موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

المجلد السادس والعشرون

تداخل - ترياق

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

الجزء السادس والعشرون

تداخل - ترياق

عنوان و پدیدآور : موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / تأليف مؤسسه دايرة المعارف فقه اسلامى .
مشخصات نشر : قم: مؤسسه دايرة المعارف فقه اسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت، ١٤٣٣ ق. = ١٣٩١.
شابک : (دوره) 1 _ 8 _ 90663 _ 964 (ج 26) 7 _ 005 _ 279 _ 600 _ 978
يادداشت : عربى .
يادداشت : ج . ٢٦ (چاپ اوّل ١٤٣٣ ق = ٢٠١٢ م = ١٣٩١) (فيپا)
يادداشت : كتابنامه .
مندرجات : تداخل ـ ترياق
موضوع : دايره المعارفها و واژه نامه‌هاى عربى
موضوع : اسلام ـ ـ دايره المعارفها
شناسه افزوده : مؤسسه دايره المعارف فقه الاسلامى بر مذهب أهل بيت (ع)
رده بندى كنگره : ى ١٣٨٠ ٨م/٥/١ BP
رده بندى ديويى : ٢٩٧/٠٣
شماره كتابشناسى ملى : ٤٨١٥٨ ـ ٨١ م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

هوية الكتاب

الكتاب : ..... موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام
تأليف وتحقيق : ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة الأولى : ..... ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م
المطبعة : ..... بهمن
الكمية : ..... ٢٠٠٠ نسخة

ISBN 964 - 90663 - 8 - 1 (VOl . SET)
ISBN - 978 - 600 - 279 - 005 - 7 (VOl . 26)

دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام
ص.ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٧٣٩٩٩٩
الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ قم المقدسة

Iran code
2411181783210029

وكلاء التوزيع :
❑ لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ شارع السيّد عباس الموسوي ـ بناية مركز الغدير ـ مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع.
هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + و ٠١ ـ ٩٦١٣٦٤٤٦٦٢ + تلفكس: ٩٦١١٥٥٢٢٦٢ +

دليـل الكتاب

تداخل ١١

تدارك ٣٧

تداعي ٥٠

تداوي ٥٨

تدبيخ (انظر : تبازخ) ٨١

تدبير ٨٢

تدخين ١٤٦

تدليس ١٥٢

تدليك ١٨٤

تدمية (انظر : إدماء) ١٨٩

تدهين (انظر : إدهان) ١٨٩

تديّن (انظر : دين) ١٨٩

تذفيف (انظر : إجهاز) ١٨٩

تذكّر (انظر : التفات، نسيان) ١٨٩

تذكية ١٩٠

تذهيب (انظر : ذهب) ٢٦٠

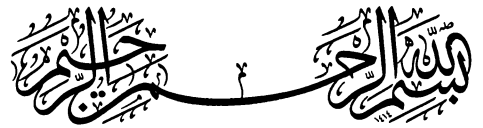
تراب ٢٦١

تراب الصاغة (انظر : تراب) ٢٦٩

تراب المعدن (انظر : معدن) ٢٦٩

تراخي (انظر : فور وتراخي) ٢٦٩
ترادّ (انظر : ردّ) ٢٦٩
تراضي (انظر : رضا) ٢٦٩
ترافع (انظر : مرافعة) ٢٦٩
ترامي ٢٧٠
تربّص (انظر : انتظار) ٢٧٣
تربّع ٢٧٣
تربة الحسين عليه السلام ٢٧٧
تربيع ٢٩٤
تربية ٢٩٦
ترتّب ٣١٦
ترتيب ٣٣٧
ترتيل ٣٥٢
ترجمة ٣٥٦
ترجيح ٣٦٣
ترجيع ٣٧١
ترجيل (انظر : تسريح) ٣٧٤
ترحّم ٣٧٥
ترخيص (انظر : رخصة) ٣٨٢
تردّد ٣٨٢
تردّي ٣٩٠
ترديد (انظر : شكّ) ٣٩٥
ترسّل ٣٩٥

ترضّي (انظر : ترحّم) ٣٩٧
ترغيب ٣٩٨
ترقوة ٤٠٦
ترقيع (انظر : رقاع، زرع الأعضاء) ٤٠٩
ترقيق ٤٠٩
تـرك ٤١٣
تركة (انظر : إرث) ٤٢٣
ترميم ٤٢٤
تروّي ٤٣٠
تروية (انظر : يوم التروية) ٤٣٢
ترياق ٤٣٢



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُـلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُـمْ طَـآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة : ١٢٢

تداخل

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغةً :

التداخل: تفاعل من الدخول ـ الذي هو نقيض الخروج[1] ـ بمعنى دخول كلّ من الشيئين في صاحبه، يقال: تداخل الأمران فصارا كأمر واحد.

وتداخل الأُمور: تشابهها والتباسها ودخول بعضها في بعض[2].

❑ اصطلاحاً :

ويستعمل لدى الفقهاء في نفس المعنى اللغوي.

نعم، تعبيرهم: (تداخل الأسباب)[3] و (تداخل المسبّبات)[4] على نحو التركيب كأنّه اصطلاح لهم في علم الأُصول، المراد منه على نحو الإجمال: أن يحصل الغرض من الأمرين بفعل واحدٍ، إمّا لاندكاك السببين وصيرورتهما كالواحد، أو لكفاية أحد المسبّبين عن الآخر في مقام الامتثال[5] على ما سيأتي توضيحه.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ الاندراج: وهو ـ لغة ـ بمعنى الانقراض[6]، ويتعدّى بـ(في)، ويدلّ على تحقّق شيء في ضمن آخر[7]، فيكون الثاني مشتملاً عليه ويعمّه.

ومن ذلك قول الفقهاء: «ما يندرج في المبيع»[8]، وما يندرج تحت الوصيّة والحلف ونحوهما.

ولعلّ الفرق بين الاندراج والتداخل أنّ الاندراج يطلق فيما إذا كان الشيئان يدخل أحدهما في الآخر دون العكس، فيكون الثاني شاملاً للأوّل وأعمّ منه، بخلاف

---

(١) انظر: المفردات: ٣٠٩. لسان العرب ٤: ٣٠٧. القاموس المحيط ٣: ٥٤٩.

(٢) لسان العرب ٤: ١٠٩.

(٣) انظر: المعتبر ٢: ٤٠٣. جامع المقاصد ٢: ٣١٤. وغيرهما.

(٤) انظر: المسالك ١: ٦٥. المدارك ١: ٩٨.

(٥) انظر: الغنائم ١: ٢٧٥.

(٦) انظر: القاموس المحيط ١: ٣٩٤.

(٧) المنجد: ٤٥٥.

(٨) القواعد ٢: ٨٠.

التداخل حيث يكون ذلك من الجانبين، فقد ينطبقان جميعاً فيصيران كالشيء الواحد ـ ولعلّه الغالب ـ وقد ينطبقان في بعض المدلول أو بعض المصاديق ـ كما في موارد العموم والخصوص من وجه ـ فينطبقان في خصوص محلّ الاجتماع.

٢ ـ **التأكّد**: وهو معلوم لغة وعرفاً، فقد يستعمل في مقام الدلالة والإثبات، وله طرق وأدوات معلومة تسمّى: (أدوات التأكيد) مذكورة في كتب اللغة العربية، وقد يستعمل في مقام الثبوت والواقع، ويعبّر عنه بالوجود المؤكّد والمشدّد، كالاستحباب المؤكّد والكراهة الشديدة.

والتأكّد بالمعنى الأخير يلتزم به في موارد وجود الخطاب الكاشف عن قوّة الملاك بدرجة بحيث لو لم يكن علم بانتفاء الإلزام الشرعي لكان يحكم به ـ كما يكون كذلك الأمر بالنسبة لأخبار غسل الجمعة والسواك عند كلّ صلاة و... كما يلتزم به في موارد اجتماع حكمين على شيء واحد بعنوانين تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ـ كما إذا حكم بوجوب إكرام العالم، ووجوب إكرام الهاشمي، فصار محلّ الاجتماع ـ وهو العالم الهاشمي ـ محكوماً بهما، فبعد العلم بكفاية الإتيان بالمجمع مرّة واحدة امتثالاً عنهما يلتزم فيه في مقام الثبوت بحكم واحد مؤكّد؛ فراراً عن الالتزام باجتماع المثلين؛ إذ الطبيعة الواحدة الواجبة ـ على الفرض ـ إذا فرض تعلّق وجوب آخر بها، فإمّا أن يحمل على طلب وجود ثان لهذه الطبيعة أو على التأكيد، وإلّا كان من اجتماع الوجوبين المتماثلين على شيء واحد[1].

وعلى هذا يمكن أن يعد هذا نوعاً من التداخل، ومن هنا يمكن القول بأنّه قد يحصل تداخل بلا تأكّد ـ كما في اجتماع أسباب عديدة للطهارة ـ وقد يحصل تأكّد بسبب التداخل كما في اجتماع أسباب القتل من الزنا محصناً والارتداد مثلاً، فهنا لا كلام في تداخل المسبّب.

وقد يفتي الفقهاء بتأكّد السبب وقوّته لاجتماع أسباب متعدّدة.

---

(١) انظر: كفاية الأُصول: ٢٠٣. فوائد الأُصول ٣: ٤٥.

وقد يبتني التأكّد في مسألة اجتماع حكمين على شيء واحد بعنوانين على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وأنّه بناءً على جواز الاجتماع لا يلزم اجتماع حكمين متماثلين في المجمع؛ لفرض عدم سراية الحكمين والطلبين إلى المعنون والمجمع الذي بوحدته يكون وجوداً للعنوانين.

وحينئذٍ لا مبرّر للحمل على التأكّد، فيحكم بمقتضى ظهور الخطابين في ثبوت حكمين، وبعدم التأكّد لا محالة[1].

كما قد يبتنى على كون التكليف في كلّ من العامّين من وجه استغراقياً ـ لكون الحكم المتعلّق به انحلالياً بالنسبة لجميع الأفراد ـ فيكون حينئذٍ مورد الالتقاء والاجتماع بنفسه متعلّقاً لكلا الحكمين، فيحصل التأكد بينهما، فيصبحان حكماً واحداً مؤكّداً؛ لاستحالة بقاء كلّ منهما بحدّه.

وهذا بخلاف ما إذا كان التكليف في كلّ منهما بدلياً ـ كما هو المفروض في المقام ـ فعندئذٍ لا يكون المجمع بنفسه مورداً لكلا الحكمين، بل هو ممّا ينطبق عليه متعلّق كلّ منهما، حيث إنّ متعلّق التكليف في العموم البدلي هو الطبيعي الخالي عن الخصوصيّات الفردية، فلا يكون الفرد بنفسه متعلّق التكليف ليتأكّد طلبه عند تعلّق الأمرين به، بل إنّما هو مصداق لهما ويحصل به امتثالهما[2].

وقد يلتزم بالتأكّد أيضاً في ما إذا تعلّق ظن المكلّف بوجوب شيء ـ مثلاً ـ ثمّ فرض حكم الشارع بوجوب هذا المظنون، فإنّه لا بأس بالالتزام به بناءً على عدم حجّية الظن، فيكون الحكم الثاني محرّكاً وداعياً للمكلّف نحو الفعل، ويلتزم حينئذٍ بالتأكّد في جانب الحكم، فيندكّ الوجوب المظنون في الوجوب المجعول[3].

ولكن أُورد عليه بأنّ التأكّد فرع فرض وحدة الوجود والمرتبة، وفي مثل المقام يكون الوجوب الثاني في مرتبة متأخّرة عن الوجوب الأوّل بمرتبتين، وفي مثل

(١) انظر: كفاية الأُصول: ٢٠٣. نهاية الأفكار ١: ٤٩٠ ـ ٤٩١.
(٢) انظر: المحاضرات ٥: ١٢٨.
(٣) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٣٣ ـ ٣٤.

ذلك لا يمكن الالتزام بالتأكّد كما لا يخفى[1]؛ إذ الطولية لا تجتمع مع التأكّد[2].

ثمّ إنّ ما ذكر من الحمل على التأكّد في بعض الأحيان إنّما هو مع إمكانه واحتماله، وإلّا فلا وجه للقول به، وذلك كما في قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) و (إذا خفي الجدران فقصّر) بعد فرض قيام الإجماع والضرورة على عدم تعدّد القصر بتعدّد الأسباب ـ ومثله عدم التأكّد في وجوبه كما صرّح به بعض[3] ـ فلابدّ حينئذٍ من الحكم بتداخل الأسباب بلا تأكّد من ناحية المسبّب.

قال المحقّق الخراساني: «وأمّا ما لا يكون قابلاً لذلك [أي التكرار] فلابدّ من تداخل الأسباب فيما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه [المسبّب] فيما يتأكّد»[4].

ثالثاً ـ تداخل الأسباب والمسبّبات:

١ ـ المراد من تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات:

والمراد من تداخل الأسباب هو: أنّ اجتماع الأسباب ـ أي الشروط أو الأوامر ـ المتعدّدة لا يقتضي ولا يؤثّر إلّا إيجاد جزء واحد؛ بمعنى أنّ الأسباب التي هي عند الانفراد يقتضي كلّ واحد منها إيجاداً بنفسه، فعند الاجتماع لا تقتضي إلّا إيجاداً واحداً، بلا فرق في ذلك بين أن تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نواع واحد ـ كما إذا تعدّد تحقّق البول أو النوم من المكلّف ـ أو كانت من أنواع متعدّدة، كما إذا نام وبال.

وأمّا تداخل المسبّبات فهو عبارة عن الاكتفاء بإيجاد جزاء واحد بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب والأوامر، فيكون سبب الاكتفاء كفاية مسبّب واحد عن جميع المسبّبات في مقام الامتثال وحصول الغرض[5].

وبعبارة أُخرى: إذا فرض كفاية الإتيان بفعلٍ واحد عند تعدّد الأمر أو الشرط،

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٣٣، التعليقة رقم ١.
(٢) انظر: نهاية الأفكار ٢: ٢٨، ٣٥، ٣٧٦.
(٣) نهاية الأفكار ١: ٤٨٤.
(٤) كفاية الأُصول: ٢٠٦.
(٥) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

فإمّا أن يكون ذلك من باب أنّ الأوامر والشروط المتعدّدة ليس لها إلّا اقتضاء واحد وسببية واحدة، أو من باب كفاية مقتضىً واحد ومسببٍ واحد عن جميع المقتضيات والمسبّبات، فالأوّل يسمّى بتداخل الأسباب، والثاني بتداخل المسبّبات.

وهذا البحث ذكره بعضهم في مبحث مفهوم الشرط ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ـ وقد يوحي بأنّه من توابعه، إلّا أنّ الظاهر أنّ ملاك المسألة أعم منه، بل تعبيرهم عنه (بتداخل الأسباب) و (تداخل المسبّبات) أيضاً مشعر بالأعميّة؛ إذ السبب لا يختصّ بالشرط والمسبّب لا يختصّ بالجزاء، ولذا نرى أنّ بعض المحقّقين قد طرح البحث في مبحث الأوامر.

بل صرّح بعض محقّقي المعاصرين بعدم العلاقة بين المسألة ومسألة المفاهيم؛ حيث قال: «وأمّا في هذه المسألة ـ فبعد الفراغ عن تعدّد الجزاء وأنّ كلّاً من الشرطين إذا تحقّق وحده يترتّب عليه الحكم بلا شبهة ـ يبحث عن تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات؛ ولذا لا يختصّ هذا البحث بالقضايا الشرطية، بل يجري في القضايا الحملية أيضاً، فهو أجنبي عن مبحث المفاهيم، ويذكر فيه استطراداً...»[1].

والشاهد على ذلك تمثيلهم لمحلّ النزاع بما إذا بال الشخص مرّتين، وقولهم: إنّ البحث جارٍ أيضاً فيما إذا ثبت الحكم بالإجماع ـ كما إذا قام الإجماع على ناقضية النوم للوضوء ـ مثلاً ـ فإنّ ما هو المسلّم في هذه الموارد إنّما هو ثبوت حكم على موضوع، سواء كان ذلك من خلال قضية شرطية أو أمر أو إجماع أو غيرها.

٢ ـ ثمرة الفرق بين تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات:

صريح بعضهم أنّ ثمرة الفرق بينهما تظهر بالرخصة والعزيمة، حيث إنّه لو التزمنا في مورد بتداخل المسبّبات بعد الالتزام بتعدّد الأسباب فلا محالة يجوز تكرار المسبّب؛ لأنّ الالتزام بتداخل

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٢١٠.

المسبّبات غايته عدم لزوم تعدّد المسبّب بتعدّد السبب لا حرمته، فيجوز التكرار، وهذا بخلاف ما لو التزمنا بتداخل الأسباب، فإنّه لا يجوز حينئذٍ تكرار العمل بقصد الامتثال والأمر؛ لعدم تعدّد الأمر حينئذٍ، فهو من التشريع المحرّم[1].

وقد يقال في التعليق على ذلك بأنّه بناء على تداخل المسبّبات لابدّ في جواز التكرار وعدمه من مراجعة ما دلّ على التداخل المزبور، فإن دلّ على مجرّد الكفاية والإعفاء في مقام العمل والامتثال فالأمر فيه كما مرّ، وإن دلّ على عدم مشروعية غير العمل الواحد فتكرار العمل حينئذٍ راجع إلى التشريع، وذلك كما فيما دلّ على كفاية غسل الجنابة عن الوضوء، حيث يظهر منه ـ لو لم يكن مصرّحاً فيه ـ أنّ الوضوء بعد غسل الجنابة من البدعة.

إلّا أن يقال بأنّ الدليل إذا دلّ على عدم مشروعية تعدّد المسبّب وأنّ تكراره تشريع وبدعة، فهذا يلازم القول بتداخل الأسباب لا محالة؛ إذ لا معنى لمطلوبيّة شيء مع عدم مشروعيته؛ ولذا لابدّ من حمل ما دلّ على عدم مشروعية الوضوء مع غسل الجنابة على تخصيص ما دلّ على موجبيّة الحدث الأصغر للوضوء بالنسبة لصورة اجتماعه مع حدث الجنابة مطلقاً أو في بعض الصور.

٣ ـ محلّ البحث في تداخل الأسباب والمسبّبات:

إنّ محلّ البحث في تداخل الأسباب أو المسبّبات وما تقتضيه القاعدة لابدّ وأن يشتمل على خصوصيّات، وهي كما يلي:

الأُولى: أن لا يكون حكم المسألة معلوماً من الخارج وبحسب ما ورد من الأدلّة في خصوص المقام، كما هو الحال في الوضوء والغسل، حيث علم من الروايات أنّه لا يجب على المكلّف إلّا وضوء واحد عند اجتماع أسبابه، وكذا الحال في الغسل على ما فصّل في محلّه من كتاب الطهارة[2].

الثانية: أن لا يتخلّل بين الأسباب

(١) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٠.
(٢) انظر: المحاضرات ٥: ١١٣ ـ ١١٤.

امتثال، بأن تجتمع أسباب وشروط بلا تحقّق مسبّب وجزاء بالنسبة إلى السابق منها، وأمّا إذا تحقّق سبب ـ كالحدث ـ ثمّ وقع بعده وضوء، ثمّ تحقّق حدث آخر، فمن الواضح أنّ الحدث الأخير يقتضي وضوء آخر، ولعلّه من المسلّمات.

الثالثة: أن يكون المسبّب قابلاً للتعدّد والتكرار ولو من حيث تقيّده بالسبب الخاصّ كالخيار، حيث إنّه قابل للتعدّد من حيث تقيّده بالأسباب المختلفة للخيار، كالخيار المسبّب عن الشرط، والمسبّب عن العيب، والمسبّب عن الغبن، وخيار المجلس، والحيوان ونحو ذلك ممّا يتقيّد الخيار به فيتعدّد بحسبه.

وأمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد والتكرار مطلقاً فهو خارج عن محلّ الكلام لا محالة؛ إذ لا معنى حينئذٍ للنزاع في أنّه تتداخل الأسباب أو المسبّبات أم لا تتداخل[1].

ومثال ذلك: القتل فيما إذا اجتمعت أسباب مختلفة موجبة للقتل من حقوق الله تعالى ـ كالارتداد والمحاربة والزنا محصناً ونحوها ممّا هي غير قابلة للإسقاط ـ فلا أثر لتقيّد بعضها بسببه، ففي مثل ذلك لابدّ من الحكم بتأكّد السبب وقوّته من حيث اجتماع أسباب متعدّدة على مسبّب واحد.

نعم، التقيّد بالسبب بالنسبة لحقوق الناس يكون له أثر ـ وهو الإسقاط من ناحية هذا السبب ـ فتتعدّد فيجري فيه النزاع المزبور[2].

وقد يقال بجريان ذلك بالنسبة لحقوق الله أيضاً؛ لأنّها قابلة للعفو من ناحية الإمام عليه السلام أحياناً ـ كما إذا ثبت الحقّ بالإقرار عند الإمام مع ظهور التوبة منه قبل قيام الحدّ، فإنّ للإمام العفو عنه[3] ـ فيتصوّر التعدّد لتقيّدها بالأسباب، فيجوز للإمام العفو عمّا ثبت بالإقرار دون ما ثبت بالشهادة.

ومع ثبوت الجميع بالإقرار يجوز له العفو عمّا لحقته التوبة دون ما لم تلحقه.

---

(١) انظر: المحاضرات ٥: ١١٦.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١ ـ ٢: ٤٩١.

(٣) انظر: النهاية: ٦٩٦. الشرائع ٤: ١٧٠ ـ ١٧١. المسالك ١٤: ٤٧٠.

الرابعة: أن يكون الشرط وما هو موضوع الحكم قابلاً للتكرار والتعدّد، وإلّا فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لعدم الموضوع حينئذٍ للقول بالتداخل وعدمه، وذلك كالإفطار متعمّداً في نهار شهر رمضان، فإنّه غير قابل للتكرار.

نعم، الأكل قابل للتكرار والتعدّد إلّا أنّه ليس موضوعاً للحكم بالكفّارة، فحينئذٍ لا معنى للبحث عن أنّه إذا تكرّر الإفطار هل يتداخل أم لا.

نعم، قد ثبت بالدليل أنّ بعض المفطّرات موضوع للكفّارة بعنوانه الخاص ـ كالجماع والاستمناء ـ ففي مثل ذلك يجري النزاع المزبور كما لا يخفى[1].

الخامسة: أن يكون هناك ظهور لفظي في تعدّد الطلب، وأمّا إذا لم يكن ظهور كذلك، فليس من محلّ الكلام، وذلك كما إذا قال: (صم يوماً وصم يوماً)، فإنّ الثاني ليس له ظهور في التأسيس حتى يبحث فيه عن التداخل وعدمه، بل هو ظاهر في التأكيد.

ولو سلّم بأنّ له ظهوراً سياقياً في التأسيس ـ من جهة أنّ ظاهر كلّ كلام كونه للتأسيس إلّا إذا ثبت التأكيد، أو فقل: الأصل والظاهر عدم التأكيد ـ فذلك الظهور السياقي حيث لا يكون لفظياً لا يقاوم ظهور المكرّر في التأكيد[2].

أو قل: إنّ ظهور الأمر الثاني في التأسيس وتعدّد الحكم حيث كان من الظهورات السياقية غير اللفظية، فكما يمكن كونه قرينة على تعدّد الحكم، فكذلك يمكن أن تكون وحدة المتعلّق قرينة على وحدة الطلب، وبالتالي التأكيد في غير الأوّل، فلا ينعقد له ظهور في التأسيس، وبالنتيجة يبقى الكلام مجملاً بالنسبة إلى غير الأوّل، وأنّه هل يشتمل على تكليف زائد على الأوّل أم لا؟

والمرجع حينئذٍ أصالة البراءة، فتكون النتيجة نتيجة التأكيد، وهذا بخلاف ما إذا كان للجملتين ظهورٌ لفظي في تعدّد الحكم والطلب، فإنّ هذا الظهور يكون رافعاً

(١) انظر: المحاضرات ٥: ١١٩.

(٢) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٢ ـ ٤٩٣. وانظر: دراسات في علم الأُصول ٢: ٢٠٩.

لظهور الجزاء ووحدة المتعلّق في وحدة الطلب[1].

٤ ـ مقتضى القاعدة والأصل في المسألة:

هل مقتضى الأصل التداخل أم عدم التداخل؟ والكلام تارة في ما هو مقتضى الأصل اللفظي، وأُخرى في ما هو مقتضى الأصل العملي.

أ ـ مقتضى الأصل اللفظي:

والبحث تارة في تداخل الأسباب، وأُخرى في تداخل المسبّبات:

أمّا تداخل الأسباب ففيه وجوه وأقوال:

الأوّل: عدم التداخل مطلقاً، ولعلّه المشهور[2].

الثاني: التداخل مطلقاً، وهذا ما ذهب إليه الفاضل النراقي ونسبه إلى جمع من المتأخّرين[3].

الثالث: التفصيل بين فرض اتّحاد الشروط في الجنس فالتداخل، واختلافها فيه فعدم التداخل.

وقد ذكروا لكلّ منها وجوهاً وأدلّة[4]، ونحن نكتفي بذكر ما ورد بالنسبة للقول الأوّل؛ لموافقة المشهور له، ورعاية للاختصار فيما هو خارج عن مقصد الموسوعة.

وبه يتّضح الحال بالنسبة إلى أدلّة سائر الأقوال أيضاً، وقد مرّت الإشارة إلى بعض أدلّتها من خلال بعض الكلمات أيضاً.

ودليله ـ على ما لخّصه بعض مقرّري بحث السيّد الخوئي قدس سره ـ مشتمل على نقطتين:

الأُولى: أنّ القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه، حيث إنّ الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية بعينه، ولا شبهة في انحلال

---

(١) انظر: المحاضرات ٥: ١٢٤.

(٢) المعتبر ١: ٧٨. الإرشاد ١: ٢٢١. جامع المقاصد ١: ٨٧. الروض ١: ٦٤.

(٣) عوائد الأيّام: ٢٩٣، ٢٩٨ ـ ٢٩٩. مستند الشيعة ٢: ٣٧٠، و ٦: ٢٦٦. ويظهر منه في (١: ٨٣) القول بعدم التداخل. وانظر: الجامع للشرائع: ٣٤. الدروس ١: ٨٨. الذخيرة: ٨. الحدائق ٢: ١٩٧.

(٤) انظر: عوائد الأيّام: ٢٩٩ ـ ٣٠٧. المحاضرات ٥: ١٢٢ ـ ١٢٧.

الحكم فيها بانحلال موضوعه، ونتيجة ذلك هي تعدّد الحكم بتعدد سببه وشرطه، من دون أن يكون التعدّد بحسب الأجناس أو الأفراد في جنس واحد، فيتعدّد الحكم بتعدّد الشرط وجوداً، كما يتعدّد بتعدّد موضوعه في الخارج.

أمّا تعدّد الحكم بتعدّد الشرط جنساً فهو إنّما يستفاد من ظهور كلّ من القضيّتين في أنّ كلّاً من الشرطين مستقلّ في ترتّب الجزاء عليه؛ وذلك لمكان الإطلاق الموجود فيهما، فإنّ ظاهر قضية (إذا بلت فتوضّأ) هو أنّ وجوب الوضوء مترتّب على وجود البول ولو قارنه أو سبقه نومٌ ـ مثلاً ـ وكذلك ظاهر قضية (إذا نمت فتوضّأ).

فإطلاق كلّ من القضيتين يستفاد منه استقلال كلّ من النوم والبول في ترتّب وجوب الوضوء عليه، ولازم ذلك هو تعدّد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين معاً في الخارج.

وأمّا تعدّد الحكم بتعدّد الموضوع خارجاً ـ كتعدّد البول ـ فلما مرّ من الانحلال المزبور في القضايا الحقيقية والشرطية.

النقطة الثانية: أنّ تعلّق الطلب بشيء والبعث نحوه يقتضي إيجاده في الخارج ونقض عدمه، فإذا فُرض تعلّق الطلب به ثانياً فهو يقتضي في نفسه إيجاده كذلك؛ نظراً إلى أنّ تعدّد البعث يقتضي تعدّد الانبعاث نحو الفعل لا محالة.

ودعوى أنّ متعلّق الطلب والبعث صرف الوجود وهو غير قابل للتكرار، وعليه فبطبيعة الحال تكون نتيجة الطلبين إلى طلبٍ واحد ـ بمعنى أنّ الطلب الثاني يكون مؤكّداً للأوّل ـ خاطئة جداً؛ وذلك لأنّ متعلّق الطلب والبعث إيجاد الطبيعة، ومن المعلوم أنّ إيجادها يتعدّد بتعدّد وجوداتها في الخارج، فيكون لكلّ وجود منها إيجاد خاص فلا مانع من تعلّق كلّ طلب بإيجاد طبيعةٍ غير ما هو متعلّق الطلب الآخر، فيكون تحقّق الطبيعة في ضمن فرد آخر لا محالة.

ولا موجب حينئذٍ لحمل الطلب والبعث الثاني على التأكيد.

فالنتيجة على ضوء هاتين النقطتين هي أنّه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية الشرطية في الانحلال والحدوث عند الحدوث، وبين ظهور الجزاء في وحدة التكليف حتى يقال بتقدّم هذا أو ذاك؛ إذ لا ظهور حينئذٍ للجزاء في الوحدة كما تقدّم.

وبهذا يتّضح أنّ مقتضى القاعدة اللفظية هو عدم تداخل الأسباب[1].

وأمّا تداخل المسبّبات فالظاهر أنّه لا خلاف في كونه على خلاف القاعدة، وأنّ القاعدة تقتضي عدم تداخلها؛ وذلك لوضوح أنّ تعدّد التكليف ـ كما هو مفروض الكلام ـ يقتضي تعدّد الامتثال، فالاكتفاء بامتثالٍ واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل.

نعم، قام الدليل على ذلك بالنسبة لبعض الأبواب ـ كالغسل ـ حيث ورد أنّه: «...إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد...»[2].

إلّا أنّه بدليل خاص كما لا يخفى[3].

ب ـ مقتضى الأصل العملي:

وهو تارة في الشكّ في تداخل الأسباب، وأُخرى في الشكّ في تداخل المسبّبات، وكلّ منهما تارة في الأحكام التكليفية، وأُخرى في الأحكام الوضعية.

أمّا بالنسبة للتكاليف فلا خلاف ظاهراً في أنّ نتيجة الأصل في الأسباب هو التداخل وفي المسبّبات عدم التداخل؛ وذلك لأنّ مردّ الشكّ في تداخل الأسباب وعدمه إلى الشكّ في ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقّن الحاصل بالسبب الأوّل، ومقتضى الأصل عدم التكليف الزائد على المتيقّن.

كما أنّ مردّ الشكّ في تداخل المسبّبات ـ بعد افتراض تعدّد الأسباب والتكاليف ـ إلى الشكّ في كفاية امتثال أحد التكليفين عن الآخر ـ وبعبارة أُخرى مسقطيّة الإتيان

---

(١) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٣ ـ ٤٩٧. المحاضرات ٥: ١٢٢ ـ ١٢٧.

(٢) الوسائل ٢: ٢٦٢، ب ٤٣ من الجنابة، ح ١.

(٣) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٧ ـ ٤٩٨. المحاضرات ٥: ١٢٧.

بمتعلّق أحدهما عن الآخر ـ وعدمه، ومقتضى الأصل فيه عدم المسقطية[1].

فالحكم بالكفاية والمسقطية بحاجة إلى دليل.

نعم، يستثنى من ذلك مورد واحد، وهو ما إذا كانت النسبة بين متعلّقي التكليفين عموماً وخصوصاً من وجه ـ كما في قضيتي (أكرم عالماً) و (أكرم هاشمياً) فإنّ مقتضى القاعدة فيه هو سقوط كلا التكليفين بإتيان المجمع وامتثاله ـ وهو إكرام العالم الهاشمي؛ وذلك لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه، ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في تحقّق الامتثال عقلاً إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق التكليف[2].

وهذا إن لم يحمل الحكم في المجمع على الحكم والتكليف الواحد المؤكّد، على ما مرّ الكلام فيه.

وأمّا بالنسبة للأحكام الوضعيّة فقد يستظهر من المحقّق النائيني عدم وجود ضابط كلّي لجريان الأصل فيها، بل لابدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه والرجوع إلى مقتضى الأصل فيه، وقد يختلف[3].

ولكن صريح السيّد الخوئي عدم الفرق، وأنّ ما مرّ من مقتضى الأصل العملي في السبب والمسبّب لا فرق فيه بين الحكم التكليفي والوضعي، فإنّ الأصل عند الشكّ في تحقّق حكم ـ تكليفياً كان أم وضعياً ـ هو العدم، كما أنّ الأصل عند الشكّ في سقوط أحد الحكمين بتحقّق أثر الآخر هو العدم، تكليفياً كان أم وضعياً[4].

والتفصيل في ذلك متروك إلى علم الأُصول.

رابعاً ـ تطبيقات وموارد فقهية لمسألة التداخل:

هناك موارد كثيرة قد حكم فيها بالتداخل أو عدمه لمقتضى القاعدة، أو لمقتضى الدليل الخاص ولو كان على خلاف تلك القاعدة، نتعرّض لأهمّها:

---

(١) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٠. دراسات في علم الأُصول ٢: ٢١٠ ـ ٢١١. المحاضرات ٥: ١١٥. وانظر: جامع المقاصد ١: ١٤٧. المسالك ٢: ٤٩٠. المدارك ١: ٩٨. كشف اللثام ٧: ٣٣٦. الرياض ٧: ٢١١.

(٢) انظر: كفاية الأُصول: ٢٠٢ ـ ٢٠٣. المحاضرات ٥: ١٢٧.

(٣) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٩٠.

(٤) المحاضرات ٥: ١١٥ ـ ١١٦.

١ ـ التداخل في الطهارات الثلاث :

قد ثبت في الشريعة كفاية طهارة واحدة عن أسباب وغايات مختلفة بلا فرق بين الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر.

وقد صرّح به بالنسبة للوضوء كثير من الفقهاء[١]، ونفى بعضهم الخلاف فيه[٢]، بل ادّعي عليه الإجماع بل الضرورة عند العلماء[٣].

كما أنّه بالنسبة للغسل صريح جملة من الفقهاء[٤]، بل هو في الجملة ممّا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ ذلك جارٍ في جميع الموارد والحالات أم مختصّ ببعض الحالات؟

فإنّ في المسألة حالات ولها صور ذكرها بعض الفقهاء:

قال الفاضل النراقي: «المسألة السادسة: في كفاية الغسل الواحد عن المتعدّد إذا اجتمعت أغسال متعدّدة مطلقاً أو بشرط نيّة الجميع أو بشرط عدم نيّة البعض أو إذا كان أحدها غسل جنابة مطلقاً أو بأحد الشرطين، أو إذا كان الجميع متّحداً في الوجه بأن يكون واجباً أو مستحبّاً، دون ما إذا تفرّقت... أو إذا كان الجميع واجباً خاصّة... أقوال».

وقد اختار قدس سره الأوّل حيث قال: «أظهرها الأوّل [الكفاية مطلقاً]. لنا ـ بعد الإجماع المحقّق والمنقول في بعض صوره، وأصالة البراءة عن المتعدّد، وعدم دليل على التعدّد سوى أصالة عدم التداخل التي لا دليل عليها كما بيّنا في كتاب العوائد، وصدق الامتثال في أكثر الصور ـ: النصوص...»[٥].

---

(١) انظر: الشرائع ١: ٢٠. مستند الشيعة ٢: ٦٣. مصباح الفقيه ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤. العروة الوثقى ١: ٤١٣ ـ ٤١٧، م ٣١.

(٢) جواهر الكلام ٢: ١١٠.

(٣) الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٢٣.

(٤) الخلاف ١: ٢٢١، م ١٨٩. المبسوط ١: ٦٧. المعتبر ١: ٣٦١ ـ ٣٦٢. الجامع للشرائع: ٣٢ ـ ٣٣. المنتهى ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤. التذكرة ٢: ١٤٨. نهاية الإحكام ١: ١١٢ ـ ١١٣. المسالك ١: ٣٥. جواهر الكلام ٢: ١١٤. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٢٤. مستمسك العروة ٣: ١٣٧ ـ ١٣٨. وانظر: تحرير الوسيلة ١: ٩٠، م ٣، إلّا أنّه قيّد الحكم بصورة نية الجميع. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٥٧ ـ ٦٧.

(٥) مستند الشيعة ٢: ٣٦٧.

وقال السيّد اليزدي: «إذا اجتمع عليه أغسال متعدّدة فإمّا أن يكون جميعها واجباً، أو يكون جميعها مستحبّاً، أو يكون بعضها واجباً وبعضها مستحبّاً، ثمّ إمّا أن ينوي الجميع أو البعض، فإن نوى الجميع بغسل واحد صحّ في الجميع وحصل امتثال أمر الجميع، وكذا إن نوى رفع الحدث أو الاستباحة إذا كان جميعها أو بعضها لرفع الحدث والاستباحة، وكذا لو نوى القربة... وإن نوى واحداً منها وكان واجباً كفى عن الجميع أيضاً على الأقوى وإن كان ذلك الواجب غير غسل الجنابة وكان من جملتها، لكن على هذا يكون امتثالاً بالنسبة إلى ما نوى، وأداءً بالنسبة إلى البقيّة... وإن نوى بعض المستحبّات كفى أيضاً عن غيره من المستحبّات، وأمّا كفايته عن الواجب ففيه إشكال وإن كان غير بعيد، لكن لا يترك الاحتياط»[1].

والخلاف كما ترى وإن كان موجوداً بالنسبة إلى بعض صوره، إلّا أنّ المقصود التعرّض للكفاية عندهم في الجملة.

ثمّ إنّه قد وقع البحث في أنّ كفاية الوضوء الواحد والغسل الواحد في موارده هل هي من باب التداخل في المسبّبات ـ سواء كان على القاعدة أو بدليل خاص ـ أو أنّها ليست من هذا الباب؟ اختلفت كلماتهم في ذلك.

قال المحقّق النجفي: «لا إشكال في الاكتفاء بوضوء واحد للغايات المتعدّدة واجبة كانت أو مندوبة، والظاهر أنّه ليس من التداخل في شيء أيضاً؛ لأنّ المطلوب في الجميع رفع الحدث، وهو أمر واحد غير ممكن التعدّد، فلا يتصوّر فيه تداخل، بخلاف الأغسال المندوبة؛ إذ ليس المقصود منها ذلك»[2].

وقال السيّد اليزدي: «لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعدّدة للوضوء، كما إذا كان بعد الوقت وعليه القضاء أيضاً وكان ناذراً لمسّ المصحف وأراد قراءة القرآن وزيارة المشاهد.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٥، م ١٥.

(٢) جواهر الكلام ٢: ١١٤. وانظر: ١: ٢٦ ـ ٢٧، و ٢: ١١٢.

كما لا إشكال في أنّه إذا نوى الجميع وتوضّأ وضوءً واحداً لها كفى وحصل امتثال الأمر بالنسبة إلى الجميع، وأنّه إذا نوى واحداً منها أيضاً كفى عن الجميع وكان أداءً بالنسبة إليها وإن لم يكن امتثالاً إلّا بالنسبة إلى ما نواه، ولا ينبغي الإشكال في أنّ الأمر متعدّد حينئذٍ وإن قيل: إنّه لا يتعدّد وإنّما المتعدّد جهاته.

وإنّما الإشكال في أنّه هل يكون المأمور به متعدّداً أيضاً، وأنّ كفاية الوضوء الواحد من باب التداخل [في المسبّبات]، أو لا بل يتعدّد؟

ذهب بعض العلماء إلى الأوّل... وذهب بعضهم إلى الثاني وأنّ التعدّد إنّما هو في الأمر أو في جهاته، وبعضهم إلى أنّه [المأمور به] يتعدّد بالنذر ولا يتعدّد بغيره...»[1].

وقد مرّ أنّ محلّ الكلام ما كان قابلاً للتعدّد.

وقال السيّد الحكيم: «وكيف كان، فالمستفاد من أدلّة اعتبار الوضوء في الغايات المتقدّمة الذكر أنّ الوضوء الذي يكون مقدّمة لواحدة منها هو الذي يكون مقدّمة للأُخرى، ولا تعدّد فيه ليمكن فرض التداخل، ولو بني على المغايرة لم يكن وجه للتداخل.

اللّهمّ إلّا أن يكون الوجه فيه هو الإجماع، لكنّه يعلم استناد المجمعين إلى ظواهر الأدلّة، فلا يصحّ الاعتماد على إجماعهم»[2].

وقال السيّد الخوئي: «إنّه إذا قلنا بأنّ المقدّمة لا تتّصف بالأمر الغيري المقدّمي ـ لا بالوجوب ولا بالاستحباب ـ كما قوّيناه في محلّه، وقلنا: إنّ الوجوب أو الاستحباب لا يتعدّى ولا يسري من ذي المقدّمة إلى مقدّماته.

نعم، هي واجبة عقلاً فلا يبقى مجال للبحث في هذه المسألة، حيث لا أمر غيري في الوضوء حينئذٍ ليقال: إنّه واحد أو متعدّد، وأنّ المأمور به أيضاً متعدّد أو واحد، فالنزاع يبتني على القول باتّصاف المقدّمة بالأمر الغيري المترشّح من ذيها

(١) العروة الوثقى ١: ٤١٣ ـ ٤١٦، م ٣١.
(٢) مستمسك العروة ٢: ٤٨٦.

شرعاً [وعدمه]، وحينئذٍ إن قلنا بما سلكه صاحب الكفاية ﷺ من أنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بذات المقدّمة ـ كالغسلتين والمسحتين ـ لا بهما مقيّداً بعنوان المقدّمية أو الإيصال؛ لأنّ المقدّمية جهة تعليلية لا تقييدية... فلا مناص من الالتزام بوحدة الأمر [الغيري]؛ لأنّ طبيعي الوضوء وذاته شيء واحد لا يعقل الحكم بوجوبه أو باستحبابه مرّتين؛ لوضوح أنّه من أظهر أنحاء اجتماع المثلين أو الأمثال، وهو أمر مستحيل حتى بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فلابدّ من الالتزام بوحدة وجوبه، غاية الأمر أنّه متأكّد، وهو آكد من بقية أفراد الوجوبات الغيرية المتعدّدة متعلّقاتها.

وأمّا إذا قلنا حينئذٍ ـ أي على تقدير الالتزام باتّصاف المقدّمة بالأمر الغيري ـ بأنّ متعلّقه ليس هو طبيعي المقدّمة بل هو حصّة خاصة منه، وهي التي تقع في سلسلة علّة ذي المقدّمة أعني المقدّمة الموصلة في الخارج إلى ذيّها، كما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ، وقوّيناه في محلّه وقلنا: إنّ المقدّمة على تقدير الالتزام بوجوبها... فلا مناص وقتئذٍ من الالتزام بتعدّد الأمر؛ وذلك لأنّ هناك حصصاً كثيرة متعدّدة، فالوضوء المقيّد بكونه موصلاً إلى صلاة الفريضة واجب بوجوب ناشئ من وجوب الفريضة، والوضوء المقيّد بكونه موصلاً إلى قراءة القرآن مستحبّ باستحباب القراءة، كما أنّ الوضوء المقيّد بكونه موصلاً إلى صلاة القضاء واجب بوجوب ناشئ من وجوب القضاء، وهكذا... وعليه فكما يتعدّد الأمر كذلك يتعدّد المأمور به... وعليه فعدم لزوم التعدّد في الوضوء، وكفاية الوضوء مرّة واحدة يكون من باب التداخل لا محالة»[1]، ومراده من التداخل التداخل في المسبّبات كما لا يخفى.

هذا بالنسبة للوضوء، وأمّا الغسل فلعلّ المشهور عند القائلين بكفاية الغسل الواحد في موارده أنّه من باب تداخل المسبّبات؛ لأنّ الأغسال عندهم حقائق مختلفة باختلاف أسبابها، فغسل الجنابة غير غسل الحيض ومسّ الميّت[2]، فلابدّ في الحكم

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥: ٦٦ ـ ٦٩.
(٢) انظر: جواهر الكلام ٢: ١٠٣، ١١٧، ١٢٠.

بكفاية أحدها عن غيره من قيام دليل خاص، مثل: رواية زرارة المشتملة على قول الإمام عليه السلام: «... إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد...»[1]، على الخلاف في إمكان العمل بعموم الخبر بالنسبة لكلّ غسل واجب، بل المندوب منها أيضاً وعدمه.

فقد يظهر من بعضهم العموم حتى فيما إذا كان الغسل المأتي به من الأغسال المندوبة الثابت استحبابها ـ كغسل الجمعة ـ ولم ينو غيره من الأغسال، فيكفي ذلك عن غيره[2].

وقد يظهر من بعضهم الإشكال في غير ما إذا كان المأتي به غسل الجنابة؛ استناداً إلى عدم فهم الفقهاء منها العموم بشهادة خلافهم في كفاية غسل الحيض، والأغسال المستحبّة عن الجنابة.

بل بعضهم حصر الحكم بما إذا قصد الجميع مستظهراً ذلك من نفس هذه الرواية ـ ولا أقل من الإجمال ـ مؤيّداً ذلك بالأخبار الحاصرة للأعمال بالنيّات[3].

إلّا أنّ الكلّ قابل للجواب؛ لظهور العموم في الخبر المزبور ـ لولا الإشكال في سنده.

نعم، قد يدّعى أنّ كفاية الغسل الواحد عن غيره إنّما هو من باب القاعدة وأنّ الأصل هو التداخل.

قال الفاضل النراقي ـ بعد ذكر الأخبار الدالّة على تداخل الأغسال وردّ ما قيل فيها من الإشكال ـ: «بل نقول: إنّ مع قطع النظر عن أخبار التداخل لا دليل على تعدّد الأمر في صورة الاجتماع.

بيانه: أنّه إذا قال الآمر: الجنابة سبب لوجوب الغسل، والحيض سبب لوجوب الغسل، فلا يمكن أن يكون المراد من الغسل المسبّب عند اجتماعهما معناه الحقيقي الذي هو الماهيّة؛ لأنّه أمر واحد فلا يجب بإيجابين؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل... فإمّا يراد من أحدهما فرد خاص من الغُسل، وهو الفرد المغاير لما تحقّقت الماهيّة في ضمنه لامتثال الأمر،

(١) الوسائل ٢: ٢٦٢، ب ٤٣ من الجنابة، ح ١.
(٢) انظر: العروة الوثقى ١: ٥٢٢ ـ ٥٢٥، م ١٥. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٧٠ ـ ٧٨.
(٣) انظر: جواهر الكلام ٢: ١٢١.

أو يخصّص أحدهما بغير صورة الاجتماع، ولكنّ الأوّل مستلزم لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، فتعيّن الثاني»[1].

ولكن تقدّمت عبارة السيّد الخوئي الدالّة على أنّه إذا أُمر بطبيعة واحدة مرّتين فنفس استحالة ورود طلبين على شيء واحد وإيجابه بإيجابين موجب لظهور الأمرين في إرادة وجودين وفردين من الطبيعة في الخارج، فضلاً عن القول باختلاف حقائق الأغسال باختلاف الأسباب.

نعم، الأمر في الأوامر الإرشادية ليس كذلك لخصوصيّة إرشاديتها جميعاً إلى أمر واحد، وهذا أمر آخر[2].

وأمّا استلزام استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فهو قابل للجواب بأنّ إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة وإرادة فرده ووجوده ليس من المجاز كما لا يخفى؛ لوضوح الفرق بين إرادة الفرد من اللفظ المستعمل في الطبيعة وبين استعماله فيه، والمجاز إنّما هو الثاني دون الأوّل، ولذلك نظائر في علم الأُصول كما في إرادة الخاص والمقيّد من العام والمطلق.

هذا إجمال الكلام بالنسبة للوضوء والغسل، وأمّا التيمّم البدل عنهما، فهل هو محكوم بحكمهما من هذه الحيثية أم لا؟ فيترك البحث عنه للمفصّلات الفقهية.

٢ ـ التداخل في النوافل:

تداخل النوافل بأن يقال ـ مثلاً ـ بإمكان امتثال إحدى نافلتي المغرب والغفيلة بإتيان صلاة واحدة بنيّتهما، أو امتثال عشر ركعات من ركعات ليلة القدر ضمن ركعات صلاة الليل بنيّتهما، ونحو ذلك.

وقد صرّح بذلك بعض الفقهاء بالنسبة لنافلة المغرب والغفيلة.

وتوضيح ذلك: أنّه وقع الخلاف بينهم في ثبوت صلاة الغفيلة مضافاً إلى نافلتي المغرب وعدمه، فاستشكل فيه جماعة، ولذلك لابدّ من الإتيان بها رجاءً[3]، بينما حكم آخرون باستحبابها مستقلاً،

(١) مستند الشيعة ٢: ٣٧٠.
(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٥٧ ـ ٥٨.
(٣) العروة الوثقى ٢: ٢٤٦، م ٢، تعليقة آقا ضياء، كاشف الغطاء، الرقم ٢. المنهاج (الحكيم) ١: ٣٦٧، م ٨٨. المنهاج (التبريزي) ١: ٢٦٢، م ٩٦٩.

ومع ذلك حكموا بجواز الاجتزاء عنهما بصلاة واحدة بأن يؤتى بنافلة المغرب بهيئة الغفيلة، فيكون من تداخل المستحبّين [1].

ثمّ الظاهر أنّه لو قصد منها الصلاتين معاً فهو امتثال لهما؛ لوضوح تحقّق المطلق ـ وهو نافلة المغرب ـ في ضمن المقيّد.

وأمّا لو قصد الغفيلة فقط فهو امتثال لها دون غيرها، ولكن هل يسقط به أمر نافلة المغرب بحيث لا تكون بعدها مطلوبة؟

فصّل السيّد الخوئي بين صورة تقديم الغفيلة وعدمه، فإذا أتى بالغفيلة فحيث إنّ المطلق متحقّق في ضمن المقيّد فيسقط أمره بإتيان المقيّد لا محالة، ولا يبقى مجال للإتيان بها بعدها، بخلاف العكس؛ لوضوح عدم تحقّق المقيّد في ضمن المطلق فيبقى أمر الغفيلة بحاله [2].

وأيضاً صرّحوا بذلك بالنسبة لكفاية الإتيان بنافلة في المسجد عن صلاة التحيّة [3].

٣ ـ تداخل المندوب والواجب:

وهو بتداخل النافلة في الفريضة، كتداخل صلاة التحيّة في الفريضة ـ أداءً أو قضاءً ـ فإنّهم أفتوا باستحباب صلاة التحيّة لمن أراد دخول المسجد إلّا إذا أتى بفريضة من فرائضه.

وكذا تداخل الصوم المندوب ـ كصوم الأيّام البيض ـ بصوم القضاء وغيره من الصوم الواجب فيها، كما صرّح بذلك جماعة [4].

بل قد يقال بذلك بالنسبة لصوم الاعتكاف وصوم رمضان أداءً أو قضاءً [5].

---

(١) المنهاج (الحكيم) ١: ٣٦٧، م٨٨، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٤٦٧. المنهاج (الخوئي) ١: ٢٥٢، م٩٦٩. المنهاج (محمّد الروحاني) ١: ٢٤٢، م٩٣٩. المنهاج (الخراساني) ٢: ٢٨٨، م٩٦٩. المنهاج (السيستاني) ١: ٣١٣، م٩٦٩. المنهاج (الفياض) ١: ٣٨٨، م٩٨٦. المنهاج (الهاشمي) ١: ٢٨٠، م٩٦٩.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الصلاة) ١: ١٠٧.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٤٠٨.

(٤) انظر: المدارك ١: ١٩٦. الحدائق ٢: ٢٠٤. مفتاح الكرامة ١: ١١١. جواهر الكلام ٢: ١٣٠ ـ ١٣٣. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٥٧. العروة الوثقى ٢: ٤٠٨، و٤: ٤٨٤. مستمسك العروة ٥: ٥٢٣.

(٥) مستمسك العروة ١٠: ٢٩٣.

والظاهر أنّ ذلك في هذه المواضع من باب القاعدة، وأنّ المطلوب من الصلاة أو الصوم في هذه الظروف إنّما هو تحقّق الطبيعة كيفما اتّفقت، فتنطبق على كلّ صلاة صلّاها من دخل المسجد، أو كلّ صوم محقّق في الاعتكاف أو الأيّام البيض[1]، لا أنّها مطلوب معيّن منحاز قد دلّ دليل خاص على إجزاء غيره عنه.

٤ ـ تداخل سجود التلاوة:

لو كرّرت آية السجدة في مجلس واحد، فهل يكفي سجود واحد للجميع أم يجب السجود لكلّ مرّة؟

ظاهر بعضهم عدم التداخل ووجوب التكرار، سواء تخلّله سجود أو لم يتخلّله[2]؛ لقيام السبب، وأصالة عدم التداخل[3]، ولرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعلّم السورة من العزائم، فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد؟ قال: «عليه أن يسجد كلّما سمعها، وعلى الذي يعلّمه أيضاً أن يسجد»[4].

وظاهر عبائر بعض آخر أنّه لو سجد للأُولى سجد للثانية؛ لوجود السبب[5]، ولو لم يسجد للأُولى اكتفى بسجدة واحدة للجميع؛ لتداخل الأسباب[6].

واحتمل العلّامة الحلّي في الصورة الأخيرة الأمرين، أي الاكتفاء بسجدة واحدة، ووجوب التكرار بتعداد التلاوة[7].

٥ ـ تكرّر الصلوات وعدمه عند تكرّر ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

اختلف الفقهاء في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر اسمه واستحبابها، فالمنسوب إلى المشهور الاستحباب، بل حكي عليه الإجماع، والمنسوب إلى جماعة الوجوب[8]، بل ادّعي أنّه ممّا

---

(١) انظر: مستمسك العروة ١٠: ٢٩٣.

(٢) الذكرى ٣: ٤٧٢. العروة الوثقى ٢: ٥٧٩، م٨. مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٢٦. الاستفتاءات (السيستاني): ٧٩.

(٣) الذكرى ٣: ٤٧٢. مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٢٦.

(٤) الوسائل ٦: ٢٤٥، ب ٤٥ من قراءة القرآن، ح ١.

(٥) التذكرة ٣: ٢٢٢. مستند الشيعة ٥: ٣٢١.

(٦) الحدائق ٨: ٣٤١. مستند الشيعة ٥: ٣٢١.

(٧) التذكرة ٣: ٢٢٢.

(٨) انظر: الحدائق ٨: ٤٦٠. مستمسك العروة ٦: ٥٢٠. مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٢٥.

لا يعتريه غشاوة الإبهام[1].

والكلام هنا في وجوب أو استحباب تكرار الصلاة مع تكرّر ذكره ـ وهو معنى عدم التداخل ـ أو كفاية المرّة، الذي هو معنى التداخل.

وصرّح بعض الفقهاء بأنّه ينبغي أن يكون محلّ الكلام صورة عدم تخلّل الصلاة بين المتعدّد من ذكره، بأنّ ذكر اسمه ﷺ ثانياً قبل الصلاة عليه، وأمّا إذا صلّي عليه ثمّ تكرر ذكر اسمه، فلا إشكال في تكرار الصلاة عليه بعد ذكره؛ لحصول موجب جديد، فلا وجه للاكتفاء بما سبق[2].

وعليه فمحلّ الكلام ما إذا لم يتخلّل الصلاة بين الذكرين فهل يجب التكرار أو يستحبّ ـ على الخلاف في ذلك ـ استناداً إلى أصالة عدم التداخل، أم يكفي مرّة واحدة للجميع؟ فيه خلاف.

قال الزمخشري ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[3]: «[الصلاة عليه] واجبة، وقد اختلفوا في حال وجوبها، فمنهم من أوجبها كلّما جرى ذكره، وفي الحديث: «من ذكرت عنده فلم يصلّ عليَّ فدخل النار فأبعده الله»[4]... ومنهم من قال: تجب في كلّ مجلس مرّة وإن تكرّر ذكره... والذي يقتضيه الاحتياط الصلاة عليه عند كلّ ذكر؛ لما ورد من الأخبار»[5].

ولعلّ إطلاق كلامه شامل لفرض تكرّر ذكره قبل الصلاة عليه، وإن كان قوله: (عند كلّ ذكر) قد يستشعر منه أنّ وجوب التكرار لابدّ أن يكون عند كلّ ذكر، وهو غير محلّ الكلام، مع قوّة احتمال إرادته من الوجوب عند كلّ ذكر نفي القول الأوّل الذي حكاه، وهو الوجوب في كلّ مجلس مرّة، فكلامه غير ناظر إلى محلّ الكلام.

نعم، ذيل كلام المحقّق الأردبيلي صريح في محلّ الكلام حيث قال بعد نقل عبارة الكشّاف: «ولا شكّ أنّ احتياط الكشّاف أحوط. واختار في كنز العرفان

---

(١) انظر: الحدائق ٨: ٤٦٣.
(٢) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٣١ ـ ٤٣٢.
(٣) الأحزاب: ٥٦.
(٤) الوسائل ٦: ٤٠٨، ب ١٠ من التشهّد، ح ٣.
(٥) الكشّاف ٥: ٩٢ ـ ٩٤.

الوجوب كلّما ذكر... ويمكن اختيار الوجوب في كلّ مجلس مرّة إن صلّى آخراً [أي صلّى في آخر الأذكار لا في خلالها]، وإن صلّى ثمّ ذكر يجب أيضاً كما في تعدّد الكفّارة بتعدّد الموجب إذا تخللّت، وإلّا فلا»[1].

وقال السيّد اليزدي: «إذا ذكر اسمه ﷺ مكرّراً يستحبّ تكرارها، وعلى القول بالوجوب يجب. نعم، ذكر بعض القائلين بالوجوب يكفي مرّة إلّا إذا ذكر بعدها [الصلاة] فيجب إعادتها...»[2]، ولعلّ نظره إلى المحقّق الأردبيلي.

واستدلّ له السيّد الحكيم بإطلاق أدلّة السببية المقتضي لسببية كلّ فرد مستقلاً كما هو مبنى القول بأصالة عدم التداخل[3].

في حين ذهب السيّد الخوئي في مستند العروة إلى عدم وجوب التكرار؛ لانسباق العموم الأزماني من قوله عليه السلام: «...كلّما ذكرته...»[4] في صحيحة زرارة، التي عمدة المستند في المسألة، لا الأفرادي، أي في كلّ زمان عرفي ذكر اسمه يصلّى عليه، لا أنّه يصلّى لكلّ فرد من أفراد الذكر، فموضوع الصلاة طبيعي الذكر لا أفراده ومقتضاه الاجتزاء بصلاة واحدة[5].

في حين أفتى في المنهاج باستحباب التكرار[6]، ولعلّه لما ذكره السيّد الحكيم من تعدّد السبب وأصالة عدم التداخل.

وكيف كان، فالظاهر من السيّد اليزدي والسيّد الحكيم بل والسيّد الخوئي عدم التداخل؛ لأنّ السيّد الخوئي في المستند لم يستند في عدم وجوب التكرار إلى التداخل.

بينما صريح بعض المعاصرين في رسالته العملية التداخل[7].

ومزيد التفصيل في مصطلح (الصلاة على النبي ﷺ).

---

(١) زبدة البيان: ١٣٢.

(٢) العروة الوثقى ٢: ٦١٩، م ١.

(٣) مستمسك العروة ٦: ٥٢٢.

(٤) الوسائل ٥: ٤٥١، ب ٤٢ من الأذان والإقامة، ح ١.

(٥) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٤٣٢.

(٦) المنهاج (الخوئي) ١: ١٩٤.

(٧) المنهاج (صادق الروحاني) ١: ٢٦٢، ٧٨٥ حيث قال: «فالوظيفة تؤدّى باتيانها مرّة واحدة بعد الجميع».

٦ ـ تداخل النصابين في الزكاة :

ذكر الفقهاء في مسألة ما إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد إمّا بالنتاج أو بالشراء أو الإرث أو بغير ذلك صوراً، مجملها ثلاثة صور، وهي:

الأُولى: أن يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو، أي لا يكون نصاباً مستقلّاً ولا مكمّلاً لنصاب آخر كالأربعة من الإبل.

الثانية: أن يكون الملك الجديد نصاباً مستقلّاً في عرض الأوّل ولو بضمّ العفو من النصاب الأوّل إلى الملك الجديد كمن يملك تسعة من الإبل ثمّ يملك واحداً، أي النصاب اللاحق لا يأخذ شيئاً من النصاب السابق، ولا يكون تداخل بين أفراد النصابين لا بلحاظ ما فيه زكاة ولا بلحاظ العفو.

الثالثة: أن يكون الملك الجديد مكمّلاً للنصاب، أي يكون تداخل بين أفراد النصابين السابق واللاحق[1]. وتفصيل هذه الصور وما تحتها من صور وأحكام في محلّه. (انظر: زكاة)

٧ ـ تداخل العدّتين :

تقدّم أنّ مقتضى القاعدة لدى المشهور عدم تداخل المسبّبات التي منها العِدد، من هنا المشهور إذا اجتمعت عدد لا تتداخل بل يجب التعدّد[2].

ولكن صريح بعض محقّقي المعاصرين أنّ مقتضى القاعدة في العدد التداخل لا لعدوله عمّا ذكره في الأُصول وعمل به في مختلف أبواب الفقه، بل لخصوصية في المقام، وهو عدم قابلية المحلّ للتعدّد؛ إذ المفروض أنّ النصوص قد دلّت على لزوم الاعتداد من أسباب مختلفة كالطلاق والوفاة والوطء بشبهة والفسخ، كما دلّت على أنّ مبدأ العدّة من حين تحقّق السبب، وعلى هذا فلو اجتمع سببان للعدّة ـ مثلاً ـ في زمان واحد كان القول بالتداخل ممّا لابدّ منه؛ نظراً لعدم قابلية الزمان الواحد لاجتماعهما فيه، فإنّ الزمان الواحد لا يقبل إلّا عدّة واحدة، فجعل مبدأ إحدى العدّتين وزمانها متأخّراً عن الأُخرى بحاجة إلى دليل، وما ذكر في الأُصول

(١) انظر: الزكاة (الهاشمي) ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.
(٢) انظر: العروة الوثقى ٥: ٥٢٨، م١٢.

من كون التداخل على خلاف الأصل فإنّما هو في الموارد القابلة للتعدّد فلا يشمل مثل المقام[1].

وأمّا الأخبار الواردة في بعض العدد فهي مختلفة فيدلّ بعضها على التداخل، وبعضها على عدم التداخل، فبالنسبة للمعتدّة التي تزوّجت في عدّتها فوطأها جاهلاً بفساد العقد يجتمع عليها عدّتان: عدّة الطلاق أو الوفاة وعدّة وطء الشبهة.

ومقتضى بعض الأخبار عدم تداخل العدّتين، كرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: المرأة الحبلى يتوفّى عنها زوجها فتضع وتتزوّج قبل أن تعتدّ أربعة أشهر وعشراً، فقال: «إن كان الذي تزوّجها دخل بها فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً واعتدّت بما بقي عليها من عدّة الأوّل واستقبلت عدّة أُخرى من الآخر...»[2].

ومثله رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام[3].

ورواية علي بن بشير النبّال، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة في عدّتها ولم يعلم وكانت هي قد علمت أنّه قد بقي من عدّتها... فقال: «... وتعتدّ ما بقي من عدّتها الأُولى وتعتدّ بعد ذلك عدّة كاملة»[4].

وقد حكم بمقتضاها أكثر الفقهاء[5]، بل المشهور[6]؛ إمّا تقديماً لها لأشهريتها[7]، أو للأصل، أي أصالة عدم التداخل مع الشكّ في تقديم أي المتعارضين[8].

وفي قبال هذه الأخبار أخبار دالّة على تداخل العدّتين، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، في امرأة تزوّجت قبل أن تنقضي عدّتها، قال: «يفرّق بينهما وتعتدّ عدّة واحدة منهما جميعاً»[9].

---

(١) انظر: مباني العروة (النكاح) ١: ٢٤٥.
(٢) الوسائل ٢٠: ٤٥٠، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح٢.
(٣) الوسائل ٢٠: ٤٥٢، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح٦.
(٤) الوسائل ٢٠: ٤٥٦، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح١٨.
(٥) المسالك ٩: ٣٤٣.
(٦) كفاية الأحكام ٢: ٣٧٥. العروة الوثقى ٥: ٥٢٨ ـ ٥٢٩، م١٢، مع التعليقة رقم ٤، ٥.
(٧) الشرائع ٣: ٤٥.
(٨) انظر: جواهر الكلام ٣٢: ٢٦٥.
(٩) الوسائل ٢٠: ٤٥٣، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح١١.

وروايته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً، في امرأة فقدت زوجها أو نعي إليها فتزوّجت ثمّ قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها، قال: «تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّةً واحدة، وليس للآخر أن يتزوّجها أبداً»[1].

وروايـة أبـي العبّاس عن أبي عبد الله عليه السلام، في المرأة تزوّج في عدّتها، قال: «يفرّق بينهما وتعتدّ عدّة واحدة منهما جميعاً»[2]، ونحوها مرسلة جميل عن أحدهما عليهما السلام[3].

قال الشهيد الثاني: «وهي أوضح أسناداً من السابقة، لكن عمل أكثر الأصحاب على عدم التداخل، فمن ثَمّ جعلها المصنّف رحمه الله أشهر الروايتين، والشيخ رحمه الله جمع بين الروايات بحمل هذه على عدم دخول الثاني؛ إذ ليس فيها تصريح بأنّه دخل، بخلاف الأُولى... وفيه نظر...»[4].

وقد يستدلّ أيضاً للتداخل بأصالة البراءة[5].

وكيف كان، فالفقهاء في المسألة على قولين ـ التداخل وعدم التداخل ـ فالمشهور منهم قدّم أخبار عدم التداخل، وبعضهم قدّم أخبار التداخل، بلا فرق في ذلك بين عدّة الطلاق وعدّة الوفاة وغيرهما، ولكن ذهب السيّد الخوئي إلى التفصيل بين عدّة الوفاة فالتزم بعدم تداخل عدّة الوفاة وعدّة وطء الشبهة، وغير الوفاة فالتزم بالتداخل؛ مستفيداً ذلك من الروايات بمقتضى القواعد والصناعة.

وتفصيل ذلك في مصطلح (عدّة).

٨ ـ تداخل الكفّارات:

مقتضى ما مرّ من القاعدة عند المشهور تعدّد الكفّارات بتعدّد أسبابها، سواء وقع التكفير عن كلّ سبب قبل تحقّق السبب الآخر ـ وهو واضح ـ أو لم يقع؛ لما مرّ من أصالة عدم التداخل.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٤٤٦، ب١٦ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح٢.
(٢) الوسائل ٢٠: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح١٢.
(٣) الوسائل ٢٠: ٤٥٤، ب١٧ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح١٤.
(٤) المسالك ٩: ٣٤٣.
(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٢: ٢٦٥.

نعم، ذهب الفاضل النراقي إلى أنّ الأصل هو تداخل الأسباب إذا لم يقع بينها تكفير، وعليه لا تجب إلّا كفّارة واحدة عن الجميع[1].

ثمّ إنّه بناء على مبنى المشهور قد يقع الشكّ في مدلول الدليل الدالّ على التكفير في أنّه هل يدلّ على سببيّة الفعل للكفّارة مطلقاً وعلى كلّ حال ـ حتى تشمله قاعدة عدم تداخل المسبّب بعد فرض دلالة الدليل على تعدّد السبب ـ أو أنّه لا يدلّ إلّا على سببيّته في الجملة، فلا يثبت التكرّر فيما لم يقع بينها تكفير أو مطلقاً؟

وحينئذٍ يرجع الشكّ إلى أصل السببيّة، لا إلى تداخل المسبّب بعد ثبوت السببيّة، كما في سببيّة المكرّر من الأكل في نهار شهر رمضان، والمكرّر من لبس المخيط للمحرم، والمكرّر من وطء الحائض قبل تحقّق التكفير بينها[2].

مضافاً إلى أنّ بعض العناوين الموضوعة للكفّارة من العناوين التي لا يتصوّر فيها التكرار ـ كالإفطار ـ فإنّ المحرّم على الصائم إنّما هو الإفطار عمداً وهو موجب للكفّارة، والأكل المكرّر ليس مصداقاً لعنوان الإفطار ـ كما لا يخفى ـ كي يقال: إنّ الكفّارة تتعدّد بتعدّده وتتداخل أم لا[3].

(انظر: كفّارة)

٩ ـ تداخل الحدود:

صريح جماعة من الفقهاء بالنسبة لحدّ القذف أنّه إذا قذف جماعة بلفظ واحد ـ كما إذا قال لهم: يا زناة، أو يا لاطة ونحوهما ـ فذلك قذف بالنسبة إلى كلّ واحد، إلّا أنّهم إذا طالبوا بالحدّ مجتمعين فإنّما يُحدّ حدّاً واحداً، بخلاف ما إذا طالبوا به منفردين[4].

وهذا منسوب إلى المشهور، بل ادّعي عدم الخلاف فيه أيضاً[5]. ودليله الروايات.

وتفصيله في محلّه.

(انظر: حدّ)

---

(١) انظر: مستند الشيعة ١٣: ٢٧٨.
(٢) انظر: جواهر الكلام ٣: ٢٣٦.
(٣) انظر: مستند العروة (الصوم) ١: ٣١٤.
(٤) انظر: الكافي في الفقه: ٤١٤. القواعد ٣: ٥٤٦. المسالك ١٠: ٢٤٩ ـ ٢٥٠. جواهر الكلام ٣٤: ٧٤.
(٥) انظر: مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٨.

تدارك

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغةً :

التدارك: مصدر تدارك، وثلاثيّه درك، ومصدره الدرك بمعنى اللحاق والبلوغ. ومنه الاستدراك، واستدركت ما فات وتداركتُه بمعنى.

وللتدارك في اللغة استعمالان: الأوّل: أن يستدرك الشيء بالشيء. الثاني: أن يتلافى ما فرّط في الرأي أو الأمر من الخطأ أو النقص[1].

□ اصطلاحاً :

وللتدارك في الاصطلاح معنيان أيضاً:

الأوّل: للأُصوليين والنحويين وهو: رفع ما يتوهّم ثبوته، أو إثبات ما يتوهّم نفيه. ويعبّرون هناك بالاستدراك، وقد تقدّم بحثه في مصطلح (استدراك).

والثاني: ما يرد في كلام الفقهاء، وهو اصلاح ما حصل في القول أو العمل من خلل أو قصور أو فوات.

والفقهاء يطلقون التدارك عادة على ما كان استدراكاً في العبادة.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **القضاء**: المراد به هنا فعل العبادة بعد خروج وقتها المقدّر لها شرعاً[2]. والفرق بينه وبين التدارك أنّ التدارك أعم من القضاء.

٢ ـ **الإعادة**: وهي فعل العبادة ثانياً في الوقت لخلل واقع في الفعل الأوّل. والتدارك أعم من الإعادة.

٣ ـ **الإصلاح**: وهو نقيض الإفساد، وهو الإتيان بالخير والصواب، يقال: أصلح الشيء بعد فساده: أقامه[3]. والفرق بينه وبين التدارك أنّه أعمّ من التدارك.

---

(١) انظر: الصحاح ٤: ١٥٨٢. لسان العرب ٤: ٣٣٤. المعجم الوسيط ١: ٢٨١.

(٢) انظر: مجمع البحرين ٣: ١٤٩٠. المعجم الوسيط ٢: ٧٤٢.

(٣) انظر: الصحاح ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤. لسان العرب ٧: ٣٨٤. المصباح المنير: ٣٤٥.

ثالثاً ـ موجبات تدارك العمل :

يوجب تدارك العمل فواته رأساً أو فساده أو نقصه لفقدان شرط أو نقصان جزء ـ كما لو أتى بالعمل مع فقدان الشرط اللازم أو الجزء الواجب، فيجب عليه أن يتدارك هذا الشرط أو الجزء إذا لم يتجاوز المحلّ، فإن تجاوزه تدارك العمل ـ وأُخرى يوجبه عروض المانع أو القاطع.

رابعاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

يختلف الحكم التكليفي للتدارك حسب اختلاف موارده وما يضاف إليه، فقد يجب وقد يستحبّ، وفيما يلي نشير إلى أهمّ هذه الموارد:

١ ـ تدارك الأعمال السابقة إذا تبدّل رأي المقلَّد أو عدل إلى الأعلم منه :

اختلف الفقهاء ـ في موارد تبدّل رأي المجتهد، أو عدول المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر يخالف الأوّل في الفتوى ـ في إجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية على تقدير خطئها وعدمه على أقوال، فذهب بعض إلى القول بالإجزاء مطلقاً[١]، وذهب بعض آخر إلى عدم الإجزاء مطلقاً[٢]، واختار آخرون القول بالتفصيل حيث قالوا بالإجزاء وعدم التدارك في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص ـ أي العقود والإيقاعات ـ وبعدمه في غيرهما من الأحكام الوضعية والتكليفية[٣]. وصرّح بعض بأنّه لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول إليه فوجوب العدول إليه يقتضي تدارك الأعمال السابقة؛ لإطلاق دليل حجّية فتوى الأعلم[٤].

(انظر: اجتهاد، إجزاء)

٢ ـ تدارك المجتهد الأعمال السابقة إذا عدل عن فتواه :

ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب تدارك المجتهد نفسه أعماله السابقة إذا عدل إلى خلاف ما أفتى به أوّلاً؛ لعدم الفرق في الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقة بين الوقائع السابقة واللاحقة،

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٧٠٩ ـ ٧١١. كشف الغطاء ١: ٢٢٣. الحاشية على الكفاية (البروجردي) ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٢) القضاء (الآشتياني): ٥٤. نهاية الأفكار ٢: ٢٣٨. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٥١.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٢ ـ ٤٣، م ٥٣.

(٤) مستمسك العروة ١: ٨٢.

فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالإعادة أو القضاء، ودليل الفتوى الأُولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطأ فيه لا يصلح لإثبات صحّة الأعمال السابقة[1].

(انظر: اجتهاد، إجزاء)

٣ ـ تدارك أركان الوضوء:

صرّح الفقهاء بأنّ المكلّف لو تيقّن ترك غسل عضو أو مسحه أتى به وكذا يأتي بما بعده، ونحو العضو بعضه في الحكمين معاً[2].

وكذا يجب التدارك إن شكّ في فعل شيء من أفعال الوضوء، وهو على حاله[3].

وقيّد بعضهم اعتبار الشكّ في المقام بما لم يكن كثيراً، وإلّا لا يجب التدارك[4]، بل قال المحقّق النجفي: «لا أجد فيه خلافاً»[5].

(انظر: وضوء)

٤ ـ تدارك الحائض العبادات التي تركتها بعد انكشاف الخلاف:

الحائض لو أخذت بعادةٍ أو تمييزٍ أو رجوعٍ إلى الأقارب أو إلى التخيير بين الأعداد المذكورة فظهر كونه خلاف الواقع يجب عليها تدارك ما فاتها من أعمال بالقضاء أو الإعادة[6]؛ لعدم إتيانها بالوظيفة الواقعية حينئذٍ، ولا تبتني هذه المسألة على مسألة إجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقعية وعدمه؛ لأنّ مسألة الإجزاء إنّما هي فيما إذا أتى المكلّف بالعمل على طبق الأمر الظاهري وكان المأمور به الواقعي على خلافه، فيقع الكلام حينئذ في أنّ العمل على طبق الحكم الظاهري يجزي عن الواقع أو لا يجزي، والأمر في المقام ليس كذلك؛ لأنّ المرأة إذا أخذت بالتحيّض من أوّل الشهر مثلاً وتركت الصلاة وغيرها من العبادات ثمّ انكشف أنّ عادتها تبدأ من اليوم الخامس مثلاً وقد نسيتها فلم يصدر منها شيء، فإنّها لم تأتِ بعمل ليوافق الواقع

(١) مستمسك العروة ١: ٨٣.
(٢) جواهر الكلام ٢: ٣٥٤. الرياض ١: ٢٧٨. وانظر: الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٤٦٥.
(٣) جواهر الكلام ٢: ٣٥٤. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.
(٤) السرائر ١: ١٠٤. الذكرى ٢: ٢٠٤.
(٥) جواهر الكلام ٢: ٣٥٨.
(٦) العروة الوثقى ١: ٥٧٠، م١٦.

أو يخالفه حتى يقال: إنّ عملها على طبق الحكم الظاهري يجزي عن الواقع أو لا يجزي[1].

(انظر: حيض)

٥ ـ تدارك المأموم ما فاته من التكبيرات في صلاة الميّت:

ذهب الفقهاء إلى أنّ المأموم لو فاته بعض التكبيرات في صلاة الميّت يأتي بالباقي منها مع الإمام أو بعده ولو كان في الدعاء بين تكبيرتين ثمّ يتدارك ما بقي عليه بعد الفراغ[2]، فإن رفعت الجنازة أو دفنت قبل إتمام المسبوق أتمّ ولو على القبر؛ للأصل، وعموم الأمر بالإتمام، والنهي عن إبطال العمل، وتجويز الصلاة على القبر[3].

(انظر: صلاة الميّت)

٦ ـ تدارك الأذان والإقامة:

يقع الكلام تارة في رعاية الترتيب بين نفس الأذان والإقامة، وأُخرى بين فصولهما، وثالثة في ترك الأذان أو الإقامة أو كليهما، فهنا ثلاث جهات:

أمّا الجهة الأُولى فلا إشكال ولا خلاف في لزوم الترتيب بينهما[4]، فلو قدّم الإقامة عمداً أو جهلاً أو سهواً أعادها بعد الأذان رعاية للترتيب المعتبر بينهما، وهذا لا إشكال فيه فيما إذا كان التذكّر أثناء الإقامة.

وأمّا إذا كان بعد الفراغ عنها فهل له تدارك الأذان على النهج المزبور أو أنّه لا سبيل إليه لتجاوز المحلّ وسقوط الأمر؟ ذهب بعضهم إلى الثاني[5]، وبعض آخر إلى الأوّل[6].

وأمّا الجهة الثانية فهي أن يأتي المؤذّن والمقيم بفصول الأذان والإقامة على الوجه الذي ورد بهما الأمر في النصوص، بمعنى عدم تقدّم الفصل المتأخّر منهما على

---

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٤٠٢ ـ ٤٠٣. وانظر: مستمسك العروة ٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٠٥.

(٢) الخلاف ١: ٧٢٥، م ٥٤٧. المعتبر ٢: ٣٥٧. التذكرة ٢: ٨٤. الذكرى ١: ٤٦١. الحدائق ١٠: ٤٦٢.

(٣) كشف اللثام ٢: ٣٧٠.

(٤) كشف اللثام ٣: ٣٧٧. جواهر الكلام ٩: ٩١. مستمسك العروة ٥: ٥٨٦. مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٦٦.

(٥) مصباح الفقيه ١١: ٣١٧ ـ ٣١٩.

(٦) جواهر الكلام ٩: ٩١. مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

الفصل المتقدّم؛ لكونه شرطاً في صحّة الأذان والإقامة[1]، فلو خالف الترتيب فيما بين فصول الأذان والإقامة رجع إلى موضع المخالفة، وأتى بها على الترتيب إلى الآخر، وهذا ممّا لا إشكال فيه[2].

إنّما يقع الكلام في أمرين:

أحدهما: أنّه لو تذكّر نسيان بعض الفصول بعد فوات الموالاة فهل يلزمه الاستيناف أو أنّه يرجع إلى الفصل الذي نسيه فيأتي به وبما بعده؟ ذهب جماعة إلى الأوّل؛ نظراً إلى البطلان بفوات الموالاة العرفية فلا مناص من الإعادة[3]. وذهب جماعة آخرون إلى الثاني[4].

ثانيهما: أنّه لو تذكّر أثناء الإقامة أو بعد الفراغ منها نسيان حرف من فصول الأذان فهل يلزمه الرجوع والتدارك أم لا؟

اختلف الفقهاء فيه بسبب اختلاف الروايات، فذهب بعض إلى عدم أهمّية الأذان فتجزي الإقامة وحدها[5]، وذهب بعض آخر إلى استحباب التدارك[6]، وذهب ثالث إلى التفصيل بين التذكّر في أثناء الإقامة فيسقط المنسي عن الجزئية بالتجاوز عن المحلّ، وبين التذكّر بعد الفراغ عنها فيجب التدارك؛ للروايات، حيث إنّ بعضها عدم التدارك. وموردها ما إذا كان التذكّر أثناء الإقامة، وبعضها على التدارك وموردها ما لو كان التذكّر بعد الفراغ عنها، ولا مانع من الالتزام بالسقوط في الأوّل دون الثاني؛ ولعلّ الوجه فيه أنّه يلزم من التدارك في المورد الأوّل إمّا الفصل بين فصول الإقامة بالجزء المنسي من الأذان لو اقتصر عليها أو إلغاء الفصول السابقة لو استأنفها، وأمّا في المورد الثاني فلا يلزم شيء من هذين المحذورين ولا غيرهما[7].

أمّا الجهة الثالثة فهي ترك الأذان أو

---

(١) الكافي في الفقه: ١٢١. النهاية: ٦٧. المهذب ١: ٨٩. نهاية الإحكام ١: ٤١٣. الذكرى ٣: ٢١٦. جامع المقاصد ٢: ١٨٣. المسالك ١: ١٨٨. مستند الشيعة ٤: ٤٨٧. جواهر الكلام ٩: ٨٩ ـ ٩٠. مستمسك العروة ٥: ٥٨٨.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٦٨.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٤٢٥. مستمسك العروة ٥: ٥٨٨. مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٦٨.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٩٠ ـ ٩١.

(٥) مصباح الفقيه ١١: ٣١٦.

(٦) الذخيرة: ٢٥٨.

(٧) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

الإقامة أو كليهما، ولها صور مختلفة اختلفت فيها آراء الفقهاء وتفصيلها في مصطلح (أذان وإقامة).

٧ ـ تدارك الخلل الواقع في الصلاة:

إذا أخلّ بواجب سهواً فهناك عدّة حالات:

فتارة يمكنه تداركه كما لو ترك واجباً ولم يدخل في ركن، كما لو سها عن القراءة ـ مثلاً ـ أو بعض واجباتها قبل الركوع فإنّه يتداركها ما لم يركع، فلو ركع مضى في صلاته؛ لاستلزام تداركها زيادة ركن.

وتارة لا يمكنه تداركه وذلك في كلّ مورد يستلزم من التدارك زيادة ركن كما في المثال المتقدّم إذا تذكّر بعد الركوع، وكما لو سها عن الذكر الواجب في الركوع حتى رفع رأسه، فإنّ العود إلى ذلك وتداركه مستلزم لزيادة الركن، ونحوه من سها عن الذكر في السجود أو السجود على الأعضاء السبعة أو الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه[١]. ثمّ إنّ ما يتدارك أثناء الصلاة موارد كثيرة:

منها: من نسي قراءة الحمد حتى قرأ السورة أو بعضها رجع إلى الحمد ثمّ قرأ سورة بعدها، كما صرّح به عدّة من الفقهاء[٢].

ومنها: من نسي الركوع وذكر قبل أن يسجد قام فركع ثمّ سجد[٣].

ومنها: من نسي السجدتين أو إحداهما فإنّه يتلافاهما ما لم يركع ثمّ يقوم ويأتي بما يلزمه من قراءة أو تسبيح.

وهذا الحكم في السجدة الواحدة موضع وفاق بين العلماء، كما في المدارك[٤]، وبالإجماع صرّح جماعة[٥].

---

(١) انظر: المختصر النافع: ٦٨. الإرشاد ١: ٢٦٩. الدروس ١: ٢٠٠. المدارك ٤: ٢٣١ ـ ٢٣٣. الذخيرة: ٣٦٨. الرياض ٤: ٢١٢ ـ ٢١٤. جواهر الكلام ١٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر: المبسوط ١: ١٧٩. الغنية: ١١٣. السرائر ١: ٢٥٠. المختصر النافع: ٦٨. المنتهى ٧: ٤٦. الرياض ٤: ٢١٤.

(٣) المعتبر ٢: ٣٨٤. المدارك ٤: ٢٣٤. المفاتيح ١: ١٣٨. مصابيح الظلام ٧: ٤٨١. جواهر الكلام ١٢: ٢٨٠.

(٤) المدارك ٤: ٢٣٥.

(٥) التذكرة ٣: ٣٣٣. مصابيح الظلام ٧: ٤٨١. الرياض ٤: ٢١٥.

وإنّما الخلاف في السهو عن السجدتين فالمشهور ـ سيّما بين المتأخّرين ـ أنّه كالأوّل في وجوب الرجوع ما لم يركع [1]، ومنهم من صرّح بوجوب سجدتي السهو للقيام الذي زاده [2]، وذهب بعض آخر إلى الفساد [3].

ومنها: من نسي التشهّد وذكر قبل أن يركع رجع فتلافاه، ثمّ قام فأتى بما يلزم من قراءة أو تسبيح، ثمّ ركع [4].

ومنها: من نسي السجدة الأخيرة أو السجدتين الأخيرتين أو التشهّد الأخير، فإنّه لا شكّ في وجوب تدارك السجدة، بل السجدتين، إذا ذكر في أثناء التشهّد أو بعده قبل التسليم، بناءً على وجوبه وأنّه من الصلاة [5].

وأمّا بناءً على استحباب التسليم فقد ذكر بعضهم أنّه كالقول بالوجوب، فمتى ذكر بعد التشهّد قبل التسليم السجدةَ أو السجدتين تداركها [6].

وأمّا التشهّد فكذلك لا كلام في تداركه إذا ذكره قبل إتمام التسليم، أمّا لو ذكره بعد ذلك فلا إشكال في عدم الفساد حيث يذكر ويفعل قبل حصول ما ينافي الصلاة من الحدث أو غيره، وأمّا إذا ذكر بعد ذلك فالمعروف أنّ الصلاة صحيحة وعليه أن يأتي بالتشهّد قضاءً [7]، خلافاً لابن إدريس فإنّه أوجب إعادة الصلاة [8].

ومنها: من نسي الصلاة على النبي وآله ـ صلوات الله عليهم ـ حتى سلّم ولم يذكرها إلّا بعد الركوع فعليه قضاؤها بعد التسليم، كما صرّح به جماعة [9]، بل هو المشهور [10]، خلافاً لابن إدريس [11] ومن

---

(١) المختصر النافع: ٦٧. المنتهى ٧: ٥٠. البيان: ٢٥٠. الذخيرة: ٣٧١. الحدائق ٩: ١٣٦. جواهر الكلام ١٢: ٢٨٢.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٤٩٠.

(٣) المقنعة: ١٣٨. الكافي في الفقه: ١١٩. السرائر ١: ٢٤٥.

(٤) الخلاف ١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، م ١٩٧. الغنية: ١١٣. المدارك ٤: ٢٣٦. الرياض ٤: ٢١٥.

(٥) الحدائق ٩: ١٣٩. مستند الشيعة ٧: ١٠٨. جواهر الكلام ١٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٦) المدارك ٤: ٢٣٧.

(٧) جواهر الكلام ١٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٨) السرائر ١: ٢٥٩.

(٩) النهاية: ٨٩. التذكرة ٣: ٣٤٢. البيان: ٢٥١. الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) ١: ١١٦.

(١٠) الروض ٢: ٩٢٣. الرياض ٤: ٢١٨.

(١١) السرائر ١: ٢٥٧.

تبعه[1] فلم يوجبوا القضاء.

وقال المحقّق النجفي: «إنّ الظاهر عدم وجوب سجود السهو له من حيث وجوبه للتشهّد... كما هو ظاهر المصنّف وعن غيره»[2].

ولو نسي الصلاة على الآل ـ صلوات الله عليهم ـ فقط، فهل يجب على تقدير القضاء إعادة ما يتمّ به ممّا قبله وإن لم يكن نسيه، أو لا يجب؟ ذهب بعض إلى الأوّل[3]، وبعض آخر إلى الثاني[4].

ثمّ إنّ هناك ما يتدارك بعد الصلاة بعد سجدتي السهو، وتفصيل ذلك في محالّه.

(انظر: سجود السهو، صلاة)

٨ ـ تدارك ما شكّ في إتيانه ثمّ ذكر فعله:

لو تدارك ما شكّ فيه في محلّه ثمّ ذكر فعله، فإن كان ركناً أعاد الصلاة؛ للزيادة المبطلة بالنصّ[5].

وإن كان واجباً غير ركن صحّت الصلاة مطلقاً على الأشهر[6]. نعم، عن بعض الفقهاء القول بالإعادة بزيادة السجدة الواحدة[7].

(انظر: شكّ، صلاة)

٩ ـ تدارك الغسل والصلاة في الإحرام:

يتدارك ما ترك من غسل أو صلاة ويعاد الإحرام استحباباً بلا خلاف فيه بين الفقهاء[8]، إلّا ابن إدريس[9] حيث استظهر من عبارته إنكار استحباب الإعادة رأساً.

ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه للقول بالوجوب المحكي في المسالك[10] بعد ما كان الغسل من أصله مستحبّاً[11]؛ ولذا قال المحقّق النجفي: «لا [أجد للوجوب] وجهاً؛ ضرورة عدم تعقّل وجوب الإعادة

---

(١) الروضة ١: ٣٢٥. المدارك ٤: ٢٣٩. الحدائق ٩: ١٤٥.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٢٩٢.

(٣) الذخيرة: ٣٧٢.

(٤) جواهر الكلام ١٢: ٢٩٢.

(٥) الحدائق ٩: ١٨٨. مستند الشيعة ٧: ١٧٩.

(٦) مستند الشيعة ٧: ١٧٩.

(٧) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٦. نقله عن العماني في المختلف ٢: ٣٧٥. الكافي في الفقه: ١١٩.

(٨) المبسوط ١: ٤٢٨. الشرائع ١: ٢٤٤. التذكرة ٧: ٢٢٥. الدروس ١: ٣٤٣. المسالك ٢: ٢٢٩. الذخيرة: ٥٨٦. كشف اللثام ٥: ٢٥٠. جواهر الكلام ١٨: ١٨٥. العروة الوثقى ٤: ٦٥٣. مستمسك العروة ١١: ٣٤١.

(٩) السرائر ١: ٥٣٢.

(١٠) المسالك ٢: ٢٣٠.

(١١) الرياض ٦: ٢٢٨.

مع كون المتروك مندوباً»[1].

وصرّح جمع من الفقهاء بعدم الفرق في استحباب الإعادة بين تركه الغسل أو الصلاة ناسياً أو عامداً، وكذا بين تركه جاهلاً أو عالماً[2]، كما أنّ ذلك ظاهر آخرين حيث أطلقوا استحباب الإعادة من دون تعرّض لسبب تركه[3].

ثمّ إنّه بناءً على الإحرام الثاني هل المعتبر الإحرام الأوّل أو الثاني؟ أقوال تفصيلها في مصطلح (إحرام).

(انظر: إحرام)

١٠ ـ تدارك من أخّر إحرامه عن الميقات:

يجب على من يقصد أداء الحجّ أو العمرة ويمرّ بأحد المواقيت الخمسة التي وقّتها رسول الله صلى الله عليه وآله الإحرام منه، ولا يجوز له تجاوزه بلا إحرام إلّا من علّة. وهذا الحكم إجمالاً موضع وفاق وتسالم بين الفقهاء كافّة[4].

وقد وقع البحث بينهم في حكم التارك للإحرام من الميقات ومحاذيه وحالاته من حيث كونه عن عمد أو نسيان أو عذر، ومن حيث إمكان الرجوع وعدم إمكانه، فلو أخّر إحرامه عن الميقات في الحجّ أو العمرة عمداً فقد حكموا بحرمته تكليفاً[5]، أمّا حكم إحرامه وضعاً فقد صرّح جملة من الفقهاء بعدم صحّة إحرامه إذا أخّره حتى يعود إلى ذلك الميقات فيحرم منه[6].

واستثني من ذلك موردان وقع فيهما البحث والاختلاف:

الأوّل: إذا أحرم من ميقات آخر فإنّه يصحّ عند جملة منهم[7]، وخصّه بعضهم بخصوص الإحرام من الجحفة لمن تجاوز مسجد الشجرة بلا إحرام[8]، وذهب بعض آخر إلى عدم الصحّة إلّا بالعود إلى نفس

(١) جواهر الكلام ١٨: ١٨٥.
(٢) كشف اللثام ٥: ٢٥١. جواهر الكلام ١٨: ١٨٥. العروة الوثقى ٤: ٦٥٣.
(٣) النهاية: ٢١٣. المختصر النافع: ١٠٦. التذكرة ٧: ٢٢٥. كشف الغطاء ٤: ٥١٨.
(٤) انظر: جواهر الكلام ١٨: ١٢٥.
(٥) التذكرة ٧: ١٩٧. كشف اللثام ٥: ٢٢٨. جواهر الكلام ١٨: ١٢٥. العروة الوثقى ٤: ٦٤٦، م ٢.
(٦) التذكرة ٧: ١٩٨ ـ ١٩٩. كشف اللثام ٥: ٢٣٥. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢. العروة الوثقى ٤: ٦٤٧ ـ ٦٤٨، م ٣.
(٧) الدروس ١: ٣٤١. المسالك ٢: ٢٢٢. العروة الوثقى ٤: ٦٤٧، م ٢.
(٨) مناسك الحج (السيستاني): ٨٥، م ١٦٧.

الميقات والإحرام منه مع الإمكان[1].

الثاني: إذا لم يتمكّن من الرجوع إلى نفس الميقات فقد صرّح جملة من الفقهاء بصحّة إحرامه من أدنى الحلّ أو من مكانه[2]، وذهب آخرون إلى البطلان[3]، بل نسب إلى المشهور[4].

أمّا تأخير الإحرام عن الميقات لعذر من مرض أو تقيّة ونحوهما فقد ذهب بعض الفقهاء إلى جوازه، فإذا زال المنع أحرم من الموضع الذي انتهى إليه[5].

وخالف في ذلك ابن إدريس حيث قال: إنّ مقصود الشيخ الطوسي تأخير كيفية الإحرام الظاهرة من نزع الثياب وكشف الرأس والارتداء والتوشيح والائتزار، فأمّا النيّة والتلبية مع القدرة عليهما فلا يجوز له؛ إذ لا مانع له يمنع ذلك ولا ضرورة ولا تقيّة، وإن أراد غير ذلك فهذا يكون قد ترك الإحرام متعمّداً من موضعه فيؤدّي إلى إبطال حجّه بلا خلاف[6].

كما أنّ جملة من الفقهاء حكموا بوجوب العود والرجوع إلى الميقات والإحرام منه إذا زال المرض والمانع بعد الميقات وتمكّن من الرجوع[7].

أمّا التأخير نسياناً أو جهلاً فلو نسي الحاجّ أو المعتمر الإحرام من الميقات أو جهل ذلك وجب عليه العود إليه أو إلى ميقات آخر إن أمكن، وإن لم يمكن فمن الموضع الذي انتهى إليه على قول، أو من خارج الحرم على قول آخر، هذا إذا لم يدخل مكّة، وإلّا خرج إلى الحلّ وأحرم منه إلّا إذا ضاق الوقت وخاف فوت الحجّ فيحرم من مكانه داخل الحرم[8].

(انظر: إحرام)

---

(١) معتمد العروة (الحجّ) ٢: ٤١٩، ٤٢٠. وانظر: العروة الوثقى ٤: ٦٤٧، م٢، مع التعليقة رقم ٢.

(٢) المبسوط ١: ٤٢٤. المهذب ١: ٢١٤. وانظر: مجمع الفائدة ٦: ١٧٤. المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣١٤.

(٣) العروة الوثقى ٤: ٦٤٧ ـ ٦٤٨، م٣.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦٤٨، م٣.

(٥) النهاية: ٢٠٩.

(٦) السرائر ١: ٥٢٧.

(٧) الشرائع ١: ٢٤٢. العروة الوثقى ٤: ٦٤٩، م٥. مستمسك العروة ١١: ٣١٦.

(٨) المعتبر ٢: ٨٠٨. الدروس ١: ٣٤١. الرياض ٦: ٢٠٧. مستند الشيعة ١١: ١٩٧. العروة الوثقى ٤: ٦٥٠، م٥، ٦.

١١ ـ تدارك نقصان الطواف لو أخلّ به الطائف :

يجب على من نقص من طوافه ـ ولو عمداً ـ في فريضة شوطاً أو أقلّ أو أزيد تداركه إن كان في المطاف ولم يفعل المنافي الذي منه طول الفصل. وإن انصرف وذكر أنّه نقص شيئاً من الطواف ولو في حال السعي قطع السعي ورجع، فإن كان طاف أكثر من النصف تمّم الطواف ورجع فتمّم السعي، وإن كان أقلّ من النصف أعاد الطواف، ثمّ استأنف السعي[١].

(انظر: طواف)

١٢ ـ تدارك صلاة الطواف لو أخلّ بها الطائف :

من نسي صلاة الطواف أو صلّاها في غير المقام ثمّ ذكرها، وجب عليه الرجوع إلى المقام والصلاة فيه، بلا خلاف فيه[٢] إلّا عن الشيخ الصدوق من الميل إلى صلاتها حيث يذكر[٣]، بل ادّعي الإجماع عليه[٤]، هذا بالنسبة إلى نسيان أصل الصلاة. أمّا بالنسبة إلى الصلاة خلف المقام فقد نسب إلى المشهور أنّه يجب أن يصلّي خلف المقام ولا يجوز في غيره[٥]، خلافاً لما عن الشيخ الطوسي من جواز فعلهما في غيره، بل عنه نفي الخلاف عن إجزاء الصلاة في غيره وعدم وجوب الإعادة[٦]، وعن الصدوقين جواز الصلاة في خصوص طواف النساء في سائر مواضع المسجد[٧].

(انظر: حج، صلاة)

١٣ ـ تدارك نقصان السعي :

يجب على من تيقّن النقيصة في سعيه تداركها، سواء كانت شوطاً أو أقلّ أو أكثر، وسواء ذكرها قبل فوات الموالاة أو بعدها؛ لعدم وجوبها فيه[٨]، بل مقتضى إطلاق عبارة جماعة من الفقهاء عدم الفرق بين تجاوز النصف وعدمه[٩]، خلافاً لجماعة آخرين من اعتبار مجاوزة النصف

---

(١) انظر: المبسوط ١: ٤٨١. جواهر الكلام ١٩: ٣٢٦ ـ ٣٣٩. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٣٤٢ ـ ٣٤٥.
(٢) جواهر الكلام ١٩: ٣٠٣.
(٣) المقنع: ٢٥٨.
(٤) كشف اللثام ٥: ٤٤٥.
(٥) جواهر الكلام ١٩: ٣١٤.
(٦) الخلاف ٢: ٣٢٧ ـ ٣٢٨، م ١٣٩.
(٧) نقله عنهما في جواهر الكلام ١٩: ٣١٦.
(٨) التذكرة ٨: ١٣٨. جواهر الكلام ١٩: ٤٣٩.
(٩) النهاية: ٢٤٤. المهذب ١: ٢٤٢. الوسيلة: ١٧٦. السرائر ١: ٥٨٠. الشرائع ١: ٢٧٣. الجامع للشرائع: ٢٠٢. القواعد ١: ٤٣٠.

في البناء نحو الطواف[1]، بل ادّعي الإجماع عليه[2]. (انظر: سعي)

١٤ ـ تدارك الهرولة في السعي:

تستحبّ الهرولة ما بين المنارة وزقاق العطّارين، ماشياً كان أو راكباً[3]، فلو نسي الهرولة يستحبّ تداركها بأن يرجع القهقري ماشياً إلى الخلف من غير التفات بالوجه، والهرولة من موضعها، كما صرّح به جماعة[4]، بل نسب إلى الأصحاب[5]. (انظر: سعي)

١٥ ـ تدارك الوقوف بعرفات لمن تركه ناسياً:

يجب على من نسي الوقوف بعرفة أن يتداركه ليلاً ولو قبل الفجر من يوم النحر إذا علم أنّه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس[6] بلا خلاف[7] ولا إشكال[8].

ولو غلب على ظنّه الفوات اقتصر على إدراك المشعر قبل طلوع الشمس، وقد تمّ حجّه، وكذا يتمّ حجّه لو نسي الوقوف بعرفات مثلاً ولم يذكر إلّا بعد الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس[9]. (انظر: حجّ، عرفات، وقوف)

١٦ ـ تدارك المشعر قبل الزوال:

يبطل حجّ من لم يقف بالمشعر ليلاً ولا بعدِ طلوع الفجر عامداً. ولو ترك ذلك ناسياً أو لعذر لم يبطل حجّه إن كان وقف بعرفة الوقوف الاختياري، ولو تركهما جميعاً، اختياراً واضطراراً بطل حجّه عامداً وناسياً.

نعم، لو وقف بعرفات الوقوف الاختياري جاز له تدارك المشعر إلى قبل الزوال، بل وجب عليه ذلك، بل هو كذلك لو أدرك اضطراري عرفة أيضاً. نعم، لو لم يدرك شيئاً منهما لم يجزه التدارك قبل الزوال[10]. (انظر: حجّ، مشعر، وقوف)

---

(١) انظر: المقنعة: ٤٤١. الكافي في الفقه: ١٩٦. المراسم: ١٢٤.

(٢) الغنية: ١٧٩.

(٣) جواهر الكلام ١٩: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٤) النهاية: ٢٤٥. المدارك ٨: ٢٠٩ ـ ٢١٠. جواهر الكلام ١٩: ٤٢٧.

(٥) المسالك ٢: ٣٥٨.

(٦) القواعد ١: ٤٣٦. جامع المقاصد ٣: ٢٢٣ ـ ٢٢٤. الرياض ٦: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٧) كشف اللثام ٦: ٧٥.

(٨) جواهر الكلام ١٩: ٣٧.

(٩) جواهر الكلام ١٩: ٣٧ ـ ٣٨.

(١٠) انظر: المدارك ٧: ٤٣٢ ـ ٤٣٥. كشف اللثام ٦: ٩٥ ـ ٩٧. جواهر الكلام ١٩: ٨٥ ـ ٨٦.

١٧ ـ تدارك ما فات من رمي الجمرات :

ذهب الفقهاء إلى أنّه إذا نسي الحاجّ رمي جمرة العقبة يوم العيد أو تركه جهلاً منه بالحكم يجب عليه تداركه إلى اليوم الثالث عشر حسبما تذكّر أو علم، فإن علم أو تذكّر في الليل لزمه الرمي في نهاره إذا لم يكن ممّن قد رخّص له الرمي في الليل.

ولو تذكّر أو علم بعد اليوم الثالث عشر فالمعروف بين الأصحاب هو التدارك والقضاء في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه؛ لأنّ الرمي لا يقع إلّا في أيّام التشريق وأمّا غيرها من الأيّام فغير قابلة لوقوع الرمي فيها[١].

ولكن فصّل السيّد الخوئي بين التذكّر بعد اليوم الثالث عشر والتذكّر بعد الخروج من مكّة، حيث قال: «ولو علم أو تذكّر بعد اليوم الثالث عشر فالأحوط أن يرجع إلى منى ويرمي ويعيد الرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه، وإذا علم أو تذكّر بعد الخروج من مكّة لم يجب عليه الرجوع، بل يرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه على الأحوط»[٢].

وقال في موضع آخر: «من نسي الرمي فذكره في مكّة وجب عليه أن يرجع إلى منى ويرمي فيها»[٣].

١٨ ـ تدارك الذبح :

يجب أن يكون الذبح أو النحر يوم العيد[٤]، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى جواز تأخيره[٥]، فإذا تركهما يوم العيد لنسيان أو لغيره من الأعذار أو لجهل بالحكم لزمه التدارك إلى آخر أيّام التشريق، وإن استمرّ العذر جاز تأخيره إلى آخر ذي الحجة[٦]، من غير فرق بين الجاهل والعالم والعامد والناسي، ولا بين المختار والمضطرّ[٧].

(انظر: ذبح، هدي)

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٩٦ ـ ٢٠١، ٤١٨. وانظر: الرياض ٧: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٩٩.
(٣) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤١٨.
(٤) المدارك ٨: ٢٧. جواهر الكلام ١٩: ١٣٣.
(٥) مصباح المتهجّد: ٧٠٢. الدروس ١: ٤٣٩.
(٦) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٢١٣ ـ ٢١٤. وانظر: كشف اللثام ٦: ١٣٦. جواهر الكلام ١٩: ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٧) الغنية: ١٩١. جواهر الكلام ١٩: ١٣٤.

تداعي

أوّلاً ـ التعريف :

□ **لغةً :**

للتداعي في اللغة عدّة معانٍ:

منها: التحاجّ، يقال: تداعى القوم بالأحاجي، أي حاجّ بعضهم بعضاً[1].

ومنها: الإقبال والتألّب والاجتماع، فيقال تداعى عليه العدوّ من كلّ جانب، أي أقبل.

وتداعت القبائل على بني فلان، إذا تألّبوا ودعا بعضهم بعضاً إلى التناصر عليهم.

وفي الحديث: «تداعت عليكم الأُمم»[2]، أي اجتمعوا ودعا بعضهم بعضاً[3].

ومنها التساقط والانهيار، يقال: تداعت الحيطان، أي تساقطت أو كادت[4].

ومنها: الدعوة بالأسماء والألقاب، أي دعا القوم بعضهم بعضاً بالأسماء والألقاب[5].

□ **اصطلاحاً :**

واستعمله الفقهاء في ادّعاء كلّ من طرفي النزاع شيئاً على الآخر[6]، مع عدم مطابقة قول أيّ منهما لأصل معتبر؛ إمّا لعدم جريانه فيه، أو لمعارضته مع الأصل الجاري في الآخر[7].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الدعوى**: وهي أن يزعم الشخص شيئاً[8] لنفسه، يقال: دعوى فلان

---

(١) الصحاح ٦: ٢٣٣٧. لسان العرب ٤: ٣٦٣. المعجم الوسيط ١: ٢٨٦.

(٢) كنز العمّال ٣: ٢٣٥، ح ٦٣١٩.

(٣) لسان العرب ٤: ٣٦٣. وانظر: المعجم الوسيط ١: ٢٨٦. القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً: ١٣٠.

(٤) العين ٢: ٢٢١. مجمع البحرين ١: ٥٩٩. القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً: ١٣٠.

(٥) لسان العرب ٤: ٣٦٣. المصباح المنير: ١٩٦.

(٦) مباني العروة (المضاربة): ٣٨٤.

(٧) المكاسب والبيع ١: ١٧٥. منية الطالب ١: ١٥٢.

(٨) المنجد: ٤٦٨.

كذا[1]، وفي اصطلاح الفقهاء أن يدّعي شخص مالاً أو حقّاً على شخص آخر. فهي ادّعاء من طرف، والتداعي ادّعاء من طرفين، وفي الدعوى يوجد مدعي ومنكر، في حين يكون في التداعي كلّ من الطرفين مدّعياً ومنكراً في نفس الوقت.

والفرق بينهما هو أنّ قول كلّ من المتنازعين إن كان موافقاً للأصل من جهة ومخالفاً له من جهةٍ أُخرى فهو من موارد التداعي، وإن كان قول أحد المتنازعين موافقاً للأصل دون الآخر فهو من موارد المدّعي والمنكر[2]، كما لو تنازعا على عقد بينهما فقال أحدهما: إنّه بيع، وقال الآخر: هو إجارة، فإنّ مدّعي البيع يدّعي ملكية الشيء والآخر ينكرها، ومدّعي الإجارة يدّعي أُجرةً على مدّعي الملكية وهو ينكرها.

٢ ـ **التخاصم**: وهو التنازع[3] بين شخصين أو أكثر على شيء، والتداعي وإن كان يستعمل في التخاصم إلّا أنّه يستعمل أيضاً في معانٍ أُخرى كالتساقط، فهو أعم من التخاصم.

٣ ـ **التنازع**: وهو الاختلاف[4] على شيء، فيقال: تنازع القوم، أي اختلفوا، فيكون التداعي أعمّ منه؛ لأنّ له عدّة معانٍ أُخرى كالدعوة والتساقط.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

للتداعي أحكام متعدّدة، أهمّها إجمالاً ما يلي:

١ ـ حقيقة التداعي ومجاله:

لمّا كان كلّ من طرفي التداعي مدّعياً من جهة ومنكراً من جهة أُخرى، فلا مجال لتقديم أحدهما على الآخر بقاعدة البيّنة على المدّعي واليمين على المنكر، بل لابدّ من التحالف[5]، فإن حلف الطرفان معاً أو نكلا كذلك سقطت الدعوى، وإن حلف أحدهما أو

(١) المعجم الوسيط ١: ٢٨٧. وانظر: لسان العرب ٤: ٣٦٢.
(٢) انظر: مستند الشيعة ١٧: ١٤٣. مصباح الفقاهة ٢: ١٣٤.
(٣) لسان العرب ٤: ١١٤. المنجد: ٣٩٢.
(٤) لسان العرب ١٤: ١٠٧. المنجد: ١٣٩٨.
(٥) المكاسب والبيع ١: ١٧٥. مستمسك العروة ١٣: ١٣٩. مستند العروة (الإجارة): ٤٢٤.

أقام البيّنة دون غيره قدّم عليه بلا إشكال[1].

ويساعد على هذه الطريقة في حلّ النزاع العرف والعقلاء، بعد أن لم يكن هناك مرجّح في التقديم إلّا بها[2].

وقد اشترط بعضهم في صدق التداعي إلزام كلّ واحد من طرفي النزاع الطرف الآخر بشيء يدّعيه، كما في اختلاف العامل مع صاحب الأرض في كون البذر ـ في عقد المزارعة ـ عليه أو على صاحب الأرض، فكلّ منهما يدّعي أنّ له على الآخر شيئاً يلزمه به، فيدخل النزاع بسبب هذا الإلزام في باب التداعي.

بخلاف ما لو لم يكن هناك إلزام من الطرفين معاً، كما لو اختلف المتنازعان في كون العقد الواقع بينهما هو عقد عارية أو مزارعة، فادّعى الزارع أنّه عارية وادّعى المالك أنّه مزارعة.

ومن الواضح أنّ دعوى العارية لا تتضمّن إلزاماً من الزارع للمالك بشيء معيّن، غايته أنّها تتضمّن إنكاراً منه عليه فيما يدّعيه، بعكس دعوى المالك المتضمّنة إلزاماً للزارع بدفع حصّة من النتاج له، حيث يكون الإلزام من طرفه خاصّة دون العامل المدّعي للعارية، فلا يدخل النزاع حينئذٍ في باب التداعي، لاشتراطه بالإلزام من الطرفين، وهو غير حاصل، فلابدّ من إدخاله في قاعدة البيّنة على المدّعي واليمين على المنكر بدلاً من قاعدة التداعي.

خلافاً لظاهر بعض الفقهاء، حيث اعتبر ذلك من موارد التداعي[3]، ولعلّه لعدم اعتقاده باشتراط الإلزام من الطرفين في صدقه.

وهناك تفريعات وتفاصيل أُخرى مذكورة في هذا المجال.

٢ ـ موارد التداعي وحالاته:

تعرّض الفقهاء للتداعي في موارد متعدّدة من أبواب فقهيّة متفرّقة، نشير إليها فيما يلي:

---

(١) مستند العروة (الإجارة): ٤٢٥، ٤٤٣.

(٢) مباني العروة (المضاربة): ٨٢، ٣٨٢، ٣٨٣.

(٣) العروة الوثقى ٥: ٣٤١ ـ ٣٤٢، م ٢٥.

أ ـ التداعي في الأعيان:

إذا حصل التداعي على عين ولا توجد بيّنة لأحدهما، فلا يخلو الأمر إمّا أن تكون العين في يدهما أو في يد أحدهما أو في يد ثالث، ولا تكون يدٌ عليها.

والحكم يختلف باختلاف هذه الصور، وهي إجمالاً كما يلي:

أجمع الفقهاء على أنّه إذا تداعى اثنان على عين في أيديهما ولا بيّنة قضي بها بينهما نصفين؛ لكون العين في يدهما معاً، ولا بيّنة لأحدهما[1].

إلّا أنّه وقع الخلاف في احتياج حلف كلّ منهما لصاحبه وعدمه، فنسب إلى الأكثر ـ بل المشهور[2] ـ القول بالاحتياج إلى ذلك[3]؛ لقاعدة (البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه).

وهنا كلّ منهما مدّع ومدّعى عليه باعتبار قضاء يد كلّ منهما بالنصف، فهو بالنسبة إلى ما قضت به يده مدّعى عليه وإلى الآخر مدّعٍ[4]، لكنّ ظاهر بعضهم وصريح آخرين عدم الاحتياج إليه[5].

وأمّا إذا كانت العين في يد أحدهما يقدّم قوله وتطلب البيّنة من الخارج؛ إذ هو أظهر أفراد قاعدة: (البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه)[6]، فإن أقامها فيحكم بها له، وإن أقاماها يرجع إلى التعارض، وفيه أقوال:

منها: تقديم بيّنة الخارج مطلقاً.

ومنها: تقديم بيّنة الداخل مطلقاً، وغيرهما من الأقوال[7].

وإن لم تكن بيّنة فللخارج إحلاف ذي اليد المنكر، فإن حلف سقطت الدعوى عنه وقضي بالعين له، وإن نكل يُحكم

(١) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٤٠٢.
(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٤٠٣.
(٣) المسالك ١٤: ٧٨. كفاية الأحكام ٢: ٧٣٥. الرياض ١٣: ١٨٨.
(٤) جواهر الكلام ٤٠: ٤٠٣.
(٥) جواهر الكلام ٤٠: ٤٠٣. وانظر: الغنية: ٤٤٤. الشرائع ٤: ١١٠.
(٦) جواهر الكلام ٤٠: ٤٠٧. وانظر: الوسائل ٢٧: ٢٣٤، ب ٣ من كيفية الحكم، ح ٣، ٥.
(٧) انظر: فقه الصادق ٢٥: ٢٣٩.

بالعين للمدّعي الخارج بدون يمين، أو معها على الخلاف [1].

ويدلّ عليه قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية منصور: «... فإن كانت له بيّنة، وإلّا فيمين الذي هو في يده، هكذا أمر الله عزّوجلّ» [2].

أمّا إذا كانت العين في يدي ثالث ولا بيّنة عندهما، فالشخص الثالث إمّا أن يصدّق أحدهما بخصوصه، أو يصدّقهما معاً، أو يصدّق أحدهما لا بعينه أو يكذّبهما معاً، أو يقول: لا أدري أنّها لهما أو لا.

فعلى الأوّل قالوا بأنّها للمصدَّق له مع يمينه؛ فإنّه في حكم ذي اليد، وعلى الشخص الثالث المصدِّق اليمين للآخر إن ادّعى عليه علمه بأنّها له، فإن امتنع يجب عليه إغرام القيمة له بلا يمين، أو مع اليمين المردودة، على اختلاف القولين.

ويدلّ على كونه للمصدَّق له أنّه حينئذٍ يكون ذا اليد؛ لأنّ ظاهر العرف ذلك، وأنّه أقرّ الثالث بكونه له، ومن أقرّ شيئاً في يده لأحد فهو له [3].

أمّا إذا لم تكن يد على العين أو كانت في يد ثالث، ولم يقرّ لأحدهما فالمشهور [4] أنّه يقضى بأرجح البيّنتين عدالةً، فإن تساويا قضي لأكثرهما شهوداً، ومع التساوي عدداً وعدالةً يقرع بينهما، فمن خرج اسمه أُحلف وقضي له، ولو امتنع أُحلف الآخر وقضي له، وإن نكلا قضي بها بينهما بالسوية [5].

ثمّ إنّه لو تداعت اليد الحالية مع الملكية السابقة أو اليد السابقة، ففي المسألة قولان:

الأوّل: تقديم اليد الحالية، وهو ما ذهب إليه الشيخ الطوسي [6] وتبعه

(١) مستند الشيعة ١٧: ٣٥٠.
(٢) الوسائل ٢٧: ٢٣٤، ب ٣ من كيفيّة الحكم، ح ٤.
(٣) مستند الشيعة ١٧: ٣٥١.
(٤) المسالك ١٤: ٨٧. كفاية الأحكام ٢: ٧٣٠. الرياض ١٣: ٢٢٤. مستند الشيعة ١٧: ٤٠٤.
(٥) الشرائع ٤: ١١١.
(٦) المبسوط ٥: ٦٣٨ ـ ٦٣٩، و ٦٤٨ ـ ٦٤٩. الخلاف ٦: ٣٤١، م ١٣.

جماعة من الفقهاء[1].

الثاني: تقديم اليد السابقة، وهو ما يظهر من بعضهم[2].

هذا مجمل مسائل التداعي على عين، والتفصيل في محالّه.

(انظر: دعوى، قضاء)

ب ـ التداعي في العقود:

موارد التداعي في العقود متعدّدة:

منها: التداعي في البيع والإجارة، فإذا اختلفا في البيع والإجارة، فادّعى القابض البيع والمالك الإجارة، واختلفا في مقدار العوض، فيحكم بالانفساخ مع التحالف؛ لأنّ ملكيّة المنفعة لمدّعي البيع وإن كانت متّفقاً عليها، إلّا أنّ ما يملكه مدّعي الإجارة على مدّعي البيع مجهول، فكلّ منهما يدّعي على الآخر شيئاً وهو ينكره، فإنّ مدّعي البيع يدّعي ملكيّة العين والآخر ينكرها، ومدّعي الإجارة يدّعي أُجرة على مدّعي الملكيّة وهو ينكرها، فإن لم يثبت شيء من الدعويين ببيّنة أو حلف حكم بالانفساخ[3].

(انظر: بيع، قضاء)

ومنها: التداعي في مقدار المبيع وجنسه، فإذا اختلف البائع والمشتري في جنس المبيع أو جنس الثمن، فادّعى المشتري أنّه حرير وادّعى البائع أنّه كتّان ـ مثلاً ـ فإن لم يثبت دعوى أحدهما ببيّنة أو حلف حكم بالانفساخ[4].

(انظر: بيع، قضاء)

ومنها: تداعي المشتريين على مالٍ معيّن، فإذا اختلفا في مالٍ معيّن، فادّعى كلّ منهما أنّه اشتراه من زيد وأقبضه، واعترف البائع بالبيع من أحدهما لا على التعيين، جرى عليه حكم دعويين على مال لا يد لأحد عليه، فإن لم يثبت شيء من الدعويين ببيّنة أو حلف حكم بالانفساخ[5].

(انظر: قضاء)

---

(١) الجامع للشرائع: ٥٣٢. القواعد ٣: ٤٦٨. الروضة ٣: ١٠٩.

(٢) الشرائع ٤: ١١٢.

(٣) مباني تكملة المنهاج ١: ٦٥.

(٤) مباني تكملة المنهاج ١: ٦٧.

(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٦٧ ـ ٦٨.

ومنها: التداعي في عقد وكونه بيعاً أو هبة، فإذا تداعى شخصان في عقد، فكان الناقل للمال مدّعياً للبيع، وكان المنقول إليه المال مدّعياً الهبة، فالقول قول مدّعي الهبة، وعلى مدّعي البيع الإثبات؛ لأنّه يدّعي اشتغال ذمّة المنقول إليه بالثمن، فإن أقام البيّنة على ذلك فهو، وإلّا فله إحلاف المنقول إليه.

هذا إذا لم تكن العين باقية وكان المنقول إليه ذا رحم.

وأمّا في غير ذلك فله استرجاع المال من دون مرافعة؛ وذلك لأنّ العقد إذا كان بيعاً واقعاً وأنّ المشتري لم يردّ الثمن فله خيار الفسخ، وإذا كان هبة واقعاً فهي جائزة يجوز الرجوع فيها[1].

(انظر: بيع، هبة)

ومنها: تداعي الزوج والزوجة في عقد الزواج، فقد اختلف الفقهاء في تداعي الزوج والزوجة في العقد ـ بأن ادّعى الزوج الانقطاع وادّعت الزوجة الدوام وبالعكس ـ على قولين:

الأوّل: أنّ القول قول مدّعي الانقطاع؛ لأنّ الزوجيّة إنّما تثبت باعتبار الزوجين وإنشائهما، والقدر المتيقن إنّما هو اعتبار الزوجيّة فيما اتّفقا عليه، وأمّا الزائد عليه فباعتباره مشكوك فيه فالأصل عدمه.

وعلى مدّعي الدوام إقامة البيّنة على مدّعاه، فإن لم يمكن حكم بالانقطاع مع يمين مدّعيه[2].

الثاني: أنّ القول قول مدّعي الدوام؛ لأصالة عدم ذكر المدّة بعد عدم كون النكاح الدائم والمنقطع من المتباينين، بل هما حقيقة واحدة تختلف في بعض الخصوصيات[3].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: قضاء)

جـ ـ تداعي الزوجين ملكية متاع البيت:

إذا تداعى الزوجان ملكية متاع البيت ولم يعترف أحدهما أنّه تملّكه من الآخر،

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٦١.
(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٥٨ ـ ٦٠.
(٣) مهذّب الأحكام ٢٧: ١٦٢.

ففي المسألة أقوال: منشؤها الاعتبار أو اختلاف الأخبار[1]:

الأوّل: أنّ ما يصلح للرجل من المتاع فهو للرجل، وما يصلح منه للمرأة فهو لها، وما يصلح لهما يقسّم بينهما بعد التحالف، أو النكول[2]، واستدلّ له بصحيحة رفاعة النخّاس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طلّق الرجل امرأته وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء، وما يكون للرجال والنساء قسّم بينهما»، وقال: «وإذا طلّق الرجل المرأة فادّعت أنّ المتاع لها وادّعى الرجل أنّ المتاع له، كان له ما للرجال ولها ما يكون للنساء...»[3].

وقد يقوى هذا القول؛ للأخبار المعتضدة بالشهرة[4].

الثاني: أنّ الجميع للمرأة إلّا ما أقام الرجل عليه البيّنة[5]، واستدلّ له بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «... المتاع متاع المرأة إلّا أن يقيم الرجل البيّنة...»[6].

الثالث: الرجوع في ذلك إلى العرف والعادة في الاختصاص بأحدهما، فإن وجد عمل به، وإن فقد أو اضطرب كان بينهما نصفين؛ لتصادم الدعويين مع عدم الترجيح لأحدهما فتساويا فيها[7].

الرابع: أنّهما فيه سواء مطلقاً من غير فرق بين المختصات والمشتركات، فإن حلفا أو نكلا قسّم بينهما، وإن حلف أحدهما ونكل الآخر فهو للحالف[8].

وحجّته إلحاقه بسائر الدعاوى؛ لدخوله في العموم وموافقته لمقتضى الأصل[9].

وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: قضاء، نزاع)

---

(١) المسالك ١٤: ١٣٥.

(٢) الخلاف ٦: ٣٥٢، م٢٧. وانظر: المسالك ١٤: ١٣٦. جواهر الكلام ٤٠: ٤٩٤. جامع المدارك ٦: ٨٣. أُسس القضاء والشهادة: ٤٠٨.

(٣) الوسائل ٢٦: ٢١٦، ب٨ من ميراث الأزواج، ح٤.

(٤) انظر: الشرائع ٤: ١١٩ ـ ١٢٠. جواهر الكلام ٤٠: ٤٩٦.

(٥) انظر: الاستبصار ٣: ٤٧، ذيل الحديث ١٥٣. المسالك ١٤: ١٣٧. جواهر الكلام ٤٠: ٤٩٥.

(٦) الاستبصار ٣: ٤٤ ـ ٤٥، ح١٤٩.

(٧) المختلف ٨: ٤٠٩. المسالك ١٤: ١٣٨.

(٨) المبسوط ٥: ٦٨٠. القواعد ٣: ٤٧٠. الإيضاح ٤: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٩) المسالك ١٤: ١٣٥.

تداوي

أوّلاً ـ التعريف :

التداوي لغة: مصدر تداوى، يقال: تداوى، إذا تعاطى وتناول الدواء[1].

وأصله دَوِيَ يَدْوَى دَوىً، وهو الداء الباطن[2].

ودَوِيَ صدره، أي ضَغِنَ، وأدواه غيره، أي أمرضه، يقال: دَاوَاهُ، أي عالجه، ويُداوى بالشيء، أي يُعالَجُ به[3].

ولا يخرج اصطلاحاً عن المعنى اللغوي، حيث يستعمله الفقهاء في التصدّي للعلاج بالدواء وغيره.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الإسعاف**: وهو قضاء الحاجة لشخص وإعانته على أمره[4]، يقال: أسعفت الرجل بحاجته، إذا قضيتها له، وأسعفته، أي أعنته على أمره[5].

وكذا من معانيه الدنو من الشيء والقرب منه[6].

والإسعاف أعمّ من التداوي؛ لأنّ التداوي لا يكون إلّا في حال المرض، بل يمكن اعتباره مبايناً له إذا فسّرنا التداوي بفعل المريض ما يداويه فيما فسّرنا الإسعاف بقضاء غيره لحاجته.

٢ ـ **التطبيب**: وهو مصدر طبّب، ولأصله عدّة معان كالسحر، والطويّة، والشهوة، والإرادة، والرفق، والعلاج، والإصلاح، والإحكام.

وقد يقال: أصل الطبّ الحذق بالأشياء والمهارة بها، والطبيب: هو الحاذق بالأُمور العارف بها، وبه سمّي الطبيب الذي يعالج المرضى. يقال: تطبّب له، أي سأل له الأطبّاء، ويستطبّ لوجعه، أي يستوصف

---

(١) المعجم الوسيط ١: ٣٠٦.

(٢) العين ٨: ٩٣.

(٣) الصحاح ٦: ٢٣٤٢ ـ ٢٣٤٣. لسان العرب ٤: ٤٥٤.

(٤) لسان العرب ٦: ٢٦٩.

(٥) الصحاح ٤: ١٣٧٤. المصباح المنير: ٢٧٧.

(٦) لسان العرب ٦: ٢٦٩. يقال: أسعف بالرجل، أي دنا منه، مكان مساعف ومنزل مُساعِف، أي قريب، وكلّ شيء دنا فقد أسعف.

الدواء أيُّها يصلح لدائه، واستطبّ بالدواء، أي تداوى وتعالج. وطابّه، أي داواه وعالجه، وطبّ المريضَ ونحوَه طَبّاً، أي داواه وعالجه[1]. ويقال: طبَّبَه مبالغة في طبّه[2].

والنسبة بين التطبيب والتداوي هي التباين؛ لأنّ التطبيب تشخيص الطبيب الداء ثمّ الدواء ثمّ مداواته، ولكن التداوي هو تناول الدواء وتعاطيه ولو من دون مراجعة الطبيب، بل يشمل علاج النفس بغير دواء، ويمكن مراجعة أحكام الطبابة والطبيب وضمانه ونحو ذلك في مصطلح (طبابة).

٣ ـ التمريض: وهو مصدر مرّض، وهو التكفّل بمداواة المريض، يقال: مرّضته تمريضاً، أي تكفّلت بمداواته[3].

وقد يقال: مرّضه تمريضاً، إذا قام عليه وَوَلِيَه في مرضه وداواه ليزول مَرَضُه.

وقيل: التمريض حسن القيام على المريض[4].

والنسبة بينهما هي التباين كما مرّ في التطبيب.

ثالثاً ـ صفة التداوي (حكمه التكليفي):

التداوي فعل مشروع راجح في الجملة[5]، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «تداووا؛ فإنّ الذي أنزل الداء أنزل الدواء»[6].

وقوله ﷺ أيضاً: «شفاء أُمّتي في ثلاث: آية من كتاب الله، ومشراط حجّام، ولعقة من عسل»[7].

وقال المحقّق النجفي: «في المرسل ما حاصله: أنّ موسى عليه السلام مرض فعاده بنو إسرائيل ووصفوا له دواءً، فامتنع منه، فأوحى الله إليه أنّ الله يأمره بذلك، وإلّا لم يشفه»[8].

---

(١) لسان العرب ٨: ١١٣ ـ ١١٥. وانظر: النهاية (ابن الأثير) ٣: ١١٠.
(٢) المعجم الوسيط ٢: ٥٤٩.
(٣) المصباح المنير: ٥٦٩.
(٤) لسان العرب ١٣: ٨٠.
(٥) المهذّب ٢: ٤٤٤. السرائر ٣: ١٣٨. التنقيح الرائع ٤: ٤٦٩. جواهر الكلام ٤٣: ٥٠.
(٦) المستدرك ١٦: ٤٤٠، ب١٠٦ من الأطعمة المباحة، ح١٧.
(٧) عوالي اللآلئ ٢: ١٤٨ ـ ١٤٩، ح ٤١٥.
(٨) جواهر الكلام ٤٣: ٥٠. وانظر: الوسائل ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠، ب ٤ من الاحتضار، ح ٧.

وكذا يدلّ عليه ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في علوم الطبّ من النصوص الكثيرة، ومنها المعروف بطبّ النبي صلى الله عليه وآله وطبّ الأئمّة عليهم السلام.

هذا، وقد يكون التداوي واجباً إذا توقّف حفظ النفس عليه وخيف من ترك التداوي هلاكه، بل وفيما إذا احتمل الضرر بتركه[1].

وأمّا ما ورد من الروايات في رجحان ترك التداوي مهما أمكن فهو ناظر إلى عدم الاستعجال في التداوي إذا كان المرض مؤقّتاً يزول بنفسه؛ تجنّباً من آثار الدواء على البدن، من قبيل: قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «امش بدائك ما مشى بك»[2].

ورواية عثمان الأحول عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس من دواء إلّا ويهيّج داءً، وليس شيء أنفع في البدن من إمساك اليد إلّا عمّا يحتاج إليه»[3].

وخبر بكر بن صالح الجعفري، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وهو يقول: «ادفعوا معالجة الأطبّاء ما اندفع الداء عنكم؛ فإنّه بمنزلة البناء، قليله يجرّ إلى كثيره»[4].

وقوله عليه السلام: «تجنّب الدواء ما احتمل بدنك الداء، فإذا لم يحتمل الداء فالدواء»[5].

كما قد يكون التداوي مكروهاً في بعض مصاديقه كالتداوي بالمياه الحارة، بل قد يكون محرّماً على قول كالتداوي بالخمر كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

رابعاً ـ شروط التداوي:

ذكر الفقهاء بعض الشروط والقيود التي تحيط بالتداوي، وهي:

١ ـ عدم لزوم المحرّم منه:

لابدّ في التداوي من أن لا يلزم منه حرام، وترتّب الحرام عليه يكون بإحدى الصور التالية:

---

(١) انظر: التنقيح الرائع ٤: ٤٩٦. الحدائق ٤: ٢٨٢. منية الطالب ٣: ٣٦٦.

(٢) الوسائل ٢: ٤٠٨، ب ٣ من الاحتضار، ح ١٢.

(٣) الوسائل ٢: ٤٠٨، ب ٤ من الاحتضار، ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ٤٠٩، ب ٤ من الاحتضار، ح ٤.

(٥) الوسائل ٢: ٤٠٩، ب ٤ من الاحتضار، ح ٥.

الأُولى: أن يؤدّي التداوي إلى إلحاق الضرر المحرّم بالمريض، من هنا يشترط فيه أن لا يلزم منه الوقوع في ضرر أعظم ممّا يراد مداواته، فضلاً عمّا يكون مهلكاً، فإنّه محرّم لا يجوز الإقدام عليه؛ لوجوب حفظ النفس والتجنّب عن الهلكة[1].

وأمّا إذا حصل ذلك اتّفاقاً فلا إثم فيه إذا كان ذلك جارياً مجرى العقلاء، كما عليه إجماع الفقهاء[2].

ويدلّ عليه بعض الروايات:

منها: ما رواه يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشرب الدواء ويقطع العرق وربّما انتفع به وربّما قتله؟ قال: «يقطع، ويشرب»[3].

ومنها: خبر إسماعيل بن الحسن المتطبّب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رجل من العرب، ولي بالطبّ بصر، وطبّي طبّ عربي، ولست آخذ عليه صفداً[4]، قال: «لا بأس»، قلت: إنّا نبطّ[5] الجرح ونكوي بالنار، قال: «لا بأس»، قلت: ونسقي السموم الأسمحيقون[6] والغاريقون[7]، قال: «لا بأس»، قلت: إنّه ربّما مات، قال: «وإن مات»، قلت: نسقي عليه النبيذ، قال «ليس في حرام شفاء...»[8].

كما أنّه إذا تيقّن حصول ضرر أو مرض خفيف غير أنّه يندفع عنه مرض أعظم ـ كما في التلقيح الوقائي ـ فإنّه يجوز بلا إشكال.

قال الإمام الخميني: «يجوز التداوي والمعالجة بما يحتمل فيه الخطر ويؤدّي

---

(١) انظر: الدروس ٣: ١٤. المسالك ١٢: ٧٠. الرياض ١٢: ٢٠٠. مستند الشيعة ١٥: ١٥. جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠. مباني المنهاج ١٠: ٧٤٩. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠٠، م٩١٢.

(٢) مهذب الأحكام ٢٣: ١٥٥.

(٣) الوسائل ٢٥: ٢٢٢، ب ١٣٤ من الأطعمة المباحة، ح٣.

(٤) الصَّفَد ـ بالتحريك ـ: العطاء. الصحاح ٢: ٤٩٨.

(٥) البطّ: الشق، والمراد هنا العمليات الجراحيّة.

(٦) الأسمحيقون: نوع من الأدوية يتداوى به. مجمع البحرين ٢: ٨٧٧.

(٧) الغاريقون: أصل نبات، أو شيء يتكون في الأشجار المسوّسة، ترياق للسموم، مفتّح، مسهل للخلط الكدر، مفرّح صالح للنسا والمفاصل. ومن علّق عليه لا يلسعه عقرب. القاموس المحيط ٣: ٣٩٣.

(٨) الوسائل ٢٥: ٢٢١، ب ١٣٤ من الأطعمة المباحة، ح٢.

إليه أحياناً إذا كان النفع المترتّب عليه حسب ما ساعدت عليه التجربة وحكم به الحذّاق وأهل الخبرة غالبيّاً، بل يجوز المعالجة بالمضرّ العاجل الفعلي المقطوع به إذا يدفع به ما هو أعظم ضرراً وأشدّ خطراً.

ومن هذا القبيل قطع بعض الأعضاء دفعاً للسراية المؤدّية إلى الهلاك، وبطّ الجرح، والكيّ بالنار، وبعض العمليات المعمولة في هذه الأعصار بشرط أن يكون الإقدام على ذلك جارياً مجرى العقلاء، بأن يكون المباشر للعمل حاذقاً محتاطاً مبالياً غير مسامح ولا متهوّر»[1].

الصورة الثانية: أن يؤدّي إلى إنقاص عضو من الأعضاء أو تعطيله أو تعطيل قوّة أو منفعة في البدن، وهنا لا يجوز التداوي بما يوجب قطع عضو سالم منه أو إنقاصه من دون حاجة إليه؛ وذلك لحرمة الإضرار والجناية على النفس[2].

ولا فرق في ذلك بين كون النقص ظاهريّاً أو باطنيّاً، بأن أوجب الاختلال في مزاجه، أو نموّه ونحوه. ومنه التداوي الموجب للعقم، فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم جواز التداوي بما يوجب العقم الدائمي في الرجال أو النساء، إلّا إذا توقّف رفع الضرر الأقوى وعلاجه عليه[3].

نعم، ظاهر بعض المعاصرين عدم صدق الجناية عليه إذا كان لهما أولاد متعدّدون[4].

كما أنّ ظاهر آخر جواز القيام بما يؤدّي إلى العقم في حدّ ذاته مطلقاً[5]، ولعلّه للتشكيك في كون ذلك من مصاديق الإضرار والجناية على النفس، فالمرجع إذاً أصالة الإباحة وتسلّط الإنسان على نفسه وماله.

ثمّ إنّه ـ بناءً على حرمة العمل المؤدّي إلى العقم ـ قد يقال بوجوب العلاج بعد

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٤، م ٤.

(٢) انظر: رسائل فقهيّة (تراث الشيخ الأعظم): ١١٦. مستمسك العروة ٤: ٣٣٩، و ١٠: ٨٩. العروة الوثقى ٢: ١٧٣، م ٢٠، تعليقة الخوئي، الرقم ٢.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٤، م ٢. صراط النجاة ١: ٣٦٠. مجمع المسائل (الگلپايگاني) ٢: ١٦٤.

(٤) صراط النجاة ١: ٣٦٠.

(٥) المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠٠، م ٩١٢.

العقم؛ نظراً إلى أنّ بقاء الضرر على النفس حرام كإحداثه، فيجب رفعه[1].

الصورة الثالثة: أن لا يؤدّي إلى الضرر ولا إنقاص عضو وإنّما يلزم منه حرام يصاحب العملية الطبّية والعلاجية مثل النظر واللمس، وهنا لا يجوز للطبيب النظر إلى ما لا يصلح النظر إليه من بدن الأجنبيّة أو عورة رجل آخر، وكذا لمسه مع عدم الحاجة إليه، وعليه إمّا أن يكتفي بالتوصيف أو يستخدم امرأة أو محرم للأجنبية. ولكن مع الحاجة إليه يراها عبر المرآة ونحوها.

وأمّا عند الاضطرار إلى اللمس فإنّه يلمسها من وراء حجاب كالقفّاز[2]. وإن احتاج إلى الرؤية أو اللمس مباشرة جاز ذلك، وترتفع الحرمة[3]؛ لعموم رفع ما اضطرّوا إليه، وأنّ الضرورات تبيح المحظورات، مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار الخاصّة عليه، كصحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها، إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه، ويكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له النظر إليها؟ قال: «إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت»[4].

وبها يرفع اليد عن إطلاق ما دلّ على عدم الجواز، كخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: «لا»[5]، فإنّه محمول على ما إذا لم يضطرّ إلى معالجة الرجل ومعاينته.

وإذا توقّف العلاج على النظر لكن من دون لمس أو العكس اقتصر على ما اضطرّ إليه بقدر الضرورة، فلا يجوز الآخر ولا التعدّي[6].

---

(١) استفتاءات (الأراكي): ٢٥٢.

(٢) القُفّاز - بالضمّ والتشديد -: شيء يعمل لليدين، يحشى بقطن ويكون له أزرار تزرّ على الساعدين من البرد، تلبسه المرأة في يديها. الصحاح ٣: ٨٩٢.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٨، م ٢٢.

(٤) الوسائل ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح ١.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح ٣.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٨، م ٢٢. المسائل المنتخبة (الخوئي): ٣٠٧، م ١٠٢٧. المسائل المنتخبة (السيستاني): ٤٠٥، م ١٠٢٧.

٢ ـ أن لا يكون بالحرام:

لا يجوز التداوي في حال الاختيار بما هو محرّم ذاتاً ـ كالخمر ـ أو محرّم في حالة خاصّة، كالدهن والطيب حال الإحرام.

قال المحقّق النجفي: «لا يجوز التداوي بها [الخمر]، ولا بشيء من الأنبذة، ولا بشيء من الأدوية معها شيء من المسكر أو غيره من المحرّمات أكلاً ولا شرباً مع عدم الانحصار بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، فضلاً عن محكيّه في كشف اللثام»[١].

أمّا مع الاضطرار وانحصار التداوي فيه فلا إشكال في الجواز؛ لارتفاع الحرمة بالاضطرار.

بل قال بعضهم: التداوي من المرض هو ضرورة يباح بها المحرّم إذا كان التداوي منحصراً فيه وإن لم يكن المرض مخوفاً[٢].

نعم، لابدّ حينئذٍ من مراجعة الطبيب الحاذق للاطمئنان إلى عدم وجود علاج آخر، ويلزم مضافاً إلى ذلك مراعاة الأخفّ حرمةً، فلا تجوز المبادرة إلى شرب الخمر مع إمكان التداوي بغيرها[٣].

قال السيّد الأصفهاني: «يجوز التداوي لمعالجة الأمراض بكلّ محرّم إذا انحصر به العلاج ولو بحكم الحذّاق الثقات من الأطبّاء، والمدار على انحصار العلاج به بين ما بأيدي الناس ممّا يعالج به هذا الداء، لا الانحصار واقعاً؛ فإنّه ممّا لا يحيط به إدراك البشر»[٤].

وتفصيل البحث في التداوي بالحرام يأتي قريباً إن شاء الله.

خامساً ـ ما يتداوى به:

لا إشكال في جواز التداوي بالعقاقير المتّخذة من الأعشاب والمواد المحلّل أكلها، وقد وقع البحث في جواز التداوي بالأدوية النجسة أو المحرّمة ونحو ذلك، وهو كالتالي:

---

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) انظر: الإيضاح ٤: ١٥٣.

(٣) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ١٥٠ ـ ١٥١، م ٣٤. مهذّب الأحكام ٢٣: ١٨٢ ـ ١٨٣، م ٣٦. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠، م ٩٤٨.

(٤) وسيلة النجاة ٢: ٢٦٠، م ٣٤.

١ ـ التداوي بالطين والتربة :

لا يجوز أكل الطين، فإنّه محرّم بلا خلاف فيه، بل عليه الإجماع بقسميه، بل المحكي منهما مستفيض أو متواتر[١]، كالنصوص الواردة فيه المشتملة على كون أكله من مكائد الشيطان[٢]، ومصائده الكبار وأبوابه العظام[٣]، ومن الوسواس[٤]، وأنّه مثل الميتة والدم ولحم الخنزير[٥]، وأنّ من أكله ملعون[٦]، وأنّ من أكله فمات فقد أعان على نفسه[٧]، ولا يصلّى عليه[٨]، وأنّ الله تعالى خلق آدم من طين فحرّمه على ذرّيته[٩].

ثمّ إنّ ظاهر النصوص اختصاص الحكم بالطين، ولكن ذكر الشهيد الثاني أنّ: «المراد به ما يشمل التراب والمدر»[١٠].

بل قال المحقّق الأردبيلي: «المشهور بين المتفقّهة أنّه يحرم التراب والأرض كلّها حتى الرمل والأحجار»[١١].

وقال السيّد الطباطبائي ـ ما حاصله ـ: إنّه يستفاد من استثناء طين قبر الحسين عليه السلام منه نصّاً وفتوى عموم الحرمة للتراب الخالص والممزوج بالماء الذي هو معناه الحقيقي لغةً وعرفاً، مضافاً إلى تعليل التحريم بالإضرار للبدن الوارد في بعض النصوص[١٢].

واستشكل فيه المحقّق النجفي بأنّه لا دليل على إلحاق غير الطين به؛ ضرورة معلوميّة حرمة أكل الطين تعبّداً نصّاً وفتوى، وأنّ ذكر الضرر فيه من حِكَم حرمته، ومن هنا يحرم القليل منه المقطوع بعدم ضرر فيه.

---

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٥.
(٢) الوسائل ٢٤: ٢٢٠، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ٢.
(٣) الوسائل ٢٤: ٢٢٣، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ٩.
(٤) الوسائل ٢٤: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ١٠.
(٥) الوسائل ٢٤: ٢٢٤، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ١١.
(٦) الوسائل ٢٤: ٢٢٥، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ١٥.
(٧) الوسائل ٢٤: ٢٢٢، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ٧.
(٨) الوسائل ٢٤: ٢٢٦، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.
(٩) الوسائل ٢٤: ٢٢١ ـ ٢٢٢، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ٥.
(١٠) المسالك ١٢: ٦٨.
(١١) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥.
(١٢) الرياض ١٢: ١٩٥. وانظر: الوسائل ٢٤: ٢٢٠، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

كما أنّ دعوى استثناء التربة الحسينية منه يقتضي العموم في المستثنى منه مشكلة؛ ضرورة كون المستثنى نصّاً وفتوى ـ كما سيأتي ـ طين القبر، وهو لا يقتضي حرمة التراب في المستثنى منه وإن قلنا بالشفاء في ترتبته أيضاً[1].

وعليه فمقتضى الأُصول عدم حرمة غير الطين[2].

نعم، ظاهر بعض الروايات[3] عدم الفرق بين الرطب من الطين واليابس الذي هو المدر[4].

هذا، ولكن ألحق بعض المتأخّرين بذلك التراب[5]؛ ولعلّه لأنّ قوام الطين بالتراب، والرطوبة إنّما هي من العوارض[6].

وكيف كان، فقد استثني من ذلك التداوي بطين قبر الحسين عليه السلام، وكذا تربته، فإنّه يجوز الاستشفاء بهما لدفع الأمراض الحاصلة بقدر الحمّصة فما دون بلا خلاف فيه، بل هو إجماعي[7]، والنصوص فيه كثيرة قد بلغت حدّ الاستفاضة أو التواتر[8].

ولا يشترط في جواز تناولها أخذها بالدعاء وإن كان أفضل[9].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: استشفاء)

أمّا التداوي بالطين الأرمني فلا إشكال في جوازه، بأن يأكله لدفع كلّ ضرر لا يتحمّل، مع انحصار الدواء فيه[10].

إنّما الكلام في التداوي به مع عدم الانحصار، واحتمال النفع على حسب غيره من الأدوية، فقد اختلفت كلمات الفقهاء فيه، فجوّز المحقّق أكله؛ لما فيه من المنفعة للمضطرّ[11]، وظاهره عدم

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٦، ٣٥٧.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٦.
(٣) الوسائل ٢٤: ٢٢٠، ب ٥٨ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.
(٤) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٧.
(٥) وسيلة النجاة ٢: ٢٥٢، م ٧. تحرير الوسيلة ٢: ١٤٥، م ٧. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠١، م ٩١٨.
(٦) مهذّب الأحكام ٢٣: ١٥٨.
(٧) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٨.
(٨) مستند الشيعة ١٥: ١٦٢. جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٨.
(٩) الروضة ٧: ٣٢٦. وسيلة النجاة ٢: ٢٥٣، م ١٠. مهذّب الأحكام ٢٣: ١٦٠.
(١٠) جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٩. وانظر: المسالك ١٢: ٧٠.
(١١) الشرائع ٣: ٢٢٤. جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

الفرق بين الانحصار وعدمه. كما جوّزه العلّامة والشهيدان؛ للمنفعة مطلقاً[1].

ومنع عدّة من الفقهاء من ذلك إلّا عند انحصار العلاج[2]؛ لعموم ما دلّ على تحريم الطين، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم»[3]. وقوله صلى الله عليه وآله أيضاً: «لا شفاء في محرّم»[4].

واستدلّ للجواز بعدّة روايات:

منها: المرسلة المروية في مكارم الأخلاق، سئل أبو عبد الله عليه السلام عن طين الأرمني يؤخذ للكسير والمبطون، أيحلّ أخذه؟ قال: «لا بأس به، أما أنّه من طين قبر ذي القرنين، وطين قبر الحسين عليه السلام خير منه»[5].

ومنها: رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، أنّ رجلاً شكا إليه الزحير[6]، فقال له: «خذ من الطين الأرمني، واقله بنار ليّنة، واستفّ منه؛ فإنّه يسكن عنك»[7]. ونحوه غيره[8].

وأُورد عليها ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ بأنّه لا دلالة فيها على جواز الأكل، فلعلّه للضماد أو الطلاء[9].

هذا بناءً على اندراجه في الطين المنهي عنه، ولكن قد يقال بعدم تناول إطلاق ما دلّ على النهي على الطين لمثله، سيّما مع ملاحظة تعليل حرمة الطين في بعض الأخبار بالضرر المفقود في هذا الطين بالمراجعة إلى السيرة المستمرّة على التداوي به، من دون ملاحظة الضرورة المسوّغة للمحرّمات[10].

---

(١) التحرير ٤: ٦٤٠. الدروس ٣: ١٤. الروضة ٧: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٢) وسيلة النجاة ٢: ٢٥٤، م ١٤. تحرير الوسيلة ٢: ١٤٦، م ١٤. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠٣، م ٩٢٥. وانظر: المسالك ١٢: ٦٩.

(٣) السنن الكبرى (البيهقي) ١٠: ٥.

(٤) عوالي اللآلي ٢: ١٤٩، ح ٤١٧. وانظر: الوسائل ٢٥: ٣٤٩، ب ٢١ من الأشربة المحرّمة، ح ١.

(٥) مكارم الأخلاق ١: ٣٦٢، ح ١١٨٣. الوسائل ٢٤: ٢٣٠، ب ٦٠ من الأطعمة المحرّمة، ح ٣.

(٦) الزحير: استطلاق البطن بشدّة وتقطيع في البطن يُمشّي دَماً. القاموس المحيط ٢: ٥٥.

(٧) الوسائل ٢٤: ٢٣٠، ب ٦٠ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٨) الوسائل ٢٤: ٢٣٠، ب ٦٠ من الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

(٩) الرياض ١٢: ١٩٩. مستند الشيعة ١٥: ١٦٩ ـ ١٧٠. جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٩.

(١٠) جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠. وانظر: الرياض ١٢: ١٩٩. مستند الشيعة ١٥: ١٧٠.

وعلى ذلك قد يحمل كلام المحقّق وغيره ممّن جوّز تناوله للضرورة، لا أنّ المراد الضرورة المسوّغة لغيره من المحرّمات؛ إذ لا خصوصية له حينئذٍ[1].

٢ ـ التداوي بالمسكر:

لا يجوز التداوي بشرب الخمر، ولا بشيء من الأنبذة، ولا بشيء من الأدوية التي معها شيء من المسكر مع عدم الانحصار به بلا خلاف فيه[2]، بل هو إجماعي[3]؛ لإطلاق أدلّة التحريم السالمة عن معارضة الرخصة فيه للمضطرّ، المعلوم عدم تحقّقه في الفرض، بل لعلّه كذلك مع عدم العلم بالانحصار؛ لعدم تحقّق عنوان الرخصة أيضاً[4].

أمّا مع الانحصار به فالأكثر[5] ـ بل المشهور[6] ـ عدم الجواز أيضاً[7]، بل ادّعي الإجماع عليه[8].

واستدلّ له ببعض الأخبار[9]:

منها: ما رواه عمر بن أُذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير، فيشربه بقدر أُسكرّجة[10] من نبيذ، ليس يريد به اللذّة، إنّما يريد به الدواء؟ فقال: «لا، ولا جرعة»، ثمّ قال: «إنّ الله عزّوجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرّم دواءً ولا شفاءً»[11].

ومنها: صحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر، فقال: «لا والله، ما أُحبّ أن أنظر إليه فكيف أتداوى به؟! إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير...»[12].

وهناك روايات أُخرى لكنّها ضعيفة،

---

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٤، ٤٤٥.
(٣) كشف اللثام ٩: ٣٢١. وانظر: جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٥.
(٤) جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٥.
(٥) كشف اللثام ٩: ٣٢١.
(٦) المسالك ١٢: ١٢٨. المفاتيح ٢: ٢٢٨. وسيلة النجاة ٢: ٢٦٠، م ٣٥. وانظر: تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، م ٣٥.
(٧) الشرائع ٣: ٢٣١. القواعد ٣: ٣٣٤.
(٨) الخلاف ٦: ٩٧، م ٢٧. وانظر: المبسوط ٤: ٦٨٥.
(٩) المسالك ١٢: ١٢٨. جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٥.
(١٠) سُكرُّجَة: هي ـ بضمّ السين والكاف والراء والتشديد ـ إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأُدم، وهي فارسية. لسان العرب ٦: ٣٠٧.
(١١) الوسائل ٢٥: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، ب ٢٠ من الأشربة المحرّمة، ح ١.
(١٢) الوسائل ٢٥: ٣٤٥، ب ٢٠ من الأشربة المحرّمة، ح ٤.

وهاتان الروايتان أوضحها سنداً[1].

هذا، ولكن أطلق القاضي ابن البرّاج جواز التداوي به عند عدم المندوحة له[2]، بأن انحصر الدواء فيه.

وإليه ذهب جماعة من متأخّري المتأخّرين[3].

وتدلّ عليه أدلّة وجوب حفظ النفس، ودفع الضرر، ورفع الاضطرار والحرج.

وأمّا الأخبار الدالّة على عدم جواز التداوي بالخمر ونحوها فيمكن حملها على صورة عدم انحصار الدواء فيها، مضافاً إلى أنّ بعض هذه الأخبار ضعيف السند[4].

وفصّل جماعة بين التداوي لخوف التلف والتداوي لطلب العافية، فجوّز الأوّل دون الثاني[5].

واستدلّ للجواز بجوازه للمضطرّ من دون المرض، فيجوز للمرض المهلك أيضاً، وللعدم في الثاني بالنصوص الكثيرة ـ التي قد تقدّم بعضها ـ بحملها على طلب الصحّة، لا على طلب السلامة[6].

والمعروف بين المعاصرين جواز التداوي بالخمر مع الانحصار[7].

قال الإمام الخميني: «المشهور ـ على ما حكي ـ عدم جواز التداوي بالخمر، بل بكلّ مسكر حتى مع الانحصار، لكنّ الجواز لا يخلو من قوّة بشرط العلم بكون المرض قابلاً للعلاج، والعلم بأنّ تركه يؤدّي إلى الهلاك أو إلى ما يدانيه، والعلم بانحصار العلاج به بالمعنى الذي ذكرناه.

ولا يخفى شدّة أمر الخمر، فلا يبادر إلى تناولها والمعالجة بها إلّا إذا رأى

---

(١) مجمع الفائدة ١١: ٣٢٠.

(٢) المهذّب ٢: ٤٣٣.

(٣) كفاية الأحكام ٢: ٦٢٨. كشف اللثام ٩: ٣٢٢. جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٦.

(٤) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦٢٨.

(٥) المختلف ٨: ٣٥٧. المسالك ١٢: ١٢٩. المفاتيح ٢: ٢٢٩. تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، م ٣٥. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣١٠، م ٩٤٨. وانظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٢٢.

(٦) المسالك ١٢: ١٢٩ ـ ١٣٠. وانظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٢٢.

(٧) وسيلة النجاة ٢: ٢٦٠، م ٣٥. مهذب الأحكام ٢٣: ١٨٣ ـ ١٨٥. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠، م ٩٤٨.

من نفسه الهلاك أو نحوه لو ترك التداوي بها ولو بسبب توافق جماعة من الحذّاق وأُولي الديانة والدراية من الأطبّاء، وإلّا فليصطبر على المشقّة، فلعلّ الباري تعالى شأنه يعافيه؛ لما رأى منه التحفّظ على دينه، أو يعطيه الثواب الجزيل على صبره»[1].

وأمّا استعمال الخمر من غير شرب وأكل فجوّزه أكثر الفقهاء[2] لمداواة العين به عند الضرورة[3]، كما يدلّ عليه خبر هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشتكى عينيه، فنُعِتَ له بكحل يعجن بالخمر، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطرّاً فليكتحل به»[4].

والمستفاد من بعض الكلمات جواز التداوي بغير التناول مطلقاً، قال العلّامة الحلّي: «لا يجوز التداوي بالخمر تناولاً»[5]، فإنّه يستفاد منه جواز التضمّد والإطلاء والاكتحال[6].

هذا، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى منع التداوي بالخمر مطلقاً[7]؛ لإطلاق النصّ والإجماع على تحريمه الشامل لموضع النزاع[8]، ولقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار: «ما جعل الله في محرّم شفاء»[9].

وخصوص مرسل مروك بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اكتحل بميل من مسكر كحّله الله بميل من نار»[10].

٣ ـ التداوي بالنجس والمتنجّس:

لا يجوز شرب النجاسات أو المتنجّسات أو أكلها لأجل التداوي بها مع عدم الانحصار فيها، وأمّا مع الانحصار فهو جائز؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات[11].

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٥١، م ٣٥.
(٢) المسالك ١٢: ١٣٠. كفاية الأحكام ٢: ٦٢٨.
(٣) النهاية: ٥٩٢. الشرائع ٣: ٢٣١. القواعد ٣: ٣٣٥.
(٤) الوسائل ٢٥: ٣٥٠، ب ٢١ من الأشربة المحرّمة، ح ٥.
(٥) القواعد ٣: ٥٥١.
(٦) كشف اللثام ١٠: ٥٥٦.
(٧) السرائر ٣: ١٢٦. مشرق الشمسين: ٤٤٠.
(٨) انظر: المسالك ١٢: ١٣٠.
(٩) الوسائل ٢٥: ٣٤٩، ب ٢١ من الأشربة المحرّمة، ح ١.
(١٠) الوسائل ٢٥: ٣٤٩، ب ٢١ من الأشربة المحرّمة، ح ٢.
(١١) جواهر الكلام ٢٢: ٣٨.

أمّا غير الشرب والأكل من أنحاء الاستعمالات فيجوز مع الانحصار، ومع عدم الانحصار فتبتني المسألة على بحث كلّي في عامّة النجاسات، وهو أنّه هل يجوز استعماله أم لا؟ والمعروف بين الفقهاء أنّه لا محذور فيه.

نعم، لابدّ من التحرّز عن النجاسة فيما يشترط فيه الطهارة، والبحث فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: نجاسة)

٤ ـ التداوي بالخبائث:

لا يجوز التداوي والاستشفاء بالخبائث مع عدم الانحصار؛ وذلك لما دلّ على تحريم الخبائث، واستثنى منه جماعة من الفقهاء أبوال ما يؤكل لحمه إذا كان للاستشفاء[١].

وقال بعضهم بجواز شربها مطلقاً[٢]، أي سواء كان للاستشفاء أم لم يكن، بل ادّعي الإجماع عليه[٣].

واستدلّ للجواز بعموم أدلّة الحلّ، مضافاً إلى بعض الروايات كخبر سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شرب الرجل أبوال الإبل والبقر والغنم تنعت له من الوجع، هل يجوز له أن يشرب؟ قال: «نعم، لا بأس به»[٤].

والتقييد بالاستشفاء في هذه الرواية قد جاء في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام، بل في سائر النصوص أيضاً[٥].

إلّا أنّ الاستدلال بهذه الرواية غير صحيح؛ لأنّ الإمام أجاب على مقتضى السؤال ولا إطلاق في الجواب لغير مفروض سؤال السائل.

هذا، ولكن استثنى آخرون أبوال الإبل خاصّة إذا كانت للاستشفاء[٦].

واستدلّ له ببعض الروايات:

---

(١) الدروس ٣: ١٧. الروضة ٧: ٣٢٤. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤٧، م١٦٩٨.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في المختلف ٨: ٣٥٣. السرائر ٢: ٢١٩، و ٣: ١٢٥. المختصر النافع: ٢٥٥.

(٣) الانتصار: ٤٢٤.

(٤) الوسائل ٢٥: ١١٥، ب ٥٩ من الأطعمة المباحة، ح ٧.

(٥) جواهر الكلام ٣٦: ٣٩٣.

(٦) المقنعة: ٥٨٧. النهاية: ٣٦٤. المهذّب ٢: ٤٣٣. الوسيلة: ٣٦٤. الشرائع ٣: ٢٢٧. المختلف ٨: ٣٥٣.

منها: ما روي أنّ النبي ﷺ أمر قوماً اعتلّوا بالمدينة أن يشربوا أبوال الإبل، فشفوا[1].

ومنها: قول أبي الحسن موسى عليه السلام في خبر الجعفري: «أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها»[2].

وقد يلحق به بول البقر والغنم[3]؛ لحديث عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن بول البقر يشربه الرجل، قال: «إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه، وكذلك أبوال الإبل والغنم»[4].

وأمّا سائر الأبوال فيحرم شربها؛ للقطع باستخباثها وإن كانت طاهرة، أو احتماله الموجب للتنزّه عنه ولو من باب المقدّمة، مضافاً إلى الأولوية المستفادة من حرمة الفرث والمثانة التي هي مجمع البول، بناءً على بُعدهما بالإضافة إلى البول عن القطع بالخباثة[5].

وناقش فيه المحقّق النجفي بالمنع من القطع بالاستخباث، وعدم كفاية الاحتمال؛ لعموم أدلّة الحلّ كتاباً وسنةً، ومنع الأولوية.

ومن هنا قال: إنّ الحلّ هو الأشبه بأُصول المذهب وقواعده[6]. ويؤيّده أمر النبي ﷺ بشرب أبوال الإبل الذي لم يعلم منه أنّ الوجه فيه الضرورة المبيحة للمحرّم[7].

ويدلّ عليه أيضاً ما رواه أبو البختري عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنّ النبي ﷺ قال: لا بأس ببول ما أُكل لحمه»[8].

٥ ـ التداوي بالسحر والعلوم الغريبة:

يحرم عمل السحر وتعليمه وتعلّمه بلا خلاف فيه في الجملة[9]، بل عليه

---

(١) السنن الكبرى (البيهقي) ١٠: ٤.
(٢) الوسائل ٢٥: ١١٤، ب ٥٩ من الأطعمة المباحة، ح ٣.
(٣) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٧٥، م ١٨. وانظر: مباني المنهاج ١٠: ٧٥٥ ـ ٧٥٦.
(٤) الوسائل ٢٥: ١١٤، ب ٥٩ من الأطعمة المباحة، ح ١.
(٥) الرياض ١٢: ٢٢٣. وانظر: المختلف ٨: ٣٥٣.
(٦) جواهر الكلام ٣٦: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.
(٧) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٤٢ ـ ١٤٣. جواهر الكلام ٣٦: ٣٩٢ ـ ٣٩٣. مباني المنهاج ١٠: ٧٥٥.
(٨) الوسائل ٢٥: ١١٤، ب ٥٩ من الأطعمة المباحة، ح ٢.
(٩) المنتهى ١٥: ٣٨٨. مستند الشيعة ١٤: ١١١. جواهر الكلام ٢٢: ٧٥. مصباح الفقاهة ١: ٢٨٣.

إجماع المسلمين[1]، بل قد يدّعى أنّه من الضروريّات[2] التي يدخل منكرها في سبيل الكافرين مع الالتفات، والكتاب والسنّة قد تطابقا على حرمته، وأنّه من عمل المفسدين الذين لا يفلحون[3].

وأمّا النصوص فقد تظافرت أو تواترت فيه[4]، ففي خبر السكوني عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفّار لا يقتل، قيل: يا رسول الله، لِمَ لا يقتل ساحر الكفّار؟ قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر؛ لأنّ السحر والشرك مقرونان»[5].

وفي خبر أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: من تعلّم شيئاً من السحر ـ قليلاً أو كثيراً ـ فقد كفر، وكان آخر عهده بربّه، وحدّه أن يقتل إلّا أن يتوب»[6]. إلى غير ذلك من النصوص.

نعم، وقع البحث والخلاف ـ في غير حقيقة السحر وماهيّته ـ في أنّه هل يحرم السحر مطلقاً، أو يختصّ ذلك بما إذا ترتّبت عليه مفسدة ومضرّة في عقيدة الناس أو أبدانهم وأموالهم ونحوها؟

والمحكي عن كثير من الفقهاء اختصاص التحريم بالمضرّ منه؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من أخبار الساحر والسحر إرادة من يخشى ضرره[7].

ويدلّ عليه قول أبي عبد الله عليه السلام لعيسى ابن شفقي الساحر: «حلّ ولا تعقد»[8].

وكذا ما ورد في الروايات في قصّة هاروت وماروت من أنّهما علّما الناس السحر ليحترزوا به من سحر السحرة، ويبطلوا به كيدهم[9].

ولكن أُورد عليها ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ بأنّه لا تنافي بينها وبين المطلقات الدالّة على حرمة السحر مطلقاً؛ إذ جواز

(١) مجمع الفائدة ٨: ٧٨.
(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٧٥. مصباح الفقاهة ١: ٢٨٣.
(٣) البقرة: ١٠٢.
(٤) جواهر الكلام ٢٢: ٧٥.
(٥) الوسائل ١٧: ١٤٦، ب ٢٥ ممّا يكتسب به، ح ٢.
(٦) الوسائل ١٧: ١٤٨، ب ٢٥ ممّا يكتسب به، ح ٧.
(٧) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٧٧.
(٨) الوسائل ١٧: ١٤٦، ب ٢٥ ممّا يكتسب به، ح ١.
(٩) الوسائل ١٧: ١٤٧، ب ٢٥ ممّا يكتسب به، ح ٤.

السحر حال الاضطرار لا يدلّ على جواز غير المضرّ مطلقاً[1].

ومن هنا كان المحكي عن ظاهر الأكثر المنع مطلقاً[2]، بل صرّح بعضهم بتحريم حلّ السحر بالسحر[3]، فإنّ المستفاد من كلماتهم أنّ للسحر موضوعيّة في الحرمة.

نعم، استثنى بعض آخر السحر للتوقّي أو لدفع المتنبّئ، بل قالوا بوجوب ذلك كفاية[4].

واستدلّ له بالآية الواردة في قصّة هاروت وماروت، بتقريب: أنّ السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلاً، فجواز التعليم يدلّ على جواز العمل به في الجملة، والقدر المتيقّن منه صورة دفع ضرر الساحر عن نفسه، ولا ريب في أنّه قد يجب إذا توقّفت عليه مصلحة ملزمة، كما إذا ادّعى الساحر منصباً من المناصب الإلهية كالنبوّة والإمامة[5].

هذا، ولكن قال بعض المعاصرين: «القدر المتيقّن منه ما يستعمل ليضلّ عن سبيل الله تعالى، ويوجب الزلل في العقائد، وحدوث احتمال كون عمل الأنبياء عليهم السلام من سنخ أعمالهم، وهكذا لو ترتّب على عمله ما لا يرضى به الشرع الأقدس من المفاسد»[6].

وعليه فالسحر في نفسه لا يحرم، كما يدلّ عليه ما روي «أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد»[7]، ومعه فيجوز استخدامه للتداوي فإنّه ممّا فيه نفع حينئذٍ لا ضرر، وأمّا إذا قيل بحرمته مطلقاً في نفسه كان استعماله للتداوي منحصراً بحالة الاضطرار كما تقتضيه القاعدة.

ولعلّه لذلك كان الظاهر من كلمات الفقهاء ـ بل صريح بعضهم ـ عدم حرمة ما يرجع منها إلى الخواصّ الطبيعية للأدوية

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٩٤.

(٢) حكاه في جواهر الكلام (٢٢: ٧٧) عن شرح أُستاذه.

(٣) المنتهى ١٥: ٣٨٩. القواعد ٢: ٩. وانظر: مصباح الفقاهة ١: ٢٩٤.

(٤) الدروس ٣: ١٦٤. المسالك ٣: ١٢٨. الروضة ٣: ٢١٥. الحدائق ١٨: ١٧١.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٢٩٦.

(٦) مستند تحرير الوسيلة (مصطفى الخميني) ١: ٤١٥.

(٧) الوسائل ١٧: ١٤٧، ب ٢٥ مما يكتسب به، ح ٣، وانظر: ١٤٦، ح ١.

أو الهندسيّة إذا لم يلزم منه محرّم آخر، كالإضرار بالغير أو التدليس بدعوى نبوّة ونحوها[1].

فتحصّل ممّا ذكر أنّه لا يجوز التداوي بالسحر إن قلنا بأنّ له موضوعية في التحريم، وأنّه لا يجوز إعماله حتى للتوقّي ونحوه[2].

أمّا لو قلنا: إنّ تحريمه طريقي لحرمة ما يترتّب عليه من الإضرار ونحوه، فيجوز التداوي به إذا لم يترتّب عليه محرّم، أو لم يستلزم فعل حرام.

وكذا لو قلنا بأنّ تحريمه نفسي، إلّا أنّه كسائر المحرّمات ترتفع حرمته إذا توقّف دفع مفسدة ـ ترجح على مفسدة عمله ـ عليه اتّجه الجواز، بل قد يجب[3].

(انظر: سحر)

٦ ـ التداوي بالقرآن الكريم والرقية والصلاة والصدقة والدعاء:

يجوز الاستشفاء بالقرآن الكريم والأدعية المأثورة ونحوها.

ويدلّ على الأوّل قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً﴾[4].

حيث تدلّ الآية الكريمة على جواز الاستشفاء به من وجوه:

منها: إنّه يتبرّك به وبقراءته، ويستعان به على دفع العلل والأسقام، ويدفع الله به كثيراً من المكاره والمضارّ على ما تقتضيه الحكمة.

ومنها: أنّه يزيل الجهل والشكّ[5]؛ لما فيه من ذكر الله، وبذلك يطمئنّ قلب الإنسان فيداوي به روحه، بل وجسمه.

هذا، مضافاً إلى أنّه قد ورد في نصوص متظافرة رجحان الاستشفاء بالقرآن، كقول أبي عبد الله عليه السلام: «تضع يدك على موضع الوجع، وتقول: اللّهمّ إنّي أسألك بحقّ القرآن العظيم الذي نزل به الروح الأمين، وهو عندك في أمّ الكتاب عليّ حكيم أن

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٨٥.
(٢) استفتاءات (الخميني) ٢: ٢١، ٢٢.
(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٧٨.
(٤) الإسراء: ٨٢.
(٥) التبيان ٦: ٥١٣. مجمع البيان ٣: ٤٣٦.

تشفيني بشفائك، وتداويني بدوائك، وتعافيني من بلائك ـ ثلاث مرّات ـ وصلّي على محمّد وأهل بيته»[1].

وكذا ما ورد في خواصّ السور، كما دلّ على أنّ فاتحة الكتاب شفاء من كلّ داء إلّا السام[2]، وهو الموت[3].

وأمّا التداوي بالدعاء والصلاة والصدقة فقد وردت فيه روايات كثيرة يدلّ بعضها على أنّ في الدعاء شفاء من كلّ داء[4]، وقد ورد عن المعصومين عليهم السلام أدعية خاصّة لرفع بعض الآلام والأمراض.

وورد عنهم عليهم السلام أيضاً ما يدلّ على المداواة بالصدقة، كرواية زرارة بن أعين عن أبي جعفر عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: داووا مرضاكم بالصدقة»[5].

وكذا ورد ما يدلّ على الإتيان بالصلاة للاستشفاء، كرواية عبد الله بن علي بن الحسين عليه السلام، قال: مرضت مرضاً شديداً حتى يئسوا منّي، فدخل عليَّ أبو عبد الله عليه السلام فرأى جزع أُمّي عليَّ، فقال لها: «توضّئي وصلّي ركعتين وقولي في سجودك: اللّهمّ أنت وهبته لي ولم يك شيئاً، فهبه لي هبة جديدة»، ففعلَت، فأصبحت، وقد صنعت هريسة، فأكلت منها مع القوم[6].

ثمّ إنّ الاستشفاء بالقرآن الكريم والدعاء والأذكار ونحوها لا ينافي التداوي بمراجعة الأطبّاء، كما هو دأبهم عليهم السلام، فإنّ التوكّل على الله عزوجلّ والاستعانة به لا يضادّ ولا ينافي الرجوع إلى الأسباب الطبيعية حيث جرت الأُمور على مجراها، فإنّ ذلك من تقدير الله تعالى أيضاً.

٧ ـ التداوي بالمياه الحارّة:

ذكر بعض الفقهاء أنّه يكره التداوي بالمياه الحارّة، والمقصود منها العيون الجارية تحت الجبال التي تستشمّ منها

(١) مكارم الأخلاق ٢: ٢٤٠، ح ٢٥٨٠.
(٢) الوسائل ٦: ٢٣٢، ب ٣٧ من قراءة القرآن، ح ٨.
(٣) العين ٧: ٢٠٦.
(٤) الفصول المهمة ٣: ٢٨ ـ ٣٠.
(٥) الوسائل ٢: ٤٣٣، ب ٢٢ من الاحتضار، ح ١.
(٦) المستدرك ٦: ٣١٨ ـ ٣١٩، ب ٢٤ من بقية الصلوات المندوبة، ح ٢.

رائحة الكبريت[1]، بل ادّعي نفي الخلاف فيه[2].

واستدلّ له بنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك، حيث روى مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمّات، وهي العيون الحارّة التي تكون في الجبال التي توجد منها رائحة الكبريت؛ فإنّها من فوح[3] جهنّم»[4].

ونوقش في الاستدلال بضعف السند[5]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: استشفاء)

٨ ـ التداوي بالحمية:

الحمية: نوع من التداوي، وهي بترك أكل شيء أو الإقلال منه مدّة معيّنة حسب نوع المرض، وهو مشروع، بل لازم أحياناً.

ويدلّ عليه بعض الروايات كقول أمير المؤمنين عليه السلام: «المعدة بيت الأدواء، والحمية رأس الدواء، لا صحّة مع النهم»[6].

ثمّ إنّه اختلفت الروايات في المدّة التي يحتمي فيها المريض، فقد حدّدتها بعض الروايات بعشرة أيّام، كمرسلة جعفر بن اسماعيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته كم يحمى المريض؟ فقال: «دبقاً»، فلمْ أدرِ كم دبقاً؟ قال: «عشرة أيّام»[7].

وأُخرى بأحد عشر، كمرسلة يعقوب بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحمية أحد عشر ديناً، فلا حمية»، قال: معنى قوله: «ديناً»، كلمة رومي، يعني أحد عشر صباحاً[8].

وثالثة بأربعة عشر يوماً، كقول الإمام

---

(١) المبسوط ١: ٣١. السرائر ١: ٩٥. المعتبر ١: ٤٠. الجامع للشرائع: ٢١. القواعد ١: ١٩٠.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٤٢٤.
(٣) فاحت القدر تفيح: غَلَت. الصحاح ١: ٣٩٣.
(٤) الوسائل ١: ٢٢١، ب ١٢ من الماء المضاف والمستعمل، ح ٣.
(٥) الرياض ١٢: ٢٤٩.
(٦) المستدرك ١٦: ٤٥٢، ب ١٠٩ من الأطعمة المباحة، ح ١٠.
(٧) المستدرك ١٦: ٤٥١، ب ١٠٩ من الأطعمة المباحة، ح ٢.
(٨) المستدرك ١٦: ٤٥١، ب ١٠٩ من الأطعمة المباحة، ح ٥.

الرضا عليه السلام: «إنّ أقصى الحمية أربعة عشر يوماً»[1].

نعم، ورد أيضاً أنّ الحمية لا تنفع بعد مرور سبعة أيّام، فعن الحلبي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تنفع الحمية للمريض بعد سبعة أيّام»[2].

ولعلّ الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في نوع المرض المحتمى منه أو الزمان الذي احتمي فيه، مضافاً إلى اختلاف الأشخاص لتلقي العلاج بالحمية في فترات متفاوتة.

من هنا لا يبعد القول بالرجوع في تعيين المصاديق إلى أهل الخبرة من الأطبّاء والحذّاق.

هذا، وقد ذكرت بعض الأخبار عدم احتماء أهل البيت عليهم السلام إلّا من التمر، فعن محمّد بن الفيض، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يمرض منّا المريض، فيأمره المعالجون بالحِمية، فقال: «لكنّا أهل بيت لا نحتمي إلّا من التمر، ونتداوى بالتفاح والماء البارد»، قلت: ولِمَ تحتمون من التمر؟ قال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حمى عليّاً عليه السلام منه في مرضه»[3].

وقد يكون ذلك لقوّة مزاجهم وطبعهم، وبذلك يمكننا الجمع بين هذا الخبر والخبرين المتقدّمين المستفاد منهما جواز الحمية من مطلق الطعام، خصوصاً مع قول أمير المؤمنين عليه السلام: «... لا صحّة مع النهم[4]»[5].

سادساً ـ الاستئجار للتداوي:

يجوز الاستئجار للتداوي، فيجوز أخذ الأُجرة عليه وإن كان من الواجبات الكفائيّة؛ فإنّ التطبيب كسائر أنواع الحرف والصناعات الدخيلة في حفظ نظام المجتمع، وقد صرّح بعض المتأخّرين أنّه لا يمنع هذا الوجوب عن أخذ الأُجرة

---

(١) المستدرك ١٦: ٤٥١، ب ١٠٩ من الأطعمة المباحة، ذيل الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٢٥: ٢٢٨، ب ١٣٧ من الأطعمة المباحة، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢٥: ٢٢٨، ب ١٣٧ من الأطعمة المباحة، ح ١.

(٤) النَّهَم ـ بالتحريك ـ والنّهامة: إفراط الشهوة في الطعام وأن لا تمتلئ عين الآكل ولا تشبع. لسان العرب ١٤: ٣١١.

(٥) المستدرك ١٦: ٤٥٢، ب ١٠٩ من الأطعمة المباحة، ح ١٠.

حتى لو كان الوجوب عينيّاً[1].

نعم، وقع البحث في أنّه هل تجوز الإجارة أو المقاطعة بقيد البرء أو بشرطه مع عدم الوثوق به أم لا؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه.

(انظر: إجارة)

سابعاً ـ نفقة التداوي:

ذهب الفقهاء إلى أنّه ليس على الزوج ثمن دواء الزوجة ولا أُجرة طبيب ولا فصّاد ولا حجّام لها[2]، بخلاف ما يحتاج إليها للمعاش عادة كالطعام والإدام والمسكن والخادم والكسوة والفراش وآلة الطبخ والشرب وآلة التنظيف.

ولكن قال المحقّق النجفي ـ بعد حكاية كلمات بعض الفقهاء في تحديد النفقة وذكر ما فيها من الاختلاف والاضطراب والتشويش: «إن كان المدار في الإنفاق بذل جميع ما تحتاج إليه المرأة لم يكن لاستثناء الدواء والطبيب والكحل وأُجرة الحمّام والفصد وجهٌ، وإن كان المدار على خصوص الكسوة والإطعام والمسكن لم يكن لعدّ الفراش والإخدام... وجهٌ، وإن جعل المدرك فيه المعاشرة بالمعروف وإطلاق الإنفاق كان المتّجه وجوب الجميع، بل وغير ما ذكروه من أُمور أُخر لا حصر لها، فالمتّجه إحالة جميع ذلك إلى العادة في إنفاق الأزواج على الزوجات من حيث الزوجية، لا من حيث شدّة حبّ ونحوه، من غير فرق بين ما ذكروه من ذلك وما لم يذكروه، مع مراعاة حال الامرأة والمكان والزمان ونحو ذلك. ومع التنازع فما يقدّره الحاكم من ذلك لقطع الخصومة، وإلّا فليس على ما سمعته منهم إثباتاً ونفياً دليل معتدّ به بالخصوص»[3].

وناقش فيه السيّد الحكيم بعدم دليل على وجوب نفقة المرض للزوجة أصلاً فضلاً عن غيرها؛ إذ دليل نفقتها إن كان قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[4]، فمن الواضح اختصاصه بالرزق والكسوة، ولا يشمل

(١) انظر: حاشية مجمع الفائدة (البهبهاني): ٥١٠. العروة الوثقى ٥: ١٣٦. مستمسك العروة ١٢: ٢٢٣.

(٢) المبسوط ٤: ٣٧٣. المهذّب ٢: ٣٤٦. الجامع للشرائع: ٤٨٨. القواعد ٣: ١٠٥. كشف اللثام ٧: ٥٦٨.

(٣) جواهر الكلام ٣١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٤) البقرة: ٢٣٣.

الدواء المشروب لانصرافه عنه، فضلاً عن العلاج بالضماد ونحوه، وإن كان قوله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [1]، فهو ناظر إلى الجهات الأخلاقية لا غيرها، وإن كان قوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِن سَعَتِهِ ﴾ [2]، فالظاهر منه ـ بقرينة ما قبله ـ الإنفاق على المطلّقات ولا يكون وارداً في مقام تشريع النفقة للزوجة، بل في مقام وجود النفقة المشروعة للزوجة على المطلّقة، فلا مجال للتمسّك بإطلاقه، ولا لحمله على المتعارف كما في الجواهر، وإن كان الذي يظهر من بعض الصحاح أنّه وارد في الزوجة، كصحيح ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ ٱللَّهُ ﴾ [3]، قال: «إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلّا فرّق بينهما» [4].

ونحوه صحيح أبي بصير [5]، لكن ظاهره اختصاص النفقة بالإطعام والكسوة كالآية الشريفة ولا يعمّ غيرهما، اللّهمّ إلّا أن يكون جواز التفريق مختصّاً بذلك لا وجوب النفقة، وحينئذٍ يتمّ ما ذكر في الجواهر من لزوم الرجوع إلى المتعارف في النفقة.

ويعضد ذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب والأُمّ والولد والمملوك والمرأة؛ وذلك أنّهم عياله لازمون له» [6].

وفي خبر ابن الصلت عنه عليه السلام أيضاً: «... لأنّه يجبر على النفقة عليهم» [7].

والتعليل بأنّهم لازمون له بعد أن لم يكن تعبّدياً يراد به إمّا أنّهم أغنياء، ولا يجوز إعطاء الزكاة لذلك، وإمّا لأنّ اللزوم يمنع من تعلّق لزوم آخر من جهة الزكاة؛ لئلّا يلزم التداخل فيكون هو المانع من إعطائهم الزكاة.

ولو كانت النفقة مختصّة ببعض الحاجات دون بعض كان البعض الآخر مورداً للزكاة، فلا يحصل التداخل كما لا يحصل الغنى، فالتعليل المذكور يكون

---

(١) النساء: ١٩.
(٢) الطلاق: ٧.
(٣) الطلاق: ٧.
(٤) الوسائل ٢١: ٥٠٩، ب ١ من النفقات، ح ١.
(٥) الوسائل ٢١: ٥١٢، ب ١ من النفقات، ح ١٢.
(٦) الوسائل ٩: ٢٤٠، ب ١٣ من المستحقّين للزكاة، ح ١.
(٧) الوسائل ٩: ٢٤١، ب ١٣ من المستحقّين للزكاة، ح ٤.

دليلاً واضحاً على وجوب الإنفاق بالنسبة إلى جميع الحاجات، ومنها: الدواء وأُجرة الطبيب وأُجرة الفصد، وكان الأولى التمسّك بالصحيح المذكور على ما ذكر لا إهماله والتمسّك بالإطلاق المحتاج في دليليّته إلى تكلّف[1].

وقال في منهاجه: «أمّا نفقة الزوجة فتجب على الزوج وهي الإطعام... وسائر ما تحتاج إليه بحسب حالها، ومنه الدواء وأُجرة الطبيب ومصاريف الولادة»[2].

هذا، ولكن قال السيّد الأصفهاني: «الظاهر أنّه من الإنفاق... الأدوية المتعارفة التي يكثر الاحتياج إليها بسبب الأمراض والآلام التي قلّما يخلو الشخص منها في الشهور والأعوام. نعم، الظاهر أنّه ليس من الدواء ما يصرف في المعالجات الصعبة التي يكون الاحتياج إليها من باب الاتّفاق، خصوصاً فيما إذا احتاج إلى بذل مال خطير»[3].

وهو مختار بعض آخر[4].

ولكن قال السيّد الخوئي: «لا يبعد أن يكون منها ما يصرف في سبيل علاج الأمراض الصعبة التي يكون الابتلاء بها اتّفاقياً ولو احتاج إلى بذل مال خطير ما لم يكن ذلك حرجيّاً»[5].

وذكر السيّد الخوئي في المضاربة أنّ نفقة العلاج بكلّ ما يكون دخيلاً في قوام حياتها على الزوج؛ باعتبار أنّ الوارد في النصوص عنوان: (يقيم ظهرها)، وهو شامل لكلّ ما تحتاج إليه في حياتها المتعارفة[6].

(انظر: نفقة)

تدبيخ

(انظر: تبازخ)

(١) مستمسك العروة ١٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٤.
(٢) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٠٣.
(٣) وسيلة النجاة ٢: ٤٢٠، م٩.
(٤) تحرير الوسيلة ٢: ٢٨٣، م٩. هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٣٧٩.
(٥) المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٨٧، م١٣٩٨. وانظر: المنهاج (السيستاني) ٣: ١٢٦، م ٤٢١.
(٦) مباني العروة (المضاربة): ٧٦.

تدبير

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغة :

التدبير : مصدر دبّر ، وله معنيان في اللغة بينهما ارتباط وثيق :

أحدهما : النظر في عاقبة الأمر وما يؤول إليه .

والثاني : عتق العبد عن دُبُر ، وهو أن يقول له : (أنت حرّ بعد موتي) .

ويقال : دَبَّرَ الرجل عبده تدبيراً ، إذا أعتقه بعد موته ، فيكون عتقه معلّقاً على موته [1] .

□ اصطلاحاً :

وليس له في الفقه اصطلاح خاص وإنّما يستعمل في نفس المعنى اللغوي ، وخصوصاً المعنى الثاني منه ، وهو عتق العبد دبر وفاة مولاه [2] أو غيره [3] .

وهذا أمر كان معروفاً في الجاهليّة وقرّه الشارع المقدّس [4] .

وقيل : إنّما سمي ذلك تدبيراً ؛ لأنّه دبّر أمر دنياه باستخدامه واسترقاقه وأمر آخرته باعتاقه .

وهذا راجع إلى المعنى الأوّل نظراً إلى أنّ التدبير في الأمر مأخوذ من الدبر أيضاً ، بمعنى النظر في عواقب الأُمور وأدبارها [5] .

والتدبير أحد أسباب إزالة الرقّ المباشرة كالكتابة والعتق والاستيلاد في مقابل أسبابها الأُخرى نحو الملك والسراية والعوض [6] .

---

(١) انظر : تهذيب اللغة ١٤ : ١١٢ ـ ١١٣ . الصحاح ٢ : ٦٥٥ . النهاية (ابن الأثير) ٢ : ٩٨ . المغرب : ١٦٠ . لسان العرب ٤ : ٢٨٣ ـ ٢٨٤ . المصباح المنير : ١٨٨ . تاج العروس ٣ : ٢٠٠ . محيط المحيط : ٢٦٨ .

(٢) انظر : النهاية : ٥٥٢ . المهذّب ٢ : ٣٦٥ . السرائر ٣ : ٣٠ . جواهر الكلام ٣٤ : ١٩٦ .

(٣) انظر : الوسيلة : ٣٤٥ . الشرائع ٣ : ١١٧ . الإيضاح ٣ : ٥٤٢ ـ ٥٤٣ . الروضة ٦ : ٣١٦ .

(٤) المسالك ١٠ : ٣٧١ . نهاية المرام ٢ : ٢٨٢ . الرياض ١١ : ٣٤٨ .

(٥) المسالك ١٠ : ٣٦٥ . جواهر الكلام ٣٤ : ١٩٤ .

(٦) انظر : المختصر النافع : ٢٣٧ .

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **المكاتبة** : وهي عقد لازم بين المولى وعبده[١] على أن يدفع العبد مبلغاً معيّناً أو يخدمه إلى أجل ليتحرّر كلّه أو بعضه بذلك، وأركانها هي الصيغة والموجب والمملوك والعوض[٢].

والفرق بينهما هو أنّ التدبير ليس عقداً بل ولا لازماً؛ لجواز فسخه من المولى متى شاء، كما وليس العوض من أركانه، والعتق فيه معلّق على موت المولى، بخلافه في المكاتبة في جميع ذلك.

٢ ـ **الوصيّة بالعتق** : وهي قد تكون بأمر الموصي شخصاً بإعتاق عبده بعد موته، بينما التدبير ـ بناءً على كونه وصيّة ـ هو وصيّة بالانعتاق، فيتحقّق عتق العبد بنفسه بعد موت سيّده من دون حاجة إلى إنشاء عتق بعده، بخلاف الموصى بعتقه[٣].

وقد تكون بوصيّة المولى لعبده برقبته، وفي هذه الصورة ذهب معظم الفقهاء إلى صحّته، وأنّه بمنزلة التدبير[٤].

هذا، وقد وقع البحث بين الفقهاء في حقيقة التدبير وهل هو عتق أم وصيّة بالعتق أم بمنزلتها كما يأتي تفصيل ذلك.

٣ ـ **العتق المعلّق** : وهو إنشاء العتق معلّقاً على شرط، وهذا ـ بناءً على صحّته ـ أعمّ من التدبير الذي يكون المعلّق عليه فيه الوفاة خاصّة، على أنّ من أحكام العتق السراية، كما لو عتق شقصاً من العبد[٥]، والمعروف عند الفقهاء أنّه لا سراية في التدبير كما سيأتي.

ثالثاً ـ صفة التدبير (حكمه التكليفي) :

لا خلاف بين الفقهاء في مشروعيّة التدبير وصحّته في الجملة[٦]، بل عليه الإجماع[٧]، وهو معروف في الجاهلية، وأقرّه الشرع[٨]، كما تدلّ عليه الروايات

---

(١) القواعد ٣: ٢٣٢. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٩. كشف اللثام ٨: ٤٥٨.

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٥٢.

(٣) انظر: الدروس ٢: ٢٢٩. المهذب البارع ٤: ٧٠.

(٤) الإيضاح ٢: ٤٩٨.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٦) المسالك ١٠: ٣٦٥. كشف اللثام ٨: ٤٣١. جواهر الكلام ٣٤: ١٩٤.

(٧) التحرير ٤: ٢١٣.

(٨) انظر: المسالك ١٠: ٣٧١. الرياض ١١: ٣٤٨.

الواردة في أبواب التدبير.

ثمّ إنّ التدبير بحسب الحكم التكليفي مستحبّ لاستحباب العتق، وقد يجب بالنذر ونحوه، وقد يكره كما في تدبير الكافر والمخالف[1].

رابعاً ـ حقيقة التدبير:

وقع البحث في أنّ التدبير هل هو عتق حقيقة أو أنّه وصيّة حقيقة أو حكماً؟

يتفرّع على ذلك الكثير من المسائل، فإنّه على القول بكونه عتقاً حقيقة يعتبر فيه ما يعتبر في العتق من القربة والصيغة الخاصّة ونحوهما، وإن كان وصيّة أو كالوصيّة ترتّبت عليه أحكامها كلّاً أو في الجملة[2].

وعلى أيّ حال فقد اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّه وصيّة بعتق.

قال الشيخ الطوسي: «إذا دبّر عبده كان له الرجوع بإخراجه عن ملكه ببيع أو هبة... وقال قوم: لا يصحّ الرجوع بذلك، والأوّل مذهبنا؛ لأنّ التدبير عندنا وصيّة وليس بعتق بصفة، ومن منع منه قال: لأنّه عتق بصفة»[3].

وقال المحقّق الحلّي: «والتدبير وصيّة يرجع فيه المولى متى شاء»[4]. وذكر نحوه العلّامة الحلّي[5]، ونسب إلى الأشهر[6].

واستدلّ له بأنّه تبرّع بعد الموت معتبر من الثلث، ويجوز الرجوع فيه حال الحياة، وذلك من خصائص الوصيّة[7]، وببعض الروايات، كرواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المدبّر أهو من الثلث؟ قال: «نعم، وللموصي أن يرجع في وصيّته، أوصى في صحّة أو مرض»[8].

---

(١) الدروس ٢: ٢٣٢.
(٢) انظر: المسالك ١٠: ٣٦٧، ٣٦٨.
(٣) المبسوط ٤: ٥٥٠.
(٤) المختصر النافع: ٢٤٠.
(٥) انظر: التذكرة ٢: ٤٩٢، المختلف ٨: ٩١.
(٦) المسالك ١٠: ٣٦٨.
(٧) المسالك ١٠: ٣٦٨.
(٨) الوسائل ١٩: ٣٠٧، ب ١٨ من الوصايا، ح ١٤، و ٢٣: ١١٨، ب ٢ من التدبير، ح ٢.

وهذه أظهر الروايات في الدلالة على كونه وصيّة[1].

لكن قد يجاب عنها بإمكان ترتّب ذلك على كون التدبير بمنزلة الوصيّة، وهو القول الثالث، بل يمكن إرجاع ما في المبسوط والنافع من أنّ التدبير وصيّة إلى إرادة ذلك أيضاً[2].

القول الثاني: ما صرّح به عدّة من الفقهاء[3] بل المشهور[4] من أنّه بمنزلة الوصيّة في جواز الرجوع والإخراج من الثلث، وليس وصيّة حقيقة؛ لصحّة السلب، ولخروجه عن المعروف في تعريفها، ولعدم الاحتياج في تحريره إلى صيغة أُخرى؛ إذ لم تثبت مشروعية إنشاء التحرير بها.

وتدلّ عليه بعض الأخبار[5]:

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المدبّر مملوك، ولمولاه أن يرجع في تدبيره... وهو من الثلث، إنّما هو بمنزلة رجل أوصى بوصيّة، ثمّ بدا له بعد، فغيّرها قبل موته...»[6].

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المدبّر، فقال: «هو بمنزلة الوصيّة، يرجع فيما شاء منها»[7].

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدبّر مملوكه، أله أن يرجع فيه؟ قال: «نعم، هو بمنزلة الوصيّة»[8].

وقد عرفت إمكان إرادة ذلك من خلال الروايات والفتاوى التي تضمّنت أنّ التدبير وصيّة، وأنّ المراد أنّه كالوصيّة في جواز الرجوع والإخراج من الثلث.

إلّا أنّ السيّد اليزدي ناقش في مجمل

---

(١) المسالك ١٠: ٣٨٨.
(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٩.
(٣) المقنع: ٤٦٥. المقنعة: ٥٥٠. النهاية: ٥٥٢. الغنية: ٢٠٩. التحرير ٤: ٢٢١.
(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٩.
(٥) انظر: المسالك ١٠: ٣٨٧ ـ ٣٨٨. كشف اللثام ٨: ٤٣٩. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٨.
(٦) الوسائل ٢٣: ١٢٧، ب ٨ من التدبير، ح ٣.
(٧) الوسائل ٢٣: ١١٨، ب ٢ من التدبير، ح ١.
(٨) الوسائل ١٩: ٣٠٨، ب ١٩ من الوصايا، ح ٣.

هـذه الأدلّـة[1]، واعـتبر الأولى فـي الاستدلال على أنّه ليس قسماً آخـر فـي قبال الوصـيّة بأنّـه مـقتضى القـاعدة بـعد تعارض الأخبار والشكّ في كونه منها؛ إذ حينئذٍ لابدّ من كونه مستقلّاً في الأحكـام سوى ما ثبت بالدليل كونه بمنزلة الوصيّة فيه، ثمّ عـلى فـرض عـدم كـونه وصـيّة فالأقوى أنّه عتق معلّق لا إيقاع مستقلّ؛ لعدم الوجه له بعد مـعلومية صـدق العـتق عليه[2].

قال المحقّق النجفي: «إنّما الكلام فـي إطلاق تنزيله منزلتها على وجه يرجع إليه في غـير مـا نـصّ عـليه مـن أحكـامها، واختصاصه بما ورد منها دون غيره، فيبقى على ما تقتضيه الأُصول والقواعد في العتق المعلّق، وجـهان، أقـواهـما الثـاني، كـما اعترف به في المسالك؛ لعدم إطلاق يوثّق بإرادة حكم الإطلاق منه في النصوص، بل والفتاوى»[3].

---

(١) ناقش السيّد اليزدي في الوجوه التي ذكرها المحقّق النجفي من صحّة السلب؛ لإمكان منعه لغة وشرعاً، ولا يثمر صحّة السلب في عرف الفقهاء، ولا لعدم صدق المعروف من تعريف الوصيّة عليه؛ لأنّ هذا من اصطلاح الفقهاء، مع أنّه لا يصلح دليلاً؛ لإمكان أن يكون التعريف لقسم من الوصيّة، ولا لأنّه لو كان وصيّة لاحتاج إلى صيغة أُخرى بعد الموت؛ إذ لم يثبت مشروعيّة إنشاء التحرير بالوصيّة كما ثبت إنشاء التمليك بها؛ وذلك لأنّ التدبير ـ بناءً على كونه وصيّة من قبيل الوصيّة التمليكيّة وعدم مشروعيّة إنشاء العتق بمثله ـ ممنوع، وإنّما المسلّم عدم حصول الانعتاق فيما لو قال: اعتقوا بعد موتي فلاناً، وهو من قبيل الوصيّة العهديّة في الاحتياج إلى صيغة أُخرى، كما لو قال: اعطوا فلاناً كذا، ولا دخل لها بالتدبير، ولا لأنّه لو كان وصيّة لما احتاج إلى القربة، مع أنّها معتبرة فيه؛ وذلك لأنّه لا منافاة في اعتبارها في هذا القسم من الوصيّة، لا من حيث إنّه وصيّة، بل من حيث إنّه عتق، ولا لأنّه لو كان وصيّة لم يجز التعليق على موت غير المولى من المخدوم والزوج؛ لأنّه يمكن أن يدّعي أنّ التدبير قسمان، ويمكن أن يقال: الوصيّة أعمّ وإن كان المتعارف منها المعلّقة على موت الموصي، ولا للأخبار الدالّة على كون التدبير بمنزلة الوصيّة؛ لأنّها قابلة لإرادة التنظير بالوصيّة المتعارفة، فليست هذه الأخبار بصدد بيان كون التدبير خارجاً عن الوصيّة وإلحاقه لها في الحكم، خصوصاً بملاحظة معارضتها بما يظهر منه كونه وصيّة، كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المدبّر من الثلث...»، ونحوها موثّق زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المدبّر أهو من الثلث؟ قال: «نعم، وللموصي أن يرجع في وصيّته أوصى في صحّة أو مرض». منجّزات المريض (اليزدي): ٢ ـ ٣. وانظر: الوسائل ١٩: ٣٠٧، ب ١٩ من الوصايا، ح ١، و ب ١٨، ح ١٤.

(٢) منجزات المريض (اليزدي): ٣.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٩.

القول الثالث: ما قاله الشهيد الثاني من أنّه: «لو قيل بأنّ التدبير إيقاع برأسه وإن شابه العتق المعلّق والوصيّة بوجهٍ كان حسناً، وفيه جمع بين الأدلّة وسلامة من تناقض الأحكام المترتّبة غالباً»[1].

وظاهر السيّد الطباطبائي ـ بل لعلّه صريحه ـ نسبة ذلك إلى أكثر الطائفة في حين لم نعثر على قائل صريحاً به ـ كما صرّح بذلك المحقّق النجفي ـ إلّا ما سمعت من كلام الشهيد الثاني، وهو كالصريح في عدم قائل بذلك؛ ولعلّه لصدق العتق المعلّق عليه لغة وشرعاً وعرفاً[2]، كما سيأتي بيانه في بعض الوجوه الآتية.

وقال في موضع آخر: «والتحقيق: أنّه بمنزلة الوصيّة لا عينها... لأنّه لو كان وصيّة محضة لافتقر في عتقه إلى صيغة بعد الموت، ولا يلزم من كونه بمنزلتها مساواتها في جميع الأحكام، بل المراد أنّه بمنزلتها في الأحكام المسؤول عنها في الروايات، وهو كونه من الثلث، ويجوز الرجوع فيه ونحو ذلك، وليس بعتق معلّق أيضاً، كما قاله ابن إدريس وغيره، وإلّا لما صحّ الرجوع، فكونه متردّداً بينهما في بعض الأحكام ومستقلّاً بنفسه ـ ومن ثمّ وقع بصيغته الخاصة الخارجة عن الأمرين ـ أظهر»[3].

ونوقش فيه بأنّ اختلاف الأحكام لا مدخليّة له في ماهيّة الشيء وحقيقته، وحينئذٍ فمراد القائل بكونه بصفة الوصيّة وليس منها حقيقة أنّه عتق معلّق بصفتها في جواز الرجوع والخروج من الثلث ونحوهما من الأحكام التي لا تقتضي كونه إيقاعاً مستقلّاً[4].

ثمّ إنّه بناءً على القول بأنّه بمنزلة الوصيّة وقع الكلام في أنّه هل يختصر على المنصوص من أحكامها أم هو بمنزلتها في جميع أحكامها؟

خامساً ـ أركان التدبير وشروطه:

أركان التدبير ثلاثة، هي: إنشاء التدبير، والمدبِّر، والمدبَّر.

ويقع البحث في كلّ منها عن شروطه

---

(١) المسالك ١٠: ٣٦٩.
(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٠.
(٣) المسالك ١٠: ٣٨٨.
(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٠.

العقلية التي تكون دخيلة في تحقّق ذلك الركن، والشرعية، ممّا يكون دخيلاً في ترتّب الأثر عليه شرعاً وقانوناً لتكون من شروط الصحّة:

الأوّل ـ إنشاء التدبير:

ويعتبر فيه عدّة شروط:

١ ـ القصد:

يعتبر في التدبير القصد، فلا ينعقد من الهازل والسكران والنائم ونحوهم[١]، كما في سائر العقود والإيقاعات.

٢ ـ اللفظ الصريح أو ما يقوم مقامه:

المعروف بين الفقهاء أنّه لابدّ من إبراز مضمون التدبير بلفظ صريح[٢] أو ما يقوم مقامه لمن لم يقدر على اللفظ كالإشارة في مثل الأخرس.

فلا ينعقد بالكتابة ولا بالإشارة في صورة القدرة على النطق، كما أنّه لا ينعقد بالكناية[٣]، بل يظهر من بعضهم كونه إجماعياً[٤]، فلابدّ في تحقّقه من إنشائه بالألفاظ الصريحة بأن يقول مثلاً: أنت حرّ بعد وفاتي، أو إذا متّ فأنت حرّ، أو عتيق أو معتق ونحوه ممّا هو صريح فيه.

وظاهر المحقّق في الشرائع اختصاص الصريح في الجملة الاسمية حيث اقتصر عليها[٥]، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى صحّته بغيرها فيمكن إنشاؤه بالجملة الفعليّة أيضاً، فلو قال: أعتقتك بعد موتي أو حرّرتك، كان صريحاً ووقع به التدبير[٦].

نعم، اختلفت كلمات الفقهاء في وقوع التدبير ببعض العبارات ـ كأن يقول: أنت مدبّر أو دبّرتك، وهل أنّه صريح يقع به التدبير أو يقع به مع القصد إليه وإن كان كناية، أو لا يقع مطلقاً؟ ـ على أقوال:

الأوّل: عدم الوقوع، وهو ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء[٧].

---

(١) انظر: السرائر ٣: ٣٠. الشرائع ٣: ١١٨. التحرير ٤: ٢١٤. المسالك ١٠: ٣٧٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٢.

(٢) انظر: المسالك ١٠: ٣٦٩.

(٣) القواعد ٣: ٢٢٣. الإرشاد ٢: ٧٣. جواهر الكلام ٣٤: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤) المسالك ١٠: ٣٦٩. كشف اللثام ٨: ٤٣٢.

(٥) الشرائع ٣: ١١٨.

(٦) المسالك ١٠: ٣٧٠. نهاية المرام ٢: ٢٨٢. كفاية الأحكام ٢: ٤٥٩. جواهر الكلام ٣٤: ١٩٨.

(٧) الخلاف ٦: ٤٠٩، م ٢. الشرائع ٣: ١١٧. التحرير ٤: ٢١٣. الإرشاد ٢: ٧٣.

واستدلّ له ـ مضافاً إلى الأصل ـ بأنّ التدبير إمّا عتق فلابدّ فيه من اللفظ الصريح فيه، أو وصيّة به فلابدّ من التصريح بالموصى به[1].

القول الثاني: أنّه كناية يصحّ التدبير به مع النية، أي إرادة اللّافظ استعماله في العتق بعد الوفاة، لا بدون النيّة[2].

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه آخرون من أنّه صريح في التدبير ويحكم به بمجرّد سماع الصيغة وإن لم يخبر بالقصد؛ إذ التدبير ظاهر في المعنى المشهور[3]، بل قيل: إنّ التدبير كان معروفاً في الجاهلية وأقرّه الشرع، ولم يستعمله في معنى آخر ليكون كناية[4].

٣ ـ التنجيز:

ويراد به تارة ما يقابل التعليق، وأُخرى ما يقابل الترديد، فلابدّ من ملاحظة الأمرين:

أ ـ التعليق في التدبير:

المشهور بين الفقهاء[5] عدم جواز تعليق التدبير على شرط أو صفة غير موت المولى، أو موت غيره ـ بناءً على صحّته ـ بل ظاهر بعضهم[6] وصريح آخر كونه إجماعياً[7].

واستدلّ له[8] بما دلّ على اعتبار التنجيز في كلّ عقد وإيقاع إلّا ما خرج بدليل، بل التدبير قسم من العتق الذي يعتبر فيه التنجيز قطعاً، نعم، ثبتت مشروعيّة التعليق فيه على وجه خاص لا يتعدّى منه إلى غيره بعد حرمة القياس[9]. وخالف في ذلك ابن الجنيد حيث جوّز التعليق بالشرط والصفة وجعل نحو قوله: (أنت حرّ بعد وفاتي بسنة)، وصيّة بالعتق[10].

---

(١) انظر: المسالك ١٠: ٣٧١. كشف اللثام ٨: ٤٣٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٠.

(٢) نقله عن الإسكافي في المختلف ٨: ٨٨. المهذب ٢: ٣٦٥، ٣٦٦.

(٣) المبسوط ٤: ٥٤٦. المختلف ٨: ٨٨. القواعد ٣: ٢٢٣. كفاية الأحكام ٢: ٤٥٩.

(٤) المسالك ١٠: ٣٧١. نهاية المرام ٢: ٢٨٣. الرياض ١١: ٣٤٨.

(٥) الشرائع ٣: ١١٨. الرياض ١١: ٣٤٨.

(٦) المبسوط ٤: ٥٤٦، ٥٥٧. السرائر ٣: ٣٤.

(٧) الخلاف ٦: ٤١٠، م ٣. المختلف ٨: ١٠٢.

(٨) انظر: كشف اللثام ٨: ٤٣٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٣.

(٩) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٣.

(١٠) نقله عنه في المختلف ٨: ١٠٢.

وأنكر بعضهم دعوى الإجماع على بطلان العتق المعلّق، واستشكل في أصل اعتبار التنجيز لعدم الدليل[1].

ثمّ إنّه على ما ذكر من منع التعليق على شرط أو صفة غير الموت يقع البحث في مسائل:

الأُولى ـ تعليق التدبير على موت غير المولى:

اختلفت كلمات الفقهاء في جواز التدبير معلّقاً على موت غير المولى ـ كزوج المملوكة أو من يجعل له خدمة العبد ـ على وجوه:

أ ـ المشهور بين الفقهاء صحّة التدبير معلّقاً على وفاة غير المولى[2]، ومستنده بعض الروايات:

منها: صحيح يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الخادم فيقول: هي لفلان تخدمه ما عاش فإذا مات فهي حرّة، فتأبق الأمة قبل أن يموت الرجل بخمس سنين أو ستّ سنين، ثمّ يجدها ورثته، ألهم أن يستخدموها إذا أبقت؟ قال: «إذا مات الرجل فقد عتقت»[3].

ومنها: خبر محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل زوّج أمته من رجل حرّ، قال لها: إذا مات الزوج فهي حرّة فمات الزوج، قال: «إذا مات الزوج فهي حرّة، تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، ولا ميراث لها منه؛ لأنّها إنّما صارت حرّة بعد موت الزوج»[4].

نعم، اقتصر بعضهم[5] على التعليق على موت المخدوم حسب رواية يعقوب بن شعيب[6]، وصرّح بعض الفقهاء[7] ـ بل

---

(١) المسالك ١٠: ٣٧٥، ٣٧٦. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٠.

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ١٩٤.

(٣) الوسائل ٢٣: ١٣١، ب ١١ من التدبير، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٣: ١٣١، ب ١١ من التدبير، ح ٢.

(٥) غاية المراد ٣: ٣٥٩، ٣٦٠. المسالك ١٠: ٣٦٧. وانظر: النهاية: ٥٥٣ ـ ٥٥٤. المهذّب ٢: ٣٧٣. الوسيلة: ٣٤٥. إصباح الشيعة: ٤٧٩. الروضة ٦: ٣١٥. نهاية المرام ٢: ٢٩٥. كفاية الأحكام ٢: ٤٥٨. كشف اللثام ٨: ٤٣٢.

(٦) ولعلّه لضعف خبر محمّد بن حكيم، ولكن دفعه المحقّق النجفي في جواهر الكلام (٣٤: ١٩٥) بأنّ ضعفه منجبر بالشهرة، وبرواية الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع.

(٧) الشرائع ٣: ١١٧. الإيضاح ٣: ٥٤٢.

نسب ذلك إلى المشهور[1] ـ بالتعليق على موت زوج المملوكة كما هو مورد خبر محمّد بن حكيم، بل لعلّه يظهر من كلمات بعضهم جواز التعليق على موت غير المولى مطلقاً[2]، بل لعلّه صريح العلّامة؛ نظراً إلى أنّ العتق قابل للتأخير، كما هو قابل للتنجيز، ومعلوم أنّه لا تفاوت بين الأشخاص في ذلك، فإنّ العتق إذا قبل التعليق بحياة المعتِق الصادر عنه كان قابلاً لذلك التعليق بحياة غيره[3].

ب ـ وأنكر ابن إدريس جواز التعليق على موت غير المولى مطلقاً؛ اقتصاراً على موضع الوفاق، وردّاً لخبر الواحد، مع مخالفته لأُصول المذهب؛ لدعوى أنّ التدبير شرعاً تعليق العتق بوفاة المولى فلا يتعدّى إلى غيره[4].

وأيّده المحقّق النجفي مدّعياً أنّ المستفاد من النصوص والفتاوى كون التدبير التعليق على وفاة المولى وليس في الخبرين المزبورين دلالة على صحّته تدبيراً، فيمكن جواز خصوص هذا الفرد من العتق معلّقاً للخبرين بعد كونهما حجّة ولو من جهة الانجبار، أو تأويلهما بما يرجع إلى شرط الخدمة في العتق أو حملهما على التقية أو غير ذلك.

ثمّ رجّح أن تكون هذه المسألة ليست من مسائل التدبير بل من مسائل العتق المعلّق، وذكر شواهد على ذلك[5].

ج ـ وبنى الشهيد الثاني الخلاف على كون التدبير وصيّة أو عتقاً، بدعوى أنّه إن جعلناه وصيّة فإنّه يقتضي عدم جواز تعليقه بوفاة غير المولى كغيره من الوصايا إلّا في مورد النصّ، وإن جعلناه عتقاً معلّقاً أمكن القول بجوازه مطلقاً؛ نظراً إلى اشتراك الجميع في التعليق[6].

---

(١) اللمعة: ٢١٣. الرياض ١١: ٣٦٥.

(٢) الجامع للشرائع: ٤٠٧.

(٣) المختلف ٨: ٩٩.

(٤) انظر: السرائر ٣: ٣٣ ـ ٣٤. حيث قال بعد أن نقل مضمون رواية يعقوب بن شعيب المتقدّمة: «ولا دليل على هذه الرواية وصحّتها؛ لأنّها مخالفة لأُصول مذهبنا؛ لأنّ التدبير في عرف الشريعة عتق العبد بعد موت مولاه، والمجعول له الخدمة غير مولاه، وأيضاً لو كان التدبير صحيحاً لكان إذا أبق أبطل التدبير؛ لأنّ عندنا إباق المدبّر يبطل التدبير... وأيضاً فهذا حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي، ولا دليل على ذلك إلّا هذه الرواية الشاذة».

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٦) المسالك ١٠: ٣٦٨.

المسألة الثانية ـ التدبير المطلق والتدبير المقيّد:

ينقسم التدبير إلى مطلق ـ كقوله: إذا متّ فأنت حرّ ـ وإلى مقيّد كقوله: أنت حرّ إذا متّ في سفري هذا أو في مرضي هذا أو في شهر كذا أو حتف أنفي ونحو ذلك.

أمّا المطلق فلا شبهة فيه، وأمّا وقوعه بالمقيّد فهو المشهور[1]، وقد استدلّ له بإطلاق الأدلّة، وخصوص صحيح منصور ابن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال: إن حدث بي حدث في مرضي هذا فغلامي فلان حرّ، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يردّ من وصيّته ما يشاء، ويجيز ما يشاء»[2].

وحينئذٍ فإن مات على الصفة المزبورة عتق، وإلّا فلا. خلافاً للشيخ الطوسي في موضع من المبسوط فألحق التدبير المقيّد بالمعلّق على الشرط، فحكم ببطلانهما[3]؛ نظراً إلى اشتراكهما في التعليق، واقتصاراً في مخالفة التنجيز على المتيقّن من النصوص والفتاوى.

ونوقش فيه بأنّ إطلاق أدلّة التدبير كاف في الحكم بجوازه، خصوصاً بعد الشهرة العظيمة مضافاً إلى الخبر المتقدّم[4].

المسألة الثالثة ـ تدبير الشريكين:

لو كان المملوك مشتركاً بين اثنين فقالا دفعة أو ترتيباً: (إذا متنا فأنت حرّ)، وقصد كلّ منهما تدبير حصّته خاصّة فلا إشكال[5] ولا خلاف في الصحّة؛ لعدم تعليق التدبير على شرط، ولا على دبر حياة غير المولى[6].

---

(١) كفاية الأحكام ٢: ٤٥٩. جواهر الكلام ٣٤: ١٩٩.

(٢) الوسائل ١٩: ٣٠٥، ب ١٨ من الوصايا، ح ٨.

(٣) المبسوط ٤: ٥٤٩، حيث قال: «فإن قال: (إن متّ من مرضي هذا، أو في سفري هذا، أو إن متّ وأنا بمكّة فأنت حرّ)، فإن وجدت الصفة عتق بوفاته، وإن مات في غير ذلك المرض أو بغير مكّة أو في غير ذلك السفر لم يعتق بوفاته؛ لأنّ الشرط لم يوجد. وأصل هذا أنّه إذا أعتقه على شرط أو اثنين أو أكثر لم يعتق إلّا بأن يكمل الشروط التي أعتقه عليها، أو الصفات التي علّق عتقه بها، وقد بيّنا أنّ هذه المسائل يسقط عندنا لما مضى». لكنّ الظاهر منه في موضع آخر صحّة تدبير المقيّد. انظر: المبسوط ٤: ٥٤٦.

(٤) جواهر الكلام ٣٤: ١٩٩.

(٥) المسالك ١٠: ٣٧٢.

(٦) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠١.

وحينئذٍ فينعتق بموتهما دفعة إن خرج نصيب كلّ واحد منهما من ثلثه، ولو خرج نصيب أحدهما خاصّة من ثلثه تحرّر، وبقي نصفه الآخر كلّه أو بعضه رقّاً على حسب ما يخرج من ثلثه إن لم يجز الوارث.

ولو مات أحدهما تحرّر نصيبه من ثلثه، وبقي نصيب الآخر رقّاً حتى يموت، ويكون كسبه المتخلّل بين الموتين مشتركاً بين المدبّر والمالك الحي بنسبة الملك[1].

ولو قصدا تعليق التدبير على موتهما بحيث لا يعتق منه شيء مع موت أحدهما فالبحث فيه أيضاً مبني على ما تقدّم من أنّه هل يجوز تعليق التدبير على وفاة غير المولى، أم لا يجوز، كما عليه المشهور[2]، إلّا في حال التعليق على موت المخدوم والزوج.

أمّا لو أطلقا لفظاً ونية فذهب بعض الفقهاء إلى انصراف قول كلّ واحد منهما إلى نصيبه وصحّ التدبير[3]؛ صوناً لكلامهما عن الهذر، وترجيحاً لجانب الصحّة[4].

وخالف فيه آخرون وقالوا بالبطلان[5]؛ إذ الأصل المزبور لا يغيّر ظاهر اللفظ الذي هو التعليق على وفاة الغير[6].

ب ـ الترديد في التدبير:

ظاهر كلمات الفقهاء بل صريح بعضهم أنّ الترديد في التدبير يصحّ كالعتق[7].

واستدلّ له بأنّ التدبير إمّا عتق معلّق، أو وصيّة، وكلاهما يصحّ مع عدم التعيين[8]. فيرجع حينئذٍ إلى المدَبِّر لتعيينه، ويستخرج بالقرعة بعد الموت وعدم التعيين[9]؛ لأنّها لكلّ أمر مشكل. أو يرجع إلى الورثة؛ نظراً إلى أنّ التعيين حقّ

---

(١) المسالك ١٠: ٣٧٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠١.

(٢) المسالك ١٠: ٣٧٤.

(٣) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٨. الشرائع ٣: ١١٨. القواعد ٣: ٢٢٤. كشف اللثام ٨: ٤٣٣.

(٤) انظر: المسالك ١٠: ٣٧٤. كشف اللثام ٨: ٤٣٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٠.

(٥) التحرير ٤: ٢١٧، حيث قال: «الوجه عندي البطلان إلّا مع تجويز التعليق بموت الغير». وانظر: المسالك ١٠: ٣٧٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠١.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٧) انظر: القواعد ٣: ٢٢٦. الإيضاح ٣: ٥٤٧.

(٨) الإيضاح ٣: ٥٤٧.

(٩) انظر: المبسوط ٤: ٥٤٩. القواعد ٣: ٢٢٦. الإيضاح ٣: ٥٤٧.

الميت فيكون للوارث، وأنّ هذا من قبيل الواجب المخيّر الذي لا قرعة فيه[1]، وأنّ القرعة لتعيين ما هو معيّن في الواقع، ولا تعيّن له هنا في نفسه[2].

٤ ـ قصد القربة:

اختلف الفقهاء في اعتبار قصد القربة في التدبير وعدمه، ومنشأ الخلاف فيه الخلاف في أنّه هل هو وصيّة أو عتق، أو الخلاف في أنّه هل يعتبر في العتق القربة، أم لا؟

ففي المسألة قولان:

الأوّل: الاشتراط، ذهب إليه عدّة من الفقهاء[3]، بل ادّعي الإجماع عليه[4]، وقوّاه بعض المتأخّرين[5]، كما استقربه آخر[6].

واستدلّ له[7] بأنّ التدبير عتق لكنّه غير منجّز ثبتت مشروعيّته، فيشمله ما دلّ على أنّه: «لا عتق إلّا ما أُريد به وجه الله تعالى»[8].

وغيره من الأدلّة التي تدلّ على اعتبار القربة في العتق[9].

ثمّ إنّهم فرّعوا على ذلك أمرين:

أحدهما: عدم صحّة تدبير العبد الكافر.

ثانيهما: عدم صحّة التدبير من الكافر[10]. وسيأتي تفصيل البحث فيهما في شرائط المدبِّر والمدبَّر.

القول الثاني: عدم اشتراط قصد القربة، ذهب إليه جماعة من الفقهاء[11].

---

(١) انظر: الإيضاح ٣: ٥٤٧.

(٢) انظر: كشف اللثام ٨: ٤٣٦.

(٣) الغنية: ٣٨٩. السرائر ٣: ٣٠. الجامع للشرائع: ٤٠٨.

(٤) الانتصار: ٣٧٦.

(٥) الرياض ١١: ٣٤٩. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٣.

(٦) نهاية المرام ٢: ٢٨٣.

(٧) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٢. وانظر: نهاية المرام ٢: ٢٨٣. الرياض ١١: ٣٤٩.

(٨) الوسائل ٢٣: ١٤، ب ٤ من العتق، ح ١.

(٩) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٢. وهذا الاستدلال وإن كان موافقاً لما ذهب إليه السيّد المرتضى في مسألة التدبير من جريان أحكام العتق عليه كسريان العتق وغيره. الانتصار: ٣٧٨. لكنّ ابن إدريس لم يرتضه، حيث صرّح بأنّ إلحاقه بحكم العتق بحاجة إلى دليل، وهو ضرب من القياس، بل صرّح أنّ إجماع أصحابنا منعقد على أنّ التدبير بمنزلة الوصيّة، بل هو وصية، ومع ذلك قال باشتراط قصد القربة. السرائر ٣: ٣٠، ٣٤.

(١٠) انظر: الانتصار: ٣٧٨. السرائر ٣: ٣٠. الرياض ١١: ٣٤٩.

(١١) المبسوط ٤: ٥٦١. الشرائع ٣: ١١٨. المختلف ٨: ١٠٩، ١١٠. اللمعة: ٢١٣. المسالك ١٠: ٣٧٥.

واستدلّ له بأنّ التدبير وصيّة لا عتق، ولا خلاف في عدم اعتبار القربة في الوصيّة[1]، بل قد يقال بعدم الاشتراط وإن كان التدبير من العتق؛ وذلك لصحّة العتق من الكافر على قول الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي، فالتدبير أولى؛ لأنّه بحكم الوصيّة[2].

وأمّا بناءً على كونه إيقاعاً مستقلّاً فقد يقال: إنّه لا دليل على اشتراط القربة فيه، والأصل يقتضي العدم وصحّته بدونها[3].

ونوقش فيه بأنّه إن عنى بالأصل أصالة الصحّة مع قطع النظر عن إطلاق الأدلّة فالمناقشة فيه واضحة؛ لعدم أصل لهذا الأصل، بل الأدلّة على خلافه قائمة، وإن عنى به الإطلاق فحسن إن وجد منه ما يجدي فائدة، وليس؛ إذ ليس هنا سوى إطلاقات الأخبار الواردة في بيان حكم غير محلّ المسألة، فتكون الإضافة إليه مجملة[4].

الركن الثاني ـ المدبِّر:

لا شكّ في أنّ المدبِّر أحد أركان التدبير، ويشترط فيه الشرائط العامّة لأهليّة التصرّف المشتركة بين العقود والإيقاعات من فعلية الإرادة والقصد والاختيار والولاية على التصرّف. وعليه فلا يصحّ تدبير المجنون ولا غير المميّز ولا السكران ولا الساهي ولا الغالط ولا المكره ولا المحجور عليه كالعبد[5].

وقد وقع البحث بين الفقهاء في تطبيقات بعض هذه الشروط، وفيما يلي تفصيل ذلك:

١ ـ تدبير الصبي:

لا يصحّ تدبير الصبي غير المميّز بلا خلاف فيه[6]؛ لسلب عبارته في العقود والإيقاعات[7]. وأمّا الصبي المميّز

(١) انظر: المسالك ١٠: ٣٧٥.
(٢) انظر: المختلف ٨: ١٠٩.
(٣) المسالك ١٠: ٣٧٥.
(٤) الرياض ١١: ٣٤٩. وانظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٣.
(٥) انظر: السرائر ٣: ٣٠. الشرائع ٣: ١١٨. القواعد ٣: ٢٢٤. اللمعة: ٢١٣. المسالك ١٠: ٣٧٥. الرياض ١١: ٣٥٦. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٢.
(٦) الخلاف ٦: ٤١٩، م ٢١. وانظر: الشرائع ٣: ١١٩. التحرير ٤: ٢١٤. المسالك ١٠: ٣٨٣. نهاية المرام ٢: ٢٨٣. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٠.
(٧) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٢.

فالمشهور[1] أنّه لو دبّر لم يقع تدبيره[2]؛ لسلب عبارته أيضاً[3]، خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من جواز تدبيره إذا كان له عشر سنين[4]، بدعوى أنّ التدبير إمّا وصيّة أو عتق، والمقتضي لهما واحد في الصبي ومن ثمّ تلازما في الخلاف والوفاق إلّا نادراً[5].

وقد ورد في الأخبار جواز وصيّة الصبي وعتقه إذا بلغ عشر سنين[6].

وأُورد عليه بعدم انسياق ما يشمل التدبير من العتق، أمّا الوصيّة فإنّها وإن جازت منه، لكن التدبير ليس وصيّة قطعاً، وإنّما هو بمنزلتها في الخروج من الثلث ونحوه، لا في الإندراج في مفهومها، ولا عموم منزلة يوثق به على وجه يتناول ذلك[7].

ومن هنا جزم بعض آخر بصحّة وصيّته، وتردّد في عتقه وجزم بعدم صحّة التدبير[8].

٢ ـ تدبير السفيه :

المعروف بين الفقهاء عدم جواز تدبير السفيه[9]؛ لأنّه ممنوع من التصرّف في ماله، خلافاً للشيخ الطوسي، حيث ذهب إلى جواز تدبيره على كلّ حال[10]؛ لكونه تصرّفاً بعد الموت الذي يرتفع معه حكم السفه[11].

وأشكل عليه المحقّق النجفي بأنّه لو صحّ ذلك لصحّت وصيّة السفيه بثلث ماله، وهو معلوم البطلان. على أنّ التدبير عتق

---

(١) كشف اللثام ٨: ٤٣٣.

(٢) المبسوط ٤: ٥٦٢ ـ ٥٦٣. الشرائع ٣: ١١٩. التحرير ٤: ٢١٤. الروضة ٦: ٣٢٠. نهاية المرام ٢: ٢٨٣. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٠.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٢.

(٤) الخلاف ٦: ٤١٩، م ٢١. الحدائق ٢٠: ٣٤٤. وانظر: التذكرة ١٤: ١٨٥، حيث استثنى منها تدبير الصبي. مجمع الفائدة ٩: ١٨٤، حيث قال: «أمّا التدبير فيمكن إدخاله في الوصيّة».

(٥) انظر: غاية المراد ٣: ٣٦١.

(٦) الوسائل ١٩: ٣٦٢، ب ٤٤ من الوصايا، ح ٤.

(٧) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٢.

(٨) الشرائع ٢: ٢٤٤، و ٣: ١٠٧، ١١٩. الإرشاد ١: ٤٥٧، حيث قال: «وتمضي وصيّة من بلغ عشراً في المعروف على رأي»، وفي (٢: ٧٣)، حيث قال: «فلا يصحّ تدبير الصبي وإن بلغ عشراً على رأي».

(٩) التحرير ٢: ٥٣٩. اللمعة: ٢١٣. الروضة ٦: ٣٢٠. نهاية المرام ٢: ٢٨٣. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٠. الرياض ١١: ٣٥٦. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٣.

(١٠) المبسوط ٤: ٥٦٣.

(١١) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٣.

منه حال سفهه وإن تأخّر أثره إلى ما بعد الوفاة[1].

٣ ـ تدبير المفلّس :

لا إشكال في صحّة تدبير المفلّس؛ لأنّه ليس تصرّفاً فعليّاً في حقّ الغرماء، ولا يعارضه بعد الموت؛ لتقدّم حقّ الغرماء على التدبير عند المشهور[2].

نعم، قال الشيخ الطوسي: «إن دبّر العبدَ في حال السلامة ثمّ حصل عليه دين ومات، لم يكن للديّان على المدبَّر سبيل»[3]. وتبعه في ذلك بعضهم[4].

وسيأتي تفصيل البحث في أحكام التدبير.

٤ ـ تدبير الكافر :

اشترط بعض الفقهاء قصد القربة في التدبير؛ نظراً إلى كونه قسماً من أقسام العتق الذي يشترط فيه نية القربة؛ ولذا قالوا بعدم صحّته من الكافر[5]؛ لعدم تأتّي قصد القربة منه[6].

وذهب جماعة منهم إلى أنّ التدبير من الكافر صحيح[7]؛ مستدلّين له بأنّ التدبير من الوصيّة لا العتق، وأنّ وصيّة الكافر جائزة[8]، ومع التسليم بكونه من العتق فلا دليل على اشتراط القربة في العتق[9].

وفصّل الفاضل المقداد بين الكافر المقرّ بالله تعالى وغيره، فيصحّ من الأوّل؛ لإمكان تقرّبه، دون الثاني[10]، ويظهر من صاحب الرياض الميل إليه[11].

٥ ـ تدبير المرتدّ :

المعروف بين الفقهاء أنّه لا يصحّ تدبير

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٣.

(٢) انظر: الرياض ١١: ٣٦٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٢.

(٣) النهاية: ٥٥٣.

(٤) الجامع للشرائع: ٤٠٩.

(٥) الانتصار: ٣٧٨. السرائر ٣: ٣٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢١٤.

(٧) المبسوط ٤: ٥٦١. الشرائع ٣: ١١٩. المختلف ٨: ١٠٩. الدروس ٢: ٢٣٠. الروضة ٦: ٣١٩.

(٨) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٠. المختلف ٨: ١٠٩. غاية المراد ٣: ٣٦١. المسالك ١٠: ٣٨٣.

(٩) انظر: المختلف ٨: ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٠) انظر: التنقيح الرائع ٣: ٤٦٠.

(١١) الرياض ١١: ٣٥٦، حيث قال: «ولعلّه أقرب إن كان عموم أو إطلاق يتبع على صحّة التدبير بقول مطلق كما مرّ في العتق».

المرتدّ عن فطرة[1]؛ لزوال ملكه[2]، وعدم تأتّي قصد القربة منه بناءً على اشتراطها[3].

وحكى المحقّق الحلّي عن الشيخ الطوسي أنّه أطلق الجواز، واستشكل فيه بزوال ملك المرتدّ عن فطرة[4].

وقال الشهيد الثاني: «وإطلاق الشيخ جوازه يدلّ على منع انتقال المال عنه، وهو قول ابن الجنيد، ولم يفرّق بين الملّي والفطري...»[5].

وربما يحتمل التفصيل بين العبد الداخل في ملكه قبل الردّة وبين المتجدّد بعدها، بناءً على القول بأنّه يملك معها، وإن زال الملك الأوّل فيبطل تدبيره في الأوّل، ويصحّ في الثاني، بناءً على عدم اشتراط نيّة التقرّب[6].

أمّا المرتد الملّي فلا يصحّ تدبيره بناءً على القول باشتراط نيّة القربة في التدبير[7]، أمّا بناءً على عدم الاشتراط فاختلفت آراء الفقهاء فيه بين إطلاق القول بصحّة التدبير[8]، والصحّة مراعاة بحصول التوبة قبل حجر الحاكم عليه[9]، والقول ببطلانه[10].

ومنشأ الخلاف فيه أنّ المرتدّ الملّي هل هو محجور عليه ـ كالسفيه ـ على وجه لا يصحّ التصرّف منه وإن أعقبته التوبة التي تفكّ الحجر عنه حين حصولها، أو

---

(١) الخلاف ٦: ٤١٣، م ١٠. الشرائع ٣: ١١٩ ـ ١٢٠. الجامع للشرائع: ٤٠٩. القواعد ٣: ٢٢٥. الدروس ٢: ٢٣١. الروضة ٦: ٣٣٦. كشف اللثام ٨: ٤٣٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٦.

(٢) الجامع للشرائع: ٤٠٩. كشف اللثام ٨: ٤٣٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٦.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٦.

(٤) الشرائع ٣: ١٢٠. وحكاه عن مبسوطه في كشف اللثام ٨: ٤٣٤. ولكنّ الموجود في المبسوط (٤: ٥٥٣) ليس كذلك، فإنّه قال فيه: «فأمّا إن ارتدّ أوّلاً ثمّ دبّر عبده فالكلام أوّلاً في ملكه ثمّ في تصرّفه، وفيهما ثلاثة أقوال: أحدها باطل، والثاني صحيح، والثالث مراعى. ويقوى في نفسي أنّ ملكه باقٍ؛ لأنّه لا دليل على زواله، وأمّا تصرّفه باطل؛ لأنّه محجور عليه بالردّة، فعلى هذا تدبيره باطل».

(٥) المسالك ١٠: ٣٨٥.

(٦) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٦، لكنّه بعد ذلك ناقش فيه بأنّ ذلك كلّه شك في شك.

(٧) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢١٥.

(٨) الخلاف ٦: ٤١٣، م ١٠. الجامع للشرائع: ٤٠٩. الإرشاد ٢: ٧٤. وانظر: المسالك ١٠: ٣٨٥.

(٩) المهذب ٢: ٣٧١. المختلف ٨: ١١٢. وانظر: القواعد ٣: ٢٢٤.

(١٠) المبسوط ٤: ٥٥٣. وانظر: التحرير ٤: ٢١٤، حيث استشكل في صحّة التدبير.

أنّه لا يكون محجوراً ممّا لم يحكم الحاكم عليه بذلك[1].

وتفصيله موكول إلى محلّه.

(انظر: حجر)

الركن الثالث ـ المدبَّر:

المدبّر أحد أركان التدبير، وهو محلّه ومتعلّقه، ويشترط فيه أُمور:

١ ـ الوجود:

يشترط في صحّة التدبير كون العبد موجوداً فعلاً أو حملاً معلوماً، ويكشف عنه غالباً تولّده لأقل من ستّة أشهر من حين التدبير، فإن كان أكثر لم يحكم بتدبيره عند المشهور؛ لاحتمال تجدّده وتوهّم الحمل[2]، والأصل تأخّره[3].

وقد يفرّق بين ما إذا كانت خالية من فراش وعدمه، فيصحّ التدبير في الصورة الأُولى دون الثانية؛ وذلك لمعارضة الظاهر مع الأصل، وأصالة عدم وطىء متجدّد[4].

ولكن أُورد عليه بأنّ ذلك لا يشخّص وجوده حال الإيقاع[5].

٢ ـ الملكيّة التامّة:

ويشترط فيه أيضاً أن يكون مملوكاً للمدبِّر بحيث يجوز له التصرّف فيه بالانتقال عن الملك، فلا ينفذ تدبير غير المملوك وإن علّقه على الملك[6]، كما لا يصحّ إعتاقه[7].

وكذا لا يصحّ تدبير العبد الموقوف[8]؛ لأنّه ممّا لا يزال[9].

أمّا العبد المرهون فقد اختلف الفقهاء في تدبيره، فأطلق بعض المتقدّمين القول بالبطلان[10]، بينما ذهب جماعة من المتأخّرين إلى الصحّة؛ لعدم التنافي بينهما، فإنّ التدبير يقع موقوفاً على فكّ

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٢) الشرائع ٣: ١٢٣. القواعد ٣: ٢٢٥. المسالك ١٠: ٤١٢. وانظر: المبسوط ٤: ٥٥٦. المهذّب ٢: ٣٦٧.
(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٥١.
(٤) المسالك ١٠: ٤١٢ ـ ٤١٣.
(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٥١.
(٦) القواعد ٣: ٢٢٥.
(٧) كشف اللثام ٨: ٤٣٤.
(٨) القواعد ٣: ٢٢٥.
(٩) كشف اللثام ٨: ٤٣٤.
(١٠) المقنعة: ٦٢٢. النهاية: ٤٣٣. الوسيلة: ٢٦٦. السرائر ٢: ٢٩٩.

الرهن بأداء الدين أو إذن المرتهن بذلك، فإن انفكّ قبل موت المولى بقي مدبّراً، وإن باعه في الدين بطل التدبير[1].

٣ ـ الإسلام:

تقدّم في شروط الإنشاء اشتراط جماعة من الفقهاء قصد القربة في التدبير، كما في العتق، وفرّعوا عليه عدم صحّة تدبير العبد الكافر؛ نظراً إلى أنّه لا يتمكّن من التقرّب بتدبيره[2]، وذهب آخرون إلى الجواز للقول بعدم اشتراط نيّة القربة في التدبير كالعتق[3].

سادساً ـ أحكام التدبير:

ذكر الفقهاء للتدبير أحكاماً قد يتأثّر بعضها بالبحث في ماهية التدبير وحقيقته، وأنّه هل هو وصيّة حقيقة أو بمنزلتها، أو أنّه عتق معلّق أو إيقاع مستقلّ؟ وفيما يلي تفصيلها:

١ ـ الرجوع في التدبير:

اتّفق الفقهاء على جواز رجوع المولى في تدبير عبده فيما إذا لم يكن التدبير واجباً بنذر أو شبهه[4].

وعمدة الدليل عليه الأخبار:

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «المدبّر مملوك، ولمولاه أن يرجع في تدبيره... وهو من الثلث، إنّما هو بمنزلة رجل أوصى بوصيّة ثمّ بدا له بعد فغيّرها قبل موته...»[5].

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المدبّر، فقال: «هو بمنزلة الوصيّة، يرجع فيما شاء منها»[6].

أمّا لو وجب التدبير بنذر وشبهه فالمنسوب إلى ظاهر كلام الفقهاء عدم جواز الرجوع تكليفاً ووضعاً[7]؛ إذ

---

(١) انظر: التحرير ٢: ٤٩٢. الدروس ٣: ٣٩٩. جواهر الكلام ٢٥: ١٩٧.

(٢) انظر: الانتصار: ٣٧٨. الكافي في الفقه: ٣١٩. المراسم: ١٩١. الوسيلة: ٣٤٥.

(٣) المبسوط ٤: ٥٦١. المختلف ٨: ١٠٩.

(٤) كشف اللثام ٨: ٤٤٢. الرياض ١١: ٣٥٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢١.

(٥) الوسائل ٢٣: ١٢٧، ب ٨ من التدبير، ح ٣.

(٦) الوسائل ٢٣: ١١٨، ب ٢ من التدبير، ح ١.

(٧) نسبه إلى ظاهر كلام الفقهاء في الدروس ٢: ٢٣٢. وانظر: الانتصار: ٣٧٧. الغنية: ٢٠٩. السرائر ٣: ٣٠ ـ ٣١. التحرير ٤: ٢٢١.

الغرض من نذر التدبير حصول الحرّية بعد الوفاة لا مجرّد الصيغة[1].

ولكن المحكيّ عن ابن نما الجواز وضعاًوتكليفاً، بدعوى أنّ الواجب عليه بمقتضى النذر إيقاع التدبير فقط، فإذا فعله وفى بنذره وصار هذا التدبير كسائر الموارد فيجوز الرجوع فيه[2].

وقد يفصّل بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فإنّه لا يجوز للمالك الرجوع في التدبير ونقل العبد عن ملكه مثلاً، لكنّه لو فعل صحّ وإن لزمته الكفّارة مع علمه بذلك. وأمّا مع النسيان فلا كفّارة؛ لعدم الحنث[3].

ثمّ إنّه إذا جاز الرجوع في جميع المدبّر جاز الرجوع في بعضه؛ لأنّه بحكم الوصيّة التي يجوز الرجوع في بعضها[4].

▣ ثبوت حقّ الرجوع للورثة :

بناءً على ما تقدّم من جواز التدبير معلّقاً على موت غير المولى مطلقاً أو في خصوص الزوج والمخدوم يقع البحث في أنّه لو مات المولى قبل موت من علّق التدبير على موته ـ كالزوج والمخدوم ـ فهل يصير التدبير لازماً، أم يجوز للورثة الرجوع فيه كما كان للمولى ذلك؟

توقّف فيه الشهيد الثاني من جهة إطلاق النصوص والفتاوى جواز الرجوع في التدبير ما لم يحكم بعتقه، ومن إمكان اختصاص ذلك برجوع المولى المدبّر؛ ولذا لا يجوز للمدبّر الرجوع في تدبير أولاد المدبّرة المتجدّدين بعد التدبير؛ لعدم مباشرته لتدبيرهم.

ثمّ مال إلى الجواز؛ لقيام الوارث مقام المورّث، وأنّه وارث حقّه المالي وجميع ما يتعلّق به من الحقوق كحقّ الخيار والشفعة وهذا منها، ولأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، بخلاف تدبير الأولاد فإنّه مستند إلى الله تعالى لا إلى المولى؛ ولذا ليس له الرجوع فيه، وللنصّ الدالّ عليه، وهو مفقود هنا[5].

---

(١) السرائر ٣: ٣٠ ـ ٣١. الدروس ٢: ٢٣٢.
(٢) نقله عنه في الدروس ٢: ٢٣٢.
(٣) الروضة ٦: ٣٣٢.
(٤) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٠ ـ ٥٥١. الشرائع ٣: ١٢١. التحرير ٤: ٢١٥. الدروس ٢: ٢٣٢. المسالك ١٠: ٣٩٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٣.
(٥) المسالك ١٠: ٤٠٨.

وقوّى المحقّق النجفي احتمال عدم جواز الرجوع؛ للأصل الذي خرج عنه رجوع المدبّر للنصوص الدالّة عليه الظاهرة في كونه موصياً أو بمنزلة الموصي في ذلك، والمقتضية عدم جواز تبديل وصيّته ووجوب إبقائها؛ إذ هو حينئذٍ كمن أوصى بشيءٍ تأخّر وقته مثلاً[1].

٢ ـ محلّ خروج المدبّر من التركة:

المعروف بين الفقهاء أنّه إذا مات المدبّر يعتق المدبَّر من الثلث إن كان التدبير تطوّعاً[2]، بل قيل: إنّه لا خلاف فيه نصّاً وفتوى[3]، بل هو إجماعي[4]؛ لأنّه بمنزلة الوصيّة فيكون بحكمها[5]، كما دلّت عليه الأخبار المتقدّمة.

هذا إذا كان معلّقاً على موت المولى، وكان متبرّعاً به.

وأمّا إذا علّقه على موت المخدوم ـ المعبّر عنه بالرقبى إذا اقترن بنيّة القربة[6] ـ فمات في حياة المولى وصحّته، لم يعتق حينئذ من الثلث، بل من الأصل[7] بلا خلاف ولا إشكال[8]؛ لأنّه كتعجيل العتق في حال الصحّة، وإطلاق النصّ والفتوى خروج المدبّر من الثلث منزّل على الغالب من كونه معلّقاً على موت المولى[9].

ولو مات المخدوم بعد موت المولى أو في مرض موته فهل يخرج المدبَّر من الثلث، أو من أصل التركة؟

صرّح بعض الفقهاء بالخروج من الثلث لو مات المخدوم بعد موت المولى، وإلّا فمن الأصل.

قال العلّامة الحلّي في المختلف:

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٧.

(٢) الانتصار: ٣٧٩. النهاية: ٥٥٢. المهذّب ٢: ٣٦٦. السرائر ٣: ٣١. الشرائع ٣: ١٢١. التحرير ٤: ٢١٥. الدروس ٢: ٢٣٥. المسالك ١٠: ٣٦٨، ٣٩٣. نهاية المرام ٢: ٢٩٢. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٤.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٩. وانظر: نهاية المرام ٢: ٢٩١.

(٤) الانتصار: ٣٧٩. وانظر: الخلاف ٦: ٤٢٠، م ٢٢. منجزات المريض (اليزدي): ٩.

(٥) المسالك ١٠: ٣٩٣.

(٦) المختلف ٦: ٢٩٧.

(٧) المختلف ٦: ٢٩٧. القواعد ٣: ٢٢٦. المسالك ١٠: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٩.

(٩) المسالك ١٠: ٣٩٤. الرياض ١١: ٣٦١. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٩.

«الأقوى أنّه ينعتق من الأصل إن كان المالك حيّاً حال وفاة من علّقت الخدمة بموته، ومن الثلث إن كان قد مات»[1].

لكنّه استشكل في القواعد في الخروج من الثلث[2].

وقال الشهيد الأوّل: «لو كان التدبير واجباً أو معلّقاً بموت الغير فمات في حياة المولى فهو من الأصل»[3]. فإنّ ظاهره أنّه لو مات بعد المولى أُخرج المدبَّر من الثلث.

وظاهره أيضاً كما هو ظاهر العلّامة الحلّي الخروج من الأصل لو مات في حياة المولى وإن كان المولى في مرض الموت.

وذهب بعض الفقهاء إلى الخروج من الثلث فيما إن مات المخدوم في حال مرض موت المولى.

قال الشهيد الثاني: «لو مات المخدوم في مرض موت المولى أو بعده فهو من الثلث، كالمعلّق على وفاة المولى»[4].

وقال السيّد الطباطبائي: «لو مات المعلّق على وفاته بعد موت المولى خاصّة أو في مرضه أيضاً ـ إن قلنا بخروج منجّزات المريض من ثلثه ـ فهو من الثلث، كالمعلّق على وفاة المولى»[5].

ويظهر من المحقّق النجفي الخروج من الأصل مطلقاً حيث ناقش في القول بالخروج من الثلث في حال موت المخدوم في مرض موت المولى بعدم صدق التبرّع به في المرض الذي هو المعيار في الخروج من الثلث في تصرّفات المريض، وإن حصل تنجيزه به، لكنّه بسبب حال الصحّة، ولا أقلّ من الشكّ. والأصل فيه الخروج من الأصل؛ ولعلّه لذا أطلق في الدروس الخروج من الأصل مع حياة المولى.

ثمّ ناقش في الخروج من الثلث لو مات المخدوم بعد وفاة المولى؛ للأصل السالم عن معارضة إطلاق أدلّة الخروج من

(١) المختلف ٦: ٢٩٧.
(٢) القواعد ٣: ٢٢٦.
(٣) الدروس ٢: ٢٣٦.
(٤) المسالك ١٠: ٣٩٤.
(٥) الرياض ١١: ٣٦١.

الثلث؛ لظهورها في وفاة المولى المدبّر له، لا فيما يشمل الفرض الذي مقتضى الأصل فيه الخروج من الأصل، بعد عدم صدق الوصيّة عليه، وعدم اندراجه في إطلاق أدلّة التدبير [1].

وقال السيّد اليزدي: «لا ينبغي الإشكال في خروجه من الأصل إذا مات ذلك الغير في حال صحّة المولى، والظاهر أنّه موضع وفاق، بل الأقوى ذلك أيضاً إذا كان إيقاع التدبير حال الصحّة، وكان الموت في حال مرض المولى أو بعد موته، وأمّا إذا كان إيقاعه في حال المرض وموته فيه أو بعد موت المولى فحاله حال سائر المنجّزات، والحق أنّه من الأصل.

وعن المسالك أنّه إن كان موت الغير في حال مرض المولى أو بعد موته فهو من الثلث، وتبعه سيّد الرياض. ولا وجه له إلّا دعوى إطلاق النصوص في كون التدبير من الثلث أو بمنزلة الوصيّة، أو أنّها وصيّة، أو دعوى أنّ ذلك مقتضى إطلاق ما دلّ على أنّ لا مال للميّت إلّا الثلث، وكلاهما ضعيف.

أمّا الأوّل فلأنّ الإطلاق منصرف إلى التدبير المتعارف، مع أنّه يمكن المناقشة في صدق التدبير عليه، بل قد يقال: إنّه ليس من التدبير في شيء، وإنّما هو عتق معلّق دلّ الدليل على صحّته... وأمّا الثاني فلأنّ مفاد ذلك الدليل أن لا مال للميّت إلّا الثلث، وهو إنّما يكون إذا كان التصرّف بعد موت المدبّر لا بعد موت غيره، وإن اتّفق كونه بعد موته أيضاً؛ إذ هذا لا يعدّ تصرّفاً بعد الموت، خصوصاً إذا اتّفق موته في وصيته لا بعد موته، هذا مع أنّها منصرفة إلى الوصيّة. ثمّ على فرض تمامية الأوّل لا فرق بين كون الموت في حال الصحّة أو المرض، فلا وجه للتخصيص، وعلى فرض تماميّة الثاني ينبغي القصر على صورة كون التدبير حال المرض، وإلّا فلو كان حال الصحّة لا يضرّه انحصار مال الميّت في الثلث؛ إذ المفروض أنّه لم يتصرّف إلّا حال الصحّة، ووقوع الموت في المرض لا يستلزم كون التصرّف فيه، بل الأولى تخصيص الحكم بما إذا مات بعد موت المولى، سواء كان التدبير حال الصحّة أو المرض؛ إذ المراد من الخبر أنّ

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٠.

الميّت لا مال له بعد الموت إلّا الثلث»[1].

هذا كلّه فيما إذا كان التدبير تطوّعياً.

وأمّا إذا كان واجباً بنذر وشبهه فأيضاً اختلفوا فيه على أقوال: أطلق جماعة من الفقهاء الخروج من الأصل[2].

وفصّل الشهيد الثاني بين النذر حال الصحّة والمرض، كما أنّه فصّل في النذر حال الصحّة بين كونه بنحو شرط النتيجة أو شرط الفعل، حيث قال: «لو كان واجباً بنذر وشبهه، فإن كان في مرض الموت لم يتغيّر الحكم [أي الخروج من الثلث]، وإن كان في حال الصحّة، فإن كان المنذور هو التدبير فالأظهر أنّه من الثلث أيضاً؛ لأنّه لا يصير واجب العتق بذلك، بل إنّما يجب تدبيره، فإذا دبّره برئ من النذر، ولحقه حكم التدبير، وإن كان قد نذر عتقه بعد الوفاة فهو من الأصل، كغيره من الواجبات المالية»[3].

وناقش فيه المحقّق النجفي بدعوى أنّ المنجّز الخارج من الثلث هو ما كان تبرّعاً محضاً، بينما التدبير عندما كان واجباً فهو نظير الدين الخارج من الأصل على كلّ حال، لكنّه مع ذلك اعترف بأنّ المسألة لا تخلو من إشكال[4].

ولعلّ وجه الإشكال ـ على ما ذكره السيّد اليزدي ـ أنّ الدين الخارج من الأصل هو ما كان ديناً قبل التصرّف لا ما يحصل بنفس التصرّف، وإلّا لزم دخول جملة من المنجّزات في الدين.

ومن هنا قوّى السيّد اليزدي إلحاق نذر العتق بنحو النتيجة بسائر المنجّزات والخروج من الأصل مطلقاً، بناءً على مختاره في المنجّزات؛ وذلك لعمومات أدلّة النذر، ولا مخصّص له إلّا ما قد

---

(١) منجّزات المريض (اليزدي): ١٠.

(٢) الانتصار: ٣٧٩. السرائر ٣: ٣١. الجامع للشرائع: ٤٠٩. التحرير ٤: ٢٢١. الدروس ٢: ٢٣٦.

(٣) المسالك ١٠: ٣٩٤.

(٤) وكذا ناقش فيما ذكره أخيراً بأنّ مرجع النزاع إلى اللفظ؛ ضرورة تبعيّة النذر للقصد الذي لا ينبغي النزاع فيه بعد معلوميّته، ومع الإطلاق وعدم القرينة فلا ريب في أنّ التدبير اسم لنفس إنشاء التدبير بصيغته، إلّا أن تقوم قرينة على إرادة أثره لا نفس الصيغة فيكون كنذر حرّيته بعد الوفاة التي قد يمنع صدق اسم التدبير عليها بعد فرض عدم إنشائه بصيغته الخاصّة به، وموافقة النذر للتدبير في النتيجة لا يقتضي الاندراج في الاسم. انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٠.

يتخيّل من أحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّه داخل في عنوان الوصيّة أو التدبير، فيلحقه حكمها من الخروج من الثلث.

وفيه: أنّه داخل تحت عنوان النذر لا تحتهما، ومجرّد كونه مقتضياً اقتضائهما لا يوجب دخوله فيهما.

ثانيهما: أن يقال: إنّه يشمله عموم ما دلّ على أنّ الميّت لا مال له إلّا الثلث.

وفيه: أنّه منصرف إلى خصوص الوصيّة والتدبير، لا كلّ تصرّف فيما بعد الموت، ولا أقلّ من الشكّ في الشمول، فيؤخذ بعمومات النذر[1].

أمّا إذا كان من نذر السبب فقد اختار السيّد اليزدي ما ذهب إليه الشهيد الثاني من خروج المنذور من الثلث، فقال: «مقتضى القاعدة جواز الرجوع؛ لأنّ متعلّق النذر لم يكن إلّا إنشاء التدبير أو الوصيّة، وقد وقع فحصل الوفاء، فلا يجب الالتزام به، بل يجري عليه أحكامهما، نظير ما لو اشترط التوكيل في ضمن عقد لازم أو نذره، فإنّه يجوز له العزل بعد ذلك.

نعم، لو كان من قصده التدبير الذي لا رجوع فيه اتّبع؛ لأنّه المنذور حينئذٍ، بمعنى أنّه يرجع إلى نذر عدم الرجوع، فلا يجوز الرجوع ويخرج من الأصل.

هذا، ولكن الإنصاف أنّه لو قلنا بعدم جواز الرجوع أيضاً لا يخرج من الأصل؛ لأنّ غاية الأمر أنّه تدبير لا يجوز الرجوع فيه أو وصيّة كذلك، وبمجرّد ذلك لا يخرج عن حكمهما من الخروج من الثلث، فهو نظير ما إذا أوصى لزيد بمال ثمّ نذر أن لا يرجع في هذه الوصيّة فإنّه لا ينبغي التأمّل في عدم خروجه من الأصل»[2].

٣ ـ تقديم الدين على التدبير:

المشهور بين الفقهاء أنّ العبد يتحرّر من الثلث بعد إخراج الديون، سواء كانت سابقة على التدبير، أو لاحقة له[3].

---

(١) منجّزات المريض (اليزدي): ١٠ ـ ١١.

(٢) منجّزات المريض (اليزدي): ١١.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٢. وانظر: السرائر ٣: ٣٣. الشرائع ٣: ١٢١. التحرير ٤: ٢١٦. الدروس ٢: ٢٣٥. المسالك ١٠: ٣٩٥. كشف اللثام ٨: ٤٤٠. الرياض ١١: ٣٦٢، قال: «فإن استوعب الدين التركة بطل التدبير على الأظهر الأشهر، بل لعلّ عليه عامّة من تأخّر».

وتدلّ عليه النصوص الدالّة على أنّ التدبير بمنزلة الوصيّة[1]، وأنّه من الثلث[2]، وأنّ قضاء الدين خير له[3].

وخالف في ذلك الشيخ الطوسي فقدّم التدبير على الدين إذا كان الدين لاحقاً أو لم يكن التدبير لغرض الفرار من الدين، حيث قال: «إذا دبّر الإنسان عبده وعليه دين فراراً به من الدين ثمّ مات، كان التدبير باطلاً وبيع العبد في الدين، وإن دبّر العبد في حال السلامة، ثمّ حصل عليه دين ومات، لم يكن للديّان على المدبّر سبيل»[4]. وتبعه عليه بعضهم[5].

واستدلّ له ببعض الأخبار:

منها: صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دبّر غلامه وعليه دين فراراً من الدين، قال: «لا تدبير له، وإن كان دبّره في صحّة منه وسلامة فلا سبيل للديّان عليه»[6].

ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن بيع المدبّر، قال: «إذا أذن في ذلك فلا بأس به، وإن كان على مولى العبد دين فدبّره فراراً من الدين فلا تدبير له، وإن كان دبّره في صحّة وسلامة فلا سبيل للديّان عليه، ويمضي تدبيره»[7].

وأُجيب عنهما بقصورهما عن معارضة ما تقدّم من الأخبار الدالّة على أنّه بمنزلة الوصيّة، وأنّه من الثلث، وأنّ قضاء الدين خير له، فيطرحان أو يحملان على التدبير الواجب بنذر وشبهه، فإذا وقع كذلك مع سلامة من الدين فلا سبيل للديّان عليه، وإن كان نذره فراراً من الدين لم ينعقد نذره؛ لأنّه لم يقصد به الطاعة[8].

على أنّهما ظاهران في التفصيل بين قصد الفرار وعدمه المعبّر عنه بالصحّة والسلامة، لا تقدّم الدين وتأخّره، فيكونان أعمّ من المدّعى[9]. وحملهما الشيخ

(١) الوسائل ١٩: ٣٠٨، ب ١٩ من الوصايا، ح ٣، ٤.
(٢) الوسائل ١٩: ٣٠٧، ٣٠٨، ب ١٩ من الوصايا، ح ١، ٢.
(٣) الوسائل ٢٣: ١٢٨، ب ٩ من التدبير، ح ٣.
(٤) النهاية: ٥٥٣.
(٥) المهذّب ٢: ٣٦٦. الجامع للشرائع: ٤٠٩.
(٦) الوسائل ٢٣: ١٢٨، ب ٩ من التدبير، ح ٢.
(٧) الوسائل ٢٣: ١٢٧، ب ٩ من التدبير، ح ١.
(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٣. وانظر: المختلف ٨: ٩٧. الرياض ١١: ٣٦٢.
(٩) الرياض ١١: ٣٦٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٣.

الحرّ العاملي على عدم استيعاب الدين التركة [1].

ثمّ على المشهور إن بقي من الثلث ما يفي بقيمة العبد، وإلّا تحرّر منه بقدر ما بقي من الثلث، ويبقى الزائد مملوكاً للورثة ولا ينعتق، بل يستسعى فيما بقي إذا كان مدبّراً بالتبع، بأن كان ولداً للمدبّر [2]، بل حتى لو كان مدبّراً بالأصالة، كما صرّح به بعض الفقهاء [3]؛ وذلك لانعتاق جزء منه، فيستسعى في الباقي.

كما يدلّ عليه صحيح الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قال: إن متّ فعبدي حرّ وعلى الرجل دين، فقال: «إن تُوفّي وعليه دين قد أحاط بثمن الغلام بيع العبد، وإن لم يكن أحاط بثمن العبد استسعى العبد في قضاء دين مولاه وهو حرّ إذا أوفى» [4].

ولهذا الصحيح استشكل المحقّق النجفي فيما ذكره المحقّق الحلّي وغيره من أنّ الدين إن لم يكن مستوعباً بيع من العبيد بقدر الدين [5].

٤ ـ مملوكية المدبَّر قبل وفاة مولاه:

لا خلاف بين الفقهاء [6] في أنّ المدبّر عبد باقٍ على ملك مولاه، وله جميع الانتفاعات منه، وأنّ كسبه وخدمته له [7]. وبالجملة، تجري على المدبّر جميع أحكام العبد القن. ويدلّ عليه بعض النصوص كصحيح هشام بن الحكم [8]، وخبر أبي بصير [9] المتقدّمين.

---

(١) الوسائل ٢٣: ١٢٨، ب ٩ من التدبير، ذيل الحديث ٢.

(٢) انظر: كشف اللثام ٨: ٤٤١. الرياض ١١: ٣٥٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٩.

(٣) المهذّب ٢: ٣٦٦. الوسيلة: ٣٤٦. السرائر ٣: ٣١. الجامع للشرائع: ٤٠٨.

(٤) الوسائل ١٩: ٣٥٣، ب ٣٩ من الوصايا، ح ٣.

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٣. وانظر: الشرائع ٣: ١٢١. القواعد ٣: ٢٢٧. غاية المرام ٣: ٣٩٧.

(٦) الرياض ١١: ٣٥٠، قال: «اعلم أنّ المعروف من مذهب الأصحاب من غير خلاف يعرف ـ كما صرّح به في الكفاية ـ أنّ المدبّر باقٍ على ملك المولى، فله التصرّف فيه بالاستخدام والبيع ونحوهما». وقال أيضاً في (١١: ٣٦٠): «المدبّر رقّ بلا خلاف فيه فتوى ورواية». جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٧.

(٧) انظر: النهاية: ٥٥٣. السرائر ٣: ٣٣، ٢٨٦. الشرائع ٣: ١٢١. الجامع للشرائع: ٤٠٩. الدروس ٢: ٢٣٤. الروضة ٦: ٣٣٧. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٥.

(٨) الوسائل ١٩: ٣٠٨، ب ١٩ من الوصايا، ح ٣.

(٩) الوسائل ٢٣: ١٢٧، ب ٨ من التدبير، ح ٣.

ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ التدبير وصيّة بالعتق أم أنّه عتق معلّق؛ لعدم حصول شرطه على التقديرين[1].

هذا إذا كان عتقه معلّقاً على وفاة المولى.

وأمّا لو كان معلّقاً على وفاة غيره ـ كالمخدوم ـ فتأخّر موته عن موت المولى فإنّه باقٍ على الرقّية للورثة إلى أن يموت المخدوم، فيكون كسبه لهم مطلقاً؛ لبقائه حينئذٍ على التدبير والرقّية إلى حين حصول المعلّق عليه[2].

٥ ـ التبعيض في التدبير:

لا خلاف ولا إشكال في جواز تدبير بعض العبد مشاعاً[3]، إنّما البحث في سراية التدبير إلى البعض الآخر.

المعروف بين الفقهاء أنّ المولى إذا دبّر بعض عبده لم يسرِ التدبير إلى الباقي في حال حياته[4]، وهذا واضح بناءً على كون التدبير وصيّة، وكذا بناءً على كونه عتقاً؛ إذ التدبير على تقدير كونه عتقاً فهو عتق معلّق لم يقع بعد[5].

وعليه فالأصل عدم السراية وعدم الانعتاق، ولا يعارضه ما دلّ على الانعتاق كعموم من أعتق بعض مملوكه انعتق كلّه ونحوه[6]؛ لأنّه ظاهر في العتق المنجّز[7].

هذا، ولكنّ المحكي عن السيّد المرتضى أنّ حكم التدبير بين الشريكين حكم العتق من حيث التقويم والسعاية[8].

واختاره ابن سعيد قائلاً: «إذا دبّر أحد الشريكين حصّته قوّم عليه نصيب شريكه، وإذا دبّر بعض عبده سرى في باقيه»[9].

واستدلّ له بأنّ التدبير يوجب استحقاق

---

(١) المسالك ١٠: ٣٧٦، ٤٠١.
(٢) المسالك ١٠: ٤٠٨. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٦.
(٣) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠١.
(٤) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٩. الشرائع ٣: ١٢١. المختلف ٨: ١٠١. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٤. كشف اللثام ٨: ٤٣٥.
(٥) المسالك ١٠: ٣٩٧. كشف اللثام ٨: ٤٣٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٤.
(٦) انظر: الوسائل ٢٣: ٩٩، ب ٦٤ من العتق.
(٧) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٤.
(٨) حكاه عنه في السرائر ٣: ٣٤. ولم نجده على إطلاقه بل الموجود هو افتراض السيّد المرتضى موت أحد الشريكين. انظر: الانتصار: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.
(٩) الجامع للشرائع: ٤٠٨.

العتق بالموت، فيكون كالاستيلاد الموجب لتقويم حصص الشركاء عليه.

وأُورد عليه، أوّلاً: بمنع الاستحقاق؛ لجواز الرجوع.

وثانياً: بمنع الملازمة على تقدير الاستحقاق مع عدم تحقّق العتق بالفعل؛ لعدم المقتضي. والفرق بين التدبير والاستيلاد أنّ الأخير كالإتلاف يمنع من التصرّف ببيع ونحوه، وأنّه لا سبيل إلى دفعه، بخلاف التدبير[1].

ثمّ إنّ المعروف عدم سراية العتق بعد موت المولى وانعتاق بعض المدبّر أيضاً، فلو كان شريكاً ودبّر حصّته لم يقوّم عليه نصيب شريكه[2]؛ لما عرفت من عدم المقتضي لذلك، فأصالة البقاء بحالها[3]. واستدلّ له الشهيد الثاني أيضاً بأنّ المعتق لا يبقى موسراً بعد الموت؛ لانتقال ماله عنه بالموت[4].

وخالف فيه بعضهم، كالسيّد المرتضى، فإنّه قال: «من دبّر نصيبه من عبد ثمّ مات انعتق نصيبه، والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن أعتق منجّزاً حقّه من عبد»[5].

وكذا ابن البرّاج حيث قال: «يجوز له تدبير حصّته من مملوكه، فإن مات الذي دبّر حصّته في مملوك كان بمنزلة الذي يعتق الحصّة في العبد»[6]، ونحوه ما تقدّم عن ابن سعيد.

ولعلّه لإلحاق التدبير بعد موت المولى بالعتق؛ لحصول العتق فعلاً، لكنّه ضرب من القياس[7].

٦ ـ سريان التدبير إلى الحمل والولد:

من جملة أحكام التدبير سريان تدبير العبيد والإماء إلى أولادهم الذين يتولّدون بعد التدبير، وهو ممّا لا خلاف فيه في

---

(١) المسالك ١٠: ٣٩٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٤.

(٢) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٩. الشرائع ٣: ١٢١. القواعد ٣: ٢٢٥. المسالك ١٠: ٣٩٧. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٤.

(٤) المسالك ١٠: ٣٩٧. وناقش فيه المحقّق النجفي بإمكان كونه موسراً بالخروج من الثلث، فإن لم يكن له ثلث غيره استسعي العبد. انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٤.

(٥) الانتصار: ٣٧٨.

(٦) المهذّب ٢: ٣٦٨.

(٧) السرائر ٣: ٣٤.

الجملة[1]، بل عليه الإجماع[2].

وتدلّ عليه الأخبار الكثيرة:

منها: صحيح بريد بن معاوية، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل دبّر مملوكاً له تاجراً موسراً فاشترى المدبّر جارية فمات قبل سيّده، قال: فقال: «أرى أنّ جميع ما ترك المدبّر من مال أو متاع فهو للذي دبّره، وأرى أنّ أُمّ ولده للذي دبّره، وأرى أنّ ولدها مدبّرون كهيئة أبيهم، فإذا مات الذي دبّر أباهم فهم أحرار»[3].

ومنها: صحيح يزيد شعر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن جارية أُعتقت عن دبر من سيّدها، قال: «فما ولدت فهم بمنزلتها، وهم من ثلثه، وإن كانوا أفضل من الثلث استسعوا في النقصان...»[4].

ومنها: خبر أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علي عليهم السلام، قال: «ما ولدت الضعيفة المعتقة عن دبر بعد التدبير فهو بمنزلتها يرقّون برقّها ويعتقون بعتقها، وما ولد قبل ذلك فهو مماليك لا يرقّون برقّها، ولا يعتقون بعتقها»[5].

وأمّا خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام ـ قال: سألته عن رجل قال: إذا متّ فجاريتي فلانة حرّة، فعاش حتى ولدت الجارية أولاداً ثمّ مات، ما حالها؟ قال: «عتقت الجارية، وأولادها مماليك»[6] ـ فهو لا يعارض تلك الأخبار بعد شذوذه وإعراض الفقهاء عنه[7].

ثمّ إنّ المستفاد من الأخبار شمول الحكم لولد الزنا وولد الشبهة؛ لصدق الولديّة عليه[8]، كما صرّح به بعض الفقهاء[9] وهو ظاهر إطلاق بعض آخر[10]، وإن أشكل فيه بعضهم في ولد الزنا؛ لعدم الإلحاق شرعاً[11]، لكنّه لا وجه له؛ لما يستفاد من بعض الأخبار أنّ الوجه في سريان التدبير كون الحمل نماء المدبّرة

(١) الرياض ١١: ٣٥٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٥.
(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٥.
(٣) الوسائل ٢٣: ١٢٥، ب ٦ من التدبير، ح ١.
(٤) الوسائل ٢٣: ١٢٣، ب ٥ من التدبير، ح ٤.
(٥) الوسائل ٢٣: ١٢٤، ب ٥ من التدبير، ح ٥.
(٦) الوسائل ٢٣: ١٢٤، ب ٥ من التدبير، ح ٦.
(٧) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٥.
(٨) انظر: المسالك ١٠: ٣٧٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٥.
(٩) الشرائع ٣: ١١٨. القواعد ٣: ٢٢٦.
(١٠) النهاية: ٥٥٢.
(١١) الدروس ٢: ٢٣٤. كفاية الأحكام ٢: ٤٦١.

الذي لا فرق فيه بين كونه من الزنا وغيره كالملك[1].

أمّا لو كانت الأمة حاملاً حين التدبير فالمشهور بين الفقهاء[2] أنّ الحمل لا يتبع الحامل في التدبير[3] إلّا مع التصريح بإدخاله، بل ظاهر بعضهم[4] وصريح آخر[5] دعوى الإجماع عليه.

واستدلّ له[6] ـ مضافاً إلى الأصل واستصحاب الحال السابق ـ بموثّقة عثمان ابن عيسى الكلابي عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته عن امرأة دبّرت جارية لها فولدت الجارية جارية نفيسة، فلم تدر المرأة حال المولودة هي مدبّرة أو غير مدبّرة؟ فقال لي: «متى كان الحمل بالمدبّرة أقبل ما دبّرت أو بعد ما دبّرت؟» فقلت: لست أدري، ولكن أجبني فيهما جميعاً، فقال: «إن كانت المرأة دبّرت وبها حبل ولم تذكر ما في بطنها فالجارية مدبّرة والولد رقّ، وإن كان إنّما حدث الحمل بعد التدبير فالولد مدبّر في تدبير أُمّه»[7].

وفصّل جماعة من الفقهاء في ذلك بين علم المدبّر بالحمل وعدمه، فذهبوا إلى تبعية الحمل لأُمّه مع العلم به[8]؛ استناداً إلى ما رواه علي الوشّا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن رجل دبّر جارية وهي حبلى، فقال: «إن كان علم بحبل الجارية فما في بطنها بمنزلتها، وإن كان لم يعلم فما في بطنها رقّ»[9].

وأُجيب عنه بالحمل على ما إذا أراد المولى تدبير الحمل مع الأُمّ فلا يدلّ على

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦.

(٢) المسالك ١٠: ٣٨١. وفي الرياض (١١: ٣٥٤) أنّه الأشهر الأقوى.

(٣) المبسوط ٤: ٥٥٦. الخلاف ٦: ٤١٦، م ١٥. السرائر ٣: ٣٢. الشرائع ٣: ١١٩. المختلف ٨: ٩٥.

(٤) المبسوط ٤: ٥٥٦، حيث نسبه إلى رواية أصحابنا، وفي (٥٥٧)، حيث نسبه إلينا. السرائر ٣: ٣٢، حيث نسبه إلى مقتضى مذهبنا.

(٥) الخلاف ٦: ٤١٧، م ١٥.

(٦) المختلف ٨: ٩٥. وانظر: المسالك ١٠: ٣٨٢. الرياض ١١: ٣٥٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٠.

(٧) الوسائل ٢٣: ١٢٢، ب ٥ من التدبير، ح ٢.

(٨) انظر: النهاية: ٥٥٢. المهذب ٢: ٣٦٧. الوسيلة: ٣٤٦. إصباح الشيعة: ٤٧٩. الجامع للشرائع: ٤٠٨. الدروس ٢: ٢٣١، وفيه: على المشهور. المفاتيح ٣: ٢٣٨، وفيه: نسبته إلى الأكثر.

(٩) الوسائل ٢٣: ١٢٣، ب ٥ من التدبير، ح ٣.

السريان فيما إذا كان مراده مجهولاً[1].

ولكن الظاهر من ابن البرّاج سراية التدبير إلى الولد مطلقاً، فإنّه قال: «إذا دبّر أمته وهو لا يعلم أنّها حامل ولم يذكر في تدبيره ما في بطنها كان التدبير لهما، وكذلك إن حدث الحمل بعد التدبير»[2].

▣ التلازم في التدبير بين الأولاد والأبوين:

ثمّ إنّه هل يكون بين تدبير الأولاد وتدبير الأبوين تلازم في الثبوت والسقوط بحيث لو بطل تدبير الأبوين بالموت أو برجوع المولى بطل تدبير الأولاد؟ أم أنّ بينهما تلازماً في الثبوت فقط، بمعنى أنّه لو مات الأبوان قبل المولى أو رجع المولى في تدبيرهما فتدبير الأولاد باقٍ على حاله.

صرّح غير واحد من الفقهاء بأنّ الرجوع عن تدبير الأب ليس فسخاً لتدبير ولده، وكذا الرجوع في الأمة ليس فسخاً لتدبير حملها[3].

واستدلّ له بعدم الملازمة بينهما، وتحقّق الانفكاك، وعدم دلالة الرجوع عن تدبير الأُمّ أو الأب على الرجوع عن تدبير الولد[4].

نعم، الحمل المتكوّن بعد الرجوع لم يكن مدبّراً، كما هو واضح.

وحينئذ لو أتت بولد لستّة أشهر فصاعداً من حين الرجوع لا يصير مدبّراً؛ لاحتمال تجدّده بعد الرجوع[5]، والأصل عدم تقدّمه[6].

٧ ـ الرجوع في تدبير الأولاد:

اختلف الفقهاء في جواز الرجوع في

---

(١) المختلف ٨: ٩٦. جواهر الكلام ٣٤: ٢١١.

(٢) المهذّب ٢: ٣٦٧. وانظر: كشف اللثام ٨: ٤٣٩، حيث نسبه إلى أحد قولي القاضي.

(٣) المختلف ٨: ٩٦، حيث حكاه عن ابن الجنيد ثمّ استجوده. المبسوط ٤: ٥٥٧. المختصر النافع: ٢٤٠. الإرشاد ٢: ٧٤. اللمعة: ٢١٣. الروضة ٦: ٣٢٤. كشف اللثام ٨: ٤٤٩. الرياض ١١: ٣٥٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٨.

(٤) الروضة ٦: ٣٢٤. وانظر: كشف اللثام ٨: ٤٤٩. الرياض ١١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٥) المبسوط ٤: ٥٥٨. الشرائع ٣: ١١٩. القواعد ٣: ٢٢٦. المسالك ١٠: ٣٨٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٠.

(٦) المسالك ١٠: ٣٨٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٠.

تدبير الأولاد إذا كان تدبيرهم بالسراية على قولين:

الأوّل: عدم إمكان الرجوع في تدبيرهم[1]، وهو المشهور بين المتقدّمين[2]، بل عليه إجماع الفرقة[3]، ونسب إلى الأكثر[4].

واستدلّ له بأنّ الرجوع فسخ لما حصل بصيغة التدبير، لا لما كان تدبّره بالنماء والسراية؛ ولذا فإنّ الفسخ بالخيار لا يقتضي الفسخ في النماء المتخلّل، بل يبقى للمشتري وإن ردّت العين للبائع[5].

ويدلّ عليه بعض الروايات، كصحيح أبان بن تغلب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دبّر مملوكة، ثمّ زوّجها من رجل آخر فولدت منه أولاداً ثمّ مات زوجها وترك أولاده منها، قال: «أولاده منها كهيئتها فإذا مات الذي دبّر أُمّهم، فهم أحرار»، قلت له: أيجوز للذي دبّر أُمّهم أن يردّ في تدبيره إذا احتاج؟ قال: «نعم»، قلت: أرأيت إن ماتت أُمّهم بعد ما مات الزوج وبقي أولادها من الزوج الحرّ، أيجوز لسيّدها أن يبيع أولادها وأن يرجع عليهم في التدبير؟ قال: «لا، إنّما كان له أن يرجع في تدبير أُمّهم إذا احتاج ورضيت هي بذلك»[6].

وأمّا المناقشة فيه بتضمّنه ما لا يقول به المشهور ـ من رقّية ولد الحرّ وتوقّف الرجوع في تدبير الأُمّ على رضاها مع الحاجة[7] ـ فأُجيب عنها بأنّه قد تعرّض لحكم المدبّرة وولدها، وصرّح فيه باختصاص جواز الرجوع في تدبير الأُمّ دون الولد، فلا مدخليّة لمفروض السؤال.

على أنّه يمكن القول بحصول رقّية ولد الحرّ بالشرط، كما ثبت في باب النكاح، بل يمكن الاستدلال عليه بهذا الصحيح أيضاً.

---

(١) النهاية: ٥٥٣. المهذّب ٢: ٣٦٧. الوسيلة: ٣٤٦. الشرائع ٣: ١١٨. الجامع للشرائع: ٤٠٨. الدروس ٢: ٢٣٢. الروضة ٦: ٣٢٤. نهاية المرام ٢: ٢٨٥. الرياض ١١: ٣٥٣، وبعد أن اختار الاحتياط اللزومي قال: «لا يخلو من قوّة».

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٨.

(٣) الخلاف ٦: ٤١٧، م ١٥.

(٤) كفاية الأحكام ٢: ٤٦١.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦.

(٦) الوسائل ٢٣: ١٢٥، ب ٧ من التدبير، ح ١.

(٧) انظر: المسالك ١٠: ٣٨٠. الرياض ١١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

وتضمّنه للحاجة والرضا ـ كما في كثير من النصوص ـ غير ضائر بعد حمله على الندب[1].

القول الثاني: للمولى الرجوع في تدبيرهم، ذهب إليه جماعة[2]، بل نسب إلى أكثر المتأخّرين[3].

واستدلّ له بإطلاق ما دلّ على جواز الرجوع في التدبير؛ وأنّ التدبير بمنزلة الوصيّة[4]، وبأنّ تدبيرهم فرع تدبير الأبوين فلا يزيد على أصله[5]، وبإطلاق تشبيه تدبير الولد بتدبير أُمّه[6]، بل في خبر أبي البختري[7] التصريح بأنّهم يرقّون برقّها، ويعتقون بعتقها[8].

والعمدة من هذه الأدلّة إطلاق دليل جواز الرجوع، وهو مقيّد بما دلّ على عدم الرجوع.

وأمّا خبر أبي البختري فهو ـ مع ضعفه وعدم روايته في الكتب الأربعة، وكونه مطلقاً أيضاً؛ لاحتمال إرادة رقّهم برقّها من حيث سعة الثلث وعدمها فيقيّد بما تقدّم ـ ظاهر في التلازم بين الرجوع في تدبير الأُمّ والرجوع بالأولاد، مع أنّهم لا يقولون به[9].

سابعاً ـ التزاحم بين التدبير وسائر الحقوق:

قد يقع التزاحم بين التدبير وسائر الحقوق ـ كحقّ الاسترقاق في جناية العبد وحقّ الرجوع بالعبد فيما إذا كان العقد عليه خيارياً، وحقّ رجوع الزوج بالمهر إذا طلّق قبل الدخول بعد ما دبّرت المرأة العبد ونحو ذلك ـ فهل يقدّم فيها التدبير فيمنع من إعمال سائر الحقوق، أم لا؟

وقد يقع التزاحم بين التدبيرين، أو بين التدبير لشخص والوصيّة له، وتفصيل ذلك كالتالي:

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) السرائر ٣: ٣٣. الإرشاد ٢: ٧٤. الإيضاح ٣: ٥٤٨.

(٣) انظر: المسالك ١٠: ٣٧٩. كفاية الأحكام ٢: ٤٦١. وناقش المحقّق النجفي في جواهر الكلام (٣٤: ٢٠٨) في تحقّق الشهرة المتأخّرة على الجواز مع مخالفة المحقّق والشهيد وغيرهما ممن تأخّر عنهما.

(٤) انظر: السرائر ٣: ٣٣. المختلف ٨: ٩٦. الإيضاح ٣: ٥٤٨. المسالك ١٠: ٣٧٩.

(٥) المسالك ١٠: ٣٧٩. جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦.

(٧) الوسائل ٢٣: ١٢٤، ب ٥ من التدبير، ح ٥.

(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦.

(٩) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٦، ٢٠٨.

١ ـ التزاحم بين التدبير وحقّ الجناية :

لا خلاف ولا إشكال [١] في أنّه إذا جنى المدبّر تعلّق أرش الجناية برقبته كالقن [٢]؛ لإطلاق الأدلّة، فإن كان موجباً للقصاص واقتصّ منه فات محلّ التدبير، وكذا إن استرقّ؛ لخروجه حينئذٍ عن ملك سيّده، فيبطل تدبيره [٣].

ولو أوجبت الجناية مالاً وأراد السيّد بيعه لذلك، فإن كانت الجناية تستغرق قيمته فالقيمة لمستحقّ الأرش، ويبطل التدبير على قول عدّة من الفقهاء، ولعلّه أكثرهم؛ لاقتضاء البيع انتقال الرقبة، وهو منافٍ للتدبير، بناءً على أنّه لا عتق إلّا في ملك، وعلى قول آخرين لا ينتقض التدبير إذا لم يقصد بالبيع نقض التدبير، وسيأتي البحث فيه.

أمّا لو لم تستغرق الجناية قيمته بيع منه بقدر الجناية، والباقي على التدبير [٤].

وإن دفعه مولاه للاسترقاق ففي بطلان تدبيره قولان [٥]:

الأوّل: بقاء التدبير على حاله، وأنّ على العبد أن يخدمهم حتى يموت الذي دبّره، فإذا مات المدبّر فالعبد يستسعى في فكّ رقبته إمّا بأداء قيمته ـ كما هو المحكي عن ابن الجنيد [٦] وذهب إليه الصدوق [٧] ـ أو بأداء دية المقتول ـ كما ذهب إليه الشيخ في النهاية [٨] ـ أو أقلّ الأمرين، كما ذهب إليه بعض المتأخّرين [٩].

هذا، ولكن ظاهر الشيخ المفيد عدم الحاجة إلى الاستسعاء فينعتق العبد بمجرّد

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٥٢. المبسوط ٤: ٥٥١. السرائر ٣: ٣٥٤. الشرائع ٤: ٢٠٥. الجامع للشرائع: ٤٠٩. القواعد ٣: ٥٩٦. الإيضاح ٤: ٥٧٦. المسالك ١٠: ٤٠٤. الرياض ١٤: ١٩٦. جامع المدارك ٦: ١٨٤.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠. وانظر: المسالك ١٠: ٤٠٤. مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٥.

(٤) انظر: المبسوط ٤: ٥٥١. المهذب ٢: ٣٧٤. الشرائع ٣: ١٢٢. الجامع للشرائع: ٤٠٩. القواعد ٣: ٢٣٠. المختلف ٨: ١٠٣. الإيضاح ٤: ٥٧٦. اللمعة: ٢٦٩. الروضة ١٠: ٤٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠ ـ ٢٤١. جامع المدارك ٦: ١٨٥. مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٧ ـ ٤٨.

(٥) المختصر النافع: ٣٠٩.

(٦) حكاه عنه في المختلف ٨: ١٠٣.

(٧) المقنع: ٥٣٣.

(٨) النهاية: ٧٥١.

(٩) كشف اللثام ١١: ٥٩.

موت السيّد[1]، ونسب المحقّق الحلّي القول بالسعي في الدية إلى الوهم[2].

واستدلّ لعدم الاستسعاء بحسن[3] جميل أو صحيحه[4]، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مدبّر قتل رجلاً خطأً، من يضمن عنه؟ قال: «يصالح عنه مولاه، فإن أبى دفع إلى أولياء المقتول يخدمهم حتى يموت الذي دبّره، ثمّ يرجع حرّاً لا سبيل عليه»[5].

لكنّ الشيخ الطوسي قيّده في التهذيب والاستبصار بالأخبار الدالّة على الاستسعاء في قيمته[6]، كقول أبي الحسن عليه السلام في خبر هشام بن أحمد: «فإذا مات الذي دبّره استسعى في قيمته»[7].

ولعلّ الوجه فيما اختاره الشيخ الطوسي من السعي في الدية هو التمسّك بأنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في القتل دية المقتول، فإذا سعى فإنّما يسعى في ذلك المضمون[8].

وقد يقال: إنّه يمكن إرادة الشيخ من دية المقتول قيمة العبد الذي لا يطالب بأكثر من نفسه[9].

واحتجّ لأقلّ الأمرين بأنّ السيّد إذا فكّ عبده لزمه أقلّ الأمرين، وكذا إذا فكّ نفسه؛ لعدم الفصل، ولأصالة البراءة من الزائد[10].

القول الثاني: بطلان تدبيره، ذهب إليه جملة من الفقهاء[11]، بل نسب إلى أكثر المتأخّرين[12]، بل عامّتهم[13].

---

(١) المقنعة: ٧٥١.

(٢) الشرائع ٤: ٢٠٦.

(٣) المختلف ٩: ٣٢٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٣.

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٨.

(٥) الوسائل ٢٩: ٢١١، ب ٩ من ديات النفس، ح ١.

(٦) التهذيب ١٠: ١٩٨، ذيل الحديث ٧٨٤. الاستبصار ٤: ٢٧٥، ذيل الحديث ١٠٤٣.

(٧) التهذيب ١٠: ١٩٨، ح ٧٨٥. الاستبصار ٤: ٢٧٥، ح ١٠٤٤. الوسائل ٢٩: ٢١٢، ب ٩ من ديات النفس، ح ٥، وفيه: «هشام بن أحمر».

(٨) المسالك ١٥: ١٢٢.

(٩) انظر: جواهر الكلام ٤٢: ١١٠.

(١٠) انظر: المهذّب البارع ٥: ١٦٦.

(١١) المهذب ٢: ٣٧٤. السرائر ٣: ٣٥٤. المختلف ٨: ١٠٣، و ٩: ٣٢٦. الإيضاح ٤: ٥٧٧. المهذّب البارع ٥: ١٦٤. المسالك ١٥: ١٢٢.

(١٢) المسالك ١٥: ١٢٠. الرياض ١٤: ٧٣. جواهر الكلام ٤٢: ١٠٧.

(١٣) الرياض ١٤: ٧٣.

واستدلّ له بأنّه وصيّة أو كالوصيّة التي تبطل بالخروج عن الملك[1]، والفرض ظهور الروايات الدالّة على استرقاق العبد الجاني في خروجه عن ملك مالكه وصيرورته رقّاً لولي المجني عليه، من غير فرق فيه بين القنّ والمدبّر الذي هو كالقنّ أيضاً[2]، خصوصاً صحيح أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن مدبّر قتل رجلاً عمداً، فقال: «يقتل به»، قال: قلت: فإن قتله خطأً، قال، فقال: «يدفع إلى أولياء المقتول فيكون لهم رقّاً، فإن شاؤوا باعوا، وإن شاؤوا استرقّوا، وليس لهم أن يقتلوه»، قال: ثمّ قال: «يا أبا محمّد، إنّ المدبّر مملوك»[3].

وقد يُحمل ما دلّ على الحرية بموت المدبّر على ما إذا دفعه إلى وليّ المقتول ليخدمه، ويحتسب أُجرتها عن الدية مع بقاء العبد على ملكيّة المدبّر ورضي الوليّ بذلك، فحينئذٍ يصحّ الحكم ببقاء التدبير بلا شبهة[4]. أمّا لو مات المولى قبل افتكاك رقبة العبد أو استرقاقه انعتق بلا خلاف فيه ظاهراً[5].

واستدلّ له بإطلاق أدلّة التدبير[6]، وسبق سبب الحريّة على الجناية وبنائها على التغليب[7].

وأمّا تعلّق حقّ الغير بالعبد بالاسترقاق فلا يكون مانعاً عن نفوذ التدبير؛ إذ ليس ذلك من الحقّ المانع ـ كحقّ الرهانة ونحوه ـ بل هو حكم شرعي وهو لا يقتضي بقاء موضوعه وهو العبد، فما دام موضوعه محقّقاً فهو باق، وإلّا فلا، وعليه فلا مانع من تأثير التدبير ورفعه لموضوع الاسترقاق[8].

---

(١) انظر: الشرائع ٤: ٢٠٦. المختلف ٩: ٣١٤. المهذّب البارع ٥: ١٦٥. المسالك ١٥: ١٢١. الرياض ١٤: ٧٣. جواهر الكلام ٤٢: ١٠٧.

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) الوسائل ٢٩: ١٠٢، ب ٤٢ من القصاص في النفس، ح ١.

(٤) انظر: الرياض ١٤: ٧٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٣، و ٤٢: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٥) المقنع: ٥٣٣. المبسوط ٤: ٥٥١ ـ ٥٥٢. الشرائع ٤: ١٢٢. القواعد ٣: ٢٣٠. المسالك ١٠: ٤٠٥، و ١٥: ١٢٢. كشف اللثام ٨: ٤٥٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤١. مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٠.

(٦) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤١.

(٧) المسالك ١٠: ٤٠٥. كشف اللثام ٨: ٤٥٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤١.

(٨) انظر: مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٠.

ثمّ إنّه هل يتعلّق أرش الجناية حينئذٍ بذمّته، أو بتركة المولى؟ فيه قولان:

الأوّل: تعلّقه بتركة المولى[1]؛ نظراً إلى أنّ سبب العتق هو التدبير السابق، فجرى هذا مجرى إعتاق العبد الجاني إذا قلنا بنفوذه، فيكون التزاماً بالفداء، ويؤخذ منها أرش الجناية أو أقلّ الأمرين ـ على الخلاف ـ لتعذّر تسليمه بعد الموت باستيفاء حقّ الجناية بالبيع أو الخدمة[2].

القول الثاني: تعلّقه بذمّة العبد[3]؛ لخروجه عن الرقّية قبل أخذ الأرش، فلا دليل على الثبوت في تركة المولى[4].

نعم، لو فرض تدبيره بعد الجناية وقلنا بانعتاقه بالموت فاتّفق حصوله قبل الفكّ أمكن القول بذلك[5].

٢ ـ التزاحم بين التدبير وحقّ الرجوع بالمهر:

لا خلاف ولا إشكال في أنّه لو طلّق الزوج قبل الدخول كان له الرجوع بنصف المهر إن كان موجوداً، وإلّا أخذ قيمة النصف.

وقد يكون الصداق عبداً أو أمة فتدبّره الزوجة، فهل يكون التدبير بحكم تلف العين ليمنع من رجوع الزوج بنصف العين بعد الطلاق، أو ليس الأمر كذلك؟ فيه قولان:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّه ليس للزوج حقّ في العبد، بل تكون الزوجة بالخيار في الرجوع بالتدبير وإعطائه نصف العين، وفي الإقامة على تدبيره وإغرامه نصف القيمة[6]؛ لأنّ التدبير طاعة مقصودة قد تعلّقت بالعبد فكانت كالزيادة المتّصلة التي لا تجبر الزوجة معها على دفع العين؛ ولتعلّق حقّ الحرّية بالعين حيث لا عوض عنه، بخلاف حقّ الزوج فإنّ القيمة تقوم

---

(١) المبسوط ٤: ٥٥٢.

(٢) المسالك ١٠: ٤٠٥ ـ ٤٠٦. وانظر: كشف اللثام ٨: ٤٥٣.

(٣) الشرائع ٣: ١٢٢. القواعد ٣: ٢٣٠. الروضة ١٠: ٤٨. كشف اللثام ٨: ٤٥٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤١.

(٤) المسالك ١٠: ٤٠٥.

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤١.

(٦) انظر: الشرائع ٢: ٣٣١، حيث قال: «ولو دبّرته قيل: كانت بالخيار في الرجوع والإقامة على تدبيره». التحرير ٣: ٥٧٤، حيث قال: «لو طلقها بعد تدبير المهر لم يرجع في النصف على إشكال».

مقامه فتدفع حينئذٍ؛ جمعاً بين الحقّين[1].

وذهب آخرون إلى استحقاق الزوج نصف العبد فيبطل التدبير في النصف، لبقاء العبد المدبّر على ملك المرأة، فلا مانع حينئذٍ من إعمال سبب الطلاق[2]، كما في غير التدبير من الوصايا المتعلّقة بالصداق.

واحتمال وجود خصوصيّة للتدبير يدفعه منع ذلك بعد فرض جواز الرجوع كغيره من الوصايا[3].

٣ ـ التزاحم بين التدبيرين:

لو دبّر المولى عبيداً أو سرى تدبير الأمة إلى أولادها فمات ولم يكف الثلث لخروج الجميع منه، فهل يقدّم من سبق تدبيره أم هم في ذلك سواء؟ يقع البحث فيه في أمرين:

الأوّل ـ التدبير الاختياري:

لا خلاف بين الفقهاء[4] في أنّه لو دبّر عبيداً، فإن خرجوا من الثلث فذاك، وإلّا عتق من يحتمله الثلث، وبدأ بالأوّل فالأوّل مع فرض ترتّبهم، ولو جهل الترتيب أو دبّر بعضهم دفعة واحدة استخرجوا بالقرعة[5].

وهذا واضح بناءً على أنّ التدبير من الوصيّة التي ثبت أنّ ذلك حكمها، أو منزّل منزلتها على وجه يشمل الحكم المزبور، أو بناءً على أنّ هذا الحكم على وفق القواعد في الوصيّة، وفي المقام باعتبار أولويّة كلّ سابق على مسبوقه في التعليق بالحقّ وإن كان الأخير لا يخلو من نظر؛ ضرورة اتّحاد الجميع في كيفيّة

---

(١) انظر: المسالك ٨: ٢٧٩. جواهر الكلام ٣١: ١٢٢.

(٢) جواهر الفقه: ١٧٢، قال: «كان له نصفه؛ لأنّ الرجوع في التدبير يصحّ، فالمملوك عين ماله». الإيضاح ٣: ٢٢٣، قال: «الحقّ عندي استحقاقه العين... لزوال التدبير بخروج الملك اختياراً، فاستحقاقه قهراً أولى». المسالك ٨: ٢٧٩، قال: «إنّ التدبير ليس من الأسباب الناقلة عن الملك قبل موت المدبِّر ولا من اللازمة، وإنّما هو بمنزلة الوصيّة بالعتق أو هو وصيّة فهو باقٍ على ملكها بغير مانع، وقد وجده الزوج فينتقل إلى ملكه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ولأنّ التدبير يبطل بزوال الملك اختياراً فبالاضطراري أولى». كفاية الأحكام ٢: ٢٢٩. كشف اللثام ٧: ٤٥٦.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٣١: ١٢٢.

(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣١.

(٥) الوسيلة: ٣٤٦. الشرائع ٣: ١٢١. الجامع للشرائع: ٤٠٨. القواعد ٣: ٢٢٧. المسالك ١٠: ٣٩٥. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٤. كشف اللثام ٨: ٤٤١. الرياض ١١: ٣٦١.

التعلّق، ومجرّد السبق في الوجود لا يقتضي التقدّم بعد اشتراك الجميع في الوصيّة مثلاً[1].

الأمر الثاني ـ التدبير القهري:

مقتضى ما تقدّم من أنّ التدبير كالوصيّة، وأنّ الخارج لابدّ أن يكون الأوّل فالأوّل، إخراج الأُمّ أوّلاً ثمّ الأولاد بالترتيب، ومن لم يسعه الثلث ولا بعضه، يبقى رقّاً ولا استسعاء[2].

ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى التساوي بين الأولاد وبين الأب والأُمّ في ذلك، وأنّه في فرض النقصان يسعى كلّ واحد في قسطه من الزيادة.

قال العلّامة الحلّي: «لو حملت بعد التدبير، فإن خرجت هي والأولاد من الثلث عتقوا وإلّا قسّط عليهما، فيعتق من كلّ واحد بقدر ما يحتمله الثلث من جميعهم ويسعى في قسطه من الزيادة؛ لأنّهم جميعاً بمنزلة عبد واحد لم يحتمله الثلث»[3].

واستدلّ له بصحيح يزيد شَعِر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن جارية أُعتقت عن دبر من سيّدها، قال: «فما ولدت فهم بمنزلتها، وهم من ثلثه، وإن كانوا أفضل من الثلث استسعوا في النقصان...»[4] الدالّ على المساواة[5].

٤ ـ التزاحم بين التدبير والوصيّة للمدبّر:

لو أوصى المولى لعبده المدبّر بمال فإن كان المال وقيمة المدبّر بقدر الثلث أُخرجا منه بلا إشكال، وإن قصر الثلث عنهما قدّم التدبير؛ لأنّه أنفع له، فإن بقي من الثلث شيء نفذت الوصيّة بقدره، وإلّا بطلت، وإن لم يحتمل الثلث جميع قيمة المدبّر عتق منه بقدر ما يحتمله الثلث وبطلت الوصيّة[6].

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣١.
(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٩.
(٣) القواعد ٣: ٢٢٧.
(٤) الوسائل ٢٣: ١٢٣، ب ٥ من التدبير، ح ٤.
(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٠٩. وانظر: كشف اللثام ٨: ٤٤١، فإنّه قال: «ربّما يوهم أنّ خبر يزيد مشعر وعبارة النهاية والسرائر اعتبار الأولاد بعد الأمّ».
(٦) المبسوط ٤: ٥٦٩. الشرائع ٢: ٢٥٣. التذكرة ٢: ٤٦٣ (حجرية). جواهر الكلام ٢٨: ٣٧٥.

٥ ـ تعارض التدبير مع الوصيّة بعتق شخص آخر:

لا إشكال في اعتبار كلّ واحد من الوصيّة بالعتق والتدبير المتبرّع بهما من الثلث، ومع قصوره عنهما ففيه قولان:

الأوّل: تقديم التدبير، واستدلّ له بأحد وجهين:

أحدهما: أنّه عتق معلّق.

ثانيهما: حصول التدبير بنفس الموت، من غير توقّف على فعل الوارث، فيكون كالمنجّز، بخلاف الوصيّة فإنّها موقوفة على فعل الوارث[١].

القول الثاني: تقديم السابق منهما؛ لأنّ التدبير ـ كما قال الفقهاء ـ وصيّة، فيمنع كونه كالمنجّز، والعتق في الوصيّة فعل الوارث أو الحاكم، والفعل واجب، ووجوب السبب كوجوب المسبّب[٢].

ثامناً ـ الإشهاد على التدبير والرجوع فيه:

يستحبّ الإشهاد على التدبير، وكذا الرجوع عنه[٣]؛ دفعاً للنزاع والخصومة المتوقعة بعد الموت، كما أنّه يستفاد ذلك أيضاً من استحباب الإشهاد في الوصيّة[٤]، حيث إنّ التدبير بمنزلتها.

تاسعاً ـ إثبات التدبير:

يثبت التدبير بإقرار المولى أو بيّنة العبد، والمشهور بين الفقهاء[٥] أنّه كالعتق، وأنّه من الأُمور التي ليست مالاً، ولا الغرض منها المال، فلا يثبت عند الاختلاف بشاهد ويمين[٦] وإن استقرب العلّامة الحلّي ثبوته بذلك[٧]، ومال المحقّق السبزواري والمحقّق النجفي إلى ثبوت مطلق حقوق الناس بهما إلّا فيما قام الإجماع على عدم ثبوته بهما[٨].

واختاره السيّد الخوئي، وأشكل على

---

(١) الإيضاح ٣: ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٢) التحرير ٤: ٢١٩.

(٣) المهذب ٢: ٣٦٦. وانظر: الكافي في الفقه: ٣١٩.

(٤) انظر: المقنعة: ٦٦٧. المراسم: ٢٠٢. الجامع للشرائع: ٤٩٣.

(٥) كفاية الأحكام ٢: ٧١٠. وانظر: الروضة ٣: ١٠٠، حيث قال: «وظاهره [اللمعة] عدم الخلاف [فيه]».

(٦) انظر: المبسوط ٥: ٥٥١. الشرائع ٤: ٩٢. القواعد ٣: ٤٤٩.

(٧) التحرير ٤: ٢١٨.

(٨) كفاية الأحكام ٢: ٧١٠. جواهر الكلام ٤٠: ٢٧٩.

المشهور بأنّه لا دليل على دعوى اختصاص الشاهد واليمين بالأُمور الماليّة؛ إذ الروايات على طائفتين:

منها: ما يدلّ على ثبوت مطلق حقوق الناس بهما.

ومنها: ما يستفاد منه اختصاص ثبوت الدين بهما، فترفع اليد بالطائفة الأُولى عن الثانية[1].

أمّا الثبوت برجل وامرأتين فهو مذهب جماعة من الفقهاء في العتق ونحوه قياساً لشهادة المرأتين باليمين، فكما أنّ العتق والكتابة ونحوهما تثبت بشاهد واحد مع يمين المدّعي، كذلك تثبت بشهادة امرأتين منضمّة إلى شهادة رجل واحد[2]؛ لمرسلة يونس، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان...»[3].

وأُورد عليه بأنّ الملازمة لم تثبت بدليل، والقياس لا نقول به، ومقتضى الإطلاقات عدم القبول إلّا فيما ثبت بالدليل كالدين.

وأمّا الرواية فهي مرسلة مقطوعة لا تصلح أن تكون مدركاً لحكم شرعي[4]؛ ولعلّه لذلك جاء في كثير من كلمات الفقهاء عدم ثبوته برجل وامرأتين[5].

وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: شهادة، قضاء)

عاشراً ـ الاختلاف في التدبير:

قد يقع الاختلاف في التدبير، وله صور، أهمّها:

١ ـ اختلاف المملوك والمولى في التدبير:

لا إشكال في أنّ على المملوك لو ادّعى تدبير المولى له البيّنة على ذلك بحسب القواعد في باب القضاء، وإنّما البحث فيما لو أنكر المولى تدبير العبد فحلف،

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٤ ـ ٣٥.
(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ١٢٦. وانظر: المبسوط ٥: ٥٣٣. القواعد ٣: ٤٩٩. المسالك ١٤: ٢٥٧، فإنّه قال بثبوت دعوى الوارث في الرجوع عن التدبير برجل وامرأتين وبشاهد ويمين؛ لأنّه يدّعي مالاً.
(٣) الوسائل ٢٧: ٢٧١، ب ١٥ من كيفية الحكم، ح ٢.
(٤) مباني تكملة المنهاج ١: ١٢٧.
(٥) انظر: الخلاف ٦: ٢٥٢، م ٤. الجامع للشرائع: ٥٤٢. الدروس ٢: ١٣٦ ـ ١٣٧.

فهل يكون ذلك رجوعاً في التدبير.

قد يقال بأنّ الحلف مفيد للرجوع، بل نفس إنكار المولى ذلك رجوع؛ لاستلزامه رفعه في سائر الأزمان، فيكون أبلغ من الرجوع المقتضي لرفعه في الزمن المستقبل خاصّة[1].

ولكن قال جماعة من الفقهاء بأنّ إنكار المولى تدبيره على وجه لم يقصد به الرجوع لم يكن رجوعاً لغة ولا شرعاً ولا عرفاً؛ ضرورة تمايز إنشاء الرجوع بالشيء، وإنكار أصل إيقاعه، خصوصاً إذا كان مع النسيان مثلاً[2].

وكذا الحال في الحلف فإنّه لم يفد الرجوع، وإنّما يؤكّد الإنكار، ويقضي بارتفاعه ظاهراً، وحينئذٍ لا يبطل التدبير في نفس الأمر، فلو مات السيّد والحال هذه بحيث لم يحصل منه ما يدلّ على الرجوع انعتق المملوك فيما بينه وبين الله تعالى[3].

وهذا البحث يأتي في جميع ما كان عنوان إبطاله الرجوع ونحوه من وكالة أو وصيّة ونحوهما، عدا الطلاق الذي ورد النصّ الصحيح[4] في كونه رجوعاً[5].

٢ ـ اختلاف المملوك مع الورثة في التدبير:

إذا مات السيّد فادّعى العبد على وارثه أنّ أباه كان قد دبّره فالقول قول الوارث إن لم يكن مع المملوك بيّنة، فإن حلف الوارث على عدم التدبير[6] أو عدم العلم به[7] أسقط الدعوى، وإن لم يحلف الوارث حلف العبد، وعتق من الثلث.

ولو حلف بعض الورثة ونكل آخرون

---

(١) انظر: المسالك ١٠: ٣٩٢، حيث نسبه إلى القيل، وبه قال بعض علماء الجمهور، وحكى الشيخ في الخلاف (٦: ٤١٤، م ١١) عن الشافعي قوله: «إذا قلنا: إنّه عتق معلّق بصفة لا يكون [الإنكار] رجوعاً قولاً واحداً، وإن قلنا: إنّه وصيّة فعلى قولين: أحدهما يكون رجوعاً، والمذهب أنّه لا يكون رجوعاً، ويقال: إن شئت ارجع واسقط الدعوى عن نفسك واليمين».

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٧. وانظر: الخلاف ٦: ٤١٤، م ١١. المهذّب ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠. الشرائع ٣: ١٢١. القواعد ٣: ٢٢٨. المسالك ١٠: ٣٩٢. كشف اللثام ٨: ٤٤٩.

(٣) المسالك ١٠: ٣٩٢ ـ ٣٩٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٨.

(٤) انظر: الوسائل ٢٢: ١٣٦، ب ١٤ من أقسام الطلاق.

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٦) المبسوط ٤: ٥٥٤.

(٧) المهذّب ٢: ٣٧٠.

عتق منه نصيب من نكل عن اليمين، ولم يعتق نصيب من حلف[1].

ولو اعترف الوارث أنّ المولى دبّر العبد لكنّه ادّعى رجوعه عن ذلك فالقول قول المدبَّر[2].

٣ ـ اختلاف العبد والورثة في زمان الكسب:

لو اختلف المدبّر والورثة فيما اكتسبه المدبّر، فقال المدبّر أنّه اكتسبه بعد الوفاة، وادّعى الورثة تقدّمه، فالقول قول المدبّر مع يمينه[3]؛ لأصالة عدم التقدّم[4]، ولأنّه صاحب يد[5].

ثمّ إنّه لا يلزم من تقديم قوله في تأخّر الكسب الحكم بكونه ملكه، بل يكون مشروطاً بوفاء التركة؛ لخروج العبد من الثلث.

فلو فرض أنّه لم يخلّف سواه وكانت قيمته ثلاثين والكسب المتنازع فيه ستّين، فمقتضى دعوى الورثة انعتاقه أجمع وأنّ الكسب لهم لكونه ضعف قيمته، بينما يدّعي العبد التأخّر، ومقتضى ذلك حرّية ثلثه ويتبعه ثلث الكسب وهو عشرون، فيبقى للورثة منه أربعون، إذا ضمّت إلى قيمة العبد كانت سبعين، والمجموع تركة باعتراف الورثة، فينعتق منه ثلثها، وهو ثلاثة وعشرون وثلث، وذلك سبعة أتساع المدبّر، ويفكّ العبد نفسه إن شاء[6] ـ أو يجب عليه الفكّ على قول[7] ـ بستّة وثلثين من العشرين التي أخذها بجزئه الحرّ، ويبقى له منها ثلاثة عشر وثلث[8].

٤ ـ الاختلاف في كون الحمل والولد قبل التدبير أو بعده:

إذا كان مع المدبّرة ولد فادّعت أنّها ولدته بعد التدبير، وأنّ الولد مدبّر، فأنكر المولى ذلك أو وارثه بعد موته،

---

(١) المهذّب ٢: ٣٧٠.
(٢) المبسوط ٤: ٥٥٤.
(٣) المهذّب ٢: ٣٧٢. الشرائع ٣: ١٢١ ـ ١٢٢. القواعد ٣: ٢٢٩. الدروس ٢: ٢٣٤. المسالك ١٠: ٤٠١. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٥.
(٤) الدروس ٢: ٢٣٤. المسالك ١٠: ٤٠١. كشف اللثام ٨: ٤٥٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٧.
(٥) كشف اللثام ٨: ٤٥٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٧.
(٦) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٧. وانظر: الإيضاح ٣: ٥٦٦. كشف اللثام ٨: ٤٥١.
(٧) المسالك ١٠: ٤٠١.
(٨) المسالك ١٠: ٤٠١. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٧.

فالقول قول المولى أو الوارث[1]؛ لأنّ الأصل بقاء الملك والرقّية إلى حين العلم بزوالهما[2].

وأصل التأخّر لا يفيد، وذلك لأنّه لو كان كلّ من الولد وتدبير الأُمّ مجهول التأريخ فأصل التأخّر في كلّ منهما معارض للآخر[3]، ولو كان تأريخ تدبير الأُمّ معلوماً، فإنّ تأخّر الولد عنه لا يثمر؛ لأنّه مثبت؛ إذ المستفاد من الروايات أنّ الموضوع في سريان التدبير هو الولد الذي كان حمله وولادته بعد تدبير الأُمّ والأب[4]، وأمّا أصل تأخّر الولد فهو لا يثبت كون الولد ولد بعد التدبير إلّا بالأصل المثبت.

حادي عشر ـ مبطلات التدبير:

تقدّم أنّ التدبير عتق العبد معلّقاً على موت المولى فلابدّ من بقاء العبد على ملكه إلى حين موته.

وتقدّم أيضاً أنّ التدبير بحكم الوصيّة في أنّه إيقاع جائز قابل للرجوع، وأنّ العبد يخرج من الثلث بعد أداء الديون، وحينئذٍ فلو خرج العبد عن ملك المولى بتلف العبد أو أخذاً له بجنايته، أو بسبب زوال ملكيّة المولى مطلقاً لارتداده، أو عن خصوص العبد لإسلام العبد وكفر المولى، بطل التدبير.

كما أنّه يبطل برجوع المولى عن تدبيره صراحة، أو بفعل ما يستلزم الرجوع قبله.

وكذا يبطل لو استغرق الدين تركة السيّد.

وقد يبطل التدبير عقوبة على فعل العبد، كما إذا أبق أو قتل مولاه، وتفصيل هذه الموارد والصور كالتالي:

---

(١) المبسوط ٤: ٥٥٦. المهذّب ٢: ٣٧٢. التحرير ٤: ٢١٧. كشف اللثام ٨: ٤٣٥.

(٢) انظر: المبسوط ٤: ٥٥٦. المهذّب ٢: ٣٧٢. القواعد ٣: ٢٢٥.

(٣) انظر: كشف اللثام ٨: ٤٣٥.

(٤) ورد في خبر أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «ما ولدت الضعيفة المعتقة عن دبر بعد التدبير فهو بمنزلتها، يرقّون برقّها، ويعتقون بعتقها...». الوسائل ٢٣: ١٢٤، ب ٥ من التدبير، ح ٥.
ونحوه مرسل الصدوق في الفقيه (٣: ١٢١، ح ٣٤٥٩): «... لأنّ الحمل إنّما حدث بعد التدبير». الوسائل ٢٣: ١٢٣، ب ٥ من التدبير، ذيل الحديث ٢.

١ ـ موت المدبّر :

إذا مات العبد المدبّر أو قتل بطل تدبيره[١]؛ لفوات محلّه[٢]، ولكن لا يلزم منه بطلان تدبير أولاده إذا سرى تدبيره إليهم، كما تقدّم.

ثمّ إنّه لو قتل فديته لسيّده ـ وهي قيمته مدبّراً إذا كانت أقلّ من قيمة القن، وإلّا فلا فرق ـ فتكون مالاً له، ولا يلزم أن يشتري بها عبداً آخر ليجعله مدبّراً مكان الأوّل[٣] وإن وجب تدبير الأوّل بسبب النذر أو أوقف غيره، بخلاف ما إذا أوقف متاعاً فأُتلف فإنّه قد يقال بوجوب وقف البدل.

والفرق أنّ المقصود من التدبير انتفاع العبد به وهذا غير ممكن مع عدم بقائه، بخلاف الوقف فإنّ الغرض منه انتفاع الموقوف عليهم به وهم باقون[٤].

٢ ـ خروج المدبَّر عن ملك مولاه :

وهذا يشمل عدّة موارد:

الأوّل ـ استرقاق المدبَّر أو الاقتصاص منه بجنايته :

إذا قتل المدبَّر شخصاً عمداً فاقتص منه أو استرقّه وليّ الدم أو قتل خطأً فأبى المولى عن فكّ رقبته واسترقّه الولي، بطل التدبير؛ لفوات محلّ التدبير في صورة قتله قصاصاً، وخروجه عن ملك سيّده في صورة الاسترقاق[٥].

المورد الثاني ـ استرقاق المدبّر أو مولاه في الحرب :

تقدّم أنّ المعروف بين الفقهاء عدم اشتراط الإسلام في المدبِّر والمدبَّر، فتصحّ مباشرة الكافر في التدبير وإن كان حربياً أو جاحداً للربوبيّة، فإذا دبّر الحربي حربيّاً مثله واسترقّ أحدهما أو كلاهما بطل التدبير[٦].

أمّا مع استرقاق المملوك فظاهر؛ لبطلان ملك الحربي له، وأمّا مع استرقاق

---

(١) المبسوط ٤: ٥٥٢. الشرائع ٣: ١٢٢. القواعد ٣: ٢٢٩. المسالك ١٠: ٤٠٣. كشف اللثام ٨: ٤٥٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠.

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠.

(٣) المبسوط ٤: ٥٥٢. المهذّب ٢: ٣٧٤. الجامع للشرائع: ٤٠٩. كشف اللثام ٨: ٤٥٢.

(٤) المسالك ١٠: ٤٠٣.

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٠.

(٦) اللمعة: ٢١٣. الروضة ٦: ٣٢١.

المباشر للتدبير فلخروجه عن أهليّة الملك[1].

المورد الثالث ـ ارتداد المولى:

الأشهر بين الفقهاء[2] أنّه لو دبّر المسلم ثمّ ارتدّ عن فطرة يبطل التدبير ولم ينعتق المدبَّر بوفاة المولى[3]؛ لخروج ملكه عنه بالارتداد عن فطرة، فلم يحصل شرط الصحّة الذي هو الاستمرار على الملك إلى حين الوفاة حتى يعتق؛ فإنّه لا عتق إلّا في ملك[4]. وأطلق بعضهم بقاء التدبير مع الارتداد[5].

هذا، ولكن تردّد المحقّق الحلّي في ذلك[6]، وجعل الشهيد الثاني وجه التردّد: زوال ملك المرتدّ عن فطرة، وسبق حقّ المدبّر على حقّ الوارث، فلا ينتقل إليه، خصوصاً عند من يمنع من بيع المدبّر، فإذا مات السيّد انعتق ثلثه لا غير؛ إذ لا مال له سواه بعد ارتداده. ثمّ قال: «وهل يعجّل للورثة الثلثان؟ يحتمله؛ لعدم فائدة حبسه عنهم إن لم نقل بقبول توبته، وإلّا فالفائدة محتملة بتجدّد مال آخر له على تقدير التوبة»[7].

وأُورد عليه بأنّ مجرّد السبق غير مجدٍ بعد فرض انتفاء شرط الصحّة قبل الموت، والقول ببقاء العبد أو الثلث ملكاً له إلى حين الموت مخالف للنص والإجماع على زوال الملك عنه بالارتداد وإن قلنا بتوبته[8].

وذهب ابن سعيد إلى انعتاقه في الحال من الثلث بالارتداد عن فطرة[9]؛ تنزيلاً له منزلة الموت[10]، وفي شرح الإرشاد: إنّه ليس ببعيد[11].

واستبعده بعضهم[12]؛ نظراً إلى أنّه لا يلزم من تنزيل الارتداد منزلة الموت في بعض الأحكام ـ كتقسيم أمواله وتزويج

---

(١) الروضة ٦: ٣٢١.
(٢) المسالك ١٠: ٣٨٤.
(٣) القواعد ٣: ٢٢٤. الدروس ٢: ٢٣١. المسالك ١٠: ٣٨٤.
(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٤.
(٥) المبسوط ٤: ٥٥٢. اللمعة: ٢١٤.
(٦) الشرائع ٣: ١١٩ ـ ١٢٠.
(٧) المسالك ١٠: ٣٨٤.
(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٥.
(٩) الجامع للشرائع: ٤٠٩.
(١٠) انظر: المسالك ١٠: ٣٨٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٥.
(١١) غاية المراد ٣: ٣٦٣.
(١٢) الدروس ٢: ٢٣١. المسالك ١٠: ٣٨٥. كشف اللثام ٨: ٤٣٤.

زوجته ـ تنزيله في جميع الأحكام حتى في العتق بمجرّد الارتداد[1].

أمّا لو ارتدّ المولى لا عن فطرة لم يبطل تدبيره[2] بلا خلاف فيه[3]؛ للأصل، وعدم خروج ماله عن ملكه بارتداده عن غير فطرة[4]. وحينئذٍ فلو مات حال ردّته عتق المدبّر من ثلثه[5]؛ لإطلاق الأدلّة[6]، وانتفاء المانع[7].

المورد الرابع ـ إسلام مدبَّر الكافر:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ الكافر لو دبَّر كافراً مثله فأسلم العبد بيع عليه، سواء رجع المولى في تدبيره أو لم يرجع؛ لأنّه لو بقي على ملكه استحقّ استخدامه، وهذا علوّ وسبيل له عليه، وهو منفي[8] بآية نفي السبيل[9]، وخبر «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[10]، وغيرهما[11].

إلّا أنّ ابن البرّاج خيّره بين الرجوع في التدبير فيباع عليه وبين الحيلولة بينه وبين مولاه فكسبه للمولى، وبين استسعائه فينفق عليه من كسبه، فإن فضل منه شيء فهو للمولى[12]. وعلى القولين، فلو مات السيّد قبل بيعه عليه وقبل الرجوع في التدبير تحرّر من ثلثه[13]؛ للإطلاق[14].

ولو قصر الثلث تحرّر ما يحتمله وكان الباقي للوارث، فإن كان مسلماً استقرّ ملكه، وإن كان الوارث كافراً بيع عليه[15].

---

(١) الروضة ٦: ٣٣٦.

(٢) الشرائع ٣: ١١٩. القواعد ٣: ٢٢٤. الدروس ٢: ٢٣١.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٤.

(٤) غاية المراد ٣: ٣٦٢. المسالك ١٠: ٣٨٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٤.

(٥) الشرائع ٣: ١١٩. القواعد ٣: ٢٢٥. الدروس ٢: ٢٣٠. المسالك ١٠: ٣٨٤. كشف اللثام ٨: ٤٣٤.

(٦) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٤.

(٧) المسالك ١٠: ٣٨٤.

(٨) الخلاف ٦: ٤١٨، م ٢٠. المهذب ٢: ٣٧١. الشرائع ٣: ١٢٠. القواعد ٣: ٢٢٤. الدروس ٢: ٢٣٠. المسالك ١٠: ٣٨٦. كشف اللثام ٨: ٤٣٤.

(٩) النساء: ١٤١.

(١٠) الوسائل ٢٦: ١٤، ب ١ من موانع الإرث، ح ١١.

(١١) انظر: المسالك ١٠: ٣٨٦. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٦.

(١٢) المهذّب ٢: ٣٧١، قال: «إذا دبّر ذمّي مملوكه فأسلم المملوك، قيل له: إن أردت الرجوع في التدبير بعناه عليك، وإن لم ترده حيل بينك وبينه وأدّى خراجه إليك حتى تموت فيعتق، أو تستسعيه إن اتّفق معك على ذلك، أو ترجع فتبيعه».

(١٣) الشرائع ٣: ١٢٠. القواعد ٣: ٢٢٤. المسالك ١٠: ٣٨٦. كشف اللثام ٨: ٤٣٤.

(١٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢١٧.

(١٥) الشرائع ٣: ١٢٠. القواعد ٣: ٢٢٤. كشف اللثام ٨: ٤٣٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢١٧.

٣ ـ الرجوع في التدبير:

لا خلاف[١] في جواز الرجوع في التدبير إذا كان تطوّعاً، بل عليه الإجماع[٢]؛ لأنّ التدبير بحكم الوصيّة، كما تقدّم، فإذا رجع بطل التدبير.

نعم، لو رجع في التدبير الواجب ففي بطلانه خلاف قد تقدّم.

ثمّ إنّه كما يتحقّق الرجوع بالقول يتحقّق بالفعل الذي يدلّ على قصد الرجوع كأن يعتق العبد أو يقفه أو يوصي به لشخص[٣].

فما يبدو من الاختلاف في كلمات الفقهاء في بعض الموارد إنّما هو من جهة الدلالة على قصد الرجوع وعدمها، أو لجهات أُخرى. وتفصيلها يتمّ ضمن الأُمور التالية:

أ ـ التصرّفات الناقلة:

اختلفت كلمات الفقهاء في الرجوع عن التدبير بالبيع ونحوه من التصرّفات الناقلة تبعاً لاختلاف الروايات على أقوال:

أ ـ المعروف بين الفقهاء صحّة البيع وبطلان التدبير به[٤] لو قصد الرجوع به،

---

(١) التنقيح الرائع ٣: ٤٦٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢١.

(٢) الخلاف ٦: ٤١١، م ٤. الإيضاح ٣: ٥٤٩. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢١، قال: «لا خلاف بيننا نصّاً وفتوى... بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض إن لم يكن متواتراً».

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢١، وفيه: «ولا فرق فيه عندنا بين أن يكون قولاً... وفعلاً يدلّ على قصده الرجوع، كأن يهب وإن لم يقبض، أو يعتق، أو يقف وإن لم يقبض، أو يوصي به». وانظر: المبسوط ٤: ٥٥٠. السرائر ٣: ١٩٥. الشرائع ٣: ١٢٠. القواعد ٣: ٢٢٧. الإيضاح ٣: ٥٥٠. كشف اللثام ٨: ٤٤٢.

(٤) الناصريات: ٣٦٧، حيث قال: «الذي يذهب إليه أصحابنا أنّ بيع المدبّر جائز... ووافقنا في جواز بيع المدبّر من حاجة وغير حاجة الشافعي وعثمان البتي، وقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى والثوري والحسن: لا يجوز بيع المدبّر، وقال مالك: لا يجوز بيع المدبّر، فإن باع مدبّرة فأعتقها المشتري فالعتق جائز، وينتقض التدبير والولاء للمعتق. دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر ذكره، وأيضاً ما رواه جابر: أنّ رجلاً من الأنصار أعتق عبداً له عن دبر منه، فاحتاج، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «من يشتريه منّي»، فاشتراه نعيم بن عبد الله بثمانمائة درهم، فدفعها النبي صلى الله عليه وآله إليه». وبه قال الشيخ الطوسي في المبسوط (٤: ٥٥١) وفي الخلاف (٦: ٤١١، ٤١٢، م ٤، ٦) بل ادّعى عدم الخلاف في نقض التدبير بالبيع والهبة والوقف. السرائر ٣: ٣١ ـ ٣٢. الشرائع ٣: ١٢٠. المختلف ٨: ٩١. المسالك ١٠: ٣٨٩. كشف اللثام ٨: ٤٤٢. الرياض ١١: ٣٥٨. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٧.

بل وكذا لو أطلق بيعه غير مستحضر لذلك أو لتدبيره؛ لاقتضاء البيع نقل رقبته، وهو مقتض لإبطال تدبيره[1]؛ إذ هو بمنزلة الوصيّة، وهي تبطل بالخروج عن الملك[2].

وتدلّ عليه بعض الروايات، كصحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل دبّر مملوكاً له ثمّ احتاج إلى ثمنه، فقال: «هو مملوكه، إن شاء باعه، وإن شاء أعتقه، وإن شاء أمسكه حتى يموت، فإذا مات السيّد فهو حرّ من ثلثه»[3]. ونحوها صحيحته الأُخرى عنه عليه السلام[4] أيضاً.

وبصراحة مثل هذه الصحيحة ترفع اليد عمّا دلّ على تقييد البيع برضا المملوك أو احتياج المدبّر أو اشتراط العتق على المشتري، فتحمل على الكراهة بدونها أو على التقيّة[5].

٢ ـ وذهب عدّة من المتقدّمين ـ كابن أبي عقيل[6] والشيخ الصدوق[7] ـ إلى عدم جواز بيع المدبّر، إلّا مع اشتراط عتقه على المشتري.

واستدلّ له بصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يعتق غلامه أو جاريته في دبر منه، ثمّ يحتاج إلى ثمنه أيبيعه؟ فقال: «لا، إلّا أن يشترط على الذي يبيعه إيّاه أن يعتقه عند موته»[8].

ونحوه صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام[9]، لكنّهما محمولان على ضرب من الكراهة[10]، كما تقدّم.

---

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٧.
(٢) المختلف ٨: ٩١، ٩٣. المسالك ١٠: ٣٨٩.
(٣) الوسائل ٢٣: ١١٥، ب ١ من التدبير، ح ١.
(٤) الوسائل ٢٣: ١١٧، ب ١ من التدبير، ح ٧.
(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٥، ٢٢٦. وانظر: المسالك ١٠: ٣٩١، حيث قال: «على هذا فيتّجه جواز بيع الرقبة كما دلّت عليه الأخبار السابقة، وبيع المنفعة منفردة كما دلّت عليه هذه الأخبار».
(٦) نقله عنه في المختلف ٨: ٨٩، حيث قال: «ليس للمدبِّر أن يبيع المدبَّر إلّا أن يشترط على المشتري عتقه، وإذا أعتقه المشتري فالولاء لمن أعتق، وله أن يبيع خدمته، فإذا مات المدبَّر فالمدبَّر حرّ».
(٧) قال: «إذا أعتق الرجل غلامه أو جاريته عن دبر منه ثمّ يحتاج إلى ثمنه فليس له أن يبيعه، إلّا أن يشترط على الذي يبيعه إيّاه أن يعتقه عند موته». المقنع: ٤٦٤.
(٨) الوسائل ٢٣: ١١٧، ب ١ من التدبير، ح ٦.
(٩) الوسائل ٢٣: ١١٧، ب ١ من التدبير، ذيل الحديث ٦.
(١٠) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٦.

٣ ـ وذهب آخرون إلى عدم تحقّق الرجوع بنفس التصرّف بالبيع وغيره، بل لابدّ من الرجوع أوّلاً بالقول ثمّ يبيع أو يهب. ومع عدم الرجوع صريحاً ينصرف البيع إلى بيع الخدمة، وهذا قد يوجب الخيار للمشتري مع جهله بالتدبير [١].

واستدلّ لذلك ببعض الأخبار الدالّة على جواز بيع خدمة المدبّر دون رقبته [٢]، كخبر السكوني عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عن الإمام علي عليه السلام قال: «باع رسول الله صلى الله عليه وآله خدمة المدبّر، ولم يبع رقبته» [٣].

وجمع الشيخ الطوسي بين هذه الأخبار وما مرّ من الأخبار الدالّة على جواز البيع بحمل تلك الأخبار على البيع بعد النقض، أو أنّ المراد منها بيع الخدمة لا الرقبة.

---

(١) قال أبو الصلاح في الكافي في الفقه: (٣١٩): «ويجوز بيعه في حال تدبيره، فإذا مات مدبّره تحرّر على مبتاعه، فإن كان عالماً بتدبيره حال ابتياعه وإلى أن مات مدبّره فلا شيء له، وإن لم يكن يعلم رجع على التركة بما نقد فيه، وإن كان بيعه بعدما رجع في تدبيره لم يتحرّر بموت مدبّره».

وقال الشيخ الطوسي في النهاية (٥٥٢): «التدبير... بمنزلة الوصيّة، يجوز للمدبِّر نقضه ما دام فيه الروح، فإن نقضه جاز له بعد ذلك بيعه وهبته والتصرّف فيه بجميع أنواع التصرّف... ومتى لم ينقض التدبير وأمضاه على حاله ثمّ مات المدبِّر كان المدبَّر من الثلث، فإن نقص عنه انعتق، وإن زاد عليه استسعي في الباقي، ومتى أراد المدبِّر بيعه من غير أن ينقض تدبيره لم يجز له إلّا أن يعلم المبتاع أنّه يبيعه خدمته، وأنّه متى مات هو كان حرّاً لا سبيل له عليه». وانظر: المبسوط ٤: ٥٥١. الخلاف ٦: ٤١١، م ٥.

وقال ابن البرّاج في المهذّب (٢: ٣٦٦): «وللسيّد الرجوع في تدبيره وبيعه وهبته وغير ذلك، أو يجعله صداقاً... ويجوز لسيّد المدبِّر أن يبيع خدمته، وإذا ثبت على تدبيره ولم يرجع عنه فيشتري المشتري كذلك فيخدمه أيّام حياته الذي دبّره، فإذا مات عتق من الثلث».

وقال في الكامل على ما نقله عنه في المختلف (٨: ٩٠): «ومن دبّر مملوكاً وأراد بيعه لم يجز له ذلك، إلّا أن ينقض تدبيره، أو يُعلم المشتري أنّه يبيعه خدمته، فإنّه متى مات هو كان حرّاً لا سبيل له عليه».

وقال ابن حمزة في الوسيلة (٣٤٦): «ليس التصرّف فيه بالبيع والشراء والهبة وغير ذلك رجوعاً، فإذا أراد ذلك رجع ثمّ باع أو فعل ما شاء».

وقال ابن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع (٤٠٨): «وليس بيع المدبّر رجوعاً في تدبيره ولا هبة ولا جعله مهراً ما لم ينقض تدبيره بالقول، وإذا أراد بيعه من دون نقض تدبيره أعلم المشتري أنّه يبيعه خدمته، وأنّه إذا مات تحرّر، فإن باعه ولم يُعلمه فله الرجوع بالثمن والرضا به».

(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٥.

(٣) الوسائل ٢٣: ١٢٠، ب ٣ من التدبير، ح ٤.

قال في الاستبصار: «فالوجه في الجمع بين هذه الأخبار والأخبار التي تضمّنت بيع المدبّر على كلّ حال أن نقول: إذا أراد المولى أن يبيع رقبة العبد احتاج أن ينقض تدبيره، كما أنّه إذا أوصى بوصيّة ثمّ أراد تغييرها احتاج أن ينقض وصيّته؛ لأنّه بمنزلة الوصيّة، فإذا نقض التدبير جاز له بيع المدبّر على كلّ حال، ومتى لم يرد أن ينقض تدبيره وآثر تركه على حاله جاز له أن يبيع خدمته طول حياته ويشترط على المشتري، وإذا مات الذي دبّره صار حرّاً»[1].

وقال في التهذيب: «ما تتضمّن هذه الأخبار... إنّما هو جواز بيع خدمته دون الرقبة؛ لأنّا قد بيّنا أنّه ما دام مدبّراً لا يملك منه إلّا تصرّفه مدّة حياته، وإذا لم يملك منه غير ذلك فلا يصحّ منه بيع ما سواه... فأمّا ما تضمّن الأخبار... من أنّ التدبير بمنزلة الوصيّة، وللإنسان أن يرجع في وصيّته، فالمعنى فيها أنّ للمدبِّر أن ينقض التدبير، كما له أن ينقض الوصيّة، فمتى نقضه عاد المدبّر إلى كونه رقّاً خالصاً، فحينئذٍ يجوز له بيع رقبته، كما يجوز له بيع من عداه من المماليك، ومتى لم ينقض التدبير وأراد بيعه لم يجز له أن يبيع إلّا الخدمة حسب ما قدّمناه»[2].

إلّا أنّه استشكل في الأخبار المانعة بالقصور سنداً ودلالة، والقصور عن معارضة الأخبار الكثيرة والصحيحة المجوّزة المعتضدة بالكثرة والصحّة والإجماعات المحكيّة. مضافاً إلى احتمال التقيّة فيها، أو حمل بيع الخدمة فيها على الصلح أو الإجارة مدّة معيّنة لا البيع حقيقة؛ لأنّ مورده الأعيان لا المنافع[3].

ثمّ إنّه ـ بناءً على بطلان التدبير وتحقّق الرجوع بالبيع ونحوه من العقود الناقلة ـ ذهب بعض الفقهاء إلى بطلان التدبير بالعقود الفاسدة أيضاً إن لم يعلم فسادها أو قصد الرجوع بها[4]؛ وذلك لأنّ التدبير

---

(١) الاستبصار ٤: ٢٩، ذيل الحديث ١٠٠.

(٢) التهذيب: ٨: ٢٦٣، ذيل الحديث ٩٥٨.

(٣) انظر: الرياض ١١: ٣٥٩ ـ ٣٦٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢٢٥ ـ ٢٢٦. واحتمل العلّامة الحلّي في المختلف (٨: ٩٣) حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان التدبير واجباً، فإنّه لا يجوز بيعه؛ لما فيه من مخالفة النذر، إلّا أنّ السيّد الطباطبائي استبعده من سياق الأخبار.

(٤) القواعد ٣: ٢٢٧. الإيضاح ٣: ٥٥٢. كشف اللثام ٨: ٤٤٣.

بحكم الوصيّة فيبطل بكلّ ما يدلّ على الرجوع عنه من فعل أو قول.

وربّما يحتمل العدم؛ لأنّ العقود الفاسدة ليست من ألفاظ الرجوع وإنّما من أفعاله لو صحّت، فإنّها مع القول بالفساد لا مقتضى لها لينافي مقتضى التدبير فينقضه[1].

ب ـ الإصداق:

لا خلاف ولا إشكال عند الفقهاء[2] في جواز إمهار المدبّر أو المدبّرة[3] ولو قلنا بأنّ التدبير عتق معلّق؛ إذ لا دليل على اعتبار تماميّة الملك في المهر على وجه يمنع جعل المدبّر لذلك؛ ضرورة كونه مملوكاً قبل موت المدبّر. وخروجه عن الماليّة بالحرّية فيما بعد لا ينافي جعله مهراً الآن[4].

نعم، وقع الخلاف في أنّه هل يبطل التدبير بالإمهار أو لا يبطل فيكون الإمهار في الحقيقة منصرفاً إلى المنافع؟ فيه قولان:

الأوّل: عدم بطلان التدبير بذلك[5]، وحينئذ فلو طلّقها قبل الدخول صار بينهما نصفين، فإذا مات تحرّر[6]، كما يدلّ عليه خبر المعلّى بن خنيس، قال:

---

(١) كشف اللثام ٨: ٤٤٣. وانظر: الإيضاح ٣: ٥٥٢.

(٢) انظر: جامع المدارك ٤: ٤١٤.

(٣) النهاية: ٤٧٣. المهذّب ٢: ٢٠٦.

(٤) جواهر الكلام ٣١: ٩٥.

(٥) جواهر الكلام ٣١: ٩٥، حيث قال: «لا يبعد القول بعدم انفساخ التدبير بنقله عن الملك من بين الوصايا؛ ولعلّه لبناء العتق على التغليب، ويخرج الخبر المزبور [الوسائل ٢١: ٢٨٢، ب ٢٣ من المهور، ح ١] شاهداً على ذلك فيصحّ حينئذٍ جعله مهراً، بل لا مانع من جواز بيعه مدبّراً، بناءً على عدم الدليل على اعتبار تماميّة الملك على وجه تمنع بيع مثل ذلك المشمول؛ لعدم الأدلّة إن لم يكن إجماعاً، أمّا المقام فلا إجماع قطعاً، بل ولا شهرة محقّقة على البطلان».
وانظر: جامع المدارك ٤: ٤١٤، حيث لم يستبعد بقاء التدبير؛ نظراً إلى عدم التضاد بين التدبير والامهار وأنّ الخبر المذكور مع ضعفه لا ظهور فيه في بقاء التدبير ولا في بطلانه.

(٦) النهاية: ٤٧٣، حيث قال: «إذا عقد لها على جارية مدبّرة ورضيت المرأة بها، ثمّ طلّقها قبل الدخول بها، كان لها يوم من خدمتها وله يوم، فإذا مات المدبّر صارت حرّة ولم يكن لها عليها سبيل، وإن ماتت المدبّرة وكان لها مال كان نصفه للرجل ونصفه للمرأة». ونحوه في المهذّب ٢: ٢٠٦. وقال في الجامع للشرائع (٤٤٣): «وإذا تزوّجها على جارية له مدبّرة وهي تعلمها كذلك وطلّق قبل الدخول فلها من خدمتها يوم وله يوم، وإذا مات سيّدها فهي حرّة، وإن طلّقها بعد الدخول ومات فهي أيضاً حرّة، وإن ماتت المدبّرة ولها مال فهو بينهما سواء».

سئل أبو عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ عن رجل تزوّج امرأة على جارية له مدبّرة قد عرفتها المرأة وتقدّمت على ذلك، ثمّ طلّقها قبل أن يدخل بها، قال: فقال: «أرى للمرأة نصف خدمة المدبَّرة، يكون للمرأة يوم من الخدمة ويكون لسيّدها الذي دبّرها يوم في الخدمة»، قيل له: فإن ماتت المدبّرة قبل المرأة والسيّد، لمن يكون الميراث؟ قال: «يكون نصف ما تركت للمرأة والنصف الآخر لسيّدها الذي دبّرها»[1].

القول الثاني: بطلان التدبير بالإمهار، ذهب إليه جماعة من الفقهاء[2]، بل نسبه بعضهم إلى الأكثر[3]، بل إلى كافّة المتأخّرين[4]؛ لضعف الرواية المتقدّمة، وعدم صراحتها في بقاء التدبير[5].

قال ابن إدريس: «والذي يقتضيه أُصول مذهبنا أن يقال في هذه الرواية: إنّ العقد على المدبّرة صحيح، وتخرج من كونها مدبّرة، وتستحقّها المرأة؛ لأنّ التدبير ـ بغير خلاف بيننا ـ بمنزلة الوصيّة، بل هو وصيّة حقيقة، ومن أوصى ببعض من أملاكه، ثمّ أخرجه من ملكه قبل موته فلا خلاف أنّ الوصيّة تبطل بذلك الشيء عند إخراجه من ملكه، والمدبّرة قد أخرجها بجعلها مهراً عن ملكه»[6].

ثمّ حاول حمل كلام الشيخ الطوسي على ما إذا كان التدبير المذكور واجباً على وجه النذر الذي لا رجوع للمدبّر فيه.

إلّا أنّ العلّامة الحلّي اعتبر هذا الحمل غير جيد؛ لبطلان جعلها مهراً حينئذٍ، ثمّ قال: «نعم، لو أصدقها المدبَّرة وشرط إبقاء التدبير فالوجه ما قاله الشيخ [من بقاء التدبير]»[7].

وركّز الشهيد الثاني النظر في النزاع على النصف العائد إلى الزوج بانياً له على أنّ المرأة هل تملك جميع المهر بالعقد أم لا؟

---

(١) الوسائل ٢١: ٢٨٢، ب ٢٣ من المهور، ح ١.

(٢) السرائر ٢: ٥٨٨. المختصر النافع: ٢١٤. التحرير ٣: ٥٧٦. المسالك ٨: ٢٤٤. كشف اللثام ٧: ٤٥٩.

(٣) نهاية المرام ١: ٤٠٠. الرياض ١٠: ٤٤٥.

(٤) المسالك ٨: ٢٤٣. الرياض ١٠: ٤٤٥.

(٥) نهاية المرام ١: ٤٠٠، ٤٠١. وانظر: المسالك ٨: ٢٤٤.

(٦) السرائر ٢: ٥٨٨. ثمّ إنّه استشكل على الرواية بضعفها؛ لدلالتها على ملكية المدبّر، وإطلاقها الحرّية بعد الموت، مع أنّ اللازم التقييد بما إذا خرجت المدبّرة من الثلث.

(٧) المختلف ٧: ١٦٣. وانظر: المسالك ٨: ٢٤٤. الحدائق ٢٤: ٥٢٥.

فقال: «هل يبقى التدبير في النصف العائد إليه فيتحرّر بموته، أم يبطل من حين جعله مهراً؟ يبنى على أنّ المرأة هل تملك جميع المهر بالعقد، وإنّما يعود إلى الزوج النصف بالطلاق، أم لا تملك إلّا النصف بالعقد والنصف الآخر بالدخول؟ فعلى الثاني يتّجه عدم البطلان في النصف؛ لأنّه لم يوجد هناك عقد ناقل له عن حكم التدبير أو غيره؛ لأنّه لم يخرج عن ملك المولى، ويحتمل البطلان؛ لوجود العقد الدالّ على الرجوع، كما لو وهب الموصى به قبل الإقباض، وأمّا على القول الآخر والنصف الآخر فلا وجه لبقاء التدبير فيه بناءً على أنّه وصيّة، فيبطل بخروج المدبَّر عن الملك، وكذا يقوى خروج النصف الآخر وإن لم نقل بخروجه عن ملكه؛ لأنّ ذلك يبطل الوصيّة كما مرّ، والتدبير كذلك، وهذا قول ابن إدريس، واختاره المصنّف والمتأخّرون»[1].

جـ ـ الرهن:

اختلفت كلمات الفقهاء وأنظارهم في رهن المدبّر على وجوهٍ قد يرجع بعضها إلى الآخر[2]، أهمّها ما يلي:

١ً ـ صحّة الرهن وبطلان التدبير، وهو المنسوب إلى الأكثر[3]؛ نظراً إلى أنّ التدبير بمنزلة الوصيّة، والرهن رجوع عنه.

٢ً ـ صحّة التدبير مراعاة لفكّ الرهن؛ لعدم التنافي بينهما بمجرّد الرهن، بل بالتصرّف.

٣ً ـ صحّة التدبير وبطلان الرهن.

٤ً ـ صحّة التدبير مع انصراف الرهن إلى خدمة المدبِّر.

٥ً ـ صحّتهما معاً على أن يبقى الرهن إلى حين موت السيّد فينعتق المدبَّر ويبطل الرهن.

وإليك جملة من كلماتهم:

قال الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا دبّر عبده ثمّ رهنه، بطل التدبير وصحّ الرهن إن قصد بذلك فسخ التدبير، وإن لم يقصد بذلك فسخ التدبير لم يصحّ الرهن... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، على أنّ

(١) المسالك ٨: ٢٤٣.
(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٥: ١٢١.
(٣) المسالك ٤: ٢٢.

التدبير بمنزلة الوصيّة والوصيّة له الرجوع فيها بلا خلاف فكذلك التدبير، فأمّا إذا لم يقصد الرجوع فلا دلالة على بطلانه ولا دلالة على صحّة الرهن، فينبغي أن يكون باطلاً.

وإن قلنا: إنّه يصحّ التدبير والرهن معاً؛ لأنّه لا دلالة على بطلان واحد منهما كان قويّاً... لأنّ ما جاز بيعه جاز رهنه، وبيع المدبّر جائز بلا خلاف عندنا... وهذا قوي»[1].

وقال في المبسوط: «إذا دبّر عبده ثمّ رهنه بطل التدبير؛ لأنّ التدبير وصيّة، ورهنه رجوع فيها، وإن قلنا: إنّ الرهن صحيح والتدبير بحاله كان قويّاً؛ لأنّه لا دليل على بطلانه، فعلى هذا إذا حلّ الدين وقضاه المدين من غير الرهن كان جائزاً، وإن باعه كان له ذلك، وإن امتنع من قضاء الدين نظر الحاكم، فإن كان له مال غيره قضى دينه منه وزال الرهن من العبد وكان مدبّراً بحاله، وإن لم يكن له مال غيره باعه الحاكم في الدين وزال التدبير والرهن معاً»[2].

وقال ابن إدريس: «إذا دبّر عبده ثمّ رهنه بطل التدبير؛ لأنّ التدبير عندنا بمنزلة الوصيّة، ورهنه رجوع فيها، وإن قلنا: إنّ الرهن صحيح والتدبير بحاله كان قويّاً؛ لأنّه لا دليل على بطلانه»[3].

وقال المحقّق الحلّي: «وفي رهن المدبّر تردّد، والوجه أنّ رهن رقبته إبطال لتدبيره»[4].

وقال العلّامة الحلّي في التذكرة: «يصحّ رهن المدبّر عند علمائنا؛ لأنّ التدبير عندنا وصيّة، وللموصي الرجوع في وصيّته، وكذا المدبِّر له الرجوع في تدبيره، وإذا صحّ الرهن بطل التدبير؛ لأنّ ذلك رجوع فيه»[5].

لكنّه قال في موضع من التحرير: «الأقرب أنّ رهن المدبّر ليس إبطالاً له، فيعتق بعد الموت، ويؤخذ من التركة

(١) الخلاف ٣: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، م ٣١.
(٢) المبسوط ٢: ١٦٨.
(٣) السرائر ٢: ٤٢٨.
(٤) الشرائع ٢: ٧٦.
(٥) التذكرة ١٣: ١٦٠.

قيمته يكون رهناً»[1].

وقال الشهيد الأوّل في اللمعة: «رهن المدبَّر إبطال لتدبيره على الأقوى»[2].

وقال في الدروس: «وفي المبسوط والخلاف يصحّ ويبطل تدبيره، ثمّ قوّى صحّتهما، فإن بيع بطل التدبير، وإلّا فهو بحاله، وتبعه ابن إدريس. وهو حسن»[3].

وقال المحقّق الثاني: «مبنى القولين على أنّ التدبير عتق بصفة فلا يبطل بالرجوع، أو وصيّة فيبطل به، والأصحّ الثاني، وإنّما كان الرهن رجوعاً؛ لأنّ مقصوده استيفاء الدين من قيمته فهو منافٍ للوصيّة باعتبار مقصوده»[4].

لكن الشهيد الثاني استضعف البناء المذكور؛ لإجماع علمائنا على جواز الرجوع في التدبير فيكون وصيّة، وقال: إنّما بنى المسألة على ذلك أصحاب الشافعي.

وذكر في وجه التردّد أنّ التدبير من الصيغ الجائزة التي يصحّ الرجوع فيها، فإذا تعقّبه الرهن أو غيره من العقود كان ذلك رجوعاً؛ لأنّ الغرض من العقود المملّكة ملك من انتقل إليه وذلك لا يتمّ إلّا بالرجوع.

هذا، مضافاً إلى وجود التنافي بينه وبين الغرض من الرهن الذي هو استيفاء الدين من قيمته، ومن أنّ الرهن لا يستلزم النقل عن ملك الراهن ويجوز فكّه، فلا يتحقّق التنافي بين الرهن والتدبير بمجرّد الرهن بل بالتصرّف فيه[5].

وذهب المحقّق الأردبيلي إلى صحّة التدبير مراعىً بفكّ الرهن؛ لعدم المنافاة بينهما فعلاً، حيث قال: «الظاهر الصحّة [صحّة الرهن] مع عدم البطلان [بطلان التدبير] بعموم أدلّة الرهن، وجواز التصرّف في المدبّر، ولكن لمّا لم يكن

---

(١) التحرير ٤: ٢١٩، لكنّه قال في موضع آخر منه (٢: ٤٧٢ ـ ٤٧٣): «لو دبّره ثمّ رهنه فالوجه بطلان التدبير، قال الشيخ [الطوسي]: ولو قلنا بصحتهما معاً كان قويّاً». وقال أيضاً: (٢: ٤٦٧): «وقول الشيخ [الطوسي] ﷺ في أنّ رهن المدبَّر منصرف إلى الخدمة ليس بمعتمد، بل رهن المدبّر إبطال للتدبير».

(٢) اللمعة: ١٢٩.

(٣) الدروس ٣: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٤) جامع المقاصد ٥: ٤٨.

(٥) المسالك ٤: ٢٢. وانظر: الروضة ٤: ٦٧.

بينه وبين الرهن منافاة فالظاهر بقاؤه موقوفاً، فإن بيع في الدين بطل تدبيره وإن لم يبع يبقى مدبّراً، ويؤيّده أنّه لو كان بينهما منافاة لزم عدم صحّة الرهن؛ لوجود التدبير قبله. وعلى تقدير بطلان التدبير بالرهن إنّما يبطل بعد إتمام الرهن، وصحّته رهناً غير معلوم الصحّة؛ لورود العقد على المدبّر الذي لا يجتمع رهنه مع تدبيره؛ ولهذا بعينه قيل بعدم صحّة بيعه إلّا بعد إبطال التدبير، على أنّ البطلان بعد إتمام الرهن لم ينفع؛ لوقوع الصيغة على المدبّر، فالظاهر الصحّة وعدم المنافاة، فيبقى مدبّراً مرهوناً، إلّا أن يقال: يبطل قبيل الصيغة كما في العبد المأمور بعتقه، ولكن هناك قبل ذلك للضرورة، وليست هنا؛ لعدم نصٍّ ولا إجماع»[1].

وذكر المحقّق النجفي سبع احتمالات في المسألة ثمّ استقوى بطلان التدبير بالرهن إذا كان التدبير ممّا يجوز الرجوع فيه؛ لإطلاق أدلّة الرهن، واجتماع الشرائط حال العقد وتنافي الرهن الذي جعل للتوثّق مع التدبير، وإن لم يكن كذلك بأن كان التدبير واجباً عليه بنذر ونحوه فإنّهما يصحّان معاً على أن يكون ذلك رهناً إلى موت السيّد فينعتق وتبطل الرهينة، فيكون كرهن المال الذي فيه الخيار لغير الراهن، وكرهن العبد المشروط حرّيته بناءً على صحّته، أو المنذور كذلك في مدّة معيّنة، أو العبد الجاني عمداً أو خطأً والمرتدّ عن فطرة والمريض والمأيوس منه، وحاول حمل كلام ابن إدريس والمحقّق الأردبيلي على ذلك[2].

د ـ الكتابة بعد التدبير:

المنسوب إلى أكثر الفقهاء[3] أنّ المولى لو دبّر عبداً ثمّ كاتبه كان ذلك نقضاً للتدبير[4]؛ لأنّ التدبير بحكم الوصيّة عندهم، بل هو وصيّة تبطل فيما لو أوصى بعبده لإنسان ثمّ كاتبه؛ لأنّ العبد بالكتابة يكون مالكاً لنفسه، فكأنّ السيّد زال ملكه عنه فيكون الحكم كما لو باعه[5].

---

(١) مجمع الفائدة ٩: ١٤٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٥: ١٢١، ١٢٢.

(٣) المسالك ١٠: ٤١١. كشف اللثام ٨: ٤٣٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٩.

(٤) المبسوط ٤: ٥٥٤. القواعد ٣: ٢٢٥. المختلف ٨: ١٠٨.

(٥) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٩. وانظر: المبسوط ٤: ٥٥٤.

إلّا أنّ بعضهم استشكل في ذلك[1]، بل ذهب جماعة إلى عدم نقض التدبير بذلك[2].

واستدلّ له بمنع كونه بحكم الوصيّة في الحكم المزبور، بل هو عتق معلّق، وأنّه لا منافاة بينه وبين الكتابة، كما أنّ الحكم فيما لو كاتب ثمّ دبّر كذلك، فإنّ الكتابة لا تخرج العبد عن ملك سيّده، وإلّا لم يجز التدبير بعدها[3].

ويشهد لذلك صحيح أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد والأمة يعتقان عن دبر، فقال: «لمولاه أن يكاتبه إن شاء...»[4].

بل لعلّه المراد[5] من قول الإمام علي عليه السلام في خبر وهب: «لا يباع المدبّر إلّا من نفسه»[6]، وغيره من النصوص[7] السابقة المجوّزة لبيع المدبّر بشرط رضاه[8]. وبناءً على ذلك يكون العبد مدبّراً ومكاتباً، فإن أدّى مال الكتابة قبل موت المولى عتق، وإن تأخّر حتى مات المولى عتق بالتدبير إن خرج من الثلث وإلّا عتق من الثلث وسقط من مال الكتابة بنسبته، وكان الباقي مكاتباً[9]، فإن أدّى ما عليه من الحصّة عتق، وإلّا فلهم استرقاقه إن كان مشروطاً عليه[10].

وقد يظهر من الشهيد الثاني التفصيل بين ما لو صرّح بعدم إرادة الرجوع فلا يبطل التدبير، وبين الإطلاق واشتباه الحال فالأوجه البطلان[11].

هذا كلّه في عقد الكتابة بعد التدبير.

أمّا لو دبّره ثمّ قاطعه على مال ليعجّل له العتق لم يكن إبطالاً للتدبير قطعاً[12]؛ لأنّ

---

(١) الشرائع ٣: ١٢٣.

(٢) نقله عن ابن الجنيد في المختلف ٨: ١٠٨. المهذب ٢: ٣٧٠. الجامع للشرائع: ٤٠٨. الدروس ٢: ٢٣٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٩.

(٤) الوسائل ٢٣: ١٢٠، ب ٣ من التدبير، ح ٢.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ٢٥٠.

(٦) الوسائل ٢٣: ١٢١، ب ٤ من التدبير، ح ٢.

(٧) الوسائل ٢٣: ١١٦ ـ ١١٧، ب ١ من التدبير، ح ٤، ٥، و ١٢٥، ب ٧، ح ١.

(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٥٠.

(٩) الشرائع ٣: ١٢٣. التحرير ٤: ٢٢١.

(١٠) الجامع للشرائع: ٤٠٩.

(١١) انظر: المسالك ١٠: ٤١١ ـ ٤١٢.

(١٢) المبسوط ٤: ٥٦٣. الشرائع ٣: ١٢٣. التحرير ٤: ٢٢١. الدروس ٢: ٢٣٥. المسالك ١٠: ٤١٢. كشف اللثام ٨: ٤٣٥.

غايته الوعد بتعجيل العتق على تقدير فعل؛ لعدم لزوم المقاطعة لأحدهما، فلا تكون منافية، وحينئذٍ فالمال الذي يكتسبه العبد للمقاطعة ملك للمولى[1].

نعم، لو قال للمدبَّر: (إن أدّيت إلى وارثي بعد وفاتي كذا وكذا فأنت حرّ) كان رجوعاً من التدبير[2].

هـ ـ التدبير بعد التدبير:

إذا دبَّر المولى عبده معلّقاً على وفاته، ثمّ دبّره معلّقاً على وفاة غيره فقد احتمل الشهيد الأوّل كونه رجوعاً عن التدبير الأوّل؛ إذ بقاء تعليقه بوفاته مع هذا التعليق يستلزم التوقّف على الشرط، ولغو الثاني بعيد[3].

٤ ـ فوات الشرط في التدبير المقيّد:

لو علّق التدبير على موت خاص ـ كما لو قال لعبده: إن متّ في مرضي هذا أو في سفري هذا فأنت حرّ ـ ولم يمت في ذلك المرض أو السفر، بطل التدبير؛ لعدم تحقّق الشرط[4].

٥ ـ استيعاب الدين التركة:

لو كان على الميّت دين يستوعب التركة فالمشهور بين الفقهاء بيع المدبَّر فيه وبطلان التدبير[5].

وفصّل بعضهم بين كون التدبير للفرار من الدين فيبطل، وعدمه فلا[6]، وقد تقدّم تفصيل ذلك.

٦ ـ قتل المدبَّر سيّده:

اختلفت كلمات الفقهاء في بطلان التدبير وعدمه إذا قتل العبد مولاه، وقد بنى بعضهم البحث فيه على كون التدبير عتق أو وصيّة، وعلى الثاني هل تصحّ الوصيّة للقاتل أم لا؟

قال الشيخ الطوسي: «المدبَّر إذا قتل مولاه فمن قال: إنّ التدبير عتق بصفة قال: ينعتق، ومن قال: إنّ التدبير وصيّة ـ وهو

---

(١) كشف اللثام ٨: ٤٣٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٥٠.

(٢) القواعد ٣: ٢٢٩. وانظر: المبسوط ٤: ٥٥٠، حيث قال: «ومتى دبّره ثمّ قال: (إن أدّيت إلى وارثي بعد وفاتي كذا وكذا فأنت حرّ)، وقصد بذلك الرجوع من التدبير صحّ عندنا، ولم ينعقد تعليق العتق بالصفة؛ لما مضى».

(٣) الدروس ٢: ٢٣٥.

(٤) المسالك ١٠: ٣٧٠. جواهر الكلام ٣٤: ١٩٩.

(٥) انظر: الرياض ١١: ٣٦٢. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣١.

(٦) النهاية: ٥٥٣. الجامع للشرائع: ٤٠٩.

مذهبنا ـ يبنيه على القاتل، فمن قال: الوصيّة للقاتل تصحّ قال: إنّه يعتق، ومن قال: لا تصحّ الوصيّة للقاتل فلا ينعتق، هذا إذا خرج من الثلث، فأمّا إذا لم يخرج من الثلث فلا ينعتق بحال»[1].

واحتمل العلّامة الحلّي البطلان، وأنّه عقوبة على عمله كالإباق[2].

ولكن الفخر احتمل عدم البطلان؛ لعدم النصّ عليه، ومنع القياس عندنا[3].

بل استوجه المحقّق النجفي الانعتاق؛ للأصل، وتغليب الحرّية بعد منع القياس والأولويّة[4].

٧ ـ إباق المدبَّر:

لا خلاف بين الفقهاء في أنّ المدبَّر لو أبق قبل موت مولاه بطل تدبيره[5]، بل عليه الإجماع[6]، فيكون هو ومن يولد له بعد الإباق رقّاً إن ولد له من أمة[7]، بل أو حرّة إذا كان ممّا يلحق به الولد[8].

واستدلّ له بعدّة روايات:

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن جارية مدبّرة أبقت من سيّدها مدّة سنين كثيرة، ثمّ جاءت بعدما مات سيّدها بأولاد ومتاع كثير، وشهد لها شاهدان أنّ سيّدها قد كان

---

(١) المبسوط ٣: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) القواعد ٣: ٢٣٠ ـ ٢٣١، حيث قال: «لو قتل مولاه احتمل بطلان تدبيره؛ مقابلةً له بنقيض مقصوده كالوارث، ولأنّه أبلغ من الإباق، أمّا أُمّ الولد فلا؛ لأنّها تعتق من نصيب ولدها». وقال في موضع من التحرير (٤: ٢٢٠): «لو قتل المدبَّرُ سيّدَه بطل تدبيره». لكنّه قال في موضع آخر منه (٣: ٣٦٨): «تصحّ الوصيّة للقاتل، سواء كان عمداً أو خطأً، وسواء وصّى له بعد جرحه أو قبله، وكذا لو دبّر عبده بعد جرحه إيّاه، فإنّه يصحّ تدبيره، أو دبّر عبده ثمّ قتل سيّده».

(٣) الإيضاح ٣: ٥٦٩.

(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٤.

(٥) التنقيح الرائع ٣: ٤٦٣. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٥. وانظر: الرياض ١١: ٣٦٣.

(٦) الخلاف ٦: ٤١٣، م ٩. كشف اللثام ٨: ٤٣٦. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٥. وانظر: المبسوط ٤: ٥٥٢، حيث قال: «إن لحق بدار الحرب بطل تدبيره عندنا؛ لما رواه أصحابنا من أنّ إباق المدبّر يبطل تدبيره». السرائر ٣: ٣٣ ـ ٣٤، حيث قال: «عندنا إباق المدبّر يبطل التدبير». المسالك ١٠: ٣٩٩، حيث قال: «ظاهرهم الإجماع عليه».

(٧) النهاية: ٥٥٣. المهذّب ٢: ٣٧٣. الوسيلة: ٣٤٦. السرائر ٣: ٣٣. الشرائع ٣: ١٢١. الجامع للشرائع: ٤٠٨. التحرير ٤: ٢١٩.

(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.

دبّرها في حياته قبل أن تأبق، قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «أرى أنّها وجميع ما معها للورثة»، قلت: لا تعتق من ثلث سيّدها؟ قال: «لا، إنّها أبقت عاصية لله ولسيّدها، فأبطل الإباق التدبير»[1].

ومنها: رواية العلاء بن رزين عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل دبّر غلاماً له فأبق الغلام، فمضى إلى قوم، فتزوّج منهم ولم يعلمهم أنّه عبد، فولد له وكسب مالاً، فمات مولاه الذي دبّره، فجاء ورثة الميّت الذي دبّر العبد فطالبوا العبد، فما ترى؟ فقال: «العبد وولده رقّ لورثة الميّت»، قلت: أليس قد دبّر العبد؟ فذكر: «أنّه لمّا أبق هدم تدبيره، ورجع رقّاً»[2].

وفي طريق الروايتين ضعف، لكنّه قد يقال: إنّه منجبر بالشهرة أو الإجماع[3].

وأمّا أولاده قبل الإباق فهم على التدبير، ولا يبطل تدبيرهم بإباقه[4]؛ للأصل[5]، وما يستفاد من الرواية أيضاً[6].

ثمّ إنّه هل يبطل تدبير الأولاد بإباقهم أم لا؟

صرّح بعض الفقهاء بعدم البطلان بذلك[7]؛ اقتصاراً فيما خالف الأصل على مورد النصّ، وهو بطلان تدبير من يولد بعد الإباق، على أنّ تدبيرهم قد جاء بالسراية لا بالمباشرة[8]؛ ولذا قيل بجواز الرجوع في تدبير آبائهم دونهم[9].

لكن قد يقال: إنّ ظاهر الخبر الأوّل شمول التعليل لذلك[10].

هذا كلّه في إباق العبد المعلّق عتقه على موت المولى.

أمّا في المعلّق عتقه على موت شخص

---

(١) الوسائل ٢٣: ١٢٩، ب ١٠ من التدبير، ح ١.
(٢) الوسائل ٢٣: ١٣٠، ب ١٠ من التدبير، ح ٢.
(٣) المسالك ١٠: ٣٩٩.
(٤) الشرائع ٣: ١٢١. التحرير ٤: ٢١٩. اللمعة: ٢١٤. الروضة ٦: ٣٣٥. كشف اللثام ٨: ٤٣٧.
(٥) الروضة ٦: ٣٣٥. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(٦) الرياض ١١: ٣٦٤.
(٧) الرياض ١١: ٣٦٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(٨) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(٩) الرياض ١١: ٣٦٤.
(١٠) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦. وانظر: التنقيح الرائع ٣: ٤٦٣، حيث قال: «هل يبطل بإباقهم أنفسهم؟ نظر، من إطلاق الحكم ببطلان التدبير بالإباق، ومن أنّ تدبيرهم ليس بالمباشرة بل بالسراية، وليس حكمها حكم المباشرة؛ لما تقدّم من عدم جواز الرجوع معها».

آخر ـ بناءً على صحّته ـ فقد صرّح الفقهاء بأنّه لو أبق لم يبطل تدبيره بذلك، ويكون حرّاً بوفاة المخدوم، ولا سبيل لأحد عليه[1]؛ وذلك اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقّن الذي هو المعلّق على وفاة المولى[2]؛ ولصحيح يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الخادم فيقول: هي لفلان تخدمه ما عاش، فإذا مات فهي حرّة، فتأبق الأمة قبل أن يموت الرجل بخمس سنين أو ستّ سنين، ثمّ يجدها ورثته، ألَهم أن يستخدموها إذا أبقت، قال: «إذا مات الرجل فقد عتقت»[3].

هذا، بناءً على كونه من التدبير، وقد تقدّم ذهاب بعض الفقهاء إلى أنّه من العتق المعلّق الذي من أحكامه عدم بطلانه بالإباق، كما يدلّ عليه الخبر المذكور، لا أنّه تدبير مستثنى من إطلاق ما دلّ على بطلانه بالإباق لو قلنا بشموله[4].

وكذا البحث في إباق الأمة المعلّق عتقها على موت الزوج أو مطلق الغير، إلّا أنّ الشهيد الثاني استحسن البطلان فيه؛ لما تقدّم منه من أنّ الخبر مختصّ بالتعليق على وفاة المخدوم، حيث قال: «بقي ما لو علّق تدبيره بوفاة الزوج أو غيره حيث نجوّزه فأبق، ومقتضى هاتين القاعدتين أنّ خدمته إن لم تكن مجعولة لغير المولى تبطل بإباقه وإن لم يكن تدبيره معلّقاً بوفاته؛ لشمول الروايات[5] الدالّة على بطلان تدبيره بإباقه لذلك. وإن جعل خدمته لغيره وعلّق تدبيره على وفاة غير المخدوم ـ كالزوج ـ فأبق ففي بطلان تدبيره بذلك نظر؛ إذ كلّ واحدة من الروايات الواردة من الجانبين لا تتناول هذا الفرد، والأصل يقتضي عدم البطلان. ولو قيل بقصر عدم البطلان على إباق من جعلت خدمته لغيره وعلّق تدبيره على وفاة المخدوم كان حسناً؛ لأنّ هذا الحكم قد صار على خلاف الأصل بالنظر إلى

(١) انظر: النهاية: ٥٥٤. المهذّب ٢: ٣٧٣. الوسيلة: ٣٤٦. الشرائع ٣: ١٢٢. التحرير ٤: ٢١٩. الدروس ٢: ٢٣٦. الروضة ٦: ٣٣٥. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٥. كشف اللثام ٨: ٤٣٧.

(٢) كشف اللثام ٨: ٤٣٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٥.

(٣) الوسائل ٢٣: ١٣١، ب ١١ من التدبير، ح ١. وانظر: المسالك ١٠: ٤٠٦. كفاية الأحكام ٢: ٤٦٥.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٣٤: ١٩٧، ٢٤٥.

(٥) انظر: الوسائل ٢٣: ١٢٩، ب ١٠ من التدبير.

قاعدة الأصحاب في المسألة، وظهور اتّفاقهم على أنّ إباق المدبّر مبطل له إلّا ما أخرجه الدليل، ومن أسقط التدبير المعلّق بوفاة غير المولى والمخدوم ـ نظراً إلى عدم النص الدالّ على الصحّة ـ ارتفع الإشكال الواقع هنا عنده»[1].

وأشكل عليه المحقّق النجفي بأنّ ما ذكره من قاعدة الأصحاب وظهور اتّفاقهم عليه غير متحقّق[2].

٨ ـ ارتداد المدبَّر:

ذهب ابن الجنيد إلى أنّ المدبّر لو ارتدّ أو لحق بدار الحرب فأسره المسلمون بطل تدبيره، وهو يوهم أنّ مجرّد ارتداده يقتضي بطلان تدبيره[3].

وخالفه أكثر الفقهاء فقالوا بعدم بطلانه بمجرّد الارتداد ما لم ينضم إليه الإباق، فيبطل من حيث الإباق[4]؛ عملاً بمقتضى الاستصحاب[5].

وادّعى الشيخ الطوسي عدم الخلاف فيه، إلّا أنّه قيّده بالارتداد الذي يستتاب فيه[6]، وتبعه ابن البرّاج[7]؛ ولعلّه لأنّه يقتل في غيره، فكأنّه يبطل تدبيره[8].

والفارق بين الارتداد والإباق ـ مع أنّ طاعة الله تعالى أقوى فالخروج عنها أبلغ من الإباق ـ النصّ[9]، والإجماع[10].

وقد يتكلّف للفرق بينهما فيقال بأنّ الإباق معصية للسيّد المحتاج إلى خدمته، بخلاف الارتداد الذي هو معصية لله تعالى الغني عنه[11].

ونوقش فيه بأنّه لا وجه له بعد وجود النصّ، مع انتقاضه بعدم بطلانه بالإباق في حال تعليقه على وفاة المخدوم[12].

---

(١) المسالك ١٠: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.
(٢) جواهر الكلام ٣٤: ٢٤٦.
(٣) نقله عنه في المختلف ٨: ١٠٤.
(٤) المبسوط ٤: ٥٥٢. الشرائع ٣: ١٢١. الجامع للشرائع: ٤٠٩. التحرير ٤: ٢١٩. الدروس ٢: ٢٣١. المسالك ١٠: ٤٠٠. كشف اللثام ٨: ٤٣٧. الرياض ١١: ٣٦٤. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(٥) المختلف ٨: ١٠٤. وانظر: كشف اللثام ٨: ٤٣٧. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(٦) الخلاف ٦: ٤١٣، م ٨.
(٧) المهذّب ٢: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.
(٨) كشف اللثام ٨: ٤٣٧.
(٩) الروضة ٦: ٣٣٧.
(١٠) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.
(١١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦. وانظر: المسالك ١٠: ٣٩٩.
(١٢) المسالك ١٠: ٤٠٠. جواهر الكلام ٣٤: ٢٣٦.

تدخين

أوّلاً ـ التعريف :

التدخين ـ لغةً ـ: مصدر دخّن يدخّن تدخيناً، وهو إظهار الدخان، يقال: دخّن الثوب، إذا بخّره بالدخنة، ودخّن التبغ ونحوه: أحرقه ليتعاطاه بلفّافة ونحوها[1].

والدخنة: ما يتبخّر به من الطيب[2].

وقد استعمله الفقهاء في نفس معناه اللغوي، وإن كثر إطلاقه في الأزمنة المتأخّرة على شرب التتن.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **التجمير**: تبخير الثوب بالطيب، يقال: جمّر وأجمر ثوبه، إذا بخّره بالطيب من عود ونحوه[3]. والتدخين أعم من التجمير؛ لاختصاص الأخير بالعود والطيب، فكلّ ما يصدق عليه التجمير يصدق عليه التدخين ولا عكس.

٢ ـ **الحرمل**: حبّ معروف يتدخّن به[4]، وهو مطردة للشيطان وشفاء من سبعين داء، ففي الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الشيطان ليتنكّب سبعين داراً دون الدار التي فيها الحرمل، وهو شفاء من سبعين داء...»[5].

٣ ـ **التبغ**: ـ بكسر أو فتح التاء مع إسكان الباء ـ جمع تبوغ: نبات مرّ الطعم من جنس الفصيلة الباذنجانية، يستعمل تدخيناً ومضغاً وسعوطاً[6].

وبين التبغ والتدخين تباين؛ إذ الأوّل شيء والثاني من جنس الأفعال، لكن قد يتعلّق التدخين بالتبغ وقد يتعلّق بغيره، كما أنّ التبغ قد يدخّن وقد لا يدخّن، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه حيث يجتمعان في بعض مصاديقهما ويفترقان في آخر.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط ١: ٢٧٦. المنجد: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) انظر: لسان العرب ٤: ٣١٠. المصباح المنير: ١٩١. المعجم الوسيط ١: ٢٧٦.

(٣) المصباح المنير: ١٠٨. مجمع البحرين ١: ٣٠٩. تاج العروس ٣: ١٠٩. المعجم الوسيط ١: ١٣٣.

(٤) الصحاح ٤: ١٦٦٨. لغت نامه دهخدا ١٤: ٤٦٦. فرهنك معين ١: ٧٨٨.

(٥) مكارم الأخلاق ١: ٤٠٤، ح ١٣٧٧.

(٦) محيط المحيط: ٦٧. أقرب الموارد ١: ٧٣. المعجم الوسيط ١: ٨٢. المنجد: ١٤٢.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

يختلف حكم التدخين باختلاف موارده، وأهمّها:

١ ـ التدخين بعود ونحوه :

وردت أخبار مستفيضة دلّت على استحباب التطيّب مطلقاً[١]، وذلك ضمن عدّة أبواب من الوسائل، وهي تشمل التدخين بعود ونحوه، مضافاً لما ورد من الأخبار بخصوص استحباب التطيّب والتبخير بالعود:

منها: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ينبغي للمرء المسلم أن يدخّن ثيابه إذا كان يقدر»[٢].

ومنها: موثّقة الحسن بن الجهم، قال: خرج إليّ أبو الحسن عليه السلام فوجدت منه رائحة التجمير[٣].

وما ورد من الترغيب في التداوي بالحرمل ومنه التدخين به، ونحوه اللبان[٤].

(انظر: تجمير، تطيّب)

٢ ـ تدخين التبغ :

تدخين التبغ تارةً يلاحظ حكمه في نفسه من زاوية المدخّن، وأُخرى يلاحظ من زاوية الآخرين الذين يدخّن أمامهم، وثالثة يلاحظ من زاوية تعلّق النذر بتركه، فهنا نقاط ثلاث:

أ ـ حكمه بلحاظ المدخّن:

منذ ظهور التدخين بالتبغ في بلاد المسلمين والابتلاء به في أوائل القرن الحادي عشر والفقهاء مختلفون في حكمه بسبب فقدانه النصّ والاختلاف في تحقّق الضرر به، فقيل بحرمته، ونسب إلى بعض الأخباريين، وقد نقل في الذريعة عدّة رسائل مؤلّفة في تحريمه[٥].

وقيل بإباحته وحلّيته، حيث ذهب إليه

---

(١) انظر: الوسائل ٢: ١٤١ ـ ١٥٣، ب ٨٩ ـ ٩٨ من آداب الحمّام.

(٢) الوسائل ٢: ١٥٤، ب ١٠٠ من آداب الحمّام، ح ١.

(٣) الوسائل ٢: ١٥٥، ب ١٠٠ من آداب الحمّام، ح ٣.

(٤) مكارم الأخلاق ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٥، ح ١٣٧٧.

(٥) انظر: الفوائد الطوسية: ٢٢٩. الذريعة ١١: ١٧٣ ـ ١٧٤.

جماعة[1]. وحكى في الذريعة أيضاً بعض الرسائل التي أُلّفت في إثبات حلّية شرب التتن[2].

وقيل بالتوقّف والاحتياط، قال الشيخ الحرّ العاملي: «لا يخفى أنّه مع تعارض الأدلّة أو عدم الدليل بالكلّية لا طريق أسلم ولا أقرب إلى النجاة من التوقّف، والاحتياط يقتضي الترك مع عدم الجزم بالتحريم وبالكراهة؛ لاحتمال تحريم الجزم بذلك، بل قيام الدليل على عدم جواز القول بغير علم، وكذا لا ينبغي الجزم بالإباحة»[3].

وأمّا توجيه الحلّية والتحريم فيقع في أمرين:

الأوّل: ما يطرأ على شرب التتن من عنوان ثانوي آخر، مثل: كونه مضرّاً بصحّة الإنسان.

الثاني: أنّ مسألة تدخين التبغ من الظواهر الحديثة والوقائع التي لم يرد فيها نصّ.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّ الأصل في الأشياء الضارّة للبدن حرمة تناولها مطلقاً، وهو أصل متّفق عليه، بل ادّعي عليه الإجماع، مضافاً للنصوص الخاصة المذكورة في محلّها.

والضابط: ما يحصل به ضرر معتدّ به عرفاً، سواء أوجب الهلاك أو المرض أو نقص في قوّة البدن[4].

إلّا أنّ المهمّ فيه أنّ الضرر والإضرار ليس أمراً منضبطاً.

قال السيّد الخوئي: «إنّ عنوان الإضرار ليس ممّا تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات، أو بعنوان غير منفكّ عنه؛ لأنّه ليس أمراً مضبوطاً، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأزمنة والأمكنة والمقدار، وربما يكون الشيء مضرّاً بالإضافة إلى شخص حارّ المزاج دون غيره، وبالنسبة

---

(١) الحدائق ١٨: ٧٠ ـ ٧١. حكاه عن محمّد تقي المجلسي في الذريعة ١١: ١٧٤. الحاشية على استصحاب القوانين (تراث الشيخ الأعظم): ١٢٠. صراط النجاة ١: ٤٣٢.

(٢) الذريعة ١١: ١٤٠.

(٣) الفوائد الطوسية: ٢٢٩.

(٤) انظر: الرياض ١٢: ٢٠٠. مستند الشيعة ١٥: ١٥ ـ ١٦. جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

إلى منطقة دون منطقة، أو بمقدار خاصّ دون الأقلّ منه»[1]. فالملاك في الحرمة حصول الضرر الشخصي.

وحينئذٍ فإذا ثبت حصول ضرر معتدّ به من التدخين بالتبغ حرم كما أفتى به جماعة من الفقهاء[2].

وهل يناط التحريم بالعلم العادي الحاصل بالتجربة وقول الأطبّاء ونحوهما أو يكفي غلبة الظن أيضاً؟

اختار المحقّق السبزواري الثاني[3]. وقال المحقّق النراقي: «وهو الأحوط وإن كان الأصل يقوّي الأوّل»[4].

بل قال المحقّق النجفي: «كلّ ما كان فيه الضرار ـ علماً أو ظنّاً، بل أو خوفاً معتدّاً به ـ حرم»[5].

وقد يطرأ على التدخين عنوان ثانوي غير ما تقدّم، فإنّه ربما تستدعي المصلحة بأن يقدم الفقيه على تحريم شيء في ظرف خاصّ كما حدث ذلك زمن المرجع المجدّد الميرزا الشيرازي، حيث أفتى بحرمة استعمال التنباك عندما عقدت حكومة ناصر الدين شاه معاهدة مع شركة بريطانية تنصّ على حصر زرع التنباك بيد الانجليز، ولمّا لم تكن هذه المعاهدة بصالح الشعب المسلم، بل تزيد في تسلّط الأجانب الكفّار على مقدّرات المسلمين، حذّر هذا المرجع الكبير عدّة مرّات، فلم يصغَ له، وحينها أصدر فتواه المشهورة بتحريم التنباك وصار هذا سبباً لإلغاء المعاهدة، ثمّ بعد ذلك رفع التحريم وعاد الأمر إلى سابق وضعه[6].

فهذا عنوان ثانوي آخر لشرب التدخين استدعى تحريمه في ظرف خاصّ من الزمن، لكنّ ذلك كالإضرار لا يختصّ بالتدخين بعنوانه، بل يرتبط به من حيث العناوين الأُخرى.

وأمّا الأمر الثاني ـ وهو أنّ مسألة شرب التتن من الظواهر الحديثة والوقائع التي لم

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤١.
(٢) منية السائل: ١٩٤. صراط النجاة ١: ٤٢٤. إرشاد السائل: ١٢٧. أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٠٩.
(٣) كفاية الأحكام ٢: ٦١٢.
(٤) مستند الشيعة ١٥: ١٧.
(٥) جواهر الكلام ٣٦: ٣٧١.
(٦) انظر: أعيان الشيعة ٥: ٣٠٦ ـ ٣٠٧. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر) ١: ٤٣٨.

يرد فيها نصّ ـ فقد تعرّض له الأُصوليون عند البحث عن الشبهة الحكمية التحريمية، ولا زال المثال الذي يضرب لها هو شرب التتن[1]، وذكروا في حكمها قولين:

أحدهما: جريان البراءة فيها، وهو منسوب إلى المجتهدين[2].

ثانيهما: عدم جريان البراءة ووجوب الاحتياط بالترك وعدم الاقتحام، وقد نسب إلى معظم الأخباريين[3].

وعليه فالقاعدة تقتضي أن يلتزم كلّ من قال بجريان البراءة في الشبهة التحريمية بحلّية استعمال التبغ وتدخينه؛ لعدم النصّ فيه، ويلتزم القائل بلزوم الاحتياط في هذه الشبهة بحرمة ذلك أو التوقّف والاحتياط.

ب ـ حكمه بلحاظ الآخرين (التدخين في المساجد والأماكن العامّة):

تدخين التتن والتنباك في الدوائر والمساجد والأماكن العامّة بعنوانه الأوّلي جائز ـ بعد صرف النظر عن مسألة حرمة تدخين التنباك بنفسها ـ إلّا إذا كان على خلاف النظام أو كان موجباً لإيذاء الآخرين أو يلحق الضرر بهم، فلا يجوز حينئذٍ كما أفتى بذلك بعض الفقهاء[4].

وأمّا التدخين بعود ونحوه فقد ذكروا استحباب تجمير المساجد في كلّ سبعة أيّام، وأنّه من سننها.

والتفصيل في محلّه.

(انظر: تجمير)

جـ ـ حكم نذر تركه:

إذا نذر ترك تدخين التبغ وكان الترك أفضل لجهة مّا، صحّ نذره، كما أنّه ينحلّ لو نذر ترك التدخين وقد ضرّه تركه، كما صرّح به بعض الفقهاء[5].

(انظر: نذر، يمين)

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ١٨. أجود التقريرات ٣: ٣٠٨.

(٢) الفوائد الحائرية: ٢٤٠. فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٩.

(٣) انظر: الفوائد الحائرية: ٢٤٠. فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٢٠. المقالات ٢: ١٤٩ ـ ١٥٠. أجود التقريرات ٣: ٢٨٨.

(٤) أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٠٩.

(٥) كلمة التقوى ٦: ٤٠٥ ـ ٤١٢. صراط النجاة ١: ٣٨٦. الأحكام الشرعية: ٥٢٠. المسائل المنتخبة (السيستاني): ٤٧٧.

٣ ـ تدخين الصائم :

ذهب بعض الفقهاء المتأخّرين[١] إلى إلحاق دخان التتن والتنباك ونحوهما بالغبار الغليظ في كونه مفطّراً للصوم، سواء سمّي الإدخال تدخيناً أم لا، مستندين في ذلك إلى عدّة وجوه وقعت جميعها محلّ مناقشة عند آخرين[٢]، والتي منها شمول دليل مفطّرية الغبار للدخان.

وقطع جمع ممّن تأخّر بعدم الإلحاق[٣]؛ للأصل، وموثّق عمرو بن سعيد عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سألته عن الصائم يتدخّن بعود أو بغير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه، فقال: «جائز، لا بأس به...»[٤].

وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

(انظر: صوم)

٤ ـ الدخنة عند الميّت :

يكره تدخين كفن الميّت بعود ونحوه من الأشياء الطيّبة، وكذا اتّباع الجنازة بمجمرة، بل ادّعى جماعة الإجماع على الكراهة في المقامين[٥].

وتفصيل ذلك كلّه في محلّه.

(انظر: تجمير)

٥ ـ دخان النجس :

المعروف طهارة دخان الأعيان النجسة، بل الإجماع عليه؛ لأصالة الطهارة السالمة عن المعارض، وقيام السيرة على عدم التوقّي عنه[٦].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: استحالة)

---

(١) انظر: المدارك ٦: ٥٢ ـ ٥٣. مستمسك العروة ٨: ٢٦١. مهذّب الأحكام ١٠: ٧٤. فقه الصادق ٨: ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢) انظر: مصباح الهدى ٨: ٣٥. مستند العروة (الصوم) ١: ١٥٠ ـ ١٥٢. مهذّب الأحكام ١٠: ٧٤.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٣٥٨. المدارك ٦: ٥٣. كفاية الأحكام ١: ٢٣٠. الحدائق ١٣: ٧٥. مباني المنهاج ٦: ٣٩.

(٤) الوسائل ١٠: ٧٠، ب ٢٢ ممّا يمسك عنه الصائم، ح ٢.

(٥) التذكرة ٢: ١٦. الذكرى ١: ٣٩٥. الحدائق ٤: ٨٣. مصباح الفقيه ٥: ٢٧٣. مهذّب الأحكام ٤: ٩٨.

(٦) السرائر ٣: ١٢١. المنتهى ٣: ٢٩٢. كشف اللثام ١: ٤٧٠. الرياض ٢: ٤١٣ ـ ٤١٤. جواهر الكلام ٦: ٢٦٦. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٥: ٢٩١.

تدليس

أوّلاً ـ التعريف :

❑ **لغة :**

التدليس : تفعيل من الدَلَس ـ بالتحريك ـ بمعنى السواد والظلمة [1]، أو من الدَلْس ـ بالسكون ـ بمعنى الخيانة والخدعة، أو من الدُلْسة ـ بضمّ الدالّ ـ بمعنى الخدعة، أو الظلمة [2]. فيقال : دلّس في البيع، إذا لم يبيّن له عيبه [3]، وكتم عيب السلعة عن المشتري وأخفاه [4]، فكأنّه خادعه وأتاه به في ظلام [5].

ودالسه مدالسة : أي خادعه، وأيضاً : ظلمه، ويقال : هو لا يدالس ولا يوالس، أي لا يظلم ولا يخون [6].

❑ **اصطلاحاً :**

ليس للتدليس حقيقة شرعيّة ولا متشرّعية، وهو في اصطلاح الفقهاء لا يخرج عن معناه اللغوي، إلّا أنّه يطلق على الأعم من كتمان العيب أو إظهار صفة الكمال [7].

قال الشهيد الثاني : «والمراد بالتدليس السكوت عن العيب الخارج عن الخلقة مع العلم به، أو دعوى صفة كمال مع عدمها» [8].

وقال السيّد الطباطبائي : «ويتحقّق بأحد أمرين : إمّا السكوت عن العيب مع العلم به، أو دعوى صفة كمال من الزوجة أو من بحكمها للمتزوّج أو من بحكمه مع

---

(١) انظر : تهذيب اللغة ١٢: ٣٦٢. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٩٦.

(٢) انظر : لسان العرب ٤: ٣٨٧. المصباح المنير : ١٩٨.

(٣) العين ٧: ٢٢٨. المحيط في اللغة ٨: ٢٨٣.

(٤) المصباح المنير : ١٩٨. وانظر : الصحاح ٣: ٩٣٠. لسان العرب ٤: ٣٨٧.

(٥) معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٩٦. وانظر : الصحاح ٣: ٩٣٠.

(٦) انظر : تهذيب اللغة ١٢: ٣٦٢.

(٧) انظر : حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٥: ٥٤، حيث قال : «إنّ التدليس لا يتعيّن في إخفاء العيب، بل تارة يكون به، وأُخرى بإظهار صفة الكمال».

(٨) الروضة ٥: ٣٩٦. وقال في المسالك (٣: ١٢٩) : «وتدليس الماشطة، أي تدليسها المرأة بإظهار محاسن ليست فيها من تحمير وجهها ووصل شعرها ونحوه، وهو محرّم إذا أُريد به التدليس... ومثله ما لو فعلته المرأة بنفسها من غير ماشطة».

عدمها، والمراد به هنا الثاني»[1].

وقال الشيخ الأنصاري في النكاح: «وهو إظهار صفة كمال في المرأة مع انتفائها عنها، أو إخفاء صفة نقص»[2].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **التغرير**: وهو بمعنى المخادعة، والتطميع بالباطل[3].

وقد يقال: إنّ الغرور والخدعة والتدليس بحسب اللغة والعرف والأخبار ترجع إلى شيء واحد، وقد فسّر في اللغة كلّ منها بالآخر.

وورد في باب تدليس الجارية بالقرن والجذام ونحوهما قول الإمام علي عليه السلام: «... ويرجع بالمهر على من غرّه بها، وإن كانت هي التي غرّته رجع به عليها...»[4].

وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية رفاعة ابن موسى: «... إنّ المهر على الذي زوّجها، وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها...»[5].

فيظهر من هاتين الروايتين أنّ التدليس والتغرير أمر واحد[6].

نعم، كثير من استعمالات التدليس يختصّ بالخدعة في أوصاف الشيء، والتغرير أعمّ منه، فإنّه قد يكون بإخفاء عيب أو ادّعاء صفة كمال في شيء، وقد يكون بغير ذلك ممّا يكون مجهولاً ومورثاً للخطر.

٢ ـ **الغشّ**: وهو ضدّ النصح[7]، والمراد به الكدر والخديعة والخيانة في المعاملات[8].

ويطلق في كلمات الفقهاء كثيراً بمعنى الخدعة في جنس المبيع أو كمّيته أو كيفيّته، كمزج الماء باللبن، وخلط الدهن الجيّد بالدهن الرديء، ووضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلاً.

---

(١) الرياض ١٠: ٣٩٧.
(٢) النكاح (تراث الشيخ الأعظم): ٤٥٣.
(٣) انظر: لسان العرب ١٠: ٤١. القاموس المحيط ٢: ١٤٣.
(٤) المستدرك ١٥: ٤٦، ب ١ من العيوب والتدليس، ح ٥.
(٥) الوسائل ٢١: ٢١٢، ب ٢ من العيوب والتدليس، ح ٢.
(٦) انظر: البيع (الخميني) ٢: ٤٥١.
(٧) النهاية (ابن الأثير) ٣: ٣٦٩. لسان العرب ١٠: ٧٤. وانظر: القاموس المحيط ٢: ٤١٠.
(٨) مصباح الفقاهة ١: ٣٠٠.

ويطلق أيضاً على الخيانة في الأوصاف، كبيع الحيوان مسموماً بحيث لا يبقى أزيد من يوم أو يومين[1]، ونحوه في التصرية[2]، بينما يستعمل التدليس في الخدعة، بمعنى كتمان العيب أو إظهار ما ليس فيه من الكمال أو الوصف المطلوب، فيكون الغشّ من ناحية أوسع وأعمّ مفهوماً من التدليس، ومن ناحية أضيق منه؛ لأنّ التدليس يعمّ كتمان صفة الكمال أيضاً إذا كان مقصوداً.

ثالثاً ـ الحكم التكليفي:

يحرم التدليس في المعاوضات والشهادة والنكاح ونحوها ممّا يرتبط بحقّ الغير باتّفاق الفقهاء[3].

وتدلّ عليه الروايات الخاصّة الواردة في تلك الأبواب، مضافاً إلى عموم النهي عن الغشّ[4]، أمّا في غيرها فلا دليل على حرمة التدليس والغشّ من حيث هما كذلك، بل ربّما يكونان مطلوبين للعقلاء كتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإظهارها بمظهر العظمة وقوّة الشوكة[5]، بل يمكن أن يقال بأنّه لا موضوع للتدليس في تلك الموارد أصلاً.

رابعاً ـ صور التدليس:

للتدليس صور عديدة:

١ ـ التدليس بالقول ونحوه، وهو كما لو أخبر البائع ـ مثلاً ـ بصفة كمال مفقودة في المبيع أو أنكر عيباً موجوداً فيه، وكذا لو أخبر المتولّي للعقد بحرّية الزوجين أو بصفة كمال أُخرى أو بسلامة من العيوب[6].

وهذا تارة يقع بالإخبار قبل العقد فيقع

---

(١) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٣٠٠.

(٢) انظر: التذكرة ١١: ٩٦، ٩٧.

(٣) انظر: المنتهى ١٥: ٣١٥، ٣٧٨. مجمع الفائدة ٨: ٨٤. مستند الشيعة ١٤: ١٧١. جواهر الكلام ٢٢: ١١٣. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٦٥. جامع المدارك ٣: ٢٧. مصباح الفقاهة ١: ١٩٨.

(٤) انظر: مجمع الفائدة ٨: ٨٣. مفتاح الكرامة ١٢: ١٩٣. الرياض ٨: ٧٦. جواهر الكلام ٢٢: ١١٣.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ١٩٨. وانظر: حاشية المكاسب (الإيرواني) ١: ١١٧، حيث قال: «وأمّا نفس عنوان التمشيط فلا دليل يدلّ على المنع عنه بقولٍ مطلق، بل الأخبار رخّصت فيه». محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٠٧، حيث قال: «ولا يخفى أنّ الغشّ المحرّم إنّما هو الغشّ في المعاملة، وأمّا مجرّد إظهار ما ليس بموجود فغير محرّم».

(٦) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٢٨٢. الرياض ١٠: ٣٩٧. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٢.

العقد مبنيّاً عليه، وأُخرى بتوصيف السلامة والكمال في ضمن العقد مع العلم بفقدانهما، كما إذا قال: زوّجتك هذه الباكرة مع كونها ثيّبة، وثالثة بالاشتراط في متن العقد[1].

٢ ـ التدليس بالفعل، وهو كما لو دلّس البائع بفعله في المبيع فرآه المشتري على صفة كمال أو أخفى عليه عيباً فتخيّل سلامته من العيب، ثمّ تبيّن خلاف ذلك[2]، وكذا فيما لو دلّس الزوجان بالتمشيط ونحوه[3].

٣ ـ التدليس بالسكوت، وهو كما لو لم يبيّن البائع أوصاف المبيع ـ مثلاً ـ ونقصه بعد أن سأله المشتري، بحيث فهم من سكوت البائع ثبوت صفة الكمال أو عدم النقص.

وكذا الكلام فيما لو سكت أحد الزوجين أو وليّهما[4]. نعم، اختلفت كلمات الفقهاء ـ كما سيأتي ـ في اختصاص ذلك بالسكوت في العيب[5].

خامساً ـ الجهات المعتبرة في التدليس:

تقدّم أنّ التدليس ليس له حقيقة شرعيّة ولا متشرّعية، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة من كونه بمعنى الظلمة والخدعة، وحينئذٍ يعتبر في التدليس الموضوع للآثار الشرعيّة عدّة أُمور قد تختلف من مورد لآخر:

١ ـ وجود عيب أو فقدان صفة كمال:

يعتبر في تحقّق التدليس وجود عيب أو فقدان صفة كمال في المدلّس فيه، فلو لم يكن في المبيع ـ مثلاً ـ عيب أو نقص بل كان المبيع سالماً تماماً، وإنّما كذب البائع في إخباره عن نقص المبيع أو إظهاره صفة

---

(١) انظر: المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩١، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٥٢. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م١٣.

(٢) انظر: المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٠.

(٣) مفتاح الكرامة ١٢: ١٩٣، و ١٤: ٤٦١. الرياض ٨: ٧٦. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٢.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٢٥٦، ٢٨٣. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١، حيث ذهب إلى تحقّق التدليس بالسكوت عن كون الأمة غير حرّة، مع أنّ الحرّية من أوصاف الكمال لا الصحّة. ولكن خالفه السيّد الخميني في تحرير الوسيلة (٢: ٢٦٤، م١٤) حيث قال: «ليس من التدليس الموجب للخيار سكوت الزوجة أو وليّها عن النقص مع وجوده واعتقاد الزوج عدمه في غير العيوب الموجبة للخيار، وأولى بذلك سكوتهما عن فقد صفة الكمال مع اعتقاد الزوج وجودها».

نقص فبان أنّها صفة كمال، فإنّه لا يتحقّق هنا خيار التدليس[1].

نعم، قد يقال بثبوت الخيار لو كانت صفة النقص مشروطة[2]، بينما أنكر بعضهم ذلك[3]. وسيأتي البحث فيه.

٢ ـ توقّع الكمال وعدم العيب:

ويعتبر أيضاً فيه أن يكون الكمال أو عدم العيب والنقص متوقّعاً، فلا يتحقّق التدليس فيما إذا لم يكن من شأن الشيء وجود كمال خاص فيه، أو عدم عيب كذلك.

وهذا ممّا لا إشكال في اعتباره في الجملة، إنّما البحث في أنّه هل يكفي فيه الاعتماد على مقتضى الطبيعة أو ظاهر الحال أو قول المدلّس أو سكوته، أم يلزم الاشتراط مع ذلك؟

قال الشيخ الطوسي في تمشيط الجارية التي يراد بيعها بعدم الخيار إلّا مع الشرط[4]. والمشهور خلافه[5].

وذهب العلّامة الحلّي في باب النكاح إلى تحقّق التدليس بالإخبار بالصحّة أو الكمال لكنّه تردّد في تحقّقه بالسكوت[6].

وقال المحقّق الثاني: «صدق التدليس في الأبواب يتفاوت»[7].

ومن هنا أشكل على العلّامة الحلّي بعدم لزوم الإخبار في العيب، ولزوم الاشتراط، وعدم كفاية الإخبار في التدليس في الأوصاف الكمالية إلّا الحرّية فيكفي فيها التوصيف، كما هو ظاهر بعض الأخبار[8].

وقال الشهيد الثاني بلزوم الاشتراط وما في معناه في غير التدليس بالعيب؛ لإرجاعه خيار التدليس إلى فوات الشرط أو الظاهر[9].

---

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٣٨٦. وانظر: المسالك ٨: ١٥٢.

(٢) انظر: القواعد ٣: ٧١. جامع المقاصد ١٣: ٣١٧. المسالك ٨: ١٥٢، حيث إنّه مال إليه. كشف اللثام ٧: ٣٩٤.

(٣) التحرير ٣: ٥٤٣.

(٤) انظر: الخلاف ٣: ١١١، م ١٨٢، ١٨٣.

(٥) جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٤.

(٦) القواعد ٣: ٦٩.

(٧) جامع المقاصد ١٣: ٢٥٥.

(٨) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

(٩) انظر: المسالك ٨: ١٣٩ ـ ١٤٠.

هذا، ولكن ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم لزوم الاشتراط في العقد أو قبله، ولا الإخبار في العقد، بل يتحقّق بكلّ ما يوجب الغرر وإقدام المشتري على الشراء أو إقدام الزوجين على الزواج بتخيّل وجود صفة الكمال أو فقدان النقص على نحو كان العقد مبنيّاً عليه في نظره[1]. نعم، لا يتحقّق التدليس بمجرّد السكوت من دون أن يكون عقيب السؤال[2]. وسيأتي تفصيل ذلك.

٣ ـ علم المدلّس وجهل الآخر:

لا يتحقّق التدليس إلّا بعلم المدلّس وجهل الطرف الآخر، فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع أو جاهلين به، أو كان البائع ـ مثلاً ـ جاهلاً والمشتري عالماً، انتفى مفهوم التدليس حينئذٍ، كما صرّح به الفقهاء في مواضع متعدّدة كالنكاح[3] والبيع[4].

٤ ـ تحقّق القصد من المدلّس:

ويعتبر فيه أيضاً مضافاً إلى علم المدلّس أن يكون قاصداً بإخفاء العيب إغفال الطرف الآخر، كالزوج أو وليّه أو وكيله في النكاح. وكذا المشتري أو وكيله في البيع دون غيرهم؛ لجريان العادة بالتسامح في ذلك، فإنّ الأغراض متعلّقة بستر العيوب، خصوصاً بالنسبة إلى البدن[5].

وعليه فلا يتحقّق التدليس في النكاح بإخبار المرأة بالصحّة والكمال، لا للتزويج أو لغير الزوج[6].

---

(١) انظر: نهاية المرام ١: ٣٥١. كفاية الأحكام ٢: ٢٠٨. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨٥. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩١، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٥٢.

(٢) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٤.

(٣) انظر: النهاية: ٤٨٤. الغنية: ٣٥٤. جامع المقاصد ١٣: ٢٥٣، ٢٧٥. المسالك ٨: ١٣١. نهاية المرام ١: ٣٤١. جواهر الكلام ٣٠: ٣٤٧، ٣٥١. وسيلة النجاة ٢: ٣٩٩، م ١١. البيع (الخميني) ٢: ٤٥٢.

(٤) انظر: المبسوط ٢: ٦١ ـ ٦٢. المهذب ١: ٣٩١. التحرير ٢: ٣٧٦. الدروس ٣: ٢٧٩. حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٣: ٣٨٠، قال في الرجوع بسبب الغرور: «إنّ مضمون هذه القاعدة... إنّما يسوّغ الرجوع إلى من غرّه، ولا يستند إلى البائع أنّه غرّه إلّا مع علمه بالواقع، خصوصاً إذا كان التغرير مساوقاً للخديعة والتدليس، كما هو ظاهر بعض الأخبار التي يستند إليها في قاعدة الغرر؛ فإنّ هذه المعاني متقوّمة بعلم الغارّ وجهل المغرور، حيث لا خديعة ولا تدليس إلّا كذلك».

(٥) انظر: القواعد ٣: ٦٩. جامع المقاصد ١٣: ٢٨٣. كشف اللثام ٧: ٣٨٤.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، م ١١.

سادساً ـ أحكام عامّة للتدليس :

للتدليس جملة من الأحكام العامة نشير إليها كالتالي :

١ ـ عدم مانعيّة التدليس من صحّة العقد :

صرّح الفقهاء بأنّ التدليس لا يمنع من صحّة العقد؛ لعدم إخلال التدليس بأركانه وموضوعه، وإنّما يجلب وصف الكمال أو الصحّة[١].

نعم، قال الشيخ الطوسي في مواضع من المبسوط والخلاف: إنّ العقد يبطل إذا دلّست المرأة في الحريّة؛ نظراً إلى تخلّف المعقود عليه[٢].

وخالفه في ذلك غير واحد من الفقهاء[٣]؛ إذ الشرط أو الوصف غير مشخّص للمعقود عليه، بل يؤخذ الشرط على نحو تعدّد المطلوب؛ ولذا كان له إسقاطه.

وهذا الذي ذكروه إنّما يصحّ إذا كان الوصف المدلّس فيه غير مقوّم للمعقود عليه عرفاً، وإلّا كان ما ذكره الشيخ تامّاً.

٢ ـ ثبوت الخيار بالتدليس :

ظهر ممّا تقدّم أنّه لا إشكال في أنّ التدليس موجب للخيار في الجملة في العقود، بشرط أن لا يعلم المغرور بالواقع وقت العقد أو قبله، فيتخيّر في غير البيع من العقود المالية بين الفسخ والإمضاء بغير أرش؛ لتخلّف الالتزام الضمني وما هو كالشرط الذي يوجب تخلّفه نقض الغرض المعاملي ـ الذي هو ضرر ـ مرفوع شرعاً[٤]. وكذا في التدليس بغير العيب في البيع.

نعم، في التدليس بالعيب له أن يرجع بالأرش، إلّا أنّه من باب العيب لا التدليس[٥].

وفي التدليس في باب النكاح يثبت الفسخ مطلقاً أو في بعض الموارد على ما يأتي تفصيله.

---

(١) انظر: السرائر ٢: ٦١٤، حيث ادّعى عدم الخلاف فيه. الرياض ١٠: ٣٩٧، وفيه: أنّه الأشهر.
(٢) انظر: المبسوط ٣: ٤٠٥. الخلاف ٤: ٣٥٢، م ١٣٢.
(٣) انظر: الرياض ١٠: ٣٩٧. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٦.
(٤) انظر: حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٤: ٢٤٨.
(٥) انظر: الدروس ٣: ٢٧٦. جواهر الكلام ٢٣: ٢٦٤.

٣ ـ الرجوع إلى المدلّس :

إذا دلّس إنسان على شخص آخر بقول أو فعل، فخسر أو تضرّر به أو غرم شيئاً ـ كالثمن والمهر ـ رجع المغرور على الذي دلّسه بما خسر، وهذا ممّا جرت عليه سيرة العقلاء. والروايات المتقدّمة تكون إمضاء لهذه السيرة[١].

ويدلّ عليه قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية رفاعة بن موسى: «... إنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها...»[٢].

ومقتضى عموم التعليل رجوع كلّ من دلّس عليه إلى الذي دلّسه[٣].

نعم، هذا يختصّ بالأُمور التي يخسرها المغرور من جهة الكذب والتدليس، دون الأُمور التي يخسرها على أيّ حال، من غير فرق بين كون الآخر صادقاً أم كاذباً؛ لأنّ الضمان حينئذٍ لا يستند إلى الغرور والتدليس، نظير ما إذا كان البيع ـ مثلاً ـ فاسداً، فإنّ ضمان المشتري يكون حينئذٍ بسبب التلف ونحوه، لا من جهة عدم ملكيّة البائع فهو لا يرجع بما غرمه على البائع؛ لأنّه سواء كان البائع صادقاً أو كاذباً كان المشتري ضامناً[٤].

ثمّ إنّ المغرور لا يرجع بالغرامة إلّا بعد أن يغرم[٥]. نعم، قال بعضهم بأنّ للمغرور مطالبة الغارّ بالتخليص من مطالبة ذي الحقّ بالإبراء والغرامة[٦]؛ ولعلّه لكونه ليس من الرجوع عليه[٧].

وقد استشكل فيه بعدم الدليل على استحقاق هذه المطالبة قبل الدفع[٨].

هذا كلّه في ما يغرم، أمّا إذا لم يغرم للغير بل أوجب التدليس عدم حصول مال أو منفعة للمغرور لو فسخ العقد به، فلا يرجع بها على المدلّس إلّا فيما ثبت بالدليل، كما لو كان الزوج هو

---

(١) انظر: القواعد الفقهية (البجنوردي) ١: ٢٨٠. القواعد الفقهيّة (اللنكراني): ٢٢٦. القواعد الفقهية (المكارم) ٢: ٢٨٩.

(٢) الوسائل ٢١: ٢١٢، ب ٢ من العيوب والتدليس، ح ٢.

(٣) انظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ١: ٢٧٤. القواعد الفقهيّة (اللنكراني): ٢٢١.

(٤) انظر: منية الطالب ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩. البيع (مصطفى الخميني) ٢: ٣٩٩.

(٥) كشف اللثام ٧: ٣٩٨. جواهر الكلام ٣٠: ٣٨٥. البيع (مصطفى الخميني) ٢: ٤٠٤.

(٦) انظر: القواعد ٣: ٧٣.

(٧) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٩٩.

(٨) جواهر الكلام ٣٠: ٣٨٥.

المدلّس بالعيب وفسخت الزوجة العقد بذلك، فإنّ المعروف بين الفقهاء أنّه لا مهر مع فسخها قبل الدخول إلّا في العنّة، فيثبت نصفه[1].

ويدلّ عليه ما رواه أبو حمزة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «...وأُعطيت نصف الصداق، ولا عدّة عليها»[2].

وذهب بعضهم إلى ثبوت المهر كاملاً.

قال ابن الجنيد: «إذا اختارت الفرقة بعد تمكينها إيّاه من نفسها، وجب لها المهر وإن لم يولج»[3].

وهذا مبنيّ على ما اختاره من أنّ المهر يجب كاملاً بالخلوة كما يجب بالدخول[4].

وجعل بعض الفقهاء ذلك مقتضى الاحتياط الاستحبابي.

قال الشهيد الصدر: «والأحوط استحباباً ثبوت الكلّ في صورة تدليس العنّين»[5]؛ لرواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن عنّين دلّس نفسه لامرأة، ما حاله؟ قال: «عليه المهر، ويفرّق بينهما إذا علم أنّه لا يأتي النساء»[6].

ثمّ إنّ مقتضى كلمات أكثر الفقهاء عدم ثبوت شيء من المهر بفسخ الزوجة قبل الدخول في غير العنّين[7]، عدا ما قاله بعضهم من ثبوت نصف المهر في كلّ تدليس فسخت الزوجة بسببه.

قال الشهيد الصدر: «والأحوط وجوباً في موارد فسخ الزوجة بسبب تدليس الزوج مع عدم سلامته استحقاقها نصف المهر قبل الدخول، خصوصاً في الخصي

---

(١) المختلف ٧: ٢٠٧، وفيه: أنّه المشهور. القواعد ٣: ٦٧. جامع المقاصد ١٣: ٢٦٠. كشف اللثام ٧: ٣٧٤، وفيه: أنّه المشهور. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٨، م ١٣٤٤.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٣٣، ب ١٥ من العيوب والتدليس، ح ١.

(٣) نقله عنه في المختلف ٧: ٢٠٧.

(٤) المختلف ٧: ٢٠٧.

(٥) المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٦٢.

(٦) الوسائل ٢١: ٢٣٢، ب ١٤ من العيوب والتدليس، ح ١٣.

(٧) انظر: المختلف ٧: ٢٠٧، حيث يستفاد ذلك من نسبة القول المقابل إلى المشهور.

إذا دلّس نفسه، ومدرك هذا الاحتياط رواية علي بن جعفر»[1].

فإنّه روى عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن خصيّ دلّس نفسه لامرأة، ما عليه؟ فقال: «يوجع ظهره، ويفرّق بينهما، وعليه المهر كاملاً إن دخل بها، وإن لم يدخل بها فعليه نصف المهر»[2].

٤ ـ تأديب المدلّس:

صرّح الفقهاء بثبوت التعزير على المدلّس في عدّة موارد، كالتدليس في الحرّية أو الخصاء في النكاح، وفي البيع والأموال، ونحو ذلك ممّا يمكن استفادة حكم كلّي منه بثبوت التعزير على كلّ مدلّس.

قال الشيخ المفيد: «المحتال على أموال الناس بالمكر والخديعة يغرم ما أتلفه، ويعاقب بما يردعه عن مثل ذلك في مستقبل الأحوال، ويشهّره السلطان بالنكال؛ ليحذر منه الناس. والمدلّس في الأموال والسلع حكمه حكم المحتال»[3].

وذكر نحوه غيره[4].

وكذا قالوا به في التدليس بالخصاء[5]؛ تبعاً للروايات كصحيح ابن مسكان، قال: بعثت بمسألة مع ابن أعين، قلت: سله عن خصيّ دلّس نفسه لامرأة ودخل بها فوجدته خصياً، قال: «يفرّق بينهما، ويوجع ظهره...»[6].

ونحوه ما في الموثّق عن أحدهما عليهما السلام[7]، وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام[8].

وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية سماعة قال: «... يوجع ظهره كما دلّس

---

(١) المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٦١.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٢٨، ب١٣ من العيوب والتدليس، ح٥.

(٣) المقنعة: ٨٠٥.

(٤) المراسم: ٢٥٩. المهذّب ٢: ٥٥٤. الوسيلة: ٣٠٦.

(٥) انظر: المقنع: ٣١٣. النهاية: ٤٨٧، ٤٨٨. المهذّب ٢: ٢٣٥. المختصر النافع: ٢١١. الجامع للشرائع: ٤٦٤.

(٦) الوسائل ٢١: ٢٢٧، ب١٣ من العيوب والتدليس، ح٣.

(٧) الوسائل ٢١: ٢٢٧، ب١٣ من العيوب والتدليس، ح١.

(٨) الوسائل ٢١: ٢٢٨، ب١٣ من العيوب والتدليس، ح٥.

نفسه»[1]، فإنّه ظاهر في أنّ علّة إيجاع الظهر هو التدليس بما هو تدليس، لا التدليس في خصوص الخصي.

ويمكن أن يستدلّ له ـ مضافاً إلى الأخبار الواردة في الموارد الخاصّة ـ بما يستفاد من النصوص والفتاوى من أنّ كلّ من فعل محرّماً أو ترك واجباً فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ[2]، وخصّه بعضهم بمرتكب الكبائر[3].

وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: تعزير)

سابعاً ـ موارد التدليس:

يثبت التدليس في موارد عديدة في المعاملات والنكاح وغيرهما، وقد تختلف مصاديقه وأحكامه[4]، وفيما يلي تفصيل ذلك:

١ ـ التدليس في العقود المالية:

ينطبق عنوان التدليس في كلمات الفقهاء على أُمور كثيرة في المعاملات، كالغشّ[5]، وكتمان الأجل[6]، والابتياع من القريب بلا زيادة في المرابحة[7]، وكذا التخلّف في المعقود عليه أو وصفه، وربّما أثبتوا أحكاماً ـ كالخيار ونحوه ـ فيه، مع أنّ بعضها ـ ككتمان الأجل ـ ليس تدليساً وخدعة في أوصاف المبيع.

وأكثر موارد التدليس في العقود المالية هو الخدعة والغرور في أوصاف الشيء، وذكر بعضهم أنّ التدليس يتحقّق في كلّ ما يختلف الثمن بسببه وإن لم يكن عيباً، وكذا يتحقّق بتخلّف كلّ شرط أو وصف يتعلّق به غرض معقول وإن كان ضدّه أجود في المالية[8].

وكيف كان، فإنّ أهمّ ما يكون تدليساً في المعاملات هو كالتالي:

---

(١) الوسائل ٢١: ٢٢٧، ب١٣ من العيوب والتدليس، ح٢.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧، ٣٣٨.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٨.

(٤) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٥) انظر: المختلف ٥: ٧٥، وحكاه عن ابن الجنيد أيضاً. جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٢٣: ١٢٢. جامع المدارك ٣: ١٨٩.

(٧) انظر: جواهر الكلام ٢٣: ٣١٦.

(٨) انظر: القواعد ٢: ٧٦. جامع المقاصد ٤: ٣٤٦. الروضة ٣: ٥٠٠.

أ ـ في النجش:

وهو أن يزيد الرجل في ثمن السلعة غير مريد شرائها بل ليسمعه غيره فيزيد في ثمنها، وهو محرّم في صورة المواطاة مع البائع؛ للنهي عنه واللعن لفاعله في النبوي[1] المؤيّد بالشهرة، بل والإجماع والعقل شاهد على قبحه باعتبار كونه غشّاً وخدعة وتدليساً وإغراءً بالجهل، وخيانة وإضراراً، بل يقال بتحريمه بدون المواطاة أيضاً[2].

ثمّ إنّه لا يبطل البيع بمجرّده بلا خلاف[3]، إلّا من ابن الجنيد، حيث قال بالبطلان في فرض المواطاة[4]، بل يثبت للمشتري الخيار في صورة الغبن مع المواطاة[5]، بل ومع عدم المواطاة كما قال بعض الفقهاء[6]، بل ومع عدم الغبن أيضاً كما عن ابن البرّاج؛ نظراً إلى أنّه تدليس[7]. نعم، قوّى الشيخ الطوسي عدم الخيار مطلقاً[8].

(انظر: نجش)

ب ـ في كتمان أجل الاشتراء:

من اشترى سلعة نسيئة لم يبعها مرابحة بالنقد إلّا بعد أن يخبر بالحال، فإن باع ولم يخبر بالأجل صحّ البيع بلا خلاف[9]، بل عليه الإجماع[10]. ولكن إذا علم المشتري بالحال فالمعروف بين الفقهاء أنّ المشتري بالخيار بين أن يقبضه بالثمن حالّاً أو يردّه[11]؛ لحصول التدليس[12]، والغرر[13]، وفوات ما هو كالشرط والوصف؛ إذ للأجل قسط من الثمن وقد أخفاه[14].

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٥٨، ب ٤٩ من آداب التجارة، ح ٢.
(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٦. وانظر: المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٦١، و ٤: ٣٥٥.
(٣) الخلاف ٣: ١٧١، م ٢٨٠.
(٤) نقله عنه في المختلف ٥: ٧٥.
(٥) الشرائع ٢: ٢١. جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٦.
(٦) المختلف ٥: ٧٦. نهاية الإحكام ٢: ٥٢٠. المسالك ٣: ١٩١.
(٧) نقله عنه في المختلف ٥: ٧٥. وانظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٧٦.
(٨) المبسوط ٢: ١٠١ ـ ١٠٢.
(٩) المبسوط ٢: ٨١ ـ ٨٢. الغنية: ٢٢٩.
(١٠) جواهر الكلام ٢٣: ١٢٢.
(١١) السرائر ٢: ٢٩١. الشرائع ٢: ٢٦. التحرير ٢: ٣٨٨.
(١٢) المبسوط ٢: ٨٢. الغنية: ٢٢٩. إصباح الشيعة: ٢٣١. اللمعة: ١٢١. المهذّب البارع ٢: ٣٨٩.
(١٣) كشف الرموز ١: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.
(١٤) جواهر الكلام ٢٣: ١٢٣. جامع المدارك ٣: ١٨٨. مباني المنهاج ٨: ١٧٢.

وقد يقال بأنّ للمشتري من الأجل مثل ما للبائع [1]؛ تبعاً لبعض الروايات [2].

جـ ـ الابتياع من القريب تمهيداً للتدليس:

لو باع شخص ابنه أو غلامه الحرّ سلعةً ثمّ اشتراها منه بزيادة جاز أن يخبر بالثمن الثاني في المرابحة إذا لم يكن شرط إعادته بالبيع ونحوه.

ولو شرطها فاشتراها منه بزيادة للإخبار بها في المرابحة لم يجز بلا خلاف فيه؛ لأنّه خيانة وتدليس عرفاً؛ إذ المشتري لم يترك المماكسة إلّا اعتماداً على مماكسة البائع لنفسه، ووثوقاً باستقصائه في النقيصة لنفسه، فكان ذلك خيانة [3].

فلو فعل ذلك أثم وصحّ البيع، لكن يتخيّر المشتري إذا علم بالحال بين الردّ والأخذ بالثمن.

وإن لم يشترط الإعادة بل كان قصدهما الإعادة بالزيادة للإخبار بها، فقد قال كثير من الفقهاء بالتحريم؛ إذ هو أيضاً غشّ وخديعة وتدليس وخيانة عرفاً [4]. وصرّح بعض آخر بجواز هذا الفرض وإن كان مكروهاً [5].

د ـ في التصرية:

اتّفق الفقهاء على أنّ التصرية تدليس محرّم [6]، وقد ورد النهي عنها في الأخبار المرويّة عن طريق الجمهور؛ فقد روي عن النبي ﷺ: «لا تصرّوا الإبل والبقر والغنم؛ فإنّه خداع، ومن اشترى مصرّاة فإنّه يتخيّر بأحد النظرين إن شاء ردّها وردّ معها صاعاً» [7].

ومع التصرية قالوا بثبوت الخيار للمشتري بين الردّ والإمساك مجّاناً؛ أمّا الخيار فلنفي الضرار، مضافاً إلى الإجماع،

---

(١) نقله عن ابن الجنيد في المختلف ٥: ١٨٨. النهاية: ٣٨٩. نقله عن ابن البرّاج في المختلف ٥: ١٨٨. الوسيلة: ٢٤٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٨٢ ـ ٨٣، ب ٢٥ من أحكام العقود، ح ١، ٢، ٣. وانظر: المختلف ٥: ١٨٨ ـ ١٨٩. جامع المدارك ٣: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) جواهر الكلام ٢٣: ٣١٦.

(٤) جواهر الكلام ٢٣: ٣١٦. وانظر: اللمعة: ١١٧. المسالك ٣: ٣٠٩. كفاية الأحكام ١: ٤٩٥. تحرير الوسيلة ١: ٥٠٣، م ٤.

(٥) الشرائع ٢: ٤١. التحرير ٢: ٣٨٧.

(٦) انظر: الخلاف ٣: ١٠٢، م ١٦٧. التذكرة ١١: ٩٦. المسالك ٣: ٢٩٢. جواهر الكلام ٢٣: ٢٦٤.

(٧) انظر: الوسائل ١٨: ٢٧، ب ١٣ من الخيار، ح ٢. مسند أحمد ٣: ١٣١، ح ٩٠٥٥.

وأمّا عدم الأرش فللأصل بعد أن لم يكن عيباً، واندفاع الضرر بالخيار[1].

نعم، لو كان المدلَّس عيباً اتّجه الأرش من حيث العيب[2].

لكن اعترض عليه بعضهم بأنّه إن تمّ الإجماع أو حجّية الأخبار المرويّة من طرق الجمهور من جهة اعتماد الفقهاء فلا إشكال، وإلّا فإثبات الحكم من جهة حرمة التدليس أو خبر نفي الضرار مشكل[3]، إذا لم يكن الحلب داعياً إلى الشراء؛ كما يشهد لذلك قولهم بعدم الخيار في تصرية الجارية والأُتان[4].

ثمّ إنّ البحث عن كيفيّة ثبوت التصرية وسائر أحكامها فموكول إلى محلّه.

(انظر: تصرية)

هـ ـ تدليس الماشطة:

لا خلاف بين الفقهاء في أنّ تمشيط الأمة التي يراد بيعها ـ بتحمير وجهها أو وصل الشعر وما شابههما ممّا يوجب إظهار حسن أو إخفاء عيب ـ تدليس محرّم[5].

والظاهر من كلماتهم أنّ المحرّم هو فعل الماشطة، ولكن قال بعض المحقّقين: «إنّ الماشطة لا ينطبق على فعلها غشّ ولا تدليس، وإنّما الغشّ والتدليس يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلّس فيه على البيع. نعم، الماشطة أعدّت المرأة لأن يغشّ بها، وحالها كحال الحائك الذي بفعله يعدّ العمامة لأن يدلّس بلبسها، وكفعل صانع السبحة المعدّ لها لأن يدلّس بالتسبيح بها رياءً. وأمّا نفس عنوان التمشيط فلا دليل يدلّ على المنع عنه بقولٍ مطلق، بل الأخبار رخّصت فيه»[6].

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ التدليس هنا إنّما يحصل بمجرّد رغبة المشتري ـ وكذا المخاطب في النكاح ـ وإن علما أنّ هذا البياض والصفاء ليسا واقعيين، بل حدثا بسبب التمشيط.

---

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٢٦٤.

(٢) جواهر الكلام ٢٣: ٢٦٤.

(٣) جامع المدارك ٣: ٢٢٣.

(٤) انظر: الخلاف ٣: ١٠٥ ـ ١٠٦، م ١٧١. السرائر ٢: ٢٨١، ٣٠٠. التذكرة ١١: ٩٥.

(٥) الرياض ٨: ٧٦. جواهر الكلام ٢٢: ١١٣.

(٦) حاشية المكاسب (الإيرواني) ١: ١١٧. وانظر: مصباح الفقاهة ١: ١٩٨.

ومن هنا عدّ لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه من التدليس [1].

ولكن أنكر بعض المحقّقين كون ذلك تدليساً ما لم يستلزم كتمان عيب، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال [2].

٢ ـ التدليس في النكاح :

لا خلاف ولا إشكال في تحقّق التدليس وترتّب آثاره في النكاح في الجملة، إنّما البحث في أنّه هل يختصّ ذلك بالموارد المنصوصة، أم يتحقّق في جميع موارد التغرير والخدعة في صفات الكمال والنقص؟

ظاهر بعض الكلمات وصريح البعض الآخر منها اختصاص حكم التدليس في النكاح بأُمور خاصّة ورد النصّ فيها، كالحرّية والنسب والشرف [3]؛ نظراً إلى لزوم النكاح، وعدم قابليّته للفسخ، إلّا إذا دلّ عليه الدليل، فلا يجوز التعدّي عن مورد الروايات إلى قاعدة كلّية في النكاح حتى في صورة الاشتراط [4].

بينما صرّح بعض آخر منهم بتعميم ذلك لمطلق التدليس بصفة من صفات الكمال فبان النقص، كما قوّاه المحقّق النجفي؛ مستنداً إلى ظهور نصوص التدليس فيه [5].

وذهب إليه السيّد الإمام الخميني أيضاً [6].

قال الشهيد الصدر: «يجب أن يعلم أنّ من موجبات جواز الفسخ التدليس أيضاً من قبل الزوج بالتستّر على عيب يطلب عدمه عادة في الحياة الزوجية، أو بادّعاء وصف كمال لا ثبوت له على نحو وقع العقد مبنيّاً على ذلك التستّر أو هذا

---

(١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٧٠.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٠٥.

(٣) انظر: القواعد ٣: ٧٠، ٧٣، حيث قال بثبوت الخيار في التدليس بالحرية، سواء شرط في العقد، أو أخبر به قبل العقد، أو بنى العقد عليه. كما يظهر منه في موضع آخر بعدم ثبوت الخيار في التدليس بالشرف والنسب إلّا مع الشرط. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣، ٢٩٤، فإنّه قال بعدم الخيار في مثل تخلّف البكارة وإن تردّد فيما إذا ظهرت المرأة بنت أمة. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م ١٣٤٧، ١٣٤٩.

(٤) انظر: مستمسك العروة ١٤: ٣٢١. جامع المدارك ٤: ٣٧٥.

(٥) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٣، ٣٨٥.

(٦) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٣.

الادّعاء، سواء أُخذ شرطاً في ضمن العقد أو لا، وكذلك التدليس من قبل الزوجة بإخفاء زمانة ظاهرة وعاهة من العاهات التي يعتبر وجودها نقصاً في الزوجة؛ فإنّ التدليس بالنحو المذكور يوجب خياراً للمدلّس عليه ولو لم يكن العيب من العيوب المنصوصة، والفرق حينئذٍ مع العيوب المنصوصة: أنّ المنصوصة توجب الخيار ولو لم يصدق عنوان التدليس، كما أنّه يثبت أيضاً خيار تخلّف الشرط في عقد النكاح إذا كان الشرط ممّا يرجع إلى صفة في أحد الزوجين من قبيل كونه من الأُسرة الفلانية، أو الفلاني»[1].

وبناءً عليه قال بثبوت الخيار بالتدليس في الموارد التي تردّد فيها في ثبوت الخيار من جهة العيب كالجنون والحضانة؛ لفقد الدليل.

وكيف كان، فقد ذكروا للتدليس في النكاح عدّة موارد:

أ ـ في حرّية الزوجين:

التدليس في الحرّية إمّا أن يكون من جهة الزوجة أو من جهة الزوج:

أ ـ تدليس الزوجة بالحرّية:

إذا تزوّج الحرّ أو العبد بامرأة على شرط أنّها حرّة فبانت أمة كلّاً أو بعضاً، فقد ذهب فقهاؤنا ـ عدا الشيخ الطوسي[2] ـ إلى صحّة العقد؛ لأنّ لزوم الوفاء بالشرط لا يقتضي بطلان العقد بتعذّره، خصوصاً مع كونه حقّاً للمشروط له الذي يملك إسقاطه ورفع اليد عنه.

نعم، للزوج فسخ العقد وإن دخل[3]، كما نسب إلى المشهور[4].

---

(١) المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩١، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٥٢.

(٢) الخلاف ٤: ٣٥٢، م ١٣٢، حيث قال: «إذا عقد الحرّ على امرأة على أنّها حرّة فبانت أمة كان العقد باطلاً، وكذلك القول في الزوج إذا كان حرّاً... دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم». وقال في المبسوط (٣: ٤٢٣ ـ ٤٢٤): «فإذا كان الغرور بالحرّية فتزوّجت به على أنّها حرّة فبانت أمة ففي صحّة العقد قولان، أحدهما باطل، والثاني صحيح، والأوّل أظهر في الروايات». وانظر: المبسوط ٣: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٣) انظر: المقنعة: ٥١٩. النهاية: ٤٨٤. المهذّب ٢: ٢٣٦. السرائر ٢: ٦١٣، ٦١٤. الشرائع ٢: ٣٢١، ٣٢٢. القواعد ٣: ٧٠. المسالك ٨: ١٤٠. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٦. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م ١٣٤٧.

(٤) انظر: جامع المدارك ٤: ٣٧٥.

واستدلّ له بأنّ ذلك مقتضى الشرط [1].

لكن أشكل فيه المحقّق النجفي بأنّ الخيار لو كان مقتضى الشرط لكان مقتضاه ثبوت الخيار بتعذّر كلّ شرط في عقد النكاح أو بالامتناع من الوفاء به، كما أنّه كذلك في البيع، والالتزام به ينافيه اقتصارهم في خيار النكاح على العيوب المخصوصة، بل ينافيه تصريحهم بعدم قبول النكاح لاشتراط الخيار. وإنّما الوجه عنده في ثبوت الخيار ظهور النصّ والفتوى في تحقّق الخيار بالتدليس بمثل ذلك [2].

ففي خبر الوليد بن صبيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوّج امرأة حرّة فوجدها أمة قد دلّست نفسها له، قال: «إن كان الذي زوّجها إيّاه من غير مواليها فالنكاح فاسد»، قلت: فكيف يصنع بالمهر الذي أخذت منه؟ قال: «إن وجد ممّا أعطاها شيئاً فليأخذه، وإن لم يجد شيئاً فلا شيء له، وإن كان زوّجها إيّاه وليّ لها ارتجع على وليّها بما أخذت منه، ولمواليها عليه عشر ثمنها إن كانت بكراً، وإن كانت غير بكر فنصف عشر قيمتها بما استحلّ من فرجها»، قال: «وتعتدّ منه عدّة الأمة»، قلت: فإن جاءت منه بولد؟ قال: «أولادها منه أحرار إذا كان النكاح بغير إذن الموالي» [3].

وقد تقرّب دلالة هذا الخبر على الصحّة وثبوت الخيار للتدليس بأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إن كان زوّجها إيّاه وليّ لها...» ـ بقرينة المقابلة ـ صحّة النكاح ورجوع الزوج بعد الفسخ بما اغترمه عوض البضع من المهر على وليّها الذي أنكحها، غاية الأمر أنّه عليه السلام عبّر عن صحّة النكاح وثبوت الفسخ بما يلازمهما من استحقاقها للمهر ورجوع الزوج بعد الفسخ بما اغترمه، ولا ينافي هذا لزوم العشر أو نصف العشر للموالي؛ لإمكان كون ذلك تعبّداً لئلّا يكون وطؤه لها من دون عوض يعود على مواليها [4].

أمّا لو تزوّجها على أنّها حرّة بالإخبار

(١) انظر: المسالك ٨: ١٤٠. كشف اللثام ٧: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٢) جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٦.
(٣) الوسائل ٢١: ١٨٦، ب ٦٧ من نكاح العبيد والإماء، ح ١.
(٤) انظر: جامع المدارك ٤: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

بذلك قبل العقد من قبل الولي أو الجارية أو أجنبي وجرى العقد عليه من دون اشتراط لفظي، فقد ذهب بعضهم إلى البطلان[1].

بينما ذهب المشهور إلى الصحّة[2].

وحينئذٍ بناءً على المشهور ففي ثبوت الخيار قولان:

الأوّل: عدم ثبوت الخيار، كما ذكره الشيخ الطوسي، حيث صرّح باختصاص الحكم بما لو شرط مقارناً للعقد[3]، واختاره الشهيد الثاني[4]؛ للأصل المستفاد من عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[5]، وغيره[6]، والاحتياط، ومنع عموم أخبار التدليس[7]، بل صريح بعضهم ذلك حتى مع اشتراطه قبل العقد؛ تمسّكاً بما دلّ على عدم العبرة بالشرائط السابقة قبل العقد[8].

وقد يستدلّ لعدم الخيار ـ فيما إذا كان المدلّس هو المولى ـ بأنّ الأمة حرّة؛ عملاً بظاهر إقرار المولى أو إنشائه إن تلفّظ بما يقتضي العتق[9].

القول الثاني: ثبوت الخيار، وهو صريح جماعة من الفقهاء[10]، ومقتضى إطلاق آخرين[11]، بل نسب إلى ظاهر الأكثر[12]؛ لتحقّق التدليس بذلك عرفاً[13]، وظهور الأدلّة ـ كصحيح الوليد المتقدّم، وخبر إسماعيل بن جابر[14] ـ في تحقّق التدليس بالأعم من الشرط ومن الإخبار بالحرّية

---

(١) الحدائق ٢٤: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.
(٢) انظر: الحدائق ٢٤: ٣٩٤.
(٣) المبسوط ٣: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.
(٤) المسالك ٨: ١٤١.
(٥) المائدة: ١.
(٦) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١. وانظر: الرياض ١٠: ٣٩٨.
(٧) كشف اللثام ٧: ٣٨٦.
(٨) الرياض ١٠: ٣٩٨. وانظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١.
(٩) المسالك ٨: ١٤٢.
(١٠) القواعد ٣: ٧٠. جامع المقاصد ١٣: ٢٨٥. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٣، حيث قال: «ويلحق به [الاشتراط] توصيفها به في العقد وإن لم يكن بعبارة الاشتراط، كما إذا قال: زوجتك هذه الباكرة أو غير الثيبة، بل الظاهر أنّه إذا وصفها بصفة الكمال أو عدم النقص قبل العقد عند الخطبة والمقاولة، ثمّ أوقعه مبنيّاً على ما ذكر، كان بمنزلة الاشتراط، فيوجب الخيار». المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م ١٣٤٧.
(١١) المقنعة: ٥١٩. النهاية: ٤٨٤. الشرائع ٢: ٣٢١، ٣٢٢. الجامع للشرائع: ٤٦٢، ٤٦٣. اللمعة: ١١٩.
(١٢) الرياض ١٠: ٣٩٨.
(١٣) كشف اللثام ٧: ٣٨٦.
(١٤) الوسائل ٢١: ٢٢٠، ب ٧ من العيوب والتدليس، ح ١.

قبل العقد، على وجه يكون الباعث له على تزويجها ذلك[1].

نعم، توقّف بعض الفقهاء في تحقّق التدليس بالسكوت عنها أو عمّن تولّى نكاحها مع العلم[2]، بل جزم العلّامة الحلّي وغيره بعدم الخيار[3]؛ للأصل، والاحتياط، وتعليقه في النص والفتوى على التدليس، وهو منتف بدون شرط[4].

هذا، ولكن قال جماعة بتحقّق التدليس هنا أيضاً إذا فرض علم الساكت بقدوم الزوج على الحرّية وإن استفاده من الأصل ونحوه[5].

▣ **سقوط المهر بالفسخ:**

لا خلاف بين الفقهاء[6] في أنّه على تقدير الفسخ قبل الدخول لا مهر لها؛ لأنّ مقتضى الفسخ ردّ كلّ عوض إلى صاحبه[7]، أمّا لو فسخ بعد الدخول ثبت المهر وعوض البضع للمولى إن لم يكن هو المدلّس[8]. واختلفت كلماتهم في أنّ الثابت للمولى هنا هل هو المسمّى في العقد[9]، أو مهر المثل[10]، أو العشر ونصفه[11]، أقوال مذكورة في محلّه.

أمّا لو كان المدلّس هو مولاها فإنّه ليس لها ولا لسيّدها المهر عند كثير من الفقهاء[12]؛ نظراً إلى أنّ السيّد وإن استحقّ المهر بالدخول إلّا أنّ للزوج الرجوع عليه لتغريره وتدليسه، فلا وجه لدفعه إليه ثمّ استرجاعه[13].

---

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١.

(٢) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١.

(٣) القواعد ٣: ٧٠. جامع المقاصد ١٣: ٢٥٦، ٢٩٣.

(٤) كشف اللثام ٧: ٣٨٧.

(٥) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٨٤، ٣٨٧. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧١، حيث استفاده من إطلاق كلام المحقّق الحلّي وغيره، بل قال: «لعلّه المشهور في موضوع المسألة».

(٦) الحدائق ٢٤: ٣٩٦. الرياض ١٠: ٣٩٩.

(٧) جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٧.

(٨) المبسوط ٣: ٥٠٥. الشرائع ٢: ٣٢٢. المختلف ٧: ٢٢٢. المهذّب البارع ٣: ٣٧٨. نهاية المرام ١: ٣٤١.

(٩) المختصر النافع: ٢١١. الرياض ١٠: ٣٩٩، وفيه: أنّه الأشهر.

(١٠) المبسوط ٣: ٥٠٥. الوسيلة: ٣١٢.

(١١) المقنع: ٣١٣. النهاية: ٤٧٧. المهذّب ٢: ٢١٧. جواهر الكلام ٣٠: ٢٢٢. العروة الوثقى ٥: ٥٨٣، م١٢. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م١٣٤٧.

(١٢) الإرشاد ٢: ٢٩. المسالك ٨: ١٤٢. نهاية المرام ١: ٣٥٣. كفاية الأحكام ٢: ٢٠٩. كشف اللثام ٧: ٣٨٥، ونسبه إلى معظم الأصحاب. جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٩.

(١٣) جامع المقاصد ١٣: ٢٨٩. المسالك ٨: ١٤٢.

نعم، اختار ابن حمزة ثبوت مهر المثل على الزوج، ثمّ هو يرجع بالمهر المسمّى على السيّد[1].

وذهب العلّامة الحلّي في بعض كتبه إلى ثبوت أقلّ ما يمكن أن يكون مهراً[2]؛ لأنّ البضع ممّا له عوض ولم يبحه المولى مجّاناً[3]، وتبعه عليه بعض الفقهاء[4].

٢ـ تدليس الزوج بالحرّية:

لو تزوّجت المرأة برجل على أنّه حرّ فبان مملوكاً فالكلام فيه نحو ما تقدّم سابقاً من جواز الفسخ قبل الدخول وبعده مع الشرط، بل وبدونه[5].

فإن فسخت المرأة وكان ذلك قبل الدخول فلا مهر لها، وإن كان بعده فلها المهر[6]؛ لأنّ الوطء محترم فلا يخلو من مهر[7].

وتدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حرّة تزوّجت مملوكاً على أنّه حرّ، فعلمت بعد أنّه مملوك، فقال: «هي أملك بنفسها، إن شاءت قرّت معه، وإن شاءت فلا، فإن كان دخل بها فلها الصداق، وإن لم يكن دخل بها فليس لها شيء، فإن هو دخل بها بعد ما علمت أنّه مملوك وأقرّت بذلك فهو أملك بها»[8].

هذا فيما إذا كان النكاح برضا السيّد، وإلّا فلا معنى للخيار[9]؛ لتوقّف العقد على إجازة السيّد، وكان لها مهر المثل يتبع به العبد بعد العتق واليسار[10].

---

(١) الوسيلة: ٣١٢.

(٢) القواعد ٣: ٧٠. المختلف ٧: ٢٢٢.

(٣) كشف اللثام ٧: ٣٨٥.

(٤) الإيضاح ٣: ١٨٣. كشف اللثام ٧: ٣٨٥.

(٥) انظر: المقنعة: ٥٢٠. النهاية: ٤٨٤. المراسم: ١٥٠. السرائر ٢: ٦١٣. الشرائع ٢: ٣٢٢. القواعد ٣: ٧٠. الروضة ٥: ٣٩٦. كشف اللثام ٧: ٣٨٧. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٢. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م١٣٤٨.

(٦) الشرائع ٢: ٣٢٢. التحرير ٣: ٥٤٢. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٢. المنهاج (الحكيم): ٢٩٤. جامع المدارك ٤: ٣٧٦. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م١٣٤٨.

(٧) المسالك ٨: ١٤٣. كشف اللثام ٨: ٣٨٧ـ ٣٨٨.

(٨) الوسائل ٢١: ٢٢٤، ب ١١ من العيوب والتدليس، ح ١.

(٩) جامع المدارك ٤: ٣٧٦.

(١٠) الوسيلة: ٣٠٦. التحرير ٣: ٥٤٢. جامع المقاصد ١٣: ٢٩٦. المسالك ٨: ١٤٣. كفاية الأحكام ٢: ٢٠٩. الحدائق ٢٤: ٤٠٠.

ب ـ التدليس في البكارة:

لو تزوّج امرأة على أنّها بكر فبانت ثيّباً، فإمّا أن يكون قد شرط ذلك في العقد أو لا، وعلى تقدير عدم الاشتراط، فإمّا أن يكون قد أخبرته بكونها بكراً أو لم تخبره، ولكن أقدم الزوج على الزواج بانياً على العادة الغالبة في النساء قبل أن يتزوّجن، أو قدم عليه مع احتمال كلا الأمرين، وعلى جميع التقادير فإمّا تظهر الثيبوبة قبل العقد، أو بعده، أو يشتبه الحال، فالصور تسع.

وخلاصة حكمها: أنّه لو تزوّج بدون الشرط فلا خيار له مع عدم التدليس، ولا يرجع بشيء مطلقاً[1]؛ لأنّ الثيبوبة في نفسها ليست عيباً تردّ به المرأة أو يثبت بها شيء.

وكذا لو تجدّدت الثيبوبة بعد العقد أو اشتبه الحال ولم يعلم هل أنّها كانت متقدّمة على العقد أو متأخّرة، فإنّه لا خيار له حينئذٍ؛ لأصالة عدم تقدّم الثيبوبة[2].

وقد يؤيّده خبر محمّد بن القاسم بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يتزوّج المرأة على أنّها بكر فيجدها ثيّباً، أيجوز له أن يقيم عليها؟ قال: فقال: «قد تفتق البكر من المركب، ومن النزوة[3]»[4].

أمّا لو اشترط البكارة وكانت الثيبوبة سابقة على العقد فقد اختار جماعة من الفقهاء جواز الفسخ[5]، بل قد يدّعى عدم الخلاف فيه[6].

واستدلّ[7] له ـ مضافاً إلى عموم «المؤمنون عند شروطهم»[8] ـ بمفهوم خبر محمّد بن القاسم بن الفضيل المتقدّم، بدعوى ظهوره في احتماله تجدّد الثيبوبة بسبب قد خفي عليه من نزوة وغيرها،

---

(١) المسالك ٨: ١٤٨.

(٢) انظر: المسالك ٨: ١٤٨. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٧.

(٣) النزوة: الوثوب. لسان العرب ١٤: ١١٥.

(٤) الوسائل ٢١: ٢٢٣، ب ١٠ من العيوب والتدليس، ح ١.

(٥) انظر: القواعد ٣: ٧٠. جامع المقاصد ١٣: ٣٠٣. المسالك ٨: ١٤٨. الرياض ١٠: ٤٠٤، وقد نسبه إلى أكثر المتأخّرين.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٦.

(٧) انظر: جامع المقاصد ١٣: ٣٠٢.

(٨) الوسائل ٢١: ٢٧٦، ب ٢٠ من المهور، ح ٤. وانظر: جامع المقاصد ١٣: ٣٠٢.

فإنّه لم يكن له الفسخ، فيدلّ بمفهومه على ثبوت الفسخ، مع عدم احتمال ذلك، بأن تكون الثيبوبة بسبب الجماع مثلاً[1].

وذهب آخرون إلى عدم ثبوت الخيار لو بانت ثيّباً وإنّما للزوج نقص المهر[2]؛ ولعلّه لأنّ خبر «المؤمنون عند شروطهم» لا دلالة فيه على الخيار، بل على تقديرها فهو مخصّص بما دلّ على عدم ردّ النكاح بشيء غير العيوب المخصوصة.

وأمّا خبر القاسم فظاهر قول السائل فيه: (أيجوز له أن يقيم عليها؟) أنّه توهّم حرمة القيام معها، أو كونه ذا حزازة، فسأل الإمام عليه السلام عن جواز القيام معها، لا عن ثبوت الفسخ[3].

هذا مضافاً إلى أنّه مخدوش سنداً بالبرقي[4].

أمّا لو لم يشترط البكارة في العقد ولكن تزوّجها على أنّها بكر بتدليس منها أو من وليّها فثبت خلاف ذلك، فقد صرّح جماعة من الفقهاء بأنّه يثبت الخيار[5]، ويتّضح وجهه ممّا تقدّم.

ثمّ إنّه إذا فسخ ـ حيث يكون له الفسخ ـ فإن كان قبل الدخول فلا مهر، وإن كان بعده فقد استقرّ المهر عليه في الجملة، ورجع به على المدلّس[6].

ولو اختار الزوج البقاء أو لم يكن له الفسخ لاحتمال تجدّد الثيبوبة، فهل ينقص من مهرها شيء؟ فيه قولان:

أحدهما: العدم، وهو قول أبي الصلاح[7]، وكذا ابن البرّاج على ما نسب إليه[8]؛ نظراً إلى وجوب جميع المهر بالعقد، والأصل بقاؤه[9].

---

(١) جامع المدارك ٤: ٣٧٧.

(٢) النهاية: ٤٨٦. المهذّب ٢: ٢١٣، ٢٣٥. الوسيلة: ٣١٢. كشف اللثام ٧: ٣٨٩، وقد نسبه إلى ظاهر الأكثر. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٤. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م١٣٤٩.

(٣) انظر: جامع المدارك ٤: ٣٧٧.

(٤) انظر: مباني المنهاج ١٠: ١٦٠.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٧، حيث نفى عنه البعد. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٤، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٦٦. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٤.

(٦) القواعد ٣: ٧٠. المسالك ٨: ١٤٨. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٧. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٥، م١٦.

(٧) الكافي في الفقه: ٢٩٦.

(٨) انظر: الإيضاح ٣: ١٨٥.

(٩) المسالك ٨: ١٤٩.

ثانيهما: أنّه ينقص، وهو المشهور بين الفقهاء[1]. واستدلّ له بخبر محمّد بن جزك، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن رجل تزوّج جارية بكراً فوجدها ثيّباً، هل يجب لها الصداق وافياً أم ينتقص؟ قال: «ينتقص»[2].

ثمّ إنّهم اختلفوا في الشيء الذي ينقص، فقدّره الراوندي بالسدس؛ لتفسيره به في الوصيّة[3].

وقال عدّة من الفقهاء: إنّ مقداره تفاوت ما بين مهر البكر والثيّب عادة[4]؛ لأنّه الذي فوّته عليه المدلّس[5].

وأحاله المحقّق الحلّي إلى رأي الحاكم، كما هو شأن كلّ ما لا تقدير له شرعاً[6]، وقوّاه جماعة من المتأخّرين[7].

وقد يقال: إنّ الأولى تقديره بالنصف؛ عملاً بالنصوص المستفيضة[8] الواردة في تقديره بالأمة بعشر قيمتها ونصف عشر قيمتها، الظاهرة في كون التفاوت بين البكارة والثيبوبة ـ التي لا فرق فيها بين الأمة وغيرها ـ بالنصف[9].

(انظر: بكارة)

جـ ـ التدليس في الإسلام والكفر:

ذكر بعض الفقهاء أنّه لو تزوّج رجل بامرأة على أنّها مسلمة فظهرت كتابيّة فللزوج الخيار بالتدليس[10]، وظاهر كلمات أكثرهم ـ بل صريح آخرين ـ اختصاص حقّ الخيار بصورة اشتراط الإسلام في العقد ومع عدم الشرط فلا خيار[11]؛ لأنّ كفر الزوجة على هذا الوجه ليس عيباً في النكاح، ولا نقصاً في

---

(١) المسالك ٨: ١٤٩. كفاية الأحكام ٢: ٢١١. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٧.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٢٣، ب ١٠ من العيوب والتدليس، ح ٢.

(٣) انظر: فقه القرآن ٢: ٣١٤.

(٤) انظر: السرائر ٢: ٥٩١، ٦١٥. الشرائع ٢: ٣٢٢. القواعد ٣: ٧١. الرياض ١٠: ٤٠٤. المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٤. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م ١٣٤٩.

(٥) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٩٠.

(٦) النهاية ونكتها ٢: ٣٦٢.

(٧) المسالك ٨: ١٥١. وانظر: الرياض ١٠: ٤٠٤.

(٨) الوسائل ٢١: ١٣٢ ـ ١٣٣، ب ٣٥ من نكاح العبيد والإماء، ح ١، ٢، و ١٨٥ ـ ١٨٦، ب ٦٧، ح ١.

(٩) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٨.

(١٠) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٩.

(١١) انظر: الشرائع ٢: ٣٢٣. القواعد ٣: ٧١. جامع المقاصد ١٣: ٣٠٦. المسالك ٨: ١٥١. كشف اللثام ٧: ٣٩١.

الاستمتاع، فليس له الفسخ ولا ينتقص من المهر بسببه شيء[1].

أمّا لو تزوّجها على أنّها كتابيّة فظهرت مسلمة ففي إلحاق التدليس به هنا إشكال؛ من صدق التدليس، ومن ظهور الأدلّة في تدليس الناقص بالكامل لا العكس، وقوّى بعضهم الثاني[2].

د ـ التدليس في النسب والشرف:

للتدليس في النسب والشرف صورتان ذكرهما الفقهاء، وهما:

أ ـ التدليس في كون الزوجة بنت حرّة:

ذهب جملة من الفقهاء إلى أنّه لو عقد على بنت رجل على أنّها من امرأة حرّة فبانت أنّها بنت أمة، كان للزوج الفسخ[3]؛ لتحقّق التدليس في الصفة[4] المستفاد تسبيبه للخيار من فحاوي النصوص المتعدّدة، ومن التعليل في بعضها بالتدليس كما سيأتي، وخصوص بعض الأخبار:

منها: صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل خطب إلى رجل بنتاً له من مهيرة[5]، فلمّا كان ليلة دخولها على زوجها أدخل عليه بنتاً له أُخرى من أمة، قال: «تردّ على أبيها، وتردّ إليه امرأته، ويكون مهرها على أبيها»[6].

ومنها: صحيحه الآخر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخطب إلى الرجل ابنته من مهيرة[7] فأتاه بغيرها، قال: «تزفّ إليه التي سمّيت له بمهر آخر من عند أبيها، والمهر الأوّل للتي دخل بها»[8].

---

(١) المسالك ٨: ١٥١. وانظر: كشف اللثام ٧: ٣٩١.

(٢) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٩.

(٣) المقنعة: ٥١٩. النهاية: ٤٨٥. المهذّب ٢: ٢٣٧. الوسيلة: ٣١١. السرائر ٢: ٦١٤. وقد نسب في الرياض (١٠: ٤٠٠) إلى أكثر المتقدّمين. كما هو مختار بعض المعاصرين أيضاً. انظر: المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٣، مع تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٦٤. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٣.

(٤) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٣.

(٥) بنتٌ مَهيرةٌ ـ على فعيلة بمعنى مفعولة ـ: بنتٌ حُرَّةٌ تُنكح بمَهر. مجمع البحرين ٣: ١٧٢٩.

(٦) الوسائل ٢١: ٢٢١، ب ٨ من العيوب والتدليس، ح ٢.

(٧) المهيرة: الحرّة. الصحاح ٢: ٨٢١.

(٨) الوسائل ٢١: ٢٢١، ب ٨ من العيوب والتدليس، ح ١.

والخبران إنّما يرتبطان بهذه المسألة إن استظهرنا منهما إرادة خطبة بنت المهيرة، إلّا أنّ العقد وقع على بنت الأمة بعنوان أنّها بنت المهيرة؛ تدليساً من الأب.

أمّا بناءً على كون المراد منهما إدخال الأُخرى بعد العقد على الأُولى فلا ربط لهما حينئذٍ بالتدليس في عقد النكاح[1]، وهذا هو ظاهرهما.

ومن هنا ذهب آخرون إلى أنّه لا خيار له إلّا مع الشرط[2]، بل قيل: إنّه المشهور بين المتأخّرين[3]، خلافاً لأكثر المتقدّمين[4]؛ نظراً إلى أنّ الأصل في النكاح اللزوم[5]، وثبوت الخيار يحتاج إلى دليل.

مضافاً إلى أنّ التفاوت بين الحرّة ـ التي هي بنت أمة ـ مع الحرّة التي أُمّها حرّة ليس كالتفاوت بين الحرّة والأمة، ولا قريباً منه، بل ربما لا يظهر بينهما تفاوت مع اشتراكهما في وصف الحرّية، فليس لفواته أثر إلّا مع الشرط في متن العقد[6]، وعليه حمل بعضهم إطلاق كلمات الفقهاء[7].

ثمّ إنّه لو فسخ قبل الدخول فلا مهر لها على الزوج[8] إجماعاً[9]، ولا على أبيها الذي زوّجها[10] على المشهور[11]؛ للأصل، مع انتفاء المقتضي[12].

خلافاً للشيخ الطوسي في النهاية[13]، حيث أثبت المهر؛ تعويلاً على رواية[14].

واعترض عليه بعض الفقهاء بأنّه ليس

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٣، ٣٧٥.

(٢) الشرائع ٢: ٣٢٢. القواعد ٣: ٧٠. الإيضاح ٣: ١٨٤. جامع المقاصد ١٣: ٢٩٨. المسالك ٨: ١٤٤. كشف اللثام ٧: ٣٨٨.

(٣) الرياض ١٠: ٤٠٠.

(٤) الرياض ١٠: ٤٠٠.

(٥) جامع المقاصد ١٣: ٢٩٨. كشف اللثام ٧: ٣٨٨. الرياض ١٠: ٤٠٠.

(٦) المسالك ٨: ١٤٥.

(٧) كشف اللثام ٧: ٣٨٨.

(٨) المسالك ٨: ١٤٥. الرياض ١٠: ٤٠١. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٤.

(٩) الرياض ١٠: ٤٠١. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٤.

(١٠) المهذب ٢: ٢٣٧. السرائر ٢: ٦١٤. المختصر النافع: ٢١٢. الجامع للشرائع: ٤٦٣. الإيضاح ٣: ١٨٤.

(١١) الحدائق ٢٤: ٤٠١. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٤.

(١٢) الرياض ١٠: ٤٠١.

(١٣) النهاية: ٤٨٥.

(١٤) المسالك ٨: ١٤٥. الرياض ١٠: ٤٠١.

في البين إلّا خبرا محمّد بن مسلم المتقدّمان، ولا دلالة فيهما على شيء من ذلك[1].

نعم، لو فسخ بعده كان لها المهر المسمّى أو المثل ـ كما تقدّم ـ إن لم تكن هي المدلّسة، وإلّا فلا شيء لها إلّا أقلّ ما يصلح أن يكون مهراً أو غيره، على الخلاف فيه[2].

٢ـ التدليس في الانتساب إلى قبيلة:

لو انتسب أحد الزوجين إلى قبيلة فبان غيرها، أعلى أو أدون، فهل يستحقّ الآخر فسخ العقد أم لا؟

اختلفت كلمات الفقهاء في المسألة على وجوه:

١ ـ قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإذا انتمى رجل إلى قبيلة بعينها وتزوّج فوجد على خلاف ذلك، أُبطِلَ التزويج»[3]، وهذا مختار ابن الجنيد[4]، وجعله ابن البرّاج رواية[5].

٢ ـ وذهب الشيخ الطوسي في الخلاف[6] وابن حمزة[7] إلى صحّة العقد مع ثبوت حقّ الفسخ وإن لم يشترط ذلك في العقد؛ ولعلّه لمضمر الحلبي ـ في حديث ـ قال: في رجل يتزوّج المرأة فيقول لها: أنا من بني فلان، فلا يكون كذلك، فقال: «تفسخ النكاح»، أو قال: «تردّ»[8].

٣ ـ فصّل الشيخ الطوسي في المبسوط في صورة الاشتراط بين وجود الكفاءة وعدمه، حيث قال في تدليس الزوج: «إن كان الغرور بالنسب نظرت، فإن وجد دون ما شرط ودون نسبها فلها الخيار؛

---

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٤. وانظر: المسالك ٨: ١٤٥. الرياض ١٠: ٤٠١.

(٢) انظر: المسالك ٨: ١٤٥. كشف اللثام ٧: ٣٨٩. جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٤.

(٣) النهاية: ٤٨٩.

(٤) نقله عنه في المختلف ٧: ٢٠٧.

(٥) المهذّب ٢: ٢٣٩، حيث قال: «وقد روي: أنّ الرجل إذا ادّعى أنّه من قبيلة معيّنة وعقد له على امرأة على أنّه من تلك القبيلة، ثمّ ظهر أنّه من غيرها، أن عقده فاسد».

(٦) انظر: الخلاف ٤: ٢٨٦، م ٥٤.

(٧) انظر: الوسيلة: ٣١١، ٣١٢.

(٨) الوسائل ٢١: ٢٣٥، ب ١٦ من العيوب والتدليس، ح ١.

لأنّه ليس بكفو، وإن كان دون ما شرط لكنّه مثل نسبها أو أعلى منه ـ مثل أن كانت عربيّة فشرط هاشمياً فبان قرشيّاً أو عربيّاً ـ فهل لها الخيار أم لا؟ فالأقوى أنّه لا خيار لها، وفي الناس من قال: لها الخيار، وقد روي ذلك في أخبارنا»[1].

٤ ـ واختار ابن إدريس[2] والعلّامة الحلّي[3] وبعض آخر[4]، بل الأكثر ـ كما قيل[5] ـ ثبوت الخيار مع الشرط، أمّا مع عدم الشرط فلا فسخ؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[6]، وللأصل، والاحتياط، وحصول الكفاءة، وضعف الخبر المذكور[7].

٥ ـ واختار المحقّق في الشرائع عدم الخيار مطلقاً[8]؛ ولعلّه لحصر موجبات الفسخ في النكاح في أُمور مخصوصة.

ويمكن حمل كلامه على غير صورة الاشتراط، والتي فيها خيار التدليس لا العيب، فيرجع إلى القول السابق.

٦ ـ وذهب العلّامة الحلّي في المختلف إلى ثبوت الخيار عند عدم الكفاءة مطلقاً، حيث قال: «إذا انتسب إلى قبيلة فبان أدنى منها بحيث لا يلائم شرف المرأة، كان لها الخيار في الفسخ؛ لما فيه من الغضاضة والنقص والتضرّر بذلك، وما رواه الحلبي»[9].

واستقواه الفاضل المقداد فيما إذا شرطه في نفس العقد[10].

٧ ـ وقوّى المحقّق النجفي ثبوت خيار التدليس ولو مع عدم الاشتراط إذا دلّس بصفة من الصفات على وجه يتحقّق الزواج بناءً على ذلك فبان الخلاف والنقص؛ لظهور نصوص التدليس فيه، خصوصاً المشتمل منها على التعليل الذي يكشف عن الوجه فيما ورد الخيار فيه من

---

(١) المبسوط ٣: ٤٢٣.
(٢) السرائر ٢: ٦١١، ٦١٢.
(٣) القواعد ٣: ٧٣.
(٤) جامع المقاصد ١٣: ٣٣١. المسالك ٧: ٤١٢.
(٥) انظر: المسالك ٧: ٤١٢.
(٦) المائدة: ١.
(٧) انظر: المسالك ٧: ٤١١. كشف اللثام ٧: ٣٩٩.
(٨) الشرائع ٢: ٣٠٠.
(٩) المختلف ٧: ٢٠٨.
(١٠) التنقيح الرائع ٣: ١١١.

التدليس بالحرّية ونحوها[1].

وقال الفقهاء المعاصرون أيضاً بتحقّق التدليس في صفات الكمال، كالشرف والحسب والنسب[2]؛ لمضمر الحلبي السابق، وللتدليس.

٣ـ التدليس في الحرفة والمهنة:

حكم التدليس في الحرفة هو حكم التدليس في الشرف والنسب، فإذا ادّعى حرفة خاصّة فبان غيرها فقد اختار ابن الجنيد بطلان العقد[3].

خلافاً للآخرين، فقالوا بصحّة العقد غاية الأمر أنّه يثبت الخيار حينئذٍ[4]، كما يدلّ عليه خبر حمّاد بن عيسى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «خطب رجل إلى قوم فقالوا له: ما تجارتك؟ قال: أبيع الدوابّ، فزوّجوه، فإذا هو يبيع السنانير[5]، فمضوا إلى علي عليه السلام، فأجاز نكاحه وقال: السنانير دوابّ»[6].

ولكن تردّد ثالث في ثبوت الخيار، إلّا أن يشترط حرفة خاصّة في العقد[7].

هـ ـ التدليس في العيوب:

قد يجتمع العيب مع التدليس في النكاح، لكن أحدهما ينفرد عن الآخر، فقد يكون عيباً من غير تدليس ـ كما لو كان خفيّاً على الزوجة والزوج ووليّهما ـ وقد يكون تدليساً من غير عيب ـ كما مرّ ـ وتدليساً مع عيب، كما لو دلّس بالعيب.

إلّا أنّ الفقهاء ذهبوا إلى أنّ ذلك لا حكم له في النكاح زائداً على خيار العيب، إلّا في الرجوع بالمهر[8]، فيرجع به على المدلّس.

---

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٣٨٥.

(٢) انظر: المنهاج (الحكيم) ٢: ٢٩٤. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م١٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٧٩، م١٣٤٨. مجمع المسائل ٢: ١٨٨.

(٣) نقله عنه في المختلف ٧: ٢٠٨.

(٤) جواهر الكلام ٣٠: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٥) السنانير: جمع سِنَّوْر، وهو الهرّ. لسان العرب ٦: ٣٩١.

(٦) الوسائل ٢١: ٢٣٥، ب١٦ من العيوب والتدليس، ح٢.

(٧) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٨٣، ٤٠٠.

(٨) انظر: كشف اللثام ٧: ٣٨٣. جواهر الكلام ٣٠: ٣٤٧، ٣٦٦. تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م١٣.

٣ ـ التدليس في الشهادة :

يقع التدليس في الشهادة على عدّة صور وحالات:

منها: الشهادة تعويلاً على غير العلم أو المشاهدة ـ فيما إذا كانت الشهادة مشروطة به ـ كما إذا جرح أحداً مستنداً إلى الظنّ أو الاستصحاب، فإنّه تدليس محرّم[١]، بل يكون افتراءً[٢].

ومنها: الشهادة بالزور، فلا يجوز لأحد أن يشهد بالزور في أيّ شيء كان قليلاً أو كثيراً، وعلى أيّ كان موافقاً أو مخالفاً، وقد عدّ ذلك من الكبائر العظام[٣]، فمتى شهد بذلك أثم، وكان ضامناً[٤] إجماعاً[٥].

وإذا ثبت عند الحاكم أنّه شهد بالزور نقض الحكم المبني على الشهادة[٦]. ويعزّر شاهد الزور بما يراه من الجلد والنداء في قبيلته ومحلّته بأنّه كذلك؛ ليرتدع غيره عن مثله[٧].

(انظر: شهادة)

ثامناً ـ تمييز المدلِّس :

اختلفت كلمات الفقهاء في تعيين المدلّس في النكاح ونحوه، وأنّه هل المدار على المباشرة لإجراء الصيغة، أم على التولّي لأمر العقد، أو على الباعثية؟

ظاهر كلمات بعضهم أنّ المدار على التولّي لأمر العقد، ولعلّه لهذا ذهب العلّامة الحلّي إلى تحقّق التدليس بإخبار الزوجة أو وليّها أو وليّ الزوج، وتردّد في تحقّقه بإخبار السفير بينهما[٨].

وقال المحقّق الكركي ـ بعد أن ذكر اختلاف كلمات الفقهاء والروايات في بيان ما به يصير الشخص مدلّساً في النكاح ـ: إنّ المدار على الباعثية، كما يستفاد من كلمات بعضهم، وعلى هذا فمتى تحقّق كونه باعثاً على التزويج عدّ مدلّساً، سواء

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٢٥. العروة الوثقى ٦: ٥٢٠، م١٦.
(٢) القضاء (الگلبايگاني) ١: ٢٠٥.
(٣) انظر: الروضة ٣: ١٢٩. مجمع الفائدة ١٢: ٣١٧. تكملة المنهاج: ٢٩، م١٢٣.
(٤) النهاية: ٣٣٥. المهذّب ٢: ٥٦٣. السرائر ٢: ١٤٤.
(٥) الخلاف ٦: ٣٢٥، م٧٩.
(٦) جواهر الكلام ٤١: ٢٣٠. تكملة المنهاج: ٢٩، م١٢٣.
(٧) النهاية: ٣٣٦. السرائر ٢: ١٥٠. المختصر النافع: ٢٩٠. جواهر الكلام ٤١: ٢٥٢.
(٨) القواعد ٣: ٦٩.

كان متولّي العقد هو أو غيره، ثمّ قال: «وأمّا الولي فالمعروف بينهم أنّه الذي أمر المرأة إليه، كالأب والجدّ والوصي والحاكم، ومقتضى ذلك أنّ الرجوع عليه [الولي] إن كان، وإلّا فعليها، ويناسب الحال أن يراد بالولي هنا المتولّي لأمرها وإن كان وكيلاً بحيث يكون تزويجها مستنداً إليه، سواء باشر العقد أم لا، والأخبار لا تدلّ على أمر غير ذلك، والدليل لا ينهض إلّا عليه؛ لأنّ التدليس منوط بالباعثيّة، لكنّ الولي إنّما يرجع عليه إذا كان عارفاً بحالها، فإن علم ذلك فلا بحث، وإن لم يعلم فإن كان ممّن شأنه أن لا يخفى عليه حالها ـ كالمَحرَم حيث لا يكون العيب خفيّاً جدّاً ـ عمل بظاهر الحال وأُغرم المهر، إلّا أن تصدّقه المرأة فالرجوع عليها»[1].

إلّا أنّه جعل المدار في موضع آخر على التولّي لإجراء الصيغة، ومن هنا اعترض على العلّامة الحلّي بأنّه لا وجه لاستشكاله في ضمان السفير؛ لأنّه إن أراد المتولّي للعقد بين الزوجين لم يكن للإشكال حينئذٍ وجه؛ لأنّ النصّ وكلام الفقهاء صريحان في أنّ العاقد يغرم مهرها، إلّا إذا لم يكن عالماً بحالها بالغرم عليها، وإن أراد الأجنبي الذي كان سفيراً بينهما وكان المتولّي للعقد غيره، فالغرم على العاقد لا عليه.

نعم، يجيء الإشكال في مثل ما إذا كان العاقد بعيداً عن العلم بأحوال الزوجة، وكان الواسطة عالماً بأحوالها، فإنّه حينئذٍ غارّ فيغرم، وظاهر النصّ ينفي عنه الغرم؛ لتعلّقه بالمنكح.

ومثله ما لو أخبر السفير الوليّ بأنّه أعلم الزوج بالعيب ـ مثلاً ـ وكان كاذباً، فإنّ الإشكال حينئذٍ في تغريمه من حيث إنّه غارّ، ومن حيث إنّ الولي مفرّط في الركون إلى خبره.

هذا حكم العيب، وأمّا حكم النقص ـ في صفة الكمال ـ فإنّ الغرم على من وصف المرأة بالحرّية فظهرت أنّها أمة، وعلى من شرط البكارة فظهر ضدّها، ولا تفاوت بين كونه وليّاً أو أجنبيّاً[2].

---

(١) جامع المقاصد ١٣: ٢٥٦، ٢٥٧.

(٢) جامع المقاصد ١٣: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

واعترض عليه المحقّق النجفي، بأنّ ظاهر النصوص في المقام أنّ المدلّس الذي يرجع عليه بالمهر هو المتولّي شرعاً لأمر المرأة أو عرفاً ولو بتوليتها هي أمرها إذا كان عالماً بعيبها، عارفاً بدخيلة أمرها، ولا مدخلية للأجنبي المباشر للفظ العقد. والإنكاح الموجود في النص[1] لا يراد منه مباشرة العقد، بل المراد منه من يستند إليه التزويج على وجه إسناده إلى الأولياء العرفيين الذي يكون العقد عليها على حدّ ما وقع بأمرهم من مقدّمات النكاح، وهو الذي يراد منه الإعلام بالأمر وإظهار الحال للزوج، كما أنّه هو الذي يسند إليه التفريط بترك الإخبار، بل الظاهر اختصاصه بالغرامة وإن كان قد شاركته الامرأة بعد إعلام الزوج، إلّا أنّه حيث كان المتولّي الذي يراد منه الإخبار بنحو ذلك اختصّ بالغرامة دونها، بل ربّما كان القول قولها بيمينها لو أنكر العلم بالعيب الظاهر فيها الذي يبعد خفاؤه على مثله[2].

وقال السيّد الخميني: «من يكون تدليسه موجباً للرجوع عليه بالمهر هو الذي يسند إليه التزويج؛ من وليّها الشرعي أو العرفي، كأبيها وجدّها وأُمّها وأخيها الكبير وعمّها وخالها ممّن لا تصدر إلّا عن رأيهم ويتصدّون تزويجها، ويرجع إليهم فيه في العرف والعادة.

ومثلهم على الظاهر بعض الأجانب ممّن له شدّة علاقة وارتباط بها بحيث لا تصدر إلّا عن رأيه، ويكون هو المرجع في أُمورها المهمّة ويركن إليه فيما يتعلّق بها، بل لا يبعد أن يلحق بمن ذكر من يراود عند الطرفين، ويعالج في إيجاد وسائل الائتلاف في البين»[3].

تاسعاً ـ التدليس عند المحدّثين:

التدليس في اصطلاح علماء الحديث والدراية: هو أن يروي عمّن لقيه أو عاصره ما لم يسمع منه موهماً أنّه سمعه منه. وعمّمه بعضهم للرواية كذلك عمّن لم يلتقه، أو لم يعاصره أساساً، ويسمّى الفاعل مدلِّساً والحديث مدلَّساً.

فالمراد من الحديث المدلَّس عندهم

(١) الوسائل ٢١: ٢١٣، ب ٢ من العيوب والتدليس، ح ٥.
(٢) جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٤، م ١٢.

هو ما خفي عيبه[1]، وهو مأخوذ من الدلسة وهي الظلمة[2].

ويختلف التدليس عن الكذب عندهم في أنّ الكذب يقع عند الإخبار بما يناقض الواقع، كأن يقول: سمعت زيداً يقول، والحال أنّه لم يلتقه أساساً ولم يسمعه، أمّا التدليس فيكون بما يوهم الملاقاة والسماع، كأن يقول: عن زيد، عن عمرو، فيوهم أنّه سمع زيداً وهو لم يسمع منه.

وذكروا أنّ المدلّس كي يعدّ مدلّساً لا كذاباً لابدّ أن يقول: قال فلان أو عن فلان، أمّا إذا قال: حدّثنا أو أخبرنا فهو كذب صريح[3].

وقد يقع التدليس بأن يسقط من السند شخصاً لا يريده أن يكون موجوداً في السند لمصلحة يريدها.

وقد يكون التدليس في الشيوخ وليس في الإسناد بالمعنى المتقدّم، وهو أن يذكر شيخه الذي سمع منه بكنيةٍ أو صفة بحيث لا يعرف بالضبط من هو الذي أخذ الراوي عنه الحديث.

والتدليس في الإسناد مذموم جدّاً عند المحدّثين؛ لأنّه يوهم اتّصال السند بشكل صحيح والحال أنّه غير متصل.

بل ذهب بعضهم إلى أنّه محرّم لا أنّه مذموم ومكروه فقط.

أمّا التدليس في اسم الشيخ فهو أخفّ ذمّاً عندهم[4].

واختلف المحدّثون في كون التدليس موجباً لقدح فاعله وجرحه، بحيث لا يقبل قوله بعد ذلك ولو صرّح بالسماع، فذهب بعضهم إلى ذلك، فيما لم يسقط آخرون عنه الوثاقة وإنّما أسقطوا ما أُحرز فيه التدليس من أخباره[5].

ويعرف التدليس بإخبار المدلِّس أو غيره ممّن يعرف حاله، وقد ذكرت بعض أسماء المدلّسين في علم الدراية[6].

وتفصيل ذلك كلّه موكول إلى علم الحديث والدراية.

---

(١) انظر: نهاية الدراية: ٢٩٥.
(٢) لسان العرب ٤: ٣٨٧.
(٣) انظر: مقباس الهداية ١: ٣٧٨.
(٤) انظر: مقباس الهداية ١: ٣٧٦ ـ ٣٨٠، ٣٨٣ ـ ٣٨٥.
(٥) انظر: مقباس الهداية ١: ٣٨٠ ـ ٣٨٢.
(٦) انظر: نهاية الدراية: ٢٩٦.

تدليك

أوّلاً ـ التعريف :

التدليك: تفعيل من الدلك للمبالغة فيه، وأصله يدلّ على زوال شيء عن شيء ولا يكون إلّا برفق[1]. والتدليك بمعنى تمرير شيء على شيء، وتدليك الجسم: تمرير الكفّ عليه لتليينه وتمسيده لغرض صحّي وعلاجي، أو مساعدة الجلد على تشرّب ما طلي به من طيب أو دواء، أو تنظيفه أو لغير ذلك من الأغراض.

ودَلَكت النعل بالأرض، أي مسحتها بها[2].

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الحكّ**: وهو إمرار جرم على جرم صكّاً[3]، فهو مباين للتدليك مع أخذ قيد الرفق فيه، وإلّا كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

٢ ـ **المسح**: وهو إمرار اليد على شيء[4] إلّا أنّه يصدق ـ أيضاً ـ على ما ليس فيه تكرير، فهو أعم من التدليك.

٣ ـ **المسّ**: ومن معانيه المباشرة والملاقاة[5]، فيصدق في اصطلاح الفقهاء على مجرّد ملاقاة شيء لشيء آخر من دون إمرار.

والفرق بينه وبين التدليك واضح لأخذ التمرير في مفهوم التدليك دون المسّ، فيكون في التدليك مسّ دون العكس.

٤ ـ **اللّمس**: وهو ملاقاة جسم لجسم لطلب معنى فيه كبرودة أو حرارة أو رخاوة أو صلابة ونحو ذلك[6]، وهو أخص من المسّ؛ إذ المسّ يصدق على مجرّد ملاقاة جوهر بجوهر بخلاف اللمس.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٩٧.
(٢) لسان العرب ٤: ٣٩١ ـ ٣٩٢. المصباح المنير: ١٩٩. المنجد: ٤٧٨.
(٣) لسان العرب ٣: ٢٦٨.
(٤) انظر: لسان العرب ١٣: ٩٨.
(٥) انظر: لسان العرب ١٣: ١٠٤.
(٦) انظر: لسان العرب ١٢: ٣٢٦.

والفرق بين اللمس والتدليك يكون في أمرين:

الأوّل: عدم أخذ التمرير في اللمس.

والثاني: أنّ المقصود من التدليك ليس طلب معنى في الشيء بخلاف اللّمس.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء لأحكام التدليك ـ غالباً ـ بعنوان التدليك، ولكن قد يذكرونها ذيل اصطلاح خاص كالسواك ـ مثلاً ـ فإنّه يعرّف بدلك الأسنان بعود وشبهه[1]، وكالسحق فإنّه يعرّف بدلك فرج امرأة بفرج أُخرى[2].

والبحث في مثل هذه الموارد موكول إلى محلّه، إنّما يقع الكلام هنا في الموارد التي ليس لها عنوان خاص، بل يطلق عليها مصطلح التدليك فقط.

١ ـ إزالة النجاسة بالتدليك بالأرض:

ذكر الفقهاء[3] أنّه يطهر أسفل الخفّ والحذاء والقدم بالمشي على الأرض أو التدليك بها مع زوال عين النجاسة، بل لا خلاف فيه[4]، بل عليه الإجماع ظاهراً[5] إلّا ما يظهر من الشيخ الطوسي في بعض كلماته، حيث قال: «إذا أصاب أسفل الخفّ نجاسة فدلكه في الأرض حتى زالت، تجوز الصلاة فيه عندنا»، ثمّ قال: «دليلنا:... أنّ ما لا تتمّ الصلاة فيه بانفراده جازت الصلاة فيه وإن كانت فيه نجاسة، والخفّ لا تتمّ الصلاة فيه بانفراده وعليه إجماع الفرقة»[6]، فإنّ ظاهر هذا الكلام أنّ الخفّ لا ترتفع نجاسته بالدلك وإن عفي عن نجاسته[7].

وذكر بعضهم أنّ هذا الاستدلال غفلة منه، وإلّا فجواز الصلاة فيما لا تتمّ الصلاة فيه غير مقيّد بوصول النجاسة إلى أسفله ولا بزوال النجاسة عنه ولا على إزالتها

---

(١) الروضة ١: ٧٧. الرياض ١: ٢٧٢.

(٢) التحرير ٥: ٣٣٣. الروضة ٩: ١٤٣. الرياض ١٣: ٤٩٦.

(٣) المعتبر ١: ٤٤٧. المنتهى ٣: ٢٨٢. المدارك ٢: ٣٧٢. الرياض ٢: ٤١٦. جواهر الكلام ٦: ٣٠٣. مستمسك العروة ٢: ٦٢. جامع المدارك ١: ٢٢٧.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١١، ١١٢. وانظر: المدارك ٢: ٣٧٢. الرياض ٢: ٤١٦.

(٥) انظر: جامع المقاصد ١: ١٧٩. مستمسك العروة ٢: ٦٢٠. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١١.

(٦) الخلاف ١: ٢١٧ ـ ٢١٨، م ١٨٥.

(٧) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١١.

بدلكه بالأرض [1].

ويدلّ على القول المشهور بعض النصوص، كصحيحة زرارة بن أعين، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها، أينقض ذلك وضوءه؟ وهل يجب عليه غسلها؟ فقال: «لا يغسلها إلّا أن يَقْذَرَها، ولكنّه يمسحها حتى يذهب أثرها ويصلّي» [2]. ونحوه رواية حفص بن أبي عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام [3] وإن كانت ضعيفة السند [4].

ثمّ إنّه هل يختصّ الحكم بالتدليك على الأرض والتراب، فلا تحصل الطهارة بالتدليك على سائر الأجسام الصلبة كالخشب؟

استشكل فيه بعضهم [5]، وذكر بعض آخر أنّ المعروف بين الأصحاب ذلك من غير خلاف يعرف [6] إلّا ما عن ظاهر ابن الجنيد [7].

وقد اختلفوا في اختصاص الحكم بالنعل والخفّ أو يلحق بهما غيرهما [8]؟ وتفصيل الكلام في محلّه.

(انظر: أرض، مطهرات)

٢ ـ اعتبار التدليك في التطهير بالماء وعدمه:

أوجب العلّامة الحلّي في بعض كلماته [9] في طهارة الجسد ونحوه من الأجسام الصلبة الدلكَ بعد صبّ الماء عليه؛ لما فيه من الاستظهار في إزالة النجاسة، ولقول الإمام الصادق عليه السلام في رواية عمّار بن موسى ـ الواردة في تطهير القدح الذي يشرب فيه الخمر ـ: «... لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرّات» [10].

ونوقش فيه بأنّ الرواية تدلّ على الدلك بعد الصبّ ولم تدلّ على لزوم الدلك بعد

---

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١١ ـ ١١٢.
(٢) الوسائل ٣: ٤٥٨ ـ ٤٥٩، ب ٣٢ من النجاسات، ح ٧.
(٣) الوسائل ٣: ٤٥٨، ب ٣٢ من النجاسات، ح ٦.
(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١٤.
(٥) انظر: نهاية الإحكام ١: ٢٩١. الذخيرة: ١٧٣.
(٦) الحدائق ٥: ٤٥٨.
(٧) انظر: المدارك ٢: ٣٧٢. الرياض ٢: ٤١٦.
(٨) انظر: نهاية الإحكام ١: ٢٩١. المدارك ٢: ٣٢٨. الذخيرة: ١٧٣.
(٩) نهاية الإحكام ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(١٠) الوسائل ٣: ٤٩٤، ب ٥١ من النجاسات، ح ١.

الغسل، كما أنّها وردت في الإناء المتنجّس بالخمر لا في مطلق المتنجّس بمطلق النجاسات، ولعلّ اعتبار الدلك فيها مستند إلى أنّ للخمر ـ على ما يدّعون ـ ثخونة ورسوباً لا يزولان بصبّ الماء عليه ولا سيّما في الأواني المصنوعة من الخشب أو الخزف، بل تتوقّف إزالتهما على الدلك[1].

ويشهد لذلك ما ورد في حسنة الحسين ابن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد، قال: «صبّ عليه الماء مرّتين؛ فإنّما هو ماء»[2]، حيث علّل كفاية الصبّ في التطهير عن البول بأنّه كالماء أمر قابل للارتفاع بالصبّ[3].

ويؤيّده ـ بل يدلّ عليه أيضاً ـ عدم ورود الأمر بذلك في شيء من الأخبار الواردة في التطهير[4].

نعم، لو لم تزل عين النجاسة إلّا بالدلك وجب[5].

أمّا المتنجّس الذي يرسب فيه الماء وهو قابل للعصر أو ما يقوم مقامه، ففي لزوم العصر أو الدلك أو غيرهما ـ ممّا تنفصل به الغسالة عن الجسم ـ أو عدم لزومه، خلاف[6]. وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: عصر، ماء، مطهّرات)

٣ ـ التدليك في الغسل والوضوء:

ذكر بعض الفقهاء أنّه يستحبّ دلك مواضع الأغسال في الوضوء والغسل بإمرار اليد عليها[7]، ويستثنى منه حال الإحرام كما سيأتي.

وحكي القول بوجوبه، لكنّه ضعيف[8].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: غسل، وضوء)

---

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٧٤. وانظر: المدارك ٢: ٣٢٨. الحدائق ٥: ٣٦٩.

(٢) الوسائل ٣: ٣٩٦، ب ١ من النجاسات، ح ٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٧٥.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٧٥.

(٥) انظر: المعتبر ١: ٤٥٠. المدارك ١: ٣٢٩. الحدائق ٥: ٣٧٠.

(٦) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١٦ ـ ١٩.

(٧) انظر: القواعد ١: ٢٠٩، حيث ذكر من المستحبّات في الغسل: إمرار اليد على الجسد. وفسّره المحقّق الكركي في جامع المقاصد (١: ٢٦٤) بالدلك. الألفية والنفلية: ٩٣.

(٨) انظر: جامع المقاصد ١: ٢٦٤.

٤ ـ تدليك المحرم:

ذكر جملة من الفقهاء كراهة تدليك الجسد للمحرم[١]؛ لما فيه من الترفّه وسقوط الشعر والإدماء أحياناً[٢]، وصرّح بعضهم بإطلاق الحكم وشموله لما في الحمّام وغيره وحال الوضوء والغسل أيضاً[٣].

واستدلّ له بالنهي عن ذلك في عدّة روايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يدخل المحرم الحمّام، ولكن لا يتدلّك»[٤].

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغتسل، فقال: «نعم، يفيض الماء على رأسه ولا يدلكه»[٥].

ومثل هذا النهي يدلّ على الكراهة بعد الإجماع على الجواز إذا كان بحيث لا يدمي ولا يسقط شعراً[٦].

هذا، ولكنّ ظاهر الشيخ المفيد عدم الجواز مطلقاً حيث قال: «ولا يدلك وجهه في غسله في الوضوء ولا في غيره؛ لئلّا يسقط من شعره شيء»[٧].

وهكذا ظاهر الشيخ الطوسي في النهاية[٨] وابن سعيد[٩]، وهو مختار العلّامة الحلّي في بعض كتبه[١٠].

ولعلّ مستنده الاحتياط؛ إذ ظاهر عبارة الشيخ المفيد أنّ التدليك في حدّ نفسه لا مشكلة فيه وإنّما المشكلة في إفضائه إلى سقوط الشعر، فلعلّ الحكم كان للاحتياط. والتفصيل في محلّه.

(انظر: إحرام)

---

(١) الخلاف ٢: ٣١٤، م١٠٨. الشرائع ١: ٢٥٢. القواعد ١: ٤٢٠. الدروس ١: ٣٨٨. مستند الشيعة ١٢: ٤٩. جواهر الكلام ١٨: ٤٣٢. دليل الناسك: ٩٣.

(٢) انظر: كشف اللثام ٥: ٣٠٠.

(٣) انظر: كفاية الأحكام ١: ٣٠٧. مستند الشيعة ١٢: ٤٩. جواهر الكلام ١٨: ٤٣٢.

(٤) الوسائل ١٢: ٥٣٧، ب ٧٦ من تروك الإحرام، ح ١.

(٥) الوسائل ١٢: ٥٣٥، ب ٧٥ من تروك الإحرام، ح ١.

(٦) جواهر الكلام ١٨: ٤٣٢. وانظر: المهذّب البارع ٢: ١٨٥، فقد ادّعى عدم الخلاف في الكراهة إذا لم يدمِ.

(٧) المقنعة: ٤٣٣.

(٨) النهاية: ٢٢١.

(٩) الجامع للشرائع: ١٨٤.

(١٠) التذكرة ٧: ٣٥٩.

٥ ـ تـــدليك الرأس والوجــه والقــدمين والإليتين :

ذكر بعض الفقهاء ـ تبعاً للروايـة ـ أنّـه يكره تـدليك الرأس والوجـه بـالمئزر[١]؛ نظراً إلى أنّه يذهب بماء الوجه[٢].

كما قالوا بكراهة تدليك أسفل القدمين بالخزف؛ لأنّه يورث البرص[٣].

وذكر بعض الفقهاء أنّه يثبت الحدّ بمئة جلدة في دلك الأليتين أو التفخيذ[٤].

والبحث فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: زنى، لواط)

٦ ـ مهنة التدليك :

ظــهرت فــي العـصر الحـديث مـهنة التدليك، حيث يقوم المدلِّك بتدليك جسد المدلَّك لأغراض طبّية أو صحّية أو للراحة الجسدية والنفسية، وهو عمل جـائز فـي حدّ نفسه، ويمكن تقاضي الأجـر عـليه، وله أغراض عقلائية.

نعم، يجب أن لا يلزم منه محذور كمسّ ما لا يجوز مسّـه مـن الجسـد أو تـدليك الرجل جسد الأجنبية وبالعكس، وهكذا.

تدمية

(انظر: إدماء)

تدهين

(انظر: إدهان)

تديّن

(انظر: دين)

تذفيف

(انظر: اجهاز)

تذكّر

(انظر: التفات، نسيان)

---

(١) الوسائل ٢: ٤٥، ب١٣ من آداب الحمّام، ح٢.

(٢) المقنع: ٤٤. المنتهى ١: ٣١٥. التحفة السنية ١: ٤٢١.

(٣) المقنع: ٤٤. المنتهى ١: ٣١٥. التذكرة ٢: ٢٥٢. التحفة السنية ١: ٤٢١. الحدائق ٥: ٥٣٦. وانظر: الوسائل ٢: ٤٥، ب١٣ من آداب الحمّام، ح٣.

(٤) مجمع المسائل ٣: ٢٠٥.

تذكية

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغة :

التذكية: تفعيل من الذكاء بمعنى تمام الشيء وكماله[1]، أو حدّةٍ في الشيء ونفاذ[2]، ومن ذلك الذكاء في الفهم، إذا كان الإنسان تامّ العقل[3]. وذكاء الرجل، إذا أسَنّ وكثرت تجاربه[4]. وذكاء النار، إذا تمّ اشتعالها واشتدّ لهيبها[5].

ولعلّ تفسيرهم للتذكية بالذبح والنحر[6] أيضاً من هذا الباب؛ إذ به يتحقّق تمام أمر الحيوان، كما في تفسيرهم لقوله تعالى[7]: ﴿وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[8] أي أدركتموه وفيه حياة وأتممتم أمره بالذبح، أو ذبحتموه على التمام[9].

والذكاة: اسم من التذكية[10].

□ اصطلاحاً :

التذكية في اصطلاح الشرع والفقهاء على وجه الإجمال: طريقة شرعية موجبة لترتّب أحكام خاصة ـ كالطهارة وغيرها ـ على الحيوان بعد الموت إذا تحقّق موته بهذه الطريقة، أو أنّها اسم للذبح والنحر والصيد وما يلحق بها من العقر ونحوه إذا تحقّقت بشرائط خاصّة مذكورة في محلّها من الذبح والصيد، وستأتي مجملة في شروط التذكية.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ التطهير: وهو لغة من الطُهر، وهو النقاء من الدنس[11].

وشرعاً طريق معلوم لإزالة الخبث أو الحدث بالماء أو غيره.

---

(١) المصباح المنير: ٢٠٩.
(٢) معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٥٧.
(٣) المصباح المنير: ٢٠٩.
(٤) المفردات: ٣٣٠.
(٥) لسان العرب ٥: ٥١.
(٦) النهاية (ابن الأثير) ٢: ١٦٤.
(٧) لسان العرب ٥: ٥٢.
(٨) المائدة: ٣.
(٩) انظر: لسان العرب ٥: ٥١. مجمع البحرين ١: ٦٤١.
(١٠) المصباح المنير: ٢٠٩. مجمع البحرين ١: ٦٤١.
(١١) المصباح المنير: ٣٧٩.

ويشابه التذكية في أنّهما معاً موجبان للطهارة، وإن كان ذلك في التطهير برفع الخبث والحدث، وفي التذكية بالمنع عن تحقّق الخباثة والنجاسة في لحم الحيوان بصيرورته ميتة.

٢ ـ **التزكية**: وهي تفعيل من الزكاة، وهي في المال مطلق النموّ والزيادة ولو حسّية[١]، أو خصوص ما كانت معنوية ومن بركة الله تعالى[٢].

وفي النفس بمعنى طهارتها عن الرذائل وتزيّنها بالملكات الحسنة، كما في قوله تعالى[٣]: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴾[٤].

بل بملاحظة الأخبار الواردة في أنّ الزكاة من أوساخ الأموال فلا تعطى لبني هاشم؛ تكريماً لهم[٥]، يمكن إرجاع الأوّل أيضاً إلى الثاني؛ إذ النموّ والزيادة في المال إنّما يكون بعد تطهيره وتخليصه.

وعليه فالتطهير والتزكية يختلفان في إزالة الخبث عن ظاهر الأجسام، وكذا في الطهارات الثلاث، فيصدق فيها الأوّل دون الثاني، ويتّفقان في تطهير المال والنفس وتزكيتها.

ثالثاً ـ حقيقة التذكية:

وقع البحث في حقيقة التذكية وهل هي عبارة عن الأُمور الخارجية من ذبح ونحر وغيرهما، أم هي أمر بسيط مسبب عنها، أم غير ذلك؟ وجوه وأقوال، هي:

الأوّل: أنّها أمر بسيط مسبّب عن فعل الذبح والنحر وغيرهما مع الشرائط المعتبرة فيها، كما قيل كذلك بالنسبة للطهارة من أنّها أمر بسيط مسبّب عن أفعال الوضوء مثلاً.

وقد كشف الشارع عن سببيّتها لها بالنصوص والأخبار الظاهرة فيها، بتقريب: أنّ إسناد وصفي (الذكيّ والمذكّى) ونحوهما في الأخبار وكلمات الفقهاء إلى اللحم والحيوان ـ دون الفاعل والمذكّي ـ

---

(١) المصباح المنير: ٢٥٤.

(٢) المفردات: ٣٨٠.

(٣) المفردات: ٣٨١.

(٤) الشمس: ٩.

(٥) من ذلك رواية سليم بن قيس، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «... لم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم الله نبيّه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخ ما في أيدي الناس». الوسائل ٩: ٥١١، ب ١ من قسمة الخمس، ح ٤.

ظاهر في أنّها صفة ثابتة في نفس اللحم والمذبوح ومسبّب عن فعل الذابح والمذكّي، لا فعل مباشري له مركّب من أُمور معلومة[1].

كما قد يستدلّ على بساطة مفهوم التذكية بظهور لفظ التذكية في المعنى البسيط لغة وعرفاً بلا تصرّف فيه من جانب الشارع، فالقيود الشرعية كلّها خارجة عن المعنى[2].

وهذا أمر احتمله السيّد الحكيم أيضاً، حيث قال: «نعم، يمكن أن يقال: إنّ الذكاة من المفاهيم العرفية، وهي في الحيوان من الأفعال التوليديّة التي لها أسباب خاصّة عندهم»[3].

الوجه الثاني: أنّها أمر بسيط منتزع عن فعل الذبح ونحوه ومنطبق عليه انطباق العنوان على المعنون، لا أنّها نفس الفعل، ولا مسبّب توليدي عنه.

وهذا الوجه ذهب إليه الشهيد الصدر، حيث قال: «ذهب المحقّق النائيني ﷺ إلى أنّ التذكية أمر مركّب، أي عبارة عن نفس عمليّة الذبح الشرعي بشروطها... وذهب آخرون إلى أنّها أمر بسيط... والتحقيق: أنّ عنوان التذكية بحسب تتبّع استعمالاتها في ألسنة الروايات يظهر أنّه عنوان بسيط ترادف الطيب وملائمة الطبع والنقاء، فقد أُطلق في بعض الروايات على الطاهر فقيل: كلّ يابس ذكيّ، وفي باب الجلود قيل: الجلد الذكي يجوز الصلاة فيه، وهذا يناسب مع كونه بسيطاً لا مركّباً، وحمله على أنّه جلد للحيوان الذكي خلاف الظاهر.

وكذلك ورد: أنّ كلّ ما لا تحلّ فيه الحياة من الميتة ـ كالصوف والظفر ـ فهو ذكيّ[4]. وأنّ الجنين ذكاته ذكاة أُمّه»[5].

ثمّ قال: «نعم، الظاهر أنّ هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع منطبقاً على نفس عمليّة الذبح الشرعي أيضاً، كالوضوء المنطبق على نفس الأفعال، حيث ورد أنّ

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣١٢.
(٢) انظر: فوائد الأُصول ٣: ٣٨٢، تعليقة العراقي، الرقم ٢.
(٣) مستمسك العروة ١: ٢٩٣.
(٤) انظر: الوسائل ٤: ٤٥٧، ب ٥٦ من لباس المصلّي.
(٥) انظر: الوسائل ٢٤: ٣٣، ب ١٨ من الذبائح.

التسمية ذكاة[1]، وأنّ إخراج السمك من الماء ذكاتُه[2]، وحمل ذلك على أنّه سبب للذكاة خلاف الظاهر، فظهر أنّ التذكية عنوان اعتباري بسيط منتزع عن نفس الأعمال ومنطبق عليها، نظير الوضوء والطهور، لا أنّها نفسها، ولا أنّها مسبّب توليدي عنها»[3].

الوجه الثالث: أنّها أمر بسيط ومسبّب اعتباري ـ لا حقيقي ـ بمعنى أنّ الشارع جعلها مسبّباً عن هذه الأفعال تسبّباً شرعيّاً لا تكوينياً واقعياً قد كشف الشارع عنها، فيكون نسبة التذكية إلى الذبح ونحوه نسبة الحكم إلى موضوعه، كما قد يقال: إنّ الشارع جعل الطهارة التي هي عنوان بسيط مسبباً اعتبارياً عن الغسلتين والمسحتين، فيكون نسبة الطهارة إليها نسبة الحكم إلى موضوعه.

وهذا الوجه جعله السيّد الخوئي أحد المحتملات في الطهارة بالنسبة لأفعال الوضوء[4].

الوجه الرابع: أنّها مركّب اعتباري من مجموعة الأجزاء والشرائط بحيث تكون التذكية عين هذه الأفعال والأجزاء والشرائط، وإن كان في كون قابلية المحلّ أيضاً داخلاً فيها ومن أجزائها أو خارجاً عنها وشرطاً لتأثيرها كلام وخلاف.

وهذا ما ذهب إليه المحقّقان العراقي والنائيني.

قال الأوّل: «التذكية إمّا أن تكون عبارة عن أمر بسيط معنوي متحصّل من قابلية المحلّ وقطع الأوداج الأربعة بالحديد وسائر ما يعتبر فيه، نظير الطهارة بالنسبة إلى الغسلات الخاصّة، وإمّا أن تكون عبارة عن قطع الأوداج الأربعة بشرائطه الوارد على المحلّ القابل بأن تكون القابلية شرطاً لتأثير الأُمور المزبورة، وإمّا أن تكون عبارة عن مجموع الأُمور المزبورة مع القابليّة... ثمّ إنّ المتعيّن من المحتملات الثلاث المتصوّرة في التذكية إنّما هو المعنى الثاني»[5].

واستدلّ لذلك بقوله سبحانه وتعالى:

---

(١) انظر: الوسائل ٢٤: ٢٩، ب ١٥ من الذبائح.
(٢) انظر: الوسائل ٢٤: ٧٣، ب ٣١ من الذبائح.
(٣) بحوث في علم الأُصول ٥: ١١٥ ـ ١١٦.
(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٥) نهاية الأفكار ٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، ٢٥٧.

﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ [1] حيث نُسبت التذكية فيها إلى الفاعلين، وكذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذيل موثّقة ابن بكير: «... ذكّاه الذبح أو لم يذكّه» [2]، وقول أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام في خبر علي بن أبي حمزة ـ بعد قول السائل: أوَ ليس الذكيّ ممّا ذُكّي بالحديد؟ ـ: «بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه...» [3]، فإنّها ظاهرة في أنّ التذكية عبارة عن فعل المذكّي، وأنّ قابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقة التذكية، وكان لها دخل في تأثيرها ـ أي الأفعال ـ في الطهارة والحلّية، لا أنّها عبارة عن مجموع فعل الذابح بما اعتبر فيه مع قابليّة المحلّ، ولا كونها عبارة عن الأثر الحاصل منها [4].

وقريب من ذلك كلام المحقّق النائيني [5].

ولكن أُورد عليه بأنّ مجرّد إسناد التذكية إلى الفاعلين لا يدلّ على كونها أمراً مركّباً ومتّحداً مع الفعل المباشري للذابح والناحر؛ وذلك لصحّة إسناد الفعل التسبيبي إلى المكلّف بلا مسامحة وتجوّز، فلا يدفع احتمال البساطة التي هي الظاهر من لفظ التذكية لغة وعرفاً بمثل هذا البيان [6].

وهذا البيان أورده نفس المحقّق العراقي على النائيني في تعليقته على الفوائد [7].

رابعاً ـ أنحاء التذكية:

للتذكية أنحاء وطرق مختلفة باختلاف الحيوان الذي يراد تذكيته، فقد تكون بالذبح ـ كما في أغلب الحيوانات ـ وقد تكون بالنحر ـ كما في الإبل ـ وقد تكون بالصيد ـ كما في الحيوانات المتوحّشة والمستعصية ـ وقد تكون بغير ذلك كما في السمك، فإنّ ذكاته بإخراجه من الماء حيّاً، والجراد فإنّ ذكاته بأخذه حيّاً، وقد يجري في الحيوان الواحد طريقان، كالحيوان الوحشي فإنّ تذكيته بالصيد إن لم يدرك حيّاً، وبالذبح إن أُدرك حيّاً.

وهناك بعض الحيوانات اختلف في تذكيتها كغير السمك من حيوان البحر ممّا

---

(١) المائدة: ٣.
(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥، ب ٢ من لباس المصلّي، ح ١.
(٣) الوسائل ٤: ٣٤٦، ب ٢ من لباس المصلّي، ح ٢.
(٤) نهاية الأفكار ٣: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٥) فوائد الأُصول ٣: ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(٦) مصباح الأُصول ٢: ٣١٢.
(٧) فوائد الأُصول ٣: ٣٨٢، تعليقة العراقي، الرقم ٢.

يكون له مذبح وحلقوم ـ بناءً على جريان التذكية عليه ـ فهل تكون تذكيته بالإخراج من الماء كالسمك أم بالذبح أم بغير ذلك؟

وسوف يأتي الكلام عن ذلك في تذكية الحيوان البحري.

والتذكية إجمالاً إمّا أصلية أو تبعيّة، والتبعيّة: هي ذكاة الجنين بذكاة أُمّه فيما إذا خرج ميتاً، وإلّا فتذكيته كتذكية أُمّه ذبحاً أو نحراً.

والأصلية إمّا اختيارية أو اضطراريّة، والاختيارية: هي الذبح ـ بالآلات المتعارفة أو المكائن الحديثة ـ والنحر والصيد بشرائطها.

والاضطرارية: هي الذبح والنحر بغير الشرائط؛ لعدم التمكّن منها مع خوف تلف الدابّة ـ كالذبح بغير حديد ـ وكذا العقر والطعن مع عدم التمكّن من الذبح والنحر، كما في الأهلي المستعصي، والساقط في بئر لا يمكن إخراجه حيّاً ولا ذبحه بالشرائط.

والذبح: عبارة عن قطع الأوداج الأربعة في ما يقبل ذلك ـ بأن كان له مذبح وحلقوم ـ بشرائط معلومة معيّنة في الذابح والمذبوح والذبح وآلة الذبح على ما فصّل في محلّه.

والنحر: إدخال الآلة الحادّة في لبّة الإبل بما يوجب قتله، وشرائطه كشرائط الذبح.

والتذكية بالصيد في غير السمك: هي إزهاق روح الحيوان الوحشي القابل للتذكية بالآلة المعتبرة فيه كالكلب المعلّم والسلاح كالسيف بشروط معيّنة.

وأمّا العقر فهو ـ لغةً ـ: قطع قوائم البهيمة، وفي الاصطلاح: طعنها في أيّ موضع منها بآلة حادّة جارحة بقصد تحقّق القتل، وهو ذكاة لها.

هذه أنحاء التذكية وأنواعها إجمالاً، والتفاصيل من شرائط وأحكام وغير ذلك يأتي بعضها في محالّها.

خامساً ـ شروط التذكية:

شروط التذكية على نحو الإجمال ما يلي:

أمّا الجراد والسمك فلا يعتبر في ذكاتهما شيء إلّا وضع اليد والأخذ حيّاً

في الأوّل والإخراج من الماء حيّاً في الثاني، فلا يشترط فيهما إسلام المخرج أو الآخذ ولا التسمية ولا شيء آخر[1].

وأمّا سائر أقسام الذكاة ـ من الذبح والنحر والصيد بآلاته من الحيوان وغيره ـ فقد ادّعي عدم الخلاف في اعتبار إسلام المذكّي فيها، وإن وردت أخبار بحلّية ذبائح أهل الكتاب في الجملة، إلّا أنّها محمولة على التقيّة؛ لموافقتها الجمهور[2]، كما ادّعي عدم الخلاف في اعتبار التسمية فيها[3].

مضافاً إلى سائر الشروط المعتبرة فيها من المذكّي وآلة التذكية في حال الاختيار والاضطرار، وتفصيل كلّ ذلك متروك إلى محلّه.

(انظر: ذبح، صيد، نحر)

سادساً ـ آثار التذكية:

المستفاد من مجموع كلمات الفقهاء أنّ أثر التذكية أمران، هما:

١ ـ الطهارة.

٢ ـ الحلّية.

ويترتّب على هذين الأمرين جواز الأكل والانتفاع بالاستعمال وصحّة المعاوضة وغير ذلك.

وقد صرّحوا بأنّ التذكية تقع على مأكول اللحم فتفيد حِلّ أكله وطهارته وطهارة جلده، وعلى السباع ـ كالأسد والنمر والفهد والثعلب ـ فتفيد طهارة لحمها وجلدها[4].

فالتذكية تجعل المذكّى طاهراً حلالاً جائز الاستعمال، أو تخرجه عن كونه ميتة وحراماً ونجساً غير جائز الاستعمال[5].

وغير المذكّى ميتة لا يجوز أكله ولا المعاوضة عليه ولا استعماله، إمّا مطلقاً كما في بعض الأحاديث، أو في خصوص ما تشترط فيه الطهارة كالصلاة، إمّا لنجاستها بالنسبة للصلاة والمعاوضة أو لعنوان الميتة، فقد صرّح بعضهم بأنّ مقتضى إطلاق النصّ والفتوى عدم الفرق في المنع من الصلاة في جلد الميتة بين ميتة

(١) انظر: المختصر النافع: ٢٥٢.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٧٩ ـ ٨٠.
(٣) جواهر الكلام ٣٦: ٣٠، ١١٣.
(٤) الدروس ٢: ٤١٠.
(٥) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٨٦ ـ ٨٧.

ذي النفس السائلة وغيرها؛ لأنّ طهارة ميتة غير ذي النفس لا ينافي مانعيته في الصلاة[1].

في حين خصّ بعضهم الحكم بما إذا كانت ميتة ذي النفس[2]، وكأنّ المانع عندهم النجاسة وذكر الميتة وغير المذكّى في الأخبار من باب نجاستها لا مانعيّتها في نفسها.

وتفصيل الكلام في كون المانع هل هو الميتة مطلقاً أو في خصوص ميتة ذي النفس السائلة، وفي أنّ المانع هل هو عنوان الميتة أو غير المذكّى ـ بناء على عدم وحدتهما حقيقة ـ متروك إلى محلّه في مصطلح (صلاة وميتة).

وكذا بالنسبة لجواز البيع بل مطلق المعاوضة، فلا شكّ ولا ريب في جواز بيع المذكّى، وإنّما الكلام في بيع الميتة، والظاهر الإجماع على حرمة بيع الميتة.

قال الشيخ الأنصاري: «كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمّة إلى مذكّى، ولو باعها، فإن كان المذكّى ممتازاً صحّ البيع فيه وبطل في الميتة»[3].

وقال السيّد الخوئي: «المشهور ـ بل المجمع عليه بين الخاصّة والعامّة ـ هي حرمة بيع الميتة وضعاً وتكليفاً»[4].

لكن هل هذا للنصوص أو لسلب المالية أو للنجاسة أو غير ذلك؟ في ذلك بحث وكلام.

فظاهر ـ أو لعلّه صريح ـ بعض الفتاوى أنّ المانع من الانتفاع بالميتة هو النجاسة، وأمّا في البيع فهو نفس عنوان الميتة، حيث جوّزت الانتفاع بميتة غير ذي النفس السائلة؛ لطهارتها، ولم تجوّز بيعها.

قال السيّد الخوئي في المنهاج: «الحيوان غير مأكول اللحم إذا لم تكن له نفس سائلة ميتته طاهرة، ويجوز الانتفاع

(١) انظر: الحبل المتين ٢: ١٩٢. كفاية الأحكام ١: ٨٦. الرياض ٣: ١٥٢.
(٢) المدارك ٣: ١٦١. المفاتيح ١: ١٠٨. الحدائق ٧: ٥٦.
(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٦.
(٤) مصباح الفقاهة ١: ٦٧.

بما يمكن الانتفاع به من أجزائه كالجلد على الأظهر، ولكن لا يجوز بيعه، فإذا ذُكّي جاز بيعه أيضاً»[1].

وهذا الكلام الأخير منه ﷺ ظاهره وجود الفرق بين الانتفاع والبيع، حيث جوّز الانتفاع بميتة غير ذي النفس لطهارتها، ولكن لم يجوّز بيعها.

والمهم هو أنّ التذكية مخرجة للحيوان عن حكم الميتة، ويترتّب على ذلك جواز البيع والاستعمال وغير ذلك من الانتفاعات.

(انظر: بيع، ميتة، نجاسة)

سابعاً ـ آلات التذكية:

قد مرّ أنّ للتذكية أنحاءً مختلفة من الذبح والنحر والصيد وتختلف باختلافها آلات التذكية أيضاً، فللذبح والنحر آلات، وللصيد آلات، كما قد يكون الذبح والنحر بالمكائن الحديثة.

وتفصيل الكلام في كلّ ذلك يطلب من محلّه.

(انظر: ذباحة، صيد، نحر)

ثامناً ـ ما تقع عليه الذكاة وما لا تقع:

الحيوان على قسمين: مأكول اللحم وغير مأكول اللحم، وغير مأكول اللحم على قسمين: نجس العين وغير نجس العين.

وغير النجس على قسمين: آدمي وغير آدمي.

وغير الآدمي على قسمين: ما لا نفس سائلة له وما له نفس سائلة. والأخير باعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه على أربعة أقسام:

السباع، والمسوخ، والحشرات، وغيرها[2].

وليعلم أنّه لا معنى للبحث عن جريان الذكاة وعدمه بالنسبة لنجس العين، وما لا نفس له من غير المأكول كالأسماك المحرّمة؛ وذلك لأنّ جعل الحكم إنّما يحسن ولا يكون لغواً إذا ترتّب عليه

(١) المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م ١٦٧٠. وانظر: المنهاج (محمّد الروحاني) ٢: ٣٧٤، م ١٥٦٥. المنهاج (صادق الروحاني) ٢: ٦٣٦ ـ ٦٣٧، م ٣٢٧٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ١٩٢.

أثر، وأمّا مع افتراض انتفاء جميع الآثار ـ كما في النجس العين لدى المشهور ـ أو ترتّب جميعها أو بعضها على كلّ حال ـ أي حتى مع عدم الحكم المزبور ـ لا معنى لحكم الشارع بثبوت ذلك الحكم ـ كالتذكية ـ كما لا يخفى.

وقد صرّح ببعض ذلك جماعة[1]، بل ادّعي عليه الإجماع. قال العلّامة الحلّي: «أمّا الآدمي وكلّ نجس العين ـ كالكلب والخنزير ـ فلا تقع عليه الذكاة إجماعاً»[2].

نعم، لو ثبت في مورد توقّف الحكم على التذكية وعدم الميتة لكان للبحث المزبور مجال، وسيأتي زيادة توضيح لذلك في الحيوان البحري، فراجع.

وأمّا غير ذلك من الأقسام التي يكون لوقوع التذكية عليها أثر فتفصيل الكلام في كلّ منها كما يلي:

الأوّل ـ الحيوان مأكول اللحم:

لا إشكال[3] في جريان التذكية عليه، بل في المسالك وغيره دعوى الإجماع عليه[4].

بل لعلّ المسألة من المسلّمات التي لا ينبغي الكلام فيها، ولذلك نجد القليل من العلماء قد بحث عن أصل جريان التذكية على المأكول أو استدلّ له، كما أنّ المستدلّ منهم أجمل واكتفى بالقليل. كلّ ذلك لوضوح المسألة واستغنائها عن الدليل.

وصرّح بعضهم بأنّ الأصل فيه هو وقوع التذكية عليه؛ لأنّه مقتضى كونه مأكول اللحم[5].

وكيف كان، فقد استدلّ له ـ مضافاً إلى أنّه مقتضى فرض مأكولية اللحم[6] ـ ببعض الآيات والأخبار.

أمّا الآيات فقوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ

(١) انظر: الشرائع ٣: ٢١٠. عوائد الأيّام: ٢١٥. مستند الشيعة ١٥: ٤٣٨. تحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، م ٢٣.
(٢) التحرير ٤: ٦٢٨.
(٣) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٣.
(٤) المسالك ١١: ٥١٦. مستند الشيعة ١٥: ٤٣٨.
(٥) مستند الشيعة ١٥: ٤٣٨. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٢.
(٦) مستند الشيعة ١٥: ٤٣٨. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٢.
(٧) المائدة: ٣.

عَلَيْهِ﴾[1] الشاملتان بإطلاقهما لما يؤكل لحمه، بل هو القدر المتيقّن منهما، بل قد يقال باختصاص الثاني ـ بل الأوّل ـ بالمأكول، حيث إنّ الآية لا تأمر بأكل ما ذكر اسم الله عليه إلّا إذا كان في نفسه ممّا يؤكل، بل في الجواهر أنّه يمكن القطع بذلك باعتبار ظهور سياق الأخبار الواردة في تفسيرها في ذلك[2].

وأمّا الأخبار فهي النصوص الكثيرة جدّاً، بل المتواترة الواردة في أبواب الصيود والذبائح، وهي شاملة بإطلاقها ـ كالآيات ـ للحيوان مأكول اللحم، بل هو القدر المتيقّن منها أيضاً، بل كثير منها مختصّة بالمأكول.

الثاني ـ الآدمي:

لا خلاف[3] بين الفقهاء في عدم جريان الذكاة على الآدمي ولو كان طاهراً مباح القتل[4]، بل ادّعي عليه الإجماع، بل الضرورة واعتبرا هما الدليل على ذلك[5].

واستدلّ له بعضهم بأنّ الذكاة حكم شرعي يتوقّف على ثبوته من قبل الشارع[6].

ولا فرق في الآدمي بين من يحلّ ذبحه وعدمه، ولا بين المسلم والكافر[7].

واستدلّ المحقّق الحلّي لأصل الحكم بحرمته، حيث قال: «الآدمي لا يقع عليه الذكاة لحرمته، ويكون ميتة ولو ذُكّي»[8].

وظاهر الشهيد الثاني تفسيرها بتكريمه، ومن هنا أورد عليه بأنّ الحكم بطهارة ميتته بالذبح لا ينافي الحرمة إن لم يكن مناسباً لها[9].

في حين فسّرها المحقّق النجفي بحرمة تذكيته، وظاهره الحرمة التكليفية؛ ولذا أورد عليه بأنّ حرمة التذكية لا تنافي الطهارة بعد وقوع الذكاة عليه ولا تتمّ في الكافر منه ونحوه ممّا يجوز قتله[10].

---

(١) الأنعام: ١١٨.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٤.
(٣) كفاية الأحكام ٢: ٥٨٨.
(٤) القواعد ٣: ٣١٩. الإرشاد ٢: ١٠٧. الشرائع ٣: ٢١٠. اللمعة: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٥) مستند الشيعة ١٥: ٤٣٩. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.
(٦) المسالك ١١: ٥١٨.
(٧) المسالك ١١: ٥١٦ ـ ٥١٨.
(٨) الشرائع ٣: ٢١٠.
(٩) المسالك ١١: ٥١٨.
(١٠) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.

الثالث ـ المسوخ :

وفي جريان الذكاة وعدمه عليها قولان:

الأوّل: وقوع الذكاة عليها، ذهب إليه جماعة من الفقهاء[1]، ونسبه الصيمري إلى الأكثر[2]، والفاضل الأصفهاني إلى المشهور[3].

واستدلّ له بعدّة وجوه، وهي:

١ ـ إنّ المقتضي لجريان التذكية على المأكول ـ وهو الانتفاع بلحمه وجلده ـ موجود هنا أيضاً؛ لأنّ هذه ينتفع بجلدها.

وأُجيب عنه تارة بالمنع من مشاركتها للمأكول في المقتضي[4]، وأُخرى بعدم الجزم به؛ إذ هي علّة استنباطيّة[5] ومبتنية على الظنّ والقياس.

وهذا مراد المحقّق النجفي من قوله: «لا يرجع إلى محصّلٍ ينطبق على أُصول الإمامية»[6]؛ إذ من أُصولهم بطلان القياس والاستحسانات الظنّية.

٢ ـ الأخبار الواردة في حِلّ الأرنب والقنفذ والوطواط[7]، وهي مسوخ على ما في الأخبار، وعليه فتجري التذكية في سائر المسوخ أيضاً؛ لعدم الفرق، وكذلك غيرها من الأخبار.

ومن تلك الأخبار خبر محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذُكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل، فقال: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه...»، ثمّ قال: «اقرأ هذه الآية: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً﴾[8]»[9].

وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان يكره أن يؤكل من الدوابّ لحم الأرنب والضبّ والخيل والبغال، وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم

---

(١) التحرير ٤: ٦٢٨. القواعد ٣: ٣٢٠. الإيضاح ٤: ١٣٠. الدروس ٢: ٤١٠. اللمعة: ٢٣٣. الروضة ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٨. وانظر: الشرائع ٣: ٢١٠. المسالك ١١: ٥١٦.

(٢) غاية المرام ٤: ٣٣.

(٣) كشف اللثام ٩: ٢٢٠.

(٤) المسالك ١١: ٥١٧.

(٥) مستند الشيعة ١٥: ٤٤١، ٤٤٣.

(٦) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٨.

(٧) الوطواط: الخفّاش. لسان العرب ١٥: ٣٣٧.

(٨) الأنعام: ١٤٥.

(٩) الوسائل ٢٤: ١٢٣، ب ٥ من الأطعمة المحرّمة، ح ٦.

الخنزير[1]. وليس المراد نفي تحريم الأكل للروايات الدالّة على تحريمه، فلابدّ من أن يكون المراد عدم تحريم الذكاة[2]، وبعبارة أُخرى: ليس ذلك في لحمها فيكون في جلدها[3].

ومن تلك الروايات ما رواه عبد الحميد ابن سعيد، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحلّ بيعه أو شراؤه الذي يجعل منه الأمشاط؟ فقال: «لا بأس، قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط»[4].

وأُجيب عن الأوّلين بأنّ ظاهرهما حِلّ الأكل مع أنّهم لا يقولون به، بل هو باطل عند الإماميّة جميعاً، والأخذ بغير ظاهرهما ـ وهو حِلّ الانتفاع بغير الأكل ـ أخذ بغير دلالة[5].

وعن الثالثة بعدم توقّف استعمال العظم على التذكية؛ لأنّه ممّا لا تحلّه الحياة كما ثبت في محلّه[6].

٣ ـ الأصل، والمراد منه قاعدة الطهارة أو استصحابها، بناءً على أنّ الطهارة إمّا نفس التذكية أو أثرها.

وأُجيب عنه بأنّ الظاهر انعقاد الإجماع القطعي على أنّ التذكية المبقية للطهارة، المانعة عن حصول النجاسة، المخرجة للمذكّى عن عنوان الميتة، هي التي اعتبرها الشارع ورتّب عليها تلك الآثار، وأنّ إبقاءها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع إيّاها آثاراً وأجزاءً وشرائط وموردا ومحلاً، خصوصاً أو عموماً أو إطلاقاً، وما لم يتحقّق فيه اعتباره وملاحظته وجوده كعدمه، ومع عدمه يكون المورد ميتة، ومعها يكون نجساً.

ويظهر من ذلك أنّ الأصل في جميع الموارد عدم قبول التذكية إلّا بدليل شرعي عام أو خاص، فيحكم في كلّ مورد بأصالة عدم قبوله للتذكية إلّا بدليل[7].

---

(١) الوسائل ٢٤: ١١٢، ب ٢ من الأطعمة المحرّمة، ح ٢٠.
(٢) الإيضاح ٤: ٤٤٣.
(٣) مستند الشيعة ١٥: ٤٤٣.
(٤) الوسائل ١٧: ١٧١، ب ٣٧ ممّا يكتسب به، ح ٢.
(٥) المسالك ١١: ٥١٧. مستند الشيعة ١٥: ٤٤٣. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٨.
(٦) مستند الشيعة ١٥: ٤٤٣.
(٧) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٤٣٩ ـ ٤٤٠، فإنّه قدس سره نقل الاستدلال به، ثمّ أجاب عنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: عدم الوقوع، وهذا القول ظاهر كلّ من حكم بنجاسة المسوخ عيناً[1] بناءً على ما مرّ من عدم جريان الذكاة على نجس العين؛ لانتفاء الفائدة.

وذهب إليه جماعة من الفقهاء مع حكمهم بطهارتها، كالمحقّق الحلّي[2]، والشهيد الثاني، فإنّه بعد تضعيف أدلّة القول الأوّل جعل القول بعدم وقوع الذكاة عليها أظهر[3].

وظاهر المحقّق النجفي أيضاً اختياره[4]، واحتاط بعضهم[5]، وظاهره اللزومي منه.

ولكنّ الإمام الخميني فصّل في ذلك وحكم صريحاً بعدم جريان الذكاة على خصوص غير السباع من المسوخ، وأمّا السباع من المسوخ فتجري عليها الذكاة عنده[6].

ولعلّ هذا التقييد قابل لإسناده إلى كلّ من حكم بعدم ذكاة المسوخ، وذكاة السباع على الإطلاق[7].

ومن هنا قيّد المحقّق النجفي الحكم بعدم وقوع الذكاة على المسوخ بغير السباع وما لا نفس له سائلة منها وما كان من الحشرات[8].

وظاهر ذلك أنّ تلك تأخذ حكم تلك العناوين لا عنوان المسوخ.

الرابع ـ السباع:

ومرادهم ـ كما في المستند والجواهر ـ كلّ ما يفترس الحيوان بنابه أو مخلبه للأكل، أو كلّ ما كان ذا مخلب أو ناب يفترس من الحيوان، أو ما يتغذّى باللحم[9] من الوحوش ـ كالأسد والنمر والفهد والثعلب ـ أو الطيور كالصقر والبازي والباشق ونحوها.

وفي وقوع الذكاة وعدمه عليها قولان:

---

(١) انظر: المقنعة: ٥٧٨. المبسوط ٢: ١٠٩. المراسم: ٥٥. الوسيلة: ٧٣.
(٢) الشرائع ٣: ٢١٠.
(٣) المسالك ١١: ٥١٧.
(٤) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦ ـ ١٩٨.
(٥) مجمع الفائدة ١١: ٨٩.
(٦) تحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، م٢٣.
(٧) المسالك ١١: ٥١٧.
(٨) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦.
(٩) مستند الشيعة ١٥: ٤٤١. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.

الأوّل: الوقوع، ذهب إليه جماعة من الفقهاء[1]، ونسبه بعضهم إلى الأشهر[2]، وآخر إلى المشهور[3]، بل في السرائر: تقع عليها الذكاة عندنا بغير خلاف[4].

وفي غاية المراد أنّ القول بعدم وقوع الذكاة على السباع لا نعرفه لأحد منّا[5].

وفي المفاتيح: أنّه مذهب الكلّ[6].

واستدلّ له بأُمور:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيتُم﴾[7]، والتذكية هي الذباحة، فتكون مطهّرة باعتبار وقوع صورتها إذا كان المذبوح طاهراً عيناً[8].

إلّا أنّه عدل عن الاستدلال بالآية بعض الفقهاء واكتفى بالأخبار والإجماع[9]؛ ولعلّ الوجه فيه عدم إطلاق للآية من هذه الجهة، بل إنّما هي بصدد بيان أصل الحكم.

٢ ـ الاستدلال بوجود المقتضي للحلّ في السباع وهو الانتفاع على نهج ما مرّ في المسوخ[10]، وقد مرّ جوابه.

٣ ـ الأخبار، وهي ـ مضافاً إلى السيرة العملية ـ العمدة في المقام، وهي طائفتان: طائفة عامّة لجميع السباع، وأُخرى خاصة في بعضها.

فمن العامة موثّقة سماعة، قال: سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»[11].

---

(١) النهاية: ٥٨٦. المهذّب ٢: ٤٤٢. الوسيلة: ٣٦٢. المعتبر ١: ٤٦٦. القواعد ٣: ٣٢٠. المنتهى ٣: ٣٦٠. الإيضاح ٤: ١٣٢. الدروس ٢: ٤١٠. الذكرى ٣: ٣٣. مستند الشيعة ١٥: ٤٤١.

(٢) كفاية الأحكام ٢: ٥٨٨.

(٣) المسالك ١١: ٥١٨.

(٤) السرائر ٣: ٤٢٣.

(٥) انظر: غاية المراد ٣: ٥٠٧.

(٦) المفاتيح ١: ٦٩.

(٧) المائدة: ٣.

(٨) المعتبر ١: ٤٦٦. المنتهى ٣: ٣٦٠. مجمع الفائدة ١١: ٩٠، وفي الأخير: «فإنّ عموم ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيتُم﴾ ونحوها ممّا يدلّ على الطهارة بالتذكية يدلّ على جريانها في جميع ما يمكن فيه ذلك، فيدخل فيه المسوخ والسباع».

(٩) المسالك ١١: ٥١٩. مستند الشيعة ١٥: ٤٤١ ـ ٤٤٢. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٠) المسالك ١١: ٥١٩. مستند الشيعة ١٥: ٤٤١.

(١١) الوسائل ٢٤: ١٨٥، ب ٣٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

وموثّقته الأُخرى، قال: سألته عن لحوم السباع وجلودها، فقال: «أمّا لحوم السباع والسباع من الطير والدوابّ فإنّا نكرهه، وأمّا جلودها فاركبوا عليها، ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»[1].

بتقريب أنّه لولا وقوع التذكية عليها لم يجز الانتفاع بجلودها؛ ضرورة كونها حينئذٍ ميتة لا يجوز الانتفاع بشيء منها إلّا ما استثني[2].

ورواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ... فقال: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه...»[3].

بتقريب أنّه بعد العلم بحرمة أكل السباع للأخبار يكون المراد من نفي الحرمة حلّية الذكاة[4].

ومن الأخبار الخاصّة خبر أبي مخلّد السراج، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل معتب فقال: بالباب رجلان، فقال: «أدخلهما»، فدخلا فقال أحدهما: إنّي رجل سرّاج أبيع جلود النمر، فقال: «مدبوغة هي؟» قال: نعم، قال: «ليس به بأس»[5]. وقد استدلّ به جماعة[6].

ومنه ـ بل من الأوّل ـ رواية علي ابن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور[7] والفنك[8] والثعالب وجميع الجلود، قال: «لا بأس بذلك»[9].

ورواية الريّان بن الصلت، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء

---

(١) الوسائل ٢٤: ١١٤ ـ ١١٥، ب ٣ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

(٢) الإيضاح ٤: ١٣٢. المسالك ١١: ٥١٩. مستند الشيعة ١٥: ٤٤١ ـ ٤٤٢. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٢٣، ب ٥ من الأطعمة المحرّمة، ح ٦.

(٤) الروضة ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٥) الوسائل ١٧: ١٧٢، ب ٣٨ ممّا يكتسب به، ح ١.

(٦) المسالك ١١: ٥٢١. مستند الشيعة ١٥: ٤٤٢. جواهر الكلام ٣٦: ٢٠٠.

(٧) السمّور ـ بالفتح كتنّور ـ: دابّة معروفة يتّخذ من جلدها فراء ثمينة، تكون في بلاد الترك، تشبه النمر. ومنه أسود لامع ومنه أشقر. مجمع البحرين ٢: ٨٧٨.

(٨) الفنك: جلد يلبس. وقال بعضهم: الفنك: دابّة يفترى جلدها، أي يلبس فروا. لسان العرب ١٠: ٣٣٦.

(٩) الوسائل ٤: ٣٥٢، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ١.

السمّور والسنجاب[1] والحواصل[2] وما أشبهها، والمناطق والكيمخت[3] والمحشوّ بالقزّ والخفاف من أصناف الجلود، فقال: «لا بأس بهذا كلّه إلّا بالثعالب»[4].

ونحو ذلك ممّا ورد في جواز لبس جلود السمّور والثعالب ونحوهما، فإنّه دليل على وقوع الذكاة عليها؛ إذ لا يجوز استعمال شيء من الميتة[5].

٥ ـ السيرة العملية المستمرّة فإنّها قائمة على استعمال المسلمين قاطبة من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا لجلودها من غير نكير بحيث يفهم منه انعقاد الإجماع عليه[6].

ولعلّ ظاهر تفريع بعضهم الإجماع على السيرة العملية للمسلمين إرادة الاستدلال بإجماع العلماء. ولكن ظاهر المحقّق السبزواري[7] والمحقّق النجفي[8] الاستدلال بنفس السيرة المستمرّة.

هذا، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى جريان الذكاة على كلّ حيوان ذي جلد يمكن الانتفاع به بلبس وفرش ونحوهما[9] ممّا لا يؤكل لحمه الشامل للسباع، بل المسوخ والحشرات جميعاً.

القول الثاني: عدم وقوع الذكاة على السباع، وهو ظاهر جماعة من الفقهاء المتقدّمين[10].

واستدلّ له بالأصل والأخبار:

أمّا الأصل فقد مرّ إجماله ـ وسيأتي بالتفصيل.

وأمّا الأخبار فهي طائفتان:

الأُولى: ما دلّ على أنّ ما لا يؤكل لحمه لا تقع عليه الذكاة، الشامل بعمومه لمحلّ

---

(١) السنجاب: وهو ـ على ما فُسّر ـ حيوان على حدّ اليربوع، أكبر من الفأرة، شعره في غاية النعومة، يتّخذ من جلده الفراء يلبسه المتنعّمون. مجمع البحرين ٢: ٨٨٩.

(٢) الحواصل: جمع حوصل، وهو طير كبير له حوصلة عظيمة، يتخذ منه الفرو. مجمع البحرين ١: ٤١٦.

(٣) الكيمخت ـ بالفتح فالسكون ـ وفسّر بجلد الميتة المملوح. مجمع البحرين ٣: ١٥٩٤.

(٤) الوسائل ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ٢.

(٥) مستند الشيعة ١٥: ٤٤٢. جواهر الكلام ٣٦: ٢٠٠.

(٦) مجمع الفائدة ١١: ٨٨. مستند الشيعة ١٥: ٤٤١.

(٧) كفاية الأحكام ٢: ٥٨٨.

(٨) جواهر الكلام ٣٦: ٢٠٠.

(٩) انظر: المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م ١٦٦٩.

(١٠) المقنعة: ٧٦٨. المراسم: ٢٤٣. الوسيلة: ٤٢٨.

الكلام أيضاً؛ وذلك أنّ السباع من أقسام ما لا يؤكل لحمه، وكرواية علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: «لا تصلِّ فيها إلّا فيما كان منه ذكيّاً»، قال: قلت: أوَ ليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد؟ قال: «بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه»، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: «لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ نهى عن كلّ ذي نابٍ ومخلبٍ»[1].

ووجه الاستدلال أنّ قوله عليه السلام: «بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه» يدلّ بمفهومه على أنّ ما ذبح بالحديد إذا لم يكن ممّا يؤكل فليس بذكيّ.

الطائفة الثانية: ما دلّ على نجاسة السباع بضمّ ما مرّ من الإجماع ـ بل الضرورة القائمة ـ على عدم وقوع الذكاة على نجس العين.

ولعلّ أحد هذه الروايات مرسلة يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته هل يحلّ أن يمسّ الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حيّاً أو ميّتاً؟ قال: «لا يضرّه، ولكن يغسل يده»[2].

قال فخر المحقّقين في ذيل الخبر: «فقد أوجب غسل اليد بمسّه؛ لأنّ هذه الصيغة قائمة مقام (إفعل)، وصيغة (إفعل) للوجوب، ولا شيء من الطاهر يجب غسل اليد بمسّه، فلا شيء من هذه الأشياء بطاهر، وهو المطلوب»[3].

ولكنه أجاب عن ذلك قائلاً: والأصحّ عندي الطهارة؛ لما رواه الفضل أبو العبّاس في الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة والشاة والبقر والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه، فقال: «لا بأس به»، حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجسٌ نجسٌ...»[4]، وللأصل[5].

وحينئذٍ يتّضح الجواب عن رواية

---

(١) الوسائل ٤: ٣٤٨، ب ٣ من لباس المصلّي، ح ٣.
(٢) الوسائل ٣: ٤٦٢، ب ٣٤ من النجاسات، ح ٣.
(٣) الإيضاح ٤: ١٣٠.
(٤) الوسائل ٣: ٤١٣، ب ١١ من النجاسات، ح ١.
(٥) الإيضاح ٤: ١٣٠.

الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح أكل شيء من السباع، إنّي لأكرهه وأُقذّره»[1]، وما ذكر في تقريب دلالتها على النجاسة ـ من أنّ القذر عرفاً النجاسة؛ ولأنّه ليس المراد التحريم وإلّا لزم التكرار، ولأنّ التأسيس أولى من التأكيد، ولا المراد النفرة النفسانية؛ لأنّ خطاب الإمام عليه السلام لبيان الأحكام الشرعية لا الطبيعية فيحمل على النجاسة[2] ـ بأن يقال: إنّ القذارة أعم من النجاسة، فإنّ ما تتنفّر منه النفس لخباثته يصحّ إطلاق القذر عليه وإن لم يكن نجساً، فالاستقذار النفساني للاستخباث لا يلازم النجاسة، ومن أمثلته النخامة والبصاق وغيرهما من الرطوبات الطاهرة للإنسان، المحرّم أكلها لاستخباثها.

وأمّا ما ذكره من استلزام التكرار لو كان المراد الحرمة دون النجاسة، فإنّما يصحّ ذلك لو أُريد من ذكر الاستقذار بيان حكم الحرمة، ولكن من الواضح أنّ قوله عليه السلام: «فإنّي أكرهه وأُقذّره» كالتعليل لقوله عليه السلام: «لا يصلح...»، ومن المعلوم صحّة الاستدلال بالخباثة والاستقذار النفساني على الحرمة، فلا تكرار في البين.

وأمّا مرسلة يونس ـ فمضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال ومعارضتها بما مرّ من الأخبار الدالّة على طهارة السباع بناءً على استفادة النجاسة من الأمر الوارد فيها بالغسل ـ فإنّ إطلاق الحكم بغسل اليد فيها الشامل لفرض جفاف الماسّ والممسوس قرينة على عدم إرادة النجاسة منها، بل لعلّه حكم استحبابي محض في مسّ بعض السباع.

قال الحدّث البحراني: «وأمّا بالنسبة إلى الثعلب والأرنب ـ كما اشتملت عليه مرسلة يونس ـ فهي أيضاً معارضة بالأصل وبما دلّ من الأخبار على قبول هذه الأشياء ـ مثل: الثعلب والسباع ـ للتذكية، ومن المعلوم أنّ نجس العين ـ كالكلب والخنزير ـ لا يقبل التذكية ولا يطهر بها... [ثمّ ذكر الأخبار المزبورة فقال في آخر كلامه:] على أنّ ظاهر الخبر المذكور [مرسلة يونس] بناءً على

(١) الوسائل ٢٤: ١١٥، ب ٣ من الأطعمة المحرّمة، ح ٥.
(٢) انظر: الإيضاح ٤: ١٣٢.

ما ذكروه [من ظهورها في النجاسة] لا يخلو من تدافع؛ فإنّ المتبادر من قوله [عليه السلام]: «لا يضرّه» ليس إلّا بمعنى لا ينجّسه؛ إذ لا معنى للضرر في هذا المقام إلّا التنجيس كما لا يخفى، وحينئذٍ فحمل «ولكن يغسل يده» على النجاسة مدافع لذلك، وأمّا إذا أُريد التنزيه والاستحباب أمكن مجامعته للعبارة المتقدّمة»[1].

الخامس ـ الحشرات:

والمراد منها ـ بتعبير بعض ـ: ما سكن الأرض من الدوابّ، أو سكن باطنها[2]، وبتعبير بعض آخر: صغار دوابّ الأرض[3]، ومثّلوا لها بالفأر والضبّ[4] وابن العرس[5] واليربوع والحيّة والجرذ ونحوها.

وفي وقوع التذكية عليها خلاف وأقوال:

الأوّل: عدم الوقوع، وهو ظاهر جماعة من الفقهاء وصريح آخرين[6]، بل نسبه بعضهم إلى الأشهر[7] وآخر إلى الأكثر[8]، وثالث إلى المشهور[9]، بل ذكر بعضهم أنّ القول بالوقوع شاذّ لا اعتبار به[10].

نعم، الظاهر من بعضهم عدم الجزم بذلك، حيث اعتبروا عدم وقوع الذكاة هو الأشبه أو الأحوط[11].

ودليلهم في ذلك الأصل ـ أي أصالة عدم التذكية ـ بعد عدم قيام دليل صالح لإثبات وقوع التذكية عليها.

---

(١) الحدائق ٥: ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٢) انظر: الروضة ٧: ٢٣٤. المسالك ١١: ٥١٨. مستند الشيعة ١٥: ٤٤٣. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م١٦٦٩.

(٣) كشف اللثام ٩: ٢٢٣.

(٤) الضبّ: دابّة برّية تشبه الحرذون، وهي أنواع، فمنها ما هو على قدر الحرذون، ومنها ما هو أكبر منه، ومنها دون العنز، وهو أعظمها، والجمع ضباب. المصباح المنير: ٣٥٧.

(٥) ابن العرس: وهي دويبة تشبه الفأر، والجمع بنات عرس. مجمع البحرين ٢: ١١٩٠.

(٦) القواعد ٣: ٣٢٠. المنتهى ٤: ٢٠٩. التحرير ٤: ٦٢٨. الروضة ٧: ٢٣٤. مستند الشيعة ١٥: ٤٤٤. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.

(٧) كفاية الأحكام ٢: ٥٨٩.

(٨) مستند الشيعة ١٥: ٤٤٤.

(٩) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.

(١٠) الإيضاح ٤: ١٣٣. الروضة ٧: ٢٣٤.

(١١) الشرائع ٣: ٢١٠، وفيه: «في وقوع الذكاة عليها تردّد، أشبهه أنّه لا يقع». وسيلة النجاة ٢: ٢٣٩، م٢٣. وفيه: «على الأحوط لو لم يكن الأقوى». تحرير الوسيلة ٢: ١٣٥، م٢٣، وفيه: «على الأحوط الذي لا يترك».

وما ورد في عمومات الانتفاع بالجلود لا يشملها؛ للانصراف ونحوه، الأمر الذي صرّح به المحقّق النجفي في قوله: «للأصل المزبور السالم عن معارضة الصحيح [1] [صحيح علي بن يقطين الوارد في الجلود] ونحوه بعد انسياق غير ذلك من الجلود فيه، وإن كان بلفظ الجمع، فلا أقلّ من الشكّ، وقد عرفت أنّ الأصل عدم التذكية» [2].

القول الثاني: وقوع الذكاة عليها. ولم نجد من المتقدّمين ولا من المتأخّرين من ذهب إلى هذا القول صريحاً أو ظاهراً. نعم، حكاه بعض مشعراً بالضعف والشذوذ [3].

القول الثالث: وقوع الذكاة إذا كان لها جلد ينتفع به، وهذا ما ذهب إليه السيّدان الحكيم والخوئي.

قال السيّد الحكيم: «تقع التذكية على كلّ حيوان مأكول اللحم... ولا تقع على نجس العين... أمّا غير الأصناف المذكورة من الحيوانات غير مأكولة اللحم فالظاهر وقوع الذكاة عليه إذا كان له جلد يمكن الانتفاع به بلبس وفرش ونحوهما، ويطهر لحمه وجلده بها، ولا فرق بين السباع كالأسد... وبين الحشرات التي تسكن باطن الأرض إذا كان لها جلد على النحو المذكور، مثل: ابن عرس والجرذ ونحوهما، فيجوز استعمال جلدها إذا ذكّيت فيما يعتبر فيه الطهارة فيتّخذ ظرفاً للسمن والماء، ولا ينجس ما يلاقيها برطوبة» [4].

وقال في مسألة أُخرى: «لا فرق في الحيوان غير مأكول اللحم في قبوله للتذكية ـ إذا كان له جلد ـ بين الطير وغيره» [5]، وبمثله قال السيّد الخوئي [6].

وقولهما: (إذا كان له جلد يمكن الانتفاع به) ظاهره أنّه قيد في الحكم، فهو تفصيل في المقام ويعتبر قولاً ثالثاً هنا، بل وفي السباع.

ويمكن الاستدلال له بأنّ ما مرّ من

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ١.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٩.
(٣) الشرائع ٣: ٢١٠.
(٤) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٦٣ ـ ٣٦٤، م ٣٥.
(٥) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٦٤، م ٣٧.
(٦) المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م ١٦٦٩، ١٦٧١.

الأخبار الواردة في الجلود كموثّقة سماعة، قال: سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»[1]، ورواية علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال: «لا بأس بذلك»[2]، وغيرها شاملة بعمومها لها.

ولابدّ أن يكون الحكم المستفاد منها ـ وهو الذكاة ـ بمقدار دلالة الدليل، وهو ما كان له جلد يمكن الانتفاع به، وأمّا ما ليس له جلد، أو له جلد ولكن غير قابل للانتفاع فهو خارج عن الدليل، ومع الشكّ فأيضاً المرجع أصل عدم الذكاة.

السادس ـ حيوان البحر:

وهو ككلب الماء وخنزيره وفرسه، وغيرالمأكول من السمك ـ صغيره وكبيره ـ وغيرها، فهل هي قابلية للتذكية أم لا؟

إنّ محلّ الخلاف والأثر في تذكية حيوان البحر إنّما هو خصوص ما كان له نفس سائلة منها؛ إذ هو الذي بحاجة إلى التذكية في تطهيره والانتفاع منه، وأمّا ما ليس له نفس سائلة فلا يبقى للحكم بتذكيته أثر شرعي؛ لمعلوميّة حرمة أكله، ومعلومية جواز بيعه والانتفاع بميتته؛ لأنّ ميتة ما لا نفس له طاهرة بلا خلاف.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت ممّا ينتفع بها أو ببعض أجزائها ـ كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين ـ لوجود المقتضي وعدم المانع؛ لأنّ أدلّة عدم الانتفاع بالميتة مختصّة بالنجسة، وصرّح بما ذكرنا جماعة، والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه»[3].

وقال السيّد اليزدي: «وأمّا ميتة ما لا نفس له ـ كالسمك ونحوه ـ فحرمة استعمال جلده غير معلوم وإن كان أحوط»[4].

وقال السيّد الحكيم في تعليله: «لاختصاص أدلّة المنع بغيرها، بل ظاهر الجواهر وغيرها المفروغيّة عن الجواز.

---

(١) الوسائل ٢٤: ١٨٥، ب ٣٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.
(٢) الوسائل ٤: ٣٥٢، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ١.
(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٤٠.
(٤) العروة الوثقى ١: ٢٨٩، م ١.

نعم، مقتضى الجمود على بعض العبارات ـ كبعض النصوص ـ هو الحرمة، لكنّه محمول على إرادة الميتة النجسة لا غير»[1].

بل وحتى السيّد الخوئي ـ الذي أشكل عليهم في التفصيل بين ميتة ما لا نفس له وميتة ما له نفس في جواز الانتفاع وعدمه بأنّ المستند ليس مثل رواية الحسن بن علي الوشّاء[2] أو رواية تحف العقول[3] حتى يقال: إنّهما يختصّان بالميتة النجسة ولا تشملان ميتة ما لا نفس له، بل المستند صحيحة علي ابن أبي المغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا...»[4]. ونحوها من الأخبار المطلقة التي لا وجه لدعوى انصرافها إلى النجسة كما لا يخفى ـ أفتى بجواز الانتفاع بالميتة مطلقاً؛ استناداً إلى صحيحة البزنطي[5] الصريحة في جواز الانتفاع بالميتة النجسة، فضلاً عن الطاهرة[6].

بل ومعلومية جواز الصلاة في بعض الميتة ممّا لا يؤكل ـ كالقمل والبق والبرغوث ـ بالسيرة القطعية[7]، بل حكي عن المحقّق الحلّي دعوى الإجماع على جواز الصلاة في ميتة ما لا يؤكل لحمه[8]، وإن استشكل في صحّة النسبة[9].

بل في الجواهر: «قد يخصّ المنع من حيث الموت بميتة ذي النفس؛ لأنّه المنساق إلى الذهن، خصوصاً مع ملاحظة ما في النصوص من الدبغ ونحوه ممّا لا يعتاد إلّا في ذي النفس... [و] لا أقلّ من الشكّ في شمول الإطلاقات، فتبقى على إطلاقات الصلاة المقتضية للصحّة عندنا... فيكون الحاصل: إن كان اللباس من ذي النفس اعتبر فيه التذكية»[10].

---

(١) مستمسك العروة ٢: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، قال: «هي حرام»، قلت: فنصطبح بها؟ فقال: «أما تعلم أنّه يصيب اليد والثوب، وهو حرام». الوسائل ٢٤: ١٧٨، ب ٣٢ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٣) «أو شيء من وجوه النجس...». الوسائل ١٧: ٨٣، ٨٤، ب ٢ ممّا يكتسب به، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٤: ١٨٤، ب ٣٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٥) الوسائل ١٧: ٩٨، ب ٦ ممّا يكتسب به، ح ٦.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٧) جواهر الكلام ٨: ٦٣.

(٨) حكاه عنه في جامع المقاصد ٢: ٧٧.

(٩) جواهر الكلام ٨: ٦٣. وانظر: مفتاح الكرامة ٢: ١٣١.

(١٠) جواهر الكلام ٨: ٦٣.

وفي موضع آخر منه: «وأمّا غير المأكول من غير ذي النفس فلا حكم لتذكيته؛ لأنّه طاهر ذُكّي أو لم يذكّ»[1].

وظاهر قوله: «لا حكم لتذكيته» عدم الحاجة إلى الذكاة في شيء من الانتفاعات حتى الصلاة.

وكيف كان، فلو قيل بحرمة الانتفاع من الميتة مطلقاً أو مانعيتها عن الصلاة مطلقاً ـ حتى في البحري الذي ليس له نفس فضلاً عن غيره ـ فللبحث عن جريان الذكاة عليها وعدمه مجال وأثر؛ إذ بها يخرج الحيوان عن عنوان الميتة، فلا بأس بالتعرّض لإمكان تذكية غير السمك من حيوان البحر وعدمه؛ تكميلاً للبحث بالنسبة لجميع الوجوه والاحتمالات.

نعم، قد يستظهر من بعض الكلمات أنّ النزاع بالنسبة لخصوص الخزّ ـ وهو كلب الماء ـ لغو؛ لجواز الصلاة فيه على كلّ حال، يعني: حتى لو لم يذكّ[2]؛ لظاهر قول أبي عبد الله عليه السلام في خبر ابن أبي يعفور: «... إنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»[3]، فلا حاجة حينئذٍ إلى البحث عن تذكيته.

إلّا أنّ ظاهر بعضهم لزوم تذكيته[4]؛ للعمومات، بل نفس هذا الخبر دالّ على أنّ ذكاته موته كذكاة السمك، يعني لا حاجة في ذكاته إلى أزيد من إخراجه من الماء ثمّ موته خارجه، لا أنّ ميتته مذكّاة.

نعم، ميتته على تقدير كونه ممّا ليس له نفس سائلة طاهرة إلّا أنّها غير تذكيتها التي يخرج بها عن عنوان الميتة كما لا يخفى.

هذا، وتفصيل حكم غير السمك الحلال من الحيوان البحري، كما يلي:

صريح المحقّق الكركي إلحاق خنزير الماء بكلبه في الطهارة وفي جريان الذكاة عليه[5]، والظاهر عدم خصوصية في إلحاق خنزير الماء ـ لعدم نصّ به بالخصوص فيدخل في حكمه غيره أيضاً.

وفي كشف اللثام ذيل عبارة العلّامة

(١) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٢.
(٢) المعتبر ٢: ٨٤.
(٣) الوسائل ٤: ٣٦٠، ب ٨ من لباس المصلّي، ح ٤.
(٤) الذكرى ٣: ٣٦. الروض ١: ٥٥٢.
(٥) جامع المقاصد ١: ١٦٦.

الحلّي: «ولو ذُبح حيوان البحر ـ مثل كلبه وفرسه وغيرهما ـ لم يحلّ»[1] قال: «لم يحلّ أكله اتّفاقاً؛ لما مرّ من حرمة ما سوى السمك، ولكن جميع ذلك يقبل التذكية إن كانت له نفس سائلة حتى كلبه وخنزيره، فيطهر ويجوز استعماله في غير الأكل؛ للعموم»[2].

وتقييده الحكم بما إذا كان الحيوان ممّا له نفس وإن كان قد يستظهر منه عدم شمول الحكم لما ليس كذلك، إلّا أنّ الظاهر أنّ التقييد به إنّما هو لترتيب أثر (الطهارة) الحاصلة بالتذكية المختصة بما له نفس سائلة؛ لطهارة ميتة غيره على كلّ تقدير، لا لإخراج غيره عن حكم التذكية. وفي كلمات بعض المعاصرين أيضاً نفي البعد عن جريان الذكاة على الحيوان البحري؛ مستدلّاً له بعموم أدلّة التذكية، مع ما ورد في خصوص كلب الماء[3]، وما ورد عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام في مطلق الأسماك ـ الصغيرة والكبيرة، وما كان له فلس وما ليس له فلس، وما كان له نفس سائلة وما ليس كذلك ـ من قوله: «... إنّما صيد الحيتان أخذها»[4].

واستدلاله بالأخير على تذكية مطلق الحيوان البحري مبنيٌّ على إرادة مطلق الحيوان البحري من (الحيتان) لا خصوص الأسماك، وهو محتمل كما في رواية عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «طالب العلم يستغفر له كلّ شيء، والحيتان في البحار، والطير في جوّ السماء»[5].

نعم، قد جمع بين الحيتان والهوام في خبر آخر[6].

وصريح الشهيد الأوّل والثاني لزوم تذكية كلب الماء للصلاة، وإن اختلفا في كيفيّتها فقطع الشهيد الثاني بأنّها بإخراجه من الماء حيّاً ـ كالسمك[7] ـ وأشكل الشهيد الأوّل في إمكان ذكاته بدون الذبح؛

(١) القواعد ٣: ٣٢٥.
(٢) كشف اللثام ٩: ٢٥٢.
(٣) مهذّب الأحكام ٢٣: ١١٠.
(٤) الوسائل ٢٤: ٧٨، ب ٣٢ من الذبائح، ح ١١، وانظر: ح ٩.
(٥) بصائر الدرجات: ٣ ـ ٤، ح ٣.
(٦) الأمالي (الطوسي): ٥٢١، ح ١١٤٨.
(٧) الروض ١: ٥٥٢ ـ ٥٥٣.

لأنّ الظاهر أنّه ذو نفس سائلة[1]، لكن ذلك منهما في خصوص كلب الماء، وليس في كلامهما ما يدلّ على الحكم في سائر الحيوانات البحرية.

وكيف كان، فلابدّ للحكم بجريان الذكاة على الحيوان البحري من إثبات عموم يدلّ عليه، أو التعلّق بما ورد في الخَزّ بعد التعدّي وإلغاء الخصوصية، وإلّا فالمرجع أصالة عدم التذكية كما سيأتي تفصيله.

ثمّ إنّ الظاهر من كلماتهم في صيد السمك مثل قولهم: (ذكاة السمك إخراجه من الماء حيّاً)، وقولهم: (إثبات اليد عليه خارج الماء)[2] من غير تفصيل بين محلّل الأكل ومحرّمه، شمول الحكم لكلّ سمكٍ.

بل الظاهر من تعليل بعضهم الحكم بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾[3] شمول الحكم لكلّ ما يصدق عليه صيد البحر عرفاً، المتحقّق بإثبات اليد عليه.

قال الفاضل النراقي: «ذكاة السمك إثبات اليد عليه حيّاً خارج الماء، فإذا أُثبتت عليه اليد كذلك فهو ذكيّ حلال، والحكم مجمع عليه، بل ضروري؛ لإطلاق قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾، وكون ذلك [إثبات اليد] صيداً عرفاً ظاهر»[4].

فإنّ موضوع كلامه وإن كان هو السمك، إلّا أنّ تعليله بإطلاق الآية في دلالتها على جريان ما حكم به من الذكاة في كلّ مورد صدق عنوان الصيد عرفاً قد يستظهر منه حكم غير السمك أيضاً، وإن كان ممّا يكون له مذبح، بل كان ممّا له نفس سائلة.

وأمّا كيفية استفادة حكم التذكية منها فهي إمّا بادّعاء شمول الحلّية فيها للحلّية الوضعيّة التي هي التذكية هنا، أو ادّعاء شمول الحلّية التكليفية فيها ـ خصوصاً في محرّم الأكل ـ لجميع الانتفاعات التي منها بيعه والصلاة فيه، ومقتضاه عدم الحاجة إلى إحراز شيء آخر غير العنوان المزبور حتى فيما ثبت فقهياً اشتراطه بالتذكية،

(١) الذكرى ٣: ٣٦.
(٢) انظر: تعابيرهم في صيد السمك.
(٣) المائدة: ٩٦.
(٤) مستند الشيعة ١٥: ٤٦٢.

وهذا يدلّ بالالتزام على تحقّق التذكية الوضعية أيضاً.

فالآية الكريمة دالّة على جريان التذكية في صيد البحر بمجرّد صدق هذا العنوان عرفاً، فيكون وزانها وزان قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ البَيعَ ﴾[1] في إثبات الحلّية التكليفية والوضعية لمطلق ما يصدق عليه البيع عرفاً بأحد الوجهين المزبورين.

بل صريح المحقّق النجفي الاستدلال بالآية المزبورة على إباحة الصيد بمعنييه، أي: تملّك الحيوان الممتنع بالأصالة بإثبات اليد عليه، وتذكيته بإزهاق روحه بالآلة الخاصة غير الذبح[2]، وواضح أنّ الإباحة بكلا معنييها إباحة وضعيّة.

نعم، الظاهر من بعض مواضع كلامه أنّ دلالة الآية على الأمرين إنّما هي في الجملة، لا بالجملة، ضرورة عدم إطلاق لها من هذه الجهات؛ بل إنّما هي بصدد بيان أصل الحكم.

قال في موضع من كلامه: «وكذا قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ لِتَأْكُلُوا مِنهُ لَحماً طَرِيّاً ﴾[4] لا دلالة فيهما على ذلك [يعني عدم الحاجة إلى التذكية]، بل حلّية نفس الصيد لا تقتضي أنّ ذكاته صيده كيف ما كان، كما لا تقتضي ذلك في صيد البرّ، بل هذا وشبهه نحو ما دلّ على كون الماء طهوراً[5] ممّا لا دلالة فيه على كيفية التطهير، حتى لو أُريد بالصيد [في الآية] المصيد؛ إذ أقصاه حينئذٍ أن يكون نحو ما دلّ على أصل الإباحة من الآيات[6] والروايات[7] التي لا تدلّ على حلّ أكل الحيوان الذي قد ثبت في الشرع أنّ منه ميتة ومنه مذكّى، وأنّ التذكية من الأحكام الشرعية المحتاجة إلى التوقيف، ومن هنا كان المعروف بين الأصحاب أصالة عدمها مع الشكّ في موضوعها الشرعي، كما أنّ الأصل عدم حصولها مع الشكّ في تحقّقها

(١) البقرة: ٢٧٥.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٧.
(٣) المائدة: ٩٦.
(٤) النحل: ١٤.
(٥) الفرقان: ٤٨. وانظر: الوسائل ١: ١٣٣، ب ١ من الماء المطلق.
(٦) البحار ٢: ٢٦٨ ـ ٢٧٢.
(٧) البحار ٢: ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ح ٣، ١٢، ١٨ ـ ٢٠.

بعد معلوميّة المراد منها شرعاً»[1].

وقال في موضع آخر معلّقاً على كلام الفاضل الأصفهاني في حكمه بجريان التذكية في حيوان البحر: «قلت: قد عرفت البحث سابقاً ما في العموم المزبور على وجه يقطع أصالة عدم التذكية حتى في حيوان البحر، وحتى ما لا يقبل التذكية شبهه في البرّ كالخنزير، فالوجه التوقّف في ذلك.

نعم، قد يقال بثبوتها في كلاب الماء خاصّة؛ للسيرة، ولخصوص بعض الأخبار المتقدّمة في لباس المصلّي في الخزّ[2]، أمّا غيره فجريان التذكية فيه لا يخلو من بحث.

ولو سلّم ففي خصوص ما تجري التذكية في شبهه في البرّ، لا مطلقاً، اللّهمّ إلّا أن يثبت عموم يقتضي قابلية كلّ حيوان ذي نفس للذبح المزبور، وأنّه يخرج به عن اسم الميتة، أو يقال: إنّ التذكية المخرجة عن اسم الميتة عرفية لا شرعيّة، فتقع حينئذٍ على كلّ حيوان ذي نفس، وهما معاً محلّ للبحث.

هذا كلّه في ذي النفس، أمّا غير ذي النفس فإجراء حكم التذكية عليه أشدّ إشكالاً، بناءً على إجراء حكم الميتة بالنسبة إلى استعماله عليه وإن كان طاهراً؛ لأنّ إلحاق تذكيته بتذكية السمك بإخراجه من الماء حيّاً قياس.

بل قد يشكل جريان حكم هذه التذكية للجرّي ونحوه من السمك المحرّم ـ فضلاً عنه ـ بناءً على أنّ ثبوتها شرعاً للمأكول من السمك لا مطلقه.

وأشكل من ذلك إجراء التذكية الذبحية التي هي ظاهرة في ذي النفس لا مطلقاً... فلاحظ وتأمّل واحتط؛ فإنّ المسألة غير منقّحة على وجهٍ تستريح النفس في الحكم بها، والله العالم»[3].

▣ كيفية تذكية الحيوان البحري:

الظاهر عدم الإشكال في أنّ تذكية ما لا مذبح له من حيوان البحر ـ كالأسماك الكبيرة المحرّمة الأكل مثل: الحوت

(١) جواهر الكلام ٣٦: ١٦٢ ـ ١٦٣.
(٢) انظر: الوسائل ٤: ٣٥٩، ب ٨ من لباس المصلّي.
(٣) جواهر الكلام ٣٦: ٢٥٤.

وسمك القرش بناءً على جريان التذكية عليها ـ تكون بإخراجها من الماء حيّة؛ عملاً بعموم ما ورد في كيفية صيد السمك والحوت.

نعم، لو قيل بشمول قوله عليه السلام في مضمرة سماعة: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده...»[1] ونحوه له أيضاً بدعوى العموم؛ لأنّها من وحوش الماء، وعدم الانصراف إلى البرّي، خصوصاً بعد وضوح عدم إمكان إخراج أكثر هذه الأسماك الكبيرة من الماء حيّة لأكثر الناس حتى في هذه الأعصار، فحينئذٍ مقتضى الأخذ بإطلاق هذا الخبر والخبر الدالّ على تذكية السمك بإخراجه من الماء حيّاً، جواز الاكتفاء في تحقّق الذكاة بأحد الأمرين إلّا إذا حكم بالتخصيص، فيتعيّن تذكيته في إخراجه من الماء؛ لتقدّم الخاص بعمومه على العام، كما ثبت في محلّه.

نعم، لو قيل بانصرافه إلى خصوص محلّل الأكل من السمك فالمرجع عموم قوله عليه السلام ـ المتقدّم ـ: «إذا رميت...» وإلّا فالمرجع أصالة عدم التذكية بالنسبة للآثار التي جعل موضوعها الذكاة.

وإنّما الكلام والإشكال فيما كان له مذبح وحلقوم من حيوان البحر ـ ككلب الماء وخنزيره وفرسه ونحوها، فهل تكون تذكيتها بإخراجها من الماء حيّة أم بالذبح أو الجرح ـ كصيد البرّ ـ أو يتخيّر أو يجمع بينهما؟ وجوه:

قد يقال بجريان الذبح فيه؛ لعموم أدلّته، كقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية معاوية بن عمّار: «النحر في اللبّة، والذبح في الحلق»[2].

وقوله عليه السلام أيضاً في رواية زيد الشحّام: «... إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس»[3].

وقوله عليه السلام أيضاً: «... لا تأكل إلّا ما ذبح من مذبحه»[4] بعد العلم بأنّ جواز الأكل إنّما هو من أحد آثار التذكية الجارية فيما يؤكل لحمه، وأنّ ذكر الأكل لا يوجب اختصاص الرواية؛ ولذا يستدلّون بهذه

(١) الوسائل ٢٤: ١٨٥، ب ٣٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.
(٢) الوسائل ٢٤: ١٠، ب ٣ من الذبائح، ح ١.
(٣) الوسائل ٢٤: ٢٥، ب ١٢ من الذبائح، ح ٣.
(٤) الوسائل ٢٤: ١٥، ب ٥ من الذبائح، ح ٤.

الأدلّة لشروط التذكية الذبحيّة فيما لا يؤكل لحمه ـ كالسبع ـ أيضاً.

ولو قيل بأنّ الطريقة العرفية في تذكية ما له مذبح هو الذبح ـ وبعبارة أُخرى قيل: إنّ التذكية أمر عرفي، وإنّما زاد الشارع فيها أحياناً قيوداً وشرائط ـ فالأمر في شمول هذه العمومات أوضح.

أضف إلى ذلك كلّه احتمال كونها من ذي النفس الموجب بنفسه لصرف ذكاتها إلى الذبح، على ما قد يستظهر من ظاهر الذكرى من كونه من المسلّمات عندهم[1]؛ ولعلّه لعدم حصول الطهارة العرفيّة في الحيوان الذي له نفس سائلة إلّا بخروج دمه من الطريق المعتاد، وهو قطع العروق والأوداج الأصلية، الموجب لخروج مادة الحياة الحيواني، بل قد يقال: إنّها ليست من البحري المحض كالسمك، بل من الحيوان البرمائي[2]، أي برّي ومائي فشمول حكم الحيوان البرّي لها أوضح.

ولبعض ذلك أشكل الشهيد في تحقّق ذكاتها بدون الذبح[3]، وظاهر المحقّق النجفي أيضاً الميل إليه[4]، بل قوّى بعض تحقّقها بالذبح[5].

بل قد يقال: إنّ مقتضى قوله عليه السلام في مضمرة سماعة بن مهران: «لا تذكّ إلّا بحديدة...»[6]، ومفهوم قوله عليه السلام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس» حصر التذكية في الذبح، وقد خرج منها الأسماك وبقي الباقي.

غاية الأمر إلحاق الجرح بالآلة أيضاً بالذبح لمثل قوله عليه السلام في مضمرة سماعة: «إذا رميت...»[7] فيتخيّر بينهما لا محالة.

وأمّا انصراف أدلّة الذبح والتذكية بالجرح لو سلّم فإنّما هو عمّا عُلم أنّه ممّا ليس له نفس، لا ما علم كونه من ذي النفس، بل ولا المشكوك ـ وإن كان قد يستشكل في الأخير ـ بناءً على خروج ما له نفس سائلة واقعاً ـ بأنّ المقام حينئذٍ من موارد التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المعلوم حكمه في الأُصول.

---

(١) انظر: الذكرى ٣: ٣٦.
(٢) انظر: سند العروة (الطهارة) ١: ٤٢٨.
(٣) الذكرى ٣: ٣٦.
(٤) جواهر الكلام ٨: ٩٣.
(٥) سند العروة (الطهارة) ١: ٤٢٨.
(٦) الوسائل ٢٤: ٨، ب ١ من الذبائح، ح ٤.
(٧) الوسائل ٢٤: ١٨٥، ب ٣٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.

نعم، قد يستظهر من بعض الأخبار الواردة في الخزّ ـ كصحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج، قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل ـ وأنا عنده ـ عن جلود الخزّ، فقال: «ليس بها بأس»، فقال الرجل: جعلت فداك، إنّها علاجي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس»[1]، والمراد فلا بأس به بعد موته خارج الماء.

وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور: «... إنّك تقول: إنّه دابّة تمشي على أربع، وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون ذكاته خروجه من الماء؟» فقال الرجل: أي والله، هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»[2] ـ أنّ ذكاة الخزّ ونحوه تكون كالأسماك بموته خارج الماء وإن فرض كونه ممّا له نفس سائلة، فمن عمل بهذه الأخبار في خصوص الخزّ أو مطلق ما يشبهه من حيوان البحر أفتى بكفاية ذلك فيها.

بل ظاهر الشهيد الثاني انحصار الحكم في ذلك بالنسبة لكلب الماء[3]، وهو المحكي عن المحدّث البحراني أيضاً حتى بناءً على كونه ذا نفس سائلة[4].

ولكن أشكل المحقّق النجفي في العمل بهذه الأخبار في الخروج عن قاعدة توقّف ذي النفس على الذبح[5]، وظاهره أيضاً الانحصار في الذبح.

نعم، لو قيل بشمول جميع هذه الأخبار ـ عدا أخبار السمك والحوت ـ للمقام لكان مقتضى الصناعة حينئذٍ جواز الاكتفاء في تذكية غير السمك من حيوان البحر بأحد الوجوه الثلاثة: من الإخراج من الماء حيّاً، والذبح، والجرح بالآلة مع عدم التمكّن من الذبح ـ على ما ثبت في تذكية صيد البرّ ـ خلافاً لما مرّ من ظاهر الذكرى وغيره من تعيّن الذبح على كلّ حال.

---

(١) الوسائل ٤: ٣٦٢، ب ١٠ من لباس المصلّي، ح ١.
(٢) الوسائل ٤: ٣٦٠، ب ٨ من لباس المصلّي، ح ٤.
(٣) الروض ٢: ٥٥٢.
(٤) جواهر الكلام ٨: ٩٣.
(٥) جواهر الكلام ٨: ٩٣.

إلّا إذا فرض ظهور كلّ طائفة من هذه الأخبار في حصر التذكية في مفادها، أو علم من الخارج ولو من باب عدم إفتاء أحد من العلماء فيها بالتخيير بين الوجوه أو الوجهين ـ وإن كان يضعّفه عدم تعرّض أكثر الفقهاء لهذه المسألة، فلا يكشف ذلك عن عدم الحكم ـ بانحصار طريق التذكية في أحد الثلاثة أو الأمرين؛ من الذبح أو الجرح ومن الإخراج من الماء، ممّا يؤدّي إلى التعارض ولزوم الأخذ بما فيه الترجيح، ومع عدمه إلى التساقط والرجوع إلى أصالة عدم التذكية، وبالنتيجة لزوم الجمع بين الوجوه المحتملة احتياطاً وتحصيلاً للقطع بتحقّق التذكية.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق هذه الأدلّة عدم الفرق بين ما كان له نفس سائلة وما لم يكن، إلّا إذا قيل بانصراف أدلّة الذبح والجرح بالآلة إلى خصوص ذي النفس، فينحصر الوجه بالنسبة لغيره في الإخراج من الماء.

كما أنّه لو قيل باختصاص هذه الأدلّة أيضاً بالسمك ـ بل خصوص ما له فلس من الأسماك ـ لبقي المقام خالياً عن دلالة أيّ دليل، وكان المرجع فيه أصالة عدم التذكية من دون وجود مخرج عنها، فيحكم بعدم إمكان تذكيتها شرعاً، إلّا بناءً على مسلك المحقّق النراقي القائل بأصالة التذكية، خلافاً للمشهور ـ على ما سيأتي تفصيله في أصالة عدم التذكية ـ.

السابع ـ غير الأصناف المزبورة من محرّم الأكل بالذات:

والحكم فيه تابع لما سيأتي من مقتضى القواعد والأُصول والأدلّة الخاصّة، فإن ثبت دليل عام يدلّ على جريان الذكاة على كلّ حيوان إلّا ما ثبت خروجه، أو يدلّ على جريان الذكاة على كلّ حيوان ذي جلد قابل للانتفاع إلّا ما خرج، فهو المتّبع في كلّ حيوان، فيحكم فيه بجريان الذكاة؛ عملاً بالعموم المزبور وإن كان خارجاً عن الأصناف الخاصة المبحوث عنها سابقاً.

كما أنّه لو كان في موردٍ دليل خاص فيحكم بمقتضاه من أيّ صنف كان، وإلّا فلابدّ من التمسّك بالأُصول العملية التي منها أصالة عدم التذكية، والجارية بالنسبة لكلّ أثر في نفسه.

الثامن ـ ما حرم أكله بالعرض :

تقدّم الكلام في تذكية ما يحلّ أكله وما يحرم أكله ذاتاً بجميع أصنافه، والكلام الآن فيما يحلّ أكله بالذات ولكن حرم بالعرض كالحيوان الجلّال والموطوء، فهل تجري عليه الذكاة ليترتّب عليها آثارها ـ عدا حلّية الأكل ـ أم لا؟

وبعبارة أُخرى: هل يعتبر الجلل أو غيره ـ ممّا يوجب الحرمة عرضاً ـ مانعاً شرعياً عن جريان الذكاة أم لا؟

لعلّ جميع ما مرّ من إطلاق الفقهاء جريان الذكاة على ما يؤكل لحمه شامل للمقام أيضاً؛ إذ الظاهر من قولهم (ما يؤكل لحمه) و (ما لا يؤكل لحمه) ما يكون كذلك ذاتاً، وليس فيها تقييد بعدم الجلل ونحوه، بل صرّح بالحكم بعضهم في خصوص المقام[1].

بل قال المحقّق النجفي: «نعم، لا إشكال في قبول ما كانت حرمته عارضة فيها كالجلّال والموطوء»[2]. وقد استدلّ عليه بالاستصحاب والإطلاقات وعدم توقّف التذكية على الحلّية[3].

تاسعاً ـ مقتضى القواعد الأوليّة في تذكية الحيوان :

وهي تارة بالنسبة للأدلّة والعمومات الاجتهادية، وأُخرى بالنسبة للأُصول العملية:

الأوّل ـ مقتضى الأدلّة والعمومات الاجتهادية :

قد يقال بوجود عمومات تدلّ على جريان التذكية على كلّ حيوان له جلد ينتفع به، بل مطلق الحيوان.

وهذا لو ثبت فلا حاجة بعده إلى دليل يدلّ على وقوع التذكية في الأصناف الخاصّة، ولو دلّ دليل على العدم في صنف خاص منها لكان ذلك مخصّصاً للعموم المزبور ورافعاً لحكمه في مورده.

والقول بجريان الذكاة على كلّ حيوان له جلد مختار السيّدين الحكيم والخوئي[4].

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ١١٨، ٤٤٤.

(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٢٠١.

(٣) مستند الشيعة ١٥: ١١٨، ٤٤٤. جواهر الكلام ٣٦: ٢٠١.

(٤) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٦٣ ـ ٣٦٤، م ٣٥، ٣٧. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م ١٦٦٩، ١٦٧١.

قال السيّد الخوئي في التنقيح أيضاً: «إن قلنا: إنّ التذكية أمر بسيط أو أنّها مركّبة من الأُمور الخارجية ومن قابلية المحلّ فأصالة عدم تحقّق التذكية وإن كانت جارية في نفسها إلّا أنّها محكومة بالعمومات الدالّة على قابلية كلّ حيوان للتذكية، ففي صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال: «لا بأس بذلك»[1].

ومعنى نفي البأس في جميع الجلود أنّه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة، فتدلّ بالدلالة الالتزامية على تذكيتها؛ إذ لو لم تكن كذلك لم يَجُز لبسها، إمّا مطلقاً ـ لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة كما يأتي عن قريب ـ أو في خصوص حال الصلاة.

وعلى الجملة، الجلود على قسمين: فمنها ما يقطع بعدم قبول حيوانه للتذكية ـ وإن وقع عليه الذبح بجميع ما يعتبر فيه شرعاً ـ كما في جلد الكلب والخنزير، أو يقطع بعدم تذكيته وإن كان قابلاً لها، ومنه ما يقطع من الحي، ولا إشكال في خروج جميع ذلك عن عموم نفي البأس في الجلود.

وقسم يقطع بوقوع التذكية عليه مع الشكّ في قابليته لها، وعموم نفي البأس في جميع الجلود يشمله، وبه يحكم بقبول كلّ حيوان للتذكية إلّا ما خرج بالدليل، ومع هذا العموم لا مجال لاستصحاب عدم التذكية»[2].

وظاهر السيّد الحكيم أيضاً الاستدلال على ذلك برواية علي بن يقطين المتقدّمة، فإنّه بعد الإيراد على إمكان الرجوع إلى عموم الرواية بالنسبة لما شكّ في قبوله للتذكية ـ بأنّ هذا العام مخصّص بما دلّ على عدم جواز لبس الميتة والانتفاع بها، ومع هذا التخصيص يكون التمسّك بالعام الوارد في صحيح ابن يقطين بالنسبة للجلد المشكوك من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص؛ إذ لا نعلم بصدق الميتة عليه وعدمه ـ أجاب عن الإيراد المزبور بأنّ ذلك فيما إذا كان رفع الشبهة خارجاً عن وظائف الشارع ـ كما في سائر

(١) الوسائل ٤: ٣٥٢، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ١.
(٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١: ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

موارد الشبهة الموضوعية ـ مسلّمٌ، وأمّا إذا كان بحيث يكون رفع الإبهام من وظائف الشارع، فعدم جواز التمسّك بالعام بالنسبة إليه غير واضح، بل يكون حاله حال الخاص المجمل المنفصل مفهوماً في صحّة الرجوع معه إلى العام بالنسبة للمشكوك، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلا مانع حينئذٍ من التمسّك بعموم رواية ابن يقطين بالنسبة لما شكّ في قبوله للتذكية بالشبهة الحكمية[1]. ثمّ قال ﷺ: «نعم، يختصّ الصحيح ونحوه بالحيوانات ذوات الجلود، فيبقى غيرها على مقتضى الأصل»[2]، أي أصالة عدم التذكية.

وأمّا دعوى وجود عمومات تقتضي وقوع الذكاة على كلّ حيوان إلّا ما خرج بالدليل فهو الذي نسبه السيّد الحكيم إلى غير واحد[3]، بل قال المحدّث البحراني: «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب رضوان الله عليهم فيما أعلم أنّ ما عدا الكلب والخنزير والإنسان من الحيوانات الطاهرة ممّا لا يؤكل لحمه كالسباع ونحوها تقع عليها الذكاة»[4].

وقال المحقّق النجفي ـ بعد ذكر احتمال دعوى القول بصدق الميتة على كلّ حيوان زهقت روحه بأيّ طريق، وقد خرج منها المذكّى شرعاً ـ: «نعم، صحيح ابن بكير: «... وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيتَ عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكّاه الذبح أم لم يذكّه»[5] ظاهر في أنّ الذبح تذكية لكلّ حيوان... وأظهر منه صحيح علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال: «لا بأس بذلك»[6]؛ إذ لو لم تقبل التذكية كانت ميتةً لا يجوز لبسها، مؤيّداً بما يفهم من مجموع النصوص المتقدّمة في لباس المصلّي من قبول التذكية لكلّ حيوان طاهر العين حال الحياة وإن لم يكن مأكول اللحم، ولكن لا يصلّى فيه عدا ما استثني، فلاحظ وتأمّل، بل وبغير ذلك»[7].

---

(١) مستمسك العروة ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
(٢) مستمسك العروة ١: ٢٩٣.
(٣) مستمسك العروة ١: ٢٩١.
(٤) الحدائق ٥: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.
(٥) الوسائل ٤: ٣٤٥، ب ٢ من لباس المصلّي، ح ١.
(٦) الوسائل ٤: ٣٥٢، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ١.
(٧) جواهر الكلام ٣٦: ١٩٥ ـ ١٩٦.

ولعلّ مراده من غير ذلك ما تضمّن حلّية ما أمسكت الكلاب، وما ذكر اسم الله عليه وما يصاد بالرمح ونحوه، وما دلّ على حلّية كلّ شيء إلّا ما خرج، كقوله تعالى: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾[1] من دون تقييد بكونها ممّا يقبل الذكاة، فإنّ إطلاقها من هذه الجهة يكشف عن قابلية كلّ حيوان للتذكية في حدّ نفسه، إلّا ما دلّ دليل خاص على عدم جريان الذكاة فيه.

وقد استشكل السيّد الحكيم في ذلك بأنّ الأوّل منها إنّما هو في مقام بيان السبب الذي تكون به التذكية بعد المفروغية عن قابلية الحيوان لها، والثاني مقيّد بما دلّ على اعتبار التذكية في حلّ الحيوان. والآية الدالّة على حلّية كلّ شيء إلّا ما خرج بالدليل، قد استثني فيها الميتة، وهي غير المذكّى كما يفهم من جملة من النصوص.

وأمّا ذيل موثّق ابن بكير فغير ظاهر الدلالة على ذلك؛ لأنّ عدم تذكية الذابح أعمّ من عدم القابلية للتذكية، ؛ إذ عدم التذكية قد يكون لعدم القابلية، ولا سيّما بناءً على ما في بعض النسخ من قوله عليه السلام: «ذكّاه الذبح» بدل «ذكّاه الذابح»؛ فإنّ الجمود على العبارة يقتضي أن يكون الذبح موجباً للذكاة تارة وغير موجب لها أُخرى.

وأمّا صحيح علي بن يقطين ـ ومثله صحيح الريّان بن الصلت[2] ـ فأشكل فيه بأنّه إن ثبت عدم جواز لبس الميتة كان ذلك موجباً لاختصاص الصحيح المزبور ونحوه بالمذكّى، ويكون المقام من العام المخصّص بمخصِّص منفصل، فإذا شكّ في مورد ـ وهو ما يشكّ في قبوله للذكاة وعدمه ـ في أنّه داخل في عنوان المخصّص ـ وهو الميتة أم لا ـ يكون التمسّك بالعام في هذا المورد من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص المنفصل الثابت بطلانه لدى المشهور في علم الأُصول، فلا يمكن التمسّك بمثل هذا العموم لإثبات كون المشكوك قابلاً للذكاة.

إذاً المرجع في المشكوك أصالة عدم وقوع الذكاة[3].

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، ب ٥ من لباس المصلّي، ح ٢.

(٣) انظر: مستمسك العروة ١: ٢٩٢.

نعم، أجاب عن الإشكال الأخير في الصحيح بقوله: «اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّما لا يجوز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة إذا لم يكن بيان المصداق من وظيفة الشارع، وإلّا كان العام حجّة في الفرد المشكوك؛ لأنّ دليل التخصيص إنّما يعارض العام إذا كان عنوان الخاص منطبقاً على عنوان العام، ومقتضى العام عدم الانطباق؛ لأنّه يدلّ بالمطابقة على ثبوت حكم العام في كلّ فرد، ويدلّ بالالتزام على نفي عنوان الخاص عن كلّ فرد، وهذه الدلالة الالتزامية وإن لم تكن حجّة في إثبات ذلك إذا كان خارجاً من وظيفة الشارع، لكنّها حجّة إذا كان النفي من وظائفه، فإن كان الشكّ في التذكية من جهة الشكّ في وجود السبب الشرعي يكون المرجع أصالة عدم التذكية، وإن كان من جهة وجود القابلية التي من وظائف الشارع بيانها فالتمسّك بعموم الصحيح ونحوه لإثباتها في محلّه. نعم، يختصّ الصحيح ونحوه بالحيوانات ذوات الجلود، فيبقى غيرها على مقتضى الأصل [عدم التذكية]»[1].

وللتفصيل انظر المطوّلات الفقهية.

الثاني ـ مقتضى الأُصول العملية:

وهو يختلف باختلاف الموارد؛ إذ قد يكون المشكوك نفس التذكية ولو كان منشأ الشكّ فيها الشكّ في القابلية، وأُخرى يكون القابلية، وثالثة يكون أثرها ـ أي الطهارة أو الحلّية أو جواز الصلاة ونحوها ـ ورابعة يكون ما يعتبر في التذكية وجوداً أو عدماً، من الجزء أو الشرط أو المانع.

كما أنّ الشكّ تارة يفترض شكّاً بدوياً، وأُخرى مقروناً بالعلم الإجمالي.

فهنا صور أهمّها إجمالاً ما يلي:

١ ـ جريان الأصل في التذكية للشكّ فيها من غير جهة القابلية:

لا إشكال في جريان استصحاب عدم تحقّق التذكية في الحيوان بما هي صفة مسبوقة بالعدم ـ سواء جعلناها أمراً بسيطاً أو مركّباً من الأجزاء والشرائط والقابلية أو جعلنا القابلية خارجة عنها ـ وذلك لافتراض الحالة، فيثبت أنّ الحيوان غير مذكّى فتترتّب عليه الأحكام بلا إشكال.

(١) مستمسك العروة ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

٢ ـ جريان الأصل في نفس القابليّة :

وبالطبع يكون هو استصحاب العدم، فلو أُريد به العدم النعتي ومفاد ليس الناقصة فهو غير جارٍ لعدم الحالة السابقة؛ إذ لا يفرض زمان يعلم باتّصاف الحيوان بعدم القابلية حتى يستصحب.

وأمّا استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلي ـ أي استصحاب عدم الاتّصاف ـ فيمكن إجراؤه بناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة؛ فيقال: صاحب هذا الجلد لم يكن في زمان موجوداً بنفسه، كما لم يكن موجوداً بوصفه ـ أي لم يكن موجوداً ولا متّصفاً ـ ثمّ صار موجوداً وانقلب أحد العدمين إلى الوجود، ويشكّ في انقلاب العدم الثاني أيضاً إلى الوجود أم لا؟ فيستصحب عدمه؛ لأنّه أمر حادث ومسبوق بالعدم فيستصحب[١].

نعم، لو أُريد إثبات اتّصاف هذا الموجود بالعدم أيضاً ثمّ إجراء الأحكام المتعلّقة به بهذا النحو فلا يمكن إثبات هذا المعنى بهذا الاستصحاب إلّا على القول بحجّية الأُصول المثبتة الثابت بطلانها في علم الأُصول، وتطبيقاته في الفقه كثيرة[٢].

وهناك إشكالات وأجوبة كثيرة منشؤها الخلاف في استصحاب الأعدام الأزلية وليس هنا محلّ ذكرها.

٣ ـ جريان الأصل في الشكّ في الجزئية والشرطية والمانعية للتذكية :

إذا شكّ في جزئية شيء أو شرطيته للتذكية أو مانعية شيء عن تحقّقها شرعاً ـ والمفروض عدم وجود دليل خاصّ أو عام يدلّ عليه ـ فالمرجع عند المشهور هو أصل البراءة على القول بتركّب التذكية؛ لأنّه حينئذٍ من الأقل والأكثر الارتباطي الذي يكون المرجع فيه أصالة البراءة عند المشهور على ما فصّل في علم الأُصول.

وكذلك على القول ببساطتها وكونها مسبّباً شرعيّاً عن الأفعال الخاصّة؛ إذ بجريان البراءة عن دخالة شيء في التسبّب الشرعي يمكن إثبات المسبّب أيضاً لفرض شرعية التسبّب.

---

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣. معتمد العروة (الحجّ) ٢: ١٩٥.

(٢) انظر: مباني العروة (النكاح) ١: ١٢١.

نعم، بناءً على البساطة وكونها مسبّباً تكوينياً عن الأفعال الخاصّة لا وجه لإجراء أصل البراءة في الجزء ونحوه؛ إذ لا يثبت بها المسبّب التكويني، بل يكون المرجع حينئذٍ أصالة الاشتغال؛ لأنّه من الشكّ في المحصّل كما ثبت في محلّه.

بل يمكن الرجوع إلى استصحاب عدم تحقّق المسبّب فينقّح به عدم التذكية، ومعه لا حاجة ـ بل لا مجال ـ إلى أصل الاشتغال.

٤ ـ جريان الأصل في أثر التذكية:

وهي إمّا الطهارة أو حلّية الأكل أو جواز الصلاة أو جواز البيع ونحوها على ما مرّ في مبحث آثار التذكية.

أمّا الطهارة فقد يقال: إنّ مقتضى الأصل ثبوتها في مشكوك التذكية، قال الفاضل النراقي: «الأصل في بادئ النظر في الجميع [جميع الأصناف السابقة من السباع والمسوخ وغيرها] قبول التذكية؛ إذ عرفت أنّ التذكية إنّما هي ما تبقى معه الطهارة، ومقتضى الأصل والاستصحاب بقاؤها إلّا فيما علم فيه ارتفاعها، وليس هو إلّا ما لم تقع عليه التذكية، أي الصيد أو الذبح مع شرائطهما المقرّرة، فكلّ حيوان ممّا ذكر صيد أو ذُبح كذلك يكون طاهراً بالاستصحاب، فيكون مذكّى، وهو المراد بقبول التذكية».

ثمّ قال: «فإن قيل: التذكية أمر توقيفي شرعي موقوف على توقيف الشارع في كيفيته وأثره وموارده، فكلّ ما وقع فيه الشكّ من هذه الأُمور فالأصل عدمه، وهذا الأصل وإن عارضه أصل الطهارة ولكن تعارضهما من باب تعارض الاستصحابين اللذين أحدهما مزيل للآخر ولا عكس؛ فإنّ عدم التذكية رافع للطهارة، بخلاف الطهارة؛ فإنّها ليست سبباً للتذكية كما بيّن تحقيقه في الأُصول، ولازم ذلك تقديم أصالة عدم التذكية.

قلنا: أصالة عدم التذكية بذلك المعنى وإن كان مقدّماً على أصالة الطهارة، ولكن الكلام في كون عدم التذكية أصلاً هنا، وهو ممنوع؛ وذلك لأنّا لا نقول: إنّ الطهارة هنا أمرٌ يتوقّف حصوله على

تذكية جعليّة من الشارع، بل نقول: إنّ الطهارة الحاصلة [حال الحياة] أمر محكوم ببقائها»[1].

ولكن أجاب نفسه عن ذلك بأنّه لا يخلو عن جدل واعتساف؛ لأنّ الظاهر أنّه انعقد الإجماع القطعي على أنّ التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة، المخرجة للمذكّى عن مصداق الميتة هي التي اعتبرها الشارع ورتّب عليها تلك الآثار، وأنّ إبقاءها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع إيّاها آثاراً وأجزاءً وشرائط، وموروداً ومحلّاً، خصوصاً أو عموماً أو إطلاقاً، وما لم يتحقّق فيه اعتباره وملاحظته وجوده كعدمه، ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعه يكون نجساً.

ثمّ قال: «ويظهر من ذلك أنّ الأصل في جميع الموارد عدم قبول التذكية إلّا بدليل شرعي عامّ أو خاصّ ـ كما في مأكول اللحم ـ فيحكم في كلّ مورد بأصالة عدم قبول التذكية إلّا بدليل»[2].

ومن ذلك اتّضح حال أصالة الطهارة أيضاً وأنّها إنّما تصل النوبة إليها مع انتفاء استصحاب عدم التذكية المثبتة لعدم الذكاة، كما إذا كان موضوع حكم ـ كالنجاسة ـ هو اللحم المتّصف بعدم الذكاة وقلنا: إنّ استصحاب عدم الاتّصاف لا يثبت الاتّصاف بالعدم ـ كما مرّ تفصيله ـ وحينئذٍ فتصل النوبة إلى استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة مع عدم جريان الاستصحاب المزبور.

وكذا الحال في أصالة حِلّ الانتفاع، بل الأكل مع عدم تقدّم أو معارضة أصل آخر معه.

وأمّا البيع فالأصل فيه الفساد وعدم ترتّب الأثر، ولو لم يكن أصل مثبت للنجاسة والحرمة.

وأمّا الصلاة فيختلف حال الأصل الجاري في قيدها باختلاف كيفية أخذ ذاك القيد في الصلاة ـ كما لو فرض اشتراط التذكية في لباس المصلّي ـ فقد يعتبر ذلك

(١) مستند الشيعة ١٥: ٤٣٩.
(٢) مستند الشيعة ١٥: ٤٤٠.

شرطاً للمصلّي، وقد يعتبر شرطاً للصلاة، وقد يعتبر شرطاً لنفس الثوب، كما لعلّه ظاهر ذكرهم في شرائط لباس المصلّي أيضاً.

وقد يفصّل ـ بناءً على إنكار استصحاب العدم الأزلي ـ بين الأوّل والأخيرين، فيجري استصحاب عدم كون المصلّي لابساً لغير المذكّى، فيثبت عدم ابتلائه بالمانع، ولا يجري استصحاب عدم تحقّق غير المذكّى في الصلاة ولا في الثوب؛ لأنّه من العدم الأزلي لا محالة، والمفروض عدم جريانه.

نعم، لو علم حال الدخول في الصلاة بعدم عروض غير المذكّى ثمّ شكّ في عروضه في أثناء الصلاة فيمكن إجراء استصحاب عدم عروض الميتة على الصلاة، كما يمكن إجراء ذلك بالنسبة للثوب إذا فرض عدم كونه من الميتة أوّلاً ثمّ احتمل عروض ودخول الميتة فيه، فيستصحب عدمه في حال الصلاة[1].

وللتفصيل أكثر تراجع المطوّلات الفقهية والأُصولية.

٥ ـ جريان الأُصول مع العلم الإجمالي:

هذا كلّه في الشبهة البدوية، وأمّا المقرونة بالعلم الإجمالي، كما إذا فرض جلدان قد اشتبها، أحدهما مذكّى والآخر ميتة، أو أحدهما شاة والآخر كلب، فقد يفرض أنّ المذكّى وما هو معروض التذكية هو الحيوان ـ لا اللحم والجلد ـ بل اللحم والجلد من توابعه ومحكومان بحكمه، وأُخرى يفرض كون معروض التذكية نفس الجلد واللحم.

فعلى الأوّل لو قيل بعدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه ولا سائر الأُصول من الحلّ والطهارة، فيجب حينئذ الاحتياط والاجتناب عن الحيوانين، فكذا الجلدين واللحمين التابعين لهما في الحكم.

وأمّا لو قيل بجريان الأُصول فأصالة الحلّ والطهارة تتعارض في الحيوانين لأدائهما إلى المخالفة القطعية العملية، فكذا في هذا الجلد التابع لأحدهما في

(١) انظر: دراسات في علم الأُصول ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الواقع، فيخرج بذلك عن موضوعية جريان الأُصول.

وأمّا استصحاب عدم جريان الذكاة على كلّ حيوان في نفسه فهو جار بلا تعارض في البين؛ إذ لا يستلزم من جريانهما مخالفة عملية للعلم الإجمالي بحرمة أحدهما أو نجاسته، فيحكم بالاجتناب منهما معاً، فكذا هذا الجلد التابع.

بل يمكن إجراء الاستصحاب في صاحب هذا الجلد، فيثبت حكم هذا الجلد أيضاً بلا معارضة في البين كما مرّ ذكره.

هذا إذا كان الحيوانان معاً في محلّ الابتلاء، وإلّا فجريان أصل الحلّ والطهارة فيما هو محلّ الابتلاء وإن كان صحيحاً إلّا أنّهما إنّما يجريان إذا لم يجر أصل عدم الذكاة في صاحب الجلد المزبور، ومعه لا مجال لأصل الطهارة والحلّ كما لا يخفى.

كما أنّه مع افتراض خروج الحيوانين معاً عن محلّ الابتلاء لا معنى لجريان الأصل فيهما فيبقى الجلد حينئذٍ مجرى لأصل الطهارة والحلّ بلا تعارض في البين؛ إذ الفرض كون معروض التذكية نفس الحيوان دون الجلد، وقد فرضنا خروج الحيوان عن محلّ الابتلاء.

وأمّا على الثاني ـ وهو افتراض كون نفس الجلد واللحم معروضين للتذكية ـ فيجري استصحاب عدم الذكاة في نفس الجلدين ويحكم عليهما بعدم الذكاة بلا تعارض في البين كما مرّ.

نعم، بناءً على التفكيك بين الحيوان وجلده والقول بجريان أصل عدم الذكاة في نفس الحيوان دون الجلد فإثبات عدم ذكاة الجلد ـ وهو لازم الحيوان ـ باستصحاب عدمها في الحيوان ـ وهو الملزوم ـ من الأصل المثبت، إلّا أنّ الكلام في أصل دعوى الملازمة؛ إذ الجلد من أجزاء الحيوان وتوابعه لا لوازمه.

عاشراً ـ أمارات التذكية:

وهي إجمالاً ـ على ما يستفاد من كلمات المشهور ـ ثلاث: يد المسلم، وسوق المسلمين، وأرض الإسلام. وفي بعض الكلمات كفاية إخبار ذي اليد بالتذكية ولو كان مجهول الحال، بل كافراً، كما أنّ في كلمات جماعة استخبار حال

المشكوك بإلقائه في النار إن كان لحماً، والماء إن كان سمكاً.

وتفصيل الكلام في هذه الأمارات كما يلي:

الأولى ـ يد المسلم وسوق المسلمين وأرض الإسلام:

لا خلاف ظاهراً في أمارية يد المسلم؛ إذ لم يظهر من أحدٍ إنكار أماريّتها، بل ظاهرهم أنّها أمارة مستقلّة كما سيأتي.

وكذلك الكلام بالنسبة لأماريّة سوق المسلمين ـ وإن كان يظهر من بعضهم كونها أمارة غير مستقلّة، وأنّها أمارة على يد المسلم، ومن بعضهم إلغاء قيد السوق وإرجاعها إلى أرض المسلمين ـ إلّا أنّه لم يوجد منهم من يظهر منه إنكار أماريّتها بالكلّية.

وأمّا أرض الإسلام فذهب جماعة إلى أماريتها للتذكية[1]، ولكن أهملها كثير من المتقدّمين والمتأخّرين، حيث حكموا بنجاسة الجلد المطروح مطلقاً ـ ولو كان في أرض الإسلام ـ كما سيأتي تفصيله ـ بل نسب إلى مشهور المتأخّرين[2].

وتفصيل الكلام في ذلك أنّ من الفقهاء مَن حكم بأمارية الجميع، وظاهره أنّها أمارات مستقلّة[3].

ومنهم من حكم بأماريّة الجميع لكن مع إرجاع السوق وأرض الإسلام إلى يد المسلم، فهما عنده أمارتان على الأمارة[4].

ومنهم من أهمل السوق وجعل الأمارة يد المسلم وأرض الإسلام ـ بعد إلغاء قيد السوق الوارد في بعض الأخبار؛ لعدم الخصوصية فيه[5].

ومنهم من أهمل أماريّة أرض الإسلام وحكم بأمارية اليد والسوق، وظاهره الاستقلالية فيهما[6].

---

(١) الرياض ٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٨، و ٣: ١٥٢. مستند الشيعة ١: ٣٥١. جواهر الكلام ٨: ٥٢، ٥٦. العروة الوثقى ١: ١٢٦ ـ ١٢٧، م٦، ٧. المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) الحدائق ٥: ٥٢٦.

(٣) الرياض ٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٨، و ٣: ١٥٢. مستند الشيعة ١: ٣٥١. المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٤) جواهر الكلام ٨: ٥٢، ٥٦.

(٥) العروة الوثقى ١: ١٢٦ ـ ١٢٧، م٦، ٧.

(٦) الشرائع ١: ١١٤. التذكرة ٣: ٣٠٤. التحرير ١: ٣٠٠.

بل لعلّه المستفاد من مشهور المتأخّرين حيث حكموا بنجاسة الجلد المطروح في أرض الإسلام[1]، بل هو الظاهر من المحدّث البحراني ـ الذي حكم بطهارة الجلد المطروح ـ أيضاً؛ حيث لم يستدلّ على ذلك بأمارية أرض المسلمين، بل استند له بأصل الإباحة، ومعارضة استصحاب عدم التذكية باستصحاب الطهارة، وبخبر السفرة المحكوم فيه بجواز أكل الطعام الموجود فيها[2].

ومنشأ اختلافهم في ذلك اختلافهم في كيفية الاستدلال بالأخبار وكيفية الجمع بينها، وهي على طوائف:

الأُولى: ما دلّ على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقاً، ما لم يعلم بعدمها، كموثقة سماعة بن مهران، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمخت[3]، فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة»[4].

ورواية علي بن أبي حمزة، أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه، قال: «نعم»، فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت؟ قال: «وما الكيمخت؟» قال: جلود دوابٍّ، منه ما يكون ذكيّاً، ومنه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه»[5].

وظاهر هذه الطائفة كالطائفة الثانية وإن كان غير مرتبط بمبحث الأمارات إلّا أنّهما محمولان عليه عند بعض كما سيأتي.

الطائفة الثانية: ما دلّ على المنع من ترتيب الأثر على المشكوك مطلقاً، إلّا أن يعلم أنّه ذكيّ كموثّق زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ»[6].

---

(١) انظر: الشرائع ١: ١١٤. القواعد ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣. المنتهى ٤: ٢٠٥. الدروس ١: ١٤٩. جامع المقاصد ٢: ٤٨٨. المسالك ١: ٢٨٥. كشف اللثام ٤: ٤٢٠.

(٢) الحدائق ٥: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(٣) الكيمخت ـ بالفتح فالسكون: جلد الميتة المملوح، وقيل: هو الصاغري المشهور. مجمع البحرين ٣: ١٥٩٤.

(٤) الوسائل ٣: ٤٩٣ ـ ٤٩٤، ب ٥٠ من النجاسات، ح ١٢.

(٥) الوسائل ٣: ٤٩١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٤.

(٦) الوسائل ٣: ٤٠٨، ب ٩ من النجاسات، ح ٦.

وقد حمل السيّد الحكيم الطائفة الأُولى ـ على ما سيأتي من الطائفة الثالثة وهي الأخبار المجوّزة في موارد خاصة كالسوق ونحوه من أمارات التذكية ـ والطائفة الثانية على صورة عدم وجود الأمارة على التذكية، وسمّاه بالجمع العرفي، وكأنّه من باب الحمل على شاهد الجمع[1].

بينما جعلهما السيّد الشهيد الصدر خارجتين عن المقام؛ لعدم دلالة فيهما على جعل الأمارة، مضافاً إلى وجود التعارض بينهما، فيتساقطان عن قابلية الاستدلال بهما للمقام[2].

الطائفة الثالثة: وهي الأخبار الدالّة على ترتيب أثر التذكية في موارد خاصة، وهي على أقسام:

الأوّل: ما أُخذ فيه السوق، لكنّه في كلام السائل ـ لا في كلام الإمام ـ كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: «اشتر وصلّ فيها حتى تعلم أنّه ميّت بعينه»[3].

وهذه الرواية حيث كان قيد السوق مأخوذاً فيها في كلام السائل ـ دون الإمام ـ فكما يمكن أن يكون تعبيراً عن جعل الأمارية للسوق كذلك يمكن أن يكون تعبيراً عن أصالة الحِلّ والتذكية في المشكوك، كما صرّح به السيّد الشهيد الصدر[4].

ومثله صحيح البزنطي عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سألته عن الخفّاف يأتي السوق فيشتري الخفّ، لا يدري أذكيٌّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري، أَيُصَلّي فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق، ويُصنع لي، وأُصلّي فيه، وليس عليكم المسألة»[5].

وروى الحميري في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى مثله[6].

القسم الثاني: ما أُخذ فيه سوق المسلمين في كلام الإمام عليه السلام؛ ولذلك

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ٣٢٥.
(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٣) الوسائل ٣: ٤٩٠، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٢.
(٤) بحوث في شرح العروة ٣: ١٣٩.
(٥) الوسائل ٣: ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٦.
(٦) قرب الإسناد: ٣٨٥، ح ١٣٥٧. الوسائل ٣: ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات، ذيل الحديث ٦.

يكون ظاهراً في جعل الأماريّة لسوق المسلمين، كرواية فضيل وزرارة ومحمّد ابن مسلم، أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يُدرَى ما صنع القصّابون، فقال: «كُل إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه»[1].

القسم الثالث: ما كان ظاهراً في اعتبار إسلام البائع دليلاً على التذكية، وهو خبر إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجلود الفرا يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيُسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[2].

ووجه الظهور ـ مضافاً إلى أخذ إسلام البائع في سؤال السائل ـ ظهور قوله عليه السلام «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك» في المفهوم وهو عدم وجوب السؤال إذا كان البائع غير مشرك، أي مسلم. فقوله عليه السلام: «إذا رأيتم يصلّون» أمارة أُخرى على التذكية، وهو الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة والذكاة كالصلاة ونحوها.

القسم الرابع: ما كان ظاهراً في جعل الأمارية للصنع في أرض الإسلام، كرواية إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام»، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[3].

القسم الخامس: ما دلّ على إناطة الجواز بكون التذكية مضمونة ومخبراً بها من قبل البائع كرواية محمّد بن الحسين الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشترى من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»[4].

القسم السادس: ما ورد فيه التعبير بالطريق، ولعلّ المراد منه الأرض ـ أي

(١) الوسائل ٢٤: ٧٠، ب ٢٩ من الذبائح، ح ١.
(٢) الوسائل ٣: ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٧.
(٣) الوسائل ٣: ٤٩١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٥.
(٤) الوسائل ٣: ٤٩٣، ب ٥٠ من النجاسات، ح ١٠.

أرض الإسلام ـ كموثّقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يَفسُد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن»، قيل له: يا أمير المؤمنين، لا يُدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال: «هم في سعة حتى يعلموا»[1].

وهذه الرواية ذكروها في عداد أخبار أمارية السوق أو الأرض[2]، ولكن قد يحتمل كونها من الطائفة الأُولى التي جعلها الشهيد الصدر خارجة عن المقام، ولا ربط لها بمقام جعل الأمارية للسّوق والأرض، بل في ذيلها إشعار ـ إن لم تكن دلالة ـ على كونها بملاك أصالة الحلّ والتذكية لا الأمارية.

هذا كلّه في أصل إمارية هذه الأُمور والدليل عليها، وقد وقع البحث من الناحية الفقهية بعد ذلك في أمرين:

أحدهما: في أنّ هذه الأمارات هل هي أمارات مستقلّة أم يرجع بعضها إلى بعض؟

والثاني: في أنّها هل هي أمارات مطلقاً أم هناك قيود وشروط لابدّ من توفّرها؟

١ ـ الأصل من هذه الأمارات:

وهذا البحث لم يتعرّض له المتقدّمون من فقهائنا ولا المتأخّرون؛ ولعل الظاهر من إرسالهم لكلّ منها في عداد أمارات التذكية أنّ كلاً منها أمارة مستقلّة في مقابل سائر الأمارات.

ولعلّ أوّل من فتح باب هذا البحث ـ أي رجوع بعضها إلى بعض ـ المحقّق النجفي حيث قال بالنسبة لليد: «وهل يكفي... مجرّد كونه في يده وإن احتمل فيه إرادة الإلقاء مثلاً؟ إشكال، أقواه العدم؛ لأصالة عدم التذكية، والشكّ في انقطاعها بذلك؛ إذ ليس ما نحن فيه بعد التأمّل في النصوص والفتاوى إلّا من جزئيات أصالة صحّة فعل المسلم، ولا ينافيه الحكم سابقاً بتذكية مجهول الإسلام إذا كان في بلاد المسلمين؛ لأنّه محكوم عليه شرعاً بأنّه

(١) الوسائل ٣: ٤٩٣، ب ٥٠ من النجاسات، ح ١١.

(٢) انظر: المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٦ ـ ١٥٧.

منهم؛ ولذا يجب تغسيله ودفنه وغيرهما من أحكام المسلمين، ومنها صحّة فعله الذي نحن فيه، كما أنّه لا ينافيه الحكم بتذكية ما عليه أثر الاستعمال في أرضهم وسوقهم؛ إذ هو لظهور كون يدهم عليه؛ فإنّ أرضهم بالنسبة إليهم جميعاً كدار كلّ واحد بالنسبة إليه، وعليه جرى حكم اللقطات وغيرها، فالجميع حينئذٍ راجع إلى أصالة صحّة فعل المسلم، وحينئذٍ قد يتوقّف في الحكم بالتذكية بمجرّد كونه في يد المسلم وإن ظنّ أو احتمل إرادة الإلقاء، بل ظاهر بعض عبارات الأُستاذ في كشفه الجزم بالعدم»[1].

فإنّ ظاهر كلامه رجوع السوق والأرض إلى يد المسلم. ورجوع يد المسلم أيضاً إلى أصالة صحّة فعل المسلم.

ولعلّ هذا هو ظاهر العلّامة الحلّي، حيث استدلّ على أمارية الثلاثة بأنّ الأصل في المسلم العدالة، ثمّ أيّده بالروايات[2].

وقد ذهب إلى ذلك الفقيه الهمداني مستشهداً عليه برواية إسماعيل بن عيسى عن أبي الحسن عليه السلام، ورواية إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام[3] المتقدّمتين، ووجه الاستشهاد أنّ الإمام عليه السلام في الأُولى في فرض الشراء من السوق فصّل في مقام وجوب السؤال عن ذكاة الجلد بين كون البائع مشركاً فيجب السؤال، وكونه مسلماً فلا يجب، ممّا يكشف عن أنّ السوق بنفسه لا عبرة فيه، بل إنّما يعتبر باعتبار كشفه عمّا هو أمارة وهو يد المسلم؛ ولذلك لم يعتبر في صورة العلم بيد الكافر في مورد الرواية، إذاً لا موضوع لأمارية السوق حينئذٍ[4].

وأمّا الرواية الثانية فظاهرها أنّ النكتة في الحكم بالتذكية هي غلبة المسلمين، حيث جاء فيها: قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[5].

وهذا ما اختاره السيّد الخوئي والشهيد الصدر.

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٥٦.
(٢) المنتهى ٤: ٢٠٤.
(٣) مصباح الفقيه ٨: ٣٨٩.
(٤) انظر: منتقى الأُصول ٧: ٧٥.
(٥) الوسائل ٣: ٤٩١، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٥.

قال السيّد الخوئي: «لا ينبغي الإشكال في أنّ يد المسلم من الأمارات الحاكمة على أصالة عدم التذكية، وتدلّ على اعتبارها جميع ما ورد في اعتبار سوق المسلمين؛ لأنّه وإن كان أمارة على التذكية إلّا أنّ أماريّته ليست في عرض أمارية يد المسلم، وإنّما هي في طولها، بمعنى أنّ السوق جعلت أمارة كاشفة عن يد المسلم، وهي الأمارة على التذكية حقيقة، والسوق أمارة على الأمارة؛ وذلك لأنّ الغالب في أسواق المسلمين إنّما هم المسلمون، وقد جعل الشارع الغلبة معتبرة في خصوص المقام، وألحق من يشكّ في إسلامه بالمسلمين؛ للغلبة، بل ولا اختصاص لذلك بالسوق؛ فإنّ كلّ أرض غلب عليها المسلمون تكون فيها الغلبة أمارةً على إسلام من يشكّ في إسلامه كما في صحيحة إسحاق بن عمّار»[1].

وقال الشهيد الصدر: «الكاشفية المجعولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في أرض الإسلام عن التذكية يمكن تصويرها ثبوتاً بعدّة أنحاء:

الأوّل: أن يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداءً؛ باعتبار أنّ المشكوك لو كان في سوق المسلمين أو صنع في بلادهم فالغالب أنّه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية.

الثاني: أن يكون ذلك كاشفاً عن إسلام من بيده مشكوك التذكية؛ باعتبار أنّ الغالب في السوق أو البلد المسلمون، فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد أمارة إسلام البائع، وتكون يده هي الأمارة على التذكية.

الثالث: أن يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلمٍ، إمّا صنعاً أو بيعاً أو غير ذلك ولو فرض أنّ من بيده المشكوك في السوق لم يكن بمسلم، وتكون الأمارة على التذكية تلك اليد المسلمة التي كُشف إجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها.

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها؛ فإنّه بناءً على الأوّل منها يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو أرض المسلمين ولو فرض كفر صاحب اليد، بل والعلم

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١: ٥٣٦.

بعدم سبق يد المسلم عليه أيضاً، ولا يحكم بذلك على الأخيرين، كما أنّه لو احتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث دون الثاني، ولعلّ المنصرف إثباتاً من الروايات هو النحو الثاني، خصوصاً بلحاظ ارتكازية أمارية الغلبة على إلحاق الفرد المشكوك بالأعمّ الأغلب، ولا أقلّ من احتمال هذا الانصراف الموجب للزوم الاقتصار على المتيقّن.

وعليه فتكون يد المسلم هي الأمارة، والسوق أو أرض الإسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الأمارة على الأمارة»[1].

وفي قبال هذا القول ذهب الإمام الخميني إلى استقلال السوق وأرض المسلمين في أماريتهما على التذكية، حيث قال: «الظاهر ـ بناءً على الأمارية ـ أنّ عنوان (السوق) وغيره أمارة على التذكية بلا وسط ـ لا أمارة على الأمارة عليها، و[أنّ] ما هي أمارة بلا وسط يد المسلم أو يده مع ترتيبه أثر التذكية على ما في اليد، أو نفس ترتيب المسلم أثرها ولو لم يكن تحت يده... لأنّ ظاهر الأدلّة أنّ السوق بنفسه أمارة عليها لا بوسطٍ، ولا دليل على الوسطية، بل لا إشعار في الروايات عليها»[2].

وقريب منه ما في المنتقى معتبراً أنّ الروايات الدالّة على اعتبار سوق المسلمين عامة وسالمة عن المخصّص، مدّعياً أنّ رواية إسماعيل بن عيسى[3] لا ظهور ولا قرينة فيها على كون المورد من موارد سوق المسلمين، وكون الملحوظ فيها إماريته وعدمها، بل ذيل الرواية الذي يقتضي إيكال عدم وجوب السؤال إلى رؤية تصرّف المسلم بالصلاة يدلّ على عدم لحاظ السوق أصلاً، وإلّا لكان المناسب إيكال عدم وجوب السؤال إلى رؤية بيع المسلمين لإحراز يدهم وتصرّفهم[4].

وظاهره أنّ الرواية الأُخرى كذلك، حيث لم يتعرّض لها أصلاً.

---

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٠ ـ ١٤١.
(٢) الطهارة (الخميني) ٤: ٢٥١.
(٣) الوسائل ٣: ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٧.
(٤) منتقى الأُصول ٧: ٧٤ ـ ٧٥.

٢ ـ شرائط أمارية هذه الأمارات:

وقع البحث في أنّ أمارية هذه الأمارات مطلقة أم مقيّدة في صورة وجود علامات أو شرائط معيّنة؟

ذكر بعض الفقهاء بعض الشروط والعلامات التي يجب توفّرها في اعتبار أمارية هذه الأمارات:

أ ـ أثر استعمال المسلم:

ذكر ذلك بعض الفقهاء[١]، واستدلّ له بأُمور:

الأوّل: ظهور رواية إسماعيل بن عيسى المتقدّمة في ذلك ورواية محمّد بن الحسين الأشعري المتقدّمة في اعتبار ضمان المسلم وتعهّده بالتذكية.

وأُجيب عنه بضعف سند الأُولى بسعد وأبيه، وضعف الثانية بسهل والأشعري، ومع الغضّ عن ذلك يمكن الحمل على الاستحباب؛ جمعاً بينهما وبين غيرهما ممّا هو صريح في الكفاية وعدم الحاجة إلى السؤال.

على أنّ الأُولى غير واضحة في سوق المسلمين، بل لعلّ قوله: «إذا رأيتم المشركين يبيعون...» قرينة على كون سوق الجبل مشتركاً، فتخرج حينئذٍ الرواية عن محلّ الكلام، فلا يبقى وجه لهذا التقييد في المطلقات[٢].

الثاني: إنكار الإطلاق في الأخبار الدالّة على أمارية يد المسلم للذكاة حتى يدّعى دلالتها بإطلاقها على كفاية مجرّد يد المسلم على الشيء ووقوعه تحت يده في الحكم بالتذكية، بل لابدّ من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء من قبيل ترتيبه آثار التذكية عليه أو صنعه أو عرضه للبيع ونحو ذلك؛ لقصور الأخبار عن شمول غير هذه الموارد[٣].

الثالث: ادّعاء كون الحكم ـ أي أمارية يد المسلم للذكاة ـ من صغريات أصالة صحّة فعل المسلم، فلابدّ أن تكون يده

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٨: ٥٦ ـ ٥٧. العروة الوثقى ٢: ٣٣٤، مع تعليقة العراقي، الحكيم، الرقم ٢. بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٢.

(٢) المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٢.

على الشيء بحيث يندرج في فعل المسلم، ولا يكفي مجرّد اليد.

قال المحقّق النجفي: «والمراد باليد للمسلم التصرّف فيه على الوجه الممنوع في الميتة، أو اتّخاذه لذلك. وهل يكفي... مجرّد كونه في يده وإن احتمل فيه لإرادة الإلقاء مثلاً؟ إشكال، أقواه العدم؛ لأصالة عدم التذكية، والشكّ في انقطاعها بذلك؛ إذ ليس ما نحن فيه بعد التأمّل في النصوص والفتاوى إلّا من جزئيات أصالة صحّة فعل المسلم... وحينئذٍ قد يتوقّف في الحكم بالتذكية بمجرّد كونه في يد المسلم، وإن ظُنّ أو احتمل إرادة الإلقاء، بل ظاهر بعض عبارات الأُستاذ في كشفه الجزم بالعدم... ضرورة كون المعلوم من الأدلّة فعل المسلم كبيع ونحوه»[1].

والجواب على هذين البيانين يكون بإنكارهما، أمّا بالنسبة للأوّل فبادّعاء وجود المطلقات مع عدم المقيّد، بل قد مرّت رواية فضيل وزرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام[2] وفيها الأمر بالشراء من السوق والنهي عن السؤال، وكذا رواية البزنطي الناهية أيضاً عن السؤال وفيها: «... أنا أشتري الخفّ من السوق...»[3]، بلا دلالة فيها على إحراز الإمام صنع الخفّ في أرض الإسلام بيد المسلم بل ظاهره كفاية مجرّد سوق المسلمين.

وأمّا بالنسبة للثاني فبإنكار المبنى؛ إذ لا دليل على اندراج يد المسلم في أماريتها للتذكية في فعل المسلم المأمور بحمله على الصحيح والحسن في الأخبار، فإنّ هذا تقييد في جانب أخبار اليد بحاجة إلى الدليل.

نعم، قيّده بعضهم بأن يكون تحت يده ومعد لتصرّفه بحيث يعامله معاملة المذكّى والطاهر، كالتصرّف فيه بما يشترط فيه الطهارة أو بيعه أو نحو ذلك من التصرّفات التي كان بناء المسلمين على عدم إيقاعها في الميتة؛ ولعلّه لإنكار وجود الإطلاق في هذه الأخبار حتى من هذه الحيثيّة؛

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) الوسائل ٢٤: ٧٠، ب ٢٩ من الذبائح، ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٩٢، ب ٥ من النجاسات، ح ٦.

ولعلّ ظاهر الشهيد الصدر أيضاً ذلك حيث جعل الأمارة اليد المستعملة [1].

ولكن ادّعى بعضهم الإطلاق حتى من هذه الحيثية [2].

ب ـ عدم كون المسلم ممّن يستحلّ الميتة:

صرّح بعض الفقهاء باعتبار أن لا يكون المسلم ممّن يستحلّ الميتة أو يقول بحلّية ذبائح أهل الكتاب أو طهارة جلد الميتة بالدباغة.

قال الشيخ الطوسي: «من اشترى جلداً على أنّه مذكّى جاز أن يصلّي فيه وإن لم يكن كذلك إذا اشترى ذلك من أسواق المسلمين ممّن لا يستحلّ الميتة، ولا يجوز شراؤها ممّن يستحلّ ذلك أو كان متّهماً فيه» [3].

وقال العلّامة الحلّي: «يكتفى في العلم بالتذكية وجوده في يد مسلم، أو في سوق المسلمين، أو في البلد الغالب فيه الإسلام، وعدم العلم بالموت؛ لأنّ الأصل في المسلم العدالة، وهي تمنع من الإقدام على المحرّمات» إلى أن قال: «لو وجد الجلد مع من يستحلّ الميتة لم يحكم بتذكيته وإن أخبره؛ لأنّه غير موثوق به... وكذا لو وجد الجلد مع من يتّهم في استعمال الميتة» [4].

بل ظاهر هذه العبائر عدم الفرق في ذلك بين إخبار المستحلّ بالذكاة وعدم إخباره بها.

ولكن قد مرّ تصريح جماعة بالإطلاق من هذه الحيثية؛ لإطلاق النصوص.

وإن كان قد يستشكل في هذا الإطلاق، تارة بدعوى قصور الأخبار عن الشمول للمستحلّ؛ لأنّ الظاهر منها اعتبار اليد من باب الكاشفيّة، والمستحلّ للميتة أو لذبائح أهل الكتاب لا كاشفية ليده.

وأُخرى بدعوى وجود المقيّد لها، وهو متمثّل في روايتين:

الأُولى: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء،

---

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٧.

(٢) مستند الشيعة ١: ٣٥٤، و ١٥: ٤٥٣. المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٧.

(٣) المبسوط ١: ١٢٥. وانظر: النهاية: ٩٧.

(٤) المنتهى ٤: ٢٠٤، ٢٠٦.

فقال: «كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً[1] لا يدفئه فراء الحجاز؛ لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه، وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغه ذكاته»[2].

الثانية: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أدخل سوق المسلمين ـ أعني هذا الخلق الذين يدّعون الإسلام ـ فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها: أليس هي ذكيّة؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكيّة؟ فقال: «لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنّها ذكيّة»، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: «استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذّبوا في ذلك إلّا على رسول الله صلى الله عليه وآله»[3].

ولكن أُجيب عن الدعوى الأُولى ـ أعني عدم الإطلاق في الأخبار لاستناد أمارية اليد إلى الظن بالتذكية لمكان الغلبة ـ: تارة بأنّ الظنّ المشار إليه إن لوحظ مع غضّ النظر عن الأخبار فهذا الظن كسائر الظنون يبقى بلا دليل؛ إذ الأصل عدم حجّية الظنون، بلا فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعيّة.

وإن أُريد حجّيته مع لحاظ الأخبار فإطلاق الأخبار يدفعه؛ إذ هي دالّة على حجّية اليد مطلقاً ولو لم يحصل منها ظن[4].

وأُخرى بأنّ غالب المسلمين في السوق حال صدور الأخبار كانوا من المستحلّين للميتة والقائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغة، وفي هذا دلالة واضحة على شمول الأخبار له[5]؛ إذ لا يمكن حمل إطلاق هذه الأخبار على النادر الذي لا يلتفت إليه العامّة، فإنّه إغراء بالجهل كما لا يخفى.

---

(١) الصرد ـ بفتح الصاد وكسر الراء المهملة ـ: مَن يجد البرد سريعاً. مجمع البحرين ٢: ١٠٢٣.

(٢) الوسائل ٤: ٤٦٢، ب ٦١ من لباس المصلّي، ح ٢.

(٣) الوسائل ٣: ٥٠٣، ب ٦١ من النجاسات، ح ٤.

(٤) مستمسك العروة ١: ٣٢٦.

(٥) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٣.

كما أُجيب عن الرواية الأُولى تارة بضعف السند في غير واحد من رجالها ـ كمحمّد بن سليمان الديلمي وغيره[1] ـ وأُخرى بضعف الدلالة على التحريم؛ إذ الرواية واردة في مقام بيان جواز الصلاة في الفراء وعدمه من حيث الشبهة الحكمية كما يقتضيه ظاهر السؤال.

وحكاية إلقاء الإمام السجّاد عليه السلام الفرو حال الصلاة لا يدلّ على المنع؛ لأنّه عمل ولا لسان للعمل على الحرمة؛ لجواز أن يكون للاحتياط الاستحبابي، أو للكراهة كما يشير إليه مصحّح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلّا ما صنع في أرض الحجاز، أو ما علمت منه ذكاة»[2].

نعم، لو كان السؤال من حيث الشبهة الموضوعيّة فحكاية إلقاء الإمام عليه السلام للفراء تدلّ على المنع من باب الاحتياط في الشبهة الموضوعية، ولكنّه خلاف الظاهر[3].

وأُورد عليه: أوّلاً بأنّه ـ مع تسليم ظهور الرواية في السؤال عن الشبهة الحكمية ـ الاستدلال ليس بعمل الإمام خاصة حتى يقال: إنّ العمل لا لسان له، بل بنقل الإمام عليه السلام له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه، فيكون ظاهراً في عدم الجواز كما لا يخفى.

وثانياً: بعدم تسليم كون السؤال عن الشبهة الحكمية، بل مقتضى مطابقة الجواب للسؤال كون السؤال عن الشبهة الموضوعيّة؛ وذلك لأنّ ظاهر الجواب الاهتمام الخاصّ بنقل تفصيل عمل الإمام السجاد عليه السلام واجتنابه عن الفرو العراقي حال الصلاة، والمنصرف عرفاً من ذلك كونه دخيلاً في الجواب، لا مجرّد استطراد، فلو حمل السؤال على استعلام حال الشبهة الموضوعية كان بيان الإمام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال، وأمّا لو حمل على الشبهة الحكمية لزم كون الجواب مقتنصاً من بيان الإمام عليه السلام مع اتّجاه بيان الإمام إلى جهة استطراديّة، وهو خلاف الظاهر عرفاً.

---

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ٣٢٦. بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٤٦٢، ب ٦١ من لباس المصلّي، ح ١.

(٣) مستمسك العروة ١: ٣٦٢.

فالصحيح حينئذٍ في ردّ الرواية الاستناد إلى ضعف سندها[1].

وأمّا رواية عبد الرحمن بن الحجّاج فأُشكل في دلالتها بأنّ ظاهرها عدم جواز التعهّد والشهادة بأنّ المشكوك مذكّى؛ استناداً إلى يد المستحلّ أو قوله، لا الحكم ظاهراً بأنّه ليس بمذكّى، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع بناء على عدم جواز بيع غير المذكّى.

فإن تمّت هذه المناقشة فهو، وإلّا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمّد ابن هلال[2].

وبهذا يثبت وجود المقتضي لأمارية اليد مطلقاً ولا مانع من شمول الروايات ليد المستحلّ.

جـ ـ عدم سبق يد الكافر عليه:

بمعنى أنّه لا يكفي مجرّد الوقوع في يد المسلم في الأمارية على الذكاة وإن كان مسبوقاً بيد الكافر إلّا مع قيام أمارة على استكشاف المسلم حال الجلد من حيث التذكية، وهذا ظاهر جماعة.

قال السيّد اليزدي: «بل وكذا [لا تجوز الصلاة في] المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنّه أخذه من يد الكافر مع عدم مبالاته بكونه ميتة أو مذكّى»[3].

وقال الشهيد الصدر: «إنّ يد المسلم إذا كانت مسبوقة بيد الكافر فإن احتمل أن يكون المسلم قد أعمل عناية في التعرّف على كونه مذكّى شمله إطلاق الروايات، وإلّا فلا؛ لأنّ ظهورها في كون ترتيب الآثار على يد المسلم من باب الأمارية يكون قرينة على تقييد إطلاقها والمنع عن شمولها لهذه الحالة؛ لوضوح عدم الأمارية فيها ليد المسلم رأساً، ولو جاز ترتيب الآثار على يد المسلم في هذه الحالة لأمكن لكلّ شخص أن يتسلّم المشكوك تذكيته من الكافر ابتداءً، ثمّ يسلّمه إلى المسلم، وبعد ذلك يتسلّمه منه، أو يكلّف المسلم بأن يأخذ المشكوك من الكافر ثمّ يتسلّمه منه. ومن الواضح أنّ الارتكاز العرفي ـ المحكّم في فهم روايات الباب ـ يأبى عن التفكيك بين أن يأخذه المسلم

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٢) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٤.
(٣) العروة الوثقى ٢: ٣٣٥، م ١٠.

مباشرة من الكافر، أو أن يكلّف مسلماً آخر بأخذه وهو يأخذه منه»[1].

وقد يفهم هذا الشرط من المحقّق النجفي حيث أرجع يد المسلم إلى كبرى أصالة الصحّة في فعل المسلم، وأنّه لا أمارية في مجرّد يده، بل في فعله واستعماله[2]. وقد احتاط الإمام الخميني أيضاً[3].

بل يمكن استفادة هذا الشرط من كلّ من أشكل في أمارية يد المسلم المستحلّ للميتة أو القائل بطهارتها بالدبغ أو كان متّهماً بهما مستدلاً عليه بعدم حصول الظن والوثوق بالتذكية، كالعلّامة الحلّي[4]؛ لأنّ الملاك عندهم كشف اليد عن الذكاة، وليس مجرّد يد المسلم حتى إذا كان مستحلاً فيقال هنا أيضاً: إنّ يد المسلم لا تكون كاشفة عن التذكية حتى مع سبق يد الكافر وعدم استخبار المسلم لحاله.

وأطلق بعض الفقهاء أمارية يد المسلم وسوق المسلمين للتذكية، بل صرّح جماعة بعدم الفرق في ذلك بين سبق يد الكافر وعدمها.

قال كاشف الغطاء: «كلّما وجد في أيدي المسلمين من الجلود ممّا لم يعلم حاله يبنى على تذكيته، علم بسبق يد الكفّار عليه أو لا، وكذا ما وجد في سوق المسلمين، وفي يد من لا يعلم حاله» إلى أن قال: «ولو كان في يد المسلم المخالف جلد مدبوغ وعلم أنّه يطهّر جلد الميتة بالدباغ، أو في يد الفاسق وعلم أنّه لا يبالي بالنجاسة ولا بالميتة، أو في يد الكافر مستعملاً له بعد إسلامه حكم بطهارته»[5].

وحكم به السيّد الحكيم أيضاً حيث قال: «لا يبعد البناء على التذكية فيه»[6].

وكذا ذهب السيّد الخوئي أيضاً إلى كفاية مجرّد جريان يد المسلم على المشكوك في الحكم عليه بالذكاة، من دون تقيّده بشيء[7].

---

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ١٤٢.
(٢) جواهر الكلام ٨: ٥٦ ـ ٥٧.
(٣) العروة الوثقى ٢: ٣٣٥، م ١٠، تعليقة الخميني، الرقم ٢.
(٤) المنتهى ٤: ٢٠٦. التذكرة ٢: ٤٦٤.
(٥) كشف الغطاء ٢: ٣٩٥، ٣٩٦.
(٦) العروة الوثقى ٢: ٣٣٥، م ١٠، تعليقة الحكيم، الرقم ٢.
(٧) المستند في شرح العروة (موسوعة الإمام الخوئي) ١٢: ١٥٦ ـ ١٥٨.

الأمارة الثانية ـ إخبار ذي اليد :

المذكور في كلمات جماعة جواز الاكتفاء بإخبار ذي اليد البائع في تذكية اللحم والجلد المشكوك إذا كان البائع أو السوق مشكوك الإسلام، أو كان البائع ممّن يقول بطهارة جلد الميتة بالدباغ، أو يقول بحلّية ذبائح أهل الكتاب ونحو ذلك، فيكون إخباره بالتذكية حينئذٍ حجّة وإن كان المفروض عدم جواز العمل بمطلق يده[1].

وقد يستدلّ لذلك برواية محمّد بن الحسين الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشترى من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»[2]، فإنّ الظاهر منها التضمين من جانب البائع، وهو بإخباره بالذكاة عادة؛ إذ لو كان المراد بقاء أثر استعمال المسلم ونحوه فهذا بنفسه علامة وضمان موجود بلا حاجة إلى تضمين من أحد حتى يصدق قوله عليه السلام: «إذا كان مضموناً».

إلّا أنّ هذا الخبر ـ مضافاً إلى ضعف سنده ـ معارض بروايتي البزنطي[3] وغيرهما الناهية عن السؤال، وهي جارية في مطلق يد المسلم، سواء كان مستحلّاً أم لا. فهي على تقدير الأخذ بها لابدّ من حملها على الاستحباب.

كما قد يستدلّ له بوجه آخر، وهو كون المقام من صغريات القاعدة المعروفة من حجّية خبر ذي اليد في المقام ونحوه من دون تقييد بكون ذي اليد مسلماً ـ فضلاً عن كونه غير مستحلّ ـ في المقام حتى يحكم بخروج المقام منها تخصيصاً.

نعم، في رواية عيسى بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد المجوس، فقال: «لا بأس إذا أعطوكه حيّاً، والسمك أيضاً، وإلّا فلا تجوز شهادتهم عليه إلّا أن تشهده»[4].

ولكن سند الرواية لا يخلو من إشكال؛

---

(١) انظر: الذكرى ٣: ٢٩. الدروس ١: ١٥٠. مفتاح الكرامة ٥: ٤٥٩. مستند الشيعة ١: ٣٥٤، و ١٥: ٤٥٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٩٣، ب ٥٠ من النجاسات، ح ١٠.

(٣) الوسائل ٣: ٤٩١، ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات، ح ٣، ٦.

(٤) الوسائل ٢٣: ٣٨٦، ب ٣٤ من الصيد، ح ١.

لاشتراك عيسى بين الثقة وغير الثقة[1]؛ فلذا يشكل الخروج عن قاعدة حجّية إخبار ذي اليد في المقام على القول بها في محلّها.

هذا، وقد مرّ البحث عن أمارية يد المسلم من غير تقييد بعدم كونه ممّن يستحلّ الميتة بالدباغ ونحوه إلّا من الشيخ الطوسي[2] والعلّامة الحلّي في أكثر كتبه[3]، إلّا أنّهما صرّحا في ذلك بعدم الفرق بين إخباره بالتذكية وعدمه، فلم يعمل بهذه الأمارة إلّا الشهيد في الذكرى وصلاة الدروس والنراقي في المستند.

ولكنّ ظاهر الشهيد في تذكية الدروس جواز العمل بيد المسلم مطلقاً وإن لم يخبر بحاله[4]، بل في موضع آخر منه: «يحلّ أكل ما يباع في سوق الإسلام من اللحم وإن جهلت حاله، ولا يجب السؤال، بل ولا يستحبّ وإن كان البائع غير معتقد للحقّ، ولو علم منه استحلال ذبائح الكتابيّين على الأصحّ»[5].

وهذا القول نسبه الشهيد الثاني إلى المشهور من الفتاوى والأخبار أيضاً[6]. وقد تقدّمت الإطلاقات من كلماتهم.

بل النراقي الذي مرّ إسناد الحكم إليه، إنّما يقول بجواز الأخذ بخبره إذا كان البائع مجهول الحال، لا ما إذا كان كافراً أو مسلماً مستحلّاً للميتة بالدباغ ونحوه.

قال في موضع من المستند: «وكذا خرج [من أصالة عدم التذكية] ما يؤخذ من يد مجهول الحال مطلقاً إذا أخبر بالتذكية برواية الأشعري...»[7].

وفي موضع آخر: «ولكن خرج من تحت الأصل... ما أُخذ من يد مسلم لم يخبر عن عدم التذكية، وما أُخذ في سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال، أو في سوق مجهول الحال، بل الكفّار في بلد غالب أهله المسلمون، أو ما وجد في أرض المسلمين، أو في أرض كان الغالب عليها المسلمين، أو من يد مجهول الحال

---

(١) مستمسك العروة ١: ٣٢٧.
(٢) المبسوط ١: ١٢٥. النهاية: ٩٧.
(٣) المنتهى ٤: ٢٠٤، ٢٠٦. التذكرة ٢: ٤٦٤. التحرير ١: ١٩٤.
(٤) الدروس ٢: ٤٠٩.
(٥) الدروس ٢: ٤١٦.
(٦) الروض ٢: ٥٧٠. وانظر: الذخيرة: ٢٣٢.
(٧) مستند الشيعة ١: ٣٥٤.

إذا أخبر بالتذكية»[1]. وكلامه خالٍ عن حكم المستحلّ ونحوه كما ترى. نعم، استقرب الشهيد الأوّل هذا القول بالنسبة للمستحلّ[2].

الأمارة الثالثة ـ استخبار حال اللحم:

ذكرت بعض الأخبار طرقاً أُخرى لإحراز التذكية وعدمها، كإلقاء اللحم على النار، فإن انقبض فهو ذكيّ، وإن انبسط فهو ميتة، وإلقاء السمك في الماء، فإن طفا مستلقياً فهو ميتة، وإن كان على وجهه فهو ذكيّ. ففي رواية شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل دخل قرية، فأصاب بها لحماً لم يدر أذكيّ هو أم ميّت؟ فقال: «فاطرحه على النار، فكلّ ما انقبض فهو ذكي، وكلّ ما انبسط فهو ميّت»[3].

وفي رواية الشيخ الصدوق ـ مرسلاً جزماً ـ قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا تأكل الجرّي ولا المارماهي ولا الزمّير ولا الطافي ـ وهو الذي يموت في الماء فيطفو على رأس الماء ـ وإن وجدت سمكاً ولم تعلم أذكيّ هو أو غير ذكيّ ـ وذكاته أن يخرج من الماء حيّاً ـ فخذ منه فاطرحه في الماء، فإن طفا على الماء مستلقياً على ظهره فهو غير ذكيّ، وإن كان على وجهه فهو ذكيّ، وكذلك إذا وجدت لحماً ولا تعلم أذكيّ هو أم ميتة، فالقِ منه قطعة على النار، فإن تقبّض فهو ذكيّ، وإن استرخى على النار فهو ميتة»[4].

وقد عمل بمضمونهما بالنسبة لاختبار اللحم بالنار كثير من الفقهاء[5]، بل نسبه الشهيد الأوّل إلى المشهور[6]، والشهيد الثاني إلى المشهور بين الأصحاب خصوصاً المتقدّمين منهم[7]، بل ادّعي عليه الإجماع[8].

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ٤٥٢.

(٢) البيان: ١٢٠.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٨٨، ب ٣٧ من الأطعمة المحرّمة، ح ١. وفيها «عن إسماعيل بن شعيب».

(٤) الفقيه ٣: ٣٢٥، ح ٤١٦١. وانظر: الوسائل ٢٤: ١٤٤ ـ ١٤٥، ب ١٤ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٥) المقنع: ٤٢٣ ـ ٤٢٤. الكافي في الفقه: ٣٢١. النهاية: ٥٨٢. الوسيلة: ٣٦٢. إصباح الشيعة: ٣٨٨. السرائر ٣: ٩٦. المختصر النافع: ٢٥٥. الجامع للشرائع: ٣٨٧. الدروس ٣: ١٤. غاية المراد ٣: ٥٤٤.

(٦) اللمعة: ٢٣٨.

(٧) المسالك ١٢: ٩٦.

(٨) الغنية: ٤٠١. الدروس ٣: ١٤، وفيه: «يكاد أن يكون إجماعاً».

والمستند رواية شعيب[1] مع انجبار ضعف سندها بوقوع البزنطي[2] في طريقها الذي هو من أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على صحّة ما يصحّ عنه، مضافاً إلى عمل المشهور والإجماعات المنقولة[3].

لكن يمكن المناقشة في كلّ ذلك؛ إذ أنّ قاعدة أصحاب الإجماع غير تامّة عند بعض الفقهاء، وكذا قاعدة الانجبار بعمل المشهور، بل قد لا يسلّم بعمل المشهور لوجود المخالف. مضافاً إلى كون الإجماع منقولاً ومدركياً، فنظراً لكلّ ذلك لم تذكر هذه العلامة في كلمات جماعة من الفقهاء، لا في عرض سائر الأمارات ولا في طولها.

ولعلّه لبعض ذلك توقّف المحقّق الحلّي عن العمل بها في الشرائع، بل ظاهره أنّ هذا القول ضعيف، حيث قال: «إذا وجد لحم ولا يدرى أذكيّ هو أم ميّت، قيل: يطرح في النار، فإن انقبض فهو ذكيّ، وإن انبسط فهو ميّت»[4].

وفي المسالك: إنّ لتوقّف المصنّف وجه وجيه[5].

واكتفى العلّامة الحلّي في التحرير بحكايته عن الشيخ الطوسي، وهو ظاهر في التوقّف[6].

بل ناقش بعض الفقهاء في هذه الأمارة من جهات أُخرى، فالمحقّق النجفي ـ بعد التعرّض لانقطاع أصالة عدم التذكية بخبر شعيب ـ قال: «لكن قد يناقش باستبعاد وجدانه في القرية مطروحاً على وجه لا يعلم كونه ميتة باعتبار إعراض أهل القرية واجتنابهم له، ولا مذكّى باستعمالهم ولو بالتقطيع ونحوه الظاهر في فعل المسلم المحمول على الوجه الصحيح، فيتّجه حمل الخبر المزبور على إرادة رجحان الاستظهار فيما يأخذه من أيدي أهل القرية من اللحم ـ التي يمكن اشتمالها

---

(١) بالرغم من أنّ إسماعيل بن عمر واقفي ولم يوثّقه الرجاليون، وشعيب مردّد بين الثقة وغير الثقة. ورواية الصدوق مرسلة.

(٢) وهو من أصحاب الإجماع.

(٣) الرياض ١٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠. مستند الشيعة ١٥: ١٥٠ ـ ١٥١. جواهر الكلام ٣٦: ٤٠٢ ـ ٤٠٣. جامع المدارك ٥: ١٨١.

(٤) الشرائع ٣: ٢٢٧.

(٥) المسالك ١٢: ٩٧.

(٦) التحرير ٤: ٦٣٩.

على الذمّي وغيره وإن كانت في بلاد الإسلام ومحكوم بكونهم مسلمين ـ حتى يعلم الخلاف؛ إذ مفروض المسألة فيما لم يحكم شرعاً بكونه مذكّى ولو لأنّ عليه أثر الاستعمال في أرض الإسلام... بل القرية أولى من الحكم بتذكية اللحم الموجود في الطريق؛ جمعاً بينها وبين القواعد المعتضدة بفتوى الأصحاب وجملة من النصوص... المشتمل على مراعاة الأمارة في معرفة المذكّى من الميتة»[1].

وردّ السيّد الخوئي هذه الأمارة بكونها على خلاف البداهة من الوجدان؛ فإنّ من المقطوع أنّه لا تأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه إذا طرح على النار في وقوع الذكاة عليه وعدم وقوعها، إذاً فردُّ علمه إلى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة[2].

هذا كلّه بالنسبة لاستخبار حال لحم غير السمك، وأمّا اختبار السمك بالماء ـ كما في مرسلة الشيخ الصدوق ـ فظاهر نقل الصدوق لها جزماً عمله بها، بل في فقه الرضا عليه السلام ذكر الحكم بغير ألفاظ الرواية، وهذا منه كالصريح في العمل بها[3]. وكذا في المقنع[4]، وهو ظاهر جملة من فقهائنا[5]، بل ادّعي عليه الإجماع[6].

ولكن هذه الأمارة أهملها عدّة منهم[7]، ووجهه ضعف السند بالإرسال.

وحمله المحقّق النجفي على تشخيص الحيّ من الميّت في الماء، لا ما مات وقد شكّ في كيفيته من التذكية وعدمها حيث قال: «قلت: كان ذلك لاستعلام موته وحياته فعلاً لا الميّت المعلوم موته؛

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.
(٢) مصباح الفقاهة ١: ٧٦.
(٣) فقه الرضا: ٢٩٦.
(٤) المقنع: ٤٢٣.
(٥) المقنعة: ٥٧٧. الكافي في الفقه: ٣٢١. المراسم: ٢٠٧. الجامع للشرائع: ٣٨٦. التحرير ٤: ٦٣٧. جامع الخلاف والوفاق: ٥٤٩.
(٦) الغنية: ٤٠١.
(٧) الشرائع ٣: ٢٢٧. المختصر النافع: ٢٥٥. كشف الرموز ٢: ٣٧٤ ـ ٣٧٦. المهذب البارع ٤: ١٧٥، ١٩٤، ٢٣٣. المسالك ١٢: ٩٧. مجمع الفائدة ١١: ٢٧٤. كفاية الأحكام ٢: ٦١٨. مستند الشيعة ١٥: ١٥٠ ـ ١٥٢. جامع المدارك ٥: ١٨١ ـ ١٨٢. مصباح الفقاهة ١: ٧٦. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١: ٥٣٩. الطهارة (الگلپايگاني) ١: ٣٧١ ـ ٣٧٤.

ضرورة عدم صلاحية ذلك لمعرفة موته الصيدي وغيره؛ فإنّ السمك متى مات طفا مستلقياً على ظهره، سواء كان موته بصيدٍ أو بغيره»[1].

وقد يقال باختصاص الأمارتين ـ أي اختبار اللحم بالنار والسمك بالماء ـ بصورة العلم الإجمالي واختلاط المذكّى بالميتة، خصوصاً بقرينة قول أبي عبد الله عليه السلام في ذيل رواية شعيب المتقدّمة: «... فكلّ ما انقبض... وكلّ ما انبسط...» الظاهر في كون اللحم قطعاً متعدّدة، بعضها مذكّى وبعضها ميتة.

إلّا أنّ الظاهر من تصريحاتهم بوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف فيما إذا اختلط اللحم المذكّى بالميتة[2] أنّهم أرادوا من الأمارتين المزبورتين غير فرض الاختلاط والعلم الإجمالي.

والتفصيل أكثر متروك إلى المطوّلات الفقهيّة.

حادي عشر ـ التذكية التبعية (ذكاة الجنين):

لا خلاف بين الفقهاء في تحقّق ذكاة الجنين بذكاة أُمّه في الجملة؛ بمعنى كفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين[3].

بل ظاهر جماعة الإجماع عليه[4].

وقد صرّح به كلّ من تعرّض للمسألة من فقهاء الإمامية[5]؛ وذلك بدلالة الأخبار التي قد ادّعي استفاضتها إن لم تكن متواترة[6]، بل تواترها[7].

---

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٢٥٩.

(٢) انظر: الوسيلة: ٣٦٢. المختصر النافع: ٢٥٥. التحرير ٤: ٦٣٧. الدروس ٣: ١٣ ـ ١٤. المهذّب البارع ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٣. الإيضاح ٤: ١٦١. الروضة ٧: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٣) مجمع الفائدة ١١: ١٥١. كفاية الأحكام ٢: ٥٩٢. مستند الشيعة ١٥: ٤٥٨.

(٤) الانتصار: ٤١٣. المبسوط ٤: ٦٧٩. التنقيح الرائع ٤: ٢٧.

(٥) المقنع: ٤١٦. النهاية: ٥٨٤ ـ ٥٨٥. النهاية ونكتها ٣: ٩٤ ـ ٩٥. الكافي في الفقه: ٣٢٠. المراسم: ٢١٠. المهذّب ٢: ٤٤٠ ـ ٤٤١. الوسيلة: ٣٦١. السرائر ٣: ١١٠. الشرائع ٣: ٢٠٨. المختصر النافع: ٢٥٢. التحرير ٤: ٦٢٧. المهذّب البارع ٤: ١٧٦ ـ ١٧٧. الدروس ٢: ٤٠٧. المسالك ١١: ٥٠٩ ـ ٥١٠. جواهر الكلام ٣٦: ١٨٠ ـ ١٨٢. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤٠، م ١٦٦٤.

(٦) جواهر الكلام ٣٦: ١٨٠.

(٧) المهذّب البارع ٤: ١٧٦.

وهي أربع طوائف:

الأُولى: المطلقات، كرواية أبي سعيد الخدري، قال: سألنا النبي صلى الله عليه وآله فقلنا: يا رسول الله، إنّا نذبح الناقة ونذبح البقرة وفي بطنها الجنين، أنلقيه أم نأكله؟ قال: «كلوه إن شئتم؛ فإنّ ذكاة الجنين ذكاة أُمّه»[1].

ورواية عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه سأله عن الشاة تذبح فيموت ولدها في بطنها، قال: «كله، فإنّه حلال؛ لأنّ ذكاته ذكاة أُمّه، فإن هو خرج وهو حيّ فاذبحه وكل، فإن مات قبل أن تذبحه فلا تأكله، وكذلك البقر والإبل»[2]، وكذا غيرهما من الروايات[3].

الطائفة الثانية: ما علّق الحكم فيه على الإشعار والإيبار، كرواية محمّد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿أُحِلَّت لَكُم بَهِيمَةُ الأَنعَامِ﴾[4] قال: «الجنين في بطن أُمّه إذا أشعر وأوبر فذكاته ذكاة أُمّه، فذلك الذي عنى الله عزّوجلّ»[5].

وموثّقة سماعة، قال: سألته عن الشاة يذبحها وفي بطنها ولد وقد أشعر، قال: «ذكاته ذكاة أُمّه»[6]، وغيرهما من روايات متعدّدة[7].

الطائفة الثالثة: ما علّق الحكم فيها على تمامية الخلقة، كرواية ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في الذبيحة تذبح وفي بطنها ولد، قال: «إن كان تامّاً فكله؛ فإنّ ذكاته ذكاة أُمّه، وإن لم يكن تامّاً فلا تأكله»[8].

ورواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذبحت الذبيحة فوجدت في بطنها ولداً تامّاً فكل، وإن لم يكن تامّاً فلا تأكل»[9].

---

(١) المستدرك ١٦: ١٤٠، ب ١٦ من الذبائح، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢٤: ٣٥، ب ١٨ من الذبائح، ح ٨.
(٣) الوسائل ٢٤: ٣٥، ٣٦، ب ١٨ من الذبائح، ح ٩، ١٠.
(٤) المائدة: ١.
(٥) الوسائل ٢٤: ٣٣ ـ ٣٤، ب ١٨ من الذبائح، ح ٣.
(٦) الوسائل ٢٤: ٣٣، ب ١٨ من الذبائح، ح ٢.
(٧) الوسائل ٢٤: ٣٤، ٣٦، ب ١٨ من الذبائح، ح ٥، ١١، ١٢.
(٨) الوسائل ٢٤: ٣٥، ب ١٨ من الذبائح، ح ٦.
(٩) الوسائل ٢٤: ٣٤، ب ١٨ من الذبائح، ح ٤.

وقريب منها رواية جرّاح المدائني عنه عليه السلام [1] أيضاً.

الطائفة الرابعة: ما جمع فيها بين تمامية الخلقة والإشعار معطوفاً بواو، وهو خبر يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحوار [2] تذكّى أُمّه، أيؤكل بذكاتها؟ فقال: «إذا كان تماماً ونَبَت عليه الشعر فكُل» [3].

هذه هي الأخبار، وقد استشكل في الرواية الأُولى ـ بناءً على قراءة الذكاة الثانية بالنصب على نزع الخافض ـ بأنّ الخافض هو كاف التشبيه، والمعنى حينئذٍ أنّ ذكاة الجنين مثل ذكاة أُمّه، فلا تفيد كفاية تذكية الأُمّ عن تذكية الجنين، بل تفيد عكس المقصود [4].

وأُجيب عنه تارة بمخالفة هذه القراءة للروايات الكثيرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدرى بما في البيت ـ حيث رويت عنهم بالضمّ [5] ـ خصوصاً بعض الأخبار الصريحة مضموناً في كفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين الموافقة لرواية الضمّ ـ كرواية عمّار بن موسى المتقدّمة المصرّح فيها بموت الولد في بطن الأُمّ، ورواية يعقوب بن شعيب المتقدّمة؛ فإنّ قول السائل عن الحوار تذكّى أُمّه أيؤكل بذكاتها؟ كالصريح في أنّ سؤال السائل عن كفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين وعدمها، لا عن شيء آخر [6].

وأُخرى بأنّ رواية النصب أيضاً غير ظاهرة في حاجة الجنين إلى ذكاةٍ مثل ذكاة الأُمّ؛ إذ الخافض غير منحصر في كاف التشبيه، بل من المحتمل كونه (في) أو (باء) السببيّة، وحينئذٍ يكون المعنى أنّ ذكاة الجنين تتحقّق في ذكاة أُمّه، أو بسبب ذكاة أُمّه، فلم يظهر منه مخالفة لما روي عن طريق أهل البيت عليهم السلام [7].

وثالثة بأنّ المتبادر والمنساق من هذه الأخبار عند أهل المحاورة كفاية ذكاة

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٥، ب ١٨ من الذبائح، ح ٧.

(٢) الحوار ـ بالضمّ وقد يكسر ـ: ولد الناقة ساعة تضعه، أو إلى أن ينفصل عن أُمّه. القاموس المحيط ١: ٥٤٠.

(٣) الوسائل ٢٤: ٣٣، ب ١٨ من الذبائح، ح ١.

(٤) انظر: المهذب البارع ٤: ١٧٧. الروضة ٧: ٢٥٠ ـ ٢٥١. المسالك ١١: ٥١٠. جواهر الكلام ٣٦: ١٨٢.

(٥) الروضة ٧: ٢٥٢.

(٦) انظر: الروضة ٧: ٢٥٢.

(٧) الروضة ٧: ٢٥١. جواهر الكلام ٣٦: ١٨٢.

الأُمّ عن ذكاة الجنين، خصوصاً مثل هذا الحديث الذي سيق مساق التسهيل والامتنان[1].

ولعلّ وجه هذا التبادر والانسياق ظهور الأمر بالأكل فيها من غير تقييد بموت الجنين وحياته ـ بضمّ معلوميّة الحاجة إلى الذبح أو النحر مع استقرار الحياة وإمكانهما؛ إذ لم يقل أحد بعدم الحاجة إلى التذكية حينئذٍ ـ في أنّ ذكاة الأُمّ كافية عن ذكاة الجنين الذي مات بسبب تذكية الأُمّ، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ قوله عليه السلام: «فإنّ ذكاة الجنين ذكاة أُمّه» إنّما وردت في جميع هذه الأخبار توضيحاً وتعليلاً للحكم الذي ذُكر أوّلاً، وليس بصدد إنشاء حكم في نفسه حتى يلاحظ مستقلّاً عن الكلام، خصوصاً أنّ هذا التعليل بعينه مذكور في خبر يعقوب بن شعيب وعمّار بن موسى اللذين مرّ صراحتهما في حلّية الأكل بلا تذكية.

فلا يمكن الاستشهاد بهذا التركيب الوارد في الأخبار الواردة بسياق ونسق واحد لحكمٍ فيه مخالفة صريحة لبعض تلك الأخبار.

فلم يبق إشكال في دلالة هذه الأخبار على كفاية تذكية الأُمّ عن تذكية الجنين في الجملة، وإنّما الكلام في تفاصيل الحكم المزبور وشرائطه.

وتفصيل الكلام فيه أنّ للجنين الخارج من بطن أُمّه ستّ صور، وذلك لأنّ الجنين إمّا أن يخرج حيّاً ـ مستقرّ الحياة أو غيرها ـ أو يخرج ميّتاً، وعلى الثاني إمّا لم تذكّ أُمّه أو أنّها ذكّيت، وعلى الثاني إمّا لم تتمّ خلقته أو أنّه تامّ الخلقة، وعلى الثاني إمّا لم تلجه الروح أو ولجته الروح.

ولا خلاف في اعتبار تذكية الجنين على الأوّل ـ وهو فرض الخروج حيّاً مع استقرار الحياة وإمكان التذكية ـ لإطلاقات اعتبار التذكية في حلّية اللحم، بل هذا الفرض هو القدر المتيقّن منها.

كما لا خلاف في حرمة الثالث والرابع؛ لخروج الأوّل عن الأخبار موضوعاً، وخروج الثاني لاشتراط تمامية الخلقة فيها، فتشملهما أدلّة حرمة الميتة، بل المصرّح في غير واحد منها حرمة الأكل

(١) مهذّب الأحكام ٢٣: ٩٢.

مع عدم تمام الخلقة كما مرّ.

نعم، استشكل بعضهم في الرابع ـ وهو ما لم تتمّ خلقته ـ بأنّ الأخبار المزبور قاصرة عن إثبات التحريم؛ لمكان الجملة الخبرية أو ما يحتملها. والجملة الشرطية أيضاً لا تدلّ على الحرمة؛ لاحتمال أن يكون الحكم المذكور في المنطوق (إن كان تامّاً فكله) هو الإباحة بالمعنى الأخصّ، ومن المعلوم أنّ نفي الإباحة بالمعنى الأخصّ لا يلازم نفي الإباحة بالمعنى الأعم الملازم للحرمة، بل يجتمع مع الكراهة أيضاً[1].

ولكن هذا البيان مردود أوّلاً: بأنّ المذكور في هذه الأخبار هو صيغة الأمر والنهي، وليس فيها جملة خبرية أو محتملها.

وثانياً: في هذه الأخبار قرائن واضحة على أنّ سؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام كليهما في مقام بيان الحلّية والإباحة المقابلة للحرمة، لا الإباحة بالمعنى الأخصّ، فلاحظ رواية أبي سعيد الخدري، وعمّار بن موسى، وسماعة وابن مسكان، بل هو كالصريح في رواية يعقوب بن شعيب.

وثالثاً أنّ المصرّح في بعضها قوله عليه السلام: «وإن لم يكن تامّاً فلا تأكله» وهذا نهي ظاهر في الحرمة. وحمله على الكراهة أو ما يعمّها محتاج إلى قرينة مفقودة في المقام، ومجرّد الاحتمال لا يكفي لذلك بعد فرض الظهور فيما ذكر.

والذي يؤيّد هذا الظهور أنّه لم يحتمله غيره من القدماء والمتأخّرين. وقد حكى نفسه[2] عدم الخلاف في المسألة عن بعضهم[3]، بل الإجماع عن بعض آخر[4].

ولا خلاف أيضاً في الخامس ـ وهو ما خرج ميتاً وقد تمّت خلقته ولم تلجه الروح ـ لإطلاق ما دلّ على أنّ ذكاة الجنين ذكاة أُمّه، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ﴾[5] بضميمة تفسيرها بالجنين[6].

---

(١) مستند الشيعة ١٥: ٤٥٧.
(٢) مستند الشيعة ١٥: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.
(٣) مجمع الفائدة ١١: ١٥١. كفاية الأحكام ٢: ٥٩٢.
(٤) الغنية: ٣٩٧. التنقيح الرائع ٤: ٢٧.
(٥) المائدة: ١.
(٦) مستند الشيعة ١٥: ٤٥٨.

وإنّما الكلام والإشكال في الصورتين الثانية والسادسة، وهما:

١ ـ ما خرج ميّتاً وقد ولجته الروح وتمّت خلقته.

٢ ـ ما خرج حيّاً غير مستقرّ الحياة، أو مستقرّها ولكن لا يتّسع الزمان لتذكيته لو فرض صدق الاستقرار معه.

أمّا الأوّل فذهب فيه الشيخ الطوسي وجماعة من الفقهاء[١] إلى الحرمة وعدم الحلّ؛ لفرض الحياة، فيشمله جميع ما دلّ على لزوم تذكية الحيّ، وحينئذٍ لو خرج ميّتاً كان ميتة؛ ولأنّه قبل ولوج الروح في تربية روح أُمّه، فيكون إزهاق روحها بالتذكية تذكيته، وأمّا بعده فإنّه في تربية روحه فيحتاج إلى تذكيته[٢].

وذهب بعض المتقدّمين وجميع المتأخّرين إلى الحِلّ؛ أخذاً بإطلاق ما دلّ على أنّ ذكاة الجنين ذكاة أُمّه.

وأُجيب عن التمسّك بإطلاق أدلّة تذكية الحي، وصدق الميتة لو لم يذكّ بنفسه، تارة بمنع تناول ذلك الإطلاق للفرض، وكذا منع تناول الميتة له، ومع تسليم الشمول، وأنّ النسبة بين الإطلاقين عموم من وجه، فيتعارضان في المقام يقدّم عموم ما دلّ على كفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين؛ لأنّها أرجح من وجوه[٣].

ولعلّ من هذه الوجوه كثرة هذه الأخبار التي قد مرّ ادّعاء استفاضتها بل تواترها من بعض[٤]. وظهور بعضها في موت الجنين بعد ولوج الروح فيه.

وأمّا الاستدلال الأخير فهو مجرّد اعتبار لا يصلح معارضاً لإطلاق الأدلّة أو الظاهرة في ولوج الروح خصوصاً موثّقة عمّار بن موسى المصرّح فيها بموت ولدها في بطنها، حيث أجاب أبو عبد الله عليه السلام: «كُله، فإنّه حلال؛ لأنّ ذكاته ذكاة أُمّه...»[٥]، فإنّ الموت في البطن ظاهر في ولوج الروح.

وانحراف مذهب بعض رجال هذا الخبر

---

(١) النهاية: ٥٨٤. المراسم: ٢١٠. المهذّب ٢: ٤٤٠ ـ ٤٤١. الوسيلة: ٣٦١. السرائر ٣: ١١٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ١٨٣.

(٣) جواهر الكلام ٣٦: ١٨٣.

(٤) المهذّب البارع ٤: ١٧٦. جواهر الكلام ٣٦: ١٨٠.

(٥) الوسائل ٢٤: ٣٥، ب ١٨ من الذبائح، ح ٨.

غير مضرّ بعد التوثيق كما صرّح به جماعة[1].

وأمّا الثاني ـ وهو ما خرج حيّاً غير مستقرّ الحياة أو ما بحكمه ـ فالظاهر من إطلاق كثير من الفقهاء الحرمة[2]، بل يمكن إسناده إلى فحوى الشيخ في النهاية ومن تبعه[3] ممّن شرط في الحل عدم ولوج الروح في الجنين، فإنّهم حكموا بالحرمة مع ولوج الروح ولو خرج ميّتاً، فكيف يمكن حكمهم بالحلّ لو خرج حيّاً غير مستقرّ الحياة؟!

ويدلّ عليه إطلاق أدلّة اعتبار تذكية الحيّ بعد عدم شمول أدلّة كفاية تذكية الأُمّ عن تذكية الجنين، ولا أقلّ من الشكّ فيه فيقتصر في الخروج على القدر المتيقّن.

هذا، ولكن ذهب الشهيدان إلى الحِلّ، قال الشهيد الأوّل: «ذكاة الجنين ذكاة أُمّه إذا تمّت خلقته، سواء ولجته الروح أو لا، أو أُخرج ميّتاً أو أُخرج حيّاً غير مستقرّ الحياة، ولو كانت مستقرّة ذُكّي»[4]. وقريب منه ما ذكره الشهيد الثاني[5].

وهذا يستفاد من الشيخ في مبسوطه، حيث قال: «وإن خرج حيّاً نظرت، فإن عاش بقدر ما لا يتّسع الزمان لذبحه فهو حلال، وإن عاش ما يتّسع الزمان لذبحه ثمّ مات قبل الذبح فهو حرام، سواء تعذّر ذبحه لتعذّر الآلة أو لغيرها، وفيه خلاف»[6].

ولكن بما أنّ مفروض البحث خروجه حيّاً فهو مشمول لعموم ما دلّ على اعتبار التذكية في الحيّ وما دلّ على حرمة الميتة؛ لصدق الميتة عليه عرفاً قطعاً، ومعه لا وجه للأخذ بإطلاق ما دلّ على كفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين، ولا أقلّ من الشكّ، وكون ما ليس له حياة مستقرّة بحكم الميّت أوّل الكلام، وهو مجرّد اعتبار ظنّي لا دليل عليه.

---

(١) انظر: جامع الرواة ١: ٤٥، ٦١٣، ٦٢١، و ٢: ٢٣٣. مستند الشيعة ١٥: ٤٦٠. جواهر الكلام ٣٦: ١٨٣.

(٢) الغنية: ٣٩٧. المختصر النافع: ٢٥٢. الشرائع ٣: ٢٠٨. الجامع للشرائع: ٣٨٨. القواعد ٣: ٣٢٠. الإيضاح ٤: ١٣٤. مستند الشيعة ١٥: ٤٦٠.

(٣) النهاية: ٥٨٤ ـ ٥٨٥. المراسم: ٢١٠. المهذّب ٢: ٤٤٠. الوسيلة: ٣٦١. السرائر ٣: ١١٠. الإرشاد ٢: ١٠٩.

(٤) اللمعة: ٢٣٣.

(٥) المسالك ١١: ٥١١.

(٦) المبسوط ٤: ٦٧٩.

كلّ ذلك مضافاً إلى ما في موثّقة عمّار ابن موسى الواردة في خصوص المقام، حيث قال أبو عبد الله عليه السلام: «... فإن هو خرج وهو حيّ فاذبحه وكُل، فإن مات قبل أن تذبحه فلا تأكله...»[1]، فإنّ إطلاقها شامل لما إذا كانت حياته غير مستقرّة ولم يتّسع الزمان لذبحه، وادّعاء الانصراف إلى المستقرّة التي يتّسع الزمان لذبحه في غير محلّه.

إلى هنا ثبت القول بحلّية لحم الجنين بشرطين:

أحدهما: تمامية الخلقة، والثاني: موته في بطن الأُمّ بعد تذكيتها، فلو خرج حيّاً ـ ولو غير مستقرّ الحياة ـ فلا يكفي في الحِلّ.

وقد مرّ أيضاً أنّ الحِلّ لا يشترط فيه عدم ولوج الروح على المشهور، خلافاً للشيخ الطوسي وجماعة.

▣ المراد من تمام الخلقة:

تقدّم أنّ الأخبار منها ما هو مطلق، ومنها ما هو مقيّد بتمام الخلقة، أو بالإشعار والإيبار، أو مقيّد بهما مع العطف بالواو.

والظاهر من كلمات جماعة ـ بل لا يبعد الجميع ـ أنّ الإشعار والإيبار إمّا هو نفس تمامية الخلقة أو منها أو حدّها وعلامتها، وأنّ عطف أحدهما على الآخر في بعض الروايات من قبيل عطف التفسير.

بل احتمل بعضهم أن يكون اختلاف الروايات باعتبار اشتراط تمام الخلقة وحده في بعضها، والإشعار وحده أو مع الإيبار في آخر، أو ذكر الأمرين معاً في ثالث، إنّما هو لتلازم الأمرين، وكذا اختلاف كلمات الفقهاء[2].

وقال المحقّق النجفي: «وعلى كلّ حال فلا إشكال في حصول ذكاة الجنين بذلك إن تمّت خلقته؛ لما سمعته من النصوص التي قد يستفاد منها أنّ من تمام خلقته أن يشعر أو يوبر كما عن صريح بعض وظاهر آخر تحديدها بذلك؛ ولعلّه به يجمع بين النصوص والفتاوى المقتصرة على اشتراط أحدهما بناءً على التلازم بينهما»[3].

والتفصيل متروك إلى المفصّلات الفقهية.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٥، ب ١٨ من الذبائح، ح ٨.
(٢) مستند الشيعة ١٥: ٤٥٨.
(٣) جواهر الكلام ٣٦: ١٨٢.

▣ **شمول الحكم لغير المأكول وعدمه:**

هل الأخبار وكلمات الفقهاء المتضمّنة لكفاية ذكاة الأُمّ عن ذكاة الجنين مختصّة بما يحلّ أكله من الحيوان ـ كما هو مفروض أكثر الأخبار ـ أو جارية في كلّ حيوان قابل للتذكية فيطهر الجنين ويحلّ الانتفاع منه ويجوز بيعه؟

الظاهر من إطلاق النصوص وكلمات الفقهاء أنّ: «ذكاة الجنين ذكاة أُمّه» بلا تقييده بكون الحيوان من المأكول أنّ الحكم جارٍ في مطلق الحيوان القابل للتذكية، بل هو صريح بعض الفقهاء المعاصرين كالسيّد الخوئي حيث قال: «لا فرق في ذكاة الجنين بذكاة أُمّه بين محلّل الأكل ومحرّمه إذا كان ممّا يقبل التذكية»[1].

والأخبار وإن كان مورد الكثير منها المأكول إلّا أنّ فيها ما هو مطلق، كرواية الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام ـ في كتابه إلى المأمون ـ قال: «وذكاة الجنين ذكاة أُمّه إذا أشعر وأوبر»[2].

بل وكذا بعض الأخبار الواردة في ذيل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَامِ﴾[3] بناءً على تعميم الحلّية لجميع الانتفاعات، كقول أبي جعفر عليه السلام: «هي الأجنّة التي في بطون الأنعام، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر ببيع الأجنّة»[4]. مضافاً إلى إطلاق التعليل الموجب لتعميم الحكم لكلّ جنين.

بل قد يقال: إنّ قول الإمام عليه السلام ـ المتقدّم ـ: «فكُله» ونحوه إنّما هو لبيان ذكاته وجريان أحكامها ولو في غير المأكول، فذكر الأكل إنّما هو لكونه أغلب أو أعرف الآثار.

وأوضح من ذلك ما في رواية جرّاح المدائني السابقة حيث ذكر الحكم أوّلاً عامّاً في مطلق الذبيحة، ثمّ فرّع عليه عدم حلّ الأكل مع عدم تمام الخلقة.

تذهيب

(انظر: ذهب)

---

(١) المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤١، م١٦٦٨.
(٢) الوسائل ٢٤: ٣٦، ب١٨ من الذبائح، ح١٢.
(٣) المائدة: ١.
(٤) الوسائل ٢٤: ٣٦، ب١٨ من الذبائح، ح١٠.

تراب

أوّلاً ـ التعريف :

التراب لغة: ما نَعُمَ من أديم الأرض[1].

وهو اسم جنس يصدق على الكثير والقليل، ولا يثنّى ولا يجمع، فإذا أردت طاقة واحدة من التراب قلت: ترابة واحدة[2]، ومؤنّثه: تربة[3]. وقيل: يجمع بأتربة وتِربان[4].

واستعمله الفقهاء في نفس المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الصعيد**: وقد اختلف اللغويون في تفسيره[5]، فذهب بعضهم إلى أنّ الصعيد هو التراب[6].

وعن بعض آخر أنّه هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل[7].

ولكنّ مذهب الأكثر هو أنّه مطلق وجه الأرض[8]، قال الزجّاج: «ولا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك»[9].

فعلى المعنى الأوّل يكون الصعيد مرادفاً للتراب، وعلى الثاني يكون التراب أعم في حين على الأخير يكون الصعيد أعمّ منه.

٢ ـ **التِبْر**: وهو بمعنى الذهب غير المضروب، وبعضهم يقوله للفضة أيضاً[10]. وقد يطلق التبر على غيرهما من المعادن ـ كالنحاس وغيره ـ وإن كان الأكثر اختصاصه بالذهب[11].

وعن بعضهم أنّه تراب الذهب قبل تصفيته[12].

---

(١) المعجم الوسيط ١: ٨٣.
(٢) تاج العروس ١: ١٥٧.
(٣) لسان العرب ٢: ٢٢.
(٤) المعجم الوسيط ١: ٨٣. وانظر: تاج العروس ١: ١٥٧، حيث نقله عن اللحياني في نوادره.
(٥) انظر: لسان العرب ٧: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.
(٦) الصحاح ٢: ٤٩٨. معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٨٧.
(٧) حكاه عن أبي عبيدة في جمهرة اللغة ٢: ٦٥٤، عن الأزهري في مجمع البيان ٢: ٦٠٨. وانظر: تهذيب اللغة ٢: ٧.
(٨) العين ١: ٢٩٠. المفردات: ٢٨٠.
(٩) حكاه عنه في المصباح المنير: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(١٠) الصحاح ٢: ٦٠٠.
(١١) النهاية (ابن الأثير) ١: ١٧٩. وانظر: لسان العرب ٢: ١٣.
(١٢) انظر: لسان العرب ٢: ١٣.

ثالثاً ـ الأحكام :

تعرّض الفقهاء لجملة من الأحكام المتعلّقة بالتراب، بعضها يتعلّق بتراب الأرض، وبعضها يتعلّق بتراب الصاغة، وبعضها يتعلّق بتراب المعدن.

الأوّل ـ تراب الأرض :

١ ـ مطهّريّة التراب :

بحث الفقهاء مطهّريّة التراب في ثلاثة مواضع:

أ ـ تطهير الآنية من ولوغ الكلب :

أجمع الفقهاء[١] ـ عدا الإسكافي[٢] ـ على أنّ غسل الآنية من ولوغ الكلب ثلاث مرّات أُولاهن بالتراب[٣].

فالتراب متعيّن للتطهير، فلا يحصل التطهير بما لا يصدق عليه التراب لذاته أو لمزجه، كالرماد والأشنان والنورة[٤].

وألحق بعض القدماء ولوغ الخنزير به، فيعفّر الإناء الذي ولغ فيه الخنزير في المرّة الأُولى بالتراب[٥]، وقد تقدّم ما يناسب ذلك، ويأتي أيضاً.

(انظر: آنية، تعفير)

ب ـ تطهير باطن القدم والنعل ونحوه :

يطهر باطن القدم والنعل والحذاء ونحوها بالمشي على الأرض إجماعاً[٦]، بشرط زوال النجاسة، وذلك إمّا بالدلك، أو المشي عليه[٧].

وأُلحق بالتراب الرمل والحجر الأصلي ممّا يطلق عليه الأرض، والوارد في كلمات الفقهاء مطهّريّة الأرض، وهو أعمّ من التراب[٨]، والتراب من أبرز مصاديقها.

(انظر: أرض، مطهّرات)

ج ـ التيمّم بالتراب :

يعتبر فيما يجوز التيمّم به أن يكون

---

(١) الانتصار: ٨٦ ـ ٨٧. الخلاف ١: ١٧٨، م ١٣٣.

(٢) حكاه عنه في المنتهى ٣: ٣٣٣، ٣٣٤.

(٣) كشف اللثام ١: ٤٨٧. مستند الشيعة ١: ٢٩٣، ٢٩٥. جواهر الكلام ٦: ٣٥٥، ٣٦١.

(٤) انظر: كشف الغطاء ٢: ٣٧٨ ـ ٣٧٩. جواهر الكلام ٣: ٣٦٣.

(٥) المبسوط ١: ٣٤. إصباح الشيعة: ٢٦.

(٦) جامع المقاصد ١: ١٧٩. مفتاح الكرامة ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١١١.

(٧) نهاية الإحكام ١: ٢٩١. الدروس ١: ١٢٥. المهذّب البارع ١: ٢٥٩.

(٨) جامع المقاصد ١: ١٧٩. المسالك ١: ١٣٠.

صعيداً؛ لأنّه موضوع الحكم في الآية الشريفة؛ قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1].

واختلف في المراد من الصعيد أنّه مطلق وجه الأرض ـ كما ذهب إليه المشهور ـ أو خصوص التراب[2]، ولا شكّ في صحّة التيمّم بالتراب، وشمول الآية الشريفة له.

وقد روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ التيمّم أحد الطهورين»[3].

وعن محمّد بن حمران وعن جميل بن درّاج جميعاً ـ في حديث ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الله [عزّوجلّ] جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»[4].

ولا فرق في ذلك بين أقسام التراب، سواء كان الأعفر، والأسود، والأصفر، والأحمر، والمدر، والسبخ، والبطحاء؛ لصدق مسمّى التراب عليه بإجماع العلماء[5].

ويشترط في التيمّم بالتراب أن يكون طاهراً عند الفقهاء[6] إجماعاً[7]، فلا يصحّ التيمّم بالتراب النجس. نعم، يجوز التيمّم بتراب القبر وإن نبش ما لم يعلم نجاسته[8].

وكذا تشترط إباحة التراب عندهم، فلا يصحّ التيمّم بالتراب المغصوب[9].

نعم، لا يشترط في التراب اليبوسة والجفاف، فلو كان نديّاً لا يعلق باليد منه غبار جاز التيمّم به اختياراً إذا لم يدخل في الطين عرفاً[10].

وتفصيل كلّ ذلك في محلّه.

(انظر: تيمّم)

---

(١) النساء: ٤٣. المائدة: ٦.
(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١٠: ٣١.
(٣) الوسائل ٣: ٣٨٦، ب ٢٣ من التيمّم، ح ٥.
(٤) الوسائل ٣: ٣٨٥، ب ٢٣ من التيمّم، ح ١، و ٣٨٦، ٣٨٧، ب ٢٤، ح ٢.
(٥) التذكرة ٢: ١٧٥. المحرّر (الرسائل العشر): ١٤٥. كشف اللثام ٢: ٤٥٤. مستند الشيعة ٣: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.
(٦) الناصريّات: ١٥٤. نهاية الإحكام ١: ١٩٨، ١٩٩. مجمع الفائدة ١: ٢٢٢. الحدائق ٤: ٣١١. العروة الوثقى ٢: ١٩٩. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١٠: ٨٧.
(٧) جواهر الكلام ٥: ١٣٦.
(٨) جواهر الكلام ٥: ١٣٤.
(٩) جواهر الكلام ٥: ١٣٥.
(١٠) جواهر الكلام ٥: ١٤٩. مستمسك العروة ٤: ٣٩٠.

٢ ـ مفطّريّة التراب :

اتّفق الفقهاء على أنّ أكل التراب والجصّ ونحوهما عمداً يبطل الصوم به؛ لوجوب الإمساك عن مطلق الأكل، بلا فرق بين الطعام وغيره[١]، وعليه دعوى الإجماعات[٢] القطعيّة والشهرات المحقّقة عن السلف[٣].

(انظر: صوم)

٣ ـ بيع التراب :

يجوز بيع التراب والاكتساب به؛ لظهور منفعته المعتدّ بها عرفاً، كما صرّح بعض الفقهاء بذلك[٤].

قال العلّامة الحلّي: «هل يجوز... بيع التراب والحجارة حيث يعمّ وجودها؟ للشافعي وجهان: الجواز، وبه نقول؛ لظهور منفعته...»[٥]. وقال في موضع آخر: «و [يجوز] بيع الماء والتراب والحجارة وإن كثر وجودها»[٦].

٤ ـ أكل التراب :

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

الأوّل: حرمة الأكل.

لم يصرّح قدماء الفقهاء بحكم أكل التراب، إلّا أنّ تصريحهم بحرمة أكل الطين[٧] يشمل التراب ظاهراً، كما صرّح به الشهيد الثاني، حيث قال: «أكل الطين ـ والمراد به ما يشمل التراب والمدر ـ حرام»[٨]؛ ولذا نسب المحقّق الأردبيلي هذا القول إلى المشهور، حيث قال: «والمشهور بين المتفقّهة أنّه يحرم التراب والأرض كلّها حتى الرمل والأحجار»[٩].

وصرّح بعضهم بأنّ المراد بالطين ـ الذي ادّعي الإجماع على حرمته[١٠] ـ هو التراب[١١].

---

(١) التذكرة ٦: ٢١، ٢٢.

(٢) الغنية: ١٣٨. السرائر ١: ٣٧٧. مصباح الفقيه ١٤ (القسم الأوّل): ٣٦٣. مستمسك العروة ٨: ٢٣٣.

(٣) الصوم (مصطفى الخميني): ٣٦٦.

(٤) نهاية الإحكام ٢: ٤٦٧. جواهر الكلام ٢٢: ٣٧.

(٥) التذكرة ١٠: ٣٨.

(٦) القواعد ٢: ٧.

(٧) النهاية: ٥٩٠. السرائر ٣: ١٢٤. الجامع للشرائع: ٣٩١.

(٨) المسالك ١٢: ٦٨.

(٩) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥.

(١٠) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٥، ٣٥٦.

(١١) الرياض ١٢: ١٩٥، وفيه: «ما يعمّ التراب الخالص والممزوج بالماء». جامع المدارك ٥: ١٦٩.

وقد احتاط بعض المعاصرين في ذلك[1].

القول الثاني ـ عدم الحرمة:

صرّح جماعة من الفقهاء بعدم حرمة أكل التراب[2]، وقوّاه الإمام الخميني[3].

قال الفاضل النراقي: «القدر الثابت هو تحريم الطين والمدر، وأمّا التراب والرمل والحجارة وأنواع المعادن فلا دليل على حرمة الغير المضرّ منها، والأصل مع الحلّية، والقياس باطل، فلا بأس في تراب الدبس وما تستصحبه الحنطة وما يقع على الثمار مع أنّ هذه مستهلكة»[4].

وقال المحقّق النجفي: «ربّما يؤيّد الحلّ السيرة المستمرّة على أكل الكمأة وعلى أكل الفواكه ذات الغبار وغيرها ممّا لا ينفكّ الإنسان عنه غالباً، خصوصاً في أيّام الرياح، بل يمكن القطع بعدم وجوب اجتناب الطعام بوقوع أجزاء تراب أو طين فيه وإن قلّت»[5].

(انظر: أطعمة وأشربة)

٥ ـ وضع خد الميّت على التراب:

ذكر الفقهاء من مستحبّات الدفن وضع خدّ الميّت على التراب، وأن يجعل معه شيء من تربة الإمام الحسين عليه السلام[6]؛ للأخبار التي منها: الرضوي: «ثمّ ضعه في لحده على يمينه مستقبل القبلة، وحلّ عقد كفنه، وضع خدّه على التراب»[7]. وغيره[8]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: دفن)

٦ ـ استحالة النجاسة إلى تراب:

إذا امتزجت العذرة أو غيرها بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت تراباً فهل

(١) هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، م٨١٦. كلمة التقوى ٦: ٣٦١. المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠١، م٩١٨.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥. مستند الشيعة ١٥: ١٦٢. جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٦.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٥، م٨.

(٤) مستند الشيعة ١٥: ١٦٢.

(٥) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٨.

(٦) جامع الخلاف والوفاق: ١١٥. نهاية الإحكام ٢: ٢٧٧.

(٧) فقه الرضا عليه السلام: ١٧٠. المستدرك ٢: ٣١٩، ب١٩ من الدفن، ح١.

(٨) الوسائل ٣: ١٧٥، ١٧٦، ب٢٠ من الدفن، ح٤، ٥، ٨.

تطهر أو لا تطهر؟ تنظّر في ذلك بعض الفقهاء، منشؤه: من أنّ أجزاء أجزاء النجاسة باقية لم تزل[1]، وإنّما تغيّرت الصورة، ومن أنّ مناط النجاسة هو الصورة مع الإسم؛ لأنّ الأحكام الشرعية جارية على المسمّيات بواسطة الأسماء فينزل على ما هو المتفاهم بين الناس عرفاً أو لغةً[2].

وربما ذكر لذلك توجيهات أُخرى، والتفصيل في مصطلح (استحالة).

الثاني ـ تراب الصاغة:

والمقصود منه ما يجتمع من تراب الذهب والفضّة عند صياغتهما[3].

وقد ذكر الفقهاء لهذا التراب أحكاماً، أهمّها ما يلي:

١ ـ عدم تعلّق الزكاة به:

لا خلاف بين الفقهاء[4] في سقوط الزكاة عن تراب الذهب؛ لأنّه غير مسكوك[5]، وقد عبّر عن هذا التراب في كلماتهم بالتبر.

قال المحقّق النجفي: «لا زكاة في... التبر الذي هو غير المضروب من الذهب أو تراب الذهب قبل تصفيته»[6].

والظاهر من نفي الزكاة عن تراب الذهب عدم اختصاص الحكم المزبور به، فإنّ تراب الفضّة أيضاً غير مسكوك؛ ولذا قال المحقّق الأردبيلي: «ويمكن أن يكون المراد به [التبر] ترابهما وإن كان ظاهر اللغة أنّه الذهب غير المسكوك»[7]؛ وذلك لقول أبي إبراهيم عليه السلام، في رواية علي بن يقطين: «... وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء» قال: قلت: وما الركاز؟ قال: «الصامت المنقوش...»[8].

(انظر: زكاة)

---

(١) القواعد ١: ١٩٥.

(٢) القواعد ٢: ٢٣٣. وانظر: جامع المقاصد ١: ١٨١. الإيضاح ١: ٣١.

(٣) انظر: المختصر النافع: ١٥٣. المنهاج (سعيد الحكيم) ٢: ٩٩.

(٤) الحدائق ١٢: ٩٦. جواهر الكلام ١٥: ١٨٤.

(٥) المقنعة: ٢٣٥. المعتبر ٢: ٥٢٨. المسالك ١: ٣٨٥. المدارك ٥: ١١٩، ١٢٠. الرياض ٥: ٩٢. مصباح الفقيه ١٣ (القسم الثاني): ٣٠٥.

(٦) جواهر الكلام ١٥: ١٨٤.

(٧) مجمع الفائدة ٤: ٩٨.

(٨) الوسائل ٩: ١٥٤، ١٥٥، ب ٨ من زكاة الذهب والفضّة، ح ٢.

٢ ـ بيع تراب الذهب :

لا إشكال في جواز بيع تراب الصياغة بنفس الذهب والفضّة معاً؛ لعدم تحقّق الربا، وانصراف كلّ منهما إلى ما يخالفه، كما لا إشكال في بيع ذلك التراب بعوض غيرهما.

قال المحقّق الحلّي: «ما يجتمع من تراب الصياغة يباع بالذهب والفضّة، أو بجنس غيرهما»[١].

وكذا يباع تراب الذهب والفضّة بأحدهما مع العلم بزيادة الثمن على مجانسه، أو بضمّ جنس آخر إليه؛ لانتفاء موضوع الربا[٢].

ولكن لا يباع تراب الذهب بالذهب، ولا تراب معدن الفضة بالفضّة ـ أي ترابهما الخليط بهما بخالصهما ـ مع جهالتهما أو أحدهما؛ لاحتمال زيادة أحد العوضين عن الآخر، فيدخل فيه الربا[٣].

وتفصيل ذلك كلّه في مصطلح (ربا).

٣ ـ تملّك الصائغ :

وقع الإشكال في تملّك الصائغ لتراب الصياغة وعدمه، حيث إنّه المجتمع من أموال الناس غالباً، فذهب جماعة إلى وجوب التصدّق به[٤].

قال الشيخ الطوسي: «لا بأس ببيع تراب المعادن وتراب الصياغة، إلّا أنّ تراب الصياغة يتصدّق بثمنه»[٥].

وفصّل آخرون بين ما لو جهل صاحبه فيتصدّق بثمنه، وبين ما لو عرف صاحبه فيجب على الصائغ صرف ماله إليه[٦].

قال العلّامة الحلّي: «وإذا بيع [تراب الصياغة] تصدّق بثمنه؛ لأنّ أربابه لا يتميّزون، ولو عُرفوا صرف إليهم»[٧].

ثمّ استدلّ برواية علي بن ميمون

---

(١) المختصر النافع: ١٥٣.

(٢) التذكرة ١٠: ٤٢٢. الروضة ٣: ٣٨٦. الرياض ٨: ٣٣٧. جواهر الكلام ٢٤: ٤٩، ٥٠. جامع المدارك ٣: ٢٧٢.

(٣) الرياض ٨: ٣٢٣.

(٤) المهذّب ١: ٣٤٥. السرائر ٢: ٢١٨. المختصر النافع: ١٥٣. المنتهى ١٥: ٤٠٢.

(٥) الخلاف ٢: ١١٩، م ١٤١.

(٦) التحرير ٢: ٣١٦. الدروس ٣: ٣٠١. الحدائق ١٩: ٣١١.

(٧) التذكرة ١٠: ٤٢٢.

الصائغ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يكنس من التراب فأبيعه، فما أصنع به؟ قال: «تصدّق به، فإمّا لك وإمّا لأهله»، قال: قلت: فإنّ فيه ذهباً وفضّةً وحديداً، فبأيّ شيء أبيعه؟ قال: «بعه بطعام»[1]. ولو علم انحصاره في جماعة معيّنة وجب التخلّص من حقّهم ولو بمصالحتهم[2].

نعم، إن علم بإعراض المالك عنه تملّكه الصائغ[3]، وقد ادّعي قيام السيرة والعادة على إعراض المالكين عن مثل هذه الأُمور الطفيفة المتبقيّة في مثل: الصياغة والخياطة والحدادة وغيرها[4].

قال السيّد الخوئي: «الظاهر أنّ ما يقع في التراب عادة من أجزاء الذهب والفضّة ويجتمع فيه عند الصائغ ـ وقد جرت العادة على عدم مطالبة المالك بها ـ ملك للصائغ نفسه»[5].

الثالث ـ تراب المعدن:

والمقصود هنا بيان أحكام تراب المعادن بشكل عام وإن اختصّ بعضها بأحكام خاصّة به، وهي ـ إجمالاً ـ كما يلي:

١ ـ التيمّم بتراب المعدن:

المشهور بين الفقهاء[6] أنّه إن مزج التراب بشيء من المعادن ـ كالكحل والزرنيخ ونحوهما ممّا لا يجوز التيمّم به ـ فإن استهلكه التراب جاز التيمّم به[7]؛ للأصل، وصدق الامتثال بضرب الصعيد والأرض ونحوهما[8].

وإن لم يكن التراب مستهلكاً بل كان المعدن هو المستهلك للتراب لم يجز التيمّم به قطعاً إجماعاً[9].

(انظر: تيمّم)

---

(١) الوسائل ١٨: ٢٠٢، ب ١٦ من الصرف، ح ١.
(٢) كفاية الأحكام ١: ٥٠٦. الرياض ٨: ٣٣٨. المنهاج (سعيد الحكيم) ٢: ١٠٠.
(٣) كفاية الأحكام ١: ٥٠٦. الحدائق ١٩: ٣١١. جامع الشتات ٢: ٢٣. مباني المنهاج ٨: ٢١٧، ٢١٨.
(٤) جواهر الكلام ٢٤: ٥٠.
(٥) المنهاج (الخوئي) ٢: ٥٩، م ٢٤٥.
(٦) جواهر الكلام ٥: ١٣٧.
(٧) الشرائع ١: ٤٨. المدارك ٢: ٢٠٤. مصباح الفقيه ٦: ١٩٨.
(٨) جواهر الكلام ٥: ١٣٧، ١٣٨.
(٩) جواهر الكلام ٥: ١٣٨.

٢ ـ إخراج الخمس من تراب المعدن قبل التصفية :

ممّا يجب فيه الخمس المعادن إجماعاً[١]، ولا يجزي إخراج الخمس من تراب المعدن قبل التصفية؛ لجواز اختلافه في الجوهر. نعم، لو علم بتساوي الأجزاء في الاشتمال على الجوهر أو بالزيادة فيما أخرجه خمساً أجزأ[٢] وإن أشكل بعضهم في الإجزاء[٣]. (انظر: خمس)

٣ ـ بيع تراب المعدن :

يجوز بيع تراب المعدن بجنسه أو غير جنسه إذا لم يكن من الأجناس الربوية[٤].

(انظر: ربا)

تراب الصاغة

(انظر: تراب)

تراب المعدن

(انظر: معدن)

تراخي

(انظر: فور وتراخي)

ترادّ

(انظر: ردّ)

تراضي

(انظر: رضا)

ترافع

(انظر: مرافعة)

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٣، ١٤. مصباح الفقيه ١٤ (القسم الأوّل): ١٥.

(٢) المدارك ٥: ٣٦٨. الحدائق ١٢: ٣٣١. مصباح الفقيه ١٤ (القسم الأوّل): ٣٨، ٤٠.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ١٤ ـ ١٥. وانظر: العروة الوثقى ٤: ٢٤٠، م ٦، تعليقة الإمام الخميني، الرقم ٣.

(٤) انظر: التذكرة ٥: ٤١٣.

ترامي

أوّلاً ـ التعريف :

ترامى القوم بالسهام وارتموا: إذا رمى بعضهم بعضاً[1]، ورميت الشيء من يدي: ألقيته، ورميت السهم وترامَيت ورامَيت: إذا رميت به عن القسي[2]. هذا في اللغة.

وقد استعمله الفقهاء في نفس معناه اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

التقاذف: بمعنى الترامي[3]، يقال: تقاذفوا بالحجارة، إذا تراموا بها[4]. ومنه: قوله تعالى: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى ٱلْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ ﴾[5].

قال الراغب: «القذف: الرمي البعيد، ولاعتبار البعد فيه قيل: مَنزلٌ قَذَفٌ وقَذيف، وبلدة قَذوف: بعيدة... واستعير القذف للشتم والعيب»[6].

وقال أيضاً: «الرمي يقال في الأعيان كالسهم والحجر، نحو [قوله تعالى]: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾[7]، ويقال في المقال كناية عن الشتم كالقذف، نحو [قوله تعالى]: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ﴾[8]»[9].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء للترامي في أبواب مختلفة من الفقه، كالنيّة والضمان والحوالة وهي ـ إجمالاً ـ كالتالي:

١ ـ الترامي في النيّة :

لا بأس في الصلاة بالترامي في النيّة؛ بمعنى أنّ المصلّي إذا كان في فائتة فذكر أنّ عليه فائتة سابقة فعدل إليها، فذكر أنّ عليه فائتة أُخرى سابقة عليها فعدل إليها

---

(١) لسان العرب ٥: ٣٢٨.
(٢) مجمع البحرين ٢: ٧٣٦.
(٣) الصحاح ٤: ١٤١٤. لسان العرب ١١: ٧٤.
(٤) تاج العروس ٦: ٢١٨.
(٥) الأنبياء: ١٨.
(٦) المفردات: ٦٦١ ـ ٦٦٢.
(٧) الأنفال: ١٧.
(٨) النور: ٦.
(٩) المفردات: ٣٦٦.

أيضاً صحّ، وهو المعبّر عنه بترامي العدول، وقد صرّح الفقهاء بجوازه[1].

ويدلّ عليه إطلاق صحيحة عبد الرحمن ابن أبي عبد الله[2]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أُخرى، فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي...»[3].

ويأتي تفصيله في محلّه.

(انظر: صلاة، نيّة)

٢ ـ الترامي في الضمان:

لا إشكال ولا خلاف في جواز الترامي والتسلسل في الضمان[4]، فلو ضمن ضامن ثمّ ضمن عنه آخر وهكذا إلى عدّة ضمناء كان جائزاً؛ لتحقّق شرط الضمان الذي هو ثبوت المال في الذمّة، وعدم المانع، فيرجع كلّ ضامن مع الإذن بما أدّاه على مضمونه، لا على الأصيل.

قال العلّامة الحلّي: «يجوز ترامي الضمان، لا إلى غاية معيّنة»[5].

نعم، منع هذا الترامي الشيخ الطوسي؛ لصيرورة الفرع فيه أصلاً وبالعكس، ولعدم الفائدة فيه[6].

وتفصيله يأتي في محلّه.

(انظر: ضمان)

٣ ـ الترامي في الحوالة:

اتّفق الفقهاء ظاهراً على جواز الترامي والدور في الحوالة[7]. والمراد به ـ كما نبّه عليه الفقهاء[8] ـ أن يحيل المحال عليه المحتال على آخر، ثمّ إحالة الآخر محتاله على ثالث، وهكذا.

---

(١) الروضة ١: ٣٥٥. جواهر الكلام ٩: ١٩٩. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٤٠. العروة الوثقى ٢: ٤٦٠، م ٢٦. المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٧، م ٥٨١.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٩٤.

(٣) الوسائل ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٢، ب ٦٣ من المواقيت، ح ٢.

(٤) الشرائع ٢: ١٠٩. القواعد ٢: ١٥٩. المسالك ٤: ١٩٦. الحدائق ٢١: ٤٦. جواهر الكلام ٢٦: ١٤١. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٨٦، م ٨٧٦.

(٥) التذكرة ١٤: ٣٧٩.

(٦) المبسوط ٢: ٣٢٤.

(٧) المناهل: ١٥٤. مهذّب الأحكام ٢٠: ٣٢٤. وانظر: الحدائق ٢١: ٥٦. جواهر الكلام ٢٦: ١٦٧، ١٦٨.

(٨) التذكرة ١٤: ٤٨١. المسالك ٤: ٢١٧. المناهل: ١٥٤.

قال العلّامة الحلّي: «ويصحّ ترامي الحوالات ودورها»[1].

وهناك صور أُخرى للترامي في باب الحوالة وقد حكموا بأنّها جائزة وهي تعدّد المحال عليه واتّحاد المحتال، أو تعدّد المحتال واتّحاد المحال عليه[2].

وتفصيله في محلّه.

(انظر: حوالة)

٤ ـ الترامي في الكفالة:

صرّح جماعة بصحّة ترامي الكفالات بأن يكفل الكفيل كفيلاً آخر، ثمّ يكفل كفيل الكفيل كفيلاً آخر، وهكذا[3]، بل هو ممّا لا خلاف ولا إشكال فيه؛ لوجود مقتضي الكفالة[4].

وحيث إنّ الكلّ فروع الكفالة الأُولى وكلّ فرع يلحق أصله، فلو أبرأ المستحقّ الكفيل الأوّل أو أحضر الأوّل المكفول الأوّل أو مات أحدهما برؤوا جميعاً[5].

نعم، لا يصحّ دورها[6].

ويأتي تفصيله في محلّه.

(انظر: كفالة)

٥ ـ الترامي في التعزير:

لا خلاف بين الفقهاء[7] بأنّه إذا تقاذف وترامى اثنان سقط الحدّ، لكنّهما يعزّران[8]، سواء كان قذف كلّ بما يقذف الآخر كما لو قذف كلّ صاحبه باللواط فاعلاً، أو مفعولاً، أو اختلف[9]؛ وذلك لصحيحة أبي ولّاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجلين قذف كلّ واحد منهما صاحبه بالزنى في بدنه، قال: فدرأ عنهما الحدّ وعزّرهما»[10]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: تعزير، قذف)

---

(١) القواعد ٢: ١٦٣.

(٢) العروة الوثقى ٥: ٤٦٥، م ٧.

(٣) التحرير ٢: ٥٧٣. مجمع الفائدة ٩: ٣١٩. جواهر الكلام ٢٦: ٢٠٦. تحرير الوسيلة ٢: ٣٣، م ١٤. هداية العباد (الگلبايگاني) ٢: ١١٢، م ٣٦٥.

(٤) جواهر الكلام ٢٦: ٢٠٦.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٣٣، م ١٤. هداية العباد (الگلبايگاني) ٢: ١١٢، م ٣٦٥.

(٦) المسالك ٤: ٢٥٣. جواهر الكلام ٢٦: ٢٠٧.

(٧) جواهر الكلام ٤١: ٤٣١. الدرّ المنضود ٢: ٢٣٤.

(٨) المقنعة: ٧٩٣. القواعد ٣: ٥٤٦. الروضة ٩: ١٨٣. تكملة المنهاج: ٤٣، م ٢١٣.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٩، م ٥.

(١٠) الوسائل ٢٨: ٢٠٢، ب ١٨ من حدّ القذف، ح ٢.

تربّص

(انظر: انتظار)

تربّع

أوّلاً ـ التعريف:

□ لغةً:

التربّع: ضرب من الجلوس، خلاف الجثو والإقعاء[1].

وظاهر ذلك صدق التربّع على جميع هيئات الجلوس إلّا الجلوس جاثياً ومقعياً[2].

وفسّره بعضهم: بـ«أن يقعد [الشخص] على وركيه، ويمدّ ركبته اليمنى إلى جانب يمينه، وقدمه إلى جانب يساره واليسرى بالعكس»[3].

وهذا المعنى معروف بين اللغويين[4].

□ اصطلاحاً:

وهو يستعمل عند الفقهاء بمعنيين وكلاهما موافق للمعنى اللغويّ:

الأوّل: أنّ المراد بالتربّع في الصلاة هو نصب المصلّي في جلوسه فخذيه وساقيه[5]، بحيث يرفع إليتيه عن الأرض[6]، ويعتمد على القدمين لا على اليدين[7]. وإن أجاز بعض وضع الإليتين على الأرض[8].

وعلى أيّ حال فهذا المعنى هو المشهور بينهم[9].

---

(١) القاموس المحيط ٣: ٣٨.

(٢) الحدائق ٦: ٦٧.

(٣) مجمع البحرين ٢: ٦٦٨. وانظر: فقه اللغة: ٢٢٥.

(٤) كشف اللثام ٣: ٤٠٢.

(٥) المسالك ١: ٢٠٣. كشف اللثام ٣: ٤٠٢. مستمسك العروة ٦: ١٤٥. مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٨١.

(٦) مستند الشيعة ٥: ٦٥.

(٧) مصابيح الظلام ٧: ١٠٢.

(٨) الروضة ١: ٢٨٢. واستوجهه المحقّق النجفي في جواهر الكلام (١٢: ٢٢٥)، بعدما نسبه إلى غير واحد.

(٩) مجمع الفائدة ٢: ١٩٢. مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٨١.

ولكن توقّف المحدّث البحراني في المراد من التربّع؛ لعدم وجود نصٍ في بيان معناه[1].

كما ناقش المحقّق الهمداني فيما ذهب إليه المشهور بأنّه لم نظفر لهذا المعنى على شاهد من أهل اللغة والرواية، مع أنّ هذا الجلوس في الصلاة ممّا يشقّ عادة الصبر عليه حال القراءة خصوصاً في النوافل الطويلة، ثمّ أخذ بالمعنى اللغوي وقال: وهذا المعنى الغالب عرفاً، كما أنّ عادة الناس رعاية هذا الجلوس حال التشهّد[2].

المعنى الثاني: هو وضع إحدى القدمين على الركبة والأُخرى تحت الفخذ، وقد يطلق على رفع إحدى رجليه على الأُخرى، وقد عرف بالفارسيّة بلفظ (چهار زانو)[3].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **القرفصاء**: ـ بضمّ القاف، وفتح الفاء وضمّها[4] ـ هو نصب الساقين والفخذين على ما هو المشهور[5]، وقد عبّر عن التربع في السنّة: بالقرفصاء حتى ورد: أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان إذا جلس جلس القرفصاء[6]، وفي رواية أُخرى: أنّه كان إحدى حالات جلوسه[7].

وامتيازه عن التربّع واضح.

٢ ـ **الإقعاء**: ضرب من الجلوس، وهو في اصطلاح الفقهاء أن يعتمد بصدور قدميه على الأرض ويجلس على عقبيه[8].

ويفترق عن التربّع في كيفية الجلوس، وكذا في الحكم حيث إنّ الإقعاء مكروه في الصلاة، بخلاف الجلوس نحو التربّع.

٣ ـ **الاحتباء**: ضرب من الجلوس، وهو أن يضمّ الإنسان رجليه إلى بطنه بثوب يجمعهما به مع ظهره ويشدّه عليهما، وقد يكون باليدين[9].

---

(١) الحدائق ٦: ٦٧.
(٢) مصباح الفقيه ١٤ (القسم الثاني): ٥٦٣ ـ ٥٦٤.
(٣) مصابيح الظلام ٧: ١١٤.
(٤) مجمع البحرين ٣: ١٤٦٩.
(٥) مستمسك العروة ٦: ١٤٥.
(٦) الوسائل ١٢: ١٠٧، ب ٧٤ من أحكام العشرة، ح ٤.
(٧) الوسائل ١٢: ١٠٦، ب ٧٤ من أحكام العشرة، ح ١.
(٨) المعتبر ٢: ٢١٨. المنتهى ٥: ١٧٠. المدارك ٣: ٤١٥. المنهاج (الخوئي) ١: ١٧٧، م ٦٥٣.
(٩) النهاية (ابن الأثير) ١: ٣٣٥. مستند الشيعة ١٢: ٥١.

٤ ـ **التورّك**: وهو الجلوس على فخذه الأيسر جاعلاً ظهر القدم اليمنى في بطن اليسرى[١]. وهو مستحبّ حال التشهّد[٢]، فيشترك مع التربّع في الاستحباب وإن اختلفا في كيفية الجلوس وأنّ التربّع يختص في حال القراءة.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء للتربّع في موضعين وهما الصلاة والأكل:

١ ـ التربّع في الصلاة:

يستحبّ للمصلّي عن جلوس التربّع حال قراءته لمطلق الصلاة ـ سواء كانت فريضة أو نافلة[٣] ـ إجماعاً.

قال العلّامة الحلّي: «أمّا استحباب التربيع في حال الجلوس فهو قول علمائنا»[٤].

ويدلّ على ذلك صحيحة حمران بن أعين عن أحدهما عليهما السلام قال: «كان أبي إذا صلّى جالساً تربّع...»[٥].

وقد تقدّم ذهاب المشهور إلى أنّ المراد بالتربّع نصب الفخذين والساقين، ولعلّ الوجه في هذا التفسير كون هذا الجلوس أنسب بمقام العبوديّة والخضوع؛ لقربه إلى القيام، والمثول بين يدي المولى عزّوجلّ[٦].

ثمّ إنّه تختصّ المرأة في الصلاة بآداب، منها: التربّع في جلوسها مطلقاً، من غير فرق بين حال القراءة والتشهّد وغيرهما[٧].

كما أنّ المصلّي في صلاة الوتيرة مخيّر بين جلوسه متربّعاً ومتورّكاً على ما صرّح به بعضهم[٨].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: تشهّد، صلاة)

---

(١) التذكرة ٣: ١٩٧. العروة الوثقى ٢: ٥٧٤.
(٢) جواهر الكلام ١٠: ٢٧٢.
(٣) جواهر الكلام ٩: ٢٨٣. وانظر: المبسوط ١: ١٥٠. المعتبر ٢: ١٦٣. المسالك ١: ٢٠٣.
(٤) المنتهى ٤: ٣٤.
(٥) الوسائل ٥: ٥٠٢، ب ١١ من القيام، ح ٤.
(٦) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٨١. وانظر: مصابيح الظلام ٧: ١٠٢. مهذب الأحكام ٦: ٢٤٧.
(٧) نجاة العباد: ١٠٥. تحرير الوسيلة ١: ١٦٠، م ١٠. هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ١٧١، م ٨٣٧.
(٨) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٧. جواهر الفقه: ٢٥٦.

٢ ـ التربّع عند الأكل :

صرّح بعض الفقهاء بكراهة التربّع حال الأكل، بل مطلقاً:

قال ابن حمزة: «والمكروه التربّع عند الأكل»[١].

وقال الشهيد الأوّل: «يكره التربّع حالة الأكل، وفي كلّ حال»[٢].

وهذا المعنى الثاني للتربّع مكروه مذموم على المشهور.

والمستند في ذلك النواهي الواردة في التشبّه بأهل التكبّر[٣]:

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا جلس أحدكم على الطعام فليجلس جلسة العبد، ولا يضعنّ إحدى رجليه على الأُخرى ويتربّع؛ فإنّها جلسة يبغضها الله، ويمقت صاحبها»[٤].

وروي أيضاً: أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم ير متربّعاً قط[٥].

وهذا هو وجه القول بكراهته مطلقاً، والمراد منه أن يقعد على وركيه ويمد ركبته اليمنى إلى جانب يمينه وقدمه إلى جانب شماله واليسرى بالعكس[٦].

وقد يطلق التربّع على وضع إحدى القدمين على الركبة والأُخرى تحت الفخذ، وهو جلوس المتكبرين الجبابرة كما قيل[٧].

وهذا هو المكروه لا التربّع الذي تقدّم أنّه يستحب للمصلّي من جلوس والذي فسّره المشهور بما عرفت.

---

(١) الوسيلة: ٣٦٦.

(٢) الدروس ٣: ٢٦. وانظر: الروضة ٧: ٣٦٣. الحدائق ٦: ٦٦، ٦٧.

(٣) مصابيح الظلام ٧: ١١٤.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٥٨، ب ٩ من آداب المائدة، ح ١.

(٥) الوسائل ١٢: ١٠٦، ب ٧٤ من أحكام العشرة، ح ١.

(٦) انظر: جواهر الكلام ١٢: ٢٢٥.

(٧) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٩١.

تربة الحسين عليه السلام

أوّلاً ـ التعريف:

تربة الحسين: هي تراب القبر الشريف لسيّد الشهداء الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام التي اختلفوا في زيادة مساحتها قليلاً أو كثيراً عن مساحة المرقد المبارك، كما سيأتي البحث عنها في حدودها.

ويعبّر عنها في بعض الروايات بالطين[1] أو بطين القبر[2]؛ إمّا تقيّة أو لشيوع هذا النوع من التعبير في تلك الأزمنة[3].

ثانياً ـ حدود التربة الحسينيّة:

اختلفت الأخبار في حدود التربة الحسينية، فمنها: المحدِّدة لها بطين القبر الشريف خاصة، كما يأتي التعرّض لبعضها لاحقاً.

ومنها: المحدِّدة بعشرين ذراعاً مكسّراً، كما في خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «قبر الحسين عليه السلام عشرون ذراعاً مكسّراً روضة من رياض الجنّة»[4].

ومنها: المحدِّدة بخمسة وعشرين ذراعاً، كما في خبر إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة، من عرفها واستجار بها أُجير»، قلت: فصف لي موضعها، قال: «امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رأسه، وموضع قبره من يوم دفن روضة من رياض الجنّة...»[5].

ومنها: المحدِّدة لها بالحائر الحسيني، وهو المكان الشريف الذي دار حوله الماء كأنّه متحيّر في الدخول إليه،

(١) الوسائل ٣: ٣٠، ب ١٢ من التكفين، ح ٣.
(٢) الوسائل ٣: ٢٩، ب ١٢ من التكفين، ح ١.
(٣) انظر: جواهر الكلام ٤: ٣٠٤.
(٤) الوسائل ١٤: ٥١٢، ب ٦٧ من المزار، ح ٦.
(٥) الوسائل ١٤: ٥١١، ب ٦٧ من المزار، ح ٤.

راجعاً أقصاه إلى أدناه عندما أرسله المتوكّل العبّاسي لغمر قبر الحسين عليه السلام وإغراقه[1].

وقد استظهر بعضهم من رواية الحسين ابن ثوير[2] أنّ مساحة الحائر الحسيني أكثر من عشر خطى عن القبر[3].

وقال ابن إدريس: «المراد بالحائر ما دار سور المشهد والمسجد عليه، دون ما دار سور البلد عليه»[4].

ونقل العلّامة المجلسي عن بعضهم تحديده بمجموع الصحن المقدّس، وعن آخر تحديده بالقبّة السامية، وعن ثالث تحديده بالروضة الشريفة وما أحاط بها من عمارات قديمة من الرواق والخزانة وغيرهما، ثمّ استظهر أنّه مجموع الصحن القديم لا ما تجدّد منه زمن الدولة الصفوية[5].

ومنها: الروايات المحدّدة بسبعين ذراعاً، كما في مرسلة سليمان بن عمر السرّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يؤخذ طين قبر الحسين عليه السلام من عند القبر على سبعين ذراعاً»[6].

وفي مرسلته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً قال: «يؤخذ طين قبر الحسين عليه السلام من عند القبر على سبعين باعاً[7]»[8].

ومنها: المحدّدة برأس ميل، كما في خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «طين قبر الحسين عليه السلام فيه شفاء وإن أُخذ على رأس ميل»[9].

ومنها: المحدّدة بفرسخ في فرسخ، أي بما يعدل ثلاثة أميال في ثلاثة أميال، كما في رواية علي بن طاووس[10].

ومنها: المحدّدة بأربعة أميال، كما في خبر الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام، ـ

---

(١) الذكرى ٤: ٢٩١.
(٢) الوسائل ١٤: ٤٩١، ب ٦٢ من المزار، ح ١.
(٣) مستمسك العروة ٨: ١٨٨.
(٤) السرائر ١: ٣٤٢.
(٥) البحار ٨٩: ٨٩.
(٦) الوسائل ١٤: ٥١١، ب ٦٧ من المزار، ح ٣.
(٧) الباع: هو مقدار مدّ يدين. الصحاح ٣: ١١٨٨.
(٨) كامل الزيارات: ٤٧١، ح ٧١٨. الوسائل ١٤: ٥١٢، ب ٦٧ من المزار، ذيل الحديث ٤.
(٩) الوسائل ١٤: ٥١٣، ب ٦٧ من المزار، ح ٩.
(١٠) مصباح الزائر: ٢٥٦.

في حديث ـ أنّه سئل عن طين الحائر هل فيه شيء من الشفاء؟ فقال: «يستشفى ما بينه وبين القبر على رأس أربعة أميال...»[1].

ومنها: عشرة أميال، كما في مرسل الحجّال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التربة من قبر الحسين بن علي عليه السلام على عشرة أميال»[2].

ومنها: أربعة فراسخ بما يعادل اثني عشر ميلاً[3]، ولكن قال بعض الفقهاء: لم أعثر على حديث يدلّ عليها[4].

ومنها: المحدّدة بخمسة فراسخ بما يعادل سبعة عشر ميلاً، كما في مرفوعة منصور بن عباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حرم الحسين عليه السلام خمس فراسخ من أربع جوانبه»[5].

ومنها: ثمانية فراسخ بما يعادل الأربعة والعشرين ميلاً، كما رواها في الروضة[6]، ولم نعثر على أثر لها في كتب الحديث[7].

وقد اختلف الفقهاء في معالجة هذه الروايات، فمنهم من رفض العمل بها لضعفها، مقتصراً على المتبادر من طين القبر، وهو القبر الشريف وما يلحق به عرفاً[8].

ومنهم من ألحق بالقبر ما جاوره إلى سبعين ذراعاً دون غيره[9]؛ اقتصاراً على القدر المتيقّن فيما خالف الأصل[10].

ومنهم من أدخل ما كان خارج القبر الموضوع عليه بقصد التبرّك والاستشفاء[11].

ويؤيّده عدم كفاية تراب القبر الشريف

---

(١) الوسائل ٢٤: ٢٢٧، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٣.
(٢) الوسائل ١٤: ٥١٢، ب ٦٧ من المزار، ح ٧.
(٣) نقله في الروضة ٧: ٣٢٧. المسالك ١٢: ٦٨.
(٤) مستند الشيعة ١٥: ١٦٦.
(٥) الوسائل ١٤: ٥١٠، ب ٦٧ من المزار، ح ١.
(٦) الروضة ٧: ٣٢٧.
(٧) مستند الشيعة ١٥: ١٦٦.
(٨) جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٤.
(٩) الرياض ١٢: ١٩٧. وانظر: هداية العباد (الگلبايگاني) ٢: ٢٣٤، حيث اعتبر الاقتصار على السبعين ذراعاً هو الذي يقتضيه الاحتياط.
(١٠) الرياض ١٢: ١٩٧.
(١١) العروة الوثقى ١: ١٨٣، م ٢٥.

لجميع الناس في سائر الأعصار والأمصار[1]، ولا يضرّ ضعف بعض الروايات؛ لكون موردها ممّا يتسامح به شرعاً[2].

ومنهم من أخذ بجميع المسافات المذكورة في الروايات معتبراً الاختلاف في مراتب الفضل[3]، فكلّما اقتربت المسافة من القبر الشريف ازداد فضل التربة حتى تبلغ غاية الفضل[4].

ويؤيّده عدم كفاية تراب القبر الشريف لجميع الناس في سائر الأعصار والأمصار[5].

ولا يضرّ ضعف بعض الروايات لكون موردها ممّا يتسامح فيه شرعاً.

لكنّ التسامح إنّما يؤخذ به في تحديد مساحة التربة فيما إذا كان ما يترتّب عليها أُمور مسنونة كالسجود على التربة والتبرّك بها، وأمّا أكلها للاستشفاء وحرمة تنجيسها فلا يصحّ التسامح فيهما لمجرّد ورود روايات ضعيفة موسّعة لمساحة تربة الحسين عليه السلام خصوصاً في المسافات البعيدة عن القبر الشريف؛ إذ ليس أكلها من السنن التي يتسامح بها شرعاً؛ لقيام الدليل على حرمة أكل الطين، فلا ترفع اليد عن هذا الحكم إلّا مع قيام دليل معتبر على خلافه، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن فيما خالف الأصل والدليل[6].

ثالثاً ـ ما تثبت به التربة الحسينيّة:

تثبت التربة الحسينية إمّا بأخذها من محلّها مباشرة أو بحصول العلم من الخارج بأنّها من تلك التربة المقدّسة، أو بقيام البيّنة عليها.

واستظهر بعضهم كفاية قول العدل أو

---

(١) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥.

(٢) مستند الشيعة ٥: ٢٦٨.

(٣) مصباح المتهجد: ٧٣٢. مستند الشيعة ٥: ٢٦٨. هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٢٣٤.

(٤) المسالك ١٢: ٦٨، قال: «وطريق الجمع ترتّبها في الفضل، وأفضلها ما أخذ بالدعاء المرسوم». ولعلّه سقط من هذه العبارة: «ما أخذ من الضريح بالدعاء المرسوم» كما في المهذب البارع ٤: ٢٢٠.

(٥) مجمع الفائدة ١١: ٢٣٥.

(٦) انظر: الرياض ١٢: ١٩٧. جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٤.

الثقة الواحد[1]، بل ذهب بعضهم إلى كفاية إخبار ذي اليد، وكذا إذا قدّمت بعنوان أنّها تربة الحسين عليه السلام[2] وإن تردّد بعضهم في ثبوتها في هذا الفرض[3].

رابعاً ـ الأحكام:

للتربة الحسينية مجموعة من الأحكام التي تعرّض لها الفقهاء في كتب الصلاة والطهارة والمزار والأطعمة وغيرها، وهي:

١ ـ احترام التربة الحسينيّة وحفظها من النجاسة:

صرّح بعض الفقهاء بحرمة تنجيس التربة الحسينية، شأنها في ذلك شأن كلّ ما علم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانته[4].

وكذا يحرم تنجيس كلّ ما اتّخذ من التربة الحسينية كالسبحة مثلاً[5]، بل حكم بعضهم باحترام كلّ تربة منسوبة إلى الإمام الحسين عليه السلام[6].

وأمّا ما يؤخذ من كربلاء من الآجر والخزف والأباريق والمشارب ونحوها ممّا لم يكن متّخذاً للتعظيم فقد اختلفوا فيه، فمنهم من ذهب إلى عدم حرمة تنجيسها؛ لعدم استلزامها الإهانة للقبر الشريف؛ لكونها غير متّخذة للتعظيم[7].

ومنهم من ذهب إلى حرمة تنجيسه حتى ولو لم تستلزم إهانة بنظر العرف؛ لأنّ العرف كثيراً ممّا يجهل موارد التعظيم ولا يدركها إلّا بعد أمر الشريعة به، كما في حرمة المكث في المسجد للمحدث بالأكبر، وحرمة مسّ كتابة القرآن للمحدث بالأصغر؛ فإنّهما محرّمان رغم عدم درك العرف بأنّ ترك المكث تعظيم للمسجد، وترك المسّ تعظيم للقرآن[8].

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٦، م١٣. هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٢٣٤.

(٢) هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٢٣٤.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٦، م١٣.

(٤) نسبه السيّد الحكيم إلى جماعة في موضع من المستمسك وإلى التنقيح في موضع آخر منه. مستمسك العروة ١: ٥١٥، ٥١٨.

(٥) جواهر الكلام ٦: ٩٨.

(٦) الروضة ٧: ٣٢٧، قال: حكم باحترامها حملاً على المعهود.

(٧) جواهر الكلام ٦: ٩٨.

(٨) نقل ذلك عن بعضهم في جواهر الكلام ٦: ٩٨.

وأُورد عليه: بأنّه لا دليل على لزوم تعظيم ما يؤخذ من كربلاء وعدم جواز تنجيسه حتى نلتزم به وإن لم ندرك أنّه من أفراد التعظيم[1].

وأمّا الغبار الآتي من غير كربلاء العالق بالقبر الشريف فقد ذهب بعضهم إلى جريان حكم التربة الحسينية فيه إذا أُخذ من القبر تبرّكاً، وكذا الأشياء الموضوعة على القبر للتبرّك به[2].

إلّا أنّ صاحب الجواهر استشكل في ذلك نافياً كفاية مجرّد العلوق في تحقّق الانتساب إلى سيّد الشهداء عليه السلام[3]، ومع الشكّ في صدق العنوان لا يمكن التمسّك بالأدلّة في مورده.

وذهب بعض الفقهاء إلى اختصاص حرمة تنجيس التربة بصورة صدق الإهانة فقط، فمع عدمها لا تثبت الحرمة[4]، كما لو كانت النجاسة يسيرة؛ إذ لا دليل على وجوب تعظيمها مطلقاً، وإنّما دلّ ارتكاز المتشرّعة على حرمة إهانتها، وهي بحسب الفرض غير صادقة[5].

هذا بالنسبة لتنجيس التربة الحسينية، وأمّا إزالة النجاسة عنها فقد صرّح بعضهم بوجوبها[6]؛ لما ورد متواتراً من لزوم تعظيمها وعدم الاستخفاف بها[7]، كما في قول الإمام الصادق عليه السلام في رواية أبي حمزة الثمالي: «... ولقد بلغني أنّ بعض من يأخذ من التربة شيئاً يستخفّ به، حتى أنّ بعضهم يضعها في مخلاة البغل والحمار، وفي وعاء الطعام والخرج، فكيف يستشفى به من هذا حاله عنده؟!»[8].

وفيه دلالة على وجوب إزالة النجاسة؛ لاستلزام بقائها الاستخفاف وعدم التعظيم.

---

(١) جواهر الكلام ٦: ٩٨.

(٢) المهذب البارع ٤: ٢٢٠. الروضة ٧: ٣٢٧. غاية المرام ٤: ٦٥. استظهر ذلك من المهذب واللمعة في جواهر الكلام ٦: ٩٩.

(٣) جواهر الكلام ٦: ٩٨ ـ ٩٩، و ٣٦: ٣٦٧.

(٤) المنهاج (الحكيم) ١: ١٥٨، م ٥٢. ووافقه عليه الشهيد الصدر حيث لم يعلّق عليه. المنهاج (الخوئي) ١: ١١٦، م ٤٤٢.

(٥) مستمسك العروة ١: ٥١٥، ٥١٨.

(٦) العروة الوثقى ١: ١٨٣، م ٢٥. وهو مختار المحشّين أيضاً لعدم تعليقهم على المسألة.

(٧) التنقيح الرائع ٤: ٥١.

(٨) الوسائل ٢٤: ٢٢٧، ٢٢٨، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٣.

وأُورد عليه بأنّ المستفاد من هذه الأخبار ـ بقرينة السياق والمقام ـ أنّ عدم الاستخفاف بالتربة إنّما يكون مطلوباً لأجل تحصيل الآثار المترتّبة على التربة ـ كالاستشفاء بها مثلاً ـ لا أنّه مطلوب على كلّ حال.

نعم، يجب إزالة النجاسة عنها إذا أدّى تركها إلى إهانة التربة وهتك حرمتها[1].

وقد استدلّ بعضهم بتنقيح المناط على وجوب الإزالة حتى في صورة عدم استلزام بقاء النجاسة للإهانة إذا كان مناط الإزالة عن المسجد احترامه؛ لأنّ التربة لا تقلّ عنه احتراماً، كما يستفاد ذلك من روايات أفضلية السجود عليها من السجود على أرض المسجد[2].

٢ ـ السجود على التربة الحسينيّة:

يستحبّ السجود على الأرض، وأفضل الأرض تربة الإمام الحسين عليه السلام[3]؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام ما كان يسجد إلّا على تربة الحسين عليه السلام؛ تذلّلاً لله واستكانة إليه[4]؛ لأنّها تخرق الحجب كما في رواية معاوية بن عمّار، قال: كان لأبي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله [الحسين] عليه السلام، فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه، ثمّ قال عليه السلام: «إنّ السجود على تربة أبي عبد الله عليه السلام يخرق الحجب السبع»[5].

ولأنّ السجود عليها ينوّر إلى الأرضين السبع كما في قول الإمام الصادق عليه السلام: «السجود على طين قبر الحسين عليه السلام ينوّر إلى الأرضين السبعة...»[6].

٣ ـ التسبيح بتربة الإمام الحسين عليه السلام:

يستحبّ التسبيح بتربة الإمام الحسين عليه السلام؛ لورود أخبار كثيرة في هذا المجال:

منها: قول الإمام الصادق عليه السلام:

---

(١) مستمسك العروة ١: ٥١٨. وانظر: المنهاج (الحكيم) ١: ١٥٨.

(٢) بحوث في شرح العروة ٤: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٣) جواهر الكلام ٨: ٤٣٧. العروة الوثقى ٢: ٣٩٧. مستمسك العروة ٥: ٥١١. تحرير الوسيلة ١: ١٣٥، م ١٠. المنهاج (الخوئي) ١: ١٤٤، م ٥٤٩.

(٤) الوسائل ٥: ٣٦٦، ب ١٦ ممّا يسجد عليه، ح ٤.

(٥) الوسائل ٥: ٣٦٦، ب ١٦ ممّا يسجد عليه، ح ٣.

(٦) الوسائل ٥: ٣٦٥ ـ ٣٦٦، ب ١٦ ممّا يسجد عليه، ح ١.

«... ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين عليه السلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح بها»[1].

ومنها: قوله عليه السلام أيضاً: «من سبّح بسبحة من طين قبر الحسين عليه السلام تسبيحة كتب الله له أربعمئة حسنة، ومحا عنه أربعمئة سيّئة، وقضيت له أربعمئة حاجة، ورفع له أربعمئة درجة»[2]. وغيرها[3].

وكان التسبيح قبل شهادة الإمام الحسين عليه السلام بتربة حمزة سيّد الشهداء عليه السلام، وكانت فاطمة الزهراء عليها السلام تسبّح بها[4]، فقد روى إبراهيم بن محمّد الثقفي أنّ سبحتها كانت من خيوط صوف مفتل، معقود عليه عدد التكبيرات، فكانت عليها السلام تديرها بيدها، تكبّر وتسبّح، إلى أن قتل حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه سيّد الشهداء، فاستعملت تربته وعملت التسابيح فاستعملها الناس، فلمّا قتل الحسين عليه السلام عدل إليه بالأمر، فاستعملوا تربته لما فيها من الفضل والمزية[5].

٤ ـ الاستشفاء بالتربة الحسينيّة:

لا خلاف في جواز أكل التربة الحسينية للاستشفاء بها، بقدر الحمصة وما دون، والنصوص عليها مستفيضة أو متواترة[6]:

منها: ما رواه يونس بن الربيع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ عند رأس الحسين عليه السلام لتربة حمراء فيها شفاء من كلّ داء إلّا السام»[7]، وهو الموت.

ومنها: خبر سماعة بن مهران عنه عليه السلام أيضاً قال: «أكل الطين حرام على بني آدم ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام، من أكله من وجع شفاه الله»[8].

ومنها: رواية سعد بن سعد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الطين، فقال: «أكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير إلّا طين الحائر؛ فإنّ فيه شفاء من كلّ داء، وأمناً من كلّ خوف»[9].

---

(١) الوسائل ٥: ٣٦٥ ـ ٣٦٦، ب ١٦ ممّا يسجد عليه، ح ١.
(٢) المستدرك ٥: ٥٦، ب ١٤ من التعقيب، ح ٥.
(٣) الوسائل ٦: ٤٥٦، ب ١٦ من التعقيب، ح ٧.
(٤) جواهر الكلام ١٠: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.
(٥) الوسائل ٦: ٤٥٥، ب ١٦ من التعقيب، ح ١.
(٦) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٨.
(٧) الوسائل ١٤: ٥٢٢، ب ٧٠ من المزار، ح ١.
(٨) الوسائل ٢٤: ٢٢٨، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٤.
(٩) الوسائل ٢٤: ٢٢٦، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

ولا يجوز أكل طين القبر الشريف لغير الاستشفاء[1]؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية حنّان بن سدير: «من أكل من طين قبر الحسين عليه السلام غير مستشفٍ به فكأنّما أكل من لحومنا...»[2].

إلّا أنّ هناك من احتاط بالاستشفاء بوضع التربة في الماء ثمّ شربه[3].

ويختص الحكم المذكور بتربة الحسين عليه السلام دون تربة سائر الأئمّة عليهم السلام، بل دون تربة النبي صلى الله عليه وآله[4]؛ للأصل[5]، ولما روي عن سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الطين الذي يؤكل، قال: «كلّ طين حرام كالميتة والدم وما أُهلّ لغير الله به ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام؛ فإنّه شفاء من كلّ داء»[6].

مضافاً إلى رواية عمرو بن واقد عن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه أخبره بموته ودفنه، وقال: «لا ترفعوا قبري فوق أربعة أصابع مفرجات، ولا تأخذوا من تربتي شيئاً لتتبرّكوا به؛ فإنّ كلّ تربة لنا محرّمة إلّا تربة جدّي الحسين بن علي عليهما السلام؛ فإنّ الله عزّوجلّ جعلها شفاءً لشيعتنا وأوليائنا»[7].

نعم، عن محمّد بن مسلم ـ في حديث ـ أنّه كان مريضاً فبعث إليه أبو عبد الله عليه السلام بشراب فشربه، فكأنّما نشط من عقال... فقال: «يا محمّد، إنّ الشراب الذي شربته كان فيه من طين قبور آبائي، وهو أفضل ما نستشفي به، فلا تعدل به؛ فإنّا نسقيه صبياننا ونساءنا فنرى منه كلّ خير»[8].

إلّا أنّ هذه الرواية لا دلالة فيها على جواز أكل طين قبورهم عليهم السلام؛ لإمكان تفسير الشراب الوارد فيها بالماء الذي مزجت به تربتهم عليهم السلام واستهلكت فيه، فلا دلالة فيها على جواز أكل طين قبورهم عليهم السلام.

---

(١) كشف اللثام ٩: ٢٨٧. مستند الشيعة ١٥: ١٦٢. جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٨. وظاهر المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤٧، م ١٦٩٣.
(٢) الوسائل ٢٤: ٢٢٩، ب ٥٩ من الأطعمة المحرمة، ح ٦.
(٣) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٧٤، م ١٤.
(٤) جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٨.
(٥) مستند الشيعة ١٥: ١٦٨.
(٦) الوسائل ١٤: ٥٢٩، ب ٧٢ من المزار، ح ٣.
(٧) الوسائل ١٤: ٥٢٩، ب ٧٢ من المزار، ح ٢.
(٨) الوسائل ١٤: ٥٢٦، ب ٧٠ من المزار، ح ١٤.

ولعلّ ما ذكره المحقّق النجفي من نفي البأس عن الاستشفاء بمزجه بالماء[1] ناظر إلى ذلك.

هذا بالنسبة للاستشفاء بأكل تربتهم عليهم السلام، وأمّا الاستشفاء بحملها أو مسحها بالبدن فهو ممّا لا إشكال فيه[2].

ثمّ إنّه في صورة الشكّ في كون التربة حسينية يحكم بعدم جواز الاستشفاء بها إذا كان الشكّ بنحو الشبهة المفهومية، وبالجواز إذا كان بنحو الشبهة المصداقية، على تفصيل مذكور في مصطلح استشفاء.

هذا، وقد ذكر البعض للاستشفاء بتربة الحسين عليه السلام شروطاً وآداباً متعدّدة[3]:

منها: تقبيلها ووضعها على العين ثمّ الدعاء بالمأثور، ثمّ قراءة سورة القدر؛ لما روي مرسلاً أنّ رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال: إنّي سمعتك تقول: «إنّ تربة الحسين عليه السلام من الأدوية المفردة، وأنّها لا تمرّ بداء إلّا هضمته»، فقال: «قد قلت ذلك، فما بالك؟» قلت: إنّي تناولتها فما انتفعت بها، قال: «أما أنّ لها دعاءً، فمن تناولها ولم يدع به واستعملها لم يكد ينتفع بها»، قال: فقال له: ما يقول إذا تناولها؟ قال: «تقبّلها قبل كلّ شيء، وتضعها على عينيك... فإذا تناولت فقل: اللّهمّ إنّي أسألك بحقّ الملك الذي قبضها، وأسألك بحقّ النبي الذي خزنها، وأسألك بحقّ الوصيّ الذي حلّ فيها أن تصلّي على محمّد وآل محمّد، وأن تجعلها لي شفاءً من كلّ داء، وأماناً من كلّ خوف، وحفظاً من كلّ سوء، فإذا قلت ذلك فاشددها في شيء واقرأ عليها إنّا أنزلناه في ليلة القدر...»[4].

ومنها: الغسل آخر الليل ولبس أطهر الملابس والتطيّب بطيب السعد، وأعمال أُخرى مذكورة في محلّها، يؤتى بها إذا أُريد أخذ التربة من القبر الشريف[5].

ومنها: اليقين والاعتقاد بتأثيرها: فقد روى أبو حمزة الثمالي عن أبي

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٨.
(٢) البحار ٦٠: ١٥٦، ذيل الحديث ٢٢. جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٧، ٣٦٨.
(٣) انظر: الفصول المهمّة ٣: ٣٩ ـ ٤١.
(٤) الوسائل ٢٤: ٢٢٩، ب ٥٩ من الأطعمة المحرمة، ح ٧.
(٥) انظر: البحار ١٠١: ١٣٧.

عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه سئل عن طين الحائر... فقال: «... إنّما يُفسدها ما يخالطها من أوعيتها وقلّة اليقين لمن يعالج...»[1].

وقد وقع الإشكال في هذه الشروط، حيث ذهب الأكثر إلى عدم وجوب الالتزام بها؛ لإطلاق النصوص[2]، وعدم مقاومة مرسلة الشيخ الآنفة، فلابدّ من حمل هذه الشروط على زيادة الفضل والكمال[3]، وسرعة التأثير في الإجابة لا شرطاً لجواز تناولها[4]. بينما يظهر من الفاضل الهندي وجوب الالتزام بها حيث قال: «إذا سمعت الأخبار أشكل عليك الاستشفاء بها ما لم يعلم تحقّق الشروط فيها...»[5].

وإن أمكن حمل كلامه على أنّ حصول الاستشفاء بالتربة متوقّف على تحقّق هذه الشروط، لا أنّه يجب الالتزام بها شرعاً.

ويؤيّده ما صرّح به السيّد الطباطبائي من أنّه لم يقف على مشترط لهذه الشروط أصلاً[6].

وأمّا مقدار ما يستشفى به منها، فقد ذكر الفقهاء أنّه لابدّ أن لا تكون التربة أكثر من حمّصة[7] بلا خلاف في ذلك؛ اقتصاراً على القدر المتيقّن في مخالفة معلوم الحرمة[8].

مضافاً إلى قول الإمام الصادق عليه السلام: «... ولا تناول منها أكثر من حمّصة؛ فإنّ من تناول منها أكثر من ذلك فكأنّما أكل من لحومنا ودمائنا...»[9].

وقيّد بعضهم بالحمّصة بالمتوسّطة المعهودة[10].

٥ ـ التبرّك بالتربة الحسينيّة:

لا إشكال في مشروعية التبرّك بتربة الحسين عليه السلام كما يظهر ذلك من كلمات

---

(١) كامل الزيارات: ٤٧٠، ح ٥. الوسائل ٢٤: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٣.
(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٤.
(٣) الرياض ١٢: ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٤) تحرير الوسيلة ٢: ١٤٥، م ١٠.
(٥) كشف اللثام ٩: ٢٨٧.
(٦) الرياض ١٢: ١٩٦.
(٧) الشرائع ٣: ٢٢٤. المسالك ١٢: ٦٩. كشف اللثام ٩: ٢٨٨. مستند الشيعة ١٥: ١٦٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤٧، م ١٦٩٣.
(٨) جواهر الكلام ٣٦: ٣٥٨.
(٩) الوسائل ٢٤: ٢٢٩، ب ٢٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٧.
(١٠) مستند الشيعة ١٥: ١٦٣.

الفقهاء في موارد متعدّدة من الفقه[1]؛ لما رواه أبو اليسع، قال سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام، قال: آخذ من طين قبر الحسين عليه السلام يكون عندي أطلب بركته؟ قال: «لا بأس بذلك»[2].

إنّما الإشكال في التبرّك بأكلها حيث ذهب المشهور إلى عدم الجواز[3]؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام في مرسلة أبي يحيى الواسطي: «الطين حرام كلّه كلحم الخنزير، ومن أكله ثمّ مات فيه لم أُصلّ عليه، إلّا طين القبر؛ فإنّ فيه شفاءً من كلّ داء، ومن أكله بشهوة لم يكن له فيه شفاء»[4].

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم من خبر حنّان ابن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من أكل من طين قبر الحسين عليه السلام غير مستشفٍ به فكأنّما أكل من لحومنا»[5]، وضعف الخبر منجبر بالشهرة[6].

وخالف الشيخ الطوسي في مصباح المتهجّد مدّعياً جواز التبرّك بأكل طين القبر الشريف يوم عاشورا ويومي عيد الفطر والأضحى[7]؛ ولعلّه لما رواه علي ابن محمّد النوفلي قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّي أفطرت يوم الفطر على طين وتمر، فقال لي: «جمعت بركة وسنّة»[8].

وأُورد عليه بأنّه شاذّ[9]، ومن أضعف أخبار الآحاد، فلا يصلح لتخصيص أخبار الحرمة[10]. مع إمكان حمل أكل طين القبر الشريف على الاستشفاء[11]، أو استهلاك الطين في التمر[12]، وإن رفض بعضهم هذين الاحتمالين باعتبار إطلاق الرواية وترك الاستفصال فيها[13].

---

(١) جامع المقاصد ١: ٤٤٠. مجمع الفائدة ٢: ٥١٢. مصباح الفقيه ٨: ٥٨. العروة الوثقى ٢: ٧٥. الطهارة (الخميني) ٤: ١٢٣. السجود على الأرض: ١٣٣.

(٢) الوسائل ١٤: ٥٣٠، ب ٧٢ من المزار، ح ٥.

(٣) جواهر الكلام ٣٦: ٣٦٨.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٢٦، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٥) الوسائل ٢٤: ٢٢٩، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٦.

(٦) مستند الشيعة ١٥: ١٦٢.

(٧) مصباح المتهجد: ٧٧١.

(٨) الوسائل ٧: ٤٤٥، ب ١٣ من صلاة العيد، ح ١.

(٩) الذكرى ٤: ١٧٦. مجمع الفائدة ٢: ٤٠٩. مستند الشيعة ٦: ٢٠٧. وانظر: الروض ٢: ٨٠١.

(١٠) السرائر ١: ٣١٨.

(١١) كشف اللثام ٤: ٣٢٢.

(١٢) جواهر الكلام ١١: ٣٧٨.

(١٣) مستند الشيعة ١٥: ١٦٣.

٦ ـ تحنيك الطفل بالتربة الحسينيّة :

يستحبّ تحنيك الطفل بالتربة الحسينية[١] بمسحها بحنكه، وهو سقف أعلى الفم[٢]؛ لبعض الأخبار الواردة في ذلك[٣]، كخبر الحسين بن أبي العلاء، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حنّكوا أولادكم بتربة الحسين عليه السلام؛ فإنّها أمان»[٤].

وفي مرسلة الكافي: «حنّكوا أولادكم بماء الفرات وبتربة قبر الحسين عليه السلام، فإن لم يكن فبماء السماء»[٥].

ولا منافاة بين استحباب التحنيك وبين ما تقدّم من حرمة أكل الطين إلّا للاستشفاء؛ لأنّ التحنيك لا يستلزم الأكل[٦].

٧ ـ اصطحاب التربة في السفر والحضر :

صرّح بعضهم باستحباب اصطحاب تربة الإمام الحسين عليه السلام في السفر[٧] والحضر[٨]؛ لما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «... إذا أراد أحدكم أن يكون آمناً من كلّ خوف فليأخذ السبحة من تربته ويدعو بدعاء المبيت على الفراش ثلاث مرّات، ثمّ يقبّلها ويضعها على عينيه ويقول: اللّهمّ إنّي أسألك بحقّ هذه التربة، وبحقّ صاحبها، وبحقّ جدّه وبحقّ أبيه وبحقّ أُمّه وأخيه، وبحقّ ولده الطاهرين، اجعلها شفاءً من كلّ داء، وأماناً من كلّ خوف، وحفظاً من كلّ سوء، ثمّ يضعها في جيبه، فإن فعل ذلك في الغداة فلا يزال في أمان الله حتى العشاء، وإن فعل ذلك في العشاء فلا يزال في أمان الله حتى الغداة»[٩].

وروي: «أنّ من خاف من سلطان أو غيره وخرج من منزله واستعمل ذلك كان حرزاً له»[١٠].

---

(١) الوسيلة: ٣١٥. الشرائع ٢: ٣٤٣. الجامع للشرائع: ٤٥٧. القواعد ٣: ٩٧. الحدائق ٢٥: ٣٧. جواهر الكلام ٣١: ٢٥٣.

(٢) الحدائق ٢٥: ٣٨. جواهر الكلام ٣١: ٣٥٣.

(٣) الروضة ٥: ٤٤٢. كفاية الأحكام ٢: ٢٨٢.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٢٤، ب ٧٠ من المزار، ح ٨.

(٥) الكافي ٦: ٢٤، ح ٤. الوسائل ٢١: ٤٠٧، ب ٣٦ من أحكام الأولاد، ح ٣.

(٦) مستند الشيعة ١٥: ١٦٣.

(٧) الوسائل ١١: ٤٢٧، ب ٤٤ من آداب السفر.

(٨) جواهر الكلام ١٨: ١٦٢.

(٩) الوسائل ١١: ٤٢٧، ب ٤٤ من آداب السفر، ح ١.

(١٠) الوسائل ١١: ٤٢٨، ب ٤٤ من آداب السفر، ح ٢.

وكما يستحبّ اصطحاب تربة الإمام الحسين عليه السلام يستحبّ كذلك جعلها في المتاع لحفظه [1]؛ لما رواه محمّد بن عيسى اليقطيني، قال: بعث إليّ أبو الحسن الرضا عليه السلام رزم ثياب وغلماناً ـ إلى أن قال ـ: فلمّا أردت أن أُعبّي الثياب رأيت في أضعاف الثياب طيناً، فقلت للرسول: ما هذا؟ فقال: ليس يوجّه بمتاع إلّا جعل فيه طيناً من قبر الحسين عليه السلام، ثمّ قال الرسول: قال أبو الحسن عليه السلام: «هو أمان بإذن الله...» [2].

٨ ـ بيع التربة الحسينيّة:

ورد النهي عن بيع التربة الحسينية في مرفوعة يعقوب بن يزيد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «من باع طين قبر الحسين عليه السلام فإنّه يبيع لحم الحسين ويشتريه» [3].

إلّا أنّه لا قائل بمضمون هذه الرواية، بل يظهر جواز بيعها من كلّ من تعرّض لحرمة بيعها من الكافر لاستلزامه الإهانة، في قبال من جوّز بيعها منه، نافياً استلزامه الإهانة، فإنّ اهتمامهم بهذه المسألة بالخصوص وتركهم التعرّض لغير الكافر كاشف عن مفروغية جواز بيعها منه.

ورغم ضعف سند الرواية المذكورة حاول الشيخ الحرّ العاملي توجيهها بحملها على كراهة بيع تراب القبر الشريف، أو على استحباب بذله من دون ثمن مع احتمال أن يكون الطين المباع غير مملوك لبائعه، فتدلّ الرواية حينئذٍ على الحرمة.

قال رحمه الله: «هذا محمول على تراب نفس القبر، ويحتمل الكراهة واستحباب بذله بغير ثمن، ويحتمل الحمل على ما ليس بمملوك» [4].

٩ ـ تجهيز الميّت بالتربة الحسينيّة:

يجهّز الميّت بالتربة الحسينية في عدّة موارد:

منها: خلط الحنوط بشيء من التربة

---

(١) مجمع الفائدة ٩: ٥٠٣.

(٢) الوسائل ١٤: ٥٢٣، ب ٧٠ من المزار، ح ٦.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٢٨، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ح ٥.

(٤) الوسائل ٢٤: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ب ٥٩ من الأطعمة المحرّمة، ذيل الحديث ٥.

الحسينية؛ إذ هو مستحبّ[1]؛ لما رواه محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن طين القبر يوضع مع الميّت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ: «توضع مع الميّت في قبره، ويخلط بحنوطه إن شاء الله»[2].

ولا يجوز مسح المواضع المنافية للاحترام بالكافور المخلوط بالتربة الشريفة[3]؛ لوجوب صونها عن مثل ذلك[4].

(انظر: تحنيط)

ومنها: الكتابة بتربة الحسين عليه السلام على الكفن والجريدتين؛ إذ يستحبّ كتابة اسم الميّت بتربة الحسين عليه السلام على الكفن والجريدتين، وأنّه يشهد الشهادتين، وإن أُضيفت أسماء الأئمّة عليهم السلام كان حسناً[5]، تبرّكاً بترابها[6]، وتشرّفاً بأثرها[7]، ولم يتعرّض البعض لاستحباب الكتابة على الجريدتين[8].

وقد قيّد بعضهم الكفن ـ الذي يكتب عليه ـ بالحبرة والقميص والإزار[9]، بينما أضاف آخر العمامة[10]، وحذف ثالث العمامة وزاد اللفّافة[11]، وحذف رابع الحبرة وأضاف اللفّافة[12]، وحذف خامس الإزار وزاد اللفّافة[13]، بينما وسّع سادس من دائرته ليشمل الحبرة والقميص والإزار والعمامة[14]، ووسّعه سابع ليشمل اللفّافة أيضاً[15]، ولعلّ هذا هو مراد من عبّر بالكتابة على الأكفان كلّها[16].

---

(١) العروة الوثقى ٢: ٨٢. مستمسك العروة ٤: ١٩٩. تحرير الوسيلة ١: ٦٩، م ٢.
(٢) الوسائل ٣: ٢٩، ب ١٢ من التكفين، ح ١.
(٣) العروة الوثقى ٢: ٨٢. تحرير الوسيلة ١: ٦٩، م ٢.
(٤) مستمسك العروة ٤: ١٩٩.
(٥) المقنعة: ٧٨. الشرائع ١: ٤٠. الذكرى ١: ٣٧٢. الروض ١: ٢٩٢. كشف اللثام ٢: ٢٩٨.
(٦) جامع المقاصد ١: ٣٩٥.
(٧) الروض ١: ٢٩٢.
(٨) التحرير ١: ١٢٠.
(٩) القواعد ١: ٢٢٧.
(١٠) المبسوط ١: ٢٥١.
(١١) المعتبر ١: ٢٨٥.
(١٢) الإرشاد ١: ٢٣١.
(١٣) المقنعة: ٧٨. المراسم: ٤٨.
(١٤) الوسيلة: ٦٦. التحرير ١: ١٢٠.
(١٥) الدروس ١: ١١٠.
(١٦) مصباح المتهجد: ١٨.

إلّا أنّ المحقّق النجفي نفى وجود دليل من الأخبار على تكرار الكتابة إلّا في الإزار الوارد في مكاتبة محمّد بن عبد الله ابن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام [1]، حيث كتب إليه: قد روي لنا عن الصادق عليه السلام أنّه كتب على إزار إسماعيل ابنه: «إسماعيل يشهد أن لا إله إلّا الله»، فهل يجوز لنا أن نكتب مثل ذلك بطين القبر أم غيره؟ فأجاب: «يجوز ذلك، والحمد لله» [2].

ومع ذلك فقد نفى أن يكون هناك مانع من الكتابة على سائر قطع الكفن المذكورة؛ تمسّكاً بالأصل السالم عن المعارض، مضافاً إلى عدم صدق الإهانة بالكتابة بالتربة عليها، بل هو تعظيم لها مع احتمال ترتّب التبرّك بالإكثار منها [3]، سيّما بعد ذكر استحباب الكتابة بها من الكثير ممّن تعرّض لهذه المسألة [4].

وليس المراد بالكتابة في كلمات الفقهاء التي لا أثر لها على الكفن، بل التي يبقى أثرها عليه؛ لكونها هي المعهودة من لفظها [5]، بل هي حقيقة فيها [6]، ولذا ذكروا في طريقتها: بلّ التربة بالماء ثمّ الكتابة بها [7]. وعلى ذلك يحمل إطلاق الأكثر [8].

نعم، قيّد بعضهم تأثير الكتابة بحال الإمكان [9]، وإلّا صحّت بالإصبع ولو بدون أثر.

(انظر: تكفين)

ومنها: وضع التربة مع الميّت في القبر، حيث لا خلاف [10] في استحباب جعل شيء من تربة الحسين عليه السلام مع الميّت [11]؛ طلباً للبركة وأمناً من العذاب [12].

وتدلّ عليه صحيحة محمّد بن عبد الله ابن جعفر الحميري المتقدّمة، قال: كتبت

(١) جواهر الكلام ٤: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٢) الوسائل ٣: ٥٣، ب ٢٩ من التكفين، ح ٣.
(٣) جواهر الكلام ٤: ٢٢٣.
(٤) كشف اللثام ٢: ٢٩٦، ٢٩٧.
(٥) المدارك ٢: ١٠٨.
(٦) كشف اللثام ٢: ٢٩٨. جواهر الكلام ٤: ٢٣٢.
(٧) السرائر ١: ١٦٢.
(٨) جواهر الكلام ٤: ٢٣٢.
(٩) المسالك ١: ٩٣.
(١٠) مفتاح الكرامة ٤: ٢٤٩.
(١١) جواهر الكلام ٤: ٣٠٤. المنهاج (الخوئي) ١: ٨٨، م ٣٢١.
(١٢) مجمع الفائدة ٢: ٤٨١.

إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن طين القبر يوضع مع الميّت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نَسَختُ ـ: «توضع مع الميّت في قبره، ويخلط بحنوطه إن شاء الله»[1].

ولكن ـ مع وجود هذه الرواية ـ صرّح البعض بعدم عثوره على مأخذ لهذا الحكم بخصوصه سوى التبرّك بالتربة الحسينية[2]، وهو غير واضح.

ثمّ إنّ ظاهر[3] إطلاق أكثر الفقهاء وضع التربة مع الميّت في أيّ موضع من القبر[4]؛ ولعلّه لظهور صحيحة الحميري المتقدّمة.

ولا يمنع من ذلك احتمال وصول النجاسة إلى التربة بعد تفسّخ أوصال الميت؛ لأصالة عدم وصولها[5].

وهناك من اختار وضع طين القبر الشريف في وجهه[6]، ولعلّ المراد ما اختاره جماعة من وضعها أمام وجهه[7]؛ لما رواه جعفر بن عيسى، أنّه سمع أبا الحسن عليه السلام يقول: «ما على أحدكم إذا دفن ووسّده التراب أن يضع مقابل وجهه لبنة من الطين، ولا يضعها تحت رأسه»[8]، بناءً على أنّ المراد بالطين هنا طين قبر الحسين عليه السلام[9].

وذهب آخرون إلى وضعه تحت خدّه[10]، وهو الأحسن باعتقاد البعض[11]. وقيل: يوضع في كفنه[12].

إلّا أنّه لا دليل على وضع التربة تحت الخدّ أو في الكفن، بل ورد النهي عن وضعها تحت الخدّ في خبر جعفر بن عيسى المتقدّم[13].

(انظر: دفن)

---

(١) الوسائل ٣: ٢٩، ب ١٢ من التكفين، ح ١.
(٢) الذكرى ٢: ٢١. المدارك ٢: ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٣) استظهره في جواهر الكلام ٤: ٣٠٥.
(٤) نسبه إلى الأكثر في كشف اللثام ٢: ٣٨٦. الرياض ٢: ٢٢٧.
(٥) الروضة ١: ١٤٧.
(٦) الاقتصاد: ٣٨٧.
(٧) نقله في السرائر ١: ١٦٥. العروة الوثقى ٢: ١٢٠.
(٨) الوسائل ٣: ٣٠، ب ١٢ من التكفين، ح ٣.
(٩) جواهر الكلام ٤: ٣٠٤.
(١٠) نقله عن الشيخ المفيد في السرائر ١: ١٦٥. المعتبر ١: ٣٠١.
(١١) السرائر ١: ١٦٥. المعتبر ١: ٣٠١. الذكرى ٢: ٢١.
(١٢) انظر: الحدائق ٤: ١١٢. المعتبر ١: ٣٠١. واستجوده في كشف اللثام ٢: ٣٨٧.
(١٣) جواهر الكلام ٤: ٣٠٥.

تربيع

أوّلاً ـ التعريف :

التربيع لغةً: جعل الشيء مربّعاً[1]، أي ذا أربعة أجزاء أو على شكل ذي أربع[2].

ومنه تربيع القبر، أي جعله ذا أربع زوايا قائمة، وهو خلاف التدوير أو التسديس[3].

وكذا تربيع الجنازة، وهو حملها بجوانبها الأربع[4].

واستعمله الفقهاء في نفس المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

التسنيم: وهو خلاف التربيع والتسطيح، يقال: قبر مسنّم، إذا كان مرفوعاً عن الأرض كالسنام، وهو خلاف تسطيحه[5].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء لحكم التربيع في موضعين:

١ ـ تربيع الجنازة :

من آداب التشييع تربيع الجنازة، وذلك بحملها من جوانبها الأربعة بأربعة رجال[6] في مقابل حملها بين عمودين بشخصين، كما قال بعض علماء الجمهور[7]، وهو مستحبّ إجماعاً[8].

ويدلّ عليه ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «السنّة أن يحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوّع»[9].

مضافاً إلى أنّ ذلك أدخل في توقير الميّت، وأسهل من الحمل بين العمودين، سيّما بالنسبة للمؤخّر[10].

---

(١) الصحاح ٣: ١٢١٤. تاج العروس ٥: ٣٤٥.
(٢) تاج العروس ٥: ٣٤٥.
(٣) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ١٠٥.
(٤) مجمع البحرين ٢: ٦٦٨.
(٥) لسان العرب ٦: ٣٩٤. مجمع البحرين ٢: ٨٩٢.
(٦) مستند الشيعة ٣: ٢٥٤. جواهر الكلام ٤: ٢٧٣. مصباح الفقيه ٥: ٣٦٩. جامع المدارك ١: ١٥٠.
(٧) المجموع ٥: ٢٦٩.
(٨) مفتاح الكرامة ٤: ١٣٨. مستند الشيعة ٣: ٢٥٤. مهذب الأحكام ٤: ٩٤.
(٩) الوسائل ٣: ١٥٣، ب ٧ من الدفن، ح ٢.
(١٠) جواهر الكلام ٤: ٢٧٣.

وكذا يستحب حمل الواحد لها من جوانبها الأربع على وجه التناوب[1]، وكأنّ استحبابه اتّفاقيٌّ[2].

ويدلّ عليه عدّة روايات:

منها: صحيحة جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من حمل جنازة من أربع جوانبها غفر الله له أربعين كبيرة»[3].

ومنها: مرسلة الفقيه عنه عليه السلام أيضاً قال: «من حمل أخاه الميّت بجوانب السرير الأربعة محا الله عنه أربعين كبيرة من الكبائر...»[4].

والأفضل في كيفيّته أن يبدأ بمقدّم السرير، ثمّ بما يليه من مؤخّره، ويدور عليه دوران الرحى، أي لا يرجع حتى يتمّ الدور فيختمه بالمقدّم الآخر، وهذه الكيفيّة مشهورة بين الفقهاء[5].

(انظر: تشييع، جنازة)

٢ ـ تربيع القبر:

أجمع الفقهاء على استحباب تربيع القبر[6]؛ لما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن الميّت، فقال: «تسلّه من قبل الرجلين، وتلزق القبر بالأرض إلّا قدر أربع أصابع مفرّجات، وتربّع قبره»[7]. وما رواه عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أبي استودعني... وأوصى محمّد بن علي إلى جعفر بن محمّد وأمره... أن يربّع قبره...»[8].

والمراد بالتربيع هنا خلاف التدوير والتسديس[9]، وهو كونه ذا أربع زوايا قائمة لا المربع المتساوي الأضلاع[10].

(انظر: دفن، قبر)

---

(١) مستند الشيعة ٣: ٢٥٤. مصباح الفقيه ٥: ٣٦٩. مهذب الأحكام ٤: ٩٤.

(٢) كشف اللثام ٢: ٣٢٨. وانظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٣٩. جواهر الكلام ٤: ٢٧٣.

(٣) الوسائل ٣: ١٥٣، ب ٧ من الدفن، ح ١.

(٤) الوسائل ٣: ١٥٤، ب ٧ من الدفن، ح ٦.

(٥) كشف اللثام ٢: ٣٢٨. مفتاح الكرامة ٤: ١٣٩ ـ ١٤٠. وانظر: جواهر الكلام ٤: ٢٧٤.

(٦) الغنية: ١٠٦. المعتبر ١: ٣٠١. المدارك ٢: ١٤٣. مستند الشيعة ٣: ٢٧٣. جواهر الكلام ٤: ٣١٤.

(٧) الوسائل ٣: ١٨١ ـ ١٨٢، ب ٢٢ من الدفن، ح ٢.

(٨) الوسائل ٣: ١٩٤، ب ٣١ من الدفن، ح ٩.

(٩) انظر: كشف اللثام ٢: ٣٩٥. الرياض ٢: ٢٣٢. جواهر الكلام ٤: ٣١٥. العروة الوثقى ٢: ١٢٢. تحرير الوسيلة ١: ٨١. مهذب الأحكام ٤: ١٩٣.

(١٠) جواهر الكلام ٤: ٣١٥.

تربية

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغةً :

التربية: مأخوذة من ربا الشيء يربو رُبوّاً، بمعنى النماء والزيادة[1].

قال الله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ﴾[2]، أي زادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات[3]، وهي تعمّ كلّ ما ينمو كالولد والزرع ونحوهما، يقال: ربّيته تربية، أي غذّوته[4].

وهي تشمل جميع أطوارها، من تربية القوى الجسدية والعقلية والخلقية[5]، كما أنّها تشمل جميع مراتب النشوء والنماء والزيادة في أي مرتبة وبأيّ مقدار، وبأيّ كيفية كانت، مادية أو معنوية[6]، قال الله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾[7]، ومعناه: ادع لهما بالمغفرة والرحمة في حياتهما وبعد مماتهما؛ جزاء تربيتهما إيّاك في صباك[8].

❑ اصطلاحاً :

استعملها الفقهاء بمعناها اللغوي، غير أنّ بعضهم عرّفها بأنّها: تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً[9]، وهو يشمل التكامل المادّي والمعنوي، كما أنّ الربّ بمعنى التربية وهو من الأسماء الحسنى لله تعالى، فإذا لم يضف إلى شيء ولم يقيّد بشيء فيراد منه مطلق التربية من جميع الجهات[10].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **التأديب**: وهو ـ لغة ـ مصدر أدّبته أدباً، أي علّمته رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، قال أبو زيد الأنصاري: الأدب

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٨٣. لسان العرب ٥: ١٢٦.
(٢) الحج: ٥.
(٣) المعجم الوسيط ١: ٣٢٦.
(٤) الصحاح ٦: ٢٣٥.
(٥) المعجم الوسيط ١: ٣٢٧.
(٦) التحقيق في كلمات القرآن ٤: ٣٥.
(٧) الإسراء: ٢٤.
(٨) مجمع البيان ٦: ٢٤١.
(٩) القواعد والفوائد ٢: ١٧٤. رياض السالكين ١: ٣٢٠، و ٤: ٦٤.
(١٠) التحقيق في كلمات القرآن ٤: ٢٠ ـ ٢١.

يقع على كلّ رياضة محمودة يتخرّج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل، ومنه قيل: أدّبته تأديباً، إذا عاقبته على إسائته؛ لأنّه سبب يدعو إلى حقيقة الأدب[1]. إذن فالتربية أعم من التأديب.

٢ ـ **التثقيف**: وهو ـ لغةً ـ من ثَقِفَ ثقفاً، أي صار حاذقاً فَطِناً، وثقّف الرجل: أدّبه وعلّمه وهذّبه، والثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها. وعليه فالتربية أعم من التثقيف[2].

٣ ـ **التربيب**: وهو من الربّ بمعنى التربية، يقال: ربّبه تربيباً، أي ربّاه[3].

والفرق بين التربية والتربيب إنّما هو في بعض الاستخدامات، فإنّ التربية بمعنى الحضانة تستعمل كثيراً في التربية المادّية[4]، بخلاف التربيب فإنّه يستعمل في الأعمّ من التربية المادّية والمعنوية، كما تستعمل الربيبة في اصطلاح الفقهاء في الأعمّ[5].

٤ ـ **التزكية**: وهي بمعنى مطلق التنمية والتطهير، إلّا أنّها تجتمع مع التربية بالنسبة إلى الإنسان، والمراد منها: تطهير النفس وتنميتها بالخيرات والبركات[6]، قال الله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴾[7]؛ أي طهّرها من الأخلاق الذميمة[8]، وبتزكية النفس وتطهيرها يحوز الإنسان الأوصاف المحمودة في نفسه ويجلب الأجر والمثوبة لنفسه في الآخرة[9].

والتزكية بمعناها الاصطلاحي مرتبة أعلى من مرتبة التربية، وهي الغاية القصوى للتربية الصالحة.

٥ ـ **التعليم**: وهو ـ لغةً ـ من علّمته، وأعلمته وعلّمته في الأصل واحد إلّا أنّ الإعلام اختصّ بما كان بأخبار سريع، والتعليم اختص بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلّم، وقال بعضهم: التعليم: تنبيه النفس لتصوّر

(١) المصباح المنير: ٩. وانظر: المعجم الوسيط ١: ٩.
(٢) المعجم الوسيط ١: ٩٨. وانظر: لسان العرب ٢: ١١١.
(٣) الصحاح ١: ١٣٠.
(٤) انظر: المسالك ٨: ٤٢١. فقه الصادق ٢٢: ٣٠٢.
(٥) انظر: التحقيق في كلمات القرآن ٤: ٣٥.
(٦) المفردات: ٣٨١.
(٧) الشمس: ٩.
(٨) الحدائق ١٢: ٢.
(٩) انظر: المفردات: ٣٨١.

المعاني. وبهذا ظهر أنّ التربية أعم من التعليم[1].

٦ ـ **الحضانة**: وهي وإن كانت بمعنى التربية، يقال: حضن الصبي حضناً وحضانة، أي جعله في حضنه أو ربّاه[2]، إلّا أنّها تختص بالتربية الجسمانية للأطفال، حيث إنّ الآباء والأُمّهات يسعون في تدبير شؤونهم من تنظيفهم وغسل ثيابهم وغيرهما.

كما أنّها تتقدّر بقدر الحاجة إلى الحضانة وتنتفي بانتفاء الحاجة إليها، وإذا كان الولد بالغاً رشيداً فليس لأحد حقّ الحضانة عليه[3]، بخلاف التربية حيث يحتاج إليها الإنسان دائماً.

ثالثاً ـ اهتمام الإسلام بالتربية:

لا شكّ أنّ الإسلام اهتمّ بشأن التربية الإنسانية حيث إنّ الغاية القصوى من تربية النفس هي تنميتها بالخيرات والبركات[4] وتطهيرها من الأقذار، فالتزكية والفلاح تثمر بالتربية الإيمانية، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾[5].

وكذلك يلزم اهتمام الآباء بتربية أُسرهم، حيث إنّ الأولاد والبنات ودائع الله تعالى عندهم، وهم مسؤولون عنهم ويحاسبون عليهم، فكما يجب على الأب حفظ أجسامهم من الأمراض وتغذية أبدانهم بالإنفاق عليهم في طعامهم وشرابهم وكسوتهم كذلك ـ بل أوجب من ذلك ـ يجب عليه تربية عقولهم، وتغذية أرواحهم وتصحيح عقائدهم، وإشباع حواسّهم بأُصول الدين وأُمّهات فروعه، بل هو أوجب من ذلك كما صرّح بذلك كاشف الغطاء[6].

وقال السيّد الخوئي: «يجب على الآباء الاهتمام بتربية أولادهم التربية الإسلامية»[7].

ثمّ إنّه يمكن استفادة الاهتمام بها من الروايات المشتملة على حكمة تحريم

---

(١) المفردات: ٥٨٠.
(٢) نهاية المرام ١: ٤٦٠.
(٣) انظر: موسوعة أحكام الأطفال ١: ٣٦٢.
(٤) المفردات: ٣٨١.
(٥) الشمس: ٩، ١٠.
(٦) سؤال وجواب (كاشف الغطاء): ١٥٧.
(٧) صراط النجاة ٣: ٤٥٣.

الزنا وقذف المحصنات، وأنّها لفقدان التربية.

فقد جاء في الحديث عن محمّد بن سنان عن الإمام الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسائله: «وحرّم الله الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد»[1].

وجاء في أجوبة مسائله عليه السلام أيضاً: «وحرّم الله قذف المحصنات لما فيه من فساد الأنساب، ونفي الولد، وإبطال المواريث، وترك التربية، وذهاب المعارف...»[2].

وجاء فيها أيضاً: «وحرّم الله عقوق الوالدين لما فيه من الخروج من التوقير لله عزّوجلّ، والتوقير للوالدين، وتجنّب كفر النعمة، وإبطال الشكر، وما يدعو من ذلك إلى قلّة النسل وانقطاعه؛ لما في العقوق من قلّة توقير الوالدين والعرفان بحقّهما، وقطع الأرحام، والزهد من الوالدين في الولد، وترك التربية لعلّة ترك الولد برّهما»[3].

رابعاً ـ ولاية التربية:

إنّ منشأ الولاية على تربية الصغار وتأديبهم ـ ذكوراً كانوا أو إناثاً ـ مسؤولية الأبوين في القيام بأمرهم ورعاية حالهم، كالقيام بحضانتهم وحفظهم والإنفاق عليهم وغير ذلك.

فالولاية على تربية الأولاد وتأديبهم وتعليمهم أمرٌ ضروري من الوجهة الدينية التي اهتمّ بها الشارع كمال الاهتمام كربط الأب ولده منذ تعقّله بالإيمان بالله وبالنبي الأعظم والأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ للعلم بعدم ارتضائه بإهمال الأطفال[4]، بل العقائد الإسلامية[5].

وكتربية الطفل على اجتناب المحرّمات والرذائل التي لم يرض الشارع فعلها من أيّ فاعل حتى من غير المكلّفين كالسرقة والغيبة والزنا وغيرها[6]، بعد اتّضاح أنّه

(١) الوسائل ٢٠: ٣١١، ب ١ من النكاح المحرّم، ح ١٥.
(٢) الوسائل ٢٨: ١٧٤، ب ١ من حدّ القذف، ح ٥.
(٣) الوسائل ٢١: ٥٠٢، ب ١٠٤ من أحكام الأولاد، ح ٩.
(٤) انظر: جامع السعادات ١: ٢٧١.
(٥) حدود الشريعة ٢: ٥٨٥.
(٦) العروة الوثقى ٣: ٧٤، م ٣٦.

لا معنى لمبغوضية وجوده بنحو الإطلاق إلّا عدم التعرّض لتحقّقه في الخارج مباشرة أو تسبيباً[1].

وكذا تعليمه الأُمور التي فيها مصلحة ملزمة للطفل.

وهذه الأُمور من شؤون ولايتهم، فيجب عليهم الاهتمام بتلك المسؤولية[2]، كما سيأتي بيان ذلك.

ومن الموارد المهمّة لولايتهم ـ بل لم تشرّع الولاية إلّا لذلك كما قال بعضهم[3] ـ أنّه يلزم على الوليّ أن يصون الطفل عمّا يفسد أخلاقه، فضلاً عمّا يضرّ بعقائده كما تقتضيه سيرة المتشرّعة خلفاً عن سلف[4].

ولقول النبي صلى الله عليه وآله: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالإمام راعٍ وهو المسؤول عن رعيّته، والرجل في أهله راعٍ وهو مسؤول عن رعيّته...»[5].

فالولاية على التربية أمر لازم؛ لأنّ أساس السعادة تتحقّق حال الطفولة، فاللازم على الولي تهيئة مقدّمات الرشد والكمال، وملاحظة حفظه عن المفاسد الأخلاقية فضلاً عن فساد عقيدته[6].

ثمّ إنّه من شؤون ولاية الأب على الطفل أنّه يجب عليه أن يمنعه عمّا يضرّه ويمنعه عن الإضرار بالغير[7]؛ لأنّه مقتضى قاعدة ولايته عليه وجعلِه متمّماً لنقصان رشده[8]، كما تقتضيه السيرة العقلائية[9].

نعم، أشكل بعضهم في إطلاق الحكم المذكور[10] وعبّر عن الفرع المذكور بأنّه يجب على الوليّ حفظ الطفل عن كلّ ما فيه خطر على نفسه[11].

(انظر: ولاية)

---

(١) مهذب الأحكام ٧: ٣٢٧.
(٢) انظر: موسوعة أحكام الأطفال ٣: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.
(٣) مهذب الأحكام ٢١: ١٣٠.
(٤) انظر: وسيلة النجاة ٢: ٧١، م ١١. مهذّب الأحكام ٢١: ١٣٠. المنهاج (السيستاني) ٢: ٣٣٧، م ١٠٧٨.
(٥) عوالي اللآلي ١: ١٢٩، ح ٣.
(٦) تفصيل الشريعة (الحجر): ٣٠٥.
(٧) العروة الوثقى ٣: ٧٤، م ٣٦.
(٨) بحوث في شرح العروة ٤: ٣٥٨. وانظر: مستمسك العروة ٧: ١٠٢.
(٩) مهذب الأحكام ٧: ٣٢٧.
(١٠) العروة الوثقى ٣: ٧٤، م ٣٦، تعليقة الخوئي، الرقم ٣. تعاليق مبسوطة على العروة ٣: ٤٠٩، م ٣٦.
(١١) المنهاج (الخوئي) ١: ٢٠٣، م ٧٣٦. مباني المنهاج ٥: ١٤٦.

خامساً ـ آثار التربية :

للتربية الصالحة آثار إيجابية كثيرة، وهذه الآثار إمّا بلحاظ نفس المربّى وإمّا بلحاظ غيره:

أمّا الأوّل فتربية النفس توجب الفلاح حيث إنّ المفلح من ربّى نفسه وزكّاها، ومن الأغراض المهمّة لبعثة الأنبياء عليهم السلام ذلك، قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾[1]، فالتزكية هي الغاية القصوى من التربية، وهي توجب إنماء البركات والخيرات لها[2].

وأمّا الثاني فآثار التربية الإيمانية للغير ـ من الوالدين والأُسرة والمجتمع ـ كثيرة يشار إلى بعضها ضمن الآثار المهمّة للوالدين بعد اهتمامهم بتلك التربية أنّها تثمر الذرّية الصالحة، كما قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِم مِن شَيْءٍ ﴾[3].

قال الشيخ الطبرسي: «يعني بالذرّية أولادهم الصغار والكبار؛ لأنّ الكبار يتبعون الآباء بإيمان منهم، والصغار يتبعون الآباء بإيمان من الآباء، فالولد يحكم له بالإسلام تبعاً لوالده»[4].

وبسبب هذه التبعية يكون الولد نعمة والبنت حسنة، ففي رواية أحمد بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «البنون نعيم والبنات حسنات، والله يسأل عن النعيم، ويثيب على الحسنات»[5].

كما أنّ بسببها توجب السعادة للوالدين، ففي رواية سدير الصيرفي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من سعادة الرجل أن يكون له الولد يعرف فيه شبهه وخُلقه وخَلقه وشمائله»[6].

فإذن تبعية الأولاد في مبادئ التربية من الخَلقية والخُلقية والإيمانية هي السعادة الأبدية للأولياء، ومن هنا يعلم أنّ تديّن

(١) آل عمران: ١٦٤.
(٢) انظر: الميزان ٩: ٣٧٧.
(٣) الطور: ٢١.
(٤) مجمع البيان ٥: ١٦٥.
(٥) الوسائل ٢١: ٣٦٧، ب ٧ من أحكام الأولاد، ح ٣.
(٦) الوسائل ٢١: ٣٥٦، ب ١ من أحكام الأولاد، ح ٦.

الوالدين أو أحدهما يؤثّر في هذه التبعية، قال الشيخ الطوسي: «إذا أسلمت الأُمّ وهي حبلى من مشرك، أو كان لها منه ولد غير بالغ، فإنّه يحكم للولد والحمل بالإسلام ويتبعانها»، ثمّ استدلّ لذلك بالآية المتقدّمة، ثمّ قال: «فحكم [الله سبحانه] بأنّ ذرّية المؤمنين يلحقون بهم، والولد ذرّية مثل الحمل سواء»[1].

ثمّ إنّه لا شكّ في تأثير التربية للمجتمع البشري، كما أنّ التربية الفاسدة من جانب الوالدين أو غيرهما توجب رفض الحقّ واتّباع الباطل، ومن هنا ورد في رواية فضيل بن عثمان الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ما من مولود يولد إلّا على الفطرة، فأبواه اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه...»[2].

فالعدول عن الفطرة ـ وهي التوحيد ـ سببها التربية الفاسدة[3].

والمراد من فطرة التوحيد أنّهم مولودون على وجه لولا إضلال الأبوين وتلقيناهما لاهتدوا بنور فطرتهم إلى تصديق الحقّ ورفض الباطل عند التنبّه إلى آثار التوحيد وأدلّة مذهب الحقّ[4].

ومن المعلوم بالنظر والاعتبار أنّه ما أفسد الأبناء بمثل إهمال الآباء في تأديبهم وتربيتهم وما يصلح دنياهم وآخرتهم وإعانتهم على شهواتهم، بحيث يحسب الوالد أنّه يكرمه بذلك، فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله ـ في ذمّ الآباء ـ أنّه نظر إلى بعض الأطفال فقال: «ويل لأطفال آخر الزمان من آبائهم»، فقيل: يا رسول الله، من آبائهم المشركين؟ فقال: «لا، من آبائهم المؤمنين، لا يعلّمونهم شيئاً من الفرائض، وإذا تعلّموا أولادهم منعوهم، ورضوا عنهم بعرض يسير من الدنيا، فأنا منهم بريء وهم منّي براء»[5].

سادساً ـ أقسام التربية وأحكامها:

بعد ما تقدّم من إطلاق معنى التربية وعمومیتها يمكن تقسيمها إلى تربية الإنسان وتربية الحيوان وتربية النبات، وذلك كما يلي:

---

(١) الخلاف ٣: ٥٩١، م ١٩.
(٢) الوسائل ١٥: ١٢٥، ب ٤٨ من جهاد العدوّ، ح ٣.
(٣) انظر: مرآة العقول ٧: ٥٥، ٥٦.
(٤) الطهارة (الخميني) ٣: ٤٢٠.
(٥) المستدرك ١٥: ١٦٤، ب ٥٩ من أحكام الأولاد، ح ١.

الأوّل ـ تربية الإنسان:

المراد بتربية الإنسان هنا هو تربية الأطفال وتنشئتهم والاهتمام بهم إلى أن يكبروا ويستقلّوا ويشتدّ عودهم، كما يستوعب تربية المجتمع وسوقه نحو الرقي والكمال، فهنا قسمان:

١ ـ تربية الأطفال:

تتنوّع تربية الأطفال ومجالاتها، فقد تكون التربية تربية جسمية، وهي عناية المربّي ـ أي الآباء والأُمّهات والأجداد ـ بأُمور تؤثّر في جسم الطفل ممّا يضرّه؛ لينشأ الأولاد على سلامة من أبدانهم وقوّة في أجسامهم.

وقد تكون التربية إيمانية، والمقصود منها ربط الولد منذ تعلّقه بأُصول الإيمان ـ من الاعتقاد بالله ورسله وخاتم رسله والأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ وتعويده على العبادات وغير ذلك ممّا يتداخل في إيمان الطفل.

وقد تكون التربية عقلية، والمقصود بها تكوين فكر الطفل بما هو نافع من العلوم الشرعية والثقافة العلمية والعصرية حتى ينضج الولد فكريّاً ويتكوّن علمياً وثقافياً[1].

وقد أعطى الإسلام الوالدين الحرّية في استخدام الطرق الناجعة تربوياً على المستوى النفسي والروحي والجسدي، ممّا يمكنهم من الاستفادة من كل الطروحات العلمية السليمة التي يقدّمها العلم الحديث في المجال التربوي، شرط أن لا تعارض القيم الأخلاقية الدينية والأحكام الشرعية الإلهية.

ومن هنا تختلف الأساليب التربوية من حيث اختلاف تطوّر العلوم والتجارب الإنسانية، لكن مع ذلك فقد حثّت الشريعة الإسلامية على بعض الأُمور الأساسية المؤثّرة في نشوء الطفل نشوءً سليماً وصالحاً، ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه الأُمور باختصار على الشكل التالي:

أ ـ قبل انعقاد النطفة (اختيار الأُمّ المؤمنة):

حثّت الشريعة على اختيار الأُمّ المؤمنة

(١) انظر: موسوعة أحكام الأطفال ٣: ٢٦٤ ـ ٢٦٦.

حيث إنّها تعطي أطيب الثمار لزوجها، ومن المعلوم أنّ الوليد يرث التربية الجسمانية من أُمّه كما أنّه يرث منها التربية الروحية، من الإيمان والجمال الخلقي، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[1]، فالمستفاد من الآية الكريمة أنّ الإيمان شرط في جواز النكاح؛ لأنّ تعليق النهي على الغاية التي هي الإيمان يدلّ على اشتراطه، وقد صرّح الفقهاء باشتراط الإيمان في النكاح الدائم، فنكاح الكافرة محرّم بسبب كفرها إجماعاً[2].

ولماذا التحذير من زواج المشركة؟ لأنّها هي التي ستشرف على تربية الوليد، والمشركة إن أشرفت على الوليد فسوف يكون إشراكها هو الوسيلة التي تربّي به ابنها، ويشرب الطفل في حضن أُمّه أوّل قيم الحياة، ويتغذّى من ينابيع الشرك، وربما لا يصلح بعدها للإيمان، وإن صلح فلابدّ له من جهد كبير.

ويؤيّد ذلك ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم يتزوّج المجوسية؟ فقال: «لا، ولكن إن كان له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها ويعزل عنها ولا يطلب ولدها»[3].

ثمّ إنّه ـ بعد التنزّه عن مزاوجة الكوافر[4] ـ ينبغي أن يهتم الإنسان في النظر إلى صفات أُخرى أيضاً لمن يريد تزوّجها[5] من أن تكون كريمة الأصل ذات دين؛ بأن لا تكون من زنا أو حيض أو غيرهما من الصفات[6]؛ لأنّ الزوجة ستربّي بناتها وبنيها، فلا يضع المرء نطفته إلّا في أصل طاهر، وإذا لم تكن مؤدّبة لم تحسن التأديب والتربية[7].

وفي الحديث عن أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام أنّه سئل عن المرأة الخبيثة

---

(١) البقرة: ٢٢١.
(٢) المقنعة: ٥٠٠. جواهر الكلام ٣٠: ٢٨. مباني المنهاج ١٠: ٥٩. تفصيل الشريعة (النكاح): ٢٨٥.
(٣) الوسائل ٢٠: ١٥١ ـ ١٥٢، ب ٧٦ من مقدّمات النكاح، ح ٣.
(٤) فقه القرآن ٢: ٢٠٥.
(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٢١١، م ١.
(٦) انظر: الشرائع ٢: ٢٦٦. القواعد ٢: ٦. المسالك ٧: ١٦.
(٧) المحجّة البيضاء ٣: ٩٣.

الفاجرة يتزوّجها الرجل، قال: «لا ينبغي له ذلك، وأهل الستر والعفاف خير له، وإن كانت أمة وطأها إن شاء ولم يتّخذها أُمّ ولد؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: تخيّروا لنطفكم»[1].

وفي رواية أُخرى من طرق الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «تخيّروا لنطفكم، فإنّ العرق دسّاس»[2].

وكذا ورد عن محمّد بن أبي طلحة عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «قال للناس: إيّاكم وخضراء الدمن، قيل: يا رسول الله، وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»[3].

(انظر: نكاح)

ب ـ بعد انعقاد النطفة (تربية الجنين):

يحرص الإسلام على رعاية الجنين وسلامة العلاقة بين الزوجين حتى تكون النطفة الواقعة في الرحم حال انعقادها وحال نموّها في جوّ من الودّ والحبّ والطمأنينة النفسية على نفس الأُمّ وعلى حملها وجنينها.

ومن هنا صرّح الفقهاء بعدم جواز إجهاضه وإسقاطه بعد انعقادها، حلالاً كان الفعل أو حراماً حتى ولد الزنا من المسلم[4]، وأنّ على الجاني عليها كفّارة القتل مضافاً إلى الدية الكاملة بعد ولوج الروح[5].

ومن اهتمام الشريعة بتربية الجنين، أُبيح للحامل المقرب أن تفطر في شهر رمضان إذا كان الصوم حرجياً، بحيث يضرّ بها أو بجنينها[6]، حتى ينمو الجنين

---

(١) المستدرك ١٤: ٣٨٩، ب ١٢ ممّا يحرم بالمصاهرة، ح ٦.

(٢) أورد صدره في كنز العمال ١٦: ٢٩٥، ح ٤٤٥٥٦ ـ ٤٤٥٥٨، وذيله في ٢٩٦، ح ٤٤٥٥٩.

(٣) الوسائل ٢٠: ٣٥، ب ٧ من مقدّمات النكاح، ح ٧. قيل: وأصل الدمن ما تدمنه الإبل والغنم من أبعارها وأبوالها، وربما ينبت فيها النبات الحسن وأصله في دمنة، ومنظرها حسن أنيق ومنبتها فاسد. معاني الأخبار: ٣١٦، ذيل الحديث ١. وانظر: الحدائق ٢٣: ٢٤.

(٤) مصطلحات الفقه: ١٩١. وانظر: المعتبر ٢: ٢٧٣. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٨٤، م ١٣٧٩. مهذّب الأحكام ٢٩: ٣٠٩.

(٥) مصطلحات الفقه: ١٩١.

(٦) النهاية: ١٥٩. الحدائق ١٣: ٤٢٧. مصباح الهدى ٨: ٣٥٥.

في قراره نمواً طبيعياً.

كما أنّ الفقهاء قالوا في باب القصاص: إذا كانت الزانية حاملاً لا يجوز إجراء الحدّ عليها إلى أن تضع حملها[1].

وقد وردت النصوص بالاهتمام بشأن الأُمّ في حال الحمل ببعض أنواع الأطعمة أو بقراءة القرآن وكلّ ما له تأثير على الجنين بشكل أو بآخر، ممّا يراجع في محلّه.

جـ ـ عند الولادة وبعدها (تربية المولود):

ذكر الفقهاء أنّه يستحبّ الأذان في أُذن المولود اليمنى، والإقامة في أُذنه اليسرى حين الولادة مباشرة أو قبل أن تسقط سرّته بعد ما غسل.

ويمكن أن يقال: إنّ الأذان والإقامة يؤثّران في التربية الروحانية، حيث إنّ تلقين الشعائر للطفل عند دخوله الدنيا يوجب عصمته من طوارىء الشيطان الذي كان يرصده حين يولد[2].

فقد جاء في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ولد له مولود فليؤذّن في أُذنه اليمنى بأذان الصلاة، وليقم في أُذنه اليسرى؛ فإنّها عصمة من الشيطان الرجيم»[3]، مع أنّ من أقلّ ما يقرع سمع الإنسان كلمات النداء العلوي المتضمّنة لكبرياء الربّ وعظمته، وتلقين الشهادتين، ولا يستنكر وصول أثر ذلك في التربية المعنوية، فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «افتحوا على صبيانكم أوّل كلمة لا إله إلّا الله...»[4]، وكذا روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من ربّى صغيراً حتى يقول لا إله إلّا الله لم يحاسبه الله»[5].

كما أنّ من سنن المولود تحنيكه، وهو إدخال شيء من التمر أو تربة الإمام الحسين عليه السلام أو ماء الفرات إلى حنك المولود، حيث إنّ المحنّك يمضغ التمر

(١) الوسيلة: ٤٣٨. القواعد ٣: ٦٢٨. الروضة ٩: ١٣٧. تكملة المنهاج: ٣٧، م ١٦٧.

(٢) النهاية: ٥٠٠. الذكرى ٣: ٢٣٦. الحدائق ٧: ٣٦٦. جواهر الكلام ٩: ١٤٨. مستمسك العروة ٥: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٠٦، ب ٣٥ من أحكام الأولاد، ح ١.

(٤) كنز العمّال ١٦: ٤٤١، ح ٤٥٣٣٢.

(٥) مجمع الزوائد ٨: ١٥٩.

حتى يصير مائعاً بحيث يبتلع، ثمّ يفتح فم المولود ويضعها فيه ليدخل شيء منها في جوفه[1].

وفي رواية سليمان بن هارون العجلي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أظنّ أحداً يحنّك بماء الفرات إلّا أحبّنا أهل البيت»[2]. ومن المعلوم أنّ ذلك يؤثّر في التربية الروحية.

د ـ في فترة الرضاعة والحضانة:

من مراحل التربية تغذية الطفل تغذية متكاملة، تبدأ بالرضاعة الطبيعية من لبن الأُمّ؛ لما لها من أثر على نشأة الطفل وسلوكه طوال حياته.

قال الله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[3]، والمراد أنّها بعد ما تلده ترضعه عامين وتربّيه[4].

ومن هنا يستحبّ للأُمّ أن تجعل الرضاع تمام الحولين[5]، حيث إنّ الطفل بحاجة نفسية ماسّة إلى الالتصاق بأُمّه، والشعور بها مادّياً وإلى الارتضاع من ثديها، وذلك سنّة من سنن الطبيعة الجارية في النظام الأحسن للتربية؛ حفظاً للنوع.

ويستفاد من هذا الخطاب الحنان والرأفة وكمال العناية بتربية الأولاد، فقدّم الله تعالى الوالدات لكثرة علاقتهنّ وعنايتهنّ بالأولاد[6].

ثمّ إنّه بما أنّ للإرضاع الطبيعي أثراً أساسياً في تشديد القوى وتنميتها للطفل خصوصاً أوّل اللبن له، وهو المعبّر عنه باللباء، وأهمّية هذه التغذية للطفل بحيث تقوّي الأعضاء وتشدّ بنيته، فقد أفتى جماعة من الفقهاء بوجوب ذلك على الأُمّ[7].

قال العلّامة الحلّي: «وتجبر على إرضاع اللباء؛ لأنّ الولد لا يعيش بدونه»[8]، وإن ناقش الشهيد الثاني في

(١) انظر: المقنعة: ٥٢١. المهذّب ٢: ٢٥٩. القواعد ٣: ٩٧. جواهر الكلام ٣١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٢) الوسائل ١٤: ٤٠٥، ب ٣٤ من المزار، ح ٢.
(٣) البقرة: ٢٣٣.
(٤) مجمع البيان ٤: ٣١٦.
(٥) التبيان ٢: ٢٥٥.
(٦) انظر: مواهب الرحمن ٤: ٥٦ ـ ٥٧.
(٧) اللمعة: ١٨٩. الروضة ٥: ٤٥٢.
(٨) القواعد ٣: ١٠١.

التعليل ثمّ وجّهه بأنّه أراد الغالب، أو أنّه لا يقوى ولا تشتدّ بنيته إلّا به[1].

هذا كلّه بالنسبة للرضاع، أمّا الحضانة فهي الولاية والسلطنة على تربية الطفل[2] وما يتعلّق بها من مصلحة حفظه وجعله في سريره وتدبير شؤونه وكحله وتنظيفه ونحو ذلك[3] ممّا يؤثّر في تربيته.

ومن المعلوم أنّ حماية الطفل ورعايته من الأُمور الطبيعية التي غرزها الله تعالى لدى الأُمّ، فهي أليق بهذه الولاية؛ لأنّها أعظم شفقة وأكثر حناناً، فهي حقّ للأُمّ في مدّة الرضاع ـ أي حولين كاملين ـ بلا خلاف بينهم[4].

نعم، إذا انقضت مدّة الرضاع فالأب أحقّ بتربية الذكر والأُمّ أحقّ بالأُنثى حتى تبلغ سبع سنين من عمرها[5] كما ورد في مكاتبة أيّوب بن نوح: «المرأة أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين إلّا أن تشاء المرأة»[6].

وعلى أيّ حالٍ لا كلام في تقدّم الآباء والأُمّهات لهذه المهمّة على غيرهم حيث يحبّون حفظ أولادهم من البلايا والآفات، ويسعون في تدبير شؤونهم من تنظيفهم وغسل ثيابهم وغير ذلك[7].

ومن الضروري في مرحلتي الرضاعة والحضانة أن يخلّي الوالدان سبيل الطفل حتى يلعب وينشط لكي يكتسب بعض المهارات الحركية، حيث إنّ طبيعته تقتضي اللعب[8]؛ ولذا ورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «يربّى الصبي سبعاً، ويؤدّب سبعاً، ويستخدم سبعاً...»[9].

لكنّ حرّية الطفل لا تلازم ترك التربية المعنوية، بل المقصود أن يربّي الوالدان أطفالهما بشكل متناسب مع طبيعة سنّ الطفل[10].

---

(١) المسالك ٨: ٤١٣.
(٢) القواعد ٣: ١٠١.
(٣) المسالك ٨: ٤٢١. جامع المدارك ٤: ٤٧٢. تفصيل الشريعة (النكاح): ٥٥٦.
(٤) انظر: المسالك ٨: ٤٢١. مهذّب الأحكام ٢٥: ٢٧٦.
(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٢٧٩، م١٦. مهذّب الأحكام ٢٥: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(٦) الوسائل ٢١: ٤٧٢، ب ٨١ من أحكام الأولاد، ح ٦.
(٧) موسوعة أحكام الأطفال ١: ٣١٠ ـ ٣١١.
(٨) موسوعة أحكام الأطفال ٣: ٣٦٤.
(٩) الوسائل ٢١: ٤٧٥، ب ٨٣ من أحكام الأولاد، ح ٥.
(١٠) موسوعة أحكام الأطفال ٣: ٣٦٩.

ويشهد لما ذكر ما رواه عبد الله بن فضالة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث سنين يقال له سبع مرّات: قل: لا إله إلّا الله، ثمّ يترك حتى يتمّ له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً، فيقال له: قل: محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع مرّات، ويترك حتى يتمّ له أربع سنين، ثمّ يقال له سبع مرّات: قل: صلّى الله على محمّد وآل محمّد، ثمّ يترك...»[1].

هـ ـ تدريب الأولاد على العبادة:

لا إشكال في أنّه يستحبّ للولي تعويد الصبي والصبية على العبادات وتمرينهما. والمراد به حملهما على العبادات قبل البلوغ ليعتادا عليها، ويقويا عليها، حتى يسهل عليه التربية بعد البلوغ ويصلب على العبادات.

والتمرين مأخوذ من المرانة بمعنى العادة[2] أو من قولهم: مرنت يده على العمل، إذا صلبت، وأمّا مبدأ الاستحباب بالنسبة إلى الصلاة فتدريب الطفل يبدأ من سبع سنين، حيث إنّ الطفل عندها يفهم ويدرك المفاهيم ويعلم الخير من الشرّ، ويستعدّ للتربية والتعليم[3].

قال العلّامة الحلّي: «يستحبّ تمرين الصبي بالصلاة إذا بلغ ستّ سنين، ويطالب بها إذا بلغ تسعاً، ويقهر عليها إذا كمل مكلّفاً»[4].

نعم، يستحبّ في هذا التدريب للصبيان الجمع بين الصلاتين رعاية لحالهم وعدم الصعوبة عليهم؛ وذلك لجملة من النصوص:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام، قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين...»[5].

ومنها: ما رواه الفضيل بن يسار، قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يأمر الصبيان يجمعون بين المغرب والعشاء، ويقول:

---

(١) الوسائل ٢١: ٤٧٤، ب ٨٢ من أحكام الأولاد، ح ٣.
(٢) الغنائم ٥: ٢٨٢.
(٣) القواعد ١: ٣١٢. الدروس ١: ١٣٨. جامع المقاصد ٢: ٤٩٦. المفاتيح ١: ١٤. مصابيح الظلام ١: ٨١. المنهاج (سعيد الحكيم) ٣: ٦٢، م ٢٥٠.
(٤) القواعد ١: ٣١٢.
(٥) الوسائل ٤: ١٩، ب ٣ من أعداد الفرائض، ح ٥.

«هو خير من أن يناموا عنها»[1]، بل يستحبّ تمرين الطفل على النوافل وقضائها[2].

ثمّ إنّه لا منافاة بين كراهة إدخال الصبيان المساجد كما هو المشهور[3]؛ وذلك لما رواه عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم»[4]. وبين تمرينهم على الإتيان بها ولو في المسجد، وذلك أنّ النصوص تقيّد بمن لا يوثق به من الأطفال[5]، أو تختصّ بالصبي الذي يخاف منه التنجيس[6].

قال المحقّق النجفي: «وقيّده بعضهم بمن يخاف منهم التلويث دون غيرهم ممّن يوثق بهم؛ فإنّه يستحبّ تمرينهم على إتيانها، ولا بأس به، إلّا أنّه ينبغي إضافة مخافة ما ينافي توقير المسجد من اللعب ونحوه، أو أذيّة المصلّين ونحو ذلك إلى التلويث»[7]. ويستظهر من عبارته أنّ التربية الدينية لبناء شخصية الأطفال في جوّ الإيمان تستلزم اصطحابهم مع أوليائهم إلى المساجد للتدرّب على القيام بالصلاة عن مواظبة.

ولعلّه من هذا الباب اصطحابهم إلى الاجتماعات الدينية كصلاة الجمعة، قال العلّامة الحلّي: «يستحبّ إحضار الصبي الجمعة للتمرين، كما يمرّن بالعبادات، خصوصاً المراهق»[8].

أمّا الصوم فذكر جماعة أنّ مبدأه سبع سنين مع الطاقة، وقال آخرون: إذا بلغوا تسع سنين. والسبب في اختلاف الأقوال اختلاف الروايات:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فإن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقلّ، فإذا غلبهم العطش

(١) الوسائل ٤: ٢١، ب ٤ من أعداد الفرائض، ح ١.
(٢) المنهاج (الحكيم) ١: ٢٨٠، م ١٩. المنهاج (السيستاني) ١: ٢٤٩، م ٧٣٥.
(٣) الروضة ١: ٢١٩. المدارك ٤: ٤٠١.
(٤) الوسائل ٥: ٢٣٣، ب ٢٧ من أحكام المساجد، ح ٢.
(٥) البحار ٨٣: ٣٤٩، ذيل الحديث ٢.
(٦) جامع المقاصد ٢: ١٤٩. المسالك ١: ٣٢٩. المدارك ٤: ٤٠١.
(٧) جواهر الكلام ١٤: ١١٣.
(٨) التذكرة ٤: ٨٦.

والغرث[1] أفطروا، حتى يتعوّدوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام، فإذا غلبهم العطش أفطروا»[2].

ومنها: قول الإمام الصادق عليه السلام: «الصبي يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه...»[3].

وأحسن وجوه الجمع بين الروايات: إمّا الحمل على مراتب تأكّد الرجحان أو مراتب طاقة الصبيان، أو اختلاف الأزمنة التي تقصر وتطول فيها الأيّام[4].

ومن المعلوم أنّ هذه النصوص مختصّة بالصبي. والسرّ في ذلك أنّ الصبية إذا بلغت تسع سنين يجب عليها الصوم[5].

ثمّ إنّه لا يختص تمرين الطفل بما ذكر، بل يستحبّ تمرين الأطفال على كلّ عبادة كما صرّح بعضهم بذلك[6].

وقد ورد في الحديث عن أبي هارون المكفوف عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا أبا هارون، إنّا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة عليها السلام كما نأمرهم بالصلاة، فالزمه؛ فإنّه لم يلزمه عبد فشقي»[7].

و ـ تجنيب الأولاد المحرّمات:

من مظاهر التربية تعويد الولد المميّز على ترك المحرّمات إذا كان قادراً على تشخيص القبيح من الحسن[8]، فإنّه لو اعتاد فعل المحرّمات وهو في سنّ الطفولة والتمييز قد يصعب عليه تركها عند البلوغ، وكما تكون وقايته من النار ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[9]، بتهيئته لإقامة الفرائض وأداء العبادات حال بلوغه، كذلك بتربيته على تجنب المحرّمات، لا سيّما تلك التي يصعب

---

(١) الغَرَث ـ بالتحريك ـ: أيسر الجوع، وقيل: شدّته، وقيل: هو الجوع عامّة. لسان العرب ١٠: ٤٠.

(٢) الوسائل ١٠: ٢٣٤، ب ٢٩ ممّن يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٣) الوسائل ١٠: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ب ٢٩ ممّن يصحّ منه الصوم، ح ١١.

(٤) مهذّب الأحكام ١٠: ٢٢٧.

(٥) فقه الصادق ٨: ٢٨٨. الأحكام الواضحة: ١٩٧، م ٧٨٣.

(٦) المنهاج (الحكيم) ١: ٢٨٠، م ١٩. المنهاج (السيستاني) ١: ٢٤٩، م ٧٣٥. الأحكام الواضحة: ١٩٧، م ٧٨٣.

(٧) الوسائل ٦: ٤٤١ ـ ٤٤٢، ب ٨ من التعقيب، ح ٢.

(٨) المسائل الواضحة ٢: ٩١، م ٢٤٤٩.

(٩) التحريم: ٦.

تركها بعد الاعتياد عليها، فإنّه لو تُرك والحال هذه إلى أوان البلوغ لم يأمن الوقوع فيها ولم تتحقّق الوقاية المطلوبة في الآية الكريمة.

ولعلّ من أخطر الظواهر المرتبطة بهذا الموضوع بالنسبة للصبي والصبية اللذين بلغا حدّ المراهقة والتمييز وشارفا على النضج الجنسي، هو القضية الأخلاقية وحفظ الفرج، من هنا لاحظت الشريعة هذا الموضوع وأولته عناية خاصّة، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه يجب على الوليّ منع المميّز عن النظر إلى الأجنبية إن كان في نظره الريبة وخوف الفتنة[1].

قال المحقّق النجفي: «أمّا المميّز، فإن كان فيه ثوران شهوة وتشوّق... فيجب على الوليّ منعه منه»[2].

كما أنّ على الأجنبية التستّر عنه. وكذا يجب على الولي منعه عن النظر إلى عورة الغير[3].

وفي هذا السياق أيضاً ما اعتبره بعض الفقهاء من الآداب العرفية للتربية[4]، وهو استئذان المميّز عند الدخول على الأبوين، فيجب على الآباء والأُمّهات أن يأمروهم بالاستئذان قبل الدخول في الأوقات الثلاثة[5] التي هي مظنّة التبذّل والتكشّف حيث يضع الإنسان ثيابه، وذلك قبل صلاة الفجر، وعند الظهر، وبعد صلاة العشاء[6]، وقد أمر الله تعالى بالاستئذان في هذه الأوقات الثلاثة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ ٱلْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾[7].

فالشرع حفاظاً على كرامة الزوجين، وحفاظاً على حرّية الخلوة، وتحصيناً للأطفال أمر الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم أن يستأذنوا حتى يتعوّدوا على ذلك.

---

(١) جامع المقاصد ١٢: ٣٥. المسالك ٧: ٤٩. كشف اللثام ٧: ٣٠. الحدائق ٢٣: ٦٤. فقه الصادق ٢١: ١٢٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٩: ٨٢.

(٣) النكاح (تراث الشيخ الأعظم): ٦١.

(٤) مهذب الأحكام ٢٤: ٥٢.

(٥) انظر: الإيضاح ٣: ٧. زبدة البيان: ٦٩٢ ـ ٦٩٣. مستند الشيعة ١٦: ٣٤ ـ ٣٥.

(٦) انظر: كنز العرفان ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٧) النور: ٥٨.

ومن الأُمور الواقعة في هذا السياق الأخلاقي ما أُمر الأولياء به من التفريق بين الأطفال في المضاجع؛ حتى يمنع من اتّصال أجسامهم بشكل مثير للغريزة الجنسية.

وظاهر كلمات الفقهاء، بل صريح بعضهم استحباب ذلك على الولي[1] إلّا مع خوف الفتنة[2]، مثل ما لو ناما معاً عاريين عن الملابس فيجب حينئذٍ التفريق بينهما[3]. وقد صرّح بعضهم بوجوب ذلك على الولي إذا بلغوا الستّ سنين وما بعدها لو كانوا عراة[4].

ومستند الحكم ما رواه عبد الله بن ميمون عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصبي والصبي، والصبي والصبية، والصبية والصبية يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين»[5]. وفي رواية أُخرى تحديده بستّ سنين[6].

وظاهر الرواية وإن كان الوجوب لكن حملت على الندب مطلقاً، سواء كان التحديد لستّ سنوات أو عشر سنوات[7].

وعلى أي حال فقد أرادت الشريعة المقدّسة من هذا الحكم أن يتعوّد الولد في سنّ العاشرة ـ وهو مقبل على مرحلة النضج والرجولة ـ على الاستقلال في فراشه، وكذلك الفتاة المقبلة على مرحلة الاستقلال والإحساس بأُنوثتها، وذلك كلّه تأميناً للحصانة الأخلاقية في سنّ حرجة جدّاً.

٢ ـ تربية المجتمع:

وضع الإسلام طرقاً كثيرة واهتمّ اهتماماً عظيماً بتربية المجتمع ككلّ، وذلك من خلال مجموعة من الأُمور كسنّه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعناه العام الشامل للتبليغ ودعوة الناس

---

(١) انظر: العروة الوثقى ٥: ٤٩٨، م ٤٤. مستمسك العروة ١٤: ٥٢. مهذّب الأحكام ٢٤: ٥٣. مدارك العروة (الاشتهاردي) ٢٩: ١٢٨.

(٢) التذكرة ٢: ٥٧٥ (حجرية). جامع المقاصد ١٢: ٤٤.

(٣) مباني العروة (النكاح) ١: ١١١.

(٤) صراط النجاة ١: ٤٥١. وانظر: حدود الشريعة ٢: ٦٣٠ ـ ٦٣١.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٣١، ب ١٢٨ من مقدّمات النكاح، ح ١.

(٦) الوسائل ٢٠: ٢٣١، ب ١٢٨ من مقدّمات النكاح، ح ٢.

(٧) انظر: مستمسك العروة ١٤: ٥٢.

وهدايتهم وتعليمهم الإسلام والشريعة، وتشريع الآداب والسنن الاجتماعية الفاضلة، ووضع القوانين الجزائية والتأديبية، وتنظيم القضاء، وإقامة شعائر الدين في المجتمع وغير ذلك ممّا يساهم في تربية المجتمع الإسلامي تربيةً صالحة كما وصفتها الآية الشريفة: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (١).

وتفصيل ذلك كلّه يراجع في محالّه.

الثاني ـ تربية الحيوان:

مقتضى الأصل الأوّلي بل السيرة المتصلة حلّية تربية الحيوانات في الجملة، فإذا اقتنى الإنسان حيواناً وجب عليه القيام بأكله وشربه وغير ذلك (٢).

قال الفاضل الأصفهاني: «وكلّ حيوان ذي روح فهو كالبهائم، فيجب عليه القيام بالنفقة في النحل ودود القز؛ لحرمة الروح، فإن امتنع أُجبر عليه...» (٣).

ويدلّ على ذلك ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ أنّه قال: «للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف، ولا يكلّف من العمل إلّا ما يطيق» (٤).

وما رواه الفريقان عنه ﷺ أيضاً أنّه قال: «عذّبت امرأة في هرّة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار، قال الله: لا أنتِ أطعمتها ولا سقيتها حين حبستها، ولا أنتِ أرسلتها فأكلت من خشاش (٥) الأرض» (٦).

ولا شكّ في أهمّية تربية الحيوانات المحلّلة بعد ثبوت المنافع الكثيرة لها حيث تؤثّر في حياة الإنسان ومعاشه، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (٧).

نعم، يستثنى من ذلك ما إذا كانت التربية

---

(١) الفتح: ٢٩.
(٢) انظر: المسالك ٨: ٤٩٧ ـ ٤٩٨. المفاتيح ٣: ٤٣ ـ ٤٤. الأنوار اللوامع ١١: ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٣) كشف اللثام ٧: ٦١٢.
(٤) السنن الكبرى (البيهقي) ٨: ٦.
(٥) الخشاش ـ بالكسر وقد يفتح ـ: حشرات الأرض. مجمع البحرين ١: ٥١٤.
(٦) انظر: المستدرك ٨: ٣٠٣، ب ٤٤ من أحكام الدوابّ، ح ٤. السنن الكبرى (البيهقي) ٥: ٢١٤.
(٧) المؤمنون: ٢١.

لأجل الانتفاع بالحيوان في الأمور المحرّمة، كتربية القرود للّهو بها، وتربية الكلاب لتهريشها على الناس وإيذائهم بها، فيكون محرّماً.

وقال عزّ من قائل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾[1].

ومن هنا ورد الحثّ في الروايات على نظافة مرابض الأغنام ومسح التراب عنها وغير ذلك، وهو ما يلازم التربية الجسمية كما روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: نظّفوا مرابضها، وامسحوا رغامها[2]»[3].

نعم، لا بأس بقتل الحيوان المؤذي الذي لا مالك له[4]؛ لأنّه ليس له حرمة ولا فائدة في تربيته.

وكذا الحيوان غير مأكول اللحم فليس في تربيته ـ غالباً ـ غرض عقلائي وانتفاع محلّل؛ ولذا يكره اقتناء الكلب في الدار[5]. ويستثنى من ذلك ما إذا ترتّب على تربية الكلب غرض عقلائي كالكلب المعلّم للصيد وكلب الماشية والحائط، وهذه فائدة مهمّة لجواز التربية ويترتّب على ذلك جواز بيعها[6].

الثالث ـ تربية النباتات:

لا ريب في استحباب الزراعة وتربية النباتات، وهي كلّ ما ينبت من الأرض من الشجر والزرع، بل بعضها ـ مثل الحنطة والشعير ـ يجب كفاية الاهتمام بتربيتهما؛ لبقاء حياة المجتمع الإنساني على ذلك، وكذا كلّ ما يترتّب على تربيتها فائدة ولو كانت بغير الأكل إذا احتاج المجتمع إلى ذلك، فيجب الإقدام على تربيته، مثل: الأعشاب التي يستفاد منها في صنع الأدوية لعلاج المرضى.

نعم، إذا قصد من تربية بعض الأعشاب ـ الخشخاش ـ لاستخراج المخدّرات منها فلا يجوز ذلك على ما صرّح به بعضهم[7].

---

(١) النحل: ١٤.

(٢) الرغام: ما يسيل من الأنف من داء أو غيره، وهو المخاط. لسان العرب ٥: ٢٦٠.

(٣) الوسائل ١١: ٥٠٨، ب ٢٩ من أحكام الدوابّ، ح ٣.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ٤٢١. مصباح الهدى ١٢: ٦٠٣. جامع الأحكام (السبزواري): ٦٤٦، م ٥.

(٥) المهذب البارع ٥: ٣٩٧.

(٦) المبسوط ٢: ١١٠. جواهر الكلام ٢٢: ١٣٨. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥١ ـ ٥٢. المكاسب المحرّمة (الخميني) ١: ٩٧.

(٧) أجوبة الاستفتاءات ٢: ١١٠.

ترتّب

أوّلاً ـ التعريف:

الترتّب: مصطلح أُصولي معناه أنّ الأمر بالمهم مترتّب على عصيان الأمر بالأهم في موارد التزاحم، ونتيجة ذلك إمكان الأمر بضدّ الواجب في موارد التزاحم وعدم المحذور في اجتماع الأمر بالمتزاحمين إذا كان بنحو الترتّب.

ويتفرّع على ذلك تصحيح الواجب المهم عند عصيان الأمر بالأهم، أو عند العزم عليه حال تزاحم واجبين أحدهما أهمّ والآخر مهم، خصوصاً إذا كان عبادياً يحتاج إلى الأمر، وسمّي بالترتّب لترتّب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم وترك امتثاله.

وهذا معناه أنّ الرافع للأمر بالمهم هو امتثال الأمر بالأهم، فينتفي بانتفاء شرطه وهو ترك امتثال الأهم، وليس الرافع للأمر بالمهم هو الأمر بالأهم بجعله أو فعليّته أو تنجّزه فإنّه عليه لا يعقل الترتّب؛ لأنّ معنى الترتّب أنّ الأمر بالمهم والأمر بالأهم كلاهما فعلي وواصل ومنجّز في زمن واحد، وهو زمن ترك امتثال الأمر بالأهم، فالأمر بالمهم فعلي؛ لتحقّق موضوعه، وهو ترك امتثال الأهم، والأمر بالأهم فعلي؛ لأنّه لا يسقط بمجرّد العصيان ما دام المكلّف قادراً على امتثاله، ومع ذلك لا يلزم محذور طلب الضدّين على أساس أنّ الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم[1].

ثانياً ـ نشأة فكرة الترتّب أو الحاجة إليها:

مبحث الترتّب الأُصولي من توابع البحث الأُصولي عن ضدّ الواجب، ومسألة أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أم لا ـ والمراد بالضدّ الخاص للواجب ما لا يجتمع معه ولا يكون نقيضاً له ـ حيث إنّه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لا يمكن أن يكون ضدّ الواجب مأموراً به حتى إذا كان الترتّب ممكناً في نفسه للزوم اجتماع الأمر والنهي في الضدّ، وهو محال.

---

(١) انظر: المباحث الأُصولية ٥: ٨.

وأمّا بناءً على عدم الاقتضاء فبناءً على إمكان الأمر الترتّبي يقع الضدّ مأموراً به وصحيحاً حتى إذا كان عبادة ويكون هذا ثابتاً على مقتضى القاعدة، أي مستفاداً من إطلاق دليل الأمر بذاك الضدّ بلا حاجة إلى دليل خاص.

وهناك وجه آخر أيضاً لتصحيح العبادة المتزاحمة مع واجب آخر مبنياً على إمكان إحراز الملاك والغرض من الأمر في الضدّ الواجب والاكتفاء بقصد الملاك في العبادة على تفصيل متروك إلى محلّه.

هذه فكرة الترتّب، وهذا هو معناها وثمرتها.

وخلاصة الفكرة هي أنّه بالرغم من أنّ القدرة مأخوذة شرطاً في الخطابات الشرعية، وأنّ الجمع بين الضدّين غير مقدور للمكلّف إلّا أنّه مع ذلك لا مانع من الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم؛ لأنّ هذا الأمر الترتّبي بالمهم لا يمانع ولا يطارد الأمر بالأهم ولا يلزم منهما طلب الجمع بين الضدّين، فإذا عصى المكلّف وترك الأهم فلا محذور من أن يفرض الأمر بالمهم فعلياً في حقّه فيكون مأموراً به، إلّا أنّ هذا مشروط بعدم اقتضاء الأمر بالأهم النهي عن ضدّه.

ويأتي تفصيل الكلام في ذلك.

هذا، وقد ذهب الإمام الخميني إلى أنّه حتى لو لم تصحّح العبادة بالملاك وقلنا بالاحتياج إلى الأمر ولكن مع ذلك لا نحتاج إلى الترتّب؛ لأنّ القدرة بالمعنى المذكور ليست شرطاً في الخطاب الشرعي.

وقد ذكر في توضيح ذلك أُموراً ومقدّمات مجملها: أنّ الأمر متعلّق بالطبائع؛ لتعلّق الغرض بها من دون دخل لأيّة خصوصية في الغرض، وهي بإطلاقها متعلّق الأمر، ومعنى إطلاقها أنّ الطبيعة بما أنّها طبيعة تمام الموضوع للحكم بلا دخل شيء آخر، فليست هي موضوعة بعنوان كونها مرآةً لمصاديقها أو مرآة لحالات نفسها، وعليه تكون التزاحمات الواقعة بين أفراد الطبيعة بالعرض غير ملحوظة في تلك الأدلّة؛ لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّية، وهو مقدّم على التزاحم بين الأفراد برتبتين: رتبة تعلّق الحكم

بالعناوين ورتبة فرض ابتلاء المكلّف بالواقعة، فالمقدّم رتبة لا تعرّض له لحال المتأخّر عنه برتبتين.

هذا، مضافاً إلى أنّ كلّ حكم كلّي قانوني فهو خطاب واحد متعلّق لعامّة المكلّفين بلا تعدّد ولا تكثّر في ناحية الخطاب، فلا انحلال فيه إلى الخطابات حسب عدد المكلّفين كما اشتهر.

وعلى هذا الأساس يكون الأمر بكلّ من الضدّين أمراً بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو الجمع بين متعلّقيهما في الإتيان وهو غير متعلّق للتكليف، فلو قامت الحجّة على وجوب الصلاة وقامت حجّة أُخرى على وجوب الإزالة عن المسجد، فكلّ واحد منهما حجّة في مفاده مستقلاً لا في الجمع بينهما، وليس قيام الحجّتين على الضدّين إلّا كقيامهما على الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين في أنّ كلّ واحد حجّة في مفاده لا في الجمع بينهما، وكلّ واحد يدعو إلى إتيان متعلّقه لا إلى الجمع، والذي صدر من الآمر على نحو القانون هو الأمر بهذا والبعث إلى آخر، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة، والأمر بالجميع أو المجموع غير صادر من المولى ومتعلّقه نفس الطبائع المطلقة من غير النظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة.

وحينئذٍ نصل إلى أنّ الأهم والمهم كلّ واحد منهما مأمور به في عرض الآخر بلا اصطدام؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر متعلّق بالطبائع نفسها، والمفروض أنّ الطبيعة مع الطبيعة لا تضادّ بينهما ولا اصطدام، وإنّما التزاحم في مرحلة الامتثال وصرف القدرة.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ التزاحم إنّما يقع بين المصاديق وهو خارج عن نطاق الأمر ومتعلّقه، وحينئذٍ لو أتى بالمهم إنّما يأتي به بقصد أمره، ولا مانع له؛ إذ لا يتصوّر له مانع إلّا مانعية أمر الأهم، وتمتنع مانعيّته؛ لأنّ مانعيته تساوق تعدّي الأمر عن متعلّقه برتبتين، فليس هناك أيّ محذور في امتثال المهم.

نعم، هو معاقب من ناحية عصيان الأهم؛ لأنّ العقل حاكم في مجال التزاحم بصرف القدرة في الأهم، وهو كان معذّراً له عن امتثال المهم وتركه، وهو بخلاف

امتثال أمر المهم فإنّه من ترك الأهم لا معذّر له بسبب صرف القدرة في امتثال المهم.

ولكن هذا أمر آخر لا ربط له بمسألة إمكان جعل الأمر بالأهم والمهم في عرض واحد، وعليه لو فعل المهم لكان مستنداً إلى الأمر ولا يلزم منه أيّ محذور[1].

وهذا البيان مرجعه إلى أنّ القدرة بالمعنى المذكور غير مأخوذة شرطاً في الخطابات الشرعية الكلّية والذي يعبّر عنه بالخطابات القانونية.

فمن لا يقبل ذلك ويرى أنّ القدرة بالمعنى المذكور شرط حتى في الخطابات الشرعية الكلّية لا محيص له في تخريج الأمر بالواجب المهم المزاحم مع الأهم أو المساوي له في الأهمية إلّا القول بإمكان الترتّب.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ أوّل من أسّس فكرة الترتّب وتنبّه لها هو المحقّق الكركي في الواجب الموسّع إذا كان مضادّاً ومزاحماً مع واجب مضيّق ـ كوجوب الصلاة مع بقاء الوقت لمن دخل المسجد فوجد نجاسة فيه تجب إزالتها فوراً فوراً ـ والذي شيّد أركانها هو الميرزا الشيرازي، كما أحكمها ونقّحها المحقّق النائيني[2].

فقد تعرّض المحقّق الكركي إلى أنّه لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبتُ عليك كلا الأمرين، فإذا قدّمتَ المضيّق فقد امتثلت وسلمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمتَ بالمخالفة في التقديم[3]، وتبعه كاشف الغطاء في ذلك[4].

ومن بعدهما طرحت المسألة في الأوساط العلمية فكانت الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه الباحث الأُصولي تصويراً وعمقاً.

ولذا تجد طرح الفكرة في كلّ الأدوار الأُصولية، فقد تطرّق إليها صاحب هداية المسترشدين والفشاركي[5] وطرحتها

(١) انظر: تهذيب الأُصول (الخميني) ١: ٤٣٠ ـ ٤٤٦.
(٢) أُصول الفقه (المظفر) ١: ٢٧٦.
(٣) جامع المقاصد ٥: ١٤.
(٤) انظر: كشف الغطاء ١: ١٧٠ ـ ١٧١.
(٥) هداية المسترشدين ٢: ٢٧١. الرسائل الفشاركية: ١٨٤ ـ ١٨٩.

مدرسة الشيخ الأنصاري[1] ومدرسة المحقّق النائيني[2].

ثالثاً ـ موضع جريان الترتّب:

لا إشكال في جريان الترتّب في الواجبين المتزاحمين المضيّقين في الوقت، كالصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد باعتبار فوريتها.

وكذا لا إشكال في عدم جريان الترتّب في الواجبين الموسّعين كالصلاة اليومية وصلاة الآيات مع سعة وقتهما؛ لعدم التزاحم بينهما وتمكن المكلّف من الجمع بينهما في الامتثال من دون أيّ منافاة.

وقد وقع الكلام والإشكال في الواجبين اللذين يكون أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً ـ كما في الصلاة في أوّل وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد ـ فذهب المحقّق النائيني إلى دخولهما في التزاحم[3]، وهذا معناه جريان الترتّب فيهما.

وذهب آخرون إلى عدم دخوله في التزاحم وبالتالي عدم جريان الترتّب فيه، بل يكون الأمر بالواجبين في عرض واحد.

قال السيّد الخوئي: إنّ عدّ هذه الصورة من التزاحم يبتني على رأيه الخاص في الإطلاق والتقييد من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فكلّ مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق، وقد بنى مورد اجتماع الواجب الموسّع والمضيّق على هذا الأصل، حيث إنّ تقيّد الواجب بخصوص الفرد المزاحم للواجب المضيّق مستحيل، فإطلاقه بالإضافة إليه أيضاً مستحيل.

ويترتّب على ذلك وقوع المزاحمة بين إطلاق الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق، فلا يمكن الجمع بينهما؛ إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيّق يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالإضافة إلى الفرد المزاحم؛ إذاً لابدّ أن ترفع اليد عن إطلاق الواجب الموسّع وأن يقيّد بفرض عصيان الواجب المضيّق في زمان

---

(١) انظر: تقريرات (الشيرازي) ٣: ١٢١ ـ ١٢٣.
(٢) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٣٦. المحاضرات ٣: ٩١ ـ ٩٢.
(٣) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٧٣.

فعليته وهو الأمر الترتّبي، وعلى هذا الأساس تكون هذه الصورة داخلة في محلّ النزاع[1].

وأمّا بناءً على أنّ التقابل بينهما هو تقابل التضادّ ـ وهذا معناه كلّما كان التقييد مستحيلاً فالإطلاق ضروري ـ فهذه الصورة خارجة عن محلّ النزاع لإمكان بقاء الأمرين المضيّق والموسّع على إطلاقهما؛ لعدم لزوم تنافٍ بينهما في مقام الامتثال كما هو واضح[2].

رابعاً ـ إمكان الترتّب:

اختلف العلماء في إمكان الترتّب وعدمه على قولين: والمشهور إمكانه، واستدلّوا له بأُمور، وهي:

١ ـ الوجدان:

وجدان كلّ شخص ـ مع الغضّ عن كلّ شبهة ترد عليه ـ شاهد على أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب، فلو كان هذا محالاً ـ كما في الأمر بالجمع بين الضدّين ـ لم يصدّق الوجدان إمكانه[3].

٢ ـ وقوعه في العرفيات والشرعيات:

لا شكّ في وجود الأوامر الترتبية في العرفيات، وموارده في غاية الكثرة:

منها: ما هو المتعارف في الخارج من أمر الأب ابنه بالذهاب إلى المدرسة، وعلى تقدير العصيان يأمره بالجلوس في الدار ـ مثلاً ـ أو يأمر المولى عبده بشيء، وعلى تقدير عصيانه يأمره بضدّه، ونحو ذلك من الأُمور العرفية الواقعة خارجاً[4].

وأمّا في الشرعيات فهناك فروع كثيرة فيها أمر بفعلين متضادّين ولكن مع الترتّب بينهما، أي أحدهما أو كلّ منهما مشروط بترك الآخر، وهو روح الترتّب، ولا يمكن للفقيه إنكار شيء من هذه الفروع الفقهية، نذكر جملة منها فيما يلي:

أ ـ إذا وجبت الإقامة على المسافر في بلد بنذر وشبهه، فإن قصد الإقامة وجب عليه الصوم، وإن خالف ولم يقصد الإقامة

---

(١) انظر: المحاضرات ٣: ٩٢ ـ ٩٣.
(٢) انظر: المحاضرات ٣: ٩٣.
(٣) المحاضرات ٣: ١٠٣.
(٤) المحاضرات ٣: ١٠٤.

فيه فلا إشكال في وجوب الإفطار وحرمة الصوم عليه.

ب ـ وكذلك ترتّب وجوب التقصير في الصلاة في هذا الفرض على عصيان الأمر بقصد الإقامة وتركه خارجاً.

جـ ـ ما إذا حرمت الإقامة على المسافر فهو عندئذٍ مكلّف بترك الإقامة وهدم موضوع وجوب الصوم، ولو خالف وقصد الإقامة فإنّه يجب عليه الصوم.

د ـ وكذلك ترتّب وجوب الإتمام في الصلاة في هذا الفرض على قصد الإقامة والذي هو عصيان لحرمة الإقامة.

وذكر السيّد الخوئي أنّ هذه الأمثلة كلّها عين الترتّب المبحوث عنه في المقام والذي هو محلّ البحث عن إمكانه وامتناعه؛ لأنّه في صورة عصيان أحد التكليفين وتركه يكون الآخر فعلياً أيضاً في نفس ذاك الزمان مع تضادّ متعلقيهما، وهذا التزام بالترتّب لا محالة[1].

ولكن ذهب بعضهم إلى أنّ هذه الأمثلة أجنبية عن الترتّب وما نحن بصدد تصحيحه، فإنّ نكتة توهم امتناع الترتّب المبحوث عنه هو التضادّ بين متعلّق الأمرين بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً؛ لأنّ متعلّق الأمرين لا يمكن اجتماعهما، كإنقاذ الغريقين، وليس قصد الإقامة الواجب مع متعلّق وجوب القصر والإفطار على تقدير عدم الإقامة من هذا القبيل؛ لأنّ متعلّق الوجوب ذات القصر والإفطار، ولا تضاد بينهما وبين الإقامة، وإنّما التضاد ينشأ من تقييد القصر والإفطار بقيد السفر وعدم الإقامة، وهذا القيد ليس تحت الأمر بالتقصير والإفطار؛ لأنّ السفر وعدم الإقامة قيد في الوجوب لا الواجب، وقيود الوجوب لا يتعلّق بها الأمر والوجوب كما هو محقّق في محلّه، فلا يلزم من فعلية الأمرين والوجوبين طلب فعلين متضادّين والجمع بين الضدّين كما في موارد الترتّب، وهذا واضح[2].

٣ ـ إمكانه العقلي:

وذلك من خلال عدم استلزام فعلية الأمرين الجمع بين الضدّين حتى يستلزم المحال، وإنّما يستلزم منها الجمع في

(١) انظر: المحاضرات ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٢: ٣٣٧.

الطلب، ولا مانع منه ما دام المطلوب في أحدهما مطلق وفي الآخر مقيّد بعدم الإتيان بالآخر الأهم ومترتّباً عليه[1]، فلا يكون المطلوبان في عرض واحد ليلزم المحذور العقلي، ففي باب الترتّب لا يكون المطلوب إلّا الأهم، ولا يقع المهم على صفة المطلوبية ما دام الأهم على تلك الصفة، أي أمره فعلي.

تقرير الدليل العقلي:

إنّ الخطابات الشرعية لا تتعرّض لحال موضوعاتها وضعاً ورفعاً، وإنّما هي تتعرّض لحال متعلّقاتها على تقدير وجود موضوعاتها، فهي لا تقتضي وجود موضوعاتها ولا عدمها، وإنّما تتعرّض لحال متعلّقاتها باقتضاء إيجادها في الخارج على تقدير وجود موضوعاتها.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الأحكام إنّما تجعل على نحو القضايا الحقيقية، ومعنى القضية الحقيقية هو أنّ ثبوت المحمول فيها ووجوده على تقدير وجود الموضوع وثبوته، ونسبة المحمول إلى الموضوع نسبة لا اقتضائية، فالمحمول لا يقتضي وجود موضوعه ولا عدمه، فمتى تحقّق الموضوع تحقّق، وإلّا فلا؛ ولذا لو كان أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر وضعاً أو رفعاً فلا ينافي ما هو مقتضى ذاك الدليل المنظور إليه أبداً؛ لأنّه بالإضافة إلى موضوعه لا اقتضاء، فلا يزاحم ما يقتضي وضعه أو رفعه؛ ولذا لا تنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم والوارد والمورود.

وعلى هذا الأساس عصيان الأمر بالأهم بما أنّه مأخوذ في موضوع الأمر بالمهم فلا يتعرّض لحاله وضعاً ولا رفعاً؛ لأنّ الحكم يستحيل أن يستدعي وجود موضوعه أو عدمه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى الأمر بالأهم محفوظ في ظرف عصيانه؛ إمّا من جهة الإطلاق، أو من جهة أنّ الأمر يقتضي إتيان متعلّقه خارجاً، وهذا معناه أنّ الأمر بالأهم يستدعي هدم موضوع الأمر بالمهم ورفعه، وهو عصيانه وعدم الإتيان بمتعلّقه.

---

(١) انظر: المحاضرات ٣: ١١٧.

فالنتيجة على ضوء ذلك هي عدم التنافي بين هذين الأمرين أبداً[1].

بل ولا يطّرد الأمر بالأهم أيضاً؛ إذ مع فرض عدم الأمر بالمهم ـ لعدم توفّر موضوعه ـ يكون المنع من قبل الأمر بالأهم غير معقول لعدم المقتضي للمهم؛ إذ فرض المقتضي للمهم يساوي فرض عدم الأمر بالأهم؛ لأنّ مقتضي المهم هو عصيان الأهم فيسقط الأمر بالأهم نفسه عن التأثير، فلا تتوفّر مانعيته[2].

وبهذا الصدد قال المحقّق الأصفهاني: بأنّ «التحقيق الحقيق بالتصديق في تجويز الترتّب هو: أنّ الأمر بالإضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المتنافيان في التأثير لا على تقدير، والغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلّف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما وإن كان المكلّف في كمال الإنقياد.

وإذا كان المقتضيان مترتّبين ـ بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر ـ فلا مانع من فعلية مقتضي الأمر بالمترتِّب، وحيث إنّ فعلية أصل اقتضاء المترتّب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه فلا محالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتّب عليه؛ إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضي سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلّا من حيث التأثير، وإلّا فذوات المقتضيات بما هي لا تزاحم بينها»[3].

وهذا يعني أنّ التزاحم إنّما نشأ من مبدأ واحد وهو عدم قدرة المكلّف على الجمع بين الضدّين في مقام الامتثال، ومن الواضح أنّ وقوع التنافي فيما كان كلّ منهما مراداً للمولى ومطلوباً له في عرض الآخر، وأمّا إذا كان مطلوبية أحدهما مقيّدة بعدم الإتيان بالآخر فلا تنافي بين طلبيهما في زمان واحد ولا بين إرادتيهما؛ لتمكّن المكلّف عندئذٍ من الإتيان بالأهم والإتيان بالمهم على تقدير ترك الأهم عقلاً وشرعاً، فالمانع من طلب الضدّين معاً

(١) المحاضرات ٣: ١١٨ ـ ١١٩.
(٢) انظر: بحوث في علم الأُصول ٢: ٣٦٠.
(٣) نهاية الدراية ٢: ٢٤١.

ليس إلّا عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في الامتثال.

ومن الواضح أنّ المانعية إنّما تتحقّق إذا كان طلبهما في عرض واحد وعلى وجه الإطلاق، وأمّا إذا كان طلب أحدهما مقيّداً بترك الآخر من تعرّضه لحال تركه ـ كما هو المفروض ـ فلا مانع عندئذٍ أصلاً؛ لأنّ المكلّف قادر على امتثال الأهم وعلى امتثال المهم في ظرف ترك الأهم[1].

وهناك عدّة تقريبات أُخرى للإمكان، وهي:

الأوّل: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته؛ إذ الإطاعة مرتبة تأثير الأمر وأثره، ومن البديهي أنّ كلّ علّة منعزلة في رتبة أثرها عن التأثير، ولازم تأخّر الإطاعة عن أمرها كون عصيان الأمر الذي هو نقيض إطاعته أيضاً في رتبةٍ متأخّرة عن الأمر واقتضائه، وعلى هذا الأساس فإذا أُنيط أمرٌ بعصيان هذا الأمر فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاحمة في التأثير؛ إذ في رتبة الأمر بالأهم ـ وتأثيره في صَرف القدرة نحوه ـ لا وجود للأمر بالمهم، وفي رتبة وجود الأمر بالمهم لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم، فلا مطاردة بين الأمرين[2].

وأُجيب: بأنّ غائلة المنافاة والتضادّ في اجتماع المتضادّين تكمن في اجتماعهما في زمان واحد لا في رتبة واحدة؛ لأنّها من شؤون وجود الضدّين في الزمان؛ ولهذا لا ترتفع المضادّة حتى لو فرض الطولية بين الأمرين بأن يكون ثبوت أحدهما علّة وموضوعاً للآخر.

والحاصل: ملاك الاستحالة المعيّة في زمان واحد لا في رتبة واحدة، وغاية ما يثبت بهذا التقريب عدم المعيّة في الرتبة مع وحدة الزمان، فلا يجدي في دفع الامتناع[3].

التقريب الثاني وحاصله: أنّ وجود الشيء طارد لجميع أعدامه ولو كانت من ناحية مقدّماته أو وجود ضدّه، فإذا وقع مثل هذا الوجود تحت الطلب فمعناه أنّه يستحيل الترخيص في مقدّماته أو وجود ضدّه.

---

(١) المحاضرات ٣: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) انظر: نهاية الدراية ٢: ٢١٨.

(٣) انظر: بحوث في علم الأُصول ٢: ٣٤٠.

نعم، إذا كانت بعض المقدّمات أو ترك ضدّه خارجة عن نطاق الأمر؛ إمّا لكونه قيداً للأمر نفسه أو لكونه مأخوذاً من باب الاتّفاق، فلا يستدعي الأمر إلى طرد العدم من هذه الناحية.

وعلى هذا ففي باب الأمر بالأهم والأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم مطلقاً، ومردّ إطلاقه هو سدّ باب العدم من جميع الجهات حتى من قبل ضدّه المهم، وأمّا الأمر بالمهم فلترتّبه على عدم الأهم مردّه إلى سدّ باب عدمه في ظرف عدم انسداد باب عدم الأهم من باب الاتّفاق فقط، وليس هناك أيّة منافاة بين أمر المولى سدّ باب عدم الأهم مطلقاً وسدّ باب عدم المهم في ظرف عدم الأهم إذا كان قيداً للوجوب أو أُخذ وجوده اتّفاقاً قيداً للواجب بنحو الواجب المعلّق، فإنّ الأمر لا يسري إلى شرطه ولا إلى شرط الواجب الاتّفاقي، وبهذا البيان يصحّ الترتّب بنحو الواجب المعلّق أيضاً بلا حاجة إلى الواجب المشروط[1].

ونوقش: بأنّ هذا البيان غايته عدم مطاردة الأمر بالمهم للأمر بالأهم وعدم اقتضائه لترك الأهم؛ لكونه شرطاً وقيداً للأمر بالمهم أو أُخذ عدم الأهم الاتّفاقي قيداً فيه بنحو الواجب المعلّق والذي لا يسري الوجوب منه إلى قيده الاتّفاقي، إلّا أنّ هذا لا يكفي ما لم يدفع المطاردة من ناحية الأمر بالأهم الفعلي حتى في حال ترك الأهم، فإنّ ترك الأمر أو عصيانه لا يرفع فعلية الأمر ما دام زمانه باقياً كما هو المفروض، فيكون مقتضياً لترك المهم، أي طرد عدم الأهم الملازم مع وجود المهم وهو مضادّ مع الأمر بوجود المهم في هذا الفرض.

الثالث: وهو تقريب المحقّق النائيني، والذي تبنّاه على أُصول موضوعة حسب نظره، وهو:

١ ـ إنّ منشأ التزاحم إطلاق كلّ من الواجبين لا نفسهما؛ إذ إطلاق كلّ منهما يستدعي إنجاز متعلّقه، سواء زاحمه شيء آخر أم لا، فالإطلاقان متزاحمان، وهذا يرتفع بتقييد إطلاق الأمر بالمهم.

---

(١) انظر: نهاية الدراية ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٢ ـ كلّ واجب مشروط بحصول شرطه لا ينقلب واجباً مطلقاً؛ لأنّ الشرط لبّاً مردّه إلى الموضوع، فالشرط في الحقيقة هو موضوع الحكم، فإذا فرضنا أنّ الشرط هو الموضوع يظهر معنى أنّ الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطاً بعد حصول شرطه؛ وذلك لأنّ الموضوع لا يخرج عن موضوعيّته، ولا يخرج الحكم عن كونه مجعولاً على موضوع.

وهذا هو معنى الأصل الذي أسّسه المحقّق النائيني من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه حاله حاله قبل تحقّق شرطه.

٣ ـ إنّ فعلية الحكم مساوقة لحصول الجزء الأخير من الموضوع؛ بمعنى أنّه لا يكون هناك فصل زماني بين الحكم وموضوعه، بل التقدّم والتأخّر بينهما رتبي، فإنّ الفصل الزماني بين الحكم وموضوعه خلف فرض كون الموضوع موضوعاً.

واستنتج من هذا الأصل بأنّ الأمر بالأهم وعصيانه الذي هو بديل امتثاله، والأمر بالمهم المشروط بعصيان الأهم متّحد زماناً من دون أن يكون بينهما فصلٌ سوى التقدّم والتأخّر الرتبي.

٤ ـ انحفاظ الحكم على موضوعه على أنحاء ثلاثة:

أ ـ أن يكون بالإطلاق والتقييد، وهذا إنّما يكون بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم، كما في انقسام العالم إلى عادل وفاسق ونحوهما.

ب ـ أن يكون بنتيجة الإطلاق والتقييد، وهذا بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة على الحكم ـ كالعلم والجهل بالحكم ـ إذ لا يمكن تقييد الحكم بالعلم به.

جـ ـ أن يكون منشأ الانحفاظ في التقدير هو نفس الحكم ولنسمّيه بالحفظ الذاتي؛ لاقتضاء الحكم وضع هذا التقدير أو رفعه فيكون الحكم محفوظاً في كلتا الصورتين والتقديرين بذاته، وهذا كما في كلّ خطاب بالنسبة إلى وجود متعلّقه وعدمه؛ فإنّ الإطلاق والتقييد ـ بقسميهما، الذاتي واللحاظي ـ مستحيلان بالنسبة إلى تقدير وجود المتعلّق وعدمه، أمّا استحالة

التقييد اللحاظي فلأنّ وجوب الفعل بقيد وجوده طلب الحاصل وبقيد عدمه طلب المحال، وأمّا التقييد الذاتي فلما تقدّم من أنّه معقول بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم والعصيان وعدم الانقسامات اللاحقة.

ومنه يُعلم استحالة الإطلاق الذاتي؛ لأنّ الإطلاق في قوّة التصريح بكلا التقديرين فيلزم منه طلب الحاصل أو طلب المحال.

ويستنتج من هذا الأصل أنّ انحفاظ أمر الأهم حال عصيانه باقتضاء نفس الحكم ذاتاً ـ لا بالإطلاق ولا بنتيجة الإطلاق ـ لاقتضائه هدمه إلّا أنّه لا يتعرّض لأكثر من هدم تقدير العصيان من دون أن يكون له نظر إلى ما يترتّب على هذا التقدير من الأمر بالمهم، أي لا يهدم ولا يطرد فعل المهم على تقدير عصيان الأهم، فلا يقع التنافي بينه وبين الأمر بالمهم المقيّد بالعصيان، والأمر بالمهم لا تعرّض له لحال هذا التقدير؛ لأنّه مأخوذ في موضوعه، ويستحيل تعرّض الحكم لموضوعه.

نعم، هو يقتضي إيجاد متعلّقه على تقدير العصيان، فالأمر بالمهم لا يرتقي ويصعد إلى مرتبة الأهم ولا يكون فيه اقتضاء لموضوعه، والأمر بالأهم لا يتنزّل ويقتضي شيئاً ما وراء رفع موضوع الأمر بالمهم حتى يكون في عرض المهم، فالخطابان وإن كانا محفوظين في ظرف العصيان إلّا أنّهما لا يتمانعان؛ لأنّهما في رتبتين طوليّتين[1].

هذا، وقد تعرّض السيّد الشهيد الصدر لدليل الشيخ النائيني والمقدّمات التي تألف منها بشكل مفصّل وبيان دقيق، ثمّ تعرّض إلى الفذلكة الرئيسية لوجه إمكان الترتّب كذلك أيضاً، فمن شاء الاطّلاع فليراجع تقريرات بحثه[2].

وفي قبال ذلك هناك من ذهب إلى امتناع الترتّب واستحالته كالشيخ الأنصاري، والمحقّق الخراساني.

واستدلّ للاستحالة بما يلي:

أوّلاً: أنّ الترتّب لا يكون إلّا الجمع

(١) انظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٢) انظر: بحوث في علم الأُصول ٢: ٣٤٩. أضواء وآراء ١: ٣٢٢ ـ ٣٢٧.

بين طلب الضدّين، فإذا تحقّق ذلك فـ«ملاك استحالة طلب الضدّين في عرض واحد آتٍ في طلبهما كذلك؛ فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما؛ بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعدُ بمجرّد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً؛ لتحقّق ما هو شرط فعليته فرضاً»[1]، وهو العصيان والعزم عليه.

ولوحظ عليه بأنّ المستدلّ افترض أنّ الاجتماع في الطلب للضدّين يستلزم اجتماع الضدّين، فتحصل المطاردة بينهما من خلال اقتضاء كلّ منهما إيجاد متعلّقه في حين أنّه لا يعقل أن يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم؛ بداهة أنّ طرده له يبتني على كون الأمر بالمهم مطلقاً وفي عرض الأمر بالأهم وأن يكون مقتضياً لعصيانه، وكلا الأمرين غير متوفّرين في ناحية الأمر بالمهم، فإنّه ليس في عرض الأمر بالأهم؛ لأنّه مقيّد بعصيان الأهم، ولا يستدعي عصيان الأمر بالأهم؛ لأنّ الحكم لا يقتضي وجود موضوعه، ومن هنا يستحيل كون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم ونافياً له، فلا تقع المنافاة بينهما.

هذا من ناحية الأمر بالمهم، وكذا لا يتحقّق الطرد من ناحية الأمر بالأهم أيضاً؛ إذ الطرد من ناحيته إنّما يتحقّق إذا كان ناظراً إلى متعلّق الأمر بالمهم ومستدعياً لهدمه، وحينئذٍ يكون طارداً له باعتبار أنّ الأهم مقتضٍ لإيجاد متعلّقه خارجاً، وذاك يقتضي هدمه، ولكن المفروض أنّ الأهم غير ناظر إلى متعلّق المهم وإنّما هو ناظر إلى موضوعه ـ وهو العصيان ـ ومقتضٍ لرفعه، والمفروض أنّ المهم غير ناظر إلى موضوعه وغير مقتض وجود موضوعه في الخارج ـ كما تقدّم ـ فلم يتحقّق تنافٍ حتى يطارده الأمر بالأهم.

ولهذا لو فرض محالاً إمكان اجتماع الضدّين خارجاً لا يقع كلاهما على صفة الوجوب؛ لأنّ شرط وجوب المهم غير

(١) كفاية الأُصول: ١٣٤.

محفوظ فيه، وهذا شاهد على عدم اقتضائهما الجمع بين الضدّين[1].

وثانياً: أنّه لو سلّمنا بأنّه لا يلزم من فعلية خطاب المهم وخطاب الأهم في زمان واحد على نحو الترتّب طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج، ولكن يلزم محذور آخر وهو لزوم عقابين في صورة ما لو ترك المكلّف الأمرين وهو قبيح، ضرورة قبح العقاب على غير المقدور؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف غير قادر على الجمع بينهما خارجاً؛ للتضادّ بين متعلّقيهما فكيف يمكن العقاب على تركهما؟ أليس هذا من العقاب على ترك ما هو خارج عن قدرة المكلّف واختياره؟![2].

ولوحظ عليه: بأنّ هذا خلط بين العقاب على ترك الجمع والعقاب على الجمع في الترك، وما يلزم منه الاستحالة هو الأوّل دون الثاني.

والقائل بالترتّب لا يقول بالعقاب على الأوّل وإنّما يقول به على الفرض الثاني، وهو مقدور للمكلّف فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما لا يقدر[3].

خامساً ـ وقوع الترتّب:

قد يقال بأنّ غاية ما يثبت ممّا تقدّم هو صحّة وقوع الترتّب وإمكانه ثبوتاً ولكنّه ممّا لا دليل عليه إثباتاً؛ إذ لم يرد في لسان أي دليل ثبوت حكم بنحو الترتّب، وعليه فلا ثمرة ولا أثر لهذا المبحث المطنب.

وقد تنبّه له المحقّق الخراساني وتابعه غيره أيضاً فتصدّى للإجابة عليه بأنّ الترتّب لا يحتاج إلى دليل إثباتي خاص، فإمكان الترتّب ثبوتاً مساوق لوقوعه لمساعدة مقام الإثبات عليه؛ إذ مشكلة الترتّب إمكانه وتصحيحه ثبوتاً، وإلّا فمقام الإثبات لا يحتاج إلى دليل خاص، بل نفس دليلي الأمرين يكفي في ذلك.

بيان ذلك: أنّ التنافي بين الأمرين إنّما ينشأ من إطلاق دليل كلّ منهما، بحيث يثبت الأمر في زمان داعوية الآخر، وإذا ثبت أنّ هذا المعنى غير معقول فلابدّ من

(١) المحاضرات ٣: ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٢) انظر: كفاية الأصول: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٣) المحاضرات ٣: ١٤٢.

علاجه، فإمّا أن ترفع اليد عن أصل دليل أحدهما أو ترفع اليد عن إطلاقه، فيقيّد ثبوت الأمر بحال عصيان الآخر، أو ترك متعلّقه، والثاني هو المتعيّن؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أصل الدليل مع ارتفاع التنافي بالتقييد؛ لأنّ الدليل يتكفّل ثبوت الحكم مطلقاً، غاية الأمر أنّ ذلك غير معقول فترفع اليد عن الإطلاق لا أصل الحكم؛ لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، بل بالدقّة لا يكون هناك رفع اليد حتى عن الإطلاق؛ لأنّ كلّ خطاب شرعي مقيّد لبّاً بالقدرة على متعلّقه، والقدرة المأخوذة لبّاً بمعنى عدم العجز وعدم الاشتغال بواجب أهم أو مساوي مزاحم، فمع الاشتغال بالمزاحم الأهم أو المساوي لا إطلاق في خطاب المهم أصلاً.

وتفصيل هذا البيان يراجع فيه مصطلح (تزاحم).

سادساً ـ لزوم الترتّب في الواجب الموسّع مع المضيّق:

لا إشكال في عدم لزوم الترتّب إذا كان الواجبان المتضادّان معاً موسّعين، كما إذا وجبت صلاتان للظهر أدائي وقضائي في الوقت الموسّع لعدم المزاحمة بينهما حينئذٍ وقدرة المكلّف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلا وجه للترتّب والتقييد في شيء منهما.

وقد وقع البحث فيما إذا كان أحد الواجبين مضيّقاً ـ كإنقاذ الغريق أو إزالة النجاسة عن المسجد فوراً فوراً ـ والواجب الآخر موسّعاً ـ كالصلاة مع بقاء وقتها وسعتها ـ فهل يلزم في ذلك الترتّب بأن يكون الأمر الموسّع مقيّداً بترك الواجب المضيّق في زمانه أو يمكن أن يبقى الأمر به على إطلاقه في عرض الواجب المضيّق.

ذهب المحقّق الثاني إلى إمكان الأمر بالواجب الموسّع في عرض الواجب المضيّق؛ لأنّه يرجع إلى إيجاب الجامع لا خصوص الفرد منه في زمان الواجب المضيّق، والإتيان بالجامع منه في عمود الزمان مع الواجب المضيّق في خصوص زمانه مقدور للمكلّف ولا محذور فيه.

ولكنّ المحقّق النائيني تصوّر التزاحم

بين الواجب الموسّع والمضيّق أيضاً ثمّ علاجه بالترتّب، كما في الواجبين المضيّقين.

وهذه الدعوى يمكن تقريرها بأحد وجوه:

الوجه الأوّل: بناء ذلك على مبنى المحقّق النائيني الخاص في كيفية أخذ القدرة في التكليف وأنّه باقتضاء الخطاب لا بحكم العقل، ومعنى ذلك أنّ الخطاب من أوّل الأمر موجّه نحو الحصّة المقدورة من الطبيعة، وهي الحصّة الغير المزاحمة للواجب المضيّق، فالحصّة المزاحمة لا أمر لها حتى ضمن الجامع باعتبارها فرداً لها؛ لأنّها غير مقدورة مع الواجب المضيّق.

وعلى هذا إذا أردنا تصحيح الفرد المزاحم للواجب المضيّق فلا يمكن إلّا بالالتزام بالترتّب بأنّه بعصيان الواجب المضيّق أو بالعزم عليه يصبح الفرد المزاحم له مقدوراً للمكلّف، وعندئذٍ يتمكّن المكلّف من امتثال الواجب الموسّع ضمن هذا الفرد المزاحم، فيمكن توجّه الأمر إليه.

ونوقش فيه: بأنّ الأمر الموسّع متعلّق بالجامع بين أفراده في عمود الزمان، لا بالفرد والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فلا وجه لتقييد إطلاق الأمر الموسّع بنحو الترتّب، ولا محذور في الأمر به في عرض الأمر بالمضيّق.

الوجه الثاني: تصوير التزاحم بين الواجب الموسّع والمضيّق مبنيّاً على نظريته الخاصة في باب الإطلاق والتقييد ـ من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ـ وأنّه كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق، وفي المقام تقييد الأمر الموسّع بالفرد المزاحم مع المضيّق مستحيل، فيكون إطلاقه له مستحيلاً أيضاً؛ لأنّه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً.

ونوقش فيه: أوّلاً: بطلان المبنى؛ لأنّ الصحيح أنّه إذا امتنع التقييد فالإطلاق ضروري؛ لأنّ المتقابل بينهما نسبة السلب إلى الإيجاب، أو نسبة التضادّ، فإذا امتنع أحدهما وجب الآخر وكان ضروريّاً.

وثانياً: بناءً على كون النسبة والتقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة أيضاً لا يتمّ هذا الوجه؛ لأنّ الإطلاق الذي

يستحيل عند استحالة التقييد إنّما هو الإطلاق بالمعنى السلبي الذي يقابل التقييد تقابل العدم والملكة عند المحقّق النائيني، أي عدم أخذ القيد المستلزم لشمول الحكم للحصّة الفاقدة للقيد لا الإطلاق الإيجابي، أي الشمول للحصّة المقيدة.

ومن الواضح أنّ تقييد الأمر بالفرد غير المزاحم مع الواجب المضيّق ممكن، فيكون عدمه المستلزم لإطلاق الحكم وشموله للفرد المزاحم ممكناً لا محالة.

الوجه الثالث: أنّ الأمر بالواجب الموسّع في عرض الواجب المضيّق يبتني على القول بالواجب المعلّق، فمن يرى استحالته لابدّ له من القول بالترتّب وتقييده بفرض عصيان الواجب المضيّق؛ لأنّ البعث والتحريك نحو الجامع الموسّع في زمان الواجب المضيّق لا يمكن أن يكون له باعثية وتحريك في نفس هذا الزمان، بل في زمان قادم وبعد زمان الواجب المضيّق، وهذا محال عند القائلين بامتناع الواجب المعلّق والذي يكون فيه الوجوب قبل الواجب زماناً.

ونوقش: بأنّ الخطاب وإن كان يدلّ على داعي البعث ولكن هذا لا يتطلّب أزيد من إمكانية الانبعاث في عمود الزمان، ولا يلزم إمكانية الانبعاث في تمام آنات ذلك الزمان المأخوذ في الخطاب.

الوجه الرابع: بناءً على رجوع الأمر بالجامع والتخيير بين أفراده إلى التخيير الشرعي، يعني الأمر بكلّ فرد مشروطاً بعدم الآخر يكون التكليف بالفرد المزاحم ولو مشروطاً بترك سائر الأفراد في عرض الأمر بالمضيّق غير معقول إلّا بنحو الترتّب.

ونوقش: ببطلان المبنى وأنّ الأمر بالجامع لا يرجع إلى التخيير الشرعي، والأمر بكلّ فرد مشروطاً بعدم الآخر، بل يبقى الأمر على الجامع والتخيير بين الأفراد عقلي لا شرعي.

سابعاً ـ بطلان الترتّب في الضدّين الذين لا ثالث لهما:

لا إشكال في إمكان الترتّب بين الضدّين الذين لهما ثالث كالصلاة والإزالة في وقت واحد، حيث يمكن تركهما معاً بفعل آخر غيرهما، فيمكن الأمر بهما بنحو الترتّب

في أحدهما أو كليهما لمنع المكلّف من تركهما معاً والاشتغال بغيرهما.

وأمّا إذا كان الضدّان لا ثالث لهما ـ كالحركة والسكون والجهر والإخفات ـ فترك أحدهما أو عصيان أمره ملازم لفعل الآخر، فلا يمكن الأمر به حتى على نحو الترتّب؛ لأنّه طلب للحاصل، وهو محال.

وهذا يعني أنّه إذا ثبت الأمر بضدّين لا ثالث لهما ـ كالجهر والإخفات في القراءة ـ سوف يقع التعارض بينهما لا محالة، بحيث لابدّ من تطبيق قواعد باب التعارض عليهما لا باب التزاحم؛ لعدم إمكان الترتّب بينهما.

نعم، هنا بحث صغروي في مثال الجهر والإخفات حيث إنّ المأمور به في الصلاة ليس هو الجهر أو الإخفات في القراءة بل القراءة الإخفاتية أو القراءة الجهرية، وهما فعلان يمكن تركهما معاً، وهذا بحث صغروي فقهي، كما أنّ الأمر بالجهر أو الإخفات أمر ضمني وليس استقلالياً، ولا يجري التزاحم والترتّب إلّا بين الأوامر الاستقلالية لا الضمنية على ما سيأتي.

ثامناً ـ الترتّب في الأوامر الضمنية:

ظاهر عبارات المحقّق النائيني وجملة من علماء الأُصول عدم الفرق في جريان الترتّب بين الأوامر والواجبات الاستقلالية أو الضمنية، فإذا اضطرّ المكلّف إلى ترك أحد جزئي مركّب واجب على سبيل البدل طبّق على ذلك فكرة الترتّب.

وقيل بوقوع التزاحم بينهما وترجيح الأهم منهما على المهم أو التخيير بينهما مع التساوي من دون وقوع تعارض بين دليليهما.

ولكن ناقش في ذلك جملة من المحقّقين ـ كالسيّد الخوئي والسيّد الشهيد الصدر ـ وادّعوا وقوع التعارض بين الدليلين؛ لعدم جريان الترتّب في مقام الامتثال والذي يكون على القاعدة وبلا تعارض في الأوامر الضمنية.

والوجه في ذلك أنّ الواجبات الضمنية أوامرها ارتباطية وضمنية أيضاً، أي تكون مجعولة بجعل واحد متعلّق بالمركّب لا بجعول عديدة، وهذا الجعل الواحد يشترط فيه ما يشترط في كلّ تكليف من

القدرة على مجموع متعلّقه، فإذا وقع التضادّ بين جزئين من هذا المجموع لم يعد مقدوراً للمكلّف فيسقط الأمر به، فإذا لم يقم دليل يدلّ على وجوب سائر الأجزاء في فرض العجز عن المركّب فلا يمكن إثبات وجوبها بدليل الأمر بالمركّب، وإن قام دليل على عدم سقوط المركّب كلّياً ـ كما جاء في خصوص باب الصلاة من أنّها لا تترك بحال ـ دار الأمر بين التكليف بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزئين المتزاحمين أو بها مع أحدهما بالخصوص تعييناً.

وهذه شبهة حكمية في أصل التكليف، فيرجع فيه إلى الأُصول العملية الظاهرية، ولا ربط لذلك بباب التزاحم أصلاً[1].

نعم، قد يفرض الترتّب بمعنى آخر بين الواجبين الضمنيين كما ادّعي ذلك بالنسبة للجهر والإخفات أو القصر والإتمام بحقّ الجاهل بالحكم، فيكون مأموراً أيضاً بالتمام على تقدير الجهل بوجوب القصر في السفر، أو بالجهر أو الإخفات في موضع الآخر إذا جهل به، إلّا أنّ هذا ليس من الترتّب المصطلح وإن سمّاه البعض بالترتّب في مقام الجعل[2]، بل هو من الأمر بضدّ الواجب الأوّلي على تقدير الجهل وعدم وصول الواجب الأوّلي، وهو بحاجة إلى دليل خاص وليس ثابتاً على القاعدة، كما أنّه لا ينفع في موارد العلم بالواجبات الضمنيّة ووقوع التزاحم فيما بينها في مقام الامتثال، فلا ربط له بفكرة الترتّب والتزاحم كما هو واضح.

تاسعاً ـ ثمرة الترتّب:

تقدّمت الإشارة إلى أنّ ثمرة بحث الترتّب هي عبارة عن صحّة العبادة المزاحمة مع الأهم مطلقاً، وكذلك صحّة العبادة الموسّعة المزاحمة مع الواجب المضيّق.

إلّا أنّ الشهيد الصدر اعتبر الأفضل في صياغة الثمرة أن يقال: إنّه على القول بإمكان الترتّب لا يدخل الخطابان المتعلّقان بالمتزاحمين في باب التعارض، بل في باب التزاحم؛ لعدم التعارض بينهما بحسب الجعل الذي هو مدلول الخطاب؛

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ١٢٦.
(٢) انظر: المحاضرات ٢: ٤٦٩.

لأنّ كلّ خطاب مقيّد بالقدرة على متعلّقه، وفي مورد التزاحم لا توجد للمكلّف إلّا قدرة واحدة لو صرفها في كلّ منهما ارتفع موضوع الآخر على تفصيل وتوضيح مذكور في مصطلح (تزاحم).

وأمّا بناءً على عدم إمكان الترتّب فتقع المعارضة بين الخطابين ويدخل موارد التزاحم في التعارض بين الدليلين؛ إذ يكون سقوط أحد الخطابين ممّا لابدّ منه، وإلّا يلزم طلب الضدّين المستحيل.

والثمرة بكلتا الصيغتين مبنية على قبول أصلين موضوعيين، هما:

الأوّل: أخذ القدرة قيداً في التكليف؛ إذ من دونه لا مانع من الأمر بالضدّين في عرض واحد، ومعه لا موضوع للتعارض، كما أنّه سوف يكون الضدّ العبادي ذا أمر عرضي فتصحّح به العبادة، سواء كان الترتّب ممكناً أم لا.

الثاني: أن لا يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه، وإلّا فلا محالة يكون هناك تعارض بين الأمر بالضدّ مع النهي عنه، سواءً قيل بإمكان الترتّب أم لا.

كما أنّه لا يقع الضدّ عبادياً، سواءً قيل بإمكان الترتّب أم لا، لمكان النهي وعدم إمكان التقرّب بالملاك محضاً.

واعتبر الصياغة التي ذكرها تمتاز على الأُولى من ناحيتين هما إجمالاً:

الأُولى: أنّ الصياغة الأُولى من متفرّعات الثانية وشؤونها[1].

الثانية: أنّ الصياغة الثانية أعم من الأُولى بحيث تثبت حتى في الواجبات غير العبادية، كما أنّها توضح نوع العلاقة بين أدلّة الأحكام في موارد التزاحم، وأنّها تختلف عن علاقة التعارض في المضمون والمحتوى والآثار والقواعد الحاكمة فيهما.

وقد كانت فكرة الترتّب هي حجر الأساس لتأسيس باب التزاحم وقواعدها المتميّزة عن باب التعارض وقواعدها، وهي من أبدع ما أنتجته البحوث الأُصولية لدى فقهائنا الأعلام قدّس الله أسرارهم.

ومن شاء الاطّلاع على التفاصيل فليراجع المطوّلات الأُصولية.

(١) انظر: بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٢٩ ـ ٣٣١.

ترتيب

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغةً :

الترتيب في اللغة: جعل الشيء في موضعه المحدّد له دون تقديم أو تأخير[1]، يقال: رتّبه ترتيباً، إذا أثبته[2] وجعله في مرتبته[3].

وممّا يرادف ذلك المعنى كلمة (ثمّ) حيث إنّها للترتيب والمهلة[4]، وكذا حرف (الفاء) للترتيب والتعقيب كما نصّ عليه النحويون[5].

❑ اصطلاحاً :

ولا يتعدّى استعماله في الفقه المعنى اللغوي، حيث يستعمل في الفقه بمعنى جعل الشيء في موضعه ومحلّه المحدّد له، والإتيان به حسب الأوّل ثمّ الذي يليه من دون تقديم أو تأخير، كالترتيب بين أعضاء الوضوء وأعضاء الغسل وأفعال الصلاة وغير ذلك.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

التتابع والموالاة: وهو التوالي، يقال: تتابعت الأشياء، إذا جاء بعضها إثر بعض لا فصل بينها، كتتابع الأمطار والأُمور بعضها خلف بعض[6].

وعبّر الفقهاء عن التتابع في الطهارة بالموالاة، وهي أن يوالي غسل كلّ عضو أو مسحه قبل أن يجفّ ماء الأعضاء السابقة[7].

كما أنّهم فسّروا التتابع في صوم كفّارة من تعمّد الإفطار في شهر رمضان بعدم تخلّل الإفطار في أيّام الصيام[8]. فيشترط

---

(١) مجمع البحرين ٢: ٦٧١. معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ١٠٦.

(٢) لسان العرب ٥: ١٢٨.

(٣) محيط المحيط: ٣٢٢. وانظر: مجمع البحرين ٢: ٦٧١.

(٤) انظر: مغني اللبيب: ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٥) مغني اللبيب: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٦) انظر: العين ٢: ٧٩. المعجم الوسيط ١: ٨١.

(٧) الجمل والعقود (الرسائل العشر): ١٥٩. الوسيلة: ٥٠. جواهر الكلام ٢: ٢٥٢.

(٨) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٥٨. المختلف ٣: ٤٢٤. مستند العروة (الصوم) ٢: ٢٥٠. تحرير الوسيلة ١: ٢٧٥.

في التتابع والموالاة عدم القطع والتراخي، بخلاف الترتيب، حيث لا يشترط فيه ذلك، فيحصل مع التراخي، ولذا جعل كلّ منهما شرطاً مستقلّاً في بعض العبادات كالوضوء والصلاة.

ثالثاً ـ أقسام الترتيب:

هناك تقسيمات عديدة للترتيب تختلف باختلاف حيثيات التقسيم:

١ ـ تقسيمه إلى الزماني والرتبي:

أمّا الترتيب الزماني فهو لزوم تقدّم شيء على آخر زماناً كما في الترتيب بين أجزاء العمل الواحد حسب الفعل في الزمان، كما في أجزاء الوضوء والغسل والصلاة والحجّ وغيرها.

وأمّا الترتيب الرتبي فهو تقدّم شيء على آخر في السببية والعلّية وإن كان تحقّقهما في زمان واحد، كما في ترتيب الحكم على موضوعه والمسبّب على سببه والترتيب بين طبقات الإرث.

٢ ـ تقسيمه إلى الواقعي والذكري:

الترتيب المطلق أو الواقعي هو ما يكون الترتيب لازماً مطلقاً وفي تمام الحالات بحيث يوجب انتفاؤه بطلان العمل، كما في وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء، فلو خالف المكلّف الترتيب أعاد الوضوء من غير فرق بين العمد والنسيان[١].

وأمّا الترتيب الذكري فهو ما يكون اشتراطه في حالة الذكر والتوجّه، فلو أخلّ به نسياناً أو سهواً لم يضر بالعمل، كما في ترتيب المناسك يوم النحر، فلو نسي وقدّم الذبح على الرمي فلا خلاف في الإجزاء[٢]، وكما في الترتيب بين الظهرين فلو نسى وصلّى العصر قبل الظهر ثمّ تذكّر لم يضر بصحّة صلاته، فيصلّي الظهر بعد العصر[٣].

٣ ـ تقسيمه إلى ما كان في الأفعال والأحكام:

يقع الترتيب في الأفعال فيما إذا كان

---

(١) المقنعة: ٤٩. جواهر الكلام ٢: ٢٤٦. العروة الوثقى ١: ٤٠٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٣٠٩.

(٣) على تفصيل في كيفية النية حينئذٍ ينظر في الرسائل العملية.

الترتيب قيداً في الفعل المكلّف به ـ كالترتيب في أجزاء الصلاة أو الحجّ ـ فيكون الترتيب واجباً كشرط من شروط العمل المأمور به.

وأمّا الترتيب في الأحكام فهو ما إذا كان الحكم والتكليف بنحو ترتيبي كما في وجوب الخصال الثلاثة في الكفّارة أو الترتيب في حقّ الإرث للطبقات.

٤ ـ تقسيمه إلى الحقيقي والحكمي:

الترتيب الحقيقي هو التقدّم الحقيقي لأحد الجزئين أو الشيئين على الآخر.

وأمّا الترتيب الحكمي فهو الحكم بالتقدّم اعتباراً مع عدمه واقعاً، كما في ترتّب صحّة التصرّف لمن له الخيار فيما انتقل عنه على ملكه له قبل التصرّف، وترتب على كلّ واحد من هذه التقسيمات آثار وأحكام يتعرّض لها في مواطنها.

رابعاً ـ موارد ثبت فيها الترتيب في الفقه:

الترتيب قد يكون بين أجزاء العمل الواحد، وقد يكون بين أعمال مستقلّة ـ عبادية كانت أو غيرها، واجبة كانت أو مستحبّة ـ وقد يكون شرطاً واقعياً يوجب انتفاؤه بطلان العمل، وقد لا يكون كذلك.

وموارده في الفقه كثيرة، نذكر أهمّها إجمالاً مع إحالة تفصيلها إلى محالّها:

١ ـ الترتيب في الطهارة:

موارد الترتيب في الطهارة ما يلي:

أ ـ الترتيب في الوضوء:

أجمع الفقهاء على وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء[١]، بمعنى أن يبتدأ المتوضّي بغسل الوجه، ثمّ اليد اليمنى، ثمّ اليسرى، ثمّ يمسح رأسه، ثمّ رجليه[٢]، كما دلّ[٣] عليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

(١) الخلاف ١: ٩٥، ٩٦، م٤٢. المعتبر ١: ١٥٤. مفتاح الكرامة ٢: ٤٥٩. مصباح الفقيه ٣: ٥.

(٢) المبسوط ١: ٤٤. الروضة ١: ٧٦. العروة الوثقى ١: ٤٠٣.

(٣) الخلاف ١: ٩٦، م٤٢. الوسيلة: ٥٠. الغنية: ٥٨ ـ ٥٩. التذكرة ١: ١٨٥.

﴿ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[1].

فلو خالف الترتيب ـ بأن قدّم المؤخّر أو أخّر المقدّم أو غسلهما معاً دفعة ـ أعاد على ما يحصل معه الترتيب إن كان البلل باقياً، ومن رأس إن كان قد جفّ ما على الأعضاء، من غير فرق بين العمد والنسيان؛ لكون الترتيب ركناً في الوضوء[2]. أمّا الترتيب في نفس أعضاء الغسل فلا يجب مراعاته بعد ظهور الاتّفاق عليه. نعم، يجب مراعاة الأعلى فالأعلى فيه[3].

كما أنّه لا يجب الترتيب في مسح الرجلين على المشهور.

ويدلّ عليه إطلاق الكتاب والسنّة، فيجوز مسح اليسرى قبل اليمنى، أو مسحهما معاً[4].

ولا يعتبر الترتيب في نفس المسح، فيجوز للمتوضّي أن يمسح منكوساً من الكعب إلى رؤوس الأصابع على المشهور[5] وإن قيل: إنّه لا يجوز[6].

(انظر: وضوء)

ب ـ ترتيب غسلات الأواني المتنجّسة بالولوغ:

إذا تنجّس إناء بولوغ الكلب يجب غسله ثلاث مرّات إحداهنّ بالتراب، إجماعاً[7].

والمشهور بينهم أنّ غسلة التراب أُولاهنّ[8]، فيلزم الترتيب.

وقد اشتمل صحيح الفضل أبي العبّاس على الغسل بالتراب أوّلاً ثمّ بالماء حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة... حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجس نجس لا تتوضّأ بفضله،

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) المقنعة: ٤٩. المسالك ١: ٣٩، ٤٠. الحدائق ٢: ٣٦٠. جواهر الكلام ٢: ٢٤٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٠٣. مصباح الهدى ٣: ٤٠٨.

(٤) المختلف ١: ١٣٠، ١٣١. المدارك ١: ٢٢٢. مفتاح الكرامة ٢: ٤٦٠. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٣٠٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٢: ٤٣٨. جواهر الكلام ٢: ٢٢٤.

(٦) السرائر ١: ٩٩. البيان: ٤٨.

(٧) مستمسك العروة ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

(٨) الغنائم ١: ٤٤٣. مستمسك العروة ٢: ٢٣. فقه الشيعة ٥: ٩٥.

واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أوّل مرّة ثمّ بالماء»[1].

(انظر: آنية)

جـ ـ الترتيب في الغسل والتيمّم:

الغسل الترتيبي يجب فيه الترتيب بين أفعاله بلا إشكال، سواء قيل بكونه أمراً مركّباً من ثلاثة أفعال ـ غسل الرأس والرقبة، ثمّ غسل الجانب الأيمن، ثمّ الأيسر، كما هو المشهور بينهم[2]، بل ادّعي عليه الإجماع[3] ـ أو قيل بكونه مركّباً من فعلين، وهما: غسل الرأس والرقبة وغسل بقيّة البدن، كما ذهب إليه بعض الفقهاء[4].

وقد يستدلّ لذلك بصحيح زرارة، قال: قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: «إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمسها في الماء، ثمّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكف، ثمّ صبّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين...»[5].

فالمستفاد منها لزوم الترتيب بين غسل الرأس وبقيّة البدن؛ لأنّ الفاء تدلّ على الترتيب دون الواو[6].

نعم، في الغسل الارتماسي لا يجب الترتيب بل المعتبر أن يكون تحت الماء دفعة واحدة.

(انظر: غسل)

كما أنّ الترتيب واجب في التيمم، بأن يضرب يديه معاً على الأرض أوّلاً، ثمّ يمسح بهما الجبهة، ثمّ يمسح ظهر الكف الأيمن، ثمّ ظهر الكف الأيسر.

وقد ادّعي الإجماع عليه[7].

(انظر: تيمّم)

---

(١) الوسائل ١: ٢٢٦، ب ١ من الأسآر، ح ٤.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٣: ٨٥ ـ ٨٨.

(٣) المعتبر ١: ١٨٢ ـ ١٨٤. المنتهى ٢: ١٩٥. مفتاح الكرامة ٢: ٤٣.

(٤) الحبل المتين ١: ١٨٤. المدارك ١: ٢٩٥. الذخيرة: ٥٦. وانظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٥: ٤٦٥، حيث نقله عن المقدّس الأردبيلي.

(٥) الوسائل ٢: ٢٢٩، ب ٢٦ من الجنابة، ح ٢.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥: ٤٦٥.

(٧) الغنية: ٦٣. الروض ١: ٣٤١. الغنائم ١: ٣٤٤. مستند الشيعة ٣: ٤٥٣. مصباح الفقيه ٦: ٢٤٨.

د ـ الترتيب في غسل الميّت وتجهيزه:

المشهور بين الفقهاء[1] وجوب الترتيب في تغسيل الميّت بين الغسلات الثلاث، فيبدأ بالسدر، ثمّ الكافور، ثمّ ماء القراح[2]، وفي كلّ منها يجب الترتيب بين الأعضاء، فيبدأ بالرأس، ثمّ الأيمن، ثمّ الأيسر[3].

بل قال المحقّق الحلّي: «وهو مذهب الأصحاب خلا سلّار»[4].

كل ذلك للنصوص التي وردت آمرة بهذه الكيفية وهي في مقام التعليم والبيان، أو لمكان العطف بـ(ثمّ) فيها أو لغير ذلك من القرائن التي تشهد للزوم الترتيب[5].

فلو أخلّ بالترتيب بأن غسل أوّلاً بالقراح، ثمّ بالسدر، ثمّ بالكافور ـ مثلاً ـ أعاد لفوات الشرط ومخالفة الأمر[6].

كما أنّه يجب الترتيب في تجهيزه فيغسل أوّلاً، ثمّ يحنط ويكفّن، ثمّ يصلّى عليه، ثمّ يدفن.

(انظر: تجهيز، غسل الميت)

٢ ـ الترتيب في الصلاة:

موارد الترتيب في الصلاة ما يلي:

أ ـ الترتيب بين أفعال الصلاة:

يجب الترتيب بين أفعال الصلاة[7]، فتقدّم تكبيرة الإحرام على القراءة، والقراءة على الركوع، وهكذا[8]؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يرتّب دائماً[9]، وقد قال صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[10].

وهو معروف في الكتب الفقهية والحديثية حيث يبدأون في بيان أحكام

---

(١) مستمسك العروة ٤: ١١٩.
(٢) المقنعة: ٧٦، ٧٧. النهاية: ٣٤. المعتبر ١: ٢٦٥. المدارك ٢: ٧٩. كشف اللثام ٢: ٢٣٨. الغنائم ٣: ٤٠٢. مستمسك العروة ٤: ١١٩.
(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٥٠١، ٥٠٢.
(٤) المعتبر ١: ٢٦٥.
(٥) انظر: مستمسك العروة ٤: ١٢٠.
(٦) انظر: مستمسك العروة ٤: ١١٩.
(٧) الذكرى ٤: ٤٨. وانظر: العروة الوثقى ٢: ٤٣٣. مستمسك العروة ٦: ٣.
(٨) العروة الوثقى ٢: ٦٠٠.
(٩) الذكرى ٤: ٤٨.
(١٠) عوالي اللآلي ٣: ٨٥، ح ٧٦.

الصلاة وأفعالها بالتكبير ويختمون بالتسليم، بل هو من ضروريّات الدين في الجملة، ولعلّ عدم التعرّض لذكره مستقلّاً في الكتب لوضوحه[1].

فلو خالف المكلّف الترتيب يختلف الحكم باختلاف المورد، فالمخالفة العمدية لها حكمها، والسهوية لها حكمها الآخر، والتقديم قد يستلزم الزيادة الركنية مع التدارك وقد لا يستلزم، والتفصيل في الصلاة.

وكذا يجب الترتيب في نفس بعض الأفعال، كما في تكبيرة الإحرام، فلو عكس بأن قدّم لفظ (أكبر) على لفظ الجلالة أو فصل بلفظ أو زمان يغيّر الصورة، لم تنعقد الصلاة بلا خلاف بينهم[2]؛ لنفس ما ذكر في الترتيب بين الأفعال.

كما أنّه يجب على المصلّي في القراءة رعاية ترتيب الكلمات وآياتها، فلو خالف عمداً أعاد الصلاة[3].

وصرّح بعضهم بوجوب الترتيب في التشهّد بين أجزائه الواجبة من البدأة بالشهادة بالتوحيد، ثمّ الرسالة، ثمّ الصلاة على محمّد وآله عليهم السلام، ولعلّه ظاهر جميع الفقهاء[4].

وكذا يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة بتقديم الأذان على الإقامة دون العكس[5].

وكذا يشترط الترتيب بين فصولهما بأن لا يقدّم فعلاً على من حقّه التقدّم شرعاً، ولا يؤخّره عن المتأخّر؛ للإجماع، وأنّهما عبادتان شرعيّتان، فالواجب الإتيان بهما على الوجه الذي ورد بهما الأمر[6]، فالترتيب شرط في صحّة الأذان والإقامة، فلو قدّم الإقامة عمداً أو سهواً أعادها إذا كان التذكّر أثناء الإقامة؛ رعاية للترتيب بلا إشكال[7].

---

(١) مهذب الأحكام ٧: ٨٣.
(٢) جواهر الكلام ٩: ٢١٣.
(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.
(٤) جواهر الكلام ١٠: ٢٦٧، ٢٧٢.
(٥) التذكرة ٣: ٥١. المسالك ١: ١٨٨. الذخيرة: ٢٥٤. جواهر الكلام ٩: ٩١.
(٦) الحدائق ٧: ٤٠٥. مستند الشيعة ٤: ٤٨٧. جواهر الكلام ٩: ٨٩ ـ ٩٠. مستمسك العروة ٥: ٥٨٦.
(٧) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٣٧٠.

ب ـ الترتيب بين الفرائض:

لا إشكال في وجوب رعاية الترتيب بين الظهرين والعشائين الأدائيّين إجماعاً[1].

قال المحقّق الحلّي: «أمّا ترتيب الظهر على العصر والمغرب على العشاء فهو فتوى العلماء»[2].

إلّا أنّ هذا الترتيب ليس شرطاً واقعياً تبطل الصلاة بفواته سهواً، بل هو شرط ذكري، فلو سها وقدّم العصر على الظهر وكان ذلك في الوقت المشترك أو دخل وهو فيها، صحّت صلاته ووقعت عصراً لا ظهراً، ولو وقعت في الوقت الاختصاصي بطلت صلاته[3] على المشهور[4]، وقد ذهب جمع من المعاصرين إلى الصحّة[5]؛ لإطلاق الأدلّة[6].

أمّا الترتيب في قضاء هذه الصلوات، فإن كانت الفائتة مترتّبة في نفسها ـ كالظهرين والعشائين ـ فلزوم الترتيب بينها ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف؛ طبقاً للقاعدة بعد أن كان اللازم هو قضاء ما فات كما فات[7].

وإنّما الكلام في اعتبار الترتيب في قضاء الفوائت غير المترتّبة ـ كالغداة والظهر، أو العصر والمغرب ـ فالمشهور وجوب الترتيب[8]، بمعنى قضاء السابق على اللاحق.

واستدلّ له بروايات، لكن بعض الفقهاء ناقش في دلالتها على اعتبار الترتيب في قضاء الفوائت غير المترتّبة[9]. ولذا اختار جماعة من المعاصرين عدم الوجوب[10]، وذكروا أنّه لا دليل عليه؛ لعدم اعتبار

(١) التذكرة ٢: ٣٥١. المدارك ٤: ٢٩٦. الحدائق ١١: ٢٢. مفتاح الكرامة ٥: ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٢) المعتبر ٢: ٤٠٥.
(٣) الصلاة (النائيني، تقريرات الكاظمي) ١: ١٣٨.
(٤) فقه الصادق ٤: ٣٥٤.
(٥) تحرير الوسيلة ١: ١٢٥، م٨. المنهاج (الخوئي) ١: ١٣٤، م٥٠٩. هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ١٢٧، م٦٤٣.
(٦) فقه الصادق ٤: ٣٥٤.
(٧) مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ١٥٩.
(٨) انظر: مستمسك العروة ٧: ٧٣. مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ١٦٠.
(٩) مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ١٦٠.
(١٠) انظر: العروة الوثقى ٣: ٦٥، م١٦، التعليقة رقم ٢.

الترتيب بين الصلاتين شرعاً حتى في مقام الأداء، والترتيب المتحقّق بينهما خارجي اتّفاقي يقتضيه طبع الزمان، لسبق وقت الغداة ـ مثلاً ـ على الظهر[1].

ولو جهل الترتيب وجب التكرار[2].

ثمّ إنّه صرّح بعضهم بوجوب الترتيب بين أجزاء الخطبة الواجبة في صلاة الجمعة؛ بتقديم الحمد، ثمّ الوعظ، ثمّ القراءة، فلو خالف أعاد على وجه يحصل معه الترتيب[3]. ورعاية هذا الترتيب موافق للاحتياط على ما صرّح به بعض آخر[4].

(انظر: صلاة)

٣ ـ الترتيب في أعمال الحجّ:

لا إشكال في وجوب الترتيب بين واجبات الحجّ وأعماله، قال المحقّق الكركي: «والأركان ثلاثة عشر: النيّة، والإحرام بالعمرة، والتلبية وطوافها، وسعيها، والنية، والإحرام بالحجّ، والتلبية، والوقوف بعرفة، والكون بالمشعر، وطواف الحجّ، وسعيه، والترتيب»[5]، فيلزم رعاية الترتيب بين أفعال كلّ من الحجّ والعمرة، كما يلزم رعاية الترتيب بين عمرة التمتّع وحجّه، ولكن قد يسقط الترتيب للضرورة[6].

كما أنّ الترتيب في الرمي واجب إجماعاً[7]، فيبدأ بالجمرة الأُولى ثمّ الوسطى ثمّ العقبة، فلو نكس فبدأ بجمرة العقبة ثمّ الوسطى ثمّ الأُولى أعاد على الوسطى[8]. فمن فاته رمي يوم قضاه من الغد مرتّباً بالفائت ثمّ يعقّب بالحاضر، ويحصل الترتيب إذا أخلّ بثلاث حصيات فما دون، ولو أخلّ بأربع فما زاد لم يحصل الترتيب[9].

---

(١) مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ١٦٠.

(٢) العروة الوثقى ٣: ٦٦، م١٦.

(٣) نهاية الإحكام ٢: ٣٧. الذكرى ٤: ١٣٨. الروض ٢: ٧٦٠.

(٤) مجمع الفائدة ٢: ٣٤٢. المدارك ٤: ٣٥. الذخيرة: ٣٠٠. الحدائق ١٠: ٩٤.

(٥) رسالة في الحج (رسائل المحقق الكركي) ٢: ١٥٠ ـ ١٥١. وانظر: الحج (الگلپايگاني) ١: ١٧.

(٦) كشف اللثام ٥: ٧٦. جواهر الكلام ١٧: ٢٣٣. وانظر: مستمسك العروة ١١: ٢٤٥.

(٧) الخلاف ٢: ٣٥١، ٣٥٢، م١٧٧. التذكرة ٨: ٣٦٢.

(٨) الشرائع ١: ٢٧٥. التذكرة ٨: ٣٦٢. دليل الناسك: ٤٤٠.

(٩) التحرير ٢: ١٠.

كـما أنّ التـرتيب فـي السـعي واجب إجماعاً فيبدأ بالصفا ويختم بالمروة، فـلو بدأ بالمروة أعاد[1].

واختلف الفقهاء فـي وجـوب التـرتيب فـي أعـمال يـوم العـيد، فـذهب بـعضهم إلى أنّ ترتيب هذه المـناسك عـلى وجـه الاسـتحباب[2]، لكـن المشـهور بـين المتأخّرين وجوب الترتيب بين رمي جمرة العقبة، والذبح، والحلق أو التقصير[3].

قال السيّد العاملي: «اختلف الأصحاب فـي هـذه المسألة، فـذهب الشـيخ فـي الخلاف وابن أبي عقيل وأبو الصلاح وابن إدريس إلى أنّ ترتيب هذه المناسك عـلى هذا الوجه مستحبّ لا واجب، واخـتاره العلّامة في المختلف، ويفهم مـن الشـارح الميل إليه. وذهب الشـيخ فـي المـبسوط والاستبصار إلى وجـوب التـرتيب، وإليـه ذهب أكثر المتأخّرين»[4].

واحـتجّ المـوجبون[5] بـقوله سـبحانه وتـعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[6]، وللتأسّي به ﷺ، حيث قال: «خذوا عنّي مناسككم»[7].

ثمّ إنّ المشهور بين الفقهاء أنّ وجـوب الترتيب هنا تكليفي محض غير دخيل في صـحّة الحـجّ وفسـاده، فـحينئذٍ لو قـدّم التقصير عليهما أو عـلى الذبـح أثـم، ولا إعادة عليه[8].

ومـال بـعضهم إلى أنّ التـرتيب شـرط واقـعي، فـمع عـدم تـحقّق الامـتثال مـع الإخـلال بـالترتيب الواجب يـقتضي الإعادة[9].

(انظر: حجّ)

٤ ـ الترتيب بـين الإيـجاب والقـبول فـي العقد:

يشترط الترتيب بين الإيجاب والقـبول إذا كان القبول فـي العـقد بـلفظ (قـبلت)

(١) التذكرة ٨: ١٣٢.
(٢) الخلاف ٢: ٣٤٥، م ١٦٨. مستند الشيعة ١٢: ٣٠٦.
(٣) المسالك ٢: ٣٢٣.
(٤) المدارك ٨: ٩٩.
(٥) جواهر الكلام ١٩: ٢٤٧.
(٦) البقرة: ١٩٦.
(٧) عوالي اللآلي ١: ٢١٥، ح ٧٣.
(٨) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٣١١. وانظر: جواهر الكلام ١٩: ٢٥٠.
(٩) المدارك ٨: ١٠١. الحدائق ١٧: ٢٤٦.

و (رضيت) ونحوهما[1]، فلا خلاف في عدم جواز تقديم هذه الألفاظ على الإيجاب[2]؛ وعلّل بأنّ القبول فرع الإيجاب فلا يعقل تقدّمه عليه، مضافاً إلى أنّه خلاف المتعارف[3].

(انظر: عقد)

٥ ـ ترتيب الأقارب في النفقة:

أ ـ ترتيب المنفق عليهم:

لا إشكال في أنّ نفس المنفق مقدّمة على غيرها؛ إذ لا تكلّف نفس إلّا وسعها، فإن فضل شيء صرفهُ في نفقة زوجته، فهي مقدّمة على نفقة الأقارب؛ لكون نفقتها كالدين، فإن فضل شيء فللأقارب، فإذا كان الفاضل يكفي جميع الموجودين من الأقارب في مرتبة واحدة ـ كالوالدين والأولاد ـ فبها، وأمّا إذا لم يسع الجميع فهناك احتمالان: الأوّل: قسمة الموجود بينهم بالسويّة. والثاني: الاقتراع بينهم.

هذا إذا كانوا من طبقة واحدة، وأمّا إذا اختلفوا فيقدّم الأقرب فالأقرب، فالأبوان والأولاد مقدّمون على الأجداد وأولاد الأولاد[4]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: نفقة)

ب ـ ترتيب المنفقين:

صرّح الفقهاء بترتيب المنفقين على الولد المحتاج بأنّه تجب نفقته على أبيه، ومع عدمه أو فقره فعلى الجدّ للأب، فإن فقد أو كان فقيراً فعلى أب الجدّ، وهكذا، فإن فقد الأجداد أو كانوا معسرين فعلى الأُمّ، ولو لم تكن الأُمّ أو كانت فقيرة فعلى أبيها وأُمّها جميعاً بالسوية وإن علوا، الأقرب فالأقرب[5].

ولو كان له أب وابن موسران كانت نفقته عليهما بالسوية ويحتمل على نسبة الميراث، ولو لم يكن له أب كانت نفقته على ولده ذكراً كان أو أُنثى، ولو كان له ابن وأُمّ كانت على الابن دون الأُمّ، ولو كان له أب وجد كانت على الأب دون الجد، ولو كان له أُمّ وجدة كانت على الأُم دون الجدة، وهكذا. والتفصيل في محلّه.

---

(١) مجمع الفائدة ٨: ١٤٦. مفتاح الكرامة ١٢: ٥٢٨ ـ ٥٣٠. مصباح الفقاهة ٣: ٤٦.

(٢) انظر: المسالك ٣: ١٥٤. مجمع الفائدة ٨: ١٤٦.

(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤) انظر: القواعد ٣: ١١٥. كشف اللثام ٧: ٦٠٥. جواهر الكلام ٣١: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٥) كشف اللثام ٧: ٦٠١. جواهر الكلام ٣١: ٣٨٠، ٣٨١.

وهذا الترتيب باعتبار الآية الشريفة: ﴿ وأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ [1]، ورواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بيتيم فقال: خذوا بنفقته أقرب الناس منه من العشيرة...» [2].

(انظر: نفقة)

٦ ـ الترتيب في اللعان:

يشترط الترتيب في اللعان، بأن يبدأ الرجل أوّلاً بالتلفّظ على الترتيب المعتبر في صيغته؛ بأن يشهد الرجل أوّلاً بالله أربع مرّات أنّه لمن الصادقين فيما رماها به، ثمّ يقول في الخامسة: (عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين)، ثمّ تشهد المرأة كذلك [3].

فلو بدأت المرأة باللعان أوّلاً لغا؛ لأنّه خلاف الثابت من النص والفتوى [4].

(انظر: لعان)

٧ ـ الترتيب في خصال الكفّارات:

يجب الترتيب بين خصال بعض الكفّارات، بمعنى أنّ المكلّف إن كان قادراً على تحقيق الخصلة الأُولى فلا يجوز له العدول إلى الخصلة الثانية؛ رعاية للترتيب، فتجب الكفّارة المرتّبة في الظهار وفي قتل الخطأ بالعتق، فإن عجز فصوم شهرين متتابعين، فإن عجز فإطعام ستّين مسكيناً إجماعاً في الأُولى [5]، وعلى المشهور في الثانية [6]. وكذا في كفّارة من أفطر يوماً في قضاء صوم شهر رمضان بعد الزوال عامداً، وهي إطعام عشرة مساكين، فإن عجز صام ثلاثة أيّام متتابعات [7].

ثمّ إنّه قد يحصل في بعض الكفّارات الترتيب والتخيير كما في كفّارة اليمين والإيلاء، وهي عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، فإن عجز صام ثلاثة أيّام [8].

(انظر: كفّارات)

---

(١) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.
(٢) الوسائل ٢١: ٥٢٦، ب ١١ من النفقات، ح ٤.
(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٥٥ ـ ٥٦.
(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٥٨.
(٥) جواهر الكلام ٣٣: ١٦٩، ١٧٠.
(٦) الرياض ١١: ٢٢٩. جواهر الكلام ٣٣: ١٧٢.
(٧) الرياض ١١: ٢٢٩. جواهر الكلام ٣٣: ١٧٢.
(٨) انظر: جواهر الكلام ٣٣: ٢٧٧.

٨ ـ الترتيب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب، وهي:

الأُولى: الإنكار بالقلب، بمعنى إظهار كراهة المنكر وترك المعروف، بإظهار الإنزعاج من الفاعل أو الإعراض والصدّ عنه أو بترك الكلام معه ونحو ذلك، لا الإنكار القلبي المحض.

الثانية: الإنكار باللسان، بأن يعظه وينصحه، ويذكر له ما أعدّ الله سبحانه للعاصين من العقاب والعذاب الأليم، ويذكر له ما أعدّ الله تعالى للمطيعين من الثواب والنعيم.

والثالثة: الإنكار باليد وذلك بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية[١].

ثمّ إنّه لكلّ مرتبة من هذه المراتب درجات متفاوتة شدّةً وضعفاً. والمشهور بين الفقهاء الترتيب بين هذه المراتب، فإذا أمكنت المرتبة السابقة لا تصل النوبة إلى اللاحقة[٢]، وتقدّم تفصيل ذلك.

(انظر: أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)

٩ ـ الترتيب في طبقات الإرث:

طبقات الإرث عند الفقهاء ثلاث:

الأُولى: وتشتمل على عمودي النسب، وهما الأبوان فقط دون الأجداد والجدّات، والأولاد وإن نزلوا ذكوراً أو إناثاً، فلا يرث معهم أحد غير الزوجين بإجماع الإمامية[٣].

الثانية: طبقة الأجداد والجدّات من العمودين وإن علوا، والإخوة والأخوات وإن نزلوا.

الثالثة: طبقة أُولوا الأرحام، وهم الأعمام والعمّات والأخوال والخالات وإن علوا، وأولادهم وإن نزلوا[٤].

وهذه الطبقات مترتّبة في الإرث، فلا يرث أحد من الطبقة اللاحقة مع وجود وارث واحد من الطبقة السابقة.

---

(١) جامع المقاصد ٣: ٤٨٦ ـ ٤٨٨. المسالك ٣: ١٠٣. مجمع الفائدة ٧: ٥٤٠. جواهر الكلام ٢١: ٣٧٤. تحرير الوسيلة ١: ٤٣٧.

(٢) الفتاوى الميسّرة: ٢٥٤. المنهاج (الخوئي) ١: ٣٥٢.

(٣) الوصايا والمواريث (تراث الشيخ الأعظم): ١٧٧.

(٤) القواعد ٣: ٣٤٣. نضد القواعد الفقهيّة: ٤٥٣. جواهر الكلام ٣٩: ٨.

وجعل للتوارث مع فقد الأرحام أسباباً، وهي: ولاء العتق، ثمّ ولاء ضامن الجريرة، ثمّ ولاء الإمامة [1].

(انظر: إرث)

١٠ ـ الترتيب في حدّ المحارب:

لا كلام في أنّ حدّ المحارب هو القتل أو الصلب أو القطع أو النفي من الأرض [2]، وقد صرّح الكتاب العزيز بذلك، حيث قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [3].

وإنّما الكلام في أنّه على الترتيب أو التخيير، قال بعضهم بالترتيب فيما بينها بمعنى أنّه إذا حارب وقتل قتل وصلب، وإذا حارب وسلب ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، وإذا حارب ولم يقتل ولم يسلب نفي من الأرض [4].

وقال أكثر المتأخّرين بالتخيير [5].

(انظر: حرابة)

١١ ـ الترتيب بين حقّ الله وحقّ الناس في إجراء الحدّ والعقوبة:

إذا اجتمعت عقوبتان إحداهما حقّ للناس ـ كالقصاص ـ والأُخرى حقّ لله ـ كنفي البلد مثلاً للمحاربة ـ قدّم حقّ الناس على حقّ الله سبحانه في إجراء العقوبة؛ وذلك لأهمّيته وكونه أعظم من حقّ الله تعالى [6]،

١٢ ـ الترتيب في إجراء الحدّ والعقوبة:

لا خلاف بين الفقهاء في لزوم رعاية الترتيب في إجراء الحدود، فلو اجتمعت حدود على رجل بدئ بما لا يفوت معه الآخر [7]؛ وذلك لما رواه زرارة ـ في الصحيح ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أيّما

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٠.
(٢) المسالك ١٥: ٨. جواهر الكلام ٤١: ٥٧٣.
(٣) المائدة: ٣٣.
(٤) انظر: كشف اللثام ١٠: ٦٣٩.
(٥) جواهر الكلام ٤١: ٥٧٣. مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٠.
(٦) انظر: الرياض ١١: ٢٦١.
(٧) المبسوط ٥: ٣٩٥. القواعد ٣: ٥٣١. جواهر الكلام ٤١: ٣٤٥.

رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل، يبدأ بالحدود التي هي دون القتل، ثمّ يقتل بعد ذلك»[1].

وخبر محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رجل يؤخذ وعليه حدود أحدها القتل؟ فقال: «كان علي عليه السلام يقيم الحدود ثمّ يقتله، ولا تخالف عليّاً»[2].

(انظر: حدّ)

١٣ ـ الترتيب في دية قتل الخطأ:

تحمل الدية على العاقلة في قتل الخطأ المحض وجوباً بلا خلاف بين الفقهاء[3].

فإن لم تكن له عاقلة أو عجزت العاقلة عن الدية أُخذت من مال الجاني على المشهور[4]، وإن لم يكن للجاني مال فهي على الإمام عليه السلام على المشهور شهرة عظيمة[5].

خلافاً لابن إدريس، حيث ادّعى أنّه في صورة عدم العاقلة أو عجزها فالدية على الإمام عليه السلام[6].

(انظر: دية)

١٤ ـ الترتيب بين الأمارات والأُصول:

تعرّض علماء الأُصول لمراتب الأدلّة الشرعية التي يرجع إليها الفقيه أو المكلّف في الشبهات الحكمية أو الموضوعية. وقسّموها إلى نوعين:

١ ـ الأدلّة الاجتهادية أو الأمارات.

٢ ـ الأدلّة الفقاهتية أو الأُصول العملية.

وقد حكموا بتقدّم النوع الأوّل على النوع الثاني، فلا يرجع إليه إلّا بعد فقدان النوع الأوّل.

كما أنّ فيما بين أقسام الأمارات وأقسام الأُصول العملية أيضاً ترتيبات يطلب تفصيلها في محلّه من علم الأُصول.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٣٤، ب ١٥ من مقدّمات الحدود، ح ١.

(٢) الوسائل ٢٨: ٣٥، ب ١٥ من مقدمات الحدود، ح ٤.

(٣) الخلاف ٥: ٢٨٥، م ١٠٨. جواهر الكلام ٤٣: ٢٥.

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٤٨.

(٥) مباني تكملة المنهاج ٢: ٤٥٠.

(٦) انظر: السرائر ٣: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

ترتيل

أوّلاً ـ التعريف:

□ لغة:

الترتيل لغةً بمعنى التمهّل، قال الفيّومي: «رتّلت القرآن ترتيلاً: تمهّلت في القراءة ولم أعجل»[1].

وأصله من الرتل بمعنى تنسيق الشيء، يقال: رجل رَتِل، أي مفلّج الأسنان[2]. فالترتيل في القراءة يتضمّن الترسّل والتبيين بغير بغي فيها[3].

□ اصطلاحاً:

هناك معانٍ ثلاثة للترتيل لدى الفقهاء يختلف بعضها عن المعنى اللغوي، وهي ما يلي:

الأوّل: هو تبيين الحروف من غير مبالغة[4]، والمراد به الزيادة على الواجب الذي يتحقّق به النطق بالحروف من مخارجها ليتمّ الاستحباب[5].

الثاني: بيان الحروف وإظهارها بلا مدّ لها بما يشبه الغناء[6].

وهذان المعنيان موافقان لكلام أهل اللغة[7].

الثالث: هو حفظ الوقوف وأداء الحروف، كما في الذكرى[8].

ثمّ فسّر حفظ الوقوف بالوقف التام، وهو الوقوف على كلام لا تعلّق له بما بعده لفظاً ومعنىً.

وفسّر أداء الحروف بإتيان الصفات المعتبرة عند القرّاء؛ من الهمس والجهر والاستعلاء والإطباق والغنّة ونحوها[9]. ولكن صرّح المحقّق النجفي باتّحاد المراد من الأداء والبيان[10].

---

(١) المصباح المنير: ٢١٨.
(٢) الصحاح ٤: ١٧٠٤.
(٣) الصحاح ٤: ١٧٠٤. لسان العرب ٥: ١٣٢.
(٤) المسالك ١: ٢٠٨.
(٥) المعتبر ٢: ١٨١.
(٦) نهاية الإحكام ١: ٤٧٦. المسالك ١: ٢٠٨.
(٧) المسالك ١: ٢٠٨.
(٨) الذكرى ٣: ٣٣٤.
(٩) الألفية والنفليّة: ١١٦.
(١٠) جواهر الكلام ٩: ٣٩٤.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **التلاوة**: من تلا بمعنى قرأ[١]، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَابَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ ﴾[٢]، وقال أبو عبد الله عليه السلام: «وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه...»[٣].

وقيل: سمّي القارئ تالياً؛ لأنّه يتبع ما يقرأ[٤].

ومن الواضح أنّ الترتيل لغةً أخصّ من التلاوة.

٢ ـ **الحِدر**: وهو كلّ شيء ينحدر من علوّ إلى سفل، ومنه سمّيت القراءة السريعة الحدر؛ لأنّ صاحبها يحدرها حدراً[٥].

قال الشهيد الثاني: «الحدر: هو الإسراع فيها بتقصير الوقوف على كلّ فصل لا تركه»، وقال قبيل ذلك: «الترتيل... إطالة وقوفه من غير استعجال»[٦]. ويتضمّن التأنّي في الأداء[٧].

٣ ـ **التجويد**: من جاد الشيء بمعنى تصيير الشيء جيّداً، ضدّ الرديء[٨].

والفرق بين التجويد والترتيل أنّ التجويد يشمل ما يتّصل بالصفات الذاتية للحروف وما يلزم عن تلك الصفات[٩]، أمّا الترتيل فيقتصر على رعاية مخارج الحروف وضبط الوقوف[١٠].

٤ ـ **الترسّل**: بمعنى التأنّي والتمهّل[١١]، وهو مأخوذ من قولهم: جاء فلان على رسله بكسر الراء، أي على هئنته بسكون الهمزة بعد الهاء[١٢].

والترسّل في الكلام يوافق الترتيل.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء للترتيل في أبواب متعدّدة من الفقه أهمّها:

---

(١) القاموس المحيط ٤: ٤٤٤.
(٢) البقرة: ١٢١.
(٣) المحاسن: ٢٦٨، ح ٣٥٦. وانظر: الحدائق ٦: ٣٥٦.
(٤) مجمع البحرين ١: ٢٢٨.
(٥) لسان العرب ٣: ٨٣.
(٦) الروضة ١: ٢٤٧.
(٧) كشف اللثام ٤: ٥٠.
(٨) لسان العرب ٢: ٤١١.
(٩) انظر: جواهر الكلام ٩: ٣٩٥.
(١٠) تاج العروس ٧: ٣٣٥.
(١١) لسان العرب ٥: ٢١٢.
(١٢) الروض ٢: ٦٥٠ ـ ٦٥١.

١ ـ الترتيل في الأذان :

من السنن في الأذان استحباب ترتيل المؤذّن فصوله، وذلك بأن يتمهّل ويتأنّى فيه[١]، ولا خلاف في ذلك بين الفقهاء[٢].

قال العلّامة الحلّي: «[يستحبّ] الترتيل في الأذان بأن يتمهّل فيه»[٣].

وقال السيّد الطباطبائي: «و [يستحبّ] أن يكون [أي المؤذّن] متأنّياً في الأذان، بإطالة الوقوف على أواخر الفصول، حادراً في الإقامة، أي مسرعاً فيها بتقصير الوقوف على كلّ فصل لا تركه»[٤].

ويدلّ عليه قوله ﷺ لبلال: «يا بلال، إذا أذّنت فترسّل في أذانك»[٥].

وما رواه الحسن بن السريّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان ترتيل والإقامة حدر»[٦].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: أذان وإقامة)

٢ ـ الترتيل في قراءة القرآن الكريم :

أجمع الفقهاء كافّة على استحباب ترتيل قراءة القرآن في الصلاة وغيرها[٧].

قال العلّامة الحلّي: «يستحبّ ترتيل القراءة والوقوف في مواضعه، ويجب عليه النطق بالحروف بحيث لا يخفي بعضها في بعض»[٨].

وفي كلامه وغيره من الفقهاء تصريح بأنّ الترتيل: هو ما زاد على القدر الواجب من التبيين وأداء الحروف[٩].

---

(١) المقنعة: ١٠٣. الكافي في الفقه: ١٢٠. الاقتصاد: ٣٩٩. السرائر ١: ٢١٣. المدارك ٣: ٢٨٤. كشف اللثام ٣: ٣٧٨. مستمسك العروة ٥: ٥٩٩.

(٢) المنتهى ٤: ٣٨٨.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٤١٦.

(٤) الرياض ٣: ٣٣١.

(٥) سنن الترمذي ١: ٣٧٣، ح ١٩٥. وانظر: المعتبر ٢: ١٤١. المنتهى ٤: ٤٨٨.

(٦) الوسائل ٥: ٤٢٩، ب ٢٤ من الأذان والإقامة، ح ٣.

(٧) المدارك ٣: ٣٦١. الحدائق ٨: ١٧٢. مستند الشيعة ٥: ١٧٦.

(٨) التحرير ١: ٢٤٧.

(٩) جامع المقاصد ٢: ٢٧٠. وانظر: المعتبر ٢: ١٨١.

واستدلّ لاستحبابه[1] بقوله تعالى: ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾[2]، وهي تدلّ على الاستحباب مطلقاً في الصلاة وغيرها.

وبقول أبي عبد الله عليه السلام: «ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل في قراءته، فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنّة وذكر النار سأل الله الجنّة، وتعوّذ بالله من النار، وإذا مرّ بـ(يا أيّها الناس) و (يا أيّها الذين آمنوا) يقول: لبّيك ربّنا»[3].

وفي الرواية إيماء إلى مناسبة الترتيل للخشوع والتفكّر في القراءة في الصلاة الذي هو أمارة أُخرى على استحبابه[4].

وروى عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾[5]، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بيّنه تبياناً، ولا تهذّه هذّ الشعر، ولا تنثره نثر الرمل، ولكن أقرعوا به قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة»[6]. وقيّد ذلك بأن لا يمدّ بحيث يشبه الغناء[7].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: قراءة)

٣ ـ الترتيل في أذكار الصلاة:

ذهب بعض الفقهاء إلى استحباب الترتيل في أذكار الصلاة، كذكر الركوع والسجود وغيرهما[8].

وهو ما تضمّنته صحيحة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة في بيان كيفية الصلاة[9].

قال الشهيد الأوّل: «ويستحبّ الترتيل في أذكار الركوع والرفع. والخبر عن حمّاد يتضمّن الترتيل في التسبيح في الركوع والسجود»[10].

---

(١) المعتبر ٢: ١٨١. مجمع الفائدة ٢: ٢٣٨. الحدائق ٨: ١٧٢. الغنائم ٢: ٥٤٤. مستمسك العروة ٦: ٢٧٣.

(٢) المزمّل: ٤.

(٣) الوسائل ٦: ٦٩، ب ١٨ من القراءة في الصلاة، ح ١.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٣٩٢.

(٥) المزمّل: ٤.

(٦) الوسائل ٦: ٢٠٧، ب ٢١ من قراءة القرآن، ح ١.

(٧) نهاية الإحكام ١: ٤٧٦.

(٨) الذكرى ٣: ٣٧٩. جامع المقاصد ٢: ٢٧٠، وفيه: «وكما يستحبّ الترتيل في القراءة يستحبّ في التسبيح والتشهّد». الحدائق ٨: ٢٦٣.

(٩) الوسائل ٥: ٤٥٩، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١.

(١٠) الذكرى ٣: ٣٧٩.

ترجمة

أوّلاً ـ التعريف :

الترجمة ـ لغةً ـ: مصدر ترجم، وتطلق على معنيين:

الأوّل: تبيين الكلام وتوضيحه.

الثاني: التعبير عن الكلام بلغة أُخرى غير لغة المتكلّم.

يقال: ترجم فلان كلامه، إذا بيّنه وأوضحه، وترجم كلام غيره، إذا عبّر عنه بلغة غير لغة المتكلّم[1].

ومنه الترجمان بالضم والفتح، وهو الذي يترجم الكلام، أي ينقله من لغة إلى لغة أُخرى[2]، كما أنّ المترجم هو المفسّر للسان[3]، والجمع تراجم[4].

ولعلّ من ذلك ترجمة الأشخاص المعروف بعلم التراجم والذي يعرّف بالشخصيات العلمية وغيرها وبحياتها وأعمالها، فإنّ ذلك ضربٌ من التبيين والتوضيح لتلك الشخصيات في أعين الآخرين.

واستعمله الفقهاء في معناه الثاني.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

التفسير: وهو البيان والكشف، فتفسير الكلام معناه الكشف عن مدلوله وبيان المعنى الذي يشير إليه اللفظ[5].

والفرق بينهما: أنّ الترجمة بالمعنى المقصود بالبحث ـ أي المعنى الثاني ـ تكون بلغة مغايرة وعلى قدر الكلام من دون زيادة أو نقصان، بخلاف التفسير فإنّه قد يطول لبيان المراد وكشف معناه[6].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء والمفسّرون للترجمة في جملة من المواضع، وهي:

---

(١) المصباح المنير: ٧٤.

(٢) النهاية (ابن الأثير) ١: ١٨٦.

(٣) مجمع البحرين ١: ٢٢٢.

(٤) النهاية (ابن الأثير) ١: ١٨٦. المصباح المنير: ٧٤.

(٥) انظر: لسان العرب ١٠: ٣٦١.

(٦) انظر: مجمع البيان ١: ١.

١ ـ ترجمة القرآن وشروطها :

لا ريب في رجحان ترجمة القرآن من العربية إلى سائر لغات العالم؛ لأنّه نزل إلى الناس كافّة، وفي القرآن كلّ ما يسعدهم ويسوقهم نحو الكمال، فمن الضروري أن يفهم القرآن كلّ أحد؛ ليهتدي به، ولا شكّ أنّ ترجمته ممّا يعين على ذلك.

لكنّه ينبغي أن تتوفّر في الترجمة براعة وإحاطة كاملة باللغة التي ينقل منها القرآن إلى غيرها.

فلابدّ في ترجمة القرآن من فهمه، وينحصر فهمه في أُمور ثلاثة:

١ ـ الظهور اللفظي الذي تفهمه العرب الفصحى.

٢ ـ حكم العقل الفطري السليم.

٣ ـ ما جاء من المعصوم في تفسيره.

وعليه فالترجمة تتطلّب إحاطة المترجم بكلّ ذلك ليتمكّن من نقل معاني القرآن إلى أيّ لغة أُخرى، لتصل تعاليم القرآن إلى جميع أبناء العالم.

نعم، الترجمة مهما كانت متقنة لا تفي بمزايا إعجازه وبلاغته التي امتاز بهما القرآن[١].

٢ ـ مسّ المحدث ترجمة القرآن :

يجوز للمحدث مسّ ترجمة القرآن بأيّ لغة كانت[٢]؛ لأنّ القرآن عبارة عن الألفاظ المخصوصة[٣] التي أنزلها الله عزّوجل على نبيّه الكريم ﷺ بالعربية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٤]، فالنهي عن مسّه على المحدث لا يشمل ترجمته؛ لأنّها ليست بقرآن بل هي كتفسيره[٥]، مضافاً إلى أنّ العرف لا يرى ترجمته قرآناً[٦].

وعلى تقدير الشكّ لا يصحّ التمسّك بالعام هنا؛ لأنّ الشبهة مصداقية، فإنّ ترجمة القرآن لم يثبت أنّها قرآن حتى

---

(١) البيان (الخوئي): ٥٠٥. وانظر: الذريعة ٤: ١٢٤.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٤٢، م١٧. مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ١٨٨. كلمة التقوى ١: ١٣٧.

(٣) مستمسك العروة ٢: ٢٨٥.

(٤) يوسف: ٢.

(٥) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٥٣٦. وانظر: مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ١٨٨.

(٦) واجبات في الصلاة: ٢٣٧.

تكون مشمولةً لما دلّ على حرمة مسّه على المحدث.

نعم، لا فرق في اسم الله تعالى بين اللغات[1]؛ لصدق اسمه تعالى على كلّ ما كان حاكياً عن الذات الأحديّة المقدّسة بأيّ لغة كان، كما صرّح بذلك جملة من الفقهاء المعاصرين[2].

(انظر: حدث، مسّ)

٣ ـ ترجمة الشهادتين لمن أراد الإسلام:

يكفي في الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين[3]. وقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ الإسلام يتحقّق بترجمة الشهادتين بأيّة لغة كانت، وبأيّ لفظ كان، فإذا قالهما حكم بإسلامه[4]؛ لأنّ المناط هو إبراز الانتماء للدين وهو يتأتّى بأيّ مبرز من المبرزات وبأيّ لغة من اللغات.

(انظر: إسلام)

٤ ـ الترجمة في الصلاة:

تارة تكون الترجمة في مقدّمات الصلاة، وأُخرى في أجزائها:

أمّا ترجمة الأذان والإقامة فلا تجزي، بل يشترط الإتيان بهما على الوجه الصحيح بالعربية[5]، ولعلّ ذلك لما يفهم من أدلّتهما من التوقيفية فيقتصر على القدر المتيقن.

وأمّا ترجمة تكبيرة الإحرام والقراءة والأذكار الواجبة والتشهّد مع القدرة عليها فقد صرّح فقهاؤنا بعدم إجزائها[6]؛ لمغايرتها[7]، ووافقنا على ذلك أكثر فقهاء الجمهور[8].

نعم، إذا لم يكن قادراً على العربية

---

(١) العروة الوثقى ١: ٣٤٢، م١٧. مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ١٨٨.

(٢) مستمسك العروة ٢: ٢٨٥. وانظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٥٣٦.

(٣) مستمسك العروة ٢: ١٢٣.

(٤) كشف الغطاء ٤: ٣٤٩. توضيح المسائل (الخوئي): ٣٦، م٢١٢. تقريرات الحدود والتعزيرات ٢: ١٣٢. توضيح المسائل (التبريزي): ٤٨، م٢١٢. رسالة توضيح المسائل (البهجت): ٦١. توضيح المسائل (السيستاني): ٤٤، م٢٠٥.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٤٢٥. مستمسك العروة ٥: ٥٨٩.

(٦) انظر: المعتبر ٢: ٢٢٨. التذكرة ٣: ٢٣٤. المدارك ٣: ٣٤١. الحدائق ٨: ٣١، ٣٢. جواهر الكلام ١٠: ٢٦٨.

(٧) المدارك ٣: ٣٤١. الحدائق ٨: ١١٣.

(٨) الشرح الكبير (المغني، ابن قدامة) ١: ٥٢٦.

حتى ضاق الوقت أحرم بترجمة التكبيرة، مراعياً الترتيب، فيقول الفارسي ـ مثلاً ـ: (خدا بزرگتر است) بلا خلاف في ذلك بين فقهائنا[1]، وأكثر علماء الجمهور[2].

ولو عجز عن العربية في القراءة ولم يمكنه إلّا الترجمة جاز له ذلك[3]، مخيّراً بين اللغات[4].

وهل تقدّم ترجمة القرآن على ترجمة الذكر أو بالعكس؟ رجّح بعضهم الأوّل[5]؛ لأنّها أقرب إليه من ترجمة الذكر.

واختار بعضهم تقديم ترجمة الذكر على ترجمة القرآن؛ لفوات الغرض من القرآن بالترجمة وهو نظمه المعجز، بخلاف الذكر فإنّه لا يخرج عن كونه ذكراً باختلاف اللغات[6].

وكذا تجزي الترجمة فيما لو عجز عن العربية أو تعذّر التعلّم في الأذكار الواجبة والتشهّد[7].

(انظر: أعجمي، صلاة)

ثمّ إنّه يجب جواب السلام فوراً بالصيغ المعتبرة من غير فرق بين الصلاة وغيرها إجماعاً[8]. ولو سلّم بغير العربيّة لم يجب الردّ[9].

(انظر: تحيّة، سلام)

ولو سمع إحدى آيات السجدة في الصلاة أو غيرها بغير اللغة العربية، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى عدم وجوب السجود عليه حتى مع إحراز أنّ ما سمعه هو ترجمة الآية نفسها[10].

وعلّله بعض الفقهاء بأنّ الموضوع

---

(١) الذكرى ٣: ٤١٣. المدارك ٣: ٣٢٠. الحدائق ٨: ٣٢. وانظر: مستمسك العروة ٦: ٦٧. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٣٧.

(٢) انظر: الشرح الكبير (المغني، ابن قدامة) ١: ٥٢٦.

(٣) التذكرة ٣: ١٣٨. الذكرى ٣: ٣٠٤. الروض ٢: ٦٩٩.

(٤) كشف الغطاء ٣: ١٨٤.

(٥) التذكرة ٣: ١٣٨. الرياض ٣: ٣٨١.

(٦) الذكرى ٣: ٣٠٤. جامع المقاصد ٢: ٢٤٦. جواهر الكلام ٩: ٣١٤. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٨٣. وانظر: الحدائق ٨: ١١٣.

(٧) المعتبر ٢: ٢٢٧. التذكرة ٣: ٢٣٤. كشف اللثام ٤: ١٢٦. جواهر الكلام ١٠: ٢٦٨.

(٨) انظر: المنتهى ١: ٢٤٩. المدارك ١: ١٨٣.

(٩) كشف الغطاء ٣: ٤٢٤.

(١٠) العروة الوثقى ٢: ٥٧٧.

للسجود هو تلاوة آية السجدة أو سماعها، وليست الترجمة منها[1].

(انظر: سجود التلاوة)

٥ ـ ترجمة التلبية:

يجب الإتيان بالتلبية على الوجه الصحيح المطابق لقواعد اللغة العربية، بأن تؤدّى الحروف من مخارجها مع القدرة؛ لأنّ ذلك هو المأمور به[2].

ولو تعذّر على الأعجمي التلبية للإحرام فظاهر بعضهم وجوب الترجمة[3]، وتنظّر الشهيد الأوّل في ذلك[4].

وذهب بعضهم إلى وجوب الاستنابة[5]، وبه رواية[6].

ولكن استشكل السيّد الخوئي في وجوب الترجمة والاستنابة، بل قال: «عليه أن يصبر إلى العام القابل ليتعلّم أداء الكلمات صحيحاً»[7].

وذهب بعضهم إلى الجمع بين الأمرين وجوباً[8] أو احتياطاً[9] أو استحباباً[10].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: أعجمي، تلبية)

٦ ـ ترجمة العقود والإيقاعات:

أمّا العقود الجائزة فتجزي الترجمة في جملة منها حيث لم يشترط فيها العربية، مثل الإقرار والوكالة والوديعة والعارية والوصيّة بلا خلاف في ذلك[11].

وأمّا العقود اللازمة ـ كالبيع ونحوه ـ فتجزي الترجمة فيها بناءً على القول بعدم اشتراط العربية[12]، كما هو الصحيح عند المحقّقين من المتأخّرين، بعد شمول المطلقات الدالّة على الصحّة واللزوم لجميع اللغات، مضافاً إلى أنّ حقيقة كلّ أمر إنشائي متقوّمة باعتباره النفساني المظهر

---

(١) مستمسك العروة ٦: ٤٢١. مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٣٢.
(٢) انظر: الدروس ١: ٣٤٧.
(٣) المدارك ٧: ٢٦٦. جواهر الكلام ١٨: ٢٢٤.
(٤) الدروس ١: ٣٤٧.
(٥) الجامع للشرائع: ١٨٠.
(٦) الوسائل ١٤: ٢٣٠، ب ١١ من الحلق والتقصير، ح ٣.
(٧) معتمد العروة (الحجّ) ٢: ٥٢٦.
(٨) كشف اللثام ٥: ٢٧٠.
(٩) مستند الشيعة ١١: ٣١٥.
(١٠) العروة الوثقى ٤: ٦٦٤، م ١٤.
(١١) العناوين ٢: ١٤٤.
(١٢) مفتاح الكرامة ١٢: ٥٢٦.

بمظهر خارجي أو قولي، فلا وجه لتخصيص ذلك بالقول أو بحصّة خاصّة منه. وعليه فيصحّ الإنشاء بغير العربية والترجمة[1].

وكذا المشهور[2] بين الفقهاء إجزاء الترجمة في عقد النكاح في خصوص حالة العجز عن العربية[3]، وعدم وجوب التوكيل فيه[4]؛ لثبوت اشتراط العربية بالإجماع، واختصاصه بصورة التمكّن، ومع العجز عن السببين ـ أعني الإيجاب والقبول ـ أو أحدهما أجزأت الترجمة، ولا يضرّ اختلاف المتعاقدين بعد فهم كلّ منهما كلام الآخر، ولو لم يفهم أحدهما كلام الآخر فلابدّ من مترجم ثقة يعرّفه المراد[5].

وذهب ابن حمزة إلى جواز الترجمة اختياراً، وأنّ اعتبار العربية على جهة الاستحباب[6]؛ لأنّ المقصود من الألفاظ دلالتها على الرضا الباطني، فكلّ ما دلّ عليه أجزأ[7].

(انظر: عقد، نكاح)

هذا كلّه في العقود، وأمّا الإيقاعات فقد وقع البحث عن إجزاء الترجمة في بعضها ـ كما في صيغة الطلاق ـ فإنّ المشهور بين الفقهاء إجزاء الترجمة إلى أيّ لغة كانت مع التعذّر عن النطق بصيغة الطلاق[8].

وقيّد بعضهم جواز ذلك بعدم تيسّر التوكيل[9].

لكن أطلق الشيخ الطوسي وبعض من تبعه إجزاء الترجمة بأيّ لسان كان بعد حصول الفرقة به[10]؛ وذلك لإطلاق خبر وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «كلّ طلاق بكلّ لسان فهو

(١) مصباح الفقاهة ٣: ٣٦.
(٢) الحدائق ٢٣: ١٦٧. فقه الصادق ٢١: ٢٢.
(٣) نهاية المرام ١: ٢٧. كشف اللثام ٧: ٤٧. الرياض ١٠: ٤٣.
(٤) الحدائق ٢٣: ١٦٨.
(٥) انظر: الرياض ١٠: ٤٤.
(٦) الوسيلة: ٢٩١.
(٧) انظر: الحدائق ٢٣: ١٦٨.
(٨) الحدائق ٢٣: ١٧٠ ـ ١٧١. جواهر الكلام ٣٢: ٦٠. هداية العباد (الگلپايگاني) ٢: ٣٩٣، م ١٣٨٥. فقه الصادق ٢٢: ٤١٢.
(٩) كلمة التقوى ٧: ١٧٥. المنهاج (السيستاني) ٣: ١٥١، م ٥٠٠.
(١٠) النهاية: ٥١١. الوسيلة: ٣٢٤.

طلاق»[1]. وقد حمله جمع من الفقهاء على تعذّر العربية[2]، مضافاً إلى ضعف سنده[3].

(انظر: طلاق)

وكذا تجوز ترجمة اللعان مع تعذّر تلفّظه بالعربية، كما أنّها تجوز في غير اللعان من الأيمان بعد حصول الغرض بالترجمة[4].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: لعان)

٧ ـ اتّخاذ المترجم في القضاء:

لا نقاش بين الفقهاء في جواز اتّخاذ القاضي للمترجم إذا لم يكن عالماً بلغة المتخاصمين، ويعتبر في المترجم البلوغ والعدالة إذا احتاج القاضي لسماع الشهادة ونحوها إليه؛ لعدم معرفته بلسان الخصوم[5]، ولا يجوز للمترجم الترجمة بشكل يغيّر من المعنى؛ لصدق الكذب في هذه الحال، وهو حرام.

أمّا تعدّد المترجم، فلا كلام بين الفقهاء في إجزاء الترجمة مع التعدّد عملاً بالمتيقّن؛ لأنّه ينقل قولاً إلى القاضي لا يعرفه، فكان في معنى الشهادة وفرداً من أفرادها فلابدّ من اثنين عدلين[6].

وقد ذهب بعض علماء الجمهور إلى كفاية المترجم الواحد، حيث جعلت الترجمة من باب الخبر والرواية[7].

وفصّل بعض الفقهاء بأنّ المدار في ذلك هو العرف والسيرة، فإن أُريد بها إثبات ما يترتّب عليه الحكم احتيجت إلى التعدّد؛ لأنّ الترجمة بمنزلة شهادة الفرع التي لابدّ من التعدّد فيها، وإن لم يرد بها الحكم والترافع أجزأ المترجم الواحد[8].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: قضاء)

---

(١) الوسائل ٢٢: ٤٣، ب ١٧ من مقدمات الطلاق، ح ١.
(٢) الحدائق ٢٣: ١٧١.
(٣) جواهر الكلام ٣٢: ٦٠.
(٤) جواهر الكلام ٣٤: ٥٩.
(٥) انظر: القواعد ٣: ٤٢٨. الدروس ٢: ٧٣. المسالك ١٣: ٣٩٥. كشف اللثام ١٠: ٤٠. القضاء (الگلبايگاني) ١: ١٨٩. مهذب الأحكام ٢٧: ٣٦.
(٦) المسالك ١٣: ٣٩٥. جواهر الكلام ٤٠: ١٠٧.
(٧) الحاوي الكبير ١٦: ١٧٦.
(٨) القضاء (الگلبايگاني) ١: ١٩٢. فقه الصادق ٢٥: ١٦٧. وانظر: جواهر الكلام ٤٠: ١٠٧.

ترجيح

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغةً :

الترجيح: من رجح بمعنى مال، يقال: رجح الشيء بيده: رزنه ونظر ما ثقله، وأرجحت لفلان ورجّحت ترجيحاً، إذا أعطيته راجحاً.

ورجح الميزان يَرْجَح ويرجِح ويرجُح رُجحاناً: مال، وأرجح الميزان، أي أثقله حتى مال، ويقال: زِن وأرجح، وأعطِ راجحاً[1].

□ اصطلاحاً :

ولا يتجاوز المعنى الاصطلاحي عن معناه اللغوي، فإنّ المراد به هو رجحان إحدى الحجّتين على الأُخرى بإحدى المزايا الموجودة في النصوص.

أو تقديم إحدى الأمارتين على الأُخرى في العمل؛ لمزيّة لها عليها بوجه من الوجوه[2].

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تحدّث العلماء عن الترجيح ضمن حديثهم عن مواضع أُخر، مثل: التقديم والأفضلية وما شابه ذلك ممّا يراجع في محالّه من المصطلحات المرتبطة به. ونبحث هنا ـ إجمالاً ـ عمّا استخدموا فيه مصطلح (ترجيح) وهو ما يلي:

١ ـ الترجيح في الفقه :

يختلف حكم الترجيح والتفاضل بين الأفراد، فقد يكون واجباً، وقد يكون مستحبّاً، وقد يكون حراماً، وقد يكون مكروهاً، وإليك بيان ذلك إجمالاً فيما يلي:

أ ـ ترجيح الأعلم في التقليد:

يجب تقديم الأعلم في التقليد مع الإمكان على الأحوط[3]، بل الأقوى[4]، بل هو المعروف بين أصحابنا[5]، بل عن

(١) لسان العرب ٥: ١٤٢.
(٢) فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ٤٧.
(٣) العروة الوثقى ١: ١٩، م١٢.
(٤) العروة الوثقى ١: ١٩، م١٢، تعليقة الأصفهاني، البروجردي، الجواهري، الحكيم، النائيني، الرقم ٤.
(٥) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٤.

المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه[1]؛ للاحتياط، ولأنّ السيرة العقلائية جارية على الأخذ بقول الأعلم عند المخالفة، ولأصالة عدم حجّية رأي العالم مع وجود الأعلم[2]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: تقليد)

ب ـ ترجيح البكر على غيرها من الزوجات:

من تزوّج على زوجته أو أزواجه زوجة أُخرى، فإن كانت بكراً كان لها حقّ التقديم، وخصّها بسبعة أيّام، وإن كانت ثيّباً فلها حقّ التقديم والتخصيص بثلاثة أيّام أو سبعة أيّام يقضيها معها ومع غيرها من الزوجات، وقد ادّعي عليه الإجماع[3]. (انظر: بكارة، نكاح)

جـ ـ ترجيح الأقرب فالأقرب في الميراث:

الواجب في ترتيب الورّاث تقديم الأبوين والأبناء وإن نزلوا، فإنّه لا يرث معهم أو مع أحد منهم إلّا الزوج والزوجة، فإنّهما يرثان مع جميع الورّاث، فإن عدم الأبوان والأبناء فالواجب تقديم الإخوة والأخوات والأجداد والجدّات، وكذا لا يرث معهم أو مع أحد منهم إلّا الزوج والزوجة، فإن لم يكن أحد من هؤلاء وجب تقديم الأعمام والعمّات والأخوال والخالات، ولا يقدّم عليهم أو على أحد منهم أحد إلّا ما استثني، ويراعى في جميع هذه الطبقات تقديم الأقرب فالأقرب[4].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: إرث)

د ـ ترجيح من تتوفّر فيه الصفات المرجّحة للأذان:

إذا تشاحّ الناس في الأذان ففي تقديم أحدهم بالقرعة أو بالمرجّحات المأخوذة في المؤذّن خلاف بين الفقهاء يرجع إلى أربعة أقوال:

الأوّل: الرجوع إلى القرعة من أوّل الأمر[5].

القول الثاني: تقديم الأعلم بأحكام الأذان والتي من جملتها معرفة الأوقات،

---

(١) نقله عنه في مستمسك العروة ١: ٢٦.
(٢) مهذّب الأحكام ١: ٢٦.
(٣) الخلاف ٤: ٤١٣، ٤١٤، م٦. الغنية: ٣٥١.
(٤) انظر: الغنية: ٣١٠ ـ ٣١١. جواهر الكلام ٣٩: ٨ ـ ١١.
(٥) المبسوط ١: ١٤٥ ـ ١٤٦.

ومع التساوي فالقرعة[1]؛ لأنّ الأعلمية صفة راجحة موجبة للتقديم[2].

القول الثالث: تقديم من تتوفّر فيه الصفات المرجّحة، ومع التساوي فالقرعة[3].

القول الرابع: تقديم من تتوفّر فيه الصفات المرجّحة، ومع التساوي يتخيّر متولّي بيت المال أو الموقوف[4].

(انظر: أذان وإقامة)

هـ ـ ترجيح الأفقه ثمّ الأقرأ ثمّ الأسن في إمامة الجماعة:

إذا تشاحّ الأئمّة في تقديم الغير وكلّ يقول: تقدّم يا فلان، يرجّح من قدّمه المأمومون، ومع الاختلاف أو عدم تقديمهم يقدّم الفقيه الجامع للشرائط[5]، وإن لم يكن أو تعدّد يقدّم الأجود قراءةً، ثمّ الأفقه في أحكام الصلاة، ثمّ الأسن، ثمّ الأصبح[6].

ويدلّ عليه النصوص الكثيرة، كخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الصلاة خلف العبد؟ فقال: «لا بأس به إذا كان فقيهاً ولم يكن هناك أفقه منه...»[7].

وقول أبي جعفر بن محمّد عليه السلام: «يؤمّ القوم أقدمهم هجرة، فإن استووا فأقرأهم، وإن استووا فأفقههم، وإن استووا فأكبرهم سنّاً وصاحب المسجد أحقّ بمسجده»[8].

والإمام الراتب في المسجد أولى بالإمامة من غيره وإن كان أفضل، ولكن الأولى له تقديم الأفضل، وصاحب المنزل أولى من غيره المأذون في الصلاة، والأولى له تقديم الأفضل، والهاشمي أولى من غيره المساوي له في الصفات[9].

(انظر: صلاة الجماعة)

---

(١) الشرائع ١: ٧٧. القواعد ١: ٢٦٥. كشف اللثام ٣: ٣٧٢.

(٢) المدارك ٣: ٢٩٧.

(٣) المنتهى ٤: ٤٠٧. الذكرى ٣: ٢٢٠. جواهر الكلام ٩: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٤) مستند الشيعة ٤: ٥١٤.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٥١، م ٨. هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ٢٥٢، م ١٢٥٥.

(٦) المبسوط ١: ٢٢٤. الوسيلة: ١٠٥. التذكرة ٤: ٣٠٦ ـ ٣١٠. المدارك ٤: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٧) الوسائل ٨: ٣٢٥، ب ١٦ من صلاة الجماعة، ح ١.

(٨) المستدرك ٦: ٤٧٥، ب ٢٥ من صلاة الجماعة، ح ٢.

(٩) تحرير الوسيلة ١: ٢٥٢، م ٨. هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ٢٥٢، م ١٢٥٦. وسيلة النجاة (البهجة): ٢٩٥، م ١٠٦٩.

و ـ ترجيح أهل الفضل في الصفّ الأوّل من صلاة الجماعة:

اتّفق الفقهاء على استحباب تقديم أهل الفضل ـ وهم كلّ من له مزيّة في العلم والعمل والعقل ـ في الصفّ الأوّل من صلاة الجماعة[1]؛ لخبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليكن الذين يلون الإمام منكم أُولوا الأحلام منكم والنُّهَى، فإن نسي الإمام أو تعايا[2] قوموه...»[3].

(انظر: صلاة الجماعة)

ز ـ ترجيح الأورع في الجماعة:

صرّح الفقهاء بأنّه كلّما كان الإمام في صلاة الجماعة أوثق وأورع كانت الصلاة خلفه أفضل[4]؛ لأنّ ذلك من جهات الفضل والفضيلة بالإجماع والنصوص، وتعدّد الفضائل والدرجات بتعدّد جهاتها الموجبة لها ممّا تحكم به فطرة العقول وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله[5].

(انظر: صلاة الجماعة)

ح ـ ترجيح الأرحام على غيرهم في الزكاة:

يستحبّ تقديم الأرحام على غيرهم في إعطاء الزكاة[6]، ثمّ تقديم الجيران، ثمّ أهل العلم والفضل، ومع التعارض تلاحظ المرجّحات والأهمّية[7]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[8] وخصوص بعض الروايات كموثق إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: لي قرابة أُنفق على بعضهم وأُفضّل بعضهم على بعض، فيأتيني إبّان الزكاة، أفأُعطيهم منها؟ قال: «مستحقّون لها؟» قلت: نعم، قال: «هم أفضل من غيرهم، أعطهم...»[9].

(انظر: زكاة)

ط ـ ترجيح الأرحام في مطلق الصدقات:

لا خلاف[10] في استحباب تقديم

---

(١) المدارك ٤: ٣٤٤. الحدائق ١١: ١٥٩. جواهر الكلام ١٣: ٢٦٤.

(٢) عَيِيَ بالأمر وعن حجّته وفي منطقه، يعيا، من باب تعب، عِيّاً: عجز عنه. المصباح المنير: ٤٤١.

(٣) الوسائل ٨: ٣٠٥، ب ٧ من صلاة الجماعة، ح ٢.

(٤) العروة الوثقى ٣: ١١٣. مستمسك العروة ٧: ١٦٢.

(٥) مهذّب الأحكام ٧: ٣٨٠.

(٦) التذكرة ٥: ٢٦٥. مجمع الفائدة ٤: ١٧٩.

(٧) العروة الوثقى ٤: ٢٢٧، م ٥. مستمسك العروة ٩: ٤٣٩ ـ ٤٤٠. المنهاج (الخوئي) ١: ٣٢٣، م ١١٨٧.

(٨) الأنفال: ٧٥.

(٩) الوسائل ٩: ٢٤٥، ب ١٥ من المستحقّين للزكاة، ح ٢.

(١٠) المنتهى ٨: ٥٠١.

الأرحام على غيرهم في إعطاء الصدقات[1] كما وردت في ذلك عدّة روايات، كخبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله أيّ الصدقة أفضل؟ قال: على ذي الرحم الكاشح[2]»[3]، وخبر حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام ـ في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ـ قال: «يا علي لا صدقة وذو رحم محتاج...»[4].

(انظر: أرحام، صدقة)

ي ـ ترجيح الأُمّ في الإرضاع:

صرّح الفقهاء بأنّ الأُمّ أولى في الإرضاع إذا أرضعت ولدها بدون أجر، أو لم تطلب زيادة على ما تأخذه الأجنبية ولو دون أجر المثل[5]، وادّعي عليه الإجماع[6].

ويدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى أنّ الأُمّ تراعي مصلحة الصغير؛ لكونها أكثر شفقة عليه من غيرها[7] ـ النصوص[8]، كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[9]، فإنّها دلّت على أنّ الإرضاع حقّ لهنّ، فلا يجوز منعهنّ، ويجب على الأب تمكينها منه، ولا يجوز له الأخذ منها وإرضاع غيرها[10].

(انظر: أُمّ، رضاع)

ك ـ ترجيح القاضي الأورع في القضاء:

ذكر الفقهاء أنّه إذا تعدّد القضاة وتفاوتوا في الفضل فلا إشكال في جواز ـ بل رجحان ـ تقديم الأفضل وإن كان المفضول أورع وأعدل؛ لأنّ ما عند الأفضل من الورع والعدالة يكفي في منعه من التهجّم على المحارم ويبقى فضله خالياً عن المعارض.

هذا مع التفاوت في العلم، وأمّا مع

---

(١) جواهر الكلام ٢٨: ١٢٤.

(٢) الكاشح: العدوّ، أو الذي يضمر لك العداوة. العين ٣: ٥٧. مجمع البحرين ٣: ١٥٧٢.

(٣) الوسائل ٩: ٤١١، ب ٢٠ من الصدقة، ح ١.

(٤) الوسائل ٩: ٣٨٤، ب ٨ من الصدقة، ح ٤.

(٥) النهاية: ٥٠٣. القواعد ٣: ١٠١. الروضة ٥: ٤٥٧. تفصيل الشريعة (النكاح): ٥٤٨.

(٦) جواهر الكلام ٣١: ٢٨٠.

(٧) موسوعة أحكام الأطفال ١: ٢٣٦.

(٨) جواهر الكلام ٣١: ٢٨٠. تفصيل الشريعة (النكاح): ٥٤٩ ـ ٥٥٠. موسوعة أحكام الأطفال ١: ٢٣٦.

(٩) البقرة: ٢٣٣.

(١٠) زبدة البيان: ٧٠٢.

التساوي فيه فذكروا أنّه يقدّم الأورع؛ نظراً إلى ثبوت الرجحان المقتضي لقبح تقديم المرجوح[1].

(انظر: قاضي، قضاء)

ل ـ ترجيح المعلّم بعض تلامذته على بعض:

ذهب بعض الفقهاء إلى كراهية تفضيل المعلّم بعض الصبيان على بعض في التعليم والأُجرة والأخذ عليهم إذا استؤجر لتعليم الجميع على الإطلاق، سواء تفاوتت أُجرتهم أو اتّفقت[2]، وذهب بعض آخر إلى حرمته[3].

(انظر: إجارة، تعليم)

م ـ ترجيح بعض الأولاد على بعض:

المشهور بين الفقهاء[4] كراهية تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية[5] وإن اختلفوا في الذكورة والأُنوثة، فلو فعل استحبّ الرجوع مع إمكانه[6]؛ لقول النبي ﷺ: «سوّوا بين أولادكم في العطيّة فلو كنت مفضّلاً أحداً لفضّلت البنات»[7]؛ ولأنّ التفضيل يورث العداوة والشحناء بين الأولاد كما هو الواقع شاهداً وغابراً، ولدلالة ذلك على رغبة الأب في المفضّل المثير للحسد المفضي إلى قطيعة الرحم[8].

ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى التحريم إذا كان سبباً لإثارة الفتنة والشحناء والبغضاء المؤدّية إلى الفساد[9].

واستثنى بعض الفقهاء من الكراهة ما لو اتّصف المفضَّل على معنى يقتضيه كحاجة زائدة، وزمانة، واشتغالٍ بعلم، والمفضّل عليه على نقص كفسق، وبدعة، واستعانة بالمال على معصية ونحو ذلك[10].

(انظر: هبة)

---

(١) الدروس ٢: ٦٧. المسالك ١٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٥. جواهر الكلام ٤٠: ٤٢ ـ ٤٦.

(٢) التحرير ٢٦٦: ٢٦٧. الدروس ٣: ١٧٦. وانظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٦٩.

(٣) النهاية: ٣٦٧. السرائر ٢: ٢٢٤.

(٤) المختلف ٦: ٢٤٠. جامع المقاصد ٩: ١٧٠. المسالك ٦: ٢٨.

(٥) القواعد ٢: ٤٠٨. تحرير الوسيلة ٢: ٥٤، م ٢٢.

(٦) الدروس ٢: ٢٨٦. الروضة ٣: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٧) السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ١٧٧، وفيه: «النساء» بدل: «البنات».

(٨) المسالك ٦: ٢٨.

(٩) تحرير الوسيلة ٢: ٥٤، م ٢٢.

(١٠) التحرير ٣: ٢٧٩. جامع المقاصد ٩: ١٧١. المسالك ٦: ٢٩ ـ ٣٠. الروضة ٣: ١٩٤. وانظر: التذكرة ٢٠: ٩٣.

٢ ـ الترجيح في علم الأُصول :

تناول الأُصوليون الترجيح في باب تعارض الأدلّة وبحثوا فيه عن وجوبه وعدمه، وعن المرجّحات المنصوصة، وعن إمكانية التعدّي عنها إلى مرجّحات غير منصوصة، وعن الترتيب بين المرجّحات التي ثبتت لها المرجّحية وعن أقسامها وأنواعها وأحكامها.

كما وقد تعرّض الأُصوليون للترجيح في الواجبات المتزاحمة حيث رجّحوا تارة بملاك الأهمية، وأُخرى بملاك الأسبقية، وثالثة بملاك عدم البدل. وهذا كلّه ممّا يراجع تفصيله في محلّه.

(انظر: تزاحم، تعارض)

٣ ـ الترجيح بلا مرجّح :

وقع البحث بين العلماء في استحالة الترجيح بلا مرجّح، والمشهور أنّه مستحيل أو على الأقل أنّه لغو لا يمكن صدوره من الحكيم، ولكن يبدو من بعض الباحثين أنّ المستحيل إنّما هو الترجّح من دون ترجيح، وأمّا الترجيح بلا مرجّح فلا استحالة فيه، بل لا قبح فيه أيضاً إذا كان هناك مرجّح لاختيار طبيعي الفعل مع عدم وجود المرجّح في شيء من أفراده[١]؛ إذ الحاجة إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية، وإلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشتاقه؛ لعدم فائدة فيه إلّا أنّه لا يفعله؛ للزوم العبث، وهو لا يصدر عن الحكيم الملتفت. والمرجّح المخرج للفعل عن العبثية هي الفائدة الموجودة في نوعه دون شخصه؛ بداهة أنّ الهارب والجائع يختار أحد الطريقين وأحد الرغيفين مع عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص[٢].

هذا، ويرى السيّد الشهيد الصدر أنّ استحالة الترجيح بلا مرجّح ليست مسألة برهانية، وإنّما هي مسألة وجدانية؛ إذ ليس استحالة الترجيح بلا مرجّح إلّا عبارة أُخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة، فلابدّ من الرجوع إلى الفطرة السليمة للحكم عليه، والفطرة السليمة تقتضي بأنّ مجرّد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود، بل يحتاج إلى أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٧، الهامش.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٣٩.

أحدهما: الوجوب بالغير، وهو يكفي ليخرجه عن تساوي الطرفين، ويصحّح الوجود.

ثانيهما: السلطنة، فلو وجدت ذات في العالم تملك السلطنة، رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كلّ منهما في شيء، فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين بل يحتاج تحقّقه إلى مؤنة زائدة، أمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية؛ لوجود شيء بلا حاجة إلى ضم ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروري، لكن صدوره من السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) و (عليه أن يفعل). وهل هذه السلطنة موجودة أم لا؟

يمكن البرهان عليها في الجملة وتعيينها في الله تبارك وتعالى، وأمّا وجودها في الإنسان فلا برهان عليه، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان بأن يقال ـ مثلاً ـ: إنّنا ندرك مباشرةً بالوجدان ثبوت السلطنة فينا وأنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً على أنّ حالة السلطنة من الأُمور الموجودة لدى النفس بالعلم التصوّري، من قبيل: حالة الجوع والعطش، أو حالة الحبّ والبغض. أو يقال: إنّنا كثيراً ما نرى أنّنا نرجّح بلا مرجّح، كما يقال في رغيفي الجائع وطريقي الهارب، فلو كان الفعل لا يصدر إلّا بقانون الوجوب بالعلّة إذاً لبقي جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما على قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح[1]. والتفصيل في محلّه من علمي الأُصول والفلسفة.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٢: ٣٦ ـ ٣٨.

ترجيع

أوّلاً ـ التعريف :

الترجيع ـ لغةً ـ: ترديد الصوت في الحلق في قراءة أو أذان أو غناء أو زَمر أو غير ذلك ممّا يترنّم به[1].

وأيضاً ترديد القراءة، ومنه ترجيع الأذان، وهو أن يكرّر قوله: أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله[2].

وقيّده بعضهم بأن يكرّره بالخفض تارة وبالرفع أُخرى، حيث قال: «رجّع في أذانه... إذا أتى بالشهادتين مرّة خفضاً ومرّة رفعاً»[3].

وقيل: الترجيع هو تقارب ضروب الحركات في الصوت[4].

واستعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

التثويب: وهو قول (الصلاة خير من النوم) بعد الحيعلتين في أذان الصبح خاصة. أُخذ من ثاب بمعنى رجع، فإنّ المؤذّن يرجع إلى الدعوة للصلاة بعد الحيعلتين.

وقد استحبّه جمع من علماء الجمهور[5]، فالترجيع في الأذان والتثويب يشتركان في التكرار ويختلفان في المورد والكيفية.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي :

بحث الفقهاء حكم الترجيع في بعض الموارد، وهي إجمالاً كما يلي:

الأوّل ـ الترجيع بمعنى ترديد وتكرير القراءة :

ومورده في الفقه الترجيع في الأذان

(١) لسان العرب ٥: ١٤٨.
(٢) لسان العرب ٥: ١٤٨.
(٣) المصباح المنير: ٢٢٠. وانظر: المغرّب: ١٨٤.
(٤) لسان العرب ٥: ١٤٨.
(٥) المغني (ابن قدامة) ١: ٤١٩.

واختلفت كلمات الفقهاء في معناه، فذكر بعضهم أنّه تكرار التكبير والشهادتين، وذكر آخر أنّه تكرار الشهادتين، وذكر ثالث أنّه تكرار الفصل زيادة على الموظّف وغير ذلك[1].

ولا ريب في حرمته إذا أتى به المكلّف بقصد الجزئية والمشروعية[2]؛ لأنّه تشريع محرّم[3].

ولعلّ هذا هو مراد من أطلق حرمة الترجيع[4]؛ واستدلّ عليه بأنّ الأذان سنّة متلقاة من الشارع فتكون الزيادة فيه تشريعاً محرّماً[5]،

كما صرّح بعض الفقهاء بجواز الترجيع إذا كان بقصد الإعلام واجتماع المصلّين[6]، أو للتقيّة[7].

ويدلّ على الجواز ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ مؤذّناً أعاد في الشهادة أو في حيّ على الصلاة أو حيّ على الفلاح المرّتين والثلاث وأكثر من ذلك إذا كان إماماً يريد به جماعة القوم ليجمعهم، لم يكن به بأس»[8]، بعد إلغاء الخصوصية عن إمام الجماعة وأنّه ورد على جهة المثال[9].

وفي غير الصورتين المتقدّمتين فقد أطلق الفقهاء كراهة الترجيع[10]، قال العلّامة الحلّي: «الترجيع مكروه، ذهب إليه علماؤنا»[11].

ومرادهم بالكراهة ليس بقول مطلق بل

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٤٨٨ ـ ٤٩٠.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٨٨. المسالك ١: ١٨٩. مستمسك العروة ٥: ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٩٥.

(٤) المختلف ٢: ١٤٦. المدارك ٣: ٢٩٠.

(٥) مفتاح الكرامة ٦: ٤٩٢.

(٦) المبسوط ١: ١٤٢. الشرائع ١: ٧٦. المختلف ٢: ١٤٥. المدارك ٣: ٢٨٩ ـ ٢٩٠. مفتاح الكرامة ٦: ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

(٧) المفاتيح ١: ١١٨. وانظر: جامع المقاصد ٢: ١٨٨. المسالك ١: ١٨٩.

(٨) الوسائل ٥: ٤٢٨، ب ٢٣ من الأذان والإقامة، ح ١.

(٩) الحدائق ٧: ٤١٧ ـ ٤١٨. جواهر الكلام ٩: ١١٢. جامع المدارك ١: ٣١٩.

(١٠) المعتبر ٢: ١٤٣. التذكرة ٣: ٤٥. الحدائق ٧: ٤١٧. جواهر الكلام ٩: ١١٠. العروة الوثقى ٢: ٤١٣.

(١١) المنتهى ٤: ٣٧٧.

فيما لو أتى المؤذّن بالترجيع بزعم أنّه يوجب زيادة خير أو جاء به بنيّة الإجادة أو غير ذلك من الدواعي الأُخر[1].

ويدلّ على الكراهة ما ورد في الفقه الرضوي: «ليس في فصول الأذان ترجيع ولا ترديد»[2].

ونوقش فيه ـ بعد ضعفه ـ بأنّ المراد منه ترديد الصوت[3].

والتفصيل في مصطلح (أذان وإقامة).

الثاني ـ الترجيع بمعنى ترديد الصوت:

يتطرّق الفقهاء للترجيع بمعنى ترديد الصوت في موضعين:

الأوّل: في تعريف الغناء حيث عرّفه بعضهم بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب[4].

وربما قيل: إنّه المشهور[5]، في حين أرجعه آخرون إلى أنّه كيفية خاصة فيها تحسين ومدّ وترجيع موكولة إلى العرف[6].

وصرّح بعضهم بأنّ مطلق الترجيع لا يكون غناءً[7]، وأفتى بعض آخر بكراهة الترجيع على وجه لا يكون غناء وإلّا فيحرم[8].

وتفصيل ذلك في مصطلح (غناء).

الثاني: في قراءة القرآن الكريم، حيث ورد في بعض الأخبار جواز قراءة القرآن بالترجيع كقول أبي جعفر عليه السلام في رواية أبي بصير: «... رجّع بالقرآن صوتك؛ فإنّ الله عزّوجلّ يحبّ الصوت الحسن يرجّع فيه ترجيعاً»[9].

وذكر بعضهم أنّ المراد بالترجيع فيها مجرّد تحسين الصوت[10]، وهو أمر مطلوب كما صرّح الطريحي بذلك[11].

---

(١) مصباح الفقيه ١١: ٣٤٤.
(٢) فقه الرضا عليه السلام: ٩٦.
(٣) البحار ٨٤: ١٥٠. مفتاح الكرامة ٦: ٤٩٠. مستمسك العروة ٥: ٥٤٩.
(٤) الشرائع ٤: ١٢٨.
(٥) مجمع الفائدة ١٢: ٣٣٦. جواهر الكلام ٢٢: ٤٥.
(٦) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٥.
(٧) مستند الشيعة ١٤: ١٤٩.
(٨) العروة الوثقى ٢: ٤١٣.
(٩) الوسائل ٦: ٢١٢، ب ٢٤ من قراءة القرآن، ح ٥.
(١٠) رسالة في الغناء (غنا، موسيقى) ١: ١٣٣.
(١١) مجمع البحرين ٢: ٦٧٩.

ولذا وردت أخبار أُخر بمدح قراءته بالصوت الحسن أو بالحزن:

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: لكلّ شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن»[1].

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عنه عليه السلام أيضاً قال: «إنّ القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن»[2].

ثمّ إنّ مجرّد ترديد الصوت لا يكون غناء، فمفهوم الترجيع ـ كباقي المفاهيم ـ له مراتب كثيرة على ما يشهد به الوجدان وفصّل في الفنون المعدّة لذلك[3].

نعم، إذا كان الترجيع بأعلى مراتبه ـ وهو الترجيع المتّخذ للهو وانشراح النفس والطرب ـ فهو محرّم مطلقاً كما تقدّم بلا فرق بين القرآن وغيره[4].

ولذا ورد النهي عن هذا النحو من الترجيع في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر؛ فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم»[5].

ومن هنا جزم الفقهاء بحرمة الترجيع في الأذان إذا بلغ حدّ الغناء[6].

(انظر: غناء)

ترجيل

(انظر: تسريح)

---

(١) الوسائل ٦: ٢١١، ب ٢٤ من قراءة القرآن، ح ٣.
(٢) الوسائل ٦: ٢٠٨، ب ٢٢ من قراءة القرآن، ح ١.
(٣) انظر: رسالة في تحريم الغناء (غنا، موسيقى) ١: ٣١ ـ ٣٢. رسالة في الغناء (غنا، موسيقى) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣١٠. مهذب الأحكام ١٦: ١١٥.
(٤) انظر: المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣١٠. مصباح الفقاهة ١: ٣١٥ ـ ٣١٦. مهذب الأحكام ١٦: ١١٥ ـ ١١٦.
(٥) الوسائل ٦: ٢١٠، ب ٢٤ من قراءة القرآن، ح ١.
(٦) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٩٥.

ترحّم

أوّلاً ـ التعريف :

الترحّم: طلب الرحمة، وهي الرقّة والتعطّف والمغفرة[1] والتحنّن، تقول: ترحّم عليه، أي دعا له بالرحمة[2] بقوله: رحمه الله[3]. ومنه الصلاة على النبي ﷺ وآله عليهم السلام فإنّها بمعنى الرحمة.

قال الله عزّوجلّ: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾[4]؛ أي أوصى بعضهم بعضاً برحمة الضعيف والتعطّف عليه[5].

فالرحمة بمعنى الرقّة بالنسبة إلى الغير توجب الإحسان في حقّ المترحّم عليه.

وأمّا الرحمة من الله تعالى في حقّ العباد فهي ليست إلّا الإحسان المجرّد عن الرقّة؛ ولذا روي: أنّ الرحمة من الله إنعام وإفضال، ومن الآدميّين رقّة وتعطّف[6].

ويستعمل عند الفقهاء في نفس المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الويح**: اسم فعل بمعنى الترحّم والتوجّع، وهو كلمة رحمة[7] تقال لكلّ من وقع في بلية يُرْحَم ويُدعى له بالتخلّص منها[8]. وعلى هذا فهو مرادف للترحّم. وربما أتى موصولاً بكلمة (ما) فيقال: ويحما[9]. وضدّه ويل، وهو كلمة عذاب[10].

٢ ـ **الرقّة**: وهي بمعنى الرحمة[11]، إلّا أنّ الرحمة فعل الراحم، والرقّة تكون في القلب، فتجعل الرقّة سبب الرحمة[12] أو عنواناً مصاحباً له.

والتحنّن أصله الرقّة المخصوصة في

---

(١) الصحاح ٥: ١٩٢٩. لسان العرب ٥: ١٧٣.
(٢) لسان العرب ٥: ١٧٣.
(٣) معجم لغة الفقهاء: ١٢٨.
(٤) البلد: ١٧.
(٥) العين ٣: ٢٢٤. لسان العرب ٥: ١٧٣.
(٦) المفردات: ٣٤٧.
(٧) العين ٣: ٣١٩.
(٨) لسان العرب ١٥: ٤٢١.
(٩) العين ٣: ٣١٩.
(١٠) الصحاح ١: ٤١٧.
(١١) لسان العرب ٥: ٢٨٧.
(١٢) معجم الفروق اللغوية: ٢٥٩.

القلب والمقتضية للإشفاق والرحمة [1].

٣ ـ **التبريك**: وهو الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة [2]، كما ورد في الصلاة على النبي ﷺ: (وبارك على محمّد وآل محمّد)؛ أي أثبت لهم وأدم لهم ما أعطيتهم من التشريف والكرامة [3].

وكالمروي عن النبي ﷺ في غير الإنسان: «اللّهمّ بارك لنا في الخبز» [4].

فالتبريك والترحّم يشتركان في الدعاء، لكن جهة كلّ منهما مختلفة عن الآخر.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء إلى الأحكام المتعلّقة بالترحّم في موارد كثيرة في الصلاة وغيرها، ونحن نذكر أهمّها ـ إجمالاً ـ فيما يلي:

١ ـ الترحّم في الصلاة:

ورد الترحّم في الصلاة في موارد متعدّدة:

منها: الترحّم على النبي ﷺ في التسليم حيث يستحبّ أن يقول المصلّي: (السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته) [5].

ومنها: ما ورد في كيفية سجدة السهو من القول: (بسم الله وبالله، السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته) [6].

ومنها: أولويّة الدعاء بالترحّم على محمّد وآل محمّد عقيب التكبيرة الثانية في صلاة الميّت، فيقول المصلّي: (اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، وبارك على محمّد وآل محمّد، وارحم محمّداً وآل محمّد، كأفضل ما صلّيت وباركت وترحّمت على إبراهيم وآل إبراهيم) [7].

ومنها: اعتبار وجوب الدعاء بالغفران بعد التكبيرة الرابعة في هذه الصلاة بقوله: (اللّهمّ اغفر لهذا الميّت) كما صرّح به

---

(١) انظر: التحقيق في كلمات القرآن ٢: ٢٩٨.
(٢) لسان العرب ١: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.
(٣) تاج العروس ٧: ١٠٥.
(٤) الوسائل ٢٤: ٣٢٣، ب ٤٢ من آداب المائدة، ح ٦.
(٥) مهذّب الأحكام ٧: ٧٤.
(٦) العروة الوثقى ٣: ٣٠١، م ٧.
(٧) المقنع: ٦٤. الرياض ٤: ١٦٠. جواهر الكلام ١٠: ٢٥٦. العروة الوثقى ٢: ٩٦.

بعض الفقهاء[1]، أو بالترحّم كما صرّح به بعض آخر[2].

قال العلّامة الحلّي: «ثمّ يترحّم على الميّت في الرابعة إن كان مؤمناً»[3].

ومنها: أنّه يستحبّ طلب الرحمة عند تلاوة آية الرحمة[4] في قراءة الصلاة أو غيرها بلا خلاف فيه[5]. ولا يضرّ ذلك بموالاة الصلاة[6].

٢ ـ الترحّم في غير الصلاة:

ورد الترحّم في غير الصلاة في مواضع أبرزها:

أ ـ الترحّم على الأنبياء والأوصياء عليهم السلام:

يستحبّ طلب الرحمة من الله تعالى على جميع الأنبياء والأوصياء، لا سيّما النبي محمّد صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين عند الصلاة عليهم.

وقد ورد في صيغة الصلاة على محمّد وآل محمّد عليهم السلام في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «... اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، وبارك على محمّد وعلى آل محمّد... وترحّم على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنّك حميد مجيد...»[7].

(انظر: الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله)

ب ـ الترحّم على الميّت:

يستحبّ الترحّم على الميّت عند الصلاة عليه بعد التكبيرة الرابعة، فيقول المصلّي: (اللّهمّ إنّك قبضت روحه إليك وقد احتاج إلى رحمتك وأنت غنيّ عن عذابه)[8].

وكذا يستحبّ الترحّم عليه بعد حثي التراب عليه[9]، وأفضله بما دعا به أبو جعفر عليه السلام في رواية محمّد بن مسلم على

---

(١) الغنائم ٣: ٤٧٧. جامع الشتات ١: ٨٠. تحرير الوسيلة ١: ٧٣. العروة الوثقى ٢: ٩٦.

(٢) إشارة السبق: ١٠٤. جامع المقاصد ١: ٤٢٤. كشف اللثام ٢: ٣٤٥.

(٣) القواعد ١: ٢٣١.

(٤) كشف اللثام ٤: ٦٢.

(٥) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٤٢٧.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٢٦٦.

(٧) الوسائل ٦: ٣٩٣، ٣٩٤، ب ٣ من التشهّد، ح ٢.

(٨) تحرير الوسيلة ١: ٧٣.

(٩) الشرائع ١: ٤٣. جامع المقاصد ١: ٤٤٤. مجمع الفائدة ٢: ٤٨٧. جواهر الكلام ٤: ٣٢٣. وانظر: العروة الوثقى ٢: ١١٩ ـ ١٢٠.

قبر رجل بقوله: «اللّهمّ جاف الأرض عن جنبيه، وأصعد إليك روحه، ولقّه منك رضواناً، وأسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك»[1].

وكذا ورد الترحّم عليه ـ بعد دفنه ـ بالدعاء الوارد عن أبي عبد الله عليه السلام في رواية سالم بن مكرم: «... اللّهمّ ارحم غربته، وصل وحدته، وآنس وحشته»[2].

وعند زيارة قبر الميّت؛ لرواية يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ فاطمة عليها السلام كانت تأتي قبور الشهداء في كلّ غداة سبت، فتأتي قبر حمزة وترحّم عليه وتستغفر له»[3].

بل يستفاد من بعض الأخبار استحباب الترحّم على الأموات في جميع الأوقات والأحوال، فقد ورد في خبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ الميّت ليفرح بالترحّم عليه والاستغفار له، كما يفرح الحيّ بالهديّة تهدى إليه»[4].

ثمّ إنّه ينبغي الترضّي والترحّم على المشايخ والرواة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام وكتابتهما عقيب أسمائهم[5]، بل ذلك غير خاصّ بهم فهو مشمول لكلّ ما دلّ على حُسن الدعاء للمؤمن بظهر الغيب، وإن كان للعلماء ومبلّغي الدين والشهداء والعاملين في سبيل الله خصوصياتهم الإضافية.

ومن هنا ذكروا أنّ من آداب كتابة الحديث أنّه ينبغي لكاتبه أن يحافظ على كتابة الترضّي والترحّم على الصحابة الأخيار، وعلى الرواة الصالحين من أصحاب الأئمّة عليهم السلام[6]، وكذا الفقهاء والأخيار عقيب أسمائهم[7]، وكذا ينبغي لقارئه رعاية ذلك.

٣ ـ الترحّم على الوالدين وأصحاب الحقوق:

يستحبّ طلب الرحمة للوالدين في حياتهما وبعد مماتهما؛ لحقوقهم الكثيرة على الأولاد.

---

(١) الوسائل ٣: ١٩٠، ب ٢٩ من الدفن، ح ٣. وانظر: جامع المقاصد ١: ٤٤٤. جواهر الكلام ٤: ٣٢٣.

(٢) الوسائل ٣: ١٧٩، ب ٢١ من الدفن، ح ٥. وانظر: جواهر الكلام ٤: ٣٢٣.

(٣) الوسائل ٣: ٢٢٤، ب ٥٥ من الدفن، ح ٢.

(٤) الوسائل ٢: ٤٤٤، ب ٢٨ من الاحتضار، ح ٢.

(٥) نهاية الدراية (الصدر): ٤٧٨.

(٦) نهاية الدراية (الصدر) ٤٧٨.

(٧) دراسات في علم الدراية: ١٨٦.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾ (١).

وقال أبو عبد الله عليه السلام في رواية أبي ولّاد الحنّاط ذيل الآية: «... لا تملأ عينيك من النظر إليهما إلّا برحمة ورقّة...» (٢).

وقال المحقّق الأردبيلي: هي إشارة إلى «استعمال ما أمكن من الرفق، والتذلّل، والرحمة، والشفقة» (٣).

كما ورد في صلاة الولد لوالديه ـ وهي ركعتان ـ: «يقرأ في كلّ ركعة فاتحة الكتاب مرّة وعشرين مرّة: ﴿ رَبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾ (٤)، فإذا فرغ سجد، ويقولها عشرة أُخرى» (٥).

ثمّ إنّه بعد منزلة الوالدين يترحّم على من له حقّ عليه كمشايخه وأساتذته، ثمّ أرحامه وأصدقائه، وهكذا.

قال الشهيد الثاني في معرض ذكر آداب التلميذ مع أُستاذه: «الثامن: تعظيم حرمته في نفسه... ويتعاهد زيارة قبره والاستغفار له، والترحّم عليه» (٦).

٤ ـ الترحّم على الصغار والضعفاء والأيتام وأهل البلاء:

حثّت الأخبار على الترحّم على الصغار والضعفاء والأيتام وأهل البلاء؛ بمعنى الشفقة عليهم والرحمة لهم، والصدقة عليهم، فقد ورد في خطبة النبي صلى الله عليه وآله آخر شعبان: «... وارحموا صغاركم...» (٧).

كما ورد في الحديث: «... وارحموا الأرملة واليتيم...» (٨).

وفي قول أبي عبد الله عليه السلام: «... فاحمدوا الله على العافية، وارحموا أهل البلاء» (٩).

---

(١) الإسراء: ٢٤.
(٢) المستدرك ١٥: ١٧٣ ـ ١٧٤، ب ٦٨ من أحكام الأولاد، ح ٢.
(٣) مجمع الفائدة ١٢: ٣٥٨.
(٤) الإسراء: ٢٤.
(٥) مكارم الأخلاق ٢: ١٢٦. المستدرك ٢: ١١٣، ب ٢٠ من الاحتضار، ذيل الحديث ٦، وفيه: «عشر» بدل «عشرة».
(٦) منية المريد: ٢٤٥.
(٧) الوسائل ١٠: ٣١٣، ب ١٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٢٠.
(٨) البحار ٧٨: ٩، ح ٦٦.
(٩) المستدرك ٥: ٣١١، ب ٢٠ من الذكر، ح ١١.

٥ ـ الترحّم على غير المسلم :

ذكر السيّد المرتضى أنّه: «لا يجوز الاستغفار ولا الترحّم على الكفّار وإن كانوا أقارب؛ لأنّ الله تعالى قد قطع على عقاب الكفّار، وأنّه لا شفاعة فيهم، ولا يجوز أن نسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنّه لا يفعله»[١].

ومثله قال ابن البرّاج[٢].

كما أنّه لا يجوز الترحّم على من كان عدواً لله تعالى[٣].

نعم، يجوز الدعاء للمستضعف[٤].

وأصل هذا الموضوع يرجع إلى مسألة الاستغفار حيث دلّت النصوص على تحريمه هنا.

وقد ذكر المحقّق النجفي أنّه لا يجوز الترحّم على ناصب العداوة لأهل البيت عليهم السلام ولا المنافق[٥].

وتفصيله في محلّه.

(انظر: استغفار)

رابعاً ـ دلالة الترحّم والترضي عند علماء الرجال :

وقع الكلام بين علماء الرجال والجرح والتعديل في وثاقة بعض الرواة حيث لم يرد في حقّهم مدح يوجب الوثاقة، لكن ترحّم عليهم أو ترضّى عنهم الإمام عليه السلام أو بعض الأعاظم، فهل يوجب ذلك مدحاً وتوثيقاً لهؤلاء الرواة أم لا؟ صرّح بعض الرجاليين بأنّه يوجب مدحاً معتدّاً به[٦] لذلك الراوي ويكشف عن جلالته[٧]. قال الوحيد البهبهاني: «(ومنها): ذكر الجليل شخصاً مترضّياً أو مترحّماً عليه، وغير خفي حسن ذلك الشخص بل جلالته»[٨].

وأضاف المامقاني: «بل ربما يبلغ ذلك ـ بسبب تكثّر الأمارات وتراكم الظنون ـ

---

(١) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٨٩.
(٢) جواهر الفقه: ٢٦٢.
(٣) خلاصة العبقات ٩: ٢١٣.
(٤) انظر: جواهر الكلام ١٢: ٨٩.
(٥) انظر: جواهر الكلام ١٢: ٨٨.
(٦) مقباس الهداية ٢: ١٣٠.
(٧) انظر: طرائف المقال ٢: ٢٦٥.
(٨) الفوائد الرجالية (الوحيد البهبهاني): ٥٣.

حدّ التوثيق ويحصل لذلك الظنّ بعدالته وضبطه، ويكون حاله حال الرجل المعدّل بتعديل معتبر»[1].

ومن هذا الباب اعتناء الشيخ الصدوق ببعض من يروي عنهم حيث يترحّم عليه أو يترضّى عنه، فإنّ ذلك يوجب مدحاً لذلك الراوي.

وفي قبال ذلك صرّح السيّد الخوئي بأنّ ترحّم أحد المعصومين أو أحد الأعلام لا يوجب مدحاً ووثاقة، حيث إنّه أعم منهما؛ لأنّ الترحّم هو طلب الرحمة من الله تعالى، فهو دعاء مطلوب ومستحبّ في حقّ كلّ مؤمن، وقد أُمرنا بطلب المغفرة لجميع المؤمنين وللوالدين بخصوصهما، وقد ترحّم الإمام الصادق عليه السلام لكلّ من زار الإمام الحسين عليه السلام، بل إنّه سلام الله عليه قد ترحّم لأشخاص خاصّة معروفين بالفسق؛ لما فيهم ما يقتضي ذلك كالسيّد إسماعيل الحميري وغيره[2].

وكذلك الترضّي لا يكشف عن التوثيق، بل غايته صدور عمل حسن استوجب ذلك، كما جرت عادة الصدوق على الترضّي عن كلّ إمامي من مشايخه، فترضّيه لا يكشف إلّا عن تشيّعه[3].

وقد يفصّل في المسألة بين الترحّم والترضّي، بأنّ الترحّم أعم من التوثيق، فيما يكون الترضّي أعلى درجة من الترحّم؛ حيث إنّه في اللغة بمعنى الرضا، أي قبله الله وأراد ثوابه، وهو لا يطلق على من يتجاهر بالفسق، فإذا صدر الترضّي من الإمام عليه السلام فلا شكّ في دلالته على التوثيق، وكذلك الحال في صدوره من الأعلام العارفين بمداليل الألفاظ في حقّ معاصريهم، فنفس الترضّي علامة على التوثيق، والإكثار منه تأكيد له[4].

وقد يناقش بأنّ الترضّي دعاءٌ أيضاً بقبوله عند الله تعالى وهو يشمل حتى المتجاهر ببعض المعاصي، ما لم يكن مشركاً، ويكفي فيه عدم إحراز الفسق أو عدم الوثاقة، فلا يكون دليلاً على توثيق الأعلام لشخص عند الترضّي عنه.

وتفصيله في محلّه من علم الرجال.

---

(١) مقباس الهداية ٢: ١٣٠.
(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧٨.
(٣) التنقيح في شرح العروة (الصلاة) ١: ٧٤.
(٤) أُصول علم الرجال (الداوري) ٢: ٣١٧.

ترخيص

(انظر: رخصة)

تردّد

أوّلاً ـ التعريف:

□ لغةً:

التردّد: الحيرة، يقال: رجل مردّد، أي حائر[1]، وتردّد، أي رجع مرّة بعد أُخرى، ويقال: تردّد فيه، اشتبه، فلم يثبت.

وتردّد في الكلام: تعثّر لسانه، وتردّد إلى مجالس العلم: اختلف إليها[2].

□ اصطلاحاً:

ولا يخرج استعمال الفقهاء للتردّد عن معناه اللغوي، فقد يطلق ويراد به الحيرة وعدم الجزم، وقد يراد به الاختلاف إلى المكان، وغير ذلك.

ويطلق كثيراً في مقام الاستدلال أو الإفتاء ويراد به التوقّف في الأمر أو الحكم وعدم الجزم به لتعارض الأدلّة أو عدم ظهورها ووضوحها أو فقدان الدليل أو نحو ذلك ممّا يجعل الفقيه متردّداً في إصدار الحكم والإفتاء.

وقد يقترن هذا التردّد بمرجّح في جانب أحد الاحتمالات فيعتمد عليه الفقهاء ويرجّح ذلك الاحتمال.

وقد لا يقترن بمرجّح فيبقى الفقيه على حالة التردّد والتوقف.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **الشكّ**: وهو خلاف اليقين، وأصله اضطراب النفس، ثمّ استعمل في الترديد بين الشيئين، سواء استوى طرفاه أو رجح أحدهما على الآخر.

فالشكّ تردّد، إلّا أنّه في الاصطلاح المنطقي والأُصولي يطلق الشكّ على التردّد بين أمرين إذا استوى طرفاه، وإلّا

(١) الصحاح ٢: ٤٧٣. لسان العرب ٥: ١٨٤.

(٢) القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً: ١٤٧.

فالراجح هو الظن والمرجوح وهم[1].

من هنا عرف الشكّ في الاصطلاح بأنّه التردّد بين أمرين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر[2].

٢ ـ **الجزم**: أي القطع، يقال: جزمت الشيء، إذا قطعته، ومنه الجزم بالشيء، أي القطع به[3].

والفرق بينهما أنّ القطع على حدّ العلم بالشيء، بينما لا يخرج التردّد عن حدّ الشكّ.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء لحكم التردّد في عدّة مواضع أكثرها في تردّد المكلّف بمعنى الشكّ وعدم الجزم بالشيء، كالنية أو الحكم أو نحو ذلك، وبعضها بمعنى الاختلاف إلى المكان والذهاب والعود فيه أو عليه، وغيرهما. وفيما يلي نذكر أهمّها:

١ ـ التردّد بمعنى الشكّ وعدم القطع:

تعرّض الفقهاء للتردّد بمعنى الشكّ في مواطن متعدّدة من الفقه كالطهارة والصلاة والصوم والحجّ وغير ذلك، أهمّها ما يلي:

أ ـ التردّد في النيّة:

إنّ الأعمال العبادية التي لابدّ وأن يقع كلّ جزء منها بداع إلهي، ولو وقع شيء منها لا بهذا الداعي بطل العمل برمّته، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام فيما إذا عدل عن النيّة أو تردّد فيها، ثمّ بنى على نيّته الأوّلية، فهل يصحّ عمله مطلقاً أو لا يصحّ كذلك أو أنّ هناك تفصيلاً؟

قد يكون العدول عن نيّته بالعزم على عدم الإتيان بالعمل أو بالتردّد في ذلك موجباً لوقوع جزء من العمل من دون نيّة قربة ولا يمكن تداركه، كما في الصوم؛ لأنّ العدول عن النيّة أو التردّد في ذلك يوجب مضيّ آن أو آنات منه من دون نيّة قربة، ولا يمكن تداركه، فيحكم بالفساد

(١) معجم الفروق اللغوية: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.
(٢) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٤٦.
(٣) انظر: الصحاح ٥: ١٨٨٧. العين ٦: ٧٣. معجم مقاييس اللغة ١: ٤٥٤. النهاية (ابن الأثير) ١: ٢٧٠.

وبطلان العمل؛ لعدم اشتمال بعض أجزاء العمل على النيّة.

وقد يكون التردّد غير مستلزم لذلك، أو أنّه إذا استلزم ذلك وصدرت بعض أجزاء العمل في حالة التردّد فهو قابل للتدارك، كما في الوضوء، فلو عدم أو تردّد في أثناء الغسلتين أو المسحتين، فلا مانع من أن يعيد غسل النصف من يده مع نيّة القربة، فبذلك يحكم بصحّة وضوءه، اللّهمّ إلّا أن يكون ذلك مستلزماً لفوات الموالاة المعتبرة في الوضوء.

وقد يكون التردّد في أثناء الصلاة، وهذا تارة يكون فيما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة متردّداً أو عازماً على القطع، وأُخرى لم يأت بشيء من أجزائها مع التردّد.

أمّا في الصورة الأُولى فلا تأمّل في الحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّه ما أتى به من الأجزاء الصلاتية عند العدول يكون زيادة عمديّة مبطلة للصلاة لا محالة.

وأمّا في الصورة الثانية فالحكم فيها بالبطلان يبتني على القول بأنّ الأكوان المتخلّلة بين أجزاء الصلاة جزء من الصلاة، وحيث إنّ الظاهر أنّ الأكوان المتخلّلة خارجة عن أجزاء الصلاة، فالظاهر عدم بطلان الصلاة بالعدول في تلك الأكوان[1].

ومن موارد التردّد في النيّة التي تعرّض لها الفقهاء ما يلي:

أ ـ التردّد في نيّة الوضوء:

من موارد التردّد في العبادة التردّد في النيّة من جهة الوجه، أي الوجوب أو الاستحباب، فإنّ ظاهر فتاوى بعض الفقهاء لزوم الجزم بذلك، فلو ردّد في نيّة الوضوء بين الواجب والمستحبّ لم يصحّ؛ لعدم الجزم بالنيّة كذلك[2].

في حين أنّه لو تردّد بين وضوءين واجبين أو مندوبين رافعين للحدث أجزأ وضوؤه[3].

---

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٤٨٣ ـ ٤٨٤. وانظر: مصباح الهدى ٣: ٤٣٣. مهذّب الأحكام ٢: ٤٤٢.

(٢) انظر: التذكرة ١٢: ١٤٩.

(٣) البيان: ٥٢.

ومن هنا قالوا بأنّه لو تردّد المتوضّئ بين كون وضوئه واجباً يستباح به الصلاة أو تجديدياً، فعلى القول باشتراط الوجوب والاستباحة في الوضوء يقطع باستئناف الوضوء[1].

(انظر: نيّة، وضوء)

٢ـ التردّد في نيّة الصلاة:

يقع الترديد في نيّة الصلاة في صور، إليك بعضها:

الأُولى: إذا دخل في الصلاة ثمّ نوى الخروج منها، أو تردّد في الخروج منها قبل خروجه منها، فقد ذهب الشيخ الطوسي إلى عدم البطلان بذلك، لكنّه بعد الاستدلال عليه قال: «ويقوى في نفسي أيضاً أنّها تبطل؛ لأنّ من شرط الصلاة استدامة حكم النيّة، وهذا ما استدامها»[2].

الثانية: لو صلّى فريضتين أداءً وقضاءً متساويتين من دون أن يعيّن أو نسي التعيين، ثمّ تطرّق الخلل إلى إحداهما لا بعينها، فإنّه يسقط التعيين هنا ويكفي الترديد[3].

الثالثة: التردّد في الإقامة ببلد عشرة أيّام أو أقلّ فقد ذكروا أنّه يقصّر ما بينه وبين ثلاثين يوماً ثمّ يتمّ ولو صلاة واحدة[4].

ويدلّ عليه[5] ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أرأيت من قدم بلدة إلى متى ينبغي له أن يكون مقصّراً، ومتى ينبغي له أن يتمّ؟ فقال: «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مقام عشرة أيّام فأتمّ الصلاة، وإن لم تدر ما مقامك بها، تقول: غداً أخرج أو بعد غد، فقصّر ما بينك وبين أن يمضي شهر، فإذا تمّ لك شهر فأتمّ الصلاة وإن أردت أن تخرج من ساعتك»[6].

(انظر: شكّ، صلاة)

---

(١) البيان: ٥٢.

(٢) الخلاف ١: ٣٠٧ـ٣٠٨، م ٥٥. وانظر: المعتبر ٢: ١٥٠.

(٣) البيان: ١٥٣.

(٤) المعتبر ٢: ٤٨١. الإرشاد ١: ٢٧٥. المحرّر (الرسائل العشر): ١٧٣.

(٥) المعتبر ٢: ٤٨١.

(٦) الوسائل ٨: ٥٠٠، ب ١٥ من صلاة المسافر، ح ٩.

٣ ـ التردّد في نيّة الصوم:

ذكر الفقهاء بأنّه يجب في النيّة الجزم، فلو ردّد نيّته ـ بأن نوى أنّه إن كان من رمضان ففرض، وإن كان من شعبان فهو نافلة ـ ففيه قولان:

الأوّل: قول بالإجزاء والجواز[١]، وهو الأشبه؛ لقيام الاتّفاق على أنّ نيّة القربة كافية في صوم شهر رمضان، وصوم الشكّ مشتمل على نيّة القربة[٢]، ونيّة التعيين ليست شرطاً في صحّة الصوم، وهذا قد نوى القربة[٣].

ويدلّ عليه من الأخبار ما ورد عن محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشكّ فيه، فإنّ الناس يزعمون أنّ من صامه بمنزلة من أفطر في شهر رمضان، فقال: «كذبوا، إن كان من شهر رمضان فهو يوم وفّق له، وإن كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيّام»[٤].

ورواية الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشكّ فيه من شعبان، قال: «لئن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليَّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان»[٥].

القول الثاني: عدم الإجزاء وأنّ عليه القضاء[٦]؛ لرواية قتيبة الأعشى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستّة أيّام: العيدين، وأيّام التشريق، واليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان»[٧].

ونحوه ما رواه عبد الكريم بن عمرو، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال: «صم، ولا تصم في السفر، ولا العيدين، ولا أيّام التشريق، ولا اليوم الذي يُشكّ فيه»[٨].

وقد حملهما الشيخ على أنّه لا يصوم

---

(١) الخلاف ٢: ١٧٩، م ٢١. كشف الرموز ١: ٢٧٧.
(٢) كشف الرموز ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(٣) الخلاف ٢: ١٧٩، م ٢١.
(٤) الوسائل ١٠: ٢٢، ب ٥ من وجوب الصوم، ح ٧.
(٥) الوسائل ١٠: ٢٠، ب ٥ من وجوب الصوم، ح ١.
(٦) النهاية: ١٥١. المختصر النافع: ٨٩. التذكرة ٦: ١٩. العروة الوثقى ٣: ٥٣٧، م ١٧.
(٧) الوسائل ١٠: ٢٦، ب ٦ من وجوب الصوم، ح ٢.
(٨) الوسائل ١٠: ٢٦، ب ٦ من وجوب الصوم، ح ٣.

بنيّة رمضان وإن كان جائزاً صومه على أنّه من شعبان[1].

هذا فيما لو صامه بنيّة الشكّ، وأمّا لو صامه على أنّه من شعبان فهو يجزي عن رمضان إن كان من رمضان؛ لعدم وقوع غيره فيه[2].

وقال ابنا بابويه[3]: «صوم يوم الشكّ أُمرنا به ونهينا عنه، أُمرنا أن نصومه مع شعبان، ونهينا أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي فيه الشكّ...»[4].

وذكروا في الترديد في نيّة الصوم أنّه لو تردّد الصائم في نيّة الإفطار فالوجه الفساد؛ لأنّه يجب الاستمرار في النيّة حكماً[5].

(انظر: شكّ، صوم)

ب ـ تردّد المجتهد في الفتوى:

ذكر بعض الفقهاء في باب التقليد أنّ المجتهد لو تردّد في الفتوى أو عدل عنها إلى التردّد تخيّر المقلّد بين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم والاحتياط إن أمكن[6].

ولو كان حين فتواه السابقة أعلم منه حين تردّده فلا يبعد بناء العقلاء على حجّية فتواه السابقة، سواء رجع تردّده إلى تخطئة نفسه أم لا[7].

وهل يوجب تردّد الفقيه إعادة الفقيه والمكلّف ما أدّياه على ضوء الفتوى الأُولى أو القضاء؟

ذكر بعض الفقهاء أنّه لو بلغ اجتهاده الثاني حدّ الظن أو تردّد في المسألة وقضى أصل الفقاهة عنده ذلك بخلاف ما أفتى به أوّلاً، فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلّديه[8].

---

(١) الاستبصار ٢: ٨٠، ذيل الحديث ٢٤٢.

(٢) كشف الرموز ١: ٢٧٨.

(٣) نص المتن ورد في فقه الرضا عليه السلام، وفي كتاب المقنع ذكره الصدوق عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام.
نعم، في كشف الرموز (١: ٢٧٨) حكاه عن ابني بابويه.

(٤) فقه الرضا عليه السلام: ٢٠١. وانظر: المقنع: ١٨١.

(٥) الدروس ١: ٢٦٧.

(٦) المنهاج (الخوئي) ١: ٧، م١٥.

(٧) مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٠٩، الهامش.

(٨) هداية المسترشدين ٣: ٧١١.

ثمّ إنّه قد يكون منشأ التردّد في الحكم الشرعي أحد أُمور:

الأوّل: فقد النص، وهو الغالب في الفقه، فإنّ عدم وجود دليل نقلي أو عقلي في المسألة يجعل الفقيه مردّداً في تعيين الحكم الشرعي[1].

الثاني: إجمال النص، وذلك حينما يفهم من النص أكثر من معنى ويفسّر بأكثر من تفسير، الأمر الذي يجعل الفقيه مردّداً في تعيين الحكم الشرعي، وكذا فيما لو تشابهت الأدلّة ولم تكن دلالتها واضحة[2].

الثالث: تعارض النص، فإنّه قد يوجب التردّد في الحكم، وذلك فيما لو كان على كلا الطرفين دليل شرعي كما في جلسة الخطيب بين الخطبتين، وهل أنّها واجبة أم لا؟

قال المحقّق الحلّي: أمّا وجه الوجوب فهو التأسّي بالنبي صلى الله عليه وآله لما روي عن أهل البيت عليهم السلام، وأمّا وجه الاستحباب فلأنّه فصل بين ذكرين بجعل الاستراحة، ولأنّنا لا نعلم الوجه الذي أوقعه النبي صلى الله عليه وآله عليه من الوجوب أو الاستحباب، فلا يجب متابعته عليه[3].

وقد عزى الاسترآبادي سبب تردّد الفقيه إلى تعارض الأدلّة، فقال: «إنّ سبب تردّد الفقيه في بعض المسائل تعارض الدلالات المنصوبة من قبله تعالى في نظره، وأنّ حكم الله في حقّه وحقّ مقلّديه ما دام كذلك [مردّداً] التخيير»[4].

وقد يعدّ من مناشئ التردّد عدم تعرّض أحد من الفقهاء للحكم ليتبيّن خلافهم أو وفاقهم[5]، وكذا حصول الشكّ للفقيه في اندراج بعض الأفراد تحت بعض الكلّيات المعلومة الحكم، ونحو ذلك[6]. وقد يلحق بالمناشئ المذكورة ما لو حصل الشكّ للفقيه في حجّية الدليل أو حصل له تردّد في المسألة الأُصولية مثلاً[7].

---

(١) انظر: كشف الرموز ١: ٢٢٢، و ٢: ٤٠.
(٢) انظر: هداية المسترشدين ٣: ٥٥٣.
(٣) المعتبر ٢: ٢٨٥.
(٤) الفوائد المدنية: ٢٦١.
(٥) انظر: هداية المسترشدين ٣: ٤٤٠.
(٦) هداية المسترشدين ٣: ٥٥٣.
(٧) انظر: الحاشية على استصحاب القوانين (تراث الشيخ الأعظم): ٣٧.

وعلى الرغم من وجود هذه الأسباب في بعض الموارد والمسائل نجد الفقهاء يحاولون ـ حرصاً منهم على بيان أحكام الشريعة ـ التماس دليل شرعي لترجيح أحد الطرفين على الطرف الآخر أو سائر الأطراف.

ولذا نجدهم في أكثر من موضع يصرّحون بمنشأ التردّد في الحكم، ثمّ يذكرون ما هو الأرجح والأوفق بأُصول المذهب ورفض كلّ ما فيه شيء من الاستحسان أو القياس أو غيرهما ممّا لا يوافق الشريعة، نظير ما ذكروه في مسألة تطهير الإناء من ولوغ الكلب، فإنّ من الواضح أنّ الدليل دلّ على وجوب تعفيره بالتراب ثمّ غسله بالماء، فإن لم يوجد التراب فهل يجزي تعفيره بغيره كالماء والأشنان؟

ذهب الشيخ الطوسي وابن الجنيد إلى الإجزاء[1]، ووجهه: أنّ الأشنان أبلغ في الإنقاء، فإذا طهر بالتراب فبالأشان أولى.

وفيه تردّد؛ لاختصاص التعبّد بالتراب وعدم العلم بحصول المصلحة المرادة من التعفير في غيره، على أنّه لو صحّ ذلك لجاز مع وجود التراب[2].

ولو لم يرجح عند الفقيه أحد الطرفين بل توقّف في الحكم وتردّد فيه، فإنّه يرجع فيه إلى الأصل وما يقتضيه[3].

وينبغي التنبيه إلى أنّ تردّد الفقهاء في بعض الأحكام إنّما هو تردّد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم[4].

جـ ـ التردّد على المكان أو فيه:

ذكر الفقهاء أنّ من شروط تقصير الصلاة الرباعية كون المقصود مسافة فصاعداً، وهي ثمانية فراسخ، فلو تردّد المسافر في أقلّ من أربعة فراسخ لم يقصّر، كما لو تردّد في قرى دون المسافة، فكلّ مكان يسمع فيه أذان بلده فهو بحكمه[5].

(انظر: صلاة المسافر)

(١) نقله عنهما في المعتبر ١: ٤٥٩.
(٢) المعتبر ١: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.
(٣) القوانين ٢: ١٠.
(٤) الفصول الغروية: ٨.
(٥) الدروس ١: ٢١٢. وانظر: الموجز (الرسائل العشر): ١١٨ ـ ١١٩.

تردّي

أوّلاً ـ التعريف :

للتردّي في اللغة معنيان:

أحدهما: بمعنى الهلاك[1] أو التعرّض للهلاك[2]، وهو السقوط في مكان عميق أو من مكان مرتفع، تقول: تردّى في مهواة، إذا سقط فيها، وتردّى من الجبل، إذا سقط منه[3].

قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ ﴾[4]، أي سقط في هوّة النار[5].

وفي الدعاء: «... اللّهمّ إنّي أعوذ بك من التردّي...»[6]، أي من الوقوع في الهلاك[7].

ومنه المتردّي، أي الساقط والهالك، والأُنثى: المتردّية، يقال: الشاة المتردّية وهي التي تسقط من علوّ فتموت[8].

ولا يختصّ ذلك بالحيوان بل يشمل الإنسان.

ثانيهما: بمعنى لبس الرداء، تقول: ارتدى وتردّى، أي لبس الرداء[9].

ولا يخرج استعماله لدى الفقهاء عن المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء لحكم التردّي بمعنييه في أبواب مختلفة من الفقه، وذلك كما يلي:

١ ـ التردّي بمعنى السقوط :

وقد تطرّقوا إلى هذا المعنى في جملة من الأبواب الفقهية:

أ ـ حرمة أكل المتردّية:

إذا تردّى الحيوان من مكان ومات بسبب التردّي فهو غير مذكّى بلا إشكال،

---

(١) لسان العرب ٥: ١٩٥.
(٢) المفردات: ٣٥١.
(٣) المصباح المنير: ٢٢٥.
(٤) الليل: ١١.
(٥) التبيان ١٠: ٣٦٤. تاج العروس ١٠: ١٤٧.
(٦) البحار ٩٥: ٣٦٢، ح ٢١. وهو من قول لرسول الله صلى الله عليه وآله في رواية أبي اليسر.
(٧) مجمع البحرين ٢: ٦٩٤.
(٨) القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً: ١٤٨.
(٩) مجمع البحرين ٢: ٦٩٤.

ويحرم أكله[1]؛ لأنّه يعدّ من محرّمات الأطعمة بصريح الكتاب الكريم؛ قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[2]. فقد حرّم سبحانه في هذه الآية أصنافاً، منها المتردّية من مكان مرتفع إلى أسفل أو المتردّية في بئر أو ماء فتموت[3].

(انظر: أطعمة وأشربة)

ب ـ تذكية المتردّي:

لو لم يمت الحيوان المتردّي، يمكن تذكيته إمّا بذكاة شرعية اختيارية أو اضطرارية:

أمّا الاختيارية فكما لو رمى صيداً بسهم فتردّى من جبل أو وقع في ماء أو حفيرة فأدركه حيّاً وتمكّن من تذكيته، فتجب تذكيته، وإذا ذكّاه حلّ أكله بلا إشكال[4].

وأمّا الاضطرارية فتكون فيما إذا لم يتمكّن من تذكيته ذكاة شرعية اختيارية[5]، كما إذا وقع الحيوان في بئر أو نهر أو نحوهما ممّا يتعذّر ذبحه أو نحره، فإنّه يكفي عقره بأيّ نحو اتّفق، سواء كان بسيف أو خنجر أو غير ذلك ممّا يسبّب موته وإن لم يصادف موضع التذكية؛ فإنّه يكفي في استباحته وحلّية لحمه بلا خلاف بينهم[6].

نعم، لابدّ من التسمية، واجتماع شرائط الذابح في العاقر[7].

ويدلّ على ذلك ما رواه إسماعيل الجعفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بعير تردّى في بئر، كيف ينحر؟ قال: «يدخل الحربة فيطعنه بها، ويسمّي، ويأكل»[8].

وما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن بعير تردّى في بئر فذبح من

---

(١) المقنع: ٤١٦. السرائر ٣: ٩٤. المختلف ٨: ٢٨٨. مجمع الفائدة ١١: ٤٢. المدارك ٣: ١٤٩. جامع المدارك ٥: ١٨١. فقه الصادق ٢٤: ٥٤.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) فقه القرآن ٢: ٢٧١. مجمع البحرين ٢: ٦٩٤.

(٤) الدروس ٢: ٤١٤. المسالك ١١: ٤٩٥. غاية المرام ٤: ٢٣.

(٥) مستند الشيعة ١٥: ٣٢٥.

(٦) الإرشاد ٢: ١٠٤. التنقيح الرائع ٤: ٢٤. جواهر الكلام ٣٦: ٤٨.

(٧) المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٤٠، م١٦٦٣. جامع الأحكام الشرعية: ٥٣٣.

(٨) الوسائل ٢٤: ٢٠، ب ١٠ من الذبائح، ح ٤.

قبل ذبحه؟ فقال: «لا بأس إذا ذكر اسم الله عليه»[1].

ثمّ إنّ الاستقبال يسقط في تذكية المتردّي والمرمي بالسهم والصيد مع التعذّر وعدم إمكان صرفه إلى القبلة إجماعاً[2].

والظاهر أنّ المتردّي لا يختص بحيوان خاص بل يشمل جميع الحيوانات القابلة للتذكية[3]؛ وذلك لإطلاق رواية الحسين ابن علوان عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن الإمام علي عليه السلام قال: «أيّما إنسيّة تردّت في بئر فلم يقدر على منحرها فلينحرها من حيث يقدر عليها، ويسمّي الله عليها وتؤكل»[4]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: تذكية، ذباحة)

ج ـ ضمان المتردّي في بئر:

لو حفر شخص بئراً في طريق الغير، فتردّى فيها إنسان فللمسألة ـ بحسب تعدّد الأسباب أو وقوعها في ملكه أو غير ذلك ـ صور نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

الأُولى: إذا تعدّدت الأسباب وكان أحدهما متعدّياً دون الآخر ـ كما إذا حفر في ملكه، ووضع الثاني حجراً عنده فعثر صاحب الدار أو غيره به فسقط في البئر، فلا إشكال في ضمان المتعدّي؛ لاستناد الإتلاف إليه.

قال العلّامة الحلّي: «لو تعدّد السبب فالضمان على المتقدّم منهما إن ترتّبا، كما لو حفر شخص بئراً في محلّ عدواناً ووضع آخر حجراً فيه فتعثّر إنسان بالحجر فوقع في البئر، فالضمان على واضع الحجر»[5].

وأمّا مع تساويهما في العدوان فالضمان يقع على المتقدّم منهما كما صرّح به بعضهم، ومع اتّحادهما في الزمان فيشتركان في الضمان.

قال الشهيد الثاني: «إن اتّفقا في وقت واحد اشتركا في الضمان؛ لعدم الترجيح، وإن تعاقبا فالضمان على المتقدّم في التأثير؛ لاشتغاله بالضمان أوّلاً فكان أولى، وهو سبب السبب فيجب وجود

(١) الوسائل ٢٤: ٢١، ب ١٠ من الذبائح، ح ٦.
(٢) كشف اللثام ٣: ١٦٠. كلمة التقوى ٦: ٣١٦.
(٣) مستند الشيعة ١٥: ٣٢٤، ٣٢٧.
(٤) الوسائل ٢٤: ٢١، ب ١٠ من الذبائح، ح ٨.
(٥) التذكرة ١٩: ١٦٢.

المسبّب عنده»[1].

الثانية: أن يحفر البئر في ملكه، فإن عرّفه المالك بأنّ هناك بئراً أو كانت مكشوفة فلا ضمان على المالك، وأمّا إذا لم يعرّفه مكان البئر وكانت غير مكشوفة، اتّجه الضمان عليه[2].

الثالثة: أن يحفرها في ملك مباح ـ كما لو حفر بئراً في موات ـ فلا ضمان أيضاً لأنّه جائز كالحفر في الملك[3].

الرابعة: أن يحفرها في ملك الغير، فإن كان بإذن المالك فهو كما لو فعل في ملك نفسه، وإن فعل بغير إذن المالك تعلّق به الضمان. وعلى هذا يجب عليه دفع دية المتردّي أو البدل على تقدير الجرح والنقص أو تحقّق الهلاك[4].

نعم، لو حفر بئراً عدواناً ثمّ رضى المالك ببقائها بعد هذا الحفر، يسقط ضمان المتردّي[5]؛ لأنّ الرضا ببقاء الحفر كالإذن في الحفر ابتداءً[6].

قال العلّامة الحلّي: «لو حفر بئراً فله طمّها، إلّا أن ينهاه المالك فيزول ضمان التردّي»[7].

ثمّ إنّه لا يختص ضمان المتردّي بالإنسان، بل لو غصب دابّة فتردّت بعد الاستيلاء عليها فتلفت أو عابت، ضمن سائق الدابّة[8].

(انظر: إبراء، بئر، حفر، ضمان)

د ـ قطع الصلاة لحفظ النفس المحترمة من التردّي:

صرّح الفقهاء بأنّه يجوز قطع الصلاة لحفظ النفس المحترمة من التردّي إذا توقّف الحفظ على قطعها، ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير.

والمراد من الجواز هنا المشترك بين ما عدا الحرام، أي الجواز بمعناه الأعمّ

---

(١) المسالك ١٢: ١٦٤.
(٢) المسالك ١٥: ٣٦١.
(٣) المسالك ١٥: ٣٦١.
(٤) انظر: المبسوط ٢: ٤٩٠. الوسيلة: ٤٢٦. السرائر ٢: ٤٨٥. القواعد ٣: ٦٥٣. جواهر الكلام ٣٧: ٢٠٦. تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٨، م ١.
(٥) المبسوط ٢: ٤٩٠. التحرير ٤: ٥٤٦. الدروس ٣: ١١١. جامع المقاصد ٦: ٢٩٠.
(٦) الغصب (الرشتي): ١٣٦.
(٧) القواعد ٢: ٢٣٣.
(٨) انظر: الروضة ٧: ٢٤.

الذي يجتمع مع الوجوب، فإذا كان المتردّي نفساً محترمة وجب قطع الصلاة[1].

قال الشهيد الثاني: «المراد بالجواز هاهنا معناه الأعم المشترك بين ما عدا الحرام، وقد استعمل المشترك هنا في معانيه، إمّا حقيقة أو مجازاً على الخلاف، فإنّ قطعها لحفظ الصبي المتردّي إذا كان محترماً واجب»[2].

ويدلّ على ذلك ما روي عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي صلوات الله عليهم أنّه قال في الرجل يصلّي فيرى الطفل يحبو إلى النار ليقع فيها، أو إلى السطح ليسقط منه، أو يرى الشاة تدخل البيت لتفسد شيئاً، أو نحو هذا: «إنّه لا بأس أن يمشي إلى ذلك منحرفاً، ولا ينصرف وجهه من القبلة فيدرأ عن وجهه ذلك، ويبني على صلاته، [ولا يقطع ذلك صلاته] وإن كان ذلك بحيث لا يتهيّأ له معه إلّا قطع الصلاة قطعها ثمّ ابتدأ الصلاة»[3].

(انظر: صلاة)

٢ ـ التردّي بمعنى لبس الرداء:

يستحبّ للإمام الذي يخطب بالناس في صلاة العيد أو الجمعة التردّي ببرد يمني[4] أو عدني[5].

قال الشيخ الطوسي: «ويستحبّ له [الإمام] أن... يتردّى ببرد يمني أو عدني»[6].

ويدلّ عليه ما رواه سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ينبغي للإمام الذي يخطب بالناس يوم الجمعة أن يلبس عمامة في الشتاء والصيف، ويتردّى ببرد يمنيّة أو عدني...»[7].

(انظر: رداء)

---

(١) كشف الرموز ١: ١٦٦. المختصر النافع: ٣٤. الدروس ١: ١٨٦. المدارك ٣: ٤٧٧. جواهر الكلام ١١: ١٢٢. فقه الصادق ٥: ١٣٩.

(٢) المسالك ١: ٢٣٢.

(٣) المستدرك ٥: ٤٢٥، ب ٢٠ من قواطع الصلاة، ح ١.

(٤) مصباح المتهجّد: ٦٥٤. المهذّب ١: ١٠٣. الوسيلة: ١٠٤. الشرائع ١: ٩٩. نهاية الإحكام ٢: ٤١. الغنائم ٢: ٥٤. تحرير الوسيلة ١: ٢١٤، م ١٤. هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ٢٠٩، م ١٠٣٨.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٢١٤، م ١٤.

(٦) النهاية: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٧) الوسائل ٧: ٣٤١، ب ٢٤ من صلاة الجمعة، ح ١.

ترديد

(انظر: شكّ)

ترسّل

أوّلاً ـ التعريف:

□ **لغةً:**

الترسّل: معناه التمهّل والتأنّي في الأمر، يقال: ترسّل في قراءته، إذا تمهّل فيها ولم يعجل[1].

والترسّل والترسيل في القراءة واحد، وهو التحقيق بلا عجلة، وترسّل الرجل في كلامه ومشيه، إذا لم يعجل[2]، فالترسّل في الكلام هو التوقّر والتفهّم والترفّق[3].

□ **اصطلاحاً:**

ولا يخرج معناه في مصطلح الفقهاء عن هذا، فهو التثبّت والتأنّي وترك العجلة[4]، وهو يتضمّن التأنّي في الأداء والتوأدة لتبيين الحروف وإشباع الحركات وإجلاء الحروف والحركات في القراءة[5].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **الحدر**: وهو الإسراع في القراءة[6]، وهو سنّة في الإقامة؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الحسن بن السري: «... والإقامة حدر»[7].

ووجهه: أنّ الإقامة إعلام الحاضرين فاكتفي فيها بالإدراج، بخلاف الأذان لأنّه إعلام البعيد فاستحبّ فيه التمهّل[8].

وبهذا يكون هناك تباين بين الترسّل والحدر.

٢ ـ **الترتيل**: وهو ـ لغة ـ بمعنى الترسّل والتبيين[9]، إلّا أنّ الترسّل في الاصطلاح أعمّ من الترتيل؛ حيث يشمل القراءة وغيرها من المشي ونحوه.

---

(١) مجمع البحرين ٢: ٧٠٠.
(٢) لسان العرب ٥: ٢١٢.
(٣) لسان العرب ٥: ٢١٣.
(٤) الوافي ٧: ٥٧٦، ذيل الحديث ٦٦٢٠.
(٥) جواهر الكلام ٩: ٣٩٣.
(٦) المعجم الوسيط ١: ١٦١. وانظر: السرائر ١: ٢١٣.
(٧) الوسائل ٥: ٤٢٩، ب ٢٤ من الأذان والإقامة، ح ٣.
(٨) المنتهى ٤: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(٩) الصحاح ٤: ١٧٠٤. لسان العرب ٥: ١٣٢ ـ ١٣٣. وانظر: البحار ٨٥: ٨. مصابيح الظلام ٧: ٤٠٧.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

للترسّل أحكام ذكرت في بعض أبواب الفقه، نتعرّض لها ـ إجمالاً ـ فيما يلي:

١ ـ الترسّل في إدخال الميّت القبر :

من مستحبّات الدفن أن يوضع الميّت دون القبر بأذرع، ثمّ ينقل قليلاً فيوضع، ثمّ ينقل قليلاً ويوضع، ثمّ ينقل في الثالثة مترسّلاً؛ ليأخذ الميّت أُهبته[١]؛ وذلك لرواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ينبغي أن يوضع الميّت دون القبر هنيهة، ثمّ واره»[٢].

وقول أبي الحسن موسى عليه السلام في خبر يونس: «إذا أتيت بالميّت إلى شفير القبر فأمهله ساعة؛ فإنّه يأخذ أُهبته للسؤال»[٣]؛ ومن هنا قالوا بكراهة إدخال الميّت في القبر دفعة[٤].

(انظر: دفن)

٢ ـ الترسّل في الأذان :

صرّح الفقهاء باستحباب الترسّل والتأنّي من غير استعجال في الأذان[٥] وهو عند أكثر المتأخّرين بمعنى إطالة الوقوف[٦] للمؤذّن في فصول الأذان[٧].

قال العلّامة الحلّي: «يستحبّ ترسّل الأذان وإحدار الإقامة، والترسّل: هو التأنّي والتمهّل، والحدر: الإسراع، ولا نعرف فيه خلافاً. روى الجمهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا أذّنت فترسّل، وإذا أقمت فاحدر»[٨]»[٩].

ومن طرقنا روى الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الأذان ترتيل...»[١٠]، وهو بمعنى الترسيل[١١]. وهذا الاستحباب عين استحباب الترتيل في الأذان.

(انظر: أذان وإقامة)

---

(١) جواهر الكلام ٤: ٢٨١. العروة الوثقى ٢: ١١٨. مصباح الفقيه ٥: ٣٧٦. مصباح الهدى ٦: ٤٤٩. مهذّب الأحكام ٤: ١٨٠.

(٢) الوسائل ٣: ١٦٧، ب ١٦ من الدفن، ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ١٦٨، ب ١٦ من الدفن، ح ٤.

(٤) العروة الوثقى ٢: ١١٨.

(٥) المنتهى ٤: ٣٨٨ ـ ٣٨٩. البيان: ١٤٥. وانظر: الحدائق ٨: ١٧٢.

(٦) جواهر الكلام ٩: ٩٦.

(٧) الروض ٢: ٦٥٢.

(٨) كنز العمّال ٧: ٦٩٣، ح ٢٠٩٦٠.

(٩) المنتهى ٤: ٣٨٨.

(١٠) الوسائل ٥: ٤٢٩، ب ٢٤ من الأذان والإقامة، ح ٣.

(١١) جواهر الكلام ٩: ٩٦.

٣ ـ الترسّل في الإقامة ماشياً:

صرّح بعض الفقهاء بأنّه لا بأس أن يقيم مترسّلاً[١] وهو ماشٍ إلى الصلاة.

ففي رواية يونس الشيباني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: فأُقيم وأنا ماشٍ؟ قال: «نعم، ماشٍ إلى الصلاة»، قال: ثمّ قال: «إذا أقمت فأقم مترسلاً؛ فإنّك في الصلاة...»[٢].

(انظر: أذان وإقامة)

٤ ـ الترسّل في أذكار الصلاة وقراءة القرآن الكريم:

يمكن تعميم استحباب الترسّل بالنسبة إلى ذكر الركوع والسجود في الصلاة وقراءة القرآن وغيرها.

ولذا نسب إلى المشهور[٣] من الفقهاء أنّ التسبيحة الصغرى في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات مترسّلاً[٤]؛ لما رواه معاوية بن عمّار ـ في الصحيح ـ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلاً، تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»[٥].

٥ ـ الوقوف على الصفا قدر قراءة سورة البقرة مترسّلاً:

ورد في مندوبات السعي بين الصفا والمروة إطالة الوقوف على الصفا بقدر قراءة سورة البقرة مترسّلاً؛ تأسّياً بالنبي صلى الله عليه وآله[٦]، فقد روى مغاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقف على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترسّلاً»[٧].

(انظر: سعي)

ترضّي

(انظر: ترحّم)

---

(١) التذكرة ٣: ٧٣. الذكرى ٣: ٢٠٧.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٣ ـ ٤٠٤، ب ١٣ من الأذان والإقامة، ح ٩.

(٣) الصلاة (الحائري): ٢٢٣.

(٤) المعتبر ٢: ١٩٦. التذكرة ٣: ١٧٠. الحبل المتين ٢: ٤١١. الذخيرة: ٢٨٢. الحدائق ٨: ٢٤٩.

(٥) الوسائل ٦: ٣٠٣، ب ٥ من الركوع، ح ٢.

(٦) التذكرة ٨: ١٣١. الدروس ١: ٤١٠. المدارك ٨: ٢٠٤. تفصيل الشريعة (الحجّ) ٢: ٢٤٨.

(٧) الوسائل ١٣: ٤٧٦، ٤٧٧ ـ ٤٧٨، ب ٤ من السعي، ح ١.

ترغيب

أوّلاً ـ التعريف :

الترغيب ـ لغةً ـ: إيجاد الرغبة في الشيء[1]، وهي إرادته والطمع فيه، يقال: رغب في الشيء يرغب رغبة، إذا حرص عليه وطمع فيه.

والرغبة عن الشيء: الزهد فيه، يقال: رغب عن الشيء، إذا زهد فيه ولم يُرِده[2].

والأصل في هذه المادّة هو الميل الأكيد. والفرق بين الرغبة والميل بالشدّة والضعف.

واتّضح ممّا تقدّم أنّ الرغبة إذا عدّيت بـ(في) أفادت إرادة الشيء، وإذا عدّيت بـ(عن) تكون بمعنى عدم الإرادة والإعراض، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ ﴾[3]، أي يُعرض وينصرف[4].

وفي النبوي المروي بين الفريقين: «النكاح سنّتي، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»[5].

وإذا تعدّت بحرف الجرّ (إلى) أفادت الطلب والمسألة والابتهال، يقال: رغب إليه في كذا، إذا سأله إيّاه[6].

ويستعمل في الفقه في معناه اللغوي نفسه.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ الحضّ: وهو الحثّ على الشيء[7]، فيكون بمعنى الترغيب في الشيء خاصة.

ومن أداة الحثّ والتحضيض كلمة (هلّا)[8].

---

(١) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ١٠٧.

(٢) انظر: لسان العرب ٥: ٢٥٥. مجمع البحرين ٢: ٧١٤.

(٣) البقرة: ١٣٠.

(٤) التحقيق في كلمات القرآن ٤: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٥) البحار ١٠٣: ٢٢٠، ح ٢٣. جواهر الكلام ٢٩: ١٢. وانظر: كنز العمّال ١٦: ٢٧١، ح ٤٤٤٠٧.

(٦) النهاية (ابن الأثير) ٢: ٢٣٧. المعجم الوسيط ١: ٣٥٦.

(٧) النهاية (ابن الأثير) ١: ٤٠٠.

(٨) الصحاح ٦: ٢٥٦١.

٢ ـ **التحريض**: وهو بمعنى الحثّ والترغيب[١]، والفرق بينه وبين الترغيب أنّ التحريض يختصّ بالقتال غالباً كما تقدّم في مصطلح تحريض.

(انظر: تحريض)

٣ ـ **التزهيد**: وهو ضدّ الترغيب، كما أنّ الترهيب كذلك[٢].

٤ ـ **التحسين**: هو التزيين، يقال حسّنت الشيء تحسيناً، أي زيّنته[٣]، وهو يشتمل على الترغيب والتشويق.

ثالثاً ـ أهمّية الترغيب والترهيب:

من مقوّمات المجتمع الإنساني الترغيب نحو الخير والترهيب عن الشرّ، فإنّهما غريزتان فطريتان في الإنسان[٤]، ومن الأُمور العقلائية الرائجة بين الموالي والعبيد[٥].

ويكفي في أهمّيتهما أنّ تدبير شؤون الناس ومعاشهم يرجع إلى هذين الأصلين ـ أي الترغيب والترهيب[٦] ـ ومن هنا رغّب الله تعالى عباده بالجنّة وخوّفهم من النار، كما أمر نبيّه صلى الله عليه وآله أن يخبر عباده على وجه الترغيب لهم في طاعته والترهيب عن معصيته[٧] بقوله عزّ من قائل: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾[٨]، وهما يصلحان في الدين والدنيا؛ لأنّهما أصل كلّ تدبير وعليهما مدار كلّ سياسة، عظمت أو صغرت[٩].

ثمّ إنّ من ثمرات الترغيب والترهيب تأديب الناس؛ لأنّهم إذا تركوا وطبائعهم انساقوا مع الهوى وابتعدوا عن الفضائل[١٠]، فالترغيب يصير محرّكاً نحو العمل[١١] المحبوب المرغّب كما أنّ الترهيب يوجب الانزجار عن الشرّ، وهما يسوقان الخلق إلى سعاداتهم[١٢].

---

(١) لسان العرب ٣: ١٢٦.
(٢) الصحاح ٢: ٤٨١.
(٣) الصحاح ٥: ٢٠٩٩.
(٤) الرسائل السياسية (رسائل الجاحظ): ٩٤.
(٥) تفسير القرآن الكريم (مصطفى الخميني) ٤: ٣١٥.
(٦) الرسائل السياسية (رسائل الجاحظ): ٥.
(٧) التبيان ٦: ٣٤٠.
(٨) الحجر: ٤٩، ٥٠.
(٩) انظر: الرسائل السياسية (رسائل الجاحظ): ١٠.
(١٠) انظر: الرسائل السياسية (رسائل الجاحظ): ١٠.
(١١) الحاشية على الكفاية (البروجردي) ٢: ٢٥١.
(١٢) جامع السعادات ٢: ١٣.

رابعاً ـ استخدام الشريعة اسلوب الترغيب :

الترغيب من الله سبحانه وتعالى ترفّق بالعباد حيث بيّن الشارع محاسن الأحكام الإلهية وفضائلها؛ ليرغب فيها ويحرص عليها الناس[1]، كما قال سيّد الساجدين وزين العابدين عليه السلام في مناجاته: «وتلطّفت في الترغيب»[2].

والمتعارف في القانون البشري ليس إلّا ضبط الموادّ وأُصول القانون وقيودها، لكنّ القانون الإلهي ليس كالقوانين البشرية، حيث يتصدّى لهداية البشر من جانب التلطيف وذكر أُصول الخير والسعادة الدنيوية والأُخروية؛ ولذا نرى في الكتاب العزيز الترغيب إلى روح القانون، والمقصود الرئيسي منه هو تشكيل المدينة الفاضلة الاجتماعية والفردية[3].

ولا ريب أنّ الترغيب من جانب الشارع لا يكون إلّا في عمل الخير[4] حيث اقتضى مقام الترغيب أن يكون العمل المرغوب إليه مطلوباً ومحبوباً للمرغّب[5]؛ ولذا نرى سريانه في الواجبات والمندوبات، وترك المحرّمات والمكروهات[6]، وليس المقصود استقصاء موارد الترغيب بعد كثرتها، وقد دوّنت في هذا الموضوع كتب متعدّدة. والآن نشير إلى الترغيب في هذه الأُمور بصورة عامة، وهي كما يلي:

١ ـ الترغيب في الواجبات :

حثّت الشريعة المقدّسة على أداء الواجبات ورغّبت في الالتزام بها وإتيانها، كالترغيب في الصلوات الخمس، وأداء الزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية، كما رواه أبو حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية، ولم يناد بشيء ما نودي بالولاية»[7].

---

(١) رياض السالكين ٦: ٢٣٤.

(٢) الصحيفة السجادية: ٢٤١، الدعاء ٤٦.

(٣) تفسير القرآن الكريم (مصطفى الخميني) ٤: ٥١١ ـ ٥١٢.

(٤) مجمع البيان ١: ٤٢٨.

(٥) الحاشية على الكفاية (البروجردي) ٢: ٢٥١.

(٦) انظر: مهذّب الأحكام ١٨: ٢٠٢.

(٧) الوسائل ١: ١٧ ـ ١٨، ب ١ من مقدّمة العبادات، ح ١٠.

وقال الله سبحانه وتعالى في الترغيب والحثّ على الجهاد: ﴿ لَا يَسْتَوِي ٱلْقَاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَاهِدِينَ عَلَى ٱلْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (١).

وقال سبحانه وتعالى في الترغيب في الصوم: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (٢).

بل لكثرة الترغيب في الصوم استحبّ إتيانه طول أيّام السنة خلا العيدين وبعض الأيّام.

وقال سبحانه وتعالى في الترغيب في الإنفاق الواجب والمستحبّ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ (٣).

وقال عزّ من قائل: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَٱللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٤).

ومن هذه الواجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الله تعالى في الترغيب فيهما: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (٥).

ومن الواجبات التي يرغّب العبد فيها التوبة، وهي ممّا تجب المبادرة إليها وتكون باعثة للطاعة، وهي التي منّ الله بها على عباده رأفة بهم ورحمة لهم، وورد الحثّ عليها في الآيات والروايات الكثيرة.

وأثر الترغيب هاهنا إيجاد المقتضي في التائب (٦).

ويكفي لذلك ما رواه أبو عبيدة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ الله تبارك

(١) النساء: ٩٥.
(٢) البقرة: ١٨٣.
(٣) النمل: ٣.
(٤) البقرة: ٢٦١.
(٥) آل عمران: ١٠٤.
(٦) التحفة السنية ١: ١٢٨.

وتعالى أشدّ فرحاً بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته وزاده في ليلة ظلماء فوجدها، فالله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من ذلك الرجل براحلته حين وجدها»[1].

٢ ـ الترغيب في المندوبات:

لقد حثّت الشريعة على فعل المستحبّات ورغّبت في ذلك، وهي أُمور كثيرة:

منها: الطهارة، قال الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2].

وفي رواية أنس ـ في حديث ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أنس، أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل؛ فإنّك تكون إذا متّ على طهارة متّ شهيداً»[3].

ومنها: النوافل حيث ورد الحثّ الأكيد والاهتمام البليغ بشأن الرواتب اليومية والمحافظة عليها في تضاعيف الأخبار وأنّها مكمّلة للفرائض، ولذا سمّيت بالمرغّبات[4].

ومنها: الترغيب بصلاة الجماعة بحيث قدّمت الأخبار المرغّبة فيها والحاثّة عليها على الروايات الدالّة على أفضلية التعجيل والإتيان بالصلاة في أوّل وقتها.

وعدّ من مستثنيات أفضلية التعجيل بالصلاة تأخير الصلاة لانتظار الجماعة[5].

ومنها: الترغيب بالوصيّة، وهي من أقدم العهود الإلهية بالنسبة إلى أنبيائه عليهم السلام ومنهم بالنسبة إلى أُممهم[6].

وقد ورد الحثّ عليها في روايات كثيرة، كالمروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «ما ينبغي لامرئ مسلم أن يبيت ليلة إلّا ووصيّته تحت رأسه»[7].

ومنها: الترغيب بالصدقة حيث إنّها

---

(١) الوسائل ١٦: ٧٣، ب ٨٦ من جهاد النفس، ح ٦.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

(٣) الوسائل ١: ٣٨٣، ب ١١ من الوضوء، ح ٣.

(٤) الشرائع ١: ١٠٨. القواعد ١: ٢٩٤. المسالك ١: ٢٧٢. جواهر الكلام ١٢: ١٢٦.

(٥) الذكرى ٢: ٤٠٢. الروض ٢: ٥٠٤. المدارك ٣: ١١٤. الغنائم ٢: ١٥٦. العروة الوثقى ٢: ٢٦٢. مستمسك العروة ٥: ٩٩، ١٢٦.

(٦) مهذّب الأحكام ٢٢: ١٣١.

(٧) الوسائل ١٩: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ب ١ من الوصايا، ح ٧.

دواء المريض، وبها يدفع البلاء وقد أُبرم إبراماً، وبها يستنزل الرزق وبها يقضى الدين[1].

إلى غير ذلك من المندوبات والخيرات التي حثّت الشريعة الغرّاء عليها، كصلة الرحم والصفح عن الآخرين والتعاطف والتزاور، وغيرها من أخلاق سامية ندب إليها الإسلام الحنيف.

٣ ـ الترغيب في ترك المحرّمات والمكروهات:

عادة الشرع في المحرّمات الترغيب في التنزّه عن مقدّماتها ولو كانت بعيدة؛ تحرّزاً عن الوقوع في الحرام[2].

ويمكن الاستشهاد لذلك بالروايات الدالّة على ترك الشبهات، حيث إنّ تركها مقدّمة لترك الحرام، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «... والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[3].

وفي رواية سلام بن المستنير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله: ... من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى، وأنّ حمى الله عزّوجلّ محارمه...»[4].

كما يمكن الاستشهاد بالروايات الدالّة على الثواب في ترك المحرّم.

وممّا ذكر يظهر الكلام في الترغيب في ترك المكروهات أيضاً فإنّه مطلوب قطعاً[5].

خامساً ـ ترغيب الغير في عمل مّا:

ترغيب شخص للآخرين بارتكاب عمل وفعل، وهو إمّا أن يكون ترغيب في الحرام، بأن يرغّبه أن يفعل محرّماً، فهل يكون فعل المرغّب محرّماً أم لا؟

الظاهر من كلام السيّد الشهيد الصدر حرمة الترغيب في الحرام، حيث قال: إنّ

---

(١) المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٥٥.
(٢) مهذّب الأحكام ١: ٤٠٨.
(٣) الوسائل ٢٧: ١٦١، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٢٧.
(٤) الوسائل ٢٧: ١٦٩، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٥٢.
(٥) مستند الشيعة ١٧: ٤٧٨.

الحرام التسبيب بالجبر العرفي، أو التشويق والترغيب أو التسليط [1].

وصرّح بعضهم بحرمته بتقريب: أنّ تحسين الفاسق على فسقه محرّم [2]، كما ورد في صحيح حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للذي يغنّي: أحسنت» [3].

فإذا حرم التحسين حرم الترغيب والتشويق بطريق أولى.

وإمّا أن يكون الترغيب إلى الواجب والمستحبّ فهذا أمر مطلوب، وإطلاق الأمر بالمعروف يشمل ذلك بعد أن كان المرغّب يقصد إشاعة فعل الخير وصنع المعروف، والتزام العادات الحميدة لشخص أو جماعة من المؤمنين ودلالتهم وترغيبهم على الواجب والمستحبّ [4].

ويستفاد استحبابه ممّا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الدالّ على الخير كفاعله» [5].

سادساً ـ قصد الترغيب في العبادة:

يستفاد من كلماتهم ـ في باب الداعي على العبادات ـ أنّ إتيان الفعل العبادي بقصد الترغيب للآخرين في الطاعة لا يوجب بطلانه.

قال السيّد الشهيد الصدر: «ليس من الرياء أن يتعبّد الإنسان أو يحسّن عبادته بدافع ترغيب الآخرين في الطاعة» [6].

كما أنّ الصدقة المندوبة إذا كان الإجهار بها بقصد الترغيب للآخرين فلا إشكال فيها [7].

وقد يكون قصد الترغيب في غير العبادة، كقيام البنك بعملية القرعة بقصد تشويق زبائنه وترغيبهم على زيادة أرصدتهم لديه وترغيب الآخرين على فتح حساب عنده، فيجوز ذلك [8].

---

(١) بحوث في شرح العروة ٤: ٣٤٦.
(٢) حدود الشريعة ١: ٢٠٣.
(٣) الوسائل ١٧: ٣٠٩، ب ٩٩ ممّا يكتسب به، ح ٢١.
(٤) كلمة التقوى ٢: ٣٢٣.
(٥) الوسائل ١٦: ١٢٣ ـ ١٢٤، ب ١ من الأمر والنهي، ح ١٩.
(٦) الفتاوى الواضحة: ١٤٠.
(٧) المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٥٧، م ١٢٢٦.
(٨) المنهاج (الخوئي) ١: ٤١٤، م ١٣.

سابعاً ـ الترغيب في الصلح بين الناس :

حثّت الشريعة على إصلاح ذات البين، قال تعالى: ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِن نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (١).

ومن خطبة لرسول الله صلى الله عليه وآله: «... ومن مشى في إصلاح بين امرأة وزوجها أعطاه الله أجر ألف شهيد قتلوا في سبيل الله حقّاً، وكان له بكلّ خطوة يخطوها وكلمة في ذلك عبادة سنة، قيام ليلها وصيام نهارها» (٢).

وقال صلى الله عليه وآله أيضاً في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إصلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام» (٣).

إلى غير ذلك من الروايات التي أورد الكثير منها الحرّ العاملي في الوسائل، كتاب الصلح، والتي تضمّن بعضها اختياره وتقديمه على العبادات المندوبة واستحبابه ولو ببذل المال (٤).

بل حتى في صورة المنازعة والخصومة فقد صرّح الفقهاء باستحباب ترغيب القاضي الخصمين بالصلح؛ لأنّه خير ومعروف (٥).

ومعناه أن يتراضيا بترغيب من القاضي بعدم صدور الحكم بعد ظهوره (٦).

ويدلّ على ذلك إطلاق قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ (٧).

وما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لأن أُصلح بين اثنين أحبّ إليَّ من أن أتصدّق بدينارين» (٨).

وقد يجب الترغيب تخييراً في بعض الموارد، كما إذا علم القاضي بعدم عدالة نفسه، فيجب ترغيب المتخاصمين بالمصالحة أو حلّ النزاع بنقل الفتوى أو نحو ذلك.

---

(١) النساء: ١١٤.
(٢) الوسائل ١٦: ٣٤٣، ٣٤٤، ب ٢٢ من فعل المعروف، ح ٦.
(٣) الوسائل ١٨: ٤٤١، ب ١ من الصلح، ح ٦.
(٤) الوسائل ١٨: ٤٣٩، ب ١ من الصلح.
(٥) المبسوط ٥: ٥٢٩. الإرشاد ٢: ١٤١. غاية المراد ٤: ١٣. كشف اللثام ١٠: ٥٣. الرياض ١٣: ٥٦.
(٦) مجمع الفائدة ١٢: ٥٦. القضاء (الگلبايگاني) ١: ٢٦٢.
(٧) النساء: ١٢٨.
(٨) الوسائل ١٨: ٤٣٩، ب ١ من الصلح، ح ١.

ترقوة

أولاً ـ التعريف :

الترقوة ـ لغةً ـ: هي عظم وصل بين ثغرة النحر والعاتق من الجانبين، وهما الترقوتان، وجمعها التراقي[1].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء لأحكام الترقوة في بعض الأبواب الفقهية، نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ حفر القبر إلى الترقوة :

يستحبّ تعميق القبر قدر قامة أو إلى الترقوة[2]، بل ظاهر بعض الفقهاء الإجماع عليه[3]؛ إذ قصد الدفن يحصل به فالزيادة تكلّف، ولقول أبي عبد الله عليه السلام في مرسلة ابن أبي عمير: «حدّ القبر إلى الترقوة»[4].

(انظر: دفن، قبر)

٢ ـ وضع الجريدتين من الترقوة :

يستحبّ وضع جريدتين مع الميّت، بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه[5]، وذلك بأن يوضع إحداهما في جانبه الأيمن من عند الترقوة إلى ما بلغت ملصقة ببدنه، والأُخرى في جانبه الأيسر من عند الترقوة فوق القميص تحت اللفّافة إلى ما بلغت.

وتدلّ عليه بعض الروايات، كرواية سفيان الثوري التي سأل فيها أبا جعفر عليه السلام عن التخضير:... قال: «جريدة خضرة توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة»[6]. وفي بعض الأخبار كيفيّة وضعهما بشكل آخر، ولكنّ الظاهر تحقّق الاستحباب بمطلق الوضع معه في قبره.

والتفصيل في محلّه.

(انظر: دفن)

---

(١) لسان العرب ٢: ٣١. مجمع البحرين ١: ٢٢٣.

(٢) التذكرة ٢: ٨٨. الروضة ١: ١٤٦. العروة الوثقى ٢: ١١٨

(٣) المعتبر ١: ٢٨٧. الدروس ١: ١٠٩. الروضة ١: ١٣٣. العروة الوثقى ٢: ٨٤، م ٤. جامع المدارك ١: ١٤٥.

(٤) الوسائل ٣: ١٦٥، ب ١٤ من الدفن، ح ٢.

(٥) المعتبر ١: ٢٨٧.

(٦) الوسائل ٣: ٢١، ب ٧ من التكفين، ح ٣.

٣ ـ حكم الجناية على الترقوة:

يختلف حكم الجناية على الترقوة بحسب طبيعة الجناية، وذلك كما يلي:

أ ـ عند كسرها:

إذا كسرت الترقوة، فإمّا تنجبر على غير عثم ولا عيب أو تنجبر على عثم وعيب، فإن انجبرت على غير عثم وعيب فالمشهور عند الفقهاء[١] أنّ في كلّ واحدة أربعين ديناراً[٢] وفيهما معاً ثمانين ديناراً، من دون فرق بين المسلم والمسلمة، والحرّ والحرّة، والذمّي والذمّية؛ لما جاء في كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «وفي الترقوة إذا انكسرت فجبرت على غير عثم ولا عيب أربعون ديناراً»[٣]. وروي نحوه في كتاب فقه الرضا عليه السلام[٤].

قال الشهيد الثاني: «ترقوة المرأة كالرجل في وجوب الأربعين؛ عملاً بالعموم، ولو كان ذمّياً فنسبتها إلى دية المسلم من ديته»[٥].

ولكن تردّد بعضهم[٦]؛ لضعف خبر ظريف، ولأنّه متضمّن لما لا يقول به أحد.

وقال بعض آخر: فيه الحكومة[٧].

وأمّا إن لم تنجبر أو انجبرت على عثم وعيب ففي هذا المجال لم يرد فيه نصّ خاص. واضطربت كلمات من تعرّض إلى حكمه من الفقهاء، فذهب بعضهم إلى أنّ فيهما الدية، وفي كلّ واحدة النصف[٨]؛ عملاً بالضابطة المعروفة. والمرويّة عن هشام بن سالم ـ في الصحيح ـ قال: «كلّ ما كان في الإنسان اثنان ففيهما الدية، وفي أحدهما نصف الدية، وما كان فيه واحد ففيه الدية»[٩].

ولكن تردّد بعض الفقهاء في شمول هذه الضابطة لمثل الترقوتين، بل هو منصرف عن مثلهما. مضافاً إلى أنّه لو

---

(١) غاية المرام ٤: ٤٥٩. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٢٤. فقه الصادق ٢٦: ٢٩٧.

(٢) الوسيلة: ٤٤٩. كشف اللثام ١١: ٣٨٦. جواهر الكلام ٤٣: ٢٨٨.

(٣) الوسائل ٢٩: ٢٩٩، ب ٩ من ديات الأعضاء، ح ١.

(٤) فقه الرضا عليه السلام: ٣٢١.

(٥) الروضة ١٠: ٢٤٨.

(٦) الرياض ١٤: ٢٩٥.

(٧) حاشية الإرشاد (غاية المراد) ٤: ٥٤٤.

(٨) الوسيلة: ٤٤٩. المهذّب البارع ٥: ٣٥٢. غاية المرام ٤: ٤٦٠. تحرير الوسيلة ٢: ٥٢٨، م ٢.

(٩) الوسائل ٢٩: ٢٨٧، ب ١ من ديات الأعضاء، ح ١٢.

قيل بشمولها فإنّما تكون في ما لو قطعه من الإنسان لا في كسره[1].

وذهب بعض آخر إلى أنّ فيهما الحكومة[2]؛ لاقتضاء الأصل ذلك[3]، ولأنّه المرجع فيما لا مقدّر فيه شرعاً ومنه الترقوة؛ لأنّ خبر ظريف ضعيف أو لم يتعرّض إلى ما إذا لم تجبر أو جبرت مع عثم وعيب.

وقال بعض الفقهاء: «ولو جبرت على عيب احتمل استصحاب الدية كما لو لم تجبر، والحكومة رجوعاً إلى القاعدة»[4].

وعلى كلّ حال، ليس في الجناية على الترقوة قصاص؛ لأنّ القصاص فيما لا يصلح من ذلك بشيء من العلاج، وليس في كسر العظام وقطع شيء من الأعضاء التي تصلح بالعلاج قصاص[5].

(انظر: دية، قصاص)

ب ـ عند صدعها وموضحتها:

المشهور بين الفقهاء[6] في صدعها أربعة أخماس دية كسرها، وفي موضحتها خمسة وعشرون ديناراً، وفي نقل عظامها نصف دية كسرها، وفي نقبها ربع دية كسرها؛ لمعتبرة ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «وفي الترقوة إذا انكسرت فجبرت على غير عثم ولا عيب أربعون ديناراً، فإن انصدعت فديتها أربعة أخماس كسرها اثنان وثلاثون ديناراً، فإن أُوضحت[7] فديتها خمسة وعشرون ديناراً، وذلك خمسة أجزاء من ثمانية من ديتها إذا انكسرت، فإن نقل منها العظام فديتها نصف دية كسرها عشرون ديناراً، فإن نقبت فديتها ربع دية كسرها عشرة دنانير...»[8]. وذهب بعضهم إلى الحكومة[9]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: دية)

---

(١) انظر: الرياض ١٤: ٢٩٦. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٢٤. فقه الصادق ٢٦: ٢٩٨.

(٢) الرياض ١٤: ٢٩٦. جواهر الكلام ٤٣: ٢٨٨. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) الرياض ١٤: ٢٩٦.

(٤) الروضة ١٠: ٢٤٧.

(٥) المقنعة: ٧٦١. المختلف ٩: ٤٤٠.

(٦) غاية المرام ٤: ٤٥٩. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٢٤.

(٧) الموضحة من الشجاج: التي بلغت العظم فأوضحت عنه. لسان العرب ١٥: ٣٢٤.

(٨) الوسائل ٢٩: ٢٩٩، ب ٩ من ديات الأعضاء، ح ١.

(٩) جواهر الكلام ٤٣: ٢٨٨.

ترقيع

(انظر: رقاع، زرع الأعضاء)

ترقيق

أولاً ـ التعريف:

الترقيق ـ لغةً ـ: صفةٌ للكلام بمعنى تحسينه، يقال: فلان يرقّق كلامه، أي يحسّنه ويلطّفه[1].

ويستعمل في غير الكلام، فإنّه يقال: رقّق قلبه، أي لطّفه وليّنه، أو رقّق مشيه، إذا مشى مشياً سهلاً[2]، ومنه ترقيق الثياب.

وقد استعمله الفقهاء في بعض معانيه اللغوية.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **التجويد**: وهو معنى عام يشمل إعطاء كلّ حرف حقّه بتبيين الحروف بصفاتها المعتبرة وغيرها[3].

وقد عدّوا الترقيق من محسّنات التجويد.

٢ ـ **الصفيق**: وهو صفة للثوب، يقال: ثوب صفيق، أي كثف نسجه[4]، وهو ضدّ الرقيق والخفيف[5].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء للترقيق في بعض الموارد من الفقه، وهي ـ إجمالاً ـ كما يلي:

١ ـ ترقيق الكلام:

الترقيق في الكلام قد يكون في الصلاة وقد يكون خارجها، فهنا حالات عدّة هي:

أ ـ الترقيق في قراءة الصلاة:

بحث الفقهاء عن الترقيق ـ في باب

---

(١) لسان العرب ٥: ٢٨٩.
(٢) محيط المحيط: ٣٤٦.
(٣) انظر: جواهر الكلام ٩: ٣٩٥.
(٤) لسان العرب ٧: ٣٦٧.
(٥) القاموس المحيط ٣: ٣٦٩.

الصلاة ـ حيث صرّحوا بعدم وجوب رعاية هذه الصفة[1] وغيرها من الصفات الأُخرى كالإمالة والإشباع والتفخيم في القراءة؛ لإطلاق الأدلّة وأصالة البراءة وعدم مدخلية ذلك كلّه في المادّة ولا الهيئة العربية المعتبرة.

نعم، لا ريب في كون الترقيق من محسّنات اللفظ وممّا يوجب زينته في القراءة[2].

(انظر: قراءة)

ب ـ ترقيق المرأة صوتها:

يحرم على المرأة ترقيق صوتها مع إسماعه الأجنبي كما صرّح به جماعة من الفقهاء[3].

قال السيّد اليزدي: «يحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع بتحسينه وترقيقه»[4].

ويستدلّ لذلك بالآية الشريفة: ﴿يَا نِسَاءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ ٱلنِّسَاءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[5].

فبيّنت الآية أنّ فضيلتهنّ بالتقوى، ونهاهنّ عن الخضوع في القول، وهو ترقيق الكلام وتليينه مع الرجال بحيث يدعو إلى الريبة وإثارة الشهوة، فيطمع الذي في قلبه مرض وهو فقدانه قوّة الإيمان التي تردعه عن الميل إلى الفحشاء[6].

وهل تختص الآية بنساء النبي ﷺ؟ قال بعضهم بذلك[7].

ومن هنا قال المحقّق النجفي: «ينبغي للمتديّنة منهنّ اجتناب إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع وتحسينه وترقيقه»[8].

---

(١) مجمع الفائدة ٢: ٢١٩. الحدائق ٨: ١١٤. مستند الشيعة ٥: ٧٤. العروة الوثقى ٢: ٥٢١، م ٥٣.

(٢) مهذّب الأحكام ٦: ٣٣٦.

(٣) منهاج المؤمنين ٢: ٢٠٤، م ١١. وانظر: المسالك ٧: ٥٧. رسائل ومسائل (النراقي) ١: ٢٢٧ ـ ٢٢٨. مباني العروة (النكاح) ١: ١٠٢.

(٤) العروة الوثقى ٥: ٤٩٧، م ٣٩.

(٥) الأحزاب: ٣٢.

(٦) الميزان ١٦: ٣٠٩.

(٧) مستمسك العروة ١٤: ٤٩.

(٨) جواهر الكلام ٢٩: ٩٨.

لكن لا اختصاص للحكم بهنّ، بل تشمل مطلق النساء، كما يشهد لذلك عدم التبرّج وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في ضمنه. فتدلّ على حرمة خضوع المرأة بالقول الذي هو عبارة عن ترقيق الصوت وتحسينه[1].

٢ ـ ترقيق الثوب:

تحدّث الفقهاء عن ترقيق الثوب في موضعين:

أ ـ منافاة ترقيق الثياب للستر المعتبر شرعاً:

صرّح الفقهاء بأنّه يعتبر في الثوب أن يكون ساتراً للعورة[2] إجماعاً[3].

وعلى هذا لو لبس المصلّي ثوباً رقيقاً يحكي عورته لم تجز الصلاة فيه كما لو لبست المرأة ثوباً رقيقاً يحكي لون البشرة من سواد وبياض لم تجز الصلاة فيه؛ لاعتبار كون الثوب صفيقاً يحول بين الناظر والبشرة، فلا يحصل الستر به.

ولمفهوم قول أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث محمّد بن مسلم ـ: «... المرأة تصلّي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً».

يعني إذا كان ستيراً[4]، فلا بأس به بخلاف ما لو كان رقيقاً.

أمّا الثوب الرقيق الواحد غير الحاكي للّون فتكره الصلاة فيه؛ لأخبار كثيرة تحصيلاً لكمال الستر[5].

نعم، لو تعدّد الثوب الرقيق بحيث يحصل الستر فتصحّ الصلاة فيه؛ لحصول الشرط[6].

ثمّ إنّ إطلاق عبارات الفقهاء يقتضي عدم جواز الإحرام في الثوب الرقيق من غير فرق بين الإزار والرداء[7].

---

(١) مباني العروة (النكاح) ١: ١٠٣.
(٢) الروضة ١: ٢٠٨. الذخيرة: ٢٣٦. الغنائم ٢: ٣٥٨. كلمة التقوى ٦: ٤٧٦.
(٣) المدارك ٣: ١٨٧.
(٤) الوسائل ٤: ٣٨٧، ب ٢١ من لباس المصلّي، ح ١.
(٥) الروض ٢: ٥٥٩. المدارك ٣: ٢٠٢. كشف اللثام ٣: ٢٥٧. الغنائم ٢: ٣٥٨. وانظر: الدروس ١: ١٤٨.
(٦) مصباح الفقيه ١٠: ٣٧٤.
(٧) مصباح الهدى ١٢: ٥١٦.

لكنّ الشهيد الأوّل[1] وجمع آخر[2] حكموا بالمنع في الإزار لو كان حاكياً بمقدار العورة لا تجوز الصلاة فيه، فلا يجوز الإحرام فيه أيضاً.

ولا يبعد عدم اعتبار ذلك في الرداء الحاكي؛ للأصل، وجواز الصلاة فيه[3]، فالمنع عنه مبني على الاحتياط؛ وذلك لاحتمال عدم صدق الثوب على الجلد عرفاً[4].

(انظر: ثوب، ستر)

ب ـ النظر إلى من يريد تزويجها من وراء ثوب رقيق:

ظاهر كلمات بعض الفقهاء[5] أنّه يجوز أن ينظر الرجل إلى جسد المرأة التي يريد أن يتزوّجها من وراء الثياب الرقيقة التي تحكي الجسد؛ وذلك لبعض الروايات، كرواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد أن يتزوّج المرأة، يجوز له أن ينظر إليها؟ قال: «نعم، وترقّق له الثياب؛ لأنّه يريد أن يشتريها بأغلى الثمن»[6].

قال المحقّق النجفي ـ بعد نقله للروايات الدالّة على جواز النظر إلى وجه المرأة التي يراد تزويجها ويديها، بل جميع بدنها ـ: «فلا محيص للفقيه الذي كشف الله عن بصيرته عن القول بجواز النظر إلى جميع جسدها، بعد تعاضد تلك النصوص وكثرتها» ـ إلى أن قال ـ: «وقد عرفت أنّ الرواية الدالّة على ذلك [النظر إلى جميع جسدها] بأنواع الدلالة بين الموثّق والصحيح والحسن وغيرها، بل هي دالّة على جواز النظر إلى الجسد عارية. نعم، في الصحيح المزبور الأمر بترقيق الثياب له، ولا بأس به مع فرض قضاء الغرض به»[7].

(انظر: نظر)

---

(١) الدروس ١: ٣٤٤.

(٢) المدارك ٧: ٢٧٥. المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٥٧. مصباح الهدى ١٢: ٥١٦. التهذيب في مناسك العمرة والحج ٢: ٢٠٠. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ٨٥.

(٣) المدارك ٧: ٢٧٥.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٥٧.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٢٩: ٦٧. مستمسك العروة ١٤: ١٤.

(٦) الوسائل ٢٠: ٩٠، ب ٣٦ من مقدّمات النكاح، ح ١١.

(٧) جواهر الكلام ٢٩: ٦٧.

ترك

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغةً :

الترك: وَدْعُكَ الشيء[1]، يقال: تركت الشيء تركاً، إذا خلّيته، وتركت المنزل، إذا رحلت عنه، وتركت الرجل: فارقته.

ثمّ استعير للإسقاط في المعاني، فقيل: ترك حقّه، إذا أسقطه، وترك ركعة من الصلاة: لم يأتِ بها، فإنّه إسقاط لما ثبت شرعاً[2].

فالترك يدلّ على رفع اليد والتخلية وقطع النفوذ، فهو أمر وجودي لا محالة من حيث اللغة[3].

□ اصطلاحاً :

ويطلق الترك في كلمات الفقهاء على المعنى اللغوي نفسه، لكن إذا كان بمعنى عدم الإتيان أو عدم الارتكاب كما في ترك الصلاة أو ترك المفطرات مثلاً، فقد يقال: إنّه أمر عدمي كما يفهم ذلك من عبائر بعضهم.

فقد قيل في تعريف الصوم وماهيته أنّ بعض الفقهاء أعرض عن تعريفه بترك المفطرات إلى تعريفه بالكفّ عن المفطرات؛ لأنّ الترك أمرٌ عدمي أزلي غير مقدور[4].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الكفّ**: وأصله المنع، ومن هذا قيل لطرف اليد: كف؛ لأنّها يكف بها عن سائر البدن[5].

وقيل: أصله الانقباض، ولذا سمّيت الكفّ كفّاً؛ لأنّها تقبض على الأشياء وتجتمع، فالكفّ عن الفعل هو الامتناع[6] والترك.

والفرق بينهما أنّ الترك قد يكون في

---

(١) العين ٥: ٣٣٦.
(٢) المصباح المنير: ٧٤.
(٣) التحقيق في كلمات القرآن ١: ٣٨٦.
(٤) مصباح الهدى ٧: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.
(٥) لسان العرب ١٢: ١٢٧.
(٦) معجم الفروق اللغوية: ٥١٧.

بعض معانيه عدميّاً، في حين أنّ الكفّ أمر وجودي؛ لأنّه فعل من أفعال النفس[1].

٢ ـ **الإهمال**: ومن معانيه الترك[2]، إلّا أنّ الترك يشمل العمد والنسيان، أمّا الإهمال فهو التفويت العمدي، ولذا قال بعضهم: لو أهمل في وجوب الحجّ بعد تنجّز التكليف حتى فاته وجب عليه في القابل، بخلاف مطلق الترك كما لو سافر واتّفق عدم الإدراك لا عن اختيار، فلا يستقرّ عليه في القابل؛ لأنّه قد عمل بوظيفته[3].

٣ ـ **الإمساك**: وأصله حبس النفس عن الفعل، ومنه المساك وهو مكان يمسك الماء، أي يحبسه.

وقد يستلزم الإمساك الترك، يقال: أمسك عن الإفطار، أي كفّه وتركه، ونقيض الإمساك الإرسال[4].

٤ ـ **التخلية**: وهي بمعنى الإرسال[5]، ونقيض التوكيل، يقال: خلّاه، إذا أزال التوكيل عنه، كأنّه جعله خالياً لا أحد معه[6].

واستعمله الفقهاء في تمكين المالك من التصرّف في ملكه من دون حائل كوجوب التخلية على العامل بين المالك وماله بعد فسخ عقد المضاربة أو انفساخه، فلا يجب عليه إيصال المال إليه[7].

وهذه قاعدة معروفة عندهم تسمّى بوجوب التخلية بين المال ومالكه.

والنسبة بين التخلية والترك أنّ الترك أعمّ من التخلية[8].

٥ ـ **الاعتزال**: ومن معانيه التنحية والإعراض، ويستعمل في مقام الجماع.

والمراد به ترك الجماع والدخول[9]،

---

(١) أُصول الفقه (المظفّر) ١: ٩٦. وانظر: دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٧.

(٢) مجمع البيان ٤: ٢٧٢.

(٣) معتمد العروة (الحجّ) ١: ٢١.

(٤) معجم الفروق اللغوية: ٥١٧.

(٥) لسان العرب ٤: ٢٠٩.

(٦) معجم الفروق اللغوية: ١٢٣.

(٧) مستمسك العروة ١٢: ٣٨٢. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٣١، م٥٩٨. مهذّب الأحكام ١٩: ٣٣١.

(٨) القواعد (المصطفوي): ٣٠٣.

(٩) التحقيق في كلمات القرآن ٨: ١١٨. حدود الشريعة ٢: ٥٧٩.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾[1].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

الترك لا حكم له في نفسه وإنّما بحسب ما يضاف إليه، فترك الواجبات محرم كترك الصلاة والحجّ وغير ذلك، في حين يجب ترك المحرّمات، وقد يكون الترك قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، كما في ترك الواجبات، بل عدّ ترك بعضها من الكبائر[2]، فقد ورد في ترك الصلاة قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: «... من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسوله...»[3].

وتاركها من أهل النار بصريح القرآن الكريم، قال الله تعالى حاكياً حال التاركين للصلاة: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴾[4].

وفي ترك الحجّ قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يحجّ فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانيّاً»[5].

وورد في مذمّة ترك الجهاد عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ... فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلّاً وفقراً في معيشته، ومحقاً[6] في دينه...»[7].

وكما يحرم ترك الواجبات يجب ترك المحرّمات التي نهى الشارع عنها.

والمحرّمات كثيرة، فبعضها يختصّ بما يهدم العقيدة نفسها كالكفر[8]، وبعضها ما يهدم جانباً منها كالبدعة[9]، وبعضها ما يفسد بها العبادات من الصلاة والصوم

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) السرائر ١: ١٢٩. الجامع للشرائع: ٤٢٣. القواعد ٣: ٢٦٩. مستمسك العروة ١: ٤٩. مهذّب الأحكام ١: ٤٧.

(٣) الوسائل ١٥: ٣١٨، ٣٢٠، ب ٤٦ من جهاد النفس، ح ٢.

(٤) المدّثر: ٤٢، ٤٣.

(٥) الوسائل ١١: ٣٢، ب ٧ من وجوب الحج، ح ٥.

(٦) مَحَقَهُ محقاً: نقصه وأذهب منه البركة. وقيل: هو ذهاب الشيء كلّه حتى لا يرى له أثر. المصباح المنير: ٥٦٥.

(٧) الوسائل ١٥: ١٠، ب ١ من جهاد العدوّ، ح ٢.

(٨) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ١٣٨.

(٩) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ١٩٢.

والحجّ وغيرها كالرياء في العبادة[1]، وبعضها ما يحرم على الإنسان فعله في نفسه كالحسد والطمع وحبّ الدنيا[2]، وبعضها يرتبط بالنظام الاقتصادي ونظام الأُسرة كحرمة الربا[3] وقطيعة الرحم[4]؛ وبعضها يرتبط بالنظام السياسي كحرمة الركون إلى الظالمين[5].

وهذه المحرّمات تمثّل ركناً مهمّاً من أركان التشريع الإسلامي، فيجب تركها وكفّ النفس عنها؛ رعاية لتحصين العلاقة بين العبد والخالق، والعشيرة والمجتمع الإسلامي.

وقد يتأكّد ترك المحرّمات في بعض الأيّام التي لها قدسية وحرمة خاصّة كيوم الجمعة مثلاً[6]، فقد ورد عن أبان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ للجمعة حقّاً وحرمة، فإيّاك أن تضيّع أو تقصّر في شيء من عبادة الله والتقرّب إليه بالعمل الصالح وترك المحارم كلّها...»[7].

وأمّا ترك المستحبّ وفعل المكروه فلا كلام في جوازهما، وهل يكون ترك المستحبّ مكروهاً؟ يستظهر الملازمة بين الأمر الندبي والنهي التنزيهي من بعض كلماتهم[8]، فالأمر بالشيء على نحو الاستحباب يستلزم النهي عن ضدّه العام نهياً تنزيهياً.

لكنّ الذي يظهر من مطاوي كلماتهم أنّ تركه لا يلازم الكراهة[9]، وصرّح بعضهم بمنع الملازمة[10] وأنّها خلاف التحقيق[11].

مضافاً إلى أنّ المكروه ما نصّ عليه بخصوصه وليس منه ترك المستحبّ[12].

وأمّا ترك المكروه فهل يكون مستحبّاً؟

صرّح الشيخ البهائي بالملازمة وأنّه

---

(١) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ٢١٩.
(٢) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ٢٦٩ ـ ٢٨٤.
(٣) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ٣٣٩.
(٤) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ٤١٥.
(٥) الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية: ٤٣٩.
(٦) الحدائق ٩: ٣٤٩. مهذّب الأحكام ٤: ٢٨٠.
(٧) الوسائل ٧: ٣٧٥، ب ٤٠ من صلاة الجمعة، ح ٣.
(٨) انظر: المعتبر ١: ١٩٦. المسالك ١: ٥٢.
(٩) الفوائد المليّة: ١٩٩. مصباح الهدى ٦: ٢٨٥.
(١٠) جواهر الكلام ١٣: ٢٦٦.
(١١) الرياض ١: ١٧٠.
(١٢) مفتاح الكرامة ٦: ١٠٠.

لا بأس في إطلاق المستحبّ على ترك المكروه، وادّعى أنّه متعارف عند الفقهاء[1].

ويظهر من كلام بعض آخر هذا الإطلاق حيث قالوا ـ في البحث عن النيّة ـ: إنّ التارك للمكروه ينوي الندب[2].

وفي قبال ذلك صرّح جماعة من الفقهاء بأنّ ترك المكروه لا يكون مستحبّاً[3].

وأمّا المباح ـ من الأحكام الخمسة ـ فهو متساوي الطرفين بالنسبة إلى الترك والفعل.

هذا كلّه من حيث الحكم الأوّلي وفي حال الاختيار، إلّا أنّه مع طروّ العناوين الثانوية وتغيّر الظروف الموضوعية فقد يجوز فعل الحرام أو يصل إلى حدّ الوجوب كما في حال توقّف أمر واجب أهم ـ كحفظ النفس ـ فإنّه حينئذٍ يجوز فعل المحرّم، كجواز أكل الميتة أو أكل مال الغير إذا توقّف حفظ النفس من الهلاك على ذلك، وأمثلة ذلك كثيرة ومثله ترك الواجب لكن كلّ ذلك بحسب الضوابط والشرائط العقلية والشرعية، وكلّ محقّق في مورده.

وكذا قد يجب ترك المستحبّات كما في التزاحم بين إتيان الصلاة في ضيق الوقت حيث أدرك ركعة أو أزيد، فيجب ترك المستحبّات محافظة على الوقت بقدر الإمكان[4]، وهذا لا يختصّ بالمستحبّ، بل قد يجب ترك الواجب إذا زوحم بواجب أهمّ.

ثمّ إنّه لا يقدح ترك جميع المندوبات في العدالة؛ ضرورة عدم المعصية في ترك الجميع بعد الإذن بتركها فضلاً عن ترك صنف منها، ولو للتكاسل والتثاقل منه[5].

نعم، قيّد الترك في كلمات جماعة بأنّه لم يبلغ إلى التهاون بالسنن، وإلّا كان

---

(١) الاثنا عشرية في الصلاة اليومية: ٦٠.

(٢) القواعد والفوائد ١: ١١٨. التنقيح الرائع ٣: ٥١١. نضد القواعد الفقهيّة: ١٩٥. الدرّ المنضود (ابن طيّ): ٥١. ما وراء الفقه ٢: ٤٠٤.

(٣) جواهر الكلام ١٤: ٧٥. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٣: ٤١١. مصباح الهدى ٣: ٩١. القواعد الفقهية (البجنوردي) ٧: ١٢١.

(٤) العروة الوثقى ٢: ٢٩٢، م١٩. مستمسك العروة ٥: ١٧٢. مهذّب الأحكام ٥: ١٧٤.

(٥) جواهر الكلام ٤١: ٣٠. الشهادات (الگلپايگاني): ٧٠.

الترك قادحاً للعدالة[1]، وقد تأمّل بعضهم في التقييد[2].

(انظر: عدالة)

ثمّ من المناسب الإشارة إلى خصوص الموارد التي أُخذ فيها الترك في الفقه بشكل خاص وبعنوانه متعلّقاً لحكم شرعي، وهي كما يلي:

١ ـ ترك النكاح:

إذا خاف الإنسان من الوقوع في محظور بتركه النكاح وجب عليه إعفاف نفسه بالنكاح[3].

وعلى هذا إذا كان له من المال قدر ما يحجّ به لكن يعلم أنّه لو ترك النكاح لزم منه ضرر شديد لا يتحمّل مثله في العادة أو الوقوع في الزنا، قدّم النكاح كما صرّح بذلك كثير من الفقهاء[4].

(انظر: نكاح)

٢ ـ ترك وطء الزوجة:

أجمع الفقهاء على عدم جواز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر[5]، من غير فرق بين الدائمة والمتمتّع بها، ولا الشابّة والشائبة على المشهور بينهم[6].

(انظر: زوجة، نكاح)

٣ ـ ترك الجماعة:

صرّح جملة من الفقهاء بكراهة ترك الجماعة في الصلوات اليومية من غير عذر، وجواز الترك لعذر، والعذر إمّا عامّ ـ كالمطر والوحل والريح الشديدة ونحوها ـ وإمّا خاصّ كالمرض والخوف وحضور الطعام مع شدّة الشهوة وغيرها من الأعذار[7].

---

(١) الشرائع ٤: ١٢٧. القواعد ٣: ٤٩٤. المسالك ١٤: ١٧١ ـ ١٧٢. مجمع الفائدة ١٢: ٣٧٩. كفاية الأحكام ٢: ٧٤٨. المفاتيح ١: ٢٠.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٣٠. أُسس القضاء والشهادة: ٤٥٣.

(٣) التحرير ٣: ٤١٦.

(٤) الدروس ١: ٣١١. المدارك ٧: ٤٤ ـ ٤٥. جواهر الكلام ١٧: ٢٦٠ ـ ٢٦١. مستمسك العروة ١٠: ٨٨ ـ ٨٩. معتمد العروة (الحجّ) ١: ١٠٧.

(٥) الروضة ٥: ١٠٤. الحدائق ٢٣: ٨٩. مستند الشيعة ١٦: ٧٧. مهذّب الأحكام ٢٤: ٦٨.

(٦) مباني العروة (النكاح) ١: ١٤٤.

(٧) المعتبر ٢: ٤١٥. التذكرة ٤: ٢٣١. نهاية الإحكام ٢: ١١٣. البيان: ٢٤٢ ـ ٢٤٣. الدروس ١: ٢٢٤. الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) ١: ١٢٩. مصباح الفقيه ١٦: ١١ ـ ١٢.

وصرّح جماعة منهم بأنّه قد يحرم ترك الجماعة إذا كان عن استخفاف بها، قال السيّد اليزدي: «لا يجوز تركها رغبة عنها أو استخفافاً بها»[1].

وفي قول رسول الله صلى الله عليه وآله في خبر الإمام الصادق عليه السلام: «... من رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته، ووجب هجرانه...»[2].

لكن الأحكام الصادرة في الرواية منوطة ببسط اليد لوليّ الأمر، فيصحّ له بكلّ ما اقتضته المصلحة الفعلية من تشديد الأمر عليه زجراً له عن فعله وعبرة لغيره[3].

٤ ـ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ورد التأكيد على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنهي عن تركها والتنبيه على آثاره، وممّا ورد في ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه ويده فهو ميّت بين الأحياء...»[4].

(انظر: أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)

٥ ـ ترك منافيات الصلاة:

المتعارف التعبير عمّا يجب تركه أثناء الصلاة من الكلام والأكل والالتفات وغير ذلك بمنافيات الصلاة أو مبطلاتها، وهي عديدة تراجع في مصطلح (صلاة).

٦ ـ ترك مبطلات الصوم (المفطرات):

وهذه أيضاً يعبّر عنها بالمفطرات مثل الأكل والشرب والجماع وغيرها من المفطرات، فإنّه يجب تركها حتى عرّف الصوم بأنّه ترك المفطرات مع النيّة، وفي عبارات بعضهم الكفّ عنها، وتفصيلها في مصطلح (صوم).

٧ ـ ترك محرّمات الإحرام (تروك الإحرام):

يجب على المحرم ترك أُمور يعبّر عنها فقهياً بتروك الإحرام أو محرّمات الإحرام

---

(١) العروة الوثقى ٣: ١١٣. مستمسك العروة ٧: ١٦٢. مستند العروة (الصلاة) ٢/٥: ١٩. مهذّب الأحكام ٧: ٣٨٠. صراط النجاة ٣: ٣٣٢.

(٢) الوسائل ٨: ٣١٧، ب ١١ من صلاة الجماعة، ح ١٣.

(٣) مهذّب الأحكام ٧: ٣٨٠. وانظر: حدود الشريعة ١: ١٦٩.

(٤) الوسائل ١٦: ١٣٢، ب ٣ من الأمر والنهي، ح ٤.

كالطيب والنساء والجدال ولبس المخيط وغير ذلك، وتفصيلها في محلّها من مصطلح (إحرام).

رابعاً ـ اعتبار النيّة في ترك المحرّمات :

الظاهر أنّ ترك المحرّمات لا يحتاج إلى النيّة؛ لأنّ الغرض حاصل بنفس تحقّق الترك، فترك الزنا يتحقّق بنفس الترك ولو من دون نيّة، بمعنى أنّ الامتثال حاصل بدون النيّة وإن كان استحقاق الثواب بالترك يتوقّف على نيّة القربة، صرّح الشهيد الأوّل بذلك، ثمّ قال في بيان وجهه: «هذه التروك يمكن استناد عدم وجوب النيّة فيها إلى كونها لا تقع إلّا على وجه واحد؛ فإنّ الترك لا تعدّد فيه، ويمكن استناد عدم الوجوب إلى كون الغرض الأهمّ منها هجران هذه الأشياء ليستعدّ بواسطتها للعمل الصالح»[1].

إلّا أن يدلّ الدليل على ذلك كما في تروك الإحرام، فالمشهور أنّ نيّة الترك دخيلة في تحقّق الإحرام، فلو لم ينو نيّة تركها لا يتحقّق الإحرام[2].

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم اعتبار قصد ترك محرّماته، وأنّه ليس من مقوّمات الإحرام، وأنّ وجوب الترك من خواصّه وآثاره لا من حقيقته[3].

وكذا قالوا: لا يعتبر العزم على تركها مستمرّاً، بمعنى أنّه لو لم يعزم من الأوّل على استمرار الترك لم يبطل إحرامه[4]، في حين ذهب بعضهم إلى اعتبار ذلك[5].

لكن في خصوص الصوم يعتبر الترك القربي[6] كما تعتبر استدامة النيّة على ترك المفطرات في مجموع النهار، بحيث يبطل الصوم بترك العزم عليه في آن من آناته؛ لأنّ حقيقته عبارة عن ترك المفطرات مع النيّة[7].

(انظر: إحرام، نية)

---

(١) القواعد والفوائد ١: ٩٠. وانظر: نضد القواعد الفقهية: ١٨٠.

(٢) معتمد العروة (الحجّ) ٢: ٤٧٨. وانظر: العروة الوثقى ٤: ٦٥٦. الصوم (مصطفى الخميني): ١٣١.

(٣) مصباح الهدى ١٢: ٤٦٥ ـ ٤٦٦. العروة الوثقى ٤: ٦٥٦، م ٢، التعليقة رقم ١. معتمد العروة (الحج) ٢: ٤٧٨. مهذّب الأحكام ١٣: ٧٩.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦٥٨، م ٥، التعليقة رقم ١. معتمد العروة (الحجّ) ٢: ٤٩٠.

(٥) العروة الوثقى ٤: ٦٥٧، م ٥.

(٦) مستند العروة (الصوم) ١: ١٦٩.

(٧) مصباح الهدى ١٢: ٤٦٥ ـ ٤٦٦. معتمد العروة (الحجّ) ٢: ٤٨٩.

خامساً ـ آثار الترك :

تختلف آثار الترك باختلاف الموارد والحالات، وتتعدّد كذلك:

١ ـ الثواب أو الإثم :

يترتّب على ترك الحرام الطاعة ومن ثمّ الثواب الأُخروي وما وعد الله تعالى المؤمنين والمؤمنات بالجنّة والخلود في النعيم وغير ذلك.

في حين يترتّب الإثم على ترك ما وجب على المكلّف عيناً أو كفاية إذا تركه جميع المكلّفين[١] ومن ثمّ العقاب، وإن كان قد يرتفع بعد ذلك بالتوبة والشفاعة أو التفضّل.

٢ ـ التعزير أو الحدّ :

كلّ من ترك واجباً إلهياً عالماً عامداً عزّره الحاكم حسب ما يراه من المصلحة؛ حفاظاً على النظام المادّي والمعنوي الذي اهتم به الإسلام، ومن الطبيعي أنّ ترك الواجب خلاف هذا النظام، فللحاكم تعزيره[٢].

وإذا تكرّر التعزير على ترك واجب قتل في الرابعة[٣]، وإذا اقترن الترك باستحلال الواجب العبادي ـ كما إذا ترك الصلاة أو الزكاة مستحلّاً لها ـ يحكم عليه بالارتداد والقتل إذا كان فطريّاً، ويستتاب إذا كان ملّياً[٤].

٣ ـ القضاء والكفّارة :

وهناك بعض الأُمور إذا تركها المكلّف يترتّب على ذلك وجوب الكفّارة، كالإطعام أو الصوم أو العتق لترك الصوم عمداً، وذبح الشاة أو البقر أو الإبل لارتكاب بعض تروك الإحرام.

وكذلك يترتّب عليه قضاء ما تركه من صلاة وصوم وغيرهما ممّا يجب قضاؤه.

٤ ـ التدارك :

قد يترتّب على الترك لزوم التدارك، وموارده في الفقه كثيرة كترك بعض أجزاء الصلاة نسياناً، فإذا ترك المصلّي سجدة

---

(١) أُصول الفقه (المظفر) ١: ٨٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧.

(٣) التبصرة: ١٩٠. الدروس ١: ١٤٤. فقه الصادق ٢٥: ٥٤٩.

(٤) جواهر الكلام ١٣: ١٣٠ ـ ١٣١.

واحدة أو ترك التشهّد ولم يتذكّر إلّا بعد الوصول إلى حدّ الركوع يجب عليه قضاؤهما بعد الصلاة[1].

٥ ـ البطلان :

يبطل العمل العبادي ـ كالصلاة ـ بترك ركنه عمداً وسهواً، أو جزئه عمداً.

وكذا غير العبادي إذا ترك جزؤه أو شرطه فإنّه يكون باطلاً أو يصحّ موقوفاً في بعض الموارد كلّ بحسبه، وتفصيل ذلك في محالّه.

٦ ـ حرمة الأكل :

يشترط في التذكية الشرعية التسمية عند الصيد أو الذبح أو النحر، فلو تركها المذكّي عمداً بطلت التذكية وحرم أكل لحم ذلك الحيوان. نعم، لو ترك التسمية نسياناً لم يحرم[2].

٧ ـ الحنث :

لو حلف على ترك فعل مرجوح ففعله عمداً أو حلف على إتيان فعل راجح فتركه عمداً، فقد حنث وترتّبت عليه أحكام حنث اليمين.

وكذا لو نذر أو عاهد الله على تركٍ ففعله عمداً أو على فعل فتركه عمداً، فحكمها مشترك وأنّه يعدّ مخالف لنذره[3].

سادساً ـ الترك عند الأُصوليين :

إنّ اقتضاء الترك في خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلّف إمّا أن يكون جازماً للترك فهو الحرام، حيث لم يأذن الله بفعله كشرب الخمر، وإن كان غير جازم فهو الكراهة كالبول في الماء، وإن كان اقتضاء الترك مساوياً لاقتضاء الفعل في الخطاب فهو الإباحة، حيث أباح الله فعله وتركه كالأكل بعنوانه الأوّلي[4].

ثمّ إنّ المشهور بين الأُصوليّين[5] أنّ النهي هو طلب ترك الفعل وإعدامه[6]، فحينما يقال: لا تكذب فمعناه طلب إعدام طبيعة الكذب، وهو أمر عدمي، كما أنّ

(١) جواهر الكلام ١٢: ٢٩٣. العروة الوثقى ٣: ٢٨٣، م ١.
(٢) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ٣٠، ١١٤.
(٣) انظر: جواهر الكلام ٣٥: ٢٦٤ ـ ٢٧١، ٤٣٣، و ٣٣: ١٧٤ ـ ١٧٨.
(٤) انظر: أُصول الاستنباط: ٨٣.
(٥) تحريرات في الأُصول (مصطفى الخميني) ٤: ٨٣.
(٦) القوانين ١: ٣٠٨. نهاية الأُصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٤. منتقى الأُصول ٢: ٣٥٨.

الأمر هو طلب وجود الفعل، والفرق بينهما من جهة المتعلّق.

والمبنى الآخر هو أنّ النهي عبارة عن طلب الكفّ عن الفعل خارجاً، فمعنى (لا تكذب) هو طلب حبس النفس ومنعها عن الكذب[1]، وهو أمر وجودي اختياري[2].

ومنشأ هذا القول توهّم أنّ الترك ـ الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهيّ عنه على حاله ـ ليس بمقدور للمكلّف؛ لأنّه أزلي خارج عن القدرة.

ويجاب عنه بأنّ عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً؛ إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم بلا تفاوت بينهما[3].

ومن الأُمور التي تبحث في الأُصول هو أنّه قد يكون الترك وسيلة لبيان الحكم الشرعي، كما في الإطلاق اللفظي حيث ترك القيود عن الموضوع أو المتعلّق للحكم بواسطة قرينة الحكمة وحال المتكلّم، فحينما يقال: (أكرم العالم) فمقتضى ترك القيود سعة دائرة الموضوع، بخلاف التقييد اللفظي فإنّه يعرض المعنى بواسطة اللفظ.

وقد يستفاد ترك القيد بواسطة غير قرينة الحكمة من قرائن أُخرى، وهو المعبّر عنه بالإطلاق المقامي[4].

وقد ذكرت قاعدة أُصولية في هذا المقام، وهي: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدلّ على العموم والإطلاق في المقال، وإلّا لزم الإغراء بالجهل[5].

(انظر: استفصال)

تركة

(انظر: إرث)

(١) انظر: معالم الدين (قسم الأُصول): ٩٤. دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٦، ٢٣٧. المحاضرات ٤: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٧. وانظر: المعجم الأُصولي ٢: ٥٦٣.

(٣) أُصول الفقه (المظفّر) ١: ٩٧.

(٤) المعجم الأُصولي ١: ٢٩٤.

(٥) الروض ١: ٣٠٨. مستند العروة (الصلاة) ٢ / ٥: ٣٤٣.

ترميم

أوّلاً ـ التعريف :

الترميم لغةً بمعنى الإصلاح، وهو مصدر رمّم البناء وغيره ترميماً، أي أصلحه.

والرمّ: إصلاح الشيء الذي فسد بعضه من نحو حبل يبلى أو دار ترمّ شأنها مرمّة، يقال: رمّ الشيء يرمّه ـ بالضم والكسر ـ رمّاً ومرمّة، إذا أصلحه، ورمّمه بالتثقيل للمبالغة [1].

واسترمّ الحائط، أي حان له أن يرمّ، وذلك إذا بَعُدَ عهده بالتطيين [2].

قيل: ومن المجاز قولهم: أحيا رميم المكارم [3].

والترميم في علم الرسم والتصوير: وضع ورقة شفّافة على الرسم المراد نقله، ونقشه بالقلم على الورقة الشفّافة مترسّماً الخطوط التي في الرسم الأصلي [4].

ولا يخرج الترميم في اصطلاح الفقهاء عن معناه اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الإصلاح**: ضدّ الإفساد، وهو الإتيان بالخير والصواب، يقال: أصلح بين القوم، أي وفّق وألّف بينهم بالمودّة، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه، وأصلح الدابّة: أصلح أمرها [5].

ويطلق على ما هو مادّي ومعنوي حقيقة، وأمّا الترميم فإطلاقه حقيقة على نحو ترميم الحبل والحائط وغيرهما من الأُمور المادّية ومجازاً على غيرها، كقولهم: أحيا رميم المكارم [6].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة ١٥: ١٩٠ ـ ١٩١. المحيط في اللغة ١٠: ٢١٦. لسان العرب ٥: ٣٢٢ ـ ٣٢٣. القاموس المحيط ٤: ١٧١. مجمع البحرين ٢: ٧٣٥. المعجم الوسيط ١: ٣٧٤.

(٢) الصحاح ٥: ١٩٣٦. محيط المحيط: ٣٥٢.

(٣) أساس البلاغة: ١٧٩.

(٤) المعجم الوسيط ١: ٣٧٤.

(٥) انظر: الصحاح ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤. لسان العرب ٧: ٣٨٤. المصباح المنير: ٣٤٥. القاموس المحيط ١: ٤٧٣. مجمع البحرين ٢: ١٠٤٢ ـ ١٠٤٤.

(٦) أساس البلاغة: ١٧٩.

فالنسبة بينهما أنّ الإصلاح أعمّ من الترميم.

٢ ـ **التجديد**: مصدر جدّد الشيء إذا صيّره جديداً[١] كقول الفقهاء بكراهة تجديد القبر في غير ما استثني، أي إعادة بنائه بعد الاندراس[٢].

وقد يطلق التجديد على الترميم لكنّه إطلاق مجازي[٣].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

يتأثّر حكم الترميم بقدر التعلّق بالموضوع:

١ ـ ترميم أماكن العبادة:

تعرّض الفقهاء لترميم أماكن العبادة كالتالي:

أ ـ ترميم المساجد:

يستحبّ ترميم المسجد بإصلاح ما استهدم أو تلف منه؛ لأنّ ذلك مقتضى العمارة التي ندب إليها[٤] بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ ٱللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ﴾[٥].

مضافاً للأخبار الواردة في فضل المساجد وعمارتها[٦]، إذا فهم من العمارة البناء وليس إحياؤها بالحضور فيها.

ولا يحتاج في ترميم المسجد وإصلاحه إلى إذن الحاكم الشرعي أو وكيله كما صرّح به بعض الفقهاء[٧].

وفي جواز ترميم مسجد بأموال مسجد آخر قول مشروط بكون المسجد الآخر غني عن هذه المصاريف[٨].

والتفصيل في محلّه.

---

(١) المعجم الوسيط ١: ١٠٩.

(٢) مستند الشيعة ٣: ٢٨٢. المنهاج (السيستاني) ١: ١١٣، م٣٢٢.

(٣) الحدائق ٧: ٣١٠. الغنائم ٣: ٥٤٣. رسالة توضيح المسائل (البهجت): ١٨٣، م٧٥٥.

(٤) الألفية والنفلية: ١٤٣. الفوائد الملية: ٣١٠. زبدة البيان: ١٢١ ـ ١٢٢. الحدائق ٧: ٣١٠. الأحكام الشرعية: ١٦٦، م٩٢٦. رسالة توضيح المسائل (البهجت): ١٨٣، م٧٥٧.

(٥) التوبة: ١٨.

(٦) انظر: الوسائل ٥: ٢٠٣، ٢٠٧، ب٨، ٩ من أحكام المساجد.

(٧) صراط النجاة ١: ٥٢٨. أجوبة الاستفتاءات ١: ١١٨.

(٨) صراط النجاة ١: ٢٨٦. المسائل المنتخبة (السيستاني): ٤٩٠، م١٢٥٨.

ويلحق بما تقدّم رجحان إنشاء الحسينيات وعمارتها وترميمها وتوسعتها، فإنّها من أعمال الخير ووجوه البرّ التي تعود فائدتها لجميع المؤمنين، فهو داخل في سهم سبيل الله سبحانه من الزكاة[1].

وهذه الأحكام تتعلّق بالمسجد وأمثاله بصرف النظر عن جهة الوقفية التي فيه.

(انظر: مسجد، وقف)

ب ـ ترميم الكنائس والبيع:

كلّ موضع جاز إقرار أهل الذمّة على ما فيه من المعابد فإنّه يجوز رمّ ما استرمّ منها وإصلاحه[2]، بلا خلاف فيه بين الفقهاء[3]، بل ادّعي الاتّفاق على جوازه[4].

ومستنده ـ مضافاً إلى الاتّفاق ـ الأصل، وعدم الدليل على المنع، وكونه مقتضى عقد الصلح[5].

(انظر: أهل الذمّة)

٢ ـ ترميم القبور:

حكى الشيخ الصدوق عن شيخه ابن الوليد جواز ترميم القبور من غير أن تجدّد[6].

وقال السيّد العاملي في بيان مكروهات الدفن: «وفي حاشية الفاضل الميسي: يكره تجديدها بعد اندراسها عن وجه الأرض رأساً وبقاء عظام الميّت باطنها، أمّا رمّها قبل الاندراس مخافته فلا كراهية فيه... وتبعه على ذلك تلميذه في المسالك وروض الجنان وفوائد القواعد»[7].

(انظر: قبر)

---

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٣٠٩. صراط النجاة ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٤. المنهاج (الخوئي) ١: ٣١٣. كلمة التقوى ٢: ٢٠٧، و ٦: ١٦٢.

(٢) المختصر النافع: ١٣٥. القواعد ١: ٥١٤. جامع المقاصد ٣: ٤٦١. كشف الغطاء ٤: ٣٦١. الرياض ٧: ٤٨٥.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٨٣.

(٤) التذكرة ٩: ٣٤٣. المنتهى ١٥: ١٠٨.

(٥) الرياض ٧: ٤٨٥. مهذّب الأحكام ١٥: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٦) الفقيه ١: ١٨٩، ذيل الحديث ٥٧٩.

(٧) مفتاح الكرامة ٤: ٢٨٤. وانظر: المسالك ١: ١٠٢ ـ ١٠٣. الروض ٢: ٨٤٩ ـ ٨٥٠. فوائد القواعد: ١٣١.

٣ ـ ترميم الوقف :

إذا احتاجت الأملاك والأعيان الموقوفة إلى ترميم وإصلاح لأجل بقائها والاستنماء بها، فإن عيّن الواقف لها مايصرف فيها لذلك فهو، وإلّا يصرف فيها من نمائها مقدّماً على حقّ الموقوف عليهم.

أمّا الشقّ الأوّل فلا خلاف بين الفقهاء في ذلك، بل ادّعي عليه الإجماع أو الضرورة؛ لقول أبي محمّد الحسن بن علي عليهما السلام في مكاتبة الصفّار: «الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها»[1].

فإنّ المفروض أنّ الواقف هكذا وقف، والوقف على حسب إيقاف أهله.

وأمّا الشقّ الثاني ـ أي صرف النماء مقدّماً على حقّ الموقوف عليهم ـ فلقاعدة تقديم الأهم على المهمّ، بل مقتضى الارتكاز جعل الوقف كذلك، فإنّ الواقف بارتكازه جعل النماء للترميم[2].

وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

(انظر: وقف)

٤ ـ ترميم الرهن :

إذا احتاج الرهن إلى إصلاح لبقائه فهو على الراهن؛ لأنّه ملكه كسائر أمواله، فلو رهن ما يسرع إليه الفساد قبل الأجل ولكن كان ممّا يمكن إصلاحه بتجفيف ونحوه، صحّ ووجب حينئذٍ الإصلاح على الراهن بلا خلاف في ذلك.

بل هو من المسلّمات؛ لأنّ ذلك الإصلاح من مؤونة حفظه[3].

ووجهه: قضاء العرف بذلك فيما لو رهن ممّا يتوقّف بقاؤه على النفقة كالحيوان مثلاً.

وكذا ما يحتاج بقاؤه إلى زمان الاستيفاء إلى مصارف، حيث إنّ المرتكز في

---

(١) الوسائل ١٩: ١٧٥، ب ٢ من الوقوف والصدقات، ح ١.

(٢) انظر: وسيلة النجاة ٢: ١٥٢، م ٧٠. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٤٦، م ١١٨١. مهذّب الأحكام ٢٢: ٧٩ ـ ٨٠. مباني المنهاج ٩: ٤٩٤. كلمة التقوى ٦: ١٥٠. تفصيل الشريعة (الوقف): ٧٧.

(٣) المبسوط ٢: ١٧٠. الشرائع ٢: ٧٨. التذكرة ١٣: ٢٦٠. المسالك ٤: ٢٧. جواهر الكلام ٢٥: ١٣٧. مصباح الفقيه ١٤: ٦٠٣.

أذهانهم أنّه ليس المصارف في ما يحتاج إلى المصارف على من يتّخذه رهناً، بل هو على مالكه كسائر أمواله على النحو المتعارف[1].

وتمام الكلام يأتي في محلّه.

(انظر: رهن)

٥ ـ الترميم في الإجارة:

تعرّض الفقهاء للترميم في باب الإجارة في مسألتين، هما:

أ ـ ترميم الدار المستأجرة:

إذا احتاجت الدار المستأجرة إلى ترميم وتعمير بسبب الانهدام، فإن بادر المؤجر إلى الترميم وكانت الفترة غير معتدٍّ بها لفوات المنفعة عرفاً، فلا فسخ ولا انفساخ؛ لعدم فوات المنفعة في شيء من المدّة عرفاً.

وإن كانت فترة الترميم معتدّاً بها رجع المستأجر بما قابلها من الأُجرة ويكون له الفسخ في الجميع؛ لتبعّض الصفقة[2].

وما أمكن تعميره وأهمله المؤجر فقد ذكر بعض الفقهاء أنّ المستأجر له إلزام المؤجر بإعادة البناء والتعمير بملاك وجوب التسليم عليه، فإن امتنع ثبت خيار الامتناع عن التسليم[3].

وتفصيله في محلّه.

(انظر: إجارة)

ب ـ الإجارة لترميم الكناس والبيع:

المشهور كراهة أن يؤجر المسلم نفسه في ترميم الكنائس والبيع وإصلاحها من بناء ونجارة وغير ذلك ولا يحرم[4]، بل قال المحقّق النجفي: «بلا خلاف أجده»[5].

وأُلحق حكم الكراهة لسائر ذوي الحرف والصنائع في إعمال فنونهم

---

(١) مصباح الفقيه ١٤: ٦٠٣.

(٢) انظر: الشرائع ٢: ١٨٦. الإرشاد ١: ٤٢٤. المسالك ٥: ٢١٩. جواهر الكلام ٢٧: ٣١٠. تحرير الوسيلة ١: ٥٣١، م ٢٢. المنهاج (الخوئي) ٢: ٨٨ ـ ٨٩، م ٤١١. كلمة التقوى ٤: ٢٩٥.

(٣) الإجارة (بحوث في الفقه): ٢٦٥. فقه الصادق ١٩: ١١٩. المنهاج (السيستاني) ٢: ١١٥، م ٤٠٥.

(٤) الشرائع ١: ٣٣٥. التحرير ٢: ٢٢٨. القواعد ١: ٥١٤. كشف الغطاء ٤: ٣٦١. مهذّب الأحكام ١٥: ١٩٧.

(٥) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢.

وصنائعهم بترميمها وإصلاحها[1].

والوجه في الكراهة ـ بعد التسامح فيها ـ أنّ ذلك كلّه يعدّ من الإعانة المرجوحة وإن لم تكن محرّمة[2].

نعم، قال السيّد السبزواري: «ولكن يظهر من بعض الأخبار جواز إجارة المسلم نفسه لليهودي عمداً واختياراً، الذي تقتضيه العمومات والإطلاقات، فعن ابن عبّاس، قال: أصابت نبي الله خصاصة[3] فبلغ ذلك عليّاً عليه السلام، فخرج يلتمس عملاً يصيب فيه شيئاً ليغيث به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فأتى بستاناً لرجل من اليهود، فاستسقى له سبعة عشر دلواً، على كلّ دلو تمرة، فخيّره اليهودي على تمره، فأخذ سبعة عشر عجوة فجاء بها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال له صلى الله عليه وآله وسلم: «من أين لك هذا يا أبا الحسن؟» قال عليه السلام: «بلغني ما بك من الخصاصة يا نبيّ الله فخرجت ألتمس لك عملاً لأُصيب لك طعاماً»، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «حملك على هذا حبّ الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم؟» قال عليه السلام: «نعم يا رسول الله»، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من عبد يحبّ الله ورسوله إلّا الفقر أسرع إليه من جرية السيل على وجه [الأرض]، ومن أحبّ الله ورسوله فليعدّ للبلاء تجفافاً[4] دائماً»»[5].

وقد أجاب السيّد الخامنئي على استفتاء حول ترميم وإصلاح لوحات فنية ورسوم تمثّل المجتمع المسيحي بقوله: «لا بأس بعمل مجرّد تصليح اللوحات الفنية حتى ما كانت تمثّل المجتمع المسيحي أو تحتوي على رسم يمثّل السيّد المسيح عليه السلام أو السيّدة مريم العذراء عليها السلام.

ولا بأس بأُجور مثل هذا العمل، كما لا مانع شرعاً من اتّخاذ مثل هذا العمل مهنة للتعيّش بأُجورها، إلّا إذا كان ترويجاً للباطل والضلال أو مستتبعاً لمفاسد أُخر»[6].

---

(١) مهذّب الأحكام ١٥: ١٩٧.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢. مهذّب الأحكام ١٥: ١٩٧.

(٣) الخصاصة: الفقر وسوء الحال والخلّة والحاجة. لسان العرب ٤: ١١٠.

(٤) التجفاف: ما يجلّل به الفرس من سلاح وآلة تقيه الجراح، فهو كناية عن جلباب الفقر. النهاية ١: ١٨٢.

(٥) مهذّب الأحكام ١٥: ١٩٧ ـ ١٩٨. وانظر: كنز العمّال ٦: ٦١٨، ح ١٧١١١.

(٦) أجوبة الاستفتاءات ٢: ٥١.

تروّي

أولاً ـ التعريف :

يأتي التروّي ـ لغةً ـ بمعنيين :

الأوّل : الاستقاء ، يقال : روّى على الراوية ، أي استقى [١].

الثاني : بمعنى التفكّر ، يقال : تروّى في الأمر ، إذا نظر وتفكّر فيه ولم يستعجل [٢]. والرويّة : التفكّر والتدبّر [٣].

وقد استعمله الفقهاء في نفس المعنيين اللغويين.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء للتروّي بمعنييه ، ونحن نذكر ما أورده الفقهاء في المعنى الأوّل ، وما أورده في المعنى الثاني (التفكّر) بعنوان التروّي ، وتراجع سائر الأبحاث التي وردت بعنوان الاستقاء والتفكّر في مصطلحاتها . وإجمال ما ذكروه هنا بعنوان التروّي ما يلي :

١ ـ التروّي بمعنى الاستقاء :

ذكر بعض الفقهاء أنّه يكره للمسافر في شهر رمضان ـ بل كلّ من يجوز له الإفطار ـ التروّي من الشراب والتملّي من الطعام ، ويستحبّ الاقتصار بمقدار الضرورة العرفية ؛ تعظيماً لحرمة شهر الصيام [٤].

وقد ذكروا ذلك في ذي العطاش أيضاً ـ وهو من به داء لا يروى ولا يتمكّن من ترك شرب الماء طول النهار ـ حيث ذهب الأكثر إلى كراهة التروّي له من الشراب والتملّي من الطعام [٥]. وقد خالف في هذه المسألة بعض الفقهاء فذهب إلى وجوب الاقتصار بالشراب على ما يسدّ به الرمق [٦]، وهو الأحوط عند بعض آخر [٧].

(انظر : صوم)

---

(١) العين ٨: ٣١٢.

(٢) انظر : المعجم الوسيط ١: ٣٨٤.

(٣) انظر : الصحاح ٦: ٢٣٦٤.

(٤) النهاية : ١٦٢. التذكرة ٦: ٢٠٤. مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٥.

(٥) التذكرة ٦: ٢١٥. الرياض ٥: ٤٨٨. مستند الشيعة ١٠: ٣٨٥. الصوم (تراث الشيخ الأعظم): ٢٨٢.

(٦) المسالك ٢: ٨٦. جامع المقاصد ٣: ٨٠. الذخيرة: ٥٣٦. فقه الصادق ٨: ٤٠١.

(٧) المدارك ٦: ٢٩٨. الحدائق ١٣: ٤٢٦.

٢ ـ التروّي بمعنى التفكّر وعدم الاستعجال:

وقع البحث عن التروّي بمعنى التفكّر والتدبّر وعدم الاستعجال في باب الصلاة عند الشكّ في الركعات أثناء الصلاة، وأنّه كلّما حصل للمصلّي شكّ في عدد الركعات يجب عليه التروّي وجوباً طريقياً[١] ـ كما ذهب إليه جمع من الفقهاء[٢] ـ حتى يحصل له ترجيح أحد الطرفين أو يستقرّ الشكّ، ولا يصحّ إجراء حكم الشكّ قبل التروّي؛ لأنّ المتفاهم عرفاً من أدلّة أحكام الشكّ في الصلاة أنّ موضوعها الشكّ المستقرّ، لا الشكّ الذي يكون في معرض الزوال بالتروّي، فلا يمكن التمسّك بإطلاق تلك الأدلّة، كما أنّ الأصل عدم حدوث موجب البطلان بمجرّد حدوث الشكّ إذا فرض تبدّله بالتروّي إلى الظنّ الذي لا يوجب البطلان، بل ظاهر أدلّة حجّية الظن في الصلاة شامل لمثل هذا الظن أيضاً، فتصحّ الصلاة بذلك، ويحرم قطعها[٣].

وفصّل بعضهم بين الشكّ في الركعتين الأُوليين فيجب على المصلّي التروّي فيه، وعدم الوجوب في الشكّ في الركعتين الأُخريين[٤].

وحدّ التروّي الواجب يقدّر بما هو متعارف عند أهل العرف في الأعمال والمحاورات[٥].

وحدّده بعضهم بمقدار لو زاد عليه لزم انمحاء صورة الصلاة[٦].

وحدّده آخر ـ بالإضافة إلى ذلك ـ بحصول اليأس من تبدّل الشكّ إلى يقين[٧]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: تفكّر، شكّ)

---

(١) مهذب الأحكام ٨: ٢٦٢.

(٢) المسالك ١: ٢٩٥. الحدائق ٩: ٢٠٩. الغنائم ٣: ٣١٠. مستند الشيعة ٧: ١٨٧. أحكام الخلل (تراث الشيخ الأعظم): ٢١٠. العروة الوثقى ٣: ٢٤٩، م ٤، و ٢٦٧، م ٢٤. الفتاوى الواضحة: ٣٠٦.

(٣) انظر: جواهر الكلام ١٢: ٣٠٦. مهذّب الأحكام ٨: ٢٦٢.

(٤) الصلاة (النائيني، تقريرات الكاظمي) ٢: ٢٧٥، ٢٧٦. مستمسك العروة ٧: ٤٧٢.

(٥) مستند الشيعة ٧: ١٨٦ ـ ١٨٧. وانظر: جواهر الكلام ١٢: ٣٠٦.

(٦) أحكام الخلل (تراث الشيخ الأعظم): ٢١٧.

(٧) الصلاة (النائيني، تقريرات الكاظمي) ٢: ٢٣٧. مستمسك العروة ٧: ٤٧٢.

تروية

(انظر: تروي، يوم التروية)

تریاق

أوّلاً ـ التعريف:

التریاق لغة ـ بكسر التاء معرّب ـ: هو دواء السموم وما يستعمل لدفع السمّ من الأدوية والمعاجين[1]. ويقال أيضاً: الدرياق بكسر الدال[2].

وقيل: مأخوذ من الريق والتاء زائدة؛ لما فيه من ريق الحيّات، وهذا يقتضي أن يكون عربيّاً[3]. وقد اخترعه (ماغنيس، وتمّمه اندروماخس) القديم.

ويطلق التریاق في معنى آخر على الأفيون، ويعبّر عنه بالترياك أحياناً، ويكون بمعنى لبن الخشخاش المصري الأسود المخدّر[4].

واستعمله الفقهاء في نفس المعنى اللغوي، إلّا أنّ بعض المتأخّرين عدّه فرداً من المواد المخدّرة[5].

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تختلف أحكام التریاق باختلاف ما يراد به، فإن أُريد به المعنى الثاني (الأفيون) فيراجع في مصطلح (أفيون)، وإن أُريد به المعنى الأوّل (دواء خاص) فله أحكامه، وهي كالتالي:

١ ـ بيع التریاق:

صرّح بعض الفقهاء بحرمة بيع التریاق إذا كان مشتملاً على الخمر ولحوم الأفاعي[6]؛ لأنّ هذا المركّب لا يعدّ مالاً، فإنّ بعضه من الأعيان النجسة التي لا كلام في عدم جواز بيعها.

وأمّا لحوم الأفاعي ففيه قولان:

الأوّل: أنّه نجس ومحرّم[7].

---

(١) النهاية (ابن الأثير) ١: ١٨٨. لسان العرب ٢: ٣١.

(٢) لسان العرب ٢: ٣١.

(٣) المصباح المنير: ٧٤.

(٤) انظر: مختار الصحاح: ١٩. القاموس المحيط ٤: ٣٦٤. مجمع البحرين ١: ٥٥. المعجم الوسيط ١: ٢٢.

(٥) المنهاج (السيستاني) ٣: ٣٠١، م٩١٧. وانظر: القواعد ٢: ٨. التذكرة ١٠: ٣٢.

(٦) المبسوط ٢: ١٣٥. التذكرة ١٠: ٣٢. جامع المقاصد ٤: ٢١. الجامع العبّاسي: ١٩٩. تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، م٦.

(٧) انظر: المبسوط ٢: ١٣٥.

الثاني: أنّه محرّم فقط[1].

قال العلّامة الحلّي: «يحرم بيع الترياق؛ لاشتماله على الخمر ولحم الأفاعي»[2]. نعم، صرّح بعض المعاصرين بأنّه لا بأس ببيعه لو استهلكت لحوم الأفاعي فيه، كما هو الغالب، بل المتعارف[3]. وقيّده بعضهم بما إذا لم تكن الأفاعي من ذوات الأنفس السائلة. قال الإمام الخميني: «لا بأس ببيع الترياق المشتمل على لحوم الأفاعي مع عدم ثبوت أنّها من ذوات الأنفس السائلات، ومع استهلاكها فيه»[4].

وأمّا لو لم يكن مع الترياق شيء من النجاسات أمكن جواز التكسّب به لحصول المنفعة المحلّلة منه في المعاوضة[5]؛ ولذا قال المحقّق الكركي: «الترياق عند الأطباء قد يخلو من هذين[الأعيان النجسة والمحرّمة]، فيجوز بيعه قطعاً»[6].

ولو شكّ في اشتمال الترياق على المحرّم أو النجس فتجري البراءة حينئذٍ.

٢ ـ التداوي به:

لا إشكال في جواز التداوي بالترياق إذا لم يشتمل على الأعيان النجسة والمحرّمة[7]، وأمّا التداوي بالترياق المشتمل على الخمر ولحم الأفاعي فهو إمّا بغير الأكل فيجوز ذلك[8]، وإمّا بالأكل والشرب، وهنا صرّح الفقهاء بعدم الجواز[9]، والمسألة تندرج في عموم كلّ ما مازج المسكرات أو الأعيان النجسة أو المحرّمة كالترياق وشبهه، فيحرم أكله وشربه؛ لما ورد من الأدلّة الناهية عن حرمة شرب المسكرات والنجاسات وما يحرم أكله من الحيوانات[10]. قال العلّامة الحلّي: «أمّا التداوي به فحرام ما لم يخف التلف ويعلم بالعادة الصلاح»[11]. وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: اضطرار، تداوي)

---

(١) الدروس ٣: ١٦٨. وانظر: جواهر الكلام ٢٢: ٣٧.
(٢) القواعد ٢: ٨.
(٣) هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ٣٣٨، م١٦٨٧.
(٤) تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، م٦.
(٥) جواهر الكلام ٢٢: ٣٨.
(٦) جامع المقاصد ٤: ٢١.
(٧) جواهر الكلام ٢٢: ٣٨.
(٨) هداية العباد (الگلپايگاني) ١: ٣٣٨، م١٦٨٧.
(٩) التذكرة ١٠: ٣٢. الدروس ٣: ٢٥. جامع المقاصد ٤: ٢١. الروضة ٧: ٣٤٩. جواهر الكلام ٢٢: ٣٨.
(١٠) كشف اللثام ٩: ٣٢٢.
(١١) القواعد ٣: ٣٣٤.

والمحرّمة]، فيجوز بيعه قطعاً»[1].

ولو شكّ في اشتمال الترياق على المحرّم أو النجس فتجري البراءة حينئذٍ.

٢ ـ التداوي به :

لا إشكال في جواز التداوي بالترياق إذا لم يشتمل على الأعيان النجسة والمحرّمة[2]، وأمّا التداوي بالترياق المشتمل على الخمر ولحم الأفاعي فهو إمّا بغير الأكل فيجوز ذلك[3]، وإمّا بالأكل والشرب، وهنا صرّح الفقهاء بعدم الجواز[4]، والمسألة تندرج في عموم كلّ ما مازج المسكرات أو الأعيان النجسة أو المحرّمة كالترياق وشبهه، فيحرم أكله وشربه؛ لما ورد من الأدلّة الناهية عن حرمة شرب المسكرات والنجاسات وما يحرم أكله من الحيوانات[5]. قال العلّامة الحلّي: «أمّا التداوي به فحرام ما لم يخف التلف ويعلم بالعادة الصلاح»[6]. وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: اضطرار، تداوي)

مصادر التحقيق

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ **الاثنا عشرية في الصلاة اليومية:** محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، الشيخ البهائي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٣ ـ **الإجارة (بحوث في الفقه):** محمّد حسين الاصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٤ ـ **أجوبة الاستفتاءات:** السيّد علي الحسيني الخامنئي، ط / الدار الإسلامية ـ بيروت، ومكتبة الفقيه ـ الكويت، سنة ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م.

٥ ـ **أجود التقريرات:** تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مؤسسة صاحب الأمر ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٦ ـ **أحكام الخلل (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٧ ـ **الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام:** حسين علي المنتظري، ط / نشر تفكّر ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٨ ـ **الأحكام الواضحة:** محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢٤ هـ.

٩ ـ **إرشاد الأذهان:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

١٠ ـ **إرشاد السائل:** السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار الصفوة ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م.

١١ ـ **أساس البلاغة:** أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط / دار بيروت ودار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت، سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.

١٢ ـ **الاستبصار:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٩٠ هـ.

١٣ ـ **استفتاءات:** السيّد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٧٦ ش.

١٤ ـ **استفتاءات:** السيّد علي السيستاني، ط / كامپيوتر.

١٥ ـ **استفتاءات:** محمّد علي الأراكي.

١٦ ـ **أسس القضاء والشهادة:** الميرزا جواد التبريزي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

١٧ ـ **إصباح الشيعة:** قطب الدين محمّد بن الحسين البيهقي الكيدري، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ.

١٨ ـ **أصول الاستنباط:** السيّد علي نقي الحيدري، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ ش.

١٩ ـ **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق:** مسلم الداوري، ط / نمونه ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ.

٢٠ ـ **أصول الفقه:** محمّد رضا المظفر، ط / نشر دانش إسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٢١ ـ **أضواء وآراء:** السيّد محمود الهاشمي، ط / مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٣١ هـ = ٢٠١٠م.

٢٢ ـ **أعيان الشيعة:** السيّد محسن الأمين، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م.

٢٣ ـ **الاقتصاد:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الأضواء ـ بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م.

٢٤ ـ **أقرب الموارد:** سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ.

٢٥ ـ **الألفية والنفلية:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٢٦ ـ **الأمالي:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة البعثة ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٧ ـ **الانتصار:** السيّد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٨ ـ **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع:** حسين بن محمّد آل عصفور البحراني، ط / مجمع البحوث العلمية ـ قم.

٢٩ ـ **إيضاح الفوائد:** محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي، فخر المحقّقين، ط / مؤسسة كوشانپور واسماعيليان ـ طهران، سنة ١٣٨٨ هـ.

٣٠ ـ **بحار الأنوار:** محمّد باقر المجلسي، ط / مؤسسة الوفاء ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

٣١ ـ **بحوث في شرح العروة الوثقى:** الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، ط / إسماعيليان ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٣٢ ـ **بحوث في علم الأصول:** تقرير بحث الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، بقلم السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، ط / مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م.

٣٣ ـ **بصائر الدرجات:** محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفار القمي، ط / مكتبة المرعشي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٣٤ ـ **البيان:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / بنياد فرهنگى الإمام المهدي عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٣٥ ـ **البيان:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / المطبعة العلمية ـ قم، سنة ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م.

٣٦ ـ **البيع:** السيّد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤٢٦ هـ = ١٣٨٤ ش.

٣٧ ـ **البيع:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٣٨ ـ **تاج العروس:** محمّد مرتضى الزبيدي، ط / دار مكتبة الحياة ـ بيروت، سنة ١٣٠٦ هـ.

٣٩ ـ **تبصرة المتعلمين:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، سنة ١٤١١ هـ = ١٩٩٠ م.

٤٠ ـ **التبيان:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤١ ـ **تحريرات في الأُصول:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٤٢ ـ **تحرير الأحكام:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ.

٤٣ ـ **تحرير الوسيلة:** السيّد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة١٤١٦ هـ.

٤٤ ـ **التحفة السنية:** عبد اللّه بن نور الدين الجزائري، ط / مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، سنة ١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م.

٤٥ ـ **التحقيق في كلمات القرآن:** حسن مصطفوي، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، سنة ١٤١٦ هـ.

٤٦ ـ **تذكرة الفقهاء:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ، والطبعة الحجرية.

٤٧ ـ **تفسير القرآن الكريم:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٤٨ ـ **تفصيل الشريعة (الحج):** محمّد فاضل اللنكراني، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٨٤ م، و ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٧١ ش.

٤٩ ـ **تفصيل الشريعة (الحجر)**: محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢٥ هـ.

٥٠ ـ **تفصيل الشريعة (النكاح)**: محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

٥١ ـ **تفصيل الشريعة (الوقف)**: محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢٤ هـ.

٥٢ ـ **تقريرات**: تقرير بحث الميرزا محمّد حسن المجدّد الشيرازي، بقلم علي الروزدري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٥٣ ـ **تقريرات الحدود والتعزيرات**: تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم محمّد هادي المقدّس النجفي / مخطوط.

٥٤ ـ **تكملة منهاج الصالحين (آخر كتاب منهاج الصالحين)**: السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مدينة العلم ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٥٥ ـ **التنقيح الرائع**: مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٥٦ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، ط / دار الهادي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٥٧ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة)**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٥٨ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الصلاة)**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، ط / دار الهادي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٥٩ ـ **تهذيب الأحكام**: محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٩٠ هـ.

٦٠ ـ **تهذيب الأُصول**: تقرير بحث السيّد روح الله الموسوي الخميني، بقلم جعفر السبحاني التبريزي، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ = ١٣٨١ ش.

٦١ ـ **التهذيب في مناسك العمرة والحج**: الميرزا جواد التبريزي، ط / دار التفسير ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ.

٦٢ ـ **تهذيب اللغة**: محمّد بن أحمد الأزهري، ط / دار المصريّة العامّة ـ القاهرة، سنة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.

٦٣ ـ **توضيح المسائل:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٦٤ ـ **توضيح المسائل:** الميرزا جواد التبريزي، ط / سرور ـ قم، سنة ١٣٨٥ ش.

٦٥ ـ **توضيح المسائل:** السيّد علي السيستاني، ط / نشر فكر برتر ـ طهران، سنة ١٣٨٥ ش.

٦٦ ـ **جامع الأحكام الشرعية:** السيّد عبد الأعلى السبزواري، ط / مؤسسة المنار ـ قم، الطبعة التاسعة.

٦٧ ـ **جامع الخلاف والوفاق:** علي بن محمّد القمي السبزواري، ط / باسدار اسلام ـ قم، سنة ١٣٧٩ ش.

٦٨ ـ **جامع السعادات:** محمّد مهدي النراقي، ط / مؤسسة إسماعيليان ـ قم.

٦٩ ـ **جامع الشتات:** الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مؤسسة كيهان ـ طهران، سنة ١٣٧١ ش.

٧٠ ـ **الجامع للشرائع:** يحيى بن سعيد الحلّي، ط / مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٧١ ـ **جامع المدارك:** السيّد أحمد الخوانساري، ط / مؤسسة إسماعيليان ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش.

٧٢ ـ **الجامع العباسي:** محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، البهائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٨٦ ش.

٧٣ ـ **جامع المقاصد:** علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقّق الثاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٧٤ ـ **جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى):** السيّد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٧٥ ـ **الجمل والعقود (الرسائل العشر):** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٧٦ ـ **جمهرة اللغة:** محمد بن الحسن بن دريد، ط / دار العلم للملايين ـ بيروت، سنة ١٩٨٧ م.

٧٧ ـ **جواهر الفقه:** عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ.

٧٨ ـ **جواهر الكلام:** محمّد حسن النجفي، ط / دار إحياء التراث ـ بيروت، ودار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٧٩ ـ **حاشية الإرشاد (غاية المراد):** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٨٠ ـ **الحاشية على استصحاب القوانين (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٨١ ـ **الحاشية على الكفاية:** تقرير بحث السيّد حسين الطباطبائي البروجردي بقلم بهاء الدين الحجّتي البروجردي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٨٢ ـ **حاشية مجمع الفائدة والبرهان:** محمّد باقر الوحيد البهبهاني، ط / مؤسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٨٣ ـ **حاشية المكاسب:** الميرزا علي الإيرواني الغروي، ط / دار ذوي القربى ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

٨٤ ـ **حاشية المكاسب:** محمّد حسين الاصفهاني، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ.

٨٥ ـ **الحاوي الكبير:** علي بن محمّد بن حبيب الماوردي، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.

٨٦ ـ **الحبل المتين:** محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، الشيخ البهائي، ط / مؤسسة الآستانة الرضوية ـ مشهد، سنة ١٤٢٤ هـ = ١٣٨٢ ش.

٨٧ ـ **الحج:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم أحمد صابري الهمداني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٨٨ ـ **الحدائق الناضرة:** يوسف البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٨٩ ـ **الحدود والتعزيرات:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم محمّد هادي بن علي المقدّس النجفي / مخطوط.

٩٠ ـ **حدود الشريعة:** محمّد آصف المحسني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٩ هـ = ١٣٨٧ ش.

٩١ ـ **الحلال والحرام في الشريعة الإسلامية:** عبد الكريم آل نجف ـ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨ م.

٩٢ ـ **خلاصة عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار عليهم السلام:** السيّد علي الحسيني الميلاني، ط / مؤسسة البعثة ـ طهران، سنة ١٤٠٦ هـ.

٩٣ ـ **الخلاف:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ.

٩٤ ـ **دراسات في علم الأُصول:** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، ط / مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م.

٩٥ ـ **دراسات في علم الدراية في تلخيص مقباس الهداية:** علي أكبر الغفاري، ط / جامعة الإمام الصادق عليه السلام ـ طهران، سنة ١٣٦٩ ش.

٩٦ ـ **الدرّ المنضود:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم علي الكريمي الجهرمي، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٩٧ ـ **الدرّ المنضود:** على بن محمّد بن طي العاملي الفقعاني، ط / مطبعة أمير ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ.

٩٨ ـ **الدروس الشرعية:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٩٩ ـ **دروس في علم الأُصول:** الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، ط / المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ = ١٣٧٩ ش.

١٠٠ ـ **دليل الناسك:** السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ = ١٩٩٥ م.

١٠١ ـ **ذخيرة المعاد:** محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

١٠٢ ـ **الذريعة إلى تصانيف الشيعة:** آقا بزرگ الطهراني، ط / دار الأضواء ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

١٠٣ ـ **ذكرى الشيعة:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

١٠٤ ـ **الرسائل السياسية (رسائل الجاحظ):** علي أبو مسلم، ط / دار ومكتبة الهلال ـ بيروت، ١٩٨٧ م.

١٠٥ ـ **الرسائل الفشاركية:** السيّد محمّد بن قاسم الطباطبائي الفشاركي، ط / مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ سنة ١٤٢١ هـ.

١٠٦ ـ **رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

١٠٧ ـ **رسائل ومسائل:** أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مؤتمر النراقيين ملّا مهدي وملّا أحمد ـ قم، سنة ١٣٨٠ ش.

١٠٨ ـ **رسالة توضيح المسائل:** محمّد تقي البهجت، ط / شفق ـ قم.

١٠٩ ـ **الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي):** علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقّق الثاني، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

١١٠ ـ **رسالة في تحريم الغناء (غنا، موسيقى):** محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ط / نشر مرصاد ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١١١ ـ **رسالة في الحج (رسائل المحقّق الكركي):** علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

١١٢ ـ **رسالة في الغناء (غنا، موسيقى):** محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / نشر مرصاد ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١١٣ ـ **روض الجنان:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ ش.

١١٤ ـ **الروضة البهية:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ، ومكتبة الداوري ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

١١٥ ـ **رياض السالكين:** السيّد علي خان الحسيني الحسني المدني الشيرازي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

١١٦ ـ **رياض المسائل:** السيّد علي الطباطبائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

١١٧ ـ **زبدة البيان:** أحمد بن محمّد، المقدس الأردبيلي، ط / انتشارات مؤمنين ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ = ١٣٧٨ ش.

١١٨ ـ **الزكاة:** السيّد محمّد الهاشمي، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٣٢ هـ = ٢٠١١ م.

١١٩ ـ **سؤال وجواب:** محمّد حسين بن علي بن محمّد رضا كاشف الغطاء، ط / مؤسسة كاشف الغطاء.

١٢٠ ـ **السرائر:** محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

١٢١ ـ **سند العروة الوثقى:** محمّد السند البحراني، ط / انتشارات صحفي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

١٢٢ ـ **سنن الترمذي:** أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة، ط / دار الفكر ـ بيروت.

١٢٣ ـ **السنن الكبرى:** أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط / دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

١٢٤ ـ **شرائع الإسلام:** نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / الآداب ـ النجف الأشرف، سنة ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م.

١٢٥ ـ **الشهادات:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم السيّد علي الحسيني الميلاني، ط / سيد الشهداء ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٢٦ ـ **الصحاح:** إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ط / دار العلم للملايين ـ بيروت، سنة ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م.

١٢٧ ـ **الصحيفة السجّادية:** الإمام السجاد زين العابدين، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٧٤ ش.

١٢٨ ـ **صراط النجاة:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي، ط / نشر برگزيده

ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ.

١٢٩ ـ **الصلاة (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ.

١٣٠ ـ **الصلاة:** تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم محمّد علي الكاظمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ.

١٣١ ـ **الصلاة:** عبد الكريم الحائري، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٦٢ ش.

١٣٢ ـ **الصوم:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١٣٣ ـ **طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر):** آقا بزرگ الطهراني، ط / دار المرتضى للنشر ـ مشهد، سنة ١٤٠٤ هـ.

١٣٤ ـ **طرائف المقال:** السيّد علي أصغر بن محمّد شفيع الجابلقي البروجردي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

١٣٥ ـ **الطهارة (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

١٣٦ ـ **الطهارة:** السيّد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ = ١٣٧٩ ش.

١٣٧ ـ **الطهارة:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلپايگاني، بقلم محمّد هادي المقدس النجفي، ط / دار القرآن الكريم ـ قم.

١٣٨ ـ **العروة الوثقى:** السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

١٣٩ ـ **العناوين الفقهية:** السيّد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

١٤٠ ـ **عوائد الأيّام:** أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ ش.

١٤١ ـ **عوالي اللآلي:** محمّد بن علي بن إبراهيم الاحسائي، ابن أبي جمهور، ط / مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩ م.

١٤٢ ـ **العين:** الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط / مؤسسة دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

١٤٣ ـ **غاية المراد:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

١٤٤ ـ **غاية المرام:** مفلح بن حسن الصيمري البحراني، ط / دار الهادي ـ بيروت، سنة ١٤٢٠ هـ.

١٤٥ ـ **الغصب:** الميرزا حبيب الله الرشتي.

١٤٦ ـ **غنائم الأيّام:** الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١٤٧ ـ **غنية النزوع:** السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

١٤٨ ـ **الفتاوى الميسّرة:** تقرير بحث السيّد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيّد عبد الهادي محمّد تقي الحكيم، ط / مكتبة فدك، مدين ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م.

١٤٩ ـ **الفتاوى الواضحة:** الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

١٥٠ ـ **فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط /مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

١٥١ ـ **فرهنك معين:** محمّد معين، ط / أمير كبير ـ طهران، سنة ١٣٧٧ ش.

١٥٢ ـ **الفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة:** محمّد حسين الغروي الاصفهاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، حجرية.

١٥٣ ـ **الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة:** محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١٥٤ ـ **فقه الرضا = الفقه الرضوي = الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام :** ط / المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد، سنة ١٤٠٦ هـ.

١٥٥ ـ **فقه الصادق:** السيّد محمّد صادق الحسيني الروحاني، ط / مؤسسة دار الكتاب ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

١٥٦ ـ **فقه القرآن:** سعيد بن هبة الله، قطب الدين الراوندي، ط / مكتبة المرعشي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٥٧ ـ **فوائد الأُصول:** تقرير بحث محمّد حسين الغروي النائيني، بقلم محمّد علي الكاظمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ.

١٥٨ ـ **فوائد الأُصول:** محمّد كاظم، الآخوند الخراساني، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، سنة ١٤٠٧ هـ.

١٥٩ ـ **الفوائد الحائرية:** محمّد باقر الوحيد البهبهاني، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٩٩٥ م.

١٦٠ ـ **الفوائد الرجالية:** محمّد باقر الوحيد البهبهاني، ط / كامپيوتر.

١٦١ ـ **الفوائد الطوسيّة:** الحرّ العاملي، ط / المطبعة العلميّة ـ قم.

١٦٢ ـ **فوائد القواعد:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

١٦٣ ـ **الفوائد المدنية:** محمّد أمين الأسترآبادي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٤ هـ.

١٦٤ ـ **الفوائد المليّة:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ = ١٣٧٨ ش.

١٦٥ ـ **القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً:** سعدي أبو جيب، دار الفكر ـ دمشق، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

١٦٦ ـ **القاموس المحيط:** محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩١م.

١٦٧ ـ **قرب الإسناد:** عبد الله بن جعفر الحميري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

١٦٨ ـ **القضاء:** الميرزا محمّد حسن الآشتياني، ط / دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٢ ش.

١٦٩ ـ **القضاء:** تقرير بحث السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم السيّد علي الحسيني الميلاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم.

١٧٠ ـ **القواعد:** السيّد محمّد كاظم المصطفوي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٧ هـ.

١٧١ ـ **قواعد الأحكام:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

١٧٢ ـ **القواعد الفقهية:** السيّد محمّد حسن البجنوردي، ط / انتشارات دليل ما ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ = ١٣٧٧ ش، ومطبعة الهادي.

١٧٣ ـ **القواعد الفقهية:** محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢٥ هـ.

١٧٤ ـ **القواعد الفقهية:** ناصر مكارم الشيرازي، ط / مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام ـ قم، سنة ١٣٧٩ ش.

١٧٥ ـ **القواعد والفوائد:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتبة المفيد ـ قم.

١٧٦ ـ **قواعد المرام:** ميثم بن علي بن ميثم البحراني، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم.

١٧٧ ـ **القوانين المحكمة في الأصول المتقنة:** الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مؤسسة السيّدة المعصومة عليها السلام ـ قم، سنة ١٤٣٠ هـ = ١٣٨٨ ش = ٢٠٠٩ م، ومؤسسة دار إحياء الكتب الإسلامية.

١٧٨ ـ **الكافي في الفقه:** تقي الدين بن نجم الدين بن عبيد الله الحلبي، أبو الصلاح، ط / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ اصفهان، سنة ١٤٠٣ هـ.

١٧٩ ـ **كامل الزيارات:** أبو القاسم جعفر بن قولويه، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ، و ط / ستاره

ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ.

١٨٠ ـ **الكشّاف:** أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط / مكتبة العبيكان ـ الرياض، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م.

١٨١ ـ **كشف الرموز:** زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، الفاضل الآبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

١٨٢ ـ **كشف الغطاء:** جعفر بن خضر الجناجي، كاشف الغطاء، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ ش.

١٨٣ ـ **كشف اللثام:** محمّد بن الحسن الاصفهاني، الفاضل الهندي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ.

١٨٤ ـ **كفاية الأحكام:** محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ.

١٨٥ ـ **كفاية الأُصول:** محمّد كاظم، الآخوند الخراساني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

١٨٦ ـ **كلمة التقوى:** محمّد أمين زين الدين، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

١٨٧ ـ **كنز العرفان:** المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران، سنة ١٣٧٣ ش.

١٨٨ ـ **كنز العمال:** علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، ط / مؤسسة الرسالة ـ بيروت، سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م.

١٨٩ ـ **لسان العرب:** ابن منظور الافريقي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، و ط / دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م.

١٩٠ ـ **لغة نامه:** علي أكبر دهخدا، ط / انتشارات دانشگاه ـ طهران.

١٩١ ـ **اللمعة الدمشقية:** محمّد بن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت، سنة ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، ودار التراث الإسلامية.

١٩٢ ـ **ما وراء الفقه:** السيّد محمّد الصدر، ط / محبّين ـ قم، سنة ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م.

١٩٣ ـ **المباحث الأُصولية:** محمّد إسحاق الفيّاض، ط / ظهور ـ قم، سنة ١٤٢٧ هـ.

١٩٤ ـ **مباني العروة الوثقى (المضاربة):** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد محمّد تقي الخوئي، ط / منشورات مدرسة دار العلم ـ النجف الأشرف، سنة ١٤٠٨ هـ.

١٩٥ ـ **مباني العروة الوثقى (النكاح):** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد محمّد تقي

الخوئي، ط / منشورات مدرسة دار العلم ـ النجف الأشرف، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

١٩٦ ـ **مباني تكملة المنهاج:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.

١٩٧ ـ **مباني منهاج الصالحين:** السيّد تقي الطباطبائي القمي، ط / منشورات قلم الشرق ـ قم، سنة ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م.

١٩٨ ـ **المبسوط:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ.

١٩٩ ـ **مجمع البحرين:** فخر الدين الطريحي، ط / مؤسسة البعثة ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٠٠ ـ **مجمع البيان:** الفضل بن الحسن الطبرسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ.

٢٠١ ـ **مجمع الزوائد:** نور الدين الهيثمي، ط / دار الفكر ودار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

٢٠٢ ـ **مجمع الفائدة والبرهان:** أحمد بن محمّد، المقدس الأردبيلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش.

٢٠٣ ـ **مجمع المسائل:** السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / شركة شمس المشرق ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

٢٠٤ ـ **المجموع:** أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، ط / دار الفكر ـ بيروت.

٢٠٥ ـ **المحاسن:** أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ قم.

٢٠٦ ـ **محاضرات في أصول الفقه:** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمّد إسحاق الفيّاض، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٢٠٧ ـ **المحجّة البيضاء:** محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٢٠٨ ـ **المحرّر (الرسائل العشر):** أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٢٠٩ ـ **المحيط في اللغة:** إسماعيل بن عبّاد، الصاحب، ط / عالم الكتب ـ بيروت، سنة ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.

٢١٠ ـ **محيط المحيط:** المعلّم بطرس البستاني، ط / مكتبة لبنان ـ بيروت، سنة ١٩٨٧ م.

٢١١ ـ **مختار الصحاح:** محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط / دار الكتاب العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م.

٢١٢ ـ **المختصر النافع:** نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / دار الأضواء ـ بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

٢١٣ ـ **مختلف الشيعة:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم،

سنة ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ ش.

٢١٤ ـ **مدارك العروة:** علي پناه الاشتهاردي، ط / دار الأسوة ـ طهران، سنة ١٤١٧ هـ.

٢١٥ ـ **مدارك الأحكام:** السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢١٦ ـ **مرآة العقول:** محمّد باقر المجلسي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ ش.

٢١٧ ـ **المراسم العلوية:** حمزة بن عبد العزيز الديلمي، ط / منشورات حرمين ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ، ودار الزهراء.

٢١٨ ـ **المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى):** السيّد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٢١٩ ـ **المسائل المنتخبة:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مدينة العلم ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٢٠ ـ **المسائل المنتخبة:** السيّد علي الحسيني السيستاني، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

٢٢١ ـ **المسائل الواضحة:** محمّد علي الأراكي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ = ١٣٧٣ ش.

٢٢٢ ـ **مسالك الأفهام:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٢٣ ـ **مستدرك الوسائل:** الميرزا حسين النوري الطبرسي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤٠٧ هـ.

٢٢٤ ـ **مستمسك العروة الوثقى:** السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٢٥ ـ **مستند تحرير الوسيلة:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٢٢٦ ـ **مستند الشيعة:** أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ مشهد، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٢٧ ـ **مستند العروة الوثقى (الإجارة):** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مدرسة دار العلم ـ قم، سنة ١٣٦٥ ش.

٢٢٨ ـ **مستند العروة الوثقى (الصلاة):** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٢٩ ـ **مستند العروة الوثقى (الصوم)**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مدرسة دار العلم ـ قم، سنة ١٣٦٥ ش.

٢٣٠ ـ **المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي)**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م.

٢٣١ ـ **مشرق الشمسين**: بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملي، الشيخ البهائي، ط / مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، سنة ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ ش.

٢٣٢ ـ **مصابيح الظلام**: محمّد باقر الوحيد البهبهاني، ط / مؤسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني ـ قم، سنة ١٤٢٤ هـ.

٢٣٣ ـ **مصباح الأصول**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، ط / مكتبة الداوري ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٣٤ ـ **مصباح الزائر**: السيّد علي بن موسى بن طاووس، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٢٣٥ ـ **مصباح الفقاهة**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمّد علي التوحيدي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٢٣٦ ـ **مصباح الفقيه**: آغا رضا بن محمّد هادي الهمداني، ط / مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، سنة ١٤٣٢ هـ = ٢٠١١ م، ومؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، والحجرية.

٢٣٧ ـ **مصباح المتهجّد**: محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة فقه الشيعة ـ قم، سنة ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م.

٢٣٨ ـ **مصباح المنهاج (الطهارة)**: السيّد محمّد سعيد الحكيم، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م، و ط / دار الهلال، سنة ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م.

٢٣٩ ـ **المصباح المنير**: أحمد بن محمّد بن علي المقري الفيّومي، ط / مؤسسة دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٢٤٠ ـ **مصباح الهدى**: محمّد تقي الآملي، ط / الفردوسي ـ طهران، سنة ١٣٧٧ هـ = ١٣٣٧ ش.

٢٤١ ـ **مصطلحات الفقه**: الميرزا علي المشكيني، ط / مؤسسة الهادي ـ قم، سنة ١٣٧٩ ش.

٢٤٢ ـ **معالم الدين (قسم الأصول)**: حسن بن زين الدين العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٢٤٣ ـ **المعتبر:** نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٢٤٤ ـ **معتمد العروة الوثقى (الحجّ):** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد رضا الخلخالي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٢٤٥ ـ **المعتمد في شرح المناسك:** تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد رضا الخلخالي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ = ١٣٦٨ ش.

٢٤٦ ـ **المعجم الأصولي:** محمّد صنقور علي، ط / عترت ـ قم، سنة ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م، وستاره ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م.

٢٤٧ ـ **معجم ألفاظ الفقه الجعفري:** أحمد فتح الله، ط / المدوخل ـ الدمام، سنة ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م.

٢٤٨ ـ **معجم رجال الحديث:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / منشورات مدينة العلم ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

٢٤٩ ـ **معجم الفروق اللغوية:** أبو هلال العسكري، السيّد نورالدين الجزائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٥٠ ـ **معجم مقاييس اللغة:** أحمد بن فارس بن زكريا، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٢٥١ ـ **المعجم الوسيط:** إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمّد علي النجار، ط / دار الدعوة ـ اسطنبول، ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٥٢ ـ **المغرّب:** ناصر بن عبد السيّد بن علي المطرّزي، ط / دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٢٥٣ ـ **المغني:** موفق الدين أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة، ط / دار الكتب العلميّة ـ بيروت.

٢٥٤ ـ **مغني اللبيب:** ابن هشام الأنصاري، ط / دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٩٨٥ م، وانتشارات سيّد الشهداء ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ.

٢٥٥ ـ **مفاتيح الشرائع:** محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم، سنة ١٤٠١ هـ.

٢٥٦ ـ **مفتاح الكرامة:** السيّد محمّد جواد الحسيني العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ، ومؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

٢٥٧ ـ **مفردات ألفاظ القرآن:** الراغب الاصفهاني، ط / دار القلم دمشق والدار الشامية ـ بيروت، سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٢٢ م، وطليعة النور ـ قم، سنة ١٤٢٩ هـ.

٢٥٨ ـ **مقباس الهداية:** عبد الله المامقاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١١ هـ.

٢٥٩ ـ **مقالات الأُصول:** ضياء الدين العراقي، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٦٠ ـ **المقنع:** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٦١ ـ **المقنعة:** محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢٦٢ ـ **مكارم الأخلاق:** الحسن بن الفضل الطبرسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٦٣ ـ **المكاسب (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ.

٢٦٤ ـ **المكاسب المحرّمة:** السيّد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٣٧٣ ش.

٢٦٥ ـ **المكاسب والبيع:** تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم محمّد تقي الآملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٢٦٦ ـ **مناسك الحج:** السيّد علي الحسيني السيستاني، ط / مطبعة الشهيد ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٢٦٧ ـ **مناسك الحج:** الوحيد الخراساني.

٢٦٨ ـ **المناهل:** السيّد محمّد الطباطبائي، المجاهد، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

٢٦٩ ـ **منتقى الأُصول:** تقرير بحث السيّد محمّد الحسيني الروحاني، بقلم السيّد عبد الصاحب الحكيم، ط / أمير ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ، و ط / الهادي، و ط / تك.

٢٧٠ ـ **منتهى المطلب:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٧١ ـ **المنجد:** لويس معلوف، ط / دار المشرق ـ بيروت، سنة ١٩٩٦ م.

٢٧٢ ـ **منجزات المريض:** السيّد محمّد كاظم اليزدي، ط / مخطوط.

٢٧٣ ـ **من لا يحضره الفقيه:** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ ش.

٢٧٤ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار التعارف ـ بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م.

٢٧٥ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢٧٦ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد محمّد الروحاني، ط / مكتبة الألفين، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٧٧ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد علي السيستاني، ط / مكتب السيّد السيستاني ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ، ودار المؤرّخ العربي ـ بيروت، سنة ١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م.

٢٧٨ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد محمّد سعيد الحكيم، ط / دار الصفوة ـ بيروت، سنة ١٤١٥ هـ = ١٩٩٤ م.

٢٧٩ ـ **منهاج الصالحين:** الوحيد الخراساني، ط / مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٢٧ هـ = ١٣٨٥ ش.

٢٨٠ ـ **منهاج الصالحين:** الميرزا جواد التبريزي، ط / مؤسسة فدك ـ قم، سنة ١٤٢٦ هـ.

٢٨١ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد محمّد صادق الروحاني، ط / منشورات الاجتهاد ـ قم، سنة ١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨ م.

٢٨٢ ـ **منهاج الصالحين:** السيّد محمود الهاشمي.

٢٨٣ ـ **منهاج الصالحين:** محمّد إسحاق الفيّاض، ط / مكتب محمّد إسحاق الفياض ـ قم.

٢٨٤ ـ **منهاج المؤمنين:** السيّد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ.

٢٨٥ ـ **منية السائل:** السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ ش.

٢٨٦ ـ **منية الطالب:** تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ.

٢٨٧ ـ **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد:** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ = ١٣٦٩ ش.

٢٨٨ ـ **المهذّب:** عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ.

٢٨٩ ـ **مهذب الأحكام:** السيّد عبد الأعلى السبزواري، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

٢٩٠ ـ **المهذّب البارع:** أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ.

٢٩١ ـ **مواهب الرحمن في تفسير القرآن:** السيّد عبد الأعلى السبزواري، ط / دار التفسير ـ قم، سنة ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م.

٢٩٢ ـ **الموجز الحاوي (الرسائل العشر):** أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٢٩٣ ـ **موسوعة أحكام الأطفال:** جمع من المحقّقين في اللجنة الفقهيّة، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام، قم،

سنة ١٤٢٨ هـ.

٢٩٤ ـ **الميزان:** السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ط / مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، سنة ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م.

٢٩٥ ـ **نجاة العباد:** محمّد حسن النجفي، ط / حجرية.

٢٩٦ ـ **نضد القواعد الفقهية:** مقداد بن عبد الله السيوري الحلي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ.

٢٩٧ ـ **النكاح (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٩٨ ـ **النهاية:** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / قدس محمّدي ـ قم، ودار الكتاب العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م.

٢٩٩ ـ **النهاية:** المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، ط / مؤسسة إسماعيليان ـ قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٣٠٠ ـ **نهاية الإحكام:** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة إسماعيليان ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٣٠١ ـ **نهاية الأصول:** تقرير بحث السيّد حسين الطباطبائي البروجردي، بقلم حسين علي المنتظري، ط / نشر تفكّر ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٣٠٢ ـ **نهاية الأفكار:** تقرير بحث ضياء الدين العراقي، بقلم محمّد تقي البروجردي النجفي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش.

٣٠٣ ـ **نهاية الدراية:** محمّد حسين الاصفهاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٣٠٤ ـ **نهاية الدراية:** السيّد حسن الصدر العاملي الكاظمي، ط / اعتماد ـ قم.

٣٠٥ ـ **نهاية المرام:** السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٣٠٦ ـ **النهاية ونكتها:** محمّد بن الحسن الطوسي، مع حاشية نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٣٠٧ ـ **الواجبات في الصلاة:** السيّد مصطفى الخميني، ط / مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٣٠٨ ـ **الوافي:** محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ اصفهان، سنة ١٤٠٦ هـ = ١٣٦٥ ش.

٣٠٩ ـ **وسائل الشيعة:** محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٣١٠ ـ **الوسيلة:** محمّد بن علي بن حمزة الطوسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٣١١ ـ **وسيلة النجاة:** السيّد أبو الحسن الموسوي الاصفهاني، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.

٣١٢ ـ **الوصايا والمواريث (تراث الشيخ الأعظم):** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٣١٣ ـ **هداية العباد:** السيّد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٣١٤ ـ **هداية المسترشدين:** محمّد تقي الرازي النجفي الاصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

الفهرست التفصيلي

الفهرست التفصيلي لمواضيع الكتاب

تداخل

(١١ - ٣٦)

أوّلاً ـ التعريف ١١
لغةً ١١
اصطلاحاً ١١
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١١
١ ـ الاندراج ١١
٢ ـ التأكّد ١٢
ثالثاً ـ تداخل الأسباب والمسبّبات ١٤
١ ـ المراد من تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات ١٤
٢ ـ ثمرة الفرق بين تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات ١٥
٣ ـ محلّ البحث في تداخل الأسباب والمسبّبات ١٦
٤ ـ مقتضى القاعدة والأصل في المسألة ١٩
أ ـ مقتضى الأصل اللفظي ١٩
ب ـ مقتضى الأصل العملي ٢١
رابعاً ـ تطبيقات وموارد فقهية لمسألة التداخل ٢٢
١ ـ التداخل في الطهارات الثلاث ٢٣
٢ ـ التداخل في النوافل ٢٨

٣ ـ تداخل المندوب والواجب ٢٩
٤ ـ تداخل سجود التلاوة ٣٠
٥ ـ تكرّر الصلوات وعدمه عند تكرّر ذكر النبي ﷺ ٣٠
٦ ـ تداخل النصابين في الزكاة ٣٣
٧ ـ تداخل العدّتين ٣٣
٨ ـ تداخل الكفّارات ٣٥
٩ ـ تداخل الحدود ٣٦

تدارك

(٣٧ ـ ٤٩)

أوّلاً ـ التعريف ٣٧
لغةً ٣٧
اصطلاحاً ٣٧
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٧
١ ـ القضاء ٣٧
٢ ـ الإعادة ٣٧
٣ ـ الإصلاح ٣٧
ثالثاً ـ موجبات تدارك العمل ٣٨
رابعاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٨
١ ـ تدارك الأعمال السابقة إذا تبدّل رأي المقلَّد أو عدل إلى الأعلم منه ٣٨
٢ ـ تدارك المجتهد الأعمال السابقة إذا عدل عن فتواه ٣٨
٣ ـ تدارك أركان الوضوء ٣٩
٤ ـ تدارك الحائض العبادات التي تركتها بعد انكشاف الخلاف ٣٩
٥ ـ تدارك المأموم ما فاته من التكبيرات في صلاة الميّت ٤٠

٦ ـ تدارك الأذان والإقامة ٤٠
٧ ـ تدارك الخلل الواقع في الصلاة ٤٢
٨ ـ تدارك ما شكّ في إتيانه ثمّ ذكر فعله ٤٤
٩ ـ تدارك الغسل والصلاة في الإحرام ٤٤
١٠ ـ تدارك من أخّر إحرامه عن الميقات ٤٥
١١ ـ تدارك نقصان الطواف لو أخلّ به الطائف ٤٧
١٢ ـ تدارك صلاة الطواف لو أخلّ بها الطائف ٤٧
١٣ ـ تدارك نقصان السعي ٤٧
١٤ ـ تدارك الهرولة في السعي ٤٨
١٥ ـ تدارك الوقوف بعرفات لمن تركه ناسياً ٤٨
١٦ ـ تدارك المشعر قبل الزوال ٤٨
١٧ ـ تدارك ما فات من رمي الجمرات ٤٩
١٨ ـ تدارك الذبح ٤٩

تداعي

(٥٠ ـ ٥٧)

أوّلاً ـ التعريف ٥٠
لغةً ٥٠
اصطلاحاً ٥٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٥٠
١ ـ الدعوى ٥٠
٢ ـ التخاصم ٥١
٣ ـ التنازع ٥١
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٥١

١ ـ حقيقة التداعي ومجاله ٥١
٢ ـ موارد التداعي وحالاته ٥٢
أ ـ التداعي في الأعيان ٥٣
ب ـ التداعي في العقود ٥٥
جـ ـ تداعي الزوجين ملكية متاع البيت ٥٦

تداوي

(٥٨ ـ ٨١)

أوّلاً ـ التعريف ٥٨
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٥٨
١ ـ الإسعاف ٥٨
٢ ـ التطبيب ٥٨
٣ ـ التمريض ٥٩
ثالثاً ـ صفة التداوي (حكمه التكليفي) ٥٩
رابعاً ـ شروط التداوي ٦٠
١ ـ عدم لزوم المحرّم منه ٦٠
٢ ـ أن لا يكون بالحرام ٦٤
خامساً ـ ما يتداوى به ٦٤
١ ـ التداوي بالطين والتربة ٦٥
٢ ـ التداوي بالمسكر ٦٨
٣ ـ التداوي بالنجس والمتنجّس ٧٠
٤ ـ التداوي بالخبائث ٧١
٥ ـ التداوي بالسحر والعلوم الغريبة ٧٢
٦ ـ التداوي بالقرآن الكريم والرقية والصلاة والصدقة والدعاء ٧٥

٧ ـ التداوي بالمياه الحارّة ٧٦
٨ ـ التداوي بالحمية ٧٧
سادساً ـ الاستئجار للتداوي ٧٨
سابعاً ـ نفقة التداوي ٧٩

تدبيخ (انظر: تبازخ) ٨١

تدبير

(٨٢ ـ ١٤٥)

أوّلاً ـ التعريف ٨٢
لغة ٨٢
اصطلاحاً ٨٢
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٨٣
١ ـ المكاتبة ٨٣
٢ ـ الوصيّة بالعتق ٨٣
٣ ـ العتق المعلّق ٨٣
ثالثاً ـ صفة التدبير (حكمه التكليفي) ٨٣
رابعاً ـ حقيقة التدبير ٨٤
خامساً ـ أركان التدبير وشروطه ٨٧
الأوّل ـ إنشاء التدبير ٨٨
١ ـ القصد ٨٨
٢ ـ اللفظ الصريح أو ما يقوم مقامه ٨٨
٣ ـ التنجيز ٨٩
أ ـ التعليق في التدبير ٨٩

الأولى ـ تعليق التدبير على موت غير المولى ٩٠
المسألة الثانية ـ التدبير المطلق والتدبير المقيّد ٩٢
المسألة الثالثة ـ تدبير الشريكين ٩٢
ب ـ الترديد في التدبير ٩٣
٤ ـ قصد القربة ٩٤
الركن الثاني ـ المدبِّر ٩٥
١ ـ تدبير الصبي ٩٥
٢ ـ تدبير السفيه ٩٦
٣ ـ تدبير المفلّس ٩٧
٤ ـ تدبير الكافر ٩٧
٥ ـ تدبير المرتدّ ٩٧
الركن الثالث ـ المدبَّر ٩٩
١ ـ الوجود ٩٩
٢ ـ الملكيّة التامّة ٩٩
٣ ـ الإسلام ١٠٠
سادساً ـ أحكام التدبير ١٠٠
١ ـ الرجوع في التدبير ١٠٠
▣ ثبوت حقّ الرجوع للورثة ١٠١
٢ ـ محلّ خروج المدبّر من التركة ١٠٢
٣ ـ تقديم الدين على التدبير ١٠٦
٤ ـ مملوكية المدبَّر قبل وفاة مولاه ١٠٨
٥ ـ التبعيض في التدبير ١٠٩
٦ ـ سريان التدبير إلى الحمل والولد ١١٠

▣ التلازم في التدبير بين الأولاد والأبوين ١١٣
٧ ـ الرجوع في تدبير الأولاد ١١٣
سابعاً ـ التزاحم بين التدبير وسائر الحقوق ١١٥
١ ـ التزاحم بين التدبير وحقّ الجناية ١١٦
٢ ـ التزاحم بين التدبير وحقّ الرجوع بالمهر ١١٩
٣ ـ التزاحم بين التدبيرين ١٢٠
الأوّل ـ التدبير الاختياري ١٢٠
الأمر الثاني ـ التدبير القهري ١٢١
٤ ـ التزاحم بين التدبير والوصيّة للمدبّر ١٢١
٥ ـ تعارض التدبير مع الوصيّة بعتق شخص آخر ١٢٢
ثامناً ـ الإشهاد على التدبير والرجوع فيه ١٢٢
تاسعاً ـ إثبات التدبير ١٢٢
عاشراً ـ الاختلاف في التدبير ١٢٣
١ ـ اختلاف المملوك والمولى في التدبير ١٢٣
٢ ـ اختلاف المملوك مع الورثة في التدبير ١٢٤
٣ ـ اختلاف العبد والورثة في زمان الكسب ١٢٥
٤ ـ الاختلاف في كون الحمل والولد قبل التدبير أو بعده ١٢٥
حادي عشر ـ مبطلات التدبير ١٢٦
١ ـ موت المدبّر ١٢٧
٢ ـ خروج المدبَّر عن ملك مولاه ١٢٧
الأوّل ـ استرقاق المدبَّر أو الاقتصاص منه بجنايته ١٢٧
المورد الثاني ـ استرقاق المدبّر أو مولاه في الحرب ١٢٧
المورد الثالث ـ ارتداد المولى ١٢٨
المورد الرابع ـ إسلام مدبَّر الكافر ١٢٩

٣ ـ الرجوع في التدبير ١٣٠
أ ـ التصرّفات الناقلة ١٣٠
ب ـ الإصداق ١٣٤
جـ ـ الرهـن ١٣٦
د ـ الكتابة بعد التدبير ١٣٩
هـ ـ التدبير بعد التدبير ١٤١
٤ ـ فوات الشرط في التدبير المقيّد ١٤١
٥ ـ استيعاب الدين التركة ١٤١
٦ ـ قتل المدبَّر سيّده ١٤١
٧ ـ إباق المدبَّر ١٤٢
٨ ـ ارتداد المدبَّر ١٤٥

تدخين

(١٤٦ ـ ١٥١)

أوّلاً ـ التعريف ١٤٦
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٤٦
١ ـ التجمير ١٤٦
٢ ـ الحرمل ١٤٦
٣ ـ التبغ ١٤٦
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ١٤٧
١ ـ التدخين بعود ونحوه ١٤٧
٢ ـ تدخين التبغ ١٤٧
أ ـ حكمه بلحاظ المدخّن ١٤٧
ب ـ حكمه بلحاظ الآخرين (التدخين في المساجد والأماكن العامّة) ١٥٠

جـ ـ حكم نذر تركه ١٥٠
٣ ـ تدخين الصائم ١٥١
٤ ـ الدخنة عند الميّت ١٥١
٥ ـ دخان النجس ١٥١

تدليس

(١٥٢ ـ ١٨٣)

أوّلاً ـ التعريف ١٥٢
لغة ١٥٢
اصطلاحاً ١٥٢
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٥٣
١ ـ التغرير ١٥٣
٢ ـ الغشّ ١٥٣
ثالثاً ـ الحكم التكليفي ١٥٤
رابعاً ـ صور التدليس ١٥٤
خامساً ـ الجهات المعتبرة في التدليس ١٥٥
١ ـ وجود عيب أو فقدان صفة كمال ١٥٥
٢ ـ توقّع الكمال وعدم العيب ١٥٦
٣ ـ علم المدلّس وجهل الآخر ١٥٧
٤ ـ تحقّق القصد من المدلّس ١٥٧
سادساً ـ أحكام عامّة للتدليس ١٥٨
١ ـ عدم مانعيّة التدليس من صحّة العقد ١٥٨
٢ ـ ثبوت الخيار بالتدليس ١٥٨
٣ ـ الرجوع إلى المدلّس ١٥٩
٤ ـ تأديب المدلّس ١٦١

سابعاً ـ موارد التدليس ١٦٢
١ ـ التدليس في العقود المالية ١٦٢
أ ـ في النجش ١٦٣
ب ـ في كتمان أجل الاشتراء ١٦٣
جـ ـ الابتياع من القريب تمهيداً للتدليس ١٦٤
د ـ في التصرية ١٦٤
هـ ـ تدليس الماشطة ١٦٥
٢ ـ التدليس في النكاح ١٦٦
أ ـ في حرّية الزوجين ١٦٧
١ً ـ تدليس الزوجة بالحرّية ١٦٧
▣ سقوط المهر بالفسخ ١٧٠
٢ً ـ تدليس الزوج بالحرّية ١٧١
ب ـ التدليس في البكارة ١٧٢
جـ ـ التدليس في الإسلام والكفر ١٧٤
د ـ التدليس في النسب والشرف ١٧٥
١ً ـ التدليس في كون الزوجة بنت حرّة ١٧٥
٢ً ـ التدليس في الانتساب إلى قبيلة ١٧٧
٣ً ـ التدليس في الحرفة والمهنة ١٧٩
هـ ـ التدليس في العيوب ١٧٩
٣ ـ التدليس في الشهادة ١٨٠
ثامناً ـ تمييز المدلِّس ١٨٠
تاسعاً ـ التدليس عند المحدّثين ١٨٢

تدليك

(١٨٤ - ١٨٩)

أوّلاً ـ التعريف ١٨٤
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٨٤
١ ـ الحكّ ١٨٤
٢ ـ المسح ١٨٤
٣ ـ المسّ ١٨٤
٤ ـ اللّمس ١٨٤
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ١٨٥
١ ـ إزالة النجاسة بالتدليك بالأرض ١٨٥
٢ ـ اعتبار التدليك في التطهير بالماء وعدمه ١٨٦
٣ ـ التدليك في الغسل والوضوء ١٨٧
٤ ـ تدليك المحرم ١٨٨
٥ ـ تدليك الرأس والوجه والقدمين والإليتين ١٨٩
٦ ـ مهنة التدليك ١٨٩

تدمية (انظر: إدماء) ١٨٩
تدهين (انظر: إدهان) ١٨٩
تديّن (انظر: دين) ١٨٩
تذفيف (انظر: إجهاز) ١٨٩
تذكّر (انظر: التفات، نسيان) ١٨٩

تذكية

(١٩٠ - ٢٦٠)

أوّلاً ـ التعريف ١٩٠
لغة ١٩٠
اصطلاحاً ١٩٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٩٠
١ ـ التطهير ١٩٠
٢ ـ التزكية ١٩١
ثالثاً ـ حقيقة التذكية ١٩١
رابعاً ـ أنحاء التذكية ١٩٤
خامساً ـ شروط التذكية ١٩٥
سادساً ـ آثار التذكية ١٩٦
سابعاً ـ آلات التذكية ١٩٨
ثامناً ـ ما تقع عليه الذكاة وما لا تقع ١٩٨
الأوّل ـ الحيوان مأكول اللحم ١٩٩
الثاني ـ الآدمي ٢٠٠
الثالث ـ المسوخ ٢٠١
الرابع ـ السباع ٢٠٣
الخامس ـ الحشرات ٢٠٩
السادس ـ حيوان البحر ٢١١
▣ كيفية تذكية الحيوان البحري ٢١٧
السابع ـ غير الأصناف المزبورة من محرّم الأكل بالذات ٢٢١
الثامن ـ ما حرم أكله بالعرض ٢٢٢

تاسعاً ـ مقتضى القواعد الأوليّة في تذكية الحيوان ٢٢٢
الأوّل ـ مقتضى الأدلّة والعمومات الاجتهادية ٢٢٢
الثاني ـ مقتضى الأُصول العملية ٢٢٦
١ ـ جريان الأصل في التذكية للشكّ فيها من غير جهة القابلية ٢٢٦
٢ ـ جريان الأصل في نفس القابليّة ٢٢٧
٣ ـ جريان الأصل في الشكّ في الجزئية والشرطية والمانعية للتذكية ٢٢٧
٤ ـ جريان الأصل في أثر التذكية ٢٢٨
٥ ـ جريان الأُصول مع العلم الإجمالي ٢٣٠
عاشراً ـ أمارات التذكية ٢٣١
الأُولى ـ يد المسلم وسوق المسلمين وأرض الإسلام ٢٣٢
١ ـ الأصل من هذه الأمارات ٢٣٦
٢ ـ شرائط أمارية هذه الأمارات ٢٤٠
أ ـ أثر استعمال المسلم ٢٤٠
ب ـ عدم كون المسلم ممّن يستحلّ الميتة: ٢٤٢
جـ ـ عدم سبق يد الكافر عليه ٢٤٥
الأمارة الثانية ـ إخبار ذي اليد ٢٤٧
الأمارة الثالثة ـ استخبار حال اللحم ٢٤٩
حادي عشر ـ التذكية التبعية (ذكاة الجنين) ٢٥٢
- المراد من تمام الخلقة ٢٥٩
- شمول الحكم لغير المأكول وعدمه ٢٦٠

تذهيب (انظر: ذهب) ٢٦٠

تراب

(٢٦١ - ٢٦٩)

أوّلاً ـ التعريف ٢٦١
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٦١
١ ـ الصعيد ٢٦١
٢ ـ التِبْر ٢٦١
ثالثاً ـ الأحكام ٢٦٢
الأوّل ـ تراب الأرض ٢٦٢
١ ـ مطهّريّة التراب ٢٦٢
أ ـ تطهير الآنية من ولوغ الكلب ٢٦٢
ب ـ تطهير باطن القدم والنعل ونحوه ٢٦٢
جـ ـ التيمّم بالتراب ٢٦٢
٢ ـ مفطّريّة التراب ٢٦٤
٣ ـ بيع التراب ٢٦٤
٤ ـ أكل التراب ٢٦٤
٥ ـ وضع خد الميّت على التراب ٢٦٥
٦ ـ استحالة النجاسة إلى تراب ٢٦٥
الثاني ـ تراب الصاغة ٢٦٦
١ ـ عدم تعلّق الزكاة به ٢٦٦
٢ ـ بيع تراب الذهب ٢٦٧
٣ ـ تملّك الصائغ ٢٦٧
الثالث ـ تراب المعدن ٢٦٨
١ ـ التيمّم بتراب المعدن ٢٦٨

٢ ـ إخراج الخمس من تراب المعدن قبل التصفية ٢٦٩
٣ ـ بيع تراب المعدن ٢٦٩

تراب الصاغة (انظر: تراب) ٢٦٩

تراب المعدن (انظر: معدن) ٢٦٩

تـراخي (انظر: فور وتراخي) ٢٦٩

تـرادّ (انظر: ردّ) ٢٦٩

تراضي (انظر: رضا) ٢٦٩

ترافع (انظر: مرافعة) ٢٦٩

ترامي

(٢٧٠ ـ ٢٧٢)

أوّلاً ـ التعريف ٢٧٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٧٠
التقاذف: بمعنى الترامي()، يقال ٢٧٠
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٧٠
١ ـ الترامي في النيّة ٢٧٠
٢ ـ الترامي في الضمان ٢٧١
٣ ـ الترامي في الحوالة ٢٧١
٤ ـ الترامي في الكفالة ٢٧٢
٥ ـ الترامي في التعزير ٢٧٢

تربّص (انظر: انتظار) ٢٧٣

تربّع

(٢٧٣ - ٢٧٦)

أوّلاً ـ التعريف ٢٧٣
لغةً ٢٧٣
اصطلاحاً ٢٧٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٧٤
١ ـ القرفصاء ٢٧٤
٢ ـ الإقعاء ٢٧٤
٣ ـ الاحتباء ٢٧٤
٤ ـ التورّك ٢٧٥
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٧٥
١ ـ التربّع في الصلاة ٢٧٥
٢ ـ التربّع عند الأكل ٢٧٦

تربة الحسين عليه السلام

(٢٧٧ - ٢٩٣)

أوّلاً ـ التعريف ٢٧٧
ثانياً ـ حدود التربة الحسينيّة ٢٧٧
ثالثاً ـ ما تثبت به التربة الحسينيّة ٢٨٠
رابعاً ـ الأحكام ٢٨١
١ ـ احترام التربة الحسينيّة وحفظها من النجاسة ٢٨١
٢ ـ السجود على التربة الحسينيّة ٢٨٣
٣ ـ التسبيح بتربة الإمام الحسين عليه السلام ٢٨٣

٤ ـ الاستشفاء بالتربة الحسينيّة ٢٨٤
٥ ـ التبرّك بالتربة الحسينيّة ٢٨٧
٦ ـ تحنيك الطفل بالتربة الحسينيّة ٢٨٩
٧ ـ اصطحاب التربة في السفر والحضر ٢٨٩
٨ ـ بيع التربة الحسينيّة ٢٩٠
٩ ـ تجهيز الميّت بالتربة الحسينيّة ٢٩٠

تربيع

(٢٩٤ ـ ٢٩٥)

أوّلاً ـ التعريف ٢٩٤
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٩٤
التسنيم ٢٩٤
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٩٤
١ ـ تربيع الجنازة ٢٩٤
٢ ـ تربيع القبر ٢٩٥

تربية

(٢٩٦ ـ ٣١٥)

أوّلاً ـ التعريف ٢٩٦
لغةً ٢٩٦
اصطلاحاً ٢٩٦
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٩٦
١ ـ التأديب ٢٩٦
٢ ـ التثقيف ٢٩٧

٣ ـ التربيب ٢٩٧
٤ ـ التزكية ٢٩٧
٥ ـ التعليم ٢٩٧
٦ ـ الحضانة ٢٩٨
ثالثاً ـ اهتمام الإسلام بالتربية ٢٩٨
رابعاً ـ ولاية التربية ٢٩٩
خامساً ـ آثار التربية ٣٠١
سادساً ـ أقسام التربية وأحكامها ٣٠٢
الأوّل ـ تربية الإنسان ٣٠٣
١ ـ تربية الأطفال ٣٠٣
أ ـ قبل انعقاد النطفة (اختيار الأمّ المؤمنة): ٣٠٣
ب ـ بعد انعقاد النطفة (تربية الجنين) ٣٠٥
جـ ـ عند الولادة وبعدها (تربية المولود) ٣٠٦
د ـ في فترة الرضاعة والحضانة ٣٠٧
هـ ـ تدريب الأولاد على العبادة ٣٠٩
و ـ تجنيب الأولاد المحرّمات ٣١١
٢ ـ تربية المجتمع ٣١٣
الثاني ـ تربية الحيوان ٣١٤
الثالث ـ تربية النباتات ٣١٥

ترتّب

(٣١٦ ـ ٣٣٦)

أوّلاً ـ التعريف ٣١٦
ثانياً ـ نشأة فكرة الترتّب أو الحاجة إليها ٣١٦

ثالثاً ـ موضع جريان الترتّب ٣٢٠
رابعاً ـ إمكان الترتّب ٣٢١
١ ـ الوجدان ٣٢١
٢ ـ وقوعه في العرفيات والشرعيات ٣٢١
٣ ـ إمكانه العقلي ٣٢٢
تقرير الدليل العقلي ٣٢٣
خامساً ـ وقوع الترتّب ٣٣٠
سادساً ـ لزوم الترتّب في الواجب الموسّع مع المضيّق ٣٣١
سابعاً ـ بطلان الترتّب في الضدّين الذين لا ثالث لهما ٣٣٣
ثامناً ـ الترتّب في الأوامر الضمنية ٣٣٤
تاسعاً ـ ثمرة الترتّب ٣٣٥

ترتيب

(٣٣٧ ـ ٣٥١)

أوّلاً ـ التعريف ٣٣٧
لغةً ٣٣٧
اصطلاحاً ٣٣٧
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٣٧
التتابع والموالاة ٣٣٧
ثالثاً ـ أقسام الترتيب ٣٣٨
١ ـ تقسيمه إلى الزماني والرتبي ٣٣٨
٢ ـ تقسيمه إلى الواقعي والذكري ٣٣٨
٣ ـ تقسيمه إلى ما كان في الأفعال والأحكام ٣٣٨
٤ ـ تقسيمه إلى الحقيقي والحكمي ٣٣٩

رابعاً ـ موارد ثبت فيها الترتيب في الفقه ٣٣٩
١ ـ الترتيب في الطهارة ٣٣٩
أ ـ الترتيب في الوضوء ٣٣٩
ب ـ ترتيب غسلات الأواني المتنجّسة بالولوغ ٣٤٠
جـ ـ الترتيب في الغسل والتيمّم ٣٤١
د ـ الترتيب في غسل الميّت وتجهيزه ٣٤٢
٢ ـ الترتيب في الصلاة ٣٤٢
أ ـ الترتيب بين أفعال الصلاة ٣٤٢
ب ـ الترتيب بين الفرائض ٣٤٤
٣ ـ الترتيب في أعمال الحجّ ٣٤٥
٤ ـ الترتيب بين الإيجاب والقبول في العقد ٣٤٦
٥ ـ ترتيب الأقارب في النفقة ٣٤٧
أ ـ ترتيب المنفق عليهم ٣٤٧
ب ـ ترتيب المنفقين ٣٤٧
٦ ـ الترتيب في اللعان ٣٤٨
٧ ـ الترتيب في خصال الكفّارات ٣٤٨
٨ ـ الترتيب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٤٩
٩ ـ الترتيب في طبقات الإرث ٣٤٩
١٠ ـ الترتيب في حدّ المحارب ٣٥٠
١١ ـ الترتيب بين حقّ الله وحقّ الناس في إجراء الحدّ والعقوبة ٣٥٠
١٢ ـ الترتيب في إجراء الحدّ والعقوبة ٣٥٠
١٣ ـ الترتيب في دية قتل الخطأ ٣٥١
١٤ ـ الترتيب بين الأمارات والأُصول ٣٥١

ترتيل

(٣٥٢ ـ ٣٥٥)

أوّلاً ـ التعريف ٣٥٢
لغة ٣٥٢
اصطلاحاً ٣٥٢
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٥٣
١ ـ التلاوة ٣٥٣
٢ ـ الحِدر ٣٥٣
٣ ـ التجويد ٣٥٣
٤ ـ الترسّل ٣٥٣
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٥٣
١ ـ الترتيل في الأذان ٣٥٤
٢ ـ الترتيل في قراءة القرآن الكريم ٣٥٤
٣ ـ الترتيل في أذكار الصلاة ٣٥٥

ترجمة

(٣٥٦ ـ ٣٦٢)

أوّلاً ـ التعريف ٣٥٦
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٥٦
التفسير ٣٥٦
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٥٦
١ ـ ترجمة القرآن وشروطها ٣٥٧
٢ ـ مسّ المحدث ترجمة القرآن ٣٥٧

٣ ـ ترجمة الشهادتين لمن أراد الإسلام ٣٥٨
٤ ـ الترجمة في الصلاة ٣٥٨
٥ ـ ترجمة التلبية ٣٦٠
٦ ـ ترجمة العقود والإيقاعات ٣٦٠
٧ ـ اتّخاذ المترجم في القضاء ٣٦٢

ترجيح

(٣٦٣ ـ ٣٧٠)

أوّلاً ـ التعريف ٣٦٣
لغةً ٣٦٣
اصطلاحاً ٣٦٣
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٦٣
١ ـ الترجيح في الفقه ٣٦٣
أ ـ ترجيح الأعلم في التقليد ٣٦٣
ب ـ ترجيح البكر على غيرها من الزوجات ٣٦٤
جـ ـ ترجيح الأقرب فالأقرب في الميراث ٣٦٤
د ـ ترجيح من تتوفّر فيه الصفات المرجّحة للأذان ٣٦٤
هـ ـ ترجيح الأفقه ثمّ الأقرأ ثمّ الأسن في إمامة الجماعة ٣٦٥
و ـ ترجيح أهل الفضل في الصفّ الأوّل من صلاة الجماعة ٣٦٦
ز ـ ترجيح الأورع في الجماعة ٣٦٦
حـ ـ ترجيح الأرحام على غيرهم في الزكاة: ٣٦٦
ط ـ ترجيح الأرحام في مطلق الصدقات ٣٦٦
ي ـ ترجيح الأمّ في الإرضاع ٣٦٧
ك ـ ترجيح القاضي الأورع في القضاء ٣٦٧

ل ـ ترجيح المعلّم بعض تلامذته على بعض ٣٦٨
م ـ ترجيح بعض الأولاد على بعض ٣٦٨
٢ ـ الترجيح في علم الأُصول ٣٦٩
٣ ـ الترجيح بلا مرجّح ٣٦٩

ترجيع

(٣٧١ ـ ٣٧٤)

أوّلاً ـ التعريف ٣٧١
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٧١
التثويب ٣٧١
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ٣٧١
الأوّل ـ الترجيع بمعنى ترديد وتكرير القراءة ٣٧١
الثاني ـ الترجيع بمعنى ترديد الصوت ٣٧٣

ترجيل (انظر: تسريح) ٣٧٤

ترحّم

(٣٧٥ ـ ٣٨١)

أوّلاً ـ التعريف ٣٧٥
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٧٥
١ ـ الويح ٣٧٥
٢ ـ الرقّة ٣٧٥
٣ ـ التبريك ٣٧٦
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٧٦

١ ـ الترحّم في الصلاة ٣٧٦
٢ ـ الترحّم في غير الصلاة ٣٧٧
أ ـ الترحّم على الأنبياء والأوصياء عليهم السلام ٣٧٧
ب ـ الترحّم على الميّت ٣٧٧
٣ ـ الترحّم على الوالدين وأصحاب الحقوق ٣٧٨
٤ ـ الترحّم على الصغار والضعفاء والأيتام وأهل البلاء ٣٧٩
٥ ـ الترحّم على غير المسلم ٣٨٠
رابعاً ـ دلالة الترحّم والترضي عند علماء الرجال ٣٨٠

ترخيص (انظر: رخصة) ٣٨٢

تردّد

(٣٨٢ ـ ٣٨٩)

أوّلاً ـ التعريف ٣٨٢
لغةً ٣٨٢
اصطلاحاً ٣٨٢
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٨٢
١ ـ الشكّ ٣٨٢
٢ ـ الجزم ٣٨٣
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٨٣
١ ـ التردّد بمعنى الشكّ وعدم القطع ٣٨٣
أ ـ التردّد في النيّة ٣٨٣
١ـ التردّد في نيّة الوضوء ٣٨٤
٢ـ التردّد في نيّة الصلاة ٣٨٥

٣ـ التردّد في نيّة الصوم ٣٨٦
ب ـ تردّد المجتهد في الفتوى ٣٨٧
جـ ـ التردّد على المكان أو فيه ٣٨٩

تردّي

(٣٩٠ ـ ٣٩٤)

أوّلاً ـ التعريف ٣٩٠
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٩٠
١ ـ التردّي بمعنى السقوط ٣٩٠
أ ـ حرمة أكل المتردّية ٣٩٠
ب ـ تذكية المتردّي ٣٩١
جـ ـ ضمان المتردّي في بئر ٣٩٢
د ـ قطع الصلاة لحفظ النفس المحترمة من التردّي ٣٩٣
٢ ـ التردّي بمعنى لبس الرداء ٣٩٤

ترديد (انظر: شكّ) ٣٩٥

ترسّل

(٣٩٥ ـ ٣٩٧)

أوّلاً ـ التعريف ٣٩٥
لغةً ٣٩٥
اصطلاحاً ٣٩٥
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٩٥
١ ـ الحدر ٣٩٥
٢ ـ الترتيل ٣٩٥

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٣٩٦
١ ـ الترسّل في إدخال الميّت القبر ٣٩٦
٢ ـ الترسّل في الأذان ٣٩٦
٣ ـ الترسّل في الإقامة ماشياً ٣٩٧
٤ ـ الترسّل في أذكار الصلاة وقراءة القرآن الكريم ٣٩٧
٥ ـ الوقوف على الصفا قدر قراءة سورة البقرة مترسّلاً ٣٩٧

ترضّي (انظر: ترحّم) ٣٩٧

ترغيب

(٣٩٨ ـ ٤٠٥)

أوّلاً ـ التعريف ٣٩٨
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٩٨
١ ـ الحضّ ٣٩٨
٢ ـ التحريض ٣٩٩
٣ ـ التزهيد ٣٩٩
٤ ـ التحسين ٣٩٩
ثالثاً ـ أهمّية الترغيب والترهيب ٣٩٩
رابعاً ـ استخدام الشريعة اسلوب الترغيب ٤٠٠
١ ـ الترغيب في الواجبات ٤٠٠
٢ ـ الترغيب في المندوبات ٤٠٢
٣ ـ الترغيب في ترك المحرّمات والمكروهات ٤٠٣
خامساً ـ ترغيب الغير في عمل مّا ٤٠٣
سادساً ـ قصد الترغيب في العبادة ٤٠٤
سابعاً ـ الترغيب في الصلح بين الناس ٤٠٥

ترقوة

(٤٠٦ - ٤٠٨)

أوّلاً ـ التعريف ٤٠٦
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٠٦
١ ـ حفر القبر إلى الترقوة ٤٠٦
٢ ـ وضع الجريدتين من الترقوة ٤٠٦
٣ ـ حكم الجناية على الترقوة ٤٠٧
أ ـ عند كسرها ٤٠٧
ب ـ عند صدعها وموضحتها ٤٠٨

ترقيع (انظر: رقاع، زرع الأعضاء) ٤٠٩

ترقيق

(٤٠٩ - ٤١٢)

أوّلاً ـ التعريف ٤٠٩
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٠٩
١ ـ التجويد ٤٠٩
٢ ـ الصفيق ٤٠٩
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٠٩
١ ـ ترقيق الكلام ٤٠٩
أ ـ الترقيق في قراءة الصلاة ٤٠٩
ب ـ ترقيق المرأة صوتها ٤١٠
٢ ـ ترقيق الثوب ٤١١

أ ـ منافاة ترقيق الثياب للستر المعتبر شرعاً ٤١١
ب ـ النظر إلى من يريد تزويجها من وراء ثوب رقيق ٤١٢

تـرك

(٤١٣ ـ ٤٢٣)

أوّلاً ـ التعريف ٤١٣
لغـةً ٤١٣
اصطلاحـاً ٤١٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤١٣
١ ـ الكفّ ٤١٣
٢ ـ الإهمال ٤١٤
٣ ـ الإمساك ٤١٤
٤ ـ التخلية ٤١٤
٥ ـ الاعتزال ٤١٤
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤١٥
١ ـ ترك النكاح ٤١٨
٢ ـ ترك وطء الزوجة ٤١٨
٣ ـ ترك الجماعة ٤١٨
٤ ـ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٤١٩
٥ ـ ترك منافيات الصلاة ٤١٩
٦ ـ ترك مبطلات الصوم (المفطرات) ٤١٩
٧ ـ ترك محرّمات الإحرام (تروك الإحرام) ٤١٩
رابعاً ـ اعتبار النيّة في ترك المحرّمات ٤٢٠
خامساً ـ آثار الترك ٤٢١

١ ـ الثواب أو الإثم ٤٢١
٢ ـ التعزير أو الحدّ ٤٢١
٣ ـ القضاء والكفّارة ٤٢١
٤ ـ التدارك ٤٢١
٥ ـ البطلان ٤٢٢
٦ ـ حرمة الأكل ٤٢٢
٧ ـ الحنث ٤٢٢
سادساً ـ الترك عند الأصوليين ٤٢٢

تركة (انظر: إرث) ٤٢٣

ترميم

(٤٢٤ ـ ٤٢٩)

أوّلاً ـ التعريف ٤٢٤
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٢٤
١ ـ الإصلاح ٤٢٤
٢ ـ التجديد ٤٢٥
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٢٥
١ ـ ترميم أماكن العبادة ٤٢٥
أ ـ ترميم المساجد ٤٢٥
ب ـ ترميم الكنائس والبيع ٤٢٦
٢ ـ ترميم القبور ٤٢٦
٣ ـ ترميم الوقف ٤٢٧
٤ ـ ترميم الرهن ٤٢٧

٥ ـ الترميم في الإجارة ٤٢٨
أ ـ ترميم الدار المستأجرة ٤٢٨
ب ـ الإجارة لترميم الكناس والبيع ٤٢٨

تروّي

(٤٣٠ ـ ٤٣١)

أوّلاً ـ التعريف ٤٣٠
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٣٠
١ ـ التروّي بمعنى الاستقاء ٤٣٠
٢ ـ التروّي بمعنى التفكّر وعدم الاستعجال ٤٣١

تروية (انظر: يوم التروية) ٤٣٢

ترياق

(٤٣٢ ـ ٤٣٣)

أوّلاً ـ التعريف ٤٣٢
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٣٢
١ ـ بيع الترياق ٤٣٢
٢ ـ التداوي به ٤٣٣