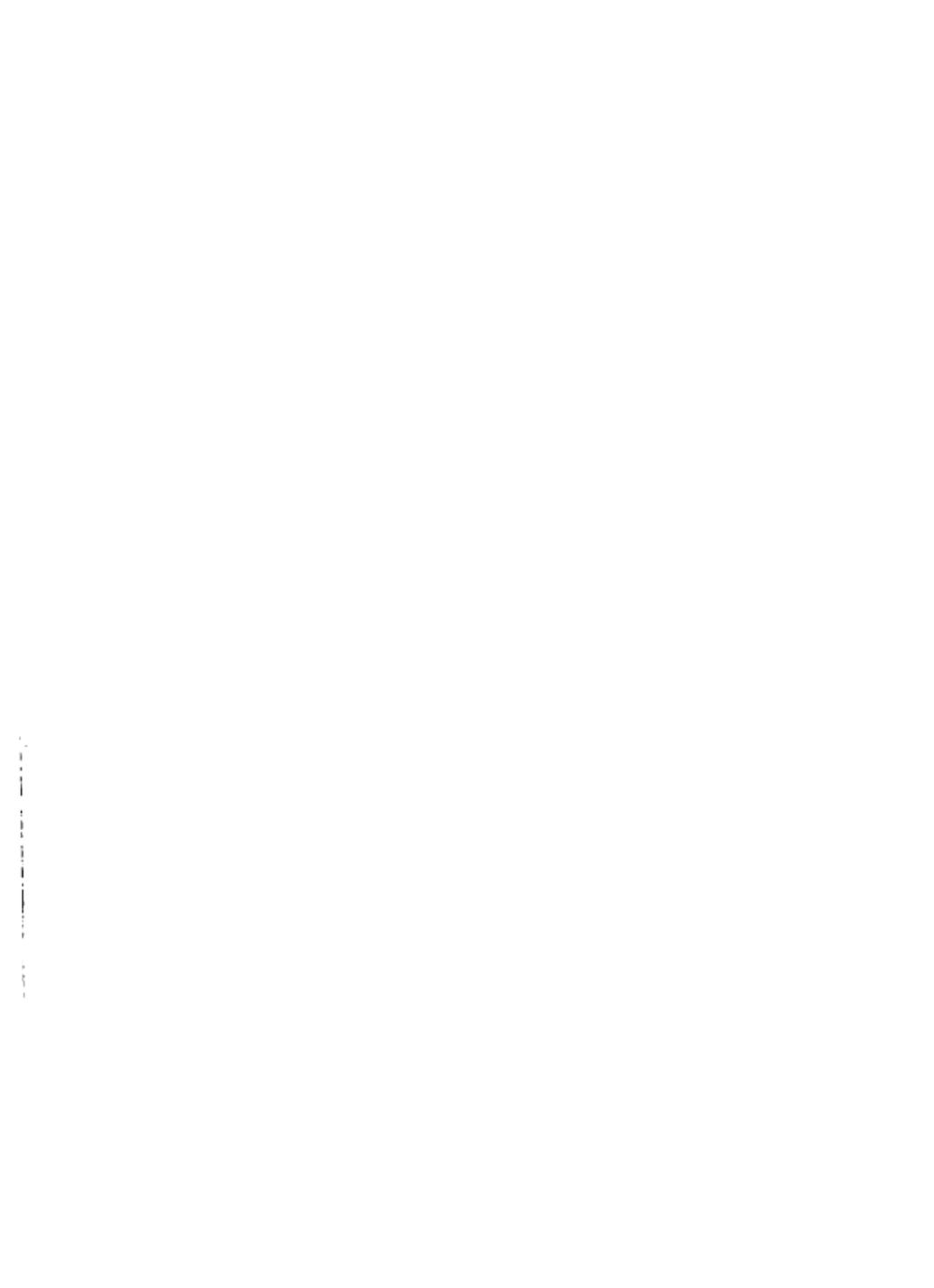
(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٢٩٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٨٦.



كِتَابُ الْكُفَّارَاتِ

المبحث الثاني

كفارة حلق الرأس وكفارة قتل الصيد



المبحث الثاني

كفارة حلق الرأس وكفارة قتل الصيد

كفارة حلق الرأس للمحرم:

وأما كفارة حلق الرأس للمحرم فبيّنتها الآية من سورة البقرة وهي قوله تعالى: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(١).

والواضح من الآية أنّ موضوع هذه الكفارة هو حلق الرأس حال الإحرام لمرضٍ أو أذى، والظاهر أنّ المقصود من المرض المسوّغ للحلق هو المرض الذي يكون مسبباً عن وفرة شعر الرأس أو الذي يُرجى زواله بحلق الرأس أو يكون وجود الشعر عائقاً عن معالجته ويكون حلقه طريقاً لمعالجته كما لو أصاب المحرم جرحٌ في رأسه فكان لا بدّ من حلق رأسه لمداواته، وأمّا المرض الذي لا يكون لوفرة الشعر أو حلقه تأثيرٌ في بقاء المرض أو زواله أو التخفيف منه فهو ليس ممّا يسوغ معه الحلق للمحرم.

(١) البقرة/ ١٩٦.

وأما المراد من الأذى المسوّغ للحلق فهو - ظاهراً - غير الأذى الذي ينشأ عن المرض وذلك بقرينة التردد بينه وبين المرض، فالظاهر أن المراد من الأذى هو الضرر أو الضيق الشديد الذي ينشأ عن مثل تكاثر هوامّ الرأس بسبب وفرته ولا طريق للخلاص منه إلا بحلق الرأس، ويؤيد ذلك ما ورد في سبب نزول هذه الآية كصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ وَالْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ مِنْ رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ لَهُ: أَتَوُذِيكَ هَوَامُّكَ فَقَالَ: نَعَمْ فَأَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ يَحْلِقَ...»^(١) ولعل من مصاديق الأذى المسوّغ للحلق الأكلة الشديدة التي قد تنشأ عن وفرة شعر الرأس وعدم إمكان معالجتها بغير الحلق.

وكيف كان فمتى ما حلق المحرم رأسه لمرضٍ أو أذى يجده من رأسه كان عليه أن يكفر عن ذلك بإحدى الخصال التي نصّت عليها الآية في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾.

ولم تصدّد الآية لبيان مقدار ما يجب من الصيام كما لم تُبيّن العدد الذين يجب التصدّق عليهم، وكذلك لم تُحدّد ما هو النُسك المفروض لو اختار المكلف التكفير به، فالآية مجمّلة من هذه الجهة إلا أنّ السنة الشريفة قد تصدّت لبيان ذلك فأفادت أنّه لو اختار الصيام فثلاثة أيام، ولو اختار الصدقة فعلى ستة مساكين، ولو اختار النُسك فشاة يذبحها.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٥٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ١٦٦.

فمما ورد في ذلك معتبرة حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ وَالْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ مِنْ رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ لَهُ: أَتُوذِيكَ هَوَامُّكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذَىٰ مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ يَخْلُقَ وَجَعَلَ الصِّيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَالصَّدَقَةَ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدَّيْنٍ وَالنُّسُكَ شَاةً قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ يُخْتَارُ مَا شَاءَ، وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ كَذَا فَعَلَيْهِ كَذَا فَلَا وَلى الْخِيَارِ»^(١).

ومن ذلك صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا أُحْصِرَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ يَهْدِيهِ فَأَذَاهُ رَأْسُهُ قَبْلَ أَنْ يَنْحَرَ هَدْيِهِ فَإِنَّهُ يَذْبَحُ شَاةً فِي الْمَكَانِ الَّذِي أُحْصِرَ فِيهِ أَوْ يَصُومُ أَوْ يَتَّصَدَّقُ وَالصَّوْمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَالصَّدَقَةُ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ نِصْفُ صَاعٍ لِكُلِّ مِسْكِينٍ»^(٢).

هذا وقد ذهب المشهور^(٣) إلى أن كفارة حلق الرأس المخيرة بين الخصال الثلاثة لا تختص بالمعذور بل تشمل من حلق رأسه متعمداً عن غير عذر، فلا فرق إذن بحسب مذهب المشهور بين المعذور وغير المعذور فكلاهما تلزمه الكفارة المخيرة، وفي مقابل مذهب المشهور ذهب البعض^(٤) إلى أن غير المعذور

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٥٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٦٦.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٧١، تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٣٤، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٦٧.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٠ / ص ٤٠٦.

(٤) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٠ / ص ٤٠٨.

ليس مخيراً بين الخصال الثلاث بل الواجب عليه تعييناً التكفير بشاة ولا يُجزيه التكفير بالصيام أو الصدقة.

أمّا ما أفاده المشهور فاستُدلّ له - مضافاً إلى دعوى الإجماع - بمفهوم الموافقة وتقريبه أنّ الآية دلّت على ثبوت الكفارة على مَنْ حلق رأسه عن عذر فتدلُّ بالأولوية على ثبوتها على مَنْ حلق رأسه بغير عذر.

والجواب: هو أنّه لو كان البناء هو عدم وجوب أصل الكفارة على مَنْ حلق رأسه اختياراً ولغير عذر لكان التقريب المذكور صالحاً للردّ عليه إلاّ أنّه لا أحد يقول بعدم وجوب الكفارة في حلق الرأس على غير المعذور والخلاف إنّما هو من جهة أنّ الكفارة الثابتة على غير المعذور هل هي متعيّنة في ذبح شاة أو هي مخيرة بين الخصال الثلاث، ودلالة الآية على الأولوية لا تقتضي إثبات أنّ الكفارة مخيرة فإنّ أقصى ما تقتضيه هو ثبوت الكفارة على غير المعذور بحيث إمّا أن تكون مساوية أو أشد، ولا يمكن أن تكون أخف، فالأولوية لا تقتضي إذن إثبات أنّ كفارة غير المعذور مخيرة كما هي كفارة المعذور.

وأمّا الإجماع المدّعى فهو ليس بحجّة، إذ هو ليس من الإجماعات التعبدية، لأنّه محتملٌ للمدركية فإنّ من القريب جدّاً أنّ مدرك المجمعين - أو الكثير منهم - هو ما استظهروه من دلالة الآية بالأولوية على ثبوت الكفارة المخيرة في حلق الرأس اختياراً ولغير عذر.

والصحيح أن يقال: إنّ حلق الرأس وردت فيه طائفتان الروايات: الطائفة الأولى: أفادت أنّ مَنْ حلق رأسه لعذرٍ فعليه كفارة مخيرة بين الصيام

والصدقة والذبح لشاة، ومن روايات هذه الطائفة معتبرة حريز المتقدمة وصحيحة زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِذَا أَحْصَرَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ يَهْدِيهِ فَأَذَاهُ رَأْسُهُ قَبْلَ أَنْ يَنْحَرَ هَدْيَهُ فَإِنَّهُ يَذْبَحُ شَاةً فِي الْمَكَانِ الَّذِي أُحْصِرَ فِيهِ أَوْ يَصُومُ أَوْ يَتَصَدَّقُ وَالصَّوْمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَالصَّدَقَةُ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ نِصْفُ صَاعٍ لِكُلِّ مِسْكِينٍ»^(١).

الطائفة الثانية: أفادت أن مَنْ حلق رأسه متعمداً فعليه دم شاة، فمن روايات هذه الطائفة صحيحة زرارة بن أعين قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: «مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظَفْرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ نَاسِيًا أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَمَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّدًا فَلَعَلَهُ دَمُ شَاةٍ»^(٢).

وصحيحة أخرى لزُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ نَتَفَ إِبْطَهُ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ جَاهِلًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَمَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ دَمٌ»^(٣).

فموضوع الطائفة الأولى وكذلك الآية الشريفة هو حلق الرأس أثناء الإحرام لعذر، وموضوع الطائفة الثانية هو حلق الرأس أثناء الإحرام عن قصد وتعمد، فالطائفة الثانية تشمل المعذور وغير المعذور، لأنَّ المعذور متعمدٌ أيضاً، فَمَنْ حلق رأسه للخلاص من أذى الهوامِّ أو الصداع مثلاً فَإِنَّهُ يكون قد حلقه متعمداً غايته أنه فعل ذلك عن عذر.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٧١، تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٣٤، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ٣٦٩، ٣٧٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٥٧.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٦١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٥٧.

وبذلك يتَّضح أن الطائفة الثانية مطلقة تشمل المعذور وغير المعذور، وأمَّا الطائفة الأولى فهي خاصَّة بالمعذور، وعليه فإنَّ مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هو تقييد الطائفة الثانية بالأولى فيكون المتحصَّل من الجمع هو أنَّ من حلق رأسه بغير عذر فكفارته متعيَّنة في ذبح شاة، وأمَّا من حلق رأسه معذورًا فكفارته مخيَّرة بين الخصال الثلاث.

وبتعبير آخر: لولم يكن لدينا سوى الروايات التي أفادت أنَّ من حلق رأسه فعليه شاة لكان مقتضى ذلك هو أنَّ كلَّ من حلق رأسه فعليه التكفير بشاة سواء كان معذورًا أو لم يكن معذورًا فذلك هو مقتضى الإطلاق إلاَّ أنَّه حيث دلَّت الآية والطائفة الأولى من الروايات على أنَّ المعذور كفارته مخيرة فإنَّها تكون مقيدة للروايات المطلقة التي أفادت أنَّ كلَّ من حلق رأسه فكفارته شاة، فتكون النتيجة هي أنَّ كلَّ من حلق رأسه فكفارته شاة إلاَّ المعذور فكفارته مخيَّرة أي أنَّه في سعة من أمره، فله اختيار ما يشاء من الخصال الثلاث بخلاف غير المعذور فإنَّ عليه تعيينًا التكفير بشاة ولا يُجزئه غيرها.

كفارة قتل الصيد:

وأما كفارة قتل الصيد فبيَّنتها الآية من سورة المائدة وهي قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^(١).

وحاصل المراد من الآية المباركة أنه بعد أن نهت عن قتل الصيد حال التلبس بالإحرام الأعم من إحرام العمرة أو إحرام الحج، فبعد عن نهت عن تعمده أثناء الإحرام تصدّت لبيان كفارة مَنْ قتل صيدًا متعمدًا فأفادت أن عليه أن يُكفّر عن ذلك بذبح ما يُثاقله في الخلقة - حجم الجثّة - من الأنعام الثلاثة الأبل والبقر والغنم، فالصيد المماثل في حجم جثته للإبل يُكفّر بدله بواحدة من الإبل، وإذا كان مماثلًا في حجم جثته للبقر كان عليه أن يُكفّر عنه بذبح بقرة، وإذا كان مماثلًا في حجم جثته للغنم كان عليه أن يذبح بدله شاة، فإن كان الصيد قد وقع في إحرام العمرة لزمه أن يذبح المماثل له من الأنعام في مكة ويصرف لحمه على الفقراء، وإن كان الصيد قد وقع في إحرام الحج لزمه ذبح المماثل في منى ويقسم لحمه على الفقراء - والفرض الثاني أفادته السّنة الشريفة - وإن لم يتمكّن من ذبح المماثل للصيد من الأنعام قوّم قيمة المماثل للصيد دراهم واشترى بها طعامًا وقسمه على المساكين كلّ مسكين مدّ من الطعام أو مدّان، وإن لم يتمكّن من ذلك لزمه أن يصوم عن حصّة كلّ مسكين يومًا.

هذا هو مجمل المراد من الآية فيما يتّصل بموضع الغرض منها، وتفصيل البيان لمؤدّي الآية يقع ضمن جهاتٍ من البحث:

تحديد معنى الصيد في الآية:

الجهة الأولى: المراد من الصيد في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾

هو المصيد أي الحيوان الذي يقع عليه الصيد، ولا يصدق عنوان الصيد إلا على الحيوان الوحشي الذي ينفر بطبعه من الإنسان، وذلك في مقابل الحيوان

الأهلي، ثم إنَّ الحيوان الوحشي قد يكون مأكول اللحم كالحمار الوحشي، وقد يكون محرّم اللحم كالخنزير الوحشي، وقد يكون من السباع كالأسد والنمر وسباع الطير، وقد يكون من الحِشَار كاليربوع والأرنب، وكلُّ هذه الأصناف من الحيوانات يصدق عليها عنوان الصيد.

إنَّها الكلام في أنَّ الصيد الذي حرّمه الله تعالى على المحرّم سواءً في الحرم أو خارجه هل يشمل مطلق الحيوان الوحشي أو يختصُّ بالمباح منه؟ والأقوال في ذلك ثلاثة كما أفاد الشيخ النراقي^(١) في المستند:

القول الأول: إنَّ المحرّم من الصيد هو ما يباح أكله كالحمر الوحشية والظباء والبقر الوحشي، وأمّا ما يجرم أكله كالسباع فإنّه يجوز صيده وقتله مطلقاً.

القول الثاني: إنَّ المحرّم من الصيد هو مطلق الحيوان الوحشي سواءً كان مباح الأكل أو كان محرّم الأكل، فكلُّ أصناف الحيوانات الوحشية البرية يجرم على المحرم صيدها وقتلها في الحرم وخارجه.

القول الثالث: هو أنّ ما يباح أكله من الحيوانات الوحشية يجرم صيده وأكله مطلقاً، وأمّا ما يجرم أكله من الحيوانات الوحشية ففيه تفصيل فإنَّ كان من الأصناف التي نصّت الروايات على ترتّب الكفارة على صيدها كالأصناف الثمانية وهي الأسد والثعلب والأرنب والضبُّ واليربوع والقنفذ والزنبور والعظاية فهذه الأصناف يجرم صيدها وقتلها، وأمّا الأصناف من الحيوانات الوحشية المحرّمة التي لا يترتّب على صيدها كفارة فهذه لا يجرم صيدها وقتلها.

الاستدلال على حرمة مطلق الصيد المباح والمحرم:

والصحيح من هذه الأقوال هو القول الثاني وهو أنه يحرم على المحرم صيد مطلق الحيوان الوحشي سواء كان مباح اللحم أو كان محرّم اللحم إلا ما قام الدليل الخاصُّ على حليّة قتله كالأفعى والعقرب، فما عدا ذلك من الحيوانات الوحشية يحرم صيدها وقتلها سواء كانت مباحةً أو محرمة، نعم قد لا يترتب على صيد أو قتل بعض الحيوانات كفارة إلا أنه لا ملازمة بين عدم الكفارة وبين عدم الحرمة، فقد يكون الفعل محرّمًا ولكن لا تجب لارتكابه كفارة.

وكيف كان فيكفي لإثبات حرمة مطلق الصيد على المحرم ما ورد في الروايات المستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام كصحيحة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا أَحْرَمْتَ فَأَتَيْتَ قَتْلَ الدَّوَابِّ كُلِّهَا إِلَّا الْأَفْعَى وَالْعَقْرَبَ وَالْفَأْرَةَ»^(١) فإن المراد من الدواب هو ما يدبُّ على الأرض من الحيوانات بقرينة الاستثناء ولا يختص التحريم بالحيوانات المباحة بقرينة الاستثناء أيضًا، نعم هذا النهي لا يشمل الحيوانات الأهلية، وذلك للقطع بعدم حرمة ذبحها والأكل من لحمها، فهي ليست من الصيد.

ومعتبرة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «واجتنب في إحرامك صيد البرِّ كلّه...»^(٢) فهي تدلُّ بعمومها على حرمة مطلق صيد البرِّ، فلا يُباح بعد هذا العموم إلا ما قام الدليل الخاصُّ على إباحته.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ٣٦٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ٥٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ٣٦٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي -

وكذلك صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَا تَسْتَحِلْنَ شَيْئًا مِنَ الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَرَامٌ وَلَا وَأَنْتَ حَلَالٌ فِي الْحَرَمِ..»^(١) فإن موضوع النهي هو قوله: «شَيْئًا مِنَ الصَّيْدِ» فهي نكرة وقعت في سياق النهي، ومقتضى ذلك هو الإطلاق فلا يحل بموجبه للمحرم شيء من الصيد سواء كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فهو كذلك ظاهر في الإطلاق، ومقتضاه حرمة صيد الحيوان الوحشي سواء كان مما يحل أكل لحمه أو كان مما يحرم أكله، ودعوى أن الإطلاق في الآية ليس مراداً بقريئة الفقرة الثانية من الآية المتصلة بهذه الفقرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فهذه الفقرة تدل على أن من قتل هذا الصيد المنهي عنه فعليه كفارة، ومن المعلوم أن قتل الحيوان المحرم الأكل لا يوجب الكفارة، وهو ما يكشف عن أن موضوع النهي في قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ هو خصوص الحيوان المحلل.

والجواب: هو أن دعوى أن قتل الحيوان المحرم لا يوجب الكفارة لا تصح على إطلاقها، فمن الحيوانات المحرمة ما ثبت من طريق السنة الشريفة ترتب الكفارة على قتلها أثناء الإحرام كالثعلب والأرنب وغيرهما. هذا أولاً.

وثانياً: لماذا لا يقال إن مقتضى إطلاق الآية بفقرتها هو حرمة قتل مطلق الصيد وترتب الكفارة على قتل مطلق الصيد ثم إن هذا الإطلاق يرفع اليد عنه في الموارد التي يقوم الدليل الخاص على عدم ترتب الكفارة، وعليه لا يكون عدم ترتب الكفارة لقتل بعض الحيوانات المحرمة موجبا لنفي إرادة الإطلاق

من النهي عن مطلق الصيد، فكما أنه لو قام الدليل الخاص على عدم ترتب الكفارة لقتل صيد محلل فإنه لا يضرُّ بدلالة الآية على حرمة قتل مطلق الصيد المحلل كذلك فإن قيام الدليل الخاص على عدم ترتب الكفارة لقتل بعض الحيوانات المحرمة لا يضرُّ بدلالة الآية على إطلاق حرمة قتل مطلق الصيد المحرّم والمحلل.

ولو سلّمنا جدلاً أن الآية لا تدلُّ على أكثر من حرمة قتل الصيد الذي ترتب على قتله كفارة فإنها لن تكون دليلاً على عدم حرمة صيد وقتل الحيوان المحرّم أو الذي في قتله كفارة، فإن غاية ما تقتضيه دلالة الآية حينئذ هو حرمة صيد الحيوان المحلل، وأما الحيوان المحرّم أو الذي ليس في قتله كفارة فهو مسكوتٌ عنه فلا تُثبت الآية حرمة ولا تنفيها، وعليه لا تكون الآية معارضة لما دُلَّ على حرمة صيد وقتل الحيوان المحرّم والذي ليس في قتله كفارة.

وخلاصة القول: إن الآية لو لم تكن دالة على حرمة مطلق الصيد المحلل والمحرّم فإنها لا تنفي الإطلاق للحرمة ولكنها تُثبت الحرمة لصنفٍ خاصٍّ من الحيوانات وهي الحيوانات المحلّلة أو الحيوانات التي في قتلها كفارة، وأمّا الصنف الآخر وهي الحيوانات المحرّمة فهو مسكوتٌ عنه أي أن الآية كما أنّها غير متصدية لبيان حرمة صيدها وقتلها كذلك هي غير مقتضية لإباحة صيدها، وحينئذ يكفي للبناء على حرمة قتل مطلق الصيد ما استفاض من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والقاضية بحرمة صيد وقتل مطلق الحيوانات الوحشية المحلّلة والمحرمة.

شرح قوله: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾:

الجهة الثانية: المراد من الجزاء في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ هو ما يُقَابَلُ به الفعل أو الشيء فيكون عوضاً عنه وبديلاً له وقائماً مقامه بحيث يكون مائلاً ومكافئاً له إمّا حقيقة أو ادعاءً، فحين يُقال أخذ هذا الثمن جزاءً على عملك فمعناه أنّ هذا الثمن عوضٌ عن عملك، وكذلك حين يُقال جزاء الصبر الجنة فإن معنى ذلك هو أنّ عوض الصبر الجنة وأنّ العطاء والأجر المقابل للصبر هو الجنة، فهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ مَا كَفَرْنَا بِهِ نَدْمٌ عَلَيْهِ وَمَنْ يَنْتَهِ عَنِ ذُنُوبِهِ فَعَاقِبْتَاهُ فَالْحَبْلَ الْجَحْدَبَ وَمَنْ نُقِمْ لَهُ أَجْرًا بِدِيلًا عَنْ صَبْرِهِمْ، وَكَذَلِكَ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ﴾^(١) أي فالعوض المقابل لقتل المؤمن هو جهنم أو قل العقوبة التي تقوم مقام قتل المؤمن هي جهنم، فالجزاء يكون على الفعل الحسن ويكون على الفعل السيء، فكلُّ ما يُقَابَلُ به الفعل ويكون عوضاً عنه يُسمّى جزاءً من غير فرق بين أن يكون الفعل المقابل بمثله حسناً أو سيئاً لذلك أطلق القرآن عنوان الجزاء على ما يُقَابَلُ الفعل الحسن وعلى ما يُقَابَلُ الفعل السيء فقال تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٣) وقد سمّى القرآن في الكثير من الآيات الجزاء

(١) سورة الإنسان/ ١٢.

(٢) سورة النساء/ ٩٣.

(٣) سورة الرحمن/ ٦٠.

(٤) سورة الشورى/ ٤٠.

على الفعل الحسن أجزاً وثواباً وسمى الجزاء على الفعل السيء عقاباً وكفارة وفدية، فكلُّ هذه العناوين تعني الجزاء والعوض والمقابلة والمكافئة.

وبما ذكرناه يتضح معنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ﴾ أي من قتل الصيد أثناء الإحرام فعليه جزاءٌ أي عليه عوضٌ أو قل عليه عقاب أو عليه أداءٌ ما يُقَابِلُ الصيد الذي قتله أو ما يكون بديلاً عن الصيد الذي قتله، فكلمة جزاء هي جواب الشرط، والفاء هي الرابط بين الشرط وجوابه، فالشرط هو قوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ وجوابه هو قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ﴾ والتقدير فعليه جزاء، فيكون مؤدَّى الجملة هو أن من قتل صيداً فعليه جزاء أي فعليه عوض، فكلمة جزاء مبتدأ لخبر محذوف، والخبر المحذوف هو الجار والمجرر أو متعلّق الجار والمجرور، والتقدير هو: من قتل صيداً فمستقرُّ عليه جزاء.

ويمكن أن يكون «جزاء» خبراً لمبتدأ محذوف تقديره الواجب، فيكون مؤدَّى الجملة أن من قتل صيداً فالواجب عليه جزاء أي يجب عليه العوض.

ثم قال تعالى: ﴿يُسْأَلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ فبعد أن تمت الجملة الأولى والتي مفادها أن من قتل صيداً فعليه جزاءٌ وعوض جاءت هذه الجملة لتبيّن ما هو هذا الجزاء فقالت إنه مثل ما قتل أي مثل حجم الصيد الذي قتله ويكون هذا المماثل من الأنعام الثلاثة الإبل والبقر والغنم. فكأنه قال: من قتل صيداً فعليه جزاءٌ وعوض هذا الجزاءٌ مماثل لما قتله من الصيد، أو قل فعليه جزاءٌ صفة هذا الجزاء أنه مثل الصيد المقتول في الحجم، فكلمة «مثل ما قتل» صفة ونعت

لجزاء، وقوله: ﴿مِنَ النَّعْمِ﴾ صفة أخرى لجزاء أي أن عليه جزاء صفته أنه من جنس النعم فيكون مفاد قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ هو أن عليه جزاء صفته أنه مماثل للصيد في الحجم وأنه من جنس النعم. ويمكن التقديم والتأخير فيقال: عليه جزاء من النعم مماثل لما قتله من الصيد.

شرح قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ...﴾:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾ أي يحكم بمثلية المقتول وأن هذا الصيد المقتول يُماثل ويُشبه في حجم جثته هذا الصنف أو هذا الفرد من النعم، فمن يحكم بالمماثلة وأن هذا الصنف أو الفرد من النعم يصلح جزاء لهذا الصيد المقتول لمماثلته له، من يحكم بذلك رجلان من ذوي العدالة.

ثم قال تعالى: ﴿هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾ أي أن هذا الجزاء من النعم يُهدى هدياً، هذا الهدى يبلغ الكعبة، فبالغ الكعبة صفة للهدى، فمعنى: ﴿هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ﴾ هدياً صفته أنه يبلغ به الكعبة، فما لم يبلغ به الكعبة فهو ليس من الهدى الذي يكون جزاء لما قتل، فالجزاء المطلوب هو الشاة مثلاً أو البقرة التي يبلغ بها الكعبة، ومعنى يبلغ بها الكعبة هو أنه يذبحها في مكة ويصرفها على الفقراء.

ثم قال تعالى: ﴿أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ وهذه هي المرتبة أو الخيار الثاني للكفارة، فمن لم يستطع أو لم يُكفر بها يُماثل الصيد من النعم فعليه أن يُطعم بدله مساكين، ومقتضى البدلية الاستفادة من المقابلة وأن التكفير بذبح الهدى

هو الأصل مقتضى ذلك أن يكون المقسوم على المساكين مساوياً في ثمنه للهدى المشابه للصيد، ولهذا يتعين على مَنْ قتل الصيد أن يُقوِّم ثمن ما يُشبهه من النعم ثم يشتري بهذا الثمن طعاماً يقسمه على المساكين. فإن لم يتهيأ له ذلك لزمه أن يصوم ما يُعادل الطعام المقسوم على المساكين، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا﴾.

ثم إن هنا عددًا من المسائل لها اتِّصال بإيضاح مدلول الآية المباركة:

تقريب الإستدلال على أن كفارة الصيد مرتبة:

المسألة الأولى: هل كفارة قتل الصيد - التي تصدَّت هذه الآية لبيانها - مخيرة

أو مرتبة؟

ظاهر الآية المباركة هو التخيير بين الخصال الثلاث، وذلك لأن كلمة «أو» تدلُّ لغةً وعرفاً على التخيير ما لم تقم قرينة على إرادة مجرد التعداد أو إرادة الترتيب، وفي المقام قد يُدعى عدم القرينة على استعمال «أو» في غير مدلولها اللغويِّ والعرفي لذلك تكون الآية ظاهرةً في التخيير.

ولهذا بنى عددٌ من الفقهاء - كالعلامة في المنتهى ونسبه إلى الشيخ - على أن

كفارة قتل الصيد من الكفارات المخيرة^(١) واستندوا في ذلك - مضافاً إلى ظاهر

الآية المباركة - إلى ما ورد في معتبرة حريز قال: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَكُلُّ شَيْءٍ

مِنَ الْقُرْآنِ «أَوْ» فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ يَخْتَارُ مَا شَاءَ..»^(٢).

(١) منتهي المطلب - العلامة الخلي - ج / ص ٨٢٠ - ٨٢١، تذكرة الفقهاء - العلامة الخلي - ج ٧ / ص ٤٠٣.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٥٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ١٦٦.

وفي مقابل ذلك ذهب الأكثر^(١) إلى أن كفارة قتل الصيد مخيرة، ومستندهم في ذلك الروايات الكثيرة والشديدة الوضوح في أن هذه الكفارة مخيرة، فمن ذلك صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا أَصَابَ الْمُحْرِمُ الصَّيْدَ وَلَمْ يَجِدْ مَا يُكْفِّرُ مِنْ مَوْضِعِهِ الَّذِي أَصَابَ فِيهِ الصَّيْدَ قَوْمَ جَزَاؤِهِ مِنَ النَّعْمِ ذَرَاهِمَ ثُمَّ قَوْمَتِ الذَّرَاهِمُ طَعَامًا لِكُلِّ مَسْكِينٍ نِصْفُ صَاعٍ، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الطَّعَامِ صَامَ لِكُلِّ نِصْفِ صَاعٍ يَوْمًا»^(٢).

وصحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم قتل نعامة؟ قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد إطعام ستين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً لم يزد على إطعام ستين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقل من طعام ستين مسكيناً لم يكن عليه إلا قيمة البدنة»^(٣).

وعليه يتعين رفع اليد عن ظهور الآية في التخيير، وذلك لصراحة الروايات في إرادة الترتيب أو لا أقل من أقوائية ظهورها في الترتيب على ظهور الآية في التخيير فيحمل الظاهر على الأظهر كما هو مقتضى الجمع العرفي في مثل هذه الموارد.

وبتعبير آخر: إن دلالة الآية على التخيير إنما هو بالإطلاق بمعنى إن مفاد قوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّرَ طَعَامًا مَسْكِينًا﴾ هو أن لقاتل الصيد أن يكفر بالإطعام سواء وجد ما يكفر به من النعم أولاً، وكذلك فإن مفاد قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلٌ

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٠ / ص ٢١٠.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ٣٨٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٢ / ص ٣٦٤، ٣٦٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي -

ذَلِكَ صِيَامًا ﴿ هو أن لقاتل الصيد أن يكفر بالصيام سواء وجد ما يُكفّر به من النعم أولاً، وسواء وجد ما يُطعم به المساكين أولاً، فالبناء على التخيير مستفادٌ من ظهور الآية في الإطلاق، وهذا الظهور في الإطلاق يكون معتمداً ما لم تقم قرينة على أنه ليس مُراداً جدّياً للآية، وحيث دلّت الروايات على الترتيب فإنّ ذلك يكون قرينةً على أنّ الإطلاق المُستظهر بدوّاً من الآية ليس مُراداً جدّياً لها. نعم لا يُمكن رفع اليد عن ظهور الآية لو لم يكن الجمع العرفي ممكناً إلا أنّ الأمر ليس كذلك في المقام فإنّ أمانة إمكان الجمع العرفي هو افتراض انضمام النّصّين إلى بعضهما بحيث يُفترَضان كنصّ واحد، فإنّ وُجد بينهما تنافٍ كان ذلك دليلاً على عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، وإنّ لم يكن بينهما تنافٍ عرفاً بل كان النّصّ الثاني بمثابة القرينة على المراد من النّصّ الأول فإنّ ذلك يكون كاشفاً عرفاً عن أنّ الظهور البدوي للنّصّ الأول ليس مُراداً جدّاً وأنّ المراد الجدّي هو ما يقتضيه النّصّ الثاني.

وعليه فالصحيح هو ما ذهب إليه الأكثر من أنّ كفارة الصيد مرتّبة وليست مخيرةً، وأما معتبرة حريز فهي مطلقة يُمكن تقييدها بهذا المورد.

على أنّه يُمكن أن يُقال إنّ الآية ليست ظاهرة في التخيير، فإنّ ظاهر صدر الآية هو أنّ وظيفة من قتل صيداً هو أن يذبح مثله من النعم وأنّ ذلك هو جزاؤه ثم أفادت الآية أو كفارة إطعام مساكين، فهذه هي كفارة قاتل الصيد إن لم يجد ما يُبائل فعله ثم قالت الآية: ﴿أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ فالأصل هو الذبح لما يُبائل الصيد ثم ينتزّل الأمر إلى الإطعام بما يساوي ثمن الهدي ثم الصيام بما

يُعادِل مقدار الإطعام.

وبعبارة أخرى: إنَّ طبيعة الخصال الثلاث تقتضي عرفاً الترتيب بينها تماماً كما لو قال أحدهم مَنْ استولى على دابَّة زيد فإنَّ عليه أن يردها إليه أو يضمن ثمنها، فإنَّ العرف يفهم من هذا الخطاب أنَّ الوظيفة الأولية المتعيَّنة على غاصب الدابَّة هي ردها إلى مالكها فإنَّ لم يتمكَّن من ذلك ضمن له ثمنها، فالخطاب وإنَّ استعمل كلمة «أو» إلا أنَّ طبيعة المتعاطفين بأو تقتضي استظهار الترتيب.

تحديد العدد الذي يجب إطعامه في كفارة الصيد:

المسألة الثانية: أفادت الآية أنَّ مَنْ لم يكفِّر عن قتل الصيد بذبح مثله أنَّ عليه إطعام مساكين لكنَّها لم تُحدِّد عدد المساكين قال تعالى: ﴿أَوْ كَفَّرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ فهل هناك عددٌ محدَّد في السنَّة الشريفة؟ أو أنَّ المكلف في سعة، فله أنَّ يُطعم العدد الذي يشاء؟ أو أنَّ العدد يتفاوت بتفاوت بدل الصيد المقتول؟

الجواب:

المعروف بين الفقهاء أنَّ مَنْ قتل نعامة فعليه ذبح بدنة، فإنَّ لم يستطع أو لم يخر الذبح - على الخلاف - فعليه إطعام ستين مسكيناً هذا لو كانت قيمة البدنة تفي بإطعام ستين مسكيناً، وأمَّا إذا لم تفي القيمة بإطعام هذا العدد فالواجب هو الاقتصاد على العدد الذي تفي قيمة البدنة بإطعامهم.

وإذا قتل المحرم بقرةً وحشيَّة لزمه أن يكفِّر عن ذلك بذبح بقرة وإلا فعليه إطعام ثلاثين مسكيناً، وإذا قتل ظبياً أو أرنباً فعليه شاة يذبحها وإلا فعليه أنَّ يُطعم عشرة مساكين.

وقد نصّت على ذلك الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

فمن ذلك: صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم قتل نعامة؟ قال: «عليه بدنة، فإن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً، فإن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً لم يزد على إطعام ستين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقل من طعام ستين مسكيناً لم يكن عليه إلا قيمة البدنة»^(١).

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن رجلٍ مُحْرِمٍ أصاب نعامة ما عليه؟ قال: عليه بدنة، فإن لم يجد فليصدّق على ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً.

قال: وسألته عن محرمٍ أصاب بقرة ما عليه؟ قال: عليه بقرة، فإن لم يجد فليصدّق على ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة.

قال: وسألته عن محرمٍ أصاب ظبياً ما عليه؟ قال: عليه شاة، فإن لم يجد فليصدّق على عشرة مساكين، فإن لم يجد فليصم ثلاثة أيام»^(٢).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: مَنْ أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل، فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدّق فعليه أن يُطعم ستين مسكيناً كلّ مسكين مدّاً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كلّ عشرة مساكين ثلاثة أيام، ومَنْ كان عليه شيءٌ من الصيد فداؤه

(١) من لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٢ / ص ٣٦٤، ٣٦٥، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ٨.

(٢) وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ١٠ - ١١.

بقرة، فإن لم يجد فليُطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيام، ومن كان عليه شاة فلم يجد فليُطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام^(١).

بقي الكلام في معالجة الاختلاف في تحديد عدد المساكين الذين يتعيّن إطعامهم بدلاً عن البدنة، فبعض الروايات كصحيحة عليّ بن جعفر أطلقت الأمر بإطعام ستين مسكيناً دون تفصيل، وهذا يقتضي أنه لو كان ثمن البدنة يفي بإطعام الستين ويزيد فإنه لا يجب عليه الإطعام لأكثر من الستين، ولو كان ثمن البدنة لا يفي بإطعام الستين فإنّ عليه أن يُضيف من ماله ما يتمُّ به الإطعام لستين مسكيناً، وفي المقابل أفادت بعض الروايات كصحيحة محمد بن مسلم وزرارة أنه: «إن كانت قيمة البدنة أكثر من إطعام ستين مسكيناً لم يزد على إطعام ستين مسكيناً، وإن كانت قيمة البدنة أقلّ من طعام ستين مسكيناً لم يكن عليه إلا قيمة البدنة»^(٢).

والظاهر أنّ المتعيّن هو العمل بالروايات المقتضية للتفصيل، وذلك لأنّ الاستفادة وجوب الإطعام للستين في فرض قصور قيمة البدنة عن الوفاء بإطعامهم إنّما تمّ من طريق دلالة الإطلاق على ذلك، وهذا الإطلاق يتعيّن تقييده بما دلّ على عدم وجوب إطعام الستين إذا لم تفِ قيمة البدنة بإطعامهم، ولا يبعد أنّ منشأ عدم تصدّي العديد من الروايات لهذا التفصيل هو أنّ هذا الفرض لا يكاد يتفق فإنّ الغالب هو أنّ قيمة البدنة يفي بإطعام الستين ويزيد

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ٣٤٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ / ص ١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٢ / ص ٣٦٤ - ٣٦٥، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي -

خصوصاً وأنَّ الحَصَّةَ المقدرة لكلِّ مسكينٍ مدٌّ من الطعام بل حتى لو كانت الحَصَّةُ مدَّان «نصف صاع» فإنَّ قيمة البدنة تفي غالباً بإطعام الستين وتزيد.

كيفية تحديد المعادلة في كفارة الصيد بين الإطعام والصوم:

المسألة الثالثة: أفادت الآية أنَّ من تعيَّن عليه الصوم أو اختاره فإنَّ وظيفته

هي أن يصوم ما يُعادل مقدار الإطعام كما قال تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ فكيف تكون المعادلة بين الإطعام والصوم؟

والجواب:

تبَيَّن من بعض الروايات كصحيحة عليِّ بن جعفر أنَّ مَنْ وجب عليه إطعام ستين مسكيناً فمقدار ما يلزمه من الصيام ثمانية عشر يوماً، ومن وجب عليه إطعام ثلاثين مسكيناً فمقدار ما يلزمه من الصيام تسعة أيام، ومن وجب عليه إطعام عشرة فمقدار ما يلزمه من الصيام ثلاثة أيام.

وفي مقابل ذلك دلَّت بعض الروايات على أنَّ من لزمه إطعام ستين مسكيناً مثلاً فلم يجد لزمه أن يصوم شهرين، فإنَّ ذلك هو المستفاد من قوله ﷺ في صحيحة أبي عبيدة: «فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الطَّعَامِ صَامَ لِكُلِّ نِصْفِ صَاعٍ يَوْمًا» فنصف الصاع هو حصة كلِّ مسكين فإذا كان عليه أن يُطعم ستين مسكيناً فإنَّ عليه أن يصوم عن حصة كل مسكين يوماً.

وكذلك هو مفاد صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ قَالَ: عَدْلُ الْهَدْيِ مَا بَلَغَ، يَتَصَدَّقُ بِهِ، فَإِنْ لَمْ

يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكلّ طعام مسكينٍ يوماً^(١) فإذا كان عليه أن يُطعم ستيناً لزمه أن يصوم شهرين، وإذا كان عليه أن يُطعم ثلاثين مسكيناً لزمه أن يصوم شهراً وإذا كان عليه أن يُطعم عشرة لزمه أن يصوم عشرة أيام.

فالروايات إذن مختلفة في كيفية حساب المعادلة، وقد جمع المشهور بين الطائفتين من الروايات بحمل الطائفة التي جعلت الثمانية عشر يوماً مقابل الستين مسكيناً على فرض العجز وعدم التمكّن، وحمل الستين مقابل الستين على التمكّن والإقتدار إلا أن الواضح أنّه جمع تبرعي لا شاهد عليه، ودعوى أن تقييد الأمر بصوم الستين يوماً بالتمكّن أولى من حمل الأمر على المجاز لأنه لو حُمل الأمر بالستين يوماً على الاستحباب لكان مقتضى ذلك هو البناء على أن الأمر بالستين يوماً قد استُعمل في غير ما وضع له، فهو موضوع للوجوب وقد استُعمل في الإستحباب فيكون استعمالاً مجازياً وهذا بخلاف ما لو قلنا بتقييد الأمر بالستين بفرض التمكّن فإنه لا يستلزم البناء على استعمال الأمر في المجاز لأنّ الأمر المقيّد بقيد يبقى على وضعه ودلالته على الوجوب فلا يكون استعماله مجازياً، ومتى وقع التردّد في أن هذا اللفظ أو ذلك هل استُعمل في معناه الحقيقي أو في المعنى المجازي فإنّ الأصل يقتضي البناء على استعماله في معناه الحقيقي.

والجواب: أن هذا التقريب لو تمّ فإنه لا يقتضي تعيّن الجمع بين الطائفتين بالجمع المذكور فيمكن القول مثلاً أنّ الأمر بالستين مختصّ بها إذا كانت البدنة

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٤٢، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٣ /

المطلوبة كبيرة الحجم فيكون بدلها ستين يوماً وإذا كانت البدنة صغيرة الحجم فبدلها من الصيام ثمانية عشر يوماً فما الذي يرجح الجمع الذي أفاده المشهور على هذا الجمع وشبهه.

على أن استعمال الأمر بصيام الستين يوماً في الاستحباب ليس مجازياً إلا بناءً على أن الأمر موضوع للوجوب وهو غير صحيح فإن الأمر ليس موضوعاً للوجوب ولا للإسحاب وإنما هو موضوع لأصل الطلب، وأما الوجوب والاستحباب فيستفادان من قرائن خارجية.

فالصحيح هو حمل الأمر بصيام الستين يوماً على الاستحباب وأن الواجب بدل الإطعام ستين مسكيناً هو الصيام ثمانية عشر يوماً كما في صحيحة علي بن جعفر فإن ذلك هو ما يقتضيه الجمع العرفي، إذ أن الأمر بصيام الثمانية عشر يوماً صريح في الإجزاء عن الواجب فيكون ما زاد على ذلك محمولاً على الفضل كما هو الشأن في كل موردٍ يدور فيه الواجب بين الأقل والأكثر.

وأفاد السيد الخوئي^(١) أنه لو تمَّ البناء جـدلاً على استحكام التعارض بين الطائفتين من الروايات فإن الترجيح يكون مع الطائفة المقتضية للظهور في أن الواجب المعادل لإطعام ستين مسكيناً هو صيام ثمانية عشر يوماً، فإن هذه الطائفة هي الموافقة للكتاب المجيد، إذ أن الواضح من الروايات أن على من لزمه التكفير عن قتل الصيد ببدنة أن يكفّر بدلاً عنها في فرض العجز

يأطعم ستين مسكيناً، فالإطعام لستين مسكيناً هو البدل الواجب عن البدنة، ومع العجز عن الإطعام يكون الواجب في حقه كما هو صريح الآية أن يصوم بالمقدار المعادل للإطعام، وحيث أفاد القرآن في كفارة اليمين أن ما يُعادل الإطعام لعشرة مساكين هو صيام ثلاثة أيام قال تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ فالمعادل لإطعام عشرة مساكين بمقتضى الآية هو الصيام ثلاثة أيام فيكون المعادل لإطعام ثلاثين مسكيناً هو صيام تسعة أيام، والمعادل لإطعام ستين مسكيناً هو صيام ثمانية عشر يوماً بواقع ثلاثة أيام صيام لكل عشرة مساكين، وقد صرّحت بهذه الكيفية من المعادلة بين الإطعام والصيام صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدق فعليه أن يُطعم ستين مسكيناً كل مسكين مدّاً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، ومن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيام، ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»^(١).

إذن فالطائفة المقتضية لوجوب صيام ثمانية عشر يوماً بدلاً عن الإطعام لستين مسكيناً هذه الطائفة هي الموافقة للكتاب المجيد لذلك يتعيّن ترجيحها

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥/ ص ٣٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ /

بناءً على استحكام التعارض بينها وبين الطائفة الأخرى التي أفادت أن بدل الستين مسكيناً ستون يوماً صياماً.

وأما ما قد يُقال إن القرآن اعتبر أيضاً عدل الإطعام لستين مسكيناً الصيام لشهرين وذلك في كفارة الظهر.

فإنَّ جواب ذلك: أن كفارة الظهر فرضت الصيام لشهرين أولاً ومع عدم الإستطاعة تكون الوظيفة هي الإطعام لستين مسكيناً قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامٌ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^(١) فالإطعام متأخر عن الصيام في كفارة الظهر وهو خلاف كفارة الصيد فإنَّ الصيام هو المتأخر عن الإطعام فالمناسب هو تنظيرُ كفارة قتل الصيد بكفارة اليمين، إذ هي التي فرض فيها الصيام متأخرًا عن الإطعام كما هي كفارة قتل الصيد.

عدم اعتبار التتابع في صوم كفارة قتل الصيد:

المسألة الرابعة: هل يجب التتابع في صوم كفارة قتل الصيد؟

الجواب: إنَّ الآية لم تُقيِّد الصوم بالمأمور به في كفارة قتل الصيد بالتتابع، وكذلك فإنَّه لم يرد الأمر بالتتابع في شيء من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ولهذا فإنَّ مقتضى الإطلاق هو صحة التفريق بين أيام صوم هذه الكفارة، ويُؤيد عدم الإيجاب للتتابع في صوم كفارة قتل الصيد ما ورد في صحيحة سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ عن أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «... إِنَّمَا الصِّيَامُ

الَّذِي لَا يُقَرِّقُ كَفَّارَةَ الظَّهَارِ وَكَفَّارَةَ الدَّمِ وَكَفَّارَةَ الْيَمِينِ»^(١) فهي قد حصرت موارد الأمر بالتتابع في صوم الكفارات بثلاثة موارد ليس منها صوم كفارة قتل الصيد، نعم لو ورد في نصّ خاص وجوب التتابع في موردٍ رابع مثلاً فإنه يتعيّن تقييد ما دلّ على الحصر بهذا المورد، وتبقى صحيحة الجعفري صالحة بمقتضى الحصر فيها لنفي وجوب التتابع عن كلّ موردٍ لم يتم النصّ على أنّه من موارد التتابع، وبهذا يتبيّن أنّ ما ذهب إليه بعض الأعلام من وجوب التتابع - خلافاً للمشهور - ممّا لا وجه له ظاهراً.

الموجب لاعتبار الرجوع في تشخيص المماثلة لحكم خبيرين من ذوي العدل:

المسألة الخامسة: أنّه قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ ما عليه المشهور استناداً للروايات من أنّ من قتل نعامة فعليه التكفير ببدنه وأنّ من قتل بقرة وحشية فعليه التكفير بذبح بقرة، ومن قتل ظبياً فعليه التكفير بذبح شاة، ومقتضى الإطلاق في ذلك هو أنّ قتل مطلق النعامة صغيرة كانت أو كبيرة، ذكراً كانت أو أنثى موجبٌ للتكفير عنها بذبح بدنه أيّاً كانت، وهكذا هو الشأن في قتل البقرة الوحشية أو الظبي، وإذا كان الأمر كذلك فما هو الموجب لاعتبار المثلية بين الصيد والكفارة واعتبار الرجوع في تشخيص المماثلة لحكم خبيرين من ذوي العدل، فإنّ الأمر بناءً على ذلك لا يحتاج إلى التثبت من المماثلة كما لا يحتاج لحكم خبيرين من ذوي العدل، فما هو الموجب إذن لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٤ / ص ١٢، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٠ / ص ٣٨٣.

ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٤﴾.

والجواب: إن الروايات أفادت مثلاً أن مَنْ ذبح بقرةً وحشية فعليهِ أن يذبح مكانها بقرة إلا أنه ينبغي أن يراعى في ذلك المماثلة بين البدل والمُبدل منه فلا يكفّر مثلاً عن صحيحٍ بمعيّب وعن الحامل بالحائل وعن الكبير بالصغير، فلا بدّ من مراعاة المماثلة بقريته ما يقتضيه ظاهر الآية المباركة، وتحديد أنّ هذه بقرة وهذه شاة وإن كان ميسوراً ومتاحاً لكلّ أحد إلا أنّ الثبُت من المماثلة قد لا يكون ميسوراً لكلّ أحد وإن أمكن في بعض الموارد فإنّه لا يكون ممكناً في تمامها لذلك يتعيّن الرجوع للثبُت أو قطع التردّد إلى خبيرين في هذا الشأن من ذوي العدالة، نعم في الموارد التي تكون المماثلة واضحة وبيّنة للمكلّف فإنّه لا يلزمه مراجعة الحكمين، وهذا لا يُنافي الآية فإنّ الأمر بالرجوع للحكمين ليس تعبدياً وإنّما هو لغرض تشخيص المكلّف به، ففي الموارد التي يكون فيها مُشخّصاً وبيّناً يكون الرجوع للحكمين غير لازم. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الصيد الذي يقتله المحرم لا ينحصر في النعامة والبقرة الوحشية والظبي والأرنب، فثمة الكثير من الحيوانات الأخرى الوحشية التي يُمكن أن يقتلها المحرم وليس جميعها ممّا يُمكن للمكلّف تشخيص ما هو المماثل لها من الأنعام الثلاثة لذلك فرضت الآية في موارد الجهل أو الشك - فيما هو المماثل لصيدِه من الأنعام - الرجوع لتشخيص ما هو المماثل إلى حكمين من ذوي العدالة.

ويؤكّد ذلك ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

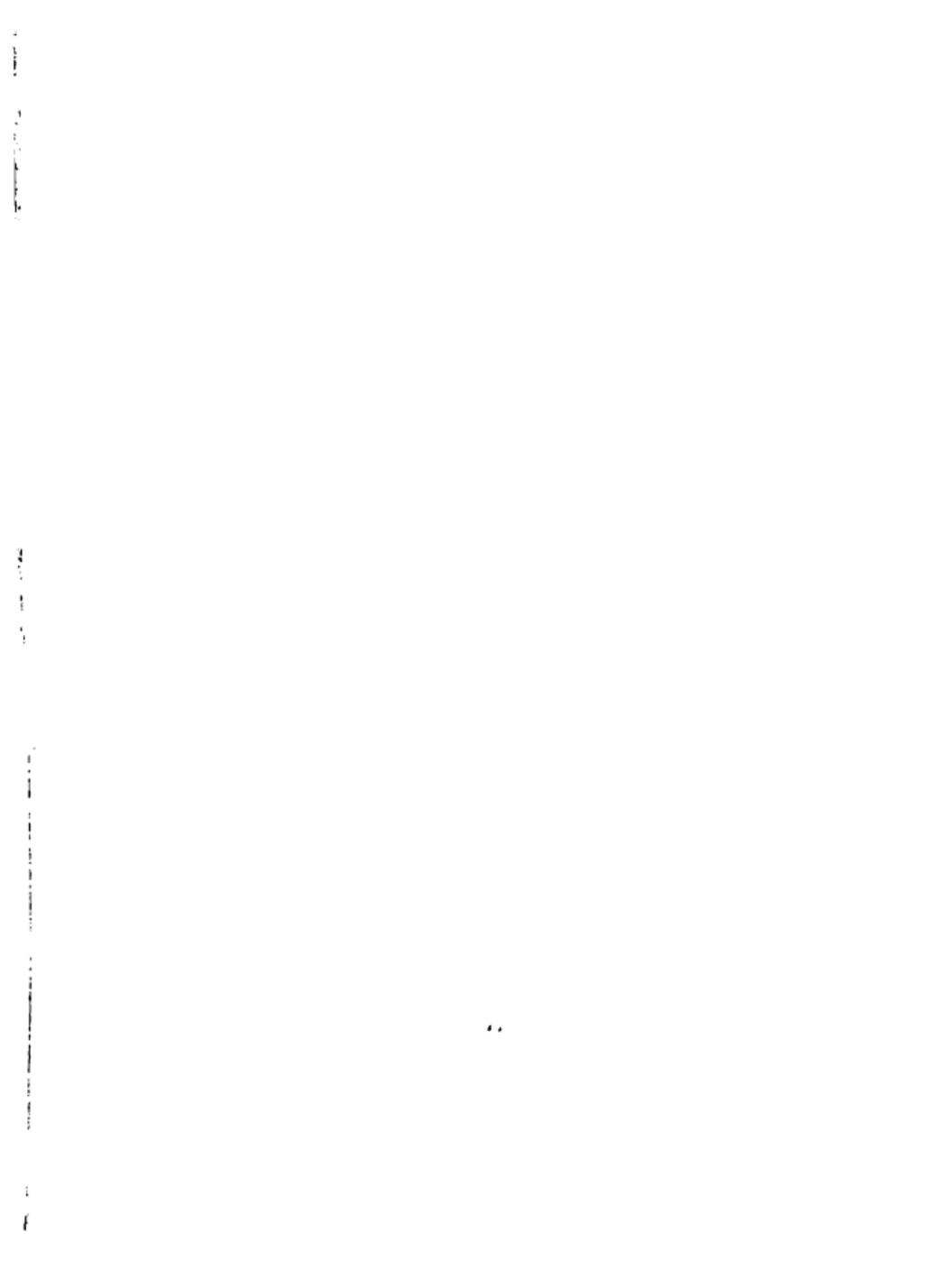
«من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل فإن لم يجد ما يشتري بدنة فأراد أن يتصدق فعليه أن يطعم ستين مسكيناً كل مسكين مداً، فإن لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوماً، مكان كل عشرة مساكين ثلاثة أيام، ومن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة، فإن لم يجد فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يجد فليصم تسعة أيام، ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»^(١).

فقوله: «من أصاب شيئاً فداؤه بدنة من الإبل» ظاهرٌ في أن وجوب التكفير بالبدنة لا يختصُّ بقتل النعامة، فثمة حيوانات وحشية أخرى إذا قتلها المحرم يتعين عليه الذبح لبدنة من الأبل، فمتى ما قتل حيواناً مماثلاً للبدنة لزمه التكفير بذبح بدنة، وحيث إنَّ تشخيص المماثلة بين الصيد المقتول وبين البدنة قد لا يتيسر للمكلف في جميع الموارد بل قد لا يتيسر في أكثر الموارد للمكلف العادي لذلك يتعين في مثل هذا الفرض الرجوع للحكمين، وهكذا هو الشأن في المماثل للبقرة والمماثل للشاة من الحيوانات الوحشية، فاعتبار الرجوع للحكمين ليس بلا موجب كما قد يُتوهم ذلك.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٥ / ص ٣٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٣ / ص ١٣.



كِتَابُ النَّذْرِ وَالْعَهْدِ وَالْيَمِينِ



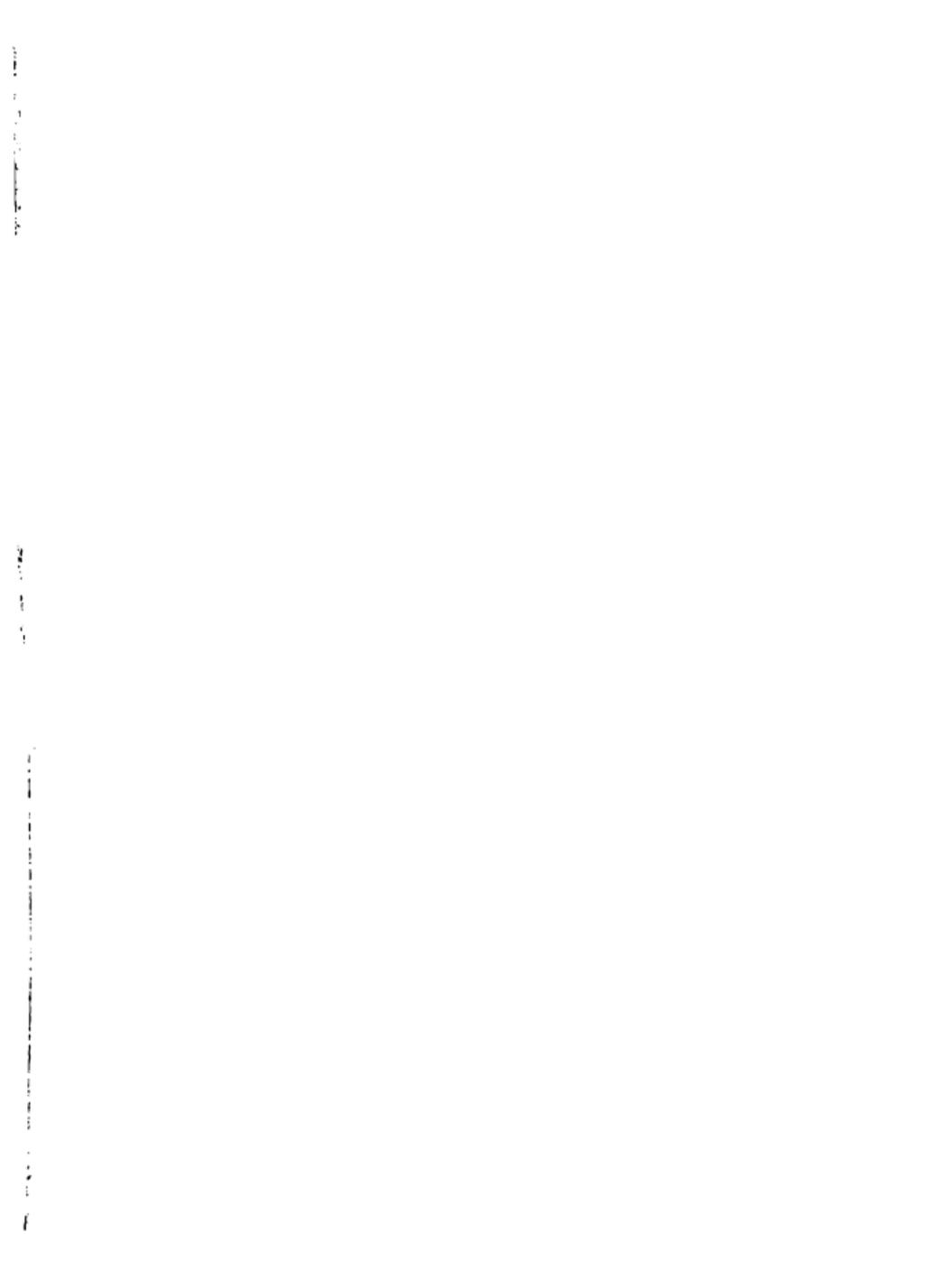


كِتَابُ النَّذْرِ وَالْعَهْدِ وَالْيَمِينِ

المبحث الأول

آيات النذر

﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾



المبحث الأول

آيات النذر

ورد ذكر النذر في القرآن الكريم خمس مرّات في خمسة مواضع مختلفة:

الموضع الأول: في سورة آل عمران ورد على لسان زوجة عمران حين كانت حُبلى بالسيدة مريم عليها السلام قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾^(١). إلى قوله تعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ ﴾^(٢).

الموضع الثاني: في سورة مريم ورد ذكر النذر على لسان عيسى عليه السلام بعد ولادة مريم عليها السلام به فكان يُطمئنها ويهدئُ من روعها، فكان فيما أمرها به أن تنذر صوم الصمت وتُخبرَ بذلك قومها إذا سألوها عن المولود، قال تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا ﴾^(٣).

الموضع الثالث: في سورة الإنسان ورد ذكر النذر في سياق المدح لأهل البيت عليهم السلام بالوفاء بالنذر، قال تعالى: ﴿ يُؤْفُونَ بِالَّذِي نَذَرُوا وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴾^(٤).

(١) سورة آل عمران/ ٣٥.

(٢) سورة آل عمران/ ٣٧.

(٣) سورة مريم/ ٢٦.

(٤) سورة الإنسان/ ٧.

الموضع الرابع: في سورة البقرة: وفيه إشعارٌ برجحان النذر والحثُّ على إيقاعه قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ. وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(١).

الموضع الخامس: في سورة الحج، وقد اشتمل على الأمر بالوفاء بالنذر، قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٢).

دلالة الآيات من الموضع الأول والثاني على مشروعية النذر:

هذه هي المواضع الخمسة من القرآن التي ورد فيها ذكرُ النذر، أمَّا الموضع الأول والثاني فدلالتهما على مشروعية النذر مبنيّة على ما هو مقررٌ في علم الأصول من أنّ كلّ ما ثبتت مشروعيته في الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه بالخصوص فهو على مشروعيته، بمعنى أنّ تصدّي القرآن لحكاية حكم من أحكام الشرائع السابقة وعدم البيان - بواسطة القرآن أو السنّة الشريفة - لنسخه ظاهرٌ في الإمضاء لهذا الحكم، فهو في واقع الأمر من أحكام شريعة الإسلام، غايةً أنّ مثل هذا الحكم كان مشروعاً في الشرائع السابقة وقد تحدّثنا بشيء من التفصيل عن ذلك عند الحديث حول قوله تعالى: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(٣).

(١) سورة البقرة/ ٢٧٠.

(٢) سورة الحج/ ٢٩.

(٣) سورة المائدة/ ٤٥.

وكيف كان فيمكن بناءً على ما ذكرناه اعتبار الآيتين من أدلة مشروعية النذر، نعم بالنسبة لمعلقي النذر في الآيتين لا مشروعية لها ظاهراً، وذلك لقيام الدليل على عدم مشروعية صوم الصمت وعدم مشروعية حبس الحرّ على جهة من الجهات.

دلالة الآية في الموضوع الثالث على استحباب النذر ووجوب الوفاء به :

وأما الموضوع الثالث فهو يدلُّ بلا إشكال على مشروعية النذر بل لا يخلو من دلالة على رجحان ومحبوبية النذر في الجملة، فإنَّ قوله تعالى: ﴿يُؤْتُونَ بِالْذِّكْرِ﴾ ظاهرٌ في التجدُّد والاستمرار، وتجدُّد الوفاء ملازمٌ لتجدُّد إيقاع النذر، فإنَّ النذر ليس شيئاً يتفق دون اختيار حتى يكون المدح بتجدُّد الوفاء غير دالٍّ على حُسن السبب، فهو إنَّما ينعقد عن اختيار المكلف لذلك يكون المدح بتجدُّد الوفاء مدحاً للتسبب له وهو إيقاع النذر، هذا بقطع النظر عمَّا ورد من أنَّ هذه الآية قد نزلت في أهل البيت عليهم السلام وإلا فهي بناءً على ذلك تدلُّ على استحباب إيقاع النذر، إذ أنَّ تكرُّر وقوع ذلك عن أهل البيت عليهم السلام لا يكون إلا لاستحبابه في نفسه.

ثم إنَّ الآية لا تخلو من دلالة على وجوب الوفاء بالنذر، فهو ظاهرٌ بأنَّ منشأ الوفاء بالنذر هو الخشية من يوم كان شرُّه مستطيراً، ولا موجب للخشية لولم يكن الوفاء واجباً أو يكون منشأ دلالة الآية على وجوب الوفاء بالنذر هو أنَّ تعقيب الوفاء بالنذر بذكر اليوم الذي شرُّه مستطير فيه تحذيرٌ وتخويف منه، ولا مناسبة للتحذير والتخويف من ذلك اليوم لولم يكن الوفاء بالنذر واجباً.

ظهور الآية من الموضوع الرابع على رجحان النذر:

وأما الموضوع الرابع وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿ فهو يدلُّ أيضاً على مشروعية النذر دون إشكال بل لا يخلو من دلالة على استحبابه في الجملة، وذلك بقرينة عطفه على الإنفاق المطلوب، وكذلك وقوعه في سياق الأمر بالإنفاق من طيِّبات الكسب والتحذير من الإصغاء للشيطان الذي يُخَوِّفُ أوليائه من الفقر ثم الترغيب في امثال أوامر الله عزَّ وجلَّ وذلك من طريق وعدهم بالمغفرة والفضل والزيادة، هذا ما سبق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ﴾ من آيات، وأما ما لحق هذه الآية فهو المدح لصدقة السرِّ والعلن، قال تعالى: ﴿إِنْ بُدِّدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(١) فأية الإنفاق والنذر واقعة في سياق يقتضي استظهار رجحان النذر.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾، فمعناه ظاهراً أنَّه تعالى يعلم ما أنفقتم وما نذرتم، وفي ذلك وعدٌ وبشارة بالجزاء، فإنَّ الذي يمنع السيِّد القادر الكريم من مجازاة عبده بالحسنى على ما فعله من خيرٍ هو جهله وعدم علمه بما فعل عبده من خير، وأما الله جلَّ وعلا فهو يعلم ولا يخفى عليه ما يفعله العباد، فحيث هو يعلم وهو الجواد الكريم فالمجازاة على فعل الخير بالجزيل من الثواب والعطاء مضمونة، فليس للعبد أن يخشى ضياع ما يفعله من الصالحات سدى.

وأما قوله: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ فلعله تحذير من عدم امتثال الأمر بالإنفاق، ولعل فيه تحذيراً أيضاً من عدم الوفاء بالنذر، ولو تمّ ذلك فهو دليل من أدلة وجوب الوفاء بالنذر.

ويُمكن القبول بأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُمْ﴾، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿ هو أن ما أنفقتم من نفقة في طاعة أو في معصية، وما نذرتم من نذر في طاعة أو معصية فإن الله تعالى يعلم بذلك فيجزى على الطاعة بالجزيل من الثواب وعلى المعصية بالعقاب، وبناءً على ذلك تدلُّ الآية أيضاً على مشروعية النذر على فعل الطاعة كما تدلُّ على رجحان نذر الطاعة لأنه قد وعد على النذر نفسه بالثواب، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ فهو تحذير من الإنفاق في المعصية ومن نذر المعصية، فإنَّ مَنْ يفعل ذلك فهو من الظالمين وليس لأحد الانتصار للظالمين من عذاب الله جلَّ وعلا . أو هو تحذير من الزيغ في القصد من الإنفاق والنذر، فإنَّ مَنْ أنفق رياءً أو بطراً فإنَّ الله تعالى يعلم بقصده وبظلمه حيث أشرك مع الله تعالى غيره، والظالمون لا ناصر لهم من الله تعالى.

دلالة الموضوع الخامس على مشروعية النذر ووجوب الوفاء به:

وأما الموضوع الخامس وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فهو مضافاً إلى دلالة البيّنة على مشروعية النذر يدلُّ كذلك على وجوب الوفاء به، فإنَّ ذلك هو مقتضى الأمر المستفاد من الفعل المضارع المتصل بلام الأمر، ثم إنَّ مقتضى اطلاق الأمر

بالوفاء ومقتضى الإطلاق في موضوع الأمر وهي النذور مقتضى ذلك هو وجوب الوفاء بكل نذر نذره الإنسان على نفسه ما لم يكن نذر معصية، إذ لا يمكن أن يأمر الله تعالى بشيء قد نهى عن فعله.

ثم إن هنا مسائل لها اتصال بإيضاح مدلول آيات النذر:

تحديد معنى النذر والفرق بين النذر اللغوي والشرعي:

المسألة الأولى: المراد من النذر بحسب مدلوله اللغوي هو أن يوجب الإنسان على نفسه فعل شيء ليس بواجب لولا النذر، وقيل الأصل اللغوي للنذر هو الوعد بشرط، فالوعد قد يكون مجرداً كأن يعد الإنسان غيره بأن يهبه شيئاً من ماله، فهذا وعدٌ ولكنه ليس نذراً، وقد يعده ثم يشرط على نفسه إن لم يفعل فعليه كذا وهذا هو النذر، وقالوا إن أصل النذر يدل على التخويف، وذلك لأنه مشتمل على الإيجاب والزام النفس بشيء والتخويف من المخالفة، فقوام ما يُحقق عنوان النذر هو إيجاب الإنسان على نفسه والتزامه بشيء مع اقتراحه بما يخشى معه المخالفة لما التزم به وأوجه على نفسه.

وهذا المدلول اللغوي لعنوان النذر لا يختلف كثيراً عن المدلول لهذا العنوان في الاصطلاح الشرعي، فالنذر بحسب الاصطلاح الشرعي هو ذاته النذر بحسب المدلول اللغوي إلا من جهة تقييده في الاصطلاح الشرعي بقيدتين أحدهما يتصل بمن له الوعد والإيجاب والالتزام، فالنذر الشرعي لا يكون إلا لله تعالى ولا ينعقد إلا بذلك، وأمّا النذر اللغوي فهو مطلق من هذه الجهة، والقيد الثاني يتصل بمتعلق النذر، فلا يتحقق عنوان النذر الشرعي ما لم يكن

متعلقه طاعة لله أو ما لم يكن المتعلق فعلاً راجحاً فعلاً أو مآلاً، أمّا النذر اللغويّ فهو يصدق أيّاً كان متعلقه. ثم إنَّ هنا شروطاً للنذر الشرعي إلا أنّها من شروط الصحّة والانعقاد وليست من مقوّمات مفهوم النذر شرعاً، ولهذا يُقال نذرٌ صحيح ونذر باطل، فالصحيح هو الواجد لهذه الشروط - كالبلوغ وإذن الزوج في بعض الفروض - والباطل هو الفاقد لهذه الشروط.

أقسام النذر:

المسألة الثانية: ينقسم النذر باعتبار صيغته إلى قسمين، فتارةً يكون النذر معلقاً على شرط، وتارةً يكون ابتدائياً ويُعبّر عنه بنذر التبرُّع، ومثال الأول أن يقول: «إن رزقتُ ولدًا فلله عليّ أن أتصدّق على فقيرٍ بدرهم» ومثال نذر التبرُّع أن يقول ابتداءً: «الله عليّ أن أختم القرآن».

ثم إنهم يُقسّمون النذر المعلق إلى نذر برٍّ ونذر زجر، فنذر البرِّ هو الذي يقصد به الناذر الشكر لله تعالى إمّا على نعمة أنعم بها عليه أو الشكر له على بليّةٍ دفعها عنه، ومثال الأول أن يقول: «إن وفّقني الله للحج أو وفّق ولدي فلله عليّ أن أصوم ثلاثة أيام» فهذا نذرٌ غايته الشكر على نعمة، وقد يكون النذر للشكر على دفع بليّةٍ ومثاله أن يُقال: «إن عوفيتُ من هذا المرض أو عوفيتُ أبي فلله عليّ أن أطعم المؤمنين» فهذا أيضًا من نذر الشكر ويُعبّر عنه أيضًا بنذر المجازاة.

وأما نذر الزجر فيقصد منه الناذر تأكيد عزمه على ترك فعلٍ مرجوح أو يقصد منه تأكيد عزمه على فعل شيءٍ راجح، فهو ينذر بما يؤكّد عزمه ويلزمه بترك شيءٍ مرجوح أو فعل شيءٍ راجح، ومثال الأول أن يقول: «إن وقعتُ

في معصية العقوق لوالدي فله عليّ أن أصوم شهراً» فهذا من نذر الزجر لأنّ الناذر يقصد منه تأكيد الانزجار عن فعل شيء من طريق إلزام نفسه بما يشقُّ فيبعثه ذلك على المحاذرة من ارتكابه، ومثال الثاني أن يقول: «إن لم أصلّ الفرائض في أوقاتها فله عليّ أن أصوم يوماً عن كلّ فريضة أخرتها»، فهذا من نذر الزجر أيضاً، وغاية الناذر منه تأكيد الحرص على ملازمة الفعل.

الاستدلال على انعقاد نذر التبرّع:

هذا ولم يقع خلاف بين الفقهاء في صحّة وانعقاد النذر المعلق بقسميه، وأمّا نذر التبرّع والذي ينذر فيه المكلف بفعل شيء أو تركه لله دون أن يُعلّق ذلك على شيء، فهذا القسم من النذر وقع الخلاف في صحته وانعقاده، والمشهور بين الفقهاء^(١) هو الصحّة والانعقاد واستدلوا على ذلك بأمور:

منها: قوله تعالى على لسان زوجة عمران: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحْرَرًا﴾ فهذا من نذر التبرّع غير المعلق على شيء.

ومنها: الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام كصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنْ قُلْتَ لِلَّهِ عَلَيَّ فَكَفَّارَةٌ يَمِينٍ»^(٢) فإنّها ظاهرة في الإنعقاد بمجرد القول: «الله عليّ» يعني حتى لو لم يُعلّق ما جعله على نفسه الله على شرط فإنّ نذره ينعقد بذلك.

ومنها: وصحيحة صفوان الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ: بِأَيِّ

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٣٥ / ص ٣٦٥.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٥٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٠ / ص ٣٩٢.

أَنْتَ وَأُمِّي إِنْ جَعَلْتُ عَلَى نَفْسِي مَشِيئًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ؟ قَالَ: كَفَّرَ يَمِينَكَ فَإِنَّمَا جَعَلْتَ عَلَى نَفْسِكَ يَمِينًا، وَمَا جَعَلْتَهُ اللَّهُ فَفِ بِهِ^(١) وتقريب الاستدلال بذيل الرواية على انعقاد النذر ولزوم الوفاء به ظاهرة، فإنه عليه السلام أفاد بأن ما يجعله المكلف على نفسه الله تعالى يلزمه الوفاء به سواء كان ما جعله الله معلقًا أو مبدئًا.

ومنها: وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ عَلَيَّ الْمَشِيئُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ بِحِجَّةٍ أَوْ عَلَيَّ هَدْيٍ كَذَا وَكَذَا فَلَيْسَ بِشَيْءٍ حَتَّى يَقُولَ: اللَّهُ عَلَيَّ الْمَشِيئُ إِلَى بَيْتِهِ أَوْ يَقُولَ اللَّهُ عَلَيَّ أَنْ أُحْرِمَ بِحِجَّةٍ أَوْ يَقُولَ اللَّهُ عَلَيَّ هَدْيٍ كَذَا وَكَذَا إِنْ لَمْ أَفْعَلْ كَذَا وَكَذَا»^(٢).

فهذه الصحيحة قد جمعت بين الصيغتين، ودعوى أن الفقرة الأخيرة مقيّدة للفقرتين اللتين سبقتهما مخالفة للظاهر، فإن الفصل بين الفقرات بأو ظاهر في أن كل صيغة في الفقرات الثلاث موجبة لانعقاد النذر ولزومه. هذا وقد وردت روايات أخرى عديدة بل كثيرة تقتضي البناء على أن النذر ينعقد وإن لم يكن معلقًا كما هو مذهب المشهور.

وأما الروايات التي خصّصت النذر المعلق بالذكر وأهملت الذكر لنذر التبرّع فهي لا تصلح ظاهرًا لنفي انعقاد نذر التبرّع، والاستدلال بمفهوم الشرط في بعضها على نفي انعقاد غير المعلق لا يتمّ فإنه ليس في الروايات ما هو ظاهر في المفهوم ولو تمّ فدلالته على النفي بالإطلاق فتكون مثل صحيحة منصور بن

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٥٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٠ / ص ٣٩٢.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٥٤، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٠ / ص ٣٩٣.

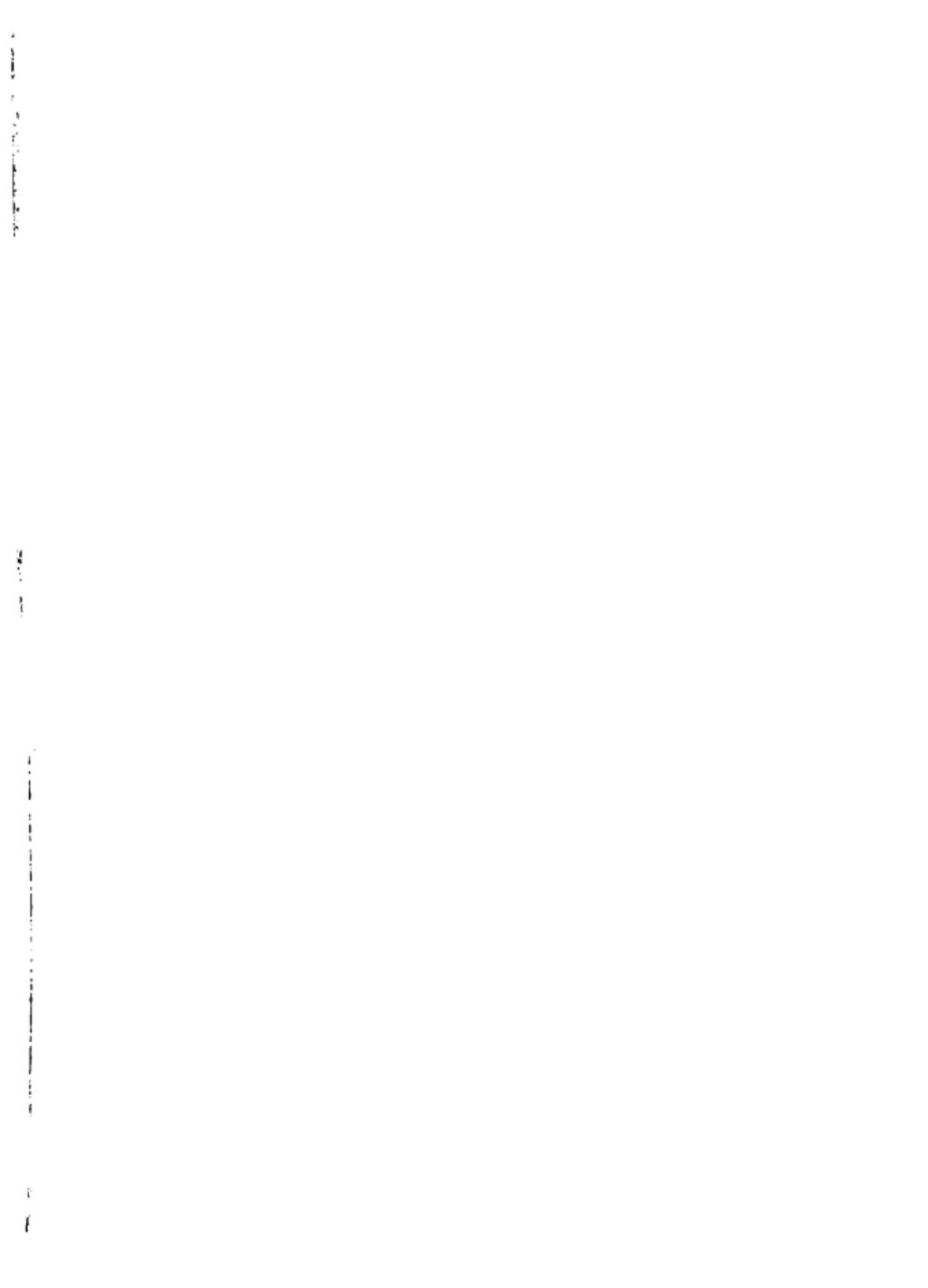
حازم قرينةً على عدم إرادة الإطلاق.

وأما دعوى أن نذر التبرُّع لا يُعدُّ من النذر لغةً، إذ أن اللغويين قد أفادوا بأنَّ النذر هو الوعد بشرط، ونذرُ التبرُّع ليس فيه شرط. فالجواب هو أنه لاجحية لقول اللغويِّ في نفسه، على أنَّهم مختلفون في تحديده، فمنهم من عرّفه بذلك، ومنهم - وهم أكثر - من عرّفه بأنه إيجاب الانسان الشيء على نفسه دون أن يجعل الشرط من مقومات النذر، على أن من غير الواضح أن مقصودهم من أن النذر هو الوعد بشرط هو الوعد المعلق على الشرط، فقد يكون مقصودهم من الشرط الإلزام للنفس بشيءٍ إن خالف ما وعد به، فهو يجعل على نفسه جعلاً ابتدائياً ويجعل على تحلّفه جزاءً كأن يقول مثلاً لله على تزويجك وإن لم أفعل فزوجتي طالق.

المسألة الثالثة: لم يقع خلافٌ بين الفقهاء في اشتراط أن لا يكون متعلّق النذر أمراً محرّماً أو مكروهاً شرعاً وقد دلّت على ذلك رواياتٌ كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام على أنه قد ثبت من الروايات أن النذر لا يصحُّ ولا ينعقد ما لم يكن لله تعالى ومن الواضح أنه لا يُمكن التقرب لله تعالى بما هو محرّم وبما هو مكروه لله تعالى، وبهذا التقريب اعتبر المشهور في متعلّق النذر أن يكون راجحاً فلا يُتقرب إلى الله تعالى بما هو مرجوح بل لا يُتقرب له بما هو مباح بالمعنى الأخص وهو الذي يكون فعله وتركه سيّان فإن فعله لا يُوجب قرباً لله تعالى فهو من التقرب بما ليس بمقرب بل لا يبعد أن يكون التقرب به وجعله متعلّقاً للنذر من العبث والسخرية، فأبيّ معنى أن يقول المكلف، إن رزقت ولدًا فلله عليّ أن

أنا م! أو يقول ابتداء دون تعليق: لله علي أن أذهب إلى السوق.

إذن فنظرًا لكون النذر لله تعالى وهو من الأعمال القربية لذلك يُعتبر في متعلّقه أن يكون راجحًا، نعم قد يكون الشيء فاقداً للرجحان أو يكون مرجوحًا في نفسه ولكن الله تعالى يُصحّح النذر به فيكشف ذلك عن رجحانه بالنذر، فهو في نفسه ليس راجحًا ولكنه يُصبح راجحًا إذا صار متعلّقًا للنذر كما هو الصوم في السفر أو الإحرام قبل الميقات فإن كلاً منها غير مشروع في نفسه إلا أنه لما صحّح الشرع جعلها متعلّقًا للنذر فهذا يكشف عن أنّها يُصبحان راجحين بالنذر ولذلك يكونان صالحين للتقرّب بنذرهما.



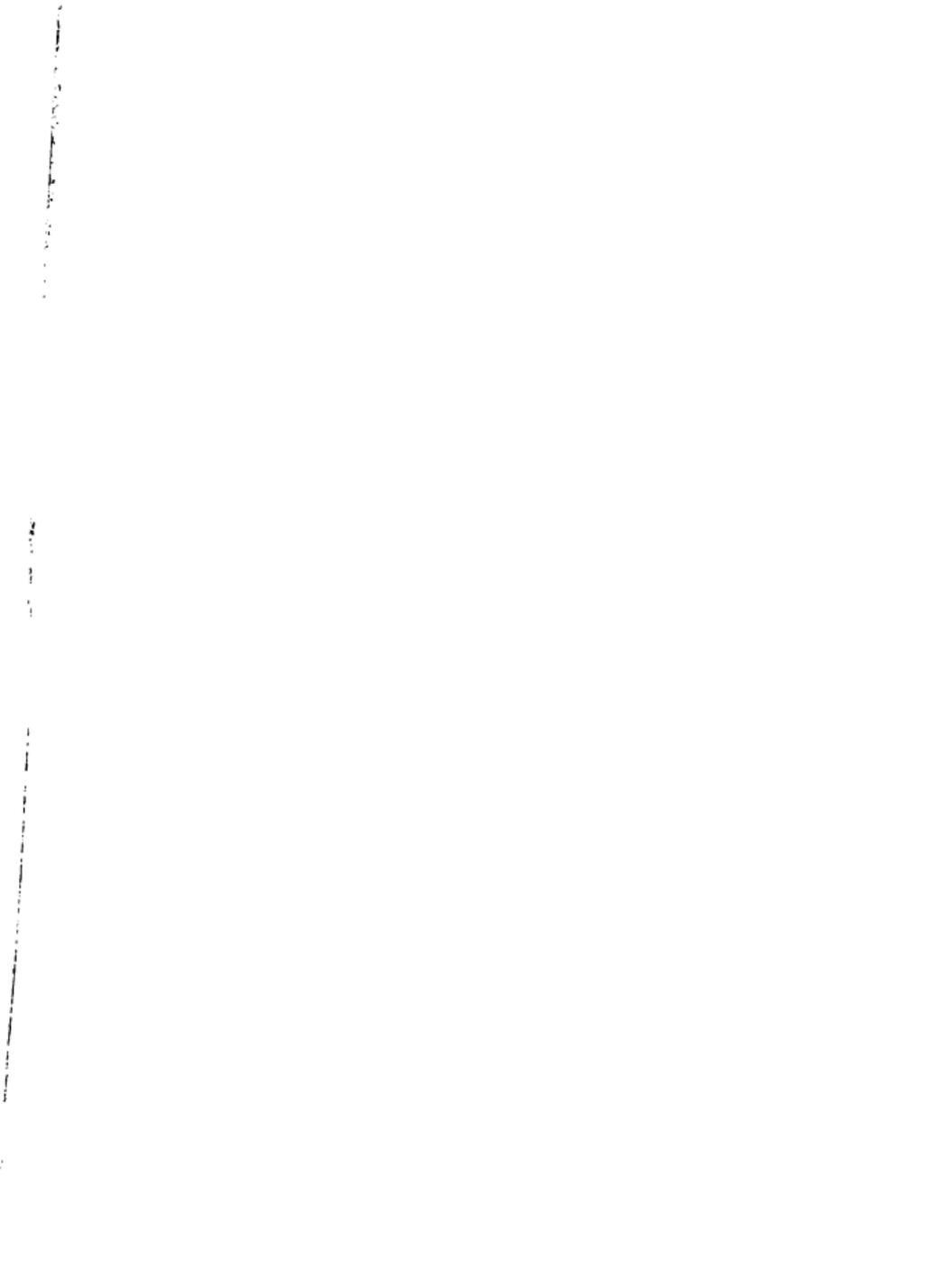


كِتَابُ التَّذَرُّوِّ وَالْعَهْدِ وَالْيَمِينِ

المبحث الثاني

آيات العهد

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾



المبحث الثاني

آيات العهد

استُدلَّ على وجوب الوفاء بعهد الله تعالى بالعديد من الآيات:
منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ
أَوْفُوا﴾^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا
خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ
وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢).

ومنها: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا
أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٤).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا
أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَهُمْ فِي سَاءِ الدَّارِ﴾^(٥).

(١) سورة الأنعام/ ١٥٢.

(٢) سورة آل عمران/ ٧٧.

(٣) سورة الإسراء/ ٣٤.

(٤) سورة البقرة/ ٢٧.

(٥) سورة الرعد/ ٢٥.

ودلالة الآيات على وجوب الوفاء بالعهد واضحة لا تحتاج إلى تقريب، والآية الثالثة وإن لم تكن أضافت العهد لله تعالى إلا أنها تدلُّ على الوجوب باطلاق الأمر بالوفاء وبالتحذير من المساءلة عن الوفاء بمطلق العهود بل القدر المتيقن من مدلول الآية هو الأمر بالوفاء بعهد الله تعالى فهو الأمر بالوفاء وعهده أشدَّ العهود استيثاقًا وإلزامًا.

وأما الآية الرابعة والخامسة فالظاهر منها أن الخاسر ومن له اللعنة وسوء الدار ليس هو من يقترب الموبقات مجتمعة بل كل من يرتكب واحدة من الموبقات الثلاث فهو خاسر، وله اللعنة، وله سوء الدار، وحتى لو كان الوعيد بالخسران واللعنة وسوء الدار جزاء لمن ارتكب الموبقات الثلاث مجتمعة فهو إنما استحقها لأن كل واحدة من هذه الموبقات محرمة في نفسها، فالآيتان على كل تقدير تدلان على حرمة نقض عهد الله تعالى وهو ما يُراد إثباته في المقام.

إلا أن الظاهر هو أن هذه الآيات المباركة وما يُشبهها أجنبيَّة عمَّا نحن بصدد إثباته من وجوب الوفاء بالعهد الذي يُشبه النذر واليمين، فالعهد الذي نبحث عن وجوب الوفاء به هو أن يُعاهد الإنسان ربَّه أن يلتزم له بفعل شيء ليس واجبًا في نفسه وإنما يُوجبُه الإنسان على نفسه بالعهد أو يُعاهد الإنسان ربَّه على أن يلتزم بترك شيء ليس محرَّمًا وإنما يُحرِّمه الإنسان على نفسه بالعهد، فهل هذا العهد وهذا الالتزام ممَّا يجبُ الوفاء به أولاً؟ هذا هو مورد البحث في كتاب العهد والأيمان والنذور، فهل تدلُّ الآيات المذكورة على وجوب الوفاء بمثل هذا العهد؟

الظاهر أن هذه الآيات أجنبيةً عمَّا نبحت عنه، فإنَّ مقصودها من العهد الذي تأمر بالوفاء به وتُشنعُّ على مَنْ نقضه أو تجاوزه، إنَّ مقصودها من العهد هو مثل دين الله الذي أنزله على عباده وشريعته التي فرضها عليهم بما تشتمل عليه من واجبات ومحرمات، فالعهد الذي يأمر الله تعالى بالوفاء به في مثل هذه الآيات هو أصول دين الله تعالى وشرائعه أعني التكاليف المفروضة من واجبات ومحرمات، ويكفي للإذعان بما استظهرناه ملاحظة سياق الآيات، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأفضنا الحديث في ذلك.

قد يقال: إنَّه لا مانع من الاستدلال بإطلاق هذه الآيات إلاَّ أنَّه يُقال إنَّ ذلك يتوقَّف على إثبات أنَّ الفعل غير الواجب في نفسه يُصبحُ واجبًا إذا عاهد الإنسانُ ربَّه على الالتزام به، وهذا هو أول الكلام، فنحتاج أولًا إلى آية أو رواية تدلُّ على أنَّ معاهدة الله تعالى بالالتزام بفعلٍ ليس واجبًا تُصيِّرُ ذلك الفعل واجبًا، فإذا ثبت ذلك صحَّ أن نتمسَّك بهذه الآيات لإثبات وجوب الوفاء بعهد الله أي بوجوب الوفاء بالواجبات والتي منها هذا الواجب العرضي.

نعم يُمكن الاستدلال على وجوب الوفاء بالعهد بالمعنى المذكور في باب العهد واليمين بقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْآذِينَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ﴾^(٢).

(١) سورة النحل / ٩١.

(٢) سورة الأحزاب / ١٥.

فالآية الأولى تأمر بالوفاء بالعهد الذي قطعه الإنسان على نفسه فيشمل ذلك ما عاهد به الإنسان ربّه، بل إن إضافة العهد لله تعالى ظاهرٌ بقرينة قوله: ﴿إِذَا عٰهَدْتُمْ﴾ أن المقصود منه ما عاهد به الإنسان ربّه جلّ وعلا أو لا أقلّ من أنّه القدر المتيقن الذي تأمر الآية بالوفاء به، وكذلك هو تقريب الاستدلال بالآية الثانية، فإن التوبيخ والتشنيع على هؤلاء الذين فرّوا من الزحف نشأ عن أنّهم عاهدوا الله تعالى أن لا يفرّوا لكنهم نقضوا عهدهم الذي قطعه على أنفسهم لله تعالى، ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ عٰهَدَ اللَّهِ مَسْئُولًا﴾ أي العهد الذي منه ما التزم به المكلف له وعاهده على التقيّد به وذلك بقرينة مورد الآية الشريفة. ولعلّ من الآيات التي يُمكن الاستدلال بها على وجوب الوفاء بالعهد بالمعنى المذكور في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) المُفسّر في الرواية عن الامام الصادق عليه السلام بالعهد كما في تفسير العياشي^(٢).

فحيث إنّه لا إشكال في صدق العهد على مثل الالتزام لله بشيءٍ لذلك يكون مشمولاً للأمر بالوفاء المستفاد من هذه الآية لكنّ الرواية مرسلة إلا أن يُقال إنّ ذلك لا يضرُّ بصحة الاستدلال بالآية بعد أن كان الظاهر من عنوان العقود في الآية صادقاً على العهد بالمعنى المذكور فلهذا يكون مشمولاً للأمر بالوفاء بالعقد.

ثم إنّ هنا عدداً من المسائل المتّصلة بما دلّت عليه هذه الآيات وغيرها من وجوب الوفاء بعهد الله تعالى:

(١) سورة المائدة/ ١.

(٢) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٢٨٩.

العهد بحسب أصله اللغوي واستعمالاته:

المسألة الأولى: العهد في الاستعمال اللغوي هو التزام بأمرٍ خاص بين طرفين أو التزام من طرفٍ لآخر أو التزام بأمر بين الإنسان ونفسه وهو مبتني على التوثق والربط الأكيد، ومن آثاره المنتظرة الحفظ والرعاية والصون والأمن، والعرب مضافاً إلى استعمالها العهد فيما ذكرناه فإنها تستعمله أيضاً تارة في أسبابه وتارة في آثاره، فسمي الوصية عهداً وهي من أسباب العهد، وكذلك تُسمي العقد عهداً وهو من أسباب العهد، وكذلك فإنها تُطلق عنوان العهد على اليمين والنذر وهما من أسباب العهد، وتُسمي الكتاب الذي رسم فيه العقد أو الوصية عهداً لأنه من وسائل إثباته، وهكذا فإنها كثيراً ما تستعمل العهد بمختلف اشتقاقاته في معنى الحفظ والصون والرعاية، فيقال رجل عهد أي يحفظ ما أوكل إليه واستؤم عليه، ويُقال فلانٌ يعهد ولده، والسلطان يعهد رعيته أي إنه يحفظها ويتفقدّها ويقوم على رعايتها وصون مصالحها، ويُقال فلانٌ على العهد أي أنه محافظ على ما التزم به وصائن لما استرعيه، وكذلك يُقال نحن في عهد أي في أمن أو هدنة وتُسمي الوديعة والأمانة ومنها التكليف الإلهي عهد لأن المستأمن والمكلف مسئول عن حفظه وصونه ورعايته، فكل هذه الاستعمالات من آثار العهد، وليس هو العهد نفسه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ﴾^(١) فالرعاية والحفظ من الآثار المنتظرة للعهد، ويقول الله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^(٢)

(١) سورة المؤمنون/ ٨.

(٢) سورة الأعراف/ ١٠٢.

يعني ظاهراً ما وجدنا لأكثرهم من رعاية وحفظ للعهود وإلا فلا معنى لذمهم ووصفهم بالفسق لو لم يكن منهم عهد ضيعوه.

موضوع العهد الذي يجب الوفاء به:

المسألة الثانية: المراد من العهد الذي نبحتُ عن وجوب الوفاء به هو أن يُعاهد المكلفُ ربَّه ويلتزم له بأداء فعلٍ أو ترك فعلٍ وذلك بأن يقول: أُعاهدُ الله على أن أفعل كذا أو عاهدتُ الله على فعل كذا أو ترك كذا أو عليَّ عهدُ الله إن وقع كذا أن أفعل كذا أو غير ذلك من الصيغ الصريحة في معاهدة الله تعالى على فعل شيءٍ أو ترك شيءٍ.

والظاهر أنه لا يُعتبر فيه لغةٌ خاصَّة بل ينعقد بكلِّ لغة، إذ لا ريب في صدق العهد لله أيًا كانت اللغة التي أنشأ بها، فمتى ما عاهد المكلفُ ربَّه - بأيِّ لغةٍ - كان مقتضى الإطلاقات الأمرة بالوفاء بعهد الله تعالى هو وجوب الوفاء بذلك العهد. نعم لو كان العهد والالتزام قلبياً لم يكن الوفاء به واجباً وذلك لعدم إحراز صدق عنوان العهد على الالتزام القلبي لله تعالى، فلا يُمكن التمسُّك بالإطلاقات لإثبات وجوب الوفاء به بعد أن لم يكن موضوع الوجوب محرَّز التحقق، ولهذا يكون الأصل الجازي لو وقع الشكُّ في وجوب الوفاء بمثل هذا الالتزام هو البراءة، نعم الوفاء بما التزم به المكلفُ لله في قلبه وانعقد عليه عزمه أحوط وأليق. ثم إنَّه لا فرق انعقاد العهد ووجوب الوفاء به بين كون العهد معلَّقاً على شرط أو كان عهد تبرُّع - كما هو الشأن في النذر - فإنَّ ذلك هو ما تقتضيه اطلاقات الأمر بالوفاء بالعهد.

هل ينعقد العهد لو كان متعلقه فعلاً لا رجحان فيه :

المسألة الثالثة: لا ريب في أن العهد ينعقد حين يكون متعلقه أمراً راجحاً كما كما لو عاهد المكلف ربّه على الالتزام بفعل مستحبٍ أو راجحٍ شرعاً أو عاهده على ترك حرامٍ أو ترك فعلٍ مكروهٍ أو مرجوحٍ شرعاً، ولم يقع خلافٌ في ذلك فهو القدر المتيقن من إطلاقات الأمر بالوفاء بعهد الله تعالى، إنّما الكلام في انعقاد العهد لو كان متعلقه فعلاً من الأفعال المباحة التي يتساوى فيها الفعل والترك من حيث الأهمية فهل يجب الوفاء بالعهد في هذا الفرض أو لا يجب كما هو الشأن في النذر؟

والجواب: هو أن مقتضى اطلاقات الأمر بالوفاء بالعهد هو الوجوب، إذ لا ريب في صدق العهد لله تعالى حتى في الموارد التي يكون متعلقه فيها أمراً مباحاً بالإباحة التي يتساوى فيها الطرفان، وإنّما قيل بعدم انعقاد النذر في مثل ذلك لأنه يُعتبر فيه قصد القرية والفعل المباح بالمعنى المذكور لا يكون مقرّباً.

نعم خالف في ذلك بعض الفقهاء تمسكاً ببعض الروايات التي يُدعى ظهورها في مساواة العهد للنذر في كلّ ما يُعتبر في انعقاده وفي كلّ ما يمنع من انعقاده وفي كلّ ما يترتب عليه، فما تقتضيه هذه الروايات هو أنّ العهد كالنذر سواءً بسواءٍ وحيثُ إنّهُ قد ثبت أنّ النذر لا ينعقد لو كان متعلقه من المباحات التي يتساوى فيها الطرفان كذلك هو الشأن في العهد، والروايات التي يُستدلُّ بها على مساواة العهد للنذر هي مثل:

رواية أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: «مَنْ جعل عليه عهدُ الله وميثاقه في

أمر الله طاعة فحنت فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»^(١).

ومعتبرة أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى في (نوادره) عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في رجل عاهد الله عند الحجر أن لا يقرب محرماً أبداً، فلما رجع عاد إلى المحرم، فقال: أبو جعفر عليه السلام: «يُعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكيناً، وما ترك من الأمر أعظم ويستغفر الله ويتوب إليه»^(٢).

ودلالة الرواية الأولى على المساواة هو أن الإمام عليه السلام - بحسب الرواية - قيد العهد الذي ترتب عليه الكفارة بما إذا كان متعلقه طاعة من الطاعات عيناً كما هو النذر، ثم بين أن كفارة حنت هذا العهد مخيرة بين العتق والصيام شهرين متتابعين والإطعام لستين مسكيناً عيناً كما هي كفارة النذر، فالمساواة فيما يعتبر في المتعلق وفيما يترتب من كفارة يقتضي استظهار أن العهد كالنذر في كل شيء، وكذلك هو تقريب الاستدلال بمعتبرة أحمد بن محمد بن عيسى.

وكذلك يمكن أن يتمسك لدعوى المساواة بين العهد والنذر بصحيفة عليّ السائي قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: «جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي كُنْتُ أَنْزَوْتُ الْمُتَعَةَ فَكَرِهْتُهَا وَتَسَأَمْتُ بِهَا فَأَعْطَيْتُ اللَّهَ عَهْدًا بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ وَجَعَلْتُ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ نَذْرًا وَصِيَامًا أَلَّا أَنْزَوْجَهَا ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ شَقَّ عَلَيَّ وَنِدِمْتُ عَلَيَّ يَمِينِي وَلَمْ يَكُنْ بِيَدِي مِنَ الْقُوَّةِ مَا أَنْزَوْتُ فِي الْعَلَانِيَةِ قَالَ: فَقَالَ لِي: عَاهَدْتَ اللَّهَ أَنْ لَا تُطِيعَهُ وَاللَّهِ

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ص ٣١٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٩٥.

(٢) النوار - أحمد بن محمد بن عيسى - ص ١٧٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٣٢٧.

لَيْتَ لَمْ تُطِعْهُ لَتَعْصِيَنَّهُ»^(١).

فإنه قد يُقال بدلالة الرواية على عدم انعقاد عهد هذا السائل لأنه عاهد الله على ترك مستحب فيكون عدم انعقاده هنا كعدم انعقاده في النذر.

وأجيب عن الروايات الثلاث بأن الرواية الأولى بعد تجاوز ضعفها لا تدلُّ على أكثر من انعقاد العهد فيما كان متعلِّقاً طاعة من الطاعات، فهي لا تنفي انعقاده لو كان متعلِّقاً فعلاً مباحاً بالإباحة المتساوية الطرفين، نعم هي لا تُثبتها لكنّها لا تنفيه فيكفيها الإطلاقات لإثبات الانعقاد، وهذه الرواية لا تصلح لنفيها أو تقييدها، وأما تشابه العهد للنذر فيما يترتب على نقضه من كفارة فهو لا يدل على المساواة من تمام الجهات. وبمثل هذا الجواب يُجاب عن معتبرة أحمد بن محمد بن عيسى، وأمّا معتبرة السائي فهي لا تدلُّ على عدم انعقاد العهد، ولو دلَّت فإنّها لا تدلُّ على المساواة.

على أنه يُمكن أن تُؤيد إطلاقات الأمر بالوفاء بالعهد المقتضية لانعقاده حتى فيما لو كان متعلِّقاً مباحاً يمكن أن تُؤيد بمعتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلٍ عاهد الله في غير معصية ما عليه إن لم يفِ بعهده؟ قال: يُعتق رقبة أو يتصدَّق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين»^(٢) فإنّها ظاهرة في أنه يكفي في انعقاد العهد أن لا يكون متعلِّقاً بمعصية يعني وإن لم يكن طاعة، وهذا ما يقتضي أن العهد ليس كالنذر.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ٤٥٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢١ / ص ١٦.

(٢) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨ / ٣٠٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٩٥.

نعم إطلاق المعترية يقتضي انعقاد العهد حتى لو كان متعلّقه مكروهاً أو مخالفاً للأولى وهذا مخالف لما هو مُلتزم به من عدم انعقاد العهد في مثل ذلك؟
والجواب: أنّ إطلاق المعترية وإن كان يقتضي ذلك إلاّ أنّه لا محذور من رفع اليد عن هذا المقدار ممّا يقتضيه الإطلاق لقيام الدليل على عدم انعقاد العهد حين يكون متعلّقه مكروهاً أو مرجوحاً ويبقى الإطلاق على حجّيته فيما عدا ذلك.

الكفارة المترتبة على عدم الوفاء بالعهد:

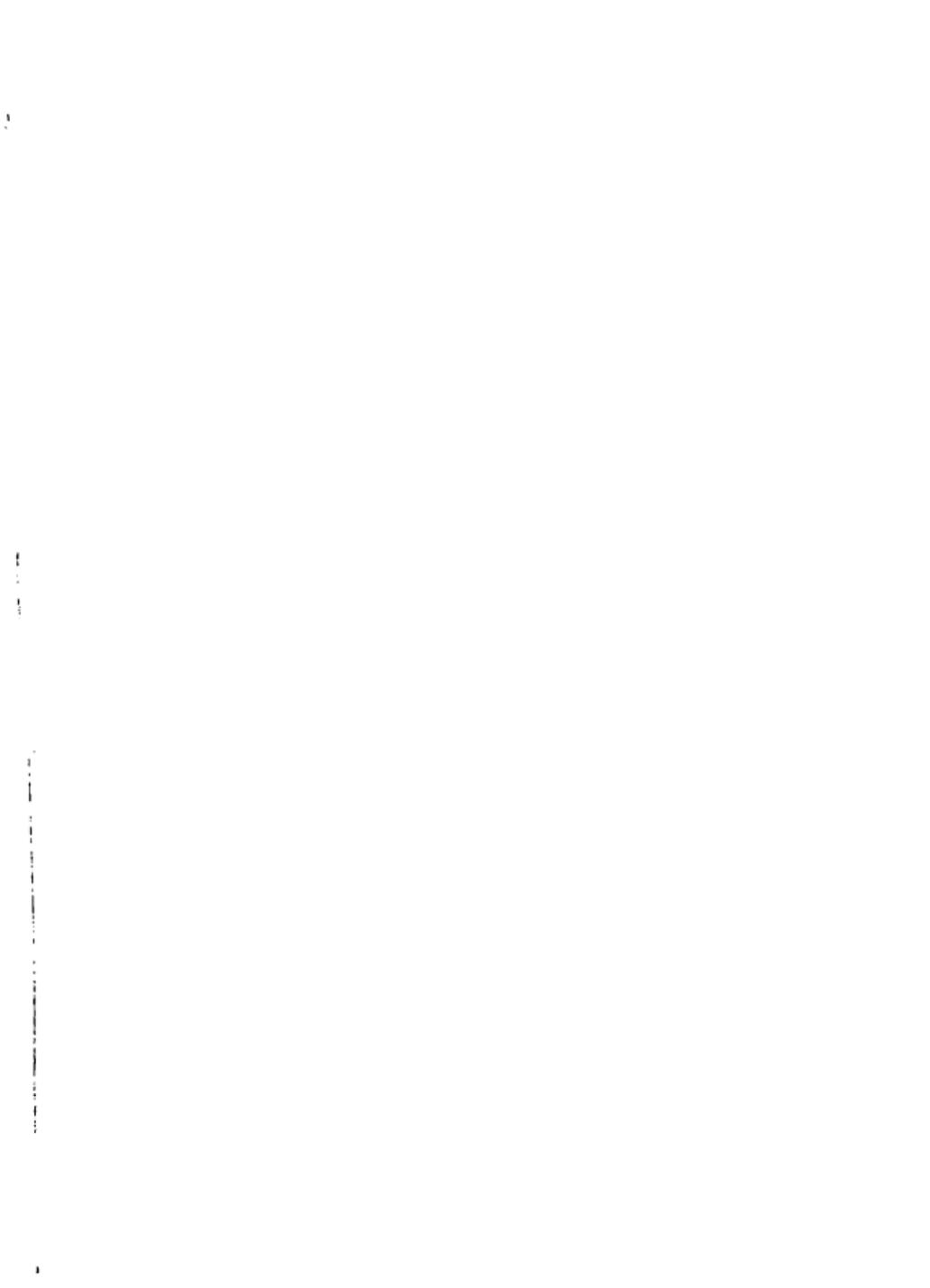
المسألة الرابعة: لم يتصدّق القرآن الكريم لبيان ما هي الكفارة المترتبة على عدم الوفاء بالعهد بل ولم يُشر إلى أنّ عدم الوفاء به ممّا تترتب عليه كفارة إلاّ أنّ السنّة الشريفة قد تصدّت لبيان ذلك، فمّمّا ورد في ذلك معتبرة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلٍ عاهد الله في غير معصية ما عليه إن لم يف بعهده؟ قال: يُعتق رقبة أو يتصدّق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين»^(١).
فهذه المعترية تدلّ على أنّ كفارة عدم الوفاء بالعهد مخيرة، نعم لم تُبيّن الرواية ما هو مقدار الصدقة التي يلزم المكلف إخراجها لو اختارها من بين الخصال الثلاث إلاّ أنّه لا يبعد أن تكون اطعام ستين مسكيناً كما هي كفارة النذر وكما هو المستقرّب من جعلها خياراً في مقابل الصيام لشهرين متتابعين، فإنّ من المستبعد أن يكون المراد من الصدقة هو مسأهاً أو هو ما دون الإطعام لستين مسكيناً.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٨/ ص ٣٠٩، وسائل الشريعة - الحرّ العاملي - ج ٢٢/

على أنه يكفي لإثبات أن المراد من التصدُّق بصدقة هو الإطعام لستين مسكيناً ما ورد في معتبرة أحمد بن محمد بن عيسى في (نوادره) عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في رجلٍ عاهد الله عند الحجر أن لا يقرب محرماً أبداً، فلما رجع عاد إلى المحرم، فقال أبو جعفر عليه السلام: «يُعتق أو يصوم أو يتصدَّق على ستين مسكيناً، وما ترك من الأمر أعظم، ويستغفر الله ويتوب إليه»^(١).

فإنَّ هذه المعتبرة صالحة لتفسير المراد من الصدقة في معتبرة عليّ بن جعفر، ويؤيد ذلك أيضاً ما ورد في رواية أبي بصير، فالعلاقة ما بين مدلول الروايتين ومعتبرة عليّ بن جعفر هي علاقة المجمل والمبيّن، لذلك يتعيّن البناء على أنّ المراد من الصدقة هو الإطعام لستين مسكيناً.

(١) النوادر - أحمد بن محمد بن عيسى - ص ١٧٣، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٣ / ص ٣٢٧.



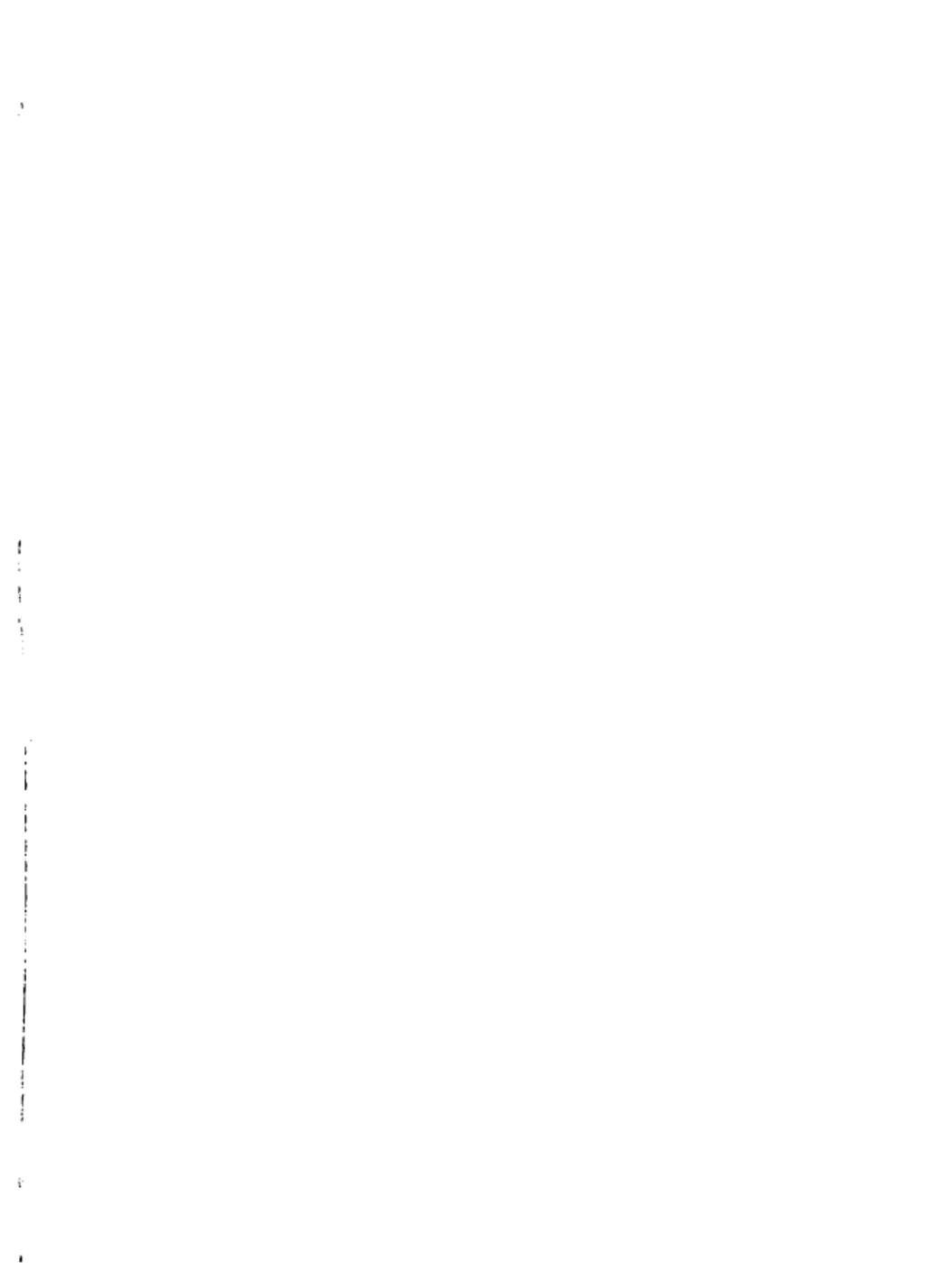


كِتَابُ النَّذْرِ وَالْعَهْدِ وَالْيَمِينِ

المبحث الثالث

آية اليمين

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾



المبحث الثالث

آية اليمين

قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ، وَإِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١).

تحدثنا حول هذه الآية بشيء من التفصيل في كتاب الكفارات، وكان الحديث هناك حول مدلول الآية فيما يتصل بخصال كفارة اليمين ونوعها، ويتمحّض الحديث في المقام حول أمرين، ومنهما يتضح مدلول صدر الآية المباركة:

الأمر الأول: في حكم اليمين «الحلف» تكليفاً.

الأمر الثاني: في موضوع كفارة اليمين، أي ما هو اليمين الذي تترتب على مخالفته كفارة اليمين.

أقسام اليمين وأحكامها:

أما الأمر الأول: فهو إن اليمين على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الذي يكون موضوعه الخبر ويُؤتى به لغرض التأكيد على صدقه ومطابقتها للواقع، ومثاله أن يحلف الإنسان على أن زيدا قد مات، فهو إنَّها حلف لتأكيد صدق ما أخبر به من موت زيد، ويدخل في هذا القسم الحلف على الخبر المتعلِّق بالماضي كما في المثال، والحلف على الخبر المتعلِّق بالحاضر كما لو حلف على أنه فقير أو حلف على سلامة بضاعته المعروضة من العيوب، ويدخل كذلك في هذا القسم الحلف على الخبر المتعلِّق بالمستقبل، ومثاله أن يحلف على أنه سوف يُسافر غداً.

ولا ريب في حرمة الحلف لو كان كاذباً فيما أخبر عنه، وذلك لحرمة الكذب بل إنَّ الحرمة في مثل الفرض تكون مضاعفة بل قد ثبت أنَّها من الكبائر خصوصاً إذا كان الحلف على شهادة زور أو على خبرٍ لفصل خصومة كأنَّ يحلف كاذباً لدى القاضي على أنَّ لزيد ديناً على عمرو، فإنَّ هذا النوع من الحلف يُعبر عنه بيمين الغموس، وهو من الكبائر الموبقة.

والحكم بحرمة الحلف كذباً في هذا الفرض يُستثنى منه ما لو حلف لدفع الظلم عن نفسه أو عن بعض المؤمنين بل قد يجب الحلف لو كان هو السبيل لإنقاذ نفسه أو عرضه أو ماله من ظالمٍ مقتدر أو كان هو السبيل لإنقاذ مؤمنٍ أو حماية عرضه أو ماله من ظالمٍ مقتدر.

ولا تترتب كفارة على هذا القسم من الحلف الكاذب سواءً كان مباحاً كما في الفرض الثاني أو كان محرماً كما في الفرض الأول، فحتى لو كان الحلف من قبيل اليمين الغموس فإنَّه لا يترتب عليها كفارة، نعم هي من موجبات الإثم

والسخط الإلهي كما في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وَالْيَمِينُ الْعَمُوسُ الَّتِي تُوجِبُ النَّارَ الرَّجُلُ يَخْلِفُ عَلَى حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ عَلَى حَبْسِ مَالِهِ»^(١).

وفي صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسيني قال: حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ - فِي مَقَامِ بَيَانِ كِبَائِرِ الذَّنُوبِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى -: «... وَالْيَمِينُ الْعَمُوسُ الْفَاجِرَةُ لِأَنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَغِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...﴾»^(٢).

هذا هو حكم الحلف على الخبر الكاذب، وأما لو كان الخبر صادقاً فيجوز للمكلف أن يلحف عليه ولكنه رغم جوازه مكروه.

مدلول قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾:

وُستدل على كراهته بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٣).

والاستدلال بالآية يبتني على استظهار أن المراد من الآية هو النهي عن جعل اسم الله تعالى عرضة للابتدال والاستخفاف والاستهانة وذلك بكثرة الحلف والقسم باسمه، فجعل الشيء عرضة للسرقة مثلاً معناه وضعه في موقع يُغري السراق بسرقة أو يجعلها سهلة ميسورة، فهو لم يضع ماله ليُسرق ولكنه حين اختار لحفظه هذا الموضع عرضة للسرقة كذلك حين يُكثر الإنسان من

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٣٩، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢١٥.

(٢) سورة آل عمران / ٧٧.

(٣) سورة البقرة / ٢٢٤.

٣٧٦..... شرح آيات الأحكام / ج ٢ (كتاب النذر والعهد واليمين)

القسم باسم الله تعالى فكلما شاء أن يؤكد دعواه في مختلف شؤونه الخطيرة والحقيرة جعل اسم الله تعالى معرّضاً ومحلاً لتصديق دعاواه وإخباراته فإنه بذلك يجعل اسم الله تعالى مبتدلاً.

ويدل على كراهة اليمين الصادقة أيضاً ما ورد في الروايات عن أهل

البيت عليهم السلام:

منها: صحيحة أبي أيوب الخزاز قال سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «لَا تَحْلِفُوا بِاللَّهِ صَادِقِينَ وَلَا كَاذِبِينَ فَإِنَّهُ عليه السلام يَقُولُ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾»^(١) واستشهاد الإمام عليه السلام بالآية المباركة يؤيد أن ما ذكرناه من مدلولها.

ومنها: صحيحة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «اجْتَمَعَ الْحَوَارِيُّونَ إِلَى عِيْسَى عليه السلام فَقَالُوا لَهُ: يَا مُعَلِّمَ الْحَقِيرِ أَرَشِدْنَا فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّ مُوسَى نَبِيَّ اللَّهِ أَمَرَكُمْ أَنْ لَا تَحْلِفُوا بِاللَّهِ كَاذِبِينَ وَلَا صَادِقِينَ»^(٢).

ولئنما بُني على الكراهة ولم يُبَيَّن على الحرمة رغم ظهور النهي في الحرمة باعتبار أن هذه المسألة من المسائل الدائرة كثيراً في الأوساط، فلو كان الحلف على الصدق محرماً لكان من الواضح بحيث لا يخفى كيف ولم يقع خلاف بين المسلمين في جوازه، هذا مضافاً إلى ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام مما يدل على

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٨٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٥ / ص ٣٢٠.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٥٤٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ١٩٧.

جوازه كصحيحة علي بن مهزيار قال: كتب رجلٌ إلى أبي جعفر عليه السلام يحكي له شيئاً فكتب عليه السلام إليه: «والله ما كان ذلك وإني لأكره أن أقول: (والله) على حالٍ من الأحوال، ولكنه غمّني أن يُقال ما لم يكن»^(١).

ويُمكن أيضاً الاستدلال على إرادة الكراهة من النهي في الآية بقوله تعالى:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾.

الاستدلال على كراهة يمين المناشدة:

القسم الثاني: من أقسام اليمين ما يُعبر عنه بيمين المناشدة، وهو القسم الذي يُؤتى به مقروناً بطلبٍ من الخالف للمخاطب، ويقصد الخالف من قسمه حثَّ المخاطب على تحقيق طلبه، ومثاله أن يقول: أقسمتُ عليك بالله أن تقضي حاجتي، أو أسألك بالله أن لا تردّ طلبي.

ولا تترتب على هذا النوع من القسم كفارة ولا يجبُ على المناشد بالقسم إمتثال طلب الخالف، كما أنه لا حرمة لمثل هذا القسم مطلقاً، إذ لا يُتصور في مثله الكذب بعد أن لم يكن قابلاً للصدق والكذب، نعم لا يبعد أن يكون هذا النوع من القسم مكروهاً بمقتضى إطلاق الآية الناهية عن جعل الله تعالى عرضةً للأيمان، وكذلك يُمكن الاستدلال على الكراهة في الجملة بقوله تعالى:

﴿وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ حَلَا فِي مَهِينٍ﴾^(٢) إذ لا يخلو من دلالة على مرجوحية الحلف مطلقاً.

(١) النوادر - أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري - ص ٥٢، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٣ /

ص ١٩٧.

(٢) سورة القلم / ١٠.

معنى يمين العقد وحكمه :

القسم الثالث: هو أن يحلف المكلف على الالتزام بفعلٍ أو يحلف على الالتزام بترك فعلٍ، ومثاله أن يقول: والله لأصومنَّ الله ثلاثة أيام أو يقول: والله لأتركنَّ السفر إلى صيد اللهو، وهذا النوع من القسم يُعبَّر عنه بيمين العقد، إذ أن غرضه الزام النفس بشيء من طريق الحلف بالله على الالتزام به. وهذا هو الذي تترتب على مخالفته الكفارة إذا كان واجداً للشروط المعتبرة في انعقاد اليمين.

حرمة يمين البراءة مطلقاً:

وهناك قسم رابع يذكره الفقهاء يُعبَّر عنه باليمين بالبراءة أو يُعبَّر عنه بيمين البراءة، وهو أن يتبرأ المكلف من الله تعالى أو من رسوله ﷺ أو من الأئمة الأطهار عليهم السلام أو يتبرأ من دين الله تعالى إن لم يفعل كذا أو إن لم يترك كذا، وذلك بأن يقول مثلاً: هو يتبرأ من الله تعالى إن لم يفعل كذا، والظاهر من الروايات أنه يدخل في يمين البراءة أن يتبرأ المكلف من الله تعالى إن كان كاذباً فيما أخبر به. والظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في حرمة هذا النوع من اليمين سواء كان فاعلها صادقاً أو كاذباً وسواء حنث بيمينه أو لم يحنث، واستندل على ذلك بالعديد من الروايات:

منها: معتبرة ابن أبي عمير رَفَعَهُ قَالَ: «سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا يَقُولُ: أَنَا بَرِيءٌ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَبِئْسَ إِذَا بَرِئْتَ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ فَعَلَى

دِينٍ مَنْ تَكُونُ قَالَ: فَمَا كَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى مَاتَ»^(١).

ومنها: رواية يونس بن ظبيان قال: «قَالَ لِي: يَا يُونُسُ لَا تَحْلِفُ بِالْبِرَاءَةِ مِنَّا فَإِنَّهُ مَنْ حَلَفَ بِالْبِرَاءَةِ مِنَّا صَادِقًا أَوْ كَاذِبًا فَقَدْ بَرِيَ مِنَّا»^(٢).

نعم هذه اليمين لا تتعقد، فلا يجرم عليه فعل ما أقسم على تركه كما لا يجب عليه فعل ما أقسم على فعله، يعنى أنَّ هذا النوع من اليمين لاغٍ لا أثر له من هذه الجهة، وهل تترتب عليه كفارة أو لا؟

المشهور هو عدم ترتب كفارة على يمين البراءة، نعم أورد الشيخ الصدوق في الفقيه بسند صحيح قال: وكتب محمد بن الحسن الصفار - رضي الله عنه - إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام: «رجل حلف بالبراءة من الله ﷻ أو من رسول الله ﷺ فحنث ما توبته؟ وما كفارته؟ فوقع عليه: يُطعم عشرة مساكين، لكل مسكين مدًّا، ويستغفر الله ﷻ»^(٣).

وكذلك أوردها الشيخ الكليني بسند صحيح عن محمد بن يحيى قال: «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام رَجُلٌ حَلَفَ بِالْبِرَاءَةِ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ ﷺ فَحَنَثَ مَا تَوْبَتُهُ وَكَفَّارَتُهُ؟ فَوَقَّعَ عليه: يُطْعِمُ عَشْرَةَ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مَسْكِينٍ مَدًّا، وَيَسْتَغْفِرُ اللَّهُ ﷻ»^(٤) وقد أفتى بعض الفقهاء بمضمون هذه المكاتبه.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٣٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢١٢.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٣٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢١٣.

(٣) لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق - ج ٢ / ص ٢٧٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٩٠.

(٤) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٦١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٢ / ص ٣٩٠.

يمين العقد هو موضوع الكفارة:

وأما الأمر الثاني: وهو موضوع كفارة اليمين، فقد ذكرنا أن اليمين الذي تترتب عليه الكفارة هو ما يُعبر عنها بيمين العقد، وهي التي يحلف المكلف فيها بالله على الالتزام بفعل أو الالتزام بترك فعل، فإنه لو حنث وخالف ما حلف على الالتزام به لزمته الكفارة، وهذا النوع من أقسام اليمين هو مورد قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ، إِنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

والمراد من نفي المؤاخذه على اللغو في الأيمان هو نفي الحرمة ونفي الكفارة بقريته الاستدراك بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ﴾. فإثبات الكفارة في الفرض الثاني بعد الاستدراك بلكن ظاهر في أن المؤاخذه المنفية في الفرض الأول هو الكفارة.

والمراد من اللغو في الأيمان هو صدور القسم والأيمان عن غير قصد وعزم كما لو سبق به اللسان أو كان الخالف هازلاً غير جاد، فاللغو هو الساقط الذي لا يعتد به من القول أو الفعل، ولعل أبرز مصاديقه ما يصدر عن غير قصد أو عن غير عزم، ولعل ما يؤيد ذلك قوله تعالى في آية أخرى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾. فما كسبه القلب هو ما قصده وانعقد عليه، فيكون اللغو هو ما يُقابله.

وقد نصّت على ذلك العديد من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: معتبرة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ قَالَ اللَّغْوُ قَوْلُ الرَّجُلِ لَا وَاللَّهِ وَبَلَى وَاللَّهِ وَلَا يَعْقِدُ عَلَى شَيْءٍ»^(١).

ومنها: معتبرة إسماعيل بن سعيد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَلَفَ وَضَمِيرُهُ عَلَى غَيْرِ مَا حَلَفَ قَالَ: الْيَمِينُ عَلَى الضَّمِيرِ»^(٢).

شرح قوله: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ﴾:

وأما قوله تعالى: ﴿عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ﴾ فهو بمعنى وثقتم، فالعقد يعني الربط والوثاق، فعقدتم الأيمان يعني وثقتم الأيمان عليه، وذلك بأن يبتني اليمين على قصد وعزم ثابت، فهو ينوي أولاً ويعزم ثم يجري اليمين على ما انعقد عليه عزمه.

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ﴾ هو أنه يؤاخذكم بالذي عقدتم بناءً على أن «ما» موصولة أو يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم وتوثيقكم الأيمان بناءً على أن «ما» مصدرية، والمراد من المؤاخذة كما ذكرنا هي الإثم والكفارة بقرينة تعقيب هذه الفقرة بقوله: ﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامُ﴾ فقوله: ﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ﴾ بيان لما هي طبيعة المؤاخذة.

ثم إن الضمير في قوله: ﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ﴾ يرجع إلى ما عقدتم أو يرجع إلى

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢٣٨.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٤٤، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢٤٦.

مضاف محذوف والتقدير فكفارة حنث ما عقدتم وإذا كان الضمير يرجع إلى ما عقدتم من أيمان فالمقصود هو فكفارة ما عقدتم إذا حنثتم وإنما استغنى عن ذكره لوضوح أن الكفارة لا تثبت لمجرد إيقاع اليمين وإنما تثبت بحنث اليمين ونكثه.

ومحصل المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيَاتِنَ﴾ هو أنه يؤاخذكم بحنث ما عقدتم فكفارة حنث ما عقدتم إطعام، فالمؤاخذه ليست على اليمين نفسه وإنما على حنث اليمين ومخالفة مقتضاه. وإنما حذف المضاف «حنث» ولم يذكر ذلك لوضوح أن اليمين ليس عليها مؤاخذه وأن المؤاخذه إنما هي على نكث اليمين.

المستظهر من معنى قوله: ﴿وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾:

ثم قال تعالى: ﴿وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ وهو يحتمل معنيين:

المعنى الأول: هو أن المراد من الأمر بالحفظ هو الأمر بالحرص على الأيمان عن الإبتدال وذلك بالتقليل من الحلف والقسم ما أمكن، فهو أمر بالامتناع عن التعرض للأيمان في كل شأن وفي محقرات الأمور، فالأمر بحفظ الأيمان يساوق النهي عن إعطاء اليمين في كل شأن فيكون مفاد هذه الفقرة من الآية بناءً على هذا المعنى هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾.

المعنى الثاني: أن المراد من الأمر بحفظ الأيمان هو النهي عن نكثها بعد إيقاعها، فهو أمر بالحرص على الالتزام بمقتضى الأيمان إذا وقعت وعدم النقض لها وذلك بمخالفة مقتضاها، فيكون مفاد هذه الفقرة من الآية هو مفاد

قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾^(١).

وهذا المعنى هو الأقرب والأظهر من الآية، فإنها بعد أن أفادت أن الله تعالى يُؤاخذ بالإثم والكفارة على نكث الأيمان بعد عقدها رُتبت على ذلك الأمر بحفظها أي بحفظها عن النكث المؤدّي للمؤاخذة، على أن موضوع الأمر بالحفظ هو الأيمان وإنها يُحافظ على ما هو موجود، وحفظ كل شيء بحسبه، فالمناسب لحفظ الأيمان هو الالتزام بمقتضاها وعدم نقضها بعد عقدها وتوثيقها.

وبناءً على هذا المعنى تكون الآية دالّة على عدم انعقاد اليمين على المعصية - فلو حلف على قطيعة رحمه مثلاً أو حلف على عدم الإنفاق على زوجته لم تنعقد اليمين بذلك، لأنّ الله تعالى قد أمر بحفظ الأيمان عن النقض ولا يمكن أن يأمر بالمحافظة على الالتزام بالمعصية.

وبتعبيرٍ آخر: الأمر بحفظ الأيمان معناه الإمضاء لمقتضاها ولزوم الالتزام بمؤدّاها ومن غير الممكن أن يأمر الله تعالى بها قد نهى عنه، ومن هنا كان الأمر بحفظ الأيمان كاشفاً عن عدم انعقاد اليمين على المعصية من أول الأمر، فليس مثل هذه اليمين مشمولةً للأمر بالحفظ بل قد يُقال إن الأمر بحفظ الأيمان والحضّ عليه يصلح قرينةً على عدم انعقاد اليمين على ما هو مكروهٌ شرعاً أو على ترك ما هو محبوبٌ شرعاً.

وكيف كان فقد نصّت الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام على عدم انعقاد اليمين في هذين الفرضين بل على عدم إنعقادها على ما هو مرجوح، فمن ذلك:

١ - صحيحة سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخلف على اليمين فيرى أنّ تركها أفضل وإن لم يتركها خشي أن يأثم أتركها فقال: أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها»^(١).

٢ - معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل على شيء والذي حلف عليه إثباته خير من تركه فليأت الذي هو خير، ولا كفارة عليه وإتيا ذلك من خطوات الشيطان»^(٢).

٣ - مرسله محمد بن سنان عن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فأتى ذلك فهو كفارة يمينه وله حسنة»^(٣).

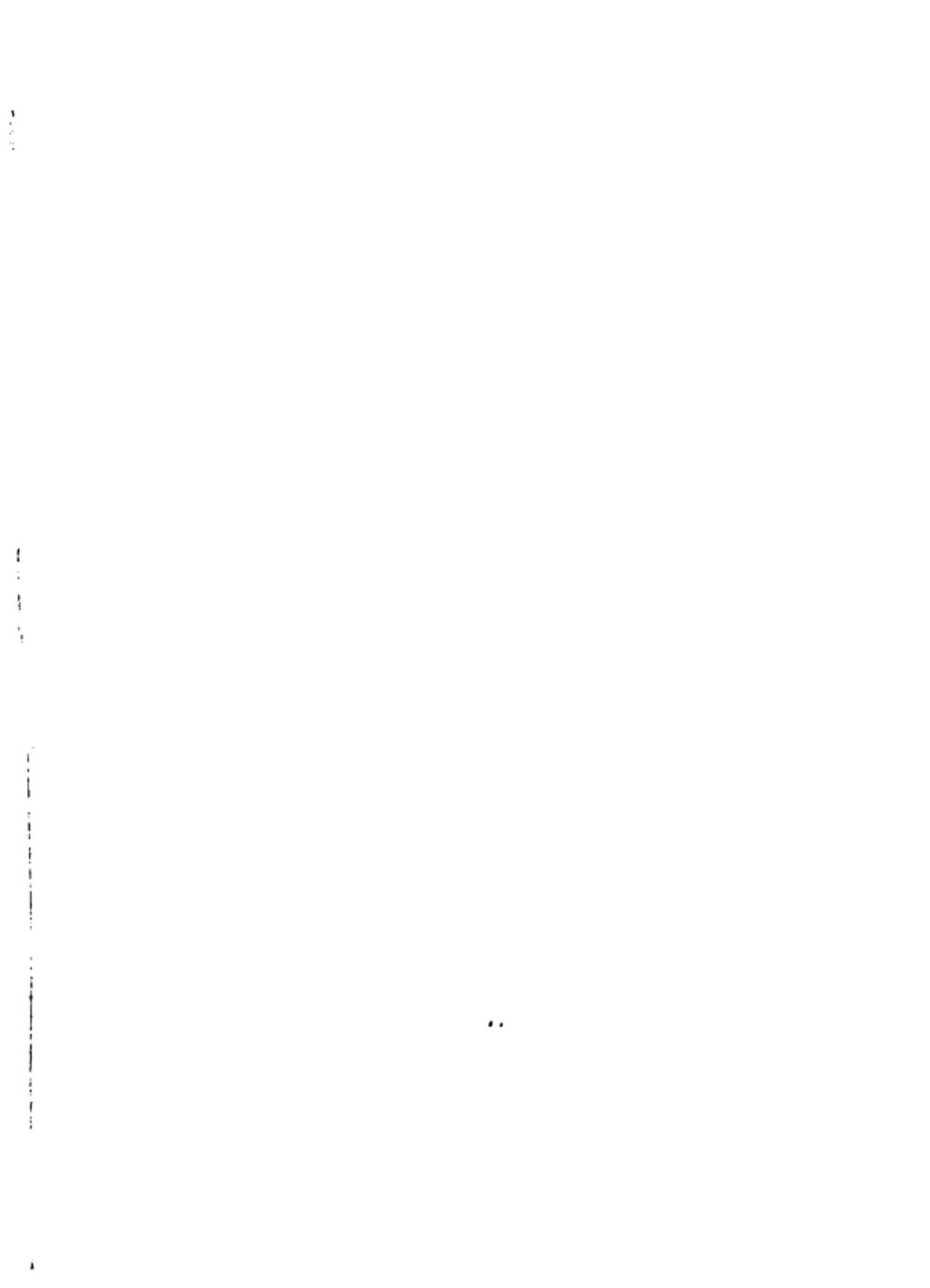
(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٤٤، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢٤٠.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢٤٠.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢٣ / ص ٢٤١.



كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ



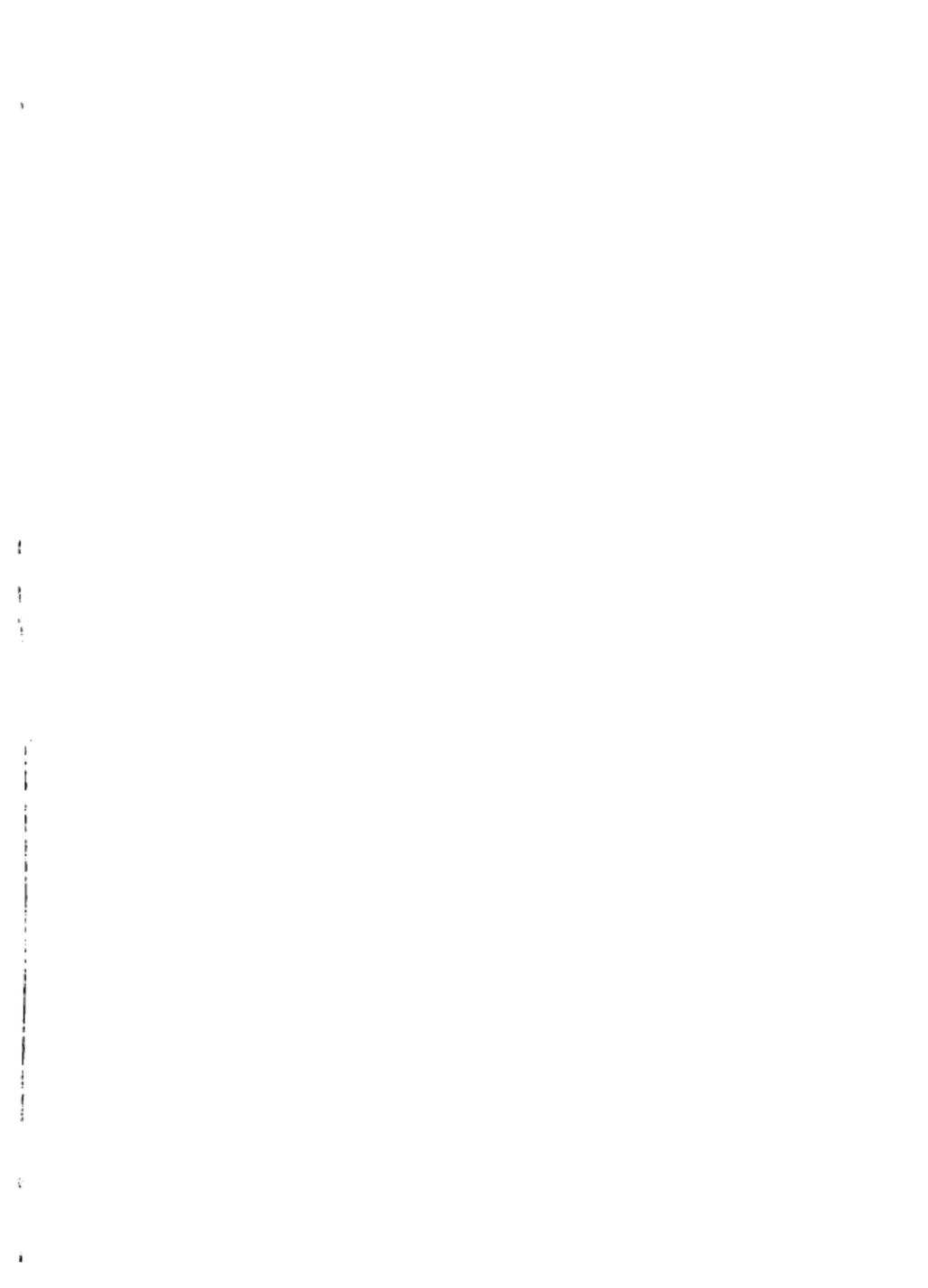


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الأول

حلية البيع

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾



المبحث الأول

حلية البيع

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ﴾^(١).

معنى حليّة البيع:

الحديث في المقام سوف يكون حول المراد من حليّة البيع وأمّا الحديث حول الفقرة الثانية فسوف يتمّ إن شاء الله تعالى في فصلٍ لاحق.
فالمراد ظاهرًا من الحِلِّ في الآية هو المدلول اللغويُّ لهذا اللفظ وهو الإطلاق والإرسال المقابل للتحريم والذي يعني المنع والحجر، فإضافة الحليّة لشيءٍ تعني من طرف مَنْ حَلَّ له ذلك الشيء أنّه ليس مربوطًا ومقيّدًا عنه بحيث لا يسعُه الوصول إليه بل هو مُطلَقٌ ومرسَلٌ فيسعُه الوصول لذلك الشيء إن شاء.
ثم إنَّ متعلِّق الحِلِّ قد يكون عينًا من الأعيان الخارجية، وقد يكون متعلِّقه فعلاً من الأفعال الخارجية، وقد يكون متعلِّقه أمرًا من الأمور الاعتبارية المبرزة بمبرزٍ حاجي.

ومثال الأول: حليّة الطعام وحليّة المحصنات من النساء كما في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

وَأَلْمَحَصَنَتْ مِنْ الْمُؤْمِنَاتِ ﴿١﴾ فَإِنَّ مَتَعَلَّقَ الْحَلِيَّةِ هُوَ الطَّعَامُ وَالنِّسَاءُ الْمُحْصَنَاتُ وَهِيَ مِنَ الْأَعْيَانِ الْخَارِجِيَّةِ، وَكَذَلِكَ هُوَ الشَّأْنُ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ ^(٢) وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنْ أَلَّخْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ النَّبِيِّاتِ أَجْرُهُمْ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عِمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَلَّتِيكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ ^(٣).

وإسناد الحليَّة في مثل ذلك لا تستقيم إلا مع تقدير فعلٍ محذوف يتم تحديده بالقرائن ومناسبات الحكم والموضوع، فالمناسب لإسناد الحليَّة للطعام هو الأكل، والمناسب لإسناد الحلية للنساء هو النكاح، وهكذا لو قيل أُحِلَّ لَكُمْ الثياب المنسوجة من القطن فَإِنَّ مَتَعَلَّقَ الْحَلِيَّةِ واقعا ليس هو الثياب بل هو لبسها، فنظرا لعدم تصوُّر معنى محصَّل من إسناد الحليَّة للأعيان الخارجية بنفسها وبما هي أعيانٌ خارجيَّة لذلك يفهم المتلقِّي لمثل هذه الخطابات أَنَّ الْحَلِيَّةَ متعلِّقةٌ بالأفعال المناسبة لهذه الأعيان كلُّ بحسبه وبما تقتضيه القرائن العامَّة أو المكتنفة بالخطاب.

وَأَمَّا تَعَلَّقَ الْحَلِيَّةِ بِالْأَفْعَالِ الْخَارِجِيَّةِ فَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ ^(٤) فالرفثُ هو معاشرَةُ الزوجة وهو فعلٌ من الأفعال، وإسناد الحليَّة إلى الفعل لا يحتاج إلى تقدير فإنَّ المعنى يستقيم دون

(١) سورة المائدة/ ٥.

(٢) سورة المائدة/ ١.

(٣) سورة الأحزاب/ ٥٠.

(٤) سورة البقرة/ ١٨٧.

الحاجة إلى تقدير محذوف، فالمحلل واقعا هو هذا الفعل الذي وقع متعلقا للحلية. وأما تعلق الحلية بالأمر الاعتبارية المبرزة بمبرز خارجي فمثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإن البيع اعتبار نفساني لا واقع له وراء الاعتبار، وهذا الاعتبار النفساني والذي هو البناء القلبي على تملك مال بعوض هذا الاعتبار يتم إبرازه بمبرز خارجي كلفظ بعث و قبلت، فحين تُسند الحلية لهذا الاعتبار فإنها تتعلق بذات الإعتبار المبرز دون الحاجة إلى تقدير محذوف، فمتعلق الحلية هو هذا الاعتبار المبرز نفسه أي أن متعلق الحلية هو ذات البيع بصفته اعتبارا مبرزا .

ومنشأ عدم الحاجة إلى تقدير محذوف هو قابلية هذا الاعتبار المبرز لأن يتصف - بنفسه - بالحلية التكليفية والوضعية تماما كما هي قابلية الفعل لأن يكون متعلقا للحلية بنفسه، وهذا بخلاف الأعيان الخارجية فإنه لا قابلية لتصافها بنفسها بالحلية كما اتضح.

دلالة الآية على كل من الحلية التكليفية والوضعية:

ثم إن الحلية قد تكون تكليفية فيكون مؤداها إباحة الفعل الواقع متعلقا للحلية، ومثاله حلية شرب الماء وأكل الخبز، وقد تكون الحلية وضعية كحلية وصية الصبي المميز فإن الحلية في هذا المثال تعني الصحة والنفوذ لوصيته إذ لا مصحح للحلية التكليفية للصبي نظرا لكونه غير مكلف، وقد تكون الحلية المُسندة لفعل من الأفعال حلية تكليفية ووضعية في ذات الوقت بل قد يُقال أن المستظهر من إسناد الحلية لفعل من الأفعال يكون دائما ظاهرا في إرادة

كلُّ من الحليَّة التكليفية والوضعيَّة إلا أن تقوم قرينةً على إرادة إحداها دون الأخرى وإلا فالأصلُّ هو استعمال الحليَّة المُسنَّدة لفعلٍ من الأفعال في الأعم من التكليفية والوضعيَّة لا أقل من أن ذلك هو المستظهر من الحليَّة المُسنَّدة للأمر الإعتبارية كالبيع والإجارة والصلح.

وهذا هو المستظهر من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فَإِنَّ مدلول الحليَّة كما ذكرنا هو الإطلاق والإرسال، وعليه فمعنى أَنَّهُ تعالى قد أحلَّ البيع هو أن اعتبر العباد غير مقيدين ولا ممنوعين من إيجاد البيع بل هم مرخصون تكليفاً في إيجادها خارجاً كما أن مدلول أحلَّ الله البيع هو أَنَّهُ تعالى لم يمنع من تحقُّق البيع خارجاً، وهذا هو معنى النفوذ والصحة المعبر عنه بالحليَّة الوضعية، فالآية بذلك تكون دالةً بالدلالة المطابقيَّة على كلِّ من حليَّة البيع التكليفية والوضعيَّة.

هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله عليه ^(١) واستظهر بعض الأعلام رحمته الله عليه أن الآية تدلُّ بالمطابقة على الحليَّة التكليفية للبيع دون الوضعيَّة وذلك بقرينة المقابلة بين حليَّة البيع وحرمة الربا، فحيث إنَّ حرمة الربا ظاهرة في الحرمة التكليفية فيتعيَّن بقرينة المقابلة أن الحليَّة للبيع تكليفية أيضاً، ونظراً لاستبعاد تعلق الحلية بالبيع بمعنى الإنشاء لتمليك عين بمال لعدم حاجة ذلك إلى بيان لذلك يكون المستظهر من إسناد الحليَّة للبيع هو إرادة البيان الحليَّة التصرفات المترتبة على البيع، فمعنى أحلَّ الله البيع هو أَنَّهُ أحلَّ تكليفاً التصرفات المترتبة على البيع مثل تصرف البائع بالثمن وتصرف المشتري بالمبيع بالتقلب فيه أو إتلافه أو هبته أو

المعاوضة عليه، فمعنى حليّة البيع هو حليّة هذه التصرفات بالمدلول المطابقي وتكون الحليّة للبيع بمعنى صحّته ونفوذه مدلولاً عليها بالالتزام، وبهذا لا يكون قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو الحليّة الوضعية، ويترتب على الفرق بين ما أفاده السيد الخوئي وما أفاده بعض الأعلام ثمرة ترتبط ببيع المعاطة قد نُشير إليها فيما بعد.

الجواب على دعوى أن الحليّة في الآية تكليفيّة:

وكيف كان فما أفاده لا يتمُّ ظاهرًا، فإنَّ قرينة المقابلة بين حرمة الربا وحليّة البيع لا تُوجب ظهور الحليّة للبيع في خصوص الحليّة التكليفية، وذلك أولاً لأنَّ الحرمة الثابتة بالآية للربا ليست ظاهرة في خصوص الحرمة التكليفية بل المراد منها ظاهرًا الأعم من الحرمة التكليفية والوضعية بنفس التقريب المذكور في حلية البيع، وثانيًا: إنَّ استبعاد تعلق الحليّة بالبيع لا تصحَّ فإنَّ المراد من البيع هو الاعتبار النفساني المبرز بمبرز خارجي وهذا المعنى يصلح أن يكون موضوعًا للحلية والحرمة أي يكون موضوعًا لإمضاء الشارع وعدمه فإذا أحلّه الشارع وأرسله ولم يمنع منه فإن معنى ذلك أنه لم يمنع من تحقُّقه خارجًا وهو تعبير آخر عن الإمضاء أي الإمضاء لهذا الاعتبار المبرز والحكم بنفوذه وتلك هي الحليّة الوضعية.

بيان حقيقة البيع:

المتعارف بينهم في تعريف البيع هو مبادلة مالٍ بمال، وهذا يصدقُ على

مبادلة متاعٍ بمتاع، ومبادلة متاعٍ بنقد، ومبادلة نقدٍ بنقد، فهل يصدقُ مفهوم البيع على الفروض الثلاثة أو يختصُّ ببعض الفروض دون بعض؟

أفاد السيد الخوئي رحمته الله ^(١) أنَّ مفهوم البيع رغم أنه من المفاهيم الواضحة والبدهيَّة إلا أنَّه ما من مفهوم من المفاهيم إلا ويقع الشكُّ في بعض مصاديقه من حيث كونها داخلَّة في المفهوم أو خارجةً منه، ومنشأ ذلك هو عدم التحقيق فيما هي الضابطة الفاصلة والمانعة من وقوع الشك فيما هي المصاديق الداخلة في المفهوم والمصاديق التي لا يشملها المفهوم، ثم أفاد رحمته الله أنَّ مقتضى التحقيق هو أنَّ مفهوم البيع لا يُساوق المبادلة بين مالٍ ومالٍ بل هو أخصُّ منها فهو مبادلة خاصَّة بين مالٍ ومالٍ، فليس كلُّ مبادلة بين مالين يكون من البيع كما هو مقتضى التعريف المشهور بل إنَّ البيع قسمٌ خاصٌّ من أنحاء المبادلة بين مالين، وضابطُ ذلك كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله أنَّ البيع يتحقَّق حصراً بأحد فرضين:

الفرض الأول: أن تقع المبادلة بين متاعٍ ونقد، ففي مثل هذا الفرض تكون هذه المبادلة من البيع ويكون باذل المتاع بائعاً ويكون باذل النقد مشترياً سواء كان قصد المتبايعين انتفاع كلِّ منهما بما انتقل إليه لرفع حاجته، أو كان قصد المشتري رفع حاجته بما انتقل إليه من متاع، وكان قصد البائع تحصيل الربح والمحافظة على مالِيَّة متاعه بنقله إلى نقد، أو كان المشتري هو مَنْ قصد الربح والمحافظة على مالِيَّة نقده وذلك بنقله إلى متاعٍ ليبيعه بعد ذلك بثمنٍ أعلى، أو كان قصد كلِّ من البائع والمشتري تحصيل الربح والمحافظة على مالِيَّة ما

عنده، فالبائع قصد من نقل متاعه إلى المشتري الربح، والمشتري قصد من نقل نقده الربح، ففي تمام هذه الفروض تكون المبادلة بيعًا ويكون باذل المتاع بائعًا ويكون باذل النقد مشتريًا. فالمصحح لاعتبار هذه المبادلة بيعًا هو أنها وقعت بين متاعٍ ونقد.

الفرض الثاني: أن تقع المبادلة بين متاعٍ ومتاعٍ أو بين نقدٍ ونقدٍ، ففي مثل هذين الفرضين تكون المبادلة بيعًا لو قصد أحدهما تحصيل الربح والحفاظ على مالِيَّة ماله، وقصد الآخر من المعاملة رفع حاجته، فَمَنْ قصد من المبادلة تحصيل الربح والمحافظة على مالِيَّة ماله فهو البائع، ومَنْ قصد منها رفع حاجته فهو المشتري، وعليه فما يُعطيه القاصد لرفع حاجته يكون ثمنًا ويكون هو مشتريًا وإن كان ما أعطاه متاعًا فإنَّه وإن كان متاعًا لكنَّه يعدُّ مالِيَّةً خالصةً وفي قوة النقد، وأما مَنْ قصد من المبادلة الربح والمحافظة على المالِيَّة فإنَّ ما أعطاه لقاصد رفع الحاجة يكون مبيعًا حتى وإن كان نقدًا.

وهذا الضابط هو المرتكز عرفًا في تشخيص البيع من غيره في موارد كون المبادلة بين متاعين أو بين نقدين، فَمَنْ قصد الربح يكون بائعًا ومن قصد من المبادلة رفع حاجته يكون مشتريًا، وأما لو قصد المتبادلان من المبادلة بين متاعين رفع الحاجة فإنَّ ذلك لا يُعدُّ من البيع وكذلك لو قصد كلُّ منهما الربح والمحافظة على مالِيَّة ما عنده فإنَّ هذه المبادلة لا تُعدُّ من البيع، وكذلك لو قصد المتبادلان للنقد المحافظة على المالِيَّة فإنَّ هذه المعاملة لا تُعدُّ من البيع، وهكذا لو قصدًا من مبادلة نقدٍ بنقدٍ رفع كلِّ منهما حاجته فإنَّ ذلك لا يُعدُّ من البيع،

فلا تترتب على مثل هذه المعاملة الأحكام الخاصة بالبيع مثل بعض الخيارات،
ويمكن تصحيح هذه المعاملة استناداً إلى مثل إطلاق قوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونُ
بِجَزَاءٍ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١) وأما إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإنه لا
يصلح لتصحيح هذه المعاملة لأنها ليست من البيع.

وعليه فلو استبدل أحدهم داره بدارٍ أخرى أو كتابه بكتابٍ آخر أو نقده
بنقدهٍ آخر وكان غرض كلٍّ من المتبادلين هو حاجته إلى البديل ولم يقصدا الربح
والمحافظة على المالية فإن هذه المعاملة لا تُعدُّ من البيع، فلا يترتب عليها
الأحكام الخاصة بالبيع وإن أمكن تصحيح هذه المعاملة بمثل آية التجارة
عن تراض، نعم زعم بعض العامة أن البيع يصدق على المبادلة في الفروض
المذكورة المعبر عنها بالمقايضة إلا أن ذلك لا يصح، فإن ما عليه المرتكز العرفي
والعقلاني هو أن البيع لا يساوق مطلق المبادلة، نعم مقتضى السعة في تعريفات
اللغويين للبيع يشمل مطلق المبادلة إلا أن هذه التعريفات ليست حقيقية بل هي
تعريفات لفظية لشرح الاسم.

ما يُستدلُّ عليه بآية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾:

يُستدلُّ بإطلاق الآية على نفي العديد مما يُحتمل أنه شرط في صحة عقد البيع
مثل اشتراط أن يكون باللغة العربية، واشتراط الماضيوية في الإيجاب والقبول،
واشتراط ألفاظ خاصة للإيجاب والقبول، ومثل اشتراط وحدة المجلس ورؤية

أحدهما للآخر، واشترط أن يكون العقد باللفظ دون الكتابة، كما أنهم تمسكوا بإطلاق الآية لتصحيح العديد من أنحاء البيوع المتعارفة لدى العقلاء كبيع النسبئة وبيع السلم وبيع الصرف وبيع المراهحة وبيع المواضعة.

وتقريبُ الاستدلال بالآية على ذلك واضح فإنه بعد البناء على صدق البيع على المعاملة الجارية بغير اللفظ العربي أو بغير الفعل الماضي كالفعل المضارع أو الجملة الاسميّة أو بالألفاظ الملحونة أو بالكتابة دون اللفظ أو عبر الهاتف، فإنه بعد إحراز صدق البيع على مثل هذه المعاملة فإن مقتضى إطلاق قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو صحّة هذه المعاملة المقتضى لنفي اعتبار هذه الخصوصيّات شرطاً في الصحّة، فإن شيئاً من هذه الخصوصيّات لو كان دخيلاً في صحّة المعاملة ونفوذها لكان على المشرّع بيانها بعد افتراض أنّه مقام بيان ما يحكم بحليّته وصحّته من البيع، وبهذا التقريب نفسه يُمكن التمسك بإطلاق الآية لتصحيح البيوع المتعارفة والتي لا تردّد من جهة صدق عنوان البيع عليها.

الإستدلال بالآية على لزوم البيع:

استدلّ بعضُ الأعلام بآية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ على أن البيع من العقود

اللازمة، وتقريب ذلك:

هو أن مقتضى حليّة البيع هو حليّة التصرفات المترتبة على البيع، فيجوز - بمقتضى حليّة البيع - أن يتصرّف البائع في الثمن الذي انتقل إليه بالبيع، فيجوز له أن ينتفع به وأن يتلفه وأن ينقله بأحد النواقل الشرعية كأن يبيعه أو يهبه أو يتصدّق به أو يوقفه كما يجوز للمشتري بمقتضى حليّة البيع ونفوذه أن يتصرّف

في المبيع الذي انتقل إليه بمثل التصرفات المذكورة، وهذا الجواز للتصرفات ثابتٌ للمتبايعين مطلقاً آناً بعد أن، فكما يجوز لهما التصرف فيما انتقل إليهما قبل الفسخ كذلك يجوز لهما بمقتضى الإطلاق التصرف فيما انتقل إليهما بعد الفسخ، ومقتضى ذلك أن الفسخ لم يؤثر شيئاً فهو بحكم العدم، إذ لو كان الفسخ مؤثراً أي لو تحقق بالفسخ الأثر المنتظر منه وهو زوال عقد البيع لعاد المبيع إلى ملك البائع وعاد الثمن إلى ملك المشتري وبه يكون تصرف البائع في الثمن محرماً لأنه من التصرف في مال الغير، وكذلك يكون تصرف المشتري في المبيع، وحيث إن مقتضى إطلاق حليّة البيع هو جواز تصرف البائع في الثمن حتى بعد الفسخ وجواز تصرف المشتري في المبيع حتى بعد الفسخ فمعنى ذلك أن الفسخ لم يؤثر أثره المنتظر منه، ومعنى ذلك هو لزوم البيع، وذلك لأن حليّة التصرفات المترتبة على نفوذ البيع تظل كما هي وقع الفسخ أو لم يقع، وهذا هو معنى أن البيع عقد لازم لا يؤثر الفسخ في إزالة آثاره والأحكام المترتبة عليه، وبذلك يثبت المطلوب وهو دلالة آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ على أن البيع من العقود اللازمة.

مناقشة السيّد الخوئي للإستدلال بالآية على لزوم البيع :

وأجاب السيّد الخوئي رحمته الله^(١) عن الاستدلال بالآية على لزوم البيع بما حاصله: أنه ليس في الآية دلالة على أكثر من جعل الحليّة للبيع حدوداً وأما أن هذه الحليّة يؤثر بعد ذلك الفسخ في إرتفاعها أو لا يؤثر فالآية قاصرة عن إثبات

ذلك أو نفيه، وبيان ذلك:

هو أنَّ الحليَّةَ المَجعولةَ للبيع في الآية المباركة إمَّا أن يكون المراد منها الحليَّةَ الرُضعيَّةَ أو يكون المراد منها الحليَّةَ التكلِيفيَّةَ أو يكون المراد منها كلاً من الحليَّةِ الوضعيَّةِ والتكلِيفيَّةِ.

أما لو كان المراد من الحليَّةِ المُسنَّدةَ للبيع هي الحليَّةُ الوضعيَّةُ فمفاد الآية هو أنَّ الله تعالى قد حكم بمشروعيَّةِ البيعِ وأَنَّهُ ماضٍ ونافذ، وذلك في مقابل إسناد الحرمة للمعاملة الربويَّة، فإنَّ معنى تحريم المعاملة الربويَّة هو أنَّ الله تعالى قد حكم بعدم مشروعيَّةِ المعاملة الربويَّة فهي غير ماضية ولا نافذة شرعاً، فالآية بصدد تفنيد ما زعمه أهل الجاهلية من عدم الفرق بين البيع والربا، فمفادها أنَّ الأمر ليس كما يزعمون بل إنَّ الله تعالى قد أحلَّ البيع وقد حرَّم الربا، فهي بصدد بيان حكم أصل البيع وبيان حكم أصل الربا ولا تعرُّض للآية إلى أكثر من ذلك، فليس لها تصدُّ إلى أنَّ الحليَّةَ المَجعولةَ للبيع هل يؤثِّر الفسخ في إرتفاعها أو لا أي ليس لها تصدُّ إلى بيان أنَّ النفوذ والمشروعية للبيع هل هو ثابت حتى بعد الفسخ أو لا، فالحليَّةُ واردة على أصل البيع، فليس لها إطلاق يقتضي استظهار أنَّ الشارع قد حكم بنفوذ البيع حتى بعد الفسخ. إذ أنَّ الإطلاق لا يستقيم مع كون الآية بصدد البيان لأصل المشروعيَّةِ المقابلة لتحريم الربا.

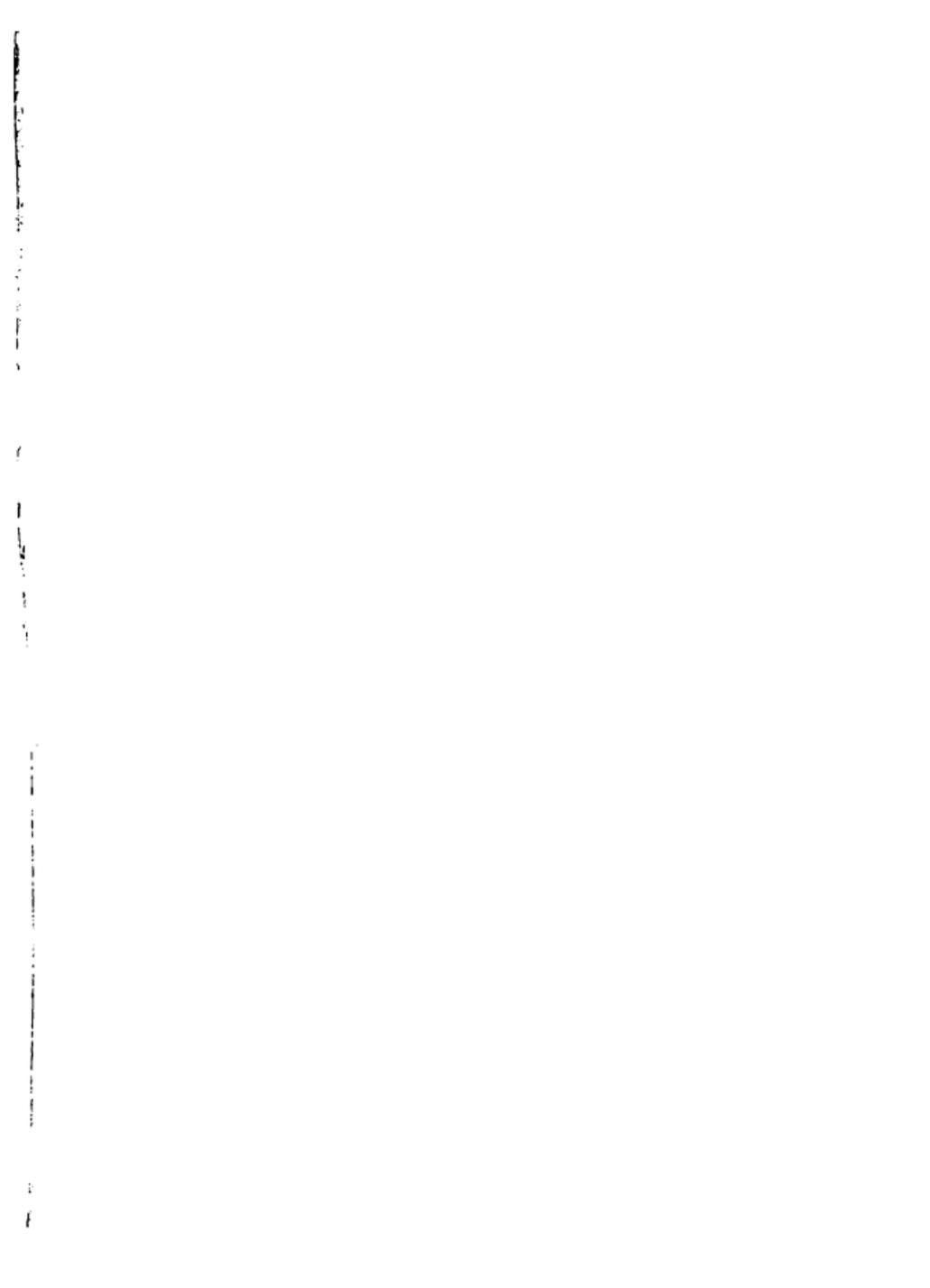
وأما لو كان المراد من حليَّةِ البيع هو الحليَّةُ التكلِيفيَّةُ فكذلك لا يكون للآية دلالة على أنَّ هذه الحليَّةَ ثابتةٌ للبيع بعد الفسخ، فمفاد الآية أنَّ البيع ليس كما يزعم أهل الجاهلية أنَّه مثل الربا فهما ليسا سواءً عند الله تعالى كما يزعمون بل

إنَّ الله تعالى قد أباح لعباده البيع وحرَّم عليهم الربا، فليس للآية تصدُّ لبيان ما هو أوسع من إثبات أصل المشروعة والإباحة للبيع بل إنَّ الآية ليس لها نظر إلى الأحكام المترتبة على إباحة البيع أي هي ليست ناظرة إلى ما تقتضيه إباحة البيع من جواز تصرف المتبايعين فيما انتقل إليهما حتى يصحَّ التمسك بإطلاق هذا الجواز وشموله لما بعد وقوع الفسخ، فالحكم بلزوم البيع مبتنٍ على أنَّ تصرف المتبايعين فيما انتقل إليهما جائز حتى بعد الفسخ، وهذا يتوقف على أنَّ لجواز التصرف إطلاق في حين أنَّ الآية لم تتحدَّث أساساً عن جواز تصرف المتبايعين فيما انتقل إليهما وإنَّما استُفيد ذلك من لازم الإباحة للبيع فجواز التصرف لم يكن منظوراً بنفسه ليُبحث عن ظهوره في الإطلاق أو لا.

وبتعبير آخر: إنَّ مفاد الآية هو أنَّ الله تعالى قد اعتبر الربا محظوراً كما أنَّه اعتبر البيع مباحاً، وأمَّا أنَّ هذه الإباحة هل تتأثر وترتفع بعروض مثل الفسخ عليها أو لا فهذا ما لا تقتضي الآية إثباته أو نفيه لأنَّها غير متصدية لأكثر من بيان أصل الإباحة للبيع، ولهذا فهي لا تقتضي أكثر من جواز تصرف المتبايعين في الجملة أي في حدود ما يدلُّ عليه الملزوم وهو إباحة أصل البيع، إذ أنَّه إذا لم يكن للملزوم إطلاق فإنَّ عدم ظهور اللازم في الإطلاق أولى.

وأما لو كان المراد من الحليَّة هو الأعم من التكليفية والوضعية فكذلك لا دلالة للآية على أكثر من ثبوت ذلك لأصل البيع، فالقول بأنَّ الآية ظاهرة في إرادة الحليَّة تكليفاً ووضعاً نشأ عن أنَّ المدلول اللغوي للحليَّة هو الإطلاق والإرسال كما ذكرنا ذلك في أول البحث، وعليه فمعنى أنَّه تعالى قد أحلَّ البيع

هو أن اعتبر العباد غير مقيدّين ولا ممنوعين من إيجاد البيع بل هم مرخصون تكليفاً في إيجاده خارجاً كما أنّ مدلول أحلّ الله البيع هو أنّه تعالى لم يمنع من تحقّق البيع خارجاً وهذا هو معنى النفوذ والصحة المعبر عنه بالحليّة الوضعية، هذا هو مدلول إسناد الحليّة للبيع فهو حلال بمعنى أنّ المكلف غير ممنوع من إيجاده وأنّ البيع يتحقّق خارجاً بالإيجاد وأمّا أنّه هل ينتفي أثره بالفسخ أو لا؟ فالآية ليست بصدد البيان لذلك، فهي أساساً لا تتحدّث عن جواز التصرفات المترتبة على البيع ليتمسك بإطلاقه إلى ما بعد الفسخ فيستكشف من جواز التصرفات بعد الفسخ عدم تأثير الفسخ في إزالة أثر البيع، فإنّ ذلك أساساً خارج عن حدود ما تقتضيه دلالة إسناد الحليّة للبيع في الآية.



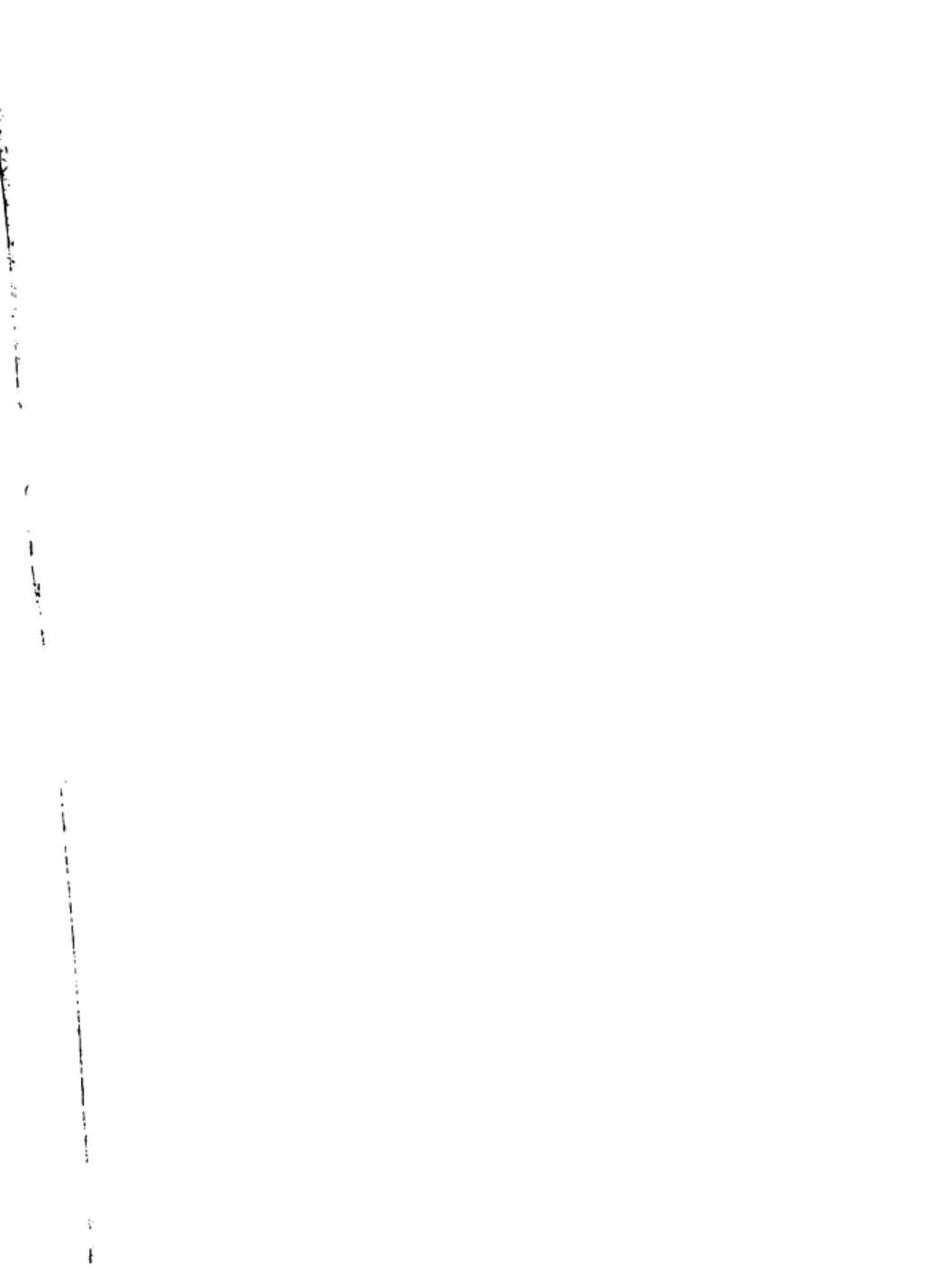


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَّاسِبِ

المبحث الثاني

الوفاء بالعقود

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَزْفُوا بِالْمُعْذِرِ﴾



المبحث الثاني

الوفاء بالعقود

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١).

مدلول الأمر بالوفاء بالعقود لغةً وعرفاً:

الأمر بالوفاء يعنى الأمر بالإتمام والإكمال، ويعني البلوغ بالشيء إلى منتهاه، يُقال: وفى بعهده وفاءً، وأوفى بعهدته إيفاءً، فالوفاء والإيفاء بالعهد بمعنى واحد ويعني إتمام العهد وإكماله والإلتزام بمقتضاه، يقال وفى بدينه إذا قضاه وإيفاءً تاماً ويُقال استوفيت ديني إذا استرجعته تاماً غير منقوص، وكذلك هو المراد من قولهم استوفيت حقي أي أخذته تاماً كاملاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَفَّيْتُمْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾^(٢) أي أعطيت ما تستحقه وإيفاءً تاماً، ومن ذلك أيضاً الوفاء بالكيل، فمعنى قوله: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ﴾^(٣) أي اجعلوه تاماً غير منقوص، وكذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾^(٤) أي أتموه إلى منتهاه وذلك بالإلتزام الكامل بمقتضاه إلى منتهى أمده إن كان

(١) سورة المائدة/ ١.

(٢) سورة آل عمران/ ٢٥.

(٣) سورة الإسراء/ ٣٥.

(٤) سورة النحل/ ٩١.

له أمد وإلا فيلجى الأبد. والمقابل لإيفاء الكيل نقضه، والمقابل للوفاء بالعهد نقضه أو نكثه، والمقابل للوفاء بالدين أو الحقَّ جحوده مثلاً، والاختلاف في ذلك ناشئ عن متعلق الوفاء وإلا فالوفاء في جميع استعمالاته يعني شيئاً يُسابق الإتمام والإكمال.

وأما العقود فهي جمع عقد بمعنى اسم المفعول معقود مثل حمل بمعنى محمول، وعهد بمعنى معهود، ومعنى العقد هو الربط بين شيئين أو طرفي شيء واحد، ومأخوذٌ فيه الشدُّ والاستيثاق والإحكام، ويُقابله الحُلُّ وفكُّ العُقدة - موضع الشدِّ -.

ويُستعمل العقد كثيراً في التوافق بين طرفين على الإلتزام المشدَّد بأمر، فهو مثل العهد إلا أنَّ العهد قد يُستعمل في الإلتزام من طرفٍ واحد وأما العقد فلا يكون إلا بين طرفين، فالعلاقة بين بين مفهوم العهد ومفهوم العقد هي العموم والخصوص المطلق، فكلُّ عقدٍ عهدٌ وليس كلُّ عهدٍ عقداً، فالعهد أعمُّ مطلقاً من العقد، كما أنَّ العقد غالباً ما يُستعمل في المؤكَّد من العهود، ولذلك قالوا العقدُ أو كدُّ العهود وأوثقها.

وبما ذكرناه يتَّضح أنَّ المراد من الأمر بالوفاء بالعقود هو الأمر بالإلتزام بمقتضاها والأداء لها تامَّةً وافيةً، والظاهرُ من العقود هو ما يعمُّ العقود التي بين العباد وربِّهم جلَّ وعلا التي ألزمها إياهم والتزموا بها بوصفهم مؤمنين فيشمل ذلك الفرائض ومطلق التكاليف، وكذلك يعمُّ الأمر بالوفاء بالعقود والإلتزامات التي تكون فيما بين العباد كالمعاهدات والتحالفات والولايات،

وتشمل كذلك مثل البيوع والإجازات وسائر المعاوضات وعقود الأمانات كالوديعة والعارية والرهن وكذلك سائر المعاملات.

دلالة الآية على شرعية العقود المستحدثة:

وبهذا التقريب يُمكن تصحيح مطلق العقود التي يتداولها العقلاء فيما بينهم، فإنَّ الأمر بالوفاء بها إرشادٌ إلى حكم الشارع بصحَّتها ونفوذها بالنحو الذي تَمَّت المعاقدة عليه، ولا يختصُّ ذلك بالعقود المتداولة في عصر النصِّ بل يشمل مطلق العقود بما في ذلك المستحدَث منها، فإنَّ إطلاق الآية غيرُ قاصرٍ عن الشمول لها بدعوى أنَّ موضوع الأمر بالوفاء هو الجمع المعرَّف باللام، وظاهرُ ذلك أنَّ كلَّ معاملةٍ صدق عليها أنَّها من العقود فهي موضوعٌ للأمر بالوفاء بها والذي هو تعبيرٌ آخر عن الحكم بالنفوذ والإمضاء، ودعوى الإنصراف للعقود المتعارفة ناشئة عن الغلبة وأنس الذهن بالعقود المتداولة ولم تنشأ عن علاقةٍ تقتضيها اللغة أو العرف بين عنوان العقود والعقود المتداولة بحيث تُفضي هذه العلاقة إلى المنع أو التردُّد في صدق عنوان العقود على العقود المستحدثة، ولهذا فالإنصراف لو كان فهو بدويٌّ يزول بالتأمُّل.

دلالة الآية على أنَّ الأصل في العقود هو اللزوم:

يستدلُّ بآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على أنَّ الأصل في العقود هو اللزوم ما لم يَقم دليلٌ خاصٌّ على جوازه من الطرفين أو من طرفٍ واحد، فَمَعَ عدم قيام الدليل الخاص يكون العقد بمقتضى الآية لازماً.

تقرير ما أفاده الشيخ الأنصاري:

وتقريبُ ذلك - بحسب ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله - ^(١) أن ظاهر الأمر بالوفاء بالعقد هو وجوب العمل بمقتضاه، فالجريُّ وفق مؤدَّى العقد لازم، ومعنى ذلك أن نقضه بفعل ما يُنافي مقتضاه حرامٌ تكليفيًا، فلو كان العقد الواقع بين الطرفين بيعًا لكان مقتضاه ملكية المبيع للمشتري وملكية الثمن للبائع، ووجوب العمل بمقتضى هذا العقد يعني لزوم تسليم أو تمكين المشتري من المبيع ولزوم تمكين البائع من الثمن، ويقتضي كذلك حرمة تصرّف المشتري في الثمن وحرمة تصرّف البائع في المبيع لأنّه صار بالبيع ملكًا للمشتري، فلو تصرّف المشتري في الثمن لكان ذلك نقضًا منه للبيع، وكذلك لو تصرّف البائع في المبيع فإنّه يكون ناقضًا للبيع، ونقض البيع حرام بمقتضى ظهور الأمر بالوفاء بالعقد في وجوب العمل بمقتضى العقد، وهذه الحرمة للنقض ثابتة قبل فسخ العقد وهي كذلك ثابتة بعد الفسخ، فكما يحرم على المشتري التصرّف في الثمن قبل الفسخ يحرم بمقتضى إطلاق الآية تصرّف المشتري في الثمن بعد الفسخ لأنّ الخطاب بوجوب الوفاء بالعقد - ووجوب العمل بمقتضاه وحرمة نقضه - ثابت بمقتضى الإطلاق الأزمانى للآية في الزمان الثاني كما هو ثابت في الزمان الأول وهكذا هو ثابت في الزمان الثالث وإلى الأبد، فهو يشمل الزمان الذي يسبق الفسخ والزمان الذي يقع بعد الفسخ، فبعد الفسخ أيضًا يكون المشتري مخاطبًا بوجوب العمل بمقتضى العقد وحرمة نقضه بمثل التصرف في الثمن،

ومعنى ذلك أنَّ الفسخ لم يؤثر أثره، فالثمن بقي بعد الفسخ في ملك البائع، والمبيع بقي بعد الفسخ في ملك المشتري، ولو كان الفسخ قد أثر أثره لعاد الثمن إلى ملك المشتري وكان تصرفه فيه مباحاً لأنه من تصرف المالك في ملكه في حين أنَّ مقتضى إطلاق حرمة تصرف المشتري في الثمن تظلُّ ثابتة بعد الفسخ وهذا يكشف عن عدم تأثير الفسخ في إزالة أثر العقد وعودة الثمن إلى ملك المشتري، وبذلك تكون حرمة التصرف فيما انتقل عنه كاشفاً عن لغوِّة الفسخ ولزوم العقد، فحرمة تصرف المتبايعين فيما انتقل عنهما يكون لازماً مساوياً للزوم العقد.

وبهذا يتبيَّن أنَّ الآية تدلُّ بالدلالة المطابقة على الحكم التكليفي وهو وجوب الوفاء بالعقد وحرمة نقضه، وتدلُّ بالدلالة الإلزامية على الحكم الوضعي وهو لزوم العقد أي أنَّ الحكم التكليفي وهو وجوب الوفاء بالعقد يُنتزع منه حكمٌ وضعي وهو لزوم العقد.

إشكال على تقريب الشيخ الأنصاري وجوابه:

قد يُقال إنَّ الآية تدلُّ على وجوب الوفاء بالعقد ما دام العقد موجوداً وأما بعد الفسخ فلا يكون العقد مُحَرَّز الوجود لاحتمال تأثير الفسخ في زواله، وعليه كيف يُخاطب المكلف بوجوب الوفاء به وحرمة نقضه والحال أنَّ ذلك فرعُ الإحراز لوجود الموضوع أي فرعُ إحراز وجود العقد، ولا إحراز بعد الفسخ لبقاء العقد لِيُتمسَّك بالإطلاق لوجوب الإلزام بمقتضى العقد، نعم يُمكن إحراز بقاء العقد بعد الفسخ وبعد وقوع الشك في بقاءه يمكن إحراز بقاءه

بالاستصحاب، فيُستصحب بقاء العقد بعد الفسخ وبه يثبت وجوب الوفاء بالعقد وحرمة نقضه إلا أن ذلك ليس من التمسك بالآية استقلالاً لاثبات لزوم العقد بل هو من التمسك بالاستصحاب.

وأجيب عن هذا الإشكال بأن موضوع وجوب الوفاء بالعقد ووجوب العمل بمقتضاه وحرمة نقضه، إن موضوع الوجوب وحرمة النقض ليس هو وجود العقد حتى يُقال إنه غير مُحَرَّز الوجود بعد الفسخ، فإنَّ العقد ينعدم بمجرد وجوده، فليس لوجوده استمرار كما هو واضح، ولهذا فموضوع وجوب الوفاء بالعقد ليس هو وجود العقد وبقائه بل إنَّ موضوعه هو محض حدوثه، فإذا حدث العقد تنقَّح موضوع وجوب العمل بمقتضاه، تماماً كما هو الشأن في النذر، فإنَّ النذر ينعدم بعد إيجاده وإحداثه، فليس لوجوده امتداد إلى الآن الثاني ورغم ذلك يجب الوفاء بمقتضاه وما ذلك إلا لأنَّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر ليس هو وجود النذر وإلا لم يجب الوفاء بنذرٍ من النذور لأنَّ النذر لا يبقى بل ينعدم بعد وجوده وإنَّما وجب الوفاء بمقتضاه لأنَّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو حدوثه فإذا حدث تنقَّح موضوع وجوب الوفاء به، كذلك هو الشأن في وجوب الوفاء بالعقد وحرمة نقضه فإنَّ موضوعه هو حدوث العقد، وحدث العقد لا شكَّ فيه حتى بعد الفسخ، ولذلك يُقال أنه بعد تحقُّق العقد خوطب المكلف بوجوب الوفاء به وحرمة نقضه وحرمة التصرفات المنافية لمقتضاه وهذه الحرمة ممتدة بامتداد الزمن كما هو مقتضى إطلاق الآية، فقبل الفسخ وبعد الفسخ يجب بمقتضى إطلاق الآية الوفاء بالعقد وحرمة نقضه

وحرمة التصرفات المنافية لمقتضاه، ولازم حرمة التصرفات بعد الفسخ هو لزوم العقد كما بينا، ولذلك تكون الآية بنفسها وبمقتضى إطلاقها دالة على لزوم العقد ولكن بالدلالة الإلزامية، فهي تدلُّ بالدلالة المطابقيَّة على حرمة التصرفات المنافية لمقتضى العقد وتدلُّ بالدلالة الإلزامية على الحكم الوضعي وهو لزوم العقد.

تقرير ما أفاده السيد الخوئي:

وأفاد السيّد الخوئي رحمته الله تقريراً آخر للإستدلال بالآية على لزوم العقود وحاصله^(١): إنّ الأمر بالوفاء بالعقد هو الأمر بإتمامه والوصول به إلى منتهاه فذلك هو مدلول الوفاء لغةً وعرفاً، فإنّ تفسّي بالعقد يعني أنّ تُنجزه وتلتزم بمقتضاه وتجري طبق مؤدّاه وتستقيم على ذلك أبداً وإلا لم تكن ملتزماً بمقتضاه، ولذلك يكون الفسخ للعقد منافياً للأمر بالوفاء به والإلتزام بمقتضاه فيكون محرّماً لأنّه نقضٌ للعقد وخروجٌ عن الإلتزام بمؤدّاه وقطعٌ لإتمامه وإيفائه الواجب بمقتضى الأمر بالوفاء، ولهذا كان مفاد الأمر بالوفاء بالعقد هو حرمة فسخه. إلا أنّه وحيث إنّ الفسخ بمعنى رفع اليد عن الاعتبار النفساني وبمعنى البناء القلبي على عدم الإلتزام بالعقد الذي صدر عنه، الفسخ بهذا المعنى ليس من المحرّمات قطعاً، فحيث أنّه ليس من المحرّمات التكليفيَّة فإنّ ذلك يكون قرينة على أنّ المراد من الأمر بالوفاء بالعقد هو الإرشاد إلى لزوم العقد وأنّ الفسخ ورفع اليد عن العقد لا تأثير له فهو بحكم العدم شرعاً.

(١) مصباح الفقاهة - السيد الخوئي - ج ٤ / ص ٢٩، ٣٠.

فالمقام أشبه شيءٍ بنهي الحائض عن الصلاة، فإنه لما كان من المقطوع به أنه لا يحرم على الحائض تكليفاً أن تؤدّي الصلاة فإن ذلك يكون قرينة على أن المراد من نهي الحائض عن الصلاة هو الإرشاد إلى عدم صحّة الصلاة منها وأنها بحكم العدم، كذلك هو الشأن في المقام فإنّ الفسخ للعقد لما كان من المعلوم أنه ليس محرّماً تكليفاً فإنّ ذلك يكشف عن أن الغرض من الأمر بالوفاء بالعقد والنهي عن نقضه هو الإرشاد إلى أن الفسخ لا تأثير له شرعاً وأنّ العقد يظلّ لازماً حتى لو صدر الفسخ من أحد المتعاقدين، وبذلك تكون الآية دالة بالمطابقة على لزوم العقد، فلزوم العقد ليس مستفاداً من لازم الحرمة التكليفية لتصرّف المتبايعين فيما انتقل عنهما بالعقد حتى يُقال إنّ الحكم الوضعي وهو لزوم العقد منتزَع عن الحكم التكليفي كما أفاد الشيخ الأنصاري رحمته الله بل إنّ لزوم العقد هو المدلول المطابقي للأمر بالوفاء بالعقد، فمعنى الأمر بالوفاء بالعقد هو الإرشاد إلى لزوم العقد وعدم تأثير الفسخ شرعاً.

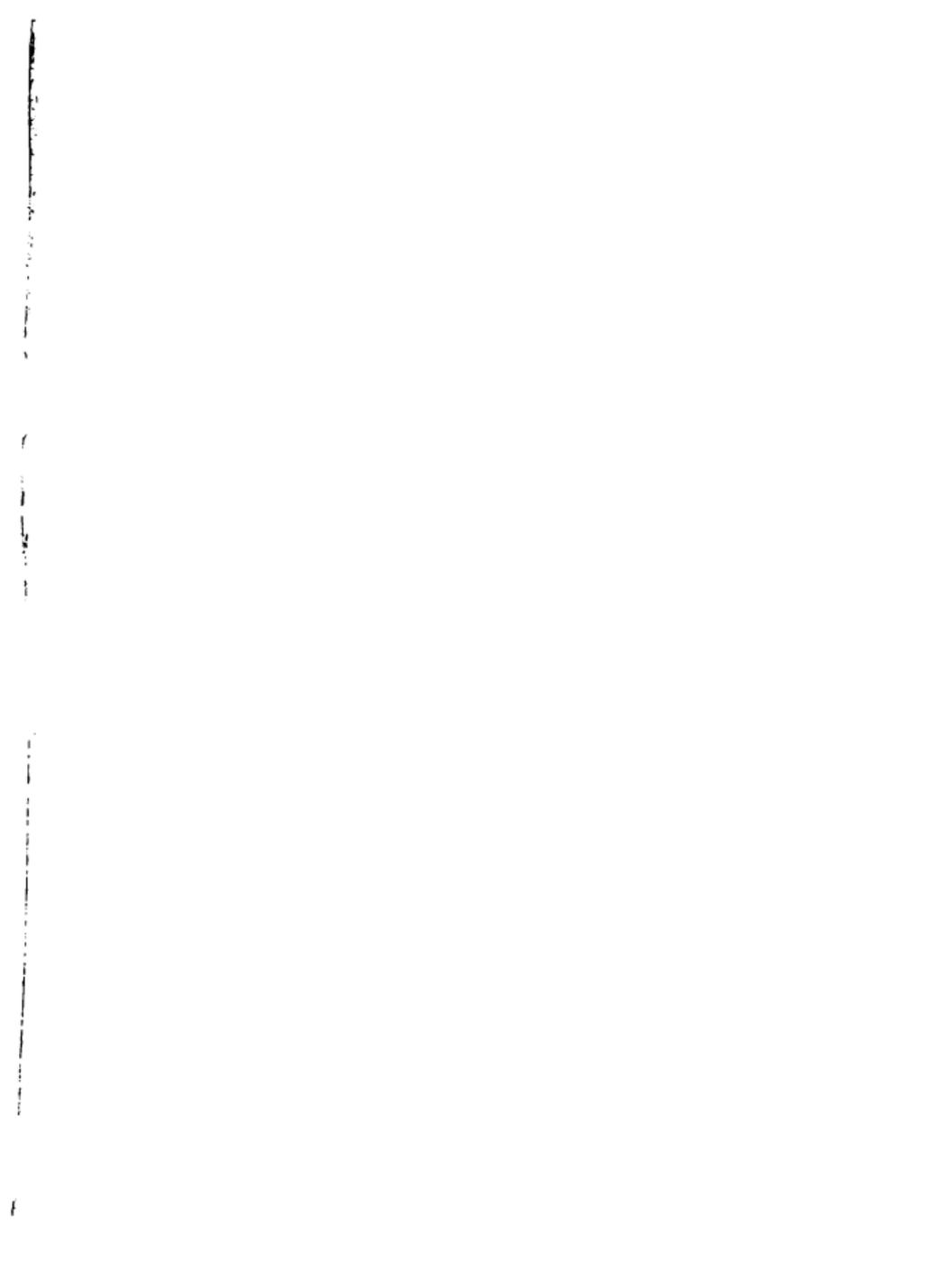


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الثالث

التجارة والأسباب الناقلة للملك

﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾



المبحث الثالث

التجارة والأسباب الناقلة للملك

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١).

المعنى اللغوي للفظ التجارة:

التجارة اسم مصدر من تَجَرَّ يَتَجَرُّ تَجَرًّا وَتِجَارَةً، ويُقال كذلك التَّجَرَ على وزن افْتَعَلَ بمعنى باع واشترى وقايض واستأجر وتعامل، فالتجارة تُستعمل في مطلق المعاملة التي يُرجى منها الربح، وقد استعمل القرآن هذا اللفظ في هذا المعنى في مواضع عديدة كقوله تعالى: ﴿تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَحِمَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَسْبُورَ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿لَا لَّهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٥) وعطف البيع على التجارة من عطف الخاص على العام.

(١) سورة النساء/ ٢٩.

(٢) سورة البقرة/ ٢٨٢.

(٣) سورة البقرة/ ١٦.

(٤) سورة فاطر/ ٢٩.

(٥) سورة النور/ ٣٧.

دلالة الآية على نفي حصول الملكية بالأسباب الباطلة:

ثم إنَّ الواضح من النهي عن الأكل في الآية ليس هو الأكل بمعناه المتعارف بل المراد منه الكناية، إمَّا عن مطلق التصرُّف في أموال الغير فيكون مفاد الآية هو أنَّه لا تتصرَّفوا في أموال الناس الحاصلة بالباطل إلا ما كان منها حاصلًا من طريق التجارة عن تراض، وإمَّا أن يكون النهي عن الأكل كناية تحصيل الأموال بالباطل فيكون مفاد الآية هو النهي عن تحصيل الأموال بالأسباب الباطلة مثل السرقة والغصب والربا والقمار والرشوة.

فالنهيُّ عنه بناءً على الاحتمال الثاني هو التوسُّل بالأسباب الباطلة لتحصيل الأموال فيكون مؤدَّى ذلك هو نفي تأثير هذه الأسباب في النقل الشرعي أي أنَّها تنفي تحقُّق الملكية بهذه الأسباب، والظاهر أنَّ هذا المعنى هو المتعيَّن من الآية المباركة بقريته قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِحِكْمَةٍ عَنْ تَرَاضٍ﴾ فَإِنَّ التَّجَارَةَ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ تَحْصِيلِ الْمَالِ، وهذا يكشف عن أنَّ المستثنى منه هي الأسباب الأخرى لتحصيل المال، ويُمكن تأكيد ذلك بقوله: ﴿بَيْنَكُمْ﴾ فَإِنَّ الْمُنَاسِبَ لِذَلِكَ هُوَ إِرَادَةُ التَّدَاوُلِ فَيَكُونُ مُؤَدَّى الْآيَةِ هُوَ أَنَّهُ لَا تَتَدَاوَلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْأَسْبَابِ الْبَاطِلَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ التَّدَاوُلُ بِالتَّجَارَةِ.

على أنَّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تقتضي تعيَّن هذا المعنى من الآية وأنها بصدد النهي عن تملك أموال الناس بالأسباب الباطلة فمن ذلك: صحیحة زِيَادِ بْنِ عِيْسَى وَهُوَ أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءُ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ فَقَالَ: كَانَتْ قُرَيْشٌ تُقَامِرُ

الرَّجُلِ بِأَهْلِهِ وَمَالِهِ فَنَهَاهُمْ اللَّهُ ﷻ عَنْ ذَلِكَ»^(١).

ومنها: رواية العياشي عن محمد بن علي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﷻ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ قال: «نهى عن القمار، وكانت قريش يُقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك»^(٢).
فإنَّ القمار من سنخ الأسباب الناقلة، فقوله عليه السلام «نهى عن القمار» ظاهرٌ في أنَّ المنهَى عنه هي الأسباب وأنَّ الإمام بصدد التطبيق وبيان مصداق ما تصدَّت الآية للنهي عنه.

هل الاستثناء في الآية هو متَّصل أو منقطع:

ثم إنَّه قد اختلف في أنَّ الاستثناء في الآية هل هو متَّصل أو منقطع، فبناءً على أنَّه استثناء متَّصل يكون مؤدَّى الآية هو نفي حصول الملكية لأموال الناس بمطلق الأسباب إلا بسببٍ واحد وهو التجارة.

وعليه تكون الآية دالَّة على حصر الأسباب المصحَّحة للملك بسببٍ واحد وهو التجارة عن تراض وإلغاء سائر الأسباب الأخرى والحكم بكونها باطلة بمعنى أنَّها غير مؤثِّرة شرعاً في حصول التملك لأموال الناس.

وعليه يكون المقصود من قوله: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ هو الإشارة إلى علَّة نفي حصول الملكية بمطلق الأسباب إلا التجارة، فكأنَّ الآية أرادت القول بأنَّه لا

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٢٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ١٦٤.

(٢) تفسير العياشي - محمد بن مسعود العياشي - ج ١ / ص ٢٣٦.

تحصل الملكية بمطلق الأسباب لأنها باطلة إلا بسبب التجارة عن تراضٍ فإن حصول الملكية بالتجارة ليس باطلاً شرعاً.

وبناءً على استظهار ذلك تكون الآية دالة بإطلاقها على عدم ملكية مطلق الأسباب، هذا في عقد المستثنى منه، وأمّا في عقد المستثنى فتدلّ الآية على ملكية كل انتقالٍ للمال حصل بواسطة معاملةٍ من المعاملات التجارية إذا كان ذلك عن تراضٍ.

فليس في الآية موردٌ مهملاً، فإمّا أن يكون داخلاً في عقد المستثنى منه فيكون باطلاً أو يكون داخلاً في عقد المستثنى فيكون صحيحاً، وبهذا التقريب يتمّ التصحيح لبيع المعاطاة والعقود المستحدثة، وبهذا التقريب يُستدلُّ على لزوم البيع مثلاً وذلك لأنّ الفسخ من طرفٍ واحد وتملُّك المشتري للثمن بالفسخ بعد أن انتقل عنه بالبيع يكون من غير التجارة عن تراضٍ فيكون باطلاً لدخوله في عقد المستثنى منه أي يكون من أكل المال بالباطل، وإذا ثبت أنّه لا يُصحّ التملُّك ثبت أنّ البيع لازم. هذا بناءً على أنّ الاستثناء متّصل.

وأما بناءً على أنّ الاستثناء منقطع فمؤدّى الآية هو نفي حصول الملكية بالأسباب الباطلة وإثبات حصولها بالمعاملات التجارية إذا كانت عن تراضٍ، فكأنّ الآية أرادت القول لا تملكوا شيئاً من أموال الناس بالأسباب الباطلة ولكن لا بأس من تملكها بالمعاملات التجارية فهي قد أثبتت صحّة التملُّك بالتجارة عن تراضٍ ولكنها لا تنفي وجود أسبابٍ أخرى مصحّحة للتملُّك شرعاً، ولهذا فالأسباب - التي لا يُحرز أنّها من الأسباب الباطلة وليست هي

من التجارة - مسكوتٌ عن حكمها في الآية، لأن الآية بناءً على أن الاستثناء منقطع لا تكون دالةً على الحصر كما هو مقتضى البناء على أن الاستثناء متصل.

دلالة الآية على الحصر حتى بناء على الانقطاع:

إلا أن السيّد الخوئي رحمته الله أفاد^(١) بأنه يُمكن استظهار إرادة الآية للحصر حتى بناءً على أن الاستثناء منقطع وذلك بتقريب أن الآية لما كانت بصدد البيان للأسباب المشروعة والتمييز بين الأسباب المشروعة المصححة لتملك مال الغير والأسباب غير المشروعة لما كانت الآية بصدد البيان لذلك فإن الإهمال لبيان حكم بعض الأسباب يكون مغللاً بهذا الغرض، ولهذا يكون المستظهر بمقتضى هذه القرينة المقامية أن الآية أرادت الحصر ولم تُهمَل سبباً إلا وبيّنت حكمه فما كان من الأسباب داخلاً في المعاملات التجارية عن تراضٍ فهو مصححٌ للتملك وما عدا المعاملات التجارية من الأسباب فهي غير مشروعة ولا يصحُّ بها تملك أموال الغير، وبناءً على ما أفاده رحمته الله تكون الآية ظاهرة في إرادة الحصر سواءً كان الاستثناء متصلاً أو كان الاستثناء منقطعاً وبذلك يُمكن الاستدلال بإطلاق الآية - على المبنيين - لإثبات شرعية مطلق المعاملات التجارية كالمعاطاة والبيع الفضولي بعد الإجازة، كما يُمكن الاستدلال بها على عدم شرعية مطلق الأسباب الأخرى ونفي صلاحيتها لنقل الملكية.

الإشكال على السيّد الخوئي وجوابه:

إنَّ ما يُمكن إيراده على ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله هو أن الكثير من الأسباب

(١) مصباح الفقاهة - السيد الخوئي - ج ٢ / ص ١٢٣، ١٢٤.

لا تكون داخلة في المعاملات التجارية ورغم ذلك فهي من الأسباب الصالحة لنقل الملكية دون ريب مثل الهبات والصدقات والوصايا والأوقاف وأروش الجنایات والميراث والنفقات والإذن من المالك.

إلا أنه يُمكن أن يجاب^(١) عن ذلك بأن مثل الميراث خارج تخصُّصًا وموضوعًا عن مدلول الآية لأنَّها بصدد البيان لحكم الأسباب الاختيارية والميراث ليس سببًا اختياريًا لنقل الملكية، وأما الوصايا فهي إن كانت تملكاً لعنوان عام فهي لا تفتقر إلى قبول فتكون مثل الميراث خارجة موضوعًا عن مدلول الآية وكذلك الوصايا التمليكية لأشخاص محددين بناءً على عدم افتقارها إلى قبول الموصى له، وكذلك الشأن في الأوقاف بل وكذلك الشأن في مثل أروش الجنایات والديات فإنَّها ليست أسبابًا اختيارية بل هي أحكام شرعية موضوعها الجنایة.

وأما الإذن من المالك فهو إمَّا أن يكون إذنًا في التملك وحينئذ يكون داخلاً في الهبات أو الصدقات، وإمَّا أن لا يكون إذنًا في التملك وإنما هو إذن في التصرف وهو خارج عن مورد الآية، فالآية بصدد التمييز بين الأسباب الناقلة للملك وغير الناقلة وليست بصدد الأسباب المبيحة للتصرف والإنشغال.

وأما الهبات والصدقات فهي إن لم تكن داخلة في المعاملات التجارية بدعوى أنَّها كلُّ معاملة يربو أحد طرفيها منها الربح فهي إن لم تكن كذلك وكانت أسباباً مستقلة وغير مشمولة لعنوان التجارة - كما هو الظاهر - فيلتزم بأن أدلتها مقيدة

(١) مصباح الفقاهة - السيد الخوئي - ج ٢ / ص ١٢٥.

لإطلاق الآية، فيكون مقتضى الجمع بين الآية وبين أدلة هذه النواقل الشرعية هو أن كل سبب من أسباب تحصيل مال الغير فهو غير شرعي وغير ناقل إلا أن يكون من قبيل التجارة أو الوصايا الشخصية أو الهبات ومنها الصدقات، ودعوى أنه يلزم من ذلك تخصيص الأكثر أو الكثير بحيث يُصبح الحصر في الآية - لو كان مراداً - مستهجنًا هذه الدعوى لا تصح فإن ما يخرج عن إطلاق الآية لنفي حصول الملكية عن مطلق الأسباب قليلٌ جداً إذا أُضيف إلى ما يبقى تحت الإطلاق، فما يخرج عن حكم الأسباب غير الناقلة لا يعدو عناوين ثلاثة أو أربعة وهذا المقدار متعارفٌ وغير مستهجن بل لا تخلو منه أكثر الإطلاقات العرفية والشرعية.

دلالة الآية على حصول الملكية ببيع المعاطاة:

أتضح ممّا تقدم صلاحية الآية المباركة للدلالة على صحة بيع المعاطاة وإفادتها للملك ولا بأس من تقرير ذلك لمزيد من التوضيح فنقول: إن النهي عن الأكل في عقد المستثنى منه ونفي البأس عن في المستثنى أعني قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونُ يَحْكِرَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ إمّا أن يكون المراد منه التملك كما هو الظاهر أو يكون المراد منه التصرف فمعنى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونُ يَحْكِرَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ هو إما الحكم بصحة التملك للمال الحاصل بسبب التجارة أو الحكم بجواز التصرف تكليفاً في الأموال الحاصلة بسبب التجارة، فبناءً على الاحتمال الأول تكون الآية دالة بالمطابقة على حصول الملكية ببيع المعاطاة وذلك لأن بيع المعاطاة من التجارة عن تراض والمفترض هو إفادة الآية لصحة التملك للأموال الحاصلة بسبب التجارة عن تراض.

وأما بناءً على أن المراد من نفي البأس عن أكل المال الحاصل بسبب التجارة هو جواز التصرف في ذلك المال فإن الآية تكون بذلك دالة على جواز التصرف تكليفاً في المال الحاصل بسبب بيع المعاطاة لأن بيع المعاطاة تجارة عن تراض، فإذا جاز التصرف تكليفاً في المال الحاصل بسبب المعاطاة فإن لازم ذلك في حصول الملكية بالمعاطاة، لأن مقتضى إطلاق جواز التصرف في المال الحاصل بالمعاطاة هو إباحة مطلق التصرفات حتى التصرفات المتوقفة على الملك كالتصرفات الناقلة أو التصرف بنحو الإتلاف، وبذلك تكون الآية دالة على حصول الملك للأموال الحاصلة بسبب المعاطاة غايته أن دلالتها على الملك بناءً على الاحتمال الثاني تثبت بواسطة الملازمة العرفية بين جواز مطلق التصرفات وبين الملك، إذ أن جواز التصرفات الناقلة مثلاً لا تنفك عن الملكية فإذا كانت الآية دالة بالمطابقة على جواز التصرفات الناقلة للأموال الحاصلة بالمعاطاة فهي دالة بالملازمة على الملك لهذه الأموال، فغير المالك لا يجوز له التصرف في مال غيره تصرفاً ناقلاً.

دلالة الآية على فساد بيع المكره:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على فساد بيع المكره وذلك لأن الآية حصرت الأسباب المصححة للتملك في سبب واحد وهو التجارة عن تراض، والواضح أن قوله تعالى: ﴿تَحْكِرَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾ تقييد لهذا السبب بالواجد لهذا القيد، وبه تكون التجارة الفاقدة لهذا القيد داخلية في عقد المستثنى منه أي داخلية في الأسباب التي نهت الآية عن أكل المال عن طريقها فيكون أكل مال الغير وتملكه بالتجارة عن غير تراضٍ من الأكل لأموال الناس بالباطل.

ثم إنَّ المراد من الرضا المعتر في صحة البيع ليس هو الإرادة والاختيار كما توهم ذلك البعض فإنَّه لو كان المراد من الرضا هو الإرادة لكان تقييد التجارة بالرضا لغويًا، إذ أنَّ التجارة أساسًا متقومَّة بالقصد والإرادة، وذلك لأنَّ التجارة من الأفعال القصدية التي لا تتحقَّق إلا مع القصد والإرادة، فلو كان المراد من الرضا هو القصد والإرادة لم يكن لتقييد التجارة بالرضا مسوغٌ فيكون لغويًا وذلك خلاف الظاهر، فإنَّ الظاهر من تقييد شيء بشيء هو الاحتراز وأنَّ القيد يُضيف معنى لا يكون موجودًا مع عدمه، فالصحيح أنَّ المراد من الرضا المُعتبر في صحَّة المعاملة التجاريَّة هو طيب النفس، فإنَّ هذا المعنى هو المعنى المقابل للإكراه، وأمَّا الإرادة وكذلك مبادئ الإرادة فهي تجتمع مع الإكراه، فغالبًا ما يكون المكره مريدًا، فهو إنَّما يُقدِّم على الفعل المكره عليه لدفع الضرر الأكبر المظنون وقوعه من المكره فهو إذن يُقدِّم على الفعل عن قصدٍ وإرادة واختيار ولكن عن غير طيب نفس.

فبيع المكره كبيع غير المكره فعل من الأفعال الاختيارية مسبوقة بمبادئ الإرادة من تصوُّر الفعل وتصور فائدته والتصديق بها ثم الميل والشوق النفساني الدافع لواجده على إصدار الفعل، فبيع المكره يكون كذلك فهو يتصور معنى البيع وفائدته ثم تدعن نفسه بالفائدة وهي دفع الضرر المتوجِّه من المكره فإذا أذعنت نفسه بفائدة هذا البيع والتي هي دفع ضرر المكره اشتاقت إلى إصدار هذا الفعل أعني البيع وهذه هي الإرادة، فالمكره كغير المكره يبيع عن إرادة واختيار فلو كان المراد من الرضا هو الإرادة لكان تقييد التجارة بالرضا بلا

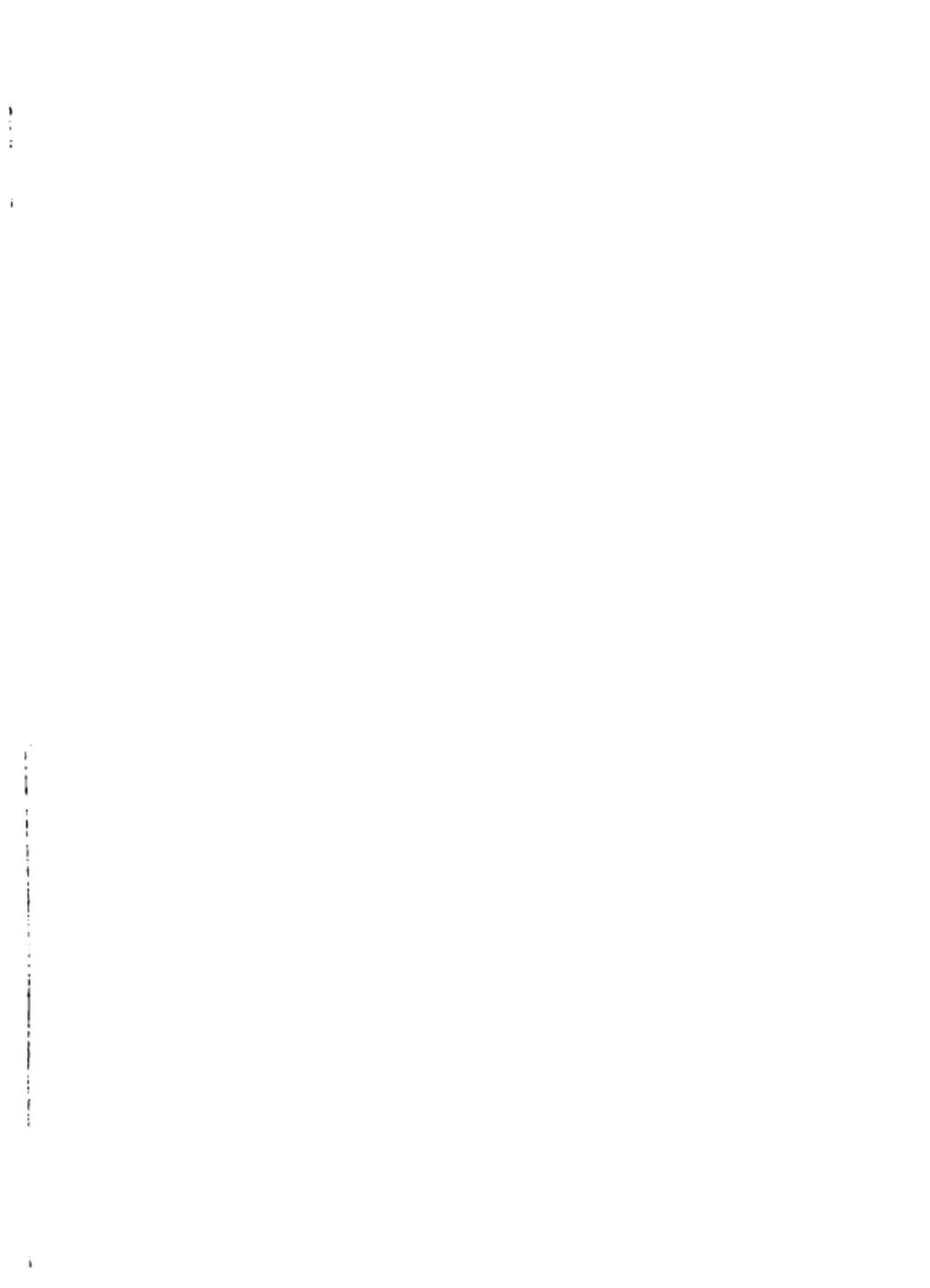
موجب وهو خلاف الظاهر فيتعيَّن لذلك أنَّ المراد من الرضا هو طيب النفس
 والبائع والذي هو معنى يُساقق الابتهاج والرغبة.

عدم صحَّة الاستدلال بالآية على شرائط العوضين:

أتَّضح مما بيَّناه من معنى الآية أنَّه لا يصحُّ الاستدلال بها على ما يُعتبر في
 العوضين مثل ماليَّة المبيع والتمن، ومثل طهارة العوضين لو كانت منفعتها
 الظاهرة متوقِّفة على الطهارة، ومثل أن لا يكون أحد العوضين خمرًا أو خنزيرًا
 أو من هياكل العبادة أو أدوات القمار أو اللهو وغير ذلك مما يُبحث في شرائط
 العوضين، فإنَّ آية التجارة عن تراضٍ لا تصلح للاستدلال بها على شيء من
 ذلك، فهي ليست بصدد ما يُعتبر في العوضين وإنَّما هي بصدد تمييز الأسباب
 الناقلة للملك شرعًا عن الأسباب غير الناقلة، ومؤدَّاها أنَّ ما يحصل به الملك
 لأموال الغير من الأسباب منحصر في سببٍ واحد وهو التجارة عن تراضٍ،
 فهي إذن أجنبيَّة عمَّا يُعتبر في شرائط العوضين، فهي متصدِّية لبيان ما هي
 الأسباب الناقلة للملك وأمَّا شرائط العوضين فترتبط بها يُعتبر في المنقول.

فلو قيل إنَّ بيع شيء من هياكل العبادة باطل والدليل على ذلك هو قوله
 تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بِمَكَرٍ عَنِ
 تَرَاضٍ﴾ لكان الجواب هو أنَّ الآية متصدِّية لنفي حصول التملك لأموال
 الناس بمطلق الأسباب والتي منها السرقة والغصب والرشا والربا والقمار،
 فتنام هذه الأسباب وشبهها لا يحصل بها التملك شرعًا، والسبب الوحيد الذي
 يصحُّ به التملك لأموال الناس هو التجارة عن تراضٍ، فنظر الآية إلى ما هي

الأسباب المصححة للملك من غيرها، وليس لها نظرٌ إلى ما يُراد نقله وتملكه بهذه الأسباب لذلك فهي أجنبيّة عمّا يُراد نقله بهذه الأسباب، فبيع هياكل العبادة من جهة السبب صحيحة لأنّ البيع تجارةٌ عن تراض، والتجارةُ عن تراض مصحّحة لتملُّك أموال الناس بمقتضى الآية لكنّها إنّما تُصحّح المعاملة بلحاظ السبب الناقل وليس بلحاظ المنقول، فقد يكون المنقول خبزاً ولكنّ تناقله قد حصل بواسطة القمار أو الرشا فتكون المعاملة من حيث السبب الناقل باطلة، وقد يكون المنقول صليبيّاً إلا أنّ تناقله قد حصل بواسطة البيع فتكون المعاملة من حيث السبب صحيحة ولكنّه يحكم بفسادها لقيام الدليل على اشتراط أن لا يكون المبيع صليبيّاً أو خمرّاً، فأية التجارة عن تراضٍ شأنها عدم الاقتضاء من جهة طبيعة المنقول فهي لا تقتضي الصحّة من هذه الجهة ولا تقتضي الفساد.



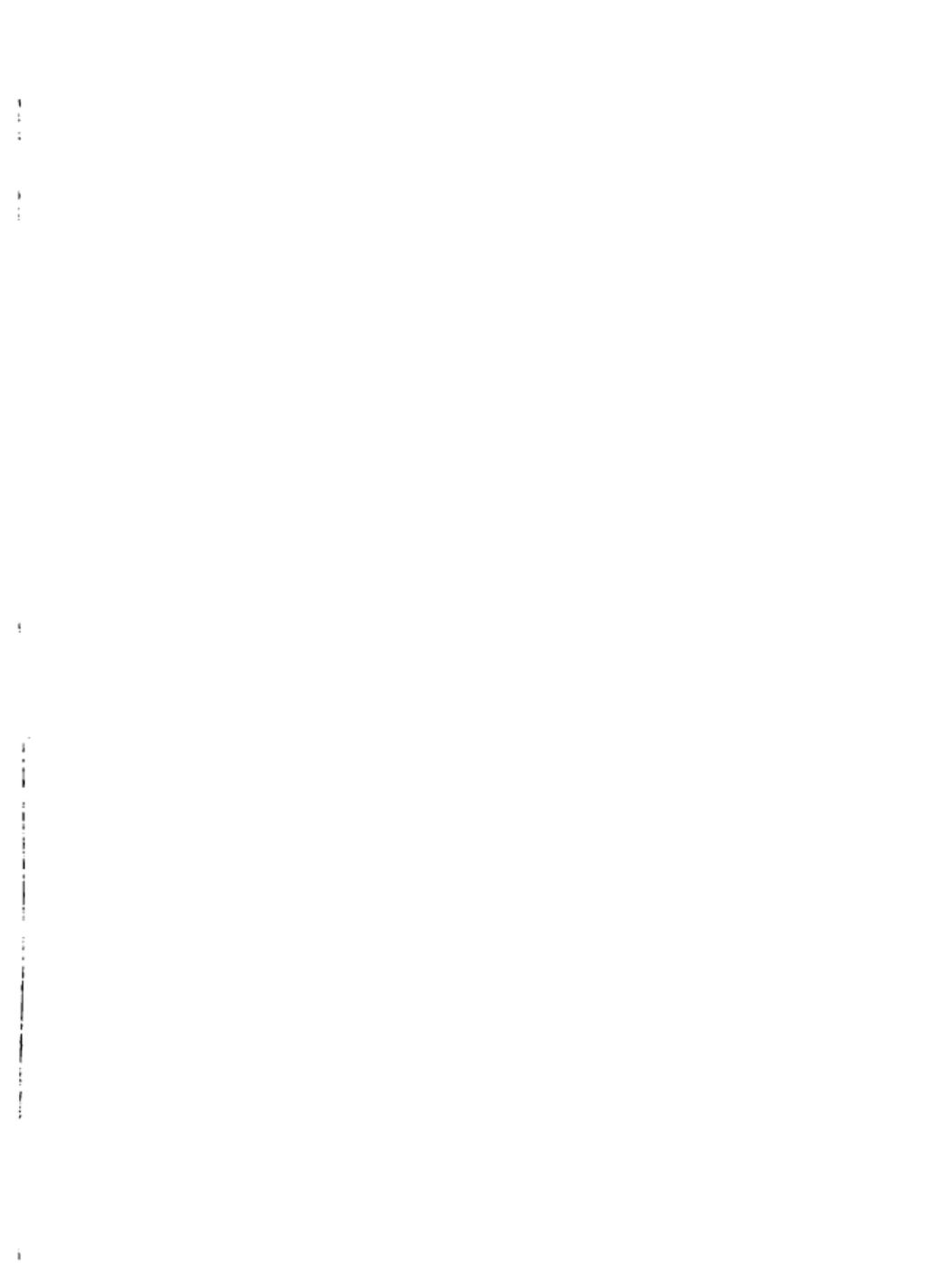


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الرابع

آيات تحريم الربا

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾



المبحث الرابع آيات تحريم الربا

آيات تحريم الربا:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾^(٢).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبَسِّرْ فَلكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٣).

(١) سورة آل عمران/ ١٣٠ - ١٣١.

(٢) سورة البقرة/ ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٣) سورة البقرة/ ٢٧٨ - ٢٧٩.

دلالة الآيات على حرمة الربا وأنه من الكبائر:

تدلُّ هذه الآيات على حرمة الربا، وتدُلُّ على أن حرمة مغلَّظة، وأنَّه من كبائر الذنوب بناءً على ما هو المعروف من أن كلَّ ذنبٍ توعدَّ اللهُ فاعله بالنار في القرآن فهو من الذنوب الكبيرة، وقد توعدَّ اللهُ تعالى آكل الربا بعد النهي - في سورة البقرة - بالنار وبالخلود فيها، يقول تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ وكذلك توعدَّ اللهُ تعالى آكل الربا بالنار في سورة آل عمران بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ويظهر من قوله تعالى تشنيعاً على اليهود: ﴿وَآخِذْهُمْ بِالرِّبَا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ﴾^(١) أن تحريم الربا كان مقرَّراً في شريعة موسى عليه السلام وأنَّ واحداً من الأسباب التي أوجبت سخطَ اللهُ تعالى على اليهود هو تعاطيهم للربا.

فلا ريبَ في حرمة الربا وأنه من كبائر الذنوب، فالبحث إذن يتمحَّص في بيان مدلول الآيات وما أشارت إليه من فروع، ويتعيَّن قبل ذلك تحديد معنى الربا المجعول له الحرمة، إذ أنَّ الآيات لم تتصدَّ لتحديد ما يقع عليه التحريم ممَّا يصدق عليه عنوان الربا.

المدلول اللغوي لعنوان الربا:

ومعنى الربا لغةً الزيادة والنهء من ربا الشيء يربو رُبواً ورباءً بمعنى زاد

ونها، والرابية هو ما ارتفع من الأرض، وأربيته بمعنى نَمَيْتُهُ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُرِي الصَّكَدَاتِ﴾ أي يَنْمِيهَا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّرَبْوٍ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيوُا عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١) أي فلا ينمو عند الله تعالى، ويقال أربى على الخمسين إذا زاد، ويُقال سَابَّ فلانٌ فلانًا فأرْبَى عليه في السَّبَابِ إذا زاد عليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُم أَخَذَةً رَّابِيَةً﴾^(٢) أي أخذته تزيد على الأخذات المعهودة، ويُقال: أربيتَ، إذا أخذتَ أكثر مما أعطيت أي كان فيما أخذته زيادة على مقدار ما أعطيت^(٣).

وأما المقصود من الربا الذي هو موضوع الحرمة في الآيات الشريفة فهو ما يُعَبَّرُ عنه بالربا في المعاملة، والربا في القرض:

الربا في المعاملة وما يُشترط في تحقُّقه:

أما الربا في المعاملة: فهو بيعُ شيءٍ بمثلِهِ مع الزيادة العينية في المبيع أو الثمن سواء كانت هذه الزيادة من جنس ما تمَّ التبائع عليه أو كانت من جنسٍ آخر، ومثال ذلك بيع كيلو من الحنطة بكيلوين من الحنطة أو بيع كيلو من الحنطة بكيلو من الحنطة ودرهم، فالزيادة في المثال الأول من جنس ما تمَّ التبائع عليه، والزيادة في المثال الثاني من غير جنس ما وقع التبائع عليه إلا أنَّ الزيادة في كلا المثالين عينية.

(١) سورة الروم/٣٩.

(٢) سورة الحاقة/١٠.

(٣) لاحظ الصحاح - الجوهري - ج٦/ ص ٢٣٤٩، لسان العرب - ابن منظور - ج١٤/ ص ٣٠٤، معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس بن زكريا - ج٢/ ص ٤٨٣، تهذيب اللغة - أبو منصور الأزهري - ج١٥/ ص ١٩٦.

وثمة زيادة يُعَبَّرُ عنها بالزيادة الحكيمية كما لو باع أحدهم كيلو من الحنطة نقدًا بكيло من الحنطة نسيئة فإنَّ هنا زيادة حكيمية يجنيها من قبض نقدًا وأدى نسيئة، وتُعدُّ هذه الزيادة أيضًا من الربا في المعاملة.

ويُشترط في تحقُّق الربا في المعاملة - إذا كانت نقدية - شرطان:

الشرط الأول: اتِّحاد العوضين في الجنس عرفًا كبيع حنطة بحنطة أو عدسٍ بعدس، ويصدق الإتحاد في الجنس أن يكون أحد العوضين أصلًا للعوض الآخر أو يكون العوضان فرعين من أصلٍ جنسٍ واحد.

ومثال الأول بيع كيلو من الحنطة بكيло ونصف من الشعير فإنَّ ذلك من الربا لأنَّ الشعير هو أصل الحنطة، ولذلك يصدق على المعاملة أنَّها وقعت على عوضين متَّحدين في الجنس. ومثال الثاني الخبز الموزون والدقيق فإنَّهما فرعان عن جنسٍ واحد.

ويتحقَّق الربا مع اتِّحاد جنس العوضين حتى مع اختلافهما في الصفات كما لو كان أحدهما جيدًا والآخر رديئًا أو كان أحدهما كبيرًا والآخر صغيرًا أو كانا مختلفين في الاسم أو البلد أو اللون أو متفاوتين في الطعم فلا يجوز بيع كيلو من التمر الجيد بكيло ونصف من التمر الرديء أو كيلو من التمر الأصفر بكيло ونصف من التمر الأسود وهكذا.

الشرط الثاني: أن يكون العوضان من المكيال أو الموزون، وأمَّا ما يُباع بالعدِّ فلا مانع معه من التفاضل بين العوضين حتى مع الإتحاد في الجنس كبيع الثوب بثوبين أو شاة بشاتين أو بيع البيضة ببيضتين إذا كان البيض ممَّا يُباع في بلد

المعاملة بالعدِّ، وأمَّا إذا كان يُباع بالوزن فلا يجوز التفاضل.

ثم إنَّ اشتراط تحقق الربا في المعاملة بالشرطين المذكورين يختصُّ بما لو كانت المعاملة نقديةً، وأما لو كانت نسبيةً فاعتبار الشرطين المذكورين في تحقق الربا مورد إشكال، ولهذا يشكل الحكم بصحة المعاملة لو وقعت على عوضين من المكيل والموزون مع الإختلاف في الجنس كما لو باع أحدهم كيلو من الذرة نقدًا بكيلو من العدس نسبيةً، وكذلك يشكل الحكم بصحة المعاملة لو وقعت على عوضين من المعدود مع الإتحاد في الجنس ومع الزيادة العينية كما لو باع أحدهم عشر بيضات نقدًا بعشرين بيضة نسبيةً.

معنى الربا في القرض وما يُعتبر في تحقُّقه:

وأمَّا الربا في القرض: فهو وقوع عقد القرض مبنياً على اشتراط المقرض على المقرض دفع الزيادة على مقدار المال المقرض، كما لو أقرضه عشرة دنانير على أن يؤدِّها اثني عشر دينارًا.

ثم إنَّ المقصود من شرط الزيادة المحقَّقة للربا في القرض هو اشتراط ما يزيد على أداء مقدار القرض فيصدق الربا في القرض لو شرط زيادة عينية كما في المثال المذكور، ويصدق كذلك لو شرط على المقرض منفعةً كما لو شرط عليه مع أداء مقدار القرض أن يُصلح له ثوبه أو داره، ويصدق كذلك لو اشترط عليه أن يتنفع بالمال المرهون عنده أو اشترط عليه المحابطة في معاملةٍ أخرى، وكذلك يصدق لو أقرضه دراهم معينة واشترط عليه أن يؤدِّها من الدراهم الصحيحة، فكلُّ شرطٍ في قرض جرَّ نفعاً فهو من الربا، ولا فرق في تحقق الربا

بين أن يكون النفع راجعاً إلى المقرض نفسه أو إلى شخصٍ آخر يُحدِّده كما لو أقرضه عشرة دراهم على أن يؤديها عشرة ويُصلح معها دار زيد أو يتصدَّق عليه بدرهم.

إذا اتَّضحت هذه المقدِّمة يقع الكلام حول بيان آياتِ التحريم للربا:

شرح الآية من سورة آل عمران:

أما الآية الأولى وهي قوله تعالى من سورة آل عمران: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ فدلالتها على تحريم الربا بيّنة، فالنهى ظاهرٌ في التحريم، ومتعلِّقه أكل الربا، ومعنى الأكل هو الأخذ والإستحواذ على سبيل التملك، وإنما تمَّ التعبير عن ذلك بالأكل باعتبار أن الأكل هو أبرز مظاهر الإنتفاع بالمال وهو كذلك أصدق مظاهر التملك للمال، إذ أن الأخذ وحده قد لا يُعبَّر عن التملك، وكذلك الانتفاع بالمال بمثل اللبس والافتراش والسكنى والركوب فإنَّه لا يُعبَّر عن تملك العين فقد يكون ذلك انتفاعاً دون تملكٍ للعين، وأما الأكل فهو لا يكون إلا عن تملكٍ للعين أو ما هو بحكمه لذلك كان التعبير بالأكل هو أنسب أنحاء التصرُّف بالمال للدلالة على التملك، وعليه فالمراد من أكل الربا هو الكناية عن الاستيلاء والتملك للربا والذي هو من أموال الغير تمَّ الاستيلاء عليها بغير وجه حقٍّ، وهذا هو المراد من الأكل في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ

أَلَيْسَتَنِي ظُلْمًا ﴿١﴾.

الاحتمالات لمعنى قوله: ﴿أَضْعَفْنَا مُضْعَعَةً﴾:

وأما قوله تعالى: ﴿أَضْعَفْنَا مُضْعَعَةً﴾ فالأضعاف جمع ضِعْفٍ بكسر الضاد، ومعنى ضِعْفٍ الشيء هو الشيء ومثله، فضعف العشرة عشرون أي عشرة ومثلها، وضعف العشرة ثلاثون أي عشرة ومثلها مرتين، فقوله: ﴿أَضْعَفْنَا﴾ يعني أمثالا للأصل مكررة، ومؤدَى قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضْعَعَةً﴾ يحتمل معنيين:

الاحتمال الأول: هو أنه لا تأخذوا الربا تُضاعفون به أموالكم أضعافاً مضاعفة بغير وجه حق، أي تبغون من أخذ الربا مضاعفة أموالكم.
الاحتمال الثاني: هو أنه حالٌ من المأكول وهو الربا، أي لا تأكلوه حال كونه أضعافاً أي يزيد على أصل الزيادة بمثلها مراتٍ متعددة.

وبناء عليه يكون ذلك إشارة إلى ما كان متعارفاً بين عرب الجاهلية فإنهم - كما قيل - كانوا إذا أقرضوا اشتروا الزيادة عند الأداء، فإذا حلَّ وقتُ الأداء يقولون للمقرض تقضي أو تُربي فإذا كان عاجزاً عن الأداء ضاعفوا عليه الزيادة بمثلها إلى أجل، فإذا حلَّ الأجل ولم يتمكّن من الأداء ضاعفوا عليه الزيادة بمثلها فصار عليه مثلاً الزيادة، وهكذا تتضاعف الزيادة كلما حلَّ الأجل ولم يتمكّن من الأداء.

وقد يكون قوله تعالى: ﴿أَضْعَفْنَا مُضْعَعَةً﴾ إشارة إلى ما يتفق وقوعه

غالبًا من تضاعف الربا نظرًا للغلبة عجز المدين عن أداء الدين في وقته فيضطر للقبول بمضاعفة الزيادة مرةً بعد أخرى حتى يُصبح مقدار الزيادة مساويًا أو يزيد على أصل المال الذي استدانه.

وعلى أيّ تقدير فإنَّ الغرض ظاهرًا من الإشارة إلى ما كان رائجًا أو إلى يتفق وقوعه غالبًا هو تفضيح هذا العمل والتنبيه على قبحه ومخالفاته لمقتضيات الإنصاف والرحمة، فليس الغرض من قوله: ﴿أَضْعَفْنَا مِضْعَافَهُ﴾ هو تقييد حرمة الربا بهذه الصورة كما زعم البعض بل إنَّ ظاهر الآية هو حرمة الربا مطلقًا وإنَّما أُشير إلى هذه الصورة باعتبارها أسوأ ما يؤول إليه أخذ الربا وهي في ذات الوقت ليست نادرة الوقوع بل هي الحالة السائدة والرائجة بين عرب الجاهلية وهي التي يتفق وقوعها غالبًا، فمساق هذه الآية هو مساق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾^(١) فإنَّ ذلك لا يعني جواز قتلهم لمبرِّرٍ آخر غير خشية الإملاق بل إنَّ قتل الأولاد محرَّم مطلقًا، وإنَّما خصَّت الآية خشية الإملاق بالذكر باعتبارها الذريعة التي يغلب التذرُّع بها لقتل الأولاد.

وعليه فلا يُمكن التمسك بالآية لإثبات دعوى أنَّ المحرَّم من الربا هو ما تكون معه الزيادة مضاعفة أضعافًا متعدِّدة، فإنَّه حتى مع التسليم بأنَّ الآية لا دلالة فيها على إطلاق حرمة أخذ الربا فإنَّها لا تدلُّ على إباحة ما عدا الصورة المذكورة في الآية، إذ أنَّ أقصى ما يُمكن إثباته بالآية هو حرمة هذه الصورة من الربا وأمَّا نفي الحرمة عمَّا عداها فذلك يبتني على أنَّ للجمله الوصفية

ظهوراً في المفهوم، ومن الواضح أن الجملة الوصفية ليس لها ظهور في المفهوم بمعنى انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف، هذا لو كان الوصف ظاهرًا في التقييد، وأما إذا سيق لغرضٍ آخر غير التقييد فإنَّ عدم ظهورها في المفهوم ينبغي أن لا يختلف فيه اثنان، وعليه فالآية إن لم تكن ظاهرة في الإطلاق فهي ليست ظاهرة في نفي الحرمة عمّا عدا الصورة المذكورة في الآية بل إنَّ أقصى ما تدلُّ عليه الآية بناءً على عدم ظهورها في الإطلاق هو حرمة هذه الصورة والسكوت عن الصور الأخرى، وبهذا لا تكون هذه الآية منافية لما دلَّ بالآيات الأخرى وكذلك الروايات الكثيرة على حرمة مطلق الربا بل إنَّ ظهور الآيات الأخرى والروايات في حرمة مطلق الربا يصلح قرينةً على أن قوله في هذه الآية: ﴿أَضَعَفًا مُضْعَفَةً﴾ لم يكن لغرض التقييد بل هو من الوصف الوارد مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْبِكُمْ إِلَٰتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمْ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^(١).

وخلاصة القول: إنَّ الآية ظاهرة في إطلاق حرمة الربا بناءً على الاحتمال الأول لمعنى قوله: ﴿أَضَعَفًا مُضْعَفَةً﴾ وكذلك هي ظاهرة في الإطلاق بناءً على الاحتمال الثاني وذلك لأنَّ قوله: ﴿أَضَعَفًا مُضْعَفَةً﴾ وارد مورد الغالب فلا يضربُ بظهور الآية في الإطلاق، ومع التسليم بعدم ظهورها في الإطلاق فهي ليست ظاهرة في إرادة التقييد فتكون الآية بذلك مجملة من جهة أن موضوع الحرمة هل هو مطلق الربا أو هو خصوص الربا المضاعف أضعافًا وبذلك

لا تكون الآية منافية لما دلت من الآيات والروايات على إرادة الإطلاق بل إن ظهور الآيات الأخرى وصرحة الروايات يكشف عن أن المراد الجدي للآية هو الإطلاق أي حرمة أخذ مطلق الربا سواء كان مضاعفاً أو لم يكن مضاعفاً.

شرح الآية من سورة البقرة:

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ فهي متصدية لتأكيد الردع عن تعاطي الربا، وذلك بالكشف عن المصير الذي سيؤول إليه أكل الربا عند قيامه للحساب يوم البعث، فليس شأنه يوم الحشر كما هو شأن سائر الناس بل يُبعث ودلائل جريرته تُرافقه وتُلازمه يفتضح بها أمام خلق الله وتعتريه منها ذلة ومهانة لاقتضاء طبيعتها ذلك، فهي بطبعها تبعث في نفس واجدها شعوراً بالخزي متى ما أفاق، والأُنكى من ذلك هو دلالتها على سوء العاقبة التي سينتهي إليها بعد الحساب، فهو لم يُبعث على هذه الحالة المخزية إلا لأن مصيره ومآله المشئوم لم يُعد قابلاً للمراجعة، فاليأس من النجاة هو أسوأ ما تدل عليه الحالة التي يُبعث عليها أكل الربا.

فما هي الحالة والوصف الذي يُبعث عليه أكل الربا؟ أفادت الآية أنه يقوم لمحشره على هيئة المبتلى بالصرع أو على هيئة المبتلى بمس من الجنون، فمعنى

قوله تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ هو أن آكلي الربا لا يقومون لمحشرهم إلا مثل قيام المصروع أي أن هيئة قيامهم وشهودهم للمحشر تُشبه الهيئة التي يكون عليها المُبتلى بالصرع، فلا اتزان في تحركه وقيامه وقعوده، فهو يفحص برجليه تارة ويشغر ما بينها تارة أخرى ويتمعك في التراب ويضرب برأسه وجسده الأرض والجدار ويعض على لسانه وتغرب عيناه ويسيل اللعاب والزبد من فمه وتصدر منه أصوات وصرخات، وقد يُمزق ثيابه ويعتدي على من حوله دون أن يعي ما يفعل وما يقول، تلك هي الحال التي يكون عليها المُبتلى بالصرع، والقرآن يُشبه ما سيكون عليه حال الآكلين للربا يوم يقومون للحساب بالحال التي يكون عليها المصروع، فالذي ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ هو المُبتلى بالصرع أو المخبول حيث إن هذا التعبير يُستعمل للكناية عن المصاب بهذا الداء.

فهم آخر لمعنى: ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾:

وئمة فهم آخر للآية مفاده أنها ليست بصدد توصيف الحال التي سيُحشر عليها آكل الربا يوم القيامة بل هي بصدد توصيف واقع حال المرابي في الدنيا، فهو بتعاطيه الربا يخرج عن سمت الأسوياء وتعبث بمشاعره الأهواء ويقوده النهم والجشع إلى أن يتنكب طريق الفطرة التي تقود بطبعها إلى الاتزان والإنصاف والتأزر والعطف، فهو بتنكبه طريق الفطرة يخبط يميناً وشمالاً بحثاً عما يروي نهمه ويُشبع جشعه فيتوسل لذلك بالظلم والبخس والابتزاز وبكل وسيلة تصل به إلى ضالته التي لا تنتهي إلى غاية ولا تقف عند حد ولا تنتظم

في إطار ولا تنضب بقواعد، فحالُه تُشبهه حال المخبول لا يُمكن التكهّن بها سيفعله.

المراد من قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...﴾

ثم قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ أي ذلك العقاب وتلك الحالة المخزية التي يُبعثون عليها بسبب أنّهم كانوا يقولون إنّما البيع الذي لا ربا فيه كالبيع الذي فيه ربا أي أنّ ما سيُصيبهم هو بسبب أنّهم كانوا يستحلّون الربا ويتعاطونه رغم أنّ الله تعالى الذي له التشريع والأمر والنهي قد أحلّ البيع وحرّم الربا، فقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) جواب على ما يدّعون من المماثلة وأنّه ليس لهم ذلك بعد أن بيّن الله تعالى لهم أنّه قد حرّم عليهم الربا وأحلّ لهم البيع، ويُتمل أن قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ من تنمة قولهم أي أنّهم بعد أن ادّعوا المماثلة بين البيع والربا استنكروا كيف فرّق في الحكم بين متماثلين فأحلّ البيع وحرّم الربا!! وبناءً عليه يكون قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ إعرافاً عن جوابهم والشروع في تأكيد النهي والوعيد بالعذاب والخلود في النار لمن يعود إلى أخذ الربا بعد النهي عنه.

هذا بناءً على القول الأول والذي تؤيّدّه الروايات الواردة عن أهل

البيت^(٢).

(١) سورة البقرة / ٢٧٥.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٢٨٦، وسائل الشيعة - الخُرّ العاملي - ج ١٥ / ص ٣١٩.

وأما بناء على الفهم الآخر لقوله تعالى: ﴿لَا يَفُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ فمعنى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ لتعليل لتشبيهه حال المرابي بالمصاب بمسّ الجنون والخبيل أو بيان لوجه الشبه بينهما فكما أنّ المصاب بمسّ الجنون لا يفرق بين القبيح والحسن وبين ما يضرّ وما ينفع كذلك هو حال المرابي يعتقد أنّ البيع مثل الربا ويعجب كيف أنّ الله تعالى أحلّ البيع وحرّم الربا، فهو لا يدرك لفرط جشعه ونهمه وانطماس فطرته مساوئ الربا وتبعاته الخطرة على إنسانية الإنسان التي يحرص الدين على حمايتها كما لا يدرك تأثيره البالغ السوء على نسيج المجتمع ونظامه وأدائه وتنميته ومدى تأثيره في الحيلولة دون قدرته على تحقيق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان على هذه المعمورة.

معنى قوله: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَتِ...﴾:

ثم قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾^(١) ومعنى المحق هو الإهلاك والإتلاف للشيء تدريجاً وفي مقابل ذلك الإرباء والذي يعني تنمية الشيء تدريجاً إلى أن يتعاضم فيصيب الإنسان به غايته وما كان يرجوه منه، فمفاد الآية أنّ الذي يرجوه المرابي من تعاطيه للربا من النماء لأمواله ليحظى منها بعد نمائها بالرفاه والسعادة هذا الرجاء لن يصل إليه فإنّ الله تعالى قد وعد بأنّه سيمحق الربا ومعنى محقه له هو أنّ المرابي لن يصل بالربا إلى غايته من الشعور بالرفاه والأمن والسعادة، وسوف يشعر بالخيبة والندم أكثر عندما يوشك

على الرحيل من هذه الدنيا فيجد ما كان قد جمعه من الأموال في قبضة الحمقى والفاشلين من ورثته، ويجد نفسه عاجزاً عن الانتفاع بهذه الأموال لإطالة عمره أو معالجة الآلام والأمراض التي تفتك به، ويزيد من شعوره بالندم أنه سوف يُحاسب ويعاقب على هذه الأموال دون أن يكون قد بلغ بها غايتها في الدنيا.

المعنى الإجمالي لآية: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾:

وأما الآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَاتَقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ فهي صريحة في حرمة الربا، إذ أنها بعد أن أمرت بترك ما بقي من الربا توعدت من لم يستجب للأمر بحرب من الله تعالى ورسوله ﷺ ثم أفادت أن من تاب وامتثل لأمر الله تعالى فله رأس ماله، وأما ما زاد عليه فالأخذ له يُعدُّ من الظلم، هذا هو مفاد الآية إجمالاً، وتفصيل ذلك يقع ضمن جهاتٍ من البحث:

دلالة الآية على الحرمة وفساد الشرط:

الجهة الأولى: في معنى قوله تعالى: ﴿آتَقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

أما قوله: ﴿وَذَرُوا﴾ فهو فعلٌ أمرٌ بمعنى اتركوا وبأني هذا الفعل خطاباً للمفرد كما في قوله تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ

﴿وَمَا يَفْقَرُونَ﴾^(١) أي فاتركهم يخوضوا واتركهم وما يفترون، ويأتي على صيغة الفعل المضارع للجمع كما في قوله تعالى: ﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ﴾^(٢) أي وتتركون، ويأتي للمفرد كما في قوله تعالى: ﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ﴾^(٣) أي أتترك، وأمّا الفعل الماضي فهو كما قيل: «وَذَرَ» والمصدر «وَذَرٌ» فيقال وَذَرَ وَذَرًا أي تركه تركًا إلا أن العرب - كما قال الجوهري في الصحاح - «أما ت ماضيه ومصدره، فإذا أريد الماضي قيل ترك، وربّما يُستعمل الماضي على قلّة، ولا يُستعمل منه اسم فاعل»^(٤).

وأما موضوع الأمر بالترك فهو: ﴿مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ ومعنى ذلك هو أن الآية تأمر بترك ما تبقى من الربا المشروط في عقده وقع قبل النهي عن الربا، والأمر بالترك يُساوق النهي عن الأخذ، إذ لو أخذ شيئاً ممّا بقي من الربا فإنه لا يكون ممثلاً للأمر بترك الأخذ، وتدلُّ هذه الفقرة من الآية على حرمة الأخذ للربا المنشأ بعقده مستأنف بعد هذه الآية، وذلك لأنّه إذا كان يحرم الأخذ لما بقي من الربا المشروط في عقده سابق على النهي فحرمة الأخذ للربا بعقده مستأنف أولى بالحرمة.

فالآية إنّها تصدّت للنهي عن الأخذ لما بقي من الربا لأنّها لو نهت عن أخذ الربا لاحتمل المخاطب أن الذي يحرم أخذه من الربا هو ما وقع اشتراطه بعد

(١) سورة الأنعام/ ١١٢.

(٢) سورة الشعراء/ ١٦٦.

(٣) سورة الأعراف / ١٢٧

(٤) لاحظ: صحاح اللغة - الجوهري - ج ٢ / ص ٨٤٥.

النهي وأما الذي تمَّ اشتراطه قبل النهي فلا يتناوله الخطاب بالنهي، فلدفع هذا التوهّم وسدّ هذا الاحتمال تصدّت الآية للأمر بترك ما بقي من الربا ليدلّ ذلك على حرمة الأخذ للربا حتى ذلك الذي تمَّ اشتراطه في عقد سابق على النهي .
ثم قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي إن كنتم مؤمنين فذوا ما بقي من الربا، فهي جملة شرطية تمّ الحذف لجواها لدلالة صدر الآية عليه، وفي مفاد هذه الجملة الشرطية دلالة على إرادة تشديد النهي عن أخذ الربا حيث علّقت الإيمان على الإمتثال للنهي عن أخذ الربا، فالمتعاطي للربا بمقتضى مفاد هذه الجملة الشرطية ليس من المؤمنين حقيقةً.

ثم إنّ في الآية دلالة بيّنة على إلغاء الشارع لاشتراط الزيادة واعتباره بحكم العدم، إذ أنّ شرط الزيادة لو كان معتبراً لساغ الأخذ للزيادة، فالمنع من أخذ الزيادة يُساق الإلغاء لهذا الشرط، فلا تأثير له شرعاً، فالمشترط ممنوعٌ بمقتضى الآية من أخذ الزيادة وممنوعٌ من التصرّف فيها لو وقعت في يده، والمشروط عليه الزيادة يظلّ مالكاً للزيادة وله مطلق التصرّف فيها، فلا تأثير إذن لشرط الزيادة، وهذا هو معنى إلغاء الشارع لشرط الزيادة واعتبار شرطها بحكم العدم.

وأما معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ فهو إنّ لم تمتثلوا الأمر بترك الربا وما بقي منه فأيقنوا بحربٍ من الله تعالى ورسوله ﷺ فمعنى آذنت هو أعلمتُ والتأذنين والإيذان يعني الإعلام بالنداء والتصويت ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾^(١)

ومعنى قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَأُذِنُكَ مَا مِمَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾^(١) هو أعلمناك وكذلك هو معنى قوله ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ ءَاذَنُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾^(٢) أي أعلمتكم، والأصل في - م الإشتاقات - ظاهراً - هي الأذن وهي الجارحة التي يُتوسَّل بها للسمع، واستعملت بعد ذلك في السمع نفسه ثم استعملت في العلم الذي يحصل من طريق السمع المعبر عنه بالمسموعات، وقد يُستعمل في العلم مطلقاً بقطع النظر عن وسيلة تحصيله وذلك لمناسبة أن السمع هو أظهر وسائل تحصيل العلم، وعلى أيّ تقدير فمعنى قوله: ﴿فَأَذْنُوا﴾ هو فكونوا على علم أي فأيقنوا بحرب من الله تعالى، وإنها قال: ﴿يَحْرِبُ مِنَ اللَّهِ﴾ ولم يقل بحرب الله لإرادة الإبهام بنوع الحرب والتعظيم لها، فالتنوين في مثل هذا الموارد يُعبر عنه بتنوين التنوع، فيكون مفاد قوله: ﴿فَأَذْنُوا يَحْرِبُ مِنَ اللَّهِ﴾ هو فأيقنوا بنوع من الحرب عظيم لا تُعرف طبيعتها، وفي ذلك دلالة على شدة اهتمام الشارع بترك هذه المعصية وهو ما يُعبر عن عظيم المفسدة الكامنة فيها.

المستظهر من قوله: ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ زُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ...﴾:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ زُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ﴾ معناه أن من اشترط الزيادة في القرض أو أنشأ معاوضة ربويّة فإنه لا يستحق الزيادة في الموردين، فإن أخذها ثم تاب فليس له سوى رأس ماله ويلزمه ردُّ الزيادة، فأخذُ الزيادة أو التحفُّظ عليها وحجبها عن مالها لو

(١) سورة فصلت/ ٤٧.

(٢) سورة الأنبياء/ ١٠٩.

كان قد أخذها ظلمٌ واستيلاءً على مال الغير دون وجه حقٍّ، وهذا هو معنى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ﴾ أي تظلمون بأخذ الزيادة أو منعها بعد الأخذ، وأمَّا معنى: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ فهو أن الحكم بعدم استحقاقكم للزيادة ليس ظلمًا لكم إذ ليس لكم سوى رؤوس أموالكم فهي حقُّكم ولكم أن تستردُّوها كاملةً غير منقوصة.

هذا هو مدلول الآية ظاهرًا إلا أن بعضهم ذكر أن معنى الآية أن المرابي إذا تاب فله رأس ماله وهذا هو منطوق الآية وأمَّا مفهومها فهو إن لم يتب فليس له رأس ماله، وذكر بعضهم أن منشأ عدم استحقاقه حتى لرأس ماله إذا لم يتب هو أنه إذا لم يتب يكون في حكم المرتد، وأموال المرتد تكون فينا للمسلمين.

إلا أن ذلك خلاف الظاهر من الآية فإن الواضح من سَوَقِهَا أَنَّهَا بصدد نفي استحقاق المرابي للزيادة سواء تاب أو لم يتب، وإِنَّمَا قَالَتْ: ﴿وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ لإفادة أن توبتكم إِنَّمَا تتحقق بالتخلي عن الزيادة المشروطة والإقتصار في المطالبة من الدائن على ما تستحقونه من أصول أموالكم، فالخطاب في الآية خطابٌ تعليميٌّ ووعظيٌّ وتحذيريٌّ من سخط الله وحربه وليس خطابَ قاضيٍ مبسوطٍ اليدِ يُخَيِّرُ المرابي بين التوبة ليعطيه رأس ماله وعدمها ليحرمه حتى من رأس ماله، بل هو خطاب المبيِّن لحكم الله والواعظ بامثاله، فهو يدعو للتوبة ويبيِّن أَنَّهَا تتحقق بالتخلي عن الزيادة الربويَّة وليس لها تصدٍ لبيان فرضيَّة عدم التوبة لأنَّ ذلك قد تمَّ بيانه في الفقرة التي سبقت هذه الفقرة وهي أَنَّهُ إن لم يتب فليأذن بحربِ الله تعالى ورسوله ﷺ.

ويمكن تأييد ما ذكرناه وأن هذه الجملة الشرطية لا مفهوم لها بقوله في ذيل الآية: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ فإن اختيار هذا التعبير يدل على أن استحقاقهم لرؤوس أموالهم لم ينشأ عن الجعل والاعتبار بل نشأ عن أنه حق ثابت لهم، وعليه فلا يصح استظهار أنه إن لم يتوبوا فليس لهم رؤوس أموالهم فإن معناه إن لم يتوبوا صحّ ظلمهم بالاستحواذ على رؤوس أموالهم.

وأما دعوى أنه يكون بعدم التوبة بحكم المرتد فلا تصح إذا لم يكن إصراره على تعاطي الربا ناشئاً عن الإستحلال بل كان ناشئاً عن مثل حب المال وخلو القلب عن التقوى فهو بذلك يكون من العصاة، نعم لو كان إصراره على تعاطي الربا ناشئاً عن الإعتقاد بحليته الملازم للتكذيب بما جاء به النبي ﷺ من بيان الحكم بالحرمة مع الإلتفات للملازمة فهو بذلك يكون مرتداً إلا أن الحكم بارتداده لا يصير ماله فيئاً للمسلمين بل هو ميراث لورثته، وهذه قرينة أخرى على عدم إرادة المفهوم، إذ أن مقتضى المفهوم أن المرابي لا يستحق رأس ماله ولكن الواقع أنه يستحقه ولذلك يكون لورثته، فلو لم يكن يستحقه لم يكن لورثته أن يقتسموه.

الجمع بين قوله: ﴿فَلَهُ، مَا سَلَفَ﴾ وقوله: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾: الجهة الثالثة: قد يقال إن قوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ لعله يكون منافياً لقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ فإن مقتضى الأمر بترك ما بقي هو إمضاء ما تمّ أخذه قبل النهي، فلو اشترط المرابي الزيادة فأخذ بعضه وبقي بعض فإن المنهي عن أخذه هو ما بقي، وفي ذلك

إمضاءً لما كان قد أخذه من الزيادة في العقد الواحد فضلاً عن الزيادات التي أخذت في عقود سابقة قد انتهت وتمّ استيفاؤها، وأوضح من هذه الفقرة من الآية ما ورد في الآية التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ فإنّ معنى ذلك هو أنّه ليس على المرابي ردُّ ما أخذه من الربا بموجب عقود قد سلفت ومضت، وهذا قد يكون منافياً لقوله: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ أي أنّكم لا تستحقون سوى رؤوس أموالكم وأمّا الزيادات فهي مردودة إلى أصحابها.

والجواب: هو أنّه لا تنافي بين قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ وبين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ فإنّ موضوع الآية الأولى هو الكافر وكذلك الجاهل الذي جاءته موعظة أي إرشاد من ربّه فانتهى، فهذا هو الذي أفادت الآية أنّ له ما سلف، وأمّا موضوع الآية الثانية فهو العالم بالحرمة والذي تاب بعد المعصية بتعاطي الربا، فهذا هو الذي ليس له سوى رأس ماله.

والقرينة على أنّ موضوع الآية الثانية هو العالم هي أنّ قوله: ﴿تَبَتُّمُ﴾ جاءت في مقابل فإنّ لم تفعلوا وتركوا الربا فأذنوا بحرب من الله، فهؤلاء العالمون بالحرمة هم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ على أنّ التعبير بالتوبة يؤيد أنّ تعاطيهم للربا كان عن علم بالنهي.

وأما الآية الأولى فأفادت أنّه: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ وظاهر ذلك أنّها تفترض أنّه قد انتهى وكفّ عن تعاطي الربا عند أول

مجيء الموعظة له، وعليه يكون قبل وصول الموعظة له جاهلاً وإلا لو كان عالماً لما صحَّ أنه قد انتهى عند أول مجيء الموعظة له.

هذا ويُؤيد هذا الجمع بين مفاد الآيتين ما ورد في الروايات الواردة عن أهل

البيت عليه السلام.

فمن ذلك: معتبرة أحمد بن محمد بن عيسى في (نواذره) عن أبيه قال: «إن رجلاً أربى دهرًا من الدهر فخرج قاصداً أبا جعفر الجواد عليه السلام فقال له: مخرجك من كتاب الله يقول الله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ والموعظة هي التوبة فجهله بتحريمه ثم معرفته به، فما مضى فحلال، وما بقي فليحفظ»^(١).

ومنه: معتبرة أبي الربيع الشامي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أربى بجهالة ثم أراد أن يتركه فقال: أما ما مضى فله وليتركه فيما يستقبل..»^(٢).

فالصحيح إذن هو أن من تعاطى الربا جهلاً بالحكم أو الموضوع ثم كف عنه بمجرد العلم فله ما سلف وليس عليه أن يرد ما صار في يده قبل العلم، نعم وقع البحث في أن عدم وجوب الرد هل هو تعبد محض بمعنى أن المعاملات الربوية التي كان قد أجزاها في ظرف الجهل محكومة بالبطلان غايته أن الشارع قد أباح للمرابي تملك ما وقع في يده تعبدًا نظرًا لجهله؟ أو أن الحكم بحلّية ما كان قد أخذه وعدم وجوب ردّه نشأ عن إمضاء الشارع للمعاملات الربوية في ظرف الجهل أي أن المعاملات الربوية في ظرف الجهل محكومة بالصحة ولذلك

(١) النواذر - أحمد بن محمد الأشعري - ص ١٦١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٨ / ص ١٣١.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٦١، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٨ / ص ١٣٠.

لم يجب عليه ردُّ ما كان قد أخذه بالربا؟

الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَلَهُ، مَا سَلَفَ﴾ هو إمضاء المعاملات الربويّة الواقعة في ظرف الجهل وكذلك هو الظاهر من قوله ﷺ في معتبرة الأشعري: «فما مضى فحلال» وقوله ﷺ: «أَمَّا مَا مَضَى فَلَهُ» وهذا هو الذي استظهره صاحب الحدائق والسيد اليزدي في العروة الوثقى^(١) وتفصيل ذلك خارج عن مورد الغرض.

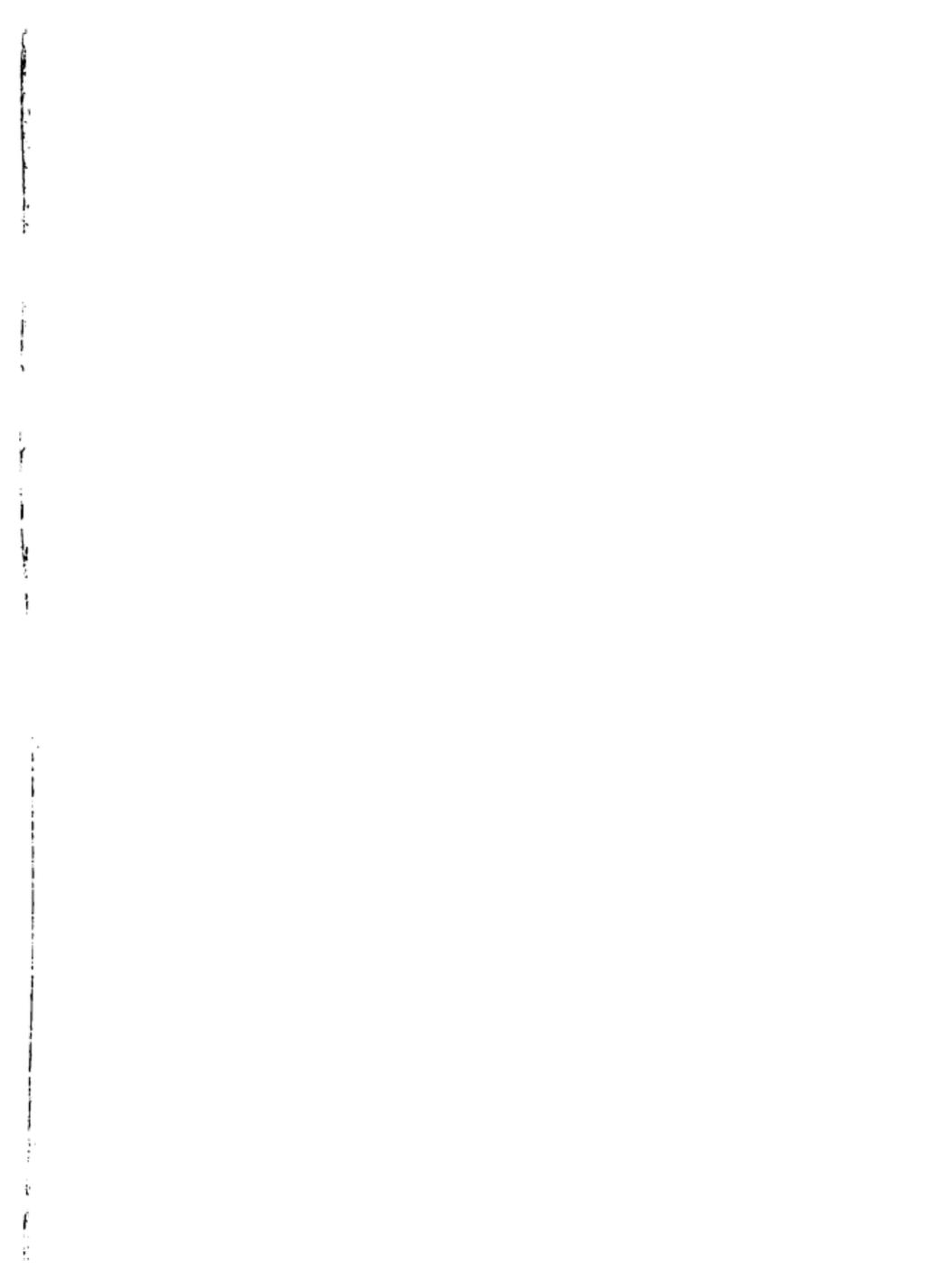
(١) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ١٩/٢١٦، العروة الوثقى - السيد اليزدي ج ٦/ص ٢٦، ٣٠، ٢٩.



كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الخامس

آيات تحريم الغصب



المبحث الخامس

آيات تحريم الغصب

تحديد المراد من الغصب:

المراد من الغصب هو الاستيلاء على مال الغير أو شيء من حقوقه عدواناً، والمراد من المال هو الأعم من الأعيان والمنافع، فقد يتعلّق الغصب بالعين المملوكة وبمنفعتها معاً كالاستيلاء على دار الغير أو متاعه أو دابّته والانتفاع بها بالسكنى في الدار والتقلّب في المتاع وركوب الدابّة، وقد يتعلّق الغصب بالعين دون المنفعة كما لو استولى أحدهم على دار زيد المستأجرة وقد استوفى المالك أجرها من المستأجر ولم يُخرج الغاصبُ المستأجرَ منها، فيكون بذلك قد غصب العين دون المنفعة، وقد يتعلّق الغصب بالمنفعة دون العين كما لو أجبّر أحدهم الغير على تمكينه من السكنى في داره أو الانتفاع بمتاعه دون مقابل أو سخر دابّة الغير لمنافعه عدواناً ودون مقابل أو أخرج المستأجر من الأرض وانتفع بها مدة الإجارة، وقد يتعلّق الغصب بالحقّ كما لو غصب أرضاً محجّرة ممن حجّرها أي ممّن له حقّ الاختصاص بها لتحصيرها لها، أو غصب عيناً مرهونة من المرتهن فهو غصب للعين والمنفعة من المالك وغصبٌ لحقّ المرتهن.

الآيات الدالة على حرمة الغضب تكليفاً:

هذا ويمكن أن يُستدلَّ على حرمة الغضب بالكثير من الآيات كالتي نَهت عن البغي والعدوان كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِلْتِمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَرَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسْرِعُونَ فِي الْأَثَرِ وَالْعُدُونِ وَأَكْثِلَهُمُ الشَّحْتَاءُ لَيْئَسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٤) فإنَّ الغضب من أجلِّ مصاديق البغي والإعتداء والعدوان.

وكذلك يمكن أن يُستدلَّ على حرمة الغضب بالآيات الناهية عن الظلم والمسنعة على الظالمين كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أَوْلَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مَنكُم نُدِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾^(٧) فإنَّ الغضب لأموال الناس من أجلِّ صور الظلم وأبشعها.

(١) سورة الأعراف/ ٣٣.

(٢) سورة النحل/ ٩٠.

(٣) سورة البقرة/ ١٩٠، المائدة/ ٨٧.

(٤) سورة المائدة/ ٦٢.

(٥) سورة النساء/ ١٠.

(٦) سورة الشورى/ ٤٢.

(٧) سورة الفرقان/ ١٩.

وكذلك يُمكن أن يستدلَّ على حرمة الغضب بالآيات التي نهت وشنَّعت على أكل أموال الناس بالباطل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٣).

فالمستظهر من نهي الآيات عن أكل أموال الناس بالباطل هو النهي عن أخذها ووضع اليد عليها بالأسباب الباطلة، فالباء في قوله ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ سببية، فمعنى لا تأكل أموال الناس بالباطل هو أنه لا تستحل الأكل لأموال الناس بأي سببٍ من الأسباب الباطلة، فهي تنهى عن التوسُّل بالوسائل الباطلة للإستحواذ والاستيلاء على أموال الناس وبذلك فهي تنهى عن التوسُّل لوضع اليد على أموال الناس بمثل الخيانة والسرقة والقمار والغش والاحتيال ومنه الغضب بل هو من أوضح وأجلى الأسباب الباطلة لدى العقلاء وفي شرائع الأنبياء.

وخلاصة القول: إنَّ دلالة الآيات على حرمة الغضب تكليفاً بيّنةً وواضحة بل هي دالّة على أن الغضب من كبائر الذنوب وذلك لأنّه من أجلى مصاديق

(١) سورة البقرة/ ١٨٨.

(٢) سورة التوبة/ ٣٤.

(٣) سورة النساء/ ٢٩.

الظلم والعدوان الذي توعد الله فاعله بالنار في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٣).

هل تدلُّ الآيات على وجوب الضمان:

نعم يقع الكلام في دلالة هذه الآيات على وجوب ضمان المعضوب، فإن كان المراد من ذلك هو وجوب ردِّ العين المعضوبة فدلالة الآيات على ذلك ظاهرة، إذ أن الواضح من مفاد النهي عن الغضب هو النهي عنه حدوداً واستمراراً، فالغاصب يظلُّ مخاطباً بالنهي عن الغضب ما دامت العين المعضوبة في يده ويظلُّ كذلك حتى يرفع يده عنها ويمكِّن المالك منها، وهذا هو معنى وجوب الرد، نعم لو تلفت العين فلا موضوع للنهي عن الغضب، فيسقط النهي بانتفاء موضوعه وليس في الآيات ما يقتضي استظهار وجوب الضمان لمثلها أو قيمتها، فالمستند في ذلك هو السنَّة الشريفة، وكذلك فإن الآيات لا تدلُّ ظاهراً على وجوب ضمان المنفعة المستوفاة من العين المعضوبة فضلاً عن المنفعة الفائتة فإنَّ حرمة غصب المنفعة لا تقتضي أكثر من تحريم الاستمرار في غصبها والاستمرار في الحيلولة دون انتفاع مستحقِّها منها وذلك لا يُلزِم وجوب ضمان قيمة المنفعة المستوفاة والفائتة.

(١) سورة الفرقان/ ١٩.

(٢) سورة الشورى/ ٤٢.

(٣) سورة المائدة/ ٢.

إلا أن يستدلَّ على وجوب ضمان العين المغصوبة التالفه والمنفعة المستوفاة والفائتة بدعوى أن الظاهر من الآيات الناهية عن الظلم هو وجوب أن يخرج الظالم من التلبُّس بهذا الوصف، ومن الواضح عرفاً أنه لا يخرج عن التلبُّس بهذا العنوان وهذا الوصف إلا بأن يضمن ما كان قد أتلفه من عينٍ وما كان قد استوفاه أو فوّته من منافع، فما دام لم يفعل ذلك يظلُّ عنوان الظالم صادقاً عليه حقيقةً فيظلُّ لذلك مخاطباً بالنهي عن أن يكون ظالماً، بمعنى أن مفاد الآيات الناهية عن الظلم هو مخاطبة المكلف بالقول: لا تكن ظالماً وهذا الخطاب يظلُّ قائماً إلى أن يضمن ما كان قد أتلفه وبه تكون الآيات الناهية عن الظلم صالحة للدلالة على وجوب الضمان في الجملة.

استيفاء المال المغصوب من الغاصب بالمقاصّة:

بقي الكلام حول الآيات التي يُستدلُّ بها على جواز المقاصّة من أموال الغاصب استيفاءً للمال المغصوب عيناً كان أو منفعة، فالمراد من المقاصّة هو استيفاء المغصوب منه ما يستحقُّه من مالٍ في ذمّة الغاصب بعد اتلافه للعين المغصوبة أو استيفائه لمنافعها، فإنه بعد صيرورة المال المغصوب ديناً في ذمّة الغاصب وامتناعه من الأداء لهذا الدين - جحوداً أو استطالة أو ممانعة - يجوز للمغصوب منه الاستيلاء - بالقهر أو بالاستغفال - على شيءٍ من أموال الغاصب بمقدار ما يستحقُّه عليه في ذمته وهذا هو المعبر عنه بالمقاصّة وأما استرداد العين المغصوبة في فرض عدم تلفها فهو ليس من المقاصّة بل من وضع الإنسان يده على ما يملك.

وتدلُّ على شرعية المقاصة - صريحًا - العديد من الروايات المتبعة، ويُستدلُّ من القرآن على شرعية المقاصة في الجملة بمثل قوله تعالى: ﴿وَأَلْمُؤْمِنَةُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعَدَّتْ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهَا بِمِثْلِ مَا أَعَدَّتْ عَلَيْكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾^(٣).

تقريب الاستدلال بالآيات على المقاصة:

وتقريب الاستدلال بالآية الأولى هو أنَّ المستظهر من معنى قوله تعالى: ﴿وَأَلْمُؤْمِنَةُ قِصَاصٌ﴾ هو أنَّ كلَّ شيءٍ فرض الله احترامه ورعايته ومنع من هتكه وانتهاكه، فهو من الحرمات فمن استحلَّه استحقَّ القصاص أي استحقَّ أن يُجازى بمثل ما اجترحه إن كان مما تصحُّ فيه المماثلة، فالتعبير بالقصاص يستبطن معنى المماثلة والمساواة كما هو مقتضى المدلول اللغوي، وعليه فالمستظهر من قوله تعالى: ﴿وَأَلْمُؤْمِنَةُ قِصَاصٌ﴾ هو استحقاق من استحلَّ حرمةً من غيره أن يُستحلَّ منه مثلها نفسًا كانت أو جراحةً أو طرفًا أو مالًا، فإذا كان قد استحلَّ مال الغير جاز أن يُستحلَّ من ماله بمقدار ما استحلَّه من مال الغير، فمن أ تلف مال غيره عدوانًا استحقَّ أن يُؤخذ من ماله مثله، ثم قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّتْ

(١) سورة البقرة/ ١٩٤.

(٢) سورة الشورى/ ٤٠ - ٤١.

(٣) سورة النحل/ ١٢٦.

عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴿ وهو بيان لما أجمله بقوله: ﴿وَالْحُرْمَتُ
 قِصَاصٌ﴾ والمراد بقوله: ﴿فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ هو: فجازوه على اعتدائه وعدوانه
 بمثله، فالاعتداء في هذه الفقرة بمعنى المجازاة بقريته قوله: ﴿بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى﴾
 فالاعتداء الحقيقي لا يكون إلا ابتداءً أو يكون ردًا ولكن مع التجاوز، وأمَّا
 مع المماثلة فلا يُقال له عرفاً أنه اعتداء بل يُعبر عنه بالمجازاة والآية عبّرت عنه
 بالاعتداء ولكنها قرنت الاستعمال بقريته توجب استظهار إرادة المجازاة من
 قوله: ﴿فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ هذه القرينة هي تقييد الإعتداء بالمماثلة، وإنما تمّ استخدام
 الاعتداء - رغم أن المراد هو المجازاة - للمشاكلة بحسب اصطلاح علماء البديع.
 وأمّا تقريب الاستدلال بالآية الثانية فهو أنّها قد رخصت بأنّ تجازى السيئة
 بسيئةٍ مثلها فيدخل في ذلك الأخذ لمال الغاصب مقابل ما أتلفه من مال وإن
 كان العفو أحظى عند الله تعالى، ثم قال جلّ وعلا: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾
 وذلك يستبطن النهي عن التجاوز في المجازاة عن المماثلة فإنّه يُعدّ من الظلم،
 ثم قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ أَنْتَصِرْ﴾ وكأنّه مسوق مساقّ التعليل للترخيص في مجازاة
 السيئة بمثلها، فإنّ ذلك من الانتصار للنفس ممّا وقع عليها من ظلمٍ وعدوان،
 وليس على من انتصر لنفسه وناضل في سبيل استرداد حقّه من سبيل، ومعناه
 ليس عليه من لومٍ أو عتاب فضلًا عن المساءلة والعقوبة، وفي ذلك تأكيدٌ على
 إباحة الترخيص للمجازاة على السيئة بمثلها.

والسيئة في الآية ليست بمعنى الذنب والتجاوز لحدّ وحقّ من حقوق الله
 تعالى على عباده وإلا لم يكن لترغيب الإنسان في العفو عنه معنى، إذ أنّ العفو

عن مثل هذا الذنب ليس من شؤون الإنسان، فيتعيّن المراد من السيئة في الفعل الذي ينتهكُ به إنسانٌ حقاً من حقوق إنسانٍ آخر، فهذا الذي يصحُّ في مثله العفو من صاحب الحقِّ المنتهك ويصدق في مثله انتصار المعتدى عليه لنفسه لو اختار المجازاة.

وأما الآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّانِعِينَ﴾ فهي تدلُّ على المفروغية عن الترخيص في إيقاع العقوبة على مَنْ أعتدى عليه ولكنها تشترط المماثلة، وأما التعبير في الآية عن الاعتداء بالعقوبة فهو للمشكلة كما هو مبينٌ في علم البديع.

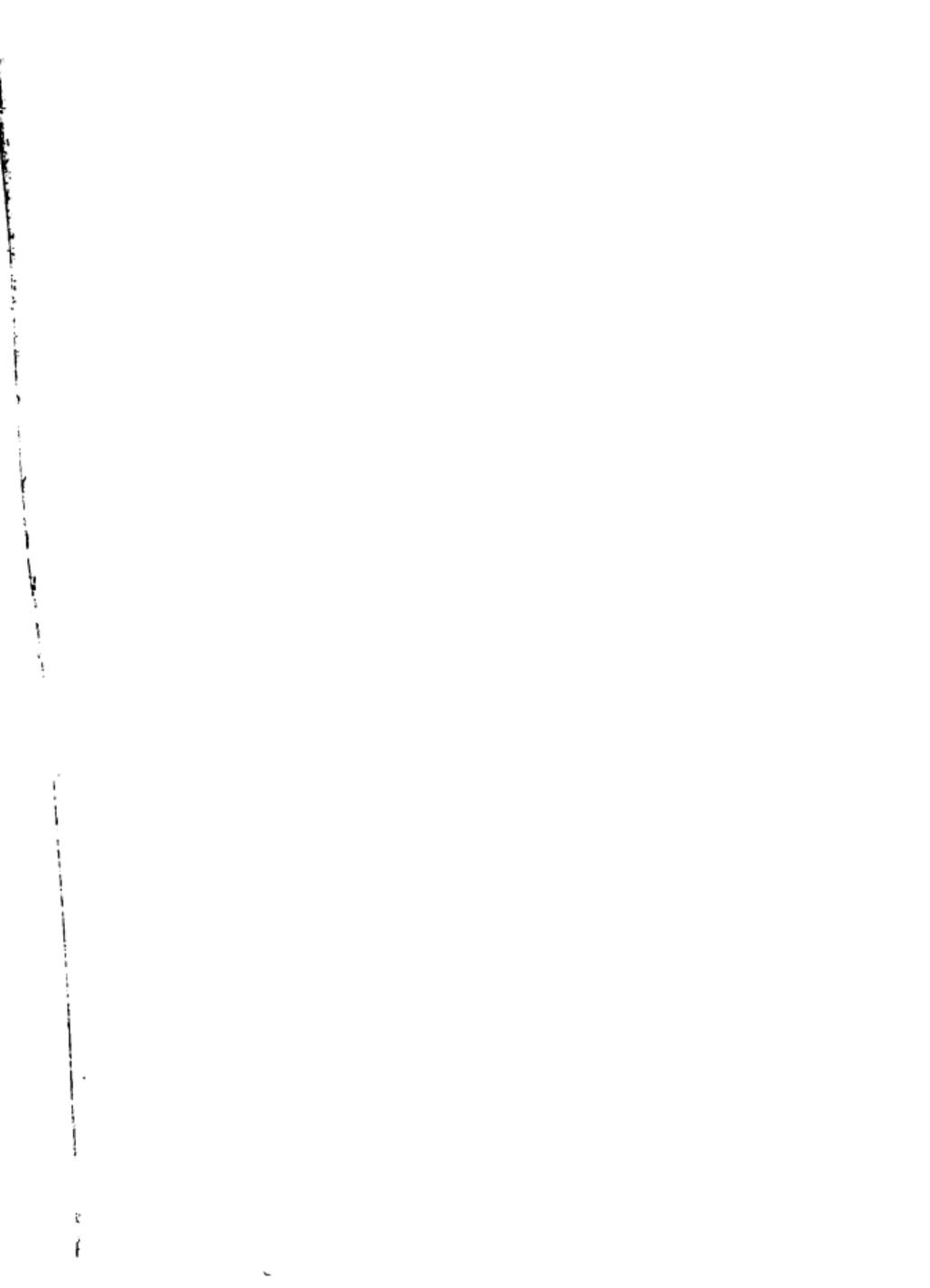


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث السادس

دخول البيوت غير المسكونة

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ ﴾



المبحث السادس

دخول البيوت غير المسكونة

المسألة:

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾^(١).

ادّعى البعض أن الإسلام يُجيز لكلِّ أحدٍ دخول البيوت المهجورة غير المسكونة والانتفاع بها دون إذن أصحابها ودون رضاهم، واستدلوا على ذلك بهذه الآية، وزعموا أن ذلك لا يُقرُّه قانون فهو من التعدي على أملاك الغير، فمجرد أنها غير مسكونة وقد هجرها أهلها لسببٍ من الأسباب لا يُصحح لدى العقلاء الاستحواذ عليها أو حتى الانتفاع بها دون رضا أصحابها.

الجواب:

ليس في الآية المباركة دلالة على الدعوى المذكورة، فصاحب الإشكال قد بنى إشكاله على فهم خاطئ للآية، فالآية المباركة تتحدث عن البيوت غير المعدة للسكنى وإنما هي معدة لأغراضٍ أخرى كحوانيت التجار والحمامات والخانات، فدخول هذه البيوت لا يحتاج إلى إذن، إذ أن عدّها من قبل ملاكها

لمثل هذه الأغراض يُعدُّ في نفسه إذناً عاماً بالدخول إليها، فلا يكون الدخول إليها بحاجة إلى إذنٍ خاص.

ويؤكد هذا الفهم للآية أن الآيات التي سبقت هذه الآية تحدت عن لزوم الاستئذان على كلِّ أحدٍ يُريد الدخول إلى غير بيته، وأفادت هذه الآيات أنه يتعيَّن عليه الرجوع إذا لم يُؤذن له وأنه إذا لم يكن في البيت أحدٌ فلا يجوز له دخوله قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمْ ارجِعُوا فَارجِعُوا هُوَ أَزكىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿١﴾ بعد ذلك قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾.

فالآيات الثلاث قد صنفت البيوت إلى صنفين:

الصنف الأول: البيوت المعدة للسكنى من السكنون والاستقرار، وهذا الصنف هو الذي تحدت عنه الآيتان الأوليان بقرينة أنَّها افترضتا أن هذه البيوت أهلاً وأتَّهم قد يكونون موجودين في بيوتهم حين يقصدها القاصد وقد لا يكونون موجودين فيها، ففي فرض وجودهم فرضت الآية على القاصد الاستئناس والاستئذان والسلام عليهم قبل الدخول، فإذا لم يُؤذن له تعيَّن عليه الرجوع، وإذا لم يكونوا متواجدين في بيوتهم لم يجز له الدخول إلى تلك البيوت، كلُّ ذلك يُعبَّر عن أن مفروض الآيتين هي البيوت المعدة للسكنى.

الصنف الثاني: البيوت غير المسكونة، وهذه هي التي تصدّت الآية التي بعد الآيتين لنفي البأس عن دخولها فيكون المتعيّن منها إرادة البيوت غير المعدّة للسكنى وليس المراد منها البيوت التي لا يتواجد فيها أهلها لأنّ هذا الصنف من البيوت قد تصدّت الأيتان الأوليان لبيان حكم الدخول إليها وأفادت أنّه لا يجوز الدخول إليها: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا﴾ وهذا المنع من الدخول يستمرّ حتى يأذن أهلها بدخولها: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾.

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ هو أنّه لا يجب أخذ الإذن الخاص عند إرادة دخول البيوت غير المعدّة للسكنى وفيها منافع للقاصدين أي أنّها معدّة للنفع العام كما هو المستفاد من قوله: ﴿فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾، فقوله: ﴿غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ وقوله: ﴿فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾ وصفان أو قل قيدان للبيوت التي نفّت الآية الحرج عن دخولها دون إذن خاص.

وبتقريب آخر: هو أنّ قوله: ﴿غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾ مضافاً إلى أنّه وصف وبيان لحدود الموضوع أو قل بيان لطبيعة البيوت التي لا يجب الاستئذان الخاص عند دخولها فإنّه يستبطن الإشارة إلى علّة الحكم بعدم وجوب الاستئذان فإنّها إذا لم تكن مسكونة فلا يُحشى عند دخولها من اطلاع الداخل على ما لا يليق الاطلاع عليه فإنّ أهلها سوف يكونون محتشمين حينذاك، وإذا كانت معدّة لمتاع القاصدين فإنّ ملاكها لن يضعوا فيها ما لا يريدون الاطلاع عليه من قبّل القاصدين إليها كما

أَنَّ عَدَّهَا لِمَتَاعِ الْقَاصِدِينَ يَسْتَلْزِمُ الْكَشْفَ عَنِ الْإِذْنِ الْعَامِ مِنْ قَبْلِ مُلَّاكِهَا لِلدَّخُولِ إِلَيْهَا. فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾ نَظَرُ الْكَوْنِ وَصِفًا لِحُدُودِ مَوْضُوعِ عَدْمِ وَجُوبِ الِاسْتِثْنَانِ وَالْوَصْفُ مُشْعِرٌ بِالْعَلِيَّةِ لِذَلِكَ فَهَذِهِ الْفَقْرَةُ مِنَ الْآيَةِ تَسْتَبْطِنُ الْإِشَارَةَ لِعَلَّةِ الْحُكْمِ بِعَدْمِ وَجُوبِ الِاسْتِثْنَانِ الْخَاصِّ.

وَخِلَاصَةُ الْقَوْلِ: إِنَّ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ إِنَّمَا تَنْفِي وَجُوبَ الِاسْتِثْنَانِ الْخَاصِّ عِنْدَ الدَّخُولِ لِلْبُيُوتِ غَيْرِ الْمَسْكُونَةِ الْمَعْدَّةِ لِمَتَاعِ الْقَاصِدِينَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ طَبِيعَةَ وَضْعِ هَذِهِ الْبُيُوتِ يَقْتَضِي وَجُودَ إِذْنِ عَامٍ - مِنْ قَبْلِ مُلَّاكِهَا - بِدَخُولِهَا، فَذَلِكَ هُوَ مَنْشَأُ نَفْيِ الْبَأْسِ وَالْجَنَاحِ مِنْ دَخُولِهَا دُونَ اسْتِثْنَانٍ، وَهَذَا لَا يَخْتَصُّ الْإِسْلَامَ بِإِبَاحَتِهِ بَلْ إِنَّ سِيرَةَ الْعُقَلَاءِ الْقَطْعِيَّةَ جَارِيَةٌ عَلَى عَدْمِ الْحَاجَةِ إِلَى الِاسْتِثْنَانِ عِنْدَ دَخُولِ هَذِهِ الْبُيُوتِ وَالتِّي هِيَ مِثْلُ الْمَتَاجِرِ وَالْحَمَامَاتِ الْعَامَّةِ وَالْمَنَازِلِ الْمُسَبَّلَةِ فِي طَرُقِ الْمَسَافِرِينَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

هَذَا وَقَدْ نَصَّتْ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ مِنْ طَرُقِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام أَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ مِنَ الْبُيُوتِ الَّتِي أَفَادَتِ الْآيَةَ جَوَازَ دَخُولِهَا دُونَ اسْتِثْنَانٍ خَاصِّ. فَمِنْ ذَلِكَ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقَمِّيِّ قَالَ: «ثُمَّ رَخَّصَ اللَّهُ - تَعَالَى - فَقَالَ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾. قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: هِيَ الْحَمَامَاتُ وَالْحَنَاتُ وَالْأَرْحِيَّةُ، تَدْخُلُهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ»^(١). وَأُورِدَ ذَلِكَ الشَّيْخُ الطَّبْرَسِيُّ فِي تَفْسِيرِ مَجْمَعِ الْبَيَانِ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام^(٢).

(١) تفسیر القمّي - علی بن ابراهیم القمّي - ج ٢ / ص ١٠١.

(٢) تفسیر مجمع البیان - الشیخ الطبرسی - ج ٧ / ص ٢٣٨.

ولو سلّمنا أنّ المراد من البيوت غير المسكونة هي البيوت المهجورة أو الخربة فإنّ الآية لم تُجَزَّ الاستحواذ عليها كما يدّعي صاحبُ الشبهة بل ولا أجازت التصرّف فيها وإنّما أجازت الدخول، وفرق شاسعٌ بين الإجازة في الدخول والإجازة في السكنى والتي تقتضي الاستقرار، وأبعدُ من ذلك أن يُدعى الإجازة في الاستحواذ من مجرد الإجازة في الدخول.

فأقصى ما تدلُّ عليه الآية هو إجازة الدخول العابر للبيوت المهجورة والخربة لقضاء وطير فيها كما لو كانت في الطريق فدخلها مسافرٌ ليحتمي بها ليلته أو نهاره من بردٍ أو حرٍّ أو ليحتمي بها من السباع، وأين ذلك من الاستحواذ عليها والانتفاع بها بما يضرُّ بمصلحة ملائكتها؟!!

فهذا المقدار من الانتفاع الذي أجازته الآية بناء على عاى القبول بالفهم الآخر لا ياباه ملاك مثل هذه البيوت، فإذا كان المانع من دخول البيوت دون إذن هو الخشية من اطلاع الداخل على ما لا يليق النظر إليه فهذا المحذور منتفٍ في مثل هذه البيوت والتي فرضناها مهجورة أو خربة، وإذا كان المانع هو الخشية من الاطلاع على مواضع أموال ونفائس أصحاب البيوت فافتراضها مهجورة أو خربة يقتضي أن لا يكون أصحابها قد أحرزوا فيها ما يخشون اطلاع الآخرين عليه، فالناس لا تُحرز أموالها ونفائسها في بيوت مهجورة أو خربة، فلا محذور إذن لدى ملاك هذه البيوت من دخول الآخرين إليها إذا كان دخولاً عابراً والذي لم يُجَزَّ الآية أكثر منه بل إنّ تركها مفتوحة قرينةً على الإذن بدخولها لهذا الغرض، ولو كانوا يأبون دخولها لأغلقوها، ولو أغلقوها لما جاز دخولها،

إذ أن الآية لا تدلُّ على جواز دخول البيوت المقفلة، فهي لم تُجز كسر قفلٍ ولا تسوُّر جدارٍ وإنَّها أجازت الدخول، والدخول إذا لم تكن الأبواب مفتوحة لا يكون إلا بكسر الأقفال أو معالجتها وهذا ما لم تُجزه الآية المباركة.

إذن فالجائز هو دخول البيوت المفتوحة والذي يدلُّ فتحها غالباً على عدم ممانعة ملاكها من الدخول العابر إليها، وقد جرت سيرة العقلاء على عدم التحرُّج من دخول مثل هذه البيوت ولا يرون أن الدخول إليها من التعدي على أملاك الغير ما لم يُحدِّث الداخلُ لمثل هذه البيوت حدثاً يضرُّ بمحتويات البيت أو جدرانه أو ما أشبه ذلك، وهذا النحو من التصرف لم تُجزه الآية المباركة بل تصدَّت النصوص الكثيرة للتأكيد على حرمة ولزوم ضمان ما أتلفه الإنسان من مال غيره.

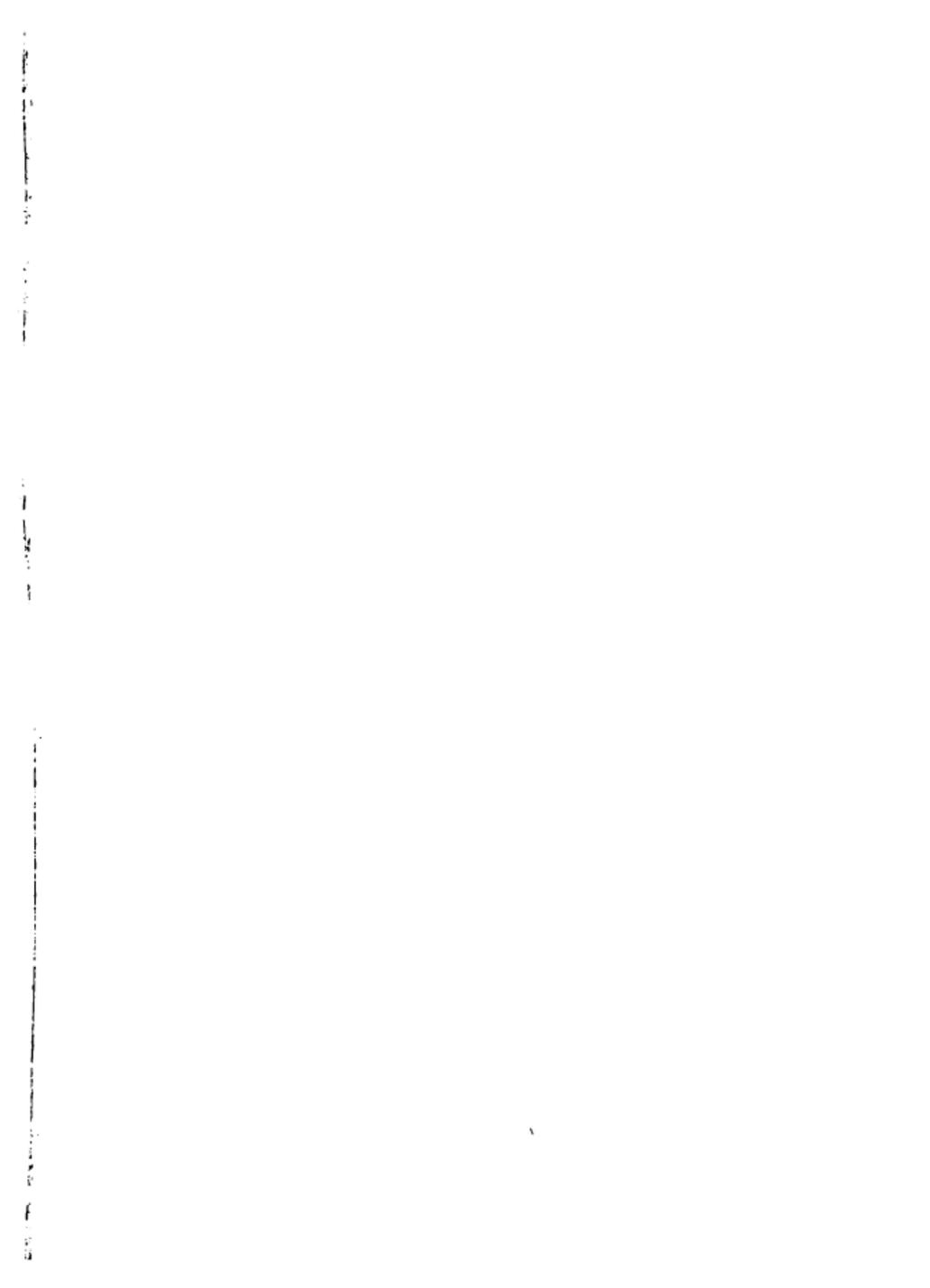


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث السابع

الرشوة

﴿وَتُدَلُّوا بِهَا إِلَى الْكُفْرِ لِتَأْكُلُوا فَرْقًا﴾



المبحث السابع

الرشوة

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١).

تقريب الاستدلال بالآية على حرمة إعطاء الرشوة:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على حرمة إعطاء الرشوة، وتقريب الاستدلال بها على ذلك هو أن الآية بدأت بالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل أي بالأسباب غير المشروعة مثل السرقة والغصب والخيانة والتعدّي والغش واليمين الكاذبة وشهادة الزور وما أشبه ذلك من الأسباب الباطلة التي يستولي بها بعض الناس على أموال الآخرين، ثم تصدّت الآية للنهي عن الإدلاء وإعطاء المال للحكّام «القضاة» ليحكموا لهم فيأكلون بذلك أموال الناس التي حكم القضاة لهم باستحقاقها مقابل ما أدلوه لهم من مال.

فقوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا﴾ معطوف على ﴿تَأْكُلُوا﴾ يعني لا تأكلوا ولا تدلوا، والإدلاء يعني إرسال طالب الماء دلوّه في البئر ليمتلأ فيجره بعد ذلك ممتلئًا بالماء، فالراشي يُرسل شيئًا من ماله إلى القاضي ليستميله إلى نفسه وليحكم

له على خصمه فيعود الراشي بهال خصمه الذي حكم القاضي دون وجه حقّ باستحقاقه له، وهذا هو معنى الأكل لفريقٍ وقطعةٍ وازنةٍ من أموال الناس بالإثم وبغير وجه حقّ.

تقريب آخر للاستدلال بالآية على حرمة الرشوة:

وقد يكون قوله: ﴿وَتَذَلُّوا﴾ منصوب بأن مضمرة وتكون الواو بمعنى «مع» فيكون مفاد الآية هو النهي عن الأكل والأستيلاء على أموال الناس بالأسباب الباطلة مع الإدلاء بهذه الأموال للحكام والتباني معهم على أن يأخذوا شيئاً منها مقابل أن يحكموا لهم باستحقاقها. فمثلاً يستولي الوليُّ على أموال اليتيم ولكي يثبت يده على هذه الأموال يتحاكم عليها عند القاضي فيتوافق معه على أخذ شيءٍ من هذه الأموال مقابل أن يحكم بأن هذه الأموال حقُّ له. أو يستولي الودعي على المال المستأمن عليه أو المال الذي غصبه من مالكه ويجحد أنه وديعه عنده أو أنه مغصوب ثم يضع هذا المال بين يدي القاضي ويتفق معه على أخذ شيءٍ منه في مقابل أن يحكم أن المال ملكٌ له وليس ملكاً لخصمه فيأكل بذلك أموال الناس بالإثم وهو يعلم.

فعلى كلا التقريبين تكون الآية دالةً على حرمة الرشوة، ودعوى أنها على التقريب الثاني تكون أجنبيةً عن موضوع الرشوة وذلك لأنّ المال الذي يأخذه القاضي لا يكون من أموال المعطي بل هو من أموال الناس يقسمانه بينهما، هذه الدعوى لا تتم فإنّ الرشوة لغةً و عرفاً تصدق حتى لو كان المال المعطى للقاضي ليس مملوكاً للمعطي، فالمصحح لصدق الرشوة هو تمكين القاضي من وضع

يده على مالٍ في مقابل أن يحكم لمن أراد المعطي الحكم لصالحه، فسواء كان المال مملوكًا للمعطي أو كان مغصوبًا مثلًا وسواء كان الغرض هو أن يحكم له أو يحكم لمن يمتُّ له بصلته فإنَّ ذلك كلُّه من الرشوة في الحكم.

تقريب دلالة الآية على حرمة أخذ القاضي للرشوة:

ثم إنَّه إذا ثبت بالآية حرمة الإعطاء للرشوة ثبت بالملازمة التحريم للأخذ، فإنَّ العرف المتلقِّي لخطاب النهي عن إعطاء الرشوة يفهم من هذا الخطاب إرادة النهي للقاضي عن الأخذ أيضًا تمامًا كما لو قيل يحرم استئجار البغي للبعاء فإنَّ ذلك يُلازم عرفًا حرمة أخذ البغي للأجرة في مقابل ذلك، وهكذا لو قيل يحرم بذل المال في مقابل الظلم أو في مقابل شتم المؤمن فإنَّ لازم ذلك عرفًا هو حرمة قبض المال في مقابل الظلم وشم المؤمن، ولذلك قيل إنَّ المعاملة على فعل المحرَّم محرمة تكليفيًا ووضعًا، فهي الآية عن الإدلاء وإعطاء الرشوة يُلازم عرفًا نهى القاضي عن الأخذ لها، بل المستظهر من الآية هو أنَّها بصدد النهي عن هذا النحو من التداول للمال - المتقوم بطبيعته على طرفين - فيكون المخاطب بالنهي هو كلاً من الراشي والمرثشي، غاية أنه أنَّ الخطاب وجَّه للراشي باعتبار أنَّ هذا النحو من التداول يبدأ به فلو امتنع لم يتحقَّق خارجًا هذا النحو من التداول.

حكم الفروض المتصورة لإعطاء الرشوة وأخذها:

ثم إنَّ الرشوة قد تكون في مقابل الحكم بالباطل مع علم القاضي ببطلان الحكم وعدم مطابقته للواقع، وقد تُعطى الرشوة للقاضي في مقابل الحكم للراشي

على أيّ تقدير فحتى مع عدم علمه باستحقاق الراشي وعدم تبيّن الحق فإنّ عليه أن يحكم للراشي، وقد تُعطى الرشوة في مقابل الحكم للراشي المحرز استحقاقه للحكم أي المحرز أنّه صاحب الحقّ في القضية المتنازع عليها، فهذه صورٌ ثلاث.

والصورة الأولى: هي القدر المتيقن ممّا يحرم إعطاء الرشوة عليه، فهي أجلى مصاديق الإدلاء بالمال للقاضي ليحكم له بهالٍ غيره فيأكله بالإثم وهو يعلم أنّه يأكله بالإثم، وهو القدر المتيقن ممّا يحرم على القاضي أخذه لما ذكرناه من الملازمة بين حرمة الإعطاء وحرمة الأخذ ومن ظهور الآية في حرمة هذا النحو من التداول للمال، هذا مضافاً إلى أنّه يأخذ المال في مقابل ما يحرم عليه فعله من الحكم بالباطل فهو من قبيل أخذ الجعالة أو الأجرة على قتل زيد المعصوم الدم أو أخذ الأجرة في مقابل الزنا بهند، وقد ثبت أنّ المعاملة على الفعل المحرّم محرّم تكليفاً ووضعاً.

وأما الصورة الثانية: فكذلك يحرم إعطاء الرشوة للقاضي ليحكم له على أيّ تقدير فإنّه إمّا أن يكون عالماً بعدم استحقاقه للمال مع جهل القاضي فإنّ إعطاء القاضي للرشوة ليحكم له يكون من الإدلاء بالمال للقاضي ليحكم له بهالٍ غيره فيأكله بالإثم وهو يعلم أنّه يأكله بالإثم، وإمّا أن لا يكون متبيّناً من استحقاقه أو عدم استحقاقه للمال وفي هذا الفرض لا يجوز له الأكل لهذا المال فإعطاؤه الرشوة للقاضي ليحكم له يكون أيضاً من الإدلاء بالمال للقاضي ليستحوذ في مقابل ذلك على مالٍ لا يُحرز أنّه له فيأكله بالإثم وبغير وجه حق، وكذلك يحرم على القاضي الأخذ بنفس التقريب السابق ولأنّه من المعاملة على الفعل المحرّم إذ لا ريب في أنّه يحرم على القاضي أن يحكم بغير علم كما ورد عنهم عليهم السلام: «وَرَجُلٌ

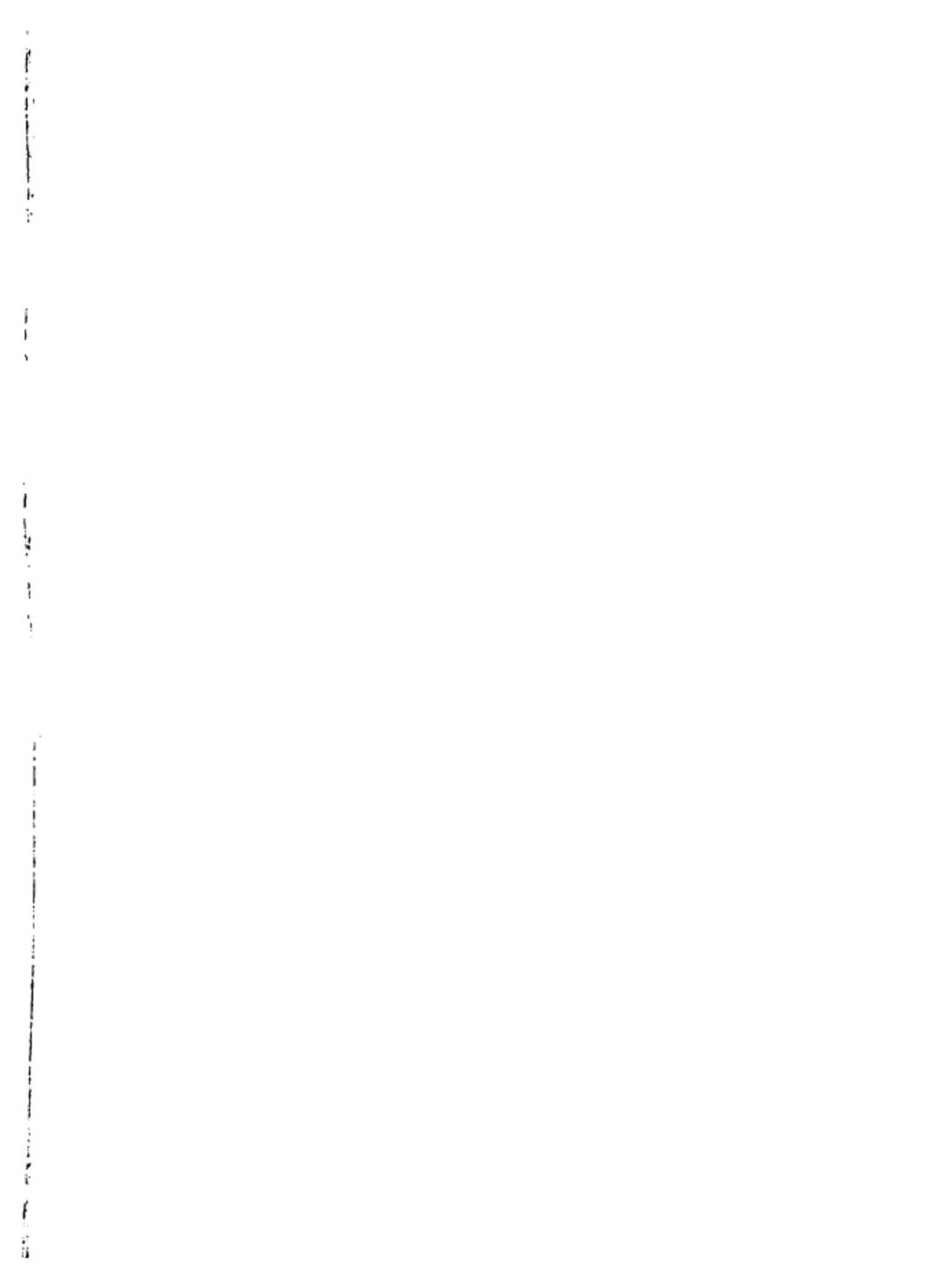
فَقَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ»^(١)، وعليه فيكون أخذ الأجرة أو الجعالة على الفعل المحرّم - وهو الحكم بغير علم - محرّم تكليفيًا ووضعًا.

وأما الصورة الثالثة: وهي إعطاء الرشوة وأخذها في مقابل الحكم - للراشي - بالحق ووفقًا للموازن الشرعية فالظاهر عدم شمول الآية لهذه الصورة، فإنّها ظاهرة في النهي عن إعطاء الرشوة وأخذها في مقابل الحكم بالباطل والفرص في هذه الصورة أنّ إعطاء الرشوة وأخذها إنّما يقع في مقابل الحكم بالحق، فلا يمكن التمسك بالآية الشريفة لإثبات حرمة إعطاء وأخذ الرشوة في هذه الصورة، وكذلك فإن مقتضى كون القضاء بالحق عملاً مباحًا ومحترماً فإن فاعله يستحقُّ تقاضي الأجرة أو الجعالة في مقابله، فالقواعد تقتضي الجواز تكليفيًا ووضعًا إلا أنّ مقتضى إطلاق العديد من الروايات هو حرمة إعطاء وأخذ الرشوة حتى في هذه الصورة، فمن ذلك موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرشا في الحكم هو الكفر بالله»^(٢) ومن ذلك أيضًا صحيحة عمّار بن مَرْوَانَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْغُلُولِ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَشِبْهُهُ سُحْتٌ، وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ، وَتَمَسُّنُ الْحَمْرِ وَالنَّبِيذِ الْمُسْكِرِ، وَالرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ، فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^(٣).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٠٧، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٧ / ص ٢٢.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٤٠٩، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ٢٧ / ص ٢٢٢.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٢٦، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٧ / ص ٩٢.



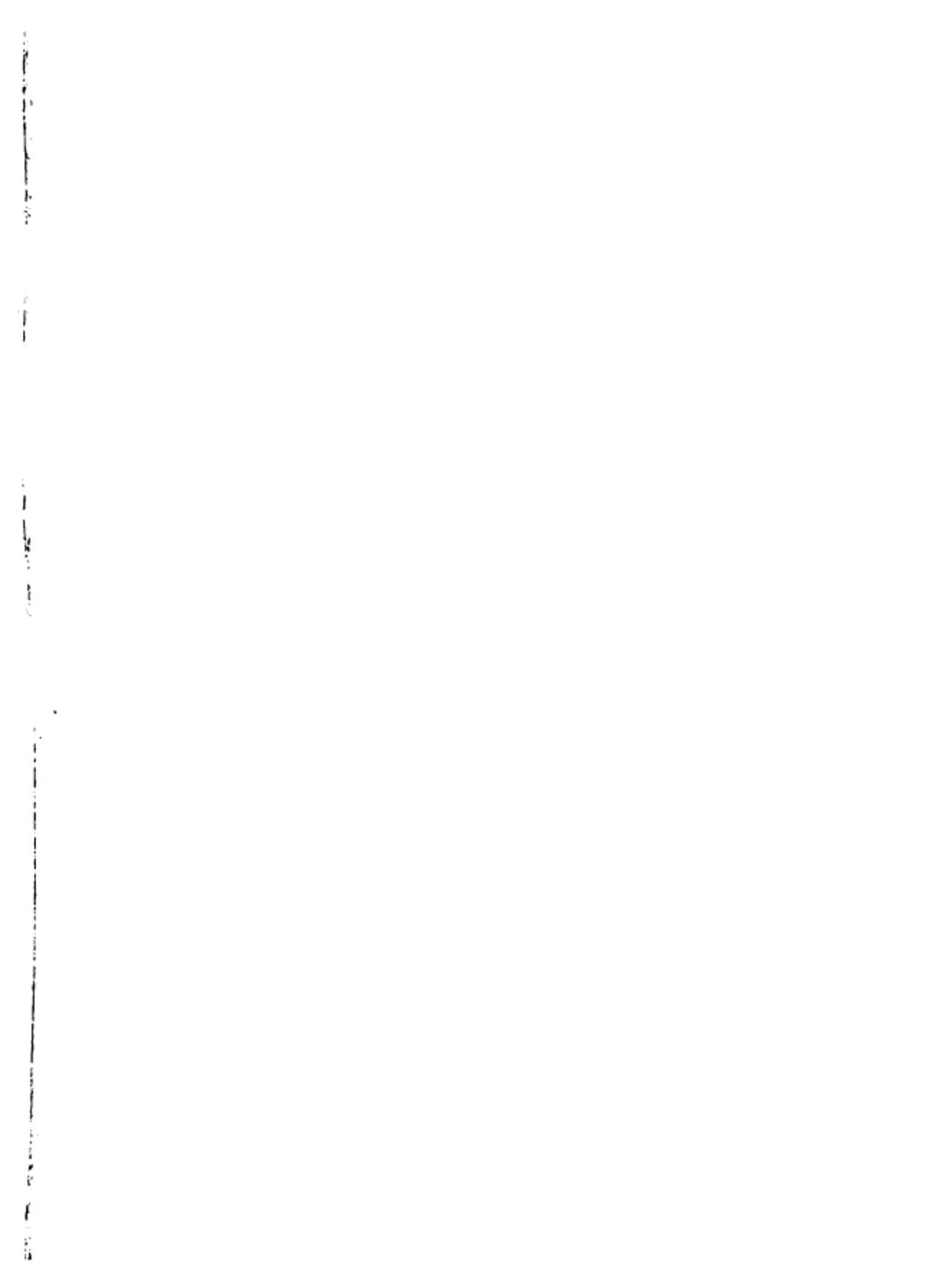


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الثامن

التطفيـف

﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّينَ﴾



المبحث الثامن

التطفيف

قوله تعالى: ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(١).

دلالة الآيات على أن التطفيف من الكبائر:

هذه الآيات متصدية للتحذير والتخويف والوعيد بالعذاب للمطففين، فدلتها على حرمة التطفيف لا تحتاج إلى تقريب، هذا وقد تصدّت العديد من الآيات في مواضع مختلفة من القرآن للنهي والتحذير من هذا الفعل المشين ووصفت بعض هذه الآيات فاعله بالمفسد ووصفت الفعل بالإفساد كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ * وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿أَلَا تَظْفَرُونَ فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾^(٤) وقال

(١) سورة المطففين/ ١ - ٥.

(٢) سورة الشعراء/ ١٨١ - ١٨٣.

(٣) سورة الأعراف/ ٨٥.

(٤) سورة الرحمن/ ٨ - ٩.

تعالى: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمَكِّيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾^(١).

فحرمة التطفيف بهذه الآيات بيّنة، ولهذا قيل إنَّها من ضروب الدين، وكذلك فإنَّ الواضح من هذه الآيات وغيرها أنَّ التطفيف من كبائر الذنوب، فقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ وعيدٌ للمطفِّفين بالعذاب، ولو قيل إنَّ الويل ليس ظاهراً في الوعيد بالعذاب فإنَّه يكفي لإثبات أنَّ التطفيف من كبائر الذنوب أنَّ الآيات من سورة التطفيف صنَّفت المطفِّفين بعد التهديد لهم بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ صنَّفتهم ضمن الفجَّار وتوعَّدتهم بتصيير كتابهم في سجِّين أي في جهنم، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ﴾^(٢) هذا مضافاً إلى أنَّ التطفيف من أجل مصاديق الظلم وقد ساء الله تعالى بخساً: ﴿وَلَا يَخْشَوُا النَّاسَ أَشْيَاءَ هُمْ﴾ وجعله في مقابل القسط، فهو من المصاديق الظاهرة للظلم، وقد قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْرُونَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^(٣)

ثم إنَّ البحث حول آيات التطفيف من سورة المطفِّفين يقع في جهتين:

بيان المراد من قوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ...﴾:

الجهة الأولى: في معنى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾

أمَّا الويل فهو مصدر ليس له فعلٌ من لفظه، وتُستعمل عند حلول الشرِّ أو قُربه، وفي البليَّة الشديدة الموجبة للهلاك حقيقةً أو تنزيلاً، وتُستعمل كلمة

(١) سورة هود/ ٨٤.

(٢) سورة المطففين/ ٧-٨.

(٣) سورة يونس/ ٥٢.

الويل كثيرًا في العذاب كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ أَلْوِيلٌ مِمَّا نَفَّسْتُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَانَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^(٢) ومن ذلك ما ورد في الدعاء المأثور عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «واحلل بهم الويلات»^(٣)، وقد تُستعمل ويُراد منها التقييح، فيقال ويلاً لزيد أي قبحاً له على ما فعل، وتُستعمل للدعاء بالعذاب أو الشرِّ والبلية، ولعلَّ من ذلك ما ورد في الخطبة الشهيرة للإمام الحسين عليه السلام يوم العاشر: «فهلا لكم الويلات إذ كرهتمونا والسيف مشيم»^(٤)، وتُقال للتفجع على من وقع أو سيقع في بليّة يستحقُّها، كما يُقال «ويح» للتحسُّر على من وقع في بلاءٍ لا يستحقُّه، فمن ذلك ظاهرًا قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُخَلِّي عَنْهُ ثُمَّ يَنْصُرُهُمْ سُرًّا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِيرَةٌ لِّعَذَابِ أَلِيمٍ﴾^(٥)، وتُستعمل «ويل» كذلك في مقام الوعيد بالشرِّ أو العذاب، كما تُقال أيضًا في مقام المفروغية عن الوقوع في العذاب أي أنَّ الويل يُسند لمن كان مألً وقوعه في العذاب حتميًا.

والظاهر أنَّ المراد من مثل قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ﴾ وقوله: ﴿فَوَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٦) وقوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُتَّكِرِينَ﴾^(٧)

(١) سورة الأنبياء/ ١٨.

(٢) سورة البقرة/ ٧٩.

(٣) إقبال الأعمال - السيد ابن طاووس - ص ١٤٥.

(٤) الاحتجاج - الشيخ الطبرسي - ج ٢/ ص ٢٤.

(٥) سورة الجاثية/ ٧-٨.

(٦) سورة الطور/ ١١.

(٧) سورة فصلت/ ٦.

هو الوعيد بالشرِّ والعذاب أو هو الإخبار عن حتمية الوقوع في العذاب، والمعنى الثاني يستبطن الوعيد غالباً، ولو كان المراد من الويل في مثل هذه الآيات هو الدعاء بالشرِّ والعذاب على مَنْ أسند له الويل لكان دعاءً في قوَّة الوعيد وفي قوَّة الإخبار بالوقوع، فدلالة مثل هذه الآيات على استحقاق مَنْ أسند لهم الويل ظاهرة إلا أن يُدعى أن المراد من الويل في هذه الآيات هو التقييح والتقريع والذم فتكون كلمة ويل في قوَّة كلمة «بئس» بمعنى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ هو ذمٌّ للمطففين وبئساً لهم. ويؤيد ما استظهرناه من أن الويل المُسند في هذه الآيات لهؤلاء الأصناف من العصاة يعني الوعيد بالعذاب أو الإخبار عن استحقاقه أو وقوعه يُؤيد ذلك ما ورد في الكافي عن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام في حديث طويل قال فيه: «وَأَنْزَلَ فِي الْكَيْلِ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ وَلَمْ يَجْعَلِ الْوَيْلَ لِأَحَدٍ حَتَّى يُسَمِّيَهُ كَأَفْرَأَ قَالَ اللهُ ﷻ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(١)»^(٢). فالجعل للويل ظاهر في الحكم والقضاء عليه بالويل وهذا إنما يُناسب العذاب والعقوبة وليس مجرد الذم.

ويؤيد ذلك أيضاً ما ورد في المستدرک عن جامع الأخبار قال: قال: رسولُ الله ﷺ: «مَنْ تَرَكَ صَلَاتَهُ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ هَدَمَ دِينَهُ، وَمَنْ تَرَكَ أَوْقَاتَهَا يَدْخُلُ الْوَيْلَ، وَالْوَيْلُ وَاِدٍ فِي جَهَنَّمَ كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ أَرَأَيْتَ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(٣)»^(٤).

(١) سورة مريم / ٣٧.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٣٢، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١ / ص ٣٥.

(٣) سورة الماعون / ٤ - ٥.

(٤) مستدرک الوسائل - ميرزا حسين النوري الطبرسي - ج ٣ / ص ٩٨.

وفي طرق العامة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «الويل وإد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريقاً قبل أن يبلغَ قعره»^(١).
فمقتضى ما أفادته هذه الروايات من أن المقصود من الويل وإد في جهنم أو أنه بئر في جهنم كما في بعض الروايات يُؤيد أن المقصود من مثل قوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ هو الوعيد بالعذاب أو الإخبار عن الاستحقاق للعذاب في الآخرة.

وأما المراد من المطففين فهم المخسرون المنقصون في المكيال والميزان فهو اسم فاعل من التطفيف وهو الإنقاص - على وجه الخيانة - من المكيال والميزان، أي التقليل من مقدار ما يقتضيه الكيل وما يقتضيه الوزن المتوافق عليه، فيُعطي أقل من مقدار الكيل مؤهما للطرف الآخر أنه قد أعطاه وافيًا، ويُخسر في الوزن ويؤهم الطرف الآخر أنه أعطى الوزن حقه تامًا، ولأن المطفف يخشى غالبًا من افتضاح أمره لذلك فهو لا يُنقص من الكيل ولا يُخسر من الوزن إلا بمقدار يسير لا يشعر به طرفُ المعاملة، وهذا هو منشأ التعبير عن المخسر في المكيال والميزان بالمطفف، لأن ما يُنقصه يكون طفيفًا غالبًا، فالطفيف هو الشيء القليل، ولعل الغرض من التعبير عن المخسر بالمطفف هو الإشارة إلى أن هذا الفعل قبيح وإن كان في أدنى مراتبه.

ثم قال تعالى مفسرًا للمراد من المطففين: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ ومعنى اكتالوا طلبوا أن يُكال لهم، ومعناه كذلك

(١) المستدرک علی الصحیحین - الحاکم النیسابوری - ج ٢ / ص ٥٠٧.

إذا كالوا لأنفسهم أي أخذوا يكيلون بالكيل لأنفسهم فإنهم حينئذ يستوفون الكيل أي أنهم يأخذونه وافيًا غير منقوص، فهم مثلًا حين يشترون قفيزًا من حنطة بدينار فإنهم لا يقبلون إلا بأن يُملأ القفيز بالحنطة إلى الحدّ المرسوم فلا يرضون بأخذ ما ينقص عن هذا الحدّ ولو بمقدارٍ يسير بل يحرصون على أن يستوفوه تامًا كاملًا.

وأما إذا كالوا للناس أي كان عليهم أن يكيلوا للناس مقابل ثمنٍ فإنهم يُنقصون الكيل عن حدّه، وهذا هو معنى أنهم يُخسرون، فإذا كان المقرّر أن يُعطوا أحدًا من الناس قفيزًا من حنطة فإنهم لا يملئون الكيل «القفيز» إلى حدّه المرسوم بل يُنقصون منه شيئًا ويعطونه للمشتري مثلًا على أنه قفيز تامّ ووافٍ، وهكذا هو شأنهم إذا وزنوا للناس فإنهم يُعطون للناس أقلّ من مقدار الوزن المقرّر ولكنهم يزعمون أنهم استوفوا الوزن ولم يُنقصوا منه شيئًا.

فمفاد الآية أن المطففين يختلف سلوكهم في حال الأخذ عن سلوكهم في حال الدفع، ففي حال الأخذ يأخذون الكيل والوزن وافيًا وفي حال الدفع يجعلون الكيل والوزن منقوصًا، وذلك ما يُعبّر عن الخسّة والدناءة وخبث السريرة، فغرض الآية من بيان اختلاف سلوك المطففين بين حالتي الأخذ والدفع هو الإشارة إلى دناءتهم وقبح مخبرهم، وليس الغرض من ذلك البيان لحرمة استيفاء الكيل والوزن للنفس، فإن ذلك ليس محرّمًا ولكن الحرص على الاستيفاء للنفس والبخس للغير أمرٌ مستهجنٌ ويضاعف من قبح التطفيف ولكنّه أي التطفيف يتمحّض معناه في بخس الناس في المكيال والميزان وعدم

تسليمهم لحقهم من المكيل والموزون وافيًا وتامًا.

ثم إنَّ التطفيف لا يختصُّ بالبخس في الكيل أو الوزن بل يشمل البخس في مثل العدِّ والذرع، فلَو وقع البيع على عشرين بيضة مثلاً فعَدَّ البائعُ للمشتري ثمانية عشر بيضة وأعطاهما إياه على أنَّها عَشرون بيضة فذلك من التطفيف، وكذلك لو وقع البيع على خمسين ذراعًا من القماش فذرعَ له أربعين ذراعًا على أنَّها خمسون ذراعًا فهو من التطفيف لذلك فهو مشمول للنهيِّ بوحدة المناط القطعي أو بإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْخَسُوا النَّكَاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾.

المعاملة التي وقع فيها تطفيف صحيحة أو فاسدة:

الجهة الثانية: هل تصحُّ المعاملة التي وقع فيها تطفيف أو تكون محكومة

بالفساد؟

والجواب: هو أنَّ تفصيل ذلك وإن كان خارجًا عن مدلول آيات النهي عن التطفيف وذلك لعدم تصدِّيها لهذه الجهة وأنَّ الجهة التي تصدَّت لها الآيات تتمحُّض في بيان الحكم التكليفي لهذه المعاملة إلا أنَّ من المناسب الإشارة بنحو الإجمال إلى الأثر الوضعي المترتب على هذه المعاملة.

فنقول: قد أفاد الفقهاء أنَّ المعاملة المطفَّف فيها تارةً تقع على الكليِّ في الذمة كما لو كان المبيع مقدار صاعٍ من حنطة، فلم يتم التحديد لحنطةٍ خارجيةٍ مخصوصة بل طلب المشتري من البائع أن يكيل له صاعًا من طبيعيِّ الحنطة، وكذلك لو كان المبيع مقدار كيلو من الشعير أو مقدار كيلو من الملح، فالمعاملة في هاتين الصورتين وقعت على الكليِّ المطلق.

وقد تقع المعاملة على الكلي في المعين كما لو وقعت المعاملة على حنطة معينة خارجاً فقال المشتري للبائع أشترى منك صاعاً من هذه الحنطة المعروضة بدرهم، فمطلوب المشتري هو أي صاع ولكن من الحنطة المعروضة، فالمطلوب كلياً ولكن ضمن هذه الحنطة المعروضة والتي تحتوي على أصواع كثيرة.

ففي كلا الفرضين لو أن البائع كآل أو وزن للمشتري فطفف في الكيل أو في الوزن فهل تصحُّ المعاملة أو تكون محكومة بالفساد؟

الظاهر أنه لم يقع خلافٌ في صحة المعاملة في كلا الفرضين فإنها وقعت واجدةً لشرائط الصحة، غايته أن البائع في مقام الوفاء بمقتضى المعاملة لم يُسلم للمشتري المبيع كاملاً، ولهذا تبقى ذمته مشغولة بمقدار ما أنقصه، وللمشتري مطالبته بأداء المقدار الناقص، فإذا كان قد سلمه ثلثي صاعٍ من الحنطة فإن عليه أن يُسلمه الثلث الأخير بمعنى أن المشتري يستحقُّ في ذمة البائع ثلث صاعٍ من الحنطة أو يستحقُّ في الفرض الثاني من الحنطة المعروضة ثلث صاع.

وقد تكون المعاملة شخصية، وذلك بأن تقع على مبيعٍ مشخص خارجاً، ومثاله أن يقع البيع على هذا الشعير الخارجي على أنه بمقدار صاع، فيتم البيع مبنياً على ذلك، فيسلم المشتري الثمن المتوافق عليه ثم يتبين أن الشعير لم يكن بمقدار صاع بل كان أقل من ذلك فإن البائع كان قد أنقص من الصاع شيئاً، فهل المعاملة في هذا الفرض صحيحة أو فاسدة؟

قد يُقال بفسادها وذلك لأن المعاملة قد وقعت على الشعير المعنون بكونه صاعاً وهذا غيرٌ موجود خارجاً، فإن الموجود خارجاً أقل من صاع أو يكون

منشأ البناء على الفساد هو أن البيع وقع مشروطاً بكون المبيع صاعاً والواقع غير ذلك؟

والظاهر أن كلا المنشأين لا يُوجبان فساد المعاملة فإنَّ الموجود خارجاً وإن كان مخالفاً للعنوان لكن هذا العنوان ليس من العناوين المقومة للمبيع، فهي لا تُوجب تخلف الصورة النوعية للمبيع كما هو الحال لو وقع البيع على معدن الذهب وكان الواقع الخارجي نحاساً مثلاً ففي مثل هذا الفرض تكون المعاملة فاسدة، وأمّا المقام المتخلف لا يعدو كونه وصفاً من الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية للمبيع، فالموجود الخارجي هو عين ما وقع عليه البيع غايته أن شرطاً في المعاملة قد تخلف وذلك لا يوجب فساد المعاملة بل يكون للمشتري الخيار في فسخ المعاملة لتخلف الشرط.

والظاهر أن وقوع المعاملة على هذا التعبير على أنه صاع لم يكن الغرض منه - أي من شرط أن يكون صاعاً - سوى تعيين مقدار العوضين وأن الثمن المحدد يكون في مقابل تمام أجزاء الصاع، ومقتضى ذلك أن الثمن ينسب على جميع أجزاء المبيع، وحيث إنَّ مقداراً من المبيع لم يكن موجوداً فذلك يقتضي صحّة المعاملة في المقدار الموجود من المبيع فيستحقُّ البائع على المشتري الثمن الموازي للمقدار الموجود من المبيع وتبطل المعاملة فيما عدا ذلك، فلا يستحقُّ البائع مقدار الثمن الموازي لمقدار المبيع المفقود.

فالمقام من قبيل ما لو وقع البيع على شاتين معيتين فكان الثمن منبسطاً عليهما، فلو تبين أن إحدهما لم تكن شاة بل كانت خنزيراً غير قابل للتملك

فهو بمثابة المعدوم فإنَّ المعاملة تكون صحيحة في المقدار المملوك للبائع فيكون مستحقاً للثمن المقابل الشاة، وأمَّا الثمن المقابل للخبز فهو غير مستحق، والبناء على صحة المعاملة فيما يملك وفسادها فيما لا يملك نشأ عن هو أنَّ الشاة الثانية لم تكن شرطاً في المعاملة وإنَّما كان الغرض من القول مثلاً أشتري منك هاتين الشاتين بدينارين أي على تكونا شاتين الغرض من ذلك هو بيان أنَّ الثمن واقع في مقابل تمام أجزاء المبيع، فكلُّ جزءٍ من أجزاء الثمن يقعُ بإزاء جزءٍ من أجزاء المبيع، فليس في البين تعليق حتى يُبنى على فساد المعاملة بل المعاملة منجزة، نعم يكون للمشتري خيار تبعض الصفقة فالمقام من هذا القبيل.

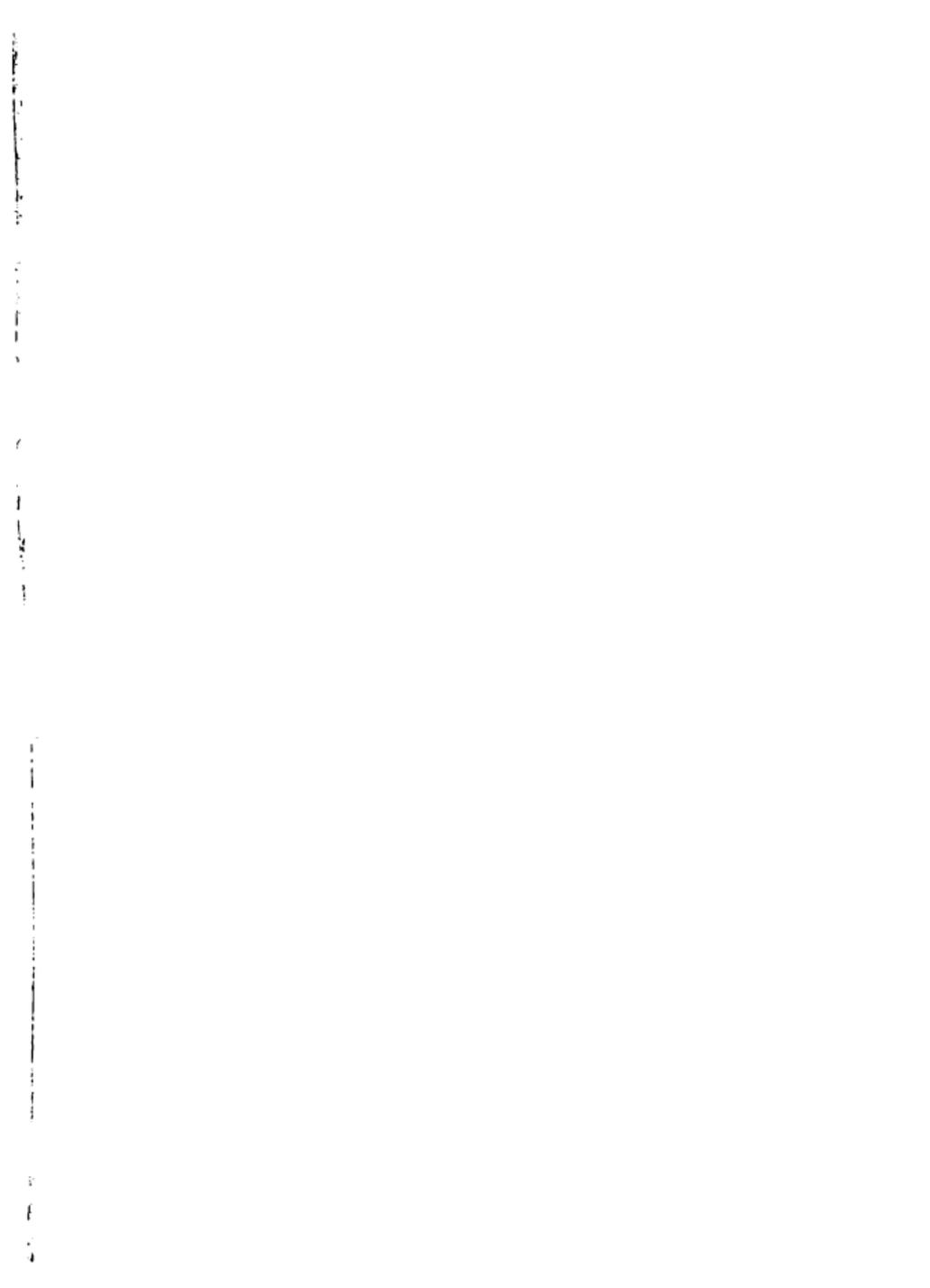


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث التاسع

الركون للذين ظلموا

﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ ﴾



المبحث التاسع

الركون للذين ظلموا

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسَكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^(١).

معنى الركون للذين ظلموا:

يُستعمل الركون إلى الشيء في الميل والسكون والاطمئنان للشيء، من ركنَ يركن ركوناً أي مال وسكن، يُقال ركن لقوله أي سكن إليه واطمئن بصحته، وركن إلى الدنيا أي مال إليها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَن تُبَنِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَبُنَّ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾^(٢) أي تميل إليهم بالموذّة أو تسكن إلى قولهم أو طريقتهم، وذلك في مقابل النفور والاستيحاش أو الإرتياب والتوجُّس.

ويُستعمل الركون بمعنى الاعتماد والاستناد، وهو مأخوذ من الركن وهو الجانب والناحية القويّة التي يُستند إليها، ولذلك يُقال لجوانب الشيء التي يقوم بها ويعتمدُ عليها يُقال لها أركان الشيء، فأركان الحيوان قوائمُه التي يعتمدُ عليها في مشيه، وأركان الدار هي قواعدها وجدرانها، وأركانُ الجبل:

(١) سورة هود/ ١١٣.

(٢) سورة الإسراء/ ٧٤.

نواحيه وجوانبه، ويُقال على سبيل الاستعارة إنَّ أركان الرجل عشيرته وأمواله، وأركان المَلِك جنوده وبطانته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَوَكَّلْ بِرُكْبِهِ﴾^(١) أي فتوكلْ فرعونُ بقومه وجنوده، ويقال للرجل ذي المعنة والعزِّ لكثرة عشيرته وأتباعه يُقال إنَّه يأوي إلى رُكنٍ شديد أي يحمي ويستند إلى ناحية ذات قوَّة ومَنعة، ومن ذلك قوله تعالى على لسان نبيِّ الله لوط عليه السلام: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِىَ بَيْكُم قُوَّةٌ أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾^(٢).

والظاهر من ملاحظة موارد استعمال كلمة الركون أنَّه نحو انحيازٍ لناحيةٍ يجدُ فيها القدرة على تأمين رغبته أو حمايته ممَّا يحذر، فالركونُ ميلٌ، والميلُ لا يكونُ إلا إلى ناحية، فمَن توسَّط الطريق مثلاً لا يُنعت بأنَّه مائل إلا أنَّ يأخذ أحد جانبي الطريق، والميل وحده لا يكون ركوناً إلا إذا كان الجانب الذي مال إليه صالحاً لحمايته ممَّا يحذر أو موجباً لتأمين ما يرغبُ في تحصيله أو هكذا هو يعتقد، فمَن مال عن وسط الطريق إلى جبلٍ ليحميه من الأخطار كالرياح والأمطار أو ليستريح عنده ويستظلُّ بفيئته فإنَّه يكون قد ركن إلى هذا الجبل، فالركون انحيازٌ إلى ناحيةٍ هرباً من محذورٍ أو طمعاً في تحصيل مرغوب، وهذا لا يكون إلا مع الوثوق والإطمئنان إلى أنَّ هذه الناحية صالحة لحمايته من المحذور الذي يخشاه أو صالحة لتحصيل رغبته التي يبتغيها، وبطبيعة الحال فإنَّ الشيء الذي يحمي من المحذور أو يحصل به المرغوب يكون محبوباً ومأنوساً ومرضياً عنه.

(١) سورة الذاريات/ ٣٩.

(٢) سورة هود/ ٨٠.

ولعلّه لذلك عرّف الركون تارةً بالميل والمحبة والمودة، وعرّف تارةً أخرى بأنه السكون إلى الشيء والثوق والاطمئنان به والاستقرار عنده، وعرّف كذلك: الاستناد والاعتداد، والصحيح أن الركون لا يصدق إلا مع استجماعه لهذه المعاني، ولهذا زوي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام - كما في مجمع البيان - أن الركون هو المودة والنصيحة والطاعة^(١)، فالمودة للذين ظلموا تعني الموالاة لهم والرضا بأفعالهم وصنيعهم، وذلك لا يتم إلا أن يجد منهم ما يحب ويحظى منهم بما يرغب ويكفي بهم ما يحذر أو هكذا يرجو.

والنصيحة لهم تعني الإخلاص لهم والصدق في موالاتهم، فلا يغشهم ولا يمكرهم ولا يُعين عليهم بل يحرص في السرّ والعلن على مناصرتهم، فتلك هي النصيحة المستلزمة عادةً للإنحياز وإظهار الإلتواء.

والطاعة تعني الانقياد لهم والخضوع لسلطانهم والالتزام بأوامرهم والحرص على استرضائهم والعمل وفق مراداتهم خشية سخطهم وطمعاً في برّهم وحمائتهم.

تحديد المراد من الذين ظلموا:

وأما المراد من الذين ظلموا فليس هو من صدر منه الظلم وإن كان حقيراً، إذ أن ذلك لو كان هو المراد لعمّ جميع الناس إلا من عصمهم الله تعالى وهم الأنبياء والأصفياء من آل محمد عليهم السلام، وكذلك ليس المراد من الذين ظلموا هو من صدر منهم ظلمًا فاحشاً ثم أقلعوا عنه وتابوا منه وآبوا إلى رُشدِهِم لوضوح

(١) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٥ / ص ٣٤٤.

أنَّ الركون لمثل هؤلاء قد يكون من الركون إلى الصالحين فأكثر المخاطبين بهذه الآية كانوا على أعظم الظلم وهو الشرك وما يستتبعه من المفاسد والموبقات، وليس المقصود من الذين ظلموا الذين يجترحون المعاصي وتصدر عنهم الظلمات المتعارفة وإلا لعمَّ ذلك أكثر الناس، فما من أحدٍ عدا من وفقَّ الله إلا وهو مقيم على ظلمٍ من تجاوز لحقَّ أو إغفالٍ لفريضة أو اجتراحٍ لمعصية.

فالمقصودُ ظاهرًا من الذين ظلموا - في الآية - هم الموسومون بهذه السِّمة بحيث صارت مثل الهوية التي يُعرفون بها مثل سلاطين الجور، وأئمة الضلال، وأهل الشرك، وأهل النفاق، والفئة الباغية، وأهل الخلاف، فكلُّ هذه وشبهها إشارات وانتفاءات موسومة بواحدٍ من خصال الظلم، ولهذا يصحُّ وصف كلِّ فئةٍ من هذه الفئات بالذين ظلموا.

ويؤيِّد ذلك ملاحظة استعمال القرآن لهذا الوصف، فقد استعمله - في الكثير من المواضع - وصفًا للكليات والأقوام والمجتمعات المعاندة والمناوئة لخطِّ الأنبياء والتي يناقض سلوكها العام ما يدعو إليه الأنبياء، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِينِهِمْ جَنِينًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا

(١) سورة المؤمنون/ ٢٧.

(٢) سورة هود/ ٦٧.

(٣) سورة البقرة/ ٥٩.

الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَآخِسُونِي ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ قَوْلًا لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ أَلِيمٍ ﴿٢﴾ وقوله تعالى: ﴿قَبَدَلْ أَسِيرِكُمْ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْرًا مِنْ السَّمَاءِ يَمَّا كَانُوا يَظْلِمُونَ ﴿٣﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٤﴾ وقوله تعالى: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسْكِنٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ ﴿٥﴾.

فمن ملاحظة موارد استعمال القرآن الكثيرة لهذا الوصف يتأكد ما استظهرناه من أن المراد من الذين ظلموا هم الذين اتخذوا الظلم - بعنوانه الواسع الشامل لمثل الفساد والبغي والشرك والإلحاد والفسوق والنفاق - منهجاً وهويةً ومسلكاً يناقضون به نهج الأنبياء، فالقرآن في الكثير من المواضع استعمل وصف الذين آمنوا لأتباع الأنبياء واستعمل في مقابل الذين آمنوا الذين ظلموا، فالناس فريقان الذين آمنوا والذين ظلموا، فالذين ظلموا كياناً له هويةً وسمات كما هو الشأن في الذين آمنوا، ونعني من الكيان أن لهم عنواناً جامعاً هو مناقضة نهج الأنبياء سواءً فيما يتصل بأصول العقيدة أو فيما يتصل بالسلوك،

(١) سورة البقرة/ ١٥٠.

(٢) سورة الزخرف/ ٦٥.

(٣) سورة الأعراف/ ١٦٢.

(٤) سورة الأنبياء/ ٣.

(٥) سورة إبراهيم/ ٤٥.

ولا يتعيّن من ذلك أن تجمعهم بقعةً جغرافيةً واحدةً أو مصالح مشتركة، فقد تكون مصالحهم وأهواؤهم متباينة إلا أن ما يجمعهم هو أن نهجهم مناقض لنهج الأنبياء، ولهذا قد ينطبق وصف الذين ظلموا على جماعة أو أفراد يعيشون في وسط جماعة الذين آمنوا.

فالملمحد مثلاً من الذين ظلموا، وإمام الضلال من الذين ظلموا، وكذلك سلطان الجور من الذين ظلموا وإن كان يعيش في وسط المؤمنين، فهو بحسب تصنيف القرآن ينتمي للذين ظلموا لأن هذا التصنيف ليس مبتني على ملاحظة الموقع الجغرافي أو العرق أو اللغة أو النسب أو ما أشبه ذلك من الاعتبارات، ولهذا فالنهي عن الركون للذين ظلموا نهي عن الركون لإمام الضلال وللملمحد ولسطان الجور والباغي والمنافق، فهؤلاء بحسب تصنيف القرآن ينتمون لفريق الذين ظلموا، والنهي عن الركون للذين ظلموا ينحلُّ إلى نواهي بعدد الأفراد المنتمين لهذا الفريق، والواقع أن الركون إلى واحدٍ منهم ركونٌ لفريق الذين ظلموا.

وهنا عدد من الموارد التي استدللَّ الفقهاء فيها بآية النهي عن الركون للذين ظلموا نذكر منها مواردٌ أربعة:

معونة الظالمين هل هي من الركون:

المورد الأول: معونة الظالمين في ظلمهم، فقد استدللَّ بالآية على حرمتها بتقريب أنه إذا حرم بمقتضى الآية الركون للظالمين والذي يعني الميل والموادّة لهم فحرمة إعانتهم على الظلم تثبت بالأولوية القطعية.

إلا أن الظاهر عدم تمامية هذا التقريب وذلك لأن الركون ليس هو مجرد الميل بمعنى المحبة لهم بل هو الإنحياز لهم والدخول في دائرتهم ومناصحتهم والطاعة لهم، وبناءً على أن ذلك هو معنى الركون لا تكون حرمة معونتهم في ظلمهم أولى من حرمة الركون، فمن أعانهم على سلب مالٍ حقير مرةً أو مرتين دون أن يكون ذلك عن انحيازٍ منه لهم ودون أن يكون داخلًا في دائرتهم بل لمصلحةٍ جمعت بينه وبينهم فاقتضت معونته لهم على سلب مالٍ يسير من ذي حق فإن ذلك لا يكون أشدَّ حرمةً من الركون ليُستدلَّ بحرمة الركون على حرمة المعونة للظالمين.

فمعونة الظالمين على ظلمهم وإن كان حرامًا دون ريب إلا أن حرمتها ليست أشدَّ من حرمة الركون مطلقًا، ولهذا لا يصحُّ الاستدلال على حرمة مطلق المعونة بحرمة الركون، نعم لو كانت المعونة للظالمين على ظلمهم واقعة في إطار الإنحياز للظالمين والكون في دائرتهم والمولاة لهم فإنه قد يقال أن حرمة المعونة في هذا الفرض أشدُّ من حرمة الركون فيمكن أن يستدلَّ على حرمة المعونة في هذا الفرض بحرمة الركون. إلا أن ذلك ليس من الاستدلال على حرمة المعونة في نفسها كما هو مفروض البحث، فإن مفروض البحث هو الاستدلال على حرمة عنوان معونة الظالمين في نفسه بقطع النظر عن اجتماعه مع عنوان آخر.

ومما ذكرناه يتَّضح الجواب عن الاستدلال بالآية على حرمة معونة الظالمين في غير ظلمهم فإن معونتهم على فعل المباح مع عدم تحقق الركون بهذه المعونة لا تكون حرمتها - لو كانت محرمة - أشدَّ من حرمة الركون، فلا يصحُّ الاستدلال

على حرمة معונتهم على المباح بآية النهي الركون، وأمّا لو كانت معونتهم على المباح بنحوٍ يصدق على هذه المعونة عنوان الركون فحينئذٍ تكون المعونة محرّمة ولكن ليس لعنوانها استقلالاً بل لأثنا مصداقاً للركون.

التحاكم إلى القاضي الفاسق:

المورد الثاني: التحاكم إلى القاضي الفاسق، فقد استدلّ بالآية على حرمة، وذلك لأنّ الفاسق من الذين ظلموا فيكون التحاكم عنده من الركون إلى الذين ظلموا، وتامة الاستدلال بالآية على ذلك يتوقّف على صدق الركون للظالم لمجرّد التحاكم إليه، والظاهر عدم الصدق، فإنّ الركون لو كان بمعنى الميل فإنّه لا ملازمة بين التحاكم وبين الميل، فإنّ المكلف قد يتحاكم إلى الفاسق وهو يشنؤه ويمقت فعله ولا يُقيم له وزناً، وإن كان المراد من التحاكم هو الإنحياز للذين ظلموا والدخول في دائرتهم وما يستتبع ذلك من موالاتهم ومناصحتهم والخضوع لهم فكذلك لا تكون الآية دالّة على حرمة التحاكم للفاسق، فإنّ مجرّد التحاكم لا يُوجب الانحياز للذين ظلموا والدخول في دائرتهم، نعم بناءً على أنّ الركون هو الاستناد والاعتقاد والإتكاء فإنّ التحاكم يكون كذلك، فهو نوعٌ استنادٍ للقاضي الفاسق لفصل الخصومة، إلا أنّه لم نجد من فسّر الركون بالاستناد محضاً فلا أقلّ من أنّه الإستناد عن ميل، ومن الواضح أنّه لا ملازمة بين التحاكم وبين الإستناد عن ميل.

ثم أنّ الفاسق لا يكون من الذين ظلموا لمجرّد ارتكابه لبعض الذنوب وعدم التوبة منها، فإنّ مثله وإن كان فاسقاً لكنّه ليس من الذين ظلموا أي ليس

داخلاً في الذين نهت الآية عن الركون إليهم، فقد ذكرنا أن المراد من الذين ظلموا هم الذين اتخذوا الظلم بعنوانه الواسع منهجاً، فصار الظلم هويتهم وإليه انتهاؤهم، فالفاسق الذي صار الفسق هوية له فذلك هو الذي نهت الآية عن الركون إليه، وأما من كان في زمرة الذين آمنوا إلا أنه قد يُذنب أو يجترح مظلمة فإن الركون إليه لا يُعدُّ من الركون إلى الذين ظلموا.

قبول شهادة الفاسق ليس ركوناً:

المورد الثالث: قبول شهادة الفاسق، فقد استُدلَّ بالآية على عدم صحة القبول بشهادة الفاسق بتقريب أن الفاسق متعدّد لحدود الله جلَّ وعلا والمتعدّي لحدود الله ظالم كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١) وعليه يكون القبول لشهادته من الركون للظالمين المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾.

والجواب: هو أن المراد - كما بيّنا - من الذين ظلموا في الآية ليس هو مطلق الفاسق والذي يصدق على مرتكب الذنب والذنين، فلا يكون القبول بشهادة مثله من الركون للذين ظلموا المنهي عنه في الآية، ثم إن الركون إن كان بمعنى الإستناد محضاً فقد يُقال بأن القبول بشهادة الفاسق من الركون لأنه نحو استناد واعتماد إلا أنه قد أتضح ممّا تقدّم أن الركون ليس بمعنى الاستناد محضاً فلا يُعدُّ القبول بشهادة الفاسق من الركون إليه عرفاً، فالأولى الاستدلال على عدم حجّية شهادة الفاسق بالأدلة الأخرى.

جعل الولاية للأب الفاسق ليس ركوتاً:

المورد الرابع: عدم الولاية للأب والجد لو كانا فاسقين، فقد استُدلَّ بالآية على عدم نفوذ ولايتها على الصغير والبكر لأنَّ جعل الولاية لهما يقتضي لزوم الركون لهما، فلو كانا فاسقين كان ذلك من الركون للذين ظلموا، فنهى الآية عن الركون للذين ظلموا يكشف عن أنَّ الولاية لم تُجعل للأبوين الفاسقين. والجواب عن الإستدلال بالآية على ذلك قد أتضح مما تقدّم، فإنَّ الفسق الناشئ عن اجتراح بعض الذنوب لا يُصيرُّ واجده في الذين ظلموا المنهية عن الركون إليهم في الآية، على أنه لو كان مطلق الفسق موجباً لسقوط الولاية عن الأب والجد للأب لكان من الواضح بحيث لا يخفى على أحد، وذلك لعموم الابتلاء بهذه المسألة بل لا تكاد تثبت ولاية الأب على صغيره وابنته البكر، نعم لو كان فسق الأب بمرتبة تُخرجه عن زمرة الذين آمنوا فإنَّ ولاية مثله على الصغير والبكر لا يبعد سقوطها.

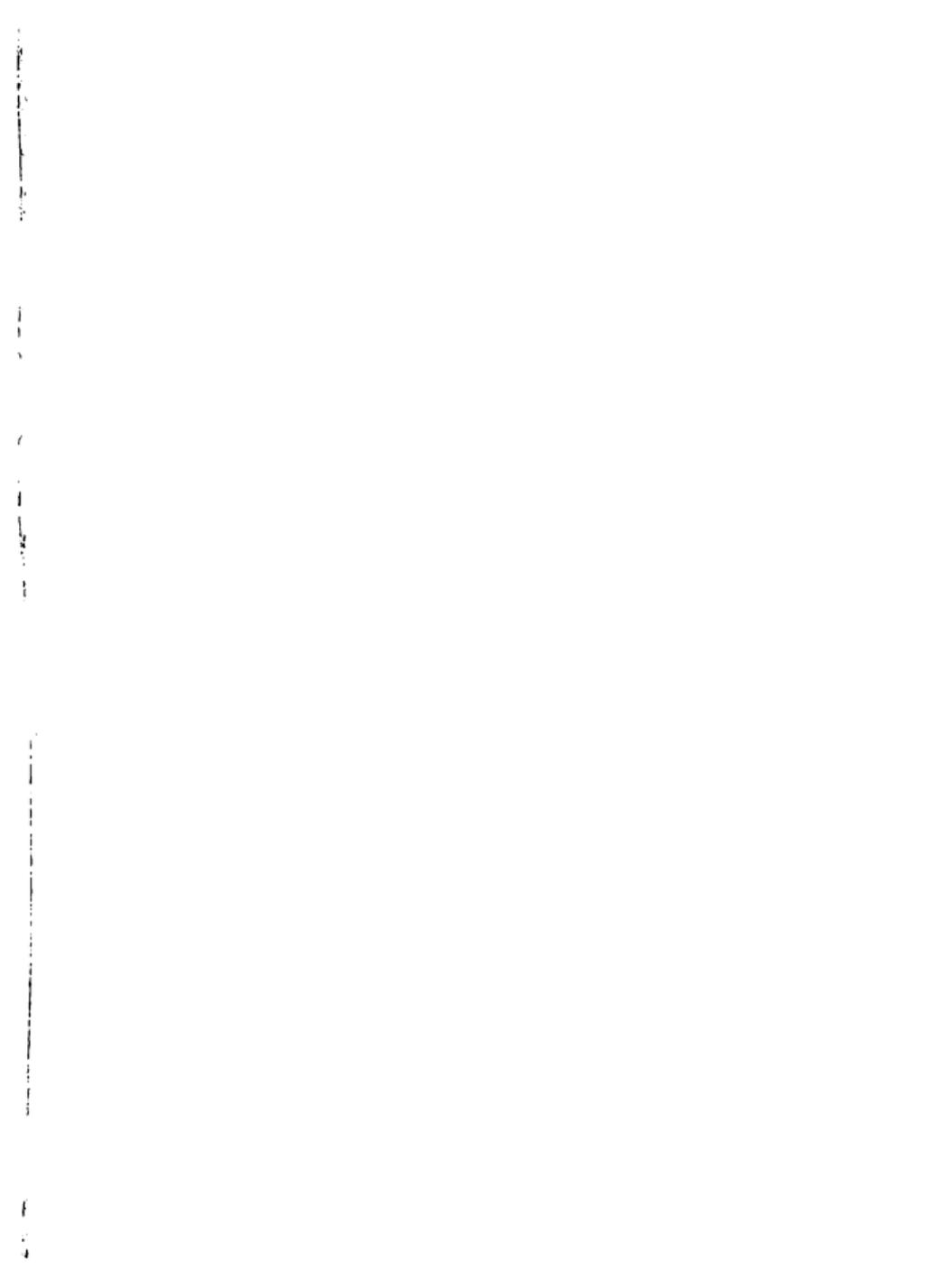


كِتَابُ التَّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث العاشر

السخرية واللمز والتنابز

﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾



المبحث العاشر

السخرية واللمز والتنابز

قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْحَرُونَهُمْ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِثْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١).

يُستدل بهذه الآية المباركة على حرمة السخرية وكذلك يُستدل بها على حرمة اللّمز والتنابز بالألقاب، فالمبحث حول الآية وتقريب الاستدلال بها على حرمة هذه العناوين الثلاثة وتحديد ما هو موضوع الحرمة لكل من هذه العناوين يقع ضمنَ جهاتٍ من البحث:

معنى السخرية واللمز والتنابز:

الجهة الأولى: السخرية تعني في استعمال العرب التحقير والإذلال وامتهان الآخرين بالوضع من قدرهم والخطّ من شأنهم إمّا بالقول وذلك بوصفهم بحقير الصفات ووضع الأفعال أو بالفعل كإلقاء القذارات عليهم أو في طريقهم أو وضع الرجل في موضعٍ يحطّ من شأنه مثل حبسه في حظيرة الغنم أو في كنيف أو تمزيق ثيابه بغيّة إذلاله أو البصق في وجهه فكل ذلك وشبهه يُعدّ من السخرية.

(١) سورة الحجرات/ ١١.

ومادة سخر إذا تعدت لمفعولها بنفسها أفادت معنى القهر والإجاء أو ما يقرب من هذا المعنى كما في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾^(٤) ففي تمام هذه الأمثلة أفادت مادة سخر معنى الجري وفق مشيئة وإرادة الفاعل «المسخر» وهي متعدية لمفعولها بنفسها وهي الشمس في الآية الأولى والبحر في الآية الثانية والفلك في الآية الثالثة، والمفعول به في الأمثلة المذكورة هو المسخر والذي يكون محلاً لتسخير الفاعل. أمّا في المثال الأخير وهو قوله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ فمعناه ليسخر بعضكم بعضاً فيتخذ منه خادماً أو طريقاً للوصول إلى مراداته ومآربه ومصالحه.

وأما إذا تعدت مادة سخر إلى مفعولها بحرف الجر - وهي «من» غالباً والبناء على لغة رديئة كما قيل - فمفادها يكون التحقير والإذلال والاستهزاء كما في قوله تعالى: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾^(٦) وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلِ مِن قَبْلِكَ

(١) سورة إبراهيم / ٣٣.

(٢) سورة النحل / ١٤.

(٣) سورة إبراهيم / ٣٢.

(٤) سورة الزخرف / ٣٢.

(٥) سورة التوبة / ٧٩.

(٦) هود / ٣٨.

فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١١﴾ فالآية قد فسّرت الاستهزاء بالسخرية وفسّرت السخرية بالاستهزاء فدلت على استعمال اللفظين في معنى واحد.

وأما اللمز: فقليل هو العيب في الوجه وذلك في مقابل الهمز وهو التعيب في الغيب، يُقال: لمز يلمز لمزاً، ورجل لمّاز ولمزة، أي عيَاب، وأصله كما قيل: الإشارة بالعين ونحوها، كالرأسِ والشِّفَةِ مع كلامٍ خَفِيٍّ، فهو كالغمز في المواجهة وإن كان قد يختلف من جهة أنّ الغمز قد لا يكون لغرض التعيب وإنّما هو لغرض الإشارة إلى شيء بالعين أو الشفة، وأمّا اللمز فهو غمز بالعين أو الشفة أو الإشارة باليد لغرض التعبير والتعيب ويكون مصحوباً بكلامٍ خفي، ولعلّ هذا القيد ليس مأخوذاً في صدق اللمز، ثم إنّ اللمز استعمل في مطلق التعيب والتعير في محضر المعاب وإن كان باللسان دون غمز، وقيل إنّ الأصل في اللمز هو الدفع في مثل الصدر والضرب ثم استعير للتعيب لأنّه بمثابة الطعن في الصدر، وقد استعمل القرآن الكريم اللمز في التعيب في مثل قوله تعالى يصف المنافقين: ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا ﴾ (١١) وقوله تعالى يصف المنافقين الذين كانوا يُعَيِّرُونَ فقراء المؤمنين المتطوعين بالصدقات بأنّ ما يبذلونه ضئيلاً محتقراً: ﴿ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ (١٢).

(١) الأنعام/ ١٠، الأنبياء/ ٤١.

(٢) التوبة/ ٥٨.

(٣) التوبة/ ٧٩.

وأما التنايز بالألقاب: فمعناه التداعي بالألقاب، والمصدر النبز والذي يعني ذكر الغير بلقب، يُقال نبزه أي لَقَبه، والنبز بتحريك الباء يعني اللقب والجمع أبناز، ورجلٌ نُبَزَةٌ، كهُمَزَةٌ يُكثَر من تلقيب الناس، والتنبيز هي التسمية والتلقيب، ويكثر استعماله فيما يكون ذمًّا، ولذلك يكون المراد من التنايز بالألقاب هو أن يذكر بعضهم بعضًا بالألقاب والأوصاف المذمومة.

مدلول قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ...﴾:

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ خطابٌ بالنهاي عن السخرية بمعنى الاستهزاء والتحقير والخطاب موجّه للرجال بأن لا يسخروا من الرجال، وذلك لأنّ القوم يعني الرجال لغة، نعم قد يُستعمل في الأعم كما في خطاب الأنبياء لأقوامهم كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ هَبْنَا قُرَيْشًا لِلْكَافِرِينَ أَكْفَادًا وَمَا يَكْفُرُونَ إِلَّا فِي سِحْرٍ﴾ (١) فهو وإن كان يُستعمل في الأعم ولكنه إذا استعمل في مقابل النساء كان بمعنى الرجال كما في قول الشاعر:

ولا أدري وسوف إخال أدري أقوم آل حصنٍ أم نساء^(٢)

ثم إنَّ نهي القوم عن السخرية من قومٍ ينحلُّ إلى نواهي بعدد أفراد الرجال المخاطبين بالنهاي وعدد الرجال المنهي عن السخرية منهم، فمفاد قوله: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ هو نهي كلِّ رجلٍ عن السخرية من أيِّ رجلٍ، فمساق الآية كمساق قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣) فهو

(١) العنكبوت/١٦.

(٢) الصحاح - الجوهري - ج ٥/٢٠١٦.

(٣) سورة آل عمران/٢٨.

نهى لكل مؤمن أن يتخذ أي كافر ولياً، نعم قد يكون في نهى المجموع عن السخرية من المجموع إشارة إلى الحالة الغالبة وهي وقوع السخرية في المحافل التي يجتمع فيها الناس فتسخر فئة من فئة، وأبناء قبيلة من أبناء قبيلة أخرى، وتتقص عشيرة في أنديتها من أقدار عشيرة أخرى وتتخذ من معائبها أو ضعفها أو إخفاقاتها موضعاً للتندر.

ثم أن نهى الرجال عن السخرية من الرجال دون النساء ونهى النساء عن السخرية من النساء دون الرجال، منشأه ظاهراً عدم تعارف سخرية الرجال من النساء بل إن ذلك كان مستهجنًا ويُعدُّ فعله منقصة يئنزه عنها ذوو المروءات من الرجال، وكذلك فإن الغالب هو أن المرأة تسخر من امرأة مثلها ولأن العادة هو أن ذلك يقع في محافل النساء، فيكون ذكر الرجال والتندر بمعائبهم في محافل النساء معيباً، أو لأن السخرية تنشأ عادةً عن التنافس والتحاسد ولأن المسخور منه يشغل اهتمام الساخر، وهذه المناشئ يغلب وقوعها فيما بين أفراد الجنس الواحد، فالمرأة مثلاً لا تنافس الرجل في شجاعته وقوته، والرجل لا يُنافس المرأة في جمالها.

قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ بيان للباعث المخبوء في مكنون النفس للسخرية وهو توهم الخيرية، فأفادت الآية أن ذلك لا يكون محرزاً لأحد، فقد يكون المسخور منه خيراً عند الله تعالى من الساخر، وذلك هو مناط الخيرية الواقعية وليس هو ما يتوهمه الناس ويعتبرونه مناطاً للخيرية والتميز، فالأكرم والأجدر بالخيرية هو من يكون كذلك عند الله تعالى وذلك لا يُعرف إلا من الله

جَلَّ وعلا. وبهذا تنتفي بواعث السخرية والفخر والإستعلاء والإستطالة على الآخرين لو يعقل الإنسان ويتخلَّى عن جهله وغلوائه واعتداده بنفسه.

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْخَرُوا مِن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ يعني ولا يسخر نساء من نساء، فالواو عاطفة «ونساء» فاعل لفعل محذوف تقديره «يسخر» دلَّت عليه الفقرة السابقة المعطوف عليها، وقوله ﴿مِن نِّسَاءٍ﴾ جار ومجرور متعلق بالفعل المحذوف «يسخر» والظاهر أنَّ حرف الجر «مِن» بيانية أي لبيان المسخور منه، وقد تكون تبعيضية بمعنى لا يسخر نساء من بعض النساء.

مدلول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ...﴾:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ نهي للمؤمنين عن لَمَز بعضهم لبعض وتعبير بعضهم لبعض وذكره بمعانيه وما يحطُّ من قدره، وإسناد اللمز للنفس للتعبير عن أنَّ مَنْ عاب غيره وانتقص من قدره فكأنَّه عاب نفسه وانتقص من قدر نفسه، أو للتعبير عن أنَّ المؤمنين كنفسٍ واحدة فمَنْ أساء إلى واحدٍ منهم فكأنَّها أساء لجماعة المؤمنين وفي ذلك تفضيحٌ للفعل وتأكيذٌ على شناعته.

وقيل إنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ هو لا تفعلوا المعاصي والمخزيات فتكونوا في موضع لَمَز الناس وتعبيرهم، فمَنْ اجترح المخزيات والمعاصي فتسبَّب في أنَّ يُعيرَ الناس بها فكأنَّه قد لَمَز نفسه وعابها إلا أنَّ المعنى الأول هو الأظهر من الآية.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ أي لا تنداعوا بالألقاب المشينة

والوضيعة التي تسوء مَنْ يُلقَّب بها كأن يدعو أحدكم الآخر بصفاتِ الفاسقين أو الكافرين ثم قال تعالى: ﴿بِئْسَ الْأَتْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ والمراد من الاسم ذكر الذكر، يُقال ذاع اسمه بين الناس أي ذاع ذكره، والمعنى هو أنه بئس الذكر أن يُذكر المؤمن بصفات الفاسقين، والغرض من هذا البيان هو التشنيع على المتنازيرين وأنه يقبح منهم تلقيب أهل الإيمان بها لا يليق إلا بالفاسقين، وقد يكون المراد هو أنه يقبح بالمؤمن أن يتَّسم بسماة أهل الفسوق وذلك بتلقيبه بالألقاب الوضيعة والمسيئة، ومعنى ذلك أن التنابز بالألقاب من صفات أهل الفسوق وأن من يفعل ذلك فقد اتسم بسماتهم. ثم حذرت الآية المؤمنين من الإقامة على هذه المناهي الثلاث وأفادت أن مَنْ اجترح شيئاً منها فلم يتب فهو في عداد الظالمين: ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ولعلَّ في ذلك إشارة إلى أنَّ هذه المناهي تُعدُّ - مع الإصرار عليها - من كبائر الذنوب، وذلك لأنَّ الظلم من الذنوب التي توعدَّ الله تعالى فاعله بالنار في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الخُلْدِ هَلْ تُجْرُونَ إِلَّا يَمَّا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْمُونَ﴾^(٢).

موضوع النهي عن السخرية واللمز والتنابز:

الجهة الرابعة: الظاهر من الآية أن موضوع حرمة السخرية وكذلك اللمز والتنابز هم المؤمنون، فقوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قومٍ﴾ وإن كان ظاهراً في

(١) سورة يونس/ ٥٢.

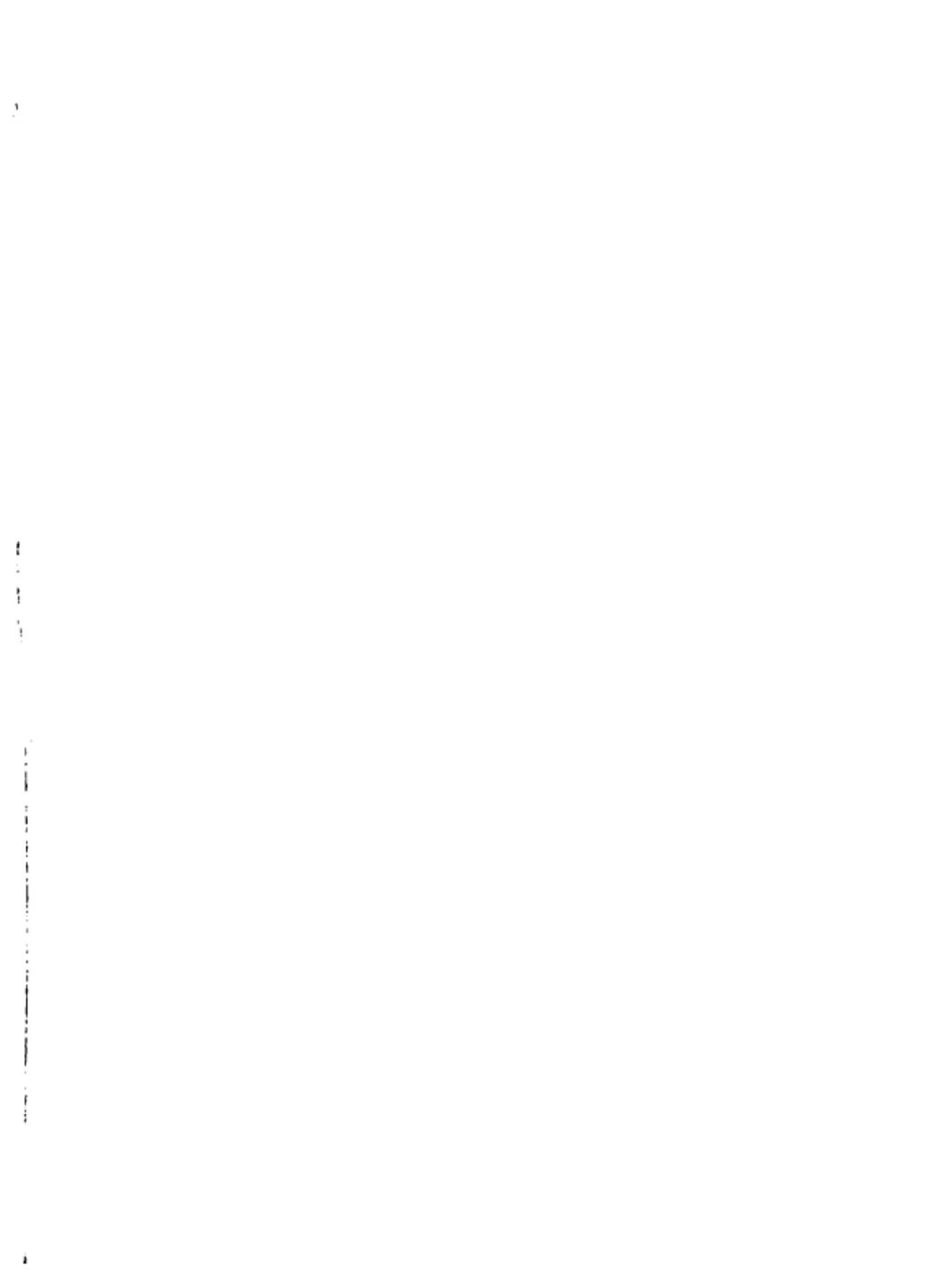
(٢) سورة الطور/ ٤٧.

الإطلاق ولكن ذلك بقطع النظر عن ذيل الفقرة المذكورة وهي قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ وأما مع النظر إليها فإن الآية لا تكون ظاهرة في الإطلاق فإن احتمال خيرية المسخور منه لا يكون إلا في فرض كون المسخور منه مؤمناً، فالكافر لا يكون خيراً من المؤمن قطعاً وكذلك المنافق ومن يحكمه، فهذه القرينة يتعين استظهار إرادة المؤمنين من موضوع حرمة السخرية، ولو قيل إن ذلك لا يقتضي ظهور الآية في اختصاص حرمة السخرية بالمؤمن فلا أقل من أن ذلك مانع من ظهورها في الإطلاق فإن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على التقييد مانع من انعقاد الظهور في الإطلاق.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ فهو شديد الظهور في اختصاص موضوع الحرمة بالمؤمنين، فإن موضوع النهي عن اللمز هو قوله: ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ والمخاطبون بالنهي هم المؤمنون. وقد نزلت الآية المنهي عن لزمهم منزلة النفس، وذلك إنما يناسب جماعة المؤمنين خاصة، وهي قرينة أخرى على اختصاص موضوع الحرمة بالمؤمنين.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ فكذلك هو ظاهر في اختصاص موضوع النهي بالمؤمنين فهم المنهون عن نبز بعضهم بعضاً، فمتعلق النهي هو التنابز أي تبادل النبز، فالمخاطب بترك النبز هو المؤمن وهو ذاته من يقع عليه النبز، وهذا لا يعني عدم دلالة الآية على حرمة النبز غير المتبادل فإن حرمة ذلك تثبت بالأولوية، على أن ذيل الآية والتي هي ظاهرة في أنها بصدد بيان الحكمة من النهي عن التنابز أفادت أنه يقبح وسم المؤمن بسما الفاسقين

فإنَّه بثس الفعل أن يُذكر المؤمن بما لا يكون لائقًا إلا بأهل الفسوق، هذا بناءً على الاحتمال الأول لمعنى الفقرة المذكورة، ويكفي قيام هذا الاحتمال - الذي يُرجح عليه الاحتمال الثاني - يكفي للمنع من ظهور النهي عن التنايز في الإطلاق.



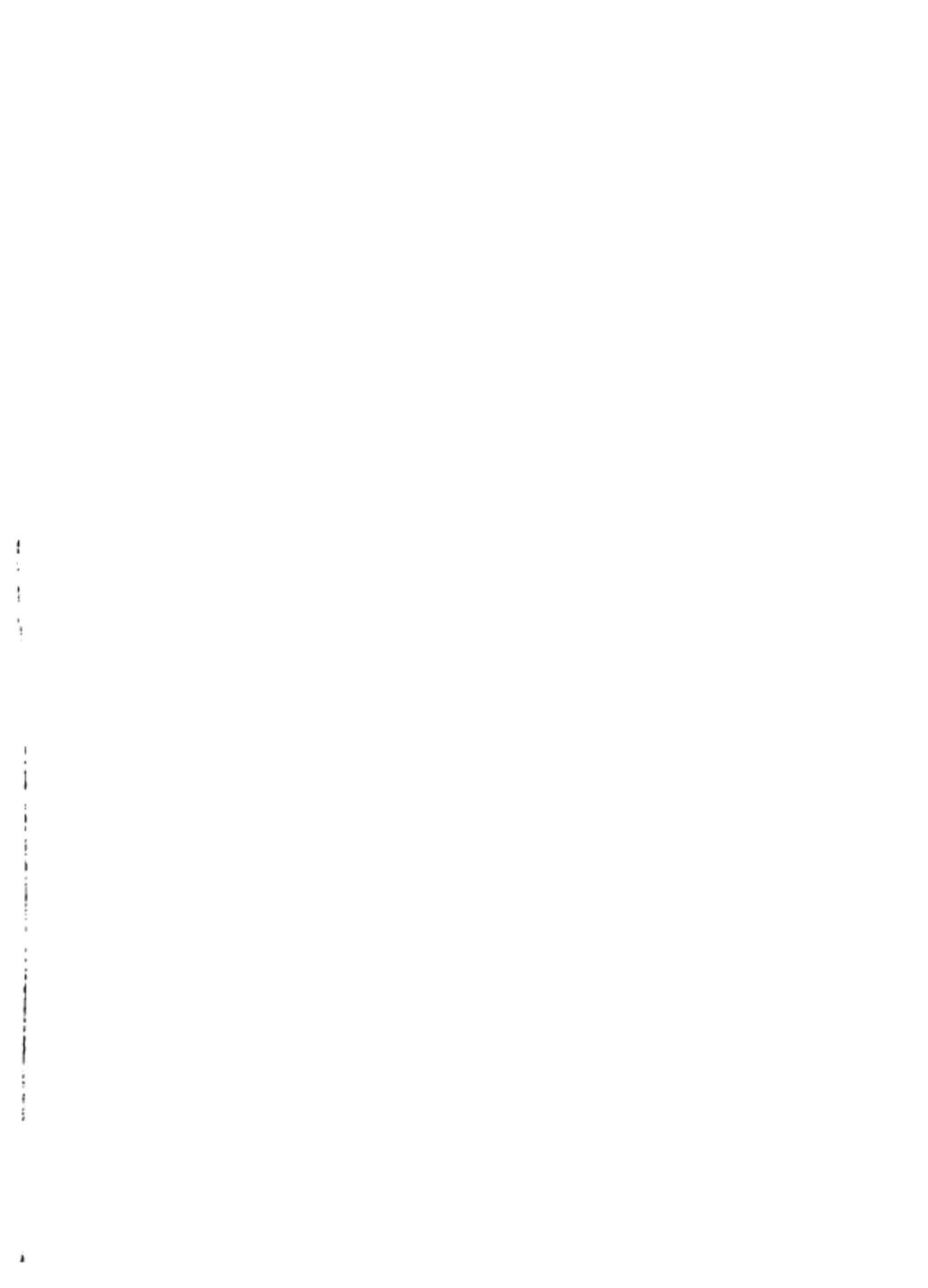


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الحادي عشر

التجسس والغيبة

﴿وَلَا يَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾



المبحث الحادي عشر

التجسس والغبية

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^(١).

يقع البحث حول هذه الفقرة من الآية الشريفة في مقامين:

المقام الأول: حول مدلول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجَسَّسُوا﴾.

المقام الثاني: حول مدلول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾.

معنى التجسس لغةً وحدود دائرة هذا المفهوم:

أمَّا المقام الأول: فالمراد من التجسس هو التفتيش والتنقيب والبحث عمًا خفي من أحوال الناس بغية الوقوف على معائبهم وعثراتهم وزلاتهم المستورة أو خصوصياتهم التي يحرصون على خفائها عن الناس ولا يرضون بإفشائها، والأصل في التجسس من الجسس وهو الفحص عن أحوال المريض بمسّ عرقه للتعرف على مقدار النبض وكيفيته، يُقال جسسه بيده واجتسه بمعنى مسّه لاستكشاف حاله، ويُقال لموضع الجسس المجسس والمجسّسة، والجواس هي أدوات الجسس كاليد واللسان والشم والسمع والنظر، ويُقال لها الجواس أيضًا لأنّه بها

(١) سورة الحجرات/١٢.

يُستخبر الشيء، هذا بحسب الأصل اللغويّ لمادة جسّ ثم استعمل الجسّ مجازاً في الفحص عن الأخبار والبحث عنها بتلطف فيقال تجسّستُ فلاناً يعني بحثتُ عن أحواله وأخباره، وغالباً ما يُستعمل التجسّس في البحث والتفتيش عن العورات والمعائب والأخبار المسيئة، وعلى خلاف ذلك التجسّس فإنّه غالباً ما يُستعمل عن استخبار البشائر والأحوال الحسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿بَيْنِيْ أَدْهَبُوا فَتَحَسَّبُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾^(١) وقيل إنّ التجسّس طلب الأخبار للغير، ويُقال لمن يفتش عن الأخبار ليكشفها لمن تهّمه جاسوس، ويقال لصاحب الأسرار المسيئة جسيس.

ومن ذلك يتّضح أنّ المراد من التجسّس هو طلب معرفة الأخبار من طريق البحث والتفتيش، وبمقتضى مناسبات الحكم والموضوع يكون المراد من التجسّس المنهية عنه في الآية هو التفتيش عن أحوال الناس المستورة والتتبع لمعائبهم وعوراتهم وزلاتهم وما يهدم مروءاتهم، وكذلك التفتيش والفحص عن خصوصياتهم التي يحرصون على خفائها ولا يرضون بإفشائها.

ثم إنّ لا فرق في حرمة التجسّس بين تصدّي المكلف بنفسه للتفتيش عن معائب الناس وعوراتهم وبين تكليف غيره بذلك، فإنّ عنوان التجسّس صادق في كلا الفرضين، وكذلك لا يُعتبر في حرمة التجسّس قصد الإفشاء، فحتى لو كان بانياً على عدم الإفشاء والكشف عمّا يقف عليه من أسرار الناس بعد التفتيش عنها فإنّ ما يفعله من التفتيش والبحث عن أحوالهم ومكوماتهم

يكون محرماً، إذ لا يُعتبر في صدق التجسس أكثر من التصدي للبحث والتفتيش عن أحوال الناس المستورة.

نعم لا يصدق التجسس على البحث عن أحوال الإنسان الظاهرة والتي تكون معروفة بطبعها في وسطه ولكن السائل عنها يجهلها نظراً لبُعده عن محيطه أو لأي مانعٍ آخر.

موضوع النهي عن التجسس في الآية:

هذا ما يتصل بمتعلّق النهي عن التجسس، وأمّا موضوعه فالظاهر من سياق الآية هم خصوص المؤمنين، فهم الذين لا يجوز التفتيش عن معابهم ومكتوماتهم، فإنّ الخطاب في الآية موجّه للمؤمنين حيث بدأت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾^(١) ثم قالت بعد النهي عن التجسس: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحُبُّ أَحَدُكُمْ﴾ فموضوع النهي عن التجسس وموضوع النهي عن الغيبة واحدٌ ظاهراً بمقتضى وحدة السياق، فبهذه القرينة لا ينعقد للآية ظهورٌ في الإطلاق، وحتى لو لم يتم القبول بكون ذلك قرينةً على أنّ موضوع النهي عن التجسس هم خصوص المؤمنين فلا ريب أنّها صالحة للقرينة، فلا ينعقد لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجَسَّسُوا﴾ ظهور في الإطلاق.

ويؤيد ذلك صحبة محمد بن مسلم أو الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَطْلُبُوا عَثْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّ مَنْ تَبَعَ عَثْرَاتِ أَخِيهِ تَبَعَ اللَّهُ عَثْرَاتِهِ

وَمَنْ تَتَّبَعَ اللَّهَ عَزَّاتِهِ يَقْضِخْهُ وَلَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ»^(١) وهكذا فإن أكثر الرويات - ظاهراً - المتصدية للنهي والتحذير عن تتبع وإحصاء العثرات مختصة بالمؤمن ولهذا لم يقم دليل على حرمة أكثر من ذلك بهذا العنوان، نعم قد يجرم بعناوين أخرى.

وأما المقام الثاني: فحول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ والبحث عن ذلك يقع في جهات:

في تحديد مفهوم الغيبة:

الجهة الأولى: وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة المنهية عنها في الآية، والمعروف بين الخاصة والعامة في تعريفها هو أنها ذكر الغير في غيبته بما يكرهه لو سميته رغم أنه حق.

وقد أوردوا على هذا التعريف بأنه ليس مانعاً من دخول ما ليس بغيبة في التعريف، فإن مما لا ريب فيه أن ذكر الإنسان في غيبته بالمدح والثناء أو بفعل بعض الخيرات والمبرات ليس من الغيبة وإن كان يكره ذلك لو سميته بل ليس من الغيبة أن تذكره بفعل بعض المباحات المتعارفة والتي لا تهدم المروءة ولا تُوجب التنقص.

وهذا الإيراد إنما يتم من ملاحظة حاق ألفاظ التعريف لكن هذا الذي يقتضيه ظاهر ألفاظ التعريف غير مقصود، فالمقصود من ذكره بما يكره هو ذكره في غيبته بالذم والمعائب أو الأفعال التي يكره الإنسان السوي أن يُذكر بها، وهذا هو معنى الحديث الشريف المروي عن أبي ذر في وصية النبي ﷺ له، قال:

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٣٥٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢١٠.

قلتُ: «يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره، قلتُ: يا رسول الله فإن كان فيه ذاك الذي يُذكر به؟ قال: اعلم أنّك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته»^(١).

فالواضح أن المراد من قوله ﷺ في تعريف الغيبة: «ذكرك أخاك بما يكره» هو ذكرك له بالذمّ والمعائب والأفعال المشينة وما أشبه ذلك. نعم التعريف الوارد في الحديث للغيبة أحصّ من التعريف المشهور حيث لم يقل ذكرك للغير وإنما قال: «ذكرك أخاك بما يكره» وهو المطابق لمدلول الغيبة المنهي عنها في الآية، فذكرك لمطلق الغير بما يكره قد يكون هو المناسب للمعنى اللغويّ والعرفي للغيبة ولكن الغيبة المنهي عنها هي خصوص الذكر للمؤمن بما يكره. وثمة إيّراد آخر على التعريف وهو أنّه يستلزم خروج ما يُحرز أنّه من الغيبة عن تعريف الغيبة، وهو ذكر المؤمن بأفعالٍ أو صفاتٍ مذمومة لدى نوع الناس أو المتدينين إلا أنّ المذكور بها لا يكره أن يُذكر بها وذلك مثل أن تقول أن زيداً يعمل عند السلطان أو يحضر مجالس اللهو والطرب أو أنّه يأكل الربا، فلو كان المذكور بهذه المعائب المستورة لا يكره ولا يستنكف من نسبتها إليه فإن ذلك لا يكون من الغيبة بناءً على التعريف المذكور رغم أنّه لا إشكال في أنّها من الغيبة، وبهذا لا يكون التعريف جامعاً.

هذا وقد أفاد السيد الخوئي رحمته الله (٢) أنّه لم يرد في نصّ صحيح تعريف للغيبة حتى

(١) الأمامي - الشيخ الطوسي - ص ٥٣٧، وسائل الشيعة - الخرج العاملي - ج ١٢ / ص ٢٨١.

(٢) مصباح الفقاهة - السيد الخوئي - ج ٣٥ / ص ٥٠١.

يُلتزم بحدوده، وكذلك فإنَّ مفهوم الغيبة وإنَّ كان واضحاً في الجملة عرفاً ولغةً ولكنَّه مجملٌ من حيث حدوده الجامعة والمانعة، ولهذا يتعيَّن الإقتصار فيما يُبنى على حرمة على القدر المتيقَّن ويكون الحكم الجاري في الموارد التي يقع الشكُّ في أنَّها من الغيبة هو البراءة من الحرمة لأنَّها تكون من موارد الشك في التكليف. إلا أنَّ الظاهر هو أنَّ ثمة ما يُمكن الاحتجاج به من الروايات المتصدِّية لتعريف الغيبة وهي رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق عليه السلام قال: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمَّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(١).

فطريق الرواية إلى عبد الرحمن بن سيابة معتبر، وأمَّا عبد الرحمن فقد ثبت حسنه على أقلِّ تقدير، فروايته معتبرة ويصحُّ الاحتجاج بها، والذي يُهون الخطب هو أنَّ ما أفادته معتبرة عبد الرحمن بن سيابة مساوٍ لما هو القدر المتيقَّن ممَّا يصدق عليه عنوان الغيبة وهو أنَّ تذكر أخاك في غيبته بما ستره الله عليه من العيوب والنقائص. فهذا هو معنى قوله عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمَّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه».

فبقوله عليه السلام: «أن تقول في أخيك» يخرج غير المؤمن، وأمَّا قوله عليه السلام: «ما ستره الله عليه» فالاسم الموصول ظاهر في إرادة العيوب والنقائص المستورة، ومقتضى التعبير بالمستورة هو أنَّه واجد لها واقعاً ولكنَّها مستورة عن الناس،

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٣٥٨، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٢٨٨.

وقد صرَّح ذيل الرواية أنَّ ذكره بما ليس فيه ليس من الغيبة بل هو من البهتان والذي هو أشدُّ حرمةً من الغيبة، ثم أفاد الإمام عليه السلام أنَّ ذكر المؤمن بمثل العجلة والحدة الظاهرتين على سلوكه - دون الخفتين - لا يُعدُّ من الغيبة، ومقتضى الإطلاق أنَّ ذلك ليس من الغيبة وإن كان يكره أن يُذكر بهما.

وهنا عددٌ من التنبيهات يذكرها الفقهاء تنقيحاً لموضوع الغيبة المنهي عنه

في الآية:

العيوب المستورة هي الأعم من المتصلة بالدين وغيره:

التنبيه الأول: هو أنَّ المراد من العيوب والنقائص المستورة التي يكون ذكرها من الغيبة هو الأعم من العيوب والنقائص المتصلة بدين الرجل أو خلقه أو المتصل منها ببدنه أو نسبه أو متعلقاته من ثيابه ومسكنه ومركبه ومكسبه وكل ما يتصل به ويشينه لو قد ذُكر به. فإنَّ الذكر لما هو مستور ممَّا يتصل بهذه الشؤون يُعدُّ من ذكر ما ستره الله من عيوب الرجل ونقائصه ولذلك فهو من الغيبة.

نعم بناءً على ما ورد في معتبرة داود بن سرحان تكون العيوب التي يُعدُّ ذكرها من الغيبة هي خصوص العيوب المتصلة بالدين كمقارفة بعض المحرمات أو الترك لبعض الفرائض، فإنَّ ذلك هو المستظهر من معتبرة داود بن سرحان قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْغَيْبَةِ قَالَ: هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ، وَتَبَّتْ عَلَيْهِ أَمْرًا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ^(١) فَإِنَّ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٣٥٧، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٢ / ص ٢٨٨.

الظاهر من قوله عليه السلام: «وَبُتِّ عَلَيْهِ أَمْرًا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يُقَمَّ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ» هو أن هذا الأمر المستور من قبيل الذنوب، وكذلك فإنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: «أَنَّ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ» هو أن تذكره بها يشينه في دينه.

إلا أن الظاهر هو عدم التنافي بين ما أفادته معتبرة عبد الرحمن بن سيابة وبين ما أفادته معتبرة داود بن سرحان فإنَّ معتبرة ابن سرحان وإنَّ حَصَّتْ الغيبة بالعيوب المتصلة بالدين لكنَّها لا تنفي الغيبة عن ذكر العيوب المتصلة بغير الدين، ولذلك فهي لا تصلح لتقييد الإطلاق المستظهر من معتبرة عبد الرحمن بن سيابة.

لا يُعتبر قصد الانتقاص في صدق الغيبة:

وهل يُعتبر في تحقُّق الغيبة ذكر العيوب المستورة بقصد الانتقاص - كما قيل - بحيثُ يكون ذكرها دون قصد الانتقاص لا يُعدُّ من الغيبة؟
الظاهر أنَّه لا يُعتبر ذلك في تحقُّق الغيبة، فحتى لو لم يكن قاصداً من ذكر العيوب المستورة الانتقاص فإنَّ ما فعله يكون من الغيبة، وذلك لأنَّه لم يُؤخذ في شيء من الروايات المبيَّنة لمعنى الغيبة قصد الانتقاص، كما أنَّ ذلك ليس دخیلاً في صدق الغيبة عرفاً ولغةً، فالغيبة هي الكشف عن العيوب المستورة، وهذا يتحقَّق حتى مع الذهول عن استلزام ذلك للانتقاص من المذكور بالعيوب، فالانتقاص أثرٌ للغيبة وليس مقوِّماً لها، فالغيبة ليست من قبيل عنوان الهتك الذي قد يُقال بأنَّه لا يصدق إلا مع القصد.

ذكر العيوب هو الأعم من الذكر باللسان ومن التصريح:

التنبيه الثاني: إنَّ تعريف الغيبة بأنَّه ذكرُك أخاك بما ستره اللهُ عليه لا يُراد منه الذكر باللسان وحسب فإنَّ الغيبة تصدق دون ريب حتى بذكره في غَيْبته بعيبٍ مستور بواسطة الكتابة، وإنَّها قيل في تعريف الغيبة بما يظهر منه الذكر للعيوب باللسان باعتباره الوسيلة الرائجة والمتعارفة وإلا فالتعريف للغيبة الوارد في الروايات وفي كلمات اللغويين وفيما هو المتفاهم العرفي غير قاصرٍ عن الشمول للذكر الكاشف عن المستور بواسطة الكتابة بل تصدق الغيبة حتى لو كان الكشف عن المستور بواسطة الإشارة أو الحكاية للفعل بحركات الجسد فإنَّ المناطق في صدق الغيبة هو إيجاد الكشف للمستور بقطع النظر عن أداة الكشف. ثم إنَّ الكشف عن العيب المستور في غَيْبة الرجل قد يكون بالتصريح وقد يكون بالتعريض كما لو قيل إنَّ زيدا يشتغل بتجارته دون توقف من حين إرتفاع النهار حتى تغرب الشمس فإنَّ مقتضى ذلك أنَّه لا يُصَلِّي الظهرين، ولا إشكال في صدق الغيبة على مثل هذا التعريض لأنَّه من الكشف عن العيب المستور فهو المناطق في صدق عنوان الغيبة وأما خصوصيات الكاشف فليست دخيلة في ما به تتحقَّق الغيبة.

اعتبار علم السامع بمن هو المذكور بالعيب المستور:

التنبيه الثالث: يُعتبر في صدق الغيبة أن يكون المذكور بالعيب المستور معلوماً لدى السامع، إذ مع جهل السامع بالرجل المقصود لا يتحقَّق الكشف

للعيب المستور كما هو واضح، نعم بناءً على أن المراد من الغيبة هي ذكر أخاك بما يكره يكون ذكره بالعيب في هذا الفرض من الغيبة وإن لم يعلم السامع من هو المقصود، وذلك لأن المتكلم بحسب الفرض يقصد شخصاً بعينه ولو علم الشخص المقصود أنه ذكره بهذه العيوب لكره ذلك حتى مع كون السامع جاهلاً بمن هو المقصود، وعليه يصدق في هذا الفرض أنه ذكر أخاه بما يكره، فيكون ذلك من الغيبة لو تم هذا التعريف، لكنه غير تام كما أتضح مما تقدم، فإن المناط في صدق الغيبة هو الكشف عن العيب المستور وهو في هذا الفرض غير متحقق لافتراض جهل السامع بمن هو المقصود.

لا تصدق الغيبة مع حضور المذكور بالعيب المستور:

التنبيه الرابع: قد يُقال - كما قيل - إنه بناءً على تعريف الغيبة بما ورد في معتبرة عبد الرحمن بن سيابة وهو أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه قد يُقال إنه بناءً على هذا التعريف يكون ذكر المؤمن في محضه بعيبٍ مستور داخلياً مفهوم الغيبة لأن التعريف لم يأخذ في تحقق الغيبة أكثر من ذكر المؤمن بعيبٍ مستور، وهذا يصدق حتى لو كان المذكور بالعيب حاضرًا.

إلا أن الصحيح أن الغيبة لا تصدق في فرض حضور المذكور بالعيب المستور حتى بناءً على هذا التعريف، وذلك لوضوح دخالة غياب المذكور بالعيب في كل تعريفات الغيبة، فهو قوام مفهوم الغيبة، وأما عدم أخذه في أكثر التعريفات فمنشأه أن نفس عنوان الغيبة يحمل هذا القيد فيكون ذكره والتصيص عليه مستدرَكًا، ولهذا فهو مأخوذ في كل تعريف للغيبة وإن لم يُذكر.

وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ أَنَّ الْآيَةَ شَبَّهَتْ الْغَيْبَةَ بِأَكْلِ لَحْمِ الْمَيْتِ، فَإِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ لَا يَصْدُقُ إِلَّا مَعَ افْتِرَاضِ غَيْبَةِ الْمَذْكُورِ بِالْعَيْبِ وَعَدَمِ حُضُورِهِ فَيَكُونُ بِذَلِكَ شَبِيهًا بِبَيْتِ الْفَاقِدِ لِلشُّعُورِ، فَكَمَا أَنَّ الْمَيْتَ لَا يَشْعُرُ بِمَا يُفْعَلُ بِهِ كَذَلِكَ الْغَائِبِ، وَأَمَّا الْحَاضِرُ فَإِنَّهُ يَشْعُرُ بِمَا يُقَالُ فِيهِ فَلَا يَكُونُ تَشْبِيهَهُ بِالْمَيْتِ مَنَاسِبًا.

موضوع النهي عن الغيبة هو المؤمن:

الجهة الثانية: الظاهر من الآية الشريفة أن موضوع النهي عن الغيبة هو المؤمن خاصة، فإن ذلك هو مقتضى كون الخطاب موجَّهًا للمؤمنين والتعبير بعده بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ وكذلك التعبير بعده بقوله: ﴿أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ فإن أخا المؤمن هو المؤمن كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾^(١) فلا إطلاق في الآية يشمل غير المؤمن، فلا بد للبناء على حرمة غيبة غير المؤمن من التماس دليل آخر، وحيث لا دليل على الحرمة فتكون غيبة غير المؤمن على أصل الإباحة، والمقصود من المؤمن هو المعتقد بالعقائد الحقَّة كما نصَّت على ذلك الروايات المتواترة.

حرمة غيبة الصبيِّ المميِّز:

وعليه فهل يقتضي ذلك حرمة غيبة الصبيِّ المميِّز؟

الظاهر هو شمول الحكم بحرمة الغيبة للصبيِّ المميِّز، وذلك لصدق عنوان

المؤمن عليه، فالمؤمنُ هو المدرك للعقائد الحقَّة والمعتمدُ بها، والمفترضُ في الصبيِّ المميِّز أنَّه كذلك، وحيث لم يُعتبر في الحكم بحرمة الغيبة تكليف المغتاب - بالفتح - لذلك فإنَّ إطلاق حرمة الغيبة للمؤمن يشملُه دون عناية ولا تجوُّز.

وما قد يُقال بأنَّ الغيبة تعني كشف عيبٍ مستور، وما يفعله الصبي نظراً لكونه غير مكلفٍ لا يُعدُّ عيباً، هذا القول لا يصحُّ، فإنَّ العيب لا يتمخض في ترك الواجب وفعل الحرام خصوصاً بناءً على ما ذكرناه من أنَّ المراد من العيب المستور هو الأعم من العيب المتَّصل بالدين أو الخلق أو البدن أو سائر المتعلقات، وكذلك بناءً على تعريف الغيبة بأنَّه ذكرُ أخاك بما يكره فإنَّ الصبيِّ المميِّز يكره - دون ريب - أن يُذكر في غيبته بسوء، ثم إنَّ عدم كون الصبيِّ مكلفاً لا يعني أن ما يرتكبه من محرِّمات ليس عيباً خصوصاً بعض المحرِّمات التي يُستهجن صدورها من مثله كالسرقة وعقوق الوالدين، فالصحيحُ أنَّه كما تحرم غيبة المؤمن المكلف كذلك تحرم غيبة الصبيِّ المميِّز، فإنَّ أدلة الحرمة غير قاصرة عن الشمول لمثله.

نعم لا تشمل أدلَّة التحريم للغيبة الصبيِّ غير المميِّز وكذلك المجنون فإنَّ ما يصدر عنها لا يُعدُّ عيباً، وأمَّا عيوب البدن وكذلك العيوب الخارجة عن الإختيار وإن كان ذكرها يُعدُّ من كشف العيب المستور لو كانت مستورة لكنَّ ذلك لا يكون محرِّماً لحرمة الغيبة، لأنَّ موضوع حرمة الغيبة هو المؤمن، والصبيُّ غير المميِّز وكذلك المجنون لا يصدق عليهما عنوان المؤمن فهما خارجان عن الحكم بحرمة الغيبة تخصُّصاً.

الوجه في استثناء اغتيااب الرجل لمن ظلمه من حكم الغيبة:

الجهة الثالثة: إنَّ ممَّا ذكروه في مقام تعداد مستثنيات الغيبة هو اغتيااب الرجل

سَ ظلمه بأن يروي للآخرين مظلّمته فيكشف بذلك عيبًا مستورًا المؤمن، فهي من الغيبة دون ريب ولكنها جائزة بحسب الدعوى.

وَيُسْتَدَلُّ لذلك بعددٍ من الوجوه أهمُّها وأتمُّها قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾^(١) بتقريب أنَّ الغيبة من أجلِّ مصاديق الجهر بالسوء، فإنَّ الكشف عن مساوئ ومعائب الآخرين جهراً بالسوء، والله تعالى لا يحبُّه إلا مَنْ ظلم، فيكون مقتضى الإستثناء هو أنَّ الجهر والكشف من المظلوم عن ظلم من ظلمه وإن كان من الغيبة ومن الجهر بالسوء ولكنه سائح، فإنَّ حكم المستثنى يكون على الضد من حكم المستثنى منه، وحتى بناءً على أنَّ الإستثناء منقطع فإنَّ الآية تدلُّ على جواز الغيبة من المظلوم للظالم لأنَّ مفاد الآية حينئذٍ هو أنه يُكره الجهر بالسوء لكنَّ المظلوم لا يُكره منه ذلك أي لا يكره منه الجهر بالسوء والذي منه الغيبة للظالم، نعم المستظهر من قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ هو جواز الانتصار لنفسه من ظالمه، فكلُّ ما يقع في طريق الانتصار لنفسه ودفع مظلّمته يكون سائغاً، وأمَّا الظلم لمن ظلمه فإنَّ الآية لا تدلُّ على جوازه، إذ أنَّ حرمة الظلم وقبحه غير قابلٍ للاستثناء والتخصيص، وعليه فما يُعدُّ عرفاً دفعاً للظلم وانتصاراً للنفس من الظالم يكون سائغاً للمظلوم، وأمَّا ما يُعدُّ عرفاً ظلماً للظالم فإنَّ الآية لا تدلُّ على جوازه، فإنَّ الله تعالى لا يُبيح الظلم بحال، فإذا

كان الذكر لمساوي الظالم يقع في سياق الدفع للمظلمة فإنه يكون جائزاً وما زاد على ذلك يكون مشمولاً لأدلة الحرمة يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^(١).

ويؤيد ما ذكرناه من أن المراد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ هو الانتصار للنفس من الظالم ودفع المظلمة قوله تعالى: ﴿وَلَمَنَ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ * عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾^(٢) ويستدل بهذه الآية أيضاً على جواز اغتياص الظالم إذا كان في سياق الانتصار للنفس والدفع لمظلمته، ولا يعد ذلك من الظلم لأن الطرف الآخر متى ما بدأ بالظلم والتعدى فإن عنوان الظلم والتعدى ينتفي عن ردّ الظلم والدفع له، فالفعل الذي يُصنّف عرفاً في التعدى والإساءة والظلم لا يُعد كذلك عرفاً إذا كان في إطار ردّ الظلم والانتصار للنفس من الظالم، كما هو الواضح من قوله تعالى: ﴿وَلَمَنَ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾ فإن الآية ظاهرة في نفي صفة الظلم عن الفعل الواقع في إطار الانتصار للنفس بعد وقوع الظلم عليها، فإن ذلك هو المستظهر من نفي السبيل عن المنتصر لنفسه ووصف غيره بالذين يظلمون الناس، فإن معنى ذلك أن المنتصر لنفسه ليس ممن يظلم الناس، فلا يرد على ذلك أن الآية لا تدل على جواز المجازاة بالمحرّم، فإن الآية لا تدل على ذلك قطعاً إلا أنّها تنفي الحرمة عن الغيبة الواقعة في إطار ردّ المظلمة.

(١) سورة المائدة/ ٨.

(٢) سورة الشورى/ ٤١ - ٤٢.

ما يُستدلُّ به على أنَّ الغيبة من كبائر الذنوب:

الجهة الرابعة: هل الغيبة من كبائر الذنوب؟

والجواب: هو أنه بناءً على ما يُنسب للمشهور من أن الكبيرة هي المعصية التي توعدَّ اللهُ تعالى فاعلها بالنار في القرآن الكريم تكون الغيبة من الكبائر إذا أمكن التصحيح لأحد الوجوه الآتية:

الوجه الأول: أن الله تعالى قد توعدَّ في كتابه فاعل الغيبة بالويل في آية الهُمزة وهي قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ والويل هو العذاب في جهنم كما نصَّت على ذلك بعض الروايات، والهُمزة اللُّمزة هو الذي يغتاب الناس ويطعن في أعراضهم، وبذلك يثبت المطلوب وهو أن الغيبة من الذنوب التي توعدَّ اللهُ فاعلها في كتابه بالنار، فهي إذن من كبائر الذنوب.

والجواب: عن هذا الوجه هو أنه بعد التسليم بأن المراد من الويل هو العذاب في النار فإنَّ عنوان الهمز وعنوان اللُّمز ليسا مرادفين لعنوان الغيبة، فالهمز يعني الطعن في أعراض الناس والتحقير لهم والتوهين من شأنهم، واللُّمز هو الطعن والتعيب بالإشارة وغمز العين وتحريك الرأس أو بالتعريض، وقيل في تعريفهما ما يقرب من هذين المعنيين، فبين هذين المفهومين ومفهوم الغيبة عموم وخصوص من وجه، فيجتمعان مع الغيبة في بعض المصاديق ويفترقان عنها في مصاديق أخرى، وعليه يكون المغتاب مستحقاً للويل إذا تصادق مع أحد هذين العنوانين، ومعنى ذلك أنه لا يكون مستحقاً للويل بصفته مغتاب وإنَّما يكون مستحقاً للويل بصفته همَّاز أو لمَّاز.

على أن الآية إنما توعدت بالعذاب الهمزة واللزمة وهما من صيغ المبالغة ومقتضى ذلك أن الموعود بالعذاب هو من صار الهمز واللزم سجية له، ومن الواضح أن الهمز واللزم حتى لو كانا من صفات الذنوب فإن الإصرار عليهما يكون من الكبائر، وهذا خارج عن مورد البحث، فإن مورده هو أن الغيبة في نفسها وبقطع النظر عن الاعتقاد عليها هل هي من الكبائر أو لا، فإثبات أن الهماز واللماز مستحقان للعذاب لا يثبت أن الغيبة من الكبائر حتى مع البناء على أن الهمز أو اللمز يعني الغيبة.

الجواب الثاني: أن الواضح من الآية أن الوعيد بالويل ليس لكل من الهماز واللماز بل هو للواجد لكلا الوصفين كما هو مقتضى عدم الفصل بينهما بعاطفٍ مثل (أو) وعليه فالواجد لصفة الهمز - لو كانت تعني الغيبة - لا يكون موعوداً بالويل لو لم يكن واجداً لصفة اللزم أيضاً بل قد يقال إن ظاهر الآيات من سورة الهمزة أن الموعود بالويل هو الواجد لمجموع الصفات المذكورة في السورة، فالموعود بالويل هو الهماز اللماز الذي يجمع المال ويكتنزه ويعدده والذي يحسب أن ماله سوف يُخلده، فهذا هو الذي توعدته السورة بالويل والعذاب.

الوجه الثاني: قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة: ﴿أُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ فإن في ذلك دلالة على الوعيد في الآخرة بأنه سوف يُعذب بقسره على أكل لحوم الأموات وأن غيبته لأخيه في الدنيا تتجسم في الآخرة في صورة الأكل للحوم البشر أو الحييف، ويؤيد هذا الاستظهار ما أفادته العديد من الروايات من أن أعمال الإنسان في الدنيا تتجسم يوم القيامة في

صوّر مسانحة للأعمال التي فعلها في الدنيا، ففي الغيبة مثلاً ورد عن النبي ﷺ: «أنّه نظر في النار ليلة الاسراء، فإذا قوم يأكلون الجيف، فقال: يا جبرئيل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس»^(١) وفي رواية أبي القاسم قوله ﷺ: «إياكم والغيبة فإنّها إدام من يأكل لحوم الناس»^(٢) يعني أنّها إدامه في النار، ورُوي عن أمير المؤمنين ﷺ «اجتنب الغيبة فإنّها إدام كلاب النار»^(٣) والظاهر أنّ المراد من كلاب النار هم المغتابون.

وهذا الوجه يكون تاماً لو كان قوله تعالى: ﴿يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ وعيد من الله تعالى بقسّر فاعل الغيبة على أكل لحوم الأموات في النار إلا أنّ الظاهر من الآية أنّها بصدد تشبيه فعل الغيبة للمؤمن بأكل لحمه وهو ميتّ وذلك لغرض تبشيع الفعل وتفظيحه، ووجه الشبه بين الغيبة للمؤمن وبين أكل لحمه ميتاً هو أنّ المؤمن في كلا الحالين لا يشعر بما يُفعل به، فلا ظهور للآية في أنّها بصدد الوعيد بنوع من العذاب في الآخرة، وكون العذاب في الآخرة مسانحةً لصورته في الدنيا وإن أمكن استظهاره من بعض الروايات لكنه لا يُوجب استظهار هذا المعنى من الآية الشريفة.

الوجه الثالث: هو الإستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(٤) فإنّه صريح بالوعيد

(١) مستدرك الوسائل - ميرزا حسين النوري الطبرسي - ج ٩ / ص ١٢٥.

(٢) مستدرك الوسائل - ميرزا حسين النوري الطبرسي - ج ٩ / ص ١١٣.

(٣) الأمالي - الشيخ الصدوق - ص ٢٧٨، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٢ / ص ٢٨٣.

(٤) سورة النور / ١٩.

بالعذاب في الآخرة، وتقريب الاستدلال بالآية على إرادة ما يشمل الغيبة هو أن فاعل الغيبة يصدق عليه أنه ممن يُحبُّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، والمراد من الحبِّ لشيوع الفاحشة هو نفس العمل على إشاعتها، إذ من المستبعد أن يكون الوعيد بالعذاب على مجرد الحبِّ والرغبة النفسية، ولذلك فالمستظهر من التعبير بالحبِّ لشيوع الفاحشة هو التصدي لإشاعة الفاحشة والذي لا يكون غالباً إلا عن رغبة في الإشاعة، ومن الواضح أن الغيبة وكشف عيوب المؤمن مصداقاً لإشاعة الفاحشة، ولو قيل أن المراد من الحبِّ لشيوع الفاحشة هو الحبُّ نفسه فإن الآية تدلُّ بالأولوية على استحقاق الإشاعة للفاحشة للعذاب لوضوح أن الحبَّ المجرد لشيوع الفاحشة إذا كان موجِباً لاستحقاق العذاب فاستحقاق الفاعل لإشاعة الفاحشة يكون أولى، هذا مضافاً إلى أنه يُمكن القول بالملازمة العادية بين الإشاعة للفاحشة وبين الحبِّ لها فالمشيع للفاحشة محبُّ لشيوعها غالباً.

وأما ما يُقال من أن المراد من الحبِّ لشيوع الفاحشة هو الحبُّ لانتشار فعلها بين الناس أي العمل أو الرغبة في أن تسود وتروج الفواحش والمعاصي في أوساط الناس، فهذا المعنى مخالفٌ لظاهر الآية التي جعلت متعلّق الحبِّ هو شيوع الفاحشة في الذين آمنوا وليس بينهم، على أن ذلك منافٍ لسياق الآية الواردة في حديث الإفك.

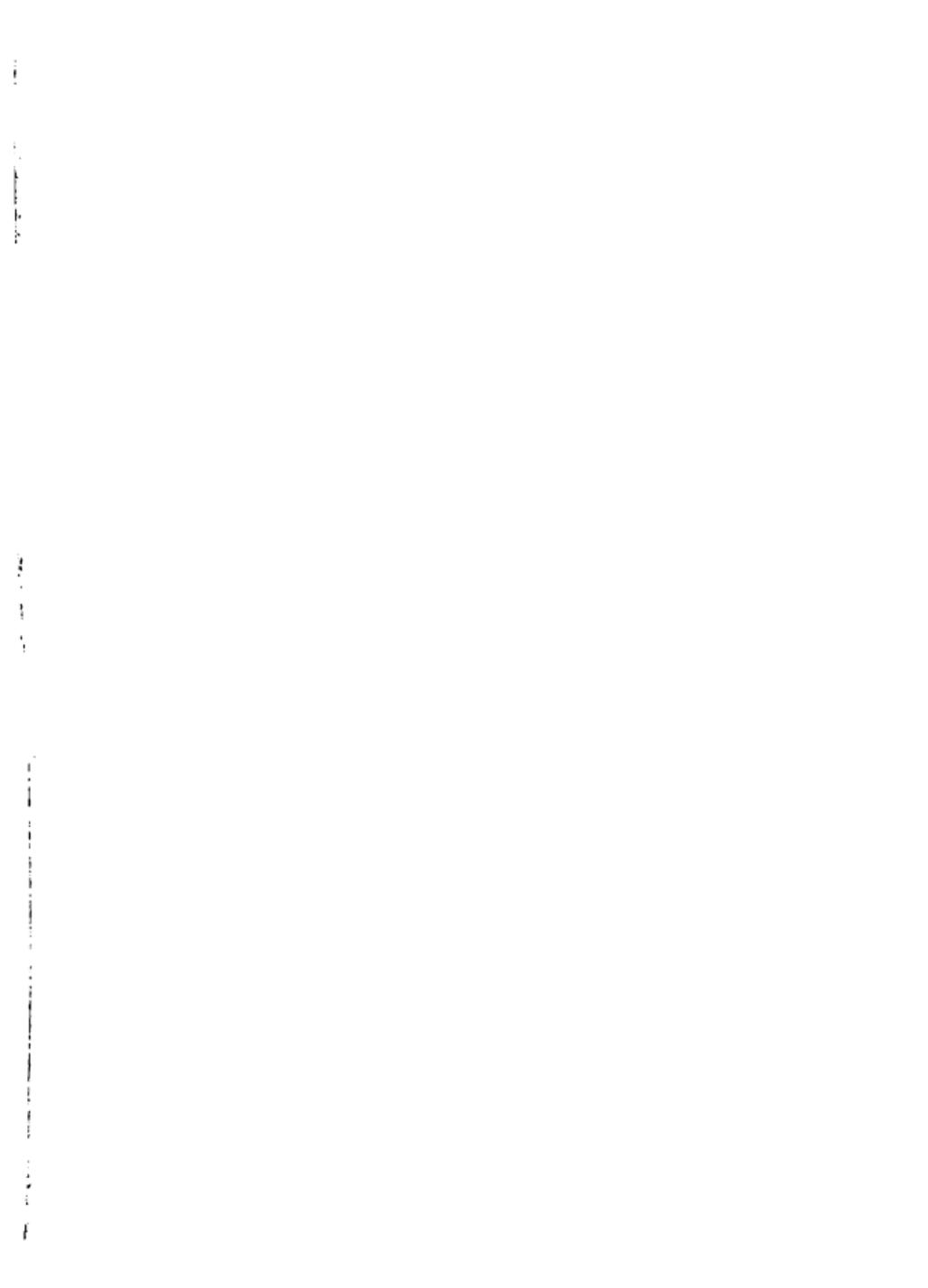
هذا مضافاً إلى منافاة هذا المعنى لما أفادته الروايات المتصديّة لبيان مدلول الآية كصحيحة محمد بن أبي عمير عن محمد بن حمران النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام

قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَسَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مَمَّنَ قَالَ اللَّهُ ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(١).

فهذا الوجه هو أفضل الوجوه التي استُدلَّ بها على أنَّ الغيبة من كبائر الذنوب بناءً على مسلك المشهور إلا أنَّ ما يردُّ عليه هو أنَّه أخصُّ من المدعى، وذلك لما ذكرناه من أنَّ الغيبة لا تختصُّ بذكر المؤمن بالعيوب المتصلة بالدين، ومن الواضح أنَّ ذكر المؤمن بعيبٍ في بدنه أو مكسبه مثلاً لا يكون من الإشاعة للفاحشة في الذين آمنوا، نعم يكون هذا الوجه تاماً بناءً على تعريف الغيبة بذكر المؤمن في غيبته بعيبٍ في دينه، وعلى أيِّ حال فإنَّ هذا الوجه يدلُّ على أنَّ الغيبة بنحو ذكر المؤمن بعيبٍ في دينه يُعدُّ من الكبائر بمقتضى الآية الشريفة المفسَّرة بصحيفة محمد بن حمران وكذلك غيرها من الروايات.

هذا ويُمكن إثبات أنَّ الغيبة من كبائر الذنوب بناءً على أنَّ الكبيرة هي الذنب الموعود عليه أو على ما دونه بالنار في الروايات الواردة عن النبيِّ وأهل بيته ﷺ وتفصيل ذلك خارج عن محلِّ الغرض.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٢ / ص ٣٥٧، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٢ / ص ٢٨٠.



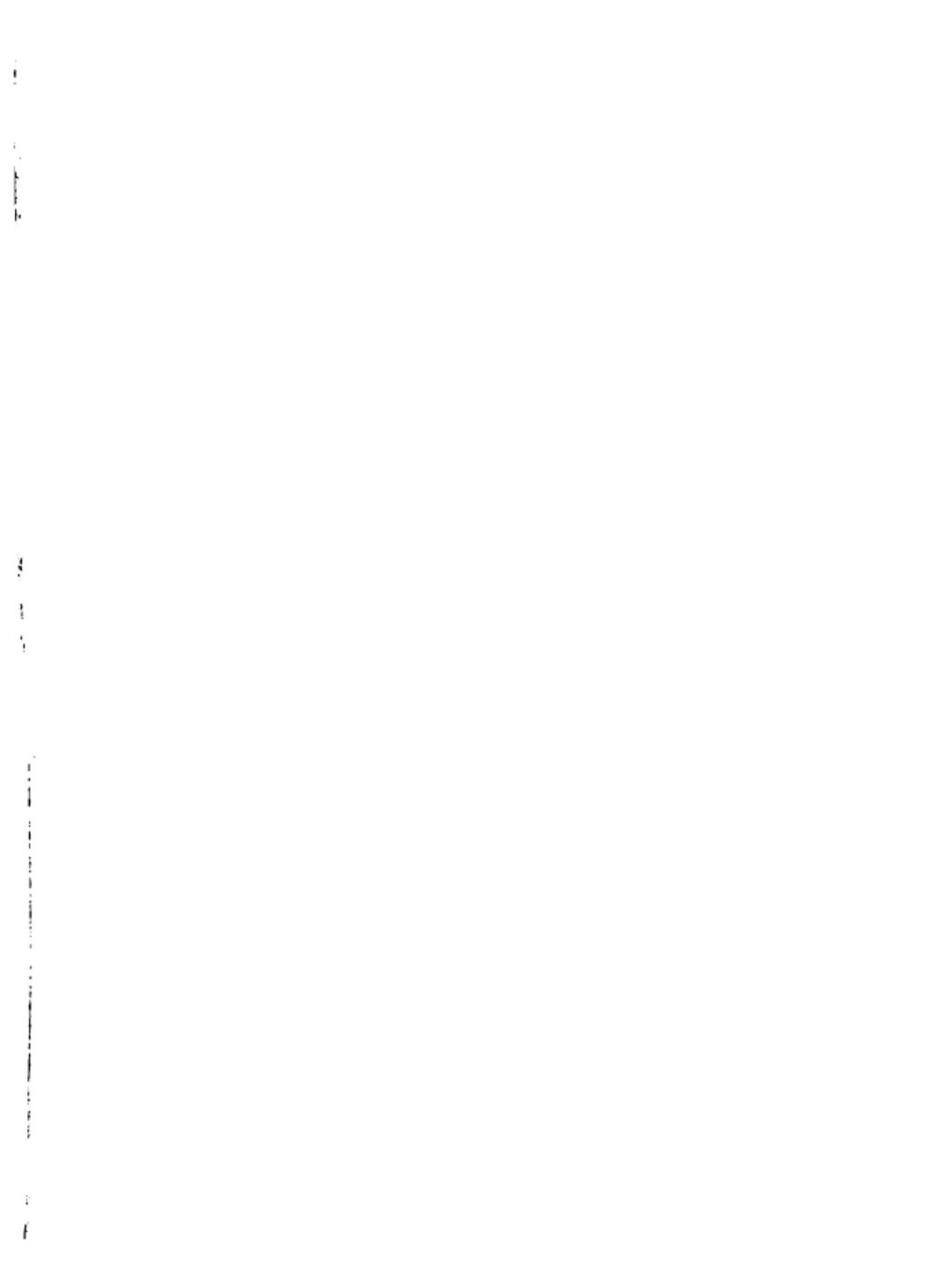


كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

المبحث الثاني عشر

الإعانة والتعاون على الإثم

﴿وَلَا نَعَاوِئُ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُونِ﴾



المبحث الثاني عشر

الإعانة والتعاون على الإثم

قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١).

دلالة الآية على حرمة الإعانة على الإثم والإشكال على ذلك:

يستدل المشهور بهذه الآية المباركة على حرمة الإعانة على الإثم وذلك بمثل هيئة المقدمات القريبة لفاعل الإثم فيتمكن بها من مقارفة الإثم كأن يبيع السلم ممن يعلم أنه سوف يتخذه وسيلة للسرقة أو يُعطي العصا لمن يريد أن يضرب بها زيدا ظلماً وعدواناً أو يبيع السلاح أو يهبه لمن يتخذه عدة لقطع الطريق، فكل ذلك وشبهه يستدل المشهور على حرمة بإطلاق الآية الناهية عن التعاون أو الإعانة على الإثم والعدوان.

والإشكال المعروف على الاستدلال بالآية هو أنّها إنّما نهت عن التعاون على الإثم، ومعنى التعاون على الإثم هو الإشتراك بين اثنين أو أكثر على إيجاد الإثم بنحو يكون صدور الإثم مُتسبباً لهما معاً أو متسبباً لهما جميعاً، وذلك مثل أن يشتركا معاً في نقبِ حُرْزٍ وسرقة ما فيه، فهما قد تعاونوا على السرقة وكلٌّ منهما سارق،

وكذلك لو تعاونوا على قتل رجلٍ بأن ضرباه معاً بالعصا حتى مات من ضربها معاً فذلك هو التعاون على الإثم، وأما أن يهيبى أحدهما مقدّمات صدور الإثم دون أن يرتكب الإثم فيقوم الآخر بارتكاب الإثم فذلك ليس من التعاون على الإثم، فالإثم قد صدر محضاً من الثاني وأما الأول فهو إنّما أعانه بتهيئة المقدّمات لصدور الإثم ولم يشترك معه في إيجاد الإثم، فهو من الإعانة على الإثم وليس من التعاون على الإثم، والآية إنّما نهت عن التعاون ولم تنه عن الإعانة على الإثم.

الجواب عن الإشكال وتقريب صحّة الاستدلال بالآية:

إلا أنّ الظاهر هو عدم تمامية هذا الإشكال، فإنّ الظاهر من النهي عن التعاون على الإثم هو أن يعين بعضهم بعضاً على الإثم وذلك يتحقّق بمثل أن يهيبى أحدهما للآخر مقدّمات إيجاد الإثم ويهيبى الآخر للأول مقدّمات إيجاد الإثم، فلا يختصّ التعاون على الإثم بإيجاد الاثنين معاً لإثم واحدٍ شخصي، فلو أنّ أحد الإثنين أعان الآخر على ارتكاب الزنا بامرأة وارتكب الآخر الزنا بها وحده ثم إنّ الآخر أعان الأول على الزنا بامرأةٍ أخرى أو على السرقة فإنّهما بذلك قد تعاونوا على الإثم وإن كان الإثم الذي ارتكبه أحدهما غير الإثم الذي ارتكبه الآخر، بل إنّ صدق النهي عن التعاون على الإثم على هذه الصورة أولى من صدقه على الصورة الأولى، إذ لو كان المراد من النهي عن التعاون على الإثم هو النهي عن صدور الإثم الواحد من اثنين بحيث يكون منتسباً لهما معاً لكان يكفي لذلك النهي عن ارتكاب الإثم دون الحاجة للنهي عن التعاون عليه فسواء ارتكبه المكلف وحده أو ارتكبه اثنان معاً فإنّ كلا منهما مخاطبٌ

بالنهي عن ارتكاب الإثم فلا معنى للنهي عن التعاون عليه وكأنه إثم آخر غير أصل ارتكاب الإثم، فالمستظهر عرفاً من النهي عن التعاون على الإثم هو أن يُعين كلُّ منهما الآخر على ارتكاب الإثم بأن يتوصَّل الآخر للإثم بمعونة الأول ويتوصَّل الأول للإثم بمعونة الآخر.

ويؤكد ذلك المدلول اللغويُّ لمادَّة العَوْن فإنه يعني الظَّهير على الأمر، فالمُعِين هو الظهير والمُساند والمساعد وذلك يقتضي افتراض أحدهما أصيلاً وهو المُعان والآخر مساعداً ومعاوناً ومسانداً له، ولذلك أفاد المفسِّرون وكذلك اللغويُّون أنَّ معنى النهي عن التعاون على الإثم هو النهي عن أن يكون أحدكم ظهيراً ومسانداً للآخر في ارتكابه للإثم فليس معنى التعاون على الإثم هو بالضرورة أن يجتمعوا على إيجاد فعلٍ واحد بل يتحقَّق التعاون بصدور الفعل من واحد ويكون الآخر ظهيراً له على إيجاده ثم إنَّ الآخر يكون منه الفعل ويكون الأول ظهيراً له على إيجاده فإنَّ ذلك من التعاون دون ريب رغم أنَّ مرتكب الفعل في كلِّ فرضٍ واحد والآخر لم يكن منه سوى تهيئة الأسباب، وهذا المعنى هو المستظهر من هيئة التفاعل على اختلاف موادها، فالتراحم مثلاً هو أن أرحمك في موضع تكون معه بحاجة إلى الرحمة وترحمني حين أكون بحاجة إلى الرحمة وكذلك هو مدلول التعاضد فهو يقتضي هو أن أعضد لك فيما تروم فعله وتعصدي فيما أروم فعله.

ويتأكد ذلك أيضاً بالإلتفات إلى ما عليه بناء العقلاء من تحسين التآزر على فعل البر والإحسان وتقبيح التآزر على الفعل الشنيع، فيشعُّ العقلاء على مؤازرة الظالم على الظلم أو المعصية رغم أنَّ الظلم لم يصدر إلا من الظالم والآخر إنَّما

هيء له أسباب ارتكاب الظلم والتي هي مقدمات مباحة في نفسها، فإنَّ الظاهر من الآية هو أنَّها تنهى عن هذا الذي تبنى عليه العقلاء وإلا فلو اشتركا معاً في مقارفة الظلم أو المعصية فإنَّ كلاً منهما ظالم وعاصٍ يقطع النظر عن صدور الظلم والمعصية منهما مجتمعين أو صدورهما من كلِّ منهما استقلالاً، فإنَّ صدور الظلم منهما مجتمعين لا يُضيف شيئاً يقتضي النهي عنه مضافاً للنهي عن أصل الفعل .

فالصحيح هو ما أفاده المشهور من تمامية دلالة الآية على حرمة الإعانة على الإثم خلافاً لما أفاده السيد الخوئي رحمته الله (١).

إشكال آخر على الإستدلال بالآية وجوابه :

ثم إنَّ هنا إشكالاً آخر أورده بعضُ الأعلام على دلالة الآية على حرمة الإعانة على الإثم، وحاصله أنَّ أقصى ما تدلُّ عليه الآية هو النهي التنزيهي عن الإعانة على الإثم، وذلك بقريئة وقوع النهي عن التعاون على الإثم في سياق الأمر بالتعاون على البرِّ والتقوى، فحيث إنَّ الأمر بالتعاون على البرِّ والتقوى ليس ظاهراً في الوجوب فبقريئة المقابلة بينه وبين النهي عن التعاون على الإثم والعدوان يكون المستظهر من النهي هو النهي التنزيهي .

والجواب: أنَّ وقوع النهي عن الشيء بعد الأمر الإستجابي بشيء آخر لا يسلب عن النهي الظهور في الحرمة، وذلك واضح بناءً على أنَّ ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة مستفادٌ من خارج حاقَّ الأمر والنهي، فاستظهار الوجوب من أمر المولى ينشأ عن إدراك العقل لاستحقاق المولى الإلتزام بأمره أداءً

لِحَقِّ الطاعة، واستظهار الحرمة من النهي ينشأ عن إدراك العقل لزوم التقيّد بنهي المولى أداءً لِحَقِّ الطاعة، وعليه فلو قام الدليل على ترخيص المولى - والذي له حَقُّ السّاعة - في ترك الائتثار والتقيّد بمتعلّق أمره فإنّ ذلك لا يقتضي سقوط حقه في التقيّد بنهيه، فهو قد أمر ونهى وما قام الدليل على الترخيص في تركه هو الأمر فيبقى النهي على حاله مقتضياً للزوم التقيّد به أداءً لِحَقِّ الطاعة، خصوصاً وأنّ النهي جاء في خطابٍ مستقل عن خطاب الأمر غاية أنه جاء في أثر الأمر لكنّ ذلك لا يُمثّل قرينةً على أنه تعالى حيث رخص في الأمر فهو قد رخص في النهي أيضاً، فإنّ ذلك لا يُعدُّ بنظر العرف قرينة مقتضية لرفع اليد عمّا يقتضيه النهي من اللزوم، فلو كان كلا الخطابين المستقلّين مشتملاً على الأمر لما كان الترخيص في الأول مقتضياً للترخيص في الثاني كيف والخطاب المرخص فيه كان أمراً وأما الخطاب الثاني فهو نهيٌّ عن مطلبٍ آخر مستقل، فتتابع الخطابين لا يدلُّ على أنّ اتّفاق الترخيص في أحدهما مقتضى عرفاً للترخيص في الآخر خصوصاً في مثل المقام والذي كان فيه متعلّق النهي هو التعاون على الإثم والظلم، فإنّ من المعلوم أنّ الإثم والظلم كما يجب الإمتناع عنهما فإنّه يجب النهي عنهما من باب النهي عن المنكر فكيف يُرخص الشارع في تهيئة الأسباب لوقوعهما؟!

ولو كان النهي عن الإثم والظلم ليس واجباً لانتفاء شرطه فإنّ من غير السوارد احتمال الترخيص في تهيئة الأسباب والمقدّمات لإيجادهما ولذلك لا يكون وقوع النهي في سياق الأمر بالتعاون على البرّ صالحاً لأن يكون قرينةً على أنّ النهي عن التعاون على الإثم والظلم تنزيهي .

ما به يتحقَّق عنوان الإعانة على الإثم:

وقع البحث والخلاف فيما به يتحقَّق عنوان الإعانة على الإثم، والصوَرُ
المحتَمَل صدق عنوان الإعانة على الإثم عليها أربع صُور:

الصورة الأولى: تهيئة الأسباب والمقدِّمات المُفضية لتمكُّن الآثم من فعل
الإثم مع افتراض قصد الفاعل للمقدِّمات الإعانة بفعلها على إيجاد الإثم
وافترض كون هذه المقدِّمات قريبة ويتَّفَق وقوع الإثم بعدها من الآثم.

الصورة الثانية: نفس الصورة الأولى ولكن مع افتراض عدم اتفاق وقوع
الإثم من الآثم لمانع أو إعراض.

الصورة الثالثة: نفس الصورة الأولى ولكن مع افتراض عدم القصد لوقوع
الإثم من التهيئة للمقدِّمات رغم العلم بعزم الآثم على إيجاد الإثم بعد التمكنُّ
منه بتهيئة المقدِّمات، ومثال ذلك أن يُعطيه العصا رغم علمه بأنَّه سيضرب بها
اليتيم ظلماً لكنَّه لم يقصد من إعطائه للعصا أن يضرب بها اليتيم بل كان يرجو
أن يعدل الآثم عن عزمه.

الصورة الرابعة: نفس الصورة الثالثة مع افتراض عدم علمه بعزم الآثم
على فعل الإثم كأن لم يكن يعلم بأنَّ طلبه للعصا كان لغرض الضرب بها لليتيم
عدوئناً بل كان يحتمل أنَّه أراد الاستعانة بها على طرد الحيوانات المؤذية مثلاً
ولكنَّه ضرب بها يتيماً.

أما الصورة الأولى فالظاهر أنَّها القدر المتيقَّن ممَّا به يتحقَّق عنوان الإعانة
على الإثم، وأمَّا الصورة الثانية فالظاهر عدم صدق عنوان الإعانة على الإثم في

موردها، وذلك لافتراض اتفاق عدم وقوع الإثم من الآثم، فليس في البين إثمٌ خارجاً ليصدق على تهيئة المقدّمات إعانة عليه، نعم يُعدُّ فاعل المقدّمات متجربياً ر. نك لقصده من تهيئة المقدّمات إيجاد الآثم للإثم. وكذلك لا تصدق الإعانة على الإثم عرفاً في الصورة الرابعة لعدم قصد وعلم فاعل المقدّمات بعزم الآثم على فعل الإثم نعم هو بفعله للمقدّمات مكّنه من ارتكاب الإثم فهو معينٌ له واقعاً لكنّه حيث لم يكن يعلم بعزمه لذلك لا يكون الخطاب بالنهي عن الإعانة على الإثم شاملاً له ظاهراً، فالنهي عن الإعانة عن الإثم ظاهراً في النهي عن اختيار الإعانة على الإثم، وغير العالم وإن كان فعله من الإعانة واقعاً ولكنّه لم يفعل ذلك عن اختيار هذا العنوان، فالإعانة المنهي عنها لا تشمل ظاهراً الصورة الرابعة وإن كانت الإعانة صادقة على فعله.

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا لم يقصد المكلف من تهيئة المقدّمات تمكين الآثم من فعل الإثم ولكنّه كان يعلم بأنّه سوف يرتكب الإثم إذا تهيئت له مقدّماته، فقد وقع الخلاف في هذه الصورة فذهب بعض الأعلام إلى أنّه لا يُعدُّ معيناً على الإثم لعدم القصد ومجرد العلم لا يُصيرّه معيناً على الإثم إلا أنّ الظاهر أنّ القصد غير معتبر في صدق عنوان الإعانة على الإثم، فيكفي العلم بوقوع الإثم من الآثم في تحقّق عنوان الإعانة بتهيئة المقدّمات المُفضية للتمكّن من فعل الإثم مع اتفاق وقوعه.

القرينة على عدم صدق الإعانة على الصورة الثالثة:

والظاهر أنّ منشأ دعوى بعض الأعلام عدم صدق الإعانة على الصورة

الثالثة هو ما يبدو من انتقاض البناء على أنها من الإعانة على الإثم بموارد كثيرة نعلم إجمالاً أو تفصيلاً بوقوع الإثم من تهيئة المقدمات ورغم ذلك لا يرتاب أحدٌ في جواز فعل المقدمات، ومثال ذلك علم التاجر بأنَّ اشتغاله بالتجارة يكون سبباً لأخذ الظالم العُشر منه وعلم القاصد للحجج أنَّ ذلك يؤدي إلى دفعه للضريبة للظالم، وعلم البائع للخشب أنَّ أحد المشتريين إجمالاً سوف يصنع منه صليياً أو آلة للهو وعلم بائع العنب أنَّ بعض المشتريين سوف يصنع منه خمرًا، وعلم من أجر داره إجمالاً أنَّ المستأجر سوف يغتابُ فيها مؤمنًا أو يأكل فيها غير المذكى، وعلم من يُكري دابته للمسافرين أنَّ بعضهم سوف يفعل في طريقه حرامًا كأنَّ ينظر إلى أجنبية أو يسرق أو يزني في سفره وهكذا، فحيث إنَّ فاعل المقدِّمة يعلم إجمالاً أو تفصيلاً بوقوع الإثم مِمَّنْ تَمَّتْ إعانته ورغم ذلك لا يرتاب أحدٌ في عدم حرمة فعل المقدِّمة، فذلك يكشف عن عدم شمول النهي لهذه الصورة.

القرينة لا تصلح لنفي صدق الإعانة على الصورة الثالثة:

إلا أنَّ شيئًا من هذه الأمثلة وشبهها لا يصلح نقضًا للبناء على أنَّ الصورة الثالثة من موارد الإعانة على الإثم، أمَّا موارد العلم الإجمالي كالذي يتفق لبائع العنب مثلاً بأنَّ بعض من سيشتريه سوف يصنع منه خمرًا فيمكن الإلتزام بحرمة البيع لو كان العلم الإجمالي بنحو الشبهة المحصورة، وأمَّا لو كان بنحو الشبهة غير المحصورة فالعلم الإجمالي غير منجِّز كما هو واضح، وأمَّا العلم بأنَّ مستأجر الدار سوف يغتاب فيها أو يأكل فيها غير المذكى فهذه الأمثلة خارجة موضوعًا عن مفروض الصورة الثالثة فإنَّ تأجير الدار ليس من مقدمات الغيبة عرفًا وليس

من مقدّمات أكل غير المذكّي، نعم لو علم إجمالاً أن أحد المستأجرين للدار سوف يستأجرها للبقاء أو تخزين الخمر فإنّ هذه الموارد تدخل في المثال السابق فمع انحصار الشبهة نلتزم بالحرمه ومع افتراض عدم انحصار الشبهة لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، وأما النقص بموارد العلم التفصيلي بأخذ الظالم للعشور والضرائب على الفعل المباح كالتجارة والسفر والذي لا ريب في أن ذلك لا يمنع من جواز التجارة والسفر رغم العلم بكون ذلك من مقدّمات أخذ العشور والضرائب فنلتزم بالجواز تخصيصاً لإطلاق الآية الناهية عن الإعانة على الإثم. وخلاصة القول إنّ الإعانة على الإثم تتحقّق بتهيئة الأسباب والمقدّمات القريبة المفضية لتمكّن فاعل الإثم من الإثم مع اتفاق وقوع الإثم وافتراض قصد فاعل المقدّمات أو علمه بعزم الآثم على فعل الإثم.

توجيه الروايات التي أجازت بيع العنب ممّن يُعلم أنّه يصنعه خمراً:

بقي الكلام في الروايات التي قد يُستظهر منها جواز بيع العنب ممّن يُعلم أنّه يصنع منه خمراً، فبعد البناء على ظهورها في فرضية العلم بعزم المشتري على جعلها خمراً يتعيّن حملها على إرادة العلم الإجمالي غير المنجز كما لو كان ضمن الشبهة غير المحصورة، وكون ذلك خلاف ظاهر الروايات وإن كان مسلماً في بعضها إلا أنّ القرائن قاضية بتعيّن عدم إرادة هذا الظهور البدوي، إذ أنّ من المستبعد غاية أن تُجيز الروايات بيع العنب ممّن يُعلم أنّه يصنع من عين المبيع خمراً، كيف وقد شدّدت الروايات النكير على ما هو دون ذلك، فلعلت مثلاً غارسها، والخمرة لا تُغرس وإنّها تُغرس بنبته العنب أو التمر ولا تصل

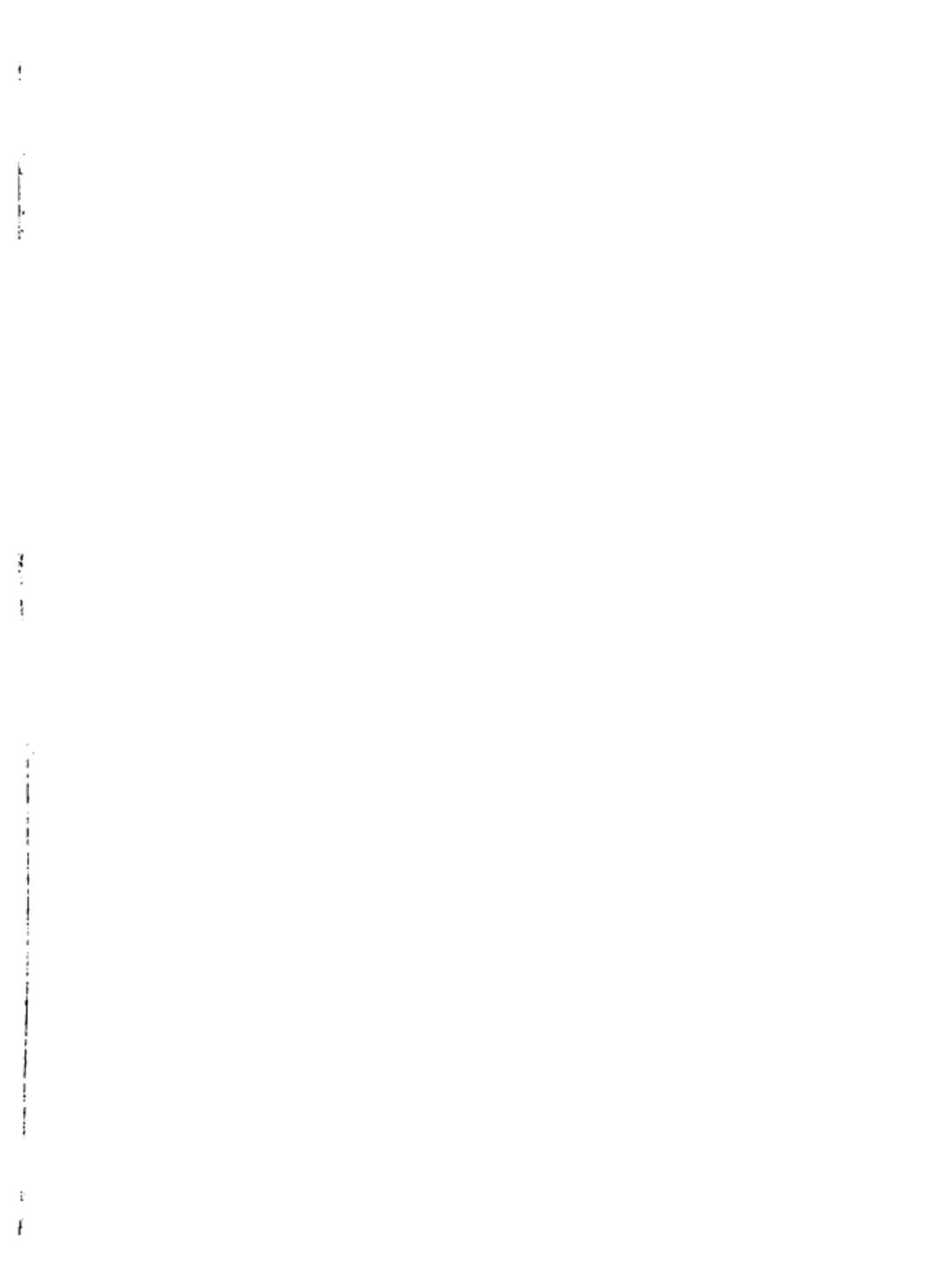
إلى مرحلة الاستعداد لتصنيعها خمرًا إلا بعد أمدٍ طويلٍ ومراحلٍ كثيرة، وكون ظاهر ذلك هو أن اللعن متوجه للقاصد وإن كان صحيحًا إلا أن بيع ما هو مستعدٌ للتصنيع مباشرة مع العلم التفصيلي ليس أقل شناعة ممن سيغرس نبتة العنب برجاء أن تنمو وتنتج بعد أمدٍ طويلٍ بل لا يخلو العلم في هذا الفرض عن القصد، ويؤكد استبعاد إرادة هذه الفرضية من روايات التجويز ما ورد من أنهم عليهم السلام يبيعون تمرهم ممن يجعله شرابًا خبيثًا كمعتبة رفاعه^(١)، فالبناء على صدور مثل هذه الرواية يقتضي الجزم بعدم إرادة العلم التفصيلي بمباشرة المشتري لتصنيع التمر خمرًا.

هذا مضافًا إلى أن بيع العنب ليُصنع المبيع - قطعًا - خمرًا والخشب ليُصنع المبيع ذاته آلة للهو أو صليبيًا مصداقٌ جلي لإشاعة المنكر وترويجه، فلو سلمنا أن المنع من وقوع المنكر بالإعدام لأسبابه ليس واجبًا وليس من مصاديق النهي عن المنكر إلا أن المساهمة الفاعلة في شيوعه لا يكون مباحًا، وكيف يُمكن القبول بالجمع عرفًا بين الروايات الآمرة بإتلاف الخمر وآلات اللهو والصليب وبين جواز فعل المقدّمة القريبة لصنعها فكأنه يقال به ليصنعها ثم ألتفها!! إن ذلك يُشكّل قرينةً على عدم إرادة ما يظهر بدوًا من الروايات المُجيزة لبيع العنب مع العلم بأن مَبْتَعَهَا سوف يصنع منها خمرًا.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج٧ / ص ١٣٦. وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج١٧ /



كِتَابُ الْإِجَارَةِ



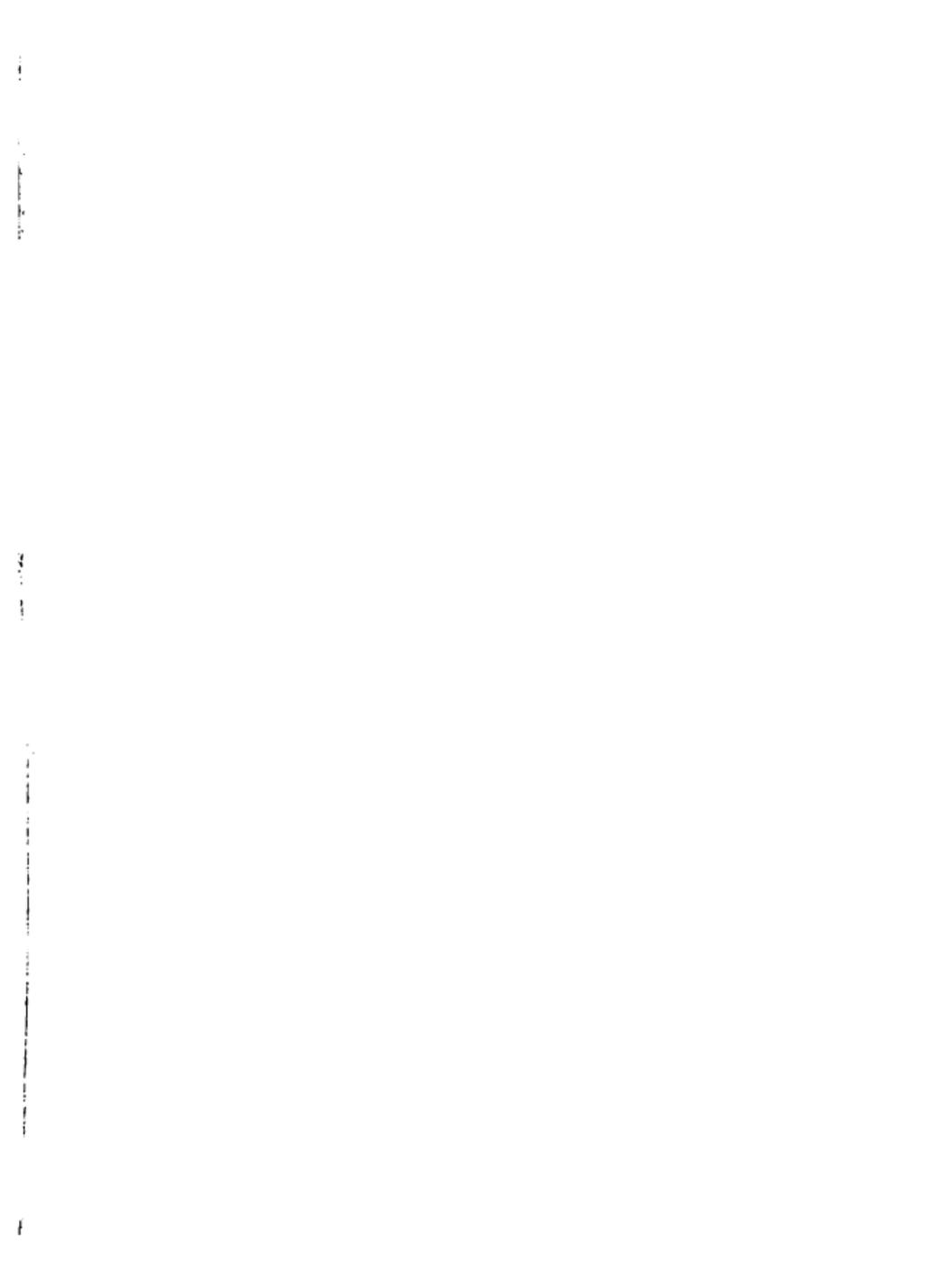


كِتَابُ الْإِجَارَةِ

المبحث الأول

مشروعية الإجارة

﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾



المبحث الأول

مشروعية الإجارة

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَابًا فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٢).

معنى الإجارة وتقريب الاستدلال عليها بالآيتين:

يُستدلُّ بالآية الأولى وكذلك الثانية على مشروعية عقد الإجارة والذي هو المعاوضة على المنفعة فيملك المستأجر بموجب هذا العقد المنفعة المعاوض عليها، ويملك المؤجر العوض المقابل للمنفعة والذي قد يكون عيناً شخصية، وقد يكون كلياً في الذمة، وقد يكون منفعة، وقد يكون حقاً قابلاً للنقل والانتقال، ومثال الأول أن يكون عوض المنفعة المستأجرة كتاباً معيناً أو دابةً معينة، ومثال الثاني أن يكون عوض المنفعة المستأجرة ديناراً كلياً، ومثال الثالث أن يكون

(١) سورة القصص/ ٢٦.

(٢) سورة القصص/ ٢٧.

عوضُ المنفعة المستأجرة خياطة ثوبٍ أو الانتفاع بدابةٍ المستأجر، ومثال الرابع أن يكون عوضُ المنفعة المستأجرة حقَّ الاختصاص بالأرض المحجرة فينتقل حقُّ الإختصاص من المستأجر إلى المؤجر. ثم إنَّ المنفعة المستأجرة قد تكون عملاً كخياطة ثوب أو بناء دار أو حفر قناة، وقد تكون المنفعة استيفاءً لمنفعة مملوكة للمؤجر كالانتفاع بالسكنى في دار المؤجر أو الانتفاع بركوب دابته.

فالأيتان تدلّان على شرعية الإجارة في الجملة، وذلك لأنَّ المقدار الذي تدلّان على شرعيته هو عقد الإجارة الذي تكون المنفعة معاوض عليها هي عمل الأجير، فمعنى: ﴿أَسْتَجِرُّهُ﴾ هو طلب استئجار عمله كرعي الأغنام، وكذلك هو الظاهر من قوله: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي﴾ أي تأجرني عملاً فإن لم يكن من الممكن إلغاء خصوصية المستأجر عليه في الآيتين فإنَّ دلالتها تتمحّض في شرعية الإجارة على العمل.

وأما الإشكال على الاستدلال بالآيتين بأنَّهما إنَّما تدلّان على شرعية الإجارة في شرع مَنْ كان قبلنا فقد أجبنا عنه في موارد عديدة، ثم إنَّ في الآية الثانية دلالة على صحّة أن يكون المهر منفعةً مستأجرة وأن تكون هذه المنفعة من قبيل عمل الزوج.

الاستدلال بآية: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾^(١) على شرعية الإجارة:

ويمكن أن يُستدلَّ أيضاً على شرعية عقد الإجارة بقوله تعالى: ﴿حَقٌّ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتَوْهَنْ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِإِنَّكُم مِّمْرُوقٌ وَإِنْ تَعَاسَرْتُم

فَسَرَّضِعْ لَهُ أُخْرَى ﴿^(١)﴾ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى شَرْعِيَّةِ اسْتِئْجَارِ الْأُمِّ لِإِرْضَاعِ الْوَلَدِ فَيَكُونُ الْمُسْتَأْجِرُ هُوَ الْأَبُ وَتَكُونُ الْأُمُّ هِيَ الْأَجِيرُ وَيَكُونُ عَمَلُهَا وَهُوَ الْإِرْضَاعُ هُوَ الْمَنْفَعَةُ الْمُسْتَأْجَرَةَ، وَعَلَيْهِ فَلَا يَرُدُّ مَا قَدْ يُقَالُ بِأَنَّ عَقْدَ الْإِجَارَةِ مَعَاوِضَةٌ عَلَى مَنفَعَةٍ وَاللَّبْنُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَهُوَ مِنَ الْأَعْيَانِ، فَإِنَّهُ يُقَالُ إِنَّ مَتَعَلَّقَ الْإِجَارَةِ لَيْسَ هُوَ اللَّبْنُ بَلْ هُوَ الْإِرْضَاعُ وَاللَّبْنُ مِنْ تَوَابِعِهِ، وَمَنْ الْوَاضِحُ أَنَّ الْإِرْضَاعَ مِنْ سِنَخِ الْمَنَافِعِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَتَعَلَّقَ الْإِجَارَةِ هُوَ الْإِرْضَاعُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنَّ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾ فَاَلْمَتَعَلَّقُ هُوَ الْإِرْضَاعُ وَالَّذِي هُوَ عَمَلٌ إِذْ هُوَ بِمَعْنَى حَمْلِ الطِّفْلِ عَلَى الصَّدْرِ أَوْ احْتِضَانِهِ وَإِقَامِهِ لِلثَدِيِّ وَتَمَكِينِهِ مِنْ شَرْبِ اللَّبْنِ، وَقَدْ نَسَبَتْ الْآيَةُ هَذِهِ الْمَنْفَعَةَ لِلْمُسْتَأْجِرِ وَهُوَ الْأَبُ فَقَالَتْ: ﴿فَإِنَّ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾.

اللبنُ يتلف بالإستيفاء فكيف يكون متعلقاً للإجارة:

هذا بناءً على ما يقتضيه ظهور الآية من كون متعلق الإجارة هو الإرضاع يعني استئجار المرأة للإرضاع إلا أنه يبقى الإشكال فيما هو المصحح لاستحقاق المستأجر للبن رغم أن متعلق الإجارة هو الإرضاع والذي يتمخض في العمل أي عمل المرضع.

جواب السيّد الخوئي على الإشكال:

وأجاب السيّد الخوئي رحمته الله ^(٢) عن ذلك بما حاصله: بأن المصحح هو ملكية

(١) سورة الطلاق/ ٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى - السيد الخوئي - ج ٣٠/ ٣٥٨، ٣٦٢.

المستأجر للبلن تبعاً للملكية لمنفعة المُرْضِعِ المستأجرة، فالبلن ليس ملكاً للمرضع المستأجرة بل هو ملكٌ للمستأجر وبيان ذلك:

إنَّ استئجار شبكة الصيد مثلاً إنَّما هو استئجارٌ لمنفعتها، ومنفعتُها هي قابليتها لأن تصيد، فلو تمَّ الإستهجار للشبكة وهي في البحر خالية ودخل السمك إليها دون أن يفعل المستأجر للشبكة شيئاً يُذكر فإنَّ الذي يملك السمك الذي دخل إليها بعد الاستئجار هو المستأجر دون مالك العين، وذلك لأنَّ المستأجر هو المالك لمنفعة الشبكة أمَّا المالك لعين الشبكة فهو ليس مالِكاً لمنفعتها بعد إيجارتها، ولهذا يكون السمك ملكاً للمستأجر لأنَّ السمك من توابع الملكية لمنفعة الشبكة، فالسمك الذي دخل في الشبكة وإن كان من الأعيان التي تتلف باستيفائها ولكنَّها ليست متعلِّقاً للإجارة يُقال إنَّ الإجارة لا تقع على مثل السمك، فمتعلِّق الإجارة هو خصوص منفعة الشبكة والسمك تابعٌ عرفاً لهذه المنفعة فيكون ملكاً للمالك المنفعة، فكما أنَّه لو كانت الشبكة غير مستأجرة فإنَّ مالك عينها مالكٌ لمنفعتها فلو دخل السمك إليها لصارت ملكاً للمالك العين إلا أنَّ ملكيته للسمك ليس لأنَّه يملك عين الشبكة بل لأنَّه يملك منفعتها، ولهذا لا يكون مالِكاً للسمك لو كانت منفعة الشبكة ملكاً لغيره بالإجارة إذ أنَّ السمك الداخِل بعد الإجارة يُعدُّ عرفاً من توابع ملك منفعة الشبكة.

وهذا الكلام يجري بعينه في موارد استئجار الشجر للإنتفاع بشمره وإستهجار الشاة للإنتفاع بلبنها، فإنَّ متعلِّق الإجارة في مثل هذه الموارد هو منفعة الشجر وهو قابليته للإثمار واستعداده لإنتاج الثمر وكذلك فإنَّ متعلِّق

الإجارة في المثال الثاني هو منفعة الشاة والتي هي قابليتها لإنتاج اللبن، فاللبنُ والتمر ليسا داخليين في متعلّق الإجارة ولذلك لو كان على الشجرة ثمرٌ حين عقد الإجارة فإنّه يكون ملكًا للمالك الشجر ولا تصحُّ الإجارة على هذه الثمار، فالمستأجر إنّها يستأجر منفعة الشجر والذي هو قابليته للإثمار فإذا ملك هذه المنفعة بعقد الإجارة وأثمرت بعده الشجرة كانت الثمار ملكًا للمستأجر لأنّها من توابع المنفعة المملوكة له بعقد الإجارة، وهكذا هو الشأن في اللبن الذي يستجدُّ بعد الإجارة في ضرع الشاة فإنّه يكون ملكًا للمستأجر.

وبذلك يتّضح منشأ القول بأنّ اللبن الذي يشربه الرضيع من ثدي المُرْضِع بعد استئجارها هو ملكٌ للمستأجر وليس ملكًا للمرْضِع المستأجرة، فينتفي الإشكال بأنّ اللبن من الأعيان التي تتلف بالإستيفاء فكيف يكون متعلّقًا للإجارة فإنّ جواب ذلك هو أنّ لبن المُرْضِع ليس متعلّقًا للإجارة بل هو من توابع ملكية المستأجر لمنفعة المُرْضِع المستأجرة.

فاللبنُ وإن كان من الأعيان التي لا تصحُّ إجارته إلا أنّه ليس متعلّقًا للإجارة بل إنّ هذا اللبن ليس ملكًا للمالك العين حين الإجارة لأنّه لم يكن موجودا أساسًا حين عقد الإجارة وإنّما استجدَّ وجوده بعد العقد فمن يملكه بعد أن وُجد هل هو مالك العين أو هو مالك منفعة العين؟

والجواب: هو إنّ الأعراف العقلائية جارية ومتبانية على تبعية هذه الأعيان لمالك منفعة أصولها وليس لمالك رقبة هذه الأصول اذا لم يكن مالكًا لمنافعها. وبيان ذلك: إنّ مالك العين يملك بتبع ذلك منفعتها، فللعين مثل الشجرة

والشاة - واقعا - حيثيتان الأولى ذاتية وهي كونها جسم من الأجسام وجوهر من الجواهر، والأخرى عرضية قائمة بذات العين أي قائمة بذات الشجر مثلا وقائمة بذات الشاة، هذه الحيشية العرضية هي قابلية الشجر للإثمار وقابلية الشاة لإنتاج اللبن مثلا، فهذه القابلية وهذا الإستعداد منفعة قائمة بذات الشجر وبذات الشاة، والمالك للعين يملك كلا الحيشيتين الذاتية والعرضية أي أنه يملك الجسم والمنفعة القائمة به، فقد يحتفظ المالك بملكية كلا الحيشيتين، وقد ينقلها معًا عن ملكه بالبيع أو الهبة، ولكنّه إذا أراد أن يؤجّر فإنّه يحتفظ بالحيشية الذاتية أي يحتفظ بملكيته للعين ويؤجّر الأخرى وهي الحيشية العرضية القائمة بالعين أي أنّه يؤجّر قابلية الشجر مثلا للإثمار، وهذه القابلية قد تستتبع ملكية عينٍ أخرى جديدة لم تكن موجودة وهي الثمر مثلا أو اللبن، هذا الثمر وهذا اللبن يكون ملكًا أو قل تابعًا للحيشية الثانية «العرضية» فيملكه من يملك هذه الحيشية وهو المستأجر، فالمستأجر كان قد استأجر شأنية الشجر للإثمار فإذا انتقلت هذه الشأنية من مرحلة القوة والإستعداد إلى مرحلة الفعل فالذي يملك الشأنية يملك ما يتحصّل منها بل إنّه لا يقدم أحدٌ على الإستئجار في هذه الموارد إلا لهذه الغاية، فلن تجد عاقلاً يستأجر شأنية الشجر للإثمار فإذا أنتجت الشجرة ثمرة صارت لمالك العين فلو فعل ذلك لكان سفيهاً قد استأجر سراً بل لكانت المعاملة باطلة لأنّها معاملة سفهية لا يقدم عليها العقلاء في حين نجد العقلاء يقدمون بكلّ حرص على استئجار النخلة مثلا في فصل الشتاء أي يستأجرون قابليتها للإثمار لأنهم متبانون على أنّ من استأجر القابلية للإثمار

كان هو المالك للثمر بعد أن تثمر النخلة في الصيف.

و خلاصة القول: إن الأعيان المستجدة بعد عقد الإجارة وكان وجودها ركونها مسيبيًا عن المنفعة المستأجرة فإنها تكون تابعة ومملوكة لمن يملك هذه المنفعة، وعلى ذلك جرت سيرة العقلاء فمن استأجر أرضًا خالية فهطل عليها المطر فأنبتت عشبًا وكلاً وشجرًا فإن هذا العشب وهذا الشجر يكون ملكًا للمالك منفعته الأرض وليس ملكًا للمالك رقبته، وليس معنى ذلك أن العشب متعلق لعقد الإجارة حتى يُقال إنه لا تصح الإجارة على الأعيان التي تلتف بالاستيفاء فهذا العشب ليس داخلًا في متعلق الإجارة، وأساسًا لم يكن موجودًا حين إجراء عقد الإجارة هذا العشب إنما يملكه المستأجر باعتبار تبعيته للمنفعة المملوكة للمستأجر. كذلك هو الشأن في لبن المرضع فإنه ليس متعلقًا لعقد الإجارة بل هو لم يكن موجودًا حين إجراء عقد الإجارة وإنما ملكه المستأجر تبعًا للملكية لمنفعة المرضع، فهو قد استأجر من المرضع قابليتها لإنتاج اللبن فإذا انتجت كان ما تنتجه من لبن تابعًا لمن يملك هذه القابلية.

جوابان آخران على الإشكال:

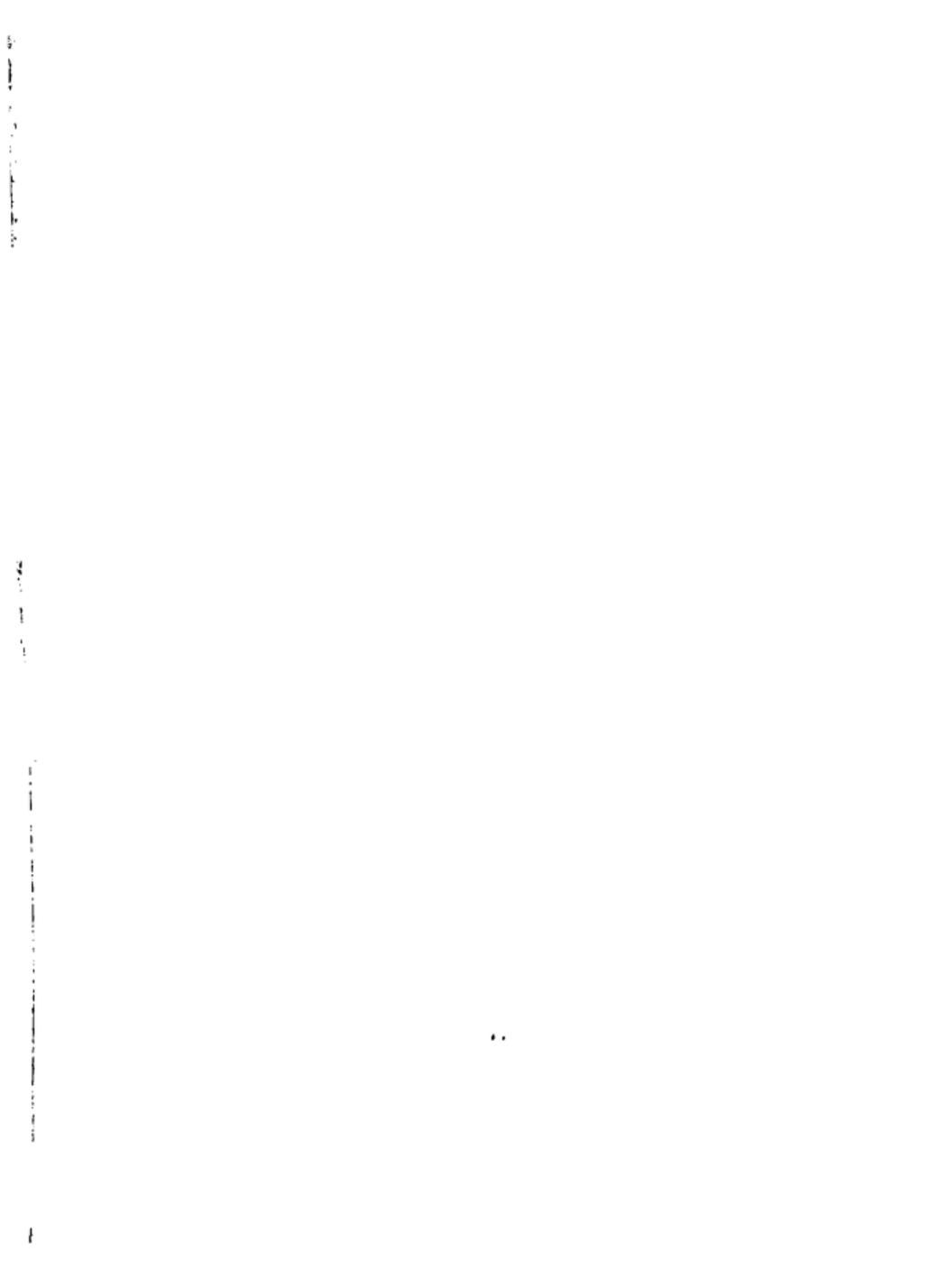
هذا حاصل ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله جوابًا عن الإشكال، وثمة جواب آخر عن الإشكال المذكور ذكره بعض الأعلام وهو أن السيرة جارية في استئجار مثل الحمام - المستلزم لاستعمال الماء وإتلافه - على التباني على بذل المؤجر للحمام الماء للمستأجر فكأنه شرط ضمني في عقد الإجارة فهو أشبه بما لو وقع التباني على أن يبذل المؤجر لداره الطعام وبعض ما يُستهلك بالاستعمال

من أدوات التنظيف بنحو الإمتاع، كذلك هو الشأن في المرضع فإن المتباني عليه هو أن تبذل المرضع للبن إذا استؤجرت للإرضاع.

هذا وقد أُجيب عن ذلك أيضًا بأن اللبن وإن كان من الأعيان التي تتلف بالانتفاع والاستيفاء إلا أنه يُعدُّ عرفاً من منافع المرضع، والضابطة العرفية في ذلك هو أن كل ما لا يتلف أصله بالانتفاع والاستيفاء فهو من المنافع عرفاً كما البئر وثمر الشجر وأعشاب الأرض ومنه لبن المرضع فإنه وإن كان من الأعيان ولكن أصله لا يتلف بالاستيفاء، ولهذا تسالموا على صحّة وقف هذه الأشياء رغم أن الوقف يعني حبس العين وتسييل المنفعة، فالعين المحتبسة بالوقف هي البئر والشجر والأرض والشاة، وأما ماء البئر وثمر الشجر ولبن الشاة وعشب الأرض فهي في عداد منافع هذه الأعيان لذلك يصحّ اتلافها بالاستيفاء رغم أن أصلها محتبس بالوقف، فما يصحّ وقفه من الأعيان لاستيفاء منفعته تصحّ إجارته لاستيفاء منفعته، وكذلك فإنّ المعروف بينهم هو صحّة إعارة الشاة للانتفاع من لبنها، ولا فرق بين العارية والإجارة، فموضوع كلّ منهما هو منفعة العين مع بقاء أصلها، والفرق بين الإجارة والعارية هو أن استيفاء منفعة العين في الإجارة يكون في مقابل عوض ويكون مجاناً في العارية.



كِتَابُ الدِّينِ وَالرَّهْنِ



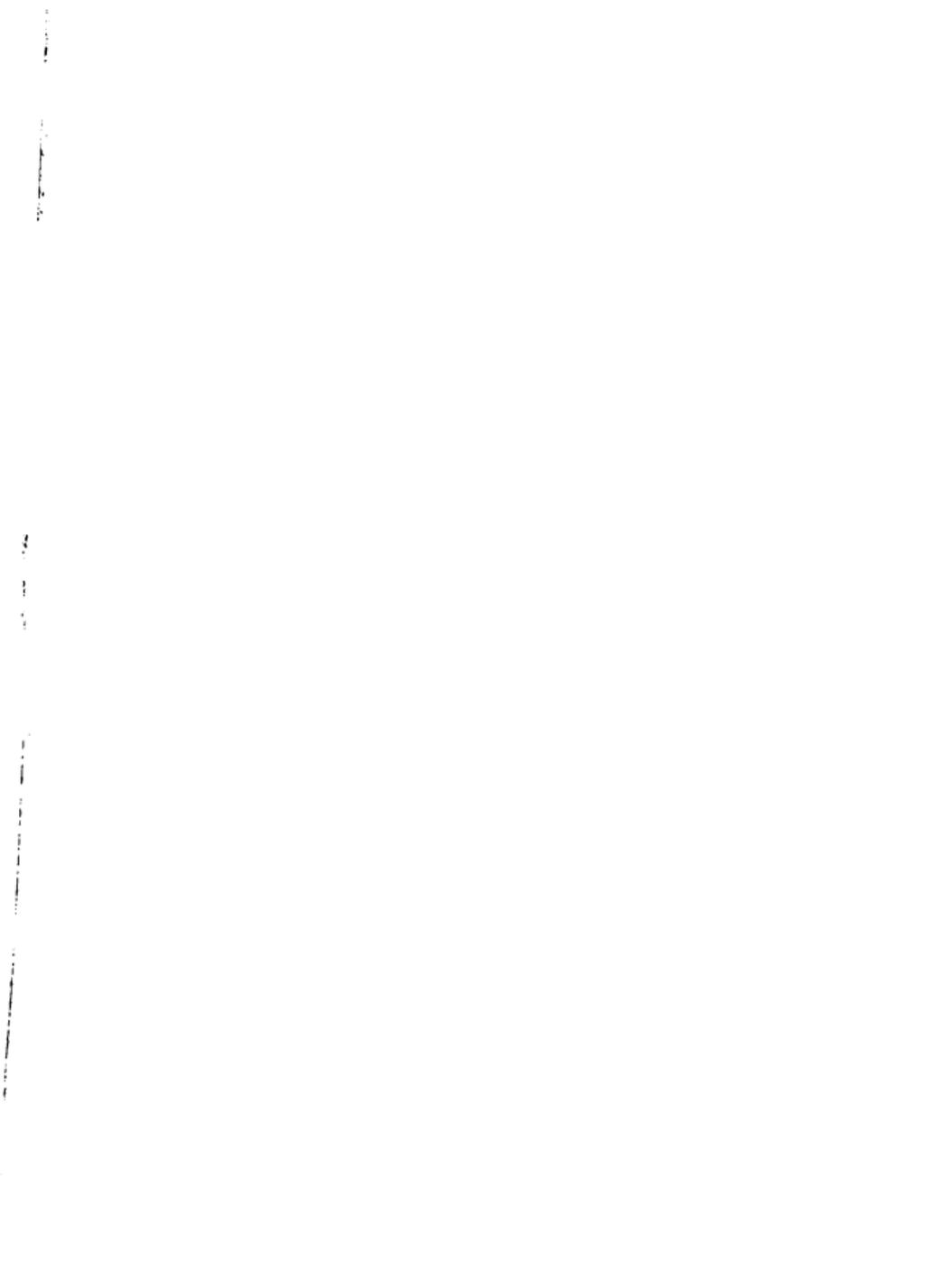


كِتَابُ الدَّيْنِ وَالرَّهْنِ

المبحث الأول

الدين والتداين

﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾



المبحث الأول

الدين والتدين

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُوبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَن تَكْتُوبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُوبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١﴾.

إيضاح الآية المباركة يقع ضمنَ جهاتٍ من البحث:

الفرق بين الدين والتدين:

الجهة الأولى: الدين هو المال الكلي المستحق للغير في الذمة بقطع النظر عن سببه أي بقطع النظر عن سبب اشتغال الذمة بالمال للغير، فقد ينشأ ذلك عن

بيع عين حاضرة بضمن في الذمة، وهذا هو ما يُعبر عنه ببيع النسيئة، وقد ينشأ عن بيع عين كلفة في الذمة بضمن حاضر ويُعبر عنه بالسلف وبالسلم، وقد ينشأ الدين عن الإقراض أو الضمان أو الإجارة مع افتراض كون الأجرة كلفة في الذمة أو عقد النكاح مع جعل الصداق كلفة في الذمة، وقد ينشأ عن إتلاف مال الغير وعن أروش الجنایات والديات المستحقة ونفقة الزوجة والكفارات والنذور المنجزة وغير ذلك.

وأما التداين فهو المعاملة التي يترتب عليها اشتغال ذمة أحد طرفي المعاملة بهال كلفي للطرف الآخر كالقرض الذي يترتب عليه اشتغال ذمة المقرض بهال كلفي للمقرض، وكبيع السلم الذي يترتب عليه اشتغال ذمة البائع بمبيع كلفي للمشتري وكبيع النسيئة الذي يترتب عليه اشتغال ذمة المشتري بضمن كلفي للبائع، وعقد الإجارة التي يتم فيها التباني على أجرة كلفة في الذمة للمستأجر، وهكذا فإن التداين لا يكون إلا ضمن معاملة يترتب عليها اشتغال ذمة أحد طرفيها للطرف الآخر، وأما الدين فقد ينشأ عن غير معاملة كقيم المتلفات وأروش الجنایات ونفقة الزوجة.

وبذلك يتضح أن المراد من قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ﴾ هو ما إذا وقعت معاملة ترتب عليها اشتغال ذمة أحد طرفيها بهال للطرف الآخر، فالمال الذي اشتغلت به ذمة أحد الطرفين هو الدين وهو الذي تأمر الآية بكتابته لو كان مؤجلاً، ويُعبر عن الطرف الذي اشتغلت ذمته بالدين يُعبر عنه بالمدين والمديون، ويُعبر عن له الدين على ذمة الآخر بالدائن.

منشأ عدم الإستغناء عن تقييد التداين بالدين :

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ معنى تداينتم هو تعاملتم بمعاملة كان أحد طرفيها دائناً والآخر مديناً من داينت الرجل بدين إذا عاملته بدين بأن أخذت منه أو أعطيته كما لو بعته بدين أو باعني بدين، ولا يختص ذلك بالبيع كما تقدّم، فمعنى داين هو عامل بدين فيصدق على ذلك قولنا مثلاً بايع بدين وأجر بدين ونكح بدين وهكذا.

وهنا قد يرد سؤال إذا كان التداين بمعنى التعامل بدين، فعنوان التداين يدلُّ بنفسه على الدين فلماذا قال تعالى: ﴿بِدَيْنٍ﴾ والحال أن قوله: ﴿تَدَايَنْتُمْ﴾ يُغني عن قوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾ نعم لو قال تعاملتم لكان ذلك محتاجاً للتقييد بالدين وأما مع استعمال كلمة تداينتم فإنها تُغني عن التقييد بقوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾؟
والجواب: هو أن كلمة: ﴿تَدَايَنْتُمْ﴾ لا تُغني عن التقييد لها بقوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾ فإن أكثر من فائدة نفوت لولا تقييدها بقوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾.

فمن ذلك: ما أفاده بعض المفسرين من أن التداين يُستعمل بمعنى التعامل بدين ويُستعمل أيضاً بمعنى المجازاة، فمعنى تداينتم - في الإستعمال الثاني - هو تجازيتهم فإن الدين يأتي بمعنى الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿أَهْ ذَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْلًا أَهْ نَأَلَمِيَّوْنَ﴾^(١) أي مجزيون، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾^(٢) أي غير مجزيين، وكما في قوله: «كما تدين تُدان» فالتداين يأتي بمعنى المجازاة، فلو قال إذا

(١) سورة الصافات/ ٥٣.

(٢) سورة الواقعة/ ٨٦.

تداينتم فاكتبوه لأوهم ذلك أن المراد هو إذا كان لأحد على أحد جزءاً من عقوبة أو مالٍ على إتلاف أو جناية فاكتبوا ذلك، فحتى لا يتوهم المخاطبون بالآية أن المعنى الثاني هو المراد من الآية كان لابد من تقييد التداين بكلمة «بدين» فإنه مع تقييدها بذلك يتعين المراد في المعنى الأول وهو التعامل بدين.

والفائدة الثانية: من الذكر لكلمة: ﴿بَدَيْنٌ﴾ - والتي هي نكرة واقعة في سياق الإثبات - هو التأكيد على أن المقصود هو الأعم من الدين الخطير والدين الحقير والدين الناشئ عن القرض أو الدين الناشئ عن مثل بيع السلم أو النسيئة أو غير ذلك من المناشئ فالذكر لكلمة: ﴿بَدَيْنٌ﴾ فيه تأكيد على إرادة الإطلاق، ففائدة التأكيد على إرادة الإطلاق تفوت لولا التقييد بكلمة: ﴿بَدَيْنٌ﴾، وكذلك فإن ذكرها يساهم في تمكين أصل المعنى المراد وتأكيدهما كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا ظَلِمَ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾^(١) فإنَّ عنوان الطائر وإن كان ظاهر المعنى إلا أنَّ وصفه بقوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ يساهم في تمكين المعنى الظاهر فينتفي احتمال أن يكون المراد من الطائر معنى مجازياً.

والفائدة الثالثة: من قوله: ﴿بَدَيْنٌ﴾ والذي يدلُّ على الوحدة هو الاحتراز عن بيع الدين بالدين، والذي هو باطل، فلو قال: ﴿تَدَايَنْتُمْ﴾ وسكت لأوهم ذلك أن المراد هو بيع الدين بالدين أو لأوهم ذلك دخول بيع الدين بالدين في المراد إلا أنه حين قال: ﴿تَدَايَنْتُمْ بَدَيْنٌ﴾ خرج بذلك بيع الدين بالدين لأنه دينٌ ودين وليس ديناً.

والفائدة الرابعة: هو أنه لو لم يقيّد التداين بالدين لكان المناسب أن يقول بعد ذلك فاكتبوا الدين، لأنه لو قال فاكتبوه لم يكن للضمير مرجع، فالمناسب لو لم يقل بدين أن يقول إذا تداينتم إلى أجلٍ مسمّى فاكتبوا الدين، وبذلك يفوت حُسن النظم في الآية.

ولو قيل لا ضمير في أن يُقال فاكتبوه، ويعود الضمير على المصدر وهو التداين، فذلك جائز أو يعود على محذوفٍ مقدرٍ لقلنا صحيح ولكنّ عود الضمير على مصدر لا يخلو من تكلفٍ وإنما يُلجأ إليه في الضرورات أو الحاجة يقتضيها النظم وعوده على محذوفٍ مقدرٍ بلا موجبٍ بعد إمكان عوده على مذكور.

ثم قال تعالى: ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ وفي ذلك تحديد لما هو المأمور بكتابته، فالدين قد يكون حالاً ومعجلاً كبيع الكلي أو الإجارة بأجرة كليّة، وقد يكون مؤجلاً، فالذي تعلّقت إرادة المولى بالأمر بكتابته هو المؤجل، ولذلك تمّ تقييده بهذا القيد للإحراز عن الدين المعجل، وتسمية الأجل تعني البيان للمدّة المضروبة لانقضاء أمده والذي يُصبح عنده حالاً، ولا يتمُّ ذلك إلا بتسمية المدّة بنحوٍ لا تكون قابلة للزيادة والنقصان، فلا يصحُّ في تسمية الأجل أن يكون من قبيل يوم الحصاد أو قدوم الحاج أو حلول موسم الأمطار، فإنّ مثل هذه الأجال غير منضبطة فقد تتقدّم وقد تتأخّر.

شرح آية التداين:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ أي اكتبوا الدين، والأمر ظاهر في

الوجوب إلا أن القرينة المكتنفة بالخطاب تقتضي البناء على عدم إرادة الوجوب من هذا الأمر وأن المراد منه إمّا الاستحباب أو الإرشاد أو هما معاً، وهذه القرينة هي كون المسألة من المسائل التي يعمُّ الابتلاء بها بين الناس بمختلف شرائحهم وفي كلِّ يوم وعلى مدار السنة، فلو كان المراد من الأمر هو اللزوم وكانت الكتابة للدين من الواجبات والفرائض لما كان يخفى على أحد، ومن ذلك فالمستظهر من الأمر هو الإرشاد والتأكيد على الرجحان للملاكات التي ستشير إليها الآية المباركة، ولعلَّ الأمر هنا للإشارة إلى أنه ليس لمن عليه الدين الامتناع من كتابته إذا طلب ذلك من له الدين، فإن ذلك حقٌّ من حقوقه. وقد يُقال إنَّ قوله تعالى في ذيل الآية الثانية: ﴿فَإِنْ آمَنَ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلَئِمَّا الَّذِي أَوْفَوْا بِأَمْنَتِهِ﴾^(١) قرينة على عدم إرادة الوجوب من الأمر بالكتابة وسيأتي بيان ذلك عند توضيح الفقرة المذكورة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ﴾ وظاهر ذلك أن الكاتب يكون طرفاً ثالثاً غير المدين والدائن، وقوله: ﴿بِالْعَدْلِ﴾ جار ومجرور متعلق بمحذوف صفة لكاتب، والتقدير وليكتب بينكم كاتبٌ موصوفٌ بالعدل، ومعنى ذلك هو الأمر بأن يكون كاتب المدائنة مأموناً منصفاً لا يزيد ولا يُنقص في مقدار الدين وصفته وأجله، ولا يستبدل شيئاً بشيء أو يكون فيما يكتبه مظنة الضياع لشيء من حقِّ أحد الطرفين كأن يكتب ما يوجب الإجمال أو النزاع. ثم خاطبت الآية الكاتب بالنهي عن الإمتناع لو طُلب منه كتابة الدين:

﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ ومعنى: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ هو أن على الكاتب أن يكتب بالعدل والحق والإنصاف كما علمه الله تعالى ذلك، وقيل إن المراد من قوله: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ هو أنه كما منحه الله هذه النعمة وعلمه الكتابة فليؤدِّ شكر هذه النعمة، فلا يمتنع عن الاستجابة لمن طلب منه كتابة المدائنة، فيكون مساقها مساق قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ فبعد أن نهت الآية الكاتب عن الامتناع عن الكتابة عادت لتؤكد عليه الأمر بالإستجابة لمن يطلب منه كتابة المدائنة، ثم أمرت الآية من عليه الحق وهو المدين بإملاء المدائنة على الكاتب، فقوله: ﴿وَلْيُمْلِلِ﴾ من الإملال وهو بمعنى الإملاء، يُقال أمل عليه وأمل عليه فيملى ويُملى بمعنى واحد، وقد استعمل القرآن الصيغتين: ﴿فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^(١).

ولعل منشأ جعل الإملاء من وظيفة من عليه الحق هو أن الإملاء بمثابة الإقرار، وكذلك فإنه يكون أبعد عن التهمة، فقد يُسيء من عليه الحق الظن لو كان المملّي هو من له الحق.

ثم قال تعالى: ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ أي وليتق من عليه الحق ربّه فيما يُمليه على الكاتب ﴿وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ ولا يُنقص من الحق الذي عليه شيئاً بل يُملّي على الكاتب ما عليه من الحق وافياً، فالبخس هو النقص عن المستحق، ولذلك لا يُقال البخس إلا في مورد الظلم والإجحاف كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا

﴿بَخَسُوا النَّاسَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَشَرُّهُ شِعْرِبَ بَخْسٍ﴾^(٣) أي ناقص عمًا يستحقه مثله.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ لِوَلِيِّهِ بِالْعَدْلِ﴾ وهنا نفترض الآية أن المدين الذي عليه الحق فاقد للأهلية كما لو كان سفيهاً أو مجنوناً أو صغيراً أو كان عاجزاً عن الإملاء كما لو كان أخرس أو مريضاً وفي هذا الفرض أفادت الآية أن على وليه أن يتصدى هو للإملاء على الكاتب، وقوله: ﴿بِالْعَدْلِ﴾ جار ومجرور متعلق بقوله: ﴿فَلْيَمْلِكْ﴾ أي فليملل بالعدل والإنصاف، ويحتمل أن الجار والمجرور متعلقان بمحذوف حال أي عادلاً أو ملتزماً بالعدل.

ثم قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَادَةَ إِذَا مَدَّعَا﴾ والظاهر أن الإشهاد يكون على الدين المكتوب، ويمكن أن يكون موضوع الأمر بالإشهاد هو المعاملة بدين، ولا ريب أن الإشهاد على كل من الأمرين مطلوب، وقوله: ﴿مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ يعني من المؤمنين فهم المخاطبون كما يشهد لذلك قوله تعالى في صدر الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ ويمكن أن يستدل بهذه الفقرة من الآية على اشتراط البلوغ في الشاهد للتعبير بالرجال وكذلك المرأة، وقد تحدثنا حول هذه الفقرة

(١) سورة الأعراف/ ٨٥، سورة هود/ ٨٥، سورة الشعراء/ ١٨٣.

(٢) سورة الجن/ ١٣.

(٣) سورة يوسف/ ٢٠.

من الآية في كتاب الشهادات.

وجه التعبير عن العلة بقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا...﴾:

وقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ معناه كي تذكر إحداها الأخرى إن ضلّت، فقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ﴾ في محلّ مفعول لأجله، والتقدير لأنّ تضلّ إحداها، فإن قيل إنّ البناء على أنّ قوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ﴾ مفعول لأجله معناه أنّ علة استشهاد المرأتين مع الرجل هو أن تضلّ إحداها فكأنّه قيل إنّ استشهاد المرأتين من أجل أن تضلّ إحداها أي من أجل أن تنسى إحداها وهو غير مراد قطعاً.

والجواب: هو أنّ علة الإستشهاد للمرأتين هو تذكير إحداها الأخرى وإنّما قدّم الضلال لأنّه السبب للحاجة إلى التذكير فنزل الضلال منزلة العلة للأمر باستشهاد امرأتين كما يقال: أعددت الخشبة أن يميل الحائط فأدعمه، فعلة إعداد الخشبة هو الدعم للحائط إلا أنّه لما كان ميل الحائط هو سبب الحاجة إلى الدعم سوّغ ذلك تقديمه على علة إعداد الخشبة، فلم يقل أعددت الخشبة لدعم الحائط وإنّما قال: أعددت الخشبة لأجل أن يميل الحائط، وغرضه في الحقيقة هو القول: أعددت الخشبة لدعم الحائط إذا مال، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾^(١) فليست العلة من جعل الجبال هو أن تميل الأرض بكم بل العلة من جعلها هو تثبيت الأرض لو مالت، فمعنى الآية هو أنّه تعالى جعل الرواسي في الأرض لتثبيتها لو مالت إلا أنّ

الميلان لما كان هو سبب الحاجة للرواسي لذلك جُعل في موضع العلة، كذلك المقام فالعلة للأمر باستشهاد المرأتين ليس هو الضلال وإنما هو التذكير إلا أنه لما كانت الحاجة للتذكير هو الضلال لذلك نُزِل منزلة العلة للاستشهاد بالمرأتين، فالمراد في الحقيقة هو القول فاستشهدوا امرأتين لتذكّر إحداهما الأخرى إذا ضلّت، فقدّم سبب التذكير على علة الاستشهاد لأنه منشأ الحاجة إلى العلة أي هو منشأ الحاجة للتذكير.

ثم إن معنى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ هو أن تنسى إحداهما فتذكر التي لم تنس التي نسيّت، وإنما كرّرت الآية كلمة «إحداهما» ولم يقل أن تضلّ إحداهما فتذكرها الأخرى لأنه لو قال ذلك لفصل في الفقرة الثانية بين الفعل والفاعل بالمفعول به وهو خلاف الفصيح من الكلام، فلو قال: فتذكرها الأخرى فإنّ فاعل تُذكّر هو الأخرى، والهاء في «تذكرها» هي المفعول به، فلو قال فتذكرها الأخرى لفصل بين الفعل والفاعل بالمفعول به، فحذراً من ذلك قال تعالى: ﴿فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ فقدّم الفاعل «إحداهما» وأخر المفعول به «الأخرى».

وذكر بعضهم توجيهاً آخر لتكرار إحداهما وهو أن إحداهما الأولى ترجع إلى الشهادة وإحداهما الثانية ترجع إلى المرأة الشاهدة فمعنى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ هو أن تضل إحدى الشهادتين - أي تضع بالسيان - فتذكر إحدى المرأتين الأخرى، ففاعل «تضل» هو إحدى الشهادتين، وفاعل «تذكّر» هو إحدى المرأتين الشاهدين، وبذلك لا يكون تكرار، وهذا التوجيه

مخالفة للظاهر، فإن مرجع ضمير التثنية الغائب في «احدهما» يرجع إلى المرتين اللتين تقدم ذكرهما في قوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وقد تحدثنا حول هذه الفقرة مفصلاً في كتاب الشهادات في حكم تحمّل وأداء الشهادة.

وجه الحكمة من الأمر بكتابة الدين:

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ أي لا تملأوا ولا تبرموا من كتابة الدين سواء كان صغيراً أو كبيراً، وفي ذلك تأكيد على الأمر بكتابة الدين الذي سبق أن أفادته الآية عند قوله تعالى: ﴿فَأَكْتُبُوهُ وَيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ ولعل إعادة الأمر بالكتابة سيق لغرض التأكيد مضافاً إلى التوطئة لبيان وجه الحكمة من الأمر بكتابة الدين، فقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾^(١) إشارة إلى الحكمة من الأمر بالكتابة وهي:

أولاً: ﴿أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي أكثر عدلاً، لأن المكتوب أقرب للمطابقة للواقع من المحفوظ في الصدر وبذلك يكون اعتماده أقرب للعدالة لأقربيته من الواقع.

وثانياً: ﴿وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ﴾ أي أثبت للشهادة، فالمكتوب سهل حفظه أكثر من المسموع، فيُتاح لمن يريد أن يتحمّل الشهادة أن ينظر للمكتوب المرتين والثلاث فلا يفوته منه شيء ويكون أقدر على الإحاطة بتفاصيله، لذلك فهو

خيرٌ مُعينٍ على الشهادة وأثبت لها وأحفظ، فنسيان المكتوب المشهود عليه أبعد من نسيان المسموع.

وثالثاً: ﴿وَأَذِّنْ لِلْأَثَرَاءِ﴾ فقد يؤدِّي مُضيُّ الوقت وتمادي الزمن إلى الشك في مقدار الدين أو صفته أو أجله بل قد يؤدِّي إلى الشك في جنسه، فالكتابة هي أقرب وسيلة لنفي الريب والشك، كما أنَّ الكتابة أقرب وسيلة لنفي التهمة والإرتياب - من قبل مَنْ له الحق - فيمن عليه الحق، فلا يسعه غالباً اتِّهامه بالكذب أو النسيان لبعض ما عليه من الحق، وكذلك تنفي ارتياب مَنْ عليه الحق في كذب مَنْ له الحق وفي مطابقة ما يُطالب به لما يستحقُّه واقعاً.

ثم استدركت الآية على الأمر بالكتابة فنفت البأس عن عدم الكتابة للتجارة الحاضرة، فقال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُمُوهَا﴾ والمراد من التجارة الحاضرة هو البيع الناجز أو مطلق المعاملات الناجزة التي تكون يدًا بيد وهو معنى تُديرونها أي تتناقلونها من يدٍ إلى يدٍ نقدًا، فالتجارة الحاضرة لا تكون الكتابة لها في الأهمية كالكتابة للمعاملة بدين، فإنَّ الغرض من الكتابة هو التوثيق والمحاذرة من النسيان أو النزاع وذلك إنَّما يقع غالباً في مثل بيع النسيئة أو بيع السلم وأما بيع النقد وشبهه فالحاجة للتوثيق في مثله ليست ملحَّة.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ ولعلَّ الأمر بالإشهاد على البيع في سياق نفي البأس والجناح عن عدم الكتابة للتجارة الحاضرة يقتضي استظهار مطلوبة الإشهاد حتى للبيع نقدًا، وعلى أيِّ تقدير فلا ريب في أنَّ

الأمر بالإشهاد على البيع إنَّها هو للإرشاد وتأكيد الرجحان وليس للوجوب وذلك للقرينة التي ذكرناها عند البيان لقوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾.

المخاطب بقوله ﴿وَلَا يُضَارَّرْ﴾ ومعنى المضارَّة:

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّرْ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ الخطاب بالنهي في هذه الفقرة من الآية إمَّا أن يكون موجَّهًا للكاتب والشهيد فيكون الفعل «يُضار» مبنياً للفاعل أي للمعلوم فكأنه قال: ولا يُضارِّر - بكسر الراء - كاتبٌ ولا شهيد فكاتِبٌ فاعل ليضارِّر، وإمَّا أن يكون الخطاب موجَّهًا للمتدائنين فيكون الفعل مبنياً للمفعول أي للمجهول فكأنه قال: ولا يُضارَّر - بفتح الراء - كاتبٌ ولا شهيد فالكاتب نائب فاعل والمنهَى عن المضارَّة كلُّ من المتدائنين.

فبناءً على الاحتمال الأول يكون الكاتب والشهيد منهيين عن إيقاع الضرر على المتدائنين وذلك بأن يُنقص الكاتب مثلاً شيئاً من الحقِّ الذي للدائن أو يزيد للدائن ما ليس على المدين، ولعلَّ من المضارَّة المطالبة بأجرة أو جعالة مُححفة على الكتابة، ولعلَّ منها التسويف والتأخير المُفضي لضيعاق الحقِّ أو شيء منه وهكذا هو الشأن في مضارَّة الشهيد للمتدائنين.

وأما بناءً على الاحتمال الثاني فيكون المنهَى عن المضارَّة هما المتدائنين، فهما منهيان مثلاً عن تكليف الكاتب بالكتابة في ظرفٍ يكون فيه مشغولاً بتحصيل معاشه أو في ظرفٍ يكون فيه مريضاً أو تكليفه بالحضور في موضعٍ يشقُّ عليه الحضور إليه، وكذلك يكون من المضارَّة بالشاهد تكليفه بالسفر إلى مقرِّ القاضي دون تأمين مؤنة السفر.

ثم شدّدت الآية النهي عن المضارّة بتوصيفها بالفسوق وأردفت ذلك بالأمر بتقوى الله تعالى وبالتذكير بأنّ الله يعلم حقائق الأمور ويعلم بواقع من يتقيّد بحدود الله تعالى ومن يتجاوزها قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَأَنِقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

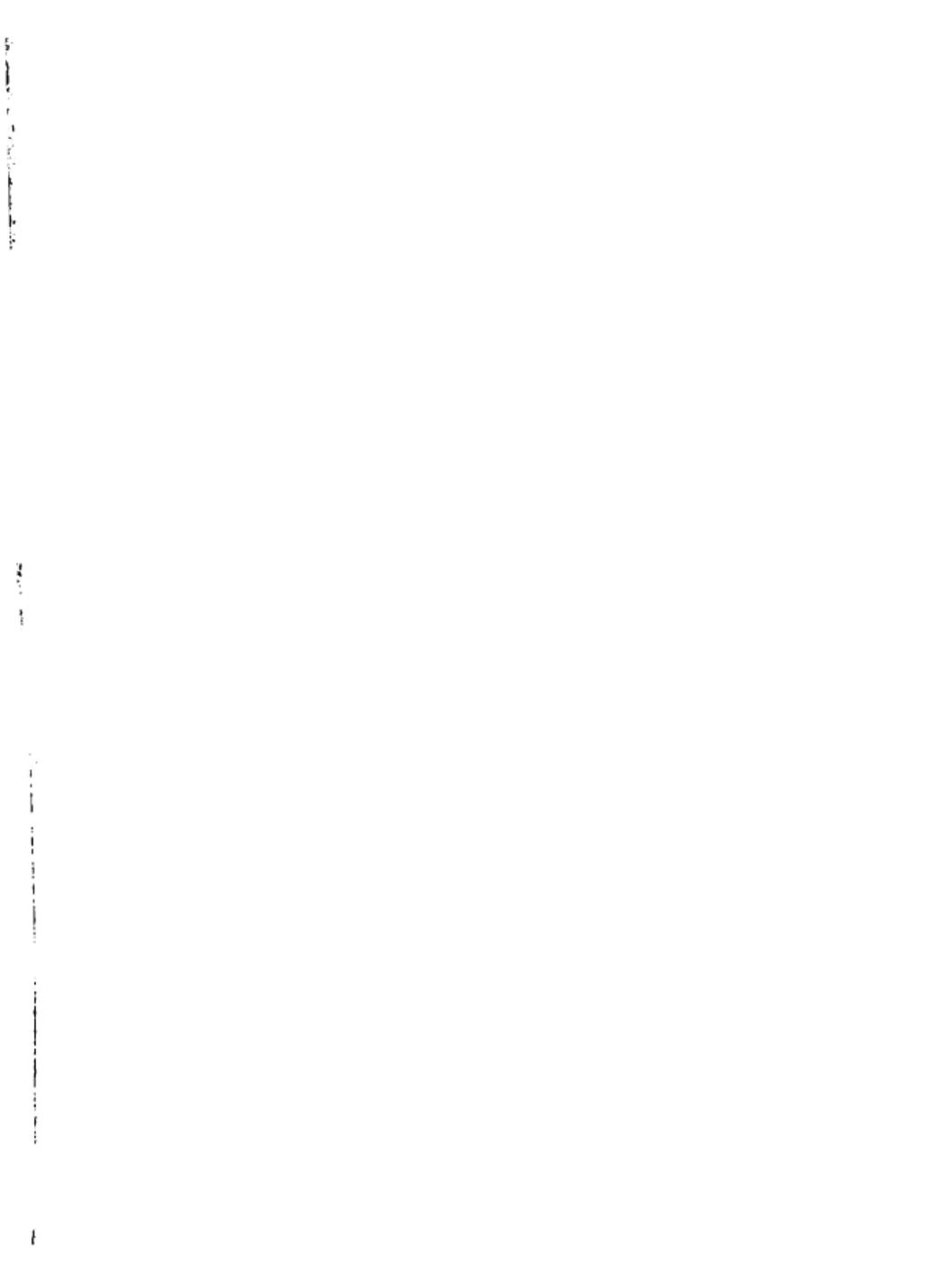


كِتَابُ الدَّيْنِ وَالرَّهْنِ

المبحث الثاني

الإعسار في وفاء الدين

﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾



المبحث الثاني

الإعسار في وفاء الدين

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ نَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١).

شرح مدلول الآية المباركة:

مفاد الآية هو أنَّ الغريم الذي عليه الدين إن كان معسورًا غير قادرٍ على الوفاء بالدين فإنَّه يتعيَّن على الدائن إنظاره والصبر عليه إلى أن يُصبح ميسورًا فحينذاك يكون للدائن حقُّ المطالبة بأداء الدين الذي له عليه، فالفعل «كان» في قوله: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ﴾ بمعنى وُجد لذلك فهي كان التامة التي لا تفتقرُ إلى خبر بل تكتفي بالفاعل، وعليه فقوله: ﴿ذُو عُسْرَةٍ﴾ فاعل كان التامة، والعُسرة اسم من الإعستار المقابل لليسار وهي تعني الشدَّة والصعوبة كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾^(٢) وتُستعمل في ضيق ذات اليد. وقوله: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ أي فانتظارًا به إلى أن يُصيب يسارًا ويُصبح ميسورًا، فالنظرة تعني التأخير والإمهال والتأجيل، يُقال بعته بنظرة أي بنسيئة،

(١) سورة البقرة/ ٢٨٠.

(٢) سورة التوبة/ ١١٧.

فالنظرة اسم مصدر يقوم مقام الإنظار، وهو في الآية خبرٌ مبتدأ محذوف والتقدير هو: فالواجب نظرةٌ وانتظار، والفاء رابطة، وجملة: ﴿فَنَظَرُهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ في محلِّ جزم جواب الشرط.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ومعناه أنَّ الدين وإن لم يسقط بالإعسار وأن غاية ما يلزم الدائن فعله هو الإنتظار بالمدين إلى يُصيب يسارًا، فالأمر وإن كان كذلك إلا أنَّ خيرًا للدائن أن يتصدَّق على المدين المعسر وذلك بإبراء ذمته من الدين الذي عليه، فالتصدُّق هنا بمعنى الإبراء لذمة المدين وإعفاؤه من الدين الذي عليه.

وقوله: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا﴾ في محلِّ رفع مبتدأ، فالواو استئنافية وأن ومدخولها مؤولان بمصدر في محلِّ رفع مبتدأ، وقوله ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ خبره، والتقدير: والتصدُّق خيرٌ لكم.

وهنا جهات من البحث:

دلالة الآية على وجوب إنظار المعسر وحرمة حبسه:

الجهة الأولى: يُستدلُّ بهذه الآية على وجوب إنظار المعسر وحرمة حبسه أو ملازمته ومطالبته بالأداء، وذلك هو مقتضى الأمر بالإنظار والإمهال إلى حين الميسرة، نعم لو لم يتبيَّن له إعساره فإنَّ له مطالبته بالأداء إلى يثبت له إعساره، لأنَّ موضوع الأمر بالإنظار والإمهال هو المعسر فلا بدَّ من ثبوت الموضوع ليرتَّب الحكم، ولهذا يصحُّ للدائن أن يرفع أمر المدين إلى الحاكم وأن لا يقبل دعواه بالإعسار إلا بعد التثبت من ذلك ولو من طريق رفع أمره إلى الحاكم ليتثبت من

إعساره أو يساره، فإذا ثبت للحاكم أنه مُعسر لم يجز له حبسه ووجب عليه أن يُخْلِ سبيله إلى أن يُصيب يسارًا فذلك هو مقتضى ظاهر الأمر بالإنظار وكذلك هو ما أفادته الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

منها: موثقة غياث بن إبراهيم عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَجْبَسُ فِي الدِّينِ فَإِذَا تَبَيَّنَ لَهُ حَاجَةٌ وَإِفْلَاسٌ خَلَّى سَبِيلَهُ حَتَّى يَسْتَفِيدَ مَالًا»^(١).

ومنها: معتبرة السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن علي عليه السلام: «إِنَّ امْرَأَةً اسْتَعَدَّتْ عَلَى زَوْجِهَا أَنَّهُ لَا يُنْفِقُ عَلَيْهَا، وَكَانَ زَوْجُهَا مَعِيرًا فَأَبَى أَنْ يَجْبَسَهُ، وَقَالَ: إِنَّ مَعَ الْعَسْرِ يَسْرًا»^(٢).

نعم ورد في بعض الروايات أن للحاكم أن يدفع المدين لغرامة ليؤجروه ويستوفوا دينهم من أجرة عمله وهي معتبرة السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَجْبَسُ فِي الدِّينِ ثُمَّ يَنْظُرُ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ أُعْطِيَ الْغَرْمَاءَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ دَفَعَهُ إِلَى الْغَرْمَاءِ فَيَقُولُ: لَهْمُ اصْنَعُوا بِهِ مَا شِئْتُمْ، إِنْ شِئْتُمْ وَاجِرُوهُ، وَإِنْ شِئْتُمْ اسْتَعْمَلُوهُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ»^(٣).

وقد نُسب إلى الشيخ الطوسي رحمته الله العمل بمضمونها^(٤) خلافاً لما عليه المشهور، ولا تخلو الرواية من منافاة لما ورد في مثل موثقة غياث ومعتبرة السكوني وغيرهما، وهي كذلك منافية لظاهر الآية الأمرة بالإنظار والإمهال،

(١) تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ١٩٦. وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٨، ص ٤١٨.

(٢) تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٢٩٩، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٨، ص ٤١٨.

(٣) تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٣٠٠، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٨، ص ٤١٩.

(٤) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٤٠ / ص ١٦٥.

فإنَّ استعمالَ المدين أو قسره على العمل ليستوفي الغرماء دينهم من أجرته منافٍ للأمر بإنظاره إلى ميسرة، ولعلَّه لذلك لم يعمل المشهور بالرواية بل أفاد صاحبُ الجواهر رحمته الله أنَّ الشيخ الطوسي رحمته الله رجَّع عن العمل بمضمون الرواية بل لم يستبعد أنه لم يكن يُفتي بها لأنَّ كتاب النهاية ليس مُعدًّا للفتوى، بل هو متون أخبار، ولهذا استظهر شذوذ الرواية^(١) وتعيَّن طرحها أو حملها على التراضي.

معنى الإعسار وحدوده:

الجهة الثانية: لم تُحدِّد الآية المراد من المُعسر الذي يجب إنظاره إلى ميسرة إلا أنَّ المتفاهم عرفاً من هذا العنوان هو مَنْ يشقُّ عليه أداء الدين لعدم وجدان ما يفضل عن مؤنته اللائقة بشأنه، فالمُعسر قد يملك ما يفي بديونه إلا أنَّه لو أدَّى - بما عنده - ديونه لعجز عن تأمين مؤنته التي تقتضيها ضرورات المعاش أو لوقع في العسر والحرَج.

وقد نصَّت العديد من الروايات على ما يقتضي أنَّ المُعسر قد يملك داراً لسكنائه ودابةً لركوبه وخادماً يخدمه، فكلُّ ذلك وما دونه لا ينافي الإعسار الموجب للإنظار إلى ميسرة، فمن ذلك صحيحة الحلبيِّ عن أبي عبد الله رحمته الله قال: «لَا تَبَاعُ الدَّارُ وَلَا الجَارِيَةُ فِي الدَّيْنِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لِلرَّجُلِ مِنْ ظِلٍّ يَسْكُنُهُ وَخَادِمٍ يَخْدُمُهُ»^(٢).

ومعتبرة مسعدة بن صدقة قال: «سمعتُ جعفر بن محمد رحمته الله وسُئل عن

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٤٠ / ص ١٦٦ .

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٩٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٨ / ص ٣٤٠ .

رجلٍ عليه دينٌ وله نصيبٌ في دارٍ وهي تغلُّ غلَّةً، فربَّما بلغت غلَّتُها قوته، وربَّما لم تبلغ حتى يستدين، فإنَّ هو باع الدار وقضى دينه بقي لا دار له؟ فقال: إنَّ كان في داره ما يقضى به دينه ويفضل منها ما يكفيه وعياله فليبع الدار وإلا فلا^(١).
 نعم لا يبعد أنَّه يجب على المُعسر السعي لقضاء ما عليه من ديون ولو من طريق التكبُّب لعمومات الأدلة الآمرة بل والمشدِّدة على وجوب أداء الديون لمستحقِّها وحرمة المَطْل والإلتواء، ولا يبعد أنَّ المُعسر القادر على التكبُّب مخاطبٌ بهذه الأوامر، ولا يُنافي إيجاب التكبُّب عليه ما أفادته الآية من وجوب إنظاره فإنَّ وجوب الإنظار من تكليف الدائن ووجوب التكبُّب من تكليف المدين، والخطاباتُ الأمر بوجوب أداء الدين مطلقة ومقتضى إطلاقها وجوب تحصيل القدرة على امتثالها، تمامًا كوجوب الوضوء على المكلف بعد دخول الوقت، فإنَّه يجب عليه السعي لتحصيل ماء الوضوء ولو كان ذلك من طريق الشراء أو التكبُّب لشراء الماء، نعم يسقط الأمر بوجوب التحصيل لو كان حرجيًا وهو خُلف الفرض.

لا رجوع في الإبراء ولا يفتقر إلى قبول:

الجهة الثالثة: قلنا إنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ هو إسقاط ما في ذمَّة المدين من الدين ويُعبَّر عنه بالإبراء، وقد دلَّت على شرعيته وحسنه ومحبوبيته شرعًا العديد من الآيات مضافًا للروايات، فمن الآيات الدالة على شرعية الإبراء قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٦ / ص ١٩٨، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٨، ص ٣٤٢.

مُؤْمِنًا حَظًّا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ﴿١١﴾
 يعني إلا أن يصدق أولياء القتيل فيسقطوا الدية عن ذمة القاتل، وقوله تعالى:
 ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾^(١١) يعني ظاهرًا فمن
 تصدق فأسقط عن الجاني حقه في القصاص أو الدية فهو كفارة لذنوبه أي ذنوب
 المجني عليه، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْمُحْرُ
 بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٢)
 وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ
 مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(١٣) يعني إلا أن تعفو
 المطلقة عن نصف المهر المستحق لها على الزوج فتسقطه عن ذمته إن لم يكن قد
 أعطاها إياه قبل الطلاق أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح الولي أو الزوج.

ومنشأ استظهار إرادة الإبراء والإسقاط من هذه الآيات هو أن الحق والمال
 في مفروض هذه الآيات متعلق بالكلي في ذمة المدين، ولا معنى للعتو والصدقة
 في مثل هذه الفرض إلا الإبراء والإسقاط، وأما منشأ دلالة الآيات على حسن
 ومحبوبة الإبراء فهو وصفه بالصدقة والعتو وكذلك الوعد بأنه كفارة للذنوب
 وأنه خير لفاعله.

والظاهر أنه لم يقع خلاف بين الفقهاء في عدم صحة الرجوع بعد الإبراء

(١) سورة النساء/ ٩٢.

(٢) سورة المائدة/ ٤٥.

(٣) سورة البقرة/ ١٧٨.

(٤) سورة البقرة/ ٢٣٧.

والإسقاط للدين المتعلق بذمة المدين، فإنَّ ذمَّة المدين تفرغ بالإبراء عمَّا اشتغلت به فانشغالها بعد الرجوع بالدين بعد أن فرغت بالإبراء يحتاج إلى دليلٍ مفقود، وقياس المقام على الهبة لا تصحُّ فإنَّ الهبة تقع على عين شخصية مقبوضة، فالموضوعان مختلفان وتسرية حكمٍ من موضوع إلى موضوعٍ آخر قياس، هذا مضافاً إلى ما دلَّت عليه بعض الروايات من عدم صحَّة الرجوع في موارد الإبراء كصحيفة معاوية بن عمَّار قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَيَهْبُهَا لَهُ أَلَمْ أَنْ يَرْجِعَ فِيهَا؟ قَالَ: لَا»^(١) فالرواية وإنَّ عبَّرت بالهبة إلا أنَّ الواضح منها إرادة الإبراء.

الوجه في دعوى اعتبار القبول في الإبراء وجوابه:

هذا وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في توقُّف الإبراء على القبول أو أنَّه يتحقَّق بمجرد الإيجاب شأنه في ذلك شأن الإيقاعات كالعتق والطلاق، فالأكثر إن لم يكن المشهور^(٢) هو عدم افتقار الإبراء إلى القبول فيصح ويمضي حتى لو لم يعلم المبرئ من الدين أو علم ولم يقبل، فبراءة ذمته ليست منوطة بعلمه ولا برضاه وقبوله، وفي مقابل ذلك ذهب جمع من الفقهاء إلى أنَّ الإبراء لا يمضي إلا مع القبول من المبرئ منه، وذكروا أنَّ الوجه في ذلك هو أنَّ الإبراء كالهبة والصدقة لذلك فهو يفقرُّ إلى القبول، ويؤكد ذلك أنَّ الآية عبَّرت عنه بالتصدق وعبَّرت

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٧ / ص ٣٢، وسائل الشيعة - الحرَّ العاملي - ج ١٩ / ص ٢٢٩.

(٢) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ٢٢ / ص ٣٠٨، جواهر الكلام - الشيخ حسن

عنه بعض الروايات بالهبة كصحيحة معاوية المتقدمة، وكذلك يُمكن أن يُستدلّ لافتقار الإبراء إلى القبول بأنّ في الإبراء تفضُّلٌ ومِنَّةٌ فلا يُجبر المدين على تحمُّلها، والبناء على عدم اعتبار القبول إجبارٌ له على تحمُّلها.

وأُجيب عن الوجه الأول بأنّ الإبراء ليس مثل الهبة والصدقة فإنَّهما تملك ويقعان على عينٍ خارجية، وأما الإبراء فهو إسقاط لما يملكه الدائن في ذمّة المدين، فلا يدخل شيء بالإبراء في ملك المدين كما هو الشأن في الهبة والصدقة، ولهذا قالوا بأنّ مالك الوديعة لو أبرأ الودعي منها فإنَّها لا تدخل في ملكه بمجرد الإبراء لأنّ الإبراء ليس تملكاً، ولهذا يتعيّن القبول من الودعي ويكون الإبراء بمعنى الهبة أو الصدقة، وكذلك لو كان لأحد حقٌّ في ميراث عين فأسقط حقّه فإنَّه لا يسقط بالإسقاط ولا يدخل في ملك أحد بل يتعيّن لو شاء التنازل عن حقّه لأحد الورثة أن يهبه أو يتصدّق عليه بحقّه ولا يملك المتَّهب حصّة الوهاب إلا بعد القبول، فالإبراء ليس كالهبة والصدقة.

وأما تسمية الآية الإبراء بالتصدّق فلأنّ التصدّق يُستعمل كثيراً في مطلق المعروف والإحسان، ولعلّ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾^(١) وكذلك فإنّ القرآن استعمل التصدّق في إسقاط المجني عليه حقّه في القصاص كما في قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ فالقصاص ليس مآلاً ورغم ذلك وصف القرآن إسقاطه بالتصدّق، هذا مضافاً إلى الروايات الكثيرة التي أفادت أنّ كلّ

معروفٍ فهو صدقة وأن صدقة العلم تعليمه وأن تعليمه من لا يعلمه صدقة، وأمرٌ بمعروفٍ صدقة، ونهيٌ عن منكر صدقة، وأن صدقة اللسان الشفاعة تفكّ بها الأسير، وتحقن بها الدّم، وتجري بها المعروف إلى أخيك، وتدفع بها المكروه، ولو سلّمنا بأنّ للصدقة حقيقة شرعية فإنّه لا مانع من استعمالها في غير معناها الحقيقي مع القرينة، فليكن ظهور الآية في الإبراء وإسقاط الدين قرينة على استعمالها في غير معناها الحقيقي، فلا يترتب عليها ولا يُعتبر فيها ما يُعتبر في الصدقة الشرعيّة، بمعنى أنّ استعمال الآية التصدّق في الإبراء ليس ظاهرًا في إرادة أنّ الإبراء من الصدقة المصطلحة التي تتقوم بالإيجاب والقبول خصوصًا وأنّ عنوان الإبراء ليس من الصدقة عرفًا، وهكذا فإنّ استعمال الهبة في الإبراء تسامحيٌّ كما هو ظاهر فإنّ الهبة ظاهرة في التملك وليس في الإبراء تملك.

وأما الوجه الثاني وهو أنّ الإبراء تفضلٌ ومنّة فلا يُجبر المدين على تحمّلها فهو وجهٌ استحساني لا حجّية له، فإنّ الإبراء وإن كان من التفضّل والمنّة إلا أنّه ليس عندنا من دليل يقتضي أنّه كلّما كان الشيء تفضلاً ومنّة فإنّه لا يمضي ولا يترتب أثره إلا مع قبول المتفضّل عليه.

فالصحيح أنّه لا يشترط في مضيّ الإبراء قبول الطرف الآخر، وذلك لأنّ الإبراء ليس فيه نقل وانتقال فليس هو تملكًا للغير ليفتقر إلى قبوله بل هو أشبهُ شيءٍ بتخلّي المالك عمّا يملك، ولهذا فهو لا يُعدّ عرفًا من العقود المتقوّمة بالإيجاب والقبول، ولذلك فالمستظهر من أدلّة الإمضاء للإبراء - كالأيات المذكورة - هو أنّ الذي وقع محلاً للإمضاء الشرعي هو الإبراء بمفهومه العرفي،

ويؤيد ذلك التعبير عنه بالعفو في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ، مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبِيحًا بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُوا أَوْ يَعْفُوا الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةٌ الْتِكَاحِ﴾^(٢) والعفو بحسب المفاهم العرفي لا يفتقر إلى قبول المعفو عنه، ولهذا لو عفى المجني عليه عن حقه في القصاص أو الدية لم يكن للجاني التمتع، ولو امتنع لم يكن لتمنعه اعتبار.

دلالة الآية على رجحان المندوب على الواجب في الثواب:

الجهة الرابعة: استدلل بعض الفقهاء بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ على أن الفعل المندوب قد يكون ثوابه أعظم من ثواب الواجب، وذلك لأن الآية قد أفادت أن التصدق بالإبراء للمعسر خير من إنظاره، رغم الإنظار واجب على الدائن، وإبراء ذمة المدين مستحب.

وأجيب عن ذلك بأن منشأ خيرية الإبراء على الإنظار هو أن الإبراء جامع للإنظار والإبراء، فالخيرية إنما هي بلحاظهما معاً، ومن المعلوم أن الجمع في الإمتثال بين الواجب والمندوب خير من امتثال الواجب وإغفال المندوب. إلا أن هذا الجواب لا يصح ظاهراً، فإن إسقاط الدين ليس إنظاراً لأنه بالإسقاط والإبراء يتنفي الدين فلا موضوع عندئذ للإنظار، فالنظر إلى ميسرة موضوعها الدين وبسقوطه لا موضوع للإنظار، فالإبراء ليس جمعاً بين الواجب والمندوب كما ذكر.

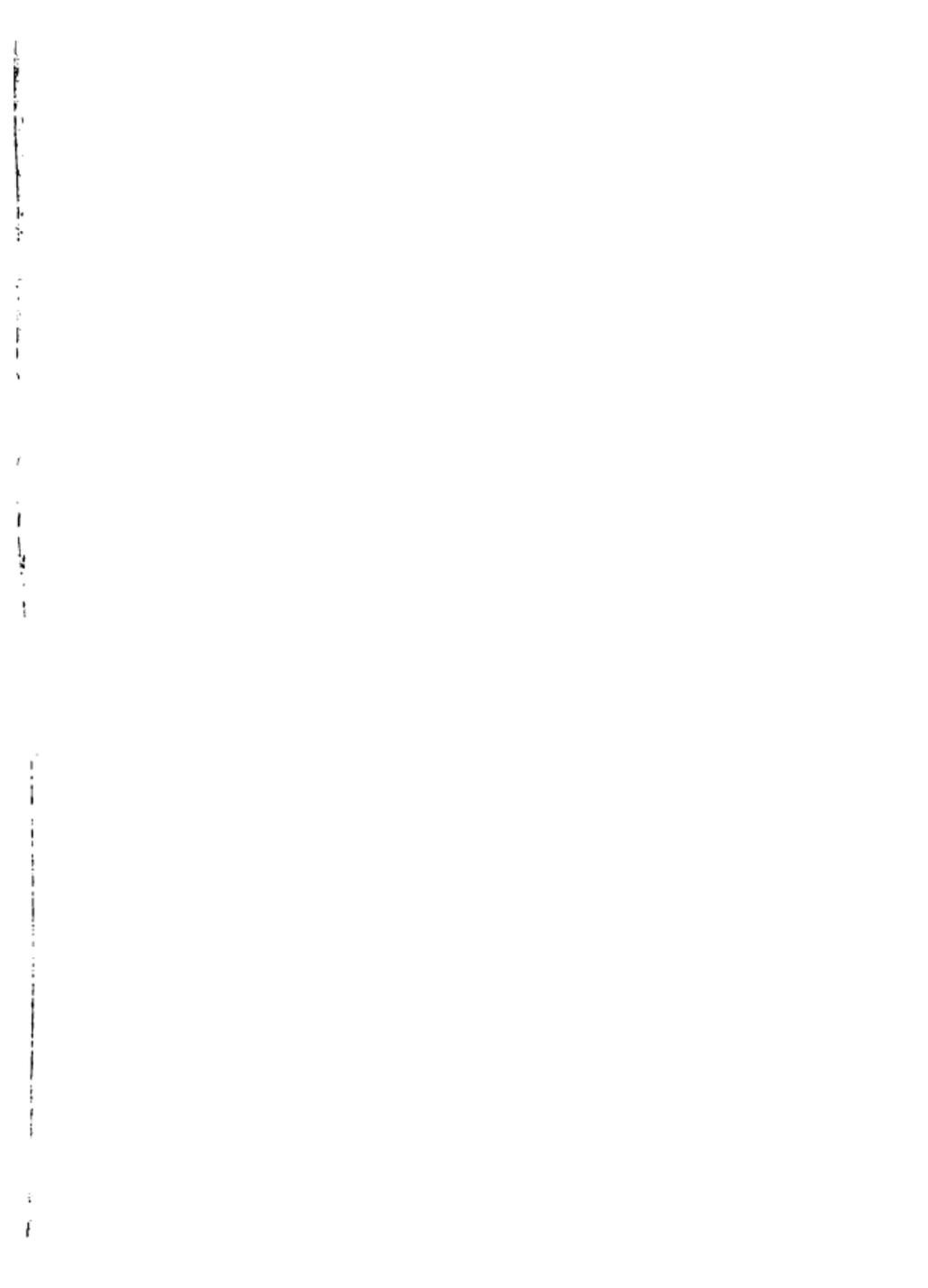
(١) سورة البقرة/ ١٧٨.

(٢) سورة البقرة/ ٢٣٧.

نعم قد يقال إنَّ الإبراء جامعٌ لملاكي الإنظار والإبراء معًا، وذلك لأنَّ ملاك الإيجاب للإنظار هو الإرفاق بالمدين، ولا ريب في أنَّ الإبراء إرفاقٌ بالمدين وهو في ذات الوقت تفرُّجٌ لكربته، ولذلك فهو جامعٌ لملاكي الإيجاب والندب وهو منشأ الخيرية.

إلا أنَّه قد يقال إنَّ الإبراء لو كان جامعًا لملاكي الإيجاب والندب لكان واجبًا لا مندوبًا، ولهذا فعلَ ملاك الإيجاب للإنظار ليس هو الإرفاق بالمدين محضًا بل هو إرفاق لكلِّ من الدائن والمدين، فإيجاب الإنظار رُوعي فيه حقُّ الدائن والمدين وهذا بخلاف الإبراء.

والصحيح أنَّه لا محذور في أنَّ يكون ثواب المندوب أعظم من ثواب الواجب فلعلَّ محبوبة المولى لمندوبٍ من المندوبات شديدة إلا أنَّه لا يُوجبه مانعٌ أو لقصور في الإقتضاء فيستعيض عن ذلك بترغيب المكلف إليه وذلك بمضاعفة ثوابه، على أنَّ الإعتبار العقلائي قد يُساعد على تفهيم ترجيح المندوب على الواجب في الثواب، وذلك لأنَّ الإلتزام بالمندوب رغم كونه غير ملزم يكشف عن أشدية حبِّ العبد لمولاه، فيكون منشأ الترجيح في الثواب هو ذلك وليس هو ذات الفعل المندوب، تمامًا كما هو المعروف من أنَّ الانقياد أعظم ثوابًا من امتثال الواجب الواقعي رغم أنَّ ما فعله المنقاد لم يكن واجبًا ولا مستحبًا وقد يكون في نفسه مرجوحًا واقعيًا فهو إنَّما يُثاب عليه بجزيل الثواب لانقياده إلى ما اعتقده من أمر المولى.



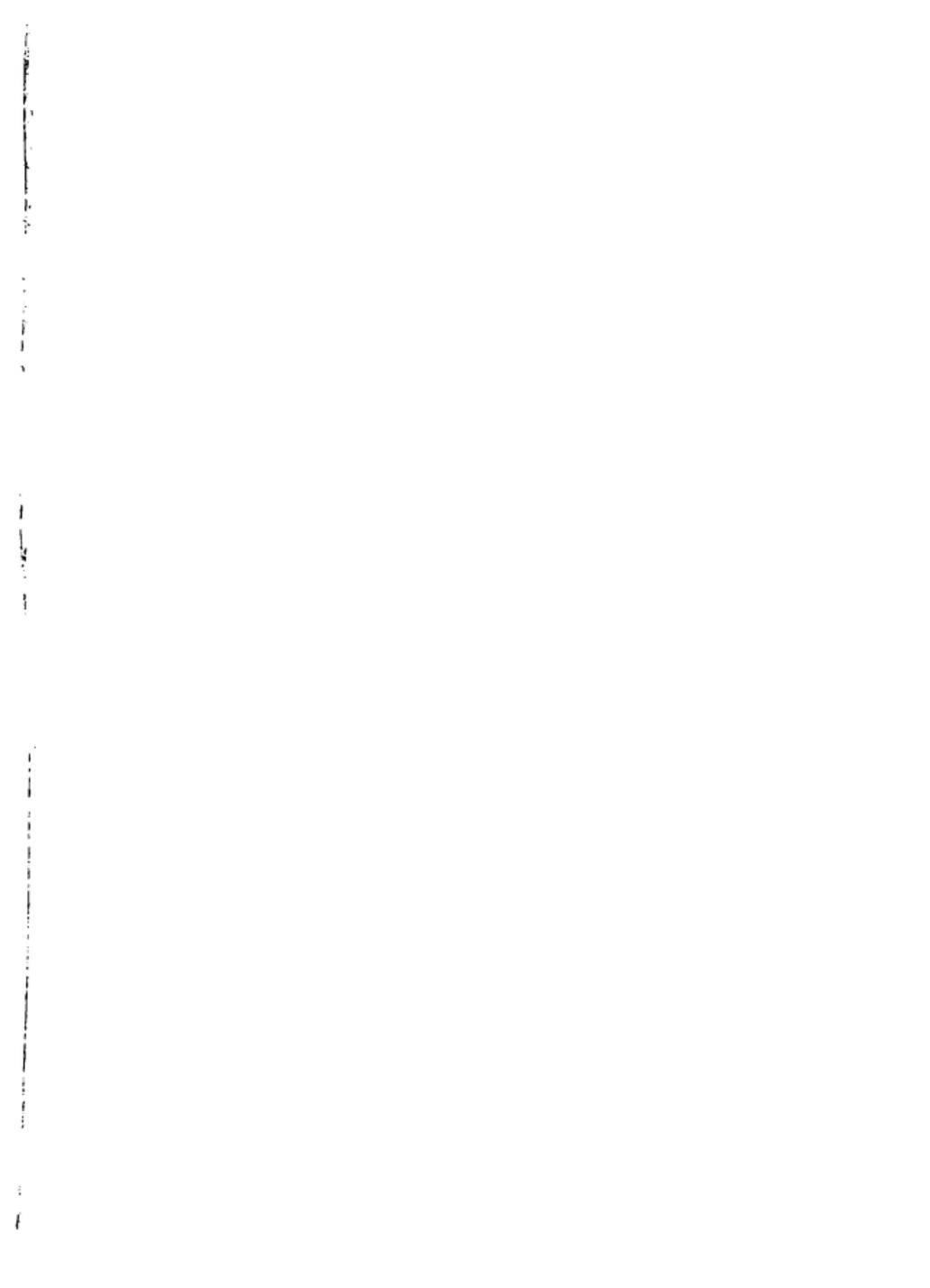


كِتَابُ الدَّيْنِ وَالرَّهْنِ

المبحث الثالث

الرهن

﴿رَهْنٌ مَقْبُوضَةٌ﴾



المبحث الثالث

الرهن

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ، وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾^(١).

المعنى الإجمالي للآية المباركة:

بعد أن تصدّت الآية التي سبقت هذه الآية - وهي آية التداين - للأمر بكتابة الدين والإشهاد عليه افترضت هذه الآية وقوع المعاملة بالدين في السفر وعدم الوجدان لكاتب يؤثّق الدين فأمرت في هذا الفرض بالاستيثاق عن طريق الرهان، ثم أفادت أنّ ذلك ليس لازماً خصوصاً إذا أمن المتداينان من بعضهما البعض ثم خاطبت الآية من أوتمن بأداء الأمانة التي عليه لمن استأمنه وليتّق الله ربّه فلا يجحدها أو يجحد شيئاً منها أو يباطل في أدائها أو يبخس منها شيئاً فلا يؤدّيها وافية تامّة. هذا هو مفاد الآية إجمالاً وتفصيلاً ذلك يقع ضمن جهات من البحث:

معنى الرهن لغةً وشرعاً:

الجهة الأولى: الرهن الشرعي عقدٌ يدفع بموجبه المدينُ للدائن عيناً لها ماليّة لتكون وثيقةً يستوثق بها على الدين الذي له ويستوفي بها دينه إذا لم يؤدّه المدين.

(١) سورة البقرة/ ٢٨٣.

والرهن والرهان بمعنى واحد، وأصلهما مصدر يُقال: رَهَنْتُ الرَّهْنَ وَرَاهَنْتُهُ رِهَانًا، ويُقال للعين التي جُعِلت موضوعًا للرهن مرهون ورهينة، والجمع رُهْنٌ ورُهُونٌ ورهان مثل حبل وحبال، ومعنى الرهن بحسب الأصل اللغويّ هو الثبات والدوام، يُقال رَهَنْ الشَّيْءُ رَهْنًا يَعْنِي دَامَ وَثَبَتَ، والرَّهْنُ هو الثابت، ويُقال: أَرَهَنْتُ لَهْمَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ إِرِهَانًا أَي أَدَمْتُهُ، وهو طَعَامٌ رَاهِنٌ، ويُقال: رَاهِنَةٌ فِي الْبَيْتِ أَي دَائِمَةٌ ثَابِتَةٌ، ويُقال: أَرَهَنْ لَهَ الشَّرَّ: أَدَامَهُ وَأَثَبْتَهُ لَهُ، وَأَرَهَنْ لَهْمَ مَالِهِ أَي أَدَامَهُ لَهْمَ، ويقال: هَذَا رَاهِنٌ لَكَ أَي دَائِمٌ مَحْبُوسٌ عَلَيْكَ.

ويُستعمل الرهن كذلك بمعنى الحبس وهو قريب من المعنى الأول، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ أي محتبسة بما كسبته، ويُقال لكل أمرٍ يُحْتَبَسُ بِهِ شَيْءٌ أَنَّهُ رَهِينَةٌ وَمُرْتَهَنَةٌ، كما في قولهم الْإِنْسَانُ رَهِينٌ عَمَلِهِ، ومن ذلك يَتَضَحَّ مَنْشَأُ التَّعْبِيرِ عَنِ الْعَيْنِ الَّتِي وَقَعَتْ مَوْضِعًا لِلرَّهْنِ أَنَّهَا رَهِينَةٌ وَمَرْهُونَةٌ فَإِنَّ مَنْشَأَ ذَلِكَ هُوَ أَنَّهَا مَحْتَبَسَةٌ بِالذِّينِ الَّذِي لِلدَّائِنِ عَلَى الْمَدِينِ.

ولهذا ذكر بعض اللغويين أَنَّ الرَّهْنَ هُوَ مَا يُوَضَّعُ وَثِيقَةً لِلذَّيْنِ، وَلَنْ يَكُونَ وَثِيقَةً حَتَّى يَكُونَ مَحْتَبَسًا عِنْدَ الْمُرْتَهِنِ، وَعَرَفَهُ بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ: «مَا وُضِعَ عِنْدَكَ لِيُنَوَّبَ مِنْكَ مَا أُخِذَ مِنْكَ»^(١) وَقَالَ ابْنُ سَيْدِهِ كَمَا فِي اللِّسَانِ: «الرَّهْنُ مَا وُضِعَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ مِمَّا يَنْوَبُ مِنْهُ مَا أُخِذَ مِنْهُ»^(٢) وَكُلُّ ذَلِكَ يَسْتَبْطِنُ مَعْنَى الْحَبْسِ.

(١) تاج العروس - مرتضى الزبيدي - ج ١٨ / ص ٢٤٩.

(٢) لسان العرب - ابن منظور - ج ١٣ / ص ١٨٨.

هل يُشترط السفر وعدم الكاتب في مشروعية الرهن؟

الجهة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ الخطاب للمتدينين لو فرض من حالهم أنهم كانوا مسافرين ولم يجدوا كاتبًا يكتب الدين ويوثقه، وكذلك لم يجدوا شهودًا يسشهدونهم عليه، والآية وإن لم تذكر الشهود إلا أن جعل نتيجة عدم وجدان الكاتب أخذ الرهن يكشف بقرينة ما ورد في الآية السابقة عن أن مفروض الآية هو عدم وجدان الكاتب وعدم وجدان الشهود، فاقْتِصَارُ الآية على افتراض عدم الكاتب نشأ عن كفاية ذلك للدلالة على افتراض عدم وجدان الشهود.

وقوله: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ خبرٌ لمبتدأ محذوف، والتقدير هو مثلاً: فالتوثيق رهان مقبوضة أو فالبديل رهان مقبوضة أي إن لم تجدوا كاتباً فالبديل رهان مقبوضة، ويُمكن أن يكون قوله: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ مبتدأ وخبره محذوف، والتقدير هو رهان مقبوضة تقوم مقام الكتابة والشهود أو فعليكم رهان مقبوضة، وإنما ساغ الابتداء بالنكرة لأنها موصوفة بقوله مقبوضة، وجملة: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ في محلّ جزم جواب الشرط في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾.

هل السفر وعدم وجدان الكاتب شرط في مشروعية الرهن؟

الظاهر أنه لم يقع خلافٌ يُذكر في أن ذلك ليس شرطاً في مشروعية الرهن، ومشروعيته ثابتة في ظرف السفر والحضر ومع وجدان الكاتب وعدمه، ويكفي للدلالة على ذلك السيرة القطعية للمتشّرعة وكذلك الروايات^(١)، وإنما

(١) راجع: وسائل الشريعة - الحرّ العاملي - باب جواز الارتهان على الحق الثابت ج ١٨ / ص ٣٧٩.

افتترضت الآية السفر وعدم وجدان الكاتب في الأمر بأخذ الرهن للإرشاد إلى أن الحاجة لأخذ الرهن في هذا الفرض أشدُّ غالبًا وإلا فقد تقتضي الحاجة لأخذ الرهن في الحضر، وكذلك مع وجدان الكاتب أو الشهود، فالأمر بأخذ الرهن في السفر وعدم وجدان الكاتب سيق ظاهرًا للإرشاد والتنبيه على أنه أكثر أهمية في هذا الفرض غالبًا.

هل يُشترط القبض في صحة الرهن؟

الجهة الثالثة: هل يدلُّ قوله تعالى: ﴿فَرَهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ على اشتراط القبض

في الرهن؟

والجواب: اختلف الفقهاء في اعتبار القبض في صحّة الرهن، فقليل بعدم اعتبار ذلك في الصحّة، وهو قول جمع من الفقهاء كالشيخ في أحد قوليّه، وابن إدريس والعلامة وولده فخر المحققين والمحقق الثاني والشهيد الثاني وآخرين^(١)، وفي المقابل ذهب آخرون إلى اشتراط القبض في الصحّة ولعلّه المشهور وأدعى عليه الشيخ الطبرسي - في مجمع البيان - الإجماع^(٢).

وعمدة ما يُستدلُّ به على القول المشهور - مضافاً إلى ما يظهر من كلمات اللغويين من تقوّم مفهوم الرهن بالقبض - هو قوله تعالى: ﴿فَرَهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ وذلك بتقريب أن الآية قيّدت الرهن بالمقبوض، وظاهر ذلك أن عقد الرهن

(١) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ٢٠ / ص ٢٢٤، ٢٢٥

(٢) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ٢٠ / ص ٢٢٤. تفسير مجمع البيان - الشيخ

الطبرسي - ج ٢ / ص ٢٢٤.

الذي وقع محلاً لإمضاء الشارع هو الموصوف بالقبض، فيكون مقتضى ذلك هو اشتراط الصحّة بالقبض.

وأجيب عن ذلك بأنّ دلالة الآية على اشتراط القبض في الصحة مبتنٍ على ظهور الجملة الوصفية في المفهوم، والمشهور هو عدم ظهورها في المفهوم، وأجاب بعض الأعلام عن ذلك بأنّه وإن كان من المسلّم عدم ظهور الجملة الوصفية في المفهوم إلا أنّ البناء على اشتراط القبض إنّما هو باعتبار أنّ ذلك هو المقدار الذي دلّت الآية على شرعيته، فهي ساكتة عن الرهن دون قبض وليس لدينا من دليلٍ آخر على شرعية عقد الرهن دون قبض، فالمرجع هو الأصل المقتضي لعدم الصحّة.

وأما دعوى أنّ الدليل على شرعية عقد الرهن دون قبض هو إطلاق قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فلا تصح لعدم التسليم بتحقيق عقد الرهن دون قبض حتى يتمسك بإطلاق الآية لتصحيحه، فآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ غير متكفّلة لإثبات أنّ الرهن دون قبض عقدٌ أو لا، فلا بدّ أولاً من إثبات أنّ الرهن دون قبض عقدٌ وحينذاك يصحّ التمسك بإطلاق الآية لتصحيحه وفيما عدا ذلك لا يصحّ التمسك بإطلاق الآية لنفي اشتراط القبض في عقد الرهن.

فالصحيح أنّ آية الرهن وإن لم تدل بنفسها على عدم صحة عقد الرهن في فرض عدم القبض إلا أنّه يكفي لنفي الصحة قصور دلالة الآية على شرعية عقد الرهن دون قبض، وعليه فما يُقال من أنّ آية الرهن لم تكن بصدد اشتراط

القبض في صحّة الرهن وإنّما كانت بصدد الإرشاد إلى ما يتحقّق به الإستيثاق للدين ومن الواضح أنّ الإستيثاق لا يتم إلا بالقبض، فإنّ هذا الكلام لو تمّ فإنّه سينفي دلالة الآية على اشتراط القبض لكنّه لن يُثبت شرعيّة الرهن دون قبض.

هذا وقد استدللّ المشهور أيضًا على اشتراط القبض في صحّة الرهن بموثقة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا رهن إلا مقبوضاً»^(١) فإنّ المنفي بلا النافية للجنس هو حقيقة الرهن وعليه فمفاد الرواية هو أنّ الرهن دون قبض ليس رهنًا حقيقة، وقد يكون النفي تنزيهًا فيكون مفاد الرواية هو نفي الصحّة، فعلى كلا التقديرين تكون الرواية ظاهرة في نفي صحّة الرهن دون قبض.

دعوى نسخ الآية لآية المداينة وجوابها:

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ﴾ الخطاب ظاهرًا موجّهًا للمتدائنين، ومفادها هو أنّ الدائن إذا أمِنَ واطمأنّ للمدين فلم يخش خيانتَه وجحوده فلا ضير في أن لا يطالبه برهن، وعلى المدين أن يكون عند حسن ظنّ الدائن فيؤدّي الدين الذي أوتمن عليه، فلا يحجده ولا يبخس منه شيئًا ولا يُباطل في أدائه، فالمقصود من الأمانة هي الدين وإنّما سُميت أمانة باعتبار أنّ الدائن قد ائتمنه عليه فلم يُطالبه برهن، فالأمانة مصدر أُريد منه اسم المفعول وهو في المقام الدين المؤتمن عليه.

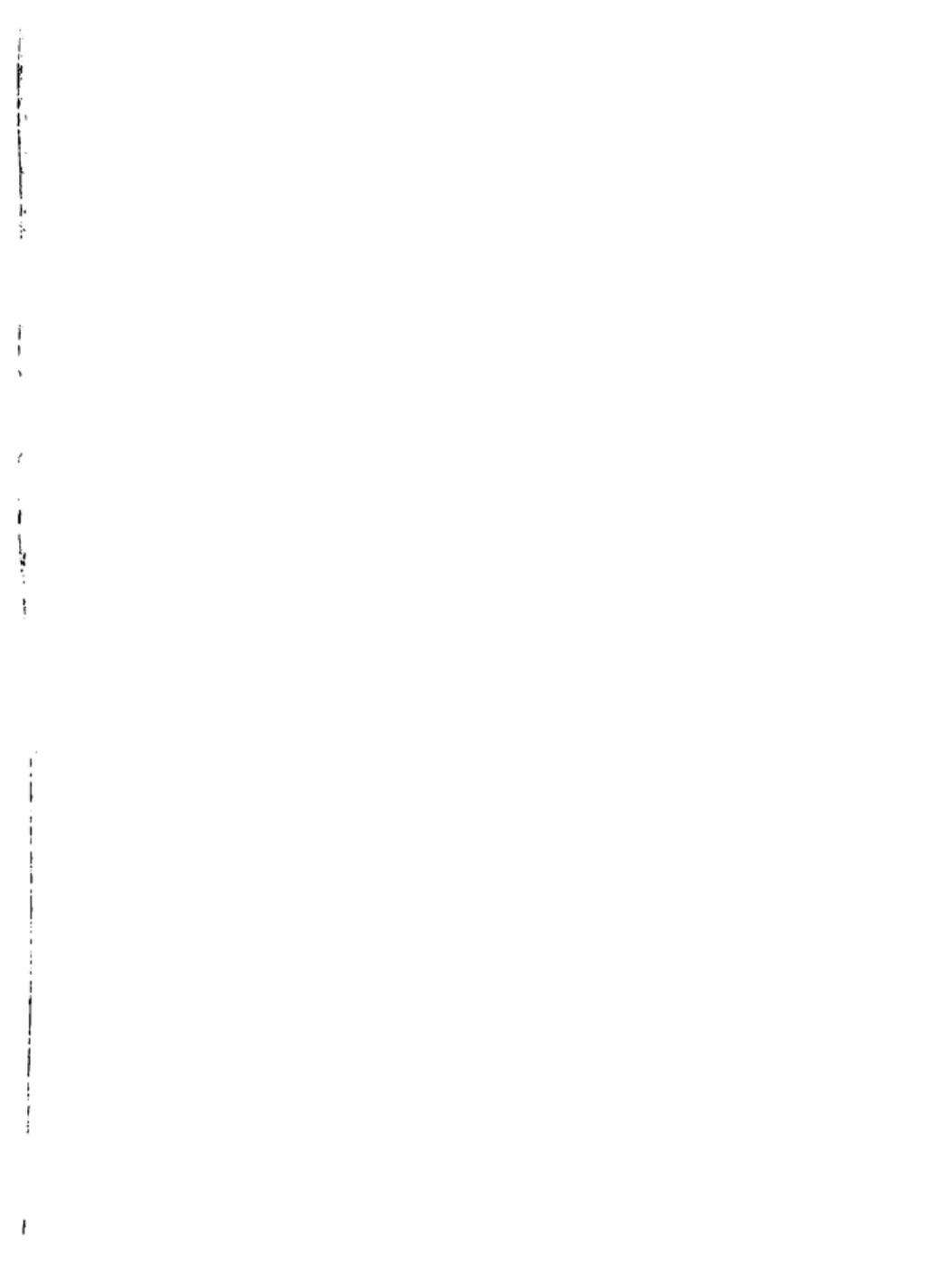
(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٧ / ص ١٧٦، وسائل الشيعة - الحرّ العاملي - ج ١٨ /

ومن هذه الفقرة من الآية يتبين عدم إرادة الوجوب من الأمر بأخذ الرهن المستفاد من قوله: ﴿فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ والتي هي جملة خبرية أريد منها الإنشاء، وكذلك تصلح هذه الفقرة من الآية قرينة على عدم وجوب كتابة الدين أو الإشهاد عليه بناءً على استظهار الإطلاق من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ مِنْ أَمْنَتِهِ﴾ إذ يكون مفاد ذلك هو أن الدائن إذا أمن جانب المدين فلم يخش خيانتة وجحوده فليس عليه جناح في أن لا يطالبه برهن ولا بكتابة الدين ولا بالإشهاد عليه، وبذلك يُحمل قوله تعالى: ﴿فَأَكْتُوبُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُ وَأَشْهَدُ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٢) على الرجحان والإرشاد والاحتياط لحقِّ الدائن.

وبهذا يتضح فساد دعوى مَنْ ادَّعى أن هذه الفقرة من الآية ناسخة للأمر بالكتابة والأمر بالإشهاد والأمر بأخذ الرهن فإنه لا تنافي بين الآيتين حتى تصح دعوى النسخ فإنَّ الأمر بالكتابة والإشهاد وأخذ الرهن غاية ما يقتضيه هو الظهور البدوي في الوجوب، وبالآية الثانية يتبين أن هذا الظهور ليس هو المراد الجدِّي من الأمر، فالعلاقة بين الآية الثانية وآية المدائنة هي علاقة القرينة وذو القرينة، ولا يصحُّ أن يُقال أن القرينة ناسخة لذو القرينة، فإنَّ القرينة شارحة ومبيِّنة لما هو المراد من ذي القرينة.

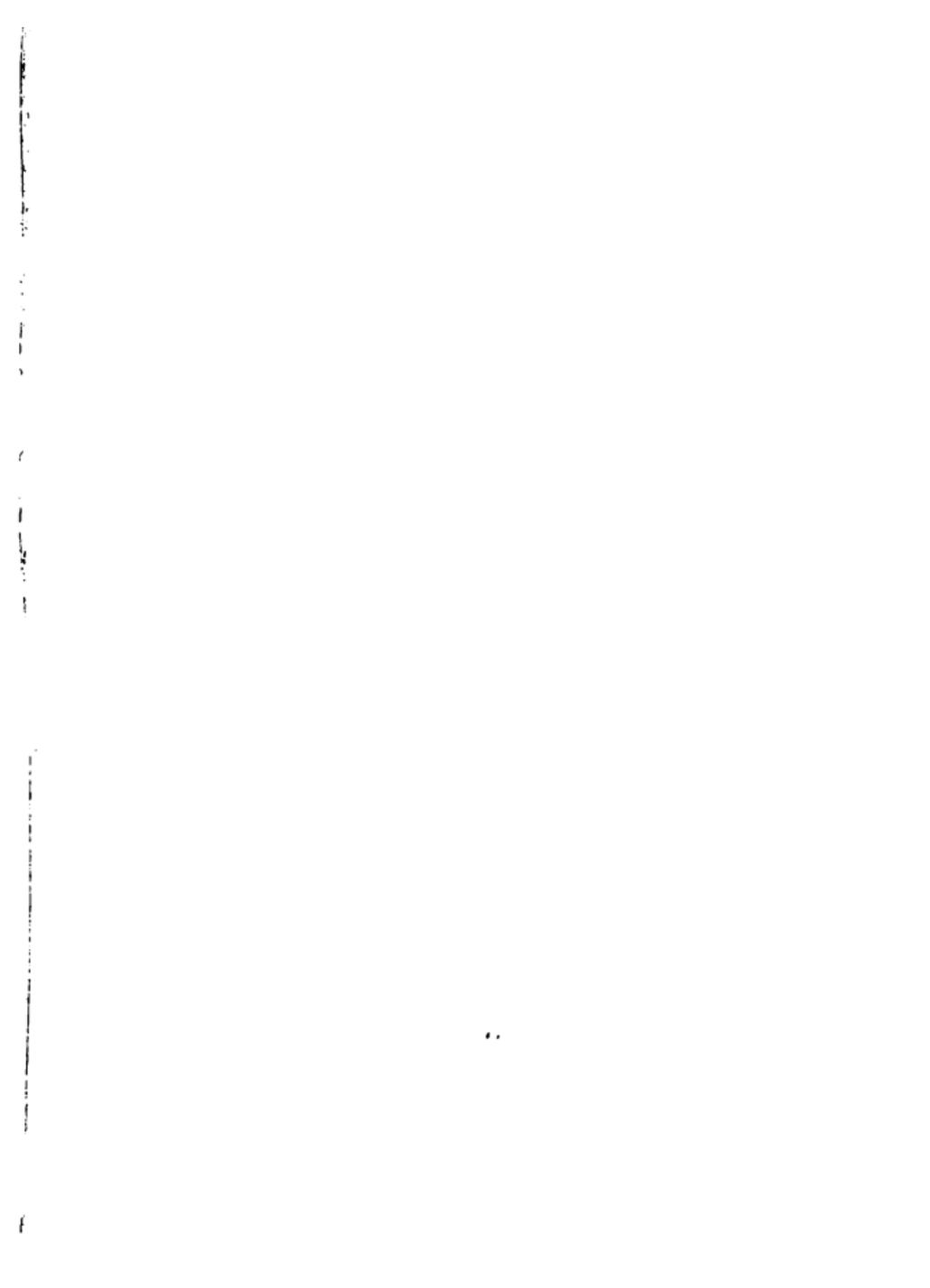
(١) سورة البقرة/ ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة/ ٢٨٢.





كِتَابُ الصُّلْحِ



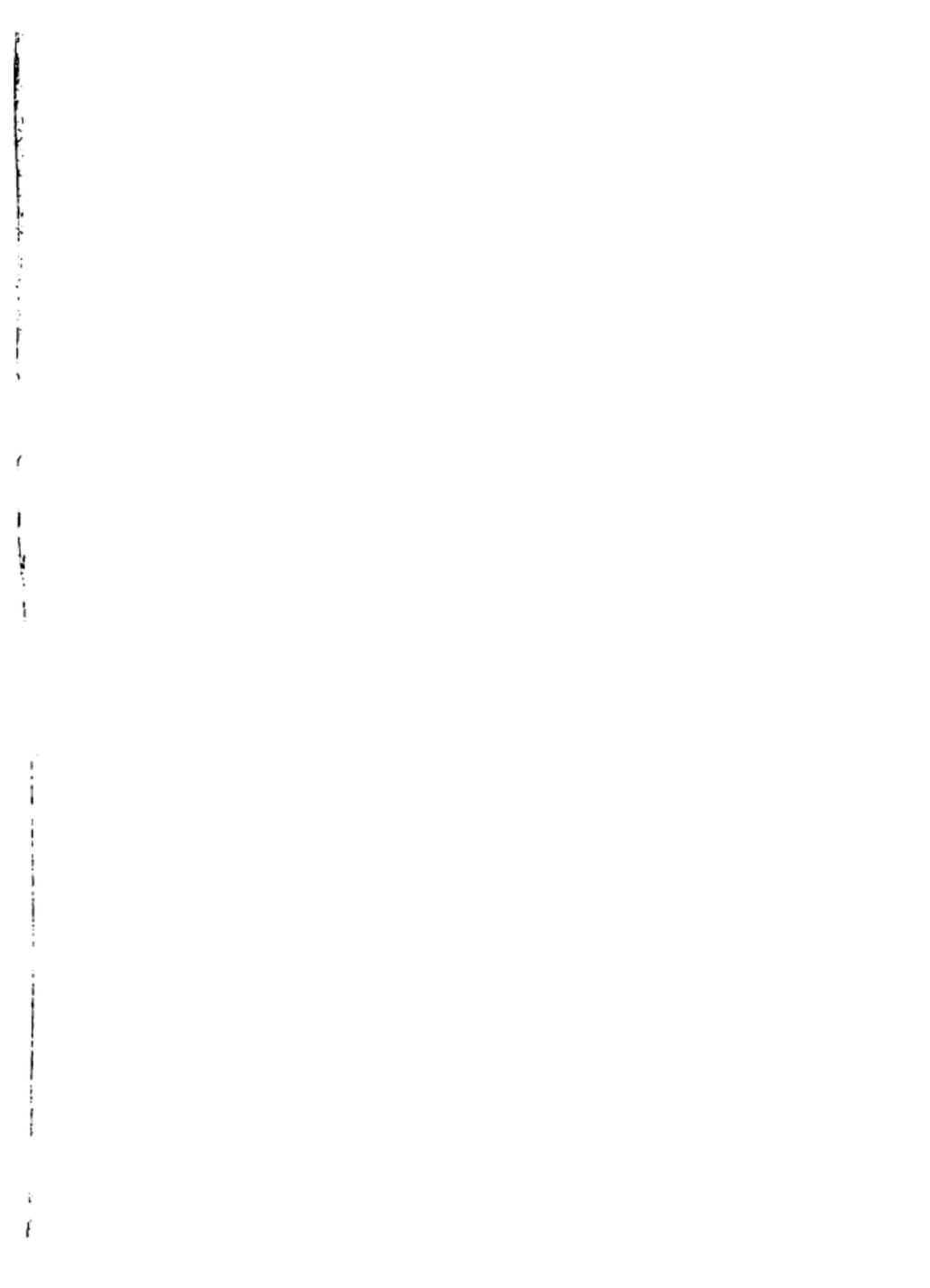


كِتَابُ الصُّلْحِ

المبحث الأول

شرعية الصلح

﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾



المبحث الأول

شرعية الصلح

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(١).

معنى عقد الصلح ومورده:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على شرعية عقد الصلح، والمقصود من عقد الصلح هو توافق طرفين وتراضيهما على تمليك عينٍ أو منفعةٍ بعوضٍ أو غير عوضٍ أو توافقهما على إسقاط حقٍّ أو نقله أو التوافق على إسقاط أحدهما ديناً له في ذمّة الآخر مقابل عوضٍ أو مقابل إسقاط الآخر لدينه أو حقّه أو التوافق على أن يكون ذلك دون مقابل.

ولا يُعتبر في عقد الصلح أن يكون مسبقاً بنزاعٍ وخصوصية فيصح في فرض العلم بوقوع نزاع فيما يُستقبل من الزمان لو لم يقع التصالح فعلاً بل يُشرع الصلح حتى في فرض الخشية من الوقوع في نزاعٍ بل هو مشروعٌ مطلقاً ولمختلف الغايات العقلائية كما لو احتمل أحد الطرفين استحقاق الآخر لحقٍّ ثابت في عهده لم يتم الوفاء به أو للمالٍ لا يعلم بمقداره أو ظلّامة لم يخرج من

عُهدتها أو كانت بين الطرفين حقوق مضيعة أو ديون أو أروش جنيات أو ضمان متلفات أو ديات فيصلح أحدهما الآخر على الإسقاط بعوض. ويشرع التصالح أيضًا لتأليف النفوس وتطبيب الخواطر، فيُسقط أحدهما حقًا ثقيلًا عن كاهل آخر مقابل عوضٍ حقير يطلب بذلك استرضاءه أو الكفاية لشره.

الاستدلال بأية النشوز على شرعية الصلح:

وتقريب الاستدلال بالأية المباركة على شرعية الصلح بالمعنى المذكور في الجملة هو أن الآية نفت البأس والإثم - المساوق لمعنى المشروعية - عن تصالح كل من الزوج والزوجة على أمرٍ في فرض خشية الزوجة من نشوز زوجها فتُقدِّم على التصالح معه تأليفًا له وحرصًا على إلزامه مثلًا على عدم إعمال حقه في طلاقها أو حرصًا منها على أن تحظى منه بحق تحشى تضييعه له فتُسقط عنه حقًا لتدفعه إلى أن يلتزم لها بالحق الآخر الذي تحرص على استيفائه أو تُسقط عنه حقًا مقابل أن يسقط عنها حقًا يشقُّ عليها الإلتزام به، فالآية وإن لم تتصدَّ لبيان متعلِّق الصلح الذي نفت البأس عنه إلا أنَّ مفهوم الصلح بحسب المتفاهم العرفي وبمقتضى ما عليه سيرة العقلاء يعني التوافق على التملك أو الإسقاط لحق أو دين بما يُفضي إلى فِصِّ النزاع أو الحيلولة دون وقوعه أو ما يقع في صراط إحدى هاتين الغائيتين. ثم إنَّ قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ ظاهرٌ في الإطلاق وعدم اختصاص شرعية الصلح بمورد الآية الشريفة.

ومَّا يؤكِّد أنَّ المراد من الصلح في الآية هو المعنى المبحوث عن شرعيته ما

ورد عن أهل البيت عليهم السلام في بيان معنى الآية، فمن ذلك صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِسْرَاصًا﴾ فقال: هي المرأة تكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها: إني أريد أن أطلقك فتقول له: لا تفعل إني أكره أن تُشمت بي ولكن انظر في ليلتي فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك من شيء فهو لك ودعني على حالتي، فهو قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ وهو هذا الصلح»^(١).

فالرواية واضحة الدلالة في أن المراد من الصلح هو التوافق على إسقاط أحد الطرفين لحق من حقوقه في مقابل عدم إعمال الطرف الآخر لحق من حقوقه. فالإمام عليه السلام أفاد أن هذا هو الصلح المقصود من الآية وهو ذاته الصلح الذي نبحت عن شرعيته.

ومنه: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاصًا﴾ قال: هذا تكون عنده المرأة لا تُعجبه فيريد طلاقها فتقول له: أمسكني ولا تطلقني وأدع لك ما على ظهرك وأعطيك من مالي وأحللك من يومي وليلتي فقد طاب ذلك له كله»^(٢).

فقوله عليه السلام: «فقد طاب ذلك له كله» ظاهر في أن الإمام عليه السلام بصدد البيان لمفاد الآية التي نفت الجناح عن الصلح وأفادت أنه خير.

ومنه: رواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله ﷻ:

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٦ / ص ١٤٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢١ / ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٦ / ص ١٤٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢١ / ص ٣٥٠.

﴿وإن امرأة خافت من بعلها شوهاً أو إعرافاً﴾ فقال: إذا كان كذلك فهم يطلقونها قالت له: أمسكني وأدع لك بعض ما عليك وأحللك من يومي وليلتي حل له ذلك ولا جناح عليهما^(١).

فمعنى تدع له بعض ما عليه هو أنها تسقط عنه بعض ديونه المتعلقة بدمته لها كمؤجل الصداق، فليس المقصود منه النفقة للأيام المقبلة لأنها لم تجب بعد، فلا يقال لها أنها «بعض ما عليك» نعم يمكن أن تكون نفقة فائتة فتكون من الديون.

آيات أخرى يُستدلُّ بها على شرعية الصلح:

هذا وقد استدلُّ بآياتٍ أخرى على شرعية الصلح وهي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٢).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾^(٣).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾^(٤).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(٥).

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٦ / ص ١٤٥، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ٢١ / ص ٣٥٠.

(٢) سورة النساء / ١١٤.

(٣) سورة الحجرات / ١٠.

(٤) سورة النساء / ٣٥.

(٥) سورة الأنفال / ١.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١).

تقريب الاستدلال بالآيات الثلاث على شرعية الصلح:

أما الآية الأولى فقد يُقال بعدم صلاحيتها للدلالة على شرعية الصلح بالمعنى المصطلح، فمفادها إنها هو الترسيب وتوصية المؤمنين بالسعي في الإصلاح بين الناس، فقد يكون المراد من ذلك هو الإصلاح بين المتهاجرين بالموعظة والترغيب في التواصل وبيان محاسنه ومساوئ القطيعة. فلا ظهور للآية في أمر المصلح بأن يسعى للمصلح من طريق الدعوة للتوافق على تمليك عين أو إسقاط حق، فليس في الآية ظهور في خيرية مطلق وسائل الإصلاح بين المتخاصمين.

نعم قد يُقال إن الآية وإن لم تكن ظاهرة في خيرية مطلق وسائل الإصلاح ولكنها ظاهرة في إرادة الوسائل المتعارفة لدى العقلاء، ولا ريب أن التصالح بنحو التوافق على تمليك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق هي من أوضح وسائل التصالح ورفع أسباب الخصومة والقطيعة.

وبنفس هذا البيان يُمكن أن تُقرب به الآية الثانية والثالثة والرابعة، فإن ظاهر هذه الآيات هو الدعوة إلى الإصلاح بالوسائل المتعارفة كالتقريب، والترغيب في التواصل بالكلمة الطيبة، وكذلك بالدعوة إلى التوافق على إسقاط حق أو دين أو تمليك عين أو منفعة، فإذا كان الأمر بالإصلاح يقتضي بإطلاقه

الأمر بالتصالح بهذا المعنى فإنه يكون ظاهرًا في شرعيته، إذ لو لم يكن مشروعًا لما أمر تعالى المؤمنين بأن يأمروا به المتخاصمين.

وكذلك هو الشأن في الآية الثالثة فإنه يُمكن أن يجتمع رأي الحكّامين على أن يأمرا الزوجين بالتصالح بمعنى التوافق على أن يُسقط أحدهما حقًا عن الآخر لِيُسقط الآخر حقًا له عن الأول.

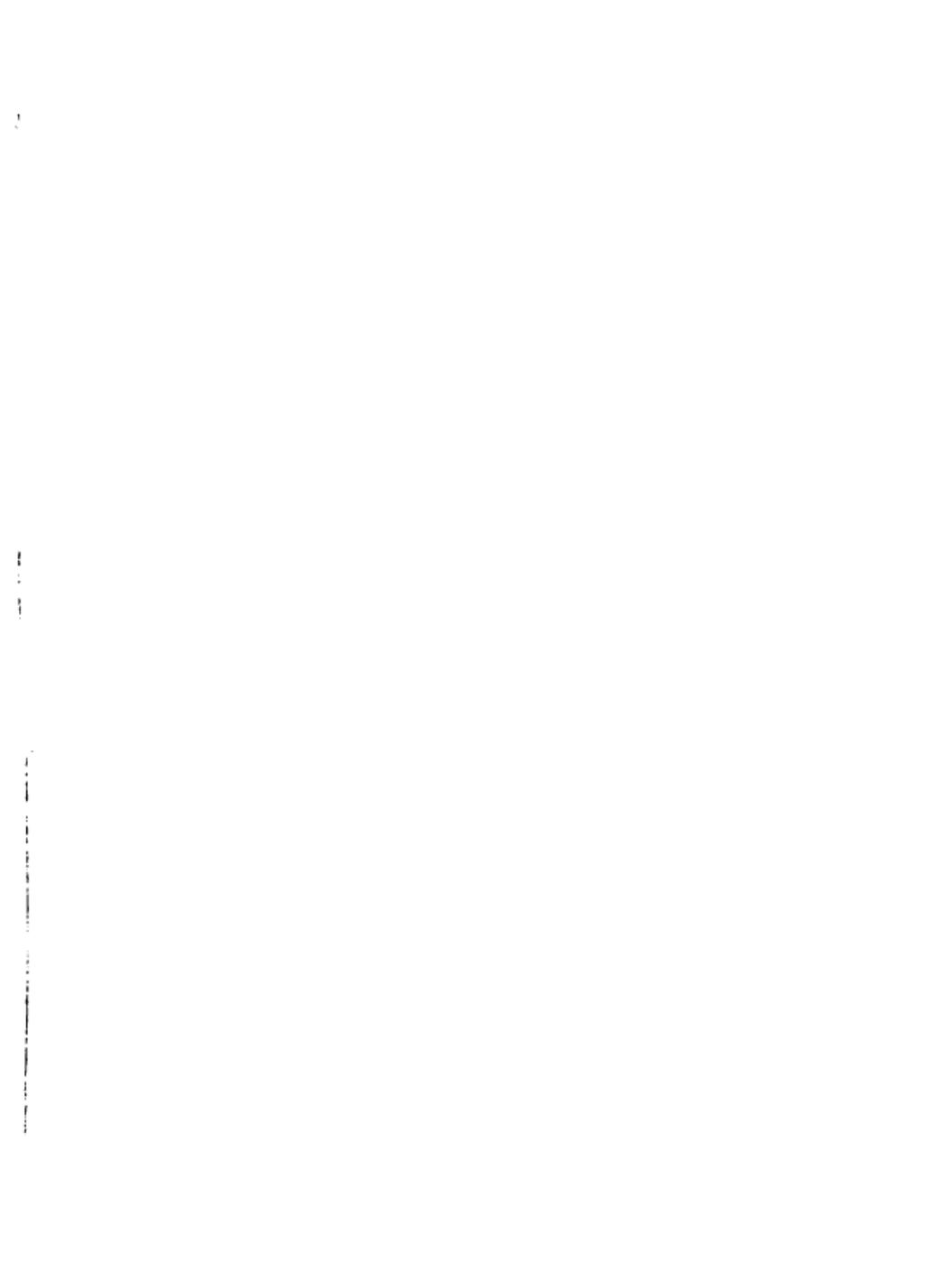
عدم دلالة الآية الرابعة على شرعية الصلح:

وأما الآية الرابعة وهي قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ فالظاهر من سياقها وكذلك ما ورد في سبب نزولها هو أن الآية بصدد الأمر بنبذ الخصومة وتصفية النفوس وترك ما يُوجب التشاحن من التنافس على حُطام الدنيا والطمع في متاع زائل، فالآية من سورة الأنفال نزلت - بحسب ما يظهر من سياقها وبحسب ما ورد في أسباب النزول - بعد غزوة بدر والإستحواذ على غنائم المشركين بعد هزيمتهم، فوقع النزاع بينهم فيمن يستحقها وفي مقدار ما يستحقه كل منهم فكان ذلك كان سببًا في أن يجِدَ بعضهم على بعض وأن يُغاضب بعضهم بعضًا فنزلت الآية لتحسم هذا النزاع ولتبيّن أن الأنفال لله والرسول ﷺ ثم أمرت الآية المؤمنين بتقوى الله وخشيته فيما يقولون وفيما يفعلون ونبذ التشاحن والتشاجر، فالآية أجنبية عن محلّ البحث.

تقريب الاستدلال بالآية الخامسة على شرعية الصلح:

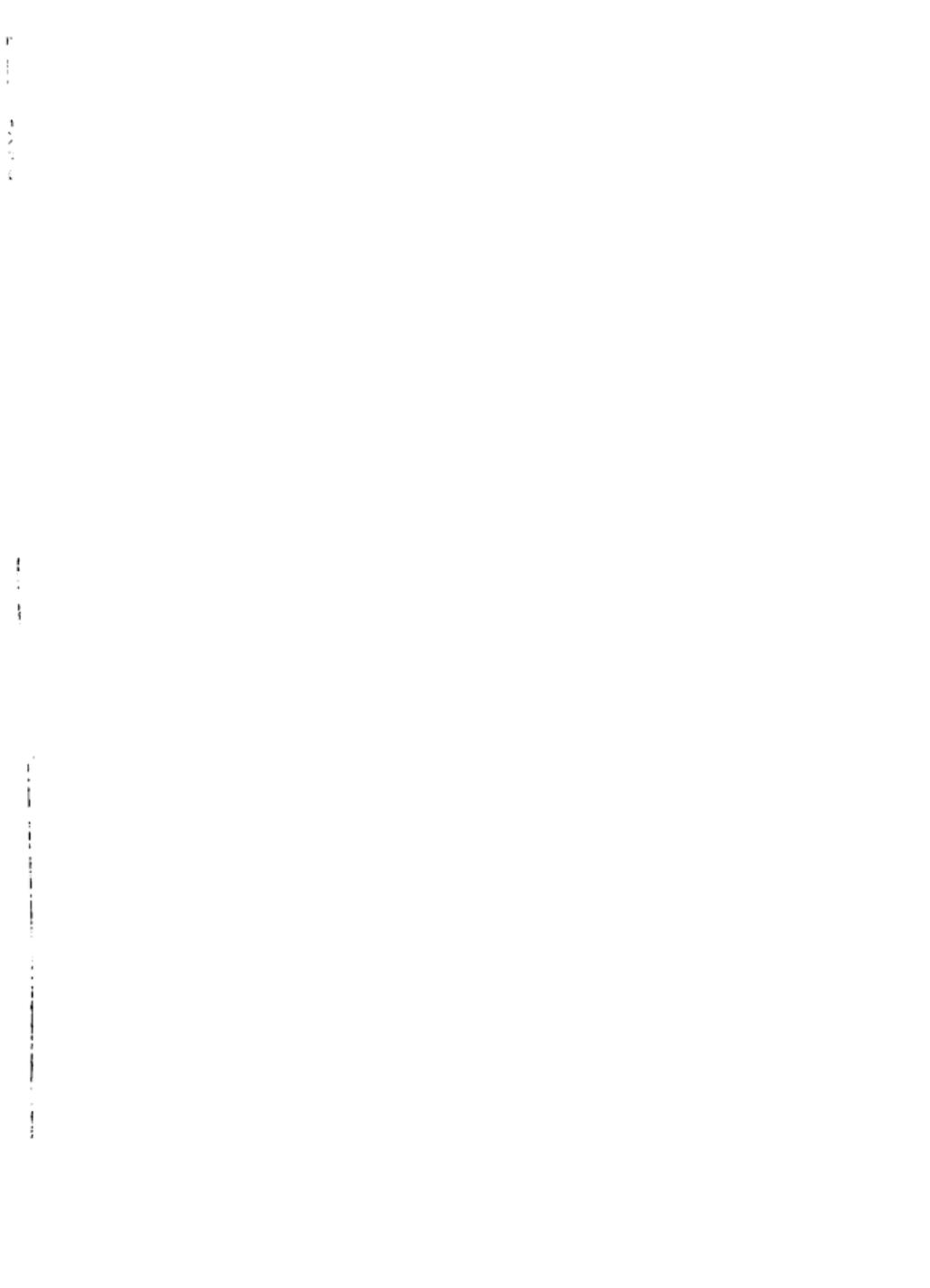
وأما الآية الخامسة فورد فيها الأمر بالإصلاح في فقرتين، والظاهر أن

الأمر بالإصلاح في الفقرة الأولى يعني الأمر بالسعي من أجل إيقاف القتال بين الطائفتين، وظاهر ذلك هو الأمر بالتوسُّل بالوسائل المتعارفة والتي منها الترغيب في أن يتنازل طرفٌ عن بعض حقوقه ليتنازل الطرف الآخر عن حقوقٍ له على الأول، والترغيب كذلك في أن يعطي أحد الطرفين ما لا يراه حقاً عليه ليكف الآخر عن قتاله، وبهذا التقريب تكون الآية صالحة لأن يُستدلَّ بها على شرعية الصلح في الجملة، وأمّا الأمر بالإصلاح في الفقرة الثانية وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَاصِلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾ فقد يقال إن الآية قد بينت وسيلة الإصلاح وأنه يكون بالعدل والقسط فيكون معنى الإصلاح - بعد أن ترجع الطائفة الباغية عن جورها - هو فُضُّ الخصومة التي كانت سبباً للقتال بالقضاء فتكون أجنبية عن محلِّ البحث. وقد فصلنا الحديث حول هذه الآية في كتاب الجهاد.





كِتَابُ الْأَمَانَةِ وَالْوَدِيعَةِ وَالْوَكَاةِ



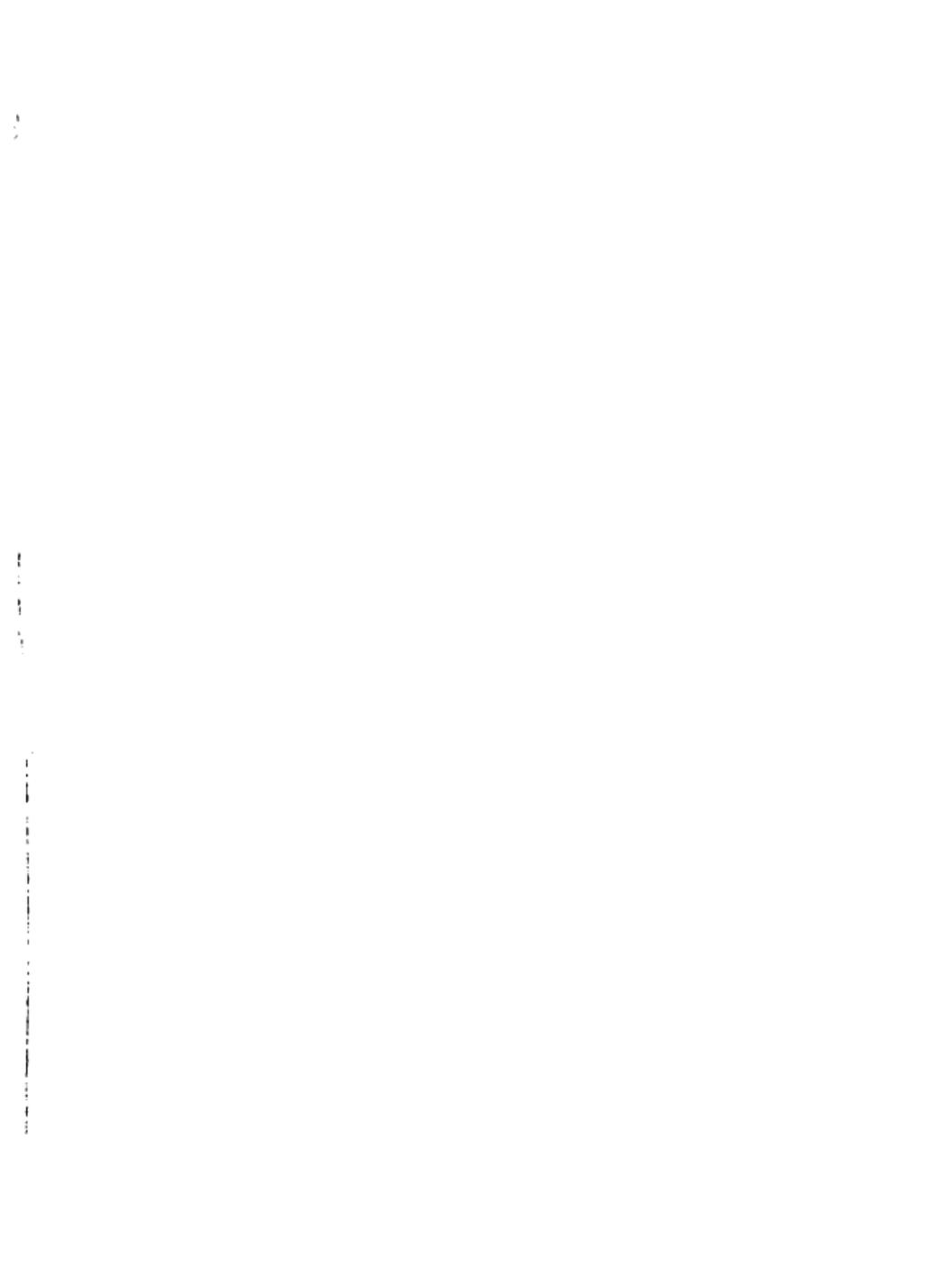


كِتَابُ الْأَمَانَةِ وَالْوَدِيعَةِ وَالْوَكَايَةِ

المبحث الأول

الأمانة

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾



المبحث الأول

الأمانة

الآية الأولى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١).

الآية الثانية: ﴿فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَمِمَّا قَالُوا لِلَّذِي أَوْثِقَ الْأَمَانَةَ﴾^(٢).

الآية الثالثة: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِنْ

تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دَمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّتِ نَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

الأمانة بحسب الاستعمال وبحسب الأصل اللغوي:

الأمانة من الأمن، وهي في الأصل تعني الطمأنينة وسكون القلب، والأمانة المستعملة في مقابل الخيانة مصدر من أمن أمانة فهو أمين، وتُستعمل الأمانة كثيراً في الأعيان والأموال المستأمن عليها كالوديعة والعارية، فهي بذلك تكون منسلخة من معنى المصدر وتكون بمثابة اسم المفعول وهو استعمال مجازي ولكنه شائع وذائع، فيقال للوديعة أمانة وللودائع أمانات، وكذلك يُقال للعارية واللقطة والمال المرهون، فهي أوصاف لأعيان مؤتمن

(١) سورة النساء/ ٥٨.

(٢) سورة البقرة/ ٢٨٣.

(٣) آل عمران/ ٧٥.

عليها وتُسَمَّى أمانة مجازًا، لأنَّ الأمانة كما ذكرنا مصدر ولكنه تعارف استعملها وصفًا للأعيان المؤمن عليها فصارت بمثابة اسم المفعول، وهو المراد ظاهرًا من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا أَلْمَنْتَ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ أي إنَّ الله جلَّ وعلا يأمركم أن تؤدُّوا الأعيان والأموال المؤمن عليها إلى أهلها، نعم لا يبعد ظهور الآية فيما هو أوسع من الأعيان المؤمن عليها فتشمل الآية الديون المتعلقة في الذمَّة والتي هي أموال كليَّة بل وتشمل الحقوق التي أمر الله بأدائها لمستحقِّها.

انقسام الأمانة إلى مالكيَّة وشرعيَّة:

وكيف كان فإنَّ الفقهاء يُقسِّمون الأمانة إلى قسمين، أمانة مالكيَّة وأمانة شرعيَّة:

أما الأمانة المالكيَّة: فهي المال الذي يكون في يد غير المالك بإذن من المالك واستئمان منه عليه، وغرض المالك من الإذن واستئمانه الغير على ماله إمَّا أن يتمحَّص في الحفظ والصيانة للمال دون أن يصل نفعٌ من ذلك للمستأمن، وهذا ما يُعبَّر عنه بالوديعة، وتارة يكون الغرض من الإستمئان هو أحد العناوين المقصودة لدى العقلاء فيكون ذلك العنوان هو المقصود ذاتًا من الاستئمان ويكون الحفظ والصيانة مقصودًا من الإستمئان بالتبع، ومثال ذلك العارية والرهن والمضاربة والإجارة، فأحد هذه العناوين هي المقصودة ذاتًا للمالك من الاستئمان لغيره ويكون الحفظ والصيانة لهذا المال مقصودًا بالتبع، ففي مثل

العارية يكون مقصود المالك من استئمان الغير على ماله هو انتفاع المستأمن مجاناً من منافع المال على أن يحفظه ويصونه من التلف، وكذلك هو الشأن في العين المستأجرة كالدار مثلاً فإن غرض المالك من استئمان الغير على داره هو انتفاعه من منافعتها مقابل أجره يؤدّيها للمالك فهو إنَّما مكَّنه من داره لهذا الغرض ذاتاً ويتبعه أو كل حفظ داره إلى المستأجر «المستأمن» فلم يتصدَّ هو بنفسه لحفظها وصيانتها.

وخلاصة القول: إنَّ الأمانة المالكية هي التي تقع في يد غير المالك بإذن من المالك واستئمان منه عليها بقطع النظر عن كون الغرض من الاستئمان هو الحفظ والصيانة للمال محضاً أو كان الغرض هو أحد العناوين المقصودة لدى العقلاء والتي يكون الحفظ للمال مقصوداً معها بالتبع، ومن ذلك يتَّضح أنَّ إذن المالك للغير بإتلاف ماله بالأكل أو الاستهلاك لا يدخل في الأمانة.

صوَرُ ثلاث للأمانة الشرعيَّة:

وأما الأمانة الشرعيَّة: فهو مال الغير يقع في اليد دون إذن من المالك ولكن لا على وجه العدوان بل بإذن من الله تعالى ابتداءً أو استمراراً، فإسناد الإمانة للشرع نشأ عن أنَّ وضع اليد على المال لم يكن عدوانياً بل كان لإباحة الشرع وضع اليد عليه، ولعلَّ ما يجمع الأمانة الشرعية صورٌ ثلاث:

الصورة الأولى: أن يقع مال الغير في اليد قهراً ودون اختيار كما لو دخلت دابةً في حظيرة زيد أو دخل طيرٌ مملوكٌ في قفصه دون اختيار منه أو أطارت الريح ثوب زيد أو فراشه أو جرفت السيول بعض متاعه فوقعت في يد الغير

وتحت سلطانه دون اختيارٍ منه، فصيورةُ هذا المال في يد الغير لم تكن ابتداءً عن إذنٍ من المالك كما أنَّها لم تكن عن إذنٍ من الشرع ابتداءً إلا أنَّ المال بعد أن وقع في يده قهراً أذنَ الشرع في وضع اليد عليه بقاءً إلى حين إيصاله وتمكين المالك منه.

الصورة الثانية: أن ينشأ وقوع مال الغير في اليد عن تمكين المالك اختياراً ولكن دون اطلاعٍ منه على أنه قد مكَّنه من ماله أو كان عن اطلاعٍ دون أهليَّة، ومثال الأول أن يبيع المالك كتابه من آخر فيتبيَّن أنَّ الكتاب مشتملٌ بين صفحاته على أموالٍ له لم تكن ضمن المبيع، فصيورة هذا المال في يد المشتري كان بتمكينٍ من البائع ولكن دون اطلاعٍ، وكذلك لو أعطاه بدل الكتاب كتابين خطأً أو نقدَه ما يزيدُ على ثمن المبيع خطأً.

ومثال الثاني هو ما لو مكَّن المجنون غيره من أمواله اختياراً دون أن يعلم هذا الغير بجنونه ثم علم فاحتفظ بالمال لمالكة فهو أمانة شرعيَّة في يده.

الصورة الثالثة: أن يأذن الشارع ابتداءً لغير المالك بوضع يده على مال الغير بقصد الحفظ والصيانة له، ومثال ذلك اللقطة والضالَّة والمال الذي يُؤخذ حِسبةً من يد الصبيِّ أو المجنون عند خوف إتلافهما له، وكذلك ما لو وجد مالَ الغير في يد السارق أو الغاصب فأخذه حِسبةً لإيصاله إلى أهله، وهكذا لو وجد مالاً في معرض التلف فأخذه ليحفظه لمالكة كما لو وجد دابةً مملوكة في مسبعةٍ أو تُصارع السيول.

ففي تمام هذه الصور يكون مال الغير أمانةً شرعية يجب على من صارت

في يده الصون لها كما يجب عليه المبادرة إلى إيصالها إلى مالكها أو وليه إذا كان معلوماً، ولا يسوغ له التسوية أو الممانعة من تمكين مالكها منها وإلا صارت يده عليها يداً عادية بعد أن كانت يد أمانة.

الإستدلال على وجوب المبادرة إلى أداء الأمانة:

ويمكن الاستدلال على وجوب المبادرة إلى أدائها إلى ملاكها بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ فإن اعتبار مال الغير أمانة بيد غير المالك إنما نشأ عن إذن الشارع بوضع اليد عليها والإحتفاظ بها فإذا أمر الشارع بأدائها وإيصالها لأهلها وتمكينهم منها فمعنى ذلك أنه لم يأذن باستمرار وضع اليد عليها، فمع عدم المبادرة إلى تمكين أهلها منها تكون يده عليها غير مأذونة، ولهذا تُصبح يده عادية، وحيث إن المحرز من إذن الشارع وضع اليد على مال الغير هو مقدار ما يتوقف عليه حفظ المال إلى أول أزمته إمكان الإيصال لذلك يكون المكلف بعده مخاطباً بالأداء والذي هو تعبير آخر عن عدم الإذن في استمرار وضع اليد على مال الغير.

هذا لو كان المال معلوم المالك وإن كان مجهول المالك كاللقطة والضالة والأموال التي وقعت في اليد ولا يُعلم مالكها ولا تدخل تحت عنواني اللقطة والضالة فهذه يجب الفحص عن أهلها على تفصيلٍ مذكورٍ في محلّه، وظاهر الأمر بالفحص أن وضع اليد على هذا الأموال مشروط بالفحص فمع عدمه تكون اليد على هذا المال عادية وليست يد أمانة، والأثر الشرعي كما هو معلوم المترتب على كون اليد عادية هو الضمان عند التلف حتى مع فرض كون التلف

عن غير تفريط وتعدُّ، وعلى خلاف ذلك لو كانت اليد أمانة فإنَّها غير ضامنة مع عدم التفريط أو التعدِّي.

ولو كانت يد الغير على المال يد أمانة مالكيَّة كالوديعة والرهن والعارية فما لم يتنفذ العنوان المصحَّح لوضع اليد على المال - بسبب انقضاء العقد أو فسخه أو انتفاء موجهه - فإنَّه لا تجب المبادرة إلى إيصال المال وتمكين المالك منه، ومع زوال العنوان فإنَّ كان بقاءه في يد المستأمن إلى ما بعد زوال العنوان من مقتضيات العنوان أو كان بقاءه بإذن من المالك فإنَّ يد المستأمن على المال تظلُّ يد أمانة مالكيَّة، وإذا كان عدم الإيصال والتمكين بعد زوال العنوان ناشئاً عن عجز المستأمن عن إيصال المال إلى مالكه فإنَّ يده على المال تُصبح يد أمانة شرعية لأنَّها ليست بإذن من المالك وإنَّها هو لإباحة الشارع له بالاحتفاظ بالمال نظراً لعجزه عن إيصاله للمالك، وعليه فهو مخاطبٌ بالمبادرة للأداء بمجرد ارتفاع العجز، ولو كان عدم تمكين المالك بعد زوال العنوان ناشئاً عن اختيار من المستأمن وتسويةٍ بغير عذر فإنَّ يده على المال تُصبح يداً عادية.

وكيف كان فبعد زوال العنوان المصحَّح لوضع اليد على مال الغير تجب المبادرة إلى تمكين المالك من ماله للآية الشريفة بالتقريب السابق، وكذلك يُمكن الاستدلال عليه في هذا الفرض وفي الفرض السابق بقوله تعالى: ﴿فَلْيُوَدِّرِ الَّذِينَ آؤْتُمِنَ أَمْثَلَهُمْ﴾ فإنَّها وإن كانت واردة في الدين والذي يكون فيه الإذن والاستئمان من المالك إلا أنَّه لا نحتمل خصوصية لمورد الآية فهي لذلك تشمل فرضية الاستئمان من الشارع.

الإستدلال بأية القنطار على وجوب الأداء والحفظ:

وأما الآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنَ إِن تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُرِيهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنَ إِن تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤْذِيهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمْنِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ فيستدلُّ بها بعض الفقهاء على وجوب أداء الأمانة وحرمة الاستيلاء عليها، وذلك بتقريب أتمها بصدد التشنيع على طائفةٍ من أهل الكتاب وهم اليهود حيث كانوا يستحلُّون الأكل لما استؤمنوا عليه من أموال المسلمين والنصارى وغيرهم من الأمم عدا مَنْ كان على دينهم، ويدَّعون أنَّ الله تعالى قد أباح لهم ذلك ولم يجعل عليهم من سبيلٍ في ذلك، ثم وصف ادِّعاءهم بأنَّه تعالى لم يجعل عليهم في الأمين سبيلٍ وصفها بالتقولُّ على الله تعالى والكذب عن علمٍ وتعمُّدٍ.

وما قد يُقال إنَّ التشنيع في الآية ليس على الأكل لما استؤمنوا عليه بغير وجه حقٍّ وإنَّما هو على القول والإفتراء على الله تعالى، فليست الآية من أدلَّة وجوب أداء الأمانة. هذا القول لا يتمُّ فإنَّ الآية دالَّةٌ صريحًا على تكذيب دعواهم أنَّ الله قد أباح لهم أكل الأمانة، فلو كانت دعواهم مطابقة للواقع لما وُصفت بالكذب، فإذا كانت دعوى الإباحة مكذوبة تعيَّن أنَّ حكم الأكل للأمانة محظورٌ ومحرمٌ. نعم هي لا تدلُّ على وجوب الأداء بمعنى الإيصال ولكنها تدلُّ على وجوب التمكين وحرمة الحيلولة بين المالك وبين أمواله.

وخلاصة القول: إنَّ الآيات الثلاث تدلُّ على وجوب الأداء للأمانة، وتدلُّ

كذلك على وجوب الحفظ والصيانة لها من التلف والتعيب لأنَّها لو تلفت لم

يتمكّن من أدائها فإيجاب الأداء لها يستلزم الإيجاب لحفظها ليتمكّن من أدائها، وأما وجوب حفظها من التعيّب فلأنّ موضوع الأمر بالأداء هو العين المستأمن عليها، فظاهر الأمر بالأداء هو أداؤها كما هي، على أنّ نفس التعبير عنها بالأمانة ظاهرٌ عرفاً في ذلك، هذا وقد دلّ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ بالمطابقة على وجوب الحفظ والصيانة للأمانة من التلف والتعيّب لأنّ ذلك هو معنى الرعاية.

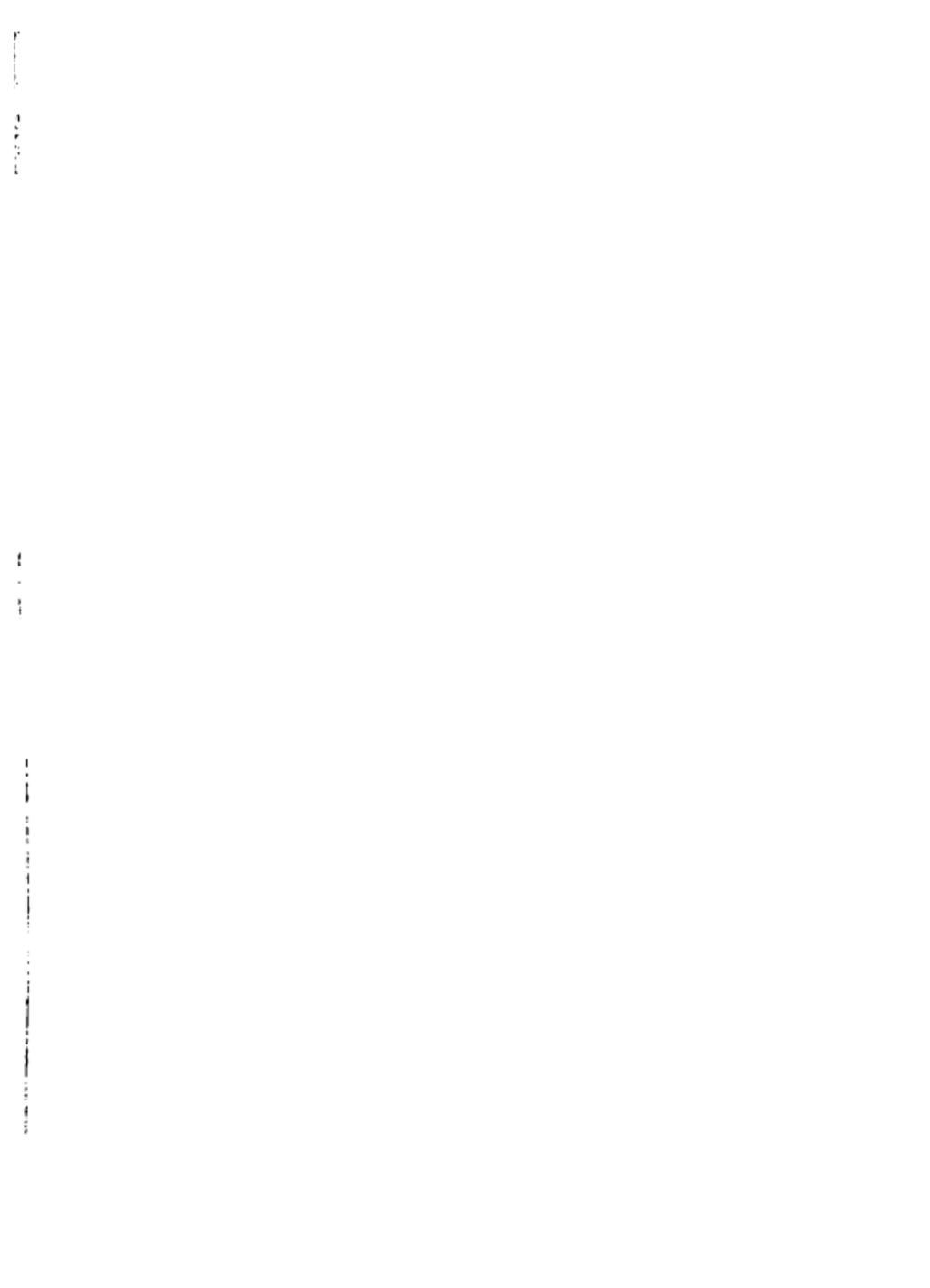


كِتَابُ الْأَمَانَةِ وَالْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ

المبحث الثاني

الوديعة

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾



المبحث الثاني

الودعة

الآيات التي استدلت بها على شرعية عقد الإيداع:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١)

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِعِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَيُنْفِرُ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمْنِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٢)

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً فَإِنْ أَنِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْفُرْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَبْلُهُ، وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾^(٣)

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَانِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٤)

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^(٥)

(١) سورة النساء/ ٥٨.

(٢) سورة آل عمران/ ٧٥.

(٣) سورة البقرة/ ٢٨٣.

(٤) سورة الأنفال/ ٢٧.

(٥) سورة المؤمنون/ ٨، سورة المعارج/ ٣٢.

استُدلَّ بهذه الآيات الخمس المباركات على مشروعية الوديعة أي عقد الإيداع، وقبل بيان تقريب الاستدلال بالآيات المذكورة على شرعية عقد الإيداع لا بدَّ من بيان مقدّمتين للبناء عليهما:

معنى عقد الإيداع:

المقدّمة الأولى: عقد الإيداع هو أن يضع المالك - أو من له حق التصرف - مالاً في يد آخر ليحفظه له ويصونه من الضياع والتلف فيقبض الآخر المال ملتزماً بحفظه وصونه، ويُعبّر عن الأول وهو الموجب للعقد بالموذع، ويُعبّر عن الثاني الذي قبِلَ بالقبض للحفظ بالودعي، ويُعبّر عن المال المودع والمؤتمن عليه بالوديعة، ويُعتبر في طرفي العقد البلوغ والعقل والاختيار والقصد لمتعلّق العقد مضافاً إلى اعتبار ملك الموجب للمال أو استحقاقه للتصرف فيه بهذا النحو من التصرف.

الفرق بين الوديعة والأمانة:

المقدّمة الثانية: الفرق بين الوديعة والأمانة أن الوديعة هو المال المقبوض بعقد الإيداع والذي يتقوم باختيار طرفي العقد بقصد الحفظ للمال محضاً، وأمّا الأمانة فهو مال الغير المقبوض على غير وجه العدوان فهو إمّا أن يكون مقبوضاً بعقد من عقود الاستئمان كالوديعة والإجارة والمضاربة والعارية والرهن، ويُعبّر عن المال المقبوض في مثل هذا الفرض بالأمانة المالكية.

وقد يقع مال الغير في يد المكلف قهراً كما لو دخل الطير المملوك في قفصه

أو دخلت الدابة المملوكة حظيرته عن غير إرادة منه، أو يكون قد قبضه من المالك نفسه ولكن عن غير قصدٍ منه للإقباض كما لو وقع ذلك خطأً أو باعتقاد الاستحقاق على خلاف الواقع.

وقد يقبض المكلّف مال الغير بترخيصٍ من الشارع كما في اللقطة، وكالمال المنتزَع من السارق والغاصب بقصد ردّه إلى مالكه، وكالمال المأخوذ من يد المجنون والصبي حسبةً بقصد حفظه من الضياع والتلف، والمال الواقع في معرض التلف كما لو وجد مالا في عرض الطريق يعرف مالكه ويخشى لو تركه ولم يضع عليه يده أن يتلف، ففي تمام هذه الفروض وشبهها يُعبّر عن المال المقبوض بالأمانة الشرعيّة.

وعليه فالفرق بين الوديعة والأمانة بقسميها هو أنّ الوديعة تنشأ عن عقدٍ يكون متعلّقه الإيداع من المالك ومَن هو بحكمه بقصد الحفظ محضاً، وبذلك تفترق الوديعة عن العارية مثلاً أو المال المرهون أو المستأجر فإنّ المقبوض بسائر عقود الإستئمان لا يكون الغرض فيها متمحّضاً في الحفظ بل يكون لكلٍّ منها غرض آخر ويكون القابض في موردها مكلّفاً بحفظ المال. فسائر عقود الاستئمان وإن كانت تشترك مع عقد الإيداع من جهة أنّ صيرورة المال في يد المؤتمن نشأ عن اختيارٍ من المالك أو مَن هو بحكمه إلا أنّ الفرق بين عقد الإيداع وسائر عقود الاستئمان هو أنّ الغرض من عقد الإيداع متمحّض في حفظ المال وأمّا سائر عقود الاستئمان فلكلٍّ واحدٍ منها غرض مستقل غير الاستئمان.

وبما ذكرناه يتبين أن الوديعة أمانة مالكيّة ولكن الأمانة المالكيّة لا تختصُّ بها بل يدخل في مصاديقها كل مالٍ مقبوض بعقدٍ من عقود الإستئمان، فالعلاقة بين الوديعة والأمانة المالكيّة علاقة العموم والخصوص المطلق، فالوديعة أخصُّ مطلقاً والأمانة المالكيّة أعم مطلقاً، وباعتبار أن الأمانة المالكيّة من أقسام الأمانة الأعم من المالكيّة والشرعيّة لذلك فالوديعة من أقسام الأمانة، ولهذا فإنّ مثل قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴾ يصدق على الوديعة لأنّها بمقتضى ما ذكرناه تُعدُّ من الأمانات.

تقريب الاستدلال بالآيات الخمس:

ومع أنّصاح المقدّمين يقع الكلام حول ما استُدلّ به من الآيات المذكورة على مشروعيّة الوديعة.

تقريب الاستدلال بالآية الأولى وجوابه:

أمّا الإستدلال بالآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمْتِنَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ فتقرّبه أن الآية قد أمرت بأداء مطلق الأمانات إلى أهلها، ولا ريب أن الوديعة من الأمانات فيجب ردّها بمقتضى إطلاق الأمر بأداء الأمانات ولازم ذلك هو شرعية الوديعة، فالآية تدلُّ على وجوب أداء الوديعة بالمطابقة وتدلُّ على شرعيّتها بالالتزام.

والجواب: هو أنّه لا ملازمة بين وجوب الأداء للأمانة وبين شرعيّة الوديعة إذ أنّ عقد الإيداع حتى لو لم يكن مشروعاً فإنّ يد الودعي على المال المقبوض يد

أمانة لذلك يلزمه أداؤها إلى أهلها بمقتضى الأمر في الآية فلا ملازمة بين الأمر بالأداء وبين شرعية الوديعة.

وبتعبير آخر: إن يد الودعي على المال المقبوض يد أمانة سواء قلنا بشرعية الوديعة أو لا، فيدُّه على المال إمَّا أن تكون أمانة مالكية بناءً على صدقها على كلِّ مورد يكون الإقباض من المالك سواءً بعقد صحيح أو فاسد، وإمَّا أن تكون أمانة شرعية لأنَّ يده عليها لم تكن عادية، وعلى كلا التقديرين فالمال في يد الودعي يكون من الأمانات التي يجب أداؤها لأهلها، ولا يلزم من إيجاب الأداء شرعية العقد الذي نشأ عنه القبض وضرورة المال في يده وإلا كانت الآية دليلاً على شرعية العقود الفاسدة التي ترتب عليها ضرورة مال الغير في اليد لأنَّه مخاطبٌ بالآية بأدائها إلى أهلها.

الاستدلال على شرعية الوديعة بالآية الثانية وجوابه:

وأما الاستدلال على شرعية الوديعة بالآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دَمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّتِينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ فتقرُّبه أنَّ ظاهر الآية هو المفروغية عن شرعية الائتمان والذي منه الوديعة، وتدُلُّ الآية على وجوب الأداء للمال المؤمن عليه وذلك لأنَّها بصدد التشنيع على اليهود الذين لا يؤدُّون ما استئمنوا عليه بدعوى أنَّ الله تعالى لم يجعل عليهم في الأميين سبيلاً، وقد كذَّب الله تعالى فريتهم بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

والجواب: إن الآية وإن كانت تدلُّ على المفروغية عن شرعية الائتمان ولكنها تدلُّ على ذلك في الجملة، فالائتمان في الجملة مشروع بمقتضى ظاهر الآية ولكنها ونظراً لعدم كونها بصدد البيان من هذه الجهة لذلك لا يكون لها إطلاق يُمكن التمسك به لإثبات شرعية كلِّ ما يصدق عليه أنه من عقود الائتمان، فيكفي للبناء على المفروغية أن تكون بعض عقود الائتمان مشروعة. نعم قد يُقال إن الآية وإن لم يكن لها إطلاق يُمكن التمسك به لإثبات شرعية مطلق عقود الائتمان إلا أنَّها تدلُّ على مشروعيتها في الجملة والقدر المتيقن ممَّا يصدق عليه عقد الائتمان هو عقد الإيداع، فهو أولاً ليس من العقود التأسيسية للشارع بل هو من العقود المتعارفة والرأجة بين العقلاء، وهو ثانياً أبرز مصداق عرفاً لعقود الائتمان بل هو الذي يتبادر في الذهن بدواً عند إطلاق عنوان الائتمان، وذلك لأنَّ غاية والغرض منه متمحِّص في الاستئمان والصون للمال بخلاف سائر عقود الائتمان التي لا يكون الغرض منها الاستئمان بل لها أغراض أخرى والاستئمان غرضٌ تابع لها، فإذا كانت الآية تدلُّ على المفروغية عن شرعية عقود الائتمان في الجملة فالقدر المتيقن ممَّا هو مفروغ عن شرعيته هو عقد الإيداع فهو المعنى المتبادر عرفاً من عنوان الائتمان.

الاستدلال بالآية الثالثة وجوابه:

وأما الاستدلال بالآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ مِنْ أَمْنَتِهِ. وَلْيَسْقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

عَلَيْهِ ﴿ فَتَقْرِيْبُهُ أَنَّ الْآيَةَ وَإِنْ كَانَتْ بِصَدْدِ الْأَمْرِ بِالْوَفَاءِ بِالْدَيْنِ الَّذِي لَمْ يُسْتَوْثَقْ بِهِ مِنْ وَلَا شَهْوِدٍ وَلَا كِتَابَةٍ فَقَوْلُهُ: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ مِنْ أَمْنَتِهِ﴾ معناه فليؤدِّ الذي استدان عوض المال الذي استدانه إلا أن العدول عن التعبير عن الدين بالتعبير عنه بالأمانة - التي استؤمن عليها - ظاهر في أن ملاك وجوب الأداء للدين هو أنه من الأمانات التي يجب أداؤها لأهلها فيكون ذلك ظاهرًا في وجوب الأداء لمطلق الأمانات والتي منها الوديعة، فبدل ذلك بالالتزام على شرعية عقد الإيداع.

والجواب عن ذلك هو الجواب الوارد على الاستدلال بالآية الأولى. ولا يصحُّ في المقام القول بأن الآية تدلُّ على المفروغية عن شرعية الاستئمان فإنها لو دلَّت على ذلك فإنها تدلُّ شرعيته في الجملة وليس عقد الإيداع هو القدر المتيقن منها كما لعلة في الآية الثانية بل القدر المتيقن هو الدين كما هو واضح فهو مورد الآية المباركة.

الإستدلال بالآية الرابعة والخامسة وجوابه:

وأما الاستدلال بالآية الرابعة وهي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا مَخْرُوبُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَمَخْرُوبُوا أَمْنَنَكُمْ وَأَنْتُمْ قَلْمُونَ﴾ فتقريبه أن حرمة الخيانة للأمانة يقتضي الإيجاب لأدائها، إذ ما لم يتم الأداء لها كان ذلك من الخيانة المنهي عنها، فالآية تدلُّ بالمطابقة على وجوب الأداء للأمانة وتدلُّ بالالتزام على شرعية الوديعة.

والجواب عن ذلك هو الجواب عن الاستدلال بالآية الأولى، هذا بعد القبول بشمول عنوان الأمانات في للأموال المؤمن عليها، فقد يُقال إن الآية بصدد النهي عن خيانة ما التزم به المؤمن من الفرائض والحقوق والنصيحة لله تعالى ورسوله ﷺ وعدم المبالغة للكافرين والمحاربن لله تعالى ورسوله ﷺ فإن ذلك هو المستظهر من سياقها وما ورد في سبب نزولها^(١) فهي لا تتحدث عن الأمانات المالية، فلو تمَّ ذلك فهي أجنبية عن محلِّ البحث.

وأما الاستدلال بالآية الخامسة وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ زَعُونَ﴾ فهو مبتني على استظهار الأمر بأداء الأمانة باعتبار أن الآية ظاهرة في أن الرعاية للأمانة من مقتضيات الإيمان، ولو تمَّ ذلك فتقريب الاستدلال بها هو ذاته التقريب للاستدلال بالآية الأولى والجواب هو الجواب.

(١) فقد نزلت كما ورد فيمن أذاع سرَّ رسول الله ﷺ، أو فيمن مالع اليهود المحاربن كما في تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٤ / ص ٤٥٥، تفسير القمي - علي بن إبراهيم القمي - ج ١ / ص ١١، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - محمد بن جرير الطبري - ج ٩ / ص ٢٩١.

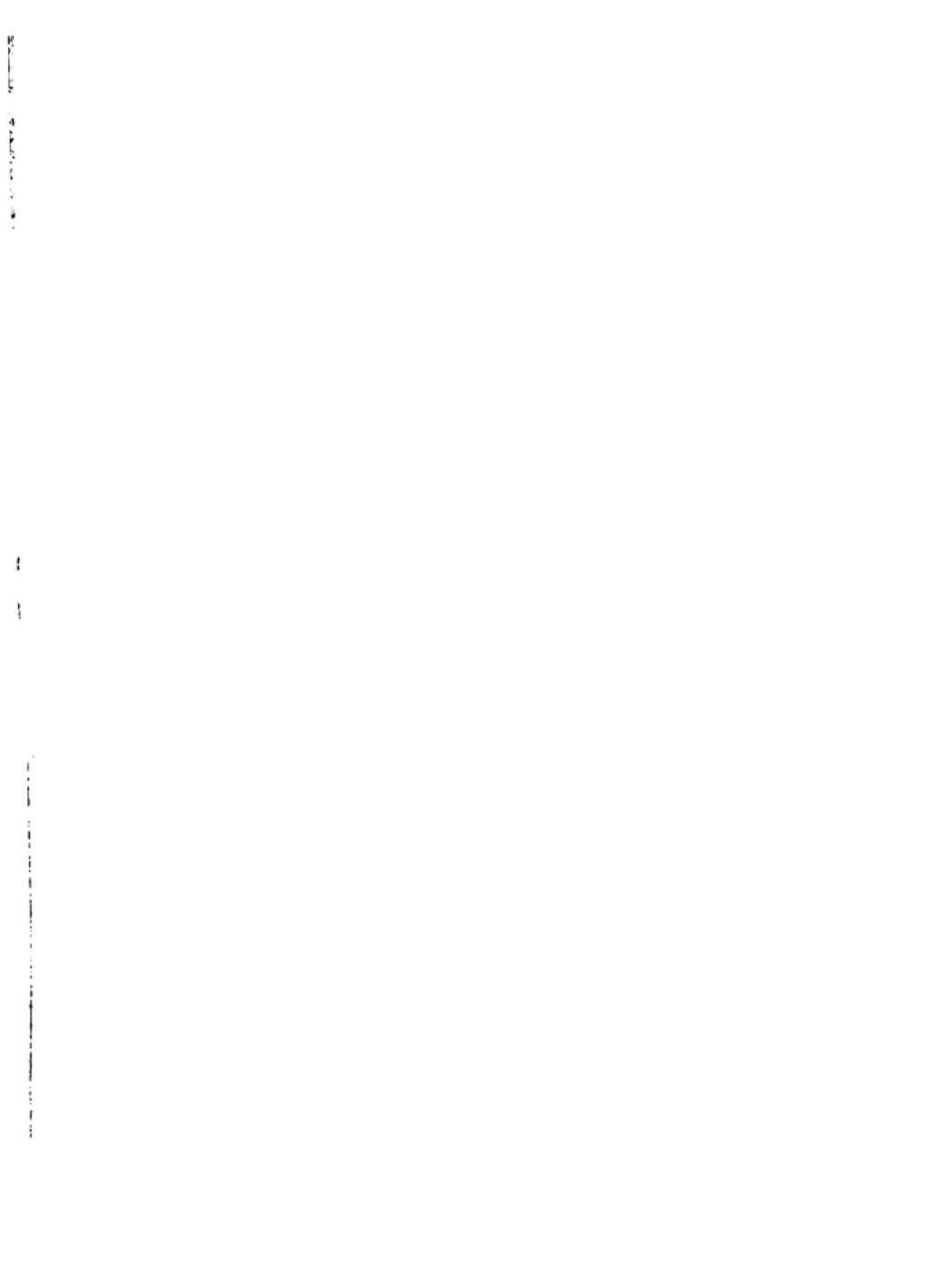


كِتَابُ الْأَمَانَةِ وَالْوَدِيعَةِ وَالْوَكَايَةِ

المبحث الثالث

الوكالة

﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾



المبحث الثالث

الوكالة

قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿أَذْهَبُوا بِمِصْبِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾^(٢).

دلالة الآية الأولى على شرعية الوكالة ومناقشتها:

يُستدلُّ بالآية الأولى على مشروعية ونفوذ عقد الوكالة وذلك بتقريب أنَّ أصحاب الكهف بعثوا بعد يقظتهم أحدهم بنقودهم وفوضوا له بأن يشتري لهم بأموالهم طعامًا، وهذا هو التوكيل بعينه، فهم قد أقبضوه أموالهم وفوضوا له اختيار ما يراه مناسبًا من الطعام بيتاعه لهم فهو سيُجري عقد البيع بأموالهم بتسليطٍ منهم.

وهذه هي الوكالة التي نبحت عن شرعيتها، فهي كما أفاد الفقهاء تفويضُ الغير وتسليطه على أن يقوم مقامه في إجراء معاملةٍ من عقدٍ أو إيقاع أو تسليطه

(١) سورة الكهف/ ١٩.

(٢) سورة يوسف/ ٩٣.

على أن يقوم مقامه في الاستيفاء لمستحقَّاته أو الوفاء بالحقوق التي عليه. والأمر كذلك في المقام، فأصحابُ الكهف قد فوّضوا أحدَهم في أن يقوم مقامَهم في إجراء عقد البيع وسلّطوه على استيفاء مقتضى البيع من قبض المبيع وهو الطعام وحمله إليهم.

ما يُمكن إيرادُه على الاستدلال بالآية على شرعيّة ومناقشته:

الإيراد الأول: أن من المحتمل أن بعثهم له بورقهم ليجلب لهم بها طعاماً لم يكن توكيلاً منهم له بل كان من الإذن، والإذن ليس توكيلاً وإنما هو ترخيصٌ منهم له في أن يتصرّف بأموالهم فيشتري بها لهم طعاماً، فإذا اشترى نظروا فيما أن يُميزوا البيع الذي أجراه فيمضي ويصبح نافذاً بإجازتهم، وإما أن لا يميزوا فلا ينفذ البيع.

إلا أن هذا الإيراد لا يتم فإنّ ظاهر البعث له بأموالهم وتفويضه بأن يقوم مقامهم في النظر والإختيار للطعام المناسب ثم تسليطهم له على إجراء المعاملة مع من يختاره وتسليطهم له على إقباضه للثمن وقبض المبيع وحمله إليهم ظاهرٌ جدّاً في التوكيل وليس مجرد الإذن.

نعم الاستدلال بالآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿أَذْهَبُوا بِقِمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَيْ يَأْتِ بِصِيرًا﴾ على التوكيل يرد عليه عدم ظهورها في التوكيل وتساوي احتمالها مع احتمال أن يكون تمكينهم من قميصه كان من الإذن والترخيص وأما الآية الأولى فهي شديدة الظهور في التوكيل.

الإيراد الثاني: أن الآية تحكي فعل رجالٍ غير معصومين وإن كانوا من

الصالحين، ومن غير المحرّز أنّهم تلقوا ذلك عن أنبيائهم، فلعلّهم فعلوا ذلك بما هم عقلاء، فلا يكون فعلهم حجّة علينا لعدم صلاحيته للكشف عن السروعيّة.

وما قد يقال من أنّ الاستدلال ليس بفعلهم وإنّما بامضاء القرآن لفعلهم المستظهر من عدم إنكاره وتخطّئه لما فعلوه صحيح إلا أنّ الظاهر أنّ القرآن لم يكن بصدد التقييم والحكم على ما فعلوه ليكون ذلك دليلاً على الإمضاء وإنّما هو بصدد الحكاية والتوصيف لما وقع لهم ومنهم.

الاستدلال بآية الصدقات على شرعية الوكالة:

وئمة آية أخرى يُستدلُّ بها على مشروعيّة الوكالة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾^(١) فإنّ المراد من العاملين عليها هم المعبر عنها بالسّعة والجّبة للصدقات الذين يكلفهم النبي ﷺ والإمام عليه السلام بقبض الصدقات من الأغنياء وجمعها وضبطها وجلبها، ومن وظائف هؤلاء النظر فيما تعلّقت به الزكاة من الأنعام والغلات وتحديد أيّ النصاب بلغته وما يتعيّن بمقتضاه من أصناف وأسنان وما يجب إخراجه وقبضه من الإبل والبقر والغنم واختيار وتعيين ذلك مع من عليه الحق، ولهم أن يبيعوا ويشتروا في بعض الفروض ويخزنوا ولهم في بعض الفروض أن يستأجروا من يُعينهم على حمل وحفظ وجلب الصدقات وأن يشتروا ما يقتضي حفظها وإيصالها إلى مستقرّها من علف أو دواء وحبال ووطاء وأغطية وغيرها، وكلّ ذلك لا يسوغ

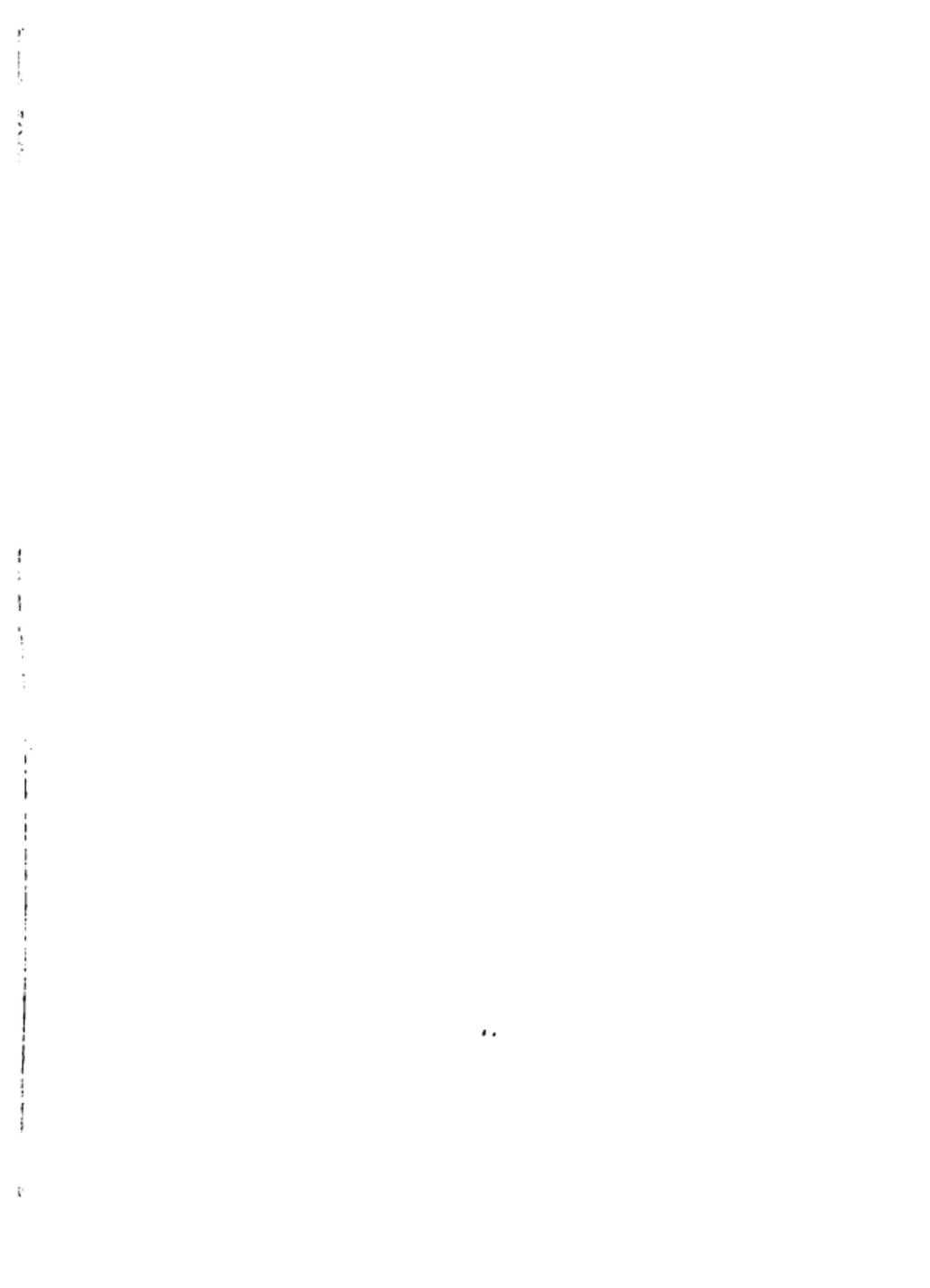
لولا أنهم وكلاء ومسلطون من قبل ولي الأمر، فدلالة الآية على تشريع التوكيل في الجملة غير قابلة للتشكيك.

مَنْ يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ لَيْسَ وَكِيلاً:

وَأَمَّا الاستدلال على شرعية الوكالة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْهُوَ﴾ الَّذِي يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ﴿١﴾ فلا يتم، فَإِنَّ المقصود مَنْ يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ هو إِمَّا الْوَلِيَّ وهو الأب والجدُّ للأب أو هو الزوج على قول، فَإِنْ كان المعنى الأول هو المراد فالولي ليس وكيلاً عن الزوجة المطلقة في العفو عما تستحقه من نصف المهر مع عدم الدخول بل هو منصوبٌ بجعلٍ شرعي ليس للمولى عليها اختيارٌ في نصبه وعزله كما هو الشأن في الوكالة، وَأَمَّا بناءً على أَنَّ المراد مَنْ يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ هو الزوج، فالزوج حين يعفو عن حقه في نصف الصداق بعد طلاق الزوجة غير المدخول بها فإنه يعفو بصفته صاحب الحق كما هو واضح، فالآية ليس فيها إشعارٌ أساساً بشرعية الوكالة، إِلَّا أَنْ يُفَسَّرَ عنوان مَنْ يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ بالوكيل المسلط من قبل الزوجة المطلقة أو الزوج، وهو خلاف الظاهر، فَإِنَّ المستظهر من عنوان «مَنْ يَبْدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» أَنَّ عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَقٌّ أُصِيلَ لَهُ وليس لأحدٍ ذلك إلا الزوج والزوجة والولي.



كِتَابُ الضَّمَانِ



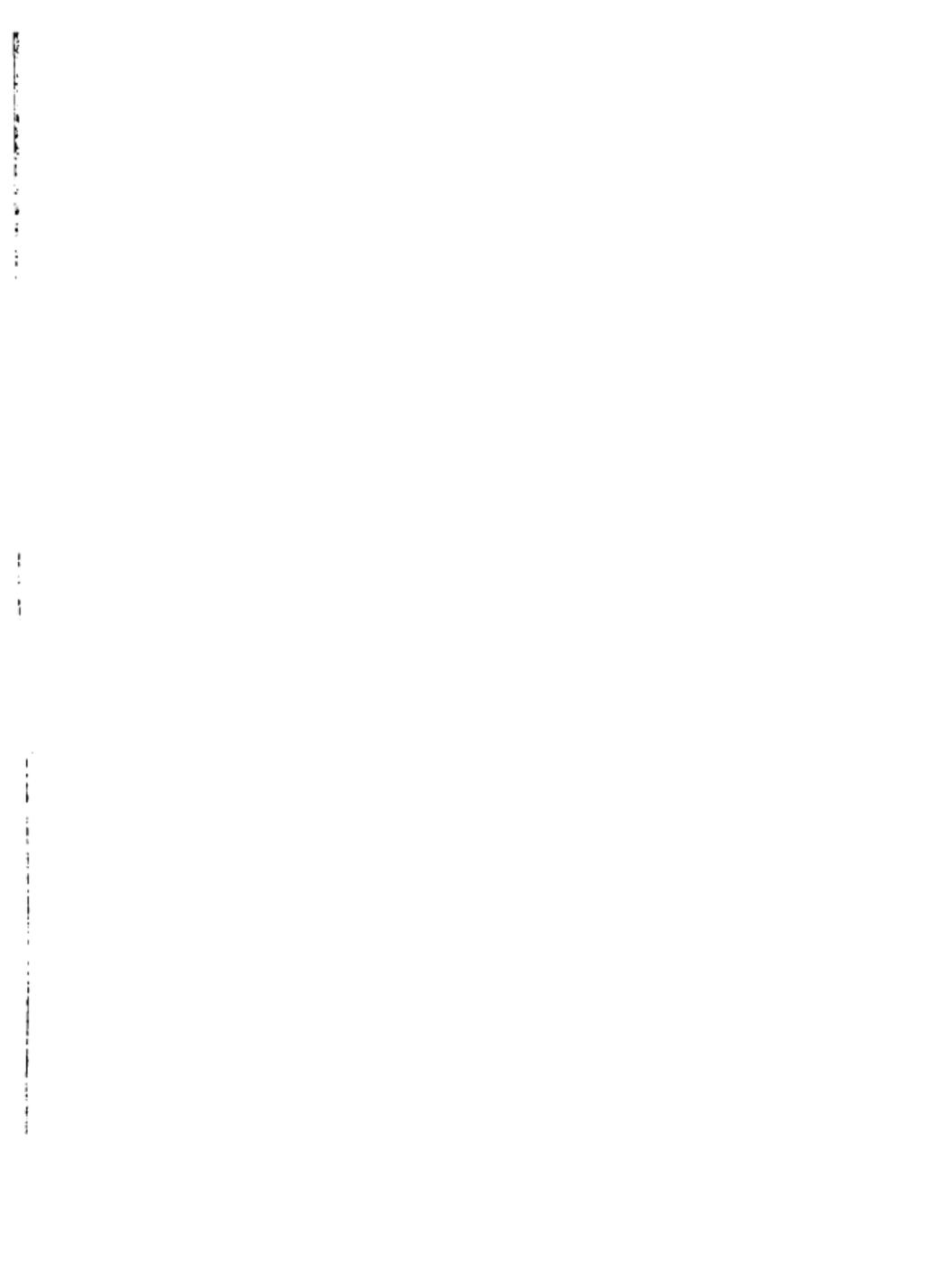


كِتَابُ الضَّمَانِ

المبحث الأول

الجعالة والضمان

﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ، حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ، زَعِيمٌ﴾



المبحث الأول

الجعالة والضمان

قوله تعالى: ﴿ قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ جِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿ سَلَّمْتُ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ ﴾^(٢).

دلالة الآية الأولى على شرعية الجعالة:

يُستدلُّ بالآية الأولى من سورة يوسف عليه السلام على مشروعية الجعالة، وموضع الاستدلال بالآية هو قوله تعالى على لسان منادي يوسف عليه السلام: ﴿ وَلَمَن جَاءَ بِهِ جِمْلُ بَعِيرٍ ﴾ ويُستدلُّ كذلك بالآية الأولى والثانية على مشروعية الضمان المعبر عنه بالكفالة، وموضع الاستدلال بالآية الأولى على الضمان هو قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾.

تعريف الجعالة والفرق بينها وبين الإجارة:

والمراد من الجعالة هو أن يلتزم أحدٌ بعوضٍ معلوم في الجملة لَمَن قام بعملٍ محدد في الجملة، ومثاله أن يلتزم أحدٌ بدفع عشرة دنانير لَمَن وجد ضالته أو

(١) سورة يوسف / ٧٢.

(٢) سورة القلم / ٤٠.

أخرجها من حفرة وقعت فيه أو يلتزم بدفع صاعٍ من تمرٍ لمن أصلح باب داره أو غسل ثوبه أو أبر نخلته .

والجعالة ليست من الإجارة، فالإجارة عقدٌ بين مستأجرٍ وأجير يتعيَّن بموجبه على الأجير الإتيان بالعمل المستأجر عليه وتشتغل بموجبه ذمَّة المستأجر بالأجرة بمجرد وقوع العقد وقبل أن يأتي الأجير بالعمل المستأجر عليه، ولذلك يكون المستأجر مخاطباً بأداء الأجرة للأجير بمجرد العقد ويكون الأجير مخاطباً بالإتيان بالعمل المستأجر عليه بمجرد العقد، وأمَّا الجعالة فليست كذلك فالجاعل لا تشتغل ذمته بالجعل «العوض المَجْعُول» قبل أن يُتَمَّ العامل عمله المَجْعُول في مقابله العوض، والعامل غير مُلْزَم بالإتيان بالعمل حتى لو التزم به في أول الأمر، فله أن يتراجع عن التزامه كما أنه أن يتراجع عن إتمام العمل وإن كان قد شرع في تحصيله، وبه لا يكون مستحقاً لشيءٍ من الجعل «العوض المَجْعُول» فلا يستحقُّ العامل شيئاً من الجعل ما لم يُنْجِز تمام العمل .

ومع أنَّصاح معنى الجعالة يتَّضح تقريب الاستدلال بالآية الأولى على شرعيتها، فمفاد الآية أنه بعد أن فقد صُواع الملك التزم يوسف عليه السلام بعوضٍ - وهو حنبلٌ بعير - لمن يجد الصُواع ويأتيه به، وهذه هي الجعالة والتي هي التزام بعوضٍ معلوم لمن أنجز عملاً معلوماً في الجملة .

إشكالٌ وجواب:

وأما الإشكال على الاستدلال بالآية بأنَّها بصدد الحكاية عن شرعٍ من كان قبلنا وهو غير مُلْزَم لنا وذلك لأنَّ الله تعالى قد نسخ شرائع الأنبياء بشريعة

الإسلام فجوابه - كما بينا ذلك أكثر من مرّة - أنّ شريعة الإسلام قد نسخت شرائع الأنبياء السابقين بمعنى أنّه لا يجوز التّعبد بشيء من شرائع الأنبياء ما لم يثبت أنّ هذا الشيء قد أمضته وأقرته شريعة الإسلام، فليس معنى نسخ شرائع الأنبياء السابقين أنّ كلّ حكمٍ حكم من أحكام الشرائع السابقة قد تمّ نسخه واستبداله بفضده أو نقيضه بل هو بمعنى عدم جواز التّعبد بشيء من شرائع الأنبياء دون إقرار وإمضاء من شرع الإسلام، فإذا ثبت بالقرآن مثلاً أنّ حكماً من الأحكام كان متعبداً به في شرائع الأنبياء وقد أقرته شريعة الإسلام فهو حجّة علينا لا بمناط أنّه كان متعبداً به في شرائع الأنبياء بل بمناط أنّه من شريعة الإسلام وإن وافق شرع من كان قبلنا.

والمقام من هذا القبيل فالآية قد تصدّت لحكاية حكمٍ كان متعبداً به في شرع من كان قبلنا ولم تُنكر عليه ولم تُبيّن أنّ شريعة الإسلام قد نسخته، ولم تصدّ آيات أخرى كما لم تصدّ السنّة الشريفة لإفادة أنّ هذا الحكم قد تمّ نسخه فيكون مجموع ذلك قرينة على إمضاء شريعة الإسلام لهذا الحكم.

معان ثلاثة للضمان:

وأما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ على مشروعيّة الضمان فيتوقف أولاً على بيان المراد من الضمان، فقد أفاد الفقهاء أنّ الضمان هو التزام من أحدٍ للدائن بنقل الدين الذي له من ذمّة المدين إلى ذمّته، فالضامن هو الملتزم بنقل الدين إلى ذمّته والمضمون عنه هو المدين الذي اشتغلت ذمّته بدينٍ للدائن، والمضمون له هو الدائن، وعقد الضمان إنّما يكون بين الضامن

«المتعهد» والمضمون له «الدائن» وبموجب هذا العقد المتقوم بإيجاب الضامن وقبول المضمون له، بموجب هذا العقد ينتقل الدين من ذمّة المضمون عنه «المدين» إلى ذمّة الضامن، وبه تفرغ ذمّة المضمون عنه وتشتغل ذمّة الضامن، فليس للمضمون له أن يُطالب بعد العقد المضمون عنه لأنّ ذمّته قد فرغت من الدين واشتغلت به ذمّة الضامن.

وقد يُطلق الضمان على معنى آخر وهو التزام شخص لآخر بأداء - مثلاً - مقدار الدين الذي له على المدين إذا لم يؤد المدين الدين الذي عليه عند حلول أجله أو إذا مات المدين قبل أداء الدين، فهنا لا يلتزم الضامن بنقل دين المدين إلى ذمّته وإنّما يلتزم بضمانه لو لم يف المدين بدينه، ولذلك تظلّ ذمّة المدين مشغولةً بالدين للدائن ولا تكون ذمّة الضامن مشغولةً بالدين حتى لو لم يف المدين بدينه، نعم يلزمه تكليفاً الوفاء بالتزامه وتعهّده، ولذلك لو مات الضامن لا يكون ما التزم به معداً من ديونه فلا يُستثنى مقداره من التركة، وهذا بخلاف المعنى الأول للضمان فإنّ الدين الذي التزم بنقله إلى ذمته يُصبح من ديونه لذلك يُستخرج من التركة قبل التقسيم.

وثمة معنى ثالث للضمان ولكنه ليس ضماناً لمال أو دين وإنّما هو ضمانٌ والتزام وتعهّد بإحضار شخصٍ لآخر له حقٌّ عليه، فهو يتعهّد بإحضاره له متى ما طلبه، ويُصطلح على هذه المعاملة بالكفالة، فالمتعهد كافل وكفيل، والمتعهد له الذي له الحق يُعبّر عنه بالكفول له، والمتعهد بإحضاره متى ما طلب ذلك صاحبُ الحق يُسمّى مكفول، ويتعيّن بموجب هذا العقد التزام الكفيل

بإحضار المكفول للمكفول له، ومع عدم الالتزام يسوغ للمكفول له رفع أمره للحاكم فيحبسه حتى يحضر المكفول أو يُكَلَّف بإحضاره فيخُلِّي سبيله إلى أجلٍ مقدَّر، فإن لم يُحضر المكفول ساغ للحاكم أن يحبسه، نعم لو كان على المكفول دين فأدَّاه الكفيل خُلِّي سبيله.

دلالة الآية الأولى على شرعية الضمان ومناقشتها:

إذا أتضح المراد من الضمان بمعانيه الثلاثة فهل يدلُّ قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا بِهِ زَعِيمٌ﴾ على مشروعيته وإمضاءه أو على شرعية أحد معانيه أو لا تدلُّ على شيءٍ من معانيه؟

قد يُقال بصلاحيَّة الآية للإستدلال بها على الضمان بمعانيه الثلاثة وذلك لأنَّ معنى: ﴿وَأَنَّا بِهِ زَعِيمٌ﴾ هو أنَّه أنا به ضمين وكفيل، ولولا أنَّ لهذا الالتزام اعتبار لكان لغواً بل تغريراً، وهو لا يصدر عن نبيٍّ، فيتعيَّن أنَّ له إعتباراً وأثراً شرعيّاً مطابقاً لمُتعلِّق الضمان والكفالة أي مطابقاً لما تمَّ الالتزام به والتعهد عليه، فإنَّ كان ما التزمَ به بقوله: ﴿وَأَنَّا بِهِ زَعِيمٌ﴾ هو نقل الدين من ذمة المدين إلى ذمته تعيَّن ذلك، وإنَّ كان ما التزمَ به هو الأداء لمالٍ على فرض عدم التزام مَنْ عليه الحقُّ لِزَمَهُ ذلك، وإنَّ كان ما التزمَ به هو إحضار شخصٍ لآخر متى ما طلب تعيَّن عليه الالتزام بذلك، فالآية صالحة للاستدلال بها على شرعية الضمان بمختلف معانيه.

وأجاب السيّد الخوئي رحمته الله^(١) عن ذلك بأنَّ الآية أجنبيَّة عن موضوع

الضمان، فإنَّ الضمان بمختلف معانيه مبني على تباين الضامن عن المضمون عنه، وأمَّا مفروض الآية فهو أنَّ الضامن هو نفسه الجاعل، فمفاد الآية أنَّ نبيَّ الله يوسف عليه السلام نادى في الناس عن طريق فتيلانه أنَّه قد جعل لمن يأتيه بصواع الملك حِملٌ بعير ثم قال: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ فالجاعل هو ذاته الضامن أي أنَّ من عليه الحقُّ بسبب الجعالة هو الضامن في حين أنَّ الضمان الذي يُراد الاستدلال بالآية عليه هو ضمان غير الذي عليه الحق، فالذي عليه الحقُّ ليس ضامنًا بل مضمونٌ عنه والضامن ليس عليه حقٌّ وإنما يضمن الحقُّ الذي على غيره، فالآية أجنيبة عن الضمان الذي نبحت عن شرعيته، ولهذا يكون المراد من قوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ هو التأكيد على أنَّه ملتزم بأداء الجعل الذي حدَّده وهو حِملٌ بعير، فهو ملتزمٌ بأدائه لمن يأتيه بصواع الملك، فقوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ بعد قوله: ﴿نَفَقْتُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ أشبه شيء بها لو قال أحدهم قد ضاعت ناقتي فمن جاءني بها فله عشرة دنانير أنا بها زعيم وضمن، فقوله أنا بها زعيمٌ وضمن تأكيدي لما جعله من عوض العثور على الناقاة وهي الدنانير العشرة.

الإستدلال بالآية على صحة ضمان ما لم يجب:

هذا وقد استدللَّ العديد من الفقهاء بهذا الآية على شرعية ضمان عوض الجعالة قبل العمل رغم أنَّ العوض لم يثبت في ذمة الجاعل لافتراض أنَّ العامل لم يأت بالعمل بعد فهو من ضمان ما لم يجب إلا أنَّ الآية لما دلَّت على شرعية ضمان عوض الجعالة قبل العمل لذلك تعيَّن الالتزام بشرعية الضمان في هذا الفرض.

وتقريب دلالة الآية على ذلك هو أن يوسف عليه السلام بعد أن جعل لمن جاء بصواع حملٍ بعير قال الضامن: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ رغم أن أحدًا لم يأتِ بعدُ بصواع الملك، فحملُ البعير لم يثبت في ذمَّة الجاعل، فالضمان وقع قبل اشتغال ذمَّة الجاعل، وهذا هو معنى ما قيل من دلالة الآية على شرعية ضمان عوض الجعالة قبل العمل.

والجواب عن الاستدلال بالآية على ذلك مبني على دلالتها على أصل شرعية الضمان المصطلح، وقد قلنا إن الآية أجنبية عن موضوع الضمان المصطلح لأن الضمان المصطلح بمختلف معانيه مبني على تغاير الضامن عن المضمون عنه والحال أن مفروض الآية أن الجاعل هو ذاته الضامن، فالضمان في الآية لا صلة له بالضمان الذي نبحث عن شرعيته.

نعم لو كانت الآية دالة على أصل الضمان بالمعنى المصطلح لافتراض أن الضامن فيها مغايرٌ للمضمون عنه فإنه قد يدعى صحة الاستدلال بالآية على شرعية ضمان عوض الجعل قبل العمل رغم عدم اشتغال ذمَّة الجاعل بالعوض. إلا أن الصحيح هو عدم إمكان الاستدلال بالآية - جزماً - على شرعية ضمان عوض الجعل قبل العمل لو كان المراد من الضمان هو المعنى الأول للضمان وهو نقل الدين من ذمَّة المضمون عنه إلى ذمَّة الضامن فإن ذمَّة المضمون عنه غير مشغولة أساساً حتى يصحَّ نقل ما اشتغلت به إلى ذمَّة الضامن، فلا موضوع للضمان ليبحث عن شرعيته، نعم يصحُّ الاستدلال بالآية على صحة ضمان عوض الجعل قبل العمل بمعنى تعهد الضامن للعامل بالالتزام له

بعوض الجعل لو لم يلتزم الجاعل بدفع العوض له بعد انجازه للعمل، فحيث إنَّ العمل من العامل إنَّما وقع بسبب أمر الجاعل ولم يقع مجاناً فهو مضمون على الأمر بعد وقوع العمل لذلك يصح الضمان من الأجنبي بأن يقول للعامل إذا لم يلتزم الجاعل بدفع عوض الجعل إليك بعد إنجازك للعمل فأنا ضامنٌ لك بالعوض، وليس هذا من الضمان بمعنى نقل ما في ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، فلا يرد عليه أنه من ضمان ما لم يجب بل إنَّ هذا الضمان أشبه بالتعهد بالجعل في طول تعهّد الجاعل الأول، فإذا أُريد الاستدلال بالآية على ذلك فلا بأس لو تمَّ التخلُّص من إشكال عدم التغير في الآية بين الضامن والجاعل.

وعلى أيّ تقدير فلو لم يمكن الاستدلال بالآية على الضمان بهذا المعنى فيكفي لتصحيحه سيرة العقلاء وعمومات ما دلَّ على وجوب الوفاء بالعقود.

الاستدلال بالآية الثانية على الضمان وجوابه:

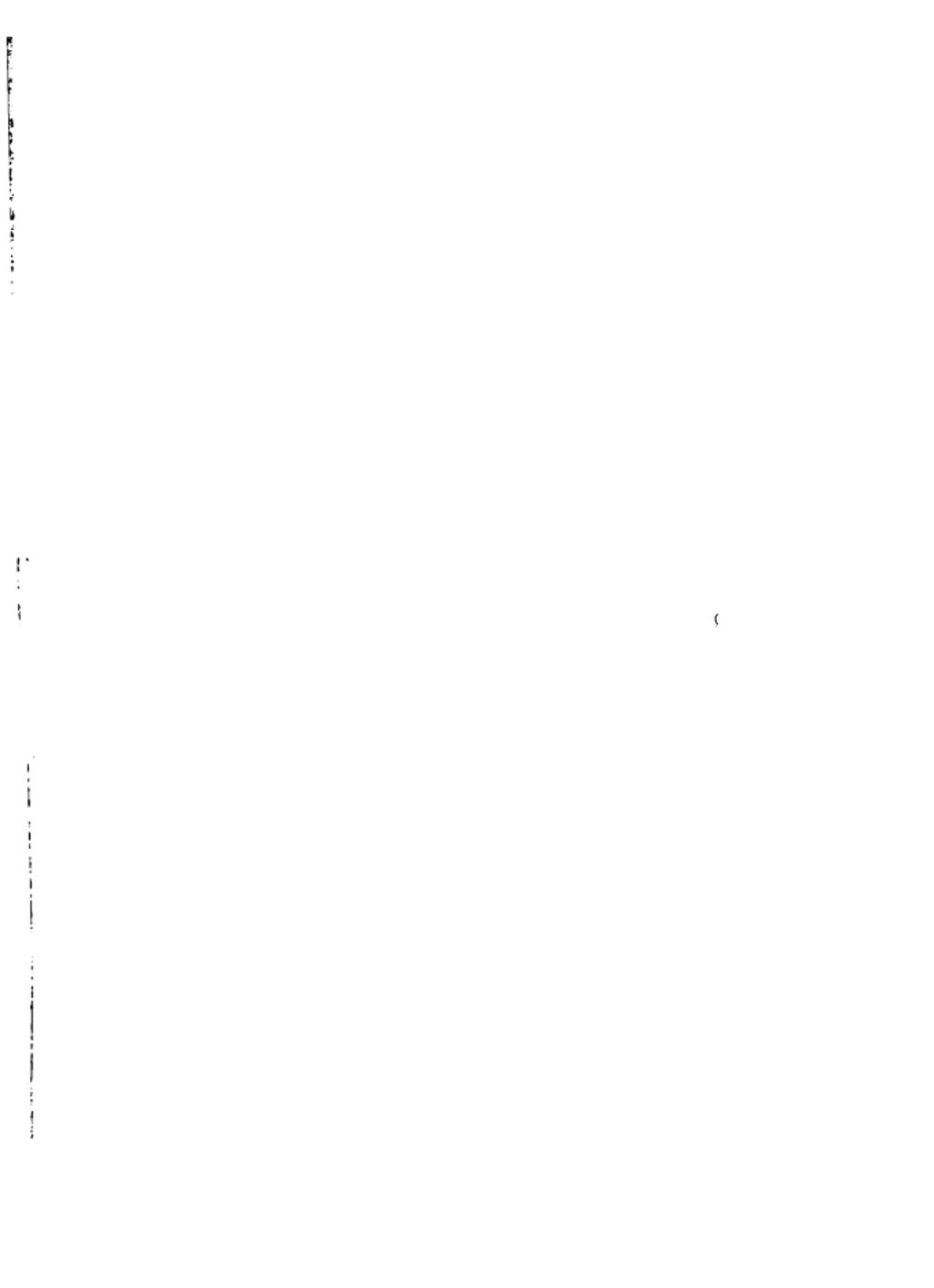
وأما الاستدلال بالآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ إِنَّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ﴾ على شرعية الضمان بالمعاني المذكورة فالظاهر أنه لا يتم أيضاً فإنَّ مفاد الآية والآيات التي جاءت في سياقها هو أنه تعالى كان بصدد تنفيذ دعوى المشركين الذين زعموا أنه إذا كان ثمة بعثٌ وأنَّ الله تعالى سيحشر الناس يوم القيامة فإنه لن تكون أحوال من أسلم وآمن أحسن حالاً منهم بل سيكون حالهم في يوم القيامة أفضل من أحوال المسلمين كما أنَّهم في الدنيا كذلك، فجاءت الآيات لتفنِّد هذه الدعوى الباطلة وتستهجنها، فقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾

مَا لَكُمْ كَيْفَ تَخْكُمُونَ ﴿١١﴾ ثم قال تعالى في سياق الإنكار والإحتجاج عليهم: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ * إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ ﴿١٢﴾ يعني أن هذه الدعوى التي زعمتموها مل لكم عليها كتاب من الله تعالى تعهد لكم فيه بما زعمتم من أن لكم عند الله يوم القيامة ما تختارونه من الكرامة والنعيم، وإذا لم يكن لكم كتاب فهل لكم أيمانٌ وعهود ومواثيق من الله بأن لكم على الله يوم القيامة أن يكرمكم، ثم قال تعالى سلهم يارسول الله أيهم كفيلاً وضمين بما زعموه بأن لهم الكرامة يوم القيامة، فهذا هو المراد ظاهراً من قوله تعالى: ﴿سَأَلَهُمْ أَيُّهُمْ يَدْلِكُ زَعِيمٌ﴾.

فالزعيم في الآية لن يضمن حقاً لهم على الله تعالى، فهم لا يزعمون أن لهم على الله حقاً بل إن الزعيم لو وجد سيشهد لهم أنه تعالى قد تعهد بإكرامهم، لذلك فالآية أجنبية عن محل البحث إذ أن الزعيم في الآية ليس بمعنى الضامن اذ لا يمكن تصوّر أن احدًا يتاح له أن ينقل ما في ذمة المولى جلّ وعلا إلى ذمته أو يلتزم بأداء ما في ذمة المولى جلّ وعلا أو يلتزم باحضار من عليه الحق للمكفول له، فمعنى زعيم في الآية لا يتصور إلا بمعنى الشاهد على التعهد وهو أجنبي عن بحث الضمان.

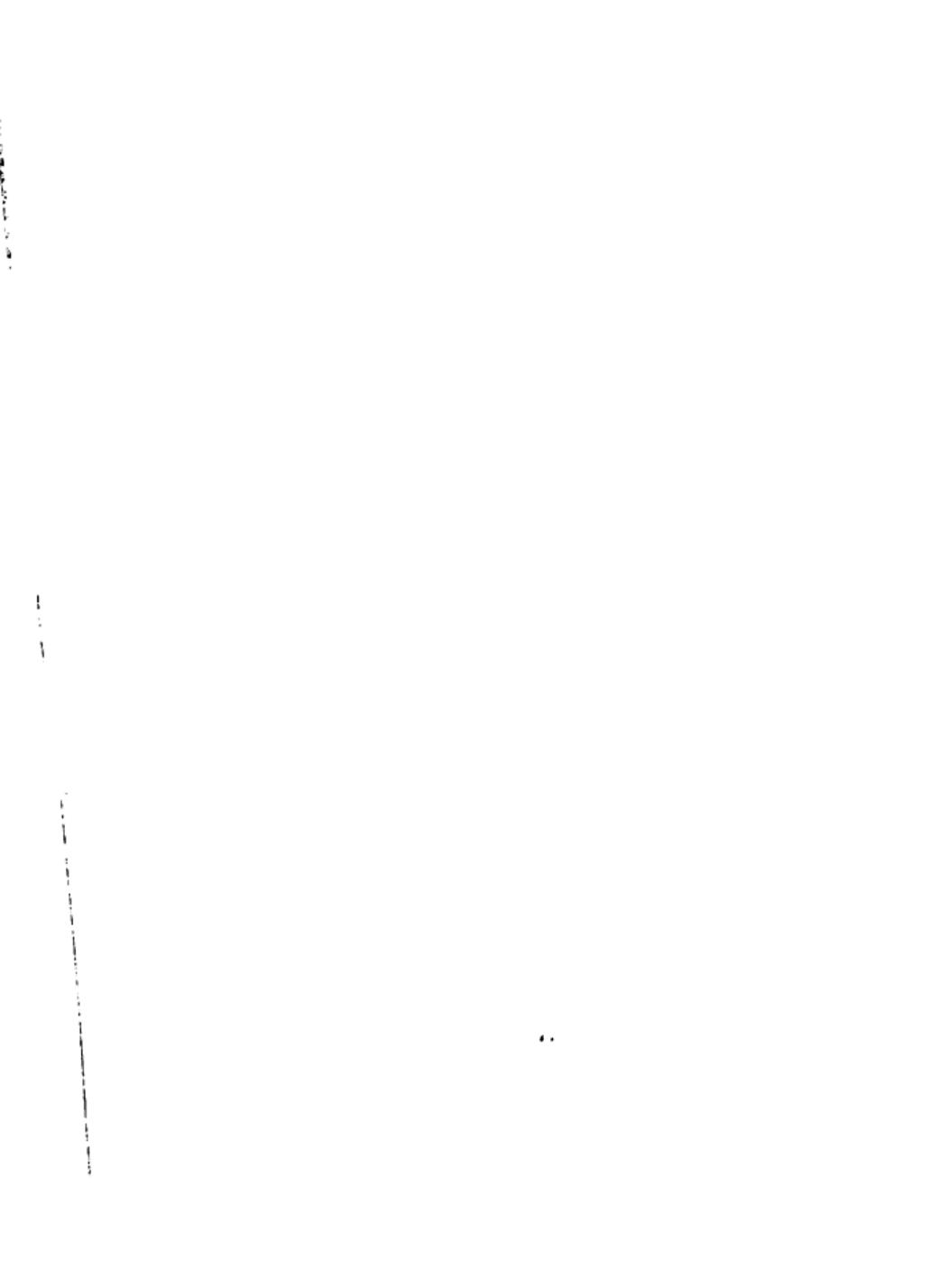
(١) سورة القلم/ ٣٥-٣٦.

(٢) سورة القلم/ ٣٧-٣٨.





كِتَابُ السَّبِقِّ وَالرَّمَايَةِ



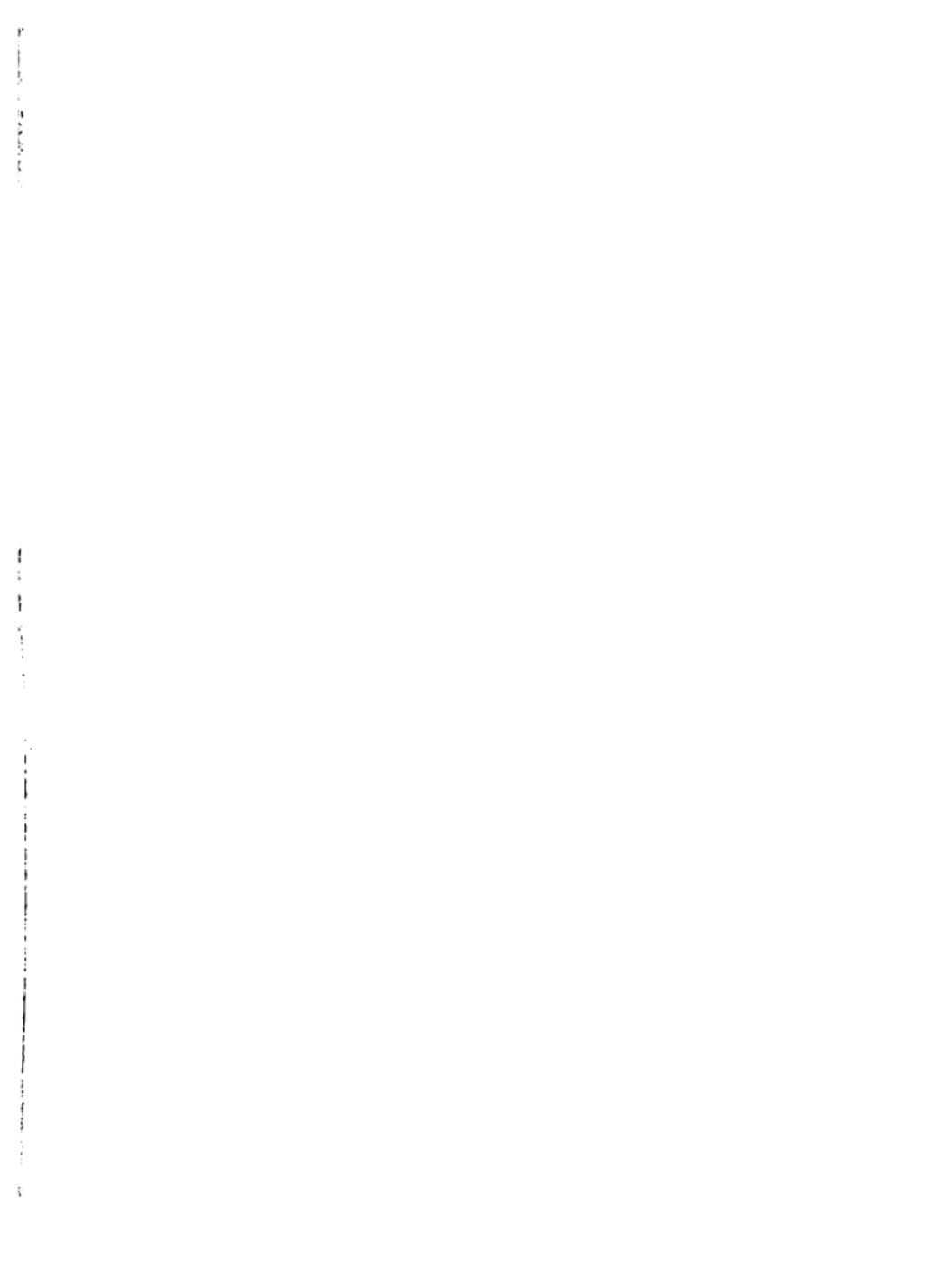


كِتَابُ السَّبْقِ وَالرَّمَايَةِ

المبحث الأول

عقد السبق والرماية

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾



المبحث الأول

عقد السبق والرماية

قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ، عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١).

قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا بَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا﴾^(٢).

استدلَّ الكثيرُ من الفقهاء بالآية الأولى وكذلك استدلَّ بعضهم بالآية الثانية على مشروعية عقد السبق والرماية، وقبل بيان تقريب الاستدلال بهما على مشروعية السبق والرماية يتعيَّن تحديد المراد من هذا العقد.

تعريف عقد السبق والرماية ومورده:

وقد ذكروا في تعريفه^(٣) أنه يعني إنشاء معاملة يتمُّ التباي فيها على إجراء الخيل أو قل التسابق بالخيل وما شابهها من البغال والإبل والحمير في حلبة السباق أي في مساحة يتمُّ التوافق على تحديدها، والغرض من ذلك هو التعرف على الأجود من حيث القوة والسرعة أو التعرف على من هو الأكثر فروسية من المتسابقين، وأمَّا الرماية فهي معاملة يتمُّ التباي فيها على التسابق برمي الهدف

(١) سورة الأنفال / ٦٠.

(٢) سورة يوسف / ١٧.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٨ / ص ٢١١.

بالسهام وما أشبهها مثل النشاب والحراب والرمح والسيف فيُعرف من ذلك الأحدث من المتسابقين والأكثر مهارةً وقدرةً على إصابة الهدف.

والحكمة من تشريع العقدين هو اكتساب القوّة والقدرة والمهارة استعداداً للجهاد دفاعاً عن الدين والنفس والعرض والمال.

ولم يقع خلاف بين الفقهاء في مشروعية عقد السبق بالخف^(١) كالإبل والحافر كالخيل والبغال والنصل مثل السهام والحراب وإنّما وقع الخلاف في حصر المشروعيّة في الموارد الثلاث وهي الخف والحافر والنصل، وعلى أيّ تقدير فالإجماع منعقدٌ ظاهراً على عدم مشروعية التسابق بعوض في غير الموارد الثلاثة^(٢) وإنّما الخلاف في المشروعية وعدمها إذا كان التسابق بغير عوض^(٣).

فالتسابق بمثل الطيور أو السفن أو حمل الأثقال ورمي الأحجار أو العدو أو غير ذلك ممّا تعارف التسابق به أو عليه غير مشروع بالإجماع إذا كان عن عقدٍ بعوض، ومستند ذلك العديد الروايات المستظهر منها حصر المشروعيّة بالموارد الثلاثة المنصوصة، وأمّا إذا لم يكن بعوض ففيه خلاف منشأه كما قيل بالإختلاف في قراءة كلمة «سبق» الواردة في الحديث المستفيض المرويّ عن النبي ﷺ من طرق الفريقين ومنها ما أورده الشيخ الكليني بسندٍ صحيح عن حفص عن

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٨ / ص ٢١١.

(٢) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٨ / ص ٢١٨.

(٣) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٨ / ص ٢١٩.

أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ تَصَلِّ يَعْني النَّصَالَ»^(١) فالحديث ظاهر في الحصر، وقد وقع الخلاف في قراءة «سبق» فمنهم من قرأها بفتح الباء وهم المشهور كما أفاد صاحب الجواهر، ومنهم من قرأها بالسكون، والفرق بين السبَق بالفتح والسبُك بالسكون، أنه بالفتح يعني العوض المبدول للسابق، وبالسكون مصدر يعني المسابقة، فبناءً على القراءة الأولى يكون مدلول الحديث هو نفي مشروعية المسابقة بعوض إلا في الثلاثة الموارد المنصوصة، وعليه لا تكون الرواية نافية لمشروعية المسابقة بغير عوض في الموارد الأخرى، وأما بناءً على القراءة بالسكون يكون مؤدَى الحديث هو أنه لا مسابقة مشروعة في غير الموارد الثلاث سواء كان بعوض أو لم يكن بعوض، فالحديث بذلك يكون نافياً لمشروعية عقد المسابقة بمثل الطيور وحمل الأثقال والعدو ومطلق ما يُتسابق عليه وبه سواء كان ذلك برهنٍ وعوض أو لم يكن برهن.

وحيث إنَّ المشهور هو القراءة بالفتح لذلك فمذهب المشهور ظاهرًا هو مشروعية التسابق بمطلق ما يُتسابق به إذا لم يكن بعوض، ودعوى تعيّن الحرمة حتى بناءً على القراءة بالفتح لأنَّ التسابق في غير الموارد الثلاثة المنصوصة يدخل في اللهو واللعب أو في القمار لا تصحُّ فإنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو واللعب على أنه قد يكون للتسابق في غير الموارد المنصوصة أغراض عقلائية ينتفي بها اللهو واللعب، وأما دعوى القمار فلا تصحُّ أيضاً لعدم صدقه دون رهن، وتفصيل البحث خارج عن الغرض.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ٥٠، وسائل الشيعة - الحُرّ العاملي - ج ١١ / ٤٩٣.

وبأوضح هذه المقدمة يقع الكلام حول تقريب الاستدلال بالآيتين على مشروعية عقد السبق والرماية.

تقريب الاستدلال بالآية الأولى وجوابه:

أما الآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ فتقريب الاستدلال بها هو أن الآية تأمر باستفراغ الوسع وإعداد أقصى ما يُستطاع من القوة لإرهاب العدو، ولا ريب أن التسابق بمثل الخيل والرمي يقع في هذا السياق بل هو من أظهر أسباب الاستعداد واكتساب القوة والمهارة، وذلك لأنَّ الحرص على الفوز بالرهان يدفع إلى استفراغ الوسع لتحصيل القوة والمهارة اللازمة والموجبة للتفوق، وباكتساب القوة والمهارة تزول الرهبة من ملاقات العدو بل إنَّ الشعور بالافتقار والثوق بكمال الإستعداد يبعث على الإقدام وهو ما يُسهم في إرهاب العدو.

والجواب: هو أنه لو صحَّ هذا التقريب لكان مقتضياً لإثبات مشروعية التسابق بمطلق ما يُسهم في الإستعداد وتحصيل المهارة واكتساب القوة والقدرة على مواجهة العدو مثل التسابق على صعود الجبال وحمل الأثقال والعدو بالأقدام والمصارعة والصيد وما أشبه ذلك مما يُسهم مباشرةً في تحصيل المهارة واكتساب القوة والافتقار على مواجهة العدو، ولا يلتزم أحدٌ بمشروعية ذلك استناداً إلى الآية إلا أن يُقال إنَّ الآية تدلُّ بإطلاقها على مشروعية التسابق برهن في كلِّ ذلك وشبهه لولا أنَّ السنَّة الشريفة قد تصدَّت لتقييد هذا الإطلاق وحصر المشروعية في الموارد الثلاثة المنصوصة، إلا أنَّ هذه الدعوى لا تصحُّ

ظاهراً فمن غير الواضح أن الروايات كانت بصدد تقييد الآية بل هي ظاهرة في التصدي استقلالاً لبيان ما شرَّعه الدين من عقد المسابقة برهن.

والصحيح أنه لا دلالة في الآية على أكثر من الأمر بالاستعداد وتحصيل القوة والمهارة، فهي ليست متصدية لإفادة أن كل الوسائل المحصلة لذلك تكون مشروعة بل إن القرينة اللبّية مقتضية لاستظهار إرادة أن المأمور به هو الاستعداد بكل وسيلة مشروعة، فهي ليست متصدية لإعطاء الشرعية لكل وسيلة بل هي بصدد الأمر بالتوسُّل بكل وسيلة لتحصيل هذه الغاية، وحيث إنه لا يمكن الأمر بالتوسُّل بالوسائل المحرَّمة لذلك يكون المستظهر من الآية هو الأمر بالتوسُّل بالوسائل المشروعة وأمّا ما هي هذه الوسائل فالآية ليست بصدد البيان لها بل إن ذلك يُعرف من طريقٍ آخر غير الآية، إذ أن الآية بصدد الأمر بالاستعداد بكل ما هو مباح وليست بصدد إباحتها كلّ ما يوجب الاستعداد. ولذلك لا يصحُّ الاستدلال بالآية على جواز مصارعة السباع والأفاعي، فإن ذلك لو كان جائزاً فهو مستفادٌ من دليل آخر فبعد ثبوت الإباحة له من دليلٍ آخر وثبوت أنه من وسائل الاستعداد للعدو يكون مورداً للأمر به في الآية الشريفة.

الإستدلال بالآية الثانية وجوابه:

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا بَنِي آدَمَ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكَنَا ﴾ فتقريب الاستدلال بها هو أن إخوة يوسف عليه السلام ادَّعوا التسابق ولم يكونوا ليدَّعوا ذلك في محضر أبيهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لولا مشروعيته، ولو ادَّعوا فعل ذلك في محضره وهو غير مشروع لجرهم على فعله، فسكوته عن زجرهم إقراراً منه

بمشر وعيته، فإذا ثبتت له المشروعية في دينهم ثبتت له المشروعية عندنا، وذلك لأنَّ كلَّ فعلٍ ثبتت له المشروعية في دينٍ مَنْ كان قبلنا من طريق القرآن أو السنَّة الشريفة فإنَّه يظلُّ على المشروعية ما لم يثبت نسخه، وبذلك يثبت المطلوب.

والجواب: هو أنَّه لم يتَّضح من الآية مقصودهم من الإستباق والتسابق وهل كان بالخليل أو بالعدو على الأقدام أو قصدوا من الإستباق كما قيل التناضل يعني التسابق بالرمي، فلو كان التسابق بالجري على الأقدام فقد ثبت في شرعنا أنَّه غير مشروع إذا كان بعوض فيسقط الإستدلال بالآية لإجمال ما هو المراد منها من هذه الجهة، على أن من غير الواضح أنَّ التسابق المقصود هو التسابق برهن فلعله كان لمجرد الترويح عن النفس أو لاكتساب المهارة ولهذا لم يردع عنه نبيُّ الله يعقوب عليه السلام.

الاستدلال بالآية الأولى على شرعية التسابق بالوسائل القتالية الفعلية:

وهنا يحسن بنا الإشارة إلى مسألة عادة ما يتمُّ تناولها في المقام وهو أنه بناءً على تمامية الاستدلال بالآية الأولى على مشروعية عقد السبق والرماية أو حتى بناءً على ما هو ثابت من مشروعية هذا العقد من طريق السنَّة الشريفة هل تكون الآية أو الروايات صالحة لإثبات مشروعية العقد على التسابق بالوسائل القتالية المتعارفة في الوقت الراهن؟

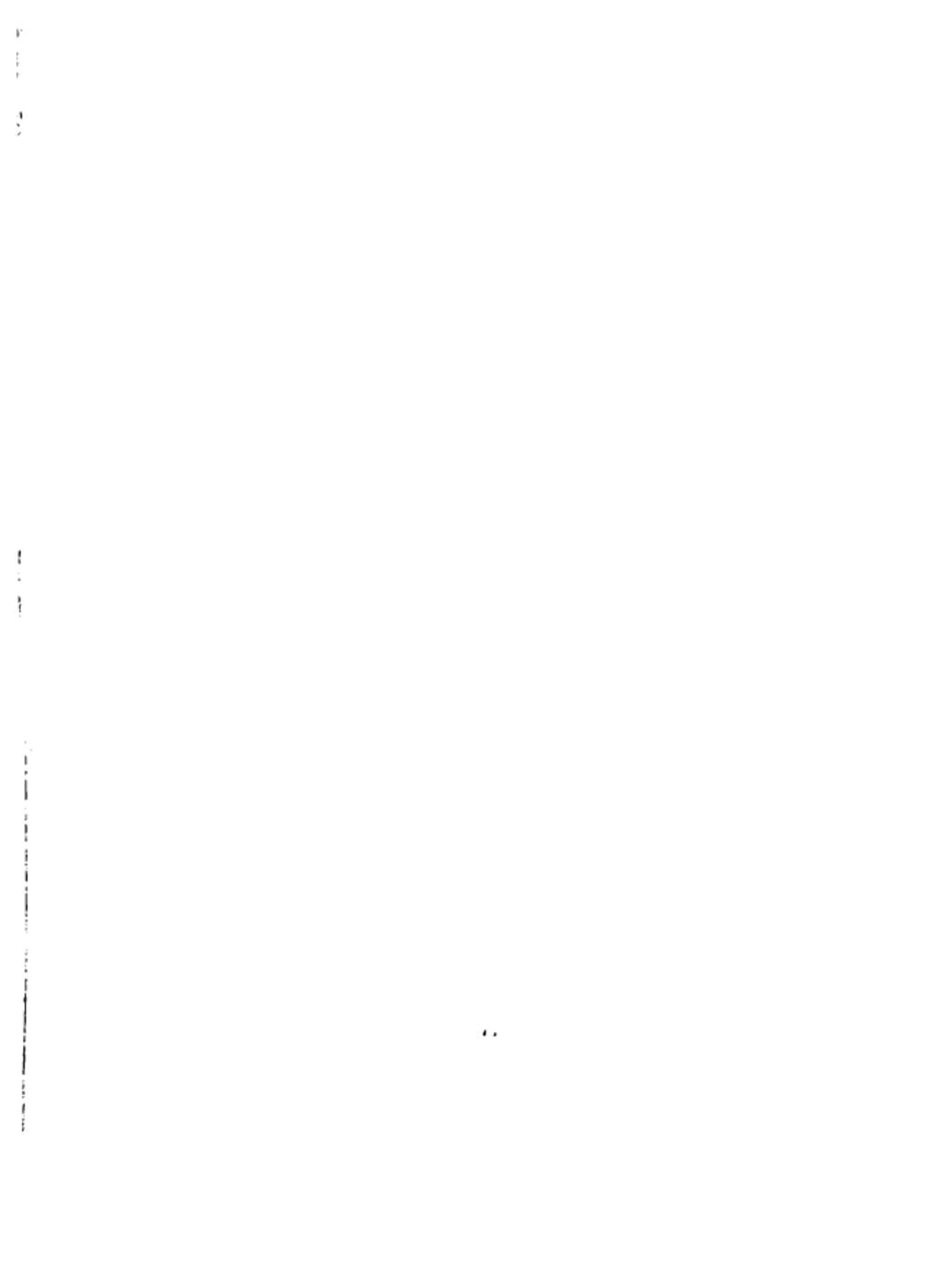
قد يُقال إنَّ العرف يُلغي خصوصية الموارد الثلاثة المنصوصة وذلك للعلم بأنَّ ملاك شرعية العقد على التسابق بها هو تحصيل القوة والإقتدار واكتساب المهارة الكافية استعداداً لملاقاة العدو وبعث الرهبة في قلبه، وهذا الملاك يحصل بالتسابق قطعاً بالوسائل القتالية المتعارفة فعلاً ولا ينحصر تحصيله بالتسابق بالموارد الثلاثة

المنصوصة بل إنها قد لا تُوجب تحصيل الملاك في الظرف الراهن نظراً لتطور الوسائل القتالية لا أقلَّ أن التسابق بالوسائل القتالية المتعارفة فعلاً أقرب إلى تحصيل الملاك فعلاً من الوسائل المنصوصة، وعليه فبعد تنقيح المناط القطعي لتشريع عقد السبق والرماية تثبت مشروعية هذا العقد في كلِّ موردٍ واجدٍ لملاك التشريع.

عدم تمامية الاستدلال بالآية على ذلك:

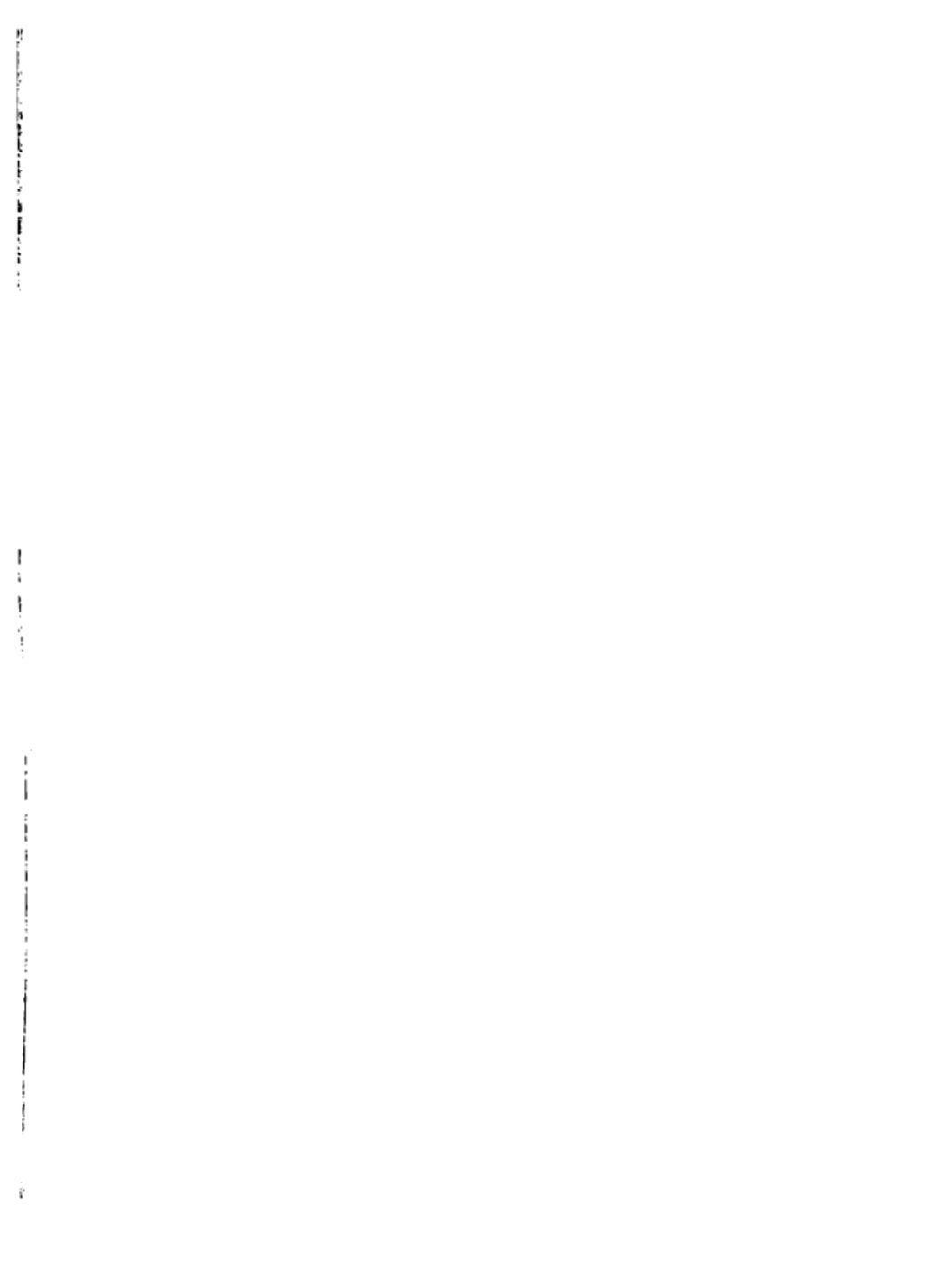
فلو أمكن القطع أو الاطمئنان بأنَّ ما ذُكر هو تمام الملاك وتمَّ القطع أو الإطمئنان بأنَّ التسابق بالوسائل القتالية الفعلية واجدة لذات الملاك فإنَّ ذلك يُصحِّح البناء على مشروعية التسابق بالوسائل المذكورة إلا أنَّ الظاهر عدم إمكان القطع بأنَّ ذلك هو تمام الملاك، إذ من المحتمل أنَّ تشريع التسابق بالموارد الثلاثة المنصوصة كان لغرض التحفيز على اكتساب المهارة والقدرة على ركوب الخيل والرماية باعتبارهما من ضروريَّات الحياة وليس باعتبارهما من وسائل القتال محضاً، على أنَّ من المحتمل أنَّ ثمة خصوصية في ظرف التشريع اقتضت الإباحة وهي أنَّ كلَّ الرجال كانوا معنيين بالحرب والقتال ومع وجود هذا الاحتمال لا يُمكن التمسُّك بتنقيح المناط.

وما قد يقال بأنَّه لو كانت الخصوصية المذكورة هي منشأ الإباحة والتشريع لعقد التسابق على الموارد المنصوصة لكان مقتضى ذلك هو انتفاء مشروعية هذا العقد في الظرف الراهن فإنَّه يقال إنَّ ذلك مجرَّد احتمال ولهذا فهو يمنع من تنقيح المناط ولكنه لا يمنع من صحة التمسُّك بالإطلاق الزمني لإثبات المشروعية للتسابق في الموارد المنصوصة.





كِتَابُ الْحَجَرِ



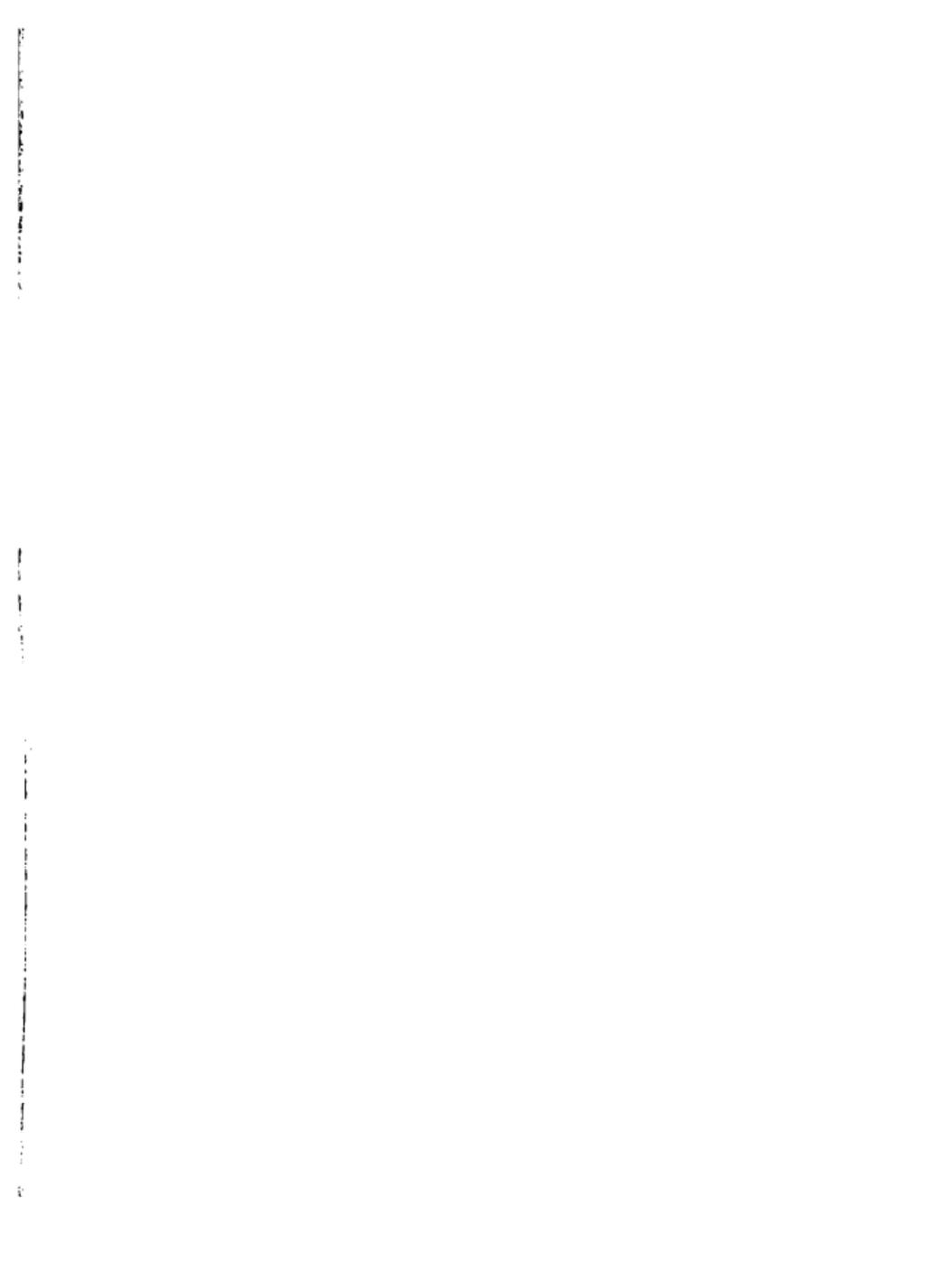


كِتَابُ الْحَجَرِ

المبحث الأول

الحجر

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾



المبحث الأول

الحجر

المراد من الحجر هو المنع الشرعي لأصناف من الملاك من التصرف في أموالهم كلاً أو بعضاً لأسباب كثيرة رُوعي في بعضها مصلحة المالك، ورُوعي في البعض الآخر مصلحة الغير، وهذه الأسباب يُبحث كلُّ منها في الكتاب المناسب لها من كتب الفقه، والأسباب التي يتمُّ بحثها في كتاب الحجر ستة أو خمسة أسباب وهي الصغر «اليتيم»، والجنون، والسفَه، والفلس، ومرض الموت، والرقُّ» والأسباب الثلاثة الأولى رُوعي فيها مصلحة المالك المحجور، وأمَّا الأسباب الثلاثة الأخرى فرُوعي في الفلس مصلحة الديان، ورُوعي في مرض الموت مصلحة الوارث، ورُوعي في الرق مصلحة المولى.

والأسباب التي تعرَّض القرآن لها ثلاثة وهي السفَه واليتيم والرقُّ، ويمكن أن يُضاف لها الجنون باعتبار أنَّ الحكم بالحجر على السفه يكشف بالأولوية القطعية عن الحكم بالحجر على المجنون.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لِكُرْبِنَا وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّرْفُوعًا﴾^(١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ۝﴾^(١).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ۝﴾^(٢).
 أمَّا الآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ۝﴾ فيبائها يقع ضمن جهات:

معنى السفهاء في الآية:

الجهة الأولى: السفهاء جمع سفيه، من سفه سفهاً، وسفه سفاهة فهو سفيه والأنثى سفيهة، والسفيه هو خفيفُ العقل من السفه والتي هي الخفة، يُقال ثوبٌ سفيه إذا كان خفيفاً لرقته أو لرداءة نسجه أو لصيرورته خلقاً بالياً، ويُقال: تسفَّهت الرياح الشيء: إذا حركته واستخففته، ويُقال سفَّهته الرياح إذا طيرته، ويُقال: ناقة سفيهة الزمام إذا كانت خفيفة السير، فالأصل - ظاهراً - في السفه هو الخفة فيما من شأنه أن لا يكون خفيفاً^(٣)، ثم غلب استعماله في خفة العقل كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا ۝﴾^(٤) أي خفيف العقل، وقوله

(١) سورة النساء/ ٦.

(٢) سورة النحل/ ٧٥.

(٣) لسان العرب - ابن منظور - ج ١٣ / ص ٤٩٧، تاج العروس - الزبيدي - ج ١٩ / ص ٤٤.

(٤) سورة البقرة/ ٢٨٢.

تعالى: ﴿قَالُوا أَنْزِلْ كَمَا أَمَرَ السُّفَهَاءُ إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾^(١) فهم يستخفون بالمؤمنين ويتهمونهم بخفة العقل، وقال تعالى: ﴿قَالَ يَلْقَوْمٍ لَيْسَ فِي سَفَاهَةٍ وَلَكِنِّي رَسُولٌ﴾^(٢) فهو ينفي عن نفسه ما زعموه من كونه خفيف العقل، ولأنه قد غلب استعمال السفة في خفة العقل لذلك تُستعمل هذه الكلمة في مقابل الجلم والذي هو كمال العقل.

هذا بحسب المدلول اللغوي لهذه الكلمة، وأما بحسب الاستعمال الشرعي فهو قريب من المعنى اللغوي للكلمة، فالسفيه هو سيء التدبير لأمواله لخفة في عقله تمنعه من حسن التصرف والإدارة لأمواله بما يعود عليه بالنفع أو بما لا يضر بمصالحه، فهو يضع أمواله في غير موضعها، وقد يفرط في حفظها فتضيع أو تسرق، ويذللها فيما لا يبذل العقلاء بإزائه المال، أو يبذل مقداراً لتحصيل مرغوب لا يبذل العقلاء مثله لتحصيله، فمعاملاته لا تكون مبتنية على المكايسة والمحاذرة من الوقوع ضحية للإحتيال والخديعة، ولا يُبالي أن يقع في الغبن، وكلُّ غرضه أن يحصل على ما يرغب فيه أيّاً كان ثمنه.

فمن كان كذلك فهو سفية سواء كان صغيراً أو كبيراً، وسواء كان امرأة أو رجلاً شاباً أو شيخاً متقدماً في السن، فدعوى أن المراد من السفهاء في الآية هو خصوص الصبيان والنساء كما زعم البعض في غير محلّها، فقد يكون الصبي المميّز رشيداً ويكون الرجل سفيةً، وقد تكون المرأة رشيدة ويكون الشيخ

(١) سورة البقرة/ ١٣.

(٢) سورة الأعراف/ ٦٧.

المتقدّم في السنّ سفيهاً، فليس ثمة صنفٌ من الناس سفيهاً مطلقاً كما أنّه ليس ثمة صنفٌ من الناس رشيداً مطلقاً، نعم الصبيُّ غير البالغ محجورٌ عليه لصباه وإن كان رشيداً، فالحجر على الصبي ليس باعتبار سفهه بل بإعتباره صبيّاً.

المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾:

الجهة الثانية: اختلف فيمن هو المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ فقيل إنّ المخاطب هم الأولياء والأوصياء على السفهاء، ومعنى ذلك أنّهم مخاطبون بالنهي عن إعطاء السفهاء أموالهم - أي أموال السفهاء - فالأولياء بناءً على هذا القول مكلفون بعدم تمكين السفهاء من التصرف فيما يملكون من أموال، وقيل إنّ المخاطبين بقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ هم الآباء بل وكذلك سائر الملاك، فهؤلاء جميعاً مخاطبون بالمحافظة على أموالهم وأن لا يمكّنوا منها السفهاء فيكون ذلك سبباً في ضياعها أو يكون سبباً في الفساد والإفساد، وبناءً على القول الثاني تكون الآية أجنبيّة عن محلّ البحث وهو الحجر الشرعي على السفيه، ويكون مؤداها الإرشاد والوعظ للمؤمنين بالحفاظ على ما منحهم الله تعالى من أموال، فإنّ في تمكين السفهاء منها تضييعاً لها وهو كذلك مفضي إلى وقوع الفساد والإفساد في الأرض إذ أنّ وضع المال في غير موضعه هو مادّة الفساد والإفساد.

والظاهر أنّ القول الأول هو الصحيح، فالمخاطب بالنهي عن إيتاء السفهاء للأموال هم الأولياء والأوصياء، والإشكال على هذا القول هو أنّ الآية أضافت الأموال إلى المخاطبين فقالت: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ وظاهر

ذلك هو أن الأموال ملكٌ للمخاطبين وليست ملكًا للسفهاء في حين أن مؤدَى التفسير الأول هو أن الأموال ملكٌ للسفهاء ولو كان الأمر كذلك لقاتل الآيَة ولا تؤتوا السفهاء أموالهم.

والجواب عن هذا الإشكال أن الآيَة وإن أضافت الأموال إلى المخاطبين إلا أنها ليست إضافة تملك لعين المال وإنما هي إضافة باعتبار أن الشارع قد أعطى لهم الولاية على هذه الأموال وصحَّح لهم التصرف فيها بما يحفظها ويُنمّيها، فهي إضافة تملكٍ للتصرف في الأموال، فالمراد من «أموالكم» هي الأموال التي تملكون التصرف فيها، فهذا هو الذي صحَّح إضافة الأموال إليهم، فإنَّ الإضافة تصحُّ بأدنى ملابسَة كما في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾^(٢) فالآيَة أضافت البيوت لنساء النبي ﷺ رغم أنها ليست ملكًا لهن، فالإضافة إنَّها هي باعتبار أن هذه البيوت هي موضع سكنهن، والآيَة الثانية أضافت البيوت للمطلقات باعتبار استحقاتهنَّ للسكنى في البيت الذي طُلِقن فيه والذي كنَّ يسكنَّ فيه، فالإضافة كما هو معلوم تصحُّ بأدنى ملابسَة.

والجواب الثاني عن هذا الإشكال هو أن إضافة الأموال للأولياء رغم أنها أموال السفهاء، هذه الإضافة جاءت لغرض التعبير عن أن الشارع يعتبر الأولياء والمولَّى عليهم وحدة واحدة تمامًا كما يُقال لمن أحرقت محصول بستانه

(١) سورة الأحزاب/ ٣٣.

(٢) سورة الطلاق/ ١.

أو بستان فرد من أفراد الناس: إنك أتلفت أموال المسلمين، إضافة المال للمسلمين رغم أنه ملك شخصي سيق لغرض التعبير عن أن الشخص الواحد من المسلمين بمثابة مجموع المسلمين، فما يضرُّ به يضرُّ بالمجموع وما يعود عليه بالنفع الشخصي كأنه يعود بالنفع على المجموع فهو من تنزيل الواحد بالشخص منزلة الواحد بالنوع.

وقد استعمل القرآن هذا الأسلوب في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِينِكُمْ﴾^(١) إلى قوله ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(٢) أي لا يُخرج فريق منكم فريقاً آخر فنزل الفريق المخرج منزلة الفريق المخرج فكأنما الفريق المخرج قد أخرج نفسه، وكذلك نزل الفريق القاتل منزلة المقتول فكأنما القاتل قد قتل نفسه، وكذلك هو المعنى في قوله تعالى مخاطباً بني إسرائيل الذين عبدوا العجل: ﴿فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٣) فليس معنى قوله: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ هو أن يقتل كل واحد نفسه بل هو بمعنى: فليقتل كل واحد صاحبه، فنزل قتله لصاحبه منزلة قتله لنفسه، وكذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مَنِ فَيَنْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٤) فالآية تأمر من لا يستطيع أن ينكح الحرائر من المؤمنات أن ينكح الإماء المؤمنات، ومن المعلوم

(١) سورة البقرة / ٨٤.

(٢) سورة البقرة / ٨٥.

(٣) سورة البقرة / ٥٤.

(٤) سورة النساء / ٢٥.

أن الرجل لا يجوز له أن ينكح مملوكته أي لا يجوز له أن ينكح من يملكها بملك اليمين، فالمقصود مما ملكت أيانكم من فتياتكم هي الإماء اللاتي يملكنه غيره من المؤمنين فنزلت الآية ما يملكه بعض المؤمنين منزلة المملوكات للنفس وللمجموع المؤمنين فأضافت ملك هذه الإماء للمخاطبين وهم مجموع المؤمنين وأضافت فتيات بعض المؤمنين لعموم المخاطبين وهم عموم المؤمنين، وهكذا هو المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(١) فأضافت الآية الأموال للمخاطبين رغم أن المقصود هو لا تأكلوا أموال غيركم بالباطل فأضافت أموال الغير للمخاطبين تنزيلاً للغير منزلة النفس، كذلك هو الشأن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ فإن إضافة الأموال للمخاطبين رغم أنها ملك للسفهاء سيق للتعبير عن هذه الأموال المملوكة للسفهاء بمنزلة الأموال المملوكة للنفس فينبغي أن يتعاطوا مع هذه الأموال وكأنها أموالهم فيحرصون على حفظها وصونها من الضياع والتلف، ويحرصون على تنميتها وثمرتها كما يحرصون على تنمية وثمر أموالهم.

القرينة على أن المراد من: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ هي أموال السفهاء:

يبقى الكلام عما هي القرينة على أن المراد من قوله: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ هي أموال السفهاء وبذلك يكون المخاطب بالنهاي عن إعطائها للسفهاء هم الأولياء، القرينة على ذلك مضافاً إلى ملاحظة سياق الآية هو قوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ فإن الأمر بأن يرزقوهم من هذه الأموال وأن يكسوهم منها

لا موجب له لولا أنَّها مملوكة لهم فإنَّ هؤلاء السفهاء إذا كانوا أغنياء فإنَّه لا موجب لأمر الآخرين بإطعامهم وكسوتهم وإذا كانوا فقراء فلا خصوصية لهم بصفتهم سفهاء، فالفقير يُكسى ويُطعم وإن لم يكن سفيهاً، وكذلك لو كان المأمور بإطعامهم هم الأولاد والزوجات فإنَّه لا معنى للأمر برزقهم وكسوتهم بصفتهم سفهاء بل بصفتهم أولاد وزوجات، فالأمر برزق السفهاء وكسوتهم لا موجب له سوى أنَّ هذه الأموال أموالهم فهم يُرزقون منها ويُكسبون منها ولكنَّهم لا يمكنون من التصرف استقلالاً فيها.

والقرينة الاخرى هي قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ فإنَّ ذلك إنَّما يُناسب كونهم ملائكاً يشعرون بالغبن أن يتصرَّف غيرهم في أموالهم، ولا يتمكَّنون من التصرف استقلالاً فيما يملكون، فالآية تحثُّ الأولياء على تطيب خواطرهم بالقول المعروف بأن يقولوا لهم مثلاً هذه أموالكم ونحن حريصون على حفظها رعايةً لمصلحتكم، ولا طمع لنا في هذه الأموال بل إنَّ منافعها ستعود إليكم خاصَّة.

دلالة الآية على الحكم بالحجر على السفهاء:

الجهة الثالثة: إنَّ منشأ دلالة الآية على الحجر على السفهاء هو نهي الأولياء عن إعطاء السفهاء أموالهم فإنَّ المتفاهم عرفاً من ذلك ليس هو النهي عن إقباضهم لأموالهم وحسب بل هو النهي عن تمكينهم من مختلف التصرفات في أموالهم من البيع والإجارة والجماعة والصلح والهبة والوصية والإقراض وإعطاء المهر وبدل الخلع وغيرها من التصرفات الماليَّة، ومقتضى ذلك هو أنَّ

جميع هذه التصرفات تكون باطلة وبحكم اللاغية لو صدرت من السفية، إذ لو حُكم بصحتها لكان معنى ذلك أن السفية غير محجورٍ عليه التصرف في أمواله. ويتعبير آخر: إن المتفاهم عرفاً من نهي الأولياء عن إعطاء السفهاء أموالهم هو الإرشاد إلى عدم أهليتهم شرعاً للتصرف في أموالهم بمثل البيع والهبة والإنفاق وغيرها من التصرفات الماليّة، ومقتضى سلب الشارع لأهليتهم هو عدم إمضائه لمعاملاتهم الماليّة وبذلك تكون لاغية وباطلة.

عدم اعتبار حكم الحاكم في الحجر على السفية:

الجهة الرابعة: هل يُعتبر في عدم نفوذ تصرفات السفية الماليّة حكم الحاكم بسفهاه أو أنّ مجرد انطباق هذا العنوان على أحدٍ كافٍ في الحجر على تصرفاته الماليّة وعدم نفوذها؟ أو أنّ الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان سفهه متصلاً ببلوغه فلا يحتاج الحكم بالحجر عليه إلى حكم الحاكم، وأمّا إذا كان سفهه متأخراً عن بلوغه بأن يُفترض أنّه كان رشيداً بعد البلوغ ثم عرّض عليه السفه فهنا لا يُحكم بالحجر على أمواله وبالبطالان لتصرفاته الماليّة إلا بحكم الحاكم؟ الظاهر من الآية المباركة أنّ حكم الحاكم غير معتبر مطلقاً في الحجر على تصرفات السفية الماليّة، فإن مقتضى النهي عن إعطاء السفهاء أموالهم أنّ عنوان السفهاء هو تمام الموضوع للحكم بالحجر، فمتى ما تحقّق هذا العنوان خارجاً ترتّب الحكم، فالقول بأنّ الحكم بالحجر مشروط بحكم الحاكم معناه أنّ موضوع الحكم بالحجر ليس هو السفه وحسب بل هو السفه مضافاً إلى حكم الحاكم وهو ما ينافي إطلاق الآية، نعم لو قام دليلٌ خاص على أنّ الحجر على

السفيه مشروطٌ بحكم الحاكم كما الشأن في الحجر على المفلس لصحّ الإلتزام بذلك وتقييد إطلاق الآية بهذا الدليل الخاص إلا أنه لم يَقم دليلٌ على ذلك سوى بعض الوجوه التي لا تنهض لتقييد إطلاق الآية مثل ما قيل من الأصل هو سلطنة الناس على أموالهم، فلا تُرفع اليد عن هذا الأصل أو هذه القاعدة إلا بالمقدار المتيقن والذي لا يتحقق إلا مع حكم الحاكم، ومن الوجوه أنّ تشخيص موضوع السفه اجتهاديٌّ ويكثر فيه الإختلاف سعةً وضيقاً، ومن الوجوه أنّ عدم اعتبار حكم الحاكم يستلزم الوقوع في العسر والحرَج لكثرة السفهاء بين الناس خصوصاً إذا اعتبرنا صرف الأموال في المعاصي من السفه. إلا أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا ينهض لتقييد إطلاق الآية فإنّه يكفي لرفع اليد عن قاعدة سلطنة الناس على أموالهم ظهور الآية في أنّ السفيه محجورٌ على تصرّفاته وأنّه فاقد للأهليّة المصحّحة لنفوذ تصرّفاته الماليّة، فالعلاقة بين الآية وبين القاعدة المذكورة هي علاقة الإطلاق والتقييد، فالآية أخصّ مطلقاً منها ولذلك فهي مقيّدة بها.

وأما الوجه الثاني فالسفه مفهوم منضبط لا يكاد يخفى على العقلاء وأهل العرف، فمن يسلك غير مسلكهم في الأموال صرفاً وتحصيلاً وكان هذا ديدنه فهو سفيه، لا يرتاب في سفاهته مرتاب، ومن لا يكون كذلك تجري في حقّه الأصول العقلائية والشرعية فيكفي عدم ثبوت السفه لعدم التمسك بالآية للحكم بالحجر على تصرّفاته.

وأما دعوى استلزام عدم اعتبار حكم الحاكم للوقوع في العسر والخرج لكثرة السفهاء فهي لا تصحُّ أيضاً فإنه إذا كان السفهاء كثيرين بحيث يكون الحجر على تصرفاتهم يستلزم وقوع الناس في العسر والخرج فإنَّ اعتبار حكم الحاكم لن يرفع العسر والخرج فإنه سوف يتعيَّن على الحاكم أن يحكم بالحجر عليهم وبذلك لن يرتفع العسر والخرج، ولو قيل إنَّ اعتبار حكم الحاكم يسترعي النظر لكلِّ حالةٍ على حدة والمتابعة لها بعد المرافعة وقد لا تقع المرافعة وهو ما سوف يُقلِّل كثيراً من الحالات المحكومة بالحجر خصوصاً وأنَّه قبل الحكم بالحجر تكون تصرفات المترافع عليه نافذة وبذلك ينتفي العسر والخرج. فلو قيل ذلك فإنَّ جوابه أنَّ اعتبار حكم الحاكم سوف يُقلِّل كثيراً من الحالات المحكومة بالسفهِة لقلَّة ما سيرفع إليه من الحالات إلا أنَّ ذلك لن يغيِّر من الواقع شيئاً، فسوف تكون الكثير الكثير من المعاملات الماليَّة صادرة واقعا عن السفهاء بناءً كثرة السفهاء كما هو الفرض، فيكون اعتبار حكم الحاكم ليس لغرض التحفُّظ على الملاكات الشرعيَّة المقتضية للحجر على السفية بل يكون اعتبار حكم الحاكم لغرض التخلُّص من تبعات ما حكم به الشارع من عدم نفوذ تصرفات السفية، وهذا ما يُناقض الملاك الشرعي من الحكم بالحجر على السفية، نعم لو نصَّ الدليل على أنَّ السفية هو مَنْ يحكم الحاكم بسفاهته لعلمنا أنَّ السفية ليس هو تمام الموضوع للحجر بل هو السفية مضافاً إلى حكم الحاكم، ولهذا لا يكون البناء على اعتبار حكم الحاكم بالسفهِة مناقضاً للملاك الشرعي من الحكم بالحجر على السفية إلا أنَّ الدعوى ليست كذلك، فالدعوى أنَّ

اعتبار حكم الحاكم إنَّما نشأ عن كثرة السفهاء واستلزام البناء على الحجر عليهم جميعاً للعسر والخرج على الناس فحتى لا يقع الناس في العسر والخرج نقلل من الحالات المحكومة بالحجر عليها وذلك عن طريق وضع هذا الشرط وهو حكم الحاكم. فهذا الشرط جاء - واقعاً - لتصحيح أكثر المعاملات الصادرة من السفية وحصص المحكوم بالفساد في حالاتٍ خاصة وقليلة جداً وهي الحالات التي يحكم الحاكم بعدم نفوذها لسفاهة من صدرت عنه، وفي ذلك مناقضة للملاك الشرعي من حكم الشارع بالحجر على السفية.

على أن قاعدة نفي الخرج امتنانية على عموم الأمة لذلك لا تجري لو كان في إجرائها امتنانٌ على بعض الأمة ونقمة على آخرين كما هو في المقام فإنَّ الحكم بتصحيح تصرفات السفية المالية حتى لا يقع الناس في الخرج لكثرة السفهاء منافي للإمتنان على السفهاء.

والصحيح أنَّ السفهاء - بحسب ما بيناه - ليسوا من الكثرة بحيث يكون البناء على عدم نفوذ تصرفاتهم دون حكم الحاكم يستلزم وقوع الناس في العسر والخرج خصوصاً وأنَّ السفهاء - بمقتضى الطبع - غالباً ما يكونون تحت نظارة أوليائهم الذين يحرصون على المحافظة على أموالهم وعدم السماح لهم بالاستقلال في تصرفاتهم المالية.

وخلاصة القول: إنَّ ظاهر الآية أنَّ السفية هو تمام الموضوع للحكم بعدم نفوذ تصرفاته المالية، ومقتضى ذلك هو أنَّ هذا الحكم معلقٌ على تحقق هذا الموضوع، فمتى ما تحقق خارجاً ترتب الحكم كما هو الشأن في القضايا

الحقيقية، ولا فرق في ذلك بين اتصال السفه بالبلوغ وبين تجدده بعد البلوغ، فالحكم بالحجر يدور مدار تحقق هذا الموضوع وجوداً وعدمًا، فمتى ما صار الإنسان رشيداً ارتفع عنه الحجر وإذا عرض عليه السفه صار محجوراً عليه، فإذا عاد إليه الرشد ارتفع عنه الحجر وهكذا، وهذا هو الذي بنى عليه صاحب الجواهر رحمته الله وجمع من الفقهاء كما أفاد^(١) خلافاً لآخرين ذهبوا للتفصيل وآخرين قالوا باعتبار حكم الحاكم مطلقاً.

دلالة الآية على نفوذ تصرفات الوي في أموال السفه:

الجهة الخامسة: إن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ هو جواز تصرف ولي السفه في أموال السفه بالبيع والشراء والإجارة وما أشبه ذلك من التصرفات، إذ أن مقتضى الأمر برزقهم فيها وكسوتهم هو جواز أن يبتاعوا لهم طعاماً وشراباً ومسكناً وفراداً ولباساً ومركباً وما يحتاجون إليه من ضرورات المعاش بل قد يقال إن المستظهر من نهي الأولياء عن إعطاء السفه أموالهم هو جعل الحفظ لأموال السفه في عهدة الأولياء فإذا كان حفظها يقتضي تنميتها وتتميرها فإن ذلك يكون دليلاً على جواز الإتجار بأموال السفه وكذلك لو كان الحفظ يقتضي الإجارة والرهن والإيداع وما أشبه ذلك.

وبهذا التقريب تكون الآية من أدلة جواز تصرف الأولياء في أموال السفه بأي نحو من أنحاء التصرفات المناسبة لمصلحة السفه والحفظ لأموالهم.

(١) جواهر الكلام - الشيخ حسن النجفي الجواهري - ج ٢٦ / ص ٩٤.

اختصاص الحجر على السفية بالتصرُّفات الماليَّة:

الجهة السادسة: إنَّ ما تقتضيه الآية المباركة هو عدم نفوذ تصرُّفات السفية الماليَّة، وأمَّا سائر تصرُّفاته - كالطلاق والإقرار غير المالي كالإقرار بالنسب وموجبات القصاص والحدود وما أشبه ذلك من التصرُّفات غير المتَّصلة بالتصرُّفات الماليَّة - فإنَّها نافذة وماغضية، وكذلك تمضي تصرُّفات السفية غير الماليَّة التي لها تبعات ماليَّة كما لو فعل ما يُوجب الكفارة الماليَّة كبعض تروكات الإحرام أو أتلف مال غيره وقامت عليه البيِّنة بذلك، أمَّا لو أقرَّ بالإتلاف أو أقرَّ بالسرقة مثلاً فإنَّ إقراره لا يُسمع فيما يتَّصل بالمال ولكنَّه يستحقُّ الحدَّ بإقراره بالسرقة، وكذلك لو أقرَّ مثلاً بأنَّ زيداً ابنٌ له وأنَّ هندياً زوجته ولم يثبت ذلك بالبيِّنة أو غيرها من وسائل الإثبات فإنَّ إقراره يكون نافذاً ولكن لا يترتَّب على إقراره وجوب النفقة للولد والزوجة.

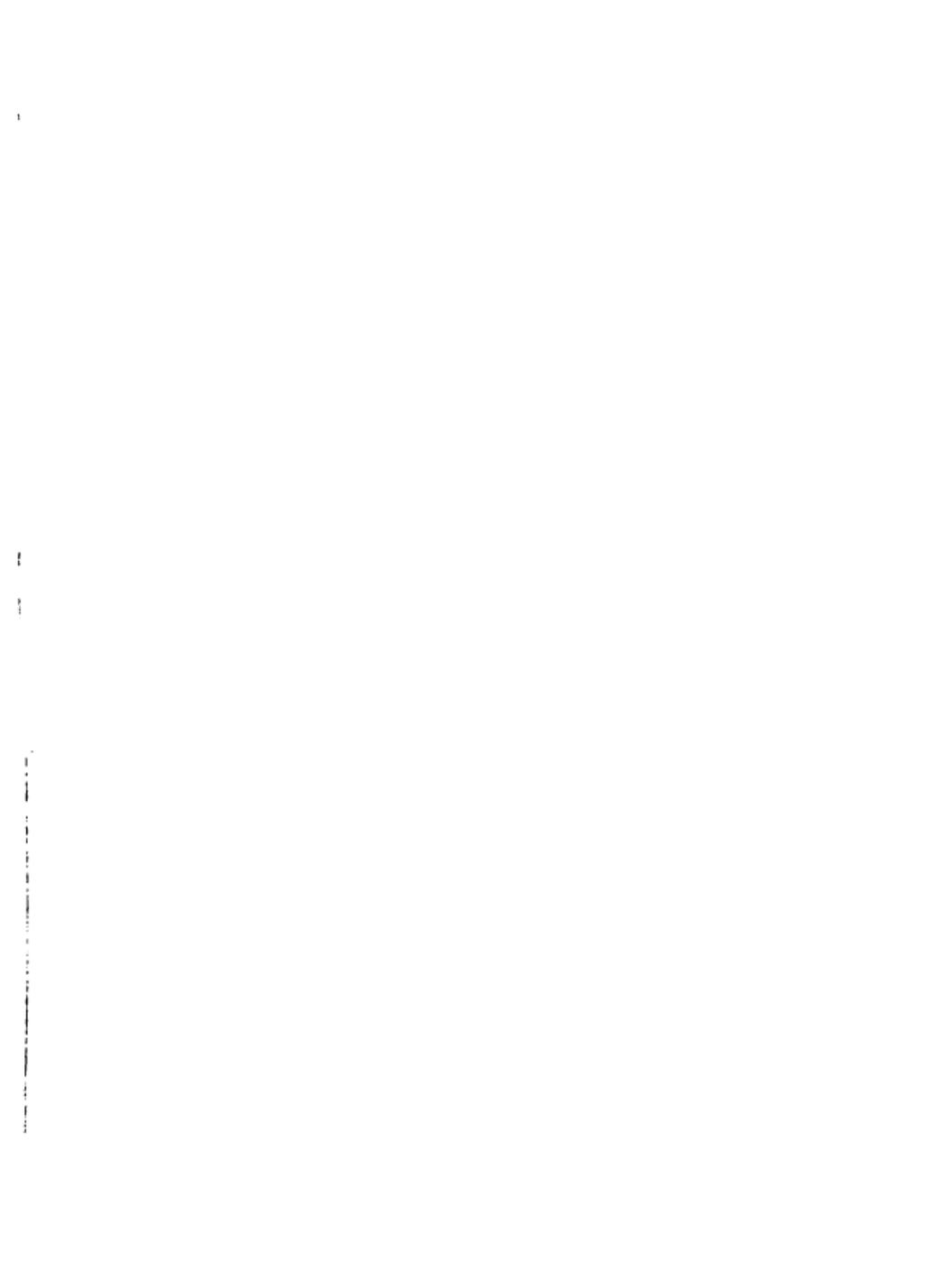


كِتَابُ الْحَجَرِ

المبحث الثاني

الحجر على الصبي

﴿وَأَبْلُواْ لِيَنتَمَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾



المبحث الثاني

الحجر على الصبي

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ۝﴾^(١).

المعنى الإجمالي للآية المباركة:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على سببِ عدم البلوغ للحجر الشرعي بمعنى الحكم بعدم نفوذ التصرفات الماليَّة الصادرة عن الصبي غير البالغ، وفي الآية دلالة أيضًا على أنَّ الحجر على الصبي لا يرتفع إلا بعد بلوغه والتثبت من رُشده، فلا يكفي البلوغ لارتفاع الحجر عن تصرفاته الماليَّة رغم أنَّ عدم البلوغ كان هو السبب في الحجر عليه، وفي الآية دلالة أيضًا على جواز أن يأكل الوليُّ الفقير من أموال اليتيم بالمعروف، وتدُلُّ كذلك على حرمة تصرُّف الوليِّ في أموال الصبي بعد بلوغه ورُشده، وتدُلُّ على وجوب تمكينه من أمواله بعد بلوغه ورُشده، وخُتمت الآية بالأمر بالإشهاد على الصبي حين تمكينه من أمواله ودفعها إليه.

(١) سورة النساء/ ٦.

هذا هو مفاد الآية المباركة إجمالاً، وتفصيلاً ذلك يقع ضمن جهات من البحث:

تقريب دلالة الآية على الحجر على الصبي:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَابْتُلُوا أَوْلِيَاءَكُمْ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ تدلُّ هذه الفقرة من الآية على أنَّ الصبي الذي لم يبلغ النكاح محجورٌ عليه التصرف في أمواله، وتقريب الدلالة على ذلك هو أنَّ الآية علَّقت الأمر بدفع أموال اليتامى إليهم على بلوغهم النكاح والتثبت من رُشدهم، ومقتضى ذلك هو عدم جواز دفع المال إليهم قبل تحقق الشرطين المذكورين وإلا فلا معنى لتعليق الأمر بالدفع على الشرطين لو كان يصحُّ دفعُ المال إليهم دون تحققهما.

وبتعبير آخر: إنَّ كلَّ مالكٍ فهو مسلَّطٌ على ماله، وليس لأحد أن يحول بينه وبين التصرف في ماله كما يشاء وكيف يشاء، وكذلك ليس لأحد بيده مألٌ لغيره أن لا يُمكنه منه ويدفعه إليه، فيجب عليه المبادرة إلى تمكينه من ماله ودفعه إليه، لكنَّ الآية هنا لم تأمر الأولياء بالمبادرة إلى دفع أموال اليتامى إليهم بل علَّقت الأمر بدفع أموالهم إليهم على بلوغهم النكاح وعلى التثبت من رُشدهم، وهذا معناه صحَّة حبس المال عنهم وعدم تمكينهم منه، وتصحيح الشارع للأولياء حبس أموال اليتامى عنهم معناه أنَّ الشارع قد سلَّطهم على حبسها عنهم، ومقتضى ذلك أنَّ للوليَّ أن يلغي أيَّ تصرفٍ يتصرَّفه الصبيُّ في ماله ولا يُمكنه من إمضاء تصرُّفاته في ماله لأنَّ ذلك هو مقتضى صلاحيته في أن يحبس المال عن الصبيِّ، فللوليَّ لو باع الصبيُّ شيئاً من ماله أن لا يُمكنه من إمضاء بيعه

وإذا وهب لم يُمكنه من إمضاء هبته وهكذا إذا أوصى وأودع وصالح، وهذا هو معنى الحجر.

وكذلك يُمكن التقريب لدلالة الآية على الحجر على الصبي من قوله تعالى: ﴿وَأَبْلُواْ الْيَتَامَى﴾ فإنه لا معنى للأمر بابتلاء اليتامى وامتحانهم لو كان يصحُّ للأولياء تمكين الصبي من ماله دون ابتلاء، فالمستظهر عرفاً من الأمر بالابتلاء هو عدم صحّة تمكين الصبي من أمواله دون ابتلاء، وهذا هو معنى الحجر.

معنى ابتلاء اليتامى ووقته:

الجهة الثانية: معنى قوله تعالى: ﴿وَأَبْلُواْ الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ هو اختبار مبلغ عقولهم قبل البلوغ وذلك بتتبع أحوالهم وكيفية تعاطيهم لشؤونهم وكيف يذودون عن مصالحهم ويحفظون ما بأيديهم من محقّرات الأموال وما هو مبلغ ضبطهم لما يقع في أيديهم من أموال وهل يفرّطون في حفظها أو يحرصون على صيانتها، وكذلك يمتحنون بتكليفهم بالبيع والشراء وبخزن شيء من المال ويُمتحنون بتسليمهم شيئاً من نفقاتهم للنظر في كيفية صرفهم لها وأي شيء يختارون اقتنائه، وما هو مقدار ضبطهم لما تمّ صرفه وما بقي بعد الصرف، وهل يحرصون على عدم الوقوع في الغبن ويحرصون على المدافعة في معرفة الثمن والمثمن والمحاذرة بأن لا يقتنوا معيماً وأن لا يحتال عليهم أحد، فهذا هو المراد من ابتلاء اليتامى، وظاهر الآية أنّ الابتلاء لا يكون في واقعة أو واقعتين بل يمتدُّ لأمدٍ يحصل به عادة التثبّت من رُشده أو عدمه.

فالامتحان يكون قبل البلوغ ويمتدُّ إلى حين البلوغ وهو امتحان للتثبّت

من الرُّشد وليس للتثبُّت من البلوغ كما توهم البعض، فإنَّ البلوغ لا يحتاج إلى مزيدٍ من التثبُّت أمَّا من جهة السنِّ فواضحٌ وأمَّا من جهة العلامات وأمارات البلوغ فهي تظهر بنفسها فلا تحتاج إلى امتحان، على أنَّ ذلك هو ظاهر الآية المباركة حيث جعلت غاية الابتلاء هو البلوغ، وحين يُجعل شيءٌ غايةً فإنَّه يكون مشخصًا في نفسه، فغاية الأمر بالابتلاء هو البلوغ، وأمَّا متعلِّق الأمر بالابتلاء فهو شيءٌ آخر غير البلوغ، ثم إنَّ ظاهر الآية أنَّ موضوع الإبتلاء هم اليتامى: ﴿وَابْتَلُوا الَّذِينَ﴾ وظاهر ذلك هو أنَّ الإبتلاء والامتحان يكون حال اتِّصافهم باليتم فيكون ذلك قرينة أخرى على أنَّ متعلِّق الإبتلاء هو ما يتَّصل بالرُّشد، والقول بأنَّ عنوان اليتامى يُطلق عرفًا على البالغين الذين هم قريبوا عهدٍ من الصبا وإن كان صحيحًا ولكنَّه إطلاقٌ مجازي يفتقر إلى قرينة مفقودة بل القرينة على خلافه، هذا مضافًا إلى أنَّ الصبيَّ لو بلغ رشيدًا وجب تمكينه من أمواله دون تأخير، وهذا يقتضي لزوم التثبُّت من رُشده قبل بلوغه أي من حين يأخذ في التمييز ويكون قابلاً للإمتحان إلى حين بلوغه، وهذا هو ما يُناسب التعبير بإيناس الرُّشد والذي يستبطن معنى الألفة فإنَّه لا يُؤلف منه الرُّشد إلا مع استمرار امتحانه مدةً مديدةً ومن الواضح أنَّه لا يصحُّ حبسه عن التصرف في أمواله بعد بلوغه لو كان رشيدًا واقعًا فيتعيَّن على الوليِّ أن يشرع في امتحانه قبل أو ان بلوغه حتى إذا تثبَّت من رُشده دفع إليه أمواله عند بلوغه مبلغ النكاح.

معنى بلوغ النكاح وإيناس الرُّشد:

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ معنى

بلوغ النكاح هو بلوغ أوانه فإسناد البلوغ إلى النكاح من المجاز العقلي لأنه من الإسناد إلى غير ما هو له، ففي الحقيقة أن البلوغ مسند إلى أوان النكاح وليس إلى النكاح نفسه، ومعنى بلوغ أوان النكاح هو بلوغ الولد وبلوغ البنت السن الذي يصلحان معه عادةً للنكاح فيكونان قادرين وصالحين له، ويُعرف ذلك باحتلام الولد أو بإكماله سن الخامسة عشر أو بظهور علامات النضوج والبلوغ كالإنبات، وأمّا البنت فيُعرف بلوغها بتحريضها أو بإكمالها سن التاسعة، هذا هو القول المشهور عندنا وتفصيله خارج عن الغرض.

والمستظهر من قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ أن غاية الحجر هو البلوغ، نعم هو مشروط بإيناس الرشد فكأن البلوغ هو المقتضي لارتفاع الحجر والرشد شرط لتأثير المقتضي لأثره وهو ارتفاع الحجر، فحتى حرف ابتداء يُفيد معنى الغاية، ومعنى ذلك أن الإبتلاء المفيد لجعل الحجر معيّن بالبلوغ فإذا تحقّق البلوغ فإنّ وجدتم في الصبي رشداً فادفعوا له أمواله، فالدفع والذي يعني ارتفاع الحجر يكون عند البلوغ ولكن ذلك مشروط بإيناس الرشد من الصبي. فمؤدّى الآية بتعبير آخر هو امتحنوا عقل الصبي حتى أوان البلوغ، فإذا بلغ أوان النكاح فانظروا فإنّ وجدتم فيه رشداً فقد ارتفع الحجر عنه، فالفاء الأولى ﴿فَإِنِ اسْتَمْتُمْ﴾ هي الرابط لجواب الشرط الأول وهو بلوغ النكاح، والفاء الثانية ﴿فَإِذْ فَعُومُوا﴾ هي الرابط لجواب الشرط الثاني: ﴿فَإِنِ اسْتَمْتُمْ﴾، فجملة: ﴿فَإِنِ اسْتَمْتُمْ﴾ هي جواب وجزاء للشرط الأول وهي في ذات الوقت جملة الشرط الثاني يعني هي فعل الشرط الثاني والذي كان جوابه: ﴿فَإِذْ فَعُومُوا﴾.

ومعنى: ﴿ءَأَنْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا﴾ أبصرتم فالإنسان بمعنى الإبصار كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ۚ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ أي أبصر نارا من جانب الطور، ويُستعمل الإنسان بمعنى الرؤية والعلم والوجدان، وقد يُستعمل أيضاً بمعنى السماع والإحساس والظهور وكل هذه المعاني تدور في فلك واحد، فالرؤية والإبصار والظهور مثلاً وسائل وأثرها العلم والوجدان والإحساس، فمعنى ﴿ءَأَنْتُمْ﴾ هو علمتم ووجدتم وظهر لكم وأحسستم إلا أن استعمال الأنس يستبطن معنى الألفة والتي من أثرها سكون النفس والاطمئنان وذلك في مقابل الوحشة والاستيحاش، وفي ذلك إشارة إلى أنه يتعيّن على الأولياء أن يُواتروا الامتحان والملاحظة والمتابعة والتجربة بعد التجربة للصبي حتى تسكن النفس إلى أنه صار رشيداً.

ومعنى الرشد في الآية بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو القابلية للإهتمام إلى حُسن التدبير لأمواله فيُدرك أولاً فائدة المال وأهميته للمعاش وأن أثره ومنفعته لا تكون إلا مع الاختصاص به، فإذا أدرك ذلك واستوعبه صار حريصاً على اقتنائه وحفظه ولا يكون بذلك رشيداً حتى يكون عارفاً بكيفية حفظه وصيانته و صرفه فيما يُصلح شأنه فيحذر مما يُجاذر منه العقلاء ويضع ماله فيما يضع العقلاء فيه أموالهم.

معنى الأكل إسرافاً وبداراً أن يكبروا:

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهُمَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا﴾ أي لا تأكلوا أموال اليتامى مسرفين ومبادرين، فيكون كل من المصدرين في موضع

حال من المخاطَبين بالنهي وهم الأولياء، ويُمكن أن يكون كلُّ من ﴿إِسْرَافًا وَبِدَارًا﴾ مفعولًا مطلقًا لبيان النوع أي نوع الأكل، فإنَّ الإسراف والبدار من أنحاء الأكل فكأنَّه قال لا تأكلوها أكلاً إسرافاً وبداراً كما يُقال ضربت زيداً ضرباً موجعاً وجلس زيدٌ القرفصاء ورجع القهقري، وقيل إنَّ إسرافاً وبداراً في موضع المفعول لأجله أي لا تكلوها لإسرافكم وبداركم وهو بعيد لأنَّ الإسراف وكذلك البدار نوع للأكل ولا يُعللُ الشيء بنوعه لأنَّه يشبهه تعليل الشيء بنفسه.

ومعنى الإسراف التجاوز للحدِّ المتعارف والتجاوز لما هو مستحقُّ وهو تعبيرٌ آخر عن الجور والتعدِّي، والبدار والمبادرة المسارعة للشيء يُقال بادر إليه وتبادر القومُ إلى أخذه بمعنى أسرعوا، فمعنى قوله: ﴿وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا﴾ هو لا تأكلوا أموال اليتامى مبادرين كبرهم وبلوغهم كأنَّكم تُسابقون الزمن فتأكلون ما تقدرون عليه من أموالهم قبل أن يكبروا فيمنعوكم فقوله: ﴿أَنْ يَكْبُرُوا﴾ مؤول بمصدر في محلِّ مفعول به لبداراً، والتقدير مبادرين كبرهم، أو أنَّ قوله: ﴿أَنْ يَكْبُرُوا﴾ مؤول بمصدر في محلِّ مفعول لأجله والعامل هو المصدر أيضًا وهو البدار، ولا بدَّ بناءً على ذلك من تقدير محذوف مثل مخافة أو خشية فيكون التقدير هو لا تأكلوا أموال اليتامى بداراً خشية أن يكبروا أي خشية كبرهم وبلوغهم.

وخلاصة القول: إنَّ مؤدَّى هذه الفقرة هو النهي عن أن يكون الباعث على الأكل من أموال اليتامى هو اغتنام الفرصة للاستحواذ على ما يُمكن الاستحواذ عليه من أموال اليتامى قبل أن يكبروا فيتعيَّن تسليم أموالهم اليهم.

معنى الأكل بالمعروف والأقوال في ذلك :

الجهة الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ظاهر الفقرة الأولى أن الغني من أولياء اليتامي يجب عليه أن يتعفف عن تناول شيء من أموال اليتامي، فإن الأمر المستفاد من الفعل المضارع المصحوب بلام الأمر ظاهرٌ في الوجوب، واستظهر البعض من الأمر بالتعفف طلب التنزه، فتكون الفقرة الأولى دالة على الجواز، وأما الفقرة الثانية فهي صريحة في جواز أن يأكل الأولياء إذا كانوا فقراء من أموال اليتامي ولكن بالمعروف، وقد وقع الخلاف في تحديد ما هو المقدر «المعروف» الذي أُبيح للأولياء تناوله من أموال اليتامي، وأهم الأقوال في ذلك ثلاثة:

القول الأول: أن المراد من الأكل بالمعروف هو أجره المثل، فيإدارة الوليِّ لأموال اليتيم عملٌ محترم يستحقُّ عليه الأجرة، وإنها لم يجز له تقاضي الأجرة المساءة لأن طرف المعاملة صغير فهو مسلوب العبارة ولا دليل على أن ولايته تُصحِّح له أكثر من التقاضي لأكثر من أجره المثل لأنَّ المستظهر من قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ هو المتعارف من الأجرة وهو تعبيرٌ آخر عن أجره المثل، وقد تبنَّى هذا القول مثل صاحب الشرائع رحمته الله^(١) ونسبه الشيخ الطبرسي رحمته الله إلى أصحابنا^(٢).

القول الثاني: أن المراد من الأكل بالمعروف هو الأكل بمقدار الحاجة بدعوى أن الأكل المعروف هو الأكل من غير إسراف ولا تقتير، وقد نسب

(١) شرائع الإسلام - المحقق الخلي - ج ٢ / ص ٤٨٥.

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٣ / ص ٢١.

صاحبُ الحدائق رحمته الله^(١) هذا القول إلى بعض معاصريه، ونسبه الشيخ الطبرسي رحمته الله إلى بعض علماء العامة كعطاء بن أبي رباح وقتادة وآخرين^(٢)، وبناءً على هذا القول يصحُّ للوليِّ أن يأكل من أموال اليتيم ما يفوق أجره المثل إذا كانت حاجته مقتضية لذلك، وإذا كانت حاجته أقلَّ من مقدار أجره المثل لم يجز له تناول ما يزيد عن حاجته حتى بمقدار أجره المثل.

القول الثالث: أن المراد من الأكل بالمعروف هو أجره المثل إن كان بمقدار الحاجة، وإن كانت أجره المثل أكثر من الحاجة لم يجز له أخذ أكثر من حاجته، ولو كانت حاجته أكثر من أجره المثل لم يجز له أخذ أكثر من أجره المثل، ومعنى ذلك هو أنه يتعيَّن على الوليِّ الرعاية لأقلِّ الفرضين الحاجة وأجره المثل.

والوجه في ذلك كما قيل هو أنه في فرض أن حاجته أقلُّ من أجره المثل فإنه لو أخذ أجره المثل لصار غنياً، والغني لا يجوز له أن يأكل من مال اليتيم، ولو كانت حاجته تفوق أجره المثل فإنه لا يجوز له الأخذ لأكثر من أجره المثل لأنه لا يستحقُّ على اليتيم أكثر من أجره المثل كما هو شأن غيره في الموارد لم تُسمَّ فيها الأجرة، ولذلك يكون أكل الزائد على أجره المثل غير مستحق وإن كان الوليُّ محتاجاً.

الصحيح من الأقوال ومقتضى الجمع بين الروايات:

والصحيح أن يُقال إن مَنْ يجوز له أن يأكل من أموال اليتيم هو خصوص

(١) الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني - ج ١٨ / ص ٣٣٤.

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي - ج ٣ / ص ٢١.

الفقير من الأولياء، وأما الغني فيجب عليه التعفف عن تناول شيء من أموال اليتيم، فذلك هو مقتضى ظاهر الأمر للغني بالتعفف، ودعوى أن استعمال كلمة التعفف قرينة على إرادة طلب التنزه لا تصحُّ ظاهرًا فإنَّ ذلك لا يعدو الإشعار الذي لا يسوغ رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب خصوصًا مع تصدِّي الآية للتفصيل بين الغني والفقير فإنَّ ذلك يُقوِّي ظهور الأمر بالتعفف في الوجوب، ومع التنزل يكون هذا المقدار من الآية مجملًا، والمرجع عندئذ هو إطلاقات ما دلَّ على حرمة الأكل لأموال الغير دون إذنه أو دون طيبٍ من نفسه.

هذا مضافًا إلى أن بعض الروايات الخاصة المتصدية لشرح الآية ظاهرة في أنه يشترط الفقر في جواز الأكل من أموال اليتيم، فمن ذلك موثقة سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فَقَالَ: «مَنْ كَانَ يَلِي سَيِّئًا لِلْيَتَامَى وَهُوَ مُحْتَاجٌ لَيْسَ لَهُ مَا يُقِيمُهُ فَهُوَ يَتَقَاضَى أَمْوَالَهُمْ وَيَتَوَمُّ فِي ضَيْعَتِهِمْ فَلْيَأْكُلْ بِقَدَرٍ وَلَا يُسْرِفْ وَإِنْ كَانَ ضَيْعَتُهُمْ لَا تَشْغَلُهُ عَمَّا يُعَالِجُ لِنَفْسِهِ فَلَا يَزْرَأَنَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ سَيِّئًا»^(١).

فإنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: «وَهُوَ مُحْتَاجٌ لَيْسَ لَهُ مَا يُقِيمُهُ» هو اشتراط الفقر في جواز الأكل. وكذلك يشترط في جواز الأكل من أموال اليتيم أن يكون الوليُّ مشتغلًا بإصلاح أموال اليتيم، وأما لو كانت أموال اليتيم من قبيل النقود وهو محتفظٌ بها في خزانته مثلًا فإنه لا يصحُّ له أن يأكل منها شيئًا، ويدلُّ على ذلك - مضافًا إلى ظاهر الآية في أن جواز أكله ليس لمجرد كونه وليًّا بل لأنَّ

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٢٩، وسائل الشيعة - الخُرُّ العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥١.

راعيًا ومصلاً لأموال اليتيم - يدلُّ عليه مضافاً لظاهر الآية بعض الروايات المتصدية لشرح الآية المباركة كموثقة سماعة المتقدمة وموثقة حنان بن سدير قَالَ: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: سَأَلَنِي عَيْسَى بْنُ مُوسَى عَنِ الْقِيَمِ لِلْيَتَامَى فِي الْإِبِلِ وَمَا يَحِلُّ لَهُ مِنْهَا؟ قُلْتُ: إِذَا لَاطَ حَوْضَهَا وَطَلَبَ ضَالَّتَهَا وَهَتَأَ جَرْبَاهَا فَلَهُ أَنْ يُصِيبَ مِنْ لَبِنِهَا مِنْ غَيْرِ تَهْكٍ بِضَرْعٍ وَلَا فَسَادٍ لِنَسْلِ»^(١).

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قَالَ: «الْمَعْرُوفُ هُوَ الْقُوْتُ، وَإِنَّمَا عَنَى الْوَصِيَّ أَوْ الْقِيَمَ فِي أَمْوَالِهِمْ وَمَا يُصْلِحُهُمْ»^(٢).

وأما ما يجوز أكله للولي الفقير من أموال اليتيم فالروايات في ذلك على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: مفادها أن مقدار ما يجوز له أكله من مال اليتيم هو القوت أي مقدار مؤنته وحاجته ظاهراً، ومن روايات هذه الطائفة صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قَالَ: «الْمَعْرُوفُ هُوَ الْقُوْتُ، وَإِنَّمَا عَنَى الْوَصِيَّ أَوْ الْقِيَمَ فِي أَمْوَالِهِمْ وَمَا يُصْلِحُهُمْ»^(٣).

ومقتضى إطلاق هذه الطائفة هو أنه يجوز للولي أن يأكل مقدار قوته ومؤنته سواء كان ذلك أقل من مقدار أجرة المثل أو أكثر.

(١) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٣٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥٠.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٣٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥٠.

(٣) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٣٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥٠.

الطائفة الثانية: مفادها أن مقدار ما يجوز للوليّ أكله من مال اليتيم هو أجرة المثل، نصّت على ذلك صحيحة هشام بن الحكم قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عمّن تولّى مال اليتيم ماله أن يأكل منه؟ فقال: ينظر إلى ما كان غيره يقوم به من الأجر لهم فليأكل بقدر ذلك»^(١).

ومقتضى إطلاق هذه الطائفة هو أن للوليّ أن يتقاضى من مال اليتيم مقدار أجرة المثل وإن كان ذلك يزيد على مؤنته وحاجته.

الطائفة الثالثة: مفادها أن مقدار ما يجوز للوليّ أكله من مال اليتيم هو ما تمّ التعبير عنه بالإصابة كموتقة حنان بن سدير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: سألتني عيسى بن موسى عن القيم لليتامى في الإبل وما يحلُّ له منها؟ قلت: إذا لاط حوضها وطلب ضالتها وهنأ جرباها فله أن يصيب من لبنها من غير نهيك بضرع ولا فساد لنسل»^(٢) وظاهر ذلك هو جواز تناول شيء يسير من مال اليتيم.

أمّا الطائفة الأولى والثانية فقد يُقال باستحكام التعارض بينهما في موردي الافتراق، فالمورد الأول إذا كانت الحاجة أكثر من أجرة المثل فمقتضى الطائفة الأولى هو جواز الأكل لأكثر من أجرة المثل، ومقتضى الطائفة الثانية هو الحرمة، والمورد الثاني إذا كانت أجرة المثل أكثر من الحاجة فمقتضى الطائفة الأولى هو الحرمة لأخذ أجرة المثل ومقتضى الطائفة الثانية هو الجواز.

(١) تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي - ج ٦ / ص ٣٤٣، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥١.

(٢) الكافي - الشيخ الكليني - ج ٥ / ص ١٣٠، وسائل الشيعة - الحر العاملي - ج ١٧ / ص ٢٥٠.

إلا أن الصحيح هو إمكان الجمع العرفي بين الطائفتين، وذلك بتقييد كلٍّ منهما لإطلاق الأخرى، فما تقتضيه الطائفة الأولى من جواز الأكل لأكثر من أجرة المثل في فرض الحاجة إنَّما استُفيد من إطلاق الروايات، وكذلك فإنَّ اقتضاء الطائفة الثانية لجواز الأكل لمقدار أجرة المثل حتى في فرض الزيادة عن الحاجة إنَّما استُفيد من إطلاق صحيحة هشام، وعليه تكون الطائفة الثانية قرينة على عدم إرادة الإطلاق من الطائفة الأولى، والطائفة الأولى قرينة على عدم إرادة الإطلاق من الطائفة الثانية، ونتيجة الجمع بين الطائفتين هو أنَّه يجوز للوليِّ أن يأكل من مال اليتيم مقدار حاجته إلا أن تزيد حاجته على مقدار أجرة المثل فلا يجوز له تجاوزها، ويجوز للوليِّ أن يأخذ من مال اليتيم مقدار أجرة المثل إلا أن تكون أجرة المثل زائدة عن الحاجة فلا يجوز له في هذا الفرض أن يأخذ أكثر من مقدار حاجته. وبهذا يكون مقتضى الجمع بين الطائفتين هو الأخذ للأقل من الأمرين إلا أن تتساوى أجرة المثل مع مقدار الحاجة فإنَّ كلا الطائفتين متطابقة على الجواز.

وأما الطائفة الثالثة فالظاهر أنَّها مبتنية على الاحتياط، وعلى أيِّ تقدير فالظاهر أن مقتضى الجمع بينها وبين الطائفتين هو حملها استحباب أن لا يتناول أكثر من مقدار الإصابة فإنَّ الطائفتين صريحتان في جواز الأكل لما هو أكثر من الإصابة وأقصى ما تقتضيه الطائفة الثالثة هو الظهور في حرمة ما يزيد على الإصابة فترفع اليد عن هذا الظهور لصراحة الطائفتين في الإباحة لقاعدة حمل الظاهر على الصريح أو حمل الظاهر على الأظهر.

الأمر بالإشهاد وأثره:

الجهة السادسة: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾
 ظاهر الأمر بالإشهاد هو الوجوب لولا قيام الإجماع بل التسالم بين المسلمين
 على عدم وجوب الإشهاد، فيكون ذلك قرينة على أن المراد من الأمر هو
 الإرشاد والرجحان الشرعي، وكذلك فإن الأمر بالإشهاد يدل على أن الولي لو
 ادّعى أنه سلم أموال اليتيم إليه بعد بلوغه لم يُقبل قوله دون بيّنة، فإنّ الظاهر من
 الأمر بالإشهاد على التسليم هو أنّ مثل هذه الدعوى لا تثبت دون بيّنة، على أنّ
 دعوى التسليم مخالفة لمقتضى الأصل فلا تثبت إلا بالبيّنة أو الإقرار بالإستلام
 من المدّعى عليه، نعم لو ادّعى الولي التلف لأموال اليتيم دون تفريط فإنّ هذه
 الدعوى تُقبل منه لأنّ يده على أموال اليتيم كانت يد أمانة والأمين لا يضمن،
 وهكذا لو ادّعى أنّه أنفق أموال اليتيم عليه فإنّها مقبولة لأنّه مسلّط على فعل
 ذلك إلا أنّ تكون دعواه غير قابلة للقبول لكثرة مال اليتيم بنحو لا يمكن أن
 تستوعبه النفقة عليه حين كان يتيماً.

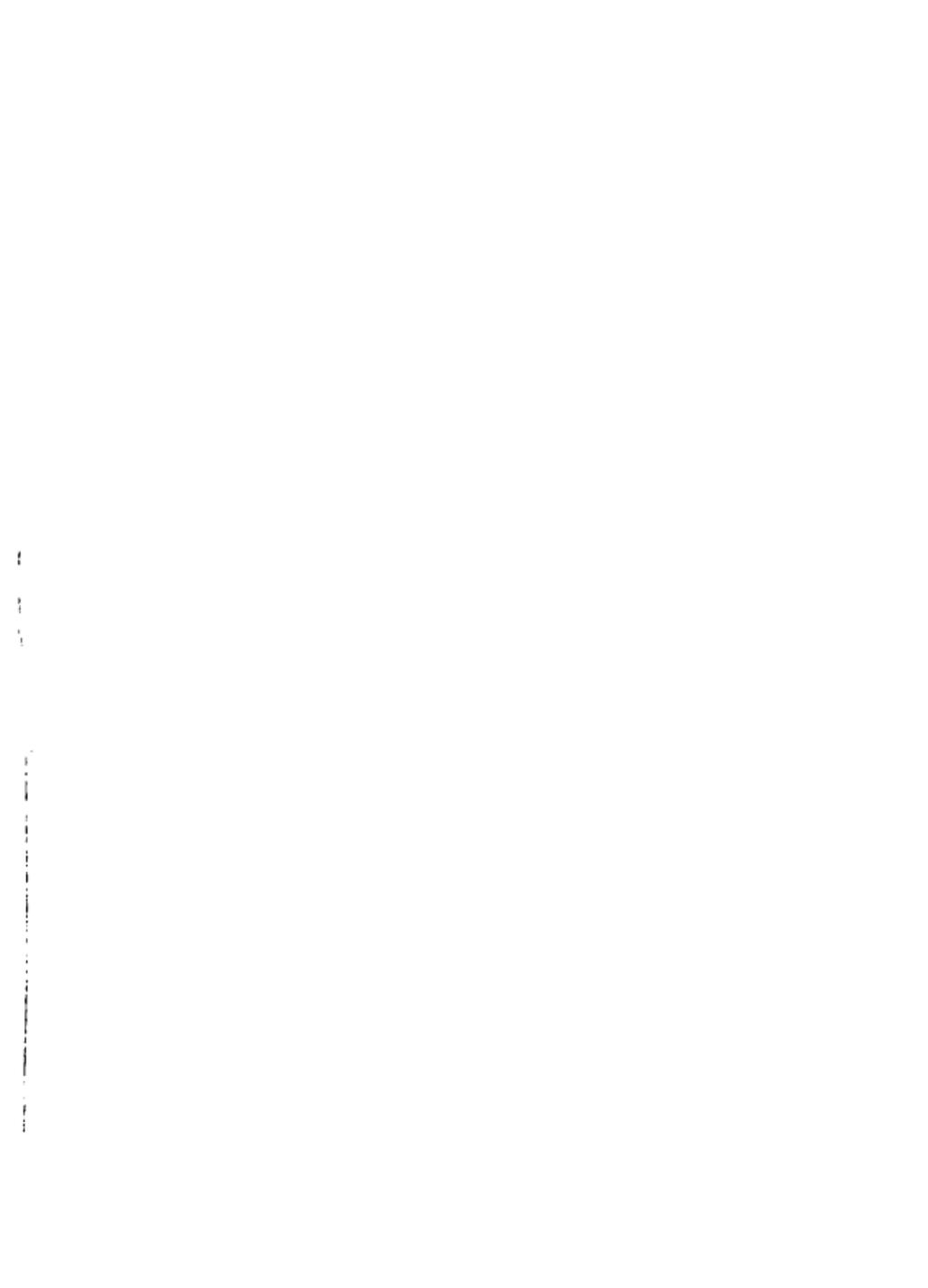


كِتَابُ الْحَجَرِ

المبحث الثالث

الحجر على المملوك

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾



المبحث الثالث

الحجر على المملوك

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(١).

تقريب الاستدلال بالآية على الحجر على المملوك:

يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على عدم نفوذ تصرُّفات المملوك مطلقاً والتي منها التصرُّفات الماليَّة وهو معنى الحجر الشرعي عليه، وتقريب دلالة الآية على ذلك هو أنَّها نفت عنه القدرة على شيء، ومقتضى الإطلاق المستفاد من وقوع النكرة «شيء» في سياق النفي هو عدم قدرته على شيء مطلقاً بما في ذلك التصرُّفات الماليَّة، وحيث إنَّ من المعلوم أنَّ القدرة على الشيء المنفية عن المملوك ليست هي القدرة على الأشياء والأفعال الخارجية كالمشي والزراعة والنكاح والصوم والصلاة لوضوح أنَّه لا يختلف في ذلك عن الحرِّ والحال أنَّ الآية كما هو واضح من سياقها بصدد تمييزه عن الحرِّ، وكذلك فإنَّ القدرة المنفية عن المملوك ليست هي القدرة الشرعيَّة التكليفية لوضوح أنَّ ما هو مباحٌّ في الشريعة للحرِّ من المأكولات والمشروبات والملبوسات مباحٌّ للعبد على حدِّ سواء فيتعيَّن من ذلك أنَّ القدرة المنفية عن المملوك هي القدرة الشرعية على

الإستقلال بإمضاء معاملاته سواء المتصل منها بالتصرُّفات الماليَّة وغيرها، فنفي الآية قدرته على الاستقلال بإنفاذ وإمضاء معاملاته تعبيرٌ آخر عن الحكم بعدم إمضائها وعن اعتبارها لاغية، فحين يقول مَنْ له الأمر لأحد إنك لا تقدر مثلاً على البيع رغم أنَّ المخاطب قادرٌ تكويناً على الإيجاب والقبول وقادر تكويناً على القبض والإقباض فإنَّ المتفاهم عرفاً من قوله إنك لا تقدر على البيع هو أنك لو وقعت البيع فإنه يكون لاغياً وبحكم العدم فلا يترتب على بيعك الأثر المنتظر من البيع وهو النقل والانتقال كذلك هو الشأن لو نفى عنه القدرة على مطلق المعاملات فإنَّ المتفاهم عرفاً من ذلك هو حكمه بعدم نفوذها، وهذا هو معنى الحجر المُستفاد من نفي الآية قدرة العبد على شيء.

فقوله تعالى: ﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ظاهرٌ في أنَّ ذلك هو شأنه شرعاً لكونه مملوكاً، فكأنَّها أرادت الإفادة بأنَّ اتصافه بالمملوك يقتضي شرعاً عدم قدرته على شيء، وبمقتضى مناسبات الحكم والموضوع وحيث إنَّ النافي عنه القدرة هو الشرع يكون المستظهر من نفي القدرة على شيء هو نفي الأهلية الشرعية التي يتوقَّف عليها نفوذ المعاملات. أي أنَّ كلَّ تصرُّفٍ لا يكون نافذاً إلا بإمضاء الشارع له فإنَّ الشارع قد حكم بعدم إمضائه وبعدم نفوذه لو صدر من المملوك.

﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ليس قييداً احترازياً ولا توضيحياً:

ومَّا ذكرناه يتبيَّن أنَّ قوله تعالى: ﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ليس قييداً احترازياً للمملوك كما أنَّه ليس قييداً توضيحياً كما قيل، أمَّا أنَّه ليس قييداً احترازياً فلأنَّ المملوك لا ينقسم إلى مملوكٍ يقدر على شيءٍ وآخر لا يقدر على شيءٍ حتى يكون

وصفه بأنه لا يقدر على شيء للاحتراز عن الذي يقدر على شيء بل أن المملوكية مساوقة للعجز، وكذلك فإن الظاهر من قوله: ﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ليس تفسيراً للمملوك بل هو حكمٌ واعتبارٌ شرعيٌّ موضوعه المملوك بمعنى أن الآية بعد أن ذكرت الموضوع وهو المملوك أفادت أن الشارع قد اعتبره لا يقدر على شيء أي اعتبر تصرفاته لاغية وغير نافذة. نعم ذكر المملوك ثم إردافه بقوله: ﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ظاهرٌ في أن كون المملوكية هو علة اعتبار نفي قدرته على شيء أي هو علة الحكم بعدم نفوذ تصرفاته كما هو الشأن في كلٍّ مورد يُعلَّق فيه حكمٌ على مشتق، فحين يقال أكرم كلَّ عالم فإنَّ المستظهر من ذلك أن علة الأمر بإكرام العالم هو صفة العالمية، وهكذا حين يُقال لا تكرم فاسقاً فإنَّ المستظهر من هذا الخطاب أن علة النهي عن إكرامه هو اتصافه بالفسق، كذلك المقام فإنَّ الظاهر من الحكم على المملوك بأنه لا يقدر على شيء وأن تصرفاته غير نافذة هو أن علة عدم نفوذ تصرفاته هو مملوكيته.

عدم دلالة الآية على أن المملوك لا يملك:

وهل تدلُّ الآية على أن المملوك لا يملك أو أن دلالتها متمحضة في نفي النفوذ لتصرفاته؟

الظاهر أن الآية لا تدلُّ على أكثر من عدم نفوذ تصرفاته وأن الشارع يعتبرها لاغية وفي حكم العدم وأمّا أنه يملك أو لا يملك فالآية غير متصدية لنفي ذلك أو إثباته، ودعوى أن مقتضى إطلاق نفي القدرة على شيء هو نفي قابليته للتملك، هذه الدعوى لا تصحُّ ظاهراً، فإنَّ الآية تنفي النفوذ عن تصرفات

المملوك الاختيارية، وعليه فالحكم بأنه يملك لا يُناقض الحكم بعدم نفوذ تصرفاته فإن الملكية لا تكون دائماً مسببة عن التصرفات الاختيارية فالميراث مثلاً ينتقل قهراً للوراث رغم أنه قد يكون محجوراً عليه لجنون أو فلس كذلك المملوك لو وهبه أحداً مآلاً فقبله عنه سيده فإن ذلك لا يُناقض حكم الشارع بأنه لا يقدر على شيء.

هذا ويمكن الاستدلال ببعض الآيات على أن المملوك يملك كقوله تعالى:

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١) فإن ظاهر الآية هو قابلية العبيد والإماء للاتصاف بالغنى ولا يكون ذلك إلا مع قابليتهم للتملك كما هو واضح، وكذلك يمكن الاستدلال بقوله تعالى:

﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنَيْتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^(٢) فإن الآية قد أضافت الأجور - وهي المهور - للفتيات المؤمنات - الإماء - وظاهر ذلك هو تملكهن للمهر وإلا لكان المناسب هو إيتاء المهر وإضافته لملاكهن.

(١) سورة النور / ٣٢.

(٢) سورة النساء / ٢٥.



المختويات

المحتوى الإجمالي

٥	كتاب الجهاد والأمر بالمعروف.....
٧	المبحث الأول: الفرار من الزحف.....
٧	﴿إِذَا لَقَيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا﴾
٢١	المبحث الثاني: القتال في الأشهر الحرم.....
٢١	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾
٣٩	المبحث الثالث: قتال الفئة الباغية من المسلمين.....
٣٩	﴿وَلَا تَطَّافِنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَقُلُوا﴾
٥٩	المبحث الرابع: الهجرة وأحكامها.....
٥٩	﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُكَلَّفَةَ طَالِبِينَ أَنفُسِهِمْ﴾
٦٩	المبحث الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....
٦٩	﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾
٩١	المبحث السادس: التقية.....
٩١	﴿إِلَّا أَنْ تَكْتَفُوا بِنَفْسِكُمْ﴾
١٠٥	كتاب الحج.....
١٠٧	المبحث الأول: فريضة الحج وشرط الاستطاعة.....
١٠٧	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾
١٢٣	المبحث الثاني: الأذان بالحج وجملة مسائل.....

- ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ ١٢٣
- المبحث الثالث: وقت الحج ومسائل في الاحرام ١٤١
- ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ ١٤١
- المبحث الرابع: السعي بين الصفا والمروة ١٥٩
- ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَاءِ اللَّهِ﴾ ١٥٩
- المبحث الخامس: البيت الحرام والطواف وصلاته ١٧١
- ﴿وَأَعْبُدُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ ١٧١
- المبحث السادس: الافاضة والوقوفين ١٨٣
- ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمُ مِن عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ﴾ ١٨٣
- المبحث السابع: البدن وتقسيم الهدى ١٩٩
- ﴿وَالَّذِينَ جَعَلْنَا لَكُم مِّن سَعْيِكُمُ اللَّهُ﴾ ١٩٩
- المبحث الثامن: محلقين رؤوسكم ومقصرين ٢١٥
- ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ ٢١٥
- المبحث التاسع: أيام التشريق والنفرة ٢٢٥
- ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ﴾ ٢٢٥
- المبحث العاشر: آيات حرمة الصيد على المحرم ٢٣٥
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ أُحِلَّتْ لَكُم بَيْعَةُ الْأَنْعَامِ﴾ ٢٣٥
- المبحث الحادي عشر: اتمام الحج والعمرة والإحصار والتحليل ٢٥٩
- ﴿وَأَيُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ ٢٥٩
- كتاب الكفارات ٢٨٧
- المبحث الأول: كفارات قتل الخطأ والظهار واليمين ٢٨٩
- المبحث الثاني: كفارة حلق الرأس وكفارة قتل الصيد ٣١١

٧١١ المحتويات
٣٤١ كتاب النذر والعهد واليمين
٣٤٣ المبحث الأول: آيات النذر
٣٤٣ ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾
٣٥٧ المبحث الثاني: آيات العهد
٣٥٧ ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَاتِبٌ مَشْهُولاً﴾
٣٧١ المبحث الثالث: آية اليمين
٣٧١ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْعَفْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾
٣٨٥ كتاب التجارة والمكاسب
٣٨٧ المبحث الأول: حلية البيع
٣٨٧ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
٤٠٣ المبحث الثاني: الوفاء بالعقود
٤٠٣ ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
٤١٣ المبحث الثالث: التجارة والأسباب الناقلة للملك
٤١٣ ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾
٤٢٧ المبحث الرابع: آيات تحريم الربا
٤٢٧ ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾
٤٥١ المبحث الخامس: آيات تحريم الغصب
٤٦١ المبحث السادس: دخول البيوت غير المسكونة
٤٦١ ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾
٤٦٩ المبحث السابع: الرشوة
٤٦٩ ﴿وَتُذَلُّوا بِهَا إِلَى الْمَكْرِ إِذْ تَأْكُلُوا فَرِيقًا﴾
٤٧٧ المبحث الثامن: التطفيف

- ٤٧٧ ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾
- ٤٨٩ المبحث التاسع: الركون للذين ظلموا
- ٤٨٩ ﴿وَلَا تَزُكُّوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَنَسَّكُمُ النَّارُ﴾
- ٥٠١ المبحث العاشر: السخرية واللَّمز والتنازع
- ٥٠١ ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾
- ٥١٣ المبحث الحادي عشرة: التجسس والغيبة
- ٥١٣ ﴿وَلَا يَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُمُ﴾
- ٥٣٥ المبحث الثاني عشرة: الإعانة والتعاون على الإثم
- ٥٣٥ ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
- ٥٤٧ كتاب الإجارة
- ٥٤٩ المبحث الأول: مشروعية الإجارة
- ٥٤٩ ﴿إِنَّكَ خَيْرٌ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾
- ٥٥٩ كتاب الدين والرهن
- ٥٦١ المبحث الأول: الدين والتدين
- ٥٦١ ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾
- ٥٧٧ المبحث الثاني: الإعسار في وفاء الدين
- ٥٧٧ ﴿وَلَنْ كُنَّاكَ ذُو عُشْرٍ قَدْ فُتِّرَ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾
- ٥٩١ المبحث الثالث: الرهن
- ٥٩١ ﴿فَرِهِنَّ مَقْبُوضَةً﴾
- ٦٠١ كتاب الصلح
- ٦٠٣ المبحث الأول: شرعية الصلح
- ٦٠٣ ﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾

٧١٣ المحتويات
٦١٣ كتاب الأمانة والوديعة والوكالة
٦١٥ المبحث الأول: الأمانة
٦١٥ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾
٦٢٥ المبحث الثاني: الوديعة
٦٢٥ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾
٦٣٥ المبحث الثالث: الوكالة
٦٣٥ ﴿كَأَبَعْتُمْ أَوْلَادَكُمْ بِثَمَنٍ بَخِيسٍ لِيُبَاعُوا بِثَمَنٍ مُّبِينٍ﴾
٦٤١ كتاب الضمان
٦٤٣ المبحث الأول: الجعالة والضمان
٦٤٣ ﴿وَلَمَنْ جَاءَهُ يَدٌ يَجْمَلْ يَبْعِرْ وَأَنَا يَوْمَ رَزِيعٍ﴾
٦٥٥ كتاب السبق والرماية
٦٥٧ المبحث الأول: عقد السبق والرماية
٦٥٧ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾
٦٦٧ كتاب الحجر
٦٦٩ المبحث الأول: الحجر
٦٦٩ ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾
٦٨٥ المبحث الثاني: الحجر على الصبي
٦٨٥ ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾
٧٠١ المبحث الثالث: الحجر على المملوك
٧٠١ ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾

المحتوى التفصيلي

كِتَابُ الْجِهَادِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

- ٧.....المبحث الأول: الفرار من الزحف
- ٧.....﴿إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا﴾
- ٩.....المعنى الإجمالي للآيتين
- ١٠.....معنى ومتى يصدق الفرار من الزحف
- ١٢.....معنى قوله: ﴿إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مَتَحَرِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾
- ١٣.....الحكم بحرمة الفرار هل هو خاصٌّ بأهل بدر
- ١٦.....هل آية النهي عن الفرار منسوخة بآية التخفيف
- ١٨.....حكم الفرار عند غلبة الظنِّ بالمهلاك
- ٢١.....المبحث الثاني: القتال في الأشهر الحرم
- ٢١.....﴿يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَقَالَ فِيهِ﴾
- ٢٣.....المعنى الإجمالي للآية المباركة
- ٢٤.....ما ورد في سبب نزول الآية

- ٢٧.....ردُّ الآية على تشنيع المشركين
- ٢٨.....توضيح مدلول الآية.....
- ٣١.....هل الآية منسوخة بآية السيف أو غيرها.....
- ٣٢.....مناقشة دعوى النسخ للآية.....
- ٣٧.....مشروعيَّة القتال في الشهر الحرام للقصاص وردُّ الإعتداء.....
- ٣٩.....المبحث الثالث: قتال الفئة الباغية من المسلمين.....
- ٣٩..... ﴿وَلَنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا﴾.....
- ٤١.....يُستدلُّ بهذه الآية المباركة على أمرين.....
- ٤٢.....تقريب الاستدلال بالآية على وجوب قتال الفئة الباغية.....
- ٤٤.....ما يقتضيه إطلاق الآية.....
- ٤٤.....قتال الفئة الباغية جهادٌ وقتيلها مهدورُ الدم.....
- ٤٥.....ضمان ما أتلغه الباغي والقصاص منه.....
- ٤٧.....تقريب الاستدلال بالآية على وجوب قتال الخارجين على الإمام.....
- ٤٨.....وجهٌ ثالث للاستدلال بالآية على وجوب قتال الخارجين على الإمام.....
- ٥٠.....دعوى عدم شمول الآية للخارجين على الإمام وجوابها.....
- ٥١.....دعوى نفي النفاق عن الخارجين على الإمام وجوابها.....
- ٥١.....الشروط المعترية في وجوب قتال أهل البغي.....
- ٥٣.....مناقشة الشرط الأول والثاني والتأييد لهما.....
- ٥٥.....مناقشة الشرط الثالث.....
- ٥٥.....هل يشترط وجود الإمام في وجوب قتال الفئة الباغية.....

٧١٧	المحتويات
٥٩	المبحث الرابع: الهجرة وأحكامها
٥٩	﴿إِنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمُ الْمُكَلَّفَةَ طَالِحِينَ أَنفُسِهِمْ﴾
٦١	وجوب الهجرة من البلاد التي يمتنع فيها أداء الفرائض
٦٢	تقريب الاستدلال بالآية على المطلوب
٦٤	من استثنتهم الآيات من وجوب الهجرة
٦٥	دعوى نسخ الآية بحدوث انقطاع الهجرة بالفتح
٦٩	المبحث الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٩	﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾
٧١	تقريب دلالة الآية على الوجوب وهل هو كفائي
٧٥	المراد من المعروف ومن المنكر في الآية
٧٦	المنكرات التي لا يرضى الشارع بوقوعها مطلقاً
٧٨	دلالة الآية على وجوب تعليم الجاهل
٧٩	هل يُشترط فيمن يجب عليه الأمر والنهي الإلتزام بهما
٨١	هل يُعتبر في أمر الأهل ونهيم احتمال التأثير
٨٥	هل يختص الأمر والنهي باللسان
٨٧	هل ينحصر المعروف والمنكر في الواجبات والمحرمات
٩١	المبحث السادس: التقية
٩١	﴿إِلَّا أَنْ كَتَبْنَا مِنْهُمْ تَقِيَّةً﴾
٩٣	معنى التقية إجمالاً
٩٤	تقريب الاستدلال بالآية الأولى
٩٧	تقريب الاستدلال بالآية الثانية

٧١٨.....	شرح آيات الأحكام / ج ٢
٩٨.....	تحديد الموضوع المصحح للتقية
١٠٠.....	مقدار ما يسوغ ارتكابه بالتقية
١٠١.....	جريان التقية فيما هو أوسع من مورد الآيتين

كِتَابُ الْحَجِّ

١٠٧.....	المبحث الأول: فريضة الحج وشرط الاستطاعة
١٠٧.....	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾
١٠٩.....	بيان المدلول اللغوي للآية
١١٢.....	تقريب الاستدلال بالآية على الوجوب
١١٣.....	هل المنكر للضروري كافر
١١٥.....	الكفرُ الثابت لتارك الحج ليس هو من كفر الجحود
١١٧.....	الاستطاعة المعتبرة في الحج
١٢٣.....	المبحث الثاني: الأذان بالحج وجملة مسائل
١٢٣.....	﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾
١٢٥.....	معنى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ ومن هو المخاطب في الآية
١٢٨.....	معنى قوله: ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾
١٣٠.....	دعوى دلالة الآية على إجزاء الحج مشياً
١٣١.....	تحديد الأيام المعلومات
١٣٣.....	معنى: ذكر الله على ﴿بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾
١٣٤.....	هل الأمر بالأكل ظاهرٌ في الوجوب
١٣٦.....	معنى قوله: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾

٧١٩	المحتويات
١٣٧	الطواف المأمور به في قوله: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾
١٤١	المبحث الثالث: وقت الحج ومسائل في الاحرام
١٤١	﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ رُضِيَ فِيهِكَ الْحَجُّ﴾
١٤٣	المعنى الإجمالي للآية المباركة
١٤٣	تحديد أشهر الحج
١٤٥	معنى: ﴿فَمَنْ رُضِيَ فِيهِكَ الْحَجُّ﴾
١٤٧	مدلول النفي للرفث والفسوق والجدال
١٤٧	معنى الرفث في الآية
١٤٩	معنى الفسوق في الآية
١٥١	وقد أجاب السيد الخوئي <small>رحمته الله</small> عن ذلك بجوابين
١٥٣	الجواب الثاني: إنَّ المفارقة على نحوين
١٥٤	معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾
١٥٥	هل يُعتبر في الجدال الحلف في مورد المخاصمة
١٥٩	المبحث الرابع: السعي بين الصفا والمروة
١٥٩	﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَاءِ اللَّهِ﴾
١٦١	دلالة على تشريع السعي بين الصفا والمروة
١٦١	هل في الآية دلالة على نفي الوجوب عن السعي
١٦٣	معنى الصفا والمروة وأثهما من شعائر الله
١٦٥	معنى قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾
١٦٦	الأقوال في معنى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ حَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ﴾
١٦٧	مناقشة الأقوال المذكورة واستظهار تعيين الأول

٧٢٠	شرح آيات الأحكام / ج ٢
١٧١	المبحث الخامس: البيت الحرام والطواف وصلاته
١٧١	﴿وَأَتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾
١٧٣	ما يُمكن الاستدلال عليه بالآية إجمالاً
١٧٤	معنى كون البيت مثابةً للناس
١٧٤	الجعل في الآية تكوينيًّا أو تشريعي وما هي الثمرة
١٧٦	المراد من مقام إبراهيم ﷺ
١٧٨	معنى قوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا..﴾
١٨٠	مشروعيّة الطواف واستحبابه في نفسه
١٨٣	المبحث السادس: الإفاضة والوقوفين
١٨٣	﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾
١٨٥	الابتغاء من فضل الله لا ينافي الحج
١٨٨	معنى الإفاضة والاستدلال بها على وجوب الوقوف بعرفة
١٩٠	تقريب الاستدلال على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام
١٩٢	المقصود من الأمر بالإفاضة من حيث أفاض الناس
١٩٦	معنى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ مَّنْسِكَكُمْ﴾
١٩٩	المبحث السابع: البدن وتقسيم الهدى
١٩٩	﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾
٢٠١	معنى قوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾
٢٠٢	ما يقتضيه قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾
٢٠٣	كيفية نحر البدنة
٢٠٤	تحديد المراد من عنواني القانع والمعتّر

٧٢١ المحتويات
٢٠٦ هل يجبُ تثلث الهدى
٢٠٩ والجواب عما أفاده السيّد الخوئي
٢١٥ المبحث الثامن: مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمَقْصِرِينَ
٢١٥ ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمَقْصِرِينَ﴾
٢١٧ ما ورد في سبب نزول الآية المباركة
٢١٩ هل وقعت رؤيا النبي ﷺ قبل الصدأ أو بعده
٢٢٠ سبب النزول ينفي صحة الاستدلال بالآية على التخيير للضرورة
٢٢١ ما أفاده السيد الخوئي لتقريب دلالة الآية على التخيير
٢٢٢ الجواب على ما أفاده السيد الخوئي
٢٢٥ المبحث التاسع: أيام التشريق والنفرة
٢٢٥ ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ﴾
٢٢٧ تحديد المراد من الأيام المعدودات
٢٢٨ كيفية التكبير في أيام التشريق
٢٢٩ حكم الذكر والتكبير أيام التشريق
٢٣١ معنى قوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾
٢٣٥ المبحث العاشر: آيات حرمة الصيد على المحرم
٢٣٥ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ﴾
٢٣٧ آيات تحريم الصيد على المحرم
٢٣٨ حدود دائرة موضوع حرمة الصيد
٢٣٨ موضوع الحرمة مطلق الصيد أو صيد البر
٢٤١ صيدُ البرِّ هو الوحشيُّ بالأصالة

٢٢٢	شرح آيات الأحكام / ج ٢
٢٤٢	حرمة صيد الطير الوحشي والجراد
٢٤٣	حرمة صيد الحيوان الوحشي المباح والمحرم
٢٤٧	متعلق حرمة الصيد هو الاصطياد والقتل والأكل
٢٤٩	مقتضى إطلاق: ﴿وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾
٢٥٠	ذبيحة المحرم بمثابة الميتة
٢٥٣	الحيوان المشتبه كونه برياً أو بحرياً
٢٥٩	المبحث الحادي عشر: اتمام الحج والعمرة والإحصار والتحلل
٢٥٩	﴿وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾
٢٦١	معنى الأمر بإتمام الحج والعمرة
٢٦٤	معنى الإحصار وهل تختص الآية بالمحصور
٢٦٥	الوجه في شمول الآية للمصدود
٢٦٧	والجواب عما أفاده السيد الخوئي
٢٧٠	الجواب عن قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾
٢٧٣	معنى: ﴿فَمَا أَسْبَغْتُمْ مِنْ الْهَدْيِ﴾
٢٧٤	معنى قوله: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ تَبْلُغَ﴾
٢٧٥	حكم من كان به أذى من رأسه
٢٧٧	معنى التمتع بالعمرة إلى الحج
٢٨٠	صوم بدل الهدى
٢٨١	الفائدة من قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾
٢٨٢	التمتع وظيفة من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام

كِتَابُ الْكُفَّارَاتِ

- المبحث الأول: كفارات قتل الخطأ والظهار واليمين ٢٨٩
- والكفارة المفروضة شرعاً على أنحاء أربعة ٢٩١
- كفارة قتل الخطأ ٢٩٢
- معنى قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ ٢٩٣
- اعتبار الإيذان في الرقبة هل يدلُّ على اعتبار البلوغ ٢٩٣
- دلالة الآية على الترتيب في الفروض الثلاثة ٢٩٦
- مقتضى الأمر بالتتابع في الآية ٢٩٨
- كفارة الظهار ٢٩٩
- هل يُجزى الرقبة غير المؤمنة في كفارة الظهار ٢٩٩
- يُعتبر في كفارة الظهار أداؤها قبل المعاشرة ٣٠١
- هل يُعتبر الإيذان في مصرف الكفارة بالإطعام ٣٠٣
- كفارة حنث اليمين ٣٠٥
- تحديد ما يُجزى من الكسوة ٣٠٦
- اعتبار التتابع في صيام الأيام الثلاثة ٣٠٨
- عدم إجزاء التلفيق بين الكسوة والإطعام ٣٠٩
- المبحث الثاني: كفارة حلق الرأس وكفارة قتل الصيد ٣١١
- كفارة حلق الرأس للمحرم ٣١٣
- كفارة قتل الصيد ٣١٨
- تحديد معنى الصيد في الآية ٣١٩

٧٢٤.....شرح آيات الأحكام/ج ٢

- ٣٢١ الاستدلال على حرمة مطلق الصيد المباح والمحرم
- ٣٢٤ شرح قوله: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾
- ٣٢٦ شرح قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾
- ٣٢٧ تقريب الإستدلال على أنّ كفارة الصيد مرتبة.....
- ٣٣٠ تحديد العدد الذي يجب إطعامه في كفارة الصيد.....
- ٣٣٣ كيفية تحديد المعادلة في كفارة الصيد بين الإطعام والصوم.....
- ٣٣٧ عدم اعتبار التتابع في صوم كفارة قتل الصيد.....
- ٣٣٨ الموجب لاعتبار الرجوع في تشخيص المماثلة لحكم خبيرين من ذوي العدل.....

كِتَابُ النَّذْرِ وَالْإِهْتِدَادِ وَالْيَمِينِ

- ٣٤٣ المبحث الأول: آيات النذر.....
- ٣٤٣ ﴿وَلْيُؤْفُقُوا النَّذُرَهُمْ﴾.....
- ٣٤٦ دلالة الآيات من الموضع الأول والثاني على مشروعية النذر.....
- ٣٤٧ دلالة الآية في الموضع الثالث على استحباب النذر ووجوب الوفاء به.....
- ٣٤٨ ظهور الآية من الموضع الرابع على رجحان النذر.....
- ٣٤٩ دلالة الموضع الخامس على مشروعية النذر ووجوب الوفاء به.....
- ٣٥٠ تحديد معنى النذر والفرق بين النذر اللغوي والشرعي.....
- ٣٥١ أقسام النذر.....
- ٣٥٢ الاستدلال على انعقاد نذر التبرع.....
- ٣٥٧ المبحث الثاني: آيات العهد.....
- ٣٥٧ ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَتْ مَسْئُولًا﴾.....
- ٣٦٣ العهد بحسب أصله اللغوي واستعمالاته.....

٧٢٥ المحتويات
٣٦٤ موضوع العهد الذي يجب الوفاء به
٣٦٥ هل يتعدّد العهد لو كان متعلّقه فعلاً لا رجحان فيه
٣٦٨ الكفّارة المترتبة على عدم الوفاء بالعهد
٣٧١ المبحث الثالث: آية اليمين
٣٧١ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾
٣٧٣ أقسام اليمين وأحكامها
٣٧٥ مدلول قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾
٣٧٧ الاستدلال على كراهة يمين المناشدة
٣٧٨ معنى يمين العقد وحكمه
٣٧٨ حرمة يمين البراءة مطلقاً
٣٨٠ يمين العقد هو موضوع الكفارة
٣٨١ شرح قوله: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾
٣٨٢ المستظهر من معنى قوله: ﴿وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾

كِتَابُ التِّجَارَةِ وَالْمَكَايِبِ

٣٨٧ المبحث الأول: حلية البيع
٣٨٧ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
٣٨٩ معنى حلية البيع
٣٩١ دلالة الآية على كل من الحلية التكليفية والوضعية
٣٩٣ الجواب على دعوى أنّ الحلية في الآية تكليفية
٣٩٣ بيان حقيقة البيع

٢٧٦.....	شرح آيات الأحكام / ج ٢
٣٩٦	ما يُستدلُّ عليه بآية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾
٣٩٧	الإستدلال بالآية على لزوم البيع
٣٩٨	مناقشة السيّد الخوئي للإستدلال بالآية على لزوم البيع
٤٠٣	المبحث الثاني: الوفاء بالعقود
٤٠٣	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
٤٠٥	مدلول الأمر بالوفاء بالعقود لغةً وعرفاً
٤٠٧	دلالة الآية على شرعية العقود المستحدثة
٤٠٧	دلالة الآية على أنّ الأصل في العقود هو اللزوم
٤٠٨	تقرير ما أفاده الشيخ الأنصاري
٤٠٩	إشكال على تقرير الشيخ الأنصاري وجوابه
٤١١	تقرير ما أفاده السيد الخوئي
٤١٣	المبحث الثالث: التجارة والأسباب الناقلة للملك
٤١٣	﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَاطِلًا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾
٤١٥	المعنى اللغوي للفظ التجارة
٤١٦	دلالة الآية على نفي حصول الملكية بالأسباب الباطلة
٤١٧	هل الاستثناء في الآية هو متصلٌ أو منقطع
٤١٩	دلالة الآية على الحصر حتى بناء على الانقطاع
٤١٩	الإشكال على السيّد الخوئي وجوابه
٤٢١	دلالة الآية على حصول الملكية ببيع المعاطاة
٤٢٢	دلالة الآية على فساد بيع المكره
٤٢٤	عدم صحّة الاستدلال بالآية على شرائط العوضين

٧٢٧ المحتويات
٤٢٧ المبحث الرابع: آيات تحريم الربا
٤٢٧ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾
٤٢٩ آيات تحريم الربا
٤٣٠ دلالة الآيات على حرمة الربا وأنه من الكبائر
٤٣٠ المدلول اللغوي لعنوان الربا
٤٣١ الربا في المعاملة وما يُشترط في تحقُّقه
٤٣٣ معنى الربا في القرض وما يُعتبر في تحقُّقه
٤٣٤ شرح الآية من سورة آل عمران
٤٣٥ الاحتمالات لمعنى قوله: ﴿أَضَعْنَا مُصَاعَقًا﴾
٤٣٨ شرح الآية من سورة البقرة
٤٣٩ فهم آخر لمعنى: ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْمَنِ﴾
٤٤٠ المراد من قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾
٤٤١ معنى قوله: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ﴾
٤٤٢ المعنى الإجمالي لآية: ﴿وَدَرَوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾
٤٤٢ دلالة الآية على الحرمة وفساد الشرط
٤٤٥ المستظهر من قوله: ﴿وَإِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾
٤٤٧ الجمع بين قوله: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ وقوله: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾
٤٥١ المبحث الخامس: آيات تحريم الغصب
٤٥٣ تحديد المراد من الغصب
٤٥٤ الآيات الدالَّة على حرمة الغصب تكليفاً
٤٥٦ هل تدلُّ الآيات على وجوب الضمان

٧٢٨.....	شرح آيات الأحكام / ج ٢
٤٥٧	استيفاء المال المغصوب من الغاصب بالمقاصة
٤٥٨	تقريب الاستدلال بالآيات على المقاصة
٤٦١	المبحث السادس: دخول البيوت غير المسكونة
٤٦١	﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾
٤٦٣	المسألة
٤٦٣	الجواب
٤٦٩	المبحث السابع: الرشوة
٤٦٩	﴿وَتُدَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا﴾
٤٧١	تقريب الاستدلال بالآية على حرمة إعطاء الرشوة
٤٧٢	تقريب آخر للاستدلال بالآية على حرمة الرشوة
٤٧٣	تقريب دلالة الآية على حرمة أخذ القاضي للرشوة
٤٧٣	حكم الفروض المتصورة لإعطاء الرشوة وأخذها
٤٧٧	المبحث الثامن: التطفيف
٤٧٧	﴿وَيْبُلُّ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾
٤٧٩	دلالة الآيات على أن التطفيف من الكبائر
٤٨٠	بيان المراد من قوله: ﴿وَيْبُلُّ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾
٤٨٥	المعاملة التي وقع فيها تطفيف صحيحة أو فاسدة
٤٨٩	المبحث التاسع: الركون للذين ظلموا
٤٨٩	﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسَّكُمْ النَّارُ﴾
٤٩١	معنى الركون للذين ظلموا
٤٩٣	تحديد المراد من الذين ظلموا

٧٢٩	المحتويات.....
٤٩٦	معونة الظالمين هل هي من الركون.....
٤٩٨	التحاكم إلى القاضي الفاسق.....
٤٩٩	قبول شهادة الفاسق ليس ركوناً.....
٥٠٠	جعل الولاية للأب الفاسق ليس ركوناً.....
٥٠١	المبحث العاشر: السخرية واللمز والتنايز.....
٥٠١	﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾.....
٥٠٣	معنى السخرية واللمز والتنايز.....
٥٠٦	مدلول قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾.....
٥٠٨	مدلول قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾.....
٥٠٩	موضوع النهي عن السخرية واللمز والتنايز.....
٥١٣	المبحث الحادي عشر: التجسس والغيبة.....
٥١٣	﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم﴾.....
٥١٥	معنى التجسس لغةً وحدود دائرة هذا المفهوم.....
٥١٧	موضوع النهي عن التجسس في الآية.....
٥١٨	في تحديد مفهوم الغيبة.....
٥٢١	العيوب المستورة هي الأعم من المتصلة بالدين وغيره.....
٥٢٢	لا يُعتبر قصد الإنتقاص في صدق الغيبة.....
٥٢٣	ذكر العيوب هو الأعم من الذكر باللسان ومن التصريح.....
٥٢٣	اعتبار علم السامع بمن هو المذكور بالعيوب المستور.....
٥٢٤	لا تصدق الغيبة مع حضور المذكور بالعيوب المستور.....
٥٢٥	موضوع النهي عن الغيبة هو المؤمن.....

٧٣٠.....شرح آيات الأحكام/ج ٢

٥٢٥ حرمة غيبة الصبيِّ المميِّز

٥٢٧ الوجه في استثناء اغتياب الرجل لَمَن ظلمه من حكم الغيبة

٥٢٩ ما يُستدلُّ به على أنَّ الغيبة من كبائر الذنوب

٥٣٥ المبحث الثاني عشر: الإعانة والتعاون على الإثم

٥٣٥ ﴿وَلَا تَعَاوَاْءَ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوِّ﴾

٥٣٧ دلالة الآية على حرمة الإعانة على الإثم والإشكال على ذلك

٥٣٨ الجواب عن الإشكال وتقريب صحَّة الاستدلال بالآية

٥٤٠ إشكالٌ آخر على الاستدلال بالآية وجوابه

٥٤٢ ما به يتحقَّق عنوان الإعانة على الإثم

٥٤٣ القرينة على عدم صدق الإعانة على الصورة الثالثة

٥٤٤ القرينة لا تصلح لنفي صدق الإعانة على الصورة الثالثة

٥٤٥ توجيه الروايات التي أجازت بيع العنب مَن يُعلم أنَّه يصنعه خمرًا

كِتَابُ الْإِجَارَةِ

٥٤٩ المبحث الأول: مشروعية الإجارة

٥٤٩ ﴿رَبِّكَ خَيْرٌ مِّنْ أَسْتَجْرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾

٥٥١ معنى الإجارة وتقريب الاستدلال عليها بالآيتين

٥٥٢ الاستدلال بآية: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمُ﴾ على شرعية الإجارة

٥٥٣ اللبنُ يتلف بالإستيفاء فكيف يكون متعلقًا للإجارة

٥٥٣ جواب السيّد الخوئي على الإشكال

٥٥٧ جوابان آخران على الإشكال

كِتَابُ الدِّينِ وَالرَّهْنِ

- ٥٦١ المبحث الأول: الدين والتداين
- ٥٦١ ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾
- ٥٦٣ الفرق بين الدين والتداين
- ٥٦٥ منشأ عدم الإستغناء عن تقييد التداين بالدين
- ٥٦٧ شرح آية التداين
- ٥٧١ وجه التعبير عن العلة بقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾
- ٥٧٣ وجه الحكمة من الأمر بكتابة الدين
- ٥٧٥ المخاطب بقوله ﴿وَلَا يُضَارَّ﴾ ومعنى المضارة
- ٥٧٧ المبحث الثاني: الإعسار في وفاء الدين
- ٥٧٧ ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾
- ٥٧٩ شرح مدلول الآية المباركة
- ٥٨٠ دلالة الآية على وجوب إنظار المعسر وحرمة حبسه
- ٥٨٢ معنى الإعسار وحدوده
- ٥٨٣ لا رجوع في الإبراء ولا يفتقر إلى قبول
- ٥٨٥ الوجه في دعوى اعتبار القبول في الإبراء وجوابه
- ٥٨٨ دلالة الآية على رجحان المندوب على الواجب في الثواب
- ٥٩١ المبحث الثالث: الرهن
- ٥٩١ ﴿رَهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾
- ٥٩٣ المعنى الإجمالي للآية المباركة
- ٥٩٣ معنى الرهن لغةً وشرعاً

- هل يُشترط السفر وعدم الكاتب في مشروعية الرهن ٥٩٥
- هل السفر وعدم وجدان الكاتب شرط في مشروعية الرهن؟ ٥٩٥
- هل يُشترط القبض في صحة الرهن ٥٩٦
- دعوى نسخ الآية لآية المداينة وجوابها ٥٩٨

كِتَابُ الصُّلْحِ

- المبحث الأول: شرعية الصلح ٦٠٣
- ﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ ٦٠٣
- معنى عقد الصلح ومورده ٦٠٥
- الاستدلال بأية النشوز على شرعية الصلح ٦٠٦
- آيات أخرى يُستدلُّ بها على شرعية الصلح ٦٠٨
- تقريب الاستدلال بالآيات الثلاث على شرعية الصلح ٦٠٩
- عدم دلالة الآية الرابعة على شرعية الصلح ٦١٠
- تقريب الاستدلال بالآية الخامسة على شرعية الصلح ٦١٠

كِتَابُ الْأَمَانَةِ وَالْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَايَةِ

- المبحث الأول: الأمانة ٦١٥
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَيْهِنَّ﴾ ٦١٥
- الأمانة بحسب الاستعمال وبحسب الأصل اللغوي ٦١٧
- انقسام الأمانة إلى مالكية وشرعية ٦١٨
- صوَرٌ ثلاث للأمانة الشرعية ٦١٩

٧٣٣	المحتويات.....
٦٢١	الاستدلال على وجوب المبادرة إلى أداء الأمانة
٦٢٣	الاستدلال بآية القنطار على وجوب الأداء والحفظ
٦٢٥	المبحث الثاني: الوديعة.....
٦٢٥	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمْتِنَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾
٦٢٧	الآيات التي استدلت بها على شرعية عقد الإيداع
٦٢٨	معنى عقد الإيداع.....
٦٢٨	الفرق بين الوديعة والأمانة
٦٣٠	تقريب الاستدلال بالآيات الخمس
٦٣٠	تقريب الاستدلال بالآية الأولى وجوابه
٦٣١	الاستدلال على شرعية الوديعة بالآية الثانية وجوابه
٦٣٢	الاستدلال بالآية الثالثة وجوابه.....
٦٣٣	الاستدلال بالآية الرابعة والخامسة وجوابه
٦٣٥	المبحث الثالث: الوكالة
٦٣٥	﴿فَاعْبَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾
٦٣٧	دلالة الآية الأولى على شرعية الوكالة ومناقشتها
٦٣٨	ما يمكن إيرادها على الاستدلال بالآية على شرعية ومناقشته
٦٣٩	الاستدلال بآية الصدقات على شرعية الوكالة
٦٤٠	من يده عقدة النكاح ليس وكيلًا

كِتَابُ الضَّمَانِ

٦٤٣	المبحث الأول: الجعالة والضمان
٦٤٣	﴿وَلَمَنْ جَاءَهُ يَوْمَ يُجْمَلُ بِهِ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾

٧٣٤.....	شرح آيات الأحكام / ج ٢
٦٤٥.....	دلالة الآية الأولى على شرعية الجعالة
٦٤٥.....	تعريف الجعالة والفرق بينها وبين الإجارة
٦٤٦.....	إشكالٌ وجواب
٦٤٧.....	معانٍ ثلاثة للضمان
٦٤٩.....	دلالة الآية الأولى على شرعية الضمان ومناقشتها
٦٥٠.....	الاستدلال بالآية على صحة ضمان ما لم يجب
٦٥٢.....	الاستدلال بالآية الثانية على الضمان وجوابه

كِتَابُ السَّبْقِ وَالرَّمَايَةِ

٦٥٧.....	المبحث الأول: عقد السبق والرماية
٦٥٧.....	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾
٦٥٩.....	تعريف عقد السبق والرماية ومورده
٦٦٢.....	تقريب الاستدلال بالآية الأولى وجوابه
٦٦٣.....	الاستدلال بالآية الثانية وجوابه
٦٦٤.....	الاستدلال بالآية الأولى على شرعية التسابق بالوسائل القتالية الفعلية
٦٦٥.....	عدم تمامية الاستدلال بالآية على ذلك

كِتَابُ الْحَجَرِ

٦٦٩.....	المبحث الأول: الحجر
٦٦٩.....	﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾
٦٧٢.....	معنى السفهاء في الآية
٦٧٤.....	المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾

٧٣٥المحتويات
٦٧٧	القرينة على أن المراد من: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ هي أموال السفهاء
٦٧٨	دلالة الآية على الحكم بالحجر على السفهاء
٦٧٩	عدم اعتبار حكم الحاكم في الحجر على السفهه
٦٨٣	دلالة الآية على نفوذ تصرفات الولي في أموال السفهه
٦٨٤	اختصاص الحجر على السفهه بالتصرفات الماليّة
٦٨٥	المبحث الثاني: الحجر على الصبي
٦٨٥	﴿وَأَبْنَاؤُاِ الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾
٦٨٧	المعنى الإجمالي للآية المباركة
٦٨٨	تقريب دلالة الآية على الحجر على الصبي
٦٨٩	معنى ابتلاء اليتامى ووقته
٦٩٠	معنى بلوغ النكاح وإيناس الرشد
٦٩٢	معنى الأكل إسرافاً وبداراً أن يكبروا
٦٩٤	معنى الأكل بالمعروف والأقوال في ذلك
٦٩٥	الصحيح من الأقوال ومقتضى الجمع بين الروايات
٧٠٠	الأمر بالإشهاد وأثره
٧٠١	المبحث الثالث: الحجر على المملوك
٧٠١	﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾
٧٠٣	تقريب الاستدلال بالآية على الحجر على المملوك
٧٠٤	﴿لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ ليس قيّداً احترازياً ولا توضيحياً
٧٠٥	عدم دلالة الآية على أن المملوك لا يملك
٧٠٧المحتويات
٧٠٩المحتوى الإجمالي
٧١٥المحتوى التفصيلي

حَوْزَةُ الْهُدَى لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ



The Hawzah of Al Hoda for Islamic Research

ص.ب: ١٨٦٢١ سنابس - مملكة البحرين

هاتف: ١٧٥٥٥٤٨٧ - فاكس: ١٧٥٥٢١٩٦

www.alhodacenter.com ☎ info@alhodacenter.com